02
سلسلة كراسات المخبر
مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها
الفرقة الرابعة: المناهج الفلسفية المعاصرة

دروس في الأنساق الفلسفيّة الغربيّة الحديثة والمعاصرة

لطلبة الماستر الجزء الأول

الدكتور غوزي مصطفى

دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع

د. غوزي مصطفى

دروس في الأنساق الفلسفيّة الغربيّة الحديثة والمعاصرة

لطلبة الماستر

الجزء الأوّل

السّير في طريق الوصول وصول

I- توطئة

قبل الولوج فالحديث عن الأنساق الفلسفيّة الحديثة، يكون من المفيد منهجيا أن نطرح أسئلة نثبتها بها معالم الطّريق، معالم تتكفّل برسم حدود لموضوعنا ،تتشكّل عقب ذلك، و نتيجة لذلك صورة في الذّهن، تأتي له إتيانا مباشرا، فتُلزمه أن يتذكّرها في كلّ حين، و حينئذ لا مناص له إلا أن يقترح إجابات تملأ الصّورة وجودا و حركيّة، حتىّ و إنْ كانت هذه الإجابات مؤقتة عير تامّة، و لربما كانت مطلقة في ظرفيتها كاملة في نقصها، و السّؤال الأوّل الّذي يتبادر للذهن و نحن بصدّد مقاربة موضوع الأنساق الفلسفيّة الحديثة، هو ما هي الفلسفة؟ أمّا السّؤال الصّنو فما هو النّسق؟ أمّا السّؤال الثّاني يتعلّق بمقصود النّسق الفلسفيّ؟

كثيرة هي الإجابات بخصوص المقصود بالفلسفة وماهيتها و الّتي سعت إلى إماطة اللّثام عن هذا السّؤال الجوهريّ أو الإشكاليّة الأساسيّة، كأنّي به المفتاح الّذي من خلاله تفتح أبواب الفلسفة؛ و في هذه السّانحة نُقدّم إجابة لأحد الفلاسفة الذي أحبّ الفلسفة حبًّا جمّا، و أفنى عمره محاولا إبراز هذا النّشاط الفكريّ في أبهى صورة و أجمل حُلّة، و في نهار مشمس يبعث على الفرح و الحبور؛ و أنا في هذه الحال، الفيلسوف "جيل دولوز"[1] ، في مستهل كتابه الموسوم ب: " ما هي الفلسفة؟" و الّذي ألّفه في آخر عمره، قبل أن يضع حدا لحياته، كتبه بالتّعاون مع صديقه "فليكس غيتاري"[2] .

1-النّسق الفلسفيّ: الدّلالة والمعنى

جاء في مقدمة الكتاب، أقصد "ماهي الفلسفة"، ما يفيد:" لعلنا لن نتمكّن من طرح السّؤال: ما هي الفلسفة إلا آجلا، حينما تُقبل الشّيخوخة وساعة التّحدث بكيفية ملموسة، وقد قلّ زاد السّؤال، حينئذ يطرح السّؤال ونحن في حالة توتر خفي، وقد عسعس اللّيل، وتلاشى الالتماس وغاب الاسترفاد، في عهد قد مضى، كان يُطرح السّؤال بإلحاح، إلا أنّه كان طرحا فجا مباشرا أو مواربا، قد استبدّت به السّطحية والتّعميم كنّا نُبرّزُه متحكمين فيه عابرين به، غير مُتيمين به. كنا طائشين كفاية، قد تمكّنت منا رغبة الإنشاء الفلسفي"[3]يظهر لنا من خلال هذه الفقرة المنتقاة، أنّ الفيلسوف "جيل دولوز" أيقن بعد مضي ردحا من الزمن وهو منهمك في التّفكير الفلسفيّ والإنتاج

[1] - فيلسوف فرنسي ولد في 18 يناير 1925 وتوفي في 04 نوفمبر 1995 من مؤلفاته منطق الإحساس والصورة الحركة-الصورة الزمن.

[2] -عالم نفس وفيلسوف فرنسي ولد في 30 مارس 1930 وتوفي في 29 أوت 1992 من مؤلفاته خطوط الهرب وكافكا مع جيل دولوز.

[3]- Gilles Deleuze، Félix Guattari. Qu'est-ce que la philosophie ? Les éditions de Minuit, 1991 /2005, Paris- France P07

الفكريّ، أنّ طرح السّؤال الجوهريّ:" ما هي الفلسفة؟" يستدعي شروط قبلية تحظى بنعت المثالية، وقد نُزّهت من كلّ غرض شخصيّ وتخلّصت من كل المنافع الذاتيّة القريبة الموهمة، فخلصت قدراته الفكرية وصفت الصّفاء الكليّ. بعبارة أخرى السّؤال يتطلّب تواجد شخص بموصفات الصّوفي العارف، الذي لا يرجو ولا يقصد إلا المعرفة في ذاتها. ولكي يؤكد على صحّة ما طرحه يُقدّم بيان لحيثيات طرح السّؤال زمن ما قبل بلوغ مرحلة الشيخوخة، حيث يكون الإقدام إقدام الغازي الذي ينشد الغنيمة والتّلذذ بها.

إنْ سلمنا بصحّة ما جاء أعلاه وظهر لنا أن ما توصل إليه "جيل دولوز" معبّر عن صواب ما، فإنّه لا يسعنا والحال هذه، سوى التحرّك باتّجاه الموضوع ونشر طيّاته، ونقصد بالموضوع الأنساق الفلسفية الحديثة، لكن قبل التّطرق والولوج إلى اللبّ، يستحسن ويكون من المفيد ضبط مصطلح نسق بالمفرد أو أنساق بالجمع، كما فعلنا مع مصطلح الفلسفة آنفا، وكما جرت العادة، فما الذي نعنيه بالنّسق الفلسفيّ؟

2-النّسق الفلسفيّ بحسب تصوّرجاك بوفراس:

للإجابة على هذا المشكل الفلسفيّ ملت و اخترت إجابة أحد الفلاسفة المعاصرين الفرنسيين و هو الفيلسوف " جاك بوفراس"[4] و الّذي اهتّم بهذه المسألة أيّما اهتمام، حيث خصّص لها دروسا طوال سنتين جامعيتين2006-2007 و2007-2008 أحد عشر درسا في السّنة الأولى، واثنا عشر درسا في السّنة الثّانيّة، فضلا عن محاضرة قدّمها بوفراس بعنوان Martial Guéroult et la philosophie de l'histoire de la philosophie قدّمها ب Collège de France بتاريخ 02 أبريل 2008 ، تُقارب الموضوع و تدرسه من أكثر من جانب، قدّمها للطلاب و المهتمين، بالمدرسة الفرنسية أو ما يسمى بالكوليج دو فرانس، المؤسسة العلمية العتيقة و المرموقة، و كانت مناسبة لتهدى هذه المحاضرات إلى روح أستاذ بوفراس المتوفى "جول فيلمان"[5]؛ ويجب الإشارة أنّه علاوة إلى إشادة التّلميذ يقدّم "جاك بوفراس" إشادة أخرى و تنويه بمقام الأستاذ من قبل زميل الأستاذ "جول فيلمان" لسنوات طويلة بالكوليج دو فرانس، و نقصد المفكر "بيار بورديو" الّذي كان قريبا منه و خبر قدره العلميّ، حتّى وصفه بالمدافع عن شرف الفلسفة، و هذه العبارة ليست بالهينة، خاصّة عندما يقولها مفكر في مقام "بورديو" و المعروف انتقاده اللاّذع للفلسفة و الفلاسفة.

يعترف بوفراس في المحاضرة الأولى بجسامة الموضوع وخطورته، فتعدّد الأنساق الفلسفيّة والّذي يعتبره الكثير من الفلاسفة أساسيّ وجوهريّ وخاصّية مميزة للفلسفة، يثير في أذهان البعض أسئلة شتى، هي الّتي تؤطر المحاضرات جميعها والّتي سوف يقدّمها من بينها أو من أهمها هل يمكن الحديث عن انطباق

[4]هوفلافيان ألبير بوفراس ولد في 20 أوت 1940 فيلسوف فرنسي متأثر بالفلسفة التحليلية من مؤلفاته الكلمة البائسة

[5]ولد في 15 فبراير 1920 و توفي في 16 يناير 2001 فيلسوف فرنسي عقلاني و ابستمولوجي من مؤلفاته فلسفة الجبر

مصطلح الحقيقة مع الفلسفة أو إن شئت هل يمكن القول إن الفلسفة أو الفلسفات بصفة عامّة تحتمل الصّدق أو الصّحة. في نظر الفيلسوف "جاك بوفراس" فإنّ التّساؤل هذا غير متفق عليه من قبل جميع الفلاسفة؛ فالبعض يرى أنّ الفلسفة ميدان خاصّ يتم فيه البحث عن الحقيقة، وإن كان في الواقع لا وجود لحقيقة أو حقائق محلّ اتّفاق بين جمهور الفلاسفة، لكن لا ينبغي أن يدفعنا هذا الأمر إلى الظّن بأنّ الفلسفة عديمة المعنى. أمّا عن مشكلة نسقيّة الفلسفة من عدمها، أو بصيغة أخرى، هل يمكن للفلسفة أن تكون نسقيّة وهل ينبغي لها أن تكون كذلك؟ -وهذا الّذي يهمنا نحن-فيرى أيضا "جاك بوفراس" أن الأمر محلّ اختلاف بين الفلاسفة؛ فالبعض يرى أنّ الفلسفة تتشكّل وتبنى وفق صورة نسقيّة، أمّا البعض الآخر، يذهب مذهبا مغايرا، حيث يرى أنّ الفلسفة بالماهية مناهضة للنسقيّة. السّؤال الثّالث هل توجد إمكانية للتوفيق بين الأنساق الفلسفيّة المتعدّدة والمتعارضة وحتّى المتصارعة؟ السّؤال الرّابع: فلسفة العلوم والحسّ المشترك؟ السّؤال الخامس: هل وجدت المشكلات الفلسفية لتحل أم لا؟ السؤال السادس: تاريخ الفلسفة، السؤال السابع: الظاهر والواقع والفرق بينهما؟ السّؤال الثّامن: ما هي الكيفيّة والّتي من خلالها نختار نسقا من الأنساق الفلسفيّة المتعّددة والمتباينة وهل ينبغي أن نختار أصلا؟ يتحفّظ فلاسفة حول مشروعية هذا التّساؤل، فاختيار نسق فلسفيّ دون نسق فلسفيّ آخر، هو أشبه في نظر بعض الفلاسفة كالفيلسوف "شارل رونفيه"[6] باختيار عقيدة دينيّة دون عقيدة دينية أخرى. والقليل من الفلاسفة من قدّم إجابة حول معقوليّة من عدم معقوليّة هذا الاختيار. السّؤال التّاسع: هل يمكن أن نقيم مقارنة بين الأنساق الفلسفيّة، مقارنة تقوم على أسس عقلانية أم الاختيار يتم وفق معايير ذاتية؟ السّؤال العاشر: هل ننتظر من العلم بصفته وسيطا محايدا وفي بعض الحالات إلزامنا أن نختار، فنختار فلسفة العلوم؟ بحسب أستاذ "جاك بوفراس" و"جول فيلمان" لا يمكن للعلم بأي حال من الأحوال أن يكون حكما في عملية الاختيار. السّؤال الحادي عشر: علاقة المنهج الأكسيوماتي بالفلسفة؟ ..

بخصوص مشكل تعدّد الأنساق الفلسفيّة يذكر "جاك بوفراس" في مستهل محاضرته الأولى أن مسألة التّعددية في نظر أستاذه "جول فيلمان" نابعة من صلب التّفلسف و معبّرة عن جوهرها، فالفلسفة تأخذ، عنده أي عند "جول فيلمان"، شكل خاصّ فهي محاولة بناء وتصنيف عقلانيّ و نظرية نسقيّة للأنساق الفلسفيّة، و الملاحظة الأولى الّتي تتبادر للذهن بالنّسبة للفيلسوف "جاك بوفراس" ، تتمثّل في الموقف الّذي يتبناه الفلاسفة إزاء مشكل النّسقيّة الّتي قد تميّز الأنساق الفلسفيّة، فهؤلاء يتبنون موقفا ازدواجيا، من جانب فإنّ الشّكل التّعبيري العادي للفلسفة يتّم و ينجز عبر نسق ما، و الفلاسفة الكبار هم بناة أنساق. وبحسب رؤية ما، عدم قدرة فيلسوف على بناء نسق فلسفيّ، مؤشر على انحطاطه

[6]- فيلسوف فرنسي من مواليد 01 يناير 1815 وتوفي 01 سبتمبر 1903.

الفكريّ وضعفه. ومن جانب آخر، هناك من يرى أنّ الفيلسوف الأصيل يمتنع من الإقدام على بناء نسق، والفلاسفة الحقيقيون أمثال الفيلسوف الرمز "سقراط" أبى أن يخطّ حرفا.

بناء على ما تقدم يطرح "بوفراس" المشكل التّالي: قطعا هناك حقائق، لكن ما الضّامن أنْ تكون هذه الحقائق مرتبة التّرتيب النّسقيّ، ومصنّفة التّصنيف العقلانيّ؟ ثم هل يمكن لحقائق متعارضة أن تنخرط في نسق؟

يوضح "جاك بوفراس" مُستعينا في ذلك بالمفكر الفرنسيّ ب" بول لوي كوريه"[7] الّذي تحدّث عن النسق في مجال آخر (الأدب) غير المجال الفلسفي، طبّقه "بوفراس" على الفلسفة ،حيث اعتبر النّسق في الفلسفة لا يعني الشيء الكثير، فهو ليس حقيقيا ، إنّما الأفكار الّتي يحتويها هي الّتي تستحوذ على الأهمية و القيمة، و عليه فإنّ النّسق هو بمثابة القارب الذي يحمل حقائق؛ و إنْ قَبِلنا بهذا الأمر، فإنّه من النّاحية المنطقيّة يمكن التّسليم بأنّ جميع الحقائق التي تحملها جميع الأنساق و على الرّغم من تعارضها حقيقية أو صحيحة، لأنّه إذا كان لدينا مجموعة من القضايا الصّحيحة، حينئذ لا قضية من هذه القضايا هي نفي لقضية أخرى، فنفي قضية صحيحة لن يكون إلا قضية خاطئة؛ و لكن و في الوقت ذاته و عندما يستعمل هذا النّسق أو ذاك لبلوغ الحقائق التي يحتويها أو الّتي يُفترض أنه يحتويها، يبدو أنّه يصبح غير مجدّ أو لا فائدة ترجى منه و يبدو أنّه ينسى.

ولكن الأمر سيختلف تماما في نظر " جاك بوفراس" إنْ تمثلنا الأنساق الفلسفيّ على أنها أكسيومائية تقوم على مبادئ أولية لكل نسق مبادئه وبالتالي لا مجال لتطابق بين الأنساق الفلسفيّة، يشير الفيلسوف أنّ هذا النّوع من التّصور يتبناه أستاذه "جول فيلمان"، هذا النّوع من التّصور يزيح أي محاولة توفيق بين الأنساق من جهة وأي محاولة توفيق بين هذه الأنساق والحسّ المشترك. ولأكثر توضيح فإنّ كل نسق من الأنساق الفلسفيّة تقوم على جملة من الأكسيومات المعينة، تسمح بعد ذلك، أن يقدّم المرء على عملية اختيار، ولكن هل توجد معايير موضوعيّة ضامنة للذي يختار على أنّه اختار المناسب أي الحقيقيّ، يلاحظ "جاك بوفراس" أنّ هذا الاختيار قد يتّم وفق دواعي ذاتيّة محضة لا تمّ بصلة بالمعقوليّة، مع العلم أنّ صاحب نسق أو متبني لهذا النّسق يعتبر الحقائق المؤلفة للنسق المقابل أوهام لا غير. أمام تعدّد الأنساق فإنّ "جول فيلمان" يرى أن اختيار أي نسق لا يمكن أن يتمّ إلا بالتّضحية، فالّذي يختار نسقا دون نسق آخر، يفعل ذلك، عن وعي وعن قبول فرضياته المؤسسة. وللتمثيل على عدم إمكانية الجمع أو تركيب أو حتّى التّطابق بين نسقين فلسفيين يقدّم "جول فيلمان" تقابلا بين نسق "أرسطو"

[7] - أديب فرنسي ساخر ولد يوم 04 يناير 1772 بباريس وتوفي مقتولا يوم 10 أبريل 1825 من مؤلفاته رسائل من فرنسا وإيطاليا.

ونسق «ديودور"[8] وتجسيدا لهما يطرح مسألة الجبر والاختيار، وكيف تختلف الرؤية" أرسطو" التي هي مع الاختيار ورؤية «ديودور" التي هي مع الجبر. يشير "بوفراس" إلى أنّ أستاذه "جول فيلمان" يستخدم معضلة "ديودور" كمبدأ مؤسس للفلسفة الإغريقية بل يمكن الذهاب إلى أبعد من هذا واعتبار المعضلة مبدأ مؤسس لكل الفلسفة الأخلاقية، فهذه المعضلة -aporieأو الإحراج يُسيطر أو سيطر على فلسفة الفعل مثلما سيطرت وتُسيطر مفارقات " زينون"[9] على فلسفة الرّياضيات وفلسفة الطّبيعة. يرى «جول فيلمان" أنه لا ينبغي أن نمني النّفس بأي حال من الأحوال معتبرين أن تصنيفا ما للأنساق الفلسفية يتمخّض عنه فلسفة، هي تركيب لكلّ الفلسفات أو خلاصة كل الأنساق الفلسفيّة. فلا وجود لحقيقة نهائية تسكن في تقاطع الأنساق الفلسفيّة. بميّز "جول فيلمان" بين فئتين كبيرتين من الأنساق الفلسفيّة:

الأنساق الدّوغمائية: تتألّف من فئات فرعيّة:

1-النّسق الواقعيّ.

2-النّسق المفهوماتيّ.

3-النّسق الاسميّ الشّيئيّ.

4-النّسق الاسميّ الحدثيّ.

الأنساق القابلة للامتحان: بدوره يتكوّن من:

---

[8]- فيلسوف إغريقيّ ينتمي إلى المدرسة الميغارية (مدرسة فلسفيّة إغريقيّة أسسها الفيلسوف إقليدس الميغاريّ ما بين القرن الخامس و الرابع ما قبل الميلاد، ينتسب أعضاء هذه المدرسة فكريا إلى تعاليم الفيلسوف سقراط) توفي حوالي 284 ق.م. اشتهر هذا الفيلسوف بالحجاج المسيطر أو السيّد dominateur- الذي ينفي على الأقل على المستوى الدلاليّ الأحداث المستقبليّة، يتكوّن هذا الحجاج من قضايا الثلاث – نقلا عن "إبيكت" الفيلسوف الإغريقيّ الروماني و لد حوالي 55م توفي حوالي 135م ينتمي إلى المدرسة الرّواقيّة الّتي أسسها زينون الرّواقيّ صاحب نظرية المدينة الكونيّة، اسمه يعني الخادم فهو عبد قد حرر فيما بعد. لم يكتب شيء إنما تلميذه" أريان" هو الّذي قام بتحرير أفكاره- هي : القضية الأولى: تنصّ على أنّ كلّ قضية صحيحة متعلّقة بالماضي، هي ضرورية؛ القضية الثّانية: تنصّ على أنّ المستقبل لا يتبع منطقيا الممكن؛ القضية الثّالثة: تنصّ على أنّ ما هو ممكن لا يكون حاليا صحيحا و لا يمكن أنْ يكون كذلك مستقبلا القضية الرّابعة و الّتي تنصّ على أنّ الّذي هو كائن لا يمكن أنْ لا يكون أثناء كينونته أو تواجده، يسمى جاك بوفراس القضية الرّابعة بمبدأ الضّرورة النّسبيّ، وهذه إضافة منه حيث يمكن التّعبير عن السّالف بصيغة: اللارجعة، فالذي حدث في الماضي أبرم حدوثه و الاتساق، لا يمكن استنتاج منطقيا من الممكن المستحيل و العكس صحيح، الحدث يمكن للممكن أن لا يتحقّق إطلاقا، و أخيرا، السّكون أو الثّبات، و قد جاء ذكره أعلاه . يلاحظ "إبيكت" أنّ "ديودور" يستنج خطأ القضية 3، خطأ القضية الأولى يستنتجه الفيلسوف «كليانثس" – حوالي 301 إلى 232 أو 252 ق.م فيلسوف رواقي-خطأ القضية الثّانية يستنتجه الفيلسوف "خريسيبوس" هو فيلسوف إغريقي عاش ما بين 280- 206 تقريبا، فيلسوف رواقيّ-.

[9]- ولدحوالي 490 ق.م و توفي حوالي 430 ق.م من إيليا جنوب إيطاليا تلميذ و رفيق الفيلسوف "بارمنيدس" اشتهر بطرحه لعدد من المفارقات تقصد إلي تبيان استحالة الحركة و إثبات السّكون (مفارقة التفريع أو الانشطار الثّنائي dichotomie و الّتي تنصّ على أنّ المتحرّك للذهاب من[أ]نحو[ج] عليه الوصول أولا إلى [ب]، الموجودة بين [أ] و [ج] و لكن قبل الوصول إلى [ب]، عليه الوصول إلى [ب'] و الموجودة بين [أ] و [ب] و هكذا دواليك في النهاية لا يمكن للمتحرك الوصول ج في زمن محدد. مفارقة أخيل – بطل أسطوري اشتهر بركضه السريع وشجاعته -والسّلحفاة والّتي تنصّ على أن أخيل إن كان متواجدا في نقطة **س** والسّلحفاة تبعده بمقدار متواجدة في **ص**، فوصول أخيل إلى **ص** يعني هذا وجود السّلحفاة في مكان آخر **ص'** وهكذا دواليك وعليه فإنّ أخيل لن يلحق بالسّلحفاة مهما ركض. مفارقة السّهم والّتي تنصّ على أنّ السّهم الذي يطير هو في الواقع ساكن لا يطير ففي كل لحظة هو في فضاء هو مطابق لذاته أو مساوي لذاته.

1-النّسق الحدسيّ: ويمثّل لذلك بكانط وليبنتز

2-النّسق الشّكيّ

يعود " جاك بوفراس" إلى نقطة الانتقادات التي قد توجّه إلى أصحاب الأنساق الفلسفيّة، و تحديدا إلى أولئك الفلاسفة أصحاب الأنساق الدّوغمائية الموصفون بالاستبداد و العنف من قبل "جول فيلمان" ؛ فما هو النّسق الفلسفيّ؟ و لماذا تمتلك بالماهية صورة نسقيّة؟ يجيب الفيلسوف معتقدا أنّ الجزء الأكبر من الإجابة نجدها و قد تمثّلت في منابع الفلسفة الأولى و يقصد بها الفلسفة الإغريقيّة، حيت ظهرت هناك الفلسفة الحرّة – لم يحدّد ماذا يقصد بالحرّة، و هل هناك فلسفة غير حرّة، ألا يمكن القول أن الفلسفة إمّا أن تكون حرّة أو لا تكون..- المنهج الأكسيوماتيّ على التّوالي، و بظهورهما وضع حدّ أو قطيعة بين تفكير فلسفيّ ممنهج و الخرافة الّتي سادت قبلا، و كان هذا الظّهور ممكنا لتوفر عوامل موضوعيّة أنتجها الواقع اليونانيّ آنذاك، و تحديدا ظهور العلوم: الهندسة، الجبر، علم الفلك و الهومونيا. أمّا بخصوص الكيفيّة التي تمّ فيها ظهور الفلسفة في الزّمن ذاك، فيعود إلى عدم تمكن المنهج الأكسيومائيّ من تقديم إجابات لتساؤلات طرحت حينئذ، وهنا يبرز الدّور الوظيفيّ الّذي من أجله ظهرت الفلسفة (المسائل الانطولوجيّة) وعليه يخلص "جول فيلمان" إلى وجوب إنشاء جسور تواصل بين العلم والفلسفة، ولكن لا ينبغي أيضا الانتظار من العلم أن يكون وسيلة يتمّ من خلالها حلّ مثلا مشكلة تعدّد الأنساق الفلسفيّة.

في المحاضرة الثّانية التي قدّمه الفيلسوف "جاك بوفراس" بالكوليج دو فرانس سنة 2011. يتساءل الفيلسوف في البداية عن السّبب أو عن الأسباب الّتي تجعل من الفلسفة نسقيّة؟ للإجابة عن هذا السّؤال يقدّم موقف الفيلسوف البريطانيّ "مايكل دوميت"[10]والّذي استقاه من مقال كتبه الفيلسوف وصدر له سنة 1975 موسوم ب: " هل يمكن أن تكون الفلسفة التّحليلية نسقيّة وهل ينبغي لها أن تكون كذلك؟" لاحظ الفيلسوف "دوميت" و تحديدا بخصوص وضعية الفلسفة التّحليلية و في لحظة تاريخيّة توافق نهاية الأربعينيات من القرن الماضي بروز تيارين متعارضين، تيار مع ضرورة بناء نسقيّ لكل مسعى فلسفيّ، و تيار مقابل يرى أصحابه وجوب خلو الفلسفة من كلّ بناء نسقيّ، التّوصيف الذي يقترحه "دوميت" للوضعية التي كانت عليها الفلسفة في "أكسفورد" أواخر الأربعينيات، مضيء للغاية في تصوّر "جاك بوفراس" ، لم تكن فلسفة "هيدجر"[11] آنذاك هي الفلسفة المُحَاربة في هذه الجامعة العتيقة إنّما

[10]- مايكل دوميت فيلسوف بريطانيّ ولد في يوم 27 جوان 1925 وتوفي في 27 ديسمبر 2011 ينتمي إلى التّحليلية الفلسفيّة أشهر الفلاسفة البريطانيين الذين تكلّموا عن التكيّف العرقي والمساواة.

[11]- فيلسوف ألماني من مواليد 26 سبتمبر 1889 وتوفي في 26 ماي 1976 من أبرز مؤلفاته الوجود والزّمن.

فلسفة "كارناب"[12]المنتمي إلى "حلقة فيينا"[13]، فالعدو اللّدود زمن كان "دوميت" طالبا لم يكن "هيدجر" كما قد يعتقد إنّما كان "كارناب" هو الّذي كان يُمثّل الخطأ الفلسفيّ و المنهجيّ، بينما كان يُنظر إلى "هيدجر" على أنه شخصية هزلية تافهة. والنّظرة الانتقاصية لعمل "كارناب" صادرة عن الفلاسفة البريطانيين لم تكن يشاطره معهم الفلاسفة الأمريكان، في تلك الآونة، بل على العكس من ذلك، حظيت أعمال "كارناب" بالقبول، ورُحّب بالشّخص، والدّليل على ذلك تأثر فلاسفة أمثال "كواين" [14]بفكر "كارناب". وتبعا لما جاء أعلاه، يظهر لنا أي التّيارين المتصارعين مع النّسقية في الفلسفة والفريق الّذي يرفض قطعا هذه الوجهة. الّذين اعتقدوا أنّه لا ينبغي للفلسفة التّحليليّة أن تكون فلسفة نسقيّة، ذهب هذا المذهب ظنا منهم أنّ الفلسفة لا تشبه بأي حال من الأحوال العلم فطبيعة كليهما متباينة، اقتنع الفلاسفة البريطانيون بهذا تحت أفكار فيتجنستاين الّتي تنصّ على أنّ الفلسفة لا تشبه العلم ولا يمكن لها أن تكون علمًا، فهناك اختلاف بين العلم والفلسفة ليس على مستوى الدّرجة، إنّما الاختلاف يكمن في العمق أي في الطّبيعة. وهذا يعني أنّ الفلسفة لا تسعى إلى اكتشاف الحقائق أو إقامة حقائق، وربما لهذا السبب لا وجود لاتفاق بين جمهور الفلاسفة إزاء حقيقة من الحقائق. ويشير «جاك بوفراس" أنّ موقف فيتجنستاين هذا، لم يغيّره إطلاقا، لا في مرحلة فكره الأولى، ولا في مرحلة فكره الثّانية. إنّ دور الفلسفة بالنّسبة لهؤلاء يكمن في تصحيح غياب الفهم أو عدمه عن استعمال اللّغة أو تصوراتنا. القول على أنّ الفلسفة ليست نسقيّة متعلّق بالفكرة التي مفادها أنْ لا مكان للنسقيّة في الفلسفة بخلاف العلم؛ وإن كان "جول فيلمان" متأثر بالفلسفة التحليلية، إلا أنّه لا يذهب هذا المذهب، بل يرى أنّ البحث الفلسفيّ مسعى نسقيّ بامتياز، حتى وإن تعدّدت الأنساق الفلسفيّة. في آخر مقال الفيلسوف " مايكل دوميت" يقترح معنيين للنسقية في إطار البحث الفلسفيّ:

المعنى الأوّل: وهو معنى نظريّ، أي القصد من النّسقية هاهنا نظري، أي بناء نظرية مثل ما قام به الفلاسفة القدماء –أفلاطون-

المعنى الثّاني: وهو معنى منهجيّ أي العمل وفق مناهج معتمدة من قبل الجميع، وإن كانت نتائجه مقبولة أو مصادق عليها أو مرفوضة استنادا لمعايير محدّدة.

---

[12]- هو رودولف كارناب فيلسوف ومنطقي ألماني من مواليد 18ماي 1891 وتوفي في 14 سبتمبر 1970 من أبرز مؤلفاته البناء المنطقي للعالم.

[13]- تجميع لفلاسفة و علماء بدأت نشاطاتها ابتداء من سنة 1923 ، رسميا من سنة 1929 تحت اسم جمعية أرنست ماخ – فيزيائي و فيلسوف نمساوي من مواليد 1938 توفي سنة 1916 من مؤلفاته في ميدان الفلسفة المعرفة و الخطأ- إلى غاية سنة 1936 لحظة اغتيال رئيس الجمعية موريتز شليك من قبل أحد طلبته القدامى – فيلسوف ألماني يعتبر أحد مؤسسي الوضعية المنطقية و أحد الفلاسفة التحليليين الأوائل، من 14 أبريل 1882 قاعدته فيزيائية حيث درس الفيزياء تحت إمرة العالم ماكس بلانك – من مواليد 1858 توفي 1947 صاحب نظرية الكوانتا في الفيزياء مؤسس ميكانيكا الكونتية- من مؤلفاته النظرية العامة للمعرفة- يعد كتاب فيتجنستاينlogico philosophicustractatus الكتاب الأساس لهذه الحلقة.

[14]- فيلسوفو منطقي أمريكي من مواليد 1908 وتوفي 2000 أحد أبرز ممثلي الفلسفة التحليلية من مؤلفاته الكلمة والشيء

بناء على هذا، يستخلص "مايكل دوميت" أن الفلسفة كانت نسقيّة بالمعنى الأوّل، إلا أنّها لم تصل بعد إلى النّسقيّة بالمعنى الثّاني. أما الفيلسوف "جاك بوفراس" يقترح أربع إجابات ممكنة للسؤال أو مشكل النّسقيّة في الفلسفة:

الإجابة الأولى: يمكن أن نذهب إلى القول بأنّ الفلسفة لا نسقيّة، بحسب المعنيين، المعنى النّظريّ والمعنى المنهجيّ المقترحين من قبل "مايكل دوميت"

الإجابة الثّانية: الفلسفة نسقيّة بالمعنى الأوّل من دون أن تكون كذلك بالمعنى الثاني. يشير "بوفراس" أن هذه الإجابة يتبناه أستاذه "جول فيلمان".

الإجابة الثّالثة: الفلسفة نسقيّة بالمعنى الثّاني ولا يمكن أن تكون كذلك بالمعنى الأوّل، بعبارة أخرى، وصول الفلسفة إلى حقائق معترف بها من قبل الجميع، وليس بالضّرورة أن تتوصل إلى نسق حقائق بالاعتماد على منهج.

الإجابة الرّابعة: أن تكون نسقيّة بالمعنيين النّظريّ والمنهجيّ

ليلاحظ "مايكل دوميت" أنّ غياب النّسقية بالمعنى الثّاني هو الّذي يمثّل الفضيحة الدّائمة بالنّسبة للفلسفة، وللحيلولة دون استمرارها، ومن ثمّة تأثيرها السّيئ على التفكّر الفلسفيّ يقترح حلا كفيل بأن يحقّق المعنيين معا وفي آن واحد يبنى على ثلاث ملاحظات:

الملاحظة الأولى: في الآونة الحالية، نجح الفلاسفة في تحديد الجزء الواقعيّ المُكوّن للفلسفة، والمتمثّل في البراديغم الحقيقيّ للفلسفة الأولي والّذي يتألف من فلسفة اللّغة والنّاجم عن النّتيجة الأساسيّة الّتي توصل إليها فريجه[15]والّتي مفادها أنّ الفلسفة بصفة عامّة تقوم على فلسفة اللّغة؛ لا كما كان متصوّرا على قاعدة ابستميّة.

الملاحظة الثّانية: دراسة مشكلات فلسفة اللّغة بطريقة مناسبة يستدعي بناء نظرية مؤسّسة أو مُفصّلة.

الملاحظة الثّالثة: يذهب " دوميت " إلى الاعتقاد، إلى أنّه حاليا، من الممكن إنشاء مثل هذه النّظرية، نظرا لتوفر المادّة المعرفيّة الّتي تجعل من هذا النّوع من النّظريات متحقّقا على أرض الواقع. وعليه، ووفق ما تقدّم ستكون الفلسفة نسقيّة بالمعنيين في تصوّر " دوميت ".

يعترف "دوميت" أنّه من غير الممكن حاليا الحكم على أنّه متى حدث اتفاقا حول نظرية الدّلالة المناسبة، فإنّه باقي أجزاء الفلسفة ستكسي الطّابع نفسه الّذي يكتسيه البحث العلميّ، أو ستستمر القضايا الفلسفيّة تعالج بالطريقة الماضيّة، أي بعشوائية. يلاحظ جاك بوفراس إذا عدنا إلى الفلاسفة الكبار القدماء، الّذين ادعوا أنهم أقحموا الفلسفة وبشكل نهائيّ في طريق العلم، لن نتفاجأ حينئذ أن نرى مايكل دوميت نفسه يقبل صراحة بأنّ تقصيه وتوقعه كلاهما غير مضمونين ومعيقين كما الشّأن بالنسبة لما

[15]- هو فريدريك لودفيغ غوتلوب فريجه ولد في 08 نوفمبر 1848 وتوفي في 26 جويلية 1925 رياضي ومنطقي وفيلسوف ألماني، يعدّ أشهر من اهتمّ بمنطق الرياضيات الحديثة، كان لعلمه تأثير كبير في تأسيس فلسفة القرن العشرين من مؤلفاته أسس علم الحساب.

أقدم عليه فلاسفة قدماء، كذّبوا وأحيانا كانوا محل سخرية :" أعرف أنّه من باب التّعقل أخذ هذا النّوع التأكيدات بحذر، لأنّ هذه التّأكيدات جرى الإفصاح عنها في العديد من المرّات في تاريخ الفلسفة. لأنّ الطّامة النّاتجة عن غياب منهجيّة نسقيّة في الفلسفة عمّرت طويلا كثيرا، ما أدى بالفلاسفة إلى أن يكونوا دائما في حالة معالجة هذا الغياب، وأن يكونوا على أعقاب ذلك، ضحايا وهم متكرر، بأنهم أحسنوا صنعناً، فنجحوا. هوسرل اعتقد اعتقادا قويا، قد تمكّن على الأقل من حيازة المفتاح الّذي تفتح به كلّ الأبواب الفلسفيّة؛ ونسب إليه أتباع كانط ابتكار منهجية فلسفيّة صحيحة؛ سبينوزا اعتقد أنّه بصدّد تقديم للفلسفة ما قدّمه إقليدس للهندسة؛ وقبله كان ديكارت يعتقد أنّه اكتشف الطّريقة الفلسفيّة الوحيدة والفريدة المناسبة، وهؤلاء هم فقط عيث من فيض، ومن هم خارج دائرة الاشتغال الفلسفيّ، فإنّ الرّهان المضمون بالنّسبة للأكثر من الفيلسوف يتمثّل في القول أنّه كان ضحية وهم شبيه بالّذي وقع لباقي الفلاسفة عندما أبانوا بالادعاء نفسه، كما هو الحال عند فريجه. وما عساي أنا أقترح إلاّ تلك الإجابة المعهودة الّتي يقدّمها أيّ نبي لمرتاب: المستقبل سينصفني"[16]

إن الحلّ النّهائيّ لكبريات المشكلات التّقليدية في الفلسفة، تحديدا سؤال الواقعيّة، بحسب تصوّر "دوميت" يمر عبر بناء نظرية دلالة نسقيّة، ويتم ذلك باعتماد هذا السّبيل:

- الإجابة عن السّؤال ما هو المنطق المناسب المسيّر للغة بصفة عامّة، أو بالنّسبة للغة خاصّة بعينها.
- تعيين إذا كان منطقاً كلاسيكيّاً أو منطقاً من نوع آخر، يعود في استعماله إلى مبدإ الازدواجيّة.

متى تحققت هاتين النّقطتين، فإنّ نظرية مثل نظرية الدّلالة النّسقيّة، ستضع حدا نهائيا للخلاف بين مؤيدي الواقعيّة، وأولئك المناهضين لها، بخصوص الخلافات الميتافيزيقيّة الّتي مازالت موجودة، وآخر مطاف القضاء المبرم على الخلافات في حدّ ذاتها.

إذا سلمنا بصحّة ما أتى به "دوميت" يقول بوفراس، يمكن من حيث المبدأ – متى تمكنا من إزاحة الموقف الشّكيّ، المناقش لإمكانية التّوصل إلى حقائق في أي مجال كان-القيام، عكس ما ذهب إليه فيلمان، اختيار عقلانيّ وموضوعيّ مؤس، بين نسقين فرعيين، بين الأنساق الدّوغمائية المبنية على تصوّر واقعيّ للحقيقة، والأنساق الحدسيّة، والّتي يرى أصحابها عكس ما يذهب إليه أصحاب الأنساق الدّوغمائيّة، ولكن، يتساءل بوفراس هل ما يقره دوميت صحيح، أو راجحا؟

إنّ الثّقة والتفاؤل الواضحين الّذي يبدو على كتابات دوميت، قد يلطفا مباشرة إنْ أخذنا في الحسبان الاعتبارين المواليين:

---

[16] - Bouveresse, Jacques, Qu'est-ce qu'un système philosophique ? Cours 2007-2008. Edition numérique réalisée en aout 2012 à partir du texte disponible en ligne à l'adresse http //philosophie-cdf.revue.org/84.

- الاعتبار الأوّل: كتب دوميت نصاً بعنوان The Logical Basis of Metaphysics، وقد دعي أن يقدمها دروسا- William James Lectures -يلقيها بجامعة هارفارد وذلك سنة 1976، والّذي لم تُنشر إلا سنوات بعد ذلك، وفي مقدمة الكتاب الّتي كتبه سنة 1989، قال:" عندما أنهيت الدّروس، شعرت برضا عميق بأنني بلغت إلى ما بدا لي على أنّها توطئة نهائية، متى أنجزت تسمح من التّقدم في إنجاز المهمة الرّئيسة. وبطبيعة الحال أعدت قراءتها مجدّداً ثلاثة عشر سنة بعد ذلك، تضاءل ذلك الرضا قليلا. فأنا حاليا أكثر وعيا بتعدد الآراء الفلسفيّة، وأقل تفاؤلا حول احتمال إقناع الآخرين وقطعا أقل يقينا من تصحيح تصوري الشّخصيّ" [17]
- الاعتبار الثّاني: في تلك الأثناء، يبدو أنّ فلسفة اللغة تراجعت من إدعاء الحيازة على الموقف الفيصل في الفلسفة، وأنّ هذا الدّور الرّئيس أوكل إلى فلسفة الرّوح. وعليه، فإنّ كلّ منخرط في مشروع فلسفة نسقية بمعنى دوميت، الإقرار بوجود أسباب حقيقيّة تدفع إلى التّفكير بأنّ هناك أساس غير ذلك الّذي هو في ذهنه، ويقصد فلسفة الرّوح والّتي يمكن أن تكون أساسا، تباشر بدورها في إعادة بناء الصّرح الفلسفيّ برمته. لكن، ليس حاصل تحصيل أن تكون هناك نظرية نسقيّة للرّوح شبيهة بتلك الّتي يدعو إليه دوميت. على أي حال، يمكن بالطّبع، الذّهاب أبعد، التّخلي كلية، ومن غير رجعة، عن أي بناء نسقيّ فلسفيّ، أكان ذاك النّسق كما يتصوّره "دوميت" أو أي تصوّر لأي نسق آخر.

يتساءل جاك بوفراس إذا كانت الفلسفة ولأسباب داخليّة لا يمكن لها أن تكون مادّة نسقيّة، ولا ينبغي أن تسعى إلى هذا المراد، فلماذا لم نع بالأمر إلا في الوقت الرّاهن، ولماذا الفلاسفة في القديم لم يثنيهم صعوبة المسلك، فلم تثبط عزائهم، بالرّغم من المحاولات السّابقة، الفاشلة. فإن لم يكن لهذه المحاولات السلبيّة أي أثر تعجيزيّ في الماضي، فلماذا يكون في الزّمن الحاضر. وحتّى وإن كان متفقا عليه أنّ فلاسفة أمثال ديكارت، وكانط أو هوسرل قد استغرقهم الوهم، عندما ظنوا أنّهم الوسيلة الّتي تجعل من الفلسفة نسقيّة؛ فإنّ هذا، لا يعني بأي حال من الأحوال، الانتقاص من قيمة ما قدّمه هؤلاء الفلاسفة. وبناء عليه، ولو كان "دوميت" هو نفسه ضحية لنوع من أنواع ذاك الوهم، فإنّ هذا لا ينزع البتة الشّيء الكثير، من قيمة وأهمية ما صنعه "دوميت". الفلاسفة الّذين يؤيدون أنّ حقبة الأنساق، حقبة قد ولت، فإنهم هم بدورهم يقومون برهان على المستقبل، رهانهم هذا، ليس بالضرورة أقل خطورة، من ذاك الّذي يرفعه الّذين يؤمنون بقدرة الفيلسوف على إنشاء نسق فلسفيّ، وبالمحصلة، لا نعلم أي الفرقين سيحالفه الحظ في المستقبل.

يلاحظ بوفراس أنّه يوجد سؤال يقتضي الحسم فيه، هل على الفلسفة التّمسك بالبحث في سؤال النّسقيّة بالمعنى الّذي قدّمه "دوميت"، ومن ثمّة، لا تبالي بغياب نتائج قطعية في هذا الميدان؛ أم من

[17] - Bouveresse, Jacques, Qu'est-ce qu'un système philosophique ? Cours 2007-2008. P.p 38.39.

العكس، عليها التّخلي الصّريح أن تكون نسقيّة، وأن تُقدّم نفسها بصورة مختلفة تماما، مبتعدة عن العلم، قريبة أكثر من الأدب أو الشّعر. طرح مثل هذا السّؤال في نظر بوفراس يستدعي مباشرة طرح سؤال ثاني يكمن في خصوصية الفلسفة، والّتي لا يمكن أن تكون موجودة وجودا مستقلا، إلا بشرط المحافظة التّوجهات التقليدية مع قبول "الفضيحة" أو الطّامة اللّصيقة الّتي يتحدث عنها "دوميت".

وإن كان "دوميت" موقن أنّ فريجه Frege قام بثورة على صعيد بثورة، شبيهة بتلك الّتي قام بها ديكارت، برفضه الأسبقيّة الّتي تمنح لنظرية المعرفة، واستبدالها بفلسفة اللّغة، فإنّه وبحسب نظرة بوفراس، لا يعتبر هذا الإنجاز إلا حلقة ثانوية، لا تؤثر التأثير البالغ في طبيعة المسعى الفلسفيّ في حدّ ذاته، والقائم على تصوّر تقليديّ للفلسفة باعتبارها مادّة أساسيّة تُعنى بتقويم معارف باقي المواد وذلك باعتماد المعرفة الحقيقيّة فيصلا، ولن يتم بلوغ هذه النّتيجة إلاّ بشرط أن تؤسس –الفلسفة – على قاعدة متينة فعلا. وهذا ما ذهب إليه رتشارد رورتي:" وكما أرى الأمور، فإن نوع الفلسفة الصادرة عن راسل وفريجه، يشبه فلسفة هوسرل الظاهرية، فهو ببساطة محاولة لوضع الفلسفة في المركز الذي أراده لها كَنْت، أي في مركز الحكم على مناطق أخرى من الثقافة على أساس معرفتها الخاصة ب"أسس" هذه المناطق، والفلسفة التحليلية هي نوع إضافي من الفلسفة الكَنْتية، وهو النوع الذي يتميز بصورة رئيسية باعتبارها التمثيل لغويا وليس عقليا، وفلسفة اللغة وليس النقد المتجاوز للإدراك الحسي (Transcendental) أو البسيكولوجيا، والذي هو النظام الذي يعرض أسس المعرفة"[18]

المهم أن الفلسفة التّحليليّة، مثلها مثل الفلسفة الدّيكارتيّة أو الكانطية، تظل متجهة صوب بناء إطار مرجعيّ محايد وقار بغية البحث في كلّ الميادين، ومن ثمّة في جميع مظاهر الثّقافة. هي مثل الفلسفة التّقليدية، محاولة من أجل اكتشاف الشّروط اللاتاريخية لكلّ تطور تاريخيّ ممكن.. وبالنّسبة لرورتي مكن الخطأ يمثّل في عدم الاعتراف بأنّ الفلسفة مثلها مثل بقية العلوم الأخرى، فرع من فروع الثّقافة وحسب لا يكتسي بأية خاصية جوانية تميّزها عن باقي المعارف؛ لذا، ينبغي على الفلسفة قبول العلوم الأخرى، على أنها شريكا كامل الحقّ، ويتم ذلك في إطار حوار دائم، فلا تعتبرها خصما، تقوم هي بتحليل ما يترشح عنها، قصد مسابقة قضائيّة خاصّة.

يُقر بوفراس أنّه إذا أجريت مقارنة بين تصوّر "دوميت" للفلسفة وتصوّر فيتجنستاين للفلسفة، فإنّ تصوّر الأوّل لن يكون إلاّ من النّوع التّقليديّ. يتابع بوفراس في بيان أوجه بين التّصوّرين، ذاكرا أنّه إذا كنا نعتقد كما يعتقد "دوميت" بأنّ مستقبل الفلسفة يمر عبر إنشاء نظرية نسقية للدلالة، تكون هي القاعدة الّتي يمكن أن تبنى عليها بالتّدريج كلّ الأجزاء المتبقية من الفلسفة، ومن الطّبيعيّ افتراض أنّ

[18]- ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل. مراجعة ربيع شلهوب، المنظمة العربية للترجمة. الطبعة الأولى.بيروت.لبنان.2009. ص57.

فلسفة فيتجنستاين. وعكس المنتظر، نظرا لمحاربتها بشدّة لفكرة نظرية للدلالة. هي المحتمل أن تكون المتجاوزة.

يعتقد الفيلسوف "رورتي"، أنّ الفلسفة التّحليليّة والّتي يفترض أنّها تشكّلت على أعقاب إنجاز فريجه، لا تعد تجاوزا للحقبة الميتافيزيقيّة، بل على العكس من ذلك، إنّما تُشكّل بقية مؤثرة أخيرة لما كان سائدا في السّابق. وبحسبه، فإنّ كلّ من فيتجنستاين وهيدجر وديوي، كانوا هم من قاموا بتغيير أساسي، فعله ساري في طريقة تصوّرنا للفلسفة، ما يجعل الفلسفة التّحليليّة بالموازاة، تمثّل مجرّد نظرة معينة ومرحلة قد تمّ تجاوزهما مثلما هو الشّأن بالنسبة للفلسفة الهوسرليّة :" على هذه الخلفية، علينا أن ننظر إلى أعمال أشهر ثلاثة فلاسفة قرننا –نعني فتغنشتاين، وهايدغر، وديوي، فقد حاول كل واحدٍ منهم، في أعوامه الأولى، أن يضع طريقة جديدة لجعل الفلسفة تأسيسيّة، أي طريقة جديدة لصياغة سياق أخير للفكر، فحاول فتغنشتاين أن ينشئ نظرية تمثيلية جديدة لا يكون لها علاقة بالمذهب التفكيري، وسعى هايدغر لإنشاء مجموعة من المقولات الفلسفية بريئة من أي علاقة بالعلم وبالابستمولوجيا، أو المسعى الديكارتي وراء اليقين، وديوي عمل على إنشاء نسخة طبيعية عن رؤية هيغل للتاريخ. وكل واحدٍ من هؤلاء الثلاثة انتهى إلى أن يرى أن محاولته المبكرة كانت خداعاً للذات، كمسعىً لاستبقاء مفهوم معين للفلسفة، بعد أن كانت الأفكار المطلوبة لتجديد هذه المهمة قد طُرحت جانبا، وتجريد ذلك المفهوم، أي أفكار القرن السابع عشر، عن المعرفة والعقل. وتحرّر كل واحدٍ من ثلاثتهم في أعماله المتأخرة، من المفهوم الكَنْتي للفلسفة بوصفها تأسيسيّة، وصرف وقته في تحذيرنا من تلك الإغراءات ذاتها التي كان هو نفسه قد خضع لها، لذا، جاءت أعمالهم الأخيرة شفائية ولم تكن إنشائية، وتهذيبيّة لا منسّقة، ومصمّمة لجعل القارئ يساءل دوافعه الخاصة للتفلسف وليس لتزويده ببرنامج فلسفي جديد" [19]

بحسب رورتي فإنّ الرّسالة المشتركة بين هؤلاء الفلاسفة الثّلاثة تكمن في التّاريخيّة historicité بمعناها الإيجابيّ لا التّحقيريّ :" فكل واحد من هؤلاء الثلاثة يذكّرنا بأن الأبحاث الخاصة بأسس المعرفة أو الأخلاق أو اللغة أو المجتمع، يمكن تكون ببساطةٍ تبريريةً، ومحاولات لتأييد لعبة لغوية معاصرة معينة، أو ممارسة اجتماعية، أو صورة ذاتية"[20].

[19]- ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص، ص 53. 54 .
[20]- المرجع نفسه، ص 58.

أمّا الدّرس الّذي يمكن أن يُستخلص من أثر فتغنشتاين ومن كتابات فلاسفة آخرين معاصرين كالفيلسوف كواين وسيلارز Sellars، من منظور رورتي:" الفكرة التي تفيد أن المعرفة هي حشد من أشكال التمثيل الدقيقة، هي اختيارية (يمكن استبدلها بمفهوم براغماتي للمعرفة يزيل التضاد الإغريقي بين التأمل والعمل، وبين تمثيل العالم والتغلّب على صعابه). وأظن أنه يمكن لحقبة تاريخية سادت فيها الاستعارات البصرية اليونانية، أن تقدم مفهوماً، بحيث تبدو المفردات الفلسفية التي تدمج هذه الاستعارات غريبة وجذّابة، مثل المفردات التي تفترض وجود أرواح في الأشياء الخاصة بالأزمنة ما قبل الكلاسيكية"[21]

بمقتضى تصوّر كلاسيكي لتاريخ الفلاسفة، فإنّ الفلاسفة هم في مواجهة لعدد من المشكلات الدّائمة، النّاشئة بطبيعة الأشياء، والّتي يقتصر طرحها على الفلاسفة وحسب، إنّما، أيضا على كلّ متدبر. ولكن، بالنّسبة لفيلسوف مثل رورتي:" إنها الصور، وليس القضايا المنطقية (propositions)، والاستعارات وليس الجمل (Statements)، التي تحدُّ معظم معتقداتنا الفلسفية. والصورة التي سجنت الفلسفة التقليدية هي اعتبار العقل مرآة كبيرة تشتمل على أشكال تمثيل مختلفة، بعضها دقيق وبعضها ليس دقيقاً، يمكن درسها بمناهج غير تجريبية-حسيّة (Nonempirical) وبغير مفهوم العقل الذي يعتبره مرآة، لم يكن ممكناً أن يقدم مفهوم المعرفة المفيد بأنها دقة التمثيل نفسه. وبغير هذا المفهوم الأخير، لا يكون معنى لإستراتيجية ديكارت وكَنْت، وهي الحصول على أشكال تمثيل أكثر دقة، بفحص المرآة وترميمها وصقلها. وبغير هذه الإستراتيجية في العقل، لا يكون معنى للآراء الحديثة عن أن الفلسفة يمكن أن تتألف من تحليل للتصورات أو تحليل للظواهر أو شرح للمعاني أو فحص لمنطق لغتنا أو لبنية النشاط التكويني للوعي"[22]

وإذا سلمنا بصحة ما ذكر آنفا، فالمشكلات الفلسفيّة التّقليديّة في نظر بوفراس، فإنها ستبدو إجمالا، على أنّها ليست مُلْزِمة. إنّها في الواقع، والكثير من الأحيان، سوى نتاج لطرق كلام وتفكير معينة، والّتي قد تبدو ليست ذات أهمية كبرى، على الرّغم قد شغلت فكر الفلاسفة منذ البداية. لذا، فإن أي دحض لبعض النّظريات الفلسفيّة التّقليدية، كثنائية الدّيكارتيّة، لن يؤدي إلى شيء ذي معنى، ما دامت التّصورات النّاظمة للرّوح والفكر أو المعرفة، على حالها قد هيمنت عليها مقولات وأشكال تفكير والّتي كانت لها معنى إلاّ ضمن أنساق كانت محط نظر ونقد

[21]. نفسه، ص 60.

[22]- المرجع السّابق، ص. 60.

من قبل الفلاسفة المعاصرين كرورتي على سبيل المثال، فالنّقاشات حول هذه الأسئلة بحسب هذا الفيلسوف:" عادة ما تنطلق من الافتراض أن كل امرئ لديه معرفة دائمة عن كيفية قسمة العالم إلى ما هو عقلي وما هو فيزيائي، وأن هذا التمييز مألوف وحدسي فلا يحتاج إلى برهان، حتى لو كان الانقسام بين نوعين من المادة (أحدهما مادي والآخر لامادي) فلسفياً ومحيّراً"[23] .

وقد يتساءل المرء لماذا هذا التّوقف عند ريتشارد رورتي، والاهتمام بموقف فتغنشتاين إزاء سؤال النّسقيّة في الفلسفة؛ يجيب جاك بوفراس أنّ السّبب لا يعود إلى أنّ تصوّر رورتي هو آخر المطاف هو تصوّر فتغنشتانيّ، فيما ارتبط بطبيعة الفلسفة، بل سبب الاهتمام يعود بالأساس إلى الاستخدام الخاص من قبل رورتي لمفهوم "النّسقيّة" فهو مختلف عن ذاك الاستخدام الّذي تمّ تقييده قبلا. الفلاسفة النّسقيون هم أولئك الّذين مازالوا أثناء استخدامهم للكلمة، أعني النّسقيّة، يفكرون ويحاجون ضمن لغة مقبولة ابتداء، وفي المقابل الفلاسفة والّذي يُطلق عليهم بالتأسيسيّن يقترحون إحداث تغيير على مستوى اللّغة. فكلمة "تأسيس" تُستعمل لإبراز هذا المشروع المتمثل في اكتشاف طرق تعبير جديدة أفضل وأكثر أهمية وأكثر خصوبة.

من خصائص الخطاب التّأسيسيّ، القناعة أنّ البحث عن الحقيقة الموضوعيّة لا يُعد سوى مشروع إنسانيّ من بين مشاريع أخرى، وطريقة من بين الطّرق التّعليم والاكتساب، وبمقتضى هذه الرؤية لا ضير إن لم تنجح الفلسفة إلى حدّ الآن في بلوغ حقائق الّتي يمكن اعتبارها كحقائق موضوعيّة، قادرة على جعل كل واحد يعترف بوجودها. بحسب جاك بوفراس فإنّ رورتي يقابل بين موقفين أساسين مختلفين، يدعو الأوّل ب "الإبستمولوجيّ "، والثّاني يطلق عليه اسم "هيرمينوطيقيّ". فحوى الموقف الأوّل، أنّه ينبغي وجود باستمرار أفق أخير، انطلاقا منه، تكون جميع الإسهامات في البحث، قابلة للمقايسة والتّقويم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وجود أساس وأرضية مشتركين، يسمحان بتحقيق وفاق واسع قدر الإمكان بين المشركين في الحوار الثّقافيّ، ومن ثمّة، تقليص إلى الحدّ الأدنى والّذي لا ينجر عنه أيّ نتيجة، التّعارض في الآراء. منطوق الموقف الثّاني، يعتبر بالعكس، العلاقات بين مختلف الخطابات، أمرا طبيعيا، حيث أن يكون فيه الحوار قد تخلص من أيّ قالب نظري يجتمع عليه المتحاورين، من غير تلاش لاتفاق مأمول البتة، مادام التّواصل قائم غير مقطوع. والأمل هذا ليس بأي حال من الأحوال، بلوغ أساس مشترك كان مرتقباً، ولكن، ببساطة أمل اتّفاق، أو حتّى لا اتفاق مثير وخصب.

[23]- السّابق، ص. 65.

فبالنسبة للهيرمينوطيقيّ، الثّقافة هي حوار، لا بنية قد. بنيت على أسس، وعندما نتواصل مع الغير، فكأننا قد اكتسبنا فضيلة أو مهارة وذلك بمحاكاة نماذج قد ارتبطت بالصّحة العقليّة وحسب.

التباين بين المسعى الإبستمولوجي والمسعى الهيرمينوطيقيّ، يتناسب وفئتين من الفلاسفة، كلّ فئة وتنظر إلى المعرفة بشكل متعارض، جلّ الفلاسفة ينتمون إلى الفئة المنعوتة بالنّسقيين، الأقلية الّذين لا يصدق عليهم هذا النّعت، ككيركجارد، ونيتشه، فتغنشتاين، وهيدغر وديوي، فقد أطلق عليهم رورتي نعت التأسيسين (التّهذيبين)

القاسم المشترك بين هؤلاء الفلاسفة مظنة تجاه المشروع الفلسفيّ بحدّ ذاته، مثلما هو معروض عادة، فهؤلاء لا يشعرون بأنهم معنيون بما تحيل إليه الفلسفة كما هو متعارف عليه، ومن ثمّة غير ملزمين بتقديم أي إسهام لأجل السّماح باستمرار وتقدم الفلسفة بالمعنى المعتاد:" الفلاسفة النّسقيون الكبار بنّاؤون وقدّموا حججاً، وكان الفلاسفة التهذيبيون الكبار يقومون بردود فعل ويقدّمون هجاء ومحاكاة ساخرةً وأقوالاً مأثورة. وهم يعرفون أن عملهم يفقد فكرته عندما تنتهي الحقبة الزمنية التي صبّوا ردّ فعلهم عليهم. وهم خارجيون مقيمون على الأطراف **عن قصد**. أما الفلاسفة النَّسقيون الكبار فهم مثل العلماء الكبار يبنون الأبدية. والفلاسفة التهذيبيون الكبار يحطمون لأجل جيل الخاص. والفلاسفة النّسقيون يريدون أن يضعوا موضوعهم على درب العلم الآمن. والفلاسفة التهذيبيون يريدون أن يبقوا الفضاء مفتوحاً لحسّ العجب، الذي يخلقه الشعراء أحياناً، نعني العجب من أن هناك شيئاً لا يمكن شرحه ووصفه "في هذه اللحظة على الأقل""[24]

الشّغل الشّاغل للفلاسفة التّأسيسيين تنشئتنا لا إقناعنا، فبحسب رورتي فإنّ هذه الفئة من الفلاسفة لا يمتلكون حججاً حقيقيّة، بالمعنى الكلاسيكيّ للكلمة، قصد تبرير ما يقترحونه من مفاهيم ثورية، فهم يرفضون أن يقدموا على أنهم مكتشفو حقائق موضوعيّة ما، مثل ما هي الفلسفة؟ هم لا يدعون معرفة ما الفلسفة ولا حتى ما ليس فلسفة، محترسون خاصّة من أولئك الكتّاب الّذين يدّعون أنّ الفلسفة قد أدركت فعلا وفي لحظة معطاة ماهيتها والطّريقة

[24]- ريتشارد رورتي، المرجع السّابق ص، 484. [الانطباع الأوّل حول ترجمة الأستاذ حيدر حاج إسماعيل لكتاب رورتي "الفلسفة ومرآة الطّبيعة"، واستنادا لترجمة الأستاذ جاك بوفراس لبعض فقرات كتاب رورتي، ترجمة لم تحترم الاحترام التّام لما جاء في النّصّ الأصليّ، الانطباع يبنى على صحة مسلمة مفادها أنّ ترجمة بوفراس لفقرات الكتاب، تلتزم بمعايير التّرجمة السّليمة]

المثلى حتّى في مسعاها المتمثل في حل مشكلاتها، الفيلسوف التأسيسيّ الحقيقيّ، لا يحاول الإجابة على السّؤال الأساسيّ والمتعلّق المقاربة النّسقيّة: ماهي الفلسفة؟

يشير جاك بوفراس، أنّ رورتي لا يقترح وبأي طريقة كانت، أنّه يمكن للفلسفة مستقبلا أن تحتمل الفلاسفة التأسيسيين فقط، نظرا، لأنّ هذا النّوع من الفلسفة بحاجة ماسة كي توجد، إلى مفاهيم وممارسات فلسفيّة نابعة من الفلسفة النّسقيّة. التّنكر للثقافة والتّقاليد السّائدة أمر مرذول. فالتأسيسيّة تستعمل دائما المواد الّتي تعود إلى الثّقافة الرّاهنة. إن الخطاب اللاعادي الحقيقيّ يستلزم فهم شبه-هيرمينوطيقيّ للتقليد والثّقافة الّتي نسعى إلى التّخلص منها ومن دواعي الخطاب العادي المنتقد.

II- نسق روني ديكارت

1-تمهيد:

ولد ديكارت عام 1596، وتوفي سنة 1650.

2-أوكتاف **هاملان قارئا لديكارت.**

يُدافع الفيلسوف أوكتاف هاملان (1856-1907) عن الفكرة الّتي تفيد بأنّه لا ينبغي الإسهاب ونحن بصدّد عرض أو دراسة نسق ديكارت، التّطرّق إلى مقدمات هذا النّسق، والّتي جعلت منه نسق متكامل الأجزاء، ولا أيضا إثارة حثيثات سيرته الذّاتيّة، فالأنسب أن يتم هذا بكيفيّة مختصرة وحسب.

وعليه، فإنّ سؤال العوامل المفرجة عن الفلسفة الدّيكارتيّة، سؤال مركب، فرعه الأوّل يتمثّل في التّساؤل عن الشّروط التّاريخيّة الّتي احتضنت هذه الفلسفة، أي الشّروط التّاريخيّة، والشّروط الاجتماعيّة، والشّروط العلميّة والفلسفيّة. وأي باحث في فلسفة ديكارت يقصد معرفة كنها، وقد اعتقد أنّه لأجل تحقيق ذلك مراد، عليه ابتداء العودة حتما إلى الفلسفات السّابقة على فلسفة ديكارت، فلسفة النّهضة، وفلسفة المدرسيّة. سيكون حصاده من وراء هذا السّعي هزيلا؛ فوضع فلسفة ديكارت مختلف عن أنساق فلسفيّة أخرى، فعلى سبيل المثال، لمعرفة نسق كانط، يكون الرّاغب مضطرا الرّجوع ابتداء إلى نسقي ليبنتز وهيوم، كي يكوّن صورة أوليّة حول نسق كانط. إنّ ميتافيزيقا وفيزياء ديكارت المبنيتان على البداهة مختلف تماما عن ميتافيزيقا وفيزياء فلاسفة النّهضة كالفيلسوفين برينو وفانيني. وقد يقول قائل أنّ لفلاسفة الشّك الفرنسيين أمثال مونتاني إسهام ما مباشر في تشكيل فكرة الشّك الدّيكارتيّ، ولكن، في واقع الأمر، وبحسب يذهب إليه أوكتاف هاملان لا يغدو ما قام به هؤلاء الفلاسفة إلا ترديد لما كان معروفا عند الفلاسفة الإغريق[25].

ومن ثمّة، فإنّ أي بناء نسقيّ شبيه بنسق ديكارت لا يتم العثور عليه إذا اقتصر سعينا فقط على دائرة الفلسفة المواكبة للنهضة الأوروبيّة، بل مثل هذا النّسق متواجد في مؤلفات القديس توماس وسواريز، حتّى وإن خلت فلسفتهما من السّمة الهندسيّة والميتافيزيقيّة، والّتي يتّصف بها في المقابل النّسق الدّيكارتيّ. ساعدت المدرسيّة ديكارت على بلورة الصّورة المنطقيّة لنسقه، والأمر هذا غاية في

[25] - Hamelin, octave. Le système de Descartes. Libraire Félix Alcan, 1921, Paris, France, p04.

الأهمية بحسب هاملان، فضلا على أنّها قد منحته النّموذج الكامل لطريقة الصّرامة؛ ولكن، ما عدا هذا، فإنّ السّكولائية، لم تُساعد كثيرا ديكارت. لأنّها في نظر أوكتاف هاملان، بالمدرسة الّتي لا تحوز على عناصر القوّة الذاتية الّتي تجعلها في مستوى التّيار المُساعد، فهي في نهاية المطاف خليط مؤلف من دراسات دينيّة وضعيّة وفلسفيّة. ولم يرق هذا الخليط إلى مستوى التّركيب الحقيقيّ. وعليه، فإن الفلاسفة واللاهوتيين السّابقين على ديكارت لم يُقدّموا له إلا الشّيء القليل، ومن ثمّة، فإنّ الّذين أسهموا حقيقة في بناء النّسق الدّيكارتيّ ليسوا الفلاسفة، بل العلماء، بطبيعة الحالة ليسوا هم حصرا، فديكارت هو نفسه يعترف، وتحديدا فيما تعلّق بالمنهج أو الطّريقة، بفضل الفلاسفة السّابقين. إنّ الرّياضيين قد ساعدوا ديكارت قطعا على تشكيل جوهر نسقه؛ فمن الرّاجح أنّ ديكارت قد اطلع على الأعمال المتعلّق بعلم الجبر –العلم الشّرقيّ-لعلماء جبر إيطاليين أمثال تارتاغليا Tartaglia، وكاردان Cardan وفيراري Ferrari. غير أنّ العالم الرّياضيّ الّذي منح للجبر بنائه النّهائيّ، فقرّبه من الهندسة هو العالم الرّياضيّ فيات Viète، وديكارت لم يقرأ أعمال هذا الرّياضيّ، إلاّ وهو يبلغ من العمر 33 سنة، أي في سنة 1629، وفي تلك الحقبة، كانت هندسة ديكارت قد تخمّرت في ذهنه واتّضحت، حتّى وإن كان موعد نشرها لم يحن بعد. ما جعل هاملان يخلص إلى أنّ المعلمين الفعليين لديكارت هم علماء الإغريق. القول بأنّ ديكارت يمثّل امتدادا لما كان سائدا ومعلوما على مستوى الرّياضيّ والفيزيائيّ، هو اعتراف بحسب هاملان، أنّ الحقبة الممتدة بين زمن ديكارت وزمن القدماء الإغريق، لم تعرف نشاطا علميا وفلسفيا خاصّة، مزدهرا. وحدوث ازدهار معرفيّ في حقبة تاريخيّة معينة من عدم حدوثه مرهون بشروط موضوعيّة تعمل إمّا على إبرازه أو العكس على ضموره. وديكارت بصفته مفكرا مجدّدا، جاء بعد فترة شهدت انهيار أفكار كانت القاعدة الّتي بنيت عليها حقبة القرون الوسطى، أي بعد حروب دينية طاحنة طويلة الأمد اكتوت بها الشّعوب الأوروبيّة . وبدافع غريزيّ وبحثا عن الشّروط المواتية للنشاط الفلسفيّ، يقصد ديكارت هولندا، حيث هامش الحرية أرحب للتعبير عن أفكار فلسفيّة جديدة ثورية.

أمّا ما ارتبط بالسّيرة الذاتية، تحديدا ما تعلّق بطبعه وشخصيته، فإنّ هاملان لا يعتبرهما بالمظهرين المحدّدين لفكر ديكارت؛ فهل الإقدام على التّخلص من مؤلفه "دراسة حول العالم Traité du Monde، عندما علم بإدانة العالم غاليلي، تصرف دال على سمة من سمات شخصيّة الفيلسوف؟ فعوض البحث في هذا الاتجاه، يرى هاملان مهم الاشتغال على الأحداث الحياتيّة للفيلسوف. فأحداث حياة المفكرين بصفة عامّة، لا تؤثر كثيرا في أفكارهم، ولكن في حياة ديكارت أحداثا حتّى

وإن قلّت، كان لها تأثير في فكره. والأهم أو الأولى من توقف عند أحداثٍ بعينها مثلّت شيئا ما في مسار فكر ديكارت، هو التّركيز على سنوات التّكوين الّتي قضاها ديكارت في مدرسة "لافلاش" التّابعة للرهبان اليسوعيين، ففي هذه المرحلة نهل من فلسفة وعلم الإغريق، بالإضافة لفكر القديس توماس، أمّا الّذي أوكلت له مهمة التّدريس، وبمقتضى برنامج دراسيّ واضح المعالم، يمتد لسنوات. فالأستاذ فرنسوا فيرون، François Véron، هو الّذي أُسندت له هذه المَهمة.

3-السّبيل الّذي ينبغي اتّباعه في دراسة فلسفة ديكارت:

يتساءل هاملان عن السّبيل الّذي ينبغي السّير وفقه لدراسة نسق ديكارت، طارحا مباشرة وجهتين: السّبيل الزّمنيّ أو الكرونولوجيّ، أو السّبيل النّسقيّ الّذي خلصت إليه هذه الفلسفة. يلاحظ هاملان، أنّه إذا كان المؤرخ ملزم أن يُعرّف بالسّبيلين فإنّ الأصح، سلوك السّبيل النّسقيّ أو كما يدعوه هاملان بالسّبيل العضويّ.

كما نعرف، فإنّ ديكارت نفسه، وفي كتابة "المبادئ" النّسخة الفرنسيّة وتحديدا في التّمهيد، وهو في واقع الأمر رسالة من المؤلف إلى مترجم الكتاب إلى اللّغة الفرنسيّة، يعرض نسقه موجزا حيث يقول:" وقد قسّمت الكتاب إلى أربعة أجزاء يحتوي الأوّل منها على مبادئ المعرفة، وهو ما يمكن أن يسمى الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا. ولكي يُفهم جيّدا، ينبغي أوّلا أن يقرأ "التّأملات" الّذي كتبته في هذا الموضوع والأقسام الثّلاثة الأخرى أعمّ ما في الفيزيقا، أعني تفسير القوانين الأولى أو مبادئ الطّبيعة، وعلى أي نحو خلقت السّماوات والنّجوم والثّوابت والكواكب والشّهب والكون كلّه على العموم، وعلى الخصوص طبيعة هذه الأرض وهذا الهواء والماء والنّار والمغناطيس، وهي الأجسام الّتي يمكن أن نراها عموما محيطة بها، وطبيعة جميع الصّفات الّتي نلحظها في هذه الأجسام، كالنّور والحرارة والثّقل وما شابه ذلك: وبهذا أحسب أنّي بدأت أفسّر الفلسفة كلّها بترتيب، دون أن أغفل شيئا ممّا يجب تقديمه على الأشياء الأخيرة الّتي كتبت عنها"[26] و تأكيدا على هذا الثّراء المعرفيّ الّذي يختصّ به نسق ديكارت، وترسيخا له، يُقدم تشبيها حسيّا، حتّى تتضح الصّورة في ذهن القارئ، ومن ثمّة الاستزادة في المعرفة:" فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى، فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب

[26]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه دكتور عثمان أمين، دار الثّقافة للطباعة والنشر، 1975، القاهرة (مصر)، ص45.

الحكمة. ومن حيث أن المرء لا يجني الثمرات من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها، فكذلك أكبر منفعة للفلسفة تعتمد على أجزائها التي لا يستطاع تعلمها إلا آخر الأمر"[27] .

وبحسب ديكارت، فإنّ هذا التّرتيب المنطقيّ للمعارف، كان الترتيب الزّمنيّ السّائد في زمانه؛ ويؤكد ديكارت أنّه بدأ أوّلا بإرساء ميتافيزيقاه، لينتقل بعد ذلك إلى الفيزياء، أمّا الدّليل الفعليّ على تبنيه هذا المسار، بحسب هاملان، فالنّصّان المشهوران، الأوّل هو بداية الجزء الخامس من كتابه حديث الطّريقة :" كنت أشعر بارتياح كبير لو أنني واصلت [على هذا النحو]، وكشفت هنا عن كامل سلسلة الحقائق الأخرى التي استنتجتها من هذه [الحقائق] الأولى غير أنه ما دام ذلك قد يجرني الآن إلى الحديث عن مسائل كثيرة، هي موضع جدال بين المتضلعين في العلم الذين لا أريد أدخل في خصام معهم، فقد رأيت من الأفضل أن أعدل عنه، وأن أكتفي بالقول بوجه عام ما هي تلك الحقائق، حتى أترك للمتفوقين في الحكمة مجال الفصل في ما إذا كان من المفيد أن يطّلع الجمهور على تفاصيلها. لقد بقيت دائما ثابتاً على القرار الذي اتخذته، وهو ألا أفترض أي مبدأ آخر، غير الذي اعتمدته آنفاً للبرهنة على وجود الإله والنفس، وألا أقبل أي شيء على أنه حقيقة ما لم يبد لي أنه أكثر وضوحاً ويقيناً مما بدت لي عليه من قبل براهين الهندسيين. ومع ذلك فإني لا أجرأ على القول إنني لم أجد بخصوص كل الصعوبات الرئيسية التي جرت العادة بطرقها في الفلسفة، طريقاً لشفاء غليلي منها في وقت قصير فحسب، بل إنني وقفت أيضاً على بعض القوانين، التي جعلها الإله في الطبيعة، وطبع في نفوسنا مدلولات عنها، بحيث لا نستطيع، بعد التفكير فيها مليّاً، أن نشك في كونها متبعة في كل ما هو كائن أو حادث في العالم. ثم إني لما نظرت في سلسلة هذه القوانين، بدا لي إني اكتشفت حقائق عديدة هي أنفع وأهم من كل ما تعلمته من قبل، بل وما آملت تعلمه"[28]. النّصّ الثّاني هو مقتطف من رسالة أرسلها ديكارت إلى مارسان بتاريخ 15 أبريل سنة 1630، يبين فيها عن اعتقاده بأنّ كلّ الّذين وهبهم الله استعمال هذا العقل، ملزمون هم باستخدامه بالأساس لأجل معرفته ومعرفة أنفسهم. ومن هذه يقول ديكارت كان سعيي في دراساتيّ، وكان ليس بمقدوري إيجاد أسس الفيزياء لو لم أكن قد بحث عنها بطرق هذا السّبيل[29] . وعليه فمن النّاحية المنطقيّة وأيضا

---

[27]- ديكارت، المصدر السّابق، ص، ص 43 .44

[28]- رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة وشرح وتعليق د. عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، ،2008 بيروت (لبنان). ص، ص، ص، ص، ص،ص،ص،ص ، 243 . 244. 245. 246. 247.

[29] - Hamelin, octave, p.22

الزمنيّة الأولى أن نبدأ أثناء دراسة فلسفة ديكارت بالجانب الميتافيزيقيّ، ثم الانتقال بعد ذلك، فالتّطرق إلى الفيزياء.

ولكن ينبغي الإشارة إلى أن هناك بعض المفكرين من لا يذهب هذا المذهب، أي تقديم الميتافيزيقيّ على الفيزيائيّ، بل يعتبر الفيزياء أحقّ بأن يُبتدأ بها. وللتدليل على صحّة ما يذهب إليه هؤلاء، يستندون على نوعين من الحجج، أسباب تاريخيّة خارجيّة، وأسباب داخلية، بخصوص الأسباب التّاريخية، فإنّ ديكارت خصّص للميتافيزيقا، أي للتحضير "للتأملات"، الأشهر التّسعة الأولى، عندما أقام بهولندا من شهر مارس إلى غاية شهر ديسمبر من سنة 1629، ولكن قبل هذه الفترة، لم يكن ليهتم بهذا النّوع من الأسئلة، والدّليل على هذا، ما هو وارد في الفقرة التّالية من الجزء الثّالث، من كتابه حديث الطّريقة:" ومع ذلك فقد مضت هذه السنوات التسع قبل أن استقرّ على أي رأي فيما يتعلق بالمعضلات التي اعتاد رجال العلم أن يتجادلوا فيها، وقبل أن أبدأ بالبحث عن أسس فلسفة أثبت من الفلسفة العامية"[30] ولكن، وهو غير مشتغل بمثل تلك الأسئلة، كان ديكارت منشغلا بالفيزياء؛ وبحسب صديقه، الرّجل السّياسيّ سفير فرنسا بهولندا و السّويد (1601 – 1662)، بيار شاني Pierre Chanut ، المذكور من قبل Adrien Baillet (1649- 1709)، كاتب سيرة ديكارت الأوّل، أثناء إقامته الشّتوية بألمانيا، أي زمن اكتشافه لطريقته، ثم بعد ذلك، عندما حاور الأسقف Bérulle، وفي ثنايا هذا الحوار يُدرك أن ديكارت كان و منذ مدّة زمنيّة خلت مستغرقا في القضايا الفيزيائيّة؛ ثالثا، وبالعودة إلى صاحب سيرة ديكارت Baillet ، فإنّ الفيلسوف قد اكتشف اكتشافات ذات قيمة في علم البصريات، وذلك في سنتي 1627 و 1628 . وأخيرا، ما جاء مُقيّدا بشكل قطعيّ في الجزء الثّالث من كتابه مقال عن المنهج:" وزيادة على ذلك، واصلت رياضة نفسي على المنهج الذي فرضته على نفسي، لأنه عدا أني عنيت بأن أوجه كل أفكاري على العموم تبعا لقواعده؛ كنت أخصص بين حين وآخر، بعض الساعات أنفقها على الخصوص في تطبيقه على بعض المعضلات الرياضيات، بل وأيضا على بعض المعضلات الأخرى التي كنت أستطيع تحويلها إلى ما يكاد يشبه معضلات الرياضيات، وذلك بتخليصها من كل مبادئ العلوم الأخرى، التي لم أجد فيها متانة كافية، كما سترونني أفعل في كثير من العلوم المبسوطة في هذا السفر"[31]

---

[30]- رينه ديكارت، مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة إلى العربية وقدّم له وعلّق عليه جميل صليبا. المكتبة الشرقية. الطبعة الثالثة 2016.بيروت. لبنان. ص 130.

[31]- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، الطبعة 2، 1968. القاهرة. ص. 145.

إجمالا، عند التّعرّض إلى الأسباب الدّاخليّة، فبحسب هاملان لا وجود إثباتات تقر بأن الميتافيزيقا الديكارتية لها اليد الطولى في بناء أسس للفيزياء الديكارتية، بل الحاصل أن كتابي ديكارت "العالم" و "المبادئ" تستخلص أفكارهما من مبدأ الأفكار الواضحة والمتميّزة.

وكما هو مشهور، قوانين الحركة عند ديكارت يؤسسها عادة على الثبات الإلهيّ، ولكن ما مر علينا آنفا من أفكار، يترشح عنه أن قواعد الحركة، وقوانين الميكانيكا، تقوم هي أيضا على مفاهيم واضحة ومتميّزة ومبرهنة عليها. ومن جهة أخرى، قانون العطالة مبرهن عليه ليس فقط على أساس الثّبات الإلهيّ، ولكن أيضا، باستدعاء فكرة واضحة ومتميّزة للعقل، أي بالعودة إلى فكرة مشتركة. وعموما، فإنّ كلّ مسوّغ مستخلص من فكرة الثّبات الإلهيّ، لكلّ كلّ قانون حركة، يستمد أيضا مسوغا آخر، يعود في الأساس إلى مبادئ واضحة ومتميّزة، وإلى تحليل المفاهيم. وبحسب Louis Liard وهو كاتب سيرة ديكارت آخر، فإنّ الفيلسوف في الواقع لم يستنبط أي شيء من ميتافيزيقاه لصالح فزيائه، فإن كان الله كامل، هو موصوف بالحرّية المطلقة، فما السّبيل المعتمد الّذي أفضى بأنّ أساس الأشياء المادية هو الامتداد، وأن جميع ظواهر الطّبيعة تُحل بالعودة إلى مبدأ الحركة؟ ألاّ يعتبر مجافيا للكمال الإلهي كون ماهية الأجسام الامتداد وحسب، لا القوّة مثلا؟ إنّ تصوّرا لمادة غير محدّدة بذاتها، وتكتسي بفضل سبب خفي، أشكالا أكثر فأكثر تحديدا، كما يرى ذلك أرسطو، ألا يتوافق هذا مع أيضا مع فكرة إله كامل؟ بحسب Liard، فإنّ ديكارت كان ليس بمقدوره استخلاص أي شيء من مفهوم الكمال الأعلى ومطلق الحرية، ما كان قد ارتبط بالعالم، ولا حتى بوجود العالم.[32] ، حتّى وإن كانت الأسباب المذكورة من قبل السّيد Liard، قد أتى التّعبير عنها بشكل واضح، فإنّ هذه الأسباب المعلنة آنفا، في نظر هاملان، قابلة للدحض والمناقشة، فالمشهور القول بأنّ ديكارت لم يكن ليُشكّل ميتافيزيقا قبل سنة 1629، لأنّه لم يكن بعد قد فصل في المسائل الخلافية بين المتضلعين –كما جاء في ترجمة عمر الشّارني – أو علماء الدّين – كما يذهب إلى ذلك جميل صليبا- ولا بحث في أسس فلسفة، غير تلك الّتي كانت سائدة، ولكن النّصوص الّتي أثبتت هذه الوقائع، تدل أيضا، على أنّ ديكارت وقبل سنة 1629 لم يكن ليحن الزّمن، في إنشاء فيزياء، فالمسائل الخلافية المثارة من قبل المتضلعين ، لم تقتصر على المعضلات الفلسفيّة بالمعنى الضّيق لكلمة فلسفة؛ بل أيضا المشكلات الفيزيائيّة كانت مدار خلاف بين هؤلاء. وما يدل على ذلك، ما وارد في مستهل الجزء الخامس من كتابه حديث الطّريقة، فبيّن أنّ ديكارت لم يرغب في فتح باب خصومة

[32] - Louis Liard, Descartes, Félix Alcain, éditeur. 3e éd,1911 . Paris–France- .p101.

مع المتضلعين في العلم (les doctes) حول المشكلات الفيزيائيّة تحديدا تلك المتعلقة بدوران الأرض :"كنت أشعر بارتياح كبير لو أنني واصلت [على هذا النحو]، وكشفت هنا عن كامل سلسلة الحقائق الأخرى التي استنتجتها من هذه [الحقائق] الأولى غير أنه ما دام ذلك قد يجرني الآن إلى الحديث عن مسائل كثيرة، هي موضع جدال بين المتضلعين في العلم الذين لا أريد أن أدخل في خصام معهم، فقد رأيت من الأفضل أن أعدل عنه، وأن أكتفي بالقول بوجه عام ما هي تلك الحقائق، حتّى أترك للمتفوقين في الحكمة مجال الفصل في ما إذا كان من المفيد أن يطّلع الجمهور على تفاصيلها"[33].

في لحظة من لحظات عرض السّيد هاملان، يقر أنّه من الاحتمال أنّ ديكارت قد اشتغل بالقضايا الميتافيزيقية قبل سنة 1629، وأنّه اهتمّ بالموازاة بالمشكلات الفيزيائيّة أيضا. وفي تقديري الشّخصي أنّ العلة في هذا، أعني أنّه مرّات يقال إن ديكارت لم يكن بمقدوره تناول المعضلات الميتافيزيقيّة أو حتّى المشكلات الفيزيائيّة، قبل تاريخ 1629، العلّة في ذلك الوضع العام المهيمن آنذاك، أي زمن ديكارت، فالمفكر الحرّ تحت وطأة إكراهات دينيّة-سياسيّة خطيرة، تراقب وتوجه البحث العلميّ، وتتوعد من يخرج عن الإطار المرسوم، با لعقاب الشّديد في الدّارين. يؤكد هاملان أنّ كتب فيزياء ديكارت النّسقيّة، وفي مقدمتها مؤلفه "العالم" لم تنجز إلا بعد كتابه "تأملات" أيّ في نهاية سنة 1629. وعليه يمكن القول أنّ نسقيّة الفيزياء الدّيكارتيّة لم تُنجز إلّا بعد تمام نسقية ميتافيزيقاه، مع الإشارة أنّه يمكن تصوّر، أنّ ديكارت كان نسقه في الفيزياء، قد اكتملت صورته في ذهنه. ولم يكن مواتيا إظهاره إلا متّى ظهر فعلا.

بالنّسبة للأسباب الدّاخليّة المقدّمة من قبل Liard، ألا يمكن اعتبارها أكثر فسادا مقارنة بالخارجيّة، ودائما بحسب هاملان؛ أوّلا، ألا يمكن أن تكون فكرة الإله باعتبارها حرية مطلقة عند ديكارت، الفكرة القابلة للتسليم بصحتها، ومن ثمّة إمكانية أن تكون مصدرا يستنتج منه وجود وقوانين العالم. ما هو مؤكد، أنّ نسقا كنسق ديكارت، فكرة الخلق أمر واقع وليس بالأمر الّذي يُستنتج. ولكن، الّذي هو بحاجة إلى أن يستنتج ويُبرر هو إمكانية الكائن المخلوق أو الحادث. أمّا ما تعلّق بقوانين العالم، فلا مانع أن تكون الأشياء الثّابتة تعود في أساسها إلى فكرة إله حرّ ودائم. لا يرى هاملان إلى ما ذكر أعلاه، إلا نقطة ثانوية، لذا، ينبغي أن يستقصى الأمر في العمق أكثر، ولكن، لا يعني هذا بأي حال من الأحوال، أنّه متى قطعنا أشواطا عديدة، كان دليلا على أننا حتما سنتوصل

[33]- رينيه ديكارت، حديث الطّريقة، المصدر السّابق، ص، ص 243. 244.

إلى نتائج قطعية، وهذا الّذي سنطّلع عليه بعد حين. بل الأهم الاستمرار في البحث والتّقصيّ. وبناء على هذا، يستمر هاملان في النّشر والإفصاح، ذاكرا، أن برهنة السّيد Liard تعود إلى أنّ ديكارت لأجل تبرير القضايا الابتدائيّة في الفيزياء وقوانينها في الحركة، يستنجد بمبدإ الأفكار الواضحة والمتميّزة، أي إلى كنه منهجه، ما يجعل الفيزياء لا ترتكز على الميتافيزيقا. ولكن، بالرّغم من ذلك، يطرح سؤالين، الأوّل يدور حول قيمة هذا المنهج، نحن نعرف أنّ إثارة نظرية المعايير المزدوجة لليقين الدّيكارتيّة غاية في التّعقيد. وأن مبدأ الأفكار الواضحة والمتميّزة يمكن طرحه طرحا مكتفيا بذاته بشكل مطلق. أمّا السّؤال الثّاني، فمنطوقه، هل يطرح هذا المبدأ بطريقة مجرّدة؟ هل كان ديكارت قرر ابتداء أنّ كلّ فكرة واضحة ومتميّزة، صحيحة، أو ألا ليس هذا سوى استنتاج، استنتجه من حالة خاصّة ومنتقاة، أقصد الكوجيتو؟ في مطلق الأحوال، أنّه ليس بديهيا أن يكون هذا المبدأ في الأصل حقيقة مجرّدة. بصفة عامّة، أنّه لمن الصّعوبة بما كان معرفة إذا كان الطّريقة أو المنهج، مستقل عن الميتافيزيقا عند ديكارت. وحتّى وإن كانت الإجابة بالسّلب، فإنّ واقع أنّ الفيزياء تستخلص من الطّريقة أو المنهج ليس برهنة على أنّ الفيزياء يمكن لها التّخلي عن الميتافيزيقا.

إنْ سلمنا بصحّة ما افترضه السّيد Liard من أنّ الطّريقة أو المنهج يحوز على استقلال خاصّ. فهل من القطعيّ القول، أن تكون الطّريقة كافية لوحدها من إنشاء الفيزياء؟ لننطلق من المبدإ القائل بأنّ الأفكار الواضحة تمتلك موضوعاً واقعياً وهي مؤسسة متى كانت واضحة. ولكن ربما، ليس كلّ الأفكار توضع في المستوى نفسه. فقد يكون هناك درجات للوضوح، ومن ثمّة في واقع الأفكار. وللتدليل على صحّة هذا الرّأي، لنأخذ فكرة الامتداد ليست بالفكرة الواضحة تماما، لا هي في ميتافيزيقا ديكارت، ولا هي عند سبينوزا، ولا تحظى بهذا الوضوح التّام في ميتافيزيقا ليبنتز تحديدا. وعليه، فهي غير كافية.

وبناء على ما تقدّم، يعتقد هاملان، بضرورة دراسة فلسفة ديكارت باعتماد السّبيل التّقليديّ، لأنّ بيان ديكارت النّسقيّ هو تعبير عن اتصال واقعيّ، بل هو تسلسل تاريخيّ لأفكاره. وبتبنينا هذا السّبيل نكون حينئذ في توافق مع المسار الكرونولوجيّ والدّليل على ذلك صدور كتبه في الفيزياء بعد كتابه "التأملات".

III-نسق باروخ سبينوزا

1-دولوز قارئا لسبينوزا

يستهل جيل دولوز أثناء تقديمه لسبينوزا و لفلسفته العملية، بفقرات، توطئة، قد انتقاها من رواية للكاتب "برنارد ملامود"[34] الموسومة ب:" رجل كييف"، نطّلع فيها على استجواب القاضي لمتهم، يسأل فيه عن الداعي الذي دفع به – أيّ المتهم- إلى قراءة "سبينوزا" اليهودي يرد المتهم أنّ سبينوزا لم يكن محبوبا من قبل رجال الدّين اليهود، ليسأله بعد ذلك، عن دلالة الإنتاج الفكري للفيلسوف في تصوره، فيذكر أنّ الأمر ليس بالهيّن، فعندما يقرأ أحد كتب سبينوزا، يؤخذ مأخذا قويًا، فيرتفع عاليا في السّماء، كما يطير الطائر في عنانها، ليخلص إلى أنّ سبينوزا أراد أن يجعل من نفسه إنسانا حرا، قدر المستطاع بإيعاز من أفكاره، الّتي تأخذه إلى أبعد نقطة، و بربط العناصر فيما بينها[35]

قبل أن يقدم جيل دولوز سبينوزا التقديم التقليدي، من زاوية مدنية، يتحدث عنه، بصفته مشروعا إنسانيا، يتجاوز اليومي و ما يعنيه من تبعية و إذعان للأوامر و الإكراهات المختلفة، الاجتماعية و الطائفية، و الفئوية؛ سبينوزا بصفته قوة قد ارتدى عباءة الزاهد الناسك، حامل لأحوال الفقر و التواضع و العفة، مطية لبلوغ غايات خاصة، خارقة للعادة، لا تمت بصلة للزهد كما هو متعارف عليه دينيا، و لا تخدم غايات أخلاقية، و لا هي سبل دينية يراد منها الانتقال إلى حياة أخروية في أمان، بل هي آثار للفلسفة في حدّ ذاتها، فعلى الفيلسوف التحلي بتلك الصفات باعتبارها آثار غنية و قوية كفاية لتستحوذ على الفكر، و تُلحق بها باقي الغرائز و التي يسميها "سبينوزا" بالطبيعة: حياة لا تُعاش انطلاقا من الحاجة، استنادا إلى وسائل و غايات، بل انطلاقا من إنتاج، من إنتاجية، من قوة تبعا لعلل و نتائج. يمثل التواضع، و الفقر، و العفة، بالنسبة لسبينوزا شكل حياتي لكائن كبير حي، يكون الجسد معبدا لغاية عظيمة للغاية، غنية للغاية، ممتعة للغاية، من شأنها أن تشعر بالخجل أي اعتداء على الفيلسوف، لأنّه اعتداء على تلك الصّفات أو الخصال، ممّا ينجر عنه مضاعفة شعور المسعور، فالفيلسوف في مقام سبينوزا لا

---

[34]- ولد في 26 أبريل 1914و توفي في 18 مارس 1986، كاتب أمريكي منحدر من أسرة يهودية روسية هاجرت إلى الولايات المتحدة. من مؤلفاته "رجل كييف" والصّادر سنة 1966، المستوحى من حدث واقعي، من قضية جنائية اتهم فيها يهودي يدعى "بيليسمنحايم مندل" بقتل طفل والتنكيل بجسده تنكيلا طقسيا، وذلك سنة 1911، ليتبيّن في النهاية أنّه بريء من الفعل المنسوب إليه. في سنة 1968 تصور القصة فيلما.

[35] - Gilles Deleuze، Spinoza Philosophie pratique، Les éditions de Minuit، 1981.Paris.p06

يمنح أيّ سلطة على الرغم من استيعابه لكل الضربات، فيلسوف غير منخرط في أي وسط اجتماعي، لا يمكن أن يكون محلّ استفادة من قبل الغير؛ أيّ نعم، قد يجد في الأوساط الديمقراطية الحرّة أفضل شروط البقاء، تضمن له أن لا يتابع و لا يطارد من قبل الأشرار و لا يُعكر له صفوة حياته. بالنسبة لسبينوزا وبحسب جيل دولوز، كل المجتمعات البشرية تقوم على الطّاعة والامتثال للقوانين الاجتماعية، وعليه، فإنّ مفاهيم مثل الخطيئة، الخير، والشّر، والاستحقاق من عدمه، كلّها مفاهيم اجتماعية، اتسمت بسمة الطّاعة وعدم الطّاعة، وأفضل المجتمعات هي تلك لا تُلزم التفكير بصفته قوة، الإذعان وعدم الإذعان؛ وطالما كان الفكر حرّا، حيوي، فإنّه لا شيء إذاك يدعو إلى القلق. يستطرد "دولوز" عن إماطة اللثام عن سبينوزا واصفا إياه بالمقيم غير الدائم، مسافر زاده وهويته فكره. لدا، لا ينبغي تخيل سبينوزا وهو يضع قطيعة مع الوسط اليهودي المغلق على نفسه افتراضا الانتقال فالدخول إلى الأوساط الحرّة المفتوحة افتراضا، والمؤيدة للإخوة دو فيت بدوافع سياسية ضيقة. فأينما اتجه الفيلسوف، لا يتحرك بدافع الاستجداء، لا يطالب، اللهمّ إلا أن يكون – مع شيء من الحظ-متقبلا هو ومقاصده مسموحا له، يرى دولوز أنّ التسامح متى وجد في مجتمع أشّر وكان معيارا لدرجة الديمقراطية، ومن ثمة لدرجة الحقيقة التي بمقدور هذا المجتمع تحمّلها.

أمّا سبينوزا المدني، يعرّفه دولوز وفق النقاط الآتية:

- ولد سنة 1632 في الحي اليهودي لأسرة تجارة غنية، من أصول إسبانية أو برتغالية. في المدرسة اليهودية، يتلقى دروسا في الدّين والتجارة.

- ابتداء من سنته 13، يعمل في المحلّ التجاري العائلي مع شقيقه، لغاية سنة 1654 سنة صدور ضده وثيقة الحرمان الكنسي.- لا يظننن أحد أنّ الجالية اليهودية المقيمة بهولندا زمن سبينوزا هي من التجانس و التآلف الذي يُحسد عليه، بل على العكس من ذلك، فالجالية تخترقها مصالح متعارضة، و إيديولوجيات شتى، تكونت من يهود قدموا من شبه جزيرة إيبريا كرها، نتيجة الاضطهاد المسلّط عليهم و على المسلمين من قبل المسيحيين، في تلك الآونة، و إنْ بقيت وفية للعقيدة اليهودية، متسمة بثقافة فلسفية و علمية و طبيّة، تتماشى و التعاليم الدينية، فإنّ بعض الأصوات من الجالية و في مدينة أمستردام، ترتفع مشكّكة في دور الحاخامات و التقاليد المتبعة،

بل يصل التّشكيك في الكتاب المقدّس. العهد القديم. فمثلا ها هو المفكر "أوريبلدا كوسته"[36] حُكِم عليه مرتين- بالكفر- في سنة 1618 و سنة 1623، بحسب موقع ويكبيديا، غير أنّ "دولوز" يذكر تاريخ واحد هو سنة 1647، المثير أنّ تاريخ وفاة الشخص حددت بتاريخ 1640 بداع إنكاره خلود النّفس، و اعترافه بالقانون الطبيعي. وخاصّة «خوان دو برادو"[37] الذي حكم عليه بالحرمان الكنسي والمروق عن الدّين لقوله بموت الأجسام والأرواح على حدّ سواء، وأنّ الله له وجود فلسفي لا غير، وأنّ الإيمان غير مجدّ، ويشير "دولوز" أن هناك عدّة قرائن تثبت بأنّ هناك وشائج تربط بين "برادو" و "سبينوزا".

- إن عوقب "سبينوزا" العقاب الشديد، فلأنه رفض عرض التوبة، وبدل عن ذلك ألّف مسوغا، يوضح من خلاله الدواعي التي دفعته الإقدام على فعل القطيعة، يعدّ تمهيدا لكتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة".

- خطورة العيش في مدينة أمستردام اضطرت "سبينوزا" إلى المغادرة و الانتقال إلى مدينة "ليد" - Leyde - بغية الاستمرار في الدراسة، فاستقر بضاحية "ريجنسبورغ". يلاحظ "دولوز" عادة، الفلاسفة الذين تنشب بينهم خلافات ومجتمعاتهم، تفضي إلى النبذ والإقصاء من قبل الهيئات والرّموز الاجتماعيّة، يحدث آخر حياة هؤلاء، ولكن مع سبينوزا، الأمر مغاير، فالنبذ والإقصاء، جاء في بداية حياته الفكرية، وهذا شيء مثير للانتباه. تابع سبينوزا دروس المفكر فان دان أند[38] في اللّغة اللاّتينية ومبادئ الفلسفة والعلم الدّيكارتيّ، علاوة أنّ الرّجل ديكارتيّ المذهب، فإنّه كان مفكرا حرا وملحدا. في اعتقاد "دولوز" الحرمان الكنسيّ اليهوديّ excommunication يحمل أكثر من دلالة، فهو يدل على معنى سياسي و اقتصادي، و كان إجراء اعتيادي يلجأ إليه رجال الدّين، كلما اقتضت الضّرورة إلى ذلك، يتضمن مبدأ المراجعة، تقدم عليه الجالية اليهودية المقيمة بهولندا، المحرومة من السلطة السياسية، بوصفه إجراء ردعيّ ضد أولئك الّذين يمتثلون للقانون، فلا يدفعون مستحقاتهم التي هي عليهم للكنيس؛ أو أولئك الذين لا يذعنون للسياسات الأصوليّة اليهودية، فالأعيان اليهود مقتوا الإسبان، و ارتبطوا سياسيا بعائلة الأورانج[39]، و كانت لديهم مصالح اقتصادية في شركات الهند الشرقية. صلات سبينوزا بالأحرار وتعاطفه مع الحزب الجمهوري

---

[36]- فيلسوف برتغالي ـ هولندي، ولد في البرتغال وتلقى تعليما كاثوليكيا، في عام 1614 فرّ إلى هولندا وهجر المسيحية إلى اليهودية. أعلن معارضته لقطعية النصوص الدينية اليهودية، واتّهم الحاخامات بتحريف عقيدة موسى وأنكر خلود النفس بعد الموت، وبسبب آرائه حُرم مرتين من عضوية "المجتمع اليهودي" توفي منتحرا سنة 1640. أمّا سنة ميلاده تُحصر بين سنتين 1590-1585.

[37]- ولد سنة 1612 بإسبانيا من عائلة يهودية، تنصّرت -conversos- ، هرب إلى هولندا –أمستردام-سنة 1650، هاجم البعد المتعالي للقانون اليهودي المقدس، وأفضلية الديانة اليهودية على باقي المعتقدات، وطبيعة الله وخلود التفس. توفي بمدينة "أنفرس" البلجيكية سنة 1670.

[38]- ولد سنة 1605 الموافق ليوم 05 فبراير وتوفي في 27-11-1647 فيلسوف وشاعر وطبيب وتاجر في الآثار الفنية ومتآمر على الملك لويس الرابع عشر.

[39]- آل أورانج-ناساو فرع من آل ناساو، لعبت دورا محوريا في سياسة هولندا خاصة منذ قيام وليام الصّامت بثورة ضد الوجود الإسباني، و التي بعد حرب الثمانين عاما، أدّت إلى استقلال هولندا سنة 1648.

بقيادة الإخوة "فيت" "Witt"[40] صيّرته إنسانا متمردا، وهكذا عندما يضع حدا لعلاقته مع الوسط الدينيّ، فإنّ سبينوزا يضع في الوقت ذاته حدا للجانب الاقتصاديّ، وذلك بتخليه عن مزاولة التّجارة، وبدلا عن هذا يُقدِم على ممارسة مهنة صقل الزّجاج، فتحول من فيلسوف وحسب، إلى فيلسوف حرفي صاحب حِرفة يدوية. في عام 1661 يكتب "رسالة في إصلاح العقل"، لكن لا يتمها، في عام 1663 يُقدّم مبادئ فلسفة ديكارت مع ملحق يتضمّن دراسة نقدية للمفاهيم السّكولائية. بمباشرة تأليف كتابه "الإتيقا" ابتداء من سنة 1661، ينتقل سبينوزا من مقام العرض، و إن كان عرضا منهجيا، إلى مقام آخر مختلف، يعدنا "دولوز" بالكشف عنه، ثم يتدارك موضحا أنه ربما لهذا السبب – أي مُباشرته لكتابة "الإتيقا"- لم يتم كتابة "رسالة في إصلاح العقل"، غير أنّه هناك سبب آخر أكثر دقة أو قل أكثر وجاهة، من ذاك المذكور أعلاه، أعرب عنه "دولوز" في المكان المخصّص للإحالات، فحواه: ما تعلّق بنظرية المفاهيم المشتركة التي احتواها كتابه "الإتيقا" و التي تجعل من بعض الأطروحات المبسوطة في " رسالة في إصلاح العقل" في حكم الباطل أو الملغى –caduc - . ينتقل "دولوز" بعد ذلك إلى الذّكر، بأنّ "سبينوزا" لم يكن في يوم من الأيام ديكارتيا، و إنْ استخدم الديكارتية وسيلة لتخليص الأفكار المدرسيّة من الشّوائب، كي تستحيل أفكارا جديدة لا صلة تربطها بالأولى، القديمة؛ كما فعل بمؤلف "أرسطو" الموسوم ب:"الخطابة"[41] . يشير "دولوز" أنّه في سنة 1665، يتوقف "سبينوزا" عن مواصلة كتابة "الإتيقا"، ليبدأ بكتابة "رسالة في اللاهوت و السّياسة"، فالمجتمع الهولنديّ في تلك الأثناء كان يعيش مخاضا عسيراً نتيجة تصارع قوتين متمثلتين في الحزب الكلفاني[42] الذي كان ينادي بالانفصال عن التّاج الإسبانيّ و المقاومة لأجل الاستقلال، بزعامة آل الأورانج-ناساو؛ الحزب الثاني الجمهوري الذي كان يدعو إلى سياسة سلام و تنظيم لا مركزي للأقاليم – الأراضي المنخفضة- و إنماء اقتصادي حر؛ يتناول "سبينوزا في هذه الرسالة" بالتّحليل و الدّرس تساؤلات من بينها: لماذا الشّعب هو لا عقلاني إلى أبعد الحدود؟ ولماذا يزهو بعبوديته؟ لماذا النّاس يتصارعون لأجل عبوديتهم كأنّها حريتهم؟ لماذا هناك صعوبة في تحمّل الحرية؟ لماذا يدّعي الدّين المحبة والسرور ويدفع صوب الحرب، واللاتسامح والحقد، وإلى الحزن والنّدم؟ من نتائج نشر الكتاب، موجة محمومة غير مسبوقة، من التّجريح والسُباب من قبل كلّ الأطراف أكانت المسيحيّة أو اليهودية، بل حتّى من الدّيكارتيين، الذين انقادوا وراء أصوات الدّهماء وردّدوا ذات الصّوت. يرى "دولوز" أنّ كتاب "الإتيقا" لازال لحدّ الآن معبئا بقوة تفجيرية. حالما يقرأ الكتاب نكتشف وظيفة الفلسفة بوصفها مشروع راديكالي لإزالة الغموض

---

[40]- كورنليس ولد في 15 جوان 1623 أما صنوه فولد في 24 سبتمبر 1625. سُحِلا من قبل الغوغاء، يوم 20 أوت 1972 بمدينة لاهاي.

[41]- ألفه ما بين 329-323 ق-م يتناول فيه أرسطو موضوع تعلّم قدرة التمييز في فن الخطابة وفي كلّ حالة يكون مقنعاً؛ ينقسم الكتاب إلى أقسام ثلاثة أو بالأحرى إلى ثلاثة كتب: الكتاب الأوّل يشتمل على تعريف وآليات اشتغالها؛ الكتاب الثاني دراسة نفسية المتحدثين؛ الكتاب الثالث في آثار الأسلوب.

[42]- الكالفنية والمعروفة أيضا باللاهوت المصلح، مذهب مسيحي بروتستانتي، أسسه المصلح الفرنسي جون كالفن، الذي وضع بين عامين 1536-1559 مؤلفه "مبادئ الإيمان المسيحي، والذي يعتبره البعض من بين أهم ما كتب في الحركة البروتستنتية.

وللتعرية، أو كعلم للوقائع. يمثل "سبينوزا" في نظر "دولوز" أسلوب حياة وكيفية تفكير، ويمكن اعتبار حياته، حياة مقاومة للزيف الذي يرتضيه عامّة النّاس.

القارئ للفصل الأول للكتاب، قد يتساءل عن الغاية التي حرّكت صاحبه التّعرّض لحياة فيلسوف كرّس كل حياته القصيرة في سبيل الفكر، و تعزيز البحث و التّنقيب عن معنى يحتوي الوجود في لحظة ما و في صيغة معينة، علما أنّ الكتاب موضوعه الفلسفة العملية لدى سبينوزا، فما الفائدة إذن، من تقديم سيرة حياة الشّخص و تخصيص فصل كامل – الفصل الأوّل- للغرض؛ يبدو لي، تخصيص فصل كامل للحديث فقط عن سيرة "سبينوزا" ينبغي أن يكون له مغزى ما، و ينبغي لهذا المغزى المفترض أن يكون في علاقة مباشرة مع موضوع البحث، أو بعبارة أخرى، منخرط في سياق الموضوع، افترض أن المغزى يتمثل في أنّ ما يقوم به الفيلسوف و ما يكابده في هده الحالة "سبينوزا" جزء أصيل من فلسفته العملية، بمعنى أن تكون الفلسفة العملية ليست محصورة في جملة من تصورات و الرؤى، يتم التّعبير عنها، باعتماد لغة فلسفية، و بأسلوب خاصّ، و هذا أراد أن يمرره "دولوز" للقارئ. وبالتّالي فما هي الخطوط العريضة المؤلفة لفلسفة عملية سبينوزية، وفق معيش سبينوزا الإنسان؟ سؤال يطرح وينتظر مجيب يفرج عن الجواب.

2-الفصل الثّاني-رُكب الفصل الثّاني من قضايا ثلاث أو أطروحات ثلاث، تُشكّل رؤية سبينوزا بحسب قراءة دولوز، الأطروحة الأولى، يعالج من خلالها دولوز مسألة اختلاف الإتيقا عن الأخلاق[43] عند سبينوزا؛ الأطروحة الثّانية تبخيس جميع القيم -خاصّة قيمتي الخير و الشّر-لصالح الحسن و السّيء (سبينوزا اللأخلاقي) الأطروحة الثّالثة تبخيس جميع الانفعالات الحزينة لصالح الفرح (سبينوزا الملحد)

لتبيان فحوى الفصل الثّاني لا يتوانى دولوز من إدخال شخص سبينوزا، أي سبينوزا الإنسان الذي عاش في سياق اجتماعيّ، وذلك بطرح مفارقة، طرفا هذه المفارقة، كرامة وعلو همّة من جهة، ومن جهة أخرى، إهانة وكراهية، أمّا علّة ذلك فمقولته المشهورة والتي تفيد :"جوهر واحد يتعلّق به محمولات كثيرة". بحسب سبينوزا المخلوقات هي أشكال أو صيغ أو كيفيات، و من ثمّة فالمحمولات هاته ما هي إلا تعديلات لهذا الجوهر – و قد يقول قائل و في سياق مختلف تمظهرات، و إن كان "دولوز" لا يحبذ الكلمة هذه، أعني تمظهرات- قد يرى الرّائي في صيغة سبينوزا جوهراً واحداً بمحمولات عدّة، تأليف بين الإلحاد و الحلول، و لكن هذا لا يعدّ مهما أو قلْ بالغ الأهمية، إنما الّذي ينبغي أن يستوقفنا، هو أن أطروحة سبينوزا العمليّة و الّتي جعلت من السّبينوزيه محلّ جدل و فضيحة، تستلزم أو تفضي إلى إدانة ثلاثية الأبعاد: 1- إدانة الوعي القائم 2- إدانة القيّم القائمة 3- إدانة العواطف الحزينة أو الانفعالات الحزينة. هذه الإدانات الثّلاث تستدعي إلى الذهن أفكار شبيهة إلى حدّ بعيد بأفكار قالها نيتشه مع الأخذ في الحسبان

---

[43]- عندما ترجم الأستاذ جلال الدين سعيد كتاب سبينوزا العمدة إلى اللغة العربية اختار له عنوان " علم الأخلاق " . بحسب الفيلسوف دولوز، فإنّ سبينوزا مفكر مقاوم للأخلاق أو بالأحرى هو مناهض بالمطلق لما تحيل له الأخلاق من معاني ودلالات، وأهم هذه المعاني الخضوع والانصياع. وبالتالي يمكن القول أنّ سبينوزا فيلسوف لا أخلاقي، إن كانت الأخلاق تعني الخضوع والامتثال للأوامر والنواهي الخارجية.

السّياق التّاريخيّ والاجتماعيّ، لكلّ واحد منهما على حدا بطبيعة الحال، ولهذا ربما نفهم سبب اتّهام سبينوزا بالمادية واللأخلاقية والإلحاد.

أنموذج جديد يقترحه "سبينوزا" يكون مدارا لفلسفة عمليّة، أساسه لم يألفه الفلاسفة من ذي قبل، ويمكن الجزم ودون تردّد، أن هذا الأساس مزدرى من قبل الفلاسفة زمن "سبينوزا" وأيضا ما قبل زمنه، يتمثّل هذا الأساس في "الجسد"، فاعتماد الجسم أنموذجا، ومن دون حتّى عرض ينشر الأمر ويبسطه، هو بحدّ ذاته استفزازا، ما بعده استفزاز، أيعقل هذا، ونحن في مقام يتم فيه الحديث عن الوعي وقراراته والإرادة وآثارها، وشتى طرق تُقدّم للسيطرة على الجسم وعلى انفعالاته. ليأتي مدّعي فيقول إنكم لا تعرفون يا أناس ما لذي بمقدور الجسم القيام به[44]، و إن كان لا بد التّكلم عن شيء، حقا مدهش، فلن يكون لا بطبيعة الحال و لا أيضا بطبيعة المقال، العقل، إنّما الجسم الّذي يستحق أن يوصف بالمدهش و بالجدارة، لا حظ أن هذا، انعطاف في الفكر الإنسانيّ و قلب لكلّ ما كان متعارفا عليه ،أتساءل، فلاسفة كثُر قبل سبينوزا، لم ينتبهوا إلى أهمية الجسم القصوى، و من ثمّة تقديمه بصفته قابضاً بزمام الحياة و متحكّم في مناحيها هو و ليس العقل، بل الأدهى و الأمر من ذلك أنّ بعضا من هؤلاء الفلاسفة، اعتبره عائقا أمام انعتاق الإنسان، و سببا في بث الفوضى و نشر الإبهام، و مفضيا إلى الزّلل و الخطأ. للإجابة على هذه التّساؤلات شروط ينبغي توفرها، من بينها شرط أدعوه بالشرط ما قبل معرفي، أعني بذلك أنّ بناء معرفة ما وفي أي ميدان معرفيّ تقتضي شخصا مؤهلا قادراً على القول دون مواربة، يقول القول على

---

[44]- سؤال مالذي بمقدور الجسم إتيانه؟ لا يحيل إلى نشاط الجسم، إنّما يحيل إلى قوته، سؤال كهذا بحسب الأستاذ دافيد لابوجاد قد يبدو للوهلة الأولى مدعاة للاستغراب فقدرة الجسم تقاس عامة بكبر أو ضآلة نشاطه، إلى أفعاله التي بمستطاعه إنجازها، وغير أنّ السؤال المطروح أعلاه يقصد شيء آخر، يقصد قوة الجسم بحدّ ذاتها، بمعزل عن الفعل الذي من بواسطته تعبّر القوة عن نفسها. ولكن هل يمكن طرح سؤال قوة الجسم من غير استحضار الفعل المعبّر عن هذه القوة؟ بالعودة إلى التمييز الأرسطوطاليسي بين القوة والفعل، فإن القوة تتصور على أنها فعل افتراضي أو فعل ممكن، بينما الفعل يُتصور على أنّه قوة مُحينة أو منجزة، أي على اعتباره صورة محدّدة. كما قد يُلاحظ القارئ فإنّ هذا التمييز يتقاطع مع تمييز أرسطي آخر أساسي، بين المادة و الصورة، المادة باعتبارها قوة و حسب، و الصورة على أنها فعل خالص، ولكن الفعل في حدّ ذاته لا فاعلية له، لأنه صورة و حسب، لذا ينبغي تدخل مصطلح ثالث تناط به تحريك الصورة في المادة،و هذا ما ندعوه بالفاعل، و من الأمثلة المجلية لهذا، مثال الذي ينسب لأرسطو، مثال النحّات أو مثال الرياضي المنجز للسباق .. وعليه يبدو سؤال الدائر حول قوة الجسم لا يمكن فصله عن الإجابة والتي ابتداء تطرح على الفعل وفوقيته – ومن ثمّة الفاعل – على قوة الجسم. إن كان التصور قد تشكّل وفق المنوال المبسوط أعلاه، فإنّ الرؤية المعاصرة حول التساؤل المثار، رؤية تقع النقيض تماما، رؤية لا تنطلق ولا تعتمد التأمل العقلي سبيلا للفهم والإفراج عن المعنى، إنما تتأسس بمقتضى معاينة واقعية، انطلاقا من أمر واقع قد يصعب دحضه والتنكر له، والسعي للتعبير عنه يتشكّل باتخاذ العبارة الموالية: أمسى الجسم غير قادر، كأن لسان حاله يقول هذا يكفي؟ فقد تحمّلت فوق ما لا يطاق. العبارة هذه ليست من قبيل المسلمة أو الأطروحة، إنّما الأمر، أمر واقع لا ريب، و لأدل على هذا ما هو منجز في ميدان الفن و تحديد فيما تعلق بفن الرسم فمثلا لوحات الفنان الرسام فرنسيس بيكون و غيره، حيث تتعدّد الوضيعاتpostures من جالس و مستلقي و زاحف و مائل و ساكن ... و إن انتقل المرء إلى ميدان الرواية بغية تعزيز ما تقدّم فإن شخوص الروائي سمويل بيكت، شخوص ممثلة لهذا الإعياء المتمكن من الأجسام؛ شخوص لا تقوى على ركوب الدراجة الهوائية ثم بعد ذلك يصعب عليها السير، ليصعب عليها بعد ذلك الانجرار، و أخيرا، لا يقوى على المكوث في وضعية الجلوس. وصفوة القول، ما هي العلة أو العلل التي تقف خلف عدم قدرة الجسم؟ العلة التي وراء عدم القدرة هو الإنهاك الملازم للجسم يعود بالأساس إلى مؤثرات خارجية مجتمعية، التي لا تتوانى على استعمال أساليب الترويض والإذعان، بغية السيطرة والتحكم في مصائر الناس وشل حركة الأجسام، والحال هذه، يجد الجسم نفسه في وضع المقاوم المستقبل لهجمات الخارج بكل فرح وسرور على الرغم من المعاناة والمكابدة التي يلقاها. اقتباس بتصرف كبير من محاضرة ألقاها الأستاذ دافيد بوجاد سنة 2001 في إطار ندوة دارت حول : " نيتشه و دولوز– ما بمقدور الجسم ؟. ملاحظة نشرت المحاضرة لأول مرة باللغة البرتغالية.

حقيقته بل قل على واقعيته دون تزويق أو تنميق، قول يفرض نفسه على المجتبى وفي هذه الحالة المبروك سبينوزا. يستطرد دولوز في القول ذاكرا أنّ المشهور عن "سبينوزا" أطروحاته النظرية المعروفة باسم "الموازاة" والّتي تنصّ على رفض كلّ علاقة عليّة واقعية بين الفكر أو النّفس مع الجسم، خشية أن يؤدي هذا إلى ضرب من ضروب المفاضلة، سبينوزا عندما يقدم الجسم في الواجهة، يفعل ذلك غير قاصد الانتقاص من قيمة النّفس أو الفكر – لاحظ الترنح نفس أو فكر-وإن فُكِر في أن القصد هو الّذي ألمعنا عنه، فقد خاب، وأبان عن قلة تعقل وتدبر. أمّا المقصود العمليّ للموازاة عند "سبينوزا" وبحسب قراءة "دولوز" يرمي إلى تقويض المبدإ الأساسيّ الّذي تُبنى عليه الأخلاق بوصفها مسعى للسيطرة على الانفعالات بواسطة الوعي[45]. سؤال: ما الّذي يريده "سبينوزا" عندما يدعونا إلى اعتبار الجسم أنموذجا؟ سبينوزا يدعونا إلى أن نعترف أن وضع الجسم ومقامه أكبر تماما من المعرفة التي لدينا عليه، فما عندنا إلا النزر القليل الأقل، وأنّ الفكر لا يتجاوز الوعي الذي نحن عليه. وبعبارة أخرى فمثلما لا توجد أشياء في الجسم تتجاوز معرفتنا، فإنّه لا توجد أيضا أشياء في الفكر أو النّفس تتجاوز وعينا، وعليه، فإنّه بحركة واحدة نتوصل إلى إدراك قوّة الجسم بمعزل عن الشّروط المعطّاة لمعرفتنا، وإدراك أيضا قوّة الفكر أو النّفس بمعزل عن الشّروط المعطّاة لوعينا. والقصد من وراء ذلك الحصول على معرفة لقوى الجسم، نظير اكتشاف بالموازاة قوى الفكر التي تنفلت عن الوعي، ومن ثمّة القدرة على مقارنة تلك القوى جميعها. صفوة القول، أنّ النّموذج الّذي يدعو إليه "سبينوزا"، لا يعني البتة انتقاص وتبخيس لقيمة الفكر وبالموازاة الإشادة بالجسم، بل الأهم يكمن في تحجيم الوعي بإزاء الفكر، أي اكتشاف اللاشعور، ومن ثمّة، فإن اكتشاف لاشعور متعلّقا بالفكر لن يكون بدوره ليس أقل عمقا من المجهول الآخر أي الجسم. لماذا هذا التّهجم على الوعي من قبل رجل هادئ مثل "سبينوزا" في هذا البحث عن العلّة الخفية الّتي قد توجد أو لا توجد، فتدفع "بسبينوزا" إلى هذه الحدّة أو الشدّة، إجابة سبينوزا بخصوص نقده للوعي، تتمثّل في أنّ طبيعة الوعي وهميّة تجمع الآثار الماثلة أمام العيان، وتترك جانبا العلل. ويتحدّد نظام العلل عنده بهذا الشّكل: كلّ جسم – وقد تعيّن في مجاله-؛ وكلّ فكرة (وكلّ روح)[46] في الفكر تتكون نتيجة علاقات متميّزة

45- لاحظ الوظيفة التخريبية التي أنيطت بالوعي من قبل "سبينوزا" بعدما كان عند ديكارت الحامل للأنا باعتباره الموجود أي الواعي على أنّه كذلك. قول "سبينوزا" يسعى جاهدا في كل حين على الانقضاض والهيمنة على الانفعالات، قول يكتب البقاء والتمدد والانتشار عبر الزمان، ليُتلقف من قبل فلاسفة فينخرط في أنساقهم الفكرية، وفي الذهن اسمين: نيتشه وبرغسون.

46- لزاما علينا و قد وصلنا هذه المحطة من القراءة أن نجد حلا أو شيء من هذا، بخصوص دلالة كلمة "روح" في سياق حديث "سبينوزا" و الذي يقدّمه "دولوز" فما جاء في نص دولوز الأصلي ينص على التالي: chaque corps dans l'étendue, chaque idée ou chaque esprit dans la pensée sont constitués par des rapports caractéristiques qui subsument les parties de ce corps les parties de cette idée فكما نلاحظ الكلمة المقيّدة باللّون الأحمر تفيد أوّلا تعدي الوحدة لدلالة على الكثرة، ثم ثانيا، الكلمة المترجمة إلى اللغة العربية بالروح محتواه في الفكر، أي أنّ الفكر يستوعب الروح و أشياء أخرى غير أنّ الذي فهمناه قبلا هو أنّ هناك تطابق بينهما، فما لعمل إذن في هذه الحالة، العمل يتمثل في معرفة المقصود بالكلمة المقيّدة باللون الأحمر هل هو مختلف عن المتعارف عليه أم المقصود هو ذاته على القارئ تبيانه، من خلال قراءة أكثر تدبرا أي أكثر عمقا. سأغامر و أطرح شيئا من الكلام يبدو صعب تقبله، لنفترض أنّ الكلمة المقيّدة باللون الأحمر تحيل إلى معنى غير المعنى المتعارف عليه حاليا، أي أنّ الكلمة كانت تحمل على الأقل على معنيين مختلفين زمن "سبينوزا"، المعنى القريب مما يعنيه الفكر، و معنى آخر وارد مثلا في كتاب "روني ديكارت"الموسوم ب:"

جامعة لأجزاء الجسم من ناحية ومن ناحية أخرى لأجزاء الفكرة. فأثناء لقاء جسم بأخر ، فكرة بأخرى؛ يترتب عن هذا ، حينا ارتباط أو ائتلاف بين علاقتين – اعتبار في مستوى من المستويات الجسم علاقة أو نسبة و كذلك هو الشّأن بالنّسبة للفكرة le rapport - لتشكيل كلّ أكثر قوّة، و تارة أخرى تفكّك إحداهما الأخرى، مدّمرة ائتلاف هذه الأجزاء؛ و هذا الّذي يُعد مبهرا في الجسم و الفكر كذلك، أي أنّ هذه الأجزاء الحيّة لا تنفك من التّشكّل و التّحلّل و الاضمحلال، جدير بالإشارة و التّنويه أنّ الفكر هو كذلك مؤلف من أجزاء لا يستهان بها، فسبينوزا يقول في هذا الصدد : " ليست الفكرة المؤلفة للكيان الصّوري للنفس البشرية بسيطة ، بل هي مركبة من عدد كبير من الأفكار "[47] . نسق العلل هو إذا نسق تركيب وتحلّل لعلاقات، يؤثر على الطبيعة البشرية لانهائيا. وعلى اعتبارنا كائنات واعية.

الإنسان" فلقد جاء فيالفصل الأوّل و المعنون ب:" بخصوص آلة جسمه" وفي معرض حديثه عن مراحل تحول الدم يقول:" من السّهل أن نفهم أنّ كتل الدم ذات الحجم الكبير تتجه رأسا صوب المنطقة الخارجية للدماغ، لتكون غذاء لمادته؛ بينما كتل الدم ذات الحجم الصّغير الأكثر حركة، تستدير لتلج هذه الغدة، و التي يمكن أن نتخيلها على صورة منبع فائض .. و هكذا و من دون ترتيب أو تغيير، باستثناء انفصالها عن الكتل ذات الحجم الكبير، تتوقف عن كونها دما، لتتحول إلى أرواح حيوانية" عن René Descartes, l'homme et la formation du fœtus avec les remarques de Louis de la Forge a qui l'on a ajouté le monde ou traité de la lumière du même auteur, seconde édition revue et corrigé, Théodore Girard dans la grande salle du palais au dos de la salle dauphine, et l'envié, p.p10-11

[47]- سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، الجنوب للنشر، تونس، ص112.

IV-نسق جون لوك

1 - مقدمة

-ولد السيّد لوك في يوم 29 أوت سنة 1632 في قرية " رينجتون "wrington بمقاطعة سومرسيت. كان والده محاميا أغدق عليه منذ نعومة أظافره في مرحلة الصّبا، بوافر الاهتمام ومنتهى الرّعاية والتّوجيه. ممّا جعل بعد ذلك لوك الابن، يتبنى موقفا في تربية الأطفال، قد بسطه في كتابه الموسوم ب: " خواطر في التّربية " الصّادر سنة 1693، فحواه الاستعاضة عن طريقة انقياد الطّفل الانقياد الأعمى لأوامر الوالدين. ظلّ لوك يدعو إلى التّسامح طوال حياته، حيث كتب في هذا الشّأن كتابه " رسالة عن التسامح " والصّادر سنة ،1689 رافضا كل نزعة تسلّط أو وصاية من قبل أي شخص على الآخرين من النّاس، فلا يلزمهم معتقده كرها، يقول:" إنّ كلّ من يبحث ثم ينتهي من البحث، إلى يأخذ الخطأ دون الصّواب، أو البّاطل دون الحق، فقد أدى واجبه خيرا، خيرا ممّن يُسلّم بالصّواب أو بالحق، تسليما دون بحث أو فهم". اطلع لوك أن يرى ذات يوم القواعد الأخلاقية وقد اختزلت إلى طائفة من المبادئ العامّة المنسقة، والطّقوس الدّينية إلى شعائر بسيطة. احتكّ لوك بالدّوائر العلميّة، فصادق علماء، كعالم الكيمياء" روبرت بويل "[48]والطّبيب "توماس سيدنهام"[49]؛ أمّا بخصوص علاقته برجالات السّياسة، فقد ارتبط بعلاقة وطيدة، علاقة رعاية و نعمة، بأحد مؤسسي حزب "الهويج"، الحزب المعروف عنه أفكاره التّحريرية، مقابل الحزب المحافظ المدعو "توري"، و نقصد اللّورد شافتسبري الأول توفي في 27 أكتوبر من عام .1704

2 -مبحث في الفهم الإنساني:

- في بداية سنة 1690 ، ظهر مؤلف لوك الضّخم الموسوم ب :" مبحث في الفهم الإنسانيّ"؛ و قد ذكر الفيلسوف في مقدمة كتابه هذا،-الظّافر على مكانة عالية حتّى بلغ مكانة الإنتاج الفكريّ الأرسطيّ و معلقيه-، و هو يخاطب القارئ، ذاكراً أنّ المؤلف، هو ثمرة ساعات الرّاحة و الّتي خصّصها حصرا لهذا العمل، راجيا أن يكون مفيدا، و بالتّالي لا يكون مضيعة وقت، بل المراد أن يكون جالبا للفائدة، كما هو الشّأن بالنّسبة له، أثناء كتابته، مردفا أنْ لا يذهب ظن القارئ، فيتوهم أن ما يذكره من قول، ما هو في واقع الحال إلا شكل من أشكال الإطراء الذاتي، و أي شخص يسلك هذا المسلك، فقد

---

[48]- فيزيائي وكيميائي أيرلندي من مواليد 25 يناير 1627، وتوفي في 31 ديسمبر سنة 1691، يعدّ أب الفلسفة الطبيعية الحديثة.

[49]- ولد في 10 سبتمبر 1624 وتوفي في 29 ديسمبر 1689، يُلقب بأب الطبّ الانجليزي أو هيبوقراط الانجليزي.

سلك مسلك الظّن الّذي لا أساس له من الصّحة البتة. القصد من وراء كتابة المؤلف، مبرأ من أيّ اعتبار عرضيّ يزول قطعا، بل المرتجى الأوّل والأخير لن يكون في مطلق الأحوال، إلا بحثا عن الحقيقة لا غير. أمّا ما تعلّق بملابسات كتابة المؤلف، فلقاؤه بثلة من الأصحاب ذات يوم، يتبدلون أطراف الحديث عن موضوع لا يمت بصلة مباشرة بمضمون الكتاب، ويذكر الأستاذ محمد فتحي الشّنيطي، أنّ الحديث انصب حول قضايا الدين والأخلاق، وبعد مداولات وأخذ ورد، لم يصل الأصحاب إلى موقف سواء. الأمر الذي أفضى بلوك في حينه، إلى ضرورة القيام بدراسة تحليلية لقدرات الإنسان، عسى أن يتبيّن المواضيع التي تكون تحت طائلة الفهم والإدراك.

- بعد ذلك، حضرت للوك أفكاراً غفل، احتاجت آنذاك إلى تحليل، قيّدها، ليعرضها على أصدقائه. فكانت بمثابة الأفكار القاعدية لمؤلفه، والّذي لم ينجزه إلا بطريقة مرحليّة، يكتب الجزء، فيتوقف. ينقضي وقتا، ليعود مجدّدا ليكتب جزءا آخر، فيعود مرة أخرى، وهكذا دواليك. لينهي العمل آخر مطاف، وقد اكتمل، وتوزّع على هذه الهيئة:
- الباب الأوّل: نقد نظرية الأفكار والمبادئ الفطرية.
- الباب الثّاني: عرض أصول أفكارنا.
- الباب الثّالث: بحث في صلة الفكر باللّغة وتأثير الألفاظ في التفكير، وتحليل للفلسفة المدرسيّة على ضوء هذه العلاقة بين اللّغة والفكر.
- الباب الرّابع: نظرية المعرفة.

3- أهم ما جاء في " مبحث في الفهم الإنساني "

1-نقد نظرية الأفكار والمبادئ الفطرية: يأبى" لوك" قبول الرّأي القائل بأنّ هناك مبادئ فطرية ملازمة للإنسان، كمبدإ الهوية، أو ذاك القائل بأنّ الكلّ أكبر من الجزء، أما حجة أصحاب هذا الرّأي أو ذاك، هو كونهما قد تمّ الموافقة عليهما من قبل النّاس، فإنّ لوك يرد، رافضا، معتبرا أنّ الموافقة الكليّة لا ترقى إلى مستوى الدّليل، والثّابت مع ذلك، أن هذه الموافقة الكليّة، غير مسلم بها. فالكثير من النّاس لم يسبق لهم أنْ تصوّروا مثل هذه المبادئ كالأطفال والبدائيين. غير أنّ لوك لا يعترض على أنّنا قادرين بالقوّة، معرفة هذه المبادئ، و لكنّ الزّعم بوجودها و قد أضمرت في الذّهن، لا يعرفها و ليس على وعي بها فهذا الذي يرفضه، فنحن لا نعرف هذه المبادئ إلا استدلالا، على الرّغم أنّنا نستخدمها فيه؛ يقول : " فإنّ من يجسم نفسه مشقة النّظر بشيء من الانتباه في عمليات الفهم سيجد أنّ هذا القبول الحاضر للذهن لبعض الحقائق لا يعتمد على سجل أصليّ في العقل أو استخدامه (أي في الاستدلال) بل على ملكة للذهن متميّزة تماما منهما " و قد قصد ملكة الحدس و

عليه لا يبنى على صحّة الموافقة الكليّة ، حجة على فطرية معرفة المبادئ ، علاوة على ذلك، من غير الممكن أن نطلب لهذه المعرفة أية أوليّة في الزّمن ، فمن الواضح أنّ معرفة المبادئ من حيث هي مجرّدة تأتي اكتسابا فيما بعد. يمضي الدّكتور فتحي الشّنيطي ناشرا موقف لوك، فالإحساسات من قبيل تمييز الألوان، تحدث وقد جهلنا مسبقا مبدأ عدم التّناقض، فكيف يكون هذا المبدأ مطبوعا في العقل أصلا. يعود لوك إلى الحجة المقدمة كدليل على أنّ وجود مبادئ مطبوعة أصلا في العقل. ناظرا في طبيعتها مبرزا أنه في الواقع لا تترجم سبقا زمنيا، بل تحيل إلى ضرورة منطقيّة. فإن قلنا إن شيء هو ذاته فهمنا ذلك وصدقناه مباشرة، فهل يستلزم نتيجة، أن الضّرورة تفضي حتما إلى تبني القول الّذي يفيد بأنّ المبادئ مطبوعة فطريا في الذهن؟ والتّسليم بوضوح المبادئ بذاتها، لا يعدّ في مطلق الأحوال حكرا أو حصرا على المبادئ، بل هناك أيضا حقائق أخرى كثيرة وليست بالحقائق الفطرية، توصف بالوضوح، مثال ذلك الحقائق الرياضيّة. وعليه يخلص " لوك " إلى القول أنّه ليس ثمّة ما يظهر أن المبادئ التي تُنظِم التّأمل كمبدإ الهوية ومبدإ عدم التّناقض، مبادئ تُدرك إدراكا فطريا، وإن كان الأمر غير كذلك، فما قولنا بالنّسبة للمبادئ العمليّة الّتي توصف على أنّها فطرية. يتساءل "لوك" عمّا إذا كان هناك فعلا، مبادئ من هذا القبيل، هي محلّ اتّفاق بين النّاس جميعهم، معترفا بضرورة التّسليم بوجود بعض الميول المشتركة في الجنس البشريّ. فمن المشترك عند النّاس جميعا " الرّغبة في السّعادة وكراهة الشقاء " غير أنها لا ترقى إلى مستوى الانطباع والّذي يعتبره أساس الحقيقة. ويختلف الأمر في نظر الفيلسوف إن تعلّق بالمبادئ الأخلاقيّة، فنسبة اتّفاق النّاس إزاء هذه المبادئ أكبر، مقارنة بالمبادئ التأمليّة الّذي جاء ذكرها أعلاه، و إن اقتنعنا بعدم فطرية المبادئ التّأملية فحري بنا أن نقتنع أيضا بأنّ المبادئ الأخلاقية ليست كذلك. أما عن منشأ المبادئ الأخلاقية، فيرى "لوك" أنها تعود وبكل وضوح إلى مصادر أربعة: العقل والتّنشئة الأسرية والاحتكاك بالرّفاق والأصدقاء، والأعراف الاجتماعيّة، والملفت أن الفيلسوف "لوك" يقرّ بأنّ هناك قوانين ثابتة وسرمدية تقوم عليها الأخلاق، ولكن لا سبيل إلى معرفتها بالرّجوع إلى معرفة فطرية، يصفها بالغامضة، لأنه لو كان كذلك، وهو ليس كذلك لما شهدنا كثيرا من الأمم تضرب عرض الحائط ولا تقيم وزنا، لبعض هذه المبادئ أو جلّها، غير آبهة ولا مكترثة.

4-التّجربة منبع الأفكار: بعد هذا التّشهير والتّشنيع بما ندعوه الأفكار الفطرية، يتصدى "لوك" إلى مسألة طبيعة المعرفة، محلّلا عناصرها، واصفا في المقام الأوّل الذّهن، بأنّه أشبه بالصّفحة البيضاء لا خصائص ولا أفكار بحوزته. مقسّما مصدر الأفكار إلى مصدرين:

أ-المصدر الأوّل: الإحساس الخارجيّ، معتبرا الحواس بمثابة قنوات نقل يعتمدها الذّهن، في نقل الإدراكات، فالحواس تستقبل وهي بحال التّأثر، الموضوعات الخارجيّة، لتصل بعد ذلك إلى الذّهن، فتستحيل أفكارا، حينئذ نتكلم عن فكرة الأبيض، وفكرة الأسود، وفكرة الحار، والبارد، والصّلب واللّين والمر والحلو. وهذه الأفكار هي مصدر معظم الأفكار.

ب-المصدر الثّاني: الإحساس الباطنيّ، عمليات ذهنية من إدراك وتفكير وشكّ واعتقاد وعلى أعقاب هذه العمليات تتكوّن انفعالات، كالرّضا والضّيق. وتتميّز الأفكار النّاشئة عن هذه العمليات عن تلك المتأتية عن الموضوعات الخارجيّة، وهذا اعتراف من قبل "لوك" بوجود أفكار لا علاقة لها، بالعالم الحسيّ الخارجيّ.

يتعرّض " لوك " في الباب الثّاني من مؤلفه – مبحث في الفهم البشريّ –إلى موضوع الأفكار فيحصّها، مميّزا الأفكار البسيطة والمتولدة من الإحساسات، عن أفكار الإدراك، واعتباره الأفكار الأخرى مهما كانت مركبة أفكاراً بسيطة. أمّا منشأ أفكار الإحساس، فبعضها صادر عن الذّهن، من حاسّة واحدة مثل الألوان، والأصوات، والأذواق، والرّوائح، والحرارة، والبرودة، بينما الأفكار الصّادرة عن أكثر من حاسّة، فهي الحيز، والشّكل، والسّكون، والحركة، أمّا الشّعور باللّذة، والشّعور بالألم، ففكرتان ناجمتان عن نشاط الذّهن. ويعتبر " لوك" مصدر المعرفة حصرا الأفكار البسيطة، وكلّما تزوّد بها العقل، أقدم على مقارنتها، وتجميعها، بطرق لا تكاد تُحصى، ولتقريب الفهم يُشبّه " لوك " العقل بالحُجرة المظلمة، والإحساس الخارجيّ والإحساس الدّاخليّ، نوافذ، يلج من خلالها الضّوء، لا يكاد الضّوء يَنْفُد إلى المكان المظلم، حتّى ينطلق العقل في نشاط دؤوب لا نظير له في تعديل وتحويل الضّوء. ممّا يمكّنه من خلق أفكار مركبة استنادا إلى أفكار بسيطة. وتشتمل الأفكار المركبة على أنماط ثلاثة:

النّمط الأوّل: الضّروب وهي تدل على صفات لا تقوم بذاتها، بل توجد في غيرها كالجمال في الزّهرة.

النّمط الثّاني: الجواهر، أفكار دالة على أشياء توجد بذاتها، كالزّهرة، الإنسان.

النّمط الثّالث: العلاقات أفكار تُعبّر عن روابط؛ كفكرة الأبوة، الأكبر، والأصغر.

وهذه الأفكار هي ثمرة نشاط الذّهن، وقد توهم الفلاسفة العقليّون أنّها فطرية، ولا دخل للتجربة فيها. ولأجل تبيان خطأ هذا الاعتقاد وعدم دقته، لا يرى بُداً من تحليل بعض الأفكار المركبة. فمثلا فكرة اللامتناهي لا تعدو أن تكون ضربا بسيطا للكم. و السّرمدية ضربا بسيطا للزمان... ذلك أنّنا لما كان وجودنا وجودا متناهيا محدّدا بالمكان و الزّمان، فإنّنا نتصوّر مكانا لا نهاية له و زمانا لا يحدّه حدّاً بالاعتماد على المقارنة و التّخيّل، و بالنّسبة لفكرة الجوهر عند " لوك " و بحسب قراءة الدّكتور فتحي الشّنيطي، فهي الّتي يسقط في يد " لوك " إزاءها، و قد يُفهم من هذا التّوصيف أنّ لوك لم يُحط

علما كافيا بفكرة الجوهر، غير أن المترجم لا يتوقف عند هذا الحدّ ، ذاكرا أنّه و على سبيل المثال فكرة الإنسان عند الفيلسوف في وسعنا أن نحلّها إلى عدد من الأفكار البسيطة، مثل الامتداد و الشكل و الصّلابة و الوزن و اللّون مجتمعة.. يُتابع الدّكتور في النّشر، مفصحا أنّ ما كان شائعا بين الفلاسفة آنذاك، أن ثمّة جوهرا معيّنا تلتقي عنده الصّفات أو تقيم فيه وتصدر عنه. يتساءل "لوك" لئن كان في وسعنا أن نشكّل فكرة واضحة أو نعطي تفسيرا معقولا للجوهر؟ يجيب بأنّ الجوهر فكرة مشوشة مضطربة، تنتمي إليها الصّفات وتقيم فيها، إن اسم الجوهر يدل على سند والحال هكذا، فلا طائل من طرح السّؤال حول كنه الجوهر، والّذي يذهب هذا المذهب أشبه بالهندي المتوهم بأنّ العالم يحمله فيل ضخم، وعندما سئل ومن يحمل الفيل؟، أجاب سلحفاة ضخمة، وحينما سئل مجدّدا ومن يحمل السّلحفاة؟ أجاب أنّه شيء ما لا يعرفه. يستنتج "لوك" من هذه السّردية أن الاحتماء بعبارة شيء " يعني أننا نتحدّث كالأطفال حين يسألون عن معنى هذا الشّيء الّذي لا يعرفونه يجيبون بأنّه شيء ما ولكنهم لا يعرفونه. كان ربّما في تصوريّ أن يسير "لوك " في مسار فكريّ غير الّذي انتهجه، فينطلق من الفكرة التي مفادها أن المعرفة على وجه العموم عملية تتنامى وتتطوّر بفعل عوامل واحتياجات واقعية إنسانية، تدفع الفكر نحو الاستزادة المعرفيّة، تلبية لحاجات عدّة، فضلا على هذا ينبغي على المرء، أن يدرك وبعد تدبر، أن المعرفة إجمالا لا تحصر في وظيفة واحدة وحيدة، بل لوجود المعرفة الإنسانيّة وظائف شتى مرتبطة بالرّاهن والتّطلّع. ولا تقتصر فقط على الفضول والرّغبة في الاستزادة في المعلومات؛ فكما للمعرفة الجانب الكميّ التراكميّ، لها أيضا جانبا كيفيا. وفي المقابل ينبغي أن نعترف أنّ المنطق الّذي قاد "لوك" إلى استنتاجاته يلزمه التّأكيد على ما ذكره. وعليه الهنديّ السّعيد كما وصفه وهو يقدم تفسيرا لنشأة العالم أو قل لوضعه، كان ذاك التّفسير مترجما وبمقتضى معطيات موضوعيّة وأخرى اجتماعيّة، سادت، هي الّتي ساهمت في بناء هذا النّوع من المعرفة المقترح من قبله. أمّا التّساؤل عن صحّة هذه المعرفة من خطئها، فعلينا ابتداء، أن نحدّد ثم نتفق على جملة من المعايير، كفيلة من أن تميّز الصّواب من الخطأ، وتعينهما كلّ على حدا.

في نهاية الفصل الثّاني يتحدّث " لوك " عن تداعي الأفكار، ويلاحظ الدكتور فتحي الشّنيطي أنّه قد يكون الفيلسوف أوّل من استعمل هذا المصطلح، والّذي يعني به أن لبعض الأفكار ارتباطا طبيعيا، وبعض الأفكار الأخرى تلتقي في أذهان النّاس بحيث لا تكاد فكرة تظهر للذهن حتّى تتوارد سائر الأفكار المرتبطة بها.

5-تحديد الإطار العام للمعرفة: يؤكد الدّكتور فتحي الشّنيطي، على أنّ مؤلف "لوك" "مبحث في الفهم الإنسانيّ" قد اشتمل على دراسات مثمرة وعلى ملاحظات قيّمة ذات أثر بائن، لدرجة أنّ مؤرخي

علم النّفس ينوهون بما قدّمه، ليصل بهم الأمر أن يتحدّثوا على أنّ المؤلف يعتبر أصلا من الأصول السّيكولوجية، وركيزة من ركائز الدّراسات النّفسيّة؛ وإن كان قصد "لوك" هو البحث في طبيعة المعرفة الإنسانيّة وحدودها، كما ألمعنا. حدّد الفيلسوف الإطار العام للمعرفة بالاستناد إلى طريقة التّحليل المنطقيّ، والّتي يراها القارئ جليّة في الباب الرّابع، حيث قام بعملية تقييم لما يدعوه بالعلاقات، والّتي يعتبرها المؤلفة للنمط الثّالث من أنماط الأفكار المركبة، وتحديد لطبيعة الحدس، وتمييزه عن البرهان؛ فالذّهن لا يسعه اكتساب المعرفة إلا إذا عمد إلى الرّبط بين الأفكار بعضها بالبعض الآخر، ويترتب عن تلك العلاقات:

أ-الهوية: الفكرة تكون على ما هي عليه.

ب – الإضافة: ارتباط الأفكار بعلاقات مجرّدة عديدة.

ج-الارتباط الضّروري: هو الارتباط العليّ بين الأشياء.

د-الوجود الحقيقيّ: كلّ قضية يتأكد وجود الجوهر فيها، أو ينتفي وجوده مستقل عن إدراكنا، مثال ذلك القضية القائلة:" أنا موجود".

وصفوة القول، أنّ المعرفة عند "لوك" تُبنى على الأسس الآتية:

أوّلا: وجود الموضوعات الخارجيّة، وجود مستقل عن معرفتنا بها .. عناصر الفكرة الواحدة مستمدة أصلا من الإحساس، وبلورة الفكرة يكون بالعودة إلى نشاط الذّهن.

ثانيا: صفات الموضوعات غير مستمدة من العقل.

ثالثا: لا تأثير للموضوعات الخارجية ولا لصفاتها فيما نعرفه.

رابعا: وجود الموضوعات الخارجيّة غير وجود الأفكار المركبة (الجوهر ، العليّة ، الهوية) بل وجود أشبه بوجود الأفكار البسيطة (اللّون ، الشّكل ، الطّعم) ، أمّا لماذا وجود الموضوعات الخارجيّة يختلف عن وجود الأفكار المركبة، فيعزوه "لوك" لأن الأفكار المركبة ليس لها مقابل حسيّ خارجيّ مباشر؛ و من ثمّة فكلّ معرفة تقوم قياما على أفكار مركبة كالمعرفة البرهانيّة، و المعرفة الاحتماليّة، ذات مصداقية، شأن المعرفة المستخلصة من الأفكار البسيطة، الإدراكيّة و الحدسيّة، لهذا فالمعرفة الّتي تبنى على من أفكار مركبة عرضة للخطأ.و طلبا لوضوح أكثر، يلجأ الدّكتور فتحي الشّنيطي إلى عقد مقارنة بين موقف لوك و موقف ديكارت، مستنتجا أنّ بين الموقفين تناقض، و بدورنا نتساءل هل هناك من المسوغات ما يدعو إلى عقد مقارنة بين المفكرين؟ قد نقبل عقد مثل هذه المقارنات لأغراض تعليمية، لأجل إبراز خصائص نسق فلسفيّ و قوته، على حساب نسق فلسفيّ آخر، فنمعن في تقزيم هذا الأخير، و الغرض من وراء ذلك إقناع المتعلّم بأفضلية أحد النّسقين، دون الآخر، و لئن

كان المسعى، محمود النّتائج على الصّعيد التّعليميّ، إلا أنّ البعض من الفلاسفة، يثير أسئلة، قد تعلّقت بموضوعيّة ما قد نقدم عليه عندما نحاول أن نعقد مقارنة بين نسقين، ففي مداخلة قدّمها الفيلسوف الفرنسي باسكال أنجل[50] مناسبة إحياء ذكرى الفيلسوف جول فيلمان و ذلك سنة 2002، أي سنة بعد وفاة الفيلسوف ،يتطرّق في البداية إلى مسألة الموضوعيّة و قد ارتبطت بالنّشاط الفكريّ، المشهود للفلسفة طوال تاريخها الطّويل، و الحافل بالإنتاج الفكريّ الهائل كما و المختلف في المنطلقات و النّتائج بطبيعة الحال. يتطرّق إليها وقد عاد في مقدمة المداخلة مستعينا بأحد الفلاسفة الفرنسيين الّذي أسهم وكتب في مجال تاريخ الفلسفة، ألا وهو الفيلسوف مارسيل قيرو[51]، والّذي يذهب إلى الاعتقاد، بأنّه نكون نتكلّم عن الموضوعيّة في ميدان الفلسفة، متى قدّمنا الدّليل على إمكانية بلوغ مبدأ نسق فلسفيّ ما. ويكون واقعا إن تنبأنا أنّ مشكلة ما لم يتم تناولها، فعلّقت، متروكة في مستوى معين من التّحليل؛ استدعى حينئذ اقتراح حلّ منسجم مع مقتضيات هذا المبدأ، وبهذا الإجراء إن تم فعلا، يشعر المؤرخ في الفلسفة، حقّق بمسعاه الموضوعيّة. غير أنّ الفيلسوف "جول فيلمان" تبعا لوجهة نظر «باسكال أنجل" وإن كان يعتقد أنّه يمكن بلوغ الحقيقة التّاريخيّة حول الأنساق الفلسفيّة، فإنّه لم يذهب إلى الاعتقاد باقتراح الفلسفة لحقائق، فكلّ فلسفة أصيلة، أثناء بنائها لنسقها، تدرج طريقتها الخاصّة، لتحديد ما نقصد بالواقع، ومن ثمّة تميزه عن الظاهر، ولا تقديم حجاج متى طرح نتج عنه تحديد النّسق الأفضل بين نسقين أو أكثر. بالطّبع وجهة الفلسفة الحقيقة، ولكن لا وجود لحقيقة خارجة عن النّسق الفلسفيّ الواحد، مع الإشارة أنّ الكاتب " باسكال أنجل" وفي مقدمة مقاله[52]صرّح أن الحقيقة الفلسفيّة مفهوم غير ملائم وغير مناسب في ميدان الفلسفة التّعدديّ، على الأقل إن كنا نقصد بكلمة حقيقة، ما هو متعارف عليه وشائع.

6- اللّغة و الفكر: آثرنا في هذا العنصر الاستعانة بنصّ، و هو في الواقع درس كان قد قدّمه بمحل عمله، السنة الجامعية 2008- لطلبة ليسانس، 2009 الأستاذ " باتيست بوندي مونجان" [53]لعرض أهم العناصر المكونة لنظرية اللّغة عند جون لوك، منوها بأصالة فكر الفيلسوف، بجعله اللّغة

---

[50]- من مواليد 17 يناير 1954، مجال عمله يشتمل على الاهتمام بفلسفة الروح والمعرفة، وفلسفة اللّغة بالإضافة للمنطق، تنخرط أعماله في إطار الفلسفة التحليلية. من مؤلفاته " الحقيقة "

[51]- من مواليد 15 ديسمبر 1891 وتوفي في 13 أوت 1976 من مؤلفاته " سبينوزا "

[52]- Pascal Engel, Jules Vuillemin, les systèmes philosophiques et la vérité, colloque à la mémoire de Jules Vuillemin, Paris, 2002, publié in Pellegrin et Rashed, philosophie des mathématiques et théorie de la connaissance, l'œuvre de J. Vuillemin, Paris, Blanchard, 2005, 29-43.

[53]- أستاذ بجامعة باريس نونتار

مشكلة مركزية في نظرية المعرفة، و هذا باعتراف الفيلسوف " باركلي"[54]و الّذي كان يرى في الجزء الثّالث من مؤلف لوك " مبحث في الفهم الإنسانيّ " نصّ مؤسسٍ، مبرزا ضرورة و قبل الشّروع بأي مسعى فلسفيّ، الأخذ في الحسبان، أهمية الكلمات في تكوين المعرفة، و في أصل الأخطاء. إلاّ أنّ الأستاذ " باتيست بوندي مونجان" يدّقق في المسألة، موضحا أنّه وإن كان لوك يُعلي من شأن الكلمات وأهميتها، فأنّه يذكر ذلك وقد وضعه بين قوسين فيقدم فحوى الذّكر:" الّذي قلته بخصوص الكلمات، في الجزء الثّالث، قد يبدو للبعض مُسهِب أو مُسهَب أكثر مما يجدر بموضوع قليل الأهمية"[55]، ملاحظة كهذه، يقيّدها الأستاذ، الغرض منها فيما اعتقد للدلالة على أن لوك وإن كان يرى بأنّ للغة أهمية في بناء المعرفة، إلا أنّ هذه الأهمية يأخذها مأخذ المتحفّظ، إشارة إلى قلّة أهميتها. وبالعودة إلى مُؤلف " جون لوك " قصد التّأكد من قول الأستاذ بخصوص هذه المسألة، تُبيّن لنا المعاينة أن المسألة بحاجة إلى تحريّ أكثر. يقول لوك في هذا الصدد:" الّذي أنا بصدّد ذكره عن الأشكال المختلطة، يمكن أيضا أن ينطبق على العلاقات، دون أي تغيير ذي قيمة، ولأنه بالإمكان لكلّ واحد أن يدرك بذاته ذلك، وعليه، لن أطيل في الأمر أكثر. وعلى وجه مخصوص بسبب ما قد قلته حول الكلمات في هذا الجزء الثّالث، فقد يبدو ربّما لبعض النّاس مسهبا أكثر ممّا يستحق موضوع ضئيل القيمة. أعترف أنّه كان بالإمكان أن أختصر. و لكن كنت جدّ مرتاح و أنا أستوقف قارئي في مادّة بدت لي جديدة، و بعيدة نوعا ما عن الطّريق الاعتياديّ (أنا واثق على الأقل بأنني لم أكن لأعلم الأمر، و أنا أهم لكتابة هذا المؤلف) .. " [56] ما قد يتوصّل إليه القارئ، أنّ لوك أنّه فعلا كان يولي الأهمية القصوى للكلمات و دورها في تكوين المعرفة، و إن وجد من يقلّل من شأنها، فقطعا ليس من جانبه، بل الموضوع هذا في تقديره جديد، و من ثمّة علينا أن نولي له الأهمية اللازمة، مادام يمثل مسلكا غير معتاد ينبغي ارتياده من الآن فصاعدا. يتابع الأستاذ " بوندي" عرضه واصفا الجزء الأخير من مؤلف لوك العمّدة، بالقطعة الأساسيّة في البناء العلمي المستقبليّ، حيث يبيّن عن الجدّة الّتي تتّصف بها رؤية الفيلسوف، فهو يضع السّيميائيّة جنبا إلى جنب مع الفيزياء أو علم طبيعة الأشياء

---

[54]- جورج باركلي راهب وفيلسوف إيرلندي، ولد في 12 مارس 1685 وتوفي في 14 يناير 1753، عادة ما يلحق فلسفيا بالنسق التجريبي، بعد لوك و قبل هيوم، إسهامه المركزي، تمثل في دفاعه عن اللامادية، و الذي يلخص في العبارة:" أن تكون، هو أن تكون مُدْرِكا أو مُدرَكا." Esse est percipiautpercipere" من مؤلفاته : " علم الحساب مبرهن عليه بدون العودة إلى الجبر و الهندسة ".

[55]Pascal Engel, Jules Vuillemin, les systèmes philosophiques et la vérité p01. المرجع السابق.

[56]- John Locke, Essai philosophique concernant l'entendement humain ou l'on montre quelle est l'étendu de nos connaissances et la manière dont nous y parvenons، traduit par M. Coste, troisième édition، revue، corrigée et augmenté de quelque addition importante de l'auteur qui n'ont paru qu'après sa mort et quelques remarques du traducteur، à Amsterdam, chez Pierre Mortier, M.DCC.XXXV. P352

وعلم النّشاط البشريّ، نظرا لأنها العلم المنظم لباقي العلوم، فالكلام عند لوك هو الإطار الضّروري للمعرفة، فنحن في نهاية الأمر لا نعرف سوى الكلمات؛ فمن أين تأتي الكلمات؟ ولماذا تُستعمل من قبل الإنسان؟ حاجة الإنسان للكلمات متأتيّة من أنّها إشارات على أفكارنا القصد من ورائها تحقيق التّواصل الفكريّ، بالإضافة لتقييدها لغرض الاستعمال. وبالتّالي فحاجة الإنسان إلى الكلام حاجة مضاعفة، من جهة يجد الإنسان فيه وسيلة لتجاوز النّقص الّذي يعنيه من ناحية الذّاكرة فيسمع على أعقاب ذلك على المحافظة على الفكر وثباته، ومن جهة أخرى هو الضّامن للتواصل بين النّاس، ومن دونه لا حديث ممكن عن التّعاون والبناء الاجتماعيين. يؤكد "لوك" على أنّ الكلمات ليست إشارات طبيعية للأشياء أو الأفكار، فالإشارات الطّبيعية الوحيدة والّتي يُعترف بها على أنّها كذلك، هي تلك الأفكار المرتبطة ببنيتنا الجسدية، فإن كان للإنسان بنية جسدية غير تلك الّتي عليها الآن، لكانت عنده أفكارا أخرى مختلفة جديدة، ومن ثمّة نوع آخر من العلاقة بالعالم. وبناء عليه، فالكلمات إشارات اعتباطية، محل مواضعة اجتماعيّة. والسّؤال الّذي يطرح هو إن كانت الكلمات سوى أصوات اعتباطية يتلقفها زيد من النّاس، فما الضّامن أن يدرك المحتوى الفكريّ الإدراك الجيّد من قبل الغير؟ يجيب "لوك" بأنّ الكلمات هي علامات خارجيّة حسيّة تطلعنا على أفكار خفية تسكن دواخل كلّ واحد منّا، وهكذا فإنّ الكلمات لا تحيل البتة إلى الصّفات التي تطبع الأشياء. ولا إلى أفكار الآخرين. تحمل الكلمات في ذاتها مرجعا سريّا مضاعفا، من جانب، تستعمل الكلمة بحسب مدلولها المتعارف عليه، على أساس افتراض أنّ باقي النّاس يقترحون المدلول ذاته، ومن جانب آخر، يرغب النّاس أن نتخيل أنهم يتكلمون عن الأشياء بحسب ما هي عليه فعلا. ممّا يؤدي إلى بروز خطر مضاعف أثناء استعمال اللّغة. أوّلا حينما أتكلم يمكن أن أفكر أن المتلقي يفهم الأشياء كما أنا أفهمها، ولكن كما أنا في علاقة مع أفكاريّ مرتبط وحسب، فهو أيضا مثلي تماما في علاقة مع أفكاره متّصل بها وحسب. ثانيا يمكن أن أميل إلى الخلط بين الأشياء والكلمات، وإن أذهب إلى أنّ التّقسيم اللّساني للواقع يناسب التّقسيم الواقعيّ.

والحال هذه، هل ينبغي الإذعان وقبول الوضع؟ كيف نوّفق بين وظيفة الكلام الأولى (المساعدة على بناء المعرفة، والمساعدة على تحقيق التّواصل) وميله الجذريّ (الطّابع المخادع للكلمات وتعدّد النّقاشات المبنية على عدم التّفاهم).

هدف "لوك" تحديدا يكمن في إيضاح دور الكلمات في تكوين المعرفة. فمتى أُسندت للكلمات وظيفتها، أمكن بعد ذلك تحديد تجاوزات الكلام، ما يسفر عنه ضآلة وتقلص مظاهر الغموض في أحاديث النّاس ونقاشاتهم. والأمر الّذي ينبغي تسجيله، هو أنّ جلّ الكلمات هي كلمات عامّة في نظر "لوك"

تحيل إلى أفكار مجرّدة. والفكرة المجرّدة هي التي نستخلصها من جهة معينة من شيء بعد النّظر فيه؛ دون الاكتراث بالملابسات الّتي واكبت لقائنا به، مثال الثّلج ووجه القمر والحليب أشياء تشترك في صفة البياض برغم من وجود الكثير من الخصائص الّتي من تلك الأشياء متباينة. و القول بأنّ الكلمات في معظمها مصطلحات عامّة، لا يعني بأيّ حال من الأحوال، استحالة أن تعيّن أشياء فردية، فبمقدورنا وصف الشّيء من خلال ربطه بمجموعة المصطلحات العامّة، بل بالإمكان التّأكد من مدى معرفتنا بالشّيء بواسطة عدد من المصطلحات العامّة الّتي تسند إليه، " فالذي يضيف لفكرته المركبة و المتعلّقة بالذّهب، الثّبات أو القدرة على الذّوبان في الماء الملكيّ[57]، الخاصية الّتي لم تكن لتُعرف سلفا، و الّتي لا تغيّر من طبيعة الشيء، و لكن لتكوين فكرة أكثر كمالا، بإضافة فكرة بسيطة إلى باقي الأفكار" و بهذا الشّكل يجيب "لوك" عن المشكلة أو يتعدى الصّعوبة التي أعلن عنها أعلاه كيف يتم التّواصل بين النّاس و أن يستزيدوا في معرفتهم بمقتضى أفكارهم الخاصة و حسب؟ بالنّسبة للوك يمكن لهم ذلك لأنّ مصطلح العام " ذهب " على سبيل المثال هو مصطلح متعارف من قبل المتحاورين فكلّ واحد أمكن له أن يضع ما يعرفه وأن يتقاسم مع الآخر ما يفتقده. ببلوغ لوك هذه النّقطة يميّز بين الماهية الاسميّة للشيء، والّتي ندعي حيازتها والماهية الحقيقيّة أو الطّبيعية للشيء والّتي تظل الهدف المنشود والّذي لا يتوقف من الابتعاد عنا كلما ظننا الدّنو منه. والماهية الواقعية هي غاية كلّ معرفة، إلا أنّ العالم لا يسعه إلا اقتراح فرضيات محتملة. يبدو أنّ لوك وبعد تدبر بشأن طبيعة الكلام ودوره في بناء المعرفة؛ كان سبّاقاً إلى ما ندعوه "الانعطاف اللساني"[58]ففي تصوره لا إمكانية لوجود العلم إلا ضمن إطار فكري، تلعب فيه الكلمات دورا محوريا.

[57]- مزيج من حمض النيتريك و حمض الهيدروكلورك، سمي بهذا الاسم لقدرته على إذابة الذّهب و البلاتين – يعرف الذّهب بالمعدن الملكي - .

[58]- الانعطاف اللّساني أو ما يسمى بالانجليزية ب: linguiticturn تطور كبير في الفلسفة الغربية خلال القرن العشرين من أهم سماته التركيز على الفلسفة وغيرها من العلوم الإنسانية وعلى العلاقة بين الفلسفة واللّغة في المقام الأوّل، والاعتقاد الشائع أن المصطلح من وضع ونشر الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي– ولد سنة 1931 وتوفي سنة 2007-في المقتطفات التي كتبها سنة 1967. إلا أنّ الفيلسوف غوستاف برغمان– فيلسوف ولد في ظل الإمبراطورية نمساوية المجرية سنة 1906، ليتجنس بعد ذلك بالجنسية الأمريكية، توفي سنة 1987-هو واضع المصطلح

V-نسق كانط

1- **المثاليّة النّقدية**: " كانط " تمثّل فلسفة كانط آخر محاولة لحلّ المشكلات التي شغلت الفلاسفة في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر. أرسى كانط القاعدة الفلسفيّة للعلم الحديث وقدّم حلا للعلاقة بين التّصور الجديد للطبيعة، وبين التّصورات القديمة للميتافيزيقا والأخلاق والدّين ... وسيّج القدرة على المعرفة الإنسانية بموانع وحدود، على صعيد الطّبيعة وما وراء الطّبيعة، وبسط مفهوما جديدا لمقصود الميتافيزيقا، حيث انتقل بها من كونها من المرتبة الأولى للعالم اللاّمادي، إلى دراسة ذات طابع إنسانيّ تُقارب أيّ موضوع مهما كانت ماهيته. و بغية تسليط الضّوء على فلسفة كانط و إظهارها بصورة غير معهود، و إبراز الجدّة التي اصطبغت بها أطروحاتها، نقترح في هذه السانحة قراءة الفيلسوف " جيل دولوز " ، قراءة نرى أنها تأتي بالجديد، فتضيء مناطق في فلسفة " كانط " لم تكن لتُعرف لولا هذه القراءة الخاصّة و تمتاز بمميزات و خصائص يقل نظيرها في قراءات أخرى. أهم هذه الخصائص أنّها قراءة جادة تتعامل مع الإنتاج الفلسفيّ في كثير من الأحيان بصرامة ولطف في آن معا تُقدّر المجهود وتُبيّن عن أوجه السخاء والإبداع الذي يعتريه. وقد أشار " دولوز " في كتابه " اختلاف وتكرار" على ضرورة أن يجدّد الفيلسوف من أساليب تعبيره، بمواجهتها لما يحدث في بعض الميادين كالمسرح والسّينما. " جيل دولوز " بصفته دارس لتاريخ الفلسفة، قد كتب كتبا في هذا الميدان، و من بين هذه الكتب كتاب خصّه لفلسفة كانط النّقدية، كتاب في نظر الأستاذ " دانيال أجيراد " مثله مثل الكتب الأخرى التي تناول الفيلسوف فلسفة فلاسفة على غرار الفيلسوف " ديفيد هيوم " ، يعتبر تمارينا لا نكاد أن نميّز فيه بين صوته و صوت هذا الفيلسوف أي كانط، قاصدا من وراء ذلك إلى بناء مناطق، يتعذّر علينا نحن القراء ، التّمييز بين أفكاره و أفكار الذي يكتب عنه و يعلّق عليه ، كلّ هذا بدافع الشّراكة أو قل التورط.[59]

2- **دولوز قارئا لكانط**

في مقدمة كتاب "جيل دولوز " حول فلسفة كانط النّقدية، يتطرّق الفيلسوف إلى مقصود العقل بحسب كانط، و لن يكون لهذا المفهوم المتّسع في الذّكر، إلا حينما يُحدّد معه المقصود بالفلسفة، و كأني بدولوز يرغب في القول أنّه من غير المتحقّق تعريف العقل إلا في سياق الحديث عن الفلسفة و التّعرّف عليها، و بالاستعانة بما جاء في كتاب " كانط " العمدة و على وجه مخصوص إلى فقراته الأولى، يتبيّن لنا بالفعل أنّه يستهل حديثه عن الفلسفة (الميتافيزيقا) و عن مدى محدودية قدرة العقل البشريّ حيث يقول :" و قد كان زمن كانت تُدعى – يقصد الفلسفة – فيه ملكة كلّ العلوم . و لو حسبنا القصد بمثابة الفعل لكانت تستحق رتبة الشّرف هذه بفضل الأهمية الفريدة الّتي لموضوعها لكن موضة العصر الآن تريد أن

[59]Daniel Adjerad, Deleuze, collection dirigée par Adelino Braz, Ellipses édition, Paris. France, www.editions-ellipses.fr.

لا نظهر لها إلا الازدراء"[60]أمّا تعريف الفلسفة بحسب تصور كانط و بمقتضى ترجمة أو تعريب الأستاذ موسى وهبه فهي :" علم علاقة جميع المعارف و قد ارتبطت بالغايات الأساسيّة للعقل البشريّ"[61] أمّا الأستاذ أسامة الحاج فعرّب الفقرة المتضمنة لمفهوم الفلسفة و الواردة في مؤلف "دولوز"حول فلسفة كانط النّقدية :" علم العلاقة بين كلّ المعارف و الغايات الجوهرية للعقل البشريّ "[62]و يزيد كانط على هذا التّعريف، تعريفا آخر، قد ثبّته في مستوى غير ذاك المستوى الّذي وضع فيه التّعريف الأوّل :" الحبّ المختبر من قبل الكائن للغايات القصوى للعقل البشريّ" التّعريف هذا قمنا نحن بتعريبه، مع الإشارة أنّ هناك بعض الاختلاف بينه و بين التّعريب المقدّم من قبل الأستاذ أسامة الحاج، مع ملاحظة أنّنا لن نفتح باب سؤال التّرجمة، لأنه، إنْ فُتح فأنّه سيطول المقام فيه، و هذا ليس قصدنا و لا ما نرجو بلوغه. لكن نتساءل لماذا كانط لم يقتصر على تعريف واحد للفلسفة؟ ولماذا دولوز من جانبه لم يكتف ببسط تعريف واحد، حتىّ وإن عَلِم بوجود تعريفين على الأقل لمصطلح فلسفة؟ هل هناك داع أو دواعي دفعته إلى ذلك، أو مسوغات حرّكته كي يذكر التّعريفين؟ من الدّواعي الّتي قد تدفع فيلسوف مثل كانط إلى ذكر التّعريفين، ومن ثمّة تُلزم القارئ "دولوز" على بسطهما، هو إبراز فالتّأكيد على أهميّة وقيمة الفلسفة في سياق الازدراء الذي عانت منه زمن "كانط" ودورها المحوريّ في تشييد المعارف على أسس صحيحة ومتينة.

استزادة في الإفهام واستجابة لمنطق يُسيّر مؤلف " دولوز " يعرض إلى مقصود العقل بحسب التّيار الإمبريقي، فينطلق في مسعاه بنفي أن يكون العقل ملكة أغراض عند أمثال الفيلسوف "هيوم"؛ فأصالة العقل عند ممثلي هذا التّيار في تحقيق أغراض (منافع) مشتركة للإنسان والحيوان، فالعقل ملكة توضيب أو تنسيق-agencement-[63] وسائل غير مباشرة. بينما الثّقافة هي مكيدة، حساب وموارية. ما نلاحظه أن الفهم الإمبريقي يضع مقابلة العقل والثقافة، فيحيل إلى العقل وظيفة " تقنية " ، ويلحق بالثّقافة الدّور العمليّ ذي الصّبغة الاجتماعيّة، من دون إغفال أن للوسائل الأصليّة أثار على الأغراض – ينبغي الإشارة إلى أنّ دولوز أثناء بسطه للموقف الإمبريقي، لم ير مناسبا إفادتنا بدلالة الوسائل غير المباشرة والوسائل الأصليّة. ذكر المقصود بالعقل من وجهة نظر إمبيريقية تتضح وظيفته، عندما يؤكد "كانط" على وجود أغراض للثقافة، وأخرى خاصّة بالعقل، ومن ثمّة فإنّه هو أيضا يُميّز من حيث الوجود بين العقل والثّقافة، مردفا أنّ هناك أغراض ثقافيّة موصولة بالعقل هي نهائية إطلاقا. و لغرض التّبيان

---

[60]- عمانؤيل كنط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص25.

[61]- عمانؤيل كنط، المرجع السّابق، ص25.

[62]- جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1. 1997. لبنان.ص05.

[63]- التنسيق أو التوليف هو مجموعة فرادات .. أو التئام للفكرة التي لنا عن الشيء ذاته و حقول الممكنات التي تنشأ بين وعينا و الشيء ..و لهذا فإن التوليف يتموقع دائما في حركة تحول و يخلق استباحات حمى و إعادة تأليف حمى. عن : vocabulaire de | cybercultures - studies CCC 09-10 Deleuze | NP | 16/11/09 | p.4/4

يعود دولوز إلى قول كانط الوارد في كتابه " نقد ملكة الحكم " بحوزتنا ترجمات ثلاث للقول، الأولى:" إنّ الغاية الأخيرة هي غاية بحيث لا تستطيع أن تكفي لإنجازها و لتحقيقها بالتّوافق مع الفكرة، لأنّ هذه الغاية مطلقة" – ترجمة أسامة الحاج – الثّانية :"إنّ الغاية النّهائية لا يمكن أن تكون غاية تكفي لإنتاجها وفق فكرتها لأنها غير مشروطة"[64] – ترجمة سعيد الغانمي - [اعتمد المترجم سعيد الغانمي على ترجمات خمس باللّغة الانجليزية لمؤلف كانط. وأثناء التّقديم لترجمته يشير إلى وجود مجهودات متوفرة قام بها الأستاذ غانم هنا، منوها بالعمل، ولكن ملاحظا أنّ ترجمة الأستاذ قد اعتراها :" خلل اصطلاحيّ يتخلّل الكتاب بكامله، فقد رأينا أن كانط يميّز بين الغرضية، الّتي يرى أنّها إمكان استخدام الأشياء لتحقيق أغراض كجزء من ملكة الحكم التّأملية، بينما هو يعترض بقوة على الغائيّة، الّتي ترى إمكان تصور غايات توجد لتحقيقها الأشياء. غير أنّ هذا التّمييز يغيب غيابا مطلقا في التّرجمة العربيّة. و السّبب أن التّرجمة نقلت كلا المصطلحين بكلمة (الغائية) فصار يبدو للقارئ أنه يقرأ وصفا حياديا للغائية في الجزء الأول من الكتاب، (و هو في الحقيقة وصف للغرضية) و يقرأ انتقادا لها في الجزء الثاني."[65]لا يتوقف الأستاذ سعيد الغانمي في تجريحه، بل يجرّح أيضا في ترجمة الأستاذ أسامة الحاج لمؤلف دولوز المتعلّق بفلسفة كانط النّقدية، و الّتي لم يميّز فيها بين المصطلحين المذكورين أعلاه، من جانبنا أن نقول أنّ الأستاذ غانم هنا، و استنادا إلى مقدمة الكتاب أشار بوضوح إلى أنّه قام بالتّعريب، بالاعتماد على الطّبعة الثّانية -باللّغة الألمانيّة–بينما الأستاذ الغانمي اعتمد على التّرجمة الانجليزية كما ذكر هو نفسه. الأستاذ أسامة الحاج كان كلّما وقعت عينه على كلمة " finalité " واردة في الأصل عرّبها إلى الغائيّة، ومتى صادف كلمة " intérêt "عرّبها بمصالح، وعرّب كلمة"fin" بالغاية أيضا، وربما أنّ الأستاذ الغانمي كان يقصد هذا، كل هذا، يدلّل على أنّ نشاط التّرجمة ليس بالعملية الهيّنة، والّتي يقدر القيام بها أيّ الشّخص قد تمكّن من ناصية اللّغتين، بل المهمة أكبر من ذلك بكثير. وأي مسعى في هذا الاتّجاه يعتريه ما يعتريه. و لكن وجب التنويه أن ترجمة إنتاج كانط الفكريّ يستدعي تضافر المجهود اللغوي و الفلسفي .. نظرا لصعوبة و غموض في الكثير من الأحيان أسلوب كانط و طريقته في الكتابة، و هذا ما يعاني منه مترجمون آخرون غير عرب..] التّرجمة الثّالثة: " إنّ الغاية الأخيرة. غاية ليس بمقدور الطبيعة أن تكفي لتحقيقها وفق فكرتها لأن [هذه الغاية] غير مشروطة بشرط"[66]. يعتمد كانط على ثلاثة أنواع من الحجج للتدليل على وجاهة ما يذهب إليه؛ النّوع الأوّل: حجة القيمة منطوقها إنّ كان العقل لا يستخدم إلا لإنجاز غايات الطّبيعة، فما الفرق حينئذ بين العقل بوصفه قيمة ساميّة والحيوانيّة (من المؤكد ستكون له [العقل] منفعة واستعمالات طبيعيّة، غير أن وجوده مرتبط بغرض أرفع من المصدر الذي يستمد

---

[64]- إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ط1، 2009، لبنان، ص، ص 376،375.

[65]- إمانويل كانط، المرجع السابق، ص28.

66- إمانويل كَنْت، نقد ملكة الحكم، ترجمة د. غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1 ،2005، لبنان، ص 397.

منه قيمته). النّوع الثّاني: حجة الخُلف منطوقها إنْ كانت قد أرادت تحقيق أغراضها الخاصّة، في كائن عاقل كان حريّ بها، في هذه الحالة، ألا تثق بالجانب العاقل فيه و في المقابل كان الأجدى بها العودة إلى الغريزة أتعلق الأمر بالوسائل كما هو كذلك بالنّسبة للغرض. النّوع الثّالث: حجة التّنازع مفادها إن كان العقل غير ملكة وسائل، سيصعب علينا إدراك كيف لنوعين من الأغراض التّعارض في الإنسان، على اعتباره نوعا حيوانيا وباعتباره نوعا أخلاقيا، مثال ذلك لن أكون طفلا من وجهة نظر الطّبيعة، إن كنت قادرا على الإنجاب؛ ولكن سأظل طفلا من وجهة نظر الثّقافة، ما لم أكن حائزا على حرفة، وعليّ حينئذ أن أتعلم.

يدخل "دولوز" على الخطّ مع ورود الفقرة الخامسة، موقف التّيار العقلاني بشأن العقل و ما ينجزه، و لكن و قبل الإفصاح و نشر الموقف، يكون حريّ بنا الرّجوع إلى الوراء قصد تشكيل فكرة جامعة لما ذُكر لغاية الآن، فدولوز و هو يبيّن أو كما يقال يميط اللّثام عن الموضوع، أعني فلسفة كانط النّقدية، حدّد أوّلا المقصود بالعقل، بحسب كانط، و عوض أن يكتفي بتعريف واحد، فضّل تقديم تعريفين مختلفين من حيث المستوى، مستوى أوّل ندعوه المستوى الخارجي، الذي يُعنى بالوظيفة التي تلحق بالعقل، المستوى الثّاني ندعوه المستوى الداخلي، وظيفته الكشف عن العنصر العاطفي. فالتّعقل يجعل شعور الحب وارد يرنو السّمو والعلا. ولكي يعطي زخما لرؤية كانط، مادامت فلسفته هي محطّ النّظر والتّحليل، يبسط بمقدار موقف التّيار الأمبيريقيّ (التجريبيّ) حول مفهوم العقل، وبتسليطه الضّوء على موقف هذا التّيار، يسعى دولوز وبطريقة غير مباشرة إلى توضيح وتفصيل أكثر لما جاء به كانط وتعزيز له، وما يؤكد هذا، أنّه بعرض موقف التّيار التّجريبيّ، يعود دولوز فاسحا المجال لكانط مجدّدا لنقد موقف أصحاب التّيار التّجريبيّ. وتحديدا موقفهم حول العقل والثّقافة، منوها في هذا الصّدد أنّ الأغراض الثّقافية للعقل وحسب هي الجديرة بحمل صفة الأغراض النّهائية. وجاءت الفقرة الموالية، فقرة حجاجيّة تُمكّن لما قيل أعلاه.

كما فعل دولوز مع التّيار التّجريبيّ، يُقْدِم على الأمر نفسه مع التّيار العقلانيّ، فبالنّسبة للعقلانيين، الكائن العاقل يمضي قُدما نحو تجسيد أغراض عقليّة خاصّة، وما يتم إدراكه بواسطة العقل على أنّه غرض، هو شيء خارجي وسامي. وبعرض دولوز لموقف التّيار العقلانيّ حول المسائل ذاتها الّتي طرحت على التّيار التّجريبيّ، يتبيّن للقارئ أن لا فرق في الطّرح والرّؤية بين التّيارين في نظر كانط، وبمقتضى قراءة دولوز بالطّبع. إنّ غرضا ما هو تمثّل يحدّد الإرادة. فمدام التّمثل شيء خارج الإرادة، فلا يهم كثيرا إن كان حسيّا أو عقليّا. في مطلق الأحوال، التّمثل لا يحدّد الاقتدار، إلا بالرّضا المرتبط بالموضوع الذي يمثّله، اعتبرناه تمثلا حسيّا أو عقليّا:" الشّعور بالمتّعة الّذي به يُشكّل المبدأ المُحدّد للإرادة. هو من نوع واحد، ليس فقط لكونه لا يمكن أن يُعرف إطلاقا إلاّ بصورة تجريبيّة، بل كذلك بوصفه يتناول قوة

حيوية واحدة"[67]أما قول كانط هذا – المقيّد في نقد العقل العملي -والوارد في كتاب دولوز، المترجم من قبل الأستاذ أسامة الحاج. فيعرّبه الأستاذ غانم هنا – مترجم مؤلف كانط نقد العقل العملي – كما يلي :" إنّ الشعور باللذة الذي به فقط تكون تلك في حقيقة الأمر السبب المعيّن للإرادة ... هو مع ذلك من النّوع الواحد عينه، ليس فقط من حيث يمكن التّعرّف عليه دائما تجريبيا فقط، بل أيضا من حيث أنّه يؤثر على القوّة الحيوية الواحدة عينها"[68].

يُشهر كانط نقده في وجه العقلانية، عندما يصرّح بأنّ الأغراض السّاميّة ليست فقط غايات العقل، إنّما عندما يؤكد العقل على هذه الأغراض، إنّما يؤكد نفسه. ففي حالة أغراض العقل، العقل يرى نفسه غرضا. وعليه يخلص دولوز بوجود مصالح – منافع – تُقرن بالعقل، في النّسخة الأصلية لكتاب دولوز، فلسفة كانط النقدية، كتبت لفظة – intérêts– بشكل مغاير لباقي المتن، ونحن نتساءل هل هناك سبب وجيه دفع بدولوز اعتماد هذه الكيفية في الكتابة، ما دلالة كلمة مصالح كلّما اقترنت بالعقل، وهل معناها هو ذاته المعنى المتعارف المعهود، أم المعنى مختلف، الأمر الّذي يرقى إلى درجة اليقين أنّ جيل دولوز بعد ذكره للكلمة، يكشف على أنّها مطابقة للأغراض، ما دام يعترف بأنّ المصالح أو الأغراض الملحقة بالعقل، لا مسوغ لها خارج العقل. في رأي دولوز كانط يرفض مُقدما القرارات الإمبيريقية والمحاكمات الدّينية وقول كانط الوارد في نقد العقل المحضّ، يدلّل على ذلك. يعرّب الأستاذ أسامة الحاج ما جاء حجة في سياق الذّكر على هذا المنوال:" إنّ كلّ المفاهيم بل كلّ المسائل التي يقترحها علينا العقل الخالص، لا تكمن في التّجربة بل في العقل .. إن العقل هو الّذي ولّد، وحده، هذه الأفكار في أحشائه وهو ملزم إذًا ببيان قيمتها أو بطلانها"[69]. و الأستاذ موسى وهبة مترجم كتاب كانط نقد العقل المحضّ، يقترح التّرجمة التّاليّة :" ذلك أنّ كلّ الأفاهيم، بل كلّ الأسئلة التي يقترحها علينا العقل المحض، لا تُقيم، إنْ صحّ القول، في التّجربة بل هي بدورها في العقل و حسب... لأنّ العقل هو الذي ولّد هذه الأفكار من داخله، و عليه بالتّالي أن يُبيّن مصداقيتها أو ترائيها الديالكتيكي"[70] . توجد ترجمة عربيّة ثانية للكتاب نفسه، للأستاذ غانم هنا، ترجمة الفقرة أعلاه بهذا الشّكل :" ذاك أنّ كلّ المفاهيم و حتّى كلّ الأسئلة التي يطرحها علينا العقل المحضّ ليست متضمنة نوعا ما في التّجربة بل فقط، هي في العقل بدورها... و في حقيقة الأمر العقل وحده، في داخله، ينتج لنفسه هذه الأفكار التي يطالب هو نفسه بأن يُقدّم حسابا عن صلاحيتها أو عن ظاهرها الجدليّ"[71].على القارئ بعد هذا العرض للترجمات الثّلاث استخلاص النّتائج التي يراها مناسبة، -ينبغي التّنويه على أنّ التّرجمات الفرنسيّة للكتاب نفسه على الأقل التّرجمتين الّتي

---

[67] -جيل دولوز، المرجع السّابق، ص 07. هذه الفقرة أخذها دولوز من كتاب كانط نقد العقل العملي استزادة للتوضيح والتفسير.

[68]- إمانويل كنت، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا الشاعر، المنظمة العربية للترجمة، ط1. 2008، لبنان. بيروت، ص 73.

[69]- جيل دولوز، المرجع السّابق، ص 08.

[70]- عمانؤيل كنط، نقد العقل المحض، المرجع السّابق، ص368.

[71]- إمانويل كَنْت، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، مراجعة فتحي المسكيني، المنظمة العربيّة للترجمة، الطبعة الأولى، 2013، لبنان، ص 749.

لدينا ليست متطابقة تماما، بل هناك بعض الاختلافات على مستوى اختيار الكلمات و على المستوى النّحوي، بخصوص الفقرة المقيّدة أعلاه- ما قد يدرك أن كانط يوُكل للعقل وظيفة نقده هو في حدّ ذاته، بمعنى آخر أن العقل في لحظة من اللحظات أيقن بضرورة القيام بعمل موجه لذاته، لكي يدرك نفسه الإدراك الصّائب أو المناسب، و متى أنجز هذا العمل، يتمكّن حينئذ من مواجهة العالم الخارجيّ عقليّا، عالم الأشياء الخارجيّة. وباعتماد هذا السّبيل أو المنهج، تُحدّد الطّبيعة الحقيقيّة لمصالح أو أغراض العقل. والوسائل الكفيلة بتحقيق تلك الأغراض.

- ينتقل "دولوز" بعد هذا العرض إلى بسط الدّلالة الأولى لكلمة ملكة بحسب كانط، فهي أولا عنده وكما يبدو لي، شيء ثابت أو ساكن، بينما التّصور أو التّمثل يحوز على طبيعة متحرّكة، تسمح بانبلاج دلالة الملكة المتغيّرة، بتغيّر أنواع العلاقات، وعليه، هناك ملكة فكريّة، يُجسدّها تمثّل، قد ارتبط بموضوع من وجهة نظر المطابقة، وهذا ما يُدعى ببساطة ملكة المعرفة. في المستوى الثّاني يكون التّمثل في علاقة عليّة مع موضوعه، وهذا ما يدعى بملكة التّرغيب أو الإرغاب، والّتي بفعل تمثلاتها تكون علّة لواقع موضوعات تمثلاتها... في المستوى الثّالث والأخير حيث يكون التّمثل في علاقة مع الذّات، حينئذ نتكلم عن ملكة الشّعور باللّذة والألم. بالنّسبة "لكانط" وبمقتضى قراءة "دولوز"، فإنّ السّؤال الّذي ينبغي طرحه، هل هناك لذة دون رغبة أو رغبة دون لذة، إنّما إن كانت هذه الملكات كل على حدا وكما هي معرفة ابتداء قادرة على بلوغ شكل أعلى؛ وتبلغ ملكة ما الشّكل الأعلى متى تهيأ لها داخليا قانونا مُحرّكا، حتى وإن صدر هذا القانون عن علاقة ضرورية مع واحدة من بين الملكتين، وببلوغ الملكة الواحدة الشّكل الأعلى تحقق لها استقلالا. وكتب "كانط" الثلاثة تتصدى للأسئلة الثلاث: نقد العقل المحضّ – هل توجد ملكة معرفة عليا؟ - نقد العقل العمليّ – هل توجد ملكة ترغيب عليا؟ - نقد ملكة الحكم – هل يوجد شكل أعلى للذة والألم؟ [لأمد طويل اعتقد "كانط" بعدم تحقق الإمكانية الثالثة].

أ - ملكة المعرفة العليا:

يحدّد كانط معرفة شيء ما على أنّه تصوّر واحد، قد ارتبط بتصوّر آخر ثان، غير متضمن في التّصور الأوّل، له وضع موضوع، يستنتج إذن أنّ المعرفة هي تركيب من تصورين اثنين. تركيب في نظر كانط يتجلى في شكلين: البعدي عندما يتعلّق بالتّجربة، مثال ذلك: هذا الخطّ المستقيم أبيض، يتعيّن هنا لقاء تحديدين مختلفين: الأوّل كلّ خطّ مستقيم ليس أبيضا، الثّاني هو عدم كونه أبيض ضرورة، وعلى العكس من ذلك، عندما أقول، أنّ الخطّ المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين وكلّ متغيّر له سبب، فإنّي أقوم بتركيب قبليّ، مؤكدا على أنّ "ب" من " أ " و أنّها تحوز على الضّرورة و على الشّمولية مرتبطة و "ب" هي بذاتها تصوّر قبليّ، بينما "أ" يمكن أن تكون كذلك كما لا يمكن أن تكون كذلك. خصائص القبليّ هو الشّموليّ والضّروريّ، ولكن

تحديد القبليّ، فالاستقلال عن التّجربة، بالإمكان للقبلي أنْ يُطبّق على التّجربة، وفي حالات لا يُطبّق إلا عليها، ولكن من دون أن يكون مشتقا منها. وفي قراءة جول بارنيه[72] و هو أحد مترجمي كتاب كانط " نقد العقل الخالص" يذكر أنّ كانط يقبل بالفكرة القائلة بأنّ جميع أفكارنا لا تبدأ إلا مع التّجربة حيث يقول:" تبدأ كلّ معارفنا مع التّجربة، و لا ريب في ذلك البتة، لأنّ قدرتنا المعرفيّة لن نستيقظ إلى العمل إن لم يتمّ ذلك من موضوعات تصدم حواسّنا، فتسبب من جهة، حدوث التّصورات تلقائيا، و تحرّك من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، و ربطها أو فصلها، و بالتّالي إلى تحويل هام الانطباعات الحسيّة إلى معرفة بالموضوعات تسمىّ التّجربة. إذن لا تتقدّم أيّ معرفة عندنا زمنيا على التّجربة، بل معها تبدأ جميعاً"[73]

يُقعّد التّركيب عندما يكون تجريبيا على قانون التّجربة، أو متى عاد إلى التّجربة، آنذاك تظهر ملكة المعرفة في شكلها الأدنى، ويكون التّركيب قبليا إنّ عيّن ملكة معرفة عليا، وملكة المعرفة العليا لا تنضبط إذاك مع موضوعات تمنحها قانونا، في المقابل، التّأليف القبلي هو الذي يسند للموضوع خاصية لم تكن محتواه في التّصور، وعليه ينبغي، أنْ يَخْضع الموضوع بحدّ ذاته لتأليف التّصور، وأن ينضبط بحدّ ذاته على ملكتنا المعرفية، وليس العكس. ومتى وجدت ملكة المعرفة بحدّ ذاته قانونها الخاصّ، تُشرعن لموضوعات المعرفة.

للقول أنّ هناك تطابق بين تحديد أنّ الشّكل الأعلى لملكة المعرفة و تحديد مصلحة العقل يستند دولوز إلى الرّابط الزمنيّ و المتمثّل في العبارة " في الوقت نفسه "، أيّ أنّك و أنت تقوم بتعيين لشكل من أشكال المعرفة العليا، فإنّ في الوقت تقوم بتعيين لمصلحة من مصالح العقل، و يمكن أن نتمادى في القول – و الخشية كلّ الخشية أن نتجاوز ما لا ينبغي نتجاوزه- لنقول أنه من مصلحة العقل القول بشكل أعلى للمعرفة، أو أنّ العقل هو عقل في حدّ ذاته، حينما يكون شكل المعرفة أعلى، توصيف الأعلى من قبل كانط يحدث عندما يكون العقل منتجا لوحده معرفة، و توصيف الأدنى يحدث عندما لا يكون العقل منتجا لوحده معرفة، بل تكون التّجربة مساهما واضحا في إنتاج المعرفة؛ و السّؤال الّذي أطرحه و الإجابة متضمنة فيه، ألا يعدّ لفظ "أعلى" و لفظ" أدنى" مؤشران على أنّ كانط لم يبرح دائرة العقلانيّة. لا يتوقف كانط عند هذا الحدّ، حدّ التّطابق أو التّساوي ،فعلاوة على التّساوي بين ملكة المعرفة في شكلها الأعلى و

[72]- جول رومان بارنيه ولد 01 جوان 1818 وتوفي 04 جويلية 1878، فيلسوف ورجل سياسة فرنسي، من مؤلفاته " الدّليل الجمهوري"

[73]- عمانؤيل كنط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، المرجع السّابق ص 45.

مصلحة العقل، تساوي لا يجمع بين كميتين من طبيعة واحدة، إنّما بين شيئين مختلفين في الطّبيعة، و من ثمّة فالتّساوي المراد، هو تساوي من معنى خاص، أعود فأقول، هناك شيء آخر غير الذي ذُكر الحين، يفتتحه دولوز بأداة فصل" أو" و الّتي من دلالتها التخيير بين أمرين، أو إبراز حالة شك تنتاب صاحب القول، أو التقسيم، أو التفضيل، و يبدو و من سياق الكلام، أن صاحب القول يريد التّخيير هو أنّ الأحكام التّأليفية القبليّة هي بذاتها مبادئ للذي ينبغي أن ندعوه ب :" العلوم النظرياتية للعقل" في تقديري و لا العلوم النظرية للعقل، كما هو وارد في التّرجمة العربيّة، أكانت ترجمة الأستاذ موسى وهبة، أو ترجمة الأستاذ غانم هنا، و الواردة أيضا في ترجمات ثلاث – في حدود ما أعلم- باللّغة الفرنسيّة، ما عدا ترجمة الفيلسوف جول بارنيه، ففي هذه التّرجمة، و بطبيعة المقال، في كتاب دولوز حول فلسفة كانط، و الذي نحن بصدد بسطه، لا نقرأ sciences théoriques، إنّما نرى و نقرأ sciences théorétiques– و théorétiquesو بالعودة إلى المركز الوطني (الفرنسي) للموارد النصيّة و المعجميّة نقرأ أنّ اللّفظ يعني عند الفيلسوف أرسطو الذي يكون موضوعه المعرفة، و الذي يرمي إلى المعرفة، و يُميّز بين علوم نظرياتية، كعلوم الرياضيات، و علم الفيزياء، و علم الثّيولوجيا، في مقابل علوم شعريّة و عملية. والفيلسوف كانط يُفرّق بين نظامين من العلوم: علوم إمبيريقية[74]خالصّة و علوم نظرياتية، و هي العلوم فعلا. و النّشاط النظرياتيّ بحسب الفيلسوف سويدنبورغ[75] لا يزول بالجملة أمام الإدراك المباشر، فإنّه يستعيد دوره في البناء و التّسويغ[76].. النّظرياتي يحال إلى النّظرية، و هو جزء من النّظرية. النّظرياتي دراسة المعرفة. مصلحة العقل تُحدّد باشتغاله بمقتضى الشّكل الأعلى للملكة؛ للعقل نُزوع طبيعيّ للاشتغال بما هو تفكريّ أو تدبريّ؛ وله ميل كذلك، فيختبر الموضوعات، الّتي هي ضرورة تحت نظر ملكة المعرفة في شكلها العاليّ. ليتساءل دولوز عن كنه هذه الموضوعات؟ مجيبا و قد اختار سبيلا خاصّا، سبيل الشّرط في البيان و الإفصاح، فإنْ قلنا عنها أنّها أشياء في ذاتها، لسقطنا في شِرك التّناقض، و لكي لا نقع في القاع، خليق بنا تفضيل كلمة "ظواهر" على كلمة " موضوعات"، لمناسبة تلك الكلمة لما يقتضينه القول الكانطي، و أعني كلمة ظاهرة، فكيف لشيء في ذاته أن يصير محل نظر لملكة المعرفة و

---

[74]- في مقدمة ترجمة نقد العقل المحض للدكتور موسى وهبة يذكر المُسوغ الذي ألزمه اختيار لفظ الأمبيري على لفظ تجريبي:" الأمبيري في تعريب das Emppirischeو لم أقل التّجريبي، لأنّ الأمبيري أعمّ منه، فهو يشتمل كل ما هو معطى عن طريق الحساسيّة، في حين أنّ التّجريبي مقتصر على التّجربة die Erfahrung أي ما هو صادق موضوعيا". [عمانؤيل كنط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، المرجع السّابق ص 11]

[75]- إيمانويل سويدنبورغ فيلسوف ورجل دين، سويدي، ولد في 09 يناير 1688، وتوفي في 29 مارس 1772، من مؤلفاته "كتاب الأحلام".

[76]- Paul Valéry, Variété V , librairie Gallimard, édition de la nouvelle revue française, Paris, France, p271.

ينضبط عليها؟ والإجابة الكانطيّة، الظّواهر لا الموضوعات القادرة على ذلك، كما ذُكر وبالشّكل الّذي ذُكر. وهكذا، نلحظ، وقد قُيّد في كتاب نقد العقل المحضّ، أنّ التّأليف القبليّ مستقل عن التّجربة، ويُطبّق فقط على أشياء التّجربة، أتوقف عند كلمة "مستقل" متسائلا عن دلالتها، فهل هي مطابقة لمعناها الدّارج أم لا؟ أفهم منها، أنّ التّأليف القبليّ إن كان مستقلا عن التّجربة، وأنّ الأشياء التّجريبيّة، حتّى تبرز عليها أن تُحاط الإحاطة العقليّة المحضّة، وعليه فالانصباب العقليّ يتّجه بالطّبيعة صوب الظّواهر فقط، وفي مستوى من المستويات، قد لا يوجد في العالم الخارجيّ إلاّ الظّواهر، أمّا ما خفي أيّ البواطن، وعلى افتراض أنّها موجودة، فغير قادرين، نحن، الاطلاع عليها أو معرفتها. والمشكلة الحقيقيّة التي تُطرح في كتاب نقد العقل المحضّ، هي تلك، المتعلّقة بمعرفة الظّواهر، فلو لم يكن هناك سوى الانصباب التّدبريّ لسيكون من الصّعوبة القصوى، انخراط العقل في إحاطات حول الأشياء في ذاتها.

ب- ملكة التّرغيب العليا:

تستدعي ملكة التّرغيب تصوّرا يُحدّد الإرادة، فنحن أمام ملكة ترغيب، ولقيامها، يفترض تصوّر بوصفه محدّد للإرادة، والسّؤال الّذي يطرح ما السّبيل إلى إبراز تأليف الإرادة والتّصوّر هو ذاته قبليا؟ هل أن يُستنجد بتصورات قبليّة، كما علمنا ذلك أعلاه بخصوص ملكة المعرفة العليا، يجيب دولوز بالنّفي، فعندما نكون بصدّد تناول مشكلة ملكة التّرغيب، فنحن أمام طرح مغاير، فحتّى وإن كان التّصوّر قبليا، فإنّه يُحدّد الإرادة من خلال لذة مرتبطة بموضوع يمثّله، نخلص إلى أنّ الإدراك يظل امبيريا أو-أمبيريقيا-أو بعديا، حينئذ تُحدّد الإرادة بطريقة باثولوجيّة (مرضيّة) ملكة التّرغيب على أنّها في وضع دونيّ. ينبغي على التّصوّر أن يتوقف كونه تصوّرا لموضوع ولو كان قبليا، ويعوّض ذلك بأن يكون لشكل محضّ، فإن استخلصنا قانونا متأتي عن تجريد كلّ مادّة، أعني كل موضوع للإدارة كمبدإ محدّد، فإنّه لن يتبقى غير الشّكل البسيط لتشريع شموليّ، وعليه فإنّ ملكة التّرغيب تكون مذّاك ملكة عليا، والتّأليف العمليّ المقابل لها يكون بدوره قبليّا، أتساءل ما طبيعة التّقابل بين ملكة التّرغيب العليا، والتّأليف العمليّ؟ وهل هناك فعلا علاقة تقابل بين ملكة في المطلق وبين نشاط عقليّ، بين قدرة وفعل؟ وفي نظر كانط ما لم تُحدّد ملكة الترغيب بلذة، ستجد قانونها في ذاتها لا غير، وقد اتّخذ القانون الشّكل البسيط.

في مجال القانون الأخلاقيّ، العقل ومنه هو ذاته (ودون وسيط أكان شعور اللّذة أو ألم – أسى قد تكون الكلمة العربية الأكثر مناسبة ترجمة للكلمة الفرنسيّة peine) محدّد للإرادة. ما يدفع كانط إلى استنتاج نتيجة على ضوء ما تقرر آنفا، مضمونها أنّ هناك مصلحة للعقل مناسبة لملكة التّرغيب

عليا، مصلحة عمليّة، غير مطابقة لا مع مصلحة امبيرية، و لا أيضا مع مصلحة تفكرية، في هذا الطّرح الكانطيّ نلاحظ، و هذا ما يفترض يسترعي الانتباه، أنّ هناك فرق – و الّذي ينبغي أن نحدّد طبيعته- بين مصلحة عمليّة و مصلحة إمبيريقية، مع العلم أنه قد لا نقدِر على تحديد التّحديد الواضح الفاصل فرقا، بين ما هو عمليّ و بين ما هو امبيريقيّ، ليردف بعد ذلك، ذاكرا بأنّ كانط لا ينفك من التّذكير أن العقل العملي مُهْتَمٌ كلّ الاهتمام مذّاك نستشعر أن نقد العقل العمليّ سيتطوّر بالموازاة من نقد العقل المحضّ، فالأمر يتعلّق ابتداء بمعرفة ما هي طبيعة هذه المصلحة و ما هو محتواها؟ أعني هل بداخل ملكة التّرغيب قانونا خاصا وحول ماذا يدور هذا التّشريع؟ وما هي الكائنات أو الموضوعات الخاضعة للتّأليف العملي؟ ومع ذلك، فليس من المستثنى، وعلى الرّغم من الموازاة بين الأسئلة، فالإجابة، في هذه الحالة تكون أكثر تعقيدا من الإجابة، في الحالة السّابقة. ولهذا السّبب يُفضّل دولوز إرجاء الإجابة.

إذا كان لزاما انتظار الإجابة، فلنحتفظ بالمبدإ الّذي يقرّ بوجود مصالح للعقل مختلفة في طبيعتها، مصالح تُشكّل نسق عضوي تراتبي، نسق غايات الكائن العاقل، و السّؤال الّذي يطرح، كيف يُنظر فلسفيا لهذه المصالح، المصالح التّفكرية، و المصالح العمليّة، بالنّسبة للعقلانيين فمنشغلون فقط بالمصالح التّفكرية، معتبرين المصالح العملية متحصّلة من تلك المصالح، ما يؤدي في رأي دولوز إلى تضخم تفكريّ له نتائج غير مرضية، حيث نخطأ في معرفة الغايات الحقيقية أوّلا، و ثانيا نُضيّق على العقل، و نجعله رهينة مصلحة وحيدة، و بمسوّغ إنّماء المصلحة التّفكرية، نُنَكّل بالعقل تاركيه غير مدرك لمصالحه الأكثر عمقا. تهيمن على المنهج[77]الكانطي، فكرة المصالح المتعدّدة والتّراتبيّة النّسقيّة وفق المعنى الأوّل لكلمة ملكة، وتعدّ تلك الفكرة مبدأ لنسق الغايات حقا.

ج- المعنى الثّاني لكلمة ملكة:

إن كان المعنى الأوّل للملكة يُحيل إلى مختلف علاقات التّصور عامّة، فلملكة تعريف ثاني ذي طبيعة تفرعية، يُعيّن معنى خاصّ للتصورات، فبمقدار ما هناك من ملكات، هناك القدر مثله من أنواع التّصورات، فالحدس تصوّر فريد يرتبط مباشرة بموضوع التّجربة، والّذي يرجع في

77- "منهج كانط أشبه ما يكون بمنهج الذي أنجزه الرّياضيون الإغريق القدماء، فهؤلاء رفعوا الرياضيات من وضع تلمسيّ، و على هذا المنوال الثّوريّ، فكّر كانط بكيفية يتمّ من خلالها إخراج المعرفة من موضوع البناء القبليّ لمفهومها، أو على التّناول في الفيزياء زمن النّهضة الأوروبيّة، و الذي مكّن للإنسان السّيادة على الطّبيعة، لاعتماد البحث العلمي على التّجربة ذات المصدر الطّبيعي، حتى أضحى الإنسان الحاكم الآمر، و يجمع بين التّظرتين الرّياضيّة و الفيزيائيّة، تلخص في جملة أو عبارة عمل كانط على تجسيدها على مستوى الفلسفة، منطوقها، أنّ العقل لا يُدرك إلاّ ما يُنتجه هو بذاته و وفق مخطّطاته". فقرة مقتبسة من مقدمة -للفيلسوف جول بارنيه-كتاب كانط نقد العقل المحض: Emmanuel Kant, critique de la raison pure tome1, traduit de l'allemand par Jules Barni, Germer Ballière, libraire-éditeur.

أصله إلى الحساسية. والمفهوم تصوّر يرتبط مباشرة بموضوع التّجربة، بواسطة تصورات أخرى، مصدره الفهم. والفكرة مفهوم يتجاوز إمكانية التّجربة مصدره العقل.

وعلى الرّغم من هذا البيان، لا يزال التّصوّر لم يكشف عن كل دلالته الكانطيّة. على الطّالب القارئ، أن يكون على دراية – دراية أنّ دولوز وهو يقدّم لنا فلسفة كانط، يفعل ذلك وقد التزم طريقة الإظهار بالتّدرج، يُظهر ولكن لا يُظهر دفعة واحدة المراد الكشف عنها. وعليه، استوجب التّمييز بين التّصوّر كتّصور، وما يُقدّمه أو ما يُورده، (يعرضه)، والماثل أمامنا أولا، الموضوع كما يظهر؛ عند هذه النّقطة من الإفصاح، يعود بذاكرتنا إلى سابق بيان، فكلمة "موضوع" لا تُعبّر التّعبير الضّروري والكافي عن المقصود، فالماثل الّذي يقدّم لنا أو يُعرض علينا، أو بالأحرى يظهر في الحدس، هو أوّلا الظّاهرة، بوصفها تنوّعا حسيّا أمبيريقيا (بعدي). ممّا يسترعي الانتباه أنّ الظّاهرة عند كانط لا تعني ظاهرا apparence، إنّما انكشافاapparition أو كما جاء في ترجمة أسامة الحاج ظهورا. وللتأكيد على هذا الفهم يستعين دولوز بقول كانط. في النّقل العربي نكتفي في هذا المقام بترجمة الأستاذ غانم هنا:" أنا لا أقول إنّ الأجسام تبدو أو تظهر فقط موجودة خارجاً عنّي، ... و ستكون الخطيئة خطأً خاصّاً بي، لو جعلت ممّا كان يجب عليّ أن أضعه في حساب الظّاهرة، مجرّد ظاهر[78] فقط"[79] ؛ تنكشف الظّاهرة في إطار المكان و الزّمان، و يعتبران الشّكلان الخالصان لكل انكشاف محتمل؛ شكلان مرتبطان بالحدس و بالحساسية، و هما عند كانط تصورين قبليين. المعروض ليس إذا، تنوعا ظواهري امبيريقي في المكان وفي الزّمان وحسب، ولكن تنوعا خالصا قبليا للمكان والزّمان. فالحدس الخالص مكانا وزمانا، هو الشّيء الوحيد الّذي تقوم الحساسيّة بعرضه، عرضا قبليا. لا يهم كثيرا بحسب دولوز – قارئا للكانط بطبيعة المقال – القول بأنّ الحدس -حتىّ و إن كان قبليا-، على أنّه تصوّر، و لا أيضا القول بأنّ الحساسية هي مصدرا للتصورات؛ بل الجدير بالذّكر فيما يخصّ التّصورات -النّشاط الذّهني- و الذي أبان عنه دولوز، مفضّلا اختيار اللّغة اللّسانية إشارة على هذا النّشاط، فقيّد البادئة

---

[78]*-يمكن لمحولات الظاهرة أن تنسب إلى الشيء نفسه في علاقته بحواسنا، مثلا، اللون الأحمر والرائحة، إلى الوردة؛ أمّا الظاهر فلا يمكن أن ينسب أبداً، بوصفه محمولاً، إلى الموضوع، وذلك بالضبط لهذا السّبب، أنّه يَنْسِبُ إلى الشّيء في ذاته ما لا يعود إليه إلا في علاقته مع الحواس، أو إلى الذّات بشكل عام، كالعُروتين اللتين كانتا تُنسبان بدايةً إلى زُحل. إن ما لا يمكن بأيّ حالٍ أن يصادف في الشّيء **في ذاته**، بل هو دائمًا في علاقة الشّيء بالذات وهو غير قابل لأن يفصل عن التمثّل الذي تكوّنه الذات عنه [عن الموضوع] إنما هو الظّاهرة، وهكذا تكون نسبة محمولي المكان والزّمان إلى موضوعات الحواس بما هي كذلك، بحق، ولا يوجد من هذا القبيل أيُّ ظاهر. على العكس، إذا نسبتُ الاحمرار إلى الوردة في **ذاتها**، والعروتين إلى زُحل، أو إلى جميع الموضوعات الخارجية، والامتداد في **ذاته** دون الأخذ بعين الاعتبار علاقةً معينةً لهذه الموضوعات مع الذات ودون أقصر حكمي على هذه العلاقة، عندئذ فقط ينشأ الظاهر.

[79]-إمانويل كَنْت، نقد العقل المحض، المصدر السّابق، ص 120.

re ، ليُلحقها بالفعل re-présentation، أيّ استعادة إيجابيّة – من خلال فعل الاستلزام بوصفه حركة ذهنية – للذي يُعرض أو يرد عل الفكر كما يبدو لي، نشاط يختلف عن النّشاط السّلبيّ للتنوع الخاصّ بالحساسيّة باعتباره كذلك. السّؤال الّذي يرد إلى الذّهن مباشرة بعد هذا، ما طبيعة هذه الإيجابية والسّلبية، لا يجيب دولوز عن هذا التّساؤل. يكون النّشاط نشاطا ايجابيا، إن صدر عن الفهم، ويكون سلبيا إن كان أثرا من أثار الموضوعات الخارجيّة، بعد لقاء الذّات بالموضوع، وبمقتضى هذا الرّأي لسنا محتاجين إلى تعريف المعرفة على أنّها تأليف لتصورات، لأنّ تأليف ما هو وارد هو الّذي يصير معرفة.

وعليه نحن أمام ملكات ثلاث ايجابيّة التي تسهر على إنشاء التّأليف، التّخيل، والفهم، والعقل، باعتبار قارئا أجد نفسي في وضعية تحتم عليّ الاعتراف بأنّه قد يصعب تثبيت نقاط فاصلة بين ملكة العقل وملكة الفهم، فقد يقول قائل أنّ ملكة العقل تتضمن ملكة الفهم، أو بعبارة أخرى أن ملكة الفهم ما هي في الأخير إلا تحقيق لملكة العقل. في دروس الفيلسوف إميل بوترو[80] حول كانط يثير هذه المسألة على طريقته الخاصّة، حيث يتناول سؤال المنهج، عارضا مواقف نقدية مختلفة، ومن هؤلاء النّقاد من إلى:" أنّ كانط يستند على الأسلوب النّفسانيّ في مسعاه، فهؤلاء تبينوا أنّه (أيّ كانط) يؤسس نسقه على تمييز نفسانيّ، تمييز بين [الذّكاء] والإحساس، والإرادة أو ملكة التّرغيب. و في الذّكاء، فإنّ التّمييز بين الحساسية، و الفهم، و العقل، -و كما يبدو-يؤسس هو أيضا على الملاحظة النفسانيّة."[81]لا يُشاطر بوترو موقف هؤلاء النّقاد، و يعتبر تفسيرهم المقترح وهميّ فكلمة " ملاحظة" تعني أسلوب معرفة، يستقى من الوقائع .. فمن المؤكد أنّ كانط ينطلق من التّمييز بين الحساسيّة والفهم، ولكن المفهومان هذان، يستعملهما ليحولهما إلى مفهومين ميتافيزيقيين، مثله في ذلك كمثل الرّياضيّ، الّذي ينطلق من مفهوم نفسانيّ بالكره، إلى صياغة جبرية الّتي لا تمثل شيء."[82]إنّ كان كانط، لا يستند في مسعاه الفكري، لا على المنهج النفساني ولا حتّ على المنهج الأنطولوجيّ، فعلى أيّ منهج يُسيّر أفكاره ويبني تصوراته في نظر بوترو؟

يرى بوترو أنّ كانط قد التزم سبيلا قد تنوعت مشاربه، أوّل مشرب، إنّه لمشرب الرّياضيات، حيث لا حظ أنّ هذا العلم يتكوّن من أحكام تأليفيّة قبليّة، تحتوي على مادّة عاقلة، والّتي لا توجد في المبادئ الصّورية الخالصة، كمبدإ الهوية، ومبدأ عدم التّناقض، وعلاوة ذلك، وبالموازاة مبادئ الفيزياء

---

[80]- إيتيان إميل ماري بوترو فيلسوف فرنسي ولد في 28 جويلية 1845 وتوفي في 22 نوفمبر 1921 من مؤلفاته سقراط مؤسس العلم الأخلاقي.

[81]- La philosophie de Kant, cours de M. Emile Boutroux professé à la Sorbonne en 1896-1897, Paris, librairie philosophique J. Vrin 6, place de la Sorbonne (5) 1926, p15. ترجمة شخصيّة

[82]- المرجع نفسه، ص، ص 15، 16.

المعاصرة، والّتي لا تستنتج مثلما هو الشّأن، بالنّسبة التّجربة، والّتي بالرّغم من ذلك، لا يمكن أن تتأتى عن طريق المنطق الخالص. ثاني مشرب، مرتبط بالثّقافة الفلسفيّة السّائدة حول المعرفة، زمن كانط، والّتي تنصّ على أنّ هناك مصدران للمعرفة: التّجربة والفهم المنطقيّ، ضف إلى ذلك ما جاء به ديكارت كمساهم ثالث في بناء المعرفة، وأعنى به الحدس كمضاف بين التّجربة والفهم، دون إغفال بطبيعة الحال مبدأ السّبب الكافي لليبنتز، والّذي فتح المجال أمام البحث في علاقة المنطق الخالص والتّجربة. كل هذه العناصر مجتمعة في تآلف سمحت بانبثاق رؤية كانط حول المعرفة. وعليه، فإنّ كانط يُميّز فعلا بين فهم و عقل، يأخذ كانط أولا – بحسب بوترو – مادّة التّجربة و الّتي تعني المعرفة عند العامّة، و يحلّلها، مميّزا عنصرين هما المادّة و الصّورة، (و هذا تقسيم أرسطي) ثم يقوم بدراسة هذه الصّورة، يعني ملكة المعرفة، فيميّز فيها الفهم و الحساسية، ثم في الأخير في الفهم يُعيّن تطبيق هذه الملكة، ليُميّز فيها من جهة موضوعات التّجربة الظّاهرة، و من جهة أخرى، موضوعات تتجاوز التّجربة (و هاهنا يتجلى العقل بطبيعة المقال). ما يجعله يخلص إلى تمييزه المشهور بين الظواهر والأشياء في ذاتها. ولكن بالنسبة لبوترو لم يعتبر كانط موجودا الفصل بين الحساسية والفهم. ونظر لهذا فإنّ تحليل كانط ليس ملموسا.

في إحدى محطّات مؤلف هيجل فينومنولوجيا الروّح وبخصوص عنصر الرّؤية الأخلاقيّة للعالم يشرع هيجل "بنقد نسقي للمثالية. محلّلا الطّموح الفلسفي، مبيّنا كم كان المردود مخيّبا قليلا. فتحت الوحدة يُبرز (هيجل) الكيفيات الّتي من خلالها تختبئ الثّنائية (الازدواجية)، معدّدا موقفين فلسفيين بسطهما كانط وقد سلك مسالك مختلفة تهرّبا. موقفان، فلسفيّ ووجوديّ متعارضان، وبشكل من الأشكال، يبدو الانسجام الكانطي مع هذا، ناتجا عن التّسرّع من الانتقال من موقف أوّل إلى موقف ثان، والعكس صحيح. ويكون الأمر مدعاة أكثر، للدهشة، إن كنا على معرفة بأن النّقدية قد وعدت بتحاشي الأخطاء التي ارتكبتها الميتافيزيقا القديمة، وأنّ الدّيالكتيك الترنستندالي كفيل بتتبع نشأة هذه التّصورات المزدوجة والمتعارضة، والّتي مثّلت عبء ثقيلا على الفلسفة "[83]

يرد المسعى الكانطي، في لحظة من تاريخ الفلسفة، احتيج فيه إلى استراحة، ليعاود بعد ذلك الحركة قدما نحو المزيد من الانكشاف والإفراج عن المعنى، وهذا ما سوف نتأكد منه في الآتي من الأفكار والرؤى.

[83]- Jules Vuillemin, L'héritage kantien et la révolution copercienne- Fichte-Cohen-Heidegger-, PUF. Paris. 1954. p 01.

VI-نسق صغار المثاليّة (فيخته وشيلنغ)

1-فيخته:

ولد يوهان كوتليب فيخته، في 19 ماي 1762 بقرية رامنو الألمانيّة، كان والده حائكا، وأمه بنت بائع لوحات زيتيّة، كانت امرأة عنيفة، صاحبة إرادة قويّة، ومزاج نزق، وفيخته ورث عنها طاقة كبرى، كان تأثره بالغ بالمواعظ الدّينية التي يحضرها في كنيسة القريّة يُلقيها قسيسها إلى درجة أنّه كان بمقدوره حفظها عن ظهر قلب، وهذه الحافظة القوية التي تكون سببا في تجلب إليه أنظار أحد السّادة، الّذي سيأخذ على عاتقه نفقة تعليمه وتربيته. ابتداء من سنة 1794، يبدأ مساره المهني كأستاذ جامعي، مسار كما كان حافلا بالنّجاحات، هو بالقدر نفسه لا يخلو من الصّعوبات والصّراعات والإخفاقات. اعتقادا منه أنه صاحب رسالة أخلاقيّة، كان يُلقي محاضرات الأحد، يتناول فيها موضوع مصير الإنسان والعالم. مسار فيخته المهني، غلب عليه طابعين، طابع نظريّ، والآخر عمليّ، نظري لأن الفيلسوف متعلّق بالأفكار هاو لها، منغمس في معضلات نظرية وفي نقاشات حذقه، وعملي، لأنّ الرجل، رجل ميدان، كان يتطلّع أن يرى نظرياته تتحقّق على مستوى أرض الواقع، باحثا عن الوسيلة المثلى، والّتي من خلالها يؤثر على العامّة، وعلى الطّلبة الّذين كان يتعهدوا بالدّرس والتّربية. وبالإمكان، تقسيم نشاطه الفلسفيّ، إلى فترات ثلاث: الفترة الأولى، هي فترة التّخلي عن حتمية سبينوزا، وتبني الكانطيّة، حيث يُطبّق مبادئ النّقد الكانطيّ على المسائل السّياسيّة والأخلاقيّة والدّينيّة؛ الفترة الثّانيّة، والّتي تمتد من 1793 إلى غاية 1795و الّتي تُسمى بفترة إيينا (المدينة التي كان يُدرّس بجامعتها)، فيها يُؤلف فيخته نسقه الفلسفيّ، ويؤسس نظرية العلم ويستخلص النّتائج اللازمة. والفترة الأخيرة، والّتي تمتد من سنة 1799 إلى غاية سنة 1804، يتصدّر موضوع الأخلاق مع الدّين أولويات الفيلسوف، فيُحدث تغييرا على مستوى فكرة الله، ما يؤدي به إلى إدخال تعديلا على نسقه، نتيجة مواقفه الجديدة. لفلسفة فيخته خصائص أربعة: هي أوّلا فلسفة ترنستندالية، ثانيا هي فلسفة مثاليّة، ثالثا هي فلسفة واحدية، ورابعا وأخيراً هي فلسفة حرية. توفي فيخته في 27 يناير 1814 على إثر إصابته بمرض تيفُوس.[84]

[84]- كل ما جاء ذكره عن حياة فيخته، تمّ اقتباس عن كتاب أوجان بورلييه الموسوم ب: يوهان كوتليب فيخته كتاب صدر سنة 1905. عن دار بلودو شركائه.

2- ليون كز افييه فاتحا لفلسفة فيخته

سيكون مؤلف الفيلسوف كزافييه ليون[85] Xavier Léon و الموسوم ب " فلسفة فيخته و علاقاته بالوعي المعاصر" فاتحة للتعرّف على فكر الفيلسوف، و لكن خليق بنا أن نتعرّف على الإنسان أوّلا، و من المحتمل جدا، أن إضاءة الجانب الشخصيّ تكون مفيدة و جالبة لمسوغات يفسّر من خلالها التّوجه الفلسفيّ لهذا الفيلسوف، و فعلا هذا ما هو متحقّق في حالة فيخته، فالإنسان يفسّر الفيلسوف، فالاثنين بينهما تطابق كامل، كما عبّر عن ذلك أحد الفلاسفة الأكثر فهما -أو بالأحرى الأكثر اطلاعا- لفلسفة فيخته، و أقصد الفيلسوف إميل بوترو[86] .[و لهذا السّبب اضطرنا في البداية التّعرف على فيخته الإنسان، و بالفعل هذا ما قيّدناه أعلاه لعل وعسى يكون مساعدا على فهم فكر الفيلسوف]بوترو الّذي كان مقررا في لجنة قراءة التئم أعضاؤها كيما يختاروا أفضل عمل، يدور حول فلسفة فيخته، فوقع اختيارهم على عمل الفيلسوف كزافييه ليون معتبروه عملا مؤهلا للفوز بجائزة **سنتور**، و التّقرير الّذي حرّره بوترو وشّح به كزافييه ليون كتابه، فكان مقدّمة عدد فيها بوترو مواطن القوّة الّتي يتّصف بها العمل.

في الفصل الأوّل للكتاب يتعرّض كزافييه ليون و الّذي اختار له عنوان روح و مبادئ النّسق، و في مبحثه الأوّل و الّذي خصّصه للحديث عن المنهج يستهل البسط بمقولة للفيلسوف فيخته، قد اقتبسها من المقدمة الأولى لكتابه نظرية العلم، يشيد في ثناياها بالإسهامات الكبرى لكانط، و الّتي يُجسدها عن جدارة و استحقاق، كتابيه نقد العقل الخالص و نقد العقل العمليّ، إسهامات ترتقي إلى درجة الثّورية، و معتقدا أن لا أحد من خلفائه بقادر على فهم فلسفته إلا هو، مقررا أنّه سيتكفل ما عاش في نشر فلسفته و بصورة مختلفة تماما و مستقلة عما طرحه كانط نفسه.

ما يجعل القارئ يفهم وبجلاء، أنّ نسق فيخته هو في الواقع استمرارية لنسق المعلم، أعني كانط، وقد يكون تتويجا له، حتّى وإن كان مسعى فيخته يختلف عن مسعى المعلم كما يُشدّد على ذلك الفيلسوف نفسه، وهذا شيء طبيعي فيما اعتقد، فالإضافة الشّخصية يفترض أن توجد، وذلك لدواع كثيرة. ليس أقل منها قيمة، الاعتزاز بالنّفس والطّموح اللّصيق بها. ولكن من الواجب علينا الإشارة أنّ كانط رفض أن تكون له علاقة ما بمسعى فيخته، فلم يقبل تبني عمله، وإن ادعى فيخته عكس ذلك.

ينطلق فيخته من تأكيد، مفاده أنّ مبدأ مطلق هو الأساس لصورة ومادّة المعرفة كليّةً، جاء في كتاب فيخته الموسوم ب:" عقيدة (نظرية) العلم " وفي مستهل الفصل الأوّل الموسوم ب:" مبادئ علم

---

[85]- فيلسوف فرنسيّ ولد في 21 ماي 1868 وتوفي في 21 أكتوبر 1935 من مؤلفاته فيخته وزمانه.

[86]- Eugène Beurlier,J.-G.Fiche, libraire Bloud&c[ie]. Paris. 1905.p 05.

المعرفة" وفي الفقرة الأولى: المبدأ الرّئيس، اللامشروط إطلاقا. نقرأ ما معناه:" نقترح [في هذا المؤلف] البحث عن المبدأ الأكثر إطلاقيّة، المبدأ اللامشروط بالمطلق لكلّ المعرفة. إن كان هذا المبدأ حقا هو الأكثر إطلاقيّة، حينئذ لن يكون إلا غير محدود ولا مبرهن عليه"[87] فهل يوجد مبدأ لا نهائي في إطلاقيته، يكون السبيل القويم لبلوغ معرفة إنسانية؟ إن وجد مثل هذا النوع من المبادئ، يكون بمقدورنا بحسب فيخته تحميله بمحمولين اللامحدودية واللابرهانية، ولكن كيف تمكّن فيخته معرفيا إلحاق بمبدإ مبحوث عنه محمولين جاهزين، هل سيجيب عن هذا التّساؤل في مؤلفه أم لا؟ المنهج الذي يعتمد عليه، لتحقيق مراده:" منهج فيخته هو الجدل، فمن من مبدإ واحد يستخلص جميع العناصر لبناء الكون"[88]، بعد تحديد المنهج، يجد الفيلسوف كزافييه ليون نفسه مضطر اضطرار المفكر، أن يقارن بين منهج فيخته ومنهج كانط، ذاكرا أوّلا، الاختلاف الأساسيّ بين المنهجين، فالمشروع النّقديّ الكانطيّ بوصفه منهجا، لا يبدأ من مبدإ والّذي هو في الواقع إلا فكرة، بل ينطلق من معطيات واقعيّة للوعي، هي معطيات ضرورية وكليّة أو شموليّة، ومن هذه المعطيات تصعد بواسطة التّحليل إلى المبادئ المُفسّرة. وعليه لا يمكن أن يتوقع قبل التّحليل عدد أو طبيعة المبادئ-وهذا ما ذكرناه تساؤلا أعلاه -، ومن ثمّة يستحيل على الواحد التّأكيد قبلا، هل هذه المبادئ – والّتي حدّدها فيخته في اثنين –متعدّدة أم هي واحدة، هل تكتسي طبيعة نسبيّة أم على العكس من ذلك، طابعها مطلق. وهناك أكثر من ذلك، فبالنّسبة لكانط، وبمقتضى منهجه، وعلى خلفية الفكرة الأس، الّتي تقول بالمعطيات الضّرورية للوعي والمتعلّقة بالعلم وبالأخلاق وبالفن، يستحيل الارتقاء إلى مبدإ واحد ومطلق للأشياء. عليه وتحت وطأة الضّرورة الرّضوخ إلى التّعدد في المبادئ. يستنتج الفيلسوف كزافييه إلى أنّ موقف كانط الأول، ومسعاه، والخلاصة الّتي توصل إليها، وصورة نقده، كل هذه الأشياء تتعارض مع نظرية فيخته العلميّة.

ثم يفاجئنا كزافييه، بعد هذا العرض لمواطن الاختلاف بين فلسفة كانط و فلسفة فيخته، بالقول أنّه إن نظرنا إلى الأمر عن قرب، ستتكشف مواطن الاختلاف على أنّها أقلّ أهمية، و لا تعلو على الأساسيّ، ممّا بدت لنا في السّابق، فإذا كان حقا و بمعنى معين و بمقتضى مسعى نسق له الكثير من نقاط الانطلاق المتتاليّة، فبجعبة كانط أكثر من نقطة انطلاق واحدة، و إن كانت حقا الكانطيّة تبدو و قد بلغت ثنائية غير قابلة للاختزال، فإنّ هذه الثّنائية و بالرّغم من طبيعتها، هي عند كانط

[87]J.G Fichte, Doctrine de la science –principes fondamentaux de la connaissance, tome1 traduit de l'allemand par P.Grimblot, librairie de Ladrange quai des augustins 19. Paris.1843. p 01.

[88]-Xavier Léon, La philosophie de Fichte -ses rapports avec la conscience contemporaine-précédé d'une préface de M. Emile Boutroux de l'Institut, Félix Alcan, Editeur, 1902, p 02.

سوى علامة على عجز فكرنا، فالعقل البشري لا يرضى حقيقة، الفصل بين وجهة النّظر النّظريّة، و وجهة النّظر العمليّة، و بين الطّبيعة الحسيّة و الحرّية العقليّة، و الّتي تفرضها محدودية طريقتنا في النّظر، و العقل بحسب تصور كانط ليس ثنائيا بل بسيطا، و لأدل على ذلك ما أورده كانط في مؤلفه " نقد ملكة الحكم"، -كتاب يراه الفيلسوف كزافييه الأكثر عمقا، مقارنة بالكتابين الآخرين، نقد العقل الخالص، و نقد العقل العملي، وقد أشاد دولوز بهذا المنجز أيضا، و غير المتوقع من شخصّ قد تجاوز السّبعين كتابته -من أنّ هناك وحدة بين الحرّية و الطّبيعة. يختلف منهج كانط عن منهج فيخته، اختلافا تقنيا إن صحّت العبارة، فإنّ استخدم كانط في مقاربته الإنشاء التّركيبي، فإنّ فيخته يستخدم التّحليل التردّديّ، و هذا ما انتبه إليه فيخته نفسه، و قيّده في المقدمة الأولى لكتابه " نظرية العلم" و الّتي ذكر فيها أنّ المثاليّة النّقدية، و الّتي في نظره تعد الأرضية المشتركة بين النّسقين، نسق كانط و نسقه هو، و على ضوئهما يمكن تناول فكره، باعتماد، في الطّرح، إمّا المنهج الكانطيّ و الّذي يسجّل عليه مآخذ، ليس أقلها، استخراج معطى قوانين المعرفة و الفعل، بدلاً من استنتاجها من مبادئها، علاوة على هذا، فالمنهج، هو منهج ملاحظة أو تجريد، يكاد أن يكون أمبيريقيا، عوض أن يكون منهج تفسيريّ، منتج لموضوعه. أو منهجه المستنتج للقوانين الخاصّة من مبدإ واحد، والمؤسس في الوقت نفسه لمعقوليته، المكتسي وحده مشروعيته. وبالعودة إلى كتاب فيخته عقيدة أو نظرية العلم، ندرك أنّ هذه القوانين و الّتي ينبغي أن تُمثّل بالمطلق هذا الفعل، بوصفه مبدأ المعرفة الإنسانية .. والّتي يُفترض أن تُعرف فتُقبل، تُشتق في أصلها البعيد من مبدإ، مشروعيته لا يمكن أن تُقام إلا بشرط دقتها. يعترف فيخته أنّه وهو يبسط أفكاره بهذه الكيفية، إنما يفعل ذلك، وقد كرّس دورا، يستحيل الانفلات منه كما يدّعي، ومادام لا مفر من الدور أثناء الطرح، يسمح ولأجل وضع مبدأ هو الأكثر علوا، الاستناد إلى جميع قوانين المنطق العامّة[89]

لا ترجع الفلسفة في رأي فيخته إلى تجربة، وكلّ من يذهب عكس هذا الرّأي، فجاهل بدلالة الفلسفة ومعناها، ولكن، هذا لا يعني رفض التّجربة وإبعادها من الأفق الفلسفيّ، فالتّجربة حاضرة في الفلسفة، ولكن حضورها يكون في مستوى غير ذاك الذي ألحقت به من قِبل البعض، والّذي يجعلها تتطابق مع الفلسفة. التّجربة تمثّل في منظور فيخته الأرض الصّلبة والّتي يُبنى عليها الصّرح، ولتجاوزها علينا أن ننطلق منها. ترتفع الفلسفة وتعلو على التّجربة لادعائها أنّها تفسيرا لها، فتؤلف نسقا يسري بمقتضى تسلسل للأشياء هو ضروري؛ وإن لا يسري الأمر وفق هذا المخطط، فالتجربة ذاهبة بنا لا محالة بنا باتجاه الصدفة، فتعمّ الفوضى وتتكثر .. ولكن ما هو وضع التّجربة بالفعل

[89]- J.G Fichte, Doctrine de la science –principes fondamentaux de la connaissance, p 02. المصدر السّابق

ضمن نسق فيخته؟، التّجربة موضوع الفكر، وهذا الّذي يمتنع استيعابه من قبل الوعي تابع العامّة من النّاس، وأيضا يمتنع عنهم القيام به. الفلسفة لا تُنكر التّجربة، بل على العكس، وظيفة الفلسفة تكمن في تأسيس التّجربة، بعبارة أخرى، وبحسب فهمي، الفلسفة تمنح التّجربة وجودا فكريا، ليكتسي بعد ذلك هذا الوجود مادة لغوية معبّرة، ولكن ومن النّاحية العملية، كيف للفلسفة وبحسب تصوّر فيخته بطبيعة الحال، تشكيل التّجربة وتشكيلها؟

الّذي يستوقف في الطّريقة التي يستند عليها فيخته، عندما يبين عن موقفه حول كيفية تشكيل، أنها طريقة و بالعودة إلى أسس المنطق، مفضية إلى مفارقة، فبالنّسبة إليه، العناصر الضّرورية الّتي تشكّل التّجربة، تُستجلب من خارج محتوى التّجربة نفسها، فمتى اكتشف المبدأ – بطبيعة الحال الاكتشاف الفكريّ - الّذي هو أساس الوعي، و التّجربة ما هي إلا محتوى هذا الوعي، يعني أنّ وعيا هو كذلك إلاّ بسبب وجودي هو التّجربة، في هذه الحالة قد يذهب البعض، إلى إدراج علاقة شبه تطابقية بينهما، و الاختلاف البين بينهما لن يكون إلاّ في هذا الانتقال بين حالة لاوعي إلى حالة وعي، و الأمر كلّه، ليس إلا تجربة تنتقل من وضع إلى وضع آخر، يستنج فيخته من هذا المبدأ، عدم الاكتراث البتة بالتّجربة، و التّجربة لا توجد إطلاقا، لولا الوعي، و لكن، من المفروض، إنْ وُضِع المبدأ، مبدأ واحدا، و مطلق للوعي، أن يضمّ كل ما هو ضروريّ، كيما يُفسّر ما هو بصدّد إنشائه، و بما أنّ النّسق يُقام على هذا المبدأ، و بما أنّ الاستنتاج يتدرج ابتداء منه، و إن كانت العمليّة دقيقة، مناسبة للتّجربة بالضّبط، تمنح جميع العناصر الضّرورية التي تُكوّنها، هي إذن المُسوغ ذاته للمبدإ، و الدّليل على أنّه يُفسّر ما ينبغي تفسيره، و كلّ محاولة تسعى في خضم هذا الاستنتاج البحث عن تحقيق أو سند في التّجربة، لن تكون إلا سفسطة في التّفكير، يقول فيخته:" الّذين يسدون لك النّصيحة، أثناء تفلسفك، أن تكون فاتحا العين على التّجربة، ينصحونك بأن تُحدث تغييرا طفيفا على مستوى العوامل، و أن تغش في عملية الضّرب للظفر بحاصل مناسب، إنها لطريقة خادعة ناقصة"[90]

يُحاكي منهج فيخته منهج الهندسة، فإنشاء تحديدات الوعي مثاليا نظير ما يقوم به الهندسيّ فرسم مثلث بحيث يكون الضّلع الثّالث، يُحدّد بالضّلعين الآخرين وبالزّاوية اللّذين يُشكلانها، هو إنشاء مثالي ..هذه التّحديدات، هي تحديدات واقعيّة للوعي، كما هو معمول به أثناء إنشاء الخطوط الهندسيّة، وهي خطوط الفضاء الواقعيّ.

[90] - Xavier Léon, La philosophie de Fichte -ses rapports avec la conscience contemporaine P 08.

وهكذا، فنظرية العلم عند فيخته، تنطلق من التّجربة باعتبارها المادّة الخام أو الغفل، أو حاصل الوعي المشترك القبليّ بالمطلق، كما هو جاري في علم الهندسة، إنّ التّجربة تصوّر للحياة في معقوليتها.

يتطلّب منهج فيخته، وجود في الفكر لنسق، أيّ لكل مُغلق، إن كان مغلقا في تقديري فقد حكم عليه بالنّسبية أي عدم المطلقية، و هذا ما يبدو لي يتنافى و المنطلقات أو المسلمات التي تبناه فيخته ابتداء، و المُسوغات التي يُقدّمها فيخته لتبرير إغلاقيّة نسقه ، هو أنّه إن كانت المعرفة تُشكّل سلسلة أو مجموعة سلاسل لا نهائية – كان في تصوري بإمكان لفيخته الاستعاضة عن استعارة السلسة، و استبدالها باستعارة غيرها، تمكّنه من الاحتفاظ على تماسك مسلماته- فلن يكون هناك مذاك قطعا مبدأ يُتوقف عنده، فتضيع المعرفة في نسبية لا نهاية لها، و اليقين يولي هاربا من أمامنا.. فكرة معقولية الأشياء غير منفصلة عن فكرة وحدتها، فهذا التّطابق أو الاختزال الّذي يستغرق الأشياء، فيصيّرها إلى وحدة، إلى الوحدة المطلقة، هي التّي تجعل أو تُنشأ معقوليتها وبالعكس، فإنّ الحقيقة حتّى تلك المرتبطة بالمثاليّة يمكن أن تأخذ مشروعيتها من منهجها. إذا كانت المثاليّة حقيقيّة، فذاك يعود إلى أنّ الأشياء في داخلها، هي أشياء معقولة، وهي بالماهية فكرية، وبالمحصّلة فإنّ العالم إنشاء فكريّ أو عقلي .. إذا كانت الأشياء، إنشاء فكريا، وهو بالمناسبة إنشاء لاواعي، (إذا كان الإنشاء هو إنشاء فكري، فكيف يكون إنشاءً لاواعيا، أيعقل هذا ونحن بصدّد بسط أفكار، من ركائزها أو أسسه، الفصل بين الواعي واللاواعي، باتّخاذ الفكر فيصلا)، فإنّ الفلسفة وباتّخاذها منهج فيخته؛ إنّما ترفع البناء إلى مستوى الوعي، ومن ثمّة لن تكون المعرفة العلميّة إلا تعرّفا، وما ينسحب على الفلسفة ينسحب أيضا على الرّياضيات، فالإنشاءات المثاليّة للفضاء تتطابق والواقع .. والمثاليّة تتطابق والتّجربة، والسّؤال الّذي يرد على الذّهن مباشرة بعد هذا التّصريح، ما هو وجه المطابقة بين المثاليّة والتّجربة؟ هل بمقدورنا الحديث عن مثاليّة تجريبيّة؟ بحسب الطّرح الفيختيّ، لن تكون هذه المثاليّة التّجريبيّة، متى وجدت، مثالية تُبنى بناء بمقتضى منوال تجريبيّ أو منهج تجريبيّ، إنّما المقصود ووفق قراءتي، أو قل فهمي تحديدا، هو الدّفع بالنّتائج المتحصّل عليها من موقف كانط، إلى أبعد مد يمكن بلوغه، البلوغ الفكريّ، فاتحا حينئذ القدرة على إنتاج الأشياء، ليس فقط في صورتها كما أراد كانط، ولكن أبعد، إلى المادّة. فلا انفصال بين المادّة والصّورة.

يخلص الفيلسوف كزافييه ليون، إلى أنّه إن أردنا استخلاص صفوة القول، فيما تعلّق بمبحث المنهج، فأوّل ما يلاحظه المرء، أنّ منهج فيخته، حتّى وإن لم يكن المنهج الفلسفيّ بامتياز، فإنّ الفلاسفة الّذين انتقدوه، لم يشكّوا في قيمته، إنّما ارتابوا حول قدرة الفكر الإنسانيّ الارتقاء إلى

مبدإ واحد مطلق، وذلك بسبب عجزنا، ولا بسبب فضائله. جدير بالذّكر، أنّ الفلاسفة الّذين اعتقدوا بقدرة الإنسان على حدس المطلق، اعتبروه ضروريا؛ والّذين رافعوا لصالح محدودية الفكر الإنسانيّ، رفضوه لطابعه المتهور. وإذا كان فيخته استعمل هذا المنهج اعتقادا منه – على عكس تأكيدات كانط المتكررة –في إمكانية حدس المطلق، فأسس منهجه على هذه الفكرة. يُذكّرنا كزافييه، أنّ التأثر الفكري الأول لفخته، كان تأثره بفكر سبينوزا، فقد كان قارئا منبهرا، وكان يتكلم عن الإتيقا، الكتاب العمدة، بحماس منقطع النّظير، فالكتاب آية في البرهان الفلسفيّ، وكما هو معلوم قد سار على نهج هندسيّ أثناء كتابته، الكتاب، في ثناياه حديث عن أنواع ثلاثة من المعرفة، أعلى معرفة تلك تتم حدسا. وقد يكون ديكارت بحسب كزافييه الأوّل الّذي ألمح لهذا المنهج البنائيّ، والّذي ينتقل فيه الفكر من البسيط إلى المركب، غير أنّ حذره النّاجم عن عقلانيته، الّتي ألزمته الامتثال لأحكام الفكر الإنسانيّ المانعة من الإقدام، والذّهاب إلى الأبعد. وهذا الّذي لم يكن ليحدث مع سبينوزا، فهو لم يأبه كثيرا لما يدعى بحدود الفكر الإنساني، حيث كان طموحه جامحا لبلوغ مقام المطلق، و لكن و بحسب رأي كزافييه، نسق سبينوزا، نسقا فارغا، بسبب ثنائيته، فمثالية سبينوزا لا تفسّر الواقع، بل تتخطّاه، و فيخته يستعيد منهج سبينوزا مازجا إياه بالكانطيّة، أو بعبارة أخرى، يمكن القول أنّ فيخته اختار أن يكون سبينوزيا على الطّريقة الكانطية.

وهكذا، تُشكّل التّجربة لدى فيخته، والّتي هي حاصل الوعي المشترك القبليّ بالمطلق، كما هو الشّأن بالنّسبة للهندسة، التي تنشأ قبليّا ومطلقا، أشكال التّحديدات الكليّة للفضاء، فالتّجربة لا تترجم حياة في الواقع، بل هي تصورا للحياة في معقوليتها

يستوجب هذا المنهج وجود نسق في الفكر، أيّ كلا مغلقا، أما السّبب فيعود إلى إنْ المعرفة تتشكّل من سلسلة أو مجموعة من سلاسل لانهائية، فلن يكون هناك قطعا مبدأ يُتوقف عنده، وعليه تستطيع المعرفة المضي في نسبيتها دون نهاية، واليقين يترأى بعيدا باستمرار. بالنّسبة لفخته يوجد تطابق بين فكرة معقوليّة الأشياء وفكرة وحدتها، إن اختزال التّكثر الشّيئيّ إلى وحدة مطلقة، هو الذي يؤسس لمعقوليتها، وبالعكس، فإنّ الحقيقة، حتّى تلك المتعلّقة بالمثاليّة، بالإمكان استنباط مشروعيتها من منهجها. والمثاليّة الحقيقية – هناك مثالية مزيفة إذن – هي كذلك لمعقولية الأشياء التي بداخلها، من جانبنا نستنتج معيار المعقولية هو من معايير المثاليّة الحقة في رأي فيخته واستنادا لقراءة كزافييه، فمتى عُقل الشّيء دلّ ذلك على مثاليته، أو على الأقل حققنا شرطا قد يكون أساسيا كيما يصير الشيء مثاليا.. إذا كانت الأشياء بناء فكريّ، لاواع، وباعتماد منهج فيخته، يستحيل هذا البناء إلى بناء واعي، فوظيفة المنهج هاهنا يكمن في الارتقاء بالفكر من وضع لاواع، إلى

مقام الوعي، حيت التّعقل في أسطع صورة، وإبهاء حلّة. ومن ثمّة لن تكون المعرفة العلميّة غير تعرّف، [ألا يخطر على البال رأي أفلاطون في هذا المقام] ويقول محمد هشام بهذا الخصوص:" قامت الفلسفة دوما، منذ عقد ميلادها الرّسمي مع أفلاطون، على ثابت بنيوي حوله كانت تنتظم كل النّظريات والمواقف التي ينتجها الفيلسوف في شتى المجالات التي يبحث فيها. إنّ هذا الثّابت هو "نظرية المعرفة" ومن ثم، فإن قراءة فلسفيّة ما إنّما ينبغي أولا وبالأساس بالتّعرف على نظرية المعرفة فيها. لأنّ هذه النّظرية هي الّتي يمكنها أن تضع بين أدينا المعطيات الجوهرية لمسألة النّص الفلسفيّ، في تعقده وخصوصيته، حول أهدافه النّظرية والغايات العمليّة لتدخله في سياق الوضع التّاريخيّ الّذي أنتج فيه"[91]. يلزمنا منطق تفكير فيخته قبول الفكرة التي تقول تطابق المثاليّة كنشاط تعقل، بالتّجربة كتجسيد لهذا النّشاط أو الفعل الّذي لا يتوقف من التّسامي والارتفاع أعلى فأعلى، ففيخته يدفع بالنّتائج النّاجمة عن موقف كانط إلى أبعد نقطة ممكنة، فاتحا بذلك للفكر، القدرة على صناعة الأشياء أو إنتاجها، ليس فقط بصورتها كما أراد كانط، ولكن أبعد من ذلك، إلى المادّة، فبحسب فيخته، الصّورة لا تنفصل عن المادّة.

ينتهي كزافييه إلى القول، بأنه إن أردنا أن نُجمل القول ونسلّطه على قيمة منهج فيخته، سيكون أوّل القول إن منهج فيخته ليس بالمنهج الفلسفيّ الممتاز، والفلاسفة الّذين انتقدوه، لم يشكو بأيّ حال من الأحوال بقيمته، إنّما ارتابوا بقدرة العقل الإنساني بلوغ هذا الأنا الواحد المطلق؛ بسبب عجزنا، ولا بسبب فضائله. جدير بالذكر أن الفلاسفة الّذين اعتقدوا بقدرة الإنسان على حدس المطلق، رسخوه على أنّه ضروري؛ وفي المقابل، الذين أكدوا على محدودية العقل، رفضوا طابعه المتهور. واتخاذ فيخته هذا المنهج، نهجا، نابع من اعتقاده في القدرة على حدس المطلق فكريا، على عكس تأكيدات كانط المتكررة، على استحالة هذا المذهب. يذكرنا كزافييه على أنّ تأثر فيخته الأوّل، لم يكن تأثر بالفكر الكانطيّ، بل كان تأثرا بفكر سبينوزا إلى درجة الانبهار، فقد كان يتكلم بحماسة قوية عندما يكون بصدّد الحديث عن مؤلفه العمدة " الإتيقا"، فالكتاب صورة على البرهان الفلسفي، فكما هو معلوم لدى المهتم، فإنّ سبينوزا استعمل المنهج الرياضي الهندسيّ في الإعراب عن أفكاره الفلسفّية، و تحدث عن أنواع أو درجات ثلاثة من المعرفة؛ الدرجة الأولى و تتمثل في المعرفة الحسيّة، و الصّادرة عن الحواس، ما يجعل الأشياء تبدو مختلطة لا يحكمها نظام، يغلب عليها الطّابع السّماعي، متأثرة بتقلبات الأحوال النّفسيّة، و التّأثير هذا، هو المساهم الأساسيّ في تشكيل الفكرة عن الشيء .. علاوة على الاستعانة بالتّجربة المبهمة، والّتي تحصل بالمصادفة ليس

[91]- محمد هشام، في نظرية الفلسفية للمعرفة – أفلاطون ديكارت كانط-، أفريقيا الشرق 2001، المغرب، ص07.

إلا. لهذا تكون هذه المعرفة ظنية مشكوك بصحتها، لا تحيط علما إلا بأعراض الأشياء الطّبيعية، ويلعب الخيال فيها دورا واضحا.[92] الدّرجة الثّانيّة و هي المعرفة التّصورية، مسألة " الإنسان يفكر " مسألة بديهية واضحة بذاتها بالنّسبة لسبينوزا، لكن، ليس بوصفه جوهرا مفكرا، ماهيته الوحيدة في أنّه يفكّر على طريقة ديكارت، فكلّ ما ندركه في حالة الفكر ليس سوى حالات تفكير معينة، أيّ أفكار معينة، و لا نلاحظ شيئا مفكرا متمايزا عن جسمي يقوم بعملية التّفكير، و ما الإنسان إلا هيئة من هيئات الجوهر الواحد، و إذا كان الجوهر له محمولان: الامتداد و الفكر، فإن الإنسان اتّحاد محمولين منفصلين لجوهر واحد".[93]و الدّرجة الثّالثة و هي الدّرجة الأخيرة، أعني بها المعرفة الحدسية، حيث يرتقي فيها العقل من الفكرة التامة للماهية الصورية لبعض الصّفات الإلهيّة إلى المعرفة التّامة لماهية الأشياء، و فيها تصل النّفس إلى كمال معرفتها، إذ ترى برؤية مباشرة في كلّ جسم الامتداد الإلهي و ترى في كل فكرة الفكر الإلهيّ، و ترى في كل صفة من صفات الجوهر اللامتناهي الذي هو عين ذات الله[94]. و قد يكون ديكارت قد ألمح إلى هذا المنهج البنائي و الّذي ينتقل من البسيط إلى المركب، و لكن حذره الناشئ عن عقلانيته الملزمة له الامتثال و الانصياع لحدود الفكر الإنساني، منعته من أن يتبني هذا المنهج كلية، و هذا الّذي لم يكترث به سبينوزا، فلم يأبه كثيرا لما يسمى بحدود الفكر الإنساني؛ فكان طموحه جامح يطلب الأعالي حيث مقام المطلق، و يبذل لأجل ذلك النّفس و النّفيس و يزيد، و لكن و بالرّغم من ذلك، تبقى مثاليّة سبينوزا في نظر فيخته مثاليّة يستعصي عليها تفسير الواقع، و كلّما قدرت عليه هو تجاوزه، بينما فيخته يستعيد منهج سبينوزا مازجا إياه بنزعته الكانطيّة. ولهذا قيل عنه أنّه كان سبينوزيا على الطّريقة الكانطيّة.

---

[92]- الدكتورة سوسان إلياس، درجات المعرفة عند اسبينوزا، مجلة جامعة دمشق – المجلد 32 – العدد الأول 2016، ص 220، بتصرّف.

[93]- المرجع السّابق، ص 223.

[94]- المرجع نفسه، ص 229.

2-شيلنغ

فريدريك فيلهايم جوزف فان شيلنغ ولد في 27 يناير 1775 وتوفي في 20 أوت 1854.

أ- مقدمة:

- التّعريف بفكر فيلسوف ما وبسطه، يُنجز العمل باتّخاذ أكثر من سبيل واحد؛ ولأجل إنجاز مهمة التّعريف أو بالأحرى الاطّلاع على فلسفة شيلنغ، انطلقت مستندا ابتداء على قراءتين، مختلفتين – في اعتقادي – والاختلاف متأتيا لصدور القراءتين عن أفقين متباينين ينتمي إليهما صاحبا القراءتين، القراءة الأولى المقترحة هي لواحد متعدّد الاهتمامات والانشغالات، فهو رجل سياسة وعسكريّ، ومؤرخ وفيلسوف ومترجم وله ارتباط أو اشتغال على الأدب الفرنسيّ والنّشر أقصد البارون بارشو دو بنهاون[95]. القراءة الثّانيّة هي للطبيب المختصّ والمترجم جانكليفيتش الأب[96] ، يجزم المرء في القول إلى حد بعيد، عندما يقول بأنّ طبيعة الانشغالات الفكرية تطبع القراءة بطابع خاصّ مميّز، فإن القارئ الأوّل، ولأنّ تكوينه الأساسيّ عسكريّ، أقصد البارون[97] بارشو، القارئ الثّاني ولأنّ تكوينه الأساسيّ علمي. والحال هذه، فأكيد سنرى وأثناء القراءة تباين واضح على المستوى اللّغوي وعلى مستوى الأسلوب، والأهم في نظري – وسياقنا هذا – تباين على مستوى المنهج المعتمد في تبيان أفكار الفيلسوف، بالإضافة إلى المنطق الذي يعود إليه أثناء عرض الأفكار واستخلاصها، من قبل هذا القارئ أو ذاك. ونحن نرى أن القارئ متى وعى الأمر هذا، وزاد إدراكه له، استفاد من ذلك أيّما استفادة، ورأى رؤية المتبصر الكم المعتبر للممكنات والصّور الفلسفيّة المتاحة أمام الرّاغب فعلا ولوج عالم التّفلسف، وعرضنا في هذه السّانحة لقراءتين مختلفتين، صادرتين عن شخصيتين فكريتين، منتميتين إلى ميدانين اجتماعيين متباينين، لفلسفة شيلنغ، من بين مقاصده الأساسيّة تقديم الفلسفة من خارج الدّائرة التّقليديّة للفلسفة.

---

[95]- ولد سنة 1801 وتوفي سنة 1855 شارك في الحملة الاستعمارية الفرنسية الأولى على الجزائر – شهري جويلية وأوت – ليستقيل بعد ذلك من الجيش، فيتفرغ إلى القضايا الفكرية والأدبية ساهم في مجلة les deux mondes مع أستاذه الأديب بلزاك، من مؤلفاته " الهند تحت السيطرة الانكليزية" و " مذكرات ضابط أركان: حملة إفريقيا – الجزائر- ".

[96]- طبيب ومترجم ينحدر من أصل روسي، قضى جل حياته في فرنسا ولد سنة 1869 وتوفي سنة 1951 من مؤلفاته أعمال سيموجند فرويد.

[97]- لقب يمنح للشخص، ليصير على أعقاب ذلك فردا منتميا إلى طبقة النبلاء زمن الإقطاع، وتأتي هذه الرتبة عقب رتبة الفيكونت، ويدل اللّقب في اللّغة الفرنسية القديمة على المحارب أو الإنسان الحرّ. عن ويكيبيديا بتصرّف.

ب-البارون بارشو قارئا لشيلنغ

ينطلق البارون بارشو، عارضا و مقدما فكر شيلنغ، و قد استنفر جميع قواه العقليّة للذود أو الدّفاع عن شيلنغ و إظهار علو كعبه في ميدان الفلسفة، و لم يجد في البداية، إلا سبيلا واحدا، كي يلبي هذا المبتغى على أكمل صور، أمّا السّبيل فالإجهاز بكلّ ما أوتي من قوّة على فيخته و على فلسفته، و ربما التّمكن منه شخصيا، معتقدا في قرارة نفسه أنّ هذه الإستراتيجية في التّبيان و الإفصاح، هي أفضل استراتيجية، متى طبقت جلبت النّتائج الممتازة، و قد فعل، فورد هذا السّبيل و هذه الأفكار في كتاب قد تعيّن، موسوم ب:" Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel" . كما ألمعنا، ففي مستهل عرضه لفكر شيلنغ، يتعرّض البارون إلى فلسفة فيخته بالتّجريح، ذاكرا وكاشفا مواطن الضّعف والتّهافت الّذي يطال نسقه، قائلا عنه أنّه يحفل بثغرات ويعتريه الضّعف في الكثير من الجوانب: "عظمة نسق فيخته تعزى طورا إلى قوّة عقل صاحبه الابتكارية المزعومة، وربّما طورا آخر إلى رفعة صفات الإقداميّة الّذي يعمل على تنميتها – هذا النّسق – في نفوس أتباعه. غير أنّ هذا النّسق غير قادر إلا بشق الأنفس اجتياز امتحان فلسفيّ حقيقيّ؛ نظرا، لتوفره على عدّد كثير من الثّغرات. لا يغدو العقل البشريّ في إطار هذا النّسق سوى حركة تصاعدية و مستمرة، حتّى لينتزع عنه كل مطلق خاصّ و مقدس حقيقيّ"[98]، لا يتوقف البارون من تعداد النّقائص الّتي يسجلها على فكر فيخته، فكأنّما كلّما ذكر نقيصة، أراد بذلك و بطريقة ضمنية الإشادة بنسق الغريم أقصد شيلنغ، حتّى و إن كان الأخير من تلامذة فيخته، فالمعرفة الحاصلة من تفكير فيخته، معرفة سلبية خالص، و المطلق يعني الوجود الذّاتي، يستبدل عنده الواقع بآلية للأنا المُحدِّد و الأنا المُحدَّد لا طائل منها، و تسلب من الأنا الأمبيريقي كل خصوصيّة أو تميّز، فيختلط مع الطّبيعة، لتستحيل الطّبيعة عديمة الكثافة و الثّبات، شيء منفلت، يُرى بين الفينة و الأخرى، و يبدو العالم الماديّ من خلال فلسفة فيخته، حصرا صورة، أو تجريد، أو تجميع لصفات حوادث عرضية خالصة، الإدارة عنده قولا فارغا، غير معلّق بهدف، الواجب إرادة عقيمة تستحيل عن أيّ تجسيد. بعد هذا الوابل، يُغيّر البارون من التّكتيك، الّذي تأبطه ابتداء، و الّذي كان رأس حربته وصلات نارية الكثيفة تأتي من كل جانب، إلى تكتيك ثاني عنوانه تلقين الدروس و إملاء التّوجيهات و إسداء النّصائح، و الّذي يعني ضمنيا أنّ البارون يعتقد أنّ له من المؤهلات المعرفيّة الّتي تسمح له بتقديم دروس في ميدان الفلسفة للغير، يكون فيخته من ضمن هؤلاء الّذين

[98]- Le baron Barchou De Penhoen, Histoire de la philosophie Allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel, tome second, charpentier, éditeur-libraire 31, rue de Seine, Paris,1836, p p 03 04.

هم بأمس الحاجة إلى معرفة متكاملة الأطراف، تزيح الغموض و تبدّد الأوهام، فتجلي أخيرا عن نسق هو النّسق الحقيقيّ، و تظهره، و الّذي لا أثر لوجوده في فلسفة مثل فلسفة فيخته، فالمعرفة الصّادرة عن البارون، صادرة عن عارف قابض متحكّم بقرني الحقيقة، موجهة إلى مُبْتَدإ غرّ، غافل، فالهدف الحقيقيّ في هذه الحياة في نظر البارون، الفعل لا العلم، و ما على الإنسان إلا الإصغاء إلى ملكاته و أهوائه و غرائزه، فنحن لم نأت إلى العالم لنحضن لعب فكرنا، بل لنخرجه إلى العالم الخارجيّ حتّى يتحقّق، و التّحقق لن يكون متاحا إلا بشرط وجود مسرح خارجيّ، و متى ألغينا هذا المسرح يضحى الدّافع الّذي يحملنا على الفعل، سخريّة شنيعة، فتتهاوى حياتنا في بحر من التّناقض الغريب.. و في تقدير البارون، شهرة نسق فيخته و لفترة وجيزة ليس إلا، يعود إلى أنه كان منوط به تأدية مهمة، هي مواجهة و التّصدي للغزو الفكريّ الفرنسيّ المتنامي في تلك الآونة، ما يؤدي بالبارون إلى استنتاج نتيجة، و هي أنّ نسق فيخته لا يغدو أن يكون سوى سلبا أو نفيا كبيرا، يكون من الطّبيعي التّخلي عنه، متى عادت الأوضاع السياسية بين البلدين المتأزمة و العدائية، إلى حالة من الهدوء و المسالمة. قوّة نسق فيخته إذا متأتية من خارج الفكر وليس من داخله. و حتّى يبعد عنه شبهة الذّاتية، يفسح البارون مجالا لمنتقدي فيخته الألمان، و الّذين أرادوا من وراء انتقاداتهم تحسين هذا النّسق و تطويره، و من بين هؤلاء نذكر الفيلسوف فريدريك لودفيك بوترفيك[99] و الفيلسوف فلهايم قريك[100]، و الفيلسوف كريستيان كودفروا برادلي[101]، و الفيلسوف كارل ليونارد رينهولد[102]، فيقدّم موجزا يفي الغرض، يتضمن أهم الأفكار الشّارحة لهذه الانتقادات، و قد تختزل كل هذه الانتقادات في فكرة واحدة يراها البارون بارشو غاية في الأهمية، أو يراها مساهمة في تخلي هؤلاء المفكرين عن نسق فيخته، تكمن في اعتناق هؤلاء أو البعض منهم على الأقل، المذهب الكاثوليكي[103]، و نبذ المذهب البروتستانت[104]، اعتبار البارون التّخلي عن مذهب دينيّ و تبني مذهب

---

[99]- ولد في 15 أبريل 1766 وتوفي في 09 أوت 1828، فيلسوف ألماني، من مؤلفاته " مقدمة في فلسفة العلوم الطبيعية".

[100]- ولد سنة 1770، وتوفي سنة 1842، من مؤلفاته الفلسفة النظرية، وهو فيلسوف ألماني.

[101]- ولد سنة 1761 وتوفي 1808، كتب في المنطق.

[102]- ولد سنة 1757 توفي سنة 1823، فيلسوف نمساوي عضو في الماسونية، من مؤلفاته رسائل حول فلسفة كانط.

[103]- مذهب ديني مسيحي، مركزه الروحي دولة الفاتيكان بإيطاليا، أين البابا يسكن ويمارس وظائفه الدينية والدنيوية، باعتباره ممثلا أولا ورسميا للمعتقد الروحي.

[104]- مذهب ديني مسيحي، قد صدر عن حركة إصلاحية كان زعيمها المصلح الألماني مارتن لوثر، هدفه إصلاح الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الغربية، و الإصلاح يمس جوانب خمسة: أولا، غفران الذنوب نعمة من نعم الله، و ذلك من خلال الاعتقاد بيسوع بوصفه مخلصا، و عليه لا حاجة للمؤمن لنيل الغفران أداء عمل تكفيري؛ ثانيا رفض " السلطة التعليمية" التي تمارسها الكنيسة الكاثوليكية، و التي يجسدها البابا، باعتباره السلطة الدينية الأعلى؛ ثالثا: الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد للمعرفة المختصة بأمور الإيمان أو الاعتقاد؛ رابعا: معارضة سلطة الكهنوت الخاصة بفئة معلومة هم رجال الدين فقط، و تعميمها على جميع المسيحيين؛ خامسا: جواز الزواج للقساوسة.

دينيّ آخر من قبل بعض المفكرين الجرمان، دليلا وجيها على أفول نسق فيخته و تواريه، يبدو لنا أنّه ليس وجيها البتة، إنما مثير للجدل، لا يعدو أن يكون دليلا ضعيفا. ألم يكن المذهب البروتسنتي وفي لحظة من لحظات التّاريخ حركة تغيير ورفض للجمود والتّقوقع الّذي كان فيه المذهب الكاثوليكيّ. يخلص البارون إلى القول بأنّ فلسفة فيخته ما هي إلا فلسفة كانطيّة قد طغى عليها الجانب الذّاتي واستفحل، ووجدت نفسها في وفاق مع الحركة البروسية المُقاومة، وعندما خبت الشّعلة القوميّة، تقهقرت هذه النّظرية أو هذا النّسق، ولكن، الّذي كان ربّما يجهله البارون أنّ هذه الشّعلة القوميّة، أو الحماس القوميّ الألمانيّ، إن تراجع في لحظة تاريخيّة معينة، هذا لا يعني بأي حال من الأحوال، القضاء عليه القضاء المبرم.

مع حلول عهد جديد، قد بسط جناحيه على المجال الثقافيّ الألماني، تتكشّف للرائي الخيوط الرئيسية لفلسفة شيلنغ، كجزء مهم مكوّن لهذا المجال، وإجابة وانعكاس فكري معبّر عنه التّعبير الفلسفيّ لمرحلة جديدة من صيرورة الفكر وسياحته الّتي لا تعرف التّوقف ولا تصيبها نوائب الدّهر. خيوط تعلو مرتفعة عن تصوّرات كانط المُضيقة، فمثل فلسفة شيلنغ مثل فلسفة أفلاطون المشتاقة إلى الأعالي الفكرية، النّافرة من الملاحظة، و التّجربة، و التّحليل، فكذلك الأمر بالنسبة لشيلنغ، في رأي البارون بارشو، مع فارق أنّ الفيلسوف الألمانيّ، ضمت فلسفته العالم الماديّ و المرئيّ و لم تستنكف منهما، يعلو الفكر الإنسانيّ على حين غرة مع بزوغ فلسفة شيلنغ، و يتّسع، وبفضل ملكة الحدس خارقة للعادة، تسمو هذه الفلسفة فتتجاوز العالم الظاهريّ و المتعيّن، حتى تحيط بقوانين الكون، و تهبط قاصدة كنه الماهيات، إلى درجة أنّها تخترق أحشاء الذّات هي نفسها، كيما تُفسّر الأشكال المختلفة و التّمويهات المتنوعة الّتي يتحلى بها الكون تباعا؛ مع بلوغ هذه المرحلة من الإفصاح عن فلسفة شيلنغ و الكشف عنها، قد تتشكّل عند القارئ فكرة أوليّة عن الكيفية أو الطريقة الّتي تبناها البارون سبيلا لعرض هذه الفلسفة، فالطّريقة المعتمدة، تركيب للحظات ثلاث، اللّحظة الأولى إجهاز و تكالب على فيلسوف والّذي قد ينظر إليه بوصفه أحد المساهمين و المصادر لفلسفة شيلنغ – قتل الأب –اللّحظة الثّانية، و هي لحظة ترتيبات و تهيئة أجواء، و الّتي يمثّلها أولئك الفلاسفة و المفكرين الّذين لجأ إليهم البارون -تحصّنا- بوصفهم المنتقدين و المطورين لفلسفة فيخته، و هذه اللّحظة تفضي لا محالة إلى اللّحظة المقصودة، المراد بلوغها من قبل البارون، لحظة نشر و بسط نسق شيلنغ، و الّتي يتصدرها حين الثّناء و المدح للمنجز الشّيلنغي،

إنْ صحّ اللّفظ، مدح مباشر قد سبقه مدح غير مباشر عندما كان البارون يُجهز على نسق فيخته بسيف متسلّط بتّار لا يعرف الاستمساك.

وهو يعرض لفلسفة شيلنغ، يطلعنا البارون على سمّات فلسفته الفذّة، ذكرا في المقام الأوّل، أنّ المعرفة هي الرّابط الّذي يجمع بين مفهومين، المفهوم الأوّل هو التّصور، تصوّر الفكر لشيء هو خارج الفكر، المفهوم الثّاني هو الشّيء في حدّ ذاته، إنّ المعرفة إجمالا وكما ذكر أعلاه، هي في نظر شيلنغ، وبحسب قراءة البارون، جملة من نقاط اتّصال بين العقل والطّبيعة، بين الأنا والعالم، بين الذّاتي والموضوعيّ. يتساءل البارون، وقد قام برصد المشهد الفكريّ العام الذي كان سائدا، لحظة تشكّل نسق شيلنغ، جزء من ذاك المشهد يخبرنا عمّا قدّمه فلاسفة من رؤى وتصوّرات متعلقة بقضية تحليل المعرفة. فيجيب البارون أنّ هؤلاء الفلاسفة الذين سبقوا شيلنغ زمنيا، ردّوا المعرفة إلى عناصرها الأولى، ليحلّلوا بعد ذلك المفهومين المذكورين أعلاه، كلّ واحد على حدا، وذلك من خلال دراسة الشّروط تجعل منهما مرتبطين، ويكون أوّلا، بدراسة الجزء من المعرفة المعطى من قبل الأنا، ثم الجزء الآخر المقدم من اللأنا. وحتّى يلقى لما يقال فهما وإدراكا، لا محيص من التّمثيل، العلوم تنطلق من الملاحظة، ملاحظة الطّبيعة، تهدف هذه العلوم إلى التّعميم أكثر فأكثر العلاقات الموجودة بين الأشياء والظّواهر، الأشياء والظّواهر بدورها، تعمل أكثر فأكثر على تكريس التّجريد، فهي لا ترى الطّبيعة إلا في علاقاتها العامّة. على هذا المستوى من النّظر، فإنّ الطّبيعة غير موجودة إلاّ في قوانين أكثر عموميّة، عند هذا الحدّ، تجهد العلوم الطّبيعيّة، ساعية لإثبات هوية (تطابق) هذه القوانين العامّة الطّبيعية مع قوانين الفكر؛ بينما العلوم العقليّة، فتسعى، وقد توسّلت الارتقاء من الحالة إلى الأخرى، ومن تشابه إلى تشابه، أو من تماثل إلى تماثل، إلى إيجاد تطابق بين الفكر والطّبيعة الخارجيّة، تسعى إلى جعل الأنا مادّيا بتموضعه في الطّبيعة الخارجيّة وبسطه على العالم كلّه.

بناء على ما تقدم، فالعلوم بصفة عامة، سواء تلك ذات المنشأ و الطّبيعة العقليّة، أو تلك ذات المنشأ و الطّبيعة الواقعيّة، تقصد هدفا مشتركا، باتخاذ السّبيلين المتعارضين، المبينين من قبل البارون، و هو محاولة بناء هوية أو تطابق بين الأنا و اللأنا، تنطلق هذه العلوم جميعها، كذلك من هذا المبدإ، أو على الأقل تسلّم به ضمنيا، و الّذي ينصّ على أنّ قوانين الطّبيعة يجب أن توجد فورا بدواخلنا كقوانين الوعي، و بالمثل، يجب أن توجد قوانين الطّبيعة في العالم الخارجيّ، بحيث تكون موضوعيّة، علاوة على هذا، يسمح أن يستنتج كلّ شيء من الأنا، و أن يبرهن على كيفيّة صدور ما

هو موضوعيّ عن ما هو ذاتيّ.. أو سلك الطّريق المعاكس أي صدور ما هو ذاتيّ عن ما هو موضوعيّ .. وبيان كيف يكون (الموضوعيّ) سوى المحدث والمنتج؛ الحلّ الأول للمشكلة هو الذي يمثل النزعة المثالية، أو فلسفة الفكر، أمّا الحلّ الثاني، هو المُكوّن للنزعة الطّبيعيّة.

هذا ما تسعى وترمي إلى تحقيقه العلوم بنوعيها، على الرّغم من أنّهما متعارضين في المنطلق، إلاّ أنّ المسعى المراد إنجازه في نظر شيلنغ، لا يزال لم يبلغ مرحلة الاكتمال. أمّا السّبب أو الأسباب الّتي كانت وراء عدم بلوغ هذه المرحلة النّهائيّة، فتعود في نظر الفيلسوف إلى أمرين مختلفين من حيث الطّبيعة، الأمر الأوّل يكمن في عجز المنهج معتمد من قبل الفلاسفة السّابقين، الّذين لازمتهم أساليب فهم عقيمة عاجزة على إظهار كيف ينبثق عن العالم الخارجيّ عقلا أو ذكاء، أما الأمر الثّاني، فالنّفور المتعارف عليه و المتشارك و رفضه بقوّة مزاعم ما ذهب إليه كلّ من المذهب المثاليّ و المذهب الطّبيعي، حتّى و إنْ بذل أصحاب المذهبين كلّ ما كان بوسعهم القيام به من مجهودات منطقيّة معتبرة لأجل الإقناع و التّسليم بصحة الإفادة؛ فلا يمكن من جهة، الإقرار بأنّ هذه الأساليب قادرة على أن تبيّن لنا كيف لعالم خارجي أن يصدر عن ذكاء أو عقل، و فوق هذا، الحسّ المشترك يأبى و بقوّة هذه النّتيجة؛ و من جهة أخرى، فإننا غير قادرين البتة، قبول أن يكون أنانا، منتجا، مخلوقا للعالم خارجيّ، هاهنا أيضا الحسّ المشترك يستشيط، فلا يمكن له الإذعان لفرضية فحواها أنّ جوهر حيّ ذكي ينبثق عن جوهر سلبيّ هامد، جاهل بنفسه.

فلسفة شيلنغ، فلسفة المطلق، أو المثاليّة الترنسندنتاليّة، هذا النّوع من الفلسفة هو المهيمن على كلّ نسق شيلنغ، ائتلفت فلسفات ثلاث لتشكّله: فلسفة المطلق وفلسفة الطّبيعة وفلسفة العقل. والمطلق عند الفيلسوف، يُعرف، لأنه كينونة، وهو كينونة للذي يُعرف، وهو يُعرف بما هو كينونة، عند هذا المستوى من النّظر، لا يغدو العلم أن يكون ما هو كائن وحسب في الأنساق الأخرى، أيّ رابطا بين الذّاتيّ والموضوعيّ، ولا يستند فقط على هوية زائلة، بل على العكس من ذلك على هوية أساسيّة، جذريّة، ضروريّة، يكون الإنسان إذاك على وعي بضرورتها. يبدو أنّ هذا الإسهاب في الشّرح والبسط من قبل البارون، أو بالأحرى هذا الانهمام بالتّفاصيل والتّدقيق الّذي قد يشعر به القارئ، وهو المتابع لمرامي المعاني، هو محاولة المترجم الولوج إلى كنه فكر الفيلسوف شيلنغ، إلى منتهاه، حتّى ليصير بعده أي كلام حوله صعب للغاية أو مستحيل. ويعبّر شيلنغ عن هذه الهوية المطلقة بالتّعبير الرّياضيّ – A = A، والّتي تُعبّر عن كلّ هوية منظورا إليها من وجهة نظر منطقيّة، داخل هذه الصّيغة توجد الهوية الأساسيّة أو الجذرية؛ وتحت الإضاءة الظّاهرة نسبيا للأشياء، توجد أيضا هويّة نسبيّة

معبّر عنها بصيغة رياضّية هيA=B. العبارتان هاتان وما قد توحيان من إطلاقيّة المعنى، تستغرقان كل الأوجه الممكنة للهوية، وتختصران أيضا من خلال صورتهما جميع الحالات الممكنة للتعارض.

لننتبه جيّدا عسى أن يرقى فهمنا إلى المبتغى، فكلّ شيء يُستوعب من قبل العقل وقد حلّ مقام الصّفاء الذّهنيّ، سيكون بالضّرورة المنطقيّة مُطلقا وفقط مطلقا في كلّ الأوضاع وفي كلّ الأحوال، فيخيّم المطلق على الصّور – التّمظهرات – الأكثر تنوّعا. فالمطلق عند شيلنغ هو هوية الذّاتيّ و الموضوعيّ، و هوية الأنا، و هوية اللاأنا، هوية الواقع و هوية المثاليّ، هوية المعرفة و هوية الوجود، هوية الوحدة و هوية التّعدّد، هوية الصّورة و هوية المادّة... و على الرّغم من هذه التّحولات اللامتناهية يظل المطلق متمسّكا بهويته الثّابتة؛ و أصدق تعبير عن هذه التّحولات الّتي لا تعرف التّوقف، اللّغة الرّياضيّة الجبرية، و الّتي تجعل كلّ شيء مرئيا و ملموسا... و لأنّ المطلق هو قاعدة و جذر كل شيء، فإنّ A هي قاعدة و جذر لكلّ من A^2 و A^3، و الأشكال المختلفة و الّتي بواسطتها ندرك المطلق يمكن اعتبارها مقدرات، يجد المطلق نفسه مرتفعا، بفعل تطوّره المستمر (المتقدم)، في هذه الحركة يدور المطلق و يلف حول نفسه و يتكثّر من ذاته. في مستهل التّطور هذا، يلج المطلق طريقين متعارضين، فتطرأ عليه تحولات عدّة، تتطابق مع ذاته.. الطّريقان هذان هما الطّريق المثاليّ والطّريق الواقعيّ، والذّاتي والموضوعيّ.

الفلسفة هي عود المطلق على نفسه. في المرحلة المنتهى من تطوّره يجهد المطلق كيما يحيط أو يفهم أو يعرف نفسه بصفته مطلقا. وبصفته هوية عليا. إنّه على وعي بهذا الجهد، وبهذا الشّكل تنبلج الفلسفة وتظهر للعيان. أتساءل هل مبتغى شيلنغ بعد هذا الجهد الفكري – ينبغي الإشارة أننا بصدّد تقديم شيلنغ من خلال فهم و شرح البارون- التّأصيل للفلسفة و تقديمها على أنّها النّشاط الأوّل، الّذي متى كشف المطلق عن نفسه كان فلسفة بالمطلق، أيّ أنّ المطلق يتولّد عنه في المقام الأوّل الفلسفة، ثم بعد ذلك قد يسمح لباقي المعارف الأخرى بالتّشكّل و التّواجد، إن صحّ هذا التّخمين، و تحلى بعد ذلك، بالوجاهة الّتي تضمن له أن يذكر و ينشر، لأدرجنا ملاحظتين، الأولى تتعلّق بالمنهج المعتمد من قبل الفيلسوف شيلنغ، وأسلوبه في الكتابة، و الّذي يمكن أن نصفه بالمنهج الحلزونيّ شكلا، يلف فيلقي ثم يلف فيلقي، مكوّنا قوسا بمقدار معين، يلقي فكرة أولى تتولّد عنها فكرة اشتقت اشتقاقا، و هكذا دوليك، حتّى تكتمل اللّفات مؤلفة دائرة. الملاحظة الثّانيّة تتمثّل في أن الفلسفة باعتبارها المُخْرَج الأوّل، والمفرج عنه ابتداء، لماذا هي مضطربة التّوقف عن الإفصاح بلغتها الإخبارية، فتستغيث بلغة الرّياضيات الرّمزية، لماذا اللّجوء إلى اللّغة الكمّ، ألا يعدّ هذا مظهرا

من مظاهر عدم الاكتمال والنّضج؟ إن كانت الفلسفة حقا المعبّر الأوّل عن المطلق، كان حري بها أن تقول ما ينبغي أن تقوله بلغتها الخاصّة اللّصيقة مباشرة بالمطلق؟

وتجسيدا لرغبة البارون، نلخص كل ما تعلّق بالمطلق وفق هذه الخطاطة:

المطلق

↓

الهوية المطلقة

↓

التّطور المتزامن للمطلق

↙↘

المثاليّ الواقعيّ

العقل

↓

أو الفلسفة

يقول شيلنغ في بداية دروس كان قد قدّمها بجامعة يينا سنة 1802، و أوّل درس تناول فيه فكرة إطلاقيّة العلم :" و الّتي هي (يقصد إطلاقيّة العلم) لا مشروطة، و هي واحدة على إطلاق، يكون كلّ علم داخلها بالضّرورة واحدا، من هذا العلم الأوّل، اللامنقسم إلى فروع كثيرة إلا استجابة لمختلف مستويات العالم المثاليّ المرئيّ، علم ينمو في شجرة المعرفة اللامتناهيّة، و بصفته علم كلّ العلوم، ينبغي له أن يكون بمقدوره تلبية بصورة أكثر اكتمالا، و ليس وفقط لأجل الحالات الخاصّة، بل بالمطلق و بشكل عام، الشّرط المتضمن في كلّ جزء من أجزاءه، مهما كان الشّكل الّذي نعبّر عنه عن

هذا الشّرط، سواء بعبارة مطابقة الذّات بالموضوع، أي استغراق كلي للخاصّ في العام، أو بواسطة كلمات أكثر شعبيّة"[105]

المعرفة الأولى المتعلّقة بإطلاقيّة الهوية تستنتج إذن مباشرة من وجود المطلق. كلّ ما هو كائن باعتباره في ذاته يعدّ شكلا مطلقا، هو مطلق الهوية في ذاته (إطلاقيّة الهوية)؛ كلّ متمظهر –أي الهوية المطلقة-هو الصّورة ذاتها لماهية الأشياء، لأنّ صورة الأشياء تمظهر الهوية، كمطلق. إذن، خارج علم الهوية المطلقة، أو المطلق، لا علم ممكن...مطلقيّة الهوية تتعرّف إذن على نفسها، إنّها تعرف نفسها على أنّها هوية بالمطلق؛ لا انفصام لصورتها عن ماهيتها. سؤال: بأيّ شرط يمكن للهوية بالمطلق أن تعرف على أنّها لا نهائية، مع شرط – أي الهوية – أن تضع نفسها، لانهائيا، بصفتها ذاتا وموضوعا.

إنّ الذي يُدرك على أنّه موجود خارج الكليّة يُشكّل الأشياء. وهذه الأشياء هي تمظهرات وحسب؛ توجد بداع كميتها المختلفة، وتؤلف مجتمعة الكون. ويمكن القول أيضا أنّها ناتج لمختلف تأليفات: المثالي والواقعي ... وعليه فإنّ الكون أبدي، لأنّه الصّورة المطلقة للهوية في كلّ جزء من أجزاء الكون وتبقى غير قابلة للقسمة ولا هي أيضا قابلة للاضمحلال.

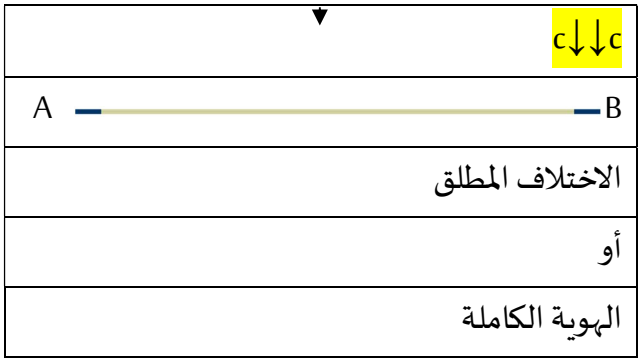
الاختلاف الكميّ هو قاعدة المتناهي، واللاختلاف الكميّ هو قاعدة اللامتناهي. والوضع هكذا، فمثلما أنّ القضية A=A هي التّعبير الكليّ عن الهوية أو اللاختلاف للمتناهي واللامتناهي؛ [قد يعاين المتتبع وهو يستمع لهذه الأفكار بنفسه قوّة اللّغة الرّياضيّة، وقدرتها الفائقة على جمع المتناقضات والمفارقات في عبارة واحدة مقتضبة تغني.] فإنّ التّعبير العامّ حول الاختلاف الكميّ، هو بالنّتيجة القاعدة للمتناهي. A=B كلّ شيء مُحدّد هو صورة محدّدة للكائن المطلق.

-بشأن تطوّر المطلق:

كل القوى المتناهية هي نتيجة لعاملين متعارضين، وعلى الرّغم من ذلك، فلا يمكن اعتبار العاملين هذين، على أنّهما، واحد إيجابيّ والآخر سلبيّ. هذا التّعارض هو الأكثر جذرية والّذي من الممكن تصوّره. ولأنّ العبارة الرّياضيّة، عند البعض هي العبارة الأكثر وضوحا والأكثر دقة للتعبير عن الشّيء المراد التّعبير عنه، يتخذها البارون وسيلة فضلى للتعبير عن الشّكل العام للمتناهي، ف: A=B، مُعينا A، على أنّها العامل الحاد أو المحصور أو السّلبي؛ على المُعاين أنْ

[105] - Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, Ecrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système, traduit de l'allemand par CH. Bernard avec une préface du traducteur, Joubert,libraire,rue des grés,14.et Ladrange libraire ,quai des augustins,19.Paris.1847,p09

يُدرك بأنّ دلالة السّلبيّة في هذا السّياق، لا تحيل إلى الدّلالة المعهودة المتعارف عليه، والتي تُفيد فيما تُفيد النّقص أو الخسّة، إنّما قد تعني بحسب ما أرى محدودية الحركة؛ ثم مُعينا B، على أنّها على العكس من ذلك، العامل الإيجابي. ليذكر، على أعقاب ذلك، أمرا حريّ بنا التّوقف عنده، و إثارة التّساؤل حوله، فهو يُصرّح و بمقتضى صورة القضية المذكورة أعلاه، بأنّ B، هي الموضوع الموجود ابتداء، و هو الموضوع اللّامحدود، و عامل للحصر، و في المقابل، و على العكس من ذلك، A، تُعدّ علّة حاصرة أو حادّة للموضوع B، و ينبغي الإشارة بحسب تصوّر البارون، بأنّ العاملين A و B و بمعزل عن ارتباطهما، هما كذلك واحدا، متطابقين، لا متناهيين، بشكل يكون في كلّ قطعة من الكلّ، A و B يتواجدان في حالة انصهار و لهما هوية مشتركة؛ و لكن هما على الدّوام على هيئة قطع مختلفة: حينا يتكثّر السّلبيّ، و من ثمّة يقل الإيجابيّ، و حينا آخر، يتزايد الإيجابيّ، و يقل السّلبيّ، و للتمثيل يقترح البارون رسم خطّ، بحدّين يُعينهما ب : A، و B باعتبارهما قطبين متعارضين، و في نقطة ما من هذا الخطّ، يعيّن موضوع ما، بحيث تكون الكميات المتعلّقة بالإيجابيّ، لهذا الموضوع، مُعبّر عنها بواسطة المسافات المختلفة، آنذاك سيكون هذا الموضوع متواجدا بالتّناوب من النّقطة A؛ و في المقابل، الكميات النّسبيّة، يأتي التّعبير عنها، بواسطة مختلف المسافات، حينئذ سيكون الموضوع متواجدا بالتّناوب من النّقطة B؛ و عليه، فإن العامل سيكون في وسط هذا الخطّ. ما يفهم ممّا تقدّم، أنّ هناك خطا بقطبين ثابتين Aو B في نقطة ما من هذا الخطّ يعيّن موضوعا ما لنسميه C، هذا الموضوع أو العامل في حالة "حركة" حثيثة، ينتقل تارة باتّجاه A، وتارة أخرى باتجاه B، والوضع كما هو مبيّن نقول إنّ العامل المتحرّك حتما يتواجد في الوسط. منه يتنقل من نقطة إلى أخرى، لكن الّذي يستدعي منا التدبر فيه أكثر، هو ما يذكره البارون بعد ذلك، فالكميّات المتعلّقة بالإيجابيّ، لهذا الموضوع، يأتي التّعبير عنها بواسطة المسافات المختلفة، كلّ هذا يتم في الشّطر الخاصّ ب: A، في حين – وهذا مكن اللّبس – عندما يتعلّق الأمر بالشّطر الخاصّ ب: B، يأتي التّعبير عن الكميّات النّسبيّة – هل هذه الكميّات متعلّقة بالموضوع، الّذي في حالة تحرّك مستمر أم ...؟ - بواسطة مختلف المسافات. صفوة القول، وحتّى لا نتيه أكثر، أنّ الموضوع، هو ذاك الكائن والّذي يقبل أن يعبّر عنه بالمطلق، وتارة أخرى، يعبّر عنه بالنّسبيّ. وهكذا، تعتبر كلّ قوّة المطلق نتاجا لعاملين، أحدهما إيجابيّ، والآخر سلبيّ، متى حُذف السّلبيّ، غاب الحد أو الحصر، ومتى حُذف الإيجابيّ، عمّ النفي. ويمكن التّمثيل للهوية المطلقة بهذا الشّكل:



ملاحظة هامّة: أوّلا، على القارئ أنّ يعلم أنّ العامل c، قد قُيّد في الرّسم في مكانين مختلفين، المكان الأوّل، بالقرب من الموضوع الثّابت A، و المكان الثّاني، بالقرب من الموضوع الثّابت B؛ ثم على القارئ أن يعلم أيضا أنّ المسافة و التي لُونت باللّون الأزرق، هي الكميّة المتعلّقة بالموضوع المتحرّك c، أكانت قريبة من الموضوع الثّابت A، أو كانت قريبة من الموضوع الثّابتB ، و على القارئ أن يعلم أيضا أنّ c و بحسب ما يبدو لي متحرّك، نسبيّ، هو أيضا و في مستوى من المستويات يدل على الاختلاف المطلق أو الهوية الكاملة، و هي تتحرّك طوال الخطّ، حينا تقترب من A، و حينا آخر تقترب من B. و ينبغي الإشارة و بحسب تقديرنا أنّ الفيلسوف شيلنغ و بمقتضى قراءة البارون بارشو، لم يُقحم في مثاله عامل الزّمان كمؤثر أو فاعل في كمّ المسافة المنجزة.

محتوى الملاحظة هذه، هي في نظر شيلنغ الفعل الفلسفيّ، والّذي بواسطته يبتكر نسقه.

-بشأن الو اقع:

إذا كنا نعتقد أنّ الواقع، هو ما هو كائن، ما تراه العين وتُبصره، قد تجسّد فاستحال مادّة، ولكن قبل هذا الامتلاء والحيازة، ماذا كان، وكان ماذا؟ كان ما قبل، ما قبل الخلق، كان الأثير[106] يُغطي الفضاء، و أشمله كأنّه من غير ضفاف، لا شيء كان موجودا بالفعل، إلا وجود قوّة و حسب، فجأة؛ دون سابق إنذار تُدوي – بحسب اعتقاد شيلنغ – الكلمة الرّبانيّة أمرة بالخروج من حال لا حال إلى حال الكون، فتدبّ الحياة في الجزئيّات المكوّنة للعالم، بدافع قوّة التّمدّد أو التّوسع إلي حين، تليها قوة أخرى، تُظهر معارضة للقوّة الثّانية، قوّة قابضة، و بين هذا البّسط و القبض،[107] و بين قوّة باسطة ثم قوّة أخرى قابضة، يحدث في لحظة ما، أنْ يتوقف هذا التّجاذب بين القوتين، فاسحا المجال للتوازن و الانسجام فتسري الحياة في كلّ جزء من أجزاء الفضاء، فتلتئم المادّة آخر مطاف، و ينبغي الإشارة أنّ التّوازن لا يدوم طويلا، بل بين الفينة و الأخرى، يحدث الاضطراب و الخلل و الانقطاع، و هذا ما يرى في عالم الظّواهر، من تفاعلات تحديدا تلك المتعّلقة بالتّفاعلات الكيماوية. أمّا القوى المرافقة للطبيعة في نشأتها وانطلاقتها الأولى، فيحصرها شيلنغ في أربعة قوى، وقد اتّخذت هيئة السّوائل: السّوائل الضّوئية، السّوائل المغناطيسيّة، السّوائل السُّعريةcalorique، السّوائل الكهربائيّة؛ يضم كلّ سائل من هذه السّوائل، سائلا إيجابيا، و آخر سلبيا. وبحسب شيلنغ فإنّها، أيّ السّوائل تشكلات مختلفة لمادة واحدة وحيدة. ومن حالة سيولة إن جازت العبارة، ينتقل بنا شيلنغ وبمقتضى قراءة البارون بارشو إلى الحالة الغازية، فالهواء يتألّف-وانطلاقا من المعطيّات العلميّة المنتشرة زمن الفيلسوف -من أوكسجين وأزوت، خصائص غاز الأوكسجين تتعارض مع خصائص غاز الأزوت، الأوّل يُغذي يحافظ على الحياة الحيوانيّة، على العكس الثّاني المهدم لها. والصّراع

---

[106]- يقول بويانسي بيار:" الذي يرشح عن قول ديوجين لارتسي، أن لا اختلاف في الطبيعة بين الأثير والهواء، إلا ما كان مرتبطا بالمكان والحركة، ويؤيد أفلاطون في محاورة طيماوس [إحدى محاورات أفلاطون، كتبت حوالي 360 ق.م، يتناول في هذه المحاورة موضوع الطبيعة ونشأة الكون والخالق. نقلها إلى العربية يحي بن البطريق] إلى ما ذهب إليه ديوجين، غير أنّ كلمة الهواء في المحاورة أكثر شيوعا؛ بالنسبة لأرسطو يتناقض تصوره للأثير وتصور أناكسوغراس، ففي لحظة من لحظات الكتابة الأرسطية، لا يعتبر الأثير ليس نارا، ولو كان فعلا كذلك، لاضمحل الكون، حتى وإن كان أرسطو دراية بوجود أكثر من نوع واحد من النار، فمن خصائص الإنسان في رأي أرسطو الحرارية، عندئذ تكون الحرارية مرتبطة بالحياة." عن: .Boyancé Pierre Note sur l'éther chez les pythagoriens, Platon et Aristote in : Revue des études Grecques, tome80, fascicule 379-383, janvier-décembre 1967 p.202- 209.

[107]- لا حرج على الإطلاق، و نحن في ثنايا الحديث عن نشأة الكون الأولى، و تحديدا، عن أمر البسط و القبض، و فعلها في هذه النشأة كقوتين أوليتين، قوة أولى دافعة، و قوة ثانية مرتدة، من أن نطّلع على دلالة المفهومين، أقصد البسط و القبض لدى المتصوفة، لعل و عسى نظفر بمعرفة جديدة، جاء في موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي للدكتور رفيق العجم :" "القبض" و "البسط" حالان شريفان لأهل المعرفة إذا قبضهم الحقّ أحشمهم عن تناول القوام و المُباحات و الأكل و الشّرب و الكلام، و إذا بسطهم ردّهم إلى هذه الأشياء و تولى حفظهم في ذلك" عن : - الدكتور رفيق العجم، مصطلحات التصوف الإسلاميّ، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى 1999 .بيروت. لبنان. ص، ص 143 144. قد ينتبه القارئ، إلى أنّ شيلنغ في سياق حديثه يتحدث عن أحداث العالم الكبير، بينما أهل التّصوف يترجمون أحداث تقع للعالم الصغير، أعني الإنسان. وهل هناك فرق جوهري بين العالمين؟

هذا، هو الأساس لكلّ الصّراعات الّتي تنشأ لاحقا، والغاية من وراء ذلك تحقيق التّوازن المنشود بين الغازين، وللنباتات مساهمة في بلوغ هذه الغاية، تكمن في توفير وبكميات وباستمرار الأكسجين، أمّا الأزوت فمنسوبه في ارتفاع بفعل عملية التّنفس؛ ونشدانا للوجاهة في القول، يلجأ الفيلسوف، إلى الاستعارة، استعارة حجر التّورمالين، بيانا على هذه الثّنائية الطّبيعية ...

ويصدر عن هذه التّأليف المختلفة لقوى الطّبيعة الكثير من أشكال الوجود. نحن لا نعرف الأشياء إلاّ تصويرا، فالصّورة هي التّجلي أو التّمظهر الخارجيّ للحركة. والجسدية هي الصّورة الأكثر شيوعا، والّتي بالإمكان للطبيعة التّحلي بها.

-بشأن المثاليّ:

يتعدّد المثاليّ في تجليّاته، ويلحق بالمطلق، وقد تكون قوى المطلق ملحقة بدورها بالمثاليّ، ما يجعلنا نستنتج بوجود تطابق بين المثاليّ والمطلق، ويتعيّن التّكثر للقوى، في القانون الأخلاقيّ، في السّعادة، في الحقيقة، في العلم، في الدّين، في الفن، في الدّولة. و تتحرّك هذه القوى في إطار هو التّاريخ، يستدرك البارون، مشيرا أنّ هناك اختلافا بين التّاريخ و الطّبيعة، ذاكرا أنّه قد بسط هذه النّقطة، أثناء حديثه عن الواقع، و تعني الطّبيعة، العالم الخارجيّ، ميدان تطوّر قوى المطلق في الواقع، و مكن الاختلاف بينهما، هو أنّ الظّاهرة في الطّبيعة، مهما بلغ شأنها درجة، تبقى خاضعة لقوانين ثابتة و مُنظَّمة، فلا مجال لحدوث تغيّرات و خلل على مستوى النّظام الطّبيعيّ، وحتّى يمنح لمقولته الوجاهة، يأتي بمثال يُعزّز به ما يذهب إليه، و في الجانب الآخر، هناك التّاريخ، و الّذي ينعته بالذّاتيّ، حيث تكون السّيادة لعكس المقولة الآنفة، لا نظام يتحكّم فسيّر الأحداث المتوالية، تبدو الأحداث و كأنّها في مهب الرّياح، تمضي كيفما اتّفق، تدفع بها الصّدفة، و كأنّ بالتّاريخ أشبه ما يكون بالمسرح، قد غشيته الحرّية و استحوذت عليه استحواذا مطلقا، و المطلوب على الصّعيد من اللّبيب أن يكشف عن اليد الخفيّة، المحرّكة لهذه الأحداث، لتتجلى الحرّية في أتمّ صورة، و يبرز الصّراع محرّكا. الكائن العاقل، صاحب الإرادة يأبى الانصياع للقانون الأخلاقي، فهو ليس مثل الأجسام المادية عديمة القوّة والقدرة على مقاومة سنن الطّبيعة؛ فعدم انصياع الإنسان، أعني في حرّيته، يجد كرامته. يعود المترجم مجدّدا للحديث عن المطلق، مخصّصا حديثه عن المطلق و الأفكار، مُميّزا بين أفكار ذات طبيعة مطلقة، و أخرى ذات طبيعة نسبيّة، من دون أن يُطلعنا -بوصفنا قرّاء- عن كيف يمكن لشيء واحد، في هذه الحال الفكرة، أن يكون مطلقا و نسبيا في الوقت نفسه، فلا مسوغات تُقدّم كيما يُرفع اللّبس و تنتفي المفارقة، حتى، - و الحق

يّقال كما يُقال- أنّ شيلنغ قد أقحمنا في سياق، يكون معه المطلق تارة نسبيا، و طورا آخر يكون النّسبيّ بدوره مطلقا، و عوض ذلك، ارتأى المواصلة، باسطا، أنّ لكليهما مركزا خاصا به، و مركزا واحدا مُشتركا، أمّا هذا المركز المشترك، فيُوسم بالمطلق أو الله. عندما نصل باعتبارنا قرّاء إلى هذه النقطة، إلى هذا الشّرح والإفصاح، نضطر إلى أن نتدخل، قائلين هل نحن هاهنا بصدّد مغادرة المجال الفلسفيّ، أو القول الفلسفيّ، لننتقل على جناح السّرعة، إلى المجال اللاّهوتي، وتحديدا إلى القول الصّوفيّ، وتأكيدا على ما نذهب إليه، يذكر البارون، أنّه من الضّروريّ في مملكات المثاليّ ميل عام للأشياء باتّجاه الله. وتعزيزا لما تقدم، فإنّ اللامتناهي يُشع إشعاعا على المتناهي، وبالكره من المظاهر المتهافتة، يرى المترجم، بوجوب سير الفكر الإنسانيّ على الدّوام صوب الله، أو يبذل قصارى جهده، بغية الاتّحاد معه.[108]والفيلسوف ميكلوس فيتو[109]يرى بأنّ الجدر أو الأساس في الله، هذا المصطلح، هو الّذي شرّع الباب، لتنهال الانتقادات على شيلنغ، لكن الّذي قد يؤسف له، هو أنّه لم يقم وزنا واعتبارا لنسق شيلنغ؛ أيّ نعم، أضيئت صلاته بالتّصوف، وبُجّل، وحُذّر من نتائجه الضّارة، ولكن ولا مرة قام أحد بتفسيره[110].

بعد هذا العرض، ينتقل البارون إلى الكلام عن تجليات المثالي، أو قواه المتحققة على أرض الواقع، فيستهل كلامه عن الدّولة. ولا أدري هل البدء بالدّولة، له دلالة أم لا؟ الدّولة بالنّسبة لشيلنغ هي تحقيق للحياة العموميّة، و هي الصّورة الحيّة الخارجيّة للعقل، و على الدّولة أن تجعل من الحياة العامّة و الحياة الفردية شيء واحد، ما يستدعي نبذ الحكم الدّيكتاتوري سواء كان حكما فرديا، أو حكما جماعيا، فحيثما كانت هناك سلطة ديكتاتورية فردية أو جماعيّة كُبّلت الحرّية و سُلبت سلبا، ألا يُعتبر هذا الّذي نستمع إليه الآن، انتقادا في الصّميم، انتقادا سابق لأوانه، انتقادا لما قبل وجود السّلطة الديكتاتورية للشعب، و الّتي سعت إلى تطبيقها النّظرية الماركسيّة، طوال عقود سبعة من القرن العشرين. ويرى شيلنغ أنّ الدّولة مسرح تتجلى فيه غرائز الجميع، ومن ثمّة، فهي ليست حاصلا لتعاقد قد وقع في لحظة تاريخية ما، ولا هي أيضا، صادرة عن مشيئة شخصّ أو مجموعة أشخاص، بل هي مثلها مثل باقي الكائنات الحيّة، تنمو وتكبر باستمرار، وقد مرّت بأشكال أكثر بدائيّة إلى أن تبلغ أخيرا، مرحلة من النّمو والتّطور يستحيل عليها تجاوزها.

---

[108]- ألا نستمع في هذه الأثناء، كلّ الاستماع إلى إشارات ابن عربي تنبعث، فتعلو مدوية.

[109]- ميكلوس فيتو Miklos Veto فيلسوف فرنكو-مجري، ولد في 22 أوت 1936، وتوفي في 08 يناير 2020، "متخصص" في المثالية الألمانية، وبوجه مخصوص شيلنغ، من مؤلفاته:.le fondement selon Schelling

[110]- Veto Miklos. Le fondement selon Schelling. Une interprétation partielle. In : revue philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 70, n°7, 1972, p394.

يحاكي تفسير شيلنغ لنشأة الدولة وتطوّره، الدّورة الطّبيعيّة، فالفصول تتوالى وقد رسمت دائرة، لتستنسخها كلّ حين وهكذا دوليك، والظّواهر الطّبيعية مستغرقة بالكليّة لا تقدر فعل شيء سوى الانفعال لتقلبات الفصول وتغيّراتها، فما يحدث لهذه الظواهر الطّبيعيّة، يحدث بالمثل للدولة عبر التّاريخ، بصفته حاملا لأفعال الإنسان الحرّة. أمّا الفن فإبداع حرّ، حدسيّ الطبيعة، والّذي من خلاله يُحقّق الفكر الإنسانيّ خارجيا مقاصد العقل الأدبيّ، وهو أيضا التّجلي للحركة النّامية للمطلق، وكشفا قادم لله في الفكر الإنسانيّ. وتساهم الحرّية مع الطّبيعة في خلق إنتاج-الفن. وإن توقفنا عند الفنان ودوره في العملية الفنيّة، فشيلنغ يميّز بين العبقرية والموهبة، فيجعل من العبقرية هبة من الطّبيعة؛ ويحصر وجود الموهبة على وظيفة تقوم بها، تتمثّل في إنماء وتخصيب هذه البذرة، ويقصد بها العبقرية. إذا كان شيلنغ فرّق بين العبقرية والموهبة. وجعل من الأولى حيازة فطرية، خاصيّة أصيلة لدى ثلة من الأفراد، وركن الموهبة على الهامش، واختزلها اختزالا، فسمح لها بالقيام بوظيفة وحسب، هي وظيفة الإخصاب لا غير. وما إن نقرأ السّطور الأولى من مقال الأستاذ دانيال ديموشال[111]والّذي جاء بعنوان "النّظرية الكانطيّة للعبقرية في استيتيقا الأنوار" يتبيّن لنا أنّ كانط في لحظة من لحظات تطوّر فكره، لا يضع فاصلا بين العبقرية والموهبة، بل يُدغمهما. نقرأ في الفقرة 46 من كتاب كانط " نقد ملكة الكم" أنّ:" العبقرية هي الموهبة (أو الهبة الطّبيعيّة) التي تهب القاعدة للفنّ. ومادامت الموهبة، من حيث هي ملكة إبداعيّة فطرية يتمتع بها الفنان، تنتمي هي نفسها للطبيعة، فيمكن التّعبير عن هذا على النّحو التّالي: العبقرية هي الميل الفطريّ للعقل الّذي تعطي الطّبيعة من خلاله القاعدة للفنّ"[112]وفي تصوّر كانط، خصائص العبقرية، أربعة:

أ – أصالة الإنتاج العبقريّ،

ب – نموذجية الإنتاج العبقريّ،

ج – العبقري بصفته طبيعة، يمنح للفنّ معاييره،

---

[111]- أستاذ بكلية الفنون و العلوم، قسم الفلسفة، بجامعة مونتريال – كندا-متحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة بموضوع موسوم ب: " المقاربة الكانطية للمفرد و مشكلة الحُكم العاكس – دراسة تكوينية حول نظرية الحُكم الجمالي و دوره في النسقية النقدية - سنة المناقشة 1992، من مؤلفاته كانط و نشأة الذاتية الجمالية (سنة الصدور 1999) .

[112]- إمانويل كانط، نقد ملكة الحُكم، ترجمة : سعيد الغانمي، الطّبعة الأولى، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ص 238.

د –اختصاص العبقرية على الإنتاجات الفنيّة حصرا.[113]

و يؤكد كانط على التّرابط الواقع بين الملكات، بخاصة بين ملكتي المخيّلة و الفهم – في سياق حديثه عن العبقرية بطبيعة المقال –اللّتان تُصيّرا من العبقري و تجعلان منه عبقريا حقا، عندما يذكر كانط بأنّ إنتاج العبقري يجب أن يكون أصيلا، فإنه يذكرا ذلك، و نافيا في الوقت نفسه، أن يكون هذا الإنتاج محاكاة بسيطة لمثال سابق، أو حتّى تعلّم لعرف قبليّ، و بالقدر نفسه الّذي يكون فيه هذا الإنتاج أصيلا، ينبغي أن يكون أيضا، مثاليا - exemplaire - ما يجعله مُعبّر عن كونية و ضرورة خاصة؛ و المثالية تجعل من الإنتاج أهلا ليكون أنموذجا يلهم فناني المستقبل. وأخيرا، ينبغي أن يظهر الإنتاج الفنيّ، وكأنّه غير متعلّق – في إمكانيته – إلا ب :" الطّبيعة "؛ والعبقرية لا تغدو في حدّ ذاتها ملكة خاصّة بل موهبة حاصل تحصيل عن علاقة ما بين الملكات، و تحديدا ملكتي المخيّلة و الفهم، زائدا الرّوح -Geist - و الّذي لا يراه كانط ملكة، بل مبدأ مُحرّكا للملكات؛ و ملكة الحكم، المتدخلة في إنتاج فكرة الاستتيكا الأصليّة، بصفتها ملكة ناظمة. نخلص إلى أنّ هذه الخصائص تسمح بإدراك هذا الاهتزاز أو التّرنح البنيوي الضّمنيّ للمقصود الكانطي للعبقرية، وفي رأي الأستاذ ديموشال يكمن هذا التّرنح في الاعتراف بالدّور الخلاّق للمخيّلة والرّوح، من جانب، ومن جانب آخر، الأوامر المُلزمة الصّادرة عن " الذّوق " [114]

ولاعتقاد البارون لمكانة التّاريخ في نسق شيلنغ، يعود إليه من جديد، مركّزا في البداية على ضرورته، وإن منحنا الشّيء الواحد صفة الضّرورة، معنى ذلك أنّ هناك شيء أو أشياء قد تعلّقت به فارتبطت الارتباط الوثيق به، كأنّه هو الماهيّة والباقي أعراض مُتعلّقة لا غير، فالتّاريخ يُحقّق – الأثر الأوّل للتّاريخ -التّحقيق الخارجيّ مفهوم الحقّ الفطريّ للإنسان. و مادام الأمر كذلك، فإنّ الفنون و العلوم لا تنتمي إلى التّاريخ إلاّ بطريقة غير مباشرة؛ و تعتبر مضامين الفنون و العلوم و الدّالة على تقدّمها، بالنّسبة للتّاريخ، عَرَضاً، فهما لا ينتميان إلى التّاريخ إلا بالقدر الّذي يُساعد الإنسانيّة على بلوغ الغاية المرجو، معنى ذلك، أنّهما أقصد الفنون و العلوم بالنّسبة لشيلنغ، أدوات و فقط، لا يملكان وجود حقيقيّ به يثبتان أو يتحققان الذّاتيّ، بل وجودهما وارد و ساري الفعل، بما يقومان به من وظيفة و حسب، و بهذا الفهم يُلغى الوجود الذّاتيّ و يصير مستحيلا بالنّسبة إلى أشياء كالفنون و العلوم، أمّا الّذي يحوز على هذا الوجود الذّاتيّ، هذا الوجود الّذي

[113]- Dumouchel. (1993). La théorie kantienne du génie dans l'esthétique des lumières. Horizons philosophique, 4(1).p77.

[114]Dumouchel. (1993, المرجع السّابق ص 78 بتصرّف

يرتقي إلى الضّرورة قدرا، في اعتقاد شيلنغ، هو ليس بشيء قد تعيّن، بل الّذي حاز على هذه الخاصيّة، أو هذا الفضل إن صحّت الكلمة، هو فكرة التّقدميّة و الّتي نحن غير قادرين على تحديدها أو ربّما نحن حتّى لا يسعفنا عقلنا على الإحاطة بها، و شيلنغ و هو يستطرد في البيان عن هذا الّذي يأبى الظّهور و التّحيّز، لا يرى مانعا من استبدال مصطلح " التّقدميّة " بمصطلح مرادف هو " الاكتماليّة " أو الكمال ، perfectibilité.من جانبنا نتساءل هل دلالة التّقدميّة هي نفسها دلالة الاكتمالية؟ لن نفتح الباب، فنُسهب في القول، لنذكر ما مدى منطقية استبدال مصطلح يحيل إلى حركة تمضي قدما إلى الأمام، إلى المستقبل، بمصطلح يكون في دلالتها تتويجا إلى ما تحيل له دلالة المصطلح الأوّل. إنّما نسلّم بصحة زعم الفيلسوف، فمعنى التّتويج يستغرق معنى التّقدميّة، فالتّتويج يستلزم حتّى يتحقّق قبلا التّقدميّة. وبالرغم ممّا نسمح بصوت أن يرتفع قائلا:" من ذا يقدر أن يضبط هذه الفكرة ويُجمّدها لتقف قليلا فتتوقف، وتدرك حينا بهاء الأزلية الثّابتة الأبديّة، ويُقارن بينها وبين حركة الزّمن الدّائمة فيجد أن لا وجه للشبه بينهما، وأن الزّمن مهما طال فطوله منوط بتتابع الحركات الّتي لا تستطيع أن تتوسع معا بيد أن الأزل لا يتضمن البتة تتابعا! بل كلّ شيء منه حاضر في آن واحد بعكس الوقت"[115] ليقول بعد ذلك:" فما الوقت إذا؟ لم يسألن أحدُ عنه، أعرفه، أمّا أن أشرحه، فلا أستطيع. ومع هو ذلك، أؤكد بجسارة، أنّه، لو لم يكن شيء ينقصني، لما كان وقتا يمضي؛ لو لا الماضي لما كان مستقبلا ولو لا الماضي لما كان حاضرا"[116] ويذكر الفيلسوف أنّ البعض لا يُشاطرونه الرأي في ذهب إليه. ولكي يكونوا منسجمين مع أنفسهم يتابع الفيلسوف، عليهم أيضا رفض التّاريخ، كما رفضوا التّقدميّة والاكتماليّة، فالمصطلحين ممّا اختصّ بهما التّاريخ، فالّذي ينتقد مثلا ملكة الاكتمالية perfectibilité، فلا داع لوجود التّاريخ، لأنّ التّاريخ في حركته التّقدميّة ماض لا محالة صوب التّتويج، أي الكمال. وانخراط الإنسان في سياق التّاريخ دليل واضح على أنّه ليس كائنا يعيش تحت رحمة الضّرورة، بل كائنا حرّا، يتطلّع إلى الكمال. والسّؤال الّذي يطرح ما هي المؤشرات – المعايير -المخُبِرة عن حركة التّقدّم أو التّطوّر، فمن الصّعوبة بما كان في رأي شيلنغ التّعرّف عليها أو ملاحظتها، فالبعض يعزو ذلك إلى درجة الاكتمال الّذي وصلت إليه الفنون والعلوم؛ والبعض الآخر، يُفضّل مناسبتها بدرجة اكتمال الأخلاق عند الإنسان. بينما الفيلسوف شيلنغ يُخالف التّصورين، ويعتقد بوجود معيار آخر أكثر عقلانيّة، منطوقه عبّر عنه المترجم البارون بارشو بعبارة شرطيّة: إذا كان موضوع التّاريخ

---

[115]- اعترافات القديس اغوسطينوس، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق الطبعة الرابعة ص 247.

[116]- اعترافات القديس اغوسطينوس، المرجع السّابق، ص 249.

هو بالفعل تحقيق متواصل لمفهوم الحقّ؛ فإنّه يصير حينئذ من الطّبيعيّ قياس تقدم الإنسانيّة باعتماد الطّريق المؤدي إلى بلوغ هذه الغاية النّهائيّة. أيّ طريق التّجلي الكامل للحقّ.

من جهتنا، الحكم على رأيه، على أنّه الرّأي الصّائب، وقد اتّسم بالمعقوليّة أكثر من الرّأيين السّابقين، رأي لم ترفعه الحجة إلى مقام الوجاهة؛ اللّهم إذا اعتبرنا الصّيغة الشّرطيّة المقترحة من قبل المترجم البارون بارشو، صيغة تُلحق بالصّيغ المنطقيّة، ومن ثمة تكتسي وجاهة ما. وكما هو معلوم فانّ القضيّة الشّرطية المتّصلة، متحكم في سريانها قانوني الإثبات والنّفي، الأول مفاده: أنّ إثبات المُقدم يلزم التّالي والعكس غير صحيح. أيّ إذا صحّ المقدم يصحّ معه التّالي والعكس غير صحيح. القانون الثّاني، منطوقه: نفي التّالي يُلزم عنه المُقدم والعكس غير صحيح.

لا يتوقف الفيلسوف عند هذه النّقطة. بل يمضي في تنويهيه وإشادته بالحقّ باعتباره المعيار الوحيد، حيث يعتبره شرط تحقّق الحرّية، فلا وجود لها بدون حقّ. والمطلق وحده المستحوذ على علّة الهوية، والمؤلف لهوية الذّاتيّ والموضوعيّ.

ج-صامويل جانكليفيتش قارئا لشيلنغ

ونحن نتأهب مغادرة ساحة البارون بارشو قارئا لفكر شيلنغ، لننتقل متتبعين، القارئ الثّاني والّذي جئنا على ذكر اسمه، يحتّم علينا طبيعة المقال البحث عن جسر موصل بين القراءتين، حتى نثبت العطف، ونسهل التعبير والإفراج عن القول، وبعد سمت. اهتديت، فعطف القول، وارد في مقدمة كتاب جانكليفيتش الموسوم ب :" شيلنغ – مقالات –"[117]ففي السّطور الأولى، يؤكد

---

[117] الفصول المُؤلفة للكتاب، أو بالأحرى للمقالات: الفصل الأول خصصه المترجم لتقديم فلسفة شيلنغ، زائدا ملاحظات حول معجم الفيلسوف. حوالي 33 صفحة. بعد هذا التقديم عرض إلى مقالات الفيلسوف أو المحاضرات التي قدّمها:

أ-أفكار لأجل فلسفة للطبيعة (مقدمة لدراسة هذا العلم) قدّمت سنة 1797، وضمت حوالي 58 صفحة.

ب – علاقات بين الواقع والمثالي في الطّبيعة، قدمت سنة 1798. فصل مُنسل من دراسة موسومة : die Weltseeleeinehypothese der hőherenphysikzurerklärung des Allgemeine organisme ، و التي قد تترجم ب: روح العالم، فرضية فيزيائية عامة لشرح الكائن الحي الأعلى. وضمت قرابة 52 صفحة.

ج – نسق المثالية الترنسندالية، قدمت سنة (1800)، وضمت حوالي 40 صفحة

د – الفلسفة والدين قدمت سنة 1804، وضمت حوالي 39 صفحة

ه – أبحاث فلسفية حول طبيعة الحرية الإنسانية

و – محاضرات مدينة شتوتغارت: مقدمة حول ميلاد نسق فلسفة الطبيعة أو حول مفهوم الفيزياء الحديثة والتنظيم الخارجي لنسق هذا العلم، ضمت هذه المحاضرات حوالي 56 صفحة

ز – من أجل تاريخ الفلسفة، حوالي ضمت 44 صفحة

ح – عرض التجريبية في الفلسفة (العرض جزء من عنصر " مقدمة في الفلسفة ")، قدمت بمدينة ميونخ سنة 1836، ضمت 57 صفحة

ط – حول طبيعة الفلسفة بصفتها علما، قدمت بأولانجن، ضمت حوالي 39 صفحة.

المترجم على فكرة قد تناولها المترجم الأوّل البارون بارشو، و لكن على طريقته الخاصّة، و هي أنّ شيلنغ و معه صديقه و "خصمه" هيجل، و بعد الفيلسوف كانط و الفيلسوف فيخته، (هذا الأخير، الذي تأثر به و تحمّس لأطروحاته بشدّة زمن الشّباب)، يعد من أبرز ممثلي الحركة الفكرية المثاليّة الألمانيّة، بل الأوروبيّة، حركة دفعت الفكر الأوروبيّ صوب آفاق جديدة واعدة، و وضعت قطيعة نهائية مع الدّوغمائية و الّتي سادت حينا، و طبعت الفلسفة بالطّابع النقديّ[118]، و العطف الذي كنا نبحث عنه يذكر المترجم، بعد ذلك مباشرة، حيث يذكر أمرا واقعا متمثّلا، في كون أنّ الفلاسفة الثلاثة قد حضوا بالشّهرة و الصّيت و السّمعة الطّيبة، أمّا صاحبنا شيلنغ و لسوء حظّه – و ربما لحسن حظّه - لم تكن الشّهرة في الموعد، و السّبب في ذلك – و هذا الذي يهُمنا في هذا المقام – في رأي جانكليفيتش الأب، يعود إلى أمر أراه مبعث فخر و ميزة تُحسب له لا عليه، فهو صاحب فكر مرن، مفعم بالحيوية، يأبى الاقتناع بالنّتائج المكتسبة النّهائيّة، و لا يرضى الوقوف عندها، كان يشعر دائما باندفاع داخليّ نحو الأمام، ويجعل من كلّ خطوة يخطوها، نقطة انطلاق لتحليلات جديدة، و لهذا السّبب تنبسط فلسفته ليس كنسق قد اكتملت أجزاءه، قد بُني على عدّد محدّد من الأفكار الرئيسيّة، سهلة الاستخراج؛ بل فلسفة لا تتوقف من الصّعود نحو قمم أكثر فأكثر علوا، بحث - لا يكل و لا يمل- عن آفاق أكثر رحابة[119].

لقد تأثر شيلنغ بفلاسفة أمثال أفلاطون وسبينوزا وليبتز وكانط، كانت أفكار هؤلاء بالنّسبة لفيلسوفنا وسيلة مثلى في ضبط فكره، ليتطوّر وقد تشبّع بأدق الأفكار وأرفعها، إن الفلسفة في نظره كلّ شيء إلا أن تكون سكونا أو ثباتا. راحة وهدوء، قد اكتفت واقتنعت بنسق تعيّن وتقولب.

من خصائص فلسفة شيلنغ، التّحريّ والبحث عن الوحدة والكونيّة. الوحدة تعبير من النّاحية النّظريّة، عن رغبة حثيثة وشوق لانسجام وتناغم في الأفكار وتماسك في التّصوّر، والكونيّة تكريس لمبدإ -أو الاعتقاد-إنسانيّ في التّعاطي والطّرح، الّذي طبع الحقبة الّتي كان يعيش فيها، والّذي كان كانط من أرساه وجاء التّعبير عنه في نصّه الموسوم ب:" ما هي الأنوار؟"، نص تأصيلي، وقطيعة معرفيّة مع التّصوّر الدّيكارتيّ، وانتقال بالقول الفلسفيّ من الضّمير المتكلم "أنا" المنغلق علن نفسه، إلى ضمير " النّحن " المنخرط في العالم." تكمن قيمة النّصّ الكانطيّ الأساسيّة في النّمط المتبنى من قبل كانط بشأن التّفكير في الرّاهن؛ "فالأنوار" بالنّسبة له، مصطلح، منفذ، مخرج،

[118]- F.-W. Schelling. Traduit, Essais, traduit et préfacés par S.Janklélévitch, Aubier éditions Montagne, 13.quai Conti, Paris, p 05

[119]F.-W. Schelling, 05

وبصفة عامّة، قطيعة ما مع الّذي كان صحيحا بالأمس"[120]. ولم يقتصر الشّغف بالوحدة على ميدان فكريّ واحد، بل عمّ الفن والعلم، الفلسفة والشّعر، وحتىّ يترسّخ سلطان الوحدة، مالت الفلسفة الألمانيّة مستنجدة، بعقل رفع من شأن مبدإ الوحدة عاليا، ونعني به الفيلسوف سبينوزا. ولكن هذا الشّغف بالوحدة لم يكن ليتمكن من عقول الفلاسفة الألمان آنذاك، مثلما تمكّن من عقل شيلنغ. وتقوم نظرية سبينوزا على أنّ :" الله جوهر لانهائيّ للغاية. و لا يحق الاكتفاء بالقول، -كما هو الأمر عند ديكارت – بأنّ الله هو لا نهائي أو كامل، و إذا كان كذلك و حسب، فإنّه قد لا يكون موجودا، أيّ لا يستغرق ضرورة الوجود، و الله لا يستغرق الوجود مباشرة إذا كان مفهومه يستغرق كلّ ممكن؛ إذن يجب أن يكون الله لا نهائيا للغاية، أيّ يستغرق كلّ الواقع المعقول"[121]، في قول سبينوزا، الله هو الذي يجسد لفظا الوحدة.

وكما ذكرنا سابقا، فإنّ هذا التّوجه نحو الوحدة، أو شغف بها، لم يستأسره الفلاسفة لوحدهم، بل كان للشّعراء منه نصيب؛ فأصحاب النّظرة الوحدوية أكدوا على ضرورة أن يكون الشّعر سيّد الكلّ، فهو بالنّسبة للحقيقة، وللواقع، الأسمى والأرقى؛ وفي الوقت نفسه، النّموذج والصّورة. فمن دون شعر، تستحيل المعرفة الحقيقيّة، وأيضا يستحيل الدّين، وتتلاشى الثّقافة الكونيّة. فهذا هو شاعر الشّعراء الألمان قد عبّر عن هذا الشّغف، باحتفائه، حتّى وإن طبع بحنين امتزج بحزن دافئ، شغف وشوق للتناغم والاتّساق الأساسيّ للطّبيعة، حيث كان التّمظهر الثّقافيّ لهذا الاتّساق، الأكثر دهشة، قد تجلى عند الإغريق لحظة الأوج[122].

مهمة فلسفة الطّبيعة[123] في نظر شيلنغ، ووفق قراءة عبد الرحمن بدوي، تكمن في استنباط:" من مبادئ، إمكان الطّبيعة، أعني مجموع العالم المؤسس على التّجربة، وهذا البحث لا يهتم به من استغرق في البحث في الطّبيعة أو اكتفى بالاستماع بغناها. وإنّما الّذي يعتقد أنّه يمسك في يده

---

[120]- Qu'est- ce que les lumières ? Michel Foucault, analyse et présentation par Olivier Dekens, real, 1rue de Rome-93561.Rosny cedex.pp.40.41.

[121]- Emile Boutroux, la philosophie allemande aux 17 siècles les prédécesseurs de Leibniz : Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke, librairie philosophique J.Vrin, 6 place de la Sorbonne. 1929, p 34.

[122]- Giroux, L...(1997).Hölderlin, le poète des dieux nouveaux : « Germanie » et « Le Rhin ». Laval théologique et philosophique, 53 (2), 395-396.

[123] - يعيّن هذا المصطلح تيارا فكريا، ألمانيا بالأساس، و nature philosophie ، هو التّعبير المُفضّل عند الرومانسيين الألمان، ولا يوجد له مُقابل لغوي في اللغة الفرنسية والإنجليزية، وإذا تمّ ترجمته إلى اللغة الفرنسية بتعبير مثل: philosophie de la nature، فسوف يشوه المعنى تشويها بالغا، ولهذا السّبب يكون من الأجدى الاحتفاظ بالعبارة كما هي مقيّدة في اللغة الألمانية.

بالواقع هو الّذي يتساءل عن إمكان الطّبيعة وإمكان التّجربة"[124]. وعن هذه المبادئ الميتافيزيقيّة – المحتملة – للفلسفة الطّبيعيّة يقول فريدريك كوبلستون:" يؤكد شيلنغ أنّ نمو الفكر هو الّذي يُحدث تصدعا بين الذّاتيّ والموضوعيّ، وبين المثاليّ والواقعيّ وإذا استبعدنا الأعمال الفكرية، فلابد أن نتصوّر الإنسان متّحدا مع الطّبيعة، أعني أنّنا لابد أن نتصوّره وهو يُخبر هذه الوحدة مع الطّبيعة على مستوى مباشرة الشّعور. لكن ميّز عن طريق الفكر بين الموضوع الخارجيّ وتمثّله الذّاتيّ، وأصبح موضوعا لنفسه"[125]

من المفيد التّأكيد أنّ شيلنغ لم يكن وحيدا من بين الفلاسفة (وقد ذكرنا هذا) الّذي يقول بالوحدة والكونيّة، بل قبله كان أستاذه فيخته منشغلا بالمسألة وراغبا في بث فكرة الوحدة والكونيّة في نسقه، ما أفضى به واستجابة لمقتضيات الانشغال وتسهيلا لسريان الرّغبة، العودة فالاهتمام بفلسفة سبينوزا، باعتباره من الدّعاة الأقوياء والمتحمسين للاتحاد والوحدة. و تأثر هؤلاء الفلاسفة الألمان بفيلسوف منبوذ اجتماعيا، لدليل واضح على قوّة فكره، و نظرته الثّاقبة للقضايا الفكرية، و الوحدة عند سبينوزا تستغرق كلّ الأشياء، و نظرا لأنّ فيخته قد أخذ بهذه الرّؤية، حتّى و إن عبّر عنها بأسلوبه الخاصّ، و بمقتضى واقعه السّياسيّ الثّقافيّ الألمانيّ آنذاك؛ فإنّ تلميذه شيلنغ لم يجد أيّة صعوبات، من الانتقال من نظرة الأستاذ إلى رؤية الوافد فكرا، أعني سبينوزا، و الانكباب على دراسة كتابه العمدة " الإتيقا" بغبطة، و هذا ما أكد عليه عندما راسل صديقه هيجل، حيث أخبره بأنّه بصدّد قراءة الكتاب بفرح منقطع النّظير، و سيكون بالفعل كذلك، إن تمكّن من تدبره أو الإشادة بالبطل الجديد في أرض الحقيقة. ويذكر أنّه يعمل على تأويل سبينوزا على ضوء نسق فيخته والذّاتيّة، -ويستدرك صاحب المقال الذي نقلنا عنه هذه الإفادة، وأقصد كزافييه تيليات[126]Xavier Tilliette-ولكن ألا يستهويه الأمر وهو غمرة التّحليل فيستغرقه، حتى ينسى نقطة انطلاقه، فيُغرق الأنا في الواحد والكلّ السّبينوزيّ ويوافق شيلنغ فيخته فيما تعلّق باختلاف نسق هذا الأخير ونسق سبينوزا، والمتّصل بالبحث عن العلّة الأخيرة الّتي تقف وراء واقع كلّ معرفة، وهذه لا يمكن أن تكون إلا مكوّنة من شيء لا شرطيّ، ولن يكون

---

[124] - عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية – فيشته هيجل شلنج -، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص220.

[125] - فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السّابع (من فشته إلى نيتشه)، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، محمود سيّد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتّاح إمام، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى،2016، ص 143.

[126] - ولد سنة 1921 وتوفي سنة 2018، راهب وفيلسوف، ومؤرخ فلسفة ولاهوتي، من تلامذة جون واهل Jean Wahl وفلاديمير جانكليفيتش، مؤسس لفرع فلسفي – سنة 1970 – ينطلق من مسلمات دينية مسيحية، أطلق عليه ب: christologie philosophique، يكرس هذه الفرع فلسفة مسيحية تنبثق عن الوحي؛ من مؤلفاته " مسيح السّياسة".

هذا الشّيء لا شرطيّا، إلا في حالة ما إذا كان مطلقا، وسبينوزا نفسه قد رأى – وهو محق في ذلك -أنّه في اللاّمشروطيّة، ينبغي البحث عن نقطة الانطلاق؛ ولكن خطأ سبينوزا يكمن في أنّه بحث عن اللاّمشروطية في مكان يفترض ألا يبحث عنه فيه، أيّ خارج الأنا. وبالرغم من إخفاقه، فإنّ سبينوزا في المقابل قد نجح في التّأكيد على اللاّمشروطية بطريقة واضحة، فكلّ ما يُنسب إلى الجوهر من توصيف، بالإمكان إلحاقه بالأنا المطلق، ولهذا، يمكن اعتبار نسقي سبينوزا وفيخته مؤسسين، من الناحية المنطقيّة، ومنتجين ضروريين للنشاط العمليّ للإنسان، ومرفوعين إلى مقام الماهيات. وعلى القارئ أن ينتبه، أنّ المترجم الثّاني، يسعى ومن خلال قراءته الخاصّة، والمختلفة عن القراءة الأولى، أعني قراءة البارون، إلى طرح مسوغين اثنين مختلفين من النّاحية الطّبيعة، المسوّغ النّظريّ، ويعكس التّرابط والتّماسك الدّاخليّ الّذي يميّز النّسقين، والمسوّغ العملي، والّذي يُعبّر عدم معارضة ما يُدلي به الفكر، وما هو أمر واقع متعيّن أمام كافة النّاس. ولا يمكن أن يبرهن على فعاليّة أيّ نسق إلا عمليا. ونسقا فيخته وسبينوزا يعالجان المشكلة نفسها، وهي علاقة أو علاقات بين اللاّشرطيّ والشّرطيّ، والّتي لا يمكن أن تُحل إلا الحلّ العمليّ، منطوق هذه المشكلة، كيف بنا نحن المحدّدون بالطّبيعة، امتلاك القدرة على الارتقاء إلى اللاّمحدود، أيّ إلى اللامتناهي؟ أعتقد أنّ هذه المشكلة لمشكلة كبرى، و إن تساءلنا عن وقعها على الإنسان، لقلنا حالا، يا للهول، ذهول قد حاصر العقل و النّفس و الجوارح، فأمام اللامتناهي، قد يكون من المناسب، و من المعقول، تحاشي هذا النّوع من المشكلات، و علينا أن ننسحب بسرعة و أن لا نثير الضّوضاء و نحن نعود على أدراجنا، فالموقف جلل، لمواجهته يلزمك زادا و زادا و قوّة عظيمة تحضر في الحين، و قوة أخرى تعقبها أعظم منها، و هكذا دواليك؛ ألا ترى معي أيها القارئ، أنّ هذا الّذي يدفع بنفسه دفعا باتّجاه طريق اللاّمتناهي، يجب أن لا يكون عاقلا بالأمر وبعواقبه، بل أكثر من هذا، و "**هذا**" ليس بمقدورنا تصوّره و من ثمّة يستحيل علينا التّعبير عنه. ومقاربة هذا الذي قد يستحيل الإحاطة به، يستدعي علاوة على حضور ذهني استثنائي، وقدرة على التّحليل ممتازة، مزاج انطوائي، وذهول شبه دائم أمام جريان الأحداث والنّوازل، وطول نفس، ورغبة جامحة في الفهم، تضاهي رغبة الأطفال في اللّعب، فمقاربة سؤال اللاّمتناهي، تحاصرها ابتداء صعوبة تعدّد معاني هذا المصطلح، أو تعدّد التّأويلات التّابعة له، وإن كان الواحد منا قد أُجبر على فتح الباب، -نستحضر استحضار الكهنة للأرواح، ما قاله أراغون: مَنِ الطّارق؟ طيّب: ليدخل اللاّمتناهي. " موجة أحلام"-نقول أنّ: أرسطو على سبيل المثال، يؤكد على أنّ اللاّمتناهي هو ما يكون خارج شيء

ما، وبهذا المعنى، يكون اللاّمتناهي من حيث أنّه مفهوما، غير مكتمل الدلالة[127]؛ التّأويل الثّاني، منطوقه: بصرف النّظر عن أيّ شيء، لا يوجد شيء، وباعتبار هذا اللاّشيء الأكثر طبيعة من أيّ شيء كان. التّأول الثّالث ينظر إليه كأس غير متميّز به شوق إلى التّحديد، أو التّعريف، التّأويل الرّابع يُلحق أصحاب هذا التّصوّر باللاّمتناهي مهمة التّعيين، أكان هذا التّعيين باتخاذ اللامتناهي لواقع جديد، أو شكل مغاير، بحيث يرى كمالا حينا، وحينا آخر، لا كمالا، وحينا ثالث، يتعلّق بالمقدس، وحينا رابعا، له قرابة واتّصال بالمادّة أو حتّى بالشّرّ؛ كلّ هذه التّأويلات الممكنة والمختلفة لا محالة تؤدي إلى غموض.

أمّا الإجابة الّتي يقترحها كل من سبينوزا و فيخته لسؤال اللامتناهي، و بحسب قراءة الطّبيب جانكليفيتش بطبيعة المقال؛ الإجابة في تقدير المترجم إجابة ذات طبيعة دوغمائية، تفيد باستحالة الانتقال من اللاّمحدود أو اللاّنهائي إلى الله، أي من الله إلى العالم، فنحن في رأي سبينوزا، لا نغدو إلا أعراضا، لجوهر لانهائيّ، و لكن دلالة هذا الاعتقاد العمليّ، و الّذي ألح عليه سبينوزا، و ذهب إلى وجوب تخلي الإنسان عن أناه، و انجذابه إلى العلّة المطلقة؛ و أحسب المترجم لا يرى - في هذا التّوصيف – أقصد الدّوغمائية- انتقاصا أو شيء من هذا القبيل- و الإجابة الثّانية الّتي يتبناها فيخته، ليست بالإجابة البعيدة عن إجابة سبينوزا، مادام كان قصد فيخته الأخير الدنو من دوغمائية سبينوزا، و لكن من جهة أخرى، فإنّ هذا الدنو و بحسب قراءة جانكليفيتش ليس إلا دنوا ظاهريا، فالانصهار أو الوحدة أو حتّى الحلول، مع اللاّمتناهي في رأي فيخته، مهمة تُوكل إلى نشاط الإنسان، و هذه المهمة ينبغي أن تستمر، فلا تنقطع، مع العلم ، قد لا يكتب النّجاح للمهمة بشكل كامل؛ و على ضوء هذا، ندرك الاختلاف بين النّقدية الكانطيّة و الدّوغمائية السّبينوزية، الأخيرة تحمل سلبيّة لا محدودة، الأولى تتضمن نشاطا لا محدودا للذات. الفلسفة الدّوغمائيّة، فلسفة سكون، الفلسفة النّقدية، فلسفة حيوية. والمسلمة الّتي تُبنى عليها الدّوغمائية السّبينوزية هي:" ألغ، نفسك! وتوقف من أن تكون " ، بخلاف المسلمة النّقدية التي تقول: " كُنْ و صِرْ!" . إن اتّفق النّسقان حول الضّرورة والهوية، فإنهما يختلفان حول الوسائل الّتي تعمل على تكريس هذه الهوية: ضرورة وانقياد من جانب، ومن جانب أخر، حرية.

[127]- Etienne Groleau, L'infini – utilisation de diverses conceptions de l'infini dans la philosophie, de l'origine du concept à aujourd'hui, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maitrise en philosophie pour l'obtention du grade de maitre ès arts (M.A) ? Faculté de philosophie Université Laval Québec, 2008, p 06.

تفاصيل المقارنة بين النّزعة النّقدية الكانطيّة والنّزعة الدّوغمائية السّبينوزية، قد بسطها الفيلسوف شيلنغ وفصّل فيها، في مقال موسوم:" رسائل فلسفية حول الدّوغمائية والنّقدية"، الصّادر سنة 1795؛ ويخرج من هذه المقارنة منتصرا كانط، ولكن هذا لا يمنع شيلنغ من أن يشعر اتجاه سبينوزا بنوع من أنواع الود المستتر، اتّجاه هذا الإيمان السّبينوزي، واتّجاه أيضا، هذا الإقبال الفيّاض نحو المطلق، واتّجاه أخيرا، فكرة التّطابق بين كون الإنسان كائن أخلاقيّ، ومراده في السّعادة أو الغبطة. لا يتوقف شيلنغ عند هذا الحدّ من التّحليل، لقد بدأ بالحكم على الاختلافات على مستوى المفهوم، فيما يخصّ بالحياة والعالم، ليس تبعا لحقيقتهما وحسب، والمبينة في مثال فيخته، وليس أيضا، تبعا لقيمتهما الأخلاقيّة، ولكن كذلك، بحسب مثال شيلر[128]، أيّ الحكم على الاختلافات، تبعا لقيمتهما الجماليّة. يؤكد شيلنغ على هذا الجانب الجماليّ وبحماسة. ويعتمد على الطّريقة نفسها عندما يعلّق الأمر بالحدس قاعدة التراجيديا الإغريقيّة، والمعبّرة عن هذه القوّة الموضوعيّة اللامتناهيّة، والّتي وجب مقاومتها.

صفوة القول، و في المقام الأوّل نكتشف لدى شيلنغ ميولا و احتياجات جمالية تتوافق مع الأخلاقيّة المجرّدة عند فيخته، و تطلعا لا منتهي نحو الحريّة... تمّ اكتمال فلسفة شيلنغ بوتيرة سريعة للغاية؛ ففي سنة 1791 و كان عمره آنذاك لا يتجاوز 16 سنة أحاط الإحاطة الأولى أو المبادأة، لمؤلف كانط " العقل المحض "؛ سنوات ثلاث بعد ذاك التّاريخ، يجد نفسه في حالة من التّماهي مع فكر فيخته، و تحديدا مع العقيدة العلمية wissenschaftslehre، دام هذا التّفاعل مع فكر فيخته نحو سنوات ثلاث أخرى، ليكتشف أو بالأحرى ليدرك أنّ التّوجه العلميّ عند فيخته، بوصفه فلسفة أحادية الجانب، بحاجة إلى بلوغ فلسفة أنا، أو فلسفة طبيعة، و السّؤال الّذي يطرحه سموائيل جانكليفيتش: هل الّذي طرأ على شيلنغ تطوّر بسيط للفيختاوية، أم هو تخلٍ عن المبادئ المؤسّسة للفيختاوية، و طلاق صريح أو ضمنيّ مع الّذي كان سببا أو علّة في يقظته الفلسفية؟..

[128]- يوهان كريستوف فريدريش فان شيلر، شاعر ومسرحيّ وفيلسوف ومؤرخ ألمانيّ، ولد في 10 نوفمبر 1759 وتوفي في 09 ماي 1805، هو وغوته من مؤسسيّ الحركة الكلاسيكيّة في الأدب الألمانيّ، من مؤلفاته " عن الشّعر الحسّاس والشّعر الفطريّ".

الإجابة عن هذا السّؤال، سيميط اللّثام، عن الدّوافع – والّتي تُعدّ مُسوغات -الّتي دفعت بشيلنغ التّوجه نُصب فلسفة الطبيعة Naturphilosophie[129]، وعلاقة هذه الفلسفة بالعقيدة العلميّة، أيّ wissenschaftslehre.

قبل بسط المسوّغات، يُذكّرنا الأستاذ جانكليفيتش ابتداء، بأنّ جميع العلوم أعني علوم الطّبيعة، كانت دوما الدّافع القويّ للفلسفة و المساهم في ارتيادها آفاق جديدة، فجدع الفيزياء القديمة نمت و ازدهرت في أحضانه الفلسفة القديمة، - لاحظ عزيز القارئ، أنّ الأستاذ يجعل من الفلسفة فرعا، بينما الفيزياء أصلا –حيث تُرافق الفلسفة الإغريقيّة، و في صورتها المكتملة الأرسطيّة، مجد علوم الطّبيعة الإغريقيّة؛ و الجدل الدّينيّ السّكولائيّ القرن الوسطيّ قد كان المادّة الممتازة لتشكيل و تلطيف العقل العاقل؛ غير أنها لم تُساهم البتة في إيجاد حلول لكبريات المشكلات. و مع بزوغ فجر النّهضة في إيطاليا، عرفت الفلسفة انطلاقة جديدة و قد نفث بداخلها الحبّ و الشّغف بالطّبيعة، و بالواقع بجميع تمظهراته الحيّة فنرى فرنسيس بيكون قد أخذ على عاتقه إصلاح العلوم، و يعلن عن " تأويل للطبيعة " هدفا يستحيل تحقيقه دون الاستعانة بالفلسفة؛ و أنّ دراسة الطّبيعة لكافية لوحدها و ضمن إطار روّح فلسفيّة الإجابة، و تقديم حلولا لأخطر المشكلات و أكبرها شأنا، و كانط نفسه، - ذاك المصلح الفذّ للفلسفة – ما كان باستطاعته دراسة الحياة الفكريّة، إلا بعدما أن عمّق معرفته بالمشكلات التي تُعالجها علوم الطّبيعة. و قد يكون سبب ضعف و ضيق و خواء منطق – استدلال - فيخته، يرجع بالأساس إلى عدم استخدامه و عدم تطويره إلا الجانب الأخلاقي و حسب، و انغلاقه الكليّ في العالم الداخليّ، و إعراضه عن العالم الخارجيّ، على الرّغم من غنى و تنوع لهذا العالم، و أقدم على كلّ هذا، و هو ابن حقبة تاريخية تعلّقت بالطّبيعة و بالحياة في جميع مناحيها، و الّتي استيقظت بعد سبات عميق و طويل، على اكتشافات متتالية و متتابعة لا تعرف التّوقف و لا الكلل، مغيّرة أسس الأفكار التي كوّنها الإنسان و منذ قرون عديدة، بشأن الطّبيعة، و الّتي كنا نعرف عنها إلا الفتات، يترأى يتكرر موّحد، حتّى أبانت الاكتشافات العلمية، لعلماء مشاهير، عن غنى الطّبيعة لا يضاهيه غنى،

[129]- تيار فكري رأى النور في ألمانيا، لينتشر بعد ذلك عبر العالم، وينبغي الإشارة أنّ المصطلح الدال على هذا التيار، لا مقابل له لساني في اللغة الانجليزية واللغة الفرنسية، وإن ترجم مثلا في اللغة الفرنسية إلى philosophie de la nature، انجر عنه تشويه خطير لمعنى المصطلح، لهذا السّبب يجبذ الاحتفاظ بالمصطلح كما هو وارد في اللغة الألمانية. يرمي هذا التيار إلى الأخذ بعين الاعتبار مجموع الظواهر الطبيعية، سواء المادية والروحية، والطموح من ثمة، إلى الكشف عن الكائن الكلي للطبيعة، وذلك من خلال التشكيك في وجود حدود فاصلة بين الطبيعة والروح. ويرتكز هذا التيار على رؤية عضوية وديناميكية للعالم؛ ما يجعل هذا التيار يقدم على أنّه البديل للتصور الذري والميكانيكي للعلم الحديث. عن ويكيبيديا باللغة الفرنسية-ترجمة شخصية مع بعض التّصرف .

منقطع النّظير .. فأمسى الإنسان على يقين من أنّ التّفسيرات القديمة، لاغية، أكل عليها الدّهر وشرب.

و هكذا، أضحت فلسفة الطّبيعة تعمل على تتمّة ما تنجزه العلوم الطّبيعيّة، من غير أن تَسْلب دورها و لا تتعدى على مجالات هذه العلوم و هذا فعلا، ما حدث مع نهاية القرن 18 و بداية القرن 19، الحقبة الرّومانسية [130] من تقارب و وتيرة واحدة في التّقدم سواء في ميدان العلم أو في ميدان الفلسفة، و من أمثلة هذا التّقارب و التّجاور بين الميدانين، و قد نقول أكثر من ذلك قوّة، فنتكلم عن وشائج و تلاحم بين هذين الميدانيين، فالحقبة قد عرفت علماء فلاسفة، من جهة، و من جهة أخرى، فلاسفة كان لهم القصب في تقدّم علم من العلوم النّاشئة آنذاك، و ذلك من خلال أفكارهم العامّة ذات الشّأن، و تنبؤاتهم الخارقة للعادة، و قد شكّل هذا التّعاون بين العلماء و الفلاسفة سمة مميّزة لهذه الحقبة؛ هذا هو المناخ الفكريّ الرّائج زمن شيلنغ، زمن تمّ فيه الانتقال من Wissenschaftslehre - العقيدة العلمية – إلى Naturphilosophie- فلسفة الطّبيعة –مُعبِّدا الطّريق إلى جسر تواصليّ بين التّصورين، بين تصوّر الأستاذ و رؤيته هو بصفته تلميذا بحماسة متوقدة في لحظة من اللّحظات، ستَخفت بعد حين، رؤية تسعى الدّنو أكثر من الكانطيّة الحقيقيّة. أمّا السّؤال الّذي كان ملحا على شيلنغ ينتظر الإجابة حتما، في نظر الأستاذ جانكليفيتش، هو كيف السّبيل إلى البرهنة على التّطابق بين الفكر ونسق الطّبيعة؟ سؤال لن يكون ممكنا إلا بصب النّاقص من الأفكار الكانطيّة، وغرسه في نسق فيخته. هذه المهمّة الملقاة على عاتق شيلنغ:

الخطوة الأولى: يطرح شيلنغ حجج كانط الواردة في مؤلفه:" نقد ملكة الحكم" والمتعلّقة بالبرهنة على وجود مبدإ غائي في الطّبيعة. وحصرها المترجم في حجتين هما:

الحجّة الأولي: كل ما يحدث في الطّبيعة، يحدث بمقتضى غاية؛ وإن لم يحدث بمقتضى هذا المبدأ، يترتب عن ذلك، استحالة تفسير الآثار العضوية، أو النّتاجات العضوية. ربما حري بنا والكلام

---

[130]- حركة طلعت إلى الوجود مع صدور رواية غوته: " أشجان الفتى فرتر " Die teinden des jungenwerthers (نشرت للمرة الأولى في عام 1774، ولهذه الرواية أهمية بارزة، في الأدب الألماني، حيث كان لها التأثير البالغ في الحركة الرومانسية)؛ ووصلت إلى منتهاها مع أوبرا إيزولدا وتريستان لصاحبها الموسيقار ريتشارد فاغنر، والتي قدمت بركح مسرح مدينة ميونيخ الألمانية في 10 جوان من عام 1865. (والأوبرا شكل من أشكال المسرح، حيث تعرض الدراما أو بشكل رئيسي بالموسيقى والغناء؛ كان ظهورها الأول بإيطاليا في عام 1600). تعنى الرومانسية بجميع مناحي نشاط الفكر الإنساني، طموحات الرومانسيين، تتجاوز المتاح إنسانيا، فهذا هو نوفاليس، وهو من هو داخل هذه الحركة، يرى أن لا شيء بمتنع عن التناول الرومانسي، حتى ولو كان ذاك الشيء، اللامتناهي. عن: Philippe Boyer, le romantisme allemand, MA édition 6, rue Emile Dubois. 75014Paris, p 07. ترجمة شخصيّة بتصرّف واضح.

عن الغائيّة، تقديم مفهومها بحسب تصوّر كانط، فهو يقول في الفقرة العاشرة من الكتاب، ذاك:" لو أردنا توضيح ما هي الغاية تبعا لتعيّناتها التّرنسندنتالية (من دون افتراض شيء تجريبيّ، مثل الشّعور باللّذة)، [لقلنا]: إنّ موضوع المفهوم غايةٌ بالقدر الّذي به المفهومُ سببُ لها (السّبب الحقيقيّ لإمكانيتها)؛ علّيّة مفهوم بالنّسبة إلى موضوعها هي الغائيّة (forma finalis، الصّورة الغائيّة)" [131]. فتح قوس أراه مبررا، و نحن بصدّد قراءة دلالة الغائيّة، نقرأها تعريبا من قبل الأستاذ غانم هنا، و الفتح هذا ليس بالفتح الأول، فحواه، بالنّسبة للأستاذ هنا، أنّ مفهوم الغائية الوارد في اللّغة العربيّة، و بالطّبع المُقيّد في ترجمته لكتاب كانط هو الأصح و الأنسب للمفهوم الألماني Zweckmäßigkeit، و المُقيّد في الأصل، و ليس مفهوم الغرضيّة كما جاء مُقيّدا في ترجمة الأستاذ سعيد الغانمي للكتاب نفسه، حتّى يقول عن ترجمة الغانمي أنّها ترجمة يتخلّلها خلل اصطلاحيّ، على الرّغم من أنّه قد بذل مجهودا معتبرا في ترجمته. وإذا عدنا إلى التّرجمة الفرنسيّة، فمثلا يترجم الفيلسوف "بارنيه جول" J. Barni المفهومZweckmäßigkeit بالمفهوم finalité، والأمر يصدق أيضا على المترجم الثّانيّ " جاك أوفون" Jacques Auxenfants الّذي المفهوم الألماني بالمفهوم ذاته الذي انتقاه " بارنيه ".

الحجّة الثّانية: إذا كانت الغايات الّتي تستجيب لها هذه الآثار أو النّتاجات العضوية، هي غايات فوق-طبيعية، وإذا كانت قد فرضت من قبل عقل منزّه، تكون النّتاجات من نوع تقنيّ لا عضويّ، عرضيّة لا ضرورية، لا تتوافق والطّبيعة، إجمالا، فهذه النّتاجات لا عضوية مفتعلة، اعتباطية، لا رابط لها وفكرة الطّبيعة.

وفي ضوء ما تقدم، يتوجب على الجسم العضويّ الاستجابة لغايات داخليّة، طبيعيّة محضة، يستدرك المترجم متسائلا: هل الغاية الّتي نلحقها إلى النّتاجات الطّبيعيّة، واقعيّة أو هي تسكن تمثلاتنا وحسب؟ أم هي محايثة[132] لعمليات الطّبيعة أو مستخلصة من حكمنا فقط؟ رفض كانط أن تكون الغاية واقعيّة أو أن تكون محايثة، حيث لا يرى في هذه إلا نتيجة ذاتيّة، إلا نتاجا لحكمنا؛ وكان يربطها بالخصائص المثاليّة الترنسنداليّة.

---

[131]- إمانويل كَنْت، نقد ملكة الحكم، ترجمة: د. غانم هنا، المنظمة العربيّة للترجمة، لبنان، ص 122.

[132]- المحايثة مصطلح يدل على الانشغال بالشيء من حيث هو ذاته وفي ذاته، فالنّظرة المحايثة هي النّظرة التّي تُفسّر الأشياء في ذاتها، ومن حيث موضوعات تحكمها قوانين تنبع من داخلها وليس من خارجها.

هذا التّقييد الّذي فرضه كانط على التّصوّر الغائيّ، أجبر فيخته تجاوزه، وقد انتصر للجدّة، عندما بيّن أنّ هناك غائية عمياء، أو ذكاء لاواعيا، وأنّ كلّ نشاط واع لا محالة يسبقه نشاطا لاواعيا، وهذا ما أبان عنه فيخته في كلّ مراحل نظريته حول الخيال الخلاّق، ومن هذه النّظرية يستقي شيلنغ أفكاره، والتّي تؤسّس لفلسفة الطّبيعة Naturphilosophieو الّتي هي أيضا دعامة وموّلدة للأنا، وبفضلها تمكّن شيلنغ من تجاوز الغائيّة الكانطيّة والمثاليّة الترنسنداليّة، لينطلق سالكا طريق فلسفة الطّبيعة. ليتساءل المترجم بعد ذلك عن موقف شيلنغ من كانط، موقف بني على جملة من النّقاط:

أ-تصوّر الغائيّة الباطنيّة لنتاجات الطّبيعة، تصوّر ضروري؛

ب-ضرورة أن يُلحق بالغائيّة، مفهوم الذكاء أو الفكر؛

ج-التّنظيم الذّاتي للمادّة يفترض وجود ذكاء مقرون بالمادّة.

يعود جانكليفيتش من جديد ليؤكد على أنّ فلسفة شيلنغ الطّبيعيّة تختلف اختلافا جذريا عن التّصور الكانطيّ، فالمادّة بالنسبة له حيّة، محايثة، تتحرّك بمقتضى علّل باطنيّة، و هكذا، تبدو فلسفة شيلنغ الطّبيعيّة، تركيبا يجتمع في ثناياه النّظرية الغائيّة لكانط، و النّظرية الفيختيّة أو الفختاوية للذكاء اللاواعي (الإرْب اللاواعي) و أنّ الطّبيعة نتاج ضروريّ للفكر، و إن كانت [الطّبيعة] ليست نتاجا للفكر، فلن تكون مذّاك موضوعا للفكر، أيّ موضوعا للمعرفة، و بالتّالي تستغلق على الفهم، و بناء على ما تقدّم نخلص إلى أنّ هناك رابط و لحمة تجمع بين هذه المفاهيم الثّلاثة الملتئمة، و متى انصرم عقدها انهار بناء فلسفة الطّبيعيّة، أما المفاهيم الثّلاثة فهي الغائيّة المحايثة للطبيعة، حيوية الطّبيعة، أو التّطوّر، إمكانيات معرفة الطّبيعة يجعل منها موضوعا للمعرفة.

كلّ هذا، يجعلنا نقرّ باستحالة الفصل بين الطّبيعة والفكر؛ فبالنّسبة لشيلنغ الفكر والطّبيعة يشكّلان كينونة واحدة، وليس بالكينونتين المنفصلتين، الفكر يتطوّر ويتحقّق في الطّبيعة، والطّبيعة تحقّق قوانين الفكر، وبمعنى آخر مرادف، الطّبيعة هي الفكر المرئيّ، والفكر هو الطّبيعة اللّامرئيّة؛ وحل مشكلة إمكانيّة وجود طبيعة خارجة عنا، يكمن في التّطابق المطلق بين الفكر الّذي بداخلنا والطّبيعة الخارجة عنا.

كلما سار شيلنغ قدما نحو بناء فلسفته الطّبيعيّة، يجد نفسه أمام مشكلات تجبره أكثر فأكثر على إعادة النّظر mise en questionفي علاقته مع العقيدة العلميّة الفختاوية، والسّؤال الّذي ربّما كان

من المفترض أن يطرحه، يتمثّل فيم إذا كان نسقه يحتوي على عناصر واضحة، متعلقة بعقيدة فيخته العلميّة؟، أو بعبارة أخرى، كان الأولى به أن يقوم بعمليّة " جرد"، فيميّز بين الأصيل والوافد في نسقه. و في حالة كانت فلسفة شيلنغ الطّبيعية تلحق جملة بالعقيدة العلميّة الفختاويّة، فإنّ ذلك يعني، أنّ الطّبيعة من غير الممكن أن تدرك، إلاّ على أنّها موضوعا للوعي، أيّ كظاهرة و حسب، و السّؤال الّذي يشغل جانكليفيتش، و نحن على أعتاب هذا المقام، هو معرفة إذا كانت الطّبيعة تحظى بقيمة واقعيّة أو ظاهرية فقط، أيّ موضوعا للوعي، إذا مثاليّة فيخته هي الممثّلة للحقيقة، و الوعي أي الأنا يكون الشّيء الأوّل، الأصليّ، اللاّمشروط، أمّا إذا امتلكت الطّبيعة واقعا مستقلا، واقعا متقدّما على الوعي، متعلّقا به، إذن ستكون Naturphilosophie تأويلا فيزيائيا للمثاليّة، و سيكون الفصل صنيع الوعي موافقا مع نوايا الطّبيعة في حدّ ذاتها، و الإنسان لا تقتصر مثاليته بالنّظر إلى الفلسفة، بل هو كذلك على مستوى الطّبيعة.

و هذا بالذّات الّذي يغفل عنه الفيلسوف في الغالب، فكأنّما الوعي الّذي يترأى له ابتداء ، يجعله يستخلص على أنّه متقدّم أو قبليّ على ما عداه، بينما هو في الواقع، لا يغدو أن يكون سوى موضوعا قد ارتقى إلى أعلى قوّة (درجة)، نظرا لأنّ الفيلسوف لا يقيم وزنا إلى مرحلة ما قبل تاريخ الوعي، ظنا منه أنّها مرحلة أصيلة أو متجذرة، كأنها ظهرت بفعل تولّد ذاتيّ أو تلقائيّ[133] - هنا يستعين المترجم بمثال قد استقاه من ميدان البحث العلميّ، لتقريب الفكرة إلى ذهن القارئ و ربّما لغرض تلميحيّ أو إشارتيّ - و في رأي جانكليفيتش أيّ المترجم فإنّ هذا التّصور هو مكمن خطأ المثاليّة، و كان بإمكانها إدراكه، إن نظرت نظرة بسيطة إلى ماهية الطّبيعة، وحده الفيزيائيّ بمقدوره تحاشي الوقوع في هذا الخطأ، ما يدفع المترجم إلى التّصريح على أعقاب الإشادة بالفيزياء و قدرتها على التّبصر و التّمييز، ردا على أولئك المشكّكين في وجود حقيقة فلسفيّة، الّذين لا يذهبون إلى عمق الأشياء، فلأجل البحث عن الحقيقة ما عليكم إلا اتّخاذ سبيل الفيزياء، من جانبنا نردّ على المترجم، متسائلين، هل باتخاذنا سبيل الفيزياء، ألا نكون آنذاك قد تهنا، فابتعدنا نتيجة ذلك عن طريق الفلسفة. ما دام الإنسان غير قادر أن يضع فاصلا بين ذاته وأحكامه حول الأشياء، فلن يتمكّن من الانفلات من الوقوع في الخطأ، ولا يقدر على أن يفكر بطريقة نظرية، أو بعبارة أخرى، بطريقة

[133]- تقوم فكرة التّولد التلقائي abiogenèses على نشوء الحياة على الأرض من مكونات غير حيّة قبل 3.5 مليار سنة، وتفترض فكرة التّولد التّلقائي أنّ الأشكال الحياة الأولى نشأت بسيطة للغاية وأصبحت معقدة أكثر فأكثر من خلال عملية تدريجية. أمّا النّشوء الحيوي والذي يعني أن الحياة اشتقت من تكاثر أو إنتاج حياة أخرى ربما سبقت بالتّولد التّلقائي والذي أصبح مستحيلا عندما اتخذ الغلاف الجويّ تكوينه الحالي. [عن الموقع الالكتروني " أنا أصدق العلم " ..]

موضوعيّة، أي سيكون غير قادر أن يفكّر طبيعيا، وأن يعترف بالمكوّن الما قبل تاريخي للوعي، أيّ بالصّيرورة والّتي بدأت قبل أن يتكشّف الوعي، لحظة كان في المرحلة الجنينية. هذا ما سوف يفهمه البشر في قادم يكونون فيه قد تعلّموا التّفكير بطريقة نظرية محضّة وموضوعيّة، دون تدخل لأي عنصر ذاتيّ، أتساءل هل ثمّة تفكير موضوعي قد تجرّد تماما من جميع العناصر الذّاتيّة، أشك في وجود مثل هذا التّفكير، خاصّة إذا تعلّق الأمر بالقضايا الفلسفية. بل أزعم كلّ القضايا الّتي هي محل نظر تدبر إنسانيّ. كل مقاربة تنطلق من مسلمة مفادها خلو البعد الذّاتيّ من أيّة حقيقة، أو على الأقل اعتبار هذا البعد مانعا لإدراك الحقيقة وبلوغ اليقين وتكريس المعنى، نراه من جانبنا اعتبار يجانب الصّواب في الكثير من الأحيان. علينا أن نبحث عن محل نظر جديد تماما يباشر أوّلا بنسف جميع البنى المعيقة لتحقيق رؤية جديدة..

يتشكّل ما قبل تاريخ الوعي من مراحل تمهيدية يجد العقل نفسه قد ثبت فيها، لينبثق من الذّاكرة لاحقا، لأجل أن يُحيّن، ويعاد إنتاجه. وهذا ما يدعوه شيلنغ ب:" الذّاكرة الترنسنداليّة للعقل". إنّه بفضل بإعادة إنتاج هذه المراحل التّمهيديّة، التّحضيرية، يُدرك العقل الطّبيعة أو يعرفها، وبهذا المعنى تصير الفكرة الأفلاطونيّة، القائلة بأنّ التّفلسف هو تذكّر الحالة التي كنا فيها والطّبيعة واحدا، صحيحة. ماذا يعني هذا؟ بحسب ما فهمنا أنّ وجود الوعي، هو وجود مستقل عن وجود الإنسان بصفته كينونة، لأنّ الوعي في نشأته الأولى كان موجودا قبل وجود الإنسان، كان موجودا في عالم خارجيّ، أيّ في الطّبيعة، وهذا ما ذهب إليه الفيلسوف أفلاطون، مع تسجيل ملاحظة أنّ شيلنغ يعتبر الوعي في نشأته الأولى كامنا في الطّبيعة، بينما أفلاطون تحدث عن عالمين مختلفين في الطّبيعة عالم المثل الحقيقيّ، وعالم نسخة من العالم الأوّل، يشوبه النّقص. عالم مثاليّ كامل من صنع الإله يحوز على حقائق مطلقة غير قابلة للتعيّن؛ وعالم آخر مادّيّ، مؤلف من موجودات قد تعيّنت على هيئة صوّر أو ظلال منقولة عن العالم الأوّل بالمحاكاة. من خلال ما تقدّم لنا، يتبيّن إن كان شيلنغ يتكلّم عن عالم واحد في الحقيقة، يتعرّض إلى قوانين التّطوّر والتّغيّر، فإنّ أفلاطون يتحدّث عن عالم واحد وحيد، قابل للمحاكاة والاستنساخ، والمستنسخ يسعى جهده الرّقي إلى الأصل، فهل يتمكّن، تلكم هي المشكلة!

يستدرك جانكليفيتش، متسائلا، إذا كان صحيحا، أنّ المعرفة الواعية هي إعادة إنتاج الطّبيعة و قوتها الأكثر علو، فعلى الطّبيعة من جانبها أن تشتمل على المراحل التّمهيديّة للمعرفة، و أن تكون هي في حدّ ذاتها عملية معرفيّة لقاء قوة أقلّ علو، أن تكون هي في حدّ ذاتها قادرة على الحدس و

الإحساس، و بمقتضي هذا الفهم الذي يجعل من الطّبيعة كينونة عاقلة قد اصطبغت بمشاعر إنسانيّة، يمكن القول و بحسب تصوّر شيلنغ أنّ كلّ خصائص – الخصائص الّذي تميّز الطّبيعة –الطّبيعة هي إحساسات، و كلّ الأجسام هي حدوس، و مع كلّ هذه الإحساسات و الحدوس تصير الطّبيعة عقلا مازال في طور الخمول.

على الفلسفة أن تنتهي من كونها فلسفة ذاتيّة، كما هو الشّأن بالنّسبة لفلسفة فيخته. إن كانت فلسفة الطّبيعة هي بدورها فلسفة مثاليّة، فإنّها في المقابل لا تعدّ بناء مثاليا، فهناك مثاليّة للطبيعة ومثالية للأنا، فهذه أصليّة وتلك مشتقة. فبالنّسبة لشيلنغ عندما يصل الموضوع إلى أنايا فقد طرأت عليه كلّ التّحوّلات الضّرورية، لأجل الولوج إلى وعيي، لا يمكن الإحاطة بالقصد، لحظة انبلاجه أو ظهوره الأوّل، إلا بتقليص موضوع كلّ فلسفة إلى المستوى الأوّل من الاقتدار أو القوّة، والّذي تكون [الفلسفة] في اقتدارها أو قوّتها الأكثر علو، مساوية للأنا، وبتعاملنا مع الموضوع المقلّص أو المُخفّظ، نكون حينئذ بصدّد إعادة العالم.

وهكذا، وقبل أن نصير واعون، كان يبدو لنا الموضوع كواقع مستقل، كأنّه نبع ينبثق منه الوعي وبعبارة أخرى، فإنّ الوعي هو نتاج لتطوّر لاواعي للطبيعة، ما يجعل شيلنغ يستخلص أن الطّبيعة هي في آن واحد ذات-موضوع، فهي ذات ونتيجة تطورها الذّاتيّ، تصير موضوعا. ولأنّ هذا النّمو يتمّ دون تدخل للوعي، يمكن القول بأنّها ذات-موضوع محض. والسّؤال الّذي يوجه إلى فلسفة الطبيعة Naturphilosophie لن يكون كيف يلد الذّاتيّ من الموضوعي؟ ولكن كيف يلد الذّات-الموضوع للوعي من الذّات-الموضوع المحض وبتسميتنا الذّاتيّ مثاليا والموضوعيّ واقعيا، يمكن أن نستبدل في السّؤال المذكور أخيرا، اللّفظ " ذات-موضوع" باللّفظ " مثالي-واقعي" . يصير هذا اللّفظ " مثاليّ – واقعيّ" وبفضل الوعي الوليد موضوعيا وضمنه يرتفع الذاتيّ إلى أعلى درجة قوته أو اقتداره.

عندما تلتئم مكونات نسق شيلنغ، وتبدو صورة واحدة، تبرز أهمية مبدأ الهوّية وتتجلى في هذا النّسق، فهو الّذي يؤدي دورا كبيرا في هذه الفلسفة، والّذي تكون بموجبه مختلف التّطورات التي تطرأ على الطّبيعة وفي العالم مجرّد اختلاف في الكميّات. والوحدة الأصليّة التي تشكّل منطلق وقاعدة النّمو ينبغي أن تدرك بمعزل عن كل اختلاف، لأنها لو كانت غير ذلك، ستصبح بدورها موضوعا لتّطورات، عوض أن تكون هي مبدأ لهذه التّطورات. وهذه الوحدة تُشكّل ما يدعوه شيلنغ ب: "اللامبالاة المطلق".

عند هذا المستوى من التّحليل يوقن شيلنغ، والّذي طوال هذه الحركة الفكريّة، أنّه كان مستندا بالكليّة على كانط وفيخته. والآن قد حان له أن إلى إيجاد قاعدة من المبادئ، تنسج نسجا شخصيّا، ولكن، هذا لا يعني بأيّ حال من الأحوال التّنكر للمبادئ التّرنسندنتاليّة، والّتي كان يؤمن بها ويدعو إليها، والّتي تفيد بأنّ الطّبيعة من غير الممكن أن تُفسّر إلا انطلاقا من شروط ذاتيّة، والّتي تصبغها الصّبغة الظاهرية. مع بلوغ هذا المستوى من التّحليل يؤكد شيلنغ على واقع الطّبيعة في حدّ ذاتها؛ ليست الطّبيعة مستقلة عن معرفتنا الذّاتية، بل هي شرط هذه المعرفة، وهذا الّذي يُشكّل واقعيتها، بل أكثر من هذا واقعيتها اللاّمشروطة بالنّسبة للوعي، فهي الّتي تضمّ جميع شروط المعرفة، ومعها المبادئ التّرنسندنتاليّة أو المتعاليّة في حدّ ذاتها، وهذا الّذي يجعل من الطّبيعة مثاليّة. وهكذا يتمكّن شيلنغ من تجاوز القيّد المُكبّل للوعي الذّاتيّ، وللعالم بوصفه تمثّلها، منطلقا في رحابة وحرية الواقع.

يعود المترجم على إدراجه ملخصا ما قد تمّ الإحاطة به أعلاه، بخصوص كل ما تعلّق بالطّبيعة، فهناك من يعتبر:

- التّصوّر الأوّل: الطّبيعة مشروطة قبلا بالوعي، أي مرتبطة وجودا به، فالطّبيعة في هذه الحالة تعتبر موضوعا أو ظاهرة وحسب، قد انتزع منها الواقع.

- التّصوّر الثّاني: الطّبيعة شيء في ذاته، على طريقة الطّبيعيين، العائدون زمنيّا إلى فترة ما قبل النّقديّة، والّذين يغيب عنهم إلى ذلك الوقت، الحسّ النّقديّ، الّذين يحرمون واقع الطّبيعة من شروط يدين لها الوعي الذاتيّ في ولادته.

التّصوران بالنّسبة لشيلنغ مرفوضين وتدحضهما التّجربة. وعليه لا يبقى أمامنا إلا ذاك التّصوّر الّذي يقوم على أنّ كلّ معرفة كأنها امتزجّت مع جذور الطّبيعة في حدّ ذاتها، مع الأرضيّة الأكثر حميميّة للعالم، ولن يكون بمقدورنا تفسير وفهم هذا التّطوّر، إلا باعتماد التّصور الأخير.

ويطلق شيلنغ على هذا التّوجه الجديد للفلسفة الطّبيعيّة Naturphilosophie ب: " المثاليّة المطلقة " والّتي تشمل في آن واحد على Naturphilosophie والمثاليّة الذّاتيّة.

والوضع هكذا، لا يتولّد من مفهوم المطلق شيء ما، ما لا يمكن أن يكون معروفا من الخارج، ولا يمكن أن يكون موضوعا لمعرفة خارجيّة، ولكن، لن يكون بالإمكان أن يُعرف إلاّ متى كان معروفا من قبل نفسه. إنّ المطلق هو فعل معرفة، والفلسفة بوصفها علم مطلق، يجب أن تلتقي مع هذا الفعل، وأن تتواجد داخله وأن تفكر العالم على بمقتضاه، وإن لم تسلك هذا السّبيل ستظل

سجينة بقايا الوعي الذّاتيّ ولا تُبصر إلاّ ظلال الأشياء، لا الأشياء ذاتها، أشباح تُشاهد على جدار الكهف والّتي ندعوها بتمثّلات ذاتيّة.

وباعتبار المطلق يعرف نفسه، فإنّه في الوقت نفسه ذاتيّ وموضوعيّ. وسيكون ردّ المفهوم المطلق إلى حدود الوعي الذّاتيّ إن أردنا فصل جانبه الذّاتيّ عن جانبه الموضوعيّ. ولهذا فإنّ المطلق هو وحدة، وهوية لهذا الجانب ولذا، بل هو أكثر من ذلك، فهو هويتهما المطلقة.

والّذي يتمخّض عن المطلق هو بدوره أبديا مثله، لهذا لا وجود بين تمظهراته اختلافات زمنيّة: فجميعها ضرورية أبدية متواجدة في المطلق. يُميّز شيلنغ في عملية ال موضعةobjectivation للمطلق لحظات ثلاث أو أفعال ثلاثة: لحظة الموضوع، ولحظة الذّات، ولحظة الوحدة بينهما. ولكن، في كلّ لحظة من هذه اللّحظات الثّلاث يتمظّهر المطلق كليّة غير مقسّم. فكلّ واحدة هي " وحدة" أو مطلقيةabsoluité، ومجموع هذه الوحدات تؤلّف الكلّ أو الكون. وفي الكون يتجلى المطلق لنفسه.

حقيق بنا أن لا نخلط وأن لا نضع في مستوى واحد العالم الأبديّ، أو الطّبيعة والعالم المشروط أيّ الحسيّ، هذا الأخير، هو موضوع للوعي الذاتيّ، أمّا ذاك هو الموضوع، أعني صورة المطلق، موضوعا للحدس ومعرفة المطلق. إنّ العالم الأبديّ أو الطّبيعة باعتباره مستقلا عن الوعي الذّاتيّ، هو واقع بطريقة مطلقة، وباعتباره موضوعا للمطلق، فهو مثاليّا بالمطلق. وفي هذه النّقطة وبحسب تصوّر المترجم يتدخّل في فلسفة شيلنغ مفهومين، مفهوم الفكرة، وعلى سبيل التّحوّط مفهوم الاقتدارPotenz أو القوة. مفهومان للوهلة الأولى يبدوان من طبيعة غامضة، إن لم نقل لامعقولة، ولكن، ينجليان على ضوء ما تمّ ذكره سابقا. فكيف ذلك؟ يجيب المترجم أنّه إذا كانت المعرفة شرط للموضوعات، فينبغي أن نكون على علم بأن المعرفة قد تتّخذ الصّورة الذّاتيّة، وفي هذه الحالة نكون أمام موضوعات أو ظواهر وليس أكثر من ذلك؛ بعبارة أخرى، موضوعات بمثابة تمثّلات لا وقائع. الصّورة الثّانيّة، متعلّقة بالمعرفة المطلقة، والّتي يكون فيها الموضوع في المطلق. و الفكرة باعتبارها واقعا مستقلا عن كلّ معرفة و علم ذاتيّ، و بحسب تصوّر شيلنغ بطبيعة الحال، متكافئة مع " الشّيء في ذاته" و ببلوغنا هذا المستوى من التّحليل نكون قد تمكّنا إلى حدّ ما من الإحاطة بنظرية الهوّية لشيلنغ، و الّتي لخصها في عبارات : " الفكرانيّة و الواقع متطابقان" و " المثاليّ أو الفكرانيّ إطلاقا هو في الوقت نفسه الواقع إطلاقا" فهو يقول بمعنى من المعاني:" الّذي أسميناه لحدّ الآن تحت مسمى وحدات، هو الشّيء نفسه الذي أطلق عليه البعض بأفكار أو موناد، حتّى و إن كانت الدّلالة الحقيقيّة لهذين المفهومين قد ضاعت منذ أمد بعيد، فكل فكرة و إن تكن خاصّة، فهي

مطلقة بوصفها فكرة . المطلقيّة هي دائما واحدة، وكلّ فكرة تعبّر بطريقة مطلقة هوية الذّات والموضوع، ولا يكون الاختلاف إلاّ على مستوى صورة الّتي يكتسيها المطلق باعتباره ذات-موضوع في الفكرة"[134] ثم يضيف جملة ذات دلالة:" الأشياء في ذاتها هي إذن الأفكار، كما هي موجودة في فعل المعرفة الأبديّ، وبما أنّ الأفكار في المطلق لا تُشكّل إلا فكرة، فإنّ جميع الأشياء لا تُشكّل حقيقة وأساسا إلا ماهيّة واحدة، ماهية المطلق المحض، على هيئة ذات في طريق الموضعة"[135]

ينتقل بعد ذلك، المترجم متسائلا كيف أنّ الأفكار بالجمع تتداخل فيما بينها تُشكّل فكرة جامعة، ليذكر بعد هذا أمرا استوقفنا حيث يتحدّث عن الوحدات النّاتجة عن موضعة الذّات و الّتي حينئذ لا يمكنها الانفكاك من المطلق لا يمكن لها و الحال هذه أن يعترف بها و تبرز على أنّها كذلك، و لكن ألم يذكر شيلنغ أن بين الوحدة و الفكرة ، و ما يقوله البعض فكرة أو موناد ، هو يقوله وحدة، فأين الصّواب في القول و أين الخطأ، أم هناك شيء آخر غاب عن المترجم الفرنسيّ، أقصد جانكليفيتش، أم نحن الّذين لم نسعف، فندرك القصد و المراد من القول، يتابع جانكليفيتش الشّرح، و لكي تتميّز هذه الوحدات أو الأفكار، عليها أن تنفصل عن بعضها البعض، و أن تغادر المطلق، و أن تتقدّم آخر المطاف على أنّها وحدات خاصة. الفعل اللامنقسّم الأبديّ والّذي من خلاله المطلق يتموضع وباعتباره ذاتا تتألف من سلسلة أفعال خاصّة. ينقسم الكوّن الأبديّ إلى عالمين، عالم الأشياء الخاصّة، عالم الطّبيعة وعالم الفكر، اللّذان يُشكّلان عالم واحد، في طريق النّمو، إيجازا، إنّه بداخل نمو العالم، يتجلى المطلق لنفسه ويتأمل ذاته. ومن هنا ينتج الاختلاف بين الطّبيعة الأبديّة والطّبيعة النّامية في الزّمن، بدرجة درجة، الأولى فكر، والثّانيّة صائرة فكر.

إنّ الّذي بداخل المطلق " أفكار"، بينما المتواجد في الطّبيعة "قوى". القوى أفكار الطّبيعة. لهذا فإنّ Naturphilosophieهي في الوقت نفسه نظريّة" للأفكار" ونظريّة " للقوى" وللنمو. فبالنّسبة لشيلنغ تعتبر Naturphilosophie أو بالأحرى تبدو على أنّها المحاولة الأولى والتّامّة لعرض نظريّة الأفكار، ونظريّة هوية الطبيعة وعالم الأفكار؛ المحاولة الأولى لبناء العالم المعقول انطلاقا من قوانين وأشكال العالم الظاهري، وبناء من جهة أخرى، هذه القوانين والأشكال انطلاقا من العالم المعقول.

المتتبّع لتطور فكر شيلنغ كما هو الشّأن بالنّسبة لجانكليفيتش منذ بدياته الأولى و تأثّره بفكر فيخته الواضح، حتى يُتوّج في النّهاية ب :Naturphilosophieو إلى نسق الهوية، يُلاحظ أنّه كلّما

---

[134]-- F.-W. Schelling. Traduit, Essais. P.p. 21.22 ترجمة شخصية

[135]- Ibid., p.22. ترجمة شخصية

الفيلسوف ابتعد عن التّأثيرات الفيختيّة، تعمّق أكثر فأكثر في تصوّره الخاص، و الذي جمع عناصره من فكر سبينوزا، خاصّة ما تعلّق بالطّبيعة الطّابعة و الطّبيعة المطبوعة، [نقرأ في القضية 29 الواردة في كتاب سبينوزا " إتيقيا" ما يفيد :" ما ينبغي فهمه بالطّبيعة الطّابعة هو ما يكون في ذاته و متصوّرا بذاته، أعني صفات الجوهر تّلك الّتي تُعبّر عن ماهيّة أزليّه لامتناهيّة، أو كذلك (اللاّزمة الأولى للقضية 14، و اللاّزمة الثّانيّة للقضية 17) الإله من جهة اعتباره علّة حرّة و أعني بالطّبيعة المطبوعة كلّ ما ينتج عن وجوب الطّبيعة الإلهيّة، أيّ كلّ ما ينتج عن وجوب كلّ صفة من صفات الله، و أعني بها أيضا كلّ أحوال صفات الله، باعتبارها أشياء موجودة في الله و لا يمكنها بدونه أن توجد و لا أن تتصوّر"[136]] و نظريّة الأفكار لأفلاطون، و الّتي تقوم على فعل الاستذكار بوصفه فعلا مُدِرا للمعرفة، و يعتبر أفلاطون أوّل مفكر اهتّمّ بالمعرفة لذاتها، و ميّز في النّشاط المعرفيّ مراحل أربعة تتجلى بمقتضى منطق تراتبيّ، من الإحساس، فالظّن، فالاستدلال، للتُتَوْج بالتّعقل، و لقد رأى أنّ الصورة الذّهنيّة للمعرفة تتمتّع بوجود حقيقيّ خارجيّ لا يمّت بصلة ما بعقل الإنسان، حيث الأفكار أو المثل، تحوز على وجود خاصّ أزليّ، قابلة للإحاطة العقليّة من خلال الاستذّكار، حتّى ليمكن الجزم بأنّ المعرفة واقع بمقدور الإنسان التّذكّر، ما كانت عليه نفسه في عالم المثل. ونظريّة الموناد لصاحبها ليبنتز[المونادولوجيا كتاب كتبه سنة 1714، باللّغة الفرنسيّة، ونشر بعد وفاته في ترجمة ألمانية سنة 1721، أمّا النّسخة الأصليّة الفرنسيّة، فنشرت سنة 1840، والكتاب موجز لمجموع فلسفة ليبنتز، كتبه لأجل الأمير أوجان السّافواري، بارز بصفاته العلميّة، مثلما هو كذلك بصفاته السّياسيّة، وما كان على هذا الأمير ذي الثّقافة العلميّة، إلاّ أن يحافظ على هذا الأثر الفكريّ، كأنّه كنز ثمين، فيبعده عن الأنظار وعن الأيادي المشبوهة، فعيّن حارسا عليه متمثّلا في شخصّ الكونت بونوفال صديقه. عرّف ليبنتز المونادات على أنّها ذرات من الطّبيعية، عناصر العالم وأجزاء الّتي تؤلف الكلّ، ويؤكد الفيلسوف في هذا الكتاب على مبدئين عقليين هما مبدأ السبب الكافي، ومبدأ عدم التّناقض، ويبرهن الله خلق أفضل العوالم الممكنة، وهذه المونادات لا تمتلك شكلا، ولا امتداد لها، لا ترى ولا يمكن أن تختفي إلا دفعة واحدة، خلقا، أو إلغاء، لأنّ الجسم البسيط لا يتحلل ولا يلتئم، والموناده لا تتأثر بأيّ حركة خارجيّة، ومن ثمّة من غير الممكن لأيّ شيء الولوج داخلها، فهي عديمة النوافذ.]. ولكن، وعلى الرّغم من هذا، لا يظن

[136]- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدّين سعيد، مراجعة كتوره، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2009، ص، ص 63.64.

أحد، أن شيلنغ قد قطع الصّلة تماما بفكر فيخته، بل كلّ ما رغب فيه هذا الفيلسوف هو توسيع فكر فيخته، وإتمامه وجعله أكثر صلابة، أو تحسينه كما كان يقول هو نفسه.

ولأدل على تمكن فكر فيخته من تصورات شيلنغ، عدم تنصّل هذا الأخير من فكرة أنّ الأنا تبقى هي الشّرط الأوّل والضّروريّ لكلّ معرفة. ولهذا فإنّ نسق المعرفة الذّاتيّة يشمل كليّة المعرفة ويغطيها، من دون أن يكون بمقتضى هذا، نسق الفلسفة، لأنه ينبغي أن نعترف بأنّ الطّبيعة على أنّها متأخّرة على الوعي الذّاتيّ، وهذا مكمن النّقص في الفيختيّة، جهلها لهذه الحقيقة، ولأجل أن تصير الفيختيّة ما ينبغي أن تكون عليه، يجب ردم هذه الثّغرة. ولن نبلغ هذه النّتيجة إلا بتطعيم الفكر الفيختيّ: Naturphilosophie والسّبل الجديدة للمعرفة، فضلا عمّا يجود به فكر فيخته من عنصر أصيل وسبله الخاصّة. وهذا ما رغب شيلنغ بلوغه.

نحن إزاء عاملين رئيسيين، كلّ عامل يفعل فعله وبطريقته الخاصّة في بلورة المعنى وترسيخ إدراك الأشياء، فمن جهة الطّبيعة ومن جهة أخرى العقل باعتباره قوّة إدراك واستيعاب، الذّات الّتي تتصوّر وتعرف والموضوع الّذي يُتصوّر ويُعرْف، وفي هذا السّياق يطرح سؤالين، الأوّل مفادها: كيف تصير الطّبيعة مُتصوّرة؟ بعبارة أخرى كيف تُلحق الطّبيعة بالعقل[الذّكاء]. السّؤال الثّاني: كيف يُلحق العقل بالطّبيعة؟ كيف يحدث الوفاق بين الذّاتيّ والموضوعيّ؟ إجابة عن السّؤال الأوّل، يذكر شيلنغ بأنّ العقل هو نتاج للطّبيعة، وأنّ الطّبيعة بحدّ ذاتها هي عقل يصير، وأنّ الظّواهر تحمل طابعا عقليّا لازال لاواعيا. لا تمر الإجابة عن السّؤال الثّاني، إلاّ من خلال إظهار أنّ الوفاق يحدث بين العقل [الذّكاء] وهو الذّاتيّ، والموضوعيّ مُتمثّلا في الطّبيعة لن يكون إلاّ مضاعفا، والسّبب في ذلك يعود إلى أنّ التّصوّرات تتصرّف إزاء الأشياء أو الموضوعات، إمّا على أنّها نسخا لها، أو نموذجا لها؛ في الحالة الأولى، التّصوّرات تتّفق مع الأشياء، بينما في الحالة الثّانيّة، الأشياء هي التي تتّفق مع التّصوّرات. في الحالة الأولى، تحدّد التّصوّرات بطبيعة الموضوعات، في الحالة الثّانيّة، الأشياء الّتي تحدّد بالتّصوّرات. في الحالة الأولى، نحن أمام تصوّرات ضرورية ولاإرادية، في الحالة الثّانيّة، في الحالة الثّانيّة، نحن أمام تصوّرات حرّة ومتطوّرة. على تصوّرات الفئة الأولى تبنى إمكانيّة كل معرفة، وعلى الفئة الثّانية، تُبنى إمكانية كلّ فعل حرّ، ومن ثمّة، فإنّ المعرفة هي نتاج الذّكاء النّظريّ، بينما الفعل الحرّ يكون نتاجا للذّكاء العملي. وهكذا، يبدو الذّكاء على أنّه فاعلا ومنفعلا في وقت واحد، حرٌّ ومقيّدٌ، والسّؤال الّذي يطرح بدافع ما تقدم، كيف يمكن للذّكاء أن يكون في الوقت نفسه فاعلا ومنفعلا، حرٌّ ومقيّدٌ؟ لن يكون هذا ممكنا، إلا إذا فبلنا بأن الأمر لا يتعدى يكون سوى نشاطا واحد،

يبدو إن بدا غير ذلك، فهو نشاط يتمظهر وفق تجليّات مختلفة، يتحكّم في آن واحد الإنتاجات اللاّواعية، والإرادة الواعيّة. فينبغي أن يكون هناك تطابق تامّ بين الطّبيعة المنتجة للأشياء، والذّكاء الخالق للتصوّرات. النّشاط اللاواعي أعمى، يتحرّك ميكانيكيّا، أمّا الذّكاء أو الإرادة فواع ويتصرّف بمقتضى غايات. هوية الاثنين يُعبّر عنهما الذّكاء الأعمى، من خلال الإرادة اللاّواعية، وما يصدر عن هذه الهوية منتجات للآليّة يستزيد عمى، بغائيّة محايثة، فلسفة الطّبيعة هي تلك الّتي تُعنى بغايات الطّبيعة أو بالغائيّة.

عندما يتعلّق الأمر بالذّكاء الذّاتيّ، فإنّ هذه الهوية، هوية النّظريّ مع العمليّ، الواعي مع اللاواعي، تجد تجسيدا لها في النّشاط الفنيّ أو الجماليّ، فتتشابك جذور هذا، بجذور الطّبيعة الخلاّقة. والعالم المثاليّ للفنّ وعالم واقع الأشياء، منتجان لنشاط وحيد واحد، فعالم الواقع نتاج لهذا النّشاط في حالة اللاواعي، بينما عالم الفن للنشاط نفسه، ولكن يمارس في حالة واعي. والعالم إجمالا، هو أثر فنيّ حيّ. إنّ العالم الموضوعيّ هو بمثابة قصيدة شعريّة بدائيّة، مازالت لاواعيّة، وأيّ صراع قد يتبدى على مستوى النّشاط الفنيّ، بين الجانب النّظريّ والجانب العمليّ لهذا النّشاط، يجد حلا له (ظاهريا وحسب)، فهناك تطابق بين موجد الموضوع والذّكاء. يلاحظ القارئ أنّ هناك سعي حثيث – على مستوى الكتابة– من قبل شيلنغ إلى إضفاء رومانسية في العلاقة التي تحكم الإنسان والطّبيعة، والّتي لولها ما كان بمقدورنا الحديث عن الإنسان أو بالأحرى عن وجود إنسانيّ، وما يترتب عنه من معنى ممكن وحقيقة مرتقبة، وتحمل لثقل العيش وعنفه المشهود.

يستشف من تحليل شيلنغ للنشاط الفنيّ، أنّه قد مزج بين أفكار كانط الواردة في مؤلفه " نقد ملكة الحكم " ، [و لأهمية مؤلف كانط و تأثيره البالغ و الفرادة الّتي تميّزه و تجعله إبداعا يصل مدى أثره إلى ما بعد الحقبة الكانطية، لا جرم البتة في توقف عند هذا المنجز الكبير، يذكر المترجم غانم هنا بأنّ :" أحد شرّاح فلسفة كَنْت – ألكسيس فيلونينكو- يذهب إلى القول بأنّ نقد مَلَكة الحكم يطال قضايا فلسفية ، هي اليوم في صلب الفلسفة المعاصرة، تمّ التّأسيس لها في هذا الكتاب، لكنّها لم تلق ما تستحقه من التّقدير، و على رأس هذه القضايا إشكالية التّواصل و البَيْن – ذاتية : " فالإنسان، و هو يؤكد في الفعل الجماليّ شعوره، إنّما يتخطى ذاته و يصل إلى الآخر" في عالم التّواصل حيث " يلاقي الإنسان من دون أن يمرّ بتعاريج الموضوع (المفهوم) أو القانون" و يعتقد باحث معاصر آخر " أنّ لهذا الكتاب هدفا جوهريا هو أن يُحرّرنا في آن واحد من دوغمائيّة العلم الزّاعم أنّه يستطيع الإحاطة بالحياة عبر الآلية وحدها، و أن يعتقنا من دوغمائيّة اللاّهوت الّذي

يؤمن بأنّ الغايات مفروضة على الأشياء من الخارج، من الله". وتغلب لدى الشرّاح المعاصرين الألمان نظرة، فحواها أنّ " النّقد الثّالث " هو بمثابة " تأمين مثّنى للنقدين السّابقين"[137]، وأفكار شيلر حول غريزة اللّعب والحساسية الفنيّة؛ وذلك أثناء تحليله للنشاط الفنيّ. بالنّسبة لشيلر فإنّ :" المعرفة الّتي لا تمر عبر القلب، و لا تصدر عن الطّبع، أيّ لا تتجسّد و لا تتشخصن، اندثارها وارد .. وقد سعى شيلر جاهدا إلى اقتراح فلسفة أنتروبولوجيّة تأخذ بعين الاعتبار وفي آن معا، توازن الملكات الثّابتة، والّتي تمثّل قاعدة الشّرط الإنسانيّ، وتحولاته في التّاريخ"[138]. أمّا فيما تعلّق بفطرة اللّعب، فنقرأ في عمل الأستاذ لورانس رو، Laurence Roux مثلا ما معناه أو ما يفيد:" في مفترق طرق السّياسة والاستيتيقا والتّربيّة، يكون مفهوم الحبّ وبمقتضى مقترح شيلر وأفلاطون، محفوظا داخل حدود الإتيقا؛ اللّعب يشارك في تعيين الأصالة والحقيقة، منظورا إليهما هاهنا من جهة تماهيهما مع الواحد الترنستنداليّ" [139].

إنّه في نشاط العبقرية وفيما تنتجه يكمن التّجسيد الحقيقيّ لتطابق الوعي واللاوعي، تولد الغريزة الفنيّة من التّعارض بين الحرّية والضّرورة، تعارض يجد تجليه في الإنتاج الفنيّ، فعند العبقريّ، الطّبيعة هي الّتي تفعل وذلك باستبدال الحرّية محلّ الضّرورة، ومذّاك يبدع العبقريّ بحرّية، بفضل منحة من طبيعته...

يرى شيلنغ أن الحدس الجماليّ حدس فكريّ قد تموضع في الفن، لهذا فالفن بالنّسبة للفيلسوف هو التّمظهر الأكثر علوا، لأنّه يفتح الأفق أمام المعبد، للذي هو في اتحاد أزليّ وأصليّ، لا يحترق إلّا مرّة واحدة، وبلهيب واحد، للّذين هم في الطّبيعة والتّاريخ، مستقل هو، وإلى الّذي، في الحياة، وفي المعترك، وكذلك في الفكر.. فالفن هو الأرغانون الوحيد والحقيقيّ للفلسفة.

ويرى أيضا، أنّ الحرّية لا مشروطة، وإن لم تكن كذلك فغير موجودة هي، إنّها المنبع الّذي يصدر عنه كلّ شيء، وإن لم تكن كذلك، وهميّة هي قيمتها. أن تكون حرا بدون شرط، هو كونك كالمطلق أو الله، بمعنى آخر أن تكون في الله. فمن المطلق يصدر كلّ شيء، وكلّ ما يصدر عن المطلق، تعبير عن ماهيّة مقدّسة، تجلٍّ أو تصوّر الله..

---

[137]- إمانويل كَنْت، نقد ملكة الحكم، ترجمة: د. غانم هنا، المنظمة العربيّة للترجمة، ط 1. 2005 بيروت، لبنان، ص، ص 43.44.

[138]- Isis Von plato, la formation de la sensibilité chez Schiller, implications philosophiques.

[139]- Laurence Roux, Le concept de jeu comme moyen d'appréhension de la réalité dans l'art actuel, mémoire présenté comme exigence partielle de la maitrise en études des arts, Université du Québec à Montréal. Janvier 2008. P13.

نحن تلقاء " مطلقات مشتقة " وهي عبارة خاليّة من كلّ تناقض. بل على العكس من ذلك، المطلق المشتق هو المفهوم المركزيّ لكلّ فلسفة، هي هكذا، القدسيّة الّتي تميّز الطّبيعة، بعيدة من كونها متباينة مع نظرية المحايثة-والّتي تقول بحلوليّة الأشياء في الله -أو – وحدة الوجود -ومفهوم الحرّية غير متوافق إلّا مع هذه النّظريّة، والّتي هي عنصر منه، ضروريّ ليس ممكن وحسب. النّسق العقلانيّ الحقيقيّ، النّظريّة الحقيقيّة – الكلّ واحد – هي في الوقت نفسه، النّسق والنّظريّة للحرّية. وما لا نعثر عليه في حالة عقيدة سبينوزا. فالسّلب السّبينوزيّ للحرّية في طبيعة الأشياء، جاء نتيجة للطّابع الطّبيعيّ والميكانيكيّ لفلسفته، ولم يكن متأني لطابعها العقلانيّ والوجوديّ، وإن سمح لنا بالحديث عن خلّل في نسق سبينوزا، فلن يكون عائدا لوضع الأشياء في الله، بل في كون الأشياء هي في اعتبار سبينوزا أشياء وحسب، تجريدات، وكذلك هو الشّأن بالنّسبة لجوهره اللاّمنتاهيّ.

- الحرّية بوصفها إمكان على الخيّريّة والشّريّة (البعد الأخلاقيّ للحرّية)

لا إمكان للحرّية إلّا بتجلّ الله، ولا وجود لحرّية واقعيّة من دون سلطان الشّر، ولكن، الشّر بحدّ ذاته، لا يعقل أن يكون في الله، في هذه الحالة نجد أنفسنا أمام مشكلة تبدو للوهلة الأولى، أنْ لا حلّ لها، وهي أنّ الحرّية قد تعلّقت أساسا بشرط يضعها ويرفعها في آن واحد؛ والصّعوبة تكمن في عدم القدرة على تصوّر الشّرّ من دون حرّية، وبالتّالي خارجا عن الله، وأيضا وفي الوقت ذاته، عدم القدرة على تصوّر الله مصدرا وأصلا للشر.

قبل معالجة المشكلة من قبل شيلنغ، يجد نفسه أوّلا مضطرا إلى توطئة السّبيل والّذي يكون من خلاله ممكنا حلّ هذه المشكلة، مشكلة أصل ووجود الشّرّ. ابتداء، يُبْعد الحلّ المركب (الزّوج)والّذي مؤداه أنّ الشّرّ مستقل عن الله، وهذا هو الفرع الأوّل، الفرع الثّاني، والّذي يفيد أنّ نشأة الشّرّ حاصلة نتيجة " السّقوط " بعلّة الابتعاد عن مقتضى الفصل النّهائي واللاّرجعيّ لمبدإ الخير المطلق. أمّا الحلّ الّذي يرتضيه شيلنغ، فتركيب للمحايثة والثّنائيّة، والّذي يتّخذ هذا الأسلوب التّعبيريّ، إمكانية الشّرّ تشترط الحرّية، ووجود "جذر" مستقل عن الله، فسلطان على في الله، لكن، في شيء ما، هو ليس الله؛ بعبارة أخرى، فإنّ الشّرّ لن يكون ممكنا آخر المطاف، إلّا إذا كان في الله شيء هو ليس الله. وهذا الشّيء الّذي ليس هو الله، يدعوه شيلنغ يدعوه ب:" Grund"، وقد تترجم هذه الكلمة بالسّبب. وأل Grundتحيل إلى حال الله متخفّيا غير متجلّ، من الرّاجح أنّ المتتّبع القارئ لأفكار شيلنغ (وقد جاء الإعراب عنها بالعربيّة ؟!)، سيشعر، أنّ الفيلسوف قد أقحم نفسه في وضعيّة غير مريحة للغاية على أكثر من صعيد، قد تؤثر سلبا على حركة الفكر، ومن ثمّة

على البناء الفكريّ في حدّ ذاته، وهذا الّذي يهمنا في هذا المقام. بمعزل أنّ شيلنغ هاهنا يعمل على حلّ المشكلة المطروحة أمامه مشكلة نسبة الشّر إلى الله؛ فإنّ فكرة كفكرة الّتي طرحها وبالشّكل الّذي طرحها به، قد تزيد تعقيدا للمشكلة المطروحة ولا تساهم في "حلّها" أو بالأحرى في معالجتها. خاصّة إذا تعلّق الأمر بمشكلة الألوهية وما يتفرّع عنها من مشكلات فرعيّة. فعندما نرفع فكرة مثل الفكرة الّتي تقول " في الله شيء هو ليس الله " إلى مقام العام، فنقول " في الشّيء شيء ليس شيء"، علينا أن نتوقع – على الأقل-أنّ المتلقي ورود علامات الاستغراب وقد ارتّسمت على وجهه ابتداء، أيعقل أن هناك في شيء ما شيئا لا يمت له بأية صلة تذكر؟ نعي أنّ المغامرة في مثل هذه الدّروب قطعا ليس بالأمر الهيّن، وأنّ المفكر السّالك ليجد نفسه في حيرة بالغة في مثل هذه الوضعيات، فمن جهة، نحن أمام فكرة الله وما تعنيه وما تدل عليه من تنزيه وأنّ الأمر برمته منه ويعود إليه، ومن جهة أخرى، حدوث الشّر وواقعيته، مضطر كلّ سالك هذه الدّروب الوعرة، ألا يُغفل بأيّ حال من الأحوال أثناء المعالجة والطّرح أنّ الله هو صاحب الأمر كله، وهو المنزّه من كلّ عيب أو نقصان. لذا، وكما جاء أعلاه، فإنّ طرح الفيلسوف يكتنفه "عدم المعقوليّة". ويتابع شيلنغ في إبراز أفكاره، وبمقتضى المنطق الّذي عيّنه، واصفا الله بالمتطوّر تطوّرا يختلف عن ذلك التّطوّر المعلوم، من حال إلى حال آخر، من غموض، وتخفي عن الوجود الوقعيّ، إلى حال من الظّهور والتّكشف. يحيل مفهوم Grund بحسب شيلنغ إلى الطّبيعة في الله، وإذا كانت كلّ الأشياء في الله، فهي في نفس الوقت خارجة عنه. ويذهب جانكليفيتش أنّ شيلنغ بإقحامه هذا المفهوم، أعني Grundأي السّبب أو العلّة، في بيانه، يظهر جليّا تأثره بالمفكر الألمانيّ جاكوب يوهان[140]. وهو أوّل من قال بأنّ الطّبيعة في الله، وهي الجزء اللاواعي في الله، وتُشكّل العمق الغامض. يتجلى الله للعالم وذلك بتجليّه لذاته. هذا أل Grundأي العلّة الغامضة ليست هي توجه الله نحو الصّيرورة والتّجلي الذّاتيّ، الإدارة الغامضة الّتي مازالت غير مضاءة بنور العقل، المتّجه نحو الهدف من غير وعي منه، كلّ تطوّر، كلّ تجلّ هو ظهور.

لاقت تصوّرات شيلنغ الصّوفيّة انتقادات لاذعة، ومن بين المفكرين الّذين أمعنوا في انتقاد أفكار شيلنغ الصّوفيّة، نذكر الفيلسوف والطّبيب الألمانيّ، كارل أوغست إشنماير[141] Carl Auguste

[140]- فيلسوف ومتصوف عمل اسكافيا، ولد في 08 مارس 1575، وتوفي في 17 نوفمبر 1624 كان له تأثير كبير على هيجل، استهوته فكرة الفناء في الله، من مؤلفاته المبادئ الثلاثة للإلهية الإلهية.

[141]- ولد في 04 جويلية 1768، وتوفي في 17 نوفمبر 1852، من مؤلفاته " الفلسفة وانتقالها إلى اللافلسفة".

Eschenmayer، والفيلسوف فريدريش هينريش جاكوبي[142].أمّا مآخذ إشنماير، فتتركّز على تصوّر شيلنغ المُجسِّم، بينما الفيلسوف الثّاني، فيأخذ على شيلنغ نزعته الطّبيعيّة، والّتي يراها غير متوافقة والألوهيّة. جاء ردّ شيلنغ على منتقديه بهذا الشّكل، فبالنّسبة لمأخذ التّجسيم، فيذهب شيلنغ إلى الاعتقاد بأنّ إشنماير محقّ فيما ذهب إليه، إلا أنّه يخالفه فيما تعلّق بالدّواعي والأسباب؛ حيث يرفض شيلنغ أن تكون هناك مواطن اتّفاق بين الإنسان والإله، وكلّ فيلسوف خليق بهذا الوصف، لن يقع في هذا التّناقض السّافر، إن قبل بفكرة المشابهة. ولكن، في المقابل فمن دون تجسيم يستحيل علينا تكوين فكرة واقعيّة عن الإله. وفي هذه النّقطة، لا خيار لنا في اعتقاد شيلنغ إلّا الأخذ بخيار واحد من بين خيارين اثنين؛ الخيار الأوّل، أو الحلّ الأوّل، لا تجسيم وبالتّالي لا تصوّر لإله واحد، فاعل أو قادر وقاصد (وهذا ما يجعله مذّاك إنسيّا)؛ الحلّ الثّاني، فتجسيم لا محدود، أنسنه كليّة ومطلقة للإله، ولكن، مبرأ من كلّ ضرورة ملحقة بالكائن. بالنّسبة لسؤال إشنماير حول حرّية الإله الّتي لا تعقل، فيرد شيلنغ بالقول، إن أراد الله أن يخلق شيئا غير كامل، فمن هذا الّذي سيعترض على مشيئته؟ الإله هو الّذي يريد، وإن أراد أن ينزل من علياه، لكي يقترب من مخلوقه، فلماذا نجبره نحن على البقاء في ملكوته؟ كيف لي أنا، أن أنزله بفعل تصوّريّ من إنسانيته، إذا أحبّ هو نفسه أن يتواضع؟ ينفي إشنماير تطوّر الإله انطلاقا من نفسه، فبحسبه الكامل لا يمكن أن يحصل عن اللاّكامل، النّور من الظّلمات. ولكن، في الواقع العقل يحدث من غياب العقل، كما هو الشّأن بالنّسبة للفضيلة الواردة من الرّذيلة المنهزمة...

هاجم جاكوبي شيلنغ، انطلاقا من المقدمات نفسها والتّقليديّة الّتي انطلق منها إشنماير، فركّز على عدم اتّساق النّزعة الطّبيعيّة الّتي يدعو إليها شيلنغ، مع الاعتقاد بوجود إله؛ يقول:" ولأنّ الإله هو إله غضوب وغيور، ونار ملتهمه، وفي هذا الفوران يوجد قاع الهاوية، وخبث وشرّ كلّ الشّياطين، ضف إلى ذلك سموم كلّ مخلوق، فمن غير سمّ ومن غير غضب، لا وجود لأي حياة، ما يتمخض عنه كلّ صراع، فكلّ منقبض وكلّ غضوب هو الأكثر نفعا، لصناعتهما لكلّ الأشياء، وهذه هي العلّة الوحيدة للحركيّة وللحياة"[143]. والخياران في تصور شيلنغ يستحيلان آخر مطاف متأرجحين بين العدميّة والتّأليّه. ووجود الإله بحسبه لا يمكن أن يكون إلا موضوعا للإيمان وينفلت من كلّ برهنة طبيعيّة أو علميّة. فيما يتعلّق برد شيلنغ على مآخذ جاكوبي، فينبغي التّنبيه

---

[142]- ولد في 25 يناير 1743، وتوفي في 10 مارس 1819، من مؤلفاته دافيد هيوم أو الاعتقاد _ الواقعية والمثالية، الحرية، القدر والعقل_

[143]- Jacob Béhème، de la triple vie de l'homme selon le mystère des trois principes de la manifestation divine، traduit en français par Ph.In.chez Migneret , imprimeur, Paris, 1809, p26.

إلى أنّ ردّه فرصة سانحة، قد انتظرها الفيلسوف كي يجهز على خصمه جاكوبي، فيبرز تهافت ما جاء به من حجج واهيّة ضعيفة لا تبلغ المستوى الفلسفيّ المطلوب، ويظهر مدى جهله بفكرة شيلنغ وما اقترحه كحلّ لهذه المسألة على وجه مخصوص. وبالعودة إلى مؤلف ليفي بريهيل والّذي خصّصه لفلسفة جاكوبي، ندرك عن كثب مدى الخلاف الّذي كان حاصلا آنذاك، بين الفيلسوفين، خلاف غدّته نوازع شخصيّة، يفترض ألا يتوقف عندها المرء كثيرا، لضآلة قيمتها:" لا جدوى من إعادة نشر هذا العداء، فالذي كان شخصيّا اندحر ومات، ومن النّاحية الفلسفيّة، فإنّ شيلنغ بطبيعة المقال كان محقا بالمطلق فيما ذهب إليه... نسق شيلنغ يرمي بالضّبط إلى تحقيق ما كان جاكوبي يذكر أنّه غير قابل للتحقيق؛ فشيلنغ عمل على إخراج و اعتمادا على التّطوّر، الحرّية من الضّرورة، النّظام الأخلاقيّ من الطّبيعة، و الذّات الإلهيّة من الجوهر المطلق غير المتعيّن، نظرية كهذه، لا يمكن أن تكون بحسب تصوّر جاكوبي، إلّا مسخا قد صدر عن نّزعة سّبينوزية، عارية عن كلّ وضوح، و عن كلّ استقامة منطقيّة"[144].

وبما أنّ– كما يقول جاكوبي – البرهنة هي على الدّوام أكثر إدراكا بالمقارنة مع المبرهن عليه، ما يفضي إلى علو أو تفوق البرهنة على المبرهن عليه، ومن ثمّة استحالة البرهنة على وجود الله، نظرا لأنّ كلّ برهنة لن يكون لها إلا الأثر النّافي لوجود الله، لعدم وجود شيء قبله ولا شيء فوقه. يعتبر شيلنغ هذه المحاجّة، محاجّة خاطئة. فليس صحيحا القول بأنّ البرهنة هي على الدّوام أكثر إدراكا أو تفهما من ذاك الّذي نريد البرهنة عليه؛ لأنّه إذا كان الأمر كذلك، فإنّ العدد 3 سيكون أكثر فهما من العدد 9. محاجة جاكوبي تناصب العداء لكلّ تعقل عميق، يقول شيلنغ: «كلّ تطوّر بعلته Grund، وهذه العلة هي فوق الّذي يتطوّر، فهي ترفع هذا، فوقها، وتعترف به على أنّه أعلى منها، وترتبط به كمادّته، عضوه، وشرطه، والأمر يصدق على كلّ حيّ حقيقة. إذا كان الإله ليس حيّا؟ فكيف يمكن له أن يكون ذاتا؟ سبب وجود الله ليس قبليّا ولا هو أعلى من الله، بل قبليّا وأدنى منه، وإن لم يكن كذلك، فإنّه لا يكون حيّاً"[145]

يؤسس جاكوبي محاجته على التّعارض بين التّصورين الممكنين، المختزلان للمشكل الفلسفيّ الأساسيّ، الأوّل قائم على مبدإ اللاّكمال، بينما الثّاني قائم على مبدإ الكمال، إذا كان التّصوّر الأوّل،

144- Levy Brühl, la philosophie de Jacobi, ancienne librairie Gremer Ballière, et Cie Félix Alcan, éditeur, Paris, 1894, p25.

145 - F.W.Schelling, Essais, p31.

بحسب جاكوبي استحالة، فإنّ التّصوّر الثّاني، يفرض نفسه بداهة. يرد شيلنغ مرّة أخرى، معتبرا هذه المحاجّة كذلك خاطئة، لورود حلّ ثالث، حيث يختزل هذا التّعارض المعبّر عن الحقيقة، فالكامل ينبثق من اتّقانه ذاته. يتابع شيلنغ في بسطه، ذاكرا أنّه لا وجود لا وجود إلا لاختلاف وحيد نادر مقبول، يتمثّل في أنّ الاختلاف بين الكمال (الاتّقان) الكامن والكمال (الاتّقان) المتعيّن يكمن في أنّ الأوّل هو البداية، بينما الثّاني، يمثّل النّهاية والغاية. وعليه فإنّ روابط الطّبيعة بالله، بحسب تصوّر شيلنغ، أيّ بين النّزعة الطّبيعيّة والنّزعة التّألهيّة thésime، هي روابط الاتّقان أو الكمال الكامن والاتّقان أو الكمال المتعيّن. ما يدفعنا دفعا نحو الإقرار وبمقتضى فهم شيلنغ، أنّ الإيمان بالله، لن يكون قابلا للفهم، بمعزل عن النّزعة الطّبيعيّة؛ فالإله من غير طبيعة، إله يسبح في الفراغ، فارغ المحتوى باطنيا، والأمر يصدق على الطّبيعة، فلا يمكن تصوّر الإله من غير إطار طبيعيّ، ولا الطّبيعة ولم تتعلّق بالإله. ما يؤدي إلى استحالة تعارض ناتج عن فصل مجرّد واصطناعيّ بين النّزعتين الطّبيعيّة والتّألهيّة، ومن ثمّة وجوب عقد اتّحاد بينهما ضرورة، وهذا الاتّحاد لا يمكن استيعابه إلا وفق هذه الطّريقة: لا انتقال من النّزعة التّألهيّة إلى النّزعة الطّبيعيّة، بمنح الأسبقية للإله، بمعنى الاتقان أو الكمال المطلق، فلا وجود لشيء ما، تبعا لنظرة شيلنغ، أقل وجودا من الإله وخارجا عنه، أن يتواجد، أو مستدعى للتواجد؟ عند هذا المستوى من التّحليل يجد المرء نفسه أمام: إمّا إلى نفي الطّبيعيّة، وهذا ما صنعته المثاليّة، أو تجاهل لها كما هو الحال بالنّسبة لجاكوبي، متذرعا باللامعرفة.

الكامل-أيّ الإله -هو الأوّل والأخير معا، وليس ما ادعاه جاكوبي بأنّ الكامل هو الأوّل أو الأخير، وباعتباره أوّلا، (Alpha)، لا يكون في حال كونه أخيرا (Omega)، ويرى شيلنغ أن الإله متعاليا هو كذلك متى كان أخيرا.

وصفوة القول، وبحسب شيلنغ، لا وجود لتأليه حقيقة، من غير الاعتراف بمفهوم الإله، الحيّ، الفرد، ولن يكون إلها حيّا، إلا إذا كان إلها في حال تطوّر، ولن يكون هذا التّطوّر واردا من غير تواجد لطبيعة في الإله ... ما يدفع بعد هذا شيلنغ إلى وضع مماثلة– مقارنة -بين الإله والإنسان، واعتبار الإله أشبه بالإنسان، ولكن من غير تبعية.

- وأخيرا:

سعينا طوال هذا العرض الموجز لأفكار شيلنغ، وذلك بالعودة إلى قراءة كلّ من الطّبيب جانكليفيتش، والضّابط والأديب البارون بارشو دو بنهاون، أن نقدّم هذه الأفكار وقد شُكّلت خارج إطار فلسفيّ تقليديّ، لعلّ عسى نظفر بشيء جديد، ولا أعلم حقيقة هل أنجزنا المهمة فعلا أم لا؟ والرّاجح أننا لم نبلغ المراد، وإنّه لشيء إيجابي، فقد يُحفّزنا لنعيد الكرة مرّة أخرى، فأخرى، ولبلوغ المراد فالأمر يتطلّب من صاحبه الكثير من التّأني فالتّدبر المفضي لإبراز الشّيء الجديد الّذي يمكن أن يأتي به آحاد تكوينه الابتدائي ليس فلسفيّا. وأزعم أن استضافة قراءات خارج الدّائرة الفلسفيّة لإشكالات فلسفيّة، توجه حسن، يثري المائدة الفلسفيّة ويفتح أمام المهتمّ أفاق جديدة للتناول الفلسفيّ، ويجعل من النّصّ الفلسفيّ قابل لكلّ القراءات أكانت فلسفيّة أو غير فلسفيّة في الأصل، تصير فلسفيّة بحكم الفضول والتّناول. وربما هذا ما يحاول أن يمارسه ويقترحه على نظرائه الطّبيب أريكسماكوس في محاورة المأدبة، أثناء مقاربته لموضوع الحبّ، حيث يقول:" علّمني عِلمُ الطب الذي انقطعت له أن الحبَّ الذي يدفعنا نحو ذوي الجمال ليس موجودًا في نفوس الناس فقط، بل في سائر المخلوقات؛ فما أقوى وأعجب هذا الإله السائد على الأرباب والبشر! ولتشريف حرفتي سأبدأ بسردِ أدلة من الطب؛ إن طبيعة البدن تحتوي على هذين النوعين من الحب؛ لأن السليم والمريض من أعضاء البَدَن لا يستويان، وحبُّ البدن السليم غير حبِّ السقيم، ومن الشرف تمجيد الأجزاء الطبية السليمة في الجسم، وفي هذا مهارة الطبيب؛ وعلمُ الطب قائم على معرفة أماكن علاقات الحب في الجسم الإنساني، والحكيم الحاذق هو الّذي يستطيع وضع الحبّ حيث لا يُوجَد، وطرده من حيث يوجد دون حاجة إليه، وعليه كذلك أن يبدّل تنافرَ العناصر في البدن بشوق؛ فإن أشدّ العناصر معاداةً لبعضه البعض هو ما كان مختلفًا على خطّ مستقيم مُقلٍ الحرارة والمرارة والحلاوة واليبوسة والرطوبة"[146]

في تقديري، الطّبيب المحاور أريكسماكوس، كان محاورا قد جسّد أثناء بسط رأيه التّفلسف الحقيقيّ، فلم يدّع امتلاكه الحقيقة المنزّهة عن الخطأ، بل رافع من أجل رأي يستمد عناصره المؤلفة له من ميدان اشتغاله أو من اهتماماته الشّخصيّة، وقبل الإدلاء والإفادة قيّمَ ما جاء به المحاور المتقدّم عنه مباشرة في الإبانة، واصفا مقال بوسانياس، بالخطاب البارع في مستهل الإبانة،

[146]- أفلاطون، مائدة أفلاطون – كلام في الحب-ترجمة محمد لطفي جمعة، تصدير ودراسة مجدي عبد الحافظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 1908-1912. ص، ص 232 .233.

غير أنّ عرضه لم يكن قد استوفى جميع عناصره، وعليه جاءت الخاتمة ناقصة؛ غير أنّ هذا لا ينبغي أن نفهم منه أنّ مقال المحاور سيلغى تماما، إنّما النّقائص الّتي تمّ تعيننها، ستملأ من قبله أي من قبل المحاور أريكسماكوس، ومن الراجح أنّ مقال هذا الأخير المصير نفسه، كل هذه البصيرة والّتي عنوانها الرّئيس أنّ المعرفة الإنسانيّة نشاط في طريق النّمو، قد لا تبدو لنا ظاهرة المعالم، عندما يأتي دور سقراط في التّعبير عن موقفه، لاعتبار واحد وحيد في هذه الحال، أنّه موقف إله قد نُزّه عن مظاهر العجز والضّعف وقلة الوجاهة الّذي يسري أو يجري جريان الدّم في العروق في القول الإنسانيّ، فسقراط يأخذ الكلمة أخذا وبعد الثّناء على ما جاء في مقال صديقه أجاتون، وبعد طرحه لأسئلة تمهّد له الطّريق للإقحام أو الإفحام. ليقول أنّ قوله هو في حقيقة الأمر، قول ديوتيما النبية، أي هو المقال الفصل وكفى. " قالت لي ديوتيما النبية أن الحب ليس جميلا وليس خيرا انما هو بين الاثنين إنه شيطان والشيطان وسط بين الرباني والإنساني"[147]

[147]- المرجع السّابق، ص 249.

قائمة المصادر والمراجع

1- Gilles Deleuze، Félix Guattari. Qu'est-ce que la philosophie ? Les éditions de Minuit, 1991 /2005, Paris-France.

2- Bouveresse, Jacques, Qu'est-ce qu'un système philosophique ? Cours 2007-2008. Edition numérique réalisée en aout 2012 à partir du texte disponible en ligne à l'adresse http //philosophie-cdf.revue.org/84

3-ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطّبيعة، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل. مراجعة ربيع شلهوب، المنظّمة العربيّة للترجمة. الطّبعة الأولى. 2009.بيروت.لبنان.

4- Hamelin, octave. Le système de Descartes. Libraire Félix Alcan, 1921, Paris, France

5-ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه دكتور عثمان أمين، دار الثّقافة للطباعة والنشر، 1975، القاهرة (مصر).

6-رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة وشرح وتعليق د. عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، ،2008 بيروت (لبنان).

7-رينه ديكارت، مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة إلى العربية وقدّم له وعلّق عليه جميل صليبا. المكتبة الشرقية. الطبعة3 2016.بيروت. لبنان.

8-رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، الطبعة 2، 1968. القاهرة.

Louis Liard, Descartes, Félix Alcain, éditeur. 3e éd, 1911. Paris–France.

9-

10- Gilles Deleuze, Spinoza Philosophie pratique, Les éditions de Minuit, 1981.Paris

11-سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، الجنوب للنشر، تونس.

12- Pascal Engel, Jules Vuillemin, les systèmes philosophiques et la vérité, colloque à la mémoire de Jules Vuillemin, Paris, 2002, publié in Pellegrin et Rashed, philosophie des mathématiques et théorie de la connaissance, l'œuvre de J. Vuillemin, Paris, Blanchard.

13- John Locke, Essai philosophique concernant l'entendement humain ou l'on montre quelle est l'étendu de nos connaissances et la manière dont nous y parvenons, traduit par M. Coste, troisième édition, revue, corrigée et augmenté de quelque addition importante de l'auteur qui n'ont paru qu'après sa mort et quelques remarques du traducteur, à Amsterdam, chez Pierre Mortier, M.DCC.XXXV

14- Daniel Adjerad, Deleuze, collection dirigée par Adelino Braz, Ellipses édition, Paris. France, www.editions-ellipses.fr.

15-جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1. 1997. لبنان.

16-إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ط1، 2009، لبنان.

17-إمانويل كَنْت، نقد ملكة الحكم، ترجمة د. غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1 ،2005، لبنان.

18-إمانويل كنت، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا الشاعر، المنظمة العربية للترجمة، ط1. 2008، لبنان.

19-إمانويل كَنْت، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، مراجعة فتحي المسكيني، المنظمة العربيّة للترجمة، الطبعة الأولى، 2013، لبنان.

20- Paul Valéry, Variété V, librairie Gallimard, édition de la nouvelle revue française, Paris, France.

21- Emmanuel Kant, critique de la raison pure tome1, traduit de l'allemand par Jules Barni, Germer Ballière, libraire-éditeur.

22- La philosophie de Kant, cours de M. Emile Boutroux professé à la Sorbonne en 1896-1897, Paris, librairie philosophique J. Vrin 6, place de la Sorbonne (5) 1926.

23- Jules Vuillemin, L'héritage kantien et la révolution copercienne- Fichte-Cohen-Heidegger-, PUF. Paris. 1954

24- Eugène Beurlier,J. G.Fiche, libraire Bloud&c^{ie}. Paris. 1905

25- J.G Fichte, Doctrine de la science –principes fondamentaux de la connaissance, tome1 traduit de l'allemand par P.Grimblot, librairie de Ladrange quai des augustins 19. Paris.1843

26- Xavier Léon, La philosophie de Fichte -ses rapports avec la conscience contemporaine- précédé d'une préface de M. Emile Boutroux de l'Institut, Félix Alcan, Editeur, 1902.

27- J.G Fichte, Doctrine de la science –principes fondamentaux de la connaissance, tome1 traduit de l'allemand par P.Grimblot, librairie de Ladrange quai des augustins 19. Paris.1843.

28-محمد هشام، في نظرية الفلسفية للمعرفة – أفلاطون ديكارت كانط-، أفريقيا الشرق 2001، المغرب.

29-الدكتورة سوسان إلياس، درجات المعرفة عند اسبينوزا، مجلة جامعة دمشق – المجلد 32 – العدد الأول 2016.

30- Le baron Barchou De Penhoen, Histoire de la philosophie Allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel, tome second, charpentier, éditeur-libraire 31, rue de Seine, Paris, 1836.

31- Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, Ecrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système, traduit de l'allemand par CH. Bernard avec une préface du traducteur, Joubert ,libraire ,rue des grés,14.et Ladrange libraire ,quai des augustins,19.Paris.1847.

32- Veto Miklos. Le fondement selon Schelling. Une interprétation partielle. In : revue philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 70, n°7, 1972.

33- Dumouchel, D.(1993). La théorie kantienne du génie dans l'esthétique de la lumière. Horizons philosophique.

34-اعترافات القديس اغوسطينوس، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق الطبعة الرابعة.

35- F.-W. Schelling. Traduit, Essais, traduit et préfacés par S.Janklélévitch, Aubier éditions Montagne, 13.quai Conti, Paris.

36- Qu'est- ce que les lumières ? Michel Foucault, analyse et présentation par Olivier Dickens, real, 1rue de Rome- 93561.Rosny cedex.

37- Emile Boutroux, la philosophie allemande aux 17 siècles les prédécesseurs de Leibniz : Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke, librairie philosophique J.Vrin, 6 place de la Sorbonne. 1929

38- Giroux, L..(1997).Hölderlin, le poète des dieux nouveaux : « Germanie » et « Le Rhin ». Laval théologique et philosophique.

39- Tilliette. (1985).L'absolu et la philosophie de Schelling. Laval théologique et philosophique,41(42).

40- Etienne Groleau, L'infini – utilisation de diverses conceptions de l'infini dans la philosophie, de l'origine du concept à aujourd'hui, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maitrise en philosophie pour l'obtention du grade de maitre ès arts (M.A) ? Faculté de philosophie Université Laval Québec, 2008.

41- Philippe Boyer, le romantisme allemand, MA édition 6, rue Emile Dubois. 75014 Paris.

42-باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدّين سعيد، مراجعة كتوره، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، بيروت، لبنان.

43-إمانويل كَنْت، نقد ملكة الحكم، ترجمة: د. غانم هنا، المنظمة العربيّة للترجمة، ط 1. 2005 بيروت، لبنان.

44- Jacob Béhème، de la triple vie de l'homme selon le mystère des trois principes de la manifestation divine، traduit en français par Ph.In.chez Migneret, imprimeur, Paris, 1809.

45- Levy Brühl, la philosophie de Jacobi, ancienne librairie Gremer Ballière, et Cie Félix Alcan, éditeur, Paris, 1894.

46-أفلاطون، مائدة أفلاطون – كلام في الحب-ترجمة محمد لطفي جمعة، تصدير ودراسة مجدي عبد الحافظ، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 1908.

فهرس الكتاب

I-توطئة	**3**
1-النّسق الفلسفيّ: الدّلالة والمعنى:	3
2-النّسق الفلسفيّ بحسب تصوّر جاك بوفراس:	4
II-نسق روني ديكارت	**19**
1-تمهيد:	19
2-أوكتاف هاملان قارئا لديكارت:	19
3-السّبيل الّذي ينبغي اتّباعه في دراسة فلسفة ديكارت	21
III-نسق باروخ سبينوزا	**27**
1-دولوز قارئا لسبينوزا:	27
IV-نسق جون لوك	**35**
1-مقدمة:	35
2-مبحث في الفهم الإنساني:	35
3-أهم ما جاء في "مبحث في الفهم الإنسانيّ	36
4-التّجربة منبع الأفكار	37
5-تحديد الإطار العامّ للمعرفة	39
6-اللّغة والفكر	41
V-نسق كانط:	**45**
1-المثاليّة النّقدية	45

2-دولوزقارئا للكانط: 45

أ-ملكة المعرفة العليا: 50

ب-ملكة التّرغيب العُليا: 53

ج-المعنى الثّاني لكلمة ملكة 54

VI-نسق صغار المثاليّة(فيخته وشيلنغ) 58

1-فيخته: 58

أ-ليون كز افييه فاتحاً لفلسفة: 59

2-شيلنغ 67

أ-مقدمة: 67

ب-البارون بارشو قارئا لشيلنغ: 68

-بشأن تطوّر المطلق 75

-بشأن الو اقع: 77

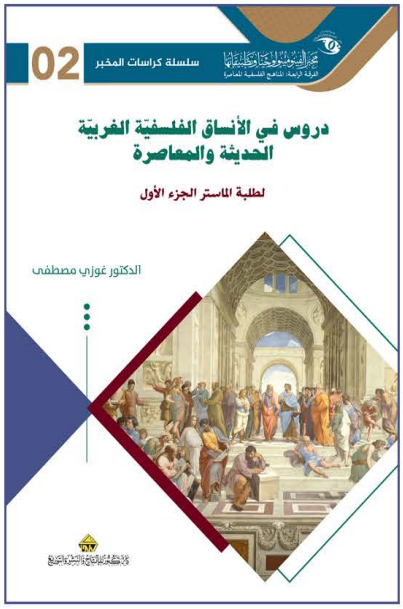
-بشأن المثالي: 78

ج-صامويل جانكليفيتش قارئا لشيلنغ: 83

د-وأخيرا: 107

قائمة المصادروالمراجع 112

دروس في الأنساق الفلسفيّة الغربيّة الحديثة والمعاصرة



قبل الولوج فالحديث عن الأنساق الفلسفيّة الحديثة، يكون من المفيد منهجيا أن نطرح أسئلة نثبتها بها معالم الطّريق، معالم تتكفّل برسم حدود لموضوعنا ،تتشكّل عقب ذلك، و نتيجة لذلك صورة في الذّهن، تأتي له إتيانا مباشرا، فتُلزمه أن يتذكّرها في كلّ حين، و حينئذ لا مناص له إلا أن يقترح إجابات تملأ الصّورة وجودا و حركيّة، حتّى و إنْ كانت هذه الإجابات مؤقتة عيرتامّة، و لربما كانت مطلقة في ظرفيتها كاملة في نقصها، و السّؤال الأوّل الّذي يتبادر للذهن و نحن بصدّد مقاربة موضوع الأنساق الفلسفيّة الحديثة، هو ما هي الفلسفة ؟ أمّا السّؤال الصّنو فما هو النّسق ؟ أمّا السّؤال الثّاني يتعلّق بمقصود النّسق الفلسفيّ ؟

كثيرة هي الإجابات بخصوص المقصود بالفلسفة وماهيتها و الّتي سعت إلى إماطة اللّثام عن هذا السّؤال الجوهريّ أو الإشكاليّة الأساسيّة، كأنّي به المفتاح الّذي من خلاله تفتح أبواب الفلسفة؛ و في هذه السّانحة نُقدّم إجابة لأحد الفلاسفة الذي أحبّ الفلسفة حبًّا جمّا، و أفنى عمره محاولا إبراز هذا النّشاط الفكريّ في أبهى صورة و أجمل حُلّة .

سلسلة كراسات المخبر الفلسفية هي خمسة إصدارات (كتب) مختلفة في المضمون ومتشابهة في الشكل تصدر مرة واحدة في السنة عن مخبر الفينومينولوجيا جامعة تلمسان، كل كراسة من الخمسة تعبر عن فرقة من الفرق الخمس المكونة للمخبر، فهي بذلك القالب الذي يصب فيه أعضاء كل فرقة بحوثهم وأيامهم الدراسية وملتقياتهم. تهدف هذه الكراسات إلى عرض الأفكار الفلسفية الخاصة بتخصصات الفرق الخمس، بدفع عجلة البحث العلمي نحو الحرية والإبداع والتنوُّع.

مدير المخبر

دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع
حي المخوخ الباب الخلفي
للمستشفى - تلمسان الجزائر
المحمول: 90 - 21 - 33 - 770 - (0) +213
المحمول: 96 - 29 - 04 - 551 - (0) +213
www.kkonouz.com kkounouz@yahoo.fr

Bibliothèque Nationale d'Algérie, 2022
Dépôt légal: 1er semestre, 2022
9 789931 828549

WWW.LABOPHENO.COM