الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة تلمسان
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية
قسم العلوم الإنسانية
شعبة الفلسفة

سند بيداغوجي لطلبة الفلسفة

مشكلات فلسفية ونصوصها

د. محمد شوقي الزين

أستاذ محاضر في الفلسفة، جامعة تلمسان

باحث مشترك في مركز الابستمولوجيا والأرغولوجيا المقارنة (جامعة أكس مارسيليا)

CEPERC, Aix-Marseille Université

السنة الجامعية 2013-2014

الفهرس

تقديم..... 3

الدرس الأول: **مفهوم المشكلة الفلسفة وطبيعة التفلسف**.....4

الدرس الثاني: **مشكلة الإنسان ورهاناتها**.....9

الدرس الثالث: **مشكلة المعرفة: طبيعتها، مصادرها، أدواتها**.....15

الدرس الرابع: **تصنيف العلوم والمعارف: مشكلات ابستمولوجية**.....22

الدرس الخامس: **مشكلة الحقيقة**.....29

الدرس السادس: **مشكلة العلاقة بين العلم والفلسفة**.....37

الدرس السابع: **مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة**.....43

الدرس الثامن: **مشكلة العلاقة بين الفلسفة والأدب**.....52

قائمة المراجع.....60

تقديم

هذا سند بيداغوجي لطلبة الفلسفة عموماً. كان في الأصل مجموعة من المحاضرات قُدّمت لطلبة الماستر1، مع مجموعة من النصوص المعروضة على التحليل الفلسفي. أضعه أمام القارئ للاستفادة منه في بحوثه أو تقاريره أو مذكراته، مع مراعاة الأمانة العلمية في ذكره إذا تم الاستشهاد به في سياق عمل جامعي. هذا السند البيداغوجي هو سلسلة من السندات التي ننوي وضعها في خدمة القارئ، طالباً كان أو أستاذاً أو باحثاً أو خبيراً من أجل توزيع عادل للمعلومة ومن أجل الدفع بالتعليم العالي والبحث العلمي نحو آفاق واعدة من العطاء الفكري والالتزام الأكاديمي. على أمل أن يلبّي هذا السند مطالب القارئ في الاطلاع على حقل من حقول المعرفة الفلسفية، ليثري به رصيده المعرفي.

د. محمد شوقي الزين

الدرس الأول
مفهوم المشكلة الفلسفية وطبيعة التفلسف

الهدف من المحاضرة:

- فلسفة أم تفلسف؟ الفلسفة بين تاريخ المذاهب والمشكلات الوجودية التي يطرحها الإنسان.

- دلالات الفلسفة ورهان التفكير الفلسفي: هل المشكلة الفلسفية تفرض نفسها على الفيلسوف أم يطرحها الفيلسوف ويقوم بصياغتها؟

إن مؤرخ الفلسفة يعتمد على الطابع الوصفي وعلى المنهج التاريخي ويهدف إلى عرض الأفكار بدراسة نسقية للمذاهب والتيَّارات الفكرية المتعاقبة عبر التاريخ. فهو يعتمد على التصنيف الزمني أو التسلسل الكرونولوجي، وينحصر عمله في دراسة ظهور فكرة وتطوُّرها، ولا يهمه دراسة هذه الفكرة كمشكلة فلسفية؛ في المقابل، يعتمد الفيلسوف على المنهج التحليلي بمعالجة نقدية وبرهانية للأفكار. فهو يعالج الفكرة في ذاتها، يدرس منطقها الداخلي، ويمتحن مصداقيتها على وجه التدعيم أو التفنيد، إلخ.

لمجاوزة هذا النزاع الضمني بين التوجهين، التوجه التاريخي-الوصفي والتوجه الإشكالي-التحليلي، اهتدى العديد من مؤرخي الفلسفة والبعض منهم كانوا فلاسفة أيضاً، على غرار هيغل (1770-1831)، إلى الأخذ بالتوجه التكويني الذي يدرس «تاريخ المشكلات الفلسفية» بتبيان رهاناتها ومعالجاتها المتنوعة. يدرس هذا التوجه عملية تشكل المفاهيم الفلسفية ونموّها وارتقائها، واشتمالها على مشكلات نظرية وعملية.

يتطلب الأمر تحديد ماهي "المشكلة الفلسفية" وكيف أن المشكلة الفلسفية تدفع إلى تجاوز العرض الزمني والنسقي للأفكار بالإعلاء من قيمة "التفلسف" (Le philosopher)، أي من التفكير الفلسفي. تتميّز المشكلة الفلسفية بالبحث عن الأسس القصوى أو المبادئ الأولى أو العلل الثابتة، إلخ، تبعاً للتحديد الذي وضعه أرسطو. إن الغرض من المشكلة الفلسفية هو تبيان طريقة اشتغال الفكر بالاعتماد على هذه المبادئ العليا والمجرّدة؛ وبالنظر أيضاً في تناقضات الواقع واحتمالاته المتعددة (مثلاً، مشكلة الوحدة والكثرة).

إن الشيء الذي يؤسّس حقيقة "المشكلة الفلسفية" هو:

- البحث عن المعنى.

- البحث عن انسجام الفكر مع ذاته ومع موضوعه.

- البحث عن معقولية كامنة في الأشياء، وعن قيمة هذه الأشياء بالنسبة للفكر.

فالمشكلة الفلسفية لها علاقة بـ**«المعنى»**، لأنها تعتبر أن الوجود أو الحياة تنطوي على معنى تسعى للكشف عنه وتبيان حقيقته. ويمر البحث عن المعنى بمجموعة من الأدوات الفكرية كالسؤال والاستفهام والتعجّب والاكتناه؛ وهذه كلها آليات **التفلسف** أيضاً. فالمشكلة الفلسفية هي إزاء معضلة تسعى لحلّها أو صعوبة نظرية تعمل على فهمها وفكّ غموضها والتباسها. إنها أمام مجموعة من الأشياء أو الوقائع المتباينة والمتناقضة. فهي أمام **«أزمة»** (crise) تريد مجاوزتها. ومعلوم أن ظواهر الأزمة والمعضلة والمشكلة هي الدافع أو المحفّز على البحث لإيجاد الحلول المواتية، ولربما كانت عملية البحث والاستطلاع والفضول هي أهم من الأجوبة المعروضة، لأن الجواب ينتهي بأن يستقرّ ويجمد، فيما السؤال يستفزّ ويدفع نحو اختراق المجهول والكشف عن الأسرار والألغاز.

كذلك تتعلّق المشكلة الفلسفية بما هو نظري ويخص حركة الأفكار وديناميّة الفكر، وليس بما هو عملي أو نفعي. وهنا ربما يكمن الفرق بين المشكلة الفلسفية والمشكلة العادية التي يُصادفها الإنسان في الحياة اليومية:

المشكلة العادية	المشكلة الفلسفية
- إشباع رغبة بفعل عائق فعلي.	- النزوع نحو البحث والاستطلاع.
- تتعلّق بالمصلحة أو الرغبة أو الواجب.	- تتعلّق بالبحث عن الحقيقة.
- تخص الصراع بين الرغبة المراد تنفيذها والواقع المفحم بالإكراهات والضغوطات.	- تخص الصراع بين خطابين أو مذهبين متناقضين (مثلا: المادية/المثالية).

إذا كان الغرض من المشكلات اليومية هو مجاوزة العوائق الخارجية (إكراهات الواقع والمجتمع) لتحقيق رغبة ذاتية؛ فإن المشكلات الفلسفية تأتي في صورة تناقض منطقي بين قضيتين أو مذهبين يزعمان كلاهما الحقيقة. فالفيلسوف يطرح التناقض بين الأفكار كمشكلة لتبيان أحقية فكرة على أخرى أو فساد تصوّر بالمقارنة مع تصوّر آخر. كذلك لا يطرح الفيلسوف المشكلة العادية كمشكلة مألوفة تتكرّر يومياً بنفس الحبكة والنبرة، ولكن يقف منها موقف السائل عن ماهيتها وسبب وجودها بالبحث عن عللها وملابستها. وحول ذلك يكتب زكريا إبراهيم في «مشكلات الفلسفة»: «ننسى في الحقيقة أنه إذا كان الرجل العادي يرى كل شيء طبيعياً مألوفاً، فإن الفيلسوف لا بد من أن يظل حائراً مندهشاً متعجباً أمام كل شيء. قديماً قال أرسطو: "إنما الدهشة هي الأم التي أنجبت لنا الفلسفة"... فالفيلسوف لا يملك سوى أن يقف ذاهلاً أمام سر الوجود، وكأنما هو حدث صغير يشهد العالم للمرة الأولى، فلا يكاد يكف عن إثارة السؤال تلو السؤال، ولا يكاد يفتح فمه إلا لكي ينطق بكلمة "لماذا؟"»[1].

[1] زكريا ابراهيم، **مشكلة الفلسفة**، مكتبة مصر، القاهرة، 1971، ص21

إذا كانت المشكلة الفلسفية تختلف، في الطبيعة وفي الدرجة، عن المشكلة العادية، لماذا يواجه الفيلسوف أيضاً "مشكلات عادية" كالعنف في المجتمع، العدل والمساواة، الرغبة والقمع، إلخ؟ في الحقيقة، لا يتناول الفيلسوف هذه المشكلات كما يتناولها عالم الاجتماع (السوسيولوجي) أو عالم النفس (السيكولوجي) أو عالم التربية (البيداغوجي)، ولكن يدرسها كوقائع فكرية، كمفاهيم. فهو يجرّدها عن ضرورتها المحايثة ليقرأها كإمكانية، كتصوّر. بفعله هذا لا يبتعد، في الأصل، عن الواقع، ولكن يراه أو يلاحظه من زاوية أخرى يشكّل بها خطاباً معيناً هو «الخطاب الفلسفي» الذي له أسلوب وأدوات لغوية واصطلاحية. كذلك لا يبتعد عن الواقع بحكم أنه يستعمل أيضاً أدوات أسلوبية كالمقارنة والاستعارة والمثال التي تربط الفكرة بتجسيداتها في الواقع.

تظهر المشكلة الفلسفية عندما يصطدم الفكر بـ**«معوّقات»** داخلية أو ذاتية (تناقض في الفكر ذاته) أو بـ**«عوائق»** خارجية أو موضوعية (تناقض في الوجود أو الواقع) يسعى للتغلّب عليها (surmonter) أو مجاوزتها (sursumer). يكتشف الفكر في هذه العملية نشاطه الخاص وبالتالي حقيقة التفلسف كحوار «الذات مع ذاتها» كما قال أفلاطون في محاورة «السوفسطائي». ما هو هذا "التفلسف" الذي يتعدّى مجرّد استحضار سلبي ومنفعل لتاريخ المذاهب والأفكار؟ إنّ التفلسف هو الأمر الإيجابي والفاعل من الفلسفة، إنه الفكر الذي يسأل، يتساءل، ويسائِل بالمعنى النقدي الذي طرحه إيمانويل كانط. ننتقل بالفكر من «سؤال الواقع» (Quid facti ?) الذي يعتمد على الوصف والعرض وانسجام الفكر مع الوجود إلى «سؤال الحكم» (Quid juris ?) الذي يتعدّى ذلك نحو السؤال والمساءلة وتبيان قيمة الأشياء والأفكار بالنسبة للإنسان المدرك لها.

يصبح التفلسف خاصية الفلسفة، وليس فقط تاريخ الفلسفة، خاصية كل إنسان ككائن عاقل ومفكّر، وليس خاصية الأكاديمي في تخصّصه المحصور. تكمن قيمة التفلسف في مجاوزة الصورة التاريخية للفلسفة كمعرفة تنحصر في أسوار المدرسة أو الأكاديمية، نحو الصورة الإشكالية التي تتوزّع على أكبر قدر من الناس، شريطة أن يكون هنالك همّ نظري يراودهم فيما وراء الهمّ العضوي أو البيولوجي في إشباع الغرائز والرغبات. إذا كان التفلسف خاصية كل إنسان مسكون بالرغبة في كشف المعنى والبحث عن الحقيقة، فلأن الرغبة هي بالتعريف "نقصان أو فقدان". فهو يبحث عن الأمر الذي ينقصه ويسعى به إلى تكميل ذاته (البحث عن الكمال، البحث عن السعادة...). وبما أن الإنسان لا ينفك طرفة عين عن التفكير، فمن الواجب التمييز بين نوعين من التفكير:

- **«التفكير المباشر»** الذي هو تفكير عفوي بلا تخمين، تفكير صنعته العادات والتقاليد والتراثيات المتراكمة ويخضع في نشاطه إلى الشروط التاريخية والاجتماعية والثقافية. فهو يشتغل داخل منظومة من التصوّرات الجمعية أو التمثُّلات الموروثة والتي تشكّل لدى مجتمع وداخل لغة معيّنة نسقاً فكرياً خاصاً أو "إيديولوجيا".

- **«التفكير الفلسفي»** هو تفكير يلج في عمق الأشياء، وهو "جدلي" بالضرورة لأنه يخص حوار الذات مع ذاتها (réflexion)، بمعنى انعطافها على ذاتها، وحوارها مع العالم الذي تنتمي إليه؛ ويسعى للتحرّر من الإكراهات والشروط الموضوعية برؤية نقدية للأشياء.

يقول ميشال غورينا: «إذا كانت الفلسفة غير مجدية إزاء الحياة البسيطة، فهي بالمقابل الشيء الضروري لحياة بشرية فعلية. يمكن القول إن الفلسفة لا غنى عنها، ولكن فقط كوسيلة لغاية لا تعزو للإنسان أيّ ضرورة طبيعية».

« Si donc à l'égard de la vie pure et simple la philosophie est superflue, elle est en revanche ce qu'il y a de plus nécessaire à une vie vraiment humaine. Ainsi peut-on dire que la philosophie est indispensable, mais seulement comme le moyen d'une fin qui n'est assignée à l'homme par aucune nécessité naturelle »[2].

التفكير الفلسفي هو خاصية من يتجاوز الضرورة الطبيعية نحو الضرورة العقلية والروحية؛ ويتجاوز التفكير المباشر المبني على العفوية والخضوع بشكل منفعل للأحكام المسبقة الموروثة أو الشائعة، نحو التفكير المعمّق والفاعل والإيجابي، المبني على الحرية والبحث والاستطلاع. لهذا السبب، يأتي التفكير الفلسفي، أداة الفلسفة وخاصيتها الأساسية، مفعماً بالانتباه واليقظة والدهشة والرغبة في التساؤل والولوج في خبايا الأشياء وفك الأسرار والألغاز.

وتحتمل هذه الإجراءات نوعاً من التأمُّل في موضوعات الفلسفة. لكن الأهم في التفكير الفلسفي هو "التفلسف" ذاته، هو الموقف من المشكلات الفلسفية المطروحة وكيفية إيجاد الصيغ المواتية في مقاربتها. عملية التفلسف هي أعمق وأجلّ من الحلول المقترحة، لأنها تكشف عن حركة التفكير، وديناميّة حوار الذات مع ذاتها. وحول ذلك يكتب ميشال غورينا: «لا يقتني الفكر الفلسفي شرفه من موضوعه، ولكن من اشتغاله الخاص. المهمّ ليس الموضوع ولكن عملية التفكير في تنمية معارفها وعُمق تأمّلاتها».

« La pensée philosophique ne retire pas sa dignité de celle de son objet, mais de son propre exercice. L'important est donc moins l'objet que l'opération de la pensée dans l'accroissement de son savoir et la profondeur de sa méditation »[3].

[2] Michel Gourinat, *De la philosophie*, 1, Paris, Hachette, 2004, p. 174
[3] Ibid., p. 190

تحليل نص فلسفي

زكريا ابراهيم، **مشكلات الفلسفة**، مكتبة مصر، القاهرة، 1971.

«إننا نرى أن خير وسيلة للإعلاء من شأن الفلسفة والإشادة بها والثناء عليها، إنما هي العمل على بيان موضوع "الإشكال" في الفلسفة، والاهتمام بالكشف عما تنطوي عليه رسالة الفيلسوف من مخاطرة فكرية، وقلق وجودي، وتجربة روحية خصبة... وربما كان خير دفاع عن الفلسفة هو أن نثبت "الفلسفة" عن طريق "التفلسف"، كما أثبت ذيوجانس "الحركة" عن طريق "التحرك"» (ص.6).

«ومعنى هذا أن التفلسف هو في صميمه مواجهة لا تخلو من معارضة وصراع، ولكنها "مواجهة" تقوم على احترام حق كل إنسان في التفكير، لا على فرض حقيقتنا فرضاً على الآخرين» (ص8).

«بيد أن كثيراً من مفكري العصر الحديث يميلون إلى استبعاد مفهوم "الحقيقة"، ويجعلون من الفلسفة مجرد حلقة في سلسلة من الأحداث التاريخية. وهؤلاء لا ينظرون إلى أي "مذهب" فلسفي من حيث صدقه أو كذبه، بل هم يقتصرون على تحديد موضعه من حتمية الأفكار بوصفه مجرّد حدّ في سلسلة من العلل والمعلولات. وليس من شك في أن مثل هذا التعليل التاريخي للمذاهب والأفكار كثيراً ما يفضي إلى القضاء على المعنى العقلي لكل فلسفة، من أجل إحالتها إلى مجرد ظاهرة حضارية نسبية يتكفل بتفسيرها سياق الأحداث. ولكن الفيلسوف الحق يأبى أن يجعل من المذاهب مجرد شخصيات مسرحية تنطق بلسان قوة اجتماعية أو طبقة اقتصادية أو جماعة تاريخية، وإنما هو يناقشها بلغة "المعقولية المنطقية"، ويطالبها بتقديم مستنداتها الشرعية، ويحاول الوصول إلى التحقق مما إذا كانت صادقة أم كاذبة» (ص9).

«إذا عرفنا أن كل نظرة فلسفية إن هي إلا وجهة نظر جزئية تتسم بطابع خاص، فهنالك قد نفطن إلى ضرورة ربطها بما عداها من وجهات النظر الأخرى، حتى لا تكون مجرد فكرة هجينة لا تمت إلى تاريخ الفكر البشري بأدنى سبب. والحق أنه ليس ثمة "فلسفة في ذاتها"، بل هناك "شهادات" فلسفية مختلفة يتكون من مجموعها ما يشبه "الحقيقة"» (ص13-14).
«أما الفيلسوف الحقيقي فإنه لا يمكن أن يرى في الفلسفة سوى مخاطرة روحية يقوم بها إنسان لا يملك أن يضع حداً لعملية "حوار الذات مع الذات"؛ لأن هذا الحوار عنده فعل لا ينقطع أبداً، بل تصبح فيه الأجوبة نفسها أسئلة جديدة، دون أن يكون ثمة توقف على الإطلاق» (ص18).

«بيد أن القول بوجود "فلسفة خالدة" لا يعني أن يحصر الفيلسوف جهوده في دراسة المذاهب، وتتبع تاريخها، ومحاولة تصنيفها، ووضع الشروح والتعليقات عليها، بل لا بد للفيلسوف من أن يمضي مباشرة نحو المشكلات الفلسفية محاولاً أن يعيشها (...) فلا حياة للفلسفة إن لم يحاول الإنسان أن يفلسف حياته ويحيا فلسفته، ولا قيام للتفكير الفلسفي إن لم نجعل نقطة انطلاقنا هي "الإنسان" نفسه، بوصفه ذلك الموجود الذي لا يكاد يكف عن وضع نفسه موضع التساؤل» (ص20).
«ننسى في الحقيقة أنه إذا كان الرجل العادي يرى كل شيء طبيعياً مألوفاً، فإن الفيلسوف لا بد من أن يظل حائراً مندهشاً متعجباً أمام كل شيء. قديماً قال أرسطو: "إنما الدهشة هي الأم التي أنجبت لنا الفلسفة".. فالفيلسوف لا يملك سوى أن يقف ذاهلاً أمام سر الوجود، وكأنما هو حدث صغير يشهد العالم للمرة الأولى، فلا يكاد يكف عن إثارة السؤال تلو السؤال، ولا يكاد يفتح فمه إلا لكي ينطق بكلمة "لماذا؟"» (ص21).

الدرس الثاني
مشكلة الإنسان ورهاناتها

الهدف من المحاضرة:

- تبيان أن الإنسان تشكل في التاريخ الفكري كذات عارفة منذ التأسيس السقراطي والسوفسطائي، لكن سرعان ما تحوّل إلى موضوع المعرفة بتقدم المعرفة العلمية.

مشكلة الإنسان عريقة في الزمن، وتعود إلى بداية التفكير الفلسفي ذاته. كلكم تعرفون الشعار السقراطي «اعرف نفسك بنفسك» كأول مدخل إلى دراسة حقيقة الإنسان؛ وكلكم تعرفون أيضاً الشعار السوفسطائي على لسان بروتاغوراس: «الإنسان هو معيار الأشياء جميعاً»[4]. وكلكم تعرفون أخيراً مفتاح فلسفة ديكارت وهو "الكوجيتو" Cogito، «أنا أفكر، إذن أنا موجود» في **التأملات الميتافيزيقية**، الذي أسَّس للذاتية وللإنسان ككائن مفكّر.

نعرّف أحياناً الأشياء، بل وغالباً، بما يقابلها أو يعاكسها مثلما نحدّد الصحّة بما يناقضها وهو العلّة. فغالباً ما نحدّد حقيقة الإنسان بما يعاكسها وأعني بذلك الحيوان. لربما تشابه الإنسان مع الحيوان في بعض الخصائص البيولوجية أو الجينية، لكن ينفرد الإنسان بخاصية جوهرية لا يقتسمها معه الحيوان وهي "التفكير". ليس التفكير دائماً علامة على السعادة أو الترف، بل هو أحياناً عنوان القلق والمعاناة، يدفع بالإنسان إلى استخدام الأدوات العقلية للخروج من ورطة وجودية. وحول ذلك يكتب زكريا إبراهيم في **«مشكلات الفلسفة»**: «حتى لقد ذهب البعض إلى حد القول بأن "الأفكار السلبية" – كالشر والعدم والاضطراب وما إلى ذلك – هي الأصل في نشأة التفكير الفلسفي. أليس شقاء الضمير البشري هو السرّ في تفتّق ذهن الإنسان عن النظريات الأخلاقية والتأملات المثالية والمدن الفاضلة؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الإنسان يتفلسف لأنه يقلق ويفشل ويمرض ويتألم ويشقى، ويدرك أن وجوده قد حيك من نسيج الفناء، ويعرف أنه لا محالة ذائق الموت؟ أو بعبارة أخرى، ألا يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يتفلسف، لأنه الحيوان الوحيد الذي يعاني القلق والجزع والهم والانشغال والسأم والخوف من الموت؟»[5] (ص 99).

كذلك يذهب ميشال غورينا في كتابه **«في الفلسفة»** إلى نفس الفكرة وهي أنّ الأزمة أو الانحطاط في مجتمع من المجتمعات يدفع الإنسان لأن يفكر ليخرج من المآزق التي يتواجد فيها. فالقلق والإحباط والخوف هي الدوافع التي تحرّك الإنسان في استعمال التفكير قصد مجاوزة المحن: «إذا كان صحيحاً أن الفلسفة تجد في الانحطاط الاجتماعي الشروط المثلى لتطوّرها، فهذا يشكّل بالأحرى دحضاً للمجتمع، وليس ضد الفلسفة».

---

[4] Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, 1, 32, tr. P. Pellegrin, Le Seuil, 1997.

[5] زكريا إبراهيم، مرجع مذكور، ص99

« Si donc il est vrai que la philosophie trouve dans la décadence sociale les meilleures conditions de son développement, cela constitue à la rigueur une objection contre la société, mais non contre la philosophie »[6].

فالإنسان بطبعه كائن مفكّر وهذا التفكير نابع من الهواجس والرهبات أكثر من انبعاثه من الترف الفكري أو أوقات الفراغ. ولكن **ما الإنسان؟** هنا نجد أنفسنا بين صيغتين مختلفتين هما انعكاساً لمنهجين مختلفين كان لهما الطغيان في تاريخ الفكر البشري، وعنيتُ بذلك «**من** هو الإنسان؟» ويخص سؤال الذات؛ و«**ما** هو الإنسان؟» ويخص سؤال الموضوع. الإنسان كذات أو الإنسان كموضوع: إنها الإشكالية البارزة في التاريخ الفكري والتي تتطلّب وقفات واعتبارات.

كانت هنالك حادثة طريفة مفادها أن أفلاطون كان وسط بعض التلاميذ وبدأ يعرّف الإنسان على أنه مزدوج الرِجل bipède وبلا شعر أو ريش. نهض ديوجين Diogène من المجلس وراح إلى السوق وأتى بدجاجة مذبوحة بلا ريش ورماها وسط المجلس قائلاً: ها هو إنسان أفلاطون! يبدو أن أفلاطون استعمل تحديداً مبدئياً لم يوسّعه سوى في المحاورات عندما تطرق إلى النفس البشرية، أي عندما باشر بدراسة الاعتبارات الميتافيزيقية التي تتجاوز هذا التحديد الطبيعي أو الفيزيائي المبدئي. يقول زكريا ابراهيم: «وهكذا نعود فنقول مع برديف: إن الفلسفة لا يمكن أن تكون بيولوجية أو سيكولوجية أو اجتماعية، وإنما هي أولاً وبالذات أنثروبولوجية، بمعنى أنها بحث في الإنسان والمعنى والمصير، أو على الأصح معرفة للوجود في الإنسان ومن خلال الإنسان»[7].

إنه التحديد الغالب للفلسفة على أنها «علم الإنسان»، فظهر ما يسمى بـ«الأنثروبولوجيا الفلسفية» (علم الإنسان الفلسفي) التي تعالج فكرة الإنسان في التاريخ الفلسفي، وأيضاً المشكلات النظرية والعملية التي يواجهها الإنسان في الحياة. الفلسفة بوصفها علم الإنسان هي قُدرة الإنسان على التفكير في ذاته، قدرته على أن يجعل من ذاته "موضوعاً" للتفكير الفلسفي. وحول ذلك يكتب نظمي لوقا: «ما الإنسان؟ ففضلاً عن المستوى الذاتي الجزئي المشترك بينه وبين الحيوان، له أيضاً المستوى الموضوعي الكلي، أي المستوى المفارق المستغرق في آن واحد»[8].

الإنسان كذات:

إن الفلسفة هي «علم الإنسان»، لأن حول الإنسان كانت الفلسفة (المعرفة، المنطق، الأخلاق)، وغيرها من العلوم التي تقصد بالدرجة الأولى الإنسان في خصوصيته وكينونته. لقد كان الإنسان موضوع

[6] Michel Gourinat, *op. cit.*, p. 196

[7] زكريا إبراهيم، مرجع مذكور، ص88

[8] نظمي لوقا، **نحو مفهوم إنساني**، دار غريب، 1975، ص47

تساؤل منذ البدايات الأولى للتفكير الفلسفي. طُرح على هذا التفكير كمشكلة نفسية ووجودية، أي علاقة الإنسان بذاته أولاً، ثم بالعالم الذي ينتمي إليه ثانياً.

1- عند **أفلاطون**، تم اختصار الإنسان في نظرية النفس (âme)، تلك النفس التي تتأمّل ذاتها تبعاً لمنحى يسمى "التفكير" (réflexion). لقد رأينا سابقاً أن التفكير ينحصر، في هذا الإطار، في «حوار الذات مع ذاتها» أو مونولوج. ففي التأمل العميق الذي تباشره النفس، أي في حوار النفس مع نفسها، في هذا النُطق الباطني، تتجلى العلامات الأولى للفلسفة. الفلسفة في هذا التصوّر الأفلاطوني هي قُدرة النفس على التواصل بالفكرة (Idée) ويكون التفكير هو أداة التدريب، التدريب أو التمرين الفلسفي (exercice de la philosophie).

فالفلسفة هي نشاط النفس في حوارها مع ذاتها وفي التواصل بالخير الأسمى. إذا جرى على لسان سقراط «اعرف نفسك بنفسك»، فلأن معرفة النفس تتيح لها السموّ نحو الفكرة الخالصة، وتتيح لها أيضاً تحقيق ذاتها أو إنجازها بالمعرفة والتأمّل والتطهير (catharsis). إن سبيل النفس نحو الخير والكمال هو الذي يحدد خاصية التفكير الفلسفي بوصفه معرفة الذات، أي معرفة الإنسان. الفلسفة هي معرفة الإنسان بوصفه نفساً تتدرّب على التفكير والتأمل لتتواصل بالغايات السامية (الفكرة، الخير، السعادة...). حسب أفلاطون، عندما تتوقف النفس عن التأمل، الذي يشكّل خاصيتها الجوهرية، فإنها تسقط في وحل الجهل وتتقيّد بالإكراهات الطبيعية والضرورية التي تحجب عنها خلوص الفكرة وصفاء المثال.

إن فلسفة أفلاطون هي دعوة الإنسان لأن يرتقي نحو تأمل الأفكار الناصعة بانفكاكه عن أغلال المادة وما يشكل طبيعته الحسية والنفسية. فالإنسان يحنّ بطبعه إلى موطنه الأصلي وهو الفكرة (idée, eidos)، والارتقاء نحو هذه الفكرة يتطلب تدريب ومجاهدة بتطهير ما يتعلق بالنفس من أعراض وأغراض. كذلك الإنسان هو إنسان متمدّن. وبالتالي، فإن على الفيلسوف أن يصبح مشرّعاً ويضع الأسس المبدئية للاجتماع البشري القائمة على العدل والحوار. فهو يعتبر الإنسان كوحدة نفسية وعضوية تنطبق عليها إجراءات العيش المشترك. ننتقل إذن من "الإنسان-الفرد" الذي يستبطن المبادئ ويتواصل بالخير الأسمى إلى "الإنسان-المجتمع" الذي يكتمل بالآخر الذي يحيا بجنبه ويتعامل معه يومياً في سوق الكلام أو التبادل التجاري.

2- إن الإنسان في تصوّر **أرسطو** ينزل تحت فلك القمر. فليس هو النفس التي تتأمّل في شرطها الروحي المفارق، بل هو أيضاً جسد مفعم بالأحاسيس والرغبات والهواجس. مما يطرح مشكلة الإنسان كثنائية النفس/الجسد، ثنائية قائمة على التناقض بين حدّين. لكنها ثنائية لا تكفي لوحدها لتبيان حقيقة الإنسان. تجاوُز هذه الثنائية هو اعتبار الإنسان كظاهرة تحسّ وتدرك وتتمتع وتتألم... الإنسان بوصفه كائناً يحيا بكل الدلالات الواسعة لكلمة "الحياة"، كائن ينتمي إلى الطبيعة ويشغل موقعاً خاصاً في سلّم هذه الطبيعة. فهو يكتسب وعياً خاصاً بكونه "إنساناً" يختلف عن أشياء الطبيعة وكائناتها ببعض الخصائص العَرَضية أو الجوهرية؛ ويختلف عنها بالشكل (forme, morphè). فالإنسان شكل أو صورة من صور الطبيعة؛ وهذا

يتعارض مع التصوّر الأفلاطوني حيث اختُزِل الإنسان في نفس تميل بطبعها نحو التأمل في الأفكار السامية. فهو بالتالي نوع من الأنواع في السلّم الطبيعي. وحول طلك يكتب نظمي لوقا: «هذا هو الإنسان إذن: كائن يصبو إلى أن يكون غير ما هو، بأن يعتنق أدناه أعلاه، وتؤمن ذاتيته بموضوعيته. وهو لا يمضي إلى هذه الكينونة بحكم موقعه، بل بحكم موقفه، الذي هو نزوع واتجاه وتعبير»[9].

3- أصبحت حقيقة الإنسان عند **ديكارت** هي "التفكير": «أنا أفكر، إذن أنا موجود». فالإنسان ذات مفكرة تدرك بأنها تفكّر، وبأن هذا التفكير هو دليل على وجودها وإن وجودها مستبطَن في تفكيرها من حيث أنها تدرك إدراكاً مباشراً، بلا وسائط أو علامات. فالإنسان "نفس" تحدس ذاتها وتدركها مباشرة. لا يتوقف عند هذا التصور بل بضيف إليه دلالة ميتافيزيقية تخص العلاقة بين النفس والجسم التي تتراوح بين التفكير السليم والبديهي من لدن نفس متمكنة من الجسد، وبين الانفعالات الهائجة أو الطائشة عندما تستبد بها حركة الجسم بميوله وغرائزه. لكن الارتباط الوثيق بين النفس والجسم لا يُظهر لنا بوضوح وتميّز أيهما يؤثر في الآخر. فالمشكلة المطروحة هنا هي أن تعريف الإنسان لا ينحصر في التفكير فقط كما لو كان مجرداً من العلائق ومن الاكراهات الخارجية، ولكن يتوسّع، بقدر تمدّد الجسم في فلسفة ديكارت، على الانفعالات النفسية الناتجة عن حركة الجسم.

إن الإنسان الديكارتي هو الذي له في الوجود مكانة شبه مركزية، ولا يمكن للعلم أن يخضعه إلى إجراءاته، لأن الإنسان ينتمي إلى معرفة تجريدية وليست تجريبية وهي الميتافيزيقا؛ أي أن العقل وحدة حَريّ باكتشاف حقيقة الإنسان. يقول فردناند ألكييه: «بوصفه فيلسوفاً، تجاوز ديكارت معاصريه كلهم. وليس بتوسيع منهج واحد على كل المشكلات قام بتأسيس فلسفيته بعد 1630، ولكن على العكس، بإرسائه أن العلم، أثر الإنسان، لا يمكنه أن يفهم الإنسان في رمته. اكتشف بين وعي الإنسان والكينونة روابط أخرى غير علمية»، أي روابط أنطولوجية أو ميتافيزيقية.

« Mais, comme philosophe, Descartes dépasses tous ses contemporains. Et ce n'est pas en étendant à tous les problèmes une méthode unique qu'après 1630 il constitue sa philosophie mais, au contraire, en établissant que la science, œuvre de l'homme, ne peut comprendre tout l'homme. Il découvre, entre la conscience de l'homme et l'Etre, des rapports autres que scientifiques »[10].

الإنسان كموضوع:

لربما رفضت الفلسفة الديكارتية تطبيق "المنهج" الذي ابتكرته في نطاق العلوم على الإنسان، لأن هذا الأخير يفلت من أجهزة الرصد الموضوعي للوقائع والظواهر؛ ولأنه وحدة عضوية ونفسية لا يمكن اختزالها،

[9] المرجع نفسه، ص191-192

[10] Ferdinand Alquié, *Descartes : l'homme et l'œuvre*, 1956, p. 148

ولأنه أيضاً ذات متعالية لا تحيط بها المعرفة العلمية. لكن ليست الأمور بهذه السهولة أو الابتذال، لأن صعوبة المسألة تكمن في عدم كون الإنسان "ذاتاً" لها شعور أو كما قال ديكارت «شيء يشك ويدرك ويتذهن وينفي ويريد ويرفض ويتخيل أيضاً ويحس» (**تأملات ميتافيزيقية**، فقرة 9)؛ بل هناك بنيات موضوعية تتجاوزه (المجتمع، القواعد الموضوعية، الضوابط الأخلاقية = الأنا الأعلى بمفهوم فرويد)؛ أو بنيات متوارية تتكلم في باطنه (اللاشعور = الهو بمفهوم فرويد). ونعرف الإعلان المروّع الذي اختتم به ميشال فوكو كتابه **«الكلمات والأشياء»**: «في كل حال، أمر واحد مؤكد: هو أن الإنسان ليس أقدم ولا أثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية (...) يمكننا التأكيد أن الإنسان هو اختراع حديث فيها. فالمعرفة لم تحوّم طويلاً في الظلمة حوله وحول أسراره»[11].

لربما كانت نهاية الإنسان كذات منذ العصر الحديث هي بداية الإنسان كموضوع المعرفة التجريبية. وهذا ما كتبه فوكو في الصفحة الأولى من الفصل العاشر: «إن نمط وجود الإنسان كما تشكّل في الفكر الحديث يخوله لعب دورين: فهو موجود في أساس كل الوضعيات وحاضر، بطريقة لا يمكن حتى اعتبارها مميزة، في عنصر الأشياء التجريبية. وهذا الأمر – المقصود هنا جوهر الإنسان عموماً، بل بكل بساطة تلك الماقبلية التاريخية التي تشكّل منذ القرن التاسع عشر أرضية شبه بديهية لفكرنا – له دور حاسم في تقرير الوضعية التي يجب أن تخصَّص "للعلوم الإنسانية"، وهي تلك المجموعة من المعارف (...) التي موضوعها الإنسان بما له من خاصية تجريبية»[12]. تلاشي الإنسان كجوهر ميتافيزيقي أعقبه ظهور الإنسان كموضوع التجربة العلمية بميلاد العلوم الإنسانية: الإثنولوجيا، الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع، علم النفس، الديمغرافيا، إلخ. لكن لدى بروز العلوم الإنسانية، لم يكن النعت موجَّهاً نحو الإنسان ولكن نحو كائن حي، متكلّم، عامل؛ ليس الإنسان كجوهر ثابت، ولكن الإنسان كحركة ونشاط موضوعي: «إن العلوم الإنسانية إنما تتوجه إلى الإنسان من حيث هو كائن يحيا، ينطق، وينتج»[13].

فالعلوم الإنسانية تتوجَّه إلى هذه العناصر المشكّلة لطبيعة الإنسان (الحياة، اللغة، الإنتاج) وليس إلى الإنسان في ذاته التي يصعب حصرها؛ لا تتوجه إلى هذه العناصر كبنيات قائمة بذاتها، ولكن كتصوُّرات يتمثلها الإنسان ويشكّل بموجبها علاقة معيّنة بمحيطه المباشر أو غير المباشر: أن يحيا معناه أن يُنجب؛ أن يتكلّم معناه أن يتواصل بالغير؛ أن ينتج معناه أن يتاجر ويستهلك. ويشكّل هذا كله طريقة الإنسان في إدراك موضوعاته التي تصبح بدورها موضوعات العلوم الإنسانية: «يتضح أن العلوم الإنسانية ليست تحليلاً لما هو الإنسان بطبيعته، بل بالأحرى تحليلاً يمتد بين ما هو عليه الإنسان في وضعيته (ككائن حي، عامل، ناطق) وما يخوّل هذا الكائن أن يعرف (أو يحاول أن يعرف) ماهي الحياة، وعلام يستند جوهر العمل

[11] ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة فريق مركز الإنماء القومي، مراجعة مطاع صفدي، بيروت، 1990، ص 313

[12] المرجع نفسه، ص283

[13] المرجع نفسه، ص288

وقواعده، والطريقة التي تمكّنه من الكلام. تملأ إذن علوم الإنسان تلك المسافة التي تفصل (وتربط معاً) البيولوجيا وعلم الاقتصاد وفقه اللغة إلى ما يُضفي عليها إمكانية الوجود في كينونة الإنسان ذاتها»[14].

لكن ليس الإنسان موضوع «علم إنساني» بل موضوع «معرفة إنسانية»، وهنا ندرك أهمية الفارق الذي سنّه فوكو بين العلم والمعرفة، لأنه خلص إلى أن العلوم الإنسانية ليست علوماً على الإطلاق، بل إن هذه العلوم تتشكل في نطاق المعرفة التي تتخذ إسم "الإبستمي" أي العلاقة بين العلوم أو الخطابات العلمية في فترة زمنية معيَّنة: «لقد كوّنت الثقافة الغربية، تحت إسم إنسان، كائناً يجب عليه أن يكون، لجملة أسباب مترابطة، ميداناً وضعياً للمعرفة، ودون أن يكون بمقدوره أن يكون موضوع علم» (ص 300). فالعلوم المسماة "إنسانية" هي في الحقيقة "معارف"، أي مجموعة من القواعد النظرية والتشكيلات الخطابية بينها صيغة معيّنة من العلاقات. والباحث الذي يشتغل في نطاق هذه المعارف، هل هو ذات تعالج ذواتاً أخرى؟ هل استعماله المحايد لأدوات نظرية محايدة كفيل لضمان الموضوعية؟ ألا تتسلّل الاعتبارات الذاتية والاعتباطيات المختلفة في مقاربة الوقائع الخارجية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بسلوكيات بشرية؟

العديد من الباحثين في العلوم الإنسانية يعتبرون أن بحوثهم محايدة لأنها تدرس الظواهر البشرية بشكل موضوعي يخلو من الذاتية. لكن، في حقيقة الأمر، لا يخلو أي حُكم من الأحكام (مهما كان علمياً أو موضوعياً) من الاعتبارات الذاتية والإسقاطات المتنوّعة، لأن الباحث في هذه العلوم ليس أمام موضوعات "جامدة" كالمادة التي تعالجها العلوم الطبيعية، أو "مجرّدة" كالعدد الذي تنفرد بدراسته العلوم الرياضية؛ ولكنه إزاء موضوعات هي في حقيقة الأمر كائنات بشرية تتميّز بالقدرة على التفكير وبالسلوك الحرّ الذي يفلت من قنوات الرصد المعرفي. كذلك لا ينفك الباحث عن ذاتيته الخاصة المركّبة من أحكام وتصوّرات وتمثلات، وتنتمي إلى عادات وتقاليد ورؤى ثقافية تؤثّر، بشكل مباشر أو غير مباشر، بشكل شعوري أو لاشعوري، في سيرورة البحث المعرفي وفي طريقة الاشتغال على الموضوعات.

إذا كان بإمكان الباحث في مختبرات العلوم الطبيعية أن يستخلص قوانين المادة لما تتميز به من ثبوت والقابلية للملاحظة والتجريب، فإنّ الأمر يختلف عن العلوم الإنسانية والاجتماعية حيث من العسير استخلاص قوانين ثابتة حول السلوك البشري والذهن البشري، لما تتميّز به هذه الظواهر الإنسانية من طبيعة فارّة ومتحوّلة وعسيرة الضبط والتكهّن. وصدق أبو حيان التوحيدي عندما كتب مقولته الشهيرة: «الإنسان أشكل عليه الإنسان».

[14] المرجع نفسه، ص290

الدرس الثالث
مشكلة المعرفة: طبيعتها، مصادرها، أدواتها

الهدف من المحاضرة:

- مشكلة المعرفة بالمقارنة مع مصادرها (حسية، عقلية، روحية) وأدواتها (الإحساس، الفهم، العقل).
- «الحدس بلا تصوّر أعمى، والتصوّر بلا حدس فارغ» (كانط).

لقد أدركنا في الحصص السابقة أن الفلسفة هي في جوهرها عبارة عن "تفلسف" بشكل غير واعٍ عند الأفراد عموماً بالتساؤل عن مغزى الحياة أو التفكير في الهموم الحياتية؛ أو بشكل واعٍ عند الفلاسفة خصوصاً بصوغ الأسئلة وطرح الإشكاليات والتفكير في الأصول والمناهج والرهانات. لقد تبيّن لنا أن من خاصية الإنسان التفكير وأن التفكير هو النظر في الأشياء من حيث أصولها ونمط وجودها وأن هذا النظر في الأشياء يتخذ صيغة ما نسميه «المعرفة».

الفلسفة في جوهرها "معرفة": معرفة الوجود والإنسان والطبيعة والروح وغيرها من الموضوعات التي استأثرت بها في تاريخها الطويل والعريض. الفلسفة هي معرفة ولأنها تتخذ أيضاً من المعرفة موضوعاً لها، تبعاً لما أصبح يُسمى منذ باشلار بـ«الابستمولوجيا» أي «معرفة المعرفة» بطرائق أو مناهج تدرس أصول المعرفة وطبيعتها وأدواتها وغاياتها.

إن مشكلة المعرفة كما يطرحها التفكير الفلسفي لا تكمن فقط في طبيعة هذه المعرفة إذا كانت مثالية أو مادية أو روحية ولكن أيضاً في مصادرها الأساسية إذا كانت تستمد من العقل لوحده أو التجربة الحسية لوحدها أو منهما معاً: هل تكتفي بدراسة انطباعات النفس وما تكتسبه من إحساسات يوحّد بينها العقل أم تأخذ بالعناية أيضاً مصادر الانطباعات الحسية وهي الجسد بقنواته وأعضائه؟ هل هي نظرية بحتة تكتفي بما يولّده العقل من أفكار ومبادئ أم هي عملية أيضاً تلتمس الخير والفضيلة أي السلوك الأخلاقي عموماً؟ هل تنحصر في العقل والتجربة بالنظر في المبادئ والأسس النظرية والعملية أم يمكنها أن تعتمد على مصادر برانية كالتراث والدين والخبر عموماً؟ هل تكتفي بالفلسفة كتصور عام أم تستفيد أيضاً من العلم بالمعنى التقني للكلمة لما حققه هذا العلم من فتوحات نظرية وعملية هائلة؟

المعرفة هي من الوُسع ما يصعب (بل ويستحيل) ضبطها وتحديدها، لأن المعرفة تتقاسمها علوم متعددة ومتنوّعة: العلم الطبيعي أو الفيزيائي، التقنية، علم النفس، علم الاجتماع، التاريخ، إلخ. فهذه العلوم هي في جوهرها "معارف" تلجأ أحياناً إلى التفكير في ذاتها كمعارف وليس فقط في مواضيعها في مختبرات البحث العلمي. إذا اكتفينا بالفلسفة، فإن المعرفة تغدو في الوقت نفسه "الدافع" و"الموضوع". أن نعرف، فإننا نعرف

بدافع أو محفّز هو إرادة المعرفة؛ وأن ندرس المعرفة بالنظر في طبيعتها ومصادرها وأدواتها معناه أن نجعل من المعرفة "موضوعاً" لدراستنا... بدافع معرفي دائماً.

تبقى المشكلة في تحديد المصطلح: هل نتحدث عن المعرفة أم عن العلم؟ ما الفرق بينهما؟ من الصعب تحديد هذين المصطلحين، لأن كلمة "المعرفة" لم تكن لها الدلالة نفسها تبعاً للحقول المتنوعة وبين العصور السابقة والعصر الحالي. كذلك "العلم" لم تكن له الدلالة نفسها حيث اتخذ في السابق دلالة "تصوّر الأشياء" فيما استقل اليوم بدلالة أخرى ترتبط بالملاحظة والتجريب والتقنية. يورد أبو حيان التوحيدي في **المقابسات** فارقاً بين المعرفة والعلم، وينبغي وضع هذا الفارق في سياقه النظري سليل التصور الأرسطي. يقول: «إن المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية، في حين أن العلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية» (المقابسة 70).

أن تكون المعرفة هي اختصاص بالمحسوس الجزئي والعلم هو اختصاص بالمعقول الكلي هو تمييز أرسطي تداولته العصور اللاحقة، حيث المعرفة هي أقرب إلى التجربة الحسية ومصادرها، والعلم أقرب إلى العقل ومبادئه الفطرية. هذا التمييز لا مجال له اليوم لأن التغيّر في شروط التفكير العلمي والتفكير الفلسفي جعل المعرفة والعلم يتخذان دلالة أخرى؛ حيث أصبح العلم يدل على تنظيم الحس المشترك common sense؛ وأن هذا العلم النظري يختلف في الدرجة لا في الطبيعة عن الحس المشترك؛ ويستعين بمعرفة تقنية أو فنية في الذهاب إلى أبعد الحدود من الاستطلاع والاستقصاء كاستعمال المجهر بالنسبة للعلوم البيولوجية أو المرصد بالنسبة للعلوم الفلكية.

يقول محمد فتحي الشنيطي: «إن العلم هو امتداد وانبساط للمعرفة العامة التي يروم الإنسان بها أن يملك العالم في قبضته ليفرض سلطانه عليه (...) ومن ثم فليس بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية اختلاف في الطبيعة، ففي إحداهما كما في الأخرى يبدأ الإنسان من الإحساسات، ويكتشف بين الكيفيات التي يدركها علاقات ثابتة أو قوانين، وتتيح له هذه القوانين بالتالي أن يمارس نشاطه العملي»[15]. الاختلاف في الدرجة هو أن العلم التقني أعمق من حيث البحث والدراسة والتنقيب وأوسع من حيث التطبيقات والنتائج. فهو يتعمق في تفسير الظواهر التي يعالجها ليستخلص مبادئ عامة أو قوانين تسير وفقها هذه الظواهر؛ ويعمل على التنسيق بين المعارف المتنوعة وينظمها في شكل جداول أو تصنيفات ليحدد طبيعتها وفائدتها بالنسبة للتوجه العام للتفكير العلمي.

كذلك ترتقي هذه المعرفة الدقيقة في سُلّم الإدراك لتنتقل من "التجريب" إلى "التجريد"، فتنتقل من المعطيات الحسية sense data إلى التشكيلات الرمزية كما هو الشأن مع الرياضيات التي أضحت اللغة المجرّدة التي يستعملها العلم في كل دراسة تقنية. لكن لا تبقى المعرفة العلمية في حدود هذا التنسيق العقلي

[15] محمد فتحي الشنيطي، **المعرفة**، دار الثقافة، القاهرة، 1981، ص40

المجرّد بل تكتمل أيضاً بالمعطيات التجريبية، وكان هذا دأب غاستون باشلار في دعوته إلى التوفيق بين الواقعية الحسية والعقلانية في ما اصطلح عليه إسم «العقلانية المطبَّقة» rationalisme appliqué.

إذا عُدنا إلى التفكير الفلسفي، فإن اهتمامه بالمعرفة كان في شكل «نظرية المعرفة». وتبحث هذه النظرية في العلاقة بين الذات والموضوع، ومشكلة تحويل الذات إلى "موضوع" الدراسة كما رأينا سابقاً مع مشكلة الإنسان. لكن عموماً ترتبط دراسة الذات بعلم النفس لما في ذلك إحاطة بمسألة الإدراك والسلوك ونشاط الذهن؛ وترتبط دراسة الموضوع بعلوم الطبيعة لما يتميز به الموضوع من ثبات واستقرار (كالمادة) يسهل ملاحظته وتجريبه.

ولا ريب أن أدوات التفلسف من شك وحيرة ودهشة تطال المعرفة، لأن المحفّز على معرفة الأشياء لا بد أن يصدر من ذات تسأل ولا تنفك عن البحث والاستطلاع؛ فلا تكتفي بدراسة موضوعها بالأدوات المعرفية، النظرية والتجريبية، بل تنعطف على ذاتها لتدرس مصادر الشك وأدوات اليقين كما فعل الغزالي وديكارت. كما أن المعرفة لا تنحصر في نشاط الذهن بل تتعدى ذلك نحو إدراك الموضوع، أي أنّ لها علاقة بمحتوى أو مضمون الشيء المراد معرفته. فهي تمثل représentation تستحضر الشيء في الذهن واستحضاره هو معرفته بإدراك أبعاده وخصائصه.

ويأتي التمثل بإدراك الشيء كما هو، في حقيقته وموضوعيته، فتختلف بذلك عن الحلم والخيال والوهم. بهذا المعنى، المعرفة هي فصل الذات عن الموضوع حتى لا ينصبغ الموضوع بالاعتبارات الذاتية التي تحجب حقيقته وموضوعيته. الاعتبارات الذاتية هي الخيال والحلم والوهم، لكن هناك اعتبارات ذاتية من طبيعة مختلفة لأنها نتاج العقل الباحث عن المعرفة اليقينية، وعنيتُ بذلك "الحكم" jugement. الحكم هو تمثّل الموضوع، يُدرك خصائص هذا الموضوع (مثلاً: «سقراط فانٍ»: كون سقراط "فانٍ" هو حكم بإدراك خاصية الفناء وخاصية العلاقة بين الموضوع والمحمول). الحكم هو اعتبار قضية صحيحة تنطبق على حالة من العالم (كون سقراط فانٍ)، فهي قضية نتاج حالة يكون عليها الموضوع، وليست نتاج تخيُّل أو توهُّم من الذات. فالحكم هو أن العقل يُثبت أو ينفي وجود علاقة بين حدّين (حد "سقراط" وحد "الفناء") أو أكثر.

هناك أيضاً أحكام من طبيعة أخلاقية (الخير/الشر) أو جمالية (الجميل/القبيح)، إلخ. فهي مبنية على قواعد خاصة ومرتَّبة تحول دون الوقوع في عائق الانفعالات والأهواء. وهذا ما يصرح به ديكارت مثلاً في القاعدة الثانية من **قواعد لتوجيه الفكر**، بقوله: «إذا ما أردنا أن نضع لأنفسنا قواعد تساعدنا على بلوغ قمة المعرفة الإنسانية، فإنه ينبغي علينا بكل تأكيد أن نصنف في المقام الأول القواعد التي تقينا من المبالغة في التفكير، على هوانا، مثلما يفعل ذلك الكثير من البشر الذين لا يكترثون بالأمور اليسيرة جميعها، فلا ينشغلون إلا بالموضوعات العويصة فيجمعون حولها بحذق تخمينات هي بكل تأكيد دقيقة، واستدلالات جدّ محتملة؛ ولكن بعد الكثير من الجهد أدركوا بصفة متأخرة أنهم نمّوا شكوكهم دون أن يكتسبوا أيّ علم» (ترجمة سفيان سعد الله، سراس للنشر، تونس، 2001، ص 32).

يضع ديكارت اليقين في كل صُلب كل معرفة، لأن البحث عن الحقيقة مرهون ببلوغ اليقين الذي لا يعتريه شك، وهو اليقين الذي في حوزة العلوم الحدسية كالحساب والهندسة. لكن هناك نوع آخر من الحكم الداخل في تشكيل المعرفة وهو "الحكم الفطري"، نتاج رؤية حصيفة للأشياء وليس حصيلة سعة الاطلاع وكمية المعارف المكتسَبة. فهو حُكم نتاج "حِكمة" بإنزال الأشياء منازلها ووضعها في الأمكنة اللائقة بها والقدرة على ربط الجزئي بالكلي بحيث يكون تطبيق أحكام كلية على حالات جزئية، كما يفعل المشرّع أو القاضي، نتيجة حكم عادل ومتبصّر وليس فقط تطبيق ميكانيكي للقاعدة أو القانون.

ما نسميه "التفكير السليم" bon sens يدخل في هذا التحديد الفطري للحكم، ذلك الناتج عن ما يسميه ديكارت "النور الطبيعي" lumière naturelle والذي يحتاج إلى تقويم بالمنهج أو الطريقة لبلوغ الحقيقة. نخلص من كل هذا إلى أن النظر في الأشياء لا يشكّل في جوهره المعرفة، وأن أدوات الشك والارتياب لا تبيّن لوحدها أنه لدينا معرفة، بل لا بدّ من تشكيل مجموعة من الأحكام (الحدسية أو الأخلاقية أو الجمالية) حول الموضوع المراد معرفته: لا يكفي أن أنظر إلى الطاولة أمامي لأقول بأنه لديّ معرفة بالطاولة، بل لا بدّ أن أشكّل "حُكماً" يُظهر لي خصائصها وأبعادها: مثلاً، طاولة كبيرة أو صغيرة، بُنيّة أو بيضاء اللون، جميلة الشكل، إلخ. وتصبح هذه الأحكام أكثر تعقيداً وحمولة عند ذوي الاختصاص مثل طريقة صُنعها (النجّار) والأبعاد الرياضية التي تنطوي عليها (الفيزيائي) والعناصر الطبيعية التي تتركب منها (الكيميائي)، إلخ.

لا معرفة دون أحكام، أياً كانت طبيعتها، بسيطة أو مركبة؛ كذلك لا معرفة دون قدرة الذات على "التجريد" في إدراك موضوعاتها فيما وراء مظاهرها الحسية ودون قدرة الذات على "التجرُّد" من آرائها (doxa, opinion) الممتزجة بالانطباعات الحسية. اصطلح بعض الفلاسفة (مثل أفلاطون وديكارت، ولاحقاً برغسون) على هذه القدرة في التجريد والتجرّد إسم "الحدس" بوصفه معرفة مباشرة (بلا وسائط)، وبديهية (يقينية)، لا تعتمد على التجربة (الحسية) في إدراك موضوعاتها؛ فيما قام كانط بربط الحدس بالإحساس sensation فيما سماه "الحدس التجريبي" الذي هو مجموعة من الأشكال القبلية a priori للحساسية sensibilité (أو المعرفة بالحواس) التي تنتظم حسب عدد محدَّد من الروابط، من بينها المكان والزمان.

دفع هذا الأمر كانط إلى اعتبار أن المعرفة البشرية تدرك فقط "الظاهرة" phénomène وهي عاجزة عن إدراك "الشيء في ذاته" noumène بحدس عقلي محض كما ذهب أفلاطون وديكارت؛ لأن الحدس هو دائماً إدراك الأشياء بتجربة حسية: الرؤية vision مثلاً. ونعني بذلك رؤية الظواهر لا مشاهدة المثُل contemplation على الطريقة الأفلاطونية، أو مشاهدة بالعقل في ما يُسمى عندنا، في الثقافة العربية الإسلامية، البصيرة فيما وراء البصر، كما هو معروف في الحدس الروحي ذي البُعد الميتافيزيقي.

لكن الفارق الذي يُدرجه برغسون هو أن الحدس هو دائماً إدراك موضوع المعرفة من طرف وعي يتناغم معه ويقصده في الصميم، على الخلاف من "التذهّن" intellection الذي هو معرفة تصوّرية

connaissance conceptuelle من إنتاج العقل. لكن مهما يمكن من أمر هذا الحدس (عقل منتج للتصوّرات أو بصر عميق يؤول إلى بصيرة نافذة) فهو يقترب أكثر من الرؤية الفوقانية، الإلهية في طبيعتها، التي تحيط بطول الأشياء وعرضها في لحظة خاطفة. وهذا ما رفضه كانط بحكم أن المعرفة تنبني على التجربة وأنه علينا دراسة طبيعة التجربة للوقوف على إمكانية صدور المعرفة منها. لكن تقتضي المعرفة التجربة والعقل معاً أي الإحساس والتصوّر، لأن أحدهما لا يقوم دون الآخر. فالفلسفة النقدية لدى كانط هي نقد مباشر لاكتفاء العقليين بالتصوّر (ديكارت والديكارتيون مثل ليبنتز وسبينوزا) ولاكتفاء التجريبيين بالحس (لوك، بيركلي، هيوم).

لا بدّ من الجمع بين الاثنين وحدّده كانط في ما سماه «النقدية المتعالية» criticisme transcendantal، مفادها أن الأشياء الحسية تجد مبدأها في العقل الذي يتصورها أو يتمثلها، فهي إذن "ظواهر" phénomènes، ولا يدرك النظر العقلي سوى الظواهر لا الأشياء في ذاتها، مستقلة عن كل إدراك. الفلسفة النقدية هي بمثابة «النداء الموجَّه إلى العقل، يقول كانط، كي يعود فيقوم بأشق مهماته جميعاً، عنيتُ معرفة الذات، ويُنشئ محكمة تضمن له دعاويه المحقة، لكن تخلّصه في المقابل من كل الادعاءات غير المؤسَّسة، لا بقرارات تعسّفية بل بقوانين ثابتة؛ هذه المحكمة هي نقد العقل المحض نفسه» (**نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 26).

حديث كانط عن "المحكمة" يكون فيها العقل هو القاضي والحواس هي الشهود كما اشتهر عند الغزالي، هو نوع من نقل العقل من "الحكيم" (على وزن فعيل) تبعاً للتصوّر العريق عند الإغريق إلى "الحاكم" (على وزن فاعل) له القدرة على تشكيل أحكام jugements بشأن الظواهر التي يدركها بناءً على قوانين ثابتة موضوعة في العقل نفسه، وليس تبعاً لقرارات تعسفية كما جاء في النص. وتتمتع هذه القوانين أو المبادئ بالضرورة nécessité والكونية universalité كما هو الشأن بالنسبة للمعارف الرياضية (الحساب والهندسة) التي هي أحكام قبلية مستقلة عن التجربة، على العكس مما ذهب إليه ديفيد هيوم.

لكن، رغم ذلك، تبقى هذه الأحكام رهينة نشاط الفهم entendement الذي ينظم المعطيات الحسية على اعتبار أن الأشكال الرياضية مثل المثلث والمستطيل لها أعيان في الواقع: الطاولة "المستطيلة" مثلاً. إذا كان الفهم يتعارض مع الحس وينظم معطيات التجربة تبعاً لقواعد من إنتاجه ويؤسس بذلك المعرفة البشرية، فإن العقل، بوصفه الحاكم وصاحب الحُكم، فإنه شرط إمكان المعرفة البشرية، وينظم المعطيات النظرية تبعاً لمبادئ كامنة في العقل ذاته ومستقلة تماماً عن التجربة الحسية. ويخلص كانط إلى أن كل معرفة ممكنة بحدّين أساسيين وهما: الحساسية والفهم. كما أنها تنتظم وُفق مقولات catégories (مثل السبب) من إنتاج الفهم؛ ومبادئ principes (مثل مبدأ السببية) من إنتاج العقل.

وجدت المعرفة اكتمالها النسقي مع كانط بحل مشكلة الأصول التي وضعها بعضهم في الأفكار الفطرية والبعض الآخر في الانطباعات الحسية (طالع نص كوندياك المستخلص من كتابه **محاولة في أصل المعارف**

البشرية). كل معرفة هي بالضرورة حدس تجريبي وتصوّر نظري. وجرى على لسان كانط قوله «الحدس بلا تصوّر أعمى، والتصوّر بلا حدس فارغ». فالتصوّرات المفهومية والمبادئ العقلية تعتمد على الحدوس التجريبية التي يمكن بها تبرير العلوم الطبيعية كالفيزياء (يدعّم كانط نظريات نيوتن في هذا المجال) بالإضافة إلى العلوم الصورية كالرياضيات. فالمعرفة تبدأ بالتجربة، ليس بالمعنى الذي ذهب إليه هيوم بأكتفائه بالانطباعات الحسية والترابط بينها، ولكن بالمعنى الذي تنتظم فيه التجربة بقواعد ومبادئ تمنح للعقل آليات اشتغاله. المعرفة هي نشاط يشتمل على فعل تنظيم معطيات التجربة، وأفعال التحليل والتركيب التي يجريها العقل تجاه موضوعاته.

تحليل نص فلسفي

أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق وتقديم د. جميل صليبا ود. كامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط6، 1967.

«فقلت في نفسي أولاً، إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ماهي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر الثلاثة؛ فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكبر من العشرة بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشكل فيما علمته، فلا. ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني» (ص 64).

«فلما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل. فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو أكثر المعارف» (ص 67-68).

كوندياك، **محاولة في أصل المعارف البشرية**[16]، مطبعة هويل، باريس، 1798، النسخة الالكترونية.

«لم يعرف ديكارت أصل أفكارنا ولا [طريقة] توليدها. ويمكن إيعاز ذلك إلى نقصان في منهجه؛ لأنه لا يمكننا أن نكتشف طريقة أكيدة في توجيه أفكارنا، إذا لم نعرف كيف تشكّلت. من بين كل الديكارتيين، مالبرانش هو الوحيد الذي أدرك أسباب أخطائنا، وبحث تارةً في المادة عن مقارنات لتفسير قوى النفس؛ وتارةً أخرى ضلّ في عالم مثالي حيث تصوّر أنه وجد مصدر أفكارنا (...) إن هدفنا الأول الذي لا يمكن التغاضي عنه، هو دراسة الفكر البشري، ليس للكشف عن طبيعته، ولكن لمعرفة عملياته؛ والنظر بأية طريقة [فنّ] تتركّب، وكيف يتوجّب علينا توجيهها قصد الحصول على الفطنة أو الذكاء الذي في مقدورنا. ينبغي الرجوع إلى أصل أفكارنا، وتطوير [عملية] تكوينها، ومتابعتها إلى الحدود القصوى التي خطّتها لها الطبيعة، وبالتالي تحديد سعة معارفنا وحدودها وتجديد الفهم البشري (entendement humain) في رمّته. فقط بطُرق الملاحظة يمكننا القيام بهذه البحوث بنجاح، ولا نتطلّع سوى إلى اكتشاف التجربة الأولى التي لا أحد يمكنه إبطالها والتي تكفي لتفسير كل التجارب الأخرى. عليها أن تبرهن بشكل محسوس على مصدر معارفنا، ماهي مادتها، أي مبدأ يُجسّدها، أيّ وسائل نستعملها وماهي الطريقة التي ننتهجها. لقد وجدتُ حلاً لكل هذه المشكلات في ترابط الأفكار، سواء بالعلامات، أو ترابطها فيما بينها. يمكن الحكم على ذلك بمقدار التقدّم في قراءة هذا الكتاب» (ص 14-15، ترجمة محمد شوقي الزين).

[16] Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Houel Imprimeur, Paris, 1798.

الدرس الرابع
تصنيف العلوم والمعارف: مشكلات ابستمولوجية

الهدف من المحاضرة:

- شجرة المعارف وتقسيم العلوم.

- تبيان أن كل نسق فلسفي اعتمد على تقسيم معيّن للعلوم يبرّر نوعا ما طبيعة هذا النسق، إذا كان يعتمد على الأفكار الفطرية (أفلاطون) أو على النظري والعملي (أرسطو) أو على التوفيقي بين الدين والفلسفة (الفارابي)، إلخ.

تقسيم أو تصنيف أو إحصاء العلوم والمعارف والإدراكات هي من بين النشاطات العقلية عند الإنسان الأكثر إشكالاً وصعوبة؛ لأن هذه الإجراءات في تحديد طبيعة العلوم والمعارف، وتنظيمها في جداول، وترتيبها في لوحات ليست اعتباطية، بل تخضع إلى نظام محدَّد وتسير وُفق رؤية معيّنة. مثلاً، يلجأ الفيلسوف المثالي إلى تصنيف بحيث تكون الفكرة (idée, *eidos*) هي الموجِّه أو الخيط الذي ينتظم وُفقه جدول المعارف؛ ويذهب الفيلسوف المادي إلى تصنيف آخر تكون فيه المادة خصوصاً أو الطبيعة عموماً هي العمود الفقري لمذهبه الفلسفي. بتعبير آخر، يخضع كل تصنيف أو إحصاء إلى نظرية معيّنة في المعرفة، إذا كانت هذه المعرفة ذات طبيعة مثالية أو مادية أو حدسية أو تجريبية، إلخ.

كذلك على مستوى التنظيم الاجتماعي والتربوي نجد الجامعات والمعاهد والأكاديميات تختار التقسيم أو التصنيف الذي تراه وجيهاً (pertinent)، وتبني برامجها في التعليم وسياستها في البحث العلمي انطلاقاً من هذا الخيار، للتعبير أن توجُّه معيّن في السياسة التربوية. إذا حصرتُ بعض الهياكل التعليمية مثل الكليات، نجد أن المسميّات تختلف من كلية إلى أخرى:

تلمسان (الجزائر): كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

آكس-مرسيليا (فرنسا): كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية.

كما يجري تنظيم المكتبة الجامعية وتصنيف الكتب بناءً على هذا التقسيم، فنرى مثلاً في المكتبة الجامعية لكلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية (آكس-مرسيليا) أن في الطابق الأرضي هناك فضاء واسع لكتب الفن وتاريخ الفن وعلم الجمال، وعلى الطرف كتب الفلسفة والعلوم الدينية؛ وفي الطابق الأول فضاء واسع للأدب وعلوم اللغة (الألسنية)، وعلى الطرف كتب التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم التربية. تنظيم المكتبة هو إذن "مرآة" للكلية التي تُعطي الصدارة للآداب ثم الفنون ثم العلوم الإنسانية. ليست الأمور بشكل اعتباطي كما نرى ! ما الغرض إذن من اتباع هذه الطريقة أو تلك في تصنيف وإحصاء المعارف والعلوم؟ ماهي النتائج التي نجنيها؟ ماهي القيم التي نحصل عليها؟

يقول ابراهيم صقر في «مشكلات فلسفية»: «فالفائدة المرجوة من هذا الإحصاء هي بيان الطريق السليم لمن يريد أن يتعلّم علماً من العلوم، مع بيان قيمة العلوم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يُعد الإحصاء والتصنيف بمثابة محك نختبر به مستوى المشتغلين بالعلم، والتعرف على مدى إلمامهم بجميع أصوله وأجزائه أو بعض أجزائه» (ص 118). فالقيمة التي نستخلصها من هذه العملية في التقسيم والإحصاء هي: 1- المدخل الضروري للتعلّم؛ 2- الوقوف على قيمة العلوم وفائدتها بالنسبة للإنسان؛ 3- الإلمام بكليات المعارف والعلوم وأجزائها والنظر في الروابط بينها. أما وقد حدّدنا الأهداف في ضرورة التعلّم وإدراك قيمة العلوم وارتباط الفرع بالأصل أو أجزاء المعرفة بأصولها، يمكننا تقديم بعض النماذج الفلسفية التي اعتمدت على تقسيم يعكس رؤيتها إلى طبيعة المعرفة ومصادرها وأدواتها.

التقسيم عند أفلاطون (طالع الملحق): ما ننتبه إليه في هذا التقسيم هو غياب الرياضيات مع أنها كانت عنده أساس التفلسف كما تبرزه العديد من المحاورات حول الهندسة؛ وهو القائل أيضاً: «من لم يكن رياضياً، فلا يدخل علينا». فالرياضيات تتيح الانتقال من المحسوسات إلى المعقولات، ومن عالم التغيُّر إلى عالم الثبات. إذا غابت الرياضيات من جدول التقسيم الأفلاطوني، فلأنها تنظّم بشكل متوارٍ أصول وفروع العلوم والمعارف؛ فهي علم الموازين التي يقوم عليها الجدل والطبيعة والأخلاق. الرهان هو تبيان أن الانسجام يحكم أجزاء الوجود، ويتسلل في كل تفاصيل الحياة والفكر، وبالتالي فإن تركيبة الوجود هي "رياضية" كما ذهب فيثاغورس في تقديسه للعدد، دليل الانسجام الكوني؛ ولأن الرياضيات، بحكم طابعها المجرّد، هي أقرب إلى الفكرة الناصعة التي جعلها أفلاطون جوهر فلسفته المثالية.

التقسيم عند أرسطو (طالع الملحق): الملاحَظ في هذا التقسيم الأرسطي أن المنطق غير وارد، لأنه علم قوانين الفكر، مثلما الرياضيات هي علم التوصل بالمعقولات عند أفلاطون. فالمنطق هو أداة العلم (Organon) ينظّم كل الفروع العلمية التي قام أرسطو بترتيبها. الفلسفة التي جعلها أرسطو "علم الحقيقة": «فبحق سُميت الفلسفة علم الحقيقة؛ إذ هدف التأمل هو الحقيقة، بينما هدف الممارسة هي الأثر» (أرسطو، **الميتافيزيقا**، الجزء الأول، كتاب ألفا، فقرة 1، ص 108، ترجمة تريكو، باريس، منشورات فران، 1953). فهو يقسّم الفلسفة إلى مشكلات أخلاقية وطبيعية ومنطقية؛ والعلم الذي تقوم عليه الفلسفة إلى علم نظري غايته الحقيقة كما جاء في فقرة أرسطو ويخص المعرفة في ذاتها من حيث نشاط العقل؛ وعلم عملي غايته المنفعة ويخص الأثر أو الصناعة من حيث أداء الفعل.

التقسيم عند الفارابي (طالع الملحق): إذا أتينا الآن إلى المعلّم الثاني، فإن التقسيم الذي اعتمده لا يختلف عن التقسيم الأرسطي من حيث الشكل أو الهيكل، بين علوم نظرية هي المعرفة بالموجودات، وعلوم عملية هي معرفة الأشياء التي شأنها أن تُفعَل. على غرار أرسطو، جعل الفارابي من المنطق أداة الفكر وبوصفه قوانين الفكر في تقويم العقل. لهذا السبب لا يأتي في شجرة التقسيم المعرفي. وأضاف إلى المنطق بوصفه رأس العلوم ما سماه علم اللسان في تقويم الألفاظ والعبارات وهو النحو، بحكم أن اللسان العربي يرتبط بالمرجعية

القرآنية وكانت له قيمة نظرية هائلة مع العديد من المنظّرين مثل السيبويه والسيرافي؛ ورغبة من الفارابي في الجمع بين النحويين والمناطقة القائمين على حلبة السجال العنيف، بين من يحتكم إلى قوانين الفكر أي المنطق؛ ومن يعتدّ بقوانين اللغة أي النحو، بالإضافة إلى الشعر.

الشيء الذي أضافه الفارابي إلى العلوم النظرية هو ما سماه "علم التعاليم" ويشتمل على العلوم الرياضية (العدد، الهندسة، علم المناظر، علم النجوم، الموسيقى، علم الحِيَل، علم الأثقال). والأمر البارز في تقسيمه، ويعكس بشكل جليّ انتماءه إلى الثقافة الإسلامية، هو إدراجه لعلم الفقه وعلم الكلام في العلوم العملية ليضع بصمة متميّزة تبرهن، مرة أخرى، أن تقسيم العلوم والمعارف يخضع دائماً إلى توجُّه نظري وثقافي معيّن، وأنه ليس نتاج صدفة أو ترف فكري. وهنا أيضاً كانت رغبة الفارابي توفيقية بإدراج الفقه والكلام، أي التوفيق بين الدين والفلسفة.

جاء التقسيم عند ابن سينا مشابهاً لتقسيم أرسطو والفارابي مع بعض الاختلافات الطفيفة، حيث 1- "العلوم النظرية" هي معرفة الحق وغايتها تزكية النفس بالمعرفة، وتشتمل على الحكمة الطبيعية وهي العلم الطبيعي في الحركة والتغيُّر؛ وعلى الحكمة الرياضية وهي العلم الرياضي في تجرُّد الذهن عن التغيُّر؛ وعلى الفلسفة الأولية وهي العلم الكلي؛ وعلى الفلسفة الإلهية وهي العلم الإلهي في معرفة الربوبية؛ 2- وأما "العلوم العملية" فهي معرفة الخير وغايتها العمل وُفق المعرفة، وتشتمل على علم الأخلاق وهي دراسة الفضائل؛ وعلم تدبير المنزل وهي تنظيم مصالح الأسرة؛ وعلم تدبير المدينة وهي تنظيم مصالح الأبدان ومصالح بقاء النوع؛ وأخيراً العلم الشارع وهو القانون المشروع في تنظيم العلاقات، ويضعه ابن سينا في النبي كشخص مشرّع. نرى هنا أيضاً أن تقسيم العلوم يستجيب إلى ضرورة حضارية هي انتماء ابن سينا إلى الثقافة الإسلامية.

إذا انتقلنا الآن إلى العصر الحديث، وخصوصاً في عصر الأنوار (Lumières, Aufklärung) الذي شهد تحوّلات بارزة في العلم، وكان يقف على عتبة التقدّم والقراءة الموضوعية للوقائع الطبيعية والبشرية. انطلاقاً من هذا المبدأ الأساسي الذي ميّز عصر الأنوار، بادر دالمبير (D'Alembert) وزميله ديدرو (Diderot) إلى تدوين "الأنسيكلوبيديا" (Encyclopédie) أو دائرة المعارف البشرية، وهي عمل جماعي دام في الزمن بصدور أجزاء الموسوعة تباعاً، حيث ظهر الجزء الأول سنة 1751، وشارك فيها أكثر من مئة عالم وفيلسوف، كل واحد في تخصصه ونطاقه. هذه الموسوعة هي «نسق مصوَّر في المعارف البشرية» تعتمد على توزيع منتظَم لحقول العلم (الرياضي، الطبيعي، الإنساني) وفروع المعرفة. ولتقريب الفكرة من الأذهان، وللتمييز بين خاصية "الموسوعة" وخاصية "القاموس"، لجأ دالمبير في «الخطاب المبدئي أو التمهيدي للأنسيكلوبيديا» إلى استعارة، وهي «خريطة العالم» (mappemonde) حيث تمثّل **"الموسوعة"** رؤية عامة في نظام المعارف؛ فيما يمثّل **"القاموس"** التقسيم الأبجدي للمقالات، وصورته هي خرائط الدروب والأقاليم (الفروع المعرفية) داخل خريطة شاملة وهي العالم (المعرفة الإنسانية).

فالموسوعة هي رؤية عامة وتمثّل العلم بالأشياء المدروسة؛ والقاموس هو رؤية خاصة يجزّئ العلم إلى معارف متنوّعة تُعرَض في كتاب مرتَّب ومبوَّب حسب توزيع أبجدي. تركت "الأنسيكلوبيديا" للعلماء والفلاسفة المشاركين في تدوينها حرية التصرّف لعرض أفكارهم العلمية مع مراعاة التبسيط والتيسير (vulgarisation) ليستوعبها أكبر قدر من الناس؛ لأن العلم في هذه الفترة، أي في عصر الأنوار، لم يكن المراد به الصرامة البرهانية في التعليل ولا المنهجية الخاصة بكل موضوع معرفي، ولكن الاستعمال السديد للعقل والتدرُّب على أدوات هذا العقل من حُكم وتفكير والقُدرة على استعمال حصيف للقُدرات الذهنية والملكات بمعزل عن كل إملاء أو وصاية. لم تكن هذه السياسة في التفكير خاصة بالعلماء والفلاسفة فقط، ولكن كانت تتميّز بالتعميم وكانت وَقفاً على كل إنسان عاقل، بما في ذلك الإنسان العادي الذي له معارف بسيطة يتداولها لا ترتقي إلى المعارف المركّبة والدقيقة.

الرهان الذي كانت تعوّل عليه "الأنسيكلوبيديا" هو ممارسة العقل والتمرين على الحُكم، وفي ذلك قيمة تربوية وتكوينية وليس فقط غاية إبستمولوجية. علاوة على ذلك، قامت "الأنسيكلوبيديا" بإعادة الاعتبار للعلوم الميكانيكية إلى جانب العلوم الليبرالية، وهذا يفسّر العنوان الفرعي للموسوعة: «قاموس استدلالي في العلوم والفنون والحِرَف»، لأن من شأن الفنون والحِرَف أن تكون همزة وصل بين النظري والتطبيقي. والغرض هو تبيان المنفعة الاجتماعية للحِرَف لما ينجرّ عن الاختراعات العلمية من استعمالات في الحياة اليومية تعود بالفائدة على الإنسان في نشاطه العادي. كان هم "الأنسيكلوبيديا" ردّ الاعتبار للحرفيين والتقنيين الذي سيشكّلون قوة اجتماعية تعزّزت إلى غاية القرن العشرين بظهور صورة الخبير والتكنوقراطي.

في تقسيمه الموسوعي، يختزل دالمبير المعرفة في ثلاثة أشياء: التاريخ، الفنون الليبرالية والميكانيكية، العلوم؛ تبعاً للنظام الطبيعي للقوى البشرية وهي: الذاكرة التي يعتمد عليها التاريخ، والخيال الذي تستند إليه الفنون الليبرالية والميكانيكية، والعقل الذي من اختصاص العلوم عموماً. والعلة في هذا التقسيم هو أن موضوعات المعرفة تؤثّر في النظام الحسي البشري، فتولّد انطباعات يعتني الإدراك العقلي (entendement) بجمعها وترتيبها في الذهن. فتكون الذاكرة من أجل استحضار الوقائع؛ والخيال من أجل الصناعة والفبركة؛ والعقل من أجل البرهنة والاستدلال. أما الترتيب الذي وضعه دالمبير في «الخطاب المبدئي»، فيخص أربعة أنظمة أساسية:

1- النظام الجنيالوجي الذي يتابع تسلسل المعارف البشرية ويعود إلى أصل الأفكار وطريقة توليدها.

2- النظام الموسوعي للنسق المصوَّر.

3- النظام التاريخي للعلوم والعبقريات التي ساهمت في بثّ أنوار المعرفة بين الناس.

4- النظام الأبجدي للقاموس الذي يسهّل عملية الانتقال من علم إلى آخر.

في اعتماده على هذا التقسيم، ينتقد دالمبير منظومة الأفكار الفطرية كما تبدت عند ديكارت على وجه الخصوص، ويبرهن على أن الإحساسات هي أصل الأفكار التي تولّدت عنها، آخذاً بالفلسفة التجريبية كما بدت معالمها عند لوك وهيوم. فالاعتماد على التجربة وعلى الانطباعات الحسية هو الذي يبرّر تصنيف العلوم مع الحفاظ على العلوم المجرّدة كالرياضيات التي تدبّر العلوم الأخرى في رابط خفي.

والاستعارة الخرائطية التي استعان بها دالمبير تُظهر التشابك بين العلوم والمعارف في شكل دروب ومتاهات داخل الغابة المعرفية، وهي دروب أو سُبُل تتشعّب وتتوزَّع لتربط بين مختلف الحقول العلمية. فالموسوعة تشكّل منظومة من المعارف بينها روابط محدَّدة؛ ولهذه المنظومة حدود زمنية وابستمولوجية لأن ما تم تدوينه من حقائق علمية في هذه الفترة الزمنية مرجَّح للمراجعة والانتقاد بتطوّر العلم ذاته؛ وحدود إبستمولوجية من خلال تناهي المعرفة البشرية ذاتها (finitude)، لأن لها رؤية حصرية ومحلية للعالم، وليس رؤية شاملة وكونية كالرؤية الإلهية. يفسّر هذا الأمر لماذا المعرفة الموسوعية هي معرفة مجزّأة لا تكتمل: مشروع "ويكيبيديا" (Wikipédia) على الشبكة يُبرز هذا الطابع الجزئي واللانهائي للمعرفة، مع كل المشكلات الإبستمولوجية في التصنيف والترتيب التي يطرحها. والموسوعة عموماً تطرح هذا الصنف من المشكلات من خلال المصطلحات التي يتم تبنيها والعمل بها، وأيضاً الفروع المعرفية التي يتوجّب الأخذ بها بناءً على إدراكات معينة أو رؤى خاصة.

إذا أتينا الآن إلى أوغست كونت (1798-1857)، ففي «محاضرات في الفلسفة الوضعية»، فهو يقسّم التحوّل البشري إلى ثلاث حالات:

1- الحالة اللاهوتية (état théologique) التي تتميّز بالاعتقاد في قوى خفية وفاعلة تتمتع بإرادة في التأثير على مجرى الوقائع، وتنقسم هذه الحالة بدورها إلى ثلاثة أقسام: (أ) الوثنية (fétichisme) بإسناد إلى الأشياء مجموعة من الظواهر الحية كالحياة والنطق والتفكير والقصد، والأمر الغالب فيها هو البُعد الوجداني أو الانفعالي؛ (ب) الشِرك (polythéisme) بجعل الطبيعة عامرة بكائنات خفية وخيالية؛ (ج) التوحيد (monothéisme) الذي يركّز جميع القوى والملكات في كائن مفارق واحد.

2- الحالة الميتافيزيقية (état métaphysique) التي تتميّز بهيمنة التجريد والبحث عن العلل الأولى بالاستدلال والبرهان كما هو معروف في الأرسطية من بين العرب (الفارابي، ابن سينا) والسكولائيين اللاتين (توما الأكويني) في الحديث عن "المبدأ الأول" أو "علة العلل" أو "المحرك الذي لا يتحرك".

3- الحالة الوضعية أو الإيجابية (état positif) وهي الحالة التي يصل فيها العقل إلى النُضج والرُشد؛ فلا يُسند حركة الظواهر إلى "قوى" خفية ومبهمة ولا يبحث عن "علل" كامنة ومتوارية، ولكن يتقيّد بالكشف عن "قوانين" ثابتة وموضوعية، وليست هذه القوانين سوى العلاقات التي تربط كل موضوع معرفي بما يقابله في العالم الخارجي.

هذا التقسيم هو انعكاس للحالات التي عبرتها البشرية من الطفولة في الإيمان بخوارق الأشياء إلى الرُشد باستعمال العقل في إدراك قواعد الأشياء. يضع كونت تقسيماً يخص النشاط البشري، وتقسيماً آخر يخص حالة العلوم عموماً. فالنشاط البشري ينقسم إلى النظري والعملي:

1- أما **النظري**، فيخص "العلوم المجردة" وهي قوانين الفيزياء غير العضوية (inorganique) وهي علم الفلك وعلوم الأرض؛ وقوانين الفيزياء العضوية (organique) وهي فيزيولوجيا الكائن الحي والفيزياء الاجتماعية (علم الاجتماع)؛ ويخص النظري أيضاً "العلوم الواقعية" وهي وصف الأشياء والموضوعات لاستخلاص قواعد معيّنة.

2- أما **العملي** فيخص على وجه التحديد التقنيات مثل الصناعة؛ وندرك هنا الأهمية التي كان تُولى للتصنيع في القرن التاسع عشر مع صعود العلم التقني باختراع الآلات وإرساء السكك الحديدية في العالم الجديد.

أما بالنسبة للعلوم، فإنها على صنفين: 1- العلوم السكونية (la statique) وتخص النظام (l'ordre)، أي الانسجام الاجتماعي والوظائف الداخلة في تدعيم هذا الاتساق؛ 2- العلوم الحركية أو الدينامية (la dynamique) وتخص التقدّم (le progrès)، أي مسار البشرية نحو الاكتمال بتلبية حاجاتها المتنوعة، المادية منها والرمزية. بين هذين الصنفين من العلوم تقاطعات تنعكس بشكل جليّ على الحالة الاجتماعية التي تتأرجح بين الحفاظ على التقاليد وعلى النظام القائم (conservatisme) وبين مراجعة المبادئ وعقلنة الروابط (progressisme). إذا اكتفى المجتمع بالحالة الأولى وهي المحافظة فإنه يجمُد ويتحجّر ويتعطّل؛ وإذا اكتفى بالحالة الثانية وهي الثورة على التقاليد، فإنه يسقط في الفوضوية (anarchie) التي تعني عدم الاحتكام إلى مبدأ أو قاعدة: a/archè. تاريخ البشرية في عمومه هو حالة متذبذبة ومتقلّبة للوصول إلى التوازن والاعتدال، فيما وراء الجمود المعطّل أو التقدّم الفوضوي.

تحليل نص فلسفي

أبو نصر الفارابي، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، الجامعة الأردنية، 1987.

[تصنيف المدركات والصنائع والعلوم]

ويجب الآن أن نقول في جودة التمييز فنقول أولاً في جودة التمييز ثم السبيل التي بها تحصل لنا جودة التمييز، فنقول: إن جودة التمييز هي التي بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التي للإنسان علمها. والأشياء التي للإنسان علمها صنفان: صنف شأنه أن يُعلم، وليس شأنه أن يفعله الإنسان، لكن إنما يُعلم فقط، مثل علمنا أن العالم مُحدَث وأن الله واحد، ومثل علمنا بأسباب كثير من المحسوسات. وصنف شأنه أن يُعلم ويُفعل، مثل علمنا أن بر الوالدين حسن، وأن الخيانة قبيحة، وأن العدل جميل، ومثل علم الطبيب بما يُكسب الصحة. وما شأنه أن يُعلم ويُعمل فكماله أن يُعمل. وعلم هذه الأشياء متى حصل ولم يردف بالعمل كان العلم باطلاً لا جدوى له. وما شأنه أن يُعلم ولم يكن شأنه أن يعمله الإنسان، فإن كماله أن يُعلم فقط. وكل واحد من هذين الصنفين له صنائع تحوزه، فإن ما شأنه أن يُعلم فقط إنما تحصل معرفته بصنائع ما تنتسب علم ما يُعلم ولا يُعمل. وما شأنه أن يُعلم ويُعمل يحصل أيضاً بصنائع أخر (...) فقد حصل أن مقصود الصنائع كلها إما جميل وإما نافع. فإذاً الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع. فالصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة، وتسمى الحكمة (الإنسانية) على الإطلاق. والصناعات التي يُقصد بها النافع فليس منها شيء يسمى حكمة على الإطلاق، ولكن ربما سمي بعضها بهذا الإسم على طريق التشبيه بالفلسفة. ولما كان الجميل صنفين: صنف هو علم فقط، وصنف هو علم وعمل، صارت الفلسفة صنفين: صنفاً هو علم فقط وصنف هو علم وعمل، صارت صناعة الفلسفة صنفين: صنفاً به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، وهذه تسمى الفلسفة النظرية، والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية، والفلسفة المدنية. (ص 220-221 وص 223-224)

دالمبير، **خطاب مبدئي للأنسيكلوبيديا**[17]، باريس، الناشر أرمان كولان، 1894.

إن العمل الذي بدأناه والذي نرغب في الانتهاء منه له هدفان: بوصفه "أنسيكلوبيديا" (دائرة المعارف)، عليه أن يعرض قدر الإمكان نظام المعارف البشرية وتسلسلها؛ وبوصفه "قاموس استدلالي في العلوم والفنون والمهن" عليه أن يشتمل، حول كل علم وحول كل فن، ليبرالياً كان أو ميكانيكياً، مبادئ عامة هي قاعدته، والتفاصيل الأساسية التي هي جسده وجوهره. هاتان الوجهتان في النظر، وجهة "الأنسيكلوبيديا" ووجهة "القاموس الاستدلالي"، تشكّلان إذن خطة وتقسيم خطابنا المبدئي (...). لو تأملنا في الرابط الكائن بين الاكتشافات، فمن السهل أن ندرك بأن العلوم والفنون تتضامن فيما بينها ويوجد بالتالي سلسلة توحّد بينها. لكن، إذا كان من الصعب إرجاع كل علم أو فن خاص إلى مجموعة صغيرة من القواعد أو التصوّرات العامة؛ فالشأن نفسه مع الفروع المتنوّعة للعلم الإنساني المحبوسة في نسق واحد. أول خطوة من الواجب القيام بها في هذا البحث هي فحص أصول (جنيالوجيا) معارفنا وتسلسلها وكذا العلل التي كانت سبباً في نشوئها والسمات التي تميّزها. بكلمة واحدة، العودة إلى أصل معارفنا و[عملية] توليدها (...) يمكن أن نقسّم معارفنا إلى معارف مباشرة ومعارف مدروسة. المعارف المباشرة هي تلك التي نتحصل عليها على الفور بدون جهد من إرادتنا، والتي تجد أبواب نفسنا مفتوحة، إذا جاز لنا التعبير بهذه الصيغة، وتلج فيها بلا مقاومة ولا جهد. أما المعارف المدروسة فهي التي يقتنيها العقل بالاشتغال على [المعارف] المباشرة، بالجمع بينها وترتيبها (ص 12-13-14، ترجمة محمد شوقي الزين).

[17] Jean Le Rond D'Alembert (1717-1783), *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, notes et introduction par F. Picavet, Paris, éd. Armand Colin, 1894.

الدرس الخامس
مشكلة الحقيقة

الهدف من المحاضرة:

- مشكلة تحديد مفهوم الحقيقة والمقاربات المذهبية المرتبطة بتصوّر معيّن.
- قراءة وتحليل نص فلسفي: نص لرونيه ديكارت ونص لميشال فوكو.

لنتصوّر أنّ طفلاً يقوم بتركيب ألغوزة (Puzzle) ويحاول الوصول إلى صورة مطابقة لما في ذهنه بجمع القطع، قطعة بعد قطعة. لا شك أنّ الطفل لا يصل إلى الصورة الكاملة للألغوزة سوى بعد ملاحظات ومحاولات يتخللها الفشل والخطأ في وضع القطع الصحيحة. لا يتوانى عن المعاودة وتكرار المحاولة، وكل قطعة جديدة، إذا ما وُضعت في مكانها المناسب، فهي لِبنة جديدة في بناء صرح الألغوزة؛ ويعقُب ذلك ابتهاج لدى الطفل بالوصول إلى تركيب تدريجي لهذا اللغز.

I

لنمعن النظر في هذا المثال رغم بساطته السطحية. إنه المثال النموذجي لما يمكن أن تكون عليه مشكلة الحقيقة في الفلسفة. هل الحقيقة هي مثل اللعبة: بناء تدريجي، مُتعِب ومضني، في المعارف والتصوّرات؟ لا نقصد هنا باللعبة الشيء المرح المتواقت مع حالة من الفراغ قصد التسلية والاستمتاع. اللعبة عبارة عن رهان، فيها الربح أو الخسارة، فهي إذن مسألة جادّة وحاسمة: إنها مسألة اقتصادية (عقود في البيع والشراء، رهانات في الربح والخسارة، منافسة ومساومة) وسياسية واجتماعية وثقافية كما بيّن بعض جوانبها ميشال فوكو في العديد من دراساته أو محاضراته.

أليست الحقيقة لُعبة مفتوحة على الرهان؟ ألا تعبّئ قوى وإرادات في الدفاع عنها أو محاولة القبض عليها والهيمنة بها كما يذهب دائماً ميشال فوكو؟ لكن لنبدأ من المبتدأ ونرى، بشكل تكويني يجمع بين التاريخي والإشكالي، كيف برزت الحقيقة للوعي الفلسفي. إذا عُدنا إلى مثال الطفل اللاعب والباحث عن الصورة المكتملة بتركيب أجزائها، فإن اللعبة في هذا السياق هي محاولة بلوغ غاية. ليست هذه الغاية خارج فضاء اللعبة، بل هي محايثة لها. اللعبة تستغرق اللاعبين المندمجين فيها كما بيّن غادامير مثلاً في كتابه العُمدة «الحقيقة والمنهج».

والغاية تبرّر الوسيلة نوعاً ما. وبالتالي فإن بلوغ الصورة المكتملة في الألغوزة تقتضي تجنيد مهارات وسلوك استراتيجيات. يمكن استعادة، في هذا الصدد، القياس العملي عند أرسطو الذي يتركّب من ثلاث مراحل أساسية وهي: **التداول** ثم **القرار** ثم **التنفيذ**. فاللعبة تنبني أيضاً على هذه العقلانية في الاستدلال العملي، لأنها تقتضي التداول أو المداولة أو المشورة أو الخيار لمجموعة من الأدوات أو الوسائل التي تقودنا

نحو الغاية. لا نناقش الغاية لأنها معلومة بالنسبة إلينا وهذه الغاية هي تركيب صورة الألغوزة، لكن نداول بشأن الوسائل: أية وسيلة ملائمة من شأنها أن تقودنا نحو هذه الغاية. وعندما تتحدّد الوسائل، فإننا نتخذ القرار بمباشرة التركيب أو عملية البناء، وأخيراً ننفّذ هذا القرار بالشروع في العمل.

إن الشيء الأساسي الذي من أجله نجنّد الوسائل اليدوية والعقلية (كما هو الحال مع الألغوزة) هو بلا شك الوصول إلى مطابقة شبه تامّة بين الصورة الذهنية والصورة الواقعية. ننطلق من الكل (أي الصورة الكاملة) لنركب وُفقه الأجزاء؛ وانسجام هذا الكل مرهون بوضع الأجزاء أو القِطع في مكانها المناسب لها. تقتضي هذه العملية المراس والمواظبة مع احتمال وجود أخطاء كأن يضع الطفل قطعة في المكان غير المناسب. هل يتّبع هنا قواعد خاصة أم يُدرك حدسياً وفطرياً أن هذه القطعة تُوضع في هذا المكان لتُشكّل مع القطع المجاورة جانباً من الحقيقة، أي جانباً من الصورة المراد تركيبها؟ هل المطابقة هي أن تكون القطعة في مكانها الملائم، وأن يكون مجموع القِطع أو الأجزاء مُعبّراً عن الصورة كما هي؟

II

يخضع مفهوم الحقيقة إلى الفكرة الأساسية التي ينبني عليها المذهب الفلسفي. ليس المفهوم عينه إذا ما جعلنا مصدر المعرفة هو العقل أو الحس أو التجربة. مشكلة الحقيقة هي، بشكل من الأشكال، امتداد لمشكلة المعرفة. على سبيل المثال، نجد أن أفلاطون يُحدّد الحقيقة كسيرورة في التطهير (catharsis) ينتقل بموجبها الإنسان من عالم المظاهر والأوهام الذي هو عالم الحس نحو عالم الأفكار الثابتة والناصعة. ويكون هذا الصعود نحو المثال بالجدل أو الديالكتيك (محاورة **«فيدون»** حول النفس البشرية). أسطورة الكهف في الكتاب السابع من **«الجمهورية»** هي أحسن نموذج في تبيان مشكلة الحقيقة في التصوّر الأفلاطوني. الحقيقة هنا هي كشف (dévoilement, aletheia) بالصعود من الظلال إلى الأنوار، من قاع الكهف المظلم إلى نور الشمس الساطع. إنها مغادرة الشيء الذي يحجُب النور عن العين؛ ورغبة النفس في التواصل بالعالم الذي انفصلت عنه ويكون ذلك بالتذكّر (réminiscence).

يعود أرسطو لينفض عن التصوّر الأفلاطوني غبار الأسطورة والرمز، ليربط الحقيقة بالواقعية. الحقيقة هنا هي رديف الفلسفة لأن الفلسفة، كما يقول في "كتاب ألفا" من **«الميتافيزيقا»** هي: «العلم بالحقيقة. هدف النظر (spéculation) هو الحقيقة، بينما هدف العمل هو الفعل. عندما يفحص أشخاص الفعل سلوك شيء، فإنهم لا يعتبرون هذا الشيء في طبيعته الأزلية، ولكن بالمقارنة مع هذه البُغية المحدَّدة وهذه الفترة المحدَّدة» (فقرة1، ج3، ص108، ترجمة تريكو، فران، باريس، 1953). هذا نقد مباشر لأفلاطون، وهو أن اعتبار الأشياء لا يكون بالنسبة لطبيعتها الأزلية والثابتة، أي بوصفها جواهر مفارقة، ولكن بالمقارنة مع أهدافها العملية، ومع المنفعة التي يمكن أن تقدّمها للشخص الفاعل.

إذا كانت الفلسفة هي نظر وعمل، نظرية وعملية، تبعاً للتحديد العريق؛ فإن الحقيقة التي تبتغيها الفلسفة وتسعى إليها، ليست مجرّد تأمّل في المثُل المفارقة والأفكار الناصعة (التصوّر الأفلاطوني)، ولكن هي أيضاً،

وخصوصاً، حقيقة عملية: محاولة حل اللغز وإيجاد الصورة المناسبة كما هو الحال في اللعبة تخضع إلى اعتبارات عملية وهي الممارسة والتجربة والتكرار لغاية بلوغ الهدف. ونعرف أن هذا التصوّر التجريبي والواقعي للحقيقة ستأخذ بها الفلسفات اللاحقة، وخصوصاً البراغماتية مع ويليم جيمس وجون ديوي. هذا البُعد العملي للفلسفة، وبالتالي للحقيقة، لا ينفك عن البُعد النظري الذي يبحث في المبادئ التي يقوم عليها الوجود. نظرية الحقيقة هي إذن نظرية في المعرفة تضع المبادئ التي تقوم عليها العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وأيضاً المصادر التي تنبني عليها هذه المعرفة: ما تُدركه الذات حسياً (perception) وما تدركه عقلياً (conception) هل هو مطابق (duplicata) لما هو موجود في الواقع؟

كان هذا دأب المذهب الرواقي الذي اعتنى بالتصوّر السيكولوجي للمعرفة حيث معيار الحقيقة هو تطابق الشيء المدرَك مع الإدراك: العلم والمعلوم شيء واحد. العضو الذي يعتني بهذا التطابق على المستوى الذهني هو "الفاهمة" أو "التصوّر الفهمي" (phantasia katalèptiké)، ويفسّر ديوجين اللاؤرسي المسألة بهذه الكلمات: «هكذا نتصوّر الفاهمة: إنها منقوشة ومطبوعة انطلاقاً من شيء موجود وطِبقاً لهذا الشيء، بحيث لا تصدُر عن شيء معدوم» (ديوجين، حياة الفلاسفة، 50، 6-9، في: كريسيبوس، **أعمال فلسفية**، فقرة 54، ص72، ترجمة ديفور، باريس، 2004). الفاهمة عند الرواقيين هي إذن معيار الحقيقة لأنها تُبرز تطابق الذهن مع حالة العالم بانتقاش الشيء المدرَك في الذهن، وينتُج عن ذلك معرفة ونور، بسطوع الشيء المدرَك على الوعي.

تطابق الذهن مع حالة العالم هو الذي برّر فلسفياً فكرة "الحقيقة-المطابقة" (vérité-correspondance) التي تعزّزت مع السكولائية في العصر الوسيط خصوصاً مع توما الأكويني عبر القاعدة اللاتينية «الحقيقة هي تطابق الأشياء والعقل» (veritas est adaequatio rei et intellectus)، والتي كان قد أشار إليها ابن سينا في **«الإشارات والتنبيهات»** بهذه الكلمات: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرِك، يشاهدها بما به يُدرِك. فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرِك إذا أدرك، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية: مثل كثير من الأشكال الهندسية... أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرِك، غير مباين له» (ج2، فصل7، ص359-365). كان ابن سينا والأكويني يتحدثان عن الحقيقة الأنطولوجية وهي تطابق الشيء مع مثاله، في تميّزها عن الحقيقة المنطقية وهي تطابق القضايا مع حالة الشيء في الواقع؛ وستكون هذه الحقيقة المنطقية الشغل الشاغل مع المذهب الوضعي (حلقة فيينا) والفلسفة التحليلية مع فتغنشتاين وكارناب وبرتراند راسل.

III

لكن بعد التصوّر السكولائي مع توما الأكويني، ستقوم الحقيقة على مبدأ الشك خصوصاً مع ديكارت، حيث يصعُب تحديد مفهوم الحقيقة لأنها مسألة فطرية وبلا دراية الإنسان، حتى وإن سلّم ديكارت بالتحديد السكولائي كما جاء في رسالته إلى الأب ميرسان بتاريخ 16 أكتوبر 1639. الحقيقة في التصوّر الديكارتي هي

الشيء الموجود كما بيّن في التأمل الخامس من **«تأملات ميتافيزيقية»** بقوله: «بقي عليّ أن أنظر في أمور كثيرة، أخرى تتعلق بصفات الله، وبطبيعتي أنا، أي بطبيعة تذهني هذه الأمور. ربما عدتُ ثانية إلى البحث فيها. عليّ الآن، وقد بيّنتُ ما ينبغي عمله أو اجتنابه للوصول إلى معرفة الحقيقة، أن أحاول الخروج والتخلّص من كل الشكوك، التي خامرتني هذه الأيام، وأن أتساءل عما إذا كان بمقدوري أن أعرف شيئاً يقينياً عن الأمور المادية. ولكن يترتب عليّ، قبل التساؤل عما إذا كانت هذه الأشياء موجودة خارج نفسي، أن أفحص معانيها، من حيث أنها كائنة في ذهني، وأن أنظر أيها متميّز وأيها مبهم» (التأمل الخامس، فقرة1 و2، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، ط4، 1988).

لكن ما هو الشيء الذي بإمكانه أن يجزم بأن الحقيقة هي «ما هو موجود»؟ ما هو المعيار في ذلك؟ المعيار الوحيد الذي يضعه ديكارت هو الأفكار الفطرية، هو الشيء الواضح والبديهي والمتميّز الذي لا يزعزع اليقين بأن الظواهر موجودة، وبالتالي هي ظواهر حقيقية. يقول في **«مقال في المنهج»**: «ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك، بمعنى أن أتجنّب بعناية التهوّر والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميُّز، بحيث لا يكون لديّ أي مجال لوضعه موضع الشك» (ص190-191، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، 1985). فالحقيقة تبعاً للتصوّر الديكارتي هي الشيء الموجود وإدراكه المعرفي يكون بديهياً وواضحاً لا يعتريه غموض أو شك. مع إيمانويل كانط، تحافظ الحقيقة على الدلالة السكولائية في مطابقة الأشياء للإدراك الذهني لها، ولكنه يضيف معياراً عالمياً (universel) من شأنه يضمن الصرامة للمعرفة، ويكون النقد هو سبيل هذه العالمية المتوخاة في الحقيقة. من ديكارت إلى كانط، ننتقل من البداهة الفطرية إلى الصرامة النقدية، لأن الغرض مع كانط هو التوفيق بين الأفكار العقلية والمعطيات الحسية أي التجربة، والتي يحدّدها في الفهم البشري (entendement).

إن مشكلة الحقيقة عند كانط هي القاسم بين الحقائق المتعالية التي تُدرَك بشكل قبلي (a priori) والحقائق الظاهرة (phénomènes) التي تُدرَك بشكل بعدي أو تجريبي (a posteriori). لا ينكر كانط وجود حقيقة صورية (vérité formelle)، بمعنى اتفاق الفكر مع ذاته عبر المقولات بوصفها قواعد في التفكير السليم، ولكن يضيف إليها حقيقة تجريبية (vérité empirique)، وهي الحقيقة الواقعية بوصفها محتوى التجربة. يقول في **«نقد العقل الخالص»**: «بما أن قواعد الفهم هي حقيقية قبلياً، فهي تشكّل أيضاً منبع كل حقيقة، بمعنى اتفاق معرفتنا والأشياء الحسية، بحيث تشتمل على مبدأ إمكانية التجربة كمنظومة جامعة لكل المعارف التي تنطوي أبداً على موضوعات هي معطاة لنا».

ما حصل مع كانط هو انتقال مفهوم الحقيقة من الأسس الحدسية واللاهوتية إلى التأسيسات المعرفية بحيث يمثّل العلم المحرك الرئيسي في هذا التأسيس. ولا شك أن الاستيقاظ من السُبات الدوغمائي بفضل ديفيد هيوم (البُعد التجريبي الحاسم في تأسيس المعرفة) والثورة الكوسمولوجية بفضل نيكولاي كوبرنيكوس

(إزاحة التصوّر العريق من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس) كانا هما الدافعان في هذا الانتقال التاريخي والفلسفي لمفهوم الحقيقة. أتاح تطوُّر علوم الطبيعة في القرنين 17 و18 مع كوبرنيكوس وغاليلي ونيوتن إفراغ الحقيقة من مضمونها الميتافيزيقي (البحث عن العلل الأولى والغايات القصوى) والاكتفاء بمعرفة موضوعية تؤطّرها مجموعة من الإجراءات التجريبية (الملاحظة، التجربة..): تبدو الطبيعة كألغوزة كبيرة (grand puzzle) يتوجّب إعادة تركيبها والربط بين عناصرها لاستنباط قوانين تسير وُفقها، أو استخلاص نظرية في المعرفة تُبرز نمط إدراك العقل البشري لهذه الطبيعة.

الضامن الوحيد لتطابق الفكر مع ظواهر الطبيعة هو العلم الذي حاول (عبثاً ربما) إيجاد لغة عالمية في شكل رياضيات شاملة (mathesis universalis) تمدّ هذا التطابق بالدعائم الصورية والموضوعية. كانت لهذه الثورة الإبستمولوجية بلا شك التأثير الأساسي على النظريات العلمية المعاصرة التي تنتمي إلى النظرية الموضوعية للحقيقة (théorie objectiviste) كما هو الحال مع كارل بوبر. إن عزل الميتافيزيقا من طرف كانط كان الدافع الرئيسي في الانتقال من الحقيقة الأنطولوجية إلى الحقيقة الصورية مع فلاسفة التحليل، بتطوير المنطق بوصفه علم الاستدلالات الصحيحة. كان هذا بارزاً مع الوضعية المنطقية (شليك، كارناب..)، بالإضافة إلى فتغنشتاين (Wittgenstein) القائل في **«رسالة منطقية فلسفية»**: «القضية هي صورة الواقع؛ لأنني أعرف حالة الأشياء التي تمثّلها إذا ما فهمتُ القضية. وأفهم القضية بدون أن يُشرح لي معناها» (فقرة4.021). القضية هي صورة الواقع، فهي تتفق معها، بحيث إذا تم استنباط القضية "ق" من مجموعة قضايا صحيحة $ق_1$،...$ق_ن$، فإنها تكون باللزوم صحيحة. إذا تطابقت هذه القضايا التي استُنبِطت منها مع الواقع، فإنها تتطابق، هي الأخرى، مع الواقع.

IV

كانت هذه الفكرة حول "الذرية" المنطقية (كون القضية هي ذرة تعكس الواقع) من تدعيم وتطوير برتراند راسل (B. Russell) الذي يعتبر أن القضايا الذرية "تمثّل" حالات الأشياء؛ وهذه الفكرة هي امتداد لما سلّم به إدوارد مور من كون أن الاعتقاد حقيقي عندما يوجد واقعة في العالم تتطابق مع هذا الاعتقاد، وينتُج عنها معرفة صحيحة. الاعتقاد بأن القضية «الطفل يلعب الألغوزة» هي صحيحة إذا وفقط الطفل يلعب الألغوزة. الحقيقة كتطابق معناه أنه ثمة علاقة بين أشياء العالم الحقيقية، تجعل حقيقية كل القضايا التي تمثّلها أو تعبّر عنها. العلاقة بين الحدود (العالم/القضية أو الشيء/الكلمة) هنا هي أولى من الحدود ذاتها، والعلاقة هي التي تضمن صحة. لكن، قام أوستن بإزاحة مشكلة الحقيقة من القضية المنطقية إلى السياق التداولي، ليرى في العلاقة بين الفكر والواقع لا نتيجة تطابق (correspondance) ولكن حصيلة اتفاق (convention) بين الكلمة والشيء. هناك تعاقُد (لغوي، اجتماعي، ثقافي...) يجعل من الكلمة تعبير عن الشيء ويمنح لهذا التعبير القيمة الحقيقية.

هذا الاتفاق بين اللغة والواقع هو اتفاق "وصفي" (descriptif) على اعتبار أن الكلمة تشير إلى نمط معيّن يكون عليه الواقع؛ واتفاق "برهاني" (démonstratif) على اعتبار أن الكلمة تشير إلى حالة خاصة يمكن تصديقها أو تفنيدها. أياً كانت الاستدلالات المتعددة الممكن استخلاصها من مشكلة الحقيقة، فإن الشيء المؤكّد هو أن الحقيقة لها علاقة وطيدة بالمعرفة، لأنها مسألة اعتقادات (croyances) بالمعنى الإبستمولوجي في قبول رأي معيّن أو الانخراط في فكرة أو مذهب؛ وليست المعرفة اليقينية. لهذا يتطلب الاعتقاد التصديق أو التفنيد تبعاً للحالة التي يكون عليها الواقع (مثلاً: القضية «السماء تمطر» صحيحة إذا وفقط كانت السماء تُمطر). وهذا ما يذهب إليه راسل في **«مشكلات الفلسفة»** بقوله: «الصدق والكذب هي خصائص الاعتقادات والإثباتات» (منشورات بايو، باريس، 1989، ص145). فلكي تكون القضية صحيحة أو كاذبة، لا بد إذن من معرفة مبدئية في شكل اعتقاد يمكن التيقُّن من مصداقيته، ولا بد أن تكون القضية ترتبط بشكل بديهي بالشيء الذي تدلّ عليه: القضية «السماء تُمطر» ليست مجرّد اعتقاد، ولكن مسألة إثبات وتأكّد برؤية أن السماء تُمطر فعلاً.

وبالتالي يُحدّد راسل خصائص الحقيقة-المطابقة في الاعتبارات التالية:

1- إمكانية الغلط بوصفه نقيض الحق.

2- الحقيقة كخاصية من الاعتقاد.

3- تتوقف هذه الخاصية حصراً على العلاقة الكائنة بين الاعتقاد وشيء موجود في العالم الخارجي.

بتوكيده على أهمية العلاقة في تحديد فكرة الحقيقة، فإن راسل عمل على انتزاع الحقيقة-المطابقة من ثنائية الكلمة و/أو الشيء. لأن العلاقة هي الرابط بين حدين أو أكثر يشكّلون بنية معقّدة: «ما نسميه اعتقاد أو حُكم، يقول راسل، ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقة في الاعتقاد أو الحكم التي تربط الفكر بأشياء عِدة تختلف عنه» (المرجع نفسه، ص149). يكون الاعتقاد حقيقياً عندما يتطابق مع بنية معقّدة يشترك فيها الفكر (أو الذات) مع الوقائع (أو الموضوعات) المختلفة. فالمطابقة هي العلاقة بين الذات والموضوعات، وهذه الموضوعات (أو الوقائع) تجعل الاعتقاد حقيقياً.

نلاحظ هنا أن راسل يزيح المسألة نحو الموضوعات التي تجعل الاعتقاد حقيقياً، وذلك للإفلات من النزوع النفسي، أي كون الحقيقة هي مسألة يقين منعقد في الذات كما ذهب ديكارت. لا يتعلق الأمر إذن بكيانات ذهنية (entités mentales) تنقُش صورة الموضوع الخارجي في النفس أو الذات، ولكن بوقائع معقّدة (faits complexes) يرتبط بها الاعتقاد. حاول هيلاري بوتنام (H. Putnam) الحديث عن الحقيقة-المطابقة بأسلوب "التشابُه أو التماثُل" (similitude)، بحيث التصوّرات الذاتية تُماثل الأشياء الواقعية كما بيّن ذلك في كتابه **«العقل والحقيقة والتاريخ»** (منشورات مينوي، باريس، 1984، ص68-71).

كان الغرض مع بوتنام هو نقد النظريات الفلسفية عند أرسطو وكانط وباركلي التي كانت تجعل من الذهني مجرّد نُسخة طبق الأصل من الحسي؛ وأن الحسي هو مجرّد صورة منقوشة في الذهن.

إذا اعتبرنا أن الأشياء الخارجية توجد مستقلة عن الذهن أو الذات (على العكس من التصوّر المثالي)، فمن الواضح أن هذه الأشياء لا تماثل أو لا تطابق الصورة المنقوشة في الذهن: فهي (أي الأشياء) ذات طبيعة فيزيائية ومادية تختلف جوهرياً عن التصوّر الذهني. فالحقيقة-المطابقة كنظرية في شقَّيْها الأنطولوجي والمنطقي تصطدم بتناقضات داخلية: ما معنى أن نقول "تماثُل" أو "تطابُق"؟ هل مع الشيء الخارجي في ماديته المحسوسة؟ أو هذا الشيء مجرّد عن ماديته، بمعنى التطابُق مع صورته؟ أو القضية المنطقية التي تصف هذا الشيء؟ ثمة إذن تناقض ضمني يجعل من النظريات المتعارضة "حقيقية" أيضاً إذا ما لجأت في إلى فكرة المطابقة، أياً كانت صيغتها: بين الذهن والشيء، أو بين الكلمة والشيء، أو بين الذهن والكلمة، إلخ.

حاول تارسكي (Tarski) العدول عن البُعد المنطقي الصارم في نظرية الحقيقة المعاصرة ليتكلم بالأحرى عن البُعد الدلالي أو السيمنطيقي. فالقائل بأن «الثلج أبيض» يدعّم دلالياً أن الجملة «الثلج أبيض» هي صحيحة، وليس فقط الصحة المنطقية في تطابق القضية مع الواقعة. هناك جملاً صحيحة ولكن منطقياً خاطئة، مثل الجملة «ملك فرنسا أقرع» التي أوردها راسل في سبيل البرهنة على أن ما هو خاطئ منطقياً أو تاريخياً (لم يكن هنالك ملك فرنسي أقرع الرأس) يمكنه أن يكون صحيحاً على مستوى التركيب الدلالي للجملة. وبالتالي، تميل النظرية السيمانطيقية للحقيقة نحو الأخذ بالوصفي (وصف حالة واقعية) وبعدها بالبرهاني (الحكم على الحالة بالصدق أو الكذب). الغرض هو التحقيق (vérification) والتأييد (corroboration) وهي خصائص وصفية أكثر منها استدلالية، حتى وإن كان من العسير الفصل بين الوصفي والبرهاني. صادق كارل بوبر (K. Popper) على هذه النظرية السيمانطيقية لأنها أقرب إلى النظرية الموضوعية للحقيقة منها إلى النظرية الذاتية التي تعتبر الحقيقي ما يتمثّله الذهن.

من شأن النظرية الموضوعية للحقيقة أنها تُخبرنا عن حالة الأشياء في العالم، فلها قيمة وصفية وإنشائية؛ كما أنها تطوّر الأدوات اللازمة في مقاربة الحقيقة. فهي لا تقول لنا «هذه هي الحقيقة !» ولكن توفّر لنا الطرائق أو الكيفيات في مقاربتها، في شكل "مبدأ منظّم" كما يقول بوبر، يضبط هذه الطرائق ويجعلها أكثر مرونة وأقل دوغمائية في إدراك معنى الحقيقة.

تحليل نص فلسفي

رونيه ديكارت، **رسالة إلى الأب ميرسان**، بتاريخ 16 أكتوبر 1639، في «مراسلات»[18].

«وعموم الكتاب يختلف في نهجه عما تسنى لي متابعته[19]. فهو يفحص ما المقصود بالحقيقة؛ وبالنسبة إليّ، لم أشك في ذلك ويبدو لي أنها مفهوم هو من البداهة المتعالية ما يتعذّر نكرانه. لدينا وسائل فحص الميزان قبل استعماله، لكن لا ندري معنى الحقيقة إذا لم نعرفها بشكل طبيعي أو فطري. لأنه كيف يمكننا القبول بما يعلّمه إيانا شخص إذا لم ندرك مسبقاً أنه ثمة حق، أي أننا نعرف الحقيقة؟ يمكننا أن نفسّر بشكل حرفي لأولئك الذين لا يفقهون اللغة ونقول لهم بأن كلمة الحقيقة هذه، في دلالتها الخاصة، تشير إلى تطابق الفكر مع الموضوع؛ ولكن عندما نُسندها إلى أشياء خارج الفكر، فهي تبيّن فقط أن هذه الأشياء تصلح لأن تكون موضوعات لتأملات حقيقية، سواء بالنسبة إلينا أو بالنسبة للإله. لكن لا يمكننا أن نضع تعريفاً منطقياً يساعد على الإحاطة بطبيعتها. وأعتقد أن الأمر نفسه مع العديد من الأشياء الأخرى التي هي بسيطة وتُعرَف فطرياً، مثل الشكل والحجم والحركة والمكان والزمان، إلخ؛ بحيث لو أقدمنا على تعريف هذه الأشياء فإننا سنزيدها غموضاً ونزداد ارتباكاً. مثلاً، الشخص الذي يتجوّل في قاعة يفقه معنى الحركة مِن الذي يقول: إنه فعل الوجود بالقوة، بحكم أنه بالقوة. يستند الكاتب إلى قاعدة بشأن حقائقه وهي القبول الكوني (consentement universel)؛ بالنسبة إليّ، ليس لي قاعدة بشأن حقائقي سوى أنها النور الفطري، الأمر الذي يتلاءم مع الشيء: لأن كل الناس الذين يتقاسمون النور الفطري نفسه، فإنه من البديهي أن يشتركوا في التصوّرات عينها؛ لكن يختلف الأمر عندما لا يُحسن أي شخص استعمال هذا النور، ويَنتج عن ذلك أن العديد من الأشخاص (من بين الذين نعرفهم مثلاً) يمكنهم أن يتوافقوا في نفس الخطأ، وثمة أشياء كثيرة يمكنها أن تُعرَف بالنور الفطري دون أن يكون لأيّ شخص دراية بها». (ترجمة محمد شوقي الزين).

حوار مع ميشال فوكو، مجلة "لارك"، عدد 70، 1977[20].

«المهم على ما أعتقد، هو أن الحقيقة ليست خارج السلطة وليست بدون سلطة (وعلى الرغم من أسطورة يتعيّن إعادة تاريخها ووظائفها مرة أخرى، فإن الحقيقة ليست هي جزاء النفوس المفكرة الحرة، وليست بنت الخلوات الطويلة، ولا الامتياز الذي يستمتع به أولئك الذين عرفوا كيف يتخلصون من الالتزامات). إن الحقيقة هي من هذا العالم، فهي ناتجة فيه بفضل عدة إكراهات. وهي تمتلك فيه عدة تأثيرات منتظمة مرتبطة بالسلطة. لكل مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة، و"سياسته العامة" حول الحقيقة: أي أنماط الخطاب التي يقبلها هذا المجتمع ويدفعها إلى تأدية وظيفتها كخطابات صحيحة؛ لكل مجتمع الآليات والهيئات التي تمكّنه من التمييز بين المنطوقات الصحيحة والخاطئة، والطريقة التي نتبيّن بها هاته من تلك؛ وكذا التقنيات والإجراءات المشار إليها من أجل التوصل إلى الحقيقة؛ وكذا مكانة أولئك الذين توكل إليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقياً (...) هناك صراع من "أجل الحقيقة"، أو على الأقل "حول الحقيقة" – ولا نعني مرة أخرى بالحقيقة «مجموع الأشياء التي يتعيّن اكتشافها أو جعل الآخرين يتقبلونها»، بل «مجموع القواعد التي يمكن بمقتضاها أن نفرز ما هو حقيقي عما هو خاطئ وننسب إلى الحقيقي سلطة ذات تأثيرات خاصة»، وهذا مع العلم أيضاً بأن الأمر لا يتعلق بكفاح "لصالح" الحقيقة، بل حول مكانة وقيمة الحقيقة وحول الدور الاقتصادي-السياسي الذي تلعبه».

---

[18] Lettre de Descartes au Père Mersenne, 16 Octobre 1639, in : *Choix de Lettres*, introduction et commentaire par Eric Brauns, 1988, coll. « Textes Philosophiques », p. 56-57

[19] يقصد ديكارت كتاب «في الحقيقة»، لهربرت شاربوري Herbert de Cherbury.

[20] Entretien avec Michel Foucault, revue « L'Arc », n°70, 1977.

نقلاً عن: دفاتر فلسفية (نصوص مختارة): 4- **الحقيقة**، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الطبعة الثانية، 2005، ص 116-117

الدرس السادس
مشكلة العلاقة بين العلم والفلسفة

الهدف من المحاضرة:

- تبيان أن تاريخ الفلسفة لم ينفصل عن تاريخ العلم سوى في المرحلة الحاسمة من العصر الحيث عندما استقلت المعرفة العلمية التجريبية عن المعرفة الفلسفية المرتبطة بدراسة الميتافيزيقا والأنطولوجيا.

- الانفصال التاريخي بين الفلسفة والعلم لم يكن انفصالاً راديكالياً، بل شهد تقاطعات جعل الفلسفة تقوّم العلم، والعلم يدعّم الفلسفة.

الفاصل بين الفلسفة والعلم هو حديث النشأة، أي ظهر بتطوّر العلوم والتقنيات في العصر الحديث. كانت العلوم في مجملها تنخرط في التأمل الفلسفي، خصوصاً في العصر اليوناني؛ كون الفلسفة هي "مطرس" أو "قالب" (matrice) نشأت فيها العلوم والمعارف. غالباً ما يُطرح السؤال الحاسم والمحرج عبر العصور وفي كل الجغرافيات: إذا كان التقدّم الذي يبتغيه العلم هو في طور المسار ويحقق نجاحات وفتوحات كبيرة تغيّرت معها حياة البشر في شتى الميادين والمجالات (الاقتصاد، التقنية، المواصلات، النقل، الطب والصحة، إلخ)، فما الغرض من الفلسفة؟ سؤال آخر: إذا انفردت الفلسفة بدراسة الظواهر البشرية واستعملت في هذه الدراسة خطاباً خاصاً هو "الخطاب الفلسفي" بمفاهيمه ومعاجمه ومناهجه، فهل هذا الاستعمال يضاهي أو ينافس "الخطاب العلمي" الذي له هو الآخر مجال ونطاق، ويتمتع بأدوات ومعاجم ومصطلحات، وينفرد بخاصية أساسية وهي القيمة العملية أو التطبيقية: الاختراع، الاكتشاف، تغيير حياة الإنسان؟

I

إذن: ظهرت العلوم في السياق اليوناني القديم من رحم الفلسفة؛ لأن هذه الأخيرة كانت تجعل من الإحساس العتبة الأولية لكل معرفة بشرية، عند أرسطو على وجه التحديد بقوله في كتاب "ألفا" من "الميتافيزيقا": «كل البشر يرغبون في المعرفة: علامة ذلك هو متعة الحواس. فبمعزل عن الفائدة المباشرة، نهوى الحواس لذاتها». لا شك أن أرسطو يجعل العتبة الأولى للمعرفة في الحواس، العتبة الجمالية أولاً (esthétique)[21]، ثم العتبة العلمية ثانياً، باللجوء إلى الحس قصد دراسة مصادر الموضوع المدروس (المادة مثلاً)، وأخيرا العتبة النفعية بالنظر في فائدة الأشياء المحسوسة، أي غايتها أو هدفها، بما يعود بالنفع على الإنسان، ويمكن أن نحشر في هذه العتبة النفعية كل الجوانب العملية من اختراعات وأدوات وتقنيات.

---

[21] الكلمة (esthétique) منحدرة من اليونانية (aisthêta) وهي "الأشياء المحسوسة"، في مقابل (noêta) وهي "الأشياء المعقولة"؛ أي الحس في مقابل العقل. وكان الفيلسوف ألكسندر بومغارتن (Baumgarten) من القرن الثامن عشر أول من نحت هذا المصطلح الذي أصبح معرفة قائمة بذاتها، لها قواعد ومناهج، وهي ما نسميها "الإستيطيقا" أو علم الجمال.

الشيء الجامع بين هذه العتبات هو "التجربة" (expérience) التي تقتضي التجريب والاختبار وأعطت لنا ما نسميه "التجريبية" (empirisme). ففي العتبة الأولى (الجمالية)، نختبر الحواس بإدراك شيء جميل عبر الرؤية أو الذوق أو اللمس أو السماع؛ وفي العتبة الثانية (العلمية)، نختبر الحواس عبر الملاحظة والتجربة للوصول إلى فرضية علمية تدعّمها البراهين والرموز الرياضية؛ وفي العتبة الثالثة (العملية)، نختبر الحواس عبر المنفعة التي تقدّمها المعرفة للإنسان في شكل صنائع أو اختراعات تسهّل عليه الحياة اليومية. لكن لو رجعنا قليلاً إلى التصوّر اليوناني القديم للمعرفة، فإن الخبرة العملية هي التي أتاحت وجود التأمل النظري. أو لنقل بعبارة بسيطة: كان العمل اليدوي هو المدخل الرئيسي نحو تطوير المعرفة العلمية. انجرّ عن فبركة الأشياء تطوير خصائصها قصد تحسينها (améliorer)، وهذا الدافع في إصلاح أو تحسين أو تجويد الأشياء (البحث عن الجودة)، كان من وراء تطوّر المعرفة بالأشياء، واستقلال هذه المعرفة بقواعد أو تصوّرات لم تنفك عن تنميتها وتطويرها لتصبح بالتدريج تصوّرات علمية وموضوعية تصدّقها أو تفنّدها التجربة العلمية.

مثلاً تأشير الأراضي كان من وراء تطوّر "الهندسة" (géométrie)، وتقسيم الأقاليم الطبيعية أو التمييز بين الكائنات كان من وراء تطوّر "علم التصنيف" (taxinomie). كذلك "علم التشريح" (anatomie) جاء نتيجة ملاحظة مستمرة للجسم البشري وتجارب متكررة في علاج الأمراض أو العاهات التي تستبد به، إلخ. فالمشكلات بدأت "عملية" لتصبح فيما بعد "نظرية" قصد استخلاص مجموعة من القواعد أو الأحكام التي تلائم كل الحالات الجزئية مستقبلاً، عندما يتم دراستها أو إيجاد الحلول لها، بمعنى الانتقال مجدداً من النظري إلى العملي، أو من الكلي إلى الجزئي. لكن فيما ينفرد "العملي" بشيء ملموس نسميه **الفن** (art) بالمعنى التقني للكلمة (poièsis)، بوصفه فبركة أو صناعة؛ فإن "النظري" يتعلق بشيء مجرّد ندعوه **العلم** (science) بالمعنى الشامل للكلمة (épistémè)، بوصفه مجموعة من الأحكام أو التصوّرات الكلية.

يقوم الفن على الاحتمال، فهو قائم على مجموعة من التجريبيات الجزئية التي يعتريها التبدّل ويكتنفها النقص، بتحسين مستمر لخصائصها؛ بينما يقوم العلم على الضروري أو اللزومي الذي هو بديهي بذاته ولا يتغيّر، مثل البديهيات الرياضية. فهو ينتمي إلى مجال **التأمل** (contemplation) على العكس من الفن الذي ينتمي بالأحرى إلى مجال **الفعل** (action)، من خلال الحركة التي يُدخلها في الأشياء بالصناعة؛ والحركة التي يقوم عليها في منح الأشياء أشكالاً معيّنة قابلة للتعديل أو التحسين. أحدهما لا ينفصل عن الآخر، بحكم أن الفن كان سبب إمكان العلم، أو الجزئيات العملية أتاحت تشكيل كليات نظرية في شكل قواعد أو تصوّرات. لكن يختلف الأمر مع الفلسفة التي كانت معرفة مجرّدة عن كل فن، معرفة ميتافيزيقية تبحث في العلل القصوى للوجود بما هو وجود. نعتها أرسطو على أنها «العلم الأول»، ليس بالمعنى القبلي في كونها أساس العلوم والمعارف، لأن الأساس القبلي هنا هو **التجربة**؛ بينما الفلسفة هي النهاية التي تصل إليها العلوم والمعارف في شكل تصوّر عام حول الوجود أو الطبيعة أو العالم أو الإنسان، إلخ.

تأتي الفلسفة هنا كتعليل في التشكيلات المعرفية وكتأسيس للنظام العقلاني الذي تقوم عليه هذه التشكيلات. فهي تدلّل على الحقائق العليا التي لا يرتقي إليها الحس والتي هي من اختصاص العقل في شكل دليل أو برهان، وهنا تُبرز الفلسفة نزوعها "العلمي"، في كونها علماً أولياً. فالدلائل والبراهين هي سلسلة من الحقائق التي يعلَّل بها. فتصبح الفلسفة هنا عبارة عن تفكير منهجي يقتضي التسلسل المنطقي والبداهة أو الوضوح لبلوغ شيء اسمه "الحقيقة". وكنا قد رأينا سابقاً أن الفلسفة هي بالتعريف «العلم بالحقيقة» كما حددها أرسطو في كتاب «الميتافيزيقا». وتشترك هنا الفلسفة مع العلم في كونهما يبتغيان "الحقيقة"، فيما يختص الفن بالإنتاج أو الفبركة. كان هذا على الأقل التصوّر الأفلاطوني الذي كما نعلم أقصى الفن من إطار الحقيقة لأنه قائم على الظنون والرغبات، ولأن الفن هو استنساخ للطبيعة، هو محاكاة الطبيعة، لا يضيف شيئاً ولا ينتج علماً ولا يدل على حقيقةٍ. فهو لا ينتمي إلى "الحكمة السامية" (Sophia) بوصفها علماً مجرداً ودافعاً نحو التأمل. لكن ابتكارات العلم الفن كانت عاملاً أساسياً في تطور العلوم، ويدعّم ذلك عصر النهضة الذي تواقت فيه الإبداع الفني المكثف مع الاختراع العلمي الدقيق، ولأن الاختراعات العلمية كانت أيضاً عبارة عن ابتكارات فنية.

II

لكن ماهي خصائص العلم؟ أو على ماذا يستند العلم للحصول على مبدأ خاص يجعل منه علماً وليس فلسفة أو فناً أو ديناً أو أسطورةً؟ هناك مجموعة من الخصائص التي يمكن تلخيصها في ثلاثة مبادئ على الأقل: **أولاً**، الالتزام بضوابط موضوعية مثل اليقين العقلي والمنهج التجريبي؛ **ثانياً**، اعتبار الوقائع الخارجية (العالم الخارجي) مصدراً ومعياراً تنبني عليه المعرفة العلمية؛ **ثالثاً**، اعتبار العلل هي الظواهر التي يبحث عنها العلم والعلل هي العلاقات بين الوقائع التي يمكن التحقق منها تجريبياً: مثلاً التحقُّق من أن الأشياء تسقط من الأعلى إلى الأسفل بسبب الجاذبية الأرضية. هذه الخصائص الموضوعية الجوهرية تكمّلها خصائص أخرى وهي الخصائص الذاتية المساعدة والتي يمكن تعدادها فيما يلي: **أولاً**، الروح النقدية، إذ لا بد أن يتحلى الفاعل العلمي بالنقد الذي يقوم على التمييز والحكم والدقة والمراجعة؛ فلا يرتكز على ظنون ولا يركُن إلى معتقدات غير ممحَّصة؛ **ثانياً**، النزاهة العقلية والأمانة العلمية فيما يمكن تسميته "أخلاقية العمل العلمي".

موضوعياً، يقوم العلم على ترتيب المعلومات التي يقتنيها من العالم الخارجي ثم يعمل منهجياً على تفسيرها بالربط بينها وإيجاد المبدأ أو القانون الذي ينظّمها. حول ذلك يقول أينشتاين: «موضوع أي علم، سواء أكان هو العلم الطبيعي أم علم النفس، إنما هو تنظيم تجاربنا والربط بينها على صورة نسق منطقي» (نقلاً عن: زكريا إبراهيم، مشكلات الفلسفة، ص131). لا معنى للعلم إذن إذا كانت المعلومات التي نتحصل عليها من الواقع مبعثرة أو مشتتة. العلم هو بالتعريف معرفة تنظّم هذه المعلومات وتربط بينها للحصول على صورة معيّنة تقوم بتفسيرها وتعليلها، والوصول بالتالي إلى قانون يحكمها، وفي نهاية المطاف إلى حقيقتها. ويستعين العلم في ذلك بلغة مجرَّدة يصل بها إلى اليقين وعنيتُ بهذه اللغة المجرَّدة "الرياضيات"، لأنها قائمة على مجموعة

من الحدوس والمسلّمات التي لا تقبل النقاش. فالغرض من الاستعانة بالرياضيات هو النظر في الكيفية التي تنتظم بها وقائع العالم بشكل رمزي في صورة أعداد ومعادلات، بمعنى كيف تنتقل هذه الوقائع من المعطيات الحسية إلى التركيبات المجرَّدة في شكل أرقام ورموز. لا تستبدل هذه التركيبات الوقائع كما هي موجودة في العالم ومعطاة للإدراك الحسي والعقلي، ولكن تقول فقط نظامها المجرَّد وتكشف عن طبيعة العلاقات القائمة بينها وأي مبدأ أو قانون يدبّرها.

الرياضيات هي نوع من "تجريد" الطبيعة بجعل هذه الطبيعة كائناً مجرَّداً ومقروءً بلغة رمزية تكشف عن التعقيد الذي يميّزه. بلجوء العلم إلى الرموز المجرَّدة والمعادلات المعقَّدة، أي باختياره للرياضيات كلغة علمية وأداة في القراءة والتحليل، فإنه يبتعد في هذا المضمار عن الفلسفة التي ليست لها لغة رمزية ومجرَّدة ولكن لها فقط خطاب عقلاني ومهجي منظَّم في مقولات وقضايا ومفاهيم. كذلك لا يقصي العلم الأحكام الذاتية والاعتباطية من كل تقدير وتمييز، فيما تحتفظ الفلسفة بهذه الأحكام لأن العلاقة بين الذات والموضوع على مستوى نظرية المعرفة هي علاقة تبادلية ولا تتأسس على قطيعة حاسمة كما أرادها العلم لمجاله النظري والتطبيقي. فالعلم أراد قطيعة بين الذات والموضوع بحيث تكون دراسة الموضوعات العلمية خالية من الظنون والأحكام الذاتية والخيالات. وحدها الرموز الرياضية والملاحظات التجريبية من شأنها أن تضمن هذه الموضوعية.

إذا كان العلم يجعل من تنظيم الوقائع منهجياً وتفسيرها موضوعياً شغله الشاغل، فإن الفلسفة تتعدى ذلك نحو الفهم، لما يشتمل عليه الفهم من أحكام تتدخل الذات في تشكيلها وتدبيرها. لا بد من تثمين الأحكام والآراء التي يصدرها الفيلسوف أو أي إنسان يتفلسف، لأنه لا ينفصل عن الموضوعات التي يقدّرها عقلياً ويحكم عليها نظرياً. إذن: إذا كان العلم يبتغي **التفسير**، فإن الفلسفة ترتضي **الفهم**. هذا لا يعني أن العلم لا يسعى إلى فهم الظواهر ولكن يضع هذا الفهم دائماً في أفق التفسير، فيضع التأويل في إطار الإبستمولوجيا. وكان مؤرخ الفلسفة الألماني فلهلم دلتاي (1833-1911) قد عبّر عن ذلك بمقولته الشهيرة: «نفسّر أكثر لنفهم أفضل». يدخل الفهم في العلم تحت إطار تنظيم منهجي وموضوعي ودقيق وصارم يتكفّل به التفسير؛ فيما يدخل الفهم في الفلسفة تحت إطار عقلاني ومنهجي يعتني النظر الفلسفي بتدبيره بمجموعة من الأدوات والآليات التي ندعوها في الغالب مفاهيم أو مقولات أو تصورات. تبتغي الفلسفة الفهم لأنها تبحث في العلل القصوى أو الغايات النهائية، فهي تربط موضوعاتها بالحقيقة، تربط مفاهيمها بما تؤول إليه من نتائج نظرية تكشف عن حكمة أو نباهة؛ بينما يكتفي العلم بالعلل المباشرة التي يستنبطها من علاقة الوقائع فيما بينها.

III

تقوم الفلسفة بتعويض ما نَقُص في العلم بالنظر في القيم الناتجة عن التطبيقات العملية للعلم. ففي خضم التطور العلمي المتسارع الذي جعل حياة البشر سهلة عبر التقنية والمواصلات والصحة، فإن الفلسفة تتساءل عن قيمة هذا التطور وماهي العلل القصوى التي يصبو إليها، أي أنها تطرح البُعد الأخلاقي في كل تطوّر علمي

للبشرية. فالاكتشافات الهامة حول "الجينوم" البشري جعلت "الحس الفلسفي" أكثر انتباهاً بشأن الغايات القصوى لهذا الاكتشاف من حيث الاستعمالات إذا كانت محمودة بعلاج بعض الأمراض الجينية؛ أو العكس استعمالات مذمومة من خلال الاستنساخ (clonage) الذي قد يُطال النوع البشري نفسه، علاوة على تجريبه على بعض الحيوانات.

هكذا تنصّب الفلسفة نفسها حامية الإنسان، لأن الفلسفة كانت ولا تزال «فلسفة الإنسان» أو أنثروبولوجيا فلسفية، همها الوحيد هو الإنسان بالمقارنة مع الغايات القصوى التي تمسّه مباشرة، وتمسّه في كيانه مثل الحرية والسعادة والخير والموت. وهذا ما لا يهتم به العلم أو لا يدخله في حسابه وأعني بذلك نتائج العلم على مصير الإنسان، لأن موضوع العلم المباشر هو الطبيعة وليس الإنسان؛ وما العلوم الإنسانية والاجتماعية سوى علوم بالمجاز ما دامت لم تتوصل بعدُ إلى مبدأ ثابت يقوم عليه الإنسان كالقانون الذي تسير وفقه الطبيعة. مما يجعل العلم أقل إنصاتاً إلى هموم الإنسان الأخلاقية والوجودية حتى وإن كانت نتائج العلم كالتقنية مثلاً تفيد الإنسان من حيث تسهيل الحياة اليومية أو حل المشكلات الصحية والبيئية. لكن المعنى، معنى الحياة، معنى الوجود، هو من اختصاص الفلسفة، لأنها تبحث أصلاً في المعنى لأنها تسعى إلى الفهم؛ ولا تجعل من الإنسان مجرّد موضوع للدراسة، ككائن عضوي أو نفسي أو اجتماعي، ولكن تجعل منه أيضاً ذاتاً مفعمة بالهواجس والميول والرغبات، وأيضاً الإرادة في تعقُّل هذه الانفعالات ومحاولة ضبطها وسياستها.

تحليل نص فلسفي

فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس 1978، ط2، 1990، ص46-47

1- لقد آثر الإنسان، طوال الجزء الأكبر من تاريخه، ألا يواجه الواقع مواجهة مباشرة، وأن يستعيض عنه بأخيلته أو صوره الذاتية. وهذا أمر لا يصعب فهمه: إذ أن المواجهة المباشرة للواقع فيها صعوبة ومشقة، وتحتاج منه إلى بذل جهد كبير. وعليه أن يروّض ذاته على إطراح ميولها الخاصة جانباً، وقبول الظواهر على ماهي عليه، ثم استخلاص القانون الكامن من وراء هذه الظواهر، وهو أمر يقتضي مستوى عالياً من التجريد. وهكذا يمكن القول أن اتجاه الإنسان نحو العلم ينطوي على قدر كبير من التضحية: التضحية بالراحة والهدوء والاستسلام للخيال السهل الطليق، كما ينطوي عل عادات عقلية فيها قدر كبير من الصرامة والقسوة على النفس. ولقد قال البعض أن العلم لم يبدأ إلا مع «الرياضة». وأحسب أن هذه العبارة تغدو أبلغ وأدق في التعبير عن البداية الحقيقية للحلم لو فهمنا لفظ «الرياضة» هذا، لا بمعنى أنه علم الأرقام والكم فحسب، بل أيضاً بالمعنى النفسي والأخلاقي، أي بمعنى رياضة «الروح أو النفس» على اتباع نهج شاق من أجل فهم الظواهر بالعقل والمنطق الدقيق.

2- وبعبارة أخرى فإن العلم يظهر منذ اللحظة التي يقرر فيها الإنسان أن يفهم العالم كما هو موجود بالفعل، لا كما يتمنى أن يكون. ومثل هذا القرار ليس عقلياً فحسب، بل هو بالإضافة إلى ذلك، وربما «قبل» ذلك، قرار معنوي وأخلاقي. ولا بد للعقل البشري أن يكون قد تجاوز مرحلة الطفولة، التي نصوّر فيها كل شيء وفقاً لأمانينا، إلى مرحلة النضج التي تتيح لنا أن نعلو على الخلط بين الواقع والحلم أو الأمنية. وهذا مستوى لا يصل إليه الإنسان إلا في مرحلة متأخرة من تطوّره. أما قبل هذه المرحلة فكان من الطبيعي أن يستعيض الإنسان عن العلم بالحلم، دون أن يدري أنه يحلم، وكان من الطبيعي أن تظل البشرية كلها، طوال ألوف عديدة من السنين، وفي جميع أرجاء الأرض بلا استثناء، مبتعدة عن رؤية الواقع وفهمه على ما هو عليه. وخلال هذه الفترة «الحالمة» كان الأدب والفن هو المظهر الرئيسي لنشاط الإنسان الروحي. وفي الآداب والفنون يهتم الإنسان بمشاعره الذاتية أكثر مما يهتم بالعالم المحيط به، وإذا اتجه إلى هذا العالم الخارجي فإنما يتجه إليه من خلال أحاسيسه الخاصة وميوله الذاتية، فلا يرى إلا مرآة تنعكس عليها انفعالاته وعواطفه.

3- بل إننا نستطيع أن نقول أن الفلسفة ذاتها، حين سارت في طريقها الخاص بوصفها نشاطاً عقلياً خالصاً عند اليونانيين، كانت تهتم باتساق بنائها الداخلي، وبتماسك التركيب العقلي الذي يكوّنه الفيلسوف، أكثر مما تهتم بالعالم الواقعي. وهذه سمة يمكن استنتاجها بوضوح مما عرضناه من قبل عن الصفات المميزة للعلم النظري (المختلط بالفلسفة) عند اليونانيين. وحين كانت الفلسفة تتحدث عن عالم الواقع، كانت في معظم الأحيان تصفه بأنه خداع، بل تعد الحواس خدَّاعة لأنها تختص بإدراك عالم مادي من طبيعته ألا يكون موضوعاً لمعرفة صحيحة. وهكذا ظل الإنسان طويلاً يستعيض عن العلم بخيالاته وانفعالاته وحدسه وأفكاره المجردة، ولم يصطنع منهجاً يتيح له الاتصال المباشر بالواقع، عن طريق الجمع بين العقل والتجربة، إلا في مرحلة متأخرة من تاريخه. فلا بد إذن أن عقبات أساسية حالت دون تحقيق هذا الاتصال المباشر بين الإنسان والعالم عن طريق العلم. ولا بد أن الإنسان قد بذل جهوداً كبيرة حتى استطاع أن يسيطر على عقله، ومن ثم يسيطر على العالم. ولا بد أن تاريخ النشاط الروحي والعقلي للإنسان كان تاريخاً للأخطاء والأوهام التي تغلب عليها الإنسان بمشقة، بقدر ما كان تاريخاً لحقائق اكتسبت بالتدريج. فماهي هذه العقبات التي أخرت ظهور العلم، والتي لا تزال تشوّه صورة المعرفة العلمية حتى يومنا هذا عند فئات كثيرة من البشر ؟

الدرس السابع
مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة

الهدف من المحاضرة:

- الفلسفة والدين: سؤال العقل أم سؤال الاعتقاد؟

- «العقل يسبق الإيمان والإيمان يسبق العقل، وأنا أومن لكي أتعقّل» (أغسطين).

ثمة أحكام موضوعة بشكل متعسّف وقطعي مفادها أن الفلسفة تعبّر عن **سلطة العقل** وأن الدين يعبّر عن **سلطة النقل** أو الخبر (النص، التراث..). لكن ما هذا العقل الذي ينتمي إلى الفلسفة وما هذا النقل الذي ينحصر في الدين؟ هل ثمة توازٍ حيث الظاهرتان لا تلتقيان أم هناك تقاطع يجعل الفلسفة "تستمد" في تعليلها من الاعتقاد، أو "تمدّ" في برهانها عناصر تدعّم الإيمان؟ كيف كانت العلاقة بينهما في تاريخ الفكر؟ هل كانت علاقة **تلقي** (بأن تستفيد كل ظاهرة من الأخرى من مبادئها النظرية أو العملية) و**تلاقي** (حيث تتقاطع الهموم وتتحاور الأفكار) أم بالعكس علاقة هجران وصراع؟ المشكلة الفلسفية بشأن العلاقة بين الفلسفة والدين تكمن فيما يلي: إذا كانت الفلسفة قد اتخذت من الدين "موضوعاً" للدراسة (كأي موضوع آخر: التاريخ، الفن، اللغة، الحضارة..)، كيف قاربت هذا الموضوع؟ هل من منطلق عقلي بحت أم من تجربة تأملية؟ إذا كان الدين قد استعان بأدوات فلسفية في قراءة النص الديني: هل كانت هذه القراءة نظرية محضة (spéculative) أم لغاية عملية؟

I

عندما نتحدث عن العلاقة بين الفلسفة والدين، فإننا نجد أنفسنا أمام مركّب (complexe) من المصطلحات والمفاهيم والتصورات المتشابكة. لأن المشكلة الأخرى المطروحة: هل ينبغي اختزال الدين في نصوص أصبحت تشريعات، حاملة مواعظ وواجبات، لغايات عملية وتعبّدية صرفة؟ ما قولنا بشأن الدين بوصفه مجموعة من التساؤلات حول الله والنفس والإيمان والآخرة كالتي تعارك حولها علماء الكلام من كل مذهب أو ديانة؟ يدفعنا هذا الأمر إذن إلى اعتبار الدين ينقسم إلى وجهتين يتوجّب البرهنة على **توافقهما** أو العكس **تعارضها**: 1- وجهة الإيمان بالاحتكام إلى الوحي والعمل وُفق تشريعاته؛ 2- وجهة العقل بالاحتكام إلى البرهان بدراسة الظواهر الدينية والمبادئ التي تقوم عليها: الله، الإيمان، الآخرة، العبادة، إلخ. وقبل كيل هاتين الوجهتين بمكيال الاتفاق والتعارض، المسألة المبدئية التي ننطلق منها وهي تحديد المصطلح: ما نقصده بالدين قبل كل شيء؟ في موسوعة لالاند الفلسفية نجد بعض التحديدات المفيدة. الدين هو: «**أ**- مؤسسة اجتماعية متميّزة بوجود إيلافٍ من الأفراد المتّحدين: 1- بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ؛ 2- بالاعتقاد في قيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه؛ 3-

بتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه يُنظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله؛ **ب**- نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، موضوعها الله»[22].

في اللسان اللاتيني الدين (Religion) يُقصد بها قبل كل شيء **الربط**، نوع من الرابطة الروحية بين الإنسان والمطلق. تنطوي الكلمة على جذرين لغويين مختلفين كما كتبتُ في دراسة حول مسألة الدين: «الجذر الأول الذي أخذ به شيشرون وهو relegere، ويعني به مراقبة الشعائر تجاه الآلهة؛ والجذر الثاني اقترحه لاكتانتيوس في كتابه "المؤسسات الإلهية" هو religare، ومعناه الرابط الذي يصل الإنسان بالإله»[23]. يركز شيشرون على **الممارسة** أي أداء الشعيرة[24]، فيما يأخذ لاكتانتيوس بدلالة **الصلة**[25]. عندما نتأمل جيداً، نرى أن الجذرين متوافقان بحكم أن الصلة التي يتحدث عنها لاكتانتيوس والتي تتجلى في "الصلاة" هي في الحقيقة عبارة عن أداء الشعيرة، أي ممارسة. لكن الفعل الذي أخذ به شيشرون الفعل (relegere) ينطوي أيضاً على الفعل **قرأ** بجمع الحرف والمعنى، فله إذن خاصية تأويلية؛ فيما ينحصر الفعل (religare) في الربط والصلة، فله دلالة التقوى بأن يكون القلب على صلة بموضوع العبادة وهو الإله.

من هذه الاعتبارات اللغوية والاشتقاقية نستنتج أن الفعل (religare) يفيد الانخراط في الإيمان وفي محتوى العبادة. فهو صلة اعتقادية وشعائرية بموضوع العبادة؛ فيما الفعل (religere) هو جمع الدين في وحدة عقلية هي القراءة والتأويل، بمعنى التفكير في الدين من خارج العبادة والممارسة. هذا الاختلاف الطفيف مهم وحاسم في تبيان كيف أن الدين انفصل، في طريقة إدراكه، إلى شقين: 1- الشق الذي يعتني بالاعتقادات والعبادات من داخل الإحاطة الدينية، من داخل التصوّر الديني نفسه؛ 2- الشق الذي يدرس هذه الاعتقادات والعبادات من خارج الإحاطة الدينية، بأن تكون موضوعاً لدراسة إبستمولوجية أو سوسيولوجية أو أنثروبولوجية أو فينومينولوجية أو تأويلية، إلخ. لا يتعلق الأمر بفصل حاسم بين الشقين لأن التفكير في الدين بهذه الأدوات النظرية والعلمية كان أيضاً داخل الدين كإطار نظري وعملي كما كان الحال مع الفلاسفة في الإسلام (ابن سينا، الفارابي، ابن رشد) أو في المسيحية (أغسطين، أبيلار، توما الأكويني).

كانت الأدوات الفلسفية التي استعان بها هؤلاء الفلاسفة هي نظرية ومنطقية في دعم بنية الدين نفسه من خلال البراهين حول وجود الله وخلود النفس وأسئلة المعاد، إلخ. لم تكن هذه الأدوات النظرية حكراً على الفلاسفة، لأن ثمة صنفاً من المفكرين استعانوا بها في دعم حججهم وجاء هذا الصنف من داخل الإحاطة الدينية نفسها، وعنيتُ بهم علماء الكلام (الإسلام) أو اللاهوتيون (المسيحية). وهنا تتبدى ربما إحدى التقاطعات بين الفلسفة والدين، أي عندما تكون دراسة عناصر الدين بمناهج فلسفية وعقلية كما فعل علماء

---

[22] أندريه لالاند، **موسوعة فلسفية**، منشورات عويدات، بيروت-باريس، تعريب خليل أحمد خليل، ط2، 2001، ص1204

[23] محمد شوقي الزين، «الممارسة والاعتقاد: حفريات في الثقافة الدينية عند ميشال دو سارتو»، في: علي عبود المحمداوي (إشراف)، **فلسفة الدين**، منشورات الاختلاف/ضفاف/دار الأمان، 2012، ص254

[24] Cicéron, *De natura deorum*, II, 28.

[25] Lactance, *Divinae institutiones*, IV, 28

الكلام أو اللاهوتيون في سبيل التوكيد على الأطروحات الكبرى التي خصها الدين بالعناية: الله، النفس، المعاد، العبادة، إلخ.

II

يبقى الآن معرفة كيف نشأت هذه العلاقة بين الفلسفة والدين في تاريخ الأفكار وهل كان ثمة من سَنَد نظري أم كان هنالك أيضاً التناكر المتبادل بحكم احتكام الفلسفة إلى العقل والدين إلى الوحي؟ نجد في التصور اليوناني العريق التقاطع الكائن بين الفلسفة والدين عبر **التأمل** (contemplation) الذي جعله أفلاطون في أساس فلسفته النظرية. التأمل في الجواهر المفارقة أو في المثل (الخير، الجمال، الفكرة..) تكتسي قيمة دينية، ليس بالمعنى المحصور في الالتزام بالتعاليم؛ لكن بالمعنى العام والشامل في العلاقة بالمطلق. كذلك كان أرسطو يعتبر الفلسفة كـ«علم إلهي»[26]، كعلم يجعل من الإلهي موضوعه المباشر في البحث والبرهنة. فكانت معظم الدراسات الفلسفية في اليونان (أفلاطون، أرسطو، الرواقية..) ترى في الإله المبدأ الذي به الوجود، أو العلة الفاعلة. تكتسي هنا الفلسفة قيمة لاهوتية بأن يكون هذا المبدأ المفارق أو هذه العلة الفاعلة هو موضوع الفلسفة؛ وبأن يكون التفكير في اللاهوت تفكيراً فلسفياً لا تفكيراً لاهوتياً، بمعنى أنه تفكير يتخذ من الفلسفة دعامته ومن أدواتها النظرية وسائله.

نعرف بأن المعالجة النظرية والفلسفية للأشياء اللاهوتية في التصوّر اليوناني العريق قد أثّرت بشكل بديهي وحاسم على التصورات اللاحقة، خصوصاً مع السكولائية (Scolastique) التي كانت تجعل من العلم النظري (science spéculative)، سليل البرهنة الفلسفية، الأداة المثلى في مقاربة المسائل اللاهوتية. كان هذا دأب التوماوية (نسبةً إلى توما الأكويني) في جعل "علم اللاهوت" ممارسة العقل في المسائل الدينية. لم تكن ممارسة العقل نقيض الإيمان الذي جاء به الدين والذي حثّ عليه الوحي، فقط لأن العقل يستنبط أيضاً من الوحي مبادئه وبراهينه. ندرك هنا التأثير الرشدي (نسبةً إلى ابن رشد) على نمط تفكير التوماوية، حيث «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» كما جاء في **فصل المقال**؛ فالعقل لا يضاد الوحي، بل يوافقه ويشهد له، كما أن الوحي لا يضاد العقل بل يوافقه ويشهد له. فالاختلاف بينهما في الدرجة لا في الطبيعة، واختلفت الدرجات بين المفكرين: فمنهم من جعل العقل فوق النقل كما ذهبت فرقة من المعتزلة؛ ومنهم من يجعل النقل فوق العقل لأنه سليل الوحي، وهذا ذهبت إليه معظم الفرق أو المذاهب الإسلامية؛ ومنهم من حاول التوفيق بين العقل والنقل كما كان الحال مع ابن رشد مع الاحتكام إلى الشرع الذي دعا إلى استعمال النظر في اعتبار الموجودات «من جهة دلالتها على الصانع» كما جاء في **فصل المقال**؛ ومنهم من اختار وجهة أخرى جاعلاً من الطريقة الصوفية هي الحقيقة المنشودة كما هو حال ابن سبعين.

اتفق جميعهم على أن طبيعة العقل لا تختلف في جوهرها عن طبيعة الوحي، لكن يختلفان في الدرجة من حيث أن العقل له مبادئ مفطور عليها ويحتكم إليها ولا يتجاوز بها حدوده وقدراته الكامنة فيه؛ بينما يقوم

[26] Aristote, *Métaphysique*, I, ch. 2

الوحي على مبادئ أخرى قائمة على التصديق والاعتقاد، أي من اختصاص القلب. في كل الحالات نرى التأثير البارز الذي تركته الأرسطية على نمط التفكير لدى المفكرين الإسلاميين والمسيحيين وهو استعمال البرهان العقلي في تعليل الأحكام الشرعية أو المسائل الكلامية واللاهوتية، ومعطيات الوحي عموماً. فيمكن القول أن ثمة مقاربتين للمسألة الدينية: **1-** المقاربة العقلانية أو اللاهوت النظري الذي ينطوي على مجموعة من الأطروحات الممكن مقاربتها فلسفياً وبأدوات منطقية وبلاغية؛ **2-** المقاربة الروحية أو اللاهوت العملي الذي يحتكم إلى الوحي ويرى في الدين مجموعة من الأحكام الشرعية أو التجارب الروحية التي تستدعي الممارسة والإنجاز، لا التخمين والبرهان.

فاللاهوت النظري يأخذ من العقل مبادئه في تدعيم ركائز النقل ويستعمل الحِجاج والقياس في البرهنة على أن النقل لا يعارض العقل، لأنه موجَّه أساساً إلى الإنسان ككائن عاقل يستوعب تعاليم الدين ويعمل بمقتضاها، وهو ما سُمي بمقاصد الشريعة، كون هذه المقاصد لا تتعارض مع طبيعة الإنسان العاقل وجاءت لتنظيم حياته وُفق ما فيه سعادته؛ أما اللاهوت العملي، فهو يحتكم إلى الوحي ويرى بأن اللطف الإلهي أو النعمة (la Grâce) بالمعنى المسيحي هي التي تنير العقل وتقود به نحو الأحكام الصحيحة التي لا يعتريها شك أو غموض؛ وهذا ما نقرأه مثلاً عند الغزالي في **المنقذ من الضلال** عندما كتب: «فلما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل. فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو أكثر المعارف. فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحرَّرة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة»[27].

فمن الواضح أن الغزالي، بعد أزمة الشك، جعل الإيمان فوق العقل؛ واحتكم إلى النقل بعد أن أثبت العقل حدوده وعدم ارتقائه إلى الحقائق الإلهية العُليا. لكن ما هذه الحدود الموضوعة في العقل والمطبوعة في جوهره؟ تكمن هذه الحدود في كون العقل يأخذ مبادئه من الحواس ومن المحسوس عموماً، من وجهة نظر المعرفة. والحس هو أبعد ما يكون عن الحقائق العُليا، وقد برهن على حدوده عند كل من الغزالي وديكارت، بحكم أنه إحدى المصادر التي تقود إلى الخداع والتضليل. فلا يمكن الاحتكام إلى الحس من جراء هذه النقيصة الكامنة فيه. وإذا كان العقل يأخذ من الانطباعات الحسية مادة أحكامه وأفكاره، فإنه يعتمد على مجال ناقص ومحل الخداع؛ وبالتالي لا يمكن التعويل على العقل في إدراك الحقائق الإلهية. كان هذا مبرراً كافياً في جعل الإيمان أرقى من العقل، وفي كون الوحي شيء خارق للعادة، مفارق للطبيعة، بينما لا يحدس العقل سوى الأمور العادية والداخلة في نطاق الطبيعة.

[27] أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط6، 1967، ص67-68

لكن يستقل العقل بأحكام تتوافق مع مقاصد الدين أو الشريعة. لربما استخلص العقل مبادئه من الحس، لكن تشكيل الحكم هو اختصاص عقلي محض ليست فيه شائبة حس. وهذا ما يذهب إليه توما الأكويني في الفصل «في أن الشريعة أمر ذهني» من **كتاب الخلاصة اللاهوتية**؛ يبرهن فيه أن تعاليم الشريعة وأحكام العقل لا تتنافى ولا تتجافى، على اعتبار أنها قائمة على مجموعة من الإجراءات من أمر ونهي وترغيب وترهيب، إلخ. فهي تخص الأفعال البشرية، والأفعال البشرية مقياسها هو العقل من أجل السلوك الحَسَن. تقوم الأفعال على مبدأ عقلي في الحصافة وحُسن السلوك والتصرّف، فتقتسم الشريعة المبدأ نفسها في دعوتها نحو التخلُّق بما جاء به الوحي؛ ولأن السلوك هو دائماً سلوك معقول، له مبدأ وله غاية، فله إذن انتظام عقلاني منسجم. هذه الفكرة ليست غريبة عن ديكارت بحكم أنه خلّد هذا التصوُّر مع إدراج إزاحة طفيفة تعبّر عن توجّهه العقلاني والمنهجي. هناك إمكانية أن يساهم العقل في تفسير القضايا اللاهوتية بنفس الدرجة التي يستنير فيها بالمنة الإلهية. لكن التفسير المنهجي هو غير الفهم الأساسي للحقائق المتعالية. فالأول يختص به العقل، والثاني هو من اختصاص الإيمان.

III

الاحتكام إلى العقل لاستخلاص قوانين في السلوك، سيكون دأب إيمانويل كانط في محاولته **نقد العقل العملي**، وأيضاً في **الدين في حدود مجرّد العقل**. لكن قبل ذلك، ينبغي أن نرى كيف انتقلت العلاقة بين الفلسفة والدين من مجال نظري ولاهوتي غلبت فيه السجالات المذهبية والكلامية إلى مجال آخر أصبح للعلم فيه دور بالغ خصوصاً في عصر الأنوار. بل يمكن القول بأن التصوّر العلمي للعالم حل بالتدريج محل التصور الديني واللاهوتي بأن أصبح العقل يحتكم إلى قوانين الطبيعة. كذلك، على الصعيد الثقافي، أصبح الإنسان يحتكم إلى العقل في التصوّر والسلوك بناءً على شعار الأنوار الذي وظّفه كانط في كتاباته: «إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك نقصاً في العقل، بل نقصاً في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرّأ على المعرفة (Sapere aude). كن جريئاً في استعمال عقلك أنت! ذاك شعار الأنوار»[28].

إذا كان الغرض هو أن يصل الإنسان إلى الرُشد العقلي بعدما انسجن طيلة قرون تحت وصاية رجال الدين، فإن ذلك ينجرّ عنه إعادة ترتيب العلاقة بالدين والنظر إليه برؤية جديدة ومن زاوية مغايرة. يمكن للإنسان أن يبلغ الحقيقة دون أن تكون المؤسسة الدينية هي الراعي المطلق في ضمان هذا البلوغ. هناك مجال آخر يمكن للإنسان أن يطوّر فيه عقله ويستعمل فيه حُكمه بحرية ودون عوائق وإكراهات، وهذا المجال هو العلم. يكفي أن يتبع الإنسان منهجاً منسجماً ليضمن به الموضوعية وبلوغ الحقيقة. لكن، في الحقيقة الأمر، ما وقع هو استبدال سلطة قديمة بسلطة جديدة، حيث السلطة القديمة هي الدين والسلطة الجديدة هي العلم.

[28] إيمانويل كانط، «جواب على سؤال: ماهي الأنوار؟»، في: **ثلاثة نصوص**، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، 2005، ص85

هذه السلطة التي ستتعزّز بأحد أعمدة الفكر التنويري وهو «التقدُّم»، وستتجسّد في مؤسسات في الضبط والمعالجة وهي المختبرات وأيضاً المشافي والمصحات العقلية كما بيّن ميشال فوكو في **ميلاد العيادة** وفي **الكلمات والأشياء**. أصبحت المعرفة العلمية عبارة عن سلطة في دراسة وتنظيم وتوجيه موضوعات الدراسة ومعطيات الملاحظة والتجريب.

في منعطف العصر التنويري، تم النظر إلى الدين كمجموعة من المعتقدات يدعّمها اليقين والانخراط. فهي معتقدات ينتسب إليها الإنسان بحكم الانتماء أو التوريث، ولكن لا يمكن البرهنة عليها علمياً. للبرهنة على الشيء، ينبغي أن يكون هذا الشيء في النظام الزماني والمكاني للتجربة. غير أن المعتقدات تنتمي إلى نظام في التعالي (transcendance) يجعلها بمعزل عن الإدراك العقلي النظري. إذا كان من المستحيل إدراك الأشياء في ذواتها، بمعزل عن تجذّرها الزماني والمكاني (الزمكاني)، فإن الوسيلة الوحيدة للاقتراب من التجربة الدينية هي العقل العملي، أي الأخلاق. وجود الله أمر ضروري بالنسبة للعقل العملي قصد ضبط وتنظيم السلوك البشري، وبالتالي فإن الأخلاق (جوهر الفلسفة العملية) لها رابطة وثيقة بالدين: «وهكذا فإن الأخلاق إنما تقود على نحو لا بدّ منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسّع إلى حد فكرة مشرّع خُلُقي واسع القدرة، خارج عن الإنسان، في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان»[29]. أن تكون الأخلاق في توافق مع الدين، معنى ذلك أن العلاقة بين الفلسفة والدين، في هذا المضمار، هي علاقة، قبل كل شيء، عملية تتبدى في مجموعة من القواعد والأحكام الواجب تنفيذها.

إن الغرض من الأخلاق والدين هو معالجة الشرّ الأصلي الكامن في الإنسان من أجل ضبطه وتذليله بالمجاهدات الروحية والالتزامات الأخلاقية. فالغرض هو إذن تحرير الإنسان من الضرورات الطبيعية والميول المنحرفة. غاية الغايات عند كانط هي إذن ممارسة الحرية، لأن الأخلاق والحرية هما تقريباً الشيء نفسه: 1- أن يكون الإنسان حراً باستقلاله عن كل وصاية دينية متجسّدة في التاريخ؛ 2- وأن يكون حراً بأن يجعل سلوكه من تدبير العقل وتأطير الأخلاق. يتعلق الأمر بالتوصّل بالخير والبحث عن المعنى، وهما خاصيتان أساسيتان في الفلسفة والدين على حد سواء. فهما تشتركان في الواجب الذي يجعله كانط العتبة الأساسية في بناء صرح الأخلاق. بفعله هذا، أي بربط الفلسفة والدين من خلال الواجب، فإن كانط يتخلى عن اللاهوت النظري الذي استبدّ بالدراسات والسجالات، خصوصاً في فترة العصر الوسيط. فضلاً عن ذلك، عندما يجعل من الواجب أو الأمر القطعي (l'impératif catégorique) هو أساس الصرح الأخلاقي، فإنه يعطي التسويغ للأخلاق في بناء الدين[30].

اتخذ هيغل وجهة أخرى جاعلاً من الدين علاقة الوعي بذاته في شكل تكوين (Bildung) يصله بالحقيقة؛ وجاعلاً منه أيضاً إحدى المحطات الأساسية في تجلي الوعي لذاته، إلى جانب الفلسفة والفن. في

---

[29] إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرّد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني، منشورات جداول، بيروت، 2012، ص49

[30] يمكن الرجوع إلى المقال المفيد لمحسن المحمدي، «الأخلاق أولاً، الدين ثانياً: كانط نموذجاً»، مجلة **ألباب**، عدد 1، شتاء 2014، ص89-110. الاطلاع المجاني على المجلة في الموقع التالي: http://www.mominoun.com

محاضرات في تاريخ الفلسفة، يحدّد خاصية الدين بهذه العبارات: «يُعتبر الدين بكل وضوح نقيض الثقافة على العموم؛ فهو لا يملك شكل الفكر، كما أنه لا يملك المضمون المشترك مع الثقافة؛ لأن هذا المضمون خالٍ من أي شيء أرضي، دنيوي، ولكن ما يتصوّره الدين هو اللامتناهي»[31]. هذه العلاقة الضدية بين الدين والثقافة يعلّلها هيغل من كون أن الثقافة تهتم بالجزئيات المتناهية من سيرورة الوعي البشري؛ بينما يرتبط الدين بالمتعاليات اللامتناهية ويفرّ بطبعه من الأشكال التي تتجسّد فيها الثقافة. يبحث الدين عن الأصل الجوهري (origine, Ursprung) الذي هو قاعدة كل موجود، الأساس الذي ينتهي إليه كل شيء. وهذا الأصل هو الإله في علاقته بذاته، في العلم الذي يدرك به ذاته. يكتب هيغل حول ذلك: «إذن يشترك الدين والفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولذاته – الله من حيث هو وجود لذاته وبذاته والإنسان في علاقته به. فقد أفصح الناس في الأديان عن وعيهم للموضوع الأسمى؛ فالأديان إذن هي المنجز العقلي الأسمى»[32].

هناك رابط بين الفلسفة والدين يجعل من هذا الأخير عبارة عن منجز عقلي، ما دام الإنسان في علاقته بالإله يحاول إدراك ذلك الوعي الأصلي ويترجمه في ذاته (في شكل عبادة مثلاً). لكن، فضلاً عن هذا الشعور العميق بالتوصل بالإله الذي ينفرد به الدين، هناك خاصية الفكر الذي تختص به الفلسفة. للتوفيق بينهما، يتحدث هيغل عن "الشعور المفكّر"، في شكل افتكار ندعوه في الغالب: تأمُّل، تدبُّر، اعتبار، إلخ. إذا كانت الفلسفة تقترب من الدين في هذا المضمون الذي هو الافتكار، فإنها تتميّز عنه في الشكل، حيث التفكير الفلسفي هو تفكير برهاني وجدلي، بينما يميل الافتكار إلى التوحُّد بالموضوع والاستغراق فيه بالتأمّل كما هو الحال مع الدين. يمكن تصوير الدين والفلسفة كمرآتين متقابلتين، حيث الأشياء المنعكسة فيها هي "معكوسة". لا يمكن القول بأن موضوعات الفلسفة هي "عكس" موضوعات الدين، ولكن فقط "المعكوس". **التفكير** في الفلسفة هو غير **الافتكار** في الدين: إنه المعكوس دون أن يكون النقيض. أو يمكن القول بأن الفلسفة، في مقاربتها للدين، تستعمل خطاباً برهانياً وجدلياً في تعليل قضايا متعالية. وكان هذا دأب اللاهوت أو علم الكلام.

لكن لو تحدثنا عن علاقة الفلسفة بالدين، دون أن يكون الدين هو الموضوع المباشر للفلسفة، فيمكن القول أن شكل التفكير في الفلسفة يختلف عن شكل التفكُّر في الدين: «إن الفلسفة تهتم بالحق، بالحقيقي، وبالله بشكل أدق؛ إنها خدمة إلهية متواصلة. وهي تملك نفس المضمون الذي يملكه الدين، ولا يختلفان إلا بالشكل، بحيث يظهران أحياناً متعارضين تمام التعارض؛ إن اختلافهما هو الذي يظهر أولاً، ولا يغدو التعارض عداوةً إلا في وقت متأخر»[33]؛ ولربما يقصد هيغل بالعداوة عندما يصبح الدين موضوع الفلسفة تُطبَّق عليه إجراءات عقلية وبرهانية لا يحتملها الدين في خلوصه، أي تُطبَّق عليها أدوات المفهوم (Concept) بينما هو ينتمي إلى نظام التمثُّل (représentation). لا يوجد فكر خالص في الدين، ولكن فكر ممزوج

[31] هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ص147

[32] المرجع نفسه.

[33] المرجع نفسه، ص148

بتمثّلات وتصوّرات تميل أكثر نحو الشعور والتفكُّر منه إلى النظر المجرّد، أي أن الشكل الذي ينطوي عليه الدين هو الاعتقاد (croyance). يصوّر هيغل العلاقة المتوتّرة بين الفلسفة والدين من حيث الاختلاف في الأشكال، وكانت الأشكال هي التي تحكم في الغالب وتوجّه التصوّر. يقول حول ذلك:

«ما يهمنا في هذا الجزء هو قرابة وتماهي المضمون مع الفلسفة. وما يهمنا أكثر هو الاختلاف الذي يميّزها من حيث الشكل المحيط بهذا المضمون. إن التعارض الذي يعكس هذا المضمون في هذين المجالين لا يوجد فينا نحن الذين نلاحظ وحسب، بل هو تعارض تاريخي. لقد حدث أن تعارضت الفلسفة مع الدين، وحدث بالعكس أن صار الدين معادياً للفلسفة وأداتها، لهذا يُتوقَّع من الفلسفة أن تبرّر مشروعها بنفسها. ولقد سبق أن شهدت اليونان صراعاً بين الفلسفة والدين الشعبي؛ فجرى إبعاد فلاسفة كثيرين وحتى أن بعضهم قُتلوا لأنهم كانوا يعلمون شيئاً آخر غير ما يعلّمه الدين الشعبي. وأما الكنيسة المسيحية فقد أعربت عن هذا التعارض على نحوٍ أفضل. ترتّب عن ذلك أن الدين بدا مستلزماً أن يتخلّى الإنسان عن الفلسفة، عن الفكر، عن العقل، لأن التعاطي لهذا النشاط ما هو إلا حكمة بشرية، فعالية بشرية، معرفة العقل البشري في مواجهة المعرفة الإلهية. فقيل أن العقل البشري لا يُنتج سوى سفسفة بشرية تتعارض معها المنجزات الإلهية؛ هذا ما تم الوصول إليه في عصرنا وفي العصور السابقة، ومؤدى هذا الاختلاف خفض النشاط البشري بوضعه في مواجهة عمل الله فيترتب على ذلك أنه لكي يملك الإنسان حدس ومعرفة الحكمة الإلهية، عليه أن يتوجّه إلى الطبيعة. وتبدو هذه الطريقة في النظر أنه تعني أن منجزات الطبيعة هي منجزات إلهية، لكن هذا النتاج الذي يُنتجه الإنسان بوجهٍ عام والعقل البشري بوجهٍ خاص، يجب النظر إليه فقط كعمل بشري، وإن هذا العمل لا يجوز إذن أن يُعتبر كعمل إلهي بالمقارنة مع خلق الطبيعة»[34].

ثمة حدود كامنة في العقل البشري تجعله غير قادر على الارتقاء في الوعي الإلهي المتجسّد في الطبيعة. يدرك العقل الطبيعة كعلامة على حكمة إلهية متجسّدة، لكن لا يلج إلى حقيقة هذه الحكمة التي تفوق قدرته الحدسية والإدراكية. لكن طرح هيغل هو آخر: الحكمة البشرية تنتمي بحذافيرها إلى الحكمة الإلهية. ليس الإنسان خارج الخلق الإلهي، بل هو ثمرة هذا الخلق ونتيجته المباشرة. هل يمكن الحديث عن نوع من "وحدة الوجود" في فكرة هيغل؟ هذا ما يتوجّب البرهنة عليه بقراءة نصوصه.

[34] المرجع نفسه، ص150-151

تحليل نص فلسفي

أبو الوليد ابن رشد (1126-1198)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف.

فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟ فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ماهي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ. وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك، فبيّن أن ما يدل عليه هذا الإسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه. فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلّب معرفتها به، فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، وهذا نص على وجود استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً. (ص22)

وإذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعيةً إلى النظر المؤدّى إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدّى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإذا كان هذا هكذا، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشرع أو عرّف له. فإن كان قد سكت عنه، فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه، أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك وإن كان مخالفاً طُلب هنالك تأويله. (ص31-32)

توما الأكويني (1225-1274)، **كتاب الخلاصة اللاهوتية**، ترجمه عن اللاتينية إلى العربية الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1898، المجلد 1، الفصل 1.

يُتخطى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه لا تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية، إذ ينبغي للإنسان أن يحاول إدراك ما فوق العقل كقوله "لا تبحث عما يتجاوز قدرتك"، والتعاليم الفلسفية متكفلة بجميع ما تحت العقل. فإذن يظهر أن لا فائدة في تعليم غير التعاليم الفلسفية. وأيضاً إن التعليم ليس يمكن أن يبحث إلا عن الموجود لأن العلم ليس يتعلق إلا بالحق المساوق للموجود. والتعاليم الفلسفية تبحث عن جميع الموجودات حتى الله ومن هنا سمي أحد أقسام الفلسفة ثيولوجيا (أي العلم الإلهي) كما يتضح من الفيلسوف في الإلهيات. فإذن لم تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية. لكن يعارض ذلك قول الرسول "إن كل كتاب أوحي من الله مفيد للتعليم وللحِجاج وللتقويم وللتهذيب بالبِر"، والكتاب الموحى من الله ليس من قبيل التعاليم الفلسفية المستنبطة بالعقل الإنساني. فإذن مفيد أن يكون ثم سوى التعاليم الفلسفية علم آخر موحى من الله. والجواب أن يقال أنه قد مست الحاجة في خلاص الإنسان إلى تعليم منزَّل من الله غير التعاليم الفلسفية التي ينظَر فيها بالعقل الإنساني. أولاً، لأن الإنسان متجه إلى الله على أنه غاية متجاوزة إدراك العقل... والغاية التي يجب على الناس أن يوجهوا إليها مقاصدهم وأفعالهم لا بد أن يكون لهم سابقة علم بها، فإذن قد مسّت الحاجة في خلاص الإنسان أن يُطلَع بالوحي الإلهي على بعض ما يتجاوز العقل الإنساني. ثانياً، لأن الحقائق الإلهية التي يمكن النظر فيها بالعقل الإنساني قد مست الحاجة أن يتثقف الإنسان فيها أيضاً بالوحي الإلهي وإلا فإن الحقائق الإلهية التي يُنظر فيها بالعقل الإنساني ليس يتأتى إدراكها إلا لصنف قليل من الناس وفي زمان طويل ومع أوهام كثيرة، مع أن خلاص الإنسان القائم في الله يتوقف كله على معرفتها... فإذن قد مسّت الحاجة إلى تعليم مقدَّس موحى من الله سوى التعاليم الفلسفية التي يُنظَر فيها بالعقل. (ص10-11)

الدرس الثامن
مشكلة العلاقة بين الفلسفة والأدب

الهدف من المحاضرة:

قضية الأسلوب وقضية المفهوم: تبيان أن التوازي الذي كان بين الأدب (الخطابة، الشعر، السرد..) والفلسفة (القضية المنطقية، البرهان، التحليل..) شهد تقاطعاً عبر التاريخ الفكري البشري، بحكم أن الأدب كان حامل تصوّر معيّن للوجود بقدر ما كانت الفلسفة أسلوبية في بعض جوانبها ولم تكن برهانية بشكل حصري ومطلق.

ثمة إحراج (dilemme) في تاريخ الفلسفة هو رغبتها من جهة الوصول إلى الدقة والموضوعية، الوصول إلى **العلم**؛ ومن جهة أخرى، الاحتفاظ بذاكرتها الأسطورية والشعرية السابقة على سقراط، السابقة على التنسيق الفكري مع أفلاطون وأرسطو، والبقاء في دائرة **الفن**. فهل الفلسفة علم أم فن؟ هل تميل أكثر إلى التحليلي والبرهاني أم تميل أيضاً إلى السردي والمجازي؟ هل يمكن حشرها في نظام العلم بقواعده الموضوعية والدقيقة أم يمكن وضعها أيضاً في نظام الأدب بأشكاله السردية والبلاغية؟ والسؤال الحاسم من بين كل الأسئلة، السؤال الجدلي والتركيبي: هل يمكن القول أن الفلسفة تشغل حيّزاً وسطاً بين الطابع العلمي والطابع البلاغي؟ هل تجمع بينهما وتمنح لكل طابع وجاهته النظرية والإبستمولوجية؟ يقول زكريا إبراهيم في <مشكلات فلسفية>: **«ومن هنا فقد يصح أن نقول إن في الفلسفة من "الطابع الذاتي" ما يدنو بها من الفن، خصوصاً وأنه ليس في وسعنا أن نتصور فلسفة بدون فلاسفة، بينما قد يكون في وسعنا أن نتصور علما بدون علماء!»**[35].

لا نتصوّر فلسفة بدون فلاسفة، ولكن نتصوّر علماً بدون علماء. كيف ذلك؟ كيف يمكن تبرير هذه الفكرة؟ العلة في ذلك بسيطة وهي أن تاريخ الفلسفة هو الفلسفة ذاتها كما ذهب هيغل، وهو تاريخ قائم على تعاقب المذاهب الفلسفية وتوالي المشكلات الفلسفية، وكل لاحق يأخذ عن السابق بعض أطروحاته ليدعّمها أو يفنّدها، ليتبناها أو ينتقدها، إلخ. لكن في العلم، فإن النظريات العلمية تكتسي طابعاً موضوعياً وكونياً، تستقل عن أصحابها (أرخميدس، نيوتن، أينشتاين، إلخ)، ويمكن تعلّمها تربوياً في المدارس والثانويات والجامعات ومراكز البحث العلمي. طبعاً، نتعلم أيضاً الفلسفة في المدارس والثانويات والجامعات والأكاديميات، في شكل أطروحات نناقشها أو مذاهب ندرسها، لكن خاصية التفلسف تقتضي أن التلميذ أو الطالب أو الباحث يوظّف قدراته الذهنية والفكرية في مناقشة الأطروحات الفلسفية ولا يكتفي باستنساخها كما هي أو تكرارها كما لو كانت مقولات جاهزة، على غرار الأقوال المأثورة التي تُحفَظ عن ظهر قلب.

I

[35] زكريا إبراهيم، **مشكلات الفلسفة**، ص162

إذا سلمنا بأن الفلسفة تميل أكثر إلى الفن منه إلى العلم، لنرى إذن ما يقوله كانط مثلاً حول الفن. ففي الفقرة 46 من <نقد ملكة الحكم>، يقول: **«العبقرية هي الموهبة (أو الهبة الطبيعية) التي تهب القاعدة للفن. وما دامت الموهبة، من حيث هي ملكة إبداعية فطرية يتمتع بها الفنان، تنتمي هي نفسها للطبيعة، فيمكن التعبير عن هذا على النحو التالي: العبقرية هي الميل الفطري للعقل الذي تعطي الطبيعة من خلاله القاعدة للفن»**. العبقرية هي موهبة طبيعية، والطبيعة تمنح للفن القاعدة الجوهرية في التشكُّل أو التكوُّن. وبالتالي الفن هو بالتعريف نتاج عبقرية. ليس الفن مجرد محاكاة للطبيعة كما قيل منذ أفلاطون. فهو ينفي ذلك بقوله في الفقرة 47: **«يتفق الجميع على أن العبقرية تقف على النقيض تماماً من روح التقليد»**. فالعبقرية هي **أصالة** (originalité)، والفن هو أصالة وليس تقليداً على العكس من المعرفة العلمية. يمكن أن نتعلّم فيزياء نيوتن أو أينشتاين بشكل مدرسي، أي عبر التقليد، لكن لا يمكن أن نتعلّم بأي حال من الأحوال موهبة شعرية لأمرؤ القيس أو هُلدرلين. فالموهبة الشعرية بوصفها عبقرية فنية هي أصيلة.

إذا كانت الفلسفة تقترب في محتواها من الفن، وإذا كان الشعر أو الأدب ينتمي في طبيعته التشكيلية إلى الفن، فإن الفلسفة هي نتاج عبقرية لا تقتضي التقليد. كل فيلسوف كانت له عبقرية خاصة في وضع المعالم الكبرى لنسقه الفلسفي؛ وكل إنسان متفلسف له أيضاً العبقرية في حدس مشكلاته ومحاولة إيجاد الحلول لها. عندما أقول عبقرية، فإنني أقصد الموهبة الفطرية التي تكلم عنها كانط والتي ارتقى بها ديكارت إلى المفهوم الفلسفي عندما تحدث عن النور الفطري وهو العقل، الكامن في كل إنسان، لأن العقل هو أعدل قسمة بين البشر كما جاء في المقالة الأولى من <مقال في المنهج لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم>: **«العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه. وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة»**[36].

هناك إذن فرديات (singularités) تجعل كل إنسان له حدس خاص في اكتناه الأشياء وإدراك أبعادها النظرية والعملية. فهو يتقاسم مع غيره هذه الموهبة في إيجاد الحلول لمشكلاته الوجودية، ولا يكتفي بالتقليد في حل هذه المشكلات. إذا كان التفلسف يختزن على هذه العبقرية لدى كل فرد في إدراك الوجود، فإن الأمر يختلف في تاريخ الفلسفة الذي كان ينطوي في نصيب منه على تقليد، أو لنقل على الأخذ بالتقاليد الفكرية، بدراسة منهجية وسكولائية في المذاهب الفلسفية بمختلف توجّهاتها وتنوّعاتها: مثالية، واقعية، مادية، روحية، وضعية، براغماتية، إلخ. هنا بالضبط، في تاريخ الفلسفة وليس في التفلسف، ثمة تقليد لكسب معرفة صحيحة حول الأفكار الفلسفية المتداولة؛ لأن الأمر يخضع هنا إلى برهنة منطقية واستدلال نظري

[36] ديكارت، **مقال في المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص161

وتفكير منهجي، أي أن المسألة تقتضي الأخذ بقواعد المعرفة العلمية (مثلاً: طموح هسرل في جعل الفلسفة "علماً دقيقاً" بواسطة المنهج الذي استحدثه وهو المنهج الفينومينولوجي).

مهمة الفلسفة في هذا المضمار هي البحث عن الحقيقة بقواعد منهجية تضعها وتسير وُفقها. فهي تسعى إلى البحث عن طريقة مُثلى في إعطاء مشكلاتها وتأملاتها وجاهة نقدية وابستمولوجية، ومصداقية نظرية. فلا تراعي الطريقة السردية في التركيب، ولكن الطريقة المنهجية في البرهنة والتعليل. لكن، بحكم أن الفلسفة هي أيضاً منتجات فلسفية، هي نصوص فلسفية، هي خطابات فلسفية، فإنها عبارة أيضاً عن شكل أدبي بالمعنى الذي تنفرد فيه بأسلوب خاص له أيضاً طريقة في الكتابة والسرد، وطريقة في استعمال الصورة المجازية. هناك مجالان تلتقي بموجبهما الفلسفة بالأدب: مجال الشكل (forme) ومجال المضمون (contenu). والعلاقة بينهما متقلّبة: يمكن للفلسفة أن تأخذ بالشكل الأدبي، لكن المضمون فلسفي بحت (مثلاً: بعض روايات جون بول سارتر أو ألبير كامو)؛ وقد يتفق الشكل الأدبي مع المضمون الفلسفي، كما كان الحال مع أشعار بارمنيدس حول الوجود، وشذرات هيرقليطس. يقول ميشال غورينا في كتابه <في الفلسفة>: **«لا تنتمي الفلسفة إلى الأدب فقط بحكم هذه الخاصيات الشكلية، ولكن أيضاً في المحتوى، لأن كل عمل فلسفي هو تعبير عن فردانية معروفة بأسلوبها»** (ص10).

فالأسلوب (style) يجمع بين الفلسفي والأدبي، لأن التعبير عن فكرة فلسفية ببرهان نظري لا بد أن يتجسّد في الكتابة، ولا تخلو هذه الكتابة من إشارات رمزية أو مجازية (مثلاً: الأقوال المأثورة عند نيتشه)؛ أو طريقة أدبية في السرد (مثلاً: ديكارت أو روسو أو شيلر). بهذه الأمثلة يمكن اعتبار العمل الفلسفي كأثر فني، لأنه لا يراعي فقط تسلسل الأفكار ومصداقية البرهان، ولكن أيضاً الطريقة التي تُعرَض بها الأفكار، أي عبر الأسلوب. لا شك أن الفلسفة ارتبطت بالأدب منذ فجر وجودها، مع الشعر خصوصاً، عند الفلاسفة السابقين على سقراط على غرار: فيثاغورس، بارميندس، هيرقليطس، أمبذقليس، إلخ. وقام هؤلاء باقتفاء أثر كبار الكُتاب والشعراء الذين طبعوا الحضارة اليونانية بروائعهم الأدبية، ومن بينهم: هوميروس وهزيود. إذا كان الفلاسفة أخذوا بالشكل الأدبي وهو الشِعر في التعبير عن أفكارهم، يبقى نمط التعبير مختلفاً بين أفكار فلسفية تريد الإطناب والطلاقة والتوسيع، وبين كلمات شعرية تتطلب الإيجاز والاختصار والتكثيف. فيما يحيل التعبير الفلسفي إلى "الفكرة" (idée)، فإن التعبير الشعري يدل على "الصورة" (image)؛ ويعتمد التعبير الفلسفي على "التجريد" (abstraction)، فيما يستند التعبير الشعري إلى "الواقع الحسي"، إلى المعيش (vécu)، وما يمكن تجريبه واختباره.

استعان الفلاسفة السابقون على سقراط بالقصائد الشعرية للتعبير عن أفكار فلسفية. كانت هذه القصائد مجرّد "أشكال" أو قوالب لفظية، ولم تعبّر عن الفكرة الفلسفية في محتوياتها سوى بشكل رمزي وتلميحي. إذا كان **الشعر** لا يناسب القول الفلسفي، لما في الشعر من اقتضاب وتلميح، ولما في القول الفلسفي من إطناب وتوسيع؛ فإن **النثر** هو الأقرب إلى طبيعة الكتابة الفلسفية. وتجلى هذا خصوصاً مع

هيرقليطس في شكل حِكم وأمثال (مثلاً: «الصراع هو أب الأشياء جميعاً»؛ «لا يمكن الاستحمام في ماء النهر مرتين»). انتقلت الصيغة من القصيدة إلى القول المأثور، أي من الشعر إلى النثر؛ لكن دائماً بالاقتضاب والكثافة في القول، دون التوسيع والتفصيل كما سيكون الحال مع أفلاطون في الحوارات أو مع أرسطو في الكتابات النَسَقية.

كانت الأقوال المأثورة حاملة أفكار متنوّعة: طبيعية، وجودية، أخلاقية، إلخ. كان الغرض هو الحديث عن الوجود وموقع الإنسان في الكون؛ وأيضاً علاقة الإنسان بذاته وبأقرانه في شكل قيم أخلاقية احتوتها العديد من الأمثال والمواعظ والأقوال المأثورة للفلاسفة السابقين على سقراط، وبعد ذلك عند الرواقيين أيضاً. رغم هذا الانتقال من الشعر إلى النثر، تبقى صيغة الأمثال والأقوال المأثورة محصورة، قائمة على الإيجاز والتلميح والتصوير، دون الارتقاء إلى الفكرة الناصعة بلغة متطوّرة من حيث العرض والسرد. عبّر هيغل عن ذلك بهذه الفقرة من <محاضرات في تاريخ الفلسفة>:

«ومما يستحق أن يُلحَظ في المقام الثالث هو أن الدين كالشعر يحتوي على أفكار؛ والدين لا يظهر فقط على طريقة الفن، كما هو حال الديانة الإغريقية بشكل خاص، بل يتضمن أيضاً أفكاراً وآراء عامة: ويحدث الشيء نفسه في الشعر، نعني الفن الذي تكون اللغة أداته من حيث التعبير عن الأفكار؛ فنجد لدى بعض الشعراء أيضاً أفكاراً عامة عميقة؛ وإن أفكاراً من هذا النوع مثلاً حول القَدَر عند هوميروس وفي التراجيديات اليونانية، حول الحياة والموت، حول الوجود والزوال، الولادة والوفاة، لهي أفكار مجردة حقاً وهامة، غالباً ما نجد تمثيلات صورية لها في الأشعار الهندوكية مثلاً. ولكن حتى هذا النوع لا يتوجب علينا اعتباره وتناوله في تاريخ الفلسفة. فمن الممكن الكلام عن فلسفة عند أشيل، أريبيدوس، شيلر، غوته، إلخ. ولكن هذه الأفكار هي بالحري أفكار عارضة من جهة ولا ينبغي لها الدخول في نطاق بحثنا هذا، فهي تصوّرات عامة للحق، للمصير البشري، للأخلاق، إلخ. ومن جهة ثانية لم تصل هذه الأفكار إلى شكلها الصحيح؛ والحال فإن الشكل المنشود هو الشكل الفكري» (ص186-187).

فالشعر يحمل أفكاراً، ولكنها عامة لا ترتقي إلى التركيب النَسَقي. لم يبدأ هذا التركيب سوى مع سقراط، وإذن مع استهجان الشعراء والفنانين من قِبل أفلاطون. بدأ هذا التركيب بالحوار والتبادُل، أي بالجدل، في حديث النفس مع نفسها، وفي حديث الحكيم مع المتعلّم. ففي الجدل تظهر الفكرة ونصاعة الفكرة، بينما تقوم الكلمة بحجب هذه النصاعة في الفكرة. فلا نتعجّب من أن سقراط لم يكتب، وإنما حاور فقط؛ وأفلاطون هو الذي دوّن حواراته. كان سقراط يمقت الكتابة، لأن الفكر الحقيقي هو فكر حيّ، هو جدل وتبادُل في القول، هو طريقة منهجية في توليد الأفكار والوصول إلى الحقيقة.

كانت الحِكم والأقوال المأثورة السابقة على سقراط عبارة عن ملاحم وتراجيديات تصوّر الحالة الوجودية للإنسان؛ كانت عبارة عن رموز حول علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقته بذاته، فكانت حاملة بعض الدروس

والتعاليم في الطبيعة والسياسة والأخلاق. فكانت مقتضبة، إشارية، إيحائية؛ بينما كان الغرض مع سقراط تركيب الأفكار في تسلسل منهجي يعتمد على البرهان والتفكير وإعمال العقل. فاستبعد بذلك جمال العبارة وزخرف القول، أي أنه استبعد الفن الذي يحاكي الطبيعة والذي لا يدرك جوهر **الكائن** (être)، ولكن فقط **المظهر** (apparence). فالعبارة المنمّقة فيها نوع من التكلُّف ولا تدرك حقيقة الأشياء، وإنما تعكس فقط مظاهرها المضلّلة. لكن ألا يعارض ذلك كون بعض الأثار الأدبية مثل "الإلياذة" و"الأوديسا" و"الأعمال والأيام" كانت تتحدث أيضاً على الحياة اليومية في بساطتها العادية، فضلاً عن حديثها عن الملاحم والأساطير والتراجيديات؟ أليست الرواية أو القصة هي أيضاً تصوير لحياة الإنسان، حياة جوهرية وذات معنى، ولا تعكس فقط المظاهر الخادعة؟

لم يأتِ النقد الأفلاطوني للشعراء والفنانين من كونهما يقلّدان الطبيعة فقط: الشاعر يقلّد اللغة بلغة اصطناعية من وحي تعبيره المنمّق؛ الفنان يقلّد الطبيعة لنسخ أشيائها وكائناتها في رسوم أو نحوت. جاء نقده من كونهما أنهما يدّعيان استقطاب الحقيقة في أعمالهما، بينما أعمالهما هي مظاهر وليست حقائق. أعمالهما هي "صناعات" وليست "تأملات". لهذا السبب أعلى أفلاطون من شأن **التأمّل** الذي هو من اختصاص الإنسان الحرّ (وكان يقصد به الفيلسوف)، بينما قلّل من شأن **الصناعة** التي هي من اختصاص العبد. حسب رأيه، الشعر والفن ينتميان إلى الصناعة (فبركة لوحة فنية أو تشكيل قصيدة شعرية) وليس إلى تأمّل الفكرة الناصعة والخالصة. ولا يمكن الوصول إلى التأمّل سوى بحديث النفس مع نفسها، أي بالتفكير؛ وبحديث الإنسان مع غيره في شكل تبادُل ومناقشة وحوار، وهي كلها تجليات الفكر الحيّ والحرّ. لم يظهر هذا الفكر الجدلي فقط في الفلسفة مع سقراط، ولكن أيضاً في السياسة مع تأسيس الأغورا (Agora)، حيث يجد المواطن فسحة حرّة من النقاش والسجال، بالمشاركة الفعلية في الحياة السياسية والاجتماعية.

والفكر الجدلي من شأنه أن يُبرز حيوية الفلسفة وديناميةالسياسة، ويضيف إليهما أخلاقيات النقاش والحوار؛ لأنه فكر يشتغل على ذاته من جهة (ونضع هنا الفلسفة بطبيعة الحال)، ويشتغل في علاقته بالعالم وبتنظيم المدينة (ونضع هنا السياسة). ولا بد من إسمنت مسلّح يجعل من الفلسفة والسياسة صروحاً عقلانية وهذا الإسمنت هو الأخلاق. وكان هذا دأب العديد من الفلاسفة في تصنيفهم للعلوم والمعارف، حيث انطلقوا من نظرية الوجود ونظرية المعرفة ليصلوا إلى نظرية السياسة ونظرية الأخلاق. كانوا يجمعون بين التصوّر والسلوك، أي بين ما يتمثّله الإنسان (العالم، الوجود، الطبيعة، الإله..) وما يفعله لتنتظم حياته الاجتماعية والسياسية، وتكون الأخلاق هي الطريق الذي ينتهجه في هذا التنظيم. وهذه المعالم الكبرى في الحضارة وهي الفلسفة والسياسة والأخلاق تقوم على شيء بديهي وهو الميزان والاعتدال. ففي الفلسفة نزن الفكر بمكيال المنطق والبرهان؛ وفي السياسة نزن الفعل بمكيال المشاركة والجدال؛ وفي الأخلاق نزن السلوك بمكيال التعقُّل والانضباط.

لم يكن الفيلسوف اليوناني يرى في الشعر أو الفن "موازين" يقيس بها التصوّر والسلوك البشريين؛ لأن الشعر والفن هما مرتع النزوات ومحط الانفعالات. فهناك الإفراط في اللغة والتضخّم في العاطفة والإطناب في الصورة، وهي كلها ظواهر تفيض عن الحد، وتتعدى الموازين. إذا كان الغرض في الشعر والفن هو السحر والجاذبية بافتتان السمع أو النظر، فإن الهدف في الفكر هو التأمّل والبرهنة لبلوغ الحقيقة. كذلك في الكتابة الأدبية هو الثبوت بتجميد الفكر في قوالب لفظية؛ بينما في القول الفلسفي هناك الحركة والصيرورة، تجعل الفكر في حوار يتجدد باستمرار، حوار مع ذاته من جهة (وهو نشاط العقل)، وحوار مع العالم (وهو المناقشة والمشاركة). الكتابة هي شيء خارج الذات في شكل نصوص مقروءة أو مواعظ موضوعة؛ بينما الفكر هو داخل الذات في شكل مونولوج يتيح للذات أن تركّز قواها في نفسها لتوجّهها بعد ذلك نحو الخارج على سبيل المبادلة والمداولة، من أجل حياة اجتماعية وسياسية نشيطة.

لكن رغم ذلك، رغم التوكيد على حركة الفكر، فإن حوارات سقراط التي دوّنها أفلاطون جاءت أيضاً في جوانب منها نثرية وشعرية، أي أنها لم تُغفل شكل اللغة التي تدوّنت به. صحيح أنها انتقلت من الصورة إلى الفكرة، من الجاذبية والافتتان إلى الحِجاج والإقناع، لكن لم تختفي كل العناصر المجازية، بل الاستعارة الكبرى نجدها في <أسطورة الكهف> من كتاب <الجمهورية>. لأن التوجّه نحو شمس الحقيقة بمغادرة عالم الظِلال والضَلال، لم يكن سوى بصور إيحائية وأمثلة ذات مغزى. هل يمكن القول أن حوارات أفلاطون هي محاولة في التوفيق بين الفلسفة والأدب؟ ألم يلجأ أفلاطون أيضاً إلى الكتابة ليخلّد الفكر، بينما عند سقراط الفكر الحي هو الفكر الآني، في كل مخاطبة ومساجلة؟ لا شك أن أفلاطون ذهب عكس سقراط في محاولته في تخليد الحوار السقراطي بكتابته. وهل كان بالإمكان معرفة هذه الحوارات إذا لم تُدوَّن؟ ليس الفكر إذن مجرّد حوار شفاف بين الذات وذاتها، وليس أيضاً مجرّد جدال سعيد بين ذوات تبتغي الاتفاق والتعايُش؛ بل هو أيضاً لغة مكتوبة تجعله بمعزل عن الضياع، تخلّده في الزمن والذاكرة، وتعمّره في أماكن معلومة نسميها المكتبات.

لا شك أن الاحتراس من الكتابة عند سقراط وأفلاطون جاء نتيجة النضال ضدّ جماليات اللغة التي كان يستعين بها السوفسطائيون. كان الهم الرئيسي في السوفسطائية هو إفحام الخصم وهدم أطروحته بمراوغات لغوية. هذا الأمر استهجنه سقراط وأفلاطون، لأن الغرض في الفلسفة هو النقاش بطريقة إيجابية في سيرورة مستمرة تسعى لبلوغ الحقيقة، وليس السجال بطريقة سلبية تهدف إلى هدم رأي الخصم. أفلح أفلاطون من جعل الفلسفة طريقة جدلية وإيجابية في التفكير، ومنحها أيضاً الإطار التربوي بأن جعلها مدرسة في النقاش العمومي. هذه الصيغة في "مدرسة" التفكير الفلسفي وجدت أوجّها عند أرسطو مع ما كان يُعرَف بالأكاديمية. ومعروف أن الكتابات النَسَقية لأرسطو كانت في مجملها برهانية لم تترك مساحة للتعبير البياني والمجازي؛ لهذا السبب نرى التأثير الأرسطي البارز في تاريخ الفكر الفلسفي والديني على حد سواء، في المسيحية كما في الإسلام.

جاء هذا التأثير من كون أن اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي كانا يقتضيان الدفاع عن العقيدة وبالتالي استعمال البرهان والاستدلال المنطقي في تعليل الحجج حول وجود الله وخلود النفس، وليس استعمال البيان وتمييق اللغة. ومثلما كانت الإلهيات برهانية وجدلية، ستكون أيضاً الفلسفة برهانية ومنطقية، خصوصاً مع رائد العقلانية ديكارت الذي لم يترك باباً أو نافذةً للسفسطة أو البلاغة، ولكن فقط للمنهج وللبحث عن الحقيقة في العلوم. وبالفعل، هجران التعبير البلاغي والمجازي من طرف الفلسفة جعلها تقترب أكثر من المعرفة العلمية عن طريق البرهان والمنهج. لكن مع تطوّر المعرفة العلمية واستقلالها عن نمط البرهان الفلسفي بأخذها بمعطيات التجربة، فإن الفلسفة وجدت نفسها، في نهاية المطاف، وحيدة: هجرت الأدب لتلتحق بالعلم، لكن هجرها العلم. الصرامة العلمية والدقة المنهجية جعلتا الفلسفة في تأخّر بالمقارنة مع العلم؛ واكتشفت من جديد طبيعتها الأدبية، وازدادت الهوة بين الفلسفة والعلم بمقدار تحوّل العلم إلى "علموية" صارمة وتقنية كاسحة.

هذا السباق بين "الأرنب" العلمي و"السلحفاة" الفلسفية، جعل الفلسفة في نهاية المطاف تعود إلى سيرتها الأولى وهي الأخذ بالطابع الشعري والبلاغي والمجازي كما اشتهر عند الفلاسفة السابقين على سقراط، وكان هايدغر من بين الفلاسفة المعاصرين الذين ساهموا في عودة الفلسفة إلى مجراها الطبيعي الأصلي. فليس من الغريب أن نجد كبار الفلاسفة مثل نيتشه وهايدغر يشدّدان على العودة إلى الينابيع اليونانية التي كانت فيها الفلسفة متصالحة مع التعبير الشعري والإيحائي. مع نيتشه خصوصاً، ليست الفلسفة الإطناب في التحليل والبرهنة، ولكن استقطاب الفكرة الواسعة في الكلمة المقتضَبة.

تحليل نص فلسفي

أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1929.

مقابسة 55: في أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخاطر والإلهام.
سئل أبو سليمان فقيل له: لِم وُجد فينا شيء لا يَبرز إلا بالرَوية والفكر والتصفح والقياس، وشيء بالخاطر والبديهة والإلهام والوحي والكلفة حتى كأنه كان حاضراً بنفسه مترصداً لبروزه؟ فقال: لأن البديهة تحكي الجزء الإلهي بالإنبجاس، وتزيد ما يغوص عليه القياس ويسق الطالب والمتوقع. والروية تحكي الجزء البشري، وكذلك الفكر التتبع والاستمداد والتوقع. فمن أجل انقسام الإنسان بين شيء ينبعث به مشتاقاً إلى مطلوبه، وبين شيء يبعثه شائقاً إلى مطلوبه، ما موجب أن يكون له روية. وهي به، وبديهة هي إليه، وكان يقول: ولهذا لا تتوفر القوتان معاً بالإنسان الواحد، أي لا يوجد الإنسان غاية في البديهة غاية في الروية، لأن إحدى القوتين إذا اشتغلت قمعت الأخرى وحاجزتها عن بلوغ الغاية القصوى. قلتُ له: فأي القوتين أشرف؟ فقال: كلتاهما على غاية الشرف، إلا أن البديهة أبعد من معاني الكون والفساد، وأغنى عن ضروب الاجتهاد والاستدلال، والروية ألصق بكمال الجوهر وأشد تصفية للطينة من الكدر. ثم قال: والروية والبديهة تجريان من الإنسان مجرى منامه ويقظته، وحلمه وانتباهه، وغيبته وشهوده، وانبساطه وانقباضه، ولا بد من هاتين الحالتين، ومن ضعف فيهما فاته الحظ المطلوب في الحياة والثمرة الحلوة من السعي. فقال ليس حكمها في اللسان أظهر من حكمها في القلب، فإن للقلب بديهة بالسانح، وروية بالاستقرار، أحدهما في حيز الهيولى، والثاني في حيز الصورة. ولما كان الإنسان تقوماً بهما كانت نسبته فيما يفرغ إليه على حد حصته فيما تأهل عليه. ثم قال: على الإنسان حالات بحسب المواد الحاضرة والأسباب المؤثرة والقابلة، تعتدل بديهته ورويته فيها، أو يسبق أحدها ثم يستمر ذلك الاستمرار ولا يدوم ذلك السبق، وهما قوتان إلهيتان إلا أن إحداهما متصلة به والأخرى واصلة إليه، وليس كل متصل به ينفصل بسهولة، ولا كل واصل إليه يصل بسرعة.

Hyppolite Taine (1828-1893), *La Fontaine et ses fables*, Librairie Hachette, 1924, p. 215-217

A quoi suis-je arrivé par cette longue analyse ? A dire que la poésie est l'art de transformer les idées générales en petits faits sensibles, et de rassembler les petits faits sensibles sous des idées générales ; de telle sorte que l'esprit puisse sentir ses pensées et penser ses sensations. Retournons la méthode, partons de cette vérité acquise et cherchons sur ce principe ce que doit être la poésie. Construisons la fable poétique. Opposons-là à une fable philosophique, qui ne sait qu'aligner des idées générales, et à la fable primitive qui ne sait qu'entasser de petits faits sensibles ; et voyons si la seconde recherche ne confirme pas la première, en conduisant par une autre voie au même but. Le regard du philosophe n'est pas celui que nous jetons d'abord sur les choses. Il démêle la nature de l'objet à travers la nuée des circonstances qui l'obscurcissent et la multitude des détails qui l'enveloppent.

La fable poétique lui est opposée. Si le poète reçoit du philosophe des idées générales et abstraites, c'est pour les transformer en êtres complexes et particuliers ; s'il conçoit la force qui produit une plante, c'est pour dresser dans l'air sa tige frêle et souple, entendre l'entour des feuilles vertes et brillantes, épanouir au sommet de la fleur parfumée, et répandre en son œuvre le calme et l'harmonie qui ressemblent au bonheur. N'est-ce pas là le sentiment que respirent ces vers d'Homère ? Et Homère n'est-il pas l'âme poétique de la Grèce sous le nom d'un homme ? Ainsi le poète, n'observe la cause primitive que dans ses effets dérivés, la loi unique que dans son action multiple, la force intime que dans sa vie extérieure.

Bibliographie المراجع

Ouvrages généraux كتب عامة

هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.
جيل دولوز وفليكس غاتاري، **ماهي الفلسفة**، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي/المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997.
محمد إبراهيم صقر، **مشكلات فلسفية**، تصدير عاطف العراقي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997.
ماهر عبد القادر محمد، **مشكلات الفلسفة**، دار النهضة العربية، بيروت، 1986؛ دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1997.
ويليم جيمس، **بعض مشكلات الفلسفة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مراجعة زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ت.
زكريا ابراهيم، **مشكلة الفلسفة**، مكتبة مصر، القاهرة، 1971.
عبد الوهاب جعفر، **مقالات الفكر الفلسفي المعاصر**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د. ت.
عثمان أمين، **محاولات فلسفية**، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1953.
محمد فتحي الشنيطي، **المعرفة**، دار الثقافة، القاهرة، 1981.

BILLOUT P. J. GAUBERT, N. ROBINET, A. STANGUENNEC, (éd.), *L'Homme et la réflexion*, Actes du XXXe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F), Nantes, 24-28 août 2004, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006.
DELACAMPAGNE Christian et Robert MAGGIORI, *Philosopher*, 2 vol., Paris, éd. Fayard, 1980, 2000.
DELEUZE (Gilles) et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit, 1991.
GUEROULT (Martial), *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984.
_____, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979.
GOURINAT Michel, *De la philosophie*, 2 vol., Paris, éd. Hachette, 1993, 2004.
KAMBOUCHNER Denis (éd.), Notions de philosophie, 3 vol., Paris, Gallimard, 1995, coll. « Folio/Essais ».
VATTIMO Gianni (éd.), *Que peut faire la philosophie de son histoire ?* Paris, éditions du Seuil, 1989, coll. « L'Ordre philosophique ».

Outils de recherche أدوات البحث

أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، 3 أجزاء، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001
جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2006.
جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.
عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989.

CASSIN Barbara (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil/Le Robert, 2004.
FOULQUIE Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 1992.
MORFAUX Louis-Marie, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, éd. Armand Colin, 1999.
VATTIMO Gianni (éd.), *Encyclopédie de la philosophie*, trad. Française, éd. La Pochotèque/Librairie Générale Française, 2002.
MORIZOT Jacques et POUIVET Roger, *Dictionnaire d'esthétique et de philosophie de l'art*, Paris, Armand Colin, 2007.