

الناشر، منشأة المعارف جلال حسنى وشركاه

٤٤ شارع سعد زهلول - مكتبة الرمل - ت/ف ٤٨٧٣٢٠٢ - ٤٨٥٢٠٥٥ الإسكندرية

٢٢ شارع دكتور مصطفى مشرفة - سولير - ت ٤٨٤٢٦٦٢ - ٤٨٥٢٣٣٨ الإسكندرية

الإدارة ٢٤ شارع إبراهيم سيد أحمد - معروف بك - ت/ف ٤٩٧٠٠٦٠ - ٤٩٢٣٦٦٤ الإسكندرية

Email: monchaa@maktoob.com

حقوق التأليف محفوظة، ولا يجوز إعادة طبع أو استخدام كل أو أى جزء
من هذا الكتاب إلا وفقا للأصول العلمية والقانونية المتعارف عليها.

الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية

بسم الكتاب: الحصاد الفاسف للقرن العشرين

اسم المؤلف: د. عمليات أبو السعود

رقم الإيداع: ١٥٦٣٥ / ٢٠٠٢

الترقيم الدولي: I.S.B.N. : 9 - 1068 - 03 - 977

التجهيزات الفنية

طباعة: شركة الجلال للطباعة، ٤٤٩١٢٤٤ / ٠٢

كفالة كمبيوتر: سلطان كمبيوتر

الحصاد الفلسفي للقرن العشرين

وبحوث فلسفية أخرى

تأليف

دكتور/ عطيات أبو السعود

تقديم

يضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي نشر بعضها في مجلات ثقافية متنوعة على فترات زمنية مختلفة، وما زال البعض الآخر - حتى كتابة هذا التقديم - قيد النشر. وقد كانت بعض هذه الدراسات مساهمة في مناسبات خاصة، فالدراسة الأولى التي جعلناها العنوان الرئيسي لهذا الكتاب «الحصاد الفلسفي للقرن العشرين» تمت في إطار المشروع الكبير الذي تبنته مؤسسة عبد الحميد شومان الأردنية عن «حصاد القرن العشرين» وهو المشروع الذي رصد كل ألوان المعرفة من علوم وفنون وآداب على مدى قرن من الزمان، واختصت هذه الدراسة بالحصاد الفلسفي للقرن العشرين.

وكانت الدراسة الخاصة بـ «المفارقة التاريخية عند نيتشه» مشاركة في احتفال العالم بمرور مائة عام على رحيل نيتشه. وقد كنت في ذلك العام في مهمة علمية بالولايات المتحدة الأمريكية وعاصرت هذه الاحتفالات التي تمثلت في إقامة عدد كبير من المؤتمرات والندوات التي اهتمت بإعادة إحياء فكر نيتشه واكتشافه من جديد ومحاولة تقييمه وإعادة الاعتبار له. وفي هذه الفترة الزمنية نفسها - أي فترة وجودي بالولايات المتحدة الأمريكية - تعرفت عن قرب على فكر الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي عندما حضر إلى ولاية فرجينيا حيث كنت أقيم - وقد كان يعمل بجامعة استاذاً للعلوم الإنسانية قبل انتقاله إلى ولاية كاليفورنيا - وذلك للمشاركة في احتفال قسم الفلسفة بجامعة فرجينيا التكنولوجية ببلوغ إحدى عضوات هيئة التدريس فيه عامها التسعين. وينظر الأمريكيون إلى ريتشارد رورتي على أنه الفيلسوف الأول للدولة ومجدد البراجماتية. وقد دفعني هذه المناسبة إلى التعرف على فكر هذا الفيلسوف وتمكنت من الحصول على مؤلفاته فكانت الدراسة الخاصة بـ «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة» بحث في آراء فيلسوف البراجماتية الجديدة ريتشارد رورتي.

وعلى الرغم من تنوع موضوعات هذا الكتاب وانتصاتها إلى الفكر الغربي، إلا أن ما يربطها جميعاً هو التوجه النقدي لهذا الفكر الذي لم نكتفِ بعرضه والتعريف به والإطلال عليه فحسب، بل تناولناه تناولاً نقدياً في محاولة للحوار مع هذا الفكر والوقوف منه مواقف تحليلية وتقييمية يمكن أن تفيد في تفعيل نشاطنا الفلسفي في العالم العربي. ولعل ذلك - بعد العرض والتعريف الضروريين - أن يكون هو إسهامنا الحقيقي والأيجابي في الفكر العالمي - على الأقل في مرحلتنا الحالية - الأمر الذي يمكن أن يطور لدينا نظريات وممارس فلسفية مازلنا نفتقر إليها في حياتنا الفكرية المعاصرة.

في النهاية أرجو أن يساعد هذا الكتاب على إعطاء القارئ فكرة عن بعض ما يدور في الساحة الفلسفية الغربية من دراسات وحوارات ومشكلات وقضايا لا مفر لنا من الامام بها والتعرق عليها واتخاذ المواقف النقدية المناسبة منها بحيث يؤدي ذلك كله إلى إثراء حياتنا الفكرية وحفز طموحاتنا إلى التقدم والنهضة الحقيقية.

الاسكندرية في أغسطس ٢٠٠٢

الحصاد الفلسفى للقرن العشرين

مقدمة:

يعيش العالم الآن الأيام الأخيرة من القرن العشرين. ومع اقتراب النهاية التى أصبحت قاب قوسين أو أدنى تعالت صيحات بعض المفكرين: قمنهم من يتنبأ بنهاية العالم، ومنهم من يقول بنهاية التاريخ، وآخرون يعلنون نهاية الفلسفة. ولكن أين الحقيقة من الأوهام فى هذه المزاعم؟

إذا تنازلنا الزعم القائل بنهاية الفلسفة وحاولنا فحصه للوقوف على حقيقة الأمر فيه، فلا بد ونحن على مشارف الألف الثالثة للميلاد أن نتخذ موقف المراجعة النقدية لكل الاتجاهات الفلسفية التى سادت القرن العشرين، وأن نرصد حركة التفكير الفلسفى - وهو موضوع هذا البحث - حتى نتبين هل أفضت هذه الحركة إلى وضع نهاية لهذا التفكير بالفعل أم لا؟ وكيف تجلت الروح النقدية بأشكال وصور مختلفة فى جميع التيارات الفلسفية التى ستعرض لها بالرصد والمتابعة والتقييم؟ وأخيراً هل استطاعت الفلسفة طوال مائة عام - وهى الحقبة الزمنية التى يتناولها البحث بالتقييم - أن نواكب احتياجات المجتمع المتغيرة فى تلك الفترة التاريخية التى تميزت بالاحتجاج والتمرد على كل ما هو مألوف ومعتاد؟

وإذا كان الرد على هذا السؤال بالإيجاب، فما هى السمات العامة للتفكير الفلسفى التى ميزت القرن العشرين عن القرون الماضية؟ وهل استطاعت الفلسفة أن تلحق بركب التطورات السريعة للتقدم العلمى والاجتماعى بحيث أصبح وجودها لازمة ضرورية مصاحبة لهذا التطور؟ أم أن الطفرات التى حققها التقدم المذهل فى العلوم الطبيعية قد أزاح دورها الريادى؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل تراجعت الفلسفة بالفعل عن مكانتها بما يسمح للبعض بإعلان نهايتها؟ وهل النهاية المقصودة فى هذا المقام تعنى المعنى الحرفى للكلمة، أم هى إعلان بنهاية المشكلات التقليدية للفلسفة ومنع طفياتها على الفلسفة المعاصرة؟ أم هى إيمان بتحولات جديدة فى التفكير الفلسفى وفى طرح مشكلاته كما تمثلت فى الثلث الأخير من القرن

العشرين؟ وإذا كانت الفلسفة تقف الآن في مفترق الطرق بين التقدم الهائل للعلوم من ناحية، وعصر يسود بالمشغيرات والمتناقضات والتحوليات في ظل ثورة المعلومات والاتصالات من ناحية أخرى، فما هي الوظيفة الموكلة إليها في خضم الهجوم الشديد عليها من قبل بعض الاتجاهات - كالماركسية والبراجماتية والوضعية المنطقية والوجودية - بهدف إزالتها من مهمتها؟ وإذا كانت الفلسفة جزء من الحياة وعليها مسئولية تاريخية لا ينبغي التهاون من شأنها، فماذا تبقى لها؟ وما مصيرها؟ وماذا ينبغي على كل فيلسوف حي الضمير أن يفعل وما هي مهمته؟

يحاول هذا البحث الرد على هذه التساؤلات التي نستلزم الإجابة عليها الرجوع إلى الوراء قليلاً لرصد حصائد التفكير الفلسفي منذ بدايات القرن العشرين وحتى نهايته بقدر الاستطاعة، فكثرة الفلسفات المتنوعة والمختلفة بشكل مذهل ومحير في آن واحد، تجعل مهمة محاولة إيجاد وحدة تربط هذا التنوع مهمة مشكوكاً فيها، طالما كنا نحن أنفسنا ننتمى إلى هذا العصر وغارقون فيه حتى آذاننا. وربما ترجع صعوبة تقديم صورة كلية ونظرة بانورامية شاملة على التيارات الفلسفية في القرن العشرين إلى عدة عوامل نحاول إجمال أهمها في النقاط التالية:

أولاً: أن التنوع الهائل للتيارات الفلسفية في القرن العشرين يجعل مهمة رصدها من الأمور الشاقة العسيرة. فلم يشهد أى قرن من القرون الماضية مثل هذا الكم الضخم من الاتجاهات الفلسفية المشابهة أحياناً والمتباينة أحياناً أخرى كثيرة كما شهد القرن العشرون. وإذا كنا نستطيع أن نصف القرون الماضية بأن نقول إن القرن السابع عشر هو عصر المذاهب العقلية والتجريبية، وأن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، والقرن التاسع عشر هو عصر الفلسفات المادية بأنواعها المختلفة، فإننا لا نستطيع أن نفعل هذا مع القرن العشرين الذي تميز بتيارات فلسفية متنوعة تنوعاً مبالغاً فيه مما يجعل من غير الممكن تحديد خصائص عامة لكل هذه التيارات.

ثانياً: أن التفكير الفلسفي في القرن العشرين ليس مقطوع الصلة بفلسفات القرن التاسع عشر ولا بالقرون السابقة عليه. فهناك بعض التيارات - خاصة في النصف الأول من القرن - التي تعد امتداداً وتطوراً للأفكار الأساسية التي سادت في القرن الماضي أو حتى القرن الذي سبقه. وإذا كان هذا التأثير لا ينبغي من هذه

التيارات جديدها وأصالتها، فهذه هي طبيعة التفكير الفلسفي الذي يتميز بأنه فكر متصل ومستمر وفي حالة جدل وحركة دائمين. كما تتميز بعض اتجاهاته بأنها تكاد أن تكون مقطوعة الصلة بكل ما سبقها، فهناك تيارات ومذاهب - في النصف الثاني من القرن - جديدة ووليدة القرن العشرين وتكاد أن تكون في زعم أصحابها بداية جديدة لكل الجدة ومختلفة عن التيارات السابقة عليها، وبين هذا الاتصال والانقطاع يقع الراسد لحركة الفكر في نوع من الحيرة والذهول معاً تجعل من الصعب عليه أن يلم بهذه الحركة في نظرة واحدة موحدة.

ثالثاً، يتميز القرن العشرون بأنه عصر يحوج بالمتناقضات والمتقلبات ويحفل بالتغيرات والتحولات السريعة. وتتأهب الباحث في سمات التفكير الفلسفي في القرن العشرين وحصاده النهائي مشاعر متناقضة ومتباينة بسبب تشابهك الفلسفة في هذا القرن مع علوم أخرى كثيرة، وعلى الرغم من انفصال العلوم عن الفلسفة قبل قرنين من الزمان، وعلى الرغم أيضاً من أن الفلسفة لم تعد هي أم العلوم ولا المشرع لها ولا الحاكم المطلق في أمرها، إلا أنها عادت وتشابكت مع العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية مرة أخرى بصور مختلفة، كما تداخلت مع كل آداب العصر وفنونه. وبالإضافة إلى هذا الشعور المتناقض والمتباين يحس الباحث أيضاً بالاغتراب كلما توغل بحثه واقترب من نهاية القرن، فهناك نوع من الانشطار بين بداية القرن ونهايته، فالتطور والتحول السريع الذي حدث في التفكير الفلسفي في النصف الثاني - أو إذا توخينا الدقة في بداية السبعينيات من هذا القرن - هو المسؤول عن الإحساس بهذا التغير، حتى ليخيل للمرء أن انتقاله من النصف الأول من القرن إلى النصف الثاني أشبه بالخروج من عباءة العصر الوسيط إلى عصر جديد كل الجدة. إن النظرة العامة إلى المشكلات التقليدية للفلسفة من ميتافيزيقيا ومعرفية ومنطق وأخلاق قد اهتزت من أساسها، إذ أصبحت الميتافيزيقيا والمعرفة مجرد أيديولوجيا، والأيديولوجيا نفسها قد ساءت سمعتها بشكل متزايد. لم يعد أحد يجرؤ على التساؤل عن العناصر الأساسية للوجود، كما فعل الميتافيزيقيون القدامى، ولم يعد باستطاعة أحد أن يعلمنا المبادئ الأساسية للمعرفة الإنسانية، كما فعل الإستمولوجيون القدامى، ولم يعد المنطق موضوعاً فلسفياً، بل أصبح معظم المناطقة

أعضاء في أقسام الرياضيات. كذلك الأمر في فلسفة الأخلاق التي تحولت إلى الدراسات الفلسفية التحليلية وانتهت إلى ما بعد - الأخلاق meta-ethics وهي الدراسة التي يفترض أنها ستجد مكانها الصحيح في علم اللغويات الجديد^(١).

II خصائص التفكير الفلسفي في القرن العشرين:

للأسباب السابقة يصب أن تتوحد فلسفات القرن العشرين تحت تصنيف واضح، كما يصب وضع خصائص للتفكير الفلسفي لهذا القرن يمكن أن تنطبق على كل تياراته المتنوعة. ومع ذلك يمكن إجمال سمات التفكير الفلسفي في القرن العشرين في النقاط التالية:

١- يتصف التفكير الفلسفي - خاصة في النصف الأول من القرن - بالاستمرارية والاتصال مع فكر القرن التاسع عشر بالإضافة أيضاً إلى الجدة، فقد حاول تقديم إجابات متطورة عن أسئلة أو تساؤلات طرحها الإنسان في نهاية القرن التاسع عشر، بل وفيما قبل ذلك القرن. إلا أن سمة الحياة الجديدة بوجه عام أدت إلى طرح أسئلة جديدة كذلك... فالسؤال عما إذا كان سوء استخدام اللغة يؤدي إلى كثير من مشكلات الفلسفة بعامة والميتافيزيقا بخاصة سؤال جديد في فلسفة التحليل المعاصرة^(٢).

٢- استجفت المذاهب والأنساق الفلسفية الكبرى التي تميز القرون الماضية، ولا نكاد نجد لدى أغلب الفلاسفة المعاصرين هذه الأنساق أو التركيبات الفكرية الهائلة أو المذاهب الفلسفية الضخمة التي نجدتها في الفلسفات التقليدية. وإنما نجد نزعات تحليلية يتوخى أصحابها الاهتمام بالمنهج وبحرصون حرصاً شديداً على الوضوح في الفكر والمعنى، وكذا الدقة البالغة في استخدام اللغة وأساليب التعبير^(٣).

٣- التمرد على النزعة المثالية هي السمة المميّزة للعقل الفلسفي في القرن العشرين. وقد عبر هذا التمرد عن نفسه في أشكال عديدة من التفكير سادت في الفلسفة المعاصرة: الماركسية، الوضعية، الفلسفة التحليلية الإنجليزية، والجبراجمالية والوجودية. ثمرد الماركسيون على النزعات المثالية لإغفالها للظروف المادية الاجتماعية والتاريخية للمجتمع، كما تمرد الوضعيون عليها واعتبروا عباراتها

قارضة من المعنى، وتمرد التحليليون الإنجليز على المثالية على أساس من نزعهم الواقعية، وتمردت الوجودية عليها أيضاً لأنها لم تكتفِ بالقلق الإنساني والتاريخ والزمان، وهذا التمرد على المثالية هو في حقيقة الأمر ثورة على النزعة العقلية بوجه عام.

٤- تحول الهجوم على الميتافيزيقا العقلية التقليدية إلى هجوم على الفروض المنهجية للنزعة العقلية، ولم تكن البراجماتية ولا الوجودية وحدهما في نقد النزعة العقلية الكلاسيكية. فالحقيقة أن الهجوم عليها جاء من كل الاتجاهات، وكان إحدى العلامات المميزة والسائدة في القرن العشرين، فكل فيلسوف - منذ كانط - جعل جزءاً كبيراً من مهمته - سواء بشكل ضمني أو صريح - مواصلة نقد العقل الذي استهله كانط نفسه.. وقد أعلن هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا الحديثة أن مهمة الفلسفة هي إعادة تأسيس أو تكوين العقل reconstitution of reason^(١). وهذا يدلنا على أن النقد الجذري هو القاسم المشترك لا بين هذين الفيلسوفين الأصليين فحسب، بل بين جميع الاتجاهات التي ستتوقف عندها بعد قليل.

٥- ترتب على رفض الفلسفة المثالية «أن أصبح الاتجاه إلى الواقع وإلى الإنسان أمراً طبيعياً، فنزع كثير من الفلاسفة المعاصرين إلى الواقعية.. وترتب على نقد فكرة المطلق لدى معظم الفلاسفة المعاصرين ازدياد الاهتمام بالإنسان الفرد.. بذلك عادت أصدااء دعوة سقراط إلى معرفة الإنسان لنفسه تتردد من جديد وبخاصة عند بعض الوجوديين»^(٥).

٦- أصبحت الفلسفات المعاصرة أكثر ارتباطاً بالعلم، وإن لم تعد قائمة على العلم ونتائج بشكل مباشر كما كان الحال في القرن التاسع عشر. واتمكس هذا التأثير على استخدام المنهج العلمي والاستعانة بنتائج العلوم الطبيعية والنظريات العلمية في أغلب التيارات الفلسفية السائدة في القرن العشرين، حتى أصبح يطلق عليه اسم عصر المنهج والتحليل. وإذا كان الاهتمام بالمنهج يعود إلى عهد ديكارت وهيوم. إلخ، إلا أن هذا القرن نجح نجاحاً كبيراً في تحليل المضامين وتصنيف أشكال التفكير والتحرر من الميتافيزيقا التقليدية.

٧- كانت العقود الأولى من القرن العشرين فترة فحص نقدي، وامتدت الدراسة النقدية طوال القرن لتشمل كل مناحي الحياة والعقل والعلم والأخلاق والفكر والدين بل والفلسفة ذاتها. صحيح أن التحليل النقدي هو جوهر الفلسفة على امتداد تاريخها، لكن الدراسات النقدية في القرن العشرين اتخذت أبعاداً مختلفة وشملت كل شيء في حياة الإنسان في المجتمعات الرأسمالية والصناعية المتقدمة، حتى تبلورت في مدرسة فلسفية حاولت أن تأسس نظرية نقدية كان لها تأثيرها على أغلب فلاسفة النصف الثاني من القرن العشرين، وهي مدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية الاجتماعية.

٨- يوصف القرن العشرين بأنه عصر الكلمات والرموز بقدر ما هو عصر مضاد للميتافيزيقا. وينطبق هذا بوجه خاص على النصف الثاني من القرن وهي الفترة الزمنية التي ظهرت فيها تيارات فلسفية يمكن القول بأنها جديدة ومقطوعة الصلة بما سبقها، ومفرطة في طموحها. فقد انشغل الفلاسفة المعاصرون في إنجلترا وأمريكا بتحليل المفاهيم والبحث عن الدلالة والمعنى في الاستخدامات اللغوية، وحدث نوع من التحول في التفكير الفلسفي في تلك الحقبة، وتطورت الفلسفة التحليلية الإنجليزية وتحوّلت إلى دراسة اللغة العادية في كل تنوعها وكان فيتجنشتاين هو المهندس الرئيسي لهذا التحول، حينما أكد أننا نكتشف اللغة من خلال استعمالها في مختلف مجالات النشاط الإنساني في حياتنا اليومية، وليس فحسب في استعمالها العلمي، فالكلمة لها معنى فقط داخل تيار الحياة^(٩).

وهكذا سادت تيارات فلسفية طالبت العقل بالترهت وآمنت بأن النجمل باللغة رسوء استعمالها هو المسؤول عن الإخفاق العقلي والفوضى الروحية التي سادت التفكير الغربي، وأصبحت اللغة هي أحدث ملاذ للفلسفة والمأوى الآمن من الهجوم الضار عليها. وتطورت هذه النوعية من الدراسات على أيدي الفلاسفة الفرنسيين بوجه خاص، كما سرى في تحليلات البنيويين والتفكيكيين.

٩- ظهرت في الثلث الأخير من القرن العشرين بعض التيارات الفلسفية المعروفة باسم فلسفات ما بعد الحداثة، وشهدت فرنسا على وجه التحديد تحولاً جديداً

فى الفكر الفلسفى يتسم بشئ من الأقول النسبى لفلسفات الوجود. وظهرت
البنوية ثم التفكيكية وغيرهما من فلسفات ما بعد الحداثة التى تعد رد فعل
بنهاية الحداثة أو هى التجربة الأخيرة بالحداثة، كما أنها رد الفعل العقلى
والأخلاقي والجمالى لنهاية الحداثة.

١٠- واجه التفكير الفلسفى فى نهاية القرن مازقاً شديداً، فبعد أن تطورت العلوم
الطبيعية الحديثة تطوراً هائلاً أبعدت مجالات كثيرة عن سلطة التفكير الفلسفى،
ولم تعد الفلسفة تستطيع أن تزعم أنها تسيطر على كل جوانب المعرفة، كما
وجدت نفسها - أى الفلسفة - فى مفترق طرق ونقطة تحول، ومالت
الصيحات بأنها أصبحت عديمة النفع، وكان لابد من التفكير: ماذا بعد
الفلسفة؟ وظهرت بعض التيارات التى تؤكد أن «استمرار الفلسفة لا يكون إلا
من خلال تحولها إلى هيرمنوطيقا فلسفية أى التأويل الفلسفى»^(٧)، كما فى
مشروع جادامر وبركور، أو فى شطيم (أو تجاوز وتفكيك) الميتافيزيقا الغربية كما
عند دريدا، أو فى نقد الأيديولوجيا المتجذرة فى الظلم الاجتماعى عند هابرماس،
أو فى استمرارها عند البعض فى السيمانطيقا (علم الدلالة) وعند البعض الآخر
فى النظرية العامة للاتصال اللغوى.

وفى كل الأحوال كان التحول البارز الذى تعين على الفلسفة أن تتجه إليه هو
التحويلات اللغوية التى انطلقت بشكل أساسى من فلسفة كل من هيدجر
وفيتجنشتين. وينتهى القرن بطرح التساؤل عن مصير الفلسفة!!، فقد رأى البعض
علامات النهاية ونذرها الزاحفة، ورأى البعض الآخر أن هناك حاجة ماسة لمفهوم
نشى جديد للفلسفة، ورأى آخرون أنها «ليست فى العلم ولا الفن ولا هى نظام
معرفى Discipline ولا يمكن لها أن تقدم أى شئ، بل هى دائماً وللأبد نشاط
وفعالية للروح الإنسانية»^(٨)، وإن اختلفت الآراء كذلك حول طبيعة هذه الفاعلية
وموضوعها وأدواتها...

II تصنيف التيارات الفلسفية فى القرن العشرين:

تعددت المدارس الفلسفية وتنوعت فى القرن العشرين - كما سبق القول - إلى
حد اختلاف الباحثين والفلاسفة أنفسهم حول تفسيرها فيقول رسل «ثلاث فرق

أساسية، الأولى اتباع الفلسفة الكلاسيكية (فلسفة كانط وهيجل)، والثانية تتكون من الهراجماتيين وبرجسون، والثالثة ممن يتصلون بالعلم^(٩). وقدم «ورلف» ستة اتجاهات: «المذهب المادى، المذهب المثالى المطلق، مذهب الكثرة الروحية، مذهب التجربة الجديد (الظاهرية)، فلسفة الحياة ومذهب الواقع»^(١٠). أما بوشنسكى فقد ميز أهم النظم الفلسفية فى النصف الأول من القرن العشرين من حيث المحتوى إلى ست مجموعات: «المذهب التجريبي أو فلسفة المادة، وهو خليفة المذهب الوضعي (وهما يمثلان من مذاهب القرن التاسع عشر)، والمثالية فى صورتها الهيكلية والكائناتية. ثم يأتى مذهبان قطعاً كل حبال الاتصال مع القرن التاسع عشر وهما فلسفة الحياة وفلسفة الماهيات أو الفينومينولوجيا. وأخيراً تأتى مجموعتان تعبران عن المحاولات الأصيلة والمعبرة عن القرن العشرين وهما مجموعة الفلسفة الوجودية ومجموعة ميتافيزيقا الوجود الجديدة»^(١١). أما تصنيف هذه المذاهب حسب المنهج فيرده بوشنسكى إلى «التحليل الرياضى المنطقي من جهة، وإلى العمليات الفينومينولوجية من جهة أخرى»^(١٢).

وبما لا شك فيه أن تصنيف المذاهب - كما يعترف بوشنسكى نفسه - لا يخلو من عصف لأن هناك فروقاً كبيرة تفصل بين فلسفات ثم وضعها تحت عنوان واحد، ومع ذلك فالتصنيف ضروري من أجل تقديم صورة كلية ونظرة شاملة. ومنعروض الآن لأهم التيارات الفلسفية فى القرن العشرين، ولكن هذا العرض أيضاً لا يخلو من عصف، فالمساحة المتاحة لهذا البحث لا تسمح بعرض كل الاتجاهات؛ لذلك سنقتصر على أكثر التيارات تأثيراً فى فلسفة القرن العشرين، ويتم اختيار الفلاسفة اللذين نظن أن لهم وجهات نظر ثاقبة، أو لهم إسهام مميز وتأثير واضح فى مناهج أو نظريات أو تأملات فلسفية أخرى، والذين أصبح لهم تأثير على عقول فلاسفة واعدن الآن.

سنبداً أولاً بعرض التيارات الفلسفية التى سادت الفكر الغربى فى النصف الأول من القرن العشرين والتى كانت رد فعل أو امتداد لتيارات القرن التاسع عشر، ولكننا سنستثنى من هذا العرض الفلسفة الماركسية، وهى الرغم من أنها تنتمى إلى مذاهب القرن التاسع عشر؛ فقد كان لها تأثيراً على بعض الفلاسفة فى القرن العشرين،

لا سيما بعض الفلاسفة الماركسيين الذين اجتهدوا في تجديد الفكر الماركسي من الداخل - مثل بلوخ وأصحاب التيار النقدي الاجتماعي من مدرسة فرانكفورت - وحاولوا تحذير العالم مما سيؤول إليه الفكر العقائدي المتزمت بعد أن شهد النصف الأول من القرن العشرين أهوالاً عديدة، فقد سيطرت حكومات شمولية استبدادية على النظم السياسية في العديد من بلدان أوروبا كالفاشية الإيطالية والشيوعية السوفيتية والنازية الألمانية، وشهد أيضاً ملايين الضحايا في حربين عالميتين انتهتا بأن تركيا العالم في حالة فوضى، بعد أن وصلت ذروته بإلقاء القنابل الذرية على هيروشيما ونجازاكي. لذلك ظهرت الدعوة إلى تجديد الفكر الماركسي والوقوف في وجه النظم الشمولية. ولكن لم تكن هناك آذان صاغية لهذا التجديد، ولنا في حاجة إلى الإشارة إلى المصير الأسوأ الذي انتهت إليه الماركسية، فالأنهار العظيم يشهد عليه. ومع ذلك سنكتفى بالإشارة إلى تيار واحد حاول تجديد الفكر الماركسي من حيث المنهج وإن كان قد تخلص عن معظم مقولاته الفلسفية الأساسية وهو التيار النقدي لمدرسة فرانكفورت والذي منعرض له في حينه. ونبدأ العرض بالتيارات التي سادت في النصف الأول من القرن العشرين مثل البرجسونية والبراجماتية والفلسفة التحليلية. وقد كانت فلسفة برجسون الحيوية مناهضة للمذهب المثالي والفلسفة الوضعية المنتهية للقرن الماضي، كما عرضت لأول مرة مفهوم الديمومة. وقدم برجسون نظريته في التطور وكانت دفعة كبيرة للأبحاث الفلسفية اللاحقة لها.

وكانت البراجماتية امتداداً للتيار التجريبي باعتبارها شكلاً من أشكال الفلسفة التجريبية، ثم أصبح لها تأثير عميق على المسار اللاحق لها، وليس فقط على الفلسفة التكنولوجية، بل أيضاً على ازدهار نظم معرفية لم تكن مستقلة بنفسها تمام الاستقلال half-independent disciplines مثل علم الدلالة، وعلم النفس، والسوسيولوجيا والتشريع والتعليم^(١٣). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تعتبر البراجماتية بمثابة حركة انتقالية أو الحلقة المفقودة بين عصر الأيديولوجيا وعصر التحليل.

ثم نعرض للفلسفة التحليلية وللوضعية المنطقية التي صدمت الحياة الفلسفية وكانت الطقل المرعب لفلسفة القرن العشرين، فلم تكن تسعى كغيرها من التيارات

إلى تجديد الفلسفة بل دعت إلى تدميرها، يزعم أنها تبحث في موضوعات لا معنى لها. وبذل الوضعيون المناطقة كل جهودهم لوضع حد حاسم بين الميتافيزيقا والعالم الطبيعي، وجعلوا مهمتهم الأولى هي حلف الميتافيزيقا ثم توضيح لغة العلم وتحديد لها. وعلى الرغم من الصخب الذي أحدثه أصحاب هذا الاتجاه في بدايته المبكرة، إلا أن مجملهم قد أقبل وانخفض صوته، وتحول اتجاههم الفلسفي إلى تيارات علمية وتجريبية أخرى متطورة.

ثم تعرض البحث لأكثر التيارات تأثيراً في القرن العشرين - والتي لم تكتشف في رأيها كل كنوزها حتى الآن - وهي فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا ومؤسسها هوسرل، أو هو بالأحرى مؤسس فلسفة الوعي، الذي كانت مهمته إعادة بناء نقدي للمعرفة، وربما لا نبالغ إذا قلنا إن الظاهريات هي بحق العبادة التي خرجت منها معظم التيارات الفلسفية اللاحقة لها في هذا القرن وإن لم يكن لها تلك الشعبية التي حظيت بها هذه التيارات (مثل الوجودية على سبيل المثال). والظاهريات هي الفلسفة التي تنتمي عن أصالة لفكر القرن العشرين، وهي التي يصفها مؤلفها بأنها «عالم البحث الهابذ الذي نبت منه جذور شتى العلوم»^(١٤).

ثم نتقل إلى الوجودية وهي من أكثر الفلسفات انتشاراً في منتصف القرن العشرين. وهي أيضاً من أكثر الفلسفات التي تأثرت - بكل تياراتها المختلفة - بظاهريات هوسرل. عادت الوجودية بتاريخ الفلسفة إلى جذور السؤال عن الوجود والماهية، كما عبرت عن أزمة الإنسان الأوروبي في مرحلة ما بين الحربين العالميتين. وإذا كانت الوجودية قد انحسرت منذ ما يقرب من ربع قرن، إلا أنها امتدت في تيارات أخرى انتشرت في الثلث الأخير من القرن العشرين، وهي التي تسمى بفلسفات «ما بعد الحداثة». والتي انبثقت من فلسفة هيدجر على التحديد.

ثم تعرض لتيار آخر اجتاحت الفكر الفلسفي الأوروبي منذ أواخر الربع الأول من القرن العشرين، لكنه لم يتبلور في شكل نظرية إلا بعد الحرب العالمية الثانية وهو التيار النقدي الاجتماعي الذي أرسى دعائمه أعضاء مدرسة فرانكفورت، وصاغوا له النظرية التي عرفت باسم «النظرية النقدية». وشكلت هذه المدرسة تياراً فلسفياً داخل الفكر المعاصر، مستعينة بالأدوات التحليلية والطاقة النقدية للماركسية، لتحليل

المجتمع الصناعي والرأسمالي. وإن كان يؤخذ على أصحاب النظرية النقدية أنهم لم يقيموا نسقاً منهجياً معكماً، إلا أنهم يمثلون تياراً فلسفياً لا يمكن تجاهله، فقد حاول أن يعيد للفلسفة دورها في المجتمع، وخاصة على يد أحد أهم أعلام جيلها الثاني وهو يورجين هابرماس.

ثم نعرض للبنوية، ذلك التيار الذي سيطر على الفكر الفرنسي في الستينيات، بعد أن هدأ الصراع الفكري بين الوجودية السارترية وأنصار الماركسية، ذلك الصراع الذي سيطر على الساحة الثقافية الفرنسية في تلك الفترة الزمنية. والبنوية ليست مذهباً فلسفياً جديداً بقدر ما هي منهج في المعرفة العلمية، احتذى بالنجاح الذي حققته علوم اللغة بهدف الوصول إلى مرتبة العلم المنضبط على نمط العلوم الطبيعية. وقد أثارت البنوية، فكراً ومنهجاً، الكثير من الجدل بين الحماس لها من ناحية وبين الغضب عليها من ناحية أخرى.

ونعرض البحث للفلسفات الجديدة التي ظهرت في مطلع السبعينيات وتركز معظمها في الفكر الفرنسي على وجه التحديد. ومنذ ذلك الحين بدأت تظهر فلسفات «المابعدية» - إذا صح هذا التعبير - أعني تلك التيارات التي اتخذت شعاراً «ما بعد - التجريبية»، «ما بعد - العصر الصناعي»، «ما بعد - الميتافيزيقا»، «ما بعد - الأخلاق»، «ما بعد - الحداثة»، «ما بعد - الفلسفة»، «ما بعد - النقد»، «ما بعد - البنوية»، «ما بعد - الحكاية». ولا غرابة في أن تظهر هذه الاتجاهات في الثقافة الفرنسية التي اشتهرت «بالبدع» أو «الموضات» الثقافية والفكرية بنفس القدر الذي اكتسبت به شهرتها في «تقليعة» أو «موضة» الأزياء. تمر كل هذه «المابعديات» عن التعريفات الأساسية التي طرأت على الثقافة والمجتمع الغربي في أواخر القرن العشرين، وظهرت بوضوح في مجالات الآداب والفنون، ثم انتقلت إلى مجالات الفلسفة والنظريات الاجتماعية. ومن أهم هذه التيارات التي سنعرض لها في هذا البحث فلسفة التأويل (الهيرمينوطيقا) والتفكيكية.

III أهم التيارات الفلسفية في القرن العشرين:

قبل أن نعرض لأهم تيارات هذا القرن لابد أن نؤكد أن الغالبية العظمى من فلاسفة القرن العشرين انتباهتهم، غية جامحة للأفكار والتيارات الجديدة واقتلاع

القديم من جذوره. ولهذا السبب كانت الروح النقدية هي الدافع الأول في هذه التيارات. وإذا كانت هذه الرغبة مشروعة في الحياة بصفة عامة، فهي بخير شك أكثر مشروعية في الفكر الفلسفي الذي يعد النقد جوهره وأهم سمة من سماته، هذا من جانب، ومن جانب آخر لابد من التأكيد أيضاً أنه ليس هناك بداية مطلقة من الصفر، كما يستحيل على أي جديد أن يتبرأ تماماً من دينة نحو الأسلاف، ولا يمكن على الإطلاق أن تكون هناك جدة مطلقة لا تتصل على نحو من الأنحاء - ولو على سبل الرفض والقطعية - بما سبقها من أشكال الفكر ومضامينه.

● فلسفة الحياة،

نبدأ هذه الباتوراما الفلسفية للقرن العشرين بالتيار المسمى بفلسفة الحياة، وسنكتفي من بالفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١)، ولن نقف عنده كثيراً، لا لعدم أهميته ولكن لأنه - من بين فلاسفة قلائل - حظى باهتمام كبير في الفكر العربي، حيث ترجمت معظم مؤلفاته إلى اللغة العربية وصدرت في عدة طبعات مختلفة، وتجاوزت معه الرومانسية العربية. لقد كان لبرجسون تأثير قوي ليس على الحياة الفكرية الفلسفية فحسب، بل على الحياة الفكرية والأدبية أيضاً في النصف الأول من القرن العشرين، لما كان يتمتع به من أسلوب أدبي مرهف ودقة في التعبير الفلسفية، فلما حلت شهرته وراجت كتبه. وعلى الرغم من أن آراء برجسون ليست جديدة تماماً على الفكر الفلسفي الغربي - حيث نجد فيها أصداً هرقليطس وأفلاطون وهيجل وشيلنج ومين دي بيران - إلا أنه يعد أكبر فيلسوف في فرنسا منذ عهد بديد لما بذله من براعة في الجمع بين هذه الآراء والتجديد في عرضها، وقد أذاع لوناً من التفكير وأسلوباً في التعبير طغيا على سائر فروع المعرفة العلمية وتجاوزها إلى الأدب، (١٥).

واجهت فلسفة برجسون الحيوية كلاً من النزعة الآلية الميكانيكية والنزعة المادية مواجهة نقدية حاسمة. وقدم برجسون فلسفة للحياة من خلال نظرية التطور في إطار حدده هو لنفسه واتخذ أساساً لانحيازه الفلسفي، وليس في الإطار الذي حدده كل من أسبنر وهارون، فقد عرض لتطور الحياة في لغة شعرية وأدبية بمهدة عن اللغة العلمية التي استخدمها علماء البيولوجيا. وقد اتخذ من «الولبة الحيوية» أصلاً

للتطور، كما عرضها في كتابه «التطور الخالق» عام ١٩٠٧، ولم يكشف العقل عن هذه الدفعة أو الرتبة الحيوية، بل هناك ملكة أسمى منه - في رأي برجسون - وهي الحدس التي نتعرف من خلالها على ما بداخلنا من صيرورة مشمرة وديمومة حقيقية، وهي الملكة الوحيدة القادرة على فهم الحياة وإدراك كل ما هو حي ومتغير ومتحرك وجديد في الزمان.

وفي كتابه «المعطيات المباشرة للشعور» يؤكد برجسون أن الحياة النفسية «ليار غير منقطع من الظواهر المتنوعة، أي تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية التي هي كثرة من الأحداث المتميزة المتعاقبة»^(١٦). وإذا كان برجسون يرفض المنهج العقلي كمنهج للفلسفة، فهو لا ينكره في ميدان العلم لأنه هو القادر على القياس والتحليل والتركيب، ولكنه لا يستطيع النفاذ إلى داخل الأشياء بل يعرفها من الخارج فحسب. أما الزمان الشعوري أو الباطني فلا يمكن إدراكه إلا بالحدس، وهو ضرب من الإدراك المباشر لميكانا الباطنية ولجبري شعورنا الداخلي. وقد حاول برجسون بذلك «تجاوز الشفرقة بين الذات والموضوع بوصفهما قطبين متضادين، ولكنه نظر إلى هذا التجاوز نظرة مثالية، مقدماً العالم الداعي للإنسان، حدسه وحرته، بوصفهما بديهيات أساسية في الفلسفة»^(١٧).

لقد كان الإسهام الأكبر الذي قدمه برجسون للفلسفة في بداية القرن العشرين هو إنقاذ فلسفة الروح من النزعة الوضعية، وقصده إلى «إنقاذ القيم التي أطاحها المذهب المادي، فهو واحد من أولئك الذين يقومون في الإنسانية ليعلنوا إيمانهم بالروح»^(١٨). ولقد كانت فلسفة برجسون بأكملها دفاعاً عن الروح والحرية، والتأكيد على أن لكل إنسان شخصيته الحية المتميزة، وأن «كل خط للتطور ينتهي إلى تحرير الوعي عند الإنسان؛ ويظهر الإنسان وكأنه الغاية النهائية من تنظيم الحياة على كوكب الأرض»^(١٩). ولكن فلسفة برجسون انحسرت مع نهاية الحرب العالمية الثانية - على الرغم من انتشارها السريع والشهرة التي حظيت بها في معظم بلدان أوروبا وامتدت إلى الشعوب الشرقية - وبمزو البعض هذا الانحسار إلى اهتمامها المبالغ فيه بالزمان الشعوري، باعتبار أنه وحده هو الزمان الحقيقي وتجاهلها للزمان المكاني. وربما يعود السبب الحقيقي لهذا الانحسار هو اكتساح الوجودية للساحة الفلسفية

والفكرية في فرنسا في تلك الفترة وخاصة الوجودية السارترية.

• البراجماتية:

تعد البراجماتية من بين فلسفات القرن العشرين التي أدت دوراً هاماً في الفكر المعاصر، واشتهرت بأنها شديدة الإحساس بالمصالح الإنسانية. وهي الفلسفة التي ترجمت الأفكار إلى فعل وعمل، فالحقيقي في الفلسفة البراجماتية هو ما يمكن التحقق من صدقه في الواقع الموضوعي، وأنه المنفعة والقيمة والنجاح هي المعيار الوحيد للحقيقة. ولا نستطيع القول إن البراجماتية مذهب فلسفي بقدر ما هي منهج يتبع النتائج العملية للأفكار. وعلى الرغم من ردود الأفعال المتباينة التي تشكك في قيمة وأصالة البراجماتية، إلا أنها تعبر عن فلسفة حضارة جديدة؛ فيدون تشارلز بيرس ووليم جيمس، وجون ديوي (وهم إعلام هذا التيار) يصعب تخيل الحياة العقلية في القرن العشرين وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية محقل هذا التيار. وعادة ما ينظر إلى بيرس على أنه سقراط النزعة البراجماتية، وجيمس على أنه أفلاطونها أما ديوي فهو أرسطوه^(٢٠). في حضارة القارة الجديدة.

تشارلز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) أول فيلسوف أمريكي يخرج على العالم بفكر جديد يطور فيه الحياة العقلية كما تمثلت في القارة الجديدة، فهو الذي خلق الفلسفة البراجماتية خلقاً، ثم هو الذي بلغ بها غاية كمالها، حتى إذا ما جاء بعده التابعان الكبيران اللذان سارا على نهجه، وهما وليم جيمس وجون ديوي - لم يسمعهما إلا أن يتحركا في الإطار نفسه^(٢١). وأهم ما يميز فلسفة بيرس هي أنها فلسفة علمية وليست تأملية، وأنها بعيدة عن الرطانة الفلسفية الأكاديمية. ويحترق البعض أكبر مفكر أجهته أمريكا، له إسهاماته المتميزة في المنطق، وفلسفة العلم، والميتافيزيقا، والاستمولوجيا وفروع أخرى من الفلسفة بجانب اشتغاله بالعلم^(٢٢). والفكرة الأساسية عند بيرس هي أن الوظيفة الوحيدة للفكر لتحصير في النتيجة العملية المشعرة التي يتمحض عنها الفكر. ويشارك وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) مع بيرس في هذه الفكرة الأساسية وهي أن الفكر لا يكون مفيداً وله معنى يمكن فهمه ولا يكون له مصداقية إلا من خلال علاقته بغاياته، فالمعرفة بالنسبة لهما ليست تأملاً ولا حدساً بل هي فعل وعمل.

وربما كان بيرس ووليم جيمس هما أول من «عرض» بوضوح الاتجاه المميز للقرن العشرين في النظر بعين الاعتبار للمعنى ووضعه في قلب الفلسفة؛ ففي اعتقادهما أن الفكرة الموجودة في العقل لها وظيفة تكيفية تتجلى في الفلسفة وفي نظرية المعنى^(٢٣)، وهذه هي إحدى آثار نظرية دارون التطورية. ولوليم جيمس إسهاماته في ظهور البراجماتية على الساحة الفلسفية، على الرغم من أنه ليس مؤسس هذه النزعة (مثل بيرس) ولا هو الذي قدمها بشكل محدد (مثل جون ديوي)، ولكن قوة شخصيته ونشاطه لعبا دوراً حاسماً في الأثر الذي طبعته البراجماتية على معاصريه. ومحاضراته عن البراجماتية يؤرخ بها لبداية هذا التيار الفلسفي كحركة واضحة المعالم، خاصة في بحثه عن مفهوم الصدق، فيعد أن اختلف الفلاسفة طويلاً حول طبيعة الصدق، جاء جيمس ليؤكد أن الفكرة الصادقة هي التي تتلاءم مع غيرها من الأفكار التي تثبت صحتها عملياً. وتصبح الفكرة حقيقية عندما تثبت التجربة أنها صالحة ومفيدة.

ثم يأتي جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢) أحد الفلاسفة الثلاثة الذين طوروا البراجماتية بما له من وعي عميق بالبعد الاجتماعي للفكر الفلسفي. فقد أدرك أكثر من أسلافه ليس فحسب قيمة التفاعل بين الفلسفة والأنشطة الثقافية الكبرى، بل أيضاً قيمة الفلسفة ذاتها ومواجهتها المباشرة مع السياسة والتعليم. مما جعل لفلسفته تأثيراً عظيماً على الحياة الأمريكية، فقد «ذاعت شهرة جون ديوي على الأخص باعتباره مفكراً تربوياً يروم إصلاح مناهج التربية على أساس آراء اجتماعية متشددة في شأن الطابع الاجتماعي للتربية. وقد كانت فلسفته لمدة طويلة أقوى قوة عقلية في تلك البلاد التي تعبد التكنولوجيا، ولم تعرف خبرة التقدم العلمي على النحو الذي عرفت أوربا»^(٢٤). لقد شارك جون ديوي زميله بيرس وجيمس في المبدأ العام للبراجماتية وهو أن الفكرة خطوة عمل، وأنها - أي الفكرة - لن تكتسب أية قيمة إلا حين تثبت أنها قابلة للعمل وقادرة على تحقيق نجاح تلك الخطوة. ولكن لفلسفة ديوي مفتاح آخر مختلف وهو مفهومه عن الخبرة وتأثيره بالنزعة السلوكية، والخبرة عنده هي خبرة بالطبيعة لأنه لا توجد - في رأيه - معرفة حقيقية غير التي يأتي بها منهج العلوم الطبيعية ولذلك فهو يرفض كل الأفكار التي تتعالى على الطبيعة وتوجه مباشرة إلى الخبرة.

ولعل أهم إسهام قدمه ديوى فى تطور البراجماتية هو نظريته فى التربية ورفع شعار التعليم بالممارسة، فالتربية الواعية هى إعادة بناء مستمر للحياة. وأن الأفكار لا تكون أفكاراً حقيقية إلا إذا كانت أدوات أو ذرائع نستعين بها فى حل المشكلات التى تواجه الفرد والمجتمع على حد سواء. ولا غرابة فى أن تنشأ الفلسفة البراجماتية وتجد صدى لها - بل وتحقق نجاحاً باهراً أيضاً - فى مجتمع يحكمه منطق القوة والنجاح كالمجتمع الأمريكى، ولكنه ليس بالضرورة هو أفضل المجتمعات. وربما لهذا السبب أيضاً لم يجد البراجماتية رد فعل إيجابى فى المجتمعات ذات القيم المثالية العريقة، لأن ربط الأفكار الحقيقية والصادقة بآثارها العملية سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة استدعى استبعاد كل القضايا الأخلاقية وأحكام القيمة، بل وبعض قضايا العلم أيضاً من دائرة الحق والصدق. كما يحصر الفكر الفلسفى فى الجانب العملى الذى يحقق منفعة مباشرة، ويؤمن بغير حق أن الحقيقة مساوية للنجاح والتأثير العملى. والأبعد من هذا أن البراجماتية بهذا المفهوم تهدم الهدف الأسمى للفلسفة وهو البحث عن الحقيقة ذاتها، أى البحث المنزه والمجرد من كل غاية أو هدف أو منفعة عملية، وربما كان هذا هو الجانب السلبى من المنهج البراجماتى. لكن هناك بغير شك جانباً إيجابياً تتمثل فى نزعتها النقدية للمطلقات المثالية والميتافيزيقية، كما تتمثل أيضاً فى ترجمتها للأفكار إلى فعل وسلوك عملى، وتوجيهها بوجه خاص نحو اتفاق المستقبل.

• الفلسفة التحليلية:

أحدثت الفلسفة التحليلية ثورة فى تاريخ الفكر الفلسفى - كما يقول آير - بانتقاله على أيدي التحليليين من البحث فى مجال الموضوعات والأشياء إلى مجال آخر يبحث فى الألفاظ والعبارات التى يستخدمها العلماء والفلاسفة. ولم تكن الفلسفة التحليلية مذهباً، بل هى منهج فى البحث اهتم اهتماماً شديداً بالتحليل اللغوى بهدف إضفاء الوضوح والدقة على لغة الفلسفة والكشف عن حقيقة الكثير من مشكلاتها، وجورج مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨) هو رائد النزعة التحليلية فى الفلسفة المعاصرة، وهو يمثل مع رسل وفيتجنشتين المدرسة التحليلية التى يطلق عليها اسم الواقعية الجديدة. والتحليل عند مور ينصب على التصورات أو الأفكار والمفاهيم.

وليس على الألفاظ أو العبارات اللغوية. كما اصطنع رسل منهجاً للتحليل للوصول إلى المكونات الأساسية التي يتألف منها الفكر عن طريق التحليل اللغوي، وأيضاً عن طريق تحليل المفاهيم والتصورات الرياضية وتحويلها إلى مفاهيم منطقية. وقد حصر رسل مهمته في أن «يمتلك الفلسفة كلها.. من أجل أن تقلع الفلسفة عن دراسة الوجود الكلي، وأن تقنع بدراسة الوجود العام وهو الوجود المنطقي الذي أراد أن يحصر فيه الفلسفة كلها»^(٢٥)، فالمعروف أن السمة الأساسية التي تجمع بين فلاسفة التحليل هو عداؤهم الشديد للفلسفة المثالية والميتافيزيقا بوجه خاص.

تتحول الفلسفة كلها على يد فيتجنشتين - الذي يحتل مكانة عظيمة الشأن، في النزعة التحليلية - إلى تحليل للغة. وقد تجاوز تأثيره الفلسفة التحليلية ليقبوا موقفاً هاماً في الفلسفة المعاصرة، ففلسفته المتأخرة وخاصة في كتابه «بحوث فلسفية» فتحت «آفاقاً جديدة أفاد منها علم اللغة والعلوم المتصلة به، ولم يقتصر الأمر على اكتشاف الفروق الأساسية بين لغة العلم ولغة الفلسفة ولغة كل يوم، وإنما تعداه إلى الاختلافات المتنوعة بين اللغات، واختلاف العناصر المكونة داخل كل لغة على حدة، وتعدد الألعاب اللغوية حسب القواعد المستخدمة في كل لعبة بمفردها»^(٢٦). ولا ترجع أهمية فيتجنشتين إلى تأسيسه منهج جديد للتحليل المنطقي للغة، بل تمتد أيضاً إلى إثارةه للقضايا «بطريقة نقدية أصيلة أخرجتها من دائرة «التسليم» ووضعتها في دائرة «الإشكال» وبذلك استحققت أن تكون رافداً هاماً من روافد النزعة النقدية الغالبة على التفكير الفلسفي المعاصر»^(٢٧).

• الوضعية المنطقية:

ظهرت الوضعية المنطقية حوالي عام ١٩٢٢ بالتقاء مجموعة عرفت باسم حلقة فيينا، وكان لكتاب فيتجنشتين «رسالة منطقية فلسفية» أثر كبير على أعضاء هذه الحلقة، كما كان أيضاً لمنطق رسل وطريقته الفنية في التحليل أثرها العميق عليهم، ولقد «أختار الوضعيون المناطق لفظية «منطقية» ليخبر إلى اهتمامهم بالتحليل المنطقي للمعرفة ولكل نتائج العلم والحياة اليومية لإضفاء الوضوح عليها وشرح العلاقة التي تربط هذه النتائج»^(٢٨). وللوضعية المنطقية بعض السمات الخاصة التي أثارت حولها الكثير من الجدل والخلاف في النصف الأول من القرن العشرين منها: رفض

الفلسفة التقليدية بما في ذلك رفض الفلسفات المثالية والميتافيزيقا لحساب العلم والتفكير العلمي، ويرجع رفض الوضعيين المناطقة للمثالية إلى أنهم روة بيرس من ناحية ورسل من ناحية أخرى، وقد حصروا الفلسفة في وضع أسس التفكير العلمي أو خدمة العلم الوضعي وربطوا التراث التجريبي بالتطور الجديد في المنطق.

من أهم المشكلات التي أثارها الوضعية المنطقية مشكلة «مبدأ التحقق» Principle of Verification ويقوم هذا المبدأ على أن الأحكام أو العبارات التي لا نستطيع إثباتها بالإدراك التجريبي هي بالمعنى الحرفي للكلمة مجرد لغو، إذ لا يوجد أي معنى أو دلالة يمكن أن تحسب إليهما.. فما يمكن إثباته عن طريق الوقائع facts هو وحده ما يمكن أن يكون له معنى.. ولقد طبق الوضعيون المناطقة هذا المبدأ على رفضهم للميتافيزيقا^(٢٩)، باعتبار أن قضاياها هي من قبيل ما لا معنى له. ونسب أعضاء حلقة فيينا هذا المبدأ إلى فيشنشتين، والذي كان له أكبر تأثير عليهم خاصة في كتابه «رسالة منطقية فلسفية» - وهو الكتاب الذي كان نقطة تحول في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر - والذي انتهى فيه إلى أن «مشكلات الميتافيزيقا والفلسفة التقليدية قد نشأت عن إساءة فهم منطق اللغة، وأن تحليل لغة العبارات والقضايا قد بين أن معظمها ليس كاذباً وإنما هو خيال من المعنى»^(٣٠).

بعد كارناب (١٨٩١ - ١٩٧٠) أبرز ممثلي الفلسفة الوضعية، وصار المتحدث باسم حلقة فيينا إلى أن فقدت الحركة زخمها من الناحية الفلسفية عام ١٩٣٦ ونشت أعضاءها بصوت بعض روادها ومقتل شليك، وهجرة بعض أعضائها إلى بريطانيا وبعض الآخر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ويمكن القول إن المرحلة الأولى من الوضعية المنطقية قد خبت وانطقت شعلتها للأسباب السابقة بسبب انصراف الحركة الفلسفية عنها - بعد أن كانت تشغل مكاناً متميزاً في فلسفة القرن العشرين - كنوع من الاحتجاج على درجماطيقية أعضائها. ولكن هذا لا يعني أن الوضعية المنطقية قد انقرضت أو انتهت تماماً، وإنما تطورت عند كارناب أفضل ممثليها وأنشطهم، وخاصة في دراساته في السيمانطيقا أو علم المعاني، التي تتجاوز فيها التحليل المنطقي للغة.

وربما يكون الدرس الوحيد المستفاد من غلو هذه المدرسة في مرحلتها الأولى أنه

ليس هناك رأى قاطع وحاسم في الفلسفة، وكما أن هناك مبدأ التحقق من الصدق، فهناك أيضاً مبدأ التكليب - الذي قال به بوير - والذي يعنى أن القضية أو النظرية تظل صادقة حتى تظهر قضية أو نظرية أخرى تكذبها. وإذا كان للوضعية المنطقية تأثير إيجابي في الحياة الفلسفية المعاصرة فهو بلا شك أنها دفعت الدراسات المنطقية دفعة هائلة نحو التجديد، كما أنها برفضها للميتافيزيقا نبهت الفلاسفة إلى ضرورة إعادة النظر في استخدامهم للعبارة الفلسفية الفضفاضة، وأن عليهم أن يقدموا نماذج للأفكار تنسم بالدقة والوضوح وأن يصوغوا عباراتهم الفلسفية صياغة لغوية دقيقة.

* فلسفة الظاهريات (الفينومينولوجيا)

كان للفلسفة التحليلية عند مور ورسل وفيتجنشتين أثر كبير على فلاسفة البلدان الناطقة بالإنجليزية، بينما ساد في أوروبا نظام من التفلسف برز في الوجودية الألمانية، والوجودية الفرنسية وكلاهما تأثر إلى حد كبير بفينومينولوجيا هوسرل - وهي مفتاح تطور الوجودية المعاصرة - فكان الاختلاف شاسعاً بين الفلاسفة التحليليين من ناحية والفلاسفة المهتمين بالتراث الأروبي المعاصر من ناحية أخرى، بحيث يصعب على كلا الفريقين الاتصال بالآخر. ورفضت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة أن تنظر للفلسفة باعتبارها علماً تجريبياً وكان هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) أحد حاملي لواء هذا الاعتراض، الذي بدأ فلسفته بالهجوم الشرس على علم النفس، بل جعل هدفه تدمير النزعة السيكلولوجية في المنطق والهجوم على المثالية والوضعية التجريبية، وقدم منهجه في الظاهريات.

الظاهريات هي أحد التيارات الهامة في فلسفة القرن العشرين التي سادها الاعتقاد بأن الفلسفة ليست كالعلوم الطبيعية أو الواقعية وأنها لا يمكن أن تستخدم صاهج تلك العلوم. ولذلك فإن أهم سمتين أساسيتين من سمات الفينومينولوجيا هي أنها منهج في المقام الأول «ينحصر في وصف الظاهرة أي ما هو معطى مباشرة... ومن جهة أخرى فإن موضوعها - أي الفينومينولوجيا - هو الماهية essence أي المضمون العقلي المثالي للظواهر، الذي يدرك في إدراك مباشر، هو رؤية الماهيات»^(٣١). وقد عارض هوسرل بهذا الفلسفة الكانطية التي تنكر معرفة الماهيات.

واستطاع أن يؤسس فلسفة جديدة في الفكر الغربي في القرن العشرين، يمكن القول بأنها فلسفة البدايات الأولى التي لا تفترض مسبقاً معرفة قبلية بالأشياء، بل تقوم بتجربة الأشياء في الشعور كظواهر محضة. الفينومينولوجيا - إذن - هي علم دراسة الظواهر أو المعطيات التي تتكشف في الوعي، وجعل هوسرل مهمته إيجاد المنهج الفلسفي الذي يستطيع رؤية الماهيات أو حقيقة الموضوعات العينية.

وماهيات ليست ماثلة أمام الذهن أو الوعي، ولكن بلوغها لن يكون إلا من خلال مراحل متدرجة هي مراحل المنهج الفينومينولوجي الذي ليس استبطائياً ولا تجريبيّاً، بل هو منهج استبطائي ليس بالطريقة السيكلولوجية، وإنما يتم من خلال عمليات ثلاث تبدأ بالاستغناء عن كل المعلومات السابقة عن الشيء، وبالتوقف عن الحكم ووضع بعض عناصر المعطى - وهي العناصر التي لا تهتم بها الذات بحيث لا يبقى لها إلا ما هو معطى من الموضوع - بين قوسين واستبعادها من التأمل، أي تقويس العالم، والانصراف بالوعي إلى الماهية الخالصة وهذا ما يسميه هوسرل بالرد الترنسندنتالي. ولكن الوعي لا يكون إلا وعياً بشيء ما، أي أن للوعي طابعاً قصدياً، ونشاطاته نشاطات قصدية. والقصدية هي الفكرة الأساسية في فلسفة الظاهريات. ويتجاوز الوعي الصفات العارضة وينفذ إلى الماهية، وهو ما يسميه هوسرل بالرد الماهوي، بمعنى الوصول إلى ماهية الشيء، ثم البحث عن معنى أو دلالة الظاهرة. بمعنى آخر يمكن أن نقول إنه تتم عملية حفر للوعي أو - إذا استعنا بتعبير فروكو - أركيولوجيا الوعي.

مهمة الفيلسوف الفينومينولوجي إذن هي بحث الظاهرة الماثلة أمام الوعي أو الشعور الذي يتوجه إليها بقصد ما وبأفعاله القصدية، وغدت رؤية الماهيات وتحليلات المعنى هي أدواته في البحث^(٢٢). ولعل ما أسفر عنه هذا المنهج هو نوع جديد من المثالية، أطلق عليه المثالية الذاتية المتعالية. إن الحقيقة الوحيدة والمطلقة في هذا المنهج هي الذاتية المتعالية التي يعتمد عليها كل وجود آخر في العالم، بحيث يمكن أن نقول إنها ذروة الذاتية بعد ديكارت، بل هي تعميق للذاتية والارتفاع بها. فإذا ما اندثر كل شيء في العالم سيبقى الوعي صانع الماهيات والحقائق. وربما لهذا السبب أيضاً تعرضت فلسفة الظاهريات للنقد كشكل من أشكال المثالية الذاتية، فهي

كفلسفة للباطن قد أكدت «عجز كل الفلسفات المثالية الذاتية عن التأثير في حركة الواقع التاريخي والاجتماعي»^(٣٣)، ولكنها من ناحية أخرى كانت شهادة بإفلاس العقل الغربي، وعودة إلى الشعور الفردي الحي، فقد أيقظت الوعي بالأشياء والعالم والتجربة الحية. ودراسة الماهيات من خلال الوعي أو الشعور تصبح الحقائق حية.

إن أثر الفينومينولوجيا على الفلسفات الأخرى يؤكد الجانب الإيجابي منها، فهي كمنهج - أكثر منها فلسفة - تعد منهجاً حصياً أثر على العديد من فلسفات العصر، وطبق تطبيقات مثمرة في مجالات مختلفة؛ لقد أعطى هوسرل إشارة البدء من جديد لعلوم كثيرة منها «علم النفس، دراسة العقل، والمنطق، وفلسفة الرياضيات، والقانون، والعلوم الاجتماعية، وفلسفة الفن والأخلاق، وفلسفة الدين»^(٣٤). هذا بالإضافة أيضاً إلى تأثيرها العميق - كما سبقت الإشارة - على الفلسفات الوجودية، وفلسفة اللغة، وفلسفة التأويل أو الهرمنيوطيقا، وتأثيرها غير المباشر على أعضاء مدرسة فرانكفورت. وعلى الرغم من تأثير فلسفة الظاهريات في تيارات متعددة وممتدة للحياة في حقول بحثية جديدة، إلا أنها تعد أقل الفلسفات حظاً من الانتشار والفهم أيضاً. وربما يعود هذا إلى غموضها من ناحية، وصعوبة التعامل مع مفاهيمها المخالفة للنظم الفلسفية السائدة حينذاك من ناحية أخرى. فهي ما تزال غير معروفة معرفة كافية بالمقارنة مع التيارات الفلسفية المعاصرة لها والتي حظيت بانتشار واسع ودراسات وافية، وإن لم تكن تفوقها عمقاً وقدرة على التأثير. وعلى الرغم مما تحتويه كتابات هوسرل من تحليلات دقيقة وعميقة إلا أن «المؤرخين لم يضعوا أيديهم بعد على كل ما يشكل قيمة هذه الكتابات التي تعد نبأ عظيم للمعرفة، ولم يحددوا بعد مدى قوة فائدتها، ويظهر أن كتابات هوسرل (التي ما زالت تنشر تباعاً حتى اليوم) في طريقها إلى أن تصبح مصدراً أساسياً معتمداً من مصادر الفلسفة الغربية ترجع إليها الأجيال القادمة في الحضارة الغربية»^(٣٥).

هكذا فتح البحث الفينومينولوجي آفاقاً جديدة جعلته أحد المنابع الرئيسية للتفكير الفلسفي للحضارة الغربية في القرن العشرين. وكما جاءت الظاهريات ببعض وجهات النظر النقدية - الجذرية - للفلسفات السابقة عليها، وزعمت أنها فلسفة البدايات، وكانت صيحتها على لسان هوسرل بالرجوع إلى الشيء نفسه، وكما وجه

نقد اللاذع للوعي الأوربي وأزماته، محاولاً البدء من الوعي - تعميقاً لفلسفة ديكارت - وكما رجعت الفينومينولوجيا نقدتها للمثالية والتجريبية والنزعة النسبية في المنطق، فإن هناك بعض الانتقادات التي رجعت إلى الظاهرية نفسها وعرضتها للنقد لاستفراقها في استبطان الوعي وإغفالها إلى حد كبير للبعد الاجتماعي، وتحولها للفلسفة إلى نوع من الاستبطان المنطقي المعرفي الذي انتهى إلى مثالية ذاتية متمالية يعكس الهدف الأصلي لهذه الفلسفة.

* الفلسفة الوجودية:

كان للمنهج الفينومينولوجي أكبر الأثر على الفلسفة الوجودية التي كان لها حظ كبير من الشهرة والانتشار - خاصة فيما بعد الحرب العالمية الثانية - يفوق بكثير الأصول التي نهلت منها. لقد كانت رد فعل قوي على المذاهب العلمية والفلسفات التي حازت أن ترسخ في الأذهان فكرة المطلق. وإذا كان نيوتن قد وضع أساس المطلق في العلم. وجاء هيجل ليؤكد فكرة المطلق في الفلسفة... فقد جاء عدد من المفكرين وركزوا على التجربة الإنسانية الفردية الحية التي تتحتم باستقلال ذاتي^(٣٦). ونقطة البدء في الفلسفة الوجودية هي الإنسان الفرد بمغاراته الفردية والمواقف التي يخوضها مع الحياة، وتحليل الوجود الإنساني إنما يبرهن على أن الموجود (الإنساني) هو الذي يتساءل عن الوجود.

تعدد تيارات الفلسفة الوجودية وتباين فيما بينها، على الرغم من أنها تبعت جميعاً من مصادر واحدة، وإلى جانب تأثير المنهج الظاهري على جميع فلاسفة الوجود - بصفة عامة - فقد كانت لفلسفة الحياة بصماتها أيضاً، بالإضافة إلى انتماء جميع فلاسفة الوجود إلى كيركيجورد الأب الروحي للفلسفة الوجودية. وأهم أعلام التيار الوجودي هم جاكوبل ماركسيل، وكارل ياسبرز، ومارتن هيدجر وجان بول سارتر، ويمثل ياسبرز وهيدجر تيار الوجودية الألمانية وهما اللذان تأثرا بكيركيجورد، وأضافا إليه وأخرجوا فلسفته الوجودية من الوجود الذاتي بمعنى الضيق إلى الوجود العام. وهناك أيضاً الوجودية الفرنسية بشقيها المؤمن والملحد، يمثل جاكوبل ماركسيل التيار الأول، ويمثل كل من سارتر وميرلوبنتي التيار الثاني. وهناك اختلافات أساسية فيما بين أعلام هذه الاتجاهات تجعل من الصعب الحديث عنهم

جميعاً تحت مسمى واحد، ومع ذلك نستطيع أن نحمل بعض الخصائص المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين:

١- تنبع الفلسفة الوجودية من تجربة حية معاشة تسمى تجربة وجودية، تحمل طابعاً شخصياً.

٢- الوجود هو الموضوع الرئيس للبحث الفلسفي عند الوجوديين.

٣- يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلي نشط فلا «يكون» الوجود بل «يصير».

٤- أن الوجوديين يفهمون «الذاتية» بمعناها الخلاق، فالإنسان يخلق نفسه بنفسه.

٥- يقول كل المفكرين الوجوديين بالتبعية المزدوجة، تبعية الإنسان للعالم وتبعيته للبشر.

٦- يرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع، بل ينبغي التعامل مع الواقع الذي يتم في تجربة القلق، وفيه يدرك الإنسان أنه محدود قاصر. وبالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلي الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده^(٣٧).

حظيت الوجودية الفرنسية - وخاصة السارترية - بشهرة واسعة ليس في أوساط المثقفين فقط، بل أيضاً على المستوى الجماهيري والشعبي، ولها حظاً من هذه الشهرة وجودية هيدجر، وإن كان انتشار هذه الأخيرة على المستوى الأكاديمي أكثر منها على المستوى الجماهيري. وعلى الرغم من هذا يعد كارل ياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) - الأقل شهرة وانتشاراً - من بين «الفلاسفة الوجوديين المعاصرين» أغزرهم إنتاجاً وأوضحهم تفكيراً وأوسعهم اهتماماً وأقربهم إلى التفكير العام. ليس فيه غموض هيدجر ولا جفاف لغته وليس فيه عبث سارتر^(٣٨). ويؤكد ياسبرز - كسائر الوجوديين - أن الإنسان هو الحقيقة الأساسية التي يمكن إدراكها في العالم، وأنه موجود في مواقف عينية واقعية في الحياة. وأن الوجود «انفتاح على العالم، ولن يتحقق - أي الوجود - إلا في الفعل والسلوك، وتقابل هذا الانفتاح في المواقف الحدية (مثل الموت والألم والصراع والخطيئة)، وفي الوعي التاريخي، وفي الحرية، وفي التواصل مع الآخرين»^(٣٩). يتحقق وجود الإنسان إذن في لحظة خروجه

من حال الإمكان إلى حال التحقق، وهو بهذا يحقق معنى الحرية التي هي جوهر الوجود الماهوي عند ياسيرز.

لم يأتى مارتين هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) الممثل الآخر للوجودية الألمانية والأكثر شهرة من خلفه، ويعلن أن نقطة البدء في فلسفته هي الوجود - هناك Dasein ليبدأ مرحلة جديدة في فهم الإنسان. ويبدأ أيضاً بحثه عن «الوجود الأصيل» مستطفاً بذلك مشكلة وجود العالم الخارجى لأن الموجود هناك بطبيعته موجود - فى العالم، وبحثه عن وجوده الخاص يرتبط ببحثه عن الوجود العام. وينطلق هيدجر فى تحليلاته الأنطولوجية للوجود الإنسانى من الحياة اليومية أو «الموقف الطبعى» الذى نعيشه جميعاً. وهذه التحليلات للوجود - فى - العالم والوجود بالقرب من الأشياء والمعنى والادائية.. إلخ تعد من أتمن ما قدم هيدجر للحياة الفلسفية^(١٠). مما جعله يمثل تحولاً بارزاً فى الفكر المعاصر خاصة فى كتابه «الوجود والزمان» الذى يعتبره بعض الباحثين بداية عصر جديد من التفلسف كان له أكبر الأثر على بعض التيارات الفلسفية فى القرن العشرين.

يؤكد هيدجر أن المنهج الوحيد الملائم لتحليل الوجودى هو المنهج الفينومينولوجى ولكنه لم يأخذ بمفهوم هوسرل للظواهرات «كفلسفة ترانسندنتالية» تصل فى مراحلها التكوينية الأخيرة إلى رد كل شئ إلى الأنا (الذات أو الوعى) الغالى الذى يبقى ولو فى العالم كله.. ولكنه يعلن تنصله من الظواهرات فلسفة واتجاهاً، واستفادته منها منهجاً وطريقاً للكشف عن أشكال الوجود^(١١). وكان فلسفة الظواهرات تقوم عند هيدجر «بدور عمل التأويل» وهى تدرس الكينونة من أجل تفسير تركيبها وتكوينها، وتصبح الفلسفة نظرية أنطولوجية فينومينولوجية عامة، تنتج عن تأويل «الموجود - هناك»^(١٢). مهمة التحليل الأنطولوجى إذن عند هيدجر هى الكشف عن الوجود الإنسانى بصفة عامة، أى وجوده - فى - العالم، بمعنى أنه بمعنى من تحليل الموجود إلى تحليل الوجود.

والوجود - فى - العالم عند هيدجر يعنى أن الوجود البشرى قُدْف به على غير إرادته فى عالم ليس من صنعه، وفى محارلته - أى الموجود البشرى - المستخرجة للخروج من ذاته بصطدم بعالم الأشياء والأدوات ليحقق إمكانياته ويكون ما لم يكن،

والموجود البشرى لا يوجد فى العالم فقط، بل أيضاً مع الآخرين. والقلق الوجودى -
وليس السيكولوجى - هو ما يميز حياة «الموجود - هناك» وهو الحالة الانفعالية التى
تتكشف فيها حقيقة الوجود، وأنه وجود للموت، وأن الموت هو أعلى إمكانيات
«الموجود - هناك» وهى إمكانية انتهائه وموته. ومفهوم هيدجر عن الموت يفترض
كذب المفهوم الأفلاطونى - المسيحى، بمعنى انفصال الجسد الفانى عن الروح
المخالدة، فالموت عدم مطلق، سقوط فى اللاشئ. وكما ألقى الإنسان فى العالم بدون
هدف أو معنى، فهو يلقى به أيضاً للموت وبدون أن يكون لهية أو رحيله معنى^(١٣).
فالإنسان محكوم عليه بالموت، والموت هو عبور «الموجود - هناك» إلى حيث لم يعد
هناك وجود.

كانت الوجودية الفرنسية هى التيار الآخر للفلسفة الوجودية، وقد انقسم هذا
التيار نفسه - كما سبق القول - إلى تيارين متعارضين، أحدهما دينى كاثولىكى
ويحمله جابريل مارسيل (١٨٨٩ - ١٩٧٣) والآخر ملحد وينزعمه سارتر. لن نقف
عند الأول - أعنى جابريل مارسيل لأنه لم يؤسس نظاماً فلسفياً، ولم يترك سوى
تأملات على شكل يوميات، وهو أقرب إلى كيركيجور من كل ممثلى الفلسفة
الوجودية، ولم يكن له شهرة ولا تأثير سارتر، القطب الآخر للوجودية الفرنسية، الذى
تجاوز تأثيره ساحة الفكر الفرنسى إلى بلدان أخرى كثيرة، ومنها بعض البلدان العربية
التي حظى فيها باهتمام كبير وحركة ترجمة واسعة لأعماله.

تطورت فلسفة سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) على مراحل ثلاث تأثر فيها بثلاثة
فلاسفة هم هوسرل وهيدجر وماركس. كانت المرحلة الأولى من هذا التطور
نيكولوجية ظاهرة، والمرحلة الثانية انطولوجية، ثم المرحلة الثالثة وجودية ذات ميل
ماركسية. وأثمر هذا التطور الأخير ما يعد أهم كتب سارتر وهو «نقد العقل الجدلى»
الذى أدرك فيه البعد التاريخى للوجود الإنسانى مما أتاح الفرصة لإقامة فلسفة أساسها
عقل جدلى يدرك أن حقيقة الإنسان متغيرة ولن تتوقف عن التغيير.

وإذا كان الإنسان عند هيدجر هو الكائن المحكوم عليه بالموت، فهو عند سارتر
محكوم عليه بالحرية، لأنه هو الذى يختار أن يصبح أو يصير. وكما يقول سارتر فى
«الوجودية والنزعة الإنسانية» أن الإنسان مسئول عن وجوده ونوعه، وكذلك مسئول

عن كل البشر في كل اختيار أو قرار له، ومبدأ الوجود هنده: الإنسان هو ما يهتبه
بنفسه الإنسان مشروع Man is Project^(٤٤). والإنسان يوجد بقدر ما يحق
ذاته وإمكاناته في أفعال ملموسة، بمعنى آخر أن الإنسان هو مجموع أفعاله.

يعود الانتشار الواسع للفلسفة الوجودية في منتصف القرن العشرين - إلى الحد
الذي أصبحت معه «موضة العصر» - إلى أنها تعبر عن أزمة مبادئ وقيم مرحلة ما
بين الحربين العالميتين، لقد وضعت المبادئ الأساسية للفلسفة التقليدية بكل قيمها
وحقائقها موضع التساؤل، معتبرة مشكلة الإنسان المشكلة الأساسية. فقد عاد
الفلاسفة الوجوديون بتاريخ الفلسفة إلى السؤال عن مصير وماهية الإنسان، والسؤال
عن معنى الوجود أو حقيقته بعد أن طغى الطابع العلمي على فلسفات القرن التاسع
عشر، واختزلت الوجود الإنساني وقصرته على الوجود المادي، فجاءت الفلسفة
الوجودية لتبحث عن ماهية الوجود الإنساني من حيث وجوده - في - العالم،
ووجوده مع الآخرين ومن أجلهم. وربما كان هذا سبباً قوياً في انحصار الفلسفة
الوجودية - فيما بعد - واتهامها بإهمال الجانب العقلي في الإنسان باعتباره عصب
الثقافة الأوروبية القائمة على العلم.

حدث نوع من الانحسار للفكر الوجودي بعد موت كل من هيدجر وسارتر،
وبقيت قيمة فلسفة هذا الأخير في كونها أعمالاً أدبية. أما عن فلسفة هيدجر
فستطيع أن نقول إنها من النوع الذي يتم اكتشاف كنوزها وتزاد أهميتها بعد
موت أصحابها، فعلى الرغم من انحصار التفكير في الوجودية كفلسفة، بقيت قيمة
فلسفة هيدجر في أنها تولدت عنها فلسفات أخرى أثارت الكثير من الجدل،
وأحدثت تغييراً جذرياً في مسار التفكير الفلسفي في الثلث الأخير من القرن
العشرين، وأقصد بوجه خاص تأثير فلسفة هيدجر - لاسيما في تحليلاته لبعض
نصوص الفلاسفة قبل سقراط والنصوص الشعرية لهيلدولف وغيره - على كل من
فلسفة التأويل أو الهرمينوطيقا والتزعة التفكيكية. وفيما بين التأثير الفعال والتراجع
والانحسار تعرضت الفلسفة الوجودية للكثير من النقد، على الرغم من أنها قامت في
الأساس لتجوبه النقد للفلسفات السابقة عليها، وعلى الرغم أيضاً من زعم أحد
روادها (أعني هيدجر) أنه تجاوز الميتافيزيقا الغربية، وأنه يؤسس فكراً جديداً للوجود.

على الرغم من كل هذا فإن الوجودية نفسها لم تسلم من سهام النقد الموجه إليها باعتبارها نزعة معادية للعلم. وكانت فلسفة هيدجر في بعض جوانبها مرتعاً خصباً لهذا النقد، خاصة في إغفالها البعد الاجتماعي والسياسي في حياة الموجود الفرد، وانغلاق فلاسفة الوجود بمسألة عامة في الفردية الذاتية - بإستثناء سارتر - إلى حد تجاهل الواقع الجدلي المتحرك حولهم. وقد كان هذا الجانب هو الأساس الذي ارتكز عليه نقد أعضاء مدرسة فرانكفورت لفلسفات الوجود.

• النظرية النقدية:

امتد تأثير بعض أفكار فلسفة الظاهريات وفلسفة الحياة وفلسفات الوجود إلى تيار آخر ساد في أواخر الثلاثينيات من هذا القرن أطلق عليه اسم التيار النقدي وانطلق من «معهد البحوث الاجتماعية» بمدينة فرانكفورت ومن هنا أطلق على هذا التيار اسم «مدرسة فرانكفورت» واحتفظ بهذا الاسم حتى بعد أن هاجر أعضاؤه - في فترة الحكم النازي - إلى الولايات المتحدة الأمريكية ثم بعد عودتهم مرة أخرى إلى بلادهم عام ١٩٥١. اتخذ أعضاء هذه المدرسة من التحليل النقدي منهجاً لهم فسمت المرحلة الأولى على يد الجيل الأول من المؤسسين وهم هوركهايمر وأدورنو وماركوز وإريك فروم وغيرهم، وتطورت المرحلة الثانية على يد الجيل الثاني الذي يعد هابرماس أحد أشهر أعلامها.

إن السمة الأساسية التي جمعت أعضاء «مدرسة فرانكفورت» بجيلها الأول والثاني هو «نقد» العقلانية التقنية التي سادت الفكر الغربي في ظل الحضارة الصناعية والنظام الرأسمالي. إنها تعبير عن رفض العقلانية العلمية، وعقل التنوير بكل ما نتج عنه، وقد بنى أعضاء المدرسة المنهج التحليلي النقدي للماركسية دون مقولاتها التقليدية. وبلغت هذه المدرسة ذروة تأثيرها على الحياة الفلسفية والعقلية وعلى تفكير الرأي العام المثقف في أوروبا وألمانيا الغربية في النصف الثاني من عقد السبعينيات عندما تبنت حركة الطلاب المعروفة بعض أفكار النظرية النقدية وأدماجها في أيديولوجيتها اليسارية الجديدة الرافضة لكل أشكال السلطة والتسلط^(١٥). اكتفى الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت بنقد سلبيات المجتمع الأوربي في ذلك الحين

التي ذكرنا بعضها، ولكنها لم ترق إلى وضع نظرية نقد نسقية، ولم تقدم بديلاً عما قامت بتوجيه النقد إليه. ولعل الدور الهام الذي لعبته هذه النظرية في مرحلتها الأولى هو تأكيدها على الدور النقدي للفلسفة. وأخيراً «نشأت أبناء الجيل الأول للمدرسة مع بداية الثمانينيات، وبقيت أفكارهم الثورية بغير أثر علمي ملموس، وانخفضت عنهم حركة الطلاب المتحدين، وأحكمت الدولة قبضتها وراحت تطارد اليسار الجديد وعلى رأسه رواد المدرسة وتلاميذهم. لكن المدرسة ظلت حية في الجيل التالي الذي ما يزال يمثلهم بمسكين بالغيوط التي نسجها الرواد، عاكفين على مواصلة تراثها النقدي الثوري وبلورة نظريتها النقدية»^(٤٦).

ويعد يورجين هابرماس (١٩٢٩-.....) أهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت. أفاد كثيراً من تطور العلوم الاجتماعية وتعمق في مشكلات نظرية المعرفة وفلسفة اللغة وبعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة كالهيرمينوطيقا والأنثروبولوجيا الفلسفية، واتعمقت كل هذه التيارات على تطوره للنظرية النقدية، أو بمعنى آخر إعادة بنائها وتزويدها بدماء جديدة، وساهمت كل الاتجاهات الفلسفة المعاصرة - بالإضافة إلى التراث النقدي الذي ينحدر منه هابرماس نفسه: بدءاً من كانط وانتهاء بالجيل الأول من مؤسسي النظرية - في تكوين القاعدة النقدية لفلسفة هابرماس بحيث مكنته من «تأسيس منطلقات جديدة لنظرية نقدية خاصة به تتميز بمشائنها المعرفية والمنهجية وتتسم بالامتداد والتواصل مع متغيرات المستقبل»^(٤٧). وإذا كان للجيل الأول من مؤسسي النظرية النقدية قد هاجم عقل التنوير وكل ما تصخضت عنه أفكار الحداثة، فإن هابرماس دافع عن العقل، ونظر إلى الحداثة على أنها مشروع لم يكتمل بعد. وعندما نادى بعض المحدثين بأن تتخلى الفلسفة عن دور المرشد أو القاضي الذي يعين للعلوم مكانها ومناهجها ووظيفتها، وحاولوا تبرير قولهم بخلع الفلسفة عن عرشها بزعم أن الأفكار الأساسية (مثل الحقيقة والمطلق) ليست شروطاً ضرورية للحياة البشرية، بل من الممكن أن نسقطها البشرية من حسابها؛ أقول عندما نادوا بذلك، تصدى هابرماس للدفاع عن دور الفلسفة وضرورة ارتباطها بالعقل، ولكنها عنده ليست دليلاً للعلوم أو المعرفة، وإنما تشغل مكانها داخل العلوم، بمعنى أن الفلسفة لا تضع حدوداً للعلوم ومناهجها، بل تكون هي نفسها منخرطة في هذه العلوم ومفسرة لها.

أكد هابرماس - إذن - على دور الفلسفة «باعتبارها منخرطة Stand-in في المجتمع، وأكد على علاقتها بالأبحاث التجريبية المعينة، فلم تعد وظيفة الفلسفة أنها الحاكم المطلق في العلم والثقافة، بل دخلت في علاقة مع العلوم الإنسانية وتاريخ العلم، ومع فلسفة اللغة واللغويات التجريبية»^(٤٨). ويمكن القول إن محاولة هابرماس الأساسية - منذ كتابه «المعرفة والمصلحة» وحتى «نظرية الفعل التواصلي» - هي وضع إطار عمل شامل للمعقلانية والتعقل. إن التفكير الفلسفي يبدأ بتأمل العقل المتأمل في المعرفة، والكلام والفعل، ويحتفظ بدوره الرئيسي «كحارس للعقل»، وبذلك يقدم هابرماس نوعاً من «الخطاب المهجن» الذي يدمج الأفكار الفلسفية في سياق البحث التجريبي معارضاً بذلك التصورات والمفاهيم التقليدية للفلسفة.

وإذا كان الجيل الأول من مؤسسي «النظرية النقدية» قد اقتصر على نقد أفكار وعقلانية الحداثة، واكتفوا بتوجيه سهام النقد إلى كل أوجه الحياة الفلسفية المحيطة بهم فإنهم لم ينجحوا في بلورة نظرية نقدية نقية، ولم يقدموا في النهاية غير نظرة تشاؤمية إلى الوجود والتاريخ عندما عجزوا عن إمكانية التغيير، فإن هابرماس يؤكد أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، ولكنه يؤكد من ناحية أخرى أن «فلسفة الوعي وفلسفة الذات قد استنفدت كل طاقاتها، ويتمين إدخال مسألة التفاهم والتواصل لتنشيط التفكير الفلسفي في اللغة والزمن والذات والحداثة والعقل»^(٤٩). ولذلك أسس هابرماس نظرية فلسفية أطلق عليها اسم «نظرية الفعل التواصلي» تتخذ من النقد مركزاً لها وتستند إلى صياغة جديدة للمعقلانية قائمة على التواصل بين الذات الفاعلة في المجتمع. ويقدم هابرماس مفهوماً للتفاعل يقوم على الممارسة الاجتماعية التي تصاغ باللغة العادية. وتقوم على أخلاقيات الحوار بين أفراد المجتمع، ويتم توظيف اللغة من أجل التفاهم للتوصل إلى نوع من الاتفاق بين الذات.

• النبوية:

بعد أن أُنحسرت الوجودية كفلسفة من الساحة الثقافية في الغرب الأوروبي، ظهرت «موضة» النبوية في الساحة الثقافية الفرنسية على وجه الخصوص، واكتسحت ميادين شديدة التنوع، منها ما يختص بمجال اللغويات وأهم أعلامه جاكوبسون وشومسكي، ومنها ما ينتمى إلى علم النفس ويمثله لا كان، ومنها ما

يختص بالنقد الأدبي الذي يهتم بالبنية الفنية للنص مثلما فعل رولان بارت الذي انتقد سيطرة أيديولوجية المؤلف سواء في الأدب أو الفلسفة باعتبار أن سلطة المؤلف تعبر عن لايح ومجتمع وتخيل إليهما، وبارت يريد إلغاء هذه السلطة لفهم النص الأدبي بعيداً عنها. أما في ميدان الفلسفة، فبعد فوكو أحد أشهر أعلام البنيوية، على الرغم من تنكره أحياناً من الانتماء إليها. وكان ألتوسير بنيوياً في تأويله للماركسية، ثم يأتي ليفي شتراوس مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية. وكان للتطور المعاصر للعلوم والممارسة الاجتماعية فضل كبير في ظهور البنيوية، كما كان علم اللغة أحد مصادرها.

تعتبر البنيوية منهجاً علمياً أكثر منها مذهباً فلسفياً، وهدفها للنزعة التجريبية والنزعة التاريخية هي أهم ما يميزها. أثارت البنيوية ردود أفعال متباينة - كما أشرنا في المقدمة - بين الحماس العاطفي لها والرفض القاضب عليها. أتكرت الذات واهتمت بالنسق «اللغوي»، كنسق منطقي لا يتوافق مع الواقع؛ فأصبح البحث البنيوي لا يتجه نحو الموضوع بل نحو نسق الدلائل، بمعنى آخر أصبحت الدلالة اللغوية من المفاهيم الأساسية في النزعة البنيوية بمختلف أشكالها، وأصبحت اللغة هي الحقيقة الموضوعية التي لا تظهر إلا باعتفاء الذات.

كانت الأنثروبولوجيا البنيوية هي ميدان بحث ليفي شتراوس (١٩٠٨ -). وقد كان «للبحوث اللغوية دور عظيم الأهمية في تحديد الاتجاه الذي سارت فيه بنيوية ليفي شتراوس وفي صيغ أبحاثه الأنثروبولوجية بطابعها المميز»^(٥٠). لم يكتف شتراوس - في أبحاثه - بالوقوف على ثقافة بعينها، بل سعى إلى الوصول للمبادئ الأساسية التي يشترك فيها العقل البشري في كل زمان ومكان، وتكون البنية العامة للفكر البشري. وقد كان دي سوسير (١٩٥٧ - ١٩١٣) هو الذي أوحى لشتراوس بذلك، ففي الوقت الذي كان فيه علماء اللغة يربطون بين تطور اللغة وتطور المجتمع، فإن دي سوسير «لم يعد يهتم بالبحث التكويني التاريخي، وقلب العلاقة بين النسق والتاريخ وقد ميز عالم اللغة بين اللغة باعتبارها مجموعة من المواضع المتفق عليها والتي تتيح استخدام اللغة وممارستها عند الأفراد وبين الكلام الذي يمثل تلك الممارسة نفسها»^(٥١). أي أن هناك اساقاً يحدد العلاقة بين عناصر اللغة بدون أن يكون لها علاقة بالعالم الخارجي الذي تعبر عنه أو تدل عليه.

بعد ميشيل فوكو (١٩١٥ - ١٩٨٠) من أكثر البنيويين شهرة، وكان كتابه «الكلمات والأشياء» من أكثر كتبه التي أثارت ضجة كبيرة، ولكن بعض الباحثين رأى أن هذه الضجة مؤقتة. «إذ أن الكتاب بعد مضي عشر سنوات على نشره، لم يثبت قدره على الصمود للزمن»، وقد طبق فوكو منهجه الحفري (الأركيولوجي) على دراسته للعلوم الإنسانية، ففي هذا الكتاب يمرض «صور العقل الأوربي في القرن العشرين منذ عصر النهضة، وفيه يحاول أن يهتدى في كل عصر إلى عناصر الثبات وراء التحول الظاهري وأن العناصر الثابتة هي الأساسية والجوهرية، وأن العناصر المتحولة والمتغيرة سطحية عرضية»^(٥٢). واهتم فوكو - في المراحل الأخيرة من تطور تفكيره - اهتماماً كبيراً بتحليل الأشكال المختلفة من الممارسات الخطائية لإبراز التمايزات والاختلافات التي تنشأ في الأشكال الخطائية. وعلى الرغم من استمراره في تحليلاته الأركيولوجية، إلا أنه ابتعد إلى حد كبير عن البنيوية واقترب من أفكار فلاسفة التأويل، فبدأ البحث عن الدلالة في الأشكال الخطائية المتنوعة.

وعلى الرغم من أن فوكو يصف نمط تفكيره بأنه فلسفة نقدية، إلا أن البنيوية نفسها تعرضت للكثير من النقد بحجة أنها أنكرت الفاعلية الإنسانية وتصورت إمكانية بناء أنساق تجريدية ثابتة وساكنة بعيداً عن حرية الإنسان وفاعليته، وعلى الرغم من محاولة بعض البنيويين الدفاع عن أنفسهم من تهمة معاداة النزعة الإنسانية، وإن أنساقهم التي توصف بأنها مجردة وتستبعد الذات والتاريخ هي ثمرة دراسات عميقة لفترات تاريخية هامة في حياة الجنس البشري وهي التي تمثلت في المجتمعات البدائية الأولى، كما أن دراساتهم أيضاً هي التي أضفت على الأساطير نوعاً من المعقولية بعد أن ظلت حقبة طويلة من الزمان خارج نطاق العقل والمعقول. على الرغم من كل هذا الدفاع، فإن التطور التاريخي نفسه قد أثبت أن البنيوية لم تستطع الصمود طويلاً أمام عالم يحوج بالمتغيرات، وأن فاعلية الإنسان بإمكانها التدخل في مجريات الأمور لزعزعة كل الأنساق الثابتة والمستقرة، ولذلك سرعان ما انحسرت البنيوية بأسرع مما توقع روادها وعارضتها تيارات أخرى أطلقت على نفسها اسم «ما بعد البنيوية» أو «ما بعد الحداثة» تركت أثراً كبيراً على الفكر الفرنسي المعاصر.

• ما بعد الحداثة:

هكذا حدث نوع من الانتقال من البنيوية الحداثية إلى تيارات «ما بعد البنيوية» أو «ما بعد الحداثة» التي استندت إلى نقدها للبنيوية وأكدت على «التفاعل المتبادل بين القارئ والنص» ولا ترى ما بعد البنيوية أن ثمة شيئاً قائماً خلف اللغة مثلما كانت تذهب البنيوية. وبذلك فهي إعلان بنهاية التفكير البنيوي في العلوم الإنسانية^(٥٣). وربما لا نبعد عن الحقيقة إذا قلنا أن فلسفات «المابعدية» على اختلافها وتنوعها - وهي التي أشرنا إليها في المقدمة - كانت تعبيراً عن السخط والتمرد على التقدم التكنولوجي في المجتمعات الصناعية والرأسمالية، وعلى العقلانية الأدائية التي أثبت بها الحداثة الأوروبية منذ عصر النهضة وازدادت بشكل مذهل في الفترة من ١٨٥٠ حتى ١٩٥٠. إن ما بعد الحداثة تقدم نفسها تاريخياً ونقدياً في علاقتها بالحداثة، وكانت نتيجة أنهار ألوان مختلفة من اليقين التقليدي أو التاريخي بحيث انتهت الحداثة أو أصبحت في حكم المنتهية (على الرغم من إيمان البعض - كهايمرمان - بأن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد)، بمعنى آخر نستطيع أن نقول إن «ما بعد الحداثة» هي الوعي بنهاية الحداثة. وكانت هذه هي النظرة الأساسية لمن يسمون فلاسفة ما بعد الحداثة والتي أدت بهم إلى الموقف النقدي من الحداثة وتمثلت في تجربة جديدة تظهر في شكل التحدي للتقاليد والسلطة، ومراجعة وفحص المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا وتفكيكها لبيان نزعتها المنطقية المركزية، وفي تبني كل ما هو جديد أو غير مألوف. كما تتجلى أيضاً في الكشف عن المسلمات والقوى التي كانت فاعلة في الرقيا الحداثية، وإخضاع هذه القوى الأيديولوجية والتقنية لتحليل النقدي الدقيق^(٥٤). أو بالأحرى للتحطيم أو التفكيك.

تميزت تيارات «ما بعد الحداثة» بسمات خاصة أولها ارتباطها بعلوم اللغة وعلم الدلالة والمعنى. كما حدث نوع من الامتزاج - في هذه النوعية من الدراسات - بين الفلسفة والنقد الأدبي، فكان هذا الأخير هو الميدان الرئيسي الذي شهد التطبيقات العملية لهذه التيارات. وأخيراً تقوم هذه الدراسات على المناهج النقدية أو التفكيك بمعناه الإيجابي والسلبى معاً. لقد قامت فلسفة التأويل (الهرمنوطيقا) على نقد وتفكيك النصوص الأدبية من أجل الفهم والوقوف على المعنى والدلالة والقيمة

التي يتطوى عليها النص، أي أنه تفكيك من أجل البناء. بينما تقوم التفكيكية على المعنى السلبى للكلمة والهادف إلى نقد وتفكيك النص للوقوف على التناقض والاختلاف بداخله، أي أنه نقد لا يتجاوز مرحلة الهدم. تمثلت أفكار ما بعد الحداثة - إذن - في عقلانية التأويل والتفكيك وفلسفة الاختلاف.

* فلسفة التأويل (الهرميوطيقا):

تمتد جذور التأويل كمنهج نقدي إلى العصور الوسطى عندما تمثلت في تفسير وتأويل النصوص الدينية واستكناه المعنى الكامن في النص من الداخل، ولكنها تميزت في الربع الأخير من القرن العشرين بأن أصبحت اتجاهًا فلسفيًا يهدف إلى نظرة جديدة إلى العالم وإلى الوجود عن طريق تفسير النصوص وتأويلها، وانفتاح الذات على الآخر من خلال عملية الفهم التي تركز في المقام الأول على اللغة والكلمة كرمز لهذه اللغة. كما أهادت الهرميوطيقا للذات التاريخية مكانتها بعد أن أنكرتها البنيوية. وفلسفة التأويل هي نتاج امتزاجات فلسفات عديدة كالفلسفة الوجودية والمنهج الظاهري والمنهج البنيوي. لقد أخذت من هيدجر فكرة أن وجود الإنسان أسبق من بحثه عن المعرفة، أي أن الإنسان ككائن موجود أسبق منه ككائن عارف. وبذلك تحولت الفلسفة في الهرميوطيقا إلى دراسة انخراط الإنسان في العالم، كيف يفهم العالم ويفهم نفسه من خلال العالم، أي كيف يتحول من كائن معرفي إلى كائن يصنع وجودًا جديدًا، وبذلك تحولت الفلسفة إلى فهم الإنسان لنفسه بشكل جديد بتأسيس عقلانية جديدة.

يتفق فلاسفة التأويل على أن المشكلات المختلفة للغة وممارستها وتحولات آفاق المعنى فيها ليست نحالية من الأغراض والمصالح والرغبات والبحث عن القوة والسلطة؛ فليس هناك معنى للقول ببراءة اللغة لأن تشكيلات اللغة والمعنى دائماً تتطوى على مصالح وأهداف ومصراعات ورغبات... إلخ وبذلك يؤكد فلاسفة التأويل مسألة الفهم التأويلي الأصيل في سبيل بحث مشترك عن موضوعية الموضوع، والكشف عن التحيزات والأحكام المسبقة والكامنة في بناءات الهيمنة والسيطرة^(٥٥)، أي رفع الأقنعة عن مفاهيم القوة والسيطرة الكامنة في اللغة واستخداماتها، وكأن أزمة اللغة المعاصرة ليست شيئاً آخر سوى التآرجح بين إزالة الحجب التي يختفي

المعنى وراءها واستعادة المعنى الحقيقي»^(٥٦). ولما كانت الهرمنيوطيقا منفتحة على كل ألوان المذاهب الفلسفية والاجتماعية والعلوم الإنسانية بصفة عامة، وكانت أيضاً ذات روابط وعلاقات وثيقة بمختلف مناهج النقد الأدبي، فلا نستطيع بطبيعة الحال أن نتبع تطبيقاتها على جل هذه المجالات المعرفية، لذلك سنعرض بإختصار للمنهج الهرمنيوطيقي عند النيب من أشهر أعلامه وهما بول ريكور وجادامر.

يعرف بول ريكور (١٩١٣ -) بأنه فيلسوف المعنى الذى يهتم بالدرجة الأولى بتنظير المنهج الهرمنيوطيقي من أجل الوقوف على المضامين الدلالية للنصوص. ويختلف بول ريكور عن رواد الهرمنيوطيقا «بالقدر الذى يتجاوز فيه المجال المعرفى الضيق للنصوص التراثية فى علاقتها بتطور فقه اللغة الكلاسيكية والعلوم التاريخية، وبالقدر الذى يطرح فيه قضية التفسير وفهم التاريخ كجزء من مجال أوسع هو مجال الفهم مركّزاً فى ذلك على الجوانب النفسية والحياتية والتاريخية واللغوية التى تتجاذب النص فى علاقته الحية المتجددة بضمير المفسر»^(٥٧). وحديث ريكور عن العلاقة الحية بين النص والمفسر يجعله قريباً من المنهج الفينومينولوجى إلى حد كبير، كما يقره أيضاً من هيدجر أكبر فلاسفة الوجود المعاصرين عندما رأى أن اللغة هى تجلّى الوجود فى العالم، «ومن ثم فإن تفسير النصوص هو تفسير للوجود، ومهمة تفسير النصوص هى مهمة الوعى بالوجود، وهكذا ترتبط البحث اللغوى فى النصوص بالبحث الأنطولوجى فى الفلسفة؛ فتفسير النصوص هو قراءة للغة الوجود وصماغ صوته كما تتجلىان فيها»^(٥٨). ويحاول ريكور «تأسيس الفهم على اكتشاف المستويات الدلالية والرمزية للغة التى تتيح للذات المدركة أو العارفة فهم نص من النصوص أو تفسير التاريخ انطلاقاً من رؤية معينة للحياة»^(٥٩). لكن محاولة ريكور - تأسيس معرفة بالوجود - تختلف عن محاولة فهم حقيقة الوجود العام المباشر الذى يقصده هيدجر، لأن الوجود الذى يعنيه فيلسوف التأويل هو الوجود الدال والرموز.

إذا كان للبنىوية تأثير على المنهج الهرمنيوطيقي، فهى - أى البنىوية - تعد عند ريكور البداية التى ينطلق منها، وهى كمنهج علمى تتطلب الانفعال التام بين ذاتية الباحث وموضوع بحثه وبالتالي تختلف عن التفسير الرمزي الذى ينتهجه، ولأنه مدرك للفرق الجوهرى بين المعنى البنىوى الظاهري وبين المعنى الهرمنيوطيقي

التأملى، أخذ يبحث عن «العلاقة التى يمكن أن تربط بينهما كقطبين متوازيين من أقطاب المعرفة والوجود: القطب الموضوعى للمدخل البنىوى من جهة، والقطب الوجودى أو الانطولوجى للمدخل الهرمنيوطيقى من جهة أخرى»^(٦٠). وعكف بول ريكور على تطبيق منهجه التأويلى على النصوص الأدبية بكل أشكالها فى محاولة لإثبات كيف أن الرمز والاستعارة والمجاز ليست فحسب أشكالاً أدبية أو محسنات بديمية لإضفاء الجانب الجمالى على العمل الأدبى، بل إنها تتحول من خلال التأويل إلى نوع من الوعى بالوجود، أو نوع من تحقيق الذات لذاتها وكيونيتها الحرة ووعيتها بنفسها وإمكاناتها.

ونتقل إلى القطب الآخر من أعلام فلاسفة التأويل وهو هانز جورج جادامر (١٩٠٠ -) الذى أعطى للهرمنيوطيقا بعداً أشمل وأكثر عمقاً عندما اعتبرها استمراراً للفلسفة العملية بأساليب مختلفة، ويصر جادامر على أن «الوعى هو دائماً وجود أكثر من أن يكون وعياً، وأن وجودنا التاريخى سابق على أى فصل تجريدى بين الذات والموضوع فى المعرفة، كما أنه هو أساس هذا الفصل، ومهمة الهرمنيوطيقا الفلسفية أن ترفع إلى مستوى الوعى التأملى تلك القدرة الإنسانية الأساسية على التواصل المعقول مع الموجودات التى تعيش معنا. وذلك لتحقيق الفهم المتبادل من خلال اللغة، وهى بهذه المثابة - أى الهرمنيوطيقا - تظل سابقة على نوع معين من الفعل العملى، كما تظل كذلك مرتبطة به»^(٦١).

والموضوع الأساسى للتأويل الفلسفى عند جادامر هو الدور الرئيسى الذى تقوم به الأخطاء والأحكام المسبقة فى الفهم: «إن التحيزات Prejudices غير العادلة ليست بالضرورة خاطئة وغير مبررة، بحيث نشوه الحقيقة بشكل لا يمكن تجنبه. فالواقع أن تاريخية وجودنا تستلزم أن يشكل التحيز، بالمعنى الحرفى للكلمة (أى الأحكام المسبقة)، التوجه الأصلى لقدرة الكلية على التجربة. التحيز إذاً هو أساس انفتاحنا على العالم»^(٦٢). وهو أيضاً أساس فهمنا له، فالفهم «ليس أسلوباً ذاتياً على الإطلاق تجاه الأشياء المعطاة، وإنما يختص بالتاريخ المؤثر لما يفهم، أى أنه بمعنى آخر فهم متعلق بوجود ذلك الذى يفهم»^(٦٣). وهكذا يكون الفهم عند جادامر أسلوباً فى الوجود التاريخى.

ويؤكد جادامر، مصداقاً لهيدجر أو استمراراً له، أنه لا يمكن الوصول إلى حقيقة موضوعية في التاريخ، لأنها - أي الحقيقة - أسلوب في الوجود التاريخي قبل أن تكون معرفة يمكن أن تصبح موضوعية. ويمكن أن ننظر إلى «الدلالة الأنطولوجية للهرمينوطيقا» من خلال التحدي الذي تقدمه للمنظور الفلسفي الذي يفرض الانقسام الواضح بين الذات والموضوع^(٦٤). يؤكد جادامر الطابع الأنطولوجي لوجودنا وأسلوب فهمنا للعالم في واحد من أهم إنجازاته وهو كتابه «الحقيقة والمنهج» محاولاً إثبات أن الهرمينوطيقا - التي هي فن الفهم - لها «دلالة وجودية عامة، فلم تعد تشير ببساطة إلى آلية تفسيرية تستخدم داخل أنظمة خاصة مثل اللاموت والتشريع، وإنما المسألة الأساسية هي كيف يكون الفهم بصفة عامة ممكنًا»^(٦٥). ولذلك ينسب جادامر الأخطاء إلى إمكانية الفهم، وأن الوصول إلى المثل الأعلى للتصور، وهو المعرفة الكاملة - أي المعرفة المتحررة من كل وجهات النظر الخاصة أو من كل التحيزات - هو أمر مستحيل، بل محض وهم باعتبارها تصوراً حدياً أو نهائياً، لأننا في الأصل كائنات موجودة وفاعلة في التاريخ، والوعي نفسه ذو أحد أساليب وجودنا التاريخي، أي أن الوعي نفسه محدود ومحدد بالتاريخ.

لقد أعطى جادامر للهرمينوطيقا بعداً أعمق عندما جعل للفهم دوراً أساسياً في فلسفته التأويلية، وعلى الرغم من أن مقولة الفهم قديمة في تاريخ الفلسفة، إلا أن جادامر توسع في إمكانيات الفهم توسعاً لا حد له؛ فالهرمينوطيقا لديه هي مفتاح لفهم البشرية وفهم الآخرين: «الفهم حدث يتم بشكل متبادل بين كل من المفسر والنص، الذات والموضوع. ولهذا فإن البحث عن معنى موضوعي، في ذاته، غير ملائم لاستيعاب الفهم بوصفه ذاتاً شفافة تحتوي المضمون في ذاتها أو تتحكم تحكمًا نهائياً كاملاً في موضوعها»^(٦٦). وربما توضح أهمية مفهوم أو نظرية الفهم عند جادامر في الأزمة التي واجهها العالم في العصر الحديث والمتعلقة بالقدرة على فهم الماضي وفهم الثقافات الأخرى، ويريد جادامر أن يقيم نوعاً من التواصل اللغوي بين البشر لفهم أنفسهم وفهم الآخرين بحرية وتماثل. وقد دافع جادامر عن الذاتية، وكيفية انصهار الذات في النص والتحامها بأفقه، فوعيه التاريخي الفعال يتضمن من الوجود أكثر مما يتضمن من الوعي.

هكذا حدث عند جادامر نوع من التحول من التأمل في الذات على الطريقة الديكارتية إلى نظرة جديدة تماماً: إن الإنسان لا يعرف نفسه إلا بتعامله مع العالم وبقصديته المتجهة نحو الآخرين من خلال اللغة، ومن خلال سلوكه مع الأشياء والأحداث. وهذه نظرة مختلفة تماماً إلى الإنسان الذي لا يعرف نفسه - كما يرى جادامر - ولا يقوم بعملية المعرفة عن طريق الفصل بين الذات والموضوع، لأن وجود الإنسان التاريخي أسبق من بحثه عن المعرفة أو من معرفته لنفسه. لقد تحولت الفلسفة الآن إلى التأمل في الشروط التي لا غنى عنها للقصدية (باعتبارها ماهية الوعي عند هوسرل) ويكشف هذا التأمل أننا قبل كل شيء كائنات فاعلة ومجسدة في العالم، وأن معرفتنا للعالم تقوم على تعاملنا معه، وأنه ليس هناك مجال «لموضعة» سيطرتنا على العالم باعتبارنا كائنات فاعلة فيه^(٦٧). وقد أصبحت مهمة الفلسفة هي توضيح هذه الخلفية أو هذا الموقف وبيان ما ينطوي عليه ومراجعتها باستمرار بحيث نصل إلى فهم أفضل للإنسان ككائن فاعل وعارف ومنفتح على العالم وعلى الآخرين انفتاحاً حراً.

هكذا تحول المثل القديم من معرفة الذات إلى صنع الذات بحدوث تحول في التراث العقلي الذي كان يركز على النقد الذاتي، فلم تعد المعرفة من خلال معرفة الذات فقط. بل من خلال التعامل مع الآخرين والأشياء من حولنا عبر اللغة. بذلك تحولت الفلسفة إلى بحث في اللغة، ولهذا السبب نفسه ينتظر الكثير من فلاسفة التأويل لتأسيس فلسفة حرية وانفتاح عن طريق لغة مشتركة يكشف فيها عن جذور الهيمنة والكذب والخطأ والسيطرة، لكي تستهدف الوصول إلى لغة إنسانية وعقلانية تجمع بين البشر على أساس الثقة المتبادلة والحوار المفتوح، ومن ثم يبحث فلاسفة التأويل في الأيديولوجيات، في محاولة لرفع الأقنعة عن بعض المفاهيم المستخدمة مثل السلطة، والمعنى والأيديولوجيا... إلخ.

* التفكيرية:

نتقل الآن من القراءة الهرمنيوطيقية - التي تفضي إلى «المعنى الحقيقي» أو إلى دلالة النص الفلسفي أو حقيقة الموضوع الذي يطرحه النص - إلى نوع آخر من فلسفة قراءة وتفسير النصوص وهي التفكيرية التي يحلو للبعض أن يصفها بأنها تعبر

عن أفكار 'نهايات'، نهاية التاريخ ونهاية الفلسفة. والتفكيكية هي آخر الفلسفات أو التيارات التي ظهرت في الربع الأخير من القرن العشرين في محاولة لتفكيك ثوابت الفكر الفلسفي الغربي من أنساق ومذاهب ومفاهيم منطقية وعقلية، أنها بمعنى آخر خطاب نقدي - في نهايات القرن العشرين - لكل إبداعات الحضارة الغربية وثوابتها العقلية المستقرة. وجمال دريدا (١٩٣١ - ...) هو أحد أقطاب هذا الخطاب التفكيكي، وقد احتل مركز الدائرة في المسرح الفلسفي الفرنسي عام ١٩٦٧ بنشر ثلاثة كتب كانت بداية مشروعه لتفكيك الميتافيزيقا الغربية أو ما سماه مركزية اللوجوس Logocentrism.

اكتفى هذا الخطاب التفكيكي بالنقد والهدم بغير أن يتجاوزه إلى مرحلة البناء أو إيجاد خطاب بديل، أي أنه لم يتجاوز الجانب السلبي من النقد، واستخدم كل الأدوات النقدية بدون أن يحاول بناء صرح خاص به أو نظرية جديدة بديلة، تبحث للقراءة التفكيكية عن التوتر بين الإيماءة والتعبير في النص، وقد قدم دريدا - لأول مرة - لفظة جديدة للقاموس الفلسفي وهي الاختلاف *différance*، أي أنه لا يبحث في النصوص عن التسارق والتكامل، بل يلقى الضوء على التعارضات والمفارقات التي تميز سلسلة الأضداد المشهورة التي تختص بها «مقابلات الحضارة الغربية: كالعقل والأسطورة، والمنطق والبلاغة، والعقلاني والحسي، والكلام والكتابة، والحرفي والتصورى أو المجازي، والطبيعة والثقافة، والحد والدلالة. ويزعم دريدا أن هذه التصورات المتضادة ليست من طبيعة الأشياء وإنما تعكس استراتيجيات الاستبعاد والقمع التي لم تستطع المذاهب الفلسفية الغربية الإبقاء عليها إلا على حساب ما يشوبها من تناقضات داخلية ومفارقات كامنة فيها»^(٦٨). ومهمة التفكيك هي إظهار هذه المتناقضات إلى النور.

ليست التفكيكية نوعاً من القراءة الجدلية، وليست قراءة تأويلية تفحص الدلالة والمعنى، ولكنها قراءة تهدف إلى تفتيت النص من الداخل وإظهار أوجه الاختلاف والتناقض داخله بحيث تتكاثر القراءات، ويحولنا النص إلى نصوص أخرى كامنة فيه Intertextuality (أو التناص كما يطلق عليه المشتغلون عندنا بالنقد الأدبي). التفكيكية إذن قراءة تلقى الضوء على التصورات المتضادة ومن ثم تضع مفاهيم

الوجود التي كانت مسئولة عنها موضع السؤال. لقد فسر دريدا المقراءات الإنسانية لكل من هيجل وهوسرل وهيدجر التي احتلت مكانة أساسية في الحياة العقلية في فرنسا بعد الحرب، سواء كانت فكرة الـ «نحن في ظاهريات هيجل أو التوجه إلى بدهة المعنى عند هوسرل أو حتى محاولة هيدجر للوصول إلى حقيقة الوجود العام عن طريق تحليلاته الوجودية للموجود الإنساني الملقى به هناك أو الـ Dasein. كل هذا يدل على أن النزعة المنطقية العقلية مازالت مهيمنة على الفكر الغربي، ومعنى هذا أننا جميعاً لم نتخل عن البحث عن غاية أو هدف نهائي^(٦٩). وهذا ما جعل هدف دريدا محاولة اكتشاف إمكانية وجود فلسفة عالية من المركز وعالية من أي ذات متعالية وبغير هدف أو غاية.

يتميز دريدا بنزعة شكية ترتأب في كل الأوليات التي سادت التراث الفلسفي الغربي مثل: «تقديم الحضور على الغياب والكلام على الكتابة والتشابه على الاختلاف، والأبدية على الزمن المتناهي»، وهو برنامج في التفكير يحاول أن «يتحدى هذه الأوليات وأن يحدد الإطار النقدي لكل النصوص الأساسية في هذا التراث الغربي فيشأل عما أظهرته وعما سكنت عنه»^(٧٠). لم يهدف دريدا إذن بمنهجه التفكيرى لوضع نظرية بديلة، ولكنه اكتفى فقط بفحص أدوات ومواد واستراتيجيات الآخرين دون أن يحاول أن يبنى بناءً خاصاً به، ولقد كان هو نفسه على وعى بذلك، ولم يعلم تماماً أن التفكير لا يمكن أن يصبح هو النموذج السائد الذي يجب أن يحل محل جميع النماذج الأخرى وإلا فإنه يكون قد استبدل بنموذج عقلي مركزي نموذجاً عقلياً مركزياً آخر^(٧١). ولكنه أراد فقط وقف التصورات الميتافيزيقية المتوارثة في خطابنا الفلسفي، وكأنما أراد أن يذكرنا بأننا «لم نفهم شوق نيتشه في زرادشت إلى ذلك الإنسان الذي يرقص فرحاً خارج بيت الوجود». فأراد أن يتحدى بمنهجه التفكيرى كل الأفكار المسبقة أو القبلية التي سادت الخطاب الفلسفي الغربي ولكنه منهج لم يتجاوز - كما قلنا - مرحلة النقد والهدم إلى مرحلة التأسيس والبناء.

بعد هذا العرض لأهم تيارات الفلسفة الغربية في القرن العشرين، وبعد أن وضع الفلاسفة أسس تقديم الميتافيزيقا وتحليلاتهم للمعنى والأشكال اللغوية، وبعد أن

كادت الفلسفة أن تتحول إلى منطق وفلسفة للغة، فهل صدق الشاعر الذي أعلت البعض عن نهاية الفلسفة؟ وإذا لم يكن هذا الزعم صحيحاً فما هي إذن الوظيفة الباقية للفلسفة؟ إذا كان من الصحيح أن الفلسفة لم تعد تدعى أنها تضع مذاهب شاملة، وعلى الرغم من أنها سلبت الكثير من وظائفها التقليدية، إلا أنه من الصحيح أيضاً القول أنه حدث ربع من التحول للتفكير الفلسفي يشهد عليه تاريخ الفلسفة طوال القرن العشرين، بحيث يظل السؤال عما يبقى لها مشروعاً.. ولعله قد انتزع من العرض السابق أن الدور المهم الذي يكفل فرصتها في البقاء هو وظيفتها النقدية، بمعنى أنها وسيلة أو أداة نقدية سواء للعلم الوضعي أو للمجتمع البشري وتنظيم حياة الإنسان فيه. ولا عجب في هذا، فقد رأينا أن هذا هو الدور الذي حددته لها الفكر الغربي الذي طبع على النقد الذاتي المستمر. ولا حاجة بنا لأن نذكر القارئ بأن ما عرضناه من اتجاهات فلسفية ليس كافياً ولا شاملاً بسبب ما فرضته ظروف هذا البحث.

IV الإسهام الفلسفي العربي بين الترديد والتجديد:

والآن علينا أن نتقل إلى الجانب العربي لنتعرف على إسهام الفلسفة العربية في التيارات الفكرية التي اجتاحت الساحة الغربية في القرن العشرين، وحقيقة الأمر أن طرح هذه القضية بهذه الصيغة يغلب عليه طابع المبالغة والتفاؤل معاً، فلا نستطيع طبيعة الحال أن نقول أن هناك فلسفة عربية خالصة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة، أو أن هناك مذاهب ومدارس فلسفية عربية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر الغربي. ولكن هناك بالتأكيد محاولات للفلسف متأثرة بالتيارات المتنوعة للفلسفة الغربية، وإذا توخينا الدقة قلنا إنه نوع من التلقي أو الاستقبال بأشكال مختلفة لتلك التيارات تمثلت في حركة نشطة لترجمة وتقديم وتعريف وعرض المذاهب الفلسفية الغربية على تنوعها، كما أن هناك أيضاً محاولات لمفكرين عرب لتأصيل بعض الاتجاهات الفلسفية داخل الواقع الثقافي العربي. وسوف نعرض الآن نماذج منها بقدر ما تسمح به المساحة المتاحة لهذا البحث.

بالعودة إلى فلسفات بداية القرن نجد صدى أفكار كل من هيرجسون وفلسفة الحياة على الساحة الأدبية العربية على وجه الخصوص. وعلى الرغم من ترجمة

أغلب أعمال برجسون إلى العربية. إلا أننا لم نجد لها انعكاساً من الناحية الفلسفية الدقيقة خارج أسوار المؤسسات الأكاديمية (وذلك باستثناء جوانية عثمان أمين التي بقيت شذرات متفرقة لم تكتمل في بناء متكامل) بل انحصرت تأثيرها على الأدب والأدباء وخاصة في نظرتها الحيوية إلى الإنسان واستعادة الاهتمام بالشعور الحي المتدفق والحرية والطاقة الروحية، وربما يكون هذا هو السبب في انجذاب المفكرين العرب إلى فلسفة برجسون بسبب ما وجدوا فيها من نزعة رومانسية تناسب العقلية العربية إلى حد كبير، وإن كانت هذه النزعة قد انحسرت عنها الأضواء كما انحسرت عنها في موطنها الأصلي تماماً.



غلب على الفكر العربي التيار الوجودي وخاصة فلسفة سارتر التي حظيت خلال الخمسينيات والستينيات بالقطب الأكبر من الاهتمام لاسيما بعد ترجمة جل أعمال سارتر إلى العربية، وليس هذا بالأمر الغريب، فقد رأينا كيف انتشر هذا التيار في البلدان العربية انتشار النار في الهشيم، وعلى الرغم من أن تأثير الوجودية كان أعظم على الشعراء والقصاصين العرب، فقد حاول بعض المشتغلين بالفلسفة تأصيل التيار الوجودي في الفكر العربي بالعودة إلى التراث ومحاولة تطبيق الوجودية، وبخاصة مفهوم القلق، على الفكر العربي كما فعل عبد الرحمن بدوي في كتابيه «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» و«شخصيات قلقة في الإسلام». وحتى لقد رأى البعض أنه «مفكر وجودي أضاف إلى الفكر الوجودي إضافات إبداعية ترتفع به فوق حدود النقل والتقليد والاتباع»^(٧٢). وعبد الرحمن بدوي هو المفكر الوحيد في الفكر العربي المعاصر الذي وصف نفسه بأنه فيلسوف وعرف الاتجاه الفكري بأنه «الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر. وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابه «الزمان الوجودي».. وتمتاز وجوديته - على حد قوله - من وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التي تجعل للفعل الأولوية على الفكر، ونستند في استخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة معاً، وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي»^(٧٣). وعلى الرغم من أن عبد الرحمن بدوي زعم أنه وضع

الخطوط العامة لمذهب جديد في الوجود ووعده بأنه سيجعل مهمته في الحياة تفصيل
أجزائه^(٧٤)، إلا أنه لم يكمل محاولته فقط، بل وانصرف عنها أيضاً انصرافاً تاماً.
ويعزو بعض المفكرين توقف المشروع الوجودي عند بدوى إلى تغير الأوضاع
السياسية والاجتماعية والموضوعية من حوله، بالإضافة إلى تراجع المشروع الوجودي
في الفكر الفلسفي المعاصر في العالم بمصفة عامة، وإن لم يمنع ذلك بدوى من
التمسك بالوجودية كفلسفة له^(٧٥).



إذا انتقلنا إلى الوضعية المنطقية وجدنا أنها أكثر التيارات التي حاول المهتمون
بها ترسيخ أسسها العلمية في المجتمع العربي الذي كان - وما يزال - يمانى من
التردى في الخرافات والغيبيات من ناحية، والابتعاد عن الروح العلمية في طرح
قضاياها من ناحية أخرى، وكان زكي نجيب محمود هو الذي أخذ على عاتقه هذه
المهمة، ويمكن اعتباره «أحد المفكرين العرب القلائل الذين صاغوا موقفاً فلسفياً
واضحاً، داعياً إلى الأخذ بالتفكير العلمي مطالباً بسيادة منطق العقل، أما طريق ذلك
فكان الوضعية المنطقية التي نذر نفسه لشرحها وتفصيلها وتبسيطها»^(٧٦). وكما
كانت الوضعية المنطقية هي الطفل المربع في تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا،
كانت كذلك عند محاولة ترسيخها في الفكر العربي. وتعرض زكي نجيب محمود
للقنط والحجوم من كل حذب وصوب في مرحلة من أهم مراحل الفكر العربي
للتخلص من اللاعقلانية التي سادته ومواصلة طرح مشروع التنوير طرْحاً علمياً
جديداً، لقد حاول زكي نجيب محمود الخروج بمشروعه التنويري من داخل أسوار
الجامعة إلى عامة الناس بدعوته التي «تكاد ترقى عنده إلى مرتبة الرسالة المقدسة، إلى
قيمتي الدقة والنقد. فكتائبه كلها كفاح في معركة واحدة طويلة متصلة، هي
معركة الدعوة إلى الانضباط في الأفكار، والتدقيق في الأقوال، وإخضاع الأحكام
الشائعة للفحص والانتقار»^(٧٧).

كانت مهمة زكي نجيب محمود في حقيقتها مهمة تحريرية، أي تحرير الحياة
الشفافية العربية من بعض جوانبها اللاعقلانية، وتحرير العقل من مملحات موروثه
وبديهيات غير قابلة للنقاش، ومحاربة وضعه - أي العقل - على أولى درجات

المنهج العلمي . ولتحقيق هذا الهدف لم يكن أمامه من سبيل - في معركته للتنبؤ -
 - غير التحليل اللغوي المنطقي واستخدام السلاح النقدي للوضعية المنطقية لمراجعة
 كل المسلمات والبدهييات الموروثة وغير المدروسة في آن واحد . ويمكن القول أيضاً
 بأن زكي نجيب محمود بقدر ما كان وضعياً منطقياً، كان أيضاً براجمائياً من حيث
 إيمانه بأن الفكرة هي خطة عمل ، ودعوته إلى إصلاح الفكر بأن يكون «عالم
 الكلام» هو جانب «التخطيط» لعالم العمل والتطبيق ، أنه لم يكن مصادفة أن أصبح
 «التخطيط» علامة من أبرز العلامات المميزة لعصرنا ، لأن التخطيط تحليله هو أن
 «الفكرة» خطة لعمل تؤديه أو هو لا يكون فكرة»^(٧٨) . وربما انتهى اليمض لذلك
 السبب إلى أن خلاصة تعريفات العقل والمقالاتية عند زكي نجيب محمود «أنها
 عملية إجرائية خالصة بصرف النظر عن مبادئها وغاياتها.. فالعقل إذن مجرد سلوك
 عملي يبدأ من مقدمات مبدئية مفروضة أو قيم أخلاقية مطلقة وينتهي إلى أهداف
 مبتغاة.. ولهذا فهو إلى جانب طابعه الإجرائي الخالص له طابع نفعي كذلك ، وهو
 وسيلة أو أداة عملية لتحقيق غاية . ورسالته وصحته في مدى دقته في الوصول إلى
 هذه الغاية ، أنها إذن دقة براجمائية نفعية»^(٧٩) .



ونتقل إلى تأثير نيار آخر على الفكر العربي ألا وهو البنيوية ، وكان ميشيل فوكو
 هو أكثر أقطابها حظاً من الانتشار في الفكر العربي الحديث . وربما يكون هذا
 الانتشار هو سبب أو نتيجة «الترجمات المختلفة لنصوصه وعده الدراسات المختلفة التي
 تناولت الفيلسوف والتي تعادل اهتمام العرب بفلاسفة غربيين أمثال ديكارت وصارتر
 وماركس ، أي أولئك الفلاسفة الذين يشكلون توجهها فكرياً أو تياراً فكرياً وحدناً
 ثقافياً»^(٨٠) . وقد قام بعض المفكرين العرب بتوظيف الفكر البنيوي وتطبيقه على
 بعض نصوص الأدب العربي القديم والحديث . وربما نكون أوضح محاولات هذا
 التوظيف هي التكماسات تطبيق المنهج البنيوي على النقد الأدبي بين المتحمسين
 والمعارضين له ، فقد تحمس له بعض المشتغلين بالنقد الأدبي (مثل جابر عصفور ،
 وحكمت الخطيب وكمال أبو ديب) وعارضه بنفس القدر من الحماس البعض
 الآخر من النقاد (مثل شكري عياد وعبد العزيز حمودة) وذلك لرفضهم لفكرة نقل

مدارس نقدية تنتمي إلى مناخ ثقافى وفكر فلسفى محددين إلى مناخ ثقافى وفكر فلسفى مغايرين تماماً. ويرى هذا الأخير أن الحداثيين العرب عندما ينقلون المصطلح النقدى الجديد ويعزلونه عن خلفيته الفكرية والفلسفية فإنه «يفرغ من دلالة ويفقد القدرة على أن يحدد معنى. فإذا نقلناه بعواقبه الفلسفية أدى إلى الفوضى والاضطراب، إذ إن القيم المعرفية القادمة مع المصطلح تختلف بل تتعارض أحياناً مع القيم المعرفية التى طورها الفكر العربى المختلف»^(٨١). وإذا صح قول هذا الناقد فإن النتيجة المترتبة عليه هى أن ما ينطبق على النقد الأدبى يمكن أن ينسحب بطبيعة الحال على سائر المجالات المعرفية الأخرى، أى محاولة نقل فلسفات ومناهج بحث غربية وإدماجها فى بنية الثقافة العربية التى تتسم بطبيعتها بسياق اجتماعى وتاريخى ومعرفى مغاير مما يثير الكثير من الجدل والتساؤلات حول مدى صدق ومشروعية هذه المحاولات. وهذه حجج مردود عليها ولكننا سنرجع الرد قليلاً.

وكما حاول نقاد الأدب العربى تطبيق المنهج البنيوى على النصوص الأدبية العربية، حاول أيضاً بعض المفكرين العرب توظيف هذا المنهج فى بحث التراث الفلسفى العربى، كتلك المحاولات التى قام بها العديد من مفكرى المغرب العربى (أمثال محمد عابد الجابرى ومحمد أركون والترىكى وصنفدى وغيرهم) ولا نستطيع بطبيعة الحال تتبع المشروعات الفكرية التى طرحها أصحابها ولكن سنكتفى بالحديث المختضب عن مثال واحد فقط، وليكن هو المشروع الذى طرحه محمد عابد الجابرى لنقد العقل العربى، وقد قدم الجابرى مشروعاً فى نقد العقل العربى وتحليل المكونات الثقافية العربية التى ساهمت بدورها فى تكوين العقل العربى ذاته، واستهل هذه الدراسة بكتابه «تكوين العقل العربى» الذى بدأ به مشروعه النقدى على أساس من التحليل الاستعمولوجى: «إن وجهتنا هى تحليل الأساس الاستعمولوجى للثقافة العربية التى أنتجت العقل»^(٨٢). واستأنف هذا النقد فى كتابه «بنية العقل العربى» الذى قدم فيه دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية على أساس من التحليل البنيوى. وينقسم المشروع إلى جزئين منفصلين ولكن متماثلين: جزء يتناول تكوين العقل العربى وجزء يتناول تحليل بنية العقل العربى، الأول يهيمن فيه التحليل التكوينى والثانى يسود فيه التحليل البنيوى^(٨٣). وقد حدد الجابرى الهدف من مشروعه النقدى للعقل العربى فى «تبيان مكونات الثقافة العربية الإسلامية

وفحصها ونقدتها وصولاً إلى إعادة بناء الذات العربية على أسس جديدة قوامها التخلص من رواسب النماذج السلبية الماضية» (٨٤).

ومما لا شك فيه أن هذا المشروع هو جزء متميز من مشروع أكبر بدأه رواد النهضة العربية في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن العشرين لخوض معركة التوير التي شغلت أذهان كبار مفكرى ومثقفى العالم العربى، ولكن مشروع النهضة أصيب بنكسة نتيجة زحف التيار السلفى الإسلامى ولأسباب تاريخية وسياسية واجتماعية عديدة. وربما لهذا السبب أخذ الجابرى على عاتقه مهمة تحرير العقل العربى من سلطة التفكير السلفى الرجعى المتزمت، ومن كل السلطات الموروثة التي قيدت انطلاقه إلى الحرية والتقدم. وقد تراوح تقييم مشروع الجابرى ما بين الإعجاب به من ناحية والمعارضة له من ناحية أخرى، فاعتبره البعض «من أبرز وأصمق المفكرين العرب الذين يتبنون النقد الأيستمولوجى للفكر العربى» (٨٥). وبينما استقبلت بعض الأوساط العربية مشروع الجابرى على أنه «فتح جديد» وأنه استطاع أن يرسم خريطة تضبط منطق التراث العربى الإسلامى ورؤيته، «رأت أوساط ثقافية عربية أخرى فى ذلك الفتح والانجازات التي ترقبت عليه تراجعاً إلى وراء وجهها مكروهاً من أوجه إشكالية قديمة مأزومة، أو دعوة إلى صياغة أنساق مغلفة قد تفصح عن لا تاريخية فاضحة، فى حين أعلن البعض أن الجابرى لم يقدم أكثر من «تصنيف أكاديمى» لما قاله سابقوه، مع إفاقة من المناهج الغربية» (٨٦). التي حاول زرعها فى الواقع العربى وتكييفها مع بعض مفاهيم تراثه.



أما عن تلقى الفكر العربى لفلسفات ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة كما بدت فى توظيف المنهج التأويلى (أو الهرمنيوطيقى) والمنهج التفكيكى، فقد كشفت عن عجز العقل العربى - فى ظروفه الراهنة - عن استيعاب هذه التيارات كما تمثلت فى المنهج التأويلى ومحاولة تطبيقه على بعض النصوص التراثية. وربما يعود السبب فى هذا إلى أن الروح النقدية لم تتأصل بعد فى الفكر العربى، هذا بالإضافة إلى أن السمة الأساسية التي تميز العقلية العربية - وهي أنها عقلية نصية - مرتبطة أشد الارتباط بالنص الدينى ولا نستطيع الفكاك منه. ويكفى الإشارة هنا إلى محاولات

نصر حامد أبو زيد، وكيف نلقت السلفية العربية المتزمتة هذه المحاولات وكيف تعاملت معها، عندما سعى إلى إعادة قراءة الفكر الديني برؤية جديدة مختلفة عن أغلب المقراءات السابقة بما يعيد بناءً بناءً جديداً.. قراءة تقوم على التحليل العلمي النقدي التاريخي للنصوص^(٨٧). كان هذا الجهد الجاد - من بين جهود أخرى كثيرة - محاولة للخروج من أزمة العقل العربي التي تواجه معركة التنوير العربي، لاسيما عندما تستند هذه المحاولة في تحليلها للنصوص لاستخراج دلالتها إلى «عدة أسس منهجية ومفهومية لعل من أبرزها تصلحها بالمنهج العلمي الحديثة في إنتاج دلالة هذه النصوص مثل الألسنية والهرمينوطيقا وعلم الاجتماع - والحرص على إنتاج الدلالة من داخل النصوص نفسها دون أن يفرض عليها أي رؤية أيديولوجية من خارجها»^(٨٨). ولكن تم إجهاض هذه المحاولة في مهدها من قبل التيارات السلفية الرجعية الراضية للنقد والحوار والتغيير، والتي غلبت - للأسف الشديد - على الساحة الثقافية العربية.

وربما أيضاً بسبب ارتباط العقلية العربية بالنصوص التراثية، نجد محاولات تطبيق المنهج التفكيكي من قبل بعض المفكرين والمثقفين العرب إغراضاً، بل وإغراضاً شديداً خاصة إذا ما تعرضت لتفكيك النصوص الوثائقية الصلة بالتراث الديني الإسلامي، كما في محاولة محمد أركون قراءة الفكر الإسلامي قراءة علمية. وتقديم مشروع لنقد العقل الإسلامي، «وبنى نمط التحليل النبوي كمرحلة لازمة اعتماد مقاييس التاريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، وكانت منهجيته القائمة على الأنثروبولوجيا والتحليل اللساني - السيميائي تتلخص في إخضاع القرآن الكريم لمك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وانتهادها»^(٨٩).

* * *

يمكننا أن نسأل الآن: ما مدى إسهام تلقى واستقبال هذه التيارات في إثراء الفكر الفلسفي العربي؟ إن ما يثبتته الواقع الفعلي حتى الآن أن كل هذه الجهود المشكورة لم تؤت ثمارها المرجوة، ولم تساهم في ازدياد وعينا بالحاضر كما يتجلى هذا بوضوح في محاولات قراءة بعض نصوص التراث قراءة جديدة من منظور

عصرى ومغايرة للقراءات السائدة والمألوفة ومسلحة بمناهج تحليلية ونقدية لاستلهاام الجوانب المضيقفة من التراث وتجديدها أو تطويرها وفق متطلبات العصر. ويقدر ما كانت هذه الجهود محاولة للخروج بالعقل العربى من أزمتة، يقدر ما كانت صدمة له فى نفس الوقت. وبدلاً من أن تستخدم العقلية العربية هذه القراءات الجديدة كأحد الأسلحة الهامة فى معركة التنوير العربى، استخدمتها العقلية اللطفية المترتبة فى إحداث نوع من النكوص الفكرى والارتداد إلى قرون طويلة مضت. وبدلاً من البحث عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء هذا الإخفاق، نجد الأصوات تتعالى بعدم مشروعية نقل مناهج وفلسفات غربية ومحاولة زرعها فى واقع ثقافى مغاير بحجج كثيرة. فهناك من وجد أن هذه الاجتهادات مجرد محاولات لـ «زرع بذور أفكار جديدة فى تربة جديدة دون البحث فى الشروط الملائمة لنمو هذا الزرع الجديد، فقد تجاهلوا ظروف المجتمع العربى التاريخى والثقافى، حيث يهيمن التفكير الدينى والنسبى، فكانوا بذلك أوفياء لأفكارهم ومذاهبهم الجديدة أكثر مما هم أوفياء لمجتمعهم وثقافته وحاجاته ومتطلباته»^(٩٠).

والغريب أن يظهر على الساحة الثقافية العربية أيضاً ليس فقط من يطمح فى مشروعية التلقى من تيارات غربية، بل أيضاً من يشكك فى فهم العقلية العربية لهذه التيارات، وذلك مثلاً عندما يطرح هذا السؤال: هل استطاع الواقع الثقافى العربى أن يمس التجربة الغربية بكل غناها وأحداثها المنظورة وغير المنظورة، وهل يملك الأدوات المعرفية التى تؤهله لاكتشاف هذه التجربة^(٩١)، ثم تطرح إجابة على هذه التساؤلات لتطوى على صيغ إنكارية. إن هذه الانتقادات والاعتراضات قد تكون مصيبة فى بعض جوانبها، ولكنها أيضاً مخطئة فى جوانبها الأخرى. فالتراث الفكرى الإنسانى ليس له وطن محدد أو هو بالأحرى وطن لكل إنسان يفكر، كما أن الإبداع البشرى بكل تجلياته الفكرية والعلمية والمنهجية الفكرية هو ملك للجميع؛ وماذا يصنع المشتغلين بالثقافة العربية من التسلح بأدوات ومناهج العصر ماداموا يطوعونها لمتطلبات مجتمعاتهم؟ وما هو المبرر أن تنفصل الثقافة العربية عن ثقافة العصر بحجة أنها ثقافة رافدة أو مناهج عربية؟ إن هذه الأدوات والمناهج تلقى المزيد من الضوء على تراثنا لاكتشاف الجوانب الحية منه والتى تستحق أن تتطور لتواكب الحاضر المتغير، ولكى نتخلص ألبصاً من الجوانب الميتة التى نغرق تطورها، فالبدليل هو

الاعتكاف على ذواتنا وتراثنا دون الالتفات إلى أهمية نوعي بمعرفة عصرنا وثقافته المتطورة. ثم لماذا ننقل آخرو مناهج ومدارس ومنجزات العلم والتكنولوجيا ولا ننقل الأفكار والمناهج الفكرية؟

حقيقة الأمر أن السؤال عن صحة ومشروعية التلقي أو عن نجاحها أو إخفاقها يجب أن يسبقه البحث عن الأسباب الحقيقية التي عوقبت التفكير الفلسفي العربي وعوقبت أيضاً كل المشروعات الطموحة لتجديد الفكر العربي المعاصر. كما يجب أن يسبقه أيضاً السؤال الأكثر أهمية وهو: لماذا اقتضت الساحة الفلسفية العربية على تلقي نيارات ومناهج غربية ولم تبدع بذاتها فلسفات لها الخاصة النابعة من عمق مشكلاتها، فاقترضت على التأثير دون التأثير، وارتضت أن تكون مفعولاً وليست فاعلاً؟ وإلى متى سنظل منغفلين ولنا فاعلين؟ الإجابة على هذه التساؤلات تحتاج إلى دراسة عميقة للابسات الظروف العربية التي تحول دون قيام فلسفة عربية خاصة بها وليس هذا البحث مجالها على أية حال. ولكن لعل أهم الأسباب جميعاً هو أن لفلسفة لا تزدهر إلا في مجتمع بلغ درجة معينة من التقدم الثقافي، وتوفرت له بيئة ملائمة لرعى الفكر الفلسفي وتوفر مناخ الحرية الذي يسمح بالتفلسف، فأين نحن من كل هذا وما زلنا نحيا في ظل تيار سلفي متزمت يضع ثوابت فكرية يحذر الاقتراب منها، ونعيش في ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية لا نعوق التفكير الفلسفي وحده، بل والبحث العلمي أيضاً، يكفي أن نقول صراحة إن السلطة السياسية في معظم بلدان العالم العربي لا تسمح بممارسة الديمقراطية بممارسة حقيقية، ولا تعرف منها غير قشورها وإطارها الخارجي دون مضمونها الحي

إن المشكلة الحقيقية التي تواجه المثقف أو المفكر العربي - ولا أقول الفيلسوف فما زلنا بعيدين عن أن يكون لدينا فلاسفة بالمعنى الحقيقي - هي كيف يصبح المجتمع المدني مجتمعاً ديمقراطياً قائماً على الحرية. ويبقى التحدي الحقيقي للمفكر العربي في لحظتنا الراهنة هو أن يمارس النقد بمناهجه ومدارسه المختلفة، وأن يفكك أغلال التسلط التي تكبله، وأن يتحرر من الأفكار الموروثة التي لا تؤمن بحق الاختلاف والمغايرة، بل تخشى المخاطرة بتغيير القيم الثقافية البالية والجامدة، وتتهم المشتغلين بالفلسفة بالتجريد والمروق والتجديف. لكل هذه الأسباب لم تسهم

المحاولات التي تحدثنا عنها إسهاماً حقيقياً ولمحسوساً في إثراء فكر فلسفي عربي، ولم تؤسس الروح الفلسفية الأصلية أو جوهر الروح الفلسفي وهو النقد الذاتي على مستوى الفرد والمجتمع، هذا النقد الذي قام عليه الفكر الغربي وشكل أساس رعيه وتطوره. ولذلك فإنه بصرف النظر عن التأييد أو الاعتراض على مشروعية التلقي من حضارة غربية، فالشيء الجدير بالتقدير والذي يجب وضعه موضع الاعتبار هو الجهد المشكور الذي بذله من أخذوا على عاتقهم تأصيل وتوظيف تلك التيارات الغربية في واقع الثقافة العربية من أجل تنمية الوعي العربي وتحرير العقل والفكر من ركام اللامعقول الذي يثقل كاهل الثقافة العربية.

يكفي المحاولات التي تحدثنا عنها أنها تمتد بمشابة المراحل التمهيدية للنهضة الحقيقية (أعني بذلك الترجمات الواسعة والشرح والتعليق والتحقق... إلخ) وهي مراحل ضرورية وسابقة لمرحلة الإبداع الفكري الحقيقي. فالتاريخ يشهد بأن كل الأمم والشعوب التي سبقتنا على طريق النهضة مرت بهذه المراحل الأساسية. وإذا كنا نأمل في ظهور تيارات فلسفية عربية تنبع من واقع مجتمعاتنا ومشكلاتنا التي لا يتعرض لها الغرب أو التي تجاوزها خلال مسيرته منذ عصر النهضة حتى الآن، فإن هذا لا يمنعنا من الاعتداء بمناهج وأدوات البحث المعروفة لدى الآخرين دون خشية على ثقافتنا أو هويتنا من تلقي تيارات غربية أو غيرها. فنحن أيضاً لسنا قادمين من فراغ، ولكننا منحدرون من تراث ثقافي طويل، كما أن الهوية العربية بتاريخها الحضاري ليست بهذه الهشاشة حتى نخشى عليها من رياح التغيير، فمن حقنا أن نهمل من الإبداع البشري أيما كان موطنه، ومن حقنا أن نتعرف على كل التيارات الفكرية، ثم من حقنا أيضاً بعد ذلك أن نقبلها أو نرفضها وفقاً لمعيارين: الأول برامجهائي بمعنى أن نأخذ منها ما يثبت مع الزمن نفعه لنا ونجعله في زيادة وعينا بأنفسنا وحاضرنا وراثتنا، والآخر معرفة أصوات العصر لتكون معاصرين، حتى لا ننظر إلينا على أننا بقايا متخلفة من عصور ماضية، نجتر الماضي ونعيش فيه مكتفين بهذا الاجترار. وإذا كنا نتطلع إلى أن تنبع الفلسفة أو الفلسفات التي نأمل في تطويرها في مجتمعاتنا الثقافي من أزماتنا لعربية، فإننا نأمل أيضاً في استعادة الروح النقدية الحرة في الفكر العربي دون أن يمنعنا هذا بطبيعة الحال من تلقي فلسفات غربية وتوظيف

مناهجها النقدية على مشاكل مجتمعاتنا، على أن نكون مشاركين في ثقافة العصر لا تابعين لها. فبدون النقد المرتبط بواقعنا، وبدون الحرية والديمقراطية التي لا غنى عنها لازدهار الروح النقدية، سنظل تابعين متأثرين مجبرين لما ينتجه الغرب، وسنقتصر على التفاخر بما نعلم فحسب، ولن نكون أنفسنا أبداً، لا مبتكرين ولا مبدعين.

المراجع

Barrett, William And, Aiken, Henry (Eds): Philosophy (١)
in the Twentieth Century, An Anthology, Random
House- New York, 1962. Volume one. P. 16.

(٢) عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠،
ص ١٥ - ١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧.

Barrett, W. and Aiken, H. Ibid. P. 29. (٤)

(٥) عزمى إسلام: مرجع سابق، ص ١٨.

Barrett, W. and Aiken, H. Ibid. P. 32. (٦)

Baynes, Kenneth, Bohman, James, and McCarthy, (٧)
Thomas: After Philosophy. End or Transformation. The
MIT Press. Cambridge.. Massachusetts. and London,
England, 1991. P. 2-3.

Barrett, W. And Aiken, H. Ibid P. 18. (٨)

(٩) راسل، برتراند: فلسفة القرن العشرين. فى فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات
فى المذاهب الفلسفية المعاصرة، نشرها داجوبرت د. روتز، ترجمة عثمان نوبة. راجعه
د. زكى نجيب محمود. مؤسسة سجل العرب. القاهرة (سلسلة الألف كتاب (٤٦٤)
١٩٦٣، ص ١٠.

(١٠) محمد مهران: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع،
القاهرة، ١٩٨٢، ص ٣٦.

(١١) بوشنسكى، إم. الفلسفة المعاصرة فى أوروبا، ترجمة د. عزت قونى - المجلس الوطنى
للثقافة والفنون والآداب، الكويت . عالم المعرفة عدد ١٦٥ سبتمبر ١٩٩٢. ص ٦١.

(١٢) المرجع السابق، ص ٦٥.

Barrette, W. And Aiken, H. Ibid. P. 49. (١٣)

(١٤) فاذر، مارلين: علم الظواهر، في فلسفة القرن العشرين السابق ذكره، ص ١٢٦.

(١٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر ١٩٦٦، ص ١٤٩.

(١٦) المرجع السابق، ص ٤٣٩.

(١٧) ساشاروف، ت.أ.: من فلسفة الوجود إلى النبوة. ترجمة وتقديم د. أحمد برقاروي.

طبعة أولى، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٤، ص ٩.

(١٨) يوسف كرم: مرجع سابق، ص ٤٤٩.

(١٩) بوشنسكي، (م): مرجع سابق ص ١٨٦.

Barrette, W. and Aike, H: Ibid. P. 49. (٢٠)

(٢١) زكي نجيب محمود: نالدة على فلسفة العصر، كتاب العربي، الكويت الكتاب السابع والعشرون ١٥ أبريل ١٩٩٠، ص ١٢٦.

Alston P. William And Nakhnikian, George (Eds.): (٢٢)
Readings In Twentieth - Century Philosophy. The Press
of Glencoe. Collier - Macmillan Limited. London. 1963.
P. 3.

Ibid.. P.3. (٢٣)

(٢٤) بوشنسكي: مرجع سابق، ص ٢٠٠.

(٢٥) يحيى هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٩٦.

(٢٦) فتحي شحير، لودفيج: بحوث فلسفية، ترجمة وتعليق المرحوم د. عزمي إسلام، ومراجعة وتقديم د. عبد الغفار مكاوي، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٩٠، ص ٣٢.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٨.

Alston, W. And Nakhnikian, G: Ibid. p. 385. (٢٨)

(٢٩) عزيمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٢٢.

(٣٠) فتحيشتين: بحوث فلسفية، الترجمة العربية ص ٢٢.

(٣١) بوشنكى: مرجع سابق ص ٢١٩-٢٢٠.

(٣٢) عبد الغفار مكاوى: الأزمة أم الإبداع، محاولة لتفسير بداية الإبداع الفلسفى. مجلة فصول، القاهرة المجلد العاشر العدد ٣، ٤ يناير ١٩٩٢، ص ٢٧.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣٤) فاروق، مازين: علم الظواهر، مرجع سابق، ص ١٤٢-١٤٣.

(٣٥) بوشنكى، مرجع سابق ص ٢٢٥.

(٣٦) محمد مهران: مرجع سابق ص ٩٥-٩٦.

(٣٧) بوشنكى، مرجع سابق ص ٢٦٦ - ٢٦٨.

(٣٨) عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة ط١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ج ٢، ص ٦٣٣.

(٣٩) بوشنكى: مرجع سابق ص ٣٠٩.

(٤٠) عبد الغفار مكاوى: لقاء الحقيقة، دراسة مع ثلاثة نصوص من هيدجر. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧، ص ١١.

(٤١) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٤٢) بوشنكى، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

Alston, W. And Nakhnikian: Ibid, P. 686-687. (٤٣)

Sartre, P. Jean: Existentialism and Humanism. In The (٤٤)
Continental Philosophy Reader. Edited by Richard
Kearney and Mara Rainwater. Routledge. London. and
New York. 1996. P. 68.

(٤٥) عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي، جامعة الكويت، حوليات كلية الآداب، الكويت - حولية ١٣ رسالة ٨٨، ١٩٩٣، ص ٢٣.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٤٧) علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت (من هوركيمر إلى هابرماس)، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص ٩٣.

Baynes. K. Bohman, J. And Mc Carthy, T: Ibid. P. (٤٨)
292.

(٤٩) محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ٢١٠.

(٥٠) فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، في آفاق الفلسفة، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٠٦.

(٥١) لاكروا، جان: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة د. يحيى هويدي، د. أنور عبد العزيز، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك، فبراير ١٩٧٥، ص ٢١٣.

(٥٢) فؤاد زكريا: مرجع سابق، ص ٣٣٤.

(٥٣) عاطف أحمد، الحداثة/ ما بعد الحداثة، بعض الخصائص والإنشكالات، الكتاب التاسع عشر والعشرون من قضايا فكرية أكتوبر ١٩٩٩، ص ٤٠٠.

Leaman, Oliver (Ed.): The Future of Philosophy, (٥٤)
towards the 21st Century. Routledge. London. 1998.
p.78.

Baynes. K. Bohman, J. and McCarthy, T: Ibid. P 12. (٥٥)

(٥٦) لاكروا، جان: مرجع سابق الترجمة العربية ص ٤٥.

(٥٧) محمد علي الكردي: دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، من الوجودية إلى التفكيكية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص ١١٤.

(٥٨) منى طلبة:، الهرمنيوطيقا، المصطلح والمفهوم، مجلة إبداع، القاهرة، أبريل ١٩٩٨، ص ٥٧.

(٥٩) محمد علي الكردي، مرجع سابق ص ١١٤.

(٦٠) المرجع السابق ص ١١٦.

Baynes, K. Bohman, J And McCarthy. T. Ibid, p.9. (٦١)

Ibid. P. 320. (٦٢)

Ibid. P. 320. (٦٣)

Ibid. P. 319. (٦٤)

Ibid. P. 319. (٦٥)

Ibid. P. 320. (٦٦)

Ibid, P. 8-9. (٦٧)

Ibid. P. 119. (٦٨)

Ibid. P. 122. (٦٩)

Kearney, R. And Rainwater (Eds): Ibid, P. 439. (٧٠)

Ibid P. 439. (٧١)

(٧٢) محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٦٥.

(٧٣) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢٩٤-٢٩٥.

(٧٤) المرجع السابق ص ٣١٨.

(٧٥) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث ص ١٧٩.

(٧٦) معن زيادة: الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والاتباع، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان مايو - أغسطس ١٩٨٩، ص ٩.

(٧٧) فؤاد زكريا، مقدمة الكتاب التذكاري للدكتور زكي نجيب محمود، قسم الفلسفة، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٧.

- (٧٨) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٥٠-٥١.
- (٧٩) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ط ٢، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣١١.
- (٨٠) قزواوي، ينفور: ميشيل فوكو في الدراسات العربية. مجلة الفلسفة والعصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد الأول أكتوبر ١٩٩٩، ص ٥٩.
- (٨١) عبد العزيز حمودة: المراثي المهدية، من البسوة إلى التفكيك، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل ١٩٩٨، ص ٦٣.
- (٨٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١، ص ٣٣.
- (٨٣) المرجع السابق، ص ٦.
- (٨٤) المرجع السابق، ص ١٩٢.
- (٨٥) محمود أمين العالم: الهشاشة النظرية للفكر العربي المعاصر، قضايا فكرية، القاهرة، الكتاب الخامس والسادس عشر يونيو - يوليو ١٩٩٥، ص ١١.
- (٨٦) طيب تيزيني: الفكر العربي المعاصر باتجاه نقد النقد، قضايا فكرية، العدد السابق، ص ٤٢.
- (٨٧) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، ص ٦٥.
- (٨٨) المرجع السابق، ص ٦٠.
- (٨٩) عبد الله موسى، هاجس الحداثة في الفكر العربي أو إشكالية التجاوز والتأسيس عند محمد أركون، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر والعشرون أكتوبر ١٩٩٩، ص ٦٥.
- (٩٠) معن زباد، مرجع سابق ص ١٣.
- (٩١) مطاع صفدي: الفكر العربي ومعركة المنهج، المشروع الثقافي العربي بين المشكلة والمشاقفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، عدد ٨-٩، ١٩٨٠ - ١٩٨١، ص ١٧.

تطور العقل النقدي «من كانط إلى هابرماس»

نشأ التفكير الفلسفي من دهشة الانسان وحيرته أمام الكون وظواهره المتغيرة من حوله. وقام هذا التفكير منذ بداياته على افتراض أصل ثابت وراء هذه الظواهر الكونية المتغيرة. واختلف هذا الأصل الثابت من فيلسوف إلى آخر ومن عصر إلى عصر. هكذا كان الحال منذ أفلاطون الذي تبلورت فلسفته في نظرية المثل القائمة على وجود عالم ثابت هو عالم المعقولات الذي يتصف بالثبات والضرورة والكلية. وانعكس هذا التصور - أي تصور الأصل الثابت وراء الظواهر المحسوسة المتغيرة - على الإنسان نفسه، مما أدى إلى القول بأن في الطبيعة البشرية أيضا جانباً ثابتاً أبدياً لا يتغير وهو العقل، فكان تصور عقل انساني عام وكلّي ليس للطبيعة الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أي أثر عليه، فالعقل هو الطبيعة الثابتة الوحيدة وسط الظواهر التي تتوَّج بالمتغيرات.

هكذا نجد أنفسنا منذ بداية تاريخ الفلسفة أمام فكرة يفترض جوهرها ثابتاً للأشياء، بحيث أن كل «ما يطرأ عليها من تغيرات ظاهرة فهي أعراض لذلك الجوهر... أي أن الخلفية الثقافية والفكرية كانت دائماً وعلى امتداد التاريخ نفترض للأشياء طبائع ثابتة، تفسرها موجبات الظواهر المتغيرة ثم تنحسر لتجئ مساوها، فإذا استطعنا أن نعرف هذه الحقائق الثابتة بما يحددها ويميز قوانينها كنا بذلك قد أمسكنا بناصية الطبيعة كلها»^(١).

واستمر الحال كذلك مع أعلام الفكر الفلسفي الحديث بدءاً من ديكارت (١٥٩٥ - ١٦٥٠) الذي أطلق عبارته الشهيرة «إن للعقل هو أصل الأشياء قسمة بين الناس» وأقام مذهبه العقلي على أساس أن الحقيقة قائمة في العقل ولا وجود لها خارج الفكر، وأن الوضوح والتمييز هما معيار هذا الفكر، إلى جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) - وهو الفيلسوف التجريبي - الذي أقر أيضاً بطبيعة ثابتة للعقل وجعل منه صفحات بيضاء تنقش التجربة عليها حروفها الأولى. ثم جاء فيكو

(١٦٦٨-١٧٤٤) وعارض بفلسفته التاريخية النزعة العقلية الإيكارونية، ونحوت
 الذات العاقلة إلى ذات تاريخية، أي إلى ذات عاقلة ومعقولة في آن واحد، فالعقل
 الإنساني هو صانع التاريخ وهو موضوعه أيضا. بذلك يكون فيكون هو أول من قدم
 نظرية تاريخية عن حقيقة التغيير من خلال تفسيره للتاريخ بوصفه عملية عقلية
 منظمة خلافاً. فالتاريخ الذي يتألف من أحداث ووقائع ومؤسسات اجتماعية يعبر عن
 أحوال العقل، قد جعل هذا العقل نفسه موضوعاً للمعرفة. وإذا كان بعض الباحثين
 ينسبون إلى هيجل أنه أول من أدخل العقل في التاريخ، فمن نؤكد في هذا المجال أن
 فيكون سبق هيجل وكان بحق أول من أطلق للعقل في التاريخ، لأن التطور التاريخي
 الاجتماعي للعقل عند فيكون مختلف كل الاختلاف عن تصور هيجل الذي لا شك
 أنه تصور ميتافيزيقي متعال على التاريخ. ويكفي أن نقول إن الدور الذي يقوم به
 العقل مختلف تمام الاختلاف عند فيكون عنه عند هيجل، فالعقل المطلق عند هذا
 الأخير يتطور - كما هو معروف - تطوراً ذاتياً نحو الوعي بذاته، أما عند فيكون فهو
 لا يتطور إلا داخل ظروف تاريخية اجتماعية محددة يكون مشروطاً بها، لأنه لم
 يتصور العقل كماهية مستقلة ولم ينسب له أي قدرة ذاتية على التطور. وبذلك يكون
 قد قدم نقداً للعقل التاريخي بذكرنا من بعض الوجوه بنقد العقل الخالص الذي قدمه
 كانط فيما بعد^(٢). وإن كان من الضروري القول بأن هذا النقد الأخير معرّف
 محض وغير تاريخي على الإطلاق.

- لقد قام كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) بتحليل العقل نفسه، ورسم صورة
 جديدة لطبيعة العقل الذي يقوم بنقد ذاته بذاته، ووضع «الشروط القبلية» التي تجعل
 التجربة ممكنة فالعقل - كما يقول كانط نفسه في المدخل إلى نقد العقل الخالص
 - هو «الملكة التي تمدنا بمبادئ المعرفة... وهذا العقل لن تكون وظيفته هي التوسيع
 في معرفتنا، بل سيقصر على تطهير عقلنا وتخليصه من الأنغضاء»^(٣). ولهذا كانت
 فلسفة كانط عقلية نقدية شاملة (ترنسندنالية) لأنها لا تهدف إلى التوسيع في المعرفة
 بقدر ما تهدف إلى تصحيحها واختيار قيمة المعارف القبلية. إن العقل عنده لا يبحث
 في طبيعة الأشياء الخارجية. وإنما هو الذي يشرع لها. ولم يقدم كانط كما أعلن
 نفسه «إلا نقد ممكن للعقل الخالص عساه ومتى أصبح هذا النقد هو الأساس» صا

لدينا المثلث أو الممبار الأكيد الذي تقدر به القريحة الفلسفية للمؤلفات القديمة والحديثة^(٤). والمنهج الذي يستخدمه العقل في نقده لنفسه هو المنهج الشرطي (الترانسندنتالي) الذي يضع الشروط التي تجعل التجربة ممكنة، ليؤدي نقد العقل في نهاية الأمر إلى المعرفة العلمية الموثوق بها.

والحقيقة أن التفكير الترانسندنتالي عند كانط في شروط وإمكان المعرفة لا يعطى للفلسفة دورا واحدا بل «دورين متميزين كما قال ريتشارد رورتي: الأول باعتبارها محكمة العقل، أي الذات العارفة التي من خلالها نفهم العالم ونفهم أنفسنا بشكل عقلاني. وبناء على هذا الدور الأول يتحدد دورها الثاني، وهو أنها لا تستطيع أن تحكم على نتائج العلوم الأخرى فقط، بل تقوم أيضا بتنظيمها وتحديد المكان الصحيح لكل منها ومجال مصداقيتها ومنهجها السليم»^(٥). وترتب على هذا الدور الذي نسبه كانط للفلسفة ثلاثة مفاهيم رئيسية وهي مفهوم العقل العام، والذات المستقلة، ومفهوم المعرفة التصورية (أو المعرفة من خلال تصورات ومفاهيم عقلية) مما دفع الفلاسفة بعد كانط - وبخاصة هيجل وأصحاب النزعة البرجماتية وفلسفة التأويل - إلى انتقاد فكره عن العقل بتقويض زعمه باكتشاف بناءات عقلية عامة وضرورة للشروط التي تجعل التجربة ممكنة. أضف إلى هذا «أن تطور العلوم الاجتماعية والتاريخية جعل هذه المزاعم نسبية وليست مطلقة» وأظهر الروابط التجريبية المعتقد التي تربط العقل باللغة والفعل كما تربطه بنسيج الاتصالات اليومية داخل أشكال الحياة المتنوعة ثقافيا وتاريخيا»^(٦).

ارتبط هذا النقد للعقل بنقد الذات العاقلة من حيث سيادتها على نفسها وعلى العالم، وهو ما افترضه التراث الديكارتي والكانطي. «فالذات هنا هي التي تشكل الطبيعة الخارجية وهي المهيمنة على الطبيعة الداخلية - على الأقل بالنسبة لكانط - وهذه السيادة المنسوبة للذات قد انتقدتها كل من فرويد وماركس ودارون، الذين بينوا بطرق مختلفة دور الرغبات والانفعالات والمصالح في تكوين وتوجيه العقل نفسه»^(٧) وأوضحوا أن الذات لا تشكل العالم، وإنما هي عنصر واحد من عناصر العالم المكتشف لغويا وتاريخيا واجتماعيا.

امتدت هذه الخلفية الثقافية والفكرية التي افترضت أن العقل طبيعة ثابتة في

الإنسان - وذلك باستثناء الآراء الجديدة التي أتى بها فيكون كما أسلفنا القول - ،
عبر قرون طويلة من تاريخ الفكر الفلسفي ، إلى أن جاء هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١)
ليحرر عن تصور جديد انطلق مع بدايات القرن التاسع عشر ، عصر يحمل ثقافة
وفكراً جديدين ، ويستعيد صيرورة هيراقليطس لتصبح هي طبيعة الأشياء ، ويحل
« التطور » و « التغيير » محل « الثبات » و « التحديد » . وأصبحت طبيعة العقل عند هيجل
مختلفة عنها عند كل من ديكارت وكانط ، فإذا كان ديكارت قد أقام مذهبه العقلي
على أساس الكوجيتو أو اليقين الذاتي كميّار للوضوح والتميز ، وكان كانط قد أقام
فلسفته النقدية لتمييز المعرفة العلمية الصحيحة عن المعرفة الميتافيزيقية التي تؤدي إلى
وقوع العقل في التناقض ، فإن هيجل قد جعل من هذا التناقض جوهرها لفلسفته
ومنهجه الجدلي . ها هو ذا يقول في مقدمة « ظاهريات الروح » مشيراً إلى المذهب
العقلي السابق عليه : « إن العقل قد جاوز الحياة الجوهرية التي كان يحياها في عصر
الفكر : جاوز إيمانه الأول المباشر ، جاوز الرضا والأمن اللذين كان يكفلهما الوعي
الوفاق بين العقل والماهية وما جاوز العقل تلك الحالة وحدها إلى الطرف
التقبيض ، إلا للرجوع بنفسه على نفسه دونما جوهر . فلم يقف الأمر عند فقدان
حياته الجوهرية ، وإنما أصبح أبطاً وعياً بهذا الفقدان »^(٨) . كما يقول في موضع آخر
من مقدمة الظاهريات : « أن العقل إنما يندثر موضوعاً لأنه تلك الحركة القائمة في
مغايرته نفسه ، أي في صيرورته موضوعاً لذاته »^(٩) .

وبفضل منطق هيجل الجدلي دخل العقل في الوعي وفي الطبيعة نفسها ثم
تجلى في التاريخ ، وأصبح هو جوهر التاريخ وحركته ، بل أصبحت العملية المعرفية
نفسها تنمو في مراحل متعددة ، والوصول للمطلق لا يكون إلا في ختام هذه
المراحل : « الكل ليس إلا الماهية في تحقيقها واكتشافها عن طريق نموها . فالمطلق
يجب القول عنه : أنه في جوهره نتيجة ، أي هو لا يصير ما هو أبداً حقيقة إلا في
الختام . في هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلى في الواقع »^(١٠) .
هكذا هاجم هيجل المعرفة العقلية الخالصة التي فصلت الفكر عن الوجود ، كما
هاجم الفلسفة التجريبية الخالصة التي أغفلت السمات العقلية للواقع وأقام منهجه
الجدلي الذي وحد فيه بين الفكر والوجود حتى لم يمكن القول « إن العقل يدرس من

بواجه ثلاث: فهو يدرس في حالة كونه مجردا وذلك في المنطق، ويدرّس من حيث تحقيقه في الوجود وذلك في فلسفة الطبيعة، ويدرّس من حيث أنه يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الإنساني وذلك في فلسفة الروح^(١١) ولكن يظل السؤال قائما وهو: هل استمر تطور العقل النقدي في هذا المنهج الجدلي الهيجلي أم توقف عند مرحلة بعينها وهي على وجه التحديد عصر هيجل نفسه؟ لقد بقي هذا التساؤل موضع إشكال وجدل واختلّفت حوله الآراء^(١٢)، ولم تزل مختلفة بين شراح هيجل وأصحاب المنهج الجدلي على اختلاف تصوراتهم له بما لا يسمح بمناقشته في هذا المجال المحدود.

وإذا كانت الثورة هي طابع المنطق الجدلي الهيجلي، فإنها لم تنطلق بشكل واقعي على يد هيجل نفسه، وإنما أطلقها ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) - الذي زعم أنه أوقف جدل هيجل على قدميه. - من مكمنها ولم يقصر دور العقل على التفسير، بل تخطاه إلى التغيير، ولاشك أن فلسفة كل من كانط وهيجل كانت أسبق من المحاولة الماركسية لتغيير دور الفلسفة (وبالتالي تغيير الدور الذي يلعبه العقل في العملية المعرفية)، إلا أنهما قدما حلا للمشكلة أعطى للفلسفة دوراً يمكن وصفه بأنه غير تاريخي ولا واقعي - نقدي، فقدم حولتها الكانطية إلى فلسفة ذاتية، وحاول هيجل أن يتحاشى هذا العجز ويتجاوزَه فقد حلا محوطا بافتراضات ميتافيزيقية يتعذر الدفاع عنها. لكن مهمة العقل عند ماركس تحولت إلى نقد الواقع وتغيير العالم، وله يعود الفضل في هبوب عاصفة النقد والتغيير التي اجتاحت كل التيارات الفلسفية التي جاءت بعده، فمنذ أن أعلن في بيان الشيوعي المبكر عام ١٨٤٤ عن الحاجة إلى «نقد قاسم لكل شيء موجود» كان هذا إيذاناً بميلاد نظرية نقدية للمجتمع تعد نموذجاً لخطاب علمي اجتماعي في منتصف القرن التاسع عشر، ووجد ماركس في فلسفة هيجل المفهوم الذي احتاجه ليحول دور الفلسفة إلى نظرية نقدية، ألا وهو مفهوم «الرفع»^(١٣)، وظل هذا المفهوم قابلاً للتطور والتحديد الذاتي في النظرية النقدية المعاصرة من لوكاتش حتى هابرماس^(١٤).

- لقد ظل مفهوم المعرفة التصويرية التي تفترض وجود الذات في مقابل عالم الموضوعات المستقل، ظل سائداً حتى الجيل الثاني من فلاسفة القرن التاسع عشر،

على الرغم من نقد هيجل له في الفصل الخاص بالادراك الحسي في كتابه «ظواهرات الروح». ولذلك كانت نفرة هوركهيمر الحاسمة بين النظريات النقدية والنظريات التقليدية هي إحدى الصياغات الهامة في القرن العشرين لنقد المعرفة التصويرية وذاتها التأملية وغير التاريخية عند كانط، إذ أكد هوركهيمر (الذي يعد رأيه تعبيراً عن رأى أصحاب النظرية النقدية جميعهم) أن كلا من الذات والعالم قد تطوروا معاً في ضرورة المجتمع كما سنرى بعد قليل بشئ من التفصيل.

ومع تطور الدراسات الاجتماعية التي شهدت طفرة هائلة في غضون القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ذهب عالم الاجتماع ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) - وهو أحد منظري العقلانية الحديثة - إلى أن التقدم التقني قد أفرز نوعاً من العقلانية العلمية التي لها منهجها ووسائلها، أي أنها بمعنى آخر هي عقلانية المنهج والوسائل من أجل تحقيق غايات. ولكن التقدم العلمي غير مسئول عن تطبيقاته، وبالتالي فإن العقلانية غير مسئولة عن الغايات التي أصبحت فيما بعد لا عقلانية. ولذلك طالب ماكس فيبر بالفصل بين مجالي العلم والسياسة، والنظرية والتطبيق، والوسيلة والغاية، مؤكداً أن أحكام القيمة لا يمكن أن تزعم لنفسها الصديق الموضوعي، كما أنه «لم يثق في أحكام القيمة والسياسة التي تتبع من رومانسية الأمل الشوري»^(١٥). لذلك طالب بفصل مجالات البحث «فالبحث العلمي التجريبي يمكن أن يوضح الوسائل الضرورية للوصول إلى غايات معينة، كما يمكنه أن يكشف عن النتائج المترتبة على السياسات المختلفة التي لا يمكن الكشف عنها بطريقة أخرى. كذلك يستطيع البحث الفلسفي أن يكشف عن البناء التصوري للنظم المعيارية المختلفة، وأن يحدد مكانها بالنسبة للقيم الأخرى الممكنة كما يحدد مجالات صلاحيتها، غير أن مثل هذه الدراسات لا يمكنها أن تبين صحة أي إجابات تقدم على المسائل المعيارية»^(١٦).

- هكذا استبعد فيبر أحكام القيمة كشروط مسبقة للعلم، لأن كل العلوم الطبيعية في رأيه «تحاول الإجابة على هذا السؤال: ماذا ينبغي علينا أن نفعل إذا أردنا أن نسيطر على حياتنا بشكل تقني؟ وسواء أردنا بالفعل أن نسيطر عليها تقنياً، أو كان لهذا الكلام معنى فهو لم يوضع موضع الاختبار والفحص»^(١٧) إن العالم

الذى لا يقصر جهوده على تحديد المرفائع والحقائق وإنما يسأل نفسه عن قيمتها، يجب أن يعرف على حد قول ماكس فيبر «أن النبى والداهية لا يتسع لهما منبر واحد» (١٨).

- وإذا كان فيبر قد رأى أن العقلانية هي قانون العلم، فإنه ظل واحداً بحدود هذه العقلانية وأخطارها. وإذا كانت مهمة العقل عنده هي «حساب العلاقة بين الوسائل والغايات، فلن يكون بوسع البشر أن يتصلوا من مسئولية اختيارهم.. وأن تقترأ ضحفاً من المسئولية قد يتجاوز الطاقة الأخلاقية للأفراد.. وقد يجرؤهم إلى خضم اللاعقلانية» (١٩). وإذا كانت هناك «فتتان من الأفعال تتميزان بالعقلانية إحداهما تستخدم الوسائل الملائمة لتحقيق الأهداف العقلية المختارة، والثانية تستعين بوسائل مشابهة لإشباع قيم مطلقة وأهداف أخلاقية» (٢٠) فإن العقل مسئول عن هذا الاختيار، أى أن مهمته تكمن فى اختيار وتبدير الوسائل للسلوك العقلانى الهادف المحسوب. فالاختيار المعيارى كما بين فيبر «لا يعتمد فحسب على الاعتبارات التقنية المستخدمة منه للوصول إلى أهداف معينة، بل إن الاختلاف حول المعايير أمر ممكن وضرورى، وهو كامن فى طبيعة هذه المعايير المستخدمة لمناقشة مثل هذه المسائل. والقول بأن مثل هذا الاختلاف فى الآراء يمكن أن يسوى تسوية نهائية هو قول متناقض» (٢١) لذلك كانت مهمة الاختيار بالغة الصعوبة وتغزو طاقة البشر، وقد تجرؤهم إلى اللاعقلانية كما نرى اليوم فى الأزمان التى تواجهها البشرية نتيجة التطور المذهل فى التقنية.

وقد تابع ماكس فيبر المعركة الدائرة بين الفريق الذى يوجه العلم لهدف محدد، والفريق الذى يحيط الفعل بهالة سحرية، بين الصرامة والأصالة فى الحياة العقلية والسياسية. لقد كان عقلانياً تجريبياً ولكنه يرفض تجريد العلم من سحره، وكثيراً ما كان يشكو من أن العقلانية زعت كل أستار السحر التى تحيط بالمعرفة، أى أنها عقلانية جافة وليست عقلانية إنسانية بالقدر الكافى، ولم تضع فى اعتبارها العلاقة الحميمة بين الإنسان والطبيعة. إن العقلانية التى كانت غايتها تحرير الإنسان قد وضعت فى زنزانة خائفة واستبدله بدلا من أن تحرره. ولقد أدرك فيبر - على الرغم من إيمانه بتجريبية العلم - أخطار العقلانية العلمية، ولكنه أبز الفارق الكبير بين

تحدد الأهداف والوسائل عن طريق العلم وبين الأصالة السياسية التي تنطوي على حالة سحرية. ولذلك هاجم ماركيز في مؤتمر هايدلبرج عام ١٩٦٥ - ما اعتبره الجانب السلبى في فلسفة فيبر كعالم اجتماع تجريبى، واتهمه بأنه يدعم الوضع القائم وفى هذا تناقض مع كونه سياسيا إلى جانب كونه اجتماعيا. ولكن ماركيز أغفل بلاشك أن فيبر برغم عقلانيته وإيمانه بتجريبية العلم كان يتخوف من التغير المفزع الذى تحولت به الوسائل الاقتصادية والتقنية إلى غايات فى ذاتها بعد أن كانت فى الأصل تستهدف تحرير الإنسان، «فالتغيير الذى يتم بوسائل اقتصادية وتقنية كان غايته تحرير البشر، وقد كان يأمل - كما يقول - لاندمان أن يتحطم هذا السبيل الاقتصادى التقنى فى الثورة الروسية عام ١٩٠٥. ولكن لم يحدث هذا مما جعله يتساءل: أليهما يلوح فى أفق المستقبل: ميلاد جديد أم تحجر آلى؟» (٢٢).

رسادت فى مطلع القرن العشرين بدايات اتجاه نقدى ارتبط إلى حد كبير بالفكر الماركسى وأخذ منه فهم النقدى التحليلى للمواقع فكانت أفكار كل من جورج لوكاتش وارنت بلوخ تمهيدا لميلاد تيار نقدى أكثر تنظيما فيما بعد وهو ما أطلق عليه اسم «النظرية النقدية». وقد استمر نقد العقلانية الغربية - كما تمثلت فى العلم والتقنية والحضارة الرأسمالية والصناعية الحديثة - من وجهة نظر ماركسية متممة عند جورج لوكاتش (١٨٨٥ - ١٩٧١) الذى انطلق فى مقولاته عن التشيئ (وهو الأساس الموضوعى للشعور الذاتى بالاغتراب) من المقولات الماركسية عن الاغتراب، وهى التى ترى أن العقلانية الاقتصادية للنظام الرأسمالى أدت إلى «تشيئ» الإنسان وجعله جزءا عازيا لقوانينه الآلية، أى جزءا من عملية الانتاج لا طرفا فيه. «هذه العقلانية لم تحرر الإنسان بل «شيأت» علاقاته بكل الأشياء من حوله، وكان ذلك نتيجة ضرورية للتشذر وانفصال الأجزاء عن الكل المعاش» (٢٣). لقد جاءت العقلانية الاقتصادية لتفرغ الكل الموضوعى للحضارة من وحدته الداخلية مما أفقد الواقع كليته، ففى ظل التقدم الهائل للعلوم الجزئية وانحصار كل علم فى مجال تخصصه الدقيق، فقدت هذه العلوم السياق الكلى لمجالاتها. أضف إلى هذا أن العقلانية قامت بتقسيم مبررة العمل الموحد إلى وظائف جزئية منعزلة بشكل مصطنع، «وتطور كل علم بشكل مستقل ومنعزل عن بقية العلوم الأخرى فى

الهدف والمنهج، وتحرك كل علم في نظام عقلى جزئى يعمل بدون معوقات ولكنه يفتقد «المقولة الحقيقية للواقع» أى الكلية^(٢٤) التى تقتضى أن يعبر المجتمع ككل على هذا الواقع المتكرر أو المبرر أو المتشدد. ان الكلية هى المبدأ البديهي للمجتمع، ويجب أن تكون العقلانية هى القاعدة الأساسية لنقد الواقع الموجود وهدف التاريخ. ولكن «العقلانية العلمية تجاهلت السمات النوعية الفردية ولم تنتبه لها الا كلما أزعجت الحسابات المسبقة لمسار تقدم العمل»^(٢٥).

لقد قام مشروع لوكاتش النقدي على رفض النظرية الأحادية للجدل، أى رفض جدل العقل عند هيجل، ورفض جدل المادة عند ماركس، والمزج بينهما فى ثنائية تتفاعل مع حركة المجتمع. وربما يكون الجديد فى فلسفة لوكاتش النقدية هو «التعامل مع معضلة الفكر والممارسة التى ستحتد داخل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت... وتتسم هذه المحاولة الفلسفية النقدية لجورج لوكاتش باسترجاع الطاقة الكامنة فى نقد الاقتصاد السياسى، ليس بصفته نقدا يتوقف عند حدود الاقتصاد السياسى فقط، بل بصفته نقدا يمتد داخل العلاقات الاجتماعية»^(٢٦) لذلك كان له تأثير كبير على أصحاب النظرية النقدية فيما بعد من خلال نظريته الفلسفية للثنائية الجدلية وارتباطها بالجمال الاجتماعى والسياسى، وكذلك من خلال انفتاحه على الحياة الثقافية والأدبية ومعطيات الواقع. فقد رأى «أن التشيز هو العملية التى بها تصبح منتجات العمل البشرى أشياء مستقلة أو ظواهر معطلة تحكم فى الناس عن طريق قوانين تبدو وكأنها لا ترد، فيتحولون من الناحيتين الذاتية والموضوعية إلى مشاهدين سلبيين بدلا من أن يكونوا ذوات فاعلة مبدعة، ويخضعون نشاطهم الانسانى الخلاق لقوى لا شخصية غريبة عنهم ومدمرة لطبيعتهم وماهيتهم الأصلية. ويتضح تجريد الانسان من إنسانيته فى التنظيم الداخلى للمصنع الذى يمثل صورة عالم مصغر من عالم المجتمع الرأسمالى الأكبر الذى نفذ بتخصسه فى تقسيم العمل وعقليته الصناعية والاستهلاكية حتى فى صميم الحياة المحيطة للإنسان»^(٢٧).

- ويشغل ارنست بلوخ (١٨٨٥-١٩٧٧) مكانة خاصة بين نقاد العقل المعاصرين، كما يعد «حلقة هامة فى تطور الفكر النقدي، حيث كشف عن جذوره الأولى فى التراث الفلسفى والبشرى على السواء. لقد قدم يونوييا نقدية معارضة

للنزعة الوضعية التي تتعلق بالوقائع القائمة والحقائق غير المتعالية، وقدم نقدا للواقع السائد بعقلانية جديدة يمكن أن نطلق عليها اسم العقلانية اليوتوبية. فالواقع الراهن في تصوره يروج بالامكانيات ويخلق الصوررة ولم يكتمل بعد، مما يجعل اليوتوبيا عنده حقيقة مسلما بها تسير جنباً إلى جنب الواقع بل وتصاحبه، وهي سأي اليوتوبيا - تحدث باسم اللبس - بعد أو المستقبل، وتحاول تشكيل نماذج لوجود حقيقي يمكن لم يتحقق بعد^(٢٨).

وقد قامت نظرية بلوخ النقدية على تفشيت بنية الواقع واستخلاص شعاع أمل جديد كامن في أعماق واقع مظلم بل وأحياناً ميثوس منه، أي أن نقده مفعم بخلفية معقولة على خلاف الخلفية المتشائمة التي اجتاحت التيار النقدي اللاحق. وقدم بلوخ يوتوبياً ترتبط بالتاريخ العقلي الذي مازال يحقق نفسه بأن يظهر للنور الجوهر اليوتوبى والحقيقة أو الماهية الجوهرية للشيء. ويساعد اليوتوبيا هذه الحقيقة على أن تبرز إلى الواقع ومن خلاله أيضاً، فتكشف عن كيفيات جديدة في الطبيعة عن طريق العقل الخيالي أو اليوتوبى الذي يستخلص الممكن من الواقع اليوتوبى العيني، ولا يتم هذا إلا بالاعتراف بالواقع ورفضه في آن واحد، كما أنه ليس هناك حد فاصل بين الممكن والواقع لأن الواقع كان ممكناً في الماضي، وما زال ممكناً في المستقبل^(٢٩).

وبتأثير من النزعة النقدية عند كل من لوكاتش وبلوخ - مع مؤثرات أخرى لا يتسع هذا المجال المحدود لذكرها - ظهرت مجموعة من المفكرين النقاد بين الشباب الذين ركزوا جهودهم على الاهتمام بالأبحاث الاجتماعية النقدية وبلورتها في نظرية مستقلة وتوجيهها من كونها مجرد جهود فردية متفرقة إلى تيار نقدي مستقل، هو الذي أشرنا إليه من قبل وعرف باسم مدرسة فرانكفورت وهو الاسم الذي عرف به أعضاء المدرسة بعد الحرب العالمية الثانية. أما من ناحية المنهج الذي اتبعوه في النظر والتطبيق فقد استندوا فيه إلى روح الفلسفة الماركسية مع الاعتماد عن معظم مقولاتها الأساسية، ومن ثم عرفوا باسم أصحاب النظرية النقدية^(٣٠) وكان أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) - وهو من أهم أعضاء الجيل الأول لهذه المدرسة - قد انتقد العقل الذي أشادت به حركة التنوير وأعلنت من شأنه، فعرض في كتابه «جدل التنوير» - الذي اشترك في تأليفه مع صديقه هوركهايمر - فكرة التدمير - الذاتي للتنوير، وأكد أن

الفلسفة الوضعية قد أصابته بالانتكاس أو النكوص. فالتنوير الذى مجده العقل وآمن به إيماناً لا حد له، وكان هدفه هو تحرير الإنسان من التعصب والخوف ومن السلطة المطلقة وتجريد العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية التجريبية^(٣١)، هذا التنوير قد أصابته انتكاسه ترجع إلى مصدرين: الأول هو النزعة العلمية أو الوضعية التى حددت العلم بوقائع معينة واستبدلت الصيغ الرياضية بالمفاهيم وحولت الكيفيات إلى وظائف، ورفضت أى شئ يمكن اعتباره وهماً أو خيالاً أو بهلاً معنى. والثانى هو العقل الأداة غير النقدي للعلم الذى اعتمد على الشكلانية (النزعة الشكلية). فالعلم كمنهج تحليلي لا يستطيع أن يضفي معنى أو قيمة على أى شئ غير قابل للقياس وغير خاضع للصيغة الرياضية^(٣٢). والادائية محددة أو مشروطة بالواقع، لأن العلم يتعلق بالقوة (أو بالسلطة الهيمنة)، ولذلك ينتج فكراً «مشيئاً» خالياً من المضمون، بل هو المنهج والفاعلية والتنظيم والتقنية، وبالتالي انحدر التنوير من الوعي بالثورة إلى مجرد وسائل لتحقيق تلك الغاية.

إن التنوير الذى كان هدفه الأصلي هو تحرير العقل البشرى من الأسطورة تحول هو ذاته إلى أسطورة تخفي الهيمنة والسيطرة والسلط، وسعى إلى تأييد الواقع السائد، ولم يعد يخدم قضية الحرية، بل حرص على إخضاع كل شئ متفرد تحت لوائه، وجعل حرية السيطرة الكامنة فيه تسود الأشياء ثم نرصد إلى وجود الإنسان نفسه ورعيه. وأنتجت النزعة العقلية غير الثورية تسلطية جديدة، وأصبح الهدف النهائي للعقل «المستنير» هو السيطرة على الطبيعة عن طريق التكنولوجيا. «فالعقل الذى حرر الإنسان من سلطة الطبيعة، يبرر الآن سيطرته على الإنسان نفسه باعتباره جزءاً من الطبيعة التى يسيطر عليها... بل ويقوم بعملية «تكيف» مع حضارة لا إنسانية»^(٣٣) اعتمدت على الجانب التقنى فقط، وهيأت «العامّة» لتحمل الاستبداد وأنواع القيود التى يفرضها على الأشياء والإنسان. ولم يتم هذا بفعل المناوئين للعقل بل بفعل التنوير نفسه..

- ولكن كيف صار التنوير ضد الحقيقة؟ «عن طريق التجريد الرياضى الشامل للواقع، وهو التجريد الذى صار مرادفاً للحقيقة»^(٣٤). لقد تحول الفكر إلى آلة رياضية تتحرك بذاتها بحيث يمكن أن تحل الآلة محله. ونم هذا كله على حساب الواقع

المعنى وعلى حساب الفن، ويغرض السيطرة والهيمنة عليهما، والنتيجة هي «عدم فهم الواقع المحي ونفى أو استبعاد كل واقع فردي مباشر. هكذا تحول التنوير - كما سبق القول - إلى الأسطورة التي لم ينتج أبداً في تفاديها»^(٣٥)، وأصبحت الوحدة العلمية أو التوحيد (أي توحيد الطبيعة وموضوعاتها بمعنى جعلها موضوعية لخدم أهداف الإنسان العملية فقط) والتجريد والتسوية هو هدف التنوير النهائي به صرف النظر عن تعقد الواقع وخصوصيته وكيفية المختلفة^(٣٦).

إن انخضاع العقل للتجربة الحسية الحية بالانفصال عنها «وتكميمها» أدى إلى افتقار كل من التجربة والعقل معا. وكان هذا مظهراً من مظاهر انتصار العقل الألفي ومعه للسيطرة على كل شيء بما في ذلك العقل والتفكير نفسه... وهكذا اغترب الناس في المجتمع الشمولي الحديث - سواء كان رأسمالياً أو شيوعياً، وبرزت الوحشية واللاإنسانية التي أراد التنوير في الأصل أن يحاربهما، فتحول التقدم إلى تراجع^(٣٧)، وأصبحت لجنة التقدم المتواصل هو التكوّن المتواصل، ونماظم اختراب الجماهير التي تموضعت وتشيات رزقت، مثلها مثل حكماهما ومديريهما، في نفس الشبكة الخفية التي ثبت الوضع القائم.

- وإزداد رفض أدورنو للعقلانية العلمية في كتابه «الجدل السلي» الذي تأثر فيه بالنزعة الاجتماعية لدور كايم وحارص تسلطية المؤسسات الاجتماعية التي تخنق الفرد، ورأى «أن العلاقة بين سيطرة الإنسان على الطبيعة وسيطرة الإنسان على الإنسان ترجع بشكل أساسي إلى علاقة المفهوم أو التصور العام بالموجودات الجزئية غير التصورية، فعندما يخلق تصور عقلي عام الموضوع ويهيمن عليه، يفتاشى ما يسم به هذا الموضوع من فرد عيني لكي ينضوي تحت ذلك التصور العام»^(٣٨). ولا تدرك الذات أنها تحولت إلى موضوع لأن عملية الهيمنة الأصلية بدأت منها. كما أنها غفلت عن هذا التحول تحت تأثير النشوة التي استشعرتها نتيجة انتصارها على الواقع الخارجي أو تحررها منه..

وليس العقل هو السلطة البشرية التي يمكن الاحتكام إليها عند مواجهة تسلط لا إنساني، لأنه «أي العقل» هو المسئول عن هذه اللاإنسانية. ولأنه هو نفسه قد نبع من إرادة التسلط، فالصلة الحميمة التي تربط العقل بالتسلط ليست هي السمة

المميز للعقل الأدنى أو التقنى أو العلمى فقط، وإنما هى سمة تميز كل عقل حتى لو حاول المقاومة كما فى العقل الحدى أو الجذلى. ومثلما انطبع العقل بالتسلط، فإن الوعى، بل وبنية أنفسنا أيضا، قد انطبعت بالتسلط^(٣٩)، وليس لهذا الفساد أو الإفساد الذى أصاب الذات بداية تاريخية، بل نما من داخلها بشكل متزايد. إنه نزوع أو ميل طبيعى فى العقل، وبالتالى من الصعب الاعتقاد بأن الذات تستطيع بحالها من قدرة تنويرية أن تلغى الظروف المغتربة التى خضعت لها. لقد وعد العقل أن يحرر الإنسان (بوصفه ذاتا) من سيطرة الطبيعة، إلا أنه استعبد بوصفه موضوعا لسيطرته وهذا الانقلاب من الذات إلى الموضوع يصعب ادراكه بالعقل..

- ويواصل أدورنو هجومه على المعرفة التصورية فيؤكد أن التصور يعزل الشئ عن ذاته أى يلغى فرديته، وأن ارتباط التصور بالشئ هو من قبيل ارتباط القوى بالضعيف. وواقع الأمر أن اعتراض أدورنو على العقل التصورى ليس بالفكرة الجديدة، وإنما يرجع له الفضل فى أنه أوضح أن النزعة التعميمية هى نزعة تؤدى إلى الشمولية والهيمنة. ولكن هل يصدق زعمه هذا فى كل الأحوال؟ اننا إذا أمعنا النظر وجدنا أن المعرفة التصورية لم تنظر دائما للموضوع العيى (المدرج تحت تصور ما) وكأنه قد عرف معرفة تامة، يدل على هذا أن الفكر فى نهاية القرن الثامن عشر تمرد على استبداد المعرفة التصورية، أى على النزعة التصورية الكلية، لأنه وجد «أن الشئ المدرج تحت التصور الكلى ليس مجرد هيئة مساوية لكل العينات الأخرى تحت سقف التصور، بل أن هذا الشئ العيى له خصوصيته الفردية التى تميزه عن غيره. ولم يكن هذا بدلا عن الفكر التصورى»^(٤٠)، لأن الرجوع للحسى أو العيى المباشر ليس عدولا عن المعرفة العقلية المنهجية، كما أن المعرفة التصورية ليست كلها هيمنة وسيطرة على الأشياء، بل هى على العكس من ذلك تتيح لنا أن ننفذ إلى الخصائص النوعية للشئ ونمهد الطريق المؤدى إلى ادراك فرديته وخصوصيته..

- إن علاقة التصور بالشئ - كما يقول لاندمان - «ليست كما يراها أدورنو هى علاقة الأقوى بالضعف بل هى علاقة العام بالخاص، فهو لا يفسده ولا يحتقره ولا يقلل من شأنه، ولا يخضعه اختضاع العبيد ولا يجرده من قيمته، وإنما يحاول أن يفهمه ويجد له مكانا فى النظام العقلى المتسق. ولو صبح أن هذا الاحتواء

التصورى للشيء هو فى ذاته جريمة يرفكسها عدوانيون أو نخبة من العدوانيين المتوحشين (ويقصد بهم العلماء) لو صبح هذا لكان على البشرية أن تتوقف عن استخدام اللغة جنباً إلى جنب مع توقفها عن استخدام العقل.. لماذا؟ لأن الكلمات نفسها أنواع من الاحتواء» (٤١).

مهما يكن من شئ فلا بد من الاشارة بالدور الذى قام به أدورنو فى نقد العقل، فقد وضعه داخل السياق الاجتماعى كله، وأثبت أن بعض المذاهب الفلسفية - مثل البرجماتية والوضعية - قد جعلته أداة فى خدمة الانتاج الصناعى، ووظفته لخدمة مصالح معينة، وعزلته تماماً عن مجال القيم كالعناية والتسامح.. الخ وقد ترتب على ذلك أن العقل عندما استخدم هذا الاستخدام الأحادى نظراً أيضاً إلى موضوعاته نظراً أحادية هى نظرة السيد للسود، فكرس بذلك اغتراب الموضوع عن الذات واغتراب الذات عن الموضوع، وترجمت العقلانية المتسلطة إلى نظم شعولية متسلطة بدورها. والسؤال الحقيقى الآن هو كيف نعيد للعقل شموليته أو كليته الاجتماعية، أى كيف نعيد وضعه فى السياق الاجتماعى الشامل ليكون عقلاً اجتماعياً تاريخياً وليس معزولاً فحسب؟ الأجابة هى من خلال فلسفة أكثر إنسانية، فلم يمد العقل ملكة ذاتية مستقلة، بل أنه يتطور تاريخياً واجتماعياً، ويتغير هو نفسه وفق الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ويمكن الرد على ملاحظة أدورنو عن توظيف العقل لمصالح معينة بأن ما حدث هو استغلال نصار العقل من المعرفة لأجل أسباب وأهداف غير عقلانية وغير انسانية، ولو أدركنا العقل فى مختلف وظائفه ونظرنا له نظرة كلية حية، لوجدنا أنه لا يمكن توجيه الاتهام للعقل التصورى الذى يقوم بعملية معرفية بحثية بل يوجه الاتهام إلى توظيف العقل من جهات مختلفة لتحقيق مصالح ربما تكون سياسية أو اقتصادية لا تتصل بالمعرفة الخالصة. والواقع أن أدورنو خلط بين المعرفة واستخداماتها، وخلط أيضاً بين السياسى والمعرفى، مما أدى إلى سوء فهم العملية المعرفية نفسها. ولا يمكن إنكار فوائد العلم العقلانية فى المهام الأفضل للواقع المادى وتشكيله، ولذلك انتصرت النزعة الآلية. أضف إلى هذا أن القدرة على التصنيف والقياس الكمي لا غبار عليها لأنها إنجازات عقلية أصيلة وإن كانت تكشف عن جانب واحد فقط من

الموجود الفردى ولا يصح أن تحجب عنا الجوانب المعنى الحي منه مادام كلاهما يساعدنا على ادراك الواقع. والحقيقة أننا ما يريد أدرينو هو أن الفكر التطبيقي لا ينبغي أن يكون شموليا ولا أن يطبق بنير استثناء، وذلك إذا أردنا انقاذ الموجود الفردى واحترام نفسه. ولا تقتصر هذه الفكرة على أدرينو فحسب، بل أجهت الفلسفة المعاصرة في مجموعها ضد الهوية لكي تحرر التعدد أو الكثرة وترد إليها فرديتها الحميمة. ولكن الدفاع عن خصوصية الكائن واحترام فردانيته التاريخية، وحمايته من هيمنة وشمولية العقل لا يحنى إبطال الفكر العقلاني التصوري، إذ لا يمكن توقف الابتاع مجرد أن يماره موظف توظيفا لا إنسانيا.

والمشكلة في حقيقة أمرها ليست في العقل نفسه الذي يقدم أساسا محايدا لتطبيقاته، وإنما تكمن في استخدامه استخداما سيئا وخاصة من قبل أولئك الذين يخشون المصلحة والهيمنة فقط. وأدرينوليس ضد العقلانية التصورية أو التصنيفية في ذاتها، بل ضد استخدامها لتحقيق مصالح تفضي بها إلى اللاعقلانية. ويجب التأكيد من ناحية أخرى على أنه إذا كان العقل يمارس السيطرة فهو لا يمارسها على البشر والأشياء، وإنما يمارسها على القوى غير العاقلة داخل الوعي المعرفي. لقد أوجد العقل الغربي حضارة قوامها التفهم العلمي، ولكن توظيف هذا العقل توظيفا خاطئا وانفصاله عن الحياة نفسها، وتصوره أنه النموذج الأوحده جعله يثمر حضارة عقلانية غير إنسانية، أوقعت في أزمت الللاعقلانية بصور وأشكال مختلفة (منها ما يطلق عليه اليوم اسم ما بعد الحديثة).

ولكن هل يريد أدرينو العودة إلى النزعة الحدسية المباشرة دون وساطة عقلية أو تصوري؟ الواقع أن كل كتاباته تنفي هذا، لأنه يؤسس عقلانية جديدة يصفها بأنها عقلانية نقدية، أي تنقد هيمنة عقلانية الفكر الغربي الذي يزعم بعض أعضاء النظرية النقدية - مثل ماركيز - أنها بدأت من منطق أرسطو الذي اتجه لتثبيت هوية الأشياء وتعريفها وتحديدتها تمهيدا للسيطرة عليها بمختلف أنواع السيطرة. وإذا رجعنا إلى السؤال السابق عن العودة للنزعة الحدسية، سنجد أن برجسون ذاته - وهو فيلسوف الحدس بنير منازع - لم يبلغ التفكير العقلاني، بل وجد أن العقل ينصب على مجال العمل؛ فهو يصنف، ويمس قياسا كميا... الخ ويوظف الموجودات في

المصالح العملية، وإن كان الواسع لروح الأشياء وكنهها لا يتم إلا من طريق الحدس، وإذا كان العقل في حد ذاته محايد لا يخضع للأشياء، ولكنه يتصرف فقط عندما يوظف لتحقيق مصالح معينة.

وهو يؤكد ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣) في كتابه «نقد العقل الأدائي» - ما سبق أن أكدته بالاشتراك مع صديقه أدورنو في جدل التنوير - أي هجومه على المعرفة التصورية، وهجومه على العقل الذي يرى «أنه لا يمكن أن يعود إلى صوابه إلا عندما يعترف بأنه ليس عقلا مطلقا وإنما هو نسبي متغير. فحينئذ المصور القديمة وحتى لينتزم لم يكن العقل ملكة ذاتية فقط، بل كان أيضا ملكة تتجه لمعرفة العالم الموضوعي، أي أن العقل الذاتي هو المسؤول عن معرفة طبيعة الأشياء في العالم الموضوعي»^(١٢)، لذلك كانت الأهداف انسانية لأنها تنشأ انسجام العقل مع العالم الخارجي. وقد عرضنا في الصفحات السابقة كيف هاجم هوركهايمر الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية في إطار نقده للمعرفة التصورية في محاولة منه لتنقية دور العقل ولذلك رأى أن التنوير المضاد للدين والميتافيزيقا دمر انسجام العقل (أو الإنسان) مع العالم الخارجي مما ترتب عليه ظهور نمطين للعقل، أحدهما عقل تنويري غايته التحرر والعدالة والغاء التشيؤ، والآخر عقل أدائي غايته التسلط والسيطرة ويؤدي إلى المادية والعدمية، وكلا النمطين متعارضان وغاية هوركهايمر هي توحيد التجريبية والعقلية في منهج ترنسندنتالي (أو شارطي) لا يمكن كل معرفة ضرورية وعامة المصدق).

وعلى الرغم من أن العقل الأدائي أو التقني له مزاياه، إلا أن النزعة الوضعية والبرجماتية ألحقنا به الضرر. فقد أصبح التقدم الفكري يضي تقدما صناعيا، وانفصلت المفاهيم والتصورات عن مصدرها العقلي، ولم يعد العقل هو قانونها ولا عادت قادرة على تحقيق أهداف الحياة. فالعدالة والحرية لا يمكن لهما أن يتحققا بالوضعية العلمية التي سلبت العقل كل علاقة بهما ولم تهتم إلا بالوقائع، وأصبحت خادمة لادوات الانتاج الموجودة وانفصلت عن السياق الاجتماعي فلم تشر غير الاغتراب.

ويرى هور كهيبر أن مهمة العقل الآن هي نقد ما يسمى بالعقل، أي أن تواجه نظرية النقدية العقل بالعقل نفسه، وذلك بأن يضع نفسه في خدمة الكل أو لمصرع الاجتماعي القائم. أنها - أي النظرية النقدية - «تعارض العقل الذي يهيمن عليه أية سلطة خارجية، كما تعارض العقل الذي يصر في صراحه من أجل البقاء على أن يخضع الآخر ويتكر عليه حرته»، وذلك حتى تستعيد النظرية النقدية مفهوم أو التصور المثالي للعقل الذي يهتم بالقضاء العظم الاجتماعي»^(٤٣).

وبلغى هربرت ماركوز (١٨٩٨ - ١٩٧٩) ليقدّم نظرية نقدية موجهة بشكل أساسي ضد المجتمع الصناعي - ذي البعد الواحد - في النظام الرأسمالي. وهو يحدد دور العقل فيها بتفتيت بنية هذا المجتمع ومؤسساته السياسية، ثم يركز إلى أبعاض مهمة تغيير واقع المجتمع بالثورة عليه، والبحث عن قوى جديدة لم تتخرط بعد في تروس الآلة الصناعية. وعلى الرغم من وجود قدرات عقلية في المجتمع الرأسمالي، إلا أن النظام السياسي يتسم بأنه لا عقلاني، ولذلك يتم توظيف العقل في الحضارة الصناعية لإخفاء هذه اللاعقلانية. كما تؤدي لا عقلانية العقل إلى انتاجية متزايدة، فتقوم أجهزة الاعلام عن طريق الإيحاء بخلق احتياجات جديدة للبشر من أجل زيادة الانتاج أو على الأقل من أجل المحافظة على معدله. لم تعد الاحتياجات البشرية تنشأ من داخل الفرد، بل صارت تنشأ لأسباب تقنية واقتصادية، فالنظام الرأسمالي يقوم بتلبية الاحتياجات اللاعقلية للبشر من أجل زيادة العمل والانتاج وليس من أجل تحقيق سعادتهم. ولكن كيف تحولت العقلانية التقنية إلى لا عقلانية؟ لقد أمنت التقنية مستوى معيشة الفرد وراحته، ولكنها فرضت عليه من القيود ما سلبه حرته، فبما جعل العقل لا يحقق غرضه الأصيل في توفير حياة إنسانية متطورة بشكل حر، بل فرضت الحضارة اللاعقلانية حصاراً حول الوعي والوجود المخترب. «إن عقلانية المجتمع المعاصر رقت، وتطوره هي في مبدئها لا عقلانية»^(٤٤)، وأصبحت الحضارة نظاماً ليس هدفه التغيير العقلي - الذي يعنى تغيير النظام نفسه - بل هدفه تعقيل اللاعقلية التي تجعل من استعباد الإنسان شيئاً لا مفر منه. هكذا سيطر العقل الأدنى على الحياة الإنسانية، فالمنهج العلمي الذي مد سيطرته على الطبيعة، نجح الآن في السيطرة على الإنسان نفسه. وإذا كان عقل التنوير قد انتقد السيطرة وسعى لإلغائها،

فقد سمح بالعقل التقنى الذى أنرز «المجتمع الشمولى العقلانى» وقد نجح هذا العقل فى ترميخ الخضوع للتسلط بشكل لا يمكن ملاحظته بحيث تحولت التقنية إلى أيديولوجيا، لأن القيود التى تفرضها تظهر على أنها خاضعة للعقل الذى رتب ونظم كل شيء على نحو أفضل عن طريق تلبية واشباع الحاجات والرغبات المادية بشكل أفضل مما كان فى السابق. وبذلك يتم تسكين الرغبة فى التحرر، وتتقبل البشر هذا الكبت بدون احتجاج، ويتأسس هذا الرضى فى وعيهم وتصورهم، إذ وجدوا سعادتهم فى السلع التى يستهلكونها بينما هى تستهلكهم. «إن التكنولوجيا المعاصرة تضيف صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص فى الحرية، وتقيم البرهان على أنه يستحيل تقنيا أن يكون الإنسان سعيد نفسه وإن يختار أسلوب حياته ... إن الإنسان بات خاضعا لجهاز تقنى يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل» (٤٥).

وإذا كانت السيطرة فى الماضى «يفرضها أفراد وضعوا أنفسهم فوق قمة ترابوية فانها تفرض اليوم من النظام الكلى نفسه، ففى ظل هذا النظام توجد مجموعات لها سلطة إدارية تجدد مصلحتها فى حفظ النظام. ولكن هؤلاء ليس لديهم الشجاعة أن يعلنوا أن الاحتياجات التى يحققها زائفة، وأن النظام المسيطر يعمل على خلق احتياجات جديدة وخلق وسائل جديدة لتلبية هذه الاحتياجات» (٤٦). إن العقل الكحى الخاضع للقياس الذى يفصل ما هو كائن عما ينبغي أن يكون، ويقدم نفسه باعتباره متحررا من القيمة، هو نفسه العقل الذى لا يفهم الواقع المعاصر فتزعة الفعالية فى العلوم الطبيعية، والتزعة السلوكية فى العلوم الاجتماعية، لم يرتفع فوق الوضع القائم ونجد على سبيل المثال أن «علم الاجتماع التجريبي يبحث الظواهر الاجتماعية بمعزل تام عن سياقها الاجتماعى التاريخى الذى نشأت فيه، ولذلك تأبى قياساته غامضة وغير دقيقة، لأن السياق الاجتماعى هو الذى يحدد الواقع ويدونه لن يكون الواقع مفهوما وقد أدى هذا - فى رأى لاندمان - إلى أن المجتمع الحديث يمارس التسلط ويرع فى جعله غير مرئى وغير محسوس، فنشأ بطبيعة الحال علم اجتماع غير قادر على التعرف على التسلط، بل أصبح عاملا مساعدا على حفظ النظام وباعنا على الطمأنينة» (٤٧).

ويشارك ماركوز كلا من هوركسمر وأدورنو الرأي في أن العقل لا هو مطلق ولا ثابت، بل هو نسبي متغير يتنحى إلى اللحظة التاريخية ، وأن التطور التاريخي والواقع المتغير قدما عقلانية تحولت إلى لاعقلانية . والعقلانية المعاصرة تريد أن تؤيد الموضع القائم ، وتزعم أنها تقدم نظريات تعارض اللاعقلانية الموجودة . وإذا كانت وظيفة الفلسفة دائما هي التعرف على لاعقلانية الواقع ورفضه رفضا عينيا ، فإنها قصرت وظيفتها اليوم في رأي ماركوز على ما يسمى بعقلانية ما بعد التقنية ، على حين انه يمكن للفلسفة أن تقدم وظيفة بديلة عندما لا نجد حرجا من العودة إلى أحكام القيمة وتتجاوز النظام الموجود وتعالو عليه بشكل نقدي . ولكن تزداد صعوبة هذه المهمة عندما تزداد فعالية هذا النظام بأن يرفع من مستوى معيشة أفرادها ، ويمارس مهارته في التعتيم على الاعتراضات الداخلية، بحيث يبدو البحث عن بديل لهذا النظام شيئا غير عقلاني «ان البنية التقنية وفعالية جهاز التدمير والانتاج قد ساهمتا في اخضاع السكان لتقسيم العمل والرقابات التقنية خلدت اليوم تعبيرا عن ذات العقل الذي أصبح عادما لكل الجماعات ولكل المصالح الاجتماعية، بحيث ان كل تناقض يبدو لا عقلانيا وكل معارضة مستحيلة»^(٢٨) . ان تدعيم هذه العقلانية الزائفة لا يولد سوى الكبت والتدمير بحيث لا يجدى معها اصلاحات أو تحسينات، بل لابد من تغيير جذري وثوري للنظام بأكمله . وهذا يعني تخطيم العقلانية - التقنية المائدة .

هل يفهم بما سبق أن ماركوز يعارض التقدم التقني ؟ حقيقة الأمر انه يطالب بتقنية تحت سيطرة البشر، تقنية غير موجهة وغير مستبدة ولا متحكممة في الانسان، وأن تتم سيطرة الضامات على الوسائل ، وأن تعاود التقنية الظهور من أجل خدمة الإنسان وتحقيق سعادته . كما يجب أن يرفض الوعي الأخلاقيات التي قام عليها العمل من أجل تحقيق أهداف اقتصادية عملية ، وان تتحول المعرفة البرجوازية التي نعدم المصلحة إلى معرفة خالية من المنفعة .

ونلاحظ عند ماركوز نمطين من النقد : أحدهما «محافظة» والآخر «ماركسي» . لقد اراد لنظريته النقدية أن تكون ثورية بالمعنى الماركسي . ولكن الثورة الحقيقية عنده غير ممكنة ، لأن ثورته هي ثورة الهامشيين والمبتوزين . لذلك فهو لا يحسب في

جانب الفوضوية الشاذة ولا في جانب التفسير الاجتماعي الجذري، ولذلك أيضا ظل محافظا رغم ادعائه للتحرر^{٥٠}. وعلى أية حال فموسا كان الرأى في أصالة فكر ماركوز فهو قد أثر تأثيراً عميقاً على الفكر السياسى فى أواخر الستينيات من هذا القرن خاصة فى ثورة الطلاب التى اندلعت فى أواخر الستينيات.

هنا يحسن بنا ان نقف وقفة نقدية من أصحاب النظرية النقدية فصيح أن الفكر الفلسفى المعاصر قد تجاوز التفكير الميتافيزيقى الكانطى والهيكلى، إلا أنه ما زال هو التأمل العقلى الذى يؤصل الجوانب المعرفية والسلوكية والأخلاقية. وعلى الرغم من زعم أصحاب النظرية النقدية بأنهم قد نخلصوا من التأثير الكانطى والهيكلى معاً، إلا أن بدايات النظرية نفسها تؤكد عكس ذلك، فهى لم تستطع أن تتخلص تماماً من تناقضاتهما، ومن هنا تألى أهمية الدور الذى يلعبه هايرماس (١٩٢٩) أبرز أعضاء الجيل الثانى لمدرسة فرانكفورت - لكى تجنب النظرية النقدية أخطاء الفلسفة الترامندنتالية الكانطية والجيل الشمولى الهيكلى على الرغم من اعترافه بأهميتهما وبأن هيكل وضع أساس النزعة المطلقة الفلسفية التى تطمح أو تستهدف دوراً أكبر للفلسفة من ذلك الذى ملحق إليه كائنه فقد التقط نظرية الحدائق الكامنة عند كانط وأبرزها وطورها من نوع من النقد المعرفى الى نوع من النقد للأشكال المتناقضة للحدائق، وهذه الانعطافة الهامة هى التى أعطت للفلسفة قيمة تاريخية عالمية فى علاقتها بالثقافة ككل^(٥١).

وإذا كان هايرماس يعترف بأن الفلسفة تساهم بدور هام فى تحليل الأسس العقلية للمعرفة والفعل والقول، فهو يقر أيضا بأنها تكتسب علاقة قوية بالكل ويتساءل: «لكن هل هذا يكفى؟ وماذا عن النافذة التى فتحتها كانط وهيكل على كلية الثقافة بتصوريهما ومفاهيمهما التأسيسية والافتراضية للعقل؟»^(٥٢) لم تعد الفلسفة فى رأى هايرماس هى القاضى الذى تمثل أمامه مختلف العلوم والثقافات لكى يعين لكل منها مكانه، ولهذا نجده يتساءل: «ماذا يحدث لو تنازلت الفلسفة عن دور القاضى فى شؤون العلم تماماً كما فى شؤون الثقافة؟ هل يعنى هذا أن علاقة الفلسفة بالكلية قد انقطعت؟ وهل يعنى انها لم تعد حارسة للعقلانية؟»^(٥٣).

يحاول هابرماس الإجابة على هذه الاسئلة ببيان أن موقف الثقافة ككل لا يختلف عن موقف العلم ككل ، فهما ليسا بحاجة إلى تأسيس أو تبرير من جانب الفلسفة : « فمئذ فجر الحداثة في القرن الثامن عشر أوجدت الثقافة تلك البناء العقلانية التي حددها كل من ماكس فيبر واميل لاسك بوصفها مجالات للقيم الثقافية، ووجود هذه المجالات يستدعي الوصف والتحليل وليس التأسيس الفلسفي » فانقسام العقل عند ماكس فيبر إلى مجالات ثلاثة - على سبيل المثال - وهي العلم الوضعي ، والمشروعية الأخلاقية والمعايير الجمالية، لم يكن للفلسفة فيه إلا دور قليل.

ويرى هابرماس أن الانقاذ الوحيد للمضمون العقلي للتراث الفلسفي يكمن في فهم العلوم الأخرى بحيث تصبح مهمة النظرية النقدية هي تحويل دور العقل من وظيفته المتعالية التي تحدد لكل علم مكانه ، إلى وظيفة التفاعل والحوار مع العلوم الأخرى . لقد أراد أن يعيد تشكيل النظرية عن طريق إعادة بناء العقلانية الاجتماعية فقدم ما أطلق عليه «العقلانية التواصلية» في مقابل «العقلانية الأدائية» التي هاجمها الجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية . وبذلك انطلق هابرماس إلى خطوات أوسع ووضع معايير نقدية جديدة من أجل تأسيس نظرية للمجتمع تستهدف عقلنة الحياة الاجتماعية، أو بمعنى آخر إقامة حياة اجتماعية حرة على أسس عقلانية. هكذا نجد أن النقد عند هابرماس قد أخذ أبعاداً أخرى فهو «يمتد أن العقل الحديث لم يستنفد كل إمكاناته للقيام بمراجعة ذاته ومحاكمة نتائجه اللاعقلانية، ومن ثم يتعين إيجاد تصور مختلف للعقلانية إذا أردنا عدم السقوط في الأسطورة كما حدث لمعظم الفلاسفة الذين اعترضوا على عالم التقنية مثل هيدجر»^(٥٣).

وقد تأثرت الفرعة النقدية عند هابرماس إلى حد كبير بعقلانية ماكس فيبر، فهي عند هذا الأخير - كما سبق القول - في مجالات ثلاثة : مجال الوقائع الموضوعية العلمية ، ومجال المعايير والمشروعية ، وأخيراً مجال القيم والدلالات الرمزية. وقد حاول هابرماس إعادة صياغة هذا البناء العقلاني الاجتماعي فأصبحت شروط السلوك العقلاني في رأيه «لا تقتصر على المستوى المعرفي الأدنى بل تمتد أيضاً إلى مجال الأخلاق العملية»^(٥٤). ومعنى هذا أنه لا يغفل أهمية العقلانية الأدائية

الموجهة لهدف ولا دورها في تلبية المتطلبات المادية في المجتمع ، ولكنه ايضا يؤكد على جانب آخر على قدر كبير من الأهمية ، وهو فهم التفاعل الداخلي بين الدروب ، والتفاعل اللغوى في الحوار لتصبح العقلانية عنده في نهاية الأمر بمثابة سعادة خاص لذوات لديها القدرة على القول والفعل ، ولكي يصل إلى «فهم العالم المحيّر فإن الأمر لا يقتصر على ثمار العلم والثقفة وإنما يتعلق بالفلسفة التي عليها أن تقوم بدور المؤول (أو المفسر) ، وأن تجدد صلتها بالكلية ، وأن تكون قادرة على المساهمة في حركة التفاعل بين الأبعاد المعرفية الأدائية ، والممارسة الأخلاقية والتعبير الجمالى وبذلك تتخلى الفلسفة عن دور القاضى الثقافى وتلعب دوراً آخر هو دور المؤول - الوسيط» (٥٥)

ولم ينكر هايرماس الدور الكانطى والهيركلى في مشروعه الفلسفى ، بل رأى «أن أساليب التفكير الترانسندنتالى والجدلى مازالت صالحة لأنها تستطيع أن تقدم الأسس والفروض النظرية التي تقوم عليها ميادين الفعل والتجربة والتواصل اللغوى . وتقدم أمثلة عن التعاون والتكامل التام بين الفلسفة والعلوم يمكن أن يتم من خلال معرفة تطور النظرية العقلانية بدون أى مطامع ذات نزعات تأسيسية أو أخلاقية على طريقة كانط أو هيجل .. ومن خلال تجاربه واهتماماتى البحثية يدا أن هناك تعاوناً بين فلسفة العلم وتاريخ العلم ، بين نظرية أفعال الكلام والدراسات التجريبية للتداول اللغوى» (٦٥) وبذلك دخلت الفلسفة في شكل من أشكال التعاون مع العلوم الإنسانية

بهذه النظرة إلى وضع الفلسفة إلى علم انسانى فلسفى يتحول التفكير العقلى الفلسفى إلى نظرية نقدية لا يمكن لها أن تعمل مستقلة عن العلوم التجريبية أو ما يسميه هايرماس علوم إعادة البناء الاجتماعى ، على أن لا تكون وظيفتها بحث نتائج العلوم خاصة بعد تزايد مجالات التخصص الدقيق في فروع العلوم المختلفة ، بل تكون وظيفتها هي عمل نوع من الحوار ووضع بعض الفروض التجريبية التي تنصب على المشاكل العملية مثل ممارسات الحياة اليومية والكلام والسلوك والتعاون مع العلوم المختلفة ، وذلك كله دون أن نفقد ما يميز الفلسفة دائماً وهو الطابع الكلى ، بل تمارس هذه الوظيفة الواقعية الجديدة في إطار العقلانية والحرية

هكذا قام هابرماس باعادة بناء النظرية النقدية وجعل لها دوراً أكثر تواضعاً وأدماجها داخل الحياة العملية والعلوم الاجتماعية والتجريبية . ويحتفظ الفلسفة عنده بدورها التقليدي كحارس للعقل واستقلاله ، ولكنها تستطيع الآن - كما يرى يومان - أن توظف المعارف التي تتوصل إليها العلوم الاجتماعية والتجريبية في نقد الحياة بالطريقة التي قام بها الاغريق ولأداء الدور السقراطي العريق في نقد الحياة^(٥٧) . ان للفلسفة دوراً تزداد من خلال التأمل في المعرفة والكلام والفعل ، ومن خلال هذا التأمل تستطيع الفلسفة أن تساعد في تحديد أو إبراز بعض الشروط اللازمة لإقامة شكل من أشكال الحياة العقلانية سواء استطاعت المجتمعات بعد ذلك أن تحققه أم عجزت عليه ، بمعنى ان تساعدنا على فهم وتفسير ونقد التقاليد والمؤسسات التي نتوارثها باعتبارنا أعضاء في مجتمعات معينة ونعيش في ظروف تاريخية محددة . وبهذا يختلف هابرماس اختلافاً صريحاً عن النظرية السلبية للتاريخ التي ذهبت إليها مدرسة فرانكفورت في مرحلتها المتأخرة . فنظريته النقدية تحاول أن تفتح نافذة الأمل - مهما يكن هذا الأمل متواضعاً - في تحقيق بعض الشروط اللازمة لإقامة حياة اجتماعية على أسس عقلانية . ولعل ماركس - في رأى يومان - قد شارك في هذا الأمل في أحلك أيام نشأة الرأسمالية . وتصبح النظرية النقدية نظرية عملية كلما استطاعت أن تزود المتطلعين للتغيير الاجتماعي بنظرات تدلهم على امكان العثور على حلول للمشاكل التي تواجههم بطريقة عقلانية ومستقلة كلما تهيأت الظروف والشروط التي تسمح بذلك . وقد سبق أن قامت النظرية النقدية دائماً بهذه الأدوار المعيارية والتفسيرية والعملية منذ أن حاول ماركس أن يحول الفلسفة إلى أداة للتغيير والتحرر^(٥٨) .

وأخيراً نسأل : ماذا قدم لنا نقد العقل الذي استند من كانط وهيجل وماركس إلى أصحاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عبر أجيالها المختلفة ؟ ماذا قدم لنا بعد أن نزل العقل أو بمعنى آخر أجبر على النزول عن عرشه المتوج - إلى قلب المجتمع والتاريخ ؟ والام أدى تطور مفهوم العقل منذ الاغريق وعصر التنوير وتطور آلياته ومناهجه المبرهنة حتى الآن ؟ هل استطاع أن يحقق وضعاً وحياة أفضل للإنسان الذي هو هدف التاريخ وغايته ؟ وهل أمكنه أن يحرره من القوى التي استعبدته عبر

عصور ، أهلة سواء أكانت قوى طبيعية أو سياسية ، ومن الظروف والقيود التي كبلت على مدى تاريخه العقل ؟

لقد رأينا أن العقل تطور إلى لا عقل كما أثبت ذلك أعضاء مدرسة فرانكفورت في نظرياتهم النقدية التي تعد آخر حلقة من حلقات تطور العقل النقدي، وقد ينو بطرق مختلفة أن العقلانية المعاصرة ربطت بين العقلانية والتكنولوجيا الأدائية أي عقلانية السيطرة عن طريق التقنية كما ركزوا نقدهم على العقل الأدائي الذي أخذ العقل أداة منهجية للسيطرة على الطبيعة والتاريخ معا وبما لا شك فيه أن نقد العقل في مدرسة فرانكفورت يختلف اختلافا أساسيا عن النقد السابق له منذ نقد كانط للعقل وحتى نيتشه ومن جاء بعده، إذ يتميز بأنه نقد ذو بعد اجتماعي، وأنه يدور في المقام الأول حول نقد نظرية الحقيقة أو الهوية عند هيجل لإقامة بناء نقدي على أساس اجتماعي ، فكان لا بد من دحض نظرية الهوية لإظهار واقع البشر كما رأينا عند أدورنو في «دعوتهم إلى اللاهوية» .

إن اتخاذ أصحاب النظرية النقدية من النقد أداة لتغيير المجتمع من جذوره ، وللكشف عن اللاعقلانية التي نمحست عن العقل نفسه، لم يكن رفضا للعقلانية - كما قد يبدو ذلك من القراءة السطحية لأفكارهم - بل كان في الحقيقة دعوة إلى مزهد من العقلانية التي تدرك التباين والاختلاف بدلا من الوحدة والتوحيد. وإذا كان مفهوم العقل أو العقلانية في نقد مدرسة فرانكفورت قد عجز عن إقامة نسق عقلي متكامل، ولم يركز على شكل واحد من أشكال العقل الذي ألبسوا أن له أشكالاً متعددة ، فهو لا يصدر أيضا عن مفهوم متعال على الواقع وخارج عن التاريخ، بل يسعى إلى تحليل نقدي للواقع ، ومواجهة لا عقلانيته للكشف عن كل ما يعوق العقلانية الإنسانية ، أي أنهم يسعون بإحصر إلى تغيير الواقع ليصبح أكثر إنسانية .

وإذا كانت النظرية النقدية تنحى إلى التراث الماركسي كأحد الروافد الأساسية في تكوينها، كمنهجية علمية ونقدية مع تأويل جديد للمادية التاريخية بطبيعة الحال قام به أعضاء المدرسة بأشكال مختلفة، إلا أنها - أي النظرية النقدية - قد ارتفعت - في تقديرنا - من منهجية نقدية إلى فلسفة تاريخ جديدة، أي أن البعد الحقيقي

للمنظرة النقدية - هو فلسفة التاريخ. فهي تعيد تقييم الذات التاريخية نفسها، وتحلل علاقة العقل بالتاريخ، الأمر الذي يقضى إلى إعادة تقييم التاريخ وغاية الحضارة، بحيث يمكن القول بأن النظرية النقدية في حقيقتها الأخيرة هي تعبير عن فلسفة مدرسة فرانكفورت في التاريخ فالعقل الذي قضى على الأسطورة، قد تحول هو ذاته إلى أسطورة ودخل في أزمة مع نفسه في قلب التاريخ حين جعل العقل الأدائي من الإنسان سيفا على الطبيعة، ثم أصبح الإنسان نفسه مجرد أداة إلى آخر ما عرضنا له سابقا، بالإضافة إلى عدم فصل العقل والتنوير عن الجذور الاجتماعية والسياسية ولا عن تطور العقل التاريخي من أجل تغيير الواقع، وهذا كله ليس سوى فلسفة تاريخ جديدة لانسانية جديدة..

- ونعيد طرح السؤال السابق: ماذا قدمت مدرسة فرانكفورت؟ لا بد قبل محاولة الإجابة أن ننوه هنا بأن هذا البحث ليس بحثا عن هذه المدرسة بوجه خاص ولا هو تعريف بأعضائها الذين يحتاجون بغير شك إلى دراسات مستفيضة، ولكننا نتعرض لها فقط من حيث أنها تمثل آخر حلقة من حلقات تطور العقل النقدي الذي هو موضوع هذا البحث. وفي هذه الحدود نعيد طرح السؤال بصورة أخرى: ماذا قدمت النظرية النقدية للخروج من اللاعقلانية؟ هل بالتخلي عن العقلانية وإزالة العقل؟ لا ... بل بمزيد من العقلانية، بإعادة ادخال العقل في التاريخ، وبتمويل العقل لذاته، فلا يكفي نقد العقل للواقع فحسب، بل آن الآوان ليتقد العقل ذاته لانتقاده من نفسه، ويعيد التفكير في علاقة الإنسان بالطبيعة، وفي علاقة الناس فيما بينهم كما بين هابرماس في نظرية «الفعل التواصلى» أى الانتقال من العقل الأدائي إلى العقل التواصلى الذى يفترض أن يسترد دوره الخلاق في الحياة الانسانية الحرة الواعية.

- وأخيرا يلح السؤال: هل استطاعت النظرية النقدية بالفعل انقاذ العقل من نفسه؟ وهل استطاعت أن تقترب من هدفها الأساسى وهو تحرير انسانية الانسان وتأكيد فرديته المقهورة وإبعاد أشباح اللاعقلانية الزاحفة عليه في عصرنا الحاضر بأشكال مختلفة؟ الواقع أن بعض أعضاء المدرسة - مثل أدورنو وماركيز - لم يجدوا هنا الانتقاذ إلا في الفن^(٥٩). وفيما عدا ذلك فقد غلب التشاؤم على معظم أعضاء

المدرسة، ومع ذلك تظل أهمية النظرية النقدية كامنة في سلاحها النقدي، وفي تعبيرها عن صرخة العقل في مواجهة تناقضاته، وإذا كانت هذه الصرخة قد بقيت حتى الآن على مستوى الفكر الفلسفي والتأملي ولم تستطع أن تشكل نظرية متكاملة وقادرة على توجيه الفعل الإنساني على أرض الواقع، فإنها تظل تعبيراً حياً وصادقاً عن أزمة العقل التاريخي والنقدي في الحياة الفلسفية المعاصرة في الغرب.

المراجع

- ١- زكي نجيب محمود: نافذة على العصر، الكويت، كتاب العربي، لكتاب السابع والعشرون، ١٥ أبريل ١٩٩٠ ص ٣٢ - ٣٣.
- ٢- أنظر تفاصيل هنا في (فلسفة التاريخ عند فيكرو) د. عطيات أبو السمود، الإسكندرية متطاء المعارف ١٩٩٧. (خاصة الفصل الخامس عن نظرية المعرفة الثانية).
- ٣- كانط، إيمانويل، مدخل إلى نقد العقل الخالص، ترجمة د. عبد الفتاح مكاوي مخطوطة غير منشورة، ٧٤، ٧٥.
- ٤- المرجع السابق ص ٧٦.
- ٥- Bohman, James: Gritical Theory Metaphilosophy. In Metaphilosophy. Vo. 21. No. 3, July 1990. p. 242.
- ٦- Ibid. P. 242.
- ٧- Ibid, P. 243.
- ٨- هيجل، ج. ف. ف. ب.: ظاهرات الروح، عن ترجمة د. مصطفى صفوان في علم ظهور العقل ببيروت، دار الطليعة، ١٩٨١. ص ١٤ مع توترات طفيفة.
- ٩- المرجع السابق ص ٣٤.
- ١٠- المرجع السابق ص ٢٢.
- ١١- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١. ج ٢. ص ٥٨٠.
- ١٢- حول هذه الآراء انظر د. إمام عبد الفتاح إمام في (دراسات هيجلية)، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.
- ١٣- مصطلح يطلق في الجدول الهيجلي بسمان مختلفة منها: الارتفاع، الإبقاء، وكذلك بمعنى النفي أو السلب، فالذي نضعه في القضية أو في الموضوع يرفع في نقيض القضية أي نفي أو سلب وذلك لكي يوضع من جديد عن طريق سلب أو نفي النفي. يده أنه في هذه الحالة

قد بلغ مستوى أرقى أو أرفع مما كان عليه عند بداية الحركة الجدلية ومن ثم يكون لديها ما يسمى بالمركب أو المؤلف الذي يبنى على الموضوع في شكل أهلي وأولي وأكثر خصوصية أي (برغمه).

Bohman, James: Ibid. P. 240. -١٤

Landmann, Micheal: Critiques of Reason from Max Weber -١٥
to Ernst Bloch From: Ent fremden de vernunft (Ernst Klett:
Stuttgart. 1975) pp. 128 - 153, translated by David J. Parnet.
in Telos p. 187.

Winch, Peter in The Encyclopedia of philosophy, Edited by -١٦
Paul Edwards. Macmillan publishers, London. V. 8. Article:
Max Weber. P. 282.

Landmann, Michael: Ibid, P. 187. -١٧

Ibid, P. 187. -١٨

١٩- اتطوني دي كرسيني، ركنيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة د/ نصار
عبد الله، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٦ م ص ٢٣.

٢٠- نيقولا ليحاشيف، نظرية علم الاجتماع، طبعها وتطورها. ترجمة د. محمود حمودة ود.
محمد الجوهري وأخرون. الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥. ص ٢٦٨.

Winch, peter Ibid, p. 282. -٢١

Landmann. Michael: Ibid. P. 188. -٢٢

Ibid: P. 188. -٢٣

Ibid: P. 189. -٢٤

Ibid: P 188. -٢٥

٢٦- علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت (من هوركيهيمر إلى هابرماس) بيروت منشورات مركز
الانماء القومي ص ٣٦

٢٧- موسوعة العلوم السياسية. جامعة الكويت. تحرير د. محمد محمود ربيع، د. اسماعيل صبري
مجلد ج ١، ص ٣٥٥.

Landmann, Michael: Ibid, P. 198. -٢٨

٢٩- النظر التفصيل في «الامل واليهوتوبيا في فلسفة أرنست بلوخ» د. عطيات أبوالمعود
الاسكندرية، منشأة المعارف ١٩٩٧.

٣٠- عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مسهود وتعريب نقدي. الكويت
جامعة الكويت، حوليات كلية الآداب، حولة ١٣ رسالة ٨٨، ١٩٩٣ ص ١٥ - ١٦.

Horkheimer, Max and Adorno Theodor: Dialectic of -٣١
Enlightenment, in: The Continental philosophy Reader.
Edited by Richard Kearney and Mara Rainwater. Routledge,
London and New York 1996 p. 199.

Landmann, Michael: Ibid, P. 189. -٣٢

Ibid, P. 190. -٣٣

Horkheimer and Adorno: Ibid, P. 204. -٣٤

Ibid, P. 205. -٣٥

Ibid, P. 200. -٣٦

Ibid, P. 206 - 207. -٣٧

Landmann, Michael: Ibid, P. 191. -٣٨

Ibid, P. 191. -٣٩

Ibid, P. 192. -٤٠

Ibid, P. 192. -٤١

Ibid, P. 193. -٤٢

Ibid, P. 193- 194. -٤٣

٤٤- ماركوز، هيرت: الإنسان ذو البعد الواحد. ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الادب.
ط٢. ١٩٧١ من ٣٠.

٤٥- المرجع السابق من ١٩٠.

٤٦- Landmann, Michael: Ibid, P. 194- 195.

Ibid, P. 195. -٤٧

٤٨- ماركوز، هيرت: المرجع السابق من ١٥.

٤٩- Habermas. Jürgen: Moral consciousness and Communicative Action. in the continental philosophy Reader. Ibid, P. 241.

Ibid, P. 249. -٥٠

Ibid, P. 249. -٥١

Ibid, P. 250. -٥٢

٥٣- محمد نور الدين أفلية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نصوص هابرماس).
قضايا اليقظة، أفريقيا الشرق. ١٩٩١ من ٢٢٩ - ٢٣٠.

٥٤- المرجع السابق، من ١١٦.

Habermas, J.: Ibid. P. 251. -٥٥

Ibid, P. 249. -٥٦

Bohman, James: Ibid. P. 251. -٥٧

Ibid, P. 251. -٥٨

٥٩- انظر من اهتمام بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت بالفن والجمال والأدب، التحريف
بهوركهيمر وادوارنو وماركوز في كتاب المدرسة النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سبق
ذكره.

نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس

مقدمة،

يورجين هابرماس Jürgen Habermas (١٩٢٩ -) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، وواحد من أهم أعضاء الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، وقد اعتاد الباحثون على التاريخ لهذه المدرسة بأنها تطورت على مرحلتين أساسيتين: تمت المرحلة الأولى على أيدي الجيل الأول من المؤسسين وعلى رأسهم هوركهيمر وأورنو وابريك فروم وغيرهم. ثم جاءت المرحلة الثانية متمثلة في الجيل الثاني، وبعد هابرماس اليوم يميز شك أكبر الشخصيات المرموقة المعبرة عن هذا الجيل، وهو شخصية مثيرة للخلاف والجدل في المناقشات الفلسفية والنقدية الاجتماعية في ألمانيا وخارجها، وقد حقق شهرة واسعة في البلدان الأوربية والانجلوسكسونية على السواء.

تأثر هابرماس بأستاذه أدورنو في بداية حياته الفكرية، ثم تخرج من هذا التأثير وانتقده، ونهج تهماً مخالفاً فذهب حيانه للدفاع عن عقل التنوير الذي انتقده أدورنو وهوركهيمر وأتانه سائر أعضاء الجيل الأول من مؤسسي مدرسة فرانكفورت. وعلى الرغم من تأثر هابرماس بالنزعة النقدية المميزة لهذه المدرسة، إلا أنه لم يقف عند حدودها بل تجاوزها واستعان - بجانب تراث الفلسفة الألمانية - بمختلف العلوم الإنسانية وشتى الاتجاهات الفلسفية المعاصرة؛ كفلسفة اللغة وفلسفة التأويل والانتروبولوجيا الفلسفية، «علاوة على الكانطية والهيغيلية والماركسية والتيارات الفلسفية الألمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإن المصادر الأساسية لنظرية هابرماس النقدية بدأت أولاً عبر تأثره العميق بفلسفة مارتين هيدجر، ثم بالفلاسفة الألمان المعاصرين، وبخاصة رواد مدرسة فرانكفورت، أو أولئك الذين جمعوا بين الفلسفة والسوسيولوجيا والمنظور السياسي في دراسة الواقع»^(١).

وبالإضافة إلى دراسته للتاريخ وعلم النفس والاقتصاد السياسي والأدب الألماني، فقد أضاف هابرماس - على وجه الخصوص - إضافة هائلة من تطور علم اللغة في عصره، وربما لهذا السبب ينظر له بعض الباحثين على أنه يمثل تياراً مختلفاً عن التيار الذي انطلقت منه النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مما يجعلهم ينكرون

انتماء للجيل الثاني، ويؤمنون أنه مؤسس نظرية نقدية جديدة. والواقع أن قولهم هذا فيه إجحاف وتجاوز للحقيقة؛ فعلى الرغم من أن هابرماس أمد النظرية النقدية بدماء جديدة استقاها من مختلف العلوم الإنسانية التي نهل منها، ووضح أسساً نقدية جديدة محاولاً الخروج من دائرة النظرية النقدية بطرحه نظرية اجتماعية أكثر اتساقاً وتنظيماً، ليضع بذلك نسقاً تحليلياً شبيهاً ببعض الشيء في خطواته المعروفة بنسق بارسونز النظرية^(٢٢)، فليس هذا بالشيء الغريب على فيلسوف هو سليل تراث نقدي طويل، بدءاً من كانط وهيجل إلى ماركس ونيتشه وهيدجر وحتى الجيل الأول من مؤسسي مدرسة فرانكفورت أنفسهم. لكل هذا بعد تفكير هابرماس نظرياً للنظرية النقدية وبمثلا لجيلها الثاني؛ فمناطق التطور التاريخي والفكري يقضي بالآي إلى الجيل الثاني نسخة مكررة من الجيل الأول ومردداً لنفس الأفكار. هذا بالإضافة إلى أنه - أي هابرماس - استفاد من تطور العلوم المعاصرة مما جعله يوسع آفاق النظرية النقدية إلى حد بعيد ويضعها في نسق اجتماعي شامل حتى امتدت شهرته إلى سائر أنحاء أوروبا وأمريكا لأصالة ما طرحه من إشكالات فلسفية واجتماعية عديدة.

تطور فكر هابرماس على مرحلتين؛ اتسمت المرحلة الأولى بالطابع التحليلي الاستعمولي، وتمثلت في أعماله عن «التقنية والعلم كأيدولوجيا» و«الرأي العام»، كما كان كتابه «المعرفة والمصلحة» (عام ١٩٦٥) أول كتبه المهمة في هذه المرحلة التي تبنى فيها منهجاً نقدياً متأثراً بفلسفة كانط وماركس، وحاول في هذا الكتاب أن «يعيد بناء» لسلسل جينالوجي للعلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة، وذلك بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية والمعرفية التي نشأت في ظلها. وقد كشف هذا البحث الاستقصائي - في رأيه - عند تزايد التخصص في مجالات المعرفة التكوينية المختلفة بحيث بلغت مرحلة تعذر فيها الحوار النقدي بين هذه المجالات، وتبع عن ذلك أن وقع التفكير - لاسيما في الفلسفة والعلوم الإنسانية - تحت تأثير أشكال مختلفة من التفكير الذاتي النسبي أو حتى غير العقلاني^(٢٣) وقد كشفت المرحلة التحليلية من تفكيره عن الخلط بين المجالات والمستويات المعرفية التي انتهت إلى فصل النظر عن العمل.

تحرر هابرماس بعد ذلك من أسر فلسفة التأمل الذاتي التي طغت على تفكيره

المبكر في مرحلة الشباب، وتحول - بدءاً من كتابه «منطق العلوم الاجتماعية» - إلى مرحلة أخرى يمكن أن نطلق عليها أسم المرحلة التأسيسية، كما تمثلت في «نظرية الفعل التواصلي» بجزئيه، و«الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي» و«الخطاب الفلسفي للحدائق»، وهي الأعمال التي توجت مشروعه الفلسفي. وتحول هابرماس من مفكر يهتم بالموضوعات والأشياء إلى مفكر يهتم بقضايا التفاهم والتواصل بين الذات، وسعى إلى تأسيس نظرية نقدية جديدة تهدف إلى هدم فلسفة الذات وفلسفات الوعي المتمركزة حول العقل من ناحية، وإلى وضع الأسس النظرية لفلسفة تدور حول التواصل من خلال اللغة من ناحية أخرى «ما أنهك هو نموذج فلسفة الوعي، ولعن كان الأمر كذلك، فإنه لا بد من أن تختفى أعراض الإنهاك فعلا بالانتقال إلى نموذج التفاهم»^(١). ومنذ ذلك الحين يحمل هابرماس على تفسير الاتجاه الفكري الفلسفي، من فلسفة تدور حول الذات إلى فلسفة تدور حول التواصل الإنساني، بل وينبغي أن يستبدل «بنموذج معرفة الأشياء بنموذج الوفاق بين ذوات قادرة على الكلام والعمل»^(٢). إن الذي دفع هابرماس إلى التحول اللغوي هو عجز التيارات السابقة عليه عن إنتاج الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع. وقد تبلور هذا الاتجاه في مشروع فلسفي انتهى بوضع «نظرية الفعل التواصلي». فما هي الملامح الأساسية لمشروع هابرماس الفلسفي؟ وماذا يعنى بالفعل التواصلي؟ وما هي الأسس النظرية التي استند إليها هذا التواصل؟

سنحاول فيما يلي التعرف على الملامح الأساسية لهذا المشروع الضخم، ولما كانت التفاصيل الدقيقة لنظرية الفعل التواصلي تفوق حدود هذا البحث. فقد رأينا إجمالاً الأفكار الأساسية أو المخطوط العريضة لهذه النظرية في النقاط الآتية التي سنعرض لها تباعاً:

- ١- المؤثرات الفكرية في مشروع هابرماس، وتتناول أهم الأفكار التي انطلق منها، والتيارات الفلسفية التي ساعدت على بلورة نظرية الفعل التواصلي.
- ٢- العقلانية التواصلية، وتتناول مفهوم هابرماس عن العقلانية كما حددها ماكس فيبر، ومحاولة تأسيس عقلانية جديدة بعد العهد التواصلي أحد أبعادها الأساسية.

٣- شروط تحقق التجربة التواصلية، وتتناول أهم الشروط التي يجب توافرها - في رأي هابرماس - ومراعاتها في الحوار بين المتحاورين من أجل تحقيق تواصل غير مشوه.

٤- نظرية الفعل التواصلى، وتتناول النماذج الأربعة للفعل الاجتماعى (الفعل اللغائى - الفعل الموجه بالمعايير - الفعل الدرامى - ثم أخير الفعل التواصلى) ثم نعرض بشئ من التفصيل لفلسفة اللغة التى تعد هى الوسيط الذى يتم التواصل من خلاله، وذلك لبلوغ نوع من التفاهم بين المشاركين فى التجربة التواصلية.

٥- عقله العالم المعيشى، وتتناول مكونات العالم المعيش وإمكان إهادة بنائه بناءً عقلانياً باعتباره السياق الاجتماعى الذى تتم فيه أفعال التواصل.

ونتهى هذا البحث بخاتمة تلقى نظرة تقييمية عامة على أبعاد المشروع الفلسفى لهابرماس.

١- المراتب الفكرية فى مشروع هابرماس:

بعد هابرماس - كما سبق القول - مثلاً للجيل الثانى من النظرية النقدية التى أُنشئت على عاتقها نقد عقل التنوير، وتجلى هذا النقد بصورة واضحة فى «جدل التنوير» لهوركيمر وأدورنو، الذى عبّر فيه عن الانتكاسة التى أصابت التنوير والكوم الذى أصاب العقل عندما تم توظيفه كأداة لخدمة الإنتاج الصناعى فى المجتمعات الرأسمالية، وما ترتب على ذلك من اختراب الذات عن الموضوع وتحول عقل التنوير إلى ما أطلق عليه أسم «العقل الأدائى». وقد شارك هابرماس أعضاء الجيل الأول فى نقدهم للعقل الأدائى، وكان بإمكانه أن يصير فى «الجدل السلبى» الذى سار فيه أدورنو، ولكنه لم يجد فيه هاملاً مساعداً على بناء نظرية نقدية متناسقة منهجياً، وذلك على الرغم من أن الفرصة لذلك كانت مواتية عندما بحث كل من هوركيمر وماركوزة أوائل الثلاثينات فى بدايات الفلسفة البراجوازية العقلية ووجدوا فيها إمكانات عقلية كان من الممكن تنميتها على يد الطبقة العاملة والطبقات الهامشية. ولكن «جدل التنوير» كشف عن انهيار العقل، وبدأت الشكوك تحوم حول هذا الأمر، وخاصة أن أدورنو كشف عن تناقضات النظرية النقدية وأظهر التنوير فى

شكل معاد للحقيقة والصدق، فرأى هابرماس أنه لا بد أن يخرج من دائرة الجدل السلبي الذي لم يتبن سوى جانب الهدم.

وسرعان ما تحول هابرماس إلى ناقد للنظرية النقدية نفسها وجولها الأولى - في المرحلة الثانية من تطوره الفكري - وتصدى لما اعتبره نقاط ضعف في بنية النظرية، بل أن الأمر على حد قوله: «لم يكن ثمة نظرية نقدية (هكذا أجاب في إحدى مقابلاته على سؤال عما يراه من أوجه القصور في النظرية النقدية) لم يوجد مذهب متعاسك... لأن نظرية المجتمع ينبغي أن تكون نسقية، وبدا لي أن أوجه الضعف في النظرية النقدية يمكن أن تجتمع تحت عنوان «الأسس المعيارية» وفي «مفهوم الحقيقة وعلاقتها بالأنظمة العلمية» والتقليل من قيمة الثورات الديمقراطية والدولة الدستورية»^(٦). هكذا كان افتقار النظرية النقدية إلى الأسس المعيارية للنقد واقتصرها على نقد مفهوم العقل الأدائي بغير أن تتجاوز إلى نظرية نسقية، وبينها - في رأى هابرماس - لمفهوم الحقيقة عند هيجل مع أنه لا يتفق مع قابلية البحث العلمي للخطأ. وعلم أخذها - على مستوى النظرية السياسية - الديمقراطية مأخذاً جاداً، كل هذا دفعه - أي هابرماس - إلى البحث عن دماء جديدة تغذي النظرية النقدية وتلافي أوجه القصور فيها بوضع نظرية في الفعل التواصل تكون «بدلاً عن فلسفة التاريخ التي عولت عليها النظرية النقدية المبكرة والتي يمد الدفاع عنها ممكناً»^(٧). ومن أجل هذا جمع بين الهرمينوطيقا (فلسفة التأويل) وفلسفة اللغة، بحيث يمكن القول أنه مدين بنظريته عن الفعل التواصل لحدوث استقائها من اللغويين والتحليليين.

انطلق هابرماس من سد الثغرات التي وجدها في النظرية النقدية، ونصب نفسه مدافعاً عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساساً لنظرية اجتماعية نقدية جديدة، ومن أجل هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحدالة وما آل إليه العقل الحديث، كما وجد نفسه أيضاً في حالة مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحدالة وتيارات ما يسمى بـ «ما بعد - الحدالة» ونزعائها التفكيكية للعقل. وكان عليه أن يتصدى للمطالبيين بتحجيم دور العقل والمحتجين على هيمنته، داعياً لتفعلية لا لتحجيمه، ورافعاً شعاره الشهير «إن الحدالة مشروع لم يكتمل بعد».

ولكن نقد العقل من قبل التيارات الفلسفية المعاصرة هو الذى دفع هابرماس لإعادة صياغة نظرية عقلانية جديدة. كما دفعته فلسفة هيدجر بتحليلاتها الانطولوجية - التى ركزت على وجود الإنسان فى العالم ووجوده مع الآخرين.. الخ ولم تنطلق من الوعى - إلى الاهتمام بالوعى الفردى والوعى الجماعى، ومحاولة الكشف عن درة هذا الوعى على تحديد نمط الوجود... فتأسست لديه البدايات الأولى التى قادته إلى التطلع نحو التحرر الاجتماعى من منظور سوسيولوجى وهو المنظور الغائب فى فلسفة هيدجر^(٨) ولذلك كان هدف هابرماس هو تحرير الوعى الاجتماعى وتأسيس نظرية تقوم على التواصل الإنسانى.

كان علم الاجتماع أيضا أحد المكونات الأساسية فى مشروع هابرماس الفلسفى، لارتباطه بمشكلة العقلانية والمشكلات التى نجمت عن تحديث المجتمع، وأهمية دور النظرية الاجتماعية فى تحولات القيم الموجهة لمؤسسات المجتمع من اقتصادية وسياسية واجتماعية. كما أن تأسيس نظرية للمجتمع تطلب منه إعادة بناء تاريخي للنظريات الاجتماعية الكلاسيكية. ومن هنا كان اهتمامه بعلماء الاجتماع أمثال ماكس فيبر ودور كايم وتالكوت بارسونز، والتفاته بوجه خاص لنظرية الفعل عند هذا الأخير الذى اتخذ منه نموذجا وشرع فى العمل على صياغة نظريته فى الفعل التواصلى. فقد حاول هابرماس تقديم نظرية بها نوع من التداخل بين منطلقات مختلفة، فقام بالتأليف بين النزعة الوظيفية عند تالكوت بارسونز وبين النظرية العقلانية عند ماكس فيبر مستندا إلى التحليل الماركسى من أجل تأسيس نظرية للمجتمع الحديث محاولا كذلك حل أزمة العلوم الاجتماعية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف قام هابرماس بتطوير أفكاره بتناول: (أ) نظرية دور كايم عن تطور القانون، ووضع التطور القانونى فى سياق الأشكال المتغيرة للتكامل الاجتماعى التى انتبه إليها. (ب) منطق هذا التغير فى الشكل يمكن أن يتضح من خلال تجربة فكرية تقوم على أساس فكر دور كايم، كما يعتمد تفسيرها أو شرحها - أى التجربة الفكرية - على أفكار ميد حول أخلاق الخطاب، وتشخيص ميد عن التطور الحسمى للفردية سيتيح لنا أن نتوسع فى بحث الهوية والتفرد^(٩).

وكانت النظرية العقلانية عند ماكس فيبر مرجعا أساسيا فى مشروع هابرماس

فالفلسفـى والخلفـية الـتى قام عليها والـتى تحدت فى إعادة بناء العقلانية الاجتماعية عند ماكس فيبر بعد أن قام بتحليل المفهوم العقلى عنده: «ينظر ماكس فيبر إلى مفهوم العقلانية العملية من ثلاث منظورات: استخدام الوسائل، ووضع الغايات، والتوجه نحو القيم. وتقاس العقلانية الأداة لفعل ما بالتخطيط الفعال لتطبيق الوسائل فى سبيل الوصول إلى أهداف معينة. وتقاس عقلانية اختيار الفعل بالتقدير الصحيح للغايات والأهداف فى ضوء قيم محددة ووسائل ممكنة وظروف معينة. وتقاس العقلانية المعيارية للفعل بالقدرة على التوحيد والتنظيم المنتهى والنفذ إلى مستويات القيمة. والمبادئ التى يخضع لها اختيار الأفعال. ويطلق فيبر على هذه الأفعال التى تحقق شروط عقلانية الوسائل والاختيار اسم «العقلانية الغائية» كما أطلق على تلك الأفعال التى تحقق الشروط المعيارية العقلية اسم «عقلية القيم» وهذان الجانبان يمكن أن يختلفا بعضهما عن بعض» (١٠).

هكذا قسم فيبر النشاط العقلى إلى ثلاثة مجالات: مجال الواقعية الموضوعية العلمية أو العلم الوضعى، ومجال المعايير والمشرعية أو المشرعية الأخلاقية، ومجال القيم والدلالات الرمزية أو المعايير الجمالية. وقد فصل فيبر بين المجالات الثلاثة: «فالتقدم الذى نحرزه على مستوى العقلانية الغائية يمكن أن يكون فى صالح نموذج عقلانى غالى وإن كان يحيط به الشك من الناحية الأخلاقية، وبذلك يكون على حساب الفعل المرتبط بعقلانية القيم. والواقع أن الثقافة الغربية العقلانية قد تطورت فى هذا الاتجاه، ولكن هناك ما يبدل أيضاً على الاتجاه المعاكس، فتعقيل الاتجاهات القيمية يمكن أن يقوم على تعطيل الفعل العقلانى الهادف أو الغائى فى نفس الوقت، ويضرب فيبر مثلاً على ذلك بالبوذية المبكرة التى يعتبر أنها قامت على أسس أخلاقية عقلانية بمعنى أنها مكنت معتنقيها من التحكم فى كل الدوافع الغريزية، وإن كانت فى الوقت نفسه قد أدت بهم إلى الفشل فى السيطرة على العالم بشكل منهجى منظم» (١١).

أعاد هابرماس النظر فى هذه المجالات الثلاثة من أجل وضع نظرية عقلانية للمجتمع أو من أجل عقلنة العالم المعيش، وذلك بدمج هذه المجالات (العلم - الأخلاق - الفن) التى فصلها ماكس فيبر عن بعضها: إن السلوك العقلانى المنتهى

فى الحياة بضمير بأنه يقوم ببناء ذلك النموذج من الفعل المركب الذى يهدف إلى العقلانية والاستزادة منها أو تفجيلها فى كل الجوانب الثلاثة السابقة الذكر، بحيث يجمع بين هذه البناءات العقلانية ويدمجها بعضها فى بعض لكى تتعاون لإحداث نوع من الاستقرار مما يجعل النجاح فى أحد هذه المستويات يفترض - وإلى حد ما يشجع على - النجاح فى المستويين الآخرين، فالسلوك العقلانى المنهجى فى الحياة يشجع على نجاح الفعل على النحو التالى:

(١) من زاوية العقلانية الأدائية، وذلك بإيجاد حل لقضايا التقنية وإيجاد الوسائل الفعالة.

(٢) من زاوية عقلانية الاختيار، وذلك بالاختيار الصائب بين البدائل المختلفة للفعل (نحن نتحدث عن العقلانية الإستراتيجية عندما نضع فى اعتبارنا القرارات العقلية التى يتخذها الخصوم).

(٣) وأخيراً من زاوية العقلانية المعيارية، وذلك بإيجاد حلول للمهام الأخلاقية العلمية داخل إطار أخلاق تقوم على المبادئ^(١٢).

حاول هابرماس تحليل البنية الاجتماعية للعقل، ووضع الشروط اللازمة لإقامة حياة اجتماعية على أسس عقلية، فإذا كان كل نشاط عقلى عند ماكس فيبر هو نشاط موجه لغاية معينة. ومن ثم فهناك ارتباط ضرورى بين العقلانية والتقدم العلمى والتقنى، فإن هابرماس، فى سياق إعادة صياغته للعقلانية، يحلل النشاط العقلى فى كل أبعاده، ليس فقط من المنظور المرفى - الأداة بل أيضاً بإدخال الأبعاد الأخلاقية - العملية والجمالية - التعبيرية. وبعد أن أكدت عقلانية ماكس فيبر على النشاط العلمى فى الفعل العقلى، جاء هابرماس ليؤكد - إلى جانب هذا المفهوم العلمى للعقلانية - على النشاط التواصلى.

كانت فلسفة اللغة أيضاً أحد - بل أهم - الروافد الأساسية فى تكوين نظرية الفعل التواصلى فقد اهتم هابرماس اهتماماً خاصاً بأعمال اللغويين وفلاسفة اللغة خاصة عند كل من جون أوستن John Austin وجون سارل John searle فى نظرية «أفعال الكلام»، وهى النظرية التى تنطلق مما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية التى طرحها فيثجنشتين فى كتابه «بحوث فلسفية»، وفى فكره الأساسى عن

والعاب النبا، وسحابة العصل بين الدلالة والتركييب والتداول (أى الاستخدام
الفعلى الحى للغة) والتي تختلف جميعا من لعبة إلى أخرى. ولكن جون أوسن هو
المؤسس لهذه النظرية التى انطلقت عنده من نقده لزعم فلسفى يدعى أن قول شىء ما
هو دوما إثبات شىء ما، أى أن دور اللغة يقتصر على الإخبار عن العالم، وبالتالي
فالقضايا النافعة هى التى تقبل الصدق أو الكذب، وما عداها ليس سوى أحكام عائلية
من المعنى. ولدحض هذا رأى يقدم أوسن نماذج من عبارات لها صيغة الجمل
الإخبارية، ولكنها لا تصف ولا تثبت حدثاً أو واقعاً، بل يتم بها إنجاز فعل ما (مثال
ذلك جملة «بحثك سيارنى» عند التلفظ بهذه العبارة يقوم القائل بفعل البيع ولا
يصف حال البيع) بهذا المعنى فإن المتكلم يقوم بإنجاز فعل ما عند التلفظ بأى تعبير.
وقد تابع الفيلسوف الأمريكى جون سورل نظور «نظرية أفعال الكلام» واقترح معايير
جديدة لتصنيف أفعال الكلام، وقد لاقت النظرية - أى نظرية أفعال الكلام -
اهتماما كبيرا من جانب الفلاسفة واللغويين على السواء.

٢ - العقلانية التواصلية:

انطلق هايمارس من مفهوم جديد للعقلانية، فإذا كانت الحدائة الأوروبية قد
انتهت إلى ما يعرف بالعقل الأداتى، فقد أدانت ككل التيارات الفلسفية المضادة
للحدائة وتمالت صيحات التخلى عن العقل وعن الفلسفة التى يعتبر العقل موضوعها
الأساسى. ومن هنا جاءت دعوة هايمارس لتفعيل دور الفلسفة والتأكيد على أهمية
العقل باعتباره المنطلق الأساسى لأى نظرية فى المجتمع. ولذلك أراد هايمارس تفجير
الطاقة الإبداعية لعقل التنوير باعتبار أن الحدائة - فى رأيه - مشروع لم يكتمل بعد،
وإذ كان التطور الحديث - كما سبق القول - كشف عن سلبيات العقلانية
الأدائية، فإن هذا ليس مبررا كافيا للتخلى عن مشروع الحدائة بل لابد أن تواصل
المجتمعات الحديثة تطورها باستكمال هذا المفهوم الأداتى بإدخال البعد التواصلى فى
مفهوم العقلانية.

يحدد هايمارس مفهوم العقلانية بقوله: «إن ما نسميه (عقلانية) هو أولاً
الاستعداد الذى نبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق
معرفة قابلة للخطأ»^(١٣). وإذا كانت الحدائة قد انتهت بما يسميه هايمارس بالتمايز

بين العلم والأخلاقي والفكر ، فإن قصر مفهوم العقل على فلسفات الوعي مؤكداً أنه - أي الوعي - يمثل جانباً واحداً فقط من النشاط العقلي، وأراد وضع العقل في إطار أشمل . لهذا قام بإدخال البعد التواصل في مفهومه الجديد عن العقلانية. وهذا البعد هو الذي يحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوي الهادف إلى التفاهم المتبادل وفق قواعد أخلاقية تحكم العملية التواصلية حسب معايير متفق عليها، ومن خلال هذا نصل - في رأيه - إلى العقلانية التواصلية.

ولكن ما هي العقلانية التواصلية التي حاول هابرماس أن يقدم من خلالها تفسيراً لبنية المجتمع المعاصر؟ يجيب الفيلسوف على هذا السؤال بتحديد أبعاد ثلاثة يتطور عليها مفهوم العقلانية التواصلية: «أولها: علاقة الذات العارفة بعالم الأحداث والوقائع، ثانيها: علاقتها بعالم اجتماعي يتميز بالفاعلية وبالانخراط الشخصي في التفاعل مع الآخرين، وأخيراً علاقة شخص بعاني أو شخص عاطفي - بتعبير فون براخ - ، علاقته بطبيعته الباطنة أو بذاتيته وذاتية الآخرين»^(١٤). تلك هي الأبعاد الثلاثة التي تتضح للمرة عندما يحلل عمليات التواصل.

ويهدف هابرماس من العقلانية التواصلية إلى وضع نظرية نقدية لمجتمع يقوم على أسس عقلانية؛ وأريد أن أبين أنه من الممكن تطوير نظرية الحداد باستخدام مفاهيم نظرية تواصلية تملك دقة تحليلية تحتاجها الظاهرة الاجتماعية المرضية التي يسميها التراث الماركسي بالتشويه^(١٥). ولن يكون هذا إلا بإعادة توظيف أو تحديد دور الفلسفة في المجتمع، عندما تقوم - أي الفلسفة - بدور التفسير أو التأويل وأيضاً عندما تتحول وظيفتها من وظيفة المرشد أو القاضي للعلوم الأخرى إلى الانخراط في المجتمع بإقامة نوع من التعاون والحوار بينها وبين مختلف العلوم. «أن مفهوم العقل التواصل المتأصل في الممارسة اللغوية والموجه للتفاهم يتطلب من الفلسفة أن تأخذ على عاتقها من جديد انجاز مهام نسقية، وفي هذه الحالة يمكن للعلوم الاجتماعية الدخول في علاقة تعاونية مع الفلسفة التي تضطلع بمهمة العمل على تأسيس نظرية عقلانية»^(١٦). على أن تمارس هذه الوظيفة الجديدة في إطار العقلانية والحرية. هذا من جانب ومن جانب آخر يساهم علم الاجتماع أيضاً في تحقيق هذا المفهوم الجديد للعقلانية التواصلية باعتباره - أي علم الاجتماع - العلم الذي يبحث في

التحولات التي نظراً على الحياة الاجتماعية، والأمراض الاجتماعية التي نجمت عن عمليات التحديث والعقلانية.

وقد نظر هابرماس إلى الحياة اليومية على أنها بسيط واعد بإعادة الوحدة المفقودة للعقل وإن «التفسيرات المعرفية والتوقعات الأخلاقية وأشكال التعبير والتقييم لا تستغني خلال التواصل اليومي عن أن تتداخل وتتفاعل، والوصول إلى فهم العالم المعيش يتطلب تراثاً حضارياً يتخلل المنظور كله، ولا يقتصر على ثمار العلم والتكنولوجيا»^(١٧). المشكلة إذن هي كيف يتحقق التوازن من جديد بين عناصر العقل المنفصلة؟ رأى هابرماس أن الحل لن يكون إلا من خلال التواصل في الحياة اليومية، وأن للفلسفة دوراً في «تحريرك التفاعل بين الأبعاد المعرفية الأدائية، والأخلاقية - العملية، والجمالية - التعبيرية التي كادت أن تتوقف اليوم... والقضية هي كيف يتم التغلب على عزلة الثقافة العلمية والأخلاقية والفنية. وكيف يمكن ربطها بالعالم المعيش، وكيف يتم ذلك كله بنيران انتقاص من عقلانياتها الخاصة، أي العلوم والأخلاق والفن»^(١٨). يؤكد هابرماس أن هذا لن يتحقق إلا من خلال الفلسفة باعتبارها «حارساً للعقلانية»، وأنها لا تأخذ بالممارسات العادية كما هي في الحياة اليومية، بل تخفض للوصول إلى مبرراتها العقلية وأسبابها الحقيقية، فهناك أسباب وراء أفعال التواصل سواء بين الناس أو بين العلوم المختلفة.

ويتضمن مفهوم العقلانية التواصلية كل ما يتعلق بالنشاط العقلي، ولما كان هذا النشاط العقلي يدور حول المعرفة وتطبيقاتها فقد قسمه هابرماس إلى نوعين: ١) نشاط عقلي معرفي - أدائي، وهو النشاط الموجه إلى غاية، وتحقيق النفع، وتسخر فيه المعرفة من أجل النجاح، ويستخدم الإنسان هذا النوع من النشاط لمعرفة البيئة المحيطة به. ويحدد هابرماس العلاقة بين العقلانية والمعرفة بأنها - أي العقلانية - لا تهتم كثيراً بامتلاك المعرفة بقدر ما تهتم بالطريقة التي تستخدم بها الذوات القدرة على الكلام والفعل هذه المعرفة وكيف تعمل على تطبيقها»^(١٩). ٢) نشاط عقلي وتواصلية وتمارسه ذوات قادرة على الكلام والفعل. فإذا كانت غاية النشاط الأدائي هو تحقيق المنفعة والنجاح عن طريق التقنية للسيطرة على البيئة الطبيعية والإنسانية على السواء، فإن غاية النشاط التواصلية - باعتباره معنياً بما يجري في الحياة

الاجتماعية - هو التوجه نحو التفاهم بين الذات. بمعنى آخر ينظر هابرماس إلى النشاط العقلي من منطلق - مدعما هو المنظور الأدائي أو الاستخدام الأدائي للمعرفة، والآخر هو المنظور التواصلى، وهو نوع من المعرفة التعبيرية اللغوية.

من هذين النوعين من النشاط العقلي يصوغ هابرماس مفهوما تركيبيا لعقلانية تواصلية جديدة تجمع بين المجالات الثلاثة للعقل عند كانط، أى العقل النظرى والعملى وملكة الحكم، كما يقول هابرماس نفسه فى إحدى مقابلاته: «ينبى أن يكشف العقل عن وحدة لحظات العقل المتفرقة فى نقد كانط الثلاثى: وحدة العقل النظرى مع البصيرة الأخلاقية والحكم الجمالى»^(٢٠).

وقد انطلق هابرماس من هذا غهوم الجديد للعقلانية إلى تحليل البنية الاجتماعية للعقل، وهو التحليل الذى أفضى به إلى وضع نظريته فى الفعل التواصلى. وقد بدأت بوادر هذه النظرية فى كتابه «المعرفة والمصلحة» قبل أن يتوجها فى كتاب ضخم من جزئين. ففى هذا المؤلف (أى المعرفة والمصلحة) صنف هابرماس المعرفة العلمية فى ثلاثة أنواع مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمصالح البشرية، أى أنها ليست معرفة محايدة ولا منزهة عن الغرض، كما أنها تربط الإنسان ببيئته الطبيعية من ناحية وبالطبيعة الاجتماعية من ناحية أخرى، وأول هذه الأنواع هى المعرفة التجريبية - التحليلية المتمثلة فى العلوم الوضعية، والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هى المصلحة التقنية. وتنمو هذه المعرفة من خلال العمل، وهى التى سادت فى المجتمعات الحديثة وأطلق عليها اسم العقل الأدائى.

وعلى الرغم من عدم رفض هابرماس لهذا النوع الأول من المعرفة، بل واعترافه بأهميته الشديدة، إلا أنه يؤكد أن العمل وحده ليس كافيا لتحسين الإنسان من تحويل بيئته، بل إن القدرة على استخدام اللغة والرموز والعلامات من أجل تحقيق التواصل بين البشر لا تقل أهمية عن العمل. فإذا كانت القدرة على هذا الأخير قد أفضت إلى ظهور «المصلحة التقنية» فإن القدرة على التواصل تفضى إلى ظهور «المصلحة العملية» المتمثلة فى العلوم التاريخية - التأويلية، وهى معرفة تتجه إلى تحليل النصوص وتأويلها وتحديد مصلحة عملية تهدف إلى حفظ وتوسيع مجال الفهم الممكن بين الكائنات البشرية وتحسين عملية الاتصال.

وينصب اهتمام المصلحة العملية على التفاعل البشرى - أى على طريقة تأويل أفعالنا تجاه بعضها البعض، وطريقة فهمنا لبعض، والسبل التى تتفاعل بها فى إطار التنظيمات الاجتماعية... وتهدف إحدى أفكار هابرماس الأساسية إلى الكشف عن الوسيلة التى بموجبها تقوم البنى الاجتماعية بتشوية عملية التفاعل وتثير فيها الاضطراب والبلبل، إذ أن سوء الفهم وأرد بين البشر ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منظم^(٢١). ثم يظهر النوع الثالث والأخير من المعرفة والمتمثل فى العلوم والفلسفات التى يغلب عليها الطابع النقدي، والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هى التحرر من كل أشكال الاضطراب، ومن العلوم التى تسعى إلى هذا الهدف نقد الأيديولوجيات والتحليل النفسى والنظرية النقدية ذاتها، وكلها علوم تعمل على كشف القوى والمصالح الخاصة التى تشوه فعل التواصل، وتبحث الشروط اللازمة للتوصل إلى إجماع حقيقى لا يعوقه قهر أو قمع داخلى أو خارجى، والتحرر من كل أشكال السيطرة وأبنتها^(٢٢). أى أن هذا النوع الأخير من المعرفة مرتبط أيضا باللغة ويسعى إلى تخلص التفاعل والتواصل من العناصر التى تشوّه.

٣- شروط تحقق التجربة التواصلية:

لا يهد هابرماس للنشاط التواصلى أن يتخبط فى العشوائية، وحتى لا يصبح تواسلا مشوها لا بد أن تخضع شروطه يجب أن تتوفر فى المشاركين فى التفاعل. فإذا كانت نظرية الفعل تبعد عن فلسفة الوعي، فالنشاط التواصلى لا يكون مجرد فعل تقوم به ذات منعزلة، ولكنه مناقشة أو حوار يتم بين مختلف الدوات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل. وتنقل نظرية الفعل التواصلى من نموذج حوار الذات مع نفسها إلى حوار يتم بين الدوات المشاركة فى التواصل. أى أنه بمعنى آخر ليس حوارا فرديا للفاعل مع ذاته، وإنما هو حوار ومناقشة تدور بين ذوات فاعلة مختلفة، وهو حوار تخضع شروط أهمها:

* أن النشاط التواصلى لن يتم إلا من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل سياق العالم المعيش، ولذلك فمن حق كل شخص له القدرة على الكلام والفعل أن يشارك فى التجربة التواصلية، على أن يعلن اعترافه بمزاعم أو مطالب المصدق المتفق عليها.

* أن تتم عملية التواصل من خلال اللغة التي يتم بواسطتها علاقة بين المشاركين في التفاعل وبين العالم الخارجي، وبينهم وبين الذات الأخرى، باعتبارها - أي اللغة - الوسيط الأساسي في النشاط التواصلى، وعن طريقها يتم الوصول إلى نوع من التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات أو التعبيرات التي يتلفظ بها أعضاء الجماعة المشاركة في التواصل سواء كانوا متحدثين أو مستمعين

* أن تهدف التجربة التواصلية للوصول إلى اتفاق بين الذات المشاركة في التفاعل، ويفترض هذا الاتفاق وجود معرفة مشتركة بينهم، أو على الأقل وجود نوع من التقارب في وجهات النظر، وأن يتم الاعتراف المتبادل على مزاعم الصديق (التي ننشئ إليها بعد قليل) من أجل الوصول إلى إجماع.

* إذا تشكل أحد المشاركين في التواصل في الدقة المعيارية لتعبير ما، أو إذا تعرض أحد مزاعم الصديق للشك، أو لم يستطع المشاركون في التواصل تبرره أو الدفاع عنه بالحجج العقلية، فإن مزاعم الصديق نفسها تصبح موضع سؤال، وربما يخلت التواصل أو يتوقف، وفي هذه الحالة لابد للمشاركين في التواصل من إعادة فحص تلك المزاعم من جديد ومراجعتها مراجعة نقدية لتصحيح أخطائها، ومعنى هذا أن العملية التواصلية تخضع لما يسمى بديمقراطية الحوار.

* يفترض المشاركون في التواصل أن الحوار له «قواعده الأخلاقية التي من أهمها توافر ظروف تضمن الإجماع الذي لن يتم الوصول إليه إلا عن طريق قوة الأطروحة الأفضل»^(٢٣). وبهذا يخضع الحوار لمعايير معهومة يمكن تبريرها والبرهنة عليها بحجج عقلانية معترف بها من قبل أطراف التواصل.

* أن يتحرر الحوار من كل أشكال الضغط والقهر التي يمكن أن تمارس عليه من الخارج، أي أن يكون حواراً حراً بين ذوات حرة ومتكافئة في المكانة والمستوى لضمان موقف مثالي للمحدث

* أن يتاح لكل مشارك في الحوار فرصة مساوية لساتر المشاركين، وأن يتمتع كل منهم بحق التأكيد أو الدفاع أو التساؤل حول ما يراه من قبول أو رفض لمزاعم الصديق وفق المعايير المعترف بها، مع الاعتراف بإمكانية الوقوع في الخطأ، وإمكانية تصحيحه أيضاً فلا شيء يعلو على النقد، ولا تمارس أي سلطة على الحوار سوى سلطة العقل

* أن يعبر كل مشارك في التواصل عن مزاعم الصدق والقدرة على تبريرها للمشاركة في عملية التفاهم المتبادل بأن: «يختر تعبيراً معقولاً لكي يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد للآخر، والمتكلم يجب أن تكون له نية توصيل مضمون قضوى (من القضية) حقيقى لكي يتمكن المستمع من مشاطرة معرفته، وعلى هذا المتكلم أيضاً أن يعبر عن مقاصده بصدق، لكي يتمكن المستمع من تصديق تلفظ المتكلم (والثقة به) وأخيراً يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجارى بها العمل، لكي يتمكن المستمع من قبول هذا التلفظ بطريقة تجعل المتكلم والمستمع فى وضعية القدرة على الاتفاق على التلفظ ذى الخلفية المعيارية»^(٢٤).

بذلك حدد هابرماس شروط التواصل والمطالب الأساسية المفترضة لفهم الأقوال والتعبيرات، وهى نفس المطالب الأربعة التى تستلزمها أفعال الكلام: «قابلية التعبير اللغوى للفهم، وحقيقة مضمونه أو صدق محتواه، ومصادقية مقاصد المعبر عنه أو إخلاصها، والمشروعية المعيارية للقول أو التعبير، أى المطالبة بأن يكون صحيحاً أو ملائماً بالنظر إلى علاقته بمضمون قيسى أو معيارى يقره المتكلم والسامع معاً»^(٢٥). وهذه هى الشروط الأساسية للحوار أو المناقشة الحرة التى تضمن تحقيق تواصل غير مشوه، فإذا ما توافرت هذه الشروط أمكن صياغة نظرية محكمة للفعل التواصلى.

١ نظرية الفعل التواصلى

درس هابرماس فى نظريته عن الفعل التواصلى إلى فلسفة اللغة كما صرح هو عنه بذلك فى إحدى مقابلاته: «أنا مدين لكل من النزعات التبادلية والتحليلية للنظرية اللغوية.. إن غاية الفهم المتبادل مغروسة فى الاتصال اللغوى»^(٢٦). كما استمد أيضاً بعض عناصرها - أى نظرية الفعل التواصلى - من نظرية أفعال الكلام بوجه خاص، ومن علم اللغة الاجتماعى «إن مفهوم الفعل التواصلى يفترض اللغة بوصفها الوسط الذى يمكن أن يتحقق فيه نوع من التفاهم، ومن خلاله يستطيع المشاركون فى التفاعل أن يثيروا مزاعم الصدق التى يمكن الاتفاق عليها أو الاختلاف حولها»^(٢٧) كما طور هابرماس نظريته من بعض الأفكار المتعلقة

بالمضامين التي ينطوي عليها الحوار أو المهادنة كما طورها مفكرون من أمثال بول جرابيس^(*). وقد كان أحد الأسباب التي دفعت هابرماس إلى هذا التحول نحو اللغة هو بغير شك ذلك «الرفض المنتشر على نطاق واسع لما يسمى بالحجج التأسيسية في كل أشكالها ومظاهرها»^(٢٨). وقد كان من أسباب هذا التحول أيضاً اقتناع هابرماس المتزايد بأن التفكير التنويري «أو مشروع المهادنة» قد قام بالتحديد بمثل هذا النقد وذلك بتركيزه الشديد على النموذج المعرفي المتمركز حول الذات. لهذا كان هدفه هو إعادة صياغة هذا المشروع التنويري أو المهادني من خلال ما سماه بالبراجماتيقا (أو التداول اللغوي).

لقد صاغ هابرماس من مفهومه الجديد عن العقلانية نظرية في الفعل التواصلي تنشئ «علاقة داخلية بين البراكسيس (الممارسة) وبين العقلانية وتدرس المتضمنات العقلية التي تفترضها ممارسة تواصلية يومية وتتيح للمضمنون المعيارى المرتبط بالفاعلية الموجهة نحو الفهم المتبادل التوصل إلى مفهوم عقلانية تواصلية»^(٢٩). وتدخل نظرية الفعل التواصلي ضمن إطار مشروع هابرماس الأكبر وهو تأسيس نظرية نقدية للمجتمع الحديث، ويمكن إجمال مشروعه في مراحل ثلاث: يرى في المرحلة الأولى ضرورة التحرر من «فلسفة الوعي» وهي الفلسفة التي ترى أن العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع بينما يؤكد هابرماس أن العلاقة في الفعل التواصلي تكون بين ذات وذات، ويرى في المرحلة الثانية ضرورة أن يتخذ الفعل صورتين: الفعل الإستراتيجي ويتضمن الفعل العقلاني الغائي، وفعل التواصل الذي يرمي للوصول إلى الفهم، ويرى في المرحلة الثالثة ضرورة إعطاء فعل التواصل الأولوية مما يترتب عليه أمور ثلاثة: أولاً، أن العقلانية - بهذا المعنى - تستلزم نسفاً اجتماعياً ديمقراطياً يشمل الجميع ولا يستبعد أحداً، وهدفه ليس الهيمنة بل الوصول إلى تفاهم. ثانياً، ثمة نظام أخلاقي - يحاول هابرماس الكشف عنه - يتوجه إلى التوصل لمعايير عبر نقاش عقلاني حر، تبحث فيه نتائج كل معيار من تلك المعايير الأخلاقية، أي نظام يلقى القبول والرضى عن طريق الإقناع العقلاني وليس عن طريق القوة أو القسر. ثالثاً، فكرة وجود مجتمع ديمقراطي بحق، يكون فيه للجميع فرص متكافئة لاستخدام أدوات العقل، كالمساهمة في الحوار، ويكون لكل فرد فيه صوت مسموع يحسب حابه عند اتخاذ القرار النهائي^(٣٠).

ويمثل مفهوم الفعل التواصلى - كما حدده هابرماس نفسه فى تصديره للكتاب الذى يحمل نفس العنوان - مدخلاً لثلاثة موضوعات متشابهة: أولاً، مفهوم العقلانية التواصلية الذى هو ذو طابع شكى وإن كان فى نفس الوقت يقاوم الاقتصار على معالجة العقل من الناحية المعرفية معالجة أدلجية. ثانياً، مفهوم ثنائى المستوى عن المجتمع يربط بين العالم المعيش ونماذج المنظومات (أو المؤسسات) فى شكل ليس إنشائياً فحسب. ثالثاً وأخيراً، نظرية عن الحدالة تفسر نمط الأمراض الاجتماعية المتزايدة فى عصرنا الحديث^(٢١). والمقصود - إذن - بنظرية الفعل التواصلى هو وضع سياق الحياة الاجتماعية التى نجحت عن مفارقات الحدالة فى إطار تصورى عقلى أو مفهوسى، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن هابرماس أراد إحكام البناء التصورى العقلى للبناءات الاجتماعية التى يتم فيها التواصل.

يعرض هابرماس أربعة نماذج للفعل استقها من نظريات العلوم الاجتماعية:

(١) النموذج الغائى للفعل، ويطلق عليه اسم النموذج الإستراتيجى، وغالباً ما يفسر تفسيراً نفعياً، فالفاعل يفترض أنه يختار ويحسب الوسائل والغايات من وجهة نظر تحقيق أكبر قدر من المنفعة. وهذا النموذج هو الذى يكمن وراء كل مناهج البحث النظرية التى تحتاج إلى اتخاذ قرار فى الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس الاجتماعى.

(٢) مفهوم نموذج الفعل الذى توجهه وتنظمه المعايير، وهذا النموذج لا يشير إلى سلوك أفراد منعزلين يلتقون مصادفة بأفراد آخرين فى محيطهم، وإنما يشير إلى سلوك أعضاء فى جماعة اجتماعية يوجهون أفعالهم نحو قيم مشتركة. فالفاعل الفرد يحمل وفق معيار معين (أو يخرق هذا المعيار) عندما تتوافر فى موقف معين شروط معينة يمكن أن ينطبق فيها ذلك المعيار. والمعايير تعبر عن اتفاق يتم التوصل إليه فى داخل جماعة اجتماعية معينة. وجميع أعضاء الجماعة الذين يعتقدون بصدق معيار معين ينتظر منهم أن يتوقعوا من كل واحد منهم أن يقوم بتنفيذ الأفعال المطلوبة أو الامتناع عنها عندما تحكم بذلك مواقف معينة. والمفهوم الأساسى للموافقة على المعيار معناه الوفاء بتوقع سلوك معين. وهذا السلوك الأخير لا يحمل المعنى المعرفى بتوقع حدث متباً به، وإنما يحمل المعنى

المعيارى الكامن فى نوع الأعضاء لسلوك معين. إن هذا النموذج المعيارى للفعل يكمن وراء نظرية الدور المعروفة فى علم الاجتماع.

٢٢ مفهوم الفعل الدرامى لا يحيل فى المقام الأول إلى فاعل منفرد أو عضو فى جماعة اجتماعية وإنما يحيل إلى المساهمين فى فعل مشترك بحيث يكونون جمهوراً يعرضون أنفسهم أمامه. والفاعل هنا يثير فى جمهوره صورة معينة أو إحساساً معيناً عنه هو نفسه. وذلك بالكشف عن ذاتيته كشفاً متعمداً أو غير متعمد (بشكل مباشر أو غير مباشر). ففى الفعل الدرامى يستغل المساهمون هذا ويحركون أفعالهم المشتركة بإتاحة الفرصة للتعرف على عوالمهم الذاتية. وهكذا فإن مفهوم تقديم الذات لا يعنى السلوك التعبيرى التلقائى، بل التعبير المنظم عن التجارب الشخصية بالنظر إلى جمهور يراقب هذا التعبير. إن النموذج الدرامى للفعل يستخدم قبل كل شئ فى الوصف الفيلوسوفى للأفعال المشتركة (بين الدورات) ولكنه لم يتطور حتى الآن بحيث يصبح منهجاً نظرياً عاماً.

٢٣ أخيراً نصل إلى مفهوم الفعل للتواصل الذى يحيل إلى الفعل المشترك لذاتين على الأقل قادرين على الكلام والفعل وإقامة علاقات شخصية مشتركة (سواء كانت علاقات لغوية أو غير لغوية) إن الفاعلين هنا يسمعون إلى تفهم موقف الفعل، وفهم خططهما للفعل، وذلك لكن يتسقا أفعالهما بالتراضى أو الاتفاق بينهما. والمفهوم الأساسى عن التفسير يشير فى المقام الأول إلى السعى إلى تعريفات أو تحديدات للموقف بحيث يمكن التوصل فيه إلى إجماع، وكما سنرى فإن اللغة لها مكان متميز فى هذا النموذج^(٢٢).

تلعب اللغة - إذن دوراً أساسياً فى نظرية الفعل التواصلى باعتبارها - أى اللغة - الوسيط الأساسى للتواصل بين الدورات. وحجة هابرماس فى هذا هو أن قدرتنا على التواصل ذات بنية وقواعد أساسية لا توجد إلا فى اللغة التى تتعلمها وتتحدث بها كل الدورات. فالتجربة التواصلية ليست هى القدرة على إنتاج جمل لها قواعد، وليست اللغة مجرد «نق من الرموز له تركيبه النحوى ومجمعه وصوتياته .. أوله خصائصه الدلالية فقط، بل يهتم هابرماس باللغة من منظور خصائصها التداولية،

فاللغة تشكل عنده نسقا من القواعد تساعد على توليد تعبيرات لدرجة أن كل تعبير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصرا من عناصر هذه اللغة. ومن ثم فإن الذوات القادرة على استعمال هذه التعبيرات تشارك في عمليات التواصل لأنها تستطيع التعبير وفهم الجمل والجواب عليها^(٣٣) تشكل اللغة إذن من خلال التفاعل بين الذوات، والحديث بين المشاركين في التفاعل يربطهم بالعالم المعيش حولهم، وبالذوات الأخرى، ويربطهم أيضا بمشاعرهم ورغباتهم ومقاصدهم. ولذلك ترتبط نظرية الفعل التواصلية عند هابرماس بنظرية أفعال الكلام.

وتقدم أفعال الكلام «بنية تلتقي فيها ثلاثة مكونات: ١) مكون جملي مهمته تصور (أو ذكر) أحوال الشيء، ٢) مكون فعل منطوق مهمته عقد علاقات بين الأشخاص، ٣) وأخيرا مكون لساني يعبر عن قصد المتكلم^(٣٤). واستنادا إلى هذه الوظائف الثلاث للغة يمكن استخلاص ثلاثة جوانب مختلفة للمصادقية يتبنى وفقا لها رفض المستمع لعبارة المتكلم إذا رفض إما «حقيقة» ما أكد في العبارة (أو أيضا حقيقة الافتراضات الوجودية التي تشرف على مضمون العبارة)، «صحة» فعل اللسان نظرا للسياق المعياري، للصياغة (أو أيضا شرعية السياق المفترض ذاته)، وإما أخيرا «مصدق» القصد الذي عبر عنه المتحدث (أي التطابق المفترض بين ما أراد قوله وبين ما قاله)^(٣٥). هكذا تقضي نظرية الفعل التواصلية إلى مبدأ يقر بأننا نفهم قضية أو عبارة ما عندما نعرف شروط صحتها.

إن الأفعال التي تخضع للمعايير، مثلها مثل التأكيدات أو الأفعال الكلامية التقريرية، لها طابع التعبيرات الدالة على معنى وتكون قابلة للفهم في سياقها الخاص، كما أنها مرتبطة بمزاعم الصدق القابلة للنقد، فهي تحيل إلى معايير ونجارب ذاتية أكثر مما تحيل إلى وقائع خالصة. والفاعل في هذه الحالة يؤكد أن سلوكه صحيح بالنسبة إلى سياق معياري مشروع، أو أن أقواله بضمير المتكلم عن تجربة شخصية مارسها هي أقوال صادقة وأمين. بيد أن هذه التعبيرات يمكن أن يسرى عليها الخطأ كما يسرى على الأفعال الكلامية التقريرية، ذلك «أن إمكانية اعتراف الذوات فيما بينها بمزاعم الصدق القابلة للنقد هو عنصر أساسي من عناصر عقلانياتها، والمعرفة الكامنة في الأفعال الخاضعة للمعايير أو في التعبيرات الذاتية، هذه

المعرفة لا تخول إلى حالات واقعية للأشياء، بل تخول إلى صدق المعايير أو إلى التعبير عن التجارب الذاتية. إن المتكلم الذي يفصح عن هذه التعبيرات لا يحيلنا إلى شيء من أشياء العالم الموضوعي، وإنما يحيلنا إلى شيء موجود في العالم الاجتماعي المشترك أو في عالمه الذاتي الخاص به»^(٣٦).

أراد هابرماس وضع نظرية تحافظ على الالتزام بقيم الحقيقة والنقد والإجماع العقلي، ولكنها مع ذلك تؤكد ثقتها بإمكان التوصل إلى موقف لغوي مثالي أي إلى مجال عام للمناقشة أو الحوار الحر الخالي من كل قمع. والتحرر الحقيقي يكون في العودة إلى البراكسيس (الممارسة) كحقولة متضمنة في المشاركة الفعالة لكل فرد في التحكم في الظاهرة الاجتماعية، بمعنى آخر أن يكون للناس ذوات وليسوا موضوعات، ولهذا الغرض يجب، في رأي هابرماس، تحسين الاتصال الإنساني والمناقشة الحرة^(٣٧) فعندما نقوم الذات (أو الأنا) بفعل من أفعال الكلام، وعندما تتخذ ذات أخرى (أو الآخر) موقفا من هذا الفعل، فإنهما - أي الأنا والآخر - يعترف كل منهما بالآخر وينسجان أو يقيمان علاقة تواصلية بين الذاتين الذين دمجوا اجتماعيا عبر التواصل، وهي علاقة مختلفة عن تلك الموجودة بينهم وبين العالم المادي.

لقد حاول هابرماس استخلاص المحتوى المعياري لفكرة الفهم الموجودة في اللغة والتواصل، وأدى هذا إلى مفهوم مركب لا يتضمن فحسب أن نفهم معنى الأفعال الكلامية، بل يتضمن كذلك التفاهم المتبادل بين المشاركين في التواصل، ليس فقط التفاهم حول معرفة شخص أمراً ما في العالم الموضوعي، بل يخص الوقائع والمعايير أيضاً، وكذلك التجارب الشخصية: «إن المتحدث في كل فعل من أفعال كلامه يرجع في أن واحد إلى شيء ما يخص العالم الموضوعي وعالم الطائفة الاجتماعية، وإلى عالمه الذاتي»^(٣٨) فهذا النموذج من الفعل التواصل يفترض أن المشاركين في التفاعل يمكن أن يعبثوا إمكانياتهم العقلية - التي تتركز وفقاً للتحليل السابق في العلاقات الثلاث للمقائم بفعل التواصل بالعالم - بحيث يكون ذلك معبراً عن الرغبة الصريحة في التوصل إلى التفاهم^(٣٩).

لكن ماذا يعني هابرماس على وجه التحديد بالتفاهم؟ أنه ذلك الاتفاق الحادث

بين المشاركين في عملية التواصل، بمعنى أن تحويل التفاهم إلى اتفاق سير عقلياً بين الدولت القادرة على الكلام والفعل للوصول إلى إجماع، ولتحقيق هذا الغرض يكون للفهم «مستويات ثلاثة يكون على كل مشارك في التفاعل أن يحترمها لتحقيق غرض الفهم، ولهذا فإن المستمع يفهم التعبير أولاً، أى يدرك دلالة ما يقال، ثم يتخذ هذا المستمع موقفاً بالإيجاب أو بالسلب، بالقياس إلى إدعاء معلن من فعل الكلام ثانياً، أى أنه يقبل أو يرفض العرض الذى يقترحه فعل الكلام. ونتيجة اتفاق ما يوجه المستمع فعله حسب المتطلبات القائمة بشكل توافقى ثالثاً»^(٤٠). وبهذا المعنى لن يتحقق الفهم إلا بتوافر مستويات ثلاثة أو اتباع خطوات ثلاث وهى أولاً أن يفهم المستمع التعبير فهماً جيداً ويدرك دلالاته، ثانياً أن يتخذ موقفاً إيجابياً أو سلبياً من هذا التعبير، أى يقبل أو يرفض ما يقترحه أفعال الكلام - بالمعنى السابق شرحه - وهو القول الذى لا يصف أو يثبت واقعا بل يتطلب إنجاز فعل ما عند سماعه. ثم ثالثاً وأخيراً يقوم المستمع بإنجاز الفعل بشكل يتوافق مع فعل الكلام.

إن مفتاح فكرة هابرماس عن التوصل إلى التفاهم تنطوي على اتفاق يقاس بما سماه بمزاعم الصدق، Validity Claims، ففي الفعل التواصلى «تتوقف حصيلة التفاعل نفسه على إمكانية توصل المشاركين فيه إلى اتفاق فيما بينهم على تقييم مشترك لعلاقاتهم، وحسب هذا النموذج من الفعل فإن النجاح الوحيد الممكن لتفاعل ما يتمثل فى توصل المشاركين إلى إجماع عام بنعم أو لا لمزاعم الصدق المركزة على أسس عقلية»^(٤١). يتوقف إذن نجاح التفاعلية التواصلية على أن يتوصل المشاركون إلى اتفاق متبادل حول تحديد علاقاتهم بالعالم، ونموذج نجاح التفاعل هو الوصول إلى إجماع بين مختلف المشاركين على مزاعم الصدق المدعومة بالحجج والبراهين العقلية.

لكن ما هى المقاييس التى يجب على أطراف التواصل مراعاتها لتحقيق هذا الهدف؟ أنها - كما حددها هابرماس - الحقيقة والدقة والصدق، أى على المشاركين فى التفاعل توخي حقيقة العبارة ودقتها ومصدقها واستنادها إلى الحجج والبراهين العقلية. وإذن فهنا إمكانية الوصول إلى التفاهم تكمن فى إمكانية استخدام الأسباب أو الحجج التى تساعد على الحصول على إعراف الدولت فيما بينها

Intersubjective مزاعم أو مطالب الصديق القابلة للتنفيذ^(١٢) هذا، الإمكان موجود في الأبعاد الثلاثة السابقة، وليست مزاعم الصديق أو مطالبة مقصورة وحسب على صديق القضايا أو على فاعلية الوسائل التي تمكن من التوصل إلى نتائج يمكن نقدها والدفاع عنها بأسباب عقلية، بل يضاف إلى هذا أيضا المطلب القائل بأنه فعل صحيح أو ملائم، وذلك في علاقته بسياق معياري معين، أو أن مثل هذا السياق يستحق أن يعترف به كسياق مشروع. كل هذا يمكن أن يناقش بالحجج العقلية، بل يمكن أيضا أن يناقش المطلب الذي يلح على أن أية عبارة من العبارات هي تعبير صادق وأصيل عن تجارب الفرد الذاتية من عكس ذلك، والشاهد أنه في كل هذه الأبعاد يمكنه الوصول إلى اتفاق حول المطالب المختلف عليها عن طريق الحجة والاستبصار أو البصيرة، وبغير الرجوع إلى القوة والبطش، أي بالرجوع إلى الأسباب والحجج العقلية وحدها، وفي كل بعد من هذه الأبعاد الثلاثة يوجد ثمة وسط تأملي يتيح معالجة أساليب الحجاج العقلى أو النقد التي تساعدنا على إثبات صحة المزاعم المختلف عليها ومحاولة الدفاع عنها أو حتى نقدها، ولأن مزاعم الصديق يمكن أن تنتقد، فهناك إمكانية لتصحيح الأخطاء والتعلم منها. ومن الطبيعي أن تخضع هذه المزاعم للاختبار والنقد والمراجعة. وهناك طرق عديدة لمناقشة وتنفيذ هذه المزاعم: «إن المعقولة التي تميز الممارسة التواصلية في الحياة اليومية إنما تشير أو تميل إلى ممارسة الحجاج العقلى وكأنه هو محكمة الاستئناف التي تمكن من استمرار الفعل التواصلى بوسائل أخرى عندما يصل الاختلاف في الآراء إلى حد لا يمكن تجاوزه عن طريق الأساليب الروتينية بل لا يمكن أيضا فضه (أي الاختلاف) عن طريق الاستخدام المباشر أو الاستراتيجى للقوة»^(١٣).

هكذا تعد الحياة اليومية أحد الأبعاد المهمة في فلسفة هايرماس التواصلية، وترتبط نظرية الفعل التواصل بالعالم المعيش ارتباطا أساسيا باعتباره - أي العالم المعيش - الخلفية الكامنة وراء كل مشارك في التواصل، وباعتباره أيضا السياق الذى يمكن أن يساعد على حل مشكلات الفهم، فأعضاء أى تجمع اجتماعى يشاركون في العالم المعيش الخاص بهم. فما هي إذن مكونات هذا العالم؟

٥ - عقلنة العالم المعيش:

يحاول هابرماس أن يشرح مفهوم العالم المعيش في الجزء الثاني من مؤلفه عن نظرية الفعل التواصلي مستعينا في ذلك بما سبق أن شرحه في الجزء الأول من المؤلف نفسه عن النظرية التواصلية وعن أفعال الكلام. وذلك لأن مفهوم العالم المعيش بمكوناته المختلفة يمثل السياق الذي يشكل عملية التفاهم بين الدوات، كما أن أية نظرية عن المجتمع - وهو الهدف النهائي عند هابرماس - لا يمكن لها أن تقتصر على نظرية الفعل التواصلي دون أن تستمد شرعيتها من العالم المعيش. وبين هابرماس كيف «إن هذا العالم المعيش - بوصفه الأفق الذي تتحرك فيه الأفعال التواصلية بصفة مستمرة - عرضة للتغير من خلال تحول بنية المجتمع ككل»^(٤٤).

إن فكرة العالم المعيش ليست فكرة جديدة ابتدعها هابرماس، لقد سبقه هوسرل في تحليل العالم المعيش تحليلاً ظاهرياً، كما أن فييتجنشتين قد تناوله من خلال تحليله لأشكال الحياة، إلا أنهما في رأي هابرماس لم يكن لهما هدف منهجي؛ «إذا طرحنا جانباً المشاكل الفلسفية للوصف التي تعامل بها هوسرل مع مشكلة العالم المعيش، فبإمكاننا أن نفكر في العالم المعيش كما يتمثل في مجموعة من النماذج التفسيرية نقلت عن طريق الثقافة الموروثة ونظمت من خلال اللغة. عندئذ لا نحتاج إلى فكرة السياق المرجعي الذي يربط بين عناصر الموقف الواحد بعضها ببعض، كما يربط الموقف نفسه بالعالم المعيش، ولا نحتاج أيضاً أن نفسر هذا كله في إطار فلسفة الظاهريات ولا في إطار سيكولوجية الإدراك»^(٤٥). وترتب على ما سبق أن اتجه هابرماس إلى البحث في بناءات «العالم المعيش» بحثاً تناولياً شكلياً، بحيث يبرز البناءات التي تظل ثابتة على الرغم من تغير صور العالم المعيش وأشكال الحياة.

وإذا كان هابرماس قد ركز جهده في المجلد الأول من كتابه «نظرية الفعل التواصلي» على إعادة صياغة عقلانية ماكس فيبر من أجل تأسيس عقلانية جديدة، فإنه قد ركز جهده في المجلد الثاني من مؤلفه على إعادة عقلنة العالم المعيش. بمعنى آخر أنه - أي هابرماس - قدم فكرة العالم المعيش باعتبارها مكملية لمفهوم العقل التواصلي، لأنها مربطة أيضاً بمفهوم المجتمع، بل وتشكل سياق الفعل الاجتماعي.

وقد تناول هابرماس فى المجلد الثانى أربع نقاط أساسية يقوم عليها هذا الجزء وسحاول شرحها فى البداية:

١) أن يوضح أن العالم المعيش مرتبط بالعوامل الثلاثة (الثقافة والمجتمع والشخص) وهى التى تقسم عليها الذرات - التى تهدف إلى التفاهم المتبادل - لتحديداتها المشتركة للمواقف المختلفة.

٢) أن يطور مفهوم العالم المعيش بوصفه السياق الذى يتم فيه الفعل التواصلى ويربطه بمفهوم دور كايم عن الوعى الجمعى.

٣) أن يربط مفاهيم العالم المعيش التى تستخدم عادة فى علم الاجتماع التفسيرى بمفاهيم الحياة اليومية التى لا تصلح إلا للعرض السردى للأحداث التاريخية والظروف الاجتماعية.

٤) أن يبحث فى الوظائف التى يقوم بها الفعل التواصلى لإقامة عالم متنوع الأهنية. ويتم هذا البحث فى أفق العالم المعيش بحيث يمكن بالاستناد إلى هذه الوظائف توضيح الشروط الضرورية لعقلنة العالم المعيش. ويؤدى هذا إلى آخر حدود البحوث النظرية التى توحد بين المجتمع والعالم المعيش^(٤٦). وفى هذه الحالة يقترح هابرماس أن نفهم المجتمع بوصفه نسقا وعالما معيشا فى وقت واحد.

لقد أكد لنا التراث المنحدر من مدرسة دور كايم ان النظرية الاجتماعية تقوم على مفهوم العالم المعيش الذى يدور حول مسألة التكامل الاجتماعى. وقد اختار بارسونز تعبير Societal Community (أى الجماعة المنتمية إلى مجتمع أو الجماعة الاجتماعية) لى يبين أن العالم المعيش بوصفه جماعة اجتماعية يشكل قلب المجتمع. مع العلم بأن مفهومه عن المجتمع هو أنه الجهة التى تحدد الحقوق والواجبات لأعضاء الجماعة عن طريق العلاقات الشخصية المشروعة المتبادلة بينهم. ومن ثم تكون الثقافة والشخصية مجرد إضافات وظيفية للجماعة الاجتماعية. فالثقافة تزود المجتمع بالقيم التى يمكن أن تصبح قيما مؤسسية، كما أن الأفراد الذين أصبحوا منتمين إلى المجتمع يشاركون فى الحياة بشكل يلائم التوقعات المعيارية.

وفى مقابل ما سبق نجد أن مدرسة ميد تقيم النظرية الاجتماعية على مفهوم عالم معيش مختزل ومقتصر على إضفاء الطابع الاجتماعى على الأفراد. وعلماء

هذه المدرسة يفهمون العالم المعيش بوصفه الوسط الاجتماعي والثقافي للفعل التواصلى الذى يتصورونه فى شكل صور محددة يقوم به الأفراد المنتمون إلى المجتمع. وهكذا نرى أن هذه المدرسة لا تلتفت إلى الثقافة التراثية والمجتمع إلا باعتبارهما وسائط يتم من خلالها العمليات التى يندرج فيها لاعبو الأدوار طوال حياتهم. ومن الواضح أن هذه النظرة لا تعد نظرة مشقة إلا إذا تقلصت النظرة الاجتماعية بحيث تتحول إلى علم نفس اجتماعى. ولو أخذنا فى مقابل ما سبق مفهوم التفاعل الرمزي الذى جعله ميد نفسه مفهوما مركزيا وتناولناه بالطريقة التى طرحناها من قبل (أى كمفهوم للتفاعل الذى يتم من خلال اللغة كما توجهه المعايير) لاستطعنا عندئذ أن ندخل من باب التحليلات الفينومينولوجية للعالم المعيش، بحيث نكون فى هذه الحالة فى وضع يسمح لنا بالاحاطة بالشرايط المركبة لكل هذه العمليات الإنتاجية^(١٧).

لقد أشار بارسونز إلى النموذج النظرى للنسق الاجتماعى إلا أنه فشل فى الجمع بينه وبين العالم المعيش كمجال للفعل الاجتماعى، وتعدر عليه تحقيق التكامل بينهما فى مفهومه من مجتمع ذى مستويين يربط النسق بالعالم المعيش. بل إن تاريخ النظرية الاجتماعية منذ ماركس لم ينجح فى وأى هابرماس فى الجمع بين النسق والعالم المعيش، ولهذا كله حاول - أى هابرماس - أن يؤلف بينهما بالتأكيد على ضرورة الجمع بين الجانب النظرى - الذى يحدد التصورات النسقية للمجتمع المتكامل - وبين نظرية الفعل لمجتمع مترابط من خلال أفعاله التواصلية؛ وإن نقطة إنطلاقى إذن هى أن المشكلة النظرية المتعلقة بكيفية الجمع بين المفاهيم الأساسية للإنسان ونظرية الفعل الاجتماعى هى مشكلة حقيقية وأصلية. والصيغة المؤقتة التى اقترحها والتى يمكن على أساسها تصور المجتمعات بوصفها كائنات نسقية مركبة لفعل مجموعات متكاملة اجتماعيا، هذه الصيغة تحتوى على هذين الجانبين معا^(١٨).

لقد توصلنا - كما سبق القول - إلى أن أية نظرية للمجتمع لا ينبغي أن تكتفى بالعقلانية الغائية فحسب، ولن تستقيم بالعقلانية التواصلية وحدها، بل بالجمع بينهما باعتبارهما يمثلان قطبي العقلانية الجديدة. فعلى الرغم من أن

العقلانية الأدائية تستجيب للمتطلبات المادية بشكل يصعب معه التغلغل عن دور التقنية في التنظيم المادي للمجتمع، إلا أنها غير قادرة على حل مشكلات متعلقة بالأخلاق أو الثقافة، لذلك تأتي العقلانية التواصلية لتتجهت بالمشكلات والقضايا الرمزية والمقومات الثقافية المتعلقة بالمعايير الأخلاقية. والنتيجة المترتبة على هذا كله هو أن كلا من النشاط الغائي والأدائي والنشاط التواصلى يشارك في إعادة عقلنة العالم المعيش، عن طريق إعادة الإنتاج المادى للعالم المعيش بواسطة النشاط الغائى، وأيضاً عن طريق إعادة الإنتاج الرمزي له - أى العالم المعيش - بواسطة النشاط التواصلى، باعتبار أن الأساس المادى للعالم هو الشرط الضرورى للبنية الرمزية له، وباعتبار أيضاً أن الفعل الأدائى هو أحد مكونات الفعل التواصلى. هكذا تمتزج حيوط مختلفة - يكشف عنها التواصل اليومي - من عناصر المعرفة الأدائية والعناصر الأخلاقية الصلية بالإضافة إلى العنصر اللغوى، تمتزج جميعاً في إعادة بناء العالم المعيش.

لم يتوقف هايرماس عند الإنتاج المادى للعالم الذى يتحقق عن طريق النشاط الغائى أو الأدائى، لا لعدم أهميته، بل لأنه الجانب الوحيد الذى أثمرته الحدادة الغربية. ولذلك أسهب في تفاصيل ما اعتبره الجانب المهمل في المشروع الحدائى، وهو النشاط التواصلى وما يفترضه من معايير وقيم أخلاقية. ويؤكد على ممارسة الفعل التواصلى في الحياة اليومية التى هي الوسط الذى يتم فيه إعادة الإنتاج الرمزي. إن المشاركون في التواصل يوجدون في تراث ثقافى يستخدمونه وفي نفس الوقت يحددونه، ولكن ينسقوا أفعالهم عن طريق اعتراف الذات فيما بينهم بصحة مزاعم الصديق، فإنهم يحرصون على أن يصبحوا أعضاء في جماعات اجتماعية، كما يعملون في نفس الوقت على تدعيم هذه الجماعات وتحقيق تكاملها «إن الأفعال التواصلية ليست مجرد عمليات تفسيرية يتم فيها اختيار المعرفة الثقافية التراثية... وإنما هي في الوقت نفسه عمليات تكامل اجتماعى واضفاء للطابع الاجتماعى على الأشخاص المتضمن لمجتمع معين»^(٤٩) ومن خلال التفاعل مع الأشخاص الأكفاء يستوعب الناشئون في وعيهم توجهات القيم للجماعة الاجتماعية التى ينتمون إليها ويكتسبون القدرات العامة على الفعل.

كيف يمكن - إذن - عقلنة العالم المعيش؟ إن هذه المهمة كما تصورها

هابرماس تقتضي القيام بثلاث عمليات لا ينفصل بعضها عن بعض من أجل تأسيس مجتمع عقلاني حديث: تتطلب العملية الأولى إعادة التحليل النقدي للمعرفة، وتقتضي الثانية تأسيس قيم ومعايير مجتمعية جديدة، أما الثالثة والأخيرة فهي تهتم بتنشئة ذات إنسانية قادرة على تحمل مسؤوليتها، وعلى تأسيس هويتها الذاتية: وإذا نظرنا إلى التفاهم المتبادل نظرة وظيفية وجدنا أن الفعل التواصلى يعمل على نقل وتجديد المعرفة الثقافية التراثية، وإذا نظرنا إليه كفعل تنظيمى أو تنسيقى وجدنا أنه يساعد أو يعمل على التكامل الاجتماعى وإقامة وترسيخ التضامن. وأخيراً فإننا لو نظرنا إليه من وجهة نظر إضفاء الطابع المجتمعى فإن الفعل التواصلى يساعد فى تكوين الهويات الشخصية. وهكذا نجد أن إنتاج البناءات الرمزية للعالم المعيش يتم عن طريق مواصلة المعرفة الصحيحة وترسيخ التضامن المجتمعى وإضفاء الطابع الاجتماعى على الذوات المشردة والفاعلة^(٥٠).

ونمثل هذه العمليات السابقة العناصر البنائية للعالم المعيش - وهى الثقافة والمجتمع والشخص - بحيث يعاد بناؤه - أى العالم المعيش - بالاستخدام الأمثل للمعرفة وباستقرار المجتمع وتحقيق الاندماج بين أفراده ويتكوين أفراد أو فاعلين يملكون القدرة على الكلام والفعل وقادرين أيضاً على تحمل مسؤولياتهم وتحقيق ذواتهم وتأكيد هوياتهم - هكذا نرى أن عقلنة العالم المعيش هو أحد المظاهر الإيجابية للحدالة أو المجتمع الحديث التى يجب المحافظة عليها، والتى تتم فيها مراجعة دائمة للتراث الثقافى وكذلك إنتاج قيم ومبادئ أخلاقية وقانونية جديدة فى المجتمع مغيرة للفقدمة. ويتكفل النشاط التواصلى المدعم بالحجج والبراهين العقلية بوضع معايير لها أو تبريرها. وفى ظل هذا الإطار الثقافى والمعيارى الجديد ينشأ الفرد الذى يسمى للدفاع عن ذاته وتحمل مسؤولية كلامه وأفعاله، أى الشخص القادر على المناقشة والحوار والقادر على الإجابة بنعم أو لا التى يتمرس عليها خلال التنشئة الاجتماعية بحيث يصبح شخصاً مستقلاً ولكنه مندمج اجتماعياً فى جماعة تربطه بها علاقات اجتماعية ومصالح.

هكذا نجد أن العناصر البنائية المكونة للعالم المعيش (وهى الثقافة والمجتمع والشخصية) تتطابق معها عمليات إعادة الإنتاج (إعادة إنتاج ثقافى - تكامل

اجتماعي -- انتماء للجماعة) وكلها تركز على الوجود المختلفة للفعل التواصل (المفاهيم -- التنسيق -- الفعل الاجتماعي) وكلها ممتدة الجذور في العناصر البنائية المكونة لأفعال الكلام (المفاهيم التفسيرية -- أفعال القول -- الأقوال التعبيرية)^(٥١). هذه التطابقات البنائية تتيح للفعل التواصل أن يؤدي وظائفه المختلفة وأن يصبح وسيطا دائما لإعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش، فإذا حيل بين هذه الوظائف وبين التحقق ظهرت الاضطرابات في عملية إعادة الإنتاج كما نشأت كذلك مظاهر الأزمة مثل فقدان المعنى، واضطراب التوجهات، وغياب المشروع، وسقوط القيم، والاغتراب، والأمراض النفسية وانهايار التراث.

خاتمة:

كان هذا عرضا سريعا للمفاهيم الأساسية لنظرية الفعل التواصل عند هابرماس بالقدر الذي سمحت به حدود هذا البحث. وإذا كان يصعب الإحاطة -- في هذا المقام -- بالجوانب التفصيلية الدقيقة لهذا المشروع الذي يحتاج إلى دراسة طويلة مستفيضة فإن الأمر الأكثر صعوبة هو محاولة تقييمه، خاصة وأن صاحبه مازال يواصل العطاء، مما يعني أن هذا المشروع يمكن الاضافة إليه، كما أنه يقبل التعديل أو التخيير، أي أنه بمعنى آخر مشروع ما زال في طور التطوير والاكتمال، كما أقر هابرماس نفسه في بداية المجلد الأول من مؤلفه أنه لم يقدم نظرية نهائية أو تامة بشكل كامل، مما يعني أنه قدم فقط إطاراً نظرياً وتوجهات أساسية للانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن نقول أن نظرية الفعل التواصل ليست نظرية بعدية، بل هي نظرية اجتماعية تحاول أن تصحح مقاييسها النقدية. يضاف إلى هذا أن هابرماس من أكثر الفلاسفة المعاصرين الذين تثار حولهم الخلافات، لكل هذه الأسباب يصعب تقييم هذا المشروع تقييما نهائيا، كما يصعب أيضا الحكم عليه بأراء قاطعة. ولكن يمكن إجمال بعض وجهات النظر حول هذا المشروع المصنم.

يرى بعض الباحثين أن هابرماس اهتم بالتعليق النقدي على معظم الفلاسفة وعلماء الاجتماع أكثر من اهتمامه بتقديم الأدوات المنهجية والنظرية الخاصة بنظريته عن الفعل التواصل^(٥٢) وإذا كان هذا النقد صحيحا في مجمله، إلا أنه

ثبت في نفس الوقت قدره هابرماس الهائلة على عرض وتقديم وتحليل نظريات وأفكار الآخرين. كما أن اهتمامه - أي هابرماس - بالتواصل والنظرية الاجتماعية للحقيقة جعل بعض الباحثين يدعوا إلى أن نظريته تحتوي على بعد يوتوبى واضح، إذ أنه - أي هابرماس - يحيل في الغالب إلى مشروع أكثر مما يشير إلى واقع معين، ويتحدث عن أخلاق يتطلع أن تصاغ في معايير وعلاقات^(٥٣). وربما كان هذا أيضا صحيحا إلى حد كبير؛ فالشروط التي وضعها هابرماس للحوار والأخلاقيات التي رأى ضرورة الالتزام بها في النشاط التواصلى، والمعايير التي يجب أن تخضع لها أنماط التواصل، كل هذا أضفى على مشروعه بعدا يوتوبيا من ناحية، وبعدا مثاليا من ناحية أخرى، وإن كان هذا البعد اليوتوبى لم يحصر المشروع في دائرة المستحيل أو عدم قابليته للتحقق، بل إن ملامسته للواقع المعيش تجعله في دائرة الممكن.

وعلى الرغم من اختلاف المفسرين اختلافا كبيرا في آرائهم حول مشروع هابرماس ومدى قدرته على الصمود في وجه الشكوك الكثيرة التي تثار حوله، إلا أن هناك شيئا واحدا على الأقل يتفق عليه المعلقون والشراح، وهو أن هابرماس قد حاول على الدوام أن يجمع بين هذه الاهتمامات الفلسفية المتخصصة وبين التزام حقيقى فعال بتنمية أو تدعيم المناقشة المستنيرة للقضايا الملحة بالنسبة للرأى العام ولعله أن يكون أحد الفلاسفة القليلين الذين يلتزمون بالتمسك بالتراث النقدى في البحث المبدئى عن الحقيقة، وهو في هذا كله يقدم مثالا رائدا للفكر المستنير.

وربما ترجع أهمية الدور الذى يقوم به هابرماس في الفكر الفلسفى المعاصر إلى أنه مازال متمسكا بدور الفلسفة وإعادة توظيفها وضرورة انخراطها في أى نظرية للمجتمع الحديث. هذا إلى جانب إيمانه بأن مشروع الحداثة لم يكتمل بعد، وتمسكه بإعادة الطاقة النقدية لعقل التنوير في عصر ارتفعت فيه الأصوات مطالبة بتخلي الفلسفة عن عرشها والعقل عن صولجانه، إلى جانب تيارات أخرى مضادة للتنوير والحداثة، ومن ثم وقف هابرماس مناديا عن التنوير، وتصدى للظواهر المرضية التي ولدتها الحداثة وما بعد الحداثة، وربما لهذا السبب أيضا يحتاج الفكر العربى إلى دراسة هذا المشروع الفلسفى الكبير بشئ من التفصيل، وإلقاء المزيد من الضوء على جوانبه المختلفة من أجل تأسيس مجتمع يقوم على أسس عقلانية، ويسود بين أعضائه

حوار حر خال من كل أشكال القمع والسيطرة وإذا كان هابرماس يرى أن شروط الحوار الديمقراطي الحر لم تتوافر بعد في المجتمعات الغربية بكل ما تكفله هذه المجتمعات لأفرادها من حريات ويقدر ما نسمح من مراجعات نقدية للتراث العقلي والديني ولكل جوانب المجتمع والحياة على أوسع نطاق، فما أحوجتنا نحن العرب إلى التفكير في هذه الشروط وإلى صياغة مشروع للحلقة يقوم على أسس عقلانية ونقدية وليست غيبية أو خرافية متسلطة.

مصادر البحث

- Towards a Rational Society (including Technology and science as ideology), Boston: Beacon Press, 1971.
- Knowledge and Human Interests, Boston: Beacon Press, 1972.
- Legitimation Crisis, Boston: Beacon Press, 1973.
- Theory and Practice, Boston: Beacon Press 1973.
- Communication and the Evolution of Society, Boston-Beacon Press, 1979.
- Theory of Communicative Action 2 vols/Boston: Beacon Press 1984, 1987. Autonomy and Solidarity (interviews) London-Verso 1986.
- The Philosophical Discourse of Modernity, Cambridge, Mass: MIT Press 1987.
- On the Logic of the Social Sciences, Cambridge, Mass: MIT Press, 1988.
- The New Conservatism, Cambridge, Mass: MIT Press, 1989.
- The Structural Transformation of the Public Sphere, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989.
- Moral Consciousness and Communicative Action Cambridge, Mass: Mit Press, 1990.
- Postmetaphysical Thinking, Cambridge, Mass: MIT Press 1992.
- Justification and Application/Cambridge, Mass: MIT Press. 1993.

قائمة المراجع

- ١- علام طاهر، مرسوم فرانكفورت، من هوركهيمر إلى هابرماس. بيروت منشورات مركز الانسداد القومس. د.ت. ص ٩٩.
- ٢- كريب، إيان: النظرية الاجتماعية، من باريس إلى هابرماس. ترجمة د. محمد حسين غلوم ومراجعة د. محمد عصفور الكويت، عالم المعرفة عدد ٢١٤ أبريل ١٩٩٩. ص ٣٠١.
- ٣- The Oxford Companion to philosophy. E.D. by Ted Honderich. Oxford University Press. 1995. art, Habermas. P. 330.
- ٤- هابرماس، يورجن، القول الفلسفي للحدقة. ترجمة د. قاطمة المجبوشي دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص ١٥٤.
- ٥- المرجع السابق ص ٤٥٣.
- ٦- Habermas, Jürgen: Autonomy & Solidarity. Interviews with J. Habermas. ed. by peter Dews Verso The Imprint of New Left Books p. 97.
- ٧- Habermas, J: The Theory of Communicative Action Trns. By Thomas McCarthy. Boston, Beacon Press V2. 1987. P. 397.
- ٨- فتحي أبو المهيدي، هابرماس ونظريته الوحي الاجتماعي. مجلة إبداع، العدد الخامس مايو ١٩٩٨. ص ٥٦.
- ٩- Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. P. 397.
- ١٠- Habermans, J: The Theory of Communicative Action Trns. By Thomas McCarby. Boston. Beacon Press V1. 1984. P. 172.

- Ibid. p 172. -١١
- Ibid, p. 173 - 174. -١٢
- ١٣- هابرماس، يورجين: القول الفلسفي للحدالة، ص ٤٨٢.
- Habermas, J: A&S. Interviews. P. 108. -١٤
- Ibid p. 104. -١٥
- Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. p. -١٦
397.
- Habermas, J: Moral Consciousness and Communicative -١٧
Action in: the Continental philosophy Reader. Ed. By Richard
Kearney and Mara. Routledge. London. 1996. p. 251.
- Ibid, p. 251. -١٨
- Haberman, J: The Theory of Communicative' Action. V1. p. -١٩
8.
- Habermas, J: A& S Interviews. P. 99. -٢٠
- ٢١- كريب، ليان: النظرية الاجتماعية ص ٣٨٤.
- ٢٢- عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد ومقيد، الكويت، جامعة
الكويت، حوليات كلية الآداب، حولية ١٣ رسالة ٨٨، ١٩٩٣، ص ٩٢.
- ٢٣- قصي أبو العنين، هابرماس وتحرير الوصي الاجتماعي، ص ٧٣.
- ٢٤- محمد نور الدين أفاة: الحنطة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة. نموذج (هابرماس)
الدار البيضاء، أفريقيا الشرق. ١٩٩١. ص ١٩٧.
- ٢٥- عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ص ٩٤.
- Habermas, J: A&S. Interviews. P. 98. -٢٦
- Babermas, J: The Theory of Communicative Action. V1 p. -٢٧
99.

٢٥١) بول جرايس (Paul H Grice) (1913-1988).

فيلسوف إنجليزي يطور أهم كتب عن المعنى، خصوصاً عن العلاقة بين المعنى الذي يقصده المتكلم والمعنى المقوى. وقد أدخل بعض المصطلحات التي تستخدم اليوم كثيراً في فلسفة اللغة مثل «المعنى المشعشع في المحادثة» أي ما يضعه المتكلم بشكل يكون مضافاً لما يقوله أو لما تنطوي عليه كلماته. ومفهوم آخر هو القصد التأملي وهو مفهوم أساسي في فكره عن المعنى الذي يقصده المتكلم أو في «عملية التواصل». لقد ذهب جرايس إلى أنه المعنى الذي يقصده المتحدث له الأسبقية على المعنى المقوى، أي أنه يرد السيمانتيقاً أو علم الدلالة إلى سيكولوجية البحث في التوجهات. وقد ساعدت المفاهيم الجديدة التي قال بها جرايس علماء اللغة كما ساعدت الفلاسفة على وضع الحدود بين علم الدلالة (السيمانتيقا) وعلم التقابل (البراغماتيقا) والتمييز بين المعنى والاستخدام.

The Oxford Companion to philosophy. p. 330, -٢٨

٢٩- هابرماس، يورجين: القول الفلسفي للمحادثة. ص ١٢٤.

٣٠- كريب، لوان، النظرية الاجتماعية، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. p. -٣١
XI.

Ibid, p. 85- 86. -٣٢

٣٣- محمد نور الدين أكاية: المحادثة والتواصل في الفلسفة التقليدية للعاصرة ص ١٩٨.

٣٤- هابرماس يورجين: القول الفلسفي للمحادثة ص ٤٧٨.

٣٥- المرجع السابق، ص ٤٨١.

Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. p. -٣٦
15- 16.

Kolakowski, Leszek: Main Currents of Marx, trans. From -٣٧
the polish by P.S. Falla. Oxford University press 1981. p.
382- 391.

٣٨- هابرماس، يورجين، القول الفلسفي للمحادثة. ص ٤٨٩.

Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. p. ٣٩-99.

٤٠- محمد نور الدين أقالبة: الحفلة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة. ص ١٩٣.

Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. p. ٤١-106.

Ibid, p. x. -٤٢

Ibid, p. 17-18. -٤٣

Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. -٤٤
1987 p. 119.

Ibid, p. 124. -٤٥

Ibid, p. 199. -٤٦

Ibid, p. 139- 140. -٤٧

Ibid, p. 201. -٤٨

Ibid, p. 139. -٤٩

Ibid, p. 137. -٥٠

Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. P. -٥١
xxv.

٥٢- أنظر محمود نور الدين أقالبة، مرجع سابق، ص ٢٤٥.

٥٣- أنظر المرجع السابق ص ٢٤٧.

دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة

بحث نقدي في آراء فيلسوف البراجماتية الجديدة ريتشارد رورتي

مقدمة:

لم يشهد عصر من العصور تنوعاً في الاتجاهات الفكرية كما شهد القرن العشرون. وإذا كنا نستطيع أن نصف القرن السابع عشر بأنه عصر المذاهب الكبرى، وأن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وأن القرن التاسع عشر هو عصر ازدهار العلوم الطبيعية والفلسفات الوضعية، فلا يمكننا أن نفعل هذا مع القرن العشرين الذي تنوعت فيه الاتجاهات الفكرية إلى حد التضارب والتناقض والبلبلة. ولكن إذا تطلب الأمر أن نطلق مصطلحاً ما على هذا القرن فيمكننا أن نقول أنه عصر «النهايات»: نهاية التاريخ (على حد زعم أحد المفكرين وهو فوكوياما)، نهاية اليوتوبيا... الخ. كما يمكننا أن نطلق عليه اسم عصر «السقوط»: سقوط العقل، سقوط الحداثة، سقوط الأيديولوجيا... الخ. ومن ناحية أخرى يمكننا أن نطلق عليه أيضاً اسم عصر «الما بعديات»: أي العصر الذي يسوده الشعور بالقلق وعدم القدرة على تحديد تلك الاتجاهات التي تحوم حول تعريفاتها شكوك كثيرة مثل: ما بعد الحداثة، ما بعد الأخلاق، ما بعد الفلسفة... الخ.

ومن بين الفلاسفة الذين زعموا أنهم جاءوا بتصوير جديد لثقافة ما بعد الفلسفة نجد المفكر الأمريكي ريتشارد رورتي Richard Rorty (١٩٣١-) وهو فيلسوف يهتم بمشكلات العقل وماهية الإنسان، وناقد لمبادئ نظرية المعرفة التقليدية. وقد حصل على درجته العلمية الأولى من جامعة برنستون بين عامي ١٩٦١، ١٩٨٢، وهو نفس العام الذي انتقل فيه إلى جامعة فرجينيا ليشغل منصب استاذ للعلوم الإنسانية، ثم انتقل إلى جامعة كاليفورنيا التي ما يزال يعمل بها. بدأ رورتي حياته الفكرية فيلسوفاً تحليلياً عادياً إلى أن نشر في عام ١٩٧٩ كتابه «الفلسفة ومرآة الطبيعة» Philosophy and the Mirror of Nature الذي رفض فيه بشدة فكرة إمكان الحكم على معتقداتنا من وجهة نظر موضوعية ومتعالية، فأثار رأيه هذا اهتماماً واسعاً

في الدوائر الفلسفية الأمريكية، وأطلق عليه بعض المفكرين لقب «نبي وشاعر البراجماتية الجديدة».

والبراجماتية الجديدة حركة فلسفية حديثة «تمتق بشكل جذري أشكال التداخل والتفاعل بين السياقات الاجتماعية والعملية المختلفة، وتنفي إمكانية قيام تصور كلي شامل عن الحقيقة أو الواقع. وقد ظهرت البراجماتية الجديدة كرد فعل نقدي للفلسفة التقليدية والفلسفة التحليلية. ولما كانت هذه الفلسفة تعتمد أساساً على آراء جون ديوي، وفيتجنشتين وكواين وسيلرز، فإن ريتشارد رورتي في كتابه «الفلسفة ومرآة الطبيعة» قد بدأ طريق العودة إلى الفلسفة البراجماتية»^(١).

إن الفكرة المحورية عند رورتي في خطوطها العريضة هي تكرار للاعتراض الذي وجهه الفلاسفة المثاليون في القرن التاسع عشر إلى نظرية الواقعيين عن الحقيقة، أي نظرية التطابق (وهي النظرية التي تقول بأن الحقيقة هي تطابق ما في العقل مع ما في الواقع والعكس)، وليس هناك سبيل - في رأي رورتي - لمعرفة الوقائع التي يفترض أن يتسق معها صدق معتقداتنا إلا من خلال معتقدات أخرى. وقد اعتمد في رفضه لوجود أي أساس وطيد للمعرفة على التراث البراجماتي لم على بعض الاتجاهات الحديثة التي سارت في الاتجاه نفسه، كما ألح على نقده لفكرة وجود أسس ثابتة يمكن أن تصدر فيها نظرية المعرفة أحكاماً على المعتقدات بوجه عام، بل وأنكر أيضاً أن يكون أي معتقد أكثر أهمية من أي معتقد آخر. ويخلص رورتي إلى نتيجة - تشكل المضمون العام لتفكيره - مفادها أن الفلسفة عاجزة عن أن تؤسس أو تقيم شيئاً. ولذلك شرع في هدم التصور الذي توضحه الفلسفة - طوال تاريخ الفلسفة - على أن يفهموا به النشاط الفلسفي ودور الفلسفة، واعتمد في هدمه للتصورات التقليدية - التي درج الفلاسفة على الأخذ بها عن تطور الفلسفة وفعاليتها - على فلاسفة ثلاثة هم: هيدجر وفيتجنشتين وديوي، واستلهم أفكارهم وكأنهم مجمع الخالدين الذين عملوا على تقويض المفهوم التقليدي الذي تبناه الفلاسفة التقليديون في نشاطهم الفلسفي.

هل كان نقد رورتي للفلسفة التأسيسية بمثابة دعوة للتخلي عن الفلسفة، أم دعوة - بالإضافة إلى دعوات أخرى سابقة - لتحويل دور الفلسفة في الفكر

المعاصر؟ وإذا كانت الإجابة عن هذا السؤال بنعم، فما هو تصوره لشقافة ما بعد الفلسفة؟ سوف نحاول الإجابة على هذه التساؤلات من خلال محورين أساسيين: الأول هو نقد رورتي للفلسفة التأسيسية. ويتضمن هذا المحور: ١) تقويض المفهوم التقليدي للفلسفة. ٢) نقد النزعة التحليلية. ويدور المحور الثاني حول ثقافة ما بعد الفلسفة، ويتناول: ١) تصور رورتي للدور الجديد للفلسفة في الفكر المعاصر، وذلك بأن يجعل المنظور التاريخي المتغير للمشكلات الفلسفية بديلاً عن المنظور الأبدي لها. ٢) دور اللغة في الفلسفة المعاصرة. ٣) استبدال معرفة إيداع اللغات بالمعرفة التقليدية.

أولاً: نقد رورتي للفلسفة التأسيسية:

١- تقويض المفهوم التقليدي للفلسفة:

على الرغم من أن رورتي بدأ حياته الفلسفية كفيلسوف تحليلي، إلا أنه تحول منذ أن نشر كتابه «الفلسفة ومرآة الطبيعة» الذي يعتبره بعض المفكرين أهم وأجراً كتاب نشره فيلسوف أمريكي في العقود الأخيرة: «لم تجد منذ ولیم جيمس وجون ديري مثل هذا النقد المدمر للفلسفة المهنية أو الحرفية professional»^(٢)، تحول منذ نشره هذا الكتاب إلى مهاجم للنزعة التحليلية التي هي التاج الشرعي - في رأيه - للفلسفة التأسيسية التي انحدرت إلينا من التراث الديكارتي - الكانطي. يركز رورتي هجومه على الفلسفة التحليلية المعاصرة وأصولها التاريخية والتجديد التي استمدت منها أفكارها الأساسية، وخاصة نظريات القرن السابع عشر وما عرف عنها من اهتمام بنظرية المعرفة أو الاستمولوجيا. ونحن رورتي منذ البداية أن هناك خطأ في فهمنا للفلسفة بوصفها نظاماً معرفياً يتعامل مع مشكلات أساسية ثابتة، تدل على هذا أول عبارة استهل بها كتابه السالف الذكر: «يمتد الفلاسفة عادة أن نظامهم المعرفي يناقش مشكلات «دائمة وأبدية»، مشكلات تظهر بمجرد تأملها»^(٣).

يفسر رورتي في مقدمة كتابه لماذا اختار «الفلسفة ومرآة الطبيعة» عنواناً لمؤلفه بأنه يقدم صوراً أكثر مما يقدم قضايا، وي طرح استمارات ولا يطرح عبارات تقريرية من النوع الذي يحدد طابع معتقداتنا الفلسفية. وهو يؤكد على أن الصورة التي تأسر الفلسفة التقليدية وتقيدها بأغلالها هي صورة العقل كمرآة كبيرة تحتوي على

تمثيلات متنوعة بعضها دقيق وبعضها غير دقيق، وهى فى مجموعها قابلة لأن ندرس ونفحص عن طريق المناهج غير التجريبية. ولولا فكرة العقل كمرآة لما وجدت فكرة المعرفة - بوصفها تمثيلات دقيقة - ولولا هذه الفكرة الأخيرة (أى المعرفة) لما كان هناك ثمة معنى لجهود ديكارت وكانط فى الوصول إلى تمثيلات دقيقة أو واضحة متميزة - بتعبير ديكارت - عن طريق فحص المرأة والعكوف على صقلها. وبلون فكرة العقل كمرآة أيضا ما كان هناك ثمة معنى للمزاعم الحديثة بأن الفلسفة هى «تحليل تصورى» أو «تحليل فينومينولوجى» أو «تفسير للمعاني» أو «اختبار لمنطق لغتنا» أو «بناء تكوينى لنشاط الوعي» وهى المزاعم التى تهكم عليها فيتجنشتين فى بحوثه الفلسفية^(٤).

لقد قام فيتجنشتين بتفكيك هذه الصور المرآوية، ولكنه كان يفتقر إلى الوعي التاريخي، ومن هنا تأتى عظمة إسهام هيدجر الذى أعاد النظر فى تاريخ الفلسفة كله ليبين الجذور التاريخية المرآوية للفلسفة ابتداء من أفلاطون حتى أعلام الفلسفة الحديثة. ولكن كلا الفيلسوفين عجز - فى رأى رورلى - عن توضيح مدى سيطرة الصور المرآوية البصرية على العقل الغربى فى إطار منظور اجتماعى. لقد اهتم كلاهما بالأفراد أكثر من اهتمامهما بالمجتمع، وفى الجانب الآخر نجد ديوى يستنبط حججه ضد الصور المرآوية من داخل رؤيته لمجتمع جديد، وعلى الرغم من افتقاده لمنطق فيتجنشتين الدقيق وللنظرة التاريخية الشاملة عند هيدجر، فلم تعد الثقافة فى المجتمع المثالى الجديد الذى رسمه ديوى معرفة موضوعية، بل أصبحت خبرة جمالية. صحيح أن ديوى قد اتهم بالوقوع فى النسبية واللاعقلانية، ولكن هذه الاتهامات لن يكون لها وزن - فى رأى رورلى - إذا اخذنا نقد ديوى وفيتجنشتين وهيدجر مجتمعين للنزعة المرآوية فى الفلسفة التقليدية^(٥).

يبدأ رورلى نقده للنماذج المختلفة لنظرية المعرفة التى أقرتها الفلسفة الحديثة بقوله: «يمكن للفلسفة أن تكون تأسيسية بالنسبة لبقية الثقافة culture، لأن الثقافة هى حشد لمزاعم المعرفة، والفلسفة تحكم على هذه المزاعم. إنها تفعل هذا لأنها تفهم أسس المعرفة وتجدها الأسس فى دراسة الإنسان ككائن حارِف للعمليات العلمية، أو فى فاعلية التمثل activity of representation التى تحمل المعرفة

ممكنة، فأن تعرف هو أن تتمثل على نحو دقيق ما هو خارج العقل، ومن ثمة فلنكن نفهم إمكانية المعرفة معناه أن تفهم الوسيلة التي يكون بها العقل قادراً على تشكيل أو بناء مثل هذه التمثيلات. إن ما نهتم به الفلسفة بشكل أساسي هو أن تكون نظرية عامة التمثيلات. وهناك نظرية تقسم الثقافة إلى مجالات تتمثل الواقع بشكل جيد، وأخرى تتمثل بشكل أقل جودة، وثالثة لا تتمثل على الإطلاق (على الرغم من تظاهرها بأنها تفعل هذا) ^(٦) وهذا المفهوم للفلسفة الذي يبدو أنه حديسي وواضح كل الوضوح، هو في الحقيقة في رأي رورتي مفهوم معقد ومصحف للفلسفة، وهو المفهوم الذي أحال الفلسفة كلها إلى نظرية للمعرفة. ويهود الفضل في هذا المفهوم إلى مؤسسي الفلسفة الحديثة ديكارت ولوك وكانط: «نحن ندين بفكرة نظرية المعرفة القائمة على فهم العمليات العقلية إلى القرن السابع عشر - وخاصة لوك - وندين بفكرة العقل، بوصفه كياناً entity منفصلاً يحدث فيه هذه العمليات العقلية، إلى نفس القرن - وخاصة لديكارت -، كما ندين بفكرة الفلسفة بوصفها محكمة للعقل الخالص الذي بإمكانه أن يؤيد أو يدين مزاعم الثقافة إلى القرن الثامن عشر - وخاصة لكانط - لكن هذه الفكرة الكانطية تفترض مسبقاً تصديقاً عاماً لأفكار لوك عن العمليات العقلية وأفكار ديكارت عن الجوهر العقلي» ^(٧).

ورفض رورتي - شأنه شأن سائر البراجماتيين - فكرة أن تكون هناك طبيعة جوهرية للإنسان، أو أن تكون هناك طبيعة باطنة للأشياء غير معروفة لنا، تمثلت في تاريخ الفلسفة على صورة «الروح» عند أنطولوج، و«الشيء في ذاته» عند كانط، بل ويرى أن ديفيدسون «ساعدنا على أن،» ننحى جانباً فكرة أن كلا من اللغات والواقع يتطوهران على طبيعة باطنة، طبيعة بعيدة تنتظر أن نعرفها» ^(٨) فإذا سلمنا بها، يقوله رورتي بأنه لا توجد طبيعة جوهرية ثابتة للإنسان، فإنه يترتب على هذا أن على كل شخص مهمة إبداع - ذاته، وكما أننا لا نحتاج أن نفتهم الطبيعة ونفهم لغتها الخاصة لكي نفسير الظاهرة الطبيعية، فكذلك نحن في غنى عن البحث عن طبيعة بشرية جوهرية نسمى لاكتشافها لكي نعرف أنفسنا ونعرف الآخرين معرفة صادقة، فلنسا كائنات معدة سلفاً، وإنما نسمى لاكتشاف أنفسنا، بل نحن نبدع أنفسنا من

خلال محاولتنا للتكيف مع التجربة، كما تطور خاصيتنا الفردية كما تظهر في التجربة. ولذلك فإن هدف المعرفة عند رورتي هو إيجاد أفضل الطرق للتوافق مع أنفسنا ومع العالم والأشياء، وهو بهذا المعنى يلتزم بالدور الوظيفي للمعرفة في الفلسفة البراجماتية والذي يؤكد لا على الأشياء الموجودة سلفاً أو على نسخ صور منها، بل على إعادة تشكيلها بشكل علاقي وبناء، بما يعنى أن للمعرفة وظيفة عملية أكثر منها ابيستمولوجية، وأنها أداة للتغيير والتعديل وسبيل إلى الإبداع لعالم مازال في طور التكوين ولم يتشكل بعد بصورة نهائية، بل أنه عالم مفتوح وفي عملية صيرورة دائمة، كما يؤكد ولیم جيمس أحد أقطاب النزعة البراجماتية، وكما يؤكد أيضا جون ديبوي الذي يمثل قطبها الآخر على وظيفة الفلسفة التي لا تعدى أن تكون خطة للسلوك نحو تغيير العالم الموجود.

وبفض رورتي أيضا اختزال الإنسان في ملكة واحدة أساسية هي ملكة العقل، أو أن تكون هذه الملكة بمثابة محكمة لأفكارنا ورغباتنا واعتقاداتنا وموجه لاختياراتنا، إذ إننا نعرف أنفسنا من خلال ميولنا واتجاهاتنا وإمكاناتنا. ويؤكد رورتي بهذا نزعة البراجماتية التي تتمحور حول إمكانية البشر تنمية نشاطهم ومؤسستهم وإبداع مبادئهم التي تنظم سلوكهم؛ فالخبرة الإنسانية في الفلسفة البراجماتية هي المنبع الأساس لكل معرفة. وبهذا المعنى السابق لا تتم معرفة الذات عند رورتي إلا من خلال إبداع الذات، ولا تكون معرفة العالم الخارجى إلا من خلال محاولتنا العديدة المتكررة للتكيف أو التلاؤم مع الواقع الخارجى. فالمعرفة - كما عند جيمس وديبوي وفيتجنشين - نشاط متجدد وليست مجرد تأمل، إن المفهوم التقليدي للفلسفة لا يساعدنا على التوصل إلى شيء ما حقيقى في بحثنا عن ماهية الحقيقة، ولا يساعدنا على فعل الخير من خلال بحثنا عن ماهية الخير، لذلك تحاول البراجماتية أن تتجاوز التفرقة - التي اتحدت إلينا من التراث الأفلاطونى - بين الحقيقة truth والظن doxa وهي التفرقة التي تمثلت في خطين متوازيين بين الفلسفة المثالية والفلسفة الوضعية. كما ترفض البراجماتية أيضا فكرة أن الحقيقة هي «التطابق مع الواقع» لأن مقاد السنين فشلت في إيجاد معنى لفكرة التطابق. ولذلك فإن الحقيقة أو الفكرة الصادقة هي التي تساعدنا - في رأى رورتي - على التلاؤم أو التوافق - وليس

التطابق - مع الواقع. وهو في هذا يعبر تعبيرا صادقا عن المذهب البراجماتي الذي يؤكد على أن «الأفكار هي أساسا خطط ومناهج لإحداث تغييرات معينة في الأشياء الموجودة من قبل. وهذه النظرة تعارض المذهب العقلي وما يقول به من نظرية النسخ copy theory، فالأفكار من حيث هي كذلك تظل عديمة الفعل وعاجزة مادامت معنى أنها تمكس حقيقة كاملة»^(٩) ومن هنا تدور فكرة رورتي الأساسية حول رفضه للأفكار كصورة طبق الأصل من حقيقة ثابتة كما تنعكس صورة شخص في المرآة عنه، فالحقيقة ليست ثابتة وليست نظاما كاملا بل هي تغير دائم ومستمر.

هكذا يلحق رورتي الأفكار التي انتقدت إلينا من القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولعله أراد بتقدمه هذا أن يعيد بناء الفلسفة الحديثة، وهي البيئة التي ظهرت فيها الفلسفة التحليلية. ويعتمد نقد رورتي على فكرة مفادها أن النموذج الفلسفي الذي ساد في تلك الفترة التاريخية لم يعد يصلح الآن لمعالجة مشكلات فلسفية جديدة. وربما كانت حجته في هذا هي أن التفكير الفلسفي في مطلع العصر الحديث قد جاء بنموذج مخالف تمام الاختلاف للنموذج الفلسفي الذي كان سائدا في التراث المدرسي، مما جعل هذا الأخير ينهار في فترة زمنية ليست بالقصيرة ولكنها أيضا ليست ممتدة. ويقوم من هذا أن التطور أو التغير التاريخي عادة ما يأتي مصحوبا بنموذج مختلف، كالنموذج الإرشادي المصاحب للمجتمع العلمي عند كونه. ومعنى رورتي بهذا أننا نعتقد خطأ أننا نتعامل مع نفس المشكلات الفلسفية الأساسية التي كان يتعامل معها أسلافنا، في حين أنها في واقع الأمر مشكلات مختلفة فرضتها الظروف التاريخية المتغيرة، وربما كان النموذج الجديد يتعامل مع المشكلات الأساسية بشكل أفضل. ولكي نفهم سير الحركة التاريخية لتراث الفلسفة الحديثة، علينا أن نكشف عن مجموعة الاستعارات والمشكلات التي ميزت اللغة وأشكال الحياة ووضعت نماذج التفلسف، أي علينا باختصار أن نتبع تاريخ نشأة وسقوط العقل.

٢٢ نقد النزعة التحليلية:

يعود رورتي للوراء للبحث في تاريخ الحدوس الفلسفية التي سبقت الفلسفة التحليلية، تلك الحدوس التي نشأت بمجرد التفكير فيها، فكانت مشكلة العقل

والجسم - على سبيل المثال - هي المشكلة الأساسية للفلسفة التي نشأت عن التفرد الحاسمة بين ما هو عقلي وما هو جسدي. ولكن من أين نشأ هذا الحدس؟ يجيب رورتي: «من وجهة نظري - التي ألتقي فيها مع فيتجنشتين - أن الحدس ليس شيئاً أكثر أو أقل من الاعتقاد أو الألفة مع لعبة اللغة التي وجدنا أنفسنا نلعبها»^(١٠). فلو نظرنا إلى مشكلة العقل والجسم في تاريخ الفلسفة، لافضح لنا كيف اختلفت المشكلة قبل ديكارت وبعده، ولتبين لنا أن ما نعرفه الآن على أنه حدوس أو أفكار واضحة ومتميزة لم تكن معروفة قبل اختراع ديكارت للعقل؛ فممنذ ذلك الحين أصبحت مشكلة الوعي هي المشكلة الأساسية في كل الفلسفات بعد ديكارت. لقد كان تأكيد ديكارت على العقل كجوهر مفكر لا يمكن الشك في وجوده، إلذاناً يخلق الثنائية في تاريخ الفلسفة، كما أدى إلى صياغة مشكلة العقل والجسم صياغة إبستمولوجية.

لقد بدت المهمة الأولى في التراث الفلسفي هي حل المشكلات الإبستمولوجية، وكان الفلسفة قد تحولت إلى مجرد نظام معرفي. وظهرت محاولات متأخرة لانقاذ الإبستمولوجيا مما آلت إليه، تمثلت في إيجاد نظم معرفية جديدة، محل محل المعرفة التقليدية، كعلم النفس التجريبي وفلسفة العقل، أو تسمى من ناحية أخرى للاستجابة للمشكلات الحقيقية التي حاولت الإبستمولوجيا التراثية التعامل معها. وقد وصف رورتي هذه المحاولات بأنها مضللة لأنها لا تخرج - في رأيه - عن إعادة بناء تاريخي للإبستمولوجيا، بل إنها تمثل «الصورة الكانطية لاتحاد التصورات أو المفاهيم مع الحدوس الحية لانتاج المعرفة»^(١١) ويستبدل رورتي ما يسميه السلوك المعرفي أو الإبستمولوجي بحدوس وتصورات كانط: «إنني أفسر العقلانية والسلامة المعرفية أو صحة المعرفة، أفسرها بالإحالة إلى ما أدعوه «السلوكية المعرفية»، وهي اتجاه مشترك بين ديبوي وفيتجنشتين»^(١٢). بهذا المعنى يصبح بإمكاننا أن نفسر معقولة المعرفة وصحتها من خلال ما يعتبره المجتمع صواباً وخطأ وليس العكس، أي أن اللغة سلوك اجتماعي له قواعده التي تختلف باختلاف اللعبة اللغوية المتعلقة بها كما قال فيتجنشتين في مرحلة تطوره المتأخرة التي اتجه فيها اتجاها سلوكياً في فهم اللغة. وشرنب على ما سبق أن الحق والصحيح لا يقومان على أساس انطولوجي، بل

يحددان بما هو موجود في «صمم»؛ إن القول بأن الحق والصدق هما مسألتان متعلقان بالممارسة الاجتماعية يمكن أن يؤدي إلى الحكم علينا بالوقوع في النسبة التي هي في ذاتها نوع من رد المدخل السلوكي إما إلى المعرفة أو إلى الأخلاق^(١٣). ولكن صورة الفلسفة التقليدية من أفلاطون إلى كانط هي التي صوّرت لنا أن هناك أسسا خالدة يستند إليها الصدق والصواب، وأن المعرفة والأخلاق تقومان على هذه الأسس. وهذا هو الوهم الذي عاش عليه ما يسمى بالفلسفة منذ أفلاطون إلى كانط والاتجاه المثالي كله.

يعتقد رورتي «أن الفلسفة التحليلية بلغت ذروتها عند كواين** وفيتجنشتين - في مرحلته المتأخرة - وسيلرز** وديفيدسون، بحيث يمكن القول أنها تجاوزت ذاتها وألغتها. إن هؤلاء المفكرين وعزعوها التفرقة الوضعية بين ما هو دلالي وما هو براجماتي، وبين التحليلي والتألفي، وبين اللغوي والتجريبي، وبين النظرية والملاحظة... فالنزعة الكلية عند ديفيدسون تبين كيف تبلو اللغة بمجرد أن تتخلص من الافتراض الأساسي للفلسفة، ألا وهو أن الجمل الصادقة تنقسم إلى قسمين، أهلي وأدني، أي إلى تلك الجمل التي تتطابق مع شيء ما وتلك التي لا تكون صادقة إلا عن طريق المواضعة والاتفاق^(١٤). وبهذا المعنى يكون الحق والصدق مسألة مرتبطة بمعتقداتنا ومشاعرنا ولغتنا، أي أنهما - الحق والصدق - لا يكونان إلا في حدود معتقداتنا وفي حدود ما نقبله أو ما نرفضه، وفي حدود تعبيراتنا اللغوية أيضا. أما عن مدخل كواين وسيلرز إلى نظرية المعرفة فيتميز في قولهما أن الصدق والمعرفة لا يمكن الحكم عليهما إلا من خلال المعايير التي يتخذها الباحثون في أيامنا. وهذا المدخل ليس معناه - في رأي رورتي - التقليل من المكانة الرفيعة للمعرفة البشرية أو من أهميتها، وليس معناه القول بأنها مقطوعة الصلة بالعالم كما يتصور البعض. فالواقع أنهما يريدان أن يقولوا أي شيء - وهو المعيار الذي يبحث في الفلسفة التقليدية عن أساس عقلي متيق - لا يكون له معنى إلا بالإحالة إلى ما نوافق عليه أو ما نتقبله بالفعل، وأنه ليس هناك من سبيل للخروج من دائرة معتقداتنا أو لغتنا للبحث عن معيار آخر غير التماسك أو الاتساق. ومعنى هذا أنهما - أي كواين وسيلرز - لا يريان للصدق أو المعرفة أن يكون لهما طابع أبدي، ولا أن

يؤسسها على أساس الاتساق فقط. وهنا تلعب المعتقدات دورا هاما لدى أصحاب هذا الاتجاه؛ فلتأخذنا معقدا ما يعنى تمسكنا بصدق هذا المعتقد أى استعدادنا لأن نسلك وفقا له، بحيث تصبح كلمة العالم مرادفة لمجموع معتقداتنا المولود بها والتي تتألف منها خبراتنا، أى أن مجموعة معتقداتنا هي التي تعطينا العالم.

أضف إلى هذا أن نظرة ديفيدسون إلى اللغة تجعلنا نتحاشى تعيين اللغة (بمعنى إضفاء صورة عينية عليها) على طريقة التراث الديكارتي، وخاصة على طريقة التراث المثالي الذي قام على فلسفة كانط، وذلك لأن وجهة نظر ديفيدسون: «لا نجعلنا ننظر إلى اللغة كشئ ثالث بين الذات والموضوع، ولا كوسط نحاول فيه أن نكون صورا للواقع، وإنما نجعلها جزءا لا يتجزء من سلوك الجنس البشرى. ومن هذا المنطلق، يكون النطق بالجمل أو العبارات هو أحد التصرفات التي يقوم بها البشر لكي يتلاءموا مع بيئتهم. وفي هذا الصدد تعتبر فكرة ديفيدسون عن اللغة كأداة فكرة صحيحة إلى حد بعيد. لكن هذا لا يفترض أن نفصل الاداء أو اللغة عن مستخدميها، بل نجعلنا تسأول ونبحث فقط عن مدى كفايتها لتحقيق أغراضنا» (١٥).

لقد كان هجوم فيتجنشتين وسيلرز وكوبلر على التمييزات المختلفة بين فئات الجمل أو أصناف العبارات هو الاسهام الكبير للفلسفة التحليلية، كما كان تأكيدا للاصرار على كلمة اللغة أو على الوجود الكلي للغة - وذلك على خلاف النزعة الأفلاطونية -، وهذا الاصرار هو الذي يميز البراجماتية، بل والفلسفة الأوروبية الحديثة. ويورد روبرت بعض العبارات من نصوص الفلاسفة كأمثلة «لدى هذا، منها قول هيدجر: «إن الكلام عن اللغة يكاد بالضرورة أن يجعل منها موضوعا، عندئذ تتلاشى حقيقة اللغة»، وعبارة بيرس التي بنص فيها على أن: «الإنسان يصنع الكلمة، والكلمة لا تعنى إلا ما أراد الإنسان أن يقصده بها، وذلك فحسب بالنسبة للإنسان أعصر. ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يفكر إلا بواسطة كلمات أو من خلال رموز أخرى، فإن هذه الكلمات أو الرموز يمكن أن تستدير إليه وتقول: إنك لا تعنى شيئا لم تعلمك إياه، وذلك فحسب بقدر ما توجه كلمة نهر عن تفكيرك.. إن الكلمة أو العلامة التي يستخدمها الإنسان هي الإنسان نفسه... وهكذا فإن لغتي هي المجموع الكلي لذاتي، ذلك لأن الإنسان هو الفكرة. وربما يلخص نص بيرس هذا مجمل

فلسفته البراجماتية التي تقوم على أن الدلالة العقلية للفظ أو العبارة تكمن في أثرها في السلوك. ثم يورد رورتي نص دريدا الذي يقول فيه: «إن بهرس يتوغل بعيدا في الاتجاه الذي وصفته بأنه تفكيرك لشارطية المعنى، وهو الذي يمكنه من حين لآخر أن يضع نهاية مؤكدة للإحالة من علامة إلى علامة». ويستشهد أيضا بنص من سولرز عن: «أن النزعة الأسمية السيكولوجية - التي يترتب عليها كل وعي بالأنواع والتشابهات والوقائع أي باختصار كل وعي بالكيانات المجردة، بل كل وعي بالجزئيات - هي مسألة لغوية». وقول فينجنشتين: «في اللغة وحدها يستطيع الإنسان أن يعنى شيئا عن طريق شيء آخر» وقول جادامر أيضا: «أن الخبرة البشرية هي في جوهرها خبرة لغوية»^(١٦).

وجميع العبارات السابقة - في رأي رورتي - لا يصح أن نجعلنا نتصور أن هناك شيئا جديدا ومثيرا قد تم اكتشافه عن اللغة بحيث يؤكد أنها أهم مما كان يعتقد من قبل. فهو يرى أن عبارات الفلاسفة السابقين قد اكتفت بإبداء ملاحظات سلبية، وأنهم يقولون أن كل المحاولات التي بذلت لتجاوز اللغة إلى شيء يمكن أن يؤسها، أو شيء تعبر به عن نفسها أو تأمل في أن تكون مكافئة له، ويقولون أن كل هذه المحاولات قد باءت بالفشل.

ويؤكد رورتي على أن «شمولية اللغة مسألة تتعلق باللغة التي تتحرك في فراغات نسب فيها فشل كل الفروض التي أخذت بنقطة بداية طبيعية للتفكير، أي نقطة بداية سابقة على الطريقة التي تتكلم بها ثقافة معينة ومستقلة عنها. ومن أمثال هذه الفروض والاقتراحات المفروضة: الأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت، المعطيات الحسية عند التجريبيين، ومقولات الفهم الخالص عند كانط، وبناءات الوعي السابقة للغة وما أشبه ذلك»^(١٧). فالفلسفة التحليلية - إذن - تمثل تحولا لغويا من جهة أنها ساعدت على طرح أسئلة كانطية بدون أن تتكلم بلغة كانط عن التجربة ولا عن الوعي، أي أن فلسفة التحليل اللغوي قد استطاعت أن تتجاوز الكانطية وتبني توجهها طبيعيا وسلوكيا في اللغة. وهذا الاتجاه أو التوجه قد أدى بها إلى نفس النتيجة التي انتهت إليها رد الفعل الذي تمثل في فلسفة نيتشه وهيدجر. وهكذا تنتهي الفلسفة إلى نفس النتيجة التي انتهت إليها نوات نيتشه وهيدجر ودريدا الذي بدأ بنقد النزعة

الأفلاطونية وينتهي بنقد الفلسفة ذاتها. بمعنى آخر، إن حصيلة الفلسفة التحليلية التي دخلت النزعة الوضعية المنطقية تشبه الحصيلة التي انتهى إليها تراث نيتشه وهيدجر ودوردا، مما يعني أن كلا التيارات (التحليلي والأدبي) يوجدان الآن في مرحلة التلصق في وضعهما، وكلاهما يعيش حائرا بين ماضى مرفوض ومستقبل غامض لفكر ما بعد الفلسفة.

هكذا يكون دورتي قد وضعنا في مأزق شديد بعد أن رسم صورة قائمة للفلسفة في نهايات القرن العشرين؛ فبعد أن بخر المشكلات الفلسفية قدرها، أصبح هناك نوع من الفراغ في المشهد الثقافي الذي اختفت منه الفلسفة كنظام معرفي وانطبأت وخبث شملتها بالطريقة التي خبا بها اللاهوت. وإذا كان هذا هو تصور دورتي لوضع الفلسفة في الثقافة، فما هو تصور الثقافة ما بعد الفلسفة؟ هل ينتج عن هذا ثقافة لا عقلانية بعد أن فقدت الفلسفة زعمها التقليدي بأنها علمية؟ هل تتحول الفلسفة إلى مجرد تاريخ يقوم المشتغلون بالفلسفة بتدريسه في قاعات الدرس في أعداد قليلة من أقسام الفلسفة؟ أم ستتحوّل الفلسفة إلى نوع من فلسفة اللغة، خاصة وأن البراجماتية التي ينتمي إليها دورتي تؤمن بأن المشكلات الفلسفية نشأت في الأسس من فكرة كلية وجود اللغة التي أدت إلى عدم قدرتنا على معرفة أن هذه المشكلات الفلسفية نشأت على وجه التحديد من أن اللغة غير ملائمة للوقائع؟ وإذا كان هذا صحيحا فهل قامت البراجماتية على سوء فهم للعلاقة بين اللغة والعالم؟

ثقافة ما بعد الفلسفة،

٩) دور الفلسفة في الفكر المعاصر

أراد دورتي من نقده للفلسفة التقليدية أن يتخلص من الحصار الديكارتي الذي طوق تاريخ الفلسفة والذي يتلخص في عبارة إما/ أو التي عبرت عن الثنائية التي اتسم بها العصر الديكارتي والمصور التالية له، ووضعت الإنسان أمام خيارين لا بد من أحدهما، إما أن يسلم بوجود أسس ثابتة أو أن يواجه بالفوضى العقلية. لذلك كان هدف دورتي من نقده للتراث الفلسفي هو أن يحرره من هذه الثنائية، بحيث نحتاج - لكي نفهم الأمور التي أراد لنا ديكارت أن نفهمها - نحتاج أن «نتحول إلى الخارج بدلا من الداخل، وأن نتجه إلى السياق الاجتماعي للتبرير (justification)

العقلي أكثر مما تتجه إلى تمثيلات داخلية وتشجع على اتخاذ هذا الموقف تطورات فلسفية ظهرت في العقود الحديثة للقرن العشرين، ومن أهمها المحاولات التي ظهرت عند فيتجنشتين في بحوثه المنطقية وعند كون في بنية الثورات العلمية^(١٨) فإذا ما أخذنا في الاعتبار رأى هذا الأخير - أهني توماس كون - في أن كل ثورة علمية لابد أن يصاحبها نموذج ارشادي مفاير للمعرفة العلمية السابقة على هذه الثورة، فإنه يترتب على هذا - وطبقا لما يعنيه رورتي - أنه ليس هناك نظام معرفي تأسيسي واحد تتمركز حوله الثقافة في أي مجتمع وبهيمن على كل تحليلاتها، لا الفلسفة ولا التاريخ ولا العلم ولا أي نظام آخر، فليس هناك جزء من الثقافة أكثر تميزا من الأجزاء الأخرى، بما يعني أن كل فترة زمنية لها نموذج ارشادي مخالف للفترة السابقة عليها، وأنه ليست هناك أسس أبدية وثابتة تفرضها الفلسفة على الثقافة. وهذا النموذج الارشادي المتغير يفرضه السياق الاجتماعي والاعتقادات والممارسات الاجتماعية واللغوية في كل فترة تاريخية.

قد يفهم مما سبق أنه من الممكن أن تشكل الثقافة في أي مجتمع معاصر بدون فلسفة. وإذا كان يصعب علينا أن نتخيل المشهد الثقافي بدون فلسفة، فإنه من الصعب أيضا أن نتخيل ما يمكن أن تكون عليه الفلسفة بدون الاستمولوجيا التي وجه رورتي لها سهام النقد، كما يصعب أيضا أن نصف نشاطا ما بأنه فلسفي ما لم يتضمن طريقة أو منهجا للمعرفة. إذن فما هو تصور رورتي للدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في الثقافة المعاصرة؟

ربما كانت نقطة البداية عنده هي التخلي عن الفكرة الأساسية في الفلسفة التقليدية، وهي أن للإنسان جوهرًا تنعكس على مرآته بدقة كل معرفتنا عن العالم الخارجي: «علينا أن نخلص خطابنا تماما من كل الاستعارات البصرية، وبخاصة الاستعارات التي تعكس شيئا داخليا أو خارجيا»^(١٩). ولكن التخلي عن فكرة المرآة يؤدي إلى التخلي عن الفلسفة بوصفها نظاما معرفيا، مما يقرب على التخلي أيضا عن فكرة الفلسفة المتمركزة حول الاستمولوجيا، ولذلك تكون «السلوكية المعرفية» التي يقول بها رورتي ضد فكرة «الكيانات العقلية» أو العمليات السيكلوجية، وضد الصورة التي تؤكد أن للإنسان ملكات أسمى، وهي الصورة التي اشترك في تكوينها

كل من «بيكارث ولوك». ولكن آثار هذه الصورة تم محوها في رأي رورتي من قبل عدد من الفلاسفة مثل ديوى واريل وأوسن وفيتجنشتين وسيلرز وكواين. ومن ثم تكون «السلوكية المعرفية» هي رد الفعل على نظرية المعرفة التي حصدت نفسها في إطار أسس ثابتة ومشكلات عقلية (فلكى نكون عقلانيين واستعمولوجيين لابد أن تبحث عن أسس مشتركة ومتفق عليها بيننا وبين الكائنات البشرية الأخرى) ويفترض رورتي أن سيلرز وكواين على وجه التحديد «جعلنا نملك نوعا جديدا وأفضل من الاستعمولوجيا السلوكية، ولكن بعد التخلي عن الاستعمولوجيا التأسيسية بدا هناك نوع من الفراغ بحاجة إلى أن يملأ»^(٢٠).

كان من الطبيعي أن تظهر بعض العلوم البديلة التي تحاول ملء هذا الفراغ. وقد كانت الهرمنيوطيقا أحد هذه العلوم. ويوضح رورتي أنها - أى الهرمنيوطيقا - : «ليست أمسا لنظام معرفى، ولا هي منهج يحقق نوها من النتائج التي فشلت الاستعمولوجيا فى تحقيقها، ولا هي برنامج للبحث، ولكنها على العكس من ذلك تعبير عن الأمل الذى خلفه الفضاء الثقافى ولا صلاء الاستعمولوجيا»^(٢١) وهذا هو الذى أكدده جادامر أيضا فى كتابه «الحقيقة والمنهج» حيث قال أنها - أى الهرمنيوطيقا - : «ليست منهجية للعلوم الإنسانية، بل محاولة لفهم ما هى العلوم الإنسانية على حقيقتها وما وراء وعيها اللاتى بشكل منهجى، وماذا يربط هذه العلوم بتجربتنا فى العالم»^(٢٢) وإذا كان تاريخ الفلسفة قد تشكل من خلال البحث عن القياسية أو المعيارية، وهى التى تبلورت فى الفلسفة الحديثة وميزت الاستعمولوجيا، فإن رورتي يرفض لهذا التراث ولكل ما هو قياسى لا يفهم الهرمنيوطيقا بوصفها منهجا جديدا أو نظاما معرفيا أو وسيلة جديدة لتحقيق القياسية.

يميب رورتي على الفلاسفة التقليديين هروبهم من التاريخ، بمعنى أنه يميل عليهم تناولهم للمشكلات الفلسفية من منظور غير تاريخى، وأنخذ عليهم رؤيتهم للعالم «من منظور الأبدية» على حد تعبير اسبينوزا، وينظر للمشكلات الفلسفية من منظور زمانى تاريخى متغير. إنه لا يريد إيجاد بديل للنظم المعرفية الاستعمولوجية - على الرغم من أنه لا ينكر الدور الهام الذى قامت به الاستعمولوجيا فى التقدم العلمى وفى المشهد الثقافى فى الفلسفة الأوروبية - بل يريد تحويلها أو تغييرها فى اتجاه

الفلسفة ذاتها في الفكر المعاصر. إن ما «يريد رورتي أن يقوله لنا هو أن تاريخ الفلسفة، مثله مثل كل ثقافة، هو سلسلة من المصادفات أو العرضيات، هو تاريخ نشأة وزوال ألعاب اللغة المختلفة وأشكال الحياة»^(٢٣) كما أن فهمه للفلسفة يسقط الفكرة الأساسية التي تزعم أن الفلاسفة هم الصفوة العارفة بأشياء لا يعرفها غيرهم من البشر، أي أنه يسقط زعم الفلاسفة بأنهم ملاك الحقيقة.

ولواقع أن رورتي يقسم الفلاسفة إلى قسمين: فلاسفة نسقيين، وهم الذين يزعمون أنهم تاريخ الفلسفة، وفلاسفة يطلق عليهم اسم فلاسفة الهداية. وهو يفضل استخدام هذه الكلمة عن كلمة التربية education التي يجدها شديدة السطح، وعن كلمة Bildung (التي تعني التثقيف أو التكوين) التي تبدو شديدة الغرابة؛ وسوف استخدم كلمة edification (الهداية أو الإرشاد) لكي تعبر عن مشروع إيجاد طرق أفضل وأكثر جودة وأكثر تشويقاً وأكثر نفعاً في الكلام speaking. إن محاولة الإرشاد لأنفسنا وللآخرين ربما تساعدنا بالمعنى الهرميوطيقي أو التأويلي على إقامة روابط بين ثقافتنا وثقافة أخرى غريبة، أو بينها وبين مرحلة تاريخية معينة، أو في محاولة إقامة صلة بين نظامنا نحن (في القول والتفكير) وبين نظام آخر يبدو أنه يترسم أهدافاً أو غايات بعيدة بلغة غير مألوفة»^(٢٤) أعود فأقول أن هؤلاء الفلاسفة الهداء أخذوا على عاتقهم الشك في الفلسفة القائمة على القواعد القياسية، ومن هؤلاء الفلاسفة ديوى وفيتجنشتين وهيدجر الذين يعتبرهم رورتي من أعظم فلاسفة القرن العشرين؛ «في عصرنا ثلاثة من كبار المفكرين الهداء edifying هم ديوى وفيتجنشتين وهيدجر، لقد بدلوا أقصى جهدهم لكي يجعلوا من الصعب علينا أن نعتبر أفكارهم تعبيراً عن المشكلات الفلسفية التقليدية، وأن نتصور خطأ أنهم يقيمون اقتراحات بنائية للفلسفة»^(٢٥).

ومحاولة الهداية أو الإرشاد لأنفسنا يمكن أيضاً أن تقوم على فعل لغوي يمدح أهدافاً جديدة وكلمات جديدة وأنظمة جديدة مخالفة لما هو متبع في المنهج التأويلي، أي محاولة تفسير كل ما يحيط بنا وما هو مألوف لنا من خلال المصطلحات غير المألوفة لابتكارنا أو إبداعاتنا الجديدة. وفي الحالتين (أي في حالة الموافقة أو المخالفة مع المنهج التأويلي) تقوم هذه العملية بالهداية أو الإرشاد بغير أن تكون اتشائية، على

الأقل إذا كان المقصود بما هو انشائي أو ينائي هو ذلك النوع من التمازج لاجاز
برامج بحثية على نحو ما يتم في الخطاب العادي أو الكلام العادي. ذلك لأن
الخطاب الارشادي يفترض فيه أن يكون غير مألوف وأن يأخذنا بعيدا عن ذواتنا
القديمة بفضل ما فيه من غرابة شديدة، وأن يساعدنا على ان نصبح كائنات جديدة.
فإذا كان الفلاسفة النسقيون العظام - شأنهم شأن العلماء العظام - ينون نظمهم
من أجل الأبدية، فإن الفلاسفة الهداة يقومون بالهدم أو يحارسون عمليات الهدم
لصالح جيلهم الحاضر، وهم يفرعون من تصور أن لغتهم يمكن أن تصبح مؤسسية أو
أن كتاباتهم يمكن أن تقاس على الكتابات التراثية: «إن الفلاسفة النسقيين العظام
هم فلاسفة انشائيون ويقدمون حججا وبراهين، أما الفلاسفة الهداة العظام فهم
فلاسفة رد فعل ويقدمون ألوانا من السخرية والتهكم ومن الحكم الموجزة، وهم
يعلمون أن أعمالهم ليست أبدية، وأنها قد تنتهي بانتهاء العصر الذي كانوا يقاومونه.
أنهم يدرون وكأنهم يتمددون أن يكونوا فرعيين أو هامشين ومختلفين عن الفلاسفة
النسقيين العظام الذين ينون للأبدية. انهم - أي الفلاسفة الهداة - يهدمون من
أجل جيلهم الذي يعيشون فيه ولا يهدفون كما يفعل الفلاسفة النسقيون أن يضعوا
فلسفاتهم على طريق العلم المأمون، انهم يريدون أن يفتحوا كل السبل أمام الاحساس
بالدهشة الذي يستطيع الشعراء في بعض الاحيان أن يحدثوه. وهي الدهشة أو العجب
من أن هناك شيئا جديدا تحت الشمس، شيء ليس مجرد تمثيل دقيق لما كان موجودا
من قبل، شيء لا يمكن تفسيره ولا يكاد يوصف وصفا دقيقا» (٢٦).

لم يقرر الفلاسفة الهداة الذين يمجدهم وورثي حقائق نهائية، ولم يسيروا في
الفلسفة على طريق العلم الموضوعي المأمون. قد يفهم من هذا أن وورثي ضد الحقيقة
الموضوعية، وربما يكون هذا صحيحا إلى حد كبير، ولكن لابد من توضيح أنه -
شأنه شأن بعض الفلاسفة الوجوديين - ليس ضد الحقيقة الموضوعية كما هي في
العلوم الطبيعية وفي التاريخ، ولكنه يقر بأنها طريقة واحدة من بين طرق أخرى عديدة
يمكن أن توصلنا إلى وصف أنفسنا، وإن كان من الممكن أن نخدعنا ونقول دون
اتمام عملية الهداية أو الارشاد. ونعود أهمية الرأي الذي يقر بأننا لا نملك

ماهية ثابتة إلى أنه لا يسمح لنا بأن ننظر إلى أوصافنا لأنفسنا كما نجدتها في واحد من العلوم الطبيعية أو فيها مجتمعه، كما يسمح لنا بأن نعتبر هذه الأوصاف متكافئة مع الأوصاف البديلة المتعددة التي يقدمها الشعراء والروائيون والعلماء النفس التحليلي والنحاتون والعلماء الانثروبولوجيا والمتصوفة. والخلاصة أن هذه الأوصاف أو التمثيلات لا يصح أن نعتبرها تمثيلات تفوق غيرها بحجة أن العلوم يتم الإجماع فيها أكثر مما يتم في الفنون والآداب، فالواقع أنها مجرد أوصاف ضمن رصيد كبير من الأوصاف الذاتية الممكنة» (٢٧).

بهذا المعنى السابق يجب أن ننظر إلى الفلسفة الارشادية باعتبارها حيا للحكمة ودعوة للحوار أو «محاولة للحيلولة دون تحول الحوار إلى بحث. إن الفلسفة الهداة لا يمكنهم أن ينهوا الفلسفة، ولكنهم يساعدون على منعها من أن تسيير على طريق العلم الموضوعي والنهائي» (٢٨) بهذا المعنى يدخل الفلسفة الهداة في محادثة، وينظرون للفلسفة على أنها حكمة عملية ضرورية للمشاركة في الحوار ولا يقرون حقائق نهائية ثابتة. وهذا هو ما يمتيه رودري على وجه التحديد، فإذا نظرنا إلى عملية المعرفة لا باعتبارها تخصيصا لماهية يمكن أن يصفها العلماء أو الفلاسفة، «فإننا نكون قد وضعنا أنفسنا بذلك على طريق النظر إلى الحوار أو المحادثة باعتبارها السياق النهائي الذي يمكن أن تفهم المعرفة من خلاله. ومن ثم يتحول اهتمامنا من التركيز على العلاقة بين البشر والموضوعات التي يبحثونها إلى التركيز على العلاقة القائمة بين المعايير المختلفة للتبرير، ومن ثم إلى التغيرات الفعلية التي تعترى هذه المعايير التي تصنع التاريخ العقلي» (٢٩).

ومع ذلك فإن التقابل بين الرغبة في الهداية (التي هي هدف فلاسفة رودري المفضلين) والرغبة في الحقيقة (التي هي هدف الفلاسفة السقيين) لا يعد في رأي رودري - وهو الرأي الذي يتفق فيه مع جادامر - تعبيراً عن توتر يحتاج إلى حل أو توفيق. وإذا كان هناك ثمة صراع بين الضدين فهو صراع بين النظرة الأفلاطونية - الأرسطية التي ترى الطريق الوحيد للهداية (إلى الحقيقة) هو أن نعرف ما يوجد في الخارج، أي نمكس الوقائع بدقة ونحقق ماهيتها عن طريق معرفة الماهيات، وبين وجهة النظر التي ترى أن البحث عن الحقيقة هو أحد الطرق الكثيرة التي يمكن أن

توجيهنا وترشدنا. ويرى رورتى أن جهادهم كان محققا عندما أشاد بهجاح هيدجر فى استخلاص طريقة هى البحث عن المعرفة الموضوعية (التي بدأها الأخرى واستخدموا فيها الرياضيات كنموذج) باعتباره مشروعاً بشرياً من بين مشاريع أخرى كثيرة.

هكذا يفترض رورتى - كسائر البراجماتيين - أنه لا يجب السؤال عن طبيعة الحقيقة أو الخير أو الدخول فى مثل هذه الموضوعات الغامضة. إنه يريد تغيير موضوع الفلسفة، ومعنى أكثر دقة يريد أن تفتح الفلسفة على ميادين ونظم أخرى غير فلسفية. ولكن ليس معنى هنا أنه يطلب الفلاسفة بأن يتخلوا عن صرامة التفكير أو دقته، بل أن اتساع دائرة الفلسفة بالتفاعل مع الأنظمة والميادين الأخرى ومع علوم أخرى مختلفة، سيجعلها تؤسس علاقة حميمة بين الفكر والحياة وتخلق نوع من التوازن بينهما يساعد على إيجاد أفضل الطرق للتعامل مع التجربة، بحيث يكون للنشاط العقلى نتائج عملية متصلة بالسلوك. من هنا كان هجومه (أى رورتى) على البعد الاستعمولى للتفكير الفلسفى الذى تجاهل الأبعاد الأخرى لمظاهر التجربة الإنسانية. وعندما تتخلى الفلسفة عن انشغالها التقليدى بالبحث عن الحقيقة وتهتم بمفرداتها البالية القديمة التى لم تعد تخدم الحاضر، عندئذ سيبز الدور الجديد للفلسفة الذى يتلخص فى اختراع نظريات ومفردات جديدة، وهو دور ليس مقصوراً على الفلاسفة وحدهم، بل من الممكن أن يشارك فيه باحثون من ميادين ونظم أخرى. والسؤال الآن: ما هى سمات الدور الجديد للفلسفة كما يتصوره رورتى؟ وما هى علاقة هذا الدور الجديد بالواقع؟

٢) دور اللغة فى الفلسفة المعاصرة:

يربط رورتى بين الدور الجديد للفلسفة فى الفكر المعاصر وبين اللغة، وهو فى رأيه هذا يساير الاتجاه إلى فلسفة اللغة الذى ساد جل الفلسفات المعاصرة، والذى لا يرى أهمية ولا قيمة لأى موضوع فلسفى سوى فلسفة اللغة بما تتضمنه من البحث فى مشكلات لغوية ونحوية تهتم علماء اللغة، ومشكلات فلسفية تهتم بوضع نظريات فى المعنى. يؤكد رورتى أن التحرر من أسر الفلسفة التراثية يساعدنا إلى حد كبير على إدراك دور الفلسفة فى التعامل اللغوى أو التخاطب مع الجنس البشرى، فالتغير التاريخى يأتى بواقع جديد يصاحبه معرفة جديدة بمفردات جديدة. ولا يتم هذا على

مستوى الظروف التاريخية والاجتماعية للمجتمع البشرى فحسب، بل على مستوى المجتمع العلمى أيضا، فالاكتشافات العلمية الجديدة لا يتم شرحها بمفردات نظريات سابقة، بل تستحدث مفردات جديدة كتلك المفردات التى فرضتها النظريات العلمية الحديثة - مثل الذرة، الجزيء.. الخ - لأن الحقائق الجديدة ولدت أوصافا ونظريات جديدة. من هنا تأتى أهمية اللغة المصاحبة لنمو المعرفة، مما يترتب عليه أن التغيرات الجديدة يصحبها تغير لغوى، بل أن هذه التغيرات هى التى توسع آفاق المعرفة. ومن هنا فإن اللغة تؤدي دورا هاما فى ثقافة ما بعد الفلسفة.

والواقع إن ما يسمى بالتحول اللغوى فى الفلسفة جاء على أيدى العديد من الفلاسفة. فقد ظهرت بوادره الأولى عند بيرس فى نظريته عن العلامات، ثم كان فيتجنشتين هو نقطة التحول والمنعطف الجديد فى الفلسفة المعاصرة عندما رده الفكر إلى اللغة ورد العالم الخارجى إلى وقائع وتساؤلات فى اتجاه التحول اللغوى الذى تأبى به بعد ذلك رابيل وأرستن. وقد كان فيتجنشتين - فى فلسفته المتأخرة - تأثير كبير على الفكرة الأساسية عند رورتى التى تدور حول ربط الفكر بالحياة أو الواقع عن طريق اللغة، فهذه الأخيرة - أى اللغة - تساعدنا على التلائم أو التوافق مع العالم عن طريق الاستخدام الناجع لها. وهذا هو الدور الجديد الذى على الفلسفة أن تضطلع به فى الفكر المعاصر. كما كان الاتجاه السلوكى فى فهم فيتجنشتين للغة ووظيفتها الذى يبينه هذه العبارة: «إننا فى الواقع نفعل أشياء كثيرة بالجمل التى نقرؤها»^(٣٠) أقول كان لهذا الاتجاه السلوكى أثره على رورتى عندما أكد على المكانة التى تحتلها اللغة فى الفكر المعاصر وكيف تحول إلى ما يمكن أن نسميه بالسلوكية اللغوية. لقد كان فيتجنشتين هو أحد الفلاسفة الذين ساعدوا رورتى على السير فى هذا الاتجاه، فتقرير فيتجنشتين عن كيفية حصولنا على الكلمات الدالة على الألوان تشير إلى طريقة أخرى فى وصف علاقتنا بالواقع. إنه يرى أن معرفتنا بالألوان تتجلى فى السلوك الذى نقوم به تجاه الألوان، وجزء من هذا السلوك لغوى، أى أنه يقوم على تحديد الألوان وتصنيفها والقدرة على التقاط الأشكال الملونة والإشارة إليها بشكل صحيح. ورؤيتنا للألوان بشكل واقعى تتجلى فى الأداء الناجع للأنشطة مصحوبة بالكلمات الملائمة. وهذا هو السبب الذى جعل فيتجنشتين يقول بصورة

سادة إن الإجابة الصحيحة على السؤال كيف تعرف أن هذا اللون أحمر؟ هي أنني تعلمت اللغة الإنجليزية^(٣١). والمغزى من هذه العبارة السابقة هو أن اللغة هي المرجع والمدخل الذى نثق به للولوج إلى الواقع، وعندما نقول أن الواقع هو ذلك الذى نعتقد عليه أو نثق به، فإننا بهذا القول نعتزف بأننا نؤدى الوظيفة اللغوية بشكل صحيح، فكينونة العالم الواقعى أو واقعية العالم تتكشف من خلال الاستخدام الناجح للغة.

ويؤكد رورنى وجه نظره فيتجشعن لفتى بقرر فيها أننا لا نستطيع أبنا أن نهرب من مشاهة اللغة فيقول: «أن العالم هناك فى الخارج، أما أوصافنا للعالم فليست كذلك - لأن العالم لا يتكلم، ولكننا نفعل ذلك»^(٣٢) يفهم من هذه العبارة أن أوصاف العالم ليست سوى سلوك لغوى نقوم نحن به، وربما كان هدف رورنى من هذه العبارة هو معارضته لكل محاولة للربط بين أى تعبير لغوى أو أية فكرة وبين شىء آخر غير لغوى فى إطار نظرية الصدق أو التطابق المزعومة. فنحن لا نستطيع - فى رأيه - أن نجيب ما نحيل إليه عبارة أو فكرة أو مفهوم إلا من خلال تعبير لغوى آخر، وليس لمة سبيل آخر يجعل الفكر يتلمس الواقع: «إن القول بأن الحقيقة أو الصدق ليست فى الخارج هو القول ببساطة أنه حيث لا توجد عبارات لغوية فلا توجد حقيقة، وأن العبارات هى عناصر مكونة للغة البشرية، وأن اللغات البشرية هى إبداعات بشرية»^(٣٣) إن العبارات الصادقة ليست مجرد إحالات إلى شىء وراءها، وإنما هى تعرض علينا الواقع الذى يتكون منه نسج تجربتنا، فهى لا تعطينا شكل أو صورة الواقع، وإنما تمدنا كذلك بجوهر هذا الواقع. بهذا المعنى تربط اللغة بين التجربة البشرية والواقع، وبمعنى أكثر وضوحاً إن علاقة اللغة بالواقع تمر فى الحقيقة عن معتقداتنا وآمالنا ورغباتنا وخبرائنا فى هذا الواقع.

إن اللغة - كما بقر بهذا فيتجشعن وأوستن - ليست مجرد لغة فقط، لأن الممارسات اللغوية هى ظواهر جوهرية فى حياتنا تمدنا بمعتقدات صادقة نوجه سلوكنا وفقاً لها. فمن المعروف أن الاعتقاد - إذا ما استبعدنا المدلول الدهنى لهذه الكلمة - هو اقتناع الإنسان بفكرة أو معتقد أو قضية ما لأسباب يراها المعتقد بهذه الفكرة مبررة ومقبولة لديه حتى لو لم تكن كذلك بالنسبة للآخرين، ويدفعه هذا

الاعتقاد إلى السلوك وفقا له . بمعنى آخر إن إيماننا بصدق معتقداتنا يحرك سلوكنا ويعطى لحياتنا معنى ، وبذلك تصبح المعرفة جزء من العملية السلوكية وليست مسألة ميتافيزيقية . والاعتقاد في صدق القضايا اللغوية يقوم إلى حد كبير على الاتفاق الجمعى على معانى الكلمات . فالكلمة النالة على لون من الألوان أو عضو من أعضاء الجسد ، لا تفهم إلا فى ضوء اتفاق مجتمع لغوى ما على معنى محدد لها ، وترتيب حياته وسلوكه وفقا لذلك . معنى هذا أن اللغة أيضا - مثلها مثل كل الإبداعات البشرية - هى نتاج الزمن والتغير ، لم تظهر اللغة لتتلاءم مع بناءات سابقة الوجود ، بل يمكننا أن نقول : « أن اللغات أيضا عرضية contingent بمعنى أن العلاقة التى تربط بين الأصوات والعلامات التى يصنعها مستخدمو اللغة وما يصاحب هذه الاستخدامات - هى مخترعة وغير طبيعية non-natural ، أى أن الصوت المستخدم لكى يشير إلى الماء - على سبيل المثال - هو صوت اعتباطى arbitrary ، وهذا الصوت وليس صوتا آخر قد تم تداوله فى هذا المجتمع . وربما يكون هذا الصوت مختلفا فى مجتمع لغوى آخر ، وهو فى حقيقة الأمر مختلف ، حتى على الرغم من أنه يشير إلى نفس الجسم وهو الماء » (٣١) .

أصبحت المعرفة عند رورتي - مثله فى ذلك مثل سائر البراجماتيين الذين يعد امتداد لهم - خبرة حيوية نافعة نعرفنا بأنفسنا والواقع من حولنا . ولذلك فهو لا يفهم العالم بوصفه مجموعة من المعانى التى لها وجود مسبق والتى تكتشف من خلال الفكر ، لأنه يريد أن يفسح المجال للاكشافات والمعارف الجديدة والمساهمات الخلاقة من خلال الاستعارات والنظريات الجديدة . فنحن لا نجد العالم سلسلة من الظواهر التى تعبر عنها باللغة ، وإنما نحن الذين نصنع العالم من خلال اللغة ، وما تمسك به اللغة ليس شيئا وهميا ، لأن الاستخدام اللغوى الناجح يقاس بإضفاء الواقعية الموضوعية على خبراتنا . وبهذا المعنى تكون الظواهر التى تتلاءم معها والتى تنعكس فى سلوكنا قد أحسن صنعها أو إبداعها عندما تجد طريقنا فى العالم ونفهم كل ما يحيط بنا . بذلك يفهم رورتي اللغة فهما براجماتيا وسلوكيا مجاريا فى ذلك ديوى وفيتجنشتين ، حيث أصبحت اللغة عندهما صورة من الحياة يطورها الإنسان وفق أغراضه ونشاطه الحيوى . وتكشف اللغة أيضا - كما نرى عند فيتجنشتين - عن

تشكيلات لغوية لألعاب متنوعة تستخدم فيها الكلمات والجمل استخدامات تفرص عليها معانيها بحيث يتغير هذا المعنى إذا ما اختلفت اللعبة التي نرد فيها: «هناك عدد لا يحصى من الأنواع المختلفة لاستخدام ما نسميه «بالرموز» أو «الكلمات» أو «الجمل». وهذه الكثرة المتنوعة ليست ثابتة بحيث نعرفها مرة واحدة وإلى الأبد، بل يمكننا القول بأن هناك أنماطا جديدة للغة، وألعابا - لغوية جديدة تستحدث، بينما يكون قد توقف استخدام أنماط وألعاب - لغوية أخرى أصبحت مهملة وفي عداد النسيان» (٣٥).

إن محاولة رورتي التي تبعتها فيما سبق للتخلص من الصور المرآوية في تاريخ الفلسفة أو من فكرة المعرفة كمرآة جعلته يستخدم كلمة التلاؤم أو التوافق مصحوبة بحرف الجر «مع» coping with التي لا يقصد بها التلاؤم مع شيء محدد بل التلاؤم المفتوح على إمكانيات كثيرة كالتلاؤم أو التوافق مع النفس ومع الآخر، ومع المشكلات، أو مع التجربة والعالم. وربما يكون الهدف من فكرة «المعية» - التي تحمل دلالات الانصار أو الاندماج أو الارتباط المباشر بالموضوع - هو تجنب التفرقة الثنائية الشهيرة في تاريخ الفلسفة بين الذات والموضوع، والعارف والمعرف، والظاهرة والشيء في ذاته. وعملية التلاؤم مع غير المألوف مهمة شاقة وعسيرة تتطلب منا استحداث أدوات ومفردات جديدة، ونماذج إرشادية جديدة، واستعارات جديدة، ونظريات واعتقادات لم يفسح لها المجال بعد. ويعتبر رورتي أن الكتابة هي أحد العوامل الأساسية التي تساعدنا على التلاؤم، وإن كان يرفض تصنيف الكتابة إلى أجناس مختلفة (أدبية أو فلسفية. الخ) وينظر إلى كل كتابة إبداعية على أساس أنها نوع من الأدب بما في ذلك الأعمال الفلسفية، وربما تكون حجته في هذا هي اختفاء الحدود الفاصلة بين النظم المعرفية في عصرنا، وتداخل هذه النظم في بعضها البعض يقلل من شأن التصنيف الحاد لأجناس الكتابة. وسواء اتفقنا أو اختلفنا معه في الرأي المثير للجدل والخلاف، فإن الكتابة هي أحد أشكال الإبداع البشري التي تساهم بشكل فعال في عملية تلاؤم الإنسان أو تواقفه مع نفسه ومع العالم والتجربة.

(٣) استبدال إبداع - الذات بالوعي - الذاتي:

يتضح من كل ما سبق رفض رورتي للمعرفة التقليدية التي تتم بين ذات عارفة

، موضوع المعرفة ، بل ودهانه إلى أبعد من هذا عندما وصف الوعي - الذاتى فى التراث الديكارتي بأنه نوع من خداع - الذات ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد أن يثور السؤال . كيف يمكن إذن معرفة الذات ؟ إنها فى رأى رودى معرفة تتم عن طريق إبداع - الذات ولكن كيف يمكن أن يكون إبداع - الذات نوعا من المعرفة ؟ وما الهدف منها ؟ وكيف تتم ؟

يتفق رودى مع فرويد فى افتناعه بأن الإبداع - الذاتى هو الذى يميز الكائنات البشرية عن غيرها من الكائنات الأخرى ، كما يتفق معه أيضا فى إعطائه العوامل العرضية أهمية خاصة فى عملية إبداع - الذات . إن صنع أو إبداع - الذات هو صراع إنسانى هدفه تدبير وسيلة للوجود وإضفاء المعنى والقيمة عليه . فالإنسان ليس جوهرا أو ماهية ثابتة سابقة التجهيز ، بل إن «حياة الإنسان تشبه قصيدة غير منتهية»^(٣٦) كما أن شبكة اعتقاداته ورغباته وآماله وطموحاته لا يمكن أن تكون مسيرة متكاملة بشكل نهائى . إن اعتقادات ورغبات ومصالح وسلوك الكائنات البشرية تسمح بالتغيرات والتقلبات التى لا يمكن التنبؤ بها ، فكما «أن معرفتنا عن العالم تتغير فى ضوء الاسهامات العرضية للفتنة المتغيرة» كذلك يتغير مفهومنا عن أنفسنا»^(٣٧) . وليست الذات الإنسانية مجموعة محكمة من الملكات - كما هى عند كانط - ولكنها تتشكل أيضا من العديد من العرضيات والمصادقات والمواقف غير المتوقعة أو المتنبأ بها . وهذه الصدفة أو هذه العرضية ليست على مستوى الكائنات البشرية فحسب ، بل هى أيضا على مستوى العالم كما يؤكد وليم جيمس : «إن تشبث بعالم كامل الصنع ، ذاتى لا أزال أعتقد أن عالما به صدفة أفضل وأحسن من عالم خال منها»^(٣٨) لأن ما يستحق المعرفة هو ما ليس مكتملا وما يزال مفتوحا على الصدفة غير المتوقعة . وفى هذه الحالة يصعب أن تتصور وجود نموذج لكائنات بشرية ثابتة ، وقد أسهم فرويد فى هدم هذه الصورة - أعنى صورة وجود شيء بشرى حقيقى معد مسبقا - عندما بين تأثير النحال غير الواضى أو اللاشعورى والدور الذى يلعبه فى تشكيل الذات الإنسانية ، هذا بالإضافة إلى الوعي والتفكير ، إلى جانب ردود الأفعال غير المتنبأ بها للاوعى والجوانب الغريزية الغائبة فى الكائنات البشرية . الصدفة أو العرضية إذن تلعب دورا هاما فى عملية إبداع - الذات ، والأفراد المبدعون فقط هو

الذين لديهم القدرة والمهارة الكافية للتعرف على - بل وتحديد - العرضيات والامساك بها وتحولها إلى وقائع عامة إذا امسكنا بالعرضيات الخاصة بالحاسة في ماضينا فسوف نصبح قادرين على صنع شيء ذي شأن لأنفسنا، وإبداع ذواتنا معاصرة نستطيع أن نحترمها»^(٣٩).

إن المصادفات والعرضيات تقسم حياتنا، وبما أننا لا نستطيع التأثير في مجرى هذه المصادفات فعلى مواجهتها. وإذا كانت حياتنا في بعض جوانبها محكومة بالصدفة التي لا يحكمها قانون، وفي بعضها الآخر بظروف سياسية وتاريخية مفروضة علينا، فإن الكثير من الأحداث الهامة في حياتنا تنبع من ردود أفعالنا لمواجهات عرضية مع أناس آخرين ومواقف غير متوقعة. فنحن نحدد أنفسنا في مواجهة التحديات التي وضعتها في طريقنا ظروف بشرية وغير بشرية، أو نحن نفشل في مواجهتها. وهكذا نكون للشخصية الإنسانية شيئا يصنع، عملاً فنياً^(٤٠). ولا مهرب لنا من أن تأخذ في حسابنا المصادفات أو العرضيات والأخطار، بل والفروض التي تظهر في حياتنا على غير توقع، وإذا كنا لا نستطيع أن نتجنب مثل هذه الأمور فإن مهمتنا هي الوعي بها ومواجهتها كما سبق القول.

لكن هل يمتلك جميع الناس هذا الوعي بمرضيات الحياة؟ حقيقة الأمر أن الأفراد الأقوياء فقط هم القادرون على إدراك مثل هذه العرضيات والامساك بها لمساعدتهم على إبداع ذواتهم، ومن هؤلاء - في رأيي - نيتشه والشعراء النوايح الذين استطاعوا أن يحولوا حياتهم إلى إبداعات أدبية وأن يمدعوا استعارات وأوصافاً جديدة ويحولونها من السياق الخاص إلى السياق العام، وإن التقدم الشعري، والفني، والفلسفي، والعلمي أو السياسي ينتج من الصدفة العرضية لهاجس خاص مع حاجة عامة^(٤١). وعملية إبداع - الذات هي مهمة كل فرد وليست مقصورة فحسب على الشعراء الموهوبين الذين يملكون القدرة على خلق استعارات ومفردات جديدة. وإذا كنا قد أكدنا من قبل أن اللغة متغيرة وأنها تحتاج الزمن والظروف التاريخية، فإنه يتوجب على ذلك أن نكل لعهر تاريخي بمصاحبه تحول لغوي، وأن الاكتشافات غير المتوقعة تساعد على إيجاد مفردات جديدة حيث يصبح المفردات الموجودة بالفعل بالية وغير كافية. كما أن وضع نظريات جديدة يستدعي التغلغل في

جوانب غير معروفة للظاهرة موضوع البحث، بحيث تنمو المعرفة من صراع المفردات الجديدة مع القديمة، وتنمو المعرفة وتتطور مع نمو وتطور الجنس البشرى.

بهذا المعنى السابق نكون نحن جميعا شعراء فى إبداع - الذات، ولكن بعضنا نة. لعم الشعراء العظام، أى أن كلا منا يبدع ذاته بشكل مختلف. ومعنى هذا أن رأى رورنى فى الذات الإنسانية ليس رأيا نخويها، أى أنه لا يتحدث عن نخبة أو صفوة من البشر لديهم مواهب أو قدرات خاصة لإبداع - الذات، وحديثه عن إبداع مفردات واستعارات جديدة ليس مقصورا على فئة الشعراء فحسب - باعتبارهم الفئة التى تربطها باللغة علاقة خاصة تساعد على إبداع مفردات واستعارات جديدة - بل إن كل الكائنات البشرية قادرة على إبداع استعارات جديدة فى ردود أفعالهم على عرضيات الحياة ومصادفات التجربة. ولذلك يؤكد رورنى أن ما يفعله الشعراء بكلماتهم، يمكن للآخرين أن يفعلوه بحياتهم، بزواجهم وأطفالهم، بتجاربتهم، وحسابات أعمالهم وما يمتلكون فى بيوتهم، بالموسيقى التى يسمعونها، والرياضة التى يمارسونها أو يشاهدونها، والأشجار التى يمرون عليها فى طريقهم إلى العمل وأيضا فى كل نظرية علمية جديدة.. وهكذا.

لاشك أن كلمة إبداع تحمل مدلولاً إيجابياً لدى السامع، فعندما نتحدث عن إبداع - الذات يتصرف الذهن إلى التفكير فى شىء له قيمة، أو هدف ينطوى على شىء خير. ولكن ليس هناك ضمان أن يتحرك إبداع - الذات دائما فى هذا الاتجاه، وهذا ما بينه رورنى فى تحليله للرواية البيوتوبية لجورج أورويل **** (١٩٨٤). وقد ألقى هذا التحليل^(٤٣) الضوء على عملية إبداع أوريل (أحد شخصيات الرواية) لذاته التى ألحقت كائنا يستمتع ويتعجى بقدرته على تدمير عقل (ونستون) بطل الرواية، وينتهى من هذا التحليل إلى أن التاريخ البشرى يكتظ بمثل هذه النماذج، هنا يأتى ما نسميه بالاعتبارات الأخلاقية فى عملية إبداع - الذات، فهل ينطوى هذا الإبداع على تلبية احتياجات ومصالح الذات المبدعة نفسها، أم لابد أن ينطوى اختيار فعل الإبداع على تلبية وتحقيق مصالح الآخرين أيضا؟ بمعنى آخر هل ما يختاره الفرد من أعمال يبدع من خلالها ذاته ويحقق الخير لنفسه تحقق بالضرورة الخير للآخرين؟ مرة أخرى ليس هناك ضمان لأن تفسر العملية الإبداعية فى هذا الاتجاه، فمما يختاره

الشخص لنفسه ليس من الضروري أن يكون خيرا للآخرين، والعكس أيضا صحيح، أى أن ما يختاره الفرد ليحقق الخير لنفسه ليس بالضرورة ضارا بالآخرين. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ربما يكون شيء ما خيرا للفرد بدون أن يكون بالضرورة خيرا ولا شرا للآخرين، فهذه مسألة أخلاقية ولا يمكن حسمها بسهولة في هذا المجال؛ ولكنها تؤكد أن الجانب الأخلاقي هو أحد الجوانب الهامة في عملية إبداع - الذات، لأنها تحدد العلاقة النهائية بين الذات المبدعة والآخرين. كما أن هذه العلاقة أيضا تساهم من جانب آخر في عملية الإبداع ذاتها، فعلى الرغم من أن الكائنات البشرية محكومة بوحدة طبيعية مشتركة (كالوحدة البيولوجية) إلا أنها تتسم بالتنوع الثقافي الهائل الذي يسمح بوجود سياقات اجتماعية مختلفة تساهم بشكل كبير في إبراء عملية إبداع - الذات.

ولاشك أيضا أن عملية إبداع - الذات تنطوي في النهاية على محاولات الذات البشرية لصنع شيء ذي قيمة لأنفسهم ولإضفاء المعنى على وجودهم. ولكن ما هي الظروف التي يجب أن تتوفر لكي تؤدي هذه المحاولات ثمارها، ولكي تتم عملية صنع - الذات بصورة أفضل؟ إن عملية إبداع - الذات تستند مادتها الأساسية من الظروف والأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية التي يعيش فيها الإنسان الذي ألقيت على عاتق مهمة إبداع - ذاته. فإذا كانت هذه الظروف صارمة وفرض قيودها الظالمة على مواطنيها فإن مثل هذه الظروف والنظم تجلب المعاناة على أفرادها، بينما نجد في المقابل أن المجتمعات التي يسودها قيم كالحرية والتسامح والديمقراطية تفسح المجال للأفراد لإبداع - الذات بصورة أفضل. وتلعب الحرية دورا حاسما في صنع - الذات، والحرية كما يقول رورتي هي إدراك أو التعرف على العرضية *Freedom as recognition of contingency*،^(١٣) فلكي نستجيب لعرضيات الحياة علينا أن نحسب حساب القيود المفروضة علينا من قبل الظروف الاجتماعية والسياسية، فالتعصب السياسي والقيود الاجتماعية الصارمة تشكل عقبة في طريق نمو وتطور الأفراد، وهي أحد العوامل التي تحول بين الفرد وبين إبداع - ذاته، لا سيما أن هذه العملية الأخيرة (أي إبداع - الذات) ليست بالمهمة اليسيرة، بل هي عمل شاق يتطلب أن يتمتع الفرد بقوة الشخصية لتكون

لديه القدرة على مواجهة الظروف المعاكسة والمعوقة لتحقيق ذاته. وبما لاشك فيه أن نوافر مناخ خاص مثل الحرية والتسامح والديمقراطية في مجتمع ما هو من الأمور الأساسية التي تفسح مجالا لعملية إبداع - الذات.

* * * *

والآن وبعد أن عرضنا - بالقدر الذي نسمح به حدود هذا البحث - نقد رورتي للفلسفة التقليدية، وتصوره للمشهد الثقافي لمرحلة ما بعد الفلسفة، ما هي الخلاصة التي يمكننا أن نخرج بها من الجانبين، أعني جانب هدمه للتراث الفلسفي من ناحية وتصوره للحياة الفلسفية بعد أن أعلن نهاية الفلسفة من ناحية أخرى؟ بمعنى آخر ما هو المشروع الفلسفي الذي يريد رورتي تقديمه من خلال هذا الهدم وذلك التصور؟

لن نبالغ إذا وصفنا مشروع رورتي الفلسفي - إذا جاز لنا أن نطلق كلمة مشروع على التصور الذي وضعه - بأنه يقلب عليه جانب الهدم والنقد أكثر مما يقدم بديلا لكل ما تناوله بالنقد، وأنه لم يؤسس مشروعا فلسفيا بديلا عن الفلسفة التراثية. لقد اسهب طويلا في نقد التراث الفلسفي من أفلاطون حتى كانط والفلسفة التحليلية بحيث لم يفسح مجالا كبيرا لجانب البناء على الأقل حتى الآن (لا يغيب عنا أننا نتحدث عن فيلسوف معاصر، تنظر إليه الأوساط الثقافية الأمريكية الآن على أنه الفيلسوف الأول فيها) فهو مازال يواصل العطاء، ومازال قادرا على استكمال جوانب النقض والقصور في تفكيره - ولا أقول فلسفته تمثيا مع رأيه بأنه لم يعد هناك ما يمكن أن نسميه فلسفة بالمعنى التقليدي للكلمة. إن قولنا بإخفاق رورتي في وضع تصور متكامل لمشروع فلسفي بديل قول ليس فيه تجني عليه، فقد اعترف هو نفسه بذلك في نهاية كتابه «الفلسفة مرآة الطبيعة» عندما قال: «لقد حاولت أن أبين أن محاولة الفلاسفة للوصول إلى الأصل أو المبدأ الأول للخطاب نمت جذورها في اهتمامهم بأن ينظروا إلى الممارسات الاجتماعية للتبرير على اعتبار أنها أكثر كثيرا من أن تكون مجرد ممارسات. وقد ركزت بشكل أساسي على التبريرات التي نمت في كتابات الفلسفة التحليلية، والنتيجة أنني لم أقدم إلا مقدمة، مجرد مقدمة أو تمهيد والمعالجة التاريخية بالمعنى الدقيق تقتضي اطلاعا ومهارات

وربما لا أملكها، ولكن ربما كانت هذه المقدمة كافية لكي نجعلنا نرى أن الموضوعات المعاصرة المتناحرة من أحداث تدخل في مرحلة معينة من الحوار، وهو حوار لم يكن يعرف شيئا عن هذه الموضوعات أو القضايا وربما لا يعود في المستقبل إلى معرفة شيء عنها» (٤٤).

إن دعوة رورتي لتحول دور الفلسفة في الفكر المعاصر ليست جديدة كل الجدة، فهو في هذا يتفق مع تراثه البراجماتي الذي يحاول تغيير موضوع الفلسفة والغاية منها، بل ويسعى لوضع أفكار مضادة للفلسفة وبلغة غير فلسفية، لأن اللغة الفلسفية - في زعم البراجماتيين - تجسد الافتراضات الأفلاطونية التي لا تفر البراجماتية بنتائجها. وبذلك تصبح الفلسفة موضوعا شائكا ومعتقدا بل وغامضا أيضا، وربما لهذا السبب انتهى الأمر برورتي إلى الدعوة إلى إختفاء ما يسميه بطبيعة الفلاسفة أو الصنف، وإلى التوقف عن التفكير في المشكلات الفلسفية الخالصة، ووقف التعامل بالمصطلحات الفلسفية المألوفة. فقوله بالسلوكية المعرفية ورفضه للصورة المراتبة يستلزم بالضرورة التخلي عن فكرة احترام الفلسفة، بل يصل به الأمر إلى اعتبار أن غاية التفلسف هي عدم ممارسة الفلسفة على الإطلاق.. أراد رورتي للفلسفة إذن أن تكون صوتا في محادثة أو مخاطبة الجنس البشري، وأن تنصرف عن كونها موضوعا لبحث مهني أو حرفي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تتسق دعوته لتحول دور الفلسفة مع تيارات أخرى مختلفة خاصة بعد أن ألقت الفلسفة المعاصرة الضوء على الاهتمام الشديد بالحياة اليومية واللغة العادية مما جعل فكرة التحول اللغوي التي يشدها لا تنطوي في الحقيقة على طرح جديد في الفكر المعاصر. ذلك إن الاتجاه السائد في معظم فلسفات النصف الثاني من القرن العشرين قد أكد على أهمية فلسفة اللغة، فظهرت نظريات وتفسيرات وتيارات متنوعة في هذا المجال. هذا بالإضافة إلى أن كل ما قدمه رورتي من آراء وأفكار عن أهمية دور اللغة في الفلسفة المعاصرة مستمد بشكل أو بآخر من فيشجشتين (وبصفة خاصة من فكرته عن ألعاب اللغة) ومن كراين وديفيدسون وسيلرز وغيرهم من فلاسفة اللغة.

يتفق رورتي مع تراثه البراجماتي - وخاصة مع ديوي - الذي يقر بأنه ليس هناك مشكلات أبدية للفلسفة، وأن الفلاسفة ليست لديهم معرفة خاصة ولا هم

صفحة الحكماء، ولذلك دعا إلى تحول دور الفلسفة في الفكر المعاصر. وإذا صح أن رورتي محق في دعوته هذه، أي في هدمه للتراث الفلسفي كفكر متعال على الواقع، فلا شك أن هذا حدث في فترات معينة من تاريخ الفلسفة مما جعلها تنفصل عن الواقع ولا تؤثر فيه تأثيراً كبيراً، الأمر الذي دعا رورتي إلى المطالبة بتطوير دورها في التفاعل مع الحياة والنظم المعرفية الأخرى. وقد حالفه الصواب في هذه الدعوة الأخيرة، فلم يعد من الممكن الحديث عن المشاكل التقليدية في الفلسفة دون النظر في نتائج العلوم الأخرى في عصر يسود بمشغلات هائلة على جميع المستويات. أقول إذا كان هذا صحيحاً، فإنه من الصحيح أيضاً أن رورتي قد جانب الصواب عندما تصور أنه يستطيع أن يخلع الفلسفة عن عرشها، كتأمل ونظرة كلية شمولية تعد أهم سمات الفلسفة، كما أننا نشك في أنه استطاع أن يجردّها من مهمتها الأثرية التي هي السؤال عن الأساس والجوهر، وأن ينزع عنها تفردّها بالبحث عن الجذور وعن المعنى والحقيقة.

وإذا كان رورتي بدعوته إلى تحول دور الفلسفة يمارس المذهب والبناءات الشامخة، فإن هذه المذاهب ذاتها إنما تعبر عن تحولات فلسفية للمشكلات الأبدية للفلسفة مع الاحتفاظ بماهية الفلسفة. وإذا كان يطالب بتحول دور الفلسفة في الفكر المعاصر بحيث تتعارف مع مختلف العلوم والنظم المعرفية الأخرى، بما قد يفهم منه أن الفلسفة لا وجود لها بخير هذه العلوم وثلث النظم، فإن العلوم الأخرى بدورها لا غنى لها عن الفلسفة ولا عن أسئلة الفيلسوف التي من الممكن أن تبدأ بها مرحلة جديدة من مراحل التطور العلمي لا ليحدد بها الحاضر فقط بل المستقبل أيضاً، وإذا كانت العلوم الأخرى ممثلة في التخصص ويستغرقها البحث في الجزئيات، فلا غنى لهذه العلوم عن النظرة الكلية الشاملة للفلسفة، فالفلسفة هي التي تحدد فائدة العلوم لمسيرة الجنس البشري، خاصة بعد التقدم العلمي الهائل وما أحدثه من تدمير للبيئة الطبيعية والحياة الإنسانية على السواء، وما أحدثته التكنولوجيا من تطبيقات غير إنسانية، وما أحدثته الحروب من دمار، وكلها مشكلات تصدى لها الفلاسفة (تلك الفئة التي يريد لها رورتي أن تختفى) بما استحدثوه من علوم مثل الأخلاق الطبية وفلسفة البيئة وغيرها لمواجهة الأخطار الناجمة عن استخدامات العلم وتطبيقاته بحيث

يصدق قول أفلاطون عن الفلسفة بأنها حارس المدينة، إذ تواجه كل الأخطار اللاعقلانية والأساطير المسمومة، تماما كما واجه الفلاسفة النظم الفاسية والنازية، لأن مهمة الفلسفة ستبقى في النهاية هي المحافظة على العقل البشري وكرامة الإنسان أيضا.

لقد أراد رورتي من هجومه على الاستمولوجيا استبدال الممارسة الاجتماعية بنظرية المعرفة، نقوله: «أن الحق والصدق مسألتان تتعلقان بالممارسة الاجتماعية» هو تعبير عما يسميه السلوكية المعرفية. ولكن ألا تحتاج الممارسة الاجتماعية إلى تطوير يعرف ماهية الخير والشر؟ وهل هناك ممارسة اجتماعية لا يهديها النظر ويحول بينها وبين التحول إلى ما يمكن أن يكون ممارسات عشوائية. ووفق التفسير الذي يتبعه رورتي، فإن هذه الممارسات الاجتماعية تخضع أيضا للتغير التاريخي، ففي كل فترة تاريخية تظهر مجموعة من الممارسات الاجتماعية تتنافس وتتصارع، فكيف يتم التمييز بين أفضل هذه الممارسات وأسوأها؟ وكيف نحكم على ما يحتاج منها - أي الممارسات - إلى الإبقاء عليه وما يتطلب التخلص منه أو التخلي عنه؟ إن الفيلسوف هو الشخص الذي تقع هذه المهمة على عاتقه، أي أن جوهر عمله هو متابعة نمو واستمرار وزوال أو بقاء هذه الممارسات وتناولها بالنقد، هذا النقد نفسه هو لب وجوهر التفكير الفلسفي الذي أعلن رورتي نهايته.

لقد أراد رورتي للفلسفة أن تتحول إلى ما أطلقنا عليه اسم اللغوية السلوكية، أي أن تكون مبنية في محادثة أو مخاطبة الجنس البشري. بهذا المعنى تصبح اللغة هي وسيلتنا للدخول إلى الواقع، وتكون أوصاف العالم هي السلوك اللغوي الذي نقوم به نحن، مما يترتب عليه أن الاستخدام الصحيح للغة يزود من خبرتنا بالعالم. ولا جدال في أن ما نفهمه من الواقع هو ذلك الكم الهائل من الوقائع المألوفة المعترف بها في عبارات لا خلاف حولها، ولكن هل يعني هذا أن تتحول الفلسفة إلى مجرد سلوك لغوي أو مسألة لغوية فقط؟ إن هذا بطبيعة الحال غير كاف، فإذا كانت الفلسفة بصفة عامة تمثل رؤية الإنسان الكلية الشاملة للعالم أو الكون، فإن اللغة هي أحد جوانب هذه الرؤية فقط وليست هي الرؤية كلها.

وأخيرا فلعل فكرة إبداع - الذات أن تكون من أكثر أفكار رورتي أهمية

رجاذبية. ومع أن هذه الفكرة مسبقة بصورة أو أخرى عند فلاسفة الوجود من نيتشه وكيركيجور إلى هيدجر وسارتر، فإن ذلك لا ينفى أن رورتي الفضل في إلقاء المزيد من الضوء على هذه الفكرة الهامة وتعميمها وإعطائها أبعادا اجتماعية وإنسانية أكثر بكثير من فلاسفة الوجود. والواقع أن تأكيد رورتي على أننا لسنا فوات سابقة التجهيز نسعى لاكتشاف ذاتها من خلال الوعي الذاتي، ورفضه لفكرة أن العالم له وجود مسبق نكتشفه من خلال الفكر، يعنى أننا نحن الذين نبدع أنفسنا، ونحن الذين نبدع العالم أيضا. ونقدر ما تخشنا هذه الفكرة على الصقل الأخلاق بقدر ما تنم عن سمج لقدرات الكائن البشرى على الإبداع والابتكار.

وأخيرا لا يضيف نقد رورتي للفلسفة التراثية أو التأسيسية إلا القليل للنزعات نقدية أخرى سابقة؛ فمحاولته للنفاذ إلى القشرة الصلبة للفلسفة التقليدية سبقه إليها فلاسفة آخرون (مثل نيتشه وهيدجر وغيرهما) ولا ينبغي عن بالنا أن تلك النزعات النقدية نفسها هي نوع من الممارسة الفلسفية - سواء أراد رورتي ذلك أو لم يرد - وأن الهجوم على التراث الفلسفى لا يهدمه بقدر ما يشبه ويحدثه ويصحح مساره ويجدد قضاياها ومشكلاته وإلا أصبح حاضرا معلقا في الهواء. ومع ذلك فإن أهمية نزعة النقدية التي تعلن نهاية الفلسفة تأتي من أنها تضع حدودا للصور الأبدى القديم للفلسفة الذي لم يعد يواكب عصر الاتصالات والمعلومات الآن. هنا من ناحية، ومن ناحية أخرى لعل دعوته - التي تؤكد نزعة النقدية - لتحول دور الفلسفة في اتجاه مغاير تماما لدورها التقليدى ومشاركتها في الحوار الثقافى والاجتماعى والعلمى العام وانخراطها في السياقات الاجتماعى والممارسات العملية واللغوية، لعلها أن تكون أكثر أفكاره تميزا، لاسيما إذا تذكرنا أن كثيرون غيره قد سبقوه للدعوة إلى نقد التراث الفلسفى التقليدى بل والمطالبة بتجاوزه.

المراجع

- 1) The Oxford Companion to Philosophy. Ed. by Ted Honderich. Oxford University Press. 1995. art. New Pragmatism. p614.
- 2) Bernstein, Richard.J: Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode. Philadelphia University of Pennsylvania Press. 1986. p 21.
- 3) Rorty, Richard: Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, New Jersey. Princeton University Press. 1979. p3.
- 4) Ibid. p12.
- 5) Ibid. p12-13.
- 6) Ibid. p3.
- 7) Ibid. p4.
- * Davidson, Donald (1917-) **فيلسوف أمريكي طور نظرية في فلسفة اللغة والعقل** كان لها تأثير واسع. وقد كان للفيلسوف اللغوي المنطقي كواين تأثير كبير عليه، إذ يشاركه الأنموذج بأهمية المنطق بالنسبة للميتافيزيقا، كما يشاركه في الشك فيما يسمى بالكميات أو الحقائق المفهومية مثل المعاني والقضايا والعصائص والصفات. جمع أهم أبحاثه في كتابه ومقالات من الأحداث والأعمال عام ١٩٨٠ وبحوث في الصدق والتفسير عام ١٩٨٤.
- 8) Rorty, Richard: Contingency, irony, and solidarity. Cambridge, Cambridge University Press. 1989. p11.
- ٩) أحمد، فؤاد الأهواني: جون ديوي. دار المعارف بمصر. ١٩٥٩ ص ٩٨.
- 10) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p 34.
- 11) Ibid. p168.

12) Ibid. p174

13) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p178.

** Quine, Willard Van Orman (1908-) من أهم الفلاسفة الأمريكيين

المعاصرين، قضى سنوات دراسته في هارفارد تصور كتاباته تطور الفلسفة الحديثة، بصفة خاصة في المنطق، وفلسفة اللغة، والابستمولوجيا والميتافيزيقا. وبعد حصوله على الدكتوراه، زار حلقة فيينا ووقع تحت تأثير رودلف كارناب، وعلى الرغم من نقده للمذهب الأساسية، ظل كواين تحت تأثير الروح الوضعية المنطقية، وشارك في التزامها بالنزعة التجريبية والاعتقاد بأن الفلسفة يجب أن تكون جزء من العلم. أكد كواين نزعة الطبيعة في كتابه «الكلمة والموضوع أو الشيء» والمذاهب الذي يجب أن تبجبه الفلسفة كجزء من العلم، ودافعت أبحاثه التي نشرت من وجهة نظر منطقية عام ١٩٥٣ عن اللغة والانطولوجيا وتحدث الافتراضات المسيطرة بعد عام ١٩٦٠.

*** Sellars, Wilfrid (1912-1989) فيلسوف أمريكي اشتهر بأبحاثه العميقة في

الميتافيزيقا وفلسفة العقل، يميز بين الصورة الظاهرة للامان بوصفه كائنا مزودا بمعتقدات ودرجات ومقاصد، وبين الصورة العلمية المتخيلة له بوصفه كائنا متجسدا يخضع للدراسة الفيزيائية والفسيولوجية، وبعد التوفيق بين هاتين الصورتين هي المشكلة الرئيسية في فلسفة العقل. ومن أهم ما يميز هذا الفيلسوف هو أسلوبه في حل هذه المشكلة من خلال فهمه اللغوي والسلوكي للتفكير في المعنى في إطار الدور الوظيفي للغة، والتفكير عنده هو حديث باطني على نموذج الحديث المقترح الذي هو ممارسة القدرة على استخدام الكلمات والجمل بصورة صحيحة في تكوين العلاقة بالعالم والأشياء.

14) Rorty, R: Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980). University of Minnesota Press, Minneapolis. 1982. p xviii.

15) Ibid. p xviii - xix.

16) p xx وردت لمصوح هؤلاء الفلاسفة في المرجع السابق.

17) Ibid. p xx.

- 18) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p230.
- 19) Ibid. p371.
- 20) Ibid. p315.
- 21) Ibid. p315.
- 22) p 357- 358 . لود نص جادامر في المرجع السابق.
- 23) Bernstein, R, J: Philosophical Profiles. p49.
- 24) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p360.
- 25) Ibid. p368.
- 26) Ibid. p369- 370.
- 27) Ibid. p362.
- 28) Ibid. 372.
- 29) Ibid. 389- 390.
- 30) فيتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية. ترجمة ومعلق د. عزمي اسلام، مراجعة وتقديم د. هيد الشافار مكاوي. الكويت. مطبوعات جامعة الكويت. ١٩٩٠. القسم الأول، فقرة ٢٧ ص ٦٢.
- 31) Kolenda, Konstantin: Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized. University of South Florida Press. p4-5.
- 32) Rorty, R: Contingency, irony, and solidarity. p5-6.
- 33) Ibid. p5.
- 34) Kolenda, K: Rorty's Humanistic Pragmatism. p12.
- 35) فيتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية. القسم الأول فقرة ٢٣ ص ٥٩.
- 36) Rorty, R: Contingency, irony, and solidarity. p42.
- 37) Kolenda, K: Rorty's Humanistic Pragmatism. p14.

٢٨) ورد عن جيمس في كتابه د. محمود زيدان. ولیم جیمس، عاز المعارف بمصر، ١٩٨٠، ص ١٢٥.

39) Rorty, R: Contingency, irony, and solidarity. p33.

40) Kolenda, K: Rorty's Humanistic Pragmatism. p28.

41) Rorty, R: Contingency, irony, and solidarity. p37.

**** جورج أورويل (١٩٠٣ - ١٩٥٠) كتاب المجلد ١ (١٩٨٤) هي أشهر رواياته
البيوتية التي تصور ما يحدث في المجتمعات الاشتراكية ومحنة الحرب الشيوعية على كل شيء
(حتى على التفكير الإنسان) وقضاياه على أولى مبادئ الحرية، وممارسة الاضطهاد والتعذيب
والسلط. عبر الكتاب عن ذلك على لسان أوبرين - إحدى شخصيات روايته - «إن السلطة
هي ممارسة السلطة فوق بني الإنسان، فوق أجسامهم بل فوق عقولهم قبل كل شيء».

(٤٢) تفاصيل التحليل النفسي للرواية في المرجع السابق ص ١٧٥ : ١٨١.

43) Ibid. p 46.

44) Rorty, R: Philosophy and the Mirror of Nature. p390- 391.

الوعي التاريخي بين الماضي والمستقبل (النهضة الأوروبية نموذجاً)

مقدمة :

يتأرجح الفكر العربي هذه الأيام بين تيارين فكريين متعارضين، يهيب بنا أحدهما أن نعود إلى الماضي حيث الجذور والأصول والبداهات الأولى بكل ما تحمله من قيم قرائية كان لها نتائجها المثمرة في الزمن الماضي متمثلاً في حضارة شملت أمتها حقب طويلة من الزمان . ويدعونا التيار الآخر لأن ننشد المستقبل وتتطلع إليه وخاصة في ظل التغيرات العالمية المتلاحقة والتحديات الشديدة الأهمية في تاريخ البشرية ، ويتحسس كلا التيارين شحسا شديداً لوجهة نظره وحججه التي يسوقها . ولكن أين واقعنا الحاضر بين هذين التيارين المتعارضين ؟ بمعنى آخر ما هو الموقف من الحاضر كنقطة انطلاق ومنعطف رئيسي إما للارتداد للخلف أو للتطلع إلى الأمام ؟ وبمعنى ثالث أكثر وضوحاً ما هو الدور الذي يقوم به الوعي التاريخي بالحاضر والذي يتحدد وفقاً له موقفنا من الماضي والمستقبل على السواء ؟

يحاول هذا البحث تحسس الطريق للإجابة على هذه التساؤلات التي تدور حول ثلاثة محاور رئيسية هي الماضي والمستقبل والوعي التاريخي بهما . ولكن المصور الغالب الحاضر دوماً في هذا البحث هو الزمن الحاضر الذي هو نقطة الاتصال بين البعدين الآخرين للزمان وهما الماضي والمستقبل . ولذلك لابد أن تكون البداية هي مناقشة الحجة التي يستند إليها أصحاب التيار الأول في دعوته للعودة إلى الجذور أي العودة للمصور الذهنية الأولى لاستعادة لحظات زمنية بعينها ومحاولة إحيائها في الزمن الحاضر، ومدى ما في هذه الحجة من وعي تاريخي بالماضي من ناحية وبالحاضر من ناحية أخرى، وطرح الأسباب التاريخية الكامنة وراء هذا التفكير الذي يحتاج عالمنا العربي هذه الأيام . ثم يعرض البحث لكيفية التوجه إلى المستقبل بوصفه الإمكانية الوحيدة للتغلب الإيجابي لأي مجتمع من المجتمعات عندما يهي الحدود الفاصلة بين

أبعاد الزمان المختلفة من ماضٍ وحاضر ومستقبل، أى عندما يعنى حدلية الزمان والتاريخ وعندما يفهم التاريخ من خلال فكرته عن الزمان، وكيف لتطويع رؤيته للعالم على رؤيته للزمان. ومن ثم ينتهى البحث إلى إشكالية إغفال كلا التيارين السابقين للزمن الحاضر عندما قهره أصحاب التيار الأول لحساب الزمن الماضى، وعندما يتجاهله أصحاب التيار الثانى لحساب المستقبل. ويختتم البحث بمعرض نموذج للوعى التاريخى بزمن الماضى والمستقبل انطلاقاً من البعد الغائب فى التيارين السابقين ألا وهو الزمن الحاضر، متمثلاً هذا النموذج فى عصر النهضة الأوروبية.



تحديد المفهوم

بداية لا يمكننا أن نتحدث عن الوعى التاريخى بدون أن نكون رؤية واضحة عن مفهوم الزمان، ومادامت أحداث التاريخ لا تدور إلا فى الزمان، فإننا لا نتعرف على الزمان إلا من خلال أحداث التاريخ. والإنسان من بين الكائنات الحية جميعاً هو الذى يصنع تاريخه، وهو الكائن الوحيد الذى لديه الوعى بالزمان. وإذا كان من الصحيح أن الكائنات الأخرى لها تاريخ، فإنه من الصحيح أيضاً أنها لا تعى زمانها ولا تاريخها الطبيعى، والإنسان وحده هو صاحب التاريخ البشرى وصانعه عن جدارة، ولذلك فهو القادر على فهم جدل الزمان والتاريخ. وبالرغم من أهمية الزمان فى موضوعنا إلا أننا لن نتوقف أمام الزمان كإشكالية ميتافيزيقية وهى اللفظ الضمير الذى استعصى على كبار الفلاسفة قبل صغارها، فلن نطرح السؤال عن ماهية الزمان - التى تخرج بالبحث عن النطاق المرسوم له - ولن نحاول التعرف على بداياته أو نهاياته. ولن نسمى للبحث عما إذا كان أهدأ سرمدياً أم أنه حادث مخلوق مع العالم، فهذه قضايا يطول الاسترسال فيها ولا يحسمها التاريخ الطويل للفلسفة ولا نظنه يحسمها سوى يوم من الأيام. ولن نتساءل أيضاً إن كان وجود الزمان لا ينفصل عن الظواهر الطبيعية والأحداث التاريخية أم أن له وجوداً موضوعياً؟ فهذه المشكلة لها جذورها الفلسفية والعلمية التى يشهد عليها تاريخ التفكير الفلسفى من ناحية وتطور علم الطبيعة أو الفيزياء من ناحية أخرى، وهى المشكلة التى أثبتت على مستويين

(أ) مستوى التفكير العقلى الفلسفى

(ب) ومستوى العلم الطبيعي الفيزيائي.

ولن نعرض أيضاً للزمان النفسى - على الرغم من أهميته - الذى دارت حوله تأملات وبحوث العديد من فلاسفة القرن العشرين وهو ما أطلق عليه زمان الذاتية الفردية أو زمن التجربة الحية. ولهذا سوف نقتصر على الزمان التاريخى - الذى يتداخل مع الزمان الطبيعى الكمى وزمان الوجدان الكيفى - وهو الزمان الذى تتفاوت سرعته وكثافته وفق ما يحتل به من مضمون يشكل التاريخ البشرى.

لا بد أيضاً من التنويه بأن ما نعنيه بالزمان التاريخى هنا يختلف عن الزمان التاريخى الذى يهتم بأحداث الماضى المنظمة أو المنظومة فى تتابع تاريخى للوقائع، أى تقسيم الزمان إلى أحقاب تاريخية من عصور قديمة ووسيلة وحديثة؛ فهذا التحقيب لا يجعل من الزمان زماناً تاريخياً، بل يظل زماناً تاريخياً. وعلى الرغم من أن تعاقب حالات الوعى هو الذى يؤكد تدفق الزمان لأن الوعى «مبينوع على نحو لا يستطيع معه إلا أن يدرك تنابها للحظات حاضرة، أو بالأحرى نقاطاً فى المكان والزمان»^(١) إلا أن الزمان ليس هو فحسب الزمان للتتابع فى خط واحد، بل هناك أيضاً الزمان التاريخى الذى تتفاوت سرعته وكثافته من ناحية الامتلاء بالمضمون، فتجد فى الزمان التاريخى عصوراً تاريخية متميزة من حيث بنيتها المثلثة بمضامين التطور والتجديد، كما نجد عصوراً شديدة التسطح، تماماً كما مر الزمان الكونى بمراحل تطور تأرجحت بين التجانس والتفجر، فالزمان كالهيكل العظمى، والبنية الزمنية لا قيمة لها فى حد ذاتها، بل تستمد قيمتها مما تحتويه من مضمون، ولذلك فبنية الزمان التاريخى لا تسير على ونبرة واحدة لأنه يتغير حسب مضمونه التاريخى، كما أن تقييم الأبنية الزمنية نفسها يتم وفق ما تحمله من مضمون.

والزمان فى سياقه الواقعى لا يمكن أن يفصله عن بنية الحياة الاجتماعية، ولذلك فهو يتميز بالانفصال وعدم التجانس حتى بين لحظاته المتزامنة أو المتعاصرة، بحيث نجد مستويات وعصوراً مختلفة للتزامن من النواحي التقنية والاقتصادية والاجتماعية والروحية تنطوى فى ذاتها على صور أخرى من عدم التزامن، وتوضيح هذا يمكن أن نتصور أزمنة مختلفة متعاصرة فى أماكن مختلفة، فالحياة فى قرية بسيطة من دولة من دول العالم الثالث تختلف فى إيقاعها الزمنى عن الحياة فى

مدينة صناعية أوربية من دول العالم المتقدم. ونستطيع أن نقول إن الفترات الزمانية المتعاصرة من الناحية التاريخية تنطوي في نفس الوقت على اختلافات كيفية في داخل العصر الواحد، فالיום الذي سقطت فيه القنبلة الذرية على هيروشيما ينسجى لنظام تاريخي مختلف عن نفس اليوم الذي عاشت فيه الولايات المتحدة بعيدة عن تلك الكارثة المدمرة، أى أن هناك عدم تعاصر في داخل التعاصر^(٢٢). وإذا كان الحاضر التاريخي يتميز بمستويات وطبقات مختلفة، كما يتميز الزمان التاريخي بمستويات وطبقات مختلفة داخل المجتمع الواحد، فإننا نلاحظ تعدد أصوات الزمن بتعدد المستويات الاجتماعية، وأيضاً بتعدد وتطور النشاط البشرى بحيث يختلف الزمان المصاحب لكل مستوى اختلافاً أساسياً عن سائر المستويات الأخرى، فالإيقاع الزمني للفلاح - على سبيل المثال - يختلف عن الإيقاع الزمني للعامل قدر اختلاف هذا الأخير عن الحاكم، بحيث يمكن أن نقول إن دراسة الأزمنة المختلفة داخل المجتمع الواحد هي من الأهمية بمكان، وأن أى مفهوم للزمن لا يضع في حسبانته تعدد هذه الأزمنة ولتحققها إنما يدخل في صميمات لا يمكن التغلب عليها^(٢٣). وهكذا بمصاحب مستوى التطور الاجتماعى رسماته واتجاهاته وما يترتب عليه من تنوع للنشاط البشرى، بمصاحبه تعدد أصوات الزمن وإيقاعاته.

ويسمح التصور الجدلى للزمان بتصوير العمليات المتطورة والمتغيرة فيه لأنه يدرج في مستويات زمنية متداخلة ومتقاطعة بحيث يمكن تصويره ذا اتجاه وقابلاً للانحناء والانكماش أو الامتداد وفق ما يحتل به من مضمون. ولا تختلف بنية الزمان باختلاف المستويات الاجتماعية فحسب، بل تختلف أيضاً داخل الفئة الاجتماعية الواحدة: فإنه زمن قابل للقياس، خاضع للميكنة، ذلك هو زمن التاجر، ولكنه أيضاً زمن متقطع، تتخلله فترات توقف ولحظات ميتة، زمن يرتبط بالإيقاعات السريعة أو البطيئة^(٢٤). بهذا يمكن أن نجد في التاريخ البشرى نفسه، وفي داخل المستويات الاجتماعية نفسها أزماناً تميزت بالتجانس الشديد وأزماناً أخرى تميزت بتفترات حاسمة، وكما أن هناك عصوراً مفرغة من المضمون والمعنى، فهناك عصور تاريخية أخرى متميزة من حيث بنيتها الممتلئة بالتطور والتجدد بمعانيهما المختلفة، ومن هنا يختلف بناء الزمان التاريخي، أى زمان الأحقاب والعصور المحتل، من زمان الساعة المتجانس المتزايد الرتيب المفرغ من أى مضمون.

حدود الماضي والحاضر والمستقبل،

بعد أن حددنا مفهوم الزمان التاريخي الذي سيدور حوله طرح قضايا هذا البحث نعود إلى حجة أصحاب التيار الفكري الأول الداهي إلى العودة إلى الجذور، أي إلى الماضي. وقبل الخوض، في تفاصيل هذه الحجة، نواجه تساؤلاً ربما يبدو مألوفاً، بل قد يكون ساذجاً للوهلة الأولى: ما هي الحدود الفاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل؟ وكما يبدو السؤال مألوفاً، تبدو الإجابة أيضاً مألوفة ومطروحة في تاريخ الفلسفة. فالماضي هو ما حدث ولم يعد موجوداً. والحاضر هو ما يحدث في الآن الحالية دوماً، والمستقبل هو ما لم يحدث أو لم يوجد بعد. ولكن يبدو أن هذه الحدود ليست واضحة بشكل كافٍ والقفل في المعرفة المحددة لكلمات مثل الماضي والحاضر والمستقبل يمكن أن يؤدي إلى التفكير الخاطيء^(٥). فوفقاً للتدريج السابق تكون الأحداث غير المعاصرة لنا في الحاضر والتي تمت في فترة زمنية ماضية هي ما نطلق عليه الماضي. وتحقيقاً الأمر أن هذه - في رأينا - نظرة تغلب عليها السطحية، ولا تدل إلا على أننا نستخدم تصورات غير محددة عن الحاضر الذي يفهمه كل إنسان بدون أن يتساءل عنه أو يضعه موضع السؤال، لأن التمييز بين حدود القيمة والقاعدة للحاضر له مشاكله، والأحداث التي لم يعد لها دلالة للأحياء - وذلك بصرف النظر عن دلالتها المعرفية المخالصة - من الممكن أن تنسب إلى الماضي، فهي من جميع النواحي الأخرى خالية من أية قيمة، وتنتهي هذا المنهج أو الاتجاه، فإن الحد الفاصل بين الحاضر والماضي يمكن أن يكون متعدد المسالك، إذ يمكن أن يحدد بنقاط مختلفة على مستويات زمنية مختلفة^(٦).

بهذا المعنى يمكن أن نفهم لماذا ننظر إلى التراجيديا اليونانية أو الموسيقى الكلاسيكية على أنها تخص الزمن الحاضر، بينما ننظر إلى بصريات ابن الهيثم أو نيوتن - على سبيل المثال - على أنها تخص الزمن الماضي؟ لا بد أن تكون الإجابة أن هناك أحداثاً تملو على ارتباطاتها الاجتماعية والمعرفية وأخرى ليست كذلك. هناك أحداث أثار اهتماماً معرفياً في الماضي وارتبطت بعصرها ولكنها لا تستطيع أن تتجاوز إلى عصر فال، اللهم إلا أن تتحول إلى تراكم تاريخي تنحصر قيمته في أنه يصبح المادة التي يحمل عليها الباحثون للمصير التاريخية القديمة. وهناك أيضاً أحداث

أثارت اهتماماً معرفياً بمستقبل عصرها أعنى بهد أن هناك أعمالاً لا نعتل لعصرها قيمة حقيقة، بل تنتمي دلالتها المعرفية إلى زمن المستقبل وبمعنى أكثر وضوحاً لم تكتشف القيمة الحقيقية لها في عصرها، لأن دلالتها المعرفية نعلو على هذا العصر، ويتم اكتشاف جوهرها الحقيقي في عصور تالية - فإلى أى عصر تنتمي هذه الأعمال؟ هل هى تنتمى إلى الزمن الماضى - بحكم مشأتها فى عصر تاريخى بعينه - أم تنتمى إلى زمن اكتشافها أى إلى الزمن الحاضر؟ من هذه الناحية تكون هذه الأعمال متتمية إلى زمن المستقبل بالنسبة إلى عصرها (مستقبل عصرها). ومن هذا المنطلق أقول إن الحدود الفاصلة بين الماضى والحاضر والمستقبل شديدة التعقيد، وذلك إذا وضعنا فى اعتبارنا مفهوم الزمن التاريخى الذى أوضحناه سلفاً.

نواجه نفس الإشكالية بالنسبة للحدود الفاصلة بين الحاضر والمستقبل، فهذا الأخير يتم توقعه من استقراء الحاضر واكتشاف الإمكانيات الكامنة بداخله والتي من الممكن أن تتحقق فى زمن المستقبل، أى أن توقع المستقبل عادة ما يقوم على أساس معرفة معاصرة بالظروف الحاضرة، ولكن قد يأتى المستقبل برؤية تختلف جذرياً عن التوقعات السابقة عليها، بل وأحياناً تعارضها، وبذلك يصبح المستقبل معارضاً لزمن الحاضر الذى يكون قد أصبح بالفعل ماضياً، فإلى أى زمن ينسب هذا الجديد سواء كان منسجماً مع توقعاتنا أو كان مخالفاً لها؟ وما هى اللحظة الزمنية الفاصلة بين الحاضر (الهارب دوماً) والمستقبل الذى بمجرد تبلوره يصبح حاضراً ثم سرعان ما يذوب فى الماضى؟ لا شك أن المشكلة أعقد من هذا بكثير... وربما لا تحسمها النظرة الواقعية ولا النظرة الميتافيزيقية لأبعادها.. ولكننا نخلص من هذا كله إلى أننا لا نملك غير الحاضر الفعلى، فإلى أى حد يكون وعينا بهذا البعد الزمنى الذى لا نملك سواء كما اتضح مما سبق؟



جدل الماضى والحاضر:

لا شك أن هناك علاقة جدلية بين الماضى والحاضر، فإذا كان الوعي التاريخى بالحاضر هو الذى يحدد - كما سبق القول - موقفنا من الماضى والمستقبل، فإن النظرة إلى الماضى تحدد هى أيضاً الموقف من الحاضر ونرسم ملامح المستقبل وإذا

كان الماضي هو أنطولوجيا «الوجود الذي لم يعد موجوداً» والمستقبل هو «الوجود الذي لم يأت بعده» ، وكلاهما «غير موجود هنا والآن» أو هما «اللا وجود في الحاضر» فالفرص المعرمة لوجودهما يكسر فقط في أن العقل يتذكر الماضي ويتوقع المستقبل. أما الحاضر فهو أنطولوجيا الوجود الحقيقي. أو وجود الموجود للفعل، والقادر على استدعاء الماضي وتوقع المستقبل. والحاضر باعتباره استمراراً للوجود والوعي معاً هو المنطق التاريخي الذي يحدد نقطة البداية لاتجاه حركة التاريخ إما نقيضاً إلى الخلف أو تقدماً إلى الأمام.

إذا كان الأمر كذلك فما مدى وعي أصحاب التيار الفكري الأول بالحاضر وكيف انعكس على رؤيتهم للماضي؟ وما هي طبيعة نظرتهم إلى الماضي التي حددوا من خلالها موقفهم من الحاضر وتوجههم نحو المستقبل؟ إن نظرة أصحاب هذا التيار فتتفرع إلى الوعي التاريخي بالحاضر والماضي على السواء، فقد رسموا صور غير واقعية عن العصر الذهبي لزمن الماضي، وتصوروا إمكانية استحضاره في الحاضر ليصبح قوة فعالة فيه، متجاوزين بذلك المسافة الزمنية الشاسعة التي تفصلنا عن الماضي، ومتغافلين أيضاً عن متطلبات الحاضر التي هي طبيعة الحال متغيرة ومختلفة عما كانت تتطلبه الظروف التاريخية لزمن الماضي، بينما «النظرة التاريخية إلى الماضي هي التي تضعه في سياقه الفعلي، وتعامله من منظور نسبي، بوصفه مرحلة انتهت عهدها، وتلاشت في مراحل لاحقة تجاوزتها بالتدرج حتى أوصلتنا إلى الحاضر»^(٧). ربما يوحى هذا النص بأن الماضي يتم تجاوزه تماماً وأن الحاضر يتخطاه إلى مرحلة جديدة كل الجدة، ولكن المقصود بتجاوز الماضي في الكلام السابق هو تواجده الماضي في الحاضر بشكل أو بآخر من خلال التواصل مع العناصر الحية والخلاقة والفاعلة فيه وليس بالانقطاع عنه انقطاعاً تاماً. فهذا التواصل هو الذي يسمح بتجاوز الماضي إلى مرحلة أعلى وصولاً إلى الحاضر الذي يحمل الجديد المظاهر والذي تتطلبه ظروف الحاضر المتغيرة.

لا شك أن الواقع الحاضر هو لحظة زمنية تتصف بالإلغاز والغموض، ولكونها تتوسط الماضي والمستقبل، فإن ما يلقي عليها الضوء هو عمق الإحساس بالواقع التاريخي الذي يجعلنا نستقرئ الماضي بأكمله من منظور مستقبلي، لأن الوعي

التاريخي هو الذي يمدنا بالقدرة على نفاذ الرؤية في الماضي . وإذا كان من الصحيح أن الزمن الماضي لا رجعة له من الناحية التاريخية، فمن الصحيح أيضاً أن الماضي ليس مجرد تراكم نوعي وكمي لأحداث ثبتت في زمانها وارتبطت بظروفها التاريخية، بل هو ماضي ينطوي على لحظات وعي ولذلك أصبح تراثاً ثقافياً يحمل قيماً يمكن أن تدفع مسيرة التاريخ إلى الأمام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الماضي - إذا نظرنا إليه وفق مفهوم الزمن التاريخي السابق شرحه - ينطوي أيضاً على فترات زمنية خالية من المعنى ومفرغة من القيمة بحيث يمكن أن تدفع حركة التاريخ لا إلى الأمام بل إلى الخلف (لا بالمعنى المكاني للكلمة فحسب، بل بمعنى أيضاً إلى التخلف بالبعد الزمني للكلمة)، وبهذا تصدق عبارة «من التراث ما يعرقل ومنه ما يحرك ويدفع» (٨).

وكما أسلفنا القول فإن الوعي التاريخي بالحاضر هو الذي يحدد توجهنا إما إلى الماضي أو إلى المستقبل. فإذا كان الحاضر مثمرًا ومبدعًا وملهمًا دخل في علاقة جدلية مع المستقبل وفتح الطريق إليه. ودخل كذلك مع الماضي في علاقة جدلية وأخذ منه ما يدفعه لإغناء الحاضر والتوجه للمستقبل. ولكن إذا كان الحاضر عقيمًا وبائسًا وخاليًا من الأعمال المبدعة فإنه يتخذ من الماضي بدلاً عن الحياة في الحاضر. بعبارة أخرى لن يكون هناك أي معنى يمكن إضفاءه على الحاضر إلا بالرجوع - أو إذا شئنا القول بالهروب - إلى الماضي، أي أن الماضي يعزز الحاضر بدلاً من أن يكون موضوعاً للبحث النزيه المجرد عن الهوى (٩). وبفراغ الحاضر من القيمة يفقد ديناميكيته ويستمد مقوماته من الماضي، وتفقد تجربة الزمن الحاضر معناها. فإذا توقف «أحد وجوه الزمان عن الوجود سيتوقف جريان الزمان. ولن تكون هناك إذن حياة طبيعية، أي يفسد الزمان وتفسد معه الحياة» (١٠). وهنا فظهر محاولات استدعاء الماضي وغمره في بنية الزمن الحاضر، فالشعوب والحضارات «التي لا تعيش حياة أرضية فعالة، ولا تملأ حاضرها بأعمال لها تأثيرها تعيش في مقبرة Cemetery أو تعيش في الماضي» (١١). ولكننا ملحننا من قبل أن الزمان في حد ذاته حيادي القيمة، فكيف ثم إضفاء المثالية والقيمة على الزمن الماضي لبعثه من جديد ليحيا في الحاضر؟

تحتفظ كل المجتمعات قديمها وحديثها بتصورات محددة عن ماضيها البعيد،
ويجب على هذه التصورات نوع من التقييم الإيجابي، وربما يتضح هذا في أسطورة
العصر الذهبي المفقود الذي أضفت عليه المجتمعات الأولى نوعاً من المثالية. فما هي
العوامل التي ساهمت - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - في وضع الأسر
الرامحة لهذه النظرة التي أحاطت العصور الماضية بهالة من القداسة؟ وكيف تم خلع
القيمة وإضفاء المثالية على الماضي التاريخي؟

أسهمت بعض العوامل في تمجيد الماضي منها أن الثقافة الميثولوجية للشعوب
رسمت صوراً خيالية مثالية للأزمان الماضية، كما أن «الذكريات والأساطير في معظم
الحضارات فسد وتشوه التسلسل الزمني الدقيق، فهي تسلم بها لديها من شواهد
دون نقد أو تمحيص. كما أنها تخلط الأسطورة بالتاريخ، والبشر بالآلهة والأبطال،
والواقع بالخيال، والحقيقة بالمأثور الأدبي»^(١٢). فقد قامت الأسطورة بدور أساسي في
إضفاء الحياة والديناميكية على الأسلاف الذين ظلوا حاضرين دائماً في ذاكرة
الشعوب على الرغم من غيابهم وعدمهم الزمني والتاريخي. وترسخ التفكير الميثولوجي
في الوعي الاجتماعي للشعوب - وإن كان بدرجات متفاوتة - وتوارثه الأجيال
بحيث أصبح الماضي مشاركاً في الحاضر، وأصبح الأسلاف المولى - حتى من لم
يدفعوا منهم حركة التاريخ في الماضي - هم الذين يتحكمون وسيطرون ويدبرون دفة
الزمن الحاضر كمنادج يتوجب احتوائها^(١٣).

بوسعنا أيضاً إدراك العلاقة بين إضفاء المثالية على الماضي التاريخي وبين التجربة
الاجتماعية، فعلى الرغم من أنها علاقة معقدة ولكن لا يصعب التذليل عليها من
الشواهد التاريخية. فقد ارتبطت عملية تقييم الماضي بظروف اجتماعية وتاريخية
مهمة، وارتبط تذكّر العصور المثالية في الماضي البعيد «بالطبقات الاجتماعية للدنيا في
المجتمع. وهي الطبقات غير القادرة على التعرف على رموز التقدم في التاريخ أو
اكتشاف أية قيمة إيجابية في مساره تفتح الطريق أمامهم إلى مستقبل أفضل. وفي
هذه الحالة تكون عملية التقدم في التاريخ هي في طريق العودة إلى عصر سابق.
حيث كان يعيش كل الناس متساوين وسعداء. ويكون المستقبل في هذه الحالة هو
التطلع إلى عودة الجنة المفقودة للحياة الطبيعية الأولى»^(١٤). وإذا كانت الطبقات

تدبياً من المجتمع وكذلك الشعوب في مراحل تدهور حضاراتها يصنع فيهم عيب لماضيها أكثر من حاضرها، ويرسم صورة مهالغاً فيها إلى حد لا تخطؤه عين الدارسين للعصور التاريخية القديمة، فمن المفارقة أن يجد فئات اجتماعية أخرى تنظر إلى عصر الحقبة التاريخية نظرة يذل عليها الازدواج وأصحاب هذه الفئة هم الطبقات الاجتماعية الثورية الصاعدة في المجتمع التي تتصور أنها تأتي بفكر جديد مخالف للفكر السائد في مجتمعاتها بغرض التغيير ومثل هذه الطبقات إما أن تنظر إلى الماضي نظرة ازدراء واحتقار من منطلق أنه مخالف لأفكارهم الجديدة، فتنتقص من قدره وتبخره حقاً، وتتهمه بالتخلف أو الرجعية، وتحاول بقدر طاقتها مروع أية قيمة مثالية عنه، أو أن تسمى هذه الطبقات إلى البحث عن أسلاف لها في الماضي لتعطي حركاتها الاجتماعية الجديدة نوعاً من الشرعية، ولتضمني عليها نوعاً من الإجلال والمهابة المستمدة من الصور الخيالية للقداسة التي رسمتها عقول الشعوب لأحقابها الماضية، وفي كل الأحوال السابقة التي حصرت الزمن الماضي بين التقسيم والتجسيم (أو التحقير) حدث نوع من التزييف للماضي، وعندئذ تصدق العبارة التي تنص على أن: «من الصعب النظر إلى الماضي بغير تزييفه، لأن الحاضر يغمز الماضي ويشوهه. إنه ليس هو الحاضر ولا الماضي ولكنه نوع من الزمن المزيف»^(١٥).

وتضمني الشعوب نوعاً من المثالية والقداسة كذلك على بعض الملاحظات التاريخية في الماضي متمثلة في زمن البدايات الأولى، سواء كانت بدايات دينية أم سياسية أم اجتماعية. ففي الحركات الدينية الكبرى يتم إضفاء قيمة خاصة على رمز ميلاد المبشرين بهذه الديانات، فيصبح زمناً مقدساً باعتباره لحظة تاريخية تختلف تماماً عن كل الفترات الأخرى للتاريخ، وهي اللحظة التي شهدت ميلاد الحقيقة الأسمى والتي ترتب عليها تطور المجتمع أو ميلاده من جديد. ثم يظهر من حين لآخر حركة إصلاحية دينية تزعم محاولة استعادة القيم المفقودة والحقائق السامية التي كانت سائدة في العصور الأولى للبدايات الدينية المقدسة والتي أفسدها فساد تاريخية لاحقة وما يحدث مع مؤسسي الديانات، يحدث أيضاً مع مؤسسي الحركات الثورية الاجتماعية، السياسية حيث يصفى عليهم أتياع هذه الحركات حاله من القداسة بعد إحصار نساءهم على الانصياع لأفكارهم كمن جعلهم - فيهم خاصة على

الملاحظات الزمنية التي تعلقت فيها هذه الحركات، باعتبارها الملاحظات التي وضعت فيها المبادئ الأساسية، ويحاول أنصار هذه الحركات استدعائها في المحاضر مغرعين بحجة المحافظة على الأفكار الأصلية والإخلاص والوفاء لها^(١٦). وربما يفتنى أيضاً أتباع هذه الحركات تلك المثالية على مولد حركاتهم في محاربة منهم للدفاع عن أفكارهم وتوجيهاتهم ضد مساعي التعبير من ناحية، وأيضاً لمحاربة أية أفكار جديدة أو مغايرة تعارض مصالحهم وأهدافهم، وللوقوف في وجه التهديدات التي تتعرض لها معتقداتهم من ناحية أخرى، فيتحذرون من قداسة الملاحظات التاريخية الأولى بحجة قوة لتدعيم مواقفهم السكونية وتثبيتها عند محطات يمينها في مسار التاريخ، وفي سبيل هذه الغاية يلجأون في أحيان كثيرة إما إلى إخفاء الظواهر السلبية المرتبطة بزمان البدايات في محاولة لمحوها من ذاكرة التاريخ، أو يلجأون إلى تحويلها بحسنة شديدة إلى ظواهر إيجابية يحيطونها بهالة الجهد والعظمة، وتاريخ الثورات في العالم يشهد على هذا

يوجد أيضاً في المجتمعات البدائيات الأولى ولحضارات القديمة نوع من التقويم الإيجابي لزمن الماضي، وللقديمة الخاصة التي نسبت إلى هذا الزمان تعود إلى أن بدايات البشرية هي الملاحظات التي تم فيها وضع أسس كل المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعي^(١٧)، وهي أيضاً الفترة التاريخية التي عاشتها الإنسانية بشكل تلقائي عفوي طبيعي وفي حرية تامة قبل وضع القوانين المكتوبة التي تنظم المجتمع تنظيمياً فرض على الإنسان أنواعاً عديدة من القيود، وأفقد حريته الطبيعية وحياته الفطرية التلقائية التي عاشها في ظل حياته البدائية. كل هذا على الرغم من أن الإنسان خلال هذه الحقبة الزمنية لم يكن على وعي بالتاريخ ولا بالماضي التاريخي. لكن هذا التقويم الإيجابي للمراحل البدائية الطبيعية الأولى في حياة الجنس البشري تجده أيضاً في كتابات بعض المفكرين المتأخرين الذين عاصروا فترة ازدهار العلم والفن والفكر، ولكن راودهم الحس الدائم للمعصور البدائية الأولى، تجده هذا في كتابات روسو المبكرة، وتجده أيضاً في الموقف التقييمي للمعصور القديمة في عصر النهضة. وإذا كنا قد وسنا المعصور البدائية الأولى بأنها خالية من الوعي التاريخي أو من الماضي التاريخي، فإن المعصر الأخير - أي عصر النهضة - هو نموذج لهذا الوعي التاريخي عندما بدأ الباحثون

الأوروبيون ويدركون لأول مرة كيف كانت أزمانهم متشيرة عن الابداء السابقه ، كبر رجال عصر النهضة مجتمعات الأعريق والرومان القديمه ، ورودهم الأمل في محاكاتها: غير أنهم ككلما نوعلوا في دراسة تلك الحضارات ، وجدوا أنها غير قابلة للمحاكاة أساساً. ذلك أن أوروبا الحديثة كانت تمتلك مزايا فكتولوجية لم تكن معروفة حينذاك... واكتشاف هذه القوارق الجوهرية القائمة بين الأزمنة الماضية وبين الحاضر هو لب البحث التاريخي الحديث. إذ نمخص لأول مرة عن الوعي بالمفارقة الزمنية^(١٨). ومنرجى الحديث عن هذه المفارقة الزمنية وعن الوعي التاريخي في عصر النهضة إلى الجزء الأخير من البحث.

لقد كشفت النظرة التاريخية للماضى - كما عرضنا لها على الصفحات السابقة - عن عدم اكتشاف مواطن القوة والضعف فيه. والفكر الذى يدعو إلى تمجيد الماضى على إجماله بدون مراجعته مراجعة جذرية هو فكر يتجاوز «المفارقة الزمنية» - المشار إليها فى النص السابق - بين الماضى والحاضر، ويقتصر على الاستعانة بمقومات الماضى لمواجهة المتغيرات المستجدة فى زمن الحاضر. هذا الفكر غالباً ما يغيب عنه الرؤية النقدية للتراث الثقافى فلا يستطيع اكتشاف الإمكانيات الكامنة فى رحم الماضى والتي من الممكن إلقاء الضوء عليها وتطويرها فى الحاضر وفق متطلبات العصر لدفعه إلى الأمام، فيختلط الثب بالتمين، ويصبح «التطلع إلى الوراء» هو أمل الحاضر، وبذلك يضع الماضى ويضع معه الحاضر. فتمتصى بموت التراث ومضى يحيا؟ نستعين بالنص التالى للإجابة عن هذا السؤال: «لو شئنا أن نلخص فى كلمة واحدة التضاد بين النظرة إلى التراث التى تؤدى إلى تقدم فكرى، وتلك التى لا يترتب عليها سوى التخلف، لقلنا إن التراث فى الأولى، يحيا من خلال موته. أما فى الثانية فإنه يموت من خلال حياته. فى الأولى يكون التراث منفصلاً، لا يطرأ عليه انقطاع، فتكون النتيجة أن كل مرحلة قديمة تمهد الطريق لمرحلة جديدة تملأ عليها، وتستوعبها فى ذاتها ولكن مع تجاوزها وتفنيدها.. أما فى الثانية، حين يحدث انقطاع فى التراث، وحين تتم محاولة الإحياء دون إدراك لمقتضيات العصر الجديد الذى طرأ بعد الانقطاع الطويل، فإن هذا الإحياء ذاته موت للتراث، لأنه يعثه من جديد فى غير وقته، ويذرعه - كالقلب الغرب - فى جسم عصر لابد أن يرفضه»^(١٩).

من كتاب ما سبق يتضح أن النظرة التاريخية إلى الماضي تستوجب رؤيته من سياقه الحاضر وأن معامل كل فترة زمنية بوصفها كياناً مستقلاً وذات دلالة في ذاتها. وبهذا المعنى يكون للحاضر أيضاً كيانه الخاص ودلالته التي تتجاوز الماضي، وقد يفهم من هذا الدعوة أو محاولة الفصل بين الأزمان التاريخية، أي فصل زمن الماضي عن الحاضر، وتحقيقه الأمر أن هذا غير ممكن لأسباب نشأ عن محاولتنا لأن الماضي متضمن في الحاضر بشكل أو بآخر، وفي ضوء ما سبق شرحه فإنه ليس هناك حدود فاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، لكن العلاقة بينهما علاقة جدلية وقدرة ما يوجد فيها انقطاع، كذلك يوجد اتصال بنفس القدر.



جدل الحاضر والمستقبل،

إذا كنا قد رأينا في جدل الماضي والحاضر أن افتقار الحاضر للقيمة والمعنى يفضي بحركة التاريخ إلى العودة إلى الماضي والتشبث به، فلا بد أن يكون العكس صحيحاً أي عندما يكون الحاضر خلاقاً ومبدعاً ومتمراً فإنه يفتح لنا الطريق إلى البعد الثالث والأخير من أبعاد الزمان ألا وهو المستقبل. فالمستقبل بهذا المعنى يستخلص من الحاضر ويتم التنبؤ به على أساس المعرفة الموضوعية المحيطة بكل ظروف الحاضر. ومع ذلك فإن المستقبل عندما يأتي إلى النور قد يتبين أنه مختلف اختلافاً جديراً عن التنبؤات والتوقعات التي تمت عنه، وقد يكون في بعض الأحيان متناقضاً معها. فإلى أي حد يمكن أن يكون هذا صحيحاً؟ الإجابة عن هذا السؤال تعود بنا إلى إشكالية الحد الفاصل بين الحاضر والمستقبل والذي لا يمكن تحديده أو تمييزه بشكل ثابت، كأن تكون سنة معينة حداً فاصلاً بين حقيقتين زمنيتين. وربما تزداد الإشكالية صعوبة إذا ما أخذنا في الاعتبار فكرة عبور الزمن، لأن «فكرة الزمن الذي يمر مرتبطة بفكرة الأحداث التي تتحول باستمرار من مستقبل إلى ماضى، فنحن نفكر في الأحداث باعتبار أنها تفرنا من المستقبل، بينما الواقع أننا نعسل بها في الحاضر اللحظي ثم ندرب أو نتراجع إلى الماضي»^(٢٠). ولكن لو تجاوزنا هذه الإشكالية التي يصعب الفصل فيها، ونظرنا إلى القضية من زاوية العلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل، لوجدنا أن توقعات المستقبل وتحققاتها تتوقف على شدة الوعي بالزمن

الحاضر، ودراسة الواقع التاريخي دراسة متأنية لاستنباط ما يداخله من بدور محكم^١،
تتطور في زمن المستقبل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن ينتهي إلى أن
الحاضر يضم كل الأحداث المستقبلية التي ستكون بدورها مجرد تكرار له - أي
للحاضر - ومجرد نتائج مستخلصة منه، أو ربما تأتي أحداث المستقبل على صورة غير
مثوقة نتيجة تطورات أو اكتشافات مفاجئة تجعل امتداد الحاضر في المستقبل أمراً
مستحيلاً، ومن هنا يصبح المستقبل شيئاً جديداً كل البعد بالنسبة لما سبقه.

والحقيقة أن للعلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل أبعاداً أخرى يشهد عليها
التاريخ الإنساني ويحددها موقف البشر من الحاضر نفسه. فعندما يستحوذ الحاضر
على وحي الناس فإنه يقلل من اهتمامهم لا بالمستقبل فحسب، بل بالماضي أيضاً.
ولعل عبارة نيتشه التالية أصدق تعبير عن حالة الوفاق مع اللحظة الحاضرة: «أنتي
طوال عمري لم أعرف الصراع، لم أرغب في شيء، ولم أطلع لأي شيء. أنظر
للمستقبل كيبحر لامع السطح، لا أتمنى لأي شيء أن يكون غير ما هو عليه، ولا
أتمنى لنفسى شيئاً، لا أصارع في سبيل شيء»^(٢١). أما إذا كان الحاضر لا يرضى
عنه الناس بأي شكل من الأشكال، بل يزودهم بالوسائل والإمكانات القادرة على
التغلب على مشاكل هذا الحاضر، فإنه يفتح آفاق المستقبل بدون أن يجعل الحاضر
منغراً لهم، لأن هذا الحاضر هو الأساس الذي يقوم عليه المستقبل. من ناحية أخرى،
إذا نظر الناس إلى الحاضر بغير رضى واعتبروه غير محتمل ولا يمكن التغلب على
مصاعبه، فهذا الحاضر يجعلهم ينظرون إلى المستقبل نظراً إلى شيء غريب عنهم
كما هم غرباء عنه. وهذه النظرة المغترية إلى المستقبل تعتبر نفياً لهذا الحاضر نفسه.
إنهم يحلمون في هذه الحالة بمستقبل أفضل مقترن بالرفض الكامل لأي محاولة
لبنائه على أسس الحاضر، والدليل على ذلك أن الروابط القائمة بين المستقبل
الأخروي وبين الحاضر تكون روابط سطحية ورمزية فحسب^(٢٢). ومع أن الإيمان
بالأخريات جزء لا يتجزأ من التدبير الصحيح، فإن الحلم الأخروي الذي يثبت به
الناس خصوصاً في أوقات الضرر وعندما يأسون بأساً مطلقاً من الحاضر، هو نوع من
الهروب من المعنى في الحاضر، أو هو بمعنى آخر تعبير عن حالة عدم الوفاق مع
الواقع الحاضر، فيلتمسون الغزاء في واقع آخر لا زمني، وفي عالم آخر ما وراءى وغير

موجود في هذا العالم، وفي هذه الحالة تنقسم عرى العلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل، ليس هذا فحسب بل يفترب الحاضر ويخب المستقبل تماماً.

يتضح مما سبق أن الحاضر هو نقطة الانطلاق إما إلى الماضي أو إلى المستقبل، بحيث يمكننا أن نردد مع القديس أوغسطين في اعترافه: «أن الإنسان لا يستطيع أن يقول إن هناك زمناً ثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، ولكن ربما يكون من الجائز أن يصيب عندما يقول بأن هناك ثلاثة أزمان، هي حاضر المجرىات الماضية وحاضر الوقائع الحاضرة وحاضر الأحداث المقبلة. والواقع أن هذه الأشياء الثلاثة حاضرة في الذهن وأنتي لا أراها في أي مكان آخر، حاضر الماضي أو الذاكرة وحاضر الحاضر أو الخدس وحاضر المستقبل أو الترقب»^(٢٣). قد يفهم من هذه العبارة التي اختزلت كل أبعاد الزمان في بعد واحد، أنه يتمين علينا أن نعيش في الحاضر، الذي لا نملك سواه، ولكن نواجهنا مشكلة الحاضر المتخبر دوماً، والذي سرعان ما يذوب في الماضي، فاللحظة الحاضرة هاربة، فأين المخرج من فناء اللحظة؟ لن يتعرض هذا البحث لهذه الإشكالية الميتافيزيقية التي لم يحسمها التاريخ الطويل للفكر الفلسفي ولا نظته سمحسمها على الإطلاق، ولكن لما كانت «العلاقة المتبادلة بين الآتي والمتقضي تتعائق في الحاضرة»^(٢٤). فإننا سنعرض لزمن الحاضر بشكل أكثر واقعية طالما قدر علينا العيش فيه.

نفرض علينا كل التحليلات السابقة أن نملك باللحظة الحاضرة وأن نملأها بما يضمن عليها القيمة والمعنى على الرغم من تعرضها الدائم للمهروب والزوال، ولعل الفناء السريع لها هو الذي يمنحها هذه الأهمية، وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد تفاوتاً في الوعي بالزمن الحاضر بين الأفراد والشعوب أيضاً بحيث تختلف تجربة الزمن اختلافات متباينة. ووفقاً لما تناوله هذا البحث في بدايته من عدم تجانس الزمان التاريخي حتى بين لحظاته المتزامنة، وعن تعدد أصوات الزمن ليس في داخل العصر الواحد فحسب، بل أيضاً بتعدد المستويات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، فهل يصح لنا بعد كل هذا أن نساوي بين الأبنية الزمنية بحيث نصدر حكماً مطلقاً بأن على البشر جميعاً أن يحيوا في زمن الحاضر الذي رأينا - وفق التحليلات السابقة - أنه لم نحسم الحدود الفاصلة بينه وبين بعدى الزمان الآخرين (الماضي والمستقبل)؟

بطبيعة الحال لا نستطيع القول بهذا وإلا وضعنا كل الفروض الأساسية لهذا البحث في مهبط الريح. لكن يمكن التأكيد على أن هناك مواقف متعددة للتعامل مع تجربة الزمن لا على مستوى الأفراد فحسب، بل على مستوى الشعوب أيضاً، بحيث يعيش الفرد (أو الأمة) زمن الحاضر بأسلوب أو بطريقة مغايرة لسائر أفراد مجتمعه، كأن يتخذ الإنسان موقف العيش في اللحظة. ويكون شعاره أن الإبداع في اللحظة أكثر أهمية من الماضي والمستقبل. فالماضي قد حدث ولا حيلة له في تغييره، والمستقبل يتطلب منه التضحية بالعيش في اللحظة من أجل إنجازات لم توجد بعد. بالإضافة إلى عدم نيته من أنه سيأتي وفق للتصورات المرسومة له. ونجد نموذج هذا الموقف في عبارة نيتشه السابقة الذكر، وكذلك في بعض الأعمال الأدبية، فنجد عند جوته «فن التركيز على اللحظة الحاضرة والإحاطة الواعية بقيمة اللحظة إذ يقول على لسان فارست:

«عندئذ لا تتطلع الروح إلى الأمام وإلى الوراء

إذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء» (٢٥)

ونجدها أيضاً في نداء فارست للتحفة بالترتث والوقوف في محاولة لإيقاف عجلة الزمان عند لحظة السعادة القصوى فيخاطبها قائلاً:

توقفني إذن، فأنت رائعة الجمال

إن أثر أيامي على الأرض

لا يمكن أن يغيب في الدهور

ولم استشعر سابق بمثل هذه السعادة

فإني أستمع الآن بأسمى اللحظات» (٢٦).

ولا يكون هذا الموقف على مستوى الأفراد (لا سيما المبدعين) فحسب، بل نجد أيضاً في الحضارات التي يخلب عليها العيش في أزمنة محددة، وربما كان عصر النهضة مثلاً على العيش في اللحظة، وإن كان الوعي التاريخي بهذا العصر على وجه التحديد جعله نموذجاً لكل أبعاد الزمان كما سنرى في ختام هذا البحث.

وهناك أيضاً نماذج من البشر تجعل من حاضرها نقطة انطلاق للعيش في المستقبل ، وذلك بتنظيم الحياة الحاضرة تبعاً صارماً قد يتضمن بعض التصحيحات لحظات الحاضر من أجل التخطيط لمشروعات المستقبل . ويبدو في هذا النموذج أنه من الأشياء العادية والطبيعية للإنسان أن يعيش من أجل المستقبل . فالإنسان بطبيعته كائن مستقبلي ، ودائماً ما يضع أمامه هدفاً محدداً يسعى ويخطط للوصول إليه ، فالصبي - على سبيل المثال - يعيش حاضره في حالة استعداد نفسي وعلمي لمستقبل مرحلة الشباب ، والشباب أيضاً يخطط مستقبله ليكون رجلاً ناضجاً ، وهكذا في مراحل العمر المختلفة يرسم الفرد دائماً صورة للمستقبل وينظم حياته الحاضرة وفقاً لها . ومن ثم تصبح الحياة وفقاً للنموذج السابق - أي العيش في اللحظة فحسب - علامة على التراخي والتعاسر وقصر النظر . كما أنها تعد دليلاً على أن صاحبها يعيش على المستوى الحيواني الذي لا يتجاوز الامتناع باللحظة الحاضرة دون أن يفكر فيما يسبقها أو يلحقها ، ومعنى هذا أنه يعيش لحظة حيوانية بدون العلو فوق الوجود في الزمن الحاضر . إننا نميل بحكم ماهيتنا البشرية إلى عدم الاستغراق في الزمن الحاضر ، بل نحاول أن نتجاوزه إلى ما هو باق ودائم . بل إن الأمر لا يقف عند الفرد وحده ، فهناك عصور تاريخية بأكملها وجهت حركة التاريخ ناحية المستقبل ، ويمثل عصر التنوير هذا التوجه خصوصاً مع انتشار فكرة التقدم ، والإيمان غير المحدود بقدرة الجنس البشري على تحقيق التقدم في المستقبل .

والتنموذج الثالث لتجربة الزمن الحاضر يتجلى في محاولة العلو على الزمن للوصول إلى الأبدية ، ويمكن أن يتحقق هذا بطريقتين : فإما أن يتخذ شكل البقاء بالمعنى الديني والميتافيزيقي ، وإما أن يتخذ شكلاً إنسانياً وتاريخياً في التسليم ببقاء الجنس البشري . وهذه الأشكال الإنسانية من الدوام هي التي تتجاوز تيار الأحداث المتغيرة . ومن هذه الوجهة لا يكون التاريخ مجرد تاريخ للأحداث الماضية ، وإنما يكون تاريخاً للحقائق الإنسانية والقيم الإنسانية الباقية أو التي لها صفة الدوام . والنظام الذي نعرضه على أنفسنا في هذا النموذج الثالث هو قبول ما نعليه علينا القيم الأخلاقية والدينية الثابتة التي لا تتغير . والحياة في هذه الحالة تنظمها قيم أبدية أو لا زمنية ، وقد قدمها أخلاقيون وفلاسفة مع تسليمهم بطابع الإحكام الشديد الذي تحمله القيم

الأخلاقية. وفي هذا الموقف الذي تتسع فيه المسافة بين الإنسان والقيم الأبدية المتعالية عليه، يسود الاعتقاد بأننا لا ننتهي واقعياً إلى هذا العالم الأبدى للقيم، وإنما شارك فيه بالتطلع إليه والكفاح لأجل تحقيق قيمه الأخلاقية أو الدينية أو السياسية أو الاجتماعية. ومع ذلك نظل هناك نجوة لا يستهان بها بيننا وبينه، قد يكون فوقنا أو وراءنا، ولكننا نحاول الوصول إليه وهذا يتطلب منا نوعاً من الزهد^(٢٧).

هناك أيضاً نموذج رابع لشجرة الإنسان مع الزمن الحاضر يتعارض مع النموذج السابق ويختفي فيه المسافة أو الفجوة المميزة له، وهو موقف يصبح فيه الإنسان مشاركاً في عالم القيم كما يصبح أساس مشاركته في هذا العالم هو مقولة الحب التي تغلب على الزمن وتشارك في العالم الأبدى وتحل محل الأخلاق الصارسة المنظمة بإحكام كما في النموذج السابق. ويمثل جوهر (١٨٥٤ - ١٨٨٨) هذا المفهوم الأخلاقي في كتابه «الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء» الذي يقرر فيه أن الأخلاق هي فعل مباشر للإنسان، ولا يصح أن يرتبط بما ينبغي ولا بأي نوع من الرهبة والخوف والتهديد (كما في أخلاق الواجب الصورية عند كانط)، بل تصبح أياً الأخلاق - مفهوماً أسمى للتعاون والحب. وهذا الموقف يمكن تشبيهه بالموقف الديونيسي^(*) من الحياة الذي يتعارض مع موقف النموذج السابق الذي هو أقرب إلى الموقف الأبولوني القائم على العقل والالتزام والحكمة. وتظهر نفس الفكرة أيضاً في ثقافات أخرى، وهي فكرة أن الحب يرتفع بنا فوق الزمن ويخلق واقعاً لا تقيد المعايير والجزاءات والقوانين المحكمة ولا حتى الزهد في الحياة. وفكرة الحب هذه عبر عنها الحكماء الصينيين لاوتزو: «عندما يذهب الحب يأخذ العدل، وعندما لا يكون هناك عدل يظهر القانون. القانون هو إعلان بالافتقار إلى الإرادة الخيرة وبداية الفوضى Chaos. بالتخلي عن القانون، والتخلي عن العدل، ستمود الجماعة إلى الأخوة والحب المتبادل»^(٢٨). نجد فكرة الحب أيضاً من الأفكار الأساسية عند عدد كبير من فلاسفة العصر الحاضر ومن أهمهم فيلسوف القيم ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) الذي أكد بأخلاقه المادية - في مقابل الأخلاق الصورية عند كانط - الجوانب الانفعالية والوجدانية في الإنسان، وقد كان للمنهج الفينومينولوجي تأثير بالغ في تحليلاته للانفعالات النفسية منفصلاً منطق القلب الذي دعا إليه باسكال..

يبدو الحياة في الزمن الحاضر هي كل التماذج السابقة غير محققة لرغبتنا ولا معبرة عن وعينا الصحيح بالزمن، فإذا كنا لا نستطيع إيقاف اللحظة فما فائدة العيش فيها؟ وما فائدة العيش في المستقبل إذا كان يأتي أحياناً مخالفاً التصورات المحددة له سلفاً؟ وما فائدة العيش من أجل قيم أخلاقية جامدة وصارمة إذا كانت تطرح بكل المتع بعيداً عنا وتجعلنا معلقين بقيم نكتفى بالتطلع إليها دون العيش الحقيقي فيها؟ ثم ما فائدة الاعتقاد بوهم أننا مشاركون في عالم القيم الأبدية من خلال الحب؟ ألا يمكن أن يكون هذا الحب مجرد وهم من اختراعنا؟ كيف إذن نحيا زمن الحاضر إذا كنا لا ننتمي إلى أي عالم آخر، بل نحن قوة دافعة في هذا العالم الذي وجدنا فيه؟ هل يكون الحل هو الموقف الذي قدمه برجسون وغيره بمفهومه عن الديمومة بمعنى التدفق الدائم للزمان في مجرى الحياة الباطنة، أي زمن التجربة الحية وهو الزمان النفسي والكيفي المدرك بالحدس؟ وهل الديمومة - التي هي في مفهوم برجسون تقدم مستمر للماضي ونفاذ له في المستقبل - أي أنها امتداد الماضي في الحاضر واختراق هذا الأخير في المستقبل - هي اتصال وتواصل بين أبعاد الزمن وتحقق فيها الجديد دوماً، كما يؤكد برجسون ذلكما تعمقنا في فحص طبيعة الزمن فهما أن الديمومة تدل على الاختراع وخلق الصور، والإعداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق^(٢٩) أكون الديمومة بهذا هي الحل السحري لمشكلة الزمن الحاضر، وتكون موقفاً من الزمان يختلف تمام الاختلاف عن المواقف السابقة؟

يبدو أننا ما زلنا بعيدين عن الحل الأمثل لتجربة الزمن في الحاضر، فلا هو العيش في اللحظة وحدها، ولا هو العيش في المستقبل فحسب، ولا في الأخلاق المنظمة، ولا في الأمل المشترك في مملكة سماوية، ولا في الديمومة المخالصة التي تنحصر في النهاية في الزمان النفسي. مع اليقين بأننا كأنماط بشرية متفردة، يمكن أن نعيش في حاضرننا بكل هذه اللحظات السابقة بدرجات متفاوتة، تماماً كما تعيش الشعوب أيضاً حاضرها - كأنماط ثقافية متنوعة - أزماناً مختلفة. ولكننا ونحن نسمى للوصول إلى التجربة الصحيحة للعيش في الزمن الحاضر يعني علينا ألا نغفل الجوانب التسمية للتوجه الزمني، فمن الناحية النفسية يحس النظر إلى الزمان بمستويات مختلفة، لأن مشكلة الزمان التاريخي ليست هي الوعي بالزمان فحسب،

فالتوجه أو التكوين النفسى للشخصية بعدد التوجه ناحية أحد أبعاد الزمن وهى الماضى أو الحاضر أو المستقبل التى غالباً ما يحكمها التغيرات التى تطرأ على الشخصية. «فالشخص العصابى - على سبيل المثال - يتوجه غالباً ناحية الماضى فى كل أفعاله ويمش فيه. وبطبيعة الحال لا تشير هنا إلى التوجه للماضى الناتج عن اهتمام الشخص بالتاريخ، فهذا شئ مختلف تماماً، بل وضرورى لتحديد وضع الفرد بين الماضى والمستقبل. كما أن الانصراف إلى الاهتمام بالحاضر فحسب غالباً ما يعوق تطور الشخصية، ويؤدى إلى تغيرات سلبية نتيجة عدم استخدامها - أى الشخصية - لكل إمكانياتها مما يعرضها للتدمير وفقاً للمبدأ القائل بأن العضو غير المستخدم يذبل ويهدى. ومع ذلك فإن التوجه للحاضر ليس دائماً ميلاً أو مزاجاً شخصياً، ولكنه فى أحيان أخرى يكون توجه مجتمع بأكمله، كما نجد فى المجتمعات الصناعية الكبيرة التى تمارس ضغوطاً قوية على شعوبها - من خلال نظام التعليم أو وسائل الإعلام - لتنفيذ سياساتها الرأسمالية، وإثارة شهرة النزعة الاستهلاكية فى حاضر مجتمعاتها أو فى الهمنا والآن. وهكذا تظهر التغيرات الإيجابية للشخصية فقط عند الانجاء نحو المستقبل»^(٢٠). هنا قد يلوح الحل الأمثل للتوجه الصحيح نحو الزمن الحاضر، وبمعنى أكثر دقة عندما يعيش الشخص بشكل مؤقت فى الماضى أو الحاضر فى الوقت الذى يهيمن عليه الانجاء ناحية المستقبل.

إذا ما عدنا أدراجنا إلى بداية هذا البحث لمناقشة أصحاب التيار الأول (فى ضوء ما توصلنا إليه من حل لإشكالية التعامل مع الزمن الحاضر) وتفنيد دعوتهم للعودة إلى الجذور، فهل تصدق دعواهم التى تحث على الماضى وتنوهم سعادة العيش فيه والاكتفاء به، وتصور خطأ أن هذا وحده هو الزمان الحقيقى؟ وهل تصدق دعوى التيار الثانى الذى يتطلع للمستقبل مطالباً بقطع كل الجسور مع الماضى؟ من كل ما سبق يتضح زيف الدعوتين وافتقارهما معاً للوعى التاريخى بزمن الحاضر. فلا يمكن بطبيعة الحال الالتفات إلى الماضى واعتباره حاضراً أبدياً، فنحن فى واقع لا زمانى. كما يستحيل بنفس القدر أن نقطع كل الخيوط مع الماضى لأنه - أى الماضى - حتى لا يزال حياً بيننا على نحو ما، حتى وإن لم نلاحظه عين الراصد لحركة الواقع.

نعود إلى حيث انتهينا من كلامنا عن جدل الحاضر والمستقبل الذي خلصنا منه إلى أننا لا نملك سوى الواقع المعيش، فإذا كان لا الواقع المعيش... أو الحياة الحاضرة مبدعة فهي تفتح على المستقبل، ومن خلال هذا الانفتاح على المستقبل نتحول إلى الماضي لنحصل منه على التجارب الضرورية للحاضر. وفي هذه الحالة يدخل الماضي حياتنا بشكل مباشر، وبطريقة أدائية كضرورة ضرورية لحياتنا الحاضرة الخلاقة^(٢١). هنا تكون العودة إلى الماضي ضرورة ملحة للاستعداد للمستقبل، ولكن هذه العودة إلى الخلف أو إلى الماضي هي فقط لشحذ القوى «كمن يقفز فوق خندق، فلا بد له أن يتحرك للخلف قليلاً كي يحفز قواه ويستجمع سرعته»^(٢٢). وبهذا المعنى وحده يمكننا أن نقول في النهاية إننا نعي الحاضر تمام الوعي عندما ينقل فيه الماضي والمستقبل بالصورة التي أوضحناها، وعصر النهضة الأوروبية هو الفترة التاريخية التي رفع عليها اختيارنا لتكون نموذجاً للوعي التاريخي بالزمن الحاضر، فهي العصر الذي تبلورت فيه النظرة الصحيحة الواهية للزمن، والتي انطلقت من الحاضر وبدأت بداية جديدة كل الجدة مع عدم إغفال بعدى الماضي والمستقبل.

النهضة الأوروبية نموذجاً للوعي التاريخي،

مادامنا قد اتخذنا من عصر النهضة الأوروبية نموذجاً للوعي التاريخي، فلا بد أولاً من التذكير بالمعنى الاشتقاقي للكلمة في أصلها الأجنبي وفي ترجمتها العربية، لنؤكد من خلاله موقف الوعي في تلك الحقبة الزمنية من الماضي والمستقبل معاً. فالكلمة الأصلية Renaissance تعني حرفياً الميلاد الجديد أو الميلاد الثاني. وقد أستخدم على ترجمتها في العربية بالنهضة التي تعني البعث أو النهوض من جديد بعد ركود طويل، وهي حركة ثقافية بدأت في إيطاليا منذ القرن الرابع عشر وامتدت إلى بقية الدول الأوروبية، وسادتها حركة إحياء واسعة وبعث للتراث اليوناني والروماني القديم، ولكنه لم يكن بحثاً لشيء ماضى أو إحياء لمضمر قديم، بل كان في جوهره ولادة جديدة لتراث قديم، بمعنى آخر كانت عودة نقدية فاحصة للحاضر ومؤسسة للمستقبل. فقد نظر الأوروبيون إلى تراثهم، في عصر نهضتهم، نظرة ناضجة، لا نخجل من الاعتراف بالاختلاف الجذري بينه وبين حاضره الجديد، وكانت بذلك

عاملاً حاسماً في القضاء السريع على تحلفهم الفكري^(٣٣) لقد تم توصيف رؤية الماضي بشكل نقدي وواع من أجل الحاضر، بأن وضع الأوروبيون لرائهم الماضي في سياقه التاريخي، وكانوا على وعى بأنه مضي، وأدركوا بحس تاريخي صادق تلك الفجوة الزمنية التي تفصل بين الماضي والحاضر، ومع اعترافهم بالقيمة الحقيقية لرائهم الثقافي وتقديره في إطار عصره إلا أن هذا لم يمنهم من الوعي بالحاضر الذي يعيشون فيه وإدراك متغيراته فتخلكتهم رغبة جامحة في البدء من جديد.

نميز عصر النهضة بنظرة جديدة للإنسان والكون، فقد كان في مفهومه العام «عصر إنسانية» تميزه روح جديدة تغبض بالحرية وشعور جديد ومهيب بالفرد، وواقعية جديدة في تصور الطبيعة^(٣٤) أنه أيضاً عصر الاكتشافات الكبرى، وعصر الإصلاح الديني، ونمو الدول القومية، وعبادة انطلاق الاقتصاد الرأسمالي والتجاري مصحوباً بنهضة فنية شملت كل ميادين الفنون والآداب. كما كانت فترة توهج فكري شمل الروح والمعرفة والفلسفة والسياسة والاجتماع، بحيث يمكن أن نقول إنها - أي النهضة - وضعت أوروبا على عتبة العصر الحديث.

وصف المؤرخ الفرنسي المشهور ميشليه النهضة بعبارة شهيرة قال فيها «إنها اكتشاف للعالم والإنسان» أي أنها العصر الذي فتح «كتاب الطبيعة» و«كتاب التاريخ» معاً. فقد انفتحت الطبيعة أمام الإنسان ليمعن النظر فيها، وساد العصر والشعور بالانساع واللامحدودية الذي يستولي على البشر^(٣٥). أي الشعور بلا محدودية الأرض الذي تجلّى في الاكتشاف الجغرافية ورحلات كولومبوس وماجلاان، ورحلات الدوران الأولى حول الكرة الأرضية. وأيضاً الشعور بلا محدودية السماء واكتشاف أن الأرض ليست هي مركز الكون، وأن هناك العديد من الكواكب الأخرى، الأمر الذي أدى إلى التخلي عن وجهة نظر مركزية الأرض لصالح مركزية الشمس. لقد كان الشعور باللامحدودية هو التعبير الحقيقي عن أهم الظواهر المميزة لعصر النهضة، وهي روح الجرأة والمغامرة إلى ما وراء كل الحدود، حدود الأرض والسماء والعقل على السواء. الأمر الذي شجع العقل الأوروبي على طرح أسئلة كانت محرمة عليه، وأن يطوف في بلاد وشعوب نائية ويجوب عالماً لم يجبه أحد من قبل، ويطأ أراضي وميادين جديدة بعقلية الرائد والفاخ والمغامر الذي يستمتع بجمعة الاكتشاف ولذة المغامرة

وكما انفتح «كتاب الطبيعة» انفتح أيضاً «كتاب التاريخ»، واستعاد الإنسان «كرامته الإغريقية»، ولم يعد العالم متحركاً حول الشمس فقط، بل حول الإنسان أيضاً. فالنهضة التي كانت في المقام الأول من أجل الإنسان لم يصنعها سوى الإنسان نفسه، فكان «الإنسان الصانع» الذي ابتدع فنوناً عديدة، ووعت المهيلة دورها في مسار التاريخ فانطلق الفنان باعتباره شخصية فردية مخلقة متحرراً من روابط التقاليد إلى حد كبير، وكان اكتشاف المنظور الذي فتح الفن على عالم لا نهائي. لقد كانت الإنسانية الواعية بذاتها هي مفتاح عصر النهضة، فتم تفسير كل شيء بمصطلحات إنسانية مبررة عن الإنسان الذي يعيش على هذه الأرض، الإنسان الذي أكد فرديته، وامتلك ذاته، واتسعت معرفته وتطورت ملكاته النقدية الواعية. وكشفت النهضة عن ميلاد جديد لإنسان جديد ومجتمع يحمل قيماً جديدة، كما كانت عصر رفع لواء الفاعلية كشعار لإنسان حقق ذاته من خلال العمل، فكان الإنسان وإبداعاته الخلاقة هما الشحنة الهائلة التي دفعت النهضة إلى الأمام كحركة تاريخية في اتجاه المستقبل.

لقد كانت القضية الأساسية في عصر النهضة هي خلق رابطة جديدة بين الإنسان والطبيعة، رابطة يتم فيها النظر إلى الكون نظرة جديدة غير سكونية، فكانت الطبيعة الفاعلة عند جوردانو برونو، أي الطبيعة المبدعة التي تشكل العالم والتي بفضلها يشكل العالم ذاته بذاته، فكل من الإنسان والطبيعة يسيران جنباً إلى جنب، وكلاهما لم يكتمل بعد، بل مازالت أمامهما إمكانية عيانية لعقد تحالف جديد، وكلاهما في صيرورة متجددة على حد تعبير باراسيلزوس (**). أن العالم يسقط في العدم إذا لم «يخلق ثانية» في كل لحظة. وأن الإنسان المسلح بخيال خلاق وذكاء مبدع مكلف بإنصاج إنسان أفضل وعالم أفضل. فالطبيعة لا تنتج شيئاً كاملاً منذ البداية، ولكن على الإنسان أن ينجز ويتم كل شيء^(٢٦). ومع هوز يتحول العمل والإنتاج - اللذان كان المجتمع الأرستقراطي قد لفظتهما نهائياً - إلى أداة لتقييم العالم. فكانت النهضة هي اللحظة التاريخية التي توقفت فيها الرؤية الأفلاطونية التي نهتم بتأمل الأفكار أو المثل وازدورت العمل وترفعت عنه.

إذا كنا قد اتخذنا من عصر النهضة - على وجه التحديد - نموذجاً للوعي

التاريخي فإن هذا يعني أن العصر الذي سبقه - أي العصر الوسيط - لم يكر كذلك. فهل يعني هذا أن العصر الذي نعيشه يمثل حالة انقطاع عن العصر السابق له؟ وهل يحق لنا أن نقول إنه عصر بداية جديدة كل الجدة ومفطورة الصلة بما قبلها؟ وإذا كان هذا صحيحاً، فهل يمكن لنا أن نحدد عصر النهضة تحديداً زمنياً دقيقاً يبدأ من تاريخ هذه القطيعة؟ حقيقة الأمر أن الحدود الفاصلة بين حقبتين تاريخيتين - كما بينا سلفاً - غير ممكنة من الناحية العملية، بالإضافة إلى أنها شديدة الصعوبة في عصر النهضة، لأن عصر النهضة - كما يرى جورج سارتون - قد مر بفترتين إحيائيتين، بدأت أولى هاتين الفترتين في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، وبلغت أوجها في القرن الثالث عشر بحافز من المعارف الإغريقية العربية التي تلقاها غرب أوروبا (عن طريق العرب). وأما الفترة الثانية التي شهدت تقدم المنهج التجريبي فلم تبدأ قبل القرن السابع عشر. وكانت أولى هاتين الفترتين الإحيائيتين في جوهرها إقراراً للصلات بمعين الحياة الثقافية الأساسي، أي كتابات الإغريق كما نقلها وصححها الباحثون من أبناء الضاد... أما فترة الإحياء الثانية فكانت في الواقع بداية جديدة... باعتبارها بداية العلم الحديث» (٢٧).

يتضح من النص السابق استمرارية واتصال تراث الماضي بحاضر النهضة، مما يوحي بنفي فكرة القطيعة المعرفية بين زمن النهضة والأزمان السابقة عليها. ولكن حقيقة الأمر أنه حدث في هذا العصر وبلا ريب انقطاع، ولكنه في نفس الوقت اتصال وتواصل، انقطاع بالنسبة لما قبله، ولكنه انقطاع لا يتحدد بسنة ولا بعقد ولا حتى بنصف قرن، كما أنه انقطاع لا يلغي ما قبله، وهو بالنسبة إلى ما بعده شيء بارز ومذهل» (٢٨). بهذا المعنى لم تكن النهضة الأوروبية مجرد تطور نوعي وكمي للتراث والتاريخ الثقافي، ولا كانت مجرد ميلاد جديد لثراث قديم فحسب، بل هي ولادة شيء لم يحدث أن تصوره إنسان في زمن من أزمنة الماضي، فكانت بحق انطلافاً وبعثاً أو ميلاداً جديداً كل الجدة، وه كأيمة حركة تاريخية كبرى، فإن لعصر النهضة منابع أصيلة عميقة، فالسياسة والدين والتجارة والصناعة والشغف بتحليل معرفة علمية جديدة، وروح المخاطرة... قد أسهمت جميعاً في حقز الحركة» (٢٩).

لقد كانت النهضة لحظة امتلاك الوعي وتحديد ذاته، لحظة إدراك الواقع

العيسى واكتشاف الإمكانيات الثورية الكامنة فيه، والتصميم الإرادى على نقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقق، أى الملحظة القادرة على استشراف المستقبل. ومع أنه ولم يكن فى عصر النهضة نهضة علمية كبيرة، فقد كان مرحلة لازمة للتطور، إنه بمثابة إحدى المعارك التى ينبغى للبشر خوض غمارها لكى يصلوا إلى مستوى أرفع^(١٠) ومع ذلك فقد كشفت النهضة العلمية عن بداياتها فى هذا العصر منتشرة فى بعض الكتابات التى تميزت بشدة وعيها بالواقع التاريخى لحاضرها مثل «أطلنطا الجديدة» لفرنسيس بيكون، و«مدينة الشمس» لتوماسو كامبلانيللا، وهما المؤلفان اللذان كشفنا عن إمكانيات هائلة للتطور التقنى بفضل قراءة مؤلفيهما لواقع عصرهما ودراسته بالعلم، فاستطاعا أن يستخرجا إمكانياته الكامنة التى أمكن تحقيقها فى المستقبل. وقدما صورا لاختراعات علمية عديدة اهتمت بها وحققتها القرون التالية لهما، كما حقق التقدم العلمى والثورة الصناعية بعد ذلك الكثير من هذه الصور. ولا تخلو كل إبداعات النهضة من إلقاء هذا الضوء على إمكانيات الواقع الكامنة ولا من استشراف الجديد القادم فى المستقبل.

كان عصر النهضة - إذن - لحظة (إذا جاز لنا استخدام هذه اللفظة) تتوسط بين الماضى بكل ما فيه من تراث ثقافى يحمل قيماً يمكن أن تدفع مسيرة التاريخ إلى الأمام، وبين المستقبل بكل ما يحمله من إمكانيات لم تتحقق بعد. وهى لحظة يمكن أن توصف بالغموض والنقص وعدم الاكتمال، وعلى الرغم من كل ذلك فهى اللحظة التى وضعت العقل الأوروبى على طريق المستقبل، كما كانت بمعنى آخر لحظة خروج من الكهف الوسيط إلى الوعى بحرية السؤال والبحث بغير حدود. إنها الميلاد الجديد الذى شمل كل ميادين الفكر والروح والعلم والكشف والمعرفة، وفأسر معه «حاضره» حمل فى أحشائه المستقبل الذى ما يزال مستمراً ومتجدداً إلى اليوم، بحيث نستطيع أن نقول إن حاضر أوروبا الآن والتقدم الذى تعيش فيه هو الأبن الشرعى للأسس التى وضعها عصر النهضة. لقد كان - أى حاضر أوروبا الآن - هو المستقبل الذى حملته النهضة فى أحشائها. ولقد امتزج التراث الثقافى والعلمى للزمن الماضى بالذات المكونة والفعالة والمبدعة فى هذه النهضة، أى الإنسان، مما أدى إلى انطلاق النهضة فى مجالات عديدة شكلت فى مجموعها الكل الحضارى

للبشرية الغربية الواعية العمالة ففي مجال الفلسفة كان جورداتو برونو وكامبانيلا
وباراسيلزوس وياكوب بوميه وفريسيوس سيكون. وفي مجال العلوم الطبيعية كان
جاليليو ركييلر وسيوتن. وفي فلسفة الحق والقانون والدولة والتاريخ كان ألتوسيوس
وماكهافيلي وبودان وجورجسيوس وتوماس هوبز وفيكو. وكل هذه الإبداعات الحضارية
على تنوعها واختلاف مستوياتها والموجهة من أجل الإنسان لم يخلقها سوى الإنسان
نفسه. الإنسان المزود بالوعي التاريخي بالمستقبل، وبالإرادة القادرة على تحقيق أحلامه
المستقبلية في الواقع المتغير والمتحول باستمرار. وهذا يمكن القول إن أعظم ما أبدعته
النهضة الأوروبية أو أنتجته هو هذا الإنسان الجديد نفسه، وأن أعظم ما في هذا الإنسان
هو وعيه الجديد أو بالأحرى وعيه التاريخي والمجدلي بماضيه وحاضره ومستقبله.

المراجع

- (١) كينيث ج. ديباي. الزمان والمصادفة، ترجمة فؤاد كامل. مجلة فيرجيس، مركز مطبوعات
البرونيكو، عدد ٣١، ١٩٧٦، ص ٧٤.
- (٢) عطيات أبو السعود: الأمل واليهودية في فلسفة إيرنت بلوخ. الإسكندرية، منشأة المعارف،
١٩٧٧، ص ٢٥٠ - ٢٥١

Cackowski, Zdzistaw: The Peculiarities of Human Time. (٣)
Dialogue and Humanism. The Universalist Journal. Warsaw
University. Center of Universalism. Vol. IV. No. 1/1994. P.
24.

- (٤) جوف، لي، جالك: في المصور الوسطى، زمن الكنيسة وزمن التاجر، ترجمة د. هدى وصفي.
مجلة ألف. القاهرة. الجامعة الأمريكية، العدد التاسع - ١٩٨٩، ص ٢٢٩.

Edwards. Pual (ed.): Encyclopedia of Philosophy. New York, (٥)
Macmillan. V. 8. 1972. article Time. p. 127.

Cackowski, Zdzistaw: Ibid. p. 28. (٦)

- (٧) فؤاد زكريا: المصحح الإسلامي في ميزان العقل، القاهرة، دار الفكر للنشر
والتوزيع، ط ١، ١٩٨٩، ص ٢٧.

- (٨) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٧٦،
ص ١٥٠

- (٩) بوزتر، روى: فكرة الزمان عبر التاريخ. ترجمة فؤاد كامل. الكويت، عالم المعرفة، عدد ١٥٩،
١٩٩٢، ص ٢٢ - ٢٣.

Cackowski, Zdzistaw: The Time- Space of Human Life. In (١٠)
Dialogue and Humanism P. 76.

Ibid: P. 71. (١١)

(١٢) بولتر، روى: فكرة...، عبر تاريخ، الترجمة العربية، ص ٢٢

Cackowski, Zdzistaw: The Peculiarities of Human Time, P. (١٣)
29.

Czarnecki, J. Zdzistaw: On the Idealization of the Historical (١٤)
Past. In Dialogue and Humanism, P. 77.

Cackowski, Zdzistaw: The Time- Space of Human Life, P. (١٥)
69.

Czarnecki, J. Zdzistaw: Ibid, P. 77-78. (١٦)

Ibid: P. 78. (١٧)

(١٨) بولتر، روى: فكرة الزمان عبر التاريخ، الترجمة العربية، ص ٢٤.

(١٩) غزاد زكريا، الصحو الإسلامي في ميزان العقل، ص ٢٧.

Edwards, Paul (Ed.): Encyclopedia of Philosophy, V. 8. (٢٠)
article Time, P. 126.

(٢١) ورد نص نفسه في:

Suchodolski, Bogdan: The Manifold Attitude to Time and
Eternity in a single Culture. In Dialogue and Humanism, P.
9.

Cackowski, Zdzistaw: The Peculiarities of Human Time, P. (٢٢)
30-31.

(٢٣) ورد نص أوغسطس في:

آلان جيرا: أحجية الزمان، ترجمة محمد سيد عرب، مجلة هيجين، مركز مطبوعات الينسكو،
عدد ٧٢، ١٩٨٦، ص ١١٧.

(٢٤) عبد السلام مكاي: اللحظة المتعاقبة والحاضر المزمدي، في «شعر وفكر»، القاهرة، الهيئة
المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص ٢٠٦.

(٢٥) بير هاردر في الحاضر وحده سعادتنا. ترجمة موسى بدوي، مجلة تيوجين مركز مطبوعات اليونسكو، العدد ٧٧، د.ت، ص ٦٠.

(٢٦) جوتة: فاوست، ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، الكويت، وزارة الإعلام، سلسلة المسرح العالمي ١٩٨٩، ج ٣ (النص المصحح الثاني) ص ٢٨٩.

Suchodoiski. Bogdan: Ibid. P. 12-13. (٢٧)

(*) من المعروف من الأساطير اليونانية القديمة أن الإله أبوللو يمثل الفنون والوحدة والنظام والحدود الواضحة، بينما يعبر الإله ديونيسوس عن نشوة الإبداع والمخاطفة المتأججة بالحب والخلق والانفصاح إلى الحياة. والأبوللوني والديونيسي مفهومان مزدوج يرجع في صورته هذا إلى الفيلسوف شلينج الذي أراد به أن يميز بين ماهية الإله أبوللو التي تتجه إلى الشكل والنظام في مقابل صورة الإله ديونيسوس الذي يعبر عن النشوة ودوافع الخلق والإبداع التي تدمر كل الأشكال. ففي الإنسان على حد قول شلينج نجد قوة خلاقية عمياء تدخل في طبيعتها كل الحدود وتقايلها قوة أخرى صاعدة تعرف حدودها وأشكالها وتتحكم في نفسها، وكلا القوتين موجود في الذات نفسها، ويؤكد شلينج أن سر الشعر الحقيقي يكمن في العناق المتبادل بين النشوة والانطلاق وبين الاتزان والعقل، وبهذا تتميز الماطقة الأبوللونية عن الماطقة الديونيسية. وقد استخدم هيجل ونيتشه ورونتشارد فاجنر هذا المفهوم المزدوج للتمييز بين طبيعتين مختلفتين. وبعد نيتشه أهم من ميز بين الأبوللوني والديونيسي في كتابه مولد التراجيديا من روح الموسيقى، عام ١٨٧١، إذ جعل الروح الديونيسية التقدمة والخلقة هي السمة الغالبة للعصر الملحمي والتراجيدي عند اليونان، كما جعل الروح الأبوللوني هو السمة الغالبة للتفكير العقلي والجدلي الذي ساد ابتداء من سقراط وترتب عليه تدهور الروح اليونانية وذبول قوتها ونضارتها. وقد اعتبر نيتشه أن التراجيديا اليونانية وأوبرات فاجنر يمثلان وحدات تجمع بين الأبوللوني والديونيسي.

(٢٨) ورد نص لاوتزو في الرجوع السابق ص ١٣.

(٢٩) برجسون، هنري: التطور الخالق. ترجمة د. محمود قاسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ٢٠.

Obuchowski. Kazimierz: The Psychological Aspects of (٣٠) Temporal Orientation. In Dialogue and Humanism P 33

Cackowski, Zdzistaw: The Time- Space of Human Life. P. (٣١)
70.

Ibid: P 75. (٣٢)

(٣٣) فؤاد زكي: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ص ٤٣.

(٣٤) زاولي، جورج: الفن في عصر النهضة. في «حضارة عصر النهضة». ترجمة د. عبد الرحمن زكي، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، أكتوبر، ١٩٦١، ص ١٣٧.

(٣٥) بلوخ، إرنست: فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم وشروح إلياس مرتضى، بيروت، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٤٠.

(*) نيو فرانس بومباتس باراسيلزوس (١٤٩٣-١٥٤١) عالم وطبيب شعبي وفيلسوف، ولد في سويسرا، وعاش حياة متقلبة، بعد مثلاً حقيقياً لروح عصر النهضة، كان لشخصيته تأثير كبير على ملامح فلاسفة جيله. ينطلق مذهب باراسيلزوس الفلسفي من فكرة أساسية قائمة على التوائقات بين العالم الداخلي والعالم الخارجي، بمعنى أننا لا نفهم العالم الداخلي للإنسان إلا من خلال العالم الخارجي، ولكن أيضاً بدون العالم الداخلي (الإنسان) لا يمكن لنا الوصول إلى العالم الخارجي. إنها عملية جدلية متبادلة بين الميكرو والماكرو كوزم.

(٣٦) فنظر بلوخ، إرنست، فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية، ص ٧٩، ٨٢.

(٣٧) سارتون، جورج: العلم في عصر النهضة، في «حضارة عصر النهضة». الترجمة العربية، ص ١٠٢.

(٣٨) بلوخ، إرنست: فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية، من مقدمة المترجم، ص ٧.

(٣٩) لومبرون، جيمس وستيفال: الريادة والكشف في خلال عصر النهضة، في «حضارة عصر النهضة»، الترجمة العربية، ص ٩.

(٤٠) سارتون، جورج: للعلم في عصر النهضة، مرجع سابق، ص ١٢٥.

المفارقة التاريخية عند نيتشه إرادة الحياة بين الحس التاريخي والحس اللاتاريخي

مقدمة :

يشير عنوان هذا البحث العديد من علامات الاستفهام أولها : ما هي المفارقة التاريخية ؟ وثانيها كيف تتأرجح دراسة التاريخ بين الحس التاريخي - وهو الأساس الذي تستند إليه أية دراسة موضوعية وجادة للأحداث التاريخية - وبين الحس اللاتاريخي وما يثيره من علامات تعجب لم تألفها الدراسات التاريخية ؟ وثالث هذه التساؤلات وأهمها : لماذا نيتشه الآن ؟ وهو سؤال لا يثيره عنوان هذا البحث فقط ، بل هو مطروح في الدوائر الثقافية العالمية منذ فترة طويلة مضت وحتى أيامنا هذه . فعلى الرغم من مرور مائة عام على رحيل نيتشه ، إلا أنه مازال الفيلسوف الذي تدور حوله الدراسات في أنحاء عديدة من العالم ، ليس فقط لأنه من كبار الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر ، وليس فحسب لتفرد شخصيته في تاريخ الفكر وأهميته الكبرى في تاريخ الفلسفة وتعامله مع أصعب المسائل تعقيداً ، بل لأهمية أفكاره الفلسفية في ميادين عديدة من البحث المعاصر . وعالمية فكر نيتشه يتوقع لها أن تستمر وتزدهر في المستقبل في شكل سلسلة من الدراسات لتحليل وتفسير وتقييم الجوانب العديدة من فكره . وربما يكون الهدف من هذه الدراسات - على أنواعها - هو الإسهام في مراجعة فكر نيتشه الذي تعرض لسوء الفهم وسوء الاستخدام ما يقرب من قرن من الزمان ، وتم التجني عليه وإخضاعه قسراً وظلماً لأنكار ونظم سياسية - كالنازية والفاشية - ربطت اسمه بأكبر كارثة في التاريخ الحديث .

يعود سوء الفهم الذي تعرض له فكر نيتشه إلى أسباب عديدة ، ساهم فيها بغير شك الفيلسوف نفسه بتناقضاته ومفارقاته الشهيرة ، وتخفى كتاباته وراء أقنعة مجازية تستعصى على الفهم في كثير من الأحيان ، بالإضافة إلى صعوبة التعامل مع المادة الضخمة لأعماله التي أُنسجت بالتشدير واللائقية والنسيج غير المترابط - حتى

داخل العمل الواحد - في شكل أمثال وحكم وجمل متقطعة . وقد تعرضت فلسفة نيتشه لسوء الفهم من قبل المتحمسين والمعارضين لها على السواء ؛ تعامل البعض مع فلسفته الأخلاقية بشكل يغلب عليه الانفعال والتبسيط الخلل الذي أساء فهم هذه الفلسفة على حقيقتها ، كما فسر البعض الآخر فلسفته تفسيرات تدعم الأيديولوجية النازية مما نتج عنه كره الناس لنيتشه أكثر من كرههم للنازيين أنفسهم أو الذين أساؤا استخدام أفكاره ، وربما يكون غنى وثراء وتنقضات أفكار نيتشه وشاعرية أسلوبه الغنى بالصور والاستعارات والرموز هي التي أثارت هذه المواقف المتباينة .

لكل الأسباب السابقة تأتي أهمية الدراسات المعاصرة التي تسهم في مراجعة نقدية متطورة لفلسفة نيتشه التي أثبتت قضاياها عصرنا الحاضر أنها ما زالت حية بيننا ، وأن نيتشه بكل المقاييس معاصر لنا ، وأنه من طراز من الفلاسفة الذين لا يمكن أن تجاهلهم ، بل ويحتشم علينا أن نقدرهم حق قدرهم حتى لو وجدنا أنفسنا في مواجهات خلافية معهم . لم يكن نيتشه مجرد فيلسوف صاغ وجهات نظر فلسفية حول بعض قضايا عصره ، ولم يكن يسعى لفهم الفلسفة وتحليلها فحسب ، بل يتحدى تراثها تحدياً نقدياً ومارسها وعاشها معاشة باطنية ، بل كان أيضاً مهتماً بماضي الفلسفة وحاضرها ومستقبلها ، وهو الذي وضع « مصير الفلسفة ومستقبلها » موضع سؤال وشك ، ووضع نبوءة للتاريخ لما تنهى عام قادمة محذراً ومنذراً بمستقبل الفلسفة ومستقبل البشرية . ويفضله ما زال السؤال عن مستقبل الفلسفة والبشرية مطروحاً حتى اليوم . والآن وبعد مرور مائة عام ، هل صدقت نبوءة نيتشه في التاريخ عندما أطلق صيحته : « الآن ستفنى الأخلاق بالتدريج : هذه رؤية كبرى في مائة فصل للقرنين القادمين في أوروبا - وهي الأكثر رعباً ، والأكثر شكا ، وربما الأكثر أملاً من كل الرؤى »^(١) . هل ستظل صرخة التحذير التي أطلقها قائمة لمائة عام أخرى ؟ وهل كان نيتشه فيلسوفاً متعالياً على التاريخ ، أم أن رؤيته لم تتجاوز التاريخ ؟ وهل صدف استقراؤه لواقع حاضره الثقافي ؟ وهل بلورة نيتشه لمشكلة الزمن الحاضر بوضعها في إطار أوسع وهو مشكلة الحضارة الأوروبية ومصيرها ينم عن وعى وحس تاريخي أم أنه يكشف عن الحس اللا تاريخي - بكل ما تحمله الكلمة من مفارقة - أم أنه جمع بين الوعي التاريخي واللاتاريخي معاً ؟ وهل هذه الرؤية النكوصية للتاريخ

- التي تفسر تاريخ الحضارة الغربية في عصره بأنه ارتداد ونكوص من عصور بطولية إلى عصر تدهور وانحطاط تجوس فيه العدمية - كانت من أجل الهدم فقط، أم من أجل إثارة التفكير في المستقبل في ضوء قلقه على المستقبل الإنساني؟ ثم أخيراً، هل الهدف النهائي لنقد نيتشه وهدمه للحضارة الغربية هو تدمير أم إبداع؟ بمعنى آخر، هل هو آلام احتضار أم مخاض ميلاد؟

سيمحاول هذا البحث الإجابة عن هذه التساؤلات التي تدور في محاورين أساسيين: بدور المحور الأول حول : فلسفة نيتشه التاريخية ، ويتناول مفهوم نيتشه عن التاريخ وكيف يكون في خدمة الطاقة المبدعة للحياة انطلاقاً من نقده لمفهوم الحقيقة. وينقسم هذا المحور إلى ثلاث نقاط : (١) أنواع التاريخ ، ويمرض للأشكال الثلاثة للتاريخ التي حددها نيتشه وكيفية ارتباط كل منها بالحياة ، (٢) المفارقة التاريخية، وهي التي تتضح معالمها في تأكيد نيتشه على الحس التاريخي والحس اللاهتاريخي معاً، كما تتأكد أيضاً في فكرة العود الأبدى عندما يصبح الماضي مستقبلاً ويصبح المستقبل ماضياً ، (٣) الرؤية النكوصية للتاريخ ، وتعرض لرؤية نيتشه لتدهور التاريخ من عصور بطولية نبيلة تعبر عن أخلاق السادة ، إلى عصور متدهورة تتحكم فيها أخلاق العبيد .

أما عن المحور الثاني فيدور حول كشف قناع الزمن الحاضر، وعرض لرؤية نيتشه النقدية التي تدّين تدهور الحضارة في العصر الحديث وتؤكد رؤية نيتشه النكوصية للتاريخ والحضارة وهي التي سيدور حولها المحور الأول . وينقسم هذا المحور أيضاً إلى ثلاث نقاط : (١) الرؤية النقدية للعصر الحديث: بين نيتشه وروسو ، وقد اقتصرنا في هذه النقطة على تفسير كل منهما لمشكلة التدهور الحضاري ، وبحسبهما عن العلل التاريخية لفساد زمنهما الحاضر . (٢) أصول المجتمع البشري، التي تتناول الرؤيتين المتعارضتين عند كلا المفكرين لتلك الأصول، وهنا ننتهي إلى النقطة الثالثة والأخيرة من هذا البحث وهي (٣) مأساوية الوجود التاريخي للإنسان ، ويتناول كيف واجه كلاهما تلك المأساة . وينتهي البحث بخاتمة قصيرة عن ضرورة الاهتمام بفلسفة نيتشه التي يمكن أن تساعدنا على تجاوز المحنة الحاضرة للوجود والتاريخ العربي .

أولاً : فلسفة نيتشه التاريخية :

قد يتوقع القارئ أن نتحدث تحت هذا العنوان عن نوع المعرفة التي اتبعها نيتشه في دراسة التاريخ، أو عن المنهج الذي سلكه لنفس الغرض، وهي الأمور التقليدية التي نتعرض لها أغلب دراسات فلسفة التاريخ. لكن الأمر يختلف عندما نتحدث عن فيلسوف غير تقليدي مثل نيتشه، فالتاريخ بالنسبة له ليس موضوعاً للقراءة، ودراسته لا تنحصر في جمع وثائق وحقائق عن أحداث الماضي وشخصياته، ولا أهمية عنده للترتيب الزمني أو المكاني لأحداث التاريخ، بل لا يعنيه منه تلك المسيرة الأخلاقية التي رسمها الله للإنسان على الأرض للوصول في النهاية إلى المملكة النهائية أو مملكة الله. إن التاريخ بالنسبة لنيتشه مشكلة فلسفية وجودية عينية، وقيسته تكمن في توظيفه «للزمن القادم» وغايته الكبرى هي الوصول لنماذجه الأسمى.

نطلق فلسفة نيتشه بأكملها - لا فلسفته التاريخية فقط - من مشروع طموح لإعادة تقييم كل القيم الموروثة. وهو يستهل مشروعه بطرح السؤال «بماذا نؤمن؟» من هنا يجب أن نتحدد أهمية كل الأشياء من جديد^(٢). وقد جعل نيتشه من النقد أساس هذا التقييم ونقطة بدايته، وحدد لمشروعه جانبين يمثل الجانب الأول العنصر الإيجابي لإعادة التقييم كما ظهر في «هكذا تكلم زرادشت» ونمثل مؤلفاته المتأخرة العنصر السلبي منه «والآن بعد أن تم الجزء الإيجابي من مهمتي، فقد جاء دور الرفض، دور إطلاق صوت: «لا» في القول والفعل: إعادة تقييم القيم الموجودة نفسها، تلك الحرب الكبرى، الإهابة بيوم القرار الحاسم»^(٣). وقد طرح نيتشه بحثه النقدي للقيم في خمس تساؤلات حول القيم الأساسية التي قام عليها جوهر التراث الغربي: «ما قيمة المعرفة؟ ما قيمة الأخلاق؟ ما قيمة الدين؟ ما قيمة الفن؟ ما قيمة الدولة؟»^(٤) ولأن كلا من هذه الأسئلة يستلزم بحثاً أو بحثاً مستقلة خاصة عندما نعرف أن إعادة تقييم القيم هي المشروع الأساسي لكل أعمال نيتشه منذ كتاباته الأولى الشخصية وحتى مؤلفاته المتأخرة الأكثر نضجاً، وأن مشكلات القيمة هي المهمة التي وهب حياته الفلسفية من أجلها، فلن نتناول في هذا المجال سوى السؤال الأول الذي يندرج هذا البحث في إطاره لما يتضمنه من أسئلة أخرى: «ما قيمة الحقيقة؟ ما قيمة العقل؟ ما قيمة الموضوعية؟ وما قيمة العلم؟ ما قيمة التاريخ؟ وهل الحقيقة شيء يمكن الوصول إليه؟»^(٥).

لم يطرح نيتشه تساؤله عن طبيعة المعرفة، ولم يهتم بطبيعة الحقيقة - كما فعل سائر الفلاسفة - وإنما حصر دائرة بحثه في قيمة المعرفة، وقيمة الحقيقة، فكان هجومه على التراث الفلسفى الغربى هو بداية هذا المشروع النقدى. فإذا كان أفلاطون «قد وضع فى محاوره» الجمهورية» أسس التاريخ الغربى، فإن نيتشه قد دمر فى «هكذا تكلم زرادشت» هذا التاريخ الذى وهن وقسم بعد أن أضنته المسيحية تاريخياً»^(٦٦). وإذا كان هناك العديد من الفلاسفة الذين اهتموا بطبيعة الحقيقة، فإن القليل منهم هو الذى شك فى قيمة الحقيقة، فاتخذ نيتشه من هذا الإغفال نقطة بدايته وجعل قيمة الحقيقة - وليست طبيعتها - محورا لفلسفته فى إطار نقده للقيم. ولا شك أن عملية إعادة تقييم القيم أدت إلى رفضها بالكامل. فقد رفض نيتشه رفضاً نهائياً نظرية المثل أو الصور الأفلاطونية، وأخذ على عاتقه تدمير تلك النزعة. وإذا كان أفلاطون قد أسس قديماً ما أطلق عليه «العالم الحق» فقد أكد نيتشه فى «هكذا تكلم زرادشت» أن «العالم الحقيقى محض خرافة، وبدأ نقده للتاريخ من نقده للفكرة الأفلاطونية - المسيحية عن الحقيقة مدنياً تمييز الفكر الأوربى بين «ماهية الشئ» وما يبدو منه»، مؤكداً أن روح الاستياء والمرارة التى تميز تاريخ الميتافيزيقا الغربية كله من أفلاطون حتى كانط، إنما كانت نتيجة المقابلة بين عالَمين متعارضين «العالم المادى» الذى تم تصويره على أنه العالم الحق، وعالم الصيرورة (الهنا والآن) الذى تم تصويره على أنه العالم الظاهر فحسب. وهى الفكرة التى «سلبت مفكرى التراث الغربى يخلقون «عالمًا ميتافيزيقياً» كان عند أفلاطون هو «المثل» وكان فى المسيحية هو «ملكوت الرب».

نظرت الحضارة الغربية إلى القيم على أنها الحقيقة التى تستحق التمجيد، فهذه القيم هى التى وضعت الخير فى مقابل الشر، والصدق فى مقابل الكذب. وأخذ نيتشه على عاتقه انتفاء آثار سلاله تلك القيم ليؤكد عدم وجود قيمة بدون تقييم ولما كانت القيم فى عالمنا الآن فليس لها قيمة فى حد ذاتها، ولا وفق طبيعتها - الطبيعة دائماً بلا قيمة، ولكنها تكتسب القيمة فى بعض الأحيان لكونها موجودة - لكننا نحن الذين أضفنا عليها هذه القيمة»^(٦٧). وقد اضطلع نيتشه بهذه المهمة النقدية فى كتابه «جنرالوجيا الأخلاق»، وهى المهمة التى تطلبت دراسة الظروف التى نشأت

فيها القيم الأخلاقية - كيف نمت وتطورت وتغيرت - وتطلبت أيضا دراسة الاشكال المختلفة التي ظهرت فيها تلك القيم الأخلاقية. وقد ظهر اهتمام نيتش بسلالة الأخلاق « في وقت مبكر في سن الثالثة عشر، فكرس جهده الفلسفي لبحر عن أصل الشر، وعلى الرغم من أنه نسب - أي الشر - في هذه المرحلة إلى الله، إلا أنه فصل في سن متأخرة بين اللاهوت والأخلاق، وتوقف عن النظر إلى الشر فيه وراء العالم، فكانت دراسته للتاريخ وعلم اللغة واهتمامه بعلم النفس قد حولت إشكاليته وصاغتها بشكل أكثر نضجا، تحت أية ظروف ورث الإنسان أحكام القيم عن للخير والشر؟ وهل أحكام القيمة تعد ازدهارا للإنسانية أم علامة على تدهورها؟^(٨٧).

لأسباب السابقة قدم نيتش تحليلا تاريخيا وسيكولوجيا لنشأة القيم وتطورها في محاولة لإقناعنا بالتخلي عن كل أشكال النزعة الأفلاطونية - المسيحية التي وضعت القيم في عالم الخلود أو في السماء، وهو ما يشجعنا على إلهام قائمة جديدة من القيم تصدى للتلوهو العدمي الذي غرق فيه التراث الأوربي. وبناشدنا نيتش « بتغيير مكان القيم من السماء إلى الأرض. من الأبدية إلى التاريخ، ويتطلب هذا التغيير إثبات الوجود الأرضي والتاريخي، لأنه إذا تم إنكار أو إغفال أي جزء من الوجود الإنساني، فإن هذا سيفسح مجالا للمثالية أو يسمح بعودتها وعودة فكرة « ما ينبغي أن يكون» لتعود معها الثنائية التراثية بين الوجود الإنساني الناقص الخالي من القيم واليوتوبيا المثالية أو المتجاوزة للتاريخ transhistorical Utopia كما عند أفلاطون أو المسيحية^(٩٠). ويرى نيتش أن مشكلتنا هي أننا ما زلنا نؤمن بقيم مطلقة وغير مشروطة للحقيقة، وذلك بخير أن نتحقق منها، وأن « ما نحتاجه هو الشك المطلق في كل المفاهيم الموروثة»^(٩١).

يهاجم نيتش التاريخ الحديث الذي يقف أمام ما يسميه «حقائق» موقفا رافضا للتقييم سواء كان هذا التقييم بإقرارها أو برفضها. ويتساءل في كتابه «جينالوجيا الأخلاق»: «هل يعلن التاريخ الحديث موقفا أكثر تأكيداً للحياة والمثل؟ إن زعمه المثل هذه الأيام أنه مرآة، يرفض كل غالية، ولا يرغب في إثبات أي شيء»^(٩٢). ويرجع نيتش هذا الموقف السلبي - في رأيه - لأصحاب النزعة التاريخية إلى نموذج

الزهد الذى ساد كل الفلاسفة السابقة التى نظرت إلى الله كحماكم أسعى نشده ونعتكم إليه - والذى يطالبنا بنشده بالتخلي عنه، ولذلك نبحت المقالة الثالثة من «جيتالوجيا الأخلاق» عن تحرير الإنسان وإرادته من ذلك النموذج، ولا يتم هذا إلا بالبحث فى أصول الأخلاق لنكتشف فى النهاية أننا نفقد الثقة به (أى بالنموذج)، وينفض الإنسان عن نفسه الخوف ليكتسب الشجاعة: «وبصرف النظر عن المثل الأعلى للزهد ascetic ideal، فإن الجنس البشرى لم يكن له معنى، وجوده على الأرض بلا هدف؛ لماذا الإنسان على الإطلاق؟ كان سؤالاً بلا إجابة، إرادة الإنسان والأرض كانت محتجة وراء القدر الإنسانى الأعظم... ما يعنيه المثل الأعلى للزهد هو أن شيئاً ما مفقود، أن الإنسان كان محاطاً بفراغ مخيف، لا يعرف كيف يبرد ويؤكد نفسه وأنه يعاني من مشكلة أن يجد لنفسه معنى، ولكن مشكلته ليست فى المعاناة نفسها، ولكن فى عدم وجود إجابة عن صرخته المتألمة لماذا أعاني؟»^(١٢).

وقد عمقت المسيحية فى رأى نيتشه من معاناة الإنسان عندما أنزلت اللعنة على الجنس البشرى من منظور فكرة الذنب والخطيئة الأولى وجعلتهما عمق جوهرها لتدمير الحياة. فأصبح الزهد وما يصاحبه من معاناة نوعاً من العقاب والتطهير معاً، وكان أيضاً هو الذى «قدم للإنسان المعنى، بل كان هو المعنى الوحيد الذى قدم حتى الآن أى معنى هو أفضل من لا شيء على الإطلاق» فيه فسرت المعاناة، وبدا الفراغ الهائل وكأنه أمثلاً.. معاناة مدمرة من منظور الذنب.. مع كل هذا تم إنقاذ الإنسان، امتلك المعنى - ولكن لم يعد بالإمكان أن نخفى عن أنفسنا أن الإرادة التى أخذت وجهتها من المثل الأعلى للزهد: هى هذه الكراهية للبشر.. هذا الغزع من الحواس، من العقل نفسه، الخوف من السعادة والجمال، هذا التوق إلى الهروب بعيداً عن كل ظهور وتغير وصيرورة والموت والتمنى والتوق نفسه - كل هذا يعنى - أنها إرادة اللاشيء nothingness، كراهية الحياة، التمرد على الفروض الأساسية للحياة، ولكنها تبقى إرادة!!.. والإنسان يفضل إرادة اللاشيء على ألا تكون هناك إرادته^(١٣). يتضح من تحليل النص أن المعاناة التى يعانيها إنسان نيتشه تختلف - بغير شك - عن معاناة الإنسان المسيحى، وإن كان لا يفهم من الأولى هل يمارس الإنسان المعاناة من أجل ذاتها، أم من أجل البحث عن المعنى؟ وإذا كان الأمر

كذلك فما هو المعنى الذى يقصده إنسان نيتشه ؟ لكن المعاناة فى الحالة الثانية (المسيحية) هى كما سبق القول نوع من العقاب والخنوع للتطهر من الذنب الذى ألقت به الديانة المسيحية على عاتق البشر، ولذلك يعتقد نيتشه أن البحث فى أصول الأخلاق وتسلسلها هو المسئول عن صوت المسيحية كعقيدة، وهو أيضا المسئول عن ضعف وهلاك الأخلاق المرتبطة بها . يرفض نيتشه إذن نظرية الحقيقة التى تقرر بأن الحقيقة ثابتة، وهى النظرية التى تأسس عليها التراث الفلسفى والتى استندت إلى نموذج الزهد العازف عن الحياة، ويرفض أيضا الإرادة المقارفة والمنحرفة - فى رأيه - لهذا النموذج ، فما هى إذن الحقيقة التى يبتدعها نيتشه ؟ وما هى الإرادة المصاحبة لها ؟

تشكل فكرة الحقيقة محورا أساسيا فى فلسفة نيتشه، ولكننا لا نستطيع أن نخوض فى هذه المشكلة الكبرى التى تضمنت موقفه من نظريات الحقيقة . فقد تناولت دراسات عديدة مشكلة الحقيقة عند نيتشه وحرصت تفسيرات كثيرة لها منها ما اعتبره بعض الباحثين تفسيرات تقليدية للمشكلة كذلك التى قدمها كل من هيدجر وكارافمان ، ومنها ما أطلق عليه تفسيرات غير تقليدية كما عند دى مان De man والدراسات التى وردت فى كتاب : «نيتشه الجديد» New Nietzsche ، وهناك بعض الدراسات التى تؤكد تطور فكرة نيتشه نفسه من موقفه من الحقيقة خاصة فى أعماله المتأخرة التى ربط فيها بين الحقيقة والعلم ، وعلاقة الحقيقة بإرادة القوة وإرادة الحقيقة . وللأسباب السابقة لن نتعرض لجوهر هذه المشكلة التى من الممكن أن تجرف هذا البحث عن الإطار المرسوم له . ولكننا سنشير فقط إلى هجوم نيتشه الشديد على المثل الأعلى للزهد لاعتقاده أن الإيمان بالحقيقة هو التعبير الأخير عن هذا المثل الأعلى .

ربط نيتشه مبدأ الزهد بالفلسفة ، فإذا كانت الروح الفلسفية قد نشأت لظروف طارئة من المثل الأعلى للزهد، فهو يحاول من جانب تحرير الفيلسوف من الزهد وتحرير الحقيقة من العبودية . فقد درج الفلاسفة على النظر إلى الحقيقة على أنها ثابتة وبذلك تم عزلها عن الحياة، فى حين يرى نيتشه أن الحقيقة متغيرة ولتخضع لتقلبات الحياة وتغيراتها . ولذلك يطرح سؤاله «الجهنمى» : ماذا نريد إرادة

المفسر للحقيقة ؟ لتأتى الإجابة بأنها إرادة محافظة . كل ما تشده هو محافظة على الذات . فالفيلسوف يفضل التحديد على عدم التحديد ، الثابت على المتغير ، الواحد على المتعدد ، لقد كان الدافع الأخلاقى فى تاريخ الفلسفة هو دافع الإبقاء على نموذج محدد من الحياة .

ويفرض نيتشه - بطبيعة الحال - إرادة الفيلسوف للحقيقة بالمعنى السابق مفرجه ، لأنه يرى أن الفيلسوف يمثل لإرادة القوة ، ولاقتناعه أيضا بأنه لا يمكن لأى شيء أن ينشأ مستقلا عما حوله ، ولا يمكن له أن يحيا بعيدا عن علاقته بالأشياء الأخرى ، فهذه العلاقة هى التى تشكل ظروف وجوده واستمراره . لقد نشأت كل فلسفة والأفكار والمفاهيم فى الزمان وفى صور متعددة ، ولذلك كانت مهمة نيتشه فى بحثه عن أنساب الأخلاق هى أن يبرز تلك الظروف المعينة والتاريخية إلى النور . كذلك انحصرت مهمته فى تقديم تحليل أو تشخيص تاريخى للحاضر وتقويمه ليصبح إمكانيات تدعيم أو تعزيز الحياة ، فالترقيم الأخلاقى إذن هو أساس البحث عن الحقيقة . وتصبح الحقيقة فى رأى نيتشه «قيمة تستحق الاحترام فقط عندما ترتبط بالترقيم ، أى عندما ترتبط بفعل الإرادة . فالحقائق ليست فى عالم المثل الأفلاطونى ولا فى طبيعة الأشياء ، وإنما فى الإرادة التى تعبر عن نفسها فى هذا العالم ، عالمنا الأرضى ، وبهذا المعنى فقط تكون «جينالوجيا الأخلاق» عند نيتشه هى المنهج الذى يفضلته لكتشف أصل الأفكار والمثل فى فعل الإرادة ، وتركز الجينالوجيا على نوعية خاصة للإرادة ، فعلى سبيل المثال يعمد نيتشه تفسير عبارة «الحقيقة قيمة» أو «الحقيقة تستحق التمجيد» فى عبارة أكثر دقة «أنا أريد الحقيقة بدلا من الخطأ . الجينالوجيا إذن دراسة للطريقة التى تريدها الإرادة ، هل هى إرادة ضعيفة أم قوية ؟ هل هى إرادة نبيلة أم فانية ؟ هل هى فعل مبدع أم رد فعل انتقامى ؟ هل هى إلبات للحياة أم إنكار للإرادة ؟» (١١) .

لذلك كله جاء بحث نيتشه فى أنساب الأخلاق على مرحلتين ، فى المرحلة الأولى بحث الظروف التى نشأت فى ظلها أحكام القيمة ، وفى المرحلة الثانية طرح التساؤل عن قيمة أحكام القيمة . بعبارة أخرى نستطيع أن نقول أن المرحلة الأولى كانت بمثابة المرحلة التمهيدية للمرحلة الأخرى النقدية ، ولذلك كانت الوظيفة

الأساسية لاجتماعيات يتتبعه هي وظيفة نقدية . «إن البحث في أصول تقييماتنا وقوائم الحيز ليس متطابقا على الإطلاق مع النقد الموجه لها : على الرغم من أن الإحساس بنوع من الأهل المحجل يجلب معه شعورا بتناقص قيمة الشيء الذي نشأ بهذه الطريقة ، كما يمهّد السبل لموقف نقدي منه ، ما هي على الحقيقة قيمة تقييماتنا وقوائمنا الأخلاقية ؟ ما هي محصلة سطوتها ؟ وبالنسبة لأي شيء ؟ الإجابة من أجل الحياة ، لكن ما الذي يعنيه نيتشه بالحياة التي طرح من أجلها كل تلك الأسئلة ؟ يتساءل هو نفسه ثم يجيب : ولكن ما هي هذه الحياة ؟ تشتد الحاجة إلى صيغة جديدة أكثر تحديدا لمفهوم الحياة ، إن مفهومى عنها هو : الحياة هي إرادة القوة» (١٥) .

يبدو تعريف نيتشه للحياة في هذه العبارة غير محدد تماما - كما تصور هو ذلك - ولن نجد في كتاباته - على كثرتها - تعريفا جامعاً مانعاً لمفهومه عن الحياة . وليس ما يهمنا هنا هو البحث عن مفهوم محدد لفكرة الحياة ، بل إن ما يهمنا هو تأكيد نيتشه على أن الوجود كله ليس إلا الحياة ، وليست هذه الحياة إلا إرادة ، ولكن هذه الإرادة ليست فحسب إرادة حياة كما يقول شوبنهاور ، بل هي إرادة القوة التي لا تعنى سوى التماسى والعلو . ولذلك فإن الحقيقة عند نيتشه هي ما يساعدنا على الاستمرار في الحياة ، وهي في كلمة واحدة ما ينفع الحياة ، وبهذا المعنى تكون الحقيقة مرتبطة بالحياة ومتقلبة معها ، وليست ثابتة ولا مطلقة ، بل هي وسيلة غايتها نفع الحياة .

١ - أنواع التاريخ :

امتد هجوم نيتشه على القيم إلى الهجوم على التاريخ والنزعة التاريخية - هذه النزعة التي رأت أنها حققت غايتها في عصره - فطرح سؤاله عن قيمة التاريخ وليس عن نوع المعرفة التي تسلم بها الدراسات التاريخية ، ولم يعنه مدى صدق معرفتنا التاريخية عن الماضي ، بل جاء سؤاله عن قيمة التاريخ ، لأنه كان على وعى كامل بمخاطر استخدام التاريخ ، لذلك جاء تأمله الثاني في كتابه تأملات في غير أرائها «تحت عنوان يحمل دلالات هذا الوعي : استخدامات ومساوئ التاريخ بالنسبة للحياة» On the Uses and Disadvantage of History for life . لا يبحث

هذا التأمل عن الترتيب الزماني لما حدث في التاريخ ، بل يحاول أن يوضح زيف ما يسميه التاريخيون في عصره بالوعي التاريخي لوثبت أنه إحدى العلامات الأساسية للوضع المتفسخ للعصر الحاضر ، «سأحاول أن أنظر من جديد لإشياء يفخر بها عصرنا أى دراسته للتاريخ - لكشف ما به من ضرر وتحلل وعجز ... إن العصر التاريخي المتضخم - كما هو في عصرنا - بإمكانه أن يدمر الأمة» (١٦) كما حدد نيتشه هدفه بوضوح من دراسة التاريخ ولماذا نحتاجه: «أى فائدة من التاريخ إذا انحصر في كونه تعليماً عقيماً بغير حيوية ، ومعرفة لا ترتبط بالفعل ، ألا يصبح التاريخ بذلك شيئاً كمالياً لا جدوى منه .. نحن نحتاج التاريخ ، لكن لأسباب مختلفة عن تلك الأسباب التي يحتاجها المتسكع في بستان المعرفة .. نحن نحتاج التاريخ من أجل الحياة والفعل ، لا لكي ندير ظهورنا للحياة والفعل .. نحن نخدم التاريخ بالقدر الذي يخدم به الحياة» (١٧).

هكذا لم يبحث نيتشه في التاريخ إلا باعتباره مجالاً يخدم الحياة ، الحياة على هذه الأرض وفي هذا العالم وليس في عالم آخر . ولذلك أنزل نيتشه القيم من عالم السماء إلى عالم الأرض ، لا للهبوط بها إلى أدنى المستويات ، بل لشغدو متعلقة بالحياة الأرضية ومرتبطة بها . إن عودة القيم إلى الأرض وإلى الإنسان لا يعنى سوى تمجيد قدرة الإنسان على الخلق والإبداع ، والتأكيد على أن الحياة هي القوة الدافعة وراء هذا الخلق والإبداع ، كما أن الحياة هي العنصر الكامن وراء كل قيمة وكل معرفة . وعلى الرغم مما في الحياة من قوى دافعة إلا أنها مليئة بالفظائع أيضاً ، فإذا كانت الحياة هي إرادة القوة ، فإن هذه القوة - بالمعنى السابق أى التسامى والعلو - تتجلى في قدرة الإنسان على الوعي بهذه الفظائع ومواجهتها بشجاعة ، ومقدرته أيضاً على إثراء نفسه بالعلم والمعرفة والسيطرة على الطبيعة ، ومقدرته على الفعل الخلاق وشجاعته في الانتصار على نفسه . كل هذا من أجل تمجيد الحياة وإعلائها ، وكل هذا النشاط الخلاق لا يتم إلا من خلال التاريخ الذي يتحول إلى مجال يخدم الحياة .

وإذا وضع التاريخ في خدمة الطاقة المبدعة للحياة ، فنحن نحتاج - في رأيه - إلى أن نتعرف على ثلاثة أشكال رئيسية لدراسة وكتابة التاريخ : النوع الأول يسميه

نبتشه التاريخ التذكارى monumental history ، والنوع الثانى أطلق عليه اسم التاريخ العتيق Antiquarian history ، والنوع الثالث والأخير هو التاريخ النقدى Critical history . ويتعلق هذه الأشكال الثلاثة «بحياة الكائن البشرى» ، فالتاريخ التذكارى يتعلق بالإنسان ككائن فاعل ومناضل ، ويتعلق التاريخ العتيق به ككائن محافظ ومنطو ، أما التاريخ النقدى فيربط بالإنسان باعتباره كائنا يعانى ويسعى إلى التحرر^(١٨) . فالنوع الأول لدراسة التاريخ يتطلب إنسانا مفعما بالقوة ، وقادراً على الفعل ، إنسانا لا يستوقفه من التاريخ سوى اللحظات الكبرى فى حياة الجنس البشرى ، لمعرفة من خلال التاريخ أن الأفعال المجدية كانت ممكنة فى يوم ما ، وأن هذا المجد من الممكن أن يعود مرة أخرى ، لأن مثل هذا التاريخ هو نوع من تأكيد الحياة وتعزيزها ، يجنب الإنسان اليأس ويساعده على الفعل . وهذا التاريخ التذكارى يكشف الماضى النبيل المنسى عندما يتعرف فيه الإنسان على المجد البشرى فى فترات الفعل البطولى الذى يخلق الأبدية فى مواجهة صيرورة الزمن ، بحيث لم يعد الوجود الإنسانى فى تلك اللحظات الكلاسيكية النادرة لعبة يلعب بها الزمن ، أو يتلعبه تدفق الصيرورة بلا رحمة . ولذلك لابد من الوقوف أمام لحظات الوجود الإنسانى النبيل الذى تمثل فى المجد والأفعال البطولية ، ولابد من تقدير حياة العظماء الذين استطاعوا فرض الأبدية على تدفق الصيرورة من خلال أعمال مجيدة ، فتقبلوا بذلك على الزوال والفناء الذى هو طبيعة كل الأشياء .

ومع ذلك لم يقلل نبشته مخاطر استخدام هذا النوع من التاريخ . فعندما يكون الدارسون له من البشر الذين يتسمون بالقوة ويمتلكون إرادة الفعل ، أى عندما يتناولوه بشر عظماء ، فإنهم يستلهمون منه الشجاعة ، ويعلمون من آثار الماضى ويحولون هذا التعلم إلى ممارسة من أجل تعزيز الحياة ، أى من أجل أن يصبح الماضى فى خدمة الحاضر . أما إذا تناول هذا النوع من التاريخ بشر يتصفون بالضعف فإنهم يحولون آثار الماضى إلى أصنام جامدة ، ويهتقون قوته المبدعة ولا يوظفونه لتعزيز حياة الحاضر زاعمين أن عظمة الماضى ومجده لا يمكن أن يعودا ، رافعين شعارهم «انظر ، هذا هو الفن الحقيقى» ، لا تفر اهتماماً لهؤلاء الذين يريدون شيئاً جديداً^(١٩) ، وفى هذه الحالة يصبح التاريخ التذكارى دزياً تنكراً لكراهيتهم للمجد والقوة فى

عصرهم ، كراهية تتخفى وراء إعجابهم المتخضم بمجد وقوة العصور الماضية ، وبهذا يفلتون المعنى الحقيقي لهذا النوع من التاريخ ، سواء كانوا على رعي بهذا أو لم يكونوا ، ويمسكون وفق شعارهم : « دع الميت يدفن الحي »^(٢٠) مثل هؤلاء البشر يعرفون على العظمة ولكنهم لا يستطيعون أن يأتوا بمثلها ، ولذلك يفتقرون الحاضر بالتوقف عن استلهاهم مجد وعظمة لحظات بعينها من الماضي ، فاعلموا إلى هذا الماضي على أنه موضوع ثابت وغير قابل للتغيير ، رافضين تجربته ومعايشته من جديد .

يتميز النوع الثاني من التاريخ - وهو التاريخ العتيق - بنوع من التبجيل والطاعة والاعتراف بفضل الأسلاف على الوجود ، ويميل الباحث في هذا التاريخ إلى المحافظة على جذوره وميراثه متصوراً أنه يقدم الحياة « بالاهتمام بما كان موجوداً في الماضي ويريد المحافظة على الظروف التي أتى هو نفسه للوجود في ظلها لمن يأتي بعده ، وهكذا يقدم الحياة »^(٢١) . يقع المؤرخ لهذا النوع من التاريخ أسيراً لكل ما يتحلى إليه من الماضي ، وهنا تكمن خطورة استغلال هذا التاريخ في رأي نيتشه لأن « كل شيء ماضى وقديم .. يستحق في النهاية التبجيل .. بينما كل شيء جديد يرفض ويستبعد »^(٢٢) . ويفقد المؤرخ لهذا النوع من التاريخ التسوتر المبدع بين الماضي والحاضر يرفضه الانفتاح على الحاضر والجديد ، وبهذا يحيل إلى تحييط الحياة بل وإلى إغنائها أيضاً ، ظناً منه أنه يحافظ عليها ، « عندما تقدم حياة الماضي .. عندما لا يعود الحس التاريخي يحافظ على الحياة بل يحنطها ، تموت الشجرة أذن بالتدريج من قمته إلى جذورها ، وفي النهاية تغنى الجذور نفسها . إن التاريخ العتيق نفسه يقدم منذ اللحظة التي لم يعد فيها ينشط ويوحى بحياة الحاضر »^(٢٣) . وفي هذا النوع من التاريخ تشهد الشعوب مقومات وجودها من استمرار الماضي والعيش فيه ، بل وتتخذ منه بديلاً عن الحياة في الحاضر . ونجد نموذجاً على هذا النوع من التاريخ في واقعنا العربي لدى أصحاب الدعوة للعودة إلى جذور وأصول الحضارة العربية في زمانها الماضي بدون نقد أو تمحيص لاستخلاص أفضل عناصرها وتوظيفها وفق متطلبات زماننا الحاضر ، واستبعاد ما لم يعد يصلح لتغيرات الواقع الجديد . وبذلك يفرغون الحاضر من القيمة ويكتفون بالوقوف أمام انجازات الماضي ، وكأن التقدم في

نظرهم هو في طريق العودة إلى الزواء ، بحيث يصبح الأسلاف هم الذين يتحكمون في التاريخ .

من هذا الموقف الذي انتهى إليه كل من النوعين الأول والثاني من التاريخ وموقفهما من الماضي تظهر ضرورة النوع الثالث ، أي النوع النقدي : « إذا أراد الإنسان أن يحقق شيئا ما عظيما فإنه يحتاج أن يسيطر على الماضي من خلال التاريخ التذكارى ، ومن يصر في الجانب الآخر على ما هو تقليدى ومبجل ، فإنه يهتم بالماضى كنوع من التاريخ العتيق ، أما من هو مهوم ومهزون يئس الحاضر ويريد أن يلقي بالمياء بعيدا بأى ثمن فهو وحده بحاجة إلى التاريخ النقدي ، ذلك الذي يحاكم التاريخ ودينه »^(٢٤) يشكل التاريخ النقدي الوجه السلبى من التاريخ التذكارى . فإذا كان هذا الأخير يمثلك الماضى ويستحوذ عليه ؛ فعلى التاريخ النقدي أن يمتلك القوة لتحطيم هذا الماضى وتغييره . ولكن يمش الإنسان عليه أن يستخدم القوة من حين لآخر ليحطم جزء من الماضى ويفعل هذا « بأن يحضره - أى الماضى - أمام محكمة نفضه بنوع من الشك وأخيرا تدنيه : كل ماض يستحق أن يدان ، لأن تلك هى طبيعة الكائنات البشرية : فالعنف والضعف الإنسانى قد لعبا دورا عظيما فى حياة البشر »^(٢٥) . وإذا كان الماضى قد أدى دورا خطيرا فى إضعاف الجنس البشرى ، فقد حدد نيتشه الوسيلة المثالية - فى رأيه - للتعامل مع هذا الماضى أو مع ذلك التاريخ : « إن أفضل ما نفعله هو مواجهة تراثنا وطبيعتنا الموروثة بمعرفتها ، ومن خلال طبيعة أخرى جديدة ، نفجر الصراع المنظم ضد ميراثنا الفطرى أو الموروث ، ونغرس فى أنفسنا عادات جديدة ، غريزة جديدة ، طبيعية جديدة نطرح طبيعتنا الأولى بعيدا »^(٢٦) . هكذا يدعونا نيتشه إلى التعامل بقسوة مع الماضى الذى نحن نتاج له ، فنحن نتاج جرائم الأجيال السابقة وحصيله أخطائها . وعلى الرغم من أن هذا واقع لا يمكن تغييره ، فإن بإمكاننا أن نعيد تفسير ماضينا بشكل نقدي ، وأن ندع تاريخنا آخر بديلا ، نشكره نحن بأنفسنا بخلق طبيعة أخرى للجنس البشرى .

بعد هذا النوع الثالث من التاريخ - أعنى التاريخ النقدي - أصلح أنواع التاريخ لتعزيز الحياة ، وهو الذى يحاكم الماضى وينقده ويستمد منه أفضل إمكاناته وعناصره ليطورها فى الحاضر لينطلق بها إلى المستقبل . ويدعو نيتشه كل من

يمارس التاريخ النقدي أن يخلق طبيعة جديدة إذا أراد تأكيد الحياة وتعزيزها. وقد كان نيتشه على وعى بما قد يشيروه قوله هذا من التساؤلات أو - إذا تخيرنا الدقة - من المخاوف حول تلك الطبيعة الثانية، التي قد يفهم منها أنها طبيعة تابعة للأولى، ولذلك يسارع بتبديد تلك المخاوف بقوله : «لهؤلاء الذين يستخدمون التاريخ النقدي من أجل الحياة، هناك شيء جدير بالملاحظة : وهو معرفة أن هذه الطبيعة الأولى كانت في يوم ما طبيعة ثانية، وأن كل طبيعة ثانية متصورة ستصبح طبيعة أولى»^(٢٧). ولكن إذا كان نيتشه يحثنا على ممارسة التاريخ النقدي الذي يحاكم الماضي ويدينه ويذمه لخلق تاريخ جديد ، فإن خطورة استغلال التاريخ سواء كان تذكيراً أم عتيقاً أم نقدياً تكمن في أنه يظل دائماً مرتبطاً بالماضي، وكأن مشكلة التاريخ تتلخص في كيفية التعامل مع الماضي ، فكيف إذن يرتبط الوجود التاريخي بالماضي ؟ إن ما يعنى نيتشه من الماضي هو تأثيره على الوجود التاريخي وليس الزمان الذي مضى ويتعثر رجوعه. أى أن المشكلة تتحول إلى علاقة التاريخ بالحياة ، فكيف يرتبط كل منهما بالآخر ؟ يؤكد نيتشه في تأمله الثاني في كتابه «تأملات في غير أوانها» على الطبيعة التاريخية واللاتاريخية معاً ، وضرورة كليهما لصحة الحياة والفرد والشعب والثقافة. ولكن كيف يعيش الإنسان بشكل تاريخي وغير تاريخي في آن واحد ؟

٢ - المفارقة التاريخية عند نيتشه :

قبل أن نتكلم عن المفارقة التاريخية عند نيتشه ، لابد أن نتوقف عند مفهوم المفارقة نفسه paradox وهي كلمة مشتقة من الكلمتين اليونانيتين para (أى ضد) doxa (أى الرأي أو الظن) والكلمة تعنى في مجموعها ما يكون ضد المسلم به والمعتقد فيه أو المنتظر . أما المفارقة في المنطق فتعنى العبارة غير الواضحة بفتحها وإن كانت تعبر عن حقيقة ما عكس المتوقع منها . وقد أشرنا استغلال مفهوم المفارقة في الحديث عن فلسفة نيتشه لما تعنيه الكلمة من معنى ما وراء العقل أو متجاوز للعقل. ويجب أن لا يهجر القارئ من هذه المفارقة ، فعندما نتحدث عن فيلسوف مثل نيتشه فإننا لا نستطيع أن نفهمه من خلال المفاهيم والتصورات العقلية المألوفة في تاريخ الفلسفة ، ولا أن نتعامل مع أفكاره من خلال قواعد وقوانين المنطق. لأن نيتشه فيلسوف لم يمتكف - كسائر الفلاسفة - في برج عمال ليصوغ نظرية فلسفية أو نفساً فكرياً، بل عاش الفلسفة وتألم بها ، وكتب بقلم شاعر ويتحدث بصوت نبي

مباشرة بحضارة جديدة وتاريخ جديد وإنسان جديد . فلا عجب إذن أن تقسم كتاباته بالمفارقات وهو صاحب العبارة الشهيرة «العالم تناقض كبير»

إذا عدنا إلى الرؤية التاريخية لزمان نيتشه وجدنا أن أصحاب النزعة التاريخية يدعوننا إلى التمسك بالحس أو الوعي التاريخي ، بينما يدعوننا نيتشه - هذا الفيلسوف السابق لأوانه على حد تعبيره - إلى الحس اللا تاريخي جنباً إلى جنب مع الحس التاريخي . وهنا تكمن المفارقة النيتشوية التي يحملها هذا البحث عنوانه والمتعلقة في السؤال الذي طرحناه منذ قليل : كيف يعيش الإنسان بشكل تاريخي وغير تاريخي في آن واحد؟ نتأكد هذه العلاقة الجدلية بين الطبيعة التاريخية واللاتاريخية للإنسان في التفرقة التي أقامها نيتشه بين الإنسان والحيوان من حيث علاقة كل منهما بالزمان . فإذا كان الأخير يعيش بشكل غير تاريخي - لا يعرف معنى أمس أو اليوم أو الغد - وتتميز حياته بالنسيان السلبي ، فإن الإنسان يتأكد وجوده الحقيقي في قدرته على النسيان ، ولكنه ليس النسيان السلبي كما في حالة الحيوان ، بل هو نسيان من النوع الإيجابي ، ووجود الإنسان هو فحسب في «قدرته على النسيان في الوقت المناسب والتذكر في الوقت المناسب» ، في غريزته المضممة بالقوة لأن يحيا بشكل تاريخي عندما يكون ذلك ضرورياً ، وأن يحيا بشكل لا تاريخي عندما يكون ذلك ضرورياً . فاللاتاريخي والتاريخي ضروريان بنفس القدر لصحة الفرد والناس والثقافة ،^(٢٨) والقدرة على النسيان هي الشرط الأساسي والجوهرى لسعادة الجنس البشرى . فإذا كانت دراسة التاريخ تتطلب التذكر الفعال للحظات الكبرى في تاريخ الإنسانية، فهي تتطلب أيضاً النسيان الفعال : «النسيان أساسى لأي فعل ، تماماً كما أنه ليس النور فقط بل الظلام أيضاً أساس لحياة كل كائن حي . والإنسان الذي يريد أن يحيا بشكل تاريخي فحسب سيكون مثل من حرم قسراً من النوم ، أو الحيوان الذي اضطر أن يعيش قط بالاجترار وسيظل بعيد الاجترار»^(٢٩) . ومهمة الإنسان إذن هي تطوير قدرته على النسيان من أجل الحياة ، لأن النسيان الإيجابي الفعال له قوة مبدعة . التذكر والنسيان إذن ضروريان بنفس القدر في التعامل مع التاريخ ليكون في خدمة الحياة .

ويقدر ما تتوقف قيمة دراسة التاريخ على تأكيد الحياة وتدعيمها، تتوقف أيضاً على تأكيد قوة الوعي اللا تاريخي وتدعيمه . فالتاريخ في رأى نيتشه ليس علماً خالصاً

كالرياضيات ، ولذلك فهو يرفض الحجج «العلمية» التي تزعم أن التاريخ علم موضوعي متعلق بالحقائق التجريبية ، ويؤكد أن الظاهرة التاريخية ليست ظاهرة معرفية فحسب ، بل يجب توظيفها من أجل الحياة . يرتبط العنصر التاريخي في قوة توظيف الماضي لأغراض الحياة . وهو بهذا يشير إلى العلاقة بين الماضي والمستقبل التي لا يحكمها الصراع ، بل أن الماضي يصبح مستقبلا ، فالعنصر التاريخي بالمعنى السابق هو الذي يوجه الماضي ناحية المستقبل ، وحتى الذين يتصورون أنهم يتمتعون بالحس التاريخي فقط فإن «النظر إلى الماضي يفرض عليهم الاتجاه للمستقبل ويشجعهم على الاستمرار في العيش وتحقيق آمالهم التي يريدونها ... ويعتقد هؤلاء التاريخيون أن معنى الوجود سيأتي للنور أكثر فأكثر في مسار تقدمهم ، وهم يصررون وراءهم فقط ليتعلموا فهم الحاضر وتمنى المستقبل . هؤلاء ليس لديهم أية فكرة - على الرغم من انشغالهم بالتاريخ - عن أنهم في الواقع يفكرون ويحملون بشكل غير تاريخي ، وأن انشغالهم بالتاريخ لا يتوقف على المعرفة الخالصة ، بل على خدمة الحياة»^(٣٠) . هكذا يكون الإحساس بالتاريخية هو الأساس الذي يقوم عليه استخدام التاريخ من أجل الحياة عندما يظهر معنى جديد للماضي ، إنه يعود - أي الماضي - للإنسان مرة أخرى ويجعله كالنا مستقبليا قادراً على أن يظهر للنور تاريخاً جديداً مختلفاً عما قد ظهر بالفعل .

هكذا يصبح الماضي - بالمعنى السابق - نموذجاً إرشادياً مبدعاً للمستقبل ، فالنفاذ إلى المستقبل لن يكون إلا من خلال الماضي ، بمعنى آخر ليس بإمكاننا الوصول إلى الماضي إلا عندما ندخل في المستقبل ، وهي الفكرة الملتزمة والحيرة في فلسفة نيتشه ، أعنى فكرة العود الأبدى التي عبر عنها بلغة ميتافيزيقية غامضة . وتؤكد هذه الفكرة على أن كل اللحظات التي انقضت في حياة الإنسان ستعود مرة أخرى ، وأن كل الأشياء والوقائع التي حدثت في الماضي ستعود لتحدث مرة أخرى في المستقبل . وكأن هذه النظرية تقرر بأبدية الزمان أو دورية التاريخ ، وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يتسق هذا مع رفض نيتشه للأبدية في صورتها الأفلاطونية ؟ هل قال نيتشه بالعود الأبدى للهروب من تناهي الوجود الإنساني ؟ وهل العود الأبدى إنكار للأبدية وتأكيد لمفهوم الوجود التاريخي ؟ أم هو تأكيد لها - أي للأبدية ؟

يصعب في حقيقة الأمر تحليل البنية الداخلية لفكرة العود الأبدى على أنها مجموعة من الحجج العقلية ، علمية كانت أم فلسفية . فالفكرة في جوهرها بقدر ما تلخص غموض فلسفة نيتشه ومفارقاتها بصمة عامة ، فهي تؤكد أيضا البناء الزمني للعود الأبدى من خلال تأكيدها على أن كل شيء سيعود ، أي أن هناك عودة لكل لحظات الإنسانية ، فهل هي إذن بحث في طبيعة الزمن ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الفكرة في مضمونها تعني أن جوهر الزمن هو التكرار الأبدى ، مما يجعل الباحث لفكرة العود الأبدى يعتقد أن الفروق الموجودة بين الأبعاد الزمانية محض وهم : فيما أن نتلاشى - في هذه الحالة - المسافة التي تفصل بين الماضي والمستقبل ، أو أن الأبعاد الزمانية تتداخل في بعضها البعض ، ويفقد الزمن وجهته الصحيحة ومسيرة المألوفة لنا (من الماضي إلى الحاضر ثم التقدم في المستقبل) على نحو يشير الحيرة والارتباك ، مما جعل بعض الباحثين يقول بتعدد الأبنية الزمنية المتشابكة عند نيتشه :

« (١) فالوجود التاريخي في جوهره متوجه نحو المستقبل ، أنه يرى معنى الوجود في مسار عملية تقدمه . والوجود التاريخي يحوي داخله بذرة المستقبل ، التي تتوجه بالضرورة إلى الأمام بصورة حتمية . وكل نمو أو تطور هو كامن بالقوة في هذه البذرة كما أنه يتوق باستمرار لكي يفيض نفسه . (٢) ومع ذلك ففي تفسير الوجود التاريخي المتجه للمستقبل ، هناك دائما صدى لتحديد الصيرورة باعتبارها تحمرا من الوجود الأبدى بصورة قابلة للمقابل ، وقد تم التعبير عن هذا بوضوح في وصف الحياة اللا تاريخية بأنها تلك القوة المظلمة المندفعة والتي لا تشبع من الرغبة في ذاتها . الوجود التاريخي هو ذلك الوجود الذي يعاني أو يحرك هذه القوة المظلمة المندفعة إلى الماضي ويواجهها باعتبارها قيда على زماننا ، وهو قيد يشلنا ويعلمنا في نفس الوقت ، وذلك على التحديد في سميتها واتدافعها نحو المستقبل . هكذا ينشأ تناقض بين زمن الصيرورة الذي يتلاشى في الماضي وزمن الوجود التاريخي الذي يتجه نحو المستقبل بوصفه هدف تقدمه . وينشأ السؤال المتعلق بالوجود التاريخي : كيف ينبغي أن تكون علاقته بهذه الحياة ، وهي التي يقابلها باعتبارها كانت موجودة دائما أمامه ، أو كيف تكون علاقته بالماضي بأوسع معانيه . وهكذا يواجه الوجود التاريخي بالسؤال عما إذا كان عليه أن يكون ماضيا لم يتقطع أو أن يكون قادراً على أن يعيد صنع التاريخ مما

قد حدث بالفعل . (٣١) ويتضح مما سبق أن الزمن لا يختفى ببساطة في الماضي ولا يتلاشى فيه ، وإنما يرجع ثانية للإنسان ويتحداه أن يقيم علاقة معه . هذه العودة للماضي هي إلى أقصى حد البنية الأساسية والبنية الإشكالية في نفس الوقت . والتفكير فيها (أى العودة للماضي) مع التفكير في اتجاه زمنى معين لا ينساب من المستقبل إلى الماضي ، وكذلك لا ينمر ولا يتجه من الماضي إلى المستقبل - يسقط أى فكرة عن توجه زمنى ذى بعد واحد من حيث تقاطع كل العوامل التى يتحدد بها هذا التوجه الزمنى : أن الماضي يعود (٣٢) .

ونضعنا فكرة المود الأبدى في مفارقة أخرى ، فمن ناحية يكون الماضي مستقبلا ، كما يصبح المستقبل ماضيا ، ومن ناحية أخرى تصبح الزمانية والأبدية شيئا واحدا ، وكأن الفكرة تعتمد في أساسها على أبدية دورة الزمن ، التى تعنى أزلية الماضي وأبدية المستقبل معا ، عندما تصبح النهاية عودة إلى البداية . ولكن الفكرة في مجموعها تضعنا في إشكالية التعرف على - أو تحديد - الأبعاد الزمنية الثلاثة . وربما نجد في «اللحظة» الحل الوحيد لهذا اللغز المثير ، فهي - أى اللحظة - تجمع كل الأبعاد الزمنية في «آن» واحدة ، وهي جوهر الزمن . وتأكيد اللحظة هو تأكيد لطبيعة الزمن نفسه : «وإذا كان لدى الإنسان القوة والشجاعة لمؤكد اللحظة التى تشكل الزمن ، فيكون الإنسان - إذن - قادرا على تأكيد طبيعة الزمن نفسه ، تماما مثل تأكيد الوجود الإنسانى كله باعتباره غير منفصل عن قدره أو مصيره ، مثل هذا التأكيد يعتمد على أن نعرف أن حياة الإنسان كلية ومصيرية ، وأن اللحظة ليست مكتفية بذاتها ولا منعزلة عن كل اللحظات الأخرى ، لأن تجربة اللحظة باعتبارها أبدية تكشف كل وجود الإنسان» (٣٣) . يفهم من كل هذا أن كلية الوجود مفهوم يتضمن تفسير الأبدية ، فكل لحظة هي كلية الوجود ، وكلية الوجود هي في كل لحظة ، إذن «لا يستطيع أى من الماضي أو المستقبل أن يأتى بأى شىء... النتيجة هي نوع من اللاحركة في العلاقة بين لحظات الزمن . لكن تتحقق كلية الوجود ، ليس من الضروري أن تتحرك من الماضي عبر الحاضر إلى المستقبل ، طالما أن كل شىء حاضر في كل لحظة» (٣٤) .

ربما يفهم مما سبق أن في كلية الوجود إنكارا للحركة ، هذا بالإضافة إلى أنها

تبدو كما لو كانت أبدية تتفتح بالزمانية التي تعارض الأبدية. ولكن لكي نفهم نيتشه - هذا الفيلسوف غير التقليدي - يجب أن نتحرر من المضامين التقليدية لمفهوم كل من الأبدية والزمانية اللذين وفقا لهما تعني الأبدية الوجود غير المتحرك الذي يعلم على الضرورة، بمعنى آخر أن الأبدية تعني الواحد، والزمانية تعني التعدد، وذلك لأن نيتشه يفهم علاقة الواحد بالكثرة كوحدة قائمة على التعدد. ولهذا فإن الأبدى والزمنى عنده ليسا متعارضين. وكما أن الوجود ليس معارضا للضرورة، فإن الأبدية أيضا ليست معارضة للزمانية. لم يفصل نيتشه إذن الأبدى عن الزمنى، بل أوجد علاقة متداخلة بينهما بما يعنى أن اللحظة الحاضرة تتضمن لحظات الزمن الماضى وزمن المستقبل. ويتشكل موقف الإنسان من الحياة بأن يتعلم كيف يعيش اللحظة، وكيف أن الكائن الإنسانى الأعلى ممكن فى كل العصور - كما كان كذلك فى الماضى - وهو الذى يشكل ثقافة العصر، وهو عند نيتشه الإنسان المبدع المتجاوز للتاريخ، المبدع للقيم. وإذا كان للتاريخ هدف، فإنه لن يكون شيئا آخر سوى عمل تلك الشخصيات المتجاوزة للتاريخ التى تعيش اللحظة وبتدع من أجل الأبدية. ويمتدح نيتشه الفرد المتجاوز للتاريخ الذى لا يرى الخلاص فى ضرورة التاريخ وإنما يراه فى العالم الذى يكتمل ويصل لنهايته فى كل لحظة.

لقد رأى البعض أن فكرة العود الأبدى لا يمكنها أن تأتى بإبداع متفرد، وأنها غير منسجمة مع فكرة الاختيار الحر. بالاضافة إلى أنها تعطل شرعية الإبداع الإنسانى. ولكن كيف يكون ذلك وكل فلسفة نيتشه تتجه إلى إبداع الجديد؟ ربما يزول هذا اللبس عندما نعرف أن فكرة العود الأبدى تؤكد أن على الإنسان أن يعمل أو يبدع أفضل ما عنده فى اللحظة، وذلك لأنه على وصى بأنها ستعود إليه ثانية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تؤكد الفكرة على عنصر المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان إزاء أفعاله وإبداعه فى اللحظة التى ستعود إليه ثانية فى دورة ثالثة. ربما تكون هذه أيضا هى إحدى مفارقات نيتشه التاريخية وإن إرادة العودة إلى الوراء لا يمكن لها أن تتحقق إلا بالإرادة المتجهة إلى الأمام. ويكون خلاص الماضى أو إنقاذه كامت فى الإرادة المبدعة للمستقبل. فالمستقبل هو الذى يتم فيه إبداع الجديد من القديم. من الماضى (٢٤) هكذا تتشكل من الماضى إرادة مبدعة جديدة فى اللحظة

البريئة، الكامنة في المستقبل والتي تضمن وصول الجليد والمتفرد . كل شيء سيصير، لذلك فليس هناك حقائق أبدية وليس هناك قيم مطلقة . ومواء كانت فكرة العود الأبدى إنكاراً للأبدية أم تأكيداً للصيرورة ، ولتدفق الزمن ، فإنها مما لا شك فيه تأكيد للمفهوم الصحيح للوجود التاريخي . وإذا كان الوجود هو الصيرورة، فكل شيء يتغير. وبما أن الصيرورة في حد ذاتها ليست خيراً ولا شراً، ليست حسنة ولا سيئة ، فنحن نستطيع إذن أن نغرض عليها - أي على حركاتها العشوائية - ما نريد من القيم ، ولهذا فإن الإبداع لا يمكن تمييزه عن العماء Chaos . وبذلك تكون الحياة - في اعتقاد نيتشه - مرادفة للعماء، أي أنها في ذاتها بلا قيمة ، لأن المعنى والقيمة إبداع إنساني ، ومن ثم يعتمد الإبداع الإنساني على العماء .

هكذا نجد أن نيتشه ، وبعد أن صدمنا بفراغ الحياة من القيمة ، حاول ملء فراغ القيم من خلال مفاهيمه ونصوره عن العود الأبدى . وإذا لم يكن الوجود الإنساني سوى تفسيرات للعماء أو تقلبات له ، فإنه يتروى عليه أن الإبداع الإنساني الذي يتم في اللحظة البريئة هو ما وراء الخير والشر ، ومهمة الصيرورة - أي أن نصير نحن أنفسنا - to become what we are هي مهمة مزدوجة ومفارقة تتطلب قدرة الفرد المبدع على حفظ التوتر بين البراءة والتجربة ، بين الجهل والمعرفة، أن يعرف متى يتذكر ومتى ينسى ... هي أيضا مهمة اتخاذ غريب للعماء والبصيرة ؛^(٢٥) . بهذا المعنى السابق يصبح الهدف الأسمى لنيتشه من فكرة العود الأبدى هو إضفاء القيمة والمعنى على وجود الإنسان في العالم الأرضي الذي يحيا فيه ؛ ليس هذا فحسب ، بل أن الفكرة في ذاتها هي بمثابة دعوة للتعليق بالحياة والارتباط بها وليس إنكارها أو الزهد فيها . إن فكرة الفناء أو التناهي الذي يهدد حياة الفرد ، قد تدعو الإنسان للإعراض عن هذه الحياة الفانية التي مآلها إلى زوال ، وربما تكون هذه الفكرة - الفناء أو التناهي - قد شغلت نيتشه كثيراً فأراد أن يخلص الإنسان منها بأن يجعل الفناء أو التناهي مرحلة من مراحل حياة أبدية متكررة دوماً بحيث أن ارتباط فكرة التناهي بالعالم الأرضي لا يصرف النظر عنه . هذا من جانب ، ومن جانب آخر فإن صيرورة العالم لا تنفي عنه صفة الدوام . من هنا جاء تأكيد نيتشه على فكرة العود الأبدى كمنحولة لإضفاء الخلود والأبدية على الحياة ، وسد الفجوة بين ثنائيات

أرقت الإنسان طوال تاريخه كالتناهي واللاتناهي، والصيرورة والثبات، والغناء والخلود، فلم تعد هذه الثنائيات تتصادم، بل أصبحت مرحلة من مراحل حياة أبدية تتعلق بها الإنسان ويتشدد المزيد منها. كما تقضي الفكرة أيضا - أي فكرة العود الأبدى - على احساس الإنسان باستعباد الزمن بحيث لا يصبح أسيرا للماضى بل مسيطرا عليه، وذلك عندما يعود إليه مرة أخرى ويخضعه لإرادته، على الرغم من أن الفكرة فى ذاتها تتسم بالقدرية، وهذه أيضا من مفارقات نيتشه التاريخية.

تكشف فكرة العود الأبدى عند نيتشه عن كيفية خضوع الإنسان للضرورة بحريته، وما دام العود الأبدى يعتمد على وحدة اللحظة والصيرورة، فإننا إذا أردنا اللحظة فلا بد أن نتقبل ما تقضى إليه تلك اللحظة بنوع من القدرية الصماء بل أيضا بنوع من «حب القدر» Amor Fati فكل ما يحدث فى حياتنا الإنسانية مجرد تغيرات عشوائية للعماء Chaos تحدث بطريقة قدرية متفردة، ولكن ماذا تعنى هذه القدرية عند نيتشه؟ هل سنجعلنا نعزف عن الحياة ونعرض عنها، مادامت تفرض علينا تقابلاتها العشوائية التى ربما تأتى على غير إرادتنا؟ الواقع أن فكرة نيتشه عن حب القدر لا نريدنا إلا إقبالا على الحياة وتمسكا بها، فعلى الرغم مما نتعرض له من معاناة وآلام فى هذه الحياة، فعلينا أن نتقبلها بكل حب وشجاعة، أى أن حب القدر لا يزيد الإنسان إلا تعلقا بالحياة وإقبالا عليها.

وتدور فكرة العود الأبدى حول إثبات اللحظة التى هى فى نفس الوقت إثبات للصيرورة.. جوهر الزمن. والعود الأبدى يتمثل عند نيتشه فى اللعب الذى يحمله الإنسان بحريته، وهو القادر على التغلب على الاستياء والحقد على الحياة من خلال تأكيد مأساة وجوده فى كل لحظة. ولهذا يدعونا نيتشه إلى أن نتخيل شيطاننا يهبط إلينا فى ساعة وحدتنا الموحشة، ويخبرنا بأن الحياة التى نعيشها الآن، والتى عشناها ستتكرر أكثر من مرة، بل ستتكرر عددا من المرات لا يحصر له، وفى تنايع بدون نقص أو زيادة. «ويعنى هذا أنه ليس هناك أى شىء جديد فى هذه الحياة المعادة، أو كل ألم، كل بهجة، كل شىء سوف يعود إلينا مرة ومرة، كيف نستعجب لهذا الشيطان؟ هل نلقى بأنفسنا على الأرض ونلعنه، أم نجرب الألم المروع عندما نعرف أن المقدس يتحدث إلينا؟» (٣٦).

والواقع أن تساؤل نيتشه السابق يؤكد على المفارقة التاريخية ، فهو يدعونا إلى الإمساك باللحظة والعيش فيها ، فلا معنى - إذن - للنظر إلى الماضي في ندم إذا كان سيمود مرة أخرى ، كما أنه ليس هناك ما يدعو للجزع من المستقبل مادام سيمود أيضا في دورة أبدية ، في صيرورة اللحظة التي يلتقي فيها الماضي بالمستقبل ، فيصبح المستقبل ماضيا كما يصبح الماضي مستقبلا ، ويتخلق الجديد من القديم ويتحول القديم إلى إبداع جديد . ولكن هل سيحقق التاريخ تقدما في هذه الصيرورة الأبدية - على ما تحمله هذه العبارة من مفارقة أيضا ؟ وكيف نظر فيلسوف الإبداع في اللحظة إلى مسار التاريخ ؟ بمعنى آخر كيف سيكون مسار التاريخ في ظل هذه العودة الأبدية للأحداث ؟ .

٣ - الرؤية النكوصية للتاريخ :

نظر نيتشه إلى التاريخ نظرة تختلف عن رؤية عصر التنوير له ، فقد ساد هذا الأخير فلسفة تحدها ثقة مطلقة في العقل البشري ، وإيمان بأن مسار التاريخ ينطلق في خط مستقيم نحو التقدم ، بينما نظر نيتشه إلى ذلك المسار نظرة نكوصية . ولابد أن تنوه إلى أن النكوص المقصود في هذا المقام ليس هو المصطلح المستخدم في علم النفس والذي يعنى النكوص إلى مرحلة تخلف مضت ، لأن ما نعيه هو ارتداد العصور التاريخية وانتكاسها من عصور بطولية إلى عصر فساد وانحيار ، مما جعل نيتشه يشور ثورة عارمة على زمنه الحاضر ، أي على عصره . وفي الوقت الذي اعتقد فيه المجتمع الأوربي الحديث أنه خطا خطوات هائلة في التقدم إلى الأمام ، قام نيتشه بكشف قناع التنوير ، فكان هو الشخص الأمين والصريح لتدهور الحضارة الغربية وانحدارها . وقد رأى Stanley Rosen أن ثورة نيتشه على عصره مرت بمرحلتين : المرحلة التشخيصية ، ثم المرحلة الثورية ، وتتكون هذه الأخيرة من مرحلتين فرحتين الأول تدميرية والأخرى مبدعة أو منتبهة بإبداع جديد . في المرحلة الأولى يجب أن تتحرر من الماضي بالعدمية الفعالة أو التدميرية ، وفي الثانية يجب أن نقهر هذا البعد العدمي بفعل مبدع^(٣٧)

قدم نيتشه في المرحلة التشخيصية لثورته على الحضارة الغربية تحليلا تاريخيا وسيكولوجيا دقيقا لتدهور هذه الحضارة ، وسلط الضوء على الظلام الكامن فيها ، ثم

تحول في المرحلة الثانية ولبس - في رأى ستانلى روزن - قناع الأيديولوجية الثورية واستخدم ما يسمى بالبلاغة المزوجة Double rhetoric في المرحلتين التدميرية والإبداعية للأيديولوجيا الثورية ، فلكنى يدمر كان على نيتشه أن يشد العمدية، ولكن يدع كان عليه أن يقهرها (٣٨). انخط نيتشه الخطوة الأولى الجريئة والخطيرة من أجل الخطوة الثانية . والأولى هي تدمير كل الأسس الطبيعية والمتعالية للقيم التراثية، والثانية هي تحرير الإنسانية من كل القيود المفروضة على الإبداع . وربما كان التدمير هو الجانب الحقيقي الأصل في فلسفة نيتشه ، والتدمير الذى يعنيه هو التحريض على الإبداع ، التحريض على ظهور الإنسان الجديد أو «السوبر مان» . قام نيتشه بالتدمير على أمل أن ينهض من رماد الحاضر طفل مدع لقائمة جديدة من القيم ويمكن أن نقول أن التدمير هو القاعدة الأساسية التى ابتدعها نيتشه لهدم المرحلة المتدهورة لزمنه الحاضر .

عندما أعلن نيتشه ثورته على التراث الفلسفى كان واحداً باللمحة التاريخية المختلفة التى يعيشها، وكان على معرفة كاملة بما أثمرته الحداثة المتأخرة، بحيث يمكن أن نقول إن تدمير نيتشه للتراث كان إحياء بمرحلة جديدة من الوجود التاريخي، وأن تحليله لزمنه الحاضر قد استند إلى الرؤية النقدية التى استكثرت قراءة كائنا الأخلاقية للتاريخ وأعلنت عداؤها لتأثير النزعة الهيجيلية في دراسة وكتابة التاريخ . الأولى صورت التاريخ على أنه حلقات للصراع بين الطبيعة والأخلاق، وأنه - أى التاريخ - وسيلة الإنسان الوحيدة للوصول إلى غايته ككائن أخلاقي يعيش في مملكة الغايات ، أى أن التاريخ بالنسبة لكائنا هو الساحة التى يتم فيها تسوية الخصومة أو التضاد بين الطبيعة والأخلاق . وقد عارض نيتشه وجهة نظر كائنا الأخلاقية وانتقد بشدة - خاصة في كتاباته التى تركها وراءه ولم تنشر إلا بعد موته - ما سماه «ممارسات العقل الثوري» و«ثورة العقل العملى» التى تكشف عن كراهية للطبيعة والضرورة . فالتاريخ عند كائنا لا يمثل سوى مرحلة تطور أخلاقي للإنسان باعتباره غاية في ذاته End-in-itself ، ولا تتعلق فلسفة التاريخ بتاريخ الأخلاق، بل بتحقيق الإنسان لجوهره الأخلاقي باعتباره كائنا عقلانياً (٣٩). إذ يصبح الإنسان أخلاقياً من خلال ممارسته لإواحه العقلية .

أما عن هيجل فقد أعلن نيته عداؤه لفلسفته التاريخية ، هذا على الرغم من أن بعض الباحثين - مثل برشتاين - قد فسر نيته تفسيراً يفهم منه أنه قدم فلسفة للتاريخ نصف هيجيلية ، وقام بعقد مقارنات بين «جبالوجيا الأخلاق» لنيته و «مظاهر الروح» لهيجل باعتبارهما رمذاً للحركة التاريخية للفكر الأوربي ، وباعتبار إن فلسفة هيجل كشفت بالتدريج عن الحق في الفلسفة والدين ، قالحالات المعرفية التي صورها نيته في معالجته لهذا الموضوع أشارت إلى وجود نوع من الضرورة الجدلية التي تنتمي إلى شكل أو نموذج التحليل التاريخي عند هيجل ، ومع ذلك فقد كان نيته أكثر اهتماماً بنقد المراحل الأولى أكثر من اهتمامه بتوضيح أن كل مرحلة تفترض مسبقاً المرحلة السابقة عليها ، وأن المرحلة الأخيرة تتضمن في داخلها كل المراحل السابقة ^(٤٠) . كما وجد البعض الآخر من الباحثين - مثل روزن - أن في فكرة العود الأبدى عند نيته أثرًا لمذهب هيجل عن عودة الوعي الجدلي المتطور ، ففي كليهما تكمن البداية والنهاية لهذا التاريخ . كما يرى أيضاً أن مذهب نيته في العود الأبدى قد يذكرنا بمذهب هيجل في دورة التصور والمفهوم المتطور تطوراً كاملاً . بمعنى أن نيته يستعيد تاريخ الفلسفة الأوربية في كل من البداية والنهاية لهذا التاريخ ، إن دورة التاريخ هي عودة كل المواقف الفلسفية الممكنة وما يسميه نيته المنظورات الشاملة Comprehensive perspectives أو الألواح الأساسية للقيم . ولكن السلب عند هيجل أو العماء Chaos الباطن في حركة التاريخ ينظم نفسه لكي يتمخض عنه كلية الصيرورة . أما عند نيته فإن العماء ينظم نفسه في منظورات perspectives أو عوالم worlds تعود بشكل دائم . الصعوبة عند هيجل هي كيف يتواءم المطلق مع الإنسان ، والأبدى مع الزماني ، وكيف يمكن للوعي المتناهي أو الوعي الذاتي أن يتحد مع المطلقا ، في الوقت الذي يحتفظ فيه بهويته الذاتية المتناهية . وهناك صعوبة مشابهة عند نيته أيضاً ، فعلى فيلسوف المستقبل أو الروح الحر أن يصبح خالقاً لنموذج جديد للجنس البشري ، ولكي يفعل هذا لابد أن يعلم أن الذاتية والوعي الذاتي هي أشياء وهمية أو منظوران للمطلق الأساسي الذي يسميه «إرادة القوة» . لكن في قاع العماء يكون الحل عند هيجل في وحدة المتناهي واللامتناهي باعتبارهما «حقيقة الكلية الشاملة» . أما عند نيته فيبدو أنه لا يوجد

حل ما دام العماء يلقى معنى وأهمية كل إبداع أو منظور متناه ^(١١) . ولكن هل صحيح - كما يقول روزن - أن العماء يلقى معنى كل إبداع ؟ لقد سبق الإجابة عن هذا السؤال في معرض حديثنا عن المود الأبدى حيث أكدنا الفكرة الميتشوية عن أن الحياة صيرورة ، وهذه الأخيرة مرادفة للعماء ، وأنا نستطيع أن نفرض على حركاتها العشوائية ما نشاء من المعنى والقيمة في «المحظة البرهمة» ، أى أن الفعل الإبداعي الحر هو الذى يحيل اللحظة إلى أبدية مستجدة فى كل لحظة وذلك بأن يحقق فيها إرادة القوة ويضفى عليها القيم المعبرة عن هذه الإرادة .

وعلى الرغم من هذه المحاولات التى تقرب فلسفة نيتشه من جدلية هيجل فقد عارضه مبشره فلسفة هيجل التاريخية هجوماً عنيفاً ، خاصة فى فكرة التقدم ، فبما وجد هيجل أن التاريخ العالمى فى تقدم نحو الحرية وأنه بلغ ذروته فى عصر هيجل نفسه ، نرى على العكس أن نيتشه يعلن لدهور التاريخ وأنهياره ، بل يرى فيه ارتداد ونكوصاً . ففى عرض هيجل للتطور التاريخى نجد أنه سلب كل إنجازات الإمبراطورية الرومانية فى التاريخ وانتقدها بلا رحمة لكى يمجّد المسيحية باعتبارها احتجاجاً مشروعاً على روما وعلى كل العالم الذى يحكم حكماً مطلقاً مستتباً . وعلى الرغم من أن طبيعة منهج هيجل تحتم عليه أن يشير إلى الإسهام الحقيقى لكل قوة سياسية كبيرة فى الماضى لعبت دوراً هاماً فى التطور التاريخى بما فى ذلك العالم الرومانى ، إلا أنه قدم الإنجازات الرومانية على أنها أخطاء ينبغي ليرهن بذلك على تقدم مسار التاريخ . أما نيتشه فقد ذهب إلى عكس مرقف هيجل عندما أعلى من شأن الأباطورية الرومانية التى وجد فيها وفى العصر اليونانى الكلاسيكى (خاصة عصر ما قبل سقراط) فترات بطولية وحيوية ، وإن كان لا يعفى بعض حكام روما من النقد خاصة الذين تسببوا فى أعظم كارثة فى التاريخ - فى رأى نيتشه - عندما سمح انحطاطهم وفساد حكمهم بانتشار الديانة المسيحية فى العالم : «إن انحطاط الحكام والطبقة الحاكمة هما علة الأذى الأعظم فى التاريخ ، بدون قبصرة الرومان والمجتمع الرومانى ، لم يكن لجنون أو حماقة المسيحية أن تصل إلى السلطة أبداً ^(١٢) . لم يقر نيتشه بأن نيرون أو غيره كانوا حكاماً عظماء ، ولكنه أنكر أن الجنس الرومانى كله كان منحطاً ، بل استهزج المصداق الإيحائى فى المصور البطولية للإمبراطورية الرومانية

القديمة بلا تحفظ، وأكد أنه في اللحظة التي انتصرت فيها المسيحية بدأ التاريخ في الازداد والتكوص .

لقد فر نيتشه التاريخ في كتابه «جينالوجيا الأخلاق» بأنه صراع بين نوعين من الأخلاق : أخلاق السادة وأخلاق العبيد. تمثل النوع الأول في الحضارات الكبرى الأرستقراطية كالحضارة اليونانية والرومانية والجرمانية ، وهي في رأيه المصور البطولية التي تميزت بالقوة والحيوية والسيادة . ويمثل النوع الثاني العصر المسيحي وما صاحبه من قيم تعبر عن أخلاق العبيد . وما التاريخ البشرى إلا محاولة كل من هذين النوعين السيطرة والسيادة على الآخر . وعقد نيتشه مقارنة بين صحة وقوة الأباطورية الرومانية وبين ضعف ومرضى الديانة اليهودية - المسيحية عبر القرون ، فبعد الصراع الميلودرامي التاريخي بين الإمبراطورية الرومانية والدين المسيحي ، انتصرت المسيحية. واكتسبت شعبيتها الكبيرة وازداد نوعها بشكل لا يمكن تجاهله وانتصرت معها قيم العبيد، إلى أن جاء عصر النهضة الذي تألق بعودة النموذج الكلاسيكي - وهو النموذج النبيل في رأي نيتشه - لتقييم كل الأشياء ، ومن ثم عاد مجد روما من جديد، وبدأت الإمبراطورية الرومانية وكأنما استيقظت من الموت. وبدأت المثل والقيم الأرستقراطية تنهض من جديد واستعادت أخلاق السادة. ولكن سرعان ما انتصرت الروح العبودية للديانة اليهودية - المسيحية - مرة أخرى في حركة الإصلاح الديني التي قام بها مارتن لوتر ، وهدت الروح في الكنيسة مرة أخرى، كما انتصرت أخلاق العبيد ثانية مع الثورة الفرنسية وانهارت معها آخر النظم النبيلة في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر : مع الثورة الفرنسية انتصرت اليهودية مرة أخرى على النموذج الكلاسيكي ، وفي هذا العصر كان المفزى الأكثر عمقا وأعمية هو انهيار آخر نبالة سياسية في أوروبا ، انهارت في القرنين الفرنسيين السابع عشر والثامن عشر تحت تأثير غرائز العامة التي اتصفت بروح الانتقام والحقد وسادت البهجة الكبرى - أي سادت نزعة حماسية صاخبة لم يسمع بها على الأرض من قبل^(١٤) . ولكن مع ظهور نابليون عادت قيم السادة الأرستقراطية مرة أخرى ولكن سرعان ما سقطت وزالت بسقوط نابليون الذي اعتبره آخر شعاع نور لقيم السادة في أوروبا . وهكذا وصل نيتشه إلى إدانة العصر الحديث الذي نتج عن

دين العبودية - وعندما صرح بأن أنحر التنظيم النبيلة في أوروبا قد انهار مع الثورة الفرنسية، فقد أعطى للصراع بعداً سياسياً ، وواصل رؤيته النكوصية للتاريخ التي امتدت من هجومه على الإنسان الذي روضته الديانة المسيحية وأضعفته، إلى الهجوم على الإنسان الحديث - الذي هو امتداد لتلك الديانة - وعلى عصره الحديث الذي يمثل سيادة قيم العبيد المتدهورة .

ولكن كيف يمكننا - في ضوء نظرية نيتشه عن العود الأبدي السابق شرحها - أن نفسر هذه الرؤية النكوصية للتاريخ ؟ ألا تمثل هذه الرؤية نوعاً من التناقض في فكر نيتشه ؟ ألا يمكن - وفي الدورة الأبدية للتاريخ - أن تعود العصور البطولية مرة ومرات أخرى كثيرة ؟ هذه التساؤلات وأخرى غيرها عديدة لا نجد لها إجابة شافية عند نيتشه ، وهذه أيضاً إحدى مفارقاته ، إذ يصعب تصور رؤيته النكوصية للتاريخ في ضوء نظريته عن العود الأبدي ، وهي النظرية التي تنهار تماماً إذا ما حاولنا تحليلها تحليلًا منطقيًا دقيقًا، وذلك بسبب افتقادها إلى المعقولة، وإن لم يكن هذا غريباً على فيلسوف هو ضد أعمال العقل .

ثالثاً ، كشف قناع الزمن الحاضر (العصر الحديث) بين نيتشه وروسو :

يمثل الزمن الحاضر مفترق طرق حاسم في كل فلسفة للتاريخ : فكيف نظر نيتشه إلى زمنه الحاضر ؟ وهل اختلفت رؤيته التاريخية أم تشابهت مع من سبقوه من فلاسفة التاريخ ؟ في واقع الأمر أن رؤية نيتشه للزمن الحاضر اختلفت عن أوغسطين - على سبيل المثال - الذي اجتمعت كل أبعاد الزمن عنده في الحاضر ، فالإنسان عنده لا يتحكم في التاريخ ، لأنه محدد سلفاً من قبل العناية الإلهية ، كما اختلفت أيضاً عن هيغل الذي رأى - كما شرحنا فيما سبق - في مسار التاريخ تقدماً بلغ ذروته في عصره ، ولم يكن متشابهاً مع ماركس الذي كان انتصار التاريخ عنده مضموناً بحكم الحتمية التاريخية ووفق تصوره للتطور الحتمي للتاريخ . كما اختلفت رؤيته أيضاً عن فلاسفة التاريخ في عصر التنوير الذين آمنوا إيماناً مطلقاً بتقدم وازدهار التاريخ في عصرهم . في حين ترى عند نيتشه هجوماً عنيفاً على زمنه الحاضر واتهاماً للإنسان العصر الحديث بالضعف عبر عنه تعبيراً شاعرياً في كتابه « هكذا تكلم زرادشت » .

يصمد نيتشه كراهيته ونفوره من زمنه الحاضر إلى «درجة التحذير من المستقبل، بحيث نستطيع أن نقول أن فلسفته في التاريخ تطورت في ضوء قلقه على المستقبل الإنساني» ، كما تطورت من تأمل الماضي بجانبه ، جانب التدهور وأسبابه ، وجانب الأمل الذي يؤسس أحد أركان فلسفته التاريخية، وهي أنها فلسفة أرادت أن تحدث نوعاً من إثارة التفكير والتحريض على الفعل لترقى بالمستقبل الإنساني عندما أكد بشكل مثير ومعرض الاحتياج الإنساني للسيطرة على التاريخ : «ما هو إذن منتهى آمالنادهو أن نتوجه نحو إلهجاد فلاسفة جدد وليس هناك اختيار، نحو أرواح قوية وأصيلة بالقدر الذي يزودنا بالدوافع التي نجعلنا نقيم تقييمات مضادة ونعيد التقييم ونقلب ما يسمى بالقيم الأبدية نحو زياد ، رجال مستقبل يشغلون أنفسهم في الموت الحاضر بربط العقدة التي تضطر لإرادة العامة إلى السير في طرق جديدة. نحو تعليم الإنسان أن مستقبل الإنسان هو إرادته ، وأن مستقبله متوقف على الإرادة الإنسانية ، وأن نعد لمخاطر عظيمة ومحاولات شاملة لإحلال النظام والتهذيب عن طريق وضع نهاية للهيمنة المرعبة للأعقل والمصادفة التي سميت حتى الآن باسم التاريخ» (٤٤). وإذا كانت رؤية نيتشه التاريخية قد اختلفت عن رؤية فلاسفة التاريخ السابق ذكرهم ، فهي قد تشابهت إلى حد ما مع رؤية جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) حيث نظر كلاهما إلى الزمن الحاضر نظرة نقدية فاحصة عبرت عن رؤية كرومية للتاريخ

١ - الرؤية النقدية للعصر الحديث بين نيتشه وروسو :

لقد شهد العصر الحديث مفكرين كبيرين قدما تحليلاً وافياً لتدهور الحضارة الغربية والإنسان الحديث، هما نيتشه وروسو ، فعبرا عن أكبر ليبرين نقديين للحضارة التي أنتجها العصر الحديث ، إن أفكارهما ما زالت نخضع لتفسيرات متنوعة ، كما أن كليهما قد وضع مشكلة التاريخ والإنسان في نطاق أوسع وهو مشكلة الحضارة. لقد قدما تحليلاً سيكولوجياً لإنسان الزمن الحاضر، وبحثا عن العلل التاريخية التي أصابته - في رأيهما - بالاضطراب العصبي. وعلى الرغم من هجوم نيتشه على روسو ، إلا أن هذا الأخير لعب دوراً هاماً في تفكير نيتشه السياسي - هذا برغم المحاولات العديدة لنتزع الصفة السياسية عن فلسفة نيتشه وحصرها في مجال الأخلاق

فحسب . اهتم كلا الفيلسوفين بتحليل الحضارة الإنسانية واتفقا في نقدهما للثقافة الحديثة المتدهورة . وقدم كلاهما تاريخ التطور الأخلاقي والسياسي للإنسان وبحثا في أصول المجتمع البشري ، كما فسرا مصير الإنسان من خلال الطبيعة المتناقضة للحياة السياسية والأخلاقية في العصر الحديث . وإذا كان كل من نيتشه وروسو قد سعى إلى تحويل الطبيعة البشرية في سياق حضارة متدهورة ، فإن ما يفرق بينهما هو تفسير كل منهما لمشكلة التدهور التي يمكن رؤيتها في مفاهيمهما المتعارضة لكيفية وصول إنسانية المستقبل إلى ذروتها .

كان نيتشه على وعي بأن التأثير الهائل لروسو على الثقافة والفلسفة الألمانية مشابه تماما لتأثير الثورة الكونينيقية على كاتط في فلسفته المعرفية والأخلاقية . وربما يعود هذا إلى أن روسو في رأي البعض هو «أول مفكر يبين تناقضات الحياة السياسية الحديثة (بين الفرد والمجتمع ، الإنسان والمواطن ، الاستقلال والتسلط ، الحرية والضرورة... الخ) والتفكير في التناقضات هو الموضوع الرئيس في الفلسفة الألمانية منذ كانتط^(١٥) ، لذلك كان لفكر روسو السياسي تأثير كبير على الفلسفة الألمانية وبخاصة على كانتط وهيجل وماركس ، حيث فسره البعض بأنه ليبرالي وفسره البعض الآخر بأنه شمولي . وقد سمحت لعارضات ومفارقات فكر روسو بهذه التفسيرات المتنوعة ، خاصة في العلاقة بين الفرد والمجتمع ، عندما أقر في كتابه «أصول التفاوت الاجتماعي» (عام ١٧٥٥) بحقوق الفرد ، ثم عاد في المقصد الاجتماعي (عام ١٧٦٢) وأخضع كل هذه الحقوق للدولة . وكان نيتشه على وعي أيضا بالدور الذي أداه روسو في تشكيل الحديثة ، وكيف ألهمت كتاباته الثورة الفرنسية . وعلى الرغم من معارضة نيتشه لروسو ، إلا أن من الممكن أن نعتبر هذا الأخير هو مفتاح فلسفة نيتشه - كخصم له - في تفسير الحديثة ، حتى لقد ذهب البعض إلى القول بأن نيتشه كناقده للحضارة الغربية في القرن التاسع عشر يمثل ما كان يمثل روسو في القرن الثامن عشر في نقده النافذ لتلك الحضارة . لقد أثار كلاهما التفكير في العديد من القضايا والأسئلة المتعلقة بقيمة الحضارة التي مازالت أصدائها تتردد حتى الآن . فما أثاره روسو عن آثار الحضارة الصناعية لم يفقد معناه في عصرنا

الإيكولوجى الآن ، بينما تشخيص نيتشه للعدمية وانقلاب القيم والحالة المتدهورة للحضارة الإنسانية ما يزال - ونحن فى بداية القرن الحادى والعشرين - كابوسا لم ننتيقظ منه بعد .

تعرضت أفكار كل من نيتشه وروسو لقراءة سياسة وأخلاقية مزدوجة ، فقد اتهم كل منهما بأن له نزعة فردية أخلاقية ، كما كان لأفكارهما صدى لدى بعض النظم الشمولية فى القرن العشرين ، عندما ربط البعض فكر روسو بالأحداث الدامية والمفرقة للثورة الفرنسية ، وربط البعض الآخر فكر نيتشه بالمحاولة النازية للسيطرة على العالم ثم الأحداث الدامية للحرب العالمية الثانية . وعلى الرغم من إعلان نيتشه أنه ضد روسو وأنه يخدئ نزعته الرومانسية وتشاؤمه التاريخى ، إلا أن هناك أوجه تشابه بينهما ، كما أن هناك أيضا مسافة تفصل بينهما واختلافات فى توجهاتهما .

لقد احتل روسو مشكلة الحضارة فى مشكلة الأصالة ، أى البحث عما هو أصيل وما هو صناعى فى طبيعة الإنسان ، وحصر المشكلة فى التنظيمات الاجتماعية للفاسدة التى تقف فى طريق طبيعتنا الأخلاقية الحقيقية ، فبحث عن الطبيعة الخيرة للإنسان التى لم تعد موجودة وربما لم توجد أبدا بعد أن أفسدها التطور التاريخى للبشرية . بينما المشكلة بالنسبة لنيتشه هى فى الحقيقة مشكلة التاريخ وطبيعة الزمن بحيث تكمن مشكلة الحضارة الإنسانية لديه فى انعقادها فى تأسيس علاقة أصيلة بالماضى . فالإنسان لا يمكنه وقف صيرورة الزمن ، ولكنه يشاهد فقط هذه الصيرورة دون أن يشارك فيها ليرى نفسه فى النهاية وقد أصبح ضحية الزمن مما يؤدي به إلى النقص على الحياة ومحاولة الانتقام منها . وبما أنه ليس بإمكاننا العودة إلى الوراء بسبب تعاقب الحياة وأنفسنا والآخرين - إذ ليس بإمكاننا وقف عجلة الزمن ولا تغيير ما قد حدث بالفعل - فإن المشكلة التى تواجهنا كبشر محددين بالوهى التاريخى هى كيف نقيم علاقة أصيلة مع الماضى ، وذلك بأن نصبح تاريخيين ، حتى ولو تحقق هذا عن طريق المفارقة التاريخية - التى نخدثها عنها من قبل - أى بأن نتعلم أيضا كيف نصبح لا تاريخيين .

هذه المفارقة التاريخية نجدها أيضا عند روسو - وإن كانت بشكل آخر مختلف -

فإذا كان البعض يظن على رُوسو وصف «نبي التاريخ» ، فإنه لم يجد في التاريخ مفسر أو محل له للفقر النامض وهو إصلاح ما فسد من الأخلاق : لا يمكن العو
إلى البراءة الطبيعية الأولى ، إلى العصر الذهبي ، ولهذا السبب لا يمكننا استحضار
الماضي ، فليس أمامنا إذن سوى المستقبل الذي يمكن فيه الأمل في الإصلاح .
أنه الفرصة الوحيدة لتحقيق السعادة الإنسانية الحقيقية والعدل والمساواة والانسجام
العلاقات الاجتماعية . ولكن قانون التطور الذي بين أنه لا عودة بالزمن إلى الور
قد بين أيضا أن المستقبل قد حطم القيم الإنسانية . وهكذا وجد رُوسو نفسه
معبدة الزمن ! فخطط على الحضارة التي أثمرتها الصيرورة الزمنية ، وأصبح
للمزمن الذي لا يمثل بالنسبة له سوى التغير والانحدار والتدهور ، ومن لم يشر
تماما من التاريخ ، ونغم على كل ما يأتي به التطور التاريخي الذي حطم بها
الإنسان وسعادته وشغافيته . رسواء كان رسو على وعي بها يواجهه تفكيره :
مشكلة الحضارة أم على غير وعي ، فإن تفكيره كان مصحوبا بياس عميق .
وضع رُوسو نفسه - ووضعا معه - في مواجهة مع الطبيعة من جانب والمجت
المدني من جانب آخر .

أما عن نيته فقد وضع مشكلة الحضارة لا في داخل الحضارة نفسها ، بل
الأخلاق . وإذا كان رُوسو يرى أن الحضارة الحديثة لم تجلب معها غير الشر ،
نيته أحال المشكلة إلى إعادة تقييم ما نسميه بالخير والشر ، أي إعادة تقييم آ
القيم . إن مسألة الحضارة لا تتوقف في رأيه على الخبرة الطبيعية للإنسان ال
أفسدتها أمراض المجتمع الحديث ، وليست في إصلاح أصول الأخلاق الإنسانية ،
هي في إعادة تقييم تلك الأخلاق إلى حد تجاوزها لنفسها . وحقيقة الأمر أن المش
في إطارها الأوسع هي مشكلة التاريخ ، وهي الفكرة المهيمنة على كل فلسفة نيت
والتي تعبر في أعماقها عن القلق على مصير الإنسانية ، بحيث يصبح التجاوز الذا
للأخلاق هو في الحقيقة التغلب على مشكلة التاريخ والميتافيزيقا والحضارة والثرات
٢ - أصول المجتمع البشري بين نيته ورُوسو :

لم يتفق نيتشه ورُوسو في نقدهما للحضارة الغربية فحسب ، وإنما اتفقا أنه

في تأكيدهما أن أصول المجتمع البشرى تكمن في أن الإنسان كائن تاريخي ، وإن كانا قد اختلفا في النتائج التي توصلوا إليها في بحثهما في هذه الأصول . وليست فكرة البحث عن الأصول غريبة عن تاريخ الفلسفة ، ولكن «السمة غير المألوفة» لجينالوجيا نيتشه في بحثه عن الأصول نفترض أنه لا يوجد شيء في هذه الأصول ، بينما يبحث الآخرون لإيجاد شيء ما في نقائه الأصلي ، شيء ما لم تفقده الثقافة ولا التاريخ بريقه . ينكر نيتشه فكرة البنية الأساسية التي وجدت في تاريخ الفلسفة بكل أشكالها (الجوهر - الذات - الروح - الشيء في ذاته) وإذا فلا يوجد ما يسمى بالأخلاق الطبيعية . لقد بحث كل من نيتشه وروسو عن أصول النظام الاجتماعي ومشكلة الحضارة ، وعلى الرغم من بدايتهما من فرضيات متشابهة أعمها أن الإنسان كائن تاريخي ، فقد توصل كل منهما إلى نتائج متباينة . انتقد نيتشه مبدأ الخيرية الأصلية لطبيعة الإنسان التي تغنى بها روسو ، ووصفه بأنه مبدأ مضلل ، فليست التنظيمات الاجتماعية الفاسدة هي التي دمرت هذه الطبيعة الخيرة ، وعندما تسقط تلك التنظيمات أو عندما يتم إصلاحها فلن تظهر من جديد تلك الطبيعة الخيرة الخفية أو المكبوتة . إن هذه الطريقة في البحث عن الأصول - في رأى نيتشه - تمثل بحثا مضللا لمعرفة أنفسنا ، بل أن النزعة الأخلاقية الطبيعية والإيمان بالخيرية الطبيعية عند روسو هي التي منعتنا من إيجاد حل للمعضلة الحضارة التي عبر عنها بلغة متشائمة .

لذلك جاءت جينالوجيا الأخلاق لنيتشه ولم تنظر لمشكلة التاريخ على أنه بحث عن الأصول فحسب ، ولم تكن هجوما على قيم العصر الحديث فقط ، بل كانت أيضا ضد طريقة معينة لتفسير أصول ومعنى وأنساب تلك القيم . ولم تهدف الجينالوجيا إلى اكتشاف جذور الهوية الإنسانية ، ولكنها سعت لإقامة نماذج مختلفة لما أبدعه الكائن البشرى كفرد ، ولذلك تؤكد الجينالوجيا على خصوصية وفرد الأحداث التاريخية . وقام نقد نيتشه الجينالوجي على أساس منهجه في التاريخ ، وهو أنه ليس هناك حقائق تاريخية ، بل هناك تفسيرات أخلاقية لما نسميه حقائق . لذلك فهو يحاول كشف معنى التاريخ من بحثه الجينالوجي في أصول وتطور الأخلاق .

كأنه العدل هو الفرضية الأساسية التي ميزت بدايات الجنس البشرى عند روسو ،

بينما كان الظلم هو البديهية الأساسية لتلك البدايات عند نيتشه . فقد مجد الأول الحالة البدائية الأولى للإنسان التي تمثل بالنسبة له مرحلة ما قبل الاضطراب المعصى الذى أصاب الإنسان فى العصر الحديث . وتطلع روسو إلى العصور الأولى عندما كان البشر - على الرغم من أن طبيعتهم الإنسانية لم تكن أفضل مما هى عليه فى العصر الحديث - يمتثلون بوجود آمن ، وبوضوح كل منهم للأعراف ، وكانت هذه الشفافية فى العلاقات الإنسانية تمنح تطور الرذائل كالغرور والتكبر التى أفسدت الإنسان الحديث . ويالغ روسو فى هذه الصورة ليمسك الضوء على شرور ومساوىء العصر الحاضر ويولى حالة الخلل والعبودية التى سادت العادات الحديثة . أعلن روسو فى خطابه عام ١٧٥٠ بمناسبة حصوله على جائزة بحثه عن تقدم العلوم والفنون «أن أناس العصر الحديث هم «قطع من البشر» أطلق عليهم اسم «العبيد السعداء» الذين يتجاهلون فقرهم وبؤسهم ، بحيث أصبحوا كتلة من البشر ليس لها ملامح وصورهم بشكل منفرد وكىه^(٤٧) .

نظر نيتشه إلى روسو على أنه فيلسوف سياسى للمرارة والحقد والنقمة فى العصر الحديث ، وعلى أنه أول رجل حدثى صور الحضارة بشكل يوحى بالشفقة على الإنسان مما يؤدي إلى الشعور بالاحتقار والاشمئزاز منه ، خاصة عندما أعلن للناس فى نصدير خطابه الثانى عن أصول التفاوت الاجتماعى بأنه «ساخط على وضعكم الحاضر ، بسبب ما يهدد سلاستكم التعيسة ، ربما تمنون لو كانت لديكم القوة للعودة إلى الوراء ، وسيكون هذا الشعور إطرأ لأسلافكم ، ونقدنا لمعاصريكم ، ورعبا لسيح الحظ الذين سوف يأتون بعدكم^(٤٨) . ويرى نيتشه أن المرارة والاستياء الواضح فى فكر روسو هما نتيجة النزعة الأخلاقية التى وجهت كل تفكيره .

وأخيراً فقد قدم كل من نيتشه وروسو صورة متعارضة عن أصول المجتمع البشرى وأزمة الإنسان الحديث التى ردها روسو إلى المنافسة والاغتراب - الدائى وافتقاد حالة المساواة الطبيعية الأولى ، ولذلك لم توجد عنده سلاسة أنساب للمسيود والعبيد (التي مجدها عند نيتشه) لأنها لم تكن من السمات الطبيعية الأولى للجنس البشرى ، وإنما ظهر هذا التقسيم التراتبى للمجتمع مع تطور التنظيمات الاجتماعية التى سببت اغتراب الإنسان عن نفسه ، فتدهورت أحواله بدلا من أن يرتقى بطبيعته ، وظهرت

المناصفة التي أثمرها التطور التاريخي وانتهت إلى تحقيق سعادة الفرد على حساب الآخرين . بينما نجد عند نيتشه أن أزمة الإنسان الحديث أعمق بكثير من تلك المناصفة والاضطراب - الذاتي اللذين يتحدث عنهما روسو ، بل ذهب نيتشه إلى العكس من هذا عندما رأى ضرورة الحفاظ عليهما ، وأيضاً على النظام التراتبي للمجتمع ، ولذلك نجد عند جينالوجيا السيد والعبد ، حيث أن السيادة هي السمة الطبيعية ، والسيد هو الشكل الطبيعي للإنسان ، وكما أن هناك سادة فهناك أيضاً عبيد ، وكانت مهمة نيتشه في الجينالوجيا أن يقدم هؤلاء السادة باعتبارهم تمثيلات عليا للوجود . وإذا كان روسو يؤكد أن التراتبية والتنافس ما هما إلا مظاهر تاريخية ، فإن نيتشه يؤكد من جانب آخر أن المجتمع التراتبي هو المجتمع الطبيعي . وإذا كان روسو ينشد العودة إلى الخيرية الطبيعية التي افترض أنها كانت الفطرة الطبيعية للبشر ، فإن نيتشه ينشد العودة إلى العدوانية أو السلوك الشرس الذي يحقق السيادة . وبينما يتبنى روسو أن يحقق البشرية «خيريتها الطبيعية» يدعو نيتشه البشرية أن تتعلم كيف تصبح «أكثر شراً» .

٣ - مأساوية (تراجيدية) الوجود التاريخي :

كان نيتشه على وعي تام بالفوضى الذي يميز علاقة روسو بالتاريخ . كما كان على اقتناع بأن الوجود التاريخي مأساة ، ولكنه رأى أنه مأساة ضرورية ، وأن على الكائنات البشرية أن تكون قوية وشجاعة بقدر كاف لتؤكد السمة المأساوية لوجودها ، وإلا فلن يبقى أمامها سوى الهروب من هذا الوجود للبحث عما وراء هذا العالم ، فيصبحون ناقمين على الحياة ، منكrim وأقبحها القاسي والمتغير والغالي ، لا هروب من الزمن إذن ، فهو قانون الحياة حيث كل شيء يفتى ويموت . ولكن كيف يتغلب الإنسان على المأساوية التي وجد نيتشه أنها طابع الوجود الإنساني ؟ هل يروح الاستياء أو الانتقام أو الضغينة التي زعم - أي نيتشه - أنها هي الحل الذي هرب إليه روسو في مواجهة هذه المأساة ؟

تؤدي فكرة الضغينة ressentiment دوراً هاماً في فلسفة نيتشه ، إذ يفسر من خلالها تاريخ الأخلاق كله بوصفه تاريخاً تتميز فيه أخلاق السادة عن أخلاق العبيد ، ولذلك تسعى فلسفة نيتشه بأكملها إلى تحرير الأرواح الحرة من هذه الروح الانتقامية

التي تولدت من المعاناة . ويصف نيتشه روسو بأنه فيلسوف المرارة والاسيئاء الذي أضفى على حياته الشخصية ومعاناته معنى كلياً ، فبدلاً من أن يبحث عن مصدر معاناته ألقى باللوم والمسئولية على عائق المجتمع : « رجال مثل روسو يعرفون كيف يوظفون ضعفهم . إن حيزهم ووزنهم يبدو كما لو كانت سحابة مواهبهم ، فإذا كان روسو قد نعى فساد وتحلل المجتمع باعتباره نتيجة باعثة على الأسى على الحضارة ، فهو قد فعل هذا على أساس تجربة شخصية . إن المرارة التي تصبت من هذه التجربة أعطت لإدائته الحافة المعادة رسوم السهام التي أطلقها ، إنه بغضى بهمومه كفره أولاً وقبل كل شيء ، ويعتقد أنه يبحث عن الشفاء الذي يؤثر بشكل مباشر على المجتمع ، ولكنه سيكون من خلال المجتمع وبشكل غير مباشر فائدة أو منفعة له هو نفسه^(٤٩) ويعبر موقف الاستياء عن نفسه بشكل سلبي يتكشف - في رأى نيتشه - في أخلاق العبيد : « ليس هناك أكثر رعباً من طبقة العبيد البرابرة الذين ينظرون لوجودهم على أنه ظلم ، ويستعدون الآن لوشأوا ليس فقط لأنفسهم ، بل لكل الأجيال^(٥٠) ، فبدلاً من أن ينتصر الفرد الذي يشعر بمأساة الوجود على طبيعته المدمرة لذاته وللآخرين ، وبدلاً من أن يثبت نفسه ووجوده بروح نبيلة ، وبدلاً من أن يقهر روح المرارة والاستياء المؤذية ، مجده يسمى للتمويض عن ذلك بالانتقام ، ويدافع عن نفسه بالأخلاق السلبية - التي هي نموذج لوعي العبيد - بأن يعلن أن الآخرين (الآداء أو المجتمع) هم الأشرار ويزعم لنفسه العكس من ذلك بأن يفترض الطيبة والنقاء في طبيعته .

لقد أضفى روسو على الطبيعة السمة الأخلاقية بأن صور الحالة الطبيعية الأولى على أنها بريئة وغير فاسدة ، بينما يرى نيتشه أن الطبيعة في حد ذاتها دورة صماء تنسم باللامبالاة ، الطبيعة في نفسها صمت ، تدور دورتها بلا هدف ، وبدون عدل ولا رحمة ، ولهذا لا يمكن أن نسم دورتها العياء بالسمة الأخلاقية ولا أن نسلبها إياها فنقول أنها لا أخلاقية . ولذلك يسخر نيتشه من الفلسفة الرواقية التي تطالبنا أن نعيش وفقاً للطبيعة ، أي أن نعيش وفق المبدأ الكلي الكامن في الطبيعة ، أي وفق التجانس والحكمة الكلية^(٥١) . فإذا كانت الطبيعة في أعماقها - عند نيتشه - هي التعريف السابق شرحه ، فكيف نعيش وفقاً له ؟ إننا بهذا المعنى لن يكون بإمكاننا أن نفكر

فى الوجود الإنسانى باعتباره نتيجة تصميم أو لإرادة أو هدف خاص ، لن يمكننا أن
نصور الإنسان خاضعا لمحاولة تحقيق نموذج للسعادة أو الأخلاق ، فنحن الذين
اخترعنا مفهوم الهدف ، والواقع أنه ليس هناك هدف للوجود الإنسانى أى أن الهدف
مفتقد . كما أنه ليس هناك من يفرض على الإنسان صفاته : لا الله ولا المجتمع ولا
الأسلاف أو الآباء ، ولا يوجد من يفرض عليه أفعاله ، لأن على الإنسان أن
يصبح نفسه .

لا توجد إذن إنسانية طبيعية فى رأى نيتشه ، ولكن الإنسان يصل إلى الطبيعة
بعد صراع طويل ، وقد وجد ذلك فى إنسان القرن التاسع عشر : «إن هناك علامات
على أن الإنسان الأوربى فى القرن التاسع عشر أقل خجلا من غرائزه ، لقد خطا
خطوة نحو السماح لنفسه بنزعة طبيعية غير مشروطة ، أى لا أخلاقية (بالمعنى
التقليدى للأخلاق) ، ويدون أن يزداد إحساسه بالمرارة . يخيّل لبعض من يسمحون
هذا كأن الفساد قد تقدم واستشرى ، من المؤكد أن الإنسان لم يقرب من الطبيعة
التي يتكلم عنها روسو ، لكنه حقق خطوة أخرى نحو التقدم فى الحضارة التي
احتقرها أو مقتها روسو^(٥٢) . لا يمكن لنا إذن - فى رأى نيتشه - أن نعيش وفقا
للطبيعة ، بل أن نعيش وفقا للحياة ، وكأنه استبدل الحياة بالطبيعة ، أى أن نعيش وفقا
لأعماق الحياة وإرادة الحياة .

قد يفهم مما سبق أن نيتشه ينكر فكرة العودة إلى الطبيعة ، بينما حقيقة الأمر أنه
يشد العودة إلى الطبيعة ، ولكن مفهومه عن تلك العودة مختلف ومعارض لمفهوم
روسو فهو يصرح فى نص له بعنوان التقدم فى نظرى : «أنا أيضا أتكلم عن العودة
إلى الطبيعة على الرغم من أنها ليست عملية رجوع إلى الوراء بل انطلاق أو صعود
إلى أعلى ، نحو طبيعة ونزعة طبيعية عالية حرة ، بل مرهبة ، طبيعة قادرة على أن
تقوم بالمهام العظمى كما هي قادرة على أن تلعب معها . على سبيل المثال نابليون
كان مثالا للعودة إلى الطبيعة ، أما روسو فلا »^(٥٣) . ويميز نيتشه بين ثلاثة نماذج
للإنسان يحده من خلالها نوع «العودة إلى الطبيعة» الذى نشده ووجده فى أحد هذه
النماذج : النموذج الأول يمكن أن نطلق عليه نموذج إنسان روسو ، فقد رسم نيتشه
صورة له انتهت بتصوير روسو نفسه على أنه حالم يوتوى وتورى اجتماعى وفى نفس

للوقت له موقف من الحياة يتسم بالمرارة ، والنقمة ، فصرخة روسو للعودة إلى الطبيعة الطبيعية إنما تنم عن احتقار الإنسان لنفسه وتوقه العودة إلى الوراء . أما عن النموذج الثاني فهو إنسان جوته ، وهو النموذج المضاد للنوع الأول ، فقد نجد نيتشه جوته باعتباره تجسيدا لهذا النموذج الثاني الذى أطلق عليه وصف النموذج الديونيسى . ويتحدث نيتشه عن شمولية جوته ، بمعنى التأليف بين العقل والحساسية ، بين المشاعر والإرادة : « ليس جوته مجرد ألماني ، بل هو حدث أوروبي : محاولة رائعة لتجاوز القرن الثامن عشر أو التغلب عليه عن طريق العودة إلى الطبيعة ، والصعود إلى النزعة الطبيعية لعصر النهضة ، لقد استطاع أن يقهر ذاته ويتجاوزها Self-overcoming ، وأن يحمل في صدره أقوى غرائز هذا القرن : عاطفيته ، نعيده للطبيعة وروحه المضادة للتاريخ ومثاليته وعدم واقعيته وفوريته » (٥٤) . فالعودة إلى الطبيعة التى يفضلها نيتشه ووجدها متجسدة في جوته نفسه - وهى بالطبع مختلفة عن العودة إلى الطبيعة كما هى عند روسو - تمثل فى رمز الانتصار على الرومانسية أو قهرها وتجاوزها ، كما تؤكد السمة اللاأخلاقية للوجود التى تعنى أن الوجود فى حد ذاته ليس وجوداً أخلاقياً ، ولكننا نحن الذين نضفى عليه التقييم الأخلاقى ، كما تؤكد أيضاً بنى موقف من الحياة فيما وراء الخير والشر ، موقف تأكيد وتعزيز للحياة وليس احتقارها . ويأتى أخيراً إنسان شوبنهاور الذى يرفضه نيتشه لسبب بسيط وهو رفضه - أى شوبنهاور - للحياة وعزوفه عنها .

ويعود هجوم نيتشه على روسو إلى تفسير هذا الأخير لمشكلة الحضارة التى زعم أنها أفسدت الوجود التاريخى للإنسان ، فقد كتب نيتشه تحت عنوان ضد روسو : « لسوء الحظ لم يعد الإنسان شريفاً بما فيه الكفاية ، إن خصوم روسو الذين يقولون أن الإنسان حيوان مفسوس هم لسوء الحظ مخطئون . إن لعنة الإنسان لا تكمن فى فساده بل فى مدى ما وصل إليه من الرقة والأخلاقية » (٥٥) . ويتضح من هذا النص هجوم نيتشه على الفهم التقليدى للتقدم الحضارى ، وإعادة تقييمه لمشكلة الحضارة من جديد . فهو لم يدحض الحجة القائلة بأن الحضارة قد أفسدت الإنسان ، بل هو يصرح بأنها لم تفسده بما فيه الكفاية ، الأمر الذى يفهم منه أن التدهور أو الانحلال هو أحد المظاهر الضرورية للحياة واللازمة لنموها وبقائها ، وربما كان أيضاً هو أحد

الأسباب التي تفضي المساواة على الوجود الإنساني. وبذلك لا يمكن لنا أن نفسر العدمية بأنها هي علة التدهور، وإنما هي النتيجة المنطقية له : «إن كل حركة مشعة ومفعمة بالقوة تحدثها الإنسانية تبذل أيضاً وفي نفس الوقت حركة عدمية» (٥٦). يتصور نيتشه إذن النزعة العدمية كشرط تاريخي أو حالة تاريخية ، لا كمحالة شاملة للعقل ، إنها حالة غامضة يمكن تفسيرها بطريقتين : فيمكن أن تفسر على أنها علامة على القوة المتزايدة للروح ، وهي التي يسميها نيتشه بالعدمية الفعالة *active Nihilism* ، كما يمكن أن تفسر على أنها انحذار وتكوص لقوة الروح ، وهي التي يسميها بالعدمية السلبية *passive Nihilism* (٥٧). بذلك يكون نيتشه قد وضع مشكلة الحضارة في إطار تاريخ النزعة العدمية الأوروبية. ومن ثم قام بمحاولة الجريئة لإعادة تقييم كل القيم بما في ذلك قيمة الحضارة نفسها .

إن الوعي التراجيدي بالحياة يكمن في فلسفة نيتشه . وقد عبر نيتشه نفسه عن ذلك بشجاعة نادرة بأن أعلن أنه أول فيلسوف تراجيدي يقبل على الحياة بكليتها أو في مجموعها . إنه يقول نعم لطبيعتها المتنوعة والمتعارضة ، نعم للبهجة والألم معا ، وربما كان هذا أبلغ تعبير عن قوة إرادة الحياة التي تبتهج حتى بالكوارث والمآسي : «إن قول نعم للحياة - بما في ذلك أعزب وأظلم مشاكلها ، وإرادة الحياة المبتهجة ، بقدرتها التي لا تنفد على التضحية بأسمى نماذجها - ذلك هو الذي وصفته بأنه ديونيسي ، وهو الذي رجحت أنه هو الجسر الموصل إلى نفسية الشاعر التراجيدي» (٥٨) . يتغلب الإنسان إذن على مساوية وجوده التاريخي بالمزيد من إرادة الحياة ، فالحياة والألم لا ينفصلان . وإذا كانت الأخلاق التقليدية أو الموروثة هي نسق من التفكير يحارل - في رأى نيتشه - أن يفرض مستوى مطلقا من الصواب والخطأ ، والخير والشر على الوجود ، فإنها - أي الأخلاق - تقطع التجربة الإنسانية المفعمة بوفرة الحياة ، وهي محاولة لإدانة الوجود ، كما هي محاولة لإدانة وإثارة إرادة القوة ، وهي عند نيتشه الغريزة الأساسية للإنسان التي من خلالها ينمو ويتطور.

ماذا بعد عرض فلسفة نيتشه التاريخية وما تحمله من مفارقة بين الوعي التاريخي والوعي اللاتاريخي ؟ هل ساهمت هذه الرؤية النقدية للتاريخ في حل مشكلة التاريخ أو مشكلة الحضارة التي وصلت أزميتها إلى متفرق طرق لم يظهر فيه بارقة أمل

لإصلاح ما أنسده التطور الثقافي والحضارى؟ ربما يكون الإسهام الحقيقي لهذا الرؤية النقدية لمشكلة التاريخ (التي ألقينا عليها الضوء بقدر ما سمحت به المخطوط العربية لهذا البحث) هو إعادة النظر فى الموروث الثقافى ، ومراجعة اعتقادات ظل الإيمان بها راسخا فى الأذهان فترات طويلة من الزمن ، وذلك فضلا عن إسهامها فى إعادة تقييم كل ما أثمرته الحضارة الإنسانية. لقد كان نيتشه رائدا جسورا لتيارات عديدة جاءت بعده وأخذت على عاتقها مراجعة التراث الغربى ، وزعزعة الثقة فى الميراث الحضارى. واستمرت هذه التيارات - التى أخذت وجهتها من نيتشه - فى فلسفات هيدجر ومن يطلق عليهم اسم فلاسفة الاختلاف وتيار ما يسمى الآن بفلسفة « ما بعد الحداثة » ، وعلى رأسها التيار التفكيكى الذى يترجمه جاك دريدا - على الرغم من رفض هذا الأخير إدراج منهجه التفكيكى تحت ما يسمى بـ « ما بعد الحداثة » - فممنذ إطلاق نيتشه صرخته الأولى وإعلانه « موت الإله » كحد أولى - وهى الفكرة التى قصد بها تخطيم الميتافيزيقا الغربية وتدميرها وإعلان موتها وزلزلة الأسس التى يستند إليها التراث الحضارى الغربى - ، منذ ذلك الحين ، ما زالت تتوالى التيارات والرؤى النقدية من أجل إعادة التقييم. لم يكن هدم نيتشه للتاريخ والحضارة إلا من أجل بناء هذا التاريخ وتلك الحضارة من جديد ، ولم يكن هجومه على إنسان العصر الحديث إلا من أجل ظهور إنسان آخر جديد سماه « السوبر مان » أو الإنسان الأعلى . ويفضل دعوة نيتشه لتدمير التاريخ والحضارة الغربية ، بعيد الغرب الآن حساباته من جديد لتأسيس مفاهيم جديدة تستند إليها حضارة غربية جديدة .

وإذا كانت الدوائر العالمية الآن - من خلال الاهتمام الشديد بمرور مائة عام على رحيل نيتشه - تمير عن احتياجها إلى فكره ، وتقديم الدراسات والتحليلات والتفسيرات التى لا حصر لها عن السؤال المطروح فى بداية هذا البحث - لماذا نيتشه الآن؟ فأحسب أننا نحن العرب أشد احتياجا من الغربيين إلى رؤية نيتشه النقدية للتاريخ والحضارة ، كما أننا أشد احتياجا من الغرب إلى أن يكون لدينا الوعي التاريخى والوعى التاريخى معا ، أى أن تكون لدينا القدرة على التذكر والقدرة على النسيان بنفس القدر . أى القدرة والشجاعة على الفحص النقدى للماضى ، لا لكى نعيش فى الماضى فنعرض حاضرتنا للخطر ، بل أن يكون فحصا نقديا بكل ما تحمله

الكلمة من معنى، فنستحضر من الماضي لحظات مجده بالقُدرة على التذكر، ونفعل ظروفًا ولحظات من الماضي لا يجب التمسك بها بالقُدرة على النسيان، حتى نتمكن من أن نعيش الحاضر بالكامل ونتجه بقوة وشجاعة نحو المستقبل المأمول .

ما أخرجنا نحن العرب إلى أن تكون لدينا جسارة نيتشة وشجاعته في الهدم والتدمير حتى نستعيد القدرة على البناء والإبداع من جديد . أما إذا طرحنا السؤال السابق - لماذا نيتشه الآن ؟ - في عالمنا العربي ، فالإجابة في جملة واحدة: لأنه ما أخرجنا اليوم إلى نيتشه «عربي» يحطم الأوثان ويصرخ داعيًا إلى حضارة جديدة، ووعي وإرادة حياة جديدة، وتاريخ جديد، وحاضر جديد يتمحض - بالإرادة والوعي والقيم الجديدة - عن مستقبل جديد .

قائمة المراجع

- (1) Nietzsche, F: On the Genealogy of Morals. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York. Vintage. Books Edition. 1967. 111. Sec. 27. p. 161.
- (2) Nietzsche, F: The Gay Science. Translated with Commentary by Walter Kaufmann. New York. Vintage Books Edition. 1974. Sec. 296. p. 219. ورد نصه في
- (3) Steins, E.E: Nietzsche's Revaluation of Values, USA. University of Illinois Press. 1994. p. xxi.
- (4) Ibid, p. xvii.
- (5) Ibid. p x viii.
- (6) Rosen, Stanley: The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra. Cambridge University Press. 1995. p. xiv.
- (7) Nietzsche, F: The Gay Science. Sec. 301 p. 242.
- (8) Mahon, Michael: Foucault's Nietzschean Genealogy. State University of New York Press. 1992. p. xiv.
- (9) Rosen, Stanley: The Mask of Enlightenment. p. 14.
- (10) Nietzsche, F.: The Will to Power. A new translation by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York. Random house. 1967. Book 2. Sec. 409, p. 221.
- (11) Nietzsche, F: On the Genealogy of Morals. 111, sec. 26. p. 157.
- (12) Ibid, sec. p. 162.
- (13) Ibid, sec. 28. p. 162-163.

- (14) Mahon, Michael: Foucault's Nietzschean Genealogy. p. 83.
- (15) Nietzsche, F.: The Will to Power. Book Two. Sec. 254. p. 148.
- (16) Nietzsche, F.: Untimely Meditations. Trans. by R.J. Hollingdale. with an Introduction by J.P. Stern. Cambridge. 1983. p. 60.
- (17) Ibid. p. 59.
- (18) Mahon, Michael: Foucault's Nietzschean Genealogy. p. 97.
- (19) Nietzsche, F.: Untimely Meditations. p. 71.
- (20) Ibid. p. 72.
- (21) Ibid. p. 72-73.
- (22) Ibid. p. 74.
- (23) Ibid. p. 75.
- (24) Ibid. p. 72.
- (25) Ibid. p. 76.
- (26) Ibid. p. 76.
- (27) Ibid. p. 77.
- (28) Ibid. p. 63.
- (29) Ibid. p. 62.
- (30) Ibid. p. 65.
- (31) Stambaugh, Joan: The Problem of Time in Nietzsche. Trans. by John F. Humphrey. London. Associated University Presses. 1987. p. 42-43.
- (32) Pearson, A. Keith: Nietzsche Contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought. Cambridge University Press 1991. p.8.

- (33) Stambaugh, Joan: *The Problem of Time in Nietzsche* p. 57
- (34) Pearson, A. Keith: *Nietzsche Contra Rousseau*, p. 15-16.
- (35) Ibid. p. 10.
- (36) Nietzsche, F: *The Gay science*, Book Four, sec. 341, p. 273.
- (37) Rosen, Stanely: *The Mask of Enlightenment*, p. 6.
- (38) Ibid. p. 5.
- (39) Pearson, A. Keith: *Nietzsche Contra Rousseau*, p. 33.
- (40) Bernstein, J. A: *Nietzsche's Moral Philosophy*, London and Toronto, Associated University Presses, 1987 p. 85-86.
- (41) Rosen, Stanely: *The Mask of Enlightenment*, p. 22.
- (42) Nietzsche, F: *The Will to Power*, Book Four, sec. 874, p. 467.
- (43) Nietzsche, F: *On the Genealogy of Morals*, 1, sec. 16.
- (44) Nietzsche, F.: *Beyond Good and Evil*, Trans with commentary by Walter Kaufmann, New York, Vintage Books Edition., 1966, p. 117-118.
- (45) Pearson, A. Keith: *Nietzsche Contra Rousseau*, p. 22.
- (46) Mahon, M: *Foucault's Nietzschean Genealogy*, p. 82.
- (47) Pearson, A. Keith: *Nietzsche Contra Rousseau*, p. 2
- (48) Ibid. p. 7. اردشیر روسوفی
- (49) Nietzsche, F: *Human All too Human*, Trans by R.J.Hollingdale Introduction by Erick Heller, Cambridge University Press 1986, Sec. 617, p. 195.
- (50) Nietzsche, F: *The Birth of Tragedy and other Writings*, Trans. by Ronald Speirs, Edit. by Raymond Geuss and Ronald S. Cambridge University Press, 1999, sec. 18, p. 87.

- (51) Nietzsche, F: *Beyond Good and Evil* sec. 9.
- (52) Nietzsche, F: *The Will to Power* Book One sec. 120, p. 74
- (53) Nietzsche, F: *The Twilight of the Idols* Trans. by Anthony M. Ludvici Edit. By Oscar Levy *Complete Works* V. 16 New York: Russell & Russell 1964.. sec 48. p. 108
- (54) *Ibid.*, 1x. sec. 49. p. 109.
- (55) Nietzsche, F: *The Will to Power* Book One Sec. 98 p 61.
- (56) *Ibid.*, Book One. Sec. 112. p. 69.
- (57) Pearson, A. Keith: *Nietzsche Contra Rousseau*. p. 44
- (58) Nietzsche, F: *The Twilight of the Idols*. X. sec. 5. p. 120.

البيئة والمسئولية نحو نموذج معرفي وأخلاقي جديد للخروج من أزمة الإنسان مع بيئته

مقدمة :

تعالى الأصوات في العقود الأخيرة بالشكوى تارة والتحذير تارة أخرى من مشكلات بيئية ستواجه البشرية في مستقبل ليس بالبعيد ، ومن كوارث وشيكة الحدوث ، وأزمات بدأ الإنسان يعاني من هواقبها الوخيمة بفعل تدمير البيئة الطبيعية التي طالتها يد التقنية الحديثة بالاستغلال والتخريب ، مما جعل فلاسفة الأخلاق المهتمين بشئون البيئة يعيدون النظر في علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية ، التي اربطت بتاريخ الفكر البشري منذ أن خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان ، وبصفة خاصة منذ بدايات الفلسفة الشرقية والفلاسفة قبل سقراط .

وقد مرت العلاقة بين الإنسان والبيئة بتحويلات تاريخية كبيرة عبر تاريخ البشرية بأكمله ، ولكن هذا البحث سيلقى الضوء على هذه العلاقة من الناحية الفلسفية . وقد استخدم الفلاسفة مصطلح الطبيعة بمعناه الأعم والأشمل للتعبير عن البيئة التي لم تظهر كمصطلح إلا في نهاية القرن التاسع عشر مع بداية ظهور الأزمة . ولذلك سيعرض البحث لتحويلات العلاقة بين الإنسان والطبيعة عبر تاريخ الفكر الفلسفي والتي انتهت في الآونة الأخيرة إلى سيطرة الطرف الأول في هذه العلاقة (وهو الإنسان) سيطرة شبه كاملة على الطرف الثاني (وهو الطبيعة) بفضل التفوق التقني . ولكن هل ما يصيبنا الآن من كوارث طبيعية وبيئية هو رد فعل وصرخة احتجاج من الطبيعة على ما تعرضت له من ظلم وعدوان ؟ أم هي إشارات تحذير للإنسان بأنه لن تكون له الكلمة الأخيرة في الدراما الكونية التي هو مجرد جزء ضئيل منها ؟ أم هو إعلان من الطبيعة بأنها هي الأخرى لها ذات وقيمة مستقلة عن البشر الذين توهموا أنهم الكائنات الوحيدة الحاملة للحقبة والقادرة على التقييم ؟ وإذا كان الأمر كذلك فأين وكيف المخرج من هذا المأزق البيئي البشري ؟

هدف البحث . سيجادل هذا البحث الإجابة عن هذه الأسئلة التي يمثلزم الرد على السؤال الأول منها نتبع العلاقة بين الإنسان والطبيعة من الناحية الفلسفية وكيف تدرجت من علاقة حميمة آمنة إلى علاقة هيمنة وسيطرة ، وذلك من خلال نموذج معرفي أنضى إلى إخضاع البيئة بالكامل لسلطة التقنية . وتقتضي الإجابة عن السؤال الثاني إثارة المشكلة الأساسية التي أدت إلى مثل هذه السيطرة ، وهي النزعة المركزية الإنسانية التي وضعت الإنسان في مركز السيطرة والسيطرة ومنحته حق إخضاع سائر الكائنات والعناصر البيئية الأخرى لمصلحته ، وكيف ساهمت عدة علوم حديثة في إنهاء هذه المركزية الإنسانية بإثبات أن الإنسان ليس إلا جزءاً ضئيلاً من كون لا نهاية له . وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن أن تنتهي مزاعم الإنسان التي صورت له أنه هو الكائن الوحيد المعامل للقيمة والسيد المسيطر على كل شيء ؟ من هنا تأتي الإجابة عن السؤال الثالث بمحاولة البحث عن القيمة الباطنة في الطبيعة ، ودلالات هذه القيمة على وجود كائنات وعناصر أخرى تحمل قيمة في ذاتها ، وطبيعة الموقف البشري الذي ينبغي الأخذ منها .

ويعرض البحث في النهاية محاولات لإيجاد مخرج من أزمة الإنسان مع بيئته من خلال المسؤولية الأخلاقية تجاه البيئة ، كما يدعو إلى مواصلة الجهود المشتركة للبحث عن أخلاقيات بيئية رشيدة تستند على نموذج معرفي جديد، أي نموذج يقوم على تنمية الوعي الأخلاقي والجمالي بالبيئة، ولغت الأنظار إلى المسؤولية العالمية المشتركة في ظل أخلاق كوكبية جديدة تضع في اعتبارها بالدرجة الأولى حماية البيئة وصيانتها من منطلق كونها ميراث البشرية ورصيدنا الذي ينبغي صيانتها والحفاظة عليه .

مصطلحات بيئية : قبل التعرض لهذه الأسئلة والإشكاليات يجدر بنا أن نقف عند المصطلحات الأساسية التي يتناولها البحث : الطبيعة Nature والبيئة الطبيعية Natural Environment وعلم الأيكولوجيا Ecology وهي مصطلحات تبدو كأنها مترادفة أو ذات مضمون واحد . والواقع أن هناك اختلافات بين هذه المصطلحات وإن كانت في حقيقة الأمر اختلافات طفيفة ولكنها دقيقة . ففي الموسوعات الفلسفية نرى الطبيعة بالمعنى الأشمل الموجودات في مجموعها، أي

أنها نوع من الجرد لكل ما هو موجود في الكون ، كما أنها تشير أيضا إلى مبادئ وقوانين البنية التي تتحكم في سلوك الكائنات والأشياء ، وهذان المعنيان لا يتفصلان عن بعضهما^(١) . ويتم تعريف الطبيعة أيضا باستخدام الصفة من الأسم ، أي تعريف شيء ما بأنه طبيعي من خلال التناظر والتضاد بحيث نقصد بهذا الشيء أنه الفطري في مقابل المكتسب ، والتلقائي في مقابل الإرادي ، والعفوي في مقابل المتروى والمقصود ، والطبيعي في مقابل الرضحي والمفتعل أو الصناعي ، كما أننا نقول كذلك بالطبيعي في مقابل المعجز أو الخارق للطبيعة ، تنتهي من هذا كله إلى أنها (أي الطبيعة) تجمع بين الموجودات الطبيعية التي نمر عن الإرادة الإلهية الفاعلة في الطبيعة والتي لا تتدخل فيها الإرادة البشرية وبين المستوعات الإنسانية أي ما قام به الإنسان محاولة منه للتدخل في تغيير مسار الطبيعة سواء كان هذا بقصد منه أو عن غير قصد .

أما مصطلح البيئة الطبيعية Natural Environment فيدل على «ظروف المكان الذي يعيش فيه الكائن الحي بكل ما فيه من عناصر أو مكونات طبيعية يتأثر بها ويؤثر فيها . وتصف البيئة الطبيعية تلك الخصائص الطبيعية (مثل المناخ أو الأحيولوجيا وغيرها من عناصر البيئة الطبيعية) التي هي ليست من صنع الإنسان ولا يستطيع تغييرها ، بينما تشتمل البيئة الجغرافية على البيئة الطبيعية بجانب أي تغير أو تعديل قام به البشر على هذه البيئة (مثل التصنيع - أو تحويل المناطق الريفية إلى مناطق حضرية) أما علم الأيكولوجيا Ecology فهو العلم الذي يقوم على «دراسة تفاعل الكائنات الحية مع بيئتها الطبيعية»^(٢) ، أي أنه العلم الذي يدرس العلاقات بين عناصر الكائنات الحية وغير الحية . وقد أكدت قضية التوازن الأيكولوجي منذ الستينيات أن الناس يجب أن تعيش في حدود الموارد البيئية المحدودة ، وليس ثمة شك أن المحافظة على البيئة هو الموضوع الأساسي الذي يهتم به علم الأيكولوجيا ويحذر مما تتعرض له مناطق واسعة من البيئة الطبيعية من سوء الاستخدام والإسراف .

هناك أيضاً مصطلحات بيئية خاصة مع تطور علم الأيكولوجيا الحديث ، ولكن هذا البحث يقتصر على هذه المصطلحات الثلاثة فقط لأنها - في رأينا - نمر عن المراحل التاريخية للعلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية ، حيث يعبر المصطلح الأول (أي

الطبيعة، عن الرؤية الفلسفية التي تطورت من خلالها علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعي حوله . فقد كان مصطلح الطبيعة هو المفهوم الأساسي الذي يعبر عن نظرة الإنسان للعالم طوال تاريخ الفلسفة، في حين أن مفهوم البيئة الطبيعية بالمعنى المعاصر لم يكن من مصطلحات الفلاسفة لا في العصر اليوناني ولا حتى في العصور الحديثة. والواقع أن المصطلح (البيئة الطبيعية) وهو المصطلح الثاني إنما يعبر عن بداية أزمة الإنسان مع بيئته الطبيعية ، تلك الأزمة التي بدأت بوادها في أواخر القرن التاسع عشر مع تطور التقدم العلمي والتقني . ثم ظهر مصطلح الأيكولوجيا، وهو المصطلح الثالث والأخير- في الآونة الأخيرة بعد أن استفحلت أزمة الإنسان مع البيئة. ف جاء علم الأيكولوجيا كأحد وسائل الانقاذ من الأزمة . وما لا شك فيه أن أزمة الإنسان مع بيئته الطبيعية لها جانب علمي وتكنولوجيا وتداخل فيها عناصر كثيرة وتعالجها مجالات مختلفة تخرج عن نطاق هذا البحث وتدخل في دوائر متخصصة وبميدة عن المجال الفلسفي الذي يقتصر البحث عليه .

رؤية تاريخية تقييمية للعلاقة بين الإنسان والطبيعة :

العلاقة التاريخية بين الإنسان والطبيعة في تاريخ الفكر الفلسفي علاقة قديمة قدم الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط ، وإن كانت جنوبها تمتد إلى ما هو أبعد من ذلك للتاريخ في الفلسفات الشرقية القديمة . ولكننا سنصرف النظر عن هذه الأخيرة، ليس لعدم أهميتها ، بل لجدارتها بأن يفرد لها بحث أو بحوث أخرى مستقلة. كما سنقتصر في هذا الجزء التاريخي على أهم المحطات الرئيسية التي تلقى الضوء على محاولات الموقف الفلسفي من الطبيعة، وهي التي بدأت بسؤال الفلاسفة اليونانيين (أو الطبيعيين) عن ماهية الطبيعة، وكان السؤال كان يتطلب البحث عن المادة الأولى التي يتكون منها العالم الطبيعي، فقال طاليس بالماء ، وحددها انكسيمينيس بالهواء، ورودها أنكسيماندر إلى «الأثير» الذي يفتقد إلى كل تحديد أو تعين . ثم تحول السؤال عند الفيثاغوريين فلم يعد بحثاً عن ماهية الطبيعة، بل عن بنائها ووجودها في الشكل الهندسي لتصبح مادة العالم قادرة على استقبال الأشكال الرياضية .

أما عالم الطبيعة عند أفلاطون فهو عالم ناقص بالضرورة لأن الزمان يسرى عليه، فهو غير ثابت، كما أنه نتاج المطلق الدني أو بالأحرى المصنع الإلهي، إذ تم إيجاد

وفقاً لنماذج الأشكال الأبدية الثابتة ، والألوهية لا تحول بين أى شئ وبين أن يوجد ، لأن كل شئ تتجلى فيه قدرتها المظيمة على الإبداع ، وقد كانت هذه أول فكرة تقدر أن الطبيعة سلسلة كبرى من الموجودات المتفاوتة في ترتيبها على سلم الوجود ، وهو ما وضعه أرسطو بفكرته عن المحرك الأول الذى لا يتحرك والذى هو العلة الغائية الأخيرة للطبيعة . باختصار كانت نظرة فلاسفة اليونان إلى الطبيعة تتسم بالحيوية والمعنوية ، كما تنطوى على مفهوم الكون المنظم الماثل ، إذ «احتشد المفكرون اليونانيون أن وجود العقل فى الطبيعة هو مصدر الانتظام القائم فى العالم الطبيعى أو مبدأ مساقه»^(٤) . والنتيجة التى نستخلصها من هذا المرض الشديد الإيجاز أن الكون الذى يتصف بالانسجام والاتاق وله عقل يسيره ويضفى عليه مثل هذا النظام لابد أن تكون له قيمة باطنة فيه ولم يستمدّها من شئ آخر سوى العقل الباطن فى الطبيعة .

اختفت النظرة المعنوية والحيوية من عالم الطبيعة بلحا من العصر الوسيط بسبب سيادة التصور الدينى وفكرة المخلوق من العدم . لم يعد عقل الطبيعة هو الذى يسيرها بل العقل الإلهى الذى أخرج العالم من ظلام العدم إلى نور الوجود ، مما جعل الطبيعة بل الكون بأكمله مرهوناً بالإرادة الإلهية . لقد رأت مشيئة الله - التى هى خيرة فى ذاتها - أنه من الأفضل أن يخلق العالم من أن يظل عدماً ، فكانت هذه هى فلسفة الطبيعة التى سادت العصور الوسطى وتبناها المفكرون المسيحيون أمثال أوغسطين وتوما الأكوينى . ثم جاء فكر عصر النهضة ليؤكد المفهوم المسيحى لخلق العالم ، ويرسم صورة للطبيعة باعتبارها آلة لا عقل فيها . و«اعتمد العلم الطبيعى لعصر النهضة على تشبيه الطبيعة بوصفها شيئاً من صنع الإرادة الإلهية ، بالآلات التى تعد من صنع الإنسان»^(٥) . وهكذا بدأ تجريد الطبيعة من سحرها ومن مغزاها الإنسانى شيئاً فشيئاً إلى أن تفككت العلاقة بين الإنسان والطبيعة مع بدايات الفلسفة الحديثة ونشأة العلم الحديث .

انسعت الفجوة بين الإنسان والطبيعة بشكل لا يخطوه عين مع الثنائية التى اتسم بها الفكر الديكارتي وطبعت العصر الحديث - والعصور التالية له - بطابعها عندما وضع الذات فى مقابل عالم الأشياء ، وبذلك عزل الإنسان عن الطبيعة عزلاً تاماً ،

وسار كل منهما في طريق مواز للآخر دون أن يلتقيا . وعلى الرغم من أنه حفظ للطبيعة استقلالها ، إلا أنه جردها من طابعها السحري وقوتها الذاتية ، وقدم نظرية للمعرفة قوامها العقل وغايتها «أن نجعل أنفسنا سادة ومسخرين للطبيعة»^(٦) . وبذلك أكد ديكارت صحة يكون - البشر بالمنهج التجريبي في العصر الحديث - الذي نادى بأن المعرفة قوة يجب إخضاعها لمنفعة الإنسان وفائدته ، ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة لمعرفة قوانين الطبيعة من أجل السيطرة عليها ، وممارسة السلطة على الأشياء والسيادة على العالم لتحقيق سعادة البشرية .

هكذا صاغ ديكارت في مستهل العصر الحديث نموذجاً معرفياً عقلياً تزامن مع نشأة العلم الحديث وتأسيس مناهج دقيقة للسيطرة العلمية على الطبيعة بفضل جاليليو وكبلر وغيرهما لإقامة علم طبيعي رياضي ، ثم جاء إسحاق نيوتن الذي كان له الفضل في تفسير قوانين كبلر ووضع أهم كتبه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» عام ١٦٨٧ الذي تعود أهميته في تاريخ الفلسفة إلى أنه كان بداية انفصال العلم الطبيعي عن دائرة العلوم الفلسفية على عكس ما يوحى به العنوان ، وانحصرت فلسفة الطبيعة منذ ذلك التاريخ في فرعين من فروع الدراسات الفلسفية : أحدهما فلسفة العلم الذي قصروا اهتمامه على دراسة المناهج والمفاهيم والنظريات العلمية ، والآخر علم الجمال الذي اختزل الطبيعة في إطار التجربة الفنية والجمالية ، دون أن يركز أي منهما على مفهوم الطبيعة ذاته . بينما تحولت علوم أخرى مثل السياسة والأخلاق والاجتماع إلى الاهتمام بدراسة البيئة الاجتماعية دونما اهتمام بالبيئة الطبيعية .

أما على مستوى العلم الطبيعي الذي تطور بصورة هائلة في خط مستقيم بدءاً من الثابتة الديكارتية - التي أحلت من شأن العقل - فقد كان هذا لينفاً باختفاء المفاهيم الكيفية للطبيعة التي طامنا ننشئ بها جوردانو برونو ، وبداية اتفاق غير معلن على أن ما يمكن التعرف عليه هو ما ينتج رياضياً فحسب ، وأن ما يفهم بشكل ألي هو فقط المفهوم عالياً ، وحجبت القوانين الآلية للعلم الطبيعي والميكانيكا الكلاسيكية في القرن الثامن عشر العلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة ، وأصبح العقل الإنساني نفسه هو المشرع لقوانين الطبيعة عند كانط ، وارتبطت النزعة الآلية الطبيعية ارتباطاً

وثيقاً بالتقنية ، ولكن هذه الآلية زادت الطبيعة فقراً ، فقد وقف العلم «عاجزاً عن تفسير الطبيعة بمصطلحات الملل الغائية»^(٧) . وصار العلم والتقنية اللذان تطورا منذ بدايات العصر الحديث والثورة الصناعية «غريبين غربة تامة عن خصائص الطبيعة وعن معناها الحقيقي» كما أن الفكر الحسابي الذي يتجه إلى تكميم كل شيء قد حجب شيئاً كل شيء لمسته يداه^(٨) ، وبما لا شك فيه أنه قد تم منذ عصر التنوير تجريد الطبيعة من سحرها وبلغت ذروة هذا الجريد في عصرنا الحاضر .

لبت عصر التنوير فكرة أساسية مفادها أن الإنسان هو محور الكون ، وهي الفكرة التي ورثها من العصر المسيحي الوسيط ، وعلى الرغم من أن عصر التنوير قد ثار على الفكر الديني وحاول أن يتحرر من أسرهِ ، إلا أنه استبقى الفكرة التي تقرر بأن الإنسان وضعاً خاصاً بين المخلوقات الأخرى في الطبيعة . لقد رسخت الديانة المسيحية في الأذهان أن الله خلق البشر على صورته ليكملوا حالة خاصة بين الكائنات الأخرى غير الشبيهة بالله . وأكدت الديانة الإسلامية أيضاً هذا التمييز للإنسان على سائر المخلوقات الأخرى في قوله تعالى : «ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»^(٩) . وروث عصر التنوير هذه الفكرة لا ليؤكد جانبها الديني ، وإنما للتدليل على تميز الإنسان رفوقه العقلي على سائر الكائنات . ولعل عبارة كانتن الثالية تلخص فكر التنوير بأكمله . «أن الإنسان هو الكائن الوحيد على الأرض الذي يملك العقل أو الفهم ، وهو على يقين سيد الطبيعة بلا نزاع ، وإذا نظرنا إلى الطبيعة باعتبارها نسقاً غائياً متكاملًا فقد ولد الإنسان ليكون الغاية النهائية لها»^(١٠) . وهذا النص يؤكد ارتباط ثلاثة عوامل أساسية رسخت المركزية البشرية ألا وهي العقل ، والسيادة أو السيطرة ، والغاية . فقد استطاع الإنسان بفضل العقل أن يسيطر على الطبيعة ليصبح هو محور الكون وغايته ، أو محور الدائرة ومركزها . وكانت هذه أيضاً هي الفكرة التي أكدها فرويد في معرض كلامه عن التسامي بالعدوان البشري بالتوجه ناحية المجال الحيوي ، بعيداً عن البشر الآخرين ، فلكي «يصبح الإنسان عضواً في المجتمع البشري» ، عليه أن يتوجه - بمساعدة التقنية المسترشدة بالعلم - لمهاجمة الطبيعة وإخضاعها للإرادة البشرية^(١١) .

إن فكرة استخدام القوة العقلية للعلم لقمع الطبيعة وغزوها بالحرب أو الأخضاع

- كما ترى مارى ميدجلى - ظلت فكرة عادية تماماً عند العديد من المفكرين ، على الأقل فى كل من العالمين الرأسمالى والشيوعى ، ولعل النص الذى أوردته يؤكد هذا الرأى : «يسهل التنبؤ بأنه فى المستقبل ، عندما يبلغ العلم والتقنية الكمال الذى لا يمكن تخيله ، ستصبح الطبيعة كالشمع الطيع فى يد الإنسان ، حيث سيكون قادراً على أن ينطلق فى أى شكل يختاره»^(١٢) وليست الإنجازات العلمية والتقنية هى وحدها التى ساعدت على السيطرة على الطبيعة ، وإنما التقدم فى الدراسات التاريخية، التى مهدت الإنسان باعتباره صانع التاريخ ومحقق الإنجازات البشرية، قد ساعد أيضاً على اتساع الفجوة بين الإنسان والطبيعة. ولعل كل هذه المظاهر أو السمات المعبرة عن المركزية الإنسانية هى وليدة فلسفات الذات والنموذج المعرفى الذى وضعه ديكارت - كما سبق القول - وجعل الذات فى مقابل عالم الأشياء، بحيث انتهى هذا النموذج العقلى بعد سلسلة طويلة من التطورات إلى عقلانية أدائية وإلى نوع من التقنية المدمرة التى قال عنها هيدجر فى مقاله الشهير عن التقنية «إن التقنية أو الصنعة هى الفاعلية العنيفة للمعرفة» ولقد أدت التقنية طبقاً لهذا النموذج إلى غزو وحش للواقع ، وأصبحت الذات «متجردة من كل دور أخلاقى وسياسى وجمالى لأن دورها مقصور على الملاحظة «المهضة» والقياس والحساب المهض»^(١٣) ، كنتيجة طبيعية لسيادة النظر إلى الطبيعة نظرة كمية مكنت من السيطرة عليها. ومع أننا بطبيعة الحال لا نرفض هذا الجانب الكمي الذى ساعد على تقدم العلوم الطبيعية تقدماً هائلاً ، إلا أن من الضروري ألا يغيب عن بالنا أنه جانب واحد فقط من جوانب الواقع ولا يستوعب كل جوانبه .

هكذا لازداد الاعتراف بعظمة الإنسان ، لا بمعنى قدرته على الإحساس بالوعى الفائق ، ولكن بوجه خاص لما عنده من قدرة عقلانية وقدرة على السيطرة على الطبيعة^(١٤) إلى الحد الذى أفضى إلى تدمير البيئة الطبيعية وخلق مشكلات بيئية ناجمة عن سوء استغلال الإنسان للطبيعة ومواردها . وإذا بالتقنية - التى كانت تهدف فى البداية إلى سعادة الإنسان ورفاهيته - تتحول إلى عامل مدمر يهدد حياة الإنسان وبقائه . وإذا بالتقدم العلمى نفسه يلقى بشكوكه حول طريقة التفكير نفسها، كما أن وجهات النظر العلمية التى كانت تؤكد النزعة المركزية الأنسانية

أصبحت هي نفسها موضع شك ، كما أصبحت فكرة الغاية النهائية للكون غريبة على العلم الحديث شأنها في هذا شأن الفكرة الأخرى التي تثبت الإنسان في مركز الكون ، ومن مفارقات العلم أن تأتي العلوم الحديثة لتحلونا وتثبت خطأ المركبة الإنسانية التي تزعم أن الإنسان هو الهدف الأول من خلق العالم ، فعلم الفلك يثبت أن الكون ليس له مركز فيزيقي وليس هناك ما نطلق عليه فوق أو تحت ، وإنما هناك كون أشبه بالمسرح العظيم الاتساع في مكان وزمان لا متباينين تتحرك فيه الكائنات البشرية بشكل غير مدرك بالحس مثل العشرات والبكتريا على أحسن تقدير .

وبعلمنا علم الأحياء أن الكائنات البشرية من بين الكائنات الحية التي ظهرت على مسرح الكون ، ولكن ظهورها كان متأخراً وربما تكون قد وصلت إلى خشبة المسرح بالمصادفة البحتة ، بمعنى أنه ربما لم يكن الإنسان - كما يفهم من بعض العلوم الحديثة - هو الغاية النهائية للطبيعة أو تاج الخليقة كما هو مبثوور في التراث الديني وفلسفة العصر الوسيط ، ولم تكن هذه الكائنات البشرية أبداً على صورة الله كما تقول المسيحية . ثم يضيف علم الجغرافيا أن القارات التي اعتدنا التفكير فيها على أنها ثابتة وراسخة في مسرح الكون إنما هي متحركة . وفي الآونة الأخيرة يأتي علم الأيكولوجيا ليخبرنا أننا لا نشكل الشئ في أمان كما تفعل الطبيعة لئلا نحتمل جاراتنا ، ومن المرجح ألا نتحكم من ذلك أبداً ، بل على العكس من ذلك فإننا نلبون على شتطين فروع الشجرة التي نجلس عليها ، ولن نتوقف عن هذا إلا إذا استجبتنا للمبادئ الداخلية التي تحكم الطبيعة بدلاً من محاولة تدميرها بأدوات ابتكرناها بأنفسنا . والمفارقة التي قد تبدو كوميدية أو تراجيدية - حسبما ننظر إليها - هي أن العلم الذي طامنا هذا لؤلؤة أو جوهرة متألقة في تاج سيد الطبيعة بلا نزاع ، قد انقلب إلى غاس يضرب الأرض تحت حشرته ويهدمها^(١٥) .

هذه المفارقة العلمية وضعت الإنسان في مأزق ، وولدت مشاعر متضادة بين شعوره المتضخم بأهميته الهائلة على مسرح الحياة من ناحية ، وضآلته وقهاته في الكون من ناحية أخرى ، كما أحدثت فجوة عميقة بين نزعة إنسانية ركز أصحابها كل جهودهم لجعل الإنسان هو كل شئ يزعم أهمية النوع البشري ونبوته مركزاً أساسياً بين المخلوقات الأرضية ، وبين علوم ودراسات حديثة لا ترى الكائنات البشرية

سوى دُمى مرنعشة أو أسراب نمل أو يكثرها ظهرت صدفة أو اتفاقاً على خشبة المسرح الكرنى . وربما لن يستطيع الإنسان سد هذه الفجوة فى الحائلين . إذا أصر من ناحية على أن يكون كل شيء أو إذا استسلم من ناحية أخرى لتنتائج العلوم الحديثة فأصبح لا شيء . فكيف الخروج من هذا المأزق .

لن يكون الخروج من هذا المأزق إلا إذا تحرر الإنسان من الفكر الذى أفضى به إلى هذا التضاد ، وتبنى فكراً جديداً يضع الإنسان فى حجمه الصحيح وينظر إلى الطبيعة بوصفها ذاتاً مستقلة لا مجرد وسيلة لإشباع رغباتنا وقلبية احتياجاتنا . ومعنى هذا أنه لن يكون لنا خلاص من هذا المأزق إلا برؤية راشدة جديدة للعالم ، بمعنى آخر هناك حاجة ملحة لإيجاد نموذج معرفى جديد يمكن أن يهتدى بالنموذج المصاحب للثورة العلمية عند توماس كون ، الذى يؤكد أن كل ثورة علمية لابد أن يصاحبها نموذج إرشادى Paradigm مغاير للمعرفة العلمية السابقة على هذه الثورة . وعلى الرغم من أن كون قد استخدم مصطلح النموذج الإرشادى بمعان عديدة ومختلفة ، إلا أنه أكد على المعنى السوسولوجى للمصطلح وهو أنه : «يمبر بذاته»^(١٦) . مما يتيح للجماعة العلمية الملتزمة بهذه النماذج الإرشادية حل بعض المشكلات التى تواجه المجتمع العلمى . ذلك أنه «عندما تتغير النماذج الإرشادية يتنى معها العالم ذاته إن التحولات التى طرأت على النماذج الإرشادية تجعل العلماء بالفعل يرون العالم الخاص بموضوع بحثهم فى صورة مغايرة . وطالما أن تعاملهم مع هذا العالم لا يكون إلا من خلال ما يرونه ويفعلونه ، فقد تخدونا رغبة فى القول بأنه عقب حدوث ثورة علمية يجد العلماء أنفسهم يستجيبون لعالم مغاير»^(١٧) . إن المجتمع الذى يقصده كون هو المجتمع العلمى ، وما يسرى على العلم باعتباره فرعاً من فروع المعرفة ، لابد أن يسرى بالضرورة على مجالات أو فروع المعرفة الأخرى ، وبهذا المعنى يمكن لنا أن نتلمس الطريق إلى نموذج معرفى جديد يساعدنا على تغيير جذرى فى الوعى لإعادة تقييم موقفنا من الطبيعة . وإذا كان النموذج المعرفى السابق قد تمخض عن جعل البشر الكائنات الوحيدة القادرة على التقييم ، بمعنى أنه جعلهم يقيمون للبيئة الطبيعية تقييماً أدالياً خالصاً لتلبية مصالحهم الذاتية، فإن هذا

النموذج قد وضع أسساً معرفية كان لها أثر سلبى على البيئة الطبيعية وجردتها من أية قيمة خاصة بها ، كما قطع العلاقة الحميمة والمتوازنة التى كانت تربط الإنسان بالطبيعة فى العصور الماضية .

نموذج معرفى جديد للمخروج من أزمة الإنسان مع بيئته :

ليس هدفنا من الكلام السابق أن يجرنا إلى الحديث عن ذلالية القيم أو موضوعيتها، فهذا أمر لم يحسمه التاريخ الطويل لعلم الجبال ، وإنما نريد أن نؤكد النقطة الهامة فى هذا الموضوع ، وهى أن الإنسان هو الكائن الذى باستطاعته إدراك قيمة الأشياء بصرف النظر عما إذا كانت هذه القيمة نابعة من الذات المدركة (أى الإنسان) أو من الشيء المدرك (أى البيئة الطبيعية) . وإذا صح أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا قيمة ، فمن الصحيح أيضاً أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تحيا بدون أن يكون لها قيمة فى ذاتها . بمعنى آخر إذا كان الكائن البشرى له قيمة وهو جزء من لداغات هذه الأرض ، فإن الأرض بكل ما فيها وما عليها ينطق بالقيمة . وإذا لم يكن هذا صحيحاً فكيف يشر ما هو هديهم القيمة (الأرض) كائناً (كالإنسان) له قيمة فى ذاته ، بل وله القدرة على التقييم . وما دمتا نعب على النموذج المعرفى السابق أنه أدى فى نهاية الأمر إلى إخضاع البيئة الطبيعية وقهرها بالعلم ، ونطالب بنموذج آخر جديد ينصت إلى صوت الطبيعة ويميد الاعتبار لقوانينها وقوانينها الداخلية ، فلا بد أن يتخذ هذا النموذج موقفاً أكثر إنصافاً من البيئة الطبيعية ، وأعمق إيماناً بأن لها قيمة كامنة فيها وليست متوقفة على الإدراك كما يقول باركلى على سبيل المثال .

وربما يكون هذا الموقف الجديد قد عبر عنه أصداق تعبیر عنوان كتاب بول تيلر Paul W. Taylor «احترام الطبيعة» الذى يؤكد أنه الموقف الوحيد الملائم لنظرة الإنسان إلى الطبيعة . فإذا كان النموذج السابق ينطلق من الاعتقاد فى «التزعة المركزية الإنسانية» فلا بد أن يأتى النموذج الجديد باعتقاد مختلف يقوم على «النظرة المحوية إلى الطبيعة» التى تركز على احترام البيئة الطبيعية باعتباره «الموقف الأخلاقى الأساسى» . هذه النظرة الحيوية المركزية إلى البيئة الطبيعية - من كونها رصيد البشرية وميراثها الذى ينبغى صيانه - هى التى تفسر وتبرر اتخاذ الإنسان لذلك

الموقف الأخلاقي الذي ينعكس إيجاباً عليه . ويشير هذا الموقف قضية هامة وهي مسؤولية الإنسان الأخلاقية تجاه البيئة الطبيعية ، وضرورة أن يأخذ النموذج المعرفي الجديد متضمناً نزعة أخلاقية متمركزة من حول البيئة الطبيعية في مقابل النزعة الأخلاقية السابقة المتمركزة من حول الإنسان ، لإيجاد نوع من التناغم والانسجام بين الأخلاق البيئية (أى المتعلقة بتقييم القدرات البيئية وإمكاناتها) والأخلاق الإنسانية التى ينبى أن تقنن بيئياً .

وبطبيعة الحال فإن الحديث عن الأخلاق البيئية يفترض بشكل مسبق أن للطبيعة أو للمحيط البيئى بصفة عامة قيمة باطنة.. من هنا يتبين لنا أن مشكلة النموذج المعرفى الجديد تعبر عن أزمة قيم ، وأن بقاء البيئة الطبيعية وقدراتها على إعطاء المتواصل مرتبط بتغير قيمنا تجاه البيئة من ناحية ، والاعتراف من ناحية أخرى بأن للبيئة الطبيعية أيضاً قيمة باطنة مستقلة عن العقل الذى يقيّمها . وقد تبدو هذه نظرة رومانسية إلى الطبيعة باعتبارها ذاتاً أو آخر، خاصة وأن هناك من ينكر أن يكون للبيئة الطبيعية قيمة خارج العقل . فما هو ولیم جيمس يعلن فى بداية القرن العشرين : «أن العالم بدون عقل المدرك ليس فيه جزء واحد يفوق فى أهميته أى جزء آخر . وبدون عقل المدرك يبدو كل شيء سلباً ومواتاً. وأياً كانت القيمة التى تبدو مشحونة بها عوالمنا ، فما هى فى الواقع إلا هدايا خالصة أضفناها عليها المدرك»^(١٨) . ثم هناك أيضاً فى نهاية القرن العشرين من يعتقدون «أن علماء الأخلاق المهتمين بشئون البيئة قد ضلوا طريقهم بالبحث عن القيمة فى الكائنات الحية مستقلة عن التقييم البشرى ، فقد أغفل هؤلاء الفكرة الأساسية فى عملية تقييم أى شيء وهى حدودها من وجهة نظر الشخص الذى يقوم بالتقييم ، وأن البشر وحدهم هم الذين يخلعون للقيمة على الأشياء»^(١٩) . والحقيقة أن المشكلة ليست فى النظرة الرومانسية إلى الطبيعة ، ولا فى النظرة الذاتية التى تجعل الإنسان مصدراً للقيمة ، لأن كليهما سيجعل الإشكالية محصورة فى دائرة محورها الإنسان . ولهذا يتعين علينا الآن أن نوضح أن القيمة كامنة فى البيئة الطبيعية نفسها وفى الكائنات الطبيعية ذاتها .

وقبل أن نتطرق للحديث عن هذا الجانب المتعلق بالتقييم فمن الضرورى أن نؤكد

أنه لا خلاف حول أهمية القيمة الموضوعية للعالم الطبيعي لأن معرفة العالم معرفة موضوعية نساعدنا على اكتشاف ما فيه من قيم وإبداعات خلاقية ، ويدور دراسة هذا الإبداع أو الجوانب الخلاقية في البيئة ، سنصبح كمن يطلق قيماً على عالم لم نعرف قيمته معرفة كافية . ولكن لا نضفي على العالم قيماً ذاتية أو قيماً تملئها الصدفة ، لابد أن نعرف العالم نفسه معرفة موضوعية . وتبدأ معرفتنا بالعالم الطبيعي من خلال عمليتين أساسيتين : الأولى هي تطور الكائنات ومحافظةها على نفسها وهي العملية التي نسم عن قيمة إبداعية ، والثانية هي إدراك البشر لتلك القيم الموضوعية للطبيعة ، والوعي بأن من يدركون هذه القيم هم أنفسهم جزء من نماذج الأرض المبدعة وثمرتها نتاجها الطبيعي .

يؤكد القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية ثلاث فرضيات أساسية : (١) فرضية نفى الغائية ، (٢) فرضية الاستقلال ، (٣) فرضية اللاتناسق ، تقرر الفرضية الأولى (أن الأرض (الطبيعة) لم تأت للوجود وتستمر فيه من أجل خدمة الأغراض البشرية ، وبهذا المعنى ليس هناك غائية^(٢٠) . وعلى الرغم من أن هناك جوانب في البيئة الطبيعية تمثل قيمة أدائية للجنس البشري مثل الطعام والملبس والمأوى ، كما أن هناك جوانب أخرى من البيئة الطبيعية تمثل قيمة أدائية أيضاً للكائنات غير البشرية والنباتات يمكن أن تستفيد من الطبيعة غير الحية لتدعيم كمالها الوظيفي ، بهذا المعنى يكون ثلثي أكيد الكربون ، والماء والحرارة والضوء المستمد من الشمس .. الخ ذات قيمة أدائية بالنسبة للنبات^(٢١) . كما يحدث أيضاً نفس الشيء بالنسبة للحشرات التي تمثل أرواق النبات بالنسبة لها قيمة أدائية . فهل يعني هذا أن البيئة الطبيعية غير الحية وجدت من أجل تحقيق هذه الأغراض ؟ لا شك في أنه سيكون من الخطأ القول إن الطبيعة وجدت أو ظهرت إلى الوجود من أجل تحقيق قيمة نفعية أو أدائية للحياة البشرية أو غير البشرية .

ونعبر فرضية الاستقلال عن القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية من خلال بعض الحقائق الطبيعية التي يؤكدتها تاريخ التطور الطبيعي الطويل ومنها : (١) أن الأرض نشأت مستقلة تماماً عن البشر وسابقتها على وجودهم بما لا نهاية له من الدهور ، بينما لم تظهر الحياة البشرية على مسرح الطبيعة إلا منذ ما يقرب من مائة ألف

سنة. (٢٦) يمكن للنوع البشرى أن يفنى لسبب أو آخر، بينما تبقى الأرض ومجالها الحيوى وتمتلئ بأنواع أخرى جديدة من الوجود (أو الموجودات). (٢٧) قدرة المجال الحيوى على أداء وظيفته بشكل كامل وسليم بغير عون أو مساعدة من البشر (٢٨). ويترب على هذا أن نشأة البيئة الطبيعية واستمرارها فى الوجود لا يعتمد على الوجود البشرى، وأن كمال سلامة أدائها الوظيفى مستقل تماماً عن الإنسان، بل إن هذا الأخير قد عرض لتلك السلامة للتدمير عندما شرع فى التدخل فى البيئة الطبيعية دون مراعاة نوااميسها وقوانينها الداخلية، ويعنى هذا أن الأرض ومجالها الحيوى لهما القدرة على الوجود والاستمرار وأداء وظيفتهما بدون الاعتماد على البشر.

أما الفرضية الثالثة والأخيرة فهى التى تقر بأنه «ليس هناك تناقض فى الارتباط العلى بين البشر والطبيعة، فبينما يعتمد البشر على الطبيعة بحيث لا يمكنهم أن يحيا بمعزل عنها، فإن وجود الطبيعة وسلامة وظيفتها مستقلان عن الوجود البشرى» (٢٩). ولدينا أيضاً فى الفكر العربى ما يؤكد هذه الفرضية بشكل غير مباشر فى تعريف ابن سينا للطبيعة: «الطبيعة هى المبدأ الفعلى أو الانفعالى الأول الدائم لحركة الجسم وسكونه، من حيث أن الموجودات تتحرك ويمكن على نسق واحد، فتبدل على أن فيها حلة الحركة والسكون، وعلة أطرافهما، فالفعل الباطن وأطراده (القانون) علامتان على الطبيعة» (٣٠). وربما يدل هذا التعريف على القيمة الباطنة فى الطبيعة باعتبار أنها علة ذاتها وتعتمد اعتماداً ذاتياً لبلوغ كمالها الوظيفى. بهذا المعنى فإن البيئة الطبيعية غير الحية توجد من أجل ذاتها وليس من أجل الإنسان، خدمة أغراضه، تماماً كما وجد الإنسان من أجل ذاته وليس من أجل الطبيعة، وإذا عترفنا بأن للإنسان قيمة فى ذاته لأنه مخلوق لذاته، فلا بد أن نمنح البيئة الطبيعية نفس الحق ونعترف بأن لها قيمة كامنة فى باطنها مادامت قد وجدت لذاتها، ولا يفنى هذا ولا يقلل منه أن يجد فيها الإنسان منفعة له ويكتشف فيها قيمة أدائية تحقق أغراضه.

ويؤدى الإيمان بالقيمة الباطنة فى الطبيعة - من الناحية الفلسفية - إلى فكرة مفادها وضع الذات الطبيعية فى مقابل الذات الإنسانية، وقد بدر هذه الفكرة متشابهة مع النموذج المعرفى المتوارث من دهكارت والذى وضع الذات فى مقابل

عالم الأشياء . وهو النموذج الذي نطالب بتغييره الآن - ولكن لا بد من التذكير بأن النموذج المعرفي الديكارتي إذا كان قد اعترف للعالم الطبيعي بوجوده المستقل عن عالم الذات ، فهو لم يفعل هذا إلا لإثبات التفوق العقلي للإنسان والبرهنة على قدرة العقل على السيطرة على العالم الطبيعي - كما ورد في بداية هذا البحث - وهي الرؤية الفلسفية التي استمرت حتى هيجل عندما رفض الحركة الداخلية للطبيعة، ومنح للإنسان القدرة على التحكم في قوانينها عن طريق الدماء بحيث يحول أعمالها العمياء إلى أعمال هادفة بعكس ما كانت تريد الطبيعة نفسها . ولا شك أن هذه الرؤية تعبر عن فلسفة الأنا والسيطرة المطلقة وتسخير كل شيء للأنا البشرية . بينما تشكل فكرة ذات الطبيعة معنا موقفاً مختلفاً من الطبيعة ، ليس نابعاً من السيطرة أو الهيمنة عليها . بل إن النظر إلى الطبيعة بوصفها ذاتاً يحسن أن يكون منطلقاً لرؤية ثورية جديدة للعالم تستمد غناها من تراث صوفي طويل وتحدوها الرغبة والشوق لإعادة السحر إلى العالم (كما في التراث الشرقي القديم الذي يتميز بانسجام الإنسان وتناغمه مع الطبيعة) ، وربما تستند هذه الرؤية أيضاً إلى تراث رومانسي لا ينقص من شأنها ، فعندما فقد الإنسان رومانسيته فقد معها توازنه مع البيئة الطبيعية من حوله، وتحولت علاقة الانسجام مع الطبيعة إلى نوع من التعالي عليها . إن فكرة ذات الطبيعة تولد لدى الذات الإنسانية الشعور بالآخر ، أي أن الطبيعة هي «الآخر» المختلف عنها . و «فكرة أخرىة الطبيعة Otherness ، أي انفصالها وتمييزها عن المخلوقات البشرية أو عن المخلوقات التي تنبع الثقافة والتقنية ، يؤكد فكرة القيمة الباطنة الموجودة في الطبيعة ، كما أن إحساسنا بأخرية الطبيعة هو الذي يثير فينا الاستجابة التي تمكننا من إضفاء القيمة عليها» (٢٥) من الصحيح إذن أن للطبيعة قيمة باطنة في ذاتها ومستقلة عن الإنسان ، ومن الصحيح أيضاً أن البشر وحدهم هم القادرون على التقييم ، ولكنهم لا يقيمون عالماً بلا قيم ، بل إن البيئة الطبيعية نمرص عليهم بعير شك ما يستوجب التقييم

إن فكرة النظر إلى الطبيعة باعتبار أنها «الآخر» تتطلب تجاوز النظرة الإنسانية الضيقة التي تنحصر حول الإنسان وتضعه على قمة سلم الموجودات (أو التسلسل الهرمي للموجودات) «وأخرية» الطبيعة التي تحدثنا عنها هي الأساس التوطيد لما

يكن فيها من قيمة باطنة . هنا بالإضافة إلى قيمتها الجمالية التي تدعم أيضا قيمتها الباطنة، ففي الطبيعة خصائص (مثل التنوع والثبات ، الجلال والجمال ، الانسجام والرفق ، الإبداع والتنظيم ... الخ) نلحس فيها القيمة الجمالية للطبيعة والتي تساعدنا على إدراكها ، وربما تكون هذه الخصائص ذاتها هي التي تساعدنا على اقناع الرافضين للقيمة الباطنة في الطبيعة، أي اقناعهم بقيمتها الجمالية الإيجابية التي هي الأساس الوحيد لما يمكن فيها من قيمة باطنة، ولعل أهم ما يميز القيمة الجمالية للطبيعة هي أنها تحققت بغير تصميم قصدي وبدون تدخل هادف، وتبع قيمة الطبيعة من أنها تطورت تطوراً طبيعياً بدون تدخل تكنولوجي . ويكشف علم الأيكولوجيا عن هذا التطور والعمليات الطبيعية المختلفة التي تؤدي إلى التنظيم الذي نلاحظه في الطبيعة والذي هو أحد أسباب قيمتها الباطنة .

إن الإشكالية الحقيقية في علاقة الإنسان بقيمته الطبيعية هي أن نقول إن القيمة الطبيعية غير الحية يمكن أن يكون لها قيمة باطنة ، وربما تقرب هذه الإشكالية من الحل عند الإقرار أو الاعتراف بأن البعثة الطبيعية الحية وغير الحية متداخلتان ، فكل منهما يتضمن الآخر بشكل لا مفر منه ، فإذا ما اعترفنا بأن لأحدهما قيمة في ذاته ، فلا بد أن يتسحب هذا الاعتراف - بطبيعة الحال - على الآخر ، فكل ما حولنا له قيمة باطنة ، ينطبق هذا على الطبيعة الحية وغير الحية على السواء، ولعل هذا هو الذي جعل بول تيلور يميز بين ثلاثة أنواع من القيمة .

(١) القيمة الباطنة Intrinsic Value وهي القيمة الإيجابية التي يضيفها البشر على حدث أو تجربة ما من حيث إمكان الاستمتاع بها في ذاتها ولذاتها . (٢) القيمة الملازمة لشيء ما أو لمكان ما أو المتضمنة في طبيعة الشيء نفسه Inherent Value والتي نفعلنا معتقد أن هذا الشيء أو هذا المكان ينبغي الحفاظ عليه لا بسبب قيمته النفعية أو التجارية . بل ببساطة لأنه جميل في ذاته أو له أهمية تاريخية أو دلالة ثقافية أو حضارية . (٣) المجدارة الكامنة في الشيء Inherent Worth وهي التي لا نتبع بحسب من قيم يستمدّها أو يضيفها عليه من يقوم بتقييمه ، بل تقوم على حيوية الشيء نفسه ، ويكون هذا الشيء أو المكان خيراً إذا أمكن أن يوصف بالخير بغير إحالة إلى أي شيء آخر . ومعنى هذا أن كسوف الشيء موجوداً يعطى له المجدارة أو

الخيرية، وأن أى كائن سواء كان نباتاً أو حيواناً وباعتباره فرداً هو فى الحقيقة يمثل غاية الحياة . وعلى هذا فإن « كل الأشخاص أو الكائنات الأخلاقية الذين لديهم دعى أخلاقى عليهم واجب أولى فى تنمية الحفاظ على خيرية المسمى وتنميتها باعتبارها خيراً فى ذاته »^(٢٧) .

وقد استطاع بول تيلور وفقاً للتحليل السابق لأنواع القيمة أن يحسم الصراع بين ما يمكن أن نطلق عليه بغير البشر وغير ما هو غير بشرى . فلكل شئ، حتى لو كان حزمة أعشاب - وفق القيمة الثالثة من التحليل السابق - جدارة كامة فيه ويستحق الاعتبار الأخلاقى، وكل إنسان يتخذ هذا الموقف الأخلاقى - وهو احترام الطبيعة - فإنما « يقر بمجموعة من المبادئ المعيارية ويلزم نفسه بالتقيد بقواعد السلوك الصحيح ومستويات الخلق الطيب التى تتسق مع اتخاذ موقف الاحترام من الطبيعة »^(٢٨) . هكذا أصبح « الاحترام » هو الموقف الأخلاقى الجديد الذى ينبغى أن ينظر إليه بمعنى الاعتبار عندما نكون بصدد تأسيس أخلاق بيئية ، وذلك بعد أن أرحمنا التقدم العلمى والتقنى بأننا يمكن أن نتحكم فى الطبيعة بالسيطرة عليها، مما جعل العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية تنسم لفترة طويلة من الزمن بنوع من التكبر والغطرسة من قبل الطرف الأول (الإنسان) تجاه الطرف الثانى (البيئة الطبيعية) يزعم المكانة المتميزة للنوع البشرى . ولكن التطور قد أثبت - كما رأينا - عدم شرعية هيرواركية (ترابية) الموجودات . كما أن نشأة البيئة الطبيعية واستمرار وجودها وسلامة أدائها الوظيفى دون الاعتماد على البشر - كما سبقنا الإشارة - يجب أن يحول موقف الإنسان منها من التكبر والغطرسة إلى التواضع والتهيب لأنه فى حضور الطبيعة « يجب أن تحتل نفوس البشر بالإجلال مع الهبة والدهشة الدهشة من أن ما نشاهده هو إلى حد كبير نوع من الإعجاز ، والتهيب ليس فقط لأن الطبيعة معجزة، بل لأنها تملك قوة تفوقنا وعليها يعتمد وجودنا »^(٢٩) . فيكف بتكبر الإنسان ويترفع على من لا يعتمد عليه فى وجوده ويقاله « هذا الشعور بالإجلال والإفضاع أمام البيئة الطبيعية هو الذى يحل علينا أن نسلك حيالها السلوك الملائم، ألا وهو الاحترام .

ربما تصور البعض أن النظام الأخلاقى المتمركز حول البيئة يتضمن التزامات

مختلفة عما يتضمنه النظام الأخلاقي المتمركز حول الإنسان ، بينما لا يوجد في حقيقة الأمر معارض أساسي كما رأينا في موقف تيلور المتمثل في إيمانه بضرورة تناسق أو انسجام الأخلاق البيعية مع الأخلاق الإنسانية. ولعل هذا الموقف أن يكون مشابهاً إلى حد كبير للموقف الأخلاقي الكانطى الذى طالما اتهم بأنه معاد للقيم الخاصة بالبيئة . وحجة القائلين بذلك « إن كانط يعلى من قيمة الكائن الإنسانى العاقل بينما ينكر على الكائنات غير العاقلة أى اعتبار أخلاقى »^(٣٠) . ولقد أثير هذا الاتهام بحجة أن كانط يقتصر المواقف الأخلاقية على البشر باعتباره الفاعلين الأخلاقيين أو القادرين على الفعل الأخلاقى مما يترتب عليه أن يقتصر على الكائنات القادرة على أداء الواجب وتستثنى منه الكائنات غير العاقلة .

ويحاول أحد الباحثين الرد على هذا الاتهام بقوله أن المهتمين بأخلاق البيئة لم يتدبروا هذا الأمر بشكل كاف لأنهم « فهموا من الواجبات المباشرة أنها متضافعة مع الحقوق ، ومن ثم يكون الاعتراض على الأخلاق الكانطية هو أنها تنفى عن الكائنات غير العاقلة أى حقوق طالما أنها عاجزة عن القيام بأى واجبات »^(٣١) . وحقيقة الأمر أن الاتهامات الموجهة إلى الأخلاق الكانطية المتمركزة حول الإنسان أثارت تساؤلات هامة عن معنى المؤلف أو الاعتبار الأخلاقى نفسه ، فلم تركز الأخلاق الكانطية على من يقع عليهم الفعل الأخلاقى فى مقابل الفاعل الأخلاقى العاقل .

ولكن هل معنى عدم وجود التزام أخلاقى نحو الكائنات غير العاقلة - مثل الحيوانات على سبيل المثال - هل معنى هذا أن تؤذيها أو نذلها ؟ الواقع أن كانط لم يقصد ذلك على الإطلاق ، لأنه كما يقول فى محاضراته فى الأخلاق : « إن واجباتنا تجاه الحيوانات هى مجرد واجبات غير مباشرة تجاه الإنسانية » ثم يستطرد بذكر هذا المثال : « إذا ضرب رجل كلباً بالرصاص فإنه لم يخطئ فى واجبه نحو الكلب ، لأن الكلب لا يستطيع أن يحكم ، ولكن فعله (أى القتل) غير إنسانى ويدمر فى نفسه أو ذاته تلك الإنسانية التى من واجبه أن يمدحها نحو البشر »^(٣٢) . وهناك من يستشهد بهذه العبارة لإثبات تحيز الأخلاق عند كانط وتمركزها حول الإنسان . وما لا شك فيه أن هذا الرأى صحيح إلى حد كبير ، فالأخلاق الكانطية هى ذروة المركزية الإنسانية التى يعارضها هذا البحث ، حتى لو انتهت عنده بما يوحى بأنها إرهابيات

بأخلاق بيئية فهذا ما لم يقصده كائنت صراحة أو بشكل مباشر (على الإطلاق) .
 ولإيمانه بأن واجباتنا تجاه الحيوانات هي واجبات غير مباشرة تجاه الإنسانية لم يكن إلا
 من منطلق هذه المركزية الإنسانية التي لم يحاول إخفائها أو الالتفاف حولها .
 فالأخلاق الكائنطية هي بلورة لأفكار عصر التنوير بأكمله ، وإن كان هذا الموقف لم
 يمنع من الوقوف من الطبيعة موقف التواضع والاحترام ، وإذا كان هذا هو الموقف
 الذي نسمى إليه في تأسيس أخلاق بيئية ، فلا نزعج أن كائنت كان معنياً بتأسيس تلك
 الأخلاق التي ننشدها ، لأنه لسبب بسيط لم تكن في زمنه مشكلة للإنسان مع بيئته ،
 إذ لم تظهر بوادر هذه الأمة إلا في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين
 إلى أن فجرت في العقود الأخيرة منه . وأما كان الرأي في الأخلاق الكائنطية تجاه
 الكائنات غير العاقلة ، فلا يمكننا أن نتغافل عن شعور كائنت بالرهبة والإجلال
 أمام الطبيعة ، وليس أدل على ذلك من العبارة المحفورة على قبره ^(٣٣) ، والتي تعني
 أن الطبيعة لها قيمة باطنة في ذاتها ، وإن كانت واجباتنا ناحيتها غير مباشرة لأننا إذا
 دمرنا الطبيعة فهذا يعني تدمير طبيعتنا البشرية ذاتها التي هي جزء من الطبيعة ككل .

والواقع أن التاريخ قد أثبت صديق فكرة كائنت - بدون أن نشغل أنفسنا
 بالحاملين للاعتبار الأخلاقي عنده - عما يعنيه تدمير البيئة الطبيعية من تدمير
 للطبيعة البشرية ذاتها . وما لا شك فيه أن المشكلات البيئية المعاصرة التي نجمت عن
 سوء استغلال الإنسان للبيئة ومواردها الطبيعية قد منحض عنه تدمير مقومات الحياة
 الإنسانية ذاتها . أضف إلى ذلك المخاطر التي أصبحت تهدد كوكب الأرض ، الأمر
 الذي يتطلب إعادة النظر في علاقتنا بهذا الكوكب الذي تتوقف عليه حياتنا لأن
 البشرية « منذ فجر التاريخ تواجه حقيقة مفادها أننا نعيش على الكوكب الوحيد الذي
 يستطيع أن يعول الحياة » ^(٣٤) . ويفسر هذا علاقة التبعية المتبادلة بين البشر وكوكب
 الأرض ، وكيف انعكست عواقب النشاط البشري على البيئة الطبيعية ، وكيف أثرت
 التغيرات الطبيعية بدورها على المجتمع البشري .

يسودنا سبق أن إدراك القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية ينصب على كوكب
 الأرض ، ربما لأن الأنظمة الأرضية لها نوع من التميز والتفرد لارتباطها بالحياة
 الإنسانية التي نشأت فوقها ، وربما لا تكون الأرض هي الكوكب الوحيد الذي

يحتوى على أشياء لها قيمة ، ولكنها بغير ذلك الكوكب الوحيد الذى نعلم حتى الآن أن به بيئة ومجالاً حيويًا وحياة عضوية تسمح بالحياة عليه. ولكن نقيم الإنسان للأرض عادة ما يكون نقيهما أدالياً وفق مصلحته الذاتية ومن منطلق أن الأشياء والأحداث الطبيعية تسهم فى إشباع الرغبات والمصالح الإنسانية . ولذلك فإن الاعتقاد بأن للأرض قيمة باطنة يبدو كأنه نوع من البرهنة على المحال فالأرض ليس لها قيمة فى حد ذاتها ولكنها استمدت هذه القيمة من اندماجها فى نظام بيئي متكامل سمح بنشأة الإنسان من جزئها العضوي وظهور على سطحها عندما أثمرت الأرض أكثر ثمراتها تعقيداً وهو الإنسان العاقل . كما أنها - أى الأرض - لم تستمد قيمتها من ارتباط تاريخها الطبيعي بالتاريخ البشرى الذى جاء متأخراً عنها بألاف السنين . بهذا المعنى فإن البرهنة على القيمة الباطنة للأرض ونظامها البيئي ليس نوعاً من البرهنة على المستحيل . لكن ماذا بعد أن أثبت العلم أن الكونيات الحديثة برهنت على أننا نحيا فى كون لا نهائى لا مركز له أو محيط ؟ وبعد أن أصبح واضحاً «أننا لا نساكن فى مركز متميز من الكون بل فى كوكب ضئيل على أطراف مجرة متواضعة تضم مائة ألف مليون مجرة على الأقل فى القطاع الذى نساكنه من الكون ، أو ما يعرف بالكون المنظور أو المرصود ، إذ لا يمكننا أن نلم بحجم الكون كله»^(٣٥) . فهل يحق لنا الآن أن نعطي كل هذه الأهمية لكوكب الأرض وهو مجرد جزء ضئيل من الكون اللانهائى ؟ وهل يوجد فى الكون جزء له أهمية أكثر من أى جزء آخر ؟ إذا صبح ما سبق قوله بأن كل ما يوجد لذاته ويتشأ ويستمر بشكل مستقل وبدون الاعتماد على شئ آخر ، له قيمة باطنة ، فكل ما فى الكون ينطوى على قيمة داخلية أو كامنة فيه .

ولكن الأرض ومجالها الحيوي هى الكوكب الوحيد الذى يوفر أو تتوافر فيه بيئة صالحة للحياة ، وهذه البيئة ليست مجرد نظام بيئي ، بل مجموعة ضخمة من النظم البيئية التى تتداخل فيها الطبيعة الحية وغير الحية ولا يبدو الطبيعة «كركام تنتشر داخله أنواع عديدة منهكة فى التنافس بضرارة أو يلتهم بعضها البعض الآخر بل كمكان رمزي منظم بعناية وعامر بالمعاني التى تتيح لكل نوع إمكانية الحياة فى أحسن ظروف ممكنة»^(٣٦) من هنا تأتى أهمية تأسيس أخلاق بيئية مرتبطة بالأرض

ولابد أن تكون هذه الأخلاق هي الركيزة الأساسية في النموذج المعرفي الذي أصبح مطلباً ملحاً يستحق أن تتضافر الجهود لوضعه .

إن مفهوم البيئة Environment باعتبارها الوسط أو المحيط الذي ينشأ فيه الكائن ، يشير إلى المجال الذي يضيء على حياتنا الدلالة والمعنى a field of Significance ، كأن يشعر شخص ما (أو حيوان) بالأنفة والانتماء إلى الوطن أو إلى موضع معين من البيئة^(٣٧) . ويفرض هذا المفهوم على الإنسان التزاماً أخلاقياً تجاه بيئته التي تمثل له ميداناً ذا دلالة ومعنى - ولا يقتصر الأمر على هذا فحسب، بل يفرض عليه أيضاً نفس الالتزام الأخلاقي تجاه المجالات الأخرى التي تحمل دلالة ومعنى للكائنات الأخرى من أجل توفير بيئة ملائمة للعيش ، بعد أن عذت البيئة ملكاً مشتركاً لجميع أعضائها ، مما جعل صيانة المحيط البيئي أو المجال الحيوي مطلباً أساسياً لاستمرار الحياة الإنسانية ، خاصة بعد أن أصبحت البشرية تواجه مشكلات حرجية مع بيئتها كاساع ثقب الأوزون ، وتركز ثاني أكسيد الكربون في الجو، وارتفاع درجة حرارة الأرض ، وجرف التربة وما ترتب عليه من تدهور الأراضي الزراعية وما نتج عنه من مجاعات في أنحاء كثيرة من المعمورة ، وتغير المناخ الذي أدى إلى فيضانات عارمة في أنحاء من العالم يقابله الزحف الصحراوي أو التصحر في أماكن أخرى ، وقناء العديد من الأنواع والسلالات النهائية والحيوانية ، وتدمير الغابات ، واستنفاد موارد الطاقة ، والتلوث الذي طال الماء والهواء على السواء ، والنمو السكاني المتزايد الذي يهدد للتوازن الطبيعي وغيرها من كوارث بيئية عديدة .

إن هذه الكوارث البيئية العديدة والمتنوعة التي حدثت في أنحاء متفرقة من العالم خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين بفضل التقدم العلمي والتقني . هذه الكوارث قد لفتت الانتباه إلى أهمية المسؤولية الأخلاقية عن البيئة ، لأنه عندما تخلى الإنسان عن مسؤوليته تجاه الطبيعة أصبح قوة مدمرة لها بدلاً من أن يكون قوة معمرة . ومن ثم فإن اتخاذ القرار بشأن صيانة المحيط الحيوي لا يمكن تأجيله أو تجاهله أمام هذه المشكلات^(٣٨) . لعابير التي نحتاجها لإنقاذ الجنس البشري هي نفس المعايير المطلوبة لإنقاذ بقية الحيوي ، إذ لا يوجد قارب نجاة يمكن أن ينقذ الجنس البشري وحده . فالبحر يسوا أسمى من الكائنات التي تشاركهم نفس البيئة . ولذلك

نجد أنه من الضروري الأخذ بالمبادئ الأربعة الأساسية التي أقرها تبلور في هذا الشأن وتستحق أن نعود لتأكيد ما يشي من التفصيل :

١ - الاعتقاد بأن البشر أعضاء في مجتمع الحياة الأرضية بنفس المعنى ونفس الظروف والشروط التي تكون بها بقية الكائنات الحية أعضاء في نفس المجتمع .

٢ - الاعتقاد بأن أفراد النوع من الكائنات الحية الأخرى هي عناصر مكملية في نظام يعتمد كل عنصر فيه على الآخر بحيث أن بقاء كل كائن حتى على قيد الحياة أو رضاه أو شقاءه لا يتحدد فقط بشروط البيئة الطبيعية وإنما يتحدد كذلك بعلاقاته بغيره من الكائنات الحية .

٣ - الاعتقاد بأن كل الكائنات العضوية هي خايات في ذاتها وأن كلا منها كيان متفرد ويسمى إلى تحقيق شجرة الخاص بوسائله الذاتية .

٤ - لا لزوم للاعتقاد بأن الجنس البشري أسمى من غيره من الكائنات الحية الأخرى (٣٩) .

من كل ما سبق يتضح أنه ليس أمام المجتمع البشري سوى طريقين لا ثالث لهما، إما إنقاذ وحماية وصيانة البيئة الطبيعية كمتطلب لاستمرار الحياة البشرية، أو مواجهة الكارثة المحققة إذا أغفلنا أو تفاقلنا عن إدراك الحجم الحقيقي لمشكلات البيئة. فالمحافظ عليها (أي البيئة) أصبح مسؤولية عامة ومشاركة بين الأفراد والدول والحكومات والمنظمات غير الحكومية والشركات المتعددة الجنسيات أو العابرة للقارات، لأن هذه المؤسسات لا تتعامل مع بيئتها التنظيمية الداخلية فحسب، بل مع البيئة الطبيعية ذاتها، ولأن مثل هذه الأمور الداخلية والخارجية يجب التعامل معها كأمر متعلق «بالوعي المشترك» الذي يتطلب تخطيطاً طويل الأجل يقوم على العناصر الأخلاقية والاجتماعية التي تعتمد عليها العقلانية والاحترام، وهما اللذان يؤلفان العنصرين الفلسفيين اللذين يتكون منهما الوعي المشترك. فالعقلانية عنصر أخلاقي موجه لوجيهاً ذاتياً تحدد أي جماعة من خلال أهدافها وسبل تحقيق هذه الأهداف عن طريق الاختيارات العقلية المصوبة بدقة (...) أما الاحترام فهو - كما رأينا من قبل - عنصر أخلاقي موجه نحو الآخرين ومن خلاله تحدد الجماعة علاقتها برؤى

الآخرين وحاجاتهم فى نطاق قدراتها التنظيمية^(١٠). ويمثل العنصران السابقان أساس المسؤولية المشتركة

الوعى البيئى والمسئولية الأخلاقية :

إن الوعى البيئى هو الذى يحدد المسؤولية الأخلاقية المشتركة تجاه البيئة الطبيعية من ناحية والمجتمع البشرى من ناحية أخرى. فمما لا شك فيه أن الأخلاق هى أحد الأبعاد الأساسية - التى لا يمكن الاستغناء بها - فى مشكلة الإنسان مع بيئته الطبيعية ، فالأخلاق هى جزء من البيئة الاجتماعية أو النسيج الاجتماعى الذى يصل فيه الفاعلون الأخلاقيون الذين لديهم وعى بالقواعد والممارسات الأخلاقية المسموح بها ، مما يترتب عليه أن الأخلاق جزء من المجتمع البشرى ومربطة أشد الارتباط بما يفعله البشر وما ينتج عن هذا الفعل من تأثير على حياتهم البشرية من ناحية وعلى المحيط البيئى من حولهم من ناحية أخرى . ولكى تغدو البيئة الملائمة للعيش - التى نتحدث عنها سابقاً - ليست فقط كلاماً نظرياً بل إجراءات عملية لحماية الإنسان من الهواء الملوث الذى يتنفسه ، ومن المؤثرات السرطانية فى الماء الذى يشربه .. إلخ فإن حماية البيئة من أجل بقاء الجنس البشرى تتضمن «عملية إنقاذ لها ثلاثة أبعاد : البعد الأول هو إنقاذ الكوكب من الكوارث البيئية المتعددة ، والبعد الثانى هو إنقاذ الجنس البشرى من الأشكال المختلفة من التدمير - اللاتى الذى أصبح ممكناً من خلال التطور التكنولوجى أما البعد الثالث فهو تحقيق العدل الاقتصادى والاجتماعى الحقيقى بين كل أعضاء «العائلة البشرية»^(١١) ، ومما يؤسف له أن حضارتنا العلمية والتقنية قد دمرت - وما زالت تدمر - توازن البيئة الطبيعية، ونحن لا نقدر حتى الآن حجم الدمار الذى ألحقناه بكوكبنا، ولم ندرك بشكل كاف أن بقاء وحماية محيطنا الحيوى الذى يستند إليه وجودنا البشرى يتطلب أن نغير قيمنا، وكمما أن تغيير القيم نفسه يتطلب تغييراً جليدياً للوعى إذا أردنا إيجاد مخرج لأزمة البيئة التى نتحمل وحدنا المسؤولية عنها ، كما يجب أن تشمل الأخلاق البيئية ليس فقط موقفنا من كوكب الأرض بل كذلك موقفنا من الكواكب الأخرى.

ويسود مما سبق أن هناك نوعاً من التناقض والمفارقة بين العلم والأخلاق، وفى الوقت الذى نتحدث فيه عن التقدم العلمى والتقنى الهائل الذى وصل إليه العقل

البشرى فى العقود الأخيرة من القرن العشرين ، نجد فى الجانب الآخر لدراسة
السلوك البشرى فى التعامل مع منجزات العقل إلى الحد الذى يمكن وصفه بأنه نوع
من النكوص فى الناحية الأخلاقية ، مما يستدعى التوقف لتحليل العلاقة بين التطور
المعرفى (العلمى والتقنى) وبين التطور الأخلاقى . وقد استطاع لوارس كولبرج -
الأستاذ بجامعة شيكاغو - فى دراسته عن الضمير الإنسانى^(٤٢) التى قام بها بين
عامى ١٩٦٣ - ١٩٧٣ أن يكتشف نوعاً من التضايف بين التطور المعرفى والتطور
الأخلاقي ، وأظهرت العينات التى بحثها أن الأفراد يتقدمون فى مراحل سلوكهم
الأخلاقي عن طريق الترابط المتبادل بينه وبين مستويات الوعى المعرفى أكثر بكثير من
ارتباطه بمستويات الطبقة الاجتماعية أو التقاليد الدينية والتوجهات الثقافية . والشىء
المهم بالنسبة لعملية التطور الأخلاقى للضمير المشترك ، هو أن العكس من ذلك يبدو
صحيحاً . فالسلوك الأخلاقى أو غير الأخلاقى المشترك يبدو أنه غير مرتبط ارتباطاً
أساسياً بالمعرفة العلمية أو التقنية ، بدليل أن هناك كثيراً من المؤسسات التى تملك
هذا التطور الأخير بدرجات شديدة التعقيد ، ومع ذلك فهى تمثل مستويات متدنية
للأخلاق المشتركة .

وقد أثبتت دراسات كولبرج أن ضمير الفرد يتشكل من خلال عملية تطور
أخلاقي فى ست مراحل عبر الزمان . ففى المرحلة الأولى يقوم الفرد بالفعل
الأخلاقي بدافع من الخوف من العقوبة ، أو المرحلة الثانية فيمكن أن نطلق عليها
اسم أخلاق المنفعة أو النسبية الأدائية ، بمعنى أن يتصرف الشخص وفق منفعة
الخاصة وهى تمثل مرحلة ما قبل الأخلاق الاصطناعية أو المتواضع عليها (وهى
الأخلاق التى تعارض فى دنيا المال والأعمال) . فى المرحلة الثالثة تكون الأخلاق
اجتماعية أى نابعة من قيم متفق عليها اجتماعياً . فى المرحلة الرابعة يتصرف الفرد
أخلاقياً وفق قواعد ومعايير ينظمها القانون . وتقوم المرحلة الخامسة من تطور الأخلاق
على التعاقد القانونى ، والسلوك فى هذه المرحلة يعكس نوعاً من الأخلاقية يقوم على
استعداد الإنسان للحفاظ على وعده كما تنص عليها التعاقدات القانونية . أما المرحلة
السادسة والأخيرة فتقوم على المبادئ الأخلاقية الكلية . والأخلاقية فى هذه المرحلة
متطورة إلى أقصى حد وتظهر بشكل خلاق عند أولئك الأشخاص الذين يواجهون

حياتهم من خلال سلوك منظم وصارم طبقاً للمبادئ الكلية للمعدل والتعاون المشترك^(١٣). وينتهي كولبرج من دراسته إلى أن عدداً قليلاً من الناس هم الذين يصلون إلى هذه المرحلة ، بل يندر الوصول إليها ندرة شديدة .

نتائج تفهيم العلاقة بين الإنسان وبيئته :

يتضح لنا من الدراسة السابقة لماذا تتصرف بعض الدول الكبرى بلا مسئولية من منطلق التطور المعرفى العلمى المتقدم بينما تكتفى من التطور الأخلاقى البيئى بمراحله البدائية ، وكيف وصلت البشرية إلى مفترق طرق يحتاج الأمر معه إلى التوقف طويلاً للتأمل فيما آلت إليه الحضارة الإنسانية. وهذا يؤكد من جانب آخر الحاجة الملحة إلى نموذج معرفى أخلاقى جديد فى مقابل النموذج (الديكارتي - البيكوني) الذى أفضى بنا على مدى ثلاثة قرون إلى عقلانية أدنية خالصة ، وربما يكون تغيير النموذج - بالمعنى الذى سبق أن أشرنا إليه عند توماس كرون - هو المعنى المقصود فى هذا الصدد «عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العالم ذاته»^(١٤). وبهذا المعنى نفسه لابد أن يأتى النموذج المقترح بنظرة جديدة إلى العالم وقيم أخلاقية مغايرة للقيم المضاحجة للنموذج السابق؛ نظرة وقيم تعيد التصالح بين الإنسان ومحيطه البيئى ، وتستعيد العلاقة الحميمة الآمنة بينهما بعد أن تحولت إلى مجابهة وصراع انتهى بالسيطرة البشرية الكاذبة لأنها سيطرة خادعة ومدمرة لمقومات وجود الإنسان . ويرى بعض الباحثين - تعريضاً للفكرة السابقة - أن هذه الأزمة قد أصلحتها القيم الغربية وأن أسماياها تعود إلى «الفروض الفلسفية الخاطئة التى سلم بها العالم الغربى الحديث وتمتد جذورها وتحيطها فى فكر كل من فرانسيس بيكون وديكارت وهوبز ولوك وهيوم»^(١٥).

وتتمثل أهم هذه الفروض الفلسفية التى أصبحت موضع شك فى العصر الحديث فى ستة فروض :

- ١ - النزعة المادية التى نظرت إلى الواقع على أنه أجزاء أو ذرات صغيرة غير مترابطة ولم تنظر إليه على أنه ككل عضوى موحد مما ترتب عليه تحميل مشاعر الارتباط بالأرض خاصة بعد الثورة الصناعية، والإعلاء من الشعور بالنزعة الفردية على حساب الدفء والمشاعر والمعاطفة والألفة بين الكائنات البشرية، وانهيار التعاطف بين البشر والحيوانات .

٢ - النظر بحسب الاعتبار إلى الوضع الاقتصادي على حساب البيئة، وهو ما بدأ مع التصنيع ونشأة الرأسمالية وتقدم الربح وتشجيع الحركة الاستهلاكية وتضليل الرأي العام وخلق « حاجات » اصطناعية .

٣ - نهب الأرض وهي الفرضية التي تنظر للأرض على أنها مصدر للموارد الطبيعية فحسب وأن للبشر حق السيطرة عليها واستغلالها .

٤ - انتصار المجتمع على مستوى الأفراد والمجتمعات على حد سواء .

٥ - سوء فهم السعادة الذي يسود المجتمعات الصناعية للعالم الأول على وجه الخصوص وتمثل في فكرة خاطئة مضللة عن أن النقود والممتلكات المادية هي التي تجلب السعادة للبشر .

٦ - تدعيم السيطرة ، وهو الموقف الذي ساد وكان له أكبر أثر تدميري في العصر الحديث بفعل السيطرة التقنية على الكائنات الحية ومحيطها الحيوي ، بل وعلى كل شيء على سطح الأرض أو تحتها ^(٤٦) .

سبل مواجهة الأمة :

هذا الوضع غير المتوازن بين الإنسان وبيئته يفرض علينا أن نتساءل : ما هو المخرج إذن من هذه الأزمة وكيف يمكن تصوره ؟ إن الخروج من الأزمة البيئية لا بد أن يكون في رأي البعض من خلال نظام جديد وقيم جديدة أو فيما نطلق عليه الآن اسم النزعة الكوكبية Globalism لأن هناك احتياجاً شديداً إلى « أخلاقيات كوكبية » تتعلق بالتغير الجذري لطريقتنا في التفكير والإحساس وعلاقتنا بكوكب الأرض وعلاقة بعضنا البعض ، كما تتطلب إعادة تقييم موقفنا من الطبيعة واستهلاك الموارد غير القابلة للتجديد ... والشخص المؤمن بالكوكبية هو الذي يشارك في صنع التغيير الثوري للوعي ^(٤٧) .

هذه الأخلاقيات الجديدة تتطلب - كما ذكرنا من قبل - تنمية الوعي البيئي الكوني ، الذي يركز على تضافر العنصر البيئي والعنصر الإنساني ، على أن يكون الاحترام هو العلاقة القائمة بينهما ، احترام الأرض وكل الكائنات الحية بشرة أو غير بشرة - أي أننا نحتاج إلى الوعي بأننا أفراد مشاركون في دراما كونية هائلة أو كم

يقول هوبنهد «نحن في العالم والعالم فينا» ، فليس هناك ما يدعو إلى ابتلاع الكائنات الأخرى أو السيطرة عليها، لأن هذا الوعي البيئي الكوي الجديد يولد لدينا الإحساس بجماعية المصير، ويفرض علينا شكلاً جديداً من المسؤولية ناحية البيئة بحيث نتخذ لزمها موقف الاحترام، هذه القِيمة الأخلاقية التي تلاشت أو كادت أن تُلَاشي في القرن العشرين وهكذا تتطلب «الجمهورية المشتركة» للإنسان والبيئة الطبيعية فهماً جديداً للعالم ، وعلماً آخر وتقنية أخرى يعتمدان على طريقة الإنسان في النظر إلى البيئة الطبيعية والإحساس بها .

نعم .. نريد علماً آخر وتقنية أخرى، علماً يعتمد عن فلسفات الذات وتقنية تعتمد عما يمكن أن نسميه بتقنية السيطرة والعنف ومما - أى العلم والتقنية - اللذان أفرزهما العلم الحديث كمنحصلة نهائية لنظرنه إلى البيئة الطبيعية من الناحية الكمية فحسب، وإغفال جوانبها الكيفية. وكثيراً ما ينظر إلى الكوارث البيئية كالفيزيانات والجفاف والأوبئة ... إلخ على أنها نوع من الكوارث الطبيعية كما لو لم يكن هناك أناس يمكن أن يكون لهم دخل أو دور في صنعها . والحقيقة أن الطبيعة تعتبر بصفة عامة هي المانع أو الممكن لهذه الكوارث ، وأن زيادة أعداد الفيزيانات وحدتها وانحسار الأمطار وغيرها من المآسي المشابهة تحدث أو تتفاقم عادة نتيجة أسلوب العنف والقسوة الذي يتبعه الإنسان في حق بيئته الطبيعية⁽²⁸⁾ . لذلك أدرك الأيكولوجيون خطورة تدهور المحيط الحيوي، وسيادة تقنية العنف في العقود الأخيرة من القرن العشرين هي التي يمكن أن تفسر لنا أضرار المشروع الأيكولوجي الذي ينظر إلى البيئة الطبيعية نظرة مختلفة ويضعها في موضع مسار لوضع الإنسان بحيث يستعيد التعاطف معها في محاولة للتخلص من التطورات الشاذة للمشروع التقني .

إن النظر إلى البيئة الطبيعية باعتبارها ذاتاً أو آخر يمكن اعتباره من جهة محاولة لإعادة المسح إلى العالم، كما يمكن اعتباره من جهة أخرى محاولة لاستعادة النظرة الحيوية إلى الأرض (أو جاليا Gaia بالمعنى الديني القديم عند الإغريق) ، بوصفها الأم التي تحتضن كل الكائنات الحية أكثر منها مصدر موارد تستغل فحسب . وهي نظرة تفضي إلى الاحترام والتبجيل ، والاستعاضة عن النزعة الذرية Atomsim بالنزعة

للكلية Holism .. وقد يبدو من كل هذا أن تلك رؤية رومانسية إلى البيئة الطبيعية مما يطرح السؤال عن مشروعية الخطاب الأيكولوجي وهل هو صمورة بوتوية خيالية أم مشروع جاد للمستقبل؟ إن الخطاب الأيكولوجي يمكن أن يتصوره البعض كمجرد تعبير عن رغبات أو آماني لا يمكن تحقيقها أو عن خيالات (فانتازيا). ولكنه من ناحية أخرى يمكن أن يكون برنامجاً معبراً عن التصميم على اكتشاف طبيعة جديدة نضفي عليها الروح والمعنى^(٤٩). ولكن يجب أن يحذر هذا المشروع الضخم من الوقوع في خطرين متطرفين: الوقوع في الهيمنة الوحشية على القوى الطبيعية، والوقوع في نوع من الروحية أو الصوفية الجوفاء^(٥٠).

خاتمة:

نخلص من كل ما سبق إلى أن الإنسان والبيئة الطبيعية يمثلان قطبين في متصل واحد (دمج وجود مستويات أخرى بطبيعة الحال من العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية تتوسط المسافة بين هذين القطبين). وقد بدأ المتصل بخوف الإنسان من قوة وغطش البيئة الطبيعية، عندما نظر إليها على أنها شيء آخر مختلف عنه يثير فيه الرعب، فتحولت الحيرة وعدم فهم ما يحدث حوله من ظواهر طبيعية تهدد حياته وبقائه (من برق ورعد وأعاصير وفيضانات وبراكين .. إلخ) تحولت إلى خوف مدمر للبيئة الطبيعية ذاتها وذلك لحماية نفسه من أهوالها. وقد انتهى هذا المتصل - كما رأينا - إلى تدمير الإنسان للبيئة الطبيعية إلى الحد الذي أصبح يهدد حياته وبقائه أيضاً، مما جعل الأيكولوجيين يذلون المزيد من الجهد في محاولة لإنقاذ البيئة الطبيعية من قوة الإنسان وغطشه.

صحيح أن الإنسان هو الكائن الذي كتب عليه أن ينظم هذا العالم باعتباره الكائن العاقل الوحيد على هذا الكوكب، ولكن من الصحيح أيضاً أنه ليس سوى نوع واحد بين أنواع وكائنات أخرى عديدة، وإذا كان العقل هو الملكة التي تميز الإنسان عن سائر المخلوقات، فإنها قد تحولت (أي ملكة العقل) من نعمة ممنوحة له إلى نقمة عليه منذ أن رفع ديكارت لواء العقل ووضع أسس نموذج معرفي قائم على الثنائيات المتضادة، مما أدى في نهاية الأمر إلى السيطرة الكاملة على البيئة الطبيعية وتدميرها، فكيف يكون المخرج؟ أي كيف نعود إلى البيئة ونعود البيئة إلينا؟

بمعنى آخر كيف نحقق التوازن والتوازي بين إمكانيات البيئة الطبيعية وقدراتها وبين احتياجات الإنسان الراشدة بما يسهم في استدامة التنمية من ناحية ، وحماية البيئة الطبيعية وصيانتها من ناحية أخرى ؟

لن يكون المخرج إذن إلا بالتغلب على نموذج الثنائيات الضدية ، أى لابد أن تتحول الثنائيات والازدواجيات المتضادة والحاسمة إلى قطبين في داخل نسق أكبر لا يكون التفكير فيه قائماً على هذا أو ذاك بل يكون هذا وذاك ، ولا يتأني هذا - كما يينا في هذا البحث - إلا من خلال نموذج معرفي جديد يجمع بين المتقابلات ، ويقضى على التوتر القائم بين الثنائيات المتضادة التي تفصل بين العقل والجسم ، الطبيعة والحضارة ، القيم الباطنة والقيم الأدائية .. الخ نموذج يعلمنا أن نرى الفوارق والاختلافات بوضوح ، وأن ننظر إلى هذه الاختلافات لا على أنها مجرد متعارضات ، بل كأقطاب متناقضة في تفاعل داخل مبادئ معقدة من العلاقات . وقد لا يرى البعض في مثل هذا النموذج الحل الفطاح والسريع لمشكلة تنفاقم آفاتها بشكل مرعب ومخيف ، لأن تغيير النموذج المعرفي في مجالات النظم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لا يكون ثورياً ولا يؤدي بشمار سريعة كما هو الحال عند توماس كون في مجال النظريات العلمية ، وغالباً ما يستغرق التغيير المصاحب للنموذج الجديد زمناً إن لم يكن طويلاً فهو ليس بالقصير . ولكن هذه من ناحية أخرى ليست بالحجة القوية بدليل أنه قد تمت بعض التحولات في النظم الفكرية بشكل ثوري وفجائي ، ولم تمر بتلك التطورات البطيئة ، بل أحدثت طفرة معرفية كالماركسية على سبيل المثال وغيرها .

لقد حاولنا تحسس الطريق إلى نموذج معرفي جديد لإعادة تقييم موقفنا من البيئة الطبيعية ، وهي محاولة أولية نحتاج إلى تكاتف جهود العلماء من مختلف الميادين والتخصصات لكي يتحقق لها المزيد من التنسيق والوضوح ، كما يينا أن هذا النموذج المعرفي يأخذ في الاعتبار القيم البيئية ، لأن المشكلة التي تتعلق بالمأزق البيئي - كما رأينا - هي في المقام الأول مشكلة أخلاقية ، فلابد إذن أن يحاول النموذج المعرفي الجديد تأسيس أخلاق بيئية جديدة تقوم على عناصر أساسية ، يمكن أن نوجزها فيما يلي :

- ١ - دحض النزعة المركزية الإنسانية التي تجعل الإنسان مصدر القيمة وموطنها ومنبعها الوحيد .
 - ٢ - الإيمان بمفهوم القيمة الباطنة في البيئة الطبيعية .
 - ٣ - أن يكون «احترام البيئة الطبيعية» هو القيمة الأخلاقية الأساسية التي تركز عليها الأخلاق البيئية .
 - ٤ - تنمية الوعي الجمالى والوعي الكونى المشترك بأهمية عودة العلاقة الحميمة بين الإنسان والبيئة الطبيعية .
 - ٥ - النظرة الحيوية إلى البيئة باعتبارها الأم أو «الموطن» الذى تتوفر فيه مقومات الحياة البشرية .
 - ٦ - تنمية الإحساس بمبدأ المسؤولية المشتركة تجاه البيئة ومحيطها الحيوى وما يستلزمه ذلك من التركيز على فكرة الضمير البيئى وإحيائها بالمعنى الشامل الذى يضع «المصير الجماعى» نصب عينيه .
 - ٧ - سن قوانين أخلاقية لحماية البيئة الطبيعية ، فالبيئة الملائمة للمعيش باعتبارها حقاً مشروطاً هي مطلب أساسى من أجل بقاء واستمرار الجنس البشرى وسائر الكائنات الأخرى .
 - ٨ - تحمل الشركات الكبرى مسؤولية أفعالها، لأنها مسؤولة عما تنتجه وعن آثار إنتاجها على الجنس البشرى وبقية الكائنات الحية .
 - ٩ - الاحتياج إلى تكاتف جهود العلماء فى جميع التخصصات المختلفة لتنمية التكنولوجيا وإنتاج ما يمكن أن نطلق عليه تكنولوجيا نظيفة لا تدمر البيئة .
- ولكى يتحقق مثل هذا النموذج لابد أن يتوقف العلم عن أن يكون عبداً تجره التقنية والمضالغ الأنانية من رقبته ، وألا يقتصر دوره على خدمة الإنتاج والبيع المادية التى تتجه إلى الربح فقط ، بل لابد أن يعود العلم كما كان معرفة بالحقيقة ، أى معرفة غير مرتبطة بمنفعة محددة . ولابد أيضاً أن يصاحب التطور العلمى تطور أخلاقى مماثل حتى لا يتحول - كما حدث فى العقود الأخيرة - إلى فأس يحفر بيديه قبر الكائنات البشرية وغير البشرى على السواء . وإذا لم تسرع بالسيطرة على

أزمة البيئة فربما يمرى العالم نهاية التاريخ البشرى فى وقت أقرب بكثير مما
نصـور.

ولعل الأبيات التالية للمتصوفة الألمانية هيلد جاردفون بنجين^(٥١) أن تكون
تعبيراً صادقاً عما سيلحق الجنس البشرى من جراء سوء استخدامه لبيئته الطبيعية،
ومع أنها تؤكد النزعة الإنسانية التى رفضناها، فهى من ناحية أخرى تنبها إلى العلاقة
الحميمة التى يجب أن تسود بين الإنسان والبيئة ، وهى العلاقة التى دعت إليها
جميع الأديان السماوية والأرضية، كما حثت عليها الفلسفات الكبرى فى الشرق
والغرب قبل الميلاد: إن الأعلى والأدنى / والخلق جميعاً / أعطاه الله إلى الجنس
البشرى وأودعها بين يديه لكى يتصرف فيها / فإذا الإنسان أساء استخدام عطية /
سمح الربانى لخلقه / بمعاقبة الإنسان

ومن هذا المنطلق فإن النموذج المعرفى الجديد ينبى أن يركز - إلى جانب كل
الأسس التى سبق ذكرها - على أخلاقيات الأديان السماوية التى علمتنا أننا لم
نخلق العالم ولا نملكه حتى نعطى لأنفسنا حق التصرف فيه وفق إرادتنا ورضائنا،
ولكننا نسمع بشماره كهدية أو هبة لا يحق لنا امتلاكها، وبشرط أن تتركه - أى
العالم - فى حالة جيدة للآخرين ، وأن نكون عقيدتنا الحقيقية هى الرحمة والرفق
بالكائنات الطبيعية الأخرى، والتواضع أمام البيئة الطبيعية التى نخضع ولها لاله
واحد، وأن نحقق العدل بالشكل الذى يحفظ علاقة التوازن بين الإنسان وبيئته بما
يحقق مصلحة طرفى العلاقة ، صيانة البيئة وحمايتها من ناحية، وتحقيق احتياجات
الإنسان الأساسية بصورة متوازنة من ناحية أخرى .

المراجع

Edwards, Paul (Ed): Encyclopedia of Philosophy. London, (١)
Macmillan Publishers.. 1972. V.5. Article
NatureP. 454.

Crystal. David (Ed): The Cambridge Paperback (٢)
Encyclopedia Cambridge University Press. New Updated,
edition. 1994. p. 235.

Ibid. p. 240 . (٣)

(٤) كولنجود ، د: فكرة الطبيعة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود ، مراجعة د. توفيق الطويل،
القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية ، مطبعة جامعة القاهرة
١٩٦٨ ، ص ٤٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١١

(٦) ديكارت ، ريتش : المقال عن المنهج . ترجمة محمود محمد الخضيرى ، راجعها وقدم لها
الدكتور محمد مصطفى حلمي ، القاهرة ، وزارة الثقافة ، دار الكتاب العربي
للطباعة والنشر ١٩٦٨ ص ١١٩ .

(٧) ماركوز ، هربرت : الإنسان ذو البعد الواحد . ترجمة جورج طرابيشي ، بيروت ، منشورات
دار الآداب ، ط ٢ ، ١٩٧١ ص ١٩٨٤ .

Arenilla, Louis: Ecology. A Different Perspective.. Translated (٨)
by Jenne Ferguson. Diogenes. Volume. 104
1978. p. 20.

(٩) الإسراء ، آية ٧٠ .

(١٠) ورد نص كانط في :

Midgely. Mary: The End of Anthropocentrism, in Philosophy
and The Natural Environment Edited by Robin
Attfield & Andrew Belsey.. Cambridge. 1994. p.
104 The Royal Institute of Philosophy
conference. o "Philosophy and the Natural
Environment. held at the University of Wales in
Cardiff from 20 to 22 July. 1993.

Ibid.p. 105. (١١)

Ibid., p. 104.(١٢)

(١٣) ماركوز ، هيربرت : الإنسان ذو العبد الواحد ، ص ١٨٤

(١٤) فرانكلين . ل. باومر : الفكر الأوربي الحديث (القرن السابع عشر) ، ترجمة د. أحمد
حمدان : محمود ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧ (ألف كتاب
الثاني) ص ٩٣ .

Midgley, Mary: The end of Anthropocentrism. p. 106-107. (١٥)

(١٦) كون ، توماس : بنية الثورات العلمية ، ترجمة شوقي جلال . الكويت ، عالم المعرفة عدد
١٦٨ ديسمبر ١٩٩٢ ، ص ٢٤٤ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٦٥ .

James, William: The vaieties of Religious Experience, New (١٨)
York: Longmans, Green. 1925. p.
150.

Rolston, Holmes III: Value in Nature & the Nature of value. (١٩)
In: Philos, and the Natural
Environment. p. 13.

Lee, Keekok: Awe and Humility: Intrinsic Value in Nature.(٢٠)
Beyond an Earthbound Environmental Ethics. In
Philos & the Natural Environment. p. 92.

Ibid, p. 92. (٢١)

Ibid, p. 93.(٢٢)

Ibid, p. 93. (٢٣)

(٢٤) عهدانتم حفنى : المعجم الفلسفى ارد دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ،
ط١ ، ١٩٩٢ ، ص ١٥٢ .

Elliot, Robert: Ecology and the Ethics of Environmental(٢٥)
Restoration, In: Philos & the Natural
Environment p. 36.

Taylor, Paul, W: Respect for Nature. Prinecton. NJ:(٢٦)
Princeton University Press 1986. p. 73.

Ibid, p. 75. (٢٧)

Ibid., p. 169. (٢٨)

Lee, Keekok: Awe and Humility. p. 94. (٢٩)

Hayward, Tim: Kant & the Moral considerability of (٣٠)
Non-Rational Beings. In: Philo & Enviromment
p. 129.

Ibid., p. 129. (٣١)

(٣٢) وردت تعبر عن كانت في المرجع السابق ص ١٢٢.

(٣٣) وهي العبارة المنقوشة على قبر كانت في كنيسة كورنجمسبرج، هناك أمران يمثان الإعجاب والإجلال في نفسى، القانون الأخلاقى في صبرى، والسماء ذات النجوم من فوقى.

(٣٤) ألين، روبرت، كيف تنقل العالم، تقديم المير بيتر سكوت، تمريب د. على على الهاء، ود. زين الدين عبدالمقصود، الكويت، مؤسسة الكويت للتقدم العلمى، ط١، ١٩٨٦، ص ٢٩.

(٣٥) جلال عبدالفتاح: الكون ذلك المجهول، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص ٦٨.

(٣٦) برا. لى هارفي، العالم وحدوده، الأساطير الشائعة حول الطبيعة والسكان، ترجمة حليم طومسون، القاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٩٧، ص ١٩٠.

Dower, Nigel: The Idea of Environment. In: Philo and the (٣٧)
Natural Enviromnet. p. 143-144.

(٣٨) ألين روبرت، كيف تنقل العالم، ص ٢٥.

Taylor, Paul, w: Respect for Nature p. 99-100. (٣٩)

Guerrette, Richard. H: environmental Integrity and (٤٠)
Corporate Responsibility. Journal of Business
Ethics. 5. 1986. p. 412.

Cadwallader, Eva: Ultimate Reality and Meaning in the (٤١)
Conflict Between Globalism and Anti
Globalism. p. 232.

(٤٢) وردت هذه الدراسة فى :

Guerrett, Richard H: Environmanal Integrity and Corporate

Responsibility, p. 413.

(٤٢) كوند ، نورمانس : بنية الثورات العلمية : ص ١٦٥ .

Cadwallader, Eva: Ultimate Reality and Meaning in the
Conflict Between Globalism and Anti Globalism. p. 234.

Ibid, p. 232- 236. (٤٦)

Ibid., p. 233. (٤٧)

(٤٨) إلين ، روبرت ، كيف تنقد العالم ، ص ٩٧ ~ ٩٨ .

Arenilla, Louis: Ecology: A different Perspective, p. 22. (٤٩)

Ibid., p. 22. (٥٠)

Cadwallader, Eva: Ibid, p. 244. (٥١) وردت هذه الآيات .

الفهرس

الصفحة

- تقديم ٣
- الحصاد الفلسفى للقرن العشرين ٥
- تطور العقل النقدى «من كانط إلى هابرماس» ٦١
- نظرية الفعل التواصى عند هابرماس ٩١
- دور الفلسفة الثقافية المعاصرة «بحث نقدى فى آراء فيلسوف
البراجماتية الجديدة ريتشارد روزنى ١٢٧
- الوعى التاريخى بين الماضى والمستقبل (النهضة الأوربية
نموذجاً ١٦٣
- المغارقة التاريخية عند نيتشه (إرادة الحياة بين الحس التاريخى
والحس اللائقارى ١٩٣
- البيئة والمسئولية نحو نموذج معرفى وأخلاقى جديد للخروج من
أزمة الإنسان مع بيئته ٢٣٩
- الفهرس ٢٧٥

Public Access Administration



0410053

44 / 1564

To: www.al-mostafa.com