

مآلات الفلسفة

من الفلسفة إلى النظرية

عبدالله محمد الغدامي

العبيكان

ح عبد الله محمد الغدامي، 1442هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الغدامي؛ عبد الله محمد

مآلات الفلسفة./ عبد الله محمد الغدامي - ط1؛ - الرياض، 1442هـ

192 ص؛ 14 × 21 سم

ردمك: 1-406-509-603-978

1- الفلسفة أ. العنوان

ديوي 100 1442/10442

حقوق الطباعة محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

1443هـ/2021م

لوحه الغلاف للفضانة رحاب الغدامي

يطلب من
العبيكان
Obekan

المملكة العربية السعودية-الرياض

طريق الملك فهد-مقابل برج المملكة

هاتف: +966 11 4808654، فاكس: +966 11 4808095

ص.ب: 67622 الرياض 11517

تواصل معنا



CONTACT US



جميع الحقوق محفوظة. ولايسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو نقله في أي شكل أو واسطة، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك التصوير بالنسخ (فوتوكوبي)، أو التسجيل، أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من المؤلف.



المقدمة

رأى بعض الفيزيائيين الكبار دانييل دينيت منكباً على كتب الفلسفة، فتعجبوا من فيلسوف معاصر لما يزل يعتمد على الفلاسفة القدامى، ولم يجد دينيت من دفاع غير أن قال: إننا نقرأ للكبار كي نتجنب أخطاءهم، ولو لم نفعل لكررنا الأخطاء ذاتها.

وفي هذه الحادثة سنرى حال الفلسفة اليوم بين فيزيائي يسخر وفيلسوف اعتذاري، ويقابلهما ستيفن هوكينج الذي يقطع بموت الفلسفة، ولكن ريتشارد رورتي يطرح (النظرية) بديلاً للفلسفة وبديلاً عن قرار الموت أو اعتذارية دينيت، وهذا يضع الفلسفة بصيغتها التقليدية أمام مآلات متناقضة.

وفي خضم هذا المأزق نستحضر قول برتراند راسل: «إن هناك أسئلة كثيرة تضمّر متعة كبيرة لحياتنا الروحية، ولكن عقولنا تعجز عن حلها»، وهو بهذا يكرر فكرة عجز العقل عن البرهنة على وجود الله وعلى الخلود والإرادة الحرة حسب كانط، غير أنه يقصر عن كانط الذي بحث عن طريق غير العقل يوصله إليها، ومثل كانط فعل هيغل (انظر الفصل الثاني)، ويزيد راسل: «إن أسئلة مثل هل للكون أي وحدة في الخطة والقصد أم أنه مجرد خليط بين أجزاء

لا وحدة لها كانت قد حدثت بالمصادفة، وهل الفكر جزء ثابت ودائم في الكون بيده التنامي غير المحدد في العقل وفي الحكمة أم هو مجرد حدث وقع مصادفةً في عالم سينتهي بالتلاشي أخيراً»، ويقول إن هذه أسئلة تثير التفكير الفلسفي، غير أنه لا يريد إثارته بالرغم من تأكيده أن من وظيفة الفلسفة أن تستمر في الوقوف على هذه الأسئلة، وهذا موقف غريب من راسل؛ إذ يؤكد أهمية هذه الأسئلة، ويؤكد الواجب المعرفي والأخلاقي للفيلسوف في أن يتمثل الوعي الناقد والمتسائل لكنه يتمنع عن مواجهتها (الفصل الثالث).

وبين مآزق الفلسفة مع وظيفتها كما نرى عند رورتي ودينيت وموتها عند هوكينج، وعجز العقل عند كانط وهيغل وراسل فما هي حال الفلسفة اليوم، وهل وقعت في خيار ينهيها بالموت أم أن هناك خياراً يصنع بديلاً عصرياً، وهذا الأخير هو أطروحة هذا الكتاب، وهو واحد من أربعة كتب وقفت على معضلة العقلنة والمعقولة وهي:

1. السردية الحرجة، العقلانية أم الشعبية. صدر عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت.

2. العقل المؤمن/العقل الملحد، كيف لعقول البشر أن تؤمن أو تلحد. دار العبيكان للنشر، الرياض 2020م.

3. القلب المؤمن، وهل يلحد القلب. دار العبيكان للنشر، الرياض 2021م.

4. مآلات الفلسفة، من الفلسفة إلى النظرية.

كلمة شكر

بعد صدور كتبي الثلاثة السابقة على هذا الكتاب جرت نقاشات مكثفة تفضل بها الصديق الأثير الدكتور حمد المرزوقي عن أطروحات هذه الكتب، وامتدت النقاشات أياماً من الحوار وتفتيق مغاليق الأسئلة، ونتج عنها مزيد حماس لمواصلة البحث الفكري الفلسفي حول المفاهيم وما تفعله المفاهيم في مخاتلاتها الفكرية والوجدانية معاً، مما يستوجب إعادة طرح التساؤلات حول حال الفلسفة اليوم، وهذا الكتاب هو استجابة لتلك المناقشات التي حفزت الأسئلة وأوقدت نار التوق البحثي، وأنا مدين بشكرٍ معمق ومتصل للصديق العزيز الدكتور حمد المرزوقي على وقته وعمق ملاحظاته التي ظلت تصحبني على مدى وقفاتي في صفحات هذا الكتاب.





الفصل الأول:

حال الفلسفة اليوم



1. الفلسفة في القرن الحادي والعشرين

تمر الفلسفة اليوم بمأزق مفاهيمي مربكٍ وأحياناً متطرفٍ، ومنذ أن استقلت العلوم الطبيعية استقلالاً يشبه حالة التحرر من مستعمر والفلسفة تعاني من مزاحمة النظريات العلمية لها لدرجة أن وصل الأمر بإعلان موت الفلسفة حسب ستيفن هوكينج⁽¹⁾، ومثل ذلك كان موقف أهم الحقول المعرفية الإنسانية وهو حقل علم اللغة (الألسنيات) ودعواها بتحويل المقولة القديمة بأن الفلسفة أم العلوم؛ لتأتي مقولة (اللغة أم العلوم)، بمعنى أن البحث الألسني أصبح هو الأقوى في صناعة المفاهيم وتكون الفلسفة فرعاً من فروع شجرته، وهنا تتنازع الفلسفة السهام، وكما قال المتني: «وسوى الروم خلف ظهره كروم».

ولنعطي تصوراً عن الحدث نستعيد قصة جاك دريدا...

عام 1992م حين فكرت جامعة كيمبريدج بمنحه الدكتوراه الفخرية في الفلسفة فحدثت ضجة في الجامعة بين معارضين ومؤيدين للفكرة، والاعتراض كان من أعضاء في قسم الفلسفة زعموا أن دريدا عالم لغوي وليس فيلسوفاً، واقترحوا منحها

(1) Hawking and Leonard Mlodinow: *The Grand Design, New Answers to The Ultimate Questions Of Life*, p.13, Bantam Books, London, 2010.

له بوصفه ألسنيًا، وهذا ما جعل إدارة الجامعة تطرح المسألة للتصويت، وتم التصويت بفارق صوت واحد فقط لصالح منحه الدكتوراه الفخرية في الفلسفة، وهذا مؤثر على حالة الاستقطاب وحالة الانشطار المفاهيمي الذي يؤثر على معنى الفلسفة اليوم وأين تقف الأمور حول هذا الإشكال المتجدد، ويقابل ذلك ما أشار إليه أحد أساتذة الفلسفة في جامعة أكسفورد الذي واجهته أسئلة شكوكية من طلابه؛ متسائلين عن جدوى تدريس الفلسفات القديمة، فلم يك له من رد سوى أن قال: إننا نقرأ الفلاسفة القدماي لكي نتجنب أخطاءهم، وهذا جواب سبق أن طرحه دانييل دينيت ردًا على علماء فيزيائيين سخروا منه حين رأوه يفرس عيونه في بطون الكتب وعجبوا من حاله إذ يبحث عن المعرفة من كتب القدماي فقال: إنني أفرؤهم كي أتجنب أخطاءهم، وضرورة ذلك أننا إن لم نتعرف على أخطاء الكبار فسوف نكررها⁽¹⁾.

وواضح أن رد بروفييسور أوكسفورد على طلابه ورد دينيت كلاهما رد ضعيف ولا يقوم مقام المرافعة القوية تجاه التساؤلات المتشككة؛ على أن تساؤلات الجيل الشاب من طلبة الفلسفة ستظل تشاغب وعيهم ليتولد عن هذا الشغب مقولات متمردة كما هي سيرة الفكر المعرفي حين تشتغل عليه ومعه الأسئلة المشاغبة، وتبعًا للحال نفسها قال الفيلسوف الكندي جون ليزلي: تمنيت لو كنت روائيًا وليس فيلسوفًا. مشيرًا إلى أن الفلسفة تقف حائرة دون الوصول

(1) D. Dennett: *Do Persons Have Souls. Closure To Truth*, YouTube.

إلى الأجوبة العميقة عن الوجود، وهذا يتداخل مع مقولة ريتشارد رورتي في أواخر عمره بأن العالم لن ينقذه من شروره إلا الشعر، وأن العالم يقع في الشرور والانتهاكات غير الإنسانية؛ لأنه فقد حسه الشعري، وهذا يجلب لنا مقولة غازي القصيبي بتساؤله قبل عقود: «هل للشعر مكان في القرن العشرين؟»⁽¹⁾، على أن سؤال القصيبي ليس إنكارياً وإنما هو لكي يثبت مكانة الشعر وشروط بقاءه مع متغيرات عالم المعرفة وعالم الاتصال وتنوع صيغ التعبير البشري عن الذات والروح وعن الإنسان، وتلته تصورات أن الرواية هي ديوان العصر.

وقياساً على ذلك فإننا أمام تساؤل مماثل، وهو هل للفلسفة مكان في القرن الحادي والعشرين؟

وجوابي الشخصي هو: نعم، ولكن مع استثناء كبير وعميق، على أن الفكاهة من الفلسفة لن يتم إلا عبر الفلسفة نفسها، تماماً كما قال رولان بارت بأنه لا خلاص من المعنى إلا بالمعنى، وهذا ما يجعل قول هوكينج بموت الفلسفة قولاً فلسفياً ينعكس ضد مراده؛ وذلك بما أن المقولة نفسها مبنية على محاجة مجازية تأويلية، ولهذا فموتها لن يكون حقيقياً بمعنى الفناء، ولكنه فحسب تبديل جذري لوظيفة الفكر من وضعية تقليدية لوضعية غير تقليدية، وهذا ما

(1) غازي القصيبي: هل للشعر مكان في القرن العشرين، نادي الطائف الأدبي،

يعطي مخرجًا لسؤال طلاب الفلسفة في أكسفورد، حيث تتبدل الوظائف المعرفية وإن احتلت العلوم واجهة بعض الأسئلة، فإن أسئلة أخرى ستجد العلوم نفسها عاجزة عن تصور إجابات لها، وستحتاج إلى الفلسفة لتسهم في التعامل مع تلك الأسئلة، والعلم يعطي أجوبة عن وظيفة الظواهر الكونية والبيولوجية وطرق عملها، ولكنه يعجز عن كشف معنى الوجود وغايته، ومعنى ما قبل الموت وما بعده.

على أن ما جرى حول دريدا وهل هو فيلسوف أم ألسني يكشف حال التحول الجذري والصعب في معنى وظيفة الفلسفة، وفي مفاهيم ما هو فلسفي وعصري في ندية مع التقاليد العريقة وفي تجاوز حتمي لها.

2. حال الفلسفة اليوم

ما مر من قول دينيت أننا نقرأ الفلسفة القديمة كي لا نكرر أخطاء الكبار ليس حلاً لسؤال الفلسفة، ولا هو تشخيص لحال الفلسفة اليوم، ولكنه فحسب يؤكد أن الفلسفة تمر بمنعطف خطير سيحولها من حال إلى حال، والواضح أن الفلسفة - كما أسلمت رايات بعض تخصصاتها لعلوم أخرى - استقلت عنه، مثل علم الفلك وعلم النفس والطب والفيزياء، فإنها أيضًا ستتحوّل بالضرورة إلى نشاطات تتفق مع روح العصر والمتغيرات المعرفية الجذرية.

ولكي نتصور حال الفلسفة اليوم لابد أن نقف على الصور الذهنية الثقافية عن صعوبة الخطاب الفلسفي وتعميداته، وهي

صعوبة شاعت حول كتاب كانط (نقد العقل الخالص)، وتوالت فكرة صعوبة الفلسفة منتشرةً كفكرة تلازم الفلسفة بمجمليها، ونحيل هنا إلى ما عرضه ماركوس وايقولت المترجم الحديث لكتاب (نقد العقل الخالص)⁽¹⁾ ترجمةً إنجليزية حديثة تتلافى تعقيدات الترجمات السابقة، وفي مقدمة ترجمته عرض لذاكرة الكتاب عند قراء كانط منذ يوم صدوره في القرن الثامن عشر حيث صدم الفلاسفة في زمنه بسبب غموض أفكاره وتعقيدات أسلوبه، وظلت هذه العقدة ملازمةً للكتاب بالرغم مما تحيل إليه سيرة كانط الواقعية في أحاديثه الخاصة ومحاضراته من لين في الخطاب وفي المحاوره، لكن ذلك لا يظهر على الكتاب، وكان الكاتب النمساوي روبرت موسيل قد روى قصصًا عن تجارب عانى أصحابها مع كتاب كانط لدرجة أن أحدهم استغرق نصف ساعة لكي يتجاوز الصفحة الأولى وإن لم يستوعبها، وجرب أن يستسلم للقراءة لعله يدخل في جوها، لدرجات عانى فيها من الغثيان والصداع وتعرق الجبين، وهي حالة يشير إليها وايقولت وإلى الصدمات العنيفة مع القراءة قد تبلغ حد التفكير في الانتحار، وكذلك هي تجارب المحدثين كما كان السالفون مع ذلك الكتاب، وهو ما دفع ماركوس وايقولت لعمل ترجمة إنجليزية عصرية بناها على الترجمة الأولى متتبعًا مآزق الأولى ومعدلاً للصيغ بالمقارنة مع الأصل الألماني، مع توظيف خبرته مع الكتاب وتعقيداته، متحريراً تقديمه بلغة إنجليزية تمكن القارئ من الاقتراب للنص.

(1) Kant: *Critique of Pure Reason*, p.xvi, 2007 Penguin, 2007.

وتظل فكرة تعقيدات الفلسفة الوسيطة هي الصفة الملازمة لها، ومن هنا قال برتراند راسل: «إن هيغل هو أشد الفلاسفة الكبار تعقيداً»⁽¹⁾. وقد لا نتفق مع راسل في هذا الوصف، ولكن كلمته هذه تعزز التصور العام عن صعوبة الفلسفة وتعقيداتها، وإن كانت الفلسفة في أصلها لم تكن معقدة لهذا الحد، فسقراط وأفلاطون وأرسطو لم يكونوا معقدين، ومثلهم كثير في العصور المتعاقبة، وهنا يحضر السؤال عن وظيفة الفلسفة في حياة العصر الحديث، وهو العصر الذي وجد ماركوس وايقولت نفسه فيه محتاجاً لتصحيح مسار ترجمات كانط وإعادة تأسيسها تأسيساً يحاول تجسير الهوة بينها وبين قراء الفلسفة.

هذه الفلسفة المتعالية والمنعزلة بصيغتها الكانطية والهيكلية هل ستأنسن...؟ وإن كان وايقولت حاول أن يؤنسن لغة كانط فهل للفلسفة نفسها أن تكسر غلواء القرن الثامن عشر وتحول المعقد إلى إنسانوي، وتحول هيغل إلى فوكو مثلاً حين اتجه لتحرير خطابه من سطوة هيغل وإن أحس باستحالة ذلك؟ لا لكنه ولا شك تمكن من أن يتكلم ويفكر بلغة العصر وشرطه كما فعل راسل، حيث تحرك مع زمن الحداثة بفكر يتسق مع الشرط المعرفي لمعنى أن تكون الفلسفة حياةً تسيير بين الناس كما سارت بين الأسواق متمثلة بسقراط وأرسطو تحديداً. وسأسعى هنا لطرح رؤية حول هذا الموضوع.

(1) Russell: *History Of Western Philosophy*, p.701. unwin University Books, 1976.

في عام 1990م طرح أمبرتو إيكو ورقة بحثية بعنوان (التأويل والإفراط في التأويل) *Interpretation and Overinterpretation*، وبعد عامين من نشر الورقة قدم كل من ريتشارد رورتي وجوناثان كولر وكريستين روس مناقشات عميقة لهذه الورقة البحثية، وأصل الفكرة أن إيكو هالته الطرق التي تناول فيها القراء تفسير وتأويل روايته (اسم الوردة/وبندول فوكو)، حيث ذهبت التأويلات مذاهب لم تك في خلد إيكو، والذي تبدت عليه الورقة أنها مراعاة بصوت المبدع في مواجهة المنظر، وغلب صوت المبدع على عقلية المنظر. وإيكو يمثلهما معاً، لكن انحيازه لروايته كان جلياً، وهذا وضعه في احتكاك جدلي معمق مع المقولات الجوهرية للنظرية النقدية، مثل مقولة (النص المفتوح)، وهي واحدة من نظريات إيكو، ومع نظريات آخر مثل موت المؤلف، وعصر القارئ، والإشارة الحرة متعددة الدلالات، وهذا ما جعل أطروحة إيكو تغري الفيلسوف ريتشارد رورتي ليتشارك مع ممثلي تيارات النظرية النقدية لمناقشة ورقة إيكو، وصدرت مناقشتهم في كتاب بالعنوان نفسه⁽¹⁾ عام 1992م، والكتاب هو جدلية فلسفية بصيغة النظرية النقدية في وقفات على مفاهيم التأويل والتفسير والمقاربات المعرفية والذهنية، وهي حفلة علمية تتجلى فيها العلاقة العضوية بين الفلسفة والنظرية النقدية، حيث اجتمع ثلاثة من الباحثين الكبار في الفلسفة وفي النظرية

(1) *Interpretation and Overinterpretation* (1992) – with R. Rorty, J. Culler, C. Brooke-Rose; edited by S. Collini, Cambridge University Press, 1992.

النقدية، وخرجت دراسة ثرية معرفياً ومنهجياً من المحاورين الثلاثة، والمهم عندي هنا هو تضافر النقد مع الفلسفة بمجاورة مع المبدع، وبينهم تقف السيميولوجيا في موضع مبارزة عقلية بين عقول خبيرة ومتخصصة وعلى مستويات رفيعة في مجال النظرية والبحث السيميولوجي وعلم العلامات وعلم الدلالة.

وفي هذا العمل تعود اللحمة المتينة التي تأسست أصلاً منذ أرسطو -وهو المعلم الأول- الذي طرح النظرية النقدية لتكون مشروعاً المعرفي الذي انطلقت منه نظريات النقد لتتطور عبر العصور، متجددة مع عقول البشر، تضيف فيها كل ثقافة طرفاً يبني الهرم العظيم للفكر البشري، وتتوالد المدارس والنظريات في تجاور متصل بين الفلسفة والنقد واللغة وشجرة النقد الأسني بتفريعاتها من البنيوية وما بعد البنيوية (التفكيكية، التشريحية، السيميولوجية، النقد الثقافي)، وهي شجرة تجمع الفلسفي باللغوي، وتشكل منظومات مفاهيمية في التأويل وإعادة صياغة تحولات المعاني وطرح الأسئلة الشائكة بين الإنسان بوصفه (حيواناً ناطقاً وحيواناً عاقلاً) حسب مقولة أرسطو بالصيغتين معاً، حيث تتأزر سبل نطقه مع أنظمة تفكيره، ووظيفة الفلسفة بهذه الصيغة لن تموت كما زعم هوكينج؛ لأن منشط التفكير العقلي للبشر يعتمد على التفكير النقدي وعلى مهارات التأويل مع صناعة المفاهيم وإنتاج النظريات المعرفية والاستدلال العقلي، وهذه وظائف ظلت حيوية في الماضي كله، وهي حيوية كذلك في العصر الحاضر، ومن

هنا فإن النظرية النقدية هي الصيغة الحديثة للفلسفة العصرية امتدادًا وإحياءً لانبثاقها الأول واتصالاً بما يحدث اليوم، حيث هي أهم أداة في يد الفيلسوف المعاصر بعد أن استقلت العلوم الطبيعية وأصبحت تتفوق على الفلسفة بصيغتها التقليدية.

ويجب التأكيد أن ريتشارد رورتي لم يك طارئاً على النظرية النقدية، فهو على وعي تام بالمروروث الأرسطي أولاً، ثم بالتحول المعرفي العميق الذي صنعه مدرسة فرانكفورت في أوائل القرن العشرين وتأسيسها للنظرية النقدية وممارسة نقد الفلسفات ذات التمركز المؤسسي التي أنتجت الدكتاتوريات، مثل هتلر وستالين والرأسمالية العمياء، وتبعاً لمدرسة فرانكفورت دخل هابرماس وقاد النظرية النقدية للحد الأعمق في صناعة المفاهيم بما يتعارض ويكمل جهود هايدجر الذي ترك أثره الضخم على نقاد القرن العشرين، فكان فوكو ودريدا مع رولان بارت ودي مان ويتبعهم رورتي وجون سيرل (فلسفة العقل/فلسفة اللغة)، وهذا يعيد موروث أرسطو في النظرية النقدية؛ مما يقوي دور الفلسفة العقلية مسنودةً بفلسفة اللغة ومقولات النظرية النقدية الحديثة، بما أنها الصيغة الحديثة للفلسفة؛ إذ تقارب الحدث البشري المضطرب مع انفجار عصر الوسائل وتداخل الخاص مع العام في تشابك يلغي الفروق ويعيد ترتيب الأشياء والمفاهيم في تصاحب، مع انبثاق الذكاء الاصطناعي الذي وصفته بالعقلانية الجديدة

في كتابي (السردية الحرجة)⁽¹⁾، وهي عقلانية رقمية تتشابه مع تحولات ثقافية واجتماعية تعيد ترتيب الثقافة البشرية ونظم تفكيرها في وقتٍ تتحرك فيه الهويات التي تتمرد على التهميش لتعيد قيمة اللون والعرق والجنوسة والمختلف، فيما لم تعد المؤسسة قادرة على قمعه أو تجاهله، ومن هنا تتشكل عقلية ثقافية لم تعدها الفلسفة في زمنها الأول ونخبويته وطبقيته، مما يقتضي تحولاً نوعياً وذهنياً.

وإن كان معنى الفلسفة اليوم قد اتخذ صيغة النظرية النقدية فإن صيغته التقليدية المسماة بأمر العلوم كلها قد أصبحت قديمة، وهي التي انتهت وأسلمت الراية لتخصصات أقدر من منها في مجالات الفيزياء والبيولوجي والكوسمولوجي، ولكن العقل البشري له علمه الخاص، ولن تستطيع العلوم الطبيعية الاستغناء عن الفلسفة في هذا المنحى؛ لأنها لن تستطيع منع تدفق الأذهان بالأسئلة الجذرية عن الوجود ومعنى الوجود وتوق الإنسان ليتعرف على معناه الوجودي والروحي كما الوجداني والمادي معاً، وعلاقة المادي بالوجداني والعقلاني، وكل هذه معانٍ كبرى لما يزل الإنسان يقف عليها قبل أن تستقل العلوم الطبيعية وبعدها، وموت الفلسفة الذي جهر به ستيفن هوكينج ليس سوى تغير جذري في وظيفة الفلسفة على أنه عودة للأصل الأرسطي في النظرية النقدية.

(1) السردية الحرجة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2020م.

وعماد القول هنا هو إن كنا نعني بالفلسفة متن الفلسفة منذ سقراط حتى يومنا... فهذا متن معرض للتبليس، بمعنى أنه يتعرض لعلتين متلازمتين؛ أولاهما التكرار حتى لتجد الحوافر تقع على الحوافر في تعاقب مستمر، وما طرحه الأولون يطرحه الآخرون، مع الوقوع في العلة الثانية وهي تلازم حالة النقص، وكل فيلسوف يحرص على نقض قول غيره من سابقه أو وصفها بالنقص، وهذا ما قاله روسو في نقده للفلاسفة من أن الواحد منهم يرى خطأه أحق من صواب غيره⁽¹⁾، وهي مسألة تشيع باستمرار وتنتهي بأن تقوض التفكير الفلسفي وتنتكس ضده كما كشفها دريدا في حالة (التمركز المنطقي)، وقد اعتمد دريدا على فلسفة اللغة لنقض الفلسفة التقليدية، وابتدأ من البنيوية من أجل كشف بنية الخطاب، ومن ثم كشف تمركزاتها المنطقية وتقويض البنية من جذرها المنطقي وكشف حالة الانشطار السلبي فيها.

أما إن نظرنا إلى الفلسفة على أنها منهجيات في الاستدلال العقلي وفي التفكير الناقد والبحث في المفاهيم ومخاتلات الدلالات؛ فالفلسفة حينها باقية ما بقي العقل البشري حيًا ومنفتحًا على المعرفة والتوق الذاتي بأن يفكر بما وراء الأشياء، وهنا تأتي (النظرية النقدية) لتكون الصيغة الحية والمتجددة بوصفها منهجيات تعتمد التجريب الفعلي في النقد وتفتيق الأسئلة والتحول

(1) روسو: دين الفطرة (ص29-30)، تعريب: عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012م.

من منهجية إلى أخرى كلما تشبعت الأولى وشارفت على استهلاك نفسها في التكرار القاتل.

على أن علة التكرار مع علة النقض لهما بعض مزية، حيث نلاحظ الفيلسوف الواحد يستعيد أقاويل غيره ليقول إنه سيعرض لوجهة نظر تختلف عنهم، وهذه ميزة ينتج عنها إثراء المعرفة وتحفيز التفكير، وتجعل القارئ والقارئة يتحولان لنقد الخطاب المائل أمامهما بسبب تأثير الاختلافات، وهذه في النهاية واحدة من أهم وظائف النظرية النقدية بجعل الناقد منقودًا.

على أن هوكينج وهو يقول بموت الفلسفة قد غفل عن (النظرية النقدية) على الرغم من أنه باحث معتبر في النظرية والمفهوم الفلسفي للنظرية كما سنوضح في مبحث قادم، وكذلك غفل عن فلسفة العلوم (الإبستمولوجيا)، وهي تتشارك مع النظرية النقدية في اعتمادها على المنهجية والاستدلالية والغوص فيما وراء البحث التطبيقي ونحو الأسئلة المعرفية والمفاهيمية، وتحقيق درجات من الوعي التسببي وسبر معنى الوجود، متجلبًا بما يتكشف عن الحالة النصوصية أو الحالة المعرفية حتى للعلوم الطبيعية التي تعطي من الأسئلة الغامضة والمتحدية بمقدار ما تعطي من الاكتشافات؛ وتظل حائرة مع سؤال معنى الوجود وسببه ووظيفته العليا حول مآل الإنسان ودلالات وجوده، ودون ذلك سوف تتوحش العلوم الطبيعية إن هي فقدت الفلسفة رديفًا لها للتعامل مع معاني الوجود وهنا يحضر السؤال:

هل تأسنت الفلسفة اليوم...؟!

وهي لكي تتأسنن لابد أن تتحول من المعقد إلى البسيط، أي من كانط إلى راسل مثلاً، وهذا ما كان عليه الثلاثة العمالقة الأوائل؛ سقراط الذي كان شفاهياً في خطابه، وجماهيرياً في توجهه، ومضاداً للنخبة حسب جملته الصارخة في أثناء محاكمته، «كلما رأيت حكيمًا حاولت أن أثبت له أنه غير حكيم»، وهذا ما جعل المؤسسة تنتقم منه وتحكم عليه بالقتل بتهمة تهيج العامة، وكذلك فإن أفلاطون بالرغم من نخبويته الطبقية إلا أن لغته تسيل وضوحًا وتبيانًا كما يتجلى في جمهوريته، أما عظيمهم كلهم أرسطو فهو الذي جعل للفن والإبداع مقامًا رفيعًا في تنمية العقل والذوق البشريين، ولم يك فلاسفة مثل روسو وباسكال ونيتشة، ثم راسل وسارتر إلا أدباء بمقدار ما هم فلاسفة، وهذا تأسيس إنساني حادت عنه الفلسفة مع كثير من فلاسفة الأزمنة المتعاقبة، مما شوه رسالة الفلسفة إنسانياً، وجعل الفلسفة تتمنع على الوصل الإنساني، وهذا يفضي إلى الشرط الثاني في أسنة الفلسفة بأن تكون مقروءة من الكل ومن ثم مفهومة من الكل، وهذا أمر سعى له هوكينج في الفيزياء فكتب كتابه (التاريخ المختصر للزمن) وحول التعقيد إلى تبسيط، لولا أنه عاد في كتابه المشترك (التصميم العظيم) وطرح مقولته الصادمة بموت الفلسفة نتيجة لتسليمه بالاحتمية العلمية التي تصر عند هوكينج على أن ما لا يثبت فيزيائياً فهو غير موجود، متجاهلاً بذلك توق الإنسان لمعرفة سر وجوده ومعنى وجوده ومصير

وجوده، وهذه عودة للتوحش التخصصي الذي يفصل المعرفي عن الإنساني.

وأخيراً فالفلسفة من بعد أن كانت قوة ضاربة ومتعالية ومتفردة بوصفها أم العلوم أصبحت في موقع الدفاع عن وجودها، وأصبحت تتلمس وظيفية تحمي مقامها بين العلوم، وقد كان للتقدم العظيم للعلم الطبيعي أثره المحاصر للفلسفة بسحب تخصصاتها الكبرى، ومن ثم أصبحت منقودةً من بعد أن كانت المتفردة بالنقد، وكل منقود يتحول بالضرورة للتواضع المعرفي ويتأنسن تبعاً لذلك.

أما النظرية النقدية فتقوم على مبدأ (الناقد منقوداً)، وهنا ينكسر الغرور العقلاني الفلسفي كما وصفه روسو ليصبح الآن جدلية معرفية تقود لفتح القول وليس لتختمه، وكل فيلسوف معاصر اليوم أصبح يستعين بعلوم رديفة تحصن له ثقافته المعرفية بمادة تخصصية متينة المحتوى، وتسندة كحجة ثبوتية توحى أن تفكيره ليس منعزلاً عن الواقع ولا عن التجربة العملية، ومن هنا ستظل الفلسفة بوصفها التفكير الناقد؛ لأنها تقبل دور التفكير المنقود.

على أن فلسفة المعرفة (الإبستمولوجيا) وفلسفة اللغة (النظرية النقدية) وكلتاهما إنسانية وعقلانية تعتمدان التفكير الناقد والتأسيس المفاهيمي والمنهجية المفتوحة للتطوير على مبدأ أن ميزة العقل في قدرته على كشف عجزه حسب تعريف الغزالي، مع الالتزام بمقولة الناقد المنقود بعيداً عن الغرور العقلي الذي

عاب الفلسفة كما قال روسو، وهو اليوم يعيب الغرور العلمي المتمثل بالاحتمية العلمية منذ لابلاس حتى هوكينج.

والفلسفة إن سلكت هذين السبيلين فستسلم من تهم مثل أن لا جديد في الفلسفة وأنها تكرر نفسها، أو أنها ماتت وحلت الفيزياء محلها، أو أن الرواية أقدر منها في كشف القلق الإنساني كما قال جون ليزلي، أو أن الحل الوحيد للبشرية هو الشعر وليس الفلسفة، وهي الكلمة التي قالها ريتشارد رورتي في لحظة قنوط جعلته يقول بموت الفلسفة من باب الحسرة على ما تمخض عنه القرن العشرون في نهاياته المنكسرة، وهو صدى لأسئلة طلبة الفلسفة؛ لماذا نتشغل بمتون الفلسفة القديمة في زمن التكنولوجيا أو عقلانية الذكاء الاصطناعي، وهو قلق معرفي له ما يبرره.

أما إن كانت متون الفلسفة تعني فقط أجوبة الفلاسفة القدامى عن القضايا الجوهرية للكائن البشري، فهذا يعني أن الفلسفة قد أنجزت، وسيكون فيلسوف مثل هيجل هو خلاصة الفلسفة وتتويجها كما يصف نفسه ويصفه دارسوه، وهذه تعطي وجهة للقائلين بنهاية الفلسفة، ولكن إن اعتمدت الفلسفة اليوم على مساري الإبتيمولوجيا أو مسار النظرية النقدية وجعلت فلسفة العلوم وفلسفة اللغة ركيزة لها، وتعاملت مع الفلسفة القديمة بوصفها أسئلة لما تزل تتطلب أجوبة... فهي ستحرر من عقدة التكرار والاستعلاء الذاتي.

3. الخروج عن عباءة هيغل

يبرز هيغل بوصفه المفصل البارز عن حال الفلسفة بين صيغها التقليدية وصيغتها الحداثية، وهيغل كما وصفه برتراند راسل هو التتويج النهائي للفلسفة الألمانية ولللسفة الغربية بعامه، وبما أنه تتويج فهو نتيجة لتلك الفلسفة، ويرى راسل أن هيغل انبثق لكانط، ولولا وجود كانط لما وجد هيغل، وبالرغم من أن هيغل يحرص على إظهار موقف نقدي من كانط، وفي المقابل فإن هيغل صنع هيمنة واستحوادًا على الفلاسفة الغربيين في أوروبا وأمريكا منذ نهاية القرن التاسع عشر، وتظهر آثاره على كبار الفلاسفة إما تماهيًا معه أو محاولة لمناكفته، ولكنه كما يرى راسل أخذ في الانحسار عن قوته المؤثرة في المراحل اللاحقة⁽¹⁾، وموقف راسل منه شديد السلبية لدرجة أنه قال بزيغ معظم معتقدات هيغل الفلسفية، ولكن هذا الموقف من راسل لم يخرج هيغل من قوته التأثيرية حتى وإن ظل منقودًا، ولعل هذا ما جعل نقاده ينطلقون من الرغبة في منافسة هذا الهرم الذي لا تعشاه العيون ولا تغطيه سحابة الزمن، حتى كارل ماركس تلميذه المتمرد عليه ظل تحت سطوة أستاذه عبر حرصه على الانشاق على أطروحات الأستاذ وتصوراتة حول المادة والروح، وكذلك فلن تتضح مقولات راسل المادية إلا عبر مشاغبتها لتصورات هيغل الروحية، وسنرى هذه المنازعة القلقة تتجلى بقوة عند فوكو الذي يشكك في إمكانية قيام التفلسف لو لم يوجد هيغل،

(1) Russell: *History Of Western philosophy*, p.702.

وقد قال ذلك في لحظة التدشين العلمي له⁽¹⁾ فتساءل مشككاً: هل بإمكان الفلسفة أن توجد ولا تكون هيكلية، وهل ما هو مضاد للفلسفة هو بالضرورة غير هيكلية.

وهذا يعني أن هيكل موجود في ضمير الفلسفة حتى في حال نفيه أو مناقضته، وراسل -الذي يرى زيف معظم معتقدات هيكل- هو نفسه من قال إن هيكل هو أصعب الفلاسفة العظماء فهمًا، مما يعني خطورة هيكل عبر صعوبته وإحساس راسل بالرغبة في نقده، على أن معاندة راسل لهيكل تشير إلى موقف يماثل موقف ماركس من أستاذه، حيث اتخذ المعاندة الفلسفية طريقة للتحرر من سطوة الأستاذ، ويظل هيكل شاغلًا لبال الفلاسفة الراغبين بالتحرر منه؛ لأنه خلاصة الفلسفات التقليدية، والجامع لأهم التناقضات التي يصعب حلها، ووحده هيكل حاول الجمع بينها حين رأى تألف المنطق مع الميتافيزيقا وبنى جدليته على هذه الفرضية، وهي التي أثارت راسل وربما هي التي دفعته للقول بزيف معتقدات هيكل.

أما فوكو فقد ظل متطلعًا للتحرر من هيمنة هيكل التي تهدده دومًا بأن هيكل مثل الرمال المتحركة تغوص فيها كلما حاولت التخلص منها؛ ولذا قال إن عصرنا كله سواء من خلال المنطق أو من خلال الإبيستيمولوجيا، هو عصر يحاول أن يفلت من هيكل...

(1) نيشيل فوكو: نظام الخطاب (ص64)، ت: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت،

وهذا حسب فوكو يقتضي أن نعرف ما الذي ما يزال هيجلياً ضمن ما يمكننا من التفكير ضد هيجل، وسيظل هيجل ينتظرنا في نهاية المطاف حسب عبارة فوكو⁽¹⁾.

هكذا يشخص فوكو حال الفلسفة وهي تحاول التحرر من سطوة هيجل في حاله مقبولاً أو مرفوضاً، صعباً أو زائفاً كما رآه راسل وماركس من قبله، أو ضرورياً وشرطاً لقيام الفلسفة كما يقول فوكو، لدرجة أنك لن تفكر ضد هيجل إلا بمعونة هيجل نفسه، وهذه حالة حرجة تجعل الفلسفة بين الخروج (من) عباءة هيجل أي تحت سطوته حتى في معارضته كونه نقطة الانطلاق ودونه لا يقوم تفلسف، أو الخروج (عن) عباءة هيجل، وهي أيضاً حالة هيجلية بالضرورة كما هو واضح على خطاب فوكو، وهنا تأتي الحاجة إلى فيلسوف مثل دريدا يتجه لتقويض الخطاب وتجريده من سطوة فحول الفلسفة.

على أن هيجل المكتمل ادعاءً أو عبر تأثيراته بكل صيغ الفلسفة معه أو ضده هو الذي رأى أن الحضارة ابتدأت في الشرق وانتهت في الغرب، بمعنى اكتملت في الغرب، وكأنها الشمس تشرق لتترحل غرباً مع كل إشراق لها، وكان هذا وصفاً واقعياً زمن هيجل، حيث تبدى الشرق حينها وكأنه قد تقاعد معرفياً، ولكن الغرب اليوم يعاني من انكسارات تُهشم العقل الفلسفي من أساسه، فإخفاق

(1) السابق: (ص65-66).

المعنى الفلسفي في عجزه عن تحرير العقل البشري من نسقياته القتالة والمضادة للمعنى الإنساني ومعاني العدالة والحرية والمساواة، وتضاد التعددية الثقافية عبر بروز الشعبوية البيضاء وتهتك المعاني الراقية، وحلول صيغ الاستعمار الحديث عبر استعمار المهيمن للمهمش في تكرار لجمهورية أفلاطون وطبقياتها سادة هم الأقلية مقابل أكثرية مستعبدة مما أحضر نوعاً جديداً من العبودية هو عبودية المعنى، أي استحواذ عقليات على عقليات آخر وتسخيرها بفرض نظم فكرية تتحكم بتصوراتها وأفكارها، وهي كلها نتاج لانهايار أخلاقي وفكري يجعل المعرفة في الجامعات فحسب، أما إذا نزلت للشارع تشعبت وعادت لكتاب أفلاطون بين سادة وعبيد.

هذا الانهايار لا يظهر حالة كمالٍ تنتهي عنده الفلسفة بتتويج على ذروة الحضارة، ولعل هذا المأل هو ما أوجع قلب ريتشارد رورتي وقال بموت الفلسفة، وهو لا يعني ما عناه ستيفن هوكينج حين قال بموت الفلسفة؛ بل يعني ضرورة البحث عن عودة للروح، ربما بإعادة الربط بين العقل والروح الذي هو مشروع هيجل أصلاً، ولكن رورتي جعل الحل في الشعر، وقال إن الشعر وحده هو الذي يمكن أن يغسل الضمير العالمي من وجعه، وكأنه هنا يستلهم هيجل في فنومينولوجيا الروح (العقل)، أو روسو في الفطرة التي يقودنا العقل إليها وهي بدورها تقودنا لليقين، ولعل هذا ما عناه رورتي فطلبه عبر الشعر ليكون منقذاً للإنسانية من سطوة البشرية، في

فارق دلالي خطير بين مفهوم الإنسانية المتعالي والمثالي ومفهوم البشرية النفعي والانتهازي، وهذه ستكون إحياءً متجددًا لهيجل بعد تنقيته من عنصره العقلانية، وقبله روسو الذي أخذ مفهوم الفطرة وثنائية العلاقة بين العقل والعاطفة⁽¹⁾.

4. الفلسفة والمؤسسة

في مطالع زمن الفلسفة ظهرت ثلاث شخصيات كبرى رسمت مسارات الفلسفة العالمية؛ وهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، ومع أن التلمذة جمعتهم وتلقى اللاحق منهم علمه من سالفه في علاقة وثيقة، لكن الاختلاف بينهم عميق جدًا في النظريات وفي أخلاقيات المعرفة، وأشير هنا لأخلاقيات المعرفة؛ وهي أشد تأثيرًا على مجريات الفكر؛ لأنها تكشف طرق توظيف المعرفة، فسقراط كان متمردًا على المؤسسة وناقداً شرسًا لها، وخطبته في الدفاع عن نفسه في أثناء محاكمته تكشف خطابه التمردى بدءًا من مواجهته للنخبة المعرفية العليا في أثينا، وهي فئة الحكماء الذين وصفهم في خطبته بأنهم بعيدون عن الحكمة، ودفع بالقول: «كلما رأيت حكميًا حاولت أن أثبت له أنه ليس بحكيم»، وكانت منهجيته في المواجهة تعتمد سلاح السؤال، والسؤال هو أخطر الجيوش المعنوية، حسب بيت الثعالبي:

(1) روسو: دين الفطرة، ت: عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، 2012م.

ولو أنني جعلتُ أميرَ جيشٍ

لما حاربتُ إلا بالسؤالِ

وهذا بيت ربما يلخص سيرة سقراط كلها ويفسر سبب غضب المؤسسة عليه وانتقامهم من فتنته الكبرى، فتنة الأسئلة، فقد كان يعتمد إطلاق وابل من الأسئلة حول أي مقولة تظهر أمامه، وعبر السؤال يقوم بتقويض المقولة التي لا تصمد أمام تحديات السؤال، وهو لا يفعل ذلك تعالياً ولا تزكية للنفس؛ فقد قال في الخطبة نفسها: إن الحكمة الحقيقية لله وحده، أي أنه هو نفسه ليس حكيماً، ومن أنصف من نفسه فقد أنصف غيره، فهو يمارس العدالة الأخلاقية في إثبات رخاوة الفكر أمام التحدي والمواجهة؛ مما يقوض عماد البنية الاجتماعية والذهنية لمجتمع أثينا⁽¹⁾.

وفي المقابل سنرى أفلاطون في نقيض أستاذه في موقفه مع المؤسسة، فقد تماهى معها وبنى جمهوريته بنية طبقية تميز بين السادة والعبيد، أي أنها تنفي أربعة أخماس مدينة أثينا من القيمة العقلية والإدارية، حيث يمثل السادة مئة ألف شخص مقابل أربع مئة ألف شخص من العبيد⁽²⁾، كما يقف الذكور في علية الهرم، وتظل المرأة رجلاً ناقصاً في جمهورية أفلاطون، ولن تكتمل إلا إذا فعلت فعل الرجال في الحرب وفي فن المصارعة، وأولها أن تذهب مع

(1) سنخص تجربة سقراط بوقفته مطولة مع مقارنة بين رحلته المعرفية ورحلة الإمام الغزالي في الفصل الرابع.

(2) فؤاد زكريا: دراسة لجمهورية أفلاطون (ص86)، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م.

الجيوش للحرب كذهاب كلاب الصيد مع الصيادين، حسب تعبيره وتمثيله لصفة تفحيل المرأة وشروط ترقيتها من الأنوثة للفحولة⁽¹⁾.

ثم يأتي أرسطو ليكون بين النموذجين، حيث لم يتمرد ولم يتماه مع المؤسسة وإنما بقي مخلصًا للمعرفة دون شطط في أي من الاتجاهين، وحين طلبت المؤسسة معونته بادر إلى ذلك فكان أستاذًا للإسكندر المقدوني الذي أصبح عظيمًا فيما بعد، وقد تتلمذ على يدي أرسطو وتعلم الحكمة منه، ولم ينس الإسكندر الحق العلمي لأستاذه؛ بل بارد وأرسل لأرسطو عينات من النباتات العجيبة التي صادفها في غزواته حول المعمورة في ذاك الزمن، وقد أرسلها لغرض علمي لتطوير أبحاث أستاذه وإثراء نهمه للمعرفة، وهذه علاقة سوية مع المؤسسة، وإن تكدرت تلك العلاقة بعد وفاة الإسكندر المقدوني واضطر أرسطو إلى الهرب خوفًا من تكرار مصير سقراط، وبرر هروبه بقوله: لن أسمح لهم بارتكاب جرم آخر ضد الفلسفة، وكفاهم قتلهم لسقراط، وظل في منفاه الاختياري حتى مات.

هذه نماذج ظلت تتكرر وتعيد نفسها في تاريخ الفلسفة حتى اليوم؛ فهيدجر تماهى مع المؤسسة ولبس البدلة النازية وهو يلقي محاضراته في الجامعة ليعزز المفاهيم النازية بعلامات حسية كما في مقولات فلسفية، وفي مقابل ذلك سنرى جاك دريدا الذي سعى

(1) أفلاطون: جمهورية أفلاطون (ص166)، ت: حنا خباز، دار القلم، بيروت،

لتقويض سلطة الفلسفة نفسها بوصفها مؤسسة عليا فكرياً لكنها مصابة بالتمركز المنطقي الذي يلزم كشفه لتعرية الخطاب وتفكيكه، وواجه سطوة المؤسسة ضده وملاحقتهم له لدرجة أن جامعة ييل في أمريكا التي احتضنته بدايةً انتكست عليه، وصفت كل أثر لدريدا وتلاميذه أو أي أثر لنظريته في تلك الجامعة لدرجة تخيير طلاب الدكتوراه بتغيير أطروحاتهم المتصلة بدريدا أو الانتقال إلى جامعات أخرى؛ ولذا لجأ دريدا ومشايغوه لجامعة كاليفورنيا/أرفاين التي استضافت فكره وبقي له بسببها مكان في أمريكا.

ويتوسط بين النموذجين برتراند راسل الذي يعيد صيغة أرسطو في الحياض الموضوعي الذي يقدم حقوق المفاهيم المعرفية وينزلها للواقع، وكان نقده لمفهوم الحرية السالبة مثلاً كاشفاً لهذه المنهجية العميقة، حيث كشف أن علة الاستعمار الأوروبي المخالف للمنطق أنه مصاب بعقدة القوة مصحوبة بمنحة الحرية، وإذا تضافرت القوة مع الحرية فاضت عن الحاجة البشرية، فأخذت القوة في البحث عن متنفس لها مدعومةً بحريتها غير المسؤولة؛ ولذا فاضت أوروبا على العالم وغزته بقوتها وبإذن ذاتي من حريتها غير المقيدة، وهنا ينقد مؤسسة الاستعمار التي تعيد صيغة أفلاطون عن طبقيّة السادة والعبيد، فأوروبا سادة والعالم المغزو عبيد، وهذا معنى أفلاطوني وهو ما ينقده راسل⁽¹⁾، أما كشف تحويل الحرية إلى حرية سالبة فهو ملمح سقراطي؛ حيث يثبت للحكيم أنه ليس بحكيم.

(1) Russell: *Why Men Fight*, p.148-150, Routledge, London, 2010.

وتظل الفلسفة في هذا كله أداة قابلة للتطويع البشري والتوظيف للنقد أو لتبرير مفاهيم السلطة والمؤسسة؛ والنماذج الثلاثة هي سيرة متصلة لأحوال الفكر البشري أو الحكمة البشرية كما يصفها سقراط التي تتابها اللاحكمة حين امتحان الأسئلة.

5. حدود العلم - حدود العقل

اشتهر هوكينج بدعوته للبحث عن (نظرية كل شيء) وهي النظرية التي تجيب عن الأسئلة الكبرى عن الوجود، ولو تحقق لنا أن نصل إلى جواب عن: لماذا نحن موجودون، ولماذا الكون موجود معنا، فحينها سنحقق الانتصار الأعظم للعقل البشري، بحيث تكون هذه النظرية مفهومة للجميع، للفيلسوف والعالم والعامي، وحينها تصل البشرية إلى مبتغاهما الأعلى في فهم وجودها ومعناها⁽¹⁾.

غير أن هوكينج يكتشف عجز الفلسفة عن تحقيق هذا المبتغى، ومن هنا فهو يخرجها بحكمه عليها بالموت⁽²⁾، وسيبقى له العلم دون الرديف الفلسفي للعلم، وهنا لن تكون النظرية نظرية كل شيء بعد استبعاد الفيلسوف عن المعادلة، ولكننا لن نعدم حيلة لإعادة الفلسفة بالرغم من استبعاد هوكينج لها؛ وذلك من باب العقل، بما أن العقل هو منتج العلم البشري، وكذلك هو منتج الفلسفة، وسنقول

(1) Stephen Hawking: *A Brief History Of Time, From The Big Bang To Black Holes* Hawking (1998), p.98, 144, Bantam Books. London.

(2) Hawking and Leonard Mlodinow: *The Grand Design, New Answers to The Ultimate Questions of Life*, p.13, Bantam Books, London, 2010.

تبعاً لذلك: إن العقل البشري هو المؤهل لتحقيق نظرية كل شيء كما طمح لها هوكينج، غير أن العقل سيجد نفسه في مأزق بين المقدرة والعجز، فميزة العقل الأولى هي في قدرته على كشف عجزه كما يقول الغزالي⁽¹⁾، ويتابعه كانط حين أكد أن العقل يستطيع إدراك المفاهيم الثلاثة الكبرى: (الله، الخلود، الإرادة الحرة) لكنه يعجز عن البرهنة عليها⁽²⁾.

والعقل نفسه موضع حيرة بين دلالات المخ والذهن، وفي معجم أكسفورد فالعقل جزء في الجسم، ولكن أين وفي أي مكان في الجسم؟! وهل هناك فارق بين المخ والذهن والعقل؟! وما صلة كل واحد منها بالشعور وتوليد الوعي؟!

وفي هذه الحيرة المفاهيمية سنجد الجرجاني يعرف العقل بأنه: «جوهر مجرد عن المادة مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا»⁽³⁾؛ فالعقل هنا هو الأنا الناطقة المفكرة، وهذه الأنا لا تتمثل إلا عبر الزمان والمكان، وهذا يجعل الأنا جوهرًا حيًا، ويمكن (الأنا) من تمثّل وجودها عبر اللغة، وهذا يجعلها كائنًا يصنع المعاني بنفسه ويستقبلها من غيره، مما يحفز دوافع التفسير والتأويل ليحول المفهومات إلى معقولات وتصورات؛

(1) الغزالي: المتخذ من الضلال (ص153)، تحقيق: جميل صليبا وكامل عباد، دار الأندلس، بيروت، 1981م.

(2) Russell: *History Of Western Philosophy*; p.682.

(3) الجرجاني: التعريفات (ص78)، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986م.

وهنا نتفهم حيرة إيمانويل كانط حين وجد نفسه أمام أسئلة كبرى يدركها كمتصورات؛ لكنها تتصعب عليه حين يطلب لها برهنة تقربها إليه؛ وذلك لأن تحقق الفهم الذاتي مشروط بشروط الزمان والمكان وبحدود اللغة وقدراتها على تشخيص التصور، وهذا ما أوجزه فرانسيس كولينز، حيث لجأ إلى لغة أخرى غير اللغة التقليدية، فرأى أن الخارطة الجينية والبشرية والـ DNA هي لغة الإله التي يخاطبنا بها، ومن فهم منا الرسالة هذه وفك شفراتها فسيعرف مرسلها؛ وذلك لأن الله متعالٍ عن الزمان والمكان وسابق عليهما، كما أنه متعالٍ عن قوانين الطبيعة التي من شأنها أن تتحكم بالإنسان، ولكنها لا تترقى للتحكم بالخالق نفسه⁽¹⁾.

وهنا فإننا لا بد أن نبحث عن طرق غير العقل المجرد لنبحث عن سر الخليقة، وكلما أدرك العقل عجزه فقد شارف حدوده التي يحتاج معها لاجتراح سبيل أو سبل أخرى تساعده على معرفة الحقيقة.

على أن حيرة كانط حول توقف العقل دون حقيقة الله والخلود والإرادة الحرة لا تقف عنده؛ بل نجدها أيضًا عند آينشتاين الذي يقول: إن عقولنا الصغيرة لا تستطيع إدراك خالق هذا الكون، مما يجعلها مشكلةً للعقل والعلم معًا، وهذا يحيلنا إلى داروين ومقولته: إن هذا الوجود العظيم بدقته وانضباطه من المحال أن يكون وليد صدفة عمياء، وهذا يزيد من حيرة العلم وحيرة العقل معًا، مما

(1) Collins: p.81-82.

جعل كانط يبحث عن طريق أخرى للبرهنة، وكانت طريقه عبر النظام الأخلاقي، ولعل هذه الطريق هي ما نجده عند روسو بقوله: إن عقلي يدلني على فطرتي، وفطرتي توصلني إلى الإيمان⁽¹⁾.

ومقولة روسو هي النموذج الأمثل الذي يجمع بين العقل والوجدان مشتركين معاً في تصور منهجية عقلانية تعين على اكتشاف سبيل الفهم، وهذا ما اقترحت له منهجية (الاستدلال العقلي الوجداني) في كتابي القلب المؤمن، الفصل الثاني، ودون ذلك سنقع في حيرة تماثل حيرة جون ليزلي الفيلسوف الذي تمنى لو كان روائياً وليس فيلسوفاً، مشيراً إلى أن الفلسفة تقف حائرة دون الوصول إلى الأجوبة العميقة عن الوجود.

وإن عم في الثقافة تصور أن العاطفة أقل درجة من العقل؛ إلا أن هذا الافتراض افتراض ثقافي وليس حقيقة واقعية، وقصة هذا الافتراض بدأت مع أفلاطون حين قلل من شأن كل نتاج عاطفي، والفض عنده يقع بدرجة ثالثة من الوجود، حيث تبدأ الصور واقعية، كما نرى شجرة مثلاً ثم تتحول لمتصور ذهني يخترنه الذهن كوجود ذهني لشجرة، ثم يتولى الفن رسم الشجرة ليخرجها من مكانها الذهني إلى وجود مرسوم، وكذلك يفعل الشاعر مع صورته الشعرية، وهي المحاكاة، وتأتي كدرجة ثالثة تجعل الشاعر هائماً؛ ولذا لا تحتاجه جمهورية أفلاطون الموغلة في عقلانياتها والمضادة للوجدان،

(1) روسو: دين الفطرة (ص16).

لكن أرسطو يعيد للفنون قيمتها ويجعل المحاكاة قيمة إبداعية أولية وليست تقليد التقليد كما هي عند أفلاطون، وهنا يقترب أرسطو من الجمع بين العقل والوجدان في تفهم وتذوق معاني الوجود، وهذا تصور صنع مجدداً عظيماً للفن ونظريات الفنون تغذت على موروث أرسطو في مفاهيم البيوطيقا، ولكننا لن نعدم مؤثرات أفلاطون في التقليل من شأن الوجدان والفن وتعلية مقام العقل الذي كان كانط أهم كاشفي حدوده، والغزالي من قبله الذي جعل ميزة العقل في قدرته على كشف عجزه، وإذا كشف عجزه بحث عن تسديد طريقه لفهم الحياة عبر طرق أخرى تعينه على التعرف على ألغاز الوجود، ومن هنا جاء العلم الطبيعي ليعين على التعرف على الطبيعة بيولوجياً وفيزيائياً مصحوباً بعلم الكونيات، وهذه أجاب وتجب عن أسئلة مهمة وعميقة للتعرف على أسرار الكون، غير أن العلم يظل أحد منجزات العقل الذي أنتج الفلسفة وينتج المعرفة العلمية كذلك، وإن كان للعقل حدود فإن لكل منتجاته حدوداً كذلك بما في ذلك العلم وعجزه عن الإجابة عن أسباب الوجود وغاياتها وعمما بعد الموت وما قد يحدث تلو ذلك؛ لأن العقل عاجز عن برهنة ذلك، ولذا نحتاج للاستعانة بالفطرة كما فعل روسو، أو قراءة لغة الإله كما فعل كولينز بوصف الخريطة الجينية والـ DNA على أنها لغة يخاطبنا عبرها الخالق الذي وضع لنا السر في داخل كل واحد منا، وسيساعده الكشف العلمي على التعرف على جزئيات الحدث وخصائصه ووظائفه، وهذا دليل قياسي عملي يتحول إلى قياس

منطقي يساعد على وضع فرضيات منطقية بأن الخالق لم يخلقنا عبثاً، وأن وجودنا مكتنز بالمعنى والغرضية، ولن تستقيم الفرضية إن كانت تنتهي عند حد معين من العمر يفنى المرء بعدها ويتلاشى، لكن وكما جاء الإنسان وفي جسده خارطةٌ جينية هي لغةٌ مكتوبةٌ بشفرات يستطيع العلم فكها للقراءة، وسيبقى تأويل النص وتفسير شفراته مشروعاً للعقل لكي يفهم الرسالة، وهنا سيدلنا عقلنا على فطرتنا التي هي شفرتنا الأولى والأساسية، وهذه الفطرة ستدلنا على الإيمان بمرسل الرسالة، ومن ثم نستطيع ردم حدود العلم وحدود العقل حين نتمكن من تفسير شفرات الرسالة المخبوءة فينا.

وأختم بكلمة الغزالي في خلاصات رحلته المعرفية في المنقذ من الضلال: «ثم إنني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهمه وتزييف ما يزيّف منه، علمت أن ذلك أيضاً غير واف بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات»⁽¹⁾. وهذه شهادة يخلص إليها كل من أشغله عقله باحثاً عن أجوبة عميقة، يقف العقل فيها عند حدود لا يستطيع عبورها، وحدث ذلك نفسه لكانط ولروسو، كما رأينا.

6. الإنسان همزة وصل أم همزة قطيعة

الإنسان ليس بدايةً ولا هو نهايةً، فقبله بدايات نعرف بعضها

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال (ص153)، تحقيق: جميل صليبا وكامل عباد، دار الأندلس، بيروت، 1981م.

ويخفى علينا بعض آخر، كحال المولود لا يعلم عما قبل مولده، وكحال الكون لا أحد يعلم عما قبل انبثاقه، ولن يكون الإنسان نهايةً لا بمفرده ولا بجنسه، وقد نعلم عن مات قبلنا لكننا لن نعلم عن سيأتي بعدنا، وكذلك هي حال الأفكار والنظريات، وهذه الخاصية البشرية هي ما تجعل العقل عاجزاً عن إدراك كل شيء، ومميزته الأهم هي بقدرته على كشف عجزه حسب تعبير الغزالي، غير أننا نظل نتصور عقولنا على أنها أقدر قوانا المعنوية، ومهما قلنا عن قدراتنا فإن الإنسان يظل بحكم معنى همزة الوصل في فعله وفي فكره، ونحن تمدد لجينات أسلافنا، وكذلك هي أفكارنا بوصفها إراثاً متصلًا، ويظل كل واحد منا همزة وصل يؤدي وظيفته بين إنجاز واقعي وبين تمدد مستقبلي، بمعنى الاستقبال بصيغته المطلقة التي لا مدى لها ولا حصر، وتظل في سيرورة تتجاوزنا، بينما نقف عند نقطة لا نتجاوزها.

ولعل تعريف الجاحظ للقراءة بأنها عقل غيرك تضيفه لعقلك تشرح مفعولية همزة الوصل، فعقلك يستقبل العالم ويضيف لمخزونه، ويتطور العقل ويكبر عبر الاستقبال، ثم يشرع بالإرسال، وما تنتجه سيكون إضافةً لمن يستقبل عقلك من بعد.

على أن الأفكار مثلها مثل العادات، حيث تتحول إلى تقاليد تترسخ كلما تعاقب عليها الزمن وتواتر القول بها، وكلما اشتد التعاقب لفكرة ما أو عادة ما اشتد معه تواتر ترادها، مما يحولها إلى نسق مترسخ وكأنه عقيدةً طبيعيةً بسبب مفعول التعاقب والتواتر الذي يمنح الفكرة قدسيةً متعاليةً تهيمن على العقل

البشري وتصبح جوهر المعقولات، وقد سميتُ هذه الحال بـ(قانون تاء/تاء) في كتابي القبيلة والقبائلية⁽¹⁾ حين تترسخ الأفكار أو العادات بسبب تعاقب الزمن عليها وتواترها بين البشر، والفلسفة ليست ببعيدة عن هذه الحال، وهذا ما أدى إلى تمرد العلوم على الفلسفة وتحررها من حضان الأم، فاستقلت العلوم الطبيعية من البيولوجي والفيزياء والكوسمولوجي.

ومذ استقلت العلوم الطبيعية عن الفلسفة دخلت في تحول نوعي يمس مسار العلم وأساليب التفكير العلمي، وتغيرت بنية الثورات العلمية كما وصفها توماس كون⁽²⁾ ودخلت في دورة من الانزياحات النموذجية paradigm shifts، واستقلت عن التعاقب والتوارث المفاهيمي؛ ولذا تحدث الاختراقات الكبرى breakthroughs، مما لم يكن يحدث في الفلسفة حين كانت أم العلوم، مما جعل أرسطو تاج الفلسفة اليونانية، وهيغل تاج الفلسفة الغربية؛ بمعنى الآباء الذين هم الخلاصات، وظل هذا هو النسق الفلسفي الذي واجهه باشلار بالقطيعة المعرفية، وتصدى له فوكو بمحاولة الخروج عن عباءة هيغل، وزاده دريدا ثورية بتحديه للمركز المنطقي وعرى الخطاب الفلسفي التقليدي بتفكيك المركزية، وتتبدى الفلسفة الفرنسية بوصفها الأشد ثورية في مواجهة تقاليد الفلسفة الغربية

(1) القبيلة والقبائلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2009م.

(2) Thomas Kuhn: *The Structure Of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962.

التي استحوذ عليها الألمان وتحكموا بها بمسارات الفكر الفلسفي، فجاء التحدي الفرنسي ليكون الأشد في مشاغبة النسقية الفلسفية، ولذا يكثر القول بأن باشلار وفوكو ودريدا ليسوا فلاسفة، وهذا نوع من تحفز النسق لمحاربة الطارئ المشاغب لاستقراره.

وفي النهاية؛ فالإنسان بعامة أمره يظل همزة وصل بين سالف له ولاحق عليه، ولكن في البشر عقولاً تتأبى الاستقرار وتجنح لكسر التراتب النسقي، وهذه هي بنية الثورات العلمية حسب مستخلص توماس كون الذي هدم الجدار الفاصل بين العلوم والفلسفة، واتخذ (فلسفة العلوم) لتكون نظريةً في صناعة المفاهيم التي انبنت عليها المعرفة العلمية، وتحتاجها المعرفة الفلسفية التي طمح لها باشلار في الإبستمولوجي، وفوكو في حضريات المعرفة، ودريدا في التفكيكية، وتجلت عبر النظرية النقدية التي تمثل حالات قطيعة معرفية مع التقاليد الفلسفية، وتفتح المنهجيات لفرص التحولات النوعية في الباراداييم، وأمثله تتجلى في مصطلح (المابعد) (ما بعد البنيوية، ما بعد الحداثة، ما بعد الكولونيالية)، على أن (المابعد) ليست مصطلحاً بالمفهوم التقليدي للمصطلح؛ ولكنها فاعلية ذهنية في نقد الذات وكسر استقرارية المفاهيم والتحرر من قانون تاء/تاء، الذي ذكرناه آنفاً.

7. الشعر والفلسفة

هل كان ريتشارد رورتي مجرد يأس قانط من قدرة الفلسفة

على إصلاح العالم حين قال: إن الشعر وليس الفلسفة هو الذي يمكنه إنقاذ البشرية من توحشها⁽¹⁾!

هل بلغت صدمته من التوحش البشري الذي كشفت عنه سيرة الإنسان الحديث وجعلت التوحش العصري يفوق كل توحشات البشر التاريخية، ومن مات في القرن العشرين بقرارات نتجت عن فلسفات ونظريات سياسية وعن حالات وعي تام وتخطيط متطور تفوق كل ما كان يحدث في أزمنة مضت، ولا شك أن هذا التوحش البشري المعاصر قد أوجع قلب رورتي وجعله يقول: إن الشعر هو الخطاب الذي يمكنه تحرير الروح البشرية من توحشها.

وسنجد الجواب على هذا التساؤل عند باشلار حيث يقول: «إن الفيلسوف الذي تطور تفكيره بكامله من خلال الموضوعات الأساسية لفلسفة العلم، والذي تابع الخط الرئيس لعقلانية العلم المعاصر النشطة النامية... عليه أن ينسى ما تعلمه ويتخلى عن عاداته في البحث الفلسفي إذا كان يرغب في دراسة المسائل التي يطرحها الخيال الشعري، ففي هذا المجال لا أهمية للماضي الثقافي.

إن الجهد الطويل في تجميع أفكاره وبنائها عديم الفائدة هنا، وعليه أن يجيد التلقي - تلقي الصورة بمجرد أن تظهر...، وإذا كان لابد من وجود فلسفة للشعر فعليها أن تظهر وتعاود الظهور خلال شعر ذي دلالة، عبر التزام كلي بالصورة المنعزلة، وحتى

(1) R. Rorty: *The Fire of Life*. Poetry Magazine, November, 2007.

نكون أكثر دقة فإن ذلك يجب أن يتم في لحظة الانتشاء بطزاجة الصورة⁽¹⁾».

هنا يتخلى باشلار مؤقتاً عن فلسفة العلوم والإبستيمولوجيا، وهو أحد مؤسسيها الكبار لكي يخلص رأسه من كل انحيازاته وانتماءاته المعرفية، ويترك روحه - لا عقله - تستقبل الصور الشعرية، ويحول استقباله الحر الفطري ليقراً شاعرية المكان، والمكان عنده هو الرحم التي تحتضنه وتظل تمدّه بالحاجات الروحانية التي تتطلبها نفسه النافرة من توحش البشرية ضد المكان أي ضد نفسها، بما أن المكان هو حضنها ومعناها الجذري. فالسجل الشعري مماثل للروح ولذا يجب أن يظل منفتحاً لفحوصنا وتقصيائنا الظاهرية (23)، بما أن الروح تمتلك ضوءاً داخلياً تعرفه البصيرة الداخلية وتعبر عنه بعالم من الألوان الرائعة في حال الرسم مثلاً، وهو عالم ضوء النهار محرراً عتمة الأشياء.

هذه الاقتباسات من كتاب بلاشلار (جماليات المكان) ومثلها كتابه (شاعرية أحلام اليقظة) لا تشرح حال باشلار فحسب؛ بل أيضاً تشرح حال ريتشارد رورتي الذي مر بشعور مماثل لشعور باشلار في الحس بالحاجة إلى الروح، وكلاهما شهد الانكسار الإنساني في عبثية الإنسان بالمكان وفقدانه لهذا الخط الرفيع الواصل بين الروح والمكان

(1) باشلار: جماليات المكان (ص18)، ت: غالب هلسا، كتاب الأفلام، وزارة الثقافة، بغداد، 1980م.

الذي تمازجت الروح معه، وحين انتهك الإنسان روح المكان بتلويثه وتدميره بالحروب، وانتهك حرمة بأن استعمر الأمكنة وفصلها عن أرواحها إذ جردها من أهلها، وتمخض ذلك عن عنف متوحش يصنع السلاح، لا ليدافع عن نفسه؛ بل ليتاجر بالسلاح ويجعله دخلاً اقتصادياً يتنافس في صناعته ويزيد من إتقان الصناعة ليجعلها أشد فتكاً، وكلما زاد فتك الآلة زادت قيمتها وزادت فرص تسويقها وإرعاها الأرض والبشر وتشريد الأرواح بها.

تلك الخيبة هي التي جعلت باشلار ورورتي معاً يلجأن للشعر، ليس لذات الشعر وإنما للبحث عن المكان وإعادة معنى المكان عبر لغة هي الأقرب للأمكنة، ومن ثم اكتشاف الروح الساكنة في المكان، وهنا تأتي فلسفة الشعر لتجعل فلسفة العلوم إنسانيةً وتعيد التوازن بين الروح والعقل، وهذا هو مشروع هيغل أصلاً، وإن أصر باشلار على رفض فكرة الترادف بين الروح والعقل، ولكن إصراره هذا لن يخدم فكرته عن فلسفة الشعر، على أن قراءاته لشاعرية الأشياء تكشف بوضوح أن الوعي والروح معاً هما مقومات المكان في حال تأسنه وتفاعله مع الروح القارئة والمؤولة للنصوص، وهذا ما تشهد عليه كتاباته.

والجامع هنا بين هيغل وباشلار سيتجلى عبر تمازج الوعي والروح وتداخل المنطق والميتافيزيقا، وهي الأشياء التي نقدها برتراند راسل وعابها على هيغل، ولكن باشلار يؤسس عبرها نظريته عن فلسفة الشعر في ترافق الوعي والحلم (شاعرية أحلام

اليقظة) متكاملًا مع (شاعرية المكان)، والجامع هنا هي الروح، روح المكان، وروح المعاني، حيث تصبح فلسفة الشعر خطابًا إنسانيًا يروض غلواء العقل، بينما الوعي يكبح جموح العاطفة، حسب معادلة روسو بين فضاء العقل وفضاء العاطفة.

ومن المهم هنا التمييز بين الشعر والشاعرية؛ فالشعر بوصفه جنسًا أدبيًا قد يوقعنا بالشعرنة، وهي الجانب النسقي للشعر، وقد وقفت على ذلك في كتابي (النقد الثقايفي)، بينما الشاعرية أعمق، وهي التي تتسق مع مفاهيم الوعي المختلف الذي ستمثله في هذه الحال مقولات باشلار حول شاعرية المكان وشاعرية أحلام اليقظة، وهذا وعي مختلف اختلافاً نوعياً عن التذوق الجمالي للشعر كجنس أدبي، أي أنه وعي يدخلنا للعلاقات الدقيقة بين العقل والروح مع لغة المكان ولغة وعي الإنسان بذاته ومحيطه وسبل تأويل المفاهيم وتلمسها في الظواهر وفي التمثلات العميقة بوصف الإنسان نفسه لغةً، وبوصف اللغة أم العلوم بديلاً عن ماضي الفلسفة حين كانت أم العلوم قبل انشقاق العلوم عنها وتجريدها من معظم أسئلتها، ولكن بقيت العلوم الإنسانية بحاجة لاجتراح منهجيات تستجيب للتوق الإنساني للمعرفة، مما يتسق مع فلسفة العلوم، وفلسفة المعرفة، وفلسفة الشاعرية، حسب مصطلح باشلار.

والعلوم الإنسانية ظلت محتاجة لبلوغ درجة من الدقة كتلك التي حدثت للعلوم الطبيعية، وقد «روضت العلوم الإنسانية نفسها منذ

قرون على النظر إلى العلوم الطبيعية على أنها نوع من الفردوس الذي لن يتاح لها دخوله أبدًا، ولكن فجأة ظهر منفذ صغير انفتح بين هذين الحقلين، والفاتح لهذا المنفذ هو علم اللغة (الألسنية) حسب مقولة ليفي شتراوس⁽¹⁾.



(1) Pettit: *The Concept Of Structuralim university of California*. Berkeley 1977.



الفصل الثاني:

الفلسفة والأسئلة الكبرى



أولاً: أسئلة الوجود

هل استقالت الفلسفة وتخلت عن أخطر وأهم أسئلتها؟!

القضايا الأخطر في الفلسفة التي لما تزل تحمل التحدي هي كما حددها كانط (الله/الخلود/الإرادة الحرة)، ووقف كانط على دور العقل معها؛ فالعقل يدركها لكنه يقف دون البرهنة عليها⁽¹⁾، ولشرح مقولة كانط يقول راسل: «وحسب قول كانط فإن العقل الخالص يستطيع أن يقودنا لأفكار عن الله وعن الحرية وعن الخلود، ولكن هذا العقل يعجز عن تقديم براهين عن حقيقة هذه الأفكار؛ وذلك لأن قيمة هذه الأفكار هي في عمليتها، بمعنى أنها متصلة بالضرورة مع النظام الأخلاقي (Moral Law)، ولو اعتمدنا الاستخدام الخالص للعقل فهذا سيوقعنا في المغالطات، ولهذا فإن الفائدة الحصرية لهذه المفاهيم لا تتحقق إلا في ربطها مع الأخلاق»⁽²⁾، وزاد راسل مستخلصاً موقف كانط بقوله: «إن كانط عمد إلى استبعاد البراهين العقلانية الخالصة عن وجود الخالق،

(1) لتفصيل ذلك انظر كتابي: (العقل المؤمن/العقل المهد)، الفصل السادس (الملحق)، دار العبيكان للنشر، الرياض، 2020م.

(2) Russell: *History Of Western Philosophy*; p.682, Unwen University Books, London, 1976.

وشدد على أن طريقه للإيمان بالخالق يسلك سبلاً مختلفة عن تلك البراهين النابعة من العقل الخالص».

وامتداداً لهذا نشير إلى أن الأخذ بفكرة القانون الأخلاقي الذي ينتج عنه الخير المتأصل في النفس البشرية هو كما يستخلص لويس⁽¹⁾ ما يشير إلى أن هذا الحس العميق بالخير هو من مصدر رباني؛ لأن البشر يتجهون فطرياً نحو الأخلاق دون حاجة لتعليم أو تدريب، وحتى من يمارس عملاً غير خير فإنه يدرك أن فعله غير خير، ويريد من غيره أن يكونوا خياراً في تعاملهم معه، والقانون الأخلاقي مثله مثل القوانين الطبيعية، فكلاهما لم تخرعه الثقافة ولا التربية، وهذا ما كان مصدر الإلهام لكانط لكي يؤمن بالخالق وبالإرادة الحرة التي هي أيضاً لم تك مخترعاً تربوياً أو تثقيفياً.

هذه نظرية فلسفية متينة ظلت قوية تجاه الأسئلة الثلاثة، ولكن حين استقلت العلوم الطبيعية عن الفلسفة وقعت أيضاً في حرج مع هذه المسائل التي ظلت تتحدى العقل العلمي بمثل ما تحددت العقل الفلسفي، على أن قول كانط عن حدود العقل تعني بالضرورة حدود العلم وحدود الفلسفة معاً بما أنهما منتوجان للعقل البشري.

وبما أن هذه هي أهم الأسئلة التي واجهت وتواجه الفلسفة وأخطرها منذ فجر ظهورها وورثها العلم الطبيعي بعد ذلك، وظلت تتحدى نظريات العلم، فإن هذا هو ما دفع ستيفن هوكينج لطرح

(1) سنقف على فكرة لويس في مبحث الإرادة الحرة.

أمنيته في اجتراف نظرية يسميها (نظرية كل شيء) لكي تجيب عن هذه الأسئلة تحديداً، إذ يقول: «ولو تحقق لنا أن نصل إلى جواب عن لماذا نحن موجودون؟ ولماذا الكون موجود معنا؟ فحينها سنحقق الانتصار الأعظم للعقل البشري بما أننا حينها سنتعرف على فكرة الله حول وجودنا»، ويضيف بأن «الكشف عن نظرية موحدة وكاملة قد لا يساعد على تحسين البقاء لنوعياتنا؛ بل قد لا يؤثر على نظام حياتنا اليومية، غير أن الإنسان منذ فجر تاريخه لم تطمئن نفسه بأن يرى الأشياء تسير دون ترابط، أو ألا تقبل التفسير؛ ولذا فقد حضر الإنسان عن الأسباب العميقة التي تنتظم العالم، وما زلنا اليوم نتوق لأن نعرف لماذا نحن هنا ومن أين جئنا، وهذه الرغبات البشرية العميقة جداً هي ما يبرر عطشنا لتتبع البحث والحفر، وهدفنا في النهاية هو العثور على جواب كلي وشامل عن الكون الذي نعيش فيه»⁽¹⁾.

وقد افترق العلماء في هذه القضايا الثلاث افتراقاً يقسمهم بين فسطاطين حسب الاستطلاعات العلمية في أمريكا، وشملت الدراسة رجالاً ونساءً تخصصاتهم علمية، وجاءت النتائج متقاربة بنسبة 39٪ يعتقدون أن الله موجود، و45٪ لا يرون وجود خالق، والبقية لا يعرفون⁽²⁾.

(1) S. Hawking: *A Brief History Of Time, From The Big Bang To Black Holes* Hawking (1998), p.98, 144, Bantam Books, London.

(2) تفصيل التقرير عن النسب في كتابي: (العقل المؤمن/العقل الملحد) (ص5).

وفي سؤال الله والخلود تحديداً فقد وصلت الفلسفة والعلم معاً إلى حد القنوط باستثناء الفلسفة المؤمنة والعلم المؤمن، مثلاً روسو وهيغل وباسكال ولينكس وكولينز، وأخص هؤلاء بالذكر لأن كتابي (العقل المؤمن/العقل الملحد) اعتمدهم ووقف على تجاربهم، أما الفلسفة الملحدة والعلم الملحد فقد بلغا نقطة لا أعرف agnostic، وفي أقصى مدى فلسفي لها سنرى بيرتراند راسل الذي أقر بعلمية البحث عن الجزئي والتعرف على سببته ووظيفته، لكنه يستبعد البحث عن الكلي ولا يرى ذلك ضرورياً⁽¹⁾. وهذا نوع من النكوص المعريف بأن نمتنع عن السؤال عن أسباب ما يحدث في الكون أو ما وراء حدود الكون أصلاً، في حين نقبل البحث عن أسباب الأجزاء مثل حركة الأشياء من الأعلى إلى الأسفل وهو قانون الجاذبية، ونقبل ابتداءً أن لهذه الحركة سبباً ولها تفسيراً، ثم نمتنع عن التعامل مع السبب الكلي لنشوء الكون بدعوى أن هذا السؤال لا مبرر له، وراسل هنا يستعيد مقولة لابلاس في (الحتمية العلمية) التي تستبعد فكرة السؤال عن الخالق ابتداءً ودون حاجة للبحث والتقصي، وقد قالها صريحة: إن السؤال عن الخالق فرضية لا تعينني⁽²⁾، ويقول إنه هنا agnostic، وهذا ما فعله راسل كذلك.

على أن هذا الموقف لا يمكن أن يكون فلسفياً بما أنه يرفض حتى

(1) B. Russell: *Why I-am not a Christian*, Routledge London, 2004.

(2) Hawking and Leonard Mlodinow: *The Grand Design, New Answers to The Ultimate Questions of Life*, p.44, Bantam Books, London, 2010.

فكرة طرح السؤال، ولا هو علمي لأن العلم سؤال عما نجهل، كما أن الفلسفة هي في تحدي الأسئلة الصعبة ونبش المسلمات وليس بالاستسلام لها، ولو اتخذ نيوتن موقفاً مماثلاً وترك السؤال لما اكتشف قانون الجاذبية، ولكنه سأل فشق طريقه للجواب.

على أن استسهال اللجوء للحتمية العلمية ومعها مقولة لا تعنيني ومقولة لا أعرف agnostic تلغي أهم وظيفة للفلسفة وللعلم معاً أمام الأسئلة الكبرى، وتحصر الفلسفة والعلم بالأسئلة الثانوية والجزئيات دون الكليات، وسنرى أبرز الملحدين المعاصرين ريتشارد دوكينز يقول إذا اشتدت عليه الأسئلة عن الخالق: لا أعرف agnos-tic، وفي حوار آخر قال: ولو قلنا بوجود إله خالق لتوقف العلم عن البحث في نشوء الكون، وهذا ميراث علمي تأسس قطعياً مع لابلاس والحتمية العلمية، وفي المقابل سنجد بعض واقعية علمية عند داروين وأينشتاين، فداروين كان يقول: إنه agnostic، ثم قال: إن هذا الكون العظيم بنظامه الدقيق لا يمكن أن يكون وليد مصادفة عمياء، وأينشتاين يقول: إن عقولنا الصغيرة تعجز عن الوصول إلى الله، وهذا يعزز من نظرية كانط عن عجز العقل عن البرهنة عليها وإن أدركها.

هذه هي الحال مع سؤال الله ومع سؤال الخلود، ولكن تظل الإرادة الحرة من بين الثلاثة تعاود الحضور بين الفلاسفة والعلماء؛

لأننا واقعياً نعيش وفقاً للإرادة الحرة، وأبرز ذلك أن البشر يضعون قوانين تحاسب على أفعال الإرادة الحرة، مما يعني أن الإرادة الحرة معنى قسري لا يكفي فيه الهروب عن السؤال، وهذه الواقعية الصادمة لحال الإرادة الحرة هي التي ستجعل الفلسفة والعلم معاً في حرج دقيق للبحث عن جواب.

وسؤال الأسئلة هنا هو: هل تخلى العقل البشري عن أهم وأخطر أسئلته فلسفياً وعلمياً عبر اختراع مصطلح agnostic وتعريفه كما عند هكسلي كانت حيلة علمية مأكرة للخلوص من الحرج، ولإعفاء العلم والفلسفة من مآزق اللاجواب⁽¹⁾، ويلزمنا أن نقف على أهم المحاولات الفلسفية والعلمية التي تعاملت مع التحدي، وسنبداً مع هيغل فلسفياً في المبحث الآتي.

ثانياً: المعرفة المطلقة

لن نغادر الحقيقة إن افترضنا أن نظرية المعرفة المطلقة لدى هيغل هي جواب على مقولة كانط حول سؤال (الله/الخلود/ والإرادة الحرة)، وهيغل في نظريته يدخل العقل في مفاهيمية عميقة تلامس صميم الإشكال، فهو يقدم العقل لا بصفته عقلاً فحسب، بل بصفته روحاً وعقلاً معاً، وإن تبدى ثقافياً أن العقل

(1) عن قصة نشوء هذا المصطلح انظر:

Francis Collins: *The Language Of God. A scientist Presents Evidence For Belief*, p.167, Pocket Books, London, 2007.

والروح مختلفان اختلافًا جذريًا ووظيفيًا، لكن هيجل يطرح العقل في ثلاثة مفاهيم هي: العقل الذاتي، والعقل الموضوعي، والعقل المطلق؛ فالعقل الذاتي هو العقل الفردي، حيث يدرك ذاتيته، وهذا هو المستوى البدائي للإدراك الذاتي مع الوعي بالذات المفردة ومقامها في الوجود، وإذا أدرك العقل وظيفته الذاتية هذه فسينساق باتجاه العقل الموضوعي، حيث سيدرك أن الذات هي جزء من كل، وتكون مشروطة بنظام أخلاقي يضمن معاش الذات مع الذوات الأخرى، ويكون الكل تحت تنظيم قانوني تحكمه سياسة عامة تنظم علاقات الجميع مع الجميع والفردي مع الفرد، وهذا هو المستوى الذي يصبح فيه العقل الذاتي خارج ذاتيته ليصبح موضوعًا مشتركًا في نظام جمعي وليس فردياً⁽¹⁾.

والعقل في هذين المفهومين سيكون واقعيًا حسب شروط الواقع وظروف التشارك في المعاش في السلم والحرب معًا، حيث تنتظم الحياة الكل بخيرها وبضغوطها، ولكن العقل سيرتفع لما هو أكبر وأعمق، وهي حالة (العقل المطلق)، وهذا مستوى عالٍ يتحرر فيه العقل من عقليته الذاتية والموضوعية معًا، ولن تقيد شروط الواقع التي تتحكم بالعقل في مرحلتيه الذاتي الفردي والموضوعي القانوني والأخلاقي؛ لأن العقل المطلق هنا سيكون هو الروح⁽²⁾.

(1) Hegel: *The Phenomenology of Spirit*, tr, J. B. Baillie, Pantianos Classic, 1910.

(2) Hegel, p.114-205.

وفي هذا المستوى سيصل العقل للإيمان والمستوى التفكير الحر؛ لأنه في حالة المطلق وفي حالة الروح المتخلصة من شروط العقل الذاتي والعقل الموضوعي، وهذه الحالة ليست إلا حالة الاندماج مع قدرات العقل الحقيقية وقوته القصوى، وهنا يتساوى العقل مع الروح، ويكتسب خصائص الروح بعد تحرره من قيوده، فيسد العقل عجزه بعد بلوغه لدرجة العقل المطلق الذي سيكون هنا هو الروح؛ ولهذا اختار هيجل لكتابه مفرده تعني العقل والروح معاً، ومعنى الكلمة الألمانية geist تعني الروح وتعني العقل، وهذا ما أربك الترجمات بين فينومولوجيا الروح أو فينومولوجيا العقل، وحدث هذا في الإنجليزية، لدرجة أن النسخة الإنجليزية وضعت عنوانين على الغلاف الخارجي؛ أحدهما بعنوان فينومولوجيا الروح وتحتة فينومولوجيا العقل⁽¹⁾.

على أن أطروحة الكتاب تقوم على بناء علاقة توافقية تامة بين العقل والروح، وهذا يحسم الجدل المعجمي حول معنى كلمة geist وعن اضطراب ترجماتها بما أن مادة الكتاب تحسم المفهوم لمصلحة المعنى الروحي الذي سيؤهل العقل ليصل للحقائق الكبرى، كما أن جملة العقل هو الروح جاءت نصاً وبهذه الصيغة (reason is spirit).

(1) وظل برتراند راسل يحيل لكتاب هيجل تحت عنوان العقل بينما موسوعة ستانفورد للفلسفة تحيل للكتاب بعنوان الروح.

أما نظرية هيغل عن (الحقيقة المطلقة) فهي تبدو معقدة كما يقول برتراند راسل الذي حاول أن يشرحها مع تأكيده بأن نظريات هيغل عموماً صعبة، وأن هيغل هو أشد الفلاسفة الكبار صعوبة⁽¹⁾، واستعان راسل بغيره من شراح هيغل ليستخلص نظريته ويلين صعوبتها ويشرحها كالاتي: إن كل ما هو دون الكلي فهو قاصر وجزئي، ومن ثم فهو غير قادر على البقاء إلا بسند من عناصر أخرى في الكون هي جزئية وقاصرة مثله، كمثل حال عظم مفرد بين يدي عالم التشريح الذي سيشرع في تصور علاقة ترابط تجمعه مع عظام آخر تشكل معه الجسد الكامل، بمعنى أن عالم التشريح سيستخدم المقارنة والقياس ليصل لبناء تصويره عن الجسد الكامل، وكذلك يفعل الميافيزيقي، إذ ينظر في أي حقيقة جزئية ليصور ما يمكن أن تكون عليه الحقيقة الكلية، ولو في الأقل على صورتها العامة، على أن كل ما يتبدى لنا من حقائق متفرقة لا بد أن كل واحدة منها تحتوي على رابط يشبكها مع حقيقة جزئية أخرى، وتبدأ من هذا سلسلة من الروابط لتشتبك الجزئيات مع جزئيات آخر إلى أن تصل لحدود تشكيل البنية الكلية للكون.

وهذه الحاجة الذاتية للترابط والتشابك ستحدث أيضاً للأفكار كما للأشياء، وفي عالم الأفكار فإن كل فكرة مجردة وناقصة ستفضي إلى نقيضها أو معادلها، وللخلاص من هذا المأزق يلزمنا

(1) Russell: *History Of Western Philosophy*, p.701. unwin University Books

أن نبحت عن فكرة جديدة تكون أقل نقصًا من السالفة، وهذه هي التي ستبني (الأطروحة والنقيضة) بالاشتباك مع الفكرة الأصلية، ولكن هذه الفكرة الجديدة ستظل غير كاملةٍ بالرغم من أنها أقل نقصًا من الأولى، ولكن وظيفتها هنا هي أن تدخل مع نقيضتها المتداخلة معها لتبنيًا معًا أطروحةً جديدة، ويخلص هيغل إلى أن الحقيقة المطلقة تتنظم في منظومة واحدة متجانسة وهي فوق الزمان وفوق المكان ولا تتابها الشرور؛ بل تتسم بالكمال العقلاني وبالكمال الروحاني، ولو تبدى لنا الكون على نقيض ذلك فسيثبت منطقيًا أن السبب يعود لنظرنا القاصر والجزئي، وبما أنه كذلك فسيعجز عن تصور الكون بكليته، ولو تسنى لنا أن نرى الكون كما يراه خالقه لاختفى من أمامنا الزمان والمكان، ولاختفت المادة والشر، ومعهما سيختفي الشقاء والكبح وعنت المعاش، وسنرى الكون في وحدة كلية كاملة وروحية وغير متقلبة⁽¹⁾.

على أن كل ما هو ناقص فهو محتاج بالضرورة لأشياء تسند وجوده لكي يتحقق له وجود، وكل ما هو مندمج في علاقات مع أشياء خارج ذاته لا بد له أن يتضمن مرجعيات عن تلك الأشياء التي هي خارجه ولكنه مندمج معها في الوقت ذاته، ولن يكون لهذا الجزء الناقص وجود لو لم تك تلك الأشياء موجودةً ومندمجةً في طبيعته (ص86).

(1) Russell: *The problems of Philosophy*, p.86, 2013.

وهنا حسب راسل يتقدم هيجل ليصل لنظريته عن (المطلق)، وهو الذي لا يعتريه نقص وليس له نقيض ولا يحتاج إلى مزيد تكميل، كما كانت حال الجزئيات غير الكاملة، ومن ثم فإن الفكرة المطلقة بهذا الوصف ستفسر (الحقيقة المطلقة)، بينما تقف الأفكار الأقل عند حد تفسير الرؤية الجزئية وتقتصر عن تفسير الرؤية الكلية⁽¹⁾.

وبعد أن فرغ راسل من شرح نظرية هيجل راح يصفها بالماتعة والمهمة، وإن كان افتتح البحث فيها بوصفها بالمعقدة، ولكن حين لانت النظرية بين يديه تحولت لماتعة ومهمة.

على أن نظرية هيجل ستحيلنا إلى نظرية لايبنتز عن (الوجود الاحتمالي/الوجود الضروري)⁽²⁾، وهذه النظرية تصدرت النقاش بين كوبليستون وراسل في حوارهما عن وجود الخالق، حيث استحضرها كوبليستون مستنداً على لايبنتز في عرضها، وتقوم نظرية لايبنتز على «أن كل شيء في الكون هو وجود احتمالي (con-tingent)، وبما أن هذا الوجود وجود احتمالي فمن المنطقي أيضاً ألا يوجد، أي أن وجوده وعدم وجوده كلاهما ممكن، من حيث إنه معتمد على سبب خارج عنه، ولو لم يحدث السبب لما تحقق الوجود لهذا الاحتمالي، مثل وجود أطفالٍ الذي هو احتمال قد لا يحدث،

(1) Russell, p.85-86.

(2) Russell: *History of Western Philosophy*, p.568.

وإن حدث فلا بد أن للأطفال أمًا حملت بهم وأنجبتهن، والحمل كان له سبب سابق عليه، فالأم لها أم ولدتها وهكذا إلى أن تتوقف سلسلة الأسباب عند الموجد الأول وهو الخالق، وهذا يشمل الكون كله بإطلاق. والكون موجود كما نشهده، وسنسال هل الكون حدث لسبب منه أم بسبب خارج عنه، هنا سنقول إن الكون لم يخلق نفسه وإن له خالقًا مسببًا، وهو الله⁽¹⁾.

تبني هذه النظرية على منطقية توجب النظر بأن السبب الأول هو (وجود ضروري)، ويفرق عن (الوجود الاحتمالي) من حيث إن الاحتمالي يعتمد على السبب، بينما الضروري يظل خارج شروط المنطق؛ لأنه سابق على المنطق، وفعله يعود له ولتدبيره وليس للأسباب.

وقد عرض راسل لنظرية لايبنتز، ويبدو في عرضه أنه يتقبلها على مستوى التصور الفلسفي، ويعلق عليها بقوله: «إن النظرية تجد لها دليلًا واقعيًا حين ننظر لتصميم الكون ونرى أجزاء منه توحي أنها لم تقع نتيجة لمصادفة عمياء، بل لابد أنها حدثت عن سبب ينم عن وعي لماذا تحدث، ويكون قد رسم لها هدفًا لم ترسمه لنفسها» (ص 570). غير أنه يظل يأتي في مواقع أخرى ليعارض فكرة البحث عن المطلق⁽²⁾.

(1) Russell: *History of Western Philosophy*, p.568.

(2) عرضت بتوسع حول هذه المسألة عند راسل في كتابي: (العقل المؤمن/العقل الملحد)، الفصل الرابع.

ونظرية هيكل تتناغم مع سقراط ولايبنتز وروسو وكولينز، فسقراط واجه سؤال الحقيقة المطلقة أو الحكمة الكاملة حسب مصطلحه، فأكد أن الحكمة الكاملة لله، بينما حكمة البشر قاصرة، وأن كل جمال في الدنيا هو جمال جزئي وينهل من الجمال المطلق، والجمال مرتبط بالخير ومصدرهما الروح، والروح خالدة⁽¹⁾. وجعل تحرير الروح من الجسد لا يتم إلا لحظة الموت؛ فهو ما يطلق قيود الروح ويمنحها الحرية والخلود وبلوغ الحكمة التامة التي هي لله وحده، والروح تعود لرحاب هذه الحكمة الروحية غير الجسدية عندما تموت وتخرج من قيد الجسد⁽²⁾، وهنا ستكون الحكمة مؤجلة ولن نصل إليها إلا لحظة تحرير الجسد من قيده، ولكن سيعيننا على إدراكها أن نعترف بأن حكمتنا قاصرة وأنها جزئية، وهذا ما فعله سقراط؛ حيث فكك معنى الحكمة، وكشف أن الحكيم إذا واجهته الأسئلة وتعمقت هذه الأسئلة أمامه كشفت له أنه ليس بحكيم، مما يعني أن حكمته جزئية، ولا يكون الجزئي جزئياً إلا بأن يكون بعضاً من كل، وهذا الكل هو الحكمة الإلهية. وكلام سقراط يشرح لنا نظرية هيكل ويقربها للتصور الميسر الذي طلبه راسل، وتشكى من تعقيده، وكذلك فإن روسو سيفيدنا هنا، وهو أكثر تفهماً للنفس البشرية، حيث جعل العقل والعاطفة معاً يدخلان في توازن بينهما، فتكسر العاطفة غرور العقل، ويروض العقل جموح العاطفة،

(1) آخر أيام سقراط، تأليف: أفلاطون، ترجمة: أحمد الشيباني (ص210-

214)، دار العلم للطباعة، 1962م.

(2) السابق (ص69، 117، 122، 126، 130، 133، 229).

ومن ثم يتولى العقل كشف الفطرة، والفطرة حينها ستقودنا إلى الإيمان، وليس قبل ذلك، بل بعد الاقتران الضروري لبلوغ درجة الوعي بالمطلق⁽¹⁾.

وميزة هيجل هنا أنه كشف لنا علة الفلسفة في عجزها أو في قدرتها على تناول موضوع أسئلة كانط الثلاثة؛ فالفلسفة التي وقفت على الجزء واكتفت به ستعجز عن طرح تصورات عن المطلق، وهذا واضح جداً وصريح عند راسل، فهو في كتابه مشكلات الفلسفة تجنب المشكلات العميقة متعمداً (مقدمة الكتاب)، وكذلك في نقاشه لنظرية هيجل⁽²⁾ حيث استبعد البحث في المطلق (الكلي)، واتضح موقفه أكثر وأكثر في مناظرته مع كوبليستون عن وجود الله، حيث صرح أنه لا يرى الحاجة لمناقشة المطلق وعلاقة الأجزاء في الكلي⁽³⁾، ولكن كانط وهيجل وقبلهما سقراط وقفوا عند سؤال عجز العقل، وبحثوا في أسباب قصور العقل عن البرهنة على الوجود المطلق، ووجدوا طرقاً لكل واحد منهم أخذت من البحث في الجزئي منطلقاً لتصور الكلي.

ومن هذا العرض نصل إلى أن الأسئلة الثلاثة الكبرى لم تجد لها أجوبة في حال اعتماد العقل طريقاً وحيداً لها، إما لتجنب بحثها عند بعض الفلاسفة، أو لاكتشاف عجز العقل عن البرهنة عليها

(1) روسو: دين الفطرة (ص29-30)، ت: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012م.

(2) Russell: *Problems of Philosophy*, p.86.

(3) B. Russell: *Why I-am not a Christian*, p.132, Routledge, London, 2004.

عند بعض آخر، وهؤلاء وحدهم من شق طريقاً لنظريات متجاوزة تبتكر تصورات تتحرر من العقل المجرد فتصل إلى الروح أو إلى الفطرة أو إلى القانون الأخلاقي كما رأينا.

أما العلوم الحديثة الطبيعية فقد أمعنت في تجنب السؤال عن ثلاثية كانط (الله/الخلود/الإرادة الحرة)⁽¹⁾، وطفت فكرة لابلاس في الحتمية العلمية التي تعني أن ما لا يجيب عليه العلم فيزيائياً أو بيولوجياً فهو غير موجود، وبذا يكون السؤال عن الله لا يعني العالم حسب كلمة لابلاس، أو أن البحث عن الله يعيق البحث العلمي حسب كلام دوكينز، وهذا يبعد أهم سؤال يمس الوجود البشري فيما يخص معنى الحياة ومصير الأحياء، وعلّة نشوء الكون، وبدل ذلك كله ألا شيء قبل الانفجار الكبير حسب مقولة هوكينج، وهي المقولة التي تحداها لينكس، وتولى تفنيدها⁽²⁾. ولكن فرانسيس كولينز عرض لتجربته مع الأسئلة الكبرى، وهي درجة من الإيمان لم يبلغها كولينز إلا بعد رحلة طويلة ابتدأت بالإلحاد الذي ورثه عن والديه أولاً، وتواصل مع جيله ومدارسه وتعليمه في مراحلها كلها، فهو ينتمي أصلاً لثقافة الإلحاد، ولم يكن الإيمان موضع سؤال عنده ولا عند وسطه المعاشي والعلمي، ومر بفترة من عدم الاكتراث يغلب عليه فيها مفهوم (اللاأدري agnostic)، ثم

(1) نستثني مبحث الإرادة الحرة وسنخصه بمبحث لاحق في هذا الفصل.

(2) John Lennox: *Can Science explain every thing??*, p.31, Zacharias Institute, Oxford centre, 2019.

أصبح يميل للقطع بالإلحاد مع ترقيه في المعرفة والعلم في العلوم الطبيعية وإيمانه بالعلم الطبيعي وأنه يفسر سر الكون، ولكن وفي مطلع العشرينيات من عمره بدأ يشعر بالملل من تخصصه العلمي الجاف، ولجأ لضم تخصص الرياضيات بما أنها تحرك فيه حاسة الفهم والتحدي مع الفرضيات، ثم تحركت نفسه نحو تخصص الطب، وتمكن من الحصول على قبول لدراسة الطب، وتمكن من قتل حالة الملل بجمعه بين الرياضيات التي يحبها والطب الذي سيمنحه معنى إنسانياً في خدمة البشر المحتاجين لخدمته، وحين وصلت دراسته لمرحلة التدريب ومباشرة المرضى دخل المستشفى مزوداً بأخلاقيات المهنة؛ وأولها أن يحترم خصوصيات المرضى ولا يقحم نفسه بعلاقات تؤثر على مهنيته، وكان متأكداً تمام التأكد أنه لن يضطر بمهنيته، ولكن أموراً أخذت تحدث أمامه حين لاحظ مرضاه وعلاقتهم مع الإيمان، وكلما تعزز إيمان أحدهم ظهرت عليه علامات الرضا وتحمل مأساته الصحية، وظل يعبر عن محبة لله تتعمق مع تعمق الآلام، وتعجب من هذه العلاقة الغريبة بين الإيمان والرضا، ومن ثم السعادة وقت الشفاء، وهنا تحرك عقله لطرح الأسئلة، وجاءه أول سؤال فلسفي مما لم يخطر بباله من قبل: إن كان الإيمان يمنح سناً معنوياً يقوي معنويات المريض في أحلك لحظات حياته فهذا يعني أن الإيمان قوة جبارة لها تأثير قوي يتغلب على حال الوهن والانكسار البشري، وإلا فما معنى ألا ينتكس

إيمان المرضى مع انتكاس حالتهم الصحية فيصابوا بخيبة الظن بإيمانٍ لم يسعفهم وقت الحاجة...؟⁽¹⁾.

هذا سؤال تحدى عقل كولينز وفتح له ما كان قاله الغزالي من قبل: «ميزة العقل في قدرته على كشف عجزه»⁽²⁾، وزادت حيرته وعجزه حين تواجه مع سيدة مريضة تسأله من باب الفضول وهي طريحة السرير: هل لديك رب تعبد...؟، ولم يجد لديه جواباً، فهو حينها بلا رب، ولم يسبق أن سأل نفسه عن رب يعبده.

وابتدأت لكولينز رحلةٌ تختلف جذرياً عن رحلاته العلمية طلباً للعلم في ردهات الجامعات، وهي رحلة أخذته لطرق أبواب الكنيسة، لكنه بعلمه ونظرياته العلمية وعقله العنيد لم يجد لأسئلته فرصاً كافيةً في الكنيسة، غير أن قسيساً فهم متانة عقل كولينز فأهدى له كتاباً للويس⁽³⁾، وهو ملحد سابق تحول إلى مؤمن متوسلاً بالفلسفة وركز على نظرية الأخلاق (Mor-al Law)، وأخذ كولينز يتعمق في نظريات الأخلاق وفلسفاتها، ولكن ظل عقله منشغلاً بالعلم ونظرياته، وهي نظريات ذات قوة جبارة في تأثيرها على العقل الملحد تبعاً للمعنى العام بأن العلم الطبيعي يغني عن الله، وهنا واجه كولينز علمه ونظريات العلم،

(1) Francis Collins: *The Language of God. A scientist Presents Evidence For Belief*, p.19-20, Pocket Books, London, 2007.

(2) عن الغزالي وتعريفه للعقل انظر: (العقل المؤمن/العقل الملحد) (ص149).

(3) C.S. Lewis: *Mere Christianity*, Harper Collins, London, 1952.

وتتبع النظريات العلمية واحدةً واحدةً؛ ليبحت هل يتعارض العلم مع الإيمان، وهل نحن بخيار حتمي بين أن نؤمن بالعلم أو نؤمن بالله، أم يمكننا الجمع بين العلم والإيمان، ووصل في نهاية البحث ليحسم السؤال بأن العلم والإيمان لا يتعارضان، وقد عرضت بتفصيل مستخلصاته العلمية التي وصل عبرها لكشف لغة الإله⁽¹⁾، وبما أنه رئيس الفريق العلمي الأمريكي الذي عمل لسنوات على كشف الخريطة الجينية البشرية وشارك بالإعلان عنها مع رئيس أمريكا بيل كلينتون في مشهد عالمي من الغرفة البيضاء في البيت الأبيض، وغطت فضائيات العالم الخبر، ومعه خبر مصاحب يمثله وجه فرانسيس كولينز لحظة نطق كلينتون بجملة تحيل إلى معجزة الخالق، مع أن اللحظة لحظة انتصار كبرى للعلم البشري والبيولوجي بأعلى صيغها، لكن كولينز هو من وافق على الجانب العلمي لخطاب كلينتون، وهو من أكد على عبارة معجزة الخالق، ومن لحظتها تأكد لكولينز أن الخريطة الجينية والـ DNA هي اللغة التي يخاطبنا بها الله، وأن من فهم الرسالة فسيعرف المرسل.

وعزز نظريته بفرضية فلسفية تحسم عنده سؤال الخالق عبر خلاصات بحثية، وانطلاقاً لهذه الخلاصات يطرح التصور الآتي:

(1) عرضت لهذا التفصيل في كتابي: (العقل المؤمن/العقل الملحد) الفصل الثالث، دار العبيكان للنشر، الرياض 2020م.

- إن كان الله موجوداً فلا بد أنه متعالٍ وما فوق الطبيعي.
- وإن كان ما فوق الطبيعي فلن يكون خاضعاً لقوانين الطبيعة.
- وإن كان غير مقيدٍ بقوانين الطبيعة فهو لن يكون مقيداً بقوانين الزمن.
- وإن كان غير مقيد بقوانين الزمن فهو في الماضي، وفي الحاضر، وفي المستقبل، بما أن هذه الأزمنة تخصنا ولا تلزمه، وهو كلها وأكثر منها. وهذا معنى كونه متعالياً وما فوق الطبيعي.

ومن ثم فإن الله كما يستخلص كولينز:

- ◆ سيكون سابقاً على الانفجار الكبير، وسيبقى بعد فناء الكون إن وصل الكون لنقطة نهاية من نوع ما.
- ◆ ستكون لديه خاصية المعرفة عن حال الكون قبل نشوء الكون، وسيعرف حال الأكوان كلها قريباها وبعيدها، وسيعرف أيضاً شروط فرص الحياة في كل واحد من تلك الأكوان.
- ◆ سيكون لديه علم عن فرص التطور لكل المخلوقات، وفرص الانتقاء وقوانين البقاء، وحتماً سيعلم أفكار مخلوقاته حتى مع وجود حرية الإرادة عند هذه المخلوقات⁽¹⁾.

(1) Francis Collins: p.81-82.

هذه تجربة علمية جمعت بين المنطق والعلم من جهة، وسؤال الإيمان بخالق الكون ومعنى وجودنا مع تفسير القضايا الثلاث الكبرى كما طرحها كانط، وقد أطلق عليها كولينز مصطلح-biolo-gos جامعاً بين الكلمة الأغريقية bio التي تعني الحياة أو الحيوي ودراسة الأحياء، وكلمة إغريقية أخرى logos التي تعني مترادفات عدة مثل (كلمة/عقل/دراسة)، وقد اجترح هذا المصطلح الذي عرف به وارتبط بتجربته مع الخارطة الجينية التي هو قائدها البحثي وعمله المتكامل معها، ويعني (البحث عن لغة الإله عبر المعرفة العلمية).

والشيء الذي بقي من ثلاثية كانط هو سؤال الإرادة الحرة، وفيها جهود للفلاسفة والعلماء نتوقف ونعيد التوقف عليها، وسنعرض لها في المبحث اللاحق.

ثالثاً: الإرادة الحرة

يقول جون سيرل ساخراً: إن سؤال الإرادة الحرة يمثل فضيحةً كبرى للفلسفة⁽¹⁾، وعلى مدى قرن كامل لم يخرج الفلاسفة بحوابٍ سوى أن يرددوا الأجوبة نفسها، ويقول روجر والش: إن الإرادة الحرة هي أعظم أفاغ الحياة، في حين يصرخ دانييل دينيت

(1) J. Sear: *What Is Free Will. Closure To Truth*, YouTube.

بعلماء الأعصاب بقوله: توقفوا عن إبلاغ الناس أنهم بلا إرادة حرة، ويضرب مثلاً ساخرًا يعري فيه البحوث المختبرية عن الوعي والإرادة فيقول⁽¹⁾:

عن طبيبة أعصاب وضعت شريحةً تسيطر على مخ مريض يعاني من اضطرابات عصبية وقالت له اذهب وعش طبيعيًا؛ لأنك تحت توجيه الشريحة، غير أن المريض هذا اقتترف جرمًا أوصله للمحكمة، وفي المرافعة حاول تبرئة نفسه بأنه لا يملك إرادته، وأنه تحت توجيه الشريحة، ولكن الطببة حين طلبوا شهادتها في المحكمة نفت مسؤولية الشريحة عما حدث، وتمت إدانة الرجل بسبب جنحته تلك، وخرجت التجربة العلمية من الحساب عمليًا وقانونيًا.

وعبر هذا المثل يشرح دانييل دينيت مآلات التجارب العلمية التي توهم الناس أن الإرادة الحرة وهم، وأن علم الأعصاب قادرٌ على كشف آليات حدوثها ومن ثم السيطرة على المخ وتوجيهه بشريحة تغرس فيه، وستنتهي النوازع الخطيرة عند الإنسان المصاب، وهذه تجارب تعتمد مقولة أن الإنسان آلة بيولوجية، وأن كل ما فيه ذو بعدٍ بيولوجي بما في ذلك الشعور والوعي والعقل والإرادة، وهذا ما يقول به فلاسفة وعلماء يرون الحتمية في كل عمل يصدر عن

(1) D. Dennett: *Stop Telling people Thy Don't Have Free Will*, Big Think, You Tube.

الإنسان وليس الحرية، وأن ما نسميه خيارات هو حتميات تتبدى لنا وهمًا أنها خيارات، ويرون أن علم الأعصاب يعمل على كشف الآلة البيولوجية التي تفرز تصرفات الإنسان، وسيكشف أنها تصرفات بيولوجية حتمية.

هنا سترى أن المأزق الذي وقعت فيه الفلسفة والعلوم الطبيعية معًا هو مأزق الإرادة الحرة، ففي حين تم الانصراف عن مبحث الخالق ومبحث الخلود عبر اختراع مصطلح agnostic الذي يعني الاكتفاء بالقول (لا أعرف)، واستقرت المفردة بسبب شيوعها وتبني فلاسفة كبار وعلماء مرموقين لها، مما جعلها مهربًا آمنًا لا يبدو عليه العجز والتهرب؛ لأن أسماء القائلين بها تحمي سمعتهم من تهمة العجز والهروب، بالرغم من أنها عبارة لا هي علمية ولا هي فلسفية؛ لأنها تعطل السؤال وتعطل التفكير في المشكلة، على أن سبب نشوء هذا المصطلح يوضح أنه مجرد هروب عن سؤال محير أعجزهم فتركوه كما قال توماس هكسلي مخترع الكلمة، بينما أقحم الفلاسفة أنفسهم في سؤال الإرادة الحرة فقط ليقولوا نحن هنا حسب كلمة جون سيرل الساخرة منهم، مؤكدًا أن ليس لديهم جوابٌ عنها، وأحال المبحث إلى العلم، ولكن العلم أيضًا يمر بأزمة مع سؤال الإرادة الحرة، وقد أحالها هوكينج لعلم النفس بعد عجزه عن التعامل معها، وسنرى أيضًا ما حدث لعلم النفس وعلم الأعصاب في مسألة الإرادة الحرة التي وصل الأمر ببعضهم للقول لا أعرف كما فعلوا مع سؤال الخالق.

وخلاصة النظريات حول الإرادة الحرة هي ثلاث نظريات يدور حولها البحث ولا يغادرها، الأولى تقول إنها حتمية بيولوجية، والثانية تراها حرية مطلقة ولا قيود عليها وهذه هي النظرية الليبرالية، والثالثة أنها توافقية Combatepalism، والأخيرة هي الأكثر قبولاً بين الفلاسفة كما يؤكد دينيت؛ وذلك استجابة منهم لما هو مشهود بين الجماهير البشرية التي تؤمن قطعياً بأنهم أحرار في اختياراتهم الذوقية والفكرية والسلوكية، ولن يتقبلوا فكرة الحتمية البيولوجية التي تقتضي أن كل تصرف لهم مقرر منذ زمن سحيق نتيجةً للتطور البيولوجي الذي أكسب الإنسان جهازاً عصبياً يختلف عن الجهاز العصبي للحيوان من حيث أنه أدهر وأقدر؛ لكنه خاضع لقوانين سيكشفها العلم وعلم الأعصاب تحديداً حسب افتراض القائلين بالحتمية، والفلسفة تقف على مشارف هذا العلم دون أن تقر موقفاً، وأحياناً تحيل السؤال للعلم، هذا ما جعل جون سيرل يسخر من عجز الفلاسفة وتوقف عقولهم عن الأجوبة على مدى قرن أو يزيد، وكلما أمعنت في تتبع الجهود ازدادت إحساساً أن التكرار هو الموجه الأبرز لهذه البحوث⁽¹⁾.

ولعل الجواب الشاف في بوصفه جواباً واقعياً ومختبرياً جاء من روجر والش، وهو عالم نفساني تعامل مباشرةً ومختبرياً مع حالات

(1) للوقوف على خلاصات كاشفة عن البحوث في هذا المجال انظر: المناظرة

المكثفة في هذا العرض: The Great Free Will Debate. Big Think, You Tube

تمس مسائل الوعي والإرادة مع انفتاحه على النظريات العلمية والفلسفية كلها، وخلص لخلاصة هذه أهم عناصرها⁽¹⁾:

1. حرية الإرادة أعظم الغاز الحياة.
2. تعني الشيء الكثير للناس حسب نتائج بحوثي مع مرضاي، حين يشعر أحدهم بحق أنه يملك إرادته وأنها إرادة حرة، وحين يسمع أنها وهم كما يقول بعض الفلاسفة، وكثير من علماء الأعصاب يصابون بالإحباط.
3. إنها قيمة حقيقية أن نشعر بوجودها وأنها حقيقية، أو فالبديل هو المتاهة فلسفيًا وعمليًا.
4. والقول بوجودها يحدث فارقًا عظيمًا في الحياة البشرية.

هذا ما وصل إليه روجر والش في مقابل الأجوبة الظنية التي يصر عليها علماء وفلاسفة تتزايد أعدادهم كما في استطلاع جريدة الجارديان البريطانية، ممن يرون أننا لسنا أحرارًا وأنها فقط نتوهم أننا أحرار.

وفي النهاية فإني شخصيًا لم أر في بحثي عن موضوعات الإرادة الحرة مثل ما وجدته عند تشومسكي في محاضرة له، حيث تكثفت الأسئلة حين مناقشات الحضور حول الإرادة الحرة، فشد تشومسكي على موقف ديكارت بأننا (لا نستطيع إنكار وجود حرية

(1) Roger Walsh: *Can Brains Have Free Will*, You Tube: closure to truth.

الإرادة، وفي الوقت ذاته لا نستطيع تفسيرها)، وأحال للملاحظة نقدية عن أولئك الذين يرون الإرادة الحرة وهمًا، في حين أنهم أشد الباحثين عنها، وهذا أمر مضحك أن تبحث عما تنكر وجوده، ولم يغفل عن نقد التجارب المختبرية التي تقول إنها كشفت عن فعاليات تتحرك في مخ الإنسان قبل قيامه بأي حركة كأن يرفع إصبعه مثلًا، وقال إن هذا الكشف لا يعني له شيئًا، ولن يكون حجةً لإلغاء اعتقاد الإنسان بأنه يحرك يده بقصدية واعية⁽¹⁾.

كما أن النية أصلاً تسبق المخ بمثل ما تسبق الحركة، بينما التجارب تقيس فقط تفاعل المخ مع حدوث الحركة.

أما لماذا يحدث ما يسميه جون سيرل بالفضيحة الفلسفية في العلم والفلسفة مع أنهما معاً أعظم العلوم العقلية والعملية للبشرية فهذا ما سنقف عليه في المبحث اللاحق.

رابعاً: الفضيحة الفلسفية

ما سبب حدوث هذه الفضيحة الفلسفية؟

لقد بذل جون كون جهودًا خارقة في تتبع سؤال الإرادة الحرة، فتحاور مع الفلاسفة والبيولوجيين وعلماء الأعصاب وعلماء النفس من كل الاتجاهات، مؤمنهم وملحدهم، ومع من يقول بالاحتمية ويقول إن الإرادة وهم ومن يقول بالرأي الليبرالي الذي يجعلها

(1) N. Chomsky: *Free Will. 1*, You Tube.

حرية مطلقةً وكاملة الخيار، وقابل من لديهم تجارب مخبرية على المخ وفي الطب النفسي، وكل حواراته موثقة في برنامج البحثي Closure To Truth، وهو نفسه باحث متخصص في علم الأعصاب، والخلاصة التي سنراها عنده شخصياً أنه ظل يحاور الكل ويسأل الكل، وظلت أسئلته معلقةً مع حيرة التساؤل، ويكشف ذلك حوار مع الفريد ميل mele الذي انتهى فيه بالقول إنهما معاً لا يعرفان جواباً يحسم سؤال البحث عن حقيقة الإرادة الحرة، وكأنهما وقعا فيما قال عنه جون سيرل بالفضيحة الفلسفية⁽¹⁾. وهذا يحيلنا لديكارت بأننا لا نستطيع تفسير الإرادة الحرة ولا كيف اكتسبناها، إلا أننا أيضاً لا نستطيع إنكار وجودها، وهذه ملاحظة واقعية يدركها كل واحد منا في نفسه، فنحن نرى أننا أحرار في تفكيرنا وخياراتنا، ونأخذ ذلك مسلمةً فطريةً، ولكن الفلاسفة وعلى مدى قرون شغلوا أنفسهم بالسؤال الذي لا يستطيعون تفسيره كما قرر ديكارت ولكنهم ظلوا يصرون على طرحه فقط ليكرروا ما ظلوا يقولون جيلاً من بعد جيل، وحين تسلمت علوم البيولوجي والفيزياء وعلم الأعصاب وعلم النفس الزمام وبإصرار مماثل لإصرار الفلاسفة وقعوا أيضاً بحال مماثلة من الحيرة ومataهات الفرضيات.

ولذا لا بد من القبول بالتصور الذي يميز بين الجسدي والعقلي؛ فالحيوان يتصرف بشرطه الجسدي والغريزي بإطلاق؛ لأنه لا يملك عقلاً يميز بين الغريزي الجسدي من جهة والعقلي من جهة

(1) A. Mele: *Philosophy Of Free Will*, Closure to Truth, You Tube.

ثانية؛ ولذا فليست لديه إرادة حرة تمكنه من التمييز بين الخير والشر، ولا يتحمل مسؤولية تصرفاته ولا يعي بقوانين المحاسبة، بينما الإنسان يملك الإرادة.

والحل هو كما يشرح كريستوف كوش بأننا لا بد أن نؤمن بالمصدر غير الجسدي لكي نقول بالإرادة الحرة⁽¹⁾، ومثله مالي الذي يؤكد أن من يزعم أن حرية الإرادة وهم؛ مبرراً ذلك بأن النفس وهم، ومن ثم يؤكد وهما معاً، فهو حتماً مخطئ حسب عبارة مالي⁽²⁾. وهذا يفسر لنا سبب المتاهة العملية أو الفضيحة الفلسفية التي يقع فيها كل من ظل يبحث عن الإرادة فقط لينفيها، وغرضه من البحث هو إحالتها لمصدر بيولوجي أو فيزيائي فحسب، لكي يقول إنها حتمية وآلية وليست حرة.

إن إغفال دور الروح والنفس هنا هو الذي يسبب الربكة العلمية، ولو أعدنا الإرادة الحرة إلى النفس وتخلينا عن فكرة أن الإنسان (آلة بيولوجية) وهو التصور الذي دفع للقول بأنه ليست لنا إرادة حرة، وأنا فقط تحت توجيه بيولوجي، لكن لو تخلينا عن هذه القطعية المسبقة بحثياً لوجدنا طريقاً يفسر لنا تملك الإنسان لهذه المنحة العظيمة في كونه حرّاً بإرادته وخياراته، وهذا شعور فطري أولي لدى كل إنسان وإنساني، ولا يشقى بالسؤال عنه إلا ذلك الذي

(1) C. Kosh: *Can Brains Have Free Will*, Closure to Truth, You Tube.

(2) B. Malle: *Free Will Folk Beliefs*, Closer To Truth, You Tube.

يريد إنكار ما هو معروف بالفطرة، ومن المضحك أن من ينكر وجود الإرادة الحرة هو من ينشغل بالبحث عنها، كما نقلنا عن تشومسكي قبل.

ولتكتمل الفكرة هنا في رسم تصورنا نأخذ تعريف ابن القيم للنفس بقوله: «النفس جسم مخالفٌ بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، وأفادتها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح»⁽¹⁾.

على أن كلام ابن القيم يجمع بين الروح والنفس، متابعاً بذلك شيخه ابن تيمية الذي يقول: «لا اختصاص للروح بشيء من الجسد؛ بل هي سارية في الجسد كله كما تسري الحياة التي هي عرض في جميع الجسد، والحياة مشروطة بالروح، وإذا الروح في الجسد كان فيه حياة، وإذا فارقت الروح فارقت الحياة»⁽²⁾.

(1) ابن القيم: كتاب الروح (ص278)، تحقيق: السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986م.

(2) ابن تيمية: رسالة في العقل والروح، منشورة في مجموعة الرسائل المنبرية،

ومن هذه التعريفات مجتمعةً يمكننا أن نستجمع نظريةً تتماسك فيما بين الروح التي نفخها الله في جسد الإنسان المسجى فعمت فيه الحياة، والنفس التي هي الحال الواقعية والعقلية للإنسان حياةً وسلوكًا وفكرًا، ونأخذ من النفس صفاتها الثلاث كما وردت في القرآن الكريم؛ الأمانة واللؤامة والمطمئنة، والواقع البشري يعيش حالات تلك الصفات الثلاث عن النفس التي خالطت الجسد البشري وعبرت عن صروف هذا الإنسان بين حالات ثلاث تتقلب عليه في سلوكه وحالات معاشه وعلاقاته مع ذاته ومع العالم بشراً وبيئةً وعملاً ومشاعراً وتفكيراً وقرارات وسلوكيات، حتى وهو يصنع قوانينه وسياساته العامة والخاصة وأنظمة الحكم وأنظمة التعلم بين طموح تدفعه الأمانة، وأنظمة تتجها اللؤامة؛ إذ لم يضع الإنسان الأنظمة إلا حين لمس الحاجة لتنظيم الذاتي وربطه مع الموضوعي؛ وذلك بتقنين علاقة الذات مع الذات، وهذا هو القانون الأخلاقي؛ إذ يتحول إلى قانون عملي، حيث يحكم الإنسان على غيره بمثل ما يحكم على نفسه حين يعيش هواه أو يعيش عقله، بمعنى أن العقل سيكون بصفات ثلاث تماماً بمثل ما إن السلوك بصفات ثلاث، تجمعها في الحالين صفات (الأمانة/ اللؤامة/ المطمئنة)، وستتقلب حياته في كل شأن من شؤونه بمتقلبات الصفات الثلاث، وسيرة كل واحد منا تختصرها واقعياً هذه الصفات الثلاث. والعقل مثل النفس أمّار ولؤام، ويدخل حيناً لحال من الطمأنينة تجعل العقلاني

روحانيًا كذلك، ولعل هذا ما طلبه هيغل حين جعل العقل هو الروح، وطلبه الجرجاني فجعل العقل هو النفس.

والإنسان يولد بجسد وروح ووعي وعقل وإرادة حرة، مختلفاً بهذا عن الحيوان الذي يولد بجسد وروح وليس له عقل وإرادة حرة كما الإنسان، والإنسان والحيوان يموتان حين تغادر الروح الجسد، ولكن الكائن البشري سيفادته الوعي والعقل والإرادة لحظة مغادرة الروح لجسده تمامًا كما قد ولدت هذه كلها مع ميلاده، وهذا يشير إلى ترابط بين العقل والوعي والإرادة الحرة من جهة والروح من جهة أخرى، وهو ترابط تام ومطلق.

وكما يحدث للروح ومعها الوعي والإرادة والعقل أن ترحل مجتمعةً فهي أيضًا قد عاشت معه مجتمعةً، وهنا يتحتم أن تكون وظائف الروح والنفس مع العقل ومع الوعي والإرادة متلازمة، وكما تلازمت في الميلاد وفي الوفاة؛ فهي أيضًا متلازمة في مسارات الحياة وتقلبها في الصفات والسلوكيات، وهذا ما يفرق الإنسان عن الحيوان في حياتهما وفي مماتهما، وسيعزز هذا من فرضية علاقة العقل والإرادة مع الروح (النفس)، وأي بحث يستبعد هذه العلاقة فإنه سيقع في حيرة معرفية؛ حيث لن يجد إلا الجسد ليجعله موطن الإرادة، ويكونان معًا آلة بيولوجية، حسب التعبير الاصطلاحي، ولكن وبما أن الجسد إذا غادرته الروح غادرته أيضًا الإرادة ومعها العقل والوعي فلا مفر من ربط الإرادة مع الروح، وهذا يستجيب للمعاني العامة التي يسلم بها عموم البشر ويعززها

قول ديكارت: إننا لا نستطيع إنكار الإرادة الحرة حتى وإن عجزنا عن تفسيرها.

ويأتي سؤال عن أين تسكن النفس وأين يسكن العقل الذي هو لغز ثقافي من حيث البحث العلمي في علم الأعصاب وموقع الإرادة الحرة، وكيف ينتظم عملها؟ ويجري في البحث هذا التركيز على المخ. ولعل تعريف ابن القيم وقبلة ابن تيمية يحسم سؤال المكان؛ وذلك أن الروح والنفس يسريان في الجسد كله دون تخصيص جزء منه، ويصح لنا هنا أن نفترض أن العقل كحال الروح، أي أنه في كل جزء من الجسد، وهذا ما نجده في معجم أوكسفورد ومعجم كيمبريدج، حيث قالوا معاً: إن العقل جزء في الجسم، ولم يحدد مكانه، ولكننا تبعاً لتعريفات ابن تيمية وابن القيم سنجد تصورًا يجعل العقل مع النفس أو هو أحد خصائصها، ومن ثم فهو في كل عضو من الجسم كما هي النفس والروح في كل جزء من أجزاء الجسم، وإذا غادرت الروح الجسد غادرت معها النفس وغادر معها العقل تبعاً لمغادرة الوعي والإرادة.

وروح الإنسان التي تلقاها بنفخة من ربه ابتداءً ستخرج منه وتعود لربها بوصفها نفساً وليس بصفة الروح حسب ما نجده في الآية الكريمة: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۗ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً﴾ (الفجر: 27-28)، وبما أن الروح التي نفخت في الجسد مخلوقة - كما يقول ابن القيم - فهي من مخلوقات الله، وإن خفيت علينا الروح فإن النفس بينة لنا ونعرفها ونخبرها عبر معرفتنا بسلوكياتها ما

بين الأمارة التي نعيش أوامرها واقعياً بمثل ما نعرف أن لنا ضميراً يلومنا على أي خطيئة نقتربها تحت سطوة الأمارة، ومن هنا عرفنا وخبرنا النفس اللوامة، كما نعرف حالات الطمأنينة التي تأتينا في أوقات نسميها بالخشوع حين تلين النفس وتسكن وتدخل في شعور عميق، وكذلك مع حالات التأمل العميق والمركز، وهي لحظات الطمأنينة التي تعود فيها النفس لبعض صفاتها الروحية، وما تلبث أن تعود النفس الأمارة وستلاحقها اللوامة، ونظل في سياحة بين هذه النفوس؛ مما يفيد أن الروح نورانية في أصلها، ولكن مخالطتها للجسد حولتها لصفة النفس وخاصة مع الأمارة، وتعود لها بعض صفاتها الأولية الطهورية لتلوم على الخطأ، كما تلم بها المطمئنة في حالات الصفاء العالية. وفي لحظة الموت تخرج الروح بوصفها نفساً، وقد كانت حلت بداية بوصفها روحاً.

وسبب تحول الروح إلى نفس يعود لمخالطة الروح الجسد والتأثر ببعض صفاته، وصفة الأمارة هي سلوك جسدي تبعاً لرغبات الجسد وإغراءاته، بينما اللوامة خاصية روحية تطهيرية، وتنتهي للمطمئنة وهي حالة التوازن الذي ترجح معها نتائج أفعال اللوامة وتطهيرها للنفس من أفاعيل الأمارة.

على أن في الفلسفة ما يعضد ما ذهبنا إليه، وقد نص هيجل على أن العقل هو الروح؛ وذلك في جملة حسمت معنى عنوان كتابه الملتبس بين كونه عن العقل أم عن الروح، حيث استخدم مفردة ألمانية تعني المعنيين معاً، ولكنه في المتن أطلق جملة تقطع بالحكم

وهي جملة: (reason is spirit) (ص114)، كما أن الجرجاني عرّف العقل بأنه النفس⁽¹⁾.

خامساً: فعل الشر، ولماذا منحنا الله إرادة حرة⁽²⁾؟

ما العلاقة بين الإيمان بالله والإرادة الحرة؟

ما العلاقة بين الوجدان والعقل من جهة، وأن تكون حراً في قرارك وفي إرادتك من جهة ثانية، وهل الإرادة الحرة دليل فلسفي على الخالق...؟!

وحتماً فإننا نجزم ألا حرية دون إرادة، ولا إرادة دون حرية، فيما الذهن البشري ذهن عاقلٌ وعاطفيٌ معاً؟ وقد يسهل علينا تفهم التصرفات العاقلة من حيث هي واعية وتعتمد الحجة دفاعاً أو تنفيذاً، لكن تصرفات العاطفة أكثر تعقيداً؛ لأنها تعمل بأساليب غير معقنة، وفي غالبها تعتمد رد الفعل وتتحرك بناءً على علاقة الذات مع غيرها بشراً أو ظروفاً، ومعها يتراجع العقل؛ لأنه بطيء الحركة ويحتاج وقتاً للتفكير وحساب العواقب والمصلحة والمضرة، على عكس العاطفة التي تتصرف دون حسابان ويحضر العقل بعد ذلك، وكذلك يحضر الضمير مع فروق في توقيت الحضور؛ حيث

(1) الجرجاني: التعريفات (ص78)، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 19، وقد ناقشته بتوسع في (العقل المؤمن/العقل الملحد) الفصل السادس.

(2) هذا المبحث منقول من كتابي: (العقل المؤمن) الفصل الرابع، وذلك لحاجة مبحثنا هذا له.

العقل لا يتأخر كثيراً في الحضور، وحضوره جلي وتسهل مخاطبته ومحاورته، كما أنه قادر على عقلنة التصرف، حتى التصرف الخاطئ سيجد له تخريجاً أو تبريراً، ولكن الضمير إذا حضر فإنه لا يحاور وإنما يحاسب أو يكافئ، حسب حالة الحدث حسناً كان أو قبيحاً. وفي حال ما كان الحدث غير حسن فإن حضور الضمير سيكون تحت عنوان ما نسميه تأنيب الضمير.

وهنا يأتي السؤال عن الضمير ودوره علينا، فهو خاصية بشرية تلامس كل البشر أختيارهم وأشرارهم، عالمهم وجاهلهم، ولا يسلم منه أحد ولا يفر منه أحد، وليس للعقل سلطة عليه، فمن أين أتى ونحن لا نتعلمه ولا سلطة لنا عليه.

ولو قلنا إن الإيمان نفسه هو منطقة عاطفية وليست عقلانية. (وهو قول هيوم وروسو) فإن الضمير كذلك حالة عاطفية وليست بعقلانية؛ ولذا هما معاً من مصدر واحد لا يفسره العلم ولا العقل.

وسنعرض هنا لموقف روسو الذي يعرض تصوره بإجمال حيث يقول: أن أطلب من الخالق أن يغير مشيئتي يعني أن يقوم هو بالعمل وأنا أتقاضى الأجر⁽¹⁾، وهنا يكشف عن العلاقة بين وجود عقل مع نفس وروح، ولكل واحدة منها وظائف تختلف نوعياً عن الأخرى، وكلما عجز العقل عن وظيفة فستقوم بها إحدى القوتين، قوة الروح

(1) روسو: دين الفطرة (ص86)، ت: عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت.

أوقوة النفس، والعقل ليس كاملاً، وهذا أمر يشترك في قوله كثيرون، مثل جون لوك وكانط وهيوم وهيغل، وعربياً الغزالي والجرجاني، على أن روسو يطرح العلاقة الدقيقة بين العقل والضمير، بحيث يكون الضمير مصدر الإيمان، والعقل مصدر الإرادة، ويشترك الضمير مع العقل في تبادل وظائف الإرادة، فتأنيب الضمير مثلاً يأتي تالياً لارتكاب الإنسان خطأ من نوع ما، وكما أن العقل الواعي سمح للذات أن تختار أمراً ليس بصحيح في مقياس المروءة فإن العقل هنا لن يتمكن من تعديل خطئه، وقد يساعد بتوفير مبررات لا تمسح أثر الخطأ فحسب؛ بل أيضاً تتيح فرصاً أخرى لتكرار الخطأ بغطاء عقلائي متعطر، وليست نظرية الحروب إلا صيغة لهذه التراخيديا البشرية، غير أن الضمير سيتولى مهمة المحاسبة والملاحقة الملحة.

وحسب سي. إس. لويس⁽¹⁾ فإنه تبعاً لوجود الإرادة الحرة فإن الشر يقع من الإنسان وينسب له؛ ولذا يتحمل مسؤولية أفعاله بما أنه في خيار بين منعه من حرية الاختيار أو تحمل مغبات هذه الحرية، ومنعه من الحرية أشد ضرراً من محاسبته على أفعاله ومن يتذمر من أن الخالق لم يمنعه عن فعل الشر؛ فهو كمن يلوم ربه على منحه حرية الاختيار كما يقول روسو، وهي هبة تمنحه ميزة معنوية في أن يكون صاحب مروءة كلما فعل خيراً لا يرجو ثوابه، أو امتنع عن شر

(1) C. S. Lewis: *Mere Christianity*, p.18, Harper Colins Publisher, London, 1952.

تعففاً عنه، وهل سيكون من العدل أن تجازي على الخير من لا يقوى على فعل الشر، وهل كنا سنتمتع بحرية الاختيار لو لم يمنحنا الله هذه الحرية...؟⁽¹⁾

أن يفعل الإنسان الشر وفي الوقت ذاته يحب الخير هي أقوى علامات المنحة الربانية عبر هبة الإرادة الحرة؛ فاللص مثلاً يريد من غيره أن يكونوا أحياناً، والأمم يبحثون عن خائن لدى الأمم الأخرى يسرب لهم المعلومات ويكافئونه على ذلك، لكنهم سيعاقبون خائنهم وقد يعدمونه، ومع أننا لا نستفيد من بطولات القدامى في ساحق التاريخ إلا أننا نستمتع في تمجيد بطولاتهم، وهذا يشير إلى خبيثة مكيئة في النفس البشرية تجعل اللص يطعم الجائع، والقاتل المحترف يساعد المحتاج ويشفق عليه، وسنجد عند الجميع في العالم كله دون استثناء صيغاً لهذه المشاعر العميقة التي لم تأت من تعليم المدارس ولا من ثقافة المجتمع؛ بل هي سمة كونية تعم ولا تخص، وليست خارجية وإنما هي مغروسة في النفس البشرية⁽²⁾.

هذا دليل على الخالق الذي منح هذه القيمة للإنسان، ولا يمكن نسبتها لقوانين الطبيعة التي يتولى لويس التمييز بينها وبين القانون الأخلاقي من حيث إن قوانين الطبيعة تعني ما يلزم الكائن فعله قطعياً مثل سقوط صخرة من فوق، حيث تصف قوانين الجاذبية ما

(1) روسو: دين الفطرة (ص57)، وانظر: (ص56-66)، وانظر: لويس (ص18).

(2) روسو: (ص71-73).

سيحدث للصخرة الساقطة، بينما القانون الأخلاقي يسمح للمرء بأن يخالفه من حيث إنه يعرف الخير ويرغب به، لكنه قد يفعل الشر مع معرفته أنه ليس خيراً⁽¹⁾، وهذه خاصية لم يخترعها البشر ولا تتحكم فيها قوانين الطبيعة، وإنما جاءت من مصدر لا بد أنه اختارها لنا عن قصد وتديير.

ويمضي لويس في محاجته عن الخالق ودور الإرادة الحرة كدليل من داخل نفوسنا بأن يطرح التصور الآتي: إن كان للكون من قوة عظمى صمته وتديره فإن المصمم، أي مصمم، لا يتجلى في تصميمه، ولن ترى مصمم العمارة يتجلى في عمارته عبر دليل ظاهري يكشفه كعمود أو جدار، وهذه حال ثقافة التصاميم؛ ولذا فدليلنا إلى الله سيكون من دواخلنا العميقة عبر توجيهات داخلية توجهنا بقوانين ذاتية تعتمد الإرادة الحرة والعقل المميز؛ لكي نتصرف بطريقة محددة سلوكاً وتفكيراً، وذاك هو الصندوق الأسود الذي نستطيع فتحه، وفيه نكتشف أننا لا نعيش بقدرتنا الفردية ولكن هناك شيئاً في دواخلنا يعطينا تعليمات كيف نتصرف، وهذا هو القانون الأخلاقي، وهو ما يجعل سلوكنا يختلف عن سلوك صخرة تخضع لقانون الجاذبية، مجبورةً دون خيار منها كما هي حال القوانين الطبيعية بعامة، وقوانين الغرائز مثلها، حيث لا خيار ولا إرادة حرة معها؛ أما القانون الأخلاقي فهو مثل كتاب بصفحات نقرأها تلقائياً ونتصرف معها بفهم تلقائي كذلك، ولكننا نتمثلها

(1) لويس: (ص17-20).

بإرادة حرة فعني الخير منها وقد نتصرف بنقيضه، فمن منحها لنا ومنح معها الإرادة في أن نفعل أو لا نفعل...؟!

هذا هو الكتاب الداخلي الذي لو بحثنا له عن واهب فلن يكون إلا الخالق الذي اختار للطبيعة قوانين قسرية، واختار لنا قانوناً مشفوعاً بحرية سلوكية تجاه هذا القانون، وما نتعلمه من المدارس ومن المجتمع ليس سوى تذكير بهذا القانون وليس ابتكارات من معلم ما أو مجتمع ما؛ إنها أمر كوني لا يختلف فيه بشر عن بشر ولا ظرف عن ظرف، والكل يعرف الخير ويعرف الشر، ويفعل هذا وذلك ويناله تأنيب الضمير، دون دراسة أو توصيات من خارجه، والكل يشعر بالراحة مع الخير والتوتر مع الشر وإن فعله، وهذه الخاصية ليست مادة (matter)؛ لأن المادة لا تعطي توجيهات معنوية، وهذا ما سيفضي بنا إلى (تأنيب الضمير)⁽¹⁾.

وما دمنا نملك حرية إرادة ونميز بين الخير والشر ونعلي من قيم الخير فينا وفي غيرنا، ومع هذا نرتكب الأخطاء صغيرها وكبيرها، ويسهل علينا محاسبة غيرنا كما يحدث أن نجاهر بالاعتراف بالأخطاء ونطلب المسامحة، وهذا أمر لا ينهي القصة؛ لأننا نميل كثيراً إلى كتم سرنا ونحاذر من انكشافه، ولكن شيئاً آخر لن نستطيع مواجهته ولا الهروب منه ولا إسكاته، ذاك هو تأنيب الضمير، وهذا لم نكتسبه من أحد، لا من البيت ولا من المدرسة ولا

(1) لويس: (ص24-27).

من المجتمع ولا من أي مصدر خارجي؛ بل يأتي ليكون رقيباً يرقبنا، وليكون رسالةً لنا ممن خلقنا وغرس فينا هذا الرقيب الذي نعرف أنه حقيقةٌ بما نلمسه من أثرها ومن فعلها فينا، ونعرف أننا لا نتحكم بها، وأنها تحدث فحسب فنعرف من حدوثها أنها موجودةٌ، وأنها من ثم حقيقةٌ.

هنا سنتصور فكرة الخالق من حيث إن التصديق به يأتي من علاماته التي نراها ولا نعرف لها مصدرًا أو لا نحيط بها، ولكنها مع هذا علامات تحتاج منا فحسب أن نقرأها، وتأنيب الضمير علامةً دقيقةً، وهي واحدة من منظومة علامات تنتظمها فلسفيًا منظومة القانون الأخلاقي، وقد أجاد روسو ولويس في عرضها، وللويس خاصةً تأثير كبير على علماء وفلاسفة أخذوا بفكرته عن القانون الأخلاقي وساعدتهم على فكرة الإيمان.





الفصل الثالث:

المفاهيم الكبرى

«مميزة العقل في قدرته على كشف عجزه»

الغزالي



1. قيمة الفلسفة

وضع برتراند راسل الفلسفة بين مشكلاتها من جهة وقيمتها ووظيفتها من جهة ثانية⁽¹⁾، منطلقاً من نفي تصور فلسفي يزعم أن الفلسفة تقوم على الإنسان بوصفه الميزان الذي تقاس الأشياء عليه، معتبراً أن الحقيقة من صنع الإنسان وأن الزمان والمكان والكليات ليست إلا مسائل عقلية، وكل ما هو ليس من صنع العقل فهو غير موجود، بمعنى أنه ليس قابلاً للمعرفة ولا قيمة له حينئذٍ، وهذا ما يفنده راسل ويراها تصوراً غير صحيح، وأنه ينزع عن الفلسفة قيمتها؛ لأنه تبصّر لا يتجاوز حدود الذات، بينما التبصر الفلسفي الحقيقي هو ما يقتحم ما وراء الذات فيوسع كل ما هو ليس ذاتياً (ص96)؛ ليدخل في مستوى من التصور الكلي الذي يتجرد من الهوى ويتحرك بحرية مطلقة فوق قيود الذات، فيجعل الذات وأهواءها جزءاً من (كل)، وهذا يشبه التوق الصوفي - حسب تعبير راسل - الذي ينطلق من رغبة خالصة لبلوغ الحقيقة، ومثالها العملي هو العدل، أما وجدانياً فتساوي المحبة، وينتج عن هذا انبثاق المواطن العالمي الحر، وهذه المواطنة العالمية الناتجة عن التبصر الفلسفي الصوفي هي صيغة المعنى الفلسفي الذي يقوم على حرية الفرد الجوهرية، وتكتمل معها حرّيته؛ ليتخلص من عبودية الرغبة

(1) Russell: *The Problems Of Philosophy*, 2013.

أو الرهبة ومن صروف الحياة اليومية، وهذا هو ما يوسع نظم تفكيرنا وسياقات وجداناتنا ونظم عملنا (ص96).

وهنا، فالفلسفة لا تبحث عن أجوبة بفرضية أن الرغبة في الجواب تسبق السؤال، بحيث يأتي السؤال للحصول على جواب محدد، وهذا ليس من أمر الفلسفة؛ لأن ليس في الفلسفة أجوبة صحيحة يمكننا القطع بصحتها، والفلسفة بسبب هذا اللايقين هي ما تحرر العقل وتسمح له بتأسيس علاقة غير مشروطة مع التبصر والتفكر، وهنا يمكن للفلسفة أن تقرراً عظمة الكون كي تتحد فيه كجزء يلتحم مع (كله)، وبهذه الجمل يختم راسل كتابه⁽¹⁾.

وكلام راسل هذا يستدعي سقراط كما يستدعي هيغل، فسقراط يطرح الحكمة الجزئية وهي ذاتية مقابل الحكمة الكاملة وهي كلية ومطلقة، ولكن بلوغ الحكمة الكلية عند سقراط سيكون بعد مغادرة الروح للجسد، بينما هيغل يطرح نظرية المعرفة المطلقة، حيث يتحرر العقل ليتحد مع الروح، وهي لحظة الإيمان والحرية المطلقة، وكلام راسل هنا لن يختلف في النهاية مع نظريات سقراط وهيغل بما أن الفلسفة تتجاوز الذات لتلتحم مع الكل والتبصر الفلسفي لتقرراً عظمة الكون وتدرك الذات جزئياً لكي تتحرر الذات الجزئية من شروط الواقع المقيد بالرغبة والرهبة واليومي، وتتحوّل إلى ذات مطلقة، غير أن راسل ظل ينتقد نظرية هيغل وفي

(1) السابق: (ص97).

الكتاب نفسه، واعترض على توجه هيجل نحو ربط الجزء بالكل للوصول إلى الحقيقة المطلقة، وصرح أنه لا يرى وجهة لهذا، وأن البحث الفلسفي لا يمكنه تصور المطلق⁽¹⁾.

ولن تصعب ملاحظة أسباب هذا التشابه والتضارب في الوقت نفسه بين راسل وهيجل، فراسل يطرح فكرة المواطن العالمي، بينما هيجل يطرح العقل الكلي، والفارق هنا أن راسل يركز على الفرد، وهو هنا الفيلسوف الذي يجعل ذاتيته تتصل مع الذوات والكينونات الأخر، وكلها عنده كائنات واقعية دنيوية تتعامل مع واقع دنيوي، وحدُّها هو حدود هذا العالم، بينما هيجل يعتلي بالعقل من الذاتي إلى الموضوعي ليلبغ في النهاية مبلغ المعرفة المطلقة، ويتساوى العقل حينها مع الروح، حيث الحرية والإيمان، بينما الحرية العقلية عند راسل هي تحرر العقل من الرهبة والرغبة الفردانية المقيدة بالواقع، أي أنها -وكما وصفها- حرية صوفية كمنهج في طريقة التأمل والتبصر، وتصوف الفكرة هنا هو فقط لبلوغ المواطنة العالمية وليس للدخول لمشارف الروح الذي هو مشروع هيجل⁽²⁾.

ويؤكد راسل على المعرفة بوصفها نشاطاً عقلياً فلسفياً، ولكنه يتجنب العويص والمعقد، وقد نص على ذلك في مقدمة كتابه بقوله: «قصرت نفسي على المشكلات التي أحسست أنني سأتمكن

(1) السابق: (ص86-87).

(2) انظر: مبحث المعرفة المطلقة، الفصل الثاني من هذا الكتاب.

من الحديث عنها بإيجاب؛ شعورًا مني أن النقد ليس هذا مكانه؛ ولذا احتلت نظرية المعرفة في هذا الكتاب حيزًا واسعًا أكبر من الميتافيزيقا، ولم أناقش الفلاسفة فيما يخص الميتافيزيقا إلا باقتضاب شديد، هذا إن كنت ناقشتهم أصلًا»، (ص4).

وبمقدار ما يبتعد راسل عن أسئلة الفلسفة الكبرى والمعقدة فكتابه يقربه إلى النظرية النقدية، وهذا يجعل راسل أقرب للنظرية منه للفلسفة بصيغتها التقليدية، على أن راسل يظهر دومًا بمظهر المتمنّع عن طرح أسئلة الوجود، ويضع نفسه فيها في موضع لا أعرف (agnostic) مع أن له كلامًا يشير إلى اهتمامه بحاجة الإنسان للبحث عن معنى للوجود، فيقول: إن هناك أسئلة كثيرة تضمّر متعةً كبيرة لحياتنا الروحية، ولكن عقولنا تعجز عن حلها، وكأنه يقترب من كانط هنا وكلامه عن عجز العقل، ومن ذلك أنه امتدح نظرية هيغل ووصفها بالسمو، كما وصفها بالماتعة، غير أنه يظل مترددًا في تقبلها، ويدفع بنفسه على الاقتصار على البحث في الجزء دون الكل؛ معللاً ذلك أننا كبشر عاجزون عن التعرف على ما هو بعيد عنا في الكون السحيق، وهذه حسب قوله خلاصة صادمة لمن ينتظرون من الفلسفة أن تجيب عن مثل هذه الأسئلة (ص87).

وهو بهذا يكرر فكرة عجز العقل عن البرهنة على وجود الله وعلى الخلود والإرادة الحرة، غير أنه يقصر عن كانط الذي بحث عن طريق غير العقل يوصله إليها، ومثله فعل هيغل (انظر الفصل

الثاني)، ويزيد راسل أن أسئلة مثل هل للكون أي وحدة في الخطة والقصد أم أنه مجرد خليط بين أجزاء لا وحدة لها وتكون حدثت بالمصادفة، وهل الفكر جزء ثابت ودائم في الكون بيده التنامي غير المحدد في العقل وفي الحكمة أم هو مجرد حدث وقع مصادفة في عالم سينتهي بالتلاشي أخيراً، ويقول: إن هذه أسئلة تثير التفكير الفلسفي، غير أنه لا يريد إثارتها بالرغم من تأكيده أن من وظيفة الفلسفة أن تستمر في الوقوف على هذه الأسئلة، وهذا موقف غريب من راسل؛ ففي حين يؤكد أهمية هذه الأسئلة ويؤكد الواجب المعرفي والأخلاقي للفيلسوف في أن يتمثل الوعي الناقد والمتسائل، لكنه يعزف عن هذا بدءاً من مقدمة الكتاب التي يصرح فيها عن نيته بتجنب هذه الأسئلة الشائكة، (ص93).

وفي النهاية فحلم الفيلسوف بوصفه (المواطن العالمي) حسب مثالية راسل تبدو ترويضاً للمثالية المتعالية لدى أفلاطون في الفيلسوف الحاكم⁽¹⁾، ولكن حلم راسل تمخض واقعياً إلى عوامة مؤسسة السلطة وليس للمواطن العالمي، ومن ثم فلا الفيلسوف الحاكم الأفلاطوني حكم، ولا الفيلسوف الراسلي حقق المواطنة العالمية، وهو ما سنناقشه في مبحث عقلنة العنف.

2. صدمة هيجل

في عام 1806م اقتربت جحافل جيوش نابليون لمدينة جينا

(1) جمهورية أفلاطون (ص179-181)، ت: حنا خباز، دار القلم، بيروت، 1980م.

الألمانية، حيث كان هيجل يكتب كتابه فينومولوجيا الروح (العقل)، وهذا يوم سيئ للفلسفة وللحرية وللروح كذلك، فها هي الثورة الفرنسية تتحول من قيم الحرية والمساواة والعدالة إلى الاستبداد والعسكرية.

ولم ير هيجل ذلك مجرد حدث تاريخي؛ بل هو تحولٌ في الثورة الفرنسية نفسها من كونها تمثلاً لقيم الحرية إلى أن تكون نوعاً جديداً وضرورياً من الاستبداد والطفغان بما أن التحرر القائم على الأفراد ينتج عنه عنف وتدمير ضد الدولة، وليس تحرراً على المستوى العام للدولة نفسها، أما تحقيق التحرر دون عنف ودون تدمير فلا يتم إلا عبر الدولة؛ ولذا فالثورة الفرنسية خلقت الفرد التأثير غير الواعي بشروط التحرر، والدولة هي الأقدر على تحقيق التحرر، إلا أنها لا تملك وحدها القدرة على تحقيق الحرية الكاملة والحقيقة الكاملة؛ بل تحتاج لتضافر قوى معنوية أخرى تؤازرها، وهذه القوى هي العقل والأخلاقيات والدين والفلسفة.

هذه الحال التي شرحها هيربرت ماركوس⁽¹⁾ تصور خيبة هيجل بالثورة الفرنسية تبعاً لانهايار القيم الليبرالية أمام عينيه مع جحافل جيوش نابليون على مشارف جينا، حيث كان يكتب كتابه، وبها يفسر ماركوس لجوء هيجل للعقل الخالص، ومن أجل بقاء جذوة الفلسفة

(1) H.Marcuse: *Reason And Revolution*, p.91-92, Humanity Books, USA,1999.

حية فقد اضطر هيغل للمواءمة بين الفلسفة وحالة الطوارئ التي تمر بها الفلسفة وصدام الواقع المر، وهذا تغيير لا يمس جوهر فلسفة هيغل ولكنه تعديل لمنهجية التعامل ما بين الفلسفة المثالية والواقع، وهو تعديل في وظيفة الجدلية الهيجلية من وضعية البحث في سيرورة التاريخ إلى البحث في مآلات التاريخ⁽¹⁾، ومن ثم فإن كل ما يجري في الواقع وفي حركة التاريخ سوف يساعد في تنمية المفاهيم، وكل خيبة قد تحدث لن تكون قاضية ولن تكون فشلاً بمعنى هزيمة المفاهيم، بل ستكون جدليةً مصاحبةً بين جولات ظرفية لا بد من وقوعها، ومع مرارتها - كما حدث للثورة الفرنسية - فستكون مهمة لإعادة النظر ومواءمة النظرية مع الواقع، وما يحدث وما لا يحدث سيكونان إسهاماً لتعزيز مسار العالم باتجاه العقل المطلق، ومن ثم فإن كل عثرة وكل انتكاسة لن تخلو من حقيقةٍ ومن خيرٍ يمكن تحفيزهما لتقوية المعاني الإيجابية، وكل صراع سيتضمن إمكانات حله، وسيتمكن العقل إذن من تحقيق هدفه بالرغم من الانتكاسات والخيبيات، مما يجعل الجدلية هنا تفاعليةً وليست مسألة حياة أو موت⁽²⁾.

هذه الخيبة التي واجهت هيغل في القرن الثامن عشر تتكرر اليوم في القرن الحادي والعشرين مع خيبات المفاهيم وانتكاساتها ضد معانيها وتجويرها لواقع انتهازي يعيدنا لمقولة أفلاطون بأن

(1) السابق.

(2) H.Marcuse: *Reason And Revolution*, p.91-92.

الحرية للأقوى والعدالة للأقوى، أي لمن لا يحتاج إلى الحرية؛ لأنه حر أصلاً ولا يحتاج للعدالة؛ لأنه ليس مضطهداً، ومن ثم فالقوى يستخدم العدالة والحرية لفرض شروطه على من هم أضعف منه، وسأقف على هذا لاحقاً في مبحث مآزق العدالة، ولكن أبدأ بوقفه مع مفهوم (المواطن العالمي)⁽¹⁾ الذي جعله راسل غاية الفلسفة ومعناها النهائي للفرد وللعالم، ولنسأل ما مصير هذه المثالية الخلافة عن نشوء مواطن عالمي بوصفه صانع السلام والمحبة والعيش الكريم بين البشر، ولكن الذي تمخض عنه العالم ليس المواطنة العالمية بل (العولمة)، وهي ترجمة شيطانية لمفهوم المواطن العالمي، حيث العولمة الاقتصادية تحت مصطلح الليبرالية الجديدة، وهو مصطلح سرق المعنى الليبرالي ليجعله معنى متوحشاً يعتمد مفاهيم السوق الحرة ويستعيد مصطلح (اليد الخفية) الذي طرحه آدم سميث حين يتحرك الاقتصاد والسوق عبر يد خفية تتبع من حركته الذاتية، فيرتفع السوق ويكسب مقابل أن يخسر آخرون وتكون خسارتهم سبباً لمكسب غيرهم، والسوق هنا يدير نفسه، وهذه هي اليد الخفية، إذ لو علم الخاسر أنه سيخسر لاحتاط لنفسه وتجنب الخسارة، وحينها لن يكسب أحد، وهذا يضعف حركة الاقتصاد؛ ولذا فالليبرالية الجديدة⁽²⁾ ترى أن الجشع والطمع والأناية ليست عيوباً؛ لأنها هي التي تحرك الرغبات في المضاربات والمتجارة

(1) Russel: *The Problems Of Philosophy*, p.96.

(2) كتابي: الليبرالية الجديدة، أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية (ص212)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2013م.

والمرابحة وأخذ القروض والبيع على الخارطة وعلى الغائب، وليخسر من يخسر؛ لأنه لا مجال هنا للشفقة والرحمة؛ بل السوق وحده هو الذي يجب أن يتحرك.

وهذه تشترط عوامة الاقتصاد ومعها عوامة السياسة، وهذه شمولية رأسمالية تشبه شمولية الشيوعية العالمية في السطوة وقوة الفرض، وهنا نرى شمولية الرأسمالية عبر عوامة معاني الحرية والعدالة التي ستكون للسوق الحرة التي تفوز فيها القوى الأكبر في خدمة المصالح الكبرى لمن يستخدم النظرية، حسب كلمة روسو⁽¹⁾، وستتبعها عوامة الثقافة، حيث تتراجع الاختلافات والتنوعات لتذوب في ذوق موحد في الملبس والمأكل وفي الموسيقى والطعام والمتعة، وكلها ذات بعد يعتمد الهيمنة الاقتصادية عبر تسخير السياسة بكل طاقتها لتحقيق هدفية العوامة التي ستحل محل الفيلاسوف الذي افترض راسل أنه المواطن العالمي الحر العادل المثالي، وكأنه يستعيد مثالية أفلاطون عن الفيلاسوف الحاكم، ولكن الذي سنراه واقعياً هو المواطن المعولم كما في شريط الدعاية الذي يظهر فيه جورباتشوف وهو يعلن عن مطاعم بيتزاهايت في موسكو، وجورباتشوف هو آخر الشيوعيين أعداء الرأسمالية، ولكنه تحول لمسوق للرأسمالية في عاصمة الجمهورية الماركسية التي كان هو رئيسها يوماً ما⁽²⁾.

(1) Rousseau: *The Social Contract*, p.51, Penguin Books, London, 1968.

(2) ظهر جورباتشوف مع حفيدته سنة 1997 على شاشة التلفاز في دعاية للبيتزا.

ويجري مع ذلك ما سمّيته بالسردية الحرجة⁽¹⁾، حيث تتواجه العقلانية مع الشعبوية، وتتغلب الشعبوية على أرض الواقع، ومصطلح الشعبوية هنا ليس نسبة للشعب بالمعنى الواقعي لكلمة الشعب، وإنما هو مصطلح يفرز الشعب إلى طبقتين؛ إحداهما الفئة الغالبة، وهي فئة البيض، مقابل غيرهم الذين لن يكونوا شعباً، وهم فقط مهاجرون وملونون وليس لهم الحق في المشاركة القيادية⁽²⁾، وهذه نظرة مدمرة مفاهيم التعددية الثقافية وحقوق السود والنساء وكل من هو ليس رجلاً أبيض، وليس كل أبيض؛ بل الأبيض ذو الأصول الأوروبية، وجرى تقسيم باقي البشر حسب الألوان الأسود والأسمر والأصفر في تراتب يقل دوماً عن درجة الأبيض الأوربي أصلاً.

وغلبة الشعبوية على المعنى السياسي وتأثيرها الانتخابي يشبه حادثة اجتياح نابليون لأوروبا زمن هيغل، حيث تبين أن الثورة الفرنسية لم تكن تحريراً وإنما كانت نوعاً محرفاً للحرية يجعلها استبداداً، والشعبوية أقدر من العقلانية في تغيير صروف الواقع، فكما انهارت القيم الليبرالية للثورة الفرنسية وتحولت الحرية إلى طغيان فإن الشعبوية تستطيع تدمير كل مكتسبات العقلانية وأولها التعددية الثقافية والمساواة⁽³⁾.

(1) كتابي: السردية الحرجة (العقلانية أم الشعبوية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2020م.

(2) للاستزادة انظر كتابي: السردية الحرجة.

(3) انظر: الفصل الخامس السردية الحرجة.

وإن كانت خيبة هيجل دفعته لتعديل نظرياته وتقريبها للواقع المتغير فإن الفلسفة اليوم تواجه خيبةً مماثلةً، وتكفي صرخة جورج فلويد: (لا أستطيع التنفس I Can't breathe)⁽¹⁾ لتفرض تعديلاً للمواقع والدخول إلى الواقع الحي الذي لا هو مثالي ولا هو أخلاقي، على أن الدكتاتورية المجتمعية عبر مفهوم الشعبوية ليست أقل خطراً من دكتاتورية نابليون التي جعلت هيجل يعترف بالواقع ويحاول التوفيق بين المثالية والواقعية، وأراها ستكون عبر النظرية النقدية التي تتجه لنقد المؤسسة بمعناها المطلق من مؤسسة المعرفة إلى مؤسسات التمثيل الواقعي للمفاهيم التي هي أصلاً مفاهيم موشومة مذ قال أفلاطون بالحرية للأقوى، والعدالة للأقوى، وهي حقيقة سلوكية ماثلة وتتجدد مهما تقدمت العلوم البشرية وظن البشر أنهم بلغوا ذروة المعاني كما زعمها هيجل عن نهاية الفلسفة في الغرب بمعنى بلوغ الذروة، وجاراه فوكوياما بنهاية التاريخ، أي ذروته مع الليبرالية الجديدة، ثم اضطر هيجل وبعده فوكوياما لتغيير تفاؤلهما المثالي إلى واقعية لا تخادع الذات ولا تغش الوعي⁽²⁾.

(1) جورج فلويد (George Floyd) أمريكي من أصل إفريقي، قتل لحظة اعتقاله في مدينة مينيابولس، مينيسوتا في الولايات المتحدة الأمريكية من قبل شرطة المدينة، حيث قام الشرطي بالضغط بركبته على عنق فلويد لمنعته من الحركة لما يقارب تسع دقائق، وأخذ فلويد بالصراخ: «لا أستطيع التنفس» إلى أن توقفت حركته فتوقف نبضه. (2020/5/25).

(2) سأبحث في تحول الفلسفة إلى النظرية في الفصل الخامس، (وفي الفصل الأول عرض لحال الفلسفة اليوم).

وحال الفلسفة اليوم لا تختلف عن حالها لحظة صدمة هيجل،
وسنقف على حال الفلسفة وأزمة المفاهيم فيما يأتي من مباحث.

3. أزمة العقل (والعقل له أطوار)

لنبداً من حالنا الذاتية حين نستخدم كلمة العقل في خطابنا اليومي، حيث تصبح كل إحالة للعقل لتعني (عقلي) بمعنى ياء المتكلم، ومن الواضح أننا في خطابنا العام لا نحيل إلى العقل الخالص المتعالي على الفردي، ذاك الذي تاقت له نفس هيجل فجعلته يترقى بالعقل من الذاتي والموضوعي إلى العقل المطلق (الروح المطلقة)، وقد ناقشنا ذلك في الفصل الثاني، وهنا سنخصص بحثنا بالعقل الذاتي والعقل الموضوعي وهما معاً سيشكلان العقل السياسي والعقل الاجتماعي والقانوني والسلوكي، بمعنى أن العقل الذاتي والعقل الموضوعي هما معاً العمليان والواقعيان، في حين العقل المطلق سيظل فوق الواقع وفوق الذات.

والعقل الذاتي الذي هو (عقلي) بياء المتكلم هو العقل الذي ينظم علاقاتنا المعرفية والسلوكية كأفراد، وإذا تشارك عقل وعقل فندخل هنا في عقلٍ موضوعي، ولكنه يظل محكوماً بالعقل الذاتي، وكلما رغبتنا في تحقيق أمر موضوعي فإننا نشرع في تفاوضية بين العقول الذاتية لكي تتوافق هذه الذاتيات على قرار مشترك في ظاهره، ولكن أساسه ذاتي، وفي حال التفاوض يغلب أن عقلاً واحداً ذاتياً يكون أقوى حجةً ومرافعةً من زملائه؛ فيستحوذ على غيره

ويسود تفكيره النابع من عقله الذاتي، ليؤدي دور الموضوعي الذي سيخلص له الجميع؛ ولهذا فالعقل الذاتي هو الأصل إنتاجاً وتفسيراً للمنتج الذي نظل نظنه موضوعياً بالرغم من ذاتيته المضمره، وهنا تأتي أزمة العقل بدءاً من خطوته الأولى (ذاتيته)، إذ كل ما نسميه عقلاً فهو يضمرياً المتكلم في داخل اللفظة، على أن عقل كل واحد منا هو منظومة قناعاته، وهي قناعات ظرفية بالضرورة، ولا شك أننا نعي أن القناعات مرحلية وظرفية وتتغير مع تغير مراحلنا ومع تغير ظروفنا، وهذا يعني أن عقلنا الذاتي سيتغير أيضاً، وما ينتج عنه من عقل موضوعي سيتغير كذلك، وسنرى ذلك في تعديلات الدساتير وتعديلات القوانين، وكلها في أصولها منتوجات ما سماه هيجل بالعقل الموضوعي، ولكن بما أن العقل الموضوعي نفسه هو ناتج عن تفاوض عقول ذاتية، وهذه العقول متغيرة فإن العقل الموضوعي سيغير قناعاته تبعاً لتغير الظروف والأحوال، ولقد وقف الغزالي على هذه الخاصية العقلية وقال: إن العقل طور من أطوار الآدمي، أي إنه عقل ظرفي يتغير مع تغير العمر وتغير المعرفة المكتسبة⁽¹⁾، كما أن العقل غير وافي؛ لأنه ليس مستقلاً بالوفاء بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء عن جميع العضلات⁽²⁾، وهنا فالعقل متغير بالضرورة، وهو غير وافي بجميع المطالب ولا كاشفاً عن جميع العضلات، حسب استخلاصات الغزالي.

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال (ص146)، وسأعرض لتفصيل ذلك في الفصل الرابع.

(2) السابق: (ص117).

ولا شك أننا نكتشف دومًا أن عقولنا محدودةٌ، وهذا ما ندرکه في كل مرة نمتحن فيها معقولاتنا، كما لا شك أن محدودية عقولنا تبلغ بها درجة العجز عن تجاوز محدوديتها إلا باستخدام وسيلة تسند العقل وتغطي عجزه، وهذا ما جهر به كانط فتوسل بالأخلاق التي تأتي من مصدر متعالٍ وليست منتوجًا عقليًا مثل تأنيب الضمير الذي يحاسبنا على أفعال كنا اقترفناها بوعي تام وبعقل واثق من حيث إن عقولنا في الغالب تبرر لنا أخطاءنا، ويرتكز على ذلك نظام المحاماة والمرافعات، حيث تمهر العقول لصناعة الحيل لتمرير الآثام، ولكن الضمير لا تنفع معه هذه الحيل العقلية؛ ولذا يظل ينتظر فرصة لكي يقتحم خلواتنا ويفتح معنا محاكمة من نوع خاص جدًّا تسقط أمامه كل فنون المحاماة ومخاتلات العقل.

وفي مقابل ذلك كله لا بد أن هناك عقلاً كليًا متعالياً تصدر عنه هذه العقول الذاتية الجزئية تبعًا لنظرية هيغل عن الأجزاء التي تتشكل لتفضي إلى جسد كلي مكتمل، بمثل ما إن الكون المطلق ينطوي على أجزاء نحسها ونعقلها ونعي أن لها مصدرًا متعالياً تنتهي إليه كما ابتدأت منه، ولا بد أن للعقول المفردة معنى كليًا هو العقل الكلي الذي يراه هيغل يترقى لدرجة الروح (الفصل الثاني)، وليس صعبًا أن نتصور ذلك، ولكن الصعب هو ما نراه لدى كل واحد منا، إذ يميل الواحد لتصور عقله على أنه أنضح وأحكم من عقل غيره، وكل يرى عقله أرجح من عقل غيره، مما ينتهي رياضياً بأن تكون كل العقول مرجوحة؛ لأن كل عقل فردي يتعرض للنفي من عقل

فردى آخر؛ ولهذا فالعقل العملي ظرفي أولاً، وهو كذلك عاجز أمام الحقائق الكبرى، وهذا ما يكشف وهمنا الثقالي ويعري معقولاتنا.

والمعقولات هي منتوج العقل، وهي أيضاً ما سيكشف عيوب العقل عبر تغيير المعقولات عندنا حسب أطوار حياتنا وانعكاس ذلك على أحكامنا وعلى معقولاتنا السابقة، وربما سخریتنا منها كما نسخر من معقولات غيرنا.

وهناك أمور نتعامل معها بناءً على معطياتنا ومعرفتنا، غير أن معطياتنا ومعارفنا متغيرة، في حين أن سؤالاً مثل هل للكون خالق! هو سؤال مستمر وغير متغير، مما يقتضي أن الركون لمعطيات العقل وحده لن تفي بحقوق السؤال، وفي كل مرة نمتحن فيها العقل نكتشف حيرته أمام سؤال الخالق، فهل ستتغير الإجابات حسب تغيير أطوار العقل فيعطي إجابات متغيرة، إجابة ثم إجابة ثم إجابة حسب لحظة طرح الإجابة وحسب تحولات أطوار العقل، وهذا ما أدركه سقراط وكشف أن الحكمة البشرية قاصرة ومتحولة.

وهنا يحدث المأزق العقلي؛ لأن معطياتنا متغيرة، في حين أن السؤال عن الخالق ثابت، فهل ستتغير إجاباتنا مع تغيير المعطيات، ولا مفر هنا من أن نقول نعم ستتغير، مما يعني أننا سنعطي إجابة ثم إجابة ثم إجابة، وهذا أمر واقع ومنطقي، ولكن غير المنطقي هو أن نثق بالعقل وثوقاً مطلقاً، بحيث نمنحه ثقةً مطلقةً، في حين أنه هو ذاته ليس مطلقاً؛ فهو ذو أطوار كما يقول الغزالي وكما نعلم عن

أحوالنا مع معقولتنا. لهذا لجأ فلاسفة العقل الكبار لحلول أخرى تسند العقل وتسد عجزه، وهؤلاء هم سقراط والغزالي وروسو وكانط وهيغل، وقد عرضت لنظرياتهم في تضاعيف هذا الكتاب وقبله كتابي (العقل المؤمن/العقل الملحد)⁽¹⁾.

والعقل مشروط بأن يكون حرًا ومستقلًا، ومن ثم فإن العقل فلسفيًا هو ذلك الذي لا يتفق مع عقلٍ آخر، وقد قالها روسو ملاحظًا حال الفلاسفة بأن الواحد منهم يرى خطأه أحق من صواب غيره، وغالبًا فإن العقل الذي يتفق مع عقل آخر يصبح أحدهما مقلدًا أو أقل معرفة أو أقل تساؤلًا، بينما القلوب ستكون عكس ذلك؛ فهي تتوافق في كثير من أمرها، ولو توافق قلبان مثلًا على محبة شيء أو كراهة شيء فإن ذلك لن يكون محاكاةً من أحدهما للآخر، بما أن الحب والكره يصدران عن حس عميق لا يمكن اصطناعه أو تصنعه أو تبنيه.

وفي العمق فإن أزمة العقل تأتي من حال الاستقطاب المفاهيمي الذي يفرض علينا وضع حدود قطعية بين العقل والروح، أو بين العقل والنفس، أو بين القلب والنفس⁽²⁾، وهذه الحدود أدت إلى تقديس العقل وإفراده في الحكم والنظر بالرغم من تكشف عجز العقل وقصوره وتكشف لعبة المعقولات، وكيف تستعبد عقول الناس

(1) صدر عن دار العبيكان للنشر، الرياض، 2020م.

(2) ناقشت هذه العلاقات بين العقل والروح والنفس في مبحث: (الروح والإرادة الحرة) الفصل الثاني.

لدرجة أن معقولات هذا تناقض معقولات ذاك، وهذا يجري دومًا وباستمرار؛ والذين يتوافقون إما أنهم لم يشرعوا في التفكير أو أنهم وثقوا بإجابات لغيرهم نالت قبولهم وسلموا بها، ولكنهم لو شرعوا في التفكير فهم حتمًا سيشرعون في الاختلاف، وهذه الاختلافات والتناقضات في منظومات المعقولات هي التي تقف دومًا وراء الخيبات العقلانية، وتفسر عجز العقلانيات عن إنتاج المواطن العالمي، ذاك الذي حلم به برتراند راسل بمثل ما كشف راسل عن عجز عقولنا عن بلوغ الحكمة الكاملة (معنى الوجود) كما عرضنا في مفتح الفصل.

وبالرغم من هذا كله فالمؤسسة العالمية أنتجت العولة التي هي لا عقلانية ولا أخلاقية، مما هي إحدى حيل العقل الذاتي المتلبس بالعقل الموضوعي الذي يحرف المفاهيم لتخدم غاياته، وهذه من مخاتلات العقل وحيله الماكرة، وإن حاول الفلاسفة الكبار ترويض هذا التعسف المفاهيمي الذي تمارسه العقول الماكرة، إلا إن اغترار البشر بعقولهم يجعلهم يتشبثون بالعقل مفردًا حتى في مظهره الموضوعي، وقد يتبدى ذلك على أنه إعلاء للعقل ولكنه في حقيقته هو إعلاء للذات التي ستمنح عقلها خصوصيات تعليه وتدعي له التفوق عرقياً ولغةً ومعتقداً على كل مختلف عنه في أي منها، وهذه منحة ذاتية وليست موضوعية وإن تلبست بالموضوعية، ولكنها لا تصمد للمساءلة ولا للنقد، وبالرغم من تكشف عيوب هذه المنحة العقلية غير أنها تعاود الإصرار والتزكية الذاتية.

4. كهوف العقل

«فلنتصور أناساً مكبلين بسلاسل منذ ولادتهم يقيمون في كهف، ومدخل الكهف خلف ظهورهم، ووراءهم نارٌ مشتعلة يفصلهم عنها ممر يمر عبره أناس يفصلهم عن الممر جدار قصير يسمح بظهور رؤوس المارة دون باقي الجسد، وتنعكس أمام المكبلين صور ما يحمله المارة على رؤوسهم، وتظهر صور المحمولات على جدران الكهف أمام السجناء المكبلين؛ إذ يرون أشباح هذه الصور بينما هم ممددون على بطونهم في الأرض، وستبدو لهم هذه الصور الشبحية وكأنها هي الحقائق اليقينية؛ لأنهم منذ ولادتهم لم يروا غير هذه الصور المتحركة على الجدران أمامهم، ولنفترض أن أحد هؤلاء السجناء تحرر من سجنه وخرج خارج الكهف وواجه ضوء النهار ورأى حقائق غير ما كان يرى داخل الكهف»⁽¹⁾.

هذا مثال كهف أفلاطون الذي ساق فكرته على لسان سقراط، وافترض أن الخارج من الكهف عاد لزيارة رفاقه وراح يحدثهم عن العالم خارج الكهف، ولن يجد هنا إلا السخرية منهم؛ لأنهم لما يزلوا يرون الصور المتحركة على الجدار، وهي وحدها مصدر معقولياتهم وفهمهم الوحيد للأشياء، بينما هو استقبال حقائق مختلفة مع معرفته بتلك التي أصبحت قديمةً بالنسبة له ومتغيرةً، وبالتالي لم تعد صحيحةً وهو يحاول تصحيحها لهم، لكنهم لا يجدون في أنفسهم دليلاً يساعدهم على تغيير تصوراتهم⁽²⁾.

(1) جمهورية أفلاطون (ص207)، ت: حنا خباز، دار القلم، بيروت، 1980م.

(2) السابق: (ص206).

وقد ساق أفلاطون هذا المثل ليشرح حال الفيلسوف المبصر مقابل سائر البشر الذين لم يفتحوا بعد عيونهم على ما وراء ما هو من أصل معارفهم وتصوراتهم.

هذا التصور يكشف عن علاقة المعقولات بالظرف، والعلاقة تأتي من تقاطع فضاءين؛ أحدهما الكهف بحدوده المغلقة، ويقابله الفضاء العريض، وواحد من السجناء عاش الفضاءين معاً فتشكلت لديه رؤية تختلف عن رؤية زملائه الذين لم يشهدوا غير فضاءتهم المحدود، وهذا يوضح قوة فعل المكان على الإنسان، حيث تتكون المعقولات والفهم والتصور حسب علاقة المرء مع مكانه، ويتم رسم العقل والمخيلة تبعاً لحدود المكان، ويتحول الكون عنده ليصبح بوتقةً تحويه وتضعه في حدودها، وبالرغم من المهارات الخيالية عنده إلا أن الإنسان لا يتخيل إلا عبر الواقع، أي أن عناصر الواقع هي التي ستشكل بنيته الخيالية.

ولنأخذ بساط الريح مثلاً، حيث ظهرت حكاية البساط في زمن لم يكن الإنسان يملك فيه مادة تطير فعلياً وتأخذه من مكان إلى مكان، وهو يرى الطير يفعل ذلك ويطير بجسده وليس بروحه فسحب، وفي الإنسان رغبة للترحل، ولم يكن له أن يترحل إلا عبر مطية يمتطيها وتسير به على الأرض كما يسير هو على قدميه؛ ولذا فعلاقته مع الأمكنة هي حصرياً في السير على الأرض، ويطير فقط في الأحلام، وهذا هو الذي جعل للأطالال في الشعر موقفاً ذهنيّاً؛ لأنها علامات على العلاقات بين الإنسان والمكان، وكلما

غادر مكاناً غادرت معه أشياءه معه وبقي أثر ذلك المقام، وإذا عاد لمكانٍ سبق أن غادره عاد لزمناً لا وجود له إلا في ذاكرته؛ مما يحدث انشطاراً ظرفياً بين ظرف الزمان و ظرف المكان؛ فالمكان مائل أمامه كطلل، ولكنه خلو من الزمان، وهنا يقف الشاعر ويستوقف ويبكي ويستبكي لكي يستعيد الوحدة بين الزمان والمكان، وهنا يتحد الطرف فيكون الطرف زماناً ومكاناً في آن، وهذا هو حدث القصيدة الطللية، ولكن إن انفصل الزمان عن المكان فسيصبح الزمان طلالاً، ومن ثم سيصبح مادةً شعريةً بمثل ما صار بساط الريح مادةً خياليةً، وهي خيالية لأنها لا توحد ظرفي الزمان والمكان، لكن فكرة بساط الريح ستظل داخل الزمان؛ لأنها موجودة في الذهن وإن كانت خارج المكان، وهنا يصبح كهف أفلاطون مادةً خياليةً كما الطلل؛ لأن الكهف ظرف زمني ذهني وليس ظرفاً مكانياً وإن ظهر في القصة على أنه مكان، إلا أنه مكانٌ سردي، وهذا ما يجعله تصوراً ذهنيّاً؛ ولذا لا يتحرك الزمن فيه، والكل داخل الكهف مقيد في جسده ومقيد في معقولاته، فهو لا يرى سوى صور للواقع المتحرك، بينما هو بنفسه وجسده ثابت والزمن فيه معطلٌّ، ولن يتحول الكهف لطلل كما حدث للشاعر الجاهلي الذي كان يمارس الوقوف على الأطلال لكي يصنع لها زمناً يضاف بما أن الطلل أثر واقعي وليس متخيلاً، والشاعر يحاول أن يستعيد الزمن للطلل، وإذا استعاد الشاعر حس الزمن للطلل فسيعيد له الحياة، على عكس حال الكهف الذي تجمد وتأبى على التغيير

وسخر السجناء من كلام زميلهم الذي رأى الشمس خارج الكهف،
أي رأى الزمن خارج الكهف.

وهذه صيغة مجازية حادة الدلالة تصف العقول داخل كهوفها،
وكل مرحلة من حياتنا هي كهف من نوع ما، يحدد ويقيد معقولتنا
حسب حال الكهف الذي نحن فيه، وإذا خرجنا منه فإننا نخرج
من كهف صغير إلى كهف أكبر، أكبر زمانياً؛ لأننا نكون قد كبرنا
في السن، وأكبر عملياً؛ لأننا أضفنا لمعقولتنا معقولات أخرى ستقع
بينها جدلية تلغي السالف وتحل الحديد محله إلى أن يحدث مخرج
جديد تخرج معه شمس جديدة، وهكذا إلى لحظة الموت؛ حيث لا
يعطي تفسيراً تاماً للحياة إلا الموت، حسب كلمة حمزة شحاتة.

ونحن هنا أمام عقل ثقافي يتغير مع تغير معطياته الثقافية وتغير
تجاربه، أي أن ما نتعاطى معه هو المعقول والمعقولات وليس العقل؛
بل العقلنة كما ميزها راسل⁽¹⁾ بتفريق بين العقل والعقلنة، والعقلنة
تستند لما حدث لسقراط في استعارة الكهف، وكلنا نمر بأنواع من
الكهوف نتقل من كهف لكهف، وما الشمس التي دخل فيها سقراط
بعد خروجه إلا كهف آخر وبفارق الحجم فقط، بين كهف كبير
وكهف صغير، وقد كان مقتنعاً الاقتران كله في كهفه الأول؛ بدليل أن
رفاقه في الكهف رفضوا أقواله بعد أن تغير عليهم؛ لأنهم ما زالوا

(1) Russell: *History of Western Philosophy*, p.587, Unwen University
Books, London, 1976.

يقيسون الأمور بحسب معطيات كنفهم، في حين انتقل هو لكهف أكبر وأصبح يقيس الأمور بمعطيات الكهف الآخر وهكذا دواليك.

وهذه حالنا كلنا في ترحل بين كهوف وكهوف تكبر أو تصغر حسب الظروف، وكل ما هنالك أن عقولنا تتحول وتتبدل ما بين كهف وكهف، لنكتشف سذاجة ما مضى ونغرق في تناهٍ مهيمن مع الكهف الجديد إلى أن يتمخض عن كهف آخر ينسخ كل معقولات ما سلف.

5. عقلنة العنف

عام 2007م كتب ريتشارد رورتي مقالاً وداعياً يختم به حياته بعدما بلغ منه المرض مبلغاً أخطره بقرب مماته، وذكر في المقال⁽¹⁾ أن ابنه سأله ما الذي استفدته من معارفك الوسيعة، وهل وجدت حلولاً للوجع البشري في معارفك التي عمَّرت حياتك؟ وكانت إجابته عن الفلسفة تحديداً لافتةً وموحشةً، وهو الفيلسوف الذي عاش أزمنة الفلسفة وعياً بماضيها وصانعاً لواقعها، فقد قال بحرقه: إنه لم يجد في الفلسفة حلاً للمعضل البشري، وأن الشعر وحده هو الأقرب للامسة الروح البشرية، وهذه خاتمة محرنة تكشف حال المثقف الأمريكي الذي عاش في أرض الحلم البشري، وأمريكا ظلت منذ اكتشافها ملاذاً لكل الحالمين في العالم لكي تتقدم من شرور العالم القديم والقارة العجوز (أوروبا).

(1) . Rorty: *The Fire of Life*, Poetry Magazine, November, 2007.

ولكن الحلم تحول إلى كابوس وصل الأمر فيه أن يتمنى الإنسان فقط أن يقول إن حياته مهمة⁽¹⁾، وهي أمنية سيكتبها بالدم والحرقه وخيبة الأمل، هنا نأتي على مشهد حي لا ترويه لنا الكتب، ولكننا نشهده مباشرةً على الشاشات، حيث نرى جورج فلويد يصرخ من تحت ركبة رجل بوليس يخنقه ويعصر آخر جرعة أكسوجين خارج جسمه ليموت أمام أعين كل البشر، وهو موت في أرض الحلم الأمريكي (American Dream) كما هو الشعار الأعلى رمزيةً في أمريكا، وهنا نستطيع استعادة ريتشارد رورتي الذي لم يشهد حادثة فلويد، لكنه كان يستشعرها قبل حدوثها، وسنفهم صدمة ريتشارد رورتي من التوحش البشري الذي كشفت عنه سيرة الإنسان الحديث، وجعلت التوحش العصري يفوق كل توحشات البشر التاريخية، ومن مات في القرن العشرين بقرارات نتجت عن فلسفات ونظريات سياسية وعن حالات وعي تام وتخطيط متطور تفوق كل ما كان يحدث في أزمنة مضت.

ولا شك في أن هذا التوحش البشري المعاصر قد أوجع قلب رورتي وجعله يقول إن الشعر هو الخطاب الذي يمكنه تحرير الروح البشرية من توحشها، فهل كان ريتشارد رورتي مجرد يائسٍ قانطٍ من قدرة الفلسفة على إصلاح العالم حين قال إن الشعر -وليس الفلسفة- هو الذي يمكنه إنقاذ البشرية من توحشها؟!

(1) الإحالة هنا للمظاهرات التي خرجت بعد حادثة جورج فلويد، وشعار المظاهرات هو: (حياة السود مهمة/ Black Lives Matter).

وذاكرة العنف البشري تجمع بين العنف الجسدي الذي يصدر ويتصل بالعنف المعنوي، ولقد بدأ الإنسان عنيفاً بغيريته لمواجهة ظروفه وللدفاع عن نفسه وبقائه، وفي الوقت ذاته نشأ العنف المعنوي الذي تشير له الملاحم الكبرى والأشعار وقصص البطولات، وكلها تمجد الإنسان القوي الذي كلما زادت قوته زادت منزلته، وفلسفياً جرت عقلنة العنف المعنوي عبر ثنائية السيد/العبد التي جعلت بعض البشر سادة وبعضهم عبيداً، ومنها جاءت مقولة أفلاطون بالعدالة للأقوى والحرية للأقوى⁽¹⁾، وتمددت الثنائية عبر الخطاب الفلسفي حتى لنجدها عند هيغل، ورأى هيغل نفسه وجهاً كالحاً لهذه الثنائية مع اجتياح نابليون لأوروبا وبلدنة جينا، وعلى مشهد منه تحولت الحرية لتكون للأقوى، وهي لحظة الخيبة لفلسفة هيغل كما عرضنا قبل، وظلت هذه الثنائية تتجدد ثقافياً وسلوكياً، وجاءت فكرة التفريق بين المواطن ومن ليس بمواطن، وهذا هو القانون الفكري للشعبوية⁽²⁾، واتخذت الفكرة صيغتها الثقافية والسلوكية عبر ترجمة الألوان ترجمةً تتخذ ثنائية (السيد العبد) مدخلاً لها، فجرى التمييز بين اللون الأبيض واللون الأسود وبينهما ألوان الأصفر والقمحي، وبما أن الأبيض الأوروبي هو أقرب الألوان لأزمة الهيمنة وهو زمن الاستعمار الحديث وزمن غزو أوروبا لأمريكا واحتلالها أرضاً ومعنى ولغة؛ فإن الأبيض الأمريكي سيكون

(1) جمهورية أفلاطون (ص8)، ت: حنا خباز، دار القلم، بيروت، 1980م.

(2) توسعت في ذلك ومصطلحاته في (السردية الحرجة) الفصل الرابع.

هو الأقوى، وهو حسب أفلاطون سيصبح مالك الحرية ومالك العدالة، بمعنى أنه هو وحده من يصنع المفاهيم وهو من يطبقها على أرض الواقع، فهو يكتب الدستور وهو يفسره، وتظل الألوان الأخرى تبعاً وهامشاً على متن.

وقد تسيير الأمور في وثام اجتماعي ظاهري تسنده أفكار التعددية الثقافية والمساواة، ولكن امتحان الظروف سيغير الهدوء إلى توتر، فما إن تشح ظروف الاقتصاد وتظهر البطالة فحينها سيحدث صراع على المكتسب، واللون الأكثر مظلومية سيكون الأشد مطالبة بالمساواة، وهنا يجري استقزاز المعاني المضمرة حول ثنائية السيد العبد، وإن أصبحت مجازية ولم تعد حقيقة مطبقة لكن مجازيتها ستحتال لتعميق صفتها حتى تصبح واقعية، ومن هنا يأتي شعار (حياة السود مهمة) ليعني أن حياة السود ليست مهمة؛ لأن الطرف الأقوى قد جعلها فعلياً غير مهمة، وجاءت تغطية جريدة النيويورك تايمز لتكشف عن هذا المعنى الصادم؛ «الشباب السود يشعرون كما لو أنهم موضع استهداف أكثر، وحماية أقل من جانب الشرطة، وينظرون إلى عناصرها على أنهم مفترسون». نيويورك تايمز 2021/3/25م.

وبما أن السود أصبحوا هم اللون الأشد مظلمة وفي الوقت ذاته الأشد مطالبة بالمساواة؛ فإنهم أصبحوا الهدف الأول من بين الألوان كلها، حيث يمر الأصفر والقمحي بما يشبه السلام بالرغم من كونهم غير مساوين للأبيض؛ لأن الأبيض هو من استولى على معاني السيادة ولا يستطيع الإبقاء على سيادته إلا

عبر منع الآخرين من مشاركتهم له؛ ولذا تراه هو نقطة البدء ونقطة النهاية، فهو المستهدف حين المطالبة بالمساواة، وهو القامع للمطالبة؛ ليقينه أن المساواة ستقلل من سلطوته؛ ولذا يعنف دفاعاً عن موقعه الاستحواذي، ثم تتحول غريزة الدفاع إلى غريزة للعنف ضد المشاغب الثقيل الذي يريد إعادة ترتيب المعاني، وهنا تنشأ الحركات العنصرية وتتقوى حتى لتكون أصواتها الانتخابية قيمةً يتسابق لها المرشحون، كما ينشط المعسكر الحقوقي لتنشيط صفوفه وإنتاج أصوات انتخابية تجابه أصوات الشعبوية.

ووسط هذا يحدث الاستقطاب ويزداد العنف بوصفه ثقافةً تنتج عن خوف الأطراف من بعضها، وهذا يفسر زيادة اقتناء السلاح في أمريكا بين الأفراد، وزادت نسبة المشتريين الجدد عام 2020م⁽¹⁾، خاصة من النساء، مما يعني انهيار المؤسسة بوصفها الحامية للأفراد، وأصبح الفرد يشعر بأنه بحاجةٍ لحماية نفسه، وحوادث القتل العشوائي في مدن أمريكا ترعب شاشات التلفزة، والرصاص هنا لا يفرق بين لون ولون مما خلط الألوان وجعل حياة الكل (غير) مهمة، وقانون حق تملك السلاح هو تشريع للعنف منذ أن نص الدستور الأمريكي على حق كل مواطن بتملك سلاح شخصي، وتحول الشخصي هنا ليكون قتلاً جماعياً في مدارس الأطفال والأسواق والشوارع العامة، وما هو غير معقول ولا إنساني أصبح دستورياً، وأصبح حمايةً للذات حين عزت الحماية من المؤسسة؛

(1) تقرير في قناة CNN، 2021/5/20.

بل إن المؤسسة نفسها أصبحت معتديةً وقاتلةً، وهذا ما أطلق شعار (حياة السود مهمة Black Lives Matter).

ونظرية التسلح والتدافع نحوها تعني الوصول لدرجة مواجهة العنف بالعنف تحت مظنة الدفاع عن النفس، وكل عنف هو في الأصل تصور أولي بالدفاع عن النفس، واخترعوا له صيغاً تنظيريةً مثل: نظرية الحرب الاستباقية، ومقولة ما أخذ بالقوة لا يرد إلا بالقوة؛ وهي مجازيات تحسن العنف وتبرره معنوياً وأخلاقياً، والشعبوية عند أصحابها هي حرب وجودٍ ودفاعٍ عن مكتسبات يرون أن مشاركة غيرهم لهم فيها هي تقليص لتفوقهم الذي يزعمونه لأنفسهم بما أنهم طبقة السادة الذين أصل لهم أفلاطون في جمهورية فلسفيةٍ عنصرية.

وتعززت معاني اليمين المتطرف في كل بقاع المعمورة حسب صيغة كل بقعة مع معانيها اليمينية التي تجد فرصها للظهور من بعد زمن كانت تخجل فيه من عنصرياتها، فوجدت نموذجاً أمريكياً أوروبياً يعلن شعبيته ويفلسف لها، وينجح عملياً في تحقيق مكاسب سياسية توصله لمراكز القيادة، وهي ليست قيادةً سياسيةً فحسب؛ بل هي أيضاً قيادةً ثقافيةً تشر المعنى الشعبي وتحسنه وتثبت أنه قادر على أن يقود ويحكم ويدير شؤون الحياة بكل صروفها عبر ثنائية السيد العبد، وهي ثنائية ستلبس جلوداً لا حصر لها حسب حال كل بيئة جغرافية أو ثقافية تميل لتقليد المعنى العولمي المتصدر للمعنى الثقافي.

ويضاف لهذا أن الجسد ورغباته هي مبعث أسباب الحروب والثورات والمعارك، وهدف الحروب كسب الثروة، والباعث لرغبات الثروة هو الجسد، ونحن عبيد لهذه البواعث الجسدية حسب مقولة سقراط⁽¹⁾، والعقل يخضع لسلطة الجسدي ويعقلن رغبات الثروة المالية وتملك الرق والأرض والاستعباد والتنافس بين البشر والتغالب، وستظهر الديمقراطية عاجزة ومشلولة أمام الشعبوية، ويتذكر العالم كله كيف ظهر أوباما ييكي على شاشات التلفزة في خطبة تحدث فيها عن عجزه عن عمل أي شيء لشاب أسود جرى له ما جرى لجورج فلويد ومع الجملة نفسها: (لا أستطيع التنفس)⁽²⁾. ويضاف لهذا عجز المؤسسة عن تحديد تملك السلاح الذي يقتل الناس في المدارس والشوارع والأسواق والمطاعم في عقر بلد الديمقراطية والقوة المؤسساتية العلمانية والعقلية.

على أن عنف العقول ضد العقول يعزز التفكير الشعبي، وظل التمييز الثقالي بين عقلٍ وعقلٍ يقوي الغرور الطبقي والتفوق العرقي والفضوي، وكذلك شيوع مجازات العنف في السينما وفي لغة التخاطب العام، وهي كلها نماذج ذهنية تعزز رغبات التفوق، وكل حس بالتفوق هو مقدمة ضرورية للإقصاء الذي سيأتي كنتيجة حتمية لتأكيد التفوق وفرضه وحماية استمراره وتمكينه.

(1) أفلاطون: آخر أيام سقراط (ص128)، ت: أحمد الشيباني، دار العلم، 1962م.

(2) كان ذلك في منتصف شهر أبريل عام 2015م.

وعودةً لكهف أفلاطون مطرح التساؤل: هل أمريكا هي كهف حديث فيه أناس محبوسون في معانيهم ومعقولاتهم، ومن في داخلها لا يرى ما هو خارجها، ويسعى لإقصاء الداخلي غير المماثل لنظام معقولاته، وأمريكا الحديثة هي بلد المهاجرين الذين اختاروا استقلال المكان، واختاروا لغةً للمكان غير لغته الأصل، وصنعوا له هويةً مكونة من علم يضم نجومًا بعدد الولايات، وهذا العلم ذو النجوم هو وحده الجامع للمتفرقات، وأخطر من ذلك هو اختيار مفهوم طبقي للمواطنة، به أصبح المهيمن هو المواطن، وهو تحديدًا الأبيض ذو الأصل الأوروبي، وهذه كلها استعارات ثقافية ومجازات ذهنية تمكنت بسبب قوتها أن تكون هي الواقع بعد إقصاء الأرض الأصل، واللغة الأصل، والمواطن الأصل، واللون الأصل، ثم صناعة الفروق بين الفئات في تمييز يفرض نفسه ثقافيًا وسلوكيًا بالرغم من قوانين المساواة، ومن ثم يستعيد مقولة أفلاطون بأن المساواة شر مؤكد؛ لأنها تساوي بين السيد والعبد⁽¹⁾، ويستمر هذا كله معقولًا حسب عقل المهيمن بالرغم من تكشف عيوبه وأضراره، وهذا ما أنتج قلق الأرض وتكدر مزاحها؛ لأنها فقدت علاقتها مع ضميرها، وترتب عليه عقلنة العنف وكأنه من المسلمات الطبيعية أو من ضرورات تماسك البنية العميقة للمجتمع.

(1) فؤاد زكريا: دراسة لجمهورية أفلاطون (ص113-114).

6. معقولة اللامعقول

لكي نتصور معقولة اللامعقول سأروي قصة الأحقاف، وهي قصة واقعية رواها لي الدكتور أحمد السومحي، وهو أكاديمي من حضرموت كان ضمن رحلة برية انطلقت من حضرموت، وحين دخلت سيارتهم لمنطقة الأحقاف احتاجوا للتوقف، حيث استضافتهم قبيلة كريمة كعادة البوادي مع عابري السبيل، وأعدوا لهم مائدة عشاء تليق بالضيوف، ومن تقاليد القبيلة أن يقدموا الطعام ثم ينتحون بعيداً ليأخذ الضيوف راحتهم مع الضيافة، ولكنهم هذه المرة تركوا رجالاً لخدمة الضيوف، وجلس الرجل غير بعيد عنهم ولم يقترب للسفرة، وهنا التفت إليه الدكتور أحمد ليطلب منه أن يشاركهم الطعام، غير أن الرجل رفض، وهذا أمر طبيعي حسب نظام تلك المنطقة وأدبيات الضيافة، ولكن ما هو غير طبيعي أن الرجل استمر في الحديث وقال: إنه عبدٌ، ولا يجوز للعبد الأكل مع السادة، ثم زاد وقال: أنا مكتوب علي من الله أن أكون عبداً، والقبيلة لم يهينوني، ولكن الله خلقني هيناً وعبداً.

وروى الدكتور كيف حاول أن يقنع الرجل أن الله لا يهين مخلوقاته، وأنه خلقنا أسوياء، وأن العبودية رق، ولكن هذا الكلام لم يجد ارتياحاً من الرجل الراضي والقانع بعبوديته.

هذا مثال حاد جداً للطريقة التي يستطيع بها العقل خلق براهين تجعل غير المعقول معقولاً، فهذا الرجل يجد راحةً نفسية وعقلية

في أن يشعر أن عبوديته قدرٌ محتوم عليه، وأنها ليست نتيجةً لظلم اقترفه عليه جماعته، وهو بحاجة لهذه الجماعة ليعيش معهم ويأمن بأمنهم، ولو تمرد على وجوده معهم فسيتعرض للخوف والضياع والجوع في صحراء لو لجأ إليها لأصبح فريسةً للوحوش أو لتجار الرقيق، ولن يسلم من موت أو استعباد، وهنا تصبح حاله التي هو فيها بالرغم من وعيه بعبوديته هي أفضل الخيارات له، وهذا بالنسبة له خيارٌ عقلي وعاطفي تتوافق فيه العاطفة بسبب حسن معاملة القبيلة له، والعقل بسبب مهارة عقله الذاتي على إنتاج برهنةٍ لا تحتاج لمحااجة بما أنه نسبيها للقدر.

هنا نستذكر فكرة الهوية كما طرحها هيجل في أن السيد لا يعي بسيادته إلا عبر المقابل له والنقيض لعناه، وهو وجود العبد، وكذلك فالعبد لا يعي عبوديته إلا عبر السيد الذي ليس هو، ويحق للسيد أن يتفوق عليه، وهذه هي نظرة العبد لنفسه؛ لأن هذا هو معنى الهوية عنده وهو مصدر تفسيره لوجوده، وسيشعر السيد في المقابل أن العبد ضروري لوجوده بمثل شعور العبد بضرورة وجود السيد، وهذا هو التشكيل الواعي للهوية فيما بين العبد والسيد، بحيث يرتبط معنى أحدهما بوجود نقيضه، وسيتواطآن على هذه العلاقة التي لو أدخل بهما أحدهما فسيختل وعيه بذاته بما أن معنى الذات لا يتعزز إلا عبر وجود الآخر النقيض⁽¹⁾، وهنا لن يشعر العبد بالحرمان

(1) Hegel: *Phenomenology of Spirit*, p.50, Pantianos Classics. Tr. J. B.

Baillie 1910.

ولكنه سيُسمى تصرفاته بالطاعة، وكلما أطاع سيده ارتاح ورضي عن نفسه، وقد يتحول السيد لإنسان طيب مع عبده المطيع نظرًا لحاجته لهذه الطاعة التي ستخدمه وتريحه، بينما العبد سيشعر بالراحة كلما صنع لنفسه سببية قدرية كما حدث مع الأحقاف.

وهذا ينسحب ليشمل بنية الأنظمة العامة في الحياة وفي السياسة، ففكرة الدولة العظمى مبنية على أن أي دولة لا تكون عظيمة إلا إذا سيطرت على غيرها، وهذه نظرية سنها أفلاطون في جمهوريته، حيث بناها على فئة السادة مقابل فئة العبيد، والسادة سيتصورون أنفسهم وبينون هويتهم عبر وعيهم بالعبيد الذين سيتولون الأعمال الخدمية، والإحصاء يشير إلى أن عدد سكان أثينا حينذاك نصف مليون، مئة ألف منهم سادة والباقي عبيد، بمعدل أربعة عبيد مقابل سيد واحد، يخدمونه في كل شأنه⁽¹⁾.

وهذا أمر لا يخص أثينا وزمن أفلاطون؛ بل يمتد ليشمل الأزمنة كلها والأمكنة كلها، ففكرة العبيد والرق مرت على الثقافات كلها، وقد أشار هيجل لعلاقات العمل بصيغته الحديثة، حيث تتكرر صيغة السيد/العبد عبر نظام العمل، فصاحب المصنع مثلاً يريد تأمين احتياجاته دون أن يكدح؛ ولذا يستأجر من يقوم بتأمين مطالبه، في حين يرتاح هو ويكسب، ويعطي مبلغًا صغيرًا من مكسبه لمن صنع البضاعة، وإن تغيرت المصطلحات هنا، ولكنها تستعيد

(1) فؤاد زكريا: أفلاطون (ص 86)، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م.

الثنائية ذاتها، حيث يتشكل وعي كل طرف عبر حال الطرف الآخر، وكلاهما سيشعران بالحاجة لبعضهما ويتأصل بينهما وعي مشترك بين المعنى ومقابله أو نقيضه⁽¹⁾.

على أن العقل سيظل يرواغ الظروف والمتغيرات، وحين عمت فكرة إلغاء الرق عالمياً احتالت العقول وابتكرت صيغاً مختلفة للرق، وبدلاً من المتاجرة بالجسد كله نشأت تجارة الأعضاء، وفيها بيع وشراء وخطف واستعباد لا يقل شراسةً عن زمن الرق، وإن تعذرت المتاجرة بالجسد كله كاملاً وحيّاً فقد جرت المتاجرة به تجزئةً وغير حي؛ ويضاف لذلك ما يسمى بالرق الأبيض، حيث تجري المخادعات لخطف النساء من قراهن وأريافهن تحت دعوى فرص العمل في العالم الحر الذي سيتحول لعالم العبودية، وتتم المتاجرة بالبنيات بصيغ لا تقل سوءاً عن زمن الرق العلني.

وما بين عقلنة الخنوع ستأتي عقلنة الهيمنة، وقد ورثت أمريكا الديمقراطيةية نظريات النظام العالمي الجديد ونظرية العولمة ونظرية الفيتو في مجلس الأمن، ونظرية السلام العالمي الذي سيعني (الحرب العالمية) في كل مرة يستخدم فيها هذا الشعار، مما يعني أنه سلام القوي وحده بما أن أخطر حروب القرون الأخيرة هي حروب الأقوياء الذين يهدفون فقط لمنع أي منافس لهم، وهذا كله إنتاج للعقل البشري الذي يمثل ما أنتج الفلسفة والفنون والابتكارات

(1) H.Marcuse: *Reason And Revolution*, p.117.

العلمية أنتج كذلك الحروب؛ بل جعل أهم المبتكرات وأخطرها هي المبتكرات الحربية عالية الجودة في التدمير، وكما يبرر العقل غير المعقول فإنه أيضاً قادر على جعل غير المعقول معقولاً، كما سنرى في المبحث الآتي.

7. مؤسسة الكذب (عقلنة اللامعقول)

منذ الأصل الثقافى كانت الكذبة، وتكشف ذلك أسطورة هيرمس الذي سرق قطيع غنم من أبوللو، وكان عمر هيرمس يوماً واحداً فقط، وحين ساءلوه أنكروا هذه السرقة بحجة أن عمره يومٌ واحد فقط...، فكيف يسرق وهو بهذا العمر الصغير، وبهذه الحجة راح يستخدم مهارة الكذب معززاً ذلك بمهارة الحيلة، فخدع السلحفاة وجعلها تتبرع له بجزء من جسدها ليصنع منه قيثارةً، وهذا ما جعل اليونانيين ينسبون لهيرمس فنون البلاغة والتجارة والاتصال، وسنضيف لها فن السياسة في مبحثنا هذا الذي سيكشف تطور الكذب والحيلة الذكية معاً، وليكون الكذب مؤسسة عميقة التكوين وخطيرة التأثير⁽¹⁾.

والكذب أهم وأخطر مخترعات العقل البشري، وبالرغم من أن الناس يكرهون الكذب ويحتقرون الكذاب ولكنهم يكذبون، وأول حيلة يتعلمونها في حياتهم هي حيلة الكذب؛ فالطفل يشرع بالكذب

(1) القصيدة والنص المضاد، لمزيد بحث عن الكذب وصنوفه وتشكلاته (ص147)، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء/بيروت، 1994م.

ما إن يبدأ وعيه بالتكون، وهو يكذب تلقائياً دون تعلم أو تخطيط، وكلما كبر كبرت مهاراته في الكذب، والكل يكذب دون استثناء، وأسهلها كذب المتعة بالنكتة والقص وفنون الخيال بأنواعها، وهي كلها تدريب غير مقصود للعقل كي يمارس كذبه في مهارات أخطر.

ولا شك أن البلاغة والفنون هي مما يسميه ابن سينا بالغش النافع، أي أن كذبها هو أساس قيمتها، بمعنى أن متعتها في كذبها، ولكن أسطورة هيرمس تضع التجارة أيضاً تحت مظلة مهارات الكذب، وهذا يدخلنا إلى السياسة كذلك التي ترى حنه إرنت أن الخطاب السياسي المعاصر بلغ ذروته في الكذب بدرجات أعلى مما كان عليه في التاريخ كله، ولم يبلغ الكذب حدوده المطلقة ليصبح كاملاً ونهائياً إلا في عصرنا هذا، مما يعني أن الأمر يتعلق برقي وانتصار الكذب، حسب عبارة إرنت⁽¹⁾.

وبلوغ الكذب حده الأقصى يعني تحول التاريخ المعاصر إلى كذب مطلق⁽²⁾، ويرى مونتاني أن مشكلة الكذب هي في استحالة تعريفه، ولو «كان للكذب وجهٌ واحد - كما هو الشأن مع الحقيقة - لكانت العلاقات بيننا أحسن مما هي عليه، فيكفي أن نحمل على محمل الصدق نقيض ما ينطق به الكاذب، إلا أن نقيض الحقيقة له مئة

(1) عن جاك دريدا: تاريخ الكذب (ص38)، ت: رشيد بازي، المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2016م.

(2) السابق: (ص39).

ألف وجه، ولا يمكن الإمام بالحقل الذي يشغله»⁽¹⁾، وما يعمق ثقافة الكذب هو ما قالته حنه إرنست بأن الكذب لا يكتمل لحده المطلق إلا حين يكذب الكذاب على نفسه كذلك «وبمقدار ما ينجح الكذاب على الكذب على الآخرين؛ فالاحتمال الأكبر أن يتحول الكذاب إلى ضحية للأكاذيب التي أقدم هو بنفسه على تقديمها للآخرين»⁽²⁾.

ويزداد الأمر مع الكذب وثوقياً اختراع نظرية الأسرار وعلم التشفير⁽³⁾ السياسي، أي الجماعات المؤسسة على أسرار التي تتشكل، بحيث يمكنها التآمر في واضحة النهار على نحو يمكنها من تغطية تناقضاتها بما أنها تزعم السرية التي تستوجب عدم الإفصاح وعدم المساءلة.

وهذا يذكرنا بكذبة كولين باول على العالم عبر منصة مجلس الأمن في مشهد رآه البشر كل البشر عبر الفضائيات، وعرض فيه تقارير وصوراً ووثائق تؤكد امتلاك العراق لأسلحة دمار شامل، والخطر في هذا التقرير من النواحي المفاهيمية مزدوج؛ فباول نفسه كان يتكلم مصدقاً تلك التقارير التي قدمها للناس، وكذلك فالعالم كله صدق تلك التقارير الدقيقة والمحكمة ظاهرياً، وتم بناءً عليها غزو العراق وتدميره بقانون عالمي وبتسبب أخلاقي، ثم تبين أن القصة كلها غير صحيحة، والذي برر الصدقية لهذه الكذبة هو

(1) نقلاً عن دريدا: (ص29).

(2) السابق: (ص82).

(3) السابق: (ص98).

تغليظها بغطاء السرية بوصفها معدةً من مؤسسة قانونها السرية، وأن كشفها حدث فقط من أجل إظهار الحقيقة، وهذه السرية هي التي تخفي تناقضاتها وتعفيها من كشف مصادرها ومن مساءلتها، أي أن نظرية السرية تمنحها القدرة على الكذب دون كشف مصادر معلوماتها بحجة حماية المصادر الذي هو التغليظ القانوني للكذب؛ ولذا مرت وحقت غرضها المتوخى، وبعد أن تم كل شيء تكشفت الكذبة وتعدت الحقيقة، وتبين أن كولين باول نفسه لم يكن يعرف أنه يعرض على العالم تقريراً مزوراً، وقد كان هدف التقرير فقط إقناع العالم بخطورة أسلحة العراق وكل الوثائق كانت مفبركةً، تماماً كما فعل هيرمس في أسطوريته الأصلية.

وتم تمرير السرية على وزير خارجية أمريكا ابتداءً وعلى مجلس الأمن وعلى العالم كله، وهذا هو فعل المؤسسة المحمية بالسرية، وعبر سريتها تصنع الكذبة دون مساءلة، وفي النهاية اعترف كولين بأول بالكذبة ووصفها بالنقطة السوداء في تاريخ أمريكا⁽¹⁾.

والأخطر فوق هذا كله أن الكذبة حين تكشفت مرت دون محاسبة؛ وذلك لأن المؤسسة الاستخباراتية المبنية على الأسرار بلغت من الأهمية والقيمة واعتماد مؤسسة الحكم عليها وتسليمها لها بأن تكون سريةً، وقد شفع لها ذلك كله لأن تتجو حتى من تأنيب

(1) قال ذلك في لقاء له مع قناة ABC الأمريكية، وكانت الحادثة في فبراير 2002م، وتبعاً لها تم غزو العراق بقرار أممي.

الضمير، وحسب تشومسكي فالأسباب التي طرحت لتبرير ضرب العراق لو استخدمت لوصف أفعال أمريكا نفسها لوجب قصف واشنطن العاصمة لتملكها لأسلحة الدمار الشامل بل واستخدامها عملياً⁽¹⁾، وهذا هو مفهوم (الكذب المطلق) الذي بلغته ثقافة الكذب مشفوعةً بالسرية، مما يجعل عصرنا كله يكذب ولا يبالى، والكل يشعر بالكذب العالمي، ويشعر أنه يستشق الكذب في كل لحظة في الفضاء العام، ولكن سطوة جملة (تقارير سرية) تجعل الذكي يشم الكذبة دون أن يبرهن ضدها؛ لأن الكذبة أصلاً تأتيه دون برهان.

هذا ابتكار عقلي شيطاني يفوق أسطورة هيرميس التي ستكون أمامه بدائيةً جداً وساذجةً جداً، وهذا أدى لانتشار التشفير السياسي العصري مما يعني أن كل سر هو خطر يهدد الشأن العام⁽²⁾، وهنا فالتشفير يحفز حس الرغبة بالأمان، ويلجأ الناس لتصديق الدعوى؛ لأن عدم التصديق سيهدد أمنهم وأمانهم، وستمر الكذبة محصنةً بالتشفير من جهة وبانحياز الناس لمصلحة أمنهم، وهنا يبلغ الكذب أقصى حدوده وتأثيره على العقل البشري، أي أن العقل البشري في النهاية يكذب على نفسه ويخادع ذاته.

وكلما كان الإنسان أعرف وأعقل أصبح أمهر في الكذب والتشفير السري، ولنأخذ أمثلة على ذلك بالمقارنة بين كولومبوس والهنود

(1) N. Chomsky: *What Uncle Sam Really Wants*, p.7-20. Odonian Press. Berkeley 1994.

(2) تاريخ الكذب (ص98).

الحمير، حيث وقع كولومبوس في حصار لم يستطع فكّه إلا باستخدام عقله مع الحيلة والكذب مع التظاهر بالبراءة، فاستخدم معرفته الفلكية، وهدد الهنود الحمير بأنه سيسرق القمر منهم إن لم يفكوا الحصار، وأعطاهم مهلةً حددها مع موعد خسوف القمر التي قد عرف اقتراب حدوثها حسب حساباته الفلكية، ولم يكن الهنود يعرفون الحسابات الفلكية حين ذلك، وفي مساء 29 فبراير 1504م أبلغهم قبل ساعة من موعد الخسوف أنه سيشرق في تنفيذ وعيده، وما هو حتى بدأ القمر بالتلاشي أمام جموع الهنود وزعمائهم، ثم أخطرهم بأنه سيسرق الشمس أيضاً وسيعمهم الظلام ما لم يفكوا حصاره، وتم له ذلك وسط رعب الهنود الذين تمكن الخوف في نفوسهم من هذا الذي يهدد وجودهم إن لم يعطوه مراده.

وفي الوقت ذاته استغل الغزاة مخادعة الهنود الحمير وتوظيف سلاح الكذب للسيطرة عليهم، حيث أشاعوا أن ورق الشجر يتكلم مع الأوروبيين ويكشف لهم الأسرار، وجرى فيها أن هندياً حمل صندوق تين وعليه ورقة مكتوبٌ بها عدد التينات التي في الصندوق، والهندي لا يعرف القراءة والكتابة؛ ولذا لم يهتم بالورقة، فأكل تينة واحدة من الصندوق، وحين تسليم التين حاسبه الرجل الأبيض على التينة المسروقة، في حين أنكر الهندي، وحين قرأ الأبيض عليه ما تقوله الورقة صرخ الهندي كيف تكذبني وتصدق ورقة⁽¹⁾، وهنا

(1) نودوروف: فتح أمريكا (ص25-88)، ت: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، 1992م.

تلعب الحيلة والكذب دورهما المميز بين كذب بريء نقصت بسببه تينة، وكذب ضخم ذهبت بسببه قارة كاملة، وتم شراء جزيرة مانهاتن بسلسال من الأحجار الكريمة قيل لمالك الجزيرة الهندي إنه سلسال مجوهرات ثمينة، بينما السلسال لا يساوي غير أربعة وعشرين دولاراً⁽¹⁾.

هذا أفضى بالهنود الحمر إلى أن يتعلموا أن الكذب العظيم يختلف عن الساذج البسيط، وأن الكذب العظيم يرتبط بالرجاحة المعرفية والعقلية، وهي من مميزات الرجل الأبيض فقط، وينعكس هذا في الامتحانات التي يجريها الرهبان الإسبان للهنود ليعرفوا هل اعتنقوا المسيحية أم لا، وفي القصة أن هندياً رد على السؤال بقوله: نعم سيدي أنا مسيحي بدرجة قليلة؛ لأنني أعرف أكذب بدرجة قليلة، ويوماً ما سأعرف كيف أكذب بدرجة كبيرة كي أصبح مسيحياً بدرجة أكبر⁽²⁾.

وهذا بالضبط هو نتعلمه من أمريكا اليوم؛ فلكي تكون سياسياً متفوقاً لابد أن تكون كذاباً متفوقاً في استنساخ متصل لأسطورة هيرمس وميراث كولومبوس والغزاة من بعده.

وفيما بين الشفافية الديمقراطية من جهة، والسرية غير

(1) عبدالله الغدامي: السيدة أمريكا (رحلة إلى جمهورية النظرية 1992)

(ص124)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2017م.

(2) تودورف: (ص98).

الديموقراطية من جهة ثانية، يأتي القول باشتراطات الأمن القومي، وهو المخترع السياسي لرفع الحرج الثقافي ليجعل غير الديمقراطي ديموقراطياً وغير المعقول معقولاً.

وستظل الأرض تشهد على الإنسان الذي يفسد فيها ويسفك الدماء، وقد كشفت الأخبار عن 215 طفلاً من الهنود الحمر مطمورين تحت فناء مدرسة كندية تابعة للحكومة الكندية لكنيسة بدعوى تعليم الأطفال الهنود وتدريبهم على التخلي عن أصولهم، فيجبرونهم على نسيان لغتهم الأصل ويفرضون عليهم اعتناق المسيحية، وتعرضوا للتعذيب كما تشهد عليه جثثهم، وماتوا موتاً جماعياً ودفنوا تحت فناء المدرسة، ولكن الأرض نطقت وكشفت سرها المكتوم، مما جعل رئيس حكومة كندا يعترف بالتاريخ القائم بلده، ويقول في تصريح علني: «من المحزن أن هذا ليس استثناءً أو حادثاً منعزلاً ولن نختبئ، وعلينا أن نعترف بالحقيقة، وسلوك المدارس الداخلية حقيقة واقعة ومأساة كانت موجودة هنا في بلدنا»
CNN, 1/6/2021.

والأرض هنا تكشف آلامها وتفضي بوجعها وتفضح أسرار المؤسسة الظالمة التي حاولت دفن السر، غير أن الأرض انتصرت لذاكرتها وأعلنت عن غضبتها على قتل أطفال الأرض وسلب لغتهم من داخل رؤوسهم، وانتزاع معتقداتهم من داخل قلوبهم ومسح هويتهم، وهذا يذكر بقصة الأطفال الهنود مع معلمهم البيض وكيف يجبرونهم على غسل أفواههم أمام زملائهم البيض حين

يغلط الطفل الهندي وينطق في الفصل بكلمة هندية، وهذا من أشد المحرمات⁽¹⁾، وقد سمعت هذه القصة مباشرةً من هندي أحمر، هو من قادة الحركة الثقافية ضد ذاكرة العنف، وقد جرت القصة له شخصياً حين كان طفلاً في المدرسة، وتظل اللغة الأم للهنود فعلاً محرماً في ثقافة الأبيض المستعمر أصلاً؛ لأن مشروع الاستعمار كذبة كبرى ابتدأت بالكذب واستمرت على الكذب؛ ولذا احتاج المستعمر أن يدفن ذاكرة الأرض تحت التراب، لكن الأرض لن تنسى ذاكرتها مع هويتها، وهنا نرى صراع الهوية مع مؤسسة الكذب، وصراع الحقيقة مع أساطير الكذب ومخاتلات العقل المستبد في عقلنة غير المعقول، وكما ينتج العقل المعقوليات فإنه أيضاً يجعل غير المعقول معقولاً.

8. مآزق العدالة

«يصبغ الرجل الأبيض النظرية الثقافية بصبغته لتصبح الحرية نظريةً سياسيةً في صناعة الربح والكسب الذاتي» ج. إس. مل.

لا يمكن الحديث عن العدالة إلا بربطها بالحرية في كل مرة نتحدث فيها عن العدالة، وهما معاً نوع من الحرية والعدالة المعطوبة التي جعلت أفلاطون يتقبل فكرة قتل الضعفاء وجعل ذلك من العدل؛ بل إنه يرى أن المساواة في الديمقراطية شرٌّ مؤكد؛ لأنها

(1) السيدة أمريكا، رحلة إلى جمهورية النظرية (ص108).

تساوي العبيد مع السادة⁽¹⁾؛ ولذلك فالجمهورية للأقوياء الأضعفاء النافعين، بينما سيتولى الناس التخلص من الضعفاء، فإن لم يفعلوا فيجب أن تقوم الدولة بذلك؛ ولذا فأفلاطون يقرر أن الحرية للأقوى والعدالة للأقوى⁽²⁾.

وقول أفلاطون هذا ليس تنظيراً ولا بحثاً في المفاهيم، ولكنه وصف للواقع فحسب، وسيتم ذلك بأفلاطون أو من دونه، وسيستمر تمثله مع تعاقبات الزمن حتى في ديموقراطية أمريكا التي لن تقول ذلك علناً ودستورياً، ولكنها ستفعله واقعياً.

وما هو أخطر من ذلك مفاهيمياً أن الحرية والعدالة يتناقضان بالضرورة الحتمية، فلو تملك المرء حريته المطلقة فستتحول الحرية لتصبح طغياناً، وهذا ما شهده هيجل حين اجتاحت نابليون أوروبا، ومعه تحولت الثورة الفرنسية من ثورة لتحقيق الحرية لتصبح مشروعاً في الاستبداد كما تمثلها نابليون، ومثل ذلك مشروع الاستعمار الأوربي الذي اجتاحت المعمورة؛ نتيجةً لأن أوروبا الحديثة قد تشبعت حريةً مع تملكها للقوة، وإذا اجتمعت الحرية والقوة معاً تحولت الحرية لحرية سالبة حسب تشخيص برتراند راسل لها⁽³⁾، وعلى المستوى الفردي فلو تملك أي منا حريته الكاملة لما

(1) انظر كتاب: دراسة لجمهورية أفلاطون، فؤاد زكريا، (ص113-114).

(2) جمهورية أفلاطون (ص8).

(3) Russell: *Why Men Fight*, p.148-150, Routledge, London, 2010.

بقي حر واحد على ظهر البسيطة⁽¹⁾، وهنا تأتي العدالة لا لتعزز الحرية وإنما لتروضها وتضع لها حدودًا، ولن نكون عادلين ما لم نقمع أقساطًا غير قليلة من حرياتنا، وكما قال جون لاكريه: لقد تتازلنا عن حريات كثيرة لكي نكون أحرارًا.

وحين نأتي إلى تطبيق العدالة فإننا سنجد المأزق الأدق هنا، ولنأخذ محاكمة سقراط التي ستكون نموذجًا أعلى لكل المحاكمات الحديثة، وسقراط الفيلسوف وقف أمام محكمة كانت في حقيقتها تحاكم الفلسفة وتكشف أشد لحظات الخيبة الفلسفية، حيث تم الحكم بالإعدام بتجرع السم على رجل ذنبه الوحيد أنه فيلسوف، وأنه ينتقد حكماء عصره ويقول: كلما رأيت حكميًا حاولت أن أثبت له أنه ليس بحكيم⁽²⁾.

وهنا سنرى مقولة أفلاطون بأن العدالة للأقوى وليست للأصدق حجةً، والمحكمة تتكون من قضاة ومحامين وادعاء، وهؤلاء كلهم رجال قانون وأهل معرفة بالحقوق، ولكنهم ليسوا من سيحكم على سقراط أو ببيروه، وإنما هناك خمس مئة رجل (رجال فقط) هم المحلفون الذي سيقولون إن سقراط مجرمٌ أو بريء، وهؤلاء ليسوا على علم بالقوانين ولا بالفلسفة، وإنما هم من سائر الناس البسطاء والتلقائيين، وهنا سينزع عن العدالة غطاء التخصص

(1) Wilson: *What Price Liberty*, p.16, Faber, London, 2009.

(2) آخر أيام سقراط (ص176).

وغطاء الفهم الفلسفي وستترك لضمير المحلفين أو لسلطة انفعالاتهم، والتجيش الذي صاحب محاكمة سقراط كان قوياً وجماهيرياً، وساد بين الجماهير شعور بأن سقراط من المفسدين في الأرض، ولكن كان لسقراط فرصة للمرافعة عن نفسه وشرح فلسفته للمحلفين لإثبات أنه مصلح وليس مفسداً، وهنا سيكون المحلفون بين ضميرهم وبين قوة الضغط العام الذي هم جزء منه، وأمام هذه الحال سنرى وضع العدالة عالمياً منذ زمن سقراط حتى يومنا هذا، حيث إن نظام المحاكمات العالمي لم يجد غير النظام الإغريقي في المحاكمات، ولم يستطع ابتكار طريقة أدق من تلك، ويظل يخضع لدور المحلفين الذي يتم اختيارهم عشوائياً وأحياناً من دليل الهاتف، ويشترط عليهم أحياناً تجنب متابعة وسائل الإعلام أملاً في حراستهم من المؤثرات على تفكيرهم في مجريات المحاكمة، ولكن يظل المحلفون ليسوا من أهل القانون ولا من أهل المعرفة التخصصية ولا من أهل القضاء أو المحاماة، أي أن كلمة العدالة بيد الضمير البحت أو الميول الأولية، مما يعني أن العدالة بيد منظومة مشاعر وأحاسيس وليس لها ميزان ضابط؛ ولهذا حكمت محكمة أثينا على سقراط بالموت.

ويتكرر المثال هذا على نمط واحد وبناتج تتماثل من حيث خلاصة تصور المحلفين مما تابعوه؛ ولذا فتأثير الجماهير على قرارات العدالة تبلغ القوة الأعلى في مسار الحكم، ويؤدي الإعلام في زمننا هذا دوراً لا يختلف عما جرى قبل محاكمة سقراط من

تعبئة ذهنية ضد المتهم أو تعاطفاً معه، وسيدخل المحلفون متشبعين بالشعور العام حتى وإن امتنعوا عن المتابعات الإعلامية؛ لأنهم مشحونون عن القضية قبل بدء المرافعات.

وفكرة المحلفين هي إقرار رسمي بعجز العقل عن الحكم؛ فالقضاة والمحامون والقانون وهم يمثلون العقل بأعلى درجاته ليسوا مكتفين بذاتهم وإنما يحتاجون للضمير الأخلاقي ليكملوا عجزهم، وسقراط قال من قبل إن أساس الحكم يقوم على ثلاثة أركان هي: (العقل والفضيلة والأخلاق)⁽¹⁾، ولكن المحاكمة تكشف الخيبة التي من الممكن أن يواجهها العقل البشري؛ فالمحاكمة تنقض الثلاثة مجتمعةً، وتكشف مجرياتها أنها لم تكن عقلانية، وهذا ما تكشف عنه خطبة الدعوى ضد سقراط، بينما نقضها للأخلاق فباعتمادها على ضمير المحلفين وهم تحت التجيش المؤسسي ضد سقراط، وهو تجيش سبق المحاكمة وهياً الجماهير لتقبل فكرة أن فلسفة سقراط مفسدةٌ لعقول الشباب، ودخل المحلفون تحت وطأة التجيش، وهذا أسقط العقلانية والأخلاقية، ولم يستطع سقراط أن يقنع المحلفين ببراءته بالرغم من دفاعاته القوية عقلاً وأخلاقياً، ولكن الضمائر المجيشة عجزت عن استقبال دفاعات سقراط عن منهجيته.

والناتج عن هذا أن العدالة معنى زئبقي تتحكم فيه اجتهادات المحامين وحيلهم حسب درجة ذكائهم ما بين دفاع وادعاء، ويتحكم

(1) آخر أيام سقراط (ص13).

فيها تقويم القاضي لحظة النطق بالحكم، ويتحكم فيها الجماهير والإعلام حسب مزاج الحدث، وكلهم يقعون بمهارات المحامين البلاغية والاحترافية، وقد بلغ سوق المحاماة أهمية عالية في الثقافة العامة، وكلما مهر المحامي في إنقاذ موكله زادت قيمته المادية والمعنوية، وأشد القضايا خطورة هي التي تستعين بمحام ماهر في تواطؤ واضح على تخليص القضية لمصلحة التبرئة، وأي عجز في تحقيق ذلك سيكون تقيلاً من اسم المحامي، وجاءت مقولات تشير إلى مدى سلطة المحامين وأنهم هم من يحكم في الديمقراطيات وليست القوانين؛ لأن تفسيرات المحامين للقوانين تجعلها تسير باتجاه مهارة المحامي.

وهنا نكون على بينة بحال مفهومي العدالة والحرية، حيث نرى مأزق العدالة على أرض الواقع، أما الحرية فالإنسان لن يزيد عن كونه (شبه حر) كما حدد مونتسكيو، فهو ليس حرًا كامل الحرية وليس عبدًا بإطلاق، ولكنه يخضع باستمرار لقيود الانضباط المفاهيمي والقانوني والأخلاقي، وبمقدار ما هو حر فغيره أحرار كذلك، والعلاقة بين حر وحر لا بد أن تتضمن تنازلات بين الأطراف، وبمقدار درجة التنازلات سيكون كل واحد منا حرًا ومقيّدًا في آن، ولونال كل منا حريته الكاملة لما بقي حر واحد على وجه البسيطة. وكل مرة نتجاوز فيه صفة (شبه الحر) سنتحول إلى دكتاتوريين بدرجة من الدرجات، وهذا يفسر دكتاتورية أمريكا كمؤسسة التي لا تريد أن تكتفي بدور (شبه الحر)، وفي حين أنها تمنح

نفسها دور الشرطي العالمي بتفويض ذاتي فإنها ترتكب الحروب التي تحرمها على غيرها، لدرجة امتناعها عن المثل في محكمة الجنايات الدولية، في حين تعاقب أي دولة لا تمتثل لتلك المحكمة، وهذه صيغة من صيغ المخاتلات العالمية التي تعيدنا مرة أخرى وأخرى لمقولة أفلاطون بأن الحرية والعدالة للأقوى، وأن من العدل قتل الضعفاء، وهذا ما نشهده واقعياً عبر هيمنات الديموقراطيات الكبرى التي لا تنشر العدالة والحرية؛ وإنما تنشر الهيمنة والتسلط لدرجة أن إلقاء قنبلة على هيروشيما ستكون مشروعاً لصناعة السلام العالمي، والكذب لتشريع غزو العراق لن يكون عاراً؛ لأنه من باب قتل الضعفاء، ويظل الكذب مشروعاً لعقلنة غير المعقول، وهذا هو التفسير الوحيد لعقلانية أهم ديموقراطية عصرية، حيث تتكس العقلانية والديموقراطية ضد معانيهما لتنتج السلبيات الكبرى باسم العقلانية وتحت شعار الحرية والعدالة، ولكن للأقوى فحسب، وهذه مصادقة على مقولة جون ستيوارت مل بأن الرجل الأبيض يصبغ النظرية الثقافية بصبغته لدرجة أن تصبح الحرية نظريةً سياسيةً في صناعة الربح والكسب الذاتي⁽¹⁾.

9. عقلنة الهروب

مصطلح agnostic يترجم عربياً بـ(لا أدري)، أو لا أعرف، وقد نحته العالم البيولوجي توماس هكسلي في القرن التاسع عشر ليكون

(1) Mill: *Representative Government*. Collective Works XIX, p.421.

نقيضاً لكلمة gnostic التي تعني العرفانية أو الغنوصية، وهي تعادل العارف بمسائل الخالق والمؤمن تبعاً لذلك بالله، ولكن هكسلي يقول عن نفسه: إنه لا يثبت ولا ينفي وجود الله؛ ولذا يتوقف عن حسم الجواب؛ ولذا نحت كلمة agnostic بإضافة حرف a لتنقض دلالة الكلمة الأصل ولتصف حاله، ثم شاعت الكلمة المنحوتة agnostic لتكون مصطلحاً لكل من يتمنع عن الإنكار من جهة ويتمنع عليه الإثبات من جهة ثانية، وقد شاعت الكلمة وتقبلها كثيرون لتصف حالهم تماماً كحال هكسلي⁽¹⁾.

وهكسلي حين ابتكر هذه الكلمة كان يصف حاله ونتيجة بحثه التي وصل معها لنقطة لا يجد معها جواباً، أي أنه صادق مع نفسه، ويقدم ما هو بمثابة اعتراف علمي أخلاقي بعجزه وتعطل قدراته البحثية، وهي حال تشبه حال كانط، غير أن كانط حين عجز عقله عن الجواب سلك طريقاً أخرى مختلفة تعينه على مواصلة البحث، بينما اختار هكسلي أن يبتكر كلمة تصف عجزه وتقدم له العذر باعترافه بالعجز، لكن الذي حدث لهذه الكلمة المبتكرة أن أصبحت حيلةً مصطلحيةً تقوم مقام النظرية، وكأنها رديف معرّف، غير أن عيبها في هذه الحال أنها تعطل العقل الفلسفي وتعطل العقل العلمي، فهي تعطل السؤال أولاً، وهذا تعطيل لوظيفة الفلسفة التي هي مشروع في الأسئلة دون اشتراط لجواب، وكل معرفة تجعل الأجوبة هدفها تستقل مباشرة عن الفلسفة وتخرج خارج المجال

(1) Francis Collins: *The Language of God*, p.167.

الفلسفي كعلم النفس وعلم الفلك، وقد وقفنا على ذلك مطلع هذا الفصل، وفي المقابل فالعلم هو بحث يهدف للوصول إلى إجابات، وهذا هو الفارق بين السؤال العلمي والسؤال الفلسفي.

أما مقولة agnostic فهي في طريقة استخدامها ما بعد هكسلي تخرج عن فكرة السؤال الفلسفي وكذلك تعرض عن الجواب العلمي، وهنا تصبح خارج المعنى الفلسفي وخارج المعنى العلمي، وليس لها من وظيفة إلا أن تكون حالة استسلام كما عند هكسلي أو حالة هروب كما عند اللاحقين، ومقولة دوكينز التي يقول فيها لو افترضنا فكرة خالق للكون لتعطل بحثنا العلمي عن نظريات لنشوء الكون، وسيتعطل البحث العلمي، ومن ثم سيكون تعطيلاً للعلم كمشروع جواب، وتعطيلاً للفلسفة كمشروع سؤال، ومن ثم هو إغلاق لباب العلم عن فرضية معينة يجري إلغاؤها دون تفكير ودون تسبيب، أي تعطيل العقل الفلسفي والعقل العلمي معاً، وهذا تفكير سلبي يجنح لعقلنة الهروب وليس لمواجهة التحديات العقلية المعقدة، وقد رأينا ذلك عند راسل في مطلع الفصل وكيف تعمد الهروب عن البحث في المشكلات الفلسفية العويصة التي تصدى لها روسو وكانط وهيكل بشجاعة معرفية وأخلاقية ولم يلجأ أحد منهم للبحث عن وسيلة هروب تقتل السؤال قبل امتحانه أو قبل الالتحام معه.

على أن العلة في ذلك تأتي من الإصرار على إفراد العقل بالتفكير وكأنه الآلة الوحيدة في الإنسان التي لها الحق في حسم

قضايا الإنسان، مع الزعم بكمال العقل وتعالیه، ومن ثم فكل ما لا يعقله العقل فلا تعويل عليه، وهذا ما لم يفعله روسو ولا كانط ولا هيجل، وقد أدرك كل واحد منهم حدود العقل وحدود قدراته فاتجهوا لسد نواقص العقل، وسخر روسو العقل ليكون دليلاً له على الفطرة، واستعان كانط بالنظام الأخلاقي، وكذلك عمل هيجل على ترقية العقل ليبلغ به حد الروح، وليكون العقل/الروح هو الدليل إلى المعرفة المطلقة شرط أن يترقى العقل لمستوى الروح، وهذه هي شجاعة العلم التي تجعل ميزة العقل في قدرته على كشف عجزه حسب تجليات الغزالي، ولن ندرك الحقيقة التي يقول عنها ليفي شتراوس إنها كلما عظمت أمعنت بالتخفي، وهذا يعني أن الطريق إلى الحقيقة شاق ولن تفلح معه حيلة (عقلنة الهروب) التي لن تصل إلا لكلمة تريخ لكنها تعطل العقل الذي توهم أنه ابتكر مخرجاً؛ لكنه مخرج يخرجنا عن الفلسفة وعن العلم معاً مهما بلغت راحة الركون التي هي سكيننة تسكت الألم ولكنها لا تعالجه.





الفصل الرابع:

الفلسفة والحكمة

سقراط/الغزالي



أولاً : لحظة بلوغ الحكمة

«ترتفع أصوات تغاريد البجع حين تحس بقرب موتها، ويظن العامة أنها تندب نفسها، وإنما هي تغرد لأنها تعرف الأشياء الطيبة التي تنتظرها في العالم غير المنظور؛ ولذا تراها يوم وفاتها في حال من السعادة أعمق من التي شعرت بها في أي يوم آخر من أيام حياتها»⁽¹⁾.

هكذا يصور سقراط نفسه في آخر حياته قبل إعدامه بساعات؛ ولذا فهو يرى نفسه يؤدي الوظيفة نفسها التي تؤديها البجع؛ لأن حياته كلها كما يراها هي حياة مكرسة لله، وهو الرجل الذي ظهر في أثينا كأول فيلسوف يدافع عن فكرة الإله الواحد، ويؤمن بالله والخلود والحياة الأخرى⁽²⁾، وهو مع اقتراب مماته ليس أقل من البجع فيما منحه الله من حس روعي مثلما منحها، ولن يكون أقل سعادة منها في مغادرة هذه الدنيا، والبجع إذ تغرد بأعلى صوتها حين تحس بقرب موتها إنما تغرد اغتباطاً بلحظة ذهابها إلى حضرة الله، والذين يظنون أن البجع تغرد خوفاً من الموت لم يقولوا ذلك إلا لأنهم هم يخافون من الموت؛ ولذا فالموت عند سقراط هو

(1) أفلاطون: آخر أيام سقراط (ص167)، ت: أحمد الشيباني، شركة دار العلم

للطباعة، 1962م.

(2) السابق: (ص11).

موعد بلوغ الحكمة، والفيلسوف الحكيم يظل غير راضٍ عن الجسد الذي يقيد الروح ويعيقها عن بلوغ الحكمة، وتظل الحكمة البشرية بسببه ناقصة⁽¹⁾، أفلا يكون الفيلسوف إذن سعيداً لحظة الموت حيث هو على مشارف عالم الحكمة البالغة؟! وهذا هو الفارق الذي يميز الفيلسوف الحق؛ لأنه لن يبلغ الحكمة بكل نقائنها في أي مكان ما عدا في العالم الآخر⁽²⁾.

هنا يقف سقراط أمام لحظات موته سعيداً وغير خائف؛ لأنه ظل سبعين سنة من عمره يبحث عن الحكمة وطلبها عند فلاسفة زمانه الذين اكتشف أنهم ليسوا حكماء وإن ظنوا بأنفسهم الحكمة، غير أن نقاشه معهم وطرحه للأسئلة عليهم وتفكيك خطابهم فضح نقص حكمتهم، فهم ليسوا حكماء، وهو مثلهم لا يدعي الحكمة لكنه يفضلهم؛ لأنه يعترف أنه ليس بحكيم وليس بعالم، وأن حكيمته ناقصة كحال أي حكمة بشرية، وعلمه ناقص كذلك⁽³⁾، وحين تكشف له الفلاسفة وعجزهم جرب أن يبحث عن الحكمة لدى الشعراء والساسنة وأصحاب المهن، ولم يك أي منهم بأحسن حالاً من الفلاسفة، ومنذ حينها أدرك سقراط أن الحكمة الكاملة لله وحده⁽⁴⁾.

(1) آخر أيام سقراط (ص 25-33).

(2) السابق: (ص 13).

(3) السابق: (ص 29-31).

(4) السابق: (ص 33).

وكان منهجه يقوم على ثلاثية (العقل/الفضيلة/الأخلاق)، ومن ثم فقد جعل (الواجب) هو المولد لمنظومة القيم، وحث طلابه على تعشق الحقيقة؛ ليس أملاً بتحقيق فائدة شخصية، وإنما تجرداً لوجه الحقيقة، وهذه منهجية أثرت على أفلاطون وسقراط من حيث منهجية الاستجواب وطرح الأسئلة؛ خاصة في المنطق والميتافيزيقا، وأوصلتهما لاكتشاف مفاهيم الكيفية والجوهر والصفة والماهية والمادة وتحديدها، ثم مع مرور الزمن تبرزت نظرية الواجب المبنية على (العقل والفضيلة والأخلاق)؛ لتتضح على يد كانط الذي جمع العقل مع الواجب والأخلاق؛ ليعالج عجز العقل المجرد عن مواجهة أسئلة الوجود الكبرى⁽¹⁾.

ثانياً: هل الفلاسفة أنصاف أموات

الفلاسفة أنصاف أموات⁽²⁾ لأنهم يعون أن للحياة صورةً أخرى غير الصورة الجسدية، وهي صورة الروح حين تتحرر من سجن الجسد، والموت هو لحظة التحرير، هذا ما يعيه الفلاسفة الحقيقيون؛ ولذا فحياتهم مرتبطة بهذا المعنى، وسيكونون مثل البجع حين تغرد بهجة بميعادها مع الموت، والفيلسوف لا يخاف إذن من الموت، هذا ما ظل يقوله سقراط لتلاميذه لكي يوطن أرواحهم

(1) دراسة أحمد الشيباني لفلسفة سقراط في مدخل كتاب (آخر أيام سقراط) (ص5، 13).

(2) آخر أيام سقراط (ص122).

على ساعة رحيله، ويسخر في الوقت ذاته ممن حكموا عليه بالإعدام فيقول إنهم لو انتظروا عليه لمات طبيعياً دون أن يسجلوا على أنفسهم عازراً سيلاحقهم على مدى الزمن الآتي، والموت بأي حال من أحواله ليس مخيفاً، فإن كان نهايةً فهذا يعني راحةً أبديةً وخلصاً من شقاء الجسد، وهي راحة تشبه الراحة الصغيرة التي نشهدها حين ننام ليلةً كاملةً دون أحلام ودون كوابيس، وحين نستيقظ نشعر أننا كنا في راحة عميقة لم نر لها مثيلاً في يقظاتنا كلها، وقياساً عليها سيكون موتنا دخولاً في راحة أبدية دون كوابيس.

والاحتمال الآخر الذي يؤمن به سقراط هو أن الموت يعني تحرر الروح من قيود الجسد، وحين تتطلق الروح فستقابل من رحلوا من الأحباب، وهذه سعادة حقيقية، وكذلك ستقابل من عذبوها في الحياة الدنيا ولاحقوها بالتهم والإيذاء، وستكون هذه فرصةً لمناقشتهم وكشف جهالتهم، دون أن يكون لهم سلطةٌ عليه بمحاكمته وإعدامه أو سجنه، وهذا انتصار للروح من ظالمها؛ فالموت إذن هو بداية حياة أخرى أكثر حرية من قيود الحياة الأولى؛ حيث كانت الروح تتعذب بسبب تسلط الجسد عليها وقمعه لحريتها، على أن الخيرين سيلاقون معاملةً تليق بهم، أما الأشرار فسيلاقون جزاء شرهم، والتوازن الكوني أن تكون هناك عدالةٌ فإن لم ندرکها في الدنيا فلا بد أن ندرکها بعد الموت، ودون ذلك سيختل ميزان الكون.

وإذا وجدت أياً من الناس خائفاً من الموت فهو ليس عاشقاً للحكمة بل للجسد، وهو في تلك الحالة عاشق للشهرة والثروة (ص133).

والجسد عند سقراط معيقٌ للبحث، وكلما أخذ الجسد منا وقتاً تعطل البحث، ومن أراد الوصول إلى المعرفة الخالصة عليه أن يتخلص من رغبات الجسد؛ فالمعرفة الخالصة غير ممكنة ألبتة مع رفقة الجسد، وهذا يعني أنه من المستحيل بلوغ المعرفة الخالصة في الدنيا، مما يعني أن هذه المعرفة ستكون ممكنةً فقط بعد الموت، وكل ما سندركه من معرفة في هذه الحياة لن يعدو أن يكون (بعض) المعرفة وليس المعرفة الخالصة (ص129).

وبما أن طهارة الجسد ليست كاملةً فليس من العدالة الكونية أن نصل إلى المعرفة الخالصة بجسدٍ غير كامل الطهر، والمعرفة تترقى بمقدار ما نفصل الروح عن الجسد، وهذا هو التطهير الذي يجب أن نسعى إليه، ولهذا فالموت هو حالة انعتاق للروح من ربة الجسد، وهو تطهير للروح مما علق بها بسبب صحبتها للجسد⁽¹⁾، ومهمة الفيلسوف الأصيل الذي يريده سقراط هي تحقيق التطهير وحماية الروح من سلطان الجسد لكي يتعامل مع الحكمة بروح صافية وطهر روحي يسمح للعقل أن يكون حرّاً من القيود؛ ولهذا فالفلاسفة أنصاف أمواتٍ؛ لأنهم دربوا أنفسهم على الموت الذي هو تحرير الروح من الجسد، وكل مسعى لتحرير الروح في هذه الحياة هو تطهير لها وتهيئة للحظة الموت، حيث التحرر التام والطهر الكامل؛ وهنا سيكون الموت سعادةً وليس مخيفاً إلا للعوام، وليس للفيلسوف البصير الذي يريد بلوغ الحكمة ويعرف أن حياة الجسد

(1) السابق: (ص131).

تعيق هذا البلوغ، وهذه حال عاشق الحكمة الصادق في حبها الذي ترسخت فيه هذه القناعة القائلة بأنه لن يبلغ أبداً الحكمة الجديرة بأن تسمى حكمةً في أي مكان آخر ما عدا العالم الآخر⁽¹⁾.

والفلسفة لهذا في خدمة الله (ص48)، وواجبي الديني هو تحقيق معنى العدالة (سقراط ص56)، وأنا عند خصومي مثل العبقرية الشريرة؛ ولكني لست سوى فيلسوف يمتثل أمر الله في تبيان طريق الحكمة، وشاهدي على ذلك هو فقري وأني لم أطلب مالا ولا شهرة؛ ولهذا فإني ظلت أثبت أن نبوءة العرافة عني غير صحيحة، تلك العرافة التي تنبأت أنني أعلى أهل أثينا حكمةً، ولتكذيب هذه النبوءة أثبت دوماً أنني لست حكيمًا، وأن الحكمة الكاملة لله، وأثبت أيضاً أن حكماء أثينا ليسوا حكماء، وحكمتهم فقط حكمةً بشرية ناقصة لا تصمد عند الامتحان⁽²⁾.

والجسد يشيع فينا الذهول والارتباك حين ملاحظتنا لغذائنا الضروري، كما أن الأمراض التي تتاب الجسد تعرقل بحثنا عن الحقيقة، والجسد يملؤنا بالعشق والهوى والرغبات والمخاوف وسائر أنواع الأوهام وبمقدار كبير من الهذر، لدرجة إعاقتنا عن أي فرصة للتفكير في أي شيء، ويضاف لهذا أن الجسد ورغباته هي مبعث أسباب الحروب والثورات والمعارك، وهدف الحروب

(1) السابق: (ص131-132).

(2) السابق: (ص29).

كسب الثروة، والباعث لرغبات الثروة هو الجسد، ونحن عبيدٌ لهذه البواعث الجسدية...، وأسوأ من ذلك أننا حين نتوازر على بعض الوقت ونرغب بخلوة للتفكير يتدخل الجسد ثانيةً في أبحاثنا ويقاطعها ويزعجنا، ويشيع فينا الارتباك والشرود؛ مما يمنعنا عن الحصول ولو على لمحة من الحقيقة، وهنا ندرك أن ما نرغب به من حكمة صافية طاهرة لن نصل إليه إلا بعد الموت، حيث تتحرر الروح كلياً من سلطة الجسد. (ص128).

وسقراط يتفهم هنا ضرورة اللجوء إلى الحكمة الصوفية عبر التأمل، وهي الحكمة التي تشير إلى أننا كبشر قد وقعنا في نقطة حاسمة بحيث لا يصح منا أن نتحرر من واجب التأمل أو نفر منه، وهذه في نظر سقراط نظرة سامية، وفي الوقت ذاته هي عمل شاق وذات مضامين شاقة، ولكن لا بأس من المشقة لمن فهم أن حقوق الروح أهم من حقوق الجسد.

هذه هي سيرة سقراط التي تكشف عنها فلسفته وتترجمها سيرته، حيث عاش للروح ولم يعيش للجسد، وهانت عليه ساعة الموت لأن الموت للجسد وليس للروح، والموت هو لحظة الوقوف على مشارف الحكمة الكاملة الذي ظل عمره كله يبحث عنها ولم يجد سوى أطرافها، ومن هذه الأطراف تعلم أن هناك كلاً مطلقاً تصدر عنه تلك الأجزاء وتعود إليه، والجمال لا يكتمل إلا بالخير؛ فجمال الخير هو الجمال المطلق، بمثل ما أن الخير المطلق هو الجمال المطلق؛ ولأن ذلك ليس موجوداً في حياتنا الجسدية فالذي

فينا هو بعضٌ من هذا وبعضٌ من ذاك، أما في العالم الآخر فهناك المطلق.

على أن الروح واحدةٌ، بينما الأجساد متعددة؛ ولهذا فالروح تبلي عددًا من الأجساد في مراحل حياتنا من جسد طفل إلى سجد الشيخوخة، وبينهما أجساد تتحول عبر تحولات العمر (ص128).

ثالثاً: الغزالي (سقراط)

«والغرض هو حكاية حالي لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر». (الغزالي)⁽¹⁾.

تشابه رحلة الغزالي لكشف طريق الحكمة مع رحلة سقراط، فإن كان سقراط طاف بين الفلاسفة والشعراء والساسة وأهل المهن ليخلص إلى أن حكمتهم بشريةٌ وناقصةٌ أما الحكمة الكاملة فهي لله وحده، فالغزالي طاف بين الفلاسفة وعلماء الكلام والباطنية والمتصوفة، ليصل إلى أن العلم لله وحده، ويفتح رحلته بوصفها بقوله: «وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق، وما استجرات عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى بقاع الاستبصار، وما استفدته أولاً من

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال (ص93)، تحقيق: جميل صليبا وكامل مراد، دار الأندلس، 1981م.

علم الكلام وما اجتويته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف وما ارتضيته آخرًا من طريقة التصوف...، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة وما دعاني إلى معاودته في نيسابور بعد طول المدة». (ص 77).

بهذا يفتح الإمام أبو حامد الغزالي كتابه (المنقذ من الضلال)، ليصف رحلته المعرفية كما حدث لسقراط مع مفتتح حياته، والغزالي مع الفرق الأربعة التي أشار إليها هنا قد وقف على علوم عصره التي كانت تمثل قمة المعرفة حينها، ووقفاته معها كانت وقفات نقديةً منهجية، فهو على وعي تام بمرجعياتها، ونهل من الفلسفة حد الارتواء، والفكر الفلسفي يعمر كتبه وبحوثه وتفكيره، وكانت واسطته إلى الفلاسفة الكبار هي ترجمات الفارابي وابن سينا، وتأثير الفلسفة عليه كبيرٌ وقوي؛ ولكنه مع هذا قرأ الفلسفة قراءةً ناقدة، وكذلك نقد علم الكلام وعلوم الباطنية الذين سماهم (أهل التعليم) كما هي صفتهم حينذاك، وكذلك نقد المتصوفة، ولكنه أخذ منهم طريقة (الذوق)، وسنقف على هذه المسائل بتفصيل.

والغزالي يشير إلى هذه السمة الاستطلاعية والبصيرة الناقدة بقوله: إن هذه غريزةً وفطرة من الله وهبها له في تعطشه لإدراك حقائق الأمور مع التحرر من التقليد. والتحرر من التقليد لدى الغزالي يصل لحد القلق الروحي عنده، ويخشى على نفسه أن يكون نسخةً مكررةً لغيره، وهذا الدأب الروحي جعل حياته لا تستقر

في فضاء مكاني ولا في فضاء معرفي؛ ولذا طاف بلدان زمانه من مراكز العلم بمثل ما طاف عبر العلوم السائدة في عصره، ويقول لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم ظاهريته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته (ص80)، هكذا يصف حاله في سن الخمسين وقد بلغ حينها مبلغ الوجاهة العلمية في بغداد، غير أن الوجاهة تحولت عنده لقلق معرفي ليعيد قراءة قناعاته ومعارفه وكأنه يثور على نفسه، وإن حارب التقليد وجنب نفسه الوقوع في تقليد غيره، فقد يكون وقع في تقليد ذاته وتقليد قناعاته مما يصيب قناعته بالترسخ الذاتي، ويتعطل التوق المعرفي لديه؛ ركوناً لما وصل إليه وارتضاه؛ ولذا قرر الانسلاخ من واقعه الثري والمبهج ليعيد تطهير روحه بالأسئلة، وإن كان سقراط اكتشف أنه ليس حكيماً لا بذاته ولا بفكره عبر كشفه لنقص حكمة الحكماء غيره، مما جعله يرى عيوبه حين كشف عن عيوب غيره، فالغزالي هنا يدخل في القلق ذاته ليكشف نفسه عبر كشفه لغيره ممن ظنوا أنهم وصلوا لغاية العلم، فإن تبين أن علومهم ناقصة فعلمه ناقص بالضرورة تماماً مثلهم، وهذه لحظة الحقيقة التي دفعته لأن يغادر مكانه الوثير البهي في بغداد، ويعرض نفسه لوجع الترحل والغربة لكي تتحرر الروح من سجن الجسد كما فعل سقراط، فيحرر

الغزالي روحه من بهرج الشهرة والمال، وينكشف على عراء الحقيقة التي وراء الأغطية.

على إن الأمان مع اليقينيّات لا يختلف عن الأمان مع التقليد (ص83)، وإن وقع في يقينه وارتكست نفسه لقناعاته القارة فهو ليس في أمان حتى وإن ظن بنفسه الأمان؛ وهنا دخل الغزالي بأسئلته عن المحسوسات التي يتضح لنا باستمرار أنها خداعة، وكلما تيقنا من حس ما تبين لنا لاحقاً حسٌ غيره مثل تصديقنا بأن كوكباً في السماء صغيرٌ وضئيلٌ؛ لأن بصرنا يقول لنا ذلك، ثم نكتشف بالحسابات الفلكية أنه كبيرٌ وهائلٌ في حجمه، ونرى الظل ساكناً ثم بعد وقتٍ يتحرك، وهكذا هي المحسوسات ظرفية ومتغيرة بالضرورة، فهل ستكون المعقولات كذلك متغيرةً وغير ثابتة، فقد كذبتنا الحواس أفلا يكذبنا العقل كذلك⁽¹⁾. ونحن في المنام نرى أموراً نصدق كونها كذلك، وما إن نتيقظ حتى نرى أنها ليست كما ظننا، فهل ما نراه في يقظتنا سيظل هو الحقيقة، وإن كنت ما رأيته في منامك أصبح غير حقيقي نسبةً ليقظتك، أفلا يمكن لما تراه في يقظتك أن تأتيه حالةٌ تحوله من حقيقة إلى سراب...! (ص85)

هكذا سأل الغزالي نفسه ليبدأ مشروعه في القلق المعرفي، وينظر في نفسه التي تشاغل عقله وتهز سكينته، وهنا أصبح في مواجهة الحقيقة والسؤال عنها، فبدأ مع علوم عصره التي زعمت أنها

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال (ص84).

وصلت إلى الحقيقة، وأولهم علماء الكلام، وخلص أن علمهم يفي بقصدهم ولكنه لا يفي بقصده، ومقصد علماء الكلام هو حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مبادئ تسلموها من خصومهم، واضطروهم تسليمهم بهذه المبادئ إلى التقليد أو مجرد قبول الأخبار، وكان أكثر خوضهم هو في استخراج متناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا في رأيه قليل النفع (ص 29) في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً، وهذا لم يك كافياً للغزالي، وهو هنا لا ينمى على المتكلمين علمهم، ولكنه فحسب يقول: «والغرض الآن هو حكاية حالي لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر» (ص 95).

رابعاً: الغزالي والفلسفة

كان على الغزالي أن يقف على الفلسفة بعد أن اكتشف نقص معرفة علماء الكلام بالفلسفة وأنهم أخذوا منها فقط ما يعينهم على الرد على الفلاسفة دون أن يتبحروا فيها (ص 94)، ولام من يرى نصرة الإسلام لا تأتي إلا بإنكار العلوم وخاصة الفلسفة⁽¹⁾، ولهذا ألزم نفسه بالتبحر في الفلسفة مستعيناً بترجمات الفارابي وابن سينا، واستخلص من الفلاسفة من سماهم بالإلهيين؛ وهم

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال (ص 102).

سقراط وأفلاطون وأرسطو، وخص أرسطو بثناء خاص، وأنه من توج الفلسفة واستخلصها من شوائب سابقيه، وأنه الأقرب لمذهب الإسلام (ص106)، وميز بين علومهم، حيث ركز على فائدة علم المنطق الذي هو علم الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، والعلم إما تصورٌ وسبيله الحد والتعريف، وإما تصديقٌ وحده البرهان (ص104)، ولا شأن لعلم المنطق بنفي أو إثبات الدين، وإنما هو منهجية استدلال وبحث. وكلام الفلاسفة في الرياضيات برهاني ولكنه تخميني في الإلهيات، ومأخذه على الفلسفة حددها بمسائل عرضها في كتابه تهافت الفلاسفة تبلغ عشرين مسألة تتعلق بالإلهيات⁽¹⁾.

أما المتصوفة فقد أخذ عليهم مشاهداتهم التي يزعمونها لأنفسهم بأنهم إذا خلوا بأنفسهم وغابوا عن حراسهم يشاهدونها، ولكنه أخذ عنهم خاصية التأمل، وهي الخاصية التي أثنى عليها سقراط، وكذلك اشتراطها برتراند راسل للفيلسوف لكي يدخل في ضمير المعاني، كما عرضنا في الفصل الثالث، وسنقف في المبحث التالي عن مفهوم الذوق عند الغزالي الذي هو عنده اسم للتأمل، والذوق عنده يعني تعبيد الطريق إلى الله، وشرط هذا الطريق

(1) ولخصها المحققان (ص40) بثلاث مسائل هي:

أ) قولهم إن الأجساد لا تحشر.

ب) وأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات.

ج) وأن العالم قديم وأزلي.

هو تطهير النفس من سلطة الجسد وشهواته ورغباته في الشهرة وتخليص له من الإغراء المادي المعيق لانعتاق الروح.

خامساً: الذوق

دخل الغزالي في عزلة عن العالم مدة إحدى عشرة سنة، وفيها ترحل بين العلوم الأربعة الأهم في زمنه، الفلسفة وعلم الكلام، وعلم الباطنية، وطريق المتصوفة، فرأى أولاً أن العقل غير واف؛ لأنه ليس مستقلاً بالوفاء بجميع المطالب (ص177)، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات، والعقل طور من أطوار الآدمي، أي أنه عقل ظريفي يتغير مع تغير العمر وتغير المعرفة المكتسبة (ص164)، ويعجز العقل منفرداً عن إثبات النبوة ويحتاج لمعين من مهارة أخرى.

وكما أن الغزالي كشف حدود العقل وأنه ليس مطلقاً ولا كاملاً فقد اكتشف أيضاً خطورة التقليد؛ لأن التقليد نوع من العقل الوهمي، لدرجة أن يؤمن المقلد بأنه وصل لغاية العلم لمجرد أنه قلد شيخاً له يراه بحرّاً في العلم ووثق به، وهذا ما تنبه له الغزالي وقرر الوقوف على علوم عصره، وكشف ثغرات كل علم من تلك العلوم، ونقاط العجز أو التوهم في كل واحد منها، واستخلص من المتصوفة فكرة الذوق؛ مع نقده لأموهم تخالف المعقولات كما ذكرنا.

والذوق من وظيفة الروح؛ فهو «كشف باطني ويقين عميق يتولد عن الغوص في أعماق النفس، وهو قبس من نور الله؛ لأن النفس البشرية قبس من نور، وقد اكتفى الغزالي باقتباس هذا النوع من

المعرفة الوجدانية عن الصوفية»⁽¹⁾، وهذا حسب قوله هو ما حرك باطنه إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية، وذلك بنور قذفه الله في الصدر⁽²⁾، ويرى الغزالي أن النور ينبغي علينا أن نتطلبه بصيغة الكشف الذي هو نور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحيان ويجب الترصد له، كما قال عليه السلام: «إن لربكم في أيام دهركم نضجات... ألا فتعرضوا لها». (ص 87)، وللمعرفة طرق تكون مرة بالبرهان ومرة بالذوق، ومرة بالقبول الإيماني؛ فالإنسان خلق من بدن وقلب، والقلب هنا يفسره الغزالي بأنه حقيقة الروح التي هي محل نور الله، وذلك يختلف عن القلب الذي هو اللحم والدم والذي يتشارك فيه الإنسان والحيوان. (ص 151).

هذه رحلة الإنقاذ الروحي التي تجسمها الغزالي طلباً للحقيقة الخالصة المتعالية على التقليد، بما في ذلك التعالي على التسليم العقلي من حيث إن العقل ناقص وله أطوار، وفي كل طور من أطواره تتغير معقولاته، وحسب لفظه فهذه «نيتي وقصدي وأمنيته...، وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري، ولست أدري أصل إلى مرادي أم أؤخرم دون غرضي، ولكنني أؤمن إيمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وأني لم أتحرك لكنه حركني وأني لم أعمل لكنه استعملني». (ص 160).

(1) عن ذلك انظر دراسة المحققين (ص 24).

(2) المنقذ من الضلال (ص 81-86).

تلك رحلة الغزالي وتلك خلاصته، وهو قد وظف جدليته الخاصة مع الأمارة واللؤامة ليصل للمطمئنة؛ فالأمارة جسدية تدفع للشهوة والشهرة والإثراء، وتغري بدرجات عالية تقمع اللؤامة ولا تلتفت لها، ولكن اللؤامة تظل متربصة لفرصها وقد لا تأتي إلا متأخرة، ولكنها ستظل تطرق أبواب النفس التي هي جزءٌ منها وصفةٌ من صفاتها، وإذا انفتح لها باب لم تتردد عن دخوله، وقد أمسكت اللؤامة بالغزالي في وقت كانت الأمارة قد بلغت فيه ومعه أعلى مقامات الشأن الدنيوي المتوهج، لكنه تيقظ وترك للؤامة أن تعمل عملها، واستمر ذلك لإحدى عشرة سنة حتى وصل لنقطة الحسم، وعملت النفس عملها بحرية من سلطة الجسد، فتجلت النفس/الروح، وتجلى القلب بصيغته الروحية وليس قلب اللحم والدم، وهذا تفريق اكتسبه الغزالي من الفارابي وابن سينا معتمدين فيه على أرسطو عن النفوس الثلاث، «وهي النفس النباتية؛ ووظيفتها آلية لجسم طبيعي عماده التغذية والنمو، ويتولد عنه كائن جسدي مثله، والنفس الحيوانية؛ وهي التي يدرك بها الجزئيات ويتحرك بالوعيد، والنفس الإنسانية؛ وهي الكمال الأول لجسم طبيعي من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»⁽¹⁾.

ومن ذلك القوة المتخيلة حين تتحرر من الحواس في المنام أو في

(1) محمد عثمان نجاتي: الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين (ص167)، دار الشروق، القاهرة، 1993م.

اليقظة فإنها تنجذب مع النفس الناطقة إلى جهة العقل الفعال، فيشاهد العقل ما هناك، ويؤدي ما يشاهده إلى القوة المتخيلة؛ فتظهر بمظهر المشاهد والمسموع⁽¹⁾، وهذا ما وظفه الغزالي أخيراً تحت مفهوم الذوق؛ مستعيناً بنظرية أرسطو ومطوراً بها نظرية الذوق الصوفية، أي أنه عمل على تزكية مصطلحاته لتصفي كشوفاته وترجم خلاصات رحلته.

سادساً: لغة الروح / لغة الجسد

اتفق سقراط والغزالي وبرتراند راسل على حاجة العقل للتأمل الصوفي، فهو الطريق للحكمة عند سقراط، وهو الطريق لبلوغ مشارف الروح عند الغزالي، وهو البصيرة الثاقبة للفلسفة عند برتراند راسل⁽²⁾، على أن التأمل الصوفي ليس لغة الجسد ولا هو لغة العقل الخالص، ولكنه أقرب للعقل/الروح، حسب نظرية هيجل، أي بعبارة أدق هو لغة الروح، ويفرق عن لغة الجسد.

ولغة الجسد المقصودة هنا هي اللغة التي نعرفها ونتداولها تلك التي تقوم على عنصري الفهم/الإفهام، فنفهم عبرها العالم من حولنا، وفي الوقت ذاته نسعى إلى إفهام العالم عنا، وهي اللغة التي تحوي منظومة معقولاتنا ومنظومة وجداناتنا، ولكنها مع قوتها وسلطتها

(1) السابق: (ص184).

(2) انظر الباحثين السابقين عن فكرة سقراط والغزالي، أما فكرة راسل فهي مفتتح الفصل الثالث.

ومؤسسيتها تظل قاصرةً عن بلوغ كل حاجات النفس، وتحديدًا حاجات الروح؛ ولذا نلاحظ أننا نلجأ للدموع كلما تعطلت قدرات لغتنا عن التعبير، فتكون العبرة (بفتح العين) تعوض عن قصور التعبير، وكل موقف حاد المعنى وعميقه نجد أن لغةً أخرى غير تلك التي تعلمناها ومهرنا بها تأتي لتسعف ضعفنا، فتكون اللغة التي لم نتعلمها ولم نصرف على تعلمها مألًا ولا وقتًا، وهي أول حالة تعبير نعبر به مذ أول لحظة لميلادنا، وهي اللغة التي ستكون في وداعنا لحظة (اليقين).

وهذا واضح، ولكن الأخطر هو عجز لغتنا عن فهم الحقائق الكبرى وحقيقة ما قبل ظهور الجسد، مثل لحظة تحرك آدم من جسم مسجى بين يدي الله إلى جسد له روح، وقبل تلك اللحظة لم تكن لذلك الجسد المسجى لغةً ولا إدراك ولا حس ولا وعي، ثم حين خامرته الروح انبثقت معها اللغة والوعي والعقل، أي الحياة بكل صيغها؛ وأهمها صيغة اللغة التي بها سيكون إنسانا يفهم ويرسل فهمه لغيره، وحين تغادر جسده هذه الروح ستغادره اللغة والعقل والوعي والحس معها. وهذه لحظات دقيقة جدًا لن تسعفنا لغتنا التي نعرفها على تصور هذه الحالات الأولية، وسنحتاج للغة الروح لكي نتفهم هذه الواقعة التي يعجز العقل عن تصورها كما قال كانط في عجز العقل عن البرهنة على الخالق والخلود والإرادة الحرة، ولعل هيجل حاول تقديم تصور يعتمد صيغة الروح، وهو تصور يعين على تحقيق فهم يرتفع بالنفس (العقل) من العقل الذاتي والعقل الموضوعي إلى العقل المطلق، أي الروح المطلقة

لتلامس درجات الإيمان والحرية معاً، بمعنى أن الحرية الجسدية (الواقعية) مقيدة بقوانين المعاش الجسدي وشروطه، بينما درجات لغة الروح تتجاوز حدود الواقع، وإذا بلغت هذه الدرجة آمنت بما تعجز لغة الجسد عن تفسيره عبر شروطها الواقعية، وانبثاق حواء من جسد آدم حدث لا يمكن تصويره عبر لغة الجسد، ولكن لغة الخيال مثلاً ولغة الأحلام التي لدينا معهما خبرات ذاتية نعرف عبرها أننا نرى ونتصور أموراً تختلف نوعياً ومفاهيمياً عن لغة اليقظة، أي لغة الجسد في حين يقظته، وقياساً على هذا فإن مثال لغة الأحلام ولغة الخيال تساعد على تصور مفهوم لغة الروح، وعلى تصور مقولة هيجل عن المطلق وصفاً للروح وللمعرفة المطلقة التي هي في المصطلح الديني لغة المعجزات، وهي تشير إلى عجز العقل البشري عن تصورها لعدم تطابقها مع شروطه.

ونحن نرى في أحلامنا رؤى لا تخضع لشروط العقل، وفي الوقت ذاته نصدقها تصديقاً مطلقاً لحظة حدوثها، ويحدث لنا ردود فعل بعد تيقظنا فنسعى للاستبشار بالمفرح منها ونقبض مع غير المبهج، والمهم هنا هو تذكر حالنا في النوم وكيف صدقنا واقتنعنا وانفعلنا مع أحداث الأحلام، وكيف ننكرها بعد التيقظ إلا إذا عقلناها، إما بتأويلها أو بتحليلها حسب علم النفس مثلاً، أو بردود الفعل المكتومة التي تداري كشف الانفعالات حولها، وهنا ندرك الفرق النوعي بين لغة الجسد ولغة الروح، وكيف أن لغة الروح تفسر لنا الرغبة العميقة في الإيمان وفي الانعتاق من القيود.

والإرادة الحرة كما قال كانط بعجز العقل عن البرهنة عليها، وهذا يعني عجز لغة الجسد بكل تجلياتها، وهذه تشمل «علم النفس وعلم الأعصاب، والبيولوجي والفيزياء» بما أن هذه هي من منتوج العقل البشري، ولغة العقل البشري هي لغة الجسد بما أنها هي خلاصات معقولاتنا ومتصوراتنا الوجدانية والعاطفية، ونحن نحقق هذه كلها بشرطي الفهم والإفهام، نفهم بها ونوصل فهمنا لغيرنا بها، وإذا عجزت اللغة هذه عن توصيل الفكرة لدرجة الفهم والإفهام فإن فكرة الإيمان ستكون مقطوعة الصلة باليقين الذي هو من معاني الروح بصيغة المطلق، والمعرفة المطلقة حسب هيجل ليست لغةً جدليةً، كما أن أحلامنا في المنام ليست جدليةً ولكنها تصديقيةٌ يقينية، ولها نظامها المفاهيمي الخاص بها، وهذا يربطنا بنظرية الذوق كما عند الغزالي كما عرضناها في المبحث السابق.

واللغة أخطر النعم كما يقول هلدن، ولكن هذه اللغة النعمة تتعرض للقمع المتصل من لغة الجسد بصفتها الموصوفة هنا، وهذا يتضمن قمع الجسد للروح بإرغامها على التفكير بالحقائق الجزئية، فيحاصرها بالجزئي المرتبط برغبات الجسد وشهواته أو مخاوفه، وهذا يؤكد الحاجة لإعادة ترتيب المفاهيم وتجنب الفصل القسري بين العقل والروح، وبين العقل والنفس، وبين القلب والنفس، كما بين العقل والنفس، وهذه منظومة مفاهيم عرضنا لها في تلافيف هذا الكتاب تبعاً لأفكار من سقراط والغزالي والجرجاني وروسو وكانط وهيجل، وهم جميعاً كسروا الحدود القسرية التي تفرّد

العقل بالفهم والتمييز والحكم، وتغفل عن القوى العظمى الأخرى الذي ينطوي عليها الكائن البشري، ومن ثم تصنع غربة الروح في سجن الجسد، وغربة القلب بحبسه في اللحم والدم ونزعه من النفس، وهذا في النهاية هو ما أنتج مقولة أن الإنسان آلة بيولوجية، وجعل البيولوجيا هي المعنى الوحيد والمطلق للإنسان وجودًا وإرادةً ومآلاً، وهنا يأتي التحدي الأكبر للفلسفة ومآلات التفكير الفلسفي الذي حاول روسو وكانط وهيغل التخلص منه وتحرير التفكير من سطوته؛ ولكن الفكر الفلسفي ظل يعاود الكرة تلو الكرة في تشبته بالعقل المتفرد والتفكير المادي البحت، مما انتهى بالكون البشري إلى وحشة الاغتراب ومجافات العقل للوجدان، وهذا ما جعل ريتشارد رورتي يختم حياته بإعلان خيبته من الفلسفة، كما عرضنا لذلك في الفصل الثاني وفي الثالث.





الفصل الخامس:

مآلات الفلسفة

(النظرية أو موت الفلسفة)



أولاً: مآلات الفلسفة

من العرض المتتابع في فصول الكتاب رأينا حال الفلسفة مع الأسئلة الكبرى ومع المفاهيم الكبرى، مقابل مقولات عن عجز العقل الخالص والعقل التجريبي معاً، ورأينا مأزق الفلسفة أمام تساؤلات حادة وشكوكية حول وظيفتها اليوم بلغت للقطع بموت الفلسفة أو تحويل وظيفتها، أو سحب العلوم لدورها، وسأعرض هنا التحول الوظيفي الأهم الذي يطرح صيغةً جديدةً وحيويةً للفلسفة، وهي صيغة (النظرية) أو (النظرية النقدية)، وهي الصيغة التي تفتح فضاءً متجدداً للفلسفة ينقذها من جواب كجواب دانييل دينيت بأننا نقرأ الفلسفة لنتجنب أخطاء الفلاسفة الكبار، وإن لم نفعله فإننا معرضون لتكرار أخطائهم، وهذا دفاع يشبه قرار الموت يجعله الفلسفة مجرد مادةٍ وعظية تحفز على تحاشي الأخطاء فحسب، ولكن الأمر أكبر من هذا.

ولا شك أن حاجة المعرفة البشرية للفلسفة وحاجة الإنسان للتفلسف تعزز التوق المعرفي بمثل ما أن الأسئلة لا ترحم، وستظل تشاغل العقل البشري؛ ولذا فالفلسفة لن تموت ولن تتحول لموعظة، إنما ستغير وظيفتها من وظيفة تقليدية استهلكت وأنهكها التكرار إلى وظيفة حيوية تجاري حيوية الزمن، كما سنعرض هنا.

ثانياً: من الفلسفة إلى النظرية

«منذ زمن جوته ولدت تغيرات نوعية للكتابة يصفها ريتشارد رورتي بأنها نوعٌ من الكتابة انبثق ليس بوصفه تطويراً للخصائص النسبية للنتاج الأدبي، ولا هو تاريخ للفكر، وليس فلسفةً أخلاقيةً ولا هو علم للأصول أو الفكر الاجتماعي، ولكنه مزيج لهذه العلوم كلها معصورةً في جنس واحد»⁽¹⁾، وهذا كما يقول جوناثان كوللر ليس فحسب تحولاً في الإبداع ولكنه تحولٌ أفضى أخيراً لتغيير مسار نظريات النقد من حالة سلفت إلى حالة جديدة تحمل تغييراً في الهوية إضافةً إلى تغيير للوجهة، وبه نشهد حدثاً يتضمن تحول النقد إلى علم جديد ربما نسميه (نظرية النص) أو نسميه (النظرية) فقط حسب تعبير جوناثان كوللر الذي يصف الحدث هذا بأنه الخطاب الجديد ذو الطابع الشمولي، والأعمال الصادرة عنه مترابطةٌ مع فعاليات مختلفة، ومع كتابات تتنوع مثل كتابات ليفي شتراوس وترابطها مع الأنثروبولوجي، وجاك لاكان مع التحليل النفسي، والنظرية تبعاً لذلك أصبحت جنساً (genre) بسبب الطريقة التي يحدث بها توظيف أعمالها، مما يميزها عن كل ما سواها من فعاليات علمية من حيث إنها دأبت على استثمار المعطيات العلمية خارج حدود نشأتها؛ فالأفكار النفسية والفلسفية والاجتماعية تم فصلها عن حقولها الأولى واستقلت عن مجال

(1) J.Culler: *On Denonstruction*, p.8-12. Cornell University Press, New York 1982.

تخصصاتها، واستطاع النقاد توظيفها في مجال جديد شامل، مما مكن (علم الأدب) من الاستفادة من تلك العلوم دون أن يذوب فيها، وهذا بفضل (نظرية النص) أو ما يسميه الفرنسيون (بالعلوم الإنسانية) أو (النظرية النقدية)⁽¹⁾، وهذا شيء غير (الفلسفة) وقد يحل محلها أو هو قد حل فعلاً، مما جعل رورتي حسب نقل كولر يقول: «إني أعتقد أن النقد في أمريكا وإنجلترا قد حل محل الفلسفة وأخذ وظيفتها الثقافية الرئيسة كمصدر للشباب في وصف الذات وتمييزها عن الماضي»⁽²⁾.

ويقدم كولر ثلاثة أسباب تبرر تحول النقد إلى (نظرية) وتبرر كون هذا يحدث في الأدب لا في علم سواه، وهذه الأسباب هي:

أ) تجد النظريات مجالاً فعالاً لها في الأدب؛ لأن موضوع الأدب هو التجربة الإنسانية من حيث إنه يفصح عنها وينظمها ويفسرها؛ ولأن الأدب يدخل في تحليل العلاقة بين الإنسان والإنسان، ويبرز أخفى بواطن النفس البشرية، كما أنه يبرز انعكاسات الأحوال المادية على المعاناة الإنسانية، فلا ريب أن أي نظرية تمس هذه القضايا سيكون لها مجالٌ رحب لدى النقاد والمنظرين، وشمولية الأدب تسمح لأي نظريةٍ مهما شذت لتدخل كواحدة من نظريات الأدب.

(1) السابق (ص9).

(2) كولر السابق.

ب) بما أن الأدب يسعى إلى استكشاف حدود الإدراك الإنساني فهو يدعو ويغري المناقشات النظرية التي تثير أو تتسبب في إثارة أوسع القضايا الفكرية عن الانعكاس الذاتي وعن الفكر ودلالة الأشياء.

ج) للنقاد مقدرةٌ خاصةٌ على قبول التطورات الجديدة في العلوم الأخرى، وليس لديهم التزام يقيدهم كالتزام المختصين في تلك الحقول الذين يترددون في قبول ما يعارض المألوف عندهم، وعلى الرغم من وجود التزام خاص بالنقاد يمنعهم عن قبول بعض النظريات الغريبة إلا أنهم دائماً على استعدادٍ لتقبل أي تحد يهز التقاليد المتعارف عليها في علوم النفس والاجتماع والفلسفة والإنثروبولوجيا، وهذا هو ما يجعل النظرية أو نظرية الأدب مضماراً حياً لمناقشة حية (كوللر).

عبر هذا العرض الذي بدأه ريتشارد رورتي وتماهى معه جوناثان كوللر؛ فالأسئلة الفلسفية هي تلك المرتبطة بالتفكير النقدي وليست أسئلةً للتعلم، وإنما هي أسئلة لامتحان فعل التعلم نفسه، وغالباً نحن نتعلم اضطراراً لحاجات مقررٍ سلفاً منا أو من غيرنا علينا، وهذه تكفي لإشباع شؤون الحياة والعلاقات العامة، ولكن أمرها سيختلف عند رغبتنا في صناعة نظرية معرفية لا تكون وراثية عن سالفينا وإنما انزياحاً عن المعترف به إلى غير المكتشف، وهذا هو معنى القطيعة المعرفية عند باشلار أو التحول في نموذج التفكير لدى توماس كون، وكل نظرية معرفية لن تحقق لها مكاناً ما لم تكتشف أمراً كان مغفولاً عنه أو تمنح تفسيراً مختلفاً عما هو

معروف، وهذه هي وظيفة السؤال المبني على التفكير النقدي بقلب الفهم إلى اللافهم، حيث نمتحن فهمنا ونستكشف فهم غيرنا في الوقت ذاته، ليس للمقارنة بل للامتحان وإعادة ترتيب الوعي.

من هذا العرض نصل إلى الصورة النهائية لحال الفلسفة اليوم وما آلت إليه عبر فلسفة العلوم وفلسفة المعرفة وفلسفة اللغة؛ مما يجعل (النظرية) بمعناها المعروض هنا هي الحال الفلسفية اليوم، وكما أخذت العلوم الطبيعية معظم وظائف الفلسفة العملية، فالنظرية استحوذت على باقي الميراث الفلسفي المتعلق بالإنسانيات والمفاهيم والتفكير النقدي، أو ما يسميها دريدا بالحدثة الفرنسية التي تجمع بين الفلسفة والسياسة والأدب⁽¹⁾؛ على أن صيغاً نظريةً مثل صيغة فلسفة العلوم وفلسفة اللغة وفلسفة المعرفة تشير بوضوح إلى وظيفية (النظرية) بوصفها عابرةً للتخصصات وكاسرةً لشروط التخصص ذات الحدود القسرية، وهذا ما يجعل المعرفة خطاباً، وفي الوقت ذاته نقداً للخطاب ومسعى لكشف ما سماه هوكينج بنظرية كل شيء، كما سنعرض في المبحث الآتي.

ثالثاً: موت الفلسفة

أبرز من قال بموت الفلسفة هو ستيفن هوكينج⁽²⁾؛ ولكن هل

(1) جاك دريدا: تاريخ الكذب (ص72)، ت: رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2016م.

(2) Hawking and Leonard Mlodinow: *The Grand Design, New Answers to The Ultimate Questions Of Life*, p.13, Bantam Books, London, 2010.

تموت الفلسفة مادام هناك فكرٌ بشري يسأل وينقد وينتج المفاهيم ويبنى النظريات وهي كلها وظائف معرفية لا تموت ولا تستغني عنها البشرية حتى في الاقتصاد والسياسة والإدارة، فما بالك في الفنون والإعلام والشعر والرواية، وهي الآن من مناشط (النظرية النقدية) التي هي أصلاً فلسفةً منذ كتاب أرسطو البويطيقا، وكثيرون يرون اليوم أن النظرية حلت محل الفلسفة ليس إلغاءً وإنما تصدياً للمبحث الفلسفي بصيغة حديثة تحرر الفلسفة التقليدية من التكرار الذي ظلت تقع فيه، ومن النسخ الذاتي المستمر بتوق كل فيلسوف على إلغاء غيره، والحق ألا أحد يقول بموت الفلسفة بهذه الحدة كما فعل ستيفن هوكينج، ولكنهم يرون تغير وظيفة الفلسفة في هذا العصر، وقد عرضت لبلاشلاز وفوكو ودريدا ورورتي في الفصل الأول، وأقف هنا مع هوكينج لنرى هل أمات الفلسفة أم أنه تبنى صيغة (النظرية) وانساق لإماتة الفلسفة في حين تبنى الفلسفة بصيغة النظرية.

وقد أدرك هوكينج أهمية النظرية؛ بل لقد نظر للنظرية بوصفها أساساً للعلم الطبيعي بمثل ما هي أساس للعلوم الإنسانية، وأكد حاجة الوعي البشري للوصول لنظرية أو نظريات تجيب عن الأسئلة الكبرى للوجود، وظل هوكينج يعالج مفهوم النظرية ودخل في محاولات لحل لغزها بدءاً من المفهوم نفسه حول تعريف مصطلح النظرية وشروط صياغة المصطلح وصياغة النموذج (model)، وتعددت محاولاته منذ كتابه الأول (مختصر تاريخ الزمن)، وفي

كتابه المشترك (التصميم العظيم)، ولناخذ ما ورد في التصميم العظيم، حيث يضع أربع خصائص لأبد للنموذج العلمي من أن يتمثلها، وهي:

(أ) أن يتمتع النموذج بالقياسية، والقياسية وصف لتركيبية النظرية كنموذج تتجسد فيه النظرية.

(ب) أن يتضمن القليل من الاعتباطية والقليل من العناصر غير المنضبطة.

(ج) لا بد للنموذج أن يشرح كل الملاحظات الماثلة ويتوافق معها.

(د) يلزم النموذج أن يعطي توقعات مفصلة عن المستقبل.

وتلك ملاحظات يمكنها أن تكشف ثغرات النموذج مما لا يثبت، أو مما يتكشف زيفه⁽¹⁾.

هذه أربع خصائص يضعها هوكينج من أجل صناعة نموذج علمي دقيق ومحكم، ولنستعرض مجمل تصوراته للنموذج العلمي ومفاهيمه للنظرية، ففي كتابه تاريخ الزمن يكشف عن التوق البشري للمعرفة بقوله: «إن الكشف عن نظرية موحدة وكاملة قد لا يساعد على تحسين البقاء لنوعياتنا؛ بل قد لا يؤثر على نظام حياتنا اليومية، غير أن الإنسان منذ فجر تاريخه لم تطمئن نفسه بأن يرى الأشياء تسير دون ترابط أو ألا تقبل التفسير؛ ولذا فقد حضر الإنسان عن الأسباب العميقة التي تنتظم العالم، وما زلنا

(1) السابق: (ص68).

اليوم نتوق لأن نعرف لماذا نحن هنا ومن أين جئنا، وهذه الرغبات البشرية العميقة جداً هي ما يبرر عطشنا لتتبع البحث والحفر، وهدفنا في النهاية هو العثور على جواب كلي وشامل عن الكون الذي نعيش فيه⁽¹⁾.

وجاء في آخر صفحة من الكتاب نفسه ليعزز هذا التوق البشري للمعرفة فقال: لو تحقق لنا أن نصل لجواب عن لماذا نحن موجودون ولماذا الكون موجود معنا، فحينها سنحقق الانتصار الأعظم للعقل البشري بما أننا حينها سنتعرف على فكرة الله حول وجودنا (ص175).

هنا يمارس هوكينج الفلسفة ويضع الفكر الفلسفي في صميم جدليته، وفي الخلاصة فإن هوكينج لن يفر من الفلسفة إلا إلى الفلسفة، ومن هذا العرض سنرى أن هوكينج كان على مشارف القول بفلسفة العلوم كما قالها توماس كون، أو النظرية بوصفها البديل عن الفلسفة، غير أنه يخالف مجرى تصورات النظرية ويجنح باتجاه الحتمية العلمية التي أدت به للقول بموت الفلسفة لينفي السؤال الفلسفي عن المبحث العلمي في موقف ينقض تصورات النظرية، وهي تصورات كما عرضناها هنا متقدمة بالوعي النظري العميق والمتبصر، وكاد له أن يكون رفيق رؤية مع

(1) Stephen Hawking: *A Brief History Of Time, From The Big Bang To Black Holes* Hawking (1998). p.13, Bantam Books, London.

باشلار ورورتي في تأسيس التصور الحديث لوظيفة الفلسفة تحت عنوان (النظرية)، على أن العلوم الإنسانية قد طمحت أن تدرك درجات من الدقة والانضباط الذي وصلت له العلوم الطبيعية، وفي ذلك قال ليفي شتراوس: «روضت العلوم الإنسانية نفسها منذ قرون على النظر إلى العلوم الطبيعية على أنها نوع من الفردوس الذي لن يتاح لها دخوله أبداً، ولكن فجأةً ظهر منفذ صغير انفتح بين هذين الحقلين، والفتاح لهذا المنفذ هو الألسنية»⁽¹⁾.

وسنقول إذن إن الفلسفة لا تموت ولكنها تغير من وظائفها؛ وإن تركت للعلم أمورا كثيرة كانت في السابق من مباحث الفلسفة؛ فالأكيد الآن أن النظرية النقدية هي الصيغة التي تقوم مقام علم إنساني وثيق الصلة بالعقلنة والاستدلال العقلي والتفكير الناقد، وهذا المنشط هو الصيغة العصرية للفلسفة.

رابعا: قيمة النظرية

قيمة النظرية هي أنها عابرة للمفاهيم بمثل ما هي عابرة للتخصصات، فالعدالة والحرية يتصلان بالضرورة مع المساواة، والثلاثة مجتمعة تفرض وجود التعددية الثقافية، وهذا ما لم يكن في منظومة البحث الفلسفي سابقا الذي اعتمد ثنائية (السيد/العبد)

(1) P. Pettit: *The concept Of structuralism*, p.74, University Of California. Berkeley, 1977.

كما عند أفلاطون تأسيسًا وتكرار عند هيغل⁽¹⁾، كما أن النظرية تتيح مجالاً لتوسيع فضاءات المعرفة التي لا تقف عند سلطة العقل وتقرده بالنظر والحكم حسب كلمة أفلاطون (العقل يحكم)، وهي الفكرة التي فندها ديفيد هيوم وقال بمقولة (العاطفة تحكم، وأن العقل خادم للعاطفة)، وفي ذلك باب للمفاهيم الكبرى التي نراها عند روسو بين العقل والفطرة، وكانط بين العقل والأخلاق، وهيغل بين العقل والروح، وقبلهما الجرجاني بين العقل والنفس والغزالي بين القلب والنفس، أي القلب الذي ليس هو عضلة اللحم والدم وإنما هو النفس التي تسير في الجسد كله وفي كل جزء منه، وقد وقفت على كل واحد منهم في فصول الكتاب المتعاقبة، وكلهم لم يجدوا حرجاً في عبور الحدود، وهذا هو الذي نحتاجه معرفياً؛ ولذا فالنظرية أو (نظرية النظرية) هي التي تستطيع فعل ذلك بحرية معرفية لا تحاصرها حدود التخصصات القسرية ولا غرور العقل الذي يفضي لترقية العقل فوق كل القوى الأخرى، وهي تلبية تصل لحد الإلغاء لكل ما هو خارج نطاق العقل المجرد.

والفلسفة قد وصلت لحد من التشعب المعرفي تترجمه كلمة دانييل دينيت، وسؤال طلاب الفلسفة في جامعة أكسفورد الذين لم يجدوا أستاذهم سوى أن يكرر جواب دينيت كما عرضناه، يضاف لذلك شيوع مصطلح agnostic بين الفلاسفة والعلماء واستسهال الركون إليه، وهو مصطلح حديثٌ قياساً لعمر الفلسفة، حيث ظهر في

(1) وقفت على ذلك بتفصيل في الفصل الثالث.

القرن التاسع عشر، ولم يكن الفلاسفة الكبار تاريخياً بحاجة له؛ ولذا لم يخترعوه ولكنه جاء على يد عالم بيولوجي متأخر، وشاع بين المتأخرين مما يشير للتحول الكبير بعيداً عن الأسئلة الكبرى (الله، الخلود، والإرادة الحرة) حسب تحديد كانط.

ولقد تقوت التحديات المعرفية اليوم مع دخول الثقافة البشرية لزمن الذكاء الاصطناعي أو لنقل (العقلانية الجديدة)⁽¹⁾، وكذلك عصر الثقافة البصرية وما تكشف عنها من انهيار للمفاهيم الكبرى، وبروز تحديات مثلتها ظاهرة الشعبوية والاستقطاب الجماهيري الذي يفرز البشر مرة أخرى لسادة وعبيد في إعادة صياغة لجمهورية افلاطون.

ومن هنا تأتي قيمة النظرية من حيث كونها تفاعليةً تتجدد مع كل حالة تحدُّ لها، وشرطها أن تعطي تفسيراً جديداً للظاهرة، أي أن غايتها هي سبب انبثاقها بقصد تفسير الظواهر برؤية مختلفة تضيف للمعرفة الإنسانية، وميزتها في اللاقطعية، فهي ليست قانوناً علمياً، كما أنها ليست مجرد فرضية أولية، وإنما هي بين سيولة الفرضية وقطعية القانون، على أن الفرضية هي البداية الهشة للنظرية، وكلما تقوت الفرضية بسندٍ من تفسيراتها لنماذج أكثر تعززت لتصبح نظريةً ولم تعد مجرد فرضية⁽²⁾.

(1) طرحت مفهوم العقلانية الجديدة والذكاء الاصطناعي في كتابي: (السردية الحرجة)، الفصل الأول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2020م.

(2) توسعت في بحث مفهوم النظرية في كتابي (الجنوسة النسقية)، الفصل الثالث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2017م.

ولكن النظرية في أي حال تظل في حدود الانفتاح على مزيد أسئلة والتوق لتفسيرات متجددة حسب تجدد الحال الإنسانية وتجدد المعارف بوصف النظرية تفاعلية كشرط لتجديد وظيفتها، وفي هذا الكتاب استخدمت العقلنة بناءً على التصديق الذي رسمه راسل بين العقل والعقلنة عند جون لوك⁽¹⁾، والعقلنة هي العقلانية حسب مفهوم ابن خلدون والتي تعني عنده العقل التجريبي⁽²⁾، فالعقلنة هي نقد للعقل حينئذٍ عبر المعقولات التي هي الشاهد والدليل لنا إلى عقولنا، وعبر المعقولات نستطيع قراءة العقول وكشف فعل العقلنة ولعبة صناعة المعقولات وما هو أخطر من ذلك سنراه في لعبة (عقلنة اللامعقول)، كما فصلنا في الفصل الثالث.

ومن هذه التفاعلية ومن كسر التعسف الفاصل بين المفاهيم سينشأ نوع من (التفاوضية الثقافية) كما سأعرضه في المبحث الآتي.

خامساً: التفاوضية الثقافية

لم يعدم الفكر البشري قدرته الإبداعية على تبني نظريات تفك العقدة الثقافية وتفتح نافذة للأكسجين النقي، وهناك نماذج واقعية عرفتها الثقافات وهي القيم الكبرى التي ينظر إليها الإنسان

(1) انظر: (العقل المؤمن)، الفصل السادس.

(2) عبدالله العروي: مفهوم العقل (ص169)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 1996م.

بوصفها مداخل لضبط علاقاته مع محيطه ومع ظرفه المعاشي والسياسي وهن ثلاث: الحرية، العدالة، المساواة، ولقد جمعهن التعريف الفلسفي للعدالة بأنها تقوم على ركنين هما: الحرية والمساواة (حسب تحديد رولز)⁽¹⁾ وترابط الثلاثة هو ما يحسم كل التناقضات، ولذا لا بد من وضع المساواة في رأس المعنى، وهذا يعني بالضرورة أن تكون الحرية حقاً مشتركاً للمجموع، بحيث لا تضر حرية هذا على حرية ذاك، وأي خلل في هذا سيضر حينئذٍ بالمساواة، وسنجد (بعض) أحرار في مقابل عبيد كثر ولا حصر لهم، ولهذا فإن الحرية ستتقيد بأمرين هما القانون والرأي العام (حسب شرط جون ستيوارت مل)⁽²⁾ وهما معاً لا يتحققان بفعل فردي وإنما بفعل جماعي، ويحدث كثيراً أن تستولي فئة على المصطلح وتصوغه حسب هواها، كم فعلت الليبرالية الجديدة، حيث صارت الحرية خاصيةً لليد الخفية للسوق الحرة، وهذا من ميراث آدم سميث واتخذته الليبرالية الجديدة قانوناً لها⁽³⁾، ومن ثم انهار شرط المساواة، لأن السوق فرزت المجتمع إلى طبقة جديدة متنفذة بما أنها قادرةٌ مادياً ومعنوياً وغيرها يزداد بعداً مادياً ومعنوياً، وهنا ستأتي لحظة الكتلة الحرجة، ولكي لا يقع هذا لا بد من العودة إلى العدالة بركنيها معاً (الحرية والمساواة) ولا

(1) Rawls: *A Theory Of Justice*. p.3-10. Harvard University, 1999

(2) J.S. Mill: *On Liberty*, p.7, 11-12, Penguin, London, 2006.

(3) تفصيل مفهوم اليد الخفية في كتابي: (الليبرالية الجديدة، أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2013م.

يستقيم هذا إلا بتصاحب مستمر يتحرك كلما انفردت واحدة دون أخرى، وقد جرت تجربة في فصل المساواة عن الحرية، وذلك في النظام الشيوعي الشمولي، حيث تحركت المساواة بتطبيق شامل ولكن غابت الحرية فوصلت التجربة إلى الكتلة الحرجة وانهارت النظرية من أساسها، ويتكرر هذا مع الليبرالية الجديدة الممعة في رأسماليتها حيث يجرى سحق المساواة عبر أفراد معنى محدد للحرية هي حرية السوق دون مراعاة لظروف باقي البشر. ولكن لو سلمنا بشرط المساواة وهو شرط يندر الخلاف عليه إذ لا يقول أحد (ولو ظاهرياً) برفضه للمساواة فسنجد أن تعريف الحرية سيقرب إلى ماسميناه بالمعنى التفاوضي، وسنجد أن تعريف مونتسيكو سيخدمنا كثيراً بما أن الحرية عنده هي: أن تفعل كل ما لا يضير غيرك، وأي حرية تمس الغير بضرر فهي بالضرورة منافية للعدل. ومن ثم فالمساواة إن تضمنت إلغاء خصائص الآخرين عبر دعوى الدمج فهي تلغي التعددية الثقافية وتجبر الضعيف أن يكون نسخة عن القوي ويلغي ذاتيته تبعاً لذلك، ومسألة الضرر ستتقرر عبر مقولة الرأي العام حسب شرط مل، والرأي العام يعني باختصار ثقافة البيئة صاحبة الشأن، وهنا يتقرر مفهوم الحرية حسب كل بيئة بشرطها الثقافى والظرفى، وكما قال مل فإن التقاليد ليست طبيعة ثانية للمرء كما قال المثل، ولكنها بمثابة الطبيعة الأولى⁽¹⁾، أي أن ثقافة المجموع هي ما يشكل رأيه العام وهو رأي

(1) Mill: *On Liberty*, p.12.

جاء من خلاصة تاريخ هذه المجموعة، وبالتالي سيصنع قوانينها بالضرورة الثقافية. ومن ثم ستقوم نظرية الحرية بوصفها نظاماً في العلاقات العامة بين فرد وفرد، ومجموعة الآخرين، ولن يكون لأحد حق الأخذ ما لم يتحمل واجب العطاء، وسماها راسل بالحرية السلبية وهي التي لا تأخذ إلا بمقدار ما تعطي، أي يبدأ العطاء من الفرد كواجب أخلاقي وعملي، ثم ينعكس عليه العطاء بما أنه يبني خليةً مشتركةً يعيش فيها مع غيره⁽¹⁾.

عبر هذا الترابط المفاهيمي ستأتي المساواة، لأن الحرية بالمعنى المخصص هنا لن تسمح لطرف أن يستفيد من حرته فائدةً يجور بها على غيره (مادياً ومعنوياً معاً) والقانون والرأي العام معاً هما الضابطان، وكلما اكتمل وتكامل هذان الركنان في تجاوب ثنائي فإن العدالة تتحقق في أي مجتمع يجعل هذا مبدأً له.

بهذا لا يستقيم أن نسأل عن حرية فردية، ولن تقوم حرية فردية إذا ألغينا المساواة، والمساواة تستوجب أن يتنازل كل منا عن بعض حرته لكي يقوم تناسب مجتمعي معاشي مشترك بين أفراد الخلية، ولو أصر كل واحد على حرته الخاصة لما بقي حر واحد في العالم (كما ورد عند ويلسون)⁽²⁾ والواقعية هي في مقولة جون لأكريه: لقد تنازلنا عن حريات كثيرة لكي نكون أحراراً.

(1) Russel: *Why men fight*, p.148-150, Routledgy, London, 2010.

(2) B. Wilson: *What Price Liberty*, p.16, Faber And Faber, london, 2009.

ولكن الخطر سيأتي من العبث بمفهوم المساواة وتحويلها إلى اللامساواة وذلك بقصر المهمش على تمثل ثقافة المهيمن، وإلغاء خصائص المختلف لكي يندمج كلياً مع المهيمن بخصائص المهيمن مما يلغي أي اختلاف آخر، هنا ستكون المساواة إلغاءً وليست تساويًا، وهذه لعبة ماكرة لفرض شروط المهيمن وتهميش المهمش بمزيد تهميش، ولهذا لن تستقيم المساواة على معنى تتوفر فيه العدالة لكل طرف والحرية التبادلية بين الأطراف إلا إذا ارتبطت المساواة مع التعددية الثقافية، بحيث تكون الخصائص العميقة لكل طرف متوازنة مع خصائص الطرف الآخر، دون إلغاء لشرط التعددية الثقافية عرقاً ودينياً ولوناً ولغةً وجنساً، وهنا فقط ستتشارك الحرية والعدالة والمساواة مع التعددية الثقافية وتزن كل واحدة منها مقامها ومفعوليتها تبعاً لمقام ومفعولية كل مفهوم في هذه المنظومة الرباعية، والذي ينقص البشرية حقاً هي التعددية الثقافية، ولو استقر التسليم بها لتيسر التفاوض على مفاهيم العدالة والحرية بميزان المساواة التي ستعني التساوي في حقوق الاختلاف الإيجابي وهو الإختلاف الذي يفضي إلى ائتلاف، حسب تعبير الجرجاني عن الاختلاف المفضي لائتلاف⁽¹⁾.

سادساً: عقلنة اللاتفاوضية

الحاجة للتفاوضية الثقافية هي لمواجهة (اللاتفاوضية) على

(1) الجرجاني: أسرار البلاغة (ص140).

مستوى الفلسفة وعلى مستوى الواقع التطبيقي، والفلسفة مع الواقع يصنع أحدهما الآخر، فأفلاطون كان واقعياً جداً وبشكل صارخ حين قال إن المساواة شرٌّ مؤكد؛ لأنها تساوي بين العبد والسيد⁽¹⁾، ومنذ ذلك الحين والنظرية الفلسفية في خدمة المصالح الكبرى للذين يستخدمون النظرية حسب كلمة روسو⁽²⁾، ومثله يقول جون ستيوارت مل: إن الرجل الأبيض يصبغ النظرية الثقافية بصبغته لدرجة أن تصبح الحرية نظريةً سياسيةً في صناعة الربح والكسب الذاتي⁽³⁾.

وأباح أفلاطون قتل الضعفاء كي لا يكونوا عالةً على الحياة⁽⁴⁾ بمثل ما نظر للمرأة على أنها رجلٌ ناقص، ولكي تكتمل لا بد أن تفعل فعل الرجال، ولم يتردد أن ينصح الرجال باصطحاب النساء معهم للحرب مشبهاً ذلك باصطحابهم للكلاب في رحلة الصيد، مما يعني أن المساواة هي لقتل الخصائص الذاتية للمهمش وتبديلها بخصائص القوي عبر إنكار خصائص الآخر وتحقيرها، وسيظل صاحب الخصائص المختلفة في مستوى أقل إلى أن يتبنى خصائص القوي، ويضعون لذلك مجاز (جوزة الهند) وهي السمراء من خارجها لكنها بيضاء من داخلها، وهذا ما يجري في

(1) فؤاد زكريا: دراسة لجمهورية أفلاطون (ص113-114).

(2) Rousseau: *The Social Contract*, p.51, Penguin Books, London, 1968.

(3) Mill: *Representative Government*, Collective Works XIX, p.421.

(4) فؤاد زكريا: دراسة لجمهورية أفلاطون (ص113).

مخاتلة المساواة، حيث يجري تحويل قيمة الخصائص لتكون حسب شروط المهيمن الذي سيقيس العقلية والمشاعر على مقاسه، والقوي هنا هو من تصنفه الثقافة بالقوي، وكل من اختلف عنه فهو ضعيف ويجب قسره على تبني ثقافة وسلوك القوي وإلا سيظل في منزلة الأقل، وهذا سيجعل المساواة (لامساواة)، وسيجعل الديمقراطية مضادةً للمساواة، وستكون المساواة شرًا مؤكدًا لأنها تساوي بين الضعيف والقوي، وهذه هي (أرستقراطية العقل والحكمة والفكر) حسب وصف فؤاد زكريا لجمهورية أفلاطون⁽¹⁾.

ومن الواضح أن أمريكا العصرية ورثت نظريات أفلاطون في الديمقراطية الارستقراطية، وما يجري اليوم هو ثنائية (السيد/ العبد)، وأول ضحاياها هي مفاهيم العدالة والحرية والمساواة، حيث الحرية والعدالة للأقوى، وحيث المساواة شر مؤكد؛ لأنها تساوي بين المهيمن والمهمش، وشاهد ذلك في خبر النيويورك تايمز: «الشباب السود يشعرون كما لو أنهم موضع استهداف أكثر، وحماية أقل من جانب الشرطة وينظرون إلى عناصرها على أنهم مفترسون» نيويورك تايمز 2021/3/25م. وصرخة الجماهير (حياة السود مهمة Black Lives Matter)، وهو شعار يكشف الإلغاء بأفدح صورته؛ إذ يصل الأمر بأن يلفظ الإنسان آخر أنفاسه تحت أقدام شرطي أبيض؛ لأنه لم يعد مهمًا في أعين الرجل الأبيض، كما في قصة جورج فلويد الذي كانت حادثة موته كشفًا لمآلات الفلسفة في

(1) السابق: (ص114).

صيغتها الارستقراطية الأفلاطونية المتجددة في أهم ديموقراطية
عصرية⁽¹⁾.

والتفاوضية الثقافية هي من أجل مواجهة ما سماه جون
ستيوارت مل بالاستبداد النير⁽²⁾، حيث تحولت الليبرالية إلى
خطاب في العنف، حسب تعبير بول بيرمان⁽³⁾، ولن تصل البشرية
إلى معاش سوي وإنساني إلا عبر صيانة المفاهيم وتخليصها من
هيمنة الغرور العقلاني الذي يجراً على عقلنة العنف، ومن ثم إنتاج
حضارة فاقدة للروح وللضمير، وتعرية هذا ستم عبر المشروع
الفلسفي في التفكير الناقد الذي ينقد خطابه الخاص -بما أن
نقد الخطاب الذاتي هو أعمق الصيغ النقدية- وتحرير المفاهيم،
وهذا جوهر قيمة النظرية النقدية، حيث هي الصيغة العصرية
للفلسفة. ولن «يتسنى تعريف الفضاء الخاص للفرد إلا عبر تصور
الإستراتيجيات العامة للجمع الثقايف الذي يضم شخوصاً ومكونات
تتنوع؛ ولذا لا يكون الاختيار والتفضيل محصوراً بين وبين، وإنما
هو اختيار تفاوضي يجري بين الكل مع الكل من أجل فضاءات لا
تقصي البعض لمصلحة بعضٍ آخر»⁽⁴⁾.

(1) انظر الفصل الثالث، مبحث عقلنة العنف.

(2) Mill: *On Liberty*, p.13.

(3) P. Berman: *Terror And Liberalism*, Norton, London, 2003.

(4) A. Sen: *Rationality And Freedom*, p.245, 408. Harvard University,
2002.

وهذا يعزز الحاجة للتفاوضية الثقافية بأركانها الأربعة مجتمعةً، واجتماع الأركان الأربعة (الحرية والعدالة والمساواة والتعددية الثقافية) هو وحده الضامن لمنع تأويل المفاهيم تأويلاً يعزز رغبات المهيمن ويقمع تطلعات المهمش، كما عرضتها في المبحث السابق.



المحتويات

5	المقدمة.....
7	كلمة شكر.....
9	الفصل الأول: حال الفلسفة اليوم.....
11	1. الفلسفة في القرن الحادي والعشرين.....
14	2. حال الفلسفة اليوم.....
26	3. الخروج عن عباءة هيغل.....
30	4. الفلسفة والمؤسسة.....
34	5. حدود العلم - حدود العقل.....
39	6. الإنسان همزة وصل أم همزة قطيعة.....
42	7. الشعر والفلسفة.....
49	الفصل الثاني: الفلسفة والأسئلة الكبرى.....
51	أولاً: أسئلة الوجود.....
56	ثانياً: المعرفة المطلقة.....
70	ثالثاً: الإرادة الحرة.....
75	رابعاً: الفضيحة الفلسفية.....
83	خامساً: فعل الشر، ولماذا منحنا الله إرادة حرة؟.....
91	الفصل الثالث: المفاهيم الكبرى.....
93	1. قيمة الفلسفة.....
97	2. صدمة هيغل.....
104	3. أزمة العقل (والعقل له أطوار).....
110	4. كهوف العقل.....
114	5. عقلنة العنف.....

122	6. معقولية اللامعقول.....
126	7. مؤسسة الكذب (عقلنة اللامعقول).....
134	8. مأزق العدالة.....
140	9. عقلنة الهروب.....
145	الفصل الرابع: الفلسفة والحكمة
147	أولاً: لحظة بلوغ الحكمة.....
149	ثانياً: هل الفلاسفة أنصاف أموات.....
154	ثالثاً: الغزالي (سقراط).....
158	رابعاً: الغزالي والفلسفة.....
160	خامساً: الذوق.....
163	سادساً: لغة الروح/ لغة الجسد.....
169	الفصل الخامس: مآلات الفلسفة
171	أولاً: مآلات الفلسفة.....
172	ثانياً: من الفلسفة إلى النظرية.....
175	ثالثاً: موت الفلسفة.....
179	رابعاً: قيمة النظرية.....
182	خامساً: التفاوضية الثقافية.....
186	سادساً: عقلنة اللاتفاوضية.....
191	المحتويات

