

أوراق فلسفية

منتدى سور الأزيكية

(1)

كتاب غير دورح
الفلسفة الألمانية

العدد 6

ملفات حول:

كانط والمثالية الألمانية: شيلنج: شوبنهاور
هيجل.. وقرارات حول الفلسفة الهيجلية
نيتشه بين الفلسفة والتحليل النفسى

دراسات حول:

الفكر العربى المعاصر والفلسفة الألمانية
هشام شرابى بين نيتشه وهيدجر
عبدالغفار مكاوى بين الفلسفة والأدب
إمام عبدالفتاح إمام وهيجل

شارك فى هذا العدد

عمر و أمين	مجلس النونح	عادل ظاهر
عبد الغفار مكاوى	سيد محمد أحمد	إمام عبد الفتاح
ماهر شفيق	أمر الزين بنشينة	هشام شرابح
عثمان الخشت	حميد بن عزيزة	أشرف منصور
جمال مفرح	سر خان ذويب	جمال سليمان
أحمد عبد الخليم	سعاد حرب	أبو يعرب المرزوقح

منتدی سور الازبکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET

[*https://twitter.com/SourAlAzbakya*](https://twitter.com/SourAlAzbakya)

<https://www.facebook.com/books4all.net>



أوراق فلسفية

العدد السادس يوليو ٢٠٠٢

رئيس التحرير
احمد عبد الحليم عطية
أشرف على هذا العدد
محمد التركي

الهيئة العلمية

أميرة حلمي مطر	حسن حنفي	محمد مهران	هشام شرابي
أحمد ماضي	فتحى التركي	عادل ضاهر	ناصر نصار
المهدي امبيرش	حسام الألويسي	سالم ياقوت	فوزية عمار
عبد الرحمن بوقاف	ماهر عبد القادر	الطيب تزييني	

هيئة التحرير

الزاواوي بغورة	محمد عواد	محمد علي الكبسي
إسماعيل الزروقي	علي حمية	مصطفى حنفي
أنور هيفت	يوسف سلامة	هاني نسيرة

مراسلات التحرير : أحمد عبد الحليم عطية عنارة ١٨ مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة ، نجوار

تليفاكس ٧٣٤٦٩١٨

مدينة المعوثين ، جيزة ، جمهورية مصر العربية

البريد الإلكتروني: [AORAK PHALSAPHIA@YAHOO.COM](mailto:AORAK_PHALSAPHIA@YAHOO.COM)

الطباعة والإخراج الفني مركز النيل للكمبيوتر COMPU.NIL شارع ثابت القاهرة

محتويات العرو كانط والمثالية الألمانية

- الكانطية في الفكر العربي المعاصر ٧ أحمد عبد الحليم عطية
- كانط والماركسية ٣٦ عادل ضاهر
- مصادرات العقل بين هيجل وكانط ٥٩ حميد بن عزيزة
- الإجابة عن سؤال ما التنوير؟ ٨٢ كانط - ترجمة : مكاوي
- كانط بين أستاذين عربيين ٩٠ أبو يعرب المرزوقي
- الاستيقا والذاتية عند كانط ١١٣ أم الزين بن شيخة المسكيني
- نسق المثالية المتعالية عند شيلنج ١٢٦ سرحان ذويب
- صورة شوبنهاور في الفكر العربي الحديث ١٤٩ ماهر شفيق فريد

تحيةة إلى عبد الغفار مكاوي

- سنوات التكوين ١٦٩ عبد الغفار مكاوي
- عبد الغفار مكاوي والفلسفة الألمانية ١٧٩ جمال محمد سليمان
- عبد الغفار مكاوي تجليات فكرية وإبداعية ١٨٦ ماهر شفيق فريد

هيجل واليهيجيلية في العربية

- تجرّبي مع هيجل ٢٠١ إمام عبد الفتاح إمام
- هيجل في مدرسة فرانكفورت ٢٠٩ محسن الخوي
- قراءة جديدة لفلسفة هيجل في الدولة ٢٣١ أنشرف منصور
- تطور الأديان عند هيجل ٢٦٠ محمد عثمان الخشت
- اجتماع المدني في الخطاب الهيجلي ٢٩١ سيد محمد أحمد
- هيجل واليهيجليون الشباب ٢٩٦ أيمن محمد أحمد
- إمام عبد الفتاح و الدراسات الهيجلية ٢٩٩ أحمد عبد الحلّيم عطية

نيتشه والفكر العربي المعاصر

- نيتشه والتحليل النفسي ٣١٧ عبد الغفار مكاوي
- نيتشه عند دعاة التقدّم العرب ٣٣٦ جمال منرج
- فزويد ونيتشه ٣٤٣ سعاد حرب
- نقد نيتشه لكانط وتأثيره على ما بعد الحداثة ٣٥١ عمرو أمين الشريف
- هشام شرابي بين هيدجر ونيتشه ٣٦٧ أحمد عبد الحلّيم عطية

هذا العرو

[١]

يؤكد هذا العدد ، وصدوره أن الجيود الذاتية العربية قادرة حتى دون معاونة المؤسسات والمعاهد العلمية الرسمية - أن تستمر وتواصل عملها في ظل أصعب الظروف حتى تستطيع أن تحقق أهدافها في ثقافة عربية فلسفية بديلة ملتزمة . ومع هذا يظل الاهتمام بالفكر والثقافة هو آخر الاهتمامات في واقعنا العربي ، وجهود المؤسسات الثقافية الرسمية تظل احتفالية خاضعة للأنظمة ، مقابل الجهود غير الرسمية التي تسعى إلى بلورة رؤية نقدية بديلة تسهم في الارتقاء بالوعي العام والتأسيس للحدثة التي نرجوها .

كما يؤكد على الأهداف التي صدرت عنها "أوراق فلسفية" وهي قيم العقل والعلم والتنوير والديمقراطية وحقوق الإنسان وحرياته ، ونقد التبعية والدعوة إلى الحدثة ، وذلك لا يتم كما نعتقد إلا من خلال تحقيق عدد من الخطوات بينما منها بالنسبة لميدان عملنا ، التواصل المعرفي العربي بين العاملين في حقل الفلسفة ، الذين لا يواجهون فقط صعوبات من خارج مجالهم ؛ رأي العامة في الفلسفة ، موقف الأنظمة منها ، بل وهذا هو الأخطر الخلاف بين العاملين في هذا الحقل ، بحيث أصبحت الذاتية ليست استبعاد الآخر بل تشويبه . وما تهدف إليه أوراق فلسفية هو تجاوز ذلك بإيجاد جماعة فلسفية عربية واعية كما يتضح من سعيها الأساسي من أجل تحقيق تواصل عربي انطلاقاً من أن الثقافة تستطيع أن تتجاوز الحدود التي تصنعها السياسة ليس فقط بين الأقطار بل أيضاً بين الأفكار .

[٢]

لقد قدمنا في آخر عددين ملفين كبيرين عن فيلسوفين فرنسيين هما : جيل دولوز ، وجان فرانسوا ليوتار وأستاذين عربيين من بلاد المغرب العربي هما : فتحي التريكي من تونس ، وعلي أومليل من المغرب وفي العددين التاليين نقدم ملفات متعددة حول الفلسفة الألمانية وحول أساتذة عرب جليلهم من المشرق ممن ساهموا في التعريف بالفلسفة الألمانية . التي لعب دورها الكبير ، في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة والنقاشات الدائرة هذه الأيام بين فلاسفتها والفلاسفة الفرنسيين . لقد

ترجمت للعربية عدة كتب تمثل تطور تاريخ الفلسفة الألمانية وهي على التوالي الزمني: كتاب كارل لوفيت ، من هيجل إلى نيتشه ويغطي فترة القرن التاسع عشر ، والثاني كتاب بوبنز الفلسفة الألمانية ويغطي فترة القرن العشرين ثم كتاب مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ويغطي التيارات الأكثر معاصرة خاصة في العقدين الأخيرين . كما قدمت ترجمة لبعض النصوص الأساسية للفلاسفة الألمان ، كانط ، وهيجل ، وفيشته ، ونيتشه ، وهيدجر ، وهابرماس وغيرهم .

[٣]

وقد تم الاتفاق على تقديم هذين المجلدين في الفلسفة الألمانية مع الدكتور محمد التركي في تونس ضمن تفكير أوسع تضمن ثلاث مسائل :

- الأولى تكوين جمعية للفلسفة /العربية/ الألمانية . تضم الأساتذة العرب خريجي الجامعات الألمانية والباحثين العرب في الفلسفة الألمانية والألمان المنتمين بالفلسفة العربية ، ونحن ندعو هؤلاء للاتصال بالدكتور محمد التركي في جامعة تونس أو الدكتور أحمد عبد الطليم عطية في جامعة القاهرة والدكتور عبد الرحمن بوقاف في جامعة الجزائر للبحث في تكوين هذه الجمعية والإشتراك فيها .

- والثانية عقد عدة ندوات حول الفلسفة الألمانية في عدة عواصم عربية وألمانية تتضمنها الجمعية المقترحة ، وتمهيدا لذلك ، وهذا ما قمنا به، تخصيص عدد أو أكثر من "أوراق فلسفية" للفلسفة الألمانية . واتفقنا أن يتولى الدكتور محمد التركي الإشراف على هذا العدد ، وهو تقليد سوف نتبعه في أعدادنا الخاصة حول فلسفة العلم أو فلسفة الجمال أو الفلسفة في أحد الأقطار العربية . وذلك بأن يتولى أستاذ متخصص الإشراف على هذا العدد النوعي . واتفقنا بالفعل مع عدد من الزملاء على ذلك ، وبدانا بهذا العدد الذي يضم مجموعة كبيرة من إسهامات أساتذة الفلسفة العرب من تونس ومصر ، والعدد التالي الذي يحتوي على دراسات متنوعة من الجزائر ، ونظرا لضخامة عدد الدراسات وتعدد الملفات فيه ، وقد تجاوز العدد ستمائة صفحة ، تم تخصيص مجلدين للفلسفة الألمانية ، أولهما يضم الفلسفة الألمانية حتى القرن التاسع عشر ، والفلسفة الألمانية الثاني للاتجاهات المعاصرة في الفلسفة الألمانية في القرن العشرين .

- الأول في عدة ملفات : يتناول أوليا الكانطية والمثالية الألمانية: كانط وشوبنهور وشيلنج ويضم عدة دراسات حول : كانط في العربية ، مصادرات العقل بين كانط وهيجل ، استنطقا كانط ، كانط بين أستاذين عربيين ، بالإضافة إلى ملف خاص بالدكتور عبد الغفار مكاوي الذي أسهم - بحكم تكوينه الأكاديمي الفلسفي والأدبي - في نقل الفلسفة الألمانية ، كانط وهيدجر وقدم عدة دراسات حول الفلاسفة الألمان . ويضم الملف دراسات للدكتور مكاوي ودراسات عن إسهاماته الأدبية ، والفلسفية وترجمته عن الألمانية لدراسة كانط ما التتوير؟ . ويدور الملف الثاني حول هيجل والنيجالية ، وبه دراسات حول هيجل في مدرسة فرانكفورت، الدولة عند هيجل ، تطور الأديان عند هيجل. وفضلنا تناول أكثر الأساتذة العرب جيدا في التعريف بالنيجالية ونقل نصوص هيجل للعربية وتأسيس المكتبة النيجالية إمام عبد الفتاح إمام في دراسة طويلة. والملف الثالث حول نيته ، أسهم فيه أساتذة من مصر والجزائر ولبنان مع ملف حول الدكتور هشام شرابي وجنوده الفلسفية واهتمامه بالفلسفة الألمانية بشكل عام ونيته بشكل خاص.

[٤]

ويحتوي المجلد الثاني الذي يصدر في نفس الوقت مع هذا المجلد - الفلسفة الألمانية في القرن العشرين - على ملفات حول : هوسرل وهيدجر ومدرسة فرانكفورت أدورنو وهابرماس وأرنست بلوخ وغيرهم ، وستجد تفصيل ذلك في مقدمته .

وما يبيننا الإشارة إليه في نهاية هذا التقديم ومقابل الصعوبات التي ذكرناها في بدايته هو سعادتنا الكبيرة بوصول المجلة إلى المتقنين والمتخصصين العرب كما يتضح من الإقبال على المجلة والرسائل التي تصل إلينا من شباب الباحثين في الفلسفة - خاصة من الجزائر نذكر منهم : عمارة الناصر شحيمة ، وأحمد إبراهيم من جامعة وهران والصديق عبد القادر بودمة وغيرهم - وسوف تنتشر إسهاماتهم المتميزة في الأعداد القادمة . وهذا مما يؤكد الأمل في الأجيال الجديدة من هذه الأمة وهي الأجيال القادرة على تحقيق ما نصبوا إليه من أهداف .

المحرر

الكانطية في الفكر العربي المعاصر

أحمد عبد الحليم عطية

مقدمة

نعرض في هذه الدراسة كيف استقبلت فلسفة كانط في العربية ، لبيان صورته كما ظهرت لدى المفكرين العرب المعاصرين ، والى أي مدى يمكن أن نجد كانطيين انطلاقاً من الفلسفة النقدية التي قدمها فيلسوف كونجسبرج ؟ هادفين بيان كيفية تعامل الفلاسفة العرب مع هذه الفلسفة في إطار بحثنا حول المذاهب الفلسفية الغربية في الفكر العربي المعاصر . و هل قراءة المفكرين العرب أكاديميين و غير أكاديميين هذه الفلسفة أدى إلى فهم أو تأويل لها يضاف الى القراءات المختلفة للفلسفة الكانطية؟ كيف عرفت فلسفة كانط في العربية ؟ و متى ؟ و أي الجوانب فيها حظي بالاهتمام نظرية المعرفة أم الأخلاق أم النقد لب هذه الفلسفة أم السياسة والتاريخ أم التنوير و الثورة ؟ هل دراسة الفلسفة النقدية تمت عن الألمانية مباشرة أم عن لغات وسيطة إنجليزية وفرنسية؟ و هل تدخلت هذه القراءات في فهم فلسفة كانط فيما يختلف عما لور بحثت في لغتها الأصلية؟ .

ليس القصد عرض و شرح و تلخيص فلسفة كانط النقدية ، فتلك مهمة الكتب المدرسية في تاريخ الفلسفة بداخلها العامة ، ولا تقديم بليوجرافيا شاملة بأعمال فيلسوف ألمانيا في العربية مضافا إليها الدراسات المختلفة عنه . رغم أهمية ذلك ، باعتبار أن رصد و تسجيل معرفة المفكرين و الباحثين العرب المعاصرين للفيلسوف و مؤلفاته يعد مرحلة تمهيدية لبيان معرفتنا بالأصول الكلاسيكية للفلسفة الحديثة ، و إظهار كيفية التفاعل معها سعياً نحو نهضة فلسفية عربية . و ذلك بمناقشة المفاهيم الأساسية في الفلسفة النقدية؛ حول العقل و العقلانية و النقد و طبيعة الفلسفة و غايتها عند كانط الذي لم يحظ مثل غيره من الفلاسفة باهتمام الباحثين العرب ، لقد أصبح كل من : ديكارت و هيغل و برجسون و سارتر و ماركس و فوكو و ديوردا جزء من الثقافة العربية المعاصرة بينما ظل كانط قابع بين جدران الأكاديمية . عرفت في البداية نظرياته في المعرفة و الأخلاق و ارتبط في سنواته الأخيرة بالثورة و

التوير و الحداثة مما يقتضي منا متابعة اهتمام العرب المعاصرين بجوانب فلسفته المختلفة .

منذ حوالي أربعة عقود كتب زكريا إبراهيم يقول : "إن المكتبة العربية قد ظفرت في العقود الأخيرة بعدة دراسات عن كانط و الفلسفة النقدية فضلا عن أن القارئ العربي قد استطاع أن يجد بين يديه بعض الترجمات الأمانة لأكثر من كتاب من كتب كانط . هذا الاهتمام المتزايد بالفلسفة الكانطية ، شاهد على قيام نبضة فلسفية عربية تبغي العودة الى أصول الفكر الفلسفي الحديث " (1)

متى بدأ تعرف الفلاسفة العرب على الفلسفة الكانطية؟ و ما هو تأثيرها في أمثال: عثمان أمين و توفيق الطويل و عبد الحمن بدوي و زكي نجيب محمود و زكريا إبراهيم ، و عادل العوا ومراد وهبه و صادق جلال العظم وموسى وهبه و حسن حنفي و عبد القادر بشتة و محمود سيد أحمد للتساؤل عن وجود فلسفة كانطية عربية أو بمعنى أدق حضور للكانطية في الفكر العربي المعاصر؟.

أولا : بدايات التعرف على الفلسفة الكانطية :

لقد استقبل العرب الفلسفة الكانطية منذ العقود الأولى للقرن العشرين . عبر وسائط ثلاث هي : دروس الجامعة المصرية القديمة ، و الترجمات ، و الدراسات و المؤلفات العربية حوله .. و الدروس الجامعية هي البداية الأولى و عن طريقها يمكن أن نتعرف على اتجاهات المفكرين و المنقذين العرب في التعامل مع الفلسفة النقدية كذلك نتعرف على القضايا التي شغلوا بها في هذه الفلسفة .

١- خصص أستاذ الفلسفة الأسباني الكونت دي جلاززا عاما جامعيا لدراسة الأخلاق عند كانط في محاضراته بالجامعة الأهلية في مصر . و هي محاضرات لنا أهميتها لسببين ، أولا لأنها تكاد تقدم لنا ترجمة شبة حرفية لنص من أهم نصوص كانط الأخلاقية و هو " نقد العقل العملي " و الثاني تأثير جلاززا الكبير على المنقذين العرب الذين تتلمذوا عليه أمثال : جرجي زيدان و زكي مبارك و مي زيادة و كذلك أساتذة الفلسفة : عثمان أمين و توفيق الطويل .

يتناول جلاززا فلسفة كانط عام ١٩١٩ / ١٩٢٠ في محاضرات الأخلاق وبعد أن يذكر "الإشارات المكتبية" مصادر الدراسة ، كتب كانط المختلفة بالألمانية ثم الفرنسية و الإنجليزية و بعض الكتب عنه خاصة كتاب أميل بوتروا و كتاب

دلبوس . يتوقف بعد عرض حياته و مؤلفاته أمام " نقد العقل العملي " بالعرض الوافي ، الذي هو أقرب الى الترجمة ، بحيث يذكر الفقرات المختلفة في الكتاب ومحتواها . يستخدم جلاززا في عرضه المصطلحات الألمانية و ترجماتها بالعربية وهي اجتهادات ذاتية تحسب له بسبب اهتمامه و معرفته باللغة الفلسفية العربية . لكن اجتهادات أولية تحتاج الى مراجعة لأنها قدمت في وقت لم يستقر فيه المصطلح الفلسفي بعد ، خاصة المنقول عن الألمانية فيترجم Vermogan بطاقة أو قدرة ، Begriff بخبرة و يترجم Grundstaze بالمبادئ أو القواعد الأساسية و الجزء الأخير منها staze بالعملية التي تعني تعيينا عموما للإرادة . و أهمية الجهد الذي قدمه جلاززا يرجع الى كونه أول مرة يقدم في اللغة العربية نصا فلسفيا من الألمانية مباشرة كان له تأثير كبير لدى الأساتذة المصريين من ذوي الاتجاهات امثالية في المعرفة و الأخلاق . (٢)

٢ - كما تكثف هذه الفترة ، العقدين الأولين من القرن العشرين عن ترجمة مجبولة لأحد كتب كانط قدميا الشيخ الحكيم طنطاوي جوهرى ، عن الترجمة الانجليزية للسيدة أنيت شيرتون حين طلبت منه مجلة النيضة النسائية أن يكتب عدة مقالات بيا . و خبرنا جوهرى الذي قام بالتدريس في الجامعة المصرية أنه لم يجد " أشرف و لا أجل و لا أجمل من موضوع يفصل تربية الطفل في مهنه و يصلحه في طفولته و يصقله في شبابه .. أكمل من كتاب ألفه الفيلسوف الألماني كانط " (٣) و يحدد منذ البداية موقفه العلمي موضعا أهمية الكتاب و موقفه بالنسبة للأميات و تربية الأطفال في أقسامه و موضوعاته . و يفسر لنا هذه الموضوعات مستشيدا بالآيات القرآنية و الشعر العربي و الحديث لتقريب أفكار الفيلسوف الى القارئ العربي . وان كان الشيخ الفيلسوف كما يطلق عليه لم يتوقف في ترجمته أمام النواحي الفلسفية في الموضوع كما فعل التاليين عليه .

٣ - و بالإضافة الى هذه الترجمات الأولى فقد نشرت الصحف و المجلات عددا من المقالات تعرف بالفيلسوف و أفكاره و تلك هي الوسيلة الثانية التي قدم بيا كانط للعربية حيث كتب عباس محمود العقاد عن " عمانويل كانط " مقالين في جريدة البلاغ مايو ١٩٢٤ تأثر بنيم أستاذ الفلسفة في الجامعة المصرية الدكتور عثمان أمين ؛ الذي يندرج بدوره في اطار الكانطية كما يشير الى ذلك في كتابه " الجوانية " و كتب ابراهيم حداد في العدد الرابع عشر من مجلة العصور في عام ١٩٢٨ عن عمانويل

كانط " أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر " مؤكدا على أهمية العقل عنده و تأكيده على الايمان الديني أن فلسفة كانط عاصفة فكرية مرت أمام مخيلتي فالتقطتها و دونتها لما لمكانة كانط من الاحترام .

كما كتب حنا خباز فصلا عن كانط في كتابه " فلاسفة الادهار " و كذلك زكي نجيب محمود في الفترة المبكرة من حياته في كتابه " قصة الفلسفة " وإن كان هناك تأثير بالغ عليه في أولى أعماله اليامة " الجبر الذاتي " التي جعل منه في هذا العمل فيلسوفا كانطيا . كما قدم قراءة و ضعية منطقية لصاحب الفلسفة النقدية في " الموقف من الميتافيزيقا " تجعل من كانط فيلسوفا تحليليا⁽⁴⁾ بالإضافة إلى ذلك هناك كتب الفلسفة الحديثة التي ظهرت قبل هذه الفترة مؤلفة و مترجمة و التي تحتوي على إشارات موجزة في المذاهب المختلفة و منيا فلسفة كانط و تلك كانت الوسيلة الثالثة التي استمرت بعد ذلك .

ثانيا : ترجمة كانط الى العربية .

منذ أكثر من خمسة عشر عاما خصصت مجلة الفكر العربي عددا عن " نقد العقل المحض : الذكرى المئوية الثانية في أكتوبر ١٩٨٧ " . و هذا في ذاته حدث هام ، فلم نعتاد في فلسفتنا المعاصرة على تخصيص أحد أعداد المجلات الثقافية العربية لفيلسوف الليم الا اذا كان له دورا ما في مجال السياسة و الحياة العامة مثل : هيجل و سارتر و رسل . و يعد كانط رغم عدم اتصال فلسفته مباشرة بالسياسة أو القضايا العربية الملحة الفيلسوف الوحيد الذي يخصص لأحد كتبه عددا خاصا في مجلة عربية .

١ - وقد تناولت مونيانا منصور في آخر دراسات هذا العدد ما ترجم الى العربية من أعمال كانط في دراستها " كمنط حياته و آثاره " و ذلك على الوجه التالي : " نقد العقل المجرد " ، نقد العقل العملي ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (ترجم ثلاث مرات) مشروع السلام الدائم (ترجم مرتين) . و قد سبق هذا التاريخ و تلاه ترجمات عديدة لنصوص كانط في العربية . ذكرنا منها فيما سبق ترجمة جوهري لكتاب " التربية " و الكونت دي جالارزا " نقد العقل العملي " و كذلك ترجم بدوي دراسة كانط " فكرة في التاريخ العام لغرض عالمي " Idee zu einer allgimeinengeschicht in weltbiuigerlicher absicht و التي نشرها في مجلة الجمعية التاريخية المصرية ١٩٤٨ ثم كتاب " النقد

التاريخي " ١٩٦٣ وسوف نشير إلى جيوده في دراسة فلسفة كانط في فقرة لاحقة، وعثمان أمين؛ الذي ترجم عدة نصوص متنوعة من كتب كانط في دراساته المتعددة عنه أهميا دراسته في رواد المثالية الغربية.

و قدم كتاب هذا العدد المشار إليه " نقد العقل المحض" بدورهم ترجمة نصوص أخرى حيث ترجمت جيزيلا حجار " تصدير نقد العقل المحض" عن الألمانية مع تقديم موسى وهبه لهذه الترجمة، و ترجم علي حرب نص "الفلسفة و تاريخ الفلسفة" من كتاب المنطق عن الترجمة الفرنسية الفقرات ٣، ٤، ٥، والحق بترجمته حواش عديدة. و ترجم حسين حرب " جواب عن السؤال ما هي الأنوار؟" عن الفرنسية. و قد ترجم موسى وهبه - الذي أشرف على العدد و كتب افتتاحيته - فيما بعد - كتاب "نقد العقل المحض"، و صدر عن معهد الإنماء القومي في بيروت. و في هذا العدد كتب عن " المشكلة الكنطية"، و هو ينبغي أن على الباحث في المصطلح الفلسفي بالعربية أن يبذل جهدين: الأول في تعيين المصطلح نفسه و الثاني في تعيين التعديل العربي له و يقدم لنا قائمة بمصطلحات كانطية متعددة في تعريفات شارحة لها. كما يقوم بمراجعة و تقديم ترجمة جيزيلا حجار لتصدير الطبعة الثانية من "نقض العقل المحض" و يخصص الفقرة الثانية من تصديره لمناقشة و تحليل ترجمة أحمد الشيباني السابقة للكتاب التي نقلها عن الإنجليزية تحت عنوان "نقد العقل المجرد" و صدرت عن دار اليقظة العربية في بيروت ١٩٦٥. و كتب موسى وهبه كذلك عدد دراسات حول كانط لعلها أهمها دراسته في الجزء الثاني من المجلد الثاني في الموسوعة الفلسفية العربية عن الفلسفة النقدية (بيروت ١٩٨٨) وبحثه هل من حاجة بعد إلى كانط؟ (معهد جوته بيروت ١٩٩٩). يوضح في الدراسة الأول التي تشغل (٢٣ صفحة من القطع الكبير على عمودين) معنى النقد حيث يشير كانط به إلى المنهج المعارض للدوجماتيكية ويعتبره تمييز لمذهب العقل.^(١)

٢ - لقد ترجم نقد العقل الخالص Kritik der Reinen Vernunft ترجمتين إلى العربية قدم الأولى الشيباني و الثانية لموسى و هبه الذي يناقش مبررات ترجمته هذا الكتاب، فالترجمة الأولى ليست عن الأصل الألماني بالإضافة إلى ما فيها من خلط بين المصطلحات الأساسية و التباس في المعنى، ان ترجمته تمت عن طبعة ١٨٨٧ التي تحمل كثير من الردود و الإضافات و التعديلات.

٣ - وهناك ترجمتين في العربية لكتاب "نقد العقل العملي الخالص" الأولى قدمها الكونت دي جلارزا كعرض و تحليل دراسي لعمل كانط في محاضراته بالجامعة الأهلية مع الحرص على تزويدها بالمصطلح الألماني . و قدم الشيباني ترجمته عن دار اليقظة العربية ١٩٦٦ و تنطبق عليها كما أشرنا نفس ملاحظات موسى و هبه على نقله لنقد العقل المجرد . و هي ترجمة لم تعرف بين المتخصصين كنص فلسفي في العربية مثلما عرفت ترجمة كتاب ديكارت "المقال في المنهج" و ما ينطبق على ترجمة الشيباني لنصوص كانط ينطبق على الفصل الذي ترجمه عن فلسفة كانط في كتاب "تاريخ الفكر الأوربي الحديث ١٦٠١-١٩٧٧" عن رونالد ستروميرج ، الجزء الثالث الفصل السابع ١٩٨٥ .

٤ - ترجمت نازلي اسماعيل كتاب كانط "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما" التي صدرت بالقاهرة ١٩٦٨ عن الفرنسية مع مراجعة عن النص الألماني للدكتور عبد الرحمن بدوي و مع الترجمة و يسبقها مقدمة عن ايمانويل كانط و تحليل الكتاب و الكشف عن المصادر التاريخية للفلسفة النقدية^(٧) .

٥ - وفاز "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" بترجمات ثلاث احداها دون تاريخ نشر ، قام بها حكمت حمصي و صدرت عن منشورات دار الشروق بحلب و أخرى للشنيطي صدرت عن مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ عن الترجمة الفرنسية التي انجزها فكتور دلبوس مع التعليقات و الحواش التي أضافها المترجم الفرنسي . وللشنيطي اهتمامات أخرى بكانط تتمثل في ترجمته لما كتبه رسل عنه ضمن "تاريخ الفلسفة الغربية" الذي نقل الجزء الثالث منه الى العربية ١٩٧٧ و قدم دراسة بعنوان "خواطر كانط في التربية" في الكتاب الميدي الى أستاذه ذو التوجهات الكانطية عثمان أمين^(٨) .

و كان عبد الغفار مكاوي قد أصدر في الوقت نفسه ترجمة لنفس الكتاب عن الألمانية اعتمادا على نشرة اكااديمية العلوم الملكية البروسية في برلين ، المجلد الرابع من الأعمال الكاملة ١٩١١ . و يرى مكاوي أن الأخلاق نمت مع نظرية المعرفة عند كانط و في وقت واحد ، و أمتدت بجذورها في نفس الأرض بحيث أنه من الخطأ البالغ أن نحاول الفصل بينهما و أهم ما يميز ترجمة مكاوي بالاضافة الى اعتماده على الاصل الالمانى و تعليقاته و حواشيه على كل صفحات الترجمة تقريبا هو تقديمه لثبت بالمصطلحات العربية و الانجليزية و الالمانية (ص ١٣٥ ص ١٣٨)

كما ترجم نصا هاما عن كانط هو "ما التوير؟" مع دراسة مستفيضة كمقدمة للترجمة وحواش وتعليقات عديدة^(٩) و في هذا السياق علينا أن نشير الى الاهتمام الكبير الذي اولاه مكاوي للفكر الفلسفي الالمانى و سعيه لنقل نصوصه الكلاسيكية الى العربية بحيث شكل اهرامات المانية ثلاث بالعربية هم: لينبتر "المونادولوجيا" هيدجر "نداء الحقيقة و نصوص أخرى ، " كانط" تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق".

٦- وكان نصيب مشروع السلام الدائم Zum Euvigen Friden ثلاث ترجمات الأولى قدمها عثمان أمين ، الذي يعد أكثر الفلاسفة العرب اهتماما بفلسفة كانط و المثالية عامة ، حيث قدم ترجمته ١٩٥٢ ، كما نشر تحليلا موسعا في تراث الإنسانية لنقد العقل الخالص ١٩٦٣ و اخيرا قدم دراسة مستفيضة عن كانط في "رواك المثالية في الفلسفة الغربية" مزودة بترجمة عدد كبير من نصوص كانط (صفحات ٥٥-٢٧١) بالاضافة الى ترجمته لكتاب اميل بوترو الضخم و هو في الحقيقة من اهم ماكتب عنه كانط و ترجم الى العربية .

يتم عثمان أمين بالجانب المتعلق بالحرية عند كانط ، فهو فيلسوف الحرية ، يحاول أن يحطم صروح الحكم المطلق . و كانط يريد دستورا حقا فيه تمارس السلطة وفقا لقوانين محددة ، وتكون هذه القوانين موضوعة بموافقة المواطنين الممثلين في سلطة تشريعية (ص ٢٨) و خلاصة فكر كانط أننا نعيش في سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية و يوم يصبح دستور كل دولة دستورا ديمقراطيا حقا ، يتمتع فيه اعلان الحرب الا بتصويت المواطنين جميعا ، و يوم ينقضي عند الملوك الطغاة و الحكام المستبدين الذين يعدون انفسهم سادة على الناس و يعتبرون الدولة متاعا خاصا لأنفسهم من دون العباد ، و أخيرا يوم يصبح كل شخصا من كل بلد شخصا محترما بذاته ، أي من حيث هو غاية مطلقة (ص ٣٤). من الواضح تأثير بداية الخمسينيات فترة ترجمة الكتاب و سيادة الحديث أفكار الحرية و الدستور بعد ثورة ١٩٥٢ و الحاجة اليها لذا يؤكد عثمان أمين على هذه الأفكار .

وقدم نبيل خوري ترجمة ثانية عن الألمانية بعنوان "نحو السلام الدائم: محاولة فلسفية" عن دار صادر بيروت ١٩٨٥ ضمن سلسلة روائع الفكر الالمانى التي يشرف عليها الأب فريد جبر و الدكتور أنطون هينين رئيس المعهد الالمانى الشرقى . و الطبعة مزودة بمعجم للأعلام و المفاهيم الألمانية مع تمديد لرئيس المعهد الالمانى و مقدمة للمترجم (ص ١٣-٢٥) عرض فيها آراء كانط السياسية.

وهناك ترجمة ثالثة قام بها علاءة البوعزيزي بعنوان "من أجل سلم دائمة" صدرت في تونس ١٩٩٦ نجد اشارة اليها في العدد ١٧-١٨ من المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، بالاضافة الى دراسة للأستاذ توفيق الشريف تحت عنوان "مشروع السلم الدائمة عند كانط" في العدد ١٥-١٦ من المجلة نفسها . وهنا نشير الى اهتمام أساتذة الفلسفة في تونس بدراسات الفلسفة الحديثة خاصة اسبنوزا و نيتشه و كانط و من أهم المتخصصين في الفلسفة الكانطية نشير الى عبد القادر بشته الذي سنعرض لاحقا جهوده في دراسة الفلسفة الكانطية.

٧ - وترجم حسين حرب دراسة كانط "جواب عن السؤال ما هي الأنوار؟" عن الفرنسية و هي دراسة وجدت اهتمام كبير من الباحثين صاحب اهتمامهم بميشيل فوكو و ترجمت عدة مرات حيث نقلها عن الألمانية اسماعيل مصدق من العدد الرابع من مجلة "فكر و نقد" ديسمبر ١٩٩٧ و سبق أن ترجمها يوسف الصديق عن الفرنسية في العدد ١٣ من مجلة الكرمل ١٩٨٤ ضمن ملف ميشيل فوكو الذي ضم ايضا ما كتبه الفيلسوف الفرنسي تحت عنوان "كانط و الثورة". وقبلهم الدكتور مصطفى فيمي في كتابه "صفحات خالدة من الأدب الألماني من البداية حتى العصر الحديث" و الدكتور عبد الغفار مكاوي مع شروح وتعليقات ونشرت في الكتاب التذكاري الذي صدر في الكويت عن زكي نجيب محمود وأعيد نشرها في كتابه شعر وفكر.

٨ - و ترجمت عدة دراسات عن كانط منها : كتاب اميل بوترو ١٩٧٢ و كذلك ترجم أسعد رزق كتاب اوفي شولتز كانط ، بيروت ١٩٧٥ وكتاب جان لاکروا "كانط و الكانطية ترجمة "نسيب عبيد" بيروت د بت كذلك الأبحاث و المقالات التي نشرت بالعدد الخاص بكانط في مجلة الفكر العربي كما أشرت.

ثالثا : التفسيرات المختلفة لفلسفة كانط.

ليس من اليسير تناول كل ما كتب بالعربية حول صاحب الفلسفة النقدية. ولا يسعنا في هذا الحيز إلا أن نعرض لأظهر ما كتب حول فلسفته ، ونتناول الدراسات العامة عنها في المعرفة و الأخلاق ، ونشير بقدر الإمكان للدراسات التي

تناولت الجوانب المختلفة التي اهتم بها الأساتذة العرب في فلسفته السياسية و
القانونية والجمالية والدينية والتربوية.

١- النقدية : عقلانية جديدة متفتحة.

صدر زكريا إبراهيم الطبعة الأولى من دراسته عن "كانط و الفلسفة النقدية" ١٩٦٣ بالقول "لم تعرف العربية كتابا واحدا عن كانط أو الفلسفة النقدية ولم تصدر أي ترجمة عربية لأي كتاب رئيسي من كتب كانط و في مقدمتها جنيحا ثالوثه النقدي الشهير مشيرا في الياض الي ترجمة من ترجمات أستاذه عثمان أمين لكتاب من كتب كانط الصغيرة الا و هو "مشروع للسلام الدائم". و الحقيقة أننا لا نستشيد بهذا الحكم لنحضره ، فقد مر بنا الجنود المتعددة حول كانط ، ولكن لنؤكد فعلا على أهمية الدراسة الرائدة التي قدمها زكريا إبراهيم. وهي ان كانت دراسة عامة لا تتوقف عند جانب معين من إنتاج كانط الفلسفي الا أنها تتبنى فيها واضحا للفلسفة النقدية باعتبارها "عقلانية جديدة متفتحة" و منبجا أكثر من كونها عقيدة متجمدة.^(١٠)

يؤكد إبراهيم على ابستمولوجية كانط و يفيض في عرض نظرية المعرفة منبجا إلى أهمية النقد عند كانط ، و يشيد بالفلسفة النقدية و ما يمكن أن نستفيد منه من فلسفة كانط مثل : تعلم " النزاهة الفكرية" و اكتساب روح " الدقة المنطقية" و "التزود بالقدرة على التفكير الفلسفي السليم " و من هنا فتهيأت لأي تفكير معاصر أن يتخطى كانط . إن رفض الفلسفة النقدية أو دحض بعض آرائها ، لا يعني أننا قد استطعنا بالفعل تجاوز هذه الفلسفة أو نتخطاها تماما (ص ١٤) أننا ما زلنا حتى اليوم نشاهد اهتماما كبيرا بالعودة الى كانط من أجل إعادة تأويل مذهبه أو العمل على إعادة النظر الى فلسفته . و هذا الاهتمام دليل على خصوبة الفلسفة النقدية . و يحدد زكريا إبراهيم هدفه في بداية عمله و هو يتمثل في " الكشف عن الجوانب الحية من تفكير هذا العملاق " (ص ١٥) .

ان فم النقد الكانطي يقتضي كما كتب زكريا إبراهيم في تصديره للطبعة الثانية من كتابه "ربط الفلسفة الكانطية بما عداها من الفلسفات الحديثة تقدمت علينا من ناحية كما يستلزم من ناحية أخرى تبين العناصر الجديدة في الثورة الكوبرنيكية الكانطية على نحو ما عبر عنها صاحبنا حين أراد للكون كله أن يدور حول الانسان"

(ص ٨) . و هو يتوقف في هذه الطبعة ليعرض بالتفصيل للمأخذ التي و جيتت للفلسفة النقدية . و يبين أن مهمة الفلسفة الكانطية مزدوجة فهو من ناحية يريد أن يبرر العلم الذي استهدف لخطر جسيم من جانب الفلسفة التجريبية ثم هو يريد أن ينقذ الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم . إن زكريا إبراهيم يسعى إلى إقامة ضرب من "الوصال الفكري" مع صاحب هذه الفلسفة النقدية المفتوحة . وذلك انطلاقا من فهم هذه الفلسفة باعتبار أن أحقادها توضح أن لدى صاحبها شعورا عميقا بعدم كفاية المعرفة النظرية . فـ "الحق أن كانط قد كرس جانبا كبيرا من جهده النقدي ، لكي يبين لنا أن شرعية العلم لا تعني أنه يكشف لنا عن الطبيعة الأساسية للواقع ، أو الحقيقة الدفينة لعالم الأثياء في ذاتها . ومعنى هذا أن العلم لا يخرج عن كونه دراسة إنسانية مشروطة ببعض شروط المعرفة الإنسانية" (١)

٢- عثمان أمين "فلسفة الحرية و التاريخ" :

و العمل الثاني الذي نعرض له أو قل التفسير الثاني للفلسفة الكانطية نجده عند عثمان أمين أكثر الفلاسفة العرب اهتماما بفلسفة كانط ، حيث ترجم عدد من الدراسات و الترجمات لصاحب الفلسفة النقدية و عنه ، و قدم دراسة عن "نقد العقل الخالص" في العدد ١٢ من المجلد الأول من تراث الإنسانية ديسمبر ١٩٦٣ و بعد ترجمته لمشروع السلام الدائم ١٩٥٢ و قبل أن ينقل للعربية كتاب اميل بوترو عن فلسفة كانط ١٩٧١ عاد ليقدم لنا دراسة أخرى عنه في كتابه "رواد المثالية.." و هي دراسة تشمل ثلاثة ارباع الكتاب (من ص ٥٥ الى ص ٢٧١) تتناول فيها على التوالي: سيرة كانط و نمط فكره ، نقد العقل الخالص ، فلسفة الحرية ، كانط فيلسوف التاريخ نصوص من فلسفة كانط ، متوقفا في تفسيره أمام الموضوعات التي لم يتوقف أمامها زكريا إبراهيم قضايا : الحرية و التاريخ ، بينما توقف زكريا إبراهيم أمام الثالوث النقدي : المعرفة والأخلاق و الجمال فقد تناول بطريقة تقليدية موضوعات ذات أهمية حيوية . يتناول عثمان أمين في الدراسة الأولى التمييزية "سيرة كانط و نمط فكره ، كانط و المثالية الألمانية" ، فلسفة كانط هي الركيزة الأولى للمثالية الألمانية " و نظرا لتمييزها بالطابع النقدي يعرض في الفقرة الثانية لكانط و الفلسفة النقدية "فالنقد روح الفلسفة الكانطية" و هذا محور الفقرة الثالثة في دراسته .

ويخصص الدراسة الثانية لتناول كانط و نقد العقل الخالص . موضحا الغرض من النقد ، بين الميتافيزيقا و العلوم ، التأليف الاولاني (القبلي) معنى الترنسندالية ،

النومين و الظاهرات ، الميتافيزيقا و نقد العقل الخالص ثم اجمال لنظرية "نقد العقل الخالص" و بيان أثره في المانيا لدى فشته و وشيلنج و هيجل وفي فرنسا الذي رنوفيه و النقدية الجديدة و تعاليم كانط في نظر شوبنهاور .

و يتناول في دراسة ثالثة هامة "كانط و فلسفة الحرية " حيث يعرض للحرية من وجهة النظر الأخلاقية " فدعوة الأخلاق الكانطية هي دعوة تلتمس الحرية للأفراد و الجماعات" (ص ١٢٤) و الحرية ، استقلال الفرد بازاء المجتمع . فالحق هو جملة الشروط التي تجعل الإرادة الخاصة لشخص ما متفقة مع ارادة أخرى طبقا لقانون كلي للحرية ، أي أنه يتناول الحرية من الناحية الأخلاقية ، ويرى أن تصور كانط للتاريخ باعتباره مسرحا للصدام و الصراع هو تصور مطبوع بطابع الحرية" (ص ٢٧) فمخطط النمو و التقدم الذي يسير فيه التاريخ الإنساني إنما هو تعبير عن المثل الأعلى للحرية كما كتب كانط في " أفكار عن تاريخ إنساني عام من وجهة نظر كونية" "فكانط هو فيلسوف العقل و التقدم و الحداثة . ثم يتناول عثمان أمين الحرية من وجهة النظر السياسية عارضا الحرية و الدولة الأبوية ، الخلاف بين كانط و هيجل ، اتحاد أمم لا حلف دول ، الحرية و استتكار الاستعمار ، كانط من رواد الحرية .

وهو للتأكيد على هذا المعنى و تعميقه في دراسته الأخيرة عن كانط في "رواد المثالية في الفلسفة الغربية" تحت "عنوان كانط فيلسوف التاريخ" حيث يعرض بعد المقدمات لفيلسوف النقدية و فيلسوف التاريخ ، الذي يؤكد على كون الناس من أصل واحد(ص ١٤٨-١٤٩) و أن الصراع ميمار الحضارة و أن العناية الإلهية تستخدم التناظر لمصلحة الإنسان و ان التقدم هو غاية الطبيعة(ص ١٥٢) لقد تقدمت النظرية الكانطية خطوات جديدة و بلغت فلسفة التاريخ ذروتها في كتاب نظرية الحق عام ١٧٩٧ و هو آخر مؤلفاته الكبرى . و التصور الأخير الذي يسعى للتأليف بين الحريات الفردية و القومية ظهر في مشروع نحو السلام الدائم ليؤكد على المواطنة العالمية و انتصار الحرية و مبادئ الحق (ص ١٥٨) إن رائد المثالية و الجوانية حين يعرض لفلسفة كانط السياسية يعرضنا لنا في اطار أخلاقي ، فهي حرية فردية و لا يناقش الحرية بمفهومها السياسي الاجتماعي الاقتصادي أنها ضمير الفرد و صوت العقل . يرى أنه " لن يكون الدرس الذي نستخلصه من فلسفة التاريخ و عد بل نداء و ترجيعا لصوت الأمر الاخلاقي الجازم : أنه يهيب بالكائن الناطق من كل زمان و مكان ان يتحمل بشجاعة مسئولية مصيره في هذا العالم" (ص ١٦١) هكذا

يختتم عثمان أمين دراسته عن كانط الذي جعله صوت الضمير و العقل و الحرية. كما يضم كتاب رواد المثالية في الفلسفة الغربية عدد كبير من النصوص الكانطية التي ترجمها عثمان أمين عن الانجليزية و الفرنسية لتأكيد نظريته أو قل تفسيره المثالي للفلسفة الكانطية.^(١٢)

٣- توفيق الطويل و المثالية الأخلاقية المعتدلة :

يعد توفيق الطويل أهم أساتذة الأخلاق العرب من حيث إسهامه الكبير في هذا المجال بداية بترجمته كتاب سدجويك المجلد في تاريخ الأخلاق ١٩٤٩ وكتابات المنفعة العامة ، جون ستينورات ميل ، وكتابه الرئيسي "فلسفة الأخلاق نشأتها و تطورها" بالإضافة إلى دراساته : المثل الأعلى بين الشهوة و اتباعها (مجلة علم النفس ١٩٥٢) العقليون و التجريبيون في فلسفة الأخلاق (مجلة كلية الآداب ، العدد الأول المجلد ٤ ، مايو ١٩٥٢)

و هناك أيضا جهوده المختلفة للتأريخ للفكر و المنطق و مناهج البحث و تاريخ العلم ، خاصة عمله "أسس الفلسفة" الذي يعرض فيه بالتفصيل للنظريات الانطولوجية و الابستمولوجية خاصة ما قدمه كانط . لكن ما ييم هو نظريته الأخلاقية التي تحمل أثر الأخلاق الكانطية و التي قدمها بالتفصيل في كتابه "فلسفة الأخلاق نشأتها و تطورها" . وهذا العمل الأساسي لتوفيق الطويل يتكون من كتابين : الأول "فلسفة الأخلاق عند القدماء" ، و يدور الكتاب الثاني على "فلسفة الأخلاق" عند المحدثين و المعاصرين" سواء في اتجاه الواقعيين أم المثاليين و الانجاه الحدسي عند المحدثين ، و مذهب الحاسة الخفية ، و الضمير الأخلاقي عند بطر ، مبدأ الواجب في فلسفة كانط (المثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدثه ، و أخيرا يعبر عن مذهبه الخاص الذي أطلق عليه "المثالية المتعالية" .

و الذي يحدده لنا في مقدمة الطبعة الأولى للكتاب بقوله : "واضح من جميع تعقيباتنا أنا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين و الوضعيين و أمثالهم ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برنت من التزمّت المقيت ، و تحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جور عبر قيم المجتمع ، أو استخفاف بمعاييرها ، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملًا يجمع بين العقل و الحس في غير تصارع ينتهي بالقضاء على إحداهما"^(١٣) و يخصص الفصل الأخير من كتابه

لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة الذي ينطلق من مثالية كانط الأخلاقية أساسا متفاديا الانتقادات المختلفة التي وجهت إلى فلسفته.

وهي تقوم - كما يقول - على تحقيق الذات بكل قواها الحيوية ، وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية ، ومعرفة إمكانيتها ، ووضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتها ، ويعمق تكاملها وفي ظلّ إشباع الإنسان قواه جميعا الحسي منها والروحي ببداية العقل وإرشاده ، ويزول العداء التقليدي بين توكيد الذات ونكرانها إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه في الوقت الذي يدين فيه بالولاء للمجتمع الذي ينتمي إليه ، وبذلك يتصل الفرد بكمال المجمع ، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداها ضحية للأخرى.^(١٤)

٤- زكي نجيب والقراءة الوضعية التحليلية

تناول زكي نجيب محمود كانط في سياقات متعددة؛ من كتاباته ، حيث عرض له في سياق تناوله التاريخي للفلاسفة في قصة الفلسفة . كما كان كانط من الأسس الفلسفية التي أسس عليها أطروحتة حول الجبر الذاتي التي نلمس فيها ثنائية بين جانب علمي وضعي تحليلي يظهر في تبنيه للتجريبية العلمية وجانب آخر يتوقف عند الحرية والابداع الإنساني يتجاوز مجال العلم وقوانين الطبيعة الحتمية هو جانب القيم والحرية الإنسانية . وقد سبق لنا بحث ذلك في دراسة سابقة نشير بإيجاز إلى توجيهاته العامة . والتي تنطلق من اهتمام زكي نجيب محمود بالقيم والحرية الإنسانية بالإضافة إلى الاهتمام بالمنهج العلمي . لقد تأثر صاحب "الجبر الذاتي" بفلسفتين هما فلسفة كانط وهيوم . ونستطيع أن نؤكد أن التعارض بين هاتين الفلسفتين قائم في ذهنه منذ البداية ، ويتضح لنا من استقرار عمله الحالي . وغيره من أعمال . إن موقفه من كانط باطن في إيمانه بعالمين ميز بينهما صاحب الفلسفة النقدية ، الأول الذي خصص له "الجبر الذاتي" وهو عالم الحرية الداخلية الباطنية للإنسان المبدع المتحرر الخلاق ، والثاني عالم الطبيعة بما فيه من حتمية وجبر ، وهو ما تظهره التجربة الحسية .

ويمكننا إن استمرت المقارنة بين زكي نجيب وكانط أن نجد أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينهما انطلاقا من الفكرة الأساسية التي تمثل محور "الجبر الذاتي" وهي نفس الفكرة التي قدمها كانط في كتاباته الأخلاقية المختلفة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" ١٧٨٥ ، الذي جعله بمثابة تمهيد لـ "نقد العقل العملي" كتابه الرئيسي في الأخلاق ١٧٨٨ ، وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق" .

إن كانطية زكي نجيب - التي لم يعلن عنها في هذا العمل - تظهر في تجديده للحرية بالعالم الداخلي ، عالم الإرادة مقابل العالم الطبيعي عالم الحتمية . ويتضح ذلك في قوله "إن فكرة الحرية بالمعنى الذي تفهم به في نظرية الجبر الذاتي على أنها تظهر في فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه - هذه الفكرة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية وفكر القانون التي هي أساس العلم - وبالتالي أساس المذهب الجبري ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة في خبرتي الخاصة".

إننا نؤكد هنا على كانطية زكي نجيب ، ليس فقط من ناحية نقده لهيوم ، بل أيضا من خلال تبنيه لمفهوم الإرادة واتخاذها من الإرادة العاقلة ، أو الذات العاقلة معيارا خلقيا يقول : "إن المعيار الخلقى الذي أخذ به واعتبره صادقا هو الآتى ، إن الذات الحق هي التي يمكن أن توصف حقا بأنها ذات عاقلة ، وأنها ذلك العالم الذي نشغله في أعماق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة"^(١٥) .. وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحا ويكاد يقترب من قول زكي نجيب "بالذات المثالية". ويرى أنه على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاما مثاليا يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية "وهي الذات العاقلة" ، فالإخلاق تعني السلوك تحت سيطرة العقل والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق . وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادي لابد من أن يكون فعلا أخلاقيا ، لأن الفعل الإرادي ليس إلا تحقيقا لذات الفاعل فحسب ، وكما سار المرء في أفعاله وفقا للعقل سما من الناحية الأخلاقية.^(١٦) وإذا أردنا أن نواصل متابعة الفيلسوف وتحليل أفكاره في "الجبر الذاتي" لتأكيد فكرتنا القائلة بكانطية زكي نجيب محمود في قوله إن الإنسان مملكة الحرية ، وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن في مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة .

فالإنسان مصدر القانون الذي يشرعه لنفسه وحرية نابعة من داخله ، فالإرادة حرة ومشروطة "إن من الممكن أن يكون للإرادة سبب ، وأن يكون هذا السبب الفاعل نفسه مع ذلك حر"^(١٧) فالقول بأن الإرادة مشروطة وحررة معا هو ما يعنيه بالجبر الذاتي ، فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم في طبيعة تكوين نفسه ما دامت هذه الفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته ، وهي في نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه ، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته في تفسير الفعل الإرادي فهو حر إلى هذا الحد في هذا الفعل ، وهو بإنجاز له على هذا النحو يكون محددًا بذاته أو مجبرًا ذاتيًا.^(١٨)

يقدم لنا في الفصل الثامن من "تجديد الفكر العربي" فلسفة عربية مقترحة وهي فلسفة ثنائية ، ثنائية بين السماء والأرض بين الطبيعة والفن يقول : "إننا أميل بفكرنا إلى الثنائية وهي نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنساني الحر المسنول في عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعي .. وهي نظرة تجعل للإنسان - دون سائر الكائنات - ضرباً من الإرادة الحرة المسنولة ، التي لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع . إن زكي نجيب حيث يواصل ما قدمه في الجبر الذاتي كما يتضح في قوله : "من هنا ترانا (الضمير يعود إليه) لا نطمئن بالا حين يقال عن الإنسان إنه ظاهرة تخضع كلياً للتقنين العلمي وتحرص على أن تبقى منه جانباً يستعصي على ذلك التقنين ، لأنه جانب مريد خلاق مسنول عن خلقه وإرادته وابتكار الفعل ابتكاراً قد يغير به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعي." (١٩)

إن زكي نجيب يقترب كثيراً من كانط ، ليس فقط في التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الأخلاق الذاتي ، عالم الحرية الفردية والإرادة الخيرة والواجب وغيرها فهو يرفض أن يكون مدار الأخلاق المنفعة ، ويرى أن الفضيلة هي جزاء نفسها ، أرادها لنا الله وعقلناها ، فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجيء مصحوباً كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجبا ، لكنه واجب يؤدي قيل أن ن فكر فيما يترتب عليه من خير نفع. (٢٠)

يقول زكي نجيب محمود - مثل كانط بالواجب أساساً للأخلاق "فقوام الأخلاق عندنا هو "الواجب" لا "السعادة" (٢١). والواجب عنده كما يتضح لنا مكون من الضمير المبني على حرية الإرادة والفعل الذي يتجاوز حدود الفرد إلى بقية أفراد المجتمع

د- بدوي : كانط أرسطو العصر الحديث:

و منذ عام ١٩٧٧ بدأ داعية الوجودية في الفكر العربي الكتابة عن صاحب العقلانية النقدية مصدراً كتابه عن كانط بتبنيه يقول فيه: "أرسطو في العصر القديم و كانط في العصر الحديث : هما قمتا الفكر الفلسفي . و قد كرشنا لأولهما ما يزيد عن خمسة عشر كتاباً ، فلا أقل بأن نخص ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء " ، و الحقيقة أن هذا الكتاب المتعدد الأجزاء هو أربعة كتب . يتناول أولها ، الذي عنوانه "إيمانويل كنت" حياته و مؤلفاته في القسم الأول ، و فلسفته في القسم الثاني حيث يعرض بعد التمهيد نظرية المعرفة في المرحلة قبل النقدية ثم في المرحلة النقدية حيث

يتناول نقد العقل النظري المحض في عدة أقسام و أبواب : القسم الأول الحسابية المتعالية ، والثاني التحليلات المتعالية ويعرض في ثلاث أبواب: تحليل التصورات ثم تحليل المبادئ أو التحليل المتعالي ثم الديالكتيك المتعالي وفي القسم الرابع النظرية المتعالية للمنتج متابعا بدقة كانط و تقسيم نقد العقل النظري المحض حيث ينهي هذا القسم بالينكل المعماري للعقل المحض و يبدأ يختتم المرحلة الشاقة الطويلة التي قطعها كانط في نقد العقل المحض و يبدأ يتم بدوي فيلسوف الوجودية الكتاب الأول عن فيلسوف العقل و المعرفة. (٢٢)

و يمثل "الأخلاق عند كانط" الصادر عام ١٩٧٩ الكتاب أو الجزء الثاني من عمل بدوي عن كانط و يعرض فيه مشكلة الميتافيزيقا ، ثم الأخلاق ، الإرادة الخيرة ، الواجب ، الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية الى ميتافيزيقا الأخلاق و من ميتافيزيقا الأخلاق الى نقد العقل العملي المحض ، نقد العقل العملي ، تحليلات العقل المحض العملي ، ديالكتيك العقل العملي ، منجيات العقل المحض العملي ، مذهب الفضيلة ، و يتناول فيه واجبات الانسان المختلفة ثم منجيات الأخلاق لينهي الجزء الثاني من عمله. (٢٣)

و يتناول الكتاب الثالث من سلسلة كتبه " فلسفة القانون و السياسة عند كانط ، وقد صدر أيضا عام ١٩٧٩ . والحقيقة أن هذا العمل يعرض ويلخص بقية جوانب فلسفة كانط المختلفة ولا يكتفي بالقانون و السياسة حيث يتناول أيضا - دون أية تقسيم أي أبواب أو فصول - النزاع بين الكليات الجامعية : ما هي الجامعة؟ ، أحوال الكليات، مبدأ تقسيم الكليات الجامعية وخصائص كليات : اللاهوت ، الحقوق ، الطب ، الفلسفة (الأداب) . والنزاع اللامشروع بين الكليات العليا والدنيا والنزاع المشروع بينهم ، ويتناول فلسفة التاريخ : التاريخ العام ، هل النوع الإنساني يتقدم نحو الأحسن باستمرار؟ بداية التاريخ ، نهاية كل الأشياء . ثم يعرض علم الجمال عند كانط ماهو؟ ، أحكام الذوق ، ما هو الجميل؟ ، تحليلات السامي (الجيل) ثم الفن و تقسيم الفنون الجميلة. (٢٤)

ويخصص الكتاب الرابع والأخير للتربية والدين عند كانط . كما كتب بدوي مادة طويلة عند كانط في الجزء الثاني من موسوعة الفلسفة (١٩٨٤) حيث يعتبره أعظم فلاسفة العصر الحديث ويخصص له (٢٥ صفحة كبيرة ذات عمودين) متاولا حياته و تطورها إلى مرحلتين ما قبل النقد والمرحلة النقدية ثم يعرض لفلسفته في

المرحلة الأولى ثم الثانية ويفيض في تحليل كتابه الأساسي "نقد العقل الخالص" (المحض) بتقسيماته ومسمياته المختلفة ونقائض العقل المحض معطيا عدة ملاحظات حولها ثم يتناول اللاهوت النظري ، والأخلاق ثم السياسة ويشير في مراجعه إلى أوسع وأعمق دراسة عن كانط كتبت بأية لغة هي كتابنا (إيمانويل كانط) في أربعة أجزاء ويقدم ثبوتا مطولا بمؤلفاته والدراسات حول فلسفته.^(٢٤)

٦- زيدان : كانط وفلسفته النظرية :

يعرض محمود زيدان جانب أساسي في فلسفة كانط نسيه حما تظهير خاصة في نقد العقل المحض الذي يتناوله بالتحليل التفصيلي بابا بابا وغصلا فصلا حيث يبدأ بمقدمة مقتضبة عن كانط ومكانته بين معاصريه ولاحقيه وتقديم لنقد العقل الخالص ويخصص الفصل الأول لحياة كانط ومؤلفاته وسمات شخصيته والثاني للفلسفة النقدية عارضا المؤثرات التي أثرت في الفيلسوف ومراحل حياته قبل نقد العقل الخالص خاصة ، وتأثره بنظريات نيوتن . ويقدم في الفصل الثالث صورة عامة للفلسفة النقدية يشير فيه إلى آراء ثلاثة يهدف كانط من ورائها إلى إقامة الميتافيزيقا كعلم هي تقرير وجود عالم الظواهر "الفينومين" وعالم الأثنياء في ذاتها "النومين" مع إمكان معرفة العالم الأول واستحالة معرفة الثاني . الأول موضوع معرفة الفعل النظري والثاني موضوع العقل العملي ، ثانيا معنى الأثنياء في ذاتها الذي يتعلق بما وراء هذا العالم والذي يتضمن وجود الله والحرية الإنسانية وخلود النفس ، ثالثا عجز العقل النظري الخالص عن معرفة الأثنياء في ذاتها . والحل هو التمييز بين المعرفة والتفكير . فالعجز عن المعرفة لا يلغي التفكير.^(٢٥)

إن الهدف هو الميتافيزيقا هل يمكن قيام الميتافيزيقا كعلم؟ لقد تجاوزت الميتافيزيقا السابقة حدود عالم الظواهر حيث إمكانية العقل على المعرفة إلى ما وراء الظواهر . فالميتافيزيقا متعلقة بعالم الأثنياء في ذاتها ويفيض زيدان في بيان جهد كانط في تناول المعرفة القبلية ومصادر المعرفة التي تبدأ بالتجربة والتمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية ويبدأ بتناول نظرية الزمان والمكان وبراهين كانط الأربعة بأنهما حدسان قبلان لا تصوران تجريبيين وعلاقة ذلك بالرياضيات والابستمولوجيا . وهو يناقش كانط في اعتقاده أن الهندسة الإقليدية نسقا متكاملًا وأن المنطق اكتمل على يد أرسطو . وخصص فصلا عن الاستطيقا الترانسندنتالية

موضحا معناها عند كانط ثم الفصول من الخامس إلى الحادي عشر عن التحليل الترانسندنتالي لبنية العقل النظري ، وبين في باب التحليل الترانسندنتالي الأسس التي أقام عليها كانط نظريته المعرفية لعالم الظواهر ، حيث يتناول المقولات المتعلقة بتحليل التصورات ومبادئ الإدراك العام ويحاول أن يكشف زيدان عن الدوافع التي أدت بكانط إلى وضع نظرياته اعتمادا على ايونج Ewing وبيردس Birds وبتاون Paton وكورنر Korner.

ويأتي باب الجدل الترانسندنتالي وهو الباب الثالث في كتاب نقد العقل الخالص ، الذي يتعلق بطبيعة البحث الميتافيزيقي إجابة عن سؤال كانط الثالث كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة؟ ويعرض زيدان فكرة كانط عن العقل الخالص ووظائفه المنطقية والميتافيزيقية وينكر إمكانية الاستدلال أو إقامة البراهين على موضوعات الميتافيزيقا : الله ، حرية الإنسان ، خلود النفس ، ويعرض لنقد كانط للميتافيزيقا السابقة وإثباته بطلانها في ثلاثة فصول ويصل في الفصل السادس عشر والأخير إلى السؤال هل الميتافيزيقا كعلم ممكنة؟ ويرى زيدان أن "نقد العقل الخالص" بمجمله : الاستطيقا الترانسندنتالية والتحليل الترانسندنتالي مباحث مستفيضة في الميتافيزيقا. فالأولى تناولت طبيعة المكان والزمان موضوع اليقين والضرورة في القضايا الرياضية ، موضوعات ميتافيزيقية ويعالج التحليل الترانسندنتالي نظرية المعرفة والكوزمولوجيا أوضح فيها استحالة قيام الميتافيزيقا . وحينما زيدان إلى كتاب كانط مقدمه لكل الميتافيزيقا مقبلة ممكن ان تصير علما ، حيث يبين كانط أن فشل الميتافيزيقا السابقة عدم وجود منهج للعلم ومباحثه وقد ميّد كانط السبيل لذلك في كتابه العقل الخالص ويبقى علي نقلا العقل العملي إقامة الميتافيزيقا .

٧- تأسيس الميتافيزيقا والمذهب عند كانط .

نعرض في هذه الفقرة دراستي مراد وهبه المذهب عند كانط و محمود رجب الميتافيزيقا عند كانط . يرى مراد وهبه في مقدمة دراسته المذهب عند كانط التي كتبها بالفرنسية ونقلها إلى العربية نظمي لوقا ١٩٧٩ أنه من خلال التأثيرات الكثيرة التي تعرض لها كانط ، نجده قد أنساق وراء مسألة أساسية ، مطلوب بالضرورة من سائر المسائل أن تخضع لها ، هي مدى إمكان الميتافيزيقا من حيث هي علم .^(٢٧)

ومن ثم نجد مطلب كانط ، هو تحديد المبادئ الميتافيزيقية للمعرفة تجديدا مذهبيا أو نسقيا. ويرى أنه لا بد من منهج حين نتصدى لمشكلة ما وأننا لكي نعرف

منهج كانط ينبغي أن نعرض موضوع دراسة كانط لأن مسألة المنهج مرتبطة بمسألة الموضوع. (ص ٨) وهذا المنهج وهو منهج التحليل الترنسندنتالي قاد كانط إلى تقديم عناصر المعرفة الكلية والضرورية وهي : صورتا الحدس الحسي الخالصتان - أي الزمان والمكان - ومعاني الفهم المجردة - وهي المقولات - ومعاني النطق المجردة وهي الأفكار . وعلى هذا يبدأ مراد وديه بحثه بعرض الصورتين الخالصتين للحس ، والمقولات حتى يتسنى له تفسير طبيعة الأفكار ومكانتها الابستمولوجية ودورها .

يعرض في الباب الأول من كتابه "التنظيم الصوري للمذهب" في سبعة فصول هي : الحدس والمقولات ، المنطق ، طبيعة الفكرة ، الفكرة رسما وتخطيطا ، عمل الأفكار من حيث هي رسوم تخطيطية ، تعريف الميتافيزيقا ، التصورية الترنسندنتالية . ويتناول في الباب الثاني "التنظيم المادي للمذهب" في فصلين هما : الفكرة في استخداميا العملي ، فكرة الغائية . ويقدم في الباب الثالث "فحص نقدي لمذهب كانط. وهو يرى أنه بوسعنا أن نقول أن الثورة الكانطية العقلية إنما تتمثل في نشدان توحيد المذهب لا في مركز الواقع باعتباره موضوعا بل في صميم الفكر باعتباره ذاتا مفكرة تفرض نفسها على الطبيعة . ويرى أن ثمة غرضا مزدوجا يلزم تكوين كتب النقد الثلاثة : فإناك غرض نقدي ، وغرض نسقي ، فلا يكفي أن نعد الأرض لقيام ميتافيزيقا مستقبلة ، بل يجب أيضا أن يكون هناك نسق للعقل : نسق ينظم عناصره الأساسية (ص ١٠٧).

ويتسأل وديه هل كانط على حق في إقامة نسق (مذهب) تام ، وهل تجد الفلاسفة الباحثة عن نسق هدفيا ؟ ويرى أنه مهما كان النسق مغلقا ففي كل مرحلة من تطور المعرفة العلمية والثراء المتزايد في المعارف الوضعية ، يسود الاعتقاد بأن كل نسق ينبغي أن يمضي في طريق التغيير . فالنسق الحق عنده هو الذي يفتح الباب للمشكلات الجديدة التي تكون أعمق وأكثر تعقيدا من السابقة . لذا فنحن دائما بحاجة إلى جيد جديد لكل مشكلة جديدة . ومن ثم فالفلسفة ليست عملا نسقيا تاما لمفكر واحد فهي لا تقتات تدخل وتستدعي إضافات وتصحيحات وبذلك تتقدم على نحو ما يتقدم العلم الوضعي . (ص ١١٣)

يتناول رجب كانط ومشكلة الميتافيزيقا في الفصل الأول من كتابه "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" ، حيث يتناول في فقرات أربع تفسير ميتافيزيقا كانط وتطور فلسفته ، النقد والميتافيزيقا ، أقسام الميتافيزيقا والميتافيزيقا النقدية ، سمو العقل

العملي وميتافيزيقا الأخلاق . مناقشا عبارة كانط هل من الممكن على الإطلاق قيام شئ كالميتافيزيقا ؟ وناقش قضية عداوة كانط للميتافيزيقا وأنها ليست جديدة موضحا أن المقصد الاسني في فلسفة كانط هو إصلاح الميتافيزيقا (٢٨) ويتابع ذلك عبر مراحل تطور فلسفة كانط موضحا أن نقد العقل الخالص الذي قصد منه أن يكون أساسا أصبح هو البناء الرئيسي ، لقد تغير الهدف من تقديم أسس جديدة للميتافيزيقا إلى تقديم أسس ميتافيزيقيا جديدة (ص ٢٠) . ويوضح في الفقرة الثانية أن نقد كانط ما كان نقدا للميتافيزيقا من خارجها مثل النقد الذي يوجهه إليها الفلاسفة التحليليون والماركسيون والمناطقة الوضعيون في أيامنا هذه ، بل كان نقدا من داخل الميتافيزيقا يستهدف إحيائها لا تفويضها(ص٢٦) ويعرض تقسيم كانط للميتافيزيقا ، ميتافيزيقا الطبيعية وميتافيزيقا الأخلاق ، الأولى ميتافيزيقا العقل النظري، ويخصص الفقرة الرابعة للثانية للعقل العملي . ويرى في الخلاصة أن كانط لم يهدف إلى تقديم مذهب ميتافيزيقيا مغلقا وإنما أراد أن يكون وسيلة للقضاء على الأخطاء التي عرقلت الميتافيزيقا عن التقدم المطلوب (ص ٢٣) وأن تفسير موقف كانط من الميتافيزيقا أمر على جانب كبير من الأهمية عند الفلاسفة المعاصرين.

٨- التأسيس النقدي للزمان والمكان

نعرض في هذه الفقرة الاهتمامات العربية بالجوانب العلمية في فلسفة كانط لدى كل من صادق جلال العظم وعبد القادر بشته ، حيث اهتم الأول بدراسة نظريات الزمان والمكان عبر مراحل تطور الفلسفة النقدية دراسة تاريخية . وشغل الثاني أيضا بالفلسفة النقدية في رسالته بالفرنسية حول "الزمان والفضاء" عند نيوتن وكانط L'espace et le Temps Chez Newton et Chez Kant , Editee a l;uni , de tuNis , 1991. وهو عضو جمعية الكانطيين بباريس ، ومراسل مجلة الدراسات الكنتية الألمانية .

شغل الأول مبكرا بالفلسفة الكانطية ، خاصة بعد سفره إلى الولايات المتحدة للدراسة في جامعة ييل ١٩٧٥ حيث اتخذ من فلسفة الزمان عند كانط موضوعا للدكتوراه وصدر الجزء الأول من عمله عن المكتبة الفلسفية بنيويورك ١٩٦٧ وقدم الجزء الثاني بالانجليزية ١٩٦٩ وقد أصدر عدد من الدراسات حول هذه الفلسفة بالعربية منها : نظريات الزمان في فلسفة كانط ، (مجلة المجلة ، القاهرة يونيو ١٩٦٤) ونظريات الزمان المبكرة في فلسفة كانط ، المرحلة ما قبل النقدية (الجامعة

الأمريكية ، بيروت ١٩٦٧) كما نشر دراسة أخرى في كتابه "دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة" (٢٩) حول نظريات المكان في فلسفة كانط ببيروت ١٩٦٦ .

ويتضح موقفه من فلسفة كانط في المحاور الأولى في كتابه "دفاعا عن المادية والتاريخ" وهو مداخله نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، يتناول فيها على شكل حوار طويل أبرز مشكلات هذا التاريخ ورموزه وتياراته بالمناقشة والنقد والتقييم . ويرى فيه أن كانط أخر الديكارتيين العظام والجديين (ص ٧٦) . وهو يرى أن ظاهراتية كانط أرقى بكثير من العدمية المعرفية التي نجدها لدى توماس كوهن . فالظاهراتية عند كانط استندت إلى ما يمكن تسميته "بالمثالية الموضوعية" . أما عند كوهن ، فالذي يغيب هو هذه الموضوعية والذي يبقى تماما هو المثالية . إن كانط هو الذي أرسى في الفلسفة الحديثة الأسس التصيلية لما يمكن تسميته "بانطولوجيا الذات" و "ابستمولوجيا الذات" و "منطق الذات" لا تلغي ظاهراتية كانط كل معنى ممكن لفكرة تقدم العلم، كما يفعل كوهن . (ص ٨٣-٨٤) .

ويأخذ على الدراسات الكانطية انشغالها بنظرية المعرفة وإهمالها الانطولوجية الكامنة خلفها . وتفتتت نظرة كانط الشمولية إلى مجموعة من المسائل الفرعية الجزئية ويرى ضرورة العودة إلى وضع الكانطية في موقفها المناسب داخل إطار الفلسفة الحديثة، ويبين أن كانط "أنجز ثورة كوبرنيقية مضادة وليس ثورة كوبرنيقية فقط" . محور كانط عالم الظواهر حول الروح بدلا من ترك الروح تبحث عن صدق أفكارها وفاقليتها بمراجعتها على الواقع الخارجي المستقل .

ينزع كانط في القسم الأول من مشروعه الفلسفي عن تصوري المكان المطلق والزمان المطلق عند نيوتن كل وجود موضوعي ليحولهما إلى صورتين الحدس الحسي التابعين ، في التحليل الأخير ، إلى الذات الكلية كما هي في ذاتنا . أي أن علم الهندسة لا يفيدنا معرفة بطبيعة المكان وخصائصه كواقع موضوعي مستقل ، بل بطبيعة إحدى ملكات الذات العارفة وخصائصها . الشيء ذاته يقال بالنسبة لعلم الميكانيك لأن الميكانيك يقع من الزمان عند كانط موقع علم الهندسة من المكان .

أما في القسم الثاني من مشروعه فإنه ينزع عن مقولات الميتافيزيقا التقليدية ، مثل الجوهر ، العرض ، الوجود ، الإمكان ، الضرورة ، العلية ، الخ ، كل سمة موضوعية ليحولها إلى مجرد صور فارغة تابعة أيضا للذات الكلية نفسها . في الواقع تعبر الأحكام الحتمية عند كانط ، في التحليل الأخير ، عن طبيعة ملكات الفهم

وخصائصه أكثر مما تعبر عن حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها لأن عالم الظواهر يستمد بنيته وعلاقاته وقوانينه من العقل الإنساني الكلي .

يكرس كانط القسم الثالث من مشروعه لنزع صفة الواقعية الميتافيزيقية عن التصورات اللاهوتية مثل الله ، خلود النفس ، التخيير ، الثواب .. الخ بتحويلها إلى مجرد مصادرات عملية بلا أي مضمون معرفي . أما البديل عن المعرفة العلمية التي أنكرها كانط فهو العقل النقدي أو المتعالي ، الذي يبقى دوما ضمن إطار الظواهر ولا يحاول تعدي حدودها لمعرفة طبيعة مصادرها الحقيقية . من هنا بإمكاننا أن نعد كانط مؤسس الظاهراتية الحديثة وأهم منظر شمولي لنا كمدرسة أو مذهب . ولهذا السبب أيضا نجد علاقات القربى بينه وبين البراجماتية والأداتية والتواضعية اللاحقة قوية وبينه وواضحة . في العمق تراجع كانط عن الواقعية العلمية لصالح الإيمان ، وعن المادية العصرية لصالح الروح ، وعن الحتمية السببية لصالح تلقائية الأفعال . كيف يمكن أن تتطوي فلسفته على ثورة كوبرنيقية بالمعنى الجدي للعبارة إذن؟^(٣٠)

ويقدم عبد القادر بشته فلسفة كانط في دراساته المتعددة مثل دراسته المشار إليها ، الزمان والفضاء عند نيوتن وكانط ، وكذلك Le Kantisme de la Theorie Cantorene de l'infini , In Archiwes de Philosophie N.2, 1991 كتابه "العقل العلمي في عصر التنوير" ١٩٩٧ . ويتكون هذا العمل من ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة يهمنها الثاني الذي يتناول في الفترة الأخيرة منه علم الكون عند كانط .

يؤكد بشته على أن ارتباط العلم بالعقل يؤدي إلى التأسيس الميتافيزيقي للعلم ، لأن الميتافيزيقي يتضمن حسب كانط مبادئ العقل (ص ٧) . ويعرض علم الكون عند كانط ، الذي أهتم به خاصة في المرحلة ما قبل النقدية وكتب في ذلك كتابا هاما هو "نظرية السماء" مع مؤلفات تكمله مثل "المونادولوجيا الفيزيائية والأساس الأول لجهات الفضاء" وإذا كانت الدراسات الكانطية حول هذا الموضوع تهتم بعلاقة كانط بكل من نيوتن ودلامبير فهو يتوقف عند هذه العلاقة . ويرى أن كانط يختلف عن نيوتن في ثلاثة مسائل هي : حدود المعرفة الإنسانية ، علاقة الله بالعالم ، الأثير ، ويتفقان في مسائل على مستوى المنهج والمفاهيم .

يؤكد كانط مثلا في "نظرية السماء" على ضرورة القيام بالتجارب والملاحظات للوصول للحقائق المتعلقة بالسماء وللتحقق من صدقها . ونجد التأكيد

نفسه في كتابات أخرى مكتملة لهذا المؤلف اليوم مثل أحلام الحالم. حيث يدعو الكاتب إلى استخدام المنهج التجريبي حتى تثبت مفهومي القوة والدفع. وهذا المنهج الذي يقول كانط بضرورة استخدامه في علم السماء سبق لنيوتن أن نظر له ومارسه في "التعليق العام" وفي الكتاب الثالث من المبادئ، ومن المفاهيم النيوتونية التي نجدها في نظرية السماء نذكر مفهومي الزمان والفضاء. إطارين لا متناهيين مرصعين بأجسام مادية متكونة من ذرات. وقد بين كانط في ذلك النص علاقة هذين الإطارين المجردين بخالق الكون، جاعلا منهما خاصيتين إلهيتين. فيؤيد بذلك الفناء مثلا بكونه الحاوي للامتناهي للحضور الإلهي.

وكل هذه الأفكار هي في الحقيقة نيوتونية. فالكتاب الثالث و "التعليق العام" والتعليق التابع للتحديات الأولى هي النصوص التي استند إليها كانط بالتأكيد حتى يفهم الزمان والفضاء كما فعل. ويستنتج من ذلك أن كانط تشبث بلب الفكر النيوتوني. ومما يؤيد هذه الحقيقة هو أن كانط يبدأ كتابه بعرض العلم النيوتوني ويعتبره ضروريا لفهم نظريته الكونية. ويحتوي هذا العرض في نظر كانط على المبادئ التي تمثل الشرط الأول لعلم السماء عنده. (٢١)

٩- كانط والدين في حدود العقل

ويطرح حسن حنفي تساؤلا في مقدمة دراسته: الدين في حدود العقل وحده لكانط (٢٢) عن سبب تأليف كانط لهذا الكتاب ١٧٩٣ بعد أن أكتملت المرحلة النقدية ١٧٩٠. هل أراد أن يطبق فلسفته النقدية على موضوع الدين؟ لذا يبدأ القسم الأول من دراسته ببيان الموقف الديني لكانط قبل المرحلة النقدية، ثانياً الموقف الديني لكانط في المرحلة النقدية، حيث يعرض للعقل النظري وهدم المعرفة، والعقل العملي وإرساء قواعد الإيمان، ومملكة الحكم والبراهين على وجود الله. ويحلل في القسم الثالث الدين في حدود العقل وحده حيث يعرض لحلول مبدأي الخير والشر من أجل السيطرة على الإنسان، انتصار مبدأي الخير والشر وقيام ملكوت الله على الأرض وناقش في هذه الفقرة: الإيمان التاريخي والإيمان الفلسفي، الدين اللاهوتي والدين الفلسفي (التأويل) ثم يعرض للدين والكهنوت ويقدم لنا بعض الملاحظات الختامية قبل أن يتناول الموقف الديني لكانط في المرحلة الأخيرة. هي أن كانط عاد للتصور القانوني (اليهودي) للدين، وأنه في حديثه عن الصراع بين مبدأي الخير والشر عاد للتصور الماتوي، وأن تصوره للدين يقوم على الخطيئة الأولى. وأن

موقفه لا يتعدى التفسير الفلسفي لبعض العقائد المسيحية دون رفض لهذه العقائد ، وأن دراسته ليست للدين بل دراسة للأخلاق .

ويستنتج حنفي من تحليل جيد كانط الديني أنه وفلسفة التنوير في ألمانيا كانوا أقل جراءة من عصر التنوير في فرنسا .

يناقش محمد عثمان الخشت في "فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية" مدى اتساق كانط مع نفسه حين أراد أن ينظر لفلسفته الدينية ، وهل أعلن شيئاً وأضمرت فلسفته شيئاً آخر؟ ، وهل صحيح أنه ألغى المعرفة ليفسح الطريق للإيمان رغم كونه ألغى الإيمان التقليدي ليفسح المجال للعقل . ويرى الباحث أن كانط لم يضع العقل في أطر دينية بل العكس وضع الدين في أطر العقل وحدها . لم يتوقف عند "الدين في حدود العقل" بل عمل على تتبع المراحل التي مر بها التفكير الديني في المراحل المختلفة التي مر بها تفكير كانط بالإضافة إلى محاولة الكشف عن دور الدين في تشكيل المذهب الفلسفي ودور الفلسفة في تكوين التصور الديني^(٢٢) وذلك في سبعة فصول :

يدور الأول حول التفسير الميكانيكي للكون وبدائيات نقد اللاهوت الطبيعي والمفارق في كتابات ما قبل المرحلة النقدية . يعرض فيه : وجود الله عند كانط كما يتضح من كتابه المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية ، والأساس الوحيد لإثبات وجود الله ، وأحلام رائتي أرواح مفسرة بأحلام الميتافيزيقيا . وينشغل في الفصل الثاني بإشكالية هل ألغى كانط المعرفة لكي يفسح مجالاً للإيمان؟ والثالث نقد اللاهوت الطبيعي والمفارق والرابع إنقاذ الإيمان على الطريقة الكانطية ، ما إجابة كانط على إشكال الإلحاد الذي قدمه عصر العقل؟ والفصل الخامس الدين العقلي المحض عند كانط والسادس منهج التأويل الكانطي لنصوص الكتاب المقدس ونقض اليهودية والسابع والأخير العقائد المسيحية بين التأويل والتفنيد .

١٠ - أميرة مطر وعلم الجمال عند كانط

تناولت د. أميرة مطر في الفصل الأول من الباب الثاني من كتابها "فلسفة الجمال : أعلامها ومذاهبها" فلسفة كانط الجمالية . الذي كان يهدف إلى إيجاد منطق للذوق مثل للمنطق الذي توصل إليه في مجال العلم والأخلاق وقد توصل كانط إلى

المبادئ الأولية للذوق في نقده لملكة الحكم ١٧٩٠. يأتي كائن بعد ذلك بالنقد الثالث ليحقق الترابط بين عالم الضرورة وعالم الحرية أو بين مجال العلم ومجال الميتافيزيقا، ذلك لأن ملكة الحكم هي الوساطة بين الذهن والعقل ، ويصبح الشعور بالذلة هو الوساطة بين المعرفة والإرادة .

أما المبدأ الذي تعتمد عليه ملكة الحكم فهو مبدأ الغائية أو القصد وهو الذي يسمح بقيام الحكم المنعكس Reflective ، ويختلف هذا الحكم عن احكام الذهن في أنه لا يعتمد على مقولات سابقة يطبق بواسطتها الكلي على الجزئيات ولكنه يتعلق بحالات خاصة فردية لكي ينتقل إلى كلي ولكنه خاص بهذه الحالات الفردية ولكي يحقق هذه المهمة فإنه يوجد الحكم الكلي المناسب لكل حالة خاصة والمبدأ الذي يسير عليه في هذه العملية هو مبدأ الغائية.

وينقسم نقد الحكم إلى قسمين ، نقد الحكم الجمالي (الاستطقي Asethetical) ونقد الحكم الغائي Teleogical. ويصاحب كلا الحكمين شعور بالذلة . غير أن الذلة المصاحبة للحكم الجمالي تختلف عن الذلة المصاحبة للحكم الغائي إذ يذهب كائن إلى أن الانعكاس في الحكم الجمالي يقع على اللعب بالتمثلات في حين أن الانعكاس في الحكم الغائي يقع على اللعب بالتصورات.

كذلك يمكن أن نجد نقد ملكة الحكم جزءا متما لفلسفة كائن النقدية ، وخصص كائن كتابه نقد الحكم للبحث في الشروط الأولية الخاصة بأحكامنا عن الجميل والجليل. وقد قسم هذا المؤلف إلى جزأين رئيسيين ، الأول يشمل نقد الحكم الاستطقي أي الحكم بالجميل والجليل والجزء الثاني يشمل نقد الحكم الغائي.

وأول ما يميز حكم الذوق ، هو أنه حكم استطقي أي حكم يرجع إلى الذات ، وإذا كانت كل أفكار العقل حتى المستمدة من الإحساس تشير إلى موضوعات خارجية إلا أن الأفكار المستمدة من الشعور بالذلة والألم ليست كذلك ، لأننا في هذه الحال لا نشير إلى موضوع خارجي بل يكون لدينا شعور عن أنفسنا عندما نتأثر بهذا النوع من الأفكار . فالذوق هو ملكة تقدير شئ أو فكرة من حيث قبولها أو عدم قبولها بدون وجود أي غرض معين. أن أهم ما أحدثه كتاب نقد الحكم في تاريخ علم الجمال - كما تؤكد أميرة مطر- هو أنه قد جعل لهذا العلم مجالا مستقلا عن مجال المعرفة النظرية ومجال السلوك العملي (٣٤)

١١ - الغائية والنقد والفلسفة السياسية عند كانط

ويقدم لنا د. محمود سيد أحمد دراستين عن كانط ، الأول حول مفهوم الغائية والثاني في الفلسفة السياسية. يحدد لنا في الدراسة الأولى مبدأ الغائية عند الفيلسوف علي أنه مبدأ ذاتي ، بمعنى أننا لا نطبقه بالضرورة علي الطبيعة ، لكن ما نفعله هو أننا نسقط بصورة مجازية اتجاهاتنا الغائية علي العالم قائلين "أنه يبدو لنا كما لو أن عقلا يعمل هناك . وعلي هذا الأساس فإن الغائية لا تعدو أكثر من كونها فكرة أصلها في الحكم التأملي ولا يمكن أن نعزوها الي منتجات الطبيعة ذاتها . وعلي هذا يقول أن كانط لا يهتم بالغائية في ذاتها بل أن أهتمامه منصب علي " الأحكام الغائية " أو أن شئت فقل منصب علي المعرفة الغائية . وهذا معناه أن الغائية عنده ليست مبدأ موضوعا أنطولوجيا بل مبدأ إبستمولوجيا " (٣٥)

وكانط يلجأ فيما يري سيد أحمد إلى مفهوم الغائية ليتمكنه في حل مشكلة التقريب بين عالمي الطبيعة والأخلاق . لذا فهو يتوقف في الباب الأول من كتابه عند الثانية الكانطية بين الطبيعة والأخلاق وذلك في فصلين ، أولهما " الطبيعة والضرورة الإلئية " وثانيهما " الأخلاق والحرية " ثم ينتقل الي الباب الثاني ملكة الحكم والغائية بفصليه : الغائية في الجمال ، والغائية في الطبيعة ، حيث أهتم بتوضيح معني الغائية في هذين المجالين ومدى مساهمتها في التقريب بين عالمي الطبيعة والأخلاق حتي يتسني له في الباب الثالث أن ينتقل "من الغائية الي اللاهوت " في فصلين ، الأول الغائية ووجود الله . والثاني من الألوهية الأخلاقية الي تأسيس الدين الأخلاقي .

وقد أهتم الدكتور سيد أحد بتوضيح مسألة هامة هي أن كانط علي العكس من اللاهوتيين والفلاسفة الذين يعتقدون أن الغائية تمكننا من إثبات وجود الله ، فهو يسلك طريقا آخر حيث يري أن الغائية الأخلاقية - لا الطبيعية - هي التي تمكننا من ذلك . وبهذا استطاع تأسيس لاهوتا اخلاقيا محضا (ص ١٢) . ويختتم بحثه بمناقشة الي أي مدى تتجح كانط في التقريب بين عالم الطبيعة وعالم الأخلاق متوصلا الي أن هيجل هو الذي نجح في هذا التقريب عن طريق الخبرة الجمالية . ويؤكد في فاتحة بحثه أن النقد الكانطي للنزعة الانسانية في أعرق صورها " (ص ٢٠٢) ويلحق كتابه الأول بمجموعة من النصوص مترجمة من مدخل كتاب "نقد ملكة الحكم"

ويقدم في عمل تالي "دراسات في فلسفة كانط السياسية" (٢٦) ١٩٨٨ موضحا أن كانط يقترب من المشكلات الأساسية للحياة السياسية بنفس الروح التي يقترب بها من المشكلات الميتافيزيقية . ويرى في مدخل عمله أنه لا مبالغة في القول أن لتاريخ الفكر السياسي في ألمانيا يبدأ بالفعل وبصورة جادة بكانط . وأنه قد فجر ثورة في الفلسفة السياسية كما هو الحال في جميع مجالات الفلسفة الحديثة . ويعرض لرأي فريقين الأول يرى أن كانط ليس له أهمية في تاريخ الفكر السياسي والثاني يؤكد أنه لا يمكن تجاهله في تاريخ الفلسفة السياسية .

ويلاحظ أن فلسفة كانط السياسية جزء من نسقه النقدي وأنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالأخلاق (ص ١١) وأنه أقام علم السياسة على أسس عقلية ، فهو يبدأ بالعقل لا بالواقعة السياسية (ص ١٣) وأن كتاباته في هذا المجال أوضح وأقل تعقيدا من كتبه النقدية (ص ١٤) ثم يعرض لمصادر فلسفة كانط السياسية .

ويتناول في ستة فصول : الدولة عند كانط ، المواطن ، مفهوم السيادة ، نحو سلام دائم بين الشعوب ، العلاقة بين السياسة والأخلاق ، العلاقة بين فلسفة التاريخ والسياسة .

(١) د. زكريا إبراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة د.ت.

(٢) الكونت دي جلارزا : محاضرات في الفلسفة العامة . تحرير د.أحمد عبد الحليم عطية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ٢٠٠١ ، المقدمة

(٣) أنظر الشيخ طنطاوي جوهرى : ترجمة كتاب التربية لكانط في دراستنا ، الدرس الفلسفي في متسر ، دار قبا ، القاهرة ٢٠٠٢ .

(٤) زكي نجيب محمود : قصة الفلسفة ، وكذلك الجبر الذاتي ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، اخية المصرية العامة للمكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ وانظر دراستنا عن كانطية زكي نجيب محمود بين الوضعية المنطقية والمدرسة الإنشائية في الكتاب التذكري الذي أشرف عليه د. حسن حنفي ، مصدر من المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة وما كتبه زكي نجيب محمود عن كانط في موقف من الميتافيزيقا ط ٣ دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧ .

(٥) والنقدية فلسفة جديدة تؤسس قولاً فلسفياً مختلفاً ، ويعرض لمشكلة النقد أي لإمكانية الأحكام التأليفية الفعلية ، وبرنامج النقد أي التأليف بين ملكات العقل الثلاث . ثم نقد المعرفة النظرية بداية بنقد الحساسية ونقد

الفاعمة ثم استنباط المفاهيم وتسويغها ومبادئ التجربة وجدل العقل وأفكار العقل وتناقض العقل ثم دوره في المعرفة النظرية حتى ينتقل إلى نقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم ونقد الحاكمية التكنولوجية ثم خلاصة النقد.^(٧) وقد تناول فؤاد زكريا هذه الترجمة بالنقد موضحا جوانب التصور فيها في مجلة الفكر المعاصر القاهرة وقدمت نازلي إسماعيل ردا على هذا النقد في العدد التالي من نفس المجلد.

^(٨) د. إبراهيم بيومي مذكور : عثمان أمين ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٨.

^(٩) عبد الغفار مكاوي : شعر وفكر ، دراسات في الأدب والفلسفة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٥ ص ٢٨٧-٣٠٧ وانظر عن جهود د. مكاوي مجلة أوراق فلسفة ، العدد السادس عن الفلسفة الألمانية القاهرة ٢٠٠٢ .

^(١٠) د. زكريا إبراهيم : كانط أو المثالية الموضوعية .

^(١١) ويتكون هذا العمل من مقدمة وثمانية فصول وخاتمة . يوضح في المقدمة "حياة كانط وتطوره الروحي" وأن الفلسفة النقدية ثورة فكرية كبرى وفي فصلين نظرية المعرفة : العلم الرياضي في الفصل الأول والطبيعي في الثاني ومبحث الوجود في فصلين الميتافيزيقا غير المشروعة في الفصل الثالث والمشروعة في الرابع ، والمشكلة الخلقية في فصلين : تحليل القانون الخلفي في الفصل الخامس ومصادرات العقل العملي في السادس وفلسفة الجمال في فصلين نقد ملكة الحكم في الفصل السابع ونقد الحكم الغامبي في الثامن.

ويخصص الخاتمة لمناقشة بعض المآخذ والاعتراضات موضحا أن الخطأ الأكبر الذي طالما وقع فيه مؤرخو الفلسفة الكانطية ، هو أنهم كثيرا ما كانوا يقدمون للناس هذه الفلسفة على صورة "مذهب" مغلق جامد ، في حين أن كانط نفسه قد أراد لها منذ البداية أن تكون فلسفة "نقدية" منفتحة . أن الفلسفة النقدية هي في صميمها روح ومنهج لا مجرد عقيدة أو مذهب "أن الثورة الكوبرنيكية الكبرى التي أراد كان أن يحدثها في علم الفلسفة إنما هي أولا وبالذات ثورة منهجية (ص ٢٩٩) وبالإضافة إلى ذلك فقد خصص زكريا إبراهيم أحد فصول كتابه "المشكلة الخلقية" لتناول نظرية الواجب عند كانط.

^(١٢) د. عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية ، دار المعارف ، القاهرة ٢٠٠٢

^(١٣) د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ط ٣ القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٣-٢٤

^(١٤) أنظر دراستنا عنه في توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية ، في الخطاب الفلسفي في مصر ، دار قباء ، القاهرة ٢٠٠١ ص ٢٤٤-٢٠١.

^(١٥) د. زكي نجيب محمود : الجبر الذاتي ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ ص ١٥٠.

^(١٦) الموضوع السابق

^(١٧) المصدر السابق ص ٢٥٦

^(١٨) الموضوع نفسه

^(١٩) د. زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ١٩٧١ ص ٢٧٦.

^(٢٠) المصدر السابق ص ٢٧٧

^(٢١) المصدر السابق ص ٢٩٧-٢٩٨.

- (٢٢) عبد الرحمن بدوي : إيمانويل كانت ، دار القلم ووكالة المطبوعات ، الكويت .
- (٢٣) عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كانط ، دار القلم ووكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩ .
- (٢٤) عبد الرحمن بدوي : فلسفة القانون والسياسة عند كانط ، دار القلم ووكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩ .
- (٢٥) عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، الجزء الثاني ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٤ . مادة كانط
- (٢٦) د. محمود زيدان : فلسفة كانط النظرية ، دار المعارف ، القاهرة د.ت
- (٢٧) مراد وهبه: المذهب في فلسفة كانط ، ترجمة د. نظمي لوقا ، الأجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٩ ص ١٣
- (٢٨) د. محمود رجب : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ ص ١٣
- (٢٩) د. صادق جلال العظم : دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة ، دار الطلبة ، بيروت ١٩٦٦ .
- (٣٠) د. صادق جلال العظم : دفاعا عن المادية والتاريخ ، دار الفكر الجديد ، بيروت ١٩٩٠ ص ٩٢
- (٣١) د. عبد القادر بنشنته : العقل العلمي في عصر التنوير ، دار الطلبة ، بيروت ١٩٩٧ ص ٥٤-٥٥ .
- (٣٢) د. حسن حنفي : الدين في حدود العقل وحده ، في كتاب قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ، دار الفكر ، القاهرة د.ت
- (٣٣) د. محمد عثمان الخشت : فلسفة الدين في ضوء تأويل للنقدية الكنتية ، مكتبة غريب ، القاهرة ، المقدمة
- (٣٤) د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال ، أعلامها ومذاهبها ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ٢٠٠٢ ص ١٢٦-١٤٤ .
- (٣٥) د. محمود سيد أحمد : الغائية في فلسفة كانط ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ص ٩
- (٣٦) د. محمود سيد أحمد : دراسات في فلسفة كانط السياسية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٨ المقدمة

كانط و الماركسية

عادل ضاهر^(*)

لا يوجد موقف ماركسي موحد تجاه فلسفة كانط ، ولكن بالإمكان القول إن ما يصدق على العموم هو أن موقف الماركسي من كانط متناسب عكسيا مع موقفه من هيغل : فبمقدار ما يقترب الماركسي من هيغل بمقدار ما يبتعد عن كانط . في الواقع إن نقاد كانط بين الماركسيين يجدون في حجج هيغل ضد كانط الأساس لنقدهم .

ليس الغرض من هذه الدراسة تناول تطور العلاقة بين الماركسية وكانط والأشكال المختلفة التي اتخذتها لدى كل الفلاسفة الماركسيين الرئيسيين الذين اهتموا بتلقيح الفكر الماركسي بعناصر كانطية . فأهمية كانط للماركسية ، في اعتقاد الماركسيين الذين يمثلون الخط الماركسي التقليدي ، لا تتجاوز كونها أهمية تاريخية ، بمعنى أن كانط مفيد مع فلاسفة آخرين ، كهوبس واسبينوزا ولوك ، لنشؤ المادية التاريخية . ولكن يوجد نفر قليل من الفلاسفة الماركسيين الذين يذهبون إلى حد الاعتقاد بأن أهمية كانط للماركسية ليست مجرد أهمية تاريخية . فإن كانط ، في نظر هذا النفر من الفلاسفة ، لديه ما يقدمه إلى الماركسية ، على مستوى نظرية المعرفة وكذلك على مستوى فلسفة الأخلاق ، فإن العناصر التي تفتقر إليها الماركسية على المستويين الآخرين هي ، في نظر هؤلاء الفلاسفة ، تلك العناصر بعينها التي يمكن اشتقاقها من الفلسفة الكانطية . إن أطروحتهم الرئيسية ، إذا ، هي أن كانط ليس ، كما ادعى ديبورين Deborin ، مجرد ممد لنشوء الفكر الماركسي ، بل إنه بالإضافة إلى ذلك يقدم لنا نظرية للمعرفة وفلسفة خلقية يمكن ، عن طريق تدبرهما على النحو المناسب ، جعلهما مكملتين للماركسية.⁽¹⁾

إن هؤلاء الفلاسفة الماركسيين خرجوا ، لا شك ، عن الخط التقليدي للتفكير الماركسي حول كانط الذي يمثلته انجلز ولينين في نقدهما لمفهوم الشيء - في ذاته عند كانط وللنزعة اللاأدرية التي ينطوي عليها المفهوم . إن هذا الخط التقليدي يظهره اكسلرود Akselrod في سلسلة من الحجج التي صارت الأساس الذي بني عليه لينين محاولته دحض التجريبية النقدية . لقد كان الغرض من هذه الحجج البرهنة على أن

العالم الخارجي ينعكس في ادراكنا أو يتطابق معها وأنه لا بد ، بالتالي ، من التمييز بين الواقع والاحساسات . إن القضية الأخيرة تمثل موقفا واقعا على المستوى الإبستمولوجي ، موقفا رافضا لكائط الذي نظر اكسلرود إلى فلسفته على أنها محاولة يائسة للتوفيق بين المثالية والمادية . إن كائط ، في نظره ، أدرك أن مفهوم العالم الخارجي (الشئ - في - ذاته) غير قابل لأن يعرف . إن محاولة كائط التوفيقية مستحيلة ، بالنظر إلى أن معرفتنا تجد أساسيا إما في الوعي أو في المادة . إذن فإن كائط بناء على وجهة النظر هذه ، في نظر اكسلرود ، إن ما ينطبق على كائط هو أنه فقط في الظاهر يوفق بين المادية والمثالية ، بينما هو في حقيقة الأمر مثالي في الصميم⁽¹⁾ . إن هذا الموقف من كائط صار أشبه بمصادرة من مصادرات الفكر الماركسي التقليدي .

ليس مفهوم الشئ - في - ذاته وحده المستهدف من هجوم الماركسية التقليدية ، بل أيضا تميز كائط بين الكائن والواجب Seinud Sollen وكما أن نقد هيجل لمفهوم الشئ - في - ذاته هو الذي شكل الأساس لنقد الماركسية التقليدية لهذا المفهوم ، كذلك فإن عدم تمييز هيجل بين الكائن والواجب هو الذي شكل الأساس لعدم قبول الماركسية التقليدية للتمييز الكائطي بينهما . من هنا يتضح لماذا قلنا في البداية إن موقف الماركسيين من كائط يتناسب عكسيا مع موقفهم من هيجل ، بمعنى أن من يقترب من هيجل أكثر من بينهم يبتعد عن كائط أكثر . وبما أن الماركسية التقليدية ، كما هو واضح من كلامنا السابق ، وثيقة الصلة بهيجل ، يصير من الواضح أن الماركسية ذات النزعة الكائطية هي نوع من المروق في الماركسية ، إنها تشكل انحرافا عن الخط الماركسي التقليدي .

لنتقل الآن إلى معالجة موضوعنا الرئيسي ، ألا وهو الماركسية ذات النزعة الكائطية . من الفلاسفة الميمين الذين يمثلون النزعة الكائطية في الماركسية بعض فلاسفة مدرسة ماربورج وفلاسفة المدرسة الماركسية النمساوية⁽²⁾ . ولكن أهم ممثل للنزعة الكائطية في الماركسية ، في نظري ، هو الفيلسوف الإيطالي المعاصر لوتشيو كوليتي Lucio Coletti الذي يكاد يكون الصوت الوحيد بين الماركسيين الغربيين اللاحقين للماركسية النمساوية الذي نادى بالعودة إلى كائط ونبذ هيجل⁽³⁾ . إن ما يميزه عن كل الماركسيين الذين أظهروا نزعة كائطية ، كما سنوضح فيما بعد ، هو محاولته إيجاد حلقة الوصل بين كائط وماركس في نظرة كائط إلى الوجود على

أنه شئ فو - منطقي . (Extra - logical) إن هذه النظرة إلى الوجود هي تماما ما تحتاج إليه الابستمولوجيا الماركسية بوصفها ابستمولوجيا مادية

ولكن قبل تناول فلسفة كويلتي ، لنعالج أولا السمات البارزة للمحاولات السابقة لتلقيح الماركسية بعناصر كانطية . هذه المحاولات السابقة نجدها لدى منظري حركة الماركسية النمساوية من أمثال : ماكس أدلر وأتو باور ورودلف هلفردنج.^(٤) لقد نظر هؤلاء إلى أنفسهم على أنهم ماركسيون بكل معنى للكلمة ، ولكنهم لم يحسبوا الماركسية نسقا مغلقا على ذاته . إن ما يميزهم عن الماركسيين السابقين هو تأكيدهم وجود روابط بين الماركسية وبعض المفكرين السابقين الذين لم يعترف ماركس نفسه بأنيهم مصادر لفكره . ومن السمات الأخرى المميزة لهم اهتمامهم بإعادة النظر في الأسس النظرية والابستمولوجية للماركسية ، هذه الأسس التي أظير النقد الكانطي ، في اعتقادهم ، وجود ثغرات فيها . فعلى الرغم من قبولهم لنظرية القيمة الماركسية ولبدء الصراع الطبقي وللمادية التاريخية ، فإنهم لم يعتقدوا أن الماركسية تفترض ، بالضرورة ، فلسفة مادية أو أن صحتها تعتمد على الحجج الفلسفية لانجلز التي اعترضوا عليها على أساس أنها ليست نقدية بالمعنى الكانطي . إن موقفهم العام كان ترانسندنتاليا معارضا للوضعية والتجريبية . إنهم وجدوا في الماركسية نظرية علمية بالمعنى الصارم دون أن يقودهم هذا إلى اعتبارها محتضنة للمعايير التجريبية في المعرفة . ولأن الماركسية نظرية علمية ، فإنها تقوم على أسس فكرية مستقلة عن الطبقة وحتى في حقل الأخلاق فإنهم أكدوا على الطابع الفكري والكوني للماركسية . وبذلك فإنهم عاكسوا اللينينية في لجوئها إلى المصالح الطبقة^(٥) .

من السمات الأخرى للماركسية النمساوية محاولة أتباعها تجاوز العناصر السيكلوجية التي تلقحت بها الكانطية في بدايتها . فالكانطية في صيغتها الأصلية كانت ذات طابع سيكلوجي ، لا ترانسندنتالي ، بمعنى آخر ، إن الشروط القبلية للمعرفة التي استقصاها كانط حسبها الكانطيون الأول صفات للعقل الإنساني ، فسكلجوها . إن العقل الإنساني ، حسب هذا التأويل السيكلوجي لكانط ، لا يمكن ، بحكم تركيبه ، أن يدرك الموضوع بدون فرض صورتي الزمان والمكان عليه وإخضاعه للمقولات . إن هذا التأويل لا يتجنب النسبية ، بل ينقلها إلى مستوى أعلى ، لأنه يبيئ لنا أن نتائج العلم صحيحة فقط بالنسبة لكائن له البنى السيكلوجية التي يمتلكها الإنسان ، ولهذا السبب فإن الجيل اللاحق من الكانطيين (مدرسة ماربورغ :

هيرمان كوهين وبول ناتورب) أعطي لكاتنط تأويلا ترنسنتتاليا . فالصور القبلية والمقولات ، حسب هذا التأويل ، ليست بني سيكولوجية عرضية $Td , Wy : Nz.n$ Contingent (م. و) . وترتبط بالنوع الإنساني وحده ، بل كامنة في العقل بما هو ، وبالتالي فهي شروط لكل فعل ممكن من أفعال الإدراك. إن العقل هو الأساس للعلم الطبيعي ، وكل فكرة معقولة عن الواقع ترتبط بالواقع بوصفه معروفا . هذا لا يعني أن الواقع نسبي بالعلاقة مع الفكر اللا شخصي الخالص .

ليست المسألة الأخيرة هي التي أثارت اهتمام الماركسيين الألمان والنمساويين في مدرسة ماربورغ ، بل محاولة أتباع هذه المدرسة تأسيس الاخلاق الاشتراكية علي نظرية كاتنط في الفكر العملي . فقد اعتقد كوهين أن كاتنط زود الاشتراكية بأساس خلقي عن طريق أظباره ، أولا ، أن الاخلاق لا تجد أساسيا في الانثربولوجيا ، لأن الدوافع الطبيعية للإنسان لا يمكن أن تقود إلى فكرة الإنسانية وإلى إدراك القيمة الفريدة للفرد ، وثانيا ، أن الاخلاق الكانطية مستقلة عن الدين^(٧) . الإنسان وحده مصدر القيم ، والقانون الخلقي الذي يصدر عنه قد يكون صحيحا بدون استثناء ، بشرط أن يكون قائما على المساواة بين البشر بوصفهم كائنات خلقية (اشخاصا) . إن قول كاتنط إن علينا أن نعامل كل شخص على أنه غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة هو الفحوى الأساس للإشترابية .

إن كوهين كان من بين الماركسيين الأول في مدرسة ماربورج الذين روجوا لفكرة الاشتراكية الخلقية . إن الفكرة الأخيرة يمكن ردها إلى مبدئين : أولا ، على افتراض أن فلسفة التاريخ الماركسية صحيحة وأن الاشتراكية ، بالتالي ، أمر لا مفر منه ، فإن هذا وحده لا يبرهن على أن الاشتراكية شيء حسن . هنا نجد رفضا للموقف الطبيعي في الأخلاق ، أي الموقف الذي لا يعرف المحمولات الخلقية بواسطة محمولات ذات مدلول وصفي أو تجريبي خالص ، فلا يسمح بالتمييز منطقيا بين ما هو كائن أو ما سيكون ، من جهة ، وما يجب أن يكون ، من جهة ثانية . في رفضنا للموقف الطبيعي ، في اعتقاد كوهين ، لا يعود بإمكاننا أن نقول إن الاشتراكية حسنة أو أمر يجب خلقيا أن يكون على أساس أننا أمر لا بد أن يكون . فحتى نقبل الاشتراكية على أننا أمر حسن أو واجب ، من الوجهة الخلقية ، فإننا بحاجة إلى معيار خلقي يظهر تفوقيا على البدائل الأخرى ، إن هذا المعيار ، في نظره ، هو ما تزودنا به فلسفة الأخلاق الكانطية . وهذا المعيار ، على وجه التحديد ، هو العبداء

الإنساني الذي تقوم عليه فلسفة الأخلاق الكانطية وهو المبدأ الذي يقضي بالاعتماد على أي شخص علي أنه مجرد وسيلة ، بل أنه غاية في ذاته . المبدأ الثاني الذي تقوم عليه فكرة الاشتراكية الخلقية هو أن الأفكار الخلقية صحيحة بدون استثناء ، أي أن المبادئ والمعايير الخلقية واحدة للجميع . يتبع أن الاشتراكية ، بوصفها مصادر خلقية ، لا ترتبط بالطبقة وأن كل فرد ، بما هو ، وبغض النظر عن المصالح الطبقيّة ، بإمكانه أن يحافظ علي إنسانيته عن طريق اعترافه بالقيمة الخلقية للمثال الاشتراكي .

نجد محاولة شبيهة بمحاولة كوهين لجعل فلسفة كانط الخلقية جزءاً من الاشتراكية العملية لدي كارل فورليندر^(٨) . لقد كان الأخير واحداً من الفلاسفة المرموقين الممثلين للكانطية المحدثّة في المدرسة النمساوية الذين حاولوا التركيب بين كانط وماركس . ولكن أهم ما قدمه فورليندر هو هو أطروحته حول ضرورة جعل فلسفة كانط الخلقية أساساً للاشتراكية الماركسية . إن اعترافه بأن طريقة التفكير الكانطية عقلية وليست تاريخية ، كطريقة التفكير الماركسية ، لم يمنعه من محاولة الدمج بين الاثنين . ليس الغرض من هذا الدمج . في نظره ، الإقلال من أهمية العناصر التاريخية التي أشتقت من النيجلية ، بل تجريد الماركسية من الآثار السيئة التي تركها عليها عدم تمييز هيجل بين الكائن والواجب . إن ماركس ، في متابعته هيجل بعدم التميز مجرد نظرية المادية التاريخية من أي أساس إبستمولوجي أو خلقي ولا يجوز ، في نظره ، أن يردنا عن محاولتنا تزويد الماركسية بعناصر كانطية ما نجده في كتابات ماركس وإنجلز من نقد لكانط . فإن هذا النقد ليس ذا بال لإنما لم يكونا علي إمام جيد بكانط ، أن هجوم إنجلز ، مثلاً ، علي مفهوم الشئ - في ذاته يظهر سوء فهم كبير لديه للمشكلة^(٩) وإذا تجاوزنا هذه العقبات الثانوية التي تحول بيننا وبين تلقيح الماركسية بعناصر كانطية ، فإن أول ما نلاحظ هو أن الماركسية بوصفها النظرية التي يجب أن يتساح به الوعي الطبقي لإحداث التغييرات الاجتماعية المرجوة ، لا بد لها من أن تنظر الي الاشتراكية علي أنها غاية يجب الصراع من أجلها . ولكن الماركسية فشلت في تكوين هذه النظرة إلى الاشتراكية ، لأنها لم تر في نظرية التقدم موقفاً معيارياً ، وبالتالي ، موقفاً غائباً . ولذلك فإن الكانطية في نظره ، هي التكملة الطبيعية للماركسية أن قانون الأمر المطلق نظر إلى الغايات والميول علي أنها حسنة خلقياً إلى الحد الذي يمكننا ضمنه شموله بنسق واحد من الغايات . أن هذا القانون لم يكن طبعاً سوي تعريف صوري للشروط التي يجب أن تتوافر في أية

قاعدة خلقية . فالقواعد الغيبية لم تكن بطبيعتها مطلقة ولكن متغيرة بتغيير الشروط التاريخية . أن الماركسية أوضحت لنا ما هي الأفعال الضرورية لتحقيق الغاية المشتركة بينها وبين الكانطية ، هذه الغاية التي تتخلص في الإخاء العالمي التي الاعتراف بالقيمة الكامنة لكل إنسان . فلا تناقض هنا ، في اعتقادنا ، بين كانط وماركس ، وما هو مطلوب من الماركسية لكشف النقاب عن قرابتها من الكانطية هو أن تكشف الماركسية عن أحكامها الخلقية المضمره التي لا يمكنها بدونها أن تكون مقنعة وفعالة .

إن محاولة فورليندر التوفيق بين الكانطية والماركسية تعكس الفهم كان سائدا في عصره للمادية التاريخية . فبناء على هذا الفهم ، أن المادية التاريخية لا تقول سوى أن الشروط المادية تحدد الوعي ولكن لا تحتمه ، مما يعطي دورا للارادة في التاريخ أن هذا الفهم ، لا شك يسمح بتميز كانط الكائن والواجب ويجعل من الممكن تطبيق المفهوم الكانطي للإلزام ، من - حيث إن مفهوم الاخير يستوجب القدرة على الاختيار . وفي تأويل فورليندر هذا للمادية التاريخية الذي جراه فيه ماركسيون اخرون من ذوي النزعة الكانطية من أمثال كونراد شميدت ولودفيك قولتمان نجده يذهب مع من جراه إلى حد معارضة التأويل الداروني أو النيولوجي للإنسان الذي ينظر إلى الإنسان بمقتضاه على أنه كائن ينحل إلى مجموع احتياجاته الطبيعية^(١٠) . إن الحجة التي تقوم علينا معارضة الكانطيين الماركسيين للتأويل الداروني للإنسان تقوم على المقدمة القائلة إن الحرية مصادرة كاملة ، بالضرورة ، في مفهوم الإنسان . هذه المقدمة ، في نظرهم ، لا بد من أن تعود إلى النتيجة القائلة إنه لا يمكن تفسير الإنسان كلية بوصفه جزءا من النسق الطبيعي ، لأن الطبيعة لا تعرف شيئا عن الحرية ، ولا يمكننا ، بالتالي ، أن نستدل من الواقع الطبيعي أنه يجب أن يكون الإنسان حرا . إن الإنطلاق من كون الحرية مصادرة كاملة بالضرورة في مفهوم الإنسان يزودنا بالاساس المطلوب للاشتركية ، لأنه يحتم علينا أن نسلم بضرورة قيام نظام اجتماعي يؤمن الحرية للجميع بالتساوي . ولكن تحقيق الغاية الأخيرة غير ممكن في ظل نظام من الملكية الخاصة ، وبالتالي فإن الاشتراكية تصير نتيجة منطقية لمطالبنا في ان يكون بوسع الإنسان أن يحقق طبيعته الخاصة ، طبيعته العقلانية والحررة .

إن محاولات كالتى تناولتها للربط بين كانط والاشتراكية ولتزويد الماركسية بعناصر خلقية مشتقة من كانط لم تستنفد كل محاولات التوفيق بين الماركسية والكانطية . إن هناك محاولات أهم منها قام بها عدد من الماركسيين النمساويين وعلى رأسهم ماكس أدلر (١٨٧٣-١٩٣٧) ركزت على مسألة تمتين الأساس الفلسفي للماركسية ولم تحصر اهتمامها بالجانب الأخلاقي ، بل تخطته إلى الجوانب الابدستولوجية والانتولوجية . إن أدلر بالذات الذي سيشكل مدار تحليلنا هنا حاول أن يطبق الترانسندنتالية الكانطية على نظرية المادية التاريخية ، وادعى ، بالتالي ، أن لدى الكانطية أكثر من فلسفتها الخلقية لتزويد الماركسية بما يلزمها من عناصر فلسفية .

ما هو الأساس الذي يقوم عليه ادعاء أدلر الأخير ؟ حتى نعالج هذا السؤال على نحو مرض ، لنبدأ أولاً بتناول نقده للكانطيين المحدثين (ستاملر وديتاي وريكرت)^(١١) . ركز أدلر ، في نقده هذا ، على نظرة الكانطيين المحدثين إلى العلوم الاجتماعية التي يجب بمقتضاها أن نختط لأنفسنا في دراستنا للسلوك الغائي للإنسان منهجا غير المنهج الذي نستعمله في دراسة الظواهر الطبيعية . فالعلوم الطبيعية تتخذ من الكلي Universal موضوعا لها ، بمعنى أن العلم الطبيعي لا يعني بالعيني إلا من حيث كونه يمثل قانونا كليا . وهكذا فإن التفسير في العلوم الطبيعية يتخذ نمطا استنباطيا ، لأن ما نفعله في تفسيرنا للظواهر هو ردها إلى مجردات . ما يعنيه هذا ، على وجه التحديد ، هو أن تفسير العلم الطبيعي لحادث عيني غير ممكن إلا عن طريق اشتقاقه من قانون كلي يندرج تحته هذا الحادث . أما العلوم الاجتماعية ، بالمقابل ، فأنها تعني بما هو فريد في نوعه ، بالظواهر التي لا تتكرر ، بالحوادث التاريخية التي لا بد لها ، بالأفراد والقيم والمقاصد . إن موضوع الدراسة في هذه الحالة ، كما يعتقد الكانطيون المحدثون الذين يشكلون مدار نقد ادلر ، لا يمثل نوعا من الظواهر ، ولا يمكن ، بالتالي ، اشتقاقه من قانون كلي . إذن غرض الدراسة في هذه الحالة ليس تفسير الموضوع بل فهمه *Verstehen* .

ينطلق ادلر من رفضه لهذه النظرة الي العلوم الاجتماعية التي نجدها في الكانطية المحدثه . ولكنه ، ومع ذلك ، ظل يحتفظ بمفهوم الحقيقة الذي تميزت به الكانطية المحدثه ، أي المفهوم للحقيقة بمقتضاه أن تكون مجرد تطابق موضوع

معطي باستقلال عن فعل الإدراك . فان ادلر يسلم بوجية نظر كانط القائلة ان الموضوع هو وحده تداعيات تصورية Representational Associations وأن هناك شروطا قبلية ذاتية للمعرفة تتمثل في الحدس ، الزمان والمكان ، وفي مقولات الفهم أن وجية النظر هذه ، في اعتقاده ، لا تتعارض مع نظرية المعرفة التي تنطوي علينا فلسفة ماركس ، لأن هذه النظرية أبعد ما تكون عن الواقعية الساذجة ولا ترتبط بالمادية سوى بالاسم .

ليس في ادعاء ادلر أن ماركس لم يتبن الواقعية الساذجة ما يثير لاعتراض . فان ما قاله ماركس في معرض معالجته للايديولوجيا بوصفها وعيا زائفا يكفي للبرهنة على أنه لم ينظر إلى الوعي على أنه يعكس الواقع كما هو في ذاته ، كما هو معطى باستقلال عن فعل الإدراك . لكن ادعاءه بأن ماركس لم يربطه بالمادية سوى اسميا سيثير الدهشة لدى الكثيرين . كيف يجب أن نفهم هذا الادعاء الغريب ؟ إن ما قصده أدلر ، على وجه التحديد ، هو أن ماركس لم يتبن الماركسية بوصفها نسقا ميتافيزيقيا . إن المادية ، بهذا المعنى ، لا تجد أساسا لها في العلوم الطبيعية ولا في الماركسية . إن الحياض الانطولوجي هو من السمات الرئيسية للعلوم الطبيعية ولا مكان في هذه العلوم لمفهوم المادة بوصفه تجريدا غير قابل للفهم . اما التعبير "مادية تاريخية" الذي شاع في كتابات الماركسيين ، فإنه المسؤول ، في الدرجة الأولى ، عن إعطاء فكرة خاطئة عن فلسفة ماركس ، فكرة أوحث لنا بأن ماركس أعتبر التطور الاقتصادي بمثابة تطور للشروط المادية الخالصة ينعكس بصورة ميكانيكية في الحضارة . إن هذه الفكرة الخاطئة هي التي عرضت الماركسية لانتقادات مؤداها أن الماركسية أهملت دور العوامل الفردية واعتبرت التطور الاجتماعي سيرورة مستقلة عن البشر واتخذت طابعا جبريا لاغيا لحرية الإنسان وعاملت الاقتصاد على أنه وحدة الحقيقي ، مختزلة الوعي إلى مجرد ظواهر ثانوية لاحقة للاقتصاد ، إن الماركسية ، في نظر أدلر ، براء من كل هذه الاتهامات : إننا النظرية العلمية الأولى التي حاولت دراسة الظواهر الاجتماعية من منظور العلاقات العلية القائمة بينها ، مدركة تماما في الوقت نفسه أن هذه العلاقات خاضعة لتأثيرات السلوك الغائي للإنسان ، لمقاصد الإنسان وقيمه . ومن حيث هي نظرية علمية ، فإنها لا ترتبط ، لا منطقيًا ولا تاريخيًا ، بأي أنطولوجيا مادية أو غير مادية .

أن تأويل أدلر للمادية التاريخية يتميز بكونه محاولة لوضع التمييز بين المادي والروحي موضع تساؤل . إن الخطأ العام الذي أرتكبه الماركسيون ، في نظره ، هو وضع القوي الإنتاجية وعلاقات الإنتاج ، بما هي شروط مادية خالصة ، مقابل البني الفوقية الروحية ، بينما ما هو واضح هو أن علاقات الإنتاج تمثل نسقا من السلوك الواعي وليست ، بالتالي ، أقل روحية من البني الفوقية ، أن القوي الإنتاجية أيضا ، إذا نظرنا إليها من منظور كونيا عناصر في السيرورة الاجتماعية ، نجد أنها تفترض الوعي الإنساني لدي صانعي ومستعملي أدوات الإنتاج ، لا يوجد عوامل مادية بصورة خالصة في الحياة الاجتماعية تتطور من تلقاء ذاتها . الظواهر والتكنيك هي تجسيدات للروح بمقدار ما هي الأيدلوجيا كذلك . وماركس نفسه ، في اعتقاد أدلر ، لم ينظر الي البني الفوقية بصفتها انعكاسا ساكنا للشروط الموضوعية ولا حتي نفي استقلالها النسبي . إن الوعي يتقرر بالوجود الاجتماعي ، لا الوجود المادي ، وما هو اجتماعي هو روحي .

إذا كان أدلر قد رفض أن يقرن الماركسية بأي موقف انطولوجي ، فإنه لم يتورع عن أن يقرنها بموقف ابستمولوجي محدد ، الا وهو الموقف الكانطي . إن كانط وماركس التقيا ، في معالجتها ما للسؤال الابستمولوجي الاساسي عن العلاقة بين التجربة والفكر . إن النقطة التي التقيا عندها ، هي افتراضيا وجود شروط قبلية للمعرفة ، شروط لا يكون العلم بدونها ممكنا ولا تكون حقائقه كلية . ولكن ما عني ماركس ليس ما عني كانط ، أي المعرفة العلمية بما هي ، بل المعرفة العلمية للظواهر الاجتماعية . إذن ما يجب أن نفهمه من كلام ادلر ، في ضوء قولنا الاخير ، هو أن موقف ماركس من طبيعة المعرفة الاجتماعية ينم عن نزعة ابستمولوجية كانطية ، بمعنى أنه موقف يقضي بالنظر الي المعرفة الاجتماعية علي انها غير ممكنة الا ضمن إطار من الشروط قبلية .

إن المسألة الاخيرة هي التي قادت ادلر الي مفهوم القبلي الاجتماعي أن المبدأين الأساسيين اللذين يشير إليها الأخير هما ، أولا : أن المعرفة لا يمكن أن تدعي أنها موضوعية وكلية الا إذا قبلنا مقولة الوعي الترنسندتالي ، هذه المقولة التي يزود كل فرد بمقتضاها بذخيرة من الصور الضرورية لتنظيم التجربة . ثانيا : أن الرابطة الاجتماعية يمكن فهمها فقط إذا جذرناها في وجود الفرد ولم ننظر إليها علي انها

استجابة لحاجات تجريبية . وهو يعتقد أن كانط وماركس يلتقيان تماما بالنسبة لثلاثين المسألتين (١٢) .

أن المبدأ الذي ينطوي عليه مفهوم القبلي الاجتماعي هو أن الفكر الإنساني ، في استقصائه لظواهر الاجتماعية وللعلاقات القائمة بينها ، يفترض مقدما صورا مركبة مرتبطة بالتجربة دون أن تكون مشتقة منها . أنيا تشكل الشروط الصورية القبلية الاجتماعية . أن هذا المبدأ في نظر أدلر ، ينطوي عليه انتقاد ماركس للاقتصاد السياسي ، أنه كان نقدا بالمعنى الكانطي ، لأنه كان بحثا عن أدوات الإدراك التي بدونها لا يمكن للمعرفة الإنسانية لظواهر الاجتماعية أن تبلغ مستوي المعرفة العلمية، إن قول ماركس في الجزء الثالث من رأس المال أن العلم يصبح عديم الجدوي إذا تطابقت صورة الظاهرة مع ماهيتها ، ومحاولته في مقدمته للـ grundrisse أن يظهر كيف يمكن للعيني أن يعاد بناؤه من أفكار مجردة يظهر أن ، في اعتقاد أدلر ، أن ماركس نظر الي الكل العيني ، بما هو موضوع للمعرفة العلمية، علي انتاج لمفهوم وليس محتوي أن ماركس احتضن المبدأ الأول الذي ينطوي عليه مفهوم القبلي الاجتماعي .

لنتقل الان الي المبدأ الثاني الذي ينطوي عليه مفهوم الاخير توصل الي رابطة بالإبستمولوجيا الماركسية ، أن المبدأ الثاني يفترض ضرورة الوعي . أن ضرورة الوعي، في نظر أدلر ذهب الي حد الاعتقاد بأن غياب الوعي مستحيل علي مستوي التصور ، لأن الواقع الذي يفترض تصوره بدون الوعي هو شيء معطي للوعي لا يمكنه ن يعرف بالضرورة أذن في حاولتنا في تصور غياب الوعي لا يجرب من افتراض وجود الوعي وهذا يعني ان الكائن الواعي لا يمكنه أن يعرف ما معني أن يكون الوعي غير موجود : أن غياب الوعي لا يمكن ان يكون جزءا من محتوي الوعي . لا يعني هذا أن وجود الوعي ضروري انطولوجيا ، أي أن الوعي ضروري، بوصفه جوهر ، بل ما يعنيه هو فقط أن الوعي ضروري فكريا .

والكلام علي الوعي ، في هذه الحالة ، لا يعني ، بالنسبة لأدلر ، الكلام علي الذات التجريبية أو الذاتية العرضية ؛ إنه الوعي ، بعامه ، الوحدة الترنسندالية للوعي الذاتي الاستبطاني أن الوعي بهذا المعني هو ما يرتبط بالمبدأ الثاني الذي ينطوي عليه المفهوم الاجتماعي القبلي . فعندما نكتشف في وعينا حكما صحيحا ، فأنا

نكتشف في الوقت نفسه الطابع الاجتماعي لذاتنا . ان هذا الادعاء يقوم علي مفهوم ادلر في الحقيقة ، هذا المفهوم الذي يكون للحقيقة بمقتضاه طابع كلي ، شمولي . أن ننظر الي حكم ما علي أنه يعبر عن حقيقة ، ليس لنا وحدنا ، بل بالنسبة للكل ، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية . ولذلك فإننا نتوقع من الآخرين أيعترفوا بأنه يعبر عن حقيقة . من الواضح ، أن انطلاق من فهم ادلر للطابع الكلي الشمولي للحقيقة ، أن اكتشاف الذات لحقيقة ما في وعينا في الوقت نفسه اكتشاف لما يتجاوز حدود هذه الذات ، بالضرورة ، ويشير الي وجود ذوات أخرى مماثلة لها . هذا لا يعني أن وجود الآخرين ، وبالتالي وجود الرابطة الاجتماعية هو شئ نشنقه الذات المدركة بأفعال الإدراك . فكل ذاتية تجريبية ، في اعتقاد أدلر ، تفترض الوجود الاجتماعية في كل فعل من أفعالها و أن مشكلة الانانية solipsism إذن لا يمكن أن تنشأ ، لأن الواقع الاجتماعي ليس شئنا نشنقه من معطيات تجريبية مباشرة ، بل أنه معطي بصورة مباشرة للذات المدركة من خلال عناصرها الترتيبية (١٣) .

يعتقد أدلر أن المفهوم الماركسي للإنسان علي أنه كائن اجتماعي لا يمكن تدبره علي النحو المناسب بدون تجديده في مقولة الوعي الترانسندنتالي . إن محتوى وعي يفترض مسبقا متحدا انسانيا . أن ماركس عبر عن هذه الفكرة ، في نظر أدلر ، عن طريق وصفه محتوى الفرد علي أنه ، بالضرورة ، مجتمع . solipsism أن اللغة ذاتها التي نستعملها للتعبير عن هذا المحتوى هي موروث اجتماعي . إن حياة المجتمع ليست شئنا ثانويا بالعلاقة مع الأفراد الذين يكونون هذا المجتمع ، فالإنسان اجتماعي بحكم ماهيته . يقودنا هذا المفهوم الماركسي للإنسان ، في اعتقاد أدلر ، إلى المبدأ الثاني للقبلي الاجتماعي الذي تكون الرابطة الاجتماعية بمقتضاه مجذرة في وجود الفرد بوصفه ذاتا مدركة ، وليست موجودة استجابة لحاجات تجريبية . إن هذا يعني أن إمكان العلاقات الاجتماعية وصورة (Form) الحياة الاجتماعية مفترضان بصورة سابقة في دراستنا لأي شئ و لا يمكن ، بالتالي ، تفسيرهما سببيا . بيد أن هذا لا يعني ، في نظر أدلر ، العودة إلى نظرية الكانطية المحدثه في طبيعة العلوم الاجتماعية ، هذه النظرية التي لا تري في مقولة السببية ، كما بينا ، مقولة مناسبة لدراسة الظواهر الاجتماعية . إن دراسة الظواهر الاجتماعية ، في نظره ، مثل دراستنا الظواهر الطبيعية ، تفترض خضوع موضوعها لقوانين سببية ، ففي الحالتين يتخذ التفسير نمطا استنباطيا ، بالمعنى الذي أوردناه ، ويصبح الهدف ، بالتالي ،

الكشف عن القوانين الكلية التي تتحكم بالظواهر وتجعل من مجموعها برمتها نسقا مغلقا . وفي الحالتين أيضا ، إن موضوع الدراسة ممكن فقط بسبب الانتظامات الصورية للفكر ، بمعنى أن لدينا في الحالتين شروطا قبلية مكونة للموضوع .

إن نظرية أدلر ، كما يمكن استخلاصها من المبدأ الثاني الذي ينطوي عليه مفهوم القبلي الاجتماعي ، هي أن الوعي الترانسندنتالي ، لعدم كونه "روحا" جوهريا ، وبالتالي لا يمكن إلا أن يوجد في وعي الفرد على نحو يجعله مساويا بالضرورة لكل وعي آخر ، لا يبدو أكثر من مجموعة الأحكام التي تكون المعرفة الضرورية ، أي الأحكام التركيبية - القبليّة بالمعنى الكانطي . ولكن هل يمكن ، فعلا إسناد هذا المفهوم للوعي الترانسندنتالي إلى ماركس ؟ لا يكفي لغرض الإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال أن نقول مع أدلر إن فكرة الإنسان المجتمع تضمنت لماركس أن الفرد ، بما هو ، حامل للوجود الاجتماعي ولا يعرف ذاته إلا من خلال المجتمع فإن القول الأخير ، كما نبينا كولاكوسكي ، ليس فيه ما يشير إلى كيفية حصول المجتمع^(١٤) . كذلك ليس في فكر ماركس ما يوحي بأن المجتمع لا يمكن تفسيره تاريخيا ، أي أن تفسيره لا يمكن أن يتم إلا عن طريق اللجوء إلى الوعي الترانسندنتالي . أما بالنسبة للشروط القبليّة للمعرفة الاجتماعية فلا جدال في أن ماركس اعترف بشروط كهذه عن طريق تميزه بين ماهية الشيء والظاهرة . كذلك فإن اعترافه بوجود شروط كهذه واضح من اعتقاده بأن السيرورات الاجتماعية لا يمكن إعادة بنائها نظريا عن طريق تجميع الملاحظات المفردة ولكن فقط عن طريق استعمال أدوات مفهومية سابقة على الملاحظة ولكن ماركس لا يوضح من أين تأتي هذه الأدوات أو كيف يمكن تسوية استعمالها . وما دام الأمر كذلك ، فإنه ليس أمرا مقبولا هنا أن نقفز إلى النتيجة أنها كصور الحدس أو كالمقولات الكانطية

إذا تعمقنا أكثر في دراسة الفروقات بين كانط وماركس ، على المستوى الابدستمولوجي ، فإننا سنجد أنه من الصعب جدا تحقيق مشروع أدلر الذي يقضي بتأنيح الفكر الماركسي بعناصر ترانسندنتالية . فإذا أخذنا مفهوم التركيب الكانطي ، فإننا نجد أنه يشكل له نشاطا من أنشطة الفاهمة ، بينما التأليف عند ماركس هو نشاط عملي ، بمعنى أنه دالة للعمل الإنساني^(١٥) . إن تشديد ماركس على النشاط العملي للإنسان ، هو ما يشكل ، في الواقع ، نقطة التحول الأساسي في نظرية المعرفة الماركسية^(١٦) . إن النشاط العملي للإنسان ، في اعتقاد ماركس ، عامل هام من

العوامل المحددة لسلوكه بوصفه ذاتا عارفة . ولذلك فإننا نجد أن مصادرات الابدستمولوجيا الماركسية الاعتقاد بأن العلاقات القائمة بين الإنسان ومحيطه هي علاقات قائمة بين الإنسان ذي الماهية الاجتماعية ، من جهة ، وموضوعات حاجاته ، من جهة ثانية . فالإنسان إنما يبدأ احتكاكه المعرفي بالأشياء وتفاعله مع الطبيعة عن طريق سعيه لتأمين حاجاته فاعالم الأشياء ، في نظر ماركس ، هو عالم موجود للإنسان "من حيث هو مجموعة من الاكتفاءات الممكنة لحاجاته"^(١٧) من هنا نفهم قول ماركس إن الطبيعة بما هي أو باعتبارها شيئا مجردا لا تربطه بالإنسان رابطة "هي لا شئ للإنسان"^(١٨) . إن هذه الفكرة تظير أيضا في قول ماركس "عندما تسأل عن خلق الطبيعة والإنسان، فإنك تجرد من الإنسان والطبيعة . إنك بهذا تفترض عدم وجودهما ، ومع ذلك تطلب من أن أبرهن على أنهما موجودان . والأقول لك : تخل عن تجريدك ولا بد أيضا لك أن تتخلى عن سؤالك"^(١٩)

إن تصورنا للواقع ولللاقات القائمة ضمنه غير ممكن في الابدستمولوجيا الماركسية إلا في سياق جدلية العلاقة بين الذات (الوعي الغائي) والموضوع . فالموضوع من حيث هو موضوع للمعرفة الإنسانية ، وبالتالي يشكل واقعا للإنسان له سماته وقوانينه الخاصة هو كذلك من ضمن تجسده أولا في موضوعات للنشاط الغائي للإنسان . فالوجود في ذاته، في نظر ماركس ، أي الوجود قبل تحوله إلى موضوعات للنشاط الغائي للإنسان هو خارج إطار الوعي الإنساني رمة ، وبالتالي فهو لا يعني شيئا للإنسان ، أنه هو والاشئ صنوان ، بالنسبة للإنسان ، هذا لا يعني أنه لا شئ بالمعنى المطلق ، بل لا شئ فقط للإنسان . إنه يتحول إلى شئ عيني محدد للإنسان له خصائصه وعلاقاته وقوانينه التي يمكن إدراكها عن طريق التصور والتجريد بتحوله ، أولا ، إلى حقل للنشاط العملي الإنساني . ففي معالجة الإنسان للطبيعة ومحاولته فهمها تتحدد علاقته بها بالشروط الثقافية لوجوده . هذه الشروط هي التحقيقات المادية القائمة على نشاط الإنسان الاجتماعي والتحقيقات الاجتماعية والروحية المشروطة بما حققه الإنسان ماديا^(٢٠) فالطبيعة ، إذن ، لا تمتثل في الوعي الإنساني بما هي ، بل بوصفها شيئا ذا معنى عيني محدد . هذا المعنى لا يتحدد بشروط موضوعية خالصة ، بل إن له أيضا شروطا ذاتية لارتباطه بالثقافة . ولذلك فهو معنى قابل لأن يتطور ويتعدل وفقا لتطور الإنسان الثقافي . وبما أن الثقافة هي أصلا تحقيقات الإنسان المادية وما يرافقها من تحقيقات اجتماعية وروحية ، فذلك

تجد أساسيا في النشاط العملي للإنسان . من هنا يتضح أن تحول الطبيعة إلى موضوع للمعرفة منوط باكتسابها أولا معنى عينيا عن طريق تحولها إلى موضوع للنشاط العملي .

يتضح من هذا التحليل أن ما يتموضع بالعلاقة مع الذات العارفة ليس الطبيعة المجردة ، بل الطبيعة المؤنسة والطبيعة المؤنسة هي الطبيعة بعد أن حولها الإنسان إلى امتداد جزئي لوجوده عن طريق قيامه بالعمل المنتج . فالإنسان يمتلك الطبيعة تدريجيا عن طريق نشاطه العملي . هذا الامتلاك الذي يحصل أولا على صعيد بيولوجي وينتقل من ثم إلى صعيد اجتماعي ، يحصل أصلا كما يقول كولاكوسكي باعتباره "تنظيما للمادة الخام للطبيعة - تنظيما يجري وفقا لسد الحاجات . والإدراك الذي يدخل بصفته عاملا من عوامل هذا الامتلاك لا يمكنه أن يشذ عن هذه الحتمية الشاملة"^(٢١) إن الوعي من حيث هو عامل جوهري في المعرفة لا يمكن أن يكون قد نشأ في الأساس إلا بعمل الحاجات العملية . وهكذا يتحول الإدراك ذاته ، في نظر ماركس إلى وسيلة صالحة لسد الحاجات فالطبيعة تظهر للإنسان كشيء معاكس للدوافع الإنسانية مما يفسر أهمية سد الحاجات مداورة للإنسان . فإذا كانت الطبيعة شيئا معاكسا للإنسان ، فمن الضروري أن يكفيها ويطوعها الإنسان لتأمين سد حاجاته . ولذلك يصير كل إمكان من إمكانات الإدراك الإنسان تجسيدا لتحقيق الإنسان احتكاكا شاملا بين وعيه الذاتي ووعيه لهذا التضاد الخارجي ، بينه وبين الطبيعة . هذا الاحتكاك هو ما يحدد مسرى العمليات الفكرية . ومن هنا يتضح ، بالنسبة لماركس أنه لا معنى للكلام على قدرة مفترضة للإنسان على تخطي مقومات هذه العلاقة بينه وبين الطبيعة "بحيث يصل إلى حدس الذات الخالصة بوصفها شيئا مستقلا بمعنى مطلق أو حدس الوجود في ذاته بوصفه شيئا مستقلا أيضا بالمعنى المطلق"^(٢٢) فما هو معطى موضوعا للمعرفة هو معطى للوعي الإنساني بما هو حاصل النشاط الإنساني في محاولته إزالة التضاد نسبيا بين الوعي والطبيعة وفاقا لمبدأ سد الحاجة .

من الواضح ، إذن ، أن النشاط العملي ، في نظر ماركس ، هو حلقة الوصل الأساس بين الذات العارفة وموضوعها فمنذ اللحظة التي يبدأ فيها الإنسان بالسيطرة على الطبيعة ومقومات وجوده - منذ تلك اللحظة يجد الإنسان نفسه أمام عالم من الأشياء متقل ببني ليست قائمة فيه وفاقا لنظام طبيعي مستقل كليا عن الوعي

الإنساني، بما هو وعي غائي . هذه البني هي في الواقع حصيلّة تفاعل الإنسان مع الطبيعة في محاولته إزالة التضاد بينه وبينها . فعالم الأشياء ، إذن كما نراه في ضوء كونه حقلا للنشاط العملي للإنسان ، هو عالم منظم وفق مقولات إنسانية . هذه المقولات لا هي موجودة بالتقليد ولا هي ناشئة عن اتفاق جماعي واع . إننا بالاحرى نتشأ وتتبلور في سياق النشاط الإنساني المتجه تلقائيا نحو نفي التناقض والفوضى في عالم الأشياء . إن الوعي الإنساني ، إذن ، ينتظم الطبيعة في سياق فاعليته العملية وخارج هذا الوعي بما هو وعي اجتماعي لا يمتلك الوجود صورا جوهرية خاصة به . هذه الصور تظهر بعامل تنظيم الإنسان للمادة الذي هو أساسا تنظيم عملي^(١٣) .

لا شك أن نقطة البداية للإبستمولوجية الماركسية ، كما توضحت من خلال شرحنا السابق ، تبرز "الجانب الفاعل" للمعرفة وهو نفسه الجانب الذي أكد عليه كانط والمثاليون الألمان بعده من فيثشه إلى هيغل^(١٤) . فإن هناك نزعة كانتطية واضحة في افتراض ماركس أن الموضوع لا يمكن أن يدرك إلا بوصفه ذا بني ذاتية . فإن افتراضا كهذا يعني على الأقل أن الذات العارفة ليست مجرد مركز لتلقي النتائج الموضوعية بل أنيا من الزاوية الإبستمولوجية ذات فاعلة والمعرفة من هذا المنظور ، ترتكز على تفاعل الذات مع الشروط المادية المحيطة بها ، حيث أن هذه الشروط تشكل المواد الخام التي تتكون منها موضوعات المعرفة عن طريق فاعلية الذات لا نعتقد إذن أن هناك افتراضا على حساب المنطلق الأساس للإبستمولوجيا الماركسية هو المصادرة الكانطية القائلة أن الذات تؤدي دورا فعالا في تكوين الشروط الضرورية لتحويل الأشياء إلى موضوعات جاهزة للمعرفة .

ولكن ما هو واضح أيضا ، في ضوء تحليلنا السابق ، هو أن الاعتراف بوجود نزعة كانتطية في فهم ماركس للمعرفة لا يعني تحذير المعرفة ، بناء على المفهوم الماركسي ، في الوعي الترانسندنتالي . فإن النشاط التألفي في النظرة الماركسية هو ، كما رأينا ، نشاط عملي ، في المقام الأول ، والذات المكونة للموضوع هي الذات الاجتماعية^(١٥) ، ولذلك فإن الكلام على نشاط الذات العارفة في هذه الحالة ، وحتى الكلام على نشاطها التألفي ، هو كلام ذو مدلول وأبعاد اجتماعية وثقافية . هذا يشكل فارقا جوهريا بين ماركس وكانط ، لأن الذات العارفة في المفهوم الكانطي تفعل في فراغ اجتماعي . كذلك لا يبدو أن كلام ماركس على الوجود في ذاته ، الوجود قبل تحوله إلى موضوعات للمعرفة - له نفس مدلول كلام كانط على الشيء - في ذاته .

فإن الشيء - في - ذاته ، حسب التأويل السائد لفهم كانط له هو وجود ميتافيزيقي مستقل بصورة مطلقة ، بمعنى أنه ليس في متناول الإدراك الإنساني حتى من حيث المبدأ . ولكن ماركس ، في ربطه موضوع المعرفة بالذات العارفة على النحو الذي شرحناه ، لم يذهب إلى حد تبني الثانية الكانطية المطلقة - هذه الثانية التي يظهر من خلالها الوجود منقسم إلى عالمين : عالم خاضع للفاعلية الإنسانية ، عالم منفصل عنها بصورة مطلقة . فما قصد إليه ماركس من وراء ربطه موضوعات المعرفة بالذات العارفة وفعاليتها العملية هو التأكيد على أن الوجود (الطبيعة) بما هو وجود مادي مستنفذ في كونه حقل نشاط الإنسان .

لابد عند هذه النقطة من تحليلنا من أن نواجه باعتراض الفيلسوف الإيطالي المعاصر كوليتي الذي أثبنا إليه في بداية هذه الدراسة . إن اعتراضه سيقوم على الافتراض بأن التأويل الشائع لمفهوم الشيء - في - ذاته الكانطي ليس ، بالضرورة ، التأويل المعقول لهذا المفهوم وأن أي تدبير لهذا المفهوم يحتفظ بغرض كانط الأساس لا بد أن يظهر أنه لا يشكل أي عقبة في طريق أي محاولة لبناء أبستمولوجيا مادية كالتالي يفترض إسنادها إلى ماركس .

يجد فكر كوليتي جذوره في فكر أستاذه جالفانو ديلا فوليا Galvano Della Volpe لقد أظهر الأخير منذ البداية عداً لهيجل إلى حد إنكاره أي فضل لهيجل على ماركس . إن هذا العداً لهيجل أنعكس بشكل واضح وقوي في فكر كوليتي الذي حاول البرهنة بصورة منهجية وكاملة على أن هيجل ما هو إلا مفكر حدسي مسيحي غرضه النظري الأساس إفناء الواقع الموضوعي وتجريد العقل من قيمته لإعلاء شأن الدين . ولأسباب كهذه فإن هيجل ، في نظر كوليتي ، كان طرف نقيض من ماركس . ولكن كانط بالمقارنة مع هيجل ، يمكن اعتباره بحق السلف الفلسفي لماركس ، لأنه في إصراره على استقلالية الواقع الموضوعي وعدم قابليته لأن يستنفذ في أي تصور إدراكي له كان كانط يؤسس نظرية في المعرفة مستبقة لنظرية ماركس ، أي للنظرية المادية في المعرفة ، على الرغم من أن ماركس لم يع أبداً إلى أي مدى كان مديناً لكانط^(٢٦) .

السؤال الذي يعنينا هنا هو السؤال التالي : ما هي الحجج التي بنى عليها كوليتي أدعائه بأن نظرية المعرفة الكانطية هي استباق لنظرية المعرفة الماركسية ؟

إن هذه الحجج يمكن اختصارها على النحو الآتي : إن كانط ، في اعتقاد كواليتي ، أكد بشكل قاطع عدم قابلية رد الواقع إلى الفكر المفهومى وأسبقيّة الواقع على الفكر وأكد الفصل المطلق بين التضاد الواقعي أو الحقيقي والتضاد المنطقي . ولأسباب كهذه فإن كانط هو السلف الحقيقي للمادية وليس هيغل ، حيث أن الأخير ، حسب تأويل كواليتي لفلسفته ، استهدف أن يبيّن كيف أن ما هو مفهومي يستوعب أو يستفيد ما هو واقعي ، مما يعني إفناء المتأهلي والمادة ذاتها .

أن المسألة الرئيسية التي يثيرها كواليتي في مجمل الحجج التي يلجأ إليها لتسويغ أطروحته هي أن نظرية المعرفة الكانطية لا تسمح برد الوجود إلى الفكر وأن هذا نقيض المثالية وفي صميم المادية^(٢٧) . إن نقد العقل المحض ، في نظره ، يقدم أدلة كثيرة على اتجاه كانط في اتجاه الأطروحة المادية وبعيدا عن المثالية . فمن النقاط الرئيسية في فلسفة كانط مثلا ، نقده للحجة الأنطولوجية التي تشكل محاولة لايمتناق وجود الله منطقيا . لكن هذا يعني ، بالنسبة لكواليتي ، أن كانط رفض رد الوجود إلى مفهوم^(٢٨) . حتى نفهم ما الذي قاد كواليتي إلى هذه النتيجة ، يجب أن نعيد إلى الذاكرة أن البرهان الأنطولوجي على وجود الله يمكن اختزاله إلى القياس الشرطي التالي :

- إذا كان الله موجودا في الفكر ، إذن الله موجود في الواقع

- الله موجود في الفكر

- إذن الله موجود في الواقع

إن المقدمة الشرطية لهذا البرهان تفترض أن وجود الله متضمن منطقيا في مفهوم الله ، والرد الكانطي على هذا البرهان ينطلق من رفض هذه المقدمة على أساس أن الوجود ليس محمولا منطقيا ، أي أنه ليس في أي حالة من الحالات متضمنا في مفهوم . والسبب الذي يعطيه كانط لهذا الافتراض الأخير هو أن وجود الموضوع ، أي موضوع معطي بصورة سابقة منطقيا على محمولاته ، كائنة ما كانت هذه المحمولات . فالوجود هو الشرط الذي لا غني عنه للحمل ، وبالتالي فإن نسند محمولا ما إلى موضوع ما يحتم وجود هذا الموضوع ، مما يجعل الوجود أمرا خارقا . إذن لا معنى لأن نفترض أن الوجود محمول منطقي ، وبالتالي لأن نفترض أنه يكون متضمنا في مفهوم . إن الوجود هو ما ينطبق عليه مفهوم معين أولا ينطبق ، هو ما

نلجأ إليه للتحقيق من صحة أو عدم صحة مفهوم ما . إذن هو نفسه لا يمكن مطلقاً أن يكون مفهوماً أو جزءاً من مفهوم .

إن ما يوضحه التحليل السابق لموقف كانط ، في نظر كوليتي ، هو عدم حساب كانط للوجود محمولاً منطقياً يقوم على اعتقاد كانط الراسخ للوجود طابعاً فو - منطقياً أو فو - مفهوماً (extra-conceptual) إن الاعتقاد الأخير مفترض ، ليس فقط في نقد كانط للبرهان الانطولوجي بل في نقده للفكر الدغماني ، بعامّة ، وفي فصله الواضح بين الامكان الواقعي والامكان المنطقي ، وبالتالي رفضه رد السيورورات الواقعية الي سيورورات منطقية .

ففي نقد الفكر الدغماني الذي يشكل نقده للبرهان الانطولوجي جزءاً منه نراه يتجه بصورة معاكسة للمثالية وفي اتجاه المادية . الدغمانية هي الميتافيزيقا والأخيرة هي وحدة الفكر والوجود . إن مضامين الميتافيزيقا ، حسب تأويل كوليتي ، يفترض فيها أن تكون موجوداً مقدماً ومن المستحيل ، ضمن إطار الميتافيزيقا ، أن نطرح السؤال بخصوص أصل المعرفة التي في حوزتنا . ولكن الفكر النقدي بالمقابل ، - الفكر الكانطي ، علي وجه التحديد ، - يفترض فرق حقيقي وليس فقط فرقاً صورياً أو منطقياً بين الوجود والفكر . ولذلك فبالإمكان ، انطلاقاً من مسلمات هذا الفكر ، طرح مشكلة أصل المعرفة ، بوصفها مشكلة " نقدية " الي الحد الذي لا تكون عنده معطاه بصورة مسبقة . وهذا يفترض مقدماً أن العنصرين اللذين يتوحدان منذ البداية في الميتافيزيقا لم يكونا دائماً متحدين ، أي يفترض ، بأختصار ، أن للمعرفة مصدرين : عفوية العقل والمعطيات التي أتفق أنها معطاه لحواسنا (٢٩) .

أن نقد العقل المحض ، في اعتقاد كوليتي ، وضع للمرة الأولى الاسس لنقد الدغمانية الميتافيزيقيا أو المثالية ، وهذا الاسس تتلخص في اثنين : أولاً ، إن ما هو مدرك بالحواس هو ذو طابع إيجابي . ما يعنيه هذا ، بالنسبة لكوليتي ، هو أن المدرك بالحواس ، بعامل طابعه فو - منطقي - ، يجعل من المستحيل رد علاقة الوجود بالفكر الي مجرد علاقة تماسك الفكر مع ذاته . ثانياً ، بالنسبة لاستعمال المنطق الي ما هو انطولوجي ، لأنه ليس سوي محاولة تعسفية لرفع ما هو ذهني أو ذاتي الي مستوي العالم ، أي تحويل المفهوم الي أساس الواقع . (٣٠) .

إن موضوع الإدراك الحسي ، الشيء المفرد أو الحقيقي ، في اعتقاد كانط ، غير مستند في كونه موضوعا للفكر والإمكان المنطقي ، بالتالي ، ليس الإمكان الحقيقي . هذه النتيجة ، في نظر كولبتي ، مترتبة على الحجة الكانطية التالية : إذا صح أن ما يتفق أو يتعارض مع مفهوم معين يتفق أو يتعارض مع كل موجود جزئي يندرج تحت هذا المفهوم ، فإن العكس لا يصح . بمعنى آخر ، لا يمكننا أن نسلم هنا بأن ما ليس متضمنا في مفهوم كلي ليس متضمنا أيضا في المفاهيم الجزئية التي تندرج تحت المفهوم الكلي ، فالمفهوم الجزئي هو جزئي تماما لأنه يتضمن في الكلي . ولكن هذا الشيء الأكثر الذي يتضمنه هو دالة للطابع فو - المنطقي للوجود العيني والحقيقي (٣١) .

إن هذه النتيجة هي أيضا ما يصل إليه كانط عن طريق نقده لخلط ليبنتس ما هو منطقي بما هو أطولوجي . إن هذا الخلط الذي نجده في الميتافيزيقا التقليدية ، بعامه ، يتخذ شكل خلط بين التضاد في الواقع والتضاد المنطقي . إن كانط ينطلق من مبدأ عدم التناقض ، مثلما يفعل ليبنتس ، ولكن بينما نظر الأخير إلى مبادئ الفكر على أنها مبادئ عقلية خالصة . إن هذه المبادئ التي يمكن ردها كلها إلى مبدأ واحد هو مبدأ عدم التناقض لا تستلزم أكثر من اتساق الفكر مع ذاته . لكن اتساق الفكر مع ذاته ، بالنسبة لكانط ، هو شيء غير تطابق الفكر مع الواقع . إذن فإن عدم وجود تناقض منطقي لا يمكن أن يعني وحده عدم وجود تعارض في الواقع (٣٢) .

المهم لأغراض كواليتي هنا أن تميز كانط بين التضاد المنطقي في الواقع يقوم علي افتراض عكس ما تفترضه الأطروحة البيجالية المثالية ، أي يقوم علي افتراض أن التضاد في الواقع لا يمكن رده الي تناقض منطقي ، والافتراض الأخير يقوم علي الافتراض الاعم ، أي افتراض أن الوجود لا يمكن رده الي مفهوم ، وبالتالي فإنه يتضمن أن خصوصية التضاد في الواقع لا يمكن ردها الي علاقة تضاد بين مفاهيم كلية . بمعنى آخر ، فإنه يتضمن أن الوجود يكتسب تحده من خلال استبعاده لكل ما ليس هو ، إن ما يفترضه الموقف الكانطي هو تماما عكس ما يفترضه " ديالكتيك المادة " في فلسفة هيغل . فإن الأخير يرد التعارض في الواقع بصورة تامة إلى تعارض منطقي (يرد الي الوجود الي فكر) ولذلك فإنه يفترض رفض المادية ، رفض هذا " الشيء الزائد " فو - المنطقي الذي يقوم عليه حجة كانط (٣٣) .

إن المفارقة التي يقع فيها الماركسيون ، في اعتقاد كوليتي ، هي أنهم ، في تبنيهم الاطروحة المادية ، إنما يحتاجون تماما الي هذا " الشئ الزائد " فو - المنطقي. ومن الواضح أنطلاقا من تحليله ، أنه لا إمكان لخروج الماركسية من هذا المازق الا بأحتضاننا للأطروحة الكانطية التي تقضي بعدم التوحيد بين الفكر والوجود وبالنظر الي الجوهر ، الكائن الموجود ، علي أنه في أساسه شئ فو - منطقي (٣٤).

لا بد من التساؤل هنا لماذا هذا الإصرار علي عودة الماركسي الي كانط بالذات . فإذا كان المعيار - معيار من الاطروحة المادية - هو الاعتراف بأسبئية الواقع علي الفكر وبعدم قابلية رد الوجود الي مفهوم ، فإن هذا المعيار ينطبق علي معظم الفلاسفة الإفرنسيين في عصر التنوير من أمثال لامترى وهولباخ . وهو حتما ينطبق علي فلاسفة أ بكر مثل جون لوك في انجلترا . أن مادية هؤلاء الفلاسفة أقل التباسا من المادية " التي يعزوها كوليتي الي كانط ، بالاضافة الي مفهوم الشئ - في - ذاته عند كانط ، كما بدا لعدد من الماركسيون ، كان منفذا لتسرب الفكر الديني الي فلسفة كانط .

إن كوليتي لا ينفي أن يكون فلاسفة كالذين ذكروا من فلاسفة عصر التنوير ماديين بالمعني الصارم ، بينما كانط ليس كذلك . ولكن كانط ، مع ذلك ، هو الفيلسوف الوحيد بين الفلاسفة الحديثين الذي يمكننا أن نفيد منه في محاولتنا تأسيس نظرية مادية في المعرفة . إن نقد العقل المحض هو العمل الفلسفي في تاريخ الفلسفة الحديثة الذي ياول الي فهم وتسويغ فلسفين لفيزياء نيوتن . فالمعرفة ، بالمعني الحق ، بالنسبة لكانط ، ممثلة بالعام النيوتني ، ولذلك فإن محاولة نقد العقل المحض الوصول الي الشروط الضرورية للمعرفة الحقة في محاولة لفهم وتسويغ الاسس التي يقوم عليها العلم النيوتني أن كوليتي في الواقع ، يذهب الي حد الاعتقاد بأن المعرفة العلمية ، كما يمثلها النموذج النيوتني ، هي ، في نظر كانط ، الشكل الوحيد للمعرفة الحقيقية ، إذا أضفنا الي هذا نقد كانط للبرهان الانطولوجي الذي لم يتراجع عنه حتي آخر حياته ، فأننا نجد أن ما قدمه لنا كانط ، علي المستوي الابستمولوجي ، يزودنا بامضي الاسلحة لمحاربة الميتافيزيقا ، وبالتالي لتمتين الاساس الذي تقوم عليه الابستمولوجيا المادية (٣٥)

ولكن هنا لا بد من العودة الي تساؤل سابق : فحتي لو حصرنا اهتمامنا في كانط الذي يمثلته نقد العقل المحض ، اليس مفهوم الشئ - في - ذاته من الادوات المفهومية

القيامه لتحليل كانط الاستمولوجي في هذا الكتاب ؟ الجواب طبعا هو بالإيجاب .
ولكن اليس هذا المفهوم منفذا للدين والميتافيزيقا ويخدم عكس الاغراض التي توحي
كوليتي تحقيقها عن طريق اللجوء الي نقد العقل المحض ؟

إن كوليتي تصدي لتساؤلات كنيذه في عدة أمكنة . لا أنكار ، في نظره ، أنه قد يكون
لمفهوم الشيء - في - ذاته بعد ديني ولكنه ليس البعد الاعمق والاهم لهذا المفهوم .
هنا يلجأ كوليتي الي تأويل أرست كاسير لهذا المفهوم والذي يوجهنا نحو فهم قول
كانط بعدم قابلية الشيء - في - ذاته للمعرفة علي أنه يعني ، فيما يعني ، أن الشيء -
في - ذاته ليس موضعا حقا للمعرفة علي الأطلاق ، ولكنه موضع زائف . أنه لا شيء
سوي تجوهر لدوال - منطقية تحولت بسحر ساحر الي ماهيات واقعية . بمعنى
آخر ، إن عدم قابلية الشيء - في - ذاته لأن يعرف مردها الي كونه الموضوع الزائف
للمعرفة الذي نجده في الميتافيزيقا التقليدية ، ميتافيزيقا ديكارت وأسبينوزا وليبنس .
أذن ما يمكن استنتاجه هنا من هذا التأويل لمفهوم الشيء - ذاته يتطابق مع النزعة
المعادية للميتافيزيقا التي ينم عنها نقل العقل المحض ، حسب فهم كوليتي له ، فما
يتضمنه التأويل لا لمعني هو أن المعرفة غير ممكنة إلا بوصفها معرفة لعالم
الظواهر ، أي لعالم الحوادث الطبيعية بالمعني الذي قصده نيوتن في كلامه علي
الحوادث الطبيعية ، وليس في هذا ما ينطوي علي نزعة لا إرادية كالتي نجدها بعض
وضعي القرن التاسع عشر . إن الوظيفة الاستمولوجيا لمفهوم الشيء - في - ذاته هي ،
إذن وضع حد لتجاوزتنا الميتافيزيقية ولاي استعمال فو - حسي لقوانا العقلية إن
الشيء - في - ذاته ليس جوهر أو شيئا يمكن أن يتجوهر ، أنه الحد المنطقي الذي
يجب أن نقف عنده - هذا إذا أردنا أن نحق معرفة علمية كالتي يشكل العلم النيوتي
نموذجها^(٣٦)

إن أفضل ما يمكن أن نختم به هذا الجزء من الدراسة هو اللجوء الي ما يقوله كانط
نفسه في صدد المسألة التي تشكل محور اهتمام كوليتي هنا . يقول كانط :

" إذا كان القصد من تدمير بعضهم من أننا لا نمتلك أي تبصر في الطبيعة الجوانية
للأشياء هو أننا لا نقدر أن نتصور بواسطة العقل المحض ما الذي يمكن أن تكونه هذه
الأشياء .. في ذاتها ، فإن هذا التدمير غير المشروع وغير معقول . فما يطلب هو أن
يكون بإمكاننا أن نعرف الأشياء ، وبالتالي أن نحدها ، بدون الحواس ، وأن يكون

لدينا لذلك ملكة معرفية مختلفة كلياً ، ليس فقط في الدرجة ، ولكن أيضاً في الكيف فيما يختص بالحدس ، عن الملكة المعرفية للإنسان بمعنى آخر ، أن نكون ليس بشراً وكائنات ولكن كائنات ليس بمقدورنا حتي أن نقول أننا ممكنة ، وأسوأ من ذلك (أن نقول) كيف هي مركبة " (٣٧) أن ما يقوله كانط هنا يؤيد ، لا شك ، تأويل كوليتي لمفهوم الشيء - في - ذاته . ولكن هل تنتهي المسألة هنا ؟ هل كان كانط مستقماً مع ذاته ؟ اليست هناك أقوال أخرى في نقد العقل المحض توحى بتأويل آخر لمفهوم الشيء - في - ذاته ، كتأويله ، مثلاً ، في عدة حالات إن الموضوع المدرك هو مثول للشيء - في - ذاته في مقدمة لأي ميتافيزيقا مقبلة - هذا الكتاب الذي يشكل دليلاً الي نقد العقل المحض - الذي يظهر عالم الأشياء - في حد ذاتها بمقتضاه علي أنه الأساس لعالم الظواهر؟ (٣٨) إن هذه التساؤلات تثير الكثير من القضايا التي لا يسمح المجال للخوض فيها هنا . ولكن ما دامت هذه التساؤلات قائمة ، فإن السؤال يظل معلقاً بخصوص ما إذا كان ما اقتبسناه من نقد العقل المحض في بداية هذه الفقرة بقبض وحدة علي الفحوى الأساس لمفهوم الشيء - في - ذاته .

(١) أنظر A.M Deborin, Introduction to the Philosophy of Dialectical Materialism. (Petrograd. 1946) 4th ed ..

(٢) نجد هذه في المحجج في : Lybov Akselrod. Philosophical Essays . (St. Petersburg. 1906).

(٣) إن التعبير Austro . Marxism استعمله لأول مرة الاشتراكي الأمريكي لويس بوردان سنة ١٩١٤ وشاع

فيما بعد أنظر : Leszek Kolakowski . Main Currenis of Marxism Vol2 the Golden Age. : trans form polish by P.S Falla. (Oxford. 1981)p240.

(٤) نجد هذا المؤلف بتفصيله في كتاب Lucio Colletti, Hegel and Marxism . trans by Lawrence Garner . (London NLB. 1973)

(٥) إن ما سعيما في هذه الدراسة هو مفهوم القلي الاجتماعي والأساس الترانسدنتالي في المعرفة كما نجدهما لدى ماكس أدلر

الذي عالجهما في الكتب الأتية : Max Adler . Kausalitat and Teleologie in streite um die wissenschaft (1904) .

Marxistische problem (1913) , Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung (1930)

(٦) للمزيد من المعلومات عن الماركسية النمسوية ، أنظر Kolaowski . Op . cit chap. XII

(٧) هنا نلخص أهم ما ورد في الكتابين H. Cohen Kanis Begrundung der Ethik (Berlin. 1877)

Ethik des Reinen Willens (Berlin 1904)

(٨) كارل فورليندر Vorlander (1928-1860) كتب عدة كتب محاولاً التوفيق بين كانط وماركس من

أهمها Kant und der Sozialismus (1900) Kant . Fichte . Hegel und der Sozialismus (1920)

L.Colletti op. . cit.

Kolakowski . op cit , p 251.

(٩) إن هذا أيضاً هي وجهة نظر كوليتي التي سنعالجها في الجزء الأخير من هذه الدراسة . انظر

(١٠) أنظر حول هذه المسألة :

(١١) نجد هذا النقد في كتابه الأول أنظر Max Adler , Kausalitat und Teleologie op.. cit

(١٢) نفس المصدر السابق ص ٣٨٠

(١٣) نفس المصدر السابق ، ص ٤٢٧

(١٤) Kolakowski . op cit . p 267.

⁽¹⁵⁾ أنظر حول هذه المسألة : Carol C . Gould . Marx's Social Ontology , MIT press , second printing , 1981 . pp.76-80

⁽¹⁶⁾ عالجتنا هذه المسألة بإسهاب في كتابنا المجتمع والإنسان ، دار مواقف للنشر ١٩٨٠ ص ١١٣-١١٨

⁽¹⁷⁾ Kolakowski Toward a Marxist Humanism Grove press inc . New York , 1968 , p.43

⁽¹⁸⁾ نقلا عن المصدر السابق كولاكوفسكي

⁽¹⁹⁾ Marx . Engels . Collected works , Vol III , London Lawrence and wishart 1975 p 305.

⁽²⁰⁾ Charles Woolfson . "Culture . Longue and the Human personality , in Marzism Today . August . 1977 pp229-30

⁽²¹⁾ Kolakowski Toward a Marxist Humanism op . cit . , p 86.

⁽²²⁾ نفس المصدر السابق ص ٦٥

⁽²³⁾ نفس المصدر لاسابق ، ص ٨٦

⁽²⁴⁾ إن روجيه جارودي أكد أيضا هذا الجانب الفاعل المعرفة في المفهوم الماركسي وربطه بالتقليد المثالي .

أنظر Roger Garaudy , Marxism in the Twentieth Century trans by Rene Hague Charles Scribner's sons , New York , 1970 . p 176.

⁽²⁵⁾ يقول توماس نيمث " فبدل والأنا أفكر ، الكانطي ، فإن الذات الترانسندنتالية الماركسية ، بسبب الاجماع

البيداتي ، يعبر عنها بواسطة الصيغة "نحن نفكر" أنظر : Thomas Nemeth . Gramsci's philosophy . the Harvester prss 1980 p 142 34

مصادر العقل بين هيغل وكانط

تناقض أم تقابل ؟

حميد بن عزيزة (*)

يحاول مؤرخ الفلسفة الفرنسي الشنير مارسيل جيرولت (GUEROULT) في ختام دراسة معروفة⁽¹⁾ دحض النقد الهيجلي – وبعد أن يلاحظ عن حق- التمييز الذي يقيمه هيغل بين طبيعة المصادر من ناحية وحوليا من ناحية أخرى – مخصصا تنبيهه للأولى ونقده لهذه الأخيرة – يطرح هذا السؤال الهام: "هل أن طبيعة المصادر عند كانط ليست غير تلك التي ينسبها لنا هيغل، وفي هذه الحالة يصبح النقد الهيجلي لاغيا. ويجب عن هذا السؤال بالإيجاب. فبالنسبة له عند كانط التناقض (...) محدد في طبيعته – فهو ليس في العالم ولا هو في العقل ولكنه في العلاقة بين الاثنين تبعا لتطبيق الثاني على الأول"⁽²⁾، ويضيف ... انه ليس سوى الوجه الآخر لتقابل خارج عن الفكر، هو تقابل الذاتي والموضوعي (كشيء في ذاته)⁽³⁾ ". ومن هنا فان حكم المؤرخ لم يبق له إلا أن يسقط كالمقصلة لقد، ترك هيغل نفسه يقع بصورة غريبة في خدعة عندما رأى في المصادر الكانطية تقابلات داخلية للعقل وقع تزوير – بدرجات متفاوتة – طبيعتنا الحقيقية بواسطة جواز من البراهين الخاوية⁽⁴⁾.

تمثل مسألة المصادر دون شك، إحدى قمم نقد العقل الخالص⁽⁵⁾ وفلسفة النقد الكانطية عموما. وإن عزل هذه القضية عن العقل الخالص هو بالفعل دليل غير مباشر عن المثالية المتعالية كما يطرحها كانط في قسم "الحاسة المتعالية". يكفي للتأكد من ذلك الرجوع في هذا الشأن لعنوان القسم الخامس من الفصل المخصص للمصادر. "حول المثالية المتعالية كمفتاح لحل الجدلية الكونية"⁽⁶⁾.

وإذا ما تأكدنا من الأهمية الأساسية لهذه المسألة في نظام الفلسفة الكانطية لن يمكننا أن نقف عند هذا الحد بل يجب علينا الاعتراف، إضافة إلى ذلك، بأهمية نظرية المصادر في نشوء فلسفة النقد. ويؤكد هذا المنحى بعض ما نشر من مؤلفات كانط بعد موته حيث يقول مثلا "كنت أسعى جادا للتدليل عن المقولات

ونقيضها لا لتشييد نظرية في الشك ولكن لأنني كنت أفترض وهما في الإدراك ،
وأسعى لاكتشاف موطنه حتى كانت سنة ١٧٦٩ التي غمرتني بأنوار كبيرة^(٧) .

وهذا الدور الأساسي الذي لعبته في نظر كانط نفسه - المصادرات في نشوء
وبلورة نقد العقل في عملية المعرفة تؤكد رسالة (GARVE) بتاريخ ٢١ سبتمبر
١٧٩٨ حيث يقول "لم يكن منطقي فحص مسألة وجود الإله و الخلود ... إلخ حتى
المصادرة الرابعة: الإنسان حر . وعكس ذلك ليست له حرية بل كل شيء فيه
يخضع لضرورة طبيعية " . وهذه المصادرة الأخيرة هي التي انتشلتني بادئ ذي
بدء من سبات الدخمانية ودفعني إلى نقد العقل نفسه ، لأضع حداً لفضيحة التناقض
الظاهر للعقل مع نفسه " .

ولذلك يجب أن لا نستغرب الأهمية التي يولينا هيجل للمصادرات الكانطية،
وهو التفكير الذي جعل من الجدلية في المنطق ، النفي الذاتي لكل تحديد ، لحظة
الروح المحركة للتقدم العلمي وللجدلية باعتبارها حركة محسوسة وكمفهوم لا يكون
حركة إلا باحتوائه على اللحظة الجدلية أي المنهج . ويجب فهم هذا الأخير - المنهج
- على أنه الوعي بصورة الحركة الذاتية . ولذلك نرى في "علم المنطق في
الموسوعة " كما في " المنطق الكبير " وبالتحديد في المقاطع التي يخصصها هيجل
للمعنى الذي يعطيه للجدلية استحضارا مستمرا للمصادرات الكانطية - باعتبارها
تشكلا سابقا - وهو مع الأسف على نمط تمثيلي ، للجدلية في صورتها الحقيقية
فهي على حد تعبير هيجل "خطوة كبيرة للسلب في اتجاه المفهوم الحقيقي للعقل"^(٨) .

وبإيجاز ، لنن كان وعي كانط النسبي باللحظة الجدلية عقلانيا بالسلب ، فإنه
لم يستطع الولوج حتى اللحظة التأملية النظرية بحق . ولما كان عاجزا عن تمثيل
التناقض وتبعاً لذلك الجدلية - على حقيقتها فإنه أذنب من حيث المنهج الذي
استعمله - ومن هنا كانت انتقادات هيجل ، فالبراهين لم تكن سوى مظاهر وحفنة
أساليب عرجاء تفضح صيغتها البيداغوجية ... إلخ وسنحاول أن نبين خلال هذه
الدراسة كيف أن هذه الانتقادات لم تكن مجرد تحديد للمظاهر الصورية للمصادرات ،
بل كانت أيضا وباستمرار ذات طابع مفهومي نظري .

ولكن ليس هذا المحور الأساسي لدراستنا ، فما تريد تبيانه هو أن فهم محددات
التفكير بشأن التقابل والتناقض وبصورة عامة الحركة للفصل الثاني من القسم

الأول من نظرية الجوهر المعنوية بـ "الجوهريات او محددات التفكير " هي التي يجب أن تكون أساس أي تناول صحيح لنقد هيغل للمصادر باعتبار أن الاختلاف والانتقال من محدد إلى آخر هو العمود الفقري لهذا النقد . ومن هذا المنطلق رأينا من الضروري أن نتناول في من هذه الدراسة قضية نقد المصادر ، أما في الخاتمة فسنعرض لمناقشة – نرجو أن تكون مثمرة رغم طابعها الجدلي – لما ذهب إليه قيرولت GUEROULT صاحب الدراسة المذكورة لنقد هيغل للمصادر والتي تعتبر من أحسن ما في هذا المجال^(٩).

في المفهوم الأولي لعلم المنطق في الموسوعة -يقوم هيغل بفحص معمق لفلسفة النقد الكانطية - وهذا النقد يتعرض له خلال دراسة المنطق المتعالي قد قام بقطيعة جذرية في علاقته بالمنطق الصوري التقليدي ، راميا إلى إرساء منطق لا يأخذ بعين الاعتبار المحتوى، فبالنسبة لكانط يتغاضى المنطق العام الصوري عن كل محتوى بينما يفحص المنطق المتعالي -في التحليلية المتعالية - المفاهيم المرتبطة أوليا بالأشياء كما هي ويثبت في الجدلية المتعالية حدود تطبيقها بالنسبة للإدراك والعقل . ولكن للأسف ، فإن كانط نسخ في منطق المنطق الصوري ، وبذلك فانه عثر على المقولات عوض أن يكون استنتاجيا - وبالإضافة إلى ذلك فانه يترك المنطق المتعالي في علاقة خارجية مع المنطق الصوري ، مفترضا صلاحية هذا الأخير مكتملة منذ وضعه من قبل أرسطو^(١٠).

فالمنطق المتعالي لم يقع التفكير فيه بصورة خاصة (لم يقع استنتاج المقولات) وهو ما حال دون الوصول به الى النهاية المرجوة - وهكذا فانه رغم كل الجهود - بقي كانط سجين النظرة العادية للمنطق الذي "يقوم على التفريق المسبق بنهائية في الوعي العادي بين شكل ومحتوى المعرفة ، أو بين الحقيقة واليقين " .^(١١) ومع ذلك فان الفلسفة الكانطية قد أتت بعنصرين رئيسيين مثلا قاعدة ومنطلق الفلسفة الحديثة من ناحية النقد الجذري للماورنيات القديمة ، أي دغمائية الإدراك، ومن ناحية أخرى اكتشاف العقل أن التناقض ينشأ بالضرورة داخله، وفي مجمل "علم المنطق" و "علم المنطق في الموسوعة" ، وفي التقديم لتاريخ الفلسفة " يتكرر نقد المصادر أكثر من عشر مرات .

ففي معالجة شاملة ، يحاول هيغل إعطاء معناها العام وأحيانا بصورة منفردة مثلما هو الحال بالنسبة للمصادر الرياضية - وهذا النوع الثاني من المعالجة يوجد في ملاحظات داخلية ضمن بناء "علم المنطق" في جزء "الكون" ، وعلى وجه التحديد في الفصل المخصص للكمية الخالصة فيما يهيم المصادرة الثانية ، وفي فصل "التقدم حتى اللانهاية" فيما يهيم المصادرة الأولى .

أما بالنسبة للنوع الأول من معالجة هيغل للمصادر فنجد في مقدمة "علم المنطق" أو في المفهوم الأولي في "الموسوعة" . ومنها يكن من أمر ، هناك معاناة تفرض نفسيا . في كل مرة تظهر مسألة المصادر في مؤلفات هيغل نلاحظ أن هذا الظهور يكون مطبوعا بعلاقة مزدوجة : مصادرات - جدلية و مصادرات - لحظة جدلية في المنطق . وفي هذه الأخيرة يتم فصل نقد هيغل حول محورين :

محور تنويهي : يعطي للمصادر مكانة هامة في الفلسفة النقدية لأن (أ) ماورائيات الإدراك الدغمائية الجامدة وقع القذف بها إلى حركة الفكر الجدلية، وأعيد بذلك الإعتبار لهذه الأخيرة. (ب) - يمكن أن ينظر لها (أي المصادر) كأنتقال رئيسي للفلسفة الحديثة .

محور نقدي يظهر من خلاله عرض المصادر غاية في عدم الاكتمال (أ) - فهو مشوش جزئيا ومتشابك فيما يتعلق بوضع ومناقشة المصادر. (ب) - وهو خاطئ جزئيا من حيث النتائج. وبصورة مقابلة لذين المحورين ، كان بإمكان كانط ، انطلاقا من المعنى الصحيح والإيجابي للمصادر ، وفهم هذه الأخيرة بصورة وفيّة - أن يبرز البنية الجدلية لكل واقع ، أي اللحظة الجدلية للمنطق .

فبالنسبة لهيغل ، تتمثل الفكرة الرئيسية التي وضعها كانط أساسا للمصادر ، في ضرورة التناقض . فالعقل نفسه يفرق في المصادر بالضرورة عندما يحاول معرفة اللانهاية التي هي الكون اللامشروط للعالم . وبالفعل ، فإنه من حيث أنه ليس بإمكانه معرفة هذا الكون إلا من زاوية تطبيق محددات الإدراك على العالم ، أي تطبيق المقولات ، فهو يرى كل تحديد - مأخوذا في ذاته - ينقلب إلى مقابلة ، وهو ما يؤدي للنزاع الضروري للمحددات مع نفسها - هذا النزاع الذي هو "الخطوة السلبية الكبيرة باتجاه المفهوم الحقيقي للعقل" ^(١٢) . ولهذه الفكرة في نظر هيغل ،

جوانب إيجابية عديدة، هي: أولاً: فيما يتعلق بالمنطق المتعالي، إذا لم يكن المنطق المتعالي مجرد منطق صوري فذلك لأنه لم يترك جانباً المحتوى، وباعتبار أن كانط يتم بمحتوى محددات الإدراك في المنطق المتعالي فإن هذا الجانب من "نقد العقل الخالص" هو الأكثر تجديداً - وفي هذا يقول هيجل: "ولكن فحص التطبيق - بما أنه قيل أن العقل يضع المقولات لمعرفة أشياءه - يطرح للنقاش محتوى المقولات على الأقل تبعاً لبعض المحددات، أو على أقل تقدير كان بالإمكان أن يكون ذلك فرصة تسمح بطرح هذا النقاش" (١٣).

ولكن ذلك لا يمكن أن يتم في إطار التباسات الخاطئة (PARALOGISME): "إن محتوى الفكر لذاته لا يطرح هذا النقاش" (١٤) وإنما يتم في المصادر حيث أن "المحتوى نفسه، أي المقولات لذاتها هي التي تعطي التناقض" (١٥).

ثانياً: من وجهة نظر تاريخ الفلسفة كان لتبينه أن التناقض جوهرى وضرورى من خلال إبراز وجود المصادر، مفعولاً مزدوجاً: من جهة أولى، اندثار الماورائيات القديمة التي كانت تجسد محددات الإدراك - ومن جهة ثانية فإن إعادة الاعتبار للجدلية جعلها تنجو من النقد الذي اعتبرها منذ أرسطو مجرد مراوحة بين آراء، وفعللاً ذاتياً غير ضرورى، خلافاً لنمط الصيرورة العلمية القطعية (A-APODICTIQUE) - ومن أجل هذا المفعول المزدوج أمكن اعتبار الفلسفة الكانطية "قاعدة ومنطلق الفلسفة الحديثة" (١٦).

ثالثاً: من وجهة نظر مراحل المنطق، إذا كان كانط قد لمح لحظة المنطق الجدلية بالرغم من أنه لم يبلور اللحظة التأملية الحقيقية أو العقلانية إيجاباً - فإنه بذلك قد وضع المحددات المتقابلة التي يثبتها الإدراك في تقابل نهائي ولكن "بقدر ما كانت وجهة النظر هذه عميقة، بقدر ما كان الحل سطحياً" (١٧).

وبالفعل، فإن فهم محددات الإدراك لم يدفع حتى النهاية فكانط، وقد يكون ذلك نتيجة لطفه المفرط تجاه الحاسة يرجع التناقض للعقل - وهكذا يبقى العالم بكراً لا يشوبه أي تناقض، يصيب العقل العارف عندما يبقى في ذاته ولذاته - فالعقل عاجز عن معرفة اللامتأهني، والحس الحسي وحده يمكن أن يعطي وزنه وواقعه، وبذلك لا يمكن أن نعرف إلا الجواهر.

إن الحل الكانطي للمصادر ينتهي إلى هذه النتيجة المزدوجة، فبتعميمه للتناقض في صراع ذاتي خالص يبرهن بصورة غير مباشرة على المثالية المتعالية، ولكن وكما قلنا سابقا فإن نقل مسألة لا يعني حلها، والتناقض رغم ذاتيته يبقى قائما، والحل الكانطي لما هو ظاهري يكون غير صائب - ومهما كان الأمر فإن التناقض كما يفهمه كانط لا يمكن أن يعطي حلا ملموسا وواقعيا - وبالفعل فبينما التناقض بالنسبة لبيجل هو على السواء فعل النفي الذي هو مصدر الصراع بين المحددات والتسامي عن هذا الصراع وحله، وهو العقل الذي يوصل المحددات إلى الأساس، فإن كانط يبقى عند حدود الجانب السلبي للجدلية. وبما أنه من فلاسفة التمثل فإنه يثبت بتفكير خارجي المحددات المتقابلة والضرورية في جانب واحد في حين أنها لا حقيقة لبا في كونها مفهوما كليا".

وعلى كل فإنه إذا كان كانط قد عجز عن الولوج حتى المعنى الصحيح والإيجابي للمصادر فلأن هناك نقص أكيد في وضعها ومناقشتها.

أما في الوضع فهناك نقصان : نقص من حيث العدد و آخر من حيث طريقة تفريع محددات المصادر، فبحصر دراسته في إطار كونية (كوسمولوجية) الماورائيات الدغمائية لم يستطع كانط استخلاص أكثر من أربع مصادر بينما ضرورة التناقض تنتمي حسب هيغل - لطبيعة محددات الفكر. وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه المصادر الأربع - من حيث أن كانط أراد إستنتاجها في كليتها، وقع الحصول عليها عن طريق مبدأ التصنيف المستخلص من بنية المقولات باعتبارها القاعدة التي اعتمد عليها نقد "العقل الخالص". ولكن هذه القاعدة هي في حد ذاتها عرجاء لأن هذه البنية أو بالأحرى لوحة المقولات هذه - لم يتم إستنتاجها وإنما وقع افتراضها - وهذا من حيث أن هذا الأخير يعتبر المنطق الصوري العادي منتهيا منذ تأسيسه من طرف أرسطو وبالتالي صالحا، فلوحة الأحكام الحاصلة تجريبيا جاهزة وسوف تعطي مختلف محددات الفكر. وفي هذا يبدو كانط متناقضا مع نفسه : ففي حين يعلن أن القبلي (à priori) هو الذي يحدد في المعرفة البعدي (aposteriori) نرى فيما يفعل العكس حيث البعدي هو الذي يشرط القبلي.

وفي نظر هيغل يجب أن تكون أوفياء - فالمقولات ليس المطروح العثور عليها وإنما إستنتاجها - وكذلك - فيما يخص نزاع محددات التفكير - أي المصادر

– باعتبار أن هذه الأخيرة لما يجب البحث عنها في الصورة التي باتت حسية للمصادر الكونية – فإن المطروح هو تفريع محددات العالم من المفهوم نفسه.

وما كان بإمكان كانط أن يفعله للتمكن من المقولات بصورة خالصة في ذاتها بما هي تمثل جوهر وأساس المصادر، عوضا عن أن يأخذها في تطبيقها واختلاطها مع تمثيلات العالم. ولو فعل ذلك لما قام بنقل التناقض من الخارج لمحددات الفكر ولاعتبرها تابعة بنفسها لهذه الأخيرة. وبذلك كان بإمكانه أن ينجز الخطوة الموصلة إلى استيعاب المفهوم في حقيقته عوضا عن النزول من جديد إلى مستوى الواقع الحسي كنقطة ارتكاز وحيدة لمعارفنا مثلما يؤدي إلى ذلك الحل الذي تمثله المثالية المتعالية والذي يجعل العقل يعرض عن نفسه.

وإذا ما كانت النقااض في وضع المصادر كثيرة فإن المناقشة لا تقل عن ذلك كثرة. وللتلخيص نقول أن البراهين التي تشدها ليست إلا " مجرد مظاهر براهين⁽¹⁸⁾".

فقد كانت القضايا والنقااض مجرد إثباتات خالصة قطعية وتقريرية ، وبالإضافة إلى ذلك فإن الأسلوب المتوخى لإعطائها مظهرا براهينيا كان من ناحية قائما على استدلال بالخلف (par l'absurde) ومن ناحية أخرى مشيدا بصورة كلية على إعلان مبادئ بحيث لم يقع سوى تكرار ما وقع قوله في القضية والنقيضة .

وباختصار فإن الأهم من هذه هو مفهوم البرهان نفسه الذي يميز بين المفكرين حيث أن البرهان بصورة عامة – كما يبدو في المصادر هو استدلال قياسي على نمط استدلالى ذو طبيعة افتراضية استنتاجية يستخلص بواسطته من خلال صحة بعض القضايا خطأ هذه المصادر وبالتالي صحة المقدمات المقابلة لها بمفهوم البرهان يبقى هنا نفس ما عبر عنه أرسطو في التحليلات (الجزء الأول ، الفقرة الأولى). هناك إذن وفاء – في هذه النقطة كما في سواها للمنطق الصوري العادي .

وبالتالي فإن مفهوم البرهان عند هيجل يختلف جذريا : فمسار التحديد الذاتى للمفهوم وحده قيمة براهينية ، وكل برهان يأتي به التفكير الخارجى على موضوع ما من طرف وعي منفصم الذات لم يتجاوز الثنائية موضوع ذات لا يمكن أن تكون له قيمة – ومن حيث أن هذا الوعي لم يتمكن من ضرورة الإستسلام في تفكير مطلق

لحركة المفهوم الحرة فإنه يبقى عاجزا عن تملك ضرورة هذه الحركة وعن أن يكون مرآة صافية لها - فالبرهان لا يمكنه أن يكون عمليا إلا تأمليا "أن نبرهن في الفلسفة يعني نفس الشيء وتبيان كيف أن الشيء يكون بنفسه ومن نفسه ما هو (١٩)".

وهكذا فإن البرهان لا يمكن أن يكون متأخرا بل يسبق ضرورة محددات المفهوم. أمام حل على هذا النحو من السطحية ، يقف في حدود دفع التناقض في العقل ليقى منه العالم الحسي ، يجتهد هيجل ليخرج من هذه الطريقة غير الملائمة التي صاغ بها كانط التناقض ، المعنى الصحيح والإيجابي للمصادر. إن المصادر لا يمكن حصرها في الكون لأن لحظة المنطق الجدلية ذات طبيعة عامة وتمثل في أن المصادر موجودة في كل شيء - فكل واقع فعلي - سواء كان شيئا أو تمثلا أو مفيوما أو فكرة لا يمكنه أن يكون إلا متناقضا.

أن نفهم مفهوم شيء ما ، هو أن نفهم كيف تتفرع عن المفهوم محددات الفكر، وأن نعي هذا المفهوم على أنه الوحدة الملموسة لمحددات متقابلة - إن كل مفهوم قابل لإثباتات متصادرة ، ولكن هذه الإثباتات لا تحمل قيمتها في ذاتها كما يوحي بذلك العرض الكانطي - بل إن قيمتها لا تبرز إلا عندما يقع امتلاك وحدة المفهوم الذي يحييها. ولئن اجتهد هيجل ليفسر بصورة منفردة وخاصة في ملحوظتين ضمن فصل الكمية من كتاب الكون في الجزء الأول من علم المنطق (١٨١٢).

إن المصادر الثانية تحلل فكرة المادة (٢٠) ومضمونها هو "أنه لا يوجد سوى ما هو بسيط أو ما هو مركب (composé) في العالم". إن البرهان ينطلق من الفكرة الطباقية (antithétique) للماهية المركبة ثم يدحضها وبذلك يتم التدايل على القضية بالخلف. أما النقيضة فتؤكد أنه "لا يوجد شيء بسيط في العالم" ويقع التدايل عليها أيضا بطريقة الخلف - وهكذا لا يمكن حسم النزاع لأن اثباتات القضية والنقيضة تتجاوز حدود التجربة الممكنة. وبذلك لا تجد المصادر حلا حقيقيا : فتبين أن العالم هو فكرة للعقل و أن مقولات الإدراك لا تستطيع أن تحدد موضوعيا مكوناته و سيرتكز نقد هيجل على نقطتين : أ - شكل الاستقلال . ب - الطريقة المتبعة من قبل كانط .

إن هدف هذا النقد يبدو واضحا فالمطروح هو إخراج المصادر من مستوى التمثل للتدرج بها نحو معناها التأملية. ولكن هذا لا يمكن أن يتم إلا بنقل المصادر -

فكانت كان يخضعها لمقولات الكيف على اعتبار أن موضوعها هو المادة ، أي واضعها في المكان في حين أننا لا نجد معناها وحليها إلا بعد إعادة وضعها في الكم . أما المصادرة الثانية فتتعلق بقابلية الانقسام المتناهي أو اللامتناهي للمادة وهي تكشف بالنسبة لهيغل "طبيعة الكم باعتباره الوحدة البسيطة للخفاء والتواصل"^(٢١).

ولكن للأسف، فإن هذه الضرورة التي تجعل العقل يؤكد على السواء الخفاء والتواصل ، تضيع عند كائنا اثباتات تقريرية وحيدة الجانب فيو- في فلسفة التمثل - يثبت في تقابل نهائي حدي المصادرة، في حين أن التواصل والخفاء لا قيمة لهما في ذاتهما، وإنما في وبواسطة صيرورة مفهوم الكم الذي لا يمثلان بالنسبة له إلا مراحل فكرية -ويعتبر هيغل أن التواصل يمثل وحدة لأحاد كائنة لذاتها وهي علاقة مع ذاتها مساوية لذاتها، أي أنها تساو مع ذاتها ولكنها تساو للمتعدي وهكذا فإنه بصورة مباشرة -يكون الكم متواصل في نفس الوقت خفيا، لأن الأحاد حتى عندما تكون متعددة - تبقى متماثلة، والكم الخالص يكون بذلك وحدة هذه الأجزاء ويكون الأمر في المصادرة الكانطية لا يتعلق بحدي علاقة تناقض نظرا الى أن هذين الحدين وقع تثبيتهما و لكل منهما قيمة في ذاته - وهذا ما أدى بهيغل لتوضيح أن "المصادرة الثانية تخص التقابل المكون لأجزاء الكم"^(٢٢). وهذا التقابل يقوم على عملية تعويض وقع القيام بها في مستوى القضية : فقد عوض كائنا الثانية المجردة خفي /متواصل التي بإمكانها أن تولد جدلية قادرة على الوصول إلى الكم وإلى أساسه بالثانية بسيط /مركب .

وفي ارتباط بهذا العيب في الأسلوب هناك حيوب في الشكل تسمح بهذا التعويض الفجئي. وبالفعل فإن القضية تبدأ بسلسلة من البديهييات من نوع "المركب يتكون من أجزاء بسيطة " والمركب ليس لذاته وفي ذاته ولكنه شيء ما مرتبط خارجيا ،، الخ^(٢٣). وبالطبع ، فإن هذه البديهييات لن تكون لها بالنسبة الى هيغل أي فائدة ، ولا تقدم في شيء المسألة المركزية في قضية المركب كما هو ، وهي ككل حشو لا تفعل إلا تكرار ما سبق قوله بشكل آخر في بعض الأحيان ، موصلة بذلك إلى ما لانهاية له المسألة المطروحة للحل.

وبرهان القضية ليس له قيمة أفضل، ومن حيث أنه قائم على استدلال بالخلف ليس إلا دورانا لا فائدة منه، فإنه لا يصل إلا إلى تكرار للمبادئ فمجرد أن

يحذف هذا الالتفاف لـخلفي الذي ليس سوى بديبية حشوية تكاد تكون متكررة، نصل إلى جوهر البرهان: "أما أنه من المستحيل أن يحذف أي تركيب في الفكر، أو يجب، بعد حذفه أن يبقى شيء ما مكون دون أي تركيب، أي البسيط^(٢٤)". ومن هنا ذلك المأزق: إما أن المركب هو ما يبقى، وفي هذه الحالة ما يبقى هو فقط الماهيات لأن التركيب ليس سوى علاقة حادثة للماهيات، وإما أن الماهيات هي ما يبقى، وبالتالي هي البسيط. وبما أن الماهيات هي التي تبقى فهي إذن بسيطة.

إن التركيب باعتباره علاقة غير ضرورية للماهيات أي حالة خارجية للأشياء العالم، هو عقدة البرهان - ولكن كمانط من ناحية لا يعرض له إلا صورة ثانوية وعابرة، ومن ناحية أخرى، في حين أن هذا الزعم يسمح بالتدليل مباشرة وبدون لجوء للاستدلال العقلاني على القضية المطروحة للتدليل، أي كل ماهية مركبة تتكون من أجزاء بسيطة فإنه يلجأ إلى مثل هذا الاستدلال ولكن دون البرهنة على أساس القضية. فكانط يقدم فجأة فكرة التركيب كشيء لا يحتاج إلى برهان - وهكذا فإنه بالإمكان أن نقول أنه اقتصر على إعلان مبادئ بما أننا نجد أثناء التحليل ما هو مطروح للتدليل، مقبولا ومصاغا في شكل آخر - وبالفعل فإنه لا أحد ينكر أن التركيب هو علاقة حادثة وخارجة. إلا أنه من خلال التركيب يجب أن نفهم التواصل^(٢٤). "ولكن كيف السبيل إلى توليد مصادرة من البسيط والمركب، عندما تؤكد بالنسبة للتركيب - أن بساطة الأشياء بديبية.

أما الطريقة الأخرى التي أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها عرجاء - فهي الزعم بأن الماهيات هي ما يبقى، وكان ذلك لا يحتاج إلى برهان، أي على سبيل الافتراض ودون أن تحقق، والحال أن التحديد لا يمكن أن يساوي التدليل.

إن الاعتقاد بأن نتيجة البرهان يمكنها أن تكون من طبيعة مختلفة وهم باطل - وهنا فإن حدود التركيب المقدم بصورة عابرة على أنه دليل، وضع كنتيجة - ويبدو من خلال قراءة هذه الانتقادات البعد الكبير بين السيم والمرمى - فيهدف كائنا من خلال هذا البرهان هو تبيان الضرورة التي بموجبها يمكن تأكيد حد المصادرة الأول، أي قابلية انقسام المادة اللامتناهي - ولكن كل ما حصل عليه هو شبه برهان، حيث أن ما كان يجب استنتاجه بواسطة استدلال عقلائي غير مباشر وقع افتراضه والحصول عليه بفضل بديبية، أي بصورة مباشرة.

أما بالنسبة لبرهان النقيضة التي تؤكد قابلية الانقسام اللامتناهي فيمكن أن نعتبره "عن حق ك" حفنة من الأساليب العرجاء"^(٢٦) فالتدليل يبدأ هكذا (أ) - كل علاقة خارجية أي كل تركيب لماهيات غير ممكنة إلا في المكان ، إذن فالمكان الذي يحتله المركب يجب أن يكون مركبا من عدد من الأجزاء مساو لعدد أجزاء المركب نفسه.

ب- بما أن المكان غير مركب من أجزاء بسيطة وإنما من أماكن .

ج- فيجب إذن ان يحتل كل جزء من المركب مكانا، وهو بالتالي مكون من مركبات.

وهنا أيضا يعتبر هيجل أنه وقع القيام بعملية تقريرية ، لأن افتراض مكانية كل ماهية وقابلية انقسام المكان هو تأكيد مباشر ولا يمكنه بذلك أن يقدم أكثر من شبه أساس بما أنه لا يمكن أن يوجد أساس حقيقي إلا عن طريق مسار عقلائي.

إن تكرر هذا النقد يفرض القيام بعدد من الملاحظات التي لا مفر منها. و يبدو أن الأمر يتعلق بأكثر من هجوم على كانط بصورة عامة ، ويتجاوزها إلى صيغة القياس نفسها أو على الأقل فيما يخص القياس الافتراضي كما يفهمه المنطق الصوري التقليدي ففي هذا المنطق إذا ما كانت القضية الكبرى افتراضية فإن القضية الصغرى لا يمكنها أن تكون إلحازمة - والتأكيد الجازم لقابلية الانقسام اللامتناهي للمكان في الصغرى لا يمكنه أن يكون في شيء سفسطة .

إن القياس المستعمل من طرف كانط يبدو صالحا - ولكن الأعنف من ذلك هو أن يميز هنا هيجل عن كانط النظرة المختلفة جذريا للقياس وللحركة السياقية التي يقوم عليها المنطق - بينما يعتبر أرسطو و كانط المنطق الصوري عالما صالحا كليا، منذ أن وضعه هذا الأخير ويحتفظ بهذا الفهم الأرسطي - أنه من المستحيل التدليل على كل شيء عقلائيا . وبما أنه لا يمكن أن نبلغ حد اللامتناهي^(٢٧) ويجب التوقف، فإن هناك مبادئ صحيحة وضرورية هي "المباشرات"^(٢٨) التي لا يمكن أن تكون موضوع تدليل^(٢٩) والتي سترتبط بها القياسات - وهذه المبادئ باعتبارها أوليات هي الأخرى ضرورية ، هي التي ستبين عملية أي ضرورة القياس ونتيجته - ولكن بالنظر إلى طابعها المباشر وغير القابل للتدليل - فإن القياس وحركة العلم لهما مظهر خطي لأن المباشر يبقى

مباشرا - وعلى العكس من ذلك يعتبر هيجل أن المباشر يجب أن يتوسط ،
والبدائية يجب أن تؤسس عقلانيا لحدسيا - ومن هنا يمكن أن يوصف العلم
البيجلي على أنه سياق تأسس ينبذ فيه كل التجاء إلى الحدس ، وسلسلة هائلة من
القياسات الأولى (prosyllogisme) حيث نتيجة الأخير هي القضية الكبرى للأول
إن رفض المباشر - المباشر " .والحدس والحركة الخطية للعلم هو الذي
بيدو قادرا على تفسير الجانب الأوفر من الاتيانات الموجبة إلى كانط.

وبغض النظر عن هذه الصبغة التقريرية ، فإن التليل الكانطي يمكن
إدانتة بسبب نقائص أخرى - فهو أولا متناقض. ورغم أنه يؤكد اقتراض
التركيب ، فيمكن أن نستنتج أن المكان لا علاقة له بتاتا بالماهيات وأن كل شيء
ما عدى كونه عنصرها ، بينما الأمر يختلف عن ذلك حيث أن كانط يعطي
للماهيات مضمونا حسيا بإعطائها بعدا مكائيا^(٢٠). ومن جهة أخرى، بما أنه
حدس قبلي وليس مفيوما عقلانيا ، فإن المكان يفترض أنه مركب من أجزاء
بسيطة وقابلة للانقسام إلى ما لانهاية - ولكن هل بالإمكان أن نستغني عن فهم
المكان ؟ كلا .

"يجب أن يكون المكان ، وكذلك الحدس نفسه مفيوما^(٢١)". وهكذا فإن
المكان إن كان متوصلا بصفته حدسا فهو حسب مفيومه خفي. ومن هنا نجد
مقحما في نفس المصادرة التي كانت الماهية وحدها مقحمة فيها - وما كنا لنجد
أنفسنا أمام هذا المشكل لو تم امتلاك المصادرة بصورة مجردة وليس في
شكل ملموس - إن التملك الحقيقي للعلاقة المتصادرة يستوجب التجريد في علاقة
بالحواس، وبالتالي في علاقة بالمكان والزمان والمادة ، وفيما - بالمعنى
الحرفي - للكلمة بصورة عامة باعتبارها جوهرية خالصة وكلية منطقية تنهم
على السواء المحددات الملموسة التي تجعلها في ذاتها ، وتبعاً لذلك ، الزمان
والمكان.

كما أن برهان النقيضة خاطئ من زاوية أخرى - فبعد أن افترض منذ
بدايتها قابلية تقسيم المكان إلى ما لانهاية له، وعدم بساطته فإن ذلك لم يمنع
كانط إحام البسيط في نياية برهنته في هذا العنصر الذي يختلف إلى هذا الحد
مع طبيعته.

وبذلك يقع إجلال التواصل المكاني محل المركب الماهوي - فبالنسبة للمكان نفترض الأجزاء الكلية ، الأحاد والواحد ، ولكن إقحام الماهية في المكان ينتج عنه تركيب هذه الأخيرة فيقع بذلك الخلط بينهما وبين التواصل ، ومن هنا يأتي الاشتباه - والمرور هنا بالبرهان عملية لا أساس لها لأنه يعتمد على الخلط المسبق بين التركيب والعلاقة الخارجية والمشفوع بالتأكيد على أن كل ما هو ما هوي هو مكاني وبقابليته التقسيم اللانهاي للمكان . أن إعطاء الماهيات مضمونا حسيا هو الذي يسمح لكائط بالوصول إلى نياية برهانه ، ولكن ذلك متأت بالإضافة للخلط بين التركيب والتواصل - عن مجرد اثباتات تأكيدية خاصة .

من قراءة النقد الموجه للقضية يبدو أن اللوم الأساسي هو أن كائط برهن عن عجزه على تلك المصادر في عنصر التفكير الخالص ولم يملكها إلا في صورة ملموسة مسبقا - كما إن إغراق المفاهيم المكونة للمصادر في تمثلات حسية لم يفعل سوى إخفاء طبيعتها الجدلية والحيلولة بذلك دون أي حسم للمقابلة . وبالنسبة لكائط من حيث أنه يبقى وفيما لطريقة معالجته للتناقض ، فإن المصادر ليست سوى نتيجة لهذا الخلط بين المفاهيم والتمثلات الحسية ، ولذا التطبيق لبعض المقولات على العالم الحسي (والحال أننا ليست كليا صالحة لذلك) .

وهكذا في حين ترفع القضية الحدس إلى مستوى الفهم بذهن الماهية ، تعطي النقيضة مضمونا حسيا لمفهوم الماهية بإرجائه للتجربة . ومن أجل ذلك كان ضروريا أن تحل القضية محل التواصل أو التركيب الفكري ودون أجزاء التركيب الواقعي أو الماهوي للأجزاء البسيطة . أن تحل النقيضة التواصل المكاني محل التركيب الماهي وهذه التعويضات المكونة للمصادر من وجهة نظر كائطية تظن ليا هيجل وتدبها - فهو يعتبر أننا تفتقد إلى ما هو جوهرى : إن التناقض الحقيقي يقابل في القضية ، بين المتواصل والخفي ، وفي النقيضة بين المركب الماهوي والمحتوى المكاني - وهكذا فإن التناقضات التي تكشف عنها البرهنة الكائطية ليست حقيقية : فالقضية والنقيضة لا تمثلان سوى إثباتات وحيدة الجانب خاليتين في ذاتهما من كل تناقض - فالأولى تتضمن الافتراض التقريري لحدود العلاقة الماهية وبالتالي للخفاء "كل المصادر ترجع إذن إلى التثريق والإثبات المباشر للحظي الكم على اعتبار أنهما منفصلتين"^(٢٢) ، بينما المعرفة

الصحيحة لعلاقة المصادر تفترض الغوص في الطبيعة الجدلية للمفاهيم . وبالفعل: " من حيث أن كل واحد من الجانبين المتقابلين يتضمن في باطنه آخره ، وأن أيا منهما لا يمكن تخمينه من دون الآخر ، فإنه تبعاً لذلك لا يمكن لأي محدد مأخوذ على انفراد، أن تكون له حقيقة وإنما وحدتياً هي التي تمتلك ذلك (...). تلك هي نتيجتهما الحقيقية^(٢٣). وهكذا فإنه فيما يتعلق بالمصادر الثانية فإن الكم بما هو الوحدة وبالتالي حقيقة المحددات المتقابلة يمثل الحل الوحيد للتضارب وهو الحل الذي يفترض له العرض الكانطي .

ويقوم هيغل بنقد المصادر الأولى في ملحوظة بعنوان: "المصادر الكانطية للطبيعة المحدودة واللامحدودة للعالم في الزمان والمكان". وهذه الملحوظة توجد في الفصل الثاني في قسم "الكم" - وفي هذا الفصل تبرز مقولة "الحد" بعد أن وقع تعميمها في جدليات الكون لذاته في آخر فصل من قسم "الكيف". ويجدر أن نلاحظ أنه إذا ما وقع تعميم الحد في هذا الفصل ، فإنما يتعلق ذلك بالحد الكيفي - وبفحص الكم نرى أن الحد يظهر من جديد ولكن هذه المرة يتعلق الأمر بحد كمي - وهذه المقولة هي التي يضعها هيغل في مركز المصادر ونقده ليا .

وتحتوي قضية المصادر على قضيتين منطقيتين :

أ- للعالم بداية في الزمان . ب- العالم محدود في المكان .

ونتيجة لذلك يحتوي البرهان على جزئين حيث يقع تبيان هذين الإثباتين على التوالي وبطريقة الخلف - ورغم اختلافهما فإن القضيتين تتبينان إلى القبول بتأليف كامل أو منته لأجزاء كم زماني أو مكاني . وهذا النوع من التأليف مستحيل بالنسبة لكانط ومن ذلك نبذ الافتراض وإثبات القضية - وبالإضافة إلى ذلك فإن اعتبار العالم غير محدود يؤدي إلى وجود متسلسلة غير متناهية مكتملة من النقاط واللحظات في كل لحظة من الزمان وفي كل نقطة من المكان - بينما فكرة المتسلسلة غير المتناهية والمكتملة هي في حد ذاتها متناقضة باعتبار أن المتسلسلة غير المتناهية تتحدد بكونها لا يمكن أن تكتمل بتأليف متتال .

إن التدليل عن الإثبات الأول المتعلق بمكان محدود يفرض التدليل على الإثبات الثاني المتعلق بزمان محدود. إن تأليف أجزاء كم مكاني يفترض زمائنا غير

متناه، وهذا بالضبط ما نفاه التدايل الأول. أما النقيضة فهي مبنية على نمط مماثل وتحتوي على اثباتين:

أ- ليس للعالم حد من حيث الزمان . ب- ليس للعالم حد من حيث المكان

والتدايل على هذين القضيتين يتم أيضا بطريقة الخلف وبصورة موازية ولكن المبدأ المستعمل في كل تدايل هو مرة أخرى "نفسه" بالفعل فإن وضع العالم محدود، في علاقة بالزمان والمكان يؤدي إضافة إلى وجود هذا الحد إلى القبول بزمان ومكان خاليين . فيما وراء هذا الحد وفي مثل هذا الافتراض يمكن أن يوجد على سبيل المثال لا فقط علاقة للأشياء في المكان وإنما أيضا علاقة للأشياء بالمكان^(٣٤) . ومن هنا يصبح للزمان والمكان واقع متعال . عوضا عن أن يكونا مجرد صور لحواسنا الباطنية والخارجية وبذلك يقع هدم الحاسة المتعالية، ولكن بالنسبة لكانط : "يمكن إذن أن يكون مكان (ممتلى أو خال) محدودا بظواهر ولكن الظواهر لا يمكنها أن تكون محدودة بمكان خال خارج عنها بالنسبة للزمان".

إن القبول بحد للعالم من حيث الزمان والمكان يؤدي إلى القبول بـ لاكون و^(٣٥) زمان خال ومكان خال خارجين عن العالم يحدد أن على الرغم من ذلك الوجود الواقعي للأشياء^(٣٦) أي للعالم . وهذا هو لا معنى خالصا - ومن ذلك نبذ افتراض البرهان والقبول بلا نياية العالم في الزمان والمكان وبالتالي بالنقيضة.

إن النقد الذي يوجهه هيجل لهذه المصادرة يقع على مستويين : صوري ومفاهيمي . أما الانتقادات الصورية الموجبة فهي تلك التي سبق التعرض لها عند فحص المصادرة الثانية : فهي ليست سوى تقابل ولا تحتوي إلا على اثبات لجزئي المصادرة المتقابلين :

أ- هناك حد . ب- يجب أن يقع تجاوز هذا الحد .

في حين أن هذين الجزئين لا يمكن أن تكون لهما قيمة لذاتهما كما في التقدم حتى اللانهاية الذي تمثل المصادرة الكانتية بيانًا تمثيلا له ، وإنما فقط عندما يقع أخذهما في وحدة المفهوم ، الذي يتعلق هنا باللانهاية الكمية التي تعطينا حياتهما - أما فيما يتعلق بالبرهان فبصفتها تقريرية فإنها تضاعف من تقابل القضية والنقيضة الذي يترك المصادرة دون حل .

وإذا ما أخذنا هذد البراهين بصورة منفرد فإننا تبدو من وجهة نظر صورية قابلة لانتقادات أخرى- فبرهان القضية يقوم بصورة كلية على إعلان مبادئ في هذا البرهان يوجد بصورة مباشرة تأكيدا لما يجب التلليل علي (٣٧) .

وبالفعل فإن القضية تعلن أن للعالم بداية وبالتالي فإن له حد في الزمان . ولكن الدليل يفترض وجود حد ، أي لحظة معينة في الزمان حيث ينتهي الأزل ، ومن هنا يأتي الإعلان - أكيد أن هناك فرق طفيف حيث أن الحد المعطى في البرهان هو نهاية، أي حد للزمان المنصرم بينما الحد الموجود في القضية، هو بداية ، ولكن هذا الفرق غير ذي بال وليس جوهريا - فالنقطة المعطاة في الزمان ، هذا "الآن" الذي تنتهي فيه متسلسلة لا متناهية في الحالات المتتالية لأشياء يفترض أنه بهذه النهاية يمثل نهاية نوعية ولكن هذه اللحظة المعتبرة هنا حدا هي في نفس الوقت مطروحة كبداية للمستقبل بما أن "كل نقطة من الزمان في ذاتها تمثل علاقة للماضي والمستقبل (٣٨)، بل إننا بداية مطلقة من حيث أن الزمان المنتهي في هذا الحد النوعي لا يتواصل بعده (فالزمان من منظور كانطي يبدو مرتبطا باعتبار نوعي). وإذا لم يكن الأمر كذلك فإننا سنكون أمام حد كمي ويوالى انزمان مروره غير مبال بعده وبتحديديته.

إن اعتبار هذه النقطة من الزمان كحد نوعي هو الأساس الوحيد الذي يسمح لكانط بإيجاد بداية مطلقة للمستقبل حيث أنه الحد فقط تنتهي المتسلسلة اللامتناهية من الحالات المتتالية لأشياء العالم وعنده فقط يتوقف مرورها . إن الوقت في حد ذاته منقطع التواصل (٣٩)، وهكذا يبدو الماضي بلا علاقة بالزمان ، وهو في علاقة بهذا الأخير لا يمكنه أن يدعي إلا مستقبلا له بداية مطلقة في هذه اللحظة.

إن البرهنة الكانطية تدور - أو تكاد - في حلقة مفرغة . وبالفعل فإن الشيء الوحيد الذي يسمح بإيجاد بداية مطلقة للزمان هو كونه وضع مباشرة هذه النقطة المعطاة من الزمان كحد نوعي باعتبار أنه تعريفا ، كل حد نوعي في الزمان هو بداية مطلقة للمستقبل . وهذا الأخير يمكن اعتباره شيئا واحدا مع الزمان . وهكذا لا يمكن أن نتكلم عن برهان وبذلك يتضاعف النقد الشكلي بنقد يتعلق بالمضمون المفاهيمي، وبالفعل فكانط بالنسبة لهيجل لم يقتصر على اتخاذ افتراض يؤكد ما سيبرهن عليه ، ومن هنا كان إعلان المبادئ الذي قام عليه التلليل، وإنما أيضا كان

افتراضه غير ملائم . حيث أنه يضع في الزمان الذي هو كم خالص حدا نوعيا بمعنى النوع المباشر لذاته والحال أننا، لفي جدليات الكم ولا يمكن بالتالي أن يتعلق الأمر هنا بحد في معنى النوع المعمم، أي بحد كمي هو التناقض مع ذاته ويتواصل بذلك وراء ذاته دون اكتراث. وهذا الإعلان للمبادئ يراه هيجل أيضا في برهان النقيضة الذي يحاول التلليل على لا تناهي العالم بالنسبة للزمان والمكان .

إن العالم هو كون - هنا له وجود - وإن نفترض - دون برهان - أن كل ظهور لكل كون هنا ، وبالتالي كل ظهور للعالم هو نتيجة لشرط سابق في الزمان حتى ينتهي مع هذا الافتراض الذي يجب التلليل عليه عملية البرهنة عند كائط وبالفعل فإن بيان النقيضة لا يعني شيئا آخر سوى أنه لا يوجد أي كون (غير مشروط) عندما يعلن الطبيعة اللامحدود للعالم، وإذا كان كل شرط هو في حد ذاته مشروط بشرط آخر، فإننا سننتقل هكذا في الزمان إلى ما لا نتيابه له، ونصل بذلك منطقيا إلى لا تناهي العالم في الزمان، إن لم يكن من الصعب الوصول إلى هذه النقطة ، بعد أن وقع نفى كل مطلق، بفضل هذه العملية البهلوانية . وهذا النفي لكل حد مطلق سنجدده من جديد عندما يتعلق الأمر بالتلليل على لا نتيابه العالم، ولكن هذه المرة في المكان . وهنا أيضا يأخذ البرهان طابعا تقريريا حيث أنه بصورة مباشرة يفترض وجود عالم مكاني محدود بمكان خال يمثل حدا يتجاوزه رغم ذلك العالم المكاني . وبذلك يتواصل العالم في الخلاء ويملؤه، مبينا بذلك أنه لا متناه وهو ما سبق أن وقع التعبير عنه في بيان النقيضة - ويبرز هيجل في نقده التناقض بين افتراض ووجود مكان خال وبالتالي متواصل مع المكان العالمي ، من جهة أخرى .

إن المحتوى المفهومي لنقد النقيضة وبرهانها ليس مماثلا لمحتوى نقد القضية. فإذا كان هيجل يعيب على كائط في هذا الأخير اعتباره الحد كميًا ومطلقًا فإنه - خلافا لذلك يعيب عليه في الآخر فهمه الحد على أنه كم خالص وتجاوزه مباشرة بعد وضعه بصورة تجعله تعبيرًا ردينا عن اللاتناهي وهكذا نصل إلى النتيجة التي حير عنها منذ بداية الملاحظة، وهي أن القضايا المضمنة في قضية ونقيضة المصادرة وكذلك في البراهين لا تنفسي إلى شيء آخر غير إثباتات لمحددين متقابلين هما الحد النوعي والحد الكمي، وقعت ترجمتهما من طرف هيجل في قضيتين : " هنا حد " والحد ليس سوى حد معمم^(٤٠) . وتبقى المصادرة نتيجة لطبيعة التقابل بين هذين المحددين - بلا حل . ولكن المصادرة تتعلق باللاتناهي

الكمي الذي إذا ما اعتبرناه على حقيقته يمثل الحل، وفي نقده لبرهان القضية وضع هيجل جانبا الحد النوعي والمطلق في الزمان باعتباره كما خالصا لا يمكن أن يوجد حد بمعنى أنه موجود قبل جدليات الكون في ذاته التي شيدت تعميمه.

أما نقد اعتبار الحد كميا بصورة خالصة فهو أعقد - ولا بد لذلك من النظر في فصل "الكمية" حيث تطرح مقولة الحد. فيصفته لاحقا التحديدية الكم (La quantité) الأولى فإن الكمية (Quantum) هي الكم الذي له تحديدية أو حد وباعتبارها لحظة ثانية بالنسبة للكم فإنها لحظة التناهي حيث الكمي يمكنه أن يكون موضوعا لترقيم رمزي ولعمليات خارجية يقوم بها الإدراك الرياضي -، ويتعلق الأمر طوال هذا الفصل بإبراز الصيرورة اللامتناهية المكونة لكل تحديدية كمية متناهية.

في فترة أولى تكون الكمية في تحديديتها الكاملة عددا، ولها حد كمي. ماهو معنى هذا الحد؟ إذا كان الحد النوعي يفترض التوسط الخارجي لتغير مستبطن في الشيء يمثل عدم كونه، فإن الحد الكمي هو حد باطني بصورة مباشرة لأنه متفرع عن الطبيعة التكوينية للكم، أي عن الواحد الذي يتضمن الكم والذي يمثل مبدأ الخفاء. وهكذا فالحد هنا لا يأتي من صيرورة الاستبطان لكون آخر خارجي وإنما هو نتيجة لموضع لحظة مضمنة مسبقا في مقولة الكم.

إن العدد ينقسم ضمنا إلى لحظتين فاعتباره تعددا محددًا في ذاته فإنه عدد معدد (Nombre-nombre) لوحدات خفية وفي نفس الوقت وحدة هذا التعدد. إن لحظتي الوحدة والتعدد معدد باعتبارهما لحظتين ضمنايتين تتحولان بشكل بين إلى كمية ممددة ثم إلى كمية كثيفة. وباعتباره كما خفيا كان العدد معددا، وتعدد الأحاد محددة في ذاتها - ومقولة الكمية الممددة تطرح من جديد بشكل بين هذه اللحظة - ويتعلق الأمر بعد ذلك باختزال هذا الخفاء الباطني في العدد كعدد معدد والخارجي ككمية ممددة في الوحدة البسيطة للدرجة وهو ما يبرز من جديد الوظيفة الصيرورية للتواصل التي وقع تغييبها بظهور الحد في الكم. ولكن هذه العودة تتم في إطار الكم المحدد - على أن الحد الكمي ليس هو نفسه في العدد وفي الدرجة - ففي العدد كانت محددة كليا في شكل الخفي كتعبير عن لحظة خارجية وعدم تساو مع الذات واختلاف - أما في الدرجة فالحد الكمي قد تجمع في وحدة كثيفة للدرجة وصار يعني لحظة تساو وتمائل مع الذات.

وتبدو مقولة الدرجة مركزية في جدليات الكمة وذلك على الأقل لأسباب ثلاثة: فهي من جهة تمتلك بنية تغير حقيقية إذ الدرجة الأخرى هي درجة مختلفة. ومن جهة ثانية ونتيجة لهذه البنية فإن لحظات العدد تصبح خارجية حسب بنية نظام كفي. وهكذا - وهذا هو السبب الثالث فإن الدرجة تمثل نفيًا للنفي، أي نفيًا معممًا لتحديدية الكمية مثلما هي معطاة في العدد كتعدد في خارجانية متبادلة للخفي، وهكذا فإن للكم باعتباره كيفًا معممًا يتدرج ببطء في مسار نفيه الذي سيؤدي إلى عودة الكيف في مستوى من التحديد أغنى وأثري - إذ الدرجة "لها محدداتها في كبر آخر"^(٤١) أي خارجانية تحديدها عن ذاتها فالدرجة أو الكمية الكثيفة تنتقل جوهريا لتأخذ مكانها في كمية أخرى وهكذا فإن الكمة (Quantum) تكون في تواصل مطلق مع خارجياتها، أي مع كونها الآخر^(٤٢).

إن الكمة هي نفسها في ذاتها وهي نفي منتج لكون الآخر في علاقة مع ذاته - فهو في آن واحد لا متناه ومحدد - وبالفعل فإن الكمة تقذف بنفسها وراء ذاتها^(٤٣). لكن هذا الآخر الذي تصل إليه هو نفسه كمة أخرى أي حد يدفع بنفسه هو الآخر وراء ذاته^(٤٤)، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية له في حركة تخارج واتساع للتحديدية، هي نفي للمتناهي الكمي إن الكمة كمحدد متناه يطرح في ذاته اللامتناهي المتواصل في ذاته في الكم بصفة عامة إن هذا التقدم إلى ما لانهاية له تبرهن عليه بصورة تمثيلية المصادرة الأولى فهي ليست سوى التناقض موضوعا، أي التقابل البسيط بين الكمة وما ورائها وهي تفضح بذلك عجزها على حل التناقض في اللامتناهي الكمي الذي هو حقيقة التقدم إلى ما لانهاية له وحقيقة اللحظتين المكونتين له أي لحظتي وضع وتعميم الحد. وهذا العجز يأتي هو الآخر م فم خطئ يتعلق بطبيعة أحد أطراف التقابل. وبالفعل فإن القضية والنقيضة تقابلا من جهة الحد الكمي الكمة واللامتناهي وتخلط المصادرة بين تقابل الكمة وما ورائها من ناحية وتقابل الكمة واللامتناهي مدمجة اللامتناهي والماوراء بينما هذا الأخير ليس كمة تنفي الأول والثاني إلى ما حد لهو الحال أن اللامتناهي الحقيقي لا يمكنه أن ينحصر في هذا اللامتناهي الرديء الذي هو متناه بما أنه محدود بالكمة التي توجد إلى جانبه وبالنسبة لمن يستوعب مفهوم التقدم إلى ما لانهاية له فإن ما هو حاضر في التقدم هو معمم الكمة وكذلك على وجه السواء كونها أو نفسي الكمة وفي نفس الوقت نفي هذا النفي^(٤٤).

إن الكمة نفسها هي التي تظهر لا متناهية في ذاتها في هذه الحركة بنفي ذاتها ونفي نفسها مصبحة بذلك محددة في ذاتها ، ومقيمة هذه العلاقة اللامتناهية مع ذاتها و دون هذا الفهم لا يمكن للمصادرة كتعبير عن التناقض أن تأتي حلا⁽⁴¹⁾.

ومن جهة أخرى فإن المصادرة الأولى تفصل-عن طريق مقولة الحددين مظاهر الكيفية والكمية رغم كونهما متحددتين في اللامتناهي الحقيقي، وبالفعل فإن الكمة حسب مظهرها الكيفي تتجاوز حدها من زاوية أنها تملك تحديدها المطلقة خارج نفسها، أما حسب مظهرها الكمي فإنها تعمم ما وراءها الذي تصبح معه بذلك في تواصل - ولكن كانط بتركهما يعوضان بعضهما، بقي عاجزا عن تملك الوحدة الصيرورية لهذين اللحظتين، ولم يستطع فهم الحركة الصيرورية التي تؤدي بالكمة إلى الكشف عن اللامتناهي الذي يجعله في ذاته وذلك لأنه لم يفهم شرط تحقق هذه الحركة الذي هو تملك الكم كوحدة صيرورية للتواصل والخفاء.

إن الإدراك بأخذه لهذين الطرفين في ذاتهما وبصورة خارجية الواحد عن الآخر، لا يمكنه أن يفهم حقيقتيهما أي لا يمكنه أن يأخذهما في وحدة المفهوم الذي يوجد هما ويوحدهما وبذلك يعممهما. وبعبارة عن تملك الحركة والضرورة المفهومية فإن الإدراك بإعطائه طابعا مطلقا للتقدم إلى ما لا نهاية وللتقابل الداخل في تكوينه، يسقط في لامتناه رديء. إن "التقابل والتناقض الموضوع" كتعبير عن التناقض يبدوان وكأنهما يمثلان في نظر كانط-المفاهيم التي تشخص أكثر من سواها المصادرات الكانطية.

إن المكانة التي يجب أن تعطي لمفهوم التناقض تبقى في مركز الإشكالية التي تحرك النقد الهيجلي. ويعود هيجل في ملحوظة تخص المصادرة الأولى- بصورة نقدية إلى الحل الكانطي لمصادرات الذي يؤكد المثالية المتعالية للزمان والمكان كصور بسيطة قبلية للحدس الحسي، ولا يصل إلا إلى جعل التناقض مجرد تضارب داخلي للوعي في سعيه للمعرفة، ونتيجة لبوة بين الحدس والإدراك أو العقل، بينما التناقض من وجهة نظر هيجلية هو البنية الجوهرية التي تخص على السواء "الذاتي" و"الموضوعي" لأن الجوهر هو حقيقة الظاهر.

ونحن انما نجد في دلالة نقد هيجل المصادرات ،أولا ، أن الكانطية مثلت لحظة هامة في تاريخ الفلسفة ، فتحت الحداثة ، وذلك عندما تنتقل من التقابل الواقعي

إلى التقابل الجدلي، وبذلك من التفكير الذي هو مجرد تمثيل إلى التفكير الغني بالعقل. ولكن إلى جانب هذا الاعتراف نجد التأكيد على ضرورة تجاوز هذه اللحظة ليتم استيعابها على حقيقتها، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا من طرف العقل المفكر La raison pensante. وباختصار فإن هيغل ينظر إلى الكانطية لحظة ضرورية للفكر - فقط من زاوية إنيا لحظة- ضمن بناء علم المنطق تعالج المصادر في صورة منفردة - ليست من زاوية المنطق مساوية للانتقادات المدمجة في المفهوم الأولي أو في مقدمة علم المنطق وهو ما يبرز بصورة أفضل - في نظرنا- القصد الذي يحكم النقد الهيغلي للمصادر.

وبالفعل فإن كانط يعتقد أنه برهن على ضرورة قضايا متصادرة بواسطة أدلته التي يقول أنها ليست أدلة لسان دفاع - ولكن هيغل، في ملاحظاته حول المصادر الرياضية كان يريد من خلال نقده لهذه الأدلة أن يبين أن التناقضات التي تكشف عنها البرهنة الكانطية لم تكن إلا ظاهرية، وليست سوى تأكيدات وحيدة الجانب لأطراف متقابلة ومجمدة في خارجانية متبادلة. ومن هنا إذا كان بالإمكان الاعتراف بضرورة المصادر الكانطية فإن الأمر لن يتعلق على أكثر تقدير إلا بضرورة خارجية لتفكير هو نفسه خارجي. والنقد الدقيق للمصادر الرياضية بتحطيمه للمظهر الخاطي للماهية بذاتها للمحددات المتصادرة، أي القول بأن اللامتناهي ليس سوى لامتناه، والمحدد هو مجرد محدد والمتواصل هو فقط متواصل إلخ... كانت غايته تعويض تلك الضرورة بضرورة مطلقة لتفكير هو الآخر مطلق، وبالتالي إبراز اللحظة التأملية المضمنة بالفعل في المصادر.

وبتملك هذا المعنى التأملي ينتقل التقابل في إطار التناقض الذي ينحل بنفسه بالانتقال إلى الأساس وبذلك تأخذ المصادر مكانها في علم المنطق كإحدى درجات المفهوم المحدد خلال الحركة التي يبتثها هذا الأخير في مصادر المنطق.

ثانياً، وكما أن العلاقة بين التقابل والتناقض ليست علاقة خارجية فإنه كذلك في نظرنا- ليست هناك علاقة اعتباطية بين المصادر الكانطية والنقد الذي يوجهه لها هيغل. فنقد التقابل انطلاقاً من فرضية ضمنية تقول بعدم تماثل الفكرة مع الكون - الذي يتضمنه هذا الأخير - يمكن وضعه في سياق تواصل بصورة مباشرة للثورة الكوبرنيكية. وبالفعل فإن الأشياء عند كانط لها ماهية

ومن حيث هي أشياء في ذاتها لا يمكن تعميمها في الفكر، يعلن هيغل: "كل الأشياء متناقضة" واضعا بذلك هذا الشيء ككل لعلاقات من حيث أنه يحتوي في ذاته على الآخر. وهكذا إذا كان التنازل هو التناقض الموضوع - وهي اللازمة التي تشق دراستها فإن التناقض لا يبقى الكون موضوعا بالأساس ليعود إلى الفكر. ومع التناقض يتجلى كل معطى كشيء أصبح مفكرا - بعد (Déjà pensé) وكما لاحظ ذلك قيرولت فإن هذا يعني حذف الشيء في ذاته التي اعتبرها عادة من بقايا التجريبية في الثورة الكوبرنيكية التي يدعولها كانط. وبالفعل فإن إدماع الشيء في ذاته تأصل لاحسي للتمثلات الحسية جاء معاكسا للالهام الأساسي للثورة الكوبرنيكية التي تعتبر موضوعية كامنة في الذات وهكذا أبقى كانط على علاقة خارجية بين الذات المفكرة وموضوع التفكير وهي العلاقة التي تجد تعبيرها في التنازل الواقعي والجدلي على السواء. والأساس المعطى مباشرة مع التناقض، من حيث هو وحدة مفكرة ونظام علاقات محتو للموضوع، يواصل ويزيح الثورة الكوبرنيكية بنبذ ثنائية الذات والموضوع التي كانت مصدرا لها والتي أصبحت محتواة في المفهوم باعتباره وحدة حية لمحددات متناقضة.

(1) M. Gueroult, le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure. In *Revue de Métaphysique et de Morale* XXX V III, 1931, pp 413 -439. ;A. STANGUENAC, Hegel critique de Kant. Paris, P.U.F 1985.

وهو أحد تلاميذه وقد أنجز دراسة شاملة لكل جوانب نقد هيغل لكانط.

(1)Gueroult : Op Cit - P : 433.

(1)Idem.

(1)Op. Cit - P : 434

(1)Kant : *Critique de la raison pure*-trad Tremesaygues et Picaud. Pu f 1980. P.327 412

(1)Op Cité- P372.

(1)Kant . WW : XII - P : 255.

(1)Hegel. *Science de la logique* : l'Être. introduction- P : 14.

(1)M. Gueroult, le jugement de Hegel sur l'antithétique...Loc. Cit.

(1)Kant : *Critique de la raison pure* - Préface : Seconde Edition- P :15.

(1)Hegel, *Science de la logique*, l'Être. Introduction - P : 11.

(1)Hegel. *Science de la logique*, l'Être. Introduction. P : 14.

(1) *Encyclopédie des Sciences philosophiques*- Science de la logique- Concept préliminaire. 46 rem.

- ⁽¹¹⁾Hegel. *Op. Cité. 47-rem.*
- ⁽¹²⁾Hegel, *Science de la logique* l'Être- division générale- note p : 34.
- ⁽¹³⁾Hegel, *Encyclopédie – Science de la logique – Concept préliminaire.* P : 48rem.
- ⁽¹⁴⁾ Op. Cité 48 rem .
- ⁽¹⁵⁾Hegel , *Encyclopédie ; Science de la logique- Concept préliminaire* : 48 add.
- ⁽¹⁶⁾Hegel, *Encyclopédie , science de la logique – concept préliminaire.* 83, add.
- ⁽¹⁷⁾Kant : *Critique de la raison pure* – P : 342-343.
- ⁽¹⁸⁾Hegel : *Science de la logique- l'Être.* P 175.
- ⁽¹⁹⁾Ibid . P : 175.
- ⁽²⁰⁾ نفسه.
- ⁽²¹⁾Hegel : *Op Cit* – P : 177.
- ⁽²²⁾Hegel, *Op. Cit* – P : 178
- ⁽²³⁾Hegel, *Science de la logique.* l'Être p : 180.
- ⁽²⁴⁾ Aristote : *Secondes Analytiques* I, 3, 72b 10.
- ⁽²⁵⁾*Op. Cit* : I, 13 , 78a 23.
- ⁽²⁶⁾*Op. Cit* : I, 10 76a, 31 ; I, 19, 81 b , 14.
- ⁽²⁷⁾Kant. *Critique de la raison pure- esthétique transcendantale-* P : 56.
- ⁽²⁸⁾Hegel, *Science de la logique.* l'Être- P : 181.
- ⁽²⁹⁾Hegel, *Science de la logique.* l'Être- P : 182.
- ⁽³⁰⁾Hegel. *Op. Cit* – P : 226.
- ⁽³¹⁾Kant : *Critique de la raison pure-* P : 339.
- ⁽³²⁾Kant : *Op. Cit* – p : 341
- ⁽³³⁾Kant : *OP. Cit* – p : 343
- ⁽³⁴⁾Hegel : *Science de la logique, l'Être-* P : 227.
- ⁽³⁵⁾Hegel. *Op. Cit* – P : 228.
- ⁽³⁶⁾Hegel. *Op. Cit* – p : 228.
- ⁽³⁷⁾Hegel : *Science de la Logique, l'Être* – P : 231.
- ⁽³⁸⁾Hegel. *Science de la logique, l'Être* P : 212.
- ⁽³⁹⁾Hegel, *Op. Cit* – P : 213.
- ⁽⁴⁰⁾ نفسه.
- ⁽⁴¹⁾Hegel. *Op. Cit* – P : 213.
- ⁽⁴²⁾Hegel – *Science de la logique, l'Être* – P : 233.

الإجابة على سؤال : ما هو التنوير؟

ترجمة : عبد الغفار مكاوي (*)

أمانويل كانط

التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي أقترفه في حق نفسه . وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر . ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الانتقال إلى العقل ، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر . لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك ! ⁽¹⁾ ذلك هو شعار التنوير .

أن الكسل والجبن هما علة رضاء طائفة كبيرة من الناس بأن يبقوا طوال حياتهم قاصرين ، بعد أن خلصتهم الطبيعة ⁽²⁾ منذ أمد بعيد من كل وصاية غريبة عليهم ، وهما كذلك علة تطوع الآخرين بفرض الوصاية عليهم . ويبدو الأمر وكأن كل واحد منهم يقول لنفسه : أن الوصاية على لمريحة ! وما دامت أجد الكتاب الذي يفكر لي ، والراعي الروحي الذي يغني ضميره عن ضميري ، والطبيب الذي يقرر لي نوع الطعام الصحي الذي أتناوله ، فما حاجتي لأن أجد نفسي ؟ ليست هناك ضرورة تدعوني للتفكير ، مادمت أقدر على دفع الثمن ، وسوف يتكفل غيري بتحمل مشقة هذه المهمة الثقيلة . أما أن أغلب الناس (وفيهم الجنس اللطيف بأكمله) يشفق على نفسه من التقدم خطوة واحدة على الطريق إلى الرشد ويعدونه أمرا شديداً الخطر عليهم بجانب صعوبته ومشقته ، فقد تكفل باقتناعهم بذلك أولئك الأوصياء الذين تكرموا بالامسك بزمام أمورهم وتفضلوا بفرض رقابتهم عليهم . فبعد أن دمغوا بالغباء حيواناتهم الأليفة وحرصوا كل الحرص على أن يحولوا بين هذه المخلوقات الوديدة وبين التجروء على القيام بخطوة واحدة خارج "المشاية" ⁽³⁾ التي حبسوا فيها خطاهم ، أخذوا يبينون لهم هول الخطر الذي يتهددهم لو حاولوا السير بمفردهم . بيد أن هذا الخطر ليس كبيراً كما يدعون ، لأنهم سيتعلمون في النهاية كيف يسرون على أقدامهم بعد أن تعثروا عدة مرات . ولكن مثلاً واحداً يضرب لهم على بعض من سقط في الطريق كفيل بأن يخيف الناس ويصددهم عن الشروع في أية محاولة أخرى .

من العسير إذاً على أي إنسان أن يتمكن بمفرده من التخلص من هذا القصور الذي أوشك أن يصبح طبيعة ملازمة له . بل أن الأمر قد وصل إلى حد أن يعشق هذا القصور بحيث أصبح عاجزاً حقيقياً عن استخدام عقله لأن أحداً لم يتح له أبداً أن يقوم بهذه المحاولة . وبقيت التعليمات والقواعد - هذه الوسائل الآلية لتلقينه كيفية

الاستخدام المعقول لمواهبه الفطرية - بقيت هي أغلال القصور المستديم ، وكل من تمكن من التحرر من هذه الأغلال لم يستطع أن يقفز فوق أضيق الحفر الاقنزة غير مطمئنة ، لذلك لأنه لم يتعود على مثل هذه الحركة الحرة . ولهذا لن نجد إلا قلة ضئيلة استطاعت بفضل استخدامها لعقولها أن تنتزع نفسها من الوصاية المفروضة عليها وتسير بخطى واثقة مطمئنة .

ومع ذلك فإن قيام الجمهور^(٤) بتتوير نفسه هو أولى الأمر وأقربها إلى الاحتمال ، بل أنه - إذا أوتى الحرية التي تمكنه من ذلك - لأمر لا مناص منه تقريبا . إذ سيتوفر في هذه الحالة - حتى بين أولئك الذين عينوا أوصياء على عامة الناس - عدد ممن يفكرون بأنفسهم وينشرون حولهم - بعد أن يفضوا عن كاهلهم نير الوصاية - روح التقدير العقلي لقيمة كل إنسان وواجبه في أن يفكر بنفسه . والأمر الجدير بالنظر في هذه الحالة أن الجمهور الذي سبق أن وضعوا هذا النير على كاهله سيجبرهم بنفسه بعد ذلك على البقاء تحته ، عندما يحرضه على ذلك بعض أوصيائه الذين تعوزهم القدرة على التتوير ، ولهذا كان غرس الأحكام المتحيزة أمرا بالغ الضرر ، لأنها تنثر في النية حتى من أولئك الذين تسببوا هم أو اسلافهم في غرسها . ولهذا السبب أيضا لا يمكن أن يصل الجمهور إلى التتوير إلا ببطء شديد . وربما نجحت ثورة في القضاء على الاستبداد الفردي والقهر القائم على الجشع والتسلط ، ولكنها لا يمكن أبدا أن تؤدي إلى إصلاح حقيقي لأسلوب التفكير ، بل أن ما يستجد من أحكام متحيزة لن يستخدم - شأنه في هذا شأن الأحكام القديمة - إلا في تضليل عامة الناس وجرهم وراءه ، لكن مثل هذا التتوير لا يتطلب شيئا غير الحرية ، وهو في الحقيقة لا يتطلب إلا أبعد أنواع الحرية عن الضرر ، ألا وهي حرية الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور .

بيد أنني أسمع أصوات المنادين تتردد من كل جانب : لا تفكروا!^(٥) فالضابط يقول : لا تفكروا ، بل تدربوا ! والخازن يقول : لا تفكروا ، بل أذفوا ! ورجل الدين يقول لا تفكروا ، بل آمنوا ! (ألا سيذا واحدا في العالم يقول : فكروا ما شئتم وفيما شئتم ، ولكن أطيعوا !) أن في كل هذا تقييدا للحرية . فأي هذه القيود يقف عقبة في سبيل التتوير؟ وأيضا لا يعرقله وإنما يسانده؟ أجيب على هذه الأسئلة بقولي : أن الاستخدام العلني العام للعقل^(٦) ينبغي أن يبقى حرا في كل الأوقات ، هو وحده القادر على نشر التتوير بين الناس ، أما استعمال العقل استعمالا خاصا فيجوز في أحيان

كثيرة أن يقيد تقييدا شديدا ، دون أن يؤدي هذا بالضرورة إلى اعاقه تقدم التوير بصورة خطيرة . ولكنني أقصد باستعمال الإنسان لعقله الخاص ذلك النوع الذي يمارسه العالم قبل جمهور قرائه . وأما الاستعمال الخاص للعقل فأعني به حق هذا العالم في استعماله في منصب يشغله أو وظيفة عهد إليه القيام بها في المجتمع المدني . والواقع أن هنالك بعض الأعمال المتصلة بالصالح العام للمجتمع يتطلب تدبيرها نوعا من الألية التي تفرض على بعض أعضاء هذا المجتمع أن يكونوا في سلوكهم سلبيين حتى يتسنى للحكومة - من خلال الاجماع الذي تصطنعه اصطناعا - أن توجههم نحو تحقيق الأهداف العامة أو تمنعهم على أقل تقدير من تدمير هذه الأهداف . ومن الطبيعي ألا يسمح في هذا المجال بالتفكير (العقلي المستقل)^(٧) ، إذ أن الطاعة هنا واجبة . فإذا ما نظر هذا الجزء من أجزاء الآلة إلى نفسه باعتباره عضوا في مجتمع ، وإذا توسع في هذه النظرة فاعتبر نفسه عضوا في المجتمع العالمي بأسره ، واتخذ صفة العالم الذي يتجه بكتاباتة التي تحمل رأيه الخاص إلى الجمهور ، فإن في إمكانه في هذه الحالة أن يفكر تفكيرا حرا مستقلا دون أن يكون في هذا أضرار بالأعمال التي أسند إليه القيام بها وحكمت عليه وظيفته من هذه الناحية أن يكون سلبيا إلى حد ما . ولو أن أحد الضباط العاملين عمد إلى إثارة الجدل حول الهدف من أمر صدر إليه من رئيسه وحول المنفعة التي يمكن أن تترتب على هذا الأمر لكان في ذلك الضرر أشد الضرر ، لأن الواجب سيحتم عليه الطاعة . ومع ذلك فلا يصح - أن كان من العلماء الملمين بالأمور - أن يحرم من حقه المشروع في إبداء ملاحظاته على الأخطاء التي تقع في الخدمة العسكرية وأن يعرض هذه الملاحظات على جمهوره ليحكم عليها . وليس من حق المواطن أن يمتنع عن سداد الضرائب المفروضة عليها ، بل أنه ليستحق العقاب لو تعدد توجيه الانتقادات إلى هذا النوع من الضرائب الذي ينبغي عليه تسديده باعتبار ذلك فضيحة يمكن أن تتسبب في خلق متاعب عامة . ومع ذلك فإن هذا المواطن نفسه لن يخل بواجبات المواطن إذا ما استغل حقه كعالم في التعبير علنا عن رأيه في خروج هذه الضرائب عن الحدود المعقولة أو مجافتها للعدالة . وقل مثل هذا عن رجل الدين الذي يفرض عليه واجبه أن يجعل عظاته لتلاميذه والمؤمنين من أتباع ملته على مذهب الكنيسة^(٨) التي عين في خدمتها بناء على هذا الشرط .

أما من حيث هو عالم فله الحرية الكاملة بل عليه واجب نشر أفكاره - التي وصل إليها بعد فحص دقيق وبنية خالصة - عن الأخطاء التي يرى أنها لحقت بالمذهب ، كما يقضي عليه الواجب كذلك بأن يعرض على الجمهور اقتراحاته لإصلاح أمور العقيدة والكنيسة . وليس في هذا أي شيء يمكن أن يكون عبئا على ضميره . لأن ما يعلمه بحكم منصبه كقائم بأعمال الكنيسة إنما يقدمه باعتباره شيئا لا سلطان له عليه ولا حرية له في تعليمه حسب ما يترأى له ، إذ أنه يتولى تقديمه للناس نزولا على التعليمات وباسم جهة أخرى عينته لهذا الغرض . سوف يقول : أن كنيستنا تعلم هذا أو ذاك ، وهذه هي الأدلة والبراهين التي تعتمد عليها . ثم أنه يستخلص للمؤمنين من جماعته كل فائدة عملية يمكنه استخلاصها من التعاليم التي قد لا يكون مقتنعا بها تمام الاقتناع ، ومع ذلك يبذل كل ما في وسعه لكي يقدمها لهم ، إذ ليس من المستحيل أن تكون منطوية على حقيقة كامنة ، وليس من المستبعد في كل الأحوال أن تكون خالية مما يناقض الدين في صميمه . فلو خالجه الظن بأن فيها ما يناقض مع الدين لما أمكنه أن يؤدي عمله بضمير مستريح ، ولتحتّم عليه عندئذ أن يعترّله . وإن فاستخدام معلم الدين المعين في هذه الوظيفة لعقله قبل جماعته المؤمنة ليس سوى استخدام خاص ، لأن هذه الجماعة تظل على الدوام جماعة عائلية مميّزة زاد عدد أعضائها ، ولهذا الاعتبار لا يكون رجل الدين ، بوصفه قسا ، حرافيا تصرفاته ولا ينبغي له أن يكون كذلك ما دام ينفذ تكليفا عهد به إليه من جهة أخرى . أما بصفته عالما يتحدث من خلال كتاباته إلى الجمهور الحقيقي ، أي إلى العالم كله ، أي بصفته رجل دين يستخدم عقله بصورة علنية عامة ، فإنه يتمتع بحرية كاملة و يقيدده أي قيد في استعمال عقله الخاص والتعبير عن شخصيته . ذلك أن تحويل الأوصياء على الشعب (في أمور دينه) إلى قصر يحتاجون بدورهم إلى فرض الوصاية عليهم إنما هو تناقض سخيف يمكن أن يؤدي إلى سلسلة لا نهاية لها من التناقضات السخيفة .

ولكن ألا يحق لجماعة من رجال الدين كالمجمع الكنسي أو الطبقة الجنبلة (كما سميها البولنديون)^(٩) أن تلتزم فيما بينها بمذهب ثابت يخول لها أن تفرض على كل واحد من أعضائها ، ومن ثم على الشعب . وصاية عليها مستديمة تجعلهم يرسخونها إلى الأبد ؟ أجب على هذا السؤال فأقول أن هذا الأمر مستحيل تمام الاستحالة . فمثل هذا التعاقد الذي يهدف إلى القضاء قضاء مبرما على كل محاولة لمواصلة تنوير

الجنس البشري لا بد أن يكون تعاقدا باطلا كل البطلان ، مئما أيدته أعلى السلطات وأقرته المجالس الشعبية وروجته لجان السلام ، فلا يجوز لعصر من العصور أن يجمع على التآمر على العصر اللاحق بحيث يزج به في وضع يستحيل عليه فيه أن يوسع معارفه (وبخاصة الملحة منها) وينقيها من الأخطاء وأن يتقدم بوجه عام على طريق التنوير . أن ذلك لو حدث لكان جريمة ترتكب ضد الطبيعة البشرية التي تقوم ماهيتها الأصلية على هذا التقدم ، وسيكون من حق الأجيال التالية أن تدين تلك القرارات التي اتخذها قوم ليسوا من أهل الاختصاص وتعذوا فينا حدودهم بصورة أئمة. والواقع أن محك النظر في كل قانون يقرر على شعب من الشعوب يتمثل في هذا السؤال : هل يمكن أن يفرض الشعب على نفسه مثل هذا القانون ؟ قد يكون هذا أمرا ممكنا ، في انتظار قانون أفضل ولفترة محدودة بغية الأخذ بنظام معين ، وذلك بأن يترك لكل مواطن ، وبخاصة لرجل الدين بوصفه أحد العلماء ، أي عن طريق مؤلفاته - حرية أبداء ملاحظاته عن عيوب النظام السابق ، بحيث يستمر النظام المأخوذ به ساريا إلى أن يبلغ التبصير بهذه الأمور عند الرأي العام حد التأييد والإقرار فتجمع الأصوات (وإن خرج البعض على هذا الإجماع) على التقدم باقتراح إلى العرش ، فيكون في ذلك حماية لتلك الجماعات الدينية التي أنتقت على تغيير الاتجاه الديني نحو ما تتصور أنه الأسلوب الأفضل ، دون أن يكون في ذلك ما يعوق أولئك الذين يرون الإبقاء على القديم عن التمسك برأيهم. أما الاتفاق على مفهوم ديني ثابت لا يسمح لأحد بانتقاده علنا - حتى لو اقتصر ذلك على فترة تبلغ عمر إنسان واحد ، والقضاء بذلك على مرحلة من مراحل تطور البشرية وتقدمها نحو أوضاع أحسن وجعلها مرحلة عقيمة وبالتالي ضارة بالأجيال التالية فذلك أمر غير جائز على الإطلاق . ربما كان لفرد واحد من الناس أن يؤجل التنوير فيما يتصل بشخصه ولفترة مؤقتة فحسب وفيما يلزمه العلم به ، أما أن يتخلى عنه تماما سواء بالنسبة لشخصه أو بالنسبة للأجيال القادمة فذلك معناه انتهاك الحقوق المقدسة للبشرية ووطؤها بالاقدام . وما لا يجوز أن يقره شعب على نفسه لا يجوز بالأولى أن يقرره ملك على شعبه. ذلك أن هيئته التشريعية إنما تقوم على أن الإرادة الشعبية في مجموعها تتحد في إرادته. وإذا كان حريصا على أن يكون كل إصلاح حقيقي أو مزعوم متجانسا مع النظام المدني ، فما عليه إلا أن يدع رعاياه يفعلون ما يجدونه ضروريا لخلص أرواحهم ، أن هذا أمر لا شأن له به ، وإنما شأنه أن يحول دون أن يتجرأ مواطن على منع آخر

بالقوة من أن يعمل على تحقيق خلاصه الروحي بقدر ما في طاقته . وأن صاحب الجلالة ليسى إلى نفسه بتدخله في هذه الأمور ، وذلك بأن يضع المؤلفات التي يشرح رعاياه آرائهم فيها تحت رقابة الحكومة ، سواء استند في هذا على رايه السامي الخاص به فعرض نفسه للوم وفقا للمثل القائل بأن القيصر ليس فوق النحاة^(١٠) ، أو عمد إلى ما هو شر من ذلك فحط من سلطته العليا بحماية الاستبداد الديني لبعض الطغاة في مملكته الذين يتسلطون على سائر رعاياه .

لو سأل سائل : هل نحيا اليوم في عصر متور ؟ لكان الجواب : لا ، بل في عصر يسير نحو التنوير . ولو قسنا الأمور بالأوضاع الراهنة في مجموعها لقلنا أن الناس ما يزالون بعيدين عن استخدام عقولهم المستقلة في أمور الدين استخداما صالحا وانقا بدون توجيه من غيرهم ، أنهم ليسوا على استعداد لذلك ولا هينوا للقيام بهذه المهمة . ومع ذلك يمكن القول بان هنالك من الدلائل ما يشير إلى أن المجال قد فتح أمامهم للسعي نحو تحقيق هذا الهدف بحريتهم ، وأن العقبات التي تقف في وجه التنوير العام أو في وجه الخروج من حالة القصور التي اقترغوها في حق أنفسهم قد بدأت تقل بالتدرج - ومن هذه الناحية يحق لنا القول بأن هذا العصر هو عصر التنوير أو عصر فريديش^(١١) .

أن أميرا لا يستكف أن يقول أنه يعتقد أن من واجبه ألا يفرض على الناس شيئا في أمور الدين وإنما يترك لهم الحرية الكاملة في هذا الشأن حتى ليبلغ به الأمر حد الترفع عن أن يطلق على نفسه تلك الصفة المتكبرة ، وهي صفة التسامح ، مثل هذا الأمير رجل مستنير يستحق ثناء العارفين بالجميل في عصره وفي العصور التالية لأنه أول من خلص الجنس البشري من القصور ، على الأقل من ناحية الحكومة ، وترك لكل إنسان حرية استخدام عقله في كل ما يتصل بالضمير . وفي ظل هذا الأمير يتاح لرجال الدين الأجلاء بغير مساس بواجبات ووظائفهم أن يعرضوا على الجمهور - باعتبارهم من العلماء - علنا وبحرية أحكاما وآراء تخرج في هذا الجانب أو ذاك عن نصوص العقيدة التي يتفقون على الإيمان بها ، وذلك لكي يفحصها الجمهور ويمحصها بنفسه ، بل أن هذا ليتاح بصورة أوسع لكل رجل دين لا تقيدته واجبات وظيفته . وأن روح الحرية هذه لتنتشر كذلك في الخارج حتى في تلك البلاد التي تجد نفسها مضطرة لمناهضة المعوقات التي تضعها حكومة تسمى فهم نفسها^(١٢) . ذلك أن مثل هذه الحكومة لا بد أن يتضح لها من المثل السابق أن الأمن

العام ووحدة المجتمع لا خوف عليهما على الإطلاق في ظل الحرية . أن الناس هنا يسعون من تلقاء أنفسهم إلى الخروج من حالة الفظاظة ، إذ لم يكن هناك تدبير متعمد للإبقاء عليهم فيها .

لقد حرصت على أن أحدد النقطة الأساسية في التنوير - وهو خروج البشر من حالة القصور التي يتحملون مسئوليتها - بالأمور الدينية بوجه خاص ، لأن ولاية الأمر فينا لا ينتمون بأن يقوموا بدور الوصي على رعاياهم في شئون الفنون والعلوم ، فضلا عن أن الوصاية في أمور الدين هي أشد أنواع الوصاية ضررا وامتثانا لكرامة الإنسان ، ومع ذلك فإن تفكير رئيس الدولة الذي يساند التنوير في أمور الدين يمضي إلى أبعد من ذلك ويفتتح بأن تشريعه لن يتعرض لأي خطر إذا سمح لرعاياه بأن يستخدموا عقولهم في الأمور التي تتصل بالصالح العام وأن يقدموا للناس اقتراحاتهم عن صيغة أفضل لذلك التشريع القائم مصحوبة بالنقد الحر النزيه ، وملكنا الذي نجله يقدم على هذا كله المثل الرائع الذي لم يفقه فيه ملك آخر من قبل . ولكن حتى ذلك الملك (أو الأمير) المستنير ، الذي لا يخاف الأثباح ولديه في الوقت نفسه جيش كبير منظم لضمان الأمن العام ، يمكنه أن يقول ما لا تجرؤ على قوله دولة حرة : فكروا ما سنتم فيما تشاءون ، ولكن أطيعوا ! وهكذا يظهر هنا مسار غريب غير متوقع للأمور البشرية ، على نحو ما يظهر في ميادين أخرى فيبدو كل شئ فيه ، إذا نظرنا إليه في مجموعة ، عجيبا زائرا بالمفارقات . فاتاحة درجة أكبر من الحرية المدنية أمر يبدو في صالح حرية التفكير العقلي عند الشعب لكي تزدهر بقدر ما في وسعها . وإذا كانت الطبيعة قد أظيرت ، من تحت هذه القشرة الصلبة ، بذرة تتعهدا بالرعاية والحنو الشديد ، ألا وهي بذرة الميل إلى التفكير الحر والاخلاص والتفاني في سبيله ، فإن هذه البذرة ستعود وتؤثر من جديد على وجدان الشعب (بحيث يصبح بالتدريج أكثر قدرة على السلوك الحر) بل أنها ستؤثر على الأصول والمبادئ التي تركز عليها الحكومة التي سيرضيها أن تعامل الإنسان - الذي ليس مجرد آلة -^(١٣) معاملة تليق بكرامته .

(١٣) في الأصل باللاتينية Sapere aude وهي عبارة مأخوذة من رسائل الشاعر هوراس ، الرسالة ٢ ، ٤٠ وترجمتها تشجع على المعرفة أو اعزم على العلم والتبصر ، وقد استخدم هذه العبارة واداعيا أعضاء جماعة محبي الحقيقة ، وهي جماعة تأسست سنة ١٧٣٦ لنشر فلسفة ليبنتز وفولف . وقد استعانوا على ذلك بصك عملة نقش على أحد وجهاتها مثال نصفي للمرية أثينا ربة الحكمة عند الإغريق ، وعلى خوذتها نقش صورة رأسي ليبنتز وفولف يحيط بهما عبارة تشجع على المعرفة التي صارت شعار معبرا عن روح عصر التنوير .

- (^{١١}) هنا يضع كانط بين قوسين هاتين الكلمتين اللاتينيتين *naturalier maiorenes* وترجمتها أولئك الراشدون بحكم الطبيعة والسن ، بينما هم ما يزالون قاصرين من الناحية العقلية والفكرية أو *minorenes* (^{١٢}) هكذا في الأصل *Gangel Wagen* وهي المشاية التي يجلس الطفل داخل "سليتها" الحديدية أو الخشبية ونشرها عجالات تدفعه إلى المشي دفعا.
- (^{١٣}) كلمة *اجميبور* في هذه العبارة تعني ما تعنيه اليوم بالرأي العام أو عامة قراء مؤلف معين أو العالم أو الناس الذين يشاركون في العيش في مجتمع معين أو يلتفون علنا في مكان يناقشون فيه أمورهم . وقد كانت كلمة *Publikuw* تدل على أحد هذه المعاني أو عليها بجماعة في اللغة الألمانية في القرن.
- (^{١٤}) الفعل الأصلي في صيغة الأمر *rasoniert* مأخوذة عن الفرنسية ويقصد به التفكير العقلي والاستدلال بمعناه الدقيق في علم المنطق . والمراد به هنا هو التفكير المستقل بوجه عام.
- (^{١٥}) المقصود بالسيد الواحد وبالمالك والأمير فيما بعد هو فريدريش الثاني ملك بروسيا (١٧٤٠-١٧٨٦)
- (^{١٦}) يتردد هذا التعبير "الاستخدام العلي" أو "الاستخدام العام للعقل" . وقد أقيمت عليه كما هو ، ويريد به كانط استعمال الإنسان لعقله النقدي المستقل لمناقشة الأمور التي تتصل بالصالح العام مناقشة حرة ، على نحو ما يفكر الكاتب والمؤلف فيما ينتجه من كتب يعرضها على جمهور القراء ، وذلك باعتباره عالما وشخصا له خصوصيته ، أما الاستخدام الخاص فيتعلق بأمور الوظيفة التي يعين للمرء أداء الواجبات التي تلزمه بها وينطبق هذا على رجل الدين والضابط والموظف ... الخ.
- (^{١٧}) كلمة المذهب هنا وفيما يلي من عبارات النص لا تترادف الكلمة الأصلية *Symbol* التي لا يمكن ترجمتها في هذا السياق بمعناها المعروف وهو الرمز . ألما مصطلح من لغة اللاهوت المسيحي متعارف عليه في جميع الكنائس ، وتدل على صيغة المعتقد المعترف بها (من الاعتراف!) عند جميع المؤمنين ، وقد كان رجال الدين على المذهب البروتستنتي يقسمون قبل تولي مناصبهم على الالتزام بالكتب التي تسجل مذهبهم بالمعنى السابق.
- (^{١٨}) في الأصل باللاتينية *Classis* وهو المجمع الكنسي الذي يعبر عن التشريع الكنسي في هولندا أو يصدره
- (^{١٩}) في الأصل باللاتينية *Caesar non est supra Grammaticos* أي القيصير ليس فوق النحاة ، ومصدر هذا المثال غير معروف ، بمعناه على كل حال أن ليس للقيصير سلطان على النحاة وعلساء اللغة وليس له أن يصدر لهم أوامره. فما بالك إذا بالمفكرين والمصلحين والمبدعين!!
- (^{٢٠}) إشارة إلى اذهار التنوير في عيد فريدريش الثاني ملك بروسيا . وقد أكد أحد رجال عصر التنوير — وهو عالم اللاهوت أندرياس ريم *Andreas Riem* هذا المعنى وأثنى ثناء مستطيا على هذا الملك العادل المستنير . وعلى العكس من ذلك كان موقف الناقد الفيلسوف والكاتب المسرحي المشهور ليسنج في رسالته التي كتبها في الخامس والعشرين من شهر أغسطس سنة ١٦٧٩ إلى فريدريش نيقولاوي.
- (^{٢١}) أي حكومة تحاول تدبير أمور لا تدخل في اختصاصها.
- (^{٢٢}) إشارة إلى الكتاب المشهور الذي ظهر في لندن سنة ١٧٣٨ للفيلسوف الفرنسي جوليان أوفراي لامتري *Julien Offray Lamettrie* (١٧٥١-١٧٠٩) وهو كتاب : " الإنسان الآلة" الذي يلخص مذهبه المادي والميكانيكي (الأي) المتطرف . وكان لامتري قد طرد من وطنه متبهما بالإلحاد ولجأ إلى برلين.

كانط بين أستاذين عربيين (*)

أبو يعرب المرزوقي (**)

تمهيد :

لم أكن أنوي الرد على الأستاذ أسامة خليل ، لكون تعليقاته^(١) - التي وصلتني عن طريق الصديق محمد الطاهر الميساوي - قد بدت لي بقسميها (العرض النقدي لمحاولتي والاستدراك عليها بعرض مدرسي لفلسفة كانط) أقرب إلى الموقف التقليدي المعتاد بين المتقنين العرب الذين يقرأون بعضهم البعض بعجلة المدرس المصحح وبعينه سعيا إلى وضع الدرجات والتخلص من الورقات. وطبعا فكل قراءة عجولة من هذا الجنس لا يمكن لها إلا أن تنسب إلى من وضعته في منزلة التلميذ لتقويم عمله من الجهل ما لا يصدقه أحد ممن يراجع فيه قبل التشكيك في علم غيره .

لذلك فضلت عندئذ عدم الرد لنلا يتحول النقاش إلى مجرد سجل يصحح فيه أحدنا معلومات الآخر في أبجديات التخصص لانعدام التواصل الحقيقي والتفاهم . ثم أتفق أن تعرفت على الأستاذ أسامة شخصيا ، عندما لقينته في القاهرة بمناسبة ندوة الفلسفة في مائة عام^(٢) ، وقرأت له بعد ذلك مقالا في حلقتين يناقش فيهما دريدا^(٣) كان قد سلمني آياه في هذا اللقاء فبات الرد عندي أمرا واجبا ، تقديرا لما بدأ ينشأ بيننا من صداقة ، وسعيا لتوضيح بعض الأمور التي تمكن الحوار السوي ، عل ذلك يوطد العلاقة فيؤسس لتواصل دائم . كما أن هذا الرد قد يكون فرصة لتعميق البحث في علة إرجاعنا الفلسفة الغربية كلها إلى أصل واحد متكرر فيها هو وحدة تحريف الديني اليهودي والمسيحي والفلسفتين الأفلاطونية والارسطوية في فلسفة اللاهوت البرتستنتي الذي أطلقنا علي تكراه الفلسفي أسم الأفلاطونية التوراتية الجرمانية المحدثة^(٤) وسأصر ردي علي المسألتين التاليتين :

الاولي ، إطار المحاولة وفيه فصلان :

١ نسبة الاستاذ محاولتي الي " إسلامية المعرفة " بمجرد صدور مقالتي في مجلة أصحاب هذا الاتجاه .

٢ تحديده إطار المحاولة بالتعامل السجالي معه مجالات النقد الكانطية الثلاثة بجرد حديثي في القيم الثلاث

الثانية ، مضمون المحاولة وفيه فصلان :

- ١- التصويب المعرفي في موضوعات : الدليل الوجودي والحلولية و الانتوائية .
- ٢- وأخيرا فهمه للجانب الإيجابي من المحاولة أعني نظرية الاستخلاف وتخمس القيم

لنختم البحث في التعليق بالعودة الي بيان قصدنا من المحاولة التي علق عليها الأستاذ أسامة في الإطار الخاطي الذي أفترضه لنا . فليس قصدنا مناقشة فلسفة كانط بصورة عامة لذاتها وبفصلنا عن نتائجها في ما الت اليه من خلال بيان تناقضاتها في المثالية الالمانية وتأثيرات هذه الفلسفة الضارة في الفكر الانساني الحالي عامة وفي الفكر العربي الحالي خاصة (بل وكذلك في الشعر العربي كما حاولنا بيانه في دراستنا حول العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني)) . وطبعاً فلا رأيا لي في عرضه فلسفة كـنـط عرضاً مدرسياً لا يسمن ولا يغني ، رغم وجوب الإشارة الي أن الصورة التقليدية التي يقدمها الأستاذ أسامة قد تجاوزها البحث منذ عقدين علي الأقل ، خاصة عند من أطلع علي مخلفات كـنـط من اعماله المتأخرة التي نشرت بعد وفاته^(٥) لذلك ليس مما يعنيني في محاولتي التي علق عليها ، إذ إن هدفي لم يكن تقديم درس في تاريخ الفلسفة عامة والفلسفة الكنطية خاصة ، بل كان قصدي الأساس هو العلل التي جعلت الفلسفة الغربية الحديثة ، وخاصة بعد كـنـط ، تصبح مجرد علم كلامي مسيحي متكرر فتفرض تسييح العالم وتبويده بأسم مزاعم ظاهرها فلسفة وباطنها علم كلام بروستنتي ممزوج الوحدة المطلقة المؤلهة للإنسان كما هو بين .

ولا يعنيني كـنـط الا من هذا الجانب ، علماً بأنني لا أخالف الأستاذ أسامة الرأي في كل ما يحاول إبرازه من إيجابيات الفلسفة الكنطية عندما تعرض عرضاً مدرسياً لذاتها وبصرف النظر عن مالها هذا وعن ثمراتها في التاريخ الانساني فكريه وحضارية ، لكوني لا أتصور الحقيقة حكراً علي المسلمين ، إذ ، كما يعلم الجميع ، فإن الإسلام يعرف ذاته بطلب الحقيقة الاجتهادي الدائم أو باعتبار الآيات الكونية والخلقية في ذاتها وفي تعيينها الشخصي والجمعي ، اعتبارها الذي هو نفس الوقت سبيله ومناهجه إليها . وهو لا يعرف الحقيقة بذاته رغم كون متزمت الفقهاء والمتكلمين قد حصروه في مضمون معين قابل للتجاوز استمدوه من عكس المطلوب فقرأوا القرآن بالتحريفين بدلاً من قراءتهما به (الاسرائليات في مسائل التفسير ذي

المنحى الكلامي والنصرانيات في مسائل التأويل ذي المنحى الصوفي (التحريفيين الذين حللنا في عرضه النقدي لتاريخ التجربة الدينية كما صاغها الكاتبان المتقدمان عليه . لذلك فمن السخف مواصلة اعتبار القرآن منتسبا إلى السنة التوراتية الإنجيلية أو خاصة مواصلا لها ، لكونه يمثل قطعة بينة معينا لعل ذروتها هي تعميم الاتصال بالمطلق إلى جميع الأمم وختمة بعد هذا التعميم للوصول إلى الغاية التي هي التوحيد بين الدين المنزل والدين الطبيعي في مفهوم الفطرة والتخلص من المؤسستين اللتين تمثلان تجسيد التحريف أعني مؤسسة الربا الروحي ومؤسسة الربا المادي .

ألم تكن غاية هذا العرض النقدي في القصص القرآني كما يتبين لكل من قرأ القرآن الكريم بامعان السعي إلى تخليصهما من التحريف الذي حصره في أمرين هما : السلطان الروحي الذي يدعي العلم المحيط ليكون وسيطا روحيا يستعبد الإنسان بسلطانه على الرزق الروحي أعني الوساطة المزعومة بينه وبين المدد الإلهي روحيا فيؤسس هذا السلطان على الربا الروحي أو الكنيسة والسلطان المادي المحيط الذي يدعي العمل المحيط ليكون وسيطا ماديا يستعبد الإنسان بسلطانه على الرزق المادي أو البنك . ولما كان هذا النقد ليس نفيًا لهما بل تصحيح فإنه قد اعتبر نفسه مصدقا لما لم يحرف منهما ومهيما عليهما بفعل هذا التجاوز النقدي .

وقد أكدت على مثل هذه الجوانب عندما اعتبرت في محاولتي جمع الفلسفة الكنتية بين تعالي موضوع النظر على النظر (التمييز بين الظاهرات والشئ في ذاته (وعدم تعالي موضوع العمل على العمل (زوال هذا التمييز بينهما) قد جعلها تمر على مركز الإشكال القيمي وبؤرته دون فهم لصلتهما بالاستخلاف ، فكانت بذلك مصدر كل محاولات التوفيق بين القطبين النظري والعملي في حد وسيط قريب مما حدده الإسلام لسعيه إلى تأسيسه في نقد الحكم على إدراك الجمال والجلال اللذين جعلهما الإسلام أسلوبا آيته الرئيسية أعني القرآن الكريم وجوهر تعبيره عن التجربة الروحية . لكن كمنظور حبيس التثايت القيمي ولم يسم إلى القيمتين الأخريين اللتين حاولنا إثباتهما في بحثنا .

ومن ثم فإن السعي الكانطي كان يمكن أن يكون منطلقا لفهم الاستخلاف لو لم يكن متضمنا ما جعل ثمرته في المثالية الألمانية والوضعية أمرين ضروريين فيحولان دون فهم حضارة الاستخلاف مذهبيا (بنية تصوراتيا) وتاريخيا (دورها في

التاريخ الإنساني (وجوابا (منزلة الإنسان أو علاقته بالمطلق) ويعودان إلى حضارة الحول التي تؤدي إلى قتل الإله بتأليه وهمي للإنسان العامل حقيقته التاريخية الحاصلة فعلا هي استعباده بالنيات سياسية في الوضعية العملية الماركسية تعويضا للكنيسة بالحزب (الشيوعية) وتأليه وهمي للإنسان الناظر حقيقته التاريخية الحاصلة فعلا هي استعباده بالنيات اقتصادية تقنية في الوضعية النظرية الذرعية تعويضا للبنك بالبورصة (الرأسمالية) .

المسألة الأولى : ما هو إطار البحث ؟

الفصل الأول : نسبة المحاولة إلى إسلامية المعرفة .

لن يكون الرد على هذه النسبة طويلا لأن مجرد الإحالة على عرضنا النقدي لكتاب الأستاذ لوي الصافي The Foundation of Knowledge^(١) يكفي لتوضيح موقفنا من إسلامية المعرفة ففيه بينا ما نعنيه على هذا المفهوم الذي هو مفهوم متأثر تأثرا غير واع بالنسبية ما بعد الحداثية غير المفهومة ، ظنا أن العلوم الغربية في حداثيتها الحالية قد حددها الأفق الحضاري المسيحي لكأنها ترد إلى تحريفها وبوجوب الرد علينا بعلوم ذات إطار حضاري إسلامي محرف مثلها وإن في الإتجاه المعاكس تعريفا للإسلام بالسلب وتسليما بأن المعرفة العقلية (خلافا لما أكد عليه ابن خلدون صراحة في التمييز بين علوم النقل وعلوم العقل) خاضعة للنسبية الثقافية حتى وإن كان القصد البحث عن مطلقات عقدية يستند إليها العلم الذي هو نطبعه نسبي النتائج المضمونية بخلاف تحريفه الميتافيزيقي الذي هو تنكر التحريف الديني فيه . ومن ثم فنحن نعتبر هذا الموقف منافيا لكونية المعايير المنهجية والصورية التي تستجيب لها الحقيقة عامة والحقيقة الدينية خاصة حسب التصور الكوني للرسالة الإسلامية المبني على المعرفة الاجتهادية المغنية عن السلطان الروحي^(٢) فضلا عن كونه موقفا يعيد تأسيس سلطان روعي متعال على الاجتهاد الإنساني مما ينتج عنه إما تجميد الاجتهاد بإطلاق وهمي أو تنسيب الحقيقة الدينية التي تصبح في هذه الحالة رهينة تطور مضامين المعرفة التجريبية .

الفصل الثاني : الإطار السجالي .

لو أدرك الأستاذ أسامة القصد من المحاولة لما اعتبرها مندرجة في ما نسبه إليها من إطار سجالي ظنه مجالات النقد الثلاثة ، لكنه يفترض أن قصدنا هو عرض

الفلسفة الكنطية عرضا مدرسيا لم يلاحظ الأستاذ أن بحثنا في الكنطية لم يكن لذاتيا بل من منطلق فرضية تؤيدها التجربة التاريخية المعاصرة وتاريخ الفلسفة الفعلي للذاتان يوافقان ما حاولنا إثباته بالتحليل المذهبي والدليل المنطقي في متن الدراسة وبالتاريخ والنصوص في هومشيا : فالكانطية تؤدي ضرورة إما إلى ذروة المثالية الألمانية أعني الهيغلية بمعاملة النظر معاملة كمنط للعمل فيصيحان مطلقين كلاهما (العلم المطلق الهيغلي) أو إلى ذروة المادية الفرنسية أو الكونتية بمعاملة العمل معاملة كمنط للنظر فيصيحان نسبيين كلاهما (العلم الوضعي الكونتي) ويجتمع الأمران في الوضعية العملية (علم وضعي مطلق) أو الماركسية التي سيطرت على الفكر الغربي إيجابا (كل المدارس التي تعتق الفكر الماركسي) أو سلبا (كل المدارس التي ترفضه) ومنه على الفكر العربي العلماني كله.

فكل محاولات تحديث الفكر الماركسي (لوكاتش ومدرسة فرانكفورت مثلا) وتطوير الفكر الوضعي (التحليلية والوضعية الحديثة مثلا) وبعث الفكر الميتافيزيقي (الهيغلية الحديثة والكنطية الحديثة مثلا) وكل محاولات تأويل المثالية الألمانية لتجاوزها (من نبتشه إلى هيدجر ثم كل ما بعد الحداثيات التي رد الأستاذ أسامة على أحد أبرز أعلام أحد تياراتها في مقالته اللذين أهداني إياهما في القاهرة) تسعى إلى فهم مطلوبها بقراءة جديدة لفلسفة كمنط في علاقتها بما آلت إليه وخاصة بالهيغلية وبالوضعية سعيا إلى إعادة تأويل النقاط التي حاولنا تحليلها في نقد لا يغرق في الفروع بل يغوص إلى الأصول بشرط قراءتها قراءة غير مجزوءة أعني قراءة نسقية تبين مثلا علاقة الدليل الوجودي بمسألة الفصل بين الماهية والوجود السينويين (لكون النقلة من التصور - الماهية - إلى الوجود - الإنية - لا معنى لإثباتها أو نفيها عند من لا يفصل بينهما) أو علاقة تنسيب النظر لإطلاق العمل (المشروع النقدي الكنطي) أو دور علاقة الذات بالموضوع (الإنقلاب الكوبرنيكي الكنطي) أو علاقة الجدل بالتحليل والحس (بنية النقد النظري وصلته بعلم الكلام) كما فهمت في المثالية الألمانية وخاصة في الصياغة الهيغلية التي صارت ، في جدلها مع الأصل الكنطي ، منطلق كل هذه المراجعات التي ما تزال جارية إلى الآن والتي لا يخرج عنها لا الحل الوجودي ولا الحل النييتشوي ولا الحل الهيدجري ولا الحلول ما بعد الحداثية كما نبين في هذه المحاولة .

كل هذه المطالب غابت عن بال الأستاذ أسامة ولم يعتبرها إطار البحث بل عوضها بإطار من عنده ولعل السبب في ذلك عودته إلى العرض المدرسي الذي عهدناه في مصنفات تدريس الفلسفة التي لا تكاد تتجاوز هدف التقريب الجمهوري في جامعتنا العربية . ورغم أننا لا نريد لردنا أن يكون مجرد تبادل للتهم ، فإن سمات تعليق الأستاذ أسامة تبين بوضوح تام أنه لم يقرأ المقالين قراءة متأنية أو أنه ، في أفضل الأحوال ، قرأهما قراءة "قطرية" حسب التعبير الفرنسي الشهير .

المقالة الثانية : مضمون المحاولة

الفصل الأول : التصويبات .

سنقتصر على ثلاث من تصويبات الأستاذ أسامة لعلها هي أهم ما تعلق به اتيامه أي بالخلط الناتج عن الجهل بأبجديات الفن : الأنطولوجية والحلولية والدليل الوجودي .

١- الانطوائية :

من العجيب أن يتصور الأستاذ أسامة أنني لا أميز بين الانطوائية بمعناها المرضي النفسي والسوليبزموس Solipsismus بالمعنى الميتافيزيقي أعني ما يمكن أن ينتج عن تعذر التخلص من الشك الديكارتي في كل ما يتجاوز الكوجيتو إثباتا لوجود آخر غير وجود الذات المدركة مما يجعل العالم مجرد مدارك كما يذهب إلى ذلك مذهب الوحدة المطلقة بالمعنى الصوفي للكلمة . فإذا فهم القصد فقدت المشاحة في الأسماء فاندتيا . وبين أن الانطوائية هي بالضبط ما يعنيه ابن خلدون بوهم المتفلسفة والمتصوفة الأكبر أعني حصر الوجود في الإدراك . طبعاً فالقصد ليس الإدراك بمعناه النفسي الجزئي بل بمعنى ما يمكن للعقل أن يدركه أي الإدراك الفلسفي والصوفي المطلق .^(٨) ومدلول هذا الحصر في صيغته الفلسفية التي تقرب من صيغته الصوفية ولا تختلف عنه إلا بالأسلوب هو وحدة الوجود التي تنتقل من التصور المادي الذي يعتبر الحقيقة موضوعاً وعالمياً إلى التصور المثالي الذي يعتبرها ذاتاً وروحاً مثلما تمت النقلة في ما يسميه هيجل بالعلم المطلق فاستعاضت الفلسفة بعلم الفيلسوف المطلق عن حلم القطب أو الإنسان الكامل فتكون الانطوائية المدلول الحقيقي لوحدة الوجود الذاتية في المثالية الحديثة التي هي بالأساس الذهاب بالكنطية إلى أقصى ثمراتها في المثالية الألمانية .

٢- الحلولية :

يحاول الأستاذ أسامة أن ينبهني إلى وجوب التمييز بين المحايشة والحلول والتجسيد . وطبعاً لو أدرك القصد من العمل لما ذهب به الظن إلى أنني أجهل مثل هذه المبتذلات من التمييزات المدرسية التي لا تستحق أن يتوقف عندها المرء إلا في المداخل التقريبية عند المبتدئين من التلاميذ . ولو اطلع على كتاب شيلنج^(٩) Philosophische Untersuchungen über das wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände الاستقصاءات الفلسفية حول جوهر الحرية الإنسانية وما يتصل بها من الموضوعات "لما تجاهل تطور نظرية الحلول من المحايشة في وحدة الوجود المادية بمعناها عند سبينوزا مثلاً إلى وحدثه الروحية بمعناها عند لايبنتس مثلاً إلى الجمع بين الوجدتين بتأويل مسيحي خالص عند شيلنج مثلاً إلى مدلولها التثبيتي الخالص عند هيجل مثلاً (أو عند ابن عربي قبله مثلاً)^(١٠) لو فعل لما نبينا إلى مثل هذه البسائط ولما أضطرنا إلى مثل هذا الرد كانت غايتنا أن نبين الفرق بين ضربين من الحضارات نعلل به صمود الحضارة العربية الإسلامية أمام الموقفين الهيجلي والوضعي في شكلينهما الرفيع والوضيع لنثبت أن ما بدا للكثير من جنس السيد أرست جالانار Ernest Gellner^(١١) من مقابلته بين النسبية ما بعد الحداثية Relativist Postmodernism والأصولية العقلانية Fundamentalism Rationalist ليس إلا ظاهراً من المقابلة وأن ما يطلق عليه اسم الأصولية الدينية حصراً إياها في الصحوة الإسلامية كما يسعى إلى تشويهها Religious Fundamentalism لا يتنزل في نفس المقام لكون الموقفين الأولين من طبيعة واحدة أحدهما يرد إلى النتيجة الضرورية لإطلاق النسبي في الوضعية والثانية ترد إلى النتيجة الضرورية لتسيب المطلق الهيجلي : الضرب الأول هو الحضارات الحلولية الجودية والضرب الثاني هو الحضارات الاستخلافية اليهودية .

لكن الأستاذ أسامة أغفل هذا القصد ، بل لعل ذلك لم يدر بخلده أصلاً . فالحضارات، بوصفها أفقا جماعياً وإطاراً لفعلي العقل الناظر والعقل العامل معتبرين تعينا فعلياً لجوهر الإنسان ، قد تحد من التعالي المشروط إثباته في الاستخلاف الذي يرتقي إلى القيمتين الإضافيتين في محاولتنا (ما دام شرط إثبات التعالي هو إثبات القيمتين اللتين إثباتهما وشرط نفيه هو نفيهما : التوجيه والشهود) والمشروط نفيه في

الحلول الذي يقتصر من ثم على تثليث القيم محولا الحضارات ، في تعيينها الفعلي ، إلى أفق مطلق هو الأفق الجمعي الذي حل فيه الكلي فتصبح الحضارة حيزا منغلقا (وخاصة في شكلها النهائي الذي تحقق فيه العلم المطلق وانتهى به التاريخ المزعومان) وهذا الموقف كما هو بين يحول دون السعي لتجاوز الانغلاق الحضاري الذي يحول الحاصل إلى واجب بحيث يصبح الإنسان الأبيض مثلا هو الإنسان الكامل وكل ما عداه مراحل بدائية دون الإنسانية .

ويلزم هذا الموقف نقيضه حتما أعني ما صار يعد النسبية الحضارية المطلقة التي تنفي كل اتصال ممكن بين الحضارات يزعم تساويها في القيمة وتماحيها تماحيا أرخبيليا فتكون جزائر لا يوحدها بينها شيء ولا يتعالى عنها شيء ولما كان الاستخلاف ، كما حدده القرآن الكريم ، مفيوما يشمل البشرية كلها ويتعالى على الفروق الحضارية ، صار بوسعها شيوع المطلق شيوعا يحورها من هذا التجاهل المتبادل ويدعوها الي التعارف الذي يغنيها عن تواصل الوحي فيحتم ضرورة ختمه . لذلك فقد بني مفهوم الاستخلاف أساس علي نفي مثل التصورين في التحريف الديني قبل تنكره الفلسفي في الافلاطونية التوراتية المحدثه ، فكان القرآن الكريم متضمنا "تفكيكا نقديا" لشكلي التحريف أعني التوراتي والانجيلي (مفهوم تحريف القرآن يعود الي تحريف الفطرة التي يتساوي فيها البشر جميعا لتريضها بعقيدة شعب الله المختار التي تبلغ تمامها في نظرة التجسد في الابن) و "أعادة تأويل تاريخية" للتجربة الروحية الإنسانية كما هو بين من أستعراض تاريخ الرسالات خاصة والقص القرآني عامة .

وتبين التجربة التاريخية في المجال الفلسفي عامة وخلال الحقبة التي تعيننا خاصة أن الاقتصار على الأفق الجمعي الحائل بالطبع دون التعالي (الذي يستند اليه الاستخلاف الذي لم يتساءل الأستاذ أسامة عن مدلوله) له صيغتان متلازمتان عرفتهما كل الحضارات (بما فيها الحضارة الإسلامية في التصوف والفلسفة بقرائنها الشعبية المتطرفة وخاصة الحضارة الغربية الحالية منذ ذهاب الفلسفة الغربية بالفلسفة الكانطية الي غايتها القصوي بدءا بالحل الفشتي الذي حررها تعالي الشئ في ذاته في النظر وختما بالحل النيجلي الذي ترجم هذا التخليص فكان مفهوم العلم المطلق .

أولاهما تنسب المطلق فتزعم انه قابل للتعين في النسبي تعينا يجعل الحضارات اليات عينية ممثلة لتحقق الروح الكلي في أرواح الشعوب التي صاغتها الفلسفة النيجالية فكانت أكثر صياغتها^(١٢) صراحة لتفسر بها تاريخ الإنسانية المردود الي ما صار يسمى عند هايدجر بمصير الإنسان الغربي .

والثانية تطلق النسبي بنفي المطلق كما الحال في نظرية مراحل العقل التي صاغتها الفلسفة الوضعية فكانت أبثر صراحة لتفسر بها الانسانية بنفس الرد الي تاريخ الفكر الغربي .^(١٣)

وكلتا الصيغتين ملازمة للأخري رغم أن أولاهما مصدرها تحريف الفكر الفلسفي بحكم تكرر الفكر اللاهوتي فيه^(١٤) والثانية مصدرها تحريف العلمي بحكم نفس التكرر^(١٥). وقد اشترك التحريفان في البنية التثليثية التي يخضع لها هذا التعين التاريخي للمطلق في النسبي أو لإطلاق النسبي (العلم المطلق مرحلة الأول الأخيرة يناظره المرحلة الوضعية مرحلة الثاني الأخيرة). ذلك أن إطلاق الأفق الحضاري الجمعي واحد سواء حصل بنفي التعالي نفيًا يجعل الأفق الجمعية مطلقة لنفي كل ما يتعالى عليها (غاية تحريف الفكر العلمي) أو بتحيثه فيها تحييثًا يرد الأفق الكلي إلى الأفق الجمعي نفيًا لكل ما يتعالى عليها (غاية تحريف الفكر الفلسفي) وأساس الموقفين التحريبيين واحد : أنه تحريف الفكر الديني تحريفًا يؤدي إلى القول بالحلول ، حلول الكلي في الجزئي والمطلق في النسبي سواء كان الجزئي والنسبي عامين أعني العالم والطبيعة أو خاصين أعني التاريخ والحضارة . لذلك فالفرق المدرسي الذي يحاول الأستاذ أسامة تذكيري به بتعاليم عجيب لا معنى له إلا عند تجميد التصورات وعدم فهم تطورها محتجا بابتنيمية الذي يعلم أنني آخر من يمكن أن يجنل موقفه في هذا الباب لكون رسالتي في الدكتوراه تعالج في جزء مهم منها هذا الوجه من فلسفته : فوحدة الوجود تكون في الطبيعة وفي التاريخ وفي ملخصهما أو الإنسان الذي يمثله المسيح كما هو بين من كتاب كنظ الذي هو خلاف لدعوى صاحبه ليس إلا محاولة كلامية تحصر العقلانية الدينية المزعومة في المسيحية كما أثبتنا ذلك

بالنصوص: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen

Vermunft^(١٦)

لذلك فكل المفكرين العرب الذين ظنوا أنفسهم قد تخلصوا من هيمنة هذه الكماشة التي فرضتها المثالية الألمانية مثل ادوار سعيد^(١٧) وهشام شرابي^(١٨) بالانتساب إلى فكر ما بعد الحداثة هم تحت سلطانيا إلى الأذقان لكونهم لم يدركوا أن ما بعد الحداثة ليست إلا إطلاق الأفق الحضاري استنادا إلى إطلاق النسبي في الوضعية النظرية نقلا إياها من إطلاق نسبية المضمون العلمي إلى إطلاق نسبية الشكل العلمي في الفولكلية^(١٩) أو استنادا إلى تنسيب المطلق في الوضعية العملية نقلا إياها من تنسيب مطلق المضمون العملي إلى تنسيب مطلق الشكل العملي في مدرسة فرانكفورت^(٢٠)

ومن ثم فليس من الإفراط القول أن هذا الموقف الحلولي ، رغم صياغته الحديثة في الينجيلية والوضعية ، ليس إلا إدارا أو نكوصا إلى الموقف العرقي البدائي الذي بمقتضاه كانت الشعوب البدائية تنفي الإنسانية عن غير سلالتها ظنا منها أن من لا يتكلم لغتها متوحش أو أعجم نكوصا تحول إلى عقيدة دينية جعلت قبيلة بدائية تتصور نفسها شعبا مختارا وتدعي في الغاية أن الله قد حل في أحد أبنائها الذي يصرح بأنه لم يأت إلا للنعاج الضالة من هذه القبيلة المذهونة.

ذلك أنه لا يمكن تنسيب المطلق بتحيته في الجزئي الذي حصل فيه التحيث إطلاقا يؤدي إلى التنافي الجدلي الذي هو عنف رمزي يؤسس لعنف مادي (الهيجية) لكونه يجعل كل واحد منها روحا عدمية مبنية على التقاتل البدام . ولا يمكن نفي السطوق من دون إطلاق بعض الجزئيات التي عوضته إطلاقا يؤدي إلى التنافي التثني الذي هو عنف مادي يؤسس لعنف رمزي (الوضعية) لكونه يجعل كل واحد منها طاقته عدمية مبنية على التصادم البدام . و لا فرق بين العدميتين إلا بكون الأولى تتطلق من السلب الرمزي . وقد اجتمع السلبان ضربين من الاجتماع لا يختلفان إلا بهذا التقابل وفيما تتجدد العولمة الحالية بما هي جوهر التعيين التاريخي للتحريف الديني في شكلي تنكره الفلسفي والعلمي : في المادية الجدلية التي تذهب من عملية تنسيب المطلق الينجيلية إلى عملية إطلاق النسبي الوضعية وفي الرأسمالية البرجمائية التي تذهب من عملية إطلاق النسبي الوضعية إلى عملية تنسيب المطلق الينجيلية . وبذلك اتحد المساران في حرب عالمية دائمة ليست بين البشر فحسب بل بينهم ثم بينهم وبين كل كائنات العالم الأخرى لكون هذه الحرب أساسها الاستعمال

البطى للسلح النووي المادي البارء (الثلوث الصناعي) وللسلح النووي الروحي البارء (الثلوث الثقافي)^(٢١)

ففي الحالين أصبحت الصلات السلمية الممكنة بين الشعوب المختلفة ممتعة لكون الحضارات صارت بهذا المفهوم آفاقا متنافية بالطبع وحائلة دون أي لقاء سلمي بمقتضى جدل السيد والعبد أو بمقتضى جدل التنافس السوقي . فوجودهما المتساوق أصبح ممتعا من غير الصراع الدامي وتوازن الرعب استنادا إلى منطق التنافي الجدلي والتسالب التقني. ووجودهما المتوالي أصبح مشروطا بتحقيقه بنفي خالفيا لسالفها وابتلاعه . ولا عجب فالموقفان الذي ينسب الأفق المطلق بتحويته في أرواح الشعوب والذي يطلق الأفق النسبي بنفي ما يتعالى عليه متلازمان . إنهما صورتان من الموقف الحلولي أعني من تحريف الدين الذي لا يفصل بين الأفقين الجمعي والمتعالي عليه. فتحريف العلم الوضعي مشروط بالقول بالحلولية العامة أو بوحدة الوجود الطبيعية : حلول المطلق في النسبي أو حلول الرب في الإنسان. وقد جمع شيلنج بين الحلوليتين من خلال إدراكه الوحدة العميقة بين نسقي سبينوزا ولايبنتس^(٢٢) مما يجعله المؤسس الحقيقي للجمع بين البيجيلية والوضعية^(٢٣) كما تحققت من بعده في الماركسية بما هي ذروة الوحدة بين التحريفين الفرعيين مع التذكير بأصلهما مما يجعل الأساس الحقيقي للماركسية هو الشييلنجية وليس البيجيلية : التحريف الديني .

لذلك فالشيوعية والرأسمالية ليستا في الحقيقة إلا جمعا بين التحريفين الفلسفي والعلمي المستندين إلى التحريف الأصلي في الدين أعني الحلولية في الشعب المختار بداية وفي أحد أبنائه غاية فكانتا تحقيقها الفعلي في تصحير الوجودين الطبيعي والاجتماعي وتسميمهما بنفس الآليات العولمية السياسية الإيدولوجية الغالبة على الأولى^(٢٤) والاقتصادية التقنية الغالبة على الثانية^(٢٥) والمعلوم أن كلتا هاتين العقيدتين لا يمكن أن تصبح سارية المفعول في التاريخ من دون أن تكون مصحوبة بهيمنة دولة مطلقة ذات أجهزة بوليسية واستعلامية وعسكرية تستبعد الجميع دون استثناء بمن فيهم المواطنون المنتسبين إليها قبل غيرهم بهمجية سافرة في الأولى وبهمجية محجبة في الثانية^(٢٦)

١-الدليل الوجودي :

لن نطيل البحث في هذه المسألة حتى لا نعيد عرض مضمون المحاولة الأساسي . ويكفي أن نطلب من الأستاذ أسامة إعادة قراءة المحاولة في ضوء ما ورد في النقطتين السابقتين . لكننا سنذكر بأهم النقاط التي جعلت دراستنا تتبني أساسا على نظرية الدليل الوجودي لكون مادة هذا الدليل هي مضمون الإدراك الاستخلافي وصورته هي صورته . وسنبدأ هذا التذكير بكيفية ربطنا بين هذا الدليل والفصل بين الماهية والوجود في الفلسفة السينية وبصلة التميز بين جهات الوجود بالاستدلال على إثبات الوجود الواجب بجهات الوجود واعتباره هو عينه الدليل الوجودي فنحن لم نحلل الدليل الوجودي الديكارتي وعلّة تأخيره إلى المقالة الخامسة من التأملات ولم نؤرخ لدحض الدليل الوجودي لمجرد التعالم والاستعراض بل كان القصد بيان سذاجة التميز المدرسي بين الدليل الوجودي وإثبات واجب الوجود بمفهوم الجهات في الكلام والفلسفة العربية اعتمادا على ثلاث مناهج : علاقة دحض الدليل الوجودي بأبعاد الفلسفة الكنتية الأخرى ؛ ثم تاريخ دحض هذا الدليل في الفكر الألماني ثم بيان العلة التي لاجلها أخرج ديكارت دليله الوجودي إلى التأمل الخامس . ذلك انه لم يكن بوسعنا ان نستنتج من الفكرة التامة في الذهن ضرورة وجود تعلقها في العين لو لم يكن قد اعتمد على دليل أولي لإثبات وجود الواجب من وجود الممكن وعدم قابلية الفكرة التامة للتعليل بقدرات الذات الناقصة (٢٧)

فقد بينا أن أساس الدحض الكنتي هو الفصل بين الماهية والوجود فصلا حقيقيا في الأعيان (السينيوي) لا المنطقي في الأذهان (الأرسطي) فحسب . لذلك ذكرنا بأن الفصل الوجودي بين الماهية والوجود يختلف تماما عن الفصل الابدستمولوجي بينهما بخلاف ما ذهب إليه دوهام الذي أراد أن يرجع الأول إلى الثاني (٢٨) . لكن الأهم من ذلك كله هو بيان حدود الفصل الوجودي الذي يخص إمكانات الوجود ولا يمكن أن يتعداها إلى واجبه كما صاغ ذلك الغزالي صياغة واضحة في مقاصد الفلاسفة (٢٩)

لكن التذكير بهذا الأصل ما كان ليقتنع لو لم نشغفه بمراجعة لايبنتس وشيلنج للدليل الديكارتي ومراجعة هيغل للدحض الكنتي . وما أظن لايبنتس وشيلنج وهيغل هم أيضا يجهلون الفرق بين الدليل الكوني والدليل الوجودي لكونهم جميعا يربطون الدليل الوجودي بالجهات في حين أن الجميع يعلم أن الدليل الكوني غني عن الجهات لكونه مبني على نظرية العلة الفاعلية أو الغائية وليس على نظرية الجهة . فلايبنتس

يقول: "إذا كان الله ممكنا فإنه ينتج أنه موجود" (٢٠) والقصد طبعا هو أن مفهوم الله التام إذا كان ممكنا ينتج عنه أنه ليس مجرد مفهوم ماهوي، بل هو كذلك مفهوم وجودي أعني ذا قيام فعلي خارج التصور. ويؤيد هذا الفهم المثال الطبيعي (الحركة الأسرع) الذي ضربيه ليبنتس حيث يعتبر الانتقال من الإمكان العقلي إلى الحصول الوجودي الفعلي مشروطا بالإمكان الوجودي. وبين أن الإمكان العقلي تصور غير مرهون بوجود المتصور في حين أن الإمكان الوجودي مرهون به.

وهب هذا التأويل لا يرضي الأستاذ أسامة أفيكون قوله التالي قابلا لتأويل آخر غير التأويل الذي قدمناه: "ويمكن أن نحصل على برهان أكثر دقة بإغفال الإشارة - الديكارتيّة - إلى التمام والعظمة مستدلين على النحو الآتي: الوجود الواجب موجود (أو الوجود الذي يتضمن ماهيته إنبيته موجود أو الموجود بذاته موجودا) كما هو بين بالذات من دلالة الألفاظ. لكن الله هو - بمقتضى الحد - هذا الموجود وإذن فإله موجود. وهذه الحجج منتجة شريطة التسليم بأن الموجود الأتم أو الموجود الواجب ممكن ولا يتضمن تناقضا أو بمعنى آخر شريطة التسليم بأن الماهية التي تقتضي الوجود ممكنة (٢١). وهل يمكن أن نعتبر شيلنج هو أيضا غير مدرك للفرق بين الدليل الوجودي والدليل الكوني عندما قال: "فلنعد القياس (قياس ديكارت) كاملا مرة أخرى فالذات الأصلية لا يمكن أن تكون ذاتا ذات وجود عارض ومن ثم فإنه لا يمكن أن توجد إلا وجودا ضروريا (المقدمة الكبرى). وإذن (= هكذا كان على ديكارت أن يستنتج) فإنه لا يمكن أن توجد (إذا وجدت) إلا وجودا ضروريا إذ لا تتضمن المقدمتان إلا هذا. لكن ديكارت استنتج بدلا من ذلك: إذن فإله موجود. لكن الأمر ليس سريان بين أن تقول: الله لا يمكن أن يوجد إلا وجودا ضروريا وأن تقول: أنه يوجد وجودا ضروريا. فمن الخلية الأولى (=الله لا يمكن أن يوجد إلا وجودا ضروريا) لا ينتج إلا: الله يوجد وجودا ضروريا إذا وجد لكنه لا ينتج بأي وجه: إنه يوجد. وإذن فقياس ديكارت يتمثل خطوة فيما ذكرنا" (٢٢)

وما أظن ما ذكرنا به يتضمن معنى آخر غير فهم هذين الفيلسوفين لعلاقة نظرية الجهات الوجودية بالدليل الوجودي بعد إصلاحه وإعطائه أتم صياغاته الفلسفية تجاوزا لصياغة أنسلم الساذجة. لذلك فلا مزيد ولنقتصر في آخر مراحل هذا التذكير على طلب واحد من الأستاذ أسامة فليبحث عن جواب السؤال الذي طرحناه في بداية هذا التذكير: لم آخر ديكارت دليله الوجودي إلى التأمل الخامس؟

الفصل الثاني : جانب المحاولة الإيجابي .

يعتبر الأستاذ أسامة مفهوم الاستخلاف مجرد تمن لا يمد الفكر العربي الإسلامي بفلسفة جديدة بهذا الاسم لكون التخميس القيمي الذي يستند إليه ليس هو عنده إلا مجرد معارضة شكلية للتقويم الثلاثي الذي يعتبره جوهر الفكر الفلسفي منذ القدم . ومرة أخرى سنضطر إلى بيان عدم قراءة الأستاذ أسامة العمل بجديّة استدلالاً بظنه أن القيمتين اللتين بينا استناد الإسلام إليهما هما ما أطلقنا عليه أسم القدر (ويتعلق بتقدير الماهيات) والقضاء (ويتعلق بتحقيق لإنبيات) في عرضنا لنظرية المقولات الكنتية عندما بينا امتناع الفصل بين المقولات الرياضية والمقولات القورية^(٣٢) وهما إذن فعلاً ننسبهما إلى العقل وليسا قيمتان . إنهما من موضوعات التقويم مثل: النظر والعمل والذوق وليسا قيمتين مثل قيم هذه الأفعال أعني الصدق والكذب بالنسبة إلى النظر والخير والشر بالنسبة إلى العمل والجميل والدميم بالنسبة إلى الذوق . إنما القيمتان اللتان أضفناهما فتعلقان ببيذين الفعلين الجديدين المتقدمين على الأفعال الثلاثة الأخرى التي هي غير ممكنة العلم من دون افتراض تصورهما وغير ممكنة الوجود من دون افتراض وجودهما .

فالتقدر قيمتهما هما وجبا القدرة التوجيهية (Faculte de modalisation) أعني الحرية المستندة إلى التمييز بين الممكن (ويتضمن الممكن عامة غير الواجب والواجب) واللاممكن (ويتضمن الامتناع)^(٣٣) لكن هذا التمييز غير ممكن من دون المقابلة بين الخلق ممثلاً للممكن بإطلاق والحق ممثلاً للواجب بإطلاق . وهذه المقابلة التي بينا مرجعيتها السينوية - استناداً إلى لايبنتس وشيلينج في دحضهما للدليل الوجودي الديكارتي بعد ترجمته إلى هذه الصياغة لتخليصها من صياغتها الأنسالمية الساذجة - هي عينها القضاء أو إشكالية الدليل الوجودي بما هو عين بنيه الوعي الإنساني (Conscience humaine) أو الأمانة التي هي المنزلة الاستخلافية التي قبلها الإنسان^(٣٤) : وقيمتها هما الشهود والجحود . لذلك بينا أن ديكارت لم يكن بوسعها أن يثبت الكوجيتو في التأمل الثاني من غير استعمال غير واع للدليل الوجودي فيها على النحو التالي : فـ"افكر" فكرة تامة أو هي مقوم ما هوي يتضمن "أوجد" ومن ثم فهو تصور غير قابل للفصل عن الوجود . ومما يوضح ذلك شديد التوضيح نقله ديكارت من "افكر (=أنا) " إلى (أنا=) شئ مفكر " التي هي تصور أو ماهية تتضمن الوجود (فشيء هو الجنس + ومفكر هو الفرق النوعي = الذات الناظرة هي

الجوهر الصوري الذي يبقى ماهية أو تصورا بدون وجود ما لم يكن متضمنا بالذات
الوجود تضمن قوام).

لذلك فالكوجيتو الذي يسلم الجميع بأنه ليس نتيجة لقياس سوليجسموسي ليس
هو كذلك معرفة حدسية ، بل هو عين الدليل الوجودي أعني عين بنية الوعي الذي هو
الماهية (صورة الوعي بالذات) التي لا تتصور ذاتيا إلا موجودة (مضمون الوعي
بالذات) والتي منيا ننطلق إلى ماهية أتم لا يمكن تصورها إلا موجودة من باب أولى
(الغريب أن ابن خلدون قد أشار إلى هذه العلاقة في تلخيصه للمحصل وذكر بيا في
دحضه للميتافيزيقا في المقدمة) . وهذه هي الفكرة الوحيدة التي استغنت في التأملات
عن كل حاجة لنظرية درجات الفكرة (الموضوعية والصورية بصورة عامة أو
بصورة فائقة objective , formelle simplement ou eminentment وعن
نظرية العلة وكتاهما لم تخضعا للشك الديكارتي مما يضعف الدليل الوجودي الذي
أتى بعدهما ويجعله دون الأول لكونه يعود إلى صيغة أنسلم التي حاكاها دليل التأمل
الخامس الوجودي الذي ينقده لايبنتس وشيلنج كما أسلفنا .

والأستاذ أسامة لم يتدبر أكثر مسائل هذه المحاولة تعقيدا أعني إثباتا استحالة
القبول بإطلاق الفصل الكنطي بين الماهية والوجود (من دون استثناء ذات ما سواء
كانت هذه الذات الإنسانية أو الذات الإلهية ، وهي طبعا قد انتقلت إلى إحلال الثانية في
الأولى وتلك هي علة اعتبارنا آياها أصل المثالية الألمانية الحقيقية بمعناها الذي حددناه
في مفهوم الأفلاطونية التوراتية الجرمانية المحدثه) لامتناع الفصل بين مقولات الكم
ومقولات الإضافة وكذلك امتناعه بين مقولات الكيف ومقولات الجهة ، خلافا لما بنى
عليه نقد العقل الخالص كله . ولعل هذا التعقيد هو الذي جعل الأستاذ أسامة يغفل
التوازي الموجود بين تصوري الزمان والمكان القبليين بالنسبة إلى الحدس الحسي
وبين علاقة الماصدق بالمفهوم (المناسبة للمكان) وعلاقة اللازم بالملزوم (المناسبة
للزمان) القبليتين بالنسبة إلى التحليل العقلي والترابط بين إدراك الحدس الحسي قبليا
كان أو بعديا لتعذر الفصل بينهما إلا في الأذهان من دون الاستناد إلى إطلاق الفصل
بين الماهية والوجود في الأعيان (فصلا استثنى منه ابن سينا واجب الوجود كما بين
الغزالي في مقاصد الفلاسفة) حيث تعتبر الأولى موضوعا للبناء الرياضي الخاص
بمقولات الكم والكيف (موضوع الرياضيات عندما يُنطبقان على تصوري الحدس
القبليين : المكان والزمان) اللذين ظنا قابلين للفصل عن مقولات الإضافة والجهة

(موضوع الفزياء عندما ينطبقان على علاقتي العقل القبليين : علاقة الماصدق بالمفهوم وعلاقة اللازم بالملزوم).

وبذلك صار مجال التقويم أو موضوعاته مخمسا بدلا من أن يكون مثلثا . فليس النظر والعمل والذوق بالامور الممكنة من دون أن يتقدم عليها الوعي الإنساني بمقوميه أعني من حيث هو عين الدليل الوجودي صورته هي صورته ومادته هي مادته. فهو القدرة على التوجيه أو على التمييز بين الممكن واللاممكن تميزا يمتنع وجوده لو لم يكن الإنسان قادرا على الإقلاع من الانغماس في الحاصل والتعالي عليه . وذلك مشروط بالمقابلة بين موقفين يققهما الوعي الإنساني من المطلق أعني موقف الشهود الاستخلافي أو موقف الجحود الحلولي . فتكون ميادين التقويم خمسة هي : ١- النظر (صادق كاذب) ، ٢- والعمل (خير - شر) ، ٣- والذوق (جميل - دميم) ، ٤- والتوجيه (ممكن - ممتنع) أو القدر ، ٥- والتعالي إلى إدراك المطلق (شهود استخلافي - جحود حلولي) الذي هو القضاء الذي جعل الإنسان من دون سواه يقبل الأمانة وأبت أن تحملها السموات والأرضون .

وهذه المجالات الخمسة بقيمها هي مقومات الفطرة التي يعتبرها القرآن جوهر الإسلام أو أصل الأديان كلها جمعا لأسمى المنزل منها وخاتمها (تدبر الشرائع والتاريخ) وأسمى الطبيعي منها وخاتمها (تدبر الطبائع والعالم) لذلك فقد لاحظنا أن هذه المجالات مناسبة للصفات الذاتية (بلغه الفلسفة) أو النفسية (بلغه الكلام) للذات الإلينية ولنظائرها عند الإنسان أعني الحياة لقيم الذوق والعلم لقيم النظر والقدرة لقيم العمل والإرادة لقيم التوجيه والوجود لقيم تعالي المطلق على كل إدراك ذوقي أو علمي أو عملي أو جبوي . وطبعاً فمن ثمرات هذا التصور القيمي فهم التوازي بين هذه التصورات ونتائجها في مستوى مبادئ الوجود عامة والعقل عامة ومبادئ تنظيم العمران والشرع عامة كما بينا ذلك في مقالنا حول مبادئ العقل والشرع.^(٣٦)

الخاتمة

كما ذكرنا في خطة هذا الرد نعود فنذكر في الخاتمة بقصد المحاولة . فليس هدفنا عرض تاريخ الفلسفة مدرسيا ، حتى وإن كان ذلك في الحسبان لوجوب احترام المعلومات المذهبية نسقيا وتاريخيا ، بل هو فهم دور الفلسفة الألمانية التي هي علم

كلام بروتستنتي متنكر كما حاولنا بيانه ، دورها في ما آل إليه الفكر والوجود الإنسانيين عامة والفكر والوجود العربيين خاصة . وطبعاً فمثل هذا الأمر لا يمكن أن يكون إلا اجتهداً المهم فيه هو صفاء القصد وتحقيق الشروط المعرفية والمنهجية .

وقد حاولنا جاهدين تحقيق هذه الشروط في حدود المستطاع وفوق كل ذي علم عليم . أما صفاء القصد فلا يعلمه إلا الله . كما أننا لا نرفض إيمان الغير أو دينه بل كل ما في الأمر أننا نحاول أن نحدد مميزات الدين الإسلامي من خلال التخلص من التكر الزائف للتحريف الديني في التحريفيين الفلسفي والعلمي سعياً منه إلى تمشيح العالم وتيويد.

اليوامش

(1) تعليقات الأستاذ أسامة التي نرد عليها هنا وردت في مقالة له بعنوان النقد والنقد الذاتي للفكر الإسلامي ، حول نظرية الاستحلاف والدليل الوجودي في الفلسفة الكنتية : إسلامية المعرفة بين التصور والوجود في مجلة أصول فبراير ١٩٩٩ ص ٩ - ٢٨ .

(2) الندوة الفلسفة العربية في مائة عام نظمها جمعية الفلسفة والجامعة المصرية بمشاركة ثلة من الزملاء وحسرت أعضاها بين ١٩ و ٢٣ تشرين الثاني ٢٠٠٠ بجامعة القاهرة .

(3) مقال الأستاذ أسامة حول دريدا صدر في حلقتين بجريدة أخبار الأدب عددي ١٥ أكتوبر و ٢٩ منه ٢٠٠٠ الأولى بعنوان حاك دريدا في فقه الكتابة : نبوءة اليوم الآخر والثانية بعنوان تحولات دريدا من الإلحاد الي حافة الديني

(4) حددنا مفهوم الأفلاطونية التوراتية الجرمانية المحدثنة في كتابنا أفق النهضة العربية ومستقبل الانسان في مهب العولمة دار الطليعة بيروت ٢٠٠٠ .

(5) يكفي لأدراك ذلك مطالعة العمل التالي : Eckart Forster , Kant's selbztetzungslehre . un : kant's transcenental deducation : the three critiques and the opus postumum . stanford series in philosophy : studies in kant and german ideaislm . ed eckart forstar stanford university press 1989 . ولعل هذه العبارة وحدها من غلف كنت (ما نشر بعد وفاته ما في سنوات حياته الاخيرة بين ١٧٩٩ ، ١٨٠١ كافية لبيان الانطوائية المطلقة التي يتضمنها عمل كانط في الغاية وهي أنطوائية أشبه ما تكون بما سماه أين خلدون في عرضه مذاهب التصوف الوحدة المطلقة : " فالله والعالم وأنا الانسان الذي هو ذات عالمية توحد بينهما .. " وكلا الامرين اللذين يوحد بينهما الانسان لا يقومان الا في الانسان لكون الله هو النومان منه (الحق بلغة التصوف) والعالم هو الفينومان منه (الخلق بلغة التصوف) و " أنا الانسان " هو الحقيقة الوحيدة الجامعة بين الوجوديين ، وقد قال: أين خلدون في غابة مفسوم المطلقة عند المتصوفة " وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلياً مشروطة بوجود المدرك الحسي بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضاً مشروطة بوجود المدرك العقلي ، فإذاً الوجود المفضل كله مشروط بوجود

المدرک البشري . فلو فرضنا عدم المدرک البشري جملة لم يكن هناك تفصيل في الوجود بل هو شيء واحد .. فإذا فقدت المدارک المفضلة فلا تفصيل إنما هو إدراك واحد وهو " أنا لا غيره " (المقدمة الباب السادس فصل ص ٨٧٣-٨٧٤ . دار الكتاب اللبناني (ط.٣) ١٩٦٧) .

(6) عرضنا عمل لوي الصافي The Foundation of Knowledge في إسلامية المعرفة السنة الرابعة العدد الرابع عشر، خريف ١٤١٩ الموافق ١٩٩٨ بعنوان إسلامية المعرفة رؤية مغايرة ص ١٣٩-١٦٦ .

(7) المعرفة الاحتيادية كما حددها الإسلام ذات أساس سلمي في الظاهر لكونها البديل من السلطة الروحية المنية في الإسلام وهي في الحقيقة مستندة إلى أساس إنجابي هو تيرة الجسد العقلي من التأثيم (بلغة ابن خلدون في تحليله للحروب الأهلية التي حدثت في صدر الإسلام ، المقدمة الباب الثالث فصل ولاية العبد) . فتكون بذلك سلطة الاحتيايد الثمرة الختمية لخم الوحي : إذ إن هذا الختم يقتضي ضرورة أن يصبح العقل الإنساني مطالباً بالاحتيايد المرأ من التأثيم وذلك في كل مجالات المعرفة الإنسانية وليس في المعرفة الدينية وحدها .

(8) وهم الفيلسفة الأكبر حدده ابن خلدون أربع مرات أنتين بالإضافة إلى الفلاسفة (فصل المنطق وفصل إبطال الفيلسفة من الباب السادس) ومرة أخرى بالإضافة إلى علم الكلام (فصل التوحيد من الباب السادس) وبالإضافة إلى التصوف (فصل التصوف من الباب السادس) . ويقصد ابن خلدون بهذا المفهوم نقيض ما قصده بارميندس حسب التأويل الغربي التحريفي (إذ قد بينا في مقالنا حول قراءة ماسينيون وهرون للتصوف الخلاحي أن هذا المفهوم ليس بالضرورة هو ما قصده بارميندس) أعني التوحيد بين الوجود والعقل فالوجود لا يرد إلى العقل والعلم ليس محيطاً ويعلم أنه ليس محيطاً مميّزاً بين الشاهد والغائب والعلاقة بينهما بما هي مترتبة استخلافية للإنسان .

(9) أنظر بالنسبة إلى كتاب شيلنج Philosophische Untersuchungen über das wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände نشره السيدة Giuseppina Strummiello في سلسلة Testo tedesco a fronte دار Rusconi Libri ميلانو ١٩٩٦ طبعة أولى . وفيه يثبت شيلنج وحدة الوجود المادية (الاسبينوزية) ووحدة الوجود الروحية (اللاتينيسية) في تفسير كلامي بين نظرة التثليث حيث يكون الإنسان الكلمة الإلهية التي يتجلى فيها الرب .

(10) أنظر ابن عربي وعرضه لوحدة وجود في فصوص الحکم مماثلة لنظرية هيجل من حيث توظيف التثليث المسيحي توظيفاً صريحاً كما هو بين لكل من يربط ذلك بما يسميه ابن عربي في الفتوحات بالعلم العيسوي

(11) Ernest Gellner , Postmodernism , Reason and Religion , Routledge . London and new york . reprinted 1993 .

(12) أنظر هيجل Hegel Phanomenologie des Geistes Fenomenologia dello spirito . Testo tedesco a fronte. A cura di winccenzo eiccro . Rusconi . 2.ed Marzo 1999 وخاصة ص ١٠٣١ - ١٠٣٢ حيث يثبت التثليث بمعناه المسيحي بالنسبة إلى الفرد Einzelnegoffliche Menschen والجماعة Der allgemeine gottliche Mensch Die Gemeinde مستعملاً المصطلحات المعبودة في الكلام المسيحي : الأم والخب الخالد والروح القدس الخ .. ولا يتعلق الأمر بمجرد

مماثلات خارجية بل هي جوهر فكره لكونه يعتبر التثليث المسيحي جوهر الفكرة التأملية التي تجعل هذا الدين فوق جميع الأديان الأخرى (أنظر للمزيد المحاولة نفسها).

⁽¹³⁾ لا يحتاج قانون الحالات الثلاثة عند كونت الي كبير تحليل فدوره الذي يبدو استمولوجيا فحسب والذي هو انطولوجي كذلك مماثل لدور الأقانيم ثلاثة عند هيجل مثله بالاب (الوجود) والابن (الطبيعة) والروح (التاريخ الحقيقي) أعني أبداع الروح لذاته بغاصته الذاتية التي هي ليست شيئا آخر غير الحالات الثلاث الكونية أعني مراحل العلم الذي يصبح وضعيا عند هذا ومطلقا عند ذلك رغم أن الأول يبدو وكأنه يبقى المطلق الوجودي خارج العالم والثاني يبدو وكأنه يرده اليه ليس الا الناظر بين الإطلاق الأنجاسي والأطلاق البسي في معناها الذي حللناه في مصنفنا : التوحيد في الفكرين الديني والفلسفي (يصدر قريبا عن دار الفكر بدمشق).

⁽¹⁴⁾ كيف يتكرر تعريف الفكر اللاهوتي في تعريف الفكر الفلسفي ؟ الخيلة معروفة منذ محاولات الغلاة من المتصوفة والشيعية : ففي التأويل الذي يزعم الفلسفة . زعما باطنا مطلقا للدين ظاهرا مطلقا فتدعي الفلسفة أنها علم مجرد لها صاغت نسقا بغنيات القول الفلسفي المعتقدات الدينية التي تتحول إلى علم مطلق مزعوم ما يعتبر شكلا فلسفيا ليس إذن في الحقيقة إلا خيلة التخفي والتكر التي حاولنا كشفها في الدراسة التي نرد على تعليق الأستاذ أسامة عليها .

⁽¹⁵⁾ كيف يتكرر تعريف الفكر اللاهوتي في تعريف الفكر العلمي ؟ الخيلة هي هي عندما كانت الفلسفة تتصور نفسها متضمنة العلم . ولما تم الفصل بينهما صارت فلسفة العلم بديلا من العلم وهو جوهر التحريف العلمي الذي يتكرر التحريف الديني : لذلك كانت كل فلسفة علم فلسفة تاريخ متكرة ، وهي بذلك دين متكرر . وذلك هو تعريف .

(16) أنظر كنت Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft الدين في حدود العقل بمجرد الذي هو في الحقيقة بصريح قول كنت نفسه تدليل على أن الدين العقلي الوحيد هو الدين المسيحي (أنظر الدراسة) تماما كما هو الشأن بالنسبة إلى هيجل . لذلك أعتبرنا الهيجلية لمرة ضرورة للكتابة . وكثير من مؤرخي فكر كنت يشاركونا هذه النظرة ، أنظر في ذلك ما يقوله John R. Goodreau في الخامش ٧٣ من الفصل الثالث the critique of Judgement : the beautiful ص ١٣٠-١٣١ من كتابه The Role of the Sublime in Kant's Moral Metaphysics الصادر عن The Council for Research in Values and philosophy سنة ١٩٩٨

⁽¹⁷⁾ ليست محاولة إدوار سعيد لنقد فكر الاستشراق من حيث مطلق أساسه واعتباره خالقا لموضوعه إلا انتسابا غير صريح لنسبوية فكر ما بعد الحدائة التي هي ليست إلا نسبوية الوضعية التي كانت مضمونية فصارت شكلية : ذلك أن ميشال فوكو بمفهوم الإبستمي لم يفعل شيئا آخر غير جعل النسبية المضمونية في الفكر الوضعي نسبية شكلية لكون شكل العلم ليس الا مضمونا حضاريا مثل مضمونه وكلاهما يبقى حبيس الأفق الحضاري الذي لا يتعالي عليه شيء ومعني ذلك أن نقد الفكر الوضعي في ما بعد الحدائة ليس الا علي اطلاق الفكر الوضعي بيان أن النسبية مضمونية فحسب بل هي كذلك أنه كان الاستشراق من حيث كونه شكلا من المعرفة منحصر في أفقه الحضاري فإنه يصبح محدودا بهذا الأفق ويصبح بهذا العلم يصبح فاقدا للكلمة فلا

يكون الشرق الاستشراق من حيث كونه شكلا من محدودا بأفق الغرب الحضاري بحيث يصبح الحضارات ممتعا . أما لو كان النقد يميز في الاستشراق الا ممتصوما محدودا بأفق الغرب الحضاري بحيث يصبح التواصل بين الحضارات ممتعا . أما لو كان النقد يميز الاستشراق بين المخلص منه للحقيقة والموظف لها فأنا نكون قد فهمنا من التحريف أعني توظيف العلم لغير الحقيقة . لذلك أعتبر الاسلام نفسه في عرضه النقدي للتحريف الديني ليس نافيا للتحارب الدينية السابقة بل مصدقا لما فيها من حقيقي ومن ثم مبينا عليها بطلب الحقيقة لذاتها أعني نوحه الله وأهل ما لاحظته الأستاذ Robert Young White Mythologies, Writing History and the West . من تناقضات في عمل سعيد الذي يؤكد اختلاق المستشرقين للشرق مع إثبات فاعلية علمهم خطة استعمارية وبالاستناد إلى موقف تنويري غربي لعل ذلك كله علة ما وصفتنا في هذه الدراسة وما أضفناه في هذا الخامس . وهذا المصنف قد صدر عن Routledge London and New York سنة ١٩٩٠ ثم أعيد طبعته سنتي ١٩٩٢ و ١٩٩٣

(18) يمكن أن نقول في محاولة هشام شرابي حول الأبوية نفس ما قلناه في محاولة سعيد حول الاستشراق والفرق الوحيد هو اعتبار الجنس Gender أفقا منفلقا لا يتعالى عليه أفق كلي فتكون العلاقة بين الجنسين من جنس العلاقة بين الثقافات : وإذن ففي الحالتين نقف أمام نفي التعالي على المحددات الجنسية (المواقف النسوية) والمحددات الحضارية (الأنثروبولوجيا ما بعد الحديثة) .

(19) لماذا حددنا الفوكلمية بكونها تنمة لإطلاق النسبية في الوضعية ؟ أليس لأن الوضعية قد بدأت بتسيب المضمون استنادا إلى إطلاق الشكل وانتبعت إلى العكس اعني أنها ذهبت إلى غايتها فنسبت شكل العلم النظري الذي أرجعته إلى مجرد خطة عملية كيف ذلك ؟ فدون حاجة إلى الرد البيشموي (جينالوجية العلم هي بعينها جينالوجية السلطة) يمكن للفرضية الفوكلمية أن تفهم بكونها أدركت أن شكل العلم (منطقا ومنهجيا وتصورات أصلية) ليس إلا مؤسسات اجتماعية خاصة بنضارة بعينها لخدمة أغراض بعينها مما يرجع المعرفة إلى ضرب من السلم التقويمي فتصبح المعرفة مثلها القيم التي ظنت نسبية ليس لها أفق متعال على أفقها الحضاري : إما أو أكاذيب ناححة بلغة نيشة . لكن ذلك كله مرده إلى إطلاق غير واع لهذا العلم الذي يحدد طبيعة العلم محددات لطبائع الأشياء المتصورة على تصوراتها فنعود بذلك إلى الوهم الأكبر أعني حصر الوجود في الإدراك : وإذا بزعم تحرير الإنسان من إدهاء الإطلاق عين الإطلاق لكونه لم يقتصر على الحد من مزاعم إحاطة العلم بإطلاق إلا العلم غير المحدود أو المطلق . وبذلك يلتقي إطلاق النسبي (الوضعية) بتسيب المطلق (المجيبلية)

(20) لماذا حددنا فكر مدرسة فرانكفورت بكون نسبه إلى العمل هي عينها نسبة الفوكلمية إلى النظر ؟ ففي قد انطلقت من تسيب المضمون العملي في الماركسية وما آلت إليه بعد أزمة النظام الشيوعي في نفيه للقيم الإنسانية والخلفية باسم علم التاريخ وانتبعت إلى تسيب شكل علم التاريخ الماركسي بالعودة إلى شبه كطية تسيبيا لشكل العلم الوضعي في المجال العملي .

(21) بلغ التلوث الصناعي ، رغم كونه ظاهرة حضارية ، درجة جعلته يصبح ذا مفعول أشبه ما يكون بمفاعيل الظواهر الطبيعية الكبرى في الكون لكونه صار مؤثرا في المناخ العام وفي الظواهر الطبيعية الكبرى مثل

الترسيب الجيولوجي أو النحتر البركاني الخ .. أو مثل ذوبان الجليد بمفعول تسخين مناخ الأرض أو مثل ثقب الأوزون الخ .. وهذا الأمر لا يكاد يفغله أحد لينبويه . لكن التلوث الثقافي هو الذي يمكن أن يعد أكثر خطرا وهو جنسان : مامنه بتعلق بالانتاج الثقافي بالمعنى التقليدي مثل الآداب والفنون والملاهي والميسر بجميع أنواعها وما منه يتعلق بفعل التدخل الحضاري في مقومات قوامه المادي مثل الغذاء والمخدرات (من التبغ والخمر فصاعدا) بما فيها والدواء وكل المؤثرات في البيئة تأثيرا يضعف حصانته العضوية فضلا عن حصانته الروحية . لذلك اعتبرنا مفعول التحضر البطئ بهذه المعاني شبه مفعول إشعاعي ذري بطئ يجعل العولة ليست فقط خطرا على الكائنات الحضارية الجماعية أو اخويات بل هي كذلك خطر على وجود الفرد الإنساني عضويا ونفسيا عقليا وروحيا .

²²¹ دروس منشنة Munchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des Philosophischen Empirismus . neu herausgegeben und mit erläuterenden Anmerkungen versehen von Dr. Arthur Drews. Leipzig 1902

ديكارت ص ١٤-١٥ .

²²² ليس من الصعب أن نعتبر شيلينج جامعا بين الهيجلية والوضعية . فيكفي لذلك عرضه لتاريخ الفلسفة الحديثة في محاضراته بمنشن المشار إليها في الهامش السابق وكذلك مشروعه في الغزباء رغم ما يبدو فيه من تنقل عن النسبية الوضعية . لكن الجمع بين الهيجلية والوضعية لا بد أن ينتهي إلى مثل هذا الخلل (أو إلى نظيره العكسي أعني التحلي عن الإطلاق الهيجلي كما هو الشأن في نسبية ما بعد الخدانة وفي الخيفة إلى المناوشة الدائمة بينهما) لكونه جمعا بين خاصيات المطلق الخال في النسبي حلولا يصبح مطلقا عند ضنه قد أصبح علما مطلقا كما هو الشأن في الوضعية أو الماركسية التي هي أقرب ما يكون للصبغة السياسية لنفسه شيلينج حتى وأن كان ذلك لا يبرز لأول وهلة .

²²³ ما هي آليات السلطان الشيوعي : إنها اليات التحكم في الحاجة الروحية (بوهم العلم العملي الوضعي الذي ليس هو في الحقيقة إلا التعيين الحقيقي لأفيون الشعوب بديلا من الدين الذي حرف فوظف هذا التوظيف) وآليات التحكم في الحاجة المادية (استحوذ الدولة المركزية على الثروة) وتحتاج كلنا الآليات ضربين من الميكانيزمات في مستويات هاتين الحاجتين الخمسة (إبداعا وانتاجا وحفظا وتوزيعا واستهلاكا) الميكانيزمات القبلية والميكانيزمات البعدية أعني جهاز المخابرات وجهاز البوليس . وذلك في المجال السياسي بالنسبة للسلطان الروحي لكون الحزب عوض الكنيسة وفي المجال الاقتصادي بالنسبة إلى السلطان المادي لكون التخطيط المركزي عوض البنك فتكون المخابرات نوعين وكذلك البوليس ولكل منهما خمس درجات : مخابرات تراقب المبدعين والمتحدين والمحافظين والموزعين والمستهلكين وبوليس بنفس الأبعاد في السلطان السياسي والاقتصادي . ويتبع السلطان الأول الإبداع الرمزي (الآداب والفنون) ويتبع الثاني الإبداع التقني (العلوم والصناعات) فيصبح الجهاز الاجتماعي كله جهاز مخابراتي بوليسي في مستوياته الخمسة الضاعفة . ويعد هذا الوصف المميز الأساسي لكل المجتمعات العربية التي جمعت عيوب النظامين فضلا عن كونها فاشية قومية .

²²⁴ نفس الشيء يقال عن آليات السلطان الرأسمالي بفارق السفور وعدمه في هذه الميكانيزمات تتعالى من حيث هي أدوات وظيفية عن الفروق بين النظامين لكنها تختلف بأسلوب العمل وبغنيات التخفي في النظام الرأسمالي .

ما يضفي عليهما كثيرا من المرونة لكون عدم المباشرة والتخفي يعطي شيئا من التريث للأليات الاجتماعية فيكسبها الكثير من الفاعلية والقدرة على التكيف مع الظروف فالتخطيط المركزي موجود في النظام الرأسمالي لكنه خفي ومحدده ليس تحكم القصدية القبلية النسقية للإيديولوجيا السياسية التي تدعى أنها أصبحت علما بل هو قانون سوق المضاربات في مجال القيم المادية التي يتحكم فيها من خلف سادة القوة المادية . والحزب الحاكم موجود لكنه خفي ومحدده ليس تحكم القصدية المشار إليها في النقطة السابقة بل هو سوق من نوع آخر هو سوق المضاربات في مجال القيم الروحية التي تتحكم فيها من خلف اسباب القوة الروحية أعني القادريين على تعليل السيادة لتعليلها ماثلا أعلى في المخيال الجمعي.

(26) ككلا النظامين يسود بضرب من استعمال العنف الروحي والمادي رغم اختلاف الاسلوب . ففي النظام الشيوعي يكون هذا العنف سافرا ، أما في النظام الرأسمالي فيكون متحجبا . فالأليات الاستعمارية والاضطية والمراقبة لا تنقل في البلاد الرأسمالية عنها في البلاد الشيوعية لكن هذه الأليات مونة في البلاد الرأسمالية لكون تقدم الأدوات وأساليب التأثير فيها تغنيها عن العنف المباشر . أما في البلاد الشيوعية فإن تخلف الأدوات وأساليب التأثير نحوها إلى العنف المباشر . ولعل السر في ذلك هو العلم العملي المطلق والمحيط عند هؤلاء وتبنيهم للمخيال ظنا منهم أن العلم العملي الذي يعتمدون عليه علم بحق وأن كل النظريات الأخرى ايديولوجية أو أفيون الشعوب تخفي الحقيقة بدلا من إظهارها وهذا الموقف من الخيال هو الذي يعتبر قدم أخيل في النظام الشيوعي ، لكون ما عدها من الأليات والميكانيزمات واحدة كينفيا في النظاميين ولا تختلف بينهما إلا كميًا : فالملكية الفعلية مثلا صارت جماعية في النظاميين لكن الملكية في المخيال تختلف في النظام الرأسمالي عنها في النظام الشيوعي لكون الأول يبقى على وهما وإمكانها المطلق والثاني ينفيه . وقس على ذلك كل ما يدعو النظام الشيوعي إلى تنفيه في المخيال دون أن يوافقه عليه النظام الرأسمالي حتى وإن ماثله في الواقع لا في المخيال. (27) لو لم يثبت ديكرت أن فكرة الله تامة وأن الفكرة التامة لا يمكن أن تكون ناتجة عن علة ناقصة لما أمكن له أن يعتقد الاستدلال بالدليل الوجودي لكن هذين الشرطين يفترضان شرطين آخرين هما معيار الفكرة التامة ومبدأ العلة. وكل ذلك يبقى بمنأى عن الشك المنهجي المزعوم.

(28) أحاول بيار دوهام في الفصل الثالث من الجزء الرابع من كتابه نظام العالم (وقد نقلناه إلى العربية بعنوان مصادر الفلسفة العربية و صدر عن بيت الحكمة بتونس سنة ١٩٨٩) إرجاع الفصل الوجودي بين الماهية والوجود عند ابن سينا إلى الفصل المعرفي بينهما عند أرسطو لكننا بينا في مقالنا حول مقولات كمنظ المشار إليه في الهامش ٣٣ لاحقا امتناع ذلك الرد فانظر هناك لمزيد التدقيق.

(29) أنظر الغزالي "مقاصد الفلاسفة"، نشر محي الدين صبري الكردي ، مطبعة السعادة بمصر، غير مؤرخ ص ١٣٩.

(30) أنظر لايبنتس G.W.Leibniz, Opusculs philosophiques Choisis , traduit du latin par

paul schredker. Vrin 1969 P.33 ص ٣٣ .

(31) أنظر لايبنتس ، نفس المرجع. المجال عليه في الهامش السابق ص ٢٣-٢٤ .

(32) أنظر بحثنا La table Kantenne des categories est-elle svsehen von Dr. Arthur Drews.

Leipzig 1902 فصل ديكرت ص ١٤-١٥ .

³³³ أنظر بحثنا الصادر في الكراسات التونسية ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، بجامعة تونس الأولى ،

حريف ١٩٩٧ .

³³⁴ علاقات الخيات في معناها التقليدي أي من حيث هي غير معتبرة نوعا من التقويم يمكن توضيحها بمجرد بيان الفرق بين معنى الممكن في مقابلته للمستنع وفي مقابلته للموجب . أما في المعنى الأول فينبغ الممكن ليشمل الواجب الذي يصبح ممكنا متصفا بالوجود وهو عندئذ غير المستنع . أما في المعنى الثاني فالممكن يصبح غير المستنع وغير الواجب معا لكننا نلاحظ في كل هذه الحالات أن الخيات ليست إلا محمولات على أمر متقدم عليها : أنه الوجود غير الموجه أو أن شئنا الشارط لكل توجيه وذلك هو الوجود (الكلّي) لا بشرط عندما نخرج منه إمكان التعدد وهو عينه المطلق المشهود أو المحمود شرطا في التوجيه أو الحرية بما هي أساس كل تقويم نظري (صاذق كاذب) وعملي (خير شر) وذوقي (جميل دميم) وبذلك نحصل على مجالات التقويم الخمسة : النظر والعمل والذوق وشرطيهما التوجيه وشرط شرطيهما إدراك التعالي مشهودا أو محمّدا ³³⁵ الأجزاء ٧٢ .

³³⁶ أنظر ورقتنا في ندوة الفلسفة في ١٠٠ عام بعنوان مبادئ العقل والشرع مدخلا لفهم منطق تاريخ

الفلسفة العربية

الاستطيقا والذاتية من خلال كتاب كانط نقد ملكة الحكم

أم الزين بنشيخة-المسكيني^(*)

تقديم :

لئن درج الفلاسفة القدامى على تقسيم الفلسفة إلى ثلاثة أنواع من العلوم، هي الفيزياء و الإتيقا و المنطق^١، فإن الفلاسفة المحدثين قد أدرجوا، ضمن مجال الفلسفة، ملكة تفكر إضافية تحمل اسم "الاستطيقا". وعليه أصبحت الفلسفة لديهم "فلسفة نظرية" تتعلق بالطبيعة و تحمل اسم "الميثافيزيقا"، و "فلسفة عملية" وتتعلق بالفعل البشري، وتسمى "فلسفة الأخلاق"، و "استطيقا"، وتخص مجال "الإحساس" بعامه^٢.

إن المتأمل في هذين الضربين من جغرافية الفلسفة يتبادر لذهنه للتو السؤال التالي: ما الذي دفع بالمحدثين إلى جعل الفلسفة تتسع إلى أكثر من ميثافيزيقا للطبيعة و ميثافيزيقا للأخلاق، أي إلى اكتشاف الاستطيقا التي لم يشأ القدامى أن يرتفعوا بنا إلى مرتبة العلوم الشريفة الجديرة باهتمام الفيلسوف؟. لم احتاج الفيلسوف الحديث إلى اكتشاف مهارة تفلسف إضافية: ألنقص في أدوات الفلسفة التقليدية أم لحدث طارئ غير طريقة تمثل الإنسان لمكانته في العالم مما دفع بالفيلسوف الحديث إلى إعادة ترتيب البيت الفلسفي بعامه؟

إن غرضنا في هذا القول هو بيان شروط ولادة الاستطيقا بوصفها حدثا فلسفيا تزامن في الفلسفة الحديثة مع ظهور إشكالية الذاتية أنموذجا عبر به فلاسفة العصور الحديثة عن طريقة المحدثين في تمثلهم لمكانة الإنسان في العالم ولعلاقته بالطبيعة. إن ظهور الاستطيقا ليس إذن بالأمر الهجين و لا هي بخاطرة مرت بذهن السكولاستيكي الفيلولوجي الألماني الكساندر غونثيب بومغارتن^٣، بل ظهرت عن حاجة فلسفية إلى

^(*) أستاذة مساعدة في الفلسفة بالمعهد العالي للمعلوم الإنسانية، جامعة تونس-النار.

التفكر في مجال أقصته الفلسفة التقليدية من اعتبارها هو مجال المحسوس الذي لا يتمتع بشرف المعقول.

إن هذا البحث لا يقصد إلى استعراض تاريخ اشتغال الفلسفة على الفن ، إنما يطلب بيان شروط ولادة فلسفة الفن نفسها من جهة ما هي /استطبيقًا ، أي من حيث هي قد أصبحت مقامًا جديدًا للتفكير في الفن ميز موقف المحدثين عن موقف اليونان تمييزًا حادًا . لذلك هو مدخل إلى فلسفة الفن في معنى دقيق هو مساءلة الفن من جهة محدّدة هي مسألة "دخول الفن في أفق الاستطبيقا" حسب عبارة لبيدغر ، نحن نفهمها بوصفها إشارة إلى مولد الاستطبيقا ، أي إلى مولد الخطاب الفلسفي في الفن في ضوء إشكالية الذاتية ، وذلك على وجه الخصوص مع كانط ضمن كتابه الشبير نقد ملكة الحكم . فإن كانط في هذا الكتاب قد استأنف القول في الجمال الذي سنه بومغارتن تحت عنوان الاستطبيقا ، وذلك قصد إعطائه أساسًا فلسفيًا متعاليا . وذلك ما صار اليوم مقررا بوصفه حسب عبارة غادمير " ولادة الاستطبيقا الفلسفية بالمعنى الأخص للكلمة و تأسيسها مع كانط" ^٥ .

ونحن في هذا البحث سوف ندرس أولا مولد "الاستطبيقا" لفظا ثم مفهوما؛ و ثانيا دراسة طبيعة العلاقة بين الاستطبيقا و الذاتية؛ و ثالثا وأخيرا فتح الاستطبيقا على مسألة التواصلية بعامة، انطلاقا من التسليم بأن الفن هو أعلى درجات التواصل الكوني بين البشر.

ما هي الاستطبيقا ؟

١- مولد المفهوم لدى بومغارتن :

أ- اللفظ :

ينطلق بومغارتن من المماثلة التالية : كما أنه قد وقع تحت عبارة λογική (logikè) ، أي علم ما هو بين أو المنطق ، من لفظة λογικός (logikos) أي ما هو بين أو المنطقي ، كذلك يمكن نحت عبارة αισθητική (aisthètikè) ، أي العلم

بالمحسوس من لفظة (aisthētos) αἰσθητός أي ما هو محسوس^٦. ولذلك فإن
المعنى الحرفي أو الأولي للفظ استطبيقا (aesthétique ، αἰσθητική) هو مرادف لما
تعنيه لفظة sentio في اللاتني أي الإحساس بعامة ، أي أكان ناجما عن حس ظاهر أو
عن حس باطن .

ب- المفهوم :

إن الاستطبيقا لم تصبح مفيوما أي مصطلحا معتمدا لتخريج دلالة أو مسألة
فلسفية صارمة ، إلا مع بومغارتن . وقد ظير المفهوم لأول مرة في آخر كتابه تأملات
فلسفية في بعض الموضوعات المتعلقة بماهية الشعر (١٧٣٥)^٧ ، حيث اعتمد
تتيزا قديما بين αἰσθητά (aisthēta) أي الأشياء المحسوسة ، و νοῦτα (noēta)
أي الأشياء المعقولة ، لتخريج مصطلح الاستطبيقا ، بحيث إذا كان القول في الأشياء
المعقولة هو موضوع المنطق ، فإن القول في الأشياء المحسوسة هو موضوع
الاستطبيقا . كذلك خصص بومغارتن في كتاب الميتافيزيقا (١٧٣٩) اهتماما خاصا
بالاستطبيقا نزليا فيه منزلة أحد العلوم التي تتألف منها الميتافيزيقا إلى جوار علم
النفس والمنطق^٨ .

أما في كتاب الاستطبيقا نفسه (١٧٥٠) ، فإننا نجد في الفقرة الأولى من
مقدماته تعريفا دقيقا وجامعا لموضوعها هو أن الاستطبيقا تعني "علم المعرفة
بالمحسوس"^٩ . نكن هذا التعريف لا ينبغي أن يؤخذ في معناه السائد : فإن بومغارتن
يذهب بهذا التعريف مذهباً طريفاً هو فهم المحسوس بوصفه يجد في ظاهرة الجمال
كماله الخاص . إنه يفترض أن الجمال هو أكمل درجات المحسوس ، ومن ثمة هو
أحد أشكال الحقيقة ، بل هو الحقيقة نفسها من جهة ما هي محسوسة . إن الاستطبيقا
هي إذن علم اكتمال المعرفة بالمحسوس^{١٠} . إنها تسمية ولاشك تثير بعض الغموض
عند المتفلسفة الذين تعودوا الفصل الحاد بين العلم والفن . وهو غموض جعل
بومغارتن نفسه يتراوح في الإشارة إلى غرض الاستطبيقا بأسماء متعددة ومتباينة

أحيانا مثل "نظرية الفنون الحرة" أو "غنوصيولوجيا دنيا" (gnoséologie inférieure) أو "فنّ جمال التفكير" (art de la beauté du penser) أو "فنّ المماثل للعقل" (art de l'analogon de la raison) ^{١١}.

وإنّ هذه القرابة التي أراها بومغارتن بين الجمال والحقيقة ، أي بين الاستطيقا والمنطق ، قد أدت به إلى اعتبار الاستطيقا ضربا من ميتافيزيقا الجمال . لقد كان مشروعهُ هو التأسيس الميتافيزيقي للقواعد الكلاسيكية للفنّ والذوق . وهي قواعد يجمعها بومغارتن لأول مرة في عرض منطقيّ تام ^{١٢}.

الاستطيقا والذاتية :

إنّ قصدنا هنا هو أن نبيّن كيف أنّ الاستطيقا قد أخذت مع كائط في صياغة بنيتها الفلسفية الحاسمة . وهذا الدخول قد تزامن في الحقيقة مع تحول في بنية الفلسفة نفسها ، إذ أنّ الفلسفة مع كائط قد أفلحت أخيرا ، بعد محاولات ديكرت ولوك وباركلي وهيوم ، في تأسيس المسائل الأساسية للفلسفة الحديثة على إشكالية الذاتية تأسيسا داخليا . لذلك فإنّ غرضنا هو التساؤل عن هذا التزامن الذي حصل ما بين تأسيس الفلسفة على الذاتية ودخول الفنّ في أفق الاستطيقا . وبعمامة إنّ المطلوب هو معالجة هذه الصعوبة : ما هي طبيعة العلاقة ما بين الاستطيقا والذاتية ؟

١ - مفهوم الذاتية :

إذا كانت الولادة الفلسفية لمسألة "الذات" (sujet) ترجع إلى التأمّلات الميتافيزيقية لديكرت (١٦٤١) - وإنّ كنا قد أصبحنا اليوم نعلم أنه لم يستعمل هذا المصطلح بهذا المعنى وإنما عبّر عنه بصيغة "أنا أفكر" - فإنّ صياغة الدلالة الحديثة لمصطلحات "الذاتي" و"الموضوعي" ، ثمّ "الذاتية" و"الموضوعية" لاحقاً مع أقطاب المثالية الألمانية بدءاً من فيثته ، إنما هو حدث متأخر جداً عن مولد الكوجيطو الديكرتي . فإنّ مؤرّخي المسألة يشيرون إلى أنّ بومغارتن ^{١٣} هو أوّل من استعمل

بشكل صناعي صفتي "الذاتي" و"الموضوعي" في دلالتيهما الحديثة، حيث نقل مصطلحي "الذاتي والموضوعي" من دلالتيهما المنطقية، أي دلالة الحامل والمحمول، إلى دلالة جديدة، بموجبها يدل الموضوعي على "الحقيقة الميتافيزيقية" والذاتي على "التمثيل (représentation) الذي في النفس لما هو حقيقي من جهة موضوعية"^{١٤}.

على أن مفهوم "الذات" ومن ثمة مصطلحات الذاتي والموضوعي، إنما لم تصبح مستعملة استعمالاً صناعياً وصارماً في دلالتها الحديثة إلا مع كائنا من نقد العقل المحض. ففي هذا الكتاب يعمد كائنا ليس فقط إلى التوسيع من استعمالات مصطلح "الذات" ليشمل دلالات "الأنا" و"الأنا أفكر" و"الوعي" و"الوعي بالذات"، وبوجه ما العقل الإنساني بعامه، بل هو يقدم صياغة دقيقة وصريحة لمفهوم "الذات المفكرة" (sujet pensant)^{١٥}. إنه مع كائنا يصبح مفهوم الذات والموضوع مصطلحين ناظمين لجملة مفاصل إشكاليته، وذلك لا ينطبق فقط على نظرية المعرفة، ولا على المسألة العملية، بل، وهو ما يهمنا هنا، على مسألة التأسيس الفلسفي للاستطبيق.

٢- الذاتية بوصفها شرط إمكان الاستطبيق :

إن الإحالة على استطبيق بومغارتن بوصفها أول كتاب تظنير فيه الدلالة الحديثة لمصطلحي "الاستطبيق" و"الذاتية" في نفس الوقت، يساعدنا مساعدة كبيرة على تبين نوع التحضير الفلسفي الذي حققه بومغارتن، سواء من حيث المصطلحات أو من حيث المسائل، لما سوف يضطلع به كائنا من تأسيس متعالٍ للاستطبيق بوصفها استطبيقاً ذاتيةً. فإن ما نعثر عليه لدى بومغارتن في شكل عرض منطقي لقواعد إنتاج الجمال، نجده لدى كائنا في صيغة تحليلية للجميل تريد أن تكون متعالية أي قادرة على تأسيس شروط إمكان الحكم الجمالي بشكل قبلي.

إن الأمر لا يتعلق رغم ذلك بمجرد تطبيق لمبدأ الذاتية النظري الذي ضُبط ضمن نقد العقل المحض ، في حقل مغاير هو الاستطيقا ، بل إن كانط نفسه يؤكد أن الذاتية لا تبلغ دلالتها الثرية إلا ضمن نقد ملكة الحكم : إن الذاتية التي نقصد إلى إيضاحها هي بالتحديد الذاتية الاستطيقية . فإن كانط قد افتتح الفقرة الأولى من نقد ملكة الحكم بالتنبيه إلى أن التمييز بين الجميل والذي ليس بجميل لا يتم من طريق الذهن ، فهو ليس موضوع معرفة ، وإنما بإحاطته على "الذات (sujet) وعلى الشعور بالذلة والألم الذين من شأنها . فإن حكم الذوق ليس بذلك حكم معرفة ، فهو ليس بحكم منطقي ، بل هو استطريقي ، بمعنى هو حكم لا يمكن أن يكون المبدأ المعين له شيئاً آخر إلا ذاتياً (subjectif) " ١١ .

إن نقد ملكة الحكم هي بمثابة تفصيل لهذا التلازم الداخلي بين الذات وبين الشعور بالذلة والألم الذين من شأنها أي بين الذاتي والاستطريقي . إن حكم الذوق ليس حكم معرفة لأنه لا يتعلق بموضوع خارجي . ومن أجل أنه ليس حكم معرفة فهو ليس حكماً منطقياً . عليماً إذن أن نفهم الحكم الذوقي من جهة الذات وحدها ، أي من جهة لا يكون المطلوب فيها أن نعرف موضوعاً ما ، بل أن نحكم على شيء ما بأنه جميل أو غير جميل . إن الذات هي مصدر ليس فقط لمعيار الحكم بل لإمكانية الحكم نفسها فالذوق يعمل في نطاق المخيلة التي تستند إلى الشعور بالذلة والألم ، وبهذا المعنى الدقيق هو استطريقي . فالاستطريقي ذاتي محض من أجل أنه ليس له من أساس سوى الشعور بالذلة والألم . هنا ينبغي أن نبين مفهوم الشعور (sentiment) ووجه تمييزه عن "الإحساس" (sensation) : فالشعور إحساس مخصوص يختلف عن معنى الإحساس إذا أخذناه في معنى "تمثل شيء" أو موضوع ما ، أي في نطاق مسألة المعرفة حيث تؤدي الحواس دور تقبل الحدوس الحسية ؛ إن الشعور هو إحساس لكنه لا يتعلق بالموضوع مثل الإحساس في نطاق مسألة المعرفة ، بل هو يتعلق بالذات

وحدها . إن الشعور ذاتي محض لا يصلح حتى لمعرفة الذات لتتفسيها . إنه " ما ينبغي أن يبقى دوما ذاتيا محضا"^{١٧} .

ومن حيث أن بنية الذات هنا هي مبسطة من قبل كانط من خلال مفهوم " الذوق " فإن تحليلية الجميل هي بمثابة بسط مندرج للحكم الذوقي مفحوصا عنه طبقا للوظائف المنطقية للحكم ، وهي أربعة الكيف والكم والعلاقة والجهة .

فأما الفحص عن الحكم الذوقي من جهة الكيف (مسألة المصلحة) فإن أهم ما ينبغي الاحتفاظ به هو التمييز الكانطي بين الجميل (le beau) والمتع (l'agréable) والخير (le bien) ومن ثمة التمييز بين ضرور الإشباع التي من شأن كل منها . وبخاصة أن الإشباع الذي يعين حكم الذوق هو مستقل عن كل مصلحة ، على خلاف المتع والخير فيما يرتبطان دوما بمصلحة ما : فالجميل هو ما كان موضوعا " لإشباع أو ألم على نحو مستقل عن كل مصلحة " ^{١٨} . وأما الفحص عن الحكم الذوقي من جهة الكم (مسألة المفهوم) فإن أهم ما نخرج به منه هو أطروحة كانط الشديدة من أن " الجميل هو ما يمتع على نحو كوني ومن دون مفهوم " ^{١٩} . وأما الفحص عنه من جهة العلاقة (مسألة الغائية) فإن أهم مكسب نظري هنا هو التبيه إلى أن الحكم الذوقي ليس له من الغائية سوى صورتها فحسب ، فهو لئن كان يتأسس على غائية ما فهي غائية من دون غاية . إنه حكم مستقل عن كل انجذاب أو عاطفة . ولذلك فإن تعريف الجمال هو : أن " الجمال هو الصورة التي من شأن غائية موضوع ما ، من حيث هي مدركة في هذا الموضوع من دون تمثل ما " ^{٢٠} . وأخيرا فإن النتيجة الكبرى للفحص عن حكم الذوق من حيث الجهة (la modalité) (مسألة الضرورة) فهي تتعلق بطبيعة الإشباع الذي يوقر الجميل هل هو مشروط أو لازم في نفسه . وأهم ما ينتهي إليه كانط هو الإقرار بنحو من "الضرورة الذاتية" ، التي تستمد شرط إمكانها من ضرب من "الحس المشترك" (un sens commun) الذي ، من حيث هو قائم على نحو من " الانخراط الكوني " (adhésion universelle) في الحكم الذوقي ،

هو يضيف على تلك الضرورة الذاتية نمطا من الضرورة الموضوعية ، بحيث أن التعريف الرابع والأخير للجميل هو أن "الجميل هو ما هو معروف من دون مفهوم بوصفه موضوعا لإشباع ضروري"^{٢١} .

٣ - الاستطيقا مقام للتواصل : الفن ومسألة الكونية .

إن النتيجة العامة لتحليلية الجميل هي أن الذوق "ملكة حكم وتقويم لموضوع ما بالإضافة إلى القانونية الحرة للمخيلة"^{٢٢} . إن الصعوبة هنا تكمن في الحديث عن مخيلة حرة ورغم ذلك مطابقة لقانون ما، والحال أن من يهب القانون هو الذهن. لذلك فالرهان هو بيان كيف أن الذوق ليس اعتباطيا وإنما يتوافق مع نمط خاص من القانونية لابد من استكشافها. ونحن نعرف منذ الآن أن أحكام الذوق ليست معيّنة للموضوعات بل هي نتيجة تفكير (reflexion) الذات في الشعور باللذة والألم الذين من شأنها

بيد أنه علينا أن ننبه هنا إلى أن كانط قد أقحم تمييزا طريفا بين ضربين من الأشياء التي تمتع من نفسيا ، هما الجميل (le beau) والجليل (le sublime)، ومن ثمة هو قد وسع توسيعا حاسما مجال الاستطيقا وصار يتحدث عن نوعين متباينين من الأحكام الاستطيقية ، نوع خاص بالجميل ونوع خاص بالجليل . أما عن الفرق بين المفهومين فإن الجميل متعلق بشيء محدود ، من جهة الكيف ، وفي نطاق الاشتغال على مفهوم غير متعين من مفهومات الذهن ، وهو مصاحب مباشرة بشعور بعلو الحياة والانجذاب ولعب المخيلة ؛ في حين أن الجليل هو متعلق بشيء لامحدود ، من جهة الكم ، وفي نطاق مفهوم غير متعين من مفهومات العقل ، ومصاحب بشعور لا يحدث إلا على نحو غير مباشر^{٢٣} .

ومن أجل أن أحكام الجليل مثلها مثل أحكام الجميل أحكام استطيقية فإن كانط قد أخذ آخر المطاف في استنباط موحد للحكم الذوقي الذي تتأسس عليه تلك الأحكام جميعا . وإن أهم نتيجتين لهذا الاستنباط هما : أولا أن " مبدأ الذوق هو المبدأ الذاتي

الذي من شأن ملكة الحكم بعامّة" ^{٢٤}؛ وثانيا إقرار مبدأ "تواصلية (communicabilité) الإحساس" ^{٢٥} الإنساني .

إنّ القراءات المعاصرة لكتاب نقد ملكة الحكم ، وخاصة تلك التي أخذت تعتبر *التواصل بين الذوات* مشكلا جوهريا للعقل الفلسفي ، قد وجدت فيه طرفة قوية ، وذلك بخاصة من جهة مفهوم "الحسن المشترك" الذي بسطه كانط في الفقرة ٤٠ من هذا الكتاب . ومن أجل أن إحدى مقومات إشكالية التوير التي التحم بها كانط هو رهان الكونية ، فإنّ هذه القراءات قد انتهت إلى ما يشبه المقام المتحكم في وجه الاستفادة من الحلقة الثالثة والأخيرة من المتن النقدي : ألا وهو الدفع بالبحث نحو مسألة جديدة لطبيعة العلاقة بين مبدأ الذاتية ورهان الكونية الذي يشد كل طرح جذي لمسألة التواصل .

١ - الذوق بوصفه حسا مشتركا :

إذا كان حكم الذوق ليس له ضرورة حكم المعرفة ولا كونيته، فهو رغم ذلك ينطوي على نمط يخصه من الضرورة ومن الكونية . وحسب كانط يمكن للشعور باللذة والألم أن يؤدي هذا الدور فهو لأن كان بلا مفهوم فهو كوني . من أجل ذلك لابد من توفّر نوع من "الحسن المشترك" حتى يصبح حكم الذوق ممكنا . إنّ المقصود بذلك ليس "الحسن السليم" (le bon sens) فهذا الأخير لا يحكم بواسطة الشعور وإنما بواسطة المفاهيم . لذلك يحدّد كانط الحسن المشترك بأنه "مفعول ناتج عن الأداء الحرّ لمكاتب المعرفة التي لنا" ^{٢٦} .

إنّ الجديد في الفقرة ٤٠ من نقد ملكة الحكم هو أن قصد كانط لم يعد موجبا إلى بسط معنى الحكم الذوقي بوصفه متعلقا بالجميل أو بالجميل ، بل صار متعلقا بتحديد تعريف لمفهوم الذوق بوصفه ضربا مخصوصا من "الحسن المشترك" . فأما معنى "الحسن" فلا ينبغي أن يؤخذ في دلالة المعرفة ، أي بوصفه حسا أي آلة لتقبل الحدوس الحسية ، بل إنّ كانط قد انطلق من تملك جديد للمعنى التقليدي للذهن

المشترك (l'entendement commun) أو بادئ الرأي ، أي الذهن قبل اكتساب المعارف من حيث هو ما يميز بني البشر بعامه ، لكنه قد أضفى عليه دلالة أكثر دقة هي أن المقصود هو " فكرة حسّ مشترك بين الجميع (un sens commun à tous) بمعنى فكرة ملكة حكم هي في التفكير الذي من شأنها تضع في الحسبان ، من جهة ما تفكر على نحو قبلي، نمط التمثيل الذي من شأن الناس جميعا ، وذلك من أجل أن تبسط برجه ما حكم العقل الإنساني في جملته ، ومن ثمة أن تفلت من الوهم الذي، ومن حيث هو ناجم عن شروط ذاتية متعلقة بالجزئي، هو يحدث على الحكم تأثيرا سينا" ¹⁷.

إن معنى الذوق هنا هو أنه حسّ مشترك ينطلق من الذات التي تتفكر في الشعور الذي من شأنها ، لكنها لا تفعل ذلك إلا من أجل أنها تفترض قبلها أن ذلك الحكم موافق لنمط التمثيل الذي من شأن الناس جميعا . وهكذا فإن حكم الذوق هو في آن واحد حكم الذات بقدر ما هو حكم العقل الإنساني في جملته من حيث ما هو نحو من الحسّ المشترك بين الجميع .

٢- الحكم الذوقي بين الذاتية والكونية :

إنه لمن أكد كانط منذ الفقرة ٨ من نقد ملكة الحكم أن " كونية الإشباع في الحكم الذوقي لا تُتمثل إلا ذاتيا" ¹⁸، فهو ما لبث يؤكد في نفس الوقت على حاجة الحكم الذوقي إلى نوع من "الانخراط الكوني" في ذلك الحكم حتى ينطوي على قدر من الضرورة . لذلك يفترض كانط أن شرط أن يكون الحكم الذوقي ضروريا هو استناده إلى حسّ مشترك ليس له هنا أي وظيفة سوى إضفاء مسحة من الكونية على الحكم الذوقي . فالحكم الذوقي استطقي من جهة ما هو متأسس على الذاتي ، أي على الشعور باللذة والألم الإنسانيين ، لكنه من جهة أخرى حكم من جهة ما هو متأسس على الحسّ المشترك بوصفه هو بالتحديد ملكة حكم تؤدي هنا دور العقل الإنساني في جملته في مجال ليس له أن يعرف ولا أن يفكر في الموضوعات وإنما أن يتفكر في نشاط الذات نفسها فحسب . فالذوق حسّ مشترك من جهة ما هو حسّ أولا ومن جهة ما

هو مشترك ثانيا : إن الحس يعني هنا "الشعور باللذة"^{٢٩}، لكنه مشترك لأنه قابل للتواصل مع الذوات الأخرى . وهكذا نخلص إلى النتيجة الجامعة التالية : إنه "يمكننا أن نعرف الذوق بأنه ملكة الحكم على ما يجعل الشعور الذي يوفره لنا تمثل معين قابلا للتواصل على نحو كوني ، من دون توسط أي مفهوم"^{٣٠}.

خاتمة : حدود الاستطيقا الكانطية

إن كانط لنن أفلح في رسم معالم التأسيس الحديث لفلسفة الفن على الذاتية ، ومن ثمة ضبط وجه دخول الفن في أفق الاستطيقا ، فإنه مشروعه قد ظل يعاني من بعض الصعوبات الجوهرية . فبقو قد ظل يفكر في الجمال على منوال الجمال الطبيعي ، وليس على منوال الجمال الفني بحد ذاته (هيغل) ؛ كذلك هو قد بقي ينظر إلى الفن في صلة وطيدة بالأخلاق (نيتشه) ؛ وهو آخر الأمر قد أهمل البعد التاريخي والاجتماعي للفن (أدرنو) .

ورغم ذلك فإن التواصلية (communicabilité) هي المكسب الفلسفي من استطيقا كانط سواء من جهة المصاعب التي تتطوي عليها (النقيضة التي تقع فيها ملكة الحكم الاستطريقي بين الأطروحة القائلة بأن حكم الذوق لا يتأسس على مفهومات ، وإلصار ممكنا الجدال في شأنه ، والأطروحة المضادة القائلة بأن حكم الذوق مؤسس على مفهومات وإلا لن نستطيع حتى أن نتناقش في شأنه)^{٣١} أو من جهة الآفاق التي فتحتها للفلسفة المعاصرة ، مثلا قراءتها السياسية لمفهوم الحس المشترك ومسألة التواصل (حنا أرنت)^{٣٢}

^١ - وهو تقسيم نجده عند أرسطو في الأرغنون . كتاب المواضع (الطوبيقا)، ١٠٥ب، ١٩.

^٢ - E. Kant. *Critique de la faculté de juger*. Première Introduction. in : Traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre , Jean-René Ladmiral , Marc B. de Launay , Jean-Marie Vaysse , Luc Ferry et Heinz Wismann . Paris , Gallimard . Coll. Folio/Essais , 1985, pp. 21-23

^٣ - هو ألكسندر غوتليب بوجفارتن (١٧١٤-١٧٦٢) ، تلميذ وولف (Wolff) ، اشتير لدى المعاصرين بعد نشره ما بين ١٧٥٠ و ١٧٥٨ كتابه الاستطيقا

(Aesthetica) في مجلدين ، حيث استعمل لأول مرة مصطلح *استطيحا للإشارة إلى* القول الفلسفي في الجمال . كذلك هو معروف لدى قراء كانط بكتابه الميتافيزيقا ، حيث اعتمده متنا لدروسه الرسمية .

⁴- M. Heidegger , *Chemins qui ne mènent nulle part* . Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier . Paris , Gallimard , Collection Tel , 1992 , p.100 .

⁵- Cf. Hans George Gadamer, *L'Art de Comprendre*. Ecrits 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine. Paris. Aubier. 1991, p. 141.

⁶- A. G. Baumgarten , *Esthétique* , précédée des *Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème et de la Métaphysique* . Traduction , présentation et notes par Jean-Yves Pranchère . Paris ,Editions de L'Herne , 1988 , p. 246 .

⁷- Ibid. p. 75-76 : « La définition étant donnée , on peut facilement découvrir le terme ainsi défini . Les philosophes grecs déjà et les pères de l'Eglise ont toujours soigneusement distingué les αἰσθητά et les νοητά ; et il est suffisamment évident que les αἰσθητά n'équivalent pas aux seuls objets de la sensation , puisqu'on honore aussi de ce nom les représentations sensibles d'objets absents (donc les imaginations) . Les νοητά doivent être connus au moyen de la faculté de connaissance supérieure , et sont l'objet de la Logique : les αἰσθητά sont l'objet de l' ἐπιστημη αἰσθητικη , ou encore de l'ESTHETIQUE . »

⁸- Ibid. p. 79 .²

⁹- Ibid. p. 121 .

¹⁰- Ibid. p. 127 .

¹¹- Ibid. p. 121

¹²- Ibid. pp. 151 et suiv. Cf. Présentation du traducteur .

¹³- Ibid. pp. 151-152 . « Il serait possible de nommer objective la vérité métaphysique , et de nommer VERITE SUBJECTIVE la représentation , dans une âme donnée , de ce qui est objectivement vrai . » .

¹⁴- Jocelyn Benoît , « La subjectivité » , in : *Notions de philosophie , II* . Sous la direction de Denis Kambouchner , Paris , Gallimard , Coll. Folio/Essais , 1995 , p.

¹⁵- E. Kant , *Critique de la raison pure* . Traduction d'Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty . Paris , Gallimard , Coll. Folio/Essais . 1980 p. 175. « Mais comment le je , le je pense , est-il distinct du je qui s'intuitionne

lui-même (du moment que je peux me représenter encore un autre mode d'intuition , du moins comme possible) , et pourtant une seule chose avec ce dernier , puisque c'est le même sujet : comment puis-je donc dire que *moi* , comme intelligence et sujet *pensant* , je me connais moi-même comme objet pensé , en tant que je suis en outre donné à moi-même dans l'intuition seulement , comme les autres phénomènes , non comme je suis devant l'entendement , mais comme je m'apparais : cette question ne soulève ni plus ni moins de difficulté que celle de savoir comment je puis être en général pour moi-même un objet et précisément un objet de l'intuition et des perceptions internes . »

¹⁶ - E. Kant , *Critique de la faculté de juger* . Traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre , Jean-René Ladmiral , Marc B. de Launay , Jean-Marie Vaysse , Luc Ferry et Heinz Wismann . Paris , Gallimard , Coll. Folio/Essais . 1985 , § 1 , p. 129-130 .

¹⁷ - Ibid. § 3 pp. 132-134 .

¹⁸ - Ibid. § 5 p. 139 .

¹⁹ - Ibid. § 9 p. 150 .

²⁰ - Ibid. § 17 , p. 171 .

²¹ - Ibid. § 22 , p. 176 .

²² - Ibid. § 22 , p. 177 .

²³ - Ibid. § 23 , p. 182 .

²⁴ - Ibid. § 35 .

²⁵ - Ibid. § 39 .

²⁶ - Ibid. § 20 , pp. 173-174 .

²⁷ - Ibid. § 40 , p. 244 .

²⁸ - Ibid. § 8 , p. 142

²⁹ - Ibid. § 40 p. 247 .

³⁰ - Ibid. .

³¹ - Ibid. § 56 , p. 299 .

³² - Cf. Hannah Arendt. *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Traduit de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes . Paris, éditions du Seuil. 1991. Septième conférence. pp. 68 sq. Aussi : Pierre Livet. « Sens commun et politique ». in : *Esprit*. 1988. n° 7-8. pp. 50-55.

"نسق المثالية المتعالية عند شيلنج إمكان المعرفة النسقية

سرحان ذويب^(*)

تقديم :

يبدو الاهتمام بفلسفة شيلنج (١٧٧٥-١٨٥٤) في مستوى الدراسات العربية محدودا جدا، فباستثناء الأثر الذي خصته به الدكتور عبد الرحمان بدوي^(١) لم نعثر إلى حد الآن على أي كتاب يهتم إهتماما مباشرا بمؤلفات هذا المفكر وأعماله ، بل يمكننا القول بأن فلسفة شيلنج كثيرا ما اختزلت في مجرد لحظة فكرية تربط بين "المثالية الذاتية" لفيشته و"المثالية المطلقة" لبيغل. إن الدراسات العربية، تبدو في هذا السياق مقصورة في دراسة الإشكالات والقضايا والرهانات التي حددت تفكير صاحب كتاب "روح العالم" « Weltseele » برغم الاهتمام المستزايد به في الدراسات الغربية عموما، فيكفي القارئ مثلا أن يطلع على البحث البيبليوغرافي الوارد في كتاب الأستاذ "سندكولار" الموسوم "شلنج"^(٢) حتى يلاحظ بكل وضوح، الراهنية الكبرى للقضايا التي بحث فيها هذا الفيلسوف كفلسفة الطبيعة والفن والهيوية وغيرها من القضايا التي درسها في أعماله والتي نذكر من بينها "برونو أو في المبدأ الإلهي والطبيعي للأشياء"

Bruno, oder über das natür. u. göttl. Prinzip der Dinge "حول إمكان صورة للفلسفة بصفة عامة" "Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie", "في الأنا كمبدأ للفلسفة أو حول اللامشروط في المعرفة الإنسانية" "Vom Ich als ...", "Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen", "بحوث فلسفية حول ماهية الحرية الإنسانية" "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit."

^(*) أستاذ فلسفة تونسي

إن شيلنج الشاب الذي زرع صحبة هيغل وهلدرلين شجرة الحرية إحتفاءً بمبادئ الثورة الفرنسية وإن لم يحظ إلى حد الآن بنفس الاهتمام الذي حظي به مؤلف "فمنولوجيا الروح" فإنه يظل من الفلاسفة الذين حددوا بعمق خصوصيات التفكير النسقي وذلك خاصة من خلال أثره "نسق المثالية المتعالية" System des transzendentalen Idealismus^(٣). فيذا الأثر يكتسي أهمية متميزة وخاصة ضمن آثار الشباب فهو بمعنى من المعاني يشيد على جيد فكري أصيل غايته تقديم حجة واقعية قصد إثراء مجال تطبيقات "مذهب العلم" لفيشته^(٤)، وهو يكتشف كذلك عن إرادة شيلنج البحث عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة المتعالية وفلسفة الطبيعة^(٥) وهو من جهة ثالثة يعبر عن تجذر شيلنج في تاريخ الفلسفة الحديثة باعتباره محاوراً أصيلاً لسينوزا، لينتز، كانط وخاصة لفيشته^(٦)، وهو بالإضافة إلى ما سبق يطرح إشكالية المعرفة النسقية التي وجهت أبحاث فلسفات المثالية الألمانية من فيشته إلى حدود هيغل^(٧).

يتضح لنا إذن أن هذه الأسباب المباشرة ترتبط - رغم تعددها وتنوعها - ارتباطاً وثيقاً بالبحث في الشروط التي تحدد قيام المعرفة النسقية التي لم تكن ممكنة إلا بعد التحول الجذري الذي أحدثه كانط في مجال التفلسف منهجاً ومضموناً، فكانط، وإن لم يفكر في إشكاليات المعرفة النسقية، وانشغل أساساً بمسألة النقد، يمثل لحظة حاسمة في توجيه التفكير في موضوع النسق، بل بإمكاننا أن نجازف بالقول إنه دون النقدية الكانطية، تظل قضية التفكير النسقي منتعة عن الفهم والتمثل الدقيق.

وانطلاقاً من هذا الأفق النظري المستند إلى جملة الأسباب التي ذكرنا، سنحاول أن نبحث في هذا المقال عن الأسباب والشروط التي تجعل المعرفة النسقية ممكنة، وذلك بالاستناد إلى أثر شيلنج الموسوم "نسق المثالية المتعالية"، وقد أثرنا لتحقيق هذا الغرض أن ننظر في طبيعة العلاقة الإشكالية التي ما انفك يقيمها شيلنج مع كل من كانط وسينوزا، والتي مثلت لحظة جوهرية في تحديد خصوصيات التفكير النسقي. كما سنسعى إلى الكشف عن خصوصيات الأساس المطلق أو المبدأ الذي تقوم

عليه المعرفة النسقية وهو ما سيسمح لنا بأن نستتبط مختلف الجهات المكونة للمعرفة النسقية في "نسق المثالية المتعالية".

(١) شيلنج قارنا لكانط و سبينوزا :

يستدعي النظر في نسقية المعرفة لدى شيلنج الكشف عن دلالة النسق قصد تحديد شروط إمكانه وضبط معناه الدقيق، فبدون تحديد دلالة هذا المفهوم المركزي لا يمكننا النفاذ إلى فلسفات المثالية الألمانية كما يلاحظ ذلك هيدغر^(٨). على أن هذا الضبط المفهومي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار العلاقة الإشكالية التي ما انفك يقيّمها شيلنج مع "النقدية" الكانطية و"الدوغمائية" السبينوزية^(٩).

لا ينكر فيشته وكذلك شيلنج الشاب أهمية "الدفعة"^(١٠) *Trieb* التي أحدثتها فيلسوف كونسبارغ في مجال تأسيس المعرفة المتعالية ففي "دروس مونيخ" يذهب شيلنج إلى القول بأن كانط هو الذي أعاد للفلسفة "جديتها العلمية، وفي نفس الآن، شرفها الضائع"^(١١)، فهو من جهة أولى قد وجه التفكير الفلسفي نحو "الذاتية" ورفع التفكير فيها إلى مستوى الكونية، ثم إنه حاول من جهة ثانية التأسيس لمسألة المعرفة تأسيساً علمياً ومنهجياً. فكانط بفضل ثورته النقدية، أيقظ الميتافيزيقا من سباتها الدوغمائي الذي ظلت سجينته إلى حدود ليننتز وولف، و لذلك فإن الكانطية حسب شلنج، هي ثورة منيحية أولاً وأساساً، ليس فقط لأنها أسست لمعمارية العقل، بل لأنها أسست أيضاً نظرية في المعرفة.

ولكن برغم أهمية "المنعطف" *Umkherung* انكانطي فإن السؤال النقدي : "كيف تكون الأحكام التأليفية القبلية ممكنة ؟" عاجز عن تصور معرفة نسقية تكون معرفة كلية ومطلقة وذلك لسببين على الأقل: أما الأول فهو أن النقدية الكانطية ليست مذهباً أو نسقاً للعقل المحض بل هي مجرد "تهينة" و"عمل تحضيرية"^(١٢) *Propädeutik* وهذا ما يستتبع الفصل الإجرائي بين النقد المؤسس للمعرفة النسقية والمبني لها وبين المعرفة النسقية ذاتها. يقول فيشته منبها إلى هذا الفصل الأساسي : "إن كانط لم يضع نسقاً بل وضع كتباً نقدية أي مباحث أولية حول الفلسفة"^(١٣). وأما الثاني فهو أن الكانطية رغم انشغالها بمسألة الذاتية المتعالية فإنها تظل سجيحة ثانويات

عديدة لا يمكن تجاوزها على غرار النفس والجسد، الحساسة والفاهمة، عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها. إن هذه الثنائيات تمنع الكانطية من إدراك "القضية الأساسية" *Grundsatz* للمعرفة الكلية والنسقية وهو الأمر الذي نبه إليه رينهولد قبل فيشته وشلنغ^(١٤).

يتبين لنا إذن أن فشل الكانطية في بناء تصور نسقي للعقل وفي وضع مبدأ مطلق للمعرفة يمثل الأسباب الرئيسية التي كانت وراء قيام فلسفات المثالية الألمانية وبخاصة "مذهب العلم" *Die Wissenschaftslehre* لفيشته و"نسق المثالية المتعالية" لشلنغ^(١٥): فالنقدية الكانطية، وبرغم أنها لا تطرح على نفسها الإشكاليات المحددة لفلسفات المثالية الألمانية، إلا أنها تحدد منحها العام، فأصالة كانط الحقيقية تتمثل في التظن إلى أن التأسيس العلمي للمعرفة المتعالية يرتبط أشد الارتباط بمسألة "الذاتية" أو ما يسميه فيشته "بالأنا المحض" و شلنغ "بالأنا المطلق" و هذا الأمر نجده مغيبا لدى سبينوزا كما نجده مغيبا لدى ليبنتز ذاته.

إن علاقة شلنغ بسبينوزا تبدو قائمة على مفارقة، فشيلنغ الشاب الذي ما انفك يقدم نفسه على أنه "سبينوزي"^(١٦)، هو ذاته الذي ما فتى ينقد صاحب كتاب "الأخلاق" نقدا جذريا. لنوضح حدود هذه المفارقة: يعتقد شيلنغ شأنه في ذلك شأن سبينوزا أن العالم محكوم بمبدأ محايد له، أي أنه علة ذاته، لكنه ينبه إلى أن سبينوزا باضافته على الجوهر بعدا ألوهيا يناهض كل تفكير ممكن في الذاتية، وهو المبدأ المؤسس للمعرفة النسقية. إن السبينوزية وإن بدت فلسفة للمحايدة فإنها تتعالى على كل ذاتية ممكنة، وبهذا المعنى تثبت امتناع قيام معرفة متعالية أو معرفة نسقية، لأنها باعتبارها الجوهر مسألة ألوهية، تقصي كل تفكير حقيقي في مسألة الوعي الذاتي. استنادا إلى هذا "الفهم" الشلنغي الذي نجده واضحا وخاصة في الرسالة السابعة من "رسائل فلسفية حول الدوغمائية والنقدية"^(١٧) يمكننا الجزم بأن تأسيس المبدأ القطعي للمعرفة يجب أن ينقد كل "تعالي" *Transzendenz* وهو ما يحتم "تأويل" الجوهر السبينوزي وإعادة تملكه في سياق فلسفة تعتبر أن الجوهر الوحيد هو "الأنا". بهذا المعنى يمكننا أن نثبت أن الجوهر ليس موضوعا خارجيا تسعى إليه الذات، بل هو

الذات عينها حين تحدد بذاتها وجودها بوصفه وجودا محضا وفاعلا للفكر أي لنشاط الوعي بالذات.

انطلاقا من هذه الملاحظات، يمكننا إذن القول بأن فرادة سبينوزا تكمن في أنه فكر في المطلق لكن عيبه - حسب فيشته وشيلنج - يتمثل في أنه لم يتفطن إلى أن المطلق لا يمكن تصوره خارج الذات العارفة، أي خارج حركة الوعي بالذات. يقول فيشته في هذا السياق: "سألاحظ، أنه كلما تجاوزنا/نا موجود، فإننا سنتتهي بالضرورة إلى السبينوزية (...)" وأنه لا يوجد حقا سوى نسقين منتجين: النقدية التي تعترف ببدا الحد (أنا موجود) والسبينوزية التي تتجاوزه^(١٨).

لقد قادنا التحليل السابق إلى الوقوف على العلاقة المحددة لشيلنج مع النقدية الكانطية من جهة، والدوغمائية السبينوزية من جهة ثانية: فإذا كان فضل الأولى هو التأسيس للمعرفة المتعالية القائمة على إثبات حرية الذات وفعاليتها، فإن عيبها هو عدم إدراكها أن المعرفة النسقية مشروطة بمبدأ مؤسس وليس فقط بـ "نقد العقل". وإذا كان فضل الثانية هو التفكير في مسألة المطلق والجوهر فإن عيبها هو نفي حرية الذات التي تمثل في حقيقة الأمر مبدأ كل معرفة نسقية ممكنة. ومن كل ذلك يمكن القول أن التأسيس للمعرفة النسقية قائم على إثبات أن النقدية الكانطية بحاجة إلى الدوغمائية السبينوزية ذلك أن المبدأ المطلق الملتحف بخصائص الجوهر السبينوزي والمؤسس للمعرفة النسقية يجب أن يكون ملازما لـ "الأنا المحض" ومحايثا له أي للنشاط الداخلي للفكر وللحركة المميزة للوعي بالذات. إن إعادة تملك شيلنج للجوهر السبينوزي وتصوره له على أنه "ذات فاعلة" يجب أن ننزله في سياق إرادة بناء المعرفة النسقية وهذا ما يقترن بدوره، بضرورة الأخذ بعين الاعتبار طموح الكانطية في تأسيس المعرفة المتعالية تأسيسا علميا^(١٩).

وإنه من الواجبة أن نلاحظ في هذا المستوى من البحث أن الفلسفة بما هي بحث في الأسس والمبادئ الناظمة للمعرفة، تعد علما، فهذه العبارة الأخيرة لا يجب أن تفهم في سياق إبستيمولوجي معاصر كما لا يجب أن تختزل في قراءة وضعية، لأن مفهوم العلم كما يفهمه شيلنج له دلالة فلسفية محضبة تعنى بالأساس نظرية نسقية

في المعرفة ولعل الكتابات الأساسية لفلاسفة المثالية الألمانية تشيد على هذا المعنى، فـ"مذهب العلم" لفيشته أو "نسق العلم" لنيغل الذي يمثل كتاب "فنمولوجيا الروح" جزؤه الأول يعمق هذا الفهم الفلسفي للعلم. يقول هيدغر مثبتاً هذا المعنى: "يعني مفهوم العلم، في عصر المثالية الألمانية، للوهلة الأولى وباحصر المعنى، نفس ما تعنيه عبارة فلسفة تدقيقاً: هذه المعرفة التي تعرف الأسس الأولى والأخيرة، والتي تعرض، وفق هذه المعرفة المبدئية، ماهية ما يمكن أن نعرفه بصفة عامة وحسب تنظيم محكم"^(٢٠).

يتضح لنا أنه إذا كان النسق ليس شيئاً آخر غير المعرفة الكلية والشمولية التي تكون علة ذاتها والتي تتأسس على مبدأ مطلق يكون بمثابة النقطة الأرخميدية، فإنه يجدر بنا قبل النظر في أجزاء هذه المعرفة تحديد دلالة المبدأ لعله من أهمية خاصة في قراءة "نسق المثالية المتعالية".

٢) خصوصيات مبدأ المعرفة النسقية :

تكشف لنا القراءة المعمارية لـ "نسق المثالية المتعالية" عن الأهمية البالغة التي يضطلع بها "المبدأ" *Prinzip* أو "القضية الأساسية" *Grundsatz* في بناء مختلف جهات المعرفة النسقية، فليس من الصدفة في شيء أن يبحث الفصل الأول من الكتاب "في مبدأ المثالية المتعالية"^(٢١)، إذ بدون هذا الفصل الذي يقوم على بيان ضرورة وجود مبدأ يكون بمثابة المنطلق الضروري لبناء عملية المعرفة تتحسر الأسس النظرية التي يصدر عنها "نسق المثالية المتعالية". فالغاية الأساسية إذن من بيان أهمية "المبدأ" في عملية المعرفة هو التسوية لاستنباط المثالية المتعالية سواء كان على نحو عام كما يتجلى ذلك في الفصل الثاني من الأثر أو على نحو خاص كما ينكشف الأمر من خلال بقية الفصول. وتبين لنا القراءة المعمارية أن "نسق المثالية المتعالية" ينقسم إلى ستة فصول أساسية يسبقها تصدير ومقدمة وتنتهي بـ "ملاحظة

عامة تتعلق بمجموع النسق"، أما الفصل الأول فيبحث في "مبدأ المثالية المتعالية" وقد قسمه شينانج إلى قسمين يبحث الأول في ضرورة المبدأ الأسمى للمعرفة و طبيعته^(٢٢) في حين يقوم الثاني بـ"استنباط المبدأ ذاته"^(٢٣).

ويتعلق الفصل الثاني "باستنباط عام للمثالية المتعالية"^(٢٤) نكتشف من خلاله التناقض المؤسس لنسق الفلسفة النظرية ونسق الفلسفة العملية وجدير بالملاحظة في هذا السياق أن فهم الأثر بأكمله لا بد أن يأخذ بعين الاعتبار "الديناميكية" أو "الجدلية" التي يفكر بها شينانج والتي يطلق عليها اسم "المنهج التأليفي"، فنسق المعرفة محكوم بتناقضات بين "نسق الفلسفة النظرية"^(٢٥) الذي يمثل الفصل الثالث من الأثر و"نسق الفلسفة العملية"^(٢٦) الذي يمثل الفصل الرابع منه. إن التناقض بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لا يمكن أن يرفع إلا بفضل "القضايا الأساسية للغائية"^(٢٧) في مرحلة أولى و"القضايا الأساسية لفلسفة الفن"^(٢٨) في مرحلة ثانية وختامية.

وتجدر الملاحظة أن القراءة المعمارية للأثر ليست قراءة عامة ولا حتى قراءة خارجية بل هي قراءة وظيفية تعتبر أن البناء (*tectonique*) لنسق المعرفة يصدر عن "أسس" (*arché*) صلبة^(٢٩)، وبناء على هذا الأمر، يمكننا القول، بأن القراءة المعمارية لا تتشد إلى عناوين الفصول والفقرات المكونة للأثر إلا لتتشغل بالأسس المحددة والمبادئ الضابطة لنسق المعرفة، فلا يمكننا بأي شكل من الأشكال أن نتمعن في فهم الجهات المكونة للمعرفة النسقية خارج إطار هذه المعرفة المكتفية بذاتها ولذاتها، فالمعرفة النسقية لا نفهم إذن خارج التجلي الداخلي والمتدرج للتفكير النشط القائم على وحدة الشكل والمضمون^(٣٠).

هكذا تمكننا القراءة المعمارية من تأصيل البحث في دلالة المبدأ نظرا لأن هذا البحث يصدر عن وعي بالأهمية العلمية والتأسيسية للفصل الأول الذي بدونه يصعب علينا النفاذ إلى مضامين كل من نسق الفلسفة النظرية والفلسفة العملية والغائية وفلسفة الفن وتحديد العلاقات بينها. ولننظر الآن في دلالة الاستنباط وخصوصيات المبدأ المؤسس للمعرفة.

إن المقصود باستنباط المبدأ هو تبرير *Rechtfertigen* أولويته وإثبات "شرفه" *Dignität*^(٣١) العلمي بوصفه المبدأ الأول للفلسفة المتعالية، فالمهمة الجوهرية لاستنباط المبدأ ليست مهمة منطقية صورية بل هي مهمة علمية تسعى إلى تحديد "المعنى الحقيقي للمبدأ"^(٣٢) باعتباره حجر الأساس في بناء النسق. فما يطلق عليه شيلنج "شرف" المبدأ لا يجب أن يفهم في معنى أخلاقي بل في معنى فلسفي محض أي بوصفه "أفضل نقطة انطلاق"^(٣٣). وبعد هذا الضبط لمعنى الاستنباط نقترح أن نصرف دلالة المبدأ على أنحاء أربعة يتكامل بعضها مع بعض. فهو في معنى أول المطلق أو "اللامشروط" *Unbedingt*، وهو في معنى ثان إنتاج، وهو في معنى ثالث تموضع ذاتي *Selbstobjektwerden*، وهو في معنى رابع وأخير وحدة الشكل والمضمون. لكن فلنحدد بدقة أكثر هذه التعاريف بالنظر في خصوصيات كل واحد منها :

يجب أن يعود بنا البحث الدقيق عن معنى "اللامشروط" إلى الأصل الألماني للعبارة الذي ما انفك شيلنج منذ كتابه "حول الأنا"^(٣٤) يؤكد على فرادته وأصالته فالعبارة « *Unbedingt* » المتكونة من السابقة « *un* » تعني "ما لا يمكن أن يكون" وهي تحيل بالتالي على معنى "الإمتناع" و"عدم الإمكان"، ومن الجذر « *bedingen* » الذي يحيل على معنى التشريط *conditionner* والتحديد، وكذلك على الفعل الذي بفضلته يتحول شيء ما إلى "شيء" *Ding*. ولذلك يتضح لنا، أن "الأنا" وقد فهم على هذا النحو لا يمكن أن يكون "شيئا" *Ding* ولا "موضوعا" *Sache* بل لا مشروطا، أي لا يتحدد بشرط نظرا لأنه مكتف بذاته، فهو الذي يصدر عنه التحديد رغم أنه لا يتحدد، وعلى هذا النحو يمكن اعتباره الأساس المطلق لكل معرفة. يقول شيلنج مدققا هذا المعنى : "يعني اللامشروط ما لا يمكن أن يكون شيئا أو موضوعا على الإطلاق. ويمكننا إذن أن نعبر عن المبدأ الأول للفلسفة على هذا النحو : العثور على ما لا يمكن أن يفكر فيه أبدا كشيء. غير أن هذا الأمر لا يمكن أن يكون إلا الأنا، والعكس، فالأنا هو الذي يوجد في ذاته وجودا غير موضوعي"^(٣٥).

إذا كان الأنا ليس موضوعا (*Sache*) ولا شيئا (*Ding*) ولا شيئا في ذاته (*Ding an sich*) ولا ظاهرة (*Erscheinung*)، فما هو حده إذن ؟

يؤكد شيلنج أن الأنا نشاط محض « *actus purus* » وهو يستعمل العبارات فعل *Handeln* ونشاط *Tätigkeit* ليدلل على هذا المعنى ويثبتته، وليبرهن على أن الوعي بالذات هو قدرة لا متناهية مكثفة بذاتها، وهو أيضا المطلق الذي يكون سبب ذاته وغايتها^(٣٦). هكذا يبدو جليا أن المبدأ بما هو نشاط محض للوعي بالذات أي بما هو تموضع ذاتي دائم للوعي يعد إنتاجا *Produzieren*، لكن هذا الفعل الفكري لا يمكن فهمه بدون التنبيه إلى علاقته الدقيقة بما يسميه شيلنج "الحدس العقلي" *Intellektuelle Anschauung*.

إن القول بأن مبدأ المعرفة هو مبدأ منتج يؤكد على أن فعل التموضع الذاتي بما هو فعل تفكر لا يمكن إدراكه إلا انطلاقا من "الحدس العقلي" الذي يمثل "أورغانون" نسق المثالية المتعالية^(٣٧) باعتباره يمكن الأنا من معرفة نفسه بنفسه داخل عملية التفكير، فالأنا ذاته "حدس عقلي متواصل"^(٣٨) على حد عبارة شلنغ. والحدس العقلي في هذا السياق هو نشاط فكري حر متواصل ومنتج يكون فيه من منتج وما يقع إنتاجه في اتصال دائم، فهو المسار المتواصل والحركة اللامقطعة التي تتجلى في الوحدة الأصلية بين الذات والموضوع^(٣٩).

وتبين مجمل التحاليل السابقة أن المبدأ المؤسس للمعرفة لا يمكن أن يكون إلا مطلقا *Absolu* أي كلا مكثفا بذاته ونشاطا عقليا مستديما فما يمنح المبدأ أصالته العلمية هو قدرته الفاعلة التي تتجلى في نشاط الوعي بالذات وقدرته على التفكير المتواصل، فالعملية التي بمقتضاها تصبح الذات قادرة على التفكير يمكن أن نصطلح على تسميتها "بالتموضع الذاتي"^(٤٠) *Selbstobjektwerden*. لكن، لنؤكد أنه إذا كانت للذات القدرة على التموضع، فهذا لا يعني أن هذا الفعل خارجي يرتبط بموضوع ممتد خارج وعينا بل إن التموضع هو نتاج فعل فكري داخلي تقوم به الذات بذاتها حينما تعود على ذاتها. ويثبت شيلنج هذه الفكرة بقوله: "إن الأنا لا يوجد أبدا قبل هذا الفعل الذي يصير الفكر بواسطته موضوعا بالنسبة إلى ذاته، وتبعاً لذلك لا يمكن أن يكون إطلاقا شيئا خارج الفكر"^(٤١).

يتضح لنا أن شيلنج لا ينظر إلى المبدأ نظرة سكونية، بل يؤكد على خصوصياته الحركية والديناميكية، فالأنا أو الوعي بالذات *Selbstbewußtsein* نشاط فكري خالص يتجاوز الفردية المتعينة وكذلك الوعي الإمبريقي ليكون فعلا فكريا خالصا. ويتعين علينا في هذا السياق تدقيق دلالة الوعي بالذات بالنظر في مضمون الوحدة المكونة ليا أي في العلاقة بين القضية التحليلية والقضية التأليفية قصد تثبيت وحدة الشكل بالمضمون وبيان أهميتها في تأسيس نسقية المعرفة :

القضية التحليلية حسب تعريف شيلنج هي قضية مشروطة بالفكر فقط، وهي بهذا المعنى لا مشروطة، فما يتحدد بالفكر وحده، أي ما يعد الفكر شرطه يعتبر لا مشروطاً^(٤٠). أما القضية التأليفية فهي تلك التي لا تكون يقينية بذاتها، أي أن يقينها يتحدد بالوقائع الخارجية^(٤١). بإمكاننا أن نلاحظ بيسر من خلال التعاريف المقدمة أن القضية التحليلية تناقض القضية التأليفية، فإذا كانت الأولى تعبر عن علاقة الذات بذاتها داخل حركة الفكر ذاته، فإن الثانية تتحدد انطلاقا من علاقة الفكر بالعالم الخارجي. الأولى تعبر عن علاقة المفهوم بنفسه والثانية تعبر عن علاقة المفهوم بالموضوع. لكن على الرغم من تعارض هذه القضايا مع بعضها البعض فإنها تمثل الحدود المكونة للمبدأ أي للأننا *Das Ich*، الذي يعبر عن الوحدة الديناميكية للقضية التحليلية والقضية التأليفية، وهي وحدة تعبر بدورها عن العلاقة الجدلية بين شكل المعرفة ومضمونها كما سبق وأن لاحظ ذلك فيشته في "مذهب العلم".

بإمكاننا أن نستنتج بعد هذا التدقيق المفهومي أنه رغم اختلاف المعاني التي يقال عليها المبدأ، فإنها تعمل في تزامن مطلق بعضها مع بعض لتشكل أسسا واحدا، عليه تقوم المعرفة النسقية وبه تتحدد. لكن، ألا يمكننا القول بأن المعاني التي تأولناها للمبدأ ليست إلا تجليات مختلفة للجوهر السبينوزي؟ بمعنى آخر، ألا يجوز لنا أن نعتبر أن "الأننا" بوصفه الجوهر الوحيد لدى شيلنج الشاب المتأثر بفشته، ليس شيئا آخر سوى الجوهر السبينوزي وقد أفرغ من كل مضمون الوهي ولاهوتي؟

إن مقصدنا من هذه الأسئلة ليس تقديم إجابة قاطعة، وإنما التنبيه إلى أن شيلنج حينما يحدد دلالة الأننا بوصفه المبدأ الوحيد والشرط الأوحد للمعرفة إنما هو

"يتأول"، بمعنى ما، "الجوهر" كما بينه سبينوزا في كتاب "الأخلاق". ألم يكن مقصد شيلنج الشاب هو إعادة كتابة أثر سبينوزا المعنون "بالأخلاق"؟^(٤٤).

إذن يحدد شيلنج المبدأ بوصفه "المطلق" و "اللامشروط" الذي لا يتحدد بأي شيء آخر عدا نفسه، وكل شيء آخر لا يكون إلا به، فهو إنتاج متواصل بالنسبة إلى ذاته، إنه واحد ولا نهائي، علة نفسه وعلّة كل ما يوجد، وهو يفعل بفعل الضرورة المحايثة له، وبهذا المعنى يكون في نفس الآن حرا ومستقلا لأنه يثبت ذاته في الفعل المتواصل للحدس العقلي.

لقد مكنتنا القراءة المعمارية من الوقوف على أهمية استنباط المبدأ الأساسي للمعرفة النسقية، فبانعدام هذا المبدأ، لا يمكن أن يكون لنسق المثالية المتعالية معنى دقيق، لكن ما يجب تأكيده هو أن المبدأ ليس أساسا صوريا تقوم عليه المعرفة، بل هو المحدد الجوهرى الذي يهب لوحدة المعرفة جدليتها ومنطقها الداخلي الذي به تقوم وعلى أساسه تقوم، لذلك يمكننا اعتبار "الأنا" شرطا ضروريا لقيام المعرفة النسقية. على أن هذا الشرط المقوم للمعرفة لم يكن هو ذاته ممكنا إلا بتوفير شرطين آخرين على الأقل: أولهما إعادة تملك الجوهر السبينوزي في سياق تفكير يعتبر أن النسق لا يقوم إلا بالأنا المحض، الجوهر الوحيد والأساس المطلق لكل معرفة نسقية، وثانيهما إعادة تقويم النقدية الكانطية وتجديرها بالتاكيد على أن الذاتية المتعالية هي شرط كل معرفة علمية ممكنة.

إن ما حاولنا أن نقوم به في مستوى العنصر الأول والثاني من هذه الدراسة إنما يتعلق إجمالا بتحديد أساس المعرفة وتعيين شروطها ولعل القيام بمثل هذه المهمة هو ما يسمح لنا الآن باستنباط الأنحاء المختلفة للنسق كما يتصوره شلنج.

٣) استنباط أقسام المعرفة النسقية :

لا يمكننا استنباط الأجزاء المحددة للمعرفة النسقية في "نسق المثالية المتعالية" دون توضيح العلاقة المباشرة و الفعلية لهذا الأثر بـ "مذهب العلم" لفيلسوفه، فشيلنج الشاب لا ينكر أنه يفكر بالإشكاليات المحددة لـ "مذهب العلم"، ولذلك يعتبر

في مقدمة "نسق المثالية المتعالية" أن القراءة العلمية لهذا الأثر يجب أن تكون امتدادا لأطروحات "مذهب العلم" وتأصيلا ليا، بل هو يقر بأن فيشته هو من وضع الأسس الناظمة لنسقه والمبادئ الموجية له. يقول شيلنج في هذا السياق : "تتمثل غاية هذا الأثر بالتحديد في أن يعطي للمثالية المتعالية ما تستحقه من ثراء، متمثل في نسق لمجموع المعرفة، إن غايته إذن ستكون إثبات هذا النسق، على نحو واقعي لا تعميمي، أي عن طريق الامتداد الفعلي لمبادئه إلى جميع المشاكل الممكنة المتعلقة بالموضوعات الأساسية للمعرفة"^(٤٤).

لكن رغم تأثر شيلنج بفيشته، فإن هذا لا يعني أن تفكير شيلنج الشاب هو تكرار حرفي لأطروحات "مذهب العلم"، فعلى خلاف هذا الموقف الاختزالي يمكننا القول بأن مرحلة الشباب (١٨٠١-١٩٧٤) تعبر عن قدرة شيلنج على تملك القضايا الفلسفية تملكا إبداعيا قائما أساسا على حوار نقدي مع تاريخ الفلسفة وخاصة مع التصورات السبينوزية والكانطية والفيشتهية وبناء عليه بإمكاننا أن ننبه إلى بعض الاختلافات الأساسية بين "مذهب العلم" و "نسق المثالية المتعالية" التي ستعمق لاحقا في فلسفة اليوية :

- إذا نظرنا مليا في أجزاء العنوان المحدد لـ "مذهب العلم"

Grundlage der gesamten

Wissenschaftslehre فإننا نلاحظ أنه يجتم بمسألة المبادئ أي بتأسيس النسق ووضع مبادئ العلم في كليته. وعلى هذا النحو، يمكننا أن نلاحظ مع الأب تليات *Tillette* أن الأمر بالنسبة إلى فيشته يتعلق "بعرض للأسس"^(٤٦) وليس بتحديد شامل لمضامين المعرفة النسقية كما يتجلى ذلك بوضوح في "نسق المثالية المتعالية"، فوضع الأسس وإن كان الطريق المؤدي للنسق إلا أنه لا يمكن أن يكون النسق في كليته^(٤٧).

- لا يبدأ "مذهب العلم" بعرض نظرية المعرفة كما يقوم بذلك كانط في "التحليلية المتعالية" من "نقد العقل المحض" بل يقوم أولا بضبط الأخطاء المعيقة للمعرفة و يقوم ثانيا بوضع المبادئ المؤسسة لها. إن بحثا جدليا، أو فنقل بلغة فيشته

سنة ١٨٠٤ إن فنمولوجيا للحقيقة تقوم بالأساس على تمرين جدلي أمر ضروري إذا ما أردنا بناء نسق المعرفة بناء علميا صارما : إذا كان "نسق المثالية المتعالية" هو تعيين أطروحات "مذهب العلم" في جميع تفصيلاتها وتقرعاتها، فإن هذا الأثر لا يحتاج - لا من جهة الإجراء المنهجي ولا من جهة الاقتضاء المضموني - إلى "جدلية متعالية" أو إلى تفكير ينزع الأوهام نظرا لأنه استنباط للمعرفة النسقية في جميع مضامينها.

- لا يقترح "مذهب العلم" حسب شيلنج إلا "الفكرة الكونية للمعرفة" (٤٦) Der Idealität des Wissens allgemeinen لذلك يمكننا عن "نسق المثالية المتعالية" توسيعا للمعرفة وإثراء لها في مجموعها. فهذا الأثر برمته، كما يلح على ذلك شلنج، برهان "واقعي" (٤٧) على "مذهب العلم". يترابط التفكير النسقي لشيلنج إذن مع "مذهب العلم" باعتباره، أولا حجته الواقعية، وباعتباره، ثانيا تجذيرا لأطروحاته تجذيرا عميقا وعينيا. ويمكننا الإقرار، بإيجاز، بأن المثالية المتعالية تختلف عن "مذهب العلم" لأنها لا تكتفي باستنباط المبادئ والأسس المكونة لها، بل هي تقدمها في جميع تطبيقاتها الممكنة.

ونستخلص مما تقدم أن "نسق المثالية المتعالية" يرتبط بـ "مذهب العلم في ثلاثة مستويات على الأقل يمكننا ضبطها كالاتي :

- أولا : يمكننا اعتبار النسق بمثابة الحجة الواقعية لـ "مذهب العلم" لأنه الامتداد الفعلي والتعريف الواقعي لجميع أطروحاته وقضاياها.
- ثانيا : بإمكاننا قراءة النسق كحجة بيداغوجية لـ "مذهب العلم" لأنه يسعى إلى تقديم عرض دقيق وواضح لجميع أجزائه.
- ثالثا : لا نستطيع أن ننكر أن "نسق المثالية المتعالية" هو بمعنى ما الحجة العلمية "المذهب العلم" نظرا لأنه يقترح تنظيمًا صارمًا لجميع اللحظات المكونة لتاريخ الوعي بالذات. وإن هذه الحجة الأخيرة توجب استحضار الحجتين الأولى والثانية، لأن وضع النسق يستلزم أولا أساسا صلبا تقام عليه

المبادئ، كما يستدعي ثانياً تمثيلاً علمياً متناغماً، يقتضي هو الآخر احترام
"الوضوح والتميز".

يتبين إذن أنه إذا كان استنباط المبدأ المؤسس لنسق المعرفة يعنى إثبات
أولوية المبدأ وتبرير رفعة بوصفه المبدأ الأول للمعرفة المتعالية، فإن استنباط
الجهات المكونة للنسق يعنى بالأساس تفسير التعارض بين الفلسفة النظرية ونظيرتها
العملية والكشف عن إمكانية التأليف بينهما. لذلك يجب أن تثبت الفلسفة المتعالية هذه
الوحدة التأليفية أو الجدلية بالكشف عن الآليات المكونة للتمثيلات وذلك بالعودة إلى
المبدأ الداخلي للنشاط الروحي الذي يسميه شيلنج "الأنا"^(٤٠).

ولكن لما كانت المعرفة النسقية هي الوحدة الديناميكية للشكل والمضمون
المطرودة التطور لأنها تقوم على مبدأ منتج، فإن ما يسمح ببلورة هذه المعرفة هو
قيامها على ما يسميه شيلنج "المنهج التألفي". لنلاحظ أن مسألة المنهج التي ترتبط
بها مسألة الاستنباط ارتباطاً وثيقاً ليست أمراً لاحقاً بأجزاء المثالية المتعالية، وهي
كذلك ليست أمراً ثانوياً ينضاف إلى نشاط الوعي بالذات بل هي المبدأ المحدد
والموجه لعلاقة الفلسفة النظرية بالفلسفة العملية وكذلك بفلسفة الفن، فالتعارض بين
نسق الفلسفة النظرية وبين نسق الفلسفة العملية ليس إلا التطبيق الفعلي والتعيين
الجوهري للمعرفة المتعالية القائمة بالأساس على المنهج التألفي : إن هذا المنهج
المؤسس للمعرفة المتعالية، والذي يمثل تبعا روح المثالية المتعالية، يقوم على الإقرار
بأن التعارض هو المبدأ الذي يجعل من المعرفة أمراً ممكناً ويقول شيلنج محدداً
بصيغة تخطيطية خصوصية المنهج الجدلي : "متقابلان أ و ب (ذات وموضوع)
مجتمعان بفعل س ولكن يوجد في س تقابلاً جديداً ج و د (...) والفعل س يصبح هو
بدوره إذن موضوعاً ولا يمكن أن يفسر إلا بفعل جديد = ز يتضمن من جديد تقابلاً
آخر"^(٤١).

لا يمكننا أن ننكر في هذا السياق، أن التعارض الذي يحكم نشاط الأنا هو
تعارض مبدع وخلاق يمكننا على ضوئه فهم التعارض القائم بين الفلسفة النظرية من
ناحية والفلسفة العملية من ناحية ثانية وكيفية تجاوزه في لحظة تأليفية ثالثة عبر فلسفة

الفن. ذلك أن استنباط الأجزاء المكونة للمعرفة المتعالية ينبع إذن من الوعي بأن المعرفة النسقية تنشد ماهويا إلى تعارض مؤسس ومنتج.

وهكذا، يمكننا القول أنه إذا كان "مذهب العلم" لفيلسوفه يبرهن على المبدأ الأساسي "أنا موجود" *Ich bin* برهنة أولية، فإن "نسق المثالية المتعالية" يقدم برهانا واقعا على هذه القضية أي أنه لا يكفي بالمبادئ بل يستخلص جميع النتائج الممكنة: ليس نسق المعرفة نظريا صرفا ولا عمليا خالصا بل هو يجمع بينهما أي أنه نسق نظري وعملي في الآن نفسه، فنسق الفلسفة النظرية يشترط نسق الفلسفة العملية اشتراطا تاما والعكس بالعكس، نظرا لأن المعرفة النسقية تقوم على التعارض الضروري والمنتج بين الفلسفة النظرية والعملية وهي الأقسام المتفرعة عن المبدأ المؤسس: الأنا.

وجود الأنا محكوم إذن بنشاطين، نشاط محدود وآخر لا محدود وتواجد هذين النشاطين داخل نفس الأنا، نشاط حر ومحدود من ناحية ونشاط لا محدود لكنه ضروري من ناحية أخرى، إنما هو أمر لا تستطيع الكشف عنه إلا "فلسفة عليا"^(٤٢) تكون نظرية وعملية في نفس الوقت، فالفعاليات المتضادة التي تحكم الأنا، فعالية محدودة رغم أنها حرة، وفعالية لا محدودة رغم أنها ضرورية، هي فعاليات تستلزم بعضيا بعضا استلزاما ماهويا، وعلى أساسها يقع التمييز بين فلسفة نظرية وأخرى عملية، يقول شيلنج مشددا على هذا التلازم الضروري بين هذه الفعاليات: "هذا التماهي الضروري داخل نفس الذات، لنشاط حر لكن محدود وآخر لا محدود، يجب ما إن يوجد، حتى يكون ضروريا، ويعود الأمر إلى فلسفة عليا، هي في الآن نفسه نظرية وعملية، باستنباط هذه الضرورة"^(٤٣).

إن البحث الفلسفي يسعى إلى استنباط أقسام المعرفة النسقية وذلك بالتفكير في الإشكال التالي: كيف للأنا بوصفه فعالية لا محدودة ونشاطا متواصلا أن يكون في نفس الآن محدودا؟ وكيف بإمكان الأنا بوصفه محدودا أن يكون لا محدودا؟

يقر شيلنج بأن الأنا بوصفه لا محدودا يتموضع بذاته ولذاته وهو بوصفه فعالية لا محدودة، لا يستطيع أن يكون محدودا إلا "بالتعين -الذاتي" *Selbst-Gesetz*

- وهي عملية تمكنه من أن يعارض نفسه بنفسه، فسلب الأنا لفعاليته اللانهائية هو ما ينتج عنه الحد، وهو ما يسمح له بالتالي بأن يصبح محدودا. يقول شيلنج موضحا أساس هذه العملية: "يعني القول بأن الأنا ينتج هو ذاته التحديد، أن الأنا يلغى نفسه بنفسه كنشاط مطلق، أي يلغى نفسه إلغاء مطلقاً"^(٤٢).

و بهذا يمكننا التأكيد أن الأنا باعتباره نشاطا محضاً، هو فعالية لا نهائية، لكن بفضل قدرته على التوضع يصبح محدودا ومتاهيا ولكي يصبح فعالية لا نهائية ومحدودة في نفس الآن، علينا أن نخضع الحد لعملية رفع متواصلة *Einer unendlichen Erweiterung der Schranke*. وهو ما يستلزم أن نجعل من عملية التوضع الذاتي عملية دائمة. ذلك أن نقلة الحد إلى ما لا نهاية له هو ما يحافظ على الفعل اللانهايتي للأنا، والاحتفاظ بهذا الحد، هو ما يحد الأنا، لأنه يجعله دائما في علاقة مباشرة معه. لنعمق النظر في معنى الحد: إن الحد، هو في نفس الآن واقعي *reelle* وفكري *ideelle*، إنه واقعي لأنه فعالية مستقلة عن الأنا، وهو فكري لأنه فعالية ذاتية خاضعة للأنا وهذا ما يعني أن نسق المثالية المتعالية محكوم بجداية الفكري والواقعي أو بجداية الفلسفة النظرية والفلسفة العملية: يجب أن تفسر الفلسفة النظرية البعد الفكري للحد، كما يجب أن تفسر الفلسفة العملية البعد الواقعي للحد. الفلسفة الأولى، التي تعتبر مثالية، تكون مع الثانية التي تعد واقعية، "نسق المثالية المتعالية"، الذي لا يكفي بالكشف عن التعارض المؤسس بين الفلسفة النظرية ونظيرتها العملية بل يسعى إلى التآليف بينهما. بهذا المعنى يمكننا القول بأن "نسق المثالية المتعالية هو نسق "فكري واقعي"^(٤٤)

ويمكننا الآن أن نوضح أكثر ما انتهت إليه عملية الاستنباط بالنظر في الخصوصيات المحددة لأجزاء المثالية المتعالية: تنظر الفلسفة النظرية *Theoretische Philosophie* في إمكان التجربة وذلك بالبحث في السؤال التالي: كيف للتمثلات أن تتوافق توافقا مطلقا مع موضوعات توجد بمعزل عنها؟^(٤٥) إن مهمة الفلسفة النظرية هو أن تفسر، حسب شيلنج طريقة الانتقال من العالم الواقعي إلى عالم التمثل، فبني إذن تنطلق من معطيات موضوعية (الواقع، الطبيعة) لتتحو نحو الذاتية

(التمثل) ومن هذا المنظور يمكننا القول بأنها مثالية لأنها تفسر ما هو موضوعي بالاستناد إلى ما هو ذاتي. أما الفلسفة العملية *Praktische Philosophie* فتبحث في طريقة الانتقال من عالم التمثل إلى العالم الواقعي، فهي تتشغل بالسؤال التالي: كيف يمكن لشيء موضوعي أن يتغير ليتطابق مع ما هو فكري؟^(٤٧) إن الفلسفة العملية القائمة على النظر في الفلسفة الأخلاقية، بالاستناد إلى تعاليم المثالية المتعالية، لا يمكن أن تكون إلا فلسفة واقعية قائمة على تحديد إمكان كل فعل حر.

وإذا كانت الغاية من استنباط نسق المثالية المتعالية هي الكشف عن التعارض بين الفلسفة النظرية ونظيرتها العملية - وهو شرط ضروري لقيام المعرفة النسقية - فإن هذه العملية تنتهي بنا إلى الإقرار بأهمية وجود "انسجام أزلي" بين الفيلسوفين، على ضوءه يمكننا التوحيد بين النظر والعمل، ذلك أن النشاط المنتج بوعي القائم على الإرادة، والنشاط المنتج للعالم بدون وعي، لا يكونان في نهاية المطاف، إلا فعالية واحدة تتجلى في منتجات الطبيعة التي تخضع لغائية، على أساسها نستطيع أن نوحّد بين النظر والعمل وبفضل "الحدس الجمالي" يمكننا أن نكشف عن الهوية بين الوعي واللاوعي أي بين الذكاء والطبيعة. وانطلاقاً من هذه الملاحظات، نستطيع أن نفهم لماذا ينتهي "نسق المثالية المتعالية" - على خلاف "مذهب العلم" لفيشته - بـ "فلسفة في الفن" أو بـ "فنمولوجيا للعبقرية"^(٤٨) بعبارة "ماركاي": فلسفة الفن توحد بين النشاطين اللاوعي والوعي. ويقول شيلنج "إن التقاء كل من الفعاليتين، ينتج بدون وعي العالم الواقعي وبوعي العالم الجمالي"^(٤٩).

خاتمة

لم تكن غايتنا من هذا المقال تحديد خصوصيات كل من الفلسفة النظرية والفلسفة العملية والغائية وفلسفة الفن - وهي الأجزاء المكونة لنسق المثالية المتعالية - وإنما البحث فقط في بعض الشروط المحددة لقيام مثل هذه المعرفة وهو ما استلزم منا توضيح خصوصية قراءة شيلنج لسبنوزا وكانط. فالمشروع النقدي، حسب شلنج، غير كاف لتأسيس معرفة نسقية لأنه لم يكتشف "القضية الأساسية" لهذه المعرفة. على أن هذه "القضية الأساسية"، ليست إلا الأنا، الجوهر الوحيد، والمبدأ الذي لا محيد عنه

في بناء عملية المعرفة. يستند تأول الأنا باعتباره جوهرًا فاعلاً ونشيطاً، إلى قراءة خاصة للجوهر السبينوزي وكذلك "للمنادة" الليبنترية، في ضوء مبادئ "مذهب العلم" لفيشته. هذه القراءة المتشعبة والمدرجة وإن لم تكن صريحة في "نسق المثالية المتعالية" فدونها يتعدى فهم دلالة المبدأ وخصوصياته. فـ"الذاتية المتعالية" أو "الأنا المطلق" يمثل القضية الأساسية في بناء المعرفة النسقية وهذا ما يجعل من الأنا ليس مجرد أولية رياضية بل هو جوهر حي ومنتج، مكثف بذاته، يقوم على إثبات حريته بفعل قدرته على التعيين الذاتي.

إذا كانت القراءة المعمارية للأثر تمكننا من إبراز أهمية المبدأ، بوصفه الشرط الضروري في تأسيس المعرفة النسقية، فإن هذه القراءة لا يتأصل معناها إلا بمحاولة توضيح العلاقة الإشكالية بين شيلنج و"النقدية" الكانطية من جهة أولى و"الدغمائية" السينوزية من جهة ثانية، وهو الأمر الذي حاولنا أن نبينه في القسم الأول والثاني من هذا البحث.

نلاحظ أخيراً أن هذه الشروط تبقى محدودة إذا لم نكشف دلالة الاستنباط ودوره في التأسيس لقيام النسق. فليس الاستنباط عملية ثانوية بل هو أساس قيام النسق بأكمله كما يتضح ذلك في الفصل الثاني من "نسق المثالية المتعالية". لكن تجدر الإشارة إلى أن الاستنباط لا يتضح مقصده بدون الانتباه إلى أن ما يحدد جوهرية الأنا هي الحركة والنشاط، فبدون الكشف عن الفعاليات المتضادة التي تحكم الأنا (نشاط حر ومحدود، ونشاط لا محدود وضروري) لا يمكن أن نستنبط الجيات المحددة لنسق المثالية المتعالية. وإن استنباط النسق يكشف عن الفعاليات المحددة للأنا ويبيّن أهمية التعارض بينها في بناء المعرفة النظرية والعملية في لحظة أولى وطريقة التأليف بينها في لحظة ثانية ونهائية.

الهوامش والمراجع

(¹) عبد الرحمن بدوي : شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.

H. J. Sandkühler, F. W. J. Schelling. Stuttgart, Weimar, Verlag J.B.(²)

Metzler, 1998, pp 210-242.

(3) سنعمد في هذا المقال على الترجمة الفرنسية :

- Schelling. Le système de l'idéalisme transcendantal, traduit de l'allemand par Dubois, Belgique, Editions Peters, Louvain, 1978.

كما سنستعين أيضا بالأصل الألماني :

- Schelling. System des transzendentalen Idealismus, Hamburg, Felix meiner verlag, 1957.

كما سنعود أيضا إلى عمل الدكتور عبد الرحمان بدوي : شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.

- Schelling. Le système de l'idéalisme transcendantal, p 41. (4)

(4) تكشف مقدمة الأثر عن علاقة محرجة بين المثالية المتعالية وفلسفة الطبيعة، فإذا كانت نسقية المعرفة، كما يذهب إلى ذلك شلنج، تقوم على وحدة حدلية وديناميكية بين الطبيعة « die Natur » والآنسا « das Ich » (انظر § ١) فإن شلنج يؤكد لاحقا (§ ٣) على أن المعرفة المتعالية لا تقوم على وحدة بين "الموضوع" و"الذات فقط، وإنما على تأكيد أولوية "الذكاء" أو "الآنسا" على الطبيعة أو الموضوع. بهذا المعنى يمكننا الافتراض بأن "نسق المثالية المتعالية" لا يهتم بفلسفة الطبيعة - بوصفها الحد الثاني المناقض والمؤسس في نفس الآن لنسقية المعرفة - إلا ليصرفها عن وجهة نظير المثالية المتعالية. إن الوحدة الديناميكية للنسق القائمة على تعارض المثالية المتعالية مع فلسفة الطبيعة كما يتضح ذلك في المقدمة، سرعان ما تتحلل في الأجزاء اللاحقة للأثر، ليصبح التعارض قائما أساسا بين نسق الفلسفة النظرية ونسق الفلسفة العملية.

(5) تشهد كتابات الشباب وخاصة المراسلات بين شلنج وفيشته من جهة، وشلنج وهيغل من جهة ثانية على العلاقات "النقدية" و"السجالية" التي ما انفك يقيمها شلنج الشاب مع صاحب كتاب "الأخلاق" حول مسألة "الجوهر" و"المطلق" وكذلك مع كانط حول موضوع المبدأ المؤسس للمعرفة النسقية. انظر في هذا السياق :

- Hegel, Correspondance. I, Traduction de l'allemand par J. Carrère. Paris, Gallimard, 1962, pp 26-27.

- Fichte / Schelling, Correspondance, traduction de M. Bienenstock, Paris, PUF, 1961, pp 60-61.

(6) انظر على سبيل المثال :

- Heidegger, Schelling. Traduction française de J.F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, pp 35-85.

^(٨) نفس المرجع، ص ٨٠. يعتبر هيدغر في كتابه "شلنج" أن النسق هو المفهوم المركزي الذي وجه تفكير فلسفات المثالية الألمانية وحدد إشكالياتها الخاصة، وهو وإن كان يعني التأسس الذاتي للمعرفة الماهوية في كليتها، فإنه يتحدد بجملة من الشروط التاريخية التي تؤسس لما نطلق عليه عادة عبارة "الحدثة" ويمكننا إنجاز هذه الشروط كالآتي: (١) اعتبار الرياضيات مقياساً محددًا للعلمية (٢) وجوب اكتفاء المعرفة بذاتها وتشكلها على صيغة نسقية (٣) تأسيس اليقين بوصفه يقيناً من إنتاج الذات المنفكرة (٤) اعتبار التفكير هو المحدد الحقيقي للكينونة (٥) تراجع التصور المتوسطي للماهية الحقيقية والوجود (٦) اعتبار أن الحرية هي جوهر الإنسان ومقوماً أساسياً من مقومات وجوده. انظر نفس المرجع ص ص ٣٥-٨٥

^(٩) لقد استعرنا عبارات "النقدية" و"الدوغماية" من شيلنج ذاته. انظر في هذا السياق أثره:

- Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme, in, Premiers Ecrits, traduction de J.F. Courtine, Paris, PUF, 1987.
- Schelling, Contribution à l'histoire de la philosophie moderne. Leçons ^(١٠) de Munich, traduit de l'allemand par J.F. Marquet, Paris, PUF, 1983, p 90.
- ^(١١) نفس المرجع، ص ٨٩.

^(١٢) Kant, E. Critique de la raison pure, traduction par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1944, p 46.

^(١٣) Fichte J.G. La Doctrine de la Science Nova Methodo, traduction de Yves Radrizzani, l'Âge d'homme, 1989. T1, p 45.

^(١٤) TILLIETTE. X, L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel, Paris, Vrin, 1998, pp 39-52.

^(١٥) حول "فشل" الكانطية واستئناف النظر في المشروع النقدي انظر على سبيل المثال:

- Courtine J.F. Extase de la raison. Essais sur Schelling, Paris, Editions Galilé, 1990, p 15.

- Miklos Vctö. Le projet de l'idéalisme allemand, in Etudes sur l'idéalisme allemand, l'Harmattan, 1998, p 11-24. De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand, Tome 1, Editions Jérôme Million, 1998, pp 13-16.

^(١٦) Hegel, Correspondance, I, op cit, pp 26-27.

^(١٧) Schelling, Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme, p ^(١٨) 187.

^(١٩) Fichte, Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795), in Œuvres choisies de philosophie première, traduction par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980, § 1, p 24.

^(١٩) لا يمكن في هذا السياق اغفال علاقة شيلنج "الضمنية" بليبنتر، فإذا كان الجوهر السبينوزي هو "جوهر ميت" ألا يكون الأنا، أي الجوهر في اعتبار شلنج، هو على نحو ما تأويلا للمنادة "الليبتريسة"؟ انظر

Schelling, Le système de l'idéalisme transcendantal, p 44. -

^(٢٠) Heidegger – Schelling, Ibid, p 38.

^(٢١) Schelling, Le système de l'idéalisme transcendantal, pp 19-40.

^(٢٢) Ibid, pp 19-26.

^(٢٣) Ibid, pp 26-40.

^(٢٤) Ibid, pp 41-49.

^(٢٥) Ibid, pp 50-175.

^(٢٦) Ibid, pp 176-241.

^(٢٧) Ibid, pp 242-245.

^(٢٨) Ibid, pp 246-260.

^(٢٩) لقد بين كانط في "نقد العقل المحض" العلاقة الوطيدة بين المعمارية وبناء النسق. انظر :

- Kant, Ibid, p 585.

حول دلالة المعمارية انظر :

- Heidegger, Ibid, p 73.

^(٣٠) Bruaire, C., Schelling, Paris, Seghers, 1970, p 9.

^(٣١) Schelling, Le système de l'idéalisme transcendantal, p 26.

^(٣٢) Ibid

^(٣٣) Aristote, Méta physique, Δ, 1013, a.

^(٣٤) Schelling, Du Moi, op. cit, §3, pp 67-71.

^(٣٥) Schelling, Le système de l'idéalisme transcendantal, p 32.

^(٣٦) Ibid, p 39. «Unbedingt heißt, was schlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. Das erste Problem der Philosophie läßt sich also auch so ausdrücken : etwas zu finden, was schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein solches ist nur das Ich, und umgekehrt, das Ich ist, was an sich nichtobjektiv ist» p 36..

^(٣٧) من الملاحظ أن مفهوم "الحدس العقلي" *Intellektuelle Anschauung* كما نتعبه لدى فيشته وخاصة لدى شيلنج يطرح مفارقات كبرى ذلك أن المفاهيم والأفكار التي يطورها شيلنج في "نسنت المثالية المتعالية" تنفخ بالأساس عن مفهوم "الحدس العقلي"، وهو المفهوم الذي يستبعده كانط في "نقد العقل الخضر" استبعاداً مطلقاً. إن وجه الإحراج تأتي من أن "نسنت المثالية المتعالية" الذي يقدمه صاحبه على أنه الفهم الحقيقي للمشروع النقدي وكذلك لـ "مذهب العلم"، إنما هو في جوهره يقوم على مفهوم يناهض المشروع النقدي برمته. حول هذا الإشكال انظر :

- Tilliette, X, L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel, op cit.

- Philonenko, A. La liberté humaine dans la philosophie du Fichte, Paris, Vrin, 1980, pp 77-94.

) Ibid, pp 33-34.^(٣٨)

) Ibid.^(٣٩)

) Ibid, p 30.^(٤٠)

) Ibid, pp 30-31. «Das Ich ist gar nicht vor jenem Akt, wodurch das^(٤١) Denken sich selbst zum Objekt wird, es ist also selbst nichts anderes, als das sich Objekt werdende Denken, und sonach absolut nichts außer dem Denken» p 34.

) Ibid, p 27.^(٤٢)

) Ibid.^(٤٣)

^(٤٤) انظر رسالة شيلنج إلى هيغل المؤرخة في ٤ فيفري ١٧٩٥.

- Hegel, Correspondance, I, op. cit.

) Schelling, Ibid, p 2. «Der Zweck des gegenwärtigen Werks ist nun eben^(٤٥) dieser, den transzendentalen Idealismus Zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich su einem System des gesamten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloß im Allgemeinen, sondern durch die Tat selbst zu führen, d.h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Prinzipien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens [welche entweder schon vorher aufgeworfen aber nicht auflöst waren, oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden und neu entstanden sind] » p 2.

) Tilliette, X, Schelling, Une philosophie en devenir, Paris, Vrin, 1992, T1.^(٤٦)

p 195.

) انظر :^(٤٧)

- Philonenko, L'œuvre de Fichte, Paris, Vrin, 1984, pp 23-27.

وتدلك أثره :

- La liberté humaine dans la philosophie de Fichte, op cit, p 98.

) Schelling, *Ibid*, p 41.⁽⁴⁸⁾

) *Ibid*.⁽⁴⁹⁾

) *Ibid*, p 42.⁽⁵⁰⁾

(51) إن ما يبرهن على الترابط الماهوي بين المنهج والنشاط المحض للوعي بالذات المؤسس للمعرفة

المتعالية، هو أن شلنج لم يختص أي فصل أو أية فقرة لتحليل خصوصيات هذا المنهج بل اكتفى

بتعريفه بطريقة صورية ومقتضية في إطار عرضه لنسق الفلسفة النظرية. *Ibid*, p 71.

« Zwei Gegensätze a und b (Subjekt und Objekt) werden vereinigt durch die Handlung x, aber in x ist ein neuer Gegensatz, c und d (...), die Handlung x wird also selbst wieder zum Objekt ; sie ist selbst nur erklärbar durch eine neue Handlung = z, welche vielleicht wieder einen Gegensatz enthält usf» p 79.

(52) *Ibid*, p 43.

(53) *Ibid*. «Diese notwendige Koexistenz einer freien aber begrenzten, und einer unbegrenzten Tätigkeit in einem und demselben identischen Subjekt muß , Wenn sie überhaupt ist, notwendig sein, und diese Notwendigkeit zu deduzieren, gehört der höheren Philosophie, welche theoretisch und praktisch zugleich ist» p47.

(54) *Ibid*, p 45. «Das Ich bringt die Begrenzung selbst hervor, heißt: das Ich hebt sich selbst als absolute Tätigkeit, d.h. es hebt sich überhaupt auf» p 50.

(55) *Ibid*, p 49.

(56) *Ibid*, p 14.

(57) *Ibid*.

(58) J.F Marquet, Schelling et le destin de l'art, in: Actualité de Schelling, Paris, Vrin, 1979, p77.

(59) Schelling, Le système de l'idéalisme transcendantal, pp 15. «das Zusammentreffen beider, (der Bewußten und der bewußtlosen) ohne Bewußtsein gibt die wirkliche, mit Bewußtsein die ästhetische Welt» p 17.

صورة شوبنهاور في الفكر العربي الحديث

د. ماهر شفيق فريد^(*)

[١]

للفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور (١٧٧٨-١٨٦٠) مكانة في الفكر العربي الحديث لا يدانيها سوى مكانة نيتشه. وعلة ذلك أن صاحب كتاب "العالم إرادة وتمثلاً" كان من أكثر الفلاسفة قدرة على السلاسة والوضوح - على عمق فكره ونفاذ بصره - وأقربهم إلى متناول القارئ، وذلك لما تحفل به كتاباته من ملاحظات نفسية صائبة، ولفئات عقلية بارعة، وأمثلة من فنون الأدب والتصوير والنحت والموسيقى تصفى طلاوة على جفاف الفكر الفلسفي، وتغعمه عاطفة وانفعالا إلى جانب مخاطبتها ملكات العقل وقوى الاستدلال. هذا ما يتبدى لقارئ "العالم إرادة وتمثلاً" من أول جملة في الكتاب "العالم هو تمثلي... حتى آخر جملة".

رأى شوبنهاور في أولوية الإرادة على العقل الحقيقة الأساسية في الوجود، وفي الانغماس في الأهداف الذهنية والتصورية بدرجة خالصة سبيلا للتخفيف من هذه الحقيقة وتمهيدا للخلاص من الفردية الزمنية. وخالصة الفضيلة تكمن في العدل والإحسان (وهو ما عجز شوبنهاور في كثير من الأحيان عن أن يعيش وفقا له). إن فلسفته، كأغلب الأنساق الفلسفية في القرن التاسع عشر، لا يمكن أن تفهم دون الإشارة إلى أفكار كانط، ولكن رد فعل بدأ يتكون تدريجياً ضد هذه الأفكار. فنجذ فخته، مثلاً، يرى في النشاط البدائي منبعاً للوجود. وذهب شلنج في ١٨٠٩ في رسالته الموسومة بـ "أبحاث في طبيعة الحرية الإنسانية" إلى أن "الإرادة هي الأمر الأولي".

عند شوبنهاور أن المعرفة أو العقل ليست إلا بديلاً لوحدة الشعور أو الإرادة التي هي الحقيقة الكامنة وراء كل شيء - مبدأ كل وجود، وجوهر كل التجليات، عضوية أو لا عضوية. واكتمال العقل إنما يتحقق عندما يجاوز الإنسان حدود الفردية، ويرتفع بالفن من الموضوعات المفردة إلى الأنماط الكلية، ويتغلغل من خلال

(*) أستاذ مساعد الأدب الإنجليزي بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

المعاناة والتضحية في قدس الأقداس : غبطة الراحة الأبدية.

ويسعى شوبنيور إلى تبيان نسبية العلم وحدوده. وعنده أن ما يدعو العلماء بالقوة ليس إلا الإرادة. وهو في هذا يسير في أثر كائط، ويستبق لا يبتتر. والإرادة لا تتأثر بالدوافع الشعورية ومع ذلك لا يمكن أن نفصلها تماما عن ضرب من الشعور اللاذهني.

أثرت فلسفة شوبنيور هذه في الفكر من جهتين : فمن جهة يبين كم أن تلقائية العقل التي كثيرا ما أشاد بها الفلاسفة ضعيفة، وكم تسيطر الإرادة الأصلية على كل تصرفاتنا على نحو غلاب، هكذا أعاد توكيد الواقعية التي يقول إنجيلها: "في البدء كانت القابلية، واليوى، والإرادة" وأنكر أن يكون للأفكار قوة أصلية خاصة بها. ومن جهة أخرى ذهب إلى أنه يمكن افتداء الروح من قيودها الحسية، أولا من خلال الفن وثانيا من خلال نبذ المذات وحياة التقشف. والهدف النبائي للإنسان، كما يراه، هو أن يرتفع فوق حبال المخلوقات المرئية لكي يخلد إلى حضن النرفانا المفعمة سلاما⁽¹⁾.

وفي مقالة له عنوانها "حول علم الجمال" يذهب شوبنيور إلى أن المشكلة الباطنة لميتافيزيقا الجمال يمكن تقريرها على نحو بالغ البساطة : كيف يتسنى لنا أن نجد متعة في شئ عندما لا تكون لهذا الشئ صلة، من أى نوع، برغباتنا؟

إن الجميل من حيث هو كذلك يثير فينا متعة دون أن تكون له صلة من أى نوع بأهدافنا الخاصة، أى بارادتنا. وعندما يحدث إدراك جمالى تختفى الإرادة تماما من الوعى.

وكما أن عالم النبات يلتقط زهرة واحدة مفردة من وفرة عالم النبات الذى لا نهاية له ثم يحللها بحيث يبين لنا طبيعة النبات عموما، فإن الشاعر يختار مشهدا واحدا - بل أحيانا لا يزيد عن حالة نفسية واحدة أو إحساس واحد - من الخليط اللانهاي للحياة الإنسانية النشطة دون توقف، لكي يرينا كنه حياة الإنسان وطبيعته.

والشعر هو فن وضع الخيال فى حالة فعل من طريق الكلمات.

وأرقى ألوان الدراما هى التراجيديا: حيث المعاناة الشديدة وشقاء الوجود

يُعرضان أماننا، والمحصلة النهائية هي أباطيل كل مسعى إنساني.

وتزداد الرواية علواً ونبلاً كلما زاد مقدار الحياة الداخلية، وقل مقدار الحياة الخارجية، التي ترصدها. وتاج هذا الجنس الأدبي - في رأي شوبنهاور - أربع روايات : "ترسترام شاندي" للورنس سترن الأيرلندي، و "هلواز الجديدة" لروسو الفرنسي، و "قليل مايستر" لجوته الألماني، و "دون كيخوته" لسرفانتس الإسباني^(١).

الإرادة - إذن - هي محور فلسفة شوبنهاور، وهي تعنى عنده شيئاً قريباً من "الليبدو" الفرويدي، و "السورة الحيوية" البرجسونية، و "قوة الحياة" عند برنارد شو. وقد أثرت فلسفته في مفكرين وأدباء وعلماء متباينين تباين نتشئه، وفاجنر، وتوماس مان، وفرويد، وبرجسون، وبرد يانف، وهاردي، وأوتوفنجر، وإداور فون هارتمان، وفتجنستين، وديوي، وفونت، وتولستوي، وتورجنيف، وروبرت براوننج.

هذه خلاصة مبسطة - بل مسرفة في التبسيط - لمذهب شوبنهاور الفلسفي. فكيف ارتسمت صورته في مرآيا المترجمين والفلاسفة والمفكرين والأدباء العرب؟

[٢]

لم نترجم من أعمال شوبنهاور شيئاً يذكر : لا كتابه الأكبر "العالم إرادة وتمثلاً" (١٨١٨)^(٢) ولا أعماله الأخرى في طبعاتها المنقحة : "الإرادة في الطبيعة" (١٨٣٦) "المشكلتان الأساسيتان في علم الأخلاق" (١٨٤١) "الحواشي والبواقبي" (١٨٦٢) "عن الأصل الرباعي لمبدأ العلة الكافية" (١٨٦٤) "رسائل وتعليقات وأقوال وشذرات" (١٨٦٤) "عن الإبصار والألوان" (١٨٦٩).

كل ما ترجمناه واخجلناه! هو كتاب "فن الأدب : مختارات من شوبنهاور" من ترجمة وتقديم شفيق مقار. ويضم الكتاب ثمانى مقالات عن : التأليف، الأسلوب، بعض أشكال الأدب، النقد، تفكير المرء نفسه، أهل العلم، الشهرة، العبقرية.

وللكتاب مقدمة ممتازة يختمها شفيق مقار بقوله إن شوبنهاور حقق "ذلك الاتحاد الصوفي العميق، ذلك القران الروحي المتمسم بالصفاء الذي بدأ على يدي "السينج" بين الفلسفة والأدب".

وفي كتاب "روائع المقال" الذي ترجمه يونس شاهين مقالة قصيرة لشوبنهور عن "الضوضاء" يقول فيها إن "الخبط والطرق وإسقاط الأشياء هنا وهناك هو نوع من العذاب الأكد الذي ظلت أكابده طوال أيام حياتي". ذلك أن "الضوضاء عذاب للعقلانيين (أو المشتغلين بالأعمال العقلية)". ويشكو شوبنهور بصفة خاصة من قرعة الحوذيين الكرايينج في الهواء حثا لحياد مركباتهم على الإسراع. والمقال - كما يصفه هوستون بيترسون - هجائي، وأضيف أنه لا يخلو من روح فكاهة.

في ضوء هذا الافتقار إلى ترجمة أعمال شوبنهور الأساسية، كان طبيعيا أن تجى الكتابات العربية عنه - فى الأغلب الأعم - أقرب إلى الإبتسار والتلخيص، يعوزها ما يتسم به فكره من تعقد وثرأء.

[٣]

حنى رواد الفكر العربى، منذ مطلع القرن العشرين، بفكر شوبنهور، فنجد عباس محمود العقاد فى كتابه "مراجعات فى الأداب والفنون" يخصص فصلا - "رأى شوبنهور فى معنى الجمال" ويعد هذا الفصل من أول مباحث الاستأطيقا التى نقل بنا العقاد الكتابة العربية من أفق الزينة اللفظية إلى أفق الفكر العميق. إنه يشى على فلسفة شوبنهور المكتوبة "بحماسة المتدين وزكائة المتصوف وبساطة الفنان" ويشرح فلسفته الجمالية على ضوء تقسيمه الدنيا إلى فكر وإرادة، وقوله إن ميمة الفن هى "فصل الشكل" "القالب" عن المادة. لأن الفن موكل بالصور الباقية والنماذج الخالدة لا بالكائنات التى توجد فى الحياة مرة واحدة ثم تمضى لطيتها غير مكررة ولا مردودة". ويعلق العقاد على هذه الآراء بالنقاش مؤكدا رأيه الخاص فى الصلة الوثيقة بين الجمال والحرية.

وينشر عبد الرحمن شكرى - صديق العقاد وشريكه فى التجديد الشعرى والنقدى - فى "المقتطف" (أغسطس ١٩٤٧) مقالة عنوانها "لاروشفوكولد - ليوباردى - شوبنهور" فيصف شوبنهور بأنه "كان لا يحجم عن البحث فى دخائل نفسه كما يبحث دخائل نفوس الناس" ثم يترجم طرفا من نظراته مع التعقيب علينا. وفى مقالة لاحقة بـ "المقتطف" (١ ديسمبر ١٩٤٧) عنوانها "من نظرات

لاروشفوكلد " يترجم مزيدا من نظرات شوبنهور. وفي مقدمته لكتاب شكري من نظرات في النفس والحياة" الذي ضم هاتين المقاليتين يورد د. محمد رجب البيومي كلام شوبنهور عن التجسس والحسد حيث يقول : "كثيرا ما يكون تجسس إنسان على إنسان لمعرفة أسراره سببه الحسد أو الملل والنسأ فيؤد قد يحسد إذ يعتقد أن إنسانا نال من أطيب الحياة وملاذاتيا ما يعده المتجسس لذات وأطيب أكثر مما ناله هو فيلاحقه ويأخذ عليه نظراته وكلماته وأعماله في خلواته وجولاته، وكثيرا ما تكون الضجة التي يدعى فيها الأشرار نصرة الفضيلة من نوع هذا الحسد". وعلق البيومي على ذلك بقوله : "وكلام شوبنهور دقيق يحتاج إلى تفصيل وإفاضة، لأنه أوجز مثالب دقيقة قد تخفى بواعثها عن غيره، وهي مما نلمس أثره حين نرى الأباحى يلبس عباءة المتزمت ليناجم الأظهار بدعوى الانحلال والتبتك وهما صفتاه لا صفتهم : وقد رأينا ذلك بأعيننا، ورأينا أكثر منه حين يتصدر اللصوص الجناة لمحاكمة الأبرياء الأظيار، وحين يصفق لهم المجتمع وكأنه يصدق ما زيفوه !!".

ويقدم الأديب محمد السباعي - والد الروائي المعروف - على صفحات "البلاغ" (٨ يناير ١٩٣٠) عرضا بليغا لأراء شوبنهور، تدهشنا دقته وعمقه، ملاحظا أن "تعاليمه تشبه كثيرا تعاليم متصوفة المسلمين وتعاليم "بوذا" و"برهمه" ويشبه من فلاسفة العرب حكيم المعرة أبا العلاء". ويورد السباعي في ثانيا فصله أبياتا من الشعر العربي على سبيل المقارنة والاستشهاد، مثل

وماء الندى عذب اللصاب مرقق وعود المنى وحف النبات رطيب

أو

فلا يُغرنك مامنت وما وعدت ان الأمانى والأحلام تضليل

ومن أصدقاء العقاد ومريديه الذين اهتموا بشوبنهور يبرز اسم الأديب المؤرخ "على أدهم" الذي كتب عن فيلسوفنا أربع مقالات على الأقل.

ففي كتابه "لماذا يشقى الإنسان" فصل عنوانه "خواطر عن التأليف والأسلوب" يبدؤه بقوله : "شوبنهور من الفلاسفة المعدودين الذين كانوا يحتفلون بما

يكتبون، ويعنونون بالأسلوب عناية ملحوظة، ويتحررون الدقة والوضوح، ويتجنبون ظلمة التعقيد وهجنة الغموض". إن شوبنهاور يفرق بين من يكتبون لأجل المال ومن يكتبون لأن لديهم ما يقولونه، وعنده أن الكاتب الذي يستمد مادته من ملاحظته وتجاربه هو الكاتب الجدير بأن يقرأ. وليس المحدثون دائما أفضل من القدماء، ويجب أن يكون عنوان الكتاب واضحا لا هو بالمسرف في الطول ولا في القصر ولا هو بالمضلل عن محتواه الحقيقي. وأسلوب الكاتب يوضح سمات عقله، والغموض كثيرا ما يكون سلاح المفتقر إلى الفكر الأصيل، ويقول أدهم: "ويضرب شوبنهاور أمثلة على ذلك من كتابات الثالوث الفلسفي الذي كان يمقته أشد المقته، وأقصد به الثالوث المكون من الفلاسفة الثلاثة: شلنج وفخت وهيغل، وعنده أن هؤلاء الثلاثة يكتبون كلمات وجملا ليس لهما معنى وغرضهم تضليل الناس وخداعهم عن تفاهة تفكيرهم، وأن هذه الطريقة قد تغر غير المجرب".

وفي كتابه "بين الفلسفة والأدب" فصل عنوانه "موازنة بين أبي العلاء وشوبنهاور" يورد فيه أدهم مقتطفات سخية من نثر شوبنهاور وشعر أبي العلاء. ولا يغفل الكاتب عن أوجه الاختلاف بين الرجلين على كثرة المشابهة بينهما: إيتار العدم والفناء على الوجود والكيونة، اعتبار النسب جنائية، سوء الظن بالطبيعة البشرية، قيام المجتمع على الخديعة والزيغ، غلبة الأهواء والمطامع والشهوات على بني الإنسان، شقاء الكائنات، مقاومة الإرادة وممارسة الزهد، ذم المرأة.

وفي نفس الكتاب فصلان عن "شوبنهاور وفلسفة التاريخ": ففي الفصل الأول يتحدث أدهم عن الدور الأول الذي لعبته فلسفة التاريخ في الفكر الألماني عند هجل وحواربيه. وعلى الجانب المقابل كان شوبنهاور يرفض فكرة التقدم ويرى - كما رأى أرسطو - أن الشعر أقرب إلى الحق من التاريخ (كلمة أرسطو الدقيقة هنا هي: الشعر أكثر فلسفة من التاريخ).

وفي الفصل الثاني يقول أدهم إنه بعد أن نفى شوبنهاور عن التاريخ أن يكون علما عاد فوفاه بعض حقه إذ قرر "أن التاريخ للجنس البشري بمثابة العقل للفرد" فبيو ذاكرة البشرية ومعاون على استشراف آفاق المستقبل.

وفى كتاب "على هامش الأدب والنقد" يكتب أدهم عن "شوبنهاور والنقد الأدبي" فيقول إن فيلسوفنا عنى بالكتابة عن الفن والأدب "ولعل سبب ذلك أنه لم يكن فيلسوفا ممتازا فحسب بل كان كذلك كاتباً كبيراً، وهو يعد في طبيعة من نهضوا بالنثر الألماني وطوعوا اللغة الألمانية". ويعرض أدهم طرفاً من آرائه في طبيعة النقد ووظائفه وإجراءاته مختتماً هذا العرض بقوله : "لم يأت في النقد بجديد، والجديد في النقد من الأسماء النادرة، ولكنه يعرض الشائع المعروف عرضاً طريفاً قوياً ويشير إلى حقائق تستحق أن يلتفت إليها وينوه بها".

لم يكن أى من الرواد الذين ذكرناهم حتى الآن متخصصاً في الفلسفة، وقد عاصرهم وأعقبهم متخصصون مثل يوسف كرم الذى لخص فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة" مذهب شوبنهاور تلخيصاً محكماً فى سبع صفحات لا غير، وذكر الفيلسوفين اللذين كان لهما أبلغ الأثر فيه : "أعجبه من أفلاطون وكنط قسمة الوجود إلى محسوس ومعقول، أو عالم الظواهر وعالم الشئ بالذات، وكانت هذه القسمة فى نظره بمثابة ازدواج التأمل والشهوة أو الفكر والإرادة". ولخص نظريته إلى العالم، والعلاقة بين الفن والأخلاق عنده، ذاهبا إلى أن فلسفته حافلة بالاستدلالات الفطيرة والتأويلات المعتسفة.

وهناك الدكتور عبد الرحمن بدوى الذى أخرج فى ١٩٤٢ كتاباً كاملاً عن شوبنهاور يعد - إلى جانب كتبه عن نشئه واشبنجلر وغيرهم - من أول المداخل المتعمقة إلى الفكر الجرمانى فى اللغة العربية^(٤). وله فى كتابه "فى الشعر الأوروبى المعاصر" مقالان آخريان عن الفيلسوف.

فى مقالة "شوبنهاور والشعر" يذكر أن شوبنهاور يربط بين الشعر والرمز "ومن أجل ذلك يستعين بلغة الصور وتشمل المجاز والاستعارة والتشبيه والحكاية". وهدفه هو "الكشف عن الصور أو المثل وعن درجات تحقق الإرادة الموضوعى"، وهو يتوسل إلى تحقيق ذلك بالوزن والقافية. والشعر على ثلاثة أنواع : غنائى وملحمى ودرامى.

وفى مقالة "شوبنهاور والموسيقى" يذكر بدوى أن الموسيقى عند شوبنهاور

أعلى الفنون قدرا وأقدرها على التعبير عن إرادة الحياة وتصويرها "فى مدها وجذرها، وضلالها وهداها، ومتناقضاتها وأحوالها المضطربة المتغايرة، ونزعاتها إلى الهدم وإلى البناء" وسيمفونيات بيتهوفن هى المثل الساطع لذلك إذ تطمح إلى بلوغ الانسجام بعد صراع. ولا شأن للموسيقى بالتصورات المجردة ولا بالمضحك، وإنما هى جد دائم.

وفى كتاب "قصة الفلسفة الحديثة" الذى صنفه أحمد أمين ود. زكى نجيب محمود يُعرف المصنفان بعصر شوبنهاور وروح التشاؤم التى سادت أوريسا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر (بيرون فى إنجلترا، ودى موسيه فى فرنسا، وهينى وشوبنهاور فى ألمانيا) فى أعقاب الثورة الفرنسية والحروب النابوليونية، ثم يتقدمان إلى الحديث عن حياة شوبنهاور وخلفيته العائلية والتعليمية، مع تأكيد سوء علاقته بأمه وكيف أثر ذلك فى نظرتة إلى المرأة بعمامة، وشعوره بالإحباط لاتصرف الناس عنه إلى فلسفة هيغل الذى كان آنذاك فى ذروة مجده وقمة شهرته.

ويخلص المصنفان فلسفة شوبنهاور فى كتاب "العالم كإرادة وفكرة"، فعنده إن الإرادة "هى الرجل الأعمى القوى الذى يحمل على كتفيه رجلا أعرج لا يبصر" و"التناسل هو أقوى الغرائز إذ هو الوسيلة الوحيدة التى يتسنى للإرادة بيا أن تغير الموت". والعالم شر لأن الإرادة حاجة دائمة متجددة، والإحباط هو - لا محالة - مصير أغلب الرغبات، وليست اللذة إلا امتناعا سلبيا للألم. إن الحياة تتحرك بين قطبين كلاهما شر : "الحياة تتأرجح كالبنذول إلى الأمام والخلف بين الألم والسأم". الحياة أيضا شر لأنها قتال لا ينقطع بين الموجودات من أدناها فى سلم التطور إلى أعلاها وهو الإنسان، حتى ليغدو الإنسان ذنبا للإنسان كما يقول المثل اللاتينى.

ويوجه المصنفات عددا من النقدرات إلى فلسفة شوبنهاور : إسرافه فى سوء الظن بالمرأة، مغالاته فى التشاؤم المنطوى على أنانية، قوله بأن اللذة سلبية وليست إيجابية، زعمه أن النبوغ مرتبط بالجنون وهو ما تدحضه أمثلة كثيرة تشهد بالسلامة العقلية للعابرة من أمثال سقراط وأرسطو وسبنوزا ونيوتن ودارون، إلخ.. ثم ينتهيان إلى أنه "مهما يكن فى فلسفة الرجل من أخطاء فما ذلك إلا كالكلف فى الشمس. ولقد

أفلح في أن يفرض فلسفته على الوجود فرضا وفي أن يضيف اسمه إلى سجل الخائدين".

ويبرز كتاب المفكر والمترجم الراحل فؤاد كامل عبد العزيز "الفرد في فلسفة شوبنيور" (١٩٦٣) باعتباره من أفضل الكتابات العربية في موضوعه وذلك لما يتسم به من أمانة علمية، ووضوح في العرض، وروح نقدية عالية. يتحدث كامل عن مكان الفرد في مذهب شوبنيور، وصراع العقل والإرادة في الفرد، والفرد والمثل، والعبقريّة، والفرد والزهد، مؤكداً توثق شوبنيور إلى النزفانا حيث لا وجود للميلاد والشيوخوخة والمرض والموت، ومورداً من أقواله: " في كل نسمة نزرها من الجواء يقترب منا الموت الذي نحاول إبعاده فنحن في قتال معه في كل لحظة"، وموضحاً كيف أن الفرد - صاحب الجسم - إنما هو تمثّل وإرادة.

ودعوى كامل التي يبسطها في أول سطر من كتابه هي: "تبدأ فلسفة شوبنيور بالفرد وتنتهي بمحاولة الإحياز عليه". وفصول الكتاب الخمسة تتقدم نحو إثبات هذه الدعوى. وينتقد مفهوم شوبنيور للحب فيقول: "أعتقد أن شوبنيور لم يفهم من الحب غير ناحيته الجنسية فحسب، فالحب الحقيقي Eros كما يجب أن يفهم على حقيقته متعال على الفعل الجنسي، بل إنه في كثير من الأحيان يضعف الناحية الجنسية بين المحبين".

ويجد كامل تناقضاً بين دعوة شوبنيور إلى محو الإرادة ورفضه للانتحار فيقول: "نحن نعتقد أن الفلسفة التي تنفضي إلى العدم الإرادي ثم تدعى بعد ذلك أن الانتحار ليس وسيلة من الوسائل التي يصل بها الإنسان إلى ذلك العدم المزعوم فلسفة تغالط نفسها فهي تهرب من الحياة ومن الموت في الوقت نفسه، وهي تدم الحياة لأنها أضعف من أن تحتملها وتثني على الموت دون أن تسعى إلى لقائه لأنها تخشى وتحاول أن تطيل لحظات بقائها في الحياة مئماً يكن من عدائها نحوها وازدرايتها إياها، ومن هنا كان نعيها على الانتحار كتبرير لوجودها رغم اقتناعها بما في الحياة من شر وإثم وقبح".

وعلى صفحات مجلة "تراث الإنسانية" (٥ فبراير ١٩٦٤) كتب د. فؤاد زكريا

عرضاً علمياً لكتاب "العالم إرادة وتمثلاً". ويبدأ عرضه بتقرير الصلة الوثيقة بين حياة شوبنهاور وفكره، ثم يتقدم من ذلك إلى سرد أهم وقائع هذه الحياة وأهم الأفكار التي تتطوى عليها فلسفته. وعند ذكرها إن كتاب شوبنهاور العمدة "من أعظم الأعمال الفلسفية على الإطلاق" وينوه بـ "أمانته العقلية ونزاهته الأخلاقية" كما يصف صاحبه بأنه "عالم نفسى من الطراز الأول". ويترجم نصوصاً مختارة من الكتاب عن معنى الإرادة والتمثل، وماهية الفن، والطريق لخلص الإنسان بإماتة إرادة الحياة والتخلص من مبدأ الفردية.

وفي كتاب "مشكلة الفن" يعرض د. زكريا إبراهيم فلسفة شوبنهاور فى الفن فيقول: "الفنان أو الرجل العبقري هو تلك الذات العارفة الخالصة المتحررة من الإرادة أو هو تلك الرأس التي استطاعت أن تتحرر من أسر الجسد وعبودية الأهواء فأصبحت كراس أبولو التي تبدو شامخة فوق كتفين تحررت منيها وراحت ترسل أنظارها نحو الآفاق البعيدة النائية!"

وأحدث هذه الجهود الأكاديمية كتاب د. سعيد توفيق "ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور" (١٩٨٣) وهو مؤسس على رسالة جامعية حصل بها صاحبها على درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة فى نفس العام.

يتحدث سعيد توفيق - مزوداً بعلم واسع ودقة فى التفكير وقصد فى التعبير - عن حياة شوبنهاور، وتطوره العقلى، والمضامين والاتجاهات الفكرية فى فلسفته ومصادرهما، والتركيب الميتافيزيقي للعالم كما يراه، والفن بين الميتافيزيقا والأخلاق، والعبقرية كنظرية فى معرفة الوجود، وميتافيزيقا الجميل، والفنون الجميلة ودلالاتها الميتافيزيقية، مع تقييم لفلسفة شوبنهاور وأثرها فى الفكر الفلسفى والجمالى المعاصر.

ويبدأ سعيد توفيق كتابه بقوله: "المنهج المتبع فى البحث هو منهج تحليلي نقدي، فهو لا يهدف إلى عرض نظرية شوبنهاور فى الفن، بل يتعامل أساساً مع النصوص لإبراز الاتجاه السائد فيها وتحليله وتقييمه" مع مقارنة نصوص شوبنهاور بكتابات فلاسفة ومفكرين آخرين من معاصريه مثل هجل. ويبرز شوبنهاور من هذا العرض فيلسوفاً لا عقلانياً متشامناً ملحداً عظيم الاعتزاز بنفسه: "لقد رفعت حجاب

الحقيقة أعلى مما رفعه أى إنسان من قبلى". ويكتب توفيق: "كان العقل جوهر الإنسان حتى جاء شوبنهاور ليعلن صراحة أن جوهر الإنسان هو إرادته. وفى هذه الثورة الكوبرنيقية تقع أصالته الحقيقة".

وينتهى سعيد توفيق إلى عدد من النتائج هى:

١- "على الرغم من أن الظاهرة الجمالية عند شوبنهاور ترتبط بعلاقة وثيقة مع الظاهرة الأخلاقية وتشبهها فى كثير من خصائصها إلا أنهما لا يندرجان تحت رتبة واحدة أو مفهوم واحد".

٢- "إن فلسفة الفن عند شوبنهاور قد أظهرت لنا الطابع الفريد المميز للفن بوصفه رؤية ميتافيزيقية أى رؤية لحقائق الحياة والوجود فى صورهما المختلفة".

٣- "الارتباط بين الفن والميتافيزيقيا عند شوبنهاور ليس مجرد ارتباط بين نظرية فى الفن وبين مذهب ميتافيزيقى، وهو مذهب شوبنهاور فى الإرادة، بل هو فى حقيقة الأمر ارتباط بين الفن وبين الوجود والحياة".

٤- "إن نظرية العبقرية تحتل مكانة هامة فى مذهب شوبنهاور الجمالى كنظرية فى معرفة الوجود".

٥- "إن خطأ شوبنهاور الأكبر هو أنه نظر إلى الفن على أنه مجرد رؤية فى المقام الأول، ونظر إلى العبقرية أو الإبداع الفنى على أنه معرفة فحسب، ونسى أن الفن أو الإبداع الفنى ليس رؤية فحسب بل هو أيضا صناعة وتطبيق".

٦- "برغم الأخطاء التى وقع فيها شوبنهاور فإن تأثيره فى مجالى الفن والفكر الجمالى كان كبيرا".

إلى جانب هذه الكتابات بأقلام متخصصين نجد كتابات أخرى أقرب إلى التبسيط مثل كتاب د. أحمد معوض "أضواء على شوبنهاور". ويروى معوض قصة

حياة الفيلسوف من المهد إلى اللحد ويتحدث عن شوبنهاور الإنسان وعن فلسفته ثم يختم الكتاب بفصل عنوانه "نحن وشوبنهاور". ويقدم صلوات بين أقوال شوبنهاور وأقوال مفكرين آخرين كسبينوزا ونيتشه وفرويد، ويترجم نص وصيته وبعض مراسلاته، ويورد قوله "الحياة ليست إلا صفقة خاسرة لا تغطي تكاليفها". والكتاب أقرب إلى التجميع من الشرق والغرب، دون منهجية واضحة، كما تشوبه بعض أخطاء لغوية.

وفي مقالة عنوانها "المرأة في حياة شوبنهاور" (مجلة الجديد ١٥ أغسطس ١٩٧٤) يتحدث سعد عبد العزيز عن علاقة شوبنهاور السيدة بأمه، ويذكر طرفاً من آرائه في المرأة وهو ما يلخصه قوله: "لو استعرضت عصور التاريخ جميعاً لما وجدت أحداً من النساء قد أبدع في الفن عملاً إبداعياً فريداً ينم عن أصالة ونبوغ". كما يعرض لنظريته في الحب، وفي الخلاص بالفن.

ويقدم د. رمسيس عوض في كتابه "ملحدون محدثون ومعاصرون" (١٩٩٨) نبذة عن حياة شوبنهاور وعن فلسفته فيقول: "كان يحتقر رجال اللاهوت ويصف الدين بأنه ميتافيزيقا الشعوب. وكان طبيعياً أن يرفض شوبنهاور المسيحية لأن أسلوبه في تربيته وتثنته لم يزرع فيه احترام الدين أو الكنيسة"، وهو يفضل البوذية على المسيحية وإن رافقه في هذه الأخيرة أمور منها: فكرة الخطيئة الأصلية، والصوم لكبح جماح الشبوات، والزهد في الحياة الدنيا، ونكران القديسين الإرادة الفردية.

[٤]

ومن الإنشاء نتقدم إلى الترجمة فنعرض لبعض المترجمات أو الملخصات التي نُقلت إلى العربية عن لغات أخرى - أبرزها الإنجليزية - والتي ضمت فصولاً أو صفحات عن شوبنهاور.

في العدد ٤٨ من "كتابي" قدم المحرر حلمي مراد عرضاً لكتاب "شوبنهاور" من تأليف دانا لى. والعرض طلى شيق يغلب عليه ميل إلى الإشارة الصحفية بل الجنسية مبدن حلمي مراد وهجيره - ويسمى شوبنهاور عدو الحب، كما يسمى

رسالته للدكتوراه "جذور العقل الأربعة" وهي ترجمة خرقاء لا تفي بالمراد.

وعلى نحو أدنى إلى العلمية والانضباط كتب أحمد إبراهيم الشريف - مريد العقاد - على صفحات مجلة "المجلة" (سبتمبر ١٩٦٣) عرضاً لكتاب باتريك جاردنر عن شوبنهاور (سلسلة بليكان ١٩٦٣)^(٤). ويأخذ الشريف على جاردنر أنه لم يفصل القول في حياة شوبنهاور وأثرها في فلسفته وتفكيره، كما أنه أوجز القول في أبويه وعلاقته بهما. على أنه يعوض القارئ عن هذا القصور "بشرحه الواضح الوافي لفلسفة الفيلسوف الميتافيزيقية والإبستمولوجية".

وضمت "الموسوعة الفلسفية المختصرة" من تحرير ج. إرمسون ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق ومراجعة د. زكي نجيب محمود (١٩٦٣) مادة عن شوبنهاور تلخص أهميته التاريخية في نقاط ثلاث :

١ - أنه كان أول فيلسوف أوربي كبير اتخذ من الإلحاد موضوعاً.

٢ - أنه كان أول فيلسوف أوربي كبير استرعى انتباه الناس إلى الأوبنيتشاد والبوذية وتأثر بهما تأثراً عميقاً.

٣ - أنه كان فاتحة لزيادة الاهتمام بالإرادة وبالجانب اللامعقول في الفلسفة الحديثة.

وترجم عثمان نويه كتاب هنري توماس ودانالي توماس "المفكرون من سقراط إلى سارتر" وهو يتضمن فصلاً عن شوبنهاور يروي قصة حياته بأسلوب جذاب وإن أعوزه العمق. وتتردد فيه النوادر المألوفة عن غرابة أطواره: "لم يسمح بتسليم ذقنه لموسى الحلاق قط، ولا يكاد يذكر مرض معد، حتى يولى من الناس فراراً، وكان يصطحب معه قدحا جلدياً يشرب منه أينما ذهب للعشاء خارج منزله حتى لا تضطر شفتاه إلى ملامسة كوب غيره. وكان يحكم الإغلاق بالقفل والمفتاح على غلايينه ومباسم لفافاته لنلا "يلوثها" أصدقاؤه، فضلاً عن قصص عداوته لهيجل، وازدراثة لعامة الناس، وشجاره مع صاحبة المنزل الذي كان ينزل به في برلين، وآرائه في المرأة (لم يمنعه ذلك من إقامة بعض علاقات جنسية وإنجاب طفل غير شرعي رفض الاعتراف بأبوته).

وفى الجزء الخاص بالفلسفة الحديثة وهو الكتاب الثالث من "تاريخ الفلسفة الغربية" لبرتراند رسل (ترجمة د. محمد فتحي الشنيطى) فصل عن شوبنهور يذهب إلى أن أهميته تتمثل فى أمرين : تشاؤمه، ونظريته فى أن الإرادة أعلى مقاما من المعرفة. ويقول رسل "إن لفلسفته، رغم ما فيه من تضارب وضحولة، بقدر ما، أهمية ملحوظة كمرحلة فى التطور التاريخى".

ثمة أيضا كتاب "الفيلسوف وفن الموسيقى" من تأليف جولويس بورتوى وترجمة وتصدير د. فؤاد زكريا، ويضم قسما عن "الفلسفات الموسيقية عند هيجل وشوبنهور وننتشه". ويورد قول شوبنهور : "الموسيقى لو اتحدثت بالكلمات أكثر مما ينبغى، وحاولت أن تتشكل وفقا للحوادث لكانت بذلك تحاول أن تتكلم بلغة غير لغتها". ويذكر إعجاب شوبنهور بموسيقى روسينى.

وكتاب "الجانب الدينى للفلسفة" للفيلسوف الأمريكى جوزايا رويس وترجمة د. أحمد الأنصارى يناقش مفهوم شوبنهور لعاطفة الشفقة إذ يرى أن "الشفقة هى المبدأ الغربى الوحيد فى الإنسان ولا يمكن ردها إلى أى عاطفة أذانية أخرى من عواطفنا الطبيعية". ويرفض رويس هذا المفهوم ذاهبا إلى أنه "يبدو جذابا ولكنه قابل للشك" وأن ميتافيزيقا شوبنهور "عبارة عن قارب صغير بال لا يصلح لأن يبحر به رجل عاقل فى البحر".

وأخيرا فهناك كتاب "تاريخ الفلسفة الحديثة" لوليم كلى رايت وترجمة د. محمود سيد أحمد. وهو يعقد فصلا لشوبنهور يتحدث فيه عن عصره وحياته وشخصيته والمفاهيم الأساسية لفلسفته فى مجالات الاستطيقا والأخلاق والدين، مع شرح مفهومه للعلة الكافية، والعالم باعتباره تمثلا، وتموضع الإرادة.

وينتهى فصل رايت بمجموعة انتقادات منها أن "تشاؤم شوبنهور يقوم على تحليل زائف للرغبة، وليس صحيحا ببساطة فى رأى معظم الفلاسفة أن المتعة سلبية بصورة خالصة أى أنها تتخلص من الألم فقط، فالمتعة فى الحياة شئ إيجابى". ولكنه ينتهى إلى أنه "قلما يكون شوبنهور مخطئا كلية تماما، فهناك عنصر من الحقيقة فى كل شئ يقوله تقريبا".

[٥]

بماذا نخرج مما سبق ؟

لقد كان شوبنهاور قوة فاعلة في فكر جيل الرواد من أمثال العقاد وشكري والسباعي، لمست وترا من خبراتهم الخاصة وعصرهم المضطرب؛ ثم إذا هو يصير لدى جيل تال من أساتذة الفلسفة والمتخصصين فيها - بدوى وفؤاد كامل وزكريا إبراهيم - واحدا من صانعي العقل الحديث، ومعبرا عن أزمات الضمير في حيرته بين الإيمان والإلحاد. وهو عند الباحثين عن التشويق الصحفي - مثل حلمي مراد - هولة غريبة الأطوار، تستوقفنا بمتناقضات فكرها وشذوذ أفعالها.

وخلال هذا كله كان ثمة اتجاهان في الكتابة عن شوبنهاور : أولهما (بدوى، فؤاد زكريا، سعيد توفيق، إلخ...) يركز على ملامح فكره وقسمات مذهبه، مرتدا به إلى أصوله الأفلاطونية والكانطية واليوبانيشادية، ومفتقيا أثره في الفكر الحديث. والثاني يركز على حياته ونوادره ونقائضه، والاتجاه الأول وحده هو الذي يُعتد به، أما الثاني فلا يعدو أن يكون تسلية لطيفة.

ويظل شوبنهاور - على كثرة ما كتب عنه بالعربية - طيفا لا قوام له، صورة بلا هيولى، وذلك في غيبة الترجمات لكاملة لأعماله؛ فعند ذلك فقط يمكننا أن نتحدث حديثا جادا عن حضوره في الثقافة العربية. وإلى أن يحدث ذلك - كم من السنين سوف يستغرق؟- سيظل، كما هو الآن، مجرد كلمة تتداولها الشفاه، وعبارات من فلسفته مفصولة عن سياقها، ونوادر يتلئى بها المثقفون، وتجربة فردية - لانكسر عمقها - في حياة رجال من أمثال العقاد وبدوى وفؤاد كامل. كلا! إن عصر شوبنهاور في الثقافة العربية - بمعنى الحضور الفاعل المنفعل - لما يبدأ بعد.

هوامش :

- ١- انظر مادة "شوبنهاور" بقلم وليم ولاس وزملائه، في "دائرة المعارف البريطانية" المجلد العشرون، جامعة شيكاغو ١٩٤٥.
- ٢- انظر "شوبنهاور : مقالات وأوابد من القول" اختارها وترجمها وقدم لها ر.ج. هولنجديل، كتب بنجوين ١٩٧٦.
- ٣- يحدثني د. سعيد توفيق أنه بسبيل التعاقد مع المجلس الأعلى للثقافة على ترجمة "العالم إرادة وتمثلاً" للنشر في إطار المشروع القومي للترجمة . ولبت ذلك يتم فليس اقدر من سعيد توفيق - في حقلنا الفلسفي المعاصر - على النهوض بهذا العمل.
- ٤- قرأت كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي عن شوبنهاور منذ سنوات، ولم أتمكن من العثور عليه حديثاً قبل الشروع في كتاب هذه المقالة، وهو نقص كبير في مقالتي أسف له.
- ٥- يتألف كتاب باتريك جاردر عن شوبنهاور من : كلمة تمهيدية للمحرر، (تصدير، ١) الحياة ومدخل. (٢) إمكانية الميتافيزيقا. (٣) المعرفة والفكر. (٤) أدب العالم. (٥) طبيعة الفن. (٦) علم الأخلاق وإرادة الفرد. (٧) المتصوف، خاتمة، كشاف.

المصادر والمراجع

ترجمات لأعمال شوبنهاور

- فن الأدب : مختارات من شوبنهاور، أعدها بالإنجليزية بيلي سوندرز، ترجمة وتعليق شفيق مقار، مراجعة عبد الحميد الاسلامبولي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦.
- "الضوءاء" : في كتاب : روائع المقال، تحرير هوستون بيترسون، ترجمة يونس شاهين، الخبيسة

المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

ب) كتابات عربية عن شوبنهاور

- عباس محمود العقاد، رأى شوبنهاور في معنى الجمال في : مراجعات في الآداب والفنون، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة ١٩٦٦.
- عبد الرحمن شكري، لاروشفوكولد - ليوباردى - شوبنهاور (نشرت لأول مرة في المقتطف أغسطس ١٩٤٧)، من نظرات لاروشفوكولد (نشرت لأول مرة في المقتطف ديسمبر ١٩٤٧) وأعيد طبعهما في كتاب شكري : نظرات في النفس والحياة، جمع ودراسة د. عبد الفتاح الشطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦. وثمة طبعة أخرى لهذا الكتاب جمعيا وراجعيا وقدم لها د. محمد رجب البيومي، الدار المصرية اللبنانية ١٩٩٦.
- وثمة طبعة ثالثة للكتاب ذاته في كتاب : عبد الرحمن شكري : المؤلفات الشرية الكاملة، المجلد الأول، تحرير وتقديم د. أحمد إبراهيم الحواري، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٨.
- محمد السباعي، الفيلسوف شوبنهاور في : مشاعر وأفكار، الشركة العربية للطباعة والنشر، د.ت (نشرت المقالة لأول مرة في البلاغ ٨ يناير ١٩٣٠).
- علي أدهم، خواطر عن التأليف والأسلوب في : لماذا يشقى الإنسان : فصول في الحياة والمجتمع والأدب والتاريخ، مكتبة النهضة مصر، د.ت.
- "موازنة بين أبي العلاء وشوبنهاور"، "شوبنهاور وفلسفة التاريخ" (فصلان) في : بين الفيلسوف والأدب، دار المعارف ١٩٧٨.
- شوبنهاور والنقد الأدبي في : على هامش الأدب والنقد، الهيئة العامة لتقصور الثقافة، ابريل ١٩٩٨.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ١٩٦٢.
- عبد الرحمن بدوي، شوبنهاور ١٩٤٢، الطبعة الثانية ١٩٤٥، الطبعة الثالثة : دار النهضة العربية ١٩٦٥.

- "شوبنهور والشعر"، "شوبنهور والموسيقى" في : في الشعر الأوربي المعاصر، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٥.
- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، الجزء الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٧.
- فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهور، دار المعارف ١٩٦٣.
- فؤاد زكريا، العالم إرادة ومثلاً، مجلة تراث الإنسانية (٥ فبراير ١٩٦٤) (أعيد طبعها في كتابه : آفاق الفلسفة، مكتبة مصر ١٩٩١).
- زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، مكتبة مصر، د.ت.
- سعيد محمد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور، دار التوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣.
- ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور، مجلة القاهرة، ١٥ فبراير ١٩٨٧.
- أحمد معوض، أضواء على شوبنهور، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، مايو ١٩٦٥.
- سعد عبد العزيز، المرأة في حياة شوبنهور، مجلة الجديد ١٥ أغسطس ١٩٧٤.
- رمسيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون، سينا للنشر ١٩٩٨.

ج) كتب مترجمة إلى العربية بها فصول أو صفحات عن شوبنهور

- حلمي مراد، كتاب العدد ٤٨، شوبنهور (عرض لكتاب (أو فصل؟) من تأليف دانسا لي) (أعيد طبعه في كتاب حلمي مراد: موزار وأعلام آخرون، مكتبة مصر ١٩٩٦).
- أحمد إبراهيم الشريف، شوبنهور، مجلة المجلة (سبتمبر ١٩٦٣) (عرض لكتاب باتريك جاردنر "شوبنهور").
- ج. إرمسون (محرراً) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وجلال المشري وعبد الرشيد الصادق، مراجعة د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣.
- هنري توماس ودانا لي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠ (صدرت طبعة مختصرة منه تحت عنوان : أعلام الفكر الأوربي من سقراط إلى سارتر،

سلسلة كتاب الهلال، فبراير ١٩٧٧).

- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث : الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.
- جوليس بورتورى، الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. حسين فوزى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤.
- جوزابا رويس، الجانب الدينى للفلسفة، ترجمة د. أحمد الأنصارى، مراجعة د. حسن حنسى، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠.
- وايم كلى رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١.

تحية أولى

إلى الدكتور عبد الغفار مكاوي

نتقدم في هذا الملف المتواضع بتحية لآستاذ وأديب وناقد ومترجم ، قدم الكثير للفلسفة والأدب ، ونحن نعلم جيدا أن جند عبد الغفار مكاوي في الثقافة والفكر العربي يفوق ما نقدمه إليه في تأمله الصامت بعيدا عن صخب الأضواء ، أنها سمة المفكر والأديب والفنان الحقيقي ، فليقبل منا هذه التحية كمقدمة أولية من تلاميذه .

تغطي هذه التحية جوانب ثلاثة : حياته ، وإبداعاته الأدبية ، وجهوده الفلسفية، التي تستحق أكثر من دراسة . نقدم هذا الملف وفي وعينا ما قدمه عن عثمان أمين ، وزكي نجيب محمود، وعزمي إسلام وغيرهم . وندرك أن ما نقدمه عنه اليوم هو بعض مما قدمه هو فليقبل منا هذه التحية المتواضعة.

أوراق فلسفية

سنوات التكوين البعد والخروج والتخلي عن كل العروش

عبد الغفار مكاوي

من الصعب ، ان لم يكن من المستحيل ، ان يتحدث إنسان عن تكوينه فيو اذا جاز استخدام لغة الفلسفة - عملية جدلية متصلة ، تتصارع فيها قوى البناء مع قوى الهدم ، وعوامل التكوين مع عوامل التدمير . ولو سالت البذرة عن عناصر التربة والغذاء التي دخلت في تكوينها حتى أصبحت شجرة ثم أنضجت ثمرة لقات لك هي الألياف العناصر بل ملايينا .. فما بالك بإنسان يحيا لكي ، يكسب ويعيش ويتنفس - لعزائة او بلانه !- لكي يدفن على الورق تجربته مع نفسه وعصره وواقعه؟

هي اذن عملية بدأت في ميد الوعي عندما اخذ يفتح عينيه ويتعلم الفن الاول والاهم لكل كاتب يستحق هذا الاسم ، وهو فن الرؤية ، ولن تنتهي الا في لحد التلاشي والانطفاء ، اي مع اكتمال التكوين بالموت ، ولما كانت رحمة الله قد شأت ان تمد في خيط العمر الواهي المحدود ، وان تحفظه وتجده في كل لحظة وحتى هذه اللحظة ، فمن الصعب أيضا ان اتحدث عن تكوين لم يزل عرضة للنمو والذبول ، والتطور والتراجع ، والتفتح على مفاجات كل جديد يئزه ويزلزه ، او الانكسار والمرارة والاحباط مع كل مؤلم وموجع يدميه ويقلعه من جذوره . اصف الى هذه الصعوبة ان الذي يكتب هذه الكلمات لم يكتب بالكتابة ، او بالاحرى لم تقدر له نعمة التفرغ والتفاني ليا ، اذا اقتسمت حياته ، ومزقتها ايضا ، مهنة تعليم الفلسفة التي اقتضتها لقمة العيش (ونعلم اليوم اكثر من اي يوم مضى كم هي مرة وقاسية) لاكثر من ربع قرن من الزمان اكتظ بالغصص والمنغصات التي حاول ان يتجاوزها ويسيطر عليها في محاولات ادبية وفكرية مختلفة ما زالت مستمرة ، وهو يقول تعليم الفلسفة لا الفلسفة نفسيا ، اذ اصبح التعليم - في جامعات لم تعد تحمل من معنى الجامعة ، ورسالتها اكثر من الاسم - عملية تعذيب هائلة وعقيمة .

اما الفلسفة نفسها فبقيت هي العشق والسند ، ومن حكمتها وشمولها ودقة مناهجها في التحليل والتفسير والتغيير والتثوير انعكس ما انعكس على اعماله (او هذا على الاقل هو ما يرجوه ويتمناه). واخيرا تاتي اخر الصعوبات فالكثابة عن التكوين تتطوى بالضرورة على الكتابة عن المسيرة او السيرة الذاتية ، مع ما فى الكلام عن الذات من خطر الوقوع فى مهاوى التضخم والتورم واعراضها التى تفتشت كالابونة فى السنوات الاخيرة بين اكثر كتابنا ومتقينا العرب ، لا سيما بعد الپزيمة التى سميهاها نكسة ، ومع غياب الحريات الحقيقية وتزايد الاختلال فى علاقة الانا بالآخر ، ولذلك لا بد من الاستغفار لله ، وطلب العفو من القارئ عن كل حديث عن الذات تهدده على الدوام مصيبة السقوط فى تلك المهاوى/والامراض ، خاصة حين تدفع للدفاع عن "ذاتها" من عوامل التدمير والاحباط التى تحاصرهما ، ومن كوارث الانتحار الحضارى التى انخرطت فيها الذات الجماعية . ولقد لمست اطرافا من سيرتى فى "بكائيات" صدرت قبل سنوات قليلة ، وفى اكثر ما كتبت من قصص ومسرحيات ومقالات ، بل وفى معظم ما وضعت من بحوث ونقلت من ترجمات ينطبق عليها ما يمكن ان يوصف بانه اعتراف طويل ، ويصدق عليها ما سماه الناقد المبدع الكبير "شكرى محمد عياد" فى عدد قريب من اعدادا هذه المجلة "بالخلاص بالكتابة".

ولما كنت انوى ان استكمل البكائيات بمشينة الله وعونه ، فلا املك فى هذا المجال المحدود الا ان اذكر بعض "الثوابت" التى اتصور انها قد ساهمت فى تكوين لا يزال متجددا كما قلت ومهددا فى ان واحد..

التخلى عن العرش : اول هذه الثوابت هو ما احب ان اسميه "التخلى عن العرش" .. لا ادرى اين ولا متى قرأت ان الكتابة نوع من التخلى عن كل العروش ، ولا اعرف ان كان هذا مجرد اعتقاد نبع من طبيعتى ولازم تكوينى . والتخلى هنا يوحى على الفور بحقيقة التصوف التى حددها اوائل الزهاد والصوفية المسلمين عندما قالوا انه هو "ترك كل العلائق والتمسك بالحقائق" ، كما يذكرنا بالكلمة نفسها التى تدور حولها اعمق التأملات والشطحات الروحية للمتصوف الالمانى "اكهارت"

من القرن الثالث عشر (١٢٦٠-١٣٢٧) ، وتتصل في لغته بكلمة اخرى تعنى الرضا والسكينة والطمأنينة . ولا اقصد بالتخلي معناه الظاهري أو السطحي ، من البعد عن السلطة ، والمنصب والشيرة والمال ، والاضواء والمنافع والمصالح ، اذ ربما يكون هذا البعد - او الابتعاد - تعبيراً عن فشل برر نفسه بحكمة عاجزة .. انما اقصد التخلي بمعناه الديني الاصيل ، من الفناء والعبادة الخالصة ، وبمعناه الفلسفي ، من الاكتفاء والاستغناء الذي كان المثل الاعلى للفيلسوف والعالم القديم ، وما يزال في رأيي جديراً بأن يكون المثل والقيمة العليا لكل كاتب حقيقي .

ليذا لا ينقضى عجبى من تبالك بعض من يسمون انفسهم كتابا او مفكرين على الشيرة والوصول والضجيج والفرقة والظهور في الصورة وفي اجيزة الاعلام ، وحرصهم على ان تكون لهم "جوقات" - او لنكن اكثر صراحة من واقع ما يجري حولنا فنقول "شلل" و "عصابات" تدق لجم الطبول - وتدوى بالثناء والتهليل ، وتبدل الجهود المستميتة في التقديم والتفسير والتحليل ، لاعمال يشك في ان اكثرها يرقى اصلا الى مستوى الفن او الفكر او ينطوى على اية قيمة جمالية او انسانية حقيقية .

وتظلم الاصلية كما تظلم الحداثة ، وتكثر الثرثرة والجلوسة ، ويجنى جنابة لا تغفر على قديم ما زلنا نجيلة وجديد لم نحسن استيعابه ، وتتضج اوعية السياسة الفاسدة سيول الاستبداد والتسلط والجهل والتخبط على بساتين الادب والفن والابداع الموحشة - الا من بعض الاشجار النادرة والزهرات الوحيدة - وتزحف عليها مواكب غير مقدسة من جراد الجيل والادعياء والانتهازيين والشطار والسماصرة والمتعهدين وركاب كل الامواج .. ويضيع الحقيقي في غمرة المزيف ، ويغرق القيم في طوفان المطبوع والمنشور الذي لا يكاد يجد الناقد العالم والمنصف الذي يميز غشه من سمينه. ولو صحت عين الناقد - العالم والمنصف كما قلت - لا يمكن طرد الجراد المتطفل ، وتطير البستان الذي اوشك ان يصبح جبانة كبيرة نصبت فوقها عروش كاذبة لملوك كذابين ، ولادرك الجميع ان حصان المجد هوز الذي يسعى الى فارسه الذي يستحقه ، فيحنى له رأسه الجميل ، ويقدم له سرجه الذهبي .. ولا داعي لذكر امثلة من ثقافات واداب اخرى ، اذ يكفي ان نذكر في ايامنا هذه اسم زكى نجيب

محمود ونجيب محفوظ بين أسماء أخرى ربما لا يزيد عددها على أصابع اليدين أو اليد الواحدة.

واسترد الخيوط بعد هذا الاستطراد فاقول اننى او من بالعمل الصامت والصادق في الظل .. وسواء جاء شئ من التقدير في حياتي او بعد موتي او لم يجئ على الاطلاق ، فيكفيني اننى تخليت وعكفت واخلصت على قدر طاقتي المحدودة . اقولها وليس في جدول النفس قطرة مرارة واحدة ، فالتخلي قانون الحياه ومبدأ تكوين ، وليس مبدأ ابدا - ولن يكون - علامة عجز او مكر او تواضع مغرور .. ويبقى شعار حياتي - ان كان لا بد من شعار - هو ان احيا في هدوء واعمل في صمت واموت في صمت .. ولكم يسعدنى حصار التجاهل المضروب من حولي ، لانه يوفر لى الحرية الضرورية ، والحرية هي قضيتي الاولى والاخيرة .

يرتبط التخلي . عن كل العروش بشعور مزمن بالذنب ، يجعلنى احاسب نفسى مع كل شهيق : هل استحق الهواء الذى أتففسه ، ومع كل اغماضة جفن : هل فعلت اليوم ما يسوغ لى ان انام مرتاح الضمير ؟ صحيح اننى ابنت كل ليلة وفى سمعى عبارة كانت ترددها امي رحمها الله : "يا بخت من بات مظلوم ولا بات ظالم" كما نطق بنا سقراط فى دفاعه الشهير عندما اكد انه يفضل ان يتحمل الظلم على ان يوقعه على غيره . لكن من منا الظالم ومن المظلوم ؟ وأين الحدود الفاصلة بين الذنب والبراءة ؟ لا شك أن الشاعر بالذنب قد ارتكب ذنوبا أخرى في حق غيره ، لكن ربما يشفع له أنه لم يتعمد الظلم ولم يقصد إليه . وربما يسمح له القول بان شعوره بالذنب - ومن ثم تعذيبه الدائم لنفسه - له أصل "بيولوجي" .. فقد ولدت ثالث ثلاثة . وأثر ضلعا المثلث أن يتركأ أضعفهما وأكثرهما هزلا بعد الشهر الثاني من ولادتهما . ولقد طاردنى الشعور بالذنب نحو الشقيقتين الغائبتين ، أو العاقلين ، منذ أن سمعت القصة من فم أمي وشقيقتي الكبرى ، وعرف عني التجول الرومانسي في صباي بين قبور جبانة البلدة بحثا عن قبوري الصغيرين المسكينين ، وعن الشبر الباقي الذي أعده جارنا المقرئ واللحاد ليسع الجسد الثالث النحيل ، فشاء حظه أو مكره - لسبب لا يفهمه ولا يستحقه - أن يبقى بعد المقرئ والأم والأب وشقيقتين عزيزتين أكبر منه . ولكم

عوقب وضرب بسبب هذه الجولات الوحيدة . وكم تذكرها عندما كبرت به السن وألف قراءة شعر المقابز وأدبه القاتم الحزين. ونشأ الصبي المدلل - الذي ارتبط مولده بمعجزة أو مفارقة ساحرة - في بيت ريفي رباه على قيم ازداد تحسره علينا بعد إقامته في المدن المعقدة الماكرة ، وبعد السجعات الشرسة "للاقيم" على واقعنا ومجتمعنا وعلما وأدبنا وضمائرنا ، إذا جاز الظن المتفائل بأن فينا اليوم من يتذكر الضمير - وبين أب تقي صارم ، قاس على نفسه في التزامه بالاستقامة والواجب المطلق - وكأنه فيما عرفت بعد ذلك كاتطي ريفي وإن لم يسمع عن كانط ! ، وأم طيبة حنون ، تشقى من قبل طلوع الفجر إلى مغالبة النوم مع صلاة العشاء ، وتملك قدرة نادرة على الحب والعطاء بغير حدود - حتى لتستخسر في نفسها اللقمة والهدمة - وعلى الدعابة والمرح وحكاية الأمثلة والحكايات ومحاكاة الآخرين - بينهما وبين أخوين يساعدان الأب - المتفرغ للعبادة وقراءة "الكتاب" الوحيد الذي قرأه في حياته - في تجارته البسيطة ، وأخوين آخرين يدرسان في المدن الساحرة البعيدة والمخيفة ، ولا يظنران إلا في إجازة الصيف - بينهم تكون الحالم والمذنب الصغير ، وبدأت تجاربه مع الشعر الذي أفلس منه تماما في العشرين وإن ظل وفيا للشاعرية فيما حاول من قصص ومسرحيات لايزال فيما قدم من دراسات في الأدب العالمي والغربي وفي الفلسفة الشرقية والغربية ، مما جعل أحد النقاد الصغار يجرب فيه ذكاهه ويصفه بالوصف المشهور عن "التوحيدي" أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ، أي لا شئ على الإطلاق!..

البعد والخروج

إذا كانت أول عبارة في سفر التكوين هي "في البدء كان الكلمة" وكان أول كلمة معبرة عن حياة جوته - سيد شعراء الألمان - الذي سأتكلم عنه بعد قليل - هي "في البدء كان الفعل" ، فيبدو أن الكلمة التي تصدق على هي "في البدء كان التعذيب" ! ترسب في وجداني منذ السنوات المبكرة أنني أختنق في عالم خانق هو الجحيم ، واستقر فيه ضرورة الخروج من هذا الجحيم والوفاء له في الوقت نفسه والاكتماء بناره .. خرجت منه كثيرا إلى بلاد وعوالم أخرى ، لكنني كنت أحمله معي وفي أينما

ذهبت وعشت فيه وتلظيت بنيرانه وزبائنه معظم حياتي ، لكنني لم أتوقف عن محاولة الخروج منه ورفضه والاحتجاج عليه وسلبه وأنا فيه ، ربما كان اغترابا دائم البحث عن الانتماء ، أو انتماء لا يجد نفسه إلا في الاغتراب ، ميمما يكن الأمر فقد سعيت باستمرار إلى أفاق وشواطئ أخرى ، وتطلعت على الدوام إلى معرفة لغات وأداب وحضارات أخرى "حتى سماني صديق عمري صلاح عبد الصبور بالطلعة" أكثر مما تطلعت لتثبيت قدمي على أرضي وتعميق لغتي وتراثي " غربت وشرقت بقدر ما أسعفني قاربي الوحيد وجناحي الضعيفان ، لكي أثوب في العقد السادس من عمري إلى حقيقة أصارح بها شباب الأدباء والعلماء : لن يعرف الإنسان تراث الآخرين إذا ظل يجهل تراثه ، ولن يتقن لغات الغير حتى يتقن لغته ...

ربما بدأت الرغبة في البعد والخروج في الثالثة أو الرابعة عشرة من عمري بعد قراءة قادة الفكر لطفه حسين وزهرة العمر للحكيم . لكننا يقينا قد رسخت جزورها في تربيتي عندما قرأت "الأم فرتر" في ترجمة الزيات رحمه الله عن الفرنسية كنت أيامها - مثل كل صبي مثلي لا أزال أعبر جسر الدموع المنفلوطية وشاءت المصادفة أن أقع على هذا الكتاب الفريد الذي أصبح أول نص أدبي أعكف عليه بعد أن بدأت بعد ذلك بداية جادة في تعلم الألمانية كما قدر لصاحبه أن يصبح كوكبا هاديا لتفكيري وحياتي طوال ثلاثين سنة أو يزيد ، وأن أعرف بأدبه وشعره وأترجم له وأدرسه في ثلاثة كتب على الأقل .

كنت في تلك المرحلة مفتونا ببلاغة الرافي والزيات ، ماثرا في ذلك بشقيقي الأزهري وزملانه الذين عودوني ضبط ساعتني البيولوجية الأسبوعية على يوم الثلاثاء الذي كانت تظهر فيه "الرسالة" فيما أذكر .

وخرجت من الفتنة والافتتان بهما وبجيلهما من البلغاء - الذين مازلت أحاول الخلاص من بلاغتهم إلى اليوم لأقع في سحر "جبران" الذي لف شبكته حولي حتى حصولي على التوجيهية . ومد لي الحكيم طوق النجاة فنقلني فكره المثالي وحواره الدقيق من البلاغة إلى الفن ، وفي الجامعة عاودتني الرغبة في البعد والخروج ، ومع الإصرار على إجادة الإنجليزية والفرنسية ، وبرعاية كريمة من بدر الديب ومحمود

أمين العالم ويوسف الشاروني الذين تعهدوني بحبهم وتوجيههم في سنواتي الأولى بالجامعة ، أطلعت على ما أمكنني الاطلاع عليه من مسرحيات "ميتزلينك" وقصص "كافكا" - الذي لم تفارقني كوابيسه إلى اليوم!- وأشعار "رلكة" و "إليوت" ، وشذرات متفرقة مما كان يكتب أو يترجم عن فلاسفة الوجود وأدابه الذين بدأت أصواتهم تتردد بين المتقنين عامة ، ودارسي الفلسفة خاصة ، مثل كامب وسارتر ومارسيل وهايدجر وياسبرز من الأول تشربت النزعة التراجيدية أو المأسوية ، والعطش المتجدد للطبيعة والنور والحياة، ثم لازمتني عاطفة الحب له والارتباط بتشاؤمه وبراعته وأمانته وتمرده حتى إعاد رسالتي عن فكره الفلسفي بعد ذلك بأكثر من عشر سنوات .

أما الخامس "وهو هايدجر" فقد سيطر سيطرة المستبد على عقلي ، وأغراني سحره الوهمي وأرهقني فكره العسير وأسلوبه المعقد الركيك طوال السنوات التي قضيتها في جامعة ألمانية خضع معظم أساتذتها وطلابها لطغيانه ، وتخض ذلك الانشغال الطويل عن كتاب أظنه من أرداد كتبتي وإن لم يكن أقلها فائدة، وهو نداء الحقيقة . ولا بد من القول هنا بأن الانجذاب للفكر والأدب الألماني قد بدأ منذ سني التحصيل في الجامعة ، وبتأثير الرجل الذي ظل منذ ذلك العيد هو قدوتي في الدأب والجدية ، وفي التوحد والانفراد ، من هذا الرجل العظيم - عبد الرحمن بدوي - سمعت أسماء لزمت أصحابها بعد ذلك - مثل شوبنهاور ونيثشه وكيركجور وهايدجر الذي سبق ذكره ، وبه اقتديت في حب لغات عديدة حديثة وقديمة وإن لم أبلغ بالطبع مبلغه ، وبفضله اتجهت للأهتمام الأساسي بالفكر والشعر والمسرح الألماني ، وإن قصرت في متابعتة على طريق بحثه وعلمه الواسع بالتراث الفلسفي والصوفي الإسلامي.

وإذا كنت أختلف عنه في مناحي تفكيري وتعبيري اختلافا بعيدا ، فإن اعترافي بفضله وعرفاني لشخصه وعلمه يسري في دمي ، ويكفيه فضلا على و على غيري أنه سيبقى المثل العالي الذي نبتدي به في الخروج والتحدي ...

هذه الرغبة في الخروج من الجحيم إلى أفاق وشواطئ أخرى ، مع الاصرار كما قلت على الانتماء له والاكتماء بنار عشقه وعشق ضحاياه - قد انعكس فيما أعتقد - على تفكيري الفلسفي وإنتاجي الأدبي . فمنذ سنوات غير قليلة طغى على الإحساس بمنحه الوجود العربي التي لم تعد خافية على أحد ، وبدأت التخلص من تأثير فلسفة الوجود والانتقال إلى نقد الواقع القائم وسلبه ورفض "لا قيمه" التي أشرت إليها من قبل تحت تأثير فلاسفة الرفض والنفي من اصحاب النظرية النقدية الاجتماعية المعروفين باسم فلاسفة فرانكفورت . وإذا كان هذا النقد قد ظهر بصورة أولية في كتابي المتواضع "لم الفلسفة؟" ولم يكتمل مشروعه بعد ، فقد تجلى من الناحية الأدبية في "بكانياتي" وفي عدد غير قليل من مسرحياتي "كالبطل ودموع أوديب وبشر الحافي يخرج من الجحيم والقيصر الأصغر" . كما تجسد قبل ذلك في أغلب شخصيات قصصي التي انتزعت من الجحيم المحبوب الذي صنعناه لأنفسنا ، وتعددت صورها وأنماطها من الدراويش والممثلين الفاشلين والشحاذين والمجانين المجحودين والثوار المحبطين .. الخ . أي من مساكين و "تاس في الظل" يعترفون بفضل أقرب ادبائنا الكبار إلى قلبي ، وهو شيخنا الرقيق الجليل صاحب العصا والتدليل ...

الأموات - الأحياء والمعلمون والأصدقاء

ربما ارتبط كل ما سبق "بثابتين" آخرين لا أظن أن المقام سيسمح بالتوسع في الحديث عنهما : الأموات من الآباء الذين تعلمت منهم وعشت معهم أكثر مما عشت مع الأحياء ، وأصدقاء العمر الذين صحبتهم وصحبوني أكثر من أربعين سنة ، وكانوا وما يزالون هم الأحياء والمعلمين ...

أما الأموات فأخطى لو سميتهم الأموات ، أن عيونهم ترمقني وتطل على - وربما ترثي لي !- من طيات الكتب التي تحيط بي وتحاصرني أنا وزوجتي وطفلي من كل ناحية ، وهم يشجعونني ويردون على أسئلتني ، ويقدمون لي الحب والوفاء والأمان كلما بخل على بها أقرب الناس في هذا الزمان . والأهم من ذلك أنهم وحدهم يفتقون بجانبني في هذا الوقت الذي اشتد على فيه الشعور بالمحنة والأزمة "أزمة

وطني وتاريخي وحضارتي لا أزمة شخصي العرضي الزائل لا محالة" ، وهم في الأغلب فلاسفة شعراء وشعراء فلاسفة ألجاء إليهم دائما وأنهل من منابعهم كلما جعت وعطشت للحكمة والسلوى والحب ، وكلما ضعفت في متاهة الواقع والتمست الخيط النبادي للخروج.

يخجلني أن أذكر اسمائهم أو أحدث القارئ عن تجاربي معي ، لا سيما وأن هذه التجارب ما زالت قليلة الشأن ومتواضعة الحال .. والأهم من ذلك أن لقائي بهم نابع من الأزمة ، أنني أزداد مع الأيام يقينا بأن التحولات والانجازات والابداعات الكبرى (في الفلسفة والأدب والفن والعلم) وراءها أزمات تاريخية واجتماعية ووعي أكبر بيذه الأزمات ، وليتنا اليوم ، ونحن في زمن المحنة ، نتعمق هذه الفكرة ونستمد منيا الوقود الضروري للإبداع على كل المستويات . وليتنا تعلمنا أن نراجع كل شيء ونبدأ كل شيء من الصفر ...

أما أصدقائي الذين كانوا وما زالوا أساتذتي فيخجلني كذلك أن اتحدث عنهم بالتفصيل وأنا واحد منهم . وماذا أقول عن اصدقاء "الجمعية الأدبية المصرية" الذين شرفوني بالانتماء إليهم ، وسكت النقد حتى الآن عن دراسة دورهم في حياتنا الأدبية دراسة جادة منصفة "ربما لأنهم غير أيديولوجيين - وأن لم ينغلغوا دون الأيديولوجيات - أو لأن الغالبية الغالبة منهم قد تخلت كما قلت عن كل العروش ؟"

ومع ذلك لن أستطيع أن أمنع قلبي من تسجيل أفضالهم عليه وعلى : صلاح عبد الصبور الذي جرى شعره مجرى الدم ، وفتح القلب والعين على الزمن الجريح وعلى رماح الاستبداد وفرسانه الممزومين ، وفاروق خورشيد الذي علمني حب الأدب الشعبي واستلهامه ، كما لقنتني شجاعته وكبرياؤه في مواجهة محنته دروسا في الصمود حتى تجلى الحق وتوج بالتقدير ، وعبد الرحمن فهمي الذي نهلت من نبعه حكمة لم أجدها في كتب الحكمة ولا عند أحد من أديانها الرسميين ، شكري محمد عياد وأحمد كمال زكي وعز الدين اسماعيل الذين جسدوا المركب النقدي النادر من العلم والابداع ، وغيرهم من الزملاء والاصدقاء الذين لن يجدهم غبار المعاصرة والمعاصرين ما يستحقونه في ميزان العلم والانصاف ...

وتبقى "البومة الحكيمة" - كما وصفت نفسها في مكان آخر !- شاهدة على خرائب العصر ومحتجة عليها ، محاولة أن تقوم بدور النذير والبشير الذي قام به "المتنبي" و"المنقذ" والشبيد من "إيب أور" إلى صلاح عبد الصبور ، محذرة من "رعب أكبر من هذا سوف يجيء ، وواحدة بالنموذج الضد والبديل في "يوتوبيات" حالمة ومستحيلة - كثر عددها وخاب طموحها من أفلاطون والفسارابي وعصر النهضة إلى أرستو بلوخ في أيامنا - بل في "يوتوبيا" ممكنة ومعقولة ، لا يزيد منتبى طموحها عن الحلم بمجتمع سوى يسترد وجهه الأصيل ممن شوهد وينتشل قيمه من مستنقع اللاقيم الذي فرض عليه التردى فيه ، مجتمع يحيا فيه ويعمل ويأمل ويبدع إنسان سوي يجد القدر المعقول من الحرية والعدل ، ويؤمن بأن القانون هو السيد - كما قال أرسطو - وليس هو الخدر والتسلط والفوضى والجيل واليهوان ...

عبد الغفار مكاوي والفلسفة الألمانية

جمال محمد أحمد سليمان*

بدأت علاقة عبد الغفار مكاوي بالألمانية في وقت مبكر من حياته كما يخبرنا، إذ بدأ تعلمها وهو في العشرين من عمره إيماناً منه أن تعلم اللغات الأجنبية هو السبيل الوحيد للخروج من واقع الطبقة المتفككة المأزوم.

فقد كتب يقول "كان السبيل الوحيد لاقتناص أمل الخروج" هو الاستمرار في القراءة المشتتة والإصرار على تعلم لغات جديدة ... في العشرين من عمري وما بعدها ... بدأت أخرج كل شهر ثلاثة جنيهاً ... لتعلم الألمانية التي واصلت دراستها بعد ذلك حتى ارتبط اسمي - لشدة بلائي أو عزائي لا أدري - بأدبها وفكرها (ش ف ص ٤١٢). ** وظل يواصل تعلمها في مدرسة الألسن، ثم أرسل بعد ذلك في بعثة إلى ألمانيا لإستكمال دراسته العليا، فأعتبر هذه البعثة بمثابة الفرحة التي سمحت له بتجاوز "المنفى المقدر" متمثلاً في الوظيفة الحكومية وما تزخر به من روتين مقيت كفيل بالقضاء على أي طموح أو أمل لتجاوز الواقع، وقد أتاحت له هذه البعثة، التعرف عن كثب على الفلسفة الألمانية ومعايشته واقعها. وهي ميزة لم تتوافر لكثير من الميتمين بالفلسفة الألمانية في عالمنا العربي، والنيل من المنبع دونما حاجة إلى وسيط، وقد صورها هو تصوير أدبياً يعكس تطلعه المبكر إلى تجاوز واقعته والعلو عليه والانفتاح على الثقافات الأخرى إذ يقول: فتحت طاقة صغيرة في السجن الأزلي نفذت منها إلى ألمانيا لأبقى هناك خمس سنوات وأملأ رأسي حتى التخمة بزدال الجرمان (ش ف ٤١٣)

لكن المدنية الحديثة بكل منجزاتها المبهرة لم تلغس الرجل عن مهمته التي من الواضح أننا لم نغيب عنه لحظة واحدة منذ وطأت أقدامه عاصمة المذاهب

* باحث في الفلسفة الألمانية

** سترمز بالحروف الأولى لأسماء كتب الدكتور مكاوي

المبانيزية الكبرى كما أنه لم يتخذ الموقف المضاد والذي يرى أن المدنية الحديثة هي الضلال المبين وإنما وقف الرجل موقفاً يحسب له . فبقو وإن كان يطالب بالانفتاح على الثقافات الأخرى فإنه في الوقت ذاته يرفض أن يقع في أسر المذاهب مهما بلغت قدرتها على جذب الأنظار ، إذ يقول "أحاول أن أستفيد من كل المذاهب بقدر جهدي لكي لا أسمح لواحد منها أن يستعبدني (ش ف ٤٠٥). وهذا يتطلب بطبيعة الأمر أن نفهم المفكر .. وأن نتعاطف معه ونجرب أن نرى رؤاه (ش ف ٢٢٦) وإذا كانت صحبة كبار الفلاسفة تعطي العقل دفعة نحو النور فإننا لا نغفاه من أن يفكر بنفسه ، ومن هذا المنطلق الذي يقوم على إدراك الخصوصية ويرفض الترويج لمقولة عالمية الفكر قدم تعريفاً للفلسفة يتماشى مع رؤيته التي لا شك أنها تعبر عن موقف واع فأصبحت الفلسفة هي التفلسف ، مدرسة الحكمة (م ج ص ١٢) وليست الاقتصار على ترديد أقوال الآخرين لأن هذا الأخير من شأنه أن يحيل الإنسان إلى ببغاء مهمته هي التردد ليس إلا ، ليستجلب إنتباه الآخرين وهو في الوقت ذاته يروج لبضاعة لا ناقة له فيها ولا جمل

بيد أن اعتبار الفلسفة هي التفلسف – وبما هي في ماهيتها وضع كل شيء موضع السؤال – يتطلب أن تكون الفلسفة تحرر دائم ومحاولة لمساعدة غيري على التحرر (ش ف ٤١٤) ويتجاوز هذا الفهم العام للفلسفة ، الفلسفة بما هي كذلك ليضملم أمانة الكلمة أيا كان المجال الذي تأخذ على عاتقها تناوله ، وبناء على ذلك يقول "كل كلمة لا تنصب بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الحرية لا تستحق عندي المداد الذي كتب به ولا الوقت الذي ينفق في قراءتها (ش ف ٤٠٦) .

وإذا كانت مهمة الفلسفة هي تحرر النفس وتحرير الآخر فإن هذا التحرير لا يتم بإنفصال المفكر أو الفيلسوف عن واقعه والحياة في الأبراج العالية وإنما "مكان الفيلسوف مع الناس" (م ج ١٣) ، وتتماشى هذه الميعة المزدوجة للفيلسوف والفلسفة أي تحرر النفس ومساعدة الآخرين على التحرر مع فهم ماهية التغيير الذي يتراوح بين "تتوير" الباطن أو الخارج والبدء في الحالتين من جديد ومن الصفر (ش ف ٤١٣) بل يتماشى مع فهم عمل الفلسفة بوصفها فلسفة العمل التي تكمن وراء كل

تطور وإنجاز ولم يكن فكر الرجل في واد وحياته في واد آخر ، وإنما حياته مثال صادق لفكره وإن أنتج طريق مطبوع بطابعه الخاص بعيد عن الشعارات الرنانة والطموحات العريضة التي سرعان ما تتساقط فأعلن أن كل ما يريده هو أن أعيش في هدوء وأعمل في هدوء وأموت في هدوء (ش ف ٤١١) ومن ثم فلم يكلف نفسه عناء السعي المحموم وراء الشهرة وجذب الأنظار ، وإنما يبقى التعفف عن الشهرة مسألة مبدأ وطبع وأسلوب حياة (ش ف ٤١١) .

ومن هذا المنطلق ذاته الذي يتأسس على إتقان العمل دون النظر إلى العائد والاهتمام بالكيف وليس بالكم أعلن الرجل أنه "صير لي أن أعرف عدد قليلا وربما لا يزيد عن أصابع يدي الواحدة معرفة تكون وتؤسس من أن ألم بعشرات من السطح (ش ف ٣٩٧) ، وعلاوة على علم الرجل الدقيق وإجادته الفلسفة الألمانية ولشنون الفكر امتلك أسلوبا أدبيا رفيع وحس لغوي مرهيب لأنه أديب قبل أن يكون فيلسوف يحتل مكانة مرموقة بين أدباء العربية وهو على حد قوله وإن كان قد كتب في الفلسفة فيقلب أديب أو في الأدب فبعقل فيلسوف (ش ف ٤٠٥) أو هو بتعبير آخر أديب بين الفلاسفة ، وفيلسوف بين الأدباء وإن كان هذا لا يعني أنه لا هذا ولا ذلك وإنما يعني بالآخرى أن الرجل يفهم العلاقة بين الأدب والفلسفة إنطلاقا من موقفه هو القائم على التجاور لا على النفي فالفلسفة والأدب لا يقضي أيا منهما على الآخر وإنما يتجاوران لا على مستوى الأشخاص وإنما على مستوى النفس الواحدة ، وهو يصدر عنده عن فطرته إذ يقول "هو امتزاج لا حيلة لي فيه ، لم أتعمد علم الله ولم أحتمل له وإنما هو طبيعتي العاطفية التي أدمنت قراءة الشعر والحياة به ومعه ، تنعكس دون قصد على عباراتي، مع حرصي الدائم ألا تكون على حساب ما يسمى بالحقيقة أو الحقائق الموضوعية (ش ف ٤١٧) .

وإذا كان الرجل قد بدأ يتحرر من نير المذاهب الميتافيزيقية ويختلي بالفن المحرم الذي كبتت صوته طبول الفلسفة في هذه الفترة من حياته فلا شك أن فيم الرجل للعلاقة بين الأدب والفلسفة بل ونشره لآخر كتبه الذي تتجاوز فيه الفلسفة مع الأدب كقيل بأن يدرأ عن الرجل أية تهمة بترجيح كافة الأدب على الفكر .

وقد ترجم عبد الغفار مكاوي العديد من نصوص الفلاسفة الألمان المهمة وجاءت ترجماته تعبيراً صادقاً عن التزامه الفكري تجاه مشكلات واقعة وأمتة العربية وكانت أول محاولة له في الترجمة هي كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" لإمانويل كانط التي صدرت عن الدار القومية للنشر عام ١٩٦٥ .

وبالرغم من أسلوب كانط الفلسفي المرهق الذي يأن منه حتى مواطنيه فإن الترجمة العربية جاءت غاية في السلاسة وبساطة العبارة بمقدمة وجيزة عن منزلة الكتاب من فكر كانط كما نوه إلى ما في فكرة الواجب - الذي يعد أساس الأخلاق عند كانط - من صلابة وقسوة ولكنه في الوقت ذاته وتحقيقاً لمطلب التعاطف مع الفيلسوف وتجريب رواه نوه أيضاً إلى أننا لا يجب أن نغفل النبيل النادر الرفيع الذي يجلل هامة الإنسان (مقدمة الكتاب ص و) وإن اعتمد في كلا التوهين على شيلر وقدم في النهاية الترجمة ثبت باهم المصطلحات الألمانية والفرنسية واصنعاً لها المقابل العربي^(١) وقد ناقش فؤاد زكريا الترجمة منوها بها في الفكر المعاصر القاهرية، و صدرت للكتاب طبعة أخرى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٠، كما ترجم عام ١٩٧٤ "فلسفة العلو" لاستاذة فولوجانج شتروفه الذي عمل تحت اشرافه في المانيا وسبق الترجمة بمقدمة وافية عن مقصد الكتاب باعتباره كتاباً في التصوف وحاول إنطلاقاً من اهتمامات المؤلف خاصة في مقاله "خواطر عن مصر" الذي ضمنه كتاب "الملمع الآخر" حاول التعريب بين الروح المصرية التي تتميز بالرتابة والاطراد والتكرار الذي يتمثل في النهر والصحراء والشريط الضيق بين الأرض الخضراء وبين النهر والصحراء والآثار والرسوم والنقوش البارزة علينا (التي تعني) دائماً أبداً نفس الشيء (ف ع ص ١٤-١٥) وبين الروح الصوفي الذي يسعى المؤلف إلى التنويه على أنه التصوف مفهوماً على أنه العلو والتجاوز لكل شئ حتى ينسى لنا معرفة كل شئ هو الطريق الوحيد المتبقي أمام الفلسفة، كما اعتبرنا الكتاب دعوة للممارسة التجربة الباطنية التي أنبثق منها الكتاب ذاته لأنه ليس دراسة نظرية ولا بحثاً من البحوث.

وفي عام ١٩٧٧ صدر له كتاب نداء الحقيقة ضمن سلسلة نصوص فلسفية ، وقد تضمن الكتاب ترجمة ثلاثة نصوص لمارتن هيدجر هي "ماهية الحقيقة" ، نظرية أفلاطون عن "الحقيقة" ، ألثيا هيراقليطس الشذرة السادسة عشرة وقد سبق الترجمة بمقدمة تعد الأولى من نوعها في لغة الضاد التي قدمت تناولا شاملا لفلسفة هيدجر معتمدة بشكل أساس علي كتاب الوجود والزمان كما قدم لوحة بحياة هيدجر وأعماله^(٢) كان لها أكبر الأثر بالنسبة للمهتمين بدراسة هيدجر وعي الرغم من الترجمتين السابقتين جاءت أية في البيان قد حفل النص الثالث بالمتراذفات التي وضعت بين الأقواس والكلمات الاجنبية الي درجة تربك القارئ وتشعره في فقرات غير قليلة أن النص قد تسرب من ترجمته ولعل هذا ما دفع أستاذنا الي القول بأنه " كتاب مرهق سي الطبع والحظ " ش ف ١٨ ؛ كما صرح غير مرة أنه غير راض عن هذا الكتاب .

وفي نفس العام أيضا ترجم نصين مهمين للفيلسوف الألماني ليننتز وهما: "المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة" و"الفضل الإلهي وقد سبقتهما بمقدمة عامة عن فلسفة ليننتز وأهمية فلسفته لكن لما كان ليننتز لم يكتب هاتين النصين بالألمانية فقد ترجمنا أستاذنا عن الفرنسية في الترجمة عن قام بها روبنيه وأشار أستاذنا إلى أنه راجع الترجمة على الترجمة الألمانية للنصين أيضا.

ونشر في عام ١٩٩٥ كتاب (شعر وفكر) عن الهيئة المصرية العامة للكتاب تضمن ترجمتين لنصين مهمين الأول هو نص "التنوير" لإمانويل كانط والثاني هو نص "خواطر عن مصر" لفولفجانج شتروفيه سبق النص الأول بتمهيد عن حركة التنوير في أوربا كما تناول معالجة الفيلسوف اليهودي موسى مندلسون أيضا لمعالجة سؤال التنوير والحق النص الثاني بتعقيب كرر الرجل ما سبق أن نادى به من التحرر واحترام الإنسان بوصفه منبع كل مبادرة وأصل كل حياة وتشدد على ضرورة احترامه كغاية واحترام حريته .

كما قدم أستاذنا العديد من الدراسات عن الفكر الألماني ففي كتابه مدرسة الحكمة قدم دراستين عن نييتشه الذي يقول أنه فيلسوفي المفضل نييتشه (ف ٤٢٦) بل

ورأى فيه التشبيه إذ يقول "أميل أحيانا إلى تشبيه نفسي بنيتشه (س ف ٤١٧) هما قدر المفكرين حزين ، والعود الأيدي . يرى كاتب السطور أن فكر أستاذنا أقرب إلى هيدجر منه إلى نيتشه فمثلا يقول أستاذنا عن شخصيات الفن أنها تفرض نفسها وتجعلنا وسطاء نساعدنا على الظهور للنور (س ف ٣٩٨) ووجه الشبه هنا كبير بين هذا القول وقول هيدجر عن قدر الوجود الذي تأتي أنساق الفلاسفة تلبية له ونفس الشيء يمكن أن يقال عن قول أستاذنا أن يختار الموضوع لا أن تختاره (ش ف ص ٤١٨) قوله أن لا أختار الإطار كما أن تقرير العلاقة بين الأدب والفلسفة عند أستاذنا تستند بشكل مباشر إلى قول هيدجر الذي يورد أستاذنا نصه الذي مؤداه أيما يسكننا على قمتي جبل متجاورين ومنفصلين في نفس الآن (ش ف ٤١٨) بل أنه ليقرأ نيتشه خاصة في مقالاته الأولى قراءة هيدجرية . كما قدم دراسة أخرى عنه في كتابة فكر وشعر بعنوان (كن نفسك) حاول فيها قراءة نيتشه علي أنه عالم نفسي وقارئ لأعمق النفس البشرية كما قدم دراسة أخرى عن ما هو الشيء تناول فيها محاضرة هيدجر ما الشيء التي نشرها في كتاب محاضرات ومقالات كما تناول أيضا في دراسة أيضا في دراسة بعنوان حذاء فان جوخ مقال هيدجر حقيقة العمل الفني وان ضمن معه محاضرة لرمانو جوارديني بعنوان حقيقة الفن والحقيقة أننا لا يمكن أن ننهي هذه الدراسة - التي قد لا تفي الاستاذ حقه دون الإشارة الي دراسته الهامة عن " مدرسة فرانكفورت " والتي تمثل توجه جديد للدكتور مكايوي يحرص عليه ويؤكد اهتماماته السابقة الأقرب الي فلسفات الإنسان ووجوده ورسائله لتظهر دور الفلسفة الاجتماعي .

والحق أن قضية تضمين المقال التي يحرص عليها في تناوله للدراسات المختلفة وأن كانت تعكس حرصه علي عرضه للموضوع في شكل موحد وهي نفس الوقت أمانة الرجل في الإشارة الي المرجع الذي أستقر فيه فكرة مقاله أو دراسته الا ان الحدود الفاصلة بين فكر المؤلف الاصلي للعمل وبين فكر أستاذنا قد تتداخل لتؤكد تمثل مكايوي لما يكتب وتعاطفه الشديد معه وأتمني أن تكون هذه السطور قد استطاعت تعبر عن عرفان للجميل وتقديرا للجيد المخلص والأمين الذي أداه أستاذنا في خدمة الفكر والأدب ولعلها أيضا تدفع عنها بعض الغين الذي يشعر به سواء من

قبل الآخرين ومن قبل الدولة ليصل العرفان بالجميل والشكر والتقدير لو احد من
أخلص أساتذة الفلسفة للفلسفة
المراجع مرتبة وفقا لسنوات إصدارها
د. عبد الغفار مكاوي :
مدرسة الحكمة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٦٧ (م ح)
فلسفة العلم ، فولفاج شتروفة ترجمة عبد الغفار مكاوي مكتبة الشباب القاهرة
١٩٧٥ ف. ع
نداء الحقيقة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٧
كانط ميتافيزيقا الاخلاق ١٩٠
ليبنز المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفصل الالهي ، دار الثقافة للنشر .

(١) ترجم أساتذنا كلمة besriff بكلمة تصور يرى وأن كان من الممكن ترجمتها بكلمة مفهوم لأن الكلمة
التي تقابل التصور في الألمانية هي vorstellung كما ترجم كلمة schauung ببيان وأن كان من الجائز
السطور ترجمتها بكلمة حدس ويترجم كلمة wesens بكائن التي ترجم بكلمة ماهية

(٢) ترجم أساتذنا في هذه اللوحة محاضرة هيدجر 1955 glassen heit بظمانية ويرى كانت السطور
بترجمتها باعتزال كما ترجم بحث هيدجر derss atz von grund بمبدأ السبب

عبد الغفار مكاوى: تجليات فكرية وإبداعية

د. ماهر شفيق فريد^(*)

احتفاء "أوراق فلسفية" بالدكتور عبد الغفار مكاوى ١ إنما هو احتفاء بقيمة فكرية كبيرة فى حياتنا. فهو امتداد خلاق لذلك الجيل العظيم من أساتذة الفلسفة: جيل زكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى وتوفيق الطويل، ومن قبلهم يوسف كرم صاحب الثلاثية عن تاريخ الفلسفة اليونانية، والوسيط، والحديثة

فى شخصية عبد الغفار مكاوى شىء من تعطش فاوست إلى المعرفة والخبرة. وفيها شىء من حيرة هملت وعذابات. وفيها أيضاً شىء من مثالية دون كيشوت التى عفى عليها الزمن. ولكن وراء هذا كله عقلاً قوياً، وروحاً حساسة، وإرادة صلبة تصارع تعقيدات الفلسفة الإغريقية والألمانية فلا تتركها حتى تصرعها فهما وبحثاً ونقاشاً. ومن وراء هدونه ودمائته ثمة رواقية صلبة، وصبر على مكاره العيش والدرس، وقدرة على مواجهة قذائف الفضاء الجائر وأحكامه، وضربات الزمان، وظلم المستبد، ووقاحة المتكبر المتعجرف، وبطء العدالة، وخطورة الحكام، إلى آخر هذه الرزايا التى يحدثنا عنها هملت فى مونولوجه المشهور.

لن أتحدث عن كل أعمال مكاوى، إنشاء وترجمة، فهى كثيرة ٢، وأنا لم أقرأها كلها. وحرى بى أن أقول، دون تواضع زائف، إنى لست جديراً بأن أصدر أحكاماً عليها - ولو انى سأفعل بما بقى لى، على مشارف الستين، من نزق الشباب - فأنا لا أدانيه ولا أسامته علماً أو فضلاً. حسبك أن تعلم أنه رجل يجيد اليونانية واللاتينية والألمانية والفرنسية مع إمام بأطراف الأسبانية والإيطالية. وقد انصبت هذه اللغات كلها فى بوتقة عشقه للغة العربية واطلاعه على تراثها، الأدبى والفلسفى على السواء.

عبد الغفار مكاوى مفكر فلسفى وناقد أدبى، وفنان عالج الشعر والقصة القصيرة والمسرحية، و مترجم عن عدد من اللغات الأجنبية ٣.

^(*) استاذ النقد الادبى - قسم اللغة الانجليزية - اداب القاهرة

المفكر الناقد هو الذى أخرج كتاب "ألبير كامى: محاولة لدراسة فكره الفلسفى" (١٩٦٤). انظر إلى التواضع فى العنوان: "محاولة .. ومع ذلك فيو - مثل كتاب فؤاد كامل عن أندريه مالرو وشاعر الغربية والنضال، وكتاب حبيب الشارونى عن أزمة الحرية بين برجسون وسارتر، وكتاب أمينة رشيد فى تاريخ الأدب الفرنسى - من أجمل ما كتب عن الأدب والفكر الفرنسى باللغة العربية.

إن مكاوى يضع يده على مفتاح شخصية كامى حين يصفه بأنه واحد من أنبل الكتاب وأتددهم أمانة وأبلغيم دفاعا عن حرية الإنسان وكرامته. تتجلى هذه الصفات فى ثانيا حديثه عن حياة كامى، ومعنى المحال (الأيسوردية l'absurde)، والتمرد، والتضامن عنده.

وفى كتاب مكاوى "البلد البعيد" (١٩٦٨) - وهو مهدي إلى فاروق خورشيد وكاتب لم أتمكن قط من أن أحبه أو أسيفه) فصول عن:

الألم الجميل أو الناقد الألماني فنكلمان: عن عذاب لاوكون فى التمثال الاغريقى الذى يثور كاهنا تأخذ بخناقه الحيات.

الشاعر العاطفى والشاعر الساذج: ويعنى بيما جوته وشلر.

تربى قليلا فما أجملك: خواطر عن فلوست جوته.

هل تعرف البلد البعيد: عن أغنية مينون لجوته، ومنها أخذ مكاوى عنوان كتابه.

انتظر فسوف تستريح: عن تنقيح برخت قصيدة لجوته ومنحها مغزى سياسيا

جديدا، وكانما الكتابة palimpsest أو كتابة فوق كتابة، وهو ما يردنا إلى نظرية الناقد

الأمريكى المعاصر هارولد بلوم عن هم التأثير The anxiety of influence.

جانيميد: عن جوته. وجانيميد هو ساقى الآلية فى الأساطير اليونانية.

صمت جوته.

"الرسول الثائر" و"الدمية المسكينة" وكلاهما عن الكاتب المسرحى جورج

بوشنر؛ الذى نقل له مكاوى ثلاث مسرحيات إلى العربية "موت دانثون" و"ليونس

ولينا" و"فويسك". - تشكوف شاعرا. - مأساة بيراندللو.

ماهاجوني: هل تزدهر أو تتدثر؟ عن برخت (ترجم مكاوى فيما بعد أوبرا ماهاجوني وصدرت فى المشروع القومى للترجمة ١٩٩٩).

وداع البير كامى.

قبل أن يفوت الأوان: نظرات فى روايات كامى.

نداء للذبح الأكبر: قراءة فى قصائد للشاعرة الألمانية إنجبورج باخمان.

فى مقالة "صمت جوته" يورد قول بلوتارك: "من الناس نتعلم الكلام، ومن الآلية الصمت". أذكر انى كنت أدرس، منذ حوالى ثلاثين عاماً، فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية فوجدت بعض الطالبات منصرفات عن الدرس إلى الهمس بصوت خافت، فرددت على أسماعهن هذه المقولة "من الناس نتعلم الكلام، ومن الآلية الصمت". وهناردت على إحداهن - بعفوية وبساطة - "نحن لا نريد أن نكون آلية. نريد أن نكون بشراً". يوماً أفحمنى قولها لما فيه من صدق ومباشرة لا يقدر عليهما إلا المرأة، فتأمل.

فى مقالة "مأساة بيراندللو" يذكر مكاوى أن أحد الناشرين سأل بيراندللو أن يدون تاريخ حياته فكتب إليه يقول: "تريد أن أذكر لك شيئاً عن تاريخ حياتى وليس أبغض إلى مما تطلب وما ذلك إلا لسبب بسيط. لقد نسيت أن أحيا حياتى. نسيت حتى أصبحت اليوم عاجزاً عن كتابة أى شىء اللهم إلا أننى لا أحيا حياتى بل أكتبها". إلا يذكرنا هذا بتوفيق الحكيم فى الكلمة التى صدر بها كتابه العظيم "يوميات نائب فى الأرياف": "لماذا أدون حياتى فى يوميات؟ ألا نيا حياة هنيئة؟ كلا إن صاحب الحياة الهنيئة لا يدونها إنما يحياها".

يبدو أن اقتباسات توفيق الحكيم من الأدب الغربى، كإقتباسات محمد عبد الوهاب من الموسيقى الغربية، أبعد غوراً وأوسع مدى مما كنا نتصور. ونحن بحاجة إلى ناقد أدبى وآخر موسيقى يجلوان لنا هاتين النقطتين.

كتاب "مدرسة الحكمة" (١٩٦٨) مهدى إلى أستاذ مكاوى: ف. شستروفه. دعواه الأساسية هى أن الفكر تطور، وعلو وتحرر، ودهشة واحتجاج، وشجاعة

وتواضع، وقدر، وعزاء، وحوار ولقاء، ومعرفة وحقيقة. وهو يمثل لهذه الدعوى
بفصول عنواناتها:

أنت لا تنزل في النهر مرتين: عن هيرقليطس.

كيف أفلاطون.

وحيدا مع الواحد: عن أفلوطين.

"قدر المفكرين حزين" و"العود الأبدى": وكلاهما عن نثشه.

مدرسة الحكمة: عن لوحة لروفائيل عزفت باسم مدرسة أثينا وتصور عددا من
الفلاسفة.

خلاف حول الإنسان: عن كامى وسارتر ونزاعهما منذ أن نشر جانسون مقالة معادية
لكامى فى مجلة "العصور الحديثة" التى كان سارتر يرأس تحريرها.

"ما هو الشيء" و"حذاء فان جوخ": وكلاهما عن هيدجر.

عزاء الفلسفة: عن بوايثيوس.

مقالة "مدرسة الحكمة" ومقالة "حذاء فان جوخ" نموذجان لاهتمام مكاوى بالفنون
التشكيلية، وهو اهتمام تجلى فى كتاب اللاحق "قصيدة وصورة: الشعر والتصوير
عبر العصور" (سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٧). ٥

فى الكتاب تعبيرات جميلة كان يقول مكاوى: الفلسفة جنون معقول. أو يصف
كلمة "المذهب" بأنها كلمة بشعة. وفيه أيضا أحكام ذاتية قد نختلف معينا كأن يقول فى
ص ٣٠٦ "لنذكر رميرانت أعظم الفنانين". رميرانت على العين والرأس، ولكن ليس
من المسلم به انه أعظم الفنانين على الإطلاق، فلم لا يكون أعظمهم هو ميخائيل
أنجلو، مثلا، أو ليوناردو؟

فى الكتاب أصداء من أستاذه عبد الرحمن بدوى، فمكاوى يختم مثلا مقاله
"الدهشة أصل الفلسفة" بهذا السؤال الخالد الأليم: "لم كان وجود ولم يكن بالأولى
عدم؟" وهو نفس السؤال الذى يختم به بدوى فصله المسمى "هيدجر زعيم الوجودية"
من كتاب "دراسات فى الفلسفة الوجودية". ولو أتى الأخط، عرضا، أن هيدجر ما
كان ليسعد بأن يدعى زعيم الوجودية، فقد نص صراحة - ربما بدافع الغيرة المهنية
من سارتر ذائع الصيت - على أنه ليس فيلسوفا وجوديا وإنما من فلاسفة الوجود أو

الأنطولوجيا. وبين الأمرين فرق دقيق ولكنه مهم. ونعود إلى السؤال المحير: لم كان وجود ولم يكن بالأولى عدم؟ أنا شخصياً شوبنهورى النزعة كنت (كإحدى جوقات سوفوكليس) أوتر العدم على الوجود. لكن ما دمنا قد وُجدنا وقضى الأمر، فعلينا - كما أوصانا شوبنهور متأثراً بالفكر الشرقى القديم - أن نحاول هتك حجاب المايا الذى يعزلنا عن جواهر الأمور ونحاول الوصول إلى حالة النرفانا أو موت الرغبة والأهواء، كما يفعل ناسكو الهند من اليوزيين.

كتاب "سافو شاعرة الحب والجمال عند اليونان" (١٩٦٦) - وهو مهدى إلى صلاح عبد الصبور - كتاب شذى ولكن ما حيلتنا وأغلب ما بقى من شاعرة لسيوس ليس إلا شذرات ناقصة. يتناول الكتاب حياتها وشعرها ونماذج من أغانيها وترجمة أقوال مأثورة لكتاب مختلفين عنها. ٦
وفى الكتاب شذرات تطارد الخيال ولا تبارحه كئذه الأبيات الجميلة على لسان الشاعرة:

الآن قد غاب القمر

وكذلك الكواكب السبعة

انتصف الليل

وزمن الانتظار فات

وأنا أنام وحدى

أما كتاب "هولدرن الشاعر الوحيد" (١٩٧٢) فقد صدر فى سلسلة "نوابغ الفكر الغربى" التى كانت تصدرها دار المعارف. ومن أسف أن الكتاب قد نفذ من الأسواق منذ سنوات، ولم يعد طبعه.

وقد استفاد مكاوى فيه من ترجمات مايكل هامبرجر لقصائد هولدرن إلى الانجليزية ومن تفسيراته، ولا غرو فالتريجة - فى جانب من جوانبها - عمل من أعمال التفسير.

وكتاب "التعبيرية فى الشعر والقصة والمسرح" (١٩٧١) يتناول بدايات هذا المذهب ثم تجلياته فى ثلاثة أجناس أدبية إلى أن يوفى على نياية رحلته القصيرة فى بستان التعبيرية الذابل أو فى قصرها الجميل المهجوراً على حد قوله.

ولا يخلو الكتاب - أو بالأحرى الكتب - من روح نقدية كأن يقول: اللغة الألمانية تستخدم الكلمات المركبة. وكتابيا المعقدون - وما أكثرهم - يسيئون استخدام هذا الحق.

أما "ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر" فيقع في جزئين: الدراسة (١٩٧٢) والنصوص (١٩٧٤). وهو الكتاب العمدة في بابيه، يتناول جدائل الحركة الرمزية - منذ القرن التاسع عشر - في الشعر الفرنسي والإسباني والإيطالي والأنجلو - أمريكي وأدب أمريكا اللاتينية.

وقريب منه كتيب "الحن الحرية والصمت: الشعر الألماني بعد الحرب العالمية الثانية" (١٩٧٥) ويتكون من مدخل للمناهة كما يسميها، فتمديد للأرض، فمعالجة لخيوط الطبيعة والحب واللعب والصمت.

ويشي الكتاب - ككل كتب مكاي - بأمانته العلمية إذ يسجل دينه لكتاب الشاعر الألماني كارل كرولوف المسمى "جوانب من الشعر الألماني المعاصر" وهو ست محاضرات ألقاها بجامعة فرانكفورت على الماين عام ١٩٦١.

وكتاب "علامات على طريق المسرح التعبيري" (١٩٨٤) له تقديم عنوانه: "الإنسان عبر" وهو صدى من قصيدة صلاح عبد الصبور المسماة "مذكرات بشر الحافي" من ديوان "أحلام الفارس القديم" حيث يقول صلاح:

الإنسان الإنسان عبر

من أعوام

ومضى لم يعرفه بشر

ويضم الكتاب ترجمة لمختارات من ستة نصوص مسرحية هي "المنقذون" لرينيارد جينزنج، "بعل" لبرخت، "الناس" لفالتر هازنكلير، "جحيم طريق أرض" لجورج كايزر، "التحول" لإرنست تoller، "الشاعر" لرينهارد زورجه.

أجمل هذه النصوص، بلا جدال، مسرحية برخت "بعل" فهي واحدة من أفتن الأزهار التي تفتحت عنها حركة المسرح التعبيري وإن تكن زهرة سوداء مشنومة كآزهار الشر التي حدثنا عنها بودلير، أو أناشيد مالدورور عند لوتريامون. وهي عن

حياة شاعر بوهيمي فوضوى ربما كان مركبا من رنبو وفرلين وفيون ووتمان. وبرخت - كما يوضح الدكتور مكاوى فى مقدمته - يهاجم فيها النزعة العدمية ولكنه لا يملك إلا أن ينجذب إليها؛ فقد ظل برخت دائما - حتى بعد تحوله إلى الماركسية - ينطوى على عنصر من الفوضوية أصيل، جعل بيروقراطى الحزب - وهم معذرون - ينظرون إليه بعين الشك. والمسرحية تراوح بين الغنائية والواقعية، بين الرقة والفظاظة. وسأورد منها نموذجين. الأول مثل لفكاهة برخت السوداء أو مزاحه الأسود، كأن يقول:

للصقور السمينة يتطلع بال

التي تنتظر فى السماء المزدهوة بالنجوم جثة بال

فى بعض الأحيان يظير بال فى مظير الأموات

فإذا انقض عليه أحد الصقور

أكله بال صامتا فى وجبة العشاء.

أو كما نقول فى أمثالنا العامية: تيجى تصيده بصيدك.

والمثل الثانى قول بعل عن النساء وهو يوقع على قيثارته إيقاعات حادة:

"إذا تسرب الصيف الشاحب اللطيف، وتشبعن كالإسفنج بالحب، انقلبن إلى

حيوانات شريرة ساذجة منتفخة البطون مترهلة الأثداء متشنجة الأذرع كالحوانات

المائية اللزجة المتعددة الأرجل. وتضمهر أجسامهن ويصيبهن إعياء كالموت ثم يلدن

وهن يصرخن صراخا رهيبا وكان هناك عالما جديدا يولد أو ثمرة صغيرة يبصقنها

فى ألم وعذاب."

فى هذه السطور فظاظة، كتلك التى نجدها فى مسرح العصر الإليزابيثى

والجيمسى فى انجلترا، أجدها جديرة بالإعجاب تماما.

ويذكر د. مكاوى أنه أسقط مشهدا كاملا من الأصل وحذف بعض العبارات

البذيئة، وهذا ما أسف له. فأننا من أشد المتحمسين للصراحة فى الأدب، حين تكون لها

وظيفة فنية، وأومن بقول الروائى الأمريكى هنرى ميللر: كلما كُسر تابو حدث شىء

صحيح، شىء محرر. محرر لروح الإنسان. ومن آمالى التى لا يبدو انها ستتحقق قبل

رحبلى عن هذه الحياة أن أولف كتابا عن أدب البورنوجرافيا مع شواهد وفيرة من الشعر والنثر عبر العصور.

حسبنا هذا عن عبد الغفار مكاوى المفكر الناقد. ماذا عن الفنان؟

لقد بدأ حياته بكتابة الشعر ثم تخلى عنه. ولكن هذا الحب القديم لا يفتأ يعاود الاطلاع برأسه بين حين وآخر فى أعماله. فعلى تخوم الشعر والنثر نجد له: "بكاوية: ست دمعات على نفس مصرية" وفيها بكاوية إلى صلاح عبد الصبور (١٩٨٢) ولاء فى القصة القصيرة ثلاث مجاميع: "ابن السلطان" (١٩٦٧) "الست الطاهرة" (١٩٦٧) "الحصان الأخضر يموت على شوارع الأسفلت" (١٩٨١). وقد حظيت أفاصيصة بدراسات قيمة، وإن تكن قليلة، من يوسف الشارونى ونعيم عطية وآخرين، ٧ حيث أشاروا إلى ما فيها من تعاطف إنسانى ونزعة تأملية.

على أن همه الابداعى الأساسى قد انصرف إلى كتابة المسرحية، قصيرة أو كاملة الطول، فأخرج "من قتل الطفل؟" و"الليل والجبل" و"زائر من الجنة" و"بشر الحافى يخرج من الجحيم" و"دموع أوديب" و"القيصر الأصفر ومسرحيات أخرى شرقية" و"هو الذى طغى - محاكمة جلاميش". وتختلف هذه المسرحية من حيث المياد والتقنية والجو الغالب.

فمسرحية "من قتل الطفل؟" مستوحاة من حكاية عنوانيا "حكم الفراسة" فى كتاب "الحكايات والأساطير اليمنية" لعلى محمد عبده.

و"الليل والجبل" مستوحاة من قصة أو حكاية شعبية يمنية. وابتعث الجو اليمنى شىء جديد على أدبنا المصرى (فى الستينيات كتب نجيب محفوظ أقصوصة عن حرب اليمن لم تكن موفقة قط).

و"السيد والعبد" تدور أحداثها فى بابل.

و"دموع أوديب" بكاوية فى تسعة مشاهد تبدأ بعد انتحار يوكاستا وفقاً لأوديب لعينيه قبل مغادرته طيبة. فيها أناقة لفظية تجعلها تنتمى إلى الأدب أكثر مما تنتمى إلى الدراما، وإن كان مشهد سفل أوديب لعينيه ذا قوة درامية.

أما "المرحوم" ١٩٨٤- وهي حندي أنجح تجاربه المسرحية فمستوحاة من كتاب ساتيركو- للكاتب الروماني برونوي وضع منه المخرج الإيطالي فيليني فلما لا ينسى

"المرحوم" سخرية من وفاء المرأة كما في رواية "زاديج أو صادق" لفولتير، تلك التي ترجمها طه حسين إلى العربية. وفي كتابه "ألوان" فصل عنوانه "صور من المرأة في قصص فولتير" يقول فيها العميد عن زوجة زاديج:

"ذهبت تعزى إحدى صديقاتها عن موت زوجها وكانت هذه الصديقة مشغوفة بزوجها قد نذرت الوفاء لحبه ما دام الجدول المجاور لقبره يمضي في مجراه. وقد أقامت على قبره لا تريد أن تفارقه. ولكن صاحبتنا رأتها تصنع شيئا عجيبا. رأتها تحول الجدول عن مجراه لتخلص من هذا النذر الثقيل.

وقد ارتاب زاديج بقدره المرأة على الوفاء وبسخط امرأته على صديقتها فاحتال على صاحب له وفي يعلم علم امرأته فأظهر المرض وتكلف الموت ودفن في حديقة الدار وأقبل صاحب على الأرملة يواسيها فكان الحديث حزينا أول الأمر ثم جعل يرق شيئا فشيئا ويعذب قليلا قليلا حتى انتهى إلى ما يشبه الحب. ثم أظهر الصديق أن نوبة شديدة من المرض قد نابتة فتعطف عليه الأرملة وتريد أن تطب له ولكنه ينبئها بأن الطب له مستحيل فليس إلى علاجه من سبيل إلا أن يوضع على موضع الطحال منه أنف مجدوع فتشك غير قليل ثم تقول لنفسها: وأي بأس على زوجي الفقيد إن لقي الآلهة بأنفه كاملا أو منقوصا. ثم تهبط إلى القبر وفي يدها حديدة تريد أن تجدع بها أنف زوجها الفقيد لتشفى به طحال عاشقها الجديد فيهب زاديج وقد تبين أن زوجه التي همت أن تجدع أنفه أشد غدرا من تلك التي لم تستطع صبرا على ما نذرت من الوفاء.

هناك أيضا، مسرحية لتشكوف من ذوات الفصل الواحد عنوانها "الجلف" (The Bear في الترجمة الإنجليزية). وحين تبدأ نرى فيها بوبوفا وهي أرملة شابة ترثي زوجها وتعلن أنها لن تتزوج من بعده ما عاشت ولكن لا يكاد الستار يهبط حتى

يراهما خادما العجوز لوقا في أحضان سميرنوف وهو مالك أراضى فى منتصف العمر ظننه فى البداية جلفا ثم راقته وراقيا فنسيت كل عهودها ووهبته قلبيا.

وتشغل الترجمة مكانا كبيرا من إنجاز عبد الغفار مكاوى فقد ترجم مسرحيات لجوته وبوشنر وبرخت وتانكريد دورست، وملحمة "جلجامش"، وكتاب "الطباع" لثيوفراست، ونصوصا فلسفية تشمل "دعوة للفلسفة" لأرسطو، و"المونادولوجيا" لليبنتز، و"كتاب الطريق والفضيلة" للاوتزرو، و"فلسفة العلو" لفولفجانج شتروفه، و"الرسالة السابعة" لأفلاطون، و"نداء الحقيقة" لسيدجر، و"تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق" لكانت ٨، و"تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية" لياسيرز، فضلا عن ترجمته قصصا من جوته وديونه الشرقى.

وربما كانت أعمق ترجماته الشعرية أثرا فى حقلنا الثقافى هى "قصائد من برتولت برخت" (١٩٦٧) التى أعاد إصدارها عن دار شرقيات للنشر فى ١٩٩٩ تحت عنوان "قصائد من برشت: هذا هو كل شىء"، مزيدة ومنقحة.

هذه ترجمات رائعة فى صورتها العربية (لست مؤهلا للكلام على مدى مطابقتها للأصل الألمانى) تثبت أن برخت الذى كان - كما يقول فى إحدى قصائده - يخوض حرب الطبقات ويقيم بين البلاد يغير بلدا ببلد أكثر مما يغير حذاء بحذاء، واحد من أكبر شعراء النصف الأول من القرن العشرين. حقا إن قسما ليس بالضئيل من شعره تعليمى أو دعائى، ولكن من قال إن التعليمية والشعر ضدان لا يجتمعان؟ إن قصيدة لوكريتيوس "فى طبيعة الأشياء" تعليمية، وقصيدة فرجيليوس "الزراعات" تعليمية، وقصيدة هسيود "الأعمال والأيام" تعليمية، وقصيدة دانتي "الكوميديا الإليوية" تعليمية، وقصيدة بوب "مقال عن الإنسان" تعليمية، ولكنها كلها شعر عظيم.

ونجاح هذه الترجمة يؤكد ما قاله د. مكاوى فى حديث له مع إيمان فيمى بمجلة "الثقافة الجديدة" سبتمبر ١٩٨٠:

المترجم يجب أن يكون أدبيا أولا قبل أن يترجم. أو يجب عليه على الأقل أن يملك الحساسية الكافية لتذوق النص الأصلي والثقافة الكافية للإلمام بحياة الأديب الذي يترجم عنه وبظروف بيئته وحضارته وسائر إنتاجه.

ما أوسع رقعة برخت الشاعر كما تتجلى فى هذه الترجمات! إن "أغاني ماهاجونى" مسرحها جمهورية فايمار حيث الجو يعبق برائحة الجنس والحرية وذلك قبل أن كابوس النازية على ألمانيا بكله. "أغنية الألباما" و"أغنية الآلات" و"فحم لميكي" صدى من إقامته فى أمريكا. "أغنية بنارس" كتبها بالانجليزية وقد كان - كما يخبرنا مكاوى - يحبها حبا شديدا، ولا عجب فالانجليزية والألمانية ابنتا عمومة أو خؤولة، إذ إن الانجليزية فى تصنيف اللغويين لهجة ألمانية سفلى Lower German dialect.

قصيدة "الفتاة الغريقة" عن أوفيليا هملت وفيها صدى من قصيدة رنبو عن هملت. ثمة أيضا قصائد أو مواويل مثل "حكاية البغى إيفلين وو" و"حكاية الجندي الميت". قصيدة "من كتاب الحرب" يقول فيها: "يا رجل الشارع / دع كل أمل" وهذا، كما هو واضح، صدى من قول دانتي على بوابة الجحيم "أيها الداخلون اهجروا كل أمل".

يكتب برخت أيضا أشعارا صينية، وقبريات كتلك التى كان يكتبها شعراء اليونان والرومان، وقصيدة مستوحاة من أغنية فلاح مصرى قديم من حوالى عام ١٤٠٠ ق.م.

قصيدة حذاء امبيدوقليس" تستوحى انتحار هذا الفيلسوف اليونانى القديم الذى ألقى بنفسه فى فوهة بركان اتنا المتظى الجوف، ولم يبق منه إلا حذاؤه. حذاء جلدى بال محسوس أرضى على حد قول برخت الذى يفضل هذا الحذاء العينى على كل تجريدات الميتافيزيقا وإغراب الفلاسفة. فالإنسان عنده - كالعلاق أنتيوس فى الأساطير اليونانية - يفقد كل ما له من قوة إذا زابت قدماه هذه الأرض. ومن الشائق أن نقارن قصيدة برخت هذه بقصيدة طويلة للشاعر الانجليزى ماثيو أرنولد عنوانها "انبادوقليس على فوهة بركان اتنا".

ما زال عبد الغفار مكاوى يواصل جهوده الخصبة المثمرة (فى مارس ٢٠٠٠) صدر له كتاب "يا إخوتى: قصائد مختارة من شعر أنجاريتى"، سلسلة آفاق الترجمة، الهيئة العامة لقصور الثقافة. وفى أكتوبر من نفس العام، وفى نفس السلسلة، راجع ترجمة هبه شريف لرواية بيتر هاندكه "محفة" وقدم لها).

وإذا كان الدكتور مكاوى - شأن كل كاتب مرهف الحس - تساوره الشكوك أحيانا فى جدوى كفاحه، أو فى "تجاهه" بالمعنى الدنيوى ٩، فليسمح لى أن أقول له: إن جيدك لم يضع هدرا، وإن مكانتك فى القلوب والعقول مكانة رفيعة لا يرقى إليها سوى قلائد. منذ أسابيع قابلت فى ردهة قسم اللغة الانجليزية وآدابها بكلية الآداب، جامعة القاهرة، طالبا بالسنة النهائية فى قسم الدراسات الأوربية القديمة، واستوقفتنى سائلا عن شىء فى الأدب الانجلىزى ثم تفرع بنا الحديث فإذا به - من غير قصد منه ولا منى - يحدثنى انه شديد الإعجاب بنص "فلسفة العلو (الترانسندنس)" للدكتور فولفجانج شتروفره كما قرأه فى ترجمة الدكتور مكاوى. وهذا طالب ليس متخصصا فى الفلسفة ولا يملك له مكاوى (الذى ترك الجامعة منذ سنوات) نفعاً ولا ضراً. مكاوى اليوم فى الواحدة والسبعين من عمره المديد المثمر بإذن الله، وقد أن الأوان لكى يتنادى زملاؤه وتلاميذه وأصدقائه إلى إصدار كتاب تذكارى مبدى إليه، على نحو ما صدرت كتب تذكارية عن عبد الرحمن بدوى وزكى نجيب محمود وتوفيق الطويل ومحمود أمين العالم وحسن حنفى، إقراراً بفضلهم واعترافاً بما ندين به له.

هوامش:

ولد عبد الغفار مكاوى فى ١٩٣٠ وتخرج فى قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة عام ١٩٥١، وفيما بعد صار أستاذاً به. درس بجامعة بيروجا وبرلين الحرة وفرايبورج. له مقالة فى مجلة "الهلل" (سبتمبر ١٩٩٠) تلقى الضوء على سنوات تكوينه ومعتقداته وتبين كيف ظل دائماً يؤمن بالعمل الصامت والصادق فى الظل، ويسجل فيها - بوفاء محمود - دينه لأصدقائه بدر الديب ومحمود أمين العالم ويوسف الشارونى ولأستاذه عبد الرحمن بدوى، وكذلك أصدقائه فى الجمعية الأدبية المصرية التى سكت النقد - لأمر ما - عن دراسة دور أعضائها دراسة جادة، وهى جمعية

ضمت رجالا من قامة صلاح عبد الصبور، وفاروق خورشيد، وعبد الرحمن فهمي، ود. شكري عياد، ود. عز الدين اسماعيل، ود. أحمد كمال زكي.

ثمة قائمة كاملة بأعمال عبد الغفار مكاوي المنشورة (حتى عام ١٩٩٩) في ذيل كتابه: قصائد من برشت - هذا هو كل شيء (دار شرقيات ١٩٩٩). وجدير بالذكر أن له فصولا ومقالات لم تجمع بعد بين دفتي كتاب من كتبه، من أمثلتها مقالتان له عن لودفيج بشنر وجيريمي بنتام ظهيرا في كتاب: أعلام الفكر الإنساني، تصدير د. إبراهيم مذكور، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤.

لعبد الغفار مكاوي عن مذهبه في الترجمة: "عن ترجمتي للشعر" (مجلة فصول، صيف ١٩٩٧) وسبقتها مقالة أخرى له عن ترجمة الشعر في نفس الدورية، المجلد الثامن، العدد الثاني لسنة ١٩٨٩.

من أبرز المتخصصين في مسرح جورج بشنر من أساتذة اللغة الألمانية وأدبنا لدينا الدكتورة هدى أحمد عيسى وهي صاحبة رسالة ماجستير عنوانها "النصوص التاريخية في مسرحية الكاتب جورج بوشنر: وفاة دانتون" (كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٧٧) ورسالة دكتوراه عنوانها "أهمية الوثائق في أعمال جورج بوشنر الأدبية" (ألمانيا الغربية ١٩٨٨).

كتاب عبد الغفار مكاوي "قصيدة وصورة" هو - في نطاق خبرتي - كتاب لم يؤلف على نسقه بالعربية من قبل. ومكاوي - كالدكتور نعيم عطية - من القلائل الذين يتذوقون - في حقلنا الثقافي - بدائع النحت والتصوير وقيمون الوثائق بينها وبين فن الأدب.

من الشائق أن تقارن كتاب عن سافو بمقالة لأستاذ الكلاسيات الدكتور إبراهيم سكر، عن الشاعرة ذاتها، في مجلة "تراث الإنسانية" ٥ أغسطس ١٩٦٦.

انظر الببليوجرافيا الملحقه بهذا المقال.

ثمة ترجمة أخرى لهذا النص الكانطي بقلم د. فتحى الشنيطى.

فى عدد مجلة "الهلل" (يناير ١٩٩١) يكذب مكاوى الصفة الأخرة من العدد عن معنى الوصول والنجاح فى حياتنا الراهنة، وكيف انه يمكن أن يكون وصولاً متدنياً إلى الحضيض كما قد يكون وصولاً رفيعاً إلى القمة.

كتابات عن عبد الغفار مكاوى

يوسف الشارونى، ابن السلطان، مجلة المجلة نوفمبر ١٩٦٧ (أعيد طبعياً فى كتابى الشارونى: القصة القصيرة نظرياً وتطبيقياً، كتاب الهلال، ابريل ١٩٧٧ / مع القصة القصيرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥).

محمد ابراهيم أبو سنة، عبد الغفار مكاوى ومختارات مترجمة للشاعر الإيطالى أنجاريلى، مجلة الهلال، ديسمبر ٢٠٠٠.

محمد ابراهيم أبو سنة، حول اشعر العالم الحديث فى كتاب: تأملات نقدية فى الحقيقة الشعرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩.

اعتدال عثمان، الحضور والغياب: دراسة فى بكائية إلى صلاح عبد الصبور، مجلة ابداع، يناير ١٩٨٣.

محمد اسماعيل، شعر وفكر، عالم الكتاب، ابريل - يونيه / يوليه - سبتمبر ١٩٩٨.

نصار عبد الله، ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحديث، الثقافة يوليه ١٩٧٤.

مجاهد عبد المنعم مجاهد، الفلسفة أو هذا الجنون المعقول، مجلة الفكر المعاصر، نوفمبر ١٩٦٩ (عن كتاب: مدرسة الحكمة).

جلال العشرى، ثورة الشعر الحديث، مجلة الشعر، ربيع ١٩٧٢.

كمال مدوح حمدى، سافو: شاعرة الحب والجمال عند اليونان، المجلة، مارس ١٩٦٧.

حسن طلب، فلسفة العلو "الترانسندنس"، مجلة الكاتب، ديسمبر ١٩٧٥ (عن ترجمة مكاوى لكتاب ف. شتروفيه).

علاء الدين وحيد، الليل والجبل (مسرحيات) مجلة القاهرة ١٥ نوفمبر ١٩٨٧.

نادية البنهاوى، مسرحيون بلا مسرح .. لماذا؟ مجلة الفنون، مارس ١٩٩٠.

على الراعى، قرأت العدد الماضى من الآداب: المسرحيات، مجلة الآداب (بيروت) تشرين الثانى، نوفمبر ١٩٧١ (عن مسرحية ثوب الامبراطور).

نعيم عطية، الدكتور عبد الغفار مكاوى قصاص تأملى، فى كتابه: لحظات أدبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سبتمبر ١٩٩٢.

ابن السلطان، مجلة الآداب، يونيو ١٩٦٨.

من قتل الطفل؟ مجلة عالم القصة، العدد ١٦.

نقد كتاب ألبير كامى: محاولة لدراسة فكره الفلسفى، مجلة المجلة، مايو ١٩٦٥.

تجربتي مع هيغل

إمام عبد الفتاح (إمام) (*)

هي تجربة مريرة وممتعة في أن واحد بدأت منذ فترة مبكرة كيف وصلت الي هيغل؟! ، تخرجت من قسم الفلسفة عام ١٩٥٧- أنييت التمهيدي عام ١٩٥٨ وسجلت عام ١٩٥٩. بدأت من عبارة لرسل يقول فيها أنه رغم الشروح الكثيرة ابتداء من أرسطو حتي كانط وهيغل علي مصطلح " المقولة فأنني لم أفهم معناها علي وجه الدقة .

وما يقال علي مصطلح المقولة يقال عن مصطلح " الجدل " البالغ الأهمية منذ ظير مع بدايات الفلسفة الأولى ؛ فهو مصطلح استخدام فيما قبل سقراط وما بعده - وفي الفلسفة اليونانية ثم العصر الوسيط ثم العصر الحديث ، وبفضل الوجودية . والماركسية في الفلسفة المعاصرة كانت له أهم خاصة. فأصبح هناك جدل للطبيعة وجدل للمجتمع ، وجدل للذات ، وجدل للعلم ، وجدل للعواطف ، وجود للأفكار ... الخ ومع ذلك فإذا تساءلنا ما الجدل؟ كانت الإجابة مستحيلة بدون دراسة للتاريخ الطويل الذي مرت به كلمة الجدل من أفلاطون حتى يومنا الراهن فيما يقول سيدني هوك .

فأعدت خطة لدراسة هذا الموضوع في بحث لدرجة الماجستير كان عنوانه "منطق الجدل" سرت معه من بداياته الأولى عند اليونان حتى وقتنا الراهن . ووافق عليها مجلس القسم ورفضها مجلس الكلية ، وطلب متي اختصارها .

(*) الاستاذ السابق بجامعة عين شمس والكويت.

ولما كان هيجل بما له من عمق واتساع وشمول ونفاذ يصلح نقطة التقاء يصب عندها تيار الجدل القديم وينبع منها تيار الجدل المعاصر. فقد جعلت من الجدل الهيجلي موضوع بحثي للمأجستير الذي كان عنوانه: " المنهج الجدلي عند هيجل.. " وهكذا بدأت أدرس هيجل.

بدأت أجمع مؤلفاته من ثلاثة مصادر المكتبات . مكتبة جامعة القاهرة وعين شمس، بعض الزملاء من الخارج . وشراء ما أجده - وأدرس اللغة الألمانية .. كان أول كتاب عثرت عليه " ظاهريات الروح " - من الإنجلو أمريكيان وشرحت أقرأ في نصوص هيجل لمدة عامين دون أفهم شيئا - فلجأت إلى التفسيرات والشروح ، لكنني لم أتقدم خطوة واحدة . ولم تكن صعوبة الفهم راجعة الي زعورة المصطلحات وهي وعرة فعلا ، ولا صعوبة الفلسفة الهيجلية وهي صعبة فعلا ، ولا الي اللغات كنت أقر بنا فحسب . وإنما كانت تعود الي عامل لم اتبينه بوضوح الا بعد فترة طويلة وهو أنني أقدمت علي قراءة هذا الفيلسوف بعقلية أرسطية . بمعنى أنني كتبت أفهم جميع المصطلحات الفلسفية التي استخدمها هيجل علي نحو ما فهمها المعلم الأول - ومعاجمنا الفلسفية مدينة للفلسفة اليونانية ولأرسطو خصوصا بالشيء الكثير ..

ولم أكن أدرك وقتها أن هيجل كأي فيلسوف عظيم نحت لنفسه مصطلحات جديدة من من ناحية وحوار في معاني المصطلحات القديمة لتتناسب أغراضه الفلسفية من ناحية أخرى ولنتوقف عند بعض الأمثلة :

١- المنطق LOGIC لقد تعلمنا أن المنطق علم يبحث في قوانين الفكر التي ترمي الي تمييز الصواب من الخطأ وأنه معيار العلم وفن التفكير ، لكن ما الذي يعنيه القول بأن المنطق دراسة للعقل الموضوعي وأنه يتحد مع الميتافيزيقا التي علم الأشياء مدركة بالفكر ، وعلي هيئة أفكار ، افكار قادرة علي التعبير عن الحقيقة الجوهرية للأشياء ...؟

٢- ثم أقسام المنطق مثل القضايا والاحكام : نحن نعرف أن الحكم قرار ذهني أو هو علاقة بين حدين ومن أخص خصائص الحكم المنطقي احتمالاه للصدق

والكذب؟ فكيف تعبر الأحكام عن الواقع ، وكيف يمكن أن تختلف أحكاما مثل هذه " الوردة حمراء" و " هذه الصورة جميلة "؟

٣- وقل مثل ذلك عن القياس الذي هو " اساس كل شئ" وكما يقول هيغل لأن العقل هو أساس كل شئ ، و القياس هو صورته المناسبة اذ يمكن أن تقول أن كل شئ عبارة عن قياس .. تقرأ لـهيجل القياس كغيره من المقولات تعريف للمنطق أذن يعرف المطلق بأنه قياس ، فالله ليس هو الكلي المجرد الفارغ ، وإنما هو الكلي الذي يخرج من ذاته الي الجزئي في صورة الطبيعة ثم يعود إلى نفسه من جديد في صورة الفردية العينية التي هي الروح.

٤- كذلك مصطلح " المقولة " Category " ما يحمل على غيره من الاشياء وأحد الاجناس العشرة التي تكون مقولات الوجود وهي الجوهر وأعراضه التسعة " لكن كيف يستقيم مثل هذا التعريف مع قول هيغل " المقولة تعريف للمطلق " ؟ وأيضا النيكل العظمي للعالم.. قلب الاشياء ومركزها.. لكنها من ناحية أخرى تمثل درجات مختلفة من المعرفة أي أنها ابستمولوجية ؟

٥- مصطلح التجريد والعينية التجريد عملية ذهنية يسر فيينا الذهن من الجزئيات والأفراد الي الكليات والاصناف . كما يقول المعجم الفلسفي . والتجريد يقال في مقابل الحقائق المحسوسة ، والمجرد يقابل العيني أو المحسوس concert والعيني هو الشخص في مقابل المجرد أو الخارجي في مقابل الذهني ، "ما بالأذهان في مقابل ما بالاعيان .."

ومصطلحات التجريد والمجرد والعيني في غاية البساطة وشائعة جدا في كتب الفلسفة . لكنها تبعد أشد البعد عما يفهمه هيغل منها ، ولو أنك قرأت النصوص الهيكلية وفي ذهنك هذه المعاني فأنتك لن تفهم شيئا .. وسوف تقف حائرا عند مقال لهيغل عنوانه من هو المفكر التجريدي؟ ينتهي فيه الي أن رجل الشارع هو هذا المفكر التجريدي لانه في تفكيره يقدم بأشد ألوان التجريد .

غير أن الامر في صعوبة ووعورة الفلسفة النيجلية لا يقتصر علي استخدام المصطلحات القديمة بمعان جديدة بل يتعداه الي نحت مصطلحات جديدة يستخدمها هو بطريقته الخاصة أو ربما استمدها من الادب أو ثقافة عصره مثل مصطلح Begriff الذي يترجم إلى الإنجليزية والفرنسية أحيانا بكلمة Concept وأحيانا بكلمة Notion وقد ترجمته العربية بكلمة "الفكرة الشاملة" التي هي عينية باستمرار .

ومن هذه المصطلحات أيضا Aufheben الذي يترجم في اللغات الاجنبية بكلمات كثيرة Cancel , Sublate وقد ترجمته إلى العربية بكلمة "الرفع" . وغير ذلك من المصطلحات قد ذكرت بعضا منها أيضا في مقدمة ترجمتي "المعجم مصطلحات هيغل". لكن : كيف ادركت هذه الحقائق التي ذكرتها ؟ أن المعاني الارسطية للمصطلحات القديمة لا تصلح ، وكيف وضعت قديمي علي طريق الفلسفة النيجلية؟ عندما عثرت علي كتاب مايرز : H.A. Myaers : Spinoza- Hegel Paradox هو الذي أنقذني من الاخطاء التي كنت أسير فيها عندما قال أن هيغل يتفق مع أسبنوزا في أربع عشرة قضية منها

١ - التجريد هو الخطر الرئيسي علي التفكير

٢ - الافكار المجردة هي التي عزلت من سياقها المناسب

٣ - العينية في التفكير جوهرية للحقيقة

٤ - الفرق بين الظاهر والحقيقة هو الفرق بين الشيء المغزول ، ونفس هذا الشيء حين يفهم خلال سياقه المناسب الخ

الي جانب قضية هي كل تعين سلب .. Determinatio est negatio وهي فكرة بالغة الاهمية يعترف هيغل صراحة أن اسبينوزا كان أول من صاغها ، فتعين الشيء يعني وضع جد له ، وفصله عن الأشياء الأخرى فاذا قلنا أنه أحمر " كان معني ذلك أننا نسلب عنه الألوان الأخرى وإذا تعين الشيء بالتثليث انتفي عنه الترتيب . وقولنا عنه أنه خير معناه فصله عن أرادة الشر وهكذا فالاثبات يتضمن النفي

وممتعة .. لانني تعلمت منه الشيء الكثير

١- تعلمت من هيجل أن طريق الفلسفة مرصوف بالافكار ، فهي لا تتعامل قط مع الاشياء الحسية علي نحو مباشر . وهذا هو السبب في غموض الفلسفة وصعوبتها، لاننا تحتاج الي الارتفاع من المحسوس الي اللامحسوس مما يتطلب مجهودا كبيرا من الانسان حيث يولد الطفل ملتصقا بالاشياء المادية ويحتاج الي فترة طويلة ليكون قادرا علي التجريد وبعض الناس لا يقدرّون علينا أبدا ..) مع أن الحضارة تجريد!

" أن الناس يشكون من غموض الفلسفة دون أن يحاولوا بذل الجهد في فهم مصطلحاتها الخاصة متعللين بحجة واهية ، هي أنهم يملكون عقولا قادرة علي فهمها، مع أنهم يسلمون بأنك تتعلم صناعة الاحذية ، فلا بد لك أن تتدرب علي هذه المهنة علي الرغم تملك في يديك القدرات الخاصة ، وفي قدميك المقاس الخاص .. " وما يقال علي الفرد يقال علي الامة ..

- قارن " موسوعة علوم الفلسفة " ص ٥٤-٥٥ مكتبة مدبولي ١٩٩٦

٢- تعلمت منه أن الفلسفة فكرتان أو فكر لاحق . وهو يقصد ان هناك فكرا أول هو الذي ينشأ في حياة الناس اليومية في شتى المجالات . والفلسفة تجعل هذا الفكر الأول موضوعا للدراسة ، فتكون فكرا في فكر أو فكرا ثانيا . وكذلك فلسفة العلم مثلا الفيلسوف لا يزاحم العالم في معمله ، لكنه دراسة في رأس ، العالم ماذا يفعل ؟

ومن هنا ، فان الفلسفة تأتي متأخرة بعد أن تكون الحياة قد دبّت بين الناس بالفعل ، وقامت الوان مختلفة من النظم تتوجها الفلسفة في النهاية . وهذا معني عبارة هيجل الشنييرة في فلسفة الحق : " أن بومة منيرفا .. Minerva لا تبدأ في الطيران الا بعد أنه يرخي الليل سدوله " " أصول فلسفة الحق " ص ١٢٠ مكتبة مدبولي ١٩٩٦ "

٣- تعلمت أن كل فلسفة هي بالضرورة فلسفة مثالية Idealism لان المبدأ الذي تركز عليه هو في نهاية تحليله " فكرة " بل حتي فلاسفة أيونيا عندما تحدثوا عن الماء ، والهواء ، أو النار والتراب .. فأنهم كانوا يقصدون فكرة المادة وفكرة الهواء وفكرة النار ... الخ . يقول :

" أننا مع المادة نصل في الحال الي تجريد لا يمكن ، من حيث هو كذلك -
أدراكه أدراكا حسيا ، بل يمكن أن يقال أنه ليس هناك مادة ، مادامت حين توجد لابد
أن تكون شيئا عينيا محددًا باستمرار " موسوعة العلوم الفلسفية " ص ١٤٤ "

٤- تعلمت منه أن التفكير سلب لانه يغير شكل الاشياء الفردية التي نلتقي بنا
في حياتنا اليومية التقاء مباشرًا: هذه الشجرة وتلك المنضدة ، وهذا المقعد .. الخ
طالما أنه يحيلها الي فكرة أعني الي كلي Universal وهكذا نجد أنه لابد من سلب
الصور التي تظهر عليها الأشياء أمام الوعي لأول مرة فهي تبدو جزئية ، وفردية
وعابرة ، ومتغيرة ، ولكنا لكي نعرفها لابد أن نحيلها الي أفكار . والفكرة بطبيعتها :
كلية ، ودائمة ، وجوهرية . وهذا التحول في شكل الظواهر عملية أساسية للمعرفة
يقوم بها الفكر " الطريقة الوحيدة لبلوغ اتلجوهر الدائم هم تحويل شكل الظاهر
الموجودة أمامنا عن طريق الفكر " (موسوعة العلوم الفلسفية ص ٩٧)

٥- تعلمت منه أن الفلسفة كل متصل ، أن كل مذهب منها يكشف عن جانب من
جوانب الحقيقة . سألتني طالب شاب " الفلسفة تحيرني :

- مايقوله أفلاطون صحيح ، لكن أيضا ما يقوله أرسطو

- إذا قرأت الماركسة أقتنعت بنا ، وأصبح الاقتصاد هو الذي يقوم عليه كل شئ في
المجتمع لكنني عندما أقرأ الوجودية التي هي صرخة لإنقاذ الفرد أشعر أننا علي حق
في كل ما قالته ..

- في حين أنني لا ارتاب في صحة البرجماتية التي تحيل الافكار الي عمل نافع
وسلوك مفيد .

- المذاهب المادية مهمة واسباسية ، وكذلك المذاهب المثالية التي تنهت بالروح ... الخ

أين الخلل .. في رأسي أم في هذه المذاهب الفلسفية؟

" المذاهب الفلسفية المختلفة التي يعرضها علينا تاريخ الفلسفة لا يصعب
اتفاقها في هوية واحدة . ولكن اذا شئنا أن نقول أنها فلسفة واحدة في مراحل مختلفة

من النضج أو أن أن نقول أن المبدأ الذي يقوم عليه كل مذهب ليس الا فرعا من كل واحد هو الفكر... " موسوعة العلوم الفلسفية " (ص ٧١).

٦- تعلمت منه أن تاريخ الفلسفة لا يعرض علينا تضاربا بين المذاهب الفلسفية المختلفة ولا ميدان قتال يموج بأشلاء القتلى والضحايا : كل مذهب يقتل أخاه ويقوم بدفنه ويتخذ شعاره قول السيد المسيح " (اتبعني ودع الموتى يدفنون موتاهم متي ٨ : ٢١) وحين تظير فلسفة جديدة يواجيونا بكلمات بطرس الرسول لزوجته حنانيا :

"وهو ذا أرجل الذين دفنوا رجلك علي الباب وسيحملونك خارجا"(أعمال الرسل ٩:٥)
أن نقد فلسفة ما أو تنفيد مذهب معين لا يعني سوي أن المبدأ الذي يرتكز عليه قد أصبح عاملا مساعدا ، أو عنصرا مكملا في الفلسفة التي تليها . وهكذا تسير المذاهب الفلسفية يعقب بعضها بعضا في تطور جدلي تندثر قشورتها الخارجية ، ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرا مكونا في مذهب أعلي ، "علم المنطق" ، المجلد الثاني ص ٢١٤ (الترجمة الإنجليزية).

٧- تعلمت منه أن الفلسفة الحققة لا ترفض الحس ، ولكنها لا تكتفي به أو تقف عنده لأنها لا بد أن تكون في النهاية عقلية .

يقول هيغل : " هناك عبارة قديمة تنسب خطأ الي أرسطو تقول " لا شيء في العقل لم يكن موجودا من قبل في الحس .. ولا ترفض الفلسفة النظرية الأخذ بهذا المبدأ الا عن سوء فهم فحسب ، وذلك لان هذه العبارة في جانبها الآخر ليست أقل تأكيدا للقول بأنه : " ولا شيء في الحواس دون أن يمر بالعقل .. " موسوعة ص ٦٢

٨- تعلمت منه أن الإنسان وعي ذاتي ، وأن الحيوان وعي ذو بعد واحد فقط ، لا يستطيع أن يعكس علي نفسه ، ومن ثم لا يستطيع أن يفكر : يقول هيغل " علي حين أننا نجد الحيوان لا يستطيع أن يقول أنا " ، نجد أن الإنسان هو وحده الذي يستطيع أن يقول ذلك ، وما ذاك الا أن من طبيعته أنه يفكر" (موسوعة ص ١٠٢)

٩- تعلمت منه الشيء الكثير عن خصائص شخصية الإنسان الشرقي من جميع جوانبها : الاجتماعية ، والدينية والسياسية والفنية ...

- أ - مجتمع ذكوري " يسيطر الرجل سيطرة كاملة وتتواري المرأة حتى لتصبح مجرد متاع لا قيمة له ؟ خيط من الحضارة الصينية لكنه مازال قائما في مجتمعا حتى اليوم!
- ب - الانغماس في الحس حتى الأذنين دون محاولة الارتفاع الي الفكر المجرد ..
- ج- الفضائل الأخلاقية - وكذلك التدين - تصدر عن إلزام خارجي هو الخوف بأنواعه من الأب أو الأسرة أو المجتمع أو الدين أو القانون .. الخ).
- د- الرجل الشرقي الذي يحنى رأسه في مذلة وميانة أمام السيد ، أمام المنتصر ، لكنه متوحش قاس إزاء المغلوب والضعيف ، ومن هو أدنى منه ..
- هـ- المجتمع الشرقي لم يعرف من الحرية الإحرية الحاكم ، فهو وحدة الفعال لما يريد، والكل عبيد يأترون بأمره ! ثم يعود ليصف حرية هذا الحاكم بأنها زائفة لأن الحرية الحققة هي الخضوع للكلي " أي الجانب العقلي " أما الحاكم الذي تسيره أهواؤه ونزواته ، أي الجانب الجزئي ، فهو عبد بدوره !

هيجل في مدرسة فرانكفورت

محسن الخوني^(*)

لا شك أن فلسفة هيجل تمثل لحظة حاسمة في الفلسفة المعاصرة. لقد أنشأ نسقه في اتصال وثيق مع معاصرين له مثل شيلنج وجوته. وإضافة إلى كون نسقه قد مثل الأرضية التي انبنت عليها فلسفات فورباخ و ررجا وباور وماركس فإن فلاسفة آخرين مثل كيركيغارد ونيثشه قد كان التعارض مع النسق الهيجلي رحي فكرهم ومحركه.

ولعل أهمية فلسفة هيجل تعود إلى رفعا الفلسفة الألمانية إلى درجة الكونية مثلما فعل جوته بالأدب الألماني (١). ولم يقف الاهتمام بفلسفة هيجل عند القرن العشرين. ولا أدل على ذلك من ذكر أسماء مثل هيوليت وكوجيف هيدجر ولوكاتش (٢)

وتمثل الأعمال الفلسفية المنسوبة إلى مدرسة فرانكفورت عينة عن حضور الهيجلية في التيارات الفلسفية الراهنة. وهذا هو الموضوع الذي نود التركيز عليه في هذا المقال. فحضور فلسفة هيجل نعاينه لدى هوركهايمر وفي المقال الذي مثل الدرس الإفتاحي بمناسبة توليه مهمة إدارة البحث في مركز البحوث الاجتماعية^(٣) وهو الاسم الرسمي لما سمي فيما بعد مدرسة فرانكفورت^(٤).

وفي المقال الذي يعود تاريخه إلى سنة ١٩٣١ جعل هوركهايمر من هيجل رائدا للفلسفة الاجتماعية. وهي التسمية المشيرة إلى مجموع المشروع الذي ينظر له المدير الثاني لمركز البحوث الاجتماعية. وتعني ريادة هيجل للفلسفة الاجتماعية حسب هوركهايمر أن الفلسفة مدينة بنشأتها إلى تجربة الوعي الفينومونولوجي مثلما نجدها في كتاب فينومونولوجيا الروح.

(*) استاذ بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية - تونس

كما أن جدلية التنوير (٣) بوصفها أوديسا العقل تحاكي على صعيد الشكل، فينومولوجيا الروح الهيجلي. أما على مستوى المضمون فهي تسند أهمية كبرى إلى كل من التجربة التاريخية والحركة الجدلية. إنه كتاب يروي مسيرة العقل في التاريخ (٤) وفق عبارة مؤلفيه. وهو يذكرنا أيضا بكتاب هيجل: العقل في التاريخ. ولنن كانت مسيرة العقل لدى هيجل مظفرة فأنها وفق جدلية التنوير متقفرة. وهذا ما يسمح بالحديث عن جدل سلبي "عنوان كتاب أدرنو. (٥) في مقابل الجدل الهيجلي الموجب وعن خسوف العقل "عنوان كتاب هوركهايمر" (٦) بدلا من فكرة انتصار العقل التي غذت فكر هيجل وأسندته في خصومته ضد التنوير مثلا.

أما ماركوز فقد مرت علاقته بهيجل بمرحلتين مختلفتين:

● الأولى وتعود إلى الفترة السابقة لانضمامه إلى مركز البحوث الاجتماعية وذلك لما كتب أنطولوجيا هيجل (٧) وهو منخرط في الخط الذي فتحه هيدجر آنذاك لتجاوز الكانطية الجديدة في كتابيه: الوجود والزمن و كانط ومعضلة الميتافيزيقا.

● الثانية وهي موضوع اهتمامنا المباشر في هذه المحاولة ونردها إلى فترة هجرة ماركوز إلى الولايات المتحدة الأمريكية إبان الحرب العالمية الثانية وهو عضو في مدرسة فرانكفورت. ونعني بذلك كتابه العقل والثورة (٨) الذي يشهد بتحرر مؤلفه، ماركوز، من الوضعية الأنطولوجيا الهيدقرية وبارتباطه بالتقليد الماركسي في فهم الفلسفة الهيجلية وفي تخليصها من الإيديولوجيا والفاشية.

ويمثل كتاب هابرماس المعرفة والمصلحة (٩) أيضا فينومولوجيا الروح كما يراها مؤلفه. فهو متابعة لتجربة الوعي في العديد من المجالات العلمية والفلسفية وذلك منذ اللحظة الكانطية وإلى حدود القرن العشرين.

تسمح لنا إذن الإشارات السابقة بالتأكد من حضور هيجل في كتابات مدرسة فرانكفورت ولكن الأهم من ذلك هو التساؤل عن الدور الذي لعبته الهيجلية في فلسفة

هذه المدرسة. لهذا التساؤل مظهران أحدهما بسيط والآخر معقد. يظهر هذا السؤال بسيطاً لما نقول إن الدور الذي لعبته فلسفة هيغل لا يتعدى نفس الدور الذي قامت به في فلسفة ماركس. فمدرسة فرانكفورت لم تقم إلا بإحياء الماركسية التي بدأ نجمها يأفل لأسباب مرتبطة بالإيديولوجيا وبالأوضاع العالمية خلال فترة ما بين الحربين العالميتين. صحيح إن النظر إلى الأمر بهذه الطريقة ليس عديم المعنى ولكنه ينم عن تسطيح للموضوع.

فالعودة إلى هيغل قد تزامنت مع إحياء كتابات ماركس الشاب التي طمستنا النزعة المادية والاقتصادية المستفحلة منذ الألفية الثانية. ولقد فتحت عدة كتابات الباب أمام تطعيم الماركسية المغرقة في المنحى الوضعي "التعصب للعلم" والمادي "إرجاع كل التفسيرات في النهاية إلى الاقتصاد" بروح فلسفي بدأ تحريفاً للمتعبين أو مثاليًا.

ومن هذه الكتابات يمكن ذكر مؤلف جورج لوكتش التاريخ والوعي الطبقي (١٠) الذي بوأ ماركس منزلة الحلقة الواصلة للتقليد الفلسفي المثالية الألمانية عموماً والهيغلية بصورة خاصة.

إضافة إلى ذلك اقترح كارل كورس منذ ١٩٢٣ سنة، أي خلال نفس الفترة التي ظير فيها كتاب لوكتش المذكور سابقاً، مخرجاً للماركسية المتأزمة في نظر هذا المفكر من أوروبا الغربية والذي لم ير في القراءة اللينينية سوى علامة بارزة لتقيف الفلسفة الماركسية (١١). ويتلخص مقترح كورس لخروج الماركسية من مأزقها في أن تصبح موضوعاً لنقدها. أي أن تتخذ طابعاً تفكرياً وتأملياً لأن ذلك أهم خصوصية تتصف بها كل فلسفة نقدية منذ كانط.

كما شددت كتابات ماكس فيبر منذ بداية القرن الماضي على ضعف الماركسية التي تفسر كل الظواهر الاجتماعية والثقافية بإرجاعها إلى العامل الاقتصادي. وبيّنت الإحراجات اللصيفة بالعقلانية الحديثة والمعاصرة والتي أهمتها أن

الحدائثة مدينة للعلم والتكنولوجيا بالتقدم الذي أحرزته على صعيد القوة والثروة ولكن الوظيفة الأساسية للعلم والتكنولوجيا هي إخلاء الإنسان من الأوهام التي علقها بالعالم. وهذا سبب الصدام بين العقلانية العلمية والموروث الحضاري الروحي والثقافي. ومعلوم أن أخطر النتائج المنجزة عن ذلك في حياة الإنسان المعاصر هي ضياع المعنى من وجوده هو ووجود العالم عموماً. ومن ثمة تَشْيِزُ الوعي (١٢) وفقدان القيم لموضوعيتها وفي مقدمتها الحرية.

ضياع المعنى وفقدان القيم لقيمتها موضوعان لا ينسجمان مع فلسفة هيغل بوصفها فلسفة الحقيقة المطلقة والعقل والحرية المتعينة. وهما موضوعان ضاربان بجذورهما في عمق الفلسفات اللاهيجلية بدءاً بكيركيغارد و نيتشه. إتهما موضوعان ينطلق منظرو مدرسة فرانكفورت من معابنتهما وخاصة في فترة الهجرة التي تزامنت مع صعود النازية على الساحة الألمانية ثم على الساحة العالمية ومن ثمة تأثيرها على مجرى أهم الأحداث التي لا يزال العالم إلى الآن يتخبط في مزلقها ومناهاتها.

ولعلنا بهذه الملاحظة نكون قد شرعنا في الإجابة عن منزلة العلاقة التي ربطت منظري مدرسة فرانكفورت بالهيجلية. وبالفعل فإن تيمذه المدرسة قد تعاملت منذ الكتابات الأولى مع فلسفة هيغل نقدياً. وبما أن من معاني النقد الفصل والتمييز فإنه قد تم منذ البداية تمييز هيغل رائد الفلسفة الاجتماعية بفضل تجربة الوعي الفينو مونولوجي عن هيغل التوفيقي الذي أوجد حلاً في فلسفته لمعضلة التوتر القائم بين العقل والعالم أو بين الذات والموضوع.

١) هيغل مرجع الفلسفة الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت

تتنزل مدرسة فرانكفورت إذن ضمن هذا التقليد الألماني المتمثل في اعتبار صرح الفلسفة مترابط الحقائق. إذ نجد اعتباراً ثابتاً في كتابات المنتسبين إلى هذا التيار وهو أن ما ينتجونه امتداد طبيعي لتاريخ الفكر الأوربي. صحيح إن هيغل قد

سبقهم في ذلك وقد بلغ ذلك الاعتبار لديه أوجه في التأليف التي أوجدها لمسيرة الروح في التاريخ. لقد ذهب هيغل إلى حد اعتبار الروح الذي يتحدث عنه روحا كونيا والتاريخ تاريخ العالم وليس فقط تاريخ أوروبا .

وهذا الاعتبار نجده أيضا لدى كانط، فيلسوف التنوير الذي قدم حله للأزمة التي تردت فيها الفلسفة ومن شدة العقل. ويتمثل الحل الكانطي في النقد الذي يستطيع أن يخلص الميتافيزيقا من البقاء مجرد حلبة صراع بين الأمبريقيين والعقلانيين وبين المدافعين عن العقيدة والمنتصرين للعلم أو أيضا بين العقل النظري والعقل العملي.

كما نجد هذه الفكرة أيضا لدى كارل ماركس المدين بفلسفته إلى المثالية الألمانية وفي مقدمتها مثالية هيغل ، ناهيك أنه لخص عمله الفلسفي في جعل الجدلية تمثي على قدميها بعد أن كانت مقلوبة، مع هيغل ، على رأسها. هذه الصورة التي رسمها ماركس تسمح لنا بأن نقول إن الجدلية الماركسية هي نفسها جدلية هيغل. فما تغير هو وضعها وليس جوهرها.

هذه الخصوصية الألمانية إذن نجدها لدى فلاسفة النظرية النقدية - وهي التسمية الفلسفية التي ارتضاها هؤلاء للبحوث التي كانوا يقومون بها- (١٣) الذين رغم انخراط أغلبهم في التيارات الماركسية قد سعوا إلى ربط المشروع الفلسفي الذي كانوا بصدد إنشائه بالهيجلية.

لقد كتب هوركنهايمر منذ سنة ١٩٣٧م ، أي منذ توليه إدارة المركز: « إن الفلسفة وبالخصوص الفلسفة الاجتماعية لم دعوة بالحاح متزايد إلى الاضطلاع من جديد بالدور السامي الذي أناطه هيغل بعينيتها - وقد لبّت الفلسفة الاجتماعية هذا الدور ». (١٤)

ومن شأن هذا الانتساب إلى هيغل أن يجعل التمثي الفلسفي لهذا التيار الفكري مضادا لتوجهه فلسفي يحتوي على وجود بارزة مثل شوبنهاور المعروف بعدائه لهيغل وبتشاومه وهيدغر الذي رفض قطعيا في وجود وزمن أن يكون مشروعه فلسفة

اجتماعية واكتفى بالبحث داخل الحقل الأنطولوجي عن الوجود الحقيقي في باطن الكينونة الفردية للبشر. (١٤)

ويمثل هيغل خلال الفترة الأولى من تاريخ مدرسة فرانكفورت رائدا للفلسفة الاجتماعية. ويعني ذلك أنه خلص الفلسفة من قيود الشخصية المفردة التي أوقعها فيها كانط بفلسفته التي لم تتعدّ أفق براديقم (١٦) الذات. لقد ألقى هيغل بالوعي في تجربة جماعية وكونية يخوضها الروح منذ اللحظة الأولى التي انفصل خلالها عن الطبيعة وتتجلى هذه التجربة في الدين والفن والسياسة وتجد في الفلسفة تعبيرتها المفهومية. وبالإضافة إلى ذلك اعتبر هوركهايمر أن هيغل قد خلص الفكر الفلسفي من النزعة الترنسندنالية التي تبحث عن كلّ الإنجازات الفكرية والثقافية في شروطها القبلية والذاتية إذ لم ينخرط هيغل في ما أسماه كانط ثورة كوبرنيكية. (١٧)

وتظهر ذاتية الفلسفة الكانطية في هذا السياق النظري والتاريخي لفلسفة مدرسة فرانكفورت بوضوح أشدّ في الفلسفة العملية عندما نجد الذات لا تخضع إلى أي سلطة خارجها فهي التي تسنّ القانون الأخلاقي وتخضع له حرة.

فالكانطية فلسفة الشخصية المفردة أما البيجلية فقد حرّرت عملية توعي الذات من قيود الاستبطان ودفعت الذات في غمار التاريخ ليكسبها شكلا موضوعيا يعزّز عنه هيغل بمصطلح العقل أو الروح. (١٨)

وفلسفة هيغل اجتماعية لأنها حسب تعبير هوركهايمر تقوم بـ "تحديد الفردي في مصير الكوني ولا تظهر ماهية الفرد ومحتواه الجوهرية في نشاطاته الشخصية وإنما في حياة المجموع الذي ينتمي إليه. وبهذا تصبح المثالية مع هيغل في أجزائها الجوهرية فلسفة اجتماعية" (١٩)

كما كتب ماركوز في العقل والثورة وبعد مدة من كتابة هوركهايمر لنصّه المذكور سابقا :

«ولقد كان هيجل آخر من فسّر العالم على أنه عقل، وأخضع الطبيعة والتاريخ معاً لمعايير الفكر والحرية. وقد اعترف في الوقت ذاته بالنظام الاجتماعي والسياسي الذي توصل إليه الناس بالفعل، إلى وضع الفلسفة على حافة الطريق المؤدي إلى سلبها أو إنكارها، ومن ثم فقد كان هو حلقة الوصل الوحيدة بين الشكل القديم والجديد للنظرية النقدية، بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية». (٢٠)

ويتمثل الاختلاف الرئيسي بين هذين التصورين في أن ما يحدث لدى هيجل هو في العقل أولاً في حين أن الحدث المرتقب من النقد الماركسي وفلسفة النظرية النقدية يخص المجتمع وكلنا يعلم أصل هذه الفكرة في أطروحات ماركس حول فوريباخ وخاصة الأطروحة الحادية عشر والقائلة بأن «الفلاسفة لم يفعلوا إلى حد الآن (الذي يتكلم فيه ماركس) غير تأويل العالم في حين أن المطروح هو تغييره» (٢١).

ولنا أن نتساءل، الآن، عن السبب الذي دعا فلاسفة النظرية النقدية إلى الإعتماد على هيجل وليس على ماركس؟

لقد كان هؤلاء المنظرون في حاجة إلى هيجل لكي يتجاوزوا التحجر الذي آل بالفلسفة الماركسية إلى الانتهاء إلى نوع من تضخيم العلم وإعلاء البراكسيس وفي كل ذلك تفقد الفلسفة قيمتها. إعادة الاعتبار إلى الفلسفة هو العودة إلى اللحظة الهيجلية.

٢- التوفيقية الهيجلية

إن رفع هيجل إلى درجة الرائد والمؤسس للفلسفة الاجتماعية لم يمنع فلاسفة مدرستهم انكفورت من نقده في مسألة رئيسية تتعلق بنزعه التوفيقية بين العقل والواقع وبين الذات والموضوع وبين التاريخ والمطلق وبين المفهوم والاعتقاد.

هذا التوفيق بثتى أشكاله موروث عن الفكر الديني ويعني لدى هيجل في فينومولوجيا الروح آخر أشكال الحقيقة أي الروح المطلق والذي هو التوفيق بين الوعي والوعي بالذات. ويتحقق التوفيق على صعيد المفهوم في الفلسفة بوصفها،

لدى هيغل ، موسوعة العلوم. ويوضح هيغل ذلك بقوله: «بما أن الفلسفة من كل جوانبها علم عقلي فإن كل جزء يمثل كلا فلسفياً ودائرة من الكلية تتعلق على ذاتها... ويظهر الكل تبعاً لذلك كدائرة دوائر تمثل كل واحدة لحظة ضرورية ، إلى حد أن يمثل نسق عناصرها الخاصة الفكرة كلها التي تتجلى أيضاً وبالتأكيد في كل عنصر مفرد». (٢٢)

تجد جميع إنتاجات الوعي لدى هيغل مكانتها في صلب الكل الذي تمثله الفلسفة. وليس هذا الكل سوى المطلق الذي تكشف الفلسفة عن حقيقته المفهومية.

والتوفيقية البيجالية لا تعرف فقط على مستوى الوعي وإنتاجاته وإنما أيضاً على مستوى علاقة العقل بالواقع ، وهذا ما تعلن عنه مقدمة مبادئ فلسفة الحق: «ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي» (٢٣)

أما تبرير ذلك فهو كما يلي : إن ما يعلمه لنا المفهوم في الفلسفة – هو نفسه ما يكشف عنه التاريخ عبر التجربة الجدلية التي يخوضها الوعي. ومنتهى التجربة الفينومونولوجية يكون بتأليفية تتم فيها المصالحة بين الذات والموضوع اللذين كانا دورهما وحدة قبل أن ينشظرا إلى قطبين تربط بينهما حركة جدلية معقدة وطويلة.

لم تكن التوفيقية البيجالية موضع قبول مفكري مدرسة فرانكفورت . وقد تعقبوا في البداية خطى ماركس واعتبروا أن ذلك يمثل العنصر الإيديولوجي في فلسفة هيغل.

ومعلوم ان هيغل قد تجاوز فلسفة كانط بواسطة توفيقته. وفلسفة كانط هي الفلسفة التي ارتبطت فيها التناقض والإحراجات بالعقلانية لتصبح مصيرها المحتوم. وهي أيضاً فلسفة الهوية القائمة دوماً بين الممكن والواجب وبين الحرية والضرورة وبين الشيء في ظاهره والشيء في ذاته. ورغم الحلول التي قدمها كانط لتلك التناقض في جدله الترنسندنتالي فإن الفلاسفة الذين جاءوا إثره وهيغل أحدهم قد انبهروا بكيفية كشف كانط عن مشاكل العقل وبسطه لها أكثر من انبهارهم بالحلول

التي اقترحها. وباختصار لقد تجاوز هيجل بتوفيقته (وهي الحل الذي قدمه لكي لا يبقى التناقض الجدلي مستمرا أبدا) ترنسندنالتية الوعي (وهو بدوره ركيزة المنهج النقدي الذي قدم كانط بواسطة الحل لتناقض العقل مع ذاته).

وقد بدت المصالحة الهيجلية لماركوز، منذ كتب ماركسية ترنسندنالتية؟(٢٤) رمزا لانسياق هيجل في الأيديولوجيا البورجوازية. لذلك فقد انصب النقد على هذا الحل "المزيف" بما هو العائق الأيديولوجي الذي منع المنهج الجدلي الذي اتبعه هيجل من بلوغ النواة الثورية للنقد. فنقد الأيديولوجيا الهيجلية يبين أن توحيد هيجل بين الفكر والوجود ليس إلا مجرد عقيدة ذاتية خالية من كل حقيقة كونية.

وتتمثل ميمّة الأيديولوجيا التوفيقية، وهذا أمر قائم منذ ماركس، في إخفاء الفكر لحقيقة الواقع البائس. ذلك ما عناه هوركايمر عندما كتب عن هيجل " إن الفيلسوف قد اختار لنفسه اليدنة مع عالم غير إنساني". (٢٥) وكذلك كتب أدورنو، في نفس السياق، رداً على الأطروحة الهيجلية " لا يصبح العقل عاجزاً عن فهم الواقع بسبب عجزه الشخصى بل لأن الواقع ليس هو العقل" (٢٦) لذا تكون الخلاصة التي انتهى إليها فيلسوف الروح المطلق غير مطابقة للواقع التاريخي ومشوهة له.

وهذه المماهة التي أنجزها هيجل في فلسفته، أي في مجرد فكره، بين الذات والنوضوع أو أيضا بين النظرية والواقع علامة انغلاق التسق وبلوغ الحركة الجدلية منتهاها الموجب. وهي أيضا السبب الأساسي وراء انبئال النقد على هيجل بوصفه تارة فيلسوف الذولة البروسية وطورا راند الذولة التوتاليتارية.

لقد انتهت تجربة الوعي التي بنى عليها هيجل كل فلسفته إلى إسقاط البعد الفردي منها بما أن الذاتي ينصهر في الجماعي ليصبح موضوعيا وكذلك أنت إلى حذف الاختلاف القائم بين المشروط والمطلق لكي يكتسب المشروط مظهر اللامشروط. لذلك فإن أساس نقد فلاسفة النظرية النقدية لهيجل هو تطبيق قاعدته

الجدلية على فلسفته هو بالذات إذا لا يستثني القول بأن لا قيمة للفلسفة إلا في كونها عصرها ملخصا في الفكر فلسفة هيغل نفسها.

وبما أن التسق هو الأيديولوجي في فلسفة هيغل فإن نقده لا يتم ، حسب أدورنو، من الخارج فقط (أي بربطه بسياقه الاجتماعي والتاريخي من أجل الكشف عن زيف التاعم المزعوم بين العقل والواقع) وإنما يخضع النقد أيضا لقراءة داخلية للتسق تكشف عن الخلفيات المنطقية والمسلمات الميتافيزيقية التي توجه مسار فكر الفيلسوف وتعوقة عن إدراك حقيقة حدوده.

وهذه القراءة نجدها في ثلاث دراسات حول هيغل (٢٧) حيث يسعى أدورنو إلى التمييز (والتميز أحد معاني النقد) بين وجيهين لييجل فأحد الوجيهين (وهو موضوع اهتمامنا في هذه المرحلة من التحليل) يتعلق بالمطلق الذي جعل من هيغل ممثلا للنزعة المحافظة أي النزعة المعجدة للدولة في شكلها الليبرالي. وهذا الوجه في نظر أدورنو شاهد على انغلاق الوعي على ذاته وعدم قدرته على الاعتلاء فوق ذاته ليصبح موضوع تأمله. وهذا ما أوقع الوعي الذي تروي الفينومونولوجيا ملحمته في حيويته وحركيته المعقدة وتبسط الموسوعة الفلسفية نسقه بشكل يبدو للوهلة الأولى سكونيا .

وجدلية التنوير، كتاب مشترك بين هوركهامير وأدورنو، حمل تطورا في تصوراتها الفلسفية وهما في المهجر إبان الحرب العالمية الثانية. هذا الكتاب يمكن اعتباره، مثلما ذكرنا ذلك سابقا، إعادة كتابة لفينومونولوجيا الروح على ضوء نتيجة سلبية فرضتها الأحداث المؤلمة التي شهدتها القرن العشرون. هذه النتيجة التي تشابكت فيها هيمنة الحرب ومنتجات العلم التخريبية وويلات التوحش النازي كذبت عينيا كل توفيقية. وعلى ضوء هذه النتيجة السلبية أصبح كل قول بالمصالحة في نظر فلاسفة النقد تعتيما أيديولوجيا يخدم النظام البورجوازي وذلك بإخفاء التناقضات التي تتخره من الداخل وتبقى بدون حل. وهذا هو المعنى الذي يقصده أدورنو ردا على المصادرة البيجلية القائلة بأن الكل هو الحقيقة عندما يكتب أن « الكل هو

اللاحق» (٢٨) وحقيقة ذلك أن هيمنة المفهوم على الوجود في كنيته انعكاس لواقع محكوم بالهيمنة والقمع. وليس أدل على ذلك من أن الدولة التوتاليتارية تمثل نتيجة منطقية للتتوير وحجة دامغة على إفلاس قيم الحرية والعقل والتقدم وانتشار عدمية واسعة النطاق لاحظ نيتشه بوادرها الأشد خطورة.

وتمثل النازية وكارثة معاداتها للسامية على وجه التحديد الخلفية الأساسية التي حركت كتابات مدرسة فرانكفورت منذ هاجر أغلب أفرادها (اليهود) إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وقد تحدث هوركهايمر آنذاك عن خسوف العقل الموضوعي في المسائل العملية والإسطنبولية وانتصار العقل الذاتي عليها أي العقل مثلما تتصوره الوضعية والبرجماتية. (٢٩) ذلك ما جعل هوركهايمر يكتب: «إن الدفاع على أن للمبدأ الوضعي صلات خفية مع المثل الإنسانية، مثل الحرية والعدالة، أكثر من بقية الفلسفات، ليهو اقتراح لخطأ». (٣٠)

كسايانية العقل (وهو التعبير الفلسفي عن الأيديولوجيا التوتاليتارية) هي الوجه الآخر للعقل الأداتي. ويمثل العقل الهيجلي السلف المباشر له. وهذا ما ركز عليه يورغن هابرماس في كتابه معرفة ومصالحة لما قرن بين تبذ نظرية المعرفة، ومن ثمة انقسام العلاقة المعرفية بين المعرفة والمصالحة، ونقد هيجل لنظرية كنانط على أساس مسلمة فلسفة اليوية. انتصار اليوية فسح المجال أمام إنكار الوضعية لها بدعوى أنها ميتافيزيقا خالية من المعنى.

يتفق فلاسفة مدرسة فرانكفورت في نقد انغلاق النسق الهيجلي، كما لاحظنا ذلك سابقا، مع المفكرين الذين أدانوا هيجل بسبب نزعة المحافظة والبيتنة في فلسفة الحق وبسبب مبالغاته الاستغزازية. ويرفضون كذلك التبسيط والتسطيح اللذان آلت إليهما فلسفته في أوروبا الشرقية بفعل ربطها الشديد بالمعنى المباشر.

لكن إدانة هيجل بسبب الخلاصة الأيديولوجية التي انتهت إليها فلسفته لم تتم دون بحث له عن أبعاد فلسفية. ويظهر ذلك في الفقرة الموالية لأدورنو: «لم يتأتى»

المطلق الهيجلي) من نقص في الموضوع أو بسبب لبس طرأ على فكره وإنما هو الضريبة التي كان على هيجل دفعها لما أوجب على نفسه الموضوع المطلق الذي اصطدم بحدود الفكر الواضح دون مقدرة على رفعها. وتجد الجدلية الهيجلية حقيقتها القصوى في ما تركته قابلاً للطعن، حقيقة استحالتها وذلك لما لا تتوصل الجدلية بوصفها ملحمة الوعي بالذات إلى الوعي بذلك". (٣١) فالمطلق ناتج من رغبة يولدها منطلق النسق. فالدافع إلى المطلق فلسفي رغم أنه ليس كذلك. إنها علامة على نسيان الفيلسوف محدودية فكره. وتمسك هيجل بالمشروط بالمفهوم وبالإيمان بقدرة العقل الفلسفي على صهر الوجود في مصنع المفاهيم بحيث لا شيء يستعصي على جبروته فكثرة نبه كانط من قبل إلى مغبة سحرها واقترح نظرية حدود تعصم العقل من البقاء فريسة للوثوقية، وهي فكرة أرسى عليها هيدجير، من بعد، بناء أنطولوجيته ليعترف الإنسان بأنه كائن نحو الموت. ولكن هيدجير مثله مثل كانط لم يقص المطلق من دائرتي الفكر والمعنى كما فعل ذلك الوضعيون.

وبقطع النظر عن تباين الأجوبة وتعدها فإن السؤال الكامن خلف هذه الأجوبة يمكن لنا طرحه على النحو الآتي: إن كان العقل محدوداً فيل وعيه بحدوده يجعله يدرك اللا محدود؟ أو بتعبير آخر إذا كانت حدود الوعي هي لا وعيه فيل وعي الوعي بلا وعيه يرفعه إلى درجة مطلق الوعي؟

هذا السؤال جوهرى لأن نقد فلاسفة النظرية النقدية لهيجل يحمل وعياً بلا وعي هذه الفلسفة فهل ذلك يشرع لهؤلاء ادعاء المطلق الذي أنكروه على فلسفة هيجل؟

إن الإجابة على هذا السؤال رهينة تحديدنا لمعنى الجدلية في النظرية النقدية وتمييزها عن الجدلية في الاستعمال الهيجلي.

٣ (الجدلية في مدرسة فرانكفورت

لاشك في أن الجدلية تمثل أهم المسائل التي استولت على اهتمام فلاسفة مدرسة فرانكفورت على الدوام. وحضور هذا اللفظ في عناوين لوحادات من أهم مصادر النظرية النقدية (جدلية التوير والجدل السلبي) ليس مجرد حضور لفظي بل إن مضمون ما كتبه المنظرون الأوائل يركز على هذه المسألة التي استقطبت اهتمام الكثير من الفلاسفة المعاصرين. (٣٢)

وقد تركز عليهم على الجدلية النيجلية ، كما رأينا ذلك سابقا ، على نقد الخلاصة التي توصلت إليها والتي مثلت الوجه السلبي لهذه الجدلية وفصل ذلك عن الجدلية كمنهج كفييل بأن يحافظ على حياة الفلسفة وعلى ارتباطها الوثيق بأحداث التاريخ.

وقد تم الارتكاز في المرحلة الأولى من نشأة النظرية النقدية على الممارسة الثورية كفتحة تمكن (النفي الجدلي) من تحريك الفكر والتاريخ معا نحو الحل الجذري . فلقد راهن هؤلاء المفكرون منذ البداية على البراكسيس الثوري للطبقة العاملة ميدانا لحركة النفي في الواقع. وقد كانت الجدلية في المرحلة الأولى تحيلهم إلى ماركس الشاب ، أي ماركس النيجلية كما تتيته مخطوطات ١٨٤٤ مثلا أو الإيديولوجيا الألمانية. لقد جعلتهم رغبتم في تجاوز الأزمة التي قبعت فيها الفلسفة الماركسية نتيجة سيطرة النزعة الميكانيكية على أغلب مفكري الأممية الثانية ، هذه الرغبة جعلتهم يلتجئون إلى كتابات ماركس الشاب . وهذا معنى العودة إلى هيجل.

أما المرحلة الثانية المشار إليها بجدلية التوير فهي تنطلق من تكذيب مباشر للخلاصة النيجلية وتحافظ على التناقض كمحرك أساسي للعقل والتاريخ.

ويدعونا هوركيامر وأدرنو عبر مقولة العقل إلى الوقوف عند التناقضات التي تشق الحضارة الغربية عبر التاريخ والتي لم تجد لها إلى الآن حلا فعليًا. ومن مظاهر التناقض الذي وقع فيه العقل ما يمكن التعبير عنه بجدلية العقل واللاعقل. فالعقل قد نشأ كنفيس للأسطورة وبلغ تناقضه معنا أوجه مع التوير الذي شهد

انتصار العلم الطبيعي والتكنولوجيا المرتبطة به. ويبدو العقل من خلال هذه الأطروحة قادرا على بناء ذاته بذاته فيكون بذلك مرجعا لنفسه. لكن هذا المظير الكلياني للعقل تناقضه الأطروحة التي يدافع عنها فلاسفة مدرسة فرانكفورت والقائلة بأن العقل يحطم ذاته وينتهي إلى ميثولوجيا أي إلى لا عقل. وتحول العقل إلى لا عقل يتعلق أساسا بالمسائل العملية. ومن شأن هذا التناقض أن يشطر العقل ومن ثمة العقلانية إلى اتجاهين اثنين: الأول يتصل بالفلسفة المثالية الألمانية من كائنت وفيشته وشلينغ وهيجل إلى ماركس وتمثله النظرية النقدية التي لا تلقي بالمطلق دون نقد. أما الاتجاه الثاني فتمثله الوضعية والبرغماتية رغم ما يبدو من اختلاف بينهما فالأولى تعزز ثقة لا محدودة في العقل العلمي وتؤسس تبعا لذلك عقلا علميا كليانيا وأداتيا. أما الثانية فقد جعلت من النجاعة التجريبية معيار الحقيقة الوحيد. ويتفق المذاهبان في إنكار وجود حقيقة موضوعية خاصة بمبادئ الأخلاق والسياسة والفن والفلسفة.

يتمثل الحل النقدي لنقيضة العقلانية في دحض كل المواقف التي تنمي ياسا من العقل يؤدي إلى اتخاذ مواقف لا عقلانية من العقل ومن مبادئ عملية، تلازمت مع نشأته وتطوره، كالحرية والعدالة والسعادة... ولكن هذا الحل يصبح بدوره إشكاليا بمجرد أن نتفطن إلى القناعة التي نمت لدى هؤلاء المنظرين وتتلخص في ياسيم من إمكان تحقق حرية الإنسان.

فالجدلانية التي طوعيا هؤلاء الفلاسفة لتعكس تصوراتهم إبان الحرب العالمية الثانية وإثرها غير هيجلية بمعنى أنها تحذف من مسار الجدل النتيجة التي آل إليها العقل الذي سقطت كونيته في بوتقة الأيديولوجيا وانكشف في حقيقته عقلا أداتيا ضيقا لأن دائرته لا تتسع إلى القيم. كما أن هذه الجدلانية غير ماركسية لأنها أسقطت من مسلماتها قدرة الطبقة العاملة على تحقيق الثورة. وذلك ليس فقط لأنها عاجزة عن انجازها بل أساسا لأن الثورة مستحيلة.

لكن أي معنى يكون للجدلية وأي معنى يكون للعقل لما لا يبقى العقل الجدلي توفيقيا (هيجل) ولا بوتوبيا (ماركس)؟ خطورة هذا السؤال متأتية من كونه يطرح

معضلة انفصام الجدلية عن البراكسيس. ألا يقضي ذلك على العقل بأن يتفوق على ذاته ضعيفا حسيرا؟ يقودنا هذا السؤال بتفرعاته إلى جوهر مسألة معنى الجدلية.

يقول فجرسهاوس في كتابه عن مدرسة فرانكفورت: " لقد كانت الجدلية تعني بالنسبة إليه (ويقصد أدورنو) إمكان تحطيم الخرافات والأوهام من عدد كبير من الظواهر المعاصرة". (٢٣) وهذا هو معنى نعت أدورنو الجدلية التي يمارسها بكونها سلبية أو على الأصح سالبة. فهي تمتنع عن الإقرار بنتيجة موجبة على المستوى العملي. ويمثل هذا الموقف- الذي جلب الحكم الأيديولوجي على أعضاء مدرسة فرانكفورت آنذاك بأنيم تحريفيون- بالنسبة لأدورنو غنما للفلسفة (٢٤) التي استفادت من عدم تحققها، كتب أدورنو هذا وهو يستحضر الأطروحة الحادية عشرة لماركس عن فورباخ.

وتنتج السلبية حسب أدورنو عن الصدمة التي يحدثها فتح التسق النيجلية : « إن السلبية هي صدمة المفتوح » (٢٥) وليست هذه الصدمة حسب أدورنو عديمة المعنى إلا بالنسبة لعدم المعنى ، أي لا تكون كذلك بدون معنى إلا بالنسبة لمن لا يرى المعنى إلا في المطلق. وهكذا تتعارض الجدلية مع الإطلاقية دون أن تسقط في شرك التسبية : « تتعارض الجدلية بنفس الصرامة مع التسبية ومع الإطلاقية » (٢٦)

ولا يقصي الجدل السلبى العنصر غير المتناغم مع العقل من العقل. وهذا ما يكفل عدم تضخم العقل إلى درجة الكليانية وعدم تقلصه إلى درجة الميثولوجيا. يقول أدورنو في دراسته عن هيغل :

« من وجهة نظر العلم ، يدخل في المعقولة الفلسفية نفسها ، كالحظة ، شيء ما من اللامعقول وينبغي على الفلسفة ابتلاع هذه اللحظة دون انسياق في طريق اللاعقلانية. إن المنهج الجدلي برمته سعى نحو الإجابة على هذه الضرورة وذلك بالتحرز من تأثير الفوري وبالانكشاف في بناء مفهومي واسع النطاق » (٢٧)

فالمنتج الجدلي كما تصوّره أدرنو إذن يقوم على حركة دائبة للعقل لفهم معنى التقى يحذره حذر من إهمال اللاعقلي أي الفوري أي المائل هنا والآن لأن ذلك يمثل خطأ الفلسفة البيجانية التي بنت نسقها بأكمله في العقل فأوقفت حركة الآني وأبقت على العقل بمفاهيمه خارج الواقع.

مفيدة الوجود ضرورة فلسفية ولكن هذه المفهمة يخترقها اللامعقول لذلك فإن النظرية النقدية مدعوة إلى فك هذه المعضلة عن طريق التقى. واللامعقول أو اللامفهوم هو الذي يفجر النسق فلا تبقى الهوية هي الغاية لمسار التقى. وهكذا تنقلت اللاهوتيات، وهي نقائص الحداثة وعددها غير محدد، من قوقعة النسق والسطلق.

يعني الجدال السلبي - إذن تحرير اللاهوتية من قبضة الهوية وذلك بواسطة المفهوم. فالمسألة كلها تتعلق بتجاوز جدلي لمنطق الهوية بواسطة منطق اللاهوتية. الجدال السلبي - هو فلسفة اللاهوتية وفي هذا السياق يقول أدرنو: «يعني التفكير الفلسفي تفكيراً بواسطة نماذج والجدال السلبي هو مجموع فكر في نماذج» (٢٨).

ويعتمد تفكير النماذج على خلفيتين أساسيتين تتمثل الأولى في استحالة فلسفة الأنساق، استحالة التفلسف داخل نسق بعد هيجل. ويمثل نيتشه في هذا الإطار قدوة هؤلاء الفلاسفة - ونخص بالذكر منهم أدورنو - في أسلوب كتابة الفلسفة. فالفلسفة تكتب في شكل شذرات وتلميحات تستفيد من الفن والخطابة والبلاغة. أما الخلفية الثانية التي تفترضها كتابة الفلسفة في شكل نماذج فهي النزعة الصوفية التي اتضحت معالمها في كتابات فلاسفة مدرسة فرانكفورت في آثارهم الأخيرة. فالكتابة الكاذبة أو اللاهوتية تتكشف آثارها للتأمل في أشد الأشياء صغراً و «تفاهة» كما تظهر في أعظم المواضيع وأخطرها على الوجود. تشير إليها ومضة إشهارية عابرة وحرب عالمية ثانية على حد سواء. كلها تشير إلى كلية لا تتعين إلا بواسطة العمل المفهومي للجدال السلبي.

٤- تعقيب : بيننا وبين هيجل ومدرسة فرانكفورت:

اهتمامنا بهيجل جزء من الاهتمام العالمي به. ولهذا الاهتمام ما يبرره لأن عظمة الفلسفة الهيجلية تكمن في قدرتها- بفضل منهجها الجدلي- على خلق أسباب تتجاوزها لدى قارئها. وتبعاً لذلك لا معنى للحديث عن اهتمام خالص لوجه هيجل أو لوجه الفلسفة. كما لا معنى للحديث عن هيجلية مذهبية. فهيجل هو الفيلسوف الذي لما يستدعينا إلى التفكير معه سرعان ما يستفزنا لكي نفكر ضده. ولكن ما معنى التفكير ضد هيجل؟

لقد مكنتنا كتابات فلاسفة مدرسة فرانكفورت من مثال ثري عن كيفية التعامل النقدي مع الفلسفة الكلاسيكية عموماً وفلسفة هيجل بصورة خاصة. ونحن إن لم نتعامل مع فكر هذه المدرسة مثلما تعامل مفكروها مع أسلافهم نكون فشلنا في استيعاب الدرس الفلسفي العميق الذي خلفه لنا روادها.

ويتحوصل الدرس في نظرنا في ارتباط الفلسفة، من جهة، بجذورها مادية كانت أو مثالية. فليس ثمة فلاسفة قد حسم أمرهم وليس ثمة حكم نهائي في الميدان الفلسفي. فهيجل لا يزال مرجعاً للقراءة وهذا ما عناه أدورنو في مقاله عن كيفية قراءة هيجل قراءة نقدية تميز بين ما يمكن تجاوزه وما يمكن الاحتفاظ به والبناء عليه في هذه الفلسفة. وتعلمنا، النظرية النقدية، من جهة أخرى، أن الفلسفة في علاقة وثيقة بتجربة الفعل البشري في العالم. وعدم اكتراث فعل التفلسف بالجديد في تلك التجربة لا يضاهيه من حيث السلبية سوى الاكتفاء بالنص الفلسفي ومعالجته بضرب من المثالية الفجة والمقطوعة عن السياقات التاريخية لنشأتها وامتداداتها العملية. وتبعاً لذلك بدأ لنا نقد فلاسفة مدرسة فرانكفورت لانغلاق النسق الهيجلي، خاصة خلال فترة الهجرة خارج ألمانيا، متلازماً مع صعود النازية وما أحاطت بها من أحداث مريعة على الساحة العالمية. وعلينا أن لا ننسى يهوديتهم وما جرته عليهم من ويلات. هذا الحدث كان ماثلاً في أطروحاتهم الفلسفية الجوهرية بتقل وكثافة شديديتين. فالتعبيرة

الخارجية للانغلاق لديهم، هي النازية المجسدة لتوحش العقل الأداة لقد استبطنوا هذه الفكرة في عمق وعيهم الفلسفي وأحدثوا منعرجا حاسما في إنتاجا تيم الفلسفية.

ويبدو لنا أن اليوم شبيه بالأمس لأن هذا الأخير لا زال جائنا علينا بكلاكله فالانغلاق لا يزال واقعا يغرقنا إلى حد الأعناق رغم بريق الانفتاح الكاذب والذي يهال له الكثيرون تحت شعارات العولمة . إننا لم نبرح بعد الدائرة المغلقة التي طوقنا بها الاستعمار. لقد خضنا تجربة الاستعمار واصطدمنا بالعقل الأداة قبل انكشاف حقيقته للنقد. فالاستعمار حدثنا التاريخي وواقعا الاجتماعي الذي لم نفه حظه من النقد. والسبب الرئيسي لذلك يكمن في أن أيديولوجياتنا الرسمية تصور ه في شكل سحابة عبرت سماءنا بسرعة أو في شكل فرصة أتحت لأخبارنا لكي يبرهنوا على زعاماتيم فنتعنى بها إلى الأبد.

ولئن كانت النازية الحدث المؤلم الذي اثر بعمق في التجربة الفكرية لهؤلاء الفلاسفة فبحثوا عن الحل من خلال إعادة قراءة الإرث الفلسفي السابق فإن الصهيونية اليوم لأشد وأنكى من النازية. إننا سرطان ينخر ما تبقى من جسم شرقنا وغربنا. إنها إحدى مظاهر الكليانية التي تحاصرنا. ورغم أنها كاذبة أمام النظر النقدي فهي لا تزال توقع الكثير منا في كآبة قاتلة وكأنها قدر العالم ومصيرنا المحتوم. نحن في أمس الحاجة إذن إلى نقد هذا الانغلاق دون التخلي عن سلطة العقل.

والكليانية نعيشها أيضا في أنظمتنا المهوسة بالانغلاق إلى درجة الاختناق. والمؤلم في كل ذلك أن الانغلاق المضروب علينا من الخارج يلهينا عادة عن التركيز على حليفه الداخلي.

والكليانية حاضرة أيضا في وعينا الديني أو على الأصح في وعي غالبية لم ترق مواقفها فوق الحماس الفياض أو الحساب الضيق. إذ المقاومة الجذرية للانغلاق لا تكون فعلا كذلك إن كانت مجرد محاولة للخروج من دائرة مغلقة لنجد انفسنا من

جديد واقعين في انغلاق آخر. وهذا ما يجعل المقاومة رغم حدتها سطحية. وليس هذا حطا من شأنها.

يمكن إذن لمقولة الانغلاق أن تكون منطلقا لعمل نقدي بعيد عن كل توفيقية أيديولوجية يمكننا من أن نرتقي إلى كونية إنسانية فعلية منفتحة وغير إقصائية.

إننا، اليوم، حيثما ولينا وجوهنا نرى آثار هذه الكليانية الخطيرة وذلك بعد أن انتابتنا نشوة عابرة لسقوط الأنظمة التي كانت تسمى خلال الحرب الباردة بالأنظمة التوتاليتارية. لقد بدأنا ندرك أن ما وقع ليس إلا انتقالا من انغلاق ذي قطبين إلى انغلاق حول قطب واحد.

لكل تلك الأسباب لم نتجاوز بعد اللحظة النيجلية التي أفضت إلى انتصار العقل الأداتي. لذا تكون حاجتنا ملحة إلى جدل ينفي الانغلاق والتوفيقية التي تسنده في سرائه وضرائه. نحن في أمس الحاجة إلى تحليل جدلي لواقعنا يدرك الكليية وانغلاقها في الومضة الإشهارية كما في الغارة الجوية، في تربيقتنا لأطفالنا كما في تأديب حكمانا لرعاياهم، فيذه الكليانية، كما قلنا سابقا، ليست متعينة في الظواهر الكبرى مثل الدولة والدين والسياسة العالمية فقط بل وأيضا في أصغر السلوكات وأبسطها. وإدراكنا لكل ذلك شرط لنفيه. ونحن لا نعتقد المغالاة لما نعتبر أن تاصيل الوعي بالانغلاق مهمة تاريخية لكل مفكرينا ومتقينا. ولئن لم يكن الوعي غاية في ذاته فإن الموجب لا يتأصل بدون دحض لشيء ما هو نقيضه.

الهوامش:

١- يقول كارل لوفيت: « رفع قوته الأدب الألماني إلى مرتبة الأدب العالمي ورفع هيجل الفلسفة الألمانية إلى

مرتبة الفلسفة الكونية. » Karl lowith : De Hegel à Nietzsche . Rémi Laureillard.

Paris .Gallimard 1969. p17

٢- ومن بين الجمعيات الفلسفية المختصة اليوم في فلسفة هيجل نذكر على سبيل المثال:

في أمريكا: The Hegel Society of America

في بريطانيا: The Hegel Society of Great Britain

3- Horkheimer "M" Adorno "T W" :La dialectique de la raison
Fragments) .Gallimard. Paris .1974.

٤- أنظر مقال هابرماس: "تواطؤ الخرافة والأنوار: هوركيماير وأدورنو" في:

Le discours philosophique de la modernité. Gallimard .Paris
1988. pp128-156. ويوجد تعريب لهذا الكتاب: الخطاب الفلسفي للحدائثة قامت به الدكتورة فاطمة
الجويشي عن منشورات وزارة الثقافة. دمشق ١٩٩٥.

5- Adorno : La dialectique négative .Payot.Paris1978

6- Horkheimer :Eclipse de la raison. Payot. Paris1974.

7-Marcuse : L'ontologie de Hegel et la théorie de
l'historicité.Minuit.1972

8-Marcuse : Raison et Révolution(Hegel et la naissance de la théorie
sociale) Minuit.Paris.1968.

ترجمة الدكتور فؤاد زكرياء. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت. ١٩٧٩.
وفعلا لقد كتب مؤلفه عن أنطولوجيا هيجل سنة ١٩٣٢ وبعد ذلك بتسع سنوات نشر كتابه الثاني. ففي كتابه
الأول اعتبر، خلف ديلتاي وهيدجير أن الحياة مقولة جوهرية في النسق الميخلي وأن الفكر نتج من الحياة وهما
ينتميان إلى هوية تاريخية. ولكنه صرف اهتمامه في الكتاب الثاني عن الهوية وركز على النقد أو البعد السالب
للجدل باحثا عن وحدة تصنعها الممارسة العملية بين العقل والواقع. وتجدد الملاحظة أن ماركوز قد اهتم، في
هذا الكتاب عن هيجل، بكتابات ماركس الشاب والتي رأى فيها " أول، تعبير صريح عن عملية التثبيؤ التي يجيل
فيها المجتمع الرأسمالي كل العلاقات الشخصية بين الناس إلى علاقات موضوعية بين أشياء" العقل والثورة
ص ٢٧٣ أنظر أيضا: (histoire de l'école de Jay() : L'imagination dialectique. Francfort 1923-1950). Payot. Paris 1977
وما يليها. صفحة ٩٤

9- Habermas(J) : Connaissance et Intérêt .Gallimard.Paris1976.

١٠- جورج لوكاتش: التاريخ والوعي الطبقي. ترجمة الدكتور حنا الشاعر. دار الأندلس. بيروت (د. ت)

11-Korsh(K) : Marxisme et philosophie.Minuit. Paris1964.

١٢- وهو موضوع آثاره ماركس في تحليله لخرقية السلعة وعلاقة ذلك باغتراب وعي العمال. وقد ركز عليه ماركس فيبر وكذلك جورج لوكاتش. أنظر: الشيؤ ووعي البروليتاريا. فسي التاريخ والوعي الطبقي. مذكور سابقا من ص ٧٩ إلى ص ١٨١.

13-Jay(M) : L'imagination dialectique(histoire de l'école de Francfort
1923-1950) Payot.Paris.p11

14- Horkheimer(M) : La situation actuelle de la philosophie et les
taches d'un Institut de recherche sociale in Théorie critique.Payot
Paris1978.p71-72.

١٥: نفسه ص ٨٦.

١٦-Paradigme أو نموذج إرشادي بالمعنى الذي حدده توماس كون في بنية الثورات العلمية. أنظر ترجمة شوقي جلال. سلسلة عالم المعرفة ١٩٩٢.

١٧- ويتلخص معناها في تحول البحث الفلسفي نحو تفحص علاقة الذات بالشروط القبلية للمعرفة عوضا عن الاهتمام بعلاقة الذات بمواضيع المعرفة. أنظر مقدمة الطبعة الثانية لنقدالعقل المحض.

١٨- من افضل ما كتب ماركوز حول موضوع تحول اهتمام الفلسفة الغربية من مقولة العقل إلى مقولة المجتمع أو من الجدال المثالي الذي يمثل هيجل آخر حلقاته إلى الجدال المادي الذي بعده حاضر أيضا في فلسفة هيجل، وهذا معنى اعتبارها مرجع الفلسفة الاجتماعية، نسان: الأول كته سنة ١٩٣٧ كتعقيب على نص هور كيايمر(النظرية التقليدية والنظرية النقدية) وعنوانه الفلسفة والنظرية النقدية. ونجده في: Culture et

société. Minuit. Paris1970 أما النص الثاني فيجوز: العقل والثورة “ مذكور سابقا”

١٩- هور كيايمر: المرجع السابق ص ٦٨.

٢٠- ماركوز: العقل والثورة. مذكور سابقا ص ٢٤٩.

21- Marx(K) : Oeuvres3(PhilosophieGallimard. Paris1982p1033.

22- Hegel : Encyclopédie des sciences philosophiques 1979.p157.

23- Hegel : Principes de la philosophie de droit Vrin . Paris1975.p55.

٢٤- كتب هذا المقال منذ سنة ١٩٣١ وهو تحت تأثير الأنطولوجيا الهيدجرية. كته ضد ماركس أدلار

الكناطي المحدث والذي اعتبر الجمع بين ماركس وكانظ ممكن بل ضروري من أجل تأسيس إبستمولوجيا

التجربة الاجتماعية. ويرى ماركوز عكس ذلك استحالة الجمع بين كانط وماركس أي استحالة إيجاد تكامل بين معقولة صورته و قبلية من جهة وفلسفة التجربة الإجماعية من جهة أخرى. أنظر:

Marcuse : Marxisme transcendantal ? in Philosophie et révolution. Edition Denoel. Paris 1969.

25- Horkheimer : Théorie traditionnelle et théorie critique. Gallimard Paris. 1979 p34.

26 – Adorno : Trois études sur Hegel. Payot . Paris 1979 p97.

من ص ١٠١ إلى ص ١٦١. Skoteinos ou Comment lire. – وعنوانها : ٢٧

28 – Adorno: Le contenu de l'expérience in Trois études sur Hegel p98

٢٩ – مثل ديوي ووبلن وستينا. أنظر ماركوز: العقل والثورة (مذكور سابقا)

30- Horkheimer : Eclipse de la raison. p94. مذكور سابقا.

٣١ – أدورنو: المرجع السابق ص ٢١-٢٢.

٣٢ – ونخص منهم بالذكر: ديلتاي: هيغل الشاب ولوكاتش في كتاب بنفس العنوان ولينين في كرامات

فلسفية (١٩١٤-١٩١٦). وهيدجر في درسه عن فينومونولوجيا الروح وأرنست بلوخ في ذات

وموضوع (توضيحات عن هيغل) وهابرماس في: مفهوم الحدثة لدى هيغل وآفاق ثلاثة: الهيغليون اليساريون

والهيغليون اليمينيون وينتشره. نجد ذلك في القول الفلسفي في الحدثة. هذا إن استثنينا كتابي أدورنو المذكورين

سابقا.

33 – Wiggershaus(R) : L'école de Francfort. Histoire, développement, signification. Puf. Paris 1993 p180.

٣٤ – أدورنو: الجدال السلبي. مذكور سابقا ص ١١.

٣٥ – نفسه ص ٣٢.

٣٦ – نفسه ص ٣٥.

٣٧ – أدورنو: ثلاث دراسات حول هيغل. مذكور سابقا ص ١٢٠

٣٨ – أدورنو : الجدال السلبي ص ٣٠.

قراءة جريرة لفلسفة هيغل في الرولة

أشرف منصور (*)

مقدمة:

على العكس مما يقال عن فلسفة هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) بوجه عام، و فلسفته السياسية بوجه خاص أنها نظرية ميتافيزيقية و مثالية في الدولة، يهدف هذا المقال إلى إثبات خطأ هذا القول، و ذلك بتوضيح الدلالات الاجتماعية و الاقتصادية و التاريخية لفلسفة هيغل في الدولة، و بتوضيح أن وراء اللغة المثالية التي استخدمها هيغل في فلسفته السياسية تكمن نظرية في الدولة تضاهي و تتفوق على النظريات الليبرالية و الماركسية في نفس الوقت، كما أنها تتمتع بصحة و مصداقية إذا ما وضعناها في محكمة التاريخ، و بدلالات معاصرة إذا قرناها بالصورة التي اتخذتها الدولة بعد عصر هيغل.

و بما أن ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) هو المصدر الأول الذي يعتمد عليه كل من يقيم نظرية هيغل في الدولة على أنها مثالية و ميتافيزيقية و رفضها من أساسها بناء على ذلك، و ذلك لأن ماركس هو أول من قيمها هذا التقييم في كتابه "ملاحظات في نقد فلسفة الحق عند هيغل" الذي لم ينشر منه في حياته إلا المقدمة، فوجب علينا تناول هذا النقد الماركسي لنظرية هيغل في الدولة و توضيح سوء الفهم الذي يسود هذا النقد، و في المقابل توضيح أن فلسفة هيغل السياسية ليست مقطوعة الصلة بروح عصره و ظروف مجتمعه، بل تعد استجابة للقضايا التي أرقت هيغل و عصره الذي شهد الثورة الفرنسية و الحروب النابوليونية و عصر عودة الملكية Restoration. فييجل نفسه هو الذي يعلن في تصديره لكتاب "أصول فلسفة الحق" أن "مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود، لأن ما هو موجود هو العقل. و أن كلامنا هو ابن عصره و ربيب زمانه. و بالمثل يمكن أيضا أن نقول عن الفلسفة أنها عصرها ملخصا في الفكر".

(*) كلية الآداب جامعة الإسكندرية - قسم الفلسفة

سبق لعدد من الماركسيين الغربيين تناول فلسفة هيغل السياسية مثل لوكاتش و ماركيوز و أدورنو، و ما كان يشغل هؤلاء محاولتهم توضيح مثالياتها و بالتالي رفضها جملة على أساس أن ماركس قد استطاع تقديم نظرية سياسية بديلة عنها أكثر واقعية و ارتباطا بالاقتصاد و المجتمع. و سبق أيضا لعدد من المفكرين ذوي الميول الليبرالية أن حكموا على فلسفة هيغل السياسية بأنها تنادي بالدولة الشمولية التسلطية و ذلك مثل كارل بوبر و فريدريك هايك و بارسونز. و بالطبع ففي النصف الأول من القرن العشرين تم الربط بين فلسفة هيغل في الدولة و صعود النازية. و قد استخدمت فلسفته بالفعل في تدعيم بعض الأفكار الشمولية عن الدولة على يد كروتشكا و باريتو في إيطاليا و بوزانكيث و برادلي في بريطانيا. و لم تتخلص فلسفة هيغل السياسية من هذه التأويلات الخاطئة إلا ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين. و يهدف هذا المقال إلى توضيح أن فلسفة هيغل السياسية بعيدة تماما عن هذه التأويلات و متفقة مع روح العصر أكثر مما اعتقد الكثيرون.

والحقيقة أن هيغل نفسه يتحمل بعض المسؤولية عن سوء فهم فلسفته السياسية، و نظريته في الدولة على وجه الخصوص. فقد استخدم عبارات أوحث للكثيرين بتفسيرات خاطئة، و بالتالي تم نقدها على أساس هذه التفسيرات. فيذهب هيغل مثلا إلى أن الدولة هي اكتمال مسيرة الإله على الأرض، و هي "الروح و قد وهبت نفسها التحقق الفعلي في مسار تاريخ العالم" (١)، و هي "قوة العقل المحقق لذاته" (فقرة ٢٥٨) و أن "الدولة هي الروح و قد تموضعت Objectivized" و أن "واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوا في الدولة" (٢). الواقع أن اللغة المثالية المجردة التي استخدمها هيغل في فلسفته السياسية لا تعني أن نظرياته السياسية مثالية أو ميتافيزيقية، ف وراء هذه اللغة تكمن أفكار اجتماعية و تاريخية و تحليلات أصيلة و نظرية واقعية في الدولة بها العديد من الدلالات المعاصرة التي تتفق مع روح الدولة الحديثة. لقد كان على هيغل نفسه أن يستخدم هذه اللغة المثالية المجردة و ذلك كأسلوب اختزالي للتعبير عن أفكار كثيرة و هامة في عبارات قليلة و قصيرة.

ألم يقل هيجل نفسه إن الفلسفة هي عصرها ملخصا في الفكر؟ وفلسفته هو على وجه الخصوص هي عصرها ملخصا في الفكر. فانظر كيف يكون هذا الفكر الذي يلخص عصرا بأكمله، وهو عصر التحولات الكبيرة في التاريخ والفكر، عصر الثورة الفرنسية والتنوير. وبالطبع سوف يكون هذا الفكر غاية في التجريد للتعبير عن خبرات مثل هذا العصر المحوري من تاريخ العالم. كل ما هنالك أن لغة هيجل وفلسفته تحتاج إلى ترجمة لكي يتم فهم وتقدير معناها ومغزاها السياسي، وفي نفس الوقت لإدراك دلالاتها المعاصرة. فإذا كانت فلسفة هيجل السياسية هي نظرية فلسفية في الدولة الحديثة، فسوف نحاول ترجمتها إلى نظرية سياسية في الدولة الحديثة.

نقد نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي:

لا يمكن فهم فلسفة هيجل في الدولة إذا اقتصرنا على تناول كتابه "أصول فلسفة الحق"، فلهيجل كتابات في النظرية السياسية سبقت "فلسفة الحق" بعضها نشره في حياته مثل "نظريات الحق الطبيعي"، وبعضها الآخر كان ملاحظات كتبها هيجل لاستخدامها في محاضراته أثناء تدريسه في جامعة "ينا" Jena، ولم تنشر إلا في القرن العشرين. تحتوي هذه الأعمال المبكرة على نقد لنظريات الحق الطبيعي Natural Right Theories والعقد الاجتماعي Social Contract Theories، وهي جزء لا يتجزأ من فلسفته السياسية، ولا يمكن فهم فلسفته في الدولة بدونها.

يعارض هيجل اتجاه الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبز ومرورا ببلوك وهيوم وروسو في تحليل الحياة السياسية إلى أدق تفاصيلها وأصغر مكوناتها والرجوع إلى الأفراد باعتبارهم الذرات المكونة لأي نظام سياسي، وهو بذلك يقف ضد النزعات الفردية Individualism والذرية Atomism السائدة لدى الليبرالية. ويرفض هيجل بدء نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي بالفرد بناء على أن وعي الفرد بذاته باعتباره فردا لا يمكن أن يكون معطا أوليا مبدئيا، بل هو نتيجة عملية تمايز واختلاف عن البيئة الأصلية للفرد، عملية تتصف بأنها تاريخية واجتماعية. إن بدء الفلسفة السياسية الحديثة بفرد عاقل وناصح بالكامل دليل على عدم

إدراكنا لتاريخية الوجود البشري و عدم انتباهنا لعمليات التطور التي مربها الفرد حتى يكون فردا و يحصل على وعي بفرديته. و الحقيقة أن هيجل في "فينومينولوجيا الروح" يعطينا وصفا لعملية الرقي التدريجي للوعي من أولى مراحل اليقين الحسي و الارتباط باللامتمايز بالطبيعة و حتى الوصول لمرحلة العقل الواعي بذاته. و من هنا يمكن النظر إلى فينومينولوجيا هيجل على أنها تقدم بديلا لنظرة نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي للفرد (٣).

و لا ينظر هيجل إلى الحق على أنه طبيعي، أي صادر عن طبيعة بشرية ثابتة و أزلية و واحدة لدى جميع الشعوب في كل زمان و مكان، بل على أنه تاريخي و نتيجة صراع تاريخي طويل. فقد صور فلاسفة العقد الاجتماعي حق الملكية على أنه مستمد من الحق في حفظ الحياة و الوجود المادي للإنسان، فالملكية من بين عناصر طبيعة إنسانية ثابتة. أما هيجل فيعالج حق الملكية بطريقة مختلفة. فحق الملكية عنده مرتبط بالإنسان كإنسان له إرادة و روح ووعي، بينما عالجه لوك على أنه مرتبط بالطبيعة البيولوجية الحيوانية للإنسان. و الذات عند لوك تقف في مواجهة الطبيعة و تأخذ منها ما يشبع احتياجاتها البيولوجية، أما في فلسفة هيجل فإن كلا من الذات و العالم الخارجي يشكلان بعضهما البعض في حركة جدلية. فالذات تحول العالم الطبيعي إلى جزء من عالمها الإنساني عن طريق العمل، و العالم الطبيعي يساعد الذات على أن تخرج عن ذاتها و يتجسد نشاطها في صورة مادية. و عندما يذهب هيجل إلى أن الإنسان يجعل من أشياء العالم الخارجي أجزاء من عالمه الإنساني عن طريق العمل فهو بذلك يرفع مكانة الشخصية الإنسانية فوق الطبيعة البيولوجية (٤).

تحمل فلسفة هيجل تصورا اجتماعيا عن حق الملكية يختلف عن التصور ذي النزعة الفردية السائد لدى ليبرالية هوبز و لوك. فالملكية عند لوك هي علاقة بين الناس و الأشياء، و لذلك تظهر حرية الآخرين على أنها قيد على حريتي أنا، بما أن الآخرين يمنعونني من الامتلاك اللامحدود و يقيدون رغبتني في الاستحواذ اللانهائي. أما عند هيجل فإن حقوق الملكية تظهر في نظام من الاعتراف المتبادل Mutual Recognition لإرادات و حقوق الآخرين. فحقوق المجموع هي أساس تحقق حقوق

أي فرد. و هنا يتضح المفهوم النيجللي المميز عن العقد Contract ، فالعقد يظهر في مجال الاعتراف المتبادل: فانا نحوز على ملكية شيء معين لا عن طريق إرادتي الذاتية بل عن طريق إرادة أشخاص آخرين، و بالتالي احتفظ بهذه الملكية لكوني مشاركا في إرادة عامة مشتركة (٦). و الملاحظ هنا أن هيجل يؤسس حق الملكية في مجال اجتماعي قائم و يرجع هذا الحق إلى فعل الاجتماع البشري، و ذلك عكس ما ذهبت إليه نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي من تأسيس هذا الحق في حالة الطبيعة الأولى السابقة على الاجتماع.

لا يوافق هيجل على الفكرة الليبرالية التي تذهب إلى أن أصل المجتمع هو إجماع أفراد أحرار و متساوين و عقلانيين و اتفاهم على إيجاد نظام يكفل حقوقهم و يحميها. فالحقيقة أن الفردية و الحرية و الحقوق و تساويها ليست موجودة في حالة سابقة على الاجتماع البشري و يأتي النظام السياسي ليحميها، فهي أشياء من صنع الاجتماع السياسي نفسه، و بالتالي لا يمكن الذهاب إلى أن النظام السياسي ظهر إلى الوجود لحفظها و حمايتها، لأنها ليست أسبابا لظهور السياسة، بل هي أهداف يحققها التفاعل السياسي (٧). لقد صادرت الليبرالية على ما تريد إثباته، إذ افترضت وجود الحريات و الحقوق قبل الاجتماع السياسي في حين أن هذه الأشياء هي الغايات النهائية للاجتماع السياسي.

و تتضح مواجهة هيجل لنظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي من تناوله لمفهوم الحرية. فتفترض هذه النظريات وجود الحرية كاملة في الحالة السابقة على التنظيم السياسي، و هذه الحرية الكاملة تدفع الناس إلى الصراع و تكون حربا لكل ضد الكل. و لكي يتم التغلب على هذا الوضع يتفق الناس و يجمعوا على التنازل عن جزء من حرياتهم الأصلية في سبيل إنشاء نظام سياسي يعمل على تحقيق الأمن و الردع و تطبيق القانون. حالة الاجتماع السياسي إذن هي حالة تخل عن جزء من الحرية و من الحق الطبيعي للأفراد. و من هنا يذهب هيجل إلى أن الليبرالية تنظر إلى الدولة على أنها قيد خارجي على حرية المرء، و نظام فرضته ضرورة خارجية و ليس نتيجة للتطور الاجتماعي و السياسي للبشرية. و على الجانب الآخر يذهب

هيجل إلى أن الأفراد لا يتخلون عن جزء من حرية أو حق للدخول في النظام السياسي، بل يتخلون عن الإرادة الهوجاء و العنف و الهمجية الناتجة عن اختفاء النظام السياسي. فليست هناك حريات أو حقوق قبل الاجتماع السياسي^(٧).

و يرفض هيجل القول بأن اختفاء الدولة في حالة الطبيعة الأولى كان اختفاء لأي اجتماع سياسي أو تعاون اجتماعي من أي نوع. فقد بحث هيجل نفسه في التاريخ عن فترات اختفت فيها الدولة و جعلها معيارا للحكم على مفهوم حالة الطبيعة الأولى لدى نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي. ففي محاضراته في فلسفة التاريخ تناول هيجل فترة الانتقال التاريخية من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. ففي هذه الفترة لم تكن الدولة الحديثة قد ظهرت بعد، كما اضمحلت فيها سلطات الملكيات القديمة، و كانت فترة وسيطة بين فترتين تاريخيتين شهدتا دولا كبيرة قوية هي فترة العصر القديم الذي شهد دول مصر و الصين و الهند و اليونان و الرومان، و فترة العصر الحديث الذي شهد ظهور دول أوروبا الحديثة. ففي فترة اختفاء الدولة في العصور الوسطى شهد المجتمع الأوروبي صعود العديد من طوائف و اتحادات التجار و الحرفيين و الفرسان و النبلاء و ذلك لمواجهة حالة الفوضى و اللانظام و اختفاء الدولة. فعندما وجدت حالة طبيعة أولى حقيقية في التاريخ، أي حالة اختفاء للدولة، لم تكن هذه الحالة مكونة من أفراد متصارعين كما تذهب الليبرالية، بل من تنظيمات اجتماعية و طوائف و نقابات ذات طابع خاص^(٨).

و في مقابل النزعات الفردية و الذرية لهذه النظريات، يضع هيجل مقولة المجتمع الإنساني باعتباره كلا أخلاقيا لا يمكن أن يرد إلى أفراده المكونين له و سابق عليهم، بمعنى أنه هو الذي يعطيهم هويتهم و تفردهم ذاته. و يستعين هيجل هنا بالفكرة اليونانية القديمة عن دولة المدينة Polis ليعطي بها مثالا عما يقصده بالمجتمع الإنساني السياسي Political Community. فهيجل يريد إثبات أن أي نظرية فلسفية في المجتمع يجب عليها ألا تتطرق من أفعال الأفراد المنعزلين، بل من الروابط الأخلاقية - المعيارية و القيمية- التي يتحرك خلالها الأفراد^(٩). (دوركايم)

رفض النظرية الليبرالية في الدولة:

النظرية الليبرالية في الدولة هي نظرية تعاقدية ، فالدولة تنشأ طبقاً لهذه النظرية بناء على عقد اجتماعي يتم باتفاق وإجماع الأفراد. يذهب هيغل إلى أن هذه النظرية تخلط بين مجالين متميزين هما مجال الدولة و مجال المجتمع المدني، و تأخذ نموذج العقد من مجال المجتمع المدني لتطبقه على الدولة، و يعد هذا في نظره خطأ منطقياً و تاريخياً في نفس الوقت. يقول هيغل في "أصول فلسفة الحق" : "إذا خلطنا بين الدولة و المجتمع المدني، و جعلنا الغاية الخاصة من الدولة الأمن و حماية الملكية الخاصة و الحرية الشخصية- لكانت مصلحة الأفراد بما هم كذلك الغاية النهائية التي اجتمعوا من أجلها، و ينتج عن ذلك أن تكون عضوية الدولة مسألة اختيارية. غير أن علاقة الدولة بالفرد شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف.. إن الفرد لن تكون له موضوعية و لا فردية أصيلة و لا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضواً من أعضائها. إن الاتحاد الخالص و البسيط هو المضمون الحقيقي و الهدف الصحيح للفرد، و مصير الفرد هو أن يعيش حياة كلية جماعية" (١٠). الحقيقة أن الفقرة السابقة ليست مجرد نقداً للنظرية الليبرالية في الدولة، بل هي نقد للمفهوم البورجوازي عن الدولة، و نقد للدولة البورجوازية القائمة بالفعل في عصر هيغل و طوال القرن التاسع عشر.

لا ينتج عن التصور الليبرالي للدولة إلا دولة خارجية، دولة البورجوازية. يقول هيغل: "في عملية السعي نحو تحقيق الغايات الأنانية.. يتشكل نظام كامل من الاعتماد المتبادل، حيث يتداخل نسيج حياة الفرد و سعادته و وضعه القانوني مع حياة جميع الأفراد الآخرين و سعادتهم و حقوقهم، و لا تكون هذه الحقوق مضمونة إلا داخل هذا النظام المترابط. و يمكن النظر إلى هذا النظام.. على أنه الدولة الخارجية، أي الدولة التي تقوم على أساس الحاجة " ١١، أي الدولة الليبرالية التي تعمل على حفظ حقوق الملكية الفردية الخاصة، أي الحقوق البورجوازية. إنها الحكومة المحدودة Limited Government أو دولة الحد الأدنى Minimal State في الأدبيات الليبرالية.

يرفض هيغل أن يؤسس الدولة على علاقات تعاقدية، أو أن يختزل طبيعتها و ماهيتها في العلاقات التعاقدية. و هناك ثلاثة أسباب تجعله يرفض العلاقات التعاقدية كأساس للدولة؛ فهذه العلاقات مجردة و عارضة Contingent و متمركزة حول الذات

أما عن كون العلاقات التعاقدية مجردة فيذهب هيغل إلى أن السبب في ذلك يرجع إلى التعاملات المادية في المجتمع المدني. ففي سياق المجتمع المدني لا يجمع شخصين إلا كونهما مالكين، و لا يوجدان بالنسبة لبعضهما إلا باعتبارهما كذلك. فانت لا توجد بالنسبة لي إلا باعتبارك مالكا، و العكس صحيح، كما أنني لا أعترف بك إلا لأنك تحوز على شيء أحتاجه و أبغي مبادلته معك بشيء ملكي أنت تحتاجه. و في العقود لا تكون هناك علاقة بين شخصين إلا علاقة المصلحة المادية. و يحكم هيغل على العلاقة التعاقدية بأنها مجردة لأنها تجرد الإنسان من كل جوانب وجوده و إمكاناته إلا الجانب المادي، و لا تنظر إليه إلا باعتباره مالكا، و لا شأن لها بما يعطيه ماهية و هوية. و على العكس من العلاقات التعاقدية تتأسس الدولة على البشر بجميع هوياتهم، لا بتجريد أو اقتطاع جزء منها، و على الوجود الاجتماعي للإنسان لا مجرد وجوده الاقتصادي. و في حين تكون العلاقات التعاقدية عارضة و اعتبارية، تتأسس علاقات المجتمع الإنساني السياسي على العقل و الضرورة العقلانية^(١٢).

يصر هيغل على أن تكون الدولة غاية لا مجرد وسيلة و يرفض التفكير فيها باعتبارها وسيلة لتحقيق أي مصلحة شخصية. و الحقيقة أن ماركس قد فقد الأمل في الدولة القائمة في عصره لنفس السبب، أي لكونها تحولت إلى وسيلة و أداة لتحقيق المصالح الشخصية و الجزئية للبورجوازية. كما نقد ماركس مفهوم الدولة عند هيغل في نفس الوقت، فعندما يقول هيغل أن الدولة هي الغاية المطلقة و النهائية للوعي الذاتي الفردي، فإن هذا قد يعني بسهولة الخضوع للدولة و ذوبان الأفراد فيها، و هذا هو ما فهمه ماركس بالضبط. و لذلك لم يلجأ ماركس إلى أي مفهوم عن الدولة لحل أزمت الرأسمالية و تناقضاتها، بل تخلى عن خيار الدولة في سبيل خيار آخر هو الثورة الاشتراكية و تحطيم الدولة البورجوازية القائمة. لكننا سوف نوضح في الصفحات التالية أن ماركس كان مخطئا في التخلي عن خيار الدولة.

يذهب هيغل إلى أن التعامل مع الدولة باعتبارها آلية للحصول على غايات خارجية و مادية، و باعتبارها تنظيما يعمل على إشباع حاجات الناس يخرجنا عن طابعها الأخلاقي و يؤدي في النهاية إلى الفساد السياسي و الانهيار الاجتماعي، و

يؤدي كذلك إلى انبثاق الدولة ذاتها. وهذا هو ما حدث للدولة الرومانية وأدى إلى انحلالها الداخلي قبل سقوطها على أيدي البرابرة بزمن طويل. و تتمثل القوة النقدية في فلسفة هيجل السياسية في أنه يعتقد أن بذور الانبثاق هذه ليست شيئا من الماضي و حسب، بل إننا موجودة في عصره بتمامها و كمالها. و الجدير بالملاحظة أن بذور الانبثاق التي يتحدث عنها هيجل هنا هي النزعة الفردية و التعامل مع الدولة باعتبارها وسيلة لتحقيق غايات اقتصادية جزئية، و هي في حقيقتها سلبيات البورجوازية و تصورها عن الدولة، و سلبيات الاقتصاد الرأسمالي. و بذلك يكون هيجل قد سبق ماركس في تشخيص الأزمة الأساسية للمجتمع الرأسمالي. لكن ما الحل الذي يقدمه هيجل لهذه الأزمة، تلك التي يسميها تناقضات المجتمع المدني؟ يتمثل الحل في مفهومه عن الدولة، فهي في نظره القادرة على علاج هذه التناقضات.

لكن نقد هيجل للدولة الليبرالية لا يقف عند هذا الحد. فهو يذهب إلى أننا لو نظرنا إلى الدولة ببساطة على أنها امتداد للمجتمع المدني، و إلى المجتمع المدني على أنه مكون من شبكة من العلاقات التعاقدية الاقتصادية، فمن الطبيعي أن نفكر في الحياة السياسية باعتبارها مظهرا خارجيا للتعاملات المادية في المجتمع المدني، أو بناء فوقيا و انعكاسا للبناء التحتي الاقتصادي و الحياة الاقتصادية بتعبير ماركس. يقول هيجل: "و لو أن الدولة ظهرت كوحدة من الشخصيات المختلفة، أي كوحدة هي أشبه بالشركة فحسب، فإن المقصود عندئذ حقا هو المجتمع المدني. و لم يكن في استطاعة كثير من المشرعين الدستوريين المحدثين أن يقدموا نظرية عن الدولة سوى هذه" (١٣). إن مفهوم هيجل عن الدولة إذن يختلف عن مفهومها لدى "كثير من المشرعين الدستوريين المحدثين". من هم هؤلاء؟ هم منظروا الدولة في إنجلترا و فرنسا، منظروا الدولة الليبرالية البورجوازية. و قد درس ماركس نفس هؤلاء المنظرين في شبابه، لكنه لم يقدم نقدا لنظريتهم في الدولة لأنه رأى أن فلسفة هيجل السياسية متقدمة عنها و هي التي تستحق النقد، و لذلك قدم نقدا لفلسفة هيجل في الدولة. و من هذا العمل المبكر لماركس اتضح أنه لن يلجا إلى أي مفهوم عن الدولة، و المفهوم البيجلي بوجه خاص، لحل أزمت عصره. الحقيقة أن ماركس قد استبدل

الثورة الاشتراكية بالمفهوم الهيجلي عن الدولة. لكن هل كان محقا في ذلك؟ هذا ما سنكتشف عنه الصفحات التالية.

إذا نظرنا إلى الدولة على أنها شركة أو جهاز يضمن الحقوق الفردية البورجوازية و حسب، فإننا لا نتكلم في الحقيقة إلا عن المجتمع المدني البورجوازي. لقد وصل هيجل إلى الحدود النهائية للدولة البورجوازية و المجتمع المدني البورجوازي، أي للرأسمالية و دولتها، و حاول وضع البديل بمفهومه عن الدولة. لكن لكي نفهم ما هو المفهوم الهيجلي للدولة يجب علينا تناول النقد الذي وجهه هيجل للمجتمع المدني البورجوازي، فدولة هيجل ليست مجرد بديلا عن النظرية الليبرالية في الدولة، بل علاجا لسلبيات و تناقضات المجتمع المدني البورجوازي.

هيجل و الثورة الفرنسية:

ماذا يحدث عندما توضع المبادئ السياسية الليبرالية موضع التطبيق؟ يجب هيجل على هذا التساؤل بتأوله للثورة الفرنسية، فهي التي وضعت هذه المبادئ بالفعل موضع التطبيق. كان هيجل متحمسا للثورة و يقدرها تقديرا عاليا، لكنه في نفس الوقت أدرك تناقضاتها و تلازم إنجازاتها مع سلبياتها، أي مع عدم قدرتها على الإتيان بنظام سياسي ثابت و تدعيمه، كما كانت عينه دائما على عدم قدرة أي نظام سياسي أتى بعد الثورة بما فيه عصر عودة الملكية في تحقيق الاستقرار السياسي و الخروج من مصاحب الثورة و آثارها الجانبية^(١٤).

يوجه هيجل نقده للثورة الفرنسية من منطلق أنها استندت على فكرة الإرادة العامة General Will عند روسو. فقد ذهب روسو إلى أن الحكومة تقوم على رضا المواطنين و على إرادتهم العامة، و إذا لم يحصل النظام السياسي على رضا و موافقة هذه الإرادة العامة كان من حق المواطنين الثورة عليه. أدت فكرة الإرادة العامة هذه كما فهمتها الثورة الفرنسية إلى الفوضى و الإرهاب. فقد تم النظر إلى هذه الإرادة العامة على أنها إرادة المجموع Collective Will ، أي جماع إرادات الأفراد في المجتمع. و في التطبيق العملي تنقلب إرادة المجموع بسهولة إلى أن تكون مرادفة

لرأي الجمهور من الغوغاء و الدهماء، و لذلك تحولت الثورة إلى الفوضى و انتهت بالإرهاب نتيجة لأنها أعطت مضمونا سياسيا لأهواء الجمهور المتقلبة (١٤).

لم تكن فكرة الإرادة العامة إلا مغيوما سوريا فارغا بدون مضمون، و لم تكن تصلح إلا لهدم النظام القديم، إلا أننا لا تصلح لتأسيس نظام جديد. فليس هناك معيار للتوصل من هذه الإرادة العامة إلى الاتفاق العقلاني الكلي، فما هو هام ليس وحدة في العواطف و المشاعر لدى الجماهير، بل الوصول إلى إرادة كلية مؤسسة على العقل. و طالما نظرت كل إرادة فردية لنفسها على أنها معبرة عن الإرادة العامة حدثت الفوضى. لم يستطع روسو أن يحدثنا عن مضمون هذه الإرادة العامة، أي ما تريده هذه الإرادة. الإرادة العامة عند روسو تحدد إجراء سوريا شكليا لتأسيس النظام، إلا أننا لا نقول لنا ما هو هذا النظام. فهذه الفكرة تدور إذن في عالم الوسائل لا في عالم الغايات التي يقابلها روسو بالحياد و لا يتكلم عن مضمونها. و الحقيقة أن الإرادة العامة عنصر يتحقق بعد تأسيس الاجتماع السياسي، أو هو أحد وظائف و أهداف هذا الاجتماع السياسي. فأى إرادة عامة أو شعبية تتطلب مجتمعا سابقا عليها و قائما بالفعل قبل أن تصبح فعالة و ذات تأثير، لكنها لا تؤسس هذا المجتمع من البداية كما يذهب روسو. و بذلك يكون روسو قد افترض مسبقا ما كان يجب أن يؤسسه.

كما فهمت الثورة الفرنسية مبدأ الحرية بطريقة سورية و مجردة، فالحرية في نظرها ذاتية و تتمثل في استقلال فردي خالص. و من هنا انعزلت إرادات الأفراد عن أي سياق عام، و هذا ما أدى إلى الفوضى و الإرهاب. أما المبدأ القائل أن العقل يجب أن يحكم العالم فقد أسى فهمه على أنه يعني أن عقل كل فرد يجب أن يكون ذا أثر فعال على الأحداث، و هذا ما جعل الجماهير في حالة دائمة من الهياج معتقدة أنه مشاركة سياسية و ديمقراطية فعالة، في حين أنها كانت الفوضى. كما تحولت الفضيلة المدنية على يدي الثورة إلى ذاتية متطرفة و بذلك تعاقبت الحكومات الكثيرة أثناء الثورة و تعاقبت الدساتير دون تحقيق استقرار (١٥).

و يوجه هيجل نقده لليبرالية الثورة الفرنسية قائلا: "لا ترضى الليبرالية... بوجود تنظيم سياسي تظهر فيه دوائر متعددة من الحياة المدنية ذات وظيفة محددة لكل

منها، و لا بذلك التأثير على الشعب الذي يمارس من قبل الأعضاء المتقنين في المجتمع و الثقة التي يجب أن تكون تجاههم. و في مقابل كل ذلك ترفع الليبرالية المبدأ الذري Atomistic الذي يصر على الفاعلية السياسية للإرادات الفردية، ذاهبة إلى أن كل حكومة يجب أن تتبع من سلطة هؤلاء الأفراد و تحصل على موافقتهم العلنية. إن الجماعة التي تتاصر هذا الجانب الشكلي من الحرية - و هذا التجريد - لا تسمح لأي تنظيم سياسي أن يؤسس على دعائم ثابتة" (١٧). و الحقيقة أن هيجل في هذا النص و في نقده للثورة الفرنسية بوجه عام إنما ينقد مبدأ الديمقراطية المباشرة، إذ يتضح من هذا النقد أنها خرافة. إذ كان هيجل دائم الإصرار على أن الدولة الحديثة تتصف بدرجة عالية من التعقيد و تعدد الأجزاء و الوظائف بحيث لم تعد الديمقراطية المباشرة تصلح في ظلها. فالاعتقاد في إمكانية مشاركة الأفراد المنعزلين مشاركة مباشرة في تسيير شؤون الدولة كما كان يحدث في دولة المدينة اليونانية يعد ساذجة سياسية ووهما ديماجوجيا.

تقوم فكرة الديمقراطية المباشرة، و خاصة كما فهمتها الثورة الفرنسية، على مسلمة أساسية و هي النظر إلى الإرادة السياسية على أنها هي إرادات الأفراد. و يذهب هيجل إلى أن الفوضى و الإرهاب الناتجين عن الثورة الفرنسية هما نتيجة التوحيد بين الإرادة الفردية الطبيعية المباشرة و الإرادة السياسية، أي الاعتقاد في أن إرادات الأفراد المنعزلين و المشتتين يمكن أن ينتج عنها إرادة سياسية عامة و كلية. و يحكم هيجل على فكرة الديمقراطية المباشرة بأنها ساذجة و ديماجوجية لأنها تحل إشكالية العلاقة بين الفرد و الدولة بأن تجعل الأفراد مسيطرين مباشرة على الدولة و يستخدمونها كأداة لتنفيذ ما يشاءون. و هي ساذجة لأنها لا تدرك طبيعة الدولة الحديثة، إذ ينقصها تصور واضح عن دور المؤسسات الوسيطة بين الفرد أو المجتمع المدني و الدولة. فبينما تصر النظريات الليبرالية على الفصل الحاد بين الحياة الخاصة و الحياة العامة، فإن فلسفة هيجل لا تعترف بهذا الفصل، و يصر هيجل في فلسفته السياسية على ضرورة وجود مؤسسات أو تنظيمات تتوسط بينهما تعمل على رفع مستوى المصالح و الاهتمامات الفردية الخاصة إلى مرتبة الحياة العامة السياسية. و

المؤسسات الوسيطة التي يقصدها هيجل هي النقابة و الطبقة، و سوف نتوسع في الحديث عنهما عندما نأتي لتناول نظريته في الدولة.

لكن لنا ملاحظة حول مفهوم المؤسسات الوسيطة. يتحدث هيجل عن النقابة و الطبقة باعتبارهما من المؤسسات الوسيطة في الجزء المتعلق بالدولة في كتابه "أصول فلسفة الحق"، و لهذا دلالة كبيرة، فهو يريد أن يقول أن هذه المؤسسات الوسيطة تنتمي للدولة أكثر من انتمائها للمجتمع المدني، فالحياة السياسية التي تعد الدولة تجسيدها العيني هي هدف المؤسسات الوسيطة، أي أن هدفها هو هدف الدولة نفسه. و الأهم من ذلك أن التوسط بين الفرد و الدولة ليس من وظيفة النقابة و الطبقة فقط، فيما يقومان بالتوسط بالمعنى السياسي الضيق. و إذا بحثنا في فلسفة هيجل كلها سوف نجد أشياء أخرى كثيرة تقوم بهذه الوظيفة، و ترفع الأفراد إلى مستوى الحياة السياسية العامة، و ذلك مثل الدور الذي تقوم به الفلسفة نفسها، و فلسفة هيجل على وجه الخصوص. إذ تهدف "فينومينولوجيا الروح" إلى الرقي بالوعي الفردي و الوصول به إلى إدراك العقل، أما فلسفته في التاريخ فتهدف إلى توضيح أن العقل يتحقق في التاريخ، و ذلك بالتدرج و عبر مراحل حتى يصل إلى أقصى مراحل التحقق في الدولة الحديثة.

ووفق هيجل نظريات العقد الاجتماعي و الليبرالية على زهابها إلى أن السياسية و المؤسسات السياسية الحديثة يجب أن تؤسس على وعي المواطنين، إذ ذهبت تلك النظريات إلى أن الشرعية السياسية يجب أن تؤسس على الإرادة، و هذا هو ما وافق فيه الثورة الفرنسية. إلا أن هذه النظريات، و معها الثورة الفرنسية، فهمت الإرادة بصورة خاطئة مغرقة في الفردية و بطريقة جزئية و خاصة. و بذلك تفشل في تلبية مطلب هام و هو أن تكون هذه الإرادة مساهمة بفاعلية في النظام السياسي و جزء منه، بأسلوب يختلف عن الأسلوب الديمقراطي للثورة الفرنسية. يؤدي هذا التصور الضيق عن الإرادة إلى نظام تكون فيه السياسة مقامة من أجل مصالح الأفراد. إن تكوين نظام سياسي و عقلائي و مرض عند هيجل يتطلب إرادة جماعية كلية لا إرادة فردية جزئية، أما الإرادة العامة عند روسو و كما فهمتها الثورة الفرنسية فما هي إلا

مجموع الإرادات الفردية الجزئية. ويرى هيجل أن المفهوم الليبرالي عن الإجماع Consent كما يظهر في نظريات العقد الاجتماعي مغرق في التلقائية و الاختيارية و الجزئية بطريقة تعوقه عن أن يقوم بالدور التأسيسي الموكل إليه في هذه النظريات. و الحقيقة أن فلسفة هيجل السياسية هي محاولة للوصول إلى أسس بديلة أكثر عمومية و شمولية لتأسيس الشرعية السياسية. و بما أن الشرعية السياسية هي شرعية الدولة فإن فلسفة هيجل السياسية هي فلسفة في الدولة. و هذا هو السبب في مركزية مفهوم الدولة في أعماله السياسية التي فهمت خطأ على أنها تمجيد للدولة و رفعا فوق الأفراد و جعلها قوة مستقلة عنهم و دعاية للدولة الشمولية.

نقد هيجل للمجتمع المدني:

المجتمع المدني عند هيجل هو النظام الذي ينشأ من الاعتماد المتبادل بين الأفراد في نشاطاتهم المادية، فهو نتاج الفردية و النظام الذي تنشئه هذه الفردية. يقول هيجل: "الشخص العيني الذي هو نفسه موضوع غاياته الجزئية - و بوصفه مجموعة الحاجات، و مزيجا من الهوى و الضرورة المادية- هو المبدأ الأول في المجتمع المدني. لكن هذا الشخص الجزئي يرتبط بالضرورة بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى حتى أن كلا منهم يقيم ذاته و يشبعها عن طريق الآخرين، و هذا هو .. المبدأ الثاني في هذا المجتمع" (١٨)، أي مبدأ الاعتماد المتبادل الذي يجعل المجتمع يسير بتلقائية و آلية. و المجتمع المدني حسب هذا الوصف هو المجتمع البورجوازي كما وصفه منظروه: هوبز و لوك و هيوم و آدم سميث.

"المجتمع المدني" الذي يتحدث عنه هيجل هو في حقيقته الاقتصاد الرأسمالي، فإذا استبدلنا كلمة "الاقتصاد الرأسمالي" أو كلمة "الرأسمالية" بكلمة "المجتمع المدني" فلن يخل المعنى، بل سيزداد وضوحا. يقول هيجل: "المجتمع المدني هو القوة الهائلة التي تمنص الناس إليها و تتطلب منهم العمل لأجلها (و بالتالي فهم) يدينون بكل شيء لهذه القوة، و يقومون بكل شيء و بأي شيء بوسائلها" (١٩).

أدخل هيجل الاقتصاد السياسي في صميم مذهبه، فقد تمكن من قراءته لمؤلفات ستيوارت و آدم سميث و ريكاردو من معرفة أن ما يحكم المجتمع المدني هو هذا

الاقتصاد السياسي الذي أسماه "نسق الحاجات" System of Needs. و كان هيجل قد أظهر اهتماما مبكرا بالاقتصاد السياسي منذ إقامته في مدينة برن، و ظل هذا الاهتمام يلزمه و هو في فرانكفورت و بينا حتى استقر في برلين. (٢٠) أما ماركس فلم يكن مهتما بالاقتصاد السياسي في وقت مبكر مثل هيجل، بل كان مهتما في البداية بقضايا سياسية عامة و بفلسفة هيجل نفسه و بنقد الهيجليين الشباب. أما اهتمامه بالاقتصاد السياسي فلم يبدأ إلا سنة ١٨٤٤ في المخطوطات الفلسفية الاقتصادية التي دونها في باريس و لم ينشرها. و بفضل دراسته للاقتصاد السياسي استطاع لقد هيجل الكشف عن تناقضات المجتمع المدني بدقة مستبقا ماركس، و من هنا فإن نظريته في أدولة كانت محاولة لتجاوز تناقضات هذا المجتمع، الاقتصادية في الأساس، أي تجاوز تناقضات المجتمع البورجوازي الرأسمالي.

لقد شخص هيجل بدقة سلبيات المجتمع المدني، و نستطيع أن نقول الاقتصاد الرأسمالي منذ سنة ١٨٠٤ و ذلك في محاضراته في جامعة بينا التي لم تنشر إلا في القرن العشرين. فما كان يقلقه آنذاك هو الإضعاف المتزايد لقوى الإنسان و إمكاناته، أو اختراجه. في هذه الفترة المبكرة حلل هيجل قضية العمل المغترب و ذلك قبل ماركس بكثير، و الحقيقة أن المرء يذهل من مدى قرب و تطابق النقد الهيجلي و النقد الماركسي، خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن تحليلات هيجل هذه لم تنشر إلا في القرن العشرين، أي لم يطلع عليها ماركس. يقول هيجل في تعليقه على آدم سميث و مثاله عن مصنع المسامير: "إن تجزيء العمل يضاعف عملية الإنتاج؛ ففي مصنع إنجليزي يعمل ١٨ عامل في إنتاج مسمار واحد (أي يتخصص كل واحد منهم في صنع جزء صغير من المسمار) و لكل واحد منهم جانب معين من العمل يقوم به؛ فالفرد الواحد لا يمكنه إنتاج ١٢٠ مسمار، و لا حتى مسمار واحد... لكن قيمة العمل تتناقص بنفس القدر الذي تزايد به الإنتاجية. و العمل بالتالي يصبح ميتا أكثر و أكثر، إنه يصبح عملا أليا، و تصبح مواهب و قدرات الفرد محدودة، و ينحدر و عي عامل المصنع إلى أقصى مستويات التبدل. و يصبح الرابط بين العمل الجزئي و الكم الهائل من الحاجات غير مدرك على الإطلاق، و يتحول إلى اعتماد أعمى.. و يتحول العنصر الروحي، أي الحياة الممتلئة الواعية بذاتها، إلى نشاط فارغ" (٢١).

و في "أصول فلسفة الحق" يذهب هيغل إلى أنه عندما يملك شخص آخر إنتاج المرء فإن هذا يكون له عواقب سلبية على شعور المرء بقيمته و إنسانيته، و ذلك للدور الهام الذي يقوم به العمل في شخصية الإنسان و ماهيته. يقول هيغل: "... هذه الخصائص الجوهرية ("هذه المنتجات" حسب ترجمة نوكس عن الأصل الألماني) التي تكون شخصيتي الخاصة و الماهية الكلية لوعيي لا يمكن أن تغترب عني أو تتحول إلى ملكية شخص آخر، و لا حتى أن يسقط حقي فيها بمرور الزمن، فمثل هذه الخصائص هي شخصيتي بما هي كذلك، هي الحرية الكلية لإرادتي، هي حياتي الأخلاقية الموضوعية... (و على الرغم من ذلك) ففي استطاعتي أن أنتازل لغيري عن منتجات فردية أنتجتها مهارتي العقلية أو الجسمية، و في استطاعتي أن أمنحه استعمال قدراتي لفترة.. لكن بتنازلي عن كل وقتي على نحو ما يتبلور في عملي و مجموع إنتاجي. فإني بذلك أجعل من جوهر وجودي و نشاطي الكلي و واقعي و شخصيتي ملك لشخص آخر" (٢٢).

توصل هيغل إلى أن الإفقار هو نتيجة لآليات الاقتصاد الرأسمالي نفسه، أو المجتمع المدني بتعبيره. و يقول أن هذا الفقر يمنع الفقراء من "امتيازات المجتمع المدني، فقد حرّمهم هذا المجتمع من الوسائل الطبيعية للكسب.. كما أن فقرهم حرّمهم من كل حسنات المجتمع مثل فرصة اكتساب المهارة أو فرص التربية و التعليم من أي نوع، مثلما حرّمهم من الاستفادة من القضاء و خدمات الصحة العامة". لكن ما الحل؟ الدولة هي الحل. فالسلطة العامة للدولة "تحل محل الأسرة إزاء الفقراء". هذه هي دولة الرفاهية المنظمة للاقتصاد و المسيطرة على السوق. ذلك لأن "كل حسنات المجتمع" التي أفقدها المجتمع البورجوازي الفقراء سوف توفرها الدولة (٢٣).

كان هيغل على وعي تام بأن هذا التدخل و هذه السيطرة من قبل الدولة سوف تظهر على أنها تسلطا و إلزاما فوقيا خارجيا، لكن هيغل يريد أن يقول لنا عبر كل كتابه "أصول فلسفة الحق" أن هذا الخوف من الدولة هو خوف الوعي الفردي العادي و الساذج، و ما "أصول فلسفة الحق" إلا فينومينولوجيا هدفها الارتقاء بهذا الوعي الفردي الخائف إلى مستوى الاقتناع بضرورة الدولة و كليتها و عقلانياتها. و

هذا هو نفسه السبب في أن فلسفة هيغل السياسية هي نظرية فلسفية في الدولة. و كما يقول هيغل فإن الحرية المجردة و الاعتبارية هي التي تنظر إلى مثل هذا التدخل من الدولة على أنه تسلطا من الخارج و تحكما غريبا على المجتمع^(٢٤).

و يوافق هيغل ساي و سميث و ريكاردو على ما ذهبوا إليه من أن المجتمع المدني يكشف عن درجة عالية من الاعتماد المتبادل و التسيير الآلي و التلقائي الذي يضمه يد خفية، أو حكمة و مكر العقل، إلا أنه في نفس الوقت يذهب إلى أن الاعتقاد المتبادل و النظام التلقائي ليس أمنا و لا مضمونا و لا يمكن توقع عواقبه. فالمجتمع يبذو الطريقة يصبح جسدا ميتا لكن في حركة خادعة، فهو يتحرك في هذا الطريق أو ذاك بطريقة عشوائية عمياء مثله مثل الحيوان البري، و لذلك فهو يتطلب السيطرة المستمرة و التوجيه الدائم. و لذلك لا يشارك هيغل الاقتصاديين السياسيين و فلاسفة الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي في ميلهم نحو الدولة المحدودة Limited State ، فمفهومه عن الدولة مناقض تماما للمفهوم الليبرالي البورجوازي عن الدولة المحدودة.

كان هيغل أيضا مدركا لضرورة التوسع العالمي للمجتمع المدني أو للرأسمالية عن طريق الاستعمار، فهو يقول: "فما دام الميل الطاعى إلى الكسب يتضمن المغامرة، فإن الصناعة.. بدلا من أن تظل ضاربة بجذورها في التربة و الأرض، فإنها تعتق مبدأ التدفق و الخطر و التدمير، و فضلا عن ذلك فإن البحر هو أعظم وسائل الاتصال، و التجارة عن طريق البحر تخلق الروابط التجارية بين البلاد البعيدة، كما تخلق أيضا العلاقات المتضمنة في الحقوق التعاقدية". أي تخلق توسعا للبورجوازية على نطاق عالمي^(٢٥).

و يجعل هيغل الدولة، و خاصة سلطاتها التنفيذية، معالجة لتناقضات المجتمع المدني البورجوازي، أي الاقتصاد الرأسمالي، و هو يتحدث عن دور تنظيمي للدولة يذكرنا بدولة الرفاهية و نظام رأسمالية الدولة. يقول هيغل: "يمكن لمصالح المنتجين و المستهلكين المختلفة أن تصل إلى حد الصدام بعضها مع بعض، و على الرغم من أنه يمكن الوصول إلى تسوية عادلة بين الكل تلقائيا، فسوف يظل التوافق بينهم بحاجة إلى سيطرة تعلق على الجميع و تقوم به عن وعي، و حق ممارسة مثل هذه السيطرة..

و حق الجمهور ألا يغش.. يمكن أن يكونا مهمة عامة تقوم بها السلطة العامة للدولة^{٢٦}. أي أن المجتمع المدني ليس بقادر وحده على علاج تناقضاته، و يجب تدخل الدولة. أما ماركس فسيفرض هذا الخيار، و لن يضع أمله في الدولة، بل في الثورة الاشتراكية، و الحقيقة أنه لم يكن على صواب في ذلك.

و يكشف هيجل عن جدل تناقضات المجتمع المدني، و يشير إلى أن التوسع المتزايد لهذا المجتمع يخلق الفقر و الطبقات الفقيرة التي لا تستطيع علاج فقرها لا عن طريق المؤسسات الخيرية أو الهيئات المقدمة من الطبقات الغنية. أما البديل لهذه الحلول فهو "إتاحة فرص العمل أماميا" ، و هو الحل الذي قدمه كينز. لكن دخول أعداد كبيرة من العمال سوق العمل سوف يؤدي إلى فرط في الإنتاج مع نقص في التوزيع و كساد، فما الحل؟ يقول هيجل: "الجدل الداخلي للمجتمع المدني .. يدفعه إلى أن يتجاوز حدوده الخاصة و يبحث عن أسواق جديدة. و على ذلك فإن وسائله الضرورية للبقاء توجد في البلاد الأخرى"^(٢٧)، و هذا هو الاستعمار، الذي اكتشف هيجل أنه أعلى مراحل تطور المجتمع المدني، البورجوازي الرأسمالي. لاحظ هنا أن هيجل لا يدعو للاستعمار باعتباره حلا لتناقضات المجتمع المدني الرأسمالي، بل يحلل اتجاه التطور الطبيعي و المنطقي لهذا المجتمع، أما حله لتلك التناقضات فيتمثل في نظريته في الدولة.

الدولة:

يصر هيجل دائما على ضرورة أن تعتمد المبادئ السياسية الحديثة على العقل وحده، و أن تكون نابعة منه فقط. و الحقيقة أنه بذلك يقف ضد ما تدعو إليه الليبرالية و نظريات العقد الاجتماعي من تأسيس السياسة على الرأي العام و الحس المشترك و الطبيعة البشرية، فالعقل عنده يعلو كثيرا على هذه العناصر التي تعد مراحل متدرجة في تطور الوعي نحو العقل. و لأن هيجل يصر على أولوية العقل و العقلانية فقد وصف الدولة بأنها أعلى مراحل تطور العقل و الاكتمال التام و النهائي لمسيرة العقل في التاريخ. قد يبدو هذا الكلام مغرقا في المثالية و الميتافيزيقية، إلا أنه تعبير صادق

بالفعل عن الطبيعة العفلائية للدولة الحديثة، التي أكد عليها ماكس فيبر بعد ذلك، و تعبير صادق أيضا عن اختلاف هيجل عن التراث السياسي الليبرالي.

ليست الحالة السابقة على التنظيم السياسي عند هيجل هي حالة الطبيعة الأولى أو حالة حرب الكل ضد الكل. الحالة السابقة على الدولة عنده لها أسبقية منطقية لا غير، أسبقية في الفكر لا في الواقع. التنظيمات السابقة على الدولة في وعي الأفراد هي ميدان الحقوق الفردية (حقوق الملكية و القانون الجنائي) و الأسرة و المجتمع المدني. و الحالة السابقة على الدولة ليست حالة لا اجتماعية بل توجد بها تنظيمات اجتماعية قائمة و هي الأسرة و المجتمع المدني. تنتقل نظريات العقد الاجتماعي من حالة طبيعية لاجتماعية إلى حالة اجتماعية من التنظيم السياسي الكامل و الدولة القائمة و ذلك مباشرة و دفعة واحدة، أما هيجل فليس في حاجة إلى افتراض كل ذلك، لأنه سلم بالفعل بوجود الحياة الاجتماعية قبل الدولة، بل في حاجة فقط إلى توضيح كيفية تحول الحياة الاجتماعية الصغيرة و الممكنة إلى حياة اجتماعية قائمة بالفعل و متحققة، أو انطلاقا من النسبي إلى المطلق، أي من الأسرة و المجتمع المدني إلى الدولة. لم يعد من الممكن لفلسفة هيجل أن تصف ظهور مجتمع الدولة باعتباره انتقالا من حالة طبيعية أولى إلى حالة سياسية، بل باعتباره تطورا للروح (٢٠).

يقف الفكر السياسي عند هيجل ضد النزعة الفردية التفكيكية لليبرالية، و من هنا فإن فكره شمولي، لا بمعنى أنه يعطي الدولة على الأفراد و يجعل منها قوة متسلطة، بل بمعنى أن نظرتة شاملة و كلية، و بمعنى بيان دور الفرد في الكل الاجتماعي، و رفع الوعي الفردي إلى مستوى هذا الكل. يمكن أن يتهم هيجل بالشمولية Totalitarianism إذا كان الكل عنده هو مجموع من الأفراد الذين ينسحقون فيه و تختفي فيه هوياتهم، لكن الكل عند هيجل يتم التوصل إليه بعملية تجاوز و إعلاء Aufhebung لما هو خاص و جزئي، و للتناقضات بين الفرد و الجماعة.

الدولة عند هيجل هي التجسيد الحي لروح الشعب و أخلاقه الاجتماعية و عاداته و تقاليدده، و هي التعبير السياسي عن مجتمع إنساني معين. و لذلك فهي ليست مجرد حكومة أو نظاما في الحكم كما تذهب الليبرالية، بل هي المجتمع كله و التجسيد

السياسي لحياته الأخلاقية. الدولة أيضا هي المشاركة في النحن، أي في مجتمع إنساني شامل يحرر الفرد من تمركه حول ذاته و حول مصلحته الشخصية. و الدولة عند هيجل أيضا هي مجتمع إنساني أخلاقي ، بمعنى أن ما يشكلها ليس نظاميا السياسي و حسب، بل هو ثقافتها و أخلاقها الاجتماعية و دستورها المستقى من هذه الأخلاق و من علاقاتها بالدول الأخرى في السلم و الحرب. و الأفراد في هذه الدولة تجمعهم مشاركتهم في مثل أخلاقية معينة و التزامهم بتراث معين و يوحدهم نسق واحد من الأخلاق الاجتماعية. يتحدث هيجل هنا عما يقصده علماء الاجتماع من النظام المعياري الذي يحدد هوية مجتمع معين و نظامه السياسي، و الذي يعمل على إدماج الأفراد في مجتمعاتهم، فالاندماج الاجتماعي و التساند عند علماء الاجتماع، كما عند هيجل، يتحققان عن طريق المعايير و القيم و الثقافة.

عندما يقول هيجل أن الدولة تتجاوز و تضم في نفس الوقت مجال الحق المجرد، أو الحقوق الفردية، فهو يعني أن الدولة هي التي تضمن حقوق الأفراد و حريتهم. فثلك الحقوق و هذه الحرية ليس لهما معنى و لا يستطيعان أن يتحققا إلا في ظل اعتراف جماعي و كلي من الجماعة كلها باعتبارها كيانا سياسيا.

لكل مجال اجتماعي رابطة إنسانية معينة تحدد العلاقات الاجتماعية بين الأفراد المشاركين فيه. فمجال الأسرة هو مجال الغيرية الخاصة ، فأننا أسعى في أسرتي إلى إيثار أبنائي أو آبائي على نفسي، و على الرغم من أنني أؤثر غيري، إلا أن ذلك يتم في نطاق خاص و محدد و هو الأسرة. أما المجتمع المدني فهو مجال الأنوية الكلية ، فكل علاقاتي بغيري في المجتمع المدني تستهدف مصلحتي الشخصية، و أستخدم الآخر دائما باعتباره وسيلة لتحقيق أهدافي الخاصة. و أما الدولة فهي مجال الغيرية الكلية ، أو يجب أن تكون كذلك، فأننا أؤثر على نفسي أشياء أخرى كثيرة غير مجرد أسرتي الخاصة، إذ أضحي بحياتي في الحرب لا للدفاع عن مصالح الشخصية و لا حتى عن ممتلكاتي أو أسرتي، فمن الممكن أن أنتقل بأسرتي و ممتلكاتي إلى مكان آخر لأحميها من الحرب إذا لم أكن أريد أن أحارب، لكنني أضحي بحياتي في الحرب للحفاظ على مجتمعي و قيمه و هويته. و أتخلى عن جزء

من ثروتي و ممتلكاتي في صورة ضرائب لا من أجل شخص معين بل من أجل المجتمع كله و صالحه العام الذي تمثله الدولة (٢٩). و الملاحظ هنا أن انتقال هيجل في وصفه للحياة السياسية من الأسرة إلى المجتمع المدني ثم إلى الدولة يكشف عن حركة جدلية من القضية إلى نقيضها و منيما إلى المركب . فالأسرة أو الغيرية الخاصة هي القضية، و المجتمع المدني أو الأنوية الكلية هي نقيض القضية، و الدولة أو الغيرية الكلية هي المركب منيما.

الدولة عند هيجل متجاوزة للمصالح الجزئية و ممثلة للمصلحة الكلية، و ما تقع عليه مسئولية رعاية هذه المصلحة الكلية للدولة هي السلطة التنفيذية. قد يبدو هذا الكلام دعاية للدولة التسلطية، إلا أن هيجل يذهب إلى أن الإرادة الجزئية و العشوائية هي التي تنظر إلى الدولة على أنها قيد على حرية المرء. و نستطيع أن ندرك ذلك مما يقوله هيجل عن رابطة الواجب Bond of Duty التي ينظر إليها على أنها السائدة في مجال الدولة. يقول هيجل: "إن رابطة الواجب لا يمكن أن تظهر كقيد إلا على الذاتية اللامتعينة أو على الحرية المجردة، أو على الدوافع سواء أكانت دوافع الإرادة الطبيعية أو الإرادة الأخلاقية التي تحدد خيرها اللامتعين بطريقة تعسفية. غير أن الحقيقة هي أن الفرد يجد في الواجب تحرره" (٣٠).

على الرغم من أن الدولة تظهر في آخر "أصول فلسفة الحق"، إلا أنها الأولى منطقياً و تاريخياً. فالانتقال من مجال الحقوق الفردية إلى مجال المجتمع المدني ثم إلى الدولة لا يمكن أن يتم إلا في ظل دولة. ففي ظل دولة قائمة تظهر الليبرالية و يستطيع الاقتصاد الرأسمالي أن يتطور، و يستطيع أعضاء المجتمع الرأسمالي الوليد أن يسعوا وراء أهدافهم الخاصة، و في ظلها أيضا يكون للقانون سيادة و مصداقية. و لكن إذا كان للدولة أسبقية منطقية و تاريخية فلماذا لا يبدأ بها هيجل، و لماذا لا تظهر الدولة إلا في النهاية؟ لأن هيجل لا يضع أمامنا نظرية استنباطية تستنتج حقوق الأفراد و المؤسسات السياسية و الأسرة و المجتمع المدني من الدولة، بل يضع فينومينولوجيا للوعي السياسي بالدولة و بالحرية، أي إعادة بناء فلسفية للطريقة التي يمكن للفرد أن يصبح بها واعيا بحريته كما هي متحققة في الدولة

الحديثة. فلسفته السياسية تهدف إلى رفع مستوى الوعي الفردي و التعالي به فوق مستوى الحقوق الفردية و الأسرة و المجتمع المدني حتى تصل به إلى مستوى الدولة، أي مستوى الحرية المتحققة بالفعل. فإذا كانت الدولة كما يذهب هيجل هي الحقيقة الكبرى و الأساسية في عصره، فإن ما يجب عليه أن يفعله هو إزالة كل ما يعوق إدراكها و رؤيتها بإثبات أن كل ما يسبقها يؤدي بالضرورة إليها. و هذا هو بالضبط ما يجعل الإمكانيات النقدية في فلسفته السياسية كبيرة. فمهمة التعالي بالوعي و قيادته فينومينولوجيا حتى يدرك أهمية و أولوية الدولة و يدرك تحقق حريته فيها هي ذاتها مهمة نقدية، ذلك لأنها تطلبت منه نقد نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي و الليبرالية (٣١).

كان هيجل على وعي تام بتعدد الجهاز السياسي و الإداري للدولة الحديثة، و بأن الفرد لا يمكنه أن يشارك مشاركة مباشرة و فعالة في ظل هذا الجهاز المعقد و المتخصص. و لذلك ذهب إلى ضرورة وجود تنظيمات وسيطة بين الفرد أو المجتمع المدني و الدولة. و من هنا رأى أن النقابة و الطبقة هما من بين هذه التنظيمات الوسيطة، فالنقابة هي المجال الذي يستطيع الفرد من خلاله ممارسة مهام عامة و السعي نحو مصالح عامة يتجاوز بها فرديته و أنانيته و يعمل للخير العام و يشارك في الحياة العامة. يقول هيجل: "المواطنون لا يشتركون في ظروف دولنا الحديثة السياسية بأقل القليل من الأعمال العامة. و من المهم على أية حال أن نزود الإنسان الأخلاقي بنشاط كلي يرتفع به فوق غايته الخاصة، و هذا العنصر لا تزود به الدولة الحديثة (أي الدولة بالمعنى السياسي الضيق) و إنما تعطيه له النقابة.. (لكن و من جهة أخرى فإن) الدولة لابد و أن تتولى الإشراف على النقابات، و إلا فإنها سوف تتجمد، تبني نفسها و هي تنهار في نسق بانس من الطبقات المغلقة. غير أن الطبقة ليست في ذاتها و بذاتها طبقة مغلقة، بل إن هدفها هو على العكس وضع الحرف المنعزلة في نظام اجتماعي و رفع هذا النظام إلى دائرة يظفر فيها بالقوة و الاحترام" (٣٢). و عندما يقول هيجل أن الدولة يجب أن تشرف على النقابات، و أنها بدون هذا الإشراف تتجمد و تنهار إنما يسير مع روح الحياة السياسية الحديثة، و المعاصرة أيضا. فالفترات التي شهدت علو أهمية النقابات و دورها الفعال، أي مرحلة ما بعد الحرب

العالمية الأولى و حتى السبعينات، إنما هي مرحلة قوة الدولة متمثلة في نظم دولة الرفاهية و دولة الاشتراكية الديمقراطية. أما الفترات التي شهدت ضعفا للدولة و اضمحلالا ليا فهي أيضا الفترات التي شهدت ضعفا للنفابات و تيميشا لدورها. إن الدولة كما تنبأ هيجل هي الداعمة للنقابة و الضامنة لحقوقها.

كما يذهب هيجل إلى أن الطبقة هي التي تتوسط بين المجتمع المدني و الدولة، و بالتالي تعالج تناقضاته و سلبياته و ترفع المصالح الخاصة إلى مستوى الكلي، أي مستوى الدولة حيث تحصل على تعبيرها السياسي و الاعتراف بها.

و هناك طبقة يسميها هيجل الطبقة الكلية وهي طبقة الموظفين المدنيين و مهمتها "رعاية الصالح العام للمجتمع". و على الرغم من أنهم يأتون من الطبقة الوسطى إلا أن اختيارهم و تدريبهم و تنظيمهم و روح الفريق لديهم توجه أنظارهم بعيدا عن منظور المجتمع المدني و نحو منظور الدولة (٢٣). هذه هي البيروقراطية التي سيركز عليها فيبر كثيرا و يذهب إلى أنها عماد الدولة الحديثة. و الملاحظ هنا أن البيروقراطية هي التي ستعمل كوسيط بين الجزئي و الكلي، بين المجتمع المدني و الدولة، و هي التي ستمثل السلطة العامة للدولة. فإذا كان هيجل يريد من الدولة أن تعالج تناقضات و سلبيات المجتمع المدني البورجوازي، فإن هذه المهمة من جانب الدولة تقع على عاتق البيروقراطية. لقد ذهب ماركس إلى أن تناقضات الرأسمالية سوف تعالجها ثورة اشتراكية تأتي بالبروليتاريا إلى السيطرة على الدولة، لكن الحقيقة أن ما حدث بالفعل في الثورات الاشتراكية و على رأسها الثورة الروسية أن البروليتاريا لم تصل إلى السيطرة على الدولة، بل إن ما سيطر عليها هي هذه البيروقراطية الممثلة في الحزب الشيوعي. و مرة أخرى يكون هيجل على حق.

مفهوم الدولة بين هيجل و ماركس:

على الرغم من أن ماركس قد وجه انتقادات لازعة لفلسفة هيجل في الدولة و رفضها باعتبارها حلا لعلاج تناقضات المجتمع المدني البورجوازي، إلا أنه كان يستخدم معيارا هيجاليا في حكمه على الدولة القائمة في عصره. فقد ذهب هيجل إلى أن الدولة تضم في نطاقها الحياة الاقتصادية، لكن باعتبارها المظهر و التجسيد

الخارجي لروح الشعب وحياته الأخلاقية. أي أن الحياة الاقتصادية ليست هي الأساس أو البناء التحتي للحياة السياسية، بل العكس. وكل فلسفة هيكل في الدولة تهدف إلى جعل الدولة وتمثيلها لروح الشعب هي الأساس، والحياة الاقتصادية هي العنصر الثانوي، و إلى حماية الدولة من أن تكون مجرد أداة اقتصادية أو مظهر من مظاهر الحياة الاقتصادية. وطالما كانت الدولة هي التي تضم في نطاقها الحياة الاقتصادية وليس العكس، فهي عقلانية عند هيكل. أما ماركس فقد حكم على الدولة في عصره بأنها لاعقلانية، وذلك لأنها تحولت إلى مجرد وسيلة لتحقيق منافع اقتصادية خاصة و أداة في يد البورجوازية تستخدمها لخدمة مصالح جزئية. فالدولة التي عاصرها ماركس هي الصورة المعكوسة للدولة الهيجلية، إذ أصبحت الحياة الاقتصادية هي الأساس أو البناء التحتي والحياة السياسية مجرد مظهر خارجي أو بناء فوقيا. الدولة عند هيكل تكون عقلانية عندما تتحول الحياة السياسية إلى أن تكون تعبيرا عن قيم غير اقتصادية، أي عن روح الشعب و قيمه و حياته الأخلاقية، أما الدولة عند ماركس فهي غير عقلانية لأن الحياة السياسية و معها القيم الإنسانية أصبحت تعبيرا عن قيم اقتصادية.

و اعتقد ماركس أن الحل يتمثل في سيطرة البروليتاريا على الدولة. لكن ماذا ستفعل البروليتاريا بالدولة عندما تسيطر عليها؟ سوف تعمل على تحطيم الدولة البورجوازية القائمة و تلغي الطبقات و الملكية الخاصة، أي سوف تقضي على سيطرة الاقتصاد على الدولة، سوف تحقق الدولة الهيجلية. و هذا هو المعنى الحقيقي لمقولة ماركس الشهيرة القائلة أن الفلسفة قد اكتفت حتى الآن بتفسير العالم، و المهم الآن هو تغييره. الحقيقة أن الماركسية تريد تغيير العالم حسب التفسير الهيجلي له. فدكتاتورية البروليتاريا هي تحقيق للدولة الهيجلية.

لكن التاريخ أثبت أن البروليتاريا لم تكن هي التي حققت مشروع الدولة الاشتراكية، فمن حققها هم مجموعة من السياسيين الثوريين الطموحين الذين تحولوا إلى هيئة بيروقراطية، و هم البلاشفة الروس، و الذين أنشأوا حزبا لم يكن إلا جهازا بيروقراطيا لإدارة الدولة الجديدة. أي أن من حقق الاشتراكية بيروقراطية من نوع

خاص، لا البروليتاريا. و مرة أخرى يكون هيجل على حق، فالموظفين المدنيين عنده هم الطبقة الكلية الممثلة لمصلحة الدولة و المنفذة لإرادتها العليا، و هؤلاء هم الذين حققوا جميع المشاريع الاشتراكية التي ظهرت في القرن العشرين.

فلسفة هيجل في الدولة في ضوء التاريخ :

لماذا قدم هيجل كل هذا النقد غير المسبوق لنظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي و الليبرالية، و ذلك في أوج العصر الليبرالي؟ و ما السبب وراء الأهمية الكبيرة للدولة في فلسفته السياسية؟ و لماذا جعل الدولة هي المعالجة و المتجاوزة لتناقضات و سلبيات المجتمع المدني البورجوازي؟ ما السبب في هذا الاختلاف الحاد عن تراث النظرية السياسية الليبرالية في صورتها الإنجليزية و الفرنسية؟ الحقيقة أن هناك ظروفًا تاريخية و اجتماعية عديدة وراء ذلك. و نستطيع القول أن هذه الظروف تشكل في مجموعها ما يسمى بوضع التأخر التاريخي لألمانيا.

لم تمر ألمانيا بمراحل التطور الاجتماعي و السياسي التي عرفتها إنجلترا و فرنسا، فقد ظل الإقطاع سائدًا حتى القرن التاسع عشر، و ظلت الأرستقراطية مهيمنة حتى أوائل القرن العشرين. و لم تعرف ألمانيا ثورات سياسية مثل التي عرفتها إنجلترا سنة ١٦٤٨ و فرنسا سنة ١٧٨٩، و ظلت مفتتة على عدد كبير من الإمارات و الدويلات و المدن المستقلة، و لم تعرف الوحدة السياسية إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كما كانت البورجوازية الألمانية ضعيفة و مشتتة و لاءاتها عبر السلطات الملكية و الأرستقراطية، أما الصناعة فكانت كذلك متأخرة و لم تعرف ألمانيا الثورة الصناعية إلا في منتصف القرن التاسع عشر. ووسط هذه الظروف التاريخية و الاجتماعية الخاصة لم يكن من الممكن لهيجل أن يعتمد على الفكر السياسي الليبرالي لتأسيس نظرية سياسية، فالليبرالية، المرتبطة بالخبرات الاجتماعية و السياسية للبورجوازية، لم تكن لتناسب الوضع الألماني، و الحقيقة أن الاعتماد على الليبرالية بدون توافر الأسس الاجتماعية لها كان سيظهر على أنه وعي زائف. و من المعروف أن ماركس و إنجلز قد نقدا عددًا من الليبراليين الألمان لنفس هذا السبب، و حكما على أفكارهم الليبرالية بأنها أيديولوجيا، و هذه هي الأيديولوجيا

الألمانية التي وجها لها نقدا لاذعا. أما هيجل فلم يكن ليقع في مثل هذا الخطأ، و لذلك لم يعتمد على أي أفكار ليبرالية في تأسيس فلسفته السياسية.

كما لم يكن هيجل ليقع في خطأ إحقاق دور كبير للبورجوازية في نظريته السياسية، و كان على وعي بسلبياتها قبل ماركس بكثير، و لذلك فإن فلسفته في الدولة باعتبارها متجاوزة للمجتمع المدني و معالجة لسلبياته تستند على وعي سياسي عميق بالوضع الاجتماعي الألماني من جهة، و بالخبرات السياسية للبورجوازية الإنجليزية و الفرنسية من جهة أخرى. و من هنا وجه نقدا حادا لمجتمع مدني بورجوازي من جهة، و لثورة بورجوازية هي الثورة الفرنسية من جهة أخرى. فهو يريد أن يقول أن ألمانيا لا يناسبها ليبرالية إنجليزية و لا ليبرالية فرنسية، و من هنا يضع حلا مختلفا بفلسفته في الدولة، التي يريد منها في نفس الوقت أن تحل محل الفلسفات السياسية الإنجليزية و الفرنسية المستندة على الخبرة التاريخية للبورجوازية.

يذهب ماركس و إنجلز في البيان الشيوعي إلى أنه عندما تُفتقد البورجوازية العصرية في مجتمع ما، أو تحجم عن العمل المنتظر منها، يصبح العمل من مسئولية الطبقة التي ستحل محلها. و المقصود أن البورجوازية هي التي تطور أساليب الإنتاج و تنشئ صناعة و أسواقا و تعمل على تحقيق بعض الحريات الفردية و الحقوق السياسية. و يريد ماركس و إنجلز من البروليتاريا أن تحل محل البورجوازية في تحقيق هذه الأشياء في المجتمعات التي لم تعرف بورجوازية قوية. و الحقيقة أن ألمانيا في عصر هيجل، كما كانت أيضا في عصر ماركس و إنجلز، لم تعرف بورجوازية قوية، إلا أن هيجل لا يلحق المهام التي كان يجب أن تقوم بها البروليتاريا أو بأي طبقة أخرى، بل يجعلها مهام الدولة.

و الحقيقة أن الدولة أثبتت أنها هي الفاعل الرئيسي في المجتمعات التي افتقدت بورجوازية قوية، مثل المجتمع الألماني نفسه في القرن التاسع عشر و المجتمعات النامية في القرن العشرين. أليس الدور الذي لعبته الدولة في هذه المجتمعات دليلا على صدق حدس هيجل حول الدولة و دورها الجديد؟ لقد كان نقل هذه المجتمعات

إلى الحداثة و التصنيع و الخروج عن تخلفها السابق مهام خارجة عن قدرات و إمكانيات بورجوازياتها و مجتمعاتها المدنية، و لذلك قامت الدولة بهذه المهام.

و يتمثل جانب آخر من الجوانب التي يتفوق فيها فكر هيجل السياسي على فكر ماركس في موقفهما من البورجوازية. فعلى الرغم من أنهما يوجهان انتقادات عديدة لهما، و يضع كل منهما بديلا عنها، مثل الدولة في حالة هيجل و الثورة الاشتراكية في حالة ماركس، إلا أن هيجل لم يذهب إلى التخلي عن البورجوازية نهائيا، فالحل عنده يتمثل في الدولة التي تتجاوز البورجوازية ومصالحها الاقتصادية الجزئية الخاصة، و التي تضمها في وحدة أعلى، أما ماركس فقد ذهب إلى ضرورة القضاء على البورجوازية نهائيا و على الطبقات كلها للخروج من دائرة المصالح الجزئية كلها. البورجوازية تظل موجودة في ظل الدولة البيجولية، لكن في إطار من المصنحة الكلية، و هذا هو ما حدث في الغرب خلال القرن العشرين، فقد استطاعت الدولة هناك التوفيق بين الرأسمالية و الطبقة العاملة في ظل نظام دولة الرفاهية و الديمقراطية الاجتماعية.

إن ميدان المجتمع المدني كما يذهب هيجل هو ميدان الفردية و الجزئية، و هي أشياء سلبية، لكن ما هو إيجابي فيه هو أنه ميدان الحقوق الفردية و الحقوق السياسية، فالفرد في المجتمع المدني يلقي اعترافا بفرديته و خصوصيته و بمصلحته الشخصية في الحياة و الملكية و حفظ الذات، بالإضافة إلى حقوق سياسية في اختيار الحكومات. و الحقيقة أن البورجوازية هي التي عملت على تحقيق هذه الإنجازات في صراعها مع الإقطاع و الأرستقراطية، و ذلك باعترا ف ماركس نفسه. لكن ماركس لم يدرك خطورة التضحية بالبورجوازية، فالقضاء عليها قبل تحقيق مبادئ مجتمعها المدني يعني القضاء على هذه المبادئ نفسها و على إمكانية تحققها. و هذا هو ما حدث في المجتمعات التي طبقت الاشتراكية، فقد طبقتها في مقابل التضحية بالحقوق الليبرالية البورجوازية. لقد كان ماركس يصر على ضرورة تحقيق المبادئ الليبرالية البورجوازية قبل الثورة الاشتراكية، إلا أنه مال في مؤلفاته اللاحقة إلى الاعتقاد في أن الثورة الاشتراكية سوف تحقق تلقائيا هذه المبادئ، لكن هذا لم يحدث.

و الحقيقة أن الدولة في البلدان الغربية في القرن العشرين قد حملت الطابع الهيجلي بوضوح. فعلى العكس من توقعات ماركس و إنجلز، أيدت الطبقات العاملة دوليا في الحربين العالميتين بدلا من أن تجد في الحرب فرصة للاتحاد مع بعضها ضد هذه الدول. فقد كان ماركس و إنجلز يتوقعان حدوث تحالفات طبقية عابرة للقوميات في حالة دخول النظام الرأسمالي في حرب شاملة مع بعضه البعض، لكن ما حدث كان عكس ذلك تماما. كما أن نظرية هيجل للحياة السياسية أثبتت أنها هي الأصدق. فعلى الرغم من أن الشعوب قد حصلت على السيادة إسميا، إلا أنها لا تمارس هذه السيادة بطريقة مباشرة، و هي الطريقة التي انتقدها هيجل، بل عبر مؤسسات وسيطة مثل الأحزاب و النقابات و اتحادات العمال و جماعات الضغط. كما أصبحت الدولة تتركيا مندمجا من الأحزاب و الجماعات المنظمة و الموظفين المدنيين و البيروقراطية السياسية و السياسيين المحترفين. فالممارسة السياسية هي ممارسة جماعات سياسية منظمة لا أفراد منعزلين، و المشاركة السياسية هي مشاركة فئات و تنظيمات سياسية، و هي صورة للدولة و للحياة السياسية تنفق إلى حد كبير مع الصورة الهيجلية.

الهوامش

(١) جورج فيلهلم فريدريك هيجل: أصول فلسفة الحق. ترجمة أ.د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي،

١٩٩٦، ص ٥٠٤

(٢) المرجع السابق: ص ٤٩٧-٥٠٣

3) Harry Brod: Hegel's Philosophy of Politics. Idealism, Identity and Modernity. Westview Press, Boulder, 1992. P. 62-63.

4) Ibid: P. 67-68.

5) Ibid: P. 71.

6) Steven Smith: Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context. The University Of Chicago Press, Chicago, 1989, P.118-125.

7) Ibid: P. 125.

8) Hegel: The Philosophy of History. Translated by J. Sibree, Dover Publications, New York, 1956, P. 366.

9) Axel Honneth: The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts. Polity Press, London, 1995, P. 14.

(١٠) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٤٩٨.

(١١) المرجع السابق: ص ٤٣٢.

12) Merold Westphal: *Hegel's Radical Idealism: Family and State as Ethical Communities*, in Z. A. Pelczynski (editor): *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge University Press. Cambridge, 1984. P.78.

(١٣) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٦٢٤-٦٢٥.

14) Joachim Ritter: *Hegel and the French Revolution*. The MIT Press. Cambridge, 1982, P. 47.

(١٥) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٤٩٩-٥٠٠.

16) Brod: op. Cit. P. 49.

17) Hegel: *The Philosophy of History*. P.452.

(١٨) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٤٣١.

19) Hegel: *The Philosophy of Right*. In (www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr.htm)

20) Ritter: op. Cit. P. 68-69.

21) Hegel: *System of Ethical Life*, Cited in: Raymond Plant: *Hegel on Identity and Legitimation*", in Pelczynski: *The State and Civil Society*. op. Cit. P. 229-230.

(٢٢) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٢٢٢-٢٢٤.

(٢٣) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٢٤١.

24) Plant: op. Cit. P. 233.

(٢٥) هيجل: فلسفة الحق، ص ٤٨٤.

(٢٦) المرجع السابق: ص ٤٧٨.

(٢٧) المرجع السابق: ص ٤٨٢.

28) Honneth: op. Cit. P. 28-30.

29) Shlomo Avineri: *Hegel's Theory of the Modern State*. In (www.marxists.org/reference.htm)

(٣٠) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٣٩٩-٤٠٠.

31) Garbis Kortian: *Subjectivity and Civil Society*". in Pelczynski.op. Cit. P. 217.

(٣٢) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٦٤٣-٦٤٤.

(٣٣) المرجع السابق: ص ٤٤٩.

تطور الأديان عند هيغل

محمد عثمان الخشت^(*)

توجد نظريات متعددة تحاول تفسير حركة ارتقاء الوعي الديني عند الإنسان، وتسعى لاكتشاف المنطق الذي يحرك سير الأديان عبر التاريخ، ويمكن تصنيفها في طائفتين من النظريات :

الطائفة الأولى: النظريات التطورية:

تذهب النظريات التطورية إلى أن شأن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة. فإذا كانت حركة الحضارة الإنسانية عامة هي حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطا إنسانيا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى إلى أعلى.... بدءا من النظرة التعددية إلى الآلية، مروراً بالنظر إليها نظرة هراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوجدانية، ومع اتفاق النظريات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين، فإنها تعود لتختلف في تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، ولاسيما المرحلة الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عدة تفسيرات، لعل من أهمها:

التفسير المثالي المطلق : الذي يعتبر تطور الأديان هو شكل من أشكال تطور الروح المطلق، الذي بدأ منغمسا في الطبيعة، وهو ما ظهر في أديان السحر، ثم تحرر منيا شيئا فشيئا، عبر مراحل مختلفة، حتى وصل إلى الدين المطلق الذي تحرر فيه الروح تحررا كاملا. وهذه هي نظرية هيغل.

التفسير الطبيعي الذي يحدد النشأة الأولى للدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة⁽¹⁾.

التفسير الحيوي الذي يزعم أن أقدم دين في تاريخ الإنسان هو الاعتقاد في الأرواح الفردية وعبادتها⁽²⁾.

^(*) كلية الآداب - جامعة القاهرة - قسم الفلسفة

التفسير "الما- قبل الحيوى" الذى يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح وروح، حيث لم يكن يعبد إلا روحا كلية واحدة سارية فى الوجود كله^(٣).

التفسير الاجتماعى بأشكاله المختلفة عند سان سيمون، وكونت، وفبير، ودوركاييم^(٤).

الطائفة الثانية: النظريات الاعتقادية:

هي تلك الطائفة من النظريات التي تأخذ بوجهة نظر الكتب المقدسة في تفسير نشأة الاعتقاد الديني. وهي تؤكد أن البشرية ما بدأت، أول بدأت بالتوحيد، الذى تكشف لنا إما بالتأمل النظرى أو بوحى النبي، والذي لم يكن الشرك إلا مظيها من مظاهر فساده. حيث حاد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتعدد والوثنية.

وهناك من الفلاسفة والعلماء الذين أخذوا بهذه الوجيهة من النظر، ليس لأن الكتب المقدسة قالت بها، ولكن بناء على منهج علمى وضعى أو تحليل فلسفى عقلى.

التفسير المثالي المطلق لتطور الأديان:

تعد النظرية النيجالية هي أكثر هذه النظريات شيوعا - في نطاق فلسفة الدين- رغم ما بها من ثغرات، ولعلها أول نظرية من الناحية التاريخية- تسعى لتفسير تطور الأديان كلها في تاريخ فلسفة الدين. ولذلك سنقدم لها تحليلا نقديا فيما يلي : يفرق هيجل بين الدين المطلق و الأديان المحددة، والدين المطلق هو المسيحية، أما الأديان المحددة فتشمل مجموعتين جزئيتين: أديان الطبيعة، وأديان الفردية الروحية. وتتضمن المجموعة الأولى منهما، وهي أديان الطبيعة، على ثلاث مجموعات فرعية: أولها : ديانة السحر.

وثانيها : أديان الجواهر، وهي الديانة الصينية والهندوسية والبوذية واللامية.

وثالثها : أديان التحول، وهي التي يتم فيها الانتقال من أديان الطبيعة إلى أديان الفردية الروحية، فهي محطة انتقالية وسطى بين مرحلتين رئيسيتين داخل الأديان المحددة، وأديان التحول تضم الديانة الفارسية، والديانة السورية، والديانة المصرية.

أما المجموعة الثانية من الأديان المحددة، فهي أديان الفردية الروحية التي يرتفع فيها الروحي فوق الطبيعي، وتشمل: اليهودية، والإغريقية، والرومانية.

أولا : أديان الطبيعة (الدين المباشر):

أديان الطبيعة هي التي لا يعرف الوعي الإنساني فيها الروح الإلهي إلا منتزجا بالطبيعة، وغير منصف بالحرية. فالروح اللانهائي غارق في الطبيعة النهائية على نحو مباشر، أي هناك وحدة مباشرة بين الكلي والجزئي لكن على نحو فج. ومن ثم فهي أديان الحس المباشر، والروح الإلهي فيها غير متحررة؛ لأنها لم تتمكن بعد من السيطرة على الطبيعة والتعالى عليها، وإنما لا تزال كامنة فيها وسخطلطة بها،.. يقول هيجل: "المرحلة الأولى بالنسبة لنا هي دين الطبيعة. وهو يعرف بوصفه وحدة الروحي والطبيعي، حيث الروح لا تزال في وحدة مع الطبيعة، والروح ليست حرة بعد، فالموجود بهذه الطريقة لم يعد بعد واقعا بوصفه روحا"^(٥).

ولا بد من ملاحظة أمرين:

أولهما : أن هيجل يستخدم اصطلاح الدين الطبيعي استخداما خاصا مابينا للاستخدام الشائع في الفلسفة الحديثة، ولا سيما القرن الثامن عشر؛ حيث كان الدين الطبيعي هو ذلك الدين القائم على العقل والتحرر من كافة المعتقدات الدينية المرتكزة إلى أساس غير عقلائي، ويرفض الأديان السماوية الموحى بها؟

فالعقل من وجهة نظر الدين الطبيعي في القرن الثامن عشر قادر على معرفة الحقيقة وليس بحاجة إلى أنبياء أو كهنة، وإذا كانت هناك مرجعية فهي فحسب مرجعية العقل الذي من حقه التعامل مع الطبيعة بوصفها براعة وفطرة وتحررا، ومن ثم ينبغي أن نفرق بين أديان الطبيعة عند هيجل التي هي أديان المرحلة البدائية في تاريخ الإنسانية وفي بداية سلم التطور، وبين الدين الطبيعي عند فلاسفة القرن الثامن عشر باعتبار ه دين العقل والحرية والنقاء، أي قمة التطور والتفكير الديني، وهيجل نفسه يشير إلى هذا الاختلاف في المعنى بين استخدامه هو والاستخدام الشائع في العصور الحديثة لاصطلاح " الدين الطبيعي"^(٦).

وثانى الأمرين- أن هيجل متأثر بمفهوم كمنط عن الحرية والطبيعة، حيث يرى كمنط ان مجال الطبيعة هو مجال الضرورة التى تتعارض بدورها مع مجال الأخلاق الذى هو مجال الحرية. ولذا فإن هيجل اعتبر أن انغماس الروح فى الطبيعة جعلنا غير محبوة بالحرية، لأن الطبيعة تقوم على الضرورة والحتمية.

١- ديانة السحر المباشر:

يعد هذا الدين أول صورة من صور الدين فى تاريخ تطور الروح، حيث إنه يمثل أول مرحلة من مراحل الدين الطبيعى^(٧)، ومن ثم فهو عبارة عن صورة بدائية لعلاقة اللامتاهى بالمتاهى، حيث لا تكاد تتصور ديانة السحر أى انفصال بين الاثنين، فيما فى حالة اختلاط تام، بل لا يكاد يوجد أى نوع من الوعى باللانهاى أو الكلى فى هذا الدين، فكل ما هو موجود جزئى، ولا وجود للروح الخالص الكلى، والموجودات الجزئية موجودة على نحو منفصل لا يربط بينها خيط كل جامع. حتى شعور الإنسان بنفسه وتميزه عن سائر الكائنات لا يكون نتيجة شعوره بكونه موجودا عاقلا كليا، وإنما بوصفه موجودا جزئيا بكل ما فى هذه الجزئية من أنانية ورغبة وغريزة وهوى. ورغم هذا الشعور بالتمييز النسبى، فلا يزال الإنسان ينظر إلى نفسه باعتباره جزءا من الطبيعة. ولا يعرف الإنسان الروح الإلهى فى الديانة السحرية إلا باعتبارها قوة قادرة على التدخل فى مجرى الطبيعة وتحويلها لصالح رغباته وأهوائه، أى أنه لا يعرف الروح بوصفها كلية عاقلة ذات انفصال، وإنما هى قوة كامنة فى الطبيعة. والاتصال بالروح يكون فى ديانة السحر عن طريق الإرادة السحرية التى تتحقق عبر طقوس وشعائر غاية فى السطحية والفجاجة، وليس عن طريق الصلاة. ودين السحر لا يكاد يستحق اسم " الدين "، يقول هيجل: " أول مرحلة من دين الطبيعة هو دين السحر الذى ربما نعتبره غير جدير باسم الدين "^(٨).

ولا يزال هذا الشكل البدائى للدين باقيا عند بعض القبائل الأفريقية والاسكيمو. كما أن الرؤية السحرية للعالم لا تزال تسيطر على بعض من أتباع عديد من الديانات التى كانت فى الأصل تحررا من الرؤية السحرية.

٢- أديان الجوهر:

(أ) الديانة الصينية: لا تزال هذه الديانة ديانة سحرية، طبقا لمحاضرات ١٨٢٧ وان كانت قد حققت تطورا لهذه الديانة^(٩).

ورغم أن هذا التصنيف يفتقد البرهنة الحاسمة في محاضرات ١٨٢٤ م، فإن معالجة هيجل في محاضرات ١٨٢٧ م تقدمت إلى حد كبير وتجاوزت ما سبق أن قاله في حضرات ١٨٢٤م، حيث تغلبت على تلك النقطة التي كان من الصعب فيها البرهنة على أننا فعلا مازلنا في مرحلة دين السحر. ويميز هيجل في البداية بين ثلاث حالات للديانة الصينية: الحالة الأولى: الدين الأقدم، دين السماء، وهو دين الدولة للإمبراطورية الصينية. الحالة الثانية: دين الداو أو الطاو (أي العقل)، الحالة الثالثة: البوذية الصينية التي نشأت في القرن الأول للميلاد^(١٠).

وستحدث الآن عن الدين الأول والثاني، على أن نتناول لاحقا الدين الثالث.

وفيما يتعلق بالدين الأول، وهو الدين الأقدم لسلاطة تشو الحاكمة، فإن هيجل قد اعتمد على تلك الدراسة الدقيقة للجزويت المسماة "ذكريات متعلقة بالصين" ١٧٧٦- ١٨١٤ م، بالإضافة إلى المجلد السادس من التاريخ الكلى للرحلات ١٧٥٠ م، وتعرف هيجل من خلال هاتين الدراستين على أن العبادة في هذا الدين ليست عبادة الإمبراطور، فما هو إلا رمز ديني سام للسماء التي تمثل قوى الطبيعة، بالإضافة إلى كونه مثلا للأخلاقية الراقية^(١١). والسماء تدل على الكلية المجردة وغير المحددة تماما. ونظرا لما في السماء من تجريد، فإن الإمبراطور هو الرمز المشخص المهيمن على الأرض بكل ما فيها من قوى طبيعية وأرواح، وهو وحده المرتبط بالسماء الفارغة، وكل شيء متعين مستمد من الإمبراطور وخاضع لسيطرته المباشرة^(١٢)، ولهذا السبب فإن هيجل يرى أنها لا تزال ديانة سحرية. ولقد عاد هيجل إلى البيئة الطقسية التي تأسست فيها السلاطة الحاكمة الجديدة، بما فيها دور الثن الذي وجه له انتباها خاصا في محاضرات ١٨٢٤ م.

ويطلق هيجل على دين الصين القديم: دين الطبيعة، فقوامه تكريم السماء بوصفها قوة عليا، سامية، والخوف منيا، وإجلال الأرواح الكائنة فى جميع أنحاءها. ولما كان الإمبراطور هو القمة فى هذا الدين، وهو وحده الذى يملك الاتصال مع قوى الطبيعة، وهو المسجد للسلطة والرئيس الأعلى للدولة ولدينها، فإنه هو الوحيد الذى يقدم القرابين فى الأعياد، ويقوم بتقديم الشكر للسماء على وفرة الحصاد، والتضرع إليها التماسا للبركة عند بذر البذور. ويعتقد الصينيون- وفق هيجل- أن السلوك الطيب يرضى السماء، ويجلب البركة، أما السلوك الأثم، فإنه يغضب السماء التى تعاقب مقترفيه بأن تلبسهم لباس الحاجة والفقر.

وإذا كانت العلاقة العامة للإمبراطورية مع السماء متوقفة ومحصورة فى الإمبراطور، فإن هناك مجالاً لعلاقة خاصة، إذ يوجد روح حارس لكل مقاطعة، وكل مدينة، وكل جبل، وكل نهر، وتخضع كل تلك الأرواح لإمرة الإمبراطور^(١٣).

والأخلاق التى يقوم عليها دين الطبيعة الصينى هى التى تبلورت مع كونفوشيوس الذى قام بتقديم وتطوير مذهب أخلاقى اعتماداً على عناصر أخلاقية موجودة فى التاريخ الصينى. وكونفوشيوس معلم أخلاقى وليس فيلسوفاً من وجهة نظر هيجل^(١٤). ويطلق هيجل على هذه الأخلاق: أخلاق الدولة، وهى ذات طابع أبوى بطرياركى، فهناك الواجبات تجاه الإمبراطور، وواجبات الأبناء نحو الآباء، وواجبات الآباء نحو أبنائهم، وواجبات الأشقاء والشقيقات تجاه بعضهم البعض.

ويعتقد هيجل أن فى أخلاقهم نواحي عديدة ممتازة. بيد أنه سرعان ما يوجه لهم انتقاداً عنيفاً، إذ أنه يرى أن الواجبات الأخلاقية عندهم، ذات طابع صورى شكلى، وهى غير نابعة من شعور حر، داخلى، ولا تركز إلى حرية ذاتية، فالجميع بما فيهم العلماء خاضعون للمراقبة والأوامر للإمبراطور.

ولا يقوم هيجل بتوجيه هذا الانتقاد على أساس أنه معبر عن جانب واحد من جوانب تكوين الشعب الصينى، بل أنه يعتبره سمة السمات فى شخصيته.. يقول: " السمة التى يتميز بها هى أنه كان بعيداً عن كل ما يتعلق بالروح، أى عن الأخلاقيات الحرة، الذاتية منياً أو الموضوعية، وعن الوجدان وعن الجانب الباطنى للدين..."^(١٥).

ويفرع على هذا الحكم العام حكما آخر هو: مبلغ ضالة الاحترام الذي يكونه لأنفسهم كأفراد وكبشر بصفة عامة^(١٦)، وافتقادهم للشعور بالكرامة^(١٧)، لكنه يناقض هذا الحكم في موضع آخر عندما يقول: " يمكن أن يقال عن الصينيين أنهم حساسون ضد الإهانة إلى أقصى درجة "^(١٨)، ويدلل هيجل على هذا القول الأخير بأن الشخص منهم قد يلجأ إلى قتل نفسه لكي يدمر خصمه دفاعا عن كرامته!

أما الديانة الأخرى،؟ هي اللاو (العقل أو الطريق)، فيعتمد هيجل في عرضها على ذكريات الجزويت، وذكريات وآراء قابيل راموزا عن لاوتسى^(١٩). ويسمى أتباع هذه الديانة بـ " الطاو- سيين"، وهم ليسوا متقنين أو موظفين، كما أنهم ليسوا مشاركين في دين الدولة، وغير منتسبين إلى الدين البوذي. والذي طور هذا الدين، هو لاو- تسي المولود آخر القرن السابع قبل الميلاد، وهو أقدم من كونفوشيوس، ولكنه عاصره في جزء من حياته. ويذكر هيجل أنه ليس بمؤسس للمذهب، وإنما مطوره^(٢٠). وتحتل أعمال لاوتسى مكانا مرموقا عند الصينيين، وإن كانت لا تحظى بالمرجعية التي تحظى بها أعمال كونفوشيوس.

ويحتوى كتاب لاوتسى الرئيسى على جزعين، هما: الطاو- كينج، والطي- كينج. ويشار إليه عادة باسم " طاو- طى- كينج"، أى كتاب القول والفضيلة. والطاو هو العقل الأصلى الذى خلق العالم والذى يسوسه مثلما يسوس الروح الجسد، ومعناه أيضا: الطريق، المنهج، الجوهر، المبدأ... وإذا ما تم تكثيف كل هذه المعانى فإنها تلتقى فى معنى رمزى ما ورائى يشير إلى الطريق بوجه عام، الاتجاه، مجرى الأتشاء وأساس وجود كل شيء^(٢١). ويجب أن يكون الإنسان بدون هوى حتى يمكن أن يتأمله فى بهائه؛ فالأهواء تجعل الإنسان لا يراه إلا فى نقصه، أى لا يراه إلا محدودا. أما الطاو- سيين، فيعنى أنصار العقل، وهم يكرسون حياتهم لدراسة العقل، ويؤكدون أن الذى يعرف العقل فى جوهره يملك العلم الكلى، الوسيلة الكلية للخلاص، الفضيلة الكاملة، ومن ثم فإنه يكتسب قوة تفوق الطبيعة، ويكون قادرا على الصعود إلى السماء، وهو يطير عبر الأجواء، ولا يموت أبدا^(٢٢).

ويشير هيغل إلى مقطع شبير في كتاب لاوتسى يشير كثيرا من التساؤلات، ولاسيما من قبل المبشرين المسيحيين، يتحدث فيه لاوتسى عن أن العقل خلق الواحد، والواحد خلق الاثنين، والاثنان خلقا الثلاثة، ولكن الثلاثة خلقت العالم بأسره. ولقد اعتبر هذا المقطع محتويا على مفهوم قريب من مفهوم التثليث المسيحي^(١٣).

ويشير إلى هذا المعنى أيضا مقطع آخر ذكره راموزا يقول فيه لاوتسى: "إن ذلك الذى تتدبرونه ولا ترونه يسمى J، وإن ذلك الذى تسمعون ولا تفهمونه يسمى CHI، وذلك الذى تبحث يدكم عنه ولا تستطيع إمساكه يسمى WEI". أو حسب النص اللاتيني: "إنك تنظره ولا تراه، وباسمه يدعى J، وأن تصيخ السمع ولا تسمعه وباسمه يدعى CHI، وإنك تسعى وراءه بيدك ولا تبلغه، فاسمه WEI". ونقرأ بعد قليل- فيما يقول هيغل:- "هذه الأمور الثلاثة لا يمكننا اكتناهاها، فهي متحدة ولا تشكل إلا شيئا واحدا، وما هو أرفع منها ليس بأفضل منها، وهو أدنى منها ليس دونها (ليس أشد غموضا)، إنها سلسلة متصلة الحلقات، سلسلة لا نستطيع أن نسميها، وأساسها فى اللاوجود". وغالبا ما تدور المسألة حول هذه الأمور الثلاثة: "إنه الشكل بلا شكل، الصورة بلا صورة، هو الشكل المطلق، الصورة المطلقة، الوجود الذى لا يوصف، وحين نمضى إلى ما يتجاوز ذلك لا نتعرف إلى أى مبدأ فلا شيء فى العلى"، أو "إنك تسير أمامه فلا ترى رأسه، وتجري وراءه فلا ترى ظهره"، وإن ذلك الذى يدرك الشرط الأول القديم للعقل والذى يمكنه أن يعرف ما هو موجود حاليا يمكن القول فيه أنه يملك سلسلة العقل^(١٤). ويوضح هيغل فيها أنه ذكر التثليث لأن بعض المبشرين أرادوا أن يروا فيها أصلا لأشكال أخرى من هذا النوع.

ولما كان عدم هو الوجود الأعلى فى الديانة الطاوية، كما إنه كذلك فى ديانة فو، المنتشرتين فى الصين بالإضافة إلى ديانة الدولة التى تنظر إلى الإمبراطور بوصفه الرئيس على للدولة والدين معا، فإن هذا ترتب عليه أن الأفراد أصبح لديهم عن أنفسهم أسوأ مشاعر الذاتية. ومن هنا يرى هيغل أن: "الديانة الصينية لا يمكن أن تكون هى ما نطلق عليه نحن اسم الدين، لأن الدين عندنا هو العمق الداخلى للروح فى ذاتها بأن تتصور الروح نفسها فى ذاتها، أى فى أعماق أعماق جوهرها. وينسحب

الإنسان في هذه المجالات، إذن، من علاقته بالدولة أيضا، ويلجأ إلى عمقه الداخلي ويكون في هذه الحالة قادرا على انتزاع نفسه من سيطرة الحكومة الدنيوية. لكن الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة لأن الإيمان الحقيقي لا يكون ممكنا إلا حينما يكون (وجود) الأفراد في ذاتهم أنفسهم ولذاتهم. (أعني حين يكون في استطاعتهم أن يوجدوا لأنفسهم) مستقلين عن كل سلطة قيصرية خارجية. وليس للفرد في الصين أي جانب من جوانب هذا الاستقلال، ولهذا فهو في الدين لا استقلال له" (٢٤).

(ب) الديانة الهندوسية:

يؤكد هيجل على أن السمة الأساسية للهندوسية داخلية ضمن تصورات الشرق الكلية. ففي الحدس الشرقي بشكل عام، و الهندوسي بشكل خاص، يوجد عدد كبير من المذاهب الفلسفية والدينية، المؤمنة والملحدة، كلها مشتركة في قاعدة واحدة بسيطة جدا؛ حيث يمكن أن نميز في الديانة الهندوسية المسترسلة في الخيال- شيئا أخيرا هو البراهما، الذات العليا، العلة الأولى، روح الكون العليا وجوهره، إن البراهما هو الأساس وهو الوحدة العليا، ومن هذا الأساس ينبثق العالم بأسره، ومع ذلك فإنه يمكن في الألوهة، في الوحدة مع الألوهة. إن كل شيء صادر عنه، ونأشئ منه. وهذه المنتجات هي الآلهة والأبطال والقوى الكلية والتكوينات والظواهر من جهة، وهي الحيوانات والنباتات والطبيعة غير العضوية من جهة ثانية. أما موقع الإنسان فهو الوسط بينها. وليس من الصواب- في نظر هيجل- اعتبار هذا المعتقد الهندوسي هو النظرية المسيحية في الخلق أو شيء قريب منه، لأن الكون في نظر المسيحية هو العالم الحالي، وهذا العالم عادي، لكنه في نظر الهندوسية إلهي مثل البراهما نفسه. ولذا فإن الهندوسي يؤله بفضل خياله الخصب كل الحاضر لدرجة الإيمان.

لكن من جهة أخرى فإن الهندوسية تتصور المطلق على أنه الكلي اللامتمايز واللامتعين بالمرّة، ويفتقر هذا الغلو في التجريد إلى مضمون خاص، ولا تقابله أية شخصية عينية، ومن ثم لا يصلح لأن يصاغ ويقول من قبل الإدراك؛ فالبراهما ذلك الإله الأسمى المحايد يفلت من الإدراك الحسي، ولا يمكن التفكير فيه (٢٥).

وثمة تعيينات أساسية للبراهما (المحايد)، هي التريمورتى، أي الثالوث الإلهي،

أولها البراهما (المذكر)، ثم الفيشنو وبالأخص في صورة كريشنا، ثم شيفا أو مَديفا، أما الضلع الأول من الثالوث، وهو براهما (المذكر)، فإنه صاحب النشاط المنتج والمنجب، فاطر العالم، كبير الآلهة، الخ. وهو يتميز عن البراهما (المحايد) الكائن الأعلى، أما هو أى براهما المذكر - فهو أول مواليد، لكنه من جهة أخرى يتداخل من جديد مع هذه الألوهية المجردة^(٢٧). وإله تريمورتى الثانى هو فشنو أو كريشنا، الذى يحفظ ويصون، والذى يتجسد فى أشكال كثيرة لا حصر لها^(٢٨). والثالث، هو شيفا الإله الذى يدمر^(٢٩). والتجليات المقابلة لهذه الآلهة الثلاثة لا تقع تحت حصر، وإذا نظر إلى عمومية مدلولاتها فإن نشاطاتها لا متناهية العدد، وبعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية، وعلى الأخص العنصرية، وعلى سبيل المثال فإن فشنو يختص بكل ما له صلة بالنار. أما البعض الآخر فعبارة عن أنشطة روحية، علما بأن كلا النوعين من الأنشطة يتداخل ويتراكب بصورة بالغة التنوع.

وفى الواقع أن الإله الثالث فى الثالوث الهندوسى، ليس هو الكلية العينية التى تجمع بين الإلهين الأول والثانى فى المسيحية حسب منظور هيجل، بل هو فقط متمم للإلهين الآخرين، وبدلا من أن يرتد إلى ذاته، لا يتعدى كونه تحولا، تغيرا، تدويرا.

ولبذا يذهب هيجل إلى أنه لا مناص من الامتناع عن طلب الحقيقة العليا فى مثل هذه العقيدة التى ما هى إلا تعبير عن خطوات العقل الأولى، وإذا كان فى هذه العقيدة نوع من التلميح إلى التثليث المسيحى، فليس من الجائز اعتمادا على التشابه الرقى اعتبار هذا التثليث الأصل الأول الذى صدر عنه التثليث المسيحى، لأن الإله الثالث فى الثالوث الهندوسى ليس وحدة مركبة من الإلهين الأولين، كما أنه لا يمثل عودة الجزئى إلى الكلى فى لحظة ثالثة هى لحظة الفردية. فضلا عن أن الآلهة الثلاثة ليست متضمنة فى الجوهر وغير مؤثرة فى طبيعته الداخلية، بل هى مجرد ثلاثة تجليات خارجية للجوهر الواحد، ومن ثم فهى لا تمثل وحدة عينية مثل الفكرة الشاملة ومثل وحدة الأقانيم الثلاثة فى المسيحية. وإنما هى تجليات متباينة^(٣٠).

والأسلوب الذى يلجأ إليه الهندوسى للقضاء على الهوية القائمة بين المتناهي واللامتناهى، هى الجهاد من أجل التماهى مع هذا الجوهر، وغاية الهندوسى هى

الصعود بلا توقف نحو ذلك التجريد الأقصى، وقبل أن يفلح الإنسان في بلوغ درجته القصوى يكون كل شيء قد تبخر وتلاشى: المضمون العيني ووعيه بذاته على حد سواء. ليذا لا يعرف الهندوسى من تصالح أو تماه مع البراهما، بمعنى أن الروح الإنسانى لا يعي هذه الوحدة، وإنما تتحقق الوحدة بالنسبة إليه متى زال كل شيء: وعيه ومضمون العالم ومضمون شخصيته على حد سواء. ويعتبر هذا الفناء- الذي يصل إلى حد غيبوبة الوعي التامة- أسمى حالات الغبطة التى بفضلها يغدو الإنسان قادرا على الوصول إلى الله الأسمى وعلى صيرورته هو نفسه برهمانا.

إن غاية الهندوسى هي التوحد مع الواحد، الارتفاع إلى الوجود كفكر. ويكون الوجود كفكر مباشر لدى طبقة البراهمة باعتبارها أسمى طبقة، وهم يكتسبون ميزة الاتصال بما هو إلهي بفضل مولدهم، وهم أيضا موضع تكريم من الآخرين كبراهمة.

وتوجد طريقة أخرى يسلكها أولئك الذين ينتسبون إلى الطبقات الأخرى لكي يعودوا إلى ذواتهم، تتمثل هذه الطريقة في إماتة الذات والتخلص من الحياة الخارجية ومن كل حيوية. كما أن هناك من يمكثون مثلا عشر سنوات واقفين فوق قاعدة، ثم يقفون جالسين لأمد مماثل! ويعتني أصدقاؤهم بمأكلهم ومشربهم. وبفضل هذا السلوك الذي يسمى باليوجا يجعل الهندوسى من نفسه فكرا خالصا لا يفكر فى أي شيء. وهذا الفكر هو البراهما ذاته الذي يعتبر الوجود فيه هدفا أعلى للهندوسى. أما الإنسان المستغرق فى الرغبات والحسيات بشكل عام فإنه لا يبلغ هذه المرتبة، ويكون بعد الموت فى حالة جديدة وفق عقيدة التناسخ، فيبقى فى الزمان، فى الوجود التابع، من خلال حالة حيوانية^(٣١).

وهكذا نلاحظ أن الهندوسية- كما يفهمها هيجل- هي دين الوحدة المجردة، دين الجوهر الواحد، وهذا الجوهر مجرد، وغير متعين، وبغير تمييز داخلي؛ ومن ثم فهو لا شكل له، وكل تعيين إنما يتمثل خارجه. ولذا فإنه ليس روحا، لأن الروح كلى متعين، بل إنه هو الذى يعين ذاته بذاته، حيث يخرج من داخله الجزئى بوصفه مبدأ التعيين، ثم يعود فيمتص هذا الجزئى- الذى أصبح آخر- فى داخله، حيث يصير هذا

الأخر مضمون الكلى بعد أن استرد وحدته، وتصالح فيه الجانب الكلى مع الجانب الجزئي في شكل جديد هو الفردى.

(ج) الديانة البوذية واللامية:

تعتبر البوذية واللامية آخر مرحلة من مراحل أديان الجواهر. ولقد اضطرب موقعها في نسق هيكل الدينى اضطرابا ملحوظا، حيث جعلها تارة قبل الهندوسية، وذلك فى محاضرات ٤ ١٨٢ م، و١٨٢٧ م، بينما يضعها بعد الهندوسية فى محاضرات ١ ٨٣١ م. ولاشك أن الوضع الأخير هو الصواب إذا أردنا الدقة التاريخية حسب البحوث الأكثر حداثة، لأن البوذية جاءت كرد فعل على الهندوسية، أى إنها لاحقة عليها، ذلك لأن "سيد هارتا" (٥٦٣-٤٨٣ ق.م) مؤسس البوذية، الذى يطلق عليه اسم "بوذا" - أى الرجل المستنير أو الملمم أو اليقظ أو البصير - قد ارتد عن الديانة الهندوسية بسبب فوارقها القبلية المقدسة وطقوسها المعقدة فى عبادة الآلية والتضحية لها، وسعى إلى التحرر من الألم، بواسطة الكمال الأخلاقى الذى يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة (الانعتاق الجميل)، والانغماس فى النيرفانا. وقد أنكر بوذا وجود الله الخالق، وأنكر أيضا ديانة الفيدا، ولكنه قبل تعاليمها عن دورة الميلاد والمات (السانسارا)، وعن الجزاء (الكرما) التى تشير إلى أن تناسخ الأرواح لا يتوقف على القبيلة التى ينتمى إليها إنسان ما، ولا على التضحيات التى قدمها، وإنما يتوقف على حسنات الإنسان وسيناته فقط.

إذن فخلاصة الأبحاث الحديثة حول البوذية تكشف عن أن الوضع التاريخى لينا هو بعد الهندوسية وليس قبلها. وهذا ما تبينه هيكل فى محاضرات ١٨٣١ م، وإن كان لم يتبينه فى محاضرات ١٨٢٤ و ١٨٢٧ م.

ونظرا لأن بوذا وضع ديانة بلا إله، فقد نظر إلى الجوهر بوصفه عدما. فالأصل فى الوجود هو العدم، والنهائية كذلك هى العدم. ولهذا فإن المبدأ الأساسى للوجود فى حالة سكون أبدى بلا نشاط أو إرادة، ولا يمكن أن يتغير فى ذاته. والأشياء الموجودة فى العالم ما هى إلا صور فى حالة تغير، وعند تحليلها فإنها تفقد كقيمتها، حيث إن كل الأشياء واحدة فى جوهرها الذى هو العدم^(٣٢).

ولقد جاءت طريقة الخلاص في هذه الديانة تبعا لتصورها للجوهر. فلما كان الجوهر هو العدم، فإن الخلاص يكون عن طريق التوحد مع العدم والانعقاد من الوجود. من الحياة بكل مظاهرها^(٣٣). فالسعادة هي في الاتحاد مع العدم، والتحرر التام من الوجود، ويقترب الإنسان من السعادة القصوى بمقدار تحرره من مظاهر الوجود، بل إن الإنسان يمكنه أن يتحرر من الشيخوخة والموت والمرض عن طريق التأمل والعودة إلى الباطن والوصول إلى حالة النيرفانا، وبوصول الإنسان إلى حالة النيرفانا يكون قد نجح في عملية التوحد والتحرر من عملية التناسخ^(٣٤). ومن هنا يطلق على هذه الديانة وصف "الديانة المستغرقة في ذاتها".

ويشير هيجل إلى أن بوذا يعبد في الهند بنفس هذا الاسم "بوذا"، وفي الصين تحت اسم "فو Foo". وفي سيلان تحت اسم "جواتاما". لكن البوذية تأخذ بين التبت والمغول في وسط آسيا وسيبيريا. شكل اللامية، حيث معبودهم يدعى "اللاما". ويفوق عدد أتباع البوذية عدد المسلمين، كما أن عدد المسلمين يفوق عدد المسيحيين^(٣٥).

ويوجد ثلاثة من اللاما، أكثرهم شهرة هو "الدلاي لاما" الموجود في لهاسا بالتبت، وثانيهم هو "التشو- لاما" الموجود في تشو- لامبو، ويدعى أيضا بانتشن رينبوتشي، أما الثالث فهو الموجود بجنوب سيبيريا^(٣٦). وتعتبر اللامية متطورة عن البوذية، والجانب المشترك بينهما هو وجود علاقة بإنسان ما بوصفه حاملا للوحدة الجوهرية للمطلق، لكن البوذية الأصلية- عند هيجل- تدرك هذه العلاقة على أنها علاقة بإنسان ميت، بينما في اللامية هي علاقة بإنسان حي هو اللاما. لكن هذا لا يعنى الارتباط بما هو جزئي في الإنسان، وإنما الارتباط بما هو كلي فيه، بما هو ماهوى فيه ومعبر عن الوحدة الجوهرية للروح، ومن ثم فإن هذا البوذا أو اللاما يمثل نوع العطاء الروحي، لكن لا يعنى هذا أنه سيد للطبيعة بحيث يمكنه القيام بالسحر والمعجزات، وإنما يعنى فقط أنه متميز عن الطبيعة بكل ما فيها من جزئيات. ومن هنا نفهم كيف أن البوذية، واللامية بوصفها صورة معدلة منها، قضت على الديانة "الشامانية" في منغوليا القائمة على السحر والمعجزات والشعوذة^(٣٧).

ولقد انتشرت البوذية في الصين، والهند، وسيلان، وأنام، وبورما. وأخذت شكل اللامية. كما سبقت الإشارة. عند المغول. لكن هيجل لا يشير إلى تحول الكثيرين من المغول إلى الإسلام بعد غزوهم للعالم الإسلامي، وكيف أنه في الوقت الذي انبزم فيه المسلمون أمامهم، انتصر الإسلام عليهم^(٣٨). وينبغي ملاحظة أن هيجل رغم وعيه بالفروق والتميزات الدقيقة داخل الهندوسية، فإنه لم يكن على مستوى الوعي نفسه بالبوذية وفرقها المختلفة، ولم يعرف التيار الإنساني الأصلي داخلها، وهو المعروف بالهنايانا، والذي ينظر إلى البوذا على أنه حكيم لا إله. كما أن معرفة هيجل بالتيار المؤله لبوذا، وهو تيار متأخر، كانت ناقصة إلى حد بعيد. فلبوذية تاريخ طويل، تبدلت فيه عقائدها على مر الزمان، وتوعدت مدارسها تنوعا كبيرا^(٣٩).

٣- أديان التحول من الدين الطبيعي إلى الدين الروحي:

باستعراض الديانة الصينية، والهندوسية، والبوذية واللامية، نكون قد انتهينا من ثاني مرحلة في تطور الأديان وفق المنظور الهيجلي، وهي تلك المرحلة التي يدعوها هيجل بأديان الجوهر. لكن ليس معنى ذلك أننا قد غادرنا بعد أديان الطبيعة، فنحن لا نزال فيها، لأن أديان الجوهر تمثل فقط الشق الثاني من أديان الطبيعة. لكن الفكرة ستأخذ في التطور وتعمل جاهدة على الخروج من هذه المرحلة إلى مرحلة أديان الفردية الروحية. بيد أنها لا تصل إلى هذه المرحلة مباشرة، وإنما عبر محطة وسطى انتقالية تظهر فيها أديان جديدة تتجلى فيها بعض عناصر الروح بشكل جزئي. وهذه الأديان التي يدعوها هيجل " أديان التحول " تشمل الديانة الزرادشتية، والسورية، والمصرية.

ولا تمثل أديان التحول مرحلة مستقلة تماما عن مرحلة أديان الجوهر، بل هي تابعة لها، إذ ينتمي الاثنان إلى مرحلة أكبر تضمهما معا (بالإضافة إلى ديانة السحر المباشر) هي مرحلة أديان الطبيعة، لكن تتميز أديان التحول بأن الفكرة فيها تحاول الانعتاق من الطبيعة، لكنها لا تتجح في ذلك نجاحا تاما؟ حيث يظل مفهوم الجوهر له حضور قوى بجانب ظهور عناصر جديدة روحية في تصور الإله، ولا تكفي تلك

العناصر الروحية الآخذة في الظهور للحكم بأن الإله أصبح في الوعي الإنساني روحا حقيقيا متعينا، وإنما هو في مرحلة وسط بين الجوهرية والروحية^(٤٠).

(١) الديانة الزرادشتية:

تظهر مرحلة البين بين هذه أولافى ديانة زرادشت (٦٦٠-٥٨٣ ق.م)، ورغم أنها سابقة على البوذية، إلا أن هيجل لا يعبا بهذا، فالمهم عنده هو تركيب منطقته على تاريخ الأديان، بصرف النظر عن الموضوعية التاريخية.

وتؤمن الزرادشتية بنوع من ثنائية الإلهي: الأول باسم أهورامزدا، وهو الإله المضىء والظاهر فى ذاته، ونقيضه هو أهريمان، أى الظلام، وهو نجس فى ذاته.

ومع أن الإلهي مع الزرادشتية أصبح أكثر تحديدا وتشخيصا عن الإلهي فى الديانات التى ذكرها هيجل من قبل، فإن هذا التشخيص سطحى للغاية من وجهة النظر النيجلية، فأهورامزدا ليس ذاتا حرة متحررة عن الحس نظير إله اليهود، كما أنه ليس ذاتا روحية وشخصية نظير إله النصارى الذى يمثل كروح واع لذاته ولشخصيته الواقعية، بل يبقى من حيث هو نور غير قابل للانفصال عن الموضوعات الحسية رغم توجيه الابتهاالات إليه باسم الملك والقاضى والأكبر.. الخ.

إن أهورامزدا إذن هو كلية جميع أشكال الوجود الخاصة التى يتحقق فيها الإلهي والنقى مع النور والأنوار، لكن هذه الكلية لا تزال غير قادرة على التجرد من الموضوعات التى هى غارقة فيها..، إنها كلية كامنة فى الخصوصى والفردى مثل كمون النوع فى الأجناس والأفراد. نعم إن أهورامزدا من حيث هو هذه الكلية، يحتل مكانة فوق الخصوصى، ويعد هو الأول والأرفع.. لكنه لا يوجد إلا فى كل ما هو مضىء ونقى، مثلما لا يوجد أهريمان إلا فى كل ما هو قاتم، ومظلم، وفان.

إن الواقع فى الديانة الزرادشتية- وذلك فى جانبه الخير- ممثل لوجود أهورامزدا. ذلك أن كل ما هو مصدر للنماء والحياة وكل ما يصون البقاء، متمركز فى النور والطير والنقاء، وبالتالي فى أهورامزدا،، والحقيقة والحب والعدل، وكل كائن حى، والروح، والغبطة.. الخ، كل ذلك يعتبره زرادشت مضينا والسينا فى ذاته. دون

تميز بين ظاهريات الطبيعة وظاهريات الروح، تماما مثلما أن النور والصلاح، الصفات الحسية والروحية، تتطابق و تتداخل في أهورامزدا ذاته.

ومن ثم يذهب زرادشت إلى أن تجلى الخليفة يعبر عن جوهرية الروح والقوة وجميع أشكال الحركات الحيوية، وذلك بقدر ما تنزع إلى صون ما هو صالح، وإلى إزالة ما هو طالح وضار في ذاته، على اعتبار أن ما هو واقعي وصالح لدى الناس والحيوانات والنبات ما هو إلا النور، وحسب درجة هذا الضياء وكميته يرتهن تفاوت تجلى أو سطوع الأشياء^(٤١). لكن مملكة النور لا تستقل وحدها بالعالم عند زرادشت، وإنما تقف على النقيض من مملكة الظلام، وعلى رأسها أهريمان. وينتمي إليها الشر الروحي والطبيعي، وبصفة عامة كل ما هو هدام وسلبى. غير أنه غير مسموح لأهريمان إله الشر أن يوسع نفوذه ويبسط سلطانه، حيث إن العالم في مجموعه يسعى إلى تدمير مملكة الظلام وإزالتها نهائيا، وتأمين حضور أهورامزدا وسيطرته على كل مناحي الحياة^(٤٢).

ووفق هذا التصور لطبيعة الإلهي، تأتي العبادة في الزرادشتية، حيث ينبغي على الإنسان أن يكرس حياته كلها من أجل مملكة النور، فيعمل على تطهير جسمه وروحه، وإشاعة الخير حوله، وأن يتعبد بالقول والفكر لأهورامزدا وكل ما هو منبثق عنه، ومحاربة أهريمان وكل نشاط منبثق عنه.

أى أن المجوسى لا يوجه صلواته فقط إلى أهورامزدا، وإنما كذلك إلى جميع ما ينبثق عنه تبعاً لدرجته ومقامه من الطهارة والصلاح. فيبعد الصلاة إلى أهورامزدا يصلى المجوسى إلى " الأمستسباندات "وهى الانبثاقات الأولى لأهورامزدا والأكثر سطوعا وتجليا، والتي تحيط بعرشه، وتساعد في حكم العالم.

وتستهدف الصلاة التي توجه إلى تلك الأرواح السماوية- خواصها ومهامها بالتحديد، فإذا كانت من الكواكب، فإن الصلاة توجه إليها في زمن ظهورها، وترتفع الابتهالات إلى الشمس نهارا، وتختلف طبيعة الابتهالات تبعاً لحالة الشمس، من شروق إلى تعامد إلى غروب. ويصلى المجوسى في فترة الضحى لأهورامزدا في المقام الأول حتى يزيد من سطوعه وتجليه، وعندما يأتى المساء يصلى توسلا

لأهورامزدا من أجل أن تتم الشمس مسارها. وعندما جاء الإسلام نبى عن الصلاة في تلك الأوقات درءا للتشبه بالمجوسى وحرصا على التفرد.

كما يوجه المجوس صلواتهم إلى الأرواح الطاهرة من السلف، أيا كان الوطن الذى تستوطنه، وخاصة إلى روح زرادشت، وزعماء المدن والطبقات الاجتماعية.. ويصلى المجوس كذلك إلى " مترا " إله العدل وقاضى الأموات، ومخصب الأرض والصحارى، والمدافع عن السلام ضد عوامل الحرب والصراع.

ويرفعون ابتهالاتهم أيضا إلى مظاهر الطبيعة من حيوانات وأشجار وجبال.. باسم أهورامزدا، تقديرا لخدماتها للإنسانية. وتوصى " الزنداقستا " بالحاح على وجوب التمرس على فعل الخير وطهارة الفكر والقول والعمل، والاعتداء بأهورامزدا وكل الأرواح الطيبة، والسعى إلى تطهير الطبيعة، وإشاعة نور الحياة، من خلال الصدقات، وعيادة المرضى، وغرس النباتات، وحفر الآبار... الخ^(٤٣).

إذن فلقد أصبح الإله مع الزرادشتية- حسب هيجل- أكثر تحديدا فبىو الخير، على العكس من " براهما " الذى كان بلا تحديد، وعلى عكس الجوهر عند البوذية الذى كان عندما لا يزال هذا الإله أحادى الجانب، لأن هناك إلها آخر يناقضه هو أهريمان إله الشر. ومع أن كلا منيما ذو بعد شخصي إلا أن مفهوم الشخصية لا يزال هنا- من وجهة نظر هيجل- مفهوما سطحيا، حيث إن نقيض أهورامزدا لم ينبع من داخله، وإنما هو خارج عنه، عكس الإله الكلى المتعين الذى يضع نقيضه من داخله، ثم يتوحد معه فى شكل جديد.

فالكلى فى الزرادشتية له آخر، وهذا عنصر روحي شخصي لا يزال غير كاف لأن هذا الآخر مستقل تماما عن الكلى. ومن هنا يعتبر هيجل إله الزرادشتية بين الجوهرية والروحانية، وإن كان ما يزال قريبا أكثر من مرحلة الجوهر، لأن الثنائية الإلئية مفتقدة للوحدة التركيبية. وهذا هو ممكن القصور فى المبدأ الفارسي، إذ إنه لم يتعرف بشكل تام على وحدة التعارض^(٤٤)؛ فالصراع يقع خارج الكلى وليس فى داخله، والآخر ليس نابعا منه، بل هو مستقل عنه تمام الاستقلال .

(ب) الديانة السورية:

لم يذكر هيجل الديانة السورية إلا في محاضرات ١٨٣١ م، في حين أنه تجاهلها أو جهلها في المخطوطة وفي كل من محاضرات ١٨٢٤ و ١٨٢٧ م^(٤٤).

وتمثل الديانة السورية، بوصفها ديانة الأكم عند هيجل، مرحلة أكثر تقدما بالقياس للديانة الزرادشتية، لأن الانقسام فيها يقع داخل الكلي ذاته، فالإله يتضمن سلبه، ولا يعد هذا السلب خارجا مستقلا عن الإله. وفي ذلك يتحقق أكثر عناصر الروح أهمية عند هيجل، وهو الانقسام والتمايز داخل الفكرة الإلهية. ويتضح هذا من خلال أهم عقيدتين في تلك الديانة، وهما عقيدتا العنقاء وأدونيس.

فالعنقاء طائر أسطوري يحترق ذاتيا ثم ينبعث مرة أخرى من رماده، أى أنه يتضمن سلبه، ومن ثم تشتمل الفكرة الإلهية في داخلها على "الأخر" وعبر ذلك "الأخر" تعود مرة أخرى إلى ذاتها^(٤٥). أما العقيدة الثانية فهي مبنية على أسطورة أدونيس الذى يموت، ويظل ميتا ثلاثة أيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية.

وهنا يبرز مفهوم هام في المنظور الهيجلي، وهو أن السلب (الموت) كامن في الإله، وليس متخارجا عنه تماما مثلما كان الأمر مع الديانة الزرادشتية. الأمر الذى يشير إلى نشوء فكرة موت الإله، وهى فكرة عميقة ودليل على تقدم الروح عند هيجل! فيها يتحقق التطور الداخلى للفكرة الإلهية وفق المنظومة الهيجلية، وهى أن الإلهي يتضمن نفيه، والأخر جزء من الذات الإلهية، أو بلغة المنطق: الجزئى كامن فى الكلي، والشقاق بينهما هو شقاق داخلى. ويعتبر هيجل بروز هذا العنصر مؤشرا على ترقى الفكرة الإلهية من مرحلة الجوهر إلى مرحلة أكثر قربا من مفهوم روحانية الإله وشخصانيته!

وربما يكون من الجلى أن السبب فى أن هذه الديانة تكتسب أهمية خاصة عند هيجل، يرجع إلى أنها تشكل جانبا أساسيا فى تكون العقيدة المطلقة، لأنها تضع البذرة التاريخية لعقيدة موت الإله فى المسيحية، وهى الديانة المطلقة عند هيجل.

ج) الديانة المصرية:

مع الديانة المصرية يكون هيجل قد وصل إلى آخر محطة في أديان التحول، والنقطة النهائية في أديان الطبيعة، لأن أديان التحول تمثل الشق الثالث من أديان الطبيعة؛ حيث كانت ديانة السحر تمثل الشق الأول، بينما كانت أديان الجوهر تمثل الشق الثاني. وهي تمثل المحطة الأخيرة لأن الروح تجاهد فيها من أجل التحرر من ربة الطبيعة، وتنزع نحو الوحدة العينية التي توضع فيها الطبيعة فقط بوصفها الأساس لتجلي الروح.

بيد أنها لا تستطيع التحرر الكامل، وإن كانت قد تمكنت من تحقيق تحرر جزئي حيث لم تعد الوحدة بين الطبيعة والروح هي تلك الوحدة الأولية المباشرة مثلما كان الحال بالنسبة للأديان الأقل تطورا، وإنما أصبح هناك مع الديانة المصرية عنصران متناقضان، يكدح أحدهما للتحرر من الآخر، أي أن الروح الغارق في الطبيعة يكدح من أجل التحرر منها.

ومن ثم تعتبر الديانة المصرية، عند هيجل، ديانة انتقالية من مرحلة أديان الطبيعة إلى مرحلة أديان الفردية الروحية، وهي اليهودية، واليونانية، والرومانية. وإذا كان هيجل قد وضع الديانة اليهودية بعد الديانة المصرية في محاضرات ١٨٢٧ م، وهذا وضع دقيق، ويتفق مع محاضراته ١٨٢٤ م، فإن الأمر عاد ليضطرب معه في محاضرات ١٨٣١ م، حيث وضع الديانة المصرية بعد الديانة اليهودية!

الأكثر من ذلك لفتنا للنظر أن هيجل يضع الديانة المصرية- في كل الأحوال- في نقطة غير نقطة البداية، مع أن الديانة المصرية، رغم عمقها وتطورها الداخلي، هي أقدم الديانات نظرا لقدم الحضارة المصرية ذاتها.

بالإضافة إلى ذلك، إن هيجل رغم رصده لشيء من التنوع داخل الديانة المصرية، فإنه لا يشير إلى التقدم والتطور الحادث في تاريخ هذه الديانة ذاتها، فهي ليست ديانة واحدة، وإنما ديانات متعددة تتابعت على مر التاريخ القديم، ولقد بلغ تنوعها درجة التناقض الجذري بالتناظر مع التبدلات السياسية العميقة التي كانت

تحدث آنذاك، وأسرع شاهد يتوارد إلى الذهن فى هذا الصدد هو ذلك الصراع بين أخناتون وإلهه آتون من جهة وكهنة آمون من جهة أخرى.

لا شيء يهم هنا مع هيجل إلا إثبات فكرته المسبقة عن انتقال الروح من الشرق إلى الغرب! والديانة المصرية بثرانها وتعددتها وقابليتها للتأويل ربما تكون أكثر الديانات التى تسمح لهيجل بتقديم تفسير لها يساعده على إثبات فكرته بصرف النظر عن التابع التاريخي الواقعي.

فلم يعجز هيجل عن قراءة أفكاره القبلية فى تمثال أبى اليول، فهو الدليل عنده على صحة تلك الأفكار؛ إذ إنه لغز مبهم يدل على محاولة الروح التحرر من الطبيعة، فنصفه حيوان وهو الجانب الطبيعي، ونصفه الآخر رأس بشرى وهو الجانب الروحي^(٤٧). ويدل كذلك على محاولة الروح التحرر من الطبيعة عند هيجل أن الأرض عند المصريين منقسمة إلى قسمين: أحدهما مملكة الحياة، وثانيهما مملكة الموت، بل إن الآثار تدل على الفكرة ذاتها من وجهة نظر هيجل، فنصفها فوق الأرض والنصف الآخر تحت الأرض.

ونظرا لأن محاولة تحرر الروح من الطبيعة- حسب القراءة النيجالية- لم تزل غير ناجحة، فإن الاثنين مازالا متحدين فى الوعي الدينى المصرى، ولذا نرى هيجل يفسر عبادة قدماء المصريين للحيوانات على أنها دليل اتحاد الروحي بالطبيعي، لأن الحيوان يشتمل على دائرتى الطبيعة الحية والروح الغامضة التى لا تزال منغلقة على ذاتها، ولقد تصور قدماء المصريين أن فى عالم الحيوان الشيء الباطن وما هو غير قابل للإدراك، ومن ثم فإن عبادة الحيوان تدل على ارتباط الروحي والطبيعي، حيث إن الحيوان مشتمل على الجانبين. ولقد تحولت أشكال الحيوانات إلى رموز، فالصقر رمز التنبؤ، وأبيس رمز الفيضان، والخنفساء رمز التوالد والنشوء^(٤٨). ويعتبر هيجل عبادة الحيوانات أنقى من عبادة مظاهر الطبيعة للأسباب سالفه الذكر.

ولكن إذا كان قدماء المصريين قد عبدوا مظاهر الطبيعة، فإنهم قد أعطوها معنى روحيا، فالنيل رمز الحياة، والشمس رمز العطاء، وهو ما عبرت عنه أسطورة أوزوريس. فأوزوريس كإله يعد جامعا لعناصر الفكرة الثلاثة عند هيجل، فأوزوريس

الإله الكلى يموت، أي يسلب نفسه ويستخرج نقيضه من داخله. وهنا يتحول إلى الجزئية، ثم يتغلب على الموت، فيسلب هذا النقيض، أي يسلب السلب، ويعود إلى ذاته، حيث يتحدد الكلى مع الجزئي في الفردى. فإذا كان السلب هو الموت، فإن سلب السلب هو القيامة. وعليه إن الإله أصبح متضمنا في داخله لسلبه، ومع أن الموت يأتي لأوزريس من الخارج من " تيفون " - حسب هيجل - فإنه يعتبره داخلا في جوهره، لأنه لا يظل خارجا بالنسبة إليه، وإنما يصبح داخليا عندما يعانى أوزريس الموت. ويمجد هيجل فكرة الخلود عند المصريين، ويعتبرهم أول مكتشف لخلود الروح الفردية، ورغم أن هذه الفكرة تعنى أن الروح جوهر منفصل عن الطبيعة، فإن هيجل لا يريد أن يسجل وعى المصريين بهذا الانفصال، بل يمر عليه مرور الكرام، أو بالأحرى غير الكرام، لأنه يصدع قراءته من أساسها والتي يريد أن يؤكد فيها عدم قدرة الروح على التحرر والانفصال عن الطبيعة في الوعي الديني المصري.

ثانيا : أديان الفردية الروحية (ارتفاع الروحي فوق الطبيعي):

يتطور التصور الإلهي مع أديان الفردية الروحية؛ حيث تتحرر الروح من الطبيعة بعد أن كانت غارقة فيها مع أديان الطبيعة التي جسدت الروح في صور حسية. وحيثما ترتقى الروح فوق الطبيعة، فإن الإله يصبح شخصا ذا غايات محددة وحكيمة، وتحقق فيه عناصر الروح أكثر من ذي قبل، لأنه صار كليا، ومع ذلك يتيح للجزئي أن يخرج عنه ويستقل، ثم يتصالح معه ويستوعبه في الفردى، وإن كان هذا التصالح لا يلغى الجزئي على نحو تام. وإذا كانت بعض أديان الطبيعة، مثل الهندوسية، تملك تصورا مجردا للإله في صورة " براهما " لكنه لم يكن موضوعا للوعي، ولم ينفصم عن الطبيعة من حيث كونه الوجود الكلى للطبيعة. وإذا كان التصور الإلهي قد أصبح موضوعا للوعي في الزرادشتية، فإنه كان مصورا تصويرا حسيا على هيئة نور. بينما تحولت الطبيعة مع أديان الفردية الروحية إلى مجرد كائن مخلوق، عرضي ظاهري، ومتناهي. وارتفعت الروح فوق الطبيعة؛ حيث غدت هي الخالق والوجود الأول^(٤٩). وتجلت أديان الفردية الروحية في ثلاث صور، هي:

(١) اليهودية (دين الجلال):

اضطرب موقع اليهودية فى النسق البيجلى إلى حد التناقض، فبينما يأتى لاحقاً على الدين المصرى فى محاضرات ١٨٢٤ و ١٨٢٧ م، يأتى سابقاً عليه فى محاضرات ١٨٣١ م، ضارباً بالتاريخ الحقيقى عرض الحائط!

وإذا كان الفن الرمزى يوازى أديان الطبيعة، والفن الكلاسيكى يوازى أديان الفردية الروحية، فإن هيجل يضع اليهودية- وهى من أديان الفردية الروحية- فى نطاق الفن الرمزى وليس فى نطاق الفن الكلاسيكى^(٤٠).

وفى "محاضرات فى فلسفة التاريخ" تأتى اليهودية قبل الحضارة المصرية، مع أن اليهودية نابعة من الحضارة المصرية، والوعى الدينى عند اليهود مسبوق بالوعى الدينى عند المصريين. ويعتبر هيجل أن التصور اليهودى للاله باعباره الواحد المجرى مشكلاً للانفصال بين الشرق الغرب^(٤١). وينسى أن اليهودية شرقية، بل كل الأديان الموحى بها شرقية وليست غربية.

هذا، وبينما نظر كمنط فى "الدين فى حدود العقل وحده" إلى اليهودية بوصفها مجرد تنظيم سياسى وغير مستحقة لاسم الدين؛ لافتقادها لعناصره الجوهرية، وهى خلود النفس، والنية الباطنة، والمبادئ الأخلاقية المستندة إلى الضمير، ومفهوم الإله رب العالمين^(٤٢)، بينما نظر إلبنا كمنط على هذا النحو، نجد هيجل يمجى اليهودية باعتبارها، دين الجلال الذى قطع مرحلة فى تطور الروح أكثر تقدماً من أديان الطبيعة. ويا ليته يقصد اليهودية الأولى، يهودية موسى وهارون، وإنما يقصد اليهودية اللاحقة المستندة إلى العهد القديم فى شكله الحالى الذى أثبت علم النقد التاريخى تحريفه وخضوعه للتشكل والتبدل عبر عصور متلاحقة، وهى دين الجلال عند هيجل لأنها أمنت بالله ذى الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيدها والأساس الأول والمطلق^(٤٣). فالتصور الإلهى تحرر معها من كل ما هو حسى وطبيعى، وتراجعت الطبيعة إلى مكانها كشيء متناهى وعرضى ومخلوق وغير إلهى ولم يبق فى مرتبة الإجلال غير الله الواحد، الشخص، المتعالى والمتحرر من كل ما هو حسى. فعندما تصور اليهودية الله متجرداً من الشكل ولا ماهية له سوى الماهية

الروحية المحض، بالتعارض مع العالم والطبيعة، فإنها تعتق الروحي من كل رباط له بالحسي والطبيعي، وتحرره من قيود الوجود المتناهي، وقدمت المثال النموذجي للجيل، وعبرت عنه أنقى تعبير، فلأول مرة بالفعل تختفى فكرة التنازل، فكرة الولادة الطبيعية، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل قوة روحية^(٤٤) "قال الله للنور: كن، فكان!". ولا ريب في أن الرب السيد، الجوهر الواحد، يتظاهر للخارج، لكن تظاهره يأتي في منتهى النقاء، لا جسدياً: إنه الكلمة المعبرة عن المفكر بوصفه قوة روحية، بأمرها يسقط للحال كل ما هو موجود في حال من طاعة خرساء، بيد أن الله لا ينتقل إلى هذا العالم المخلوق وكأنه بالفعل واقعة، بل يبقى في وحدته المتوحدة، من دون أن تتولد عن هذا الانفصال ثنائية حقيقية، فما هو خارجي هو صنيعه الذي لا يتمتع بأى استقلال عنه، وهو لا يوجد إلا ليكون شاهداً على حكمته ورافته وعدله، وليس الواحد حاضراً في أشياء الطبيعة، لكن أشياء الطبيعة هذه ما هي إلا أعراض عاجزة، وأقصى ما في استطاعتها أن تتم عن ظاهر الماهية، بدل أن تكون تجسدها الحقيقي، وما دام الله الواحد مفصولاً على هذا النحو عن عالم الظواهر العينية ومثباً في ذاته، وما دام العالم الخارجي، من جهته، متعينا على هذا النحو كعالم متناه وثنائوي المنزلة، فإن عالم الطبيعة وعالم الإنسان يظهران للمرة الأولى فارغين من الألوهية، فليست الطبيعة تجسيدا لله، فالأرض أرض، والنبات نبات، والحيوان حيوان، والإنسان إنسان^(٤٥) ونظراً لأن اليهودية تؤمن بأن الإله الواحد ذي الجلال هو إله الشعب فقط، فإنها ديانة مانعة على نحو مطلق^(٤٦).

أما عقيدة الآخرة وخلود النفس، فليس لها مكان في النسق الديني اليهودي. وفي هذه النقطة يتفق هيجل مع كنط. ولقد سبق لنا تحرير هذه المسألة عند الحديث عن موقف كنط من اليهودية، حيث تبين أن خلود النفس من العقائد الخلاقية بين فرق اليهود، وثمة تناقض بين نصوص العهد القديم بشأنها، وليس من الدقة ما ذهب إليه كنط وهيجل من نفي هذه العقيدة عن مجموع اليهودية.

ومن المنظور الهيجلي، فإن عدم إيمان اليهود بخلود النفس يرجع إلى عدم الشعور بالاستقلال الفردي، وعدم حرية الروح العيني، والفردية لا توجد في ذاتها

ولذاتها، فليس مباح لأى شيء فى هذا العالم أن يتطلع إلى الاستقلال، إذ إن كل شيء موجود بقوة الله، وليس لوجوده من غاية سوى الشهادة على مجد الله وجلاله وعلى عرضية العالم. وفكرة الخلود غريبة عن تصور الجليل الذى ارتبط به لدى الإنسان إحساس بتناهيته وبالهوة التى لاقرار لها والتي تفصله عن الله الواحد الجليل، الذى هو وحده غير القابل للفناء، وكل شيء سواه متناه وغير حر وخاضع للولادة والزوال.

من هذا النص يولد الإحساس بدناءة الإنسان أمام الله، فالتسامى إلى الله يقوم على الخشية من غضبه والرغبة فى رضاه؛ ولذا جاءت العبادات اليهودية عبادات صورية.

أما الشريعة فى نابعة من إرادة الجليل ذى الحكمة والقدرة على الفصل بين الخير والشر. ورضوخ الفرد للشريعة التى أنزلها الله، يعلى من مقامه، ويضفى على علاقاته بالله طابعا إيجابيا. ثم لا يلبث أن يدرك أن كل الجانب السلبي من حياته وألمه إنما هو عاقبة تمرده على الشريعة، بينما الجانب الإيجابي من حياته ورغد عيشه ومسراته إنما هو ثمرة انصياعه للشريعة. وهنا تظهر الأخلاق الحق، لأن الله يمجّد عن طريق الاستقامة والعمل الصالح^(٤٧). وبينما يرى هيجل أن أخلاق اليهود أخلاق حق، يفند كنه الأخلاق اليهودية، ويجزم بأنها ليست أخلاق حق، لأنها تفتقد عناصر الأخلاقية، وهى مجرد أفعال خارجية تخضع لقوانين إلزامية، وليست قائمة على النية الأخلاقية الباطنة أو الضمير. والمبادئ الأخلاقية لا تنتسب إلى اليهودية بما هى اليهودية، وإنما استعارها اليهود فى العصر الهليني من اليونان^(٤٨). ويبدو أن الخطوة التى كان تقدمها كنه إلى الإمام كان هيجل مصرا على أن يرجعها إلى الخلف!

(ب) الدين اليونانى (دين الجمال):

- وفى الدين اليونانى تفوقت الروح على الطبيعة، حيث لم تصبح القوة الحقيقية للطبيعة، بل أصبحت للسياسة. وتتضح هذه العقيدة من خلال الإيمان بزيوس رب الأرباب والسلطة والقانون، الذى انتصر على العمالقة قوى السماء والأرض والبحار. ولكن الروح تصالحت مع الطبيعة فى الفن حيث تم التعبير عن آلهة اليونان فى شكل حسي، فالروح تجلى فى العمل الفنى بتمامه، وغدا للآلهة شكل البشر وجسدهم بل

وغاياتهم! وتصلح المعنى مع المادة، مع العنصر الحسى، مع الكائن لشيء آخر، ويتجلى الروحى بتمامه فى هذه الخارجية، وهذه الأخيرة تعنى الداخلى الذى يعرف بتمامه فى شكله الخارجى^(٤٩).

ومع أن هيجل يدعو هذا الدين بالدين الجمالى، أو دين الجمال فى المخطوطة ومحاضرات ١ ٨٢٤ و ١ ٨٢٧، ودين الحرية والجمال فى محاضرات ١ ٨٣ م- مع ذلك فإنه يعتبره محدود الأفق، ضيق المجال، لكنه كان كذلك ممهدا للدين المطلق، لأنه تمثل الله على أنه ذو طابع إنسانى، وصور الإنسان على أنه ذو جوهر إلهى، ومن هنا مهد لعقيدة التجسد المسيحى، غير أنه ظل يفترق لعنصر حرية الروح؛ لأنه جعل القدر والضرورة تحكم فى كل الأشياء بما فيها الآلهة^(٥٠).

(ب) الدين الرومانى (دين الغائية):

أما الدين الرومانى، فإن هيجل يدعو دين الغائية، فهو يجمع بين الجلال والجمال. ومع ذلك فهو دين نفعى، لأن أتباعه ينظرون إلى الآلهة بوصفها وسائل تحقق رغباتهم، وهم يصلون إليها ويعبدونها عندما يحتاجونها ولاسيما فى أوقات الضرورة والحرب^(٥١). وهو دين سياسى ينظر إلى الدولة بوصفها الغاية القصوى^(٥٢)، أما تصوره للإنسان فقد ظل يفترق لكثير من العناصر، وأهمها الذاتية واللامحدودية، إذ إنه لا يعى أن الذاتية الخاصة وما تتيحه من تجاوز تتخطى إلى ما لانهاية كل نظام أقيم. وقد بلغ استلاب الإنسان منتهاه فى الدين الرومانى، لا لأن الآلهة أصبحت ذات وظائف نفعية للإنسان والدولة، وإنما لأن الإمبراطور أصبح مهيمنًا على كل القوى الإنسانية، وتمركزت فيه كل سلطات الألوهية، وأصبح يملك قدرة قدرية تعسفية أكثر مما تملك الآلهة. لقد تم تكريم الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، وعُظم كإله، لأنه هذه السلطة اللاعقلية التى تحكم الأفراد. ويعبر جارودى بشكل مكثف عن فكرة هيجل وتوصيفه لهذا الوضع، فيقول: "فى الإمبراطور تركز وتفرد كل سلطان البشرية المنخلع: كل الإلهى بات محتشدا فى هذا الكائن المحدود، وفى الوقت نفسه، إنه شقاء وألم الفرد الذى جرد من كل كينونته، من كل سلطته، من كل مستقبله"^(٥٣).

ومن ثم أصبحت الثقة في قوانين الآلية الأزلية ثقة خرساء، ولم تعد تماثيل الآلية الآن سوى مجرد جثث هامدة فارقتها الحياة، ولم تعد الأناشيد الدينية سوى ألفاظ خاوية زال عنها أي مضمون إيماني، وخلت موائد الآلهة من أي مضمون روحي، ولم يعد في استطاعة الألعاب والاحتفالات أن تزود الوعي بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلية. ولقد تحولت نشوة اليقين الذاتي الذي لا يتزعزع - على نحو ما عبر عنه الوعي الرواقي بتأكيد ذاته في جراءة وشجاعة - إلى إحساس قوى بفقدان أي عنصر إلهي في ضوء سيادة الوعي الشكي المصحوب بقلق حاد.. مما أدى إلى تداعي العالم الأخلاقي..^(٢٤).. يقول هيجل:

"الوعي الشقي هو علم هذا الضياع التام. وفيما يتعلق بهذا الوعي الشقي، ضاعت القيمة الداخلية لشخصيته المباشرة، والقيمة الداخلية لشخصيته المتوسطة، الشخصية المفكرة، سواء بسواء، لقد أصبحت الثقة خرساء في آيات النبوة التي كان علينا أن نعرف الخاص. والتماثيل التي هي الآن جثث هربت منها نفسها. والأناشيد كلمات بدون إيمان. وباتت موائد الآلهة بدون الغذاء والشراب الروحانيين، ولم تعد الألعاب والأعياد تعيد للوعي وحدته السعيدة مع الماهية، وتنقص أعمال ربان الإلهام قوة الروح الذي كان يرى يقين ذاته يتدفق من تصادم الآلهة والبشر. لقد صارت بالنسبة لنا: ثمار جميلة مفصولة عن الشجرة، منحنا إياها قدر صديق، كما تقدم فتاة جميلة هذه الثمار، بدون الحياة الفعلية لوجودها. هنا، بدون الشجرة التي حملتها، بدون الأرض، بدون العناصر التي تولد ماهيتها، بدون المناخ... أو تتأوب الفصول التي كانت تضبط صيرورتها..، ولكن كما أن الفتاة التي تقدم ثمار الشجرة هي أكثر من الطبيعة التي كانت تعرفنا مباشرة، الطبيعة المنتشرة في شروطها وعناصرها، الشجرة، الهواء، الضوء، الخ، لأنها تتركب في شكل أعلى كل هذه الشروط في بريق عينينا الواعية ذاتها وفي حركة تقديمها الثمار - كذلك فإن روح القدر الذي يقدم لنا هذه الأعمال الفنية هو أكثر من الحياة الأخلاقية لهذا الشعب ومن فعاليته، إنه روح قدر المأساة الذي يستجمع كل هذه الآلهة الفردية وكل هذه المحمولات للماهية في البانثيون الوحيد، في الروح الواعي ذاته كروح"^(٢٥).

المسيحية :

إن الألم الناشئ عن ذلك الوضع الذي آل إليه الدين الروماني، والشقاء الكلي، والتناقض بين المحدود واللامحدود، سيتغلب الروح عليها في الدين الحقيقي للروح الذي يقدم تصورا متكاملًا للعلاقة بين المحدود واللامحدود في الإنسان، بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، وما هذا الدين الحقيقي للروح عند هيجل إلا الدين المسيحي^(٦٦).

ويذهب هيجل إلى أن جميع الأديان السابقة على المسيحية ما هي إلا معبرة عن جوانب من المسيحية ذاتها، وعندما جاءت هذه الأخيرة استوعبتها استيعابًا كاملاً من وجهة نظر هيجل. رغم أن المسيحية تركز على الروح وملكوت الله أكثر مما تركز على الجسد والحياة! ورغم أنها تذيب الإنساني في الإلهي! ورغم أنها تفتقد لمفهوم التنزيه والتوحيد المجرد الذي يعتبر أسمى العقائد في الله حتى الآن من منظور عقلاني، ورغم أن مفهوم الشريعة كمنهج للحياة العملية غائب عنها، ورغم الانتقادات التي وجبت إليها من قبل علم النقد التاريخي، وهو العلم الذي لم يستفد منه هيجل البتة. ولقد توقف العرض الهيجلي لتطور الأديان عند المسيحية دون ذكر للدين الذي جاء بعدها، وهو الإسلام.

الإسلام:

جاء الإسلام في المرحلة النهائية من مراحل ارتقاء الدين، واستوعب كل العناصر الإيجابية في الأديان السابقة عليه، وخلص مفهوم الألوهية من كل ما علق به من تصورات تشبّهه بالبشر، أو تخلط بينه وبين الطبيعة، أو بينه وبين أي مستوى من مستويات الوجود؛ فهو: (ليس كمثله شيء)، وهو الذي يجب تنزيهه عن كل ما يصفه به البشر: (سبحانه وتعالى عما يصفون)، وهو الذي لا يمل المسلم في كل صلاة من تكبيره: "الله أكبر"، أكبر من كل تصورات البشر، أكبر من كل شيء، أكبر من كل قيمة، أكبر من كل ما هو طبيعي أو إنساني أو حيواني. وهو الذي لا يمل المؤمن من تسبيحه في كل صلاة، أي تنزيهه عن كل ما لا يليق به، تارة: "سبحان ربي العظيم" في الركوع، وتارة "سبحان ربي الأعلى" في السجود.

والإسلام دين التوحيد المحض والبساطة في الاعتقاد؛ حيث ينظر إلى الله باعتبار روح خالص، وباعتباره إلها مجردا وليس محسوسا عيانيا. وهذا التجريد هو المنسول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمي، درءا للمشابهة أعمال الله؛ فانه ليس له شبيه وكذلك أعماله.

فالتجريد الإسلامي للألوهية بلغ بها إلى قمة ترقى الوعي بالإلهي. ولذا فالإسلام لا يخاطب الناس بالمعجزات الحسية، ولكن بالآيات العقلية الفكرية: تارة بالاستشهاد بالطبيعة، وتارة بالاستشهاد بالاستنباطات البرهانية، وتارة بالاستشهاد بالسنة التاريخية.

ويفصل الإسلام بين مستويات الوجود دون خلط بينها، ودون طغيان لمستوى على مستوى؛ فالألوهية غير الطبيعة، وغير الإنسانية، وغير الحيوانية. وكل طرف من هذه المستويات غير الآخر. والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعا لنوع من الإرادة العمياء، وتدخل الله في الطبيعة ليس عشوائيا؛ لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل، وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: (إنا كل شيء خلقناه بقدر) {القمر: ٤٩}.. (سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا).

والقرآن لا يتحدث عن صفات الله؛ إمعانا في التثنية، وإنما يتحدث عن أسماء الله، فانه ليس سرا بما مثل البراهما؛ وهي أسماء له باعتبار أفعاله: العدل، العلم، القوة، الرحمة... الخ. فالروح الإلهي يخرج من تجرده، فيحقق ذاته في الكون عبر أفعاله الإبداعية.

وأفعال الله إبداعية، لكنها ليست سحرية، بل: (كل شيء عنده بمقدار) {الزمر: ٨}.. (والشمس والقمر حسبنا ذلك تقديرا العزيز العليم) {الأنعام: ٩٦}.. (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) {الفرقان: ٢}.. (وكان أمر الله قدرا مقدورا) {الأحزاب: ٣٨}... الخ.

وهو رب العالمين: الموجودات كلها، والبشر كلهم: المؤمن والكافر، والتقي والعاصي. وهو ليس في زمان لأنه خالق الزمان، وليس في مكان لأنه خالق

المكان، ومع ذلك (فأينما تولوا فثم وجه الله). فالإسلام هو دين الروح المطلق، لأنه يتكشف فيه الروح من حيث هو روح كلي مجرد على نحو مطلق. والروح الإلهي ليس غارقاً في الطبيعة، بل متعالٍ عليها، كما أنه لا يحل في أي حيز أو مخلوق، ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه؛ فهو منبع الحياة العاقلة؛ لكن ليس معنى هذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متميزة: الإلهي، الطبيعي، الإنساني.^{١٧}

(١) د. علي سامي النشار، نشأة الدين، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥، ٦١ وما بعدها.

(٢) د. محمد عبد الله دراز، الدين: نبوت مهددة لدراسة تاريخ الأديان. دار القلم، ١٩٩٠، ص ١٢٧.

(٣) د. علي سامي النشار، نشأة الدين ص ٥٥.

(٤) د. زيدان عبد الباقي. علم الاجتماع الديني، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٧، ص ٩٥ وما بعدها.

(5) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.207.

(6) Ibid., p.205.

(7) Ibid., p. 223.

(8) Ibid., p.229-630.

(9) Ibid., p. 253.

(10) Ibid., p. 236.

(11) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.43.

(12) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 237.-8.

(١٣) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم الشرقي. ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، وراجعته على الأصل الألماني د. محمود حمدي زقزوق، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٦، ص ٨٦.

(14) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 246.

(١٥) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ٩٥/٢.

(١٦) المصدر السابق، ص ٩٦.

(١٧) السابق، ص ٨٤.

(١٨) السابق، ص ٨٢.

(19) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.43.

(20) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.246

(21) Ibid., p.244.

(22) Ibid., p.245.

(23) Ibid., p.246-7.

(24) Hegel, Lectures on the History of Philosophy ,pp. 124 ff.

(٢٥) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ٨٥/٢.

(26) Hegel, Lectures on the History of Philosophy ,pp. 138 ff.

- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 270 ff.

(27) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 275.

(28) Ibid., p. 277.

(29) Ibid., p. 279.

(30) Ibid., p. 429..

(31) Ibid., p. 383 ff.

(32) Ibid., p. 256.

(33) Ibid., p. 256.

(34) Ibid., p. 253 ff.

(35) Ibid., p. 251.

(36) Ibid., p. 264.

(37) Ibid., p. 265 ff.

(٣٨) انظر: فيليب خوري حتى، تاريخ العرب، ج ٢، ٦٣٥.

(٣٩) د. سرفبالي رادا كرشنا، و د. شارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندره الياجي، بيروت، دار

البنظة العربية، ١٩٦٧، ص ٣٥٣ - ٣٥٥ وما بعدها.

(40) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 292 ff.

(41) Ibid., p. 304 ff.

(42) Ibid., p. 301, 304, 312 .

- (٤٣) هيجل، الفن الرمزي والكلاسيكي والرومانسي، محاضرات في علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦ م، ص ٤٢ وما بعدها.
- (٤٤) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ٢، ص ١٣.
- (٤٥) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.48-9.
- (٤٦) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.309,314.
- (٤٧) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.313,327,354.
- (٤٨) Ibid., p322-3.
- (٥٠) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 328 ff.
- (٥١) هيجل، الفن الرمزي والكلاسيكي والرومانسي، ص ١٠٦.
- (٥٢) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ٢، ص ١٨٠.
- (٥٣) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p. 116-8.
- (٥٤) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 365.
- (٥٥) Ibid., p. 360-1.
- (٥٦) هيجل، فلسفة التاريخ، ٢، ص ١٨٢. وهيجل، الفن الرمزي والكلاسيكي والرومانسي، ص ١١٠.
- (٥٧) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 371.
- (٥٨) Ibid., p. 372. وهيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ٢، ص ١٨٢.
- (٥٩) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p. 116.
- (٦٠) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 333 ff.
- (٦١) Ibid., p. 355.
- (٦٢) Ibid., p. 385.
- (٦٣) Ibid., p. 387.
- (٦٤) روجيه جارودي، فكر هيجل، ص ٢٣٨.
- (٦٥) قارن: د. زكريا ابراهيم، هيجل، أو المثالية المطلقة، ص ٤٢٨.
- (٦٦) هيجل، ظاهريات الروح، ج ٢، ص ٢٦١ - ٢٦٢، مقتبس من جارودي، فكر هيجل، ص ١٤٧.
- (٦٧) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 387.

مقولة المجتمع المدني والثورة في الخطاب الهيغلي تاريخية المفهوم

سيد محمد أحمد^(*)

بعد أكثر من ثلاثة عقود من انتصار الثورة الفرنسية ظهر مفهوم "المجتمع المدني" CIVIL SOCIETY في كتابات هيغل عندما نشر كتابه الشهير "أصول فلسفة الحق" ولم يكن هيغل صاحب سبق في إرساء هذا المفهوم ولكن المفهوم حافل فهو تاريخ تحولات دلالاته منذ تشكيله اللاتيني SOCIETAS CIVILIS مارا بتشكيلات المعرفة التي تعبر عن معرفية تاريخية متميزة جدا كالتي عاشها فيرجسون و هيغل وجرامشي ، وفي كل تكون للمعرفة يأخذ مفهوم المجتمع المدني معنى جديد يعبر عن قطيعة واضحة مع المعنى القديم⁽¹⁾.

وبداية المفهوم كانت مع بداية الفترة الحديثة وعصر النهضة وهي المرحلة التي مهدت للثورة البرجوازية وفي مقدمتها الثورة الفرنسية (هوبز ، ديريدو ، روسو) وقد ظهرت مع المفهوم مفاهيم جديدة أخرى مثل الوطن والدولة ، ومن الملاحظ أن المفهوم قد ولد ونشأ في الصراع السياسي والاجتماعي الذي عرفه المجتمع الأوربي منذ القرن السابع عشر ، فيجب إنزال المفهوم في ظرفيته التاريخية ، ولا يمكن أن نفهم المكانة البارزة التي حظى بها المفهوم عند هيغل إلا من خلال مرحلته التاريخية، فقد تطور بتطور الرأسمالية وخاصة بتطور حقوق البرجوازية السياسية والاقتصادية وتعد أساسا قويا من أسس أيديولوجية الليبرالية ، فالمرحلة التي كانت تمر بها ألمانيا كانت تتسم بضعف الدولة وبروز الأرستقراطية البروسية وكان لابد من ظهور دور حاسم للدولة ، وكان هيغل يطالب بقيام دولة قوية مستقلة ومنتوقعة فوق المجتمع المدني ، فهو لا يعتقد في وجود حقوق طبيعية للإنسان بل أن المجتمع المدني لديه حقيقة طبيعية أو ما قبل تاريخية وإنما هو لحظة في التطور التاريخي متميزة بالتنافس في المصالح الفردية طبقا لطبيعة الاقتصاد البرجوازي . فالفردية

^(*)باحث بكلية الآداب - جامعة القاهرة

هي أخلاقية المجتمع المدني دائرة من الحياة الأخلاقية التي تقع بين العالم البسيط للعائلة الأبوية والدولة المتميزة بأخلاقية عالية ، فهيجل لا يعتقد في وجود اتجاه لدى البرجوازيين الذين يكونون هيكل المجتمع المدني للتصرف عفويا كمواطنين .

إذن المجتمع المدني يحتاج حسب هيجل لدولة متموقعة فوقه وتتحرك بطريقة مستقلة لفرض النظام وضمأن التعددية .^(٢)

ومن هنا يتضح دور الدولة وعلاقته بمفهوم المجتمع المدني لدى هيجل وهو مفهوم يسير داخل منظومة هيجل الجدلية ، فالنظرية السياسية عند هيجل هي "العقل" وقد تموضع أو تجسد في مؤسسات اجتماعية عينية ، ولذا انقسمت الفلسفة السياسية عنده إلى ثلاثة أقسام تناظر المنطق وهي : الحق المجرد ، ثم الأخلاق الذاتية "الضمير" وأخيرا الأخلاق الاجتماعية ، أما الحق المجرد فهو يدرس الحقوق التي تنشأ بوصفها مطالب للموجود البشري بصفة عامة لا بوصفه مواطن في دولة أو عضو في مجتمع ومن هنا جاء التجريد ، أما الأخلاق الذاتية أو أخلاق الضمير فهي تجعلنا ننتقل من الخارج حيث كانت تتموضع الحرية إلى الداخل مثلما تفعل في دائرة الماهية تماما . فلا شك أننا هنا أمام الجانب الباطني في الإنسان : الغرض ، النية ، الخير ، الشر .. الخ.

لكن لا الحق المجرد ولا الخير ذاتيا يظلان في دائرة التجريد أو الذاتية ، بل لابد لهما من التحقق الفعلي في عالم الواقع ، فالأسرة هي الكلي من حيث الرابطة بينها، والغاية التي تسعى إليها . بل أن قيمة كل عضو فيها إنما تستمد من هذه الكلية فإذا تفككت الأسرة عن طريق زواج الأعضاء أو موت العائل أو لأي سبب آخر تحول كل عضو إلى جزء مستقل بذاته يبحث عن مصالحه الخاصة ، وتلك هي الذرات الجزئية التي يتألف منها المجتمع المدني ، أما الدولة فهي الفرد الذي يشمل في جوفه الكلي والجزئي ، ومن ثم فلا يمكن أن تكون الدولة استبدادية ، لأن الاستبداد يعني أن الدولة تقوم على الكلية الصورية التي تخلو تماما من عنصر الجزئية ، وهو ما كان قائم في النظم القديمة ، بل ما عبرت عنه جمهورية أفلاطون ، أما الدولة الهيجلية فهي فرد يشمل الكلي العيني لأنه يرعى مصالح الجزئي .^(٣)

ومفهوم المجتمع المدني من المفاهيم الأولى التي جادل فيها ماركس عام ١٨٤٣ في نقده حقوق الدولة في الرؤية البيجالية ، وهدف في نقده إلى إضفاء محتوى مادي أكثر على المفهوم ونشره باعتباره مفهوماً ثوري وليس مجرد مفهوم فلسفي . فالمجتمع المدني هو الفضاء الذي يتحرك فيه الإنسان ويدافع عن مصالحه الشخصية ويضع مقابل ذلك التي لا تمثل في نظره إلا فضاء بيروقراطي يتحول فيه الإنسان إلى عضو ضمن جماعة مسيرة .^(٤)

إن موقف ماركس فعلاً قريب من موقف هيجل تجاه المجتمع المدني وأنه بمثابة ساحة المواجهات بين المصالح الاقتصادية طبقاً للأخلاق البرجوازية ولكن تأويل ماركس له يعطي نتيجة مضادة فلقد نقد ماركس فكرة الدولة عند هيجل من خلال تحليلاته لفلسفة الحق وتحليلاته أيضاً للإيديولوجية الألمانية ، التي تتناول تاريخية الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدني ، تفاعلاً مع مالكي الثروة ، بل مع شتى الطبقات .. الخ .^(٤)

عندما يناقش هيجل في مؤلفه "فلسفة الحق" الدولة والمجتمع فإنه يعتبر المجتمع المدني هو ميدان الخاص أو الجزئي أما تعميم المجتمع بوصفه العام أو الكلي فيتوقف على النظام القائم في حقل آخر مختلف تماماً ، حقل منفصل ومستقل هو الحق السياسي ، إن هيجل يعتبر البيروقراطية هي الطبقة العامة الشاملة ، فإذا خلطنا بين الدولة والمجتمع المدني وإذا جعلنا الغاية الخاصة من الدولة هي الأمن وحماية الملكية الخاصة والحرية الشخصية ، كانت مصلحة الأفراد بما هم كذلك الغاية النهائية التي اجتمعوا من أجلها . وينتج عن ذلك أن تكون عضوية الدولة هي مسألة اختيارية غير أن علاقة الدولة بالفرد تبقى مختلف عن ذلك أتم الاختلاف ، فمادامت الدولة هي الروح وقد تموضعت فإن الفرد لن تكون له موضوعية ولا فردية أصيلة ولا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضو من أعضائها ، إن الاتحاد الخالص والبسيط هو المضمون الحقيقي والهدف الصحيح للفرد ، ومصير الفرد هو أن يعيش حياة كلية جماعية ، والإشباع الجزئي الأبعد من ذلك والنشاط ونمط السلوك تتخذ من هذه الحياة الجوهرية والمشروعة على نحو كلي ، نقطة البداية والنهاية .^(٥)

خلاصة القول هو أن الدولة عند هيجل تمثل الوجه الآخر للعملة في علاقاتها بالمجتمع المدني ، وأن مفهوم المجتمع المدني مفهوم سياسي ولذلك أرتبط بمفهوم الدولة والليبرالية والديمقراطية ، فلا يمكن أن تكون ديمقراطية بدون مجتمع مدني ولا يمكن أن يقوم المجتمع المدني بعيدا عن الدولة ، بشرط البعد عن الحكم المطلق الاستبدادي ، نعم أنه لا بد من وجود دولة قوية مهيمنة ولكن بشرط أن تكون دولة ليبرالية ديمقراطية وليست استبدادية . فالدولة عند هيجل هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية . ففي الروح الأخلاقي من حيث هي إرادة جوهرية تتجلى وتظهر وتعرف وتفكر في ذاتها وتتجز ما تعرف بمقدار ما تعرف .

وتوجد الدولة على نحو مباشر في العرف والقانون ، وعلى نحو غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد ومعرفته ونشاطه ، في حين أن الوعي الذاتي بفضل ميله تجاه الدولة يجد فيها - بوصفها ماهيته وغاية نشاطه ومحصلته - حرية الجوهرية .

فأساس الدولة عند هيجل القانون ، والقانون ليس عاملا خارجيا وليس بقوة خارجة عن الفرد إنما هو وعي ، على اعتبار أن الفرد موجودا عاقلا حرا ، فالقانون يتفق مع العقل "لأن مضمون القانون هو الحق ، أو ينبغي أن يكون هو الحق" وهناك شروط أربعة أساسية للتحديد العقلي للحق بحيث يصبح قانونا ، " تشريعا" ، وهي:

١- لا بد أن يكون عاما وشاملا ، يطبق على الجميع ، وبالتالي فهو المبدأ الأقصى للعدالة التي تحسم أي نزاع بين الناس

٢- لكي يكون القانون مشروعا "لا بد أن يعرف على نحو كلي" بمعنى أنه لا بد لكل مواطن أن يعرف مضمونه ، حتى يكون مسنولا أمام بنوده.

٢- يجب أن ينفذ ويدعم هذا القانون سلطة عامة ، ومهمة هذه السلطة أن تتحقق من أن العدالة قد أخذت مجراها في حالة انتهاك القانون .

٤- لا يكون قانونا مشروعا ما لم يتمثل روح الشعب كواقع تاريخي ويعبر عنه ، أي مستمد من قيمه وطموحاته وعاداته وتقاليده وتأثير وضعه الجغرافي على مزاجه الثقافي. (٧)

فمفهوم المجتمع المدني ومفهوم الدولة عند هيجل ما هما إلا مفاهيم يوتوبية
فمفهوم الدولة موجه نحو تسلط الدولة واستبدادها وضد احتكار الثروة الاجتماعية
ومفهوم المجتمع المدني هو حلم سعادة البشرية ورفاهيتها . فيو الصورة المثالية
لأشكال التضامن والوفاق الجماعي من أجل الدفاع عن مصير المجتمع وذلك من
خلال تقنين سلطة الدولة وليس بإلغاء الدولة وبالإبقاء على الطبقات والثروات فلا
يخلو المجتمع المدني من الطبقية والأهلية ولكن في ظل وجود دولة بل بالشراسة مع
الدولة .

- (^{١١}) عبد القادر الرغل : مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية ، ندوة حرامشي ، مركز البحوث
والدراسات العربية، ص ١٤٦
- (^{١٢}) إمام عبد الفتاح إمام : "أصول فلسفة الحق" المجلد الأول ، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦ ص ٣٨٨ -
٣٨٩ .
- (^{١٣}) عبد القادر الرغل : مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية ، ندوة حرامشي ، مركز البحوث
والدراسات العربية، ص ١٤٨
- (^{١٤}) الحبيب الجنحاي : المجتمع المدني بين النظرية والممارسة ، عالم الفكر ، يناير - مارس ١٩٩٩ ص ٣٠ .
- (^{١٥}) فالح عبد الجبار : ما بعد الماركسية ، دار المدى ، أبحاث ندوة ص ١٩٤ .
- (^{١٦}) إمام عبد الفتاح إمام : "أصول فلسفة الحق" المجلد الأول ، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦ ص ٤٩٨ .
- (^{١٧}) إمام عبد الفتاح إمام : الضاغية ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ،
مارس ١٩٩٤ ، ص ٢٨٨-٢٨٩ .

الهيغيليون الشبان

أيمن أحمد محمد (*)

ترجع أهمية الهيغيليون الشبان إلى أنهم يمثلون تعصيذاً لمعنى التغيير في ألمانيا ، حيث اعتبروا أن الدين هو مفتاح لفهم هذا التغيير

ولعل أكثر أعمالهم شيوعاً هو حياة يسوع لدافيد شتراوس والمنشورة عام ١٨٣٥ وهو بمثابة دراسة للأسطورة في العهد الجديد ونقداً للأصول التاريخية للمسيحية وكان هذا الكتاب هو بداية العمل العام عند الهيغيليين الشبان ، واتباع هيغل الذين كانوا على وعي بثباتهم وبالمعنى العميق للتغيير السائد في عصرهم ، من هنا أنقسم الهيغيليون الشبان لقسمين الأول رأي في فلسفة هيغل وصفاً للواقع الذاتي مثل: شترنر وباور ، واللذان رأيا الواقع كنتاج للفكر ، وإن الروح كامنة في الإنسانية ، حيث أن القضية والتاريخ تمثل فقط في الوعي وقد ألتمس العقل الذاتي بوصفه أساساً ضرورياً للحرية . والقسم الثاني قد رأى في فلسفة هيغل وصفاً للواقع الموضوعي : مثل شتراوس وفيورباخ ورأوا الواقع في النهاية كصور ملموسة وموضوعية في إطارها أضفت الروح الطابع المحسوس على نفسها تاريخياً والتميز بين الهيغيليين الشبان في هذه النقطة كان دلالة كبيرة تسترعي الانتباه حيث يناقش الواقع الموجود فحسب كنتاج للفكر ، أو يناقش وجود الفكر بإضفاء الطابع المحسوس عليه ، وقد بحث هذا التمييز ضمن قالب ميتافيزيقي متعلق بالهيغيليين الشبان وقد طرحت الدراسة التي نحدد بصدد عرضها السؤال حول الصراع بين الواقع الموضوعي والواقع الذاتي .

وتنقسم دراسة وليم برازل W. Brazill عن الهيغيليين الشبان والمنشورة عام ١٩٧٠ في لندن (***) إلى سبعة أقسام بالإضافة إلى المقدمة حيث يتناول الفصل الأول : هيغل وميتافيزيقا الهيغيليين الشبان ، والثاني حوليات هال وحزب الهيغيليين الشبان

(*) مدرس مساعد بأداب القاهرة

(**) The Young Hegelians by w. Brazill , london , 1970 yale University

والثالث شتراوس والمذهب النقدي التاريخي والرابع فيورباخ وفيشر وألوهية الإنسانية والخامس باور وشترنر وإرهاب النظرية الخالصة ، والسادس أرنولد روجه وسياسات الهيجيلين الشبان والسابع نتيجة من الدين إلى الفلسفة . وهذه الدراسة في الأصل إطروحة للدكتوراه في جامعة يال .

وقد نظر البعض للهيجيلين الشبان كمناهضين للمثالية بشكل تقليدي بحيث يتنازلوا عن أصولهم المثالية في الفلسفة الهيجيلية ونظر البعض الآخر لهم باعتبارهم مؤيدين للمثالية إلى درجة العناد بحيث يزدروا المادية باستمرار ، ووصف ما هو زائف تأسيسا على وجهة نظر زائفة وإذا كان الهدف المثالي والمادي قابلين للانفصال بشكل ما في فلسفة الهيجلي ، فلم يكن الأمر كذلك عند الهيجيلين الشبان بحيث الاختيار بين المادية والمثالية .

والحق أن شتراوس وفيورباخ قد أكدا على الطبيعة المادية للواقع ، بينما أكد كلا من شترنر وبرونو على الهدف المثال ، ولكن تصور شتراوس وفيورباخ أن ما هو مادي لن يوجد بدون المثل الأعلى ، أدرك برونو وشترنر أن الهدف المثالي لن يوجد بدون ما هو مادي ، أن يؤكد أما المادية أو المثالية ليرسخ الثنائية المفرطة عند الهيجلي ، وكانت فلسفة هيجل ذات طابع أحادي ، أقتنع الهيجيلين الشبان بالواحدية القاسية ، وبالنظر إلى عملية تقدم التاريخ كتنقلب مستمر لكل تميز بين ما هو مثالي وما هو مادي ، بدون أدنى اختيار ، كان هناك فحسب المذهب الأحادي بحيث يصب ما هو مادي فيما هو مثالي ، وقد اختفى ما هو مثالي الطابع المحسوس فيما هو مادي . بينما رأى الهيجيلين الشبان المثالية والمادية كمعيرين عن نفس الشيء ، كلاهما يتعلق بالطابع الأحادي ، ولا يوجد أحدهما بدون الآخر .

وقد استخدم بعض الهيجيليون الشبان اللغة المادية والبعض الآخر استخدم اللغة المثالية ، ومهما كان نموذج الاقتراب ، قد كانت النهاية هي النزعة الاحادية ، وهكذا يصبغ الهيجيليون الشبان أما ماديون أو مثاليون . ومع ذلك يتم طرح السؤال عن النتائج المتعارضة بين المسيحية وفلسفة هيجل ، وتعامل الهيجيليون الشبان مع السؤال بطريقتين :- مما إثبات أهمية السؤال وحقيقة مقدماته ثم اقناع الناس بكلاهما .

وتكريس أنفسهم ومحاولة لنقد وتحليل فلسفة هيغل ، ولكن ظل المطلب الثاني أكثر أهمية من الأول للإجابة على السؤال بحيث أقناع الناس بحقيقتهم الخاصة بهم ، فقد قبلوا السؤال بينما عارضوا الإجابة . قد أغلق الـهيجليين الشبان الموقف الفكري الشخصي عند هيغل ويتطابق ذلك مع ما قاله كروتشه بأن هناك اختلافا بين هيغل الإنسان وهيغل الفيلسوف وافترض بأن البعض قد اختار الرجل (الإنسان) ، واختار البعض الآخر تبعية فلسفته ، قد قبل الـهيجليون الشبان النزعة النسبية التاريخية ، واعتادوا البرهنة على أن الحضارة المسيحية قد انتهت من أجل اقناع المعاصرين بالعصر الجديد عصر الفلسفة وقد تنوعت الاختيارات بينهم بحيث كانت عند شتراوس ممثلة في الثقافة ، وفيورباخ : المذهب الإنساني ، والسياسة عند روجيه ، والثورة على التقاليد والأعراف عند باور وشترنر والتي في إطارها أصبحت للأننا خصوصيتها المطلقة ، وسلب المفاهيم التقليدية الخاصة بالتعاليم ، وقد اختلفت مواقفهم وتنوعت ومع ذلك كانوا يمثلون ردودا على نفس السؤال .

وصف روجه بايجاز ميتافيزيقا الـهيجليين الشبان كنزعة نقدية لا تخمد لكل الآراء الـهيجلية القديمة ، والمسيحية القديمة واللاهوتية القديمة للعالم ، وكان المذهب النقدي هو المركز الرئيسي للميتافيزيقا . وبالرغم من أن آراء شترنر كانت معارضة لآراء ماركس ، فقد كان شترنر نتاجا للمدرسة الـهيجلية ، ومنتميا للجناح اليساري الـهيجلي المرتبط بمعارضة هيغل تأثر بفيورباخ وتجاوزه ومع ذلك تجاوز الخط المعارض لماركس .

أمام عبء الفتح أمام والدراسات الهيجلية^(*)

أحمد عبد الحليم عطية

[١]

يقدم إمام عبد الفتاح في الطبعة الثالثة الكاملة لكتاب هيجل أصول فلسفة الحق مدخل عام يتناول فيه ما أطلق عليه صحوة الدراسات الهيجلية التي تعبر عن تأثير هيجل في العالم الحديث ، الذي لم يبلغه مفكر آخر ، مستشهدا بعبارة ستيفن هوجات *S.Hougate* "أنه ليس ثمة من يسعى جادا لفهم العالم الحديث ويستطيع أن يتجنب التعامل مع هيجل ومصطلحاته" (ص ١٢) ويناقش من يرجعون تلك الصحوة الهيجلية إلى صدور كتاب فرانسيس فوكوياما "نهاية التاريخ" استنادا إلى وجهة نظر روي إدجلي *Roy Edgley* الأستاذ بجامعة نسكس الذي أشرف على سلسلة فلسفية بعنوان "الفلسفة الآن" وكان أول ما أصدرته كتاب ريتشارد نورمان عن "ظاهريات الروح : مدخل فلسفي" والذي كتب في مقدمته أدجلي أن إفلاس الفلسفة التحليلية والبحث عن محرك آخر للفكر الفلسفي هو سبب الاتجاه للهيجلية . وهو يرى أن هيجل لا يزال هو المحاولة الفلسفية القابلة للحياة والنمو والتي يمكن أن تسهم في المناقشات الحالية حول : النسبية التاريخية، والفقر والاعتراب الاجتماعي ، وطبيعة الحرية والقانون والشرعية السياسية ومسار التاريخ ومستقبل الفن وطابع الإيمان (ص ١٥) ويرفض تفسير الصحوة الهيجلية الذي يرجعها لرأي فوكوياما بأن انتصار الديمقراطية وتدعيمها لنفسها على أساس من فهم هيجل لأهمية الرغبة في التقدير باعتبارها محركا للتاريخ . ويرى أن هذا الرأي مبالغ فيه استنادا إلى تفسير روي أدجلي الذي يرجع هذه الصحوة إلى توقف الفلسفة التحليلية والبحث الفكر الفلسفي عن منابع جديدة تدفعه للحياة ولا يعني هذا إحياء الهيجلية بالصورة التي قدمها هيجل ، إنما يعني ترجمة الأصول وشرحها وتأويلها ، وأن ذلك سوف يؤدي إلى استخلاص

(*) هذه الدراسة جزء من بحث شامل عن أمام عبد الفتاح امام وهيجل في عملنا الهيجلية في الفكر العربي

فلسفة جديدة تساعد على حل مشكلات الإنسان المتجددة وليذا السبب كان الاهتمام بترجمة نصوص هيغل وتقديم دراسات حول فلسفته لسببين ، للمساعدة في الاهتداء إلى النظام الديمقراطي الذي يعترف بأدميتنا ، ويساعد ثانياً في بلورة فلسفة خاصة بنا . (ص ٢٢).

[٢]

يحدثنا إمام عبد الفتاح إمام في مواضع متعددة من أعماله في إشارات موحية عن علاقته بهيغل، وأحدث هذه الإشارات نجدها في مقدمة ترجمته معجم المصطلحات الهيجلية حيث يقول: "أروي للقارئ تجربتي مع هيغل لأنه سوف يستفيد مما تحتوي عليه من أخطاء فيتفادها من ناحية ، وسوف تبرر من ناحية أخرى أهمية قراءة بل دراسة - هذا المعجم جنباً إلى جنب مع النصوص الهيجلية إذا ما شاء أن يفهم هذا الفيلسوف العملاق" ويضيف شارحاً علاقته بالدراسات الهيجلية قائلاً: "تخرجت من أداب القاهرة عام ١٩٥٧، وسجلت أطروحتي للماجستير عام ١٩٥٨ تحت عنوان " المنهج الجدلي عند هيغل ": وشمرت عن مساعد الجد ، وشرعت في قراءة نصوص هيغل لمدة عامين دون أن أفهم شيئاً (كان أول كتاب عثرت عليه وبطريق الصدفة هو ظاهريات الروح لهيغل - ترجمة سير جيمس بيلي) فلجأت إلى التفسيرات والشروح . لكنني لم أتقدم خطوة واحدة ! ولم تكن صعوبة الفهم راجعة إلى غورة النصوص الهيجلية وحدها ، ولا إلى اللغات التي كنت أقرأ بها فحسب . وإنما كانت تعود أساساً إلى عامل لم أتبينه بوضوح إلا بعد فترة طويلة ، وهو أنني أقدمت علي قراءة هذا الفيلسوف بعقلية أرسطية ، بمعنى أنني كنت أفهم جميع المصطلحات الفلسفية التي استخدمها هيغل علي نحو ما فيمنها المعلم الأول . ولم أدرك وقتها أن هيغل - كأي فيلسوف عظيم - نحت لنفسه مصطلحات جديدة من ناحية ، وحوار في معاني المصطلحات القديمة لتتناسب أغراضه الفلسفية من ناحية أخرى .

ويتوقف قليلاً لضرب بعض الأمثلة لبيان صعوبة التعامل مع المصطلحات الهيجلية دون معرفة عميقة بروية هيغل وخصوصية لغته الفلسفية والمثل الذي يقدمه هو :- " المجرد والعيني " يقول : " أن التجريد *Abstraction* يعني في المنطق الذي

تعلمناه: " عملية ذهنية يسير فيها الذهن من الجزئيات والأفراد الي الكليات والأصناف ". والتجريد يقال في مقابل الحقائق المحسوسة "، والمجرد *Abstract* هو " ما عزل ذهنيا ، وهو يقابل الحقائق المحسوس *Concrete* والذهني هو الذي يأخذ الصورة المجردة من المادة ولواقعها وهي الكم والكيف والأيمن .." أما العيني فيو المشخص في مقابل المجرد أو الخارجي في مقابل الذهني، فيو ما قام بنفسه أو ما يدرك بأحدي الحواس ولذلك نسب إلى العين .

ومصطلحات مثل التجريد - المجرد - العيني " هي مصطلحات غاية في البساطة، فضلا عن أنها شائعة في كتب الفلسفة . غير أن ما تذكره لها المعاجم الفلسفية من معني يبعد أشد البعد عما فيهه " هيغل " منها . ولو أنك قرأت النصوص الفلسفية وفي ذهنك هذه المعاني فلن تفهم شيئا مما يقوله هيغل . فليس المجرد عنده هو ما يجرده ذهن الإنسان من الشيء الحسي وليس العيني هو " ما تراه العين " من أشياء " مشخصة " أو محسوسة ، بل الأفكار التي عزلت من سياقها المناسب . ولهذا كان التجريد خطرا علي التفكير الخصب المثمر . كما أن العينية في التفكير جوهرية للحقيقة ولنضرب لذلك مثلا:

لو أنك تناولت فكرة الوجود وحدها ، لكانت - كما يقول - فكرة مجردة ، لا بسبب أنها جردت من الأشياء الحسية ، بل لأنها عزلت من سياقها الذي ينبغي أن توضح فيه وهو اتحادها المستمر مع فكرة العدم . فلا " وجود " بغير عدم . وقل الشيء نفسه عن فكرة " العدم " فهي وحدها تصبح معزولة بهذا المعني عن الوجود ولهذا فهي فكرة مجردة . في حين تكون " الصيرورة " هي " الفكرة العينية " لأنها مركب الفكرتين السابقتين . وهكذا نجد أن العينية ليست ما تراه العين بل الفكرة الشاملة التي تضم في جوفها فكرتين أخرتين ، تكون كل منهما - بمفردها - فكرة مجردة .

وفضلا عن ذلك فكل شيء له - في نظر هيغل - جوانب متعددة ، ومن ثم كان التجريد تعبيرا عن وجهة نظر الفهم وحيدة الجانب : فالإنسان ، مثلا ، ليس عاقلا فحسب، لكنه كذلك حيوان .، واجتماعي ، متدين ، وعاطفي ، وفان .. الخ ومن ثم فإن

عزل جانب واحد - كأن نقول أن "الإنسان عاقل" أو "متدين" .. الخ هو عملية تجريد..! وما لم نعي ذلك جيدا ، فلن نفهم أبدا ما الذي يعنيه هيجل في مقاله : "من هو المفكر التجريدي؟" . عندما ينتهي إلى أن رجل الشارع هو هذا المفكر التجريدي ، لأنه - في تفكيره - يقوم بأعلى ألوان التجريد عندما يلجأ إلى عزل جانب واحد من جوانب الحياة الخصبة ويجعله موضوع الحديث أو التفكير !

غير أن الأمر لا يقتصر على استخدام المصطلحات القديمة بمعان جديدة كما يرى إمام بل يتعداه إلى نحت مصطلحات جديدة يستخدمها هيجل بطريقته الخاصة أو ربما استمدها من الأدب أو التاريخ أو غيرهما من مجالات الثقافة في عصره ، من ذلك المصطلح العسير الترجمة *Begriff* الذي يترجمه "انوود" بالتصور *Concept* ويترجمه كذلك ت.م. نوكنس *T.M.Knox* بهذا المصطلح نفسه في ترجمته "لأصول فلسفة الحق" . مع مناقشته لهذه الترجمة . وترجمة سير جيمس بيلي *Sir J. Baillie* وكذلك و.ولاس *w.wallace* وستيس *w.t,Stace* وغيرهم . بالفكرة *Notion* . وقد أثرنا أن نترجمه بالفكرة الشاملة" .. إمام عبد الفتاح كما يخبرنا ترجمته في جميع النصوص الهيجلية التي قام بترجمتها . وذلك لثلاثة أسباب هي :

١ - الكلمة مأخوذة من الفعل الألماني *begrifen* الذي يعني فهما شاملا . ومن ثم فترجمتها بالفكرة الشاملة أقرب الي المعنى الاصلي .

٢ - الفكرة الشاملة هي باستمرار " فكرة عينية " بالمعنى الذي شرحة فيما سبق أي أنها الفكرة تشمل في جوفها أفكارا أخرى .

٣ - والسبب الثالث أن التصور في اللغة العربية هو إدراك ذهني متميز من الجزئيات التي تصدق عليها ، أو أستحضار صورة في الذهن " ... الي آخر المعاني التي تبعد تماما عن المعنى الهيجلي .

ويضيف إمام في كتابه "تطور الجدل بعد هيجل" في إشارة تفيدنا في تحديد علاقته بالدراسات الهيجلية قائلا : " ولقد بدأت قصتي مع الجدل منذ أكثر من عشرين عاما حين جذبني ما فيه من غموض وإبهام وما يقال عنه من آراء تتوخى

القصد والاعتدال على الإطلاق فبدأت - يحدوني أمل في الوقوف على معناه في إعداد خطة لدراسة هذا الموضوع في بحث لدرجة الماجستير كان عنوانه "منطق الجدل" سرت معه أينما سار : منذ بدايته الأولى عند اليونان حتى يومنا الراهن ، غير أن هذا البحث لم يكتب له أن يشهد ضوء النيار فقد اعترض عليه في ذلك الوقت بأنه وإن كان يصلح للدكتوراه فإنه يغطي أرضا أوسع بكثير مما ينبغي أن تكون عليه رسائل الماجستير ويرجى لهذا السبب- اختصاره والاقتصار على فترة واحدة من تاريخ الجدل الطويل.

ولما كان هيجل بما له من عمق واتساع وشمول ونفاذ يصلح نقطة التقاء يصب عندها تيار الجدل القديم وينبع منها تيار الجدل المعاصر حيث تضرب جذوره في أغوار الماضي السحيق وتمتد أثاره إلى الحاضر والمستقبل - فقد جعلت من الجدل الهيجلي موضوع بحثي للماجستير الذي كان عنوانه "المنهج الجدلي عند هيجل".

لكن الرغبة القديمة ما زالت تتمثل في نفسي وتضغط في إلحاح متدارك عنيد - حتى تحالفت في ذلك البحث لدراسة الجدل عند القدماء فمهدت للجدل الهيجلي بدراسة طويلة لمصادره عند زينون وجورجياس وسقراط ، وأفلاطون وأرسطو ثم عرضت لإسبينوزا وكانط وفشته وشيلنج من فلاسفة العصر الحديث وبعد هذه الدراسة وقفت وقفة طويلة عند الجدل الهيجلي استغرقت البحث كله" (ص ٧) .

لقد تناول في " المنهج الجدلي عند هيجل " المنطق . فالمنهج الجدلي هو المنطق نفسه ، وليس صورة طبقها هيجل في المنطق الكلي. يوضح إمام عبد الفتاح ذلك بعرض لفلسفة هيجل ووضع المنطق وموضوعه والعوامل المختلفة التي شكلت منهجه . ويعدد أقسام فلسفة هيجل الثلاثة : المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها لذتها ، وفلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الآخر : فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر الي نفسها . وهذه الجوانب ليست الا تحديدات لفكرة واحدة أو لنسق العقل الذي يفيض نفسه في صور مختلفة " . يعرض للمنهج الذي تسير عليه هذه الفلسفة في دراستها للموضوع ، وهو المنهج الجدلي ، والعلم الذي يختص بعرض هذا المنهج هو علم المنطق (ص ١٩) . ويستشهد بفقرات من : الظاهريات ،

فلسفة الحق ، الموسوعة ، ليوضح في أن المنطق هو العلم الذي يعرض المنهج (ص ٢١-٢٢) موضحا ان جميع المبادئ والاسس والقواعد التي تحدد سير المنهج الجدلي هي نفسها دروس رئيسية في المنطق .

ويشير إمام عبد الفتاح الي ثلاثة عوامل كان لها اثرها العميق في تكوين الفكرة العامة للمنهج الجدلي هي: " اللاهوت ، والفلسفة ، و تيار العصر . ويعرض لكل منهما بالتفصيل يتوقف عند الفلسفة اليونانية لدى كل من : زينون الايلي ، هيراقليطس ، جورجياس ، سقراط ، افلاطون ، أرسطو ، والفلسفة الحديثة عند كل من : اسبينوزا كانط ، فشته ، شلينج . ويتمثل تيار العصر في ثورة التنوير والثورة الفرنسية ، والحركة الرومانتيكية .

ويتكون الباب الثاني والذي عنوانه " شعاب الطريق " من فصلين الأول المنهج الجدلي ونظرية المعرفة " إذا كانت الفكرة الشاملة هي التعبير الشامل عن العقل فأنها صورة عليا لا يصل إليها العقل الا بعد أن يقطع طريقا طويلا يكشف فيها عن نفسه في صورة متعددة تمثل درجات من المعرفة ، فالعقل يكشف عن نفسه من خلال : الإحساس، الإدراك الحسي ، والفهم ، فيعرض أولا لمرحلة الوعي المباشر : الوعي الحسي أو اليقين الحسي . الإدراك الحسي ، الفهم وثانيا : الوعي الذاتي وثالثا مرحلة العقل . وهو يلخص ما وصلنا إليه بإيجاز في النقاط التالية :

طبيعة المنهج الجدلي إنما توجد إذا ما حللنا طبيعة العقل ، وطبيعة العقل هي الفكر . والفكر عبارة عن مجموعة من التصورات ، وهي علي أنواع : أداها التصورات الحسية وأعلاها التصورات العقلية الخالصة أو المقولات . والتصور- أيا كان نوعه - عبارة عن حركة ثلاثية (أيجاب وسلب وجمع بينها).

والفكر كله يتكون من الحركة الثلاثية ، وهي حركة طبيعية باطنية بمعنى أن عناصرها ليست إلا تفصيلات ذاتية أو لحظات داخلية .

توسم هذه الحركة الثلاثية بسمات خاصة بمكونات العقل : فالجانب الأول فيها هو جانب الفهم . و الثاني هو جانب العقل السلبي . والثالث هو الثالث هو جانب العقل

الإيجابي . وتوصف هذه الجوانب أيضا بالمباشرة والتوسط والمباشرة التي دخلها السلب علي التوالي .

ليس الفكر ذاتيا وإنما هو فكر موضوعي . إذا خالصنا الفكر من انغماسه في المحسوسات ودرسناه في طبيعته الخالصة كنا أمام المنهج الجدلي في صرامته المنطقية الكاملة .

ويعرض الفصل الثاني " المقولات " في ثلاثة فقرات : ما المقولة؟ ، أضلاع المثلث الجدلي ، بداية الطريق ، وخاتمة يناقش فيها مسألتين الأولى هي الفكرة التي شاعت حول إنكار هيغل لقانون عدم التناقض والثانية هي فكرة كوجيف عن الجدل النيجلي .

ويطلق أمام علي الباب الثالث طريق الجدل في فصول ثلاثة هي : الوجود ، الماهية ، الفكرة الشاملة . يتناول في الفصل الأول الوجود في فقرات ثلاثة هي : الكيف ، الكم ، الدرجة .- يعرض في الكيف للوجود الخالص ، العدم ، الصيرورة والوجود المتعين والوجود للذات . وفي الكم : الكم الخالص ، الكمية ، الدرجة ثم القدر ويدور الفصل الثاني علي الماهية ، الماهية باعتبارها أساسا للوجود ، الظاهر الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل . والفصل الثالث الفكرة الشاملة : الفكر الذاتي الفكر الموضوعي ، الفكرة ثم يأتي الباب الرابع : نتائج وأثار في فصلين : الأول الجدل الماركسي والثاني نقد وتقدير المنطق النيجلي بين أنصاره وخصومه .

كان من الطبيعي أن يكمل بقية الشوط ويواصل السير في نفس الطريق لكي يقف علي " تطور الجدل بعد هيغل " حتي تكتمل دراسة هذا الموضوع وينبئنا إلى أن علينا أن نلاحظ أن كلمة " التطور " هنا لا تعني أي تصور تقدمي وإنما هي تعني أساسا تحديد " مسار الجدل بعد هيغل " . غير أن مسار الجدل بعد هيغل أو تطوره يشمل ميدانا فسيحا للغاية فكيف نحدده وما المنهج الذي سار عليه في دراسته

يقول : ما دمنا نكتب عن الجدل بعد هيغل فلا بد أن يكون منطلقنا هو الجدل النيجلي نفسه . وإذا كنا قد أنهينا في بحث سابق إلى القول بأن الجدل النيجلي هو

حوار العقل الخالص مع نفسه حوارا يفض فيه مكنونه بحيث تتوالد مقولاته بعضها من بعض بنظام خاص فمن الطبيعي أن يكون السؤال التالي : ما الذي حدث لهذه القضية بعد هيجل؟ وإذا كان العقل الخالص عند هيجل ينتقل بمقولاته ونسجه الجدلي إلى ضده في الطبيعة، ثم يكون الانتقال التالي الي مركب يجمع بين الطبيعة والمنطق أو العقل الخالص وهو الإنسان الذي يجمع بين الروح والمادة ، فمن الطبيعي أن يكون السؤال بشكل أوسع ما الذي حدث للجدل في هذه الميادين الثلاثة : الميدان العقلي ثم ميدان الطبيعة ، وأخيرا مجال الإنسان ، وأن يكون المنهج الذي نستخدمه منهجا جدليا أساسا بحيث نتبع جدل الفكر أو العقل الخالص ثم ننقل منه إلى جدل الطبيعة وننتهي في النهاية إلى جدل الانسان وبحيث يكون سيرنا في كل ميدان من هذه الميادين انتقالا من قضية موجبة الي نفيها ثم الي مركب يجمع بين القضية الأولى والسلب - أعني أن سيرنا سوف يكون بدوره جدليا ثلاثيا . وعلي أساس هذا ينقسم بحثه ثلاثة أقسام رئيسية أو ثلاثة كتب كبري جعلنا علي النحو التالي :

الكتاب الاول : و يعني بدراسة جدل الفكر ويحاول أن يتتبع مسار الجدل في ميدان العقل الخالص وهو كتاب يشتمل علي ثلاثة أبواب يدرس الأول منها الفكر من زاوية الذات أو الفكر الجدلي بوصفه تمثلا وهو ميدان يتجلي أوضح ما يكون عند الفيلسوف الفرنسي أوكتاف هاملان (١٨٥١-١٩٠٧)

وينتقل في الكتاب الثاني : من دراسة الفكر الخالص وينتقل من دراسة الفكر الخالص الي الطبيعة " جدل الطبيعة " وهو يشمل علي ثلاث قضايا " قضية إيجابية وهي أثبات جدل للطبيعة أو الفلاسفة الذين يدافعون عن جدل للطبيعة . وعلي الرغم من أن هذه القضية يدافع عنها تيار ماركسي يتربع علي قمته فردريك انجلز ، إلا أنه يهتم أساسا بالماركسيين المعاصرين . أما الضلع الثاني في هذا المثلث وهو نقيض هذه القضية فهو يشمل حجج الذين ينفون وجود جدل للطبيعة لاسيما سارتر وهيبولت من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين .

يختتم هذا الكتاب بمركب يثبت وجود جدل الطبيعة ولكنه ليس كالجدل الذي يقول به الماركسيون وإنما هو جدل يرتكز أساسا علي المفاهيم العلمية عن الطبيعة كما يتجلي عند الفيلسوف الفرنسي المعاصر " جاستون بشلار " (١٨٨٤ - ١٩٦٢) .

ومع الكتاب الثالث يصل إلى مركب الفكر والطبيعة أعني إلى " الإنسان " ، وهو لا يعالج فكرا خالصا ولا يعالج طبيعة خارجية فحسب وإنما هو يدرس الفكر حين يلتقي بالمادة أي يدرس الإنسان وعنوانه " جدل الإنسان " وكما أن الجدل في فلسفة الروح الهيجلية يبدأ بجدل الروح الذاتي الذي يسعى حينها للخروج من الطبيعة ويتركز حول ذاته ثم ينتقل الي الروح الموضوعي الذي يدرس المجتمع ونظمه وقوانينه ثم ينتهي بجدل الروح المطلق ، فكذلك فعل إمام فهو يبدأ بجدل الذاتية أو جدل العواطف أو الإنسان من الداخل كما يتجلي عند الفيلسوف الدينماركي " سورين كيركجور " في الباب الاول ثم ينتقل إلى جدل الروح الموضوعي أو الإنسان من الخارج كما يتجلي ذلك بوضوح عند ماركس وهذا موضوع الباب الثاني ، ثم ينتهي بالباب الثالث والآخر بالإنسان من الداخل ومن الخارج معا ، أو محاولة التوفيق بين الوجودية والماركسية كما يعرضها علينا جان بول سارتر في " نقد العقل الجدلي " وعلني هذا النحو يكتمل البناء المعماري لتطور الجدل بعد هيجل .

[٣]

ومن رسائله العلمية إلى مؤلفاته وترجماته حول هيجل ، وهو يشير في إيجاز إلى أهم هذه الأعمال لتوضيح السمات العامة التي تميز اهتمامه بالفلسفة الهيجلية . ونبدأ بكتاب أساسي للأستاذ الأمريكي ولتر ستيس الذي كان العمل الأول الذي قدمه إمام عبد الفتاح للعربية وهو يتكون في طبعته الثانية ١٩٨٤ من مجلدين الأول المنطق وفلسفة الطبيعة ويتكون المجلد الأول من ثلاثة أجزاء :

الجزء الاول : مبادئ اساسية : الفصل الاول : المثالية اليونانية وهيجل ،
والثاني الفلسفة الحديثة وهيجل ، والثالث هيجل

الجزء الثاني يدور حول المنطق ويتكون من أربعة أقسام : الأول : نظريته الوجودية في فصول ثلاثة : الكيف ، الكم ، القدر

الثاني : نظرية الماهية بوصفها أساس للبعد العيني الفصل الثاني الظاهر والثالث الوجود بالفعل الثالث : نظرية الفكرة الشاملة ويدور حول الفكرة الشاملة الذاتية والحكمة. الرابع : القياس ويتكون من القياس و الموضوع أو الفكرة الشاملة الموضوعية والفكرة

الجزء الثالث : لفنسة الطبيعة

الجزء الرابع : فلسفة الروح : ويتكون من مقدمة وثلاثة أقسام : القسم الأول : الروح الذاتي : في فصول ثلاثة : الفصل الأول : الأنثروبولوجيا - النفس : النفس الطبيعية - النفس الشاعرة أو الحاسة - النفس الموجودة بالفعل ، الفصل الثاني : الفينومينولوجيا - الوعي : الوعي الأصيل / الوعي الذاتي / العقل ، الفصل الثالث : علم النفس - الذهن : الذهن النظري ، الذهن العملي ، الذهن الحر .

ويخصص القسم الثاني : للروح الموضوعي : الحق المجرد / الأخلاقية / الأخلاق الاجتماعية

وأخيرا القسم الثالث : الروح المطلق ويشمل : الفن / الدين / الفلسفة

[٤]

ويعرض في مقدمة ترجمة كتاب هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ مقدمة عامة يتناول فيها عدة فقرات : حياته وعصره ، ودراسته للتاريخ

ويشير إلى ثلاث أفكار رئيسية تكشف عنها فلسفة التاريخ الهيجيلية ، كما تكشف عنها جوانب فلسفته الأخرى ، و تبيين لنا مدى أخطائنا النظرية من ناحية وحاجتنا إلى دراسة هيجل بعمق من ناحية أخرى .

الأولى : هي أن الممكنات أغزر وأرحب من الواقع ، ذلك أن الواقع يكشف لنا دائما عن جوانب ناقصة ، وبعبارة أخرى فإن الواقع الحاضر يحمل في باطنه قدرا من الإمكانيات أكثر ثراء وخصوبة مما هو قائم بالفعل .

الثانية : هي أن الواقع زائف أو هو لا يمثل الحقيقة النهائية ، فالوقائع المعطاة التي تبدو للذهن العادي مظهرًا إيجابيًا للحقيقة ، هي في واقع الأمر سلب لهذه الحقيقة حتى أننا لا نستطيع الوصول إلى الحقيقة إلا بدمها .

الثالثة : هي الاعتزاز بالعقل بحيث أننا نكون بشرا على الأصالة بقدر ما يتغلغل العقل في حياتنا ثم يعرض لحياة هيغل تحت عنوان نسيج المتناقضات ، شقيقته تروي البداية ، هيغل في توتنجن ، هيغل في بزن ، هيغل يكتب في بينا المقالات السبعة الأولى الزواج والاستقرار ثم قمة المجد : هيغل في برلين

ويتناول ثانيا عصر هيغل - حيث يرى أننا لا نستطيع أن نفهم الفلسفة الهيجلية على نحو دقيق ما لم نلم بطرف على الأقل من أحداث هذا العصر . تلك هي الفكرة التي يستشيد بها إمام عبد الفتاح اعتمادا على ما كتبه هيغل نفسه في تصدير فلسفة الحق . فكلامنا ابن عصره ، كذلك الفلسفة هي عصرها ملخصا في الفكر . وكما أن من الحمق أن نتخيل إمكان تجاوز الفرد لعصره فكذلك من الحمق أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لعصرها الخاص (ص ٢١). لذا يعرض علينا جدولا بأهم الأحداث التي وقعت في عصر هيغل (٢٢-٣٥)

ويتوقف في الفقرة ثالثا لتقديم دراسة لفلسفة التاريخ. موضحا أن محاضرات في فلسفة التاريخ : هي أسهل مدخل للفلسفة الهيجلية (ص ٣٩)

وأن طرق الكتابة التاريخية: وقد حصرها في ثلاثة هي: التاريخ الاصيل، التاريخ النظري، التاريخ الفلسفي. التاريخ الاصيل : الذي يكتبه المؤرخ يكتبه وهو يعيش الاحداث

و التاريخ النظري و الخاصة التي تميزه هي أن المؤرخ الذي يعيش الاحداث التي يرويها انما هو يتجاوز العصر الذي يعيش فيه لكي يورخ لعصر آخر .

التاريخ الفلسفي دراسة التاريخ من خلال الفكر لان التاريخ هو تاريخ الانسان
والفكر جوهرى بالنسبة اليه ، فالعقل يحكم التاريخ .

ويحدد هيجل ثلاثة عناصر اساسية تفسر ما يعنيه بقوله العقل يحكم التاريخ هي:

١ - ماهية العقل : أو ما المقصود بالعقل .

٢ - الاساليب أو الطرق التي يستخدمها العقل لكي يتحقق .

٣- الصورة التي يتحقق فيها في النياية .

وأخيرا يعرض للأساس الجغرافي للتاريخ .

وبعد الرحلة الطويلة مع الفيلسوف يتوقف كما يقول وقفة قصيرة ليسوق
بعض الاعتراضات التي يمكن أثارها دون التقليل من أهمية العمل الذي قام به هيجل
والذي يعترف بها النقاد مثل ولش WALSHP في كتابه مدخل لفلسفة التاريخ.

ويشير إلى بعض الثغرات في فلسفة التاريخ النيجالية علي النحو التالي :- أولا
:- كيف يكون البرهان علي القضية الاساسية التي يسوقها هيجل وهي " العقل يحكم
التاريخ" يقول هيجل لنا أنها مستخلصة من دراسته لتاريخ العالم ، وأتينا لو درسنا
الوقائع التاريخية فسوف يتمثل التاريخ أمامنا بوصفه مسارا عقليا ؟

ثانيا :- أن هيجل قد عرف الشيء الكثير عن المسار الذي ينبغي أن يسلكه
التاريخ قبل أن يعرف أية وقائع تاريخية علي الاطلاق ؟ لأنه يعلم منذ البداية أن
التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية .

ثالثا : يستنتج من ذلك أستنتاجا هاما هو : إذا كان هيجل يحدد منذ البداية أن
التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية فإن المراحل التي تمثلها لابد بالتالي أن تكون مراحل
تدرجية في تقدم هذا الوعي ، بمعنى أن الشرق لابد أن يكون ممثلا لمرحلة دنيا عما
تمثله الحضارة اليونانية ، لا لأن وقائع التاريخ تقول ذلك ، بل لأن سير الوعي يحتم
ذلك .

رابعا : يقف عند حديث هيجل عن نظام الطبقات المقلدة في الهند ورأيه أن النظر الي الامتيازات بين الطبقات علي أنها طبيعية يجعل الرابطة في المجتمع عشوائية ونشاطا عاجزا عن أن ينشئ تاريخا ، لأنه يؤدي الي استبعاد عنصر الأخلاق . ويطرح السؤال ألم يكن نظام الرق عند اليونان قائما علي امتيازات طبيعية؟ وهل أدى ذلك الي اختفاء عنصر الأخلاق من الحياه اليونانية ؟ الأ يعد هذا التناقض نقطة ضعف في مفهوم " التاريخ " عند هيجل ، وفي تعليقه لطريقة ظهور التاريخ ، وللأمم التي يوجد لها تاريخ...؟

خامسا: أحاديث هيجل عن البنود الحمر ، وعن الزنوج ، تثير السخط والخنق وتمثل نظرة غير إنسانية علي الإطلاق ، ويسوق عليها الملاحظات التالية :-
معلوماته عن ضعف بنية البنود الحمر كلها خطأ ، كلامه عن كسليم ، وغبانيم لا أساس له من الصحة، توجد عنصرية أوربية فظيعة في كلامه عن ضرورة مضي وقت طويل حتي يبث فيهم الأوربيون " الاستقلال"

أحكامه عن الزنوج غير صحيحة تسليمه بأن من البديهي أحضار ايدي عاملة زنجية مادام البنود الحمر (في نظره) ضعفاء حتي يمكن استخدامهم في الاعمال التي ينبغي أن تتم في العالم الجديد !! أن نظرة هيجل في هذا الموضوع تصبح غير انسانية علي الاطلاق ، بل أنها تقترب مما نسميه بتعبيرنا الحالي بالروح الاستعمارية

في مقدمة الجزء الثاني من ترجمته لكتاب فلسفة التاريخ يعرض امام عبد الفتاح أولا بأبجاذ الخصائص العامة لفلسفة التاريخ البيجلية ويجعل القسم الثاني المحور الرئيسي لدراسة هيجل والعالم الشرقي ، ثم يقدم في الجزء الثالث خاتمة نقدية

والتاريخ عند هيجل كما يقول أمام: هو عرض للروح ، وماهية الروح الحرية ومن ثم كان مسار التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية ، لكنها ليست حرية فردية سلبية تعسفية ، فالتاريخ عند هيجل غائي فكل ما يحدث له معني ، وله ما يبرره والثانية هي الجانب الموضوعي الذي يمثل الضرورة في هذا المسار ولكن الضرورة أو الجانب الموضوعي لا تعمل وحدها فهناك الجانب الذاتي الحر للأفراد ومن ثم كان التاريخ ارتباطا وثيقا بين الضرورة والحرية (ص ٦) .

يتوقف أمام في دراسته عند العالم الشرقي لأنه الخطوة الأولى التي حظتها الروح وبنا بدأ التاريخ الكلي كما يقول هيجل ، لكن لأنه عالمنا نحن ، فييو أكثر مراحل التاريخ أهمية بالنسبة لنا ، أنه تحليل للشخصية الشرقية التي لا يزال الكثير من سماتها السيئة للأسف الشديد قائمة حتي يومنا الراهن (ص ١٣، ١٤) وتعرفنا علي تحليل هيجل لهذه الشخصية له من وجبة نظر إمام عبد الفتاح فائدة مزدوجة فنحن نجد أنفسنا في هذا التحليل للروح الشرقي أمام مرآة مكبرة تتعكس عليها شخصيتنا ، ووصولنا الي هذا الوعي الذاتي مسألة بالغة الأهمية لأنه يمثل الموقف المعرفي بأدق جوانبه .

يقسم هيجل العالم الشرقي كعاداته ، تقسيما ثلاثيا ، الصين ثم الهند ، وأخيرا فارس وهو يلحق مصر بالامبراطورية الفارسية لتكون الجسر الذي يعبر عليه الروح الي العالم اليوناني . ويتناول الصين لانها أقدم ما يتبنا به التاريخ ، وقد ظلت كما يعتقد .يجل منذ فجر التاريخ علي الحال التي هي عليا في يومنا الراهن (الوحدة الجوهرية) وفي مثل هذا النظام الأبوي البطركي لا مكان للمرأة فييو (جنة الذكور) وعلي قمنا الامبراطور وينقل من نظام الادارة الي نظام التشريع (الاب المشرع) ثم يتناول الدين الذي يمثل امتداد لانعدام الفردية (المتميزة)

و يتناول الهند الروح الحالمة وخصائصها . ويتناول الحياة السياسية ثم يعرض الامبراطورية الفارسية ويتحدث عن مصر وهي تستدعي الانتباه بصفة خاصة لا لأنها أرض الآثار فحسب ، بل لأنها " تمثل النتيجة النهائية لعمل عظيم يفوق في ضخامته وجبروته كل ما خلقه لنا القدام ، فالعناصر التي كانت موجودة فرادي في المملكة الفارسية قد توحدت في مصر(ص ٤٢-٤٣) . ويركز هيجل علي ابراز وحدة الارتباط بين ما هو روحي ومادي أو طبيعي عند المصريين .

والروح المصري واضح في الفن فهي روح قوية لم تكن قادرة علي البقاء في إطار التصور الذاتي بل كانت مضطرة للخروج والتعبير عن مضمونها بواسطة الفن فقامت بتحويل النظرة الطبيعية المباشرة للنيل والشمس الي أشكال تشارك في الروح ، فهي روح فردية وهي عامة كذلك تجاهد للسيطرة علي الرمزية ولتمثلها بوضوح أمام

نفسيا (ص ٤٥) خصائص الروح المعرفي تتألف من عنصرين أساسيين هما :
الروح الغارقة في الطبيعة ، والرغبة الملحة في التحرر منها (ص ٤٦) .

[٥]

ويعرض في تمهيده لترجمة كتاب هيغل تاريخ الفلسفة نبذة قصيرة عن
الطريقة الخلاقية ثم عن تاريخ الآراء والأقوال ليصل الي تاريخ الفلسفة قبل هيغل
مباشرة ولاسيما في المانيا وهي الكتابات التي كان لها تأثير مباشر في نظرية هيغل
الفلسفية الي تاريخ الفلسفة. والطريقة الخلاقية يكتب المؤرخ تاريخ الفلسفة وهو في
ذهنه تأييد مذهب أو تفنيد مذهب آخر ، وهي طريقة يحتاج اليها مؤرخ الفلسفة ،
فالدراصة العلمية الاكاديمية للمذاهب الفلسفية ينبغي الا تتفصل عن الدراصة الخلاقية
ليذه المذاهب ، علي نحو ما فعل (نورمان كيمب) في كتابه " دراسات في الفلسفة
الديكارتيية " لندن ١٩٠٢ . طريقة تاريخ الآراء والأقوال . وهي تهتم اساسا برواية
مقتطفات من أقوال الفلاسفة وهي الطريقة التي تسيطر علي نمط الكتابة التاريخية
القديمة للفلسفة.

ويعرض لتاريخ الفلسفة قبل هيغل أولا كتاب يعقوب باركر *Brucker* التاريخ
النقدي للفلسفة في خمسة مجلدات (في لبيزج الذي يري تطور الفلسفة علي أنه انحلال
تدرجي للعقل البشري ، وهو يكتشف الحقيقة " وكان هذا الكتاب عند كائط
والموسوعيين الفرنسيين المرجع الموثوق به ، وظهرت له ترجمة إنجليزية بقلم وليم
أنفك *Enfield* III بعنوان "تاريخ الفلسفة" في لندن ١٩٧١ وكتاب ديترش تدمان
D.Tiedmann روح الفلسفة النظرية في ستة مجلدات ، ماربورج. الذي كان - من حيث
الفكرة والطريقة - أول تاريخ للفلسفة يكتب بتخطيط جديد علي الرغم من أنه لم
يخصص للفلسفة الحديثة سوي المجلد الاخير . وأتم جونكيب تدمان عمل تدمان في
كتاب (تاريخ الفلسفة) في مجلدين متأثرا بما كتبه راينهولد في مقال بعنوان (حول
فكرة تاريخ الفلسفة) وذهب فيه الي أن النزعات السابقة كانت تتصور الفلسفة
بوصفها معرضا لضلال الروح البشري أو لانقسام هذه الروح علي نفسها إلى شيع

واراء متضاربة . وحاول تدمان أن يصنف المذاهب الفلسفية ، وأن يرجع هذا التصنيف الي خصائص اصلية في الروح الانساني .

ويعرض بعد ذلك في الفقرة رابعا- هيجل : من منظور جديد

وفيه أشار امام الي اثار كل من " تدمان " و " تينمان " في هيجل فقد تتبا بكثير من الآراء التي تضمنها كتابه "محاضرات في تاريخ" فلسفة ، وأن كان هيجل مقترا في الاشارة اليها . وأن كان علي حق في بيانه أنهما لم ينجحا في توضيح الكيفية التي تظهر بها المذاهب الفلسفية الجزئية ، وكيف تتولد النظرية الفلسفية العينية من غيرها من النظريات فقد قنعا بالإشارة إلى توقعات عن الحقيقة بينما من واجب المؤرخ أن يبين كيف ظهرت الحقيقة بالفعل .

يتناول أمام عبد الفتاح محاضرات في تاريخ الفلسفة بالعرض والتحليل ويذكر تقسيم هيجل لتاريخ الفلسفة و يعرض لموقف هيجل من الآراء الخاطئة التي شاعت عن تاريخ الفلسفة مثل : انه لا يجوز ان يكون هناك تاريخ للفلسفة ، لأن ذلك يعبر عن تناقض ، أو أن تاريخ الفلسفة عبارة عن تراكم لمجموعة من الآراء الشخصية ، او انه عبارة عن ميدان قتال يموج بالضحايا . و يعرض بعد ذلك تعريف تاريخ الفلسفة عند هيجل . فالفلسفة بصفة عامة معرفة الحقيقة الواحدة و هي حقيقة تامة متطورة ، و هي في تطورها و نموها انما تتعين وتتحدد من داخل ذاتها و يفصل في الحديث عن فكرة التطور و فكرة العينية .

و يشير الي النتائج المترتبة علي تصور هيجل لتاريخ الفلسفة :الأولى ان تاريخ الفلسفة كل متصل الحلقات تدفعه ضرورة داخلية و هي تقدم عقلي تختفي فيه العرضية . والثانية أن كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية فليس منها ما أختفي وزال وإنما نجدها عناصر إيجابية في كل واحد . والثالثة أن كل مبدأ من مبادئ الفلسفات المختلفة قد ساد فترة من الزمان وحين تفسر نسق العالم كله من خلال هذه الصووة الخاصة فإن هذا التفسير يسمى مذهبا فلسفيا ، والرابعة أننا ينبغي الانعالج تاريخ الفلسفة علي أنه دراسة للماضي علي الرغم من أنه تاريخ ، لأن نتاج العقل هو الذي

يشكل مضمون هذا التاريخ ولا يعد ذلك ماضيا ، لان ما نصل إليه يجاوز الزمان ويعلو عليها .

ويبين أمام أن نظرية هيغل الجديدة كان لها أثر ضخم علي كتابه تاريخ الفلسفة بعده ، وأنه يحمد ليجل عدم إغفاله الفلسفة الشرقية كذلك لم يغفل الفلسفة الإسلامية والتراث العربي بصفة عامة ، وأن كان يأخذ عليه أنه نظر الي هذا التراث علي أنه مجرد شرح وتفسير للفلسفة اليونانية ، كما يأخذ عليه إسقاطه لعنصر الزمان مع أنه أساسي في فهم التاريخ لكنه تغاضي عنه وابعاح لنفسه أن يقدم ويوخر في المذاهب الفلسفية حتي تتفق مع السير الجدلي لمقولات المنطق .

وبينما قبل ختام هذه الدراسة حول إمام عبد الفتاح والدراسات الهيجلية في العربية أن نشير إلى أن الأستاذ العربي وإن كان ليس الوحيد الذي أهتم بدراسة هيغل، إلا أنه كرس حياته العلمية كلها لتقديم هيغل للعربية في برنامج طموح لم يقدمه أي باحث آخر ، ويظهر ذلك في تقديمه لنصوص هيغل مترجمة للعربية فيما أطلق عليه المكتبة الهيجلية في عدد من المجلدات وهي تنقسم إلى قسمين كبيرين :

يشمل القسم الأول : أعمال هيغل الكاملة : وهي مجلدات ..

يتضمن المجلد الأول : " أصول فلسفة الحق في جزئين ثم يليه المجلد الثاني : ويشمل : " موسوعة العلوم الفلسفية في جزئين ، وهكذا

أما القسم الثاني : فهو يشمل الدراسات التي حول هيغل في عدة مجلدات أيضا :

ويشمل المجلد الأول ثلاثة دراسات هي " المنهج الجدلي عند هيغل " ، و " دراسات هيجلية " ، " دراسات في الفلسفة السياسية عند هيغل "

ويشمل المجلد الثاني : " فلسفة هيغل في جزئين " و " هيغل والديمقراطية " .

أما المجلد الثالث : فيشمل " تطور الجدل بعد هيغل " في ثلاثة اجزاء (جدل الفكر ، جدل الطبيعة، جدل الانسان). ويختتم إمام عبد الفتاح طرحه لهذا البرنامج بما

سوف يقوم به سواء من حيث الترجمة. أجزاء جديدة من " ظاهريات الروح"
ومن "تاريخ الفلسفة".

أو من حيث التأليف خاصة عن النيجلية وتطورها ، لاسيما الهيجلية الجديدة
في إنجلترا وأمريكا ، وإصدار معجم للمصطلحات النيجلية ... الخ . وقد أنجز بالفعل
معجم المصطلحات الذي أشرنا إليها في البداية وكتب عن النيجلية الجديدة في
الموسوعة الفلسفية العربية التي صدرت في بيروت ولا يزال يواصل عطائه .

والمهم بالنسبة للعلاقة بين إمام عبد الفتاح وهيجل بالإضافة إلى هذه الجهود ،
هو استخدام رؤية ومنهج هيجل في دراسة بعض القضايا الهامة التي شغل بها إمام
عبد الفتاح مثل إشكال السياسة والحكم وغيرها وهذا يحتاج منا إلى دراسة أخرى
توضح جهود الدكتور إمام الجادة العميقة في فيلسوف العصر الحاضر والتي تعد إلى
حد كبير قريبة التثبه بما قام به ابن رشد مع أرسطو وإذا كان ابن رشد قديما قدم
شرحا لكتاب الميتافيزيقا أهم أعمال أرسطو فإن ظاهريات الروح يحتاج إلى مثل هذا
الجهد .

(*) نيتشه والتحليل النفسي

د. عبد الغفار مكاوي (**)

هذه قراءة لبعض نصوص نيتشه (١٨٤٤/١٩٠٠) "النفسية". ربما تثير الكلمة الأخيرة شيئا غير قليل من الشك والحيرة. وربما ذكرت القارئ بالجدل الطويل الذي دار وما زال يدور حول الفيلسوف الشاعر مؤلف "هكذا تكلم زرادشت" و "أناشيد ديونيزيوس الديثرامبية"، صاحب الأسلوب المتوهج بالصور الحية. والرؤى العميقة المخيفة، والعبارات البركانية المتفجرة بالغضب والشوق، ذلك الذي "تفلسف بالمطرقة" ولم يكتب كلمة واحدة لم يغمسها - على حد قوله - في دم القلب، هل هو شاعر أم فيلسوف؟ وهل نحسم هذا الجدل الذي لم ينته بأن نضيف إليه مشكلة جديدة فنزعم أنه عالم نفس؟

لا شك عندي في أن نيتشه مفكر وجد في التفكير وحده كل نشوته وعذابه، وبيجته ألمه، بل أن التفكير المجرد ليبلغ عند تلك القمة التي يصبح فيها فكرا غنيا بالصور الحية التي تليق "بفيلسوف الحياة". ويكفي أن نطلع على فقرة واحدة مما كتب، وأن نتذكر العبارة التي قالها في كتابه الأكبر (إرادة القوة) الذي لم يقدر له أن يتمه وجمع ونشر بعد موته: "أن الفكر هو أقوى شيء نجده في كل مستويات الحياة"، والعبارة التي صرح بها في إحدى كتاباته المتأخرة: "أن التفكير المجرد لدى الكثيرين عناء وشقاء، أما عندي فهو الأيام المواتية عيد ونشوة" وأخيرا هذه العبارة التي دونها في أوراقه التي عثر عليها بعد موته وكأنه كأن يتنبأ بالغيب ويرد على الأجيال التي شعر أنها لن تفهمه ولن تتصفه: "إرادة القوة"، كتاب هدفه التفكير، ولا شيء غير التفكير^(١)

إرادة القوة إذا شأنه شأن غيره من كتبه قد وضع ليفكر فيه الناس أنه قول ميتافيزيقي يتحدث عن العالم ككل ويتجاوز كل ما يضمه من أحوال وأشياء. ويصدق

(١) هذا البحث جزء من دراسة أكبر وموسعة بعنوان "كن نفسك: قراءة في نصوص نيتشه النفسية

(**) استاذ الفلسفة بجامعة القاهرة والكويت وأهم المتخصصين في الدراسات الفلسفية الألمانية والترجمة عنها

الشيء نفسه عن أقواله الكبرى - التي تعرضت دائما لسوء الفهم - عن الإنسان الأعلى وإرادة القوة - أي إرادة الحياة والمزيد من الحياة - وعودة الشبيه الأبدية . فبني أفكار فلسفية وميتافيزيقية قبل كل شيء ، وصاحبها الذي طالما تفاخر بعدائه للميتافيزيقا والمنطق والجدل والعقل النظري أو السقراطي هو في رأي معظم الدارسين (وبخاصة هيدجر وتلاميذه) اشد الميتافيزيقين تطرفا في تاريخ التفكير الغربي ، بل أنه في رأيهم منتهى غايتها آخر حلقة من حلقات تطورها منذ أفلاطون ومن قبله من المفكرين قبل سقراط .

بيد أن كل هذا كله لا يتنافى مع الحقيقة التي وصف بها نفسه حين قال أنه "خبير بالنفس" لم يتوقف عن سبر أغوارها ، وأنه كما قال في كتابه "أنساني ، أنساني جدا" قد استفاد من "مزايا الملاحظة النفسية" وراح في كل كتاباته يحلل نفسه وينقدها وينطق بلسان "السيكولوجي" حين ينطق عن حاله . يقول على سبيل المثال في كتابه "نيتشه ضد فاجنر" : "كلما ازدادت خبرة المرء بالنفس واتجه كعالم نفس بالفطرة والضرورة إلى الحالات الاستثنائية والأنماط المختارة من البشر زاد الخطر الذي يتهدهد بالاختناق شفقة عليها ... " ولكن ما حاجتنا للجوء إلى مثل هذه العبارات وكتابات الفيلسوف تنطق بخبرته بالنفس وتعمقه في طبقاتها الدفينة ومataهايتها المظلمة؟ أن المطلع على هذه الكتابات ابتداء من "ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى" حتى شذراته الأخيرة وخطاباته التي كتبها في ليل جنونه ووجعنا إلى قيصر والمسيح وبعض أصدقائه - كل هذه الكتابات تشهد شهادة كافية على تحليلاته النافذة ونظراته النفسية الثاقبة ، بل أنها لتشهد بأنه سبق مؤسس التحليل النفسي في هذا المضمار ، وأنه راد طريق علم النفس التحليلي وعلم النفس الفردي - كما سنرى بعد قليل - واثر عليها جميعا بحدوثه وخواطره الملهمه تأثيرا مباشرا أو غير مباشر - وصل في بعض الأحيان إلي حد استباق النظريات - كاللاوعي وما تحت الوعي وما فوقه ووراءه وكذلك اللاوعي الجمعي النماذج أو الأنماط الأولية - بل لقد بلغ حد التطابق في المصطلحات كما سنرى مثلا مع كلمة الإعلاء التي تتكرر في كتبه أكثر من اثني عشرة مرة..

الواقع أن نيتشه قد تجاوز علماء النفس "المدرسين" في عصره وتخلص من لغتهم التصويرية الجافة وسبقهم إلي كثير من المعارف والأنظار التي لم يدروا عنها شيئاً. نظر في خفايا النفس الفردية وما تتكره خجلاً أو تحجبه خوفاً من نفسها ومجتمعها ، كما نظر في العلاقات الوثيقة بين الحضارة والدين ، وبين المجتمع والأخلاق ، وتتبع التطورات الحضارية التي كونت ما نسميه الوعي إلى الأجداد وأجداد الأجداد واثبت أن هذا الوعي ليس إلا حصيلة الأخطاء عريقة ، وأن الضرورة تقتضي الغوص إلى ما تحته في متاهة الدوافع المستمرة ، كما تقتضي التطلع إلى ما بعده في "وعي جمعي" يحمله جيل من أصحاب الأرواح الحرة المريدة الخلافة ، جيل راح ينتظره ويعد له ويشر به بأعلى صوته . وهو لم يكتف في كل هذا بأن يكون خبيراً بالنفس يقتفي آثار منابعها الذاتية الحقة ، ولم يقف تجاربه ومحاولاته عند البحث عن هذه المنابع الأصلية (يقول في إحدى القطع التي كتبها عن زرا دشت : الانتظار والتأهب . انتظر أن تتبثق منابع جديدة . أن ينتظر المرء عطشه ويتركه حتى يصل إلي أقصى مداه لكي يكتشف منبعه) لم يقف الأمر عند هذا بل عرف أن "السيكولوجية" التي يقصدها "سوماتية" أن ممتدة الجذور في الجسد . ولهذا لم يكن من قبيل المصادفة أن يجعل عنوان إحدى حكمة التي كتبها ضمن شذرات كتابته الأكبر الذي سبقت الإشارة إليه : "الاهتداء بالجسد" وأن يقول فيها : "على فرض أن (النفس) كانت فكرة جذابة غنية بالأسرار الغامضة ولم يستطع الفلاسفة - والحق معهم - أن يفصلوا عنها إلا مرغمين ، فربما كأن ذلك الذي بدأ يتعلمون كيف يستبدلونه بها أكثر جاذبية واحفل بالغوامض والأسرار "

ولا شك أن نيتشه - بعد شوبنهاور وفويرباخ - قد اكتشف أن الجسد فكرة أكثر إثارة للدهشة من فكرة النفس "العتيقة" . وقد لا نعدو الصواب إذا قلنا باختصار يحتمه ضيق المقام أن هؤلاء الثلاثة قد عملوا على تحول الفكر الحديث من ميتافيزيقا العقل - الذي أنيار وخلع عن عرشه بعد موت هيغل - إلى ميتافيزيقا الجسد والإرادة والدوافع . ولعل نيتشه أن يكون أشدهم من هذه الناحية تأثيراً على تيارات عديدة من فلسفة الحياة إلى فلسفة الوجود إلي علم النفس الوجودي إلي الأنثروبولوجيا الفلسفية إلي مدارس التحليل النفس المختلفة ..

هل يعني هذا أن نجعل من نيتشه "عالم النفس" كما أصر على وصف نفسه في بعض نصوصه؟ وهل يصح أن نشق على أنفسنا فوازن موازنة دقيقة بين نصوصه التي تتجلى فيها "إنجازات السيكولوجية" وبين نصوص أخرى نستقيها من علماء النفس التحليلين (كما فعل فيلسوف الحياة لودفيج كلاجيس (١٨٧٢-١٩٥٦) في كتابة إنجازات نيتشه السيكولوجية^(٧) مبنينا سبقه لنؤلاء في العديد من مناهجهم ونظراتهم وملاحظاتهم) إن البحث العلمي لا يعرف حدا يقف عنده، ولا يتهيّب بابا بطريقة ولا طريقا يقتحمه. وكل ما سبقت الإشارة إليه أمور مشروعة لا غبار عليها. ولكن المشكلة أن جوانب نيتشه متعددة - مثل في ذلك مثل كل مفكر حقيقي ضخم - فيو "سيكولوجي" أراد - على حد قوله - أن يجعل من علم النفس "طريقا إلى المشكلات الأساسية الكبرى" بحيث يصبح "سيد العلم" ويسخر سائر العلوم لخدمته والإعداد له. وهو بجانب ذلك "فسيولوجي" أراد أن يعرف "الفيزيس" في الطبيعة وفي حياة الإنسان وجسده الخاص، و "فيلولوجي" ضاق بمناهج فقهاء اللغات القديمة في عصره - وقد كان استاذا لها - وبضيق أفقهم وقصور تفسيراتهم اللغوية المرهقة. ثم هو قبل كل شئ وبعد كل شئ مفكر ميتافيزيقي وفيلسوف حضارة عدمية غاربية وأخرى مقبلة في مستقبل يبشر به ويعلن عنه ويدعو إلى خلقه وإبداعه.

وتبقى في النهاية مشكلة نصوصه نفسها. أن هذا النصوص المجنحة المتوهجة بنار الغضب أو التثوة تحير كل من يحاول الاقتراب منها. فيل يمكن أن نقف منها موقفا موضوعيا باردا يقتضيه التحليل العلمي، وهل نستطيع من ناحية أخرى أن نقى أنفسنا خطر الانجذاب لدوامتها والانجراف مع حماسها وجموحها؟ أن نيتشه يصف نفسه بأنه ليس بشرا وإنما هو ديناميت! وهو يؤكد باستمرار أنه قدر وأن قدرا لم تسمع عنه البشرية قد ارتبط به.. ومن يطلع على صفحة واحدة من كتاباته لا ينجو من زلزلة تصيبه أو حمم تتناثر من بركانه. ولن ينسى أحد وصفه لنفسه في هذه الأبيات التي جعل عنوانها "هو ذا الإنسان" من كتابه الذي يحمل نفس العنوان: حقا! أنى اعرف أصلى!، نيم لا اشبع، أتوهج، أكل نفسي.. كاللهب المحرق، نورا يصبح ما امسكه

فحما ما اتركه ... حقا! اني لهب محرق!

لا مفر أذن من أن نحاول الأمرين معا على صعوبة الجمع بينهما: أن نفهم هذا المفكر اللاهب الملتهب ، وأن نتعاطف معه ونجرب أن نرى رواده ، وبذلك نرضى مطلب الموضوعية الذي لا غنى عنه ، ونستجيب لدفى الوجدان الساحر الذي ينفح وجوهنا مع كل سطر من سطور الأمر عسير كما قلت ، وهو أشبه بإقامة العدل أو عقد الزواج بين الثلج والنار! أنه يتطلب اتخاذ مسافة البعد الكافية التي تحتمها النظرة العلمية المحايدة ، كما يقتضي القرب المتعاطف الذي يحتمه التعامل مع مثل هذا الفيلسوف الشاعر بالمعنى الاعمق لا بالمعنى التقليدي لهاتين الكلمتين. ولعل هذا البعد السحيق من جهة وهذا التواصل الوثيق من جهة اخرى هما اللذان تفرضهما كل علاقة أصيلة يمكن أن تنشأ بين الأنا والأنت (على حد تأكيد مارتن بوبر في كتبه العديدة عن هذه العلاقة الجوهرية الاصلية التي اوشكت أن تغيب غيابا مطلقا عن حياتنا العربية والمصرية!).

بقى أن نتم المهمة التي اشرنا إليها في بداية هذا التقديم ، ألا وهي بيان التأثيرات المباشرة أو الغير مباشرة لكتابات نيتشه " النفسية " على أعلام التحليل النفسي او بالأحرى "علم نفس الأعماق" كما يوصف في لغته . وهي مهمة سنحاول أداءها بإيجاز شديد لا يسمح المقام بتفصيله.

لنبدأ براند التحليل النفسي ومؤسسه فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩). ولنذكر اولاً أنه كان معاصراً لنييتشه الذي يكبره في السن بإثني عشر عاماً فحسب ، وأنه اتخذ منه ومن فلسفته موقف التحفظ الذي لم يكذب يترشح عنه . ولعل القارئ لم ينس تلك الفقرة المشهورة من نهاية المحاضرة الثامنة عشرة من محاضراته التمهيدية عن التحليل النفسي التي يشرح فيها كيف أودى الإنسان الحديث ثلاث مرات في غروره واعتزازه بنفسه ومكانته في العالم . كانت المرة الأولى عندما تم التحول الأكبر في عصر النهضة من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس على يد كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣) الذي افترض أن أرضنا ليست هي مركز الكون ، وكان من الضروري أن يستخلص الإنسان من ذلك. أنه ليس تاج الخليقة وأن العالم لم يخلق من اجله . وكانت

المررة الثانية عندما قدم تشارلز داورفن (١٨٠٩-١٨٨٢) كتابه عن اصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي فاثرت نظرفته فف التصور الدفنى بوجه خاص عن كون الإنسان صورة الله وخلقفته على الأرض . أما المررة الثالثة فكان الأذى اشد قسوة واعمق جرحا ، إذ جاء من جانب " البحث السفكولوجف الراهن الذى فرفد أن فثبت للأنسا أنها لا تملك حتى أن تكون سفدة فف بفتها الخاص ، أنما تظل معتمدة على أبناء شحفة عما فجرى بصورة فخر واعفة فف حفاتفا النفسفة " . ومع أن فروفد فقرر فف تواضع أن أصحاب التحلل النفسف لفسوا هم أول من نبه إلى ضرورة الرجوع إلى الذات ولا هم وخدمهم اللذفن فعلوا ذلك ، إلا أنه فستطرد ففقول : " فبدو أنه كتب علنا أن نعبر عن هذا اقوى تعففر وأن ندعمه بالمادة التجرفبفة التى تههم كل فرد ، ولسنا هنا بصدد مناقشة الطابع التجرفبف والعلمف للتحلل النفسف ، فالجدل حول هذه المسألة فطول ، ولكننا نسأل فحسب أن كان من حق فروفد وتلاميذه وخدمهم أن فستأثروا " بمجد " إذاء الإنسان الحديث وتعرففة عالمه الباطنف المظلم ، ام أن ففئشه قد سبقفم إلى الأخذ من هذا المجد بنصب !

مفما فكن الأمر فأننا نجد فروفد ففشف فف سفرفته (أو صورته الذاتفة) - التى نشرت سنة ١٩٢٥ - بالفلسوف شوبنفور وفتحده عن توجه التطابق القوف ففن التحلل النفسف وفلسفته . وهو فشهد بأن هذا الأخير لم فصرح فحسب بأولوفة " الانفعالفة " والأهمفة القصوى " للجنسفة " ، وأنما توصل كذلك إلى نظرات نافذة فف "إله الكبت" (راجع سفرة فروفد الذاتفة ، فرانكفورت على نهر المافن ، سلسلة كتب ففشر ، ص ٨٧)^(٢) وفستدرك فروفد - الذى كان ففما فبدو شدفد الحرص على عدم المساس بأصالته واكتشافه للاوعف - ففقول أنه لا فمكن الحديث عن أى تأففر لشوبنفور علىه وعلى بناء نظرفته لأنه لم فطلع على كتابات الففلسوف إلا فف وقت متأخر جدا ولم فكن ففنتظر من رجل مثل فروفد الذى عرف بتفافته واطلاعه الأدبف الواسع - أن ففجاهل معاصره ففئشه ، ففجده ففجل فف الموضوع السابق من سفرفته هذه الملاحظة الدالة : " اما ففئشه ، الذى كثر ا ما تتطابق مشاعره ونظراته بصورة مذهلة مع النتائج المضمنفة لتحلل النفسف ، فقد فجنبته طوفلا ولم فكن فرجع إلى السبق (أو الأولوفة) بقدر ما كان فرجع إلى حرصف على المحافظة على حرفتف " ولا

يخفي علي القارئ أن هذه العبارة تنطوي علي ما عكس ما أراد عالم النفس الششير اذ يبدو أنه- في هذه النقطة علي الأقل - لم يعرف نفسه كما كان يتوقع منه ، ولم يستطيع اخفاء اهتمامه ينفي أي تأثير عليه من نيئشه ، فكأنني به قد وقع زلة من زلات اللسان او القلم التي تثبت ما حاول أن ينكره ويخفيه !

ولا يتسع المجال لتناول علاقة فرويد بنئشه بصورة مفصلة ، ويكفي أن نشير- تأكيدا لهذه العلاقة التي حاول مؤسس التحليل النفسي أن ينفيها أو يقلل من شأنها - إلى أن مؤرخ حياة فرويد - وهو العالم الإنجليزي أرنتست جونز - يذكر في كتابه عن حياة أستاذة خطابا مؤرخا في سنة ١٩٠٠ يقرر فيه أنه "مشغول بقراءة نيئشه" ، ولابد أنه لم يفقه أن يطلع عليه من قبل وأن لم يبدأ العكوف عليه إلا في السنة المذكورة . ونضيف واقعة أخرى لا تخلو من دلالة علي العلاقة غير المباشرة بينهما . فقد حضرت صديقة نيئشه لو سالومي (وهي التي حاول عبثا أن يخطب ودها !) مؤتمر التحليل النفسي الثالث الذي انعقد في شهر سبتمبر سنة ١٩١١ في مدينة فيمار . والمعروف أنها أنضمت بعد ذلك إلى مدرسة فرويد الذي اعتبرها من تلاميذه ، كما حاولت في مذكرتها التي كتبتها بعنوان "من مدرسة فرويد" أن تربط نظريات التحليل النفسي وتعبيرات نيئشه وصيغه النفسية المختلفة ، وأخيرا نشير باختصار إلى الرسائل المتبادلة بين فرويد والكاتب الروائي الاشتراكي أرنولد تسفانج^(٤) (١٨٨٧-) في فترة امتدت من سنة ١٩٢٧ حتى سنة ١٩٣٩ . فقد أخبره تسفانج أنه يزمع وضع كتاب أو رواية طويلة عن نيئشه ، ثم أرسل إليه في الثاني من ديسمبر سنة ١٩٢٠ من مدينة فينا خطابا يقول فيه أنه - أي فرويد - قد حقق كعالم نفس تلك الرسالة التي شعر نيئشه بوجود أنه الملهم أنه مكلف بأدائها ، وأن كان قد عجز عن تحويل رواه الشعرية إلى حقائق علمية . وأخذ الكاتب الروائي يعدد "إنجازات" فرويد التي سبقه الفيلسوف إلى الإحساس بها وصياغتها : "لقد حاول نيئشه أن يصور "ميلاد التراجيديا" ، وأنت قد فعلت هذا في كتابك عن "الطوطم والمحرم" (التابو) وغير عن شوقه إلي عالم يقع وراء الخير والشر ، وقد استطاعت عن طريق التحليل النفسي أن تكتشف مملكة تتطبق عليها عبارته ، وأن تقلب قيمة كل القيم ، وتتجاوز المسيحية ، وتصوغ "خصم المسيح" الحقيقي ، وتحرر مارد الحياة المتصاعدة من الزهد الذي كانت

تعتبره المثل الأعلى ، ولقد استطاعت كذلك أن ترد " إرادة القوة " إلى الأساس الذي تقوم عليه ، وأن تتناول بعض المشكلات الجزئية التي اهتم بها نيتشه عن الأصل اللغوي للمفاهيم الأخلاقية فتتطرق منها إلى مشكلات اعظم واهم من الكلام والافصاح والربط بين الأفكار وتبليغها وتوصل إلى حلها . أما الروح المنطقية او السقراطية التي رفضها فقد قصرتها علي مجالات الوعي ووضعها في حدودها بصورة ادق . " ولما كنت باحثا طبيعيا وعالما نفسيا يتقدم خطوة خطوة فقد أتممت ما تمنى نيتشه أن يتمه ، الا وهو الوصف العلمي للنفس البشرية وجعلها مفهومة ، ثم زدت علي ذلك فبينت - بحكم كونك طبييا - سبل تنظيمها وعلاج امراضها . أنني اعتقد كذلك أن هناك قدرا كبيرا من الملاحظات الفردية - التي تتصل بفرويد " الكاتب " وتمد جسورا بينه وبين نيتشه ، كما أعتقد أن بسالة " المتفلسف بالمطرقة " قد فاقتها بسالة الباحث بأسلوب موضوعي خالص عن الدوافع الأورفية والديونزية . واكتشاف تأثيرها وفعلها في كل واحد منا"

ماذا كان رد فعل مؤسس التحليل النفسي علي كل هذا التمجيد والاشادة بدوره؟

العجيب حقا أنها لم تحوله عن تحفظه تجاه الفيلسوف ، بل لعلها قد زادت بصراها عليه ! فهو ينصح الكاتب الروائي بالعدول عن فكره تأليف الكتاب ، بل يضيف في خطاباته التالية أننا لا نعرف الا اقل القليل عن تكوين نيتشه الجنسي ، وهذا القليل لا يساعدنا علي تطبيق ادوات التحليل النفسي لالقاء الضوء علي حياته وقدره .. ويبدو أن الكاتب لم يقتنع بالحجج التي تذرع بها فرويد ، فارسل إليه هذا الاخير - في خطاب مؤرخ في السابع من ديسمبر من السنة نفسها ١٩٢٠ - هذه العبارة الدالة : " اكتب عن العلاقة بين تأثير نيتشه وتأثيري بعد أن أموت " (ارجع الرسائل المتبادلة بين فرويد وأرنولد تسفانج ، نشرتها ارنست فرويد ، فرانكفوت علي الماين ، ١٩٦٩ ، ص ٢٥ وما بعدها) .

لعل هذا الموقف المتحفظ أن يرجع - كما تقدم - إلى خشية فرويد أن يستقر في الأذهان سبق نيتشه وأن يضر ذلك بريادته وأصالته، والرد على هذا بسيط: فليس نيتشه هو الوحيد الذي أثر على تفكير فرويد، سواء اعترف به أم أنكره (فثمة تأثيرات

مؤكدّة من أسماء أخرى مثل ليبنتز وجوته وشوبنهاور وكاروس - الفيلسوف الطبيعي الرومانتيكي المعروف بكتابه عن النفس وبحديثه عن اللاوعي) كما أن عشرات المؤثرات لا تصنع عبقرية، والاطلاع على عشرات الحكم والأفكار الملهمة لا يغني عن ضرورة تشكيلها ولا ينال من أصالة اكتشاف المنهج وسبل الفحص والعلاج. هل نقول إذا مع باحث مثل هنري ف. إينبرجر (في كتابه اكتشاف اللاشعور، الجزء الأول عن نيته نبي عهد جديد، ص ٧٣ - ٣٨٥ من الترجمة الألمانية، ١٩٧٣)^(٤) أن تأثير نيته يتغلغل في مدرسة التحليل النفسي بأكملها؟ أن الحكم الموضوعي النزوي يقتضي المقارنة بين النصوص مقارنة دقيقة. وهو جهد مشروع كما قلت، وسنخرج منه في النهاية بما لا يمس رائد التحليل النفسي في أصالته، ولا يحول فيلسوف إرادة الحياة والقوة إلى عالم نفس! وفي تقديري أن هذه المقارنة الدقيقة - التي نفتقدها حتى الآن - ستنتهي إلى النتيجة التي أشرت إليها، ولكنها ستؤكد فضلا عن ذلك أوجه تشابه عديدة بين فكر المفكر وعلم العالم بغض النظر عما أثير حول علمه من ظنون واما بذل من محاولات لتدعيم أفكاره بالتجارب و"التقنيات" أو الأساليب العلمية والطبية الدقيقة. سوف نلاحظ مثلا أن الفيلسوف وعالم النفس يشتركان في الاعتقاد بأن كل تفكير الإنسان وفعله وكل أشكال التعبير عن الحياة البشرية عند الفرد والجماعة إنما هي مظاهر أو ظواهر معبرة عن "عمق" باطن، وأن "اللاوعي" هو الذي يقوم في ذلك بالدور الأول والأكبر لا "الوعي"، إذ تكون السيطرة لقوى الدافع التي تأتي من مناطق لا واعية في النفس، وهي قوى أو طاقات تعد أقدم من الوظيفة العقلية، كما تكتشف عن الجانب الأكبر من شخصية الإنسان الذي يحاول بطبيعته أن يستتر خلف أفتنة من كل نوع - ويتم هذا الكشف حتى في أحلامه (حسب نظرية فرويد عن الأحلام). ولهذا يؤكد نيته في مواضع كثيرة من نصوصه أننا نستطيع أن نستخلص من التعبيرات الانفعالية لأي إنسان ما يفوق في حقيقته ودلالته كل ما يمكن أن نستخلصه من العقل الذي يعمد دائما إلى الوزن والقياس والحساب والتخطيط.

ولقد اعترف فرويد - كما سبق القول - بأن كتابات نيته تتطوى على نظرات حدسية نجدها في كثير من الأحيان متطابقة مع النتائج التجريبية للتحليل النفسي، والواقع أن هذه الكتابات تتناثر فيها مفاهيم وأفكار لا شك في أهميتها وقيمتها

التحليلية والنفسية، ناهيك عن مصطلحات يمكن أن توصف بأنها بذور نمت منها بعض المصطلحات التي استقرت في التحليل النفسي (مثل مصطلح "النيو" الذي يقابلنا أكثر من مرة في الكتاب الأول من هكذا تكلم زرادشت وتبقى النظرات الحديثة- كما وصفها فرويد بحق - هي الأجدر بالاهتمام، إذ لا نستبعد أن تكون قد أثرت على رائد التحليل النفسي مهما أنكر ذلك التأثير أو تكرر له. ولندكر بعض هذه النظريات باختصار: التصور الدينامي للنفس مع تصورات أخرى مرتبطة به كالطاقة النفسية، ومقادير الطاقة الكامنة أو المعوقة، وتحويل الطاقة من دافع إلى آخر، تصور أن النفس نظام أو نسق من الدوافع التي يمكن أن تتصادم وتتصارع أو تندمج وتذوب في بعضها، تقدير أهمية الدافع الجنسي وأن لم يجعله الدافع الأول والأهم كما فعل فرويد قبل أن يتكلم عن غريزة الموت في كتاباته المتأخرة، إذ أنه يأتي عنده بعد دوافع العدوان والعدم، فهم العمليات التي سماها فرويد "إليات دفاعية" وبخاصة عملية الإغلاء والتعويض، والتعجيل أو التعميق - والذي يسميه فرويد الكبت - واتجاه الدوافع وجهة مضادة للذات نفسها. كذلك نجد بعض الأفكار المهمة متضمنة في نصوص الفيلسوف مثل صورة الأب والأم، وأوصافه للإحساس بالحق والضمير الكاذب والأخلاق الفاسدة التي سبقت أوصاف فرويد للإحساسات العصابية بالذنب كما سبقت وصفه للأنا الأعلى، أضف إلى هذا كله أن كتاب فرويد المشهور "الضيق بالحضارة" يكاد أن يوازي كتاب نيتشه عن "تسلسل الأخلاق" موازاة دقيقة في نقد العصر والحضارة، ولعل كليهما قد تأثر بما قاله الفيلسوف والكاتب الفرنسي ديديرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) من أن الإنسان الحديث مصاب بمرض عجيب مرتبط بالمدينة، لأن المدنية تتطلب منه أن يتخلى عن إشباع دوافعه. وغنى عن الذكر أن الإثنيتين قد عاشتا متعاصرتين، وأنهما قد مرضتا بزمانتهما وحضارتين وحاولا أن يعرياهما من أفتنعتهما الزائفة. والفرق الأساسي بينهما أن عالم النفس قد اهتم بالتطور الذي يبدأ من الماضي بينما تطلع الفيلسوف بكل غضبه وحماسه إلى المستقبل.

ويأتي دور الفرد أدلر (١٨٧٠ - ١٩٣٧) مؤسس علم النفس الفردي الذي يدور حول قضية أو فكرة تبدو شديدة القرب من تفكير نيتشه. فالمعروف أن أدلر قد اعتبر الشعور بالنقص أو الضالة من أهم حقائق الحياة النفسية، كما استخلص منه

نتائج مهمة تتعلق بتحديد شخصية الفرد وبطابع الحياة الاجتماعية، وهو يذهب إلى حد القول بأن الإنسان هو الكائن الذي يسعى سعياً دائماً لإكمال شخصيته، وذلك بفضل إحساسه بنقصه وضالة قيمته، فإذا عاق هذا السعى إلى الكمال عائق وحيل بينه وبين الطموح إلى القوة وإثبات الذات ظهرت عليه أعراض المرض العصابي.

ولا شك أن العبارات السابقة تغرينا بالتقريب بين فلسفة نيتشه وبين مذهب أدلر الذي يحركه الطموح إلى القوة أو "إرادة القوة". وقد نسرع إلى الظن بأن هذا المذهب يردد تنويعات مختلفة على لحن أساسي من إلهان نيتشه، وربما يؤيدنا في هذا الظن أن أدلر نفسه - في كتابه عن الشخصية العصبية (١٩٢١) - يوافق على أن "إرادة القوة" تصلح للتعبير عن مسعاه وأن هذه الفكرة الموجهة - كما يقول في التمييز للجزء النظري في الكتاب المشار إليه - "يندرج تحتها اللببديو والدافع الجنسي والميل للانحراف أياً كان مصدرها جميعاً، أن إرادة القوة و"إرادة المظهر" عند نيتشه تتطوى على جوانب كثيرة من رأينا الذي يقترب بدوره في بعض النقاط من آراء فيريس وغيره من المؤلفين القدامى. ولا يكتفى أدلر بهذه العبارات التي تشهد باطلاعه الواسع على فلسفة نيتشه واعترافه بتأثيرها عليه، بل يضيف قوله في كتاب آخر نشره بالاشتراك مع زميله كارل فورتميلر تحت عنوان "العلاج والتربية"، وإذا ذكرت اسم نيتشه فقد كشفت عن أحد الأعمدة الشامخة التي يقوم عليها فننا، أن كل فننا يطلعنا على خبايا نفسه، وكل فيلسوف يعرفنا بطريقته في توجيه حياته وجهة عقلية، وكل معلم ومرب يشعرونا بانعكاس العلم على وجدانه، كل هؤلاء يهدون بصرنا وإرادتنا في أرض النفس الواسعة" - (راجع كتاب يوسف راتنر عن الفرد أدلر ١٩٧٢، ص ٨٢، سلسلة كتب روفلت المصورة عن شخصيات الأدباء والفنانين والمفكرين، العدد ١٨٩)^(١)

ربما أوحى إلينا هذا كله بأن مذهب أدلر صورة نفسية من فلسفة نيتشه. غير أن الحقيقة أبعد ما تكون عن هذا الظن، بل ربما جاز القول بأن علم النفس الفردي يسير في اتجاه مضاد لأفكار فيلسوف القوة. ولا يرجع هذا إلى أن أدلر قد تأثر به كما تأثر بغيره، فالتأثيرات مهما اشتدت وتنوعت لا تصنع، كما قدمنا - شخصية ولا فكرياً

متميزا، وأما يرجع إلى الفروق الموضوعية الدقيقة بينهما، فإرادة القوة التي تصورها نيتشه تختلف عن الطموح إلى القوة الذي يفسح له أدلر مكانا مهيما في نظريته عن العصاب، وبينما يعبر الأول بفكرته عن إنسانية أعلى ويجعل منها وسيلة تخطى الإنسانية الحاضرة وغايتها، نجد أدلر يعتبر الفكرة نفسها وموقف نيتشه بأكمله تعبيراً عن اليأس والقلق ونزعة التعويض التي تدفع بصاحبها إلى السيطرة على الآخرين وإثبات القوة والغلبة عليهم (ولا ننسى بهذه المناسبة أن فيلسوف القوة كان فاسد المعدة مضطرب الأعصاب مصاباً بالأرق المزمن وشقياً يتجاهل العصر وجووده بحيث يمكننا أن نقول مع بعض الباحثين أن علم النفس الفردي هو أبلغ أتيام لإرادة القوة وأقصى تعرية لخداع صاحبها لنفسه وتدميرها لها، وكما وضع فرويد التصميم الواعي والتدبر والحكم العقلي الواضح في مقابل الدوافع اللاوعية، كذلك أقام أدلر من الشعور بالجماعة سدا يحمي الحياة النفسية عن عواصف الطموح إلى القوة والسيطرة الإنسانية، صحيح أن أدلر قد سلم بوجود ثنائية نفسية تذكرنا بما قاله فرويد عن مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، أو دوافع الحب والحياة ودوافع التدمير والموت، ولكن الواقع أن علم النفس الفردي يحاول تحقيق التوازن بين النزوع الفردي إلى القوة وبين الشعور بالجماعة أو المجتمع. فإذا كانت إرادة القوة تمثل الدافع الأصلي وتعتبر عن غريزة الحياة الأساسية والمحور الذي يدور حوله الوجود، فإن الشعور بالجماعة هو الأصل والأساس في حياة الإنسان، وما النزوع إلى القوة إلا حركة نفسية نابعة من عقدة الشعور بالنقص (أو ضالة القيمة) مفسدة للإنسان مدمرة لكيانه.

وليس الإنسان في نظر علم النفس الفردي مجرد حالة فردية أو استثنائية تطمح إلى القوة والسيطرة ولا تعرف شيئا عن الحب كما زعم فرويد عن تلميذه المنشق! وأما يقاس الفرد دائما بمقياس الإنسان المثالي الذي يتبع قواعد اللعبة التي يسنها المجتمع ويسير - على هدى التربية وعلم النفس - إلى تحقيق الحياة الإنسانية المشتركة مع إخوته في الجماعة الإنسانية.

ونصل أخيراً إلى العلم الثالث من أعلام "علم نفس الأعماق" وهو كارل جوستاف يونج (١٨٧٥ - ١٩٦١) لنعرف إلى أي حد تأثر "بالخبير بالنفوس". والحق

أن يونج يسلم بهذا التأثير بجوانبه الإيجابية والسلبية. ونستشهد على هذا برسالة كتبها قبل موته بشهور قليلة إلى أحد رجال الدين الأمريكيين وقال فيها: "أن تقديم تقرير مفصل عن تأثير أفكار نيتشه على تطوري العقلي لمهمة طموح تتخطى حدود قدرتي. فقد أمضيت شبابي في المدينة التي كان نيتشه قد عاش فيها فترة من حياته وعمل في تدريس اللغات القديمة في جامعتها، وبذلك شببت في جو لا يزال يرتجف تحت سطوة مذهبه، على الرغم من أن هجماته كانت تلقى مقاومة شديدة. لم أستطع أن أتجنب الأثر الذي أحدثه إلهامه الأصلي على نفسي وشدني إليه بقوة. فقد كان يتميز بالإخلاص والصدق الذي لا يمكن أن يدعيه عدد غير قليل من الأساتذة الأكاديميين الذين يهتمون بمظاهر الحياة الجامعية أكثر مما يهتمون بالحقيقة. والأمر الذي أثار في أعظم تأثير هو لقاءه بزرادشت ونقده "للدين"، هذا النقد الذي أفسح في الفلسفة مكانا للعاطفة المتوقدة من حيث هي دافع أصيل على التفلسف. شعرت أن "التأملات لغير أو أنها" قد فتحت عيني، أما "تسلسل الأخلاق" و "العود الأبدى" فكانا حظهما من اهتمامي أقل، واستطاعت أحكامه السيكلوجية النفاذة أن تبصرني تبصرة عميقة بما يمكن أن يحققه علم النفس.

وعلى الجملة، كان نيتشه بالنسبة إلى هو الإنسان الوحيد الذي قدم لي في ذلك العصر إجابات كافية، عن بعض الأسئلة والمشكلات الملحة التي كنت أشعر بها أكثر مما أفكر فيها (رسائل يونج، الجزء الثالث) ص ٣٧٠ وما بعدها).

هذا الاعتراف الصريح من مؤسس علم النفس التحليلي لا يحتاج إلى تعليق. ويمكن أن نضيف إليه اعترافا آخر يسجله بكل العرفان عن سنوات الطلب والتحصيل في شبابه، فقد أقبل على قراءة نيتشه في نهم وحماس، ثم قرأ "هكذا تكلم زرادشت" فكانت قراءته لهذا الكتاب بجانب فاوست لجوته - أقوى تجربة مر بها في شبابه (راجع ليونج: ذكريات وأحلام وأفكار، نشرتها أنبيلا جافيه، زيورخ وشتوتجارت، ١٩٦٣، ص ١٠٩ وما بعدها)^(٧). ولعل أول أثر لهذه القراءة قد ظهر في رسالته الجامعية عن "سيكلوجية الظواهر المسماة بالظواهر الخفية وتشخيص أمراضها"

(١٩٠٢) فقد درس فيها حالة من حالات "الكريبتومنيا" التذكر الخفي والاشعوري) والتي صادفها عند نيتشه.

ولم تمض سنوات قليلة حتى رجع إلى نفس الموضوع، وحاول أن يتحسس طريقه إلى "شيطان اللاوعي" الذي وقع الفيلسوف تحت تأثيره السحري. عند تدوينه لكتابه عن زرادشت: "أن هذه الاهتزازات الراجفة العميقة للمشاعر، وهي التي تتخطى مجال الوعي وتتجاوزه، هي القوى التي أظيرت للنور أقصى التدايعات تطرفا وخفاء، هنا اقتصر الوعي على القيام بدور العبد الخادم لشيطان اللاوعي الذي طغى على الوعي وراح يغمره بالخواطر الغريبة، وما من أحد استطاع أن يصف حالة الوعي بمركب لاواع مثل نيتشه نفسه (الكريبتومنيا، في المجلد الأول من مؤلفات يونج الكاملة ص ١١٣ وما بعدها) - ويحاول الطبيب النفسي الشاب أن يتابع هذا الموضوع الشائك عن "الأرواح" والأرباب عند الإغريق وبخاصة عن شخصية ديونيزيوس مع الإشارة الصريحة إلى تأثيرها على نيتشه ابتداء من كتابه "ميلاد التراجيديا" فيقول في رسالة وجهها سنة ١٩٠٩ إلى فرويد: "يبدو أن نيتشه قد أحس بهذا إحساسا قويا، ويخيل إلى أن الديونيزي" كان يمثل موجة ارتداد جنسية لم تقدر قيمتها التاريخية حق قدرها، وقد تدفقت بعض عناصرها الجوهرية إلى المسيحية، وأن طبقت تطبيقا آخر يتسم بالاعتدال والتصالح (رسائل يونج، الجزء الأول، ص ٣٥).

ولا يقف الأمر عند هذه النصوص وأسبابها لبيان تأثير نيتشه على يونج، فالواقع أن خيوط هذا التأثير بشخصية نيتشه و"نمط" حياته وتفكيره بل وأحلامه ورؤاه تتخلل كتاباته من بداية حياته إلى نهايتها. ولا شك أنه كأن صادقا كل الصدق عندما قال في كتابه المشهور عن "سيكولوجية اللاوعي" ١٩١٢ (وطبع طبعات منقحة بعد ذلك) أنه قد بدأ حياته طبيبا نفسيا وعقليا، ولكن نيتشه هو الذي أعده إعدادا لعلم النفس الحديث (سيكولوجية اللاوعي، المجلد السابع من المؤلفات الكاملة، ص ١٢٨)^(٨). ولولا ضيق المقام لتعرضنا للتجارب "الدينية" التي مر بها الفيلسوف

وعالم النفس في صباهما وشبابهما، إذ انحدر كلاهما من صلب قسيس، ووجد نفسه محاطا بعلماء اللاهوت الذين عجزوا عن الإجابة عن الأسئلة التي أرفقتها.

ولكن الأهم من ذلك ألا ننساق وراء التأثير والتأثر - الذى يظل في تقديري أمرا غامضا على كل المستويات!- وأن علم أن مؤسس علم النفس التحليلي لم يكن مجرد معجب متحمس لفيلسوف الإرادة والحياة وإنما أتيح له أن يتطور وينضج ويجد ذاته وينظر إليه بعين نقادة. ونكتفى في هذا الصدد بمثلين تقدمهما من مؤلفاته، فيو في كتابه عن "الأنماط النفسية" (١٩٢١) - وهو أول مؤلف كبير بعد كتابه عن تحولات الليدو ورموزه الذى شيد أنفصاله عن فرويد (١٩١٢/١٩١٣) - لا يكتفى بسرد نصوص يقتبسها من نيثشه، وإنما يتناول شخصيته كمثل على نوع من الوعي الذى يحاول بكل جهده السيطرة على الدوافع المظلمة. أنه يذكر بالتقابل الأساسى الذى يعبر عن التضاد الحاسم بين طرفين هما ديونيزيوس وأبوللو - كما عرضه نيثشه في كتابه المبكر عن ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى - ثم يتطرق إلى نقد دينامية الدوافع الكامنة وراء هذا التضاد، ويسوق أمثلة أخرى من التاريخ الحضارى والأدبي نذكر منها رسائل الشاعر الفيلسوف شيلر (١٧٥٩ - ١٨٠٥) عن التربية الجمالية ليعزز بها نقده.

لقد أهمل المفكران الشاعران في رأيه البعد الدينى واقتصرا على الاهتمام بالبعد الجمالى والفنى لشخصيتى أبوللو وديونيزيوس، وهو لا يكتفى لتفسير مضمون التجربة الدينية والتاريخية التى تغلغت في "اللاوعى الجمعى" لقدماء الإغريق فضلا عن أن نيثشه قد تجاهل الجانب الصوفى والتأملى الذى اتسمت به طقوس ديونيزيوس في أماكن مختلفة من بلاد الإغريق: "لقد اقترب نيثشه من الواقع إلى الحد الذى جعل تجربته الديونيزية المتأخرة أشبه بنتيجة ضرورية لا مفر منها، أما هجومه على سقراط في ميلاد التراجيديا فيو هجوم على العقلانى العاجز عن الإحساس بالنشوة والتوهج الديونيزى (الأنماط السيكلوجية)، المجلد السادس من المؤلفات الكاملة، ص ١٥١^(٩) وقد كأن من الطبيعى أن يحاول يونج فحص الخصائص النفسية لهذين النمطين الأسطوريين وأن يحاول أن يبين العلاقة بينهما وبين نظريته عن الوظائف

النفسية والمواقف أو الأنماط الأساسية التي تؤدي في مذهبه دورا كبيرا (والمعروف أنه يحدد أربعة أنماط من الوظائف هي التفكير والشعور والإحساس والحدس، كما يحدد نمطين أو موقفين أساسيين هما الانطواء والانبساط). وهكذا يجد أن ما يصفه نيتشه "بالديونيزي" يقترب في تصوره من الشعور المنبسط المتجه إلى الموضوعات الخارجية، إذ تظهر في هذه الحالة تأثيرات أو أنفعالات دافعية قاهرة وعمياء تعبر عن نفسها في صور جسدية عنيفة، أما ما سماه نيتشه "بالأبولوني" فهو - كما أوضح بنفسه - تعبير عن إدراك الصور الباطنة للجمال والحب والمشاعر المعتدلة المنظمة. وتبرز طبيعة الحالة الأبولونية إذا قارنا بينها وبين الحلم. فهي حالة استبطان وتأمل متجه إلى الباطن مستغرق في عالم الحلم الغنى بالأفكار والمثل الأبدية، أي أنه في النهاية تعبير عن حالة الأنطواء (المرجع نفسه، ص ١٥٢) ثم يتطرق عالم النفس إلى تحليل شخصية نيتشه نفسه فيقول أنها تجمع بين الوظيفة النفسية للحدس من ناحية وبين وظيفة الإحساس والدافع من ناحية أخرى، أنه يمثل النمط الحدسي أو الوجداني الذي يميل للانطواء، يشهد ذلك طريقته الحدسية والفنية في الإنتاج كما يدل عليه أسلوبه في الكتابة بوجه عام وفي ميلاد التراجميدا. وزرادت بوجه خاص. ومع ذلك فإن هذه النزعة الانطوائية تخالطها - كما نرى من كتبه العديدة التي وضعها في صورة حكم منثورة - نزعة عقلية ونقدية حادة متأثرة باعتراف صاحبها نفسه بإعجابه بحكم الكتاب الأخلاقيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وتبقى الغلبة في نهاية المطاف للنمط الحدسي المنطوي الذي يفتقر عموما إلى التحدد والتنسيق العقلي والمنهجي. ويميل إلى إدراك "الخارج" عن منظور "الباطن" ولو على حساب الواقع. ويظل الفيلسوف طوال حياته واقعا تحت تأثير السمات الديونيزية للاوعى الباطن، إذ لم تبلغ هذه السمات سطح الوعي إلا بعد أن تفجر مرضه الأخير واستسلم لغيوبته العقلية الطويلة التي انتهت بموته، ولم تظهر قبل ذلك إلا في مواضع قليلة متفرقة من كتاباته في صورة رموز وإشارات شبقية.

أما المثل الثاني الذي يدل على مدى اهتمام يونج بشخصية نيتشه فيمكن أن نسوقه من النصوص المختلفة التي تعرض فيها العالم السويسري "للقدر" الألماني والمحنة التي جرها الألمان على ملايين البشر في حُرْبين عالميتين، فنحن نجد في

كتابه السابق الذكر عن الأنماط النفسية إشارات يفهم منها أن "زرا دشت" نيتشه قد ألقى الضوء على مضمونات من اللاوعي الجمعي مرتبطة بظهور "الإنسان القبيح" وبالمأساة اللاشعورية الفاجعة التي يعبر عنها هذا "النبى - الضد" أو المتنبئ المعذب (وقد كان العصر يفيض في ذلك الحين بجرائم الفوضويين والعدميين ومقتل الأمراء والنبلاء والحكام وتطرف اليساريين .. الخ) أما عن اللوحات والرموز التي فاضت عن اللاوعي الأوربي للتعبير عن الخطر القادم على يدى الوحش الفائسى فنلاحظ أن يونج يتحدث عن "البربرى الجرمانى" في دراسة صغيرة له عن "اللاوعي" ترجع إلى سنة ١٩١٨. والغريب في حديثه أنه يعيد إلى المسيحية بمهمة ترويض الجانب "الواضح والأعلى" من وعى هذه الجماعة الخطرة، ويترك مهمة التحكم في جانبها "السفلى" للعناية الإلهية! والأغرب من هذا أنه لا يذكر الخطر الجرمانى وحده، وإنما يؤكد أن "الجنس الأرى الأوربى" يتعرض لنفس الخطر النابع من عمق اللاوعي الجمعى، ثم يشير إلى نيتشه إشارة غير خافية حين يقول أن "الوحش الأشقر يمكنه في سجنه السفلى أن يستدير إلينا فيهددنا أنفجاره بأفطع النتائج عن هذه الظاهرة تتم كثورة نفسية في داخل الفرد، كما يمكن أن تظهر في صورة ظاهرة اجتماعية، (عن اللاوعي، المجلد العاشر من المؤلفات الكاملة، ص ٢٥)(١).

لقد صدق تاريخ العالم حدس يونج واستيقظ الوحش الأشقر وفجر حمم الكارثة، فبيل نقول اليوم أنه ظلم نيتشه فصوره (كما فعل توماس مان بعد ذلك في روايته الرائعة عن الدكتور فاوستوس التي تحمل ملامح من نيتشه ومن المؤلف الموسيقى الغريب الأطوار أرنولدج شينبرج ..) في صورة النمط المعبر عن الوحش الأشقر، أم أنه أنصفه حين أكد أنه عبر عن ذلك "البربرى" الكامن في طبقات اللاوعي السفلى من كل جرمانى وفي أعماق نيتشه نفسه وتجربته؟ مهما يكن الأمر فإن يونج قد اهتم من الناحية العلمية البحتة بإبراز قوى الدوافع "النمطية الأولية" التي وصفها نيتشه نفسه وأعلن عن عواصفها وصواعقها المقبلة وحذر من أخطارها، وكانها كان هذا الشاعر الفيلسوف "الخبير بالنفوس" هو ساحر العصر الذى يستحضر أرواح الشياطين المدمرة، ويتنبأ بالكارثة المحتومة، ويعرى الأفتنة الحضارية والأخلاقية والفكرية الزائفة لتسقط وسط الحطام الهائل المتراكم على صدر

أوربا العجوز: "ويل لهذه المدينة العظيمة - وأنا الذى تمنيت أن أشاهد أعمدة النار التى تحترق فيها! لأن هذه الأعمدة النارية يجب أن تسبق الظهر العظيم. ومع ذلك فلهذا أو أنه وقدره الخاص!!"

أن هذا النص الذى نجده فى زرادشت كما نجد أشباهه فى كتب نيتشه الأخرى يدل دلالة واضحة على أنه كان فيلسوف الكارثة. ومع ذلك فإن أمثال هذه النصوص المزدهمة بصور الخراب ورموزه لا يصح أن نفرنا بتفسيرها تفسيراً تاريخياً ضيقاً، ولا يجوز أن نتسبنا لحظة واحدة أنها تعبر تعبيراً رمزياً عن "الزلزلة القادمة" التى سنتبعها إشراقة "الفجر الجديد" (ولا ننسى أيضاً أن الرموز الأصيلة ذات أبعاد عميقة متعددة).

ونسأل أخيراً: ما هى هذه الزلزلة؟ وما هو هذا الفجر الجديد؟ ليس من السهل أن نحدد ما يقصده نيتشه بهاتين الكلمتين أو بغيرهما من كلماته ومصطلحاته الفنية المليئة بالإيحاءات والإشعارات. ولكن ليس من الصعب كذلك أن نرى - على ضوء ما سبق وما سيأتي بعد أن نيتشه يمثل "صدعاً فى تاريخ البشرية" (والتعبير لفيلسوف الحياة لودفيج كلاجيس الذى تقدمت الإشارة إليه). ولقد أكد تأكيداً لا مزيد عليه أنه "آخر العدميين"، وأن رسالته هى الكشف عن تصدع عصره "البرجوازي" وأنشيطه على رؤوس رجاله الجوف، وتعرية وعيه الكاذب بأسره، وتغيير ألواح قيمه التى فقدت قيمتها بعد أن تداعى عامود النظام الميتافيزيقى الذى كان يستند عليه، ولكن من الذى سيطلع هذا الفجر الجديد؟ من الذى سيحول القيم من اللوجوس (المنطق والجدل العقلى) إلى البيبوس (الحياة وإرادة المزيد من الحياة)؟ وأخيراً من الذى سيبدع هذا العالم الجديد؟ أنه جيل المبدعين من أفراد الإنسان الأعلى. وليس الإنسان الأعلى على الإنسان المبدع. ومن أجل هذا الإنسان الذى ائسدت حاجتنا إليه كتب هذا البحث، تحية للمبدعين الحقيقيين ولكل من يساعدهم على فهم أسرار الإبداع.

⁽¹⁾ جميع النصوص المنقولة عن الطبعة الكاملة التى نشرها كارل شلشتا F.Nietzsche . Werke 3 Bande . Hrsg. V.Karl Schlechta'2. Durchges. Auflage. Munchen 1960 , 7. Aufl.1973

-
- ⁽¹⁾Klages Ludwig : Die Psychologischen Errungenschaften Nietzsches , Leipz'g
1926 : 3.Auflage Bonn 1953
- ⁽²⁾Sigmund Freud : Selbstdarstellung . Schriften zur Geschichte der psychoanalyse .
Hg. Und eingeleitet von t se Grubrich – Simitis Frankfurt / Main (Fischerbucherei
6069) S. 87.
- ⁽³⁾Sigmund Freud / Arnold Zweig : Briefwechsel. Hg . von Ernst L. Freud.
Frankfurt/main 1969. S. 35 f.
- ⁽⁴⁾Ellenberger Henry, F. Die Entdeckung des Unbewussten Aus dem
Amerikanischen vbon Gudrun Theussner - Stampa, Bern-Stuttgart - Wein 1973.
Band I. S. 373 - 385: Prophet einer neuen Ara - Nietzsche.
- ⁽⁵⁾Joseph Rattner: Alfred Adler in Selbstzeugnissen und Bilddokumente. Reinbeck
1972. (Rowoholt Bildmonographic). 1891. S. 82
- ⁽⁶⁾C. G. Jung: Erinnerungen. Traume. Gedanken, HG. von. Aneila jaffe, Zurich-
Stuttgart. 1963 S 109
- ⁽⁷⁾C. G. Jung: Über die Psychologie des Unbewussten, in: G.W. Bd. 7. S. 128
- ⁽⁸⁾C.G. Jung: Psychologische Typen in: G.W. 6, S. 151
- ⁽⁹⁾G.G. Jung: Über das Unbewusste, in: GW. 10, S. 25.

نيتشه عند وعاء التقدم: العرب

جمال مفرج^(*)

أيقظ نيتشه، لدى المفكرين العرب، اهتماما خاصا جدا. فمنهم من حرك فيه عوامل البغض العميق، ومنهم من ملأ قلبه بالإعجاب والتعجب. وتوجه نحوه مؤلفون مشاهير عديدون: سلامة موسى، وفرح أنطون، وعباس محمود العقاد، وعبد الرحمن بدوي، وفؤاد زكريا، وحسن حنفي، وهشام شرابي، وغيرهم. وأثر نيتشه في الحياة الفكرية للعرب، حتى أنه يمكننا أن نقول أنه فاق في هذا التأثير بقية الفلاسفة الآخرين كأرسطو وأفلاطون وديكارت وليبنز وسبينوزا وكانط وهيجل.

بدأ الاهتمام العربي حيال "الساائل الكبير" في بداية القرن العشرين، وخصوصا العشرية الأولى منه، أي بعد موته بقليل. ثم انخفض الاهتمام به حتى كاد هذا الاهتمام ينضب. وحوالي الخمسينات عاود تيار الاهتمام بنيتشه بالصيبي مجددا ولكن لمدة محدودة، إذ سرعان ما فقد نيتشه جدارته النظرية. وفجأة، انفجر الإنتاج الفلسفي العربي المكرس لأعمال نيتشه في التسعينات من القرن الماضي، وتفوق بشدة على جميع المراحل السابقة، ولا تزال موجة الإنتاج المكرس لأعماله تنتفخ سنة بعد سنة بحيث تشكل الآن خطر الفيضان.

هذا، ولا يمكن اعتبار تغلغل النيتشوية الجارف في الحياة الفكرية للمجتمع العربي، في جميع الأوقات، مجرد نزوة للزي الشائع، كما حدث في الكثير من البلدان، أو أن نعتبره من صنع الأتباع والمنظرين لأن نيتشه ليس له أتباع، بمعنى الكلمة، في العالم العربي. بل كان هذا التغلغل علامة احترام حيال فكرة التمرد الانحطاطي عنده.

غير أن هذا التأثير للنيتشوية لم يكن مطلقا، فقد عارض بعض المفكرين العرب، ممن اهتموا بدراسة نيتشه، بصورة صريحة لبعض مصادراتها وأعرضوا عن الإقرار بما يترتب عليها من النتائج الإيديولوجية المتطرفة والدينية الملحدة. وهذا الرفض يدل، بوضوح، على أن الغرض من الاهتمام بنيتشه لا علاقة فعلية له بتطبيق

^(*) قسم الفلسفة جامعة متوري بقسنطينة، الجزائر.

مصادرات النيئتسوية الفلسفية تطبيقا صارما. وربما كان عدم الاهتمام بالمنهج الجينيالوجي الذي وضعه نيئتسه هو أكبر دليل على ذلك. فلقد رفض المفكرون العرب اللجوء إلى هذا المنهج الذي يضع موضع النقد كل المسائل التي يعالجها، ويضع الدين موضع السؤال، والذي كان "موت الإله" و "نهاية الميتافيزيقا" و "انهيار القيم" و "القضاء على الأخلاق" من النتائج المترتبة على تطبيقه.

هذا، ولقد توجه المفكرون العرب نحو نيئتسه مسترشدين إما باعتبارات نظرية (خالصة) وإما باعتبارات ذرائعية. إن البعض يرون في أفكاره "وسيلة لإصلاح العالم العربي المتخبط في التقاليد البالية". والبعض الآخرون يرون فيها "وسيلة تفتح أمام الفرد آفاقا واسعة في مجال القوة والثقة بالنفس وتحرير الحياة من المسكنة والذل" و "التغلب على ما ورثته الأجيال من عقائد موهنة للعزم". والبعض الثالث يرون فيها "دعوة للبحث عن حقيقة غير محدودة".

وينبغي القول أن الذين اتجّبوا إلى نيئتسه باعتبارات ذرائعية هم الغالبية، وخصوصا مفكري "الانحطاط". فإن نيئتسه غالبا ما كان يرد عندهم إلى موقع المعلق، أو الناطق الرسمي باسمهم، أو يتخذ ذريعة تمكن الواحد منهم من عرض إيمانه الفلسفي. فعرضهم لفلسفة نيئتسه إنما كان يستهدف تمكينهم من إقامة الأسس لأرائهم الخاصة.

لقد لاقت النيئتسوية ترحيبا واسعا، في بداية القرن العشرين، لدى مفكري "الانحطاط" أو "التقدم والتقيفر". وهم المفكرون الذين طرّقوا موضوع انحطاط الأمة العربية من منطلق الإيمان بالتطور والتمدن والتجديد. وقد طرّق نيئتسه نفسه هذه المشكلة، أي مشكلة الانحطاط، باعتبارها أم المشاكل. فالوعي الحاد والوضوح الكبير الذي واجه به نيئتسه مشكلة الانحطاط يعد، من دون شك، أهم حدث ثقافي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وينبغي القول أن أسماء "المرحبين الكبار"، الذين دعوا إلى نيئتسه بحماسة منقطعة النظر، من مفكري الانحطاط تظل بالدرجة الأولى هي أسماء "فرح أنطون" و "سلامة موسى" و "عبد الرحمن بدوي". وتلك الأسماء يمكن تقسيمها إلى مجموعتين: تلك العناصر التي تلتقت العلم في الغرب، في فرنسا خاصة، من أمثال

بدوي. وعناصر، أو مجموعة أخرى، قديمة نسبيا من الكتاب المسيحيين المصريين أو المهاجرين إلى مصر من بلاد الشام من أمثال فرح أنطون وسلامة موسى، وهؤلاء من أكبر المتأثرين بالفكر الغربي والداعين إليه.

كان أول من اهتم من هؤلاء المفكرين بنيتشه فرح أنطون صاحب "مجلة الجامعة". فقد كتب منذ عام ١٩٠٤ مقالا حول فلسفة نيتشه. وكان أحد العناوين الفرعية لواحد من مقالاته عن نيتشه "فيلسوف لا يعرف اسمه قراء اللغة العربية ولكنهم رأوا آثار مبادئه وفلسفته في كل شيء حولهم في كل مكان"^(١).

ويقدم فرح أنطون نيتشه بكثير من الحذر والخوف من هيئته الاجتماعية، فيلخص من فلسفته ما هو ضروري للمجتمع العربي، ويعرض عما يمس الأديان، فيقول: "إن مبادئ هذا الرجل تحتوي على كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلعوا عليها ليثددوا نفوسهم بها. ونريد بنذ المبادئ تلك التي صب فيها المؤلف كل ما أعطي من قوة النفس وحماسها لتحيب الحياة والنشاط والقوة إلى الناس وخلقهم بهذه الصفات خلقا جديدا وسحق الانحطاط في النفوس والهمم والأمم"^(٢). وشغل نيتشه اهتمام سلامة موسى أيضا في نفس الفترة، أي في بداية القرن العشرين. فراح يلح في مختلف مؤلفاته إلحاحا شديدا مركزا على ضرورة الخلاص من أسر الفكر الغيبي. وفي خاتمة "مقدمة السوبرمان" (١٩٠٩) ردد صيحة نيتشه "بأن الله مات" وأصبحت العبارة ترمز إلى نقطة الانطلاق الحقيقية لفلسفته الخاصة بالمجتمع. إنه استشعر بؤس العمال والفلاحين من صفحات فلسفة نيتشه التي قالت له أن القيم الرجعية الكامنة في التقاليد والعادات واللاهوت والغيبيات، هي التي تخذر حواسهم عن واقعهم فلا يرون أية هاوية تتحدر إليها أقدامهم المغلولة بقيود الآلهة والأنبياء والقديسين والرسول. ومن هذه الزاوية تحددت العلاقة الجدلية العميقة بين دراسة سلامة موسى حول موضوع "الله" وبين تبصير الفئات المطحونة في أسفل السلم الاجتماعي بحقها في الحياة بشرط أن تتحرر من العبودية الأولى، عبودية الوهم والخرافة، وسوف تتحرر عندئذ من العبودية الثانية، عبودية الاستغلال الطبقي^(٣). هذا، وأما حديث سلامة موسى عن الإنسان الأعلى

وتحسين نسل الإنسان، فإننا نظن أنه استوحاه من داروين، لا من نيتشه. وكذلك الأمر عند شبلي شميل.

مفكر عربي آخر اهتم بنيتشه، في بداية الحرب العالمية الأولى، هو مرقص فرج بشارة. فقد ألف كتابا صغيرا عن نيتشه في ٢٨ صفحة من القطع المتوسط، وصدر عن مطبعة السلام بالإسكندرية، ونادرا ما أشار إليه المهتمون بنيتشه. وفي مقدمة الكتاب يقول المؤلف: «لست بإخراجي هذا الكتاب إلا ناقلا لقراء العربية أكبر أثر من آثار النهضة العلمية الحديثة في أوروبا. والمعنى بالأثر هو نيتشه الفيلسوف الجبار الذي هز أوروبا بفلسفته هزة عنيفة حولت إليه أنظار الفلاسفة والعلماء والأدباء في جميع نواحي المعمورة... وقد رمي الرجل فيما رمي بالعدمية وحب الذات واحتقار الأديان. على أن القارئ المنتبث لا يرى شيئا من ذلك في كتاباته مطلقا. ولكن تطرفه في الكتابة الناشئ عن أمراضه التي لازمته طوال حياته أعمى كلال النظر عن حبه للحرية المطلقة الغير المقيدة بقانون، وعن احترامه للأديان وإقراره، وهو ملحد، بأنها تملأ المتدين سعادة وقناعة وأملا»^(٤). إن صاحب هذه المقدمة يبدو مشغولا بنقل نيتشه إلى العربية باعتباره رمز الحرية والتحرر، ولكنه، في الحقيقة، مشغول، بالدرجة الأولى، بتبرير جحود نيتشه لكي يحمل القارئ العربي على الاعتقاد بأن كفر نيتشه هو أقرب إلى الإيمان، وبالتالي جعله صالحا للاستهلاك.

وهذا الانشغال بجعل نيتشه مهضوما لدى القارئ العربي، عبر قلب كفره إلى إيمان، نجده أيضا عند (فليكس فارس) مترجم كتاب "هكذا تكلم زرادشت". فهو، مثل أسلافه، يبدأ مقدمته للكتاب ببيان مكانة نيتشه وتأثيره العظيم في أفكار البشر وضرورته للعالم العربي المنحط، فيقول: "إن ما نرانا بحاجة إلى الوقوف عنده من فلسفة نيتشه في كتاب زرادشت الذي لم تفته قضية اجتماعية لم يقل فيها كلمة كان لها دويها في العالم الغربي، إنما هو هذه المبادئ التي تجتث ما غرست قرون العبودية في أوطاننا من استكانة حولت إيماننا إلى استسلام في حين أن روح شرعتها يهيب بالنفس إلى جيادين في سبيل الوطن والإنسانية جمعاء"^(٥). ثم ينتقل إلى إلحاد نيتشه ونقده للدين فيدعونا إلى أن نقيم رفض نيتشه للإله كاشتياق له، أي على نحو يتحول

فيه الإنكار بما ينطوي عليه من عنف إلى تأكيد، على الرغم من أن نيتشه لم يكن يعترف بعقيدة من العقائد الشائعة، لا صراحة ولا ضمناً، لأن موقفه من الدين لم يكن موقف المجاوز كما يقول (ياسبرس) بل موقف الرفض لها. فهو يقول: "إن نيتشه يعلن إلحاده بكل صراحة ويباهي بكفره غير أننا لا نكتم القارئ الكريم أن ما قرأناه بين سطوره، وقد مررنا بها كمن عليه أن يتفهم كل معنى ويستجلي كل رمز، يحفزنا إلى القول بأننا لم نر كفراً أقرب إلى الإيمان من كفر هذا المفكر الجبار الثائر الذي ينادي بموت الله ثم يراه متجلياً أمامه في كل نفس تخفق بين جوانح الناس من نسمة الخالدة"^(٦). ويختتم مقدمته بقوله: "فليس إذا في عظات زرادشت ما يزعزع عقائدنا أو ينال من إيماننا، بل إن ما فيها ما يتمشى والمبادئ العليا التي اتخذها السلف الصالح لإقامة عظمة الدين على عظمة الحياة"^(٧).

ولا شك أن الشعور بهذه الحاجة إلى نيتشه قائم أيضاً في نفس (عبد الرحمان بدوي). وهو يعتبر عمله عن نيتشه تمهيداً لإيجاد نظرة جديدة في الوجود من شأنها أن تخلق طابعا ممتازا من الإنسانية، وباسمها سيعلم أبناء الوطن العربي ثورتهم الروحية المنشودة على القيم القديمة. يقول بدوي في مقدمة كتابه عن نيتشه: "لئن كانت الحرب الماضية قد هينت الفرصة لهذا الوطن كي يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. فليس من شك في أن هذا الوطن في أشد الحاجة إلى ثورة روحية على ما ألف من قيم وما اصطلاح عليه حتى الآن من أوضاع؛ في أشد الحاجة إلى أن يطرح هذه النظرة القديمة في الوجود وفي الحياة، كي يضع مكانها نظرة أخرى، كلها خصب، وكلها قوة، وكلها حياة؛ وفيها... إيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم"^(٨).

إن نيتشه حاضر بقوة في هذا النص، بمشروعه، وأفكاره، ومصطلحاته. فكلمات "قيم" و"قوة" و"حياة" و"خلق جيل عظيم" عند بدوي تقابل عند نيتشه "تحطيم ألواح القيم القديمة وخلق ألواح قيم جديدة" و"إرادة القوة" و"الحياة المتدرجة في السمو" و"السوبرمان". وكل هذه المصطلحات تشكل، كما نعلم، جوهر فلسفة نيتشه.

وعلى الرغم من أن بدوي يحاول، مثل سابقه، أن يبعد عن نفسه في هذا العمل صفة الداعية إلى تقليد نيتشه والإحتذاء به، إلا أننا نستطيع أن نلمح، بسهولة، هذه الصفة من خلال دعوته لأبناء جيله، المندفع نحو الشك في قيمة الكثير من المقدسات، لإتخاذ العقل الأوروبي والحضارة الأوروبية مادة للإستلزام. فيقول: "ليس من شك في أن الشعور بهذه الحاجة (أي الثورة الروحية على القيم القديمة) قائم في نفوس أبنائه .. فهم لم يعودوا يمنحون القيم القديمة السائدة من الثقة والإيمان ما كانت تمنح من قبل... وأصبحوا ينكرون اليوم ما كان أسلافهم يحتفلون له أشد الإحتفال، ويترمون بأشياء كانت من قبل في موضع التقديس. وكانت من نتيجة هذا كله أن أصبحت الطبقة الممتازة من أبناء هذا الجيل... على حال من الشك قد يبلغ عند البعض درجة اليأس والقنوط... وهي من أجل هذا كله في حاجة إلى إكتشاف نظرة في الوجود جديدة... وإلى التمهيد لإيجاد هذه النظرة الجديدة قصدنا حين فكرنا في هذا المشروع الضخم، مشروع تقديم "خلاصة الفكر الأوروبي" إلى أبناء هذا الجيل. فنحن نريد عن طريقه أن نعرض عليهم العقل الأوروبي وهو يناضل ويجاهد في سبيل إيجاد نظرة في الحياة وفي الوجود، من شأنها أن تخلق طابعا ممتازا من الإنسانية، وصورة جليلة سامية من صور الحضارة"^(٩). إن مشروع النهضة لبدوي إذن، كما هو واضح من نصوصه، يقوم على مشروع نيتشه في تبديل القيم القديمة بقيم جديدة. وهو مشروع يقوم مبدؤة التأسيسي على القوة، التي تحمل تأويلا جديدا للحياة التي تتطور وتقوم بتجربة الإصطفاء لتحضير قدوم الإنسان الممتاز.

هذه هي إذن آراء بعض المفكرين العرب الذين فكروا في مشكلة "إنحطاط" العالم العربي، متأثرين بفلسفة نيتشه. وفي ختام حديثنا، ينبغي أن نقول أن هؤلاء الذين قدموا نيتشه في العالم العربي، قدموه إبان إحتلال العالم العربي، وفي فترة ما بين الحربين الكونيتين. وهي فترة كانت بالدرجة الأولى فترة "حركة وطنية" تشد الإستقلال والتحرر السياسيين، ولذلك نجدهم إتخذوا نيتشه كرمز للحرية والتحرر. إلا أن أغلبهم إستطاع أن يثير القضايا الدينية والثقافية التي طرحها نيتشه، تحت غطاء القضايا السياسية. فمسألة "موت الإله" و"تحطيم القيم" أثرتا، بتمويه

كبير، ضمن محاربة الخرافة وانحطاط الأمة، ومسألة " السوبرمان " أثيرت أيضا، بتمويه كبير، ضمن محاربة وهن النفوس.

وبعبارات أخرى، كان الظاهر من الترحيب بنيئته هو إتخاذ أفكاره دافعا ومادة وأداة من أجل الخروج من التخلف، أما الباطن، فكان إستعمال أفكاره من أجل الحملة على القواعد الإسلامية والمعطيات الدينية، ليس بقصد إصلاحها وإنما قصد نبذها نهائيا من أجل إجلال الثقافة الغربية محلها، أي نبذ الشرق والعرب والإسلام والحق مباشرة بالمدنية الغربية بكل حسناتها وسيناتها^(١٠).

ولا شك أن أنماط التفكير التقليدية الجامدة التي مثلتها بعض الأوساط الدينية والثقافية قد دفعت هؤلاء "التغريبيين" إلى هذا الخروج من الدائرة العربية الإسلامية. لكن هذا لم يكن السبب الحقيقي أو الوحيد؛ لأن المدنية الغربية التي كانوا ينقادون إليها لاقت في عقر دارها، وعلى يد نيئته، إنتقادات لا ترحم، وقد كانوا على إطلاع كامل على تلك الإنتقادات. وهذا يعني، أن السبب الحقيقي الذي دفع مفكري "لإنحطاط" التغريبيين إلى الإهتمام بنيئته، وإقامه في المعركة التي كانوا يقودونها ضد الأمة العربية والإسلامية باسم التقدم هو، على وجه التحديد، تدعيم الحضور الثقافي الأوروبي، أي تدعيم المشروع التغريبي الإستعماري

الهوامش:

١. فرح أنطون: الجامعة، ١٩٠٨، ص ٥٧.
٢. غالي شكري: سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣، ص ٥٣-٥٤.
٤. إبداع، العدد التاسع، سبتمبر ٢٠٠١، ص ٧٢.
٥. نيئته: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار الفلم، بيروت، مقدمة المترجم، ص ١٥.
٦. المرجع السابق، مقدمة المترجم، ص ١٦.
٧. المرجع السابق، مقدمة المترجم، ص ٢٣.
٨. عبد الرحمان بدوي، نيئته، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٠، تصدير المؤلف، ط.
٩. المرجع السابق، تصدير المؤلف، ط-ل.
١٠. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ط ١٩٨١، ص ٣٢٣

(*) فروير ونيتشه

سعاد حرب (**)

أن التقارب بين فيلسوف ارادة الاقتدار ومكتشف التحليل النفسي هو موضوع مهم للبحث ، فنيتشه هو الفيلسوف الثاني بعد شوبنهاور الذي تأثر به فرويد . والكثيرين من دارسي نيتشه قد أفروا ، بشكل أو بآخر ، بنوع من الالتقاء بينهما في أكثر من مجال . كما أن نيتشه يعتبر نفسه أول عالم نفس " هكذا يحدد نفسه في كتابه " أصل الاخلاق وفصلها " ، الذي يقول عنه في هو ذا الانسان " "Ecce homo" " " لقد فهمت ثلاثة أعمال تحضيرية مهمة لعالم النفس ، بهدف قلب لكل القيم ، ويحتوي هذا الكتاب علي أول نفسانية للنفس " . أن طريقة نيتشه في عمله إعادة تقييم القيم رغم أفادتها من الفيلولوجيا والبعد التاريخي تبقي طريقة نفسانية تعتبر السبر النفسي لفهم الظواهر التي يدرسها . كما أن هيدجر يحدد أنه عندما يتكلم نيتشه عن العلم فإنه يقصد علم النفس ، وكذلك غرانبيه يري ان نيتشه يستعمل أدوات علم النفس في مجال البحث الانطولوجي . وهذا مما يشجع علي البحث في العلاقة بين نيتشه وفرويد ، وبشكل أكثر منيحية من خلال تخصيص كتاب لهذه المقاربة بين الفيلسوف ومكتشف التحليل النفسي .^(١)

تتنوع المقاربة بين نيتشه وفرويد من أقاصيص حول اهتمام فرويد وجمعية التحليل النفسي بنيتشه كفيلسوف وكحالة مرضية عرضت في جمعية التحليل النفسي بمناسبةين ، بالإضافة الي زيارة كل من جونس وساش الي اليزبييت نيتشه وحديثها

^(١) نقلا عن مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت ١٩٩٨

^(٢) أستاذة باجامة اللبنانية ، متخصصة في دراسات نيتشه

معها عن التقارب بين التحليل النفسي وفلسفة نيتشه ، إلا أن اللقاء كان بارداً ، كون شقائية نيتشه ضد اليهود بينما التحليل النفسي هو علم يهودي ، كما يذكر الكاتب . يبقى أن نيتشه هو الفيلسوف المعاصر الوحيد لحركة التحليل النفسي الذي أظهرت الحركة تعاطفاً معه . من هذه النقاط التفصيلية قول فرويد أنه لم يستطع أبداً أن ينهي من أي كتاب لنيتشه أكثر من نصف صفحة كلما عمد الي قراءته . وأظهر تأثر بعض المحللين المحيطين بفرويد مثل أدلر ويونغ بنيتشه حيث ظهر قبل الحرب تيار فرويدي _ نيتشوي . وذكر (لو أندريا سالومي) علي أنها الوسيط الطبيعي بين نيتشه وفرويد ، وقد عرفت الاثنان معا . وقبل أن ينطلق المؤلف الي دراسة سيسامية لنقاط الالتقاء بين فرويد ونيتشه يحدد المواقع التي يظهر فيها نيتشه في مؤلفات فرويد ، مقارنة في الفصل العاشر من " النفسية الجماعية وتحليل الانا " بين الاب الاول في القبيلة البدائية والانسان الاعلي عند نيتشه ، هذا الانسان الذي ينتظره نيتشه في المستقبل^(٢) مبينا عوامل التشابه بين الاثنان من خلال النمو الواسع للانا .

في القسم الثاني يعمد المؤلف الي مواجهة نيتشه بفرويد من خلال المواضيع : المنهج والاشكالات . ولابد من ملاحظة ان المؤلف باتباعه تقسيم مواد وموضوعاته في مقارنة متتابعة لكافة النقاط ، فانه يمنع امكانية تلخيص الاشكالية التي يعرض لها . اذ تتعدد التقسيمات ، محددات طريقته بانها ذهاب من الواحد الي الاخر وبالعكس لكي يستحضر مساحة مشتركة بينهما ، مساحة لا تشكل معطي بل نتيجة تأزمية ، حيث يعمد الي خلق حوار بينهما علي نفس المساحة التي تتحدد فيها الاشكالات بطريقة متسائلة أو متباينة ، وغالبا ما يبدو فرويد ونيتشه في وضعية من يقول الشئ عينه ، ولكن ليس بالنسبة للشئ عينه . مبينا أن كل من فلسفة نيتشه والتحليل النفسي لفرويد ترفضان النسبته بشدة . وبهذا الاسلوب يعمد المؤلف الي دراسة الاسس ثم المواضيع ومن ثم الرهانات .

يعالج في القسم الاول مفهوم الغريزة ، التي تشكل دورا اساسيا ونقطة النقاء بين مشروع نيتشه ومشروع فرويد ، مع أن هذه الكلمة لا تحظى بالمعنى عينه في المشروعين . وموضوع الغريزة هو الذي سيسم عمل كل منهما حيث يسمي نيتشه مشروعه وموضوعه بعلم النفس ويسمى نفسه اول عالم نفس ويعتبر فرويد من جهته أن التحليل النفسي هو علم للغرائز يتبعها بوصف نظامها النظري فيما وراء علم النفس ويتم في المشروعين طرح السؤال التالي : كيف يتم تصور العلاقة بين الغريزة والنفس وبينما يعتبر نيتشه أن الغريزة هي الشئ في ذاته يري فرويد علي انها التقلبات النفسانية لاثارات تتطلق من داخل الجسد وتتوصل الى النفسانية . انما الواقع النفسى الذى يكون على علاقة مع واقع اخر من طبيعة جسدية . ويعمد المؤلف بعد ذلك الى مقارنة ارادة الاقتدار والليبيدو حيث تساتلا بين المفهومين .

بعد ان درس مقارنا الاساس فى مشروع كلا من فرويد ونيتشه يعمد المؤلف الى تحديد المفاهيم الاخرى التى قام عليها التحليل النفسى وهى الجنسية واللاوعى وتأويل الاحلام وفى هذه المواضيع الثلاثة نجد ان نيتشه كان سباقا على فرويد .

يتفق كلا من نيتشه وفرويد على عدم جعل الجنسية محصورة فى الوظيفة الفسيولوجية ، بل يتم تناولها من خلال الامور الرمزية . والى رؤية علاقتها مع غريزة المعرفة التى تبدو عند نيتشه على انها انقلاب للغريزة ضد منبعها فى الوقت عينه انذى تعبر فيه عن مقدرة هذه الغريزة . اما فى كتاب "العلم الجدل" فتبدو المعرفة على انها علاقة ما بين الغرائز وبعضها البعض يقول فى حكمة من "ارادة الاقتدار" ان ما يقال له غريزة المعرفة يجب إرجاعه الى غريزة التغلب والسيطرة . اما فرويد فانه يري ان غريزة المعرفة لا تخضع فقط للغرائز الجنسية مع انها مهمة جدا ، اذا ان غريزة المعرفة تعمل على لذة الرؤية . وغريزة المعرفة اللا محدودة تتشيد على وظيفة تنوب عن الاشباع الجنسية . ويذهب بذلك التسائل بين التحليل النثسوى والتحليل الفرويدى انطلاقا من مبدئين مختلفين .

ويتابع المؤلف الحوار بين نيتشه وفرويد من خلال مفهوم اللاوعي والوعي، ونظرية الأحلام. حيث حيث توازي الغريزة، اللاوعي، الموجود في كل مكان عند نيتشه، أذ يترك (الديونيدسي) المجال حرا لكل قوي اللاوعي، بينما يفرض (الابولوني) الشكل حيث يتمظهر الوعي. وينخرط نيتشه في صراع ضد الوعي الذي يعتبره كتطور متأخر للجهاز النفسي، الوعي تابع للاوعي والتوتر بين الميدانيين هو مشكل للمرضي. كما انه يمكن العيش من دون الوعي، الذي يشكل فقط وسيلة للترقى. بينما يشكل مضمون اللاوعي عند فرويد تمثلا للنزوة، والكبت ليس الا مضمون سستام (نسق) الاوعي. الذي يظهر عمله في عودة الكبت. واللاوعي قابل عند فرويد الي الاستقصاء النفسي العيادي. والطريق اليه هو الحلم. وبهذا ينتقل المؤلف الي دراسة الحلم ودوره وطبيعته عند كل من الفيلسوف والمحلل النفساني. فنقاط الالتقاء بينهما متعددة فيما يخص الحلم، نكوصية الحلم، تحقيقه للرغبة، انعكاسه للاوعي مع تحديده لدور الحلم كمنبع للميتافيزيقا عند نيتشه حيث أن الميت يبقى حيا كونه يظهر في الحلم.

وبعد أن ينتهي المؤلف من عرض الاسس والمواضيع عند كل من نيتشه وفرويد، وينتقل الي دراسة الرهانات الاساسية في تشخيص الواقع الانساني الذي يوسعه علم النفس المرضي للاعصبة عند فرويد، ونظيره "المرض الاخلاقي" عند نيتشه، كما نجد تشخيصا للحضارة عند كل منهما. والمرض الاسمي عند نيتشه للاخلاق كلما زاد التشبيه المرضي، وعلان زرادشت الحرب علي "المرض" يشكل أقصى مدي لنموه. هذا مع لفت النظر الي نسبية مفهوم الصحة والمرض عند نيتشه كما عند فرويد ولكن بطريقة مخالفة لاول. وفي كتاب "أصل الاخلاق وفصلها"⁽³⁾ "يعمد نيتشه الي معالجة المرض الاخلاقي "الحقد، والشعور بالذنب والضمير المتعب ومثال النقشف" أما التشخيص فيتم بناء علي مفهوم نفساني أن ردة الفعل الحقيقية اي الفعل لم تتم، وهذا ما يؤدي الي قلبها الي "انتقام خيالي" يأخذ

شكل الاخلاق . بينما يتم تعريف الصحة عند نيتشه علي انها الثقة الكاملة في وظيفة الغرائز المنظمة اللاوعية . ويجد المؤلف أن ما يقوله نيتشه عن الحقد ليس الا ما يقول به فرويد حول العصاب . في الدور الذي يعطي لاثر الحادث أو الذكري علي المريض . ويبدو أن ما يحلله فرويد تحت أسم " مصير الغرائز " الي جانب الكبت والتسامي فاتيها ينخرطان في آلية حميمة للحقد والشعور بالذنب . في تحليل نيتشه نقلني أن الاعصاب كلها تتذكر في حين لا يعترف نيتشه الا بالذاكرة العاطفية أي النزوية . الا أنه اذا كان نيتشه يرجع الشعور بالذنب الي مفهوم الدين الذي يحدد العلاقة بين الاجيال ، والذي وفاه الاله المسيحي بنفسه ، هذا الذي كان علي البشرية أن تفي به ، فان فرويد يرجع الشعور بالذنب الي الجنسية ، جاعلا عقدة أوديب واحدة من أهم مشاعر الشعور بالذنب الذي يرجع الي الصراع بين الانا الاعلي والانا بخصوص نزوات اللبؤ وهذا يعني أن نقطة أرتكاز " العقد الاجتماعي " هو الشعور بالذنب المشتق من العقدة الابوية (فرويد) كما يتضح ذلك من كتاب " قلق في الحضارة " فرويد . ويلتقي بالتالي نقد الاخلاق عند نيتشه وتشخيص العصاب عند فرويد حول فئة الدين .

وفي نقطة أخرى يتساءل المؤلف اذا لم تكن غريزة التملك عند فرويد مماثلة لإرادة الاقتدار النيتشويه . ويرى في غريزة التملك مصدرا للنشاط . الا ان فرويد لا يوحد حول هذه الغريزة مجمل النفسية فتبدو هذه الغريزة أقل بكثير من إرادة الاقتدار . واذا كان نيتشه قد جعل من قيمة الاخلاق مسألة اساسية في فلسفته فان فرويد يرفض ان يجعل منها اشكالا . فبني أمر بديهي بالنسبة له . وهي تشكل مع الدين المجموعة الدفاعية والمتسامية التي تملكها الانسانية في مواجهة غرائزها وتقرض العقل عليها . ولكننا نجد في عمل نيتشه حول الاخلاق أوليات مشابهة لأوليات التي يتبعها فرويد في المنطق النزوي الذي يكشفه له العصاب . اذ ان هذا الاخير يترجم الازمة الاساسية من المحرم . أما اشكال الحضارة فانه يبدو بالنسبة لفرويد ونبشبهه علي أنه

الإشكال الرئيسي وهو أشكال الغريزة وأشباعها حيث يطرح نيثشه أصالة الحضارة بالنسبة الي قوة الغريزة التي تعبر عنها بالتناقص مع الانحطاط الحديث الذي يعبر عن انحطاط الغريزة . ويشكل التنازع الثنائي بين الابولوني والديونيزوسي دين الحضارة اليونانية ، بينما يمثل سقراط بداية للانحطاط وذلك لسيطرة الحس التاريخي ولضعف الغرائز . أما مراحل الثقافة الكبرى عند نيثشه فهي : الثقافة اليونانية القديمة، وعصر النهضة الإيطالية ، أي مرحلة التسامي الفني للغرائز الأشد بأسا .

غير أنه يلاحظ أن فرويد يتصدي لأشكال العلائق بين الغريزة / الحضارة من خلال وجهة تختلف عن طريقة نيثشه ويؤدي الي تغيير مصطلحات الإشكال وينطلق فيه من وجهة نظر ما تكلفه الحضارة للفرد . حيث تشيد كل حضارة علي الإكراه وعلي التخلي عن الغرائز . الا ان فرويد يقول في مكان آخر أن طبيعة الجنسانية نفسها انها لا توصل أبداً الي الإشباع الكافي بانتظار شئ ما لا يأتي اطلاقاً . ويعتمد نجاح الحضارة عند فرويد علي فاعلية سيرورة كبري هي تسامي الغرائز وتحويل هدفها الجنسي الاصلي الي هدف آخر غير جنسي ، وهذا ما نلقاه عند نيثشه أيضا مع فارق أساسي بين الاثنين ، اذا يتغير موضوع الغريزة ، عند فرويد ، بينما الدافع نفسه معطيا نفسه قناع غيري عند نيثشه . وكذلك يختلف موقفهما من العمل ، أذ يري فيه نيثشه أفضل شرطه تبقي علي كل فرد ملجوما ، وتمنع نمو العقل والرغبات ، ويري فيه تبخيثا لقيمة الفرد ، بينما يطرح فرويد أساس الحضارة من خلال ضرورة العمل " والابتعاد التدريجي عن الغرائز ، عند فرويد ونيثشه ، الا أن المحلل النفساني يري في ذلك ايجابية ، بينما هو دليل مرض عند نيثشه .

وانطلاقا من البحث في الحضارة يعمد المؤلف الي البحث في تظاهراتها الثلاث المهمة ، وهي الدين والفن والعلم ، مقارنا بين موقف كل من نيثشه وفرويد في هذه المسائل . وفيما يري الفيلسوف في الدين ارادة اقتدار موضوعة في خدمة المرض ، يشبه المحلل النفساني الدين بالعصاب الهجاسي ، مع فرق أن الغرائز

المكبوتة في الوضع الديني هي غرائز الانانية بينما تكبت في العصاب الغرائز الجنسية .

في الفن يبرز الاختلاف بين نيتشه وفرويد ، يبدو عند الاول في قلب الغريزة والحياة ، وهو اشارة الي صحة الحضارة بينما النشاط العقلي المتزايد هو دليل انحطاط . كما انه مضاد لمرض الاخلاق وبدل عن العلم . أما فرويد فانه لا يعتبر القابلية علي الابداع مسألة تخص التحليل النفسي ، إذ ان مضمون العمل الفني ليس الا انطباعات طفولية للفنان . يبدو فرويد بالتالي معارضا للخلق الفني ، ذلك أن الواجبة الاخرى للنشاط الفني ليس الا العصاب ، واللذة الفنية عند فرويد هي هوام يجعل الدفع المؤقت للكبت ممكنا . أنها لذة مسروقة من الرقابة . إذ يبده الفن كحل للتعارض بين مبدأ اللذة والواقع .

أما العلم فإن نيتشه يجعل منه بحثا عن الحقيقة ، ويخشى أن يغزو العلم والانسان . ويكتب في " اصل الاخلاق وفصلها " أن العلم الحديث هو الشكل الاشد تجديدا لمثال التثقف . بينما يري فرويد أن العلم هو حل للتناقضات بين الدين والفلسفة وحتى الفن لانه يتأقلم مع الواقع . أما مستقبل الحضارة فإن الفيلسوف يضعه في اتباعا طريق الفن ، بينما يراه فرويد يتم بالعودة الي العلم الذي يشكل الجزء الاقل وهما عند الانسان .

وبعد أن يعرض المؤلف لاعراض مرض كل من الفرد والحضارة ، يطرح السؤال حول العلاج لهذا المرض . كيف يعالج المرض وكيف يصاغ المرض ؟ يري نيتشه العلاج في السيطرة علي الذات بواسطة ستة طرق يبدو فيها الفرد عند نيتشه هو الذي يعالج نفسه . أما عند فرويد فإن العصابي لا يستطيع معالجة نفسه ويحتاج الي طرف ثالث : المحلل ، حيث المعالجة عند المحلل النفساني هي في اعادة تعلم السيطرة علي المقاومات الداخلية . أذت يبرز تربية تعلم السيطرة علي المقاومات الداخلية . اذا يبرز المحلل كوسيط بين الرغبة والثقافة . حيث لا لذة خارج الحضارة ،

التي لا تعطي أشباعا كاملا للذة . الحل عند نيتشه يكون في الانسان الاعلي ذي النمط الامومي (عودة الطفولة) بينما عند فرويد هناك ثمثل للقانون ، للاب . وبالتالي فإن نظامه أبوي . وإذا كان العلاج عند نيتشه يتم يتجاوز الانسان والقانون فإنه عند فرويد هو في تجاوز الفارق بين رغبة المريض والقانون .

وفي الخلاصة يري المؤلف أن كلا من نيتشه وفرويد قد وجدا نفسيهما في وضع تأكيد فعل لم يكن له مكان ، حيث أبتكر كل منهما ميدانه .

ويري فرويد أن نيتشه قد بقي أخلاقيا ولا يستطيع أن يتحرر من اللاهوتي ، ونري هنا أثر (لو اندريا سالومي) ، بينما يؤكد فرويد علي العلم . يبقى أن ضياع الاصل هو ما يسميه نيتشه " عدمية " وفرويد " عصاب " ويعرض المؤلف بعد ذلك أثر كل من الفيلسوف والمحلل النفسي علي التفكير المادي الذي أظهر ماركس جدليته التاريخية . من خلال هذا الكتاب يبدو لنا أن بعدا من فلسفة نيتشه حاضرا في التحليل النفسي . ويمكن بالتالي القول ان المنهج النفساني ربما كان من افضل الطرق للدخول الس فلسفة نيتشه .

(١) Paul-Laurent Assoun : Freud , La philosophie et les philosophes Quadrige ,

P.U.F., 1976

ظهر الكتاب الذي نعرض له بعد مؤلف آخر للكاتب بول لوران اسون يعرض فيه لعلاقة فرويد مع الفلسفة والفلسفة ، أما هنا في " فرويد ونيتشه " فانه يقوم بمقارنة سيستامية لنقاط متعددة في تفكير كل منهما ومنهجه .

(2) في " أصل الاخلاق وفصلها " يبدو "الانسان السيد " في بداية التاريخ كإنسان يتجاوز الجماعة التي يتشكل في داخلها . ويمكن إقامة التشابه بينه وبين "الانسان الاعلى " الذي يدعو إليه نيتشه في المستقبل .

(3) راجع ترجمة الدكتور حسن قبسي . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ١٩٨٣ ، الطبعة الثانية .

نقد نييتشه للكانط وتأثيره علي ما بعد الحداثة

عمرو أمين (الشريف) *

مقدمة:

أرتبط اسم فريدريك نييتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) بالظاهر الفلسفية التي سادت من النصف الثاني من القرن العشرين والمعروفة بأسم ما بعد الحداثة . فيورجن هابرماس يعتبره " المدخل إلى ما بعد الحداثة " الا ان تعبير ميشيل فوكو " مؤسس لنسق معرفي " Initiator of Discursivity يعد أفضل توصيف للعلاقة بين نييتشه وما بعد الحداثة ، اذ انه لا ينتهي عند توضيح علاقة التأثير بل يمتد ليوضح العلاقة الديناميكية بين نييتشه والعديد من الفلاسفة ما بعد البنيويين وما بعد الحداثيين من أمثال جيل دولوز وجاك ديريدا وجان فرنسوا ليوتار وفوكو نفسه . ان العلاقة بينهم من ناحية وبين نييتشه من الناحية الاخرى ليست علاقة تأثر فحسب ، بل يمكن وصفها أيضا بأنها إعادة لقراءته وتفسيره واكتشاف لنواح ثورية كامنة في فكره لم تتضح في القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين .

ويعد رفض نييتشه لمفهومي الحقيقة والذات . المنبع الرئيسي لهجر فلاسفة ما بعد الحداثة لهذين المفهومين . الا ان الصعوبة الاولى التي تكتنف عملية قراءة نييتشه هي الطبيعة المفككة لكتاباته ، اذ يقدم نييتشه أفكاره علي شكل شذرات وأقوال قصيرة مختلفا عن الدراسات الفلسفية المنظمة التي يتميز بها الفلاسفة السابقين عليه أمثال كانط وهيجل وتظهر تلك الطبيعة المفككة أول عوامل تأثير نييتشه في فكر ما بعد الحداثة الا وهو رفضه لروح النظام والنسق اللتين تحكمان الفلسفة السابقة عليه . وينبع كره نييتشه النظامية من توضيحه لهذه الفكرة علي أنها ميتافيزيقية ومن رفضه لكل الميتافيزيقا . أما الصعوبة الثانية فهي رفضه للغة الفلسفة التقليدية التي تتسم بالوضوح والصرامة وكتاباته لمعظم أعماله في شكل شعري أو علي شكل حكم أو تأويل تلفت النظر إليها ولجمال تعبيراتها وليس فقط لمدلولها وتتبع هذه الصعوبة الأخرى من رفض نييتشه للدور الذي تلعبه الفلسفة الا وهو محاولة البحث عن الحقيقة

*مدرس مساعد جامعة مصر . مدينة ٦ أكتوبر

وتقديمها . فنيشيه لا يري كتاباته كإضافة الي هذا التراث بل كهجوم صريح عليه . ولهذا فانه يؤكد أن كتاباته لا تسعى الي تقديم حقيقة ما وأنها هي هدم الروي الميتافيزيقية السابقة عليها وفي خلال عملية الهدم لا تسعى الي بناء نسق فكري جديد بل تؤكد أنها لا تعدو مجرد محاولة للتفسير ولا تدعي تقديم أية حقيقة . فيقول في كتابه وراء الخير والشر : دعونا نعترف أيضا بأن هذه أيضا مجرد محاولة للتفسير وقد يكون البعض متشوقا لان يقدم هذا الاعتراض حسنا ، هكذا أفضل^(١) فاذا كانت فلسفة نيته لا تسعى وراء اكتشاف حقيقة ما أو تقديم رؤية متكاملة فلم نقرأها أو نقنتع بها ونفضلها عن أي فلسفة أخرى ؟ يؤكد نيته أن عباراته لا تركز علي إرادة الحقيقة will to truth وإنما علي ارادة القوة will to power فهي عبارات تصمد لقوتها وجمالها ولخلوها من الزيف الذي يسيطر علي الفلسفات الاخرى تحت أسم الميتافيزيقا وهكذا يتضح لنا أن الشكل المميز لأعمال نيته ينبع من رؤيته الفلسفية، فاذا كان الفلاسفة السابقين عليه يقدمون أعمالا تتسم بالنظام وتطوير فكره ما فذلك لرؤيتهم الفلسفية المنظمة ولمحاولتهم لاقامة نسق شامل يفسر كل الظواهر التي تحيط بهم وأذا كانت لغتهم تتسم بالوضوح فذلك لرغبتهم في تقديم حقيقة ما أما فلسفة نيته فهي لا تسعى لاقامة نسق شامل ولذلك فهي تظهر علي شكل شذرات ولا تسعى لتأكيد حقيقة ما لذلك فهي تركز علي جمال العبارة وشعريتها بدلا من شفافيته أو قدرتها علي تقديم حقيقة ما .

ولكن في ظل ذلك التشظي الذي تتسم به فلسفة نيته يلوح نظاما دينا يعطي لكل جملة قد تبدو سطحية معني باطني دقيق وعمق فلسفي كبير ففلسفة نيته هي في الاساس نقد شامل للفلسفة الكانطية ورفض تام للفلسفة الهيجلية

١- الفكر الكانطي :اساس للحداثة :-

وقعت فلسفة رينه ديكرت (١٥٩٦-١٦٥٠) في مشاكل عديدة ولم تصمد أمام معاول الفلسفات المادية والامبيريقية ، ولذلك كانت المشكلة التي تواجه العقل الاوربي في ذلك الوقت هي إعادة الوصول لليقين الذي فقد بعد اتضاح التناقضات الكامنة في فكر ديكرت وكذلك علي الثنائيات التي أقامها ديكرت بين الروح والجسد والفرد

والعالم . وقد تصدى عمانوئيل كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤) لهذه المشكلة بجدارة وتعد أهم أهداف الفلسفة الكانطية هي محاولة إثبات وجود الذات واثبات وجود معرفة صادقة وأثبت قدرة الذات للوصول إلى الحد الأدنى من اليقين اللازم لاستمرار العلم . وعلي النقيض من الذات الديكارتيّة cartesian ego التي تعتمد علي الفكر كوسيلة لإثبات ذاتها ، فإن الذات الكانطية تعتمد علي المعرفة وتتلخص محاولة كانط لإثبات وجود الذات في قدرته علي إثبات وجود أحكام تركيبية قبلية وعن طريق دراسته للظواهر الطبيعية والرياضيات تمكن كانط من إثبات وجود تلك الأحكام . وهكذا أثبت كانط وجود معرفة تركيبية سابقة علي الخبرة . ويثبت كانط وجود اثني عشرة مقولة ضرورية سابقة علي الخبرة وهي نفسها التي تجعل من الخبرة الإنسانية والمعرفة أمر ممكنا . ويفرق كانط بين المعرفة الظاهرية التي تتيح تلك المقولات التعرف عليها Phenomena والحقيقة التي لا يمكن الوصول إليها أبدا Nomina فالشيء في ذاته لا يمكن معرفته هو ذلك لان الإنسان لا يمكن ادراك الشيء الا في اطار زماني مكاني وكل ما يمكن للمرء الوصول اليه هو رؤية محدودة بالقوانين القبلية التي تتيح الخبرة . وهكذا فان الذات والموضوع ليسا منفصلين كما هي عند ديكارت ، فاذا بدأنا باحدهما لا بد وأن نصل حتما الي الآخر . وهكذا فان كانط يتغلب علي الثنائية الديكارتيّة ويثبت وجود أمكانية الوصول الي اليقين وان كان محدودا بعوامل ما . ألا أن ثبات هذه العوامل كجزء أساسي من الذات الإنسانية يضمن هذا اليقين وتكون المقولات الاثني عشر بنية العقل النظري و هو ذلك العقل التي يهتم بالعلوم الطبيعية والرياضيات ويميز كانط كذلك نوعا آخر من العقل إلا وهو العقل العملي والذي يهتم بالأخلاق والقواعد الأساسية للسلوك الإنساني . وفي إطار محاولة كانط تحديد مجالات الميتافيزيقا المشروعة وإقصائها عن المجالات الأخرى يوضح كانط التناقضات التي يقع فيها الإنسان عند البحث في مجال الميتافيزيقا في مجال الميتافيزيقا وهي الأربع تناقضات الشهيرة التي يثبت بها كانط قدرة العقل علي إثبات الشيء ونقيضه في أن واحد . فعلي سبيل المثال ، يثبت كانط قدرة العقل الإنساني علي إثبات العلية causality ما يتبعه ذلك من رؤية ميكانيكية جبرية للكون، حرية الإرادة في أن واحد يقول كانط أنه إذا كان كل شيء يحدث في الطبيعة يحدث لسبب ما

فان لكل تأثير سبب ما ولكل علة معلول وهكذا فان الكون كله يتطور في سلسلة من الأسباب والنتائج وعلي النقيض من ذلك ، فان العقل لا يمكنه ان يتخيل سلسلة أبدية من الأسباب والنتائج ، إذ ان هذه السلسلة لا بد لها من نقطة بداية .

وهكذا ، فان كانط أعظم فلاسفة العقلانية ، يثبت قدرة العقل علي إقامة الدليل علي الشيء ونقيضه في أن واحد . ألا ان كانط في دفاعه عن العقل لا يتوقف عند تلك المرحلة بل يتعداها موضحا سبب التناقضات التي يقع فيها العقل . فيقول كانط ان العقل النظري يقع في تلك التناقضات عندما يحاول أن يتعدى الحدود التي يجب أن يتوقف عندها . فالعقل النظري يصلح للتفكير في الجزئيات فقط وليس الكليات ، فعندما يحاول العقل النظري أن يطبق مقولة كالعلية علي الكون بأكمله . فسيقع حتما في التناقض . ولذلك فكانط يوضح حدود العقل النظري والعملية وينع محاولة تخطي الحدود المرسومة بينهما . وتتسم الحداثة بكل الصفات التي رضع كانط أساسها، فهي تقوم علي أيمن لا يتزعزع بوجود الذات الإنسانية وعلي وجود حقيقة يمكن الوصول إليها علي الرغم من صعوبة ذلك . و هكذا فان نقد نيته لمفهومي الحقيقة والذات في الفلسفة الكانطية يعد أول تأسيس لملاحم ما بعد الحداثة . وأذا ما تصورنا الحداثة وما بعد الحداثة علي انها قراءتين مختلفتين لنفس النسق الميتافيزيقي فأنا يمكن أن نتصور مدي عمق الهوة بين هيغل ونيته .

فكلا من الفيلسوفين يقدم رؤية مختلفة للفلسفة الكانطية . وبينما تعتمد الرواية البيجالية علي الوحدة تعتمد الرواية النيثوية علي التمزق والتشتت . فكل منهما يمكن أن يري علي أنه يتعامل مع التناقضات الكانطية بشكل أو بآخر . فبينما يقوم الديالكتيك البيجالي علي محاولة الجمع بين النظرية thesis ونقيضها anti-thesis في شكل وحدة متعالية تعمل بعد ذلك علي أنها نظرية جديدة تؤدي الي استمرار الديالكتيك ، يرفض نيته هذه الرؤية تماما بل ويرفض أيضا فكرة التناقضات ذاتها .

ويقدم جيل دولوز في كتابه نيته والفلسفة وجهة نظر يمكن من خلالها أن نري التناقض بين هيغل ونيته من زاوية أخرى . فالديالكتيك البيجالي يتغذي علي السلب، فكل نظرية تولد نقيضها ثم يتم حل هذا التناقض علي مستوي أعلي من

الحقيقة . وعلي النقيض من ذلك فإن فلسفة نيتشه تقوم كلها علي الإيجاب ورفض السلب الهيجلي وتأكيد الذات علي انها ارادة للقوة will to power ولهذا فلا يوجد في كتابات نيتشه كلها أي محاولة جادة لنقد هيجل وذلك لان هيجل سوف يمثل في هذه الحالة النظرية وبمثل نيتشه نقيضا لها ثم يتم حل النزاع بينهما وهكذا يقع في فخ الديالكتيك الهيجلي ؟ ولهذا يكفي نيتشه بهدم الاسس التي تركز عليها الحداثة الا وهي مفهومي الحقيقة والذات .

٢- نقد نيتشه لمفهوم الذات :-

علي العكس من الرؤية الهيجلية التي تحاول التوفيق بين التناقضات يرفض نيتشه فكرة التناقضات ذاتها . فهو يري أن الاعتقاد بوجود تناقضات يقوم علي الإيمان بوجود كيان موحد يجمع بين الشئ ونقيض وهذا الكيان بالنسبة لكائط هو الذات . أما نيتشه فهو يرفض وجود تلك الذات المتعالية *transcendentat* . ويؤكد ان تلك التناقضات تعبر عن غرائز طبيعية يتسم بها الانسان بوصفه كائن بيولوجي وليس له اي علاقة بالتسام *trascdentalism* ويؤكد نيتشه أن كل الافكار المتسامية ليس لها اصل من الصحة ومنبعها رغبات مادية بحتة . ومن هنا تتحول مهمة الفيلسوف من البحث عن الحقائق المتعالية الي تأصيل هذه الأوهام المتعالية *transcendental illusions* في بينها المادية والبحث عن الظروف المادية التي أدت الي ظهور بعض الانماط الفكرية . وهذا ما يعرف بأسم الجينولوجيا . فنيتشه يري أن المقولة الثالثة للعقل النظري القائلة بوجود العلية تتبع من حالة الانسان الي العلم والمعرفة كوسيلة لفهم العالم وبالتالي السيطرة عليه . فالشئ يظل مخفيا طالما هو مجتول . أما اذا ما أدرج في سلسلة من الاسباب والنتائج فإن غموضه يزول ويصبح مألوفاً للانسان وهكذا فإن العقل النظري ما هو ينبع من حاجة الانسان الي القوة *will to power* أما نقيض هذه النظرية فهو حاجة العقل العملي الي تأكيد الحرية وذلك لضرورة تلك الحرية لاي نسق أخلاقي . وهكذا فإن العقل العملي يتأصل في حاجة الانسان للشعور بالحرية وهي أيضا حاجة مادية . وهذا الرغبات

بداخل الانسان تعبر عن حاجات مختلفة لا يمكن رؤيتها علي أنها تناقضات الا اذا افترض الانسان وجود ذات متعالية تجمعها وهو ما يرفضه نيتشه .

ويطور نيتشه مشروعه الجينولوجي - وهو أول استراتيجية يتبناها لهدم الميتافيزيقا ويوسعه ليشمل تقويضاً لكل الافكار الميتافيزيقية ، وأحد أهم هذه الافكار هو مفهوم الذات . ويرفض نيتشه مفهوم الذات عند كانط كما يرفضه عند ديكارت . اذا كان كانط يؤكد علي ضرورة المعرفة فانه يؤكد ايضا ان تنظيم هذه المعرفة يرجع الي مفاهيم سابقة عليها فعلي سبيل المثال يستطيع الانسان أن يدرك تمدد المعدن عند تعريضها للهب ويستطيع كذلك الاحساس بالالتهب ورؤية التمدد ، ولكنه لا يستطيع استشعار السببية . ولكنه لا يستطيع تخيل الموقف بدون تلك العلاقة ، وعلي هذا فان هذه العلاقة هي تصور قبلي يفرضه العقل علي الخبرة الحسية لتنظيمها وتوحيدها . ولكن نيتشه يرفض هذا التصور مثله في ذلك ككل الماديين ، ويؤكد أن تلك التصورات القبليّة ما هي الا خبرات حسية يتم تخزينها في عقل الانسان ويؤكد كذلك أن كانط يوضح سبب تلك التصورات وأنها يقول أن الذات هي التي تجعلها ممكنة . وعلي هذا فإن تلك التصورات ما هي الا مجرد خبرات حسية متراكمة ولا يجمع بينها أية وحدة متعالية .

ثم يتحول نيتشه بعد ذلك الي نقص مفهوم ديكارت عن الذات . فديكارت لم يتحرر من سجن اللغة ولا من الميتافيزيقا الموجودة بها . فقام بفرض قواعدها علي ادراكه للحياة . فعندما نقول " البرق يلمع " فاننا نفضل البرق علي اللعان ونجعل من الاول فاعلا - المسبب - ومن الثاني حدثا بينما الاثنان هما نفس الشيء وهذا هو نفس المنطق في مقولة " أنا افكر " التي تفصل بين الحديث والفكر وبين ما يقوم به - بينما لا توجد هذه الانا التي تقوم بالتفكير . وكل ما يفعله ديكارت هو أنه يقوم بتشكيل عادة لغوية علي شكل حجة فلسفية مفترضا وجود فاعل وراء الفعل . أما نيتشه علي النقيض من ذلك ، فانه يؤكد أن فخ اللغة وهو الاخطاء التي يقودنا العقل الي الوقوع فيها وقد تم تخزينها في اللغة يقدم لنا كل الانشطة علي أن المسؤول عنها هي الذات مما يعمي الابصار علي أنه لا وجود وراء الفعل ، الحدث أو التحول ، وان الفعل قد

تم إضافته الي الفعل عن طريق الخيال - وأن الفعل هو كل شئ . وأما الانسان العادي فإنه يضاعف الحدث عن طريق جعل البرق مسؤولا عن اللعنان ، وبهذا فإنه يكرر نفس الحدث مرة علي أنه سبب ومرة علي أنه مسبب أو معلول .^(٢)

وبالإضافة الي ذلك ، فإن المرء عندما يقوم بتكوين مقولة " كآنا أفكر " فإنه لا يفترض فقط وجود الذات ولا حتي وجودها كعلة وإنما يدعي أن هذه الذات - في تلك المرحلة التي يتم السعي وراء أثبات وجودها - تعرف ماهية الفكر فاذا لم أكن قد حددت مسبقا ماهية الفكر ، فكيف يتأتي لي أن أعرف أن ما أفعله ليس ارادة أو إحساسا ؟ باختصار ، مقولة " أنا أفكر " تدعي أنني أقارن حالتي الحاضرة بحالات أخرى خبرتها ذاتي وهكذا فانني استطيع أحدد كفههما . وبسبب هذه الإشارة الي معرفة أخرى سابقة لأنه لا توجد ، علي الاقل بالنسبة لي ، أي يقين .^(٣)

وهكذا فان نيتشه يثبت أن مقولة " أنا أفكر " تفترض مسبقا وجود ذات مفكرة، وأن هذه الذات فاعلا ، وأن هذه الذات تستطيع تحديد أن ما تمر به هو فكر وهو أمر يستدعي معرفة مسبقة بماهية الفكر . ونيتشه لا يحاول أن ينكر أن هناك نشاط ما يحدث ، وأن هذا النشاط هو التفكير ولكنه يرفض أن يذهب الي ما هو أبعد من ذلك . وحتى في إطار التعرف علي هذا النشاط علي أنه تفكير فان هناك تفسير أو تأويل لكل هذا النشاط .

وإذا ما كان ديكارت يحاول تأسيس الذات علي الفكر وكائنا تاسيسها علي المعرفة فان نيتشه ينكر ذلك أيضا . وهذا لأنه لا فكر مطلق وإنما تفكير في حدث ما ولا توجد معرفة مطلقة وإنما بمعرفة بشئ ما . ولكن ما يحدث هو أن العقل يقوم باستخلاص مفاهيم مجردة من هذه الحالات المحددة . فالانسان لا يمكنه ان يتخيل وجود فكر مطلق بدون شئ ما يتم التفكير فيه ولا وجود معرفة مطلقة بدون وجود موضوع لهذه المعرفة . فالفكر المطلق أو المعرفة المطلقة سوف يكون فكرا في اللاشئ أو معرفة بالعدم وهو ما لا يمثل فكرا أو معرفة . ولكنه فخ اللغة أيضا هو الذي يسمح للانسان باستخلاص مفهوم مجرد من الحالات المتعددة ، ثم يسمح أيضا بافتراض وجود ذات وراء تلك المفاهيم المجردة بسبب فرض اللغة لمنطق الفاعل

والفعل علي فهم الانسان للاحداث . وعلي هذا فان الذات ما هي الانتاج للمفاهيم التي تفرضها اللغة علي الانسان .

ويسعي نيتشه بعد ذلك لنقص الاعتقاد بوجود الوعي . وذلك لان هذا الاعتقاد هو المسئول عن كل المفاهيم الميتافيزيقية . فيؤكد ان الذات الديكارتية ما هي الا تطوير للمفهوم المسيحي عن الروح التي ما هي الا وهم ميتافيزيقي تم أضفائه علي ظاهرة الوعي الانساني . وهذا الوعي ليس متعاليا علي الخبرة وانما هو نتاج لظروف مادية بحثه ، ففي المجتمعات القديمة ، قام فارق القوة بخلق نموذج السيد والعبد . وقد قام السيد في التحكم في العبد وإخضاعه له . وبسبب حقده علي السيد ، قام العبد ، من خلال عدم قدرته علي هزيمة السيد ، بخلق فكرة وجود شيء ما غير متجسد ومنفصل عن الجسد الذي يحكمه السيد . هذا الشيء هو الروح التي لا يستطيع السيد ان يخضعها والتي لا بد وأن تقوم بتحقيق مالم يستطيع الجسد تحقيقه الا وهو هزيمة السيد . وهذه الروح باقية لا تفني . وحيث ان هذه الروح باقية لا تفني . وحيث ان هذه الروح موجود لدي البشر جميعا فان هذا يعني أنهم متساوون .

أما نيتشه فانه يري أن هذه الروح ما هي إلا وهم تم أضفائه علي الوعي . ويعتبر نيتشه الوعي مجرد إعلاء لحاجات اجتماعية ، ففي الحالة السابقة علي المجتمع ، عاش الإنسان حياة نقية غير ملوثة استطاع فيها أن يقوم بإشباع كل غرائزه تلقائيا وبدون تأجيل . ولكن لان الإنسان أضعف الحيوانات جميعا . فكان لا بد له من أن يعيش في مجتمعات توفر له الاحساس بالامان .

ومن هنا نشأت حاجة الفرد للتواصل مع الآخرين وللتعبير عن رغباته . وبسبب هذا التجمع الانساني وجدت ظاهرتين : أولا : ظاهرة الوعي . فكل الرغبات التي أصبح من المستحيل علي الانسان وإشباعها تلقائيا تم كبتها مما أدى إلى حدوث صراع بين الفرد ورغبته في إشباع حاجاته أدى بعد ذلك إلى ظهور الوعي . وكلما زاد ضغط العالم الخارجي علي الفرد ، واتسع ذلك العالم الداخلي الذي يضم كل مالا يستطيع الانسان إشباعه .

والظاهرة الثانية هي اللغة . فاللغة ظهرت وتكونت في نفس الوقت التي ظهر فيه الوعي . وعلي هذا فهي وسيلة يستخدمها الوعي في التعبير وإنما هي خطوة أساسية في خلق هذا الوعي وتطوره . وبسبب بقاء هذه اللغة والنظام الذي تفرضه علي الإنسان فان كثير من المعتقدات الميتافيزيقية التي أمن بها الانسان في وقت ما بقيت في مخيلة الإنسان حتى الآن . فالاعتقاد بوجود مفاهيم مجردة مثل " الحقيقة " و " الذات " أمر ممكن حدوثه فقط لان تلك المفاهيم الميتافيزيقية يتم اختزالها في اللغة وتتحول الي كلمات يستعملها الافراد في حياتهم اليومية . وهكذا فان الانسان حبيس في سجن اللغة . ولن يستطيع التحرر من الميتافيزيقا الا اذا تحرر من اللغة ذاتها . وهي فكرة لها أثر كبير في فكر فلاسفة ما بعد الحداثة ، اذ ان ما بعد الحداثة تمثل تحولا من فلسفات الوعي الي فلسفة اللغة .

وعلي هذا فكان نيتشه يقدم مفهوما جديدا عن الذات يمكن أن يعتبر النموذج الأول لمفهوم الفرد الذي تفضله ما بعد الحداثة عن الذات subject الذي يؤمن به الحداثة . وفي هذا النموذج يعد الفرد مجموعة من المشاعر والرغبات والغرائز والافكار لا تجمعها أية وحدة . ويقوم الاعتقاد بوجود مثل تلك الوحدة فقط علي استعمال الانسان لعين " أنا " الذي يشير الي الوحدة التي تفرضها اللغة علي الفرد . وهكذا فان الفرد يتم الفردية إختزال الي مجرد عادة لغوية . مجرد موقع تتلاشى فيه العديد من الإصدار الاجتماعية والفكرية . ويقوم مشروع فوكوه علي البحث عن العوامل السلطة والممارسات والاجتماعية المختلفة التي أدت الي تكوين الفرد علي الشكل الذي يظهر . بينما يؤكد دريدا علي وجود هذا الوعي الذي يفترض ان تسكن فيه المدلولات التي الموجود التي تشير الي الدلالات الموجودة في اللغة . ويؤكد أن اللغة لا تنتج المعني عن طريق الإشارة الي المدلولات الموجودة في الوعي وإنما عن طريق الاختلاف والإرجاء .

٣- نقد نيته للحقيقة :-

يبدأ نيته نقده لمفهوم الحقيقة بإيضاح أن أي نظام فكري يؤكد وجود حقيقة ما أو يسعى لبلوغها لا بد له من أساس ثابت يرتكز عليه تماما كما تأسس الحادث ذاتيا الي الذات الديكارتية . وعلي هذا فان نقد نيته لمفهوم الذات ينبغي أن يفهم أيضا علي انه نقد للأساس الذي تدعى الحداثة بثباته والارتكاز عليه وهكذا فان هدم هذا اليقين هو زلزلة لثبات كل المفاهيم التي ترتكز عليه . واذا ما كان ديكارت يدعي بانه قام بتأسيس وجود الذات علي انه الحقيقة الاولى فانه يقع في مأزق خلقه انفصال تلك الذات الكلي عن العالم . ومن اجل التغلب علي تلك الفجوة بينها و ما سيتبعه ذلك من عدم يقين المعطيات الحسية يحاول ديكارت اثبات وجود إله يضمن ذلك اليقين المنشود . ولكن عدم صمود فلسفة ديكارت امام الفلسفات المادية والامبيريقية أدى الي زعزعة الدور الذي يؤديه الإله في ضمان يقين المعرفة . و علي هذا يصبح من الممكن النظر الي الابستمولوجيا الكانطية علي انها بديل يقوم بنفس الدور الذي قام به الإله في النسق الديكارتية . و بينما تلعب الذات الديكارتية دور الملتقي السلبي في عملية المعرفة تقوم الذات الكانطية بدور فعال الا وهو تنظيم المعطيات الحسية التي تستقبلها من العالم الخارجي وعلي هذا فان الانتقال من ديكارت التي هي زيادة في الدور الذي تلعبه الذات في عملية المعرفة . ولكن النقد النييتسوي لكانط يؤدي إلى زيادة مطلقة في هذا الدور مما يؤدي إلى تحطيم فكرة الاتصال بين الذات والعالم الخارجي . كما يقوم نيته أيضا بتوضيح السبب الذي يحدو بالإنسان لافتراض وجود مفاهيم ميتافيزيقية مجردة كمفهوم الحقيقة .

يعتقد نيته أن الحياة في مجتمع تفرض علي الأفراد الوصول إلى اتفاقات جماعية لكي يتمكنوا من التعامل مع بعضهم البعض علي مستوى الحياة اليومية . وهذا الاتفاق صالح فقط للموقف الذي يتم الوصول إليه فيه ولكنه لا يعبر عن حقيقة كونية دائمة . ولكن الخطاء الذي يقع فيه معظم البشر هو أنهم يتعاملون مع هذا الاتفاق علي أنه حقيقة لا تقبل الشك وبهذا يتم تحويل الاتفاقات الجزئية إلى حقائق ميتافيزيقية غير قابلة للتغيير . ومن هنا تنشأ فكرة المطلق . ولكن نيته يرفض هذا

الفكر تماما ويؤكد أنه "لا يوجد حقائق أبدية تماما كما لا يوجد صدق مطلق". وعلى هذا فإن نيتشه يعد أول فيلسوف حديث يرفض وجود حقيقة مطلقة .

إذا كان التحول من ديكارت إلى كانط يمثل زيادة في الدور الذي تلعبه الذات في عملية المعرفة ، فإن التحول من كانط إلى نيتشه هو زيادة مطلقة في هذا الدور . فبينما يقول كانط أن الدور الذي يلعبه العقل يقتصر على تنظيم المدركات الحسية ، يؤكد نيتشه أن العقل يكون جزءا كبيرا من المدرك أو يفرض مفهوما ما على هذا المدرك الحسي . وعلى هذا فإن كل الرؤية هي رؤية منظور ذاتي وكذلك أيضا كل المعرفة . فالفرد ليس صفحة خالية يتم ملؤها بالمدركات الحسية وإنما مجموعة من المفاهيم تم تشكيلها بالفعل عن طريق الخبرات السابقة . فكما يقول نيتشه : "من الأسهل على العين أن تطبع صورة ما على مدرك حسي من ان تدرك ما هو جديد ومختلف فيه" وعلى هذا فإن مفاهيمنا لا تتطابق مع المدركات ولا تتشكل لتطابقنا وإنما يتم فرضها عليها . وعلى هذا فإننا نقوم بتكوين الجزء الأكبر مما نراه . وهذا الفهم لعملية الإدراك يقود نيتشه للبحث في طريقتين : أولا ، الوسيلة التي يتم بها تكوين المفاهيم ثانيا ، حيث أن اللغة هي ما يحتفظ فيه بكل المفاهيم ، فإن نيتشه يقوم ببحث لتوضيح اعتماد اللغة على المعنى الاستعاري وعدم إمكانية الإشارة إلى أي شئ بصورة مباشرة .

يبدأ نيتشه نقده بتوضيح عملية تكوين "المفهوم" وهي عملية تقوم أساسا على المساواة بين أشياء غير متشابهة أو متساوية . ثم يتم استخلاص مفهوم مجرد من المدركات يعد صورة مطلقة . وفرض ذلك المفهوم على المدركات المختلفة . وتنطوي عملية استخلاص المفهوم على نسيان متعمد لكل الفروق بين الأشياء المختلفة . فعلى سبيل المثال ، لا يري الإنسان مفهوم الأمانة . وإنما يري حالات مختلفة يتصرف فيها الشخص بشكل ما ويتم تجاهل الفروق بين كل تلك الحالات المختلفة واستخلاص مفهوم واحد وفرضه عليها . بل واعتبار كل هذه الحالات نماذج مشتقة من هذا المفهوم الأصلي . وهذه الحالات الفردية لا ترقى بالطبع لنقاء هذا المفهوم المطلق الذي لا يعدو مجرد وهم . وهكذا عندما يري الإنسان حدثا ما

يفرض عليه الصورة المسبقة الموجودة في خياله وعلي هذا فان حالات كثيرة شديدة الاختلاف عن بعضها البعض يتم فرض مفيوم موحد عليها واختزال التعدد الي الفردية. أي اختزال ما لا يعرفه الإنسان ولا يستطيع الوصول الي معرفة حقه به الي ما يعرفه وبهذا تتم عملية تتبع ما هو مجبول الي ما هو معروف والتغلب علي الخوف النابع من طبيعته الغامضة عن طريق السيطرة عليه وهنا تلعب اللغة دورها حيث اتينا الاطار الذي يحوي كل المفاهيم .

ولا يري نيتشه اللغة علي انها تشير الي الاشياء ويرفض وجود ما يدعوه البعض بالمستوي الحرفي فاللغة بالنسبة له تعمل فقط علي المستوي الاستعاري Metaphorical حيث انها الوسيلة التي يتم ربط المجبول بالمعلوم عن طريقها فالتعمية الخلاقة التي يتم عن طريقها اصفاء المفاهيم علي المدركات هي عملية مستمرة . فاذا ما كان المدرك والمفهوم غير متساويين فان عملية توحيدهما هي عملية استعارية . فالاستعارة هي عملية نقل او تحويل من محيط الي محيط اخر . وعلي هذا فان ادراك الشئ يتم تحويله الي صورة عقلية - مفهوم - ثم تحويل تلك الصورة الي الصوت الدال عليها . وكل عملية تحويل هي أساسا عملية استعارة . وعلي المستوي اللغوي لا يوجد لفظ يشير إلى مدلوله بصورة مباشرة بل عن طريق تحويل الاستعارة الي استعارة اخري . واذا ما ادرك الفرد التحويل الاستعاري فان المجبول سيظل مجبولا ولذلك فان الفرد يطمس ذلك التحويل ولا يري الاستعارة بل يفضل ان يري المستوي الصرفي وذلك لان تعرفه علي الاستعارة يؤكد عدم التماهي بين المفهوم والمدرك ويعيد المدرك الي غربته . ولا يمكن التغلب علي هذه الغربة والاحساس بالخوف الناجم عنها الا عن طريق نسيان عملية الاستعارة وهكذا فان فكرة الحقيقة ما هي الا مفهوم مجرد اخر . واذا كان معرفة الحقيقة عن ظاهرة ما يعني تتبع مجموعة من المفاهيم من خلال تحويلات استعارية ، فان الحقيقة بالنسبة لنيتشه ما هي الا جيش من الاستعارات والمجازات والتعبيرات التي تصطبغ بالصبغة الإنسانية، باختصار مجموعة من العلاقات الانسانية يتم اعلؤها بطريق شعرية وبلاغية وتتحول بعد مضي الزمن والاستعمال المتكرر لما يعتبره الناس حقائق ثابتة لا يمكن تجاهلها . كل الحقائق ما هي إلا أوهام نسي الناس طبيعتها الوهمية ،

استعارات نسي الناس طبيعتها البلاغية أو عملات فقدت رسمها وأصبحت مجرد قطعة معدنية وهكذا يتضح أن نقد نيئشه لمفهوم الحقيقة يتمركز حول محورين : أولهما يؤكد أن مفاهيم الإنسان تكون حقيقية إذا ما كانت تمثل عالم الظواهر، ويرفض نيئشه هذا الرأي مؤكدا أن المفاهيم لا تمثل هذا العالم وإنما يتم فرضها عليه. ويتوارث الإنسان هذه المفاهيم عن طريق اللغة . وهذا يقودنا إلى المحور الثاني والذي يؤكد أن الكلمات تشير إلى الأشياء مباشرة . ونيئشه يرفض هذا الرأي أيضا مؤكدا وجود فجوة بين الكلمات والأشياء وأن اللغة وسيلة للتواصل لا تشير وحداتها إلى أية ظواهر خارجية . وعلى هذا فإن الإنسان لا يدرك العالم وإنما يخلقه في عملية الإدراك .

ويقود رفض فكرة الحقيقة نيئشه لأن يقدم نقدا لنظرية كانط في المعرفة يميز كانط بين عالمي الأشياء في ذاتها Nomene والأشياء كما تظهر للوعي Phenomena والأشياء كما تظهر للوعي متاحة للجميع ولكنها تقدم صوراً متغيرة وعلى هذا فهي لا تصلح أساساً للمعرفة . أما الأشياء في ذاتها فهي حقيقية . ولكنها لا تخضع لأية منظور ولذلك فهي غير متاحة للفرد ، ويرفض نيئشه فكرة الأشياء في ذاتها كلية ويتساءل لم يتم الاحتفاظ بفكره عن الأشياء لا يمكن الوصول إليه أبدا . وهكذا ، فإن الأشياء في ذاتها ما هي إلا وهم . وعلى هذا ، فإن نيئشه يؤكد أن الصفات التي تنسب إلى الشيء في ذاته هي صفات عدم الوجود أو العدم ... ولذلك فإن تقسيم العالم إلى عالم حقيقي وعالم ظاهري ، سواء بالطريقة المسيحية أو بالطريقة الكانطية ... ما هو إلا علامة من علامات التدهور⁽⁴⁾ وينتقض نيئشه كانط لإدعائه وجود "نظرة من اللامكان VISION - From - nowhere أو عين يمكنها رؤية كل شيء. يصل العقل إلى أعلى درجات السادية من خلال احتقاره لذاته وتكلمه عليها عندما يقبل فكرة وجود حقيقة لا يمكن الوصول إليها أبدا مما يحتم عليه البقاء في حجاب عنيا . ويمكننا تمييز بقايا هذا الانشقاق بين التشف والميل للشهوة في المفهوم الكانطي عن الأشياء في ذاتها والذي يستمتع بقلب العقل ضد نفسه . فبالنسبة لكانط ، تمثل الأشياء في ذاتها هذا الجانب من الأشياء الذي يعلم العقل أنه لا يستطيع أن يتقيمه أبدا ... فكل هذا المفاهيم تفترض مسبقا وجود عين لا يستطيع كائن حي أن

يتخيلها ، عين ليس لها منظور أو إتجاه ، عين تهجر دورها التفسيري والفعال في عملية الإدراك .^(٤)

ويرفض وجود مملكة الأشياء في ذاتها ، فإن رفض وجود حقائق تنتمي إلى الأشياء بطبيعتها يصبح حتميا . وكل ما هو متاح هو إدراك وتفسير الأشياء أو الظواهر من خلال مناظير مختلفة . وتعني فكرة المنظور Perspectivism أن الكائنات الأدمية ذات موقع محدد في الزمان والمكان والتاريخ . وعلى هذا ، فإن قدرتها علي المعرفة لابد وان تكون محدودة بحدود هذا الموقع أو الظرف الذي لا يمكن التسامي عليه transcendence هكذا فإن الافراد لا يمكنهم بلوغ معرفة موضوعية - وهذه هي فكرة ميتافيزيقية أخرى يجب التخلص منها . وبالإضافة الي محدودية الفرد بالمناظير الشخصية ، فإن كل عصر له منظوره الذي يتكون من الاستعارات المفضلة الذي يتبناها ذلك العصر يتعامل مع مختلف الظواهر . وعلى هذا فإن تأثير نيتشه علي ما بعد الحداثة يتضح اذا ما تم رؤيته في مواجه الخلفية الكانطية التي ظهرت فلسفته علي أنها نقض لها .

٤ - نيتشه وما بعد الحداثة :

لا يتضح تأثير نيتشه علي ما بعد الحداثة فقط في رفضه للمفاهيم الميتافيزيقية التي تأسست عليها الحداثة وانما ايضا في التكنيكات التي يستخدمها لدحض الفكر الميتافيزيقي . واذا كان أهم ما يميز ما بعد الحداثيين هو رفضهم التام للميتافيزيقا ، فإن الاسلوبين الذين يتبعنهما في نقدهم لها الا وهما التفكيكية والجينالوجيا يمكن رؤية بذورها في نقد نيتشه لكانط .

يقوم نيتشه بالبحث عن العوامل المادية - الاجتماعية والتاريخية - التي ادت الي ظهور أفكار دائما ما يتم وصفها علي أنها ترنسندالية . وهذا التأصيل لجميع أشكال الفكر في جذوره المادية يمكن ان يري علي انه النموذج الاولي لبحث فوكوه عن البنى المادية التي ادت الي ظهور نوع من المعرفة او تشكيل الذات حسب مفهوم معين .

فعلي سبيل المثال ينتبع نيتشه فكرة الحقيقة عبر اصولها من افلاطون الي المسيحية الي كانط الي الفلسفات الوضعية . ويمكن ان ينظر الي هذا النتبع علي انه تسجيل لتطوير المقابلة بين العالم "حقيقي والعالم الظاهري . وعندما يصل نيتشه الي التخلص من فكرة العالم الحقيقي فانه لا يبقي حبيسا في سجن الميتافيزيقا فهو ، علي عكس المتوقع ، لا يؤكد وجود العالم الظاهري . " لقد محونا العالم الحقيقي : فاي عالم يتبقي ؟ العالم الظاهري ؟ لا فقد محونا العالم الظاهري مع العالم الحقيقي" (1) ان التاكيد علي العالم الظاهري يحتفظ ضمنا بوجود عالم آخر . ولعل لغة التفكير تعد أفضل وسيلة لطرح هذه الفكرة ما تم النظر لنيتشه علي أنه يقوم بعكس الثانية Birary opposition العالم الحقيقي / العالم الظاهري ، فان يظل حبيسا في سجن الميتافيزيقا وذلك لان الشكل المعكوس لا يزال يحتفظ بنفس النسق الميتافيزيقي . وهكذا فان أفضل ما يمكن الوصول اليه هو استبدال الافلاطونية بأفلاطونية معكوسة inverted platonism وليس التخلص منها ولكن نيتشه في نقضه لتلك الثانية لا يقوم بعكسها وإنما بالتخلص منها كنية . وذلك لان العالم الظاهري يعد ظاهريا فقط بالتضاد مع عالم آخر أكثر عمقا . وهكذا فان تاكيد العالم الظاهري هو تاكيد ضمنى للعالم الحقيقي ولكن نيتشه يتخلص من كلا العالمين مؤكدا وجود " العالم " وخضوعه لمناظير مختلفة . وهكذا يمكن رؤية جذور التفكيرية في فلسفة نيتشه . وعلي هذا فان كلا من الأسلوبين الذي يتبعها فوكو ودريدا في نقد الميتافيزيقا قد تأصلا في فلسفة نيتشه .

وكذلك ايضا رفض ما بعد الحداثيين لفكرة الاصل the origin والتي يتضح تأثيرها عند كل من دريدا وبودريار يمكن رؤية جذورها في فلسفة نيتشه بل وفي حياته الشخصية . فخبره نيتشه كعالم في فقه اللغة philology قد قاده الي دراسة اللغات اليونانية واللاتينية والنصوص المكتوبة بها . ومن خلال نتبع أصول النصوص الكلاسيكية ومقارنة نسخة ما بنسخة أخرى للوصول الي أيهما أكثر قربا الي النص الاصيل توصل نيتشه الي عدم وجود النص الاصيلي أو علي الأقل عدم القدرة علي بلوغه . فكل نسخة من النص ما هي الا صورة من نسخة سابقة مع بعض التعديلات التي تفرضها الرؤية الذاتية لكاتب النسخة الجديدة عما يجب ان يكون عليه

النص الاصلي . وبهذا تكون كل نسخة تفسير ذاتيا لنسخة سابقة عليها ويتحول النص الاصلي الي اسطورة أو وهم . وهكذا يؤكد نيتشه هذه الرؤية قائلا :

لا توجد مجموعة من البديهيات اكثر اهمية للمؤرخ من هذه : ان الأسباب الواقعية لأصل الشيء واستعمالاته ، والأسلوب الذي يتم به إدخاله الي النظام من الغايات تبعد عن بعضها البعض ، وان كل شئ موجود بغض النظر عن اصله ، يتم اعادة تفسيره من خلال هؤلاء الذي يحتلون مواقع السلطة تبعا لاهتماماتهم ونواياهم الجديدة ، وان كل العمليات في العالم العضوي هي عمليات تجريد وتغلب ، وان كل عمليات التجريد هي عمليات إعادة تفسير وإعادة ترتيب يضيع في خلالها المعني والهدف السابقين . وبغض النظر عن حسن فهمنا لشئ ما من عدمه (مؤسسة قانونية) عادة ، تقليد سياسي ، نوع فني ، شعيرة دينية) فإننا لانفهم أي شئ عن اصله وتؤثر هذه الفكرة علي ما بعد الحدائين وعلي رفضهم لفكرة الاصل واحتقانتهم بالنسخ المختلفة التي لا تدري الانتماء لاي اصل simulacra

وهكذا يتضح تأثير نيتشه علي فلاسفة ما بعد الحداثة ليس فقط في رفضهم للميتافيزيقا بل وفي الاساليب المختلفة التي اتبعوها لنقدها .

⁽¹⁾ Nietzsche, Friedrich : Beyond Good and Evil Trans Marionfaber.Oxford:oxford Univ. press.1998 p23

⁽²⁾ Nietzsche.Friedrich.the Brith of Tragedy and the Genology of Morals .trans Francis Gollfiny New york :doubleday and co. 1956 . p178

⁽³⁾ Nietzsche, Beyond good and Evil .p.17

⁽⁴⁾ Nietzsche.F. twilight of the Idols and the anti – Christ . London : perguin 1986.p.39

⁽⁵⁾ Nietzsche.F . the Brithof Tragedy and the Geneology of Morals .p.254-255.

⁽⁶⁾ Nietzsche.F .twilightof the Idols and the anti-Christ p.41

هشام شرابي والفلسفة الألمانية

بين نيتشه وهيرجر

أحمد عبد الحليم عطية

[١]

سعدنا في دراستين سابقتين التي تلمس موضع شرابي في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ^(١)، ثم موقفه من الغرب ^(٢)، وفي هاتين الدراستين اشارات تبين حضور الفلسفة في أعماله - رغم تحوله بعد حصوله على الماجستير ^(٣) إلى دراسة التاريخ، وتكريس حياته العملية لتدريس "تاريخ الفكر الغربي المعاصر". فالمهمة التي كرس لها كتاباتي حوله هي تأكيد انتمائه إلى ذلك الفضاء الفكري الذي نحرص على وجوده المؤثر في حياتنا الفكرية والثقافية رغم ما يبدو ظاهريا من تحوله عنه.

ونميز في هذه الدراسة - التي نتناول فيها في وقت واحد، وضعية الفلسفة في فكرنا العربي وموقع كتابات شرابي فيها- بين معنيين للفلسفة لتبين أن وجود شرابي منذ البداية وحتى الآن عبر ما يريد عن نصف قرن توضح سيادة الفلسفة في توجهاته الفكرية: المعنى التقليدي المتعارف عليه لدى أهل التخصص، وهو المعنى الذي يحصر التفلسف في تاريخ الفلسفة الغربي وقضاياها الانطولوجية والابستمولوجية والاكسيولوجية ولا يعترف بالفلسفة خارج هذا الشكل الذي ظهر في اليونان القديمة وتحدد لدى أرسطو. المعنى الثاني هو المعنى الواسع، الذي لا يجعل للتفلسف ضفاف تحده، ويمد فضاء الفلسفة ليشمل التفكير في القضايا الحياتية للإنسان في إطارات تتجاوز الشكل الغربي، تتيح للمفكرين المهمومين بقضايا الإنسان والمجتمع، بنيته وذهنيته واشكالياته القومية التاريخية مكانا في تاريخ الفكر الفلسفي. وما نريد ان نوكدّه هو أن شرابي الذي شغل منذ بداياته بالفلسفة بمعناها الدقيق في دراساته الجامعية وما بعدها وأن كان لم يواصل الطريق، إلا أنه لم يبتعد عنها في دراساته التالية وعمله في تاريخ الفكر، ينتمي للفلسفة بالمعنى الواسع. وهذا ما يتضح لنا إذا

ما تتبعنا جهوده في إطار تاريخ الحياة الثقافية العربية. وشرابي بدراسته للفلسفة في الجامعة الأمريكية ببيروت والولايات المتحدة، واهتمامه المتواصل بقضايا الانسان والقيم استطاع طرح اشكاليات المجتمع العربي للبحث والتحليل. واعيا بدور الفكر في فهم الواقع وتغييره. كيف كان ذلك؟ علينا العودة الي البدايات الأولى.

[٢]

يمثل انتماء شرابي المبكر للحزب القومي السوري الاجتماعي الاساس الذي انطلقا منه تشكلت عناصر فلسفة النقد الحضاري التي يدعو اليها. لكن هل يمكن أن ننسب فلسفة ما الي حزب سياسي؟ والي هذا الحزب تحديدا؟ لعل الإجابة علي هذا السؤال تساعدنا في تحديد الأسس الفكرية لموقف شرابي الفلسفي، الا أننا للأسف لا نستطيع أن نجزم بوجود فلسفة بالمعنى التقليدي لدي أنطون سعادة ملهم وزعيم القوميين السوريين، اللهم الا الطرح العام للمدرحية^(٤). التي أوكل الي شرابي تحديد خطوطها العريضة. فالحزب يردنا مرة ثانية للفيلسوف. أن سعادة مثل عدد من المفكرين العرب في نهاية الثلاثينات وبداية الاربعينات شغلوا بفكرة الاحياء الحضاري والبعث القومي ووجدوا في الفلسفة الالمانية، خاصة لدي نيتشه فلسفة للحياه والقوة تسهم في تأكيد دعوتهم، من هؤلاء نجد عبد الرحمن بدوي في مصر الذي أصدر أول أعماله عن نيتشه وهو اهتمام يتجاوز الدرس الاكاديمي وينطلق من الواقع السياسي المصري الذي كان بدوي- في هذا الحين - أحد الأعضاء العاملين في حزب مصر الفتاه والذي أراد أن تواكب الثورة السياسية في مصر ثورة روحية، علينا النهوض بها وكتابه عن نيتشه هو احد العوامل المساعدة لذلك^(٥) ونجد اهتمام مماثل لدي انطون سعادة بالفكر الالمانى وبالاخص نيتشه باعتبار أن الفيلسوف الالمانى قد ألهم الفكر النازي والفاشي، وهي فكرة - كما نقول سعاد حرب - غير بعيدة عن سعادة نفسه^(٦) وقد حاول بعض الباحثين بيان موقع الفلسفة في خطاب انطون سعادة لبيان موقف سعادة من الفلسفة وتحديد بعض ملامح مواقفه الفلسفية اعتمادا علي تعقيبه غلي دراسة شارل مالك " معني الفلسفة " التي اشاد بها في البداية وناقشها نقاشا عميقا^(٧). ويبدو

لنا شرابي سواء في موقفه من شارل مالك أو أهتمامه بنيئته يعمق ويحقق ما كان يهدف إليه أنطون سعادة . ومع هذا يمكننا أن نستعين بما قدمه ناصيف نصار في "طريق الاستقلال الفلسفي" من اجتهاد حول إمكانية استخلاص فلسفة من الطرح الايدولوجي الذي قدمه زعيم الحزب القومي السوري الاجتماعي^(٨) كما يمكننا من ناحية ثانية الوقوف عند رد سعادة علي شارل مالك حول معنى الفلسفة . بخصوص ما قدمه نصار نحن بازاء تصور للمجتمع والامة والتاريخ يتيح لنا تحديد معالم فلسفة للتاريخ عند سعادة في المدرحية^(٩) ورد سعادة علي مالك - الذي ربما شكل موقف شرابي النقدي من استاذة بالجامعة الامريكية -^(١٠) يحدد لنا معنى الفلسفة عند صاحب النقد الحضاري .

وكتابات شرابي في هذه المرحلة توضح سعيه، الذي يتسم بالحيرة، حيرة البحث عن نقطة بداية والتي تظهر في التشابك والتداخل والاتفاق والاختلاف بين طرحين ، الأول طرح سعادة ذو الثقافة الالمانية خاصة فيما يتعلق بالقومية والمجتمع والثاني طرح مالك صاحب التوجه الأرسطي التوماوي ، والذي درس بدوره في ألمانيا وتأثر بالفينومينولوجيا وهيدجر والوجودية^(١١) . وتحليلا لما كتبه شرابي عن "طريق الوجوديين"^(١٢) من جانب ، و " فلسفة القيم في المدرسة المدرحية"^(١٣) من جانب آخر يؤكد ذلك . لم يتبنى الوجودية وإن كانت لا تزال عنصرا أساسيا فعلا في تفكيره وكتاباته ، ولم يقدم لنا معالم المدرحية رغم انشغاله الدائم بها ، والذي اقتضى سفره إلى الولايات المتحدة لدرس الفلسفة .

كان عليه الاختيار بعد دروسه التحضيرية موضوعا لدراسة الماجستير . وكانت "القيم بين هارتمان ولويس" تتويجا لهذه المرحلة الفلسفية الأولى . مرحلة إعداد الفيلسوف لمهنته والتي أنهاها اغتيال الزعيم وابتعاد شرابي عن الحزب وهجرته للوطن . فكانت الغربية وتحطيم الأمل وانطفاء توهج النضال سببا قويا مباشرا في التوقف عن درس الفلسفة .

وهذا يبين ما نريد أن نؤكد عليه ، وهو الارتباط القوي بين انتماء شرابي الحزبي القومي والفلسفة ، أو قل بين طمرحات شرابي القومية في الحرية والاستقلال

و يبين الفكر ، وتريد ان ندلل علي ذلك بطريقة بسيطة وبرهان صغير له دلالة ، مستمد من سيرته، هو أن شرابي في أوقات الازمات الحادة الفاصلة في حياته الشخصية كثير ما يلجأ الي أصدقائه الفلاسفة أو كتب الفلسفة التي تخفف من وقع هذه الازمات ويجد فيها العزاء، مثلما لجأ الي فايز صايغ بعد اغتيال سعادة ، وفايز صايغ الذي لا توجد كتابات عنه للأسف هو أستاذ الفلسفة في الجامعة الأمريكية وصديق شرابي ، الذي كانا في بعاد في هذه الفترة لم يجد سواه في لحظة فقد سعادة .^(١٤) ومثلما أحتفظ بكتابات هيدجر الشعر واللغة والفكر " في لحظة المرض العصبية " ^(١٥)

هنا نطرح سؤالين . هل وجود شرابي في الولايات المتحدة بعيدا عن الوطن والحزب منذ اغتيال سعادة يعني ابتعاده عن الفلسفة ؟ وهل تحول تخصصه الي تاريخ الأفكار يعني انقطاع الصلة بينه وبين الفلسفة بالمعني الذي حددناه سلفا سواء قراءة أو تنظير ؟ أن الأجابة عن هذين السؤالين تحدد لنا ليس ابتعاد شرابي عن الفلسفة ، ولكن غربة الفلسفة - بالمعني التقليدي السائد لدي مثقفينا - في فكرنا وحياتنا الثقافية بعمامة .

[٣]

إذا صح افتراضنا أن الفلسفة عند شرابي ارتبطت بروي الحزب القومي السوري الاجتماعي ، يمكن القول أن معناها اتسع وارتبط لدي شرابي بتخصصين كانا ولا يزالا في علامة وثيقة بيا هما : التاريخ والاجتماع . وكلاهما لم يكن الشغل الشاغل للفلاسفة بل أيضا نقطة البدء في برنامج الحزب القومي السوري كما توثقت روي شرابي الفلسفية بنظريتين علميتين هما النظرية الفرويدية في التحليل النفسي ^(١٦) والنظرية الماركسية في التحليل الاجتماعي . ونتج عن هذا التكوين الفلسفي بالمعني الواسع . وعن اهتمام شرابي بالمجتمع دراسته " البنية البطريركية للمجتمع العربي " وعن اهتمامه بالتاريخ " المتفقون العرب والغرب " " وعن اهتمامه بالتحليل النفسي الاجتماعي " مقدمات لدراسة المجتمع العربي " ^(١٧) وكل هذه القضايا تحيلنا الي المشكلات التي شغلت مفكري النهضة العربية ، وهي جميعا تمثل امتداد - بشكل متجاوز - للبدائيات الأولى ، المتمثلة في انشغال بالحياة والانسان والقيم . الدراسة الأولى حول وضعية الانسان المتردية الميشمة في المجتمع الابوي ،

الثانية حول سعي الانسان التابع والخاضع للغرب الي النهضة والاستقلال و تدور الدراسة الثالثة حول نقد التربية والعلاقات الاسرية والسلطة التي تقع هذا الانسان .

وتظهر لنا في هذه الاعمال الناتجة عن اهتمام شرابي بقضايا الانسان والمجتمع العربي ، توظيفه كل من : فيبر وماركس وفرويد في تقديم رؤيته للنهضة والحدثة والتغيير الاجتماعي، كما يتبين لنا منهم ومن سيرتيه الذاتية " الجمر والرماد" و" المتقنين العرب" قراءاته الفلسفية الواسعة ، التي تصب - رغم ثقافته الغربية - في قضايا الاساسية فيو يضيف الي أنشغاله المبكرة بالمثالية والوجودية الماركسية الحديثة ومدرسة فرانكفورت والتفكيكية وما بعد الحدثة ، والنقد النسوي والنقد الاجتماعي . حيث نجد اشارات عديدة الي: جرامشي ولوكاش وهابرماس والتوسير ، وفوكو ودريدا والان نورين وغيرهم. كما نجد تحليلات وافية لجهود الاساتذة العرب الذين يوظفون المناهج الحديثة في تحليل قضايا المجتمع العربي : اركون والجابري، العروي، الخطيبي، اليأس مرقص/ الطيب تزيني ، علي زيعور ، فاطمة المرينسي ، نوال لسعداوي وغيرهم ، ولمن يشاء أن يتابع هذه الاشارات في "النقد الحضاري" مثلا. لكننا سنتوقف من بين هذه القراءات أمام شرابي والفلسفة الألمانية.

[٤]

بعد تحوله عن الفلسفة الي التاريخ منذ بداية الخمسينات من القرن العشرين ظل علي صلة وثيقة بالفلسفة مناقشا قضايا التاريخ من الناحية الفلسفية الوجودية كما في دراسته " فيلهم دلتاي : الفلسفة الوجودية والتاريخ " فالتاريخ بصفته إشكالية وجودية لا يظهر بشكل مجرد بل علي شكل واقع معاش فالخبرة من وجهة النظر الوجودية لا تعني شيئا الا بجوانبها ، والجوانب عملية زمانية ، أي تاريخية فالموجود وحده تاريخي - كما يقول هيدجر والطبيعة لا تاريخ لها " (أزمة المتقنين ص ١٠٢-١٠٣)

ليس الماضي الا خطة وتوقع نحو المستقبل وحين يخرج المستقبل الي حيز الوجود ، يدخل في الماضي ويصبح المادة التي يصنع فيها التاريخ . وهذا هو في نظره أساس النظرة الوجودية الي للتاريخ وهي نظرة تكشف عن مغزي مفهوم ديلتاي الحقيقي لكـ Erlelnis أي عيش الماضي من جديد ^(١٨) أن دلتاي هو المؤرخ الوحيد في القرن التاسع عشر الذي وقف من التاريخ موقفاً ميثودولوجياً انبثقت منه النظرة الوجودية بوضوح كامل وهو دون أن يرفض الأساس التجريبي للمعرفة التاريخية وطد أولية التجربة الجوانية كأساس لفهم التاريخ ^(١٩) ولعلنا نتساءل كيف ان شرابي الباحث الاجتماعي ، المناضل من أجل التغيير الاجتماعي يتوقف عن دلتاي ونيشيه وسارتر وهيدجر ، الاجابة أن جميعهم مقصدهم الانسان . يقول " علينا أن لا ننسى أنهم بالنسبة لعصرهم وأمام الخراب الذي أحاط بهم لم يرفضوا الخضوع للعدمية واليأس وحسب، بل تعلقوا بروؤية عميقة محررة ، هي رؤية الإنسان منتصباً حراً ووحيداً وسط عالم تحولت معالمه ولكنه ظل عالماً غريب الجمال " ^(٢٠)

وهذا في نظري يفسر جمعه بين الفرويدية والماركسية ، جمعه بين لوكاش وهيدجر ، نجده علي امتداد صفحات كتاباته المختلفة دائم الاهتمام بهيدجر . ويرجع هذا ، لانشغاله بمفهوم الزمان . يشير اليه في صور الماضي كثيراً يحتفظ بكتابه معه لحظة المرض العصيب ، تختلط كلمات هيدجر مع أحلامه ^(٢١) يشير الي راية في اللغة في " النقد الحضاري " فاللغة وفق تعبير هيدجر تصفي علي التجربة والادراك بنية مسبقة فتجعلنا نري العالم بضوء معين تحده هذه البنية المسبقة ^(٢٢) ويخصص دراسة عن " الاغتراب والوعي والاصالة عند لوكاش وهيدجر ^(٢٣) " ذكرا وصف هابرماس لكتابه الوجود والزمان بأنه أهم مؤلف فلسفي منذ ظهور فينومينولوجيا الروح لهيجل " ويرى أن الوجودية والطواهرية والبنوية ما كان لها أن تتخذ شكلها وتدرجها الحاليين لولا مساهمة هيدجر الأساسية ^(٢٤) ومن هنا يناقش اشكالية الوعي من منظور " الوجود والزمان " و " التاريخ والوعي الطبقي " مؤكداً أنه كي يكون المرء متوافقاً مع نفسه ، سواء بالبحث عن ذاته الاصلية أم بالالتزام الاجتماعي يشكل خطوة حاسمة في فلسفتي لوكاش وهيدجر . رغبتهما الواحدة تكمن في اإضفاء التسامي علي الوجود كما هو معطي مباشرة اجتماعياً كان أم معرفياً ^(٢٥)

ونفس الموقف نجده في اهتمامه بتحليلات فرويد وماركس وبالطبع لم يتعرف عليها في دراسته بالجامعة الأمريكية في بيروت بل بعد ذلك كما يظهر في حديثه في " الجمر والرماد " يقول في دراستي في الجامعة الأمريكية لم أسمع أسم كارل ماركس يذكر مرة واحدة كما أنني لم أقرأ كلمة واحدة لفرويد^(٢٦) أننا لو قرأنا فرويد لاكتشافنا بأن ما يدفع الانسان ويسيره في سلوكه وتفكيره ليست القيم والمثل العليا التي كان يتحدث عنها اساتذتنا وببشرون بها ، بل قوي ودوافع داخلية تنزع في أعماق النفس وتستخدم العقل الواعي وسيلة من وسائلها^(٢٧)

ونفس الامر بالنسبة لبيجل . أنه يدرس كيركجارد ولا يدرس هيجل لكن تبين له أن دراسة كيركجارد تتطلب معرفة فلسفة هيجل " الا أن إمامي بفلسفة هيجل لا يتعدى بعض الافكار العامة ، لم يذكره لنا اساتذتي في بيروت ، لعل ذلك عائد الي عدم اطلاعهم علي فلسفته^(٢٨)

ومع هذا يهتم بفرويد وماركس . ويوظفهما في دراساته وبيان موقفه في القضايا الحيوية المتعلقة بالمجتمع العربي فهو يستعين بفرويد في تحليله لكتابات باتاي عن العرب يقول في " النقد الحضاري " : " أن ما يريده باتاي هو تثبيت الصفة شبيه المرضية التي يتعامل بها العربي مع الواقع التي عبر عنها فرويد في نظرية التفكير الرغوي WISHFUL THINKING^(٢٩) ويزد علي برنار لويس موضحا أن اختلاف العقليات ينشأ نتيجة اختلاف الممارسات والتجارب التاريخية للشعوب ليس نتيجة الاختلاف ماهوي (عنصر ي) في تركيب الحضارات المختلفة . ويضرب مثل أننا لا يمكننا تفسير العلاقة العميقة في الخيال الغربي بين الأم والطفل على مستوى التحليل الفرويدي إذ انها علاقة تتبع من تراث معين هو تراث العذراء والمسيح الطفل المغروس في خيال الغرب الجماعي والمجسد في تاريخه الفني^(٣٠)

ويستخدم تحليلات فرويد علي امتداد صفحات كتابه "مقدمه في دراسة المجتمع العربي" ، وهو يشيد بترجمة صفوان لكتاب فرويد تفسير الاحلام التي ترجع أهميتها في فتح افاق جديدة امام الفكر النقدي كانت مغلقة في وجهه حتي الان . فهذه الترجمة

الدقيقة للمرجع الرئيس في علم النفس التحليلي الفرويدي تضح الأطار الفكري واللغة التحليلية التي وضعها فرويد في متناول النقاد الجدد.

وقد حاضر في الفكر الماركسي في مادة " الفكر الأوربي في القرن التاسع " لسنوات عديدة في جامعة جورجتان . يقول " أعدت انذاك (في أواخر الستينات) قراءة ماركس بشكل جذري بخاصة نصوصه الأولى ، مثل "المخطوطات الفلسفية والايولوجية الالمانية" ^(٣١) ويضيف "أكتشفت عند قراءة ماركس في ضوء ثورة الستينات ، أنه كان أقرب إلى ما كنت أرمي إليه من كيركجارد الذي إنحدر في الاخير باتجاه ديني لم استيفه . إلا أنه كما يخبرنا . لم يؤمن " بالماركسية كعقيدة شاملة تفسر التاريخ والوجود أو كايولوجيا حزبية علي سعيد عالمياكتشف في الماركسية اسلوبا جديدا في منهجية المعرفة هو بالاسلوب النقدي التحليلي وتعزز ارتباطي بالاسلوب النقدي الماركسي لدي قراءتي الجديدى لفرويد في الوقت الذي أعدت فيه قراءة ماركس .. ووجدتني منذ ذلك الحين أجمع بين الاتجاهين ، الماركسي ، الفرويدي ، في تحليل للمجتمع العربي والخطاب الأبوي المهيمن عليه. ^(٣٢)

وقد أهتم بالشرابي بالاضافة الي دلتاي وهيدجر وماركس وفرويد بالماركسية الجديدة وبأهم أعلام الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت هابرماس انثار إلى حديثه عن هيدجر والوجود والزمان واستشهد بتوجيهه الي ضرورة وجود معرفة تنويرية ترمي ليس فقط الي تفهم الواقع بل الي تجاوزه وتغييره، معرفة عقلانية تحريرية في أن . وذلك في مقدمة كتابه " النقد الحضاري" ^(٣٣)

وتستمر القائمة فقد كان نيقولاى هارتمان موضوع اطروحته للماجستير مع الفيلسوف الامريكي لويس وذلك لصلته بهوسرل ،الذي كان له تأثير كبير في الفلسفة الوجودية المعاصرة (هيدجر ،سارتر ، ميرلوبونتي) ^(٣٤) لقد مثل هارتمان التراث الفلسفي الأوربي بأعمق معانيه (٣٥) وقد شارك في مناقشته أطروحته الفيلسوف الالمانى الوضعي المنطقي كارناب ، الذي يشيد شرابي رغم اختلاف التوجهات بمنهجيته العلمية في المناقشة ^(٣٦)

ونتوقف في النهاية عند اهتمام شرابي الكبير بصاحب فلسفة الحياة وإرادة القوة نيتشه ، الذي كان مصدر اهتمام الكثير من المفكرين العرب كما اثبتنا (٣٧) يصف من خلاله اشكالية الغرب بالنسبة لنا ، فهي في أهم ظواهرها اشكالية معنوية بقدر ما هي اشكالية سياسية ثقافية ، أننا اشكالية إرادة القوة ، بمعنى تعبير نيتشه اشكالية تحقيق القوي الكامنة في الانسان والمجتمع والارتفاع الي مستوى حضاري أعلى^(٣٨) ويفسر لنا ذلك الاهتمام الكبير الذي أولاه لفلسفته نيتشه وحوارده مع استاذة بر اجستراسر حول منهجية تدرس نيتشه^(٣٩) أهتم به منذ التحاقه بالجامعة في بيروت وحرصه علي اقتناء كتبه^(٤٠) وشغل به في ايامه الاولى في الولايات المتحدة^(٤١)

نقد أهتم مبكرا بصاحب إرادة القوة ، ويبدو ان هذا الاهتمام الكبير ارتبط بعلاقته مع انطون سعادة ، الا انه منذ اليوم الذي اعدم فيه سعادة عاش شرابي حياته في حالة أزمة فكرية وسياسية علي الصعيد الشخصي والعام يقول : " عندما بدأت تخصصي في الفلسفة كنت أحلم أن أمضي حياتي في العمل الفكري ، في البحث الاكاديمي والتدريس الجامعي . كان أول مشاريعي الفكرية وضع كتاب حول فلسفة فريدريك نيتشه وحياته المساوية (بدأت بقراءة نيتشه في الثامنة عشر وبقي رفيق الفكري ومايزال) وبدأت بالأعداد لتنفيذ هذا المشروع بتعلم اللغة الألمانية عند التحاقني بجامعة شيكاغو ١٩٤٧ لكن سرعان ما تبددت أحلامي " أزمة المنقذين " ^(٤١) والسؤال هل ارتباطه بسعادة وفلسفة الحياة والقوة له علاقة بشغفه بنيتشه والفلسفة . وهل غياب سعادة أدى إلى ابتعاده عن الفلسفة وتلاشي اهتمامه بنيتشه فيلسوفه المقرب؟

اخوامش

(١) د. أحمد عبد الحليم عطية : شرابي والفكر الفلسفي العربي المعاصر " بحث ألقى في ندوة الجمعية الفلسفية المصرية " نوفمبر ٢٠٠٠ ونشر في " الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام " تحرير حسن حنفي ، مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت ٢٠٠٢ .

- (٢١) د. أحمد عبد الحليم عطية " هشام شرابي والغرب ، بحث التي في ندوة شرابي وازمة المجتمع العربي ، مكتبة الاسكندرية ، ديسمبر ٢٠٠١ ونشر في الكتاب التذكاري حول هشام شرابي اصدار اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية ، العدد التاسع ٢٠٠٣ .
- (٢٢) د. شرابي : مشكلة التقييم بين هارتمان ولويس ترجمة محمد محمد مدين القاهرة ٢٠٠١
- (٢٣) د. علي حمية: المدرجة ، بحث التي في ندوة الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام ، القاهرة ، نوفمبر ٢٠٠٠ .
- (٢٤) يبدو الاهتمام الكبير من المفكرين العرب بالفيلسوف الالماني ظاهرة توقف امامها عدد من الباحثين وقد رصدنا علاقة بدوي بنشئه في كتاب دراسات عربية حول بدوي ، دار المدار الاسلامي ، بيروت ٢٠٠٢ .
- (٢٥) أنظر سعاد حرب: بعض تحولات التقاطع بين سعادة ونشئه مجلة اتجاه - العدد الخامس عشر / السنة الثالثة فبراير ٢٠٠٠ ص ٤٩٨-٤٠٥
- (٢٦) محمد أحمد عواد: الفلسفة في خطاب انطون سعادة ، مجلة أبحاث ، العدد الخامس عشر ص ٤٢٧ وما بعدها .
- (٢٧) ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي ، دار الطليعة بيروت .
- (٢٨) أنظر د. احمد عبد الحليم عطية : مفهوم التطور عند انطون سعادة ، بحث التي في ندوة انطون سعادة وتحديات الالفية الثالثة ، ظهور الشوير ، لبنان ، ٩-١٢ سبتمبر ١٩٩٩ ونشر في مجلة اتجاه، العدد ١٥ برون ٢٠٠٠ ص ٣١١-٣٢٥
- (٢٩) أنظر شرابي ، صور الماضي ، دار نلسن بيروت ص ١٧٥-١٧٧
- (٣٠) شارل مالك : المقدمة سيرة ذاتية فلسفية ، دار النهار ط ٢٠٠١ الفصل الرابع ص ٥٥ وأنظر ما بعدها وأنظر أيضا د. ناصف نصار ، مقالة في الوجود ، قراءة في سيرة ذاتية فلسفية ، دار النهار بيروت ٢٠٠١ الفصلين الثامن والتاسع ص ٦٧-٩٦ .
- (٣١) شرابي: طريق الوجوديين ، في أزمة المثقفين العرب ، دار نلسن ٢٠٠٢ ص ٤٥-٥٠
- (٣٢) شرابي : فلسفة التقييم في المدرسة المدرجة في هشام شرابي يروي قصة ثلاث مدن عاش فيها أعداد محمود شريح ، منشورات الجمل ١٩٩٤
- (٣٣) شرابي : صور الماضي : دار نلسن، بيروت ص ٢٠٦-٢٠٧-٢٠٨
- (٣٤) شرابي : صور الماضي دار نلسن بيروت
- (٣٥) د. حسين عبد القادر : قراءة في مقدمات لدراسة المجتمع العربي الكتاب التذكاري عن شرابي ، سبن ذكره
- (٣٦) د. محمد وقيدى : النقد الحضاري والنقد الذاتي دراسة في الكتاب التذكاري حول شرابي .
- (٣٧) شرابي : أزمة المثقفين العرب ، دار نلسن ، بيروت ، ٢٠٠٢ ص ١٠٥
- (٣٨) المصدر السابق ص ١٠٨

- (٢٠) المصدر السابق ص ١١٠
- (٢١) شرابي : صور الماضي ، ص ٤٥
- (٢٢) شرابي النقد الحضاري ، ص ٨١
- (٢٣) المصدر السابق ص ٨٩
- (٢٤) شرابي : الاغتراب والوعي والاحالة عند لوكاش وهيدجر في أزمة المثقفين العرب .
- (٢٥) المصدر السابق ص ٨١
- (٢٦) شرابي ، الجمر والرماد ، ص ٤٦
- (٢٧) المصدر السابق : ص ٤٦-٤٧
- (٢٨) المصدر السابق ص ١٣٣
- (٢٩) شرابي : النقد الحضاري ، ص ٦٣-٦٤
- (٣٠) المصدر السابق ص ٨٢
- (٣١) شرابي : صور الماضي ، ص ٣١-٣٢
- (٣٢) المصدر السابق ص ٣٣ .
- (٣٣) شرابي : النقد الحضاري ، ص ٩
- (٣٤) شرابي : الجمر والرماد ، ص ٢٠٣
- (٣٥) المصدر السابق ص ٢٠٤
- (٣٦) المصدر السابق ص ٢٠٦-٢٠٧
- (٣٧) راجع كل من سعاد حرب في استقبال نيتشه ، باحثات ، بيروت الكتاب الخامس ١٩٩٨-١٩٩٩ ص ١٧٩ ولها ايضا بعض تحولات التناقض بين نيتشه وسعادة ، وأحمد عبد الخليم عطية : نيتشه بدوي ، دراسات عربية حول بدوي ، دار المدار الاسلامي ، بيروت ٢٠٠٢ وجمال مفرج نيتشه : ودعاة التقدم العربي ، أوراق فلسفية ، العدد السادس
- (٣٨) شرابي : الجمر والرماد ص ٢٢٤
- (٣٩) المصدر السابق ص ١٤٣-١٤٧ وكذلك جمال مفرج : شرابي تحت شجرة نيتشه ، بحث الفمي في ندوة شرابي والحداثة ، جامعة قسطنطينية ، الجزائر ، ابريل ٢٠٠٢ واوراق فلسفية العدد السادس
- (٤٠) شرابي : الجمر والرماد ص ٥٠
- (٤١) المصدر السابق ص ١٦٤
- (٤٢) شرابي أزمة المثقفين العرب ص ٩

قواعد النشر في أوراق فلسفية

- ١- يقبل للنشر هذه المجلة ، البحوث والدراسات والمقالات ، التي تتميز بالأصالة والجديّة في مجالات الفلسفة المختلفة.
- ٢- يتراوح طول العمل المقدم للنشر بين عشرة صفحات وعشرون صفحة .
- ٣- تقدم الأعمال مكتوبة على الكمبيوتر مع تقديمها مسجلة على أسطوانة مرنة (٣,٥ بوصة) مع تأكيد صاحب البحث من صلاحية الأسطوانة للطبع .
- ٤- لا تقبل المجلة الأبحاث التي تزيد عدد صفحاتها عن ٢٠ صفحة بحد أقصى ٨٠٠٠ كلمة للمقال الواحد.
- ٥- تقدم البحوث والدراسات العربية المصحوبة بملخص Abstract باللغة نفسها في حدود عشرة أسطر وآخر باللغة الإنجليزية بالطول نفسه . أما البحوث والدراسات غير العربية فتقدم مصحوبة بملخص بنفس المواصفات السابقة باللغة الأصلية ، وملخص واف باللغة العربية.
- ٦- يراعى في إعداد قائمة المراجع ما يلي :
 - أ- تسجيل أسماء المؤلفين أو المحققين أو المترجمين أو المراجعين ، متبوعة بعنوان الكتاب ثم مكان النشر ثم اسم الناشر ، ثم تاريخ النشر (مع بيان الطبعة)
 - ب- مقالات الدوريات تبدأ باسم صاحب المقال ، ثم العنوان ثم اسم الدوريات ثم رقم المجلد والعدد والمجلة وتاريخه ، ثم ارقام الصفحات التي يقع فيها المقال
- ٧- يرد عنوان البحث في رأس الصفحة الأولى ، متبوعاً باسم المؤلف مقروناً بوظيفته وجهة عمله أو عنوانه البريدي
- ٨- تخضع الأعمال المقدمة للنحكيم العلمي السري وفقاً للنظام المتبع في المجلة .
- ٩- يشترط ألا يكون العصل المقدم قد سبق نشره ، أو قدم للنشر في أية جهة أخرى ، ويكتسب الباحث تعهداً بعدم تقديمه للنشر في أي جهة أخرى بعد قبوله للنشر بالمجلة .
- ١٠- لا يجوز إعادة نشر محتويات هذه المجلة ، إلا بعد الحصول على إذن كتابي من هيئة التحرير.
- ١١- لا ترد أصول الأعمال المقدمة للمجلة سواء قبلت للنشر أو لم تقبل .
- ١٢- توجه جميع المراسلات الخاصة بالنشر في المجلة إلى رئيس التحرير
- ١٣- الآراء الواردة في المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها .

منتدی سور الازبکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET

[*https://twitter.com/SourAlAzbakya*](https://twitter.com/SourAlAzbakya)

<https://www.facebook.com/books4all.net>