وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر2، أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

مصادر فلسفية

مطبوعة بيداغوجية

موجهة لطلبة الماستر تخصص فلسفة عامة وفلسفة غربية حديثة ومعاصرة

اعداد الدكتوراة: نادية سعدي

السنة الجامعية: 2024-2025

Ministry of higher education and scientific research

University of Algiers 2 Abou El Kacim Saadallah

Faculty of Human Sciences

Department of philosophy

Philosophical References

Pedagogical handout

Intended to Master students. Specialization: general philosophy and modern and contemporary western philosophy.

Prepared by: D. Nadia Saadi

University year: 2024-2025

ملخص المطبوعة البيداغوجية باللغة العربية

تتضمن هذه المطبوعة البيداغوجية مجموعة من المحاضرات الخاصة بالمقياس "مصادر فلسفية"، وهي موجهة لطلبة السنة الأولى ماستر السداسي الثاني، تخصصي فلسفة عامة وفلسفة غربية حديثة ومعاصرة. ولقد جاءت على شكل قراءات تحليلية تفصيلية لما تحتويه مؤلفات مهمة لفلاسفة مختلفين في مذاهبهم وتياراتهم الفكرية وانتماءاتهم، والتي تتمثل أساسا في: لتجريبية والأنطولوجية والفينومينولوجيا والوجودية والتأويلية والأركيولوجية، في الفلسفة الغربية خلال الفترتين الحديثة والمعاصرة.

تتمثل هذه المصادر في: "رسالة في التسامح" لجون لوك، " مبحث في الفاهمة البشرية"' لدافيد هيوم، "الفلسفة علما دقيقا" لأدموند هوسرل، "الكينونة والزمان" لمارتن هيدغر، "تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية " لكارل ياسبرس، "بداية الفلسفة" لهانز جورج غدامير، "الكلمات والأشياء" لميشال فوكو.

الكلمات المفتاحية: التسامح، الفهم، الفينومينولوجيا، الكينونة، الأركيولوجيا.

ملخص المطبوعة البيداغوجية باللغة الانجليزية

Abstract

The present pedagogical handout contains a set of lectures included in the module "Philosophical references." Which is prepared for first-year Master's students in the second semester, specializing in general philosophy and modern and contemporary western philosophy. It comprises detailed analytical readings of the contents of valuable works by philosophers of different schools of thought, intellectual trends, and affiliations. Which are principally: empiricism, ontology, phenomenology, existentialism, hermeneutics, and archaeology, in Western philosophy throughout the modern and contemporary periods.

These references are: John Locke's "A Letter Concerning Tolerance," David Hume's "An Enquiry Concerning Human Understanding," Edmund Husserl's "Philosophy as an Exact Science," Martin Heidegger's "Being and Time," Karl Jaspers's "A History of Philosophy in a Worldview," Hans-Georg Gadamer's "The Beginning of Philosophy," and Michel Foucault's "The Order of Things."

Keywords: tolerance, understanding, phenomenology, being, archaeology.

مقدمة

تتضمن هذه المطبوعة البيداغوجية مجموعة من المحاضرات حول مقياس مصادر فلسفية التي هي وحدة أساسية وسنوية. وهي موجهة لطلبة السنة الأولى ماستر، تخصص فلسفة عامة، وفلسفة غربية حديثة ومعاصرة، ولقد جاءت متطابقة إلى حد كبير- ماعدا بعض التعديلات- مع مقرر السداسي الثاني في التخصصين المذكورين. ويمكن أن يستفيد منها حتى طلبة الماستر في تخصصات أخرى، إضافة إلى طلبة الليسانس في انجاز البحوث، والمقبلين على التخرج في تحضير مذكراتهم، بالنظر لما يتسم به برنامج هذه الوحدة من تنوع في الموضوعات، تتراوح بين المعرفة، والتأويل، وتاريخ الفلسفة، وإشكالية بدايتها، ومسائل الانطولوجيا، وأزمة الفلسفة وشروط نهوضها.

وتعتبر هذه المحاضرات تتمة لما تم التطرق إليه خلال السداسي الأول حول مصادر تخص الفترة القديمة والوسيطية والحديثة. وهي تتسم بالثراء المعرفي حيث تشمل عدة تيارات فلسفية بارزة في الحقل الفلسفي، وتعالج مضامين واردة في مصادر فلسفية لفلاسفة مهمين في تاريخ الفلسفة في الفترتين الحديثة والمعاصرة. ويتجلى هذا الثراء المعرفي في كون هذه المصادر تعالج قضايا متنوعة سياسية ودينية ومعرفية وتاريخية. و من زوايا مختلفة حيث تقدم رؤى لتيارات فلسفية مختلفة تتمثل في التجريبية والأنطولوجيا والفينومينولوجيا و الوجودية، التأويلية، و الأركيولوجية، متمثلة في الفلاسفة: جون لوك حول موضوع التسامح الديني في كتابه" رسالة في التسامح" و دافيد هيوم حول كتابه" مبحث في الفاهمة البشرية"، و ادموند هوسرل في كتابه" الفلسفة علما دقيقا"، و مارتن هيدغر في كتابه " الكينونة و الزمان"، وكارل ياسبرس في كتابه" تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية"، و هانز جورج غدامير في كتابه"بداية الفلسفة" و أخيرا ميشال فوكو في كتابه " الكلمات و الأشياء".

وتكمن أهمية هذه المحاضرات في تمكين الطلبة من تحضير امتحاناتهم وتوثيق معارفهم ومعلوماتهم بشكل دقيق في بحوثهم، بالنظر لما توفره من عرض مفصل للأفكار الواردة في المصادر المذكورة تمكنهم

من فهم وتحليل مواقف هؤلاء الفلاسفة وفهم أفكارهم واكتشاف مصطلحاتهم ولغتهم، وتكون بالنسبة لهم بمثابة دراسة أولية ومبدئية تهيؤهم لولوج عالم القراءة الفلسفية من مصادرها المباشرة دون وساطة.

تمثل جملة هذه المحاضرات ثمرة مجهود ذاتي تجسد بعد قراءات تحليلية متأنية لم الجأ فيها إلى أية دراسة أخرى سابقة حتى اتفادى الدراسات السطحية والاختزالية والتأويلات والتفسيرات، وأتمكن من تتبع أفكار كل فيلسوف وفق تسلسلها ومنطق عرضها في مختلف فصوله ومباحثه وعناصره الجزئية، وهذا ما يساعد الطالب والقارئ على تكوين صورة عن الكتاب في مجمله وفهم معناه العام، دون القفز على أفكار أخرى مرتبطة بإشكاليته الرئيسية.

المحاضرة الأولى حول المصدر: ''رسالة في التسامح''

1) تقديم الكتاب

-عنوان الكتاب: رسالة في التسامح

-المؤلف: جون لوك

-المترجم: منى أبو سنه

- مراجعة وتقديم: مراد وهبة

-الناشر: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى ،1997.

2) التعريف بالمؤلف

جون لوك john Locke (1632-1704)، فيلسوف انجليزي كتب في التسامح والتربية والسياسة والأخلاق، وفي المعرفة من أهم كتبه:" مقال في الفهم البشري"، " رسالتان في الحكم"، "عن العقل البشري"، " رسالة في التسامح". يتجلى الجانب التنويري في فلسفة لوك في مجموعة أفكاره التجديدية في السياسة و الاخلاق و التربية والتسامح . ومساهمته في التأثير على الأحداث و التطورات السياسية اللاحقة.

3) تحليل محتويات الكتاب

تمهيد

جاء هذا الكتاب على شكل رسالة وجهها لوك إلى صديق له يدعى شافتسبري الذي كان رجل دولة ثم فر إلى هولندا لأنه عارض حكم جيمس الثاني، ولقد اتهم لوك بالتواطؤ معه ففر هو الآخر إلى هولندا. لقد كتب هذه الرسالة باللغة اللاتينية دون ذكر اسمه. وتتمثل أهم الأفكار الواردة فيه في:

أ) حقيقة الدين

يعرض لوك في هذا الكتاب أفكاره الخاصة بالتسامح بين المسيحيين المختلفين في مللهم، ويؤكد أن التسامح هو العلامة المميزة للكنيسة الحقة. يبين أن التفاخر بامتلاك الايمان الحق والطقوس العظيمة والألقاب هو علامة على حب التسلط على الآخرين وليس علامة على حب الله. ومن يتجرد من حب الخير للغير لا يمكن أن يكون مسيحيا حقا. ذلك لأن وظيفة الدين الحق لا تتمثل في ممارسة الطقوس ولا في ممارسة السلطة ولا القهر. لقد وجد الدين من أجل تنظيم حياة البشر على أساس التقوى، والانسان الفاضل هو من يردع شهواته ورذائله ليكون طاهرا ومتواضعا. أما مسألة الخلاص فهو يتساءل كيف يمكن أن نصدق شخصا لا يبالي بخلاصه ويبالي بخلاص الآخرين؟ وليس بإمكان هؤلاء أي رجال الدين تحويل الناس إلى المسيحية، ذلك لأن الايمان يتأسس على المحبة وليس على القوة. وبذلك فإن ممارسة التعذيب والقهر والقتل لا يثبت أن قلوبهم طيبة، وإلا كيف نفسر انتشار الدعارة والاختلاس وايذاء الآخرين لدى هذه الفئة التي تدعي امتلاك الايمان وتدعي العمل من أجل خلاص غيرهم. كل هذه الأفعال تناقض مجد الله وطهارة الكنيسة، ويتساءل لوك كيف تترك الرذائل التي يمارسوها هؤلاء والتي تتناقض كلية مع الكنيسة بلا عقاب؟ إن الرذائل مثل النجاسة والوثنية هي كذلك تشكل عائقا أمام الخلاص، وأن التبشير يتطلب أولا التحرر منها والعقائد لا تنفصل عن الاخلاق، ويجب اقتفاء أثر رسول السلام الذي كان مسلحا بسلام العهد الجديد والأسوة الحسنة، فقد كان بإمكان المسيح أن يستخدم جنود السماء الكبير لكنه لم يفعل ذلك.

" إن التسامح بين أولئك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين يتسق تماما مع العهد الجديد الذي أتى به السيد المسيح، كما يتماشى مع مقتضيات العقل الإنساني الحق، حتى أنه لأمر غريب عند الناس أن يكون المرء أعمى إلى الدرجة التي لا يرى فيها ضرورة التسامح ومزاياه في ضوء ساطع كهذا"[1].

[1] جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنه، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997، ص 23.

ب) التمييز بين الحكم المدني والدين

يدعو لوك إلى ضرورة التمييز بين شؤون الدولة المدنية وشؤون الدين والخلاص، حتى لا يدعي أحد أن ما يقوم به هو من أجل الصالح العام ومن أجل تنفيذ القوانين، وألا يجد البعض الخلاص من أفعالهم الإباحية بدعوى الدين، أو أن يجد أحد مجالا لفرض السلطة باسم الولاء والطاعة للأمير أو عبادة الله. تفاديا لحصول كل هذه الأمور يدعو لوك إلى ضرورة تأسيس الحدود الفاصلة بين الدين والدولة، ماعدا ذلك ستسمر الخلافات بين من يهتمون بخلاص النفوس وبين من يهتم بصالح الدولة:

"ويبدو لي أن الدولة مجتمع من البشر يتشكل بهدف توفير الخيرات المدنية والحفاظ عليها وتنميتها. وأنا أعني بالخيرات المدنية الحياة والحرية والصحة وراحة الجسم، بالإضافة إلى امتلاك الأشياء مثل المال والأرض والبيوت، والأثاث وما شابه ذلك"[2].

وفي هذا السياق يصبح من واجب الحاكم المدني تطبيق القوانين وتوفير الضمانات لجميع الأفراد في امتلاك الخيرات بشكل معتدل. وفي حالة تعدي فرد ما على هذه القوانين يعاقب بالحرمان من هذه الخيرات نفسها وهنا يتسلح الحاكم بسلطة رعاياه من أجل معاقبة كل من ينتهك هذه القوانين. وبذلك فإن الدولة تنشغل بالأمور المدنية فقط ورعايتها " لا تمتد هذه الرعاية بأي شكل من الأشكال إلى خلاص النفوس"[3]. ذلك لأن خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم أو أي انسان آخر فلا أحد مفوض من الله لفعل ذلك والله لم يكلف أحد بفعل ذلك" لأنه لا يبدو أن الله قد منح مثل هذه السلطة حيث يفرض دينه على الآخرين بالقوة. ثم إنه من غير المعقول أن يمنح الشعب مثل هذه السلطة للحاكم لأنه لا يقبل أي إنسان سواء كان أميرا أو من أفراد الرعية أن يترك رعاية خلاصه لإنسان آخر لكي يحدد له إيمانا معينا، أو عبادة ما، لأنه ليس في امكان أي انسان، حتى لو أراد، أن يكيف ايمانه طبقا لأوامر إنسان آخر، لأن جوهر الدين الحق وقوته يكمنان في القدرة على اقتناع العقل اقتناعا جوانيا شاملا"[4].

---

[2] المصدر نفسه، ص 23.
[3] المصدر نفسه ص 24.
[4] المصدر نفسه ص ص. 24-25.

يكون الخلاص بالاعتقاد وصدق العبادة وبذلك لا يجب إضافة خطيئة النفاق وازدراء لله حين يتولى بعض الأشخاص القيام بمهمة خلاص النفوس.

إن خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني لأنه يحكم بمقتضى سلطة برانية بينما الدين يقوم على الاعتقاد الجواني. وهذا ما يرضي الله وأنه من طبيعة العقل أنه لا يمكن اجباره على الايمان بقوة برانية. والحاكم يشترك مع كل الناس في إمكانية هداية الناس بمعنى أنه ليس وحده من بإمكانه فعل ذلك، ففي هذه الحال يفعل ما يفعله أي انسان خير. وسلطة الحكم لا تفرض على الحاكم أن يتخلى عن مسيحيته أو انسانيته.

يشير لوك أنه يجب التفريق بين الاقناع والأمر وشتان بين الالزام بالحجج والالزام بالعقاب. وإن العقاب من صلاحيات الحكم المدني، بينما إرادة الخير والنصح فهو يخص كل الناس " وتأسيسا على ذلك أود أن أؤكد أن سلطة الحاكم لا تمتد إلى تأسيس أية بنود تتعلق بالإيمان أو بأشكال من العبادة استنادا إلى قوة القوانين"[5]، لأن القوانين تفقد قوتها إذا لم تقترن بالعقوبات والعقوبات عاجزة عن اقناع العقل وهي لا تؤدي إلى الايمان الحق الذي يفضي إلى الخلاص والتغيير يحصل بالأدلة والبراهين.

كما أنه حتى ولو تم تغيير الآراء بالعقوبات فإن ذلك لن يؤدي إلى الخلاص" وفي حالة افتراض وجود حقيقة واحدة وطريق واحد إلى السماء فأي أمل هناك في أن يبلغها عدد أكبر من البشر إذا لم يكن لديهم سوى دين السلطان وإذا كانوا في حالة مضطرين فيها إلى التخلي عن نور عقولهم ومخالفة ما تمليه عليهم ضمائرهم، والاستسلام الأعمى لإرادة الحكام"[6]. حتى الحكام منقسمون في اعتقاداتهم وبذلك فإنه من غير المعقول اتباع طريق أمير يدفع إلى الهلاك. وأن الألوهية تتعارض مع هذا الولاء لشخص الأمير.

[5] المصدر نفسه، ص 26.
[6] المصدر نفسه، ص 26.

ج) ماهية الكنيسة

يقول لوك في ماهية الكنيسة:" ولنبحث الآن في ماهية الكنيسة. وفي تقديري أن الكنسية عبارة عن جماعة حرة من البشر الذين يجتمعون بمحض إرادتهم بهدف عبادة الله وبأسلوب يتصورون أنه مقبول من الله وكفيل بخلاص نفوسهم"[7]. إن الانتماء إلى الكنيسة يجب أن يكون بحرية وليس بحكم الولادة، فالدين لا ينقل بالوراثة، فهذا أمر غير معقول ويتبع ذلك أنه لا أحد ملزم باتباع طائفة أو كنيسة معينة، لكن يجب أن يكون هذا الانتماء طواعية ويقوم على أمل الخلاص، ويجب أن يتمتع بحرية التخلي عنها في حال اكتشاف العكس، أي وجود أخطاء تحول دون الحصول على الخلاص، فالدين بقوم على أمل الحياة الأبدية، والكنيسة وجدت لهذه الغاية. والسيد المسيح لم يترك أي مرسوم يبين من الأولى بتسيير شؤون الكنيسة لذلك يجب أن تسير من طرف جماعة مفوضة من المجتمع.

يشير لوك إلى وجود انقسامات حتى بين المهتمين بالشؤون الإلهية، وبالأخص حول مسألة تعيين حكام الكنيسة لذلك يجب الحفاظ على حرية الكنيسة، وأن تسير وفق نظام يحدد مسار العمل ومن حق المجتمع سن القوانين التي تسيره بالأخص أن السيد المسيح لم يترك مرسوما في شأن ذلك، وهناك اختلافات بين المسؤولين في الكنيسة حول استمرارية التسلسل وفق نظام محدد ولكن حتى وإن اتفقوا على ذلك فيجب أن تبقى مسألة الانضمام مبنية على أساس الاختيار لا أكثر. وهو يرى ان الأنسب هو مشاركة الكنيسة في الأمور التي أعلنت عنها الروح القدس في الأناجيل بخصوص مسألة الخلاص.

يرى لوك أن من يطالب من أجل المشاركة الكنسية بما لم يطالب به المسيح، فهو يفعل ذلك من أجل مصلحته لا غير ففي هذه الحالة لا يمكن أن تكون كنيسة المسيح كونها تستند إلى قوانين مخالفة لقوانينها، وبالأخص حين تستعبد أشخاص سيستقبلهم السيد المسيح في ملكوت السماوات. وفي هذا السياق يذكر بأن تلاميذ المسيح يمكنهم ان يتعرضوا للاضطهاد لكن ليس من طرف الكنيسة وبحجة اجبارهم على اعتناق عقيدتها " أما أن يكون من واجب الكنيسة اضطهاد الآخرين واجبارهم على اعتناق إيمانها

[7] المصدر نفسه، ص 27.

وعقيدتها بالسيف والنار فاعتقد أن شيئا من ذلك ليس واردا في أي انجيل من أناجيل العهد الجديد"[8]. بل من واجب الكنيسة أن تعمل على مساعدة الناس على نيل الحياة الأبدية ولا يجب أن تنشغل بالخيرات الدنيوية والمدنية، ولا أن تستخدم القوة، لأن ذلك من اختصاص الحاكم المدني، بل عليها أن تتسلح بوسائل الاقناع والاستحسان العقلي القائمة على الدعوة والنصح وفي حالات قصوى تكتفي باستبعاد الآثمين والمعاندين ومنعهم من العضوية إلى الكنيسة.

د) حدود التسامح

يبين لوك حدود تسامح الكنيسة مع الخارجين عن قوانينها، و يبين كذلك ما الذي يتطلبه هذا الواجب من كل انسان، ذلك لأن الكنيسة ليست مطالبة بالحفاظ على شخص يهدد استقرارها وكيانها وروابطها الاجتماعية، لكن طرد هؤلاء لا يجب أن يصاحبه أي خدش أو ضرر في البدن والممتلكات كون هذه الأخيرة تستند إلى حماية القانون المدني، ومنه يجب أن تقتصر العقوبة على فك الرابطة لا أكثر.

كما أنه يبين في هذا الكتاب أن الخيرات المدنية وكافة الحقوق والامتيازات لا علاقة لها بالدين، وبالتالي ليس من حق أحد حرمان شخص آخر منها بحجة انتمائه إلى دين آخر، حيث أن تلك الحقوق تخص الانسان كإنسان وكمواطن، بغض النظر عن انتماءاته الدينية مسيحيا كان أو وثنيا، بل يجب عدم تضييق مجال العدالة والمحبة والاحسان والسماحة التي يوصي بها الانجيل وينصح بها العقل بحكم العلاقة الطبيعية التي تربط بين الناس، فذلك لن يلحق أي اذى بالآخرين ولا مبرر لعقابه بحجة ما سيناله في الآخرة جراء خطاياه.

يصر لوك على أن التسامح يجب أن يمتد إلى العلاقة بين الكنائس المختلفة، وأنه لا أحد يملك حق التشريع للآخر وحتى الحاكم لا يملك هذا الحق، والحكومة المدنية لا تمنح أي حق للكنيسة كما أنه ليس بإمكانها أن تمنع حقا عن الحكومة ويجب أن تظل كما هي بغض النظر عن انتماء الحاكم إليها

[8] المصدر نفسه، ص 30.

أم لا، فهي تتمتع بالحرية وحقوقها ثابتة وهي لسيت لديها سلطة على غير أعضائها. وهو يرى أن أي نزاع بين كنيستين مختلفتين سيكون متكافئا ذلك لأن كل واحدة تدعي أنها صاحبة حق وأنها مستقيمة والأخرى هرطيقة، وبذلك يصعب فك هذا النزاع إلا من طرف القاضي الأعلى الذي ينزل العقاب على الضالين. أما من يمارسون العقاب فهم يزيدون من ضلالهم وآثامهم. وهو يرى أنه ليس من حق الكنيسة التي تدعي امتلاك الايمان المستقيم تدمير الأخرى، فهي لا تشرع للأمور الدنيوية ولا يعتبر السيف وسيلة الاقناع كما أنه لا يحق لأي حاكم منح أية كنيسة حق التحكم في كنيسة أخرى، وهؤلاء الذين يدافعون بشدة عن الحقيقة ليس غرضهم الدفاع عن الله، بل هم يحتاجون إلى مؤازرة الحاكم المدني ليزودهم بأفضل المحاربين ففي هذه الحال يتركون المحبة والسلام جانبا. وفي حالة عدم حصولهم على ذلك سيتحولون إلى مراقبين دينيين وإن لم يتمكنوا من العيش أسيادا نجدهم يطلبون العدالة والتسامح ويتحملون عدوى الوثنية والهرطقة ولن يتهجموا على الضلالات ولن يستخدموا حججهم المعهودة لنشر الحق.

إذن لا أحد يملك الحق في الاعتداء على الحقوق المدنية لا الأفراد ولا الكنيسة ولا الدولة باسم الدين " أما الذين لا يرون هذا الرأي فإن عليهم أن يتأملوا أنفسهم وهي تزرع في البشرية بذور النزاع والحرب، وتثير الكراهية والنهب والسلب بلا حدود. فلا السلام ولا الأمان، ولا الصداقة بين الناس ممكنة ومصانة طالما ساد الرأي القائل بأن الهيمنة مؤسسة على اللطف الإلهي وأن الدين لا ينتشر إلا بقوة السلاح"[9].

إن سلطة الكنيسة يجب أن تكون مقيدة بحدود الكنيسة ولا يجب أن تمتد إلى الشؤون الدنيوية فهي منفصلة عن الدولة " لأن الكنيسة ذاتها منفصلة عن الدولة ومتميزة عنها تماما. فالحدود بينهما ثابتة ومستقرة. ومن يخلط بين هذين المجتمعين كمن يخلط بين السماء والأرض، وهما متباعدان أشد التباعد ومتضادان أشد التضاد. إذ هما في أصلهما وغايتهما وأعمالهما وفي كل شيء متمايزان تماما ومتباينان

[9] المصدر نفسه، ص 35.

بلا حدود"[10]. وبناء على ذلك لا يحق لأي انسان مهما كانت رتبته في الكنيسة أن يحرم إنسانا آخر لا ينتمي إلى كنيسته من الحرية ومن ممتلكاته. فما هو غير مشروع للكنيسة لا يمكن أن يكون مشروعا لأعضائها.

إن رجل الكنيسة ملزم بتذكير الناس بالتزامات السلام وفعل الخير تجاه البشر وحتى تجاه الضالين وحتى مستقيمي الايمان ومخالفيه، وعليه حث الناس على المحبة والتسامح وانتهاج أسلوب الليونة مع الغيورين على دينهم وحتى مع الخبثاء، وفي هذه الحالة ستعم الفائدة على الدولة وعلى الكنيسة سواء. وكل من يبشر بكلمة الله ثم يعمل بخلاف ذلك فإما أنه جاهل أو أنه غير مكترث بما يعمل وسيحاسب على ذلك من طرف أمير السلام، ويجب الكف عن العنف حتى اتجاه من يمارسون عبادتهم بالطريقة التي يرونها صحيحة ولا ينشغلون إلا بذلك. وكل فرد حر فيما يخصه أما اللجوء إلى القوة فهو تعويض عن نقص الحجج ويكشف عن نزعة السيطرة " إنه لمن العسير أن تقنع العقلاء أن صاحب النية الحسنة، الذي يسلم أخاه إلى الجلاد لكي يحرقه حيا، مخلص في انشغاله بإنقاذ أخيه في الآخرة من لهيب جهنم"[11] .

هـ) واجب الحكام في شأن التسامح

يعتقد لوك أن مهمة الحاكم ليست رعاية الأرواح لكن مهمته هي السهر على تنفيذ القوانين، أما الرعاية بالمحبة والوعظ فهي متروكة لكل إنسان. يتساءل لوك ماذا لو أهمل شخص ما روحه؟ وماذا لو أهمل صحته وشؤونه العائلية؟ يتساءل أي الأمرين أقرب إلى الحاكم؟ هل هناك قانون يمنع الإنسان أن يكون فقيرا أو أن يكون مريضا؟ تعمل القوانين على رعاية أموال الرعايا وصحتهم من أي اختلاس وعنف يصدر عن الآخر، ولن تكون ضمانا ضد اهمالهم لأنفسهم ولعائلتهم ولا يمكن اجبار الناس على أن يكونوا أثرياء أو أن يتمتعوا بصحة جيدة حتى الله لن يفق ضد ارادتهم هذه. وهل يعقل إلزام الافراد بتشخيص الأطباء أو فرض مهن معينة. وقد يقول البعض أن طرق الثراء متعددة لكن طريق الجنة واحد

[10] المصدر نفسه، ص 36.
[11] المصدر نفسه، ص 38.

لأن القول بوجود عدة طرق لن يبقى أي مبرر لممارسة القهر. ولكن وحتى وإن كان هناك طريق واحد يفضي إلى السعادة الأبدية، مع ذلك نجد الشك حول تحديد هذا الطريق بين طرق أخرى. وهذا ليس من شأن الدول اكتشاف هذا الطريق ولا يمكن للحاكم أن يشعر باليقين في هذه المسألة مثله مثل أي فرد آخر، ففي حالة المرض مثلا هل يحق للحاكم أن يصف دواء بحجة أن الدواء الوحيد الشافي مجهولا؟ هل يجب تنفيذ هذا الأمر للنجاة من الموت؟ لذلك لا يجب أن يحتكر أفراد معينون البحث في بعض القضايا فالكل متساوون بالفطرة " ولهذا فليس في امكاني أن اتخذ من الحاكم مرشدا لي. فأغلب الظن أنه جاهل بمعرفة الطريق مثل جهلي. ثم هو بكل تأكيد أقل اهتماما بخلاصي مني أنا"[12].

أما فيما يخص العبادات الظاهرية لا يمكن للحاكم أن يفرض طقوسا لعبادة الله بقوة القانون ذلك لأن الكنيسة مجتمع حر، إضافة إلى أن طريقة العبادة تقوم على أساس الاقتناع بأنها مقبولة عند الله، كما أن الاجبار هو إساءة إلى الله، فالغاية من الدين هي إرضاء الله و هذا يتحقق بالحرية، أما الأمور الحيادية فسيكون التشريع فيها بناء على المنفعة العامة ، ففي هذه الحالة يمكن أن يكون لحاكم مسيحي رعايا يهود في إطار هذه الأمور الحيادية التي لا تعتبر جزء من عبادة الله " دين الأمير هو دينه هو"[13] و اذا منحت للحاكم المدني سلطة محاربة الكنيسة فإنه سيلجأ إلى العنف فالأمير يغير دينه وفقا لأهوائه.

أما فيما يخص الوثنيين فإنه لا يحق طردهم وحرمانهم من الخيرات، وهذا حين يكون الحاكم مسيحيا وتقوى الكنيسة بعدما كانوا يعيشون من قبل في سلام مع بعض، أي قبل حصول المسيحيين على الحكم، فالكنيسة التي تدعي الدين تتستر وراء النهب وبذلك لا يحق انتهاك الحقوق المدنية باسم الدين. كل ما يمكن فعله هو تجنب الوثنية كونها تمثل خطيئة، لكن هذا لا يلزم الحاكم بإنزال العقاب على الوثنيين مثلما لا ينزل العقاب على الكثير من الخطايا الأخرى كالكسل مثلا لأنها لا تنتهك حقوق الآخرين ولا سلامة المجتمع. ويقول إن الكثير من الدول آمنت بالمسيحية وحافظت على نظامها السياسي القديم دون أن تختلط بالقانون المسيحي " نعم علمهم كيف ينالون الحياة الأبدية بالإيمان

[12] المصدر نفسه، ص 42.
[13] المصدر نفسه، ص 46.

والأعمال الخيرة ولكنه لم يؤسس دولة، ولم يصف لهم أي شكل جديد ومتميز من أشكال الحكم، ولم يسلم أي سيف لأي أمير بهدف استخدامه لإجبار البشر على التنازل عن دينهم وقبول دينه"[14].

و) التسامح والالحاد وأسباب الانشقاق عن الكنيسة

يقر جون لوك في كتابه هذا على أنه لا يجوز التسامح مع من ينكر وجود الله، لأنهم لا يمنحون أية قيمة للروابط الاجتماعية القائمة على القسم والوعد والعهد ويقول:" فإنكار الله، حتى لو كان بالفكر فقط، يفك جميع الأشياء"[15]. هم يدمرون كل الأديان ولا يمكنهم أن يتحدوا باسم أي دين. أما من الناحية العملية فإذا كانت أراؤهم خالية من الخطأ ومن إرادة الهيمنة فهنا ليس هناك أي مبرر لعدم التسامح معهم.

أما عن سبب الانشقاق عن الكنيسة فهذا يعود حسب لوك إلى تعاسة الافراد وحرمانهم من الحرية، وكان بإمكان العمل على تفادي حصول هذه الظاهرة لو أن الكنيسة جعلت من التسامح أساسا لحريتها، واحترمت المبدأ الذي يقول إنه لا اكراه في الدين. ففي مثل هذه الظروف القهرية يتحرك الضمير الذي يمثل حقا طبيعيا ويبدأ في تقديم الشكوى واحداث الصخب. ويرتبط سبب هذه التجمعات المنشقة عن الكنيسة بعدم الشعور بالدفء في التجمعات الدينية بالنظر إلى تقلص الحرية. إلا أن لوك لا يعتقد أن هذه التجمعات تشكل مؤامرة سياسية وخطيرة ومهددة لاستقرار المجتمع بدليل أن الحاكم لا يخاف منها ولا من الكنيسة، ذلك لأنه يتعاطف مع كنيسته بينما يخاف من الكنائس الأخرى كونه يقسو عليها ويتعامل مع أفرادها كعبيد ويصادر أملاكهم. ولكن حين يتمتع المنشقون بامتيازات فإنهم لن يشكلوا أية خطورة، لأن ما يدفع الى التآمر هي الاضطهادات وليس الدين " إن الحكومات العادلة والمعتدلة، في كل مكان، هي حكومات تنعم بالسكينة. أما القهر فإنه يفضي إلى الحروب، الأمر الذي يدفع الناس إلى النضال من أجل التخلص من طوق العذاب والقهر"[16]. إذن

[14] المصدر نفسه، ص 49.
[15] المصدر نفسه، ص57.
[16] المصدر نفسه، ص 60.

الثورات تنشأ من أجل التخلص من القيود " ثمة عامل يوحد الناس لإثارة الفتنة وهو القهر"[17] أي أن القهر يوحد أكثر من العوامل الأخرى. إن عدم التمييز باسم الدين سيؤدي إلى مجتمع هادئ، لكن إذا حدث تآمر على السلام في الكنيسة يجب إنزال العقاب على المتسببين. لكن يبقى أن المنشقين لهم الحق في التجمعات بشرط أن لا يهددوا الأمن. وحتى التجمعات في الكنيسة يجب أن تتمتع بالشرعية كما أنه لا يجب احترام البعض أكثر من البعض الآخر، ومن الواجب محاسبة الكل على أفعالهم بدون تمييز، وإنزال العقاب على المتآمرين والقتلة واللصوص بدون استثناء، مع ضرورة معاملة الناس الطيبين نفس المعاملة والتصريح لاجتماعات كل الطوائف الدينية. تلك هي جملة الشروط التي تساهم في توفير السلام داخل الدول.

يدعو لوك إلى ضرورة البحث عن أصل الشرور التي عادة ما يتم لصقها بالدين، في حين أن الديانة المسيحية ليست مزعجة وليست مدمرة للسلام، بل بالعكس من ذلك تماما، هي تشكل أقوى خصم للطمع والشهوات الفاحشة، وهي أكثر الأديان تواضعا وحبا للسلام. ولا يعود سبب الشرور في رأيه إلى تعدد الآراء فذلك لا يمكن تجنبه وإنما يعود إلى: " نبذ التسامح إزاء أولئك الذين يخالفوننا الرأي"[18]. لقد أدى هذا الوضع إلى انتشار الحروب باسم الدين بسبب شهوات القادة وجشعهم ورغبتهم في السيطرة، مما يدفعهم للغضب من المنشقين وتجريدهم من ممتلكاتهم وقتلهم وهذا كله مخالف لقوانين الانجيل. لقد حدث الخلط بين مؤسستين متمايزتين هما الكنيسة والدولة وهذا يدفع إلى مواجهة القوة بالقوة للدفاع عن الحقوق المنتهكة. ويؤكد لوك على أنه هناك أدلة تاريخية تثبت حدوث كل هذه الحروب المدمرة.

يبين لوك أنه ينبغي التمييز بين الهرطقة والشقاق، فهذا الأخير هو انفصال على مستوى المشاركة مع كنيسة ما بسبب أمر غير ضروري وغير أساسي يمس العبادة فقط، أما الهرطقة فهي تمس العقيدة والإيمان " وفي إيجاز يمكن القول بأن من لا ينكر تعاليم الكتاب المقدس الصريحة ومن لا يحدث بسبب

[17] المصدر نفسه، ص 60.
[18] المصدر نفسه، ص 64.

أمر ليس واردا في النص المقدس لا يمكن أن يكون هرطيقا أو منشقا سواء في الفعل أو في الحق، مهما طعنت فيه أية طائفة من الطوائف المسيحية، وأعلن بعضها أو كلها أن هذا الأمر ليس واردا في المسيحية الحقة"[19].

الخلاصة

تلك هي إذن جملة الأفكار التي تضمنتها رسالة لوك في التسامح، حيث أشار إلى ضرورة وأهمية تبني التسامح في معاملات الكنائس مع الطوائف الدينية المختلفة، ذلك لأن التسامح يعكس الديانة الحقة كما وردت في الكتاب المقدس. كما توقف عند أهم الشروط التي تساهم في تجسيد هذه الفضيلة وذلك من خلال الفصل بين عمل الكنيسة وعمل الدولة وتحديد مهام الحاكم المدني. إضافة إلى ذلك حدد حدود التسامح قصد الحفاظ على سلامة الدول وردع كل محاولات انتهاك حقوق الأفراد التي يحميها القانون المدني.

[19] المصدر نفسه، ص 69.

المحاضرة الثانية حول المصدر: ''مبحث في الفاهمة البشرية لدافيد هيوم''

1) تقديم الكتاب

– عنوان الكتاب: مبحث في الفاهمة البشرية

–المؤلف: دافيد هيوم

– المترجم: موسى وهبة

– الناشر: دار الفارابي، الطبعة الأولى،2008.

2) التعريف بالمؤلف

دافيد هيوم David Hume(1711-1776) فيلسوف انجليزي، تأثر بفلسفة جون لوك، وباركلي ونيوتن، اتصف مذهبه بالشكية واللاأدرية، قال عن كتابه الأول: رسالة في الطبيعة البشرية بأنه سقط ميتا من المطبعة، لأنه لم يلق رواجا، لذلك اضطر إلى إعادة كتابته ونشره تحت عنوان "مبحث في الفهم البشري". إضافة إلى الأفكار الأساسية التي سنتطرق إليها والتي وردت في هذا الكتاب " مبحث في الفاهمة البشرية"، يطرح هيوم مسالة الأنا وبين أنه ليس هناك انطباع عنها وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك فكرة عنه، حيث يقول إن كل ما يجده عند تأمل نفسه هي ادراكات عن الحرارة والبرودة إلى غير ذلك من الادراكات، فالنفس حسبه ليست إلا حزمة من الادراكات المختلفة التي هي في حركة وتدفق دائم[20]. ويقول نفس الشيء عن الجوهر حيث يرى أنه لا يتمتع بوجود حقيقي وليس له انطباع حسي صادر عن أحد الحواس، لذلك يعتبر أن فكرة الجوهر ناتجة عن جمع صفات جزئية بفعل المخيلة. كما أنه ناقش مبدئي الاستقراء والسببية. يرى ان السلوك البشري لا يخضع للضرورة ولنظام ثابت ومبادئ عقلية بل يخضع لأهواء وانفعالات متقلبة. ويعد من فلاسفة التنوير في إنجلترا، يسمى الفلسفة

[20] برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث**، ترجمة محمود الشنيطي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2018، ص 1706- 171.

التي تخص الانسان فلسفة أخلاقية والتي تضم الاخلاق، السياسة الدين، المعرفة والاقتصاد. كان يريد اخضاع الطبيعة البشرية للدراسة التجريبية من أجل فهم ما تتضمنه من مشاعر وانفعالات واهواء ومخيلة وإدراك والتي تعتبر كلها مجموعة وظائف تحرك الحياة النفسية.

من أهم كتبه:"رسالة في الطبيعة البشرية"، "مباحث أخلاقية وسياسية"، "مبحث في مبادئ الأخلاق"،" مقالات سياسية"، مبحث في الفاهمة البشرية"، تاريخ بريطانيا العظمى". و لقد عرض في كتابه "مبحث في الفاهمة البشرية" عدة فصول تتناول أصل الأفكار، قانون التداعي، الاحتمال، الاقتران الضروري...الخ.

3) تحليل محتويات الكتاب

الفصل الأول: في نوعي الفلسفة المختلفين

يسمي هيوم علم الطبيعة البشرية بالفلسفة الخلقية، ويشير أنه تم تناول هذا المبحث بمنحيين مختلفين، بغرض المساهمة في تعليم البشر وتأديبهم. حيث يرى الاتجاه الأول أن الإنسان يخضع لتأثير الذوق الذي يحدد اقترابه من بعض الأشياء ونفوره من أخرى. هذا ولقد تطرق الفلاسفة لموضوع الفضيلة باعتبارها تمثل أكثر الأشياء قيمة، وربطوها بشواهد الحياة المثيرة وبحوافز المجد والسعادة وبوصايا محكمة، قصد اشعار الناس بالفرق بينها وبين الرذيلة ولإيقاظ مشاعرهم وضبطها وجعل قلوبهم شريفة ومستقيمة حتى يتمكنوا من نيل الفضيلة. أما الاتجاه الاخر فهم ينظرون إلى الإنسان بوصفه كائنا عاقلا ولا ينظرون إلى أفعاله ويركزون على اصلاح فهمه وليس على تهذيب عاداته، لذلك يبحثون في الطبيعة البشرية للعثور على المبادئ التي تنظم هذا الفهم وتهذب المشاعر وتكون أساسا لقبول سلوك ما أو نبذه. وبحثهم هذا قائما على حجة أن الفلسفة لم تصل بعد إلى وضع أساس للأخلاق والجمال لا يقبل الجدل وأنه لم تتمكن من تعيين مصدر الفضيلة والرذيلة والجمال والقبح. يرى هيوم أن هذه المهمة شاقة ينتقل فيها الفلاسفة من مبادئ خاصة إلى أخرى عامة إلى أخرى أعم منها بغية الوصول إلى المبادئ الأصلية، وهم في سعيهم هذا يطمحون إلى اكتشاف الحقائق المخفية وتعليمها للأجيال القادمة. إلا انه يرى أن

الفلسفة السهلة الواضحة هي الأكثر فائدة كونها تتناول سلوك البشر وتقربهم من الكمال المنشود " فهي تدخل، أكثر، في الحياة العادية وتكيف القلب والانفعالات، وتصلح سلوك البشر"[21]. أما الاتجاه الآخر فإنه يبقى منغلقا داخل الذهن ولا يدخل إلى الأعمال والأفعال، كما أن المبادئ التي يبحث عنها لا تؤثر على السلوك، لذلك حظيت الفلسفة السهلة على شهرة دائمة بينما ظلت شهرة الفلسفة التجريدية مؤقتة، بالنظر إلى أن تعليلاتهم تقوم على أخطاء متسلسلة، على عكس الفيلسوف الذي يتناول الحس العام وينطلق منه" أما الفيلسوف الذي لا يطرح على نفسه سوى أن يصور الحس العام للبشر بألوان أجمل وأكثر لفتا، فلن يذهب بعيدا فيما لو ارتكب الخطأ، بل سيعود ليستنجد بالحس العام وبمشاعر الذهن الطبيعية"[22].

يرى هيوم أن الفلسفة السهلة التي تنطلق من الحس المشترك تحمي نفسها من الأوهام الخطيرة وهذا ما يجعل شيشرون وأديسون أصحاب شهرة أكثر من أرسطو ومالبرانش ولوك. يرى أن مبادئ الفلسفة التجريدية الصعبة لا تسهم في اسعاد الناس ولا في تحسين المجتمع، كما أن روادها قليلي التواصل مع البشر. يريد هيوم فلسفة قويمة لا تتطلب جهدا كبير لكي تفهم ولكي تغني الحياة وتفعم الشخص بالمشاعر النبيلة والوصايا الحكيمة القابلة للتطبيق على كل متطلبات الحياة وتجعل الفضيلة محببة والعلم لذيذا.

أما بخصوص الطبيعة البشرية فإنها تتضمن نوعا حياتيا مختلطا مناسبا للنوع البشري، خاليا من الانحرافات والمبالغة في أحد الاهتمامات والمتع، يقوم على التوازن بين طلب العلم وضرورة جعله إنسانيا وعدم اهمال النشاط الاجتماعي" فأنا أمنع الفكر المغلق والأبحاث المعمقة وأعاقبها بقساوة: بالكآبة التأملية التي تجلبها، وبحيرة لا تنتهي تفتك به، وبفتور الاستقبال الذي تلقاه أبحاثك المزعومة حين تبلغ. فكن فيلسوفا، لكن، وسط فلسفتك كلها ابق إنسانا"[23].

[21] المصدر نفسه، ص 23.
[22] المصدر نفسه، ص 24.
[23] المصدر نفسه، ص 26.

لكن إذا كان عامة الناس يفضلون الفلسفة السهلة على الفلسفة التجريدية دون لوم أو احتقار لها، فإن هيوم يتساءل عما إذا كان من الأنسب موافقة هذا الرأي وان يتخلى عن اعتراض هذه الفلسفة وبالأخص أنه سيرفض الميتافيزيقا وتعليلاتها. لكن قبل ذلك يشير أولا إلى منافع هذا الاتجاه الفلسفي التأملي الصعب حيث يرى أنهه له فائدة بالنسبة للفلسفة السهلة، اذ يمنحها الدقة في وصف المشاعر والمواعظ والتعليلات، فمثل هذه الآداب الرفيعة هي صور عن الحياة البشرية في مختلف المواقف والأوضاع وما تحمله من اعجاب وعتاب وهزء. ينجح الفنان في التعبير عنها بفضل رهافة ذوقه ومعرفته بعمليات الفهم الداخلية وبتقلبات الاهواء وتمييزه بين أنواع الشعور الخاصة بكل من الفضيلة والرذيلة، وهذا كله يعتبر ضروريا لكل من يريد أن يفهم المظاهر الخارجية للحياة. مثلما تفيد أبشع الصور التي يعرضها علم التشريح للرسام، وعليه فإن الدقة مفيدة لوصف الجمال ولسلامة التعليل ورقة الشعور ولأغراض المجتمع المختلفة. وحتى وإن كان الفيلسوف بعيدا عن الأفعال فإن الفلسفة إذا تلقت الرعاية ستنتشر في المجتمع وتجعل الكثير يكتسب مهارات في التسيير والتنظيم والانضباط وتساهم في استقرار الحكومات. كما أن هذه الفلسفة تجعلنا نرقى إلى بعض الملذات الخالصة وتساهم في إزاحة عوائق وفتح افق جديدة وهذا يسعد العقول المؤهلة لذلك رغم قساوة تمارينها، حيث أنها تبتهج لاستخراج النور من الظلام.

لكن هيوم يؤاخذ هذه الفلسفة من جهة أخرى كونها منبعا للحيرة والغلط، وهنا يقصد قسما واسعا من الميتافيزيقا التي يعتبرها ليست علما صحيحا " بل هي وليدة عقم جهود الغرور البشري الذي يريد الدخول في موضوعات لا يمكن للفاهمة أن تطالها البتة، أو هي وليدة مكر الخرافات الشعبية التي، إذ تعجز عن أن تدافع عن نفسها في أرض صالحة، تنبت في تلك الدغل الملتفة، كي تستر ضعفها وتصونه"[24]. إلا أن ذلك لا يشكل علة كافية لترك هذه الأبحاث وهو يرى ان السبيل الوحيد لتخليص العلم من هذه الميتافيزيقا هو البحث في الفهم البشري وطبيعته وقدراته واستخلاص المسائل الشائكة التي تتجاوزها " وعلينا أن نرعى الميتافيزيقا الحقة ونعنى بها، كي نقوض الميتافيزيقا المزورة"[25] ، حيث يتم تقويضها بالتعليل السليم والدقيق. إضافة إلى ذلك يعتبر الفحص الدقيق للفهم البشري مهما لمعرفة

[24] المصدر نفسه، ص 29.
[25] المصدر نفسه، ص 30.

عمليات الذهن وفصلها عن بعضها وتصنيفها وتصحيح الفوضى التي تتعرض لها. ومعرفة أقسام الذهن لا تقل أهمية عن معرفة أقسام الكواكب وهو يأمل أن تبلغ الفلسفة درجة فهم مبادئ العمليات الذهنية " ولا شيء أكثر إلحاحا من الانخراط في هذا المشروع، بالتأني والتنبه اللازمين لإنجازه على أكمل وجه."[26]

الفصل الثاني: في أصل الأفكار

يميز هيوم بين نوعين من ادراكات الذهن، إذ نجد ادراكات مرتبطة بشكل مباشر بإحساسات تثيرها تتمحور حول الإحساس بالألم واللذة، وأخرى أقل قوة وحيوية من الأولى هي مرتبطة بالذاكرة والخيال. وهذا ما ينطبق حتى على الشعر الذي لا يستطيع أن يصور الأشياء الطبيعية تصويرا حقيقيا " ويبقى الفكر الأكثر حياة أبهت من أدنى إحساس"[27] ، هذا يعني أن الأفكار باهتة وشاحبة مقارنة بالإدراكات الأصلية. وهذا لا يحتاج إلى فطنة كبيرة لملاحظة ذلك. وعلى هذا الأساس يقسم هيوم إدراكات الذهن إلى صنفين: الأقل حيوية وقوة تسمى أفكارا، والأكثر قوة يسميها انطباعات. تدل هذه الأخيرة على ما هو أكثر حياة والمرتبطة بما نسمع ونرى، ونلمس ونحب ونكره، وتتكون الأفكار من التفكير في هذه الانطباعات أو الاحساسات.

و على الرغم من القدرة الهائلة و الحرية اللامحدودة التي يملكها الفكر في تجاوز حدود الواقع بفضل نشاط المخيلة ، إلا أنه و بعد تفحصه يظهر أن هذه الملكة الخلاقة لا تتعدى القيام بعمليات التركيب و الزيادة و النقل و الحذف لمواد تأتينا من الحواس مثل التفكير في جبل من ذهب يجمع بين شيئين موجودين سلفا " و باختصار، إن كل مواد التفكير مستمدة من الحواس الخارجية أو الباطنة، و ما يخضع للذهن أو الإرادة إنما هو خلطها و تركيبها و حسب، أو ما أعبر عنه بلغة فلسفية: جميع افكارنا أو ادراكاتنا الأضعف هي نسخ عن انطباعاتنا أو إدراكاتنا الأكثر حياة "[28].

---

[26] المصدر نفسه، ص 33.
[27] المصدر نفسه، ص 37.
[28] المصدر نفسه، ص 40.

يقدم هيوم حجتين للتدليل على هذا التمييز، تتلخص الأولى في كون هذه الأفكار المركبة تتحلل إلى أفكار بسيطة نسخت عن إحساس أو شعور سابق. وهذا ما ينطبق حتى على الأفكار التي تبدو بعيدة عن هذا الاشتقاق من الحواس مثل فكرة الله التي تعني كائنا عاقلا وحكيما ورحيما بشكل لا متناهي، فإنها تتولد من عمليات الذهن التي تزيد من بلا حدود من خاصيات الرحمة والحكمة. ويرد على معارضي هذا الرأي بأنه عليهم الاتيان بهذه الفكرة التي لا أصل حسي لها. أما الحجة الثانية فمردها أن فقدان أي عضو حاس ينتج عنه فقدان نوع من الإحساس وفقدان كل الأفكار المرتبطة به، فالأعمى لا يملك أدنى فكرة عن اللون والأصم لا يملك فكرة عن الصوت، وبمجرد عودة هذه الاحساسات تعود معها الأفكار المناسبة لها. وما يثبت أكثر صحة ما يذهب إليه هو أنه لا أحد يجد صعوبة في تصور ما يقوله. وهذا ينطبق كذلك على الاحساسات الباطنة والشعور فالرجل الأناني ليس لديه فكرة عن الصداقة والكرم.

تشكل قضية الانطباعات والأفكار بالنسبة لهيوم قضية بسيطة ومعقولة تجعل كل نقاش معقولا وتقضي بذلك على اللغو الذي تحدثه التعليلات الميتافيزيقية مما يؤكد على أن الأفكار التجريدية غامضة وملتبسة على الذهن، لكن بوضع الأفكار بوضوح يزيل كل نزاع عن طبيعتها وحقيقتها حسبه.

الفصل الثالث: في تداعي الأفكار

يبحث هيوم في مبدأ اقتران الأفكار فيما بينها حين تظهر للذاكرة أو المخيلة، ويحاول فهم كيف تتداخل وتنتظم وفق ترتيب محدد، وكيف تستبعد كل فكرة تكسر هذا التسلسل، كما نلاحظ هذا النظام حتى أثناء الحلم وهذا ما يبدو كذلك في الحوار الأكثر حرية وتقطعا " وهذا دليل أكيد على أن الأفكار البسيطة، المتضمنة في الأفكار المعقدة، ترتبط فيما بينها، بمبدأ كلي ما، له تأثير متساو على كل البشر"[29]. وتتمثل هذه المبادئ في ثلاثة هي: التشابه، والتجاور في الزمان أو المكان، والسبب أو الأثر" ولا شك، على ما أعتقد، في أن هذه المبادئ تصلح لإقران الأفكار"[30]. ويوضح ذلك من خلال

[29] المصدر نفسه، ص 45-46.
[30] المصدر نفسه، ص 46.

بعض الأمثلة فاللوحة تستدعي أصلها، كما أن الكلام عن المنزل يستدعي المنازل الأخرى والجرح يستدعي الألم...الخ وبعد استعراض عدة أمثلة وتفحص المبدأ الذي يوحدها وصولا إلى المبدأ العام بعد فحص تام قدر الإمكان.

الفصل الرابع: شكوك ريبية بصدد عمليات الفاهمة

يقسم هيوم موضوعات العقل البشري إلى علاقات أفكار ووقائع، وتدل الأولى على علوم الهندسة والجبر والحساب التي تتمتع باليقين عن طريق الحدس أو البرهان، مثلا القضية: " مربع الوتر يساوي مربع الضلعين" تعبر عن العلاقة بين الخطوط وهي قضايا فكرية لا تخضع لما يوجد في العالم" حتى لو لم يكن في الطبيعة أية دائرة أو مثلث، ستظل الحقائق التي برهنها إقليدس محتفظة بيقينها وبداهتها"[31].

لكن الأمر مختلف بالنسبة للوقائع من حيث تبين صدقها حيث يظل ضدها ممكنا دائما ولا ينطوي حدوثه على أي تناقض، فالذهن يتصور ذلك بسهولة مثلا بين القضية: الشمس ستشرق غدا" والقضية " الشمس لن تشرق غدا" لا يوجد أدنى تناقض، لذلك من الباطل البرهنة على خطئها. يتساءل هيوم عن وجود أساس لأي وجود حقيقي خارج الحواس ويشير أنه لا يجد أي دليل يوجهه عند الفلاسفة السابقين في هذا الشأن، وهذا ما يحفزه أكثر للبحث في هذا الموضوع.

إن التعليل حول الوقائع يقوم على مبدأ السبب و الأثر، مثلا القول بأن فلان متواجد بفرنسا و تعليل ذلك بتلقي رسالة تخبره بذلك أو بأنه كانت له نوايا السفر، و حين لا نجد ما يربط بين الواقعتين يكون التعليل غير مستقر، لكن كيف نتوصل إلى معرفة السبب و الأثر؟ يجيب هيوم بأنها لا تأتي من مصادر قبلية بل هي نتيجة خبرة من رؤية أشياء تترافق بشكل مستمر، و هنا تصبح قضية عامة بدليل أنه لو قدمنا شيئا جديدا لشخص ما فإنه يعجز عن إيجاد أي سبب أو أثر بناء على خصائص هذا الشيء الحسية ، و بالتالي لا يمكن للعقل أن يطلع على وجود حقيقي دون مساعدة الخبرة و لا يمكن معرفة من ضوء النار أنها تحرق بل نحتاج إلى خبرة في ذلك. فنحن نعجز عن التنبؤ بما

[31] المصدر نفسه، ص 49.

سيحصل عنها " إن قوانين الطبيعة كلها وعمليات الأجسام كلها، إنما تعرف بالخبرة وحسب"[32] أي أننا نسترشد بالخبرة السابقة لمعرفة الأثر الذي سينتج عن شيء ما، وفي حالة انعدام هذه الخبرة نلجأ إلى التخيل والاختراع بشكل اعتباطي، وفي الحقيقة لا يمكن العثور على الأثر في السبب المفترض فهما مختلفان وفي هذه الحالة حتى الرابط بين السبب والأثر يكون مفترضا، في حين توجد عدة افتراضات، فمن أين لنا بهذا التفضيل؟ (أي تفضيل افتراض على افتراضات أخرى).

يبين هيوم بأن كل أثر منفصل عن سببه ولا يمكن اكتشافه في السبب، وأن تصوره سيكون اعتباطيا كذلك، كما أن تصور المرافقة بينهما تبقى اعتباطية " فباطلا إذا ما ندعي من تعيين حدث واحد أو استخلاص سبب أو أثر من دون مساعدة مشاهدة الخبرة"[33]. لكن أسباب هذه الأسباب لا يمكن اكتشافها بالخبرة إذ كيف يمكن تفسير القابلية للتمدد والصلابة؟ وتكمن سعادة الفلسفة في الوصول إليها بالصعود من الظواهر الجزئية إلى المبادئ العامة، وتبقى مهمتها أيضا هي ملاحظة هذا الضعف وهذا العجز. وحتى الهندسة لا تستطيع مساعدة فلسفة الطبيعة على معالجة هذا النقص وحتى التعليلات التجريدية لا تستطيع تقديم المساعدة في هذا الشأن. إن الطبيعة لا تقدم معرفة عن المبادئ والآثار التي تخضع لها الأشياء، وكل ما تقدمه الحواس هو خاصيات الأشياء وهذا ما يجعلنا نزعم حين نرى خاصيات متماثلة آثار مماثلة لتلك التي لدينا عنها خبرة. لكن ليس هناك اقتران بين الخصائص الحسية و هذه القدرات الخفية، و لا يمكن للذهن أن يستخلص شيئا حول ترابط السبب بالأثر ذلك لان الخبرة تقدم لنا معرفة عن مرحلة دقيقة من الزمن ، لكنها لا يمكن أن تمتد نحو المستقبل أو إلى أشياء مماثلة ذلك بالنظر إلى غياب حد ثالث يربط بين هذه القضايا " يبدو بينا أن ليس ثمة من أدلة برهانية...لا تناقض في أن مجرى الطبيعة قد يتبدل، و في أن شيئا مشابها في الظاهر للأشياء التي خبرناها قد يكون مصحوبا مختلفة أو مضادة"[34] و هو يقول أنه يمكن تصور مثلا هبوط جسم يشبه الثلج ويكون له طعم الملح ، و ذلك لا ينطوي على أي تناقض و لا يمكن اثبات خطئه بالحجة أو تعليل تجريدي. إن الحجج التي تقام على الخبرة السابقة تبقى حججا ترجيحية تقوم على افتراض أن المستقبل سيكون مطابقا للماضي، وعلى التشابه الموجود بين الأشياء الذي يحملنا على توقع آثار مشابهة، ناهيك على أن القوة الخفية قد تتبدل دون تبدل المظاهر الحسية الخارجية وإن كان ذلك يحصل لبعض الأشياء فإنه يمكن أن يحصل

[32] المصدر نفسه، ص 54.
[33] المصدر نفسه، ص 55.
[34] المصدر نفسه، ص 61.

لكل الأشياء، فلا شيء يحمينا من كل هذه الافتراضات. إن حل مثل هذه القضية الفلسفية الشائكة يتطلب تعدادا كاملا وفحصا دقيقا، وكل هذا لا ينفي دور الخبرة العملية في الحياة إلا أنه لا يمكن إقامة حجة برهانية على صحة توقعات المستقبل، ففهي هذه الحالة لا نجد التعليل الكافي الذي يرضي فضول الفيلسوف.

الفصل الخامس: حل ريبي لتلك الشكوك

يتوقف هيوم عند الفلسفة الريبية التي تعلق الاحكام و تتكلم عن الشك و تشير الى خطر التسرع في اصدار الاحكام و ترفض المعارف التي تتخطى حدود الحياة العامة او العادية و تقوم بتضييق مجال الفهم البشري، هذا ما يجعل منها فلسفة بريئة و هادئة، إلا أنها كانت محل الكثير من المآخذ التي لا أساس لها، ذلك لأن هذا الكره الموجه إليها يرجع إلى كونها لا تمدح الأهواء المفرطة و بذلك يقل أنصارها و بما أنها تعارض الكثير من العيوب لذلك تتهم بأنها لا دينية و عامية و هو يرى أنه لا داعي لرفضها حين تحصر الأبحاث و التعليلات في الحياة العادية، ذلك لأن الطبيعة تفرض قوانينها و تتغلب على التعليلات التجريدية.

لكن التعليلات عن الخبرة لا يحصل الذهن فيها على أية حجة تدعم خطواته، إلا أن ذلك لا يؤثر على المعرفة ذلك لأن الذهن ينساق بمبدأ آخر علما ان القدرات الخاصة للمظاهر الطبيعية لا تظهر للحواس ومن يفتقد إلى الخبرة لن يجد أي تعليل لتعاقب هذه الظواهر، لكن في حال ملاحظة الترافق بين الأشياء بشكل مألوف فإنه يستدل على وجود اقتران بينهما، لكنه على الرغم من خبرته لن يتمكن من اكتساب أية معرفة حول القدرة الخفية التي يحدث بها شيء شيئا آخر ولن يجد أي تعليل لذلك. يتمثل هذا المبدأ في نظر هيوم في التعود على رؤية تكرار التعاقب بين السبب والأثر. وهو مبدأ معترف به ويتم الاكتفاء به كمبدأ أخير يمكن تعيينه بالخبرة، وهذا ما يعين على توقع الأثر عند حدوث السبب وهو وحده يفسر ذلك الافتراض من بين افتراضات أخرى" جميع الاستدلالات المستمدة من الخبرة هي إذن، من آثار التعود لا التعليل"[35]، وبذلك يكون التعود هو أكبر مرشد للحياة البشرية وهو الذي

[35] المصدر نفسه، ص 71.

يجعلها نافعة وهو الذي يجعلنا نتوقع حدوث سلسلة من الحوادث، وكل ذلك ينطلق من واقعة ماثلة أمام الحواس أو الذاكرة.

الفصل السادس: في الاحتمال

يتولد الاحتمال من أرجحية المصادفات وغلبتها على المصادفات المضادة، وهذا يولد درجة أكبر من الاعتقاد حيث يجد الذهن ان عددا من الحالات تتعاون على حادث بدلا من آخر، لذلك يميل إلى ذلك الحادث وهذا يولد شعور الاعتقاد ويعطي الأفضلية لهذا الحادث على ضده الذي هو اقل تكرارا على الذهن. أن تكرار المشاهدات يطبع الفكرة في المخيلة ويجعلها نشيطة وقوية ومؤثرة على الاهواء والانفعالات، وهذا يولد نوعا من الاطمئنان الذي يقوم عليه الاعتقاد. على الرغم من وجود اطراد ثابت في الطبيعة في احداث نفس الأثر حيث لا نعثر على أي اخفاق في حدوث ذلك فالنار تبقى محرقة دائما لكن هناك حالات أخرى يبدو فيها الاضطراب ويفسر ذلك بخلل في بنية الأجزاء، وليس إلى عدم انتظام الطبيعة، وهذا يدل على أننا مصممين على اسقاط الماضي على الحاضر في التعليل. وبقدر ما يكون الماضي فيه انتظام يزداد اليقين الذي لا يدع مجالا لافتراض معاكس. وإذا ما تبين أن هنالك آثارا مختلفة تنتج عن أسباب متشابهة فإن هذه الآثار يجب أن تخطر في البال في عملية اسقاط الماضي على الحاضر، وتحضر في تعيين احتمال الحادث لذلك لا يجب اهمال الآثار الأخرى على الرغم من تفضيل الأثر المتعود المثبت في المخيلة، حيث تبقى الاحتمالات دائما واردة.

الفصل السابع: في الاقتران الضروري

يشير هيوم إلى أنه لا توجد حدود دقيقة وواضحة في العلوم الخلقية تفصل بين الفضيلة والرذيلة كما هو الحال في العلوم الرياضية التي تخلو أفكارها من اللبس والغموض والتبدل. كما ينطبق هذا الغموض أيضا على المشاعر والأهواء وأعمال الفهم، وهذا ما يصعب عملية التعليل في هذه الاختصاصات "وإذا كانت الأفكار الخلقية تميل، إذا لم نوليها عناية بالغة إلى الوقوع في الغموض والاختلاط، فإن التعليلات هي دائما في هذه البحوث أقصر بكثير، وإن الخطوات الوسيطة التي تؤدي

إلى الخلاصة هي أقل عددا بكثير منها في العلوم التي تعالج الكم والعدد"[36]. يرى هيوم أن العائق الذي يقف أمام تطور العلوم الخلقية والميتافيزيقية يتمثل في غموض الأفكار والتباس الألفاظ وبالأخص تلك المتعلقة ب: القدرة، الطاقة، القوة، الاقتران الضروري. وهو يحاول في هذا الفصل الوقوف عند معناها الدقيق تجنبا لهذا الغموض الذي تعاني منه. وعليه يرجع إلى القضية الواضحة التي تقول إن أصل الأفكار يعود إلى الحواس ويحاول أن يطبقها بشكل واسع في الفلسفة ويتساءل عن كيفية تفادي اللبس حتى في الأفكار الأكثر بساطة. يعتقد أن السبيل نحو بلوغ ذلك يتمثل في الرجوع إلى الانطباعات القوية والحسية التي يمكنها أن تلقي الضوء على الأفكار الخاصة بالعلوم الخلقية. لذلك ينبغي تفحص الانطباع الخاص بالقدرة والاقتران الضروري.

لكن حين ننظر إلى الأشياء الخارجية، لا نكتشف هذه القدرة وهذا الاقتران بين الأثر والسبب، وكل ما نلاحظه هو التتابع بينهما وفي هذه الحالة لا يشعر الذهن بأي انطباع باطن عن ذلك. لا يمكن للذهن أن يكتشف قدرة سبب من الأسباب، وحتى الخصائص الحسية للشيء لا تكشف عن قدرته على احداث شيء أو أن شيئا سيأتي بعده مثل الصلابة والامتداد والحركة التي لا تشير إلى ما يمكن أن يحصل منها" لكن القدرة أو القوة التي تحرك الآلة بأسرها مخفية عنا تماما ولا تكشف عن نفسها في أي خاصية من خاصيات الجسم الحسية[37]. إذن فكرة القدرة لا تصدر عن الأشياء كما تبدو للحواس. لكن هل هذا يعني أن فكرة القدرة تصدر من التفكير في عمليات الذهن؟ أو أنها نسخة عن انطباع باطن؟ نظرا لكون الانسان يملك الوعي بقدراته مثلا الوعي بالقدرة على الحركة وتوجيه الملكات الذهنية وتوليد فكرة جديدة في المخيلة، وهنا يكتسب فكرة القدرة التي تتولد من التأمل في العمل الذهني، لكن لا يمكن فهم هذه العملية ولا التنبؤ بأثرها كذلك.

تعد أكثر الأشياء صعوبة للفهم هي اتحاد الجسم بالنفس، فنحن لا نفهم كيف يؤثر الجانب النفسي في الجانب البدني. كما أن هذه الإرادة لا تؤثر على كل الأعضاء مثلا على الكبد وغيره وفي

---

[36] المصدر نفسه، ص 92.
[37] المصدر نفسه، ص 95.

هذه الحالة أيضا لا نملك أدنى وعي. بل كل ما نتعلمه فهو يأتي من الخبرة أي خبرة الانسان ووعيه بقدرته على تحريك بعض أعضائه. لكن لا نفهم الاقتران الخفي بين الإرادة والحركة. كما أن علم التشريح يخبرنا أن عملية الحركة معقدة تتدخل فيها أجزاء من الجسم ولا تحدث بشكل مباشر بل عبر سلسلة من الأحداث غير المتوقعة أو غير المعروفة. وعليه كل هذا يقودنا إلى القول إن القدرة لا تعرف بالشعور الباطن وبذلك تظل غير مفهومة، وهذا ما يجعلها شبيهة بالوقائع الطبيعية.

يلجأ الفلاسفة إلى القول بوجود مبدأ يفسر به عامة الناس الظواهر الخارقة والمعجزات والذي يعتبر السبب المباشر لكل حادث وليس القدرة، وهو يتمثل في إرادة الكائن الأسمى ونتيجة القوانين التي يحكم بها العالم. لكن في الحقيقة يرى هيوم أننا نجهل حتى قدرة هذا الكائن الأسمى ولا نفهم كيف يؤثر في الجسم والذهن " إن كل ما نعرفه هو جهلنا العميق في الحالتين معا"[38] كل ما نكتشفه هو فكرة التتالي حيث أن الاقتران لا يظهر في الطبيعة، أي أننا لا نشاهد الرابط بين الأحداث. وبذلك تفقد القدرة والاقتران دلالتها حين تستعمل في الفلسفة.

إن الاقتران الذي نشعر به هو الانطباع الذي تشكلت منه فكرة القدرة والاقتران نتيجة التعود في المخيلة فقط وهذا كله يدل على ضعف الفهم وجهله.

الفصل الثامن: في الحرية والضرورة

يرى هيوم أن هناك نزاعا حول موضوع الحرية والضرورة، فلقد أدخل الفلاسفة في سفسطة غامضة وبالخصوص حول معاني هذه الالفاظ، وهو يبدأ بفحص لفظ الضرورة الذي يدل على أن حركة المادة مرتبطة في حدوثها بقوة ضرورية، وأن في نفس الظروف لا تحدث إلا الأثار نفسها. و لو كانت حوادث الطبيعة في تبدل تام ينعدم فيه التشابه، لما كان هناك مجالا للحديث عن الضرورة و عن الأحداث التي ستحدث أو عن التتابع و لا الحديث عن أي علاقة بين السبب و الأثر، و في هذه الحال يستحيل الحديث عن التعليل و الاستدلال في الطبيعة و لكانت الحواس و الذاكرة هي الوسائل الوحيدة لمعرفة

[38] المصدر نفسه، ص 106.

الوجود الحقيقي" إن فكرتنا عن الضرورة و السببية تتولد، إذن بأسرها، عن الاطراد الملاحظ في أعمال الطبيعة، حيث تترافق أشياؤها المتشابهة بعضا مع بعض باستمرار، و حيث يكون متعينا بفعل التعود على أن يستدل الواحد من ظهور الآخر. ويشكل هذان الطرفان كل الضرورة التي ننسبها إلى المادة"[39]. ونجد الكثير ممن يرى وجود هذا الاطراد في الأفعال البشرية وأن الطبيعة البشرية ثابتة، حيث نفس الدوافع تحدث دائما نفس الأفعال حيث كانت منذ القديم و لا تزال نفس الاهواء والدوافع مثل الطمع والحب والكره مصدر جميع الأفعال، وأن البشر بقوا هم أنفسهم على مر التاريخ. تلك هي إذن مبادئ الطبيعة البشرية التي تفيدنا بها الخبرة المكتسبة بناء على جمع ملاحظات عامة عن البشر. لكن من الملاحظ أيضا ان هناك اختلاف في طباع الناس وهذا يجعلنا نفترض درجة أقل من الاطراد. لكن هل يعود هذا الاختلاف الى اختلاف العصور والأوطان أم إلى اختلاف الجنس أم إلى اختلاف مراحل الحياة؟ ولولا هذا الاطراد هل سنتمكن من معرفة الأشخاص وسلوكاتهم وميولهم؟

يعترف هيوم بإمكانية العثور على أفعال لا تخضع للانتظام ولا ترتبط بدوافع معينة وبذلك نقول إن الترافق الموجود في الطبيعة ليس نفسه الموجود في الدوافع والأفعال البشرية، لكن يبقى الإقرار بالضرورة مفيدا في الدراسات التاريخية والأخلاقية والسياسية.

أما الحرية فهي تعني القدرة على الفعل أو عدم الفعل حسب الإرادة والاختيار، وهنا تكون الضرورة تقابل الحرية ومسألة الحرية لا تنفصل عن مسألة الأخلاق التي تستند إلى قوانين الثواب والعقاب التي تحسن الفعل أو تذمه وهذا يمثل نوعا من السببية والضرورة " وأنه ليس ثمة من فعل

انساني، تنقصه الحرية، بإمكانه أن يكون ذا خاصيات خلقية أي أن يكون موضوع استحسان أو استهجان"[40]. أن الأفعال تعد مواضيع للشعور الأخلاقي كما تدل على الطباع والأهواء، وهي تكون محل استهجان او استحسان حين تصدر عن هذه المبادئ وليس من اكراه خارجي.

[39] المصدر نفسه، ص 118.
[40] المصدر نفسه، ص 137-138.

الفصل التاسع: في عقل الحيوان

يشير هيوم إلى التمثيل الذي يجعلنا نتوقع من نفس الأسباب نفس الأحداث، وحيث يكون التشابه يكون التمثيل والاستدلال يقينيا، وعلى هذا الأساس يتم تعميم نتائج الدراسات التشريحية حول الحيوان على كل الحيوانات. و في نفس هذا السياق يتساءل هيوم عن إمكانية تمديد نظريات تفسير الفاهمة على نفس الظاهرات عند الحيوان. و هو يبحث عن التعليلات التجريبية التي تؤيد ذلك.

تُظهر الملاحظات الأولى أن الحيوانات مثل البشر تتعلم من الخبرة، و تستنج أن هناك تتابعا بين نفس الأسباب و نفس الأحداث، و هذا ما يجعلها تتكيف مع خصائص الأشياء مثل النار و الماء...ألخ حيث يتآلف الحصان مع الارتفاع الذي يمكنه القفز منه، و أن لا يتخطى قدراته، و هذا ما يظهر جليا في تمارين التدريب على الحيوانات، بفضل تطبيق أسلوب العقاب و الثواب عليها، و بذلك فإن الخبرة تشكل مصدر الإحساس بالألم و اكتساب سلوكات معينة. و لكن سلوك الحيوان هنا في هذه الحالات لا يستند إلى أي تعليل يكون مرشدا بالنسبة إليها، كما هو ليس مرشدا للأولاد و لعموم البشر في أفعالهم، حتى الفلاسفة تحكمهم نفس الشعارات. فهو يرى أن الطبيعة قد زودتنا بمبدأ سهل التطبيق والاستعمال بشكل أعم، له أهمية بالغة في الحياة كتلك التي للاستدلال في مجال تعليل الأسباب. و هذا أمر لا يقبل الشك خصوصا بالنسبة للحيوان. و بمجرد اثبات ذلك على بعض المخلوقات، يتم قبوله بشكل كلي وفق قواعد التمثيل. فالتعود إذن هو أساس الاعتقاد " ولا يمكن أن نعطي تفسيرا آخر لذلك العمل في كل أصناف الكائنات الحاسة التي تقع ضمن معرفتنا وملاحظتنا، سواء في ذلك أصنافها العليا أو أصنافها الدنيا"[41]. لكن هذه المعارف التي يكتسبها الحيوان تصدر عن قدرة أصلية في الطبيعة تتخطى ما يتعلمه في المناسبات العادية، حيث لا تفيد الممارسة إلا قليلا في تحسينها، و هي تسمى فطرا، و هي نفسها مصدر التعليل التجريبي، و قدرة آلية تفعل فينا دون علمنا، و لا تستند إلى أية

[41] المصدر نفسه، ص 148

علاقات فكرية أو مقارنات مرتبطة بملكاتنا العقلية، هي التي تعلمنا تجنب النار، و تعلم الطير فن حضن بيضه و صغاره.

الفصل العاشر: في المعجزات

يبين هيوم أن البينة التي نملكها عن الكتاب المقدس أقل من تلك التي لصالح حواسنا، وهي كانت كذلك حتى في عهد الرسل، و قد تناقصت أكثر عند أتباعهم، أي أننا لا نحتفظ بنفس الثقة إزاء شهاداتهم كتلك التي لدينا عن موضوع الحواس المباشر. و منه فإن البينة الأضعف لا تهدم البينة الأقوى. و على هذا الأساس لا يعطي هيوم موافقته لمذهب الحضور الفعلي (حضور جسد المسيح ودمه حضورا فعليا أثناء القربان و القداس) حيث يعتبره مضادا لقواعد التعليل السليم و يناقض الحواس ، و هذا من شأنه أي يضع حدا للأوهام و الخرافات.

حتى و إن كانت الخبرة هي مرشد الإنسان، فإنها هي الأخرى غير معصومة عن الخطأ، بالنظر إلى حدوث حالات من اللايقين، حين لا يحدث التالي بين الأسباب و نتائجها المفترضة ، إذ هناك تنوعا في الأحداث قد يخيب التوقعات. لكن في حالة الخبرة التي لا تخطئ ترتفع درجة اليقين بخصوص توقع الأحداث، أما في حال بروز التجارب المضادة، فإن الانسان يميل إلى التجارب التي يدعمها عدد أكبر من التجارب، و ترجيح بعضها على الأخرى. و يبقى التعليل الأوثق هو المستمد من الشهادة البشرية و افادات شهود العيان و الحضور، فهو وحده يؤدي إلى الاطمئنان إلى الحجة، أي انطلاقا من مطابقتها للوقائع. يمكن أن تؤخذ الخبرة كدليل أو كاحتمال على حسب حالات الترافق و الاطراد أو التضاد. يصدر التضاد عن أسباب مختلفة، منها تضارب الشهادات و طباع الشهود و عددهم، و من طريقة تقديم شهاداتهم، فكل هذه الظروف تغذي الشكوك. و إذا كانت الواقعة المراد اثباتها غريبة أو مدهشة، فإن البينة كذلك يصيبها تفاوت حسب تفاوت الواقعة. و قبول مصداقية المؤرخين يكون على أساس تعودنا على التطابق بين الشهادة و الحقيقة، و ليس استنادا إلى اقتران مدرك قبليا بينهما. لكن حين تكون الواقعة نادرة، يحدث نزاع بين خبرتين و يتم ترجيح الأقوى، و عدم قابلية الواقعة للتصديق

يبطل مرجعيتها. و هذا ما ينطبق على الواقعة التي توصف بأنها معجزة حقيقة، فهي خرق لقوانين الطبيعة التي أقيمت على الخبرة الثابتة، لذلك فإن الدليل المضاد لها يستمد من الخبرة ذاتها. إذ هناك وقائع تتعدى الاحتمال مثل القول أن النار تحرق الخشب، لأن ذلك متفق مع قوانين الطبيعة. و ما يحصل نادرا في الطبيعة ليس بمعجزة، أي الأحداث الأقل ألفة، نجد لها شهودا. لكن عودة الميت إلى الحياة فهذا لم يشاهد أبدا سابقا. و عليه لا يمكن ترجيحها حتى بدليل مضاد. و بالعودة إلى التاريخ لا نعثر على أية معجزة يشهد عليها عدد كاف من الناس، يتمتعون بسلامة حسهم و تربيتهم و علمهم إلى درجة التأكد من أنهم لم يقعوا ضحية الوهم و الخداع. لكن الذهن قد يحدث له شغف بالمفاجأة و دهشة، مما يولد ميلا نحو التصديق. يرى هيوم أن اتصال الروح الدينية بالمدهش يدل على فقدان الحس السليم و فقدان مرجعية الشهادة البشرية. و بتفحص سلوك الشخص المتطرف دينيا و حماسته أثناء ادعائه رؤية أشياء غير حقيقية، نجد أنه يتعمد ذلك بهدف تعزيز قضية مقدسة أمام مستمعين، لا يملكون القدرة على الحكم على ادعائه بسبب سذاجتهم، و استغلال عواطفهم و أهوائهم العامية" إن الأمثلة الكثيرة عن المعجزات المنحولة و الحوادث فوق الطبيعية التي انكشفت في كل العصور ببينة مضادة، أو التي انكشف امتناعها، تثبت بقوة كافية نزوع البشر نحو الغريب و المدهش، و يجب من ثم أن تستثير شكوكا ضد هذا النوع من الروايات"[42].

و لعل ما يشكل دليلا قويا ضد هذه الروايات التي تتحدث عن المعجزات هو كونها تنتشر لدى الشعوب المتخلفة و الجاهلة و ترثها عنهم حتى الشعوب المتحضرة، حيث لا تعزى الوقائع إلى أسباب طبيعية، و في الحقيقة لا شيء سري و خارق فيها. و يتساءل هيوم لماذا لا تحدث هذه الأمور في أيامنا؟ و هي تعامل بازدراء من ذوي العقول ينتهي حتى العامي إلى تركها، و تهمل و يطويها النسيان. و هذه الشهادة عن المعجزات لا تبلغ حتى حد الاحتمال و بعيدة كل البعد عن الاثبات. و في حال افتراض هذا الاثبات سيعارضه اثبات آخر، و بذلك فإن الخبرة وحدها تجعل الشهادة البشرية لها سلطة، و هي لا تملك القوة لإثبات معجزة ما و جعلها أساس لنظام ديني.

[42] المصدر نفسه، ص 163.

الفصل الحادي عشر: في العناية الإلهية المخصوصة و الحياة الآخرة

يبدي هيوم اعجابه بالعصر القديم حيث كانت الفلسفة تتمتع بالحرية، فهي ولدت في بلد التسامح و كان يعرف تعارضا حرا بين الحجج و المشاعر، و لذلك لم تتعرض للقمع من قبل المعتقدات الدينية والأعراف و القوانين الجزائية. و يستثني حادثة موت سقراط و طرد بروتاغوراس التي ترجع إلى أسباب أخرى في نظره. على عكس ما تعاني منه في حاضره من تسمم و غيرة متعصبة. و هنا يسرد أمثلة عن الأبيقوريين الذي كانوا يقبلون لعضوية السلك الكهنوتي، و عن أباطرة روما الذي يمنحون رواتب لكل أساتذة الفرق الفلسفية. هذا الوضع يشكل أرضية خصبة و ملائمة لازدهار الفلسفة منذ نشأتها الأولى.و يفترض أن تكون في عصر هيوم أكثر قوة و شجاعة لولا الصعوبات و الأذى الذى تتعرض له.

لا يتفق هيوم مع من يعتبر أن وضع الفلسفة يختلف مع اختلاف العصور والأمم، ومع من يرد التعصب المميت للفلسفة إلى تحالفه مع الخرافة، ما يجعله ينفصل عن الفلسفة لا محالة، ويكون بالتالي عدوها. ومع من يرى أنه لا يمكن لهذا التنازع بين الفلسفة والمعتقدات الدينية أي يظهر في القديم حيث كان البشر أميون، وكانت معتقداتهم تقليدية غير مبنية على الحجاج والمجادلة متلائمة مع قصور فهمهم، مما أدي إلى ظهور عالمين: عالم المعلمين وعالم الأميين. لا يتفق هيوم مع هذا الرأي، لأنه يبعد السياسة وغيرة السياسيين من بعض المعتقدات الفلسفية عن هذا الصراع ، فهم يعتقدون أن بعض هذه المعتقدات تضعف الروابط الأخلاقية وتضر بالسلام المدني.

يرى هيوم أنه على الدولة أن تبيح المبادئ الفلسفية، و يقول أنه لا توجد أية حكومة تأذت مصالحها السياسية بعد تبنيها للتسامح. خاصة وأن مواقف الفلاسفة ليست حماسية و لا اغرائية للشعب. و هو يؤكد على أن وضع القيود على تفكير الفلاسفة ستكون نتائجه خطيرة على العلوم و على الدولة.

الفصل الثاني عشر: الفلسفة الأكاديمية أو الريبية

يتساءل هيوم: ماذا نعني بالريبي؟ و إلى أي حد يمكن رد مبادئ الشك و الحيرة الفلسفية؟ و هو يشير إلى الريبية السابقة عن كل دراسة فلسفية، كتلك التي مارسها و نادى بها ديكارت من أجل الوقاية من الغلط و التسرع في الأحكام. و تدعو إلى الشك في كل المبادئ و الملكات استنادا إلى مبدأ أولي لا يمكن أن يتطرق إليه الشك. لكن هيوم يتساءل عن وجود هذا المبدأ الأولي؟ و هل هو أكثر بداهة من المبادئ البديهية ذاتها؟ و هل يمكن لهذا المبدأ أن يمضي قدما دون استعمال هذه الملكات التي تم الشك في وثوقها؟ و عليه فهو يرى أن الشك الديكارتي لا يمكن الشفاء منه بأي تعليل.

يتحدث هيوم عن إمكانية وجود الريبية المعتدلة و المعقولة ، التي تشكل تمهيدا ضروريا لدراسة الفلسفة، تقوم بفحص الأحكام الصادرة عن التربية و التهور. و هذا يقتضي أن نبدأ من مبادئ واضحة بذاتها ، و نسير بتأني و وثوق و نراجع النتائج ، بذلك يمكن الوصول إلى اليقين المطلوب[43].

كما أنه يشير إلى نوع آخر من الريبية و التي تأتي بعد العلم و تكشف عن الفساد المطلق للملكات الذهنية و عدم صلاحيتها. و البعض لا يستثني الحواس من هذا الشك، إضافة إلى شعارات الحياة والميتافيزيقا و اللاهوت. يتأسس شك بعض الفلاسفة من قدرة الحواس و قيمتها على خداعها و نقص الأعضاء الحسية و غلطها في عدة مناسبات ، ما يبرر الحاجة إلى التصحيح بتأملات عقلية، و بالتقرب أكثر إلى الأشياء.

لكن هيوم يرى في مقابل هذا الشك الذي يستهدف الحواس، أن البشر مدفوعين إلى الركون للحواس بفطرة طبيعية، حيث أننا نفترض دائما وجود عالم خارجي خارج ادراكاتنا. وهذا يدفعهم إلى الاعتقاد كذلك بأن الأخيلة التي تقدمها الحواس هي تصورات عن الأشياء الخارجية، التي تحافظ على وجودها بشكل مطرد ومستقل عن إدراك الكائنات العاقلة لها. لكن هذا الموقف البدائي لا يصمد أمام

[43] المصدر نفسه، ص 202.

أضعف المواقف الفلسفية، التي تبين أن ما هو حاضر في الذهن هي الادراكات والأخيلة، والحواس هي مجرد وسيلة عبور لها إلى الذهن ولا تستطيع أن تقيم الصلة بين الذهن والموضوع.

يرى هيوم أن الفلسفة تجد نفسها عاجزة عن أن تسوغ المذهب الذي يعارض الفطرة وتجيب على اعتراضات الريبين والدفاع عن الفطرة الطبيعية التي لا تخطئ، لأن ذلك يفوق قدرات العقل البشري. إذ كيف يمكن اثبات أن ادراكات الذهن مرتبطة بأشياء خارجية مختلفة عنها، وأنها ليست متولدة من طاقة الذهن وحده، وأنها ليست من ايحاء ذهن آخر غير مرئي؟ و ما هو مسلم به أنها لا تتولد لا من الأحلام و لا من الجنون أو أمراض أخرى، و أنه من الصعب تقديم تفسير عن الطريقة التي يعمل بها الجسم في الذهن، و ينقل إليه تلك الصور عن الأشياء. إن معرفة أن الادراكات تحدثها الأشياء هي مسألة واقعية يتم تأكيدها بالخبرة، لكن هذه الخبرة تبقى خرساء هنا لأنه لا نملك أي خبرة عن اقتران الإدراكات بالأشياء، فهو افتراض غير معلل[44].

كما أن اللجوء إلى كائن أسمى للتدليل على مصداقية الحواس ، يعتبره هيوم التفاف مفاجئ ، لأنه لو كان الأمر كذلك لكانت الحواس معصومة عن الخطأ، لأن الله لا يمكن أن يخدع أبدا. إضافة إلى أنه بمجرد وضع العالم موضع الشك، يصعب التدليل على صفات و وجود هذه الكائن . و من هذا الباب يجد الريبيون ما يدعم شكوكهم في كل مجالات المعرفة.

يشير هيوم كذلك إلى نوع آخر من الشك الذي يستهدف الخصائص الحسية مثل البرودة و الحرارة التي تعتبر خاصيات ثانوية لا توجد في الأشياء ، بل هي ادراكات ذهنية ليس لها نموذجا أصليا تمثله. و إذا سلمنا بذلك فيجب أن نسلم بنفس الشيء بخصوص الصفات الأولية مثل الامتداد و الصلابة، فهي ليست أكثر أهلية من الأخرى، باعتبار أنها أيضا تدرك بالحواس. و لا يمكن اعتبار هذه الأفكار مجردة لأن الأشياء الصلبة والممتدة تتصف بصفات ثانوية تدرك بالحواس، و ماعدا ذلك ستكون خارج متناول التصور البشري، وعليه فإن الأفكار المدرسية حول التجريد هي خُلف.

[44] المصدر نفسه، ص 206.

يصوغ هيوم اعتراض الريبية على بداهة الحواس ووجود العالم الخارجي في شكلين هما: أولا إن استناد مثل هذا الرأي إلى الفطرة الطبيعية يناقض العقل، واستناده إلى العقل يناقض الفطرة الطبيعية، وهذا ما يفقده البينة والقدرة على الاقناع. وثانيا، إن هذا الرأي مناقضا للعقل، حيث أن القول بأن هذه الخاصيات هي في الذهن وليس في الأشياء هو مبدأ من مبادئ العقل، وأن نزع الخاصيات المعقولة والأولية والثانوية يعني عدمها وإعطاء شيء غير قابل للتفسير.

إن الريبين يعترضون على التعليلات التي تعود إلى الوقائع ، وعلى التعليلات التجريدية، وفي هذه الأخيرة يستندون إلى أفكار الزمان و المكان، و التي تبدو في الحياة العادية واضحة ومفهومة، إلا أنها في العمق تنطوي على تناقضات حين يتم فحصها على مستوى العلوم. و يعد مبدأ انقسام الامتداد إلى مالانهاية أكثر ما يصدم الحس العام و الذي يحتفل بنتائجه الهندسيين و الميتافيزيائيين. و هو يصدم مبادئ العقل البشري الأكثرها طبيعية. و لا يستند إلى أي برهان مزعوم و تعليلاته غير واضحة و غير طبيعية، لا يمكن التسليم لا بمقدماته و لا بنتائجه. و نفس الرأي ينطبق على امتداد الزمان[45] .

يدعو هيوم إلى ضرورة بقاء العقل حذرا من الريبية التي تجره إلى الحماقات و التناقضات، فهو يرى أنه لا شك و لا حيرة و لا ريبية أكثر من الريبية نفسها. و هذه الاعتراضات الريبية هي إما شعبية أو فلسفية. و تستمد الاعتراضات الشعبية من ضعف الفاهمة البشرية و من التناقضات بين الآراء القديمة و تبدل الأحكام حسب الصحة و المرض، و مراحل العمر، و هي تبقى كلها ضعيفة و غير كافية لتقويض بينة الواقعة و الوجود " إن المقوض الأكبر للبيرونية، و للمبادئ المغالية للريبية هو الفعل والاستعمال و انشغالات الحياة العادية[46]. و يرى هيوم أن هذه الاعتراضات الريبية تزدهر في المدارس وفي حالات العزلة، لكنها تتبدد كالدخان لمجرد أن تتصل بالوجود الحقيقي للأشياء. و من الصعب الاعتراض على بينة الاقتران و التعود.

[45] المصدر نفسه، ص 211.
[46] المصدر نفسه، ص 213.

و لعل أكثر ما يربك الريبية هو سؤالها عن قصدها من وراء كل هذا الشك، و هل هناك خيرا تجنيه من محاولاتها هذه ، فهي على عكس المواقف الفلسفية التي يمكن أن توثر على السلوك و تقنع الناس "لكن لا يمكن ليروني أن يتوقع لفلسفته أي تأثير ثابت على الذهن، أو أن يكون تأثيرها، إن وجد، مفيدا للمجتمع"[47]. على الريبي أن يعترف أن مبادئه تؤدي إلى فناء الحياة البشرية، و إلى توقف كل حوار، و إلى ادخال الناس في سبات. و في الحقيقة أن حوادث الحياة و قوة الطبيعة كفيلة بالقضاء على اعتراضات الريبية.

يتحدث هيوم عن ريبية معتدلة هي فلسفة أكاديمية يمكن أن تدوم و تكون مفيدة، نتحصل عليها بعد تصحيح شكوك الريبية المتطرفة. تستخدم للرد على اندفاع غالبية الناس نحو الدوغمائية و رؤية الأشياء من جانب واحد، و على افتقارهم للحجج، و عدم تسامحهم مع من يؤمنون بمبادئ مضادة لمبادئهم. فهؤلاء بحاجة إلى الوعي بأمراض الذهن حتى حين يبدو في أحسن حالات كماله و دقته ودرايته، فهذا سيدفعهم إلى التواضع و التحفظ و الحكمة مع خصومهم. و في هذه الحال يمكن للجهلة أن يقتادوا بتواضع العلماء الذين يتوفرون على جزء من البيرونية التي ترافق كل عقل سليم.

كما يشير هيوم إلى شكل آخر من الريبية التي يمكن أن تفيد، و مفاده حصر المباحث فيما يتلاءم مع ضيق قدرة الفاهمة البشرية، و تجنب الأبحاث البعيدة و اعتماد منهج مضاد للمخيلة التي تذهب إلى أبعد الحدود. أما الحس السليم فهو ينغمس في الحياة العادية و في الممارسة و الخبرة اليومية، و الاقتناع بضرورة الشك الذي لن تخلصنا منه إلا قوة الفطرة الطبيعية. و يجب أن تكون قرارات الفلاسفة تأملا في الحياة العادية، مدركين نقص الملكات التي يستخدمونها و ضيقها و عدم دقتها. و هنا يتساءل هيوم أنه إذا كنا لا نستطيع إيجاد حجة مرضية على أن الحجر سيقع بالرغم من تعدد الخبرات ، فكيف سنرضى عن تعيين أصل العالم، و عن الأزل و الأبد؟[48].

[47] المصدر نفسه، ص 214.
[48] المصدر نفسه، ص 217.

يحصر هيوم مجال الأبحاث التجريدية و البرهان في العدد و الكم، و يرى أن أي محاولة من أجل توسيع هذه الحدود تعتبر مجرد سفسطة و أوهام. و هذا بالنظر إلى تشابه أجزاء الكم و تعقد العلاقات بينها، فهي تحتاج إلى التعليل. أما الأفكار الأخرى فهي واضحة و متميزة ، فإننا نكتفي بملاحظة تنوعها و تميزها و تقرير أن هذا الشيء ليس شيئا آخر. و صعوبات تقرير ذلك يعود إلى عدم تعين معنى الكلمات و التي يمكن تصحيحها. و عليه لا يمكن البرهان على مسائل الواقع و الوجود، فكل ما هو كائن يمكن أن لا يكون، و نفي أي قضية لا يتضمن تناقضا. و يمكن اثبات وجود أي كائن من أثره أو سببه، المؤسسين على الخبرة. أما التعليل القبلي فهو يجعل أي شيء قادر على احداث أي شيء آخر، مثل أن يكون سقوط حصاة قادرة على إطفاء الشمس " لكن الخبرة وحدها هي التي تعلمنا طبيعة السبب و الأثر و حدودهما، و تجعلنا قادرين على أن نستدل على وجود شيء من وجود آخر"[49].

يجعل هيوم من الخبرة القاعدة التي يستند عليها التعليل الفعلي الخاص بالقسم الأكبر من المعرفة البشرية التي تعتبر مصدرا للتصرفات البشرية، و هي تتناول الوقائع الجزئية و الوقائع العامة. و أي مجلد لا يتضمن تعليلات تجريدية حول الكم و العدد ، و لا يتضمن تعليلات تجريبية حول الوقائع و الوجود، لا يمكن أن يتضمن إلا سفسطات و أوهام[50].

الخلاصة

نستخلص من خلال هذه القراءة التحليلية للكتاب " مبحث في الفاهمة البشرية"، أن هيوم طرح موضوع الفاهمة البشرية لفهم عمل الذهن والمبادئ التي يستند إليها وهي التداعي والمتمثلة في التجاور المكاني و الزماني و التشابه و السبب و الأثر. وكيف تشكل الادراكات الحسية أصلها، كما أنه قام بنقد مبدأ الاقتران الضروري. التأكيد على أن الخبرة الحسية هي مصدر المعرفة. و أن الأفكار هي نسخ عن الانطباعات.

---

[49] المصدر نفسه، ص 220.
[50] المصدر نفسه، ص 221.

المحاضرة الثالثة حول المصدر ''الفلسفة علما دقيقا''

1)تقديم الكتاب

عنوان الكتاب: الفلسفة علما دقيقا

المؤلف: ادموند هوسرل

ترجمة و تقديم: محمود رجب

الناشر: المجلس العلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2002

2)تمهيد

ادموند هوسرل Edmund Husserl(1859-1938). فيلسوف ألماني، مؤسس الفينومينولوجيا أو الفلسفة الظاهراتية، درس الفلسفة والرياضيات، من أهم كتبه: "أبحاث منطقية"، "تأملات ديكارتية"، " أزمة العلوم الأوربية"، " أفكار: مقدمة عامة لفلسفة ظاهرية خالصة".

يرى هوسرل أن الفينومينولوجيا هي علم دراسة ماهية المعرفة وموضوع المعرفة ونقد للعقل النظري فهي نظرية في المنهج ونظرية في العلم، فهي موقف فلسفي لا يعتبر امتدادا للعلم بل هي تحتاج إلى منطلقات أخرى وبعبارة أوضح تحتاج إلى بدء غير طبيعي وغير علمي، فهي تطرح إشكالية بنية المعرفة وإمكانها بلوغ الموضوع وانشاء معرفة مطابقة له. وعليه إذن فهذا البدء هو نقدي. ينقد الصدق الذي يعطى للوجود والمعرفة الخاصة به. يبدأ هذا النقد بالتساؤل حول المعرفة وتعليق الصدق وعدم افتراض أي شيء على أنه معطى، أي استبعاد كل ما قيل سابقا عن المعرفة حيث تعيد الأشياء إلى ما قبل معرفتها.

3)تحليل محتويات الكتاب

3-1)ضرورة أن تكون الفلسفة علما دقيقا

يشير هوسرل في مستهل هذا الكتاب إلى أن الفلسفة رغم سعيها الدائم ومنذ القديم لأن تكون علما دقيقا، إلا أنها لم تستطع تحقيق ذلك. بمعنى أنها لم تتمكن من تأسيس حياة دينية وأخلاقية تحكمها معايير العقل الخالصة " ومع ذلك، فإن الفلسفة لم تستطع، في أي عصر من عصور تطورها، أن تحقق هذا المطلب"[51]. وعلى الرغم مما يميز الفلسفة الحديثة من محاولات جادة لبلوغ هذا المسعى من خلال ممارستها التأمل النقدي وتفحص مناهجها، إلا أنها أثمرت عن تأسيس العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية واستقلالها عن الفلسفة، إضافة إلى ظهور مباحث جديدة في العلوم الرياضية. في حين بقيت الفلسفة تفتقر إلى الطابع الدقيق إذ لم تبلغ المشاكل الفلسفية بعد مرتبة الوضوح العلمي، على الرغم من كونها تمثل أسمى العلوم وأن مطلب الإنسانية كان دائما يتمثل في بلوغ المعرفة الخالصة والمطلقة، وفي ظل هذا الوضع أو العجز لم تتبين حتى علاقتها بالعلوم الأخرى بشكل واضح.

ويعود هوسرل إلى مقولة كانط: "لا نتعلم الفلسفة بل نتعلم التفلسف" ويتساءل أن كان ذلك تصريحا بالطابع غير العلمي للفلسفة، ذلك لأن العلم يمكن تعليمه وتعلمه، كما أن التعليم يتم بتلقائية ووفق لمقدمات ونتائج ولكن كل ذلك غير متوفر في الفلسفة، فهي تفتقر إلى مناهج ونظريات محددة تحديدا محكما وواضحا بشكل كامل. ولهذه الأسباب يقول هوسرل بأن الفلسفة لم تخطو بعد خطوتها الأولى بوصفها علما.

وعلى عكس الفلسفة، نجد العلوم الأخرى وعلى الرغم من أنها تتضمن عيوبا ونقائص متعلقة بمشاكل لم تحل بعد وعيوب في مضمونها وغموض في براهينها ونظرياتها، لكن كل ذلك لا يمنع من أن يكون لها مضمونا حاضرا ومستمرا في النمو، وكذلك لا نجد فيها حدوسا واراء خاصة تحول دون وصف مبحث من مباحث هذه العلوم بانه علما محققا. أما النقص الذي تعاني منه الفلسفة فهو يعود إلى

[51] ادموند هوسرل، **الفلسفة علما دقيقا**، ترجمة وتقديم محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2002، ص23.

كونها لا تملك نسقا، فكل شيء فيها مثير للجدل، والمواقف فيها تعبر عن وجهات نظر واقتناعات شخصية أو تفسيرات مدرسة ما، وبذلك فإن المشاريع الفلسفية القديمة والحديثة لا تؤسس لعلم فلسفي. ويريد هوسرل من خلال هذا المقال أن يمهد لنسق مقبل للفلسفة، والذي يعده بمثابة ثورة، وهو يتساءل هن إمكانية تحققها، وهل يتطلب ذلك التخلي عن فكرة العلم الدقيق؟ وما معنى النسق الذي يجب أن يكون مثلا منشودا؟ هل يعني مذهبا فلسفيا مكتملا؟ أم أنه مجموعة من النظريات تطورت عبر التاريخ؟

تعد أول خطوة في هذا المشروع هي تحديد المهام ونقد الفلسفات السابقة التي تدعي بأنها علم حيث يقول: " وأولى هذه المهام هي أن يركز الفكر جماع طاقته في أن يوضح، عن طريق اجراء فحص منهجي، شروط العلم الدقيق توضيحا كاملا، وهي الشروط التي كانت الفلسفات السابقة تغفلها أو تسيئ فهمها بصورة ساذجة، وذلك لكي يحاول الفكر فيما بعد تأسيس بناء جديد لنظرية فلسفية"[52]. وفي هذا السياق يشير هوسرل إلى أن هذا ما كانت تسعى إليه الفلسفة السقراطية والأفلاطونية وحتى الديكارتية والكانطية وفلسفة فيخته، فهي حاولت كلها البحث في البدايات الأولى وصياغة المشاكل والمناهج. كما أن فلسفة هيغل كانت تفتقر إلى نقد العقل، وهذا ما أدى في نظر هوسرل إلى اضعاف النزوع إلى تكوين علم فلسفي أو إلى تزييفه. كما أنها أعطت دفعا قويا للمذهب الطبيعي خاصة بعد تقدم العلوم الدقيقة، هذا المذهب الذي يدحض المثالية حيث أصبح يتحكم في النظرة إلى العالم، ومن جهة أخرى أدت الهيغلية إلى اضعاف النزوع العلمي في الفلسفة نظرا لكونها قد أكدت على التطور النسبي للفلسفة حسب العصور في سعيها نحو بلوغ المعرفة المطلقة.

إن هذا المسعى– انشاء فلسفة علمية دقيقة– يقول هوسرل يجب أن يحرك كل ثورة فلسفية في هذا العصر وذلك هو مقصد حتى المذهب الطبيعي، أي انجاز اصلاح علمي دقيق في الفلسفة، إلا أن ذلك كان يقوم من الناحية النظرية على خطأ من الأساس. ومن الناحية العملية يشكل خطرا متزايدا على الثقافة " وأن لمن الأهمية بمكان أن نمارس اليوم نقدا جذريا للفلسفة الطبيعية. فنحن نحتاج أول ما نحتاج

[52] المصدر نفسه، ص 27.

إلى نقد إيجابي للمبادئ والمناهج، في مقابل نقد سلبي خالص يقوم على أساس نقد النتائج"[53]. يعتبر هوسرل أنه وحده مثل هذا النقد قادر على قيام فلسفة علمية، لكن نتائج المذهب الطبيعي الذي يقوم على علم التجربة تزعزع الايمان بإمكانية قيام ذلك. وهو يلاحظ كذلك أن الثورة في الوقت الحاضر تسير في اتجاه مضاد للمذهب الطبيعي بل وتحت تأثير من المذهب التاريخي تبتعد عن الفلسفة العلمية حيث تسعى إلى تقديم فلسفة في النظرة العامة إلى العالم، وبناء على ذلك يقدم هوسرل مقارنة بين المذهبين الطبيعي والتاريخي.

3-2)فلسفة المذهب الطبيعي

إن ظهور المذهب الطبيعي كان مرتبطا باكتشاف الطبيعة وقوانينها، والذي تحقق في مجال العلوم الطبيعية التي هي دائمة التجدد والتي توفر معرفة دقيقة، كل ذلك قد ساهم في انتشار المذهب الطبيعي. وعلى نفس النحو نشأ المذهب التاريخي نتيجة اكتشاف التاريخ وتأسيس العلوم الإنسانية. يميل المذهب الطبيعي إلى النظر إلى كل شيء على أنه طبيعة، بينما يميل المذهب التاريخي إلى النظر إلى كل شيء على أنه روح وخلق تاريخي، إلا أنهما بذلك يعملان على تزييف المعنى الذي لا يمكن أن يرى على حقيقته. فالعالم الطبيعي لا يرى إلا الطبيعة الفيزيائية، فهو يعتبر حتى الجانب النفسي مجرد ظاهرة ثانوية متغيرة وتابع لما هو فيزيائي، وبذلك يكون كل ما هو موجود ينتمي إلى طبيعة فيزيائية ونفسية ومحدد بقوانين محكمة، حيث تنحل الطبيعة الفيزيائية إلى مركبات من الاحساسات على طريقة المذهب الحسي والطبيعة النفسية تنحل إلى مثل نفس هذه المركبات.

يرى هوسرل أن المذهب الطبيعي متطرف في جميع صوره، بدء من المذهب المادي إلى مذهب الطاقة الحية وهذا من ناحية تطبيع الشعور- أي اعتباره ذات طبيعة فيزيائية- وكل معطياته المحايثة والقصدية وكذلك تطبيع الأفكار وكل المثل العليا والمعايير المطلقة، ويرى أيضا أن هذا المذهب يفند نفسه بنفسه، وهذا حين يفسر المبادئ المنطقية الصورية أو قوانين الفكر على أنها قوانين طبيعية. وهو

[53] المصدر نفسه، ص 29.

يوجه نفس النقد إلى مبحث القيم بما فيه الأخلاق المتضمنة في المذهب الطبيعي وحتى إلى الممارسة التطبيقية لمبادئ المذهب الطبيعي، التي يبدو فيها بكل وضوح شكل من عدم الاتساق في أساليب السلوك الفعلية، حيث يكون الفيلسوف الطبيعي مثالي وموضوعي في أسلوب سلوكه، إذ يرغب في جعل كل ما هو جميل وحق وخير معروفا بطريقة علمية يقبلها كل انسان عاقل، ويعرف كيف تحددها وفقا لماهيتها الكلية، ويعرف حتى المنهج الذي يحقق له ذلك. وبناء على ذلك نجد هذا الفيلسوف الطبيعي يعتبر نفسه عالما ومصلحا عمليا من وجهة نظر علم الطبيعة، فيما يتعلق بالحق والخير والجمال لكنه يظل مثاليا، لأن كل ما يقدمه من نظريات تنكر ما يفترضه ضمنا في سلوكه العملي، أي أنه ينكر ما تفترضه كل موعظة إذا ما أريد أن يكون لها معنى، فهو لا يعبر بصراحة عن انكار العقل ذلك حين يصبغ العقل بصبغة طبيعية. وما يدل على هشاشة حجج هذا المذهب، هي قيمة النتائج من حيث عدم قدرتها على التأثير العملي، ذلك لأنه لا يؤمن إلا بالتجربة ولن يقلق في حال كون النتائج تناقض وقائع الطبيعة" إن فضل المذهب الطبيعي والجانب الكبير من قوته في عصرنا يتمثلان فيما يبذله من جهد، يحاول به تحقيق مبدأ الدقة العلمية في جميع مجالات الطبيعة والروح، وفي النظرية والتطبيق، وهو ذلك الجهد الذي يسعى عن طريقه إلى حل المشكلات الفلسفية للوجود والقيمة حلا علميا على حد زعمه، معتقدا أنه يتبع في سيره أسلوب العلم الطبيعي الدقيق"[54].

إلا أن هوسرل يرى أنه لا توجد في الحياة المعاصرة فكرة أقوى وأكثر الحاحا في التقدم من فكرة العلم، لكنها في أهدافها المشروعة تحمل فكرة وفي أكمل حالات تحققها تمثل فكرة العقل ذاته، الذي لا توجد قوة أخرى تعادله أو تعلو عليه. في حين المذهب الطبيعي يضفي على هذه المثل العقلية العليا القيمية النظرية والعملية دلالة تجريبية، وبالتالي فهو يزيفها. كما أن مثل هذه الاعتقادات تحتاج إلى براهين مع بيان الطريق المؤدي إلى تحقيق هذه الأهداف. وعليه فإن الرغبة في تأسيس فلسفة علمية يجب أن تتضح أمامه إمكانيات تحقيقها، أي توضيح المشكلات والتعمق في معناها وتوضيح المناهج التي تستلزمها ماهية هذه المشكلات، حتى تفرض نفسها بطريقة معقولة وتلك هي البداية الفعلية للعلم.

[54] المصدر نفسه، ص 33-34.

ولا يجب أن يقتصر النقد على نتائج المذهب الطبيعي فقط، بل ينبغي أن يستهدف أسسه ومناهجه وإنجازاته، فذلك هو النقد الإيجابي الذي ينقد المبدأ الذي ينبني عليه هذا المذهب، لأن النقد يوضح ويميز، ويتتبع الدوافع الفلسفية الغامضة ويدعم الخطوات دعما إيجابيا وبهذه الطريقة يتم مناقشة الفلسفة التي تتعلق بتطبيع الشعور والتي يرفضها هوسرل.

يناقش هوسرل مبحثا خاصا تعتقد الفلسفة الطبيعية أنها بلغت فيه مرتبة العلم الدقيق، ويقصد به علم النفس التجريبي، والذي عن طريقه حصلت مباحث أخرى هي المنطق والمعرفة والجمال والاخلاق والتربية على أساس علمي لتتحول إلى علوم تجريبية. وليكون العلم الذي تتأسس عليه كل العلوم الإنسانية وكل الميتافيزيقا حيث يشارك حتى العلم الطبيعي في هذه الميتافيزيقا التي تتضمن النظرية العامة للواقع. يقدم هوسرل مجموعة من الاعتراضات على هذه الادعاءات، حيث أن علم النفس عاجز في نظره عن تقديم أسس للمباحث الفلسفية التي يتعين عليها وضع مبادئ لوضع المعايير الخاصة بالمنطق والقيم والسلوك العملي. وكذلك يناقش نظرية المعرفة التي يقدمها كل من المذهب النفسي والمذهب الطبيعي حيث يرى أن هذا الأخير ساذجا في نقطة ابتدائه، ذلك لإنه يعتقد و بكل سذاجة أن الطبيعة التي يبحث فيها موجودة هناك بكل بساطة، و أن الأشياء موجودة في مكان لانهائي، أو في زمان لانهائي ندركها بالحواس و نصفها بأحكام منبعها التجربة، و أن العلم يهدف إلى معرفة هذه المعطيات بطريقة صحيحة و موضوعية و دقيقة، و هذا يصدق على الطبيعة و على كل العلوم التي تبحث فيها بما فيها علم النفس، فالنفسي يرتبط بأشياء فيزيائية تدعى الأجسام و كل هذا يشكل معطى واضح بذاته، وفي هذا السياق يقول هوسرل:" إذن فمهمة علم النفس هي أن يستكشف، بطريقة علمية، هذا العنصر النفسي داخل الكلية الفيزيائية النفسية للطبيعة، و هي الكلية التي يحدث فيها، بلا جدال، هذا العنصر النفسي، و أن يحده تحديدا صحيحا موضوعيا، و أن يكتشف القوانين التي بمقتضاها يتكون و يتبدل، يظهر و يختفي"[55]. إن علم النفس القائم على التجربة يدرس أحداث الشعور المجردة ولا يدرس العلاقات

[55] المصدر نفسه، ص 37.

النفسية الفيزيائية بمعناها المألوف بل ينظر إليها على أنها تنتمي إلى الطبيعة تتعلق بأجسام حيوانية وإنسانية، والنفسي محدد كواقعة طبيعية زمانيا ومكانيا.

ينتج عن ذلك أنه إذا كانت هناك حججا تثبت ضعف علم الطبيعة الفيزيائي، وأنه لا يمكن أن يكون فلسفة بالمعنى الدقيق ولا يمكن أن يستخدم أساسا تقوم عليه الفلسفة، ولا يمكن أن يحقق قيمة فلسفية، فإن كل ذلك ينطبق أيضا على علم النفس ويقول هوسرل أن نفس هذه الحجج لا تنقصه، ولعل أقوى هذه الحجج أن علم الطبيعة يقبل بكل سذاجة أن الطبيعة معطى" إنها لسذاجة أبدية فيه"[56]. وتتجلى هذه السذاجة في العودة المتكررة إلى التجربة البسيطة. لكن هوسرل يريد نقد هذه التجربة ذاتها، حيث يقول: " فإنه يظل من الممكن، بل من المحتم، قيام ضرب آخر مختلف تماما من نقد التجربة، أعني نقدا يضع التجربة كلها بما هي كذلك، وبالمثل أسلوب التفكير الخاص بالعلم التجريبي-يضعها موضع التساؤل"[57].

يتساءل هوسرل كيف للتجربة بوصفها شعورا أن تعطي موضوعا وتتصل به؟ وكيف يمكن للتجارب أن يبرر بعضها بعضا وأن يصحح بعضها بعضا بشكل متبادل؟ وكيف يمكن للوعي أن ينشئ عبارات صحيحة عن الأشياء الموجودة؟ ولماذا لا تكون قواعد الشعور منطبقة على الأشياء؟ وفي كل هذه الحالات كيف يصبح علم الطبيعة مفهوما إلى حد اعتقاده أنه يعرف طبيعة هي الطبيعة في ذاتها؟ يقول هوسرل، أن نظريات المعرفة تحاول الإجابة عن هذه التساؤلات، لكنها لم تنجح في ذلك رغم كل الجهود المبذولة، لأن كل هذه النظريات كانت تفتقد إلى الاتساق الذي يعتبر ضروريا لكي يتبين ما تتضمنه كل نظرية نفسية في المعرفة. وعلم الطبيعة لا يمكن أن يقدم حلا لمشكلات كامنة فيه، فذلك يتجاوز نطاقه.

ومن أجل تجاوز النقائص المذكورة، يؤكد هوسرل على ضرورة استبعاد كل الأوضاع الوجودية للأشياء والوجود العيني للشخص الباحث وقواه النفسية في كل نظرية جديدة للمعرفة، فهي يجب أن تبحث في

[56] المصدر نفسه، ص 38.
[57] المصدر نفسه، ص 39.

العلاقة بين الشعور والوجود وتبحث في الوجود متضامنا مع الشعور أي بوصفه شيئا مقصودا من طرف الشعور" أي بوصفه مدركا، أو متذكرا، أو متوقعا، أو متمثلا على هيئة صورة ذهنية، أو متخيلا، أو متعينا، أو متميزا، أو معتقدا فيه، أو مظنونا، أو مقوما...الخ"[58]. وعليه يجب البحث في ماهية الشعور ومعرفة كيف يقصد الموضوع وفقا لأشكاله المختلفة. أي كيف يكون الموضوع معطى للشعور في أنماطه المختلفة، ومنه فإن موضوع المعرفة يكون موجودا على هذا النحو بما في ذلك المعرفة العلمية التي تمثل أعلى مستويات المعرفة. وهو يجب أن يوضع على نحو لا لبس فيه من خلال الشعور ويصبح مفهوما بشكل جيد " ولذلك فإن المطلوب هو القيام بدراسة للشعور في مجموعه، لأنه يدخل بحسب جميع أشكاله في الوظائف الممكنة للمعرفة"[59]. ومادام الشعور هو شعور بموضوع فإنه يجب دراسة دلالة الشعور وموضوعيته، أي دراسة أحوال الوجود المعطى للشعور. ويسمي هوسرل هذه الدراسة بالدراسات الظاهراتية " بهذه الدراسات نجد أنفسنا إزاء علم لم يصل معاصرونا بعد إلى تصور مداه الواسع. صحيح إنه علم للشعور، لكنه مع ذلك ليس علما للنفس. إنه علم لظاهريات الشعور في مقابل علم طبيعي عن الشعور"[60].

اذن هناك اهتمام مشترك بالشعور من طرف علم النفس وعلم الظاهريات لكن بطريقتين مختلفتين ووفقا لوجهات نظر مختلفة. ذلك لأن علم النفس يهتم بالشعور التجريبي أي بوصفه موجودا هناك في الطبيعة، أما علم الظاهراتيات فهو يهتم بالشعور الخالص وهو يصر على ضرورة التفريق بينهما. كما يلح على ضرورة أن يبقى علم النفس على صلة بالفلسفة الظاهراتية حتى لا يحدث الخلط بين هذين المجالين الناتج عن تطبيع الشعور. إن علم النفس التجريبي يستبعد كل تحليل مباشر وخالص للشعور أي يستبعد وصف وتحليل المعطيات الخاصة بالوقائع النفسية، وهذا ما يجعلها غير مفهومة. وفي هذه الحال لا يمكن بلوغ الانضباط العلمي دون هذه التحليلات إلا في مجال الظواهر المحسوسة التي لا تحتاج إلى الدخول في المجالات الخاصة بالشعور. يرى هوسرل أنه في علم الظاهريات وحده يتم تمييز اختلافات

[58] المصدر نفسه، ص 40.
[59] المصدر نفسه، ص 42.
[60] المصدر نفسه، ص 42.

الشعور الهائلة التي تختلط على كل من لم يجد المنهج المناسب. وكل هذه النقائص يجعل من علم النفس التجريبي علما غير مضبوط على الرغم من أنه يرى نفسه علما دقيقا. فهو لا يستطيع تحليل الشعور، وفي هذا السياق يشيد ببرنتانو الذي بحث في تجارب المعيشة القصدية والذي يمثل فاتحة عصر جديد حسبه على أساس الوصف والتحليل. يرى هوسرل أن العودة إلى الأشياء ذاتها واستجوابها انطلاقا من التجربة والحدس هي وحدها القادرة على منح معنى للألفاظ، أما التجريبيون فهم يستبعدون الاستبطان وينقدون علم النفس التأملي ويتجاهل الطابع النوعي لتحليلات الشعور.

يعتقد علماء النفس أنهم مدينون للتجربة في كل ما لديهم من معرفة نفسية، والتي تستمد منها النتائج التجريبية، لكن هذا البحث لا يصل إلى وصف المعطيات التجريبية مع أنها في غاية الأهمية بالنسبة لكل منهج علمي دقيق، ولا يمس كل خطوات البحث التي يجب أن تدخل في النتائج والأحكام التجريبية، التي تدعي أنها أحكام علمية. ولا تستمد القيمة العلمية لهذه التصورات من تجربة الفرد موضوع البحث ومن تجارب عالم النفس الذي يقوم بالبحث، مهما تراكمت التجارب لديهما حيث لا يمكن الحصول عليها اعتمادا على تحديدات تجريبية. أما التحليل الظاهراتي فإنه ليس تجريبيا، وهو يستخدم في الوصف مجموعة من الألفاظ مثل الادراك الحسي، الذكرى، التخيل...الخ، لكن تاريخ الشعور لا يفيد في كيفية استخدامها ولا يمكن استخدامها بالمعنى الشعبي ولا بالمعنى العمائي الغامض، وهي بطبيعة الحال ليست علمية بالنظر إلى غموضها. وهذه التصورات غير مثبتة علميا ولا تخضع لمنهج متطور، وفي ذلك يتساءل كيف يدعي علم النفس التجريبي الانضباط؟ " إنه بطبيعة الحال لا يستحق هذا الوصف، أكثر مما يستحقه علم الفيزياء. يكتفي بتصورات الحياة اليومية عن: الثقيل، الحار، والكتلة...الخ. إن علم النفس الحديث لم يعد يريد أن يكون علما للنفسي، بل يريد بالأحرى أن يكون علما للظواهر النفسية، فإن كان يريد ذلك، فعليه أن يكون قادرا على وصف هذه الظواهر وتحديدها بدقة تصورية، وعليه أن يحصل على التصورات الدقيقة اللازمة عن طريق العمل المنهجي"[61]. يقول هوسرل أن ذلك لم يتحقق بعد وأنه بحث عنه في المؤلفات السابقة دون جدوى. فهو لا يزال بعيدا عن

[61] المصدر نفسه، ص 51.

تحقيق النتائج التي توصلت إليها فيزياء غاليليو. ولقد غابت عن علم النفس التجريبي أمورا أساسية ومن حيث المبدأ، فلقد أخفق في إدراك أن مضمون التصورات لم يستمد من التجربة بل هو مضمون مطبق على التجربة حيث يطبق عليها تحليلات وروابط ظاهراتية، فعلم النفس التجريبي لا يستطيع أن يبرر افتراضاته المسبقة، وكيف فاته معرفة أن طريقته متميزة عن طريقة الفيزياء، ذلك لأن علم الفيزياء يستبعد الظاهري في بحثه في الطبيعة التي تقدم نفسها في الظاهري، بينما يريد علم النفس أن يكون علما للظواهر ذاتها. تعود هذه النقائص الملاحظة في علم النفس إلى تبنيه للنزعة الطبيعية، وتوجهه نحو محاكاة العلوم الطبيعية واعتباره الطريقة التجريبية على أنها مسألة رئيسية. فقد فاته ذلك ورغم مجهوداته في صنع أدق الأجهزة والتفكير في إمكانات التجارب النفسية لتفادي الوقوع في الغلط، يقول رغم ذلك، لقد فاته سؤال جوهري: ما هو المنهج الكفيل بنقل التصورات في الأحكام النفسية من الغموض إلى الوضوح، كما فاته أن يعرف أن العنصر النفسي ليس مجرد مظهر لطبيعة ما، بل له ماهية خاصة به يجب دراستها بدقة قبل دراسة أي عنصر نفسي فيزيقي، كما فاته أن يعرف معنى التجربة النفسية، وما هي متطلبات الوجود النفسي من المنهج. وهو يرتكب نفس الخطأ الذي ارتكبته الميتافيزيقا في محاولة محاكاتها لعلم الهندسة والفيزياء. في حين أن المنهج الحق هو المنهج الذي يتبع طبيعة الأشياء التي يبحث فيها وليس الأفكار المسبقة، فذلك يؤدي إلى اعتبار الشعور شيء (تشيؤ الشعور). هناك فرق بين طبيعة الأشياء في العلم الزماني والمكاني وطبيعة الموجود النفسي، وهذا يؤدي حتما إلى اختلافات في المناهج، فالموجود الجسماني قابل لأن يجرب، ومن خلال تجارب كثيرة ومباشرة، أي في كثرة من الادراكات الحسية بوصفه في هوية فردية مع ذاته ومن قبل ذوات مختلفة، حيث يوصف على أنه نفس الموجود وعلى نحو مشترك. إلا أنها تمثل في التجربة بمظاهر ذاتية تتغير على أنحاء شتى على الرغم من أنها كيانات تقوم هناك وتتمتع بخصائص ثابتة أو متغيرة، فهي مندمجة في كل موحد مادي وتحمل خصائص واقعية وتحتفظ بهويتها وتخضع لقوانين تحكم هذا الكل. وعلى أساسها يمكن تحديد الشيء. هذه الحقائق الواقعية تمثل وحدات من التجربة المباشرة ومظاهر محسوسة متعددة، كل ذلك ينتمي إلى ماهيات الأشياء، وهنا يتم استبعاد

العناصر الذاتية من المظهر أي استبعاد الخصائص الثانوية والاحتفاظ بالخصائص الأولية، لكن هذا يعتبر أسوأ تعبير بالنسبة لهوسرل.

أما في مجال علم النفس الذي يقتصر على دراسة الظواهر النفسية فإنه يسقط الأنا والنفس من هذه الدراسة، وهنا يتساءل هوسرل: هل الطبيعة المتضمنة في الادراك الحسي للنفسي هي نفس الطبيعة في التجربة الفيزيائية والادراك الحسي للشيء الواقعي؟ ويجيب:" سوف نرى على الفور أن العلاقات التي تقوم في مجال النفسي تختلف كلية عن تلك العلاقات التي تقوم في مجال الفيزيائي، ذلك أن النفسي ينقسم إلى مونادات (ذرات روحية...) لا نوافذ لها ولا تتواصل إلا عن طريق الاستشعار"[62]. فالوجود النفسي من حيث هو ظاهرة لا يمكن أن يجرب من خلال كثرة من الادراكات الحسية على أنها في هوية فردية مع ذاتها، و لا تجرب حتى في ادراكات الذات الواحدة، إذ لا يوجد في المجال النفسي تمييز بين المظهر و الوجود، ففي مجال علم النفس نجد ظاهرة و لا نجد طبيعة فالطبيعة هي ما يظهر من مظاهر الأشياء" فأما أي شيء نفسي، أو أية ظاهرة، فهو يذهب و يجيئ، و لا يحتفظ بوجود باق يظل في هوية أعني وجودا يقبل من حيث هو كذلك، التحديد موضوعيا بالمعنى المعروف في علم الطبيعة، أ ي بوصفه- مثل- يقبل الانقسام موضوعيا إلى عناصر مكونة قابلة للتحليل بالمعنى الدقيق للكلمة"[63].

إن النفسي تجربة معيشة لا يمكن للتجربة أن تخبرنا ما هو الوجود النفسي، فالنفسي لا يجرب على أنه شيء يظهر، والتجربة المعيشة ترى في التأمل الانعكاسي – الاستبطان-فيظهر على أنه نفسه، ومن خلال نفسه وفي سيلان مطلق على أنه حاضر ويمكن ادراكه بوضوح وهو يغيب، ويمكن للنفسي أن يكون متذكرا، أي كان مدركا أو أن يكون متذكرا على نحو متكرر، وهنا يحتفظ الوعي في كل هذه التكرارات بهويته ويتعين بوصفه مجربا وموجودا. وعلى هذا الأساس يندرج النفسي في كلية شاملة للشعور وليس له صلة بالطبيعة ولا بالسببية ولا بالمكان والزمان، بل له صوره الخاصة فهو سيال من الظواهر يتخلله خط قصدي وخط الزمان الباطن الذي لا بداية ولا نهاية له، وهو غير قابل للقياس.

[62] المصدر نفسه، ص 58.
[63] المصدر نفسه، ص 59.

في هذا التأمل الباطني ننتقل من ظاهرة إلى أخرى وسيكون البحث ذا معنى إذا ما اتجه نحو معنى التجارب التي تعطي نفسها على انها تجارب النفسي. يجب أخذ الظواهر كما تعطي نفسها أي بوصفها هذه الأحوال السيالة من امتلاك الوعي، بوصف موضوعها حاضرا أو متذكرا أو متخيلا. وأن نأخذ الظواهر وهي تتغير وتتحول تبعا لتغير الموقف أو حالة الانتباه. فالشعور هو شعور بموضوع يقصده، وهنا يتم إدراك الماهيات وتحديدها تحديدا مطابقا في رؤية مباشرة، تكون فيها النفس موضوعا لبحث حدسي وفق وجهة نظر خالصة. يريد هوسرل قيام علم نفس علمي الذي يمارس فيه نقد العقل وكلما توسعت دائرة الحدس اتسعت إمكانية انشاء الأفكار، وحدس الماهية هو حدس ماهيات كل الأفعال وحالات الأنا " إن معرفة الماهية ليست أبدا معرفة بأمر واقع، بل إنها لا تشتمل على أدني ظل من الاثبات يتعلق بموجود- هناك فردي (طبيعي مثلا)."[64] هذا الحدس الماهوي ليس تجربة وليس تعميما تجريبيا، أي لا يضع أي موجود عيني هناك. نقطة الابتداء لحدس الماهية هو إدراك حسي أو ذكرى، أو خيال. وعليه تكون كل نظرية في المعرفة هي نظرية نفسية وهذا ما يجعل علم النفس يتعلق بالفلسفة تعلقا وثيقا" يجب على كل نظرية حقة في المعرفة أن تنبني بالضرورة على الظاهريات التي تكون بالتالي الأساس المشترك لكل فلسفة ولكل علم نفس"[65]. وهذا كله كفيلا بوضع حد للمؤلفات الفلسفية الوهمية التي تقدم ادعاء علميا صارما وتقدم نظرية في المعرفة وفي المنطق والأخلاق والتربية، على أساس علم الطبيعة وعلم النفس التجريبي، ذلك التوجه الذي لم يدرك عمق المشكلات والصعوبات البالغة "يتعين على الاتجاه الفلسفي المشروع الوحيد أن يتقدم نحو تأسيس ظاهراتي للفلسفة"[66]. ويضيف قائلا: " إن الفصل النقدي بين المناهج النفسية والمناهج الظاهراتية يبين أن المناهج الأخيرة هي الطريق الحق المؤدي إلى إقامة نظرية علمية في العقل، وبالمثال إلى إقامة علم نفس كاف"[67].

[64] المصدر نفسه، ص 65.
[65] المصدر نفسه، ص 74.
[66] المصدر نفسه، ص 75-76.
[67] المصدر نفسه، ص 76.

3-3)المذهب التاريخي وفلسفة النظرة العامة إلى العالم

يتمثل مجال المذهب التاريخي في الوقائع التي تخص الحياة التجريبية للروح دون تطبيعها أي دون اعتبارها ذات طبيعة فيزيائية، حيث تظل الطبيعة بعيدة عن الفكر التاريخي، ولا تؤثر فيه، لكنه يشير إلى وجود نزعة شكية نسبية مشابهة لتلك الملاحظة في النزعة النفسية، مرتبطة بمجموعة من الصعوبات المشابهة يتناولها هوسرل هنا ويقوم بطرحها.

يشمل هذا الروحي على أشكال الوحدة الاجتماعية والوحدة الفردية وأشكال الثقافة، فهو له بناؤه الداخلي وأنماطه، وله صورا داخلية وخارجية تنمو وتتحول تؤدي إلى ظهور اختلافات في النمط والبناء السابق له، فهو عالم لا يعرف الثبات ولا يتضمن عناصر ثابتة. يمكن فهم كل ذلك بالحدس الداخلي والنفوذ إليه اعتمادا على المعايشة، وهذا ما يجعلنا نفهم عوامل الدفع الموجودة داخله، ونفهم الوجود الخاص به الذي هو وجود روحي له معانيه. وفي هذا المجال يمكن البحث في مواضيع الفن والدين والأخلاق بطريقة حدسية، وبالتالي البحث في النظرة العامة إلى العالم، والتي تتعلق بكل هذه المواضيع وتعبر فيها عن نفسها. هذه النظرة تسعى لأن تحقق الصحة الموضوعية وأن تتخذ صورة العلم وتسمى بالميتافيزيقا أو الفلسفة التي تبحث في بنائها وأنماطها وارتباطاتها وعوامل الدفع الروحية التي تحدد ماهيتها والتي تنبعث من الداخل.

يريد هوسرل تتبع الدوافع التي أدت إلى ظهور المذهب التاريخي ويتتبع نشأة النزعة الشكية الناتجة عن نظرية التطور الخاصة بالتشكلات الثقافية، هذا ما يجعل التاريخ نسبي وهنا تختفي الصحة المطلقة عن تفسير الدين والفلسفة والحياة، وبذلك فإن الوعي التاريخي يحطم الاعتقاد بالصحة العامة للفلسفات التي تهتم بمسألة التعبير عما في العالم من اتساق من خلال مجموعة من التصورات، وهذا حسب رأي دلتاي ويتفق معه هوسرل في ذلك. وإذا لا يمكن أن يكون اتساق في المذهب التاريخي، فإن ذلك يؤدي إلى نزعة ذاتية متطرفة. إذ هناك اختلاف بين العلم بوصفه نسقا لنظرية صحيحة وبين العلم بوصفه مظهرا ثقافيا، وبناء على ذلك يكون هناك اختلاف بين القيمة التاريخية والصحة الموضوعية.

وفي هذا السياق لا يمكن لعلم التاريخ بوسائله الخاصة أن يقرر شيئا بخصوص إقامة التمييز بين الدين بوصفه تشكيلا ثقافيا والدين بوصفه فكرة أي بوصفه دينا صحيحا، أو بين الفن بوصفه شكلا ثقافيا والفن الصحيح، وبين القانون التاريخي والقانون الصحيح، وبين الفلسفة التاريخية والفلسفة الصحيحة فمثل هذا القرار بشأن معايير ومبادئ هذه الصحة ليس من اختصاص العلم التجريبي. وعلم التاريخ كذلك لا يقدم شيئا بخصوص عدم امكان قيام ميتافيزيقا مطلقة أي ميتافيزيقا علمية وعدم امكان أي فلسفة أخرى " إنه لا يستطيع على الاطلاق بوصفه علما تاريخيا أن يثبت حتى تلك القضية التي تقول إنه لم تكن هناك، حتى الآن، فلسفة علمية، ولا يستطيع أن يثبت هذه القضية إلا عن طريق مصادر أخرى للمعرفة، هي ولا شك مصادر فلسفية"[68].

وتتمثل هذه المصادر الفلسفية في النقد الفلسفي، الذي يعتبر هو أيضا فلسفة وهو بدوره يطلب الصحة، ويدل معناه على إمكانية قيام فلسفة منهجية بوصفها علما دقيقا. ويوضح هوسرل أن عدم تمكن الفلسفات السابقة من تحقيق هذا النقد ليس مبررا لاستحالة تحققه في المستقبل. إن النقد الفلسفي يمكنه أن يفند الصحة الموضوعية وبإمكانه أن يؤسس للصحة الموضوعية كذلك. أي يمكنه وضع مشكلات قويمة وتصحيح اعوجاجها السابق، فالنقد يبين أن الفلسفة حملت في مسارها تصورات غامضة، لكن يمكن تحديدها وتوضيحها وتمييزها واستخلاص النتائج السليمة " إن كل نقد حقيقي ونافذ إلى الأعماق إنما يقدم هو بنفسه الوسائل التي تعين على التقدم ويشير على نحو مثالي إلى الطريق المؤدي إلى بلوغ الغايات الحقة، وبالتالي إلى تحقيق علم صحيح موضوعي[69].

إن النفاذ داخل معيشة الروحي بفعل القصد لا يعمل على فهم المعنى الداخلي فحسب، بل الحكم أيضا على قيمته النسبية، والتعرف على الاتساق النسبي، واكتشاف بعض ألوان عدم الاتساق واقتراح الحل الموفق لذلك " فإذا كان المؤرخ يريد هو أيضا أن يكون علميا بالفعل في تقويمه، فعليه أن يلتمس أسباب التأسيس ومناهجه في هذه المباحث...لكن ليس بوصفه مؤرخا علميا على الاطلاق"[70]. يعتبر

[68] المصدر نفسه، ص 82.
[69] المصدر نفسه، ص 83.
[70] المصدر نفسه، ص 84.

هوسرل المذهب التاريخي غلطة معرفية ابستيمولوجية، لكنه يعترف رغم ذلك بالقيمة الهائلة للتاريخ بالنسبة للفيلسوف، وهذا من خلال اكتشافه الروح العامة " فالواقع أن الادراك النافذ في الحياة الكلية للروح، يقدم للفيلسوف مادة للبحث أكثر أصالة، وبالتالي أكثر أساسية من تلك التي يقدمها له ذلك الادراك النافذ في الطبيعة"[71].إن مجال الظاهريات بوصفها نظرية في الماهية هي وحدها القادرة على تقديم أساس تقوم عليه فلسفة في الروح.

يبين هوسرل معنى فلسفة النظرة العامة إلى العالم ويقارن بينها وبين الفلسفة علما دقيقا. إن فلسفة النظرة العامة إلى العالم هي وليدة نزعة الشك التاريخية، ويرى أنها عاجزة أمام العلوم الوضعية التي تنسب إليها رغم انعدام الاتساق فيها، كما أنها تعتبر العلوم الجزئية أساسا لها وأنها تمثل حقيقة موضوعية صلبة، وبسبب كل ذلك تسمي نفسها فلسفة علمية. لكن الطابع العلمي لأي مبحث لا يرتبط بأسسه فحسب، بل بمشكلاته ومناهجه أيضا، ولذلك فإن تسميتها فلسفة علمية لا تعني إلا القليل فهي قاصرة. حتى الغالبية من الفلاسفة القائلين بهذه الفلسفة يحسون أن فلسفتهم ليست في وضع جيد، وفئة قليلة منهم فقط تعترف بقيمة نتائج هذه الفلسفة علميا، ومع ذلك يقدرونها تقديرا عاليا وكل هذا يزرع الشك وتحت تأثير المذهب التاريخي في إقامة علم فلسفي دقيق للعالم. هذه الفلسفة تقدم إجابة عن ألغاز الحياة والعالم ومختلف التجارب التي تشمل أنماط القيمة ودرجتها، ومختلف المواقف وكل الحياة الروحية في بناءاتها وصراعاتها، والتي تتقدم دائما وتؤدي إلى تغيير الثقافة والحكمة والنظرة العامة إلى العالم وتغيير الفلسفة وارتفاعها إلى قمم أعلى، وعليه يكون كل انسان مجرب وحكيم ومتطلع فيلسوفا.

يعتبر الفن أفضل الطرق لبلوغ هدف الإنسانية النبيل أي الحكمة الكاملة، فهو يمثل فن السلوك القويم، ويحمل الطابع العملي والقدرة، وهو يعتبر السلوك الذي نقصده، وهذا يفترض مقدما الكمال ويوجه الانسان نحو مجموعة من القيم التي توجد في العلوم والفن والدين، والتي تعبر عن ألوان من الصحة وتقوم على أساس الذاتية المشتركة، وتعد الحكمة والقدرة الكاملة أسمي هذه القيم. مثل هذا السلوك يدخل في إطار فلسفة للنظرة العامة إلى العالم. هذه الفلسفة يجب أن تكون قوة ثقافية ونقطة اشعاع

[71] المصدر نفسه، ص 84.

للشخصيات الهامة في العصر[72]، تلك هي قيمة هذه الفلسفة. تختلف هذه الفلسفة من عصر إلى عصر، أما فكرة العلم فهي تتجاوز الزمان وليست لديها علاقة بروح العصر، فقيمه مطلقة ولازمانية. يرى هوسرل أن علوم الطبيعة لم تفك شفرة الواقع الذي نعيش ونتحرك فيه، ويرى أن الاعتقاد بقدرة العلم على حل ذلك هو خرافة، ولقد أدى إلى انتشار البؤس " والواقع إن البؤس الروحي في عصرنا قد صار أمرا لا يمكن احتماله"[73].هذا البؤس مس كل جوانب الحياة، التي أصبحت تخضع لإلزام ولاقتضاء يتعلق بالصحة واللاصحة وفقا لمعايير يضعها كل من المذهب الطبيعي والمذهب التاريخي اللذان يفسران الأفكار على أنها وقائع ويحولون الحياة إلى وقائع غير مفهومة. لكن هوسرل يريد أن يقلل من التنافر وانعدام الانسجام في مواقفنا من الواقع وواقع الحياة الذي يحمل دلالة، ويريد أن تكون النظرة إلى العالم عقلية حتى لو كانت غير علمية، تلك هي مسؤولية أمام الإنسانية ككل. ويرى أن البؤس ينشأ من العلم والعلم وحده قادرا على قهره.

ويكون علاج هذه الشرور بنقد علمي، يضاف إليه علم جذري يقوم على أسس متينة يتقدم وفقا لأدق المناهج والعلم الفلسفي[74]. والحل الذي يقدمه العلم يحمل الأبدية، لذلك لا ينبغي أن تتخلى الفلسفة عن رغبتها في أن تكون علما دقيقا، يقوم في مقابل فلسفة النظرة إلى العالم ويجب أن ينفصل عنها، كونها تقف في وجه تقدم الفلسفة العلمية، فهذه النظرة ليست علم ولا يجب أن تنساق وراء التعصب العلمي، العلم لا شخصي وهو انجاز جماعي لأجيال من الباحثين " ومن ثم فإن ما يحتاج إليه عصرنا أكثر إنما هو علم فلسفي"[75]. العلم الفلسفي لا يقبل شيئا معطى مسبقا ولا يدع شيئا تقليديا يمر على أنه بداية ولا ينبهر بالأسماء، هذا العلم يهتم بالوصول إلى البدايات والنظر في المشكلات ومقتضياتها، أي أن البحث ينطلق من المشكلات، والفلسفة هي علم البدايات أو علم الأصول ويجب أن تكون جذرية كونها تتناول ما هو جذري. يجب أن تكون البدايات واضحة والمشكلات واضحة والمناهج مناسبة لتحقيق ذلك والذي يتمثل حسبه في الحدس المباشر" وعلى هذا، فإن أكبر خطوة

---

[72] المصدر نفسه، ص 90.
[73] المصدر نفسه، ص 97.
[74] المصدر نفسه، ص 99.
[75] المصدر نفسه، ص 103.

يجب على عصرنا الحاضر أن يقوم بها، هي أن يتعرف أنه عن طريق الحدس الفلسفي، بالمعنى الصحيح، أي بمعنى الادراك الظاهرياتي للماهيات، ينفتح ميدان لا حد له للعمل، ويقوم علم يكتسب بغير استعانة بكل المناهج الرمزية والرياضية غير المباشرة، وبغير استعانة بأجهزة المقدمات والنتائج- يكتسب قدرة من أدق المعارف وأكثرها حسما، لكل فلسفة مقبلة"[76].

الخلاصة

يظهر من خلال هذه القراءة والتحليل، أن هوسرل يحاول من خلال مقاله هذا (الفلسفة علما دقيقا) أن يؤكد على ضرورة بلوغ علمي فلسفي وتبني منهج كفيل بجعل الفلسفة علما صارما ودقيقا. والذي يتمثل في نظره في الفلسفة الظاهراتية التي تقوم على منهج الوصف والحدس المباشر لمعطيات الشعور الذي يقصد موضوعات مختلفة وبأشكال مختلفة. ولقد انطلق في هذه الدراسة من نقد علم النفس التجريبي الذي بقي عاجزا عن فهم الظواهر والعمليات النفسية بتبنيه لمنهج العلوم الطبيعية الذي يتمثل في المنهج التجريبي. ثم انتقل إلى نقد المذهب التاريخي الذي بقي بدوره عاجزا عن فهم الجانب الروحي للإنسان والذي لا يعرف الثبات ولا يستقل عن الحياة الباطنة والذي يحمل دلالات ومعان لا يستطيع فهمها بمحاولة تفسيره لها وفق قوانين طبيعية.

[76] المصدر نفسه، ص 104.

المحاضرة الرابعة حول المصدر" الكينونة والزمان" Etre et Temps

1) تقديم الكتاب

المؤلف: مارتن هيدغر

المترجم: François Vezin

الناشر: Gallimard 1986

2)تمهيد

مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976) فيلسوف ألماني، تعلم اللغة الاغريقية و تأثر بفلسفة أرسطو وبرنتانو وهوسرل والشاعر هولدرلين، درس اللاهوت والعلوم، تحصل على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1913، مارس التدريس بجامعة فريبورغ ثم بجامعة ماربورغ، نشر كتابه "الكينونة والزمان" سنة 1927، من أهم كتبه " الكينونة و الزمان"، "كانط و مشكلة الميتافيزيقا"، " ما الذي يسمى تفكيرا؟" ، " مدخل إلى الميتافيزيقا " ،" هولدرلين و ماهية الشعر"، " الطريق نحو اللغة"،" أصل العمل الفني".

3)تحليل محتويات الكتاب

أولا: في السؤال عن معنى الكينونة

ينقد هيدغر الميتافيزيقا الغربية والأنطولوجيا التي أسست لها، وذلك بالنظر إلى نسيانها لمسألة جوهرية في نظره، والتي تتمثل في سؤال الكينونة، وما نتج عن ذلك من عدم التفريق بين الكينونة والكائن، على الرغم من وجود اختلاف أنطولوجي بينهما. وبناء على ذلك يدعو إلى ضرورة مجاوزتها

من أجل تأسيس أنطولوجيا تعيد النظر في هذا النسيان وتعيد طرح هذا السؤال الجوهري الحاسم، وتؤكد على ضرورة ابراز الاختلاف القائم بين الكينونة والكائن.

يرى هيدغر أن غياب السؤال عن معنى الكينونة أدى إلى اختفائها وعدم التفكير فيها، على الرغم من حضور موضوع الكائن في اختصاصات البحث العلمي المختلفة، التي لم تتمكن في رأيه من إدراك هذا الفرق الأنطولوجي وحتى الفلسفة ذاتها تجاهلت هذه المسألة. لذلك فهو يريد بلوغ مستوى انكشاف الكينونة وهذا حين يجد الطريق الذي يجعل الكائن يفصح عن كينونته، من خلال التساؤل عنها" إن فهم الكينونة وفي كل مرة يتم ضمن ما يفهم عن الكائن"[77]. وكان من المفروض أن مبحث الكينونة هو نفسه مبحث الأنطولوجيا.

يميز هيدغر بين الكائن الأنطيقي الذي يدل على مختلف الأشياء والأحياء وبين الكائن الأنطولوجي الذي يطرح السؤال عن كينونته ويسعى إلى فهمها، ولن يتحقق ذلك إلا بطرح موضوع الكينونة خارج الطرح التقليدي المتوارث من التيارات الفلسفية المختلفة، التي رأت في الكينونة موضوعا فيزيقيا ماديا لا أكثر، ولم يتم تحديد مجالا خاصا بها "كل أنطولوجيا مهما تنوعت المقولات التي تعتمد عليها تبقى عمياء، إن لم توضح بشكل كاف معنى الكينونة وإن لم تجعل هذا التوضيح مسألة أساسية بالنسبة إليها"[78].

يرى هيدغر أنه عن طريق فهم الكينونة نتوصل إلى فهم أهم ما يخص الوجود الإنساني، والذي هو كائن هنا- في العالم، وهو يبحث فيما هو خاص في الانسان من أجل فتح الطريق أمام الكينونة والذي أغلقته الفلسفة والعلوم التي اكتفت بالبحث في الكائن. وهو يرى أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه فهم كينونته هو وكينونة الكائنات الأخرى، ذلك لأنه هو الوحيد الذي يملك إمكانية التساؤل وهذا الكائن الذي يتساءل يسميه هيدغر الدازاينDasein. أي أن الدازاين هو الكائن الوحيد الذي

[77] Martin Heidegger, **Être et temps**, traduit par François Vezin, Gallimard 1986, p 26.

[78] Ibid. p 35.

يطرح سؤال معنى الكينونة، ولذلك ينبغي فهم هذا الدازاين لأنه هو الذي يوصل إلى فهم الكينونة ذاتها التي ظلت غامضة. أي أن الدازاين عبارة عن كينونة خاصة، وهو يشكل أساس الانطولوجيا التي يريدها هيدغر. يرى هيدغر أن الكائن و الكينونة لا يحملان نفس الدلالة ، و لقد تم الخلط بينهما مما أفقد الكينونة معناها الدقيق حيث يقول:" لا يمكن تصور الكينونة كالكائن...لا يمكن الوصول إلى تحديد الكينونة بإعطائه الكائن كعرض له...و استحالة تعريف الكينونة لا تعفي عن مساءلة معناها"[79].و من هذا المنطلق يشرع هيدغر في تقويض الميتافيزيقا الغربية، من أجل إعادة طرح سؤال الكينونة بطريقة مختلفة و البحث عن الطريق الصحيح الذي يساعد على استعادة أوليتها الأنطولوجية و من أجل فهمها ، و هذا من خلال الكائن الوحيد الذي يمكنه طرح هذا السؤال و الذي يتمثل في الدازاين. فهو الكائن الوحيد الذي يملك هذه الامكانية، وعليه فإن البحث الأنطولوجي يجب أن يقوم بتحليل وجودي من أجل فهم بنية الدازاين، ككينونة خاصة والذي يشكل حجر الأساس في كتاب هيدغر العمدة أي " الكينونة والزمان". ويتجه هذا البحث من الكائن المعطى والمتعين إلى الكينونة التي هي غير متعينة وغير معطاة.

ثانيا: البنية الأنطولوجية للدازاين

1)الكائن–هنا في العالم

يدل مصطلح الدازاين في نظر هيدغر على الكائن–هنا، أي على التخارج والتواجد في العالم والانفتاح عليه، باعتبار أن ذلك يشير إلى أخص ما يميز الإنسان، من حيث أنه هو من يبحث عن هذا المنفذ لبلوغ هذا الكائن، وباعتباره هو من يقوم بعمليات حين يمارس السؤال منها الفهم والنظر والتي تمثل كلها طرق كينونته في نفس الوقت " هذا الكائن الذي هو نحن والذي لديه من بين الإمكانيات الأخرى للكينونة إمكانية التساؤل، نعطيه مكانة في مصطلحاتنا تحت اسم الدازاين. ومن أجل طرح مسألة الكينونة وبكل وضوح يجب المرور أولا من توضيح كائن هو الدازاين"[80]. فمن خلال

[79] Ibid. p 27.
[80] Ibid. p31.

إمكانية التساؤل يدخل الدازاين في علاقة مع كينونته فهو مختلف عن الكائنات الأخرى. وهذا ما يجعله كائنا أنطولوجيا على عكس الكائنات الأخرى التي هي اونطيقية، حيث تدخل في طريقة كينونته أنه يفهم كينونته.

يقوم هيدغر بمساءلة الدازاين ليكشف عن بنيته عن طريق القيام بتحليل وجودي لهذا الكائن الخاص، والتي تتمثل في مجموعة من التحديدات تعبر عن إمكانيات طرق وجوده. وهو يرى ان هذه التحديدات لا تتطابق مع تلك المفاهيم التي قُدمت عن الإنسان عبر تاريخ الفلسفة منها: انه كائن عاقل، كائن مخلوق على صورة الله...الخ، حيث قام بتحليلها وتبين له أنها لا تبلغ المعنى الدقيق للكينونة ولا توصل إليها. وعليه فإن الحديث عن مجال الكينونة وتحديده والتعرف عليه، يتفادى فيه هيدغر استخدام عبارة الدازاين الإنساني والكينونة الإنسانية، ذلك لأن هاتين المقولتين تعيقان الوصول إلى معنى الكينونة، كما أن مفهوم الانسان يدل على موضوع غريب عنه، وهذا حين تم تناوله داخل مقولات وتعريفات تيولوجية ودغمائي، لذلك فهو يدعو إلى اقصائها. ان الدازاين الخاص هو ما يوجد فقط وبشكل دقيق في ال"هنا"، فهو يريد- أي هيدغر- الوصول إلى فهم الكيفية التي يوجد عليها الدازين وفهم خصائصه. وهو يهدف الى رؤية الدازاين كما هو في فرادته وهو في حالة تخارج وتواجد في العالم وباعتباره مشروع وإمكانية وفي حالة انفتاح، فهو يتصف باللاتحديد أي لا يمكن تحديده بشكل نهائي فهو موجود في العالم ويدخل في علاقة معه ليس على شاكلة تواجد الكائنات والأشياء الأخرى" الوجود في العالم هو التركيب الأساسي لهذا الكائن"[81].

2) الثرثرة

يبحث هيدغر في طريقة وجود الدازاين مع الآخرين – الهم- و طريقة ممارسة الكلام معهم وكيف يشاركهم نفس الانشغالات اليومية مما يجعله يقيم في الحاضر، لكن هذا الوضع لا يساعد على النفاذ إلى الكينونة و لا يعبر عن التواجد الأصيل ، بل و على العكس من ذلك يعمل على تشتته حيث

[81] Ibid.p 235.

يجعله يمكث في الحاضر و اليوم ، فهذا الوجود- مع يؤدي إلى ذوبان الدازاين في الهم، و تزول كل الاختلافات و يسود العيش وفق نمط واحد " ما هو ذاتي في الدازاين اليومي هو النحن- الهم الذي نميزه عن الذاتي الخاص...حين يكون الدازاين هذا النحن- الهم يتلاشى في كل مرة في الهم و عليه أي يجد ذاته"[82]. هذا " الهم " يعتبر شبحا يطارد الدازاين حيث يكون محاطا بالحشو الكلامي، وطبعا هنا لا تظهر الفروق، فكل شيء ينتسب إلى النحن ويظهر الدازاين بشكل عمومي، ولن يكون هو ذاته وسط هذا الانغماس في النحن والهم، هذا وجود لاأصيل وزائف يمارس الثرثرة والكلام اليومي وبذلك فهو يحجب أصالة الكينونة في العالم، حيث يسيطر عليه الفضول والغموض حين يعتمد على لغة مشتركة. يشير هذا الوضع إلى السقوط والفضول والابتعاد عن الحقيقة، فهو ثغرة في الدازاين نتيجة سقوطه في الروتين اليومي، وبذلك فهو غير مناسب لبلوغ الكينونة وفهمها، بل تعبر عن حالة اللااصالة والضياع وسط الهموم اليومية المشتركة بين الجميع، وهذا ما يلغي كل تميز وفرادة ولا يعبر عن الطريقة المناسبة التي تفتح الطريق نحو بلوغ الكينونة في معناها الأصيل.

3)القلق

يشير هيدغر إلى أن القلق يعبر عن أصالة الدازاين ولكن لا يقصد به القلق اليومي الذي يشارك فيه الدازين الهم ويدخل بذلك في النحن. فهو يرى أن القلق الأصلي يتعلق بالوجود في العالم ويشير إلى طريقة في الكينونة وبه تنفتح الكينونة وبه يتحقق الدازاين ويفهم ذاته في وجوده الخاص والحقيقي ويكون متفردا، بينما يمنعه القلق اليومي من تحققه وفهم كينونته، فهو يمثل القدرة على الوجود في العالم فالقلق يعبر عن البنية الأساسية للدازاين. ويرتبط هذا القلق في الحقيقة بالقلق من العدم وليس من الانشغالات اليومية حين يذوب في الهم والنحن، فهذا النمط من الوجود يعبر عن السقوط والتشتت، فهو حرمان وضياع. أما في نمط الوجود الأصيل فإن الدازاين يبتعد عن الروتين ولا ينغمس فيه.

[82] Ibid, p 172

يحدث القلق الأصيل في نظر هيدغر على المستوى الانطولوجي، أي ان الدازاين يفهم ذاته كقلق الذي هو ملازم لوجوده، حيث ينتقل من المستوى اليومي المألوف إلى تحليل أخص ما يميز الدازاين من الناحية الأنطولوجية، وعليه فإن القلق يمثل إمكانية وجود الدازاين.

يحدث القلق الأصيل من اللاشيء أي العدم، في حين العلوم لا تتعامل مع العدم بل مع الكائن فقط، فاللاشيء لا وجود له وهو يرى ان القلق هو قلق من النهاية أي الموت " القلق يفجر في قلب الدازاين الكينونة المتجهة نحو القدرة على الكينونة الأكثر خصوصية"[83]. ذلك لأنه يشعره بالغربة حين يبتعد عن المألوف حيث يقول: " هذه الغربة تلاحق وتهدد الدازاين، هناك افلات الوجود في العالم في ألفته الهادئة"[84].

يربط هيدغر بين القلق والموت ذلك لأن الموت يشكل تجربة اصيلة بالنسبة للدازاين

4) الموت

يؤكد هيدغر على ضرورة تحليل تجربة الموت بالنسبة للدازاين فهذا يساعد على فهم كينونته، لأن الدازاين هو كائن من أجل الموت. يمثل الموت النهاية لذلك لا يمكن اعتباره مجرد حدث عام بل هو في الحقيقة يشكل حدثا خاصا جدا، بل هو الأكثر أصالة، وهذا نظرا لكون الدازين كائن متجه نحو الموت ويتقدم إليه، وهنا يفهم كينونته في خصوصيتها، ذلك لأنه لا يمكن اعفاء أحد من الموت لذلك لا يمكن تجاوز هذه التجربة الوجودية التي تمثل العجز أو الثغرة التي تهدد الدازاين، أما الحيوان فهو لا يموت لأنه لا يفهم شيئا من هذه الظاهرة ولا يفهم حتى كينونته.

وعليه يقول هيدغر أن الشيء الأكثر خصوصية في الدازاين يتجلى في الربط بين القلق والموت ذلك لأن الموت يمثل نهاية كل الإمكانيات، فإذا كان الدازاين يمثل امكانية الانفتاح على الكينونة وفهمها فإن الموت يمثل نهاية هذه الامكانية، وهذا ما يجعل الموت تجربة أنطولوجية ليست في نفس مستوى

[83] Ibid, p 236-237
[84] Ibid, p 239

الوجود الساقط والزائف مع الاخرين، حيث يدرك الدازاين ذاته كمشروع غير مكتمل فهو يمثل العدم ونهاية الوجود في العالم.

يحلل هيدغر تجربة الموت، ويبين أن الدازاين يعيشها بطريقة موضوعية حيث لا يملك تجربة ذاتية عنه أي أنه يعيشها كواقعة تحدث للأخرين، فالناس يحملون كلهم إمكانية الموت في أي لحظة لكن هو في الحقيقة تجربة فردانية فلا أحد يموت في مكان الآخر" لا أحد يستطيع اعفاء الآخر من موته الخاص"[85] وذلك أمر سيقع حتما ويبقى إمكانية تهدد الدازاين، وهو يدرك ذلك ويدرك أنه كائن متناه وعليه فإن الموت يمثل أقصى درجات العدم.

لكن الدازاين قد ينغمس مرة أخرى وبخصوص تجربة الموت في النظرة العامة إليه، أي في مستوى الحياة العادية، حيث يعتبره كحدث يصيب الآخرين، هذه النظرة غير أصيلة، لأنها لا تكترث للموت بينما تدل النظرة الأصيلة إلى الموت على تحويل الكائن من كائن- هنا في الحاضر إلى كائن كان-هنا في الماضي. وكل ذلك يعبر عن تجربة ذاتية ستتحقق في المستقبل مما يولد القلق من فهم التناهي الذي يشكل عمق الكينونة ويعبر عن تجلي العدم. لكن لا يمكن الشعور بمعنى الفقدان الذي يعيشه المتوفى. أي لا نشعر بمعنى موت الأخرين ولا نختبر معنى الموت بحضور ومراقبة موت الأخرين، ولا نفهم معنى ما يعاني منه الشخص المتوفى. وعليه فإن الموت يمثل نمط كينونة في وضع الوصول إلى النهاية والكف عن أن يكون دازاين " الموت هو إمكانية الكينونة التي على الدازاين تحملها. مع الموت الدازاين له موعد مع ذاته في قدرته على الكينونة الخاصة به...بمعزل عن أية علاقة بالدازاين الخاص بالآخر وهي في نفس الوقت إمكانية قصوى...الموت هو الامكانية المستحيلة البسيطة والخالصة للدازاين"[86]. ليس للدازاين إمكانية تجاوز الموت. في وضع اللاأصالة نتعامل مع الموت كحدث يخص الآخرين وهذا في اليومي أو كحالة عامة تحدث في أي لحظة وكأنها تصيب النحن، وليس الفرد بشكل فردي وهذا تعبير آخر عن تشتت الدازاين وضياعه في الهم ما يشعره بالراحة وسط الانشغال اليومي بأن الموت حالة عامة

[85] Ibid, p 293
[86] Ibid, p 305

وتخص الكل، وحتى طمأنة الشخص الذي يحتضر يعتبره هيدغر بمثابة عدم الالتفات إلى إمكانية الكينونة الخاصة لهذا الشخص " في القلق من الموت، يوضع الدازاين وجها لوجه أمام ذاته...الهم ينشغل بتحويل هذا القلق إلى الخوف من قدوم حدث"[87].

إذن الدازاين هو كينونة نحو الموت، الذي يمثل انتهاء إمكانية تحقق الكينونة في العالم.

5)الزمانية

يطرح هيدغر موضوع الزمانية خارج التقاليد الفلسفية التي كانت تربطه بالأزل، ولم تفهم وظيفته وبعده الأنطولوجي. وهو يحاول فهمه انطلاقا من التجربة عن الزمانية، حيث لا يبحث عن أصله خارج هذه التجربة. يرى إن سؤال الزمان سيقود إلى سؤال الكائن أي الدازاين الذي له علاقة خاصة بالزمان، وعليه يمكن الانطلاق منه لفهم الزمان، فهو ليس مجرد كائن في الزمان على نفس شاكلة الأشياء الأخرى وإنما هو كائن زماني في أساسه.

تمثل الزمانية إحدى بنيات الدازاين الأساسية وهي مرتبطة بالبنيات السابقة، والمتمثلة في القلق والموت والروتين اليومي. والزمانية هي التي توحد هذه البنيات، فالدازاين له إمكانية التزمن التي تعبر عن أصالته. يشير هيدغر هنا إلى المستقبل باعتباره البعد الأساسي في هذا التحليل، لأن الدازاين موجود على نمط إمكانية على أن يوجد بشكل أصيل. وتشير الزماناتية إلى المشروع التخارجي للدازاين وتدل على زمانية الكينونة التي تعيش الزمان، الذي لا يوجد على نمط الأشياء الطبيعية، بل هو في علاقة مع الكينونة وليس شيئا موجودا ومعطى خارجها. إن الدازاين منفتح على الزمان وهو لا يعيشه على نفس نمط الكائنات الأخرى. لا يقصد هيدغر الزمان الذي تصورته الميتافيزيقا والتي جعلت الدازين يسقط في النسيان وفي زمانية العالم والبقاء في الحاضر بانشغاله بالثرثرة والفضول. الدازاين له زمانه الخاص من خلال انفتاح الإمكانيات المتوقعة ومن خلال تخارجه وعيشه لأبعاد الزمان الثلاثة: من خلال الحضور في الحاضر والماضي الذي لم يعد حاضرا والمستقبل الذي لم يحضر بعد. الدازاين لديه إمكانية تجاوز

[87] Ibid, p 309

الحاضر والتوجه نحو المستقبل. أما الزمان اليومي فهو قابل للقياس والمقصود بزمانية الدازاين هي تناهي الامكانيات بسبب الموت الذي يمثل اقصى إمكانية. إذن الزمانية تشكل نمط خاص بوجود كينونة الدازاين الذي يتوقع النهاية أي يعيش تجربة الموت الذي يمثل المستقبل. الزمانية تشير الى الحضور، والسؤال عن الزمان هو سؤال عن الكينونة، فهو يتساءل عن زمانية الكينونة ابتداء من زمانية الدازاين ويعتبر الزمان الأفق الذي يمكننا من فهم الكينونة، ويرى في مشكلة الزمان إشكالية محورية في الانطولوجيا [88]. بينما الانطولوجيا التقليدية لم تتمكن من خلال طرحها لمشكلة الزمان من الوصل إلى الكينونة وفهمها ولم تربطها بالحضور.

يهدف هيدغر من خلال بحثه في بنيات الدازاين إلى فهم كينونة الدازاين المختلفة عن كينونة الكائنات الأخرى، خاصة وأن ميزته الأساسية هذه كانت غائبة في الدراسات النفسية الفلسفية والتاريخية التي اكتفت بالتركيز على الجانب الأنطوقي وغفلت عن الجانب الأنطولوجي، ولذلك بقي محتجبا، وعليه يجد هيدغر أن أفضل طريقة لتحقيق ذلك هي ترك الدازاين يظهر كما هو، بذلك يمكن الوصول إلى معنى الكينونة. وبناء على ذلك يلجأ هيدغر إلى البحث في كل ما يسمح بالنفوذ إليها وهو يعول على الزمانية لتحقيق ذلك، أكثر من الموت والقلق، ذلك لأن الزمانية تسمح بفهم كلية الدازاين التي تمتد من الولادة إلى الموت " فقط الكائن الذي يمتد بين الولادة والموت يمثل الكل الذي نبحث عنه "[89]. وبين الطرفين نجد مغامرة الدازاين الأنطولوجية في تحقيق مجموعة من الامكانيات.

6)التاريخانية

يحاول هيدغر فهم التاريخانية في مستواها الأنطولوجي، أي فهم تاريخانية الدازاين التي تدل على حركته في الزمان، فالتاريخانية تستند إلى الزمانية، أي أن ما يجعل الدازاين تاريخاني هو كونه زماني وليس العكس كما كان يعتقد سابقا، حيث أن الزمانية تأتي من التاريخانية" كينونة هذا الكائن مركبة من التاريخانية"[90]. يرى هيدغر أن الدازاين يكون داخل التاريخ نظرا لكونه زماني، وهو يرى ان هذه

[88] Ibid, p 18
[89] Ibid, p 437
[90] Ibid,p 447

التاريخانية ليست في متناول العلوم التاريخية التي لا تفهم أن التاريخانية هي التوجه نحو المستقبل، وتلك هي إمكانيات كينونته التي تتحدد على أساس اختياراته منها، وبشكل خاص تلك المتعلقة بمساءلته لمعنى كينونته. تشير التاريخانية إلى قدر انفتاح الدازاين وتخارجه وتوجهه نحو المستقبل. وهذه المغامرة لا تقوم على التكرار وتشير إلى كلية الدازاين " يشكل القدر التاريخانية الأصيلة للدازاين"[91].

ثالثا: التوظيف الفينومينولوجي لفهم الكينونة

يعود هيدغر إلى المنهج الفينومينولوجي من أجل تأسيس أنطولوجيا فينومينولوجية، وهو يعترف بفضل هوسرل عليه فهو الذي مهد له الطريق نحو أبحاثه، وذلك لأن هوسرل بحث عن المنهج الذي يساعد على بلوغ الأشياء ذاتها كما تظهر للوعي عن طريق الحدس المباشر، ما يسمح ببلوغ الماهيات التي لا تتمثل إلا في هذه الظواهر نفسها. لقد كان مسعى هوسرل هو تخليص الفلسفة من الأحكام المسبقة والافتراضات الميتافيزيقية وتجاوز التعارض القائم بين المثالية والواقعية حول موضوع نظرية المعرفة، وتجاوز نقائص النزعة العلمية والمذهب الطبيعي. ويتلخص هدفه في الوصول إلى جعل الفلسفة علما دقيقا وصارما، وبذلك يتم تجاوز أزمة العلوم الأوروبية الناتجة عن العلم والتي امتدت إلى العلوم الإنسانية نتيجة سعيها نحو تطبيق منهج العلوم الطبيعية، واعتبارها الانسان مجرد واقعة طبيعية وبذلك لا تبلغ معنى الأشياء. وبناء على ذلك تسعى الفينومينولوجيا إلى الانطلاق من الخبرة المباشرة ومن ماهية الأشياء كما تظهر للوعي الذي يعطي الدلالة للموضوعات التي يقصدها، وبذلك فإن الفلسفة تنطلق من الأشياء ومن معطياتها المباشرة.

يرى هيدغر ان الفينومينولوجيا والأنطولوجيا لا تشكلان مبحثين مستقلين عن بعضهما، ولكنه ينتقد هوسرل في تجاهله لموضوع الكينونة ولجوئه الى وضع العالم بين قوسين، فكما أشرنا الى ذلك من قبل تتمثل البنية الأساسية للدازاين في التخارج والوجود في العالم، في حين يعزل هوسرل الدازاين عن العالم. وبناء على ذلك يسعى هيدغر الى تحرير الفينومينولوجيا من الانغلاق داخل الانا المتعالي ويجعل

[91] Ibid, p 450

منها سؤالا عن الكينونة في العالم، و هو يرى انه لا يمكن ان يكون الوعي هو الذي يحدد معنى الكينونة خاصة و انه متمركزا في الانا المتعالي و منفصلا عن العالم . لقد أعاد النظر في الفينومينولوجيا كونها تفتقر الى أساس انطولوجي، إذ عليها ان تعنى بسؤال الكينونة . و من جهة أخرى يرى ان الفينمينولوجيا تحرر الانطولوجيا من الميتافيزيقا حين تتناول الكينونة بوصفها ظواهر، و هو يرجع اصل كلمة الفينومينولوجيا الى أصولها اليونانية التي تدل على القول – اللوغوس- و الظاهرة أي شيء ما يظهر و بذلك لا تكون الانطولوجيا ممكنة إلا كفينومينولوجيا، فهي التي تعمل على جعل الشيء يظهر فالكينونة ليست إلا ظاهرة ، الفينومينولوجيا هي طريقة او كيفية النفوذ و تحديد ما يشكل موضوع الانطولوجيا، و هو يجد في الفينومينولوجيا المنفذ الى الكينونة[92].بحيث ان اللوغوس يدل على الكلمة التي تجعل الشيء يظهر و يخرج الى النور و يكون مرئيا و تبين ما تقوله و تخرجه من انسحابه و غيابه أي انها تكشف الكائن كما يكشف ذاته بذاته[93] .

وبذلك يرى هيدغر ان الظاهرة تمثل طريقة لحضور الدازاين ولحضور الكائنات الأخرى وبذلك يفتح أفقا جديدا للفينومينولوجيا ويحررها من الذاتية المتعالية.

الخلاصة

يظهر من خلال تحليل وقراءة كتاب هيدغر العمدة " الكينونة والزمان" والذي يعتبر مصدرا أساسيا في تاريخ الفلسفة ومنعرجا حاسما في الفلسفة المعاصرة، بالنظر لتأثيره الكبير على الكثير من الفلاسفة أمثال جاك دريدا وجورج غدامير، يظهر ان هيدغر قد طرح موضوع الكينونة انطلاقا من الكائن الوحيد الذي يهتم بها ويتساءل عنها ويقلق والذي يسميه الدازاين، وهو يبين مختلف البنى الأساسية التي تميزه عن الكائنات الأخرى، والتي تتمثل في التخارج، القلق، الموت، الزمانية والتاريخانية. وهو في دراسته هذه يستعير من هوسرل المنهج الفينومينولوجي الذي يراه أكثر ملاءمة للإجابة عن طموحاته، بعد أن قام بنقده وإعادة النظر فيه من أجل التأسيس لانطولوجيا فينمينولوجية. ولقد حرص على أن يقوم بالتأسيس

[92]Ibid,p 59
[93] Ibid, p 62

لأنطولوجيا الكيينونة بعيدا عن التقاليد الفلسفية السابقة التي تنظر الى الكائن على أنه جوهر له اعراض وخارج كل المقولات الميتافيزيقية (المادة، الروح، العقل...) التي حصرت الانسان في تعاريف ومفاهيم محددة ومغلقة.

المحاضرة الخامسة حول المصدر: ''تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية''

1)تقديم الكتاب

عنوان الكتاب: تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية

المؤلف: كارل ياسبرس

المترجم: عبد الغفار مكاوي

الناشر: مؤسسة هنداوي، 2022

2)التعريف بالمؤلف

كارل ياسبرس Karl Jaspers (1883-1969) هو فيلسوف ألماني معاصر، تخصص في الطب النفسي، قامت السلطات النازية بطرده من التدريس في الجامعة، ليعود إليه سنة 1945. دفعته الظروف السائدة في وقته إلى طرح قضايا سياسية واجتماعية وتاريخية تهم البشرية ككل. وهو يمثل أحد أقطاب التيار الوجودي في ألمانيا. كان صديق هيدغر وماكس فيبر. تأثر بكانط وكيكغارد، وكان متفتحا على الثقافات وعلى دراسة فلاسفة عظام من الشرق والغرب. من أهم مؤلفاته نذكر: " العقل والوجود"، "علم النفس المرضي العام"، " سيكولوجية وجهات النظر العالمية"، " الموقف الروحي للعصر"، " فلسفة"،" نيتشه" و " ديكارت".

3)تحليل محتويات الكتاب

1) مهمة كتابة تاريخ الفلسفة: التصور التاريخي للفلسفة

يتساءل ياسبرس عن كيفية التعامل مع النصوص المتوارثة من التراث و يفية معرفة معناها ومدى اتساقها تكاملها، و بين أن معرفة كل ذلك يتوقف على طريقة فهمنا لهذه النصوص نما يعمل على جعل التراث حاضرا أمامنا.

كما أنه يشير إلى الصعوبة المتعلقة بأية محاولة لإعادة كتابة تاريخ الفلسفة، والتي تتمثل في ضرورة الانفتاح على هذا التاريخ في مجموعه وتصوره بشكل كلي، إلا أنه لا يجد أي عرض موسوعي ونهائي وموضوعي للتجربة الفلسفية يوضح ماهية التفكير الفلسفي، حيث يستحيل على الانسان ان يحيط بضخامة النصوص، إضافة إلى كون النصوص تحتمل عدة تفسيرات.

حين نعود إلى الدراسات التاريخية وعلى الرغم من محاولتها لتنظيم المادة المعرفية وتعميمها بشكل موضوعي، إلا أنها في الحقيقة تنطبع بالتفكير الخاص بأصحابها وتختلط بالدراسات المدرسية المتزمتة التي تتصف بالغموض[94]. وبناء على ذلك يكون من الواجب التساؤل عن وجهة نظر مؤرخ الفلسفة لتقدير تصوره ومعرفة العوامل الذاتية التي تدخلت في دراسته. وعلى المؤرخ ان يعرف نفسه كذلك، فوجهة نظره ليست إلا زاوية من مجموع زوايا الرؤية حول تاريخ الفلسفة، في الوقت الذي يسعى فيه أن يتجاوز مجرد تقديم وجهة نظر، حيث يسعى إلى الفهم ابتداء من الكل وبالرجوع إلى أصل هذا الكل، من أجل تكوين معرفة عامة عن الموروث الفلسفي المترامي، دون أن يتقيد بوجهة نظر ثابتة، وهو يسعى لأن يجرب ما هو عام انطلاقا من تجربته وموقفه ووسائله مما يعمل على انبثاق صورة خاصة به.

1- الفلسفة بمعناها الصحيح وتاريخ الفلسفة (فكرة الفلسفة الخالدة)

يحدد ياسبرس جملة العلاقات التي تربط الفلسفة بتاريخها وهي:

1-يتساءل عن كيفية حصول التقدم: هل بتجاوز الأخطاء أم بتجميع المعارف؟ وفي حالة التجميع هذه، لن تكون إلا حقيقة واحدة ثابتة وصادقة إلى الأبد، تكتشف خطوة بخطوة وصولا إلى حصيلة نهائية لا رجعة فيها، وتكون مستقلة عن الظروف والعصر والمواقف، وهذا هو حال نظرية فيثاغورث مثلا، التي لا نحتاج في فهمها إلى دراسة تاريخ اكتشافها. فهي كانت صادقة قبل اكتشافها " وليس التاريخ إلا المجال الزمني الذي تم فيه التوصل إلى حقائق دقيقة تخطت كل زمان، حقائق عرفها

[94] كارل ياسبرس، تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ص 31.

الإنسان هنا وهناك، وظلت تنمو وتتطور على نحو متصل"[95]. وهنا يكون التاريخ ليس مهما بالنسبة للحقيقة نفسها فهو لا يخبرنا إلا بتتابع هذه الاكتشافات بشكل منهجي منظم لا يأخذ شكل الدراسة التاريخية، فنحن ندرس الكيمياء وليس تاريخ الكيمياء. وبناء على ذلك هل سندرس الفلسفة اعتمادا على الأنظار الفلسفية الراهنة، في حين يقتصر تاريخ الفلسفة على تتبع ظهور هذه الأنظار الراهنة والنهائية. لكن مثل هذا التصور سيقصر مهمة تاريخ الفلسفة على البحث عن شيء غريب عن موضوعه الحقيقي، أي على معرفة الجوانب النفسية والاجتماعية ومعرفة الأخطاء وتجنبها، لكن ياسبرس لا يرضى بهذا التفسير " بيد أن هذه الصورة التي قدمناها لتاريخ الفلسفة- على الرغم من صحة بعض تفصيلاتها- هي في مجموعها خاطئة خطأ جذريا"[96].

يرى ياسبرس بأنه هناك فرقا كبيرا بين تاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة، فدراسة تاريخ الكيمياء أو الرياضيات لا يشكل جزء من دراسة هذه العلوم، بينما تاريخ الفلسفة يشكل جزء من دراستها وهذا منذ القديم. ومادامت الفلسفة مختلفة عن العلم، فمن الطبيعي أن يكون تاريخ الفلسفة مختلفا عن تاريخ العلوم وما يصدق على الأول لا يصدق على الثاني بالضرورة. إن العالم الذي يضم معارف دقيقة لا تتغير وهي تتقدم بشكل مستمر وتحظى بالإجماع ويمكن توصيلها إلى الناس، وتنتقل من حضارة إلى أخرى ويمكن البرهنة على صحتها، لا يمثل في نظر ياسبرس كل العالم، حيث أنه يفتقر إلى الكلية فنحن نميز فيه عناصر جزئية، كما أننا لا ندرك فيه إلا بعض الوقائع الموضوعية المحددة، وفي مقابل هذا العالم هناك عالم آخر مختلف يتمثل في عالم الذات التي تعرف هذه الموضوعات وترتبط بعلاقة معها.

إضافة إلى ذلك فإن هذا العالم – العلم- يفتقر كذلك إلى القيمة المطلقة التي تخص عالمنا الحميم وهو لا يجيب عن الأسئلة المتعلقة بالحقيقة الذاتية أو الكينونة الخاصة[97]. على الرغم من أهمية هذه الأسئلة وجديتها، فوجودنا يحمل سرا غامضا هو الذي يعطي للحياة معنى وفيه يتقرر

---

[95] كارل ياسبرس، ص 33.
[96] المصدر نفسه، ص 33.
[97] المصدر نفسه، ص 34.

شيئا ما، فنحن بحاجة لأن نعرف كيف نعيش ومن أجل أية غاية نعيش. كما أننا نمتلك شعورا بالمطلق يواجه كل ما هو جزئي وهو شعور شامل لا يخضع لأي موضوع ولا يحتاج إلى أي برهان. هذا هو الطريق الذي تسير عليه الفلسفة التي تظهر ما يهم الوجود. وهو يرى أن تاريخ العلم له أهمية بقدر ما ينطوي على تاريخ الفلسفة، ذلك لأن الفلسفة هي التي تحرك البحث العلمي وتتجلى أهمية المعارف الدقيقة في علاقة الكل بالوجود، وهذا يمثل العنصر الفلسفي الذي لا يمكن الاستغناء عنه في أي علم. وبذلك يكون تاريخ العلم ليس تراكما من الاكتشافات لكن من حيث أنه يبرز ما هو مهم ويبرز مبادئ هذا الكل " هذا الاهتمام التاريخي الذي نجده في جميع العلوم الجزئية يعبر عن اللحظة الفلسفية الحاضرة في كل معرفة أصيلة"[98].

2-يشير ياسبرس إلى أن الحقيقة الفلسفية تعتبر استيعابا باطنيا للوجود، لا تقوم على الدقة والفهم ما يجعلها تتحول وتتغير من عمل فلسفي إلى آخر، ويكون الحق هو حق بالنسبة لشخص أو عصر، وبذلك لن نجد فيها شيئا نهائيا ولن نعثر على الحقيقة ولا على المعرفة المطلقة، بل تكون الحقيقة مرتبطة بلحظتها التاريخية" وستكون مهمة تاريخ الفلسفة في هذه الحالة هي تفهم كل شيء، وعدم استبعاد شيء، وتقبل الأعمال على ما هي عليه وتسليط الضوء عليها"[99]. لكن هذا الموقف سيجعل من تاريخ الفلسفة تاريخا من الأوهام والأخطاء يعبر عن الصراع بين الآراء.

كما أن هذا الموقف أو هذه النظرة النسبية سيدمر معنى الحياة وسيفسد معنى الحقيقة الخالدة وعلاقتنا بها حيث يزرع فينا الشك. يؤكد ياسبرس أن الحق لا تقتصر حقيقته على عصر أو زمن معين ولا تنحصر قيمته داخل حدود ضيقة " وما لا يصدق على كل العصور والأزمان بصورة مطلقة شاملة فليس من الحق بشيء"[100].

2- وبناء على كل ذلك تسعى الفلسفة للوصول إلى تصور عن تاريخها، وذلك بجمع التصورات المتعارضة وصولا إلى الفلسفة الخالدة التي لا يحتكرها أحد، تكون حاضرة بشكل دائم ولا

---

98 المصدر نفسه، ص 35.
99 المصدر نفسه، ص 35.
100 المصدر نفسه، ص 36.

تنغلق في أي شكل فكري محدد. تتغلغل في كل شيء وتتجلى بأشكال متعددة دون أن تلزم أحدا للالتزام بها وهي تتطلع نحو الشامل وتتمثل سيماتها في:

-أ تتضمن الفلسفة مجالا تتحقق فيه الدقة والتطور والذي يتمثل في مقولات المنطق التي تتسم بالشمول والوضوح والذي يحدد شروط البحث الفلسفي، كما يحدث تماما في مجال العلوم الجزئية. وفي هذا المجال نجد كذلك أخطاء تم تجاوزها وحتى فكرة حقيقية عامة وصادقة. وتعد عملية التوسيع والتطهر من الشوائب أحد العوامل الداخلية التي تساعد على تكوين الفلسفة الخالدة لكنها ليسن نظاما ومنهجا منسقا يكفل الفلسفة الدقيقة والحقة.

ب- للفلسفة نظام خاص يحمل الطابع الشخصي لصاحبه يبقى حيا ومتماسكا ومتفردا يدخل في الكل ويعبر عن الفلسفة الخالدة، فهو شكلا متغيرا من أشكال الفلسفة الخالدة مثله مثل الفن يتضمن حقائق باقية في الزمن. فكل فيلسوف يطمح إلى الكل وهذا ينطبق على أعلام الفلسفة لكن على نحو مختلف عن أعمال العلماء التي تبقى خارجية ومنفصلة عن العالم كإنسان. وبذلك فإن تاريخ الفلسفة هو نفسه تاريخ الفلاسفة العظام.

ج- هناك حوارا بين الفلاسفة على مر السنين، يجمعهم مجالا مشتركا هو مجال الفلسفة الخالدة الذي يوحد ويجمع بين أطراف متباعدة زمانيا ومكانيا. وهذا يدل على أن التفكير الفلسفي يظل واحدا رغم اختلاف الشخصيات التي تتواصل فيما بينها.

ثانيا: إدراك الحقيقة والواقع في تاريخ الفلسفة (اختيار الأساسي والجوهري)

يرى ياسبرس أنه لا يمكن إدراك معنى تاريخ الفلسفة عند الاكتفاء بالنظر في المادة المعرفية واخضاعه لمعايير وتنظيمه، فهذا يمثل عملية ذهنية تتعامل مع موضوعات ميتة، لكن يجب الانفتاح على التاريخ والمشاركة فيه وهذا يتطلب الغوص في العالم ورؤية والشعور بكل ما يتحرك داخل النفس ويبدو شيئا جوهريا، وهذا الحضور يجب أن يسبق كل عملية منهجية.

1) الإحساس بواقع "الشامل"

التاريخ هو تجربة الواقع من خلال الوعي الذي يجعل الانسان يتقدم، وفهم طبيعة هذه التجربة متوقف على الشخص الذي يقوم بذلك أي بعملية الفهم ومدى احساسه بمعنى الواقع. وهنا يجب الوقوف عند تجربة المفكر القديم بالواقع الحي وقيمة ما حققه بالنسبة إلينا اليوم. ومن واجب هذا الشخص الباحث أن يعي أبعاد كل الواقع وألا يهمل أي جانب منه ويفهم أسراره الكبرى. وفي هذا السياق لا يجب اعتبار العلم هو محور تاريخ الفلسفة، لأن العلم ليس له هدف في ذاته وهو لا يضع قيما ولا يقدم أساسا للحياة، بل بالعكس تفقد الحياة معناها إذا اعتبرت العلم هو الغاية الأخيرة فالعلم لا يبلغ أعماق الواقع. إن المعرفة الفلسفية يجب أن تؤخذ بمعنى واسع يشمل حتى ما يعتبر أوهاما في نظر العلم التجريبي " ولهذا فإن فهم تاريخ الفلسفة يقتضي التجرد من الأحكام المسبقة، والإدراك الواضح لكل أساليب الوعي بالواقع، وكل أساليب تجلي الواقع في ذاته"[101]. هذا الواقع يتضمن كل شيء ويتكلم من خلال كل شيء، وعلى الإنسان أن يتلمس الأبدية من خلال الوجود الحاضر في شموله.

ينشأ الحس النقدي من انفتاح الفهم على الواقع في كليته وأعماقه، حيث يتم اكتشاف الانحرافات في تفسير الواقع، وهنا لا نجد نفس تلك المعايير التي تعتمدها علوم الطبيعة في التثبت من الوقائع والكشف عن المزاعم الباطلة. ذلك لأن في حال الفلسفة نكون أمام واقع نؤمن به يستعصي على الاثبات والتحقق التجريبي. هذا الواقع يحمل دلالات متنوعة ومعان مختلفة. وتتمثل جملة الأخطاء والانحرافات التي يمكن أن تحدث في فهم حالات الواقع في: أولا اعتبار عنصر من عناصر هذا الواقع أنه هو الواجب نفسه بشكل مطلق، وثانيا في انكار واقعية شيء بحجة أنه لا تنطبق عليه المعايير التجريبية، وثالثا اعتبار عنصر يمكن معرفته تجريبيا واستخدامه تقنيا أنه هو الواقع ذاته، ورابعا في اعتبار الصور الأسطورية هي الواقع.

[101] المصدر نفسه، ص 39.

وبناء على كل ذلك يتضح أنه لا يمكن تطبيق معايير واحدة في تفسير تاريخ الفلسفة، فهو يتوقف في نجاحه على التوجه نحو الشامل الحاضر في التاريخ انطلاقا من شعورنا بحركة وتوجه الحاضر الشامل في أنفسنا، ففي هذه الحالة ينكشف الوجود في صوره والواقع في مراتبه، وتتضح الانحرافات المتعلقة بكل ما هو سطحي ومحدود ومتناه ومادي وتافه.

2) الوجود الممكن يستجيب للوجود الماضي

يرى ياسبرس أنه لا وجود لفلسفة حقيقية على نفس شاكلة العلوم الموضوعية، تضم رصيدا معرفيا منسق منهجيا يتم تعلمه بجهد عقلي، فالفلسفة تدرس بوصفها وجودا ممكنا يتواصل مع وجود آخر من خلال تاريخ الفلسفة ومع من بلغوا الوضوح، أي التواصل مع عقول الماضي، وبذلك يكون لدراسة الفلسفة معنى. إن الوجود في الزمان ليس تتابع للخبرات والتجارب وليس مجرد تذكر، بل بالعكس فالسابق يحدد اللاحق، وأن المستقبل مرتبط بإنجازات الماضي، كما أن اللاحق يحدد السابق على أساس أن الماضي كان ملتزما بالمستقبل. فنحن نوجد في علاقة مع من يمكن التواصل معهم.

إن التفلسف له طابع وجودي وهو يتحقق باستيعاب تفكير من وجدوا في الماضي والتحاور معهم " ويتوقف عمق التفكير الفلسفي على مدى قدرة الانسان على استيعاب الروح التاريخية الفعالة التي انبثقت منها شخصيات الماضي"[102]. لكن يجب تجربة هذا الماضي تجربة جديدة من أجل الاحتفاظ بحقيقته وواقعه في أنفسنا. وأي محاولة لتكرار الماضي ومحاكاته تعد انحرافا حيث يتم التشبث بالغير بدلا من اختبار تجربة ذاتية وشخصية عن الماضي، والاكتفاء بالمعارف اليقينية واعتبارها مطلقة ودقيقة مما يؤدي إلى التزمت والميل نحو الأحكام المطلقة.

[102] المصدر نفسه، ص 41.

3) الماضي بوصفه شرطا للاستيعاب

يتساءل ياسبرس هل تمثل المعارف الدقيقة كل شيء؟ وهل الحقيقة تكمن في إدراك العلاقات الدقيقة فقط؟ و هل هناك معرفة أخرى غير منغلقة تضيء كل الأحوال و تتيح للحرية أن تنكشف؟ يقول أن المعرفة الموضوعية تصبح مجرد وسيلة و هي لن تبلغ الكمال، أما الكلي و الشامل فهو الوعي بالحاضر فهو يتحقق بوصفه وعيا تاريخيا و بذلك لن تتحقق فيه الدقة بشكل نهائي، بل يصبح الماضي أساسا للوجود الحاضر و هذه التجربة الزمانية هي التي تسمح ببلوغ ما هو حق وما هو جوهري [103]، و عليه فإن الحقيقة هي التعامل مع الماضي الذي يبقى بفضل الحرية المرتبطة بالتزام الوجود و بالإحساس بالمسؤولية اتجاه أفعال قديمة، أي في جدية التعامل مع الماضي. ومنه يقول إن الحقيقة مرتبطة بالزمان، أما الحقائق العلمية الموضوعية فهي تتخطى الزمان فهي لا تجعل الوجود ينكشف وهي مضادة للحرية. وبذلك فهو يرى أن التاريخ لا نعرفه من الخارج بل نحياه كونه حاضرا فينا " إنني لم أصبح ما أنا عليه من فراغ، فماضي هو التاريخ، وأنا أحصل الفلسفة الماضية عندما أتفلسف، ويرقى تفلسفي إلى المستوى الوجودي ويزداد حظه من الامتلاء بقدر ما تنكشف علاقتي بفلاسفة الماضي العظام وتزداد حضورا، وبقدر ما أتلقى عنهم، وأدخل في عراك معهم، وأجد نفسي من خلالهم"[104]. وبهذه التجربة – التفلسف- يشارك الانسان في مصير العقل البشري وتاريخه ويقدر من صنعوه.

وإذا كان هذا التاريخ يحيا في الحاضر، فإنه لا يمكن إزالة أحداث وقعت في الماضي إلا أنه ليس كذلك مجرد رصيد من الآراء الجامدة والمعارف الثابتة التي لا يمكن تغييرها، وليس أفعالا حسمت وانتهى أمرها، وإنما فعل التفلسف يظهر وعن طريق الحرية أعماقا جديدة وإمكانات أخرى "والتاريخ يتحول من الناحية الباطنية تحولا لا يتوقف، في حين يظل ثابتا لا يقبل التغيير في واقعه الخارجي"[105]. يتم استيعاب التاريخ باطنيا وبذلك يستعيد حضوره ويعاد بعثه بالاقتراب منه بجدية.

---

[103] المصدر نفسه، ص ص42-43.
[104] المصدر نفسه، ص 43.
[105] المصدر نفسه، ص 43.

إن التفلسف يعيد الحياة للموتى عن طريق التواصل معهم ويعيدهم في صورة جديدة. إن العودة إلى مؤلفات الموتى تجعلنا نسمعهم رغم صمتهم وقد نجد فيها إجابات عن أسئلة اليوم، وقد تدفعنا إلى تغيير أراء كنا نحسبها ثابتة. يجب أن يكون التعامل معهم باحترام وخشوع وتحمل المسؤولية. وهو يرى أنه وحدها الواقعية التافهة تتصور الموتى موتى لا يمكن أن نطالب منهم شيئا، كما أنه يمكن للأجيال القادمة أن تنصف أعمالنا بعد موتنا والتي تعرضت للتشويه اليوم بحسب تعبير ياسبرس.

علينا واجب المحافظة على ذاكرة التاريخ من المخاطر التي تهددها. وفي هذا السياق يشير ياسبرس إلى محاولات محو آثار الماضي ونسيانه منذ عهد الفراعنة. وهو يعتبر هذه العاطفة والرغبة في الحفاظ على الماضي تعبيرا على الوجود الحق والأصيل والحميم، فالماضي هو الأساس الذي يستند إليه" ولهذا فسوف نحافظ على عاطفتنا نحو التاريخ ما بقينا أحياء، وسنشعر نحوه بعاطفة أكبر إذا عرفنا كيف نتمثل تجارب أولئك الذين حققوا العلو فوق الزمان وتمكنا من استيعاب أفكارهم"[106]. الموتى حاضرون وأحياء في هذ العلو، وأن الفلاسفة العظام يعتمدون علينا لردهم إلى الحياة.

وبعد أن عبر ياسبرس عن المشكلة التي أثارت اهتمامه، ينتقل إلى الحديث عن البحث التاريخي وما يقتضيه من عمل وتحصيل لمعارف من أجل الاقتراب من العقول الكبرى وبلوغ الحاضر الأبدي للتاريخ. وهذا ما يبينه من خلال خطوات تصاعدية تدريجية نحو بلوغ ما هو جوهري. والتي تتمثل في الخطوات التالية:

- ذكر العلم الخارجي وما يتضمنه من معرفة تجريبية بالوقائع والقضايا والسياقات والتأثيرات والتأثرات.
- تمييز الأشكال والصور ذات الطابع الشخصي ورؤية المعطيات الواقعية عن بعد والإحاطة بها بشكل شامل كأنها مشاهد متتالية ورؤية الأعمال الكبرى ببرودة ودون التزام.

[106] المصدر نفسه، ص ص45-46.

- الاستيعاب والتحاور مع الشخصيات ما يجعل الانسان يفهم ذاته، ذلك لأن الموضوعي يدل على الوجود الحميم. وبناء على ذلك يصير الماضي حاضرا ويصير الإنسان انسانا.

4) النقطة المرجعية ليست وجهة نظر معينة، بل هي الانفتاح على الوجود الواقعي

يتمثل الهدف النهائي الذي يطمح إليه ياسبرس في الوصول إلى تصور لتاريخ الفلسفة في مجموعه، يبلغ الأعماق التي تصلح لأن تكون أسسا ونقطة مرجعية للكل، وهو يريد الوصول كذلك إلى فهم كيف يرتفع الإنسان إلى الوعي الباطن بالوجود ويفتح مغاليق الوجود الأصيل من خلال تجربة الإمكانات والغوص في كل ما يقدمه كل مفكر من شيء فريد. ولتحقيق ذلك يجب تفادي تطبيق معايير خارجية على التاريخ وتفادي اللجوء إلى النظرة الجزئية والخضوع لأحكام سابقة، وتفادي التصورات والمقولات التقييمية وتفادي اعتبار السابقين أصدقاء أو خصوم والدخول في حرب ضدهم، وتفادي ربط هذا التاريخ بهدف أو منفعة تمليها تصورات اجتماعية.

ثالثا: خصائص تاريخ الفلسفة ومعناه

- **1)يجب أن يكون تاريخ الفلسفة عالميا:** يؤكد ياسبرس أن التاريخ عالمي مثل الجغرافيا والسياسة، وعلى هذا الأساس يكون تاريخ الفلسفة كفكر حقيقي يحدث على وجه الأرض ككل، يسعى المفكر من أجل بلوغ عمقه وسعة أفقه ويعكس أصالة وضعه الإنساني ويحظى بتأييد المفكرين الحقيقين. تقوم الرؤية العالمية على التغلغل في أعماق الزمن، والإنسان لا يفهم ذاته كإنسان إلا عن طريق الماضي، التاريخ هو الذي يفتح العالم ويسمح بفهم الوجود الإنساني في مجموعه بوصفه وجودنا الخاص" ولهذا فنحن في حاجة إلى تاريخ عالمي للفلسفة البشرية بأسرها"[107]. وهو يأمل أن يعاصر كل المفكرين الأصلاء وأن يجعلهم معاصرين لنا، وأن يوسع أفق الحاضر ويعايش لحظة صحوة الانسان على وجوده في العالم كلحظة فريدة، وأن يبلغ الوضوح

[107]المصدر نفسه، ص 49.

ويقلص القرون الطويلة إلى لحظات مع الحرص على التحرر من وجهات النظر وتحمل المسؤولية وتحقيق المزيد من الحرية.

- تعتبر هذه العالمية بمثابة مرآة يرى فيها الانسان نفسه بمعنى ان التاريخ العالمي يؤدي الى الوجود الإنساني الحر" وفي هذه المرآة وحدها تتحقق جميع الإمكانات الإنسانية، ويتم ادخال التعديلات الضرورية على الصورة المحدودة المرتبطة بالذات"[108]. إلا أن هذه المرآة لا تتحقق بصفة مكتملة فهذا يتوقف على العمل في المستقبل ويحتاج إلى معرفة محيطة وشاملة والبحث عنها ما يحفز على تخطي كل الحدود. وحين نكون داخل عالم ثقافي واسع نندفع نحو الرجوع إلى الأصل الذي نبع منه، أين نكتشف الخصائص الأولية للإنسان ودوافعه الأساسية ومواقفه الجدية، ونكتشف ما كان خفيا في جذور الحضارات، وندرك أن الجوهر الذي انبثقت منه الفلسفة كامنا فينا وفي هذا يقول: " وتاريخ الفلسفة هو أداة استيعاب الفلسفة بصورة عالمية، وهو في الوقت نفسه مرآة الوجود الإنساني كما هو مرآة الفلسفة التي نحققها في أنفسنا"[109].
- يوضح ياسبرس كيفية الوصول إلى الشيء غير المحدد والمتعلق بالوضع الإنساني، والذي يصعب الإمساك به علما أننا نطلب العالمي من أجله. ويبين أن التفكير الفلسفي يسعى إلى فهم ما هو أصيل ولذلك يجب تتبع جذور الأفكار من أجل فهم الفروع، فالوجود يتجلى في العالم بصور وأساليب مختلفة، ويتيح تعدد الأصول الاحتكاك عبر جسور التاريخ من أجل فهم الناس لبعضهم البعض وتبادل الأفكار وهذا ما ينشئ أواصر القرابة بين كل من عاش تجربة الوجود وعرف كيف يعبر عنها وينقلها إلى الغير. إن كثرة الأصول لا تعيق التواصل بل تطلبه ذلك لأن الحقيقة دائما تنادي الآخرين وتنتظر الجواب منهم، وهنا تلتقي اللغات المختلفة والتي تعبر عن الأصل وبذلك يمتد التواصل ليشمل الأرض كلها " إن العالمية هي الاستعداد لهذا التواصل والقدرة عليه، والدولة والمجتمع الذي يغلق حدوده في وجه ابداعات المجتمعات الأخرى في الفكر

[108] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[109] المصدر نفسه، ص 50.

والعلم والفلسفة والدين والفن، أو يحرمها من ابداعاته هو مجتمع أنكر انسانيته"[110] . يرى أن مثل هذا التصرف يؤدي إلى تصدع الإنسانية وفقدانها القدرة على فهم ذاتها.

تساعدنا هذه العالمية على فهم الشيء الجزئي وهذا حين يقارن بشيء آخر، فهذا يوجه الرؤية ويثير التساؤل، فبالمقارنة تتضح نقاط الاختلاف والالتقاء، كما ان المقارنة تسمح بمقارنة ما هو خاص في الشخص بما هو غريب عنه، وبذلك يعيد النظر في المسلمات والبديهيات التي كان يؤمن بها ويتحرر من الأحكام المسبقة وتتضح له التحيزات. لكن هذه المقارنة تكون خارجية تقتصر على الابداعات ولا يمكن أن تمتد إلى الوجود الأصيل والحميم ومن يفعل ذلك يفقد وجوده وصدقه.

يبحث ياسبرس عن الأساس التاريخي الذي تقوم عليه إنسانية مشتركة واحدة" وأنا لا أريد أن أتحول إلى كائن محدود ضيق الأفق وإنما أحاول- بقبول الوضع التاريخي لوجودي- أن أكون انسانا ممتد الجذور إلى أعماق هذا الوجود، غنيا بمضمونه."[111] وهذا لن يتحقق في نظر ياسبرس بالحفاظ على التميز عن كل ما هو غريب بل باستيعابه والتواصل معه دون تقليده ولا انكاره، فهو يصاحبه في الطريق. أي انه يستطيع ان يفهم افلاطون دون ان يكون افلاطون، فالفهم هو مشاركة الغير في نفس موضوعات التفكير والدوافع والمشاعر التي يحسها وانفعالاته" وإذا فهمت غيري ووجهت جهدي نحو الإنسانية بأسرها صرت عالميا، وشعرت كأني في كل مكان في بيتي"[112]. لكن هذا لا يلغي الوجود الذاتي، لأن الغاء الوجود الذاتي يضيق أيضا أفق الفهم الذي هو فعل باطن وهو صراع ليس من أجل فرض القوة، بل من أجل الحقيقة التي يكتشف فيها الطرفان نفسيهما، فالتواصل يقوم على الجدال لكن على ألا يكون منحرفا حين يصر على الانتصار واستبعاد الطرف الآخر، فالتواصل يجب ان يقوم على الدحض والتساؤل والانصات بشكل أخوي قائم على الحب والمشاركة الروحية. وهذا من شأنه أن يوسع أفق الوجود الإنساني ويكسبه ثراء عن طريق الاستيعاب والحوار مما يسمح ببلوغ أعماق الوضع الإنساني وتعزيز الانتماء إلى جذور التاريخ العالمي.

---

[110] المصدر نفسه، ص 51.
[111] المصدر نفسه، ص 52.
[112] المصدر نفسه، ص 52.

- يقول ياسبرس ان التاريخية تقوم على التاريخية الكلية وهو يفرق بين العالمية المشتركة بين الجميع والكل التاريخي الذي يشارك فيه كل واحد، إذ هناك أمورا عالمية مشتركة تتمثل في بعض القوانين والمطالب الأخلاقية والقدرة على التفاهم والتبادل، وهناك أمورا أخرى تتحقق في الكل التاريخي تتمثل في رؤية ماهيات الوجود وفعل العلو. ويقول إن تاريخ الفلسفة يجب أن يكون عالميا يتضمن أغرب الأشياء وأبعدها ويقترب من الكل في أساسه وإلى العلاقات والروابط التي تربط بين الناس القائمة على تبادل التأثير والتأثر.
- تتمثل القوة المحركة لتاريخ الفلسفة في الكشف عن أقصى درجات الوحدة في التفكير والصورة والتي تتجلى في تفتح العقل والحرص على التواصل، وليس في تحقيق معرفة تامة ونهائية وعليه لا يمكن ان نجد الكلية في العام ولا في حقيقة خاصة مكتشفة.
- يصر ياسبرس على أن فكرة الفلسفة العالمية لا مفر منها، و هي لن تتحقق إلا بالانفتاح على الكل الذي يتجلى تاريخيا، و تتجلي فيه كذلك التاريخية النوعية الخاصة بكل تفكير فلسفي خاص حيث يقول:" و ستكون الفلسفة العالمية هي أورغانون (أداة) العقل، و النسق الكامل لجميع امكانات الفكر، إنها تخلق الانفتاح غير المحدود للفهم، و تمهد الأرض الصالحة لتحقيق التاريخية الخاصة- و المطلقة بغير أن تكون نهائية- لكل انسان، و تهيء أنضج صياغة ممكنة للأفكار، و تحرص على أن تكون صورة للتاريخ العالمي للفلسفة كلية و تاريخية إلى حد مطلق"[113].

2-ينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة حدسيا

- يرى ياسبرس أنه لا يمكن فهم أي عمل إلا بفهم العالم والموقف الذي أبدع فيه، وفهم الفكرة التي ألهمته، وعليه يجب معايشة الظروف التي أحاطت به وكل التفاصيل التي استمد منها أفكاره وإدراك معانيها ومقاصدها وأدرك الفكرة في تكاملها ونقائها وتطوراتها وتفريعاتها. ويجب أن يطرح الباحث فكرة المؤلف على أنها فكرته كما لو كانت مشكلته هو من أجل استخلاص

[113] المصدر نفسه، ص 54.

القيم التي يتضمنها النص. ثم ان هذه القراءة تتيح إدراك الأبدي فيما هو جزئي والتي تدرك من خلال الظواهر التاريخية، فهو ليس مطلقا ونهائيا وإنما يوجد في كل شيء جزئي وفي حركة الموجودات، وكل هذا لا يتجلى إلا للعيان الفلسفي الذي يعاين النصوص وينفذ إلى اللانهائي ويعلو على نفسه ويتجاوز السطحية.

- وحتى لا تضيع هذه المعاينة الحدسية لنصوص ومؤلفات المبدعين في اللانهائي يجب ان تتشبث بصور مؤقتة ونسبية، أي يجب التفكير في وضع نماذج واضحة وملموسة واعتبارها نسبية ضمن تيار الحركة.
- تضيع هذه المعاينة في حال اكتفائها بالتعميمات المجردة وفي حال الاكتفاء أيضا بالجزئي وتحاط بالغموض إذا لم تستند إلى العالمية. فالكل ينعكس في الجزئي، ومعاينة الجزئي توصل إلى العالمية. وبهذه الطريقة يجب أن تتم دراسة تاريخ الفلسفة، أي دراسة الشخصيات ضمن صورة تخطيطية لتاريخ الفلسفة، ذلك لأن المبدع الفرد لا يستطيع التعمق إلا في بعض المواضيع القليلة النادرة.
- هذا التأمل العياني يحقق شعورا بالبهجة والسعادة ونوعا من النشوة، وهذا بعد معاينة الواقع وتجربة ما تم بناؤه من خلال الذكريات في حال حصول الادراك الواضح المعبر عنه بكلمات متوافقة وحصول التعالي[114].

3)يجب أن يكون تاريخ الفلسفة بسيطا

يؤكد ياسبرس على ضرورة أن يتصف تاريخ الفلسفة بالبساطة، لأن النظرة الخارجية لتاريخ الفلسفة تبين أنه له مادة لانهائية، وبذلك يجب الحرص على تجميع المادة المهمة والقاء الضوء على الفكرة الأساسية وابراز الجوانب الجوهرية والعدول عن الجوانب العرضية. وهذا يتأتى بنظرة نافذة تدرك البسيط وتطوراته اللانهائية، ولا يتمثل هذا البسيط فيما يفهم بسرعة و سهولة بل في الذي

[114] المصدر نفسه، ص 58.

يساعد على التركيز. يجب ادرا ك الأصول والوثبات الجديدة وفهم العلاقة بالكل وعدم الاهتمام بوفرة المعلومات. هذا ما يكشف عن مسار الفلسفة وصيرورته وأشكاله التاريخية.

4)ينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة نفسه فلسفة

يطرح ياسبرس السؤال لماذا نهتم بالفلسفة؟ ويقول أ نه ربما يكون بدافع الفضول في اكتشاف الأوهام البشرية، أو الرغبة في فهم مرحلة منتهية قبل العلم، وفهم كيفية حصول اكتشاف الصواب من ثنايا الخطأ وظهور الحق من الباطل، أو هو نتيجة ميل إلى الترف العقلي لملء أوقات الفراغ أو رغبة في تسجيل كل ما وقع في موسوعة فلسفية.

لكن ياسبرس لا يقتنع بكل هذه الدوافع ويعتبرها غير كافية، فهي تنفي الفلسفة وتقضي على حقيقتها، حيث أنها لا ترتبط بالتفلسف، أي لا تبين أن هذا الاشتغال يرتبط بالتفلسف، ذلك لأننا ننشغل بالأسئلة والأجوبة أثناء هذا الاشتغال، ولا يقتصر الأمر هنا على تجميع معلومات عن واقع مضى، ففي هذه الحالة نكون أمام فلسفة سلبية وميتة.

إن ما يمنح قيمة لتاريخ الفلسفة هو التفكير الفلسفي نفسه، الذي ينتمي إلى شخصيات تاريخية وتجربة ما هو أبدي في الحاضر، الذي يظهر من خلال صور جزئية. وحين نفهم أنفسنا انطلاقا من فهم تاريخ الفلسفة، وفي التواضع ومعرفة حدودنا، ومعرفة أن كل ما هو عظيم يفنى ويظل شخصيا، وفي الدخول في حوار مع الماضي وفتح آفاق للحاضر، ومعرفة ما بقي حيا عبر آلاف السنين، ومعرفة ما الذي يستحق أن يبعث، وما الذي سيكون محل النسيان" إن اقبالنا على تاريخ الفلسفة عن رغبة واهتمام هو نفسه نوع من التفلسف"[115].

يوضح ياسبرس أنه لفهم اية فكرة فلسفية نحتاج إلى التفلسف، وهذا الفهم لا يكتفي بمعرفة لغة النص، فالفهم لا يتوقف على معرفة المضمون العقلي للمؤلفات ولا في معرفة الاستدلالات والمفاهيم "فالفهم معناه أن نضع أنفسنا فيما نريد فهمه، لنتمكن من إعادة التفكير فيه انطلاقا من الأصل

[115] المصدر نفسه، ص 60.

الذي انبثق عنه"[116]. يقوم الفهم على الانصات لما أراد المؤلف قوله، والفهم الحقيقي له حدود وشروط ترجع إلى مواقف القارئ وحياته العقلية. إن طرح السؤال الفلسفي هو اكتشاف الجوانب المهمة في النص دون البحث عن التأييد أو استخراج الحجج، بل المتفلسف يدرك حتى الأفكار المضادة والغريبة عنه، ويتفلسف مع كل فيلسوف ويشارك في كل فلسفة ممكنة. التفلسف هو الاستعداد لتسلق المستوى الأعلى الذي يشكل حافزا للتقدم وسرا لم ينكشف بعد. وببساطة هو بذل جهد من أجل الفهم الباطني ومكابدة النفس وليس بمجرد نظر عقلي.

في عملية الفهم نعود إلى ما عناه الفلاسفة من صراع في داخلهم ومعرفة دوافعهم ومطامحهم وعدم الاقتصار على النظر العقلي الذي يتعامل مع المفاهيم.

التفلسف هو التواضع: لم يتمكن أحد من معرفة كل المؤلفات الفلسفية ولا معرفة كل اللغات التي كتبت بها. وعليه يقول إنه له حدود تحد من تصور تاريخ الفلسفة وفهم الفلاسفة.

- ان استيعاب تاريخ الفلسفة متضايف مع التفلسف الشخصي، لكن هذا لا يعني أن يوجه هذا التاريخ حسب وجهة نظر محددة وخارجية، بل يعني الاحتفاظ على الحركة وسط وجهات النظر المتعددة. إن تاريخ الفلسفة لا يرى بنظرة واحدة " وليس من سبيل إلى الفلسفة إلا بالتفلسف نفسه ومن داخله، قد يستطيع الانسان أن ينفذ إليه، ولكنه لن يستطيع أن يحيط به إحاطة شاملة"[117]. يرى ياسبرس أنه لا وجود لحقيقة واحدة في صورة وجهة نظر محدة وفي نسق محدد، فهي ليست حصيلة نهائية للمعرفة الراهنة. كما أنه لا يوجد في تاريخ الفلسفة مركز واحد مثل المسيح في المسيحية، لكن توجد حقيقة تعبر عن نفسها بأصوات متعددة ويعبر عن ذلك بقوله: " وكل محاولة لتثبيت دائرة المفكرين العظام ستكون أشبه بلاهوت جديد، إن لم تكن نوعا من التعبير الجمالي عن عدم الإحساس بالمسؤولية"[118]. ورغم عظمة ابداعات المؤلفين وتفوقهم إلا أنهم يشاركوننا نفس المصير فهم ليسوا آلهة، وهذا لا يبرر تقليدهم بل نكتفي بمتابعتهم في السير.

---

[116] المصدر نفسه، ص 60.
[117] المصدر نفسه، ص 61.
[118] المصدر نفسه، ص 62.

إن تاريخ الفلسفة ليس مجموعة الحقائق الموضوعية النهائية، إلا أنه لديه شكلا ملائما بالنسبة لعصره ولقدرة المفكرين على فهمه.

- لا ينبغي البحث عن حقائق ثابتة لأنها ستكون سطحية وغير كافية، فكل التيارات تحتوي على جزء من الحقيقة. كما أنه لا ينبغي اهمال المعطيات المباشرة الملموسة كالمواقف الاجتماعية والأمراض العقلية بل يجب تقبلها كما هي وتحديد أهميتها، ولا ينبغي تجاهل الجوانب الخيالية، وإنما من الضروري العمل على استخراج مضمونها الواقعي.
- يتساءل ياسبرس كيف أن هذا التعدد قد يؤدي الى التشتت؟ وبذلك أين نجد المركز والوحدة والكل؟ والذي يتمثل في الوجود الإنساني الذي يستشرف العالي ويرتبط بالمعرفة التي يحصلها ويصبح واحدا، ومن خلال أشكال الشامل التي هي فيه.
- يتم الاستيعاب بطريقة عينية من خلال إدراك دلالة المعطى وفهم مشروعه والهدف منه، حيث يشرع مؤرخ الفلسفة في فرز المواد على مستوى الوقائع ويقوم بنقدها وغربلتها فالشامل يتحرك من خلال الوقائع" ولهذا ينبغي البدء بفحص الوقائع وتمحيصها للتأكد مما حدث في الواقع، ثم تأتي لحظة الانصات والاستبصار واستنكاه ما كان"[119].
- إن تاريخ الفلسفة في حقيقته هو حركة صيرورة التفلسف، حين نقترب منه ونحاول فهمه ونتأمله ونعرف نتائجه، وبذلك يكون البحث في تاريخ الفلسفة مصدر تأثير وفاعلية في فلسفة متجددة. داخل هذا المجال الواسع نعثر على بذور المواد المتكدسة التي تعمل على بعث الحياة من خلال إعادة غرسها، فهي تنتظر من يستخرجها من النصوص ويفك رموزها بعد أن ظلت غير مفهومة أو أيسئ فهمها. هذا كله يفتح دروبا وطرقا ترتسم يختار بينها بكل حرية " لهذه الأسباب كلها تكون دراسة تاريخ الفلسفة دراسة فلسفية، وينبغي ان يكون التاريخ الصحيح للفلسفة مدخلا إلى صميم الفلسفة نفسها، كما يتحتم أن يؤدي الاشتغال به إلى تعمق التفكير الفلسفي"[120].

[119] المصدر نفسه، ص 64.
[120] المصدر نفسه، ص 65.

الخلاصة

يحمل كتاب "تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية" أهمية كبيرة بالنظر لأهمية المحاور التي عالجها فيه مؤلفه كارل ياسبرس، حيث أراد أن يتناول تاريخ الفلسفة كمسار عالمي وانساني من خلال الوقوف عند شخصيات فلسفية عالمية صنعت هذا المسار. ولقد بين أهم خصائص هذا التاريخ التي تميزه عن الدراسة التجريبية للوقائع الجزئية. مبرزا في ذات الوقت دور هذه الدراسة في جعل الانسان يحقق ذاته وانسانيته. إضافة إلى ذلك يوضح أن تاريخ الفلسفة لا ينفصل عن التفكير الفلسفي ذاته، فهو تفلسف عميق يسعى إلى بلوغ المنبع وتتبع تفصيلاته وتفرعاته وتطوراته، ويتوق نحو بلوغ الكلي الشامل بعيدا عن أي تمركز يتوهم احتكار الحقيقة، محتفظا على وحدة التجربة الفلسفية.

المحاضرة السادسة حول المصدر: "بداية الفلسفة"

1)تقديم الكتاب

المؤلف: هانز جورج غدامير

المترجم: علي حاكم صالح وحسن ناظم

الناشر: دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الثانية، 2013

2)التعريف بالمؤلف

هانز جورج غدامير Hans Georg Gadamer (1900-2002) فيلسوف ألماني حصل على الدكتوراه في الفلسفة، تتلمذ على يد الكانطيين الجدد، تأثر بفكر هيدغر، بدأ التدريس بجامعة ماربورغ في الثلاثينات، عارض النازية والشيوعية. انتقل إلى فرانكفورت وشغل منصبا أكاديميا هناك، وخلف كارل ياسبرس في هايدلبرغ.

يتمثل مشروعه الفلسفي في وضع مبادئ الممارسة التأويلية وتحديد مرجعياتها وفتح آفاقها، لدراسة وفهم النصوص المرتبطة بالتراث في كل تخصصات العلوم الإنسانية وبالأخص في الدراسات الجمالية والتاريخية، كان معارضا لتطبيق المنهج التجريبي على هذه العلوم، ذلك لأن الظواهر الإنسانية لا يمكن أن تفسر باخضاعها إلى قوانين كلية. من أهم كتبه: " الحقيقة والمنهج"، " طرق هيدغر"، " غوتة والفلسفة"، " مشكلة الوعي التاريخي"، " أفلاطون والشعراء".

3)تحليل محتويات الكتاب

3-1) معنى البداية

لقد بدأ غادامير البحث في موضوع بداية الفلسفة من خلال المحاضرات التي كان قد قدمها نهاية سنة1967، ثم شعر بضرورة مواصلة هذ العمل، والذي يعرضه في هذا الكتاب" بداية الفلسفة".

ويتعلق الموضوع أساسا ببداية الفلسفة الاغريقية والتي تمثل حسبه كذلك بداية الثقافة الغربية، وهو لا يرى أنها مسألة تاريخية، وإنما هي مرتبطة بالمشكلات الراهنة في هذه الثقافة، التي تواجه تغيرا جذريا واللايقين وأصبحت تفتقر إلى الثقة في ذاتها. وعليه فهو يطرح مشكلة بداية الفلسفة من أجل التأسيس لنوع آخر من الارتباطات بين الثقافات التي ليست لها أصول في الثقافة الاغريقية.

ولتحقيق هذا الهدف يهتم غدامير بالمراحل الأولى لتطور الفكر الاغريقي" إن مثل هذه الدراسة عن الفلسفة قبل سقراط هي دراسة وطيدة الصلة بموضوعنا"[121]. وهو يحاول بذلك تعميق فهمه لمرحلة – التي يعتبرها قدرا– ظهور العلم والفلسفة، بعد سيطرة اليونان على البحر والتجارة في العالم المتوسطي، واحتكاكهم بالفكر الشرقي وآسيا الصغرى التي ازدهر فيها النشاط التجاري والثقافي مما أدى إلى ظهور التفكير الفلسفي. يعترف غدامير أن البحث في هذا الموضوع لا يمكن أن ينتهي إلى غاية محددة حيث أن الأسئلة تتجدد فيه بشكل مستمر.

وفي موضوعه هذا لا يبدأ بطاليس ولا بهوميروس ولا حتى باللغة اليونانية، بل يبدأ بأفلاطون وارسطو " وذلك حسب تقديري، هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط. وأي مدخل آخر يمثل نزعة تاريخية من دون فلسفة"[122]. ولقد سبقه إلى تأويل الفلسفة قبل سقراط الرومانسيين الذين انشغلوا بالنصوص الأصلية في القرن الثامن. وقد كان كل من هيغل وشلاير ماخر هم أول فتحوا هذا التأويل، فلقد كانت هذه المرحلة مهمة بالنسبة لهيغل حيث أخذ من هذه الفلسفة بعض المقولات وهي الوجود والعدم والصيرورة، السابقة عن اللوغوس والتي تمثل بداية التفكير الجدلي عنده، والتي كانت تميز أسلوب الفلسفة قبل سقراط. ولقد كرس فصلا في كتابه" فينومينولوجيا الروح" لهذه المرحلة أيضا وبذلك يقول غدامير " لذلك نحن لا نستطيع أن نستنتج أن البحث التاريخي في الفلسفة الكلاسيكية بدأ مع هيغل في القرن التاسع عشر، وإنما بدأ أيضا مع الحوار الفلسفي مع الفلسفة قبل سقراط، ذلك الحوار الذي استهل بطريقة جديدة وبلا نهاية"[123].

---

[121] هانز جورج غدامير، **بداية الفلسفة**، ترجمة على حاكم وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط، 1، 2013، ص 15.
[122] المصدر نفسه، ص 16.
[123] المصدر نفسه، ص .18

أما شلاير ماخر فقد أتاح هو الآخر فرصة دراسة أفلاطون كمفكر جدلي وتأملي. وهو الذي ترجم أعمال افلاطون إلى الألمانية، ونجد لديه تفكيرا جدليا وكان يريد إقامة تسوية بين الفلسفة الاغريقية والمسيحية، مما سمح بدراسة الفلسفة قبل سقراط.

لكن غدامير يتساءل عن معنى القول إن الفلسفة قبل سقراط كانت هي بداية للتفكير الغربي؟ وماذا نعنى بالمبدأ؟ يعود إلى معنيين هما: المبدأ بالمعنى الزمني والبداية بالمعنى الفلسفي المنطقي التأملي. وهو يتوقف عند مظاهر وآفاق والمشكلات المرتبطة بتصور المبدأ. وهنا يشير إلى الجدل الذي يشير إليه أرسطو بخصوص الحركة والسكون والموت والزمن، أين لا تظهر البداية بوضوح.

يتساءل متى بدأ تاريخ الفلسفة ما قبل سقراط؟ هل بدأ مع سقراط كما يعتقد أرسطو على الرغم من أنه ذكر هوميروس وهزيود؟ وهل يدل ذلك على أن التراث الملحمي يمثل خطوة نحو التفسير العقلاني للحياة والعالم؟ لكن غدامير يقول إن هناك شيئا يسبق التراث المكتوب والأدب الملحمي والفلسفة قبل سقراط وهذا ما يتمثل في اللغة التي تكلمها الإغريق" فاللغة أحد الألغاز العظيمة في التاريخ الإنساني. كيف تشكلت؟"[124]، هذا تساؤل محير بالنسبة إليه. يرى غدامير أن اللغة الاغريقية قدمت إمكانات تأملية وفلسفية، وهي تحمل خصائص. وبالنظر إلى التعقيد الذي يكتنف مشكلة البداية، فإنه يرى أنه هناك بدائل تساعد على الوصول إلى إجابة والتي تتمثل في: طاليس، الأدب الملحمي، وسر اللغة الإغريقية، والكتابة الأبجدية التي استكملها الاغريق.

يتساءل غدامير ما الفلسفة التي نبحث عن بدايتها؟ يرجع إلى اعتبار افلاطون للفلسفة بأنها كفاح من أجل الحكمة و الحقيقة، فهي لا تدل حسبه على الحيازة المعرفية ، بل على الكفاح من أجل المعرفة، و هنا يخالف الاستعمال المألوف لمصطلحي الفلسفة و الفيلسوف، إذ يشار بكلمة فيلسوف إلى الشخص المستغرق في التأمل النظري ، و هو يرى أن الفلسفة كان لها مجالا واسعا أكثر مما لديها اليوم بعدما أصبحت مرتبطة بالعلم الحديث" و الفلسفة بمعناها الأسمى هي دراسة العلم الأسمى، ومع

[124] المصدر نفسه، ص 22.

ذلك علينا في النهاية أن نعترف بأن الفلسفة، من جهتها، ليست، في الحقيقة، علما كالعلوم الأخرى"[125].

يوضح أن البداية مرتبطة بالنهاية أو الهدف وأنها تتضمن النهاية، وحين لا نحدد ما تشير إليه البداية لا يحدث شيء له معنى" أن توقع النهاية هو شرط أساسي لمعنى البداية المتجسد"[126]. وهو يطرح هذه المشكلة المتعلقة بالعلاقة بين البداية والنهاية في تحليل الحياة التاريخية ومفهوم الغائية والتطور المعروفة في النزعة التاريخية الحديثة رغم أن مفهوم التطور لا يؤثر على في التاريخ. ويعني التطور أن هناك شيئا محددا سلفا وأنه صيرورة مثل النمو البيولوجي، إلا أن هذا الخطاب ينطوي على تناقض، حيث يصب الاهتمام على الجديد في حركية التاريخ وليس على المعطى، وحين لا يكون جديد وابتكار فإنه لا مجال للحديث عن التاريخ، إضافة إلى عدم امكانية التنبؤ ووجود اختلاف بين عمل الطبيعة وظروف الحياة الإنسانية بناء على التعارض الموجود بين الطبيعة والروح.

لكن ما هي البداية التي يبحث عنها غدامير في أطروحته وطبقا للبداية التي تعتمد على الهدف؟ هذا ما أجاب عنه دلتاي في كتابه: "مقدمة للعلوم الإنسانية" حين وصف بداية الميتافيزيقا بإخفاقها بعد تسليم سلطتها للوضعية المنطقية، هذه البداية التي عبر عنها أرسطو بقوله بأن طاليس هو أول شخص استند إلى التجربة والدليل في أبحاثه وتخلى عن الأسطورة. وعليه فان النهاية هنا مرتبطة بالهدف الذي صاغته العقلانية العلمية وبشعارها " من الميثوس إلى اللوغوس" ولم تكن نهاية الميتافيزيقا هو الهدف الذي توجه نحوه التفكير الغربي.

وهناك تصور آخر يربط النهاية بنهاية الإنسان، لكن غدامير يعتبره غير مقنع لتحديد مفهوم البداية، فهو يبقى تحديدا غامضا مثله مثل تحديد البداية. يعود إلى مفهوم آخر للبداية يراه أكثر ملاءمة وهو البدء أو بدئية الوجود الذي يشير إلى شيء لم يتحدد بعد بأي معنى كان ولم يتحدد بعد باتجاه أي نهاية محددة. وفي هذه الحال نكون أمام عدة احتمالات ممكنة وبذلك يكون معنى البداية هو: "أن يعرف

[125] المصدر نفسه، ص 25.
[126] المصدر نفسه، ص24.

المرء بداية شيء ما أن يعرفه في نشأته الأولى، وبهذا أنا أعني تلك المرحلة من حياة الوجود الإنساني التي لم تدرك فيها الخطوات التطورية العينية والواضحة بعد"[127]. ويوضح غدامير قوله هذا بالشاب الذي ينطلق من اللايقين ومن كونه يشعر بالإثارة من وجود إمكانيات يمكن ان تتحقق في المستقبل. لكن هذا ما فقدناه اليوم بالنظر لوجود التصميم والتنظيم المفرط للحياة.

ان البداية التي يريدها غدامير والتي تستهل فلسفة ما قبل سقراط هي بداية دون معرفة الغاية الجوهرية تأتي مفاجئة، فهي انفتاح تتجه نحو مستقبل غير محدد.

3-2) المدخل التأويلي للبداية

يعتبر غدامير أن المنطق الهيغلي النقطة المرجعية لكتابة تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر، إلا انه يرى ان المقولات الثلاث الأولى ليست مقولات لأنها لا تحيل على أي شيء بل هي مجرد نقاط توجيه وهو يرى أن منطقه اغريقي كونه لا يعرف سوى الأفكار.

يبين أن معاني البداية التي أشار إليها في الفصل الأول هي معان لا ينفصل بعضها عن بعض، فهي كلها جوانب للشيء نفسه، والتي تتمثل في: المعنى التاريخي الزماني والمعنى الانعكاسي المتعلقة بالبداية والنهاية ومعنى البداية التي لا تعرف اتجاها محددا. هذا ما يساعد على معرفة فلسفة ما قبل سقراط. يرى أن هذه المسالة تتعلق بتطبيق مفهوم على تاريخ الفلسفة في الثقافة الاغريقية، وفي هذا السياق يرجع إلى بعض المفاهيم التي استخدمها دلتاي في موقفه المناهض لفرض المنطق الاستقرائي ومبدأ السببية على العلوم الإنسانية، والمتمثلة في مفهوم البنية ومفهوم دمج النتائج. يفيد مفهوم البنية الترابط بين أجزاء الشيء الواحد دون أن تكون أي أسبقية لجزء على آخر. أما مفهوم دمج النتائج فهو يدل على عدم التمييز بين السبب والنتيجة والتركيز بدل ذلك على الصلة بين نتيجة وأخرى، هذا الدمج يسري على الكائن العضوي وعلى العمل الفني مثل اللحن الذي هو ليس تتابع ألحان فهو يجد

[127] المصدر نفسه، ص 28.

تحققه في الخاتمة أو في النهاية. العمل الفني لا يفسر تفسيرا سببيا وإنما بالتناغم والتفاعل أي على مفهوم البنية. وفي كل العلوم الإنسانية نجد ترابطات بنيوية.

يتساءل غدامير عن إمكانية نقل هذه الترابطات إلى ميدان فلسفة ما قبل سقراط، ويتساءل عن إمكانية وجود نص في هذه الفلسفة يقدم نفسه بطريقة تكشف عن هذه الترابطات الداخلية فيه؟ وبالأخص أنه لا نملك إلا شذرات تعرضت للتحريف عن تراث غير محدد المعالم. إضافة إلى ذلك يشير إلى صعوبة أخرى في غاية الأهمية بالنسبة إليه، ومفادها أننا لا ننفصل عن التراث حين ننشغل بأي عمل " إننا عندما نلاحظ أو نستمع إلى عمل، فإننا ننشغل بتراثنا، فإدراك الأهداف والنية الداخلية وسياق العمل لا يكفي لإزالة أفكارنا أو أهوائنا المسبقة التي تنشأ عن حقيقة أننا نتجذر في تراثنا"[128]. ويؤكد على أن دراسة تراث أو نص لا يعتمد كلية على الإرادة حيث لا يمكن البقاء بعيدا عن الموضوع قيد الدراسة، ولا نملك السيادة في اجراء تجارب وبناء النظريات المعمول به في العلوم الطبيعية. بينما نحن نشترك في مجرى التراث ونحن مرتهنين به، كما أن معرفة الآخر تقوم على أساس الظروف التي تحيط بنا والتراث لا يشمل الفلسفة فقط بل الاخلاق التي تدمغ الشخص ولا نتعامل معها من الخارج فكل شخص "يجد نفسه سلفا ضمن سياق مجتمعه وعصره وأحكامه المسبقة وخبرته بالعالم. فهذا كله له أثره الفاعل وله قدرته التحديدية حالما نواجه منظورا معينا أو نؤول مبدأ"[129]. إن الوعي مشروط بتحديدات تاريخية، بوصفنا كائنات تاريخية داخل التاريخ الذي نسعى من أجل ادراكه، وفرادة الوعي هذه لا يمكن اختزالها " إن الكائنات الإنسانية لا يمكن أن تكون موضع ملاحظة من وجهة نظر باحث، وأنه لمن المستحيل اختزال هذه الكائنات إلى مجرد موضوعات لنظرية التطور وفهمها من هذا المنظور"[130]. ويوضح ذلك بكون دراسة كيفية فهم هذه الكائنات بعضها بعضا مختلف عن دراسة الطبيعة. وهذا ينطبق على الحديث على اللغة التي هي لغز ليست لها بداية والذاكرة التي تمثل طريقة في توضيح خبراتنا " ومن الطبيعي أننا حين نواجه الآخرين، فإن هؤلاء الآخرين يتحدثون إلينا أيضا. وحتى في أي مشروع

[128] المصدر نفسه، ص 37-38.
[129] المصدر نفسه، ص 44.
[130] المصدر نفسه، ص 45.

يخاطر في تأويل بداية الفكر الغربي يجب أن يكون دائما ثمة حوار بين المعنيين"[131] وعليه لا يمكن فهم الاخرين باعتبارهم موضوعات للملاحظة الخارجية.

وبناء على كل هذه الملاحظات يقول غدامير أنه يجب تغيير معنى كلمة منهج حيث أنه في هذا الميدان لا نجد باحث يحتل موقع الذات الملاحظة. وهو يرى ان القول بموضوعية المنهج مضلل فالمنهج يدل في أصله على نشاط في حقل معين من المشكلات " وبهذا المعنى، فإن المنهج ليس وسيلة لإضفاء الطابع الموضوعي والمهيمن لشيء ما، إنما هو بالأحرى يتعلق بتوقعاتنا من جهة ارتباطها بالأشياء التي نعالجها. وهذا المعنى ل المنهج بوصفه عملا يتلاءم مع شيء آخر، يفترض سلفا أننا نجد أنفسنا في خضم اللعبة، وأنه ليس بوسعنا أن نشغل موقعا محايدا حتى وإذا ما بذلنا كل ما في وسعنا من أجل الموضوعية، ووضعنا أحكامنا المسبقة جانبا"[132]. تقوم العلوم الإنسانية بمهام مختلفة وما هو أساسي فيها هو مواجهة الكائن لنفسه، حيث لا يواجه شيئا مختلفا عنه، والموقف المحايد يعد اقصاء للذات العارفة، أما الدقة العلمية فهي اقصاء لوجهة النظر الذاتية وهذا لا يناسب المجال الثقافي والاجتماعي "فالمنهج لن يساعدني هنا على وضع نفسي في علاقة محددة بالآخر الذي كنت قد فرضته كموضوع"[133] فحين يتحول الآخر إلى موضوع للملاحظة ينقطع التواصل والتبادل.

وعليه فإنه لا يمكن مناقشة وحدة العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ذلك لان وظائفهما مختلفة بشكل أساسي، حيث تقوم الأولى على الموضوعية والثانية على التشارك والحوار، فنحن مستغرقون في التراث والحياة الثقافية. وفي الموضوع المتعلق بفلسفة ما قبل سقراط يظهر قصور المنهج في سعيه نحو الدخول في مرحلة ما قبل سقراط من خلال نصوص أفلاطون وأرسطو، والتي لا يمكن تحقيقها إلا من خلال النصوص التي تحدثا فيها عن أسلافهما. وهما لا يحملان الحس التاريخي الذي يحمله غدامير حيث كانت لهما اهتمامات خاصة متعلقة بالبحث عن الحقيقة. وعند هذه النقطة المشتركة بينهما-

[131] المصدر نفسه، ص 46.
[132] المصدر نفسه، ص 47.
[133] المصدر نفسه، ص48.

البحث عن الحقيقة رغم الاختلافات الأخرى بينهما- يحدث تفاعل في تأويل كل من فلسفة أفلاطون وأرسطو.

3- 3 تأويل محاورات أفلاطون

يبحث غدامير عن النصوص التي تساعده في موضوعه حول الفلسفة قبل سقراط وبداية التفكير الغربي ويقول: " إن النصوص الحقيقية الأولى لموضوعتنا هي كتابات أفلاطون وأرسطو."[134]ويذكر في هذا السياق أعمال هرمان ديلز Hermann Diels الذي جمع اقتباسات وشذرات الفلسفة قبل سقراط، وهو يرى أن عمله هذا يعد تأويلا بالأخص أن هذه الشذرات لم تصل في نصوص كاملة، بل جاءت عن طريق أفلاطون وأرسطو والمشائيين والرواقيين والشكاك وحتى آباء الكنيسة، وهنا يشرع في دراسة هذه النصوص. إضافة إلى ذلك يذكر أعمال سمبلقيوسSimplicius التي هي تعليق على الكتاب الأول لأرسطو " الطبيعة" أين أدمج أقوالا مقتبسة في تعليقه على هذا الكتاب، وهنا يتساءل غدامير عن المعايير المختارة المعتمدة في هذا التعليق؟ علما أن الفلسفة في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد قد طرحت موضوع الطبيعة. كما أنه ظهر عنوان عن الطبيعة في محاورة فيدون وهذا يدل على ان مفهوم الطبيعة والعنوان أصبحا مألوفين في ذلك الوقت، لكن لم تكن هناك صياغة فعلية للمفهوم أي لم يكن له بعد فلسفي. في العهد السفسطائي كانت هناك مناقشة حول اللغة: هل هي نتاج الطبيعة أم نتاج قواعد اجتماعية. ولقد استخدم أفلاطون الطبيعة في ارتباطها بالنفس. كما أولى أرسطو لمفهوم الطبيعة أهمية كبيرة، حيث تكررت التعليقات حوله تاركا مسافة بينه وبين أفلاطون الذي أفرط في الاهتمام بالرياضيات في نظر أرسطو.

يرى غدامير أن المفهوم الارسطي للطبيعة الذي يدل على المظهر الأول للوجود لم يستخدم من قبل من طرف هيراقليطس وامبادوقليس" يجب أن نحتفظ باستمرار بتفوق المفهوم الأرسطي إذا رغبنا في تقييم الاستشهادات بالفلسفات قبل سقراط"[135]. ويرى غدامير أن ربط بداية الفلسفة بطاليس والمدرسة

[134] المصدر نفسه، ص 51.
[135] المصدر نفسه، ص 54.

المالطية كما يذهب إلى ذلك هيغل هشا وضعيفا. يناقش كذلك منظور آخر وهو مقاومة الفلسفة الاغريقية للخلفية الدينية والذي يتلخص في العبارة: "من الميثوس إلى اللوغوس" وهذا يدل على أن الميثوس له علاقة بدين هوميري ويتساءل عن حقيقة وجوده. وهو يدل حسب هيراقليطس على موروث شعري مارسه شاعر شفويا كان على شكل ملحمي هو هوزيود. ولقد أشار ارسطو إلى هوهيروس وهزيود بوصفهما تأملا في الشؤون الدينية، ولكن ارسطو يتحدث أكثر عن الأفكار المنظمة كونيا وعن العائلة السماوية وما يدل على أن هذه العبارة فيها التباس.

يرجع غدامير إلى محاورة فيدون أين يجعل أفلاطون سقراط مخططا لسيرته الفلسفية وأين يطرح مسألة علاقة النفوس بالحياة والموت. وفي هذا السياق يشير إلى إساءة فهم اوغسطين للنفس بوصفها الوعي الباطني الذي اختلط بتعاليم المسيحية، بينما تدل هذه الكلمة في الألمانية على العاطفة وهذا يعني أنه هناك تأثير للموروث الشعري الهوميري عن النفس، لكن تبقى كل هذه الأمور غامضة. وعلى الرغم من هذا الغموض تبقى النفس في مركز التدين وهذا ما يدفعه للتساؤل هل النفس نفس يحي الحيوانات والناس؟ وهل هو شبيه بنور أول وجد ضمن الوجود الإنساني، نور المعرفة الأولية ونور الذاكرة؟ وهو يعترف بغموض كل هذه المسائل وبالتالي لا يمكن ان تستخدم للفهم. لذلك يعود إلى محاورة فيدون لكي يدرك المشكلة التي شغلت المفكرين في عصر افلاطون. يتساءل هل النفس طاقة حيوية للحياة؟ هل هي قدرة روحية؟ هل تفكر؟ ولقد تناول أفلاطون هذه المشكلة وبه نستطيع أن ندرك كيف تعامل الفلاسفة قبل سقراط مع الموت. ويتحدث عن خلفية محاورة فيدون حيث كان مشاركي سقراط في الحوار هما من أتباع فيثاغورث اللذان عاشا في المنفى، وبذلك لا يمثلان أتباعه الأصليين، بل يمثلان تطور القوام الديني والسياسي لدى فئة من العلماء وبذلك لم يعودا فيثاغوريين واتباع دينه. وهنا يتساءل من هم الفيثاغوريون الحقيقيون فالفكرة التي لدينا عنهم تبنته مدرسة أفلاطون. إذا كانت هناك رياضيات فيثاغورية وضعت على خلفية دينية لكن في عصر افلاطون لم يكن هناك دين وإنما هناك علم والمحاورين كان عالمين لا يتوفران على معرفة دينية " فكيف تدبر أفلاطون أن ينقل، بسهولة، مناقشة موروث ديني

قديم وعلم ينتميان لعصره إلى بنية المحاورة، وادمجهما في وصف المشتركين في المحاورة؟"[136]. وهنا يؤكد غدامير ان تصور العلم الذي يشير إليه أفلاطون لا يتطابق مع ما كان مفهوما في زمن موت سقراط وهذه المحاورة قد كتبت بعد زمن طويل من موته وبذلك فإن أفلاطون تبنى شخصية سقراط في تأسيسه للأكاديمية وفي نظرية المثل " تلك الاكاديمية التي يمكننا أن نسميها بلا تردد مدرسة حقيقية على النقيض مما سمي بمدارس السفسطائيين والذريين أو المدرسة الإيلية... الخ التي لم تكن تقام على مؤسسات"[137]. ما يحاول أن يوضحه هنا غدامير هو أن محاورة فيدون مرتبطة بالموضوع الذي يبحث فيه وبالتحديد في مشكلة النفس، حين يسرد السيرة الذاتية لسقراط المتكونة عبر أفلاطون. وهو يرى أن الوصف الذي قدمه أفلاطون لا يصف اتجاهات الفلسفة قبل سقراط لكن يصف انعطافه تجاه المثل.

تطرح محاورة فيدون مشكلة الحياة والموت وماهية الكائن الإنساني وماهية علاقته بالنفس والخلود التي لها أصل ديني، لكن هل هناك أساس عقلاني لكل هذه المسائل؟ يفتح غدامير باب التأويل بداية من مفهوم التطهير. يأخذ أفلاطون مجموعة من الطقوس الفيثاغورية ويلبسها معنى جديدا حيث يرتبط الخلود بانفصال النفس عن الجسد حسب ما تقتضيه النظرة الأخلاقية والدينية، وهو يؤكد أن مصير الميت يعتمد على أخلاقه في الحياة، لكن لا يقدم أفلاطون على لسان سقراط أي دليل منطقي على ذلك بل هو يلجأ إلى البلاغة وهذا تعبير عن محدودية العقل أمام سرية الموت والخلود، وعلى أن المجادلة غير ملائمة لإثبات الخلود. كما أن اعتباره التذكر هو مصدرا للمعرفة يعود إلى عدم إمكانية حصول المعرفة في التجربة (مثل التساوي ومثل النفس لا تدرك بالتجربة الحسية).

يؤكد أنه يجب أن تتغير طرق ملاحظة الماضي ومعرفته، لكي يكتب التاريخ من جديد من طرف كل جيل بالنظر لامتداد التغير التاريخي. إن الموروث لم يصل إلى خلاصته حيث مازالت تعبيرات أخرى للفكر تفتح منظورات جديدة. و يشير أنه يصعب معرفة جميع الأحكام المسبقة في تكوين الفهم إذ ليست لدينا معرفة شفافة عن أنفسنا، و هذه الأحكام تعبر عن تجذرنا في الموروث الذي نحاول

[136] المصدر نفسه، ص63.
[137] المصدر نفسه، ص 64.

استنطاقه في النصوص ، و هذا ما يجعل الموقف التأويلي صعبا .كما يؤكد على وجود اختلافات بين كتابات أفلاطون و كتابات أرسطو و على اختلافات بين نصوص أفلاطون نفسه" و يجب أن تساءل هذه النصوص باستمرار بطريقة تجعلها تجيب عن الأسئلة بطريقة مختلفة في كل عصر ...الموروث ليس شيئا صارما، فهو لم يثبت مرة و إلى الأبد"[138]، و عليه يجب إقامة محادثة مستمرة مع هذا الموروث .

يعود غدامير إلى جزء مهم في محاورة فيدون، يتناول موضوع المعرفة المتعلقة بالبحث في أسباب الصيرورة والفناء، والذي يعكس معاناة سقراط من أجل المعرفة وتحصيل علوم عصره المتمثلة في الطب والطبيعة، والتي حاول بموجبها فهم النفس وفهم نشأتها، وكيف نشأ التذكر، وكيف نشأت المعرفة على التذكر، وكيفية تكوين الآراء. وتقوم المشكلة الافلاطونية على التساؤل حول كيفية ظهور شيء ثابت في مجرى الخبرات الحسية، والسعي نحو فهم التعارض بين الحركة والثبات. وهو يصل إلى تقديم فهم عن النفس من خلال الارتباط بين الأفكار المختلفة، فالنفس مرتبطة بمثال الحياة الذي لا يتوافق مع مثال الموت، وبالتالي فهي سرمدية وأبدية لا تموت، بل ترتفع إلى حالة عليا من حالات الوجود.

يرى غدامير أن محاورة فيدون تمثل أول خطوة في الطريق المؤدي من تصور النفس كأصل للحياة إلى التصور الجديد للمعرفة والرياضيات، ويرى أن أفلاطون يحاول في محاورة ثياتيتوس أن يقدم توضيحات أكثر عن مشكلة التقابل بين التصورين الحيوي والروحاني للنفس[139].

يستهل أفلاطون محاورة ثياتيتوس بتقديم تعريف للمعرفة بوصفها ادراكا حسيا، حيث يمثل ثياتيتوس مفكرا رياضيا، ولكنه لا يريد الحديث عن وظيفة الاحساسات كما هو الحال عند أرسطو، ولكن ما يقصده هو البداهة أو هو إدراك حسي توظفه الرياضيات بشكل مختلف يتعدى كونه مجرد برهان واضح. ويدل الادراك الحسي هنا على الوضوح الذاتي أين لا يسع المرء إلا أن يرى. يشرح سقراط في هذه المحاورة النظرية التي ترى ان الادراك الحسي ذا طبيعة فيزيائية حيث تظهر الحركات البطيئة كشيء متوقف بينما تظهر الحركات السريعة كشيء متدفق ومتغير حسب تصور امبادوقليس.

---

[138] المصدر نفسه، ص 77.
[139] المصدر نفسه، ص 95.

لكن سقراط يرى أن الادراك ليس مجرد حركة فيزيائية، وهو يجادل أن الإدراك ليس مواجهة بين العين وما هو موجودن ذلك لأن العين عضوا للنفس " صحيح أن الرؤية تتم بمساعدة العين، ولكن ليست العين هي التي ترى"[140] . يستحضر أفلاطون الفلاسفة السابقين بدءا بهراقليطس وامبادوقليدس وبروتاغوراس وهوميروس، ويرى أنهم كلهم يؤيدون فكرة حركة الأشياء وبذلك يخالفون بارميندس وكأنهم لم يسمعوا به، وفي كل هذا يقول غدامير " وبهذا الصدد يجب أن يفهم بوضوح أننا نتعامل مع حالة من حالات التهكم، ومع خيال وبناء صادرين عن عقل أفلاطون"[141]. ذلك لأن مفهوم الحركة لا ينفصل عن مفهوم السكون، وما يقوله أفلاطون يتعارض مع تصور بروتاغوراس، لكن ما يقوله هو تأويله هو ولا يخص بروتاغوراس، حيث يظهر ويفسر كيفية الاكتفاء بالعقل في ملاحظة ما هو واقعي وتأويله.

يضيف غدامير أن هذا البناء الأفلاطوني يظهر في فقرة أخرى حين يشير إلى موقفين متقابلين هما: دعاة الحركة ومؤيديها ودعاة السكون الذين تبنوا موقفا ثوريا ضد النظرة المهيمنة، أي نظرة الحركة العامة فهم يصرون على استقرار الوجود.

بعدما تبين لأفلاطون أن المعرفة لا تساوي الادراك الحسي بل هي فعالية نفسية، يؤكد ان ماهية المعرفة ظن " إن المعرفة ظن يؤدي اللوغوس معه دورا مصاحبا. أنه ظن مؤسسا عقلانيا"[142].وهذا الهدف الذي تسعى اليه المحاورة أي فهم المعرفة بوصفها لوغوس، لكن تنتهي المحاورة تقديم تعريف مناسب له.

تأتي محاورة السفسطائي لتركز اهتمامها على مسالة اللوغوس " وبهذا المعنى، تعد خاتمة محاورة ثياتيتوس، في الحقيقة، مدخلا إلى محاورة السفسطائي"[143]. يجد غدامير في هذه المحاورة عرضا لمجموعة أقوال يعرضها أفلاطون بشكل مفصل عن مرحلة ما قبل سقراط. وهو هنا يقدم تفسيرات بشكل نقدي

---

[140] المصدر نفسه، ص 97.
[141] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[142] المصدر نفسه، ص 98.
[143] المصدر نفسه، ص 99.

لقصص أسطورية. إن محدث سقراط في هذه المحاورة هو شخص غريب قدم من إيليا، يتحدث عما هو موجود ويؤكد ان كل ما قيل سابقا حول هذا الموضوع هو مجرد رواية خرافية. ونجد أن هذا الغريب يروي في هذه المحاورة أن شخصا قد قدم عرضا لثلاثة مبادئ متصارعة ومتحدة ببعضها البعض في نفس الوقت، ثم هناك شخص آخر يزعم وجود جوهر ثنائي مثل الرطوبة والجفاف مرتبطة ببعضها البعض، ويقول أيضا أنه هناك موقفا ثالثا هو موقف الإيليين الذي يعتقد البعض أنه بدأ مع اكسينوفان. لكن غدامير يعتبر ذلك فيه الكثير من الغموض، ويقول إنه من الخطأ تأويل القول على أن اكسينوفان هو مؤسس المدرسة الإيلية حيث لا يتوفر على عناصر كافية لتأكيد ذلك" فمن المؤكد أنه لم تكن هناك مدرسة إيلية، وأن اكسينوفان ليس مؤسسها. ومن الراجح أيضا أنه كانت له علاقة ضعيفة ببارمينيدس. وهنا أنا أعي جيدا أن قولي هذا يتناقض مع تقليد جمع الأقوال الذي يعود إلى أرسطو"[144].

في هذه المحاورة يعبر أفلاطون عن نفسه ويبين أن الايليين بدأوا التفلسف قبل اكسينوفان، ويؤيده غدامير في ذلك حيث يرى أن الفلسفة الايلية تمثل ردا على المحاولات الأولى في تفسير الكون عند المالطيون. وهو يظهر مكانة اكسينوفان في مكان آخر حيث يظهر التغيرات التي طرأت على اهتمامات المجتمع الارستقراطي الذي أصبح يهتم بعلم جديد بدلا من فكر هوميروس وهزيود، حيث كان اكسينوفان يروي نصوصهما الميثولوجية، ثم حين ينتقل إلى صقليا يتناول في قصائده الكون كشيء مقدس وان هناك آلهة مختلفة. لكن غدامير يشك في اعتبار ما يقوله افلاطون مصدرا تاريخيا لترتيب زمني لمرحلة ما قبل سقراط. ثم يشير افلاطون في آخر هذه القائمة إلى المصادر الأيونية المتمثلة في هيراقليطس وامبادوقليدس.

يرى غدامير أن هذه القائمة تصنف السابقين طبقا لعدد مبادئهم حيث تضم الأولى ثلاثة مبادئ والثانية مبدأين أما المدرسة الإيلية فهي تضم مبدأ واحد. ولقد تم التأكيد من طرف هذا الشخص الغريب على أن هؤلاء المفكرين الأوائل يرون حكايات خرافية ويؤكد على ضرورة اتخاذ خطوة جديدة نحو فهم دلالة ما هو موجود، في حين اكتفى السابقون بالحديث عن ارتباط الأشياء الموجودة فيما بينها

[144] المصدر نفسه، ص 100.

ويصورونها على شكل صيرورة، لذلك يتواصل الحديث لبحث هذه المشكلة مما أدى ظهر الصراع بين مؤيدي الحركة ومؤيدي السكون.

تشير إحدى وجهتي النظر هذه الى إرث الماديين، ويعتقد غدامير أنه من السذاجة أن ننسب مفهوم المادة إلى فلسفة ما قبل سقراط، إذ ليست هناك أقوالا تؤكد ذلك، فحتى مفهوم الماء عند طاليس لم يكن مفهوما ماديا. وكل ما نجده هو إشارة إلى الأشياء الموجودة والتي يمكن لمسها وهو مفهوم دينامي فرضه العقل. ويتوصل الحوار مع الماديين الى الاعتراف بنتيجة لا تقبل الجدل تتعلق بالحياة وبوجود النفس والقيمة.

حتى الفيثاغوريون يعتبرون أصدقاء الأفكار في تأكيدهم أن الوجود لا يتحرك ولا يتغير، ولقد تم حسبه تفسير التعارض بين من يمثل الحركة ومن يمثل السكون بشكل سيء، فالوجود هو امكان ينطوي على عقل له حياة ويؤثر ولا يمكن أن يكون دون حركة، حيث أنه هناك تناوب بين الحركة والسكون، بذلك لا يقصي أحدهما الاخر. يتحدث عن تبادل الاختلاف والتشابه لإثبات وحدة الحركة والسكون، ولكن يظل كل ذلك غامضا " ومن دون ريب، فإن العلاقة بين هذين الزوجين المختلفين من المفاهيم ليست واضحة تماما"[145]. ومع هذا يعرف افلاطون كيف يجعل العلاقة بين المتناوبة علاقة قابلة للفهم.

ما يقصده افلاطون هو فهم المكانة الانطولوجية للنفس التي تتكرر في عدة محاورات، وبذلك يكون قد تجاوز مشكلة الحركة والسكون.

3-4) تأويل نصوص أرسطو

يصر غدامير على أن بداية العلم والفلسفة الاغريقيين تفهم من خلال اجابات أفلاطون وأسطو عن التساؤلات التي طرحتها هذه البداية. والتي كانت في نظره تمثل مدخلا لفهم موضوع الطبيعة " وبعملنا هذا كان علينا أن نعنى بالحقيقة القائلة إن فهم أية شذرة من هذا النص المبني جيدا لا يمكن أن يستقيم

[145] المصدر نفسه، ص 105.

من دون أن نأخذ باعتبارنا مجمل حركة الفكر والحوار التي جرت بين أفلاطون والماضي"[146]. وعلى هذا الأساس ناقش موضوع النفس باعتبارها مبدأ للحياة وفكرا وعقلا. وكان حريصا على توضيح البداية التي يقصدها، بأنها ليست زمانية بل منطقية تتمثل في المبدأ الذي يقوم على أساسه كل شيء. ولقد كانت هذه البداية في الظلام بالنسبة لأفلاطون، حيث كان يصف اكسينوفان برسول ما قبل التاريخ.

وهو يعتبر أنه حتى ما يقوله أفلاطون لا يجب أن ينظر إليه على انه وثائق تاريخية أو شهادات لها قيمة تاريخية، بخصوص هذه المرحلة التي يمكن أن تمثل البداية في نظر البعض. فهي يمكن أن تقود إلى الخطأ فيما يخص تحديد تسلسل التواريخ الزمنية.

ينتقل غدامير في هذا الفصل إلى البحث في أثر فلسفة ما قبل سقراط في إطار الفلسفة الأرسطية، ذلك لأن شهادات أرسطو كانت مرجعا لجمع الكثير من الأقوال التي تنسب إلى هذه المرحلة. ولقد قام أرسطو بهذا العمل بسبب مشكلات واجهت فلسفته، حيث كرس كتابيه " الطبيعة" و "ما بعد الطبيعة" لحوار بين أفلاطون وأسلافه. وبالعودة إلى هذا الحوار يأمل غدامير في فهم المسألة التي صاغتها المدارس الملطية والإيلية والذرية.

يرى أن أفلاطون وأرسطو يشتركان في الاشتغال على الكلمات، وكانا تابعين لسقراط بينما يلاحظ أن الرواقية والهيللنية قد أعادت تأسيس الأصل ليس على أساس الكلمات، إلا أن هذا الاشتراك لا ينفي وجود اختلاف بينهما، ذلك ان أفلاطون أخذ توجها رياضيا، بينما أخذ أرسطو توجها مخلصا لعلم الطبيعة ولعلم الحياة. كما أن أرسطو لا يوافق على تفسير الطبيعة على أساس المثل أي مثال الحرفي البارع فهذا يتعارض في نظره مع مفهوم الطبيعة، ولم يكن مقتنعا بالأساطير والمثل ولهذا قال إن محاورة طيماوس تقدم استعارات جوفاء تخلو من أي قيمة وخالية من الاتساق لذلك يحول هذه الاسطير إلى مفاهيم تعبر عن ماهية الطبيعة منها: المادة، أصل الحركة، الشكل، الغاية، الزمان والمكان، تصف مهارة الحرفي البارع باعتبار أن المعرفة تعتبر مهارة أو فن، وكانت المهارة تستخدم للتعبير عن نظام العالم.[147]

---

[146] المصدر نفسه، ص 111.
[147] المصدر نفسه، ص116.

يرى غدامير أن العلل الأربعة عند أرسطو لم تكن من أجل الميتافيزيقا بل لمبحث الطبيعة، وأفكاره لم تقدم بشكل منهجي بل بشكل متنام، يؤكد فيه أرسطو اختلافه عن أفلاطون. فقد كان يهدف إلى نقد افلاطون وبارميندس والفلسفة الايلية " وأرسطو يقدم هناك ملاحظة نيرة تماما تفيد أنه لا مكان للايليين في علم الطبيعة"[148]. ذلك لأن علم الطبيعة يدرس الأشياء المتحركة، لكن الإيليين ينكرون الحركة ونقده كان أيضا موجه لأفلاطون " أن ارسطو هاجم، في الواقع، وجهة نظر أفلاطون بصورة غير مباشرة عبر نص بارميندس"[149].

كما ينقد أرسطو أيضا خبراء الطبيعة أو علماء الفسلجة، وهو يميز بين صنفين: صنف يقول إن الأشياء تنشأ بالتكاثف والتخلخل، وصنف يقول بالانفصال عن خليط ما. وهو يشير بالصنف الأول إلى انكسيمانس الذي يقول إن الهواء هو المبدأ الأساسي، لإنه يأخذ عدة أشكال عبر التكاثف والتخلخل. وارسطو ينسب هذا النمط من التفكير إلى الملطيين. أما الصنف الثاني فهو يحيل به إلى انكسيمندر وامبادوقليس وانكساغوراس.

لكن غدامير يقر مرة أخرى أن عمليتي المزج والفصل لجأ اليهما ارسطو لنقد الايليين في رفضهم لتعدد عمليات الطبيعة وقابليتها للتغير، لكنها هي في الحقيقة أطروحة أرسطية معروفة ومتكررة في فقرات عديدة وهذا ينطبق حتى على نظريته في الجسيمات.

بناء على ذلك يرى غدامير أنه لا يمكن السير بمقتضى الطريقة الارسطية، وتكييف انكسيمندر ضمن هذه النظرية، لأن ذلك يعد استباقا لأثر النقد الايلي ومفارقة تاريخية. ويقول إن نظرية انكسيمندر مركبة فوق فلسفة انكساغوراس، وهذا التركيب له أساس في التراث حيث تم من قبل نسب ثيوفراسطس إلى انكسيمندر حسب رأي ديلز. ولذلك فهو يرى أنه من المضلل اتباع ارسطو في تأكيده على أن الماء والهواء قد افترضا كمبدأين، ذلك لإنه هنا نتعامل حسب غدامير مع قابلية الأشياء للتغير وليس مع عناصر وجواهر مادية، وهذا يؤكد حسبه اختلاط نظرية انكسيمندر بفكر أرسطو، إذ ينسى بعد

[148] المصدر نفسه، ص 117.
[149] المصدر نفسه، ص 118.

ذلك انكسيمندر ويظل انكساغوراس الذي هو شخصية فكرية موجودة في زمن سقراط عرفت من خلاله فلسفة المفكرين الأوائل.

ونفس الملاحظة تنطبق على طاليس حين يقول أرسطو أنه يقول إن الماء هو العنصر الأصلي، نتيجة ملاحظته أن الحياة لا تقوم بدون رطوبة. لكن غدامير يرى أن هذه الفكرة لا تتطابق مع التفكير السائد في القرن السادس بصدد نشوء الكون، بل هي تتوافق مع فكرة أرسطو القائلة إن الماء عنصر أصلي لأن قطعة الخشب تطفو على السطح ويحملها الماء، وهذه هي الفكرة التي تطابق التفكير الملطي. أما افتراض الماء أصلا للحياة يفترض تطور علم الحياة الذي لم يحدث في زمن طاليس. وهذه الفكرة سادت في القرن الخامس، حتى ما قيل عن القرن الرابع هي في الحقيقة أقوال أرسطو[150].

يرى غدامير أن أرسطو لم يقصد هذه التحريفات، لكنه لم يكن يعط أي أهمية للاختلافات بين الفلاسفة، لإنه كان مهتما فقط بنفس المشكلات وعليه يقول غدامير أن من يرغب في دراسة مرحلة ما قبل سقراط على أساس كتابات أرسطو عليه أن يرجع إلى اهتماماته المعرفية أولا.

يبرر غدامير إعادة النظر في نصوص أفلاطون وأرسطو بوجود فجوة بين القصد والجهاز المفاهيمي. وإصرار افلاطون على العمل المنهجي جعله ينظر بسخرية إلى نظريات ما قبل سقراط، كما لو أنها أساطير لم تنجح في توضيح المفاهيم. بينما يستعمل أرسطو مفاهيم أكثر دقة مثل الجوهر لتجاوز غموض مفهوم المادة " تسعى مناقشتنا إلى أن تبين أساسا أننا نقف هنا في أصل عملية جمع الأقوال. ومع ذلك، فإن هذا الأصل هو في الوقت نفسه تحريف للمقاصد الحقيقية لمفكري الغرب الأوائل"[151].وعليه فإن أرسطو لم يكن مقنعا بالنسبة لغدامير، لإنه لا يستخدم مفاهيم واضحة وأنه يستخدمها من أجل التغلب على التصور الرياضي للطبيعة، ويجعل مفهومه للعلل يتيح لعالم الأشياء اليومية المصنوعة أن تكون في الطليعة[152]. تصبح المادة شيء ضروري للصنعة لا تنطوي على وظيفة مستقلة " لا نستطيع

[150] المصدر نفسه، ص 123.
[151] المصدر نفسه، ص 124.
[152] المصدر نفسه، ص 126.

حل مشكلة ماهية الطبيعة بالشكل الذي قدمه أرسطو في كتاب الطبيعة "[153]. ففي الحقيقة إن أرسطو يشدد على أن المادة شيء لابد منه من أجل مناهضة النزعة الفيثاغورية الافلاطونية، ومن أجل أن يدافع عن وجهة نظره وهو حل يكتنفه الغموض[154].

ينتقد أرسطو مفهوم الصانع عند افلاطون ويعتبره مجرد استعارة فارغة وصورة تعكس اعتقاده أنه هناك عقلا يهيمن على الواقع، لكن أرسطو يرى أن هذا المفهوم العقلي مفقود، لذلك يتساءل عن الكيفية التي يصبح بها الكائن العيني المحدد جزء من الطبيعة. وهنا تثار مشكلة الأصل والتكوين والصيرورة التي تفترض شيئا لم يكن موجودا من قبل، ويتساءل أرسطو كيف يكون ذلك ممكنا دون الاستعانة بكائن بارع أسطوري، ودون اللجوء إلى العدم الذي لا يمكن التفكير فيه. فحسبه العدم غير موجود وهو هنا يتفق مع الحجة الإيلية التي ترفض استخدامه، ولذلك يقدم مفاهيم مناسبة للكائنات الطبيعية ولحركتها، ويوظف مصطلح الفقدان أي أنه يفسر البرودة مثلا بفقدان الحرارة وليس بسبب فعل آخر خارجي يقوم به فنان بارع. وبالفقدان يحل أرسطو مشكلة النشوء والتكوين المرتبطة بمفهومي الوجود بالقوة والوجود بالفعل. وبذلك يلغي التناقض المتأصل في الحركة ويعارض فيثاغورث وأفلاطون. ولكن غدامير يقول انه ينبغي تأويل ما يريده أرسطو بصدد الايونيين وبخصوص موقع انكسيمندر وعلاقته بهذه المدرسة. أما عن اكسينوفان فهو يرى– غدامير–أنه ليس مفكرا، ولم يكن مؤسس المدرسة الايلية التي يرى أنه على الأرجح لم تكن موجودة، بل هي من اختراع عصر لاحق [155]. لقد كان شاعرا عاطفيا وخطيبا يلقي قصائد تعالج الفضائل " وهذه شهادة على قيمة استثنائية حتى إذا لم نكن نستمع هنا إلى صوت فيلسوف إنما إلى صوت شاعر عاطفي"[156]، فهو لم يكتب عبارات منطقية، وحين قال إن الإله الموحد يحكم العالم بعقله وهو يظل في مكانه من دون حركة نسب إلى المدرسة الايلية. يرى غدامير أن هذه المشكلة ناقشها الملطيون في حديثهم عن الكل(الماء، الهواء...) و هو الموضوع نفسه الذي يناقشه سقراط في محاورة فيدون حين يعبر عن استيائه من الحكايات التي تدور حول الطبيعة. حتى ما يقوله

[153] المصدر نفسه، ص 127.
[154] المصدر نفسه، ص 128.
[155] المصدر نفسه، ص 140.
[156] المصدر نفسه، ص 140.

انكسيمندر يحمل نفس معنى ما يقوله أفلاطون في افتراضه عقلا ينظم الأشياء، وبذلك فإن مسألة نشوء الكون متكررة. وهو يؤكد كذلك أنه لا شيء يثبت أن بارمينيدس نقد هيراقليطس، وليس هناك ما يثبت انهما متعاصرين، فربما لا يعرف أحدهما الآخر "كل ما في الأمر أن المخطط الأرسطي والهيغلي الذي تبنته نزعة القرن التاسع عشر التاريخية التي عد بارمينيدس طبقا لها ناقدا لهيراقليطس، وكذلك المخطط النقيض الذي ظهر في القرن العشرين، أقول إن هذين قاما في الأخير بدور لعبة عقيمة"[157]. لكن يبقى أن كل منهما قد أجابا عن تحدي فلسفي بطرائق مختلفة وأنهما انجزا مهمة في إطار تطور الفكر الاغريقي المبكر.

3-5) تأويل قصيدة بارمينيدس

يرى غدامير أن قصيدة بارمينيدس تشكل النص الأصلي الأول فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة. فعلى الرغم من الطابع الأسطوري الذي ميز الإرث الاغريقي إلا أنه يحمل قيمة فلسفية، حتى المدرسة الايلية لجأت إلى الشعر في صياغة الشذرات كما أنه توجد علاقة بين التفكير المفهومي والنظرة الدينية الملحمية. لكن هذه العلاقة انقطعت مع أفلاطون حيث جعل هذه السمة خاصة بأسلافه، لكن هو يدشن التفكير العقلي والجدل، وبالتالي دشنت طريقة جديدة في التفكير معه ومع أرسطو. لكن هذا التفكير المفهومي ورد في عمل بارمينيدس في شكل شعري، وبفضل عناية افلاطون اكتسبت القصيدة أهمية كبيرة. وبالعودة اليها يجد غدامير أن النص لم يكتب لمناقشة معلم آخر مناقشة جدلية، فالقصيدة لها طابع ملحمي. ورغم هذا هناك من يقر بوجود مناقشة نقدية بين أنصار الصيرورة ومؤيدي الثبات أي بين بارمينيدس وهيراقليطس، حسب ما ورد في بعض التأويلات الخاصة بالنزعة التاريخية والدراسات الفيليلوجية في القرن التاسع عشر. فهذا الاعتقاد كمن يساوي بين الوجود واللاوجود على نحو متناقض" وفي أي حال، فإذا ما أخذ المرء الأسلوب الملحمي ككل بعين الاعتبار فسوف يتعذر عليه، حسب رأيي، الدفاع عن هذا التأويل"[158]. حيث استخدمت كلمتين هما أراء الفانين للتعبير عن الجماعة التي يفترض

[157] المصدر نفسه، ص 145.
[158] المصدر نفسه، ص 149.

أن بارمينيدس يواجهها، لكنها في الحقيقة تشير إلى الكائنات الإنسانية وهي ليست مناسبة لأي مجابهة نقدية ضد هيراقليطس، بل هي ترد على وجهات النظر الشائعة. وغدامير لا يتفق حتى مع الترتيب الزمني بينهما بناء على هذه المجابهة التي تفترض أنه مادام بارمينيدس قد نقد هيراقليطس فهذا يثبت أنه أتى بعده.

ولعل أكثر ما يثبت صحة وجهة نظر غدامير في ان بارمينيدس كان يواجه عامة الناس هو لجوءه إلى الادب من أجل التوضيح، إضافة إلى تعمده التكرار، لتنشيط مهارة الذاكرة لأن العامة لا يقرأون "ينبغي ألا ينظر إلى التكرار على أنه محض مصادفة، فهو ينتمي إلى ما يمكن تسميته مهارة الذاكرة، وهي مهارة تخص الشاعر بقدر ما تخص المستمع"[159].

الخلاصة

نستخلص من خلال هذه القراءة التحليلية لكتاب "بداية الفلسفة"، أن غدامير طرح موضوع بداية تاريخ الفلسفة من خلال الوقوف عند مرحلة ما قبل سقراط، التي تمثل البداية الفعلية لفعل التفلسف الذي أسفر عن ظهور نظريات و مدارس تساءلت عن مسائل مرتبطة بنشأة الكون و أصله و طبيعة الوجود و طرق و وسائل معرفته.و لقد اعتمد في مقاربته هذه على تأويل نصوص كل من أفلاطون وأرسطو باعتبارهما يمثلان مرجعين أساسيين لهذه الفترة ، ليبين كيف أن عملية جمع الأقوال الخاصة بمفكري مرحلة ما قبل سقراط كانت مجرد فهرسة، تحمل هراءا كبيرا ، حيث اكتفت بجمع هذه الأقوال دون تأويل لمقاصد أصحاب هذه الأعمال قديما و حديثا. إضافة إلى عدم تأكد هؤلاء من الكثير من التفاصيل والحقائق وترتيبها الزمني. وعليه فهو يؤكد على أن ما قيل عن هذه المدارس الأولى في تاريخ الفلسفة يحتاج إلى إعادة قراءة بشكل تأويلي يتوقف عند مسألة نسب الكثير من الأفكار إلى المفكرين الأوائل. يستهدف هذا العمل التأويلي فهم دلالة ومعنى هذه النصوص القديمة التي لا نملك عنها إلا بعض الشذرات، وهذا ما قام به غدامير في قراءته لقصيدة بارمينيدس.

[159] المصدر نفسه، ص 180.

المحاضرة السابعة حول المصدر" الكلمات والأشياء"

1) تقديم الكتاب

المؤلف: ميشال فوكو

ترجمة: مطاع صفدي، سالم يفوت، بدر الدين عرودكي، جورج أب صالح، كمال اسطفان

مراجعة: جورج زيناتي، مطاع صفدي

الناشر: مركز الانماء القومي، لبنان، 1989-1990

2) التعريف بالمؤلف:

ميشال فوكو(Michel Foucault) (1926-1984) فيلسوف فرنسي برز خلال النصف الثاني من القرن العشرين، يعد من فلاسفة ما بعد الحداثة ، حصل على دكتوراه في الفلسفة سنة 1961، حول تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. انخرط في الحزب الشيوعي الفرنسي في بداية الخمسينات. اهتم بمسائل المعرفة و أسسها و بنيتها الابيستيمية و علاقتها بالسلطة ، و باللاعقل ، الجنون ، السجون ، الجسد، الجنس، العقاب و المراقبة ، تاريخ الفكر الغربي و كل أشكال الاقصاء و التهميش . تأثر بالبنيوية و تبنى المنهج الأركيولوجي الحفري في دراساته. من أهم كتبه: " حفريات المعرفة"، " تاريخ الجنون"، " ميلاد العيادة"، " الكلمات و الأشياء"، " المراقبة و العقاب"، " تاريخ الحياة الجنسية".

3) تحليل محتويات الكتاب

مقدمة

يعترف فوكو بأن ولادة كتابه" الكلمات والأشياء" مرتبطة بالكاتب بورخيص، الذي يهز عادات قرائه الفكرية المحددة بجغرافية وسطوح وخطط منظمة، ويقلق الممارسات القديمة الخاصة والآخر. فقد دفعه هذا النص الذي يشير إلى تقسيم صيني للحيوانات، إلى التفكير في الحد الأخير للفكر أي فيما يستحيل التفكير فيه والذي يمثل تفكير الآخر الغريب.

ولقد كان ذلك منطلقا لفوكو لطرح تساؤلات حول ما الذي يستحيل تفكيره؟ وما ذا تعني هذه الاستحالة؟ وهو يجد في هذا التصنيف كائنات خيالية وخرافية وأخرى حقيقية مع استبعاد امكانية الخلط بينها، كما أن تشويه بعض هذه الكائنات لا يغير شيئا من جسدها الحقيقي. والمستحيل لا يتمثل في الخرافي ذلك لأن هذا الأخير يبدو كذلك بدون جدال، لكن المستحيل كامن في المسافة الضيقة التي وضعت فيها إلى جانب حيوانات أخرى كالكلاب والذباب، أي في الترتيبات التي اعتمدت في الربط بين الفئات على شكل مجموعات ألف بائية " إن ما هو خارق لكل مخيلة، لكل فكر ممكن، هو ببساطة المجموعة الألف بائية (أ، ب، ج، د) التي تربط بكل الفئات الأخرى كل واحدة من هذه الفئات"[160]. يرى فوكو أن الغريب في الأمر ليس في اللقاء المستهجن ولا في المجاورة المفاجئة لأشياء لا علاقة بينها، لكن هي الخلفية التي تستعمل بموجبها حروف العطف"الواو" وحروف الجر "في" و "على" حيث تجد كل هذه الأشياء مكانها المشترك، ويشير بورخيص أن هذا المكان قد أصابه الخراب" إن ما هو مستحيل ليس تجاور الأشياء، وإنما الموقع نفسه الذي يمكن لها أن تتجاور فيه"[161].

يتمثل هذا الموقع أو المكان المشترك في الصوت الذي يلفظ تعدادها، والصفحة التي تدون هذا الصوت. إذن هذا اللامكان يفتح مكانا لا يخطر بالبال. نجد في هذا التصنيف فئة مركزية تستند إلى

[160] ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 21
[161] المصدر نفسه، ص21.

مفارقات معروفة، وعلى أساس محدد للتوزيع عبر فئات وداخل خانات " إن العبث يدمر حرف العطف "و"، في التعداد حين يصيب بالاستحالة حرف الجر" إلى" حيث تتوزع الأشياء الوارد تعدادها"[162].

إن الشيء الذي يثير اهتمام فوكو هو ما الذي يخفيه هذا التصنيف وراء الخط الموجه لهذه التصنيفات. ويشير إلى الفوضى الموجودة في هذه الأنساق وفي هذه التنظيمات، ذلك لأن الأشياء موزعة في مواقع مختلفة يستحيل إيجاد مكان استقبال لها وأن نحدد لها مكانا مشتركا. أما اليوتوبيات فإنها تقدم مكانا خارقا واسعا ووهميا، وتمنع من تسمية هذا وذاك وتحطم الأسماء العامة، وتدمر النحو الذي يبني الجمل ويربط الأشياء والكلمات بعضها ببعض ويواجه بعضها بعضا. كما أنها تسمح بالخرافات وهي تجفف الحديث و توقف الكلمات عند حدودها، و ترفض النحو و هي لا تظهر نظام الأشياء ولا هوياتها و اختلافاتها من خلال السطح الموحد الذي تتوزع عليه الأشياء، لكنها تركز على المتشابهات التي لا اسم لها و التي توضع في جزر منفصلة، و بذلك فإن هذه التجمعات لا تستمر لأن الهوية التي ترتكز عليها واسعة و غير مستقرة إلى مالانهاية " يجمع المريض و يفصل، يراكم المتشابهات المختلفة، ويدمر أشدها وضوحا، و يبعثر الهويات، و يركب المعايير المختلفة و يهيج ، ثم يعيد الكرة، و يقلق، ويصل أخيرا إلى حافة الغم"[163].

يتساءل فوكو عن معيار التصنيف وأرضيته، ووفق أي مجال للهويات والمتشابهات؟ وكيف توزع الأشياء المتشابهة والمختلفة؟ أي كيف يتم الدمج والعزل والمقاربة؟ وماهي عتبة التشابه والاختلاف؟

في كل ثقافة نجد قوانين أصولية تنظم لغتها ومجالات ادراكها وممارساتها وقيمها، يجد الانسان نفسه فيها، وفي مقابل ذلك تقوم نظريات وتأويلات بدراسة هذا النظام لفهم قوانينه وأسبابه ومبادئه. وبين الإثنين يظهر مجال يلعب دور الوسيط وهو ملتبس وغامض لكنه سهل التحليل، وهو يشمل الثقافة التي تبدأ في الابتعاد عن أنظمتها الأولى وقوانينها وتتحرر منها مدركة أنها ليست الأنظمة الوحيدة الممكنة والأفضل، تتحرر من شبكاتها اللغوية والادراكية والعملية وتضعها موضع نقد تظهر كتجربة

[162] المصدر نفسه، ص 21.
[163] المصدر نفسه، ص 22.

عارية للنظام وصيغ وجوده[164]. وهذه التجربة هي التي تشكل موضوع الدراسة في هذا الكتاب. حيث يبحث فوكو عن المنطلق الذي جعل من هذه النظريات و المعارف ممكنة، و كيف تكون نظام المعرفة و ما هي الخلفية التاريخية لظهور الأفكار و تكوين العلوم و تشكل العقلانيات والفلسفات " إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي، الابيستمية Epistémè حيث المعارف- منظورا إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو إلى صورها الموضوعية- تغرز وضعيتها و تظهر هكذا تاريخا ليس تاريخ كمالها المتزايد، و إنما بالأحرى تاريخ شروط امكانياتها"[165]، يبحث داخل هذه المعرفة عن التشكلات التي ولدت الصور المختلفة للمعرفة التجريبية و هذا ما يعنيه بالأركيولوجيا التي لا تدل على التاريخ بالمعنى التقليدي.

أظهرت هذه الدراسة الأركيولوجية وجود انقطاعين في ابيستمية الثقافة الغربية هما: الانقطاع الذي دشن العصر الكلاسيكي في منتصف القرن السابع عشر، والانقطاع الذي طبع بداية القرن التاسع عشر والذي يمثل عتبة الحداثة " وعبثا كنا نملك الانطباع عن حركة شبه مستمرة للعقلانية الأوروبية منذ عصر النهضة وحتى أيامنا"[166]. تبين الأركيولوجيا أن نسق الوضعيات قد تغير في القرنين الثامن والتاسع عشر، ذلك لأن نظام وجود الأشياء وطريقة تقديمها للمعرفة قد تغير. ولقد مس هذا التغير اللغة والنظم الطبيعية والقيمة والثروة ونظرية التمثيل. ولقد أدى هذا الوضع إلى ميلاد الانسانيات الجديدة حيث دخل الانسان ميدان المعرفة والانتروبولوجيا. يريد فوكو بيان تصدعات وانقطاعات الثقافة الغربية.

نثر العالم

- 1)المتشابهات الأربع

يرى فوكو أنه حتى نهاية القرن السادس العشر، اعتمدت الثقافة الغربية على التشابه في بناء المعرفة، وفي تأويل النصوص وتفسيرها وفي تصوير الأشياء المرئية واللامرئية، باعتبار أن التكرار يسود نظام العالم

---

[164] المصدر نفسه، ص 24.
[165] المصدر نفسه، ص 25.
[166] المصدر نفسه، ص .25

والأشياء. لكن فوكو يتوقف عند اللحظة التي اختفى فيها التشابه ويكف عن انتمائه إلى المعرفة، ويتساءل كيف كانت فكرة التشابه في نهاية هذا القرن؟ وكيف كان ينظم المعرفة؟ وماهي الأشكال التي تتشابه بمقتضاها الأشياء ببعضها البعض؟

لقد كانت دلالة التشابه في هذه الفترة واسعة وثرية حيث أنها تدل على: التعاقد، الاجماع، التشارك، السلم، الصداقة، المساواة، التناسب، التعادل والرابطة. لكن هناك أربعة أشكال رئيسية مرتبطة بتمفصلات المعرفة وهي:

أولا: التوافق يدل على تجاور الأشياء المتلائمة في المكان وقربها من بعضها البعض، مما يؤدي إلى نشأة علاقة قرابة بينها، ولأن تحتل موقعا في العالم وتتبادل الأثر، وتتواصل فيما بينها، وهذا ما يفرض نظاما مشتركا وسلسلة العالم المترابطة والمتشابهة في حلقاتها. هو توافق بين النبات والحيوان والإنسان والأشياء الأخرى التي تتبادل فيما بينها بشكل مستمر وتؤثر في بعضها البعض.

ثانيا: المنافسة والتي تمثل الشكل الثاني من التشابه والذي يدل على التوافق المتحرر من قانون المكان، والسكون وتفكك السلسلة وعلى تبادل الأشياء المبعثرة والتباعد، فهو تشابه بلا اتصال وتبادل عن بعد. يقوم على الانعكاس مثلما أن عقل الانسان يعكس حكمة الله، حيث يحدث نوع من التقليد دون تقارب وتسلسل، هو نوع من التكرار كالذي ينعكس من خلال المرآة التي تبطل مسافة المكان وتنتصر عليها. وهنا يتساءل فوكو: في هذه الانعكاسات أين الحقيقة؟ وأين الصورة المنعكسة؟ هذه إشارة إلى الازدواجية والتوأمية الطبيعية في العالم حيث يصعب القول أيهما أعطى الشبه للآخر. ولا يعبر هذا التنافس على الجمود بل على حركة التأثير التي تتفاوت في الدرجة حسب درجة الضعف أو القوة. وبذلك لا يتساوى الشيئين المتبارزين في القيمة والكرامة. لكن قد تبقى المنافسة مفتوحة حيث يستولي الشكلان على بعضهما البعض.

ثالثا: التماثل أو القياس هم مفهوم قديم ومألوف، لكن استخدامه أصبح مختلفا. فيه يحدث تراكب بين التوافق والتنافس، يؤمن المجابهة بين المتشابهات. هو تشابه على مستوى العلاقات والروابط

والصلات، يمد عددا كبيرا من القرابات والإنسان هو الذي يدعم هذا التماثل" ولكن هذا الإنسان نفسه بالمقابل، ينقل التشابهات التي يتلقاها من العالم. إنه المقر الأكبر للنسب، والمركز الذي تأتي إليه العلاقات لتستند إليه ثم تنعكس منه من جديد"[167].

رابعا: التعاطف يمثل الشكل الرابع من التشابه وهو يقوم بوظيفته بحرية تامة دون مسافة ولا تسلسل، يطوف كل الأمكنة في كل العالم، ينشأ من اتصال واحد ويملك قوة كبيرة هو الذي يثير حركة الأشياء ويقارب بينها، هو مبدأ حركة، يجذب الأشياء الخفيفة والثقيلة ويثير حركة داخلية تؤدي إلى انتقال الكيفيات التي يحل بعضها بعضا، كما أنه له قدرة على التمثل وجعل الأشياء متطابقة لبعضها وعلى خلطها وإزالة فرديتها.

إن هوية الأشياء قائمة على التشابه مع الأشياء الأخرى مع الحفاظ على تميزها وفرادتها " إنه التأرجح الدائم للتعاطف والتنافر الذي يستجيب لهما. إنه يفسر أن الأشياء تنمو وتتطور، وتختلط، وتتلاشى، وتموت، ولكنها تتواجد بشكل لا حدود له"[168].

توجد هذه الأشكال الأربعة في عناصر الوجود: النار، الهواء، الماء والتراب فهي تتنافر وتتشابه وهذا ما يجعل العالم يبقى هو هو.

– 2)التواقيع

يرى فوكو أن التشابه يحمل علامات وتوقيعات تساعد على كشف ومعرفة المتشابهات" فمن غير العبث التوفق عند قشرة النباتات لمعرفة طبيعتها، إذ لابد من المضي مباشرة إلى علاماتها"[169]. ويقوم نسق التوقيع بقلب علاقة المرئي باللامرئي، فالتشابه هو الشكل اللامرئي الذي يجعل أشياء العالم مرئية. ولهذا يحتاج إلى من يخرجه من اللامرئية إلى المرئية بواسطة وجه مرئي، والذي يتمثل في الشعارات

[167] المصدر نفسه، ص 43.
[168] المصدر نفسه، ص 44- 45.
[169] المصدر نفسه، ص 46.

والحروف والأرقام والكلمات والهروغليفيات ومختلف الأشكال الخطية التي تتقاطع وتتكرر وتجعل من التشابهات وكأنها كتابا مفتوحا يجب فك رموزه.

ومن أجل هذا الغرض يتوقف فوكو عند اللغة وعند الإشارات التي تتشكل منها، ليعرف كيف تعيدنا إلى الأشياء التي تدل عليها. ففي الأشياء علامات شبيهة تقول شيئا عنها ويمكن قراءتها، كما هو الحال بالنسبة لبعض النباتات التي تحمل علامة شفاء بعض الأمراض، إن التماثل وصلة القرابة هي التي تجعلها مرئية، والتعاطف هو الذي يقيم التواصل. كما أن التعاطف والتنافس هما اللذان يشيران إلى التماثل. ويُعرف التنافس بقياس التماثل مثل أن العين نور لأنها تنشر النور على الوجوه. إن التعرف على المتشابهات يكون باكتشاف التوافق، كما أن إشارة التوافق هي التعاطف وهكذا تتشكل الدورة وتنغلق " وفي هذا ودون شك، فإن التشابه في نظر معرفة القرن السادس عشر هو الأكثر عالمية وكلية"[170]. فهو الأشد مرئية لذلك ينبغي البحث عنه لأنه أشدها اختفاء، فهو الذي يعين شكل المعرفة ويضمن ثراء محتواها.

يتم اكتشاف هذه العلامات عن طريق علم التأويل، الذي يتضمن مجموع المعارف والتقنيات التي تسمح للإشارات بأن تتكلم وتكشف عن معانيها، إضافة إلى علم السيمياء الذي يضم مجموع المعارف والتقنيات التي تبين أين توجد هذه الإشارات وتحدد ما يجعلها كذلك وتبين روابطها وقوانين تسلسلها. وكل هذا لا ينفصل عن البحث في التشابه أي اكتشاف الأشياء المتشابهة، فالتراكيب والقوانين وروابطها وتواصلها لا يختلف عن التشابه، الذي يظهر في هذه الشبكة.

– 3)حدود العالم

يمثل كل ما أشار إليه فوكو أعلاه ابيستمية القرن السادس عشر، وهو يحكم على طابع هذه المعرفة بالفقر على الرغم من غزارته، فهو غزير لأنه غير محدود بالنظر لعدم استقرار التشابه، فهو طالما يعاد إلى تشابه آخر ويستدعي تشابهات جديدة، حيث لا يكون صلاحه إلا بتراكم التشابهات وهذا كله

[170] المصدر نفسه، ص 48.

يتم بشكل لامتناه وتكون المعرفة بجمع العناصر المتشابهة. لكن ومادام التشابه هو رابطة بين الإشارة وما تدل عليه فإن " معرفة القرن السادس عشر قد حكمت على نفسها بألا تعرف سوى الشيء نفسه، ولكن ألا تعرفه إلا في نهاية لا يمكن بلوغها إطلاقا لمسيرة بلا حدود"[171].

يعود فوكو إلى المقولة التي تقول إن العالم صغير، والذي هو مفهوم قديم لعب دورا أساسيا في القرن السادس عشر حيث ساهم في التشكل المعرفي لهذه الحقبة، إذ تم تطبيق لعبة التشابهات على كل ميادين الطبيعة، فكل شيء وعلى نطاق واسع يجد مرآته ويقينه الكوني الأكبر، انطلاقا من التشكل العام للطبيعة، وبذلك يضع حدودا أمام المجال الذي لا تترابط فيه المتشابهات، وينحصر داخل عالم منغلق "إن الطبيعة، بوصفها لعبة إشارات وتشابهات، تنغلق على نفسها حسب الشكل المزدوج للكون"[172].

كان هم فوكو هو القيام بدراسة أركيولوجية للمعرفة في هذه الفترة أي البحث فيما جعلها ممكنة، حيث كان هناك في قلب المعرفة ضرورة ملاءمة الغنى اللامتناهي للتشابه وهنا تلتف الإشارات والتشابهات حول بعضها بشكل حلزوني لانهائي، وبذلك تكون العلاقة بين العالم الكبير والصغير ضمانا للمعرفة ونهاية لتدفقها.

5) كتابة الأشياء

يرى فوكو أنه ينبغي دراسة اللغة كونها تمثل جزء من التوزيع الكبير للمتشابهات والتوقيعات، وهي غامضة وغير شفافة كما أنها تختلط بأشكال العالم وتحوي كل العلامات والدلالات، تقيم في العالم بين النباتات والأشجار والأحجار والحيوانات، ولذلك فهي من الطبيعة. ولقد كانت من قبل شفافة في شكلها الأول حين وهبها الله للناس، وكانت تحمل التشابه بالأشياء. ولكن حُطمت هذه الشفافية في بابل عقابا لهم، وبعدها وظهرت اللغات وفقدت التشابهات الجذرية وعلامات التسمية الأولى، بينما احتفظت بها اللغة العبرية، نظرا لكونها تمثل اللغة المشتركة لله والإنسان والحيوانات. لم تعد تشبه الأشياء التي تسميها لكنها بقيت تستمر بشكل آخر لتشكل مجالا لانكشاف الحقيقة. إن علاقة اللغة بالعالم

[171] المصدر نفسه، ص 49.
[172] المصدر نفسه، ص 49.

هي علاقة تماثل وليست علاقة معنى، فهي تمثل صورة الأشياء وتحمل وظيفة رمزية، هكذا يعاد بناء العالم في القرن السابع عشر بتسلسل الكلمات وترتيبها في المكان، وهذا كله يفترض الكتابة.

تعد الكتابة من الأحداث الكبرى في عصر النهضة وفي الثقافة الغربية، بعد ظهور المطبعة ووصول النصوص الشرقية وتأويل النصوص الدينية، وعليه أصبحت اللغة مكتوبة وأصبحت الكتابة هي العقل الفعال وهي وحدها تملك الحقيقة.[173]

تقوم المعرفة على نقل لغة إلى لغة، وعلى جعل كل شيء يتكلم، وهي ليست في البرهان بل في التأويل والشرح، تلك هي العلاقة التي كانت تقيمها لغة القرن السادس عشر مع نفسها. وتعتبر عملية تنمو ولا تتوقف مع استمرار ظهور الشروحات، ما يجعلها تحمل بعدا مفتوحا. فالشرح لا يكتمل، وهو موجه نحو الشيء الغامض والمختفي في اللغة. بقيت اللغة حبيسة هذه اللعبة أي في هذه الفجوة بين النص الأول ولاتناهي التأويل، وهذا ما يجعلها بحاجة إلى دراسة أركيولوجية " إننا نرى أن تجربة اللغة تنتمي إلى الشبكة الأركيولوجية نفسها التي تنتمي إليها معرفة أشياء الطبيعة"[174]. لا يمكن استخلاص التماثلات الا بمقدار ما تشكل هذه التماثلات نصا، وهذه اللعبة اللامتناهية تطمئن بالوعد بوجود نص مكتوب يكشف عنه التأويل في يوم ما.

- 7) كينونة اللغة

يرى فوكو أن اللغة توجد في كيانها الخام والبدائي بشكل بسيط مادي كعلامة وكجزء من أشكال العالم، ولكنها سرعان ما تولد شكلين من الخطاب، حيث نجد فوقها الشرح الذي هو كلام جديد يتضمن نفس الإشارات، ونجد تحتها النص الذي يفترض شرح ما هو مخفي تحت العلامات المرئية للجميع. لكن هذا سيختفي بعد نهاية عصر النهضة، وذلك بعد تثبيت التعابير التي كانت تتأرجح بلا نهاية بين تعبير أو أكثر، وبذلك تجد اللغة مكانها في النظام العام للإشارات المعبرة. وهذا أدى إلى انتقال السؤال من التساؤل حول كيف نتعرف على أن الإشارة تدل على ما تعنيه، إلى التساؤل حول كيف

[173] المصدر نفسه، ص 55.
[174] المصدر نفسه، ص 55.

للإشارة أن ترتبط بما تعنيه؟ وهذا ابتداء من القرن السابع عشر حيث سيجيب العصر الحديث عن هذا التساؤل: بتحليل المعنى. أما العصر الكلاسيكي فسيجيب: بتحليل التصور والتمثيل. وعليه تصبح اللغة حالة خاصة من المغزى، بعد أن كانت حالة خاصة من التمثيل. هذا ما أدى إلى ظهور كينونة جديدة للغة تلمع من خلال الأدب الذي يجب أن يفكر فيه أيضا أركيولوجيا.

التماثل

1) دون كيشوت

يعود فوكو إلى رواية دون كيشوت ويبين أنها تصل إلى الحد، حيث تنتهي معها لعبة التشابه والشارات وتظهر معها علاقات جديدة. نجد البطل دون كيشوت يقف أمام علامات التشابه، ويكون هو بطلا لذاته، لكنه لا يبتعد كثيرا عن السهل المألوف المرتبط بالتماثل، ولم يتمكن من عبور حدود الاختلاف. كينونته هي لغة أوراق ونصوص وتاريخ قد دون سابقا، تائه بين تشابه الأشياء، يجب أن يعرف ما يقوله لنفسه وللآخرين وأي شارات يعطيها لهم " وكل حادثة، وكل قرار، وكل مأثرة ستكون شارات بأن دون كيشوت هو بالفعل شبيه بكل هذه الشارات التي نقل عنها"[175].

يريد دون كيشوت امتحان الشارات التي يكون شبيها بها، لأن هذه الشارات المقروءة لم تعد شبيهة بالكائنات المرئية، وكل النصوص المكتوبة والروايات تظل بلا مثيل لم يشبهها أحد في السابق، ولغتها تبقى لانهائية لا يملؤها أي شبه. هو يتشبه بالنصوص التي يعد هو ممثلها الحقيقي ويبرهن بعلامات على أنها تقول الحق، وأنها فعلا تمثل لغة العالم. وبذلك ينجز الوعد ويعيد صنع الملحمة، لكن بشكل معاكس، حيث أنه إذا كانت القصة تحكي مآثر حقيقة، فهو يكتب قصصا لا مضمون لها، ويسعى إلى فك رموز العالم وتحويل الواقع إلى شارات مطابقة للأشياء.

يبحث دون كيشوت عن المتشابهات ويوقظ الشارات النائمة ليجعلها تتكلم، وتكون الخادمات والفنادق شبيهة بالقصور والسيدات، وتكون لغة الكتب بشكل خفي. وبذلك يدخل اللاتشابه في

[175] المصدر نفسه، ص 61.

يقين التشابه، ما يؤدي إلى أن تكف الكتابة معه عن أن تكون نثر العالم، ويدخل السلبي إلى عصر النهضة ويحل التفاهم بين التشابهات والشارات، وتصل التماثلات إلى الإحباط والهذيان، وتصبح الكلمات بلا مضمون، وتتيه في المغامرة، ولا تجد شبيها يملؤها، ولا تطبع الأشياء بسماتها.

وفي ظل هذا الوضع تكون للغة قدرات جديدة، حيث يتم الاعتراف بها في القسم الثاني من الرواية بأنه الانسان الحقيقي كبطل للكتاب، ويصبح الكتاب هو نفسه بلحمه وعظمه، فبعدما كان تائها، أصبحت له حقيقته بفضل اللغة. تفكك الشارات والتشابه يؤدي إلى تكوين شخصية المجنون لاباعتباره المريض لكن باعتباره انحرافا ووظيفة ثقافية لا غنى عنها، والتي كانت مستلبة من قبل في روايات العصر الباروكي ومسرحه، هي الشخصية التي تقلب كل القيم " في الادراك الثقافي الذي ساد عن المجنون حتى نهاية القرن الثامن عشر، ليس المجنون هو المختلف إلا بقدر ما يجهل الاختلاف، فهو لا يرى في كل مكان سوى التشابهات وشارات التشابه، وكل الشارات تتشابه بالنسبة له، وكل التشابهات لها قيمة الشارات"[176]. كما تظهر شخصية الشاعر الذي يعثر تحت الاختلافات على قرابة الأشياء وعلى تشابهات مبعثرة، فهو يسمع كلاما آخر وأعمق يذكره بزمن تشابه الكلمات بالأشياء. وعليه تظهر تجربة اللغة والأشياء الجديدة في الثقافة الغربية من خلال اللقاء وجها لوجه بين المجنون والشاعر، حيث يقوم المجنون بجمع الشارات ويملؤها بتشابهات، بينما يقوم الشاعر على العكس من ذلك بدور مجازي ويصغي للغة أخرى بلا كلمات وبلا خطاب هي لغة التشابه" إن الشاعر يجئ بالمتشابه إلى الشارات التي تقوله، في حين أن المجنون يشحن كل الشارات بتشابه ينتهي إلى محوها"[177]. وهكذا فهما يعبران عن وضع الثقافة الغربية في حدها الأقصى الذي يطرح مسالة الهويات والتطابقات.

2) النظام

يتحدث فوكو عن قضية الانقطاعات ويقول انه يصعب تحديد حدودها، سواء بالنسبة للتاريخ أو بالنسبة للفكر، إذ أنه ليس من السهل رسم خط فاصل بينها، وبالأخص معرفة النظام الذي تخضع له.

[176] المصدر نفسه، ص 63.
[177] المصدر نفسه، ص 64.

يدل الانقطاع على بداية التفكير بطريقة مختلفة، وفي شيء آخر مختلف، والتوقف عن الطريقة السائدة السابقة. وهذا يطرح مشكلة علاقة الفكر بالثقافة ومكانة الفكر في العالم، ويتساءل فوكو هل حان الوقت لأركيولوجيا الفكر أن تحدد الأنساق والتسلسلات الداخلية، للقيام بجولة حول الفكر لمعرفة الاتجاه الذي يهرب منه.

في بداية القرن السابع عشر أطلق على هذه الفترة اسم الحقبة الباروكية، حيث كف الفكر فيها عن التحرك في عنصر التشابه ولم يعد شكل المعرفة، ولكن موطن الخطأ والالتباسات، حين يضفي على شيئين متشابهين الحقيقة اعتمادا على توفرها في أحدهما، وبذلك ينغلق على نفسه ويصبح مجرد لعبة سحرية ووهمية. ولقد كانت معارف القرن السادس عشر مشوهة ومختلطة في التقارب الذي تقيمه بين الأشياء. وبعدها تصبح أشكال التشابه منسية وغير عقلانية. هذا ما فعله باكون Baconحين قدم نقدا تجريبيا للتشابه في أشكال الوهم التي يخضع لها ويحطم الأصنام: أصنام الكهف وأصنام المسرح التي جعلتنا نعتقد أن الأشياء تشبه النظريات التي تعلمناها، وحتى تلك الأصنام التي تقول إن الأشياء تتشابه فيما بينها، في حين أن الطبيعة مليئة بالاستثناءات والاختلافات، بينما يرى العقل ا– في حالة الأوهام– الاتفاق والانسجام والتشابه في كل مكان، ويطلق نفس الاسم على أشياء من طبيعة مختلفة. كل هذه الأصنام تتطلب من العقل أن يحذر منها حتى يدرك الاختلافات الموجودة في الطبيعة.

وحتى ديكارت بدوره ينقد التشابه ولا يعتبره الشكل الأولي للمعرفة، بل يعتبره خليط غامض يحتاج إلى تحليل. ولكنه لا يستبعد العمل المقارن بل يعتبره كليا شاملا وشكلا نقيا، وبه نعثر على الامتداد والحركة والتشابه، أي على طبيعة الأشياء البسيطة. ونجد المقارنة حتى في الاستنتاج حين نقارن بين الحد المطلوب والحد المعطى، حيث تتم المعرفة بمقارنة عدة أشياء فيما بينها.

كل ذلك كانت له نتائج على الفكر الغربي، حيث لم يعد التشابه يشكل مقولة أساسية في المعرفة، مما أدى إلى تغيير ابيستمية الثقافة الغربية " وبذلك فإن كل ابستيمية الثقافة الغربية تبدو مغيرة في أوضاعها الأساسية. وبشكل خاص في المجال التجريبي حيث كان انسان القرن السادس عشر ما يزال

يرى القرابات والتشابهات والملاءمات تنعقد فيما بينها، وحيث كانت تتقاطع بلا نهاية اللغة والأشياء– كل هذا الحقل الشاسع سيتخذ تشكلا جديدا"[178]. يمكن تسمية هذا الشكل الجديد بالعقلانية، أين اختفت الاعتقادات الخرافية والسحرية ودخلت الطبيعة في النظام العلمي.

لقد حدثت تعديلات على مستوى المعرفة، والتي تتمثل في اعتماد التحليل بدل التراتب التماثلي أي عدم قبول الصلات التي تقام بين الأشياء، وبدل ذلك القيام بإخضاع الأشياء المتشابهة للمقارنة والبحث عن الوحدة المشتركة وعلى التطابق والاختلافات، وتبني الإحصاء. وبذلك يتم تأكيد الاختلافات والتطابقات والتمييز بينها " بهذا المعنى، يفرض التمييز على المقارنة البحث الأولي والأساسي للاختلاف: أن يعطي المرء نفسه بالحدس تمثيلا بينا للأشياء، وأن يدرك بوضوح الانتقال الضروري لعنصر من عناصر السلسلة إلى العنصر الذي يعقبه مباشرة"[179].

بإقامة المعرفة على التمييز ينفصل التاريخ والمعرفة عن بعضهما، فمن جهة نجد آراء وعدم تفاهم بين المؤلفين تشكل جزء من التاريخ، والتي لا تشير كلها إلى الحقيقة، ومن جهة أخرى نجد العلم الذي يتضمن أحكاما مبنية على الحدس، وهنا ترتبط الحقيقة بالإدراك الواضح والمتميز. وتكون الكلمات محاولة للتعبير عنها، ولكن ليست علامتها، وبذلك تدخل اللغة في الشفافية والحياد.

في هذه الحقبة من النصف الثاني من القرن السابع عشر أصبح المبدأ الآلي لتفسير بعض حقول المعرفة مثل الطب، يقوم على النزعة التجريبية الرياضية كالفيزياء والفلك. وهنا تكون الشارات أدوات للتحليل وعلامات على الهوية والاختلاف ومفاتيح للتنظيم والتصنيف.

3) تمثيل الشارة

لقد تغير نظام الشارات منذ النصف الأول من القرن السابع عشر، أي تغيرت وظيفته والشروط التي تمارس فيها، حيث كفت عن أن تكون وجها للعالم، وكفت أن تدل على علاقات التشابه والقرابة.

---

[178] المصدر نفسه، ص 67.
[179] المصدر نفسه، ص 68.

هذه الشارة يمكن أن تكون طبيعية أو اتفاقية، يمكن أن تنتمي إلى مجموع أو تنفصل عنه. ويمكن أن تكون يقينية ثابتة كما يمكن أن تكون احتمالية. وهي كلها لا تقتضي التشابه بل هي تحل محله في مجال المعارف التجريبية. ومادام العقل يحلل فإن الشارة تظهر، ومادام أيضا يمتلك شارات فإن التحليل يبقى متتابعا. إن ما يجعل الفكر الكلاسيكي أركيولوجيا هو انفصال الشارة عن التشابه في القرن السابع عشر ما سمح للأشكال الجديدة بالظهور وهي: الاحتمال، التحليل، النسق واللغة وجعلها ممكنة.

4)التمثيل المضاعف

لقد أصبحت الشارات ذات أهمية كبيرة في العصر الكلاسيكي وامتدت إلى الفكر بأجمعه وأصبحت تشمل التصور وتسكن في الفكر وتجوبه كله، فالفكرة المجردة تعني الادراك الذي تكونت منه، والفكرة العامة هي فكرة مفردة تستخدم كشارات لأفكار أخرى، والمخيلات هي شارات للإدراكات التي صدرت منها، والاحساسات هي شارات بعضها البعض.

5) مخيلة التشابه

كانت الشارات في عصر النهضة تحمل مهاما ثقيلة تحررت منها في العصر الكلاسيكي، بعدما أصبحت تسكن داخل التمثيل وفي الفكر، وبعد اسقاط التشابه خارج مجال المعرفة. لكن رغم ذلك لا يمكن انكار دور التشابه في هذا المجال القائم على علاقة المساواة والنظام، لأن المقارنة تفترض شيئين متشابهين حيث يستعمل في الاستنباطات الخاصة بالأنواع والأجناس وحتى المفاهيم التجريدية الأخرى "على الحاشية الخارجية للمعرفة، المشابهة هي هذا الشكل الموسوم بالكاد، هذه البداية الأولى لعلاقة يتوجب على المعرفة أن تغطيها في كل اتساعها، لكنها تبقى دوما تحتها على طريقة ضرورة خرساء لا تمحى".[180]

إن التشابه يقيم إلى جانب المخيلة وهو لا يظهر إلا بفضلها، وحتى المخيلة لا تقوم بدورها إلا بالاعتماد عليه. فحين نعود إلى أبسط الانطباعات التي نجدها في التمثيلات والتي لا نجد فيها تشابها،

[180] المصدر نفسه، ص 77.

فإنه لن تكون هناك أية إمكانية لكي تذكر الواحدة بالأخرى ولإظهارها وتمثيلها في الخيال، ولا يمكن اجراء أية مقارنة، ولن تعطى حتى الهوية البسيطة، وسيجري التغير بلا ركيزة. إن القدرة على الاستذكار تقتضي اظهار انطباعين متشابهين أحدهما حاضر والآخر كف عن الحضور" بدون المخيلة ليس هناك من تشابه بين الأشياء"[181]. إذن إن الأشياء التمثيلية تقاضي التشابه، وهذا لن يتم بدون تدخل المخيلة التي تعد أحد خواص الطبيعة الإنسانية، والتشابه إحدى خواص الطبيعة.

6) الرياضيات (العلم العام) وعلم التصنيف

تكون المجال التجريبي في العصر الكلاسيكي على أساس مشروع علم عام للنظام، وعلى نظرية الشارات التي تحلل التمثيل، وعلى توزيع الهويات (التطابقات) والاختلافات في جداول منظمة. ولقد تلاشى في القرن التاسع عشر، ويُنظر إليه اليوم انطلاقا من وضعياتنا، ونشوهه بمقولات هي مقولاتنا، وهو لا يمكن إعادته، لأن مجالاته التي تتمثل في الانسان والحياة والطبيعة لا تقدم نفسها للمعرفة عفويا وباستسلام.

إن ابيستمية العصر الكلاسيكي لها علاقة بمعرفة النظام، أي ترتيب الطبيعة البسيطة باللجوء إلى منهج الرياضيات الكلي المتمثل في الجبر، وعلى أساس علم قوانين التصنيف فيما يتعلق بالطبيعة المعقدة، الذي يتطلب بناء نسق الشارات. إن علم التصنيف يستلزم استمرارية الأشياء وقوة المخيلة لإظهار ما ليس موجودا. كما أن النظام التجريبي يتطلب تحليل المعرفة لإبراز كيفية بناء هذا الاستمرارية المختفية عبر الزمن. هذه التحليلات التجريبية لا تتعارض مع العلم الرياضي الكلي، بل هو من مستلزماتها من أجل بناء النظام، هذا ما يسمح بإقامة نسق يبين تقارب وتباعد وتجاور التمثيلات وعلاقاتها النظامية ورسم جدول التطابقات والاختلافات.

إن التحليل الأركيولوجي للمعرفة يستوجب إعادة تكوين النسق العام للفكر الذي يحدد شروط إمكانية المعرفة والحاملة لتاريخيتها.

[181] المصدر نفسه، ص 78.

التكلم

1)النقد والشرح

يرى فوكو أن وجود اللغة في العصر الكلاسيكي كان وجودا سيدا وكتوما في نفس الوقت، ذلك لأنه من جهة، لقد تلقت الكلمات مهمة تمثيل الفكر، لكن من جهة أخرى، لا يدل ذلك على أنها تعيد انتاج الفكر بدقة، وعليه فإن اللغة لا تحمل من الداخل فعل الدلالة بشكل جوهري وبدائي. الكلمات تستدعي الفكر وتشير إليه من أجل اظهاره لكنها ليست موازية له. هذا ما يجعل اللغة شبه غير مرئية وشفافة ولم تعد تشكل أي مشكلة، بعدما كانت في عصر النهضة تعتبر علامات تستدعي لغة أخرى للشرح والتفسير، ما يجعلها متحركة ومختلطة بالأشياء. للكن اعتبارا من القرن السابع عشر توارى اللغز المحير للغة في لغز العلامة الذي حل محل لغز الدلالة، حيث لم تعد اللغة موجودة بعد أن انحصر دورها في التمثيل أو التصور.

في القرن السادس عشر كانت اللغة في حال من الشرح الدائم، وهذا يفترض وجود لغة تسبق في وجودها الخطاب الذي تتكلم به، أي وجود النص كمبدأ أولي وكشرط للشرح. لكن في العصر الكلاسيكي يمحى النص بعد انتشار اللغة في التمثيل الذي يجري في الشارات اللفظية التي تظهره والذي هو قائم على الاستدلال، ما يجعل اللغة إمكانية منفتحة وحيادية موضوعها الخطاب ولم يعد يطلب منه الكشف عن الكلام الغامض المختفي تحت الشارات، بل يطلب منه كيف يعمل وما هي التمثيلات التي يشير إليها والعناصر التي يقسمها، كيف يحلل ويركب وكيف يقوم بدور التمثيل"لقد أخلى الشرح المكان للنقد"[182]. وبناء على ذلك تغيرت علاقة اللغة إزاء نفسها، وهذا ليس بالأمر السهل، لأن النقد يعارض الشرح، حيث أنه لا يقوم باكتشاف مضمون مخفي، بل يقوم بتحليل اللغة بتعابير الحقيقة والدقة والخصائص والقيمة التعبيرية، ويكمن الغموض في كون النقد يستنطق اللغة ويسألها عن حقيقتها وكذبها وشفافيتها وعتامتها وعن حضورها في الكلمات

[182] المصدر نفسه، ص 86.

التي تمثل النقد ذاته. ولقد أدى ذلك إلى ظهور التعارض بين الشكل والمضمون الذي كان ملازما لضعف العلاقة النقدية. لقد مورس النقد أولا على المستوى الفكري من حيث نقد الكلمات أي نقد المفردات الموروثة من أجل بناء العلم أو الفلسفة، ونقد التعابير العامة، كما تجلى على المستوى النحوي في تركيب المفردات ونظام الكلمات وبناء الجمل. ويمتد النقد حتى إلى الأشكال البيانية والاستعارات، أي إلى علاقة الكلمات بالمضمون الذي تمثله. ومنه بدأ الاشتغال على النصوص الدينية باعتماد المناهج النقدية، حيث لم يعد المقصود هو إعادة قول ما سبق قوله وإنما تحديد الأشكال والصور والنظام والغايات التعبيرية التي تقول الحقيقة في خطاب الأنبياء "منذ العصر الكلاسيكي، تعارض الشرح والنقد بشكل عميق. وإذ يتحدث عن اللغة بمفردات التمثلات والحقيقة، فإن النقد يحاكمها ويدنسها. في حين أن الشرح، إذ يحافظ على اللغة في فيضان كينونتها ويطرح عليها الأسئلة حول سرها، يتوقف أمام وعورة النص السابق، ويأخذ على عاتقه المهمة المستحيلة، المتجددة على الدوام، بأن يكرر في ذاته ولادته: إنه يقدسه"[183].

2) النحو العام

ارتبطت وظيفة اللغة بالتمثيل الممثل بشارات لفظية، يتساءل فوكو عن النسق الخاص باللغة وكيف تقوم الشارات بوظيفة التمثيل؟ وهو يشير إلى الطابع الاعتباطي والجماعي للكلمات حيث اختارها الأفراد لأنفسهم وكانت محض اتفاق أو عنف على الجماعة على حسب تعبير هوبز. والكلمات هي شارات أفكار نملكها في الذهن حسب لوك. والشيء الذي يميز الكلمات عن الشارات الآخر هو نظامها التعاقبي، وهذا في نطق الأصوات، وفي كون اللغة لا تمثل الفكر دفعة واحدة وإنما تنظمه على شكل أجزاء وفي خطوط منتظمة، وأن تلفظ الفكرة وصياغتها يتم بشكل متتالي.

[183] المصدر نفسه، ص 87.

يتمثل النحو العام في دراسة النظام اللفظي في علاقته مع التزامنية التي يمثلها، وهو لا يهتم لا بالفكر واللغة، وإنما بالخطاب حين يفهم كتتابع من الشارات اللفظية، والذي هو تتابع اصطناعي وهو ليس نفسه في كل اللغات " فإن ما يجعل اللغات الأجنبية معتمة بالنسبة لبعضها بعضا وعسيرة جدا على الترجمة، أكثر من اختلاف الكلمات، هو عدم تماشي تتابعها[184] . والنحو يمثل الشكل العفوي للعلم ومنطق العقل غير المراقب.

تنقسم علوم اللغة في الحقبة الكلاسيكية إلى علم البلاغة الذي يتناول التعابير والاستعارات، وعلم النحو الذي يتناول التمفصل والنظام في التعاقب. ومادام النحو هو تفكير في اللغة، فإنه يظهر علاقة اللغة بالعالمية أي في إمكانية لغة وخطاب عالميين. في هذه الحقبة لا يدل باللغة العالمية على الكلام البدائي الصافي الذي يتحدى النسيان و يعود بنا إلى قبل تفاهم بابل، لكن هي لغة قادرة على أن تعطي لكل تمثيل و لكل عنصر الشارة التي يكونا بها معلمين، و تبين كيف تتركب العناصر في تمثيل معين و كيف يرتبط بعضها ببعض، هي اللغة التي تسمح بالإشارة لكل الروابط المحتملة بين أجزاء التمثيل، و التي لها القدرة على أن تتفحص كل الأنظمة الممكنة " إن اللغة العالمية و هي في آن واحد عدد بياني و تركيبة، لا تعيد إقامة نظام الأيام الماضية: إنها تبتكر شارات، و تراكيب و نحو يجب أن يجد فيها كل نظام يمكن تمثيله مكانه"[185]. أما الخطاب العالمي فهو كذلك لا يحمل مفتاح حل لغز المعرفة، بل هو المعرفة التي وضعت في نظام وحيد، ويبين الرابطة المشتركة الطبيعية المتمثلة في الامكانية المنطلقة من التمثيل، كقاسم مشترك وأساس لكل المعارف والذي يتمثل في دراسة الأفكار. إن الإنسان يضع قواعد لأحكامه في المنطق، وقواعد لكلامه في النحو، ويدرك أن كل هذه العمليات لها مصدر مشترك ومركز وحيد يتمثل في معرفة ملكاته العقلية. وبقدر ما تكون للغة القدرة على إعطاء الشارات المناسبة لكل التمثيلات، وعلى إقامة الروابط الممكنة فيما بينها، وبقدر ما تستطيع أن تمثل كل التمثيلات، فإنها تكون الكلي الشامل. ويجب أن تكون

[184] المصدر نفسه، ص 89.
[185] المصدر نفسه، ص 90.

هناك لغة تتلقى كلية العالم، وأن يكون العالم يكمن تمثيله في كليته وأن يصبح موسوعة. وعلى هذا الأساس يمكن تأليف قواميس وموسوعات تضم أكبر عدد من المعارف في تسلسلها وتفرعاتها.

هناك تكامل بين اللغة والمعرفة، وتننقد احداهما الأخرى، وتعزز احداهما الأخرى، وتعملان على تحليل تزامن التمثيل وتمييز عناصره وإقامة الروابط التي تركبها، وفي حركة التعاقب يتكلم العقل ويعرف ونتعلم التكلم بالإجراءات نفسها ونكتشف نسق العالم ومبادئ عمليات العقل البشري. تفرض اللغة نفسها على الأفراد من الخارج، وتقودهم نحو المفاهيم المحسوسة والمجردة. تعتبر المعرفة لغة تم فحص كل كلماتها وعلاقاتها " فإن تعرف، هو أن تتكلم كما يجب وكما تقضي المسيرة الأكيدة للعقل، وأن تتكلم، هو أن تعرف بقدر ما يستطاع ووفق النموذج الذي يفرضه أولئك الذين نشاركهم الولادة. إن العلوم هي لغات أحسن صنعها، بقدر ما أن اللغات نفسها عي علوم بلا عناية. كل لغة إذن يتوجب إعادة صنعها"[186]. ويعاد صنعها من خلال الشرح والحكم عليها انطلاقا من النظام التحليلي وإعادة ضبطها حتى تتمكن المعارف من الظهور بوضوح. ومنه فإن طبيعة النحو تعمل على تنظيم التمثيل، ذلك لأن مقتضيات النحو تحليلية وليست جمالية.

هذا اللقاء والانتماء المتبادل بين المعرفة واللغة يولد حقلا تاريخيا جديدا وهو تاريخ المعرفة، ذلك لأن اللغة تضم معارف ناقصة، فإنها تمثل ذاكرة هذه المعارف في تحسنها حيث تسجل كل ما تعلمناه، فالحضارات تترك مفردات وتراكيب تعكس تطور شعوبها، تشهد على العلم والفن، وانطلاقا من اللغات يمكن وضع تاريخ للحرية والعبودية والخرافات.

ومادامت اللغة صارت نظاما فإنها أصبحت تقيم مع الزمان علاقة لم تكن من قبل. لأنه في القرن السدس عشر كان يعتقد أن اللغات تتعاقب في التاريخ وتلد فيه الواحدة تلو الأخرى، حيث كانت أقدمها اللغات الأم التي تولدت عن اللغة العبرية، لغة الرب. أما علاقة اللغة بالزمان في القرن السابع عشر فإنها لم تعد تعنى بالتتالي بين اللغات، بل تعنى بقانون تعاقب التمثيلات والكلمات

[186] المصدر نفسه، ص 91.

وبنظامها الداخلي الذي يحدد خصوصيتها، فهي تعتمد على الزمن في التحليل. واللغات تتطور بفعل الهجرة والانتصارات والهزائم وطرق التبادل وليس بقوة تاريخية داخلية فيها.

يتمثل الحقل المعرفي الخاص بالنحو العام في معالجة الانقسام الداخلي للتمثيل والذي يتم بطرق مختلفة، ما يفسر وجود عدة ضروب من النحو العام: النحو العام للفرنسية، النحو العام للإنجليزية...وهو لا يقارن بين اللغات ولا يسعى إلى تحديد قوانين كل اللغات، وإما يعالج كل لغة خاصة كطريقة في تمفصل الأفكار، ويعالج نسق التطابقات والاختلافات، ويقيم علم تصنيف لكل لغة، أي ما يؤسس فيها إمكانية إقامة خطاب. إن النحو العام يدرس العمل التمثيلي للكلمات، وتحليل العلاقة التي تربط بينها وتحليل مختلف أنماطها، والطريقة التي تسمى بها الكلمات ما تقوله، وذلك في أصلها وجذرها، وفي انزلاقها واتساعها وفي إعادة التنظيم.

3) نظرية الفعل

تمثل الجملة بالنسبة للغة تشكلها الأعم والأكثر بدائية، وحين نفككها نعثر على عناصر الخطاب وهي مبعثرة، وتحتها نجد الكلمات ولكن لا يتم انجاز اللغة بها، بل على العلاقة بينها، لأن الجملة هي التي تجعل الكلمة كلمة. واللغة تبدأ مع وجود الخطاب وليس التعبير، أي بتكوين جملة تعبر عن النفي مثلا. وتعتبر الجملة هي موضوع النحو وهي تتألف من ثلاثة عناصر هي الفاعل والصفة والصلة بينهما. ويبقى الفعل هو الشرط اللازم لكل كلام، فحتى الجمل الإسمية تخفي الفعل، ومن الفعل برزت كل أقسام الكلام الأخرى، وهو أيضا كلمة مستعملة حسب القواعد وخاضعة لشروط الإضافة والتناسب.

وبناء على ذلك يقول فوكو أنه ينبغي فحص الفعل وإزالة الغموض عنه، فهو لا يدل كما يعتقد أرسطو على الأزمنة فقط مثل الكلمات التي تحمل معاني الزمنية كالظرف والاسم، كما أنه لا يدل فقط على الانفعالات والأعمال " بل يتعين علينا أن نسلط الضوء على ما يكون الفعل: فالفعل يثبت، أي أنه يدل على أن الخطاب الذي تستعمل فيه هذه الكلمة هو خطاب إنسان لا يفهم

الأسماء و حسب بل يحكم عليها"[187]. إن الخطاب يثبت وجود صلة اسنادية بين شيئين، ويدل الفعل على الكون أي الكينونة، أو الكينونة ممثلة في اللغة، والكينونة الممثلة للغة " ومع ذلك فإنه طيلة القرن التاسع عشر، سوف تفحص اللغة في طبيعتها الملغزة كفعل: حيث هو الأقرب إلى الكينونة، والأقدر على تسميتها وعلى نقل أو ابراز معناها الجوهري وجعله جليا تماما"[188].

4) التمفصل

إن فعل الكون يحدد أول ثوابت العبارة وأكثرها جوهرية، ونحدد أقسام الخطاب الأخرى أي الصلات التي تدل على الكينونة. وفي مقابل الفعل الذي يدل على الاسناد والاثبات، نجد الأسماء التي توجد بقدر ما توجد الأشياء، وهي مرتبطة بالتمثيل الذي تدل عليه، أي أنها تدل على عنصر معين مشترك بين عدة صور، فهو يتسم بالعمومية. وتكتسب هذه العمومية بتمفصل أفقي يجمع مجموعة من الأفراد يشتركون في تماثلات معينة ويفصلهم عن آخرين. وبذلك يكون هذا التمفصل تعميما متواليا يتسع أكثر فأكثر، ويمكن أن يقسمها إلى تقسيمات بواسطة تمييزات جديدة، وهكذا ننتقل من الفرد إلى الجنس، ومن الجنس إلى النوع، وعليه فاللغة تتمفصل حول العموميات حيث يتم تصنيف الموصوفات. كما أنه يمكن أن يكون التمفصل عموديا، يفصل بين الأشياء التي تدوم بذاتها أي الجواهر، والأخرى التي لا يمكن أن تدوم بذاتها أي الصفات والمحمولات، وهذا التصنيف يتجه من الجوهر إلى الصفة. وعند تقاطع التصنيفين نجد الاسم والنعت. أي نجد أسماء موصوفة وصفات أو نعوت. للغة وظيفة تمثيلية، فهي تسمي " فلكي تفهم اللغة بأسرها في شكل العبارة العام، كان لابد وأن تكون كل كلمة، في أصغر أجزائها، تسمية شديدة التدقيق"[189].

---

[187] المصدر نفسه، ص 96.
[188] المصدر نفسه، ص 98.
[189] المصدر نفسه، ص 103.

7) التعيين

إذا كانت وظيفة اللغة هي التسمية فإن ذلك سيكون بيانا وليس حكما، وهذا يعكس علاقة معينة بالأشياء، فهي ترتبط بها بإشارة وعلامة وبصورة وحركة دالة.

8) الاشتقاق

يتساءل فوكو كيف تبتعد الكلمات عن دلالتها الأصلية وتكتسب معان أخرى قريبة وأكثر اتساعا تكتسب محتويات جديدة؟ يرى أن التغييرات في الشكل تتم بلا قاعدة، وهي غير محددة وغير مستقرة، تحدث لأسباب خارجية مثل السهولة في اللفظ، العادات والمناخ، مثلا البرد يساعد التصفير من الشفتين. أما التحويلات في المعنى فهي محدودة سمحت بظهور علم الاشتقاقات الذي يخضع لمبادئ محددة، تمثل التاريخ الداخلي للغات، تتعلق بالتشابه المرئي، أو بتقارب الأشياء، أو بالمكان الذي توضع فيه، أو الشكل الذي تحفظ فيه الصور والكتابة.

9) المضلع الرباعي للغة

لقد أشار فوكو في هذا الفصل إلى نظرية الجملة ونظرية التمفصل ونظرية التسمية ونظرية الاشتقاق، وهي كلها تشكل أجزاء لما يسميه بالمضلع الرباعي. وهي تتعارض فيما بينها وتتبادل كذلك المساندة. إن التمفصل هو الذي يملأ الجملة ويعطي لها محتوى، لكنه يتعارض معها كما تتعارض التسمية التي تمفصل الأشياء مع الاسناد الذي يصل بينها. تبين نظرية الاشتقاق حركة الكلمات انطلاقا من أصلها.، إذ هناك علاقات بين كل هذه الأطراف. وحين يحلل فوكو تجربة اللغة فإنه لا يريد بذلك تقديم عرض تاريخي لكل هذه المفاهيم، كما أنه ليس غرضه الوصول إلى الشكل العام للتفكير حول اللغة، لكنه كان يريد تعيين الشروط التي تمكن اللغة من أن تكون موضوع معرفة، ويبين حدود هذا المجال الابيستمولوجي. وهو يبين من خلال هذا المضلع كيف تتشابك اللغة مع ما هو خارج عنها. فلا وجود للغة بدون جملة أي بوجود فعل الكينونة وعلاقة الاسناد.

التصنيف

1) ما يقوله المؤرخون

هناك اتقاف على أن علوم الحياة قد ظهرت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وترجع دوافع ذلك إلى التأكيد على مكانة الملاحظة منذ بيكون وما عرفته من تحسينات على مستوى التجهيزات التقنية التي تستعين بها مثل المجهر، إضافة إلى النجاح الذي أحرزته الفيزياء في دراستها للظواهر الفيزيائية عن طريق التجريب والتنظير. ومن ثم نشأت الرغبة في اخضاع الظواهر الحيوية للدراسة التجريبية واكتشاف معقولية الكائنات الحية. ويرجع البعض عوامل ظهور علوم الحياة إلى الحاجة إلى تطوير الفلاحة، حيث كان ذلك منطلق الكثير من الرحلات لاكتشاف النباتات والحيوانات، دون أن ننسى الاهتمام بالأرض لدواع أخلاقية كما فعل روسو في جمعه للأعشاب. ولقد كان الاهتمام بها سابقا بشكل ميكانيكي لا أكثر بتأثير من الكيمياء. لكنها اكتسبت أهمية أكثر في القرن السادس عشر، ولقد طرحت هذه العلوم قضية تصنيف الأحياء، حيث تراوحت الآراء بين مؤيد التصنيف باعتبار أن الطبيعة يمكن تصنيفها، وبين معارض له على أساس التباين والتنوع الذي يُصعب هذه العملية.

لقد أشار المؤرخون إلى الصراع والجدال القائم بين النظرة اللاهوتية التي تؤكد على وجود العناية الإلهية، وبين النظرة التي تؤكد على استقلالية الطبيعة. كما أنهم يشيرون إلى الصراع بين من يؤكد على صدارة علم الفلك والميكانيكا والبصريات، ومن يؤكد على خصوصية علوم الحياة، إضافة إلى التعارض بين من يقول بثبات الطبيعة، ومن يقول بتحول الطاقة الكبرى للحياة. وهذه النقاشات ظهرت قبل داروين ولامارك. إن النظرتين اللاهوتية والميكانيكية لم تدفع بهذا العلم إلى التطور، بينما النظرة الالحادية قد دفعته نحو الأمام أي نحو القرن التاسع عشر الذي تم فيه تتويج المحاولات السابقة وانشاء علم حياة لا يضحي بالمعقولية ولا يضحي بخصوصية الكائن الحي.

ويشير فوكو إلى نتائج ما سبق قوله عن هذا العلم، ومنها صعوبة جمع شتات ما قيل وما عرفه من تعارضات، وصعوبة جمع كل تلك الأبحاث والمحاولات التي تتعلق بالإرث الأرسطي والديكارتي " يريد المؤرخون كتابة تاريخ البيولوجيا في القرن الثامن عشرن لكنهم لا ينتبهون إلى أن هذه الأخيرة لم تكن موجودة... وأنه إذا كانت البيولوجيا غير معروفة، فسبب ذلك بسيط جدا، هو أن مفهوم الحياة نفسه لم يكن موجودا. ما كان موجودا هو الكائنات الحية، التي تظهر أمام شبكة معرفة أقامها التاريخ الطبيعي"[190].

2) التاريخ الطبيعي

هناك من يقول إن تاريخ الطبيعة قد بدأ مع أنقاض الميكانيكا الديكارتية، أي بعد التأكد من عدم إمكانية ادراج العالم ضمن قوانين الحركة الخطية المستقيمة، وعندما بدأت ملاحظة صعوبة ادراج الظاهرة النباتية والحيوانية ضمن أشكال المادة الممتدة. ومن هذا المنطلق ظهرت الدراسات حول الكائنات الحية. لكن نفس الابيستمية سمحت بظهور علم الميكانيكا والتاريخ الطبيعي.

يرتبط التاريخ الطبيعي بجعل التاريخ طبيعيا، وما وجد من قبل هو مجرد تواريخ تتعلق بكائنات متفرقة كالطيور والنباتات. يشير فوكو إلى وجود نمطين من المعرفة داخل ميدان التاريخ الطبيعي، حيث أنه كان هذا التاريخ سابقا مزيجا من علامات سجلت عن أشياء بذكر عناصرها وأعضائها والتشابهات بينها وخصائصها والأساطير المرتبطة بها والأدوية التي تصنع منها واستخداماتها وطرق صيدها، لكن بعد ذلك تم التخلي عن كل هذه الدلالات، حيث أصبح يدرس العلم الكائن الحي عاريا منها ومن كل الكلمات التي التصقت به " وبهذا حصل التاريخ الطبيعي على مكانه داخل المسافة الفاصلة بين الأشياء والكلمات- إنها مسافة صامتة، خالية من أي ترسب لفظي"[191]. ويعني ذلك أنها أصبحت تفصح عن ذاته ضمن عناصر التمثيل التي يمكن تسميتها أي إمكانية رؤية ما يمكن قوله، حيث تتبع هذه الدراسة حسب" لينيه" الاسم، النظرية، الجنس، النوع، الصفات، الاستخدام، ثم ما قيل عنه.

---

[190] المصدر نفسه، ص 121.
[191] المصدر نفسه، ص 123.

تتمثل مهمة المؤرخ في جمع الوثائق والدلائل وإعادة بعث الحياة في الكلمات الميتة وتحويلها إلى لغة. يدل التاريخ في العصر الكلاسيكي على نظرة دقيقة توضع على الأشياء و تدوينها عبر كلمات متطابقة مع موضوعاتها، و يعتبر تاريخ الطبيعة أول شكل بني على أساس الكلمات و أماكن متجاورة تشكل حيز الدراسة حيث تشاهد الحيوانات في الحفلات و الاستعراضات و المبارزات ، أما في العصر الكلاسيكي، فلقد حلت محل هذه الأماكن الحدائق و المتاحف، أين أدرجت في جداول ،و كل هذا ساهم في التصنيف و الترتيب و التخزين و وضع الفهارس و وضع القوائم و القيام بعمليات الجرد في القرن الثامن عشر، أي تصنيف كل ما يشكل دائرة التاريخ، و كل ما يساهم في كتابة تاريخ حقيقي بداية من القرن التاسع عشر" أي تاريخ متحرر من المعقولية الكلاسيكية و من أحكامها ولاهوتيتها"[192].

3) البنية

إن شرط قيام التاريخ الطبيعي هو انتساب الأشياء واللغة إلى التمثيل، وهما منفصلتين، حيث يعمل على تقريب المسافة بينهما حتى تقترب اللغة من النظرة وتقريب الأشياء إلى الكلمات "فليس التاريخ الطبيعي سوى تسمية للمرئي"[193]. لقد تفنن العصر الكلاسيكي في تقليص عدد الأشياء المرئية، حيث بدأ الاعتماد على الملاحظة والمعرفة الحسية، واقصاء الأخبار المسموعة والمروية وابعاد الذوق الذي هو ليس محل اتفاق بين الناس وحصر اللمس وإعطاء أهمية أكثر للرؤية. مع الاستعانة بأدوات تقنية مثل العدسة والمجهر دون الاستغناء عن الرؤية الحسية المنهجية التي تسمح بالتعرف على الأشياء ومنحها اسما متفق عليه، ووضع حد للتشابهات الغامضة وتنقيحها. وهنا يتم التركيز على شكل العناصر وكميتها وكيفية توزعها والمقدار النسبي لكل منها. تشكل كل هذه الأجزاء ما يسمى بالبنية التي تدل على تركيب الأجزاء والعناصر المكونة للجسم. وبفعل البنية ينتقل المرئي الى اللغة، وبفضلها ينتقل إلى الخطاب الذي يأويه ويحتضنه.

---

[192] المصدر نفسه، ص 125.
[193] المصدر نفسه، ص 125.

إن البنية تربط التاريخ الطبيعي بنظام العلم الرياضي، حيث تحيل حقل المرئي إلى متغيرات، ما يسمح بإنشاء نظام التماثلات والاختلافات بين الكائنات الطبيعية.

تتجلى قيمة الحدائق النباتية والمتاحف الطبيعية التي أقيمت في العصر الكلاسيكي فيما تخفيه وليس فيما تظهره، فيما يتعلق بالتركيب الداخلي للجسم ونشاط الأعضاء وهي بمثابة كتاب يرتب البنيات وينظمها وفضاء لتناسق السمات ولتعيين الأصناف.

4) السمة

تقوم البنية بتعيين المرئي ونقله إلى اللغة، وهنا نحصل على وصف خاص لاسم علم يشير إلى الفردية الضيقة، وليس إلى المحيط الدائر به ولا إلى الجدول الذي ينتمي إليه، ولا إلى المنزلة التي يحتلها، فهو تعيين خالص. لكن كل ذلك لا يساعد على أن تكون للتاريخ الطبيعي لغة. ولتحقيق ذلك يجب أن يكون الوصف اسم نكرة، ويجب أن تضم شتات ما بقي منفصلا في اللغة السابقة، وأن تقوم بتعيين دقيق لكل الكائنات الطبيعية وأن تحدد لها موقعا ضمن منظومة التماثلات والفوارق. وهنا تكون نظرية السمة أن تماثل بين القيم التي تعين والفضاء الذي يتم داخله التفرع والاشتقاق. تعرف النباتات بمعرفة أسمائها التي تستند إلى بنية بعض أجزائها " وفكرة السمة التي تميز بشكل جوهري النباتات عن بعضها بعضا، مضطرة إلى أن تقترن، دون تغيير، باسم كل نبات على حدة"[194].

قد يبدو أن اثبات السمة أمرا سهلا بواسطة اللغة التي انكشفت في الوصف أي استنادا إلى عناصر البنية، لكن هناك صعوبة تتعلق بضرورة الرجوع إلى جميع القسمات و الملامح التي وردت في الوصف من أجل اثبات التماثلات و الفوارق بين الكائنات، و هذه المهمة غير محدودة لا تنتهي، و تحتاج لتقنيات لحصر عملية المقارنة، منها اللجوء إلى ما يسمى بالمنظومة التي تقوم على انتقاء عدد متناهي من الملامح و حصرها نسبيا، تبين ألوان ثبوتها و تغيرها في كل الأفراد الذين شملتهم الملاحظة، حيث يتم دراسة التماثلات و الفوارق استنادا إلى العناصر التي تعينها المنظومة و هذه البنية المنتقاة لتكون مصدرا للتماثلات و الفوارق تسمى السمة. وتعتبر المنظومة اعتباطية ونسبية، وبقدر ما تكون ضيقة

[194] المصدر نفسه، ص 130.

تكون الفوارق قليلة، وبذلك يمكن الإحاطة بالنباتات والحيوانات إحاطة شاملة، حيث يطلق على كل زمرة اسم خاص، ويتم تعيين النوع انطلاقا من أسماء مختلف المجموعات التي يندرج فيها. ينفذ الاسم على جميع السمات المثبتة وبذلك يتحقق ترتيب الكائنات وتعيينها، وتلك هي المهمة الأساسية للتاريخ الطبيعي. أما المنهج فإنه يتبع طريقة مغايرة إذ يلجأ إلى استنتاج العناصر بالتدريج أي أنه يستخرجها، حيث يتم انتقاء نوع ووصف كل أجزائه، وفعل نفس الشيء مع الأنواع الأخرى ومن ثم الوصول لتحديد الفوارق بين الأنواع، وبذلك يشار إلى الملامح المختلفة مرة واحدة.

المبادلة

1)تحليل الثروات

يرى فوكو أنه كما لم يكن في العصر الكلاسيكي إلا التاريخ الطبيعي، والنحو العام، فإنه لم يكن فيه أثر كذلك الاقتصاد السياسي، لأن نظام المعرفة لم يعرف الإنتاج، كما أنه بقي مجرد مفهوم فقد دقته الجوهرية ولم يحتل مكانته ضمن المفاهيم الاقتصادية. يجب أن يكون الكلام عن الاقتصاد السياسي ضمن فئة ملتحمة تضم موضوعات جزئية تتعلق بالقيمة والسعر والتجارة والتداول والريع والفائدة. بينما اقتصر ميدان العصر الكلاسيكي على الثروة دون أن ترتبط باقتصاد محدد ولا بمنظومة مفاهيم، لذلك لا يمكن اجراء أي قراءة اسقاطية وتراجعية عليه، فهو كان مجرد بداية لاقتصاد سياسي في طور النشأة. ولقد تم التفكير في المفاهيم المذكورة في القرنين السابع عشر والثامن عشر انطلاقا من تنظيم ابستيمولوجي شكل الدعامة التي يستند إليها تحليل الثروات، الذي ينسب إلى الاقتصاد السياسي، وعليه يستحيل فهم العلاقة التي تجمع بينها دون الرجوع إلى ميدان الثروات. إن التفكير في النقد والمبادلات والتجارة يرتبط بمؤسسات وبممارسة تجتمع مع التأمل النظري على نفس التربة المعرفية. يعمل فوكو على استنطاق الدعامة المعرفية التي تحدد شروط امكان أي معرفة، أي الإبيستمية التي تستند إليها الممارسات النقدية والمبادلات التجارية.

2) النقد و السعر

انحصر التفكير الاقتصادي في القرن السادس عشر في موضوع الأسعار ومادة النقود، المرتبط بمسألة غلاء أسعار المواد الغذائية وانخفاض قيمة المعادن الأمريكية وتدفقها، وأثرها على الأسعار، حيث كان المعدن نفسه ثروة وعلامة حقيقية تماما كما كانت الكلمات تتمتع بوجودها الواقعي مثل مدلولاتها.

3) المركنتيلنية

لكي يصبح ميدان الثروات موضوعا للتفكير الكلاسيكي، كان لابد من التخلي عن منطق القرن السادس عشر، بعد أن أصبحت النقود تحمل قيمة ذاتية، على خلاف المعادن الثمينة التي تشكل علامة ثروة وأصبح التبادل أساس السعر. ولقد ارتبطت هذه الأفكار والممارسات الجديدة بما يعرف بالمركنتيلية التي هي مذهب يؤمن بقيمة النقود ويقوم على التبادل بين الثروات والنقود حيث تكون النقود أداة تمثيل للثروات. إن الثروات موضوعات للتمثيل وموضوعات للرغبة المرتبطة بالضرورة والمنفعة والندرة، وبها تتحدد قيمة الأشياء وبنتيجة ارتباطها، أي بقيمة قائمة فيها وليس بالنقود والمعدن الذي يمثل تلك القيمة فقط ولا ينشئها، بل تجد مصدرها في الاحكام الإنسانية التقديرية. ولقد اتخذ كل من الفضة والذهب قدرة واسعة على التمثيل، وليست القيمة الذاتية للمعادن هي التي تمنح للأشياء سعرها، بل إلى اعتباره نقدا يستوفي بعض الخصائص الفيزيائية. إن العلاقة التي تجمع النقد بالثروة مصدرها التبادل والتداول وليس نفاسة المعدن، أي عن طريق الترويج الذي يسمح بتكاثر الثروات واستثمارها.

5) الرهن والسعر

يمثل النقد رهن كذلك الذهب والفضة، أي المقياس والعوض الذي يقيم الأشياء أو بمثابة الضمان في المبادلة " فالقول بأن النقد رهن، يعني أنه ليس شيئا آخر أكثر من كونه تعويضا ائتمانيا تم التواضع

عليه من طرف الجميع"[195]. وما يضمن هذه العملية التي تؤمن النقد هو القيمة التجارية للمادة التي ضرب منها أو سلعة أخرى لها صلة بها. بالأخص بعد تداول النقود الورقية التي تعوض عن ندرة المعادن وتقلب قيمته في السوق. وتتغير قدرة النقد على التمثيل حسب تغير كميته وكمية الثروات، إذ بينهما علاقة كمية. كل ذلك يشير إلى شكل من التفكير ينظر إلى الدلالة النقدية في علاقتها بالثروة التي تمثلها، وهذا يعتبر أساسا حفريا تستند إليه نظرية النقد– التمثيل.

6) تكون القيمة

إن ما يمنح قيمة للشيء في العصر الكلاسيكي هو مساواته مع شيء آخر وقابليته لأن يقوم مقامه في عملية المبادلة، فابتكار النقد وتحديد الأسعار كان بغرض المبادلة. ولا تتم عملية التبادل إلا بمعرفة كل طرف من الطرفين المتقايضين بقيمة ما يملكه الطرف الآخر، وأن تكون للأشياء المتبادلة قيمة سلفا لكي يتم تنازلها وتحويل الملكية، وهذه القيمة موجودة داخل حيز التمثيل.

يستنتج فوكو أن تحليل الثروات يخضع لنفس التنظيم الذي يخضع له التاريخ الطبيعي والنحو العام "ذلك أن نظرية القيمة تقوم بتفسير (إما من خلال القول بالنقص والحاجة، أو القول بالوفرة في الطبيعة) الكيفية التي يمكن بها لبعض المواد الدخول في نظام المبادلات"[196]. أي تبين كيف تتم مبادلة شيء بشيء آخر يساويه، أي كيف تقام علاقة المساواة في القيمة بين الشيئين المتقايضين، وعليه فإن القيمة تطابق الوظيفة الحملية التي يقوم بها الفعل في النحو العام، والتي تنشئ القضية التي تعتبر عتبة الدخول إلى اللغة. لكن في مجال المبادلات تنحصر القيمة في الجانب التقويمي، و لذلك فهي التي تتكفل بالدور البياني الذي تقوم به العناصر غير الفعلية في القضية أو الجملة أي الأسماء، و بذلك تكون القيمة فعلا و اسما، بمعنى قدرة على الربط و مبدأ للتحليل " تحتل القيمة في تحليل الثروات، إذن، و بالذات، نفس المكانة التي تحتلها البنية في التاريخ الطبيعي، فهي كالبنية، تجمع في عملية واحدة، الوظيفة التي تسمح بحمل دليل على آخر، و اسناد تمثيل لآخر، و تلك التي تسمح ببيان العناصر التي تؤلف مجموع

[195] المصدر نفسه، ص 163.
[196] المصدر نفسه، ص 177.

التمثيلات أو الأدلة التي تنحل إليها"[197]. كما أن نظرية السعر النقدي توافق وظيفة التخصيص أي تحليل الجذور ولغة العمل ووظيفة الاشتقاق داخل النحو العام أي تحليل الصور المجازية وانزلاق المعاني. نجد في التخصيص نسبة تقلبات السعر بالنسبة إلى النشأة الأولى للعلاقة بين المعدن والثروات، كنسبة الاستعارات البلاغية إلى القيمة الأصلية للأدلة الفعلية، ونسبة النقد بالنسبة للثروات، وتحديد الأسعار كنسبة السمة بالنسبة إلى الكائنات الطبيعية. وتحتل نظرية النقد والأسعار ضمن تحليل الثروات نفس الموقع الذي تحتله نظرية السمة في التاريخ الطبيعي.

يرى فوكو بأنه هناك نقطة التقاء بين الوصف النظري للتاريخ الطبيعي، والتحليل العملي للأدلة النقدية، حيث تنشأ أنظمة الثروات والكائنات الطبيعية وتكشف عن نفسها بمنظومات أدلة تسمح بتعيين التمثيلات واشتقاق تمثيلات وحمل بعضها على بعض" وبهذا المعنى، يمكن القول، إن شروط امكان التاريخ الطبيعي ونظريات النقد والتجارة، في الفكر الكلاسيكي، هي نفس شروط امكان اللغة ذاتها"[198]. ويوضح فوكو ذلك بالقول إن نظامي كل من الطبيعة والثروات لهما نفس نمط وجود نظام التمثيلات كما يظهر في الكلمات، إضافة إلى كون الكلمات تمثل نظام أدلة متميز في اظهار نظام الأشياء، حتى يتمكن التاريخ الطبيعي والنقد من الاشتغال مثل اللغة.

يشير فوكو إلى التحول الذي أصاب الإبيستمية الغربية في نهاية القرن الثامن عشر، وإلى ميلاد لحظة علمية قوية وبروز فضاء فلسفي، حيث أن تحليل الإنتاج أصبح مشروعا جديدا للاقتصاد السياسي يقوم بتحليل العلاقة بين القيمة والأسعار، إضافة إلى ظهور مفاهيم كموضوعات محورية في علم البيولوجيا تفسر البنيات الملاحظة في الأفراد وقدرتها على أن تكون سمات عامة للأجناس والأنواع. كما كان على فقه اللغة أن يتخلى عن دراسة الوظائف التمثيلية للخطاب ويهتم بدل ذلك بالثوابت المورفولوجية الخاضعة للتاريخ " فقه اللغة والبيولوجيا والاقتصاد السياسي لم تنشأ على أنقاض النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات، بل تأسست حيثما لم تكن هذه توجد، أي في المكان الذي تركته شاغرا"[199].

---

[197] المصدر نفسه، ص 177.
[198] المصدر نفسه، ص178.
[199] المصدر نفسه، ص 181.

ويتمثل هذا المكان الشاغر فيما يفصل هذه القطاعات الثلاث، حيث تأتي معرفة القرن التاسع عشر لملئه، وبذلك فقدت المعرفة الكلاسيكية أساسها.

تتمثل مهمة الحفريات في تحليل الشروط التي سمحت بظهور النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات، وتبين الاختلال الذي تعاني منه على الرغم من الانسجام الذي يبدو على تحليلات التمثيل، والذي يتحدد بكون التمثيل يحكم نمط وجود اللغة والكائنات الطبيعية والحاجة. لذا ستكون نهاية ابيستيمية العصر الكلاسيكي بانسحاب التمثيل وتحرر اللغة والكائن الحي والحاجة منه، أي التحرر من نمط الوجود الذي يفرضه التمثيل" لقد كان المشكل الجوهري، بالنسبة للتفكير الكلاسيكي، يكمن في العلاقة بين الاسم والنظام، أي في اثبات مدونة تكون بمثابة جرد تصنيفي، أو وضع منظومة علامات تكون من الشفافية بحيث إنها تعكس اتصال الكائن"[200]. وعلى العكس من ذلك سيطرح الفكر الحديث علاقة المعنى بصورة الحقيقة وصورة الكينونة، والذي يتجلى في البنيوية التي هي خطاب في الأنطولوجيا وفي الدلالات.

يرى فوكو أن مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر، لم يفكروا في الثروة والطبيعة واللغات انطلاقا مما ورثوه عن العصور السابقة، بل انطلاقا من نظرية عامة أملت عليهم المناهج والمفاهيم وحددت لهم نمطا معينا من الوجود بالنسبة للغة ولكائنات الطبيعة ولموضوعات الحاجة والرغبة والذي يتمثل في التمثيل. وبناء على ذلك يكون التفكير في تاريخ المعرفة وتطورها ليس بمتابعة تسلسل المعارف عبر الزمن، فليس الحاضر استمرارا للماضي وليس تتبعا لأثره. فذلك لن يسمح بمعرفة شروط إمكانها ولا بفهم طرافة الوعي. وبانتهاء عصر التمثيل يفسح المجال للرغبة والموت والجنس والحياة للانتشار. ذلك ما يحاول فوكو استعادته في التفكير والخطاب وهو يعترف بتعذر تحقيق ذلك.

[200] المصدر نفسه، ص 182.

حدود التمثيل

1)عصر التاريخ

يشير فوكو إلى القطيعة التي حدثت في القرن الثامن عشر، والتي هي بنفس حجم تلك التي أطاحت بفكر النهضة في القرن السابع عشر. والتي أدت إلى تفكك جدول التماثلات الذي حل محل التشابه، وإلى نشأة المعرفة على تربة جديدة وتبدل كل القواعد الابيستمولوجية، وإدانة كل من علم النحو والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات. ومن هنا يتساءل فوكو: ما هو القانون الذي يُؤمن هذا التحول؟ ويقول في هذا السياق: " وبالنسبة لأركيولوجيا المعرفة، إذ كانت هذه الفصلة، التي أحدثت تصدعا عميقا في استمرار الأمور واتصالها وشرخا يتعذر ملؤه، في حاجة إلى تحليل، وإلى تحليل دقيق، فإن من غير الممكن تفسيرها ولا حتى ايجازها في كلمة واحدة. ذلك أنها حدث حاسم وجذري يفرض نفسه على الصعيد المرئي للمعرفة بأكملها"[201]. لكن فوكو يؤكد أنه يمكن ملاحقة هزات وآثار هذا الحدث ومتابعته تدريجيا من خلال البحث في أصل تاريخه، بناء على التفكير الذي يهتم بالتنقيب عن البدايات.

تتدخل الأركيولوجيا لتتصفح هذا الحدث من مظهره وتخبرنا بالكيفية التي تتحور بها الأشكال الخاصة بكل وضعية، والإزاحة التي تتعرض لها. ما يظهر أن المعرفة ليست فضاء للتماثلات والتصنيفات أو علم بنظام، بل هي فضاء للتنظيمات وعلاقات داخلية تربط بين عناصر تؤدي مجتمعة وظيفة واحدة. وهي لا تشكل جدولا متصلا، وغير قائمة على تشابه العناصر بل على تشابه العلاقة بين العناصر. ومع القرن التاسع عشر يبدأ التاريخ بدراسة الأشباه والنظائر والتنظيمات المتباينة تبعا لتسلسلها الزمني، ويفرض قوانينه على ميدان الكائنات العضوية وميدان الإنتاج وعلى تحليل المجموعات اللسانية. بمعنى أنه يدرس نمط وجود الأساس الجوهري للمعارف الذي يتم بموجبه تأكيدها وتوزيعها داخل فضاء المعرفة واعتمادها من أجل معارف أخرى ممكنة "كذلك فإن التاريخ أضحى منذ القرن التاسع عشر، هو ما

[201] المصدر نفسه، ص189.

به يتحدد مكان ولادة ما هو اختباري وما يمنح لهذا الأخير وجوده الخاص، بعيدا عن كل تسلسل جاهز للأحداث"[202].

يشير فوكو إلى الالتباس الذي يحيط بالتاريخ بين اعتباره علم اختباري للأحداث، أو اعتباره نمط من الوجود الأصلي الذي يُفرض على الكائنات الاختبارية والفردية أي البشر. لكنه يظل هو الأغزر معرفة ودراية والأكثر حضورا في ذاكرتنا، وهو كذلك الأرضية التي تنشأ عليها كل الكائنات، وأصبح نمط وجود كل ما يمثل أمام التجربة، ولذلك يصعب على التفكير الإحاطة به. في هذا القرن تجد الفلسفة مكانها في البعد الرابط بين التاريخ الجزئي والتاريخ الأشمل وبين الأحداث والأصل، بين التدفق من المنبع الأصل والتطور، وبين العود والنسيان. ومن هنا تتساءل عن معنى أن يكون لشيء ما تاريخ " بل علينا أن نعتبره فلسفة تحررت من قيود فضاء النظام ومن أغلاله، وانفصلت عن تلك الميتافيزيقا، لتجعل من نفسها فلسفة تكرس ذاتها لخدمة الزمان في انسيابه وألوان عودته ما دامت تقع هي كفلسفة، في قبضة نمط كينونة التاريخ ووجوده"[203].

يقول فوكو أن ما ساعد ميادين: علم اللغة، والاقتصاد السياسي، والبيولوجيا على أن تظهر هو إضافة الموضوعية إلى المعرفة، وضبط الملاحظة ودقة التفكير وتنظيم البحث العلمي. ولقد ارتبط هذا التحول بحدث حاسم أصاب طبقات عميقة، وأحاط بوضعيات، وشيد أخرى، واخترق فضاء الثقافة بكامله. وبذلك فهو يفلت منا ويعيب قياسه وتقديره إلا بجهد جاد يتناول صلب الحداثة. إن نشأة العلوم الوضعية وظهور الأدب وانكفاء الفلسفة على صيرورتها الخاصة هو علامة على قطيعة عميقة.

2) مقياس العمل

يرد فوكو على الاعتقاد القائل بأن آدم سميث هو الذي أسس الاقتصاد السياسي بإدخاله لمفهوم العمل الذي يربط به مفهوم الثروة، ولأنه يحيل القيمة الاستعمالية للأشياء لحاجة البشر، والقيمة التبادلية إلى كمية العمل المبذول لإنتاجه. بينما يقول فوكو أنه كان هناك قبله تمييزا بين قيمة الاستعمال وقيمة

[202] المصدر نفسه، ص 191.
[203] المصدر نفسه، ص 191

المبادلة، وكان هناك أيضا لجوء لكمية العمل في قياس قيمة المبادلة، وهذا مع كينتيون و تيرغو. ولكن سابقا كانت الحاجة هي التي تحدد مقياس التساويات والقيمة الاستعمالية مقياسا للقيم التبادلية، إذ كان الغذاء هو الذي يحدد الأسعار. لكن ما فعله آدم سميث هو أنه أزاح مفهوم العمل من مكانه واحتفظ بوظيفته أي تحليل الثروات المتبادلة إلى وحدات عمل.

وهو يعتبر أن تفكير آدم سميث قد تعدى ما كان مفروضا في العصر الكلاسيكي، ونطاق الايديولوجيا والتمثيل، فهو يجنح نحو الأنتروبولوجيا التي تتساءل عن ماهية الانسان والموضوع الذي يمضي فيه أوقات عمله دون أن يجد الموضوع المباشر لحاجته، ونحو التلويح بإمكانية اقتصاد سياسي موضوعه الإنتاج الفعلي وأشكال العمل والرأسمال. ومن هذا المنطلق يظهر أن التاريخ ينظر في الزمن الداخلي لنمو التنظيم يتطور وفق قوانين ذاتية ونوعية، هو زمن الإنتاج والرأسمال.

3) تنظيم الكائنات

يرى فوكو أن ميدان التاريخ الطبيعي قد عرف أيضا تحولات، حيث أنه لم يطرح سؤال مبدأ التصنيفات، بل ظل الهدف من التصنيفات هو ابراز السمة المشتركة بين الأفراد والأنواع داخل وحدات مدرجة داخل جدول، عن طريق التمثيل الشامل للأفراد. أما في القرن الثامن عشر، فقد أصبح التصنيف قائما على ابراز السمة عن طريق مقارنة البنيات المرئية والربط بين العناصر المتماثلة واستنادا إلى مبدأ داخلي يتمثل في التنظيم، يتجلى في صورة ترتيب وتسلسل للسمات، وفي ارتباط السمات بوظائف، وفي جعل مفهوم الحياة مفهوما ضروريا لترتيب الكائنات الطبيعية، ونفي التوازي بين التصنيف والمدونة " فالتنظيم يسري داخل البنيات التي تربط، والسمات التي تميز، مشيعا بذلك فضاء داخليا أعمق، فضاء أساسيا"[204].

ولقد مس هذا التحول ركنا أساسيا في التاريخ الطبيعي، كونه أجرى تحويرا على المناهج والتقنيات المعتمدة سابقا، مما أدى إلى تعميق الهوة الفاصلة بين العضوي واللاعضوي اللذان كانا يعنيان فئتين أو

[204] المصدر نفسه، ص 200.

صنفين، وبعدها أصبح التعارض بينهما أساسيا، أي بين الحي واللاحي " لقد بات العضوي حيا، الحي هو كل كائن يتكاثر وينمو، أما اللاعضوي، فقد أضحى هو اللاحي، أي كل كائن لا ينمو ولا يتكاثر"[205]. وهذا ما جعل علم البيولوجيا علما ممكنا، إذ يقيم التعارض بين الحياة والموت، نتيجة كل تلك الأبحاث الحفرية الأركيولوجية.

4) اعراب الكلمات

يرى فوكو أن حتى اللغة عرفت تحولات لكنها بطيئة مقارنة بالميادين الأخرى المذكورة من قبل، والمتعلقة بالتاريخ الطبيعي والاقتصاد. وهذا يعود إلى كون اللغة هي الأكثر ترسخا والاوثق ارتباطا بالتمثيل، ولذلك فإن تحولات في اللغة تتطلب أحداثا أكثر عمقا تكون قادرة على احداث تغييرات على جوهر التمثيل ذاته. والملاحظ أنه حتى مطلع القرن التاسع عشر لم تطرأ إلا تغيرات طفيفة على تحليلات اللغة، حيث ظلت الكلمات مرتبطة بقدرتها على التمثيل. ومن خلال منظومة الاعراب وظهور البعد النحوي الخالص، لم تعد اللغة تتكون من تمثيلات وأصوات فقط، بل أصبحت تتكون من عناصر تمثيلية مجتمعة في منظومة تفرض نظاما مختلفا عن نظام التمثيل. هذا ما أدى إلى ظهور الصوتيات، كمبحث يقوم بتحليل الأصوات وتحليل علاقاتها وتحولاتها. إضافة إلى ظهور النحو المقارن الذي يدرس التحولات النحوية. كذلك ظهور المقارنة بين اللغات على أساس الروابط التي تجمع بعضها ببعض، ما يسمح بمعرفة القرابة بينها من حيث انتسابها لنفس الأصل ومعرفة الطرق اللغوية التي تتبعها من اعراب وصرف واشتقاق. وبذلك يكون للغة تاريخ يشمل التغيرات التي طرأت على الأفكار والأشياء والعواطف والمعارف طالما أن اللغة خطاب حامل للتماثل والاختلاف، ودليل على الجوار والقرابة، وعليه نقول إن التاريخية تدخل إلى عمق الكلام "كما أن ما يسمح بتعريف اللغة، ليس هو الكيفية التي تمثل بها التمثيلات، بل هو بنيانها الداخلي، والكيفية التي يتغير بها وضع الكلمات نفسها حسب موقعها من الإعراب، ومكانها بالنسبة لبعضها بعضا: أي نظامها الإعرابي"[206].

---

[205] المصدر نفسه، ص 200.
[206] المصدر نفسه، ص204.

5) الأيديولوجيا والنقد

يقف فوكو عند هذا الحدث الذي شهدته الميادين التي ذكرها، و الذي جعلها تدخل في قطيعة مع ما قبلها، من أجل تعيين الوحدة التي تنبني عليها مختلف صوره و أشكاله، و هو يبحث عنها في موضوع محوري ثقافي جديد ينبغي اكتشافه، أو في جانب من المعقولية، أو ما يسميه بالتحليل العقلي، يتمثل في تحول الاهتمامات الثقافية و انزلاقها و إعادة توزيع الآراء و الأحكام و ظهور أشكال جديدة داخل الخطاب العلمي، أو ما يعبر عنه بتجاعيد في وجه المعرفة و بعلاقة التمثيل بما يمثله حين فقد القدرة على أن يؤسس الروابط التي تربط بين عناصره. هذه الوحدة يجب البحث عنها في عمق الأشياء، وفي القوة التي تحركها والتنظيم الذي يحفظها. ويتعلق الأمر حسبه باكتشاف النظام العام للتماثل والاختلاف.

يتمثل هذا الشكل المعقول في الإيديولوجيا والتي تشكل الأساس الفلسفي لكل العلوم ولكل ميادين المعرفة " على الإيديولوجيا، من حيث هي علم الأفكار، أن تتشبه بالمعارف التي تنصب على دراسة كائنات الطبيعة، أو ألفاظ اللغة، أو قوانين الأفكار"[207]. فهي تنصب على الأفكار وعلى الكيفية التي يعبر عنها بالكلمات وكيفية تسلسلها الاستدلالي، هذا ما يجعلها علم قواعد ومنطق كل علم. تقوم الإيديولوجيا بفحص التمثيلات وتتاليها والروابط التي توجد بداخلها وتبين قوانين التركيب والتحليل التي فيها، أي أنها تصوغ القوانين المنظمة للمعرفة. إلا أن التمثيل بقي يشكل موضوع الأيديولوجيا.

يرى فوكو أن كانط هو الذي دشن عتبة الحداثة عن طريق النقد، وفي بحثه عن شروط امكان التمثيل وحدوده " وبذلك دشن للمرة الأولى، حدثا عاشته الثقافة الأوروبية خلال القرن الثامن عشر: ألا وهو انسحاب المعرفة والتفكير خارج فضاء التمثيل. إذ تعرض عندئذ هذا الفضاء في أصله ومنشئه وغاياته للنقد"[208].وبذلك أصبح التمثيل كأنه ميتافيزيقا لا تستطيع أن تحيط بذاتها، ولم تصل إلى طرح مشكلة

[207] المصدر نفسه، ص 207.
[208] المصدر نفسه، ص 208.

قيمتها ومشروعيتها. لقد بينت الفلسفة النقدية البعد الميتافيزيقي للتمثيل الذي بقي مختفيا بفعل التركيز على تحليل التمثيل. وقامت قي الوقت ذاته بتدشين ميتافيزيقا أخرى تتساءل خارج التمثيل، عما هو مصدر وأصل له. مما أدى إلى ظهور فلسفات أخرى في القرن التاسع عشر كفلسفات الإرادة والحياة والكلام.

7) التركيبات الموضوعية

ولقد تمخضت الكثير من النتائج عن هذه الوضعية الجديدة منها انبثاق الموضوعات الترنسندتالية والحقول الاختبارية، التي أعيد تأسيسها بصورة جديدة، حيث ظهر في نهاية القرن السابع عشر نمطين من التفكير: يتمثل الأول في البحث عن الشروط المحددة للعلاقة بين التمثلات وامكانها، أين يظهر الحقل الترنسندتالي الذي تظهر فيه الذات في ارتباطها بالموضوع والتي تحدد الشروط الصورية لكل تجربة، وبذلك فإن تحليل الذات هو الذي يوصل إلى أساس تركيب التمثيلات. أما النمط الثاني فقد انصب على التساؤل حول شروط ارتباط التمثيلات فيما بينها. وهذا ما يجعل الحياة والعمل واللغة هي شروط ترنسندتالية تسمح بإمكان المعرفة في ميادين الكائنات الحية وقوانين الإنتاج وأشكال اللغة، ذلك لأنها هي التي توحد الظواهر وتضفي صفة التركيب على التجارب المتعددة، فهي قبلية لكنها تتعلق بما هو بعدي. هذا ما أدي إلى ظهور العلوم الوضعية التي تخضع الظواهر للتجربة مما يسمح بادراك قوانين الأشياء وانتظامها بوصفها ظواهر.

لقد عرفت نهاية القرن الثامن عشر ظهور فروع العلوم القبلية وفروع العلوم البعدية، حيث تتميز الأولى بكونها استنتاجية خالصة تخص المنطق والرياضيات، والثانية تضم العلوم التجريبية. وهذا يلخص نتائج تحول الابيستمية الغربية في القرن الثامن عشر: فسلبا انزواء العلوم الصورية الخالصة على نفسها. وإيجابا اقتران العلوم الاختبارية بتأملات فلسفية حول الذاتية والكائن البشري والتناهي[209].

العمل، الحياة واللغة

[209] المصدر نفسه، ص 213.

1) التجريبيات الجديدة

بعد أن حلل فوكو ابيستمية العصر الحديث والتي أصبحت تشكل أرضية لخطاب هذا العصر، والتي دشنت طريقة حديثة لمعرفة التجريبيات، يحاول الوصول إلى نقطة انقلاب هذا الخطاب، وعليه يقف عند نصفه الآخر، والذي يتعلق باليقين الذي تتمسك به المعارف التجريبية. أي البحث في القوى الخفية الكبرى، التي غيرت يقينية المعرفة في شكلها و طبيعتها، حيث أن الأشكال المعرفية قد عدلت طرائقها و اقتربت من موضوعها و عقلنت مفاهيمها و تحررت مما كان يسمى من قبل بالتحليل الذاتي للعقل" إن ما تغير عند منعطف القرن، و ما أصيب بفساد متعذر الإصلاح، هو المعرفة ذاتها كنمط وجود أول و مشترك بين الذات التي تعرف، و موضوع المعرفة"[210]، و كل هذا حدث على المستوى الأركيولوجي، إذ برزت موضوعات جديدة " لا شك في أن بنية هذه الأشكال الأساسية مطمورة بعيدا في عمق الطبقات الأركيولوجية "[211]، يحاول فوكو اكتشاف بعض امارتاها في أعمال كل من ريكاردو في الاقتصاد، و كوفييه في البيولوجيا ، و بوب في فقه اللغة.

يقوم ريكاردو بتفتيت مفهوم العمل ويميز لأول مرة وبطريقة جذرية بين طاقة العمل وجهده ووقته، وبين النشاط الذي هو أساس قيمة الأشياء، فالجهد يكافأ بالأجر، أما العمل الذي يستخرج المعادن وينتج السلع، وينقل البضائع، فهو يكون قيما للتبادل. فهو يعتبر أن العمل كنشاط انتاجي هو مصدر كل قيمة، والدليل على ذلك هو أن قيمة الأشياء تزيد بازدياد كمية العمل المخصصة لإنتاجها وليست لها علاقة بانخفاض وارتفاع الأجور، فهي تحتفظ بقدرة تمثيلية تستمدها من العمل الذي لا يحدد بالتبادل. بينما كان التبادل والتجارة أساس تحليل الثروات في العصر الكلاسيكي. لكن مع ريكاردو تبنى على العمل ذلك لأن الإنتاج يسبق التداول والتبادل. وبناء على ذلك أصبح بالإمكان تقديم تفسير سببي للكثير من الظواهر مثل تدفق النقد وهروبه، ارتفاع الأسعار وانخفاضها، زيادة الإنتاج وركوده. ولا يتعلق الأمر هنا بدائرة سببية سطحية " منذ ريكاردو، ينتظم العمل حسب سببية خاصة

[210] المصدر نفسه، ص 216
[211] المصدر نفسه، ص 217.

به، بعدما بات بعيدا عن التمثيل ومستقرا في منطقة لا تأثير له فيها"[212]. إذن أصبحت قيمة العمل مرتبطة بأشكال الإنتاج التي تتغير حسب درجة تقسيم العمل، وكمية ونوع الأدوات، وحجم الرأسمال، أي حسب تكلفة الإنتاج، وبذلك تتكون سلسلة الإنتاج. وعليه يكون دريكاردو قد وفر إمكانية ربط الإقتصاد بالتاريخ على مستوى شروط إمكانية الفكر عن طريق فصله بين تكوين القيمة وتمثيليتها "حتى قبل أن يربط التفكير الاقتصادي بتاريخ الأحداث أو المجتمعات في كلام واضح، اخترقت التاريخي (historicité) ولزمن طويل طبعا، نمط وجود الاقتصاد. لم يعد هذا الأخير، في وضعيته، مرتبطا بحيز متزامن من التماثلات والتباينات، بل بزمن منتجات متعاقبة"[213].

هذا ولقد قدم ريكاردو تحليلا مختلفا حول الندرة، فهو يعتبر أنه لا علاقة لها بالحاجة بل هي تعبر عن نقص أصلي. وهو يرى أن ما يجعل الاقتصاد ضروريا هو حالة دائمة من الندرة، ومجابهة الموت الذي يهدد الإنسان، فالعمل مرتبط باعتبارات أنتروبولوجية، وبالخصائص البيولوجية للجنس البشري، وبفقدان ما يؤمن العيش " وفي قساوة العمل ذاتها، يقوم السبيل الوحيد لإنكار النقص الأساسي والانتصار لحظة على الموت. تكمن وضعية الاقتصاد في هذه الفجوة الأنتروبولوجية"[214]. بمعنى أن الانسان الاقتصادي هو الذي يفني حياته في النجاة من الموت. ومنه يصبح الاقتصاد مستندا إلى انتروبولوجيا التناهي. يعتبر كل ذلك دخول في ابيستمية جديدة تميز بين سيكولوجية الحاجات وأنتروبولوجيا التناهي الطبيعي بعد التخلص من ابيستمية ترتيب التمثيلات.

يدل نمو الاقتصاد في نظر ريكاردو على قحل الطبيعة وليس على جودتها وتكثيف الإنتاج لمقاومة الموت ومواجهة نمو السكان المتزايد الذي يتطلب المزيد من العمل، ومزيدا من حرث الأراضي وترتفع الأجور وينخفض ربح المقاولين بازدياد الريع الاقتصادي ويمكن حتى التوقف والزوال، مما يؤدي إلى نقص تشغيل العمال ومن ثم استقرار عدد السكان وتوقف الحاجة لاستصلاح الأراضي وهذا كله يؤدي إلى ركود التاريخ ويصير تناهي الانسان محددا. مما يبين الدور الذي تلعبه الأنتروبولوجيا والتاريخ، الواحد

---

[212] المصدر نفسه، ص218.
[213] المصدر نفسه، ص219.
[214] المصدر نفسه، ص 220.

بالنسبة للآخر، فلا تاريخ إلا بمقدار ما يكون الانسان متناهي. هذا التناهي يواكب تطور كل الحضارات خفية " فالتاريخ لا يسمح للإنسان بالإفلات من حدوده الأصلية إلا ظاهريا، وإذا أعطينا له لفظة المعنى الأكثر سطحية، أما إذا اخذنا في الاعتبار تناهي الإنسان الجوهري، فسنلاحظ أن وضعه الأنتروبولوجي يستمر في إضفاء المزيد من المأساوية على تاريخه، وفي جعله محفوفا بمزيد من المخاطر، وفي تقريبه من استحالته الخاصة، إذا صح القول. حين يبلغ التاريخ مثل هذه الحدود، لا يسعه غير أن يتوقف ويهتز لحظة حول محوره ويتجمد إلى الأبد"[215].

كوفييه

هو بدوره قام بتحرير الخصائص من تبعيتها للوظائف التصنيفية، وإدخالها في مخططات تنظيم الكائنات الحية وعلى أساس رابط داخلي. والذي أخذ نمط وجود جديد، فلقد أخضع وضعية العضو لسيادة الوظيفة، أي ان الأعضاء عبارة عن وحدات وظيفية، حتى وإن كانت لا تحمل أية علامة تشابه مشتركة، مثل التنفس الذي تقوم به أعضاء مختلفة تماما لدى الكائنات الحية. مع كوفييه يبدأ التفكير انطلاقا من التجانس الوظيفي، وهذا ما يجعل من البيولوجيا علما ممكنا. فالأعضاء تشكل أنظمة يوجه بعضها بعضا" إذا إن تحليل الأجهزة العضوية وإمكانية تحديد تشابهات وتمييزات بينها يستلزم أن نكون قد أعددنا لائحة لا بالعناصر التي قد تتغير من جنس إلى آخر، بل بالوظائف التي تتحكم ببعضها بعضا، عند الأحياء بعامة، وتوجه وتأمر بعضها بعضا"[216]. وهنا يكون التصنيف على أساس الحياة.

مع كوفييه تدخل التاريخية في الطبيعة، ليس بمعنى التعاقب، بل بشكل نمط وجودي أساسي، كونه فكر في الشروط التي تتيح أن يكون للكائن الحي تاريخ، ومعرفة شروط وجوده وتحديد حركيته ومعرفة تحول الأجناس ودراسة تعاقبها بشكل استدلالي، وتكون الحياة أعم قوانين هذه الكائنات.

[215] المصدر نفسه، ص221.
[216] المصدر نفسه، ص226.

4)بوب

يعود فوكو إلى بنيات اللغات الداخلية، أو ما يسمى بالنحو المقارن، ويرى أنه هي التي تقدم حلولا حول أركيولوجيا اللغات، التي توضح دخول التاريخية إلى نظام النحو. حيث لم يعد التمثيل قائما في كينونة الكلمة، مع أنها لم تفقد قدرتها على تمثيل الأشياء في الذهن. تخضع الكلمة في وظيفتها إلى قوانين تنظم كل عناصر اللغة " فلكي تتمكن الكلمة من التعبير عما تعبر عنه، عليها أن تنخرط في نظام نحوي كلي يكون بالنسبة لها الأسبق والمحدد والأساس"[217]. وهذا يؤكد على انزياح الكلمة إلى وراء الوظائف التمثيلة، وهذا يعتبر أهم حدث في الثقافة الغربية في أواخر القرن الثامن عشر، على الرغم من أنه لم يلفت الأنظار، حيث بقي قيام النحو المقارن، ودراسة علامات الاعراب، وكل الأعمال الفيلولوجية التي قام بها غريم، وشليغل، وراسك وبوب كلها على هامش الوعي التاريخي، كما لو أنها لم تغير من صيغة كينونة الكلام [218]، ومنه فإن هذا التغير بقي محاطا بالتكتم والسرية. وهذا يعود في نظر فوكو إلى عدم وضوح هذه التغيرات التي تندرج في نفس الانقلاب الأركيولوجي الذي رأيناه في الاقتصاد والبيولوجيا، الذي مس أساس طبقاتها التحتية.

بداية من شليغل* بدأ تحديد اللغات بربط العناصر الكلامية ببعضها، حيث لا ينطوي أي عنصر على معنى إلا داخل الوحدة الخطابية ومن خلال تركيب معين.[219] إن انتظام العناصر اللغوية يكون وفق انتظام نحوي واعرابي، وهكذا تتساوى اللغات، وبالتخلي عن التصنيفات الطبقية التي عرفها القرن الثامن عشر، فهي تختلف في تنظيمها الداخلي لا أكثر. وهذا ما يفسر الاهتمام باللغات النادرة من طرف راسك. فمع غريم وراسك وبوب يكون التعامل مع اللغة بوصفها مجموعة عناصر صوتية. وفي نظر النحو العام تنتج اللغة عندما يكون الصوت الناتج عن التصاق الفم والشفاه حرفا وحين يتفمصل وينقسم إلى أصوات متمايزة " فكيان اللغة كله منذ الآن صوتي"[220] . وبناء على ذلك بدأ الاهتمام

---

[217] المصدر نفسه، ص236.

[218] المصدر نفسه، ص 236.

- أجرى دراسة حول لغة الهنود وفلسفتهم، وألف كتاب حول هذا الموضوع

[220] المصدر نفسه، ص 139.

بالأدب غير المكتوب والقصص الشعبية واللهجات المحلية من طرف رينوار وغريم. واكتسبت الكلمة رمزيتها، ففي القرن التاسع عشر بدت دراسة تحليل اللغة كمجموعة أصوات متحررة من الأحرف التي ترسمها.

تكتسي أعمال بوب أهمية بالغة بالنسبة للنظام الداخلي للغة، بتحديده لماهية اللغة، التي لم تعد نظاما للتمثيلات، بل تدل على أعمال وحالات ورغبات، أي تعبر عما نفعل وما نتلقى وليس على ما نرى فقط. إذ ليست الإشارات إلى الأشياء إلا نتيجة الفعل، فاللغة تتجذر من جهة الذات ونشاطها، فهي نتيجة الإرادة والقوة والذاكرة " يتكلم المرء لأنه يفعل"[221]، حيث أصبحت للغة قدرات تعبيرية كبيرة على إيضاح وترجمة إرادة الناطقين بها. كما أنه لم تعد اللغة مرتبطة بالحضارات بالنظر لمستوى المعارف، بل بواسطة روح الشعب الذي صنع هذه الحضارات، فهي تظهر إرادته في الحياة وقدرته على النطق بلسانه الخاص. ومنه فإن التحولات في اللغة لا تأتي من الخارج، أي من الرحالة والتجارة، والغزوات، فشروط تاريخية اللغة تولد تحتها " لم تعد اللغة مربطة بمعرفة الأشياء، بل بحرية الإنسان"[222]، إذ هناك قرابة بين اللغة ومصير الإنسان الحر.

دخلت التاريخية إلى مجال اللغات وأصبح تمثيل تاريخ اللغات ممكنا بعد الانفصال عن التواصل التاريخي الكبير الذي يرتبط بالمنشأ، وبعد دراسة تغيرات الأنظمة النحوية وتطورها خارج التسلسل الزمني.

5) اللغة صائرة موضوعا

في القرن التاسع عشر صار للغة عمقا ذاتيا، وتاريخ وقواعد خاصة بها ومفاهيم خاصة وموضوعا للمعرفة كغيرها من الموضوعات، وتدخل بذلك ميدان الدراسات التجريبية، وتخضع لمنهجيات المعرفة العامة، ويزول التعالي الذي يجعل من النحو العام منطقا.

---

[221] المصدر نفسه، ص242.
[222] المصدر نفسه، ص 243.

وفي ظل هذه الوضعية الجديدة أصبحت اللغة حتمية بالنسبة لكل معرفة، وبالنظر إلى ارتباطها بالذات التي تعرف، ظهر السعي نحو تحييد اللغة العلمية وصقلها من الخصوصية الذاتية وتطهيرها من الشوائب، حتى تكون صورة دقيقة للمعرفة، وذلك هو الحلم الوضعي للغة، أي أن ترسم صورة صادقة عن الطبيعة وأن تقف على مسافة منها. إضافة إلى السعي لإيجاد منطق مستقل عن النحو والمفردات والصيغ التركيبية، قادر على استخدام مضامين الفكر التي تحجبها اللغة، ومن هنا نشأة المنطق الرمزي مع بوول ((Boole " وبما أن أصبحت موضوعا للعلوم، كان من الواجب إيجاد لسان يكون نظاما رمزيا بدل أن يكون لغة، وبذلك يصبح شفافا بالنسبة للفكر في صميم حركيته الساعية إلى المعرفة"[223].

هذا ولقد أضيفت القيمة النقدية إلى دراسة اللغة، باعتبارها تمثل حقيقة تاريخية غنية تحوي العادات والتقاليد الصامتة وتعبر عن روح الشعوب الغامضة. فالقواعد النحوية تشكل الإطار القبلي لما يمكن التعبير عنه باللغة، وهنا تعلق مصداقية الخطاب في فخ فقه اللغة، مما يستلزم التأويل.

يشكل الأدب اعتراضا ضد فقه اللغة، حيث أصبح هو الوضع الحديث للغة، فهو يتميز عن نظام الأفكار، وينفي قيم العصر الكلاسيكي" حين كانت اللغة يغوص في عمقها كموضوع، وتترك للمعرفة مجالا لاختراقها من جهة إلى أخرى، كانت تلملم ذاتها في مكان آخر وبشكل مستقل، ممتنع، منغلق على لغز ولادته، ومحال بكليته إلى فعل الكتابة البحت"[224].

الانسان وازدواجياته

1) عودة اللغة

يرى فوكو أن اللغة قد استعادت في أوائل القرن التاسع عشر كثافتها اللغزية القديمة، فمنذ أن انفصلت عن التمثيل، أصبح لها وجود مبعثر، فرض عليها مصيرا مختلفا عن مصير كل من العمل والحياة. و لقد ابتعد الفكر الفلسفي عن اللغة، حيث لم تعد إلا جانبا هامشيا، تهتم بإزالة العوائق

[223] المصدر نفسه، ص 248
[224] المصدر نفسه، ص 250.

أمامه، إلا أنها عادت ودخلت الفكر في أواخر القرن التاسع عشر مع نيتشه، فهو الذي قرب الفلسفة من التفكير الجذري في اللغة. وبذلك تدخل اللغة في الحيز الفلسفي الفقهي، ما أدي إلى ظهور مجموعة من المشاريع، مثل تشكيل عام لكل ضروب الخطاب، وتفسير جذري للعالم، ونظرية عامة للدلائل، أي البحث عن الوحدة لكل الخطابات. وهنا يرجع نيتشه إلى المتكلم أي الأنا والغير، حيث تتلاقى اللغة بكليتها لدى من يمسك الخطاب. ويرجع فوكو تبعثر اللغة إلى الحدث الأركيولوجي الذي يعبر عن أفول الخطاب.

2) الملك

يرى فوكو أنه لا وجود لموضوع الإنسان في دراسات الفكر الكلاسيكي أي قبل القرن الثامن عشر، حيث لم يكن يمثل نفسه في التمثيل. كما أن العلوم الطبيعية درست الإنسان كنوع أو كجنس، ودرس الاقتصاد الحاجة " بيد أنه لم يكن هناك وعي معرفي ابيستمولوجي للإنسان كإنسان "[225]، و لم يبرز أي مجال لتحديد مفهوم الإنسان حتى في سياق الأبحاث المتعلقة بالطبيعة البشرية. لم يعتبر الفكر الكلاسيكي الطبيعة البشرية كجزء من الطبيعة ، بل يرى أنها تتداخل معها على المستوى الوظيفي عن طريق آلية المعرفة فقط، ما يجعل الانسان لا يبدو سيدا للمعرفة و لا يظهر بصفته الحقيقية ، بالنظر إلى استبعاد العلوم الإنسانية في هذه المرحلة التاريخية التي ميزتها سيادة سلطة الخطاب الذي ينظر إلى اللغة بوصفها أداة تمثيل، تربط، تسمي و تفكك ، و المبنية على شفافية الكلمات" لكن النتيجة الأهم، هي أن اللغة الكلاسيكية كخطاب مشترك للتمثيل و للأشياء، كمكان تتقاطع داخله الطبيعة مع الطبيعة البشرية، يستبعد بصورة قاطعة وجود شيء ما يسمى علم الإنسان"[226]. يرى فوكو أنه لم يتم طرح سؤال الانسان في ظل هذه اللغة و لا حتى في الكوجيتو الديكارتي القائم على التمثيل و على بداهة المرور من الفكر إلى الكينونة، و الاعتقاد أن الفكر يحتوي الكينونة ، و عليه لم يتم تحليل الانسان الموجود ، و هذا ما يستدعي طرح هذه المسألة بشكل مختلف .

[225] المصدر نفسه، ص 257.
[226] المصدر نفسه، ص 159.

3) تحليل التناهي

يرى فوكو أن ظهور الإنسان كموضوع للمعرفة وكذات تعرف- ناظرا و منظورا- قد ارتبط باختفاء الفكر الكلاسيكي نتيجة التغير الأركيولوجي الذي أدى إلى ظهور علاقة جديدة بين الكلمات والأشياء، الشيء الذي جعل الانسان يبرز بكيانه وبقدرته على تجاوز الفراغ الذي تركته العلوم الأخرى مثل علم الاحياء وعلم الاقتصاد، وبقدرته على وضع تمثيلات لذاته. ويتجلى هذا الكيان الخاص به في الكلام والجسد و كل ما ينتجه باعتباره هو أساس كل انتاج. وعلى عكس ما كان يعتقد، لا يكفي الفكر لأن يكتشف الانسان نفسه، بالنظر لما يوجد في الأعماق من أطر تحدد هذا التفكير بشكل مسبق . أما كونه حي و حامل لكلمات و منتج فهي كلها تبقى خارجية بالنسبة له و سابقة عنه و تتعالى عليه و تخترقه و كأنه جماد، و هذا ما يعبر عنه فوكو بتناهي الانسان في مجال المعرفة. و هو يشير إلى أن العلم لا يستطيع أن يقدم أية معرفة عن مستقبل هذا التناهي و حدوده ، و لا حتى عن إمكانية تجاوزها. مع العلم أن الخبرة، اللغة، الجسد، الرغبة و القيمة كلها ترتكز على تناهي الانسان و على وجوده، و هي ليست مفروضة من الخارج. و التجريبية هي التي تكشف عن هذا التناهي، و هذا يعتبر اعلانا عن نهاية الميتافيزيقا، لتقوم مقامها فلسفة الحياة وفلسفة العمل، و الحداثة ما يفسح المجال لظهور الإنسان داخل عضويته و فيزيولوجيته، و في عمله. إن الأركيولوجيا تضع الانسان بصفته صورة للتناهي من خلال جسده و لغته " تستطيع الثقافة الحديثة أن تفكر الانسان، لأنها تفكر المتناهي انطلاقا من ذاته"[227].

4) التجريبي والمتعالي

يبين فوكو بعد تحليله لمسألة التناهي، أن الانسان يكون غريبا بين هذه الازدواجية التجريبية والترنسندنتالية، فمن جهة، نتعرف من خلاله على شروط المعرفة اعتمادا على ما يقدمه هذا التناهي من مضامين تجريبية، دون أن تسعى حركة الفكر الحديث والمعاصر إلى تحديد مكانها، فهي لا تهتم

[227] المصدر نفسه، ص 264.

بكيفية الوصول إليها، هل بالتحليل أم بالاستبطان؟ لأن وقوع الحداثة غير مرتبط بالبحث في الانسان بمنهجيات موضوعية، لكن بنشأة الازدواجية التجريبية-المتعالية. و لذلك ظهرت الحاجة إلى تحاليل للجسد والشعور و الشبكات العصبية، ما يثبت بأن المعرفة مرتبطة بشروط فيزيولوجية و لها مضامين تجريبية. و من جهة أخرى نجد نوعا آخر من التحاليل تدخل في إطار ما يسمى بالجدلية المتعالية والتي تستهدف تلك الأوهام القديمة و تنظر في سبل التحرر منها و التي تبين أن المعرفة محكومة بشروط تاريخية و اجتماعية و افتصادية، وتبين كذلك أن تاريخ المعرفة يمكن أن يشكل موضوعا للمعرفة التجريبية. تبدو هذه التحليلات مكتفية بذاتها ولا تستعين بتحليلات أخرى.

إن دراسة تاريخ المعرفة يفترض و يستلزم عملا نقديا للفصل بين المعرفة البدائية و المعرفة الثابتة، والفصل بين الخيال و الحقيقة و بين الأيديولوجيا و العلم، و بالأخص التمييز بين ميدان المعرفة التي تعود إلى طبيعة الموضوع و تلك التي تعود إلى نظام الخطاب . لكن تكمن المشكلة في معرفة علاقة هذا الخطاب بالحقيقة التجريبية ، الأمر الذي يسمح بالحديث عن معرفة وضعية عن حقيقة الموضوع، ولكن في مقابل ذلك يمكن أن تكون هذه العلاقة مسبقة تجعل الخطاب طوباوي أخروي وغيبي. و بناء على ذلك تسعى الأركيولوجيا إلى عدم الفصل بين هذين المستويين من الخطاب أي بين الجانب النقدي و الجانب الوضعي .

انطلاقا من هذا الخطاب الساذج، بحث الفكر الحديث عن خطاب لا يقوم لا على الاختزال ولا على الوعد، يُبقي كل من التجريبي والمتعالي منفصلين. ويسمح بتحليل الإنسان كذات، وكخطاب ويقوم بصهرهما داخل نظرية الذات، تتجذر فيها خبرة الجسد وخبرة الثقافة. ليس من السهل الإفلات من السذاجة عند تحليل الخبرة، كون كليهما لا يقترب بما فيه الكفاية إلى الأشياء، ولهذا تظهر أواصر القربى بين الفكر الوضعي والفكر الأخروي في الماركسية والظاهراتية والتيارات المستوحاة منها. ومنه فإن هذان الاتجاهان ضروريان وكل منهما ضروري للآخر على مستوى التشكيلات الأركيولوجية منذ نشأة الانتروبولوجيا التي تنظر إلى الانسان على أنه كائن مزدوج: تجريبي ومتعالي.

5) الكوجيتو واللامفكر

يبين فوكو حدود الكوجيتو وعدم تمكن الانسان من بلوغ ذاته من خلاله. ذلك نظرا لكون الانسان يتضمن الازدواجية التجريبية والمتعالية. يبدو الكوجيتو وكأنه موضوعا جامدا، حيث يبقى الانسان بلا تعيين غير قابل للتحديد في كينونته بشكل نهائي، وبالتالي كيف يمكن للكوجيتو إدراك شيء غير قابل للتحديد؟ فهو يبقى صامتا يضم خبرات لا يبلغها الوعي، وبناء على ذلك يصل فوكو إلى خلاصة مفادها أن الإنسان يظل محاطا بالجهل، لأن الفكر لا يمكنه الإحاطة بكينونته. وهذا يضعنا أمام تساؤل حول التفكير المتعالي الذي يبحث عن علته في ظل وجود هوة تفصل الفكر عن اللامفكر. وبذلك يقول إن حضور الأنا أفكر ويقظته الناعسة هو شبه حضور لا يبلغ الأنا موجود ، الذي يحمل ترسبات عميقة. ومنه فإن الكينونة تضم هذا اللامفكر .

6) تقهقر الأصل وعودته

يطرح فوكو مسألة علاقة كينونة الانسان بالأصل، والتي تم تناولها من قبل أي في العصر الكلاسيكي بشكل مختلف. ويتمثل هذا الأصل في القرن الثامن عشر في الاقتراب من الازدواج البحت للتمثيل. ففي الاقتصاد نجد تمثيل يتساوى فيه شريكان في المقايضة حول سلعتيهما من أجل اشباع رغبتين متماثلتين. ونجد نفس التفكير في نظام الطبيعة وحتى في أصل اللغة وأصل المعرفة في سلسلة من التمثيلات. أما في العصر الحديث، فإنه لا يمكن تصور الأصل بهذا الشكل، ذلك لأن الميادين المعرفية في هذا العصر اكتسبت تاريخيتها ولم تستطع أن تعلن عن أصلها، فالتاريخية هي التي توحي بوجود الأصل وليس العكس. حتى الانسان تكون مع هذه التاريخيات في بداية القرن التاسع عشر، لكن علاقة الإنسان بأصله هي على نحو مختلف، فالإنسان يكتشف ذاته مرتبطا بتاريخية قائمة بشكل سلفي، وهو ليس معاصرا لهذا الأصل، إذ يكتشف نفسه ككائن حي على خلفية نشأت قبله، وحين يكتشف ذاته كذات ناطقة، فهو يجد اللغة معروضة سلفا "لا يستطيع الانسان أن يتمثل ما يشكل أصلا بالنسبة له، إلا على خلفية من أمور بدأت قبله. فالأصل ليس

قط بالنسبة له البداية– أو ما يمكن تمثيله، كأول صباح في التاريخ تجمعت بدء منه كل المكتسبات اللاحقة"[228].

يدل الأصل على طريقة تمفصل الانسان على مسيرة العمل والحياة واللغة التي انطلقت قبله، وهو موجود في تلك الثنية، أين يصنع الانسان عالما مصنعا من قبل، ويعيش حياة ترجع إلى التشكيلات العضوية الأولى، ويردد كلمات أقدم من الذاكرة. هذا الأصل هو ما يجتازه الانسان ببراءة، ومنه يكتشف صورا لها مرتكزات كونها العمل والحياة واللغة، التي تخفي كلها الأصل الخاص بالمعرفة.

إن هذا الأصل يتقهقر باستمرار حيث يعود إلى زمن لا وجود فيه للإنسان، ويبقى الأصل هو ما على الفكر أن يفكره، ويبدو له كالوعد الذي يوشك على التحقق دون أن يتحقق، وهذا اعلان على رفض مساعي الوضعيين في وضع تعاقبية الانسان ضمن تعاقبية الأشياء. في هذا الأصل تتلألأ الخبرة وتظهر، والأشياء ذاتها من خلال زمان خاص بها، وبذلك فإن تراجع الأصل وعودته، والعلاقة بين الكوجيتو واللامفكر، ونسخ التجريبي في المتعالي تحدد كلها نمط كينونة الانسان، ومن تحليل هذا النمط يجري البحث عن تبرير إمكانية المعرفة فلسفيا منذ القرن التاسع عشر.

تطرح الأنتروبولوجيا السؤال ما الانسان؟ وهذا بداية من القرن التاسع عشر، من أجل تجاوز الخلط بين الجانبين التجريبي والمتعالي، وهو سؤال مركزي ومهم، يعلن عن بروز الانسان في حقل العلوم الإنسانية، وهذا على المستوى الطبيعي والاقتصادي واللغوي. ولقد تحدث فوكو عما يسمى بالسبات الانتروبولوجي الذي تدخل فيه الفلسفة، وهذا حين تسيطر الترنسندتالية على التجريبية، وهذا ما يجعل المعرفة عن الإنسان مجالا صالحا للفلسفة.

[228] المصدر نفسه، ص 273.

7)العلوم الإنسانية

يحلل فوكو وضعية العلوم الإنسانية انطلاقا من نمط كينونة الانسان في العصر الحديث ، و يبين أنها بحاجة إلى التطوير بتبني مناهج علمية، بالنظر إلى ظهورها المتأخر أي تأخر اعتبار الإنسان موضوعا للتفكير والمعرفة.، و ارتباط الحاجة إلى ظهورها بمتطلبات المجتمع الصناعي، التي فرضت ظهور السيكولوجيا و السوسيولوجيا. وهذا يشكل في نظر فوكو حدثا مهما في نسق المعرفة الذي انفصل عن التمثيل. إلا أن هذا الوضع ترتب عنه نزاع بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، حيث تدعي الأولى أنها هي التي تبرر الأخرى، باعتبار أن الإنسان هو الذي يطرح موضوع المعرفة وهو المنطلق الذي تتشكل منه. وفي مقابل ذلك نجد العلوم الطبيعية تسعى لأن تؤسس نفسها بعيدا عن كل النزعات النفسية والاجتماعية والتاريخية. إضافة إلى نزاع آخر بين الفلسفة وعلوم الإنسان التي تدعي استقلالها عن الفلسفة. وهذا كله يحيل إلى وضع ابيستمولوجي محدد في هذه الفترة التاريخية، أين بدأ يتجزأ في اتجاهات مختلفة. والتي تتمثل في العلوم الرياضية والفيزيائية، وعلوم اللغة والحياة وانتاج الثروات، وبعد ثالث يتمثل في الفلسفة التي تضم فلسفة الحياة والأشكال الرمزية والأنطولوجيات الجهوية.

لقد أبعدت العلوم الإنسانية عن هذه الأبعاد الثلاثة، لكنها تجد مكانها في ثغرات معارف هذا الثلاثي، وهذا ما يجعلها مرتبطة بكل أشكال المعرفة، وتسعى لأن يكون لها تشكيلا رياضيا، وأن تعمل وفق نماذج مستوحاة من البيولوجيا والاقتصاد وعلوم اللغة. تهدف من خلالها إلى دراسة كينونة الانسان بطريقة تجريبية. ومن هذا المنطلق يرى فوكو أنه يصعب تحديد موقع هذه العلوم بسبب هذا الانتشار في هذا الثلاثي. إن هذا الوضع يضفي عليها نوعا من الخطورة: فهي خطرة كونها تشكل تهديدا مستمرا بالنسبة لكل العلوم من طرف النزعات السيكولوجية والسوسيولوجية أو الأناسوية (الأنتروبولجية) التي تهدد المعرفة من الداخل. وهي كذلك مهددة بخطر يتعلق بوضع الإنسان الذي يحكم عليها ويجعلها غير مستقرة ومعقدة في تشكيلها الابستيمولوجي، ما يفسر عدم دقتها واستنادها إلى المجالات المعرفية الأخرى وقربها من الفلسفة.

يشير فوكو إلى مسألة ترييض العلوم الإنسانية – اخضاعها للدراسة الرياضية – بالنظر إلى وجود من يعارض ذلك بحجة أن هذه العلوم خاضعة للتأويل والفهم . و يشير أن هذه المسألة ليست أساسية ذلك لأن حتى العلوم الأخرى لم تحقق ذلك بشكل فعلي و كامل . و يرى أن المشكلة في العلوم الإنسانية أكثر حدة من ذلك بكثير ، و هو يؤكد على إمكانية عقد علاقات بين الرياضيات و هذه العلوم ما يضفي عليها طابعا علميا. يكمن الاشكال في نظر فوكو في صعوبة تحديد ماهية العلوم الإنسانية، و مسألة التناهي، و دراسة الحياة و الإنتاج و الجسد و التبادل و تحديد علاقتها بالعلوم التي تدرس مختلف الوظائف التي يمارسها الانسان ، بينما هي تدرس كينونة هذه الوظائف و لا تدرسها دراسة ميكانيكية ، و لا تدرس اللغة بشكل فيزيولوجي أي في علاقتها بالدماغ، بل تدرس الكلمات و معانيها . و تدرس الحياة ككل متكامل . و بذلك يقول أن العلوم الإنسانية تدرس وضعية الانسان و شروط المعرفة ، و تبين علاقة العلوم الأخرى بكينونة الانسان[229].

يرى فوكو أن ميدان العلوم الإنسانية تتقاسمه ثلاثة حقول معرفية، هي التي تحدد الصلة بينها وبين الاقتصاد والبيولوجيا وفقه اللغة. من هذه الحقول نجد السيكولوجيا والسويولوجيا وعلم قوانين وأشكال اللغة.

1) التاريخ

يطرح فوكو مشكلة طبيعة العلاقة التي تربط التاريخ بالعلوم الإنسانية و يرى أنها علاقة أساسية لكنها تتسم بالغرابة و بعدم التحديد. و هو يشير إلى الدور الذي لعبه التاريخ في الحضارة الغربية و لقد سبق ظهور هذه العلوم. وتظهر أهميته في كونه يمثل ذاكرة الثقافة الغربية وناقل لتقاليدها وللغاتها إضافة إلى وظيفته النقدية للحاضر واستشرافه بالمستقبل. والملفت للانتباه أكثر في نظره هو فقدانه في القرن التاسع عشر للوحدة التي كان يتمتع بها من قبل، حيث كان يشمل تاريخ البشر والحيوان والأرض، لكن فقد ذلك بفعل ابيستمية هذا القرن، وظهور تاريخية الطبيعة، والإنسان واللغة، وبعد التخلي عن فكرة

[229] المصدر نفسه، ص 290.

التواصل في الزمن، والتقدم المطرد. ويكمن الاشكال في تاريخية الانسان التي تشمل لغته وكل ما صنعه وكل ما يخص حياته، لأن امتداد التاريخية إلى قطاعات معرفية أخرى أدت إلى ابتعادها عن الانسان. هذا ما جعله يكون منزوع التاريخ أو مفرغا منه. فتاريخيته تتحدد باكتشاف ما يعكس صورته وبالتعمق في ذاته وهذا ما يعكس تاريخ كينونته التي تصنع التاريخ بكل جوانبه الثقافية والاقتصادية واللغوية، والتي تشكل أساس العلاقة بين التاريخ والعلوم الإنسانية التي تضم السيكولوجيا والسوسيولوجيا وفقه اللغة التي تخضع كلها لحركة التاريخ " وهكذا يكون على مستوى عميق جدا، تاريخية للإنسان تكون تاريخ ذاتها، وفي الوقت عينه، تكون هي التبعثر الجذري الذي يبرر كل التاريخيات الكبرى"[230].

يشير فوكو إلى الفرق بين اعتبار الإنسان موضوع للدراسة التجريبية في الحقول التجريبية المذكورة آنفا و بين حدود كينونته والوضعية التاريخية للذات، و هذا ما يفرض تساؤل متبادل بين الذات والموضوع حول حدود كل واحد منهما، و ذلك ما يشكل أحد انشغالات العلوم الإنسانية، أي التفكير في التناهي الذي لا ينتهي و الذي يعبر عن بقاء مساحة أمام الذات لتفكر فيها " فإن تناهيا بدون لاتناه، إنما يعني بلا شك أنه تناه ما كان لينتهي أبدا، وهو دائما في حال تأخر بالنسبة لذاته، متبقيا له أيضا بعض ما يفكر فيه، في اللحظة التي يفكر فيها، ومتبقيا له دائما من الوقت ليفكر من جديد فيما كان فكر فيه"[231].

يشير فوكو إلى المواجهة بين التاريخانية وتحليلية التناهي في الفكر الحديث، حيث تشير التاريخانية إلى العلاقة النقدية بين التاريخ والعلوم الإنسانية، ذلك لأن معرفة الإنسان الوضعية تحدها الوضعية التاريخية للذات التي تعرف، أي إمكانية حصول الادراك لكن ليس بشكل شامل وحاسم. فالتاريخانية مطالبة بإظهار التناهي في أساس كل الوضعيات وبالبحث عنه بين كليات محدودة.

[230] المصدر نفسه، ص 301.
[231] المصدر نفسه، 303.

2) التحليل النفسي والاثنولوجيا

كما يعود فوكو إلى واقع كل من التحليل النفسي والاثنولوجيا، و يبين مكانتهما و كيف يشكلان مصدر قلق و معارضة لمكاسب العلوم الإنسانية و يكشف عن الابيستمية التي تحكمهما. يرى أن التحليل النفسي يمارس عملا نقديا من خلال خطابه عن اللاوعي الذي يعلن هو الآخر عن مشكلة التناهي ، حيث يكشف عما كان مختفيا و حتى ممتنعا متجاوزا حدود التمثيل . لكن فوكو على الرغم من ذلك يذهب إلى القول بأن نظرية التحليل النفسي لا يمكن أن تكون نظرية شاملة عن الإنسان.

أما الاثنولوجيا فهي كذلك تمارس نفس الوظيفة النقدية للعلوم الإنسانية في بعدها التاريخاني، حيث أنها تدرس هذه العلوم بناء على تاريخها الخاص. تدرس الاثنولوجيا تاريخ الشعوب التي لا تاريخ لها وهي بذلك تسعى إلى دراسة ثوابت الثقافات و تبرز العلاقات القائمة بين الثقافات المختلفة، و تجري مقارنات بينها و بين تاريخية الثقافة الغربية ، و من ثم الوصول إلى معرفة موقع العقل الغربي و علاقاته التصادمية مع غيره . كما تبين دور الوظائف البيولوجية في تأسيس مختلف الثقافات، إضافة إلى ابراز أشكال المقايضة والإنتاج والاستهلاك، و كل ما يتعلق بالمنظومات اللغوية . و تطرح إشكالية طبيعة العلاقة بين الطبيعة والثقافة، و دراسة مصير الثقافات و تاريخيتها و صيرورتها.

يستخلص فوكو أن كل من الاثنولوجيا و التحليل النفسي يبحثان في الجانب الخفي و الملتبس في الطبيعة البشرية، و الذي يشكل ابيستمية العلوم الإنسانية و حقيقتها القبلية. إلا أنهما يبقيان عاجزين عن بلوغ مفهوم الإنسان و لا يعبران عن خصوصيته .

الخلاصة

يظهر من خلال هذه القراءة التحليلية أن كتاب "الكلمات والأشياء" لميشال فوكو يشكل مشروعا ثوريا لقراءة التراث الغربي قراءة اركيولوجية تحفر في بنية العقل، ليكشف عن تاريخ أفكاره وقيمه ونظامه المعرفي، بحثا عن الخطاب الضمني الذي يحركه ويؤطره ويوجهه وفق منطق ثنائية المركز والهامش. تسعى هذه القراءة الأركيولوجية إلى اختراق الحدود التي تفرضها العلاقة بين المعرفة و القوة واقتحام دائرة

اللامفكر فيه، والوقوف عند مختلف القطائع الابيستيمولوجية، التي تفرضها الابيستمية الخاصة بكل عصر، التي تفرز تقسيمات وتصنيفات مختلفة للعلوم، حددت تمفصلات هذا الفكر وآلياته الإنتاجية ومجالاته المعرفية الكبرى التي شكلت منعرجا في تاريخ الفكر الغربي.

فهرس الموضوعات

مقدمة.....1-2

1)جون لوك: "رسالة في التسامح".....3-14

2) دافيد هيوم: "مبحث في الفاهمة البشرية".....15 -36

3) ادموند هوسرل: "الفلسفة علما دقيقا".....37 -53

4) مارتن هيدغر:"الكينونة والزمان".....54 -65

5)كارل ياسبرس: "تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية".....66 -83

6) هانز جورج غدامير: "بداية الفلسفة".....84 -103

7)ا ميشال فوكو: "لكلمات والأشياء".....104 -156

فهرس الموضوعات.....157