الجمهورية الجزائرية الدّيمقراطية الشعبية
وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر-02-أبو القاسم سعد الله
قسم الفلسفة

مادة: الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة

مطبوعة الدروس النظرية

بعنوان:

محاضرات في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة

Lectures of modern and contemporary Western philosophy

مقدّمة لطلبة السنة الثالثة ليسانس
تخصّص: فلسفة عامة

إعداد الدكتور/ أحمد كيشي

أستاذ محاضر-أ-

السنة الجامعية: 2022 / 2023م

1.مقدمة

عرفت بعض المجتمعات تطورا شاملا كليا أثّر بشكل دامغ في السيرورة التاريخية و في صيرورته على نحو غيّر المسار الحضاري للإنسانية الاجتماعية في عمق وجودها ذاتا و موضوعا معا، في حين يحاول بعضها الآخر عبثا، مواكبة مقتضيات الحياة العصرية التي صنعها الآخر، جوانيا: عقليا و وجدانيا، بخلفية المحافظة على ذاتية وجودها سعيا إلى المساهمة في تأريخ الحضارة الإنسانية.

و الحال تلك، لا مفرّ من المساءلة عن الأسباب التي جعلت بعض المجتمعات تنجح دون غيرها في صناعة التاريخ. و حرصا على الإجابة عن هذا التساؤل، عمدنا إلى الكشف عن الأسباب الحقيقية التي أفرزت الحداثة بكل خصائصها كأنموذج "للتأريخ" الحضارة البشرية بدلا من الاكتفاء بمسايرتها اعتمادا على المنهج الاستقرائي: استقراء التاريخ الأوروبي في حقبة معينة.

2. مظاهر النهضة الأوروبية

التسلسل الزمني للتاريخ يعبّر و يكشف عن انتظام الأحداث الطبيعية و العلمية و الفلسفية و الاجتماعية المتعاقبة داخل السيرورة التاريخية. و إذا كان الزمن، من حيث هو اطار قبلي لكل موجود، تيارا سرمديا ممتدا على نحو متصل متواصل غير منقطع في كينونته الذاتية، فإن الأحداث التي يتضمّنها تختلف في طبيعتها و تتفاوت من حيث الأهمية تبعا للدرجة و عمق الاثر الذي تحدثه و تتركه في اوضاع الإنسانية الاجتماعية في مختلف تشكيلاتها البشرية و الحضارية و في مختلف أُطر وجودها المكانية؛ و على هذا الأساس، عمد الإنسانيون الأوائل Les **précurseurs de l'humanisme philosophique**، انطلاقا من القرن السادس عشر، إلى تقسيم مجرى التاريخ إلى حقبات أو حقب و محطات زمنية تنفرد بخصوصيات فلسفية و علمية و سياسية و اجتماعية و ادبية و فنية، تحدّد طبيعتها و تعيّنها، فتجعلها مغايرة لما سواها ، و ذلك بدءا ممّا اطلقوا عليه " عصر النهضة الأوروبية " **Renaissance européenne** الذي شاهد ميلاد حركة ثقافية تأسيسية، تدريجية الأثر و الانتشار و تصاعدية الطبيعة على مختلف المستويات: العلمية و الفلسفية، السياسية و الفنية، حثيثة الحدة و بعيدة الغور، في ايطاليا على مدى القرنين الرابع عشر و الخامس عشر، لتمتد بعد ذلك تدريجيا إلى سائر البلدان الاوروبية الاخرى مثل هولاندا و بروسيا و غيرهما (يوسف كرم، 1979، ص 5) و إن كان بعض المؤرخين المعاصرين الذين اختصوا

بدراسة تاريخ العصور الوسطى الفكري على وجه التحديد، لم يستسيغوا فعل "تحقيب" السيرورة التاريخية على النحو المتداول، نظرا إلى أن كتابة التاريخ ليس مجرّد نقل الاحداث في كينونتها المادية إلى القارئ، إنما هي أوّلا و قبل كل شيء "قراءة" للمادة التاريخية و ما يفترض ذلك من التأويل تبعا للقناعات الثقافية و الميول إلى المعتقدات الدينية الخاصة، فضلا عن طبيعة التكوين العلمي. ذلك هو الأمر الذي جعلهم يتحفّظون من رسم الحدود التاريخية بين محطات البشرية الثقافية، فأعلنوا رأيّا آخرا يفيد ضرورة إعادة النظر في اتخاذ النهضة الاوروبية سببا مباشرا في ميلاد الحداثة بكل أبعادها، على اعتبار الفكر المدرسي كان يحمل في ثناياه ما يكفي من الافكار و التصورات و المادة المعرفية لرسم ملامح الفكر الحديث على نحو يكون هذا الأخير مجرّ امتداد طبيعي للتراث عصر الوسيط الثقافي و العلمي، و ذلك على الرغم من وضوح إيهاب الظلامية الخرقاء في ثوب التنجيم والهمجية و الحروب الطاحنة المهلكة المتقطعة، بما فيها حرب مائة سنة، الذي يكشف تلك الحقبة الزمنية في أحلك شكل عرفته اوروبا. (جون لويس، 1978، ص 60)

و مع ذلك، نودّ، من خلال هذا النص، استجلاء بصمات النهضة الأوروبية في احداث قطيعة ابستمولوجية مع النمط الفكري السائد في القرون الوسطى الأوروبية على مختلف مستويات النشاطات الثقافية لنستشعر التغييرات المستحدثة في بنية الأوروبي المتوسط الذهنية بالمقارنة الضمنية مع نظيره من عصر الوسيط. و نستشف التغييرات المقصودة على المستويات الآتية:

1.2 النهضة العلمية:

يجدر بنا أن نشير إلى أن كلمة النهضة **Renaissance**، ايطالية الأصل، يرجع اشتقاقها اللغوي إلى لفظ ريناتشيطة **Rinascita** أو ريناتشيمانطو **Rinascimento** التي تداولها لأول مرة رجال العلم و الفن إبّان القرن الرابع عشر في ايطاليا، حين يتحدثون عن أحوالهم المعيشة بالمقارنة مع أسلافهم من القرون الوسطى، علما أن المادة الفلسفية(الصراع بين دعاة النقل و دعاة العقل) و الصناعة الفنية، كانت كثيفة الوفرة، ثرية و غنية النوعية، على مدى القرنين، ممّا جعل الحس العلمي و النقد الفلسفي و الفني النهضويين ينصبوا عليها بحثا "لتنميطها" **Modélisation** على نحو يمتثل بمقتضاها العالم امتثالا جديدا، و كان ذلك خلال حركة النهضة الايطالية الاولى الممتدة من القرن الرابع عشر إلى نهاية القرن الخامس عشر، ليتمّ، على اثرها، اكتشاف الثقافتين الرومانية و اليونانية القديمتين، فالعودة إليهما لتتقاطع مع الثقافة المدرسية في اذهان مفكري

الاصلاح(**Les réformateurs**) بزعامة أعلام رسخت اسماؤهم في تاريخ الثقافة العالمية على شاكلة باولو توسكانللي (1397-1482) **Paolo Toscanelli** عالم رياضيات و طبيب و عالم الفلك حيث ساهم بأعماله في تطوير المباحث الفلكية بشكل جسيم، و نيكولا كوبرنيك (1473-1543) **Nicolas Copernic** الذي أحدث ثورة حقيقية بعمله العلمي الجوهري الموسوم بـ"ثورة الاجرام السماوية" **Révolution des sphères célestes** الذي كشف من خلاله نظريته الثورية (مركزية الشمس) **Héliocentrisme** و قدّمها على نحو المضاد التام للنظرية الرسمية المعتمدة في عصره (مركزية الأرض) **Géocentrisme** التي تبنّاها و زكّاها رجال الدين وفقا للنصوص الدينية السائدة و المعتمدة. (جون لويس، 1978، ص 73) ذلك، هو الإنجاز العلمي الذي اعتبره عالم الإبيستيمولوجيا المعاصر أليكسندر كويري(1892-1964) **Alexandre Koyré** و الفيزيائي توماس صمويل كوهن(1922-1996)**Thomas Samuel Kuhn** بمثابة نقلة نوعية في علم الفلك، إذ تخلّصت الإنسانية العلمية بمقتضاه من تصورها المقفل و المغلق للعالم لتنتقل إلى تصوّر آخر مفتوح و لامتناه:« **Une évolution qui fit passer l'humanité d'une vision d'un monde clos à un univers infini** »، و كيف لا يكون الأمر كذلك و هو الذي أثبت لأوّل مرة في تاريخ العلم أن الكواكب تدور حول الشمس و أن الأرض تدور حول نفسها، و إلى جانبه نذكر أندري فيزال(1514-1564) **André Vesale**، الطبيب الذي ساهم في تطوير التشريح **Anatomie** و الجراحة بفضل محاضراته المدوّنة في عمل قيّم جاء بعنوان « **De humani corporis fabrica** » "بنية جسم الإنسان" الذي نُشر سنة 1543 ليلفت النظر، من خلاله، إلى وجوب تحرّي اوضاع الانسان و احواله البيولوجية وضعيا بدل البحث عنها و تنقيبها حيث لا توجد.

و الحال تلك، لا يمكن أن لا نذكر غاليلي(1564-1642) **Galileo Galilei** الذي ساهم بشكل جسيم في النشر و التدعيم العلمي لأعمال نوكولا كوبرنيك فضلا عن مساهمته الشخصية في الفلك و الرياضيات و عن ابتكاره أدوات القياس الرياضية الدقيقة و توظيفها في قياس الظواهر الطبيعية للانتقال من ضبط العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية على نحو "كيفي" و ما يلزم عن ذلك من السطحية و التقريب في معرفة الانسان للظواهر الطبيعية، إلى تقديرها تقديرا كميا و ما يلزم عنه من الدقة في معرفته للظواهر الطبيعية و الإنسانية، بالإضافة إلى نضاله الحثيث ضد

الفكر الظلامي الذي لزم القرون الوسطى و لاسيما مشاداته مع رجال الكنيسة و شراسة احتجاجه على سلطة الثقافة البابوية المتزمّتة، بحثا عن تأسيس المعرفة على معول العقل العلمي دون سواه..

2.2 النّهضة الفلسفية و السياسية:

فضلا عن مساهمة رجال العلم في إحداث قطيعة ابيستيمولوجية مع النمط الفكري السائد الذي كان يعتمد بالدرجة الأساسية على الذوات المفارقة للطبيعة بحثا عن حلول لمشاكل الانسان الأرضية في السماء على مدى الفكر الوسيطي الاوروبي، كانت مساهمة الفلاسفة بليغة الأثر في تأسيس لعهد إنساني جديد حيث استقطب الإنسان اهتمام كل الدراسات: العلمية و الفنية و الأدبية على حد سواء، حين بدّدوا و قوّضوا قيود الفكر الموجّه، ليطلقوا العنان للعقل المتسائل مستأنفا مغامراته الاستكشافية و مستنكفا متأفّفا متشامخا من فجاجة الفكر الخرافي، لاسيما في صورة التنجيم، متوخيا الحقيقة العارية في أدق أشكالها دون تدليس و تلفيق و نفاق على كل مستويات البحث العلمي، و نخصّ من بينهم بذكر **جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا**(1463-1494) **Giovanni Pico della Mirandolla** الذي انجز عملا ضخما في معناه وإن كان خفيفا في حجمه المادي، و نخصّ بذكر نصّه الذي جاء موسوما بـ" **Di hominis dignitate**" "**في كرامة الإنسان**" أو "**في الكرامة الإنسانية**" و هو نص فلسفي بامتياز حيث تحرّى فيه مسألة جوهرية التي تتمثل في مسالة ماهية الانسان، و هي المسألة التي ردّها إلى معول حاسم و أساسي ألا و هو الحرية. ورد عن **بيكو دولا ميراندولا** في ذات النص أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي بوسعه تحديد ماهيته بالاعتماد على حرية إرادته دون سواها: خلافا عن عالم الاشياء و النبات و الحيوان، خلق الله الإنسان، من منظوره، على نحو جعله يُصادف و يظهر في الطبيعة و الكون و من ثمّ يُحدّد و يُعرّف تبعا لمساعيه الكاشفة عمّا يريد أن يكون ليجسّد ارادته تلك بواسطة نشاطه؛ بهما يُعرّف، منهما يستمد كرامته و يستوحي وجوده الفعلي العيّني. (**Giovanni Pico Della Mirandola, pp8et 9**) في ذات النص، نستشف ملامح فلسفة إنسانية لإنسانية فلسفية حدّد من خلالها أساس الكرامة الإنسانية في الحرية بحيث تكون الكرامة و الحرية الإنسانيتين متلازمتين، تتواجبان فتتجاوبان.

و إلى جانب ثورة **بيكو دولا ميراندولا** الفلسفية، نلمس في **نيكولو بيرناردو دي ماكيافيللي** (1469-1527) **Niccolo Bernardo dei Machiavelli** تمرّدا على النفاق السياسي و

التلفيق الأخلاقي الذي ترك بصمات بليغة الاثر في الفكر السياسي على مدى عصر النهضة و الحداثة بل أمتد أثره إلى ما بعد الحداثة من منطلق أنه منظّر سياسي مبدع، رسم و حقّق لنفسه مكانة مرموقة في الفلسفة السياسية، تلك المكانة التي نلمسها فيما دوّنه من الأعمال على نحو " **خطاب في العشرية الأولى من تاريخ تيتو- ليفيو**" **Discours sur la première décade de Tite-Live** و كتابه المشهور الذي جاء موسوما بـ"**الأمير**" **Le Prince** و **كتاب "فن الحرب" L'art de la guerre** حيث لخّص فيها جوهر طبيعة النشاط السياسي في عصره و ما قبل عصره استنادا إلى اطلاعه على التاريخ القديم و تاريخ العصور الوسطى ليستخلص من ثقافته التاريخية و خبرته الشخصية في الممارسة السياسية، وجوب تأسيس الفلسفة السياسية، من حيث هي نظر للتطبيق، على قاعدة علمية واقعية و تجريبية خالية من كل أشكال النفاق و المداهنة الاخلاقية، و السبب في ذلك راجع إلى أن النجاح العملي في الممارسة السياسية، في تقديره، وقف على القوة الذاتية و بسط سلطانها في الخارج بمعزل عن الاعتبارات الأخلاقية الفاضلة؛ إنما يجب على الأمير أن لا يتقيّد بالفضيلة، بل عليه استخدام الخير و الشر على حد سواء و بغض النظر عن التساؤل في كون الغايات حسنة أم سيئة، ذلك تبعا لما تفتضيه الظروف وحدها؛ فالحرب هي صناعة الأمير الأساسية، و بالتالي لا مفر من أن يكون قاسيا حين يريد أن يُطاع. تلك هي حقيقة النشاط السياسي التي استنكف منها دعاة بناء السياسية على الأخلاق، و إن كان استهجانهم للتصوّر **ماكيافيل** الجديد لقاعدة النشاط السياسي، يحمل في طياته شيئا من التدليس و عدم الاقرار الصريح بحقيقة الممارسة السياسية في الواقع المعيش. (يوسف كرم، 1979، ص 25)

3.2 النهضة الفنية أوفن النهضة:

بدأت حركة النهضة الفنية في ايطاليا إبّان القرن الرابع عشر لتمتدّ بعده بشكل تصاعدي إلى عدّة دول أوروبية. و الحال تلك، يُجدر بنا أن نشير إلى أنّ تطور العلم الذي شاهدته تلك الحقبة الزمنية قد أثّر إيجابا في النشاط الفني؛ و نلمس ذات الأثر في زيادة تحكّم أعلام فن الرسم(**Peintres**) و الرسم(**Dessinateurs**) و النحت (**Sculpteurs**) في المنظور الخطي(**Perspective linéaire**) و في نسب الأشكال(**Proportions**) بشكل ملحوظ؛ و بالمثل، ساهم الطب و علم التشريح في تحكّم أعلام الفن في تحقيق النسب الفُضلى عند تمثُل جسم

الإنسان و تجسيده على نحو يحقّق التناغم بين أطرافه. و في كل الاحوال يمكن أن نلخّص أهم التغيّرات التي اعترت الممارسة الفنية في عصر النهضة في ما يلي:

أ- تغيّر أساليب الدلالة الفنية في التعبير عن الشخصية الفردية باستخدام العراة و احترام نسب(**Proportions**) أعضاء الجسم للاحتفاظ على تناغم شكله في شموليته و إدخال على الأشكال الفنية ما يثير الانطباع بالحركة عند المشاهدة.

ب- التعبير بواسطة ملامح الوجه عن العواطف و الاحوال النفسية الأخرى و جعل الصور(**Portraits**) تتخذ أبعادا جديدة.

ج- تُنجز المناظر الطبيعية بخصائص جديدة على نحو الحرص على إظهار جزئيات الشكل الدقيقة مع احترام حجم نسبها و الكشف عن خلفيتها(**la toile de fond**).

د- رسم البحر و الأنهار بحيث تطابق الصورة الطبيعة و ألوانها كما تحث الذهن إلى إدراك الصور في حيويتها المتحرّكة.

هـ- مقاربة الأفاق بكثير من العُمق في انجاز الاعمال الفنية.

و نخصّ أعلام الفن النهضوي الذين أحدثوا قطيعة مع الفن الوسيطي، بذكر **دوناتو دي نيكولو دي بيتو باردي**(1386-1466) **المعروف باسم دوناتيللو Donato di Niccolo di Donatello Betto Bardi** الذي غيّر مجرى فن النحت من حيث المادة و الشكل حين قدّمه في شكل جديد اعتمادا على أسلوب مغاير لما سبقه بالنظر إلى استغلاله الأمثل لفضاء بنية مادة النحت و تقديمها على نحو تكشف عن مواقف مختلفة و تعبّر عن حالاتها النفسية بواسطة ملامح الوجه.

و إلى جانب دوناتيللو، نجد **اليساندرو دي ماريانو دي فاني فيليبيبي**(1445-1510) **Alessandro di Mariano di Vanni filipepi** المعروف **باسم ساندرو بوتيجللي Sandro Botticelli** الذي تشبّع بالثقافة الفلسفية الإنسانوية من خلال علاقته الوطيدة بالأفلاطونيين الجُدد.

كما نجد في نفس الاتجاه **أنجيلو أمبروجيني مونتيبولتشيانو**(1454-1494) **Angelo Ambrogini Montepulciano** الذي أسّس فقه اللغة(**Philologie**) الحديث و كان يُتقن فن الترجمة نظرا لتحكّمه في زمام أمور مختلف الألسنة على نحو اللاتينية و اليونانية و غيرهما.

اشتهر بنزعته الإنسانوية لما يحمل شعره و أغانيه من هموم و الآم و جمال الطبيعة فضلا عن علاقته **ببيكو دولا ميراندولا** الذي سبقت الإشارة إليه أعلاه.

و فضلا عن هذه الكوكبة من الفنانين الإنسانويين، لا يمكن أن نقفز فوق جلالة **ليوناردو دا فانتشي** (1452-1519) **Leonardo da Vinci** الفنية، الذي يُعد من أشهر أعلام الفن و أكثرهم تأثيرا في عصر النهضة و في ما بعده. تميّز و امتاز **دا فانتشي** بسعة ثقافته العلمية و ميله إلى الدقة الرقمية في اعتبار البُنى و الأشكال و في امتثالها، كما كان يعتبر اشكال الإخفاق و الاخطاء و الكوارث مواد و أدوات يتعيّن توظيفها للاهتداء إلى الحقيقة. و على هذا الأساس، شيّد نسقا فنيا تقني الطبيعة، بناه على الملاحظة استنادا إلى الخبرة و التجربة العلمية. يتميّز فكر دا فانتشي بكونه تركيبا من الأمبيريقية و الطبيعيوية(**Naturalisme**). و من هذا المنطلق، كان يردّد لمن يستبصر الاعتبار و يعتبر الاستبصار أن "الحكمة ابنة التجربة" اعتبارا أن التجربة لا تحيد أبدا عن الحقيقة؛ إنما تزيغ عن الحقيقة أحكامنا حين تخطأ في اسناد النتائج إلى غير أسبابها. (يوسف كرم، 1979، ص 17) و إلى جانب هؤلاء، يجب ذكر الآثار الفنية الدامغة التي تركها **ميكايل انجلو دي لودوفيكو بيونانوتي سيموني** (1475-1564) **Michelangelo di Lodovico Buonanaotti Simoni** و **رفاييللو سانزيو دا اوربينو** المعروف باسم **رفايل**(1483-1520) **raffaello Sanzio da Urbino(Raphael)** .... و القائمة طويلة.

الواقعية العلمية، الواقعية الفلسفية، بمعنى جديد غير المعنى المتداول في القرون الوسطى، الواقعية السياسية و الميل إلى الوضعية في التنظيم السياسي و الاجتماعي بدلا من الربوبية الفكرية اللاهوتية السائدة على مدى القرون الوسطى، اسقاط الحركة على الاشكال الفنية، الاعتناء بالجزئيات في تدوين الأعمال الفنية، الحرص على الاستغلال الامثل للمجال عند الإنجاز الفني، الحرص على التطابق بين العمل الفني و الطبيعة في سيولتها الحية، الحرص على دقة نسب الرقمية للأجزاء المكوّنة لكلية الأشكال و الميل إلى اعتبار الانسان من حيث هو مركز الثقل في كل الدراسات...كل هذه الأفكار الجديدة تنصبّ في اتجاه واحد يفيد ضرورة تأسيس لعهد تاريخي جديد يحتوي جملة هذه المستجدات و يقدّمها في شكل نسق أو أنساق متجانسة كاملة و مكتملة مفتوحة أو مغلقة تعبّر عن ميلاد عقلانية جديدة، إنسية المنحى و الطبيعة، تتوخى فهم الطبيعة بما فيها من

الظواهر على تنوّع صورها و تفاوت مستوياتها قصد التحكّم فيها و السيطرة عليها للاستفادة منها. تلك هي العقلية التي اتخذت دلالة الفلسفة الحديثة....فما هي الفلسفة الحديثة؟

3. أثر النهضة الأوروبية في الفلسفة الحديثة:

منذ البداية، أُلفت انتباهكم إلى أن عملية تحقيب السيرورة التاريخية لا تخضع لمعيار واحد، بل تختلف مقاييس التحقيب التاريخية باختلاف التخصصات العلمية و المحطات الحضارية وفقا لتاريخ المجتمعات الثقافي في أُطرها الجغرافية. و على هذا الأساس، يتحدّد العصر الحديث تبعا للتخصصات الجامعية، و وفقا للدول المختلفة، و بالتالي، سنتناول العصر الحديث، في هذا الفضاء، من وجهة النظر الفلسفية و العلمية بالمعنى التقني.

نقصد بالعصر الحديث تلك الفترة التاريخية التي انفردت بعقلية خاصة مغايرة لما سواها، بالنظر إلى عدّة معالم و مقاييس التي يمكن أن نلخّصها فيما يلي:

أ- تضاؤل سلطة الكنيسة: إذا استسغنا، بشكل من الأشكال، فكرة استمرارية العصور الوسطى و امتدادها إلى العصر الحديث في بعض الجوانب من الحياة الروحية و السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية في الدول الاوروبية، كامتداد بعض الهياكل السياسية القروسطية إلى العصر الحديث مثل التشابه القائم بين النظامين الإقطاعي و الملكي السائد في كل أرجاء أوروبا، فإن ذلك لا يعني عدم وجود قطيعة حقيقية بين الفترتين التاريخيتين، إذ إن بوادر القطيعة الأولى نلمسها في تبدّد سلطة الكنيسة و تهافت نفوذها التدريجي على المستويات الروحية باعتبار تحوّل الدين في العصر الحديث، إلى مجرّد عاطفة تستلطف الروحانيات حين بدأت حركة علمنة النشاط السياسي أي فصل النشاط السياسي عن الدين **La de la pratique politique sécularisation**، و بروز الفردية العنيفة في الأدب، فضلا عن تصاعد البروتستانتية في الحركة الدينية و التأفف من "صك الغفران" ممّا جعل النزعة الإنسانية تبزغ من صميم الفكر الديني لتستتبّ نهائيا بفضل الحركات الأدبية و الفنية و الفلسفية، بالإضافة إلى انفصال النشاط العلمي عن الكنيسة في العصر الحديث و تنصّله من هيمنة الثقافة البابوية، و تحرّر العمل السياسي من الدين بالنظر إلى انتقال السلطة من الكنيسة إلى الحكومة القومية بما فيها الوظائف التي تلازمها، كما تحرّر النشاط الاقتصادي، فحلّ محلها سلطة الملوك الذين تحالفوا مع أغنياء التجار لتستتب

على إثره الارستقراطية و ما تفترض من التجارة الحرة و حركة الدمقرطة **démocratisation** التي افرزت طبقة اجتماعية جديدة: البورجوازية التجارية.

ب- **زيادة نفوذ العلم**: تزامن تهافت الثقافة البابوية بصعود نفوذ العلم الوضعي بشكل يلفت الانتباه خصوصا بعد ما نشر **نيكولا كوبرنيك** خلال سنة 1543 نظرية "**مركزية الشمس**" المناهضة للاعتقاد المألوف و المعتمد رسميا من قبل أعلام الكنيسة، و أعني به نظرية "**مركزية الأرض**"، و إن كانت نظرية مركزية الشمس لم تعرف رواجها إلاّ في القرن السابع عشر بعد أن أدخل عليها كل من **يوهان كيبلر**(1571-1630) **Johannes Kepler** و **غاليلي** إصلاحات، لتحتدم على إثر ذلك، معركة العقل و النقل الطويلة بين دعاة العلم الوضعي و دعاة العلم اللاهوتي، الأول، بوصفه علما مفتوح الآفاق و دامغ الأثر في واقع الانسانية المعيش، و الثاني بوصفه علما مذهبيا متحجّرا يتخذ ذاته معيارا نهائيا للحقيقة في كل أشكال تجلياتها. و بين هذا و ذاك، أستمال العلم الوضعي انتباه و اهتمام أغلبية فلاسفة عصر الحديث الساحقة بالنظر إلى انسجامه مع الفطرة السليمة من منطلق قيامه على العقل و مناشدته له. و الجدير بالإشارة إلى أن اهتمام فلاسفة العصر بالعلم الوضعي لم يكن بسبب فعّاليته النظرية في الاهتداء إلى الحقيقة النظرية فحسب، إنما كان الاهتمام به بشكل خاص نظرا إلى آثاره الدامغة في حياة الانسانية العملية و التطبيقية بكل أبعادها و مستوياتها إذ انكشف العلم الوضعي على نحو جعله يتخذ صفة الأداة و الوسيلة الفُضلى لتغيير الطبيعة قصد الاستفادة منها. اكتشاف الانسان منذ بداية العصر الحديث، نجاعة العلم في اصلاح اوضاع البشرية المادية بأوسع معنى العبارة، بدءا من كونه استقوى به في الحرب عند اكتشاف سلاح المدفعية في القرن الخامس عشر، لاسيما بعد ما تقلّد كل من غاليلي و ليوناردو وظائف حكومية بدعواهما اصلاح المدفعية و تطويرها و تحذيق وسائل التحصين:

" و منذ زمنها و قد زاد باطراد دور رجال العلم في الحرب. و جاء بعد ذلك دورهم في تطوير انتاج الآلة و تعويد الناس على استخدام البخار أولا، ثم الكهرباء، و لكن لم تبدأ آثاره الهامة في الظهور إلاّ قرب نهاية القرن الثامن عشر. و يعزي انتصار العلم بصفة رئيسية إلى المنفعة العملية، و كان هناك محاولة لفصل هذا الجانب عن الجانب النظري، و جعل العلم بدرجة أكبر فأكبر علما تقنيا، و بدرجة أقل فأقل منصبة على طبيعة العالم. و قد تغلغل نفوذ وجهة النظر هذه عند الفلاسفة منذ عهد قريب." (برتراند رسل ، 1977، ص ص 8،7)

ج- **النزعة الإنسانية**: النزعة الإنسانية أو الإنسانوية **La tendance humaniste ou l'humanisme philosophique**، تيار فلسفي، أدبي و فني و حركة فكرية ارتدادية حيال الوثوقية و الصنمية الفكرية و العقائد المتحجّرة التي هيمنت على مدى القرون الوسطي و ما بعدها، وجعلت إنسانية الانسان مركز اهتماماتها و وضعتها فوق كل اعتبار آخر متوخية سُبل تفتّحه و سعادته. (جيرار بن سوسان ، ص ص 191 إلى 195)

و الجدير بالإشارة إلى أن النزعة الإنسانية مرّت بثلاث محطات تاريخية متميّزة. بدأت، في شكلها الأول، في ايطاليا مع القرن الرابع عشر و امتدت إلى القرنين الخامس و السادس عشر إبّان عصر النهضة الأوروبية؛ و في صورتها تلك، كانت تعبّر عن مواقف العلماء و الفلاسفة و الأدباء و الفنانين على شاكلة **فرانسيسكو بيترارکا** (1304-1374) **Francesco Petrarca** الذي استمالته لغة ايطاليا الشعبية في فجاجتها، على الرغم من كونه في مقدمة اللغويين الذين أسّسوا قواعد اللغة الايطالية الحديثة، لما استشعر فيها من الواقعية المعبّرة عن حقيقة الإنسان الايطالي في سيولة حياته الطبيعية، بعيدا عن كل الاصطناعية في السلوك و النفاق الاجتماعي و التلفيق الأخلاقي، كما اشتهر بمساعيه للتوفيق بين التراث الثقافي القديم و تعاليم المسيحية حتى تنسجم ماهية المسيحية مع الحياة الاجتماعية الطبيعية.

و إلى جانب **بيترارکا**، نجد **جيوفاني بوكاتشيو**(1313-1375) **Giovanni Boccaccio** الذي أجلى، من خلال أعماله الأدبية الكثيرة، جمال المرأة، فعظّمه و جعله مبجّلا و كذلك فعل بكل أشكال الحُب، فداء لبُعده الإنساني و مناهضة لكل الصور المزيّفة لإنسية الإنسان و ماقتا لكل أشكال التّزمّت و ما يلزم عن ذلك من التلفيق و النفاق. و في نفس الاتجاه، لا يمكن ان لا نذكر الفيلسوف و رجل الدين **ديزيديريوس ايراسموس روتردامو**س(1466-1536) **Désiderius Erasmus Roterdamus** و صديقه **توماس مور**(1478-1535) **Thomas More**؛ كان الأول صاحب أعمال أدبية لاذعة النقد و السخرية إزاء الحياة الاجتماعية و السياسية و الاخلاقية الزائفة، و نخصّ أعماله بذكر كتابه الموسوم ب" **في مدح الجنون**" **L'éloge de la folie** الذي جاء على شكل إنشاد و تضخيم كلامي على طريقة البلاغة الكلاسيكية التي استوحاها الإنسانيون من المدارس القديمة. ليس الجنون المقصود مجرّد صورة بلاغية التي عوّدنا عليها السفسطائيون، إنما هو اعلان جنون الانسانية و الالهة على حد سواء بحيث يُعالج أمراض و المزاعم الكاذبة التي

لحقت البشرية في كل فئاتها و على كل مستوياتها، ذلك لأن الجنون، و الحال تلك، مصدر السرور و السعادة في حين ان الحكمة لا تجدي نفعا و لا تغني فتيلا لما تثير من حزن و بؤس. أما **توماس مور**، فهو صاحب بصيرة ثاقبة التي نستشفها من خلال أعماله الجسيمة المدوّنة في 21 مجلد بعنوان " **أعمال توماس مور الكاملة**" التي نشرتها جامعة يال الامريكية **The complete works of Thomas More, Yale university, New haven** نلمس فيها عُمق التحليل الذي يكشف عن اسباب البؤس الاجتماعي و الاضطرابات السياسية و ما تثير من مشقة البشرية. طبعا، لسنا في حاجة إلى تكرار مساهمة بيكو دولا ميرادولا و ليوناردو دا فينتشي و غيرهما في انتشار الانسانوية في عهدها الأوّل.

أما النزعة الانسانوية في صورتها الثانية(عصر الحديث)، فإنها تتمثل في تلك الحركة الفلسفية التي انطلقت في النصف الثاني من القرن السابع عشر، فشملت معظم الدول الأوروبية و التي قادها فلاسفة الأنوار **Les philosophes des lumières** الذين سخّروا قواهم في مختلف صوّرها ذودا عن الكرامة الإنسانية ضد التعسّف و الاعتباط السياسي و سلطة الحكام القمعية و ظلامية أولئك الذين استوطنتهم الخرافة، فشيّدوا، لتحقيق مقاصدهم، انساقا فلسفيا تضرب في العُمق كل ما من شأنه يذهب في اتجاه تعطيل مغامرات العقل الحر الاستكشافية و التحرّرية حيال الطبيعة و السياسة المكبّلة لقوى الانسان المبدعة. و من أشهر أعلام النزعة الإنسانوية نذكر الفيلسوف الفرنسي **روني ديكارت** (1596-1650) **René Descartes الملقّب بأبي الفلسفة الحديثة** بالنظر إلى جذرية نشاطه العلمي و الفلسفي سعيا إلى العثور على الحقيقة التي لا يتسرّب إليها أدنى شك، إذ أنه سعى في البحث عن "**نقطة أرخميدس** "**Le point d'Archimède**" ، كما كان يحلو له أن يقول تعبيرا عن وجوب بناء المعرفة على اساس جديد مادام أن الأسس القديمة، في نظره، احتمالية و حادثة فقط، يمكن أن تكون صادقة و لكنها يمكن أن لا تكون كذلك أيضا. **(René Descartes ,1951,à partir de la page 136)** و انتهى به الأمر إلى بناء ما يُسمّى في الادب الفلسفي المعاصر بـ" **فلسفة الذات**"**La philosophie du sujet** يظهر فيها الإنسان يتخذ شكل "**محور الوجود**" يتعيّن تسخير الطبيعة و الأنظمة من أجل انبساطه و انشراحه تحقيقا لسعادته.

و إلى جانب روني ديكارت، نذكر **باروخ سبينوزا** (1632-1677) **Baruch Spinoza** الذي يُعتبر مع **غوتفريد فايلهالم لايبنيتز**(1646-1716) **Gottfried Wilhelm Leibnitz** أحد أهم فلاسفة النزعة العقلية في العصر الحديث لكونه صاحب نسق فلسفي أقامه على أساس العقل المرن و الخالص اعتبارا أنه السبيل الوحيد الذي يؤدي بمن يحتذيه إلى استكناه الحقيقة في أشكالها و تجلياتها المختلفة، بما في ذلك الحقيقة الدينية من منطلق أن العقل يسبق الاعتقاد و يحدّده: نعقل ثم نعتقد و ليس نعتقد ثم نعقل. كما اشتهر سبينوزا بحرصه على حرية الرأي و الاعتقاد و بتأويله العقلي للكتاب المقدس لينتهي به الأمر إلى موقف علماني لائكي من مسألة طبيعة العلاقة بين الدين و السياسة.

و من أعلام الأنوار الذين تجذرت بصماتهم في ثقافة العصر، نذكر **جون لوك**(1632-1704) **John Locke**، **و هو** فيلسوف و منظّر سياسي بريطاني مبدع، يُعد من المؤسسين للفلسفة التجريبية التي نلمسها في أعماله الكبرى التي أنجزها ما بين 1689 و 1693 و أخصّ منها بذكر "**بحث في العقل البشري**" **An essay concerning human understanding** و " **رسالة في التسامح**" **A letter concerning toleration** و " **بعض الأفكار في التربية**" **Some thoughts concerning education** و "**بحثان في الحكم المدني**" **Two treatises of government**. في كتابه الأول، يعرض أهم تصوراته و مواقفه من مسالة طبيعة المعرفة و فلسفة الروح التي تذهب في الاتجاه المعاكس للنظريات الفلسفة العقلانية القائمة على مبدأ "**فطرية الأفكار**" **Innéisme ou le principe des idées innées** التي قال بها روني ديكارت و من حذا حذوه في نظرية المعرفة. بيد أن شهرته الاساسية نستشعرها في فلسفته السياسية، التي ألهمت بشكل دامغ اعداد دستور الولايات المتحدة الامريكية(1787)، حيث يظهر فيها على نحو أحد فلاسفة "**العقد الاجتماعي**"، (بيرتراند رسل ، ص ص **189**إلى **232**) إلى جانب **توماس هوبز**(1588-1679) **Thomas Hobbes** و **جون جاك روسو**(1712-1778) **Jean Jacques Rousseau**. **عاش جون لوك** الفترة التي عقبت نهاية الحروب الدينية و ما لزم عنها من السعي صوب عقلنة الحياة السياسية و الاجتماعية، ممّا فتح مجال المناقشة الذي دخله **جون لوك** من بابه الواسع، مؤكدا لمن يهمه الأمر أن السياسة هي الوسيلة الوحيدة التي يتعيّن على الانسانية الاجتماعية اقتفاء أثرها للتنظيم شؤونها الدنيوية العملية و النظرية العامة على السواء، في واقعها

المعيش، و لا يجب الرجوع إلى الدين سوى في المسائل الروحية الشخصية، و كان ذلك سببا من أسباب أخرى التي أدّت إلى ظهور نظرية العقد الاجتماعي إجابة على مسألة تفسير كيفية انتقال الانسانية من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية، فتبلورت على إثرها افكارا سياسية جديدة على نحو "**الحق الطبيعي**" و "**دولة القانون**" و غيرهما التي أسّست ملابسات بناء ملامح صرح ما عُرف فيما بعد ب"**الليبيرالية**".

و نحن نتحدّث عن نظرية العقد الاجتماعي في "**أنسنة**" العصر الحديث، **Humanisation des temps modernes**، في كفاحها ضد العبودية في كل أشكالها و صورها، والظلامية و العقلية الغيبية، لا يمكن غض الطرف عن مساهمة **جون جاك روسو** بأعماله الفلسفية و السياسية الدامغة الأثر في التغيّرات التي اعترت الانسانية الاجتماعية في الحقبة الزمنية التي نقصدها هنا، التي نلمسها أساسا في " **في العقد الاجتماعي أو في مبادئ الحق السياسي**" **Du contrat social ou des principes du droit politique**، و " **إيميل**" **Emile** "، و "**خطاب في أصل و أسس التفاوت بين الناس**" **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**، و " **تأملات المتنزّه الوحيد**" **Les rêveries du promeneur solitaire**، و غيرها. هي أعمال التي أثار من خلالها قضايا فلسفية و سياسية و تربوية هامة، على نحو المساواة و التفاوت بين الناس و مقدار النسبة الذي يربط الانسان بالطبيعة، و الحرية الحقيقية...الخ. ميّز **جون جاك روسو** بين ما أسماه الحرية الطبيعية و الحرية المدنية و الاخلاقية معتبرا الاولى شبه حرية لكونها ليست حرية حقيقية على أساس أنها معطى طبيعي؛ إنما الحرية الحقيقية، من منظوره، تكمن في فعل الانسان الذي يجعله يتحكّم في الطبيعة و في نزواته على حد سواء. و من هذا المنطلق، تتخذ الحرية الحقيقية سمات تعيّنها و تحدّها إرادة الانسان الطليقة(**libre arbitre**) المفعمة بالخير أي الإرادة العامة كما أسماها في العقد الاجتماعي. و عليه، يتجاوز **روسو** الحرية الطبيعية و توخى الحرية المدنية و الاخلاقية التي تُلمس و تُعاش في خضوع الانسان إلى القوانين التي يسنّها، فتبني دولة القانون المحرّرة لأنها قائمة في أساسها على مبدأ الحق لجميع المواطنين في الحرية.

من فلاسفة الأنوار الذين ساهموا في صنع العصر الحديث الاوروبي، لاسيما في بُعده السياسي، نذكر أيضا **شارل لويس دو سوكاندا بارون دو لابراد دو مونتيسكيو**(1689-1755)

Charles louis de secondât, baron de la Brède et de Montesquieu الذي اشتهر بمساهمته في فلسفة الحق بناء **لمعايير** النظم السياسية الجديدة بدءا من انتقاداته اللاذعة لآليات التنظيم السياسية و الاجتماعية في فرنسا التي قدّمها في صورة "**هجاء مُسلّي**" من خلال رواية مشهورة جاءت بعنوان "**رسائل فارسية**" **Lettres persannes** نشرها سنة 1721 قصد لفت الانتباه إلى ضرورة إعادة النظر في آليات التنظيم السياسي و الاجتماعي. غير أن أفكاره الثورية الأساسية دوّنها في كتابه المشهور الموسوم ب"**روح القانون**" **L'esprit des lois** الذي نشره سنة 1748 حيث قدّم الصورة الفُضلى لتوزيع المهام على الفاعلين في حقلي السياسة و الادارة داخل هياكل ممارسة السلطة، و ذلك ما سُمي فيما بعد في الادب السياسي "**مبدأ فصل السلطات**" **Le principe de la séparation des pouvoirs أي السلطة التشريعية، السلطة القضائية** و **السلطة التنفيذية** ليساهم بعمله هذا في تأسيس لمبادئ الديمقراطية في شكلها الاوروبي الغربي.

بالإضافة إلى فلاسفة العصر و منظّريه السياسيين المذكورين، لا يمكن أن لا نشير إلى الدور الذي لعبه **اسحاق نيوتن**(1643-1727) **Isaac Newton** في ظهور العصر الحديث و انفصاله عن سابقه؛ دور الذي نلمسه في أهم تصوّراته الفلسفية و العلمية في كتابه الجوهري الذي جاء بعنوان " **المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة**" **Philosophiae naturalis principia mathematica**" لتننتقل، على إثره، الفيزياء من صورتها الأرسطية الكيفية إلى صورتها الرياضية الدقيقة بفضل اكتشافه لقوانين الحركة الثلاثة التي أسّس عليها علم الميكانيك أي علم الحركة، و هو ما يُسمّى اليوم بالميكانيك الكلاسيكية خلافا عن "ميكانيك الكم" المعاصرة **La mécanique quantique**، الذي يثبت من خلاله أن حركة الاجسام و الاشياء على سطح الارض، و كذلك حركة الاجرام السماوية تخضع كلها للقوانين الطبيعية دون سواها، ليقضي بذلك على كل التأويلات الغيبية و اللاهوتية للسيرورة و الصيرورة الطبيعيتين، **فيؤنسن** العلم و سائر أشكال المعرفة البشرية.

إن أعلام النزعة الانسانية في العصر الحديث كثيرون، و إذا غفلنا عمدا عن ذكر أسمائها الثقيلة، مثل **إمانويل كانط** (1724-1804) **Emmanuel Kant** و **ديفيد هيوم** (1711-1776) **David Hume**، و **جورج فايلهلم فريدريش هيغل**(1770-1831) **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**، فذلك لاجتناب التكرار، لأننا سنخصّص لها متسعا من المكان لاحقا في

الدرس الثاني داخل إطار الخوض في تفاصيل الفلسفة الحديثة. و مع ذلك، سنذكر، في عُجالة، بعض أدباء العصر على شاكلة **فولتير**(1694-1778) **Voltaire الذي** كان يدعو إلى جعل إنسانية الانسان فوق كل اعتبار في كتبه و نذكر منها **" رسالة في التسامح" Traité sur la tolérance** حيث نعثر على هذه العبارة الجميلة في شكلها و المفعمة بالمعنى في مادتها:

" إن حق التعصّب، في النهاية، غير معقول، هو ضرب من ضروب الوحشية و الهمجية: إنه حق النمور، بل هو أكثر فظاعة، ذلك لأن النمور لا تقطّع لحم فريستها إلاّ للضرورة البيولوجية، بينما نتعاطى الهلاك و الاستئصال من أجل رأي، فقرة نثر أو شعر خارجة عن المألوف". **(**Voltaire, 1763, p49**)**

كما يجب أن نشير إلى مساهمة الموسوعيين في أنسنة الحداثة مثل **جون باتيست لورون دالامبير**(1717-1783) **Jean-Batiste le rond d'Alembert** و **دونيس ديدرو**(1713-1784) **Denis Diderot** لما قدما من خدمة من أجل عقلنة الحياة الاجتماعية بإخضاعها إلى سلطان العقل وحده اعتمادا على النقد الحاد و الفعّال قصد توطين الكرامة الانسانية و جعلها عُملة التبادل في النسيج الاجتماعي في سيولة الحياة البشرية.

هذا، و إلى جانب النزعة الإنسانية النهضوية و الحديثة، يوجد شكل ثالث يتمثل في الانسانوية المعاصرة التي تتشخّص في الفلسفتين: الماركسية و الوجودية اللتان تدخلان في اطار مادة اهتمامنا للسداسي القادم.

و في خلاصة حديثنا عن النزعة الانسانية، يمكن أن نعرّفها في مختلف اشكالها في العصور الثلاثة المتعاقبة بإيجاز على النحو الآتي:

هي حركة فلسفية و علمية و أدبية و فنية تجعل الإنسان فوق كل اعتبار. و على هذا الأساس، تحثّنا على تقصّي اقتفاء أثار السُبل المؤدية إلى تحقيق انشراحه و انبساطه و بكلمة واحدة: سعادته. و تقوم النزعة الانسانية على جملة من مبادئ نذكر أهمها فيما يلي:

<u>المبدأ الأوّل:</u> يتمثل في إباءة الصنمية الفكري **(**Marx, 1972, p88 à 103**)** و التصورات المتحجّرة و المعتقدات المتزمّتة الوضعية منها و الدينية على حد سواء التي تكبّل الفاعلية الانسانية، فتعيق امكانات انفجارها و ما يلزم عنها من فتح آفاق التقدم و التطور و الاستكشاف، و بالمثل،

ترفض الانسانوية الطقوس الصوفية الغيبية التي لا تمت إلى الواقع المعيش بالصلة في شيء باعتبارها لا تقبل التجريب.

المبدأ الثاني: يثبت الانسانيون "القيمة" و يُبجّلون الكرامة الانسانية تبجيلا و كذلك استقلال الفرد في الحياة الاجتماعية حرصا على حقه في الحرية شريطة أن لا يعيق ذلك حرية غيره: "**تنتهي حريتي عندما تبدأ حرية غيري**" كان يردّد **بيكو دولا ميراندولا** في كتابه الموسوم ب" **في الكرامة الانسانية**". و الجدير بالإشارة على هذا المستوى إلى أن أعلام النزعة الانسانية يؤمنون بشمولية حركتهم و يتجاوزون النظرة الفئوية و الطبقية و القومية إلى الانسانية المطلقة (Maurice **cosmopolitisme** Merleau-Ponty, 1947, p 203-204) بغض النظر عن أصل الانسان و لونه و لغته و عقيدته...إلخ.

المبدأ الثالث: ينظر الانسانيون بموجبه إلى العلم الوضعي و إلى ابتكارات التكنولوجيا نظرة أداتيه بنّاءة ابداعية و ليس نظرة تحطيمية و تدميرية و تقويضيه، باعتبار أن الاقتداء بالمنهجية العلمية و حُسن توظيف الابتكارات التكنولوجية فُرصة سانحة و وسيلة فُضلى للاستجابة لمطالب الانسانية الاجتماعية وللتجاوز مشاكلها المختلفة في كل أبعادها استنادا إلى رُشد العقل و حكمته. قيم العقل الانساني البنّاء تحدّد الاهداف و تُعيّنها، و العلم و التكنولوجيا وسيلة تحقيق ما نصبو إليه. مشاكل الانسان ارضية، ولا يُعثر على حلّها سوى في الأرض.

المبدأ الرابع: إن معول النزعة الانسانية في التنظيم السياسي و الاجتماعي هو بلا ريب **الحرية** التي تجد ضالتها في الانظمة الديمقراطية و ما يلزم عنها من حقوق الانسان الصالحة لكل الشعوب بغض النظر عن نظام حكمها و تركيبتها البشرية. (**Herbert Marcuse, p 146**)

المبدأ الخامس: التأكيد على الحرية الفردية على خلفية المسؤولية الاجتماعية.

المبدأ السادس: إثارة الابداع الفني و سعة الخيال و الابداع في كل المجالات.

المبدأ السابع: الفكر الانسانوي مفتوح على أخلاق الابداع. هو نمط وجود للكل و في كل مكان.

4. خاتمة

صفوة القول، أودّ أن ألفت النظر إلى أن التغيير أو التغيّر-حسب الظروف و الشعوب- من حيث هو حركة اجتماعية، يكشف، يبلور و يوحي ب" إمكانية تاريخية". و بصفته تلك، يأخذ طابع

القاعدة الاجتماعية التي تضمن استقرار و استمرار توازن المنظمات الاجتماعية و تثبّت وجود الهياكل الادارية و السياسية على مستويين متفاوتين:

- على نحو يكون **التغيّر** طبيعيا، مقرّرا و مفروضا فيكرّر الذات على التبعية و انسياقها لما تمليه الظروف بكل ما تعنيه كلمة "**السلبية**" من معنى.
- على نحو يكون **التغيير** "موضعة" **objectivization(act of making objective)** لمعقولية فعّالة إرادية صانعة لذاتها و للظروف التي تتخذ شكل مجرّد مرآة تعكسها في كل أبعادها.

ثانيا-الفلسفة الحديثة: أعلام و أنساق

1- الخلفية الفكرية.

افرز غليان العقل المتمدّن في قلب ظلامية العصور الوسطى الخرقاء، في صورته الأدبية و الفنية، إبّان عصر النهضة الأوروبية الذي تزامن و تقاطع مع الثورة العلمية التي كانت تكيل ضرباتها المركّزة صوب سحابة القرون الوسطى العتية، الباردة و المظلمة، لتثلم تحت آثار أشعة شمسها و نورها، مناخا ثقافيا دافئا نيّرا واضح المعالم و المرامي، فاستوجب ضرورة اعادة النظر في كل مستويات حياة الإنسان العملية و النظرية و العقائدية على حد سواء. و من النتائج الجسيمة المترتبة على اعمال **كوبرنيقوس** و **كبلر** و **غاليليو** العلمية التي تمّ تكريسها و تثبيتها و تطويرها فيما بعد على يد **اسحاق نيوتن** (1643-1727) **Isaac Newton**، و أعمال **ليوناردو دا فانتشي** و **رفائيل** و **ميكالوجلو** الفنية، و أعمال **مكيافيللي** السياسية، و أعمال الأدباء و فلاسفة عصر النهضة التي سبقت الإشارة إليها في الدرس السابق، تصدّع الثقافة البابوية، فدأب العقل العلمي الجديد ب"**معاينة**" الظواهر الطبيعية الجامدة منها و الحيّة معا، داخل مستوى الأشياء القابلة للضبط و التحديد الوضعي الكمي، على أساس اعتبار أن اختلاف طبيعة الأشياء و الظواهر لم يعد يُرد إلى الاختلافات الكيفية فحسب، إنما تُرد ذات الاختلافات اساسا إلى خصائص الظواهر و الاشياء الوضعية المادية من حيث انها قابلة للقياس الكمي، على نحو الحجم، الشكل، و الوزن و الحركة، لتتحوّل على إثر ذلك، نظرة الانسان إلى الطبيعة، إلى نظرة من خلال الجزئيات ذات الخصائص الاربع المذكورة دون سواها. و الحال تلك، يبدو واضحا أن مدركاتنا و شعورنا باللون و الرائحة و الطعم و السخونة، ليست اكثر من تلك الطريقة النوعية التي تتجاوب بها عقولنا مع هذه الفوارق الكمية، و من ثمّ، تغدو هذه المدركات قابلة للتقدير الكمي. ذلك هو الأمر الذي حاول **هوبرت بترفيلد** (1900-1970) **Hubert Butterfield**(استاذ فلسفة التاريخ بجامعة كامبريدج) أن يعبّر عنه من خلال كلامه ما نصّه:

" من مستلزمات هذا الكون أن هناك ايد خفية تعمل باستمرار، بينما تحرك عقول ممتازة دوائر الأجرام السماوية حركة دائرية. و في نفس الوقت، كان من الواجب منح الاجسام ارواحا و اهدافا، وكذلك "استعدادا" إلى بعض انواع الحركة، بحيث بدت المادة نفسها وكأن لها صفات

روحانية. إنّ قانون القصور الذاتي الحديث و النظرية الحديثة في الحركة كانا بمثابة العامل الكبير الذي ساعد في القرن السابع عشر على اخراج الأرواح من عالم الظواهر الطبيعية و في ذات الوقت فتح الباب على مصراعيه إلى إقامة الطبيعة على نحو تعمل كالساعة"[1].

المقصود من هذا القول هو تدمير و تقويض البُعد الروحاني الذي كان يلازم الظواهر الطبيعية في ذهن الانسان، من خلال الإشارة إلى تفطّن العقل العلمي في طور تكوينه و في مساعيه إلى البحث عن سُبُل استكناه حقيقة الطبيعة، و الحث إلى ضرورة التنصّل من ذهنية اسناد جوهر حركة الاجسام الطبيعية إلى القوى الروحية الغيبية التي سادت على مدى القرون الوسطى.

و في هذا المناخ الثقافي، برز الفيلسوف و العالم و رجل القانون و رجل الدولة **فرنسيس بيكون (Francis Bacon** (1561- 1626) الأنغليزي الذي ثار على الفكر المدرسي و هو طالب في **ترينيتي كولج بجامعة كامبريدج Trinity College of Cambridge University** إذ أنه كشف عن ذات لفظه و رفضه في كتاب نشره عام 1605 الذي جاء بعنوان " **في قدرات و تقدم التعلّم فيما هو إلهي و إنساني" Of the proficience and advancement of learning divine and human** حيث يقدّم المعرفة على نحو يجعلها تكون عملا يحقّق و ليس رأيا يُعتنق. و بتعبير آخر، يرى بيكون أن المعرفة ليست استدلالا منطقيا من مبادئ أوّلية لم تُختبر، إنما هي نشاط تجريبي سعيا إلى اكتشاف حقائق جديدة عن الطبيعة و في الطبيعة ليس إلاّ. كما أنه يعتبر التفكير العلمي ، في جوهره، عمل يبدا من الشك و ليس من الايمان، وهو الذي كان يردّد لمن يريد و يحسن الاستماع و التمعّن : "**لو بدأ الإنسان من المؤكدات، لانتهى به الأمر إلى الشك، بيد أنه لو بدأ من الشك، لانتهى به الأمر إلى المؤكّد."** هذا، فضلا عن حرصه، في ذات الكتاب، على إماطة اللثام عن بُعد العلم الأداتي، باعتباره أنّ "**العلم قوة**" Science is power من منطلق أنه يزوّد الجنس البشري الطاقة الكافية للسيطرة على الطبيعة.

و لا يمكن ان لا نشير إلى جُرأة الرجل الذي اعلن في قلب تلك الظروف المّتزمّتة وجوب فصل الفلسفة و العلم عن الدين من خلال نظريته في "الحقيقة المزدوجة" (حقيقة العقل و حقيقة النقل).

[1] Hubert Butterfield, « The origins of modern science » in **Revue d'Histoire des sciences et leurs applications**, P.U.F, 4-1, 1951, Pp 93-94.

أما في كتابه المشهور الموسوم ب" **الأرغانون الجديد**" **Novum organum scientiarum الذي** نُشر عام 1620، فإنه جاء مفصّلا .في جزئين، خصّص أولهما لنقد شكل المعرفة الذي كان سائدا في عصره، لافتقاره إلى صورة البحث و غياب المقاربة المنهجية الدقيقة في تعاطي العقل العلمي الظواهر الطبيعية، فكانت نتيجة ذلك، ضعف المعرفة العلمية إذ أنها لم تتقدم قيد شعرة من حيث المنهجية، لا على مدى القرون الوسطى و لا حتى في عصره. و أما في ثانيهما، فإنه تعرّض إلى محاولة هيكلة عملية البحث العلمي النظرية، بحثا عن السبيل الأنجح و الأنجع في صورنة Formalisation قواعد المنهجية العلمية التي من شأنها أن تؤدّي بمن يقتفي آثارها إلى استكناه حقيقة الأشياء و الظواهر الطبيعية، ذلك بالتنظيم عملية التجربة العلمية expérimentation التي حدّدها في جمع كل الخصائص العالقة بالظاهرة موضوع الدراسة أوّلا، عدّها و تصنيفها ثانيا، ثمّ البحث عن ما من شأنه يفرز قاعدة التعميم الارتقائية على النحو التدريجي. ذلك هو ما سُمي فيما بعد بقواعد الاستقراء التجريبي طورا و الاستقراء الناقص طورا آخرا Induction empirique، بالمقارنة مع الاستقراء التام أو الاستقراء الرياضي ou Raisonnement par récurrence ou Induction mathématique encore induction amplifiante .

هذا، يُعتبر **فرنسيس بيكون** أوّل الفلاسفة الذين أكّدوا أهمية المنهج الاستقرائي (الأرغانون الجديد) في مقابل المنطق الأرسطي(الأرغانون)؛ فبقدر ما كان يحترم **ديمقريطس** (460- 370 ق.م)، بالقدر نفسه كان معاديا **لأريسطو**. و على هذا الأساس، وضع منهجا مناهضا للعقلانية الأرسطية يعتمد فيها على التجربة الخالصة مع الحرص على الانتباه إلى ضرورة اجتناب اسباب الوقوع في الخطأ اثناء الملاحظة و التصنيف و غيرهما. و بهذا الصدد، حدّد **فرنسيس بيكون** اربعة اسباب التي تدفع العقل إلى ان يحيد عن حقيقة الاشياء و الظواهر، تلك الاسباب التي أسماها "**أوهام المعرفة**" و يمكن أن نسردها فيما يلي:

أ- أوهام القبلية(Idola Tribus)، Idols of the tribe أي توقع نظام الظواهر بغير سند واقعي و الاكتفاء بتذهّن العقل لما يدركه من الوقائع من حيث هو مجرّد مرآة غير وافية التي تشوّه حقيقة الاشياء.

ب- أوهام الكهف (Idola Specus)، Idols of the cave ، المقصود بها الاعتماد على الاحكام المسبقة التي تلازم الباحث المفرد تبعا لعاداته النفسية، و وفقا لطبيعة تربيته و الثقافة التي تميّزه.

ج- أوهام السوق (Idola fori)، Idols of the market-place و يعني بها تلك الزلات العالقة باللغة فيما يخص التحديد الدقيق بين الدال و المدلول و صعوبة التخلّص من تأثيرها السلبي على أذهاننا لكونها لا تعبّر مفرداتها دائما على المعاني التي تحملها بالدقة.

د- أوهام المسرح (Idola theatri)، Idols of theater و المقصود بها هي تلك الأخطاء التي يقع فيها عادة العقل الوثوقي الذي يعتنق المذاهب و الاتجاهات المعترف بصحتها، فيتخذها معاييرا نهائية للحقيقة مثل ما هو الأمر بديكتاتورية أريسطو العلمية و جبروت الفلسفة المدرسية.

و بهذه المساهمة، يكون **فرنسيس بيكون** قد أرسى أوتاد العلم الحديث و في نفس الوقت أسّس لنسق فلسفي جديد و نعني به النسق التجريبي أيّ الفلسفة التجريبية التي سنعود إليها في حينها لتحرّي فحواها بشكل اعمق. و فوق كل هذا، يكون صاحب الأرغانون الجديد قد مهّد للفكر الحديث و وضع أسس الفلسفة الحديثة و إن **لُقّب روني ديكارت** بأبي الفلسفة الحديثة.

هذا، حريّ بنا الإشارة إلى السيل الجارف من المستجدات العلمية و الفنية و الأدبية التي حلّت بالعصر الحديث، فضلا عن جموح العقل الجديد و ما لزم عنه من مواقف ثورية التي زعزعت معتقدات راسخة، فزحزحت عدة ثوابت عتية، ممّا استوجب التفكير في ضرورة إعداد ميثاقا للعقل العلمي الجديد و في صياغة نظرة شاملة للكون تعبّر عن واقع الانسانية في سيولة حياتها العملية داخل إطارها الحضري و تكشف عن جدلية مضامينه العلمية و الفنية و الأدبية. و من هذا المنطلق، سارت الفلسفة الحديثة في تيارين رئيسيين كبيرين، بما فيهما من فروع متشعبة، سنعرض لها في حينها، هما المذهب العقلي و المذهب التجريبي.

2- المذهب العقلي.

العقلانية في أبسط صورها، في بُعدها الشامل، هي نسق فلسفي و منحى فكري يتوخى أصحابه إظهار فعّالية العقل في توليد المعرفة. و هو بذلك، موقف ابيستيمولوجي يرد أصل معرفة الواقع الحقيقي إلى العقل الاستنتاجي الخالص La raison discursive pure من حيث هو المرجع الوحيد الضروري و الكافي للاهتداء إلى حقيقة الاشياء و الظواهر في مختلف انواعها و مستوياتها. و لهذا النسق ثلاثة أشكال أساسية نلمسها في مختلف محطات تاريخ الفلسفة المتعاقبة:

أ- **الشكل الأوّل**: و هو الذي يتمثل في موقف بعض فلاسفة اليونان القديمة الذين استمالتهم الصوفية الانفعالية بالإضافة إلى الفيتاغورية- نسبة **إلى فيتاغورس**(580-495 ق.م)**Pythagore**- في بُعدها الرياضي التي امتدّت إلى المدرسة الإيلية عند **زينون**(490-430 ق.م) **Zénon d'Elée** و **بارمينيدس**(نهاية القرن السادس- اواسط القرن الخامس قبل الميلاد) **Parménide** تقريبا، و التي أثّرت في سقراط تأثيرا لا يتسلل إليه الشك، فورث ذات الأثر **أفلاطون** الذي اعتبر الحواس عاجزة عن الاهتداء إلى حقيقة الأشياء و الظواهر من منطلق أنها تعتمد على ما هو متغيّر و لا يثبت على حالة واحدة، اعتبارا ان كل متغيّر ناقص و بالتالي فاسد. و على هذا الأساس، جعل أفلاطون الرياضيات شرط الاهتداء إلى المعرفة الحقة، ممّا جعله يرفض في الأكاديمية غير الرياضين، و هو الأمر الذي دفعه إلى وضع لافتة على مدخل الأكاديمية ك" **يُمنع الدخول إلى غير المهندسين" Que nul n'entre ici s'il n'est pas géomètre**"، ذلك لأن ممارسة الرياضيات، في تقديره، يجعلنا نتجرّد من حواسنا في مساعينا لاستكناه حقيقة الاشياء، لنقترب من ماهيتها.

ب- **الشكل الثاني**: أما الشكل الثاني من العقلانية، فإنه يتمثل على وجه التحديد في النسق العقلاني الكلاسيكي أيّ العقلانية الحديثة كما تسمى الآن، و التي يتزعمها كل من **روني ديكارت** و **باروخ سبينوزا**(1632-1677) و **غوتفريد لايبنيتز**(1646-1716)، و سنعود إليها حينا لسبر غور فحواها.

ج- **الشكل الثالث**: و ظهر الشكل الثالث من العقلانية في صورة "**العقلانية النقدية**" التي نلمسها بدءا من **إيمانويل كانط** (1724-1804) **Emmanuel Kant**, Le rationalisme critique ou le criticisme إلى عقلانية **هيغل** (1770-1831) الجدلية،**Hegel** و **غاستون باشلار** (1884-1962)**Gaston Bachelard** "العقلانية المطبقة" Le rationalisme appliqué و **كارل بوبر** (1922-1994) **Popper Karl** و إلى العقلانية القارية Le rationalisme continental التي يمثلها حاليا كوكبة من الفلاسفة المعاديين للفلسفة الأنغلوساكسونية على العموم. و هذا الشكل لا يهمنا في هذا السداسي، و سوف نرجع إليه في السداسي القادم في إطار الفلسفة المعاصرة.

1.2- العقلانية الحديثة:

1.1.2- النسق الديكارتي:

اقترنت العقلانية الحديثة أو العقلانية الكلاسيكية باسم **روني ديكارت** باعتباره مؤسسها الشرعي، بل هو في تقدير معظم فلاسفة التاريخ أبو الفلسفة الحديثة. ديكارت فيلسوف و رياضي و رجل

علم؛ فكان عمله في الفلسفة و الرياضيات ذا أهمية جسيمة بالنظر إلى اسهامه العميق في الهندسة من خلال تأسيسه للهندسة التحليلية، و الجديد الذي حقّقه على هذا المستوى هو استخدامه للمستويات على نحو تحديد موقع نقطة على السطح ببعدها على خطين معيّنين. له مؤلفات كثيرة في مختلف المجالات المعرفية مثل الفلسفة، الرياضيات، الفيزياء، الفلك و حتى في الطب.

و من أهم آثاره نذكر الكتاب الذي قدّم فيه معظم نظرياته العلمية هو "**مبادئ الفلسفة**" الذي نشره عام 1644 و جاء موسوما في طبعته الاصلية باللسان اللاتيني ب" **Principia Philosophiae**"، و نشر قبله في عام 1637 كتابا لا يقل أهمية، بعنوان **"خطاب في المنهج"** **Discours de la méthode** و قرنه بعنوان فرعي **" من أجل حسن توجيه العقل بحثا عن الحقيقة في العلوم"** **Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences**، كما نشر في عام 1641 كتابا بعنوان " **التأملات الميتافيزيقية**" الذي جاء في طبعته الأصلية بعنوان ":**Meditationes de prima philosophia**.

هذا، تميّز و امتاز **روني ديكارت** بمواقفه الجذرية حيال المنظومات التأملية و كذلك كانت مواقفه ازاء طبيعة المادة العلمية و نوعية مقاربات الباحثين المنهجية في تعاطيهم للمادة المعرفية السائدة في عصره و قبل عصره. و من هذا المنطلق بدأ ديكارت بالتشكيك في كل شيء بحثا عما أسماه "**نقطة ارخميدس**" **Le point d'Archimède**، و يعني بها تلك القاعدة الثابتة اليقينية التي لا يتسلل إليها وميض من الشك، حتى يرسى عليها منظومة علمية دقيقة رصينة و متينة لا تعبرها همسات الاحتمال و وساوس الشك ، اعتبارا أن كل ما هو متداول على الساحة العلمية في عصره و في ما قبل عصره، كان حادثا فقط، يمكن أن يكون صادقا و لكنه يمكن أن لا يكون كذلك أيضا. و على هذا الأساس، شكّ **روني ديكارت** في كل شيء، بما في ذلك شكه في وجود الطبيعة، بل شك حتى في وجوده الشخصي موضوعا **و ذاتا معا، و سُمي الشك الديكارتي بالشك الانطولوجي و كذلك بالشك المنهجي** **Doute ontologique, doute méthodique ou parfois encore doute hyperbolique**، إشارة إلى تقصّي **ديكارت** لأسباب الشك، خلافا عن **النزعة الشكية** التي يقول دعاتها بوجوب تعليق الحكم القطعي على حقيقة الظواهر و الأشياء الطبيعية بالنظر إلى عدم قدرة الانسان على الاهتداء الى غور جوهر الأشياء،**Le Pyrrhonisme ou encore le scepticisme** المعروفة لدى قدامى فلاسفة اليونان و على رأسها **بيرون ديليس** (360-270 ق.م) **Pyrrhon d'Elis**.

أ- المنهج الديكارتي:

لم يلجأ روني ديكارت إلى الشك المطلق بشكل تلقائي، اعتباطي و تعسفي، إنما فعل لوجود أسباب موضوعية و ذاتية دفعته إليه دفعا، و قد اسرد اهمها في النص الأول من "**التأملات الميتافيزيقية**" و نذكر منها ما يلي:

-- يلفت انتباهنا إلى حدس بديهية مفادها أن التجربة تدفعنا في كثير من الأحيان إلى تبنّي فكرة ما، بكل عزم و حزم، معتبرين اياها فكرة صادقة صدقا مؤكّدا، بيد ان الأيام تكشف لنا عدم صدقها فيما بعد؛ و بهذا الصدد، كتب ما نصّه:

" تبيّن لي، منذ حين، انني تلقيت- إذ كنت ناعم الأظفار- طائفة من الآراء الخاطئة، ظننتها صحيحة، ثم تبيّن لي أن ما نبنيه بعد ذلك على مبادئ، تلك حالتها من الاضطراب، لا يمكن أن يكون إلاّ أمرا نشك فيه كثيرا و يُرتاب منه. لهذا قررت أن أحرّر نفسي، جديا، مرة في حياتي، من جميع الآراء التي آمنت بها قبلا و أن أبتدئ الاشياء من أسس جديدة، إذا كنت أريد ان أقيم في العلوم قواعد وطيدة، ثابتة و مستقرة."[1].

-- فضلا عن قابلية العقل البشري للوقوع في الخطأ، يضيف ديكارت سببا آخر بليغ الحُجة، حين كتب ما نصّه:

"...**أما الفلسفة، من حيث هي ميدان معرفي الذي اختص بدراسته عقول ممتازة على مدى الزمان، لم يتفق اعلامها على كل القضايا التي تداولوها، ممّا يدل على أن تصوّراتهم في جملتها غيريقينية، وبالتالي تغدو احتمالية فقط، و من ثم فهي مثيرة للشك**"[2].

يلاحظ ديكارت أن أكثر العقول سعة و علما و وقارا و حكمة، هم الفلاسفة، و مع ذلك ما لبثوا يوما أن اتفقوا في المسائل التي تداولوها فأبدوا فيها آراء مختلفة، بل متباينة و متضادة ، و ذلك على الرغم من أنهم يدّعون امتلاك الحقيقة(لاسيما بُناة المذاهب)؛ علما أن الحق لا يُضاد الحق، و أن القضية الصادقة لا يمكن أن تكون مناهضة لمثيلتها في الصدق؛ و فوق كل هذا، يجب ان نلاحظ معه أن لكل فيلسوف و لكل عالم، مقدار من الصواب، و ذلك هو الأمر الذي يثير الشك فيدفع إليه حتما بشكل طبيعي و منطقي تبعا للفطرة السليمة، و في ذات المعنى كتب ما نصّه:

---

[1] René Descartes, **Discours de la méthode, Suivi des méditations**, Union Générale d'Editions, Présentation et annotation par François Mizrachi, 1951, Paris, P 135.

[2] René Descartes, Ibid, P30.

"...**يكفي لرفضها كلها أن أجد لها سببا للشك فيها إذ إن العقل يريني أنه ينبغي لي ألا أكون أقلّ رفضا للأمور التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام**."[1]

و يعني **روني ديكارت** بكلامه هذا، أنه يكفي لرفض قضية ما، أن يعبرها شعاع واحد من عدم اليقين، ذلك لأن أساس العلم، اليقين.

-- بالإضافة إلى السببين السابقين، يذكر **ديكارت** داع آخر للتشكيك في صحة العلم المتداول في عصره و في ما قبل عصره، و هو اعتماد العلماء على الحواس إلى حد كبير في تحديد طبيعة الأشياء و الظواهر بواسطة الملاحظة باعتبارها، من وجهة نظر المنهجية، بمثابة الخطوة الأولى، و بالتالي هي لبنة في عملية بناء المعرفة العلمية، إذ إن الوسيلة الأوّلى للاطلاع على ما يحدث في الطبيعة تبقى الحواس بغير منازع، و بالتالي تتخذ من حيث هي كذلك، شكل أداة المعرفة الضرورية، حتى إن كانت غير كافية، فهي على الأقل ضرورية. أريسطو نفسه كان يردّد أن الحواس ليست معرفة في حد ذاتها، و لكن من لا حواس له، لا علم له. La sensation n'est pas une connaissance, mais celui qui ne sent rien ne pourrait rien apprendre. و بالفعل، إن الكفيف بالولادة، مهما كانت قدراته العقلية عالية، فإنه لا يستطيع أن يدرك الألوان، و الأصم بالولادة لا يستطيع أن يدرك الأصوات. و الحال تلك، يكون دور الحواس في اكتساب المعرفة دورا محوريا. تلك هي الحقيقة التي لفتت انتباه ديكارت عندما كتب ما يلي نصّه:

" **كل ما تلقيته، حتى الآن، على أنه أصدق الأمور و أوثقها، قد اكتسبته بالحواس أو عن طريق الحواس. غير أنني وجدت الحواس خداعة في بعض الأحيان. و من الحكمة أن لا نطمئن إلى من خدعنا ولو مرة واحدة**."3.

و الحق أن الامثلة التي تثبت شرعية شك ديكارت في صلاحية الحواس على مستوى مسالك المعرفة، مؤسسة و دامغة. إذا نظرنا، على سبيل المثال و ليس الحصر، في كتلة صلبة من الجليد، بالاعتماد على الحواس دون سواها، و قارنّا المشهد بزجاجة ماء الصالح للشرب في يد شخص، أو قارنّا ذات كتلة الجليد، بوعاء فقاقيع من الماء الساخن، فإن الحواس تقدم لنا بلا ريب مادة طبيعية مختلفة الكيف و الماهية، على الرغم أنها مادة واحدة في جوهرها و في حقيقتها العلمية(H2o)؛ و الحال تلك، يكون الاعتماد على الحواس في عملية البحث عن حقيقة الأشياء، مطيّة للوقوع في التناقض و

[1] René Descartes, **ibid**, p 136.

اختراقا لأحد مبادئ العقل الأساسية (مبدأ عدم التناقض). و على هذا الأساس، يبدو واضحا أنه من الضروري إعادة النظر في مسالك المعرفة العلمية إذا اردنا بناء منظومة علمية بأتم معنى لهذه العبارة. ذلك هو موقف **ديكارت** من صلاحية الحواس في البحث العلمي.

اضف إلى مبررات الشك السابقة، مبررا آخرا لا يقل أهمية عن الأولى، و اعني به إشارة **ديكارت** إلى نوع من أنواع هفوات النفس و زلاتها في تطلعها إلى استكناه حقيقة الاشياء؛ هفوات التي كشف عنها ديكارت من خلال مثاله الشهير المتعلّق بحال الانسان و هو نائم. يقول **ديكارت** بهذا الصدد ما يلي:

"كم من مرة حدث لي أن رأيت نفسي في الليل أنني كنت في هذا المكان أمام المدفأة و بيدي ورقة، و أنني كنت ارتدي ملابسي المعتادة في هذه الوضعية، و أنني كنت بجوار النار افكّر في مسألة محددة، على الرغم أنني، في الواقع، كنت عاريا ممتدا على سريري؟".

و يقصد ديكارت بهذه الحال، أن أمر الخداع في آليات الادراك و تذهُّن ما يحيط بنا من الاشياء و ما يجري بذواتنا، يتجاوز حد الحواس ليمتد إلى شكل من أشكال الادراك العقلي، ممّا يستوجب إعادة النظر في كل آليات البحث العلمي بما فيها البُعد النفسي الذاتي...خلاصة القول في الأمر، تفيد ضرورة تقصّي مبرّرات التشكيك في كل مسالك المعرفة بما فيها وجود الذات المدركة نفسها و العالم الذي يحيط بها على حد سواء، من منطلق أن كل هذا قد يكون مجرّد وهم.

ب- نتائج الشك الديكارتي:

و في كل الاحوال، يبقى ثمة شيء لا يمكن أن نشك فيه، يقول ديكارت: لا يمكن لأيّ شيطان Le malin génie أن يخدعني في أمره، مهما كانت درجة خبثه، فقد يمكن له أن يوهمني في كيان بدني، لكنه لا يستطيع أن يقنعني بأنني لا أفكر و أنا أشك في كل شيء؛ ذلك هو ما عبّر عنه ما نصّه:

"فبينما انساقت وراء تشكّكي في كل شيء، فلابد أن اكون أنا الذي ظننت ذلك، شيئا. و حدسي لهذه الحقيقة، أنا أفكّر، إذن فأنا موجود، تتسم باليقين الراسخ الدامغ إلى درجة تجعل كل الشكوك تتكسّر عليها و تتبدد، فحكمت، على إثرها، بأنني استطيع أن اتقبلها بدون تردُّد كمبدأ الأوّل للفلسفة التي أبحث عنها."[1]

[1] René Descartes, Ibid, P52.

إنّ الشك لدى روني ديكارت، ليس غاية في ذاته، إنما هو "**منهج**" و وسيلة اقتفى أثاره للاهتداء إلى الحقيقة و اليقين. و بالفعل، أدّى تقصّي ديكارت لأسباب الشك، إلى العثور على الحقيقة الأولى التي كان يصبو إليها، ذلك لأن في الشك المطلق، لا يمكن أن نشك بأننا نشك. و لمّا كان الأمر كذلك، فإنه توجد على الأقل حقيقة واحدة، ألا و هي "فعل" الشك. و بمأن الشك ضرب من ضروب التفكير، فإذن فعل التفكير حقيقة يقينية. و الحال تلك وبالنظر إلى انه لا يمكن أن يكون فعل بدون فاعل، فمنه، توجد على الأقل ذات تفكّر. تلك هي الحقيقة الأولى التي لزمت عبارة ديكارت المشهورة الواردة في كتابه الموسوم ب"**خطاب في المنهج**" **Cogito ergo sum**، بمعنى "**أنا أفكر، إذن فأنا موجود**". و لما ثبت وجود الذات المفكرة، علما انه لا يمكن أن يوجد شيء بغير وجود إطار يحتوي كينونتها، فبات لزاما وجود ما أسماه روني ديكارت "الامتداد" l'Etendue.

فكانت نتيجة منهج الشك الديكارتي الأولى، ان هناك فكرتين واضحتين و متميّزتين تماما تكشفان الطبيعة النهائية للواقع:

--هناك فكر، يتحدّد بكونه فاعلية تنفرد بخاصية تميّزه عما سواه، هي أنه يفكر. الأنا يثبت وجوده من حقيقة كونه "**يفكّر**"، وجود الذات المفكّرة، حالئذ، قائم فقط مادامت الذات "**تفكّر**"؛ و حالما تتوقف عن التفكير، تفقد الدليل الذي يثبت وجودها، و على هذا الاساس، تنحصر ماهية الذات أو الأنا، في "فعل التفكير" و لا تحتاج إلى مكان أو إلى شيء مادي لوجودها، في اعتقاد ديكارت. و من هذا المنطلق، تكون النفس متميّزة تمام التميّز عن البدن، فهي قائمة حتى في احتمال غياب البدن. فالانا إذن، غير ممتد و لا يحتل حيّزا في المكان.

--و مع ذلك، يسلّم روني ديكارت بوجود مادة تتماهى في تقديره مع الامتداد و المكان الهندسي الذي يتخذ صفة جوهر ثلاثي الابعاد، إذ انه عرّفها على النحو التالي:

" **الطبيعة أو الجسم، بشكل عام، لا تتحدّد بكونها مادة صلبة تتسم بالثقل، باللون او بصورة أخرى من هذا القبيل لتثير حواسنا بطريقة من الطرائق، إنما المادة هي امتداد في الطول و العرض و العمق.**"[1]

هكذا، يجعل ديكارت المادة تتخذ طابعا رياضيا خالصا لا تقبل تفسيرا آخرا خارج التأويل الرياضي و المنطقي. و تتميّز بكونها لا تفكّر لكنها تحتل حيّزا في المكان و يمكن قياسها.

[1] René Descartes, Œuvres philosophiques, 3 tomes, Garnier, Paris, 1963, P149.

و من هذا المنطلق، نجد انفسنا مع ديكارت، أمام واقعين مطلقين تماما: **المادة** و **العقل**؛ و هما جوهران متنابذان تماما موجودان على نحو لا يستطيع أن يؤثر احدهما في الآخر، بالنظر إلى أن العقل لا يملك كثافة و لا يحتل حيّزا في المكان و بالتالي فهو غير قادر على دفع المادة و تحريكها. و بالمثل، لا تستطيع المادة أن تدفع العقل و تؤثر فيه، اعتبارا أنها لا تتحرّك إلاّ في المكان و العقل لا يملك حيّزا في المكان. و في نهاية الأمر نجد انفسنا أمام ثنائية فلسفية تتكوّن من **العقل** و **الطبيعة** كحدين نهائيين.

أما النتيجة الثانية التي ترتبت على الشك الأنطولوجي، فإننا نستشفها في تلك الرؤية التي أفرزتها اكتشافات **كوبرنيقوس** و **غاليليو** العلمية التي تقدم العالم على أنه شيء طبيعي يخضع في سيرورته الدينامية إلى قوانين فيزيائية طبيعية دون سواها، انطلاقا من اعتبار ان الواقع هو الذي يقبل في الطبيعة العلاج الرياضي، و انه وحده الذي يقبل الفهم لأنه وحده الحقيقي. هكذا، تصبح الطبيعة مع ديكارت، موضوعا للمعرفة العلمية بالقدر الذي نستطيع أن "**نريّضها**"، فنقدّر ظواهرها تقديرا كميا La mathématisation des phénomènes physiques ليغدو الصوت و اللون و الطعم و سائر الكيفيات الحسية الأخرى التي لا تكتسب تنوّعاتها و كيفياتها سوى من خلالنا، و هي بذلك لا تمت بالصلة إلى الطبيعة في شيء، لأن الطبيعة لا تتضمّن إلاّ الكثافة و الحركة. و كان المقصود من هذا، هو تقويض الاعتقاد الذي مفاده أن الظواهر الطبيعية تخضع للعلل الغائية، و في ذات الوقت يعبّر عن موقف يكشف سيرورة الظواهر الطبيعية على نحو لا تكون خاضعة لأهداف غائية تقف أمامها، إنما سيرورة الظواهر الطبيعية تخضع لأسباب ميكانيكية(مبدأ السببية العلمية) تسبقها فتحدّدها.

هذا، تتلخّص نظرية المعرفة لدى روني ديكارت في مثالين مشهورين يتمثل أوّلهما في تحديد طبيعة الادراك لما يحيط بنا من الاشياء بناء على قطعة الشمع من قرص العسل Le morceau de la cire التي تبدو للحواس ذات كيفيات حسية، مثل كونها تنبعث منها رائحة الزهور و تظهر بلون معيّن و بحجم خاص و تتجلّى على شكل الصلبة و البرودة، و إذا طرقناها ستصدر صوتا. لكن، إذا تعرّضت لحرارة مرتفعة، ستتغيّر كل هذه الكيفيات و تتخذ ذات القطعة أشكالا أخرى على الرغم من انها تبقى هي هي. و من هذا المثال يبدو جليا أن ما يظهر للحواس لم يكن الشمع ذاته. فالشمع ذاته

يتكوّن من الامتداد و المرونة و الحركة؛ يُدرك بالعقل لا بالخيال؛ ذلك هو ما يظهر واضحا في كلام ديكارت الآتي نصّه:

" ...ما هو الشيء الذي كنّا نعرفه في قطعة الشمع، معرفة متميّزة؟ لا شيء يقينا من كل ما لاحظناه فيها عن طريق الحواس، مادام الذي وقع تحت حواس الذوق، و الشم و البصر و اللمس و السمع، قد تغيّر كله، في حين أن الشمع باقي على ماهيته الاصلية. قد يكون الأمر كما أراه الآن، أعني أن تلك القطعة من قرص الشمع، لم تعُد تحمل تلك الحلاوة التي تلازم العسل، و لا ذلك الاريج الزكي الذي يفوح من الازهار و لا ذلك البياض و لا ذلك الشكل و لا ذلك الصوت؛ إنما هي جسم كان يلوج لي منذ قليل، محسوسا به في هذه الصورة و هو الآن محسوس في صورة أخرى. و لكن، ما هو، بالتدقيق، الشيء الذي اتخيّله حين أتذهّن الشمعة على هذا النحو؟ لننظر في الامر بإمعان، ولنستبعد كل ما ليس من خواص الشمعة، كي نرى ما تبقى بعد ذلك. الذي تبقّى منها حقا هو شيء ممتد ليس متحرك. و لكن ما معنى الليّن و المتحرك؟ أليس معناه أنني اتخيّل قطعة الشمع المتميّزة، قابلة ان تصير مربعة أو مثلثة؟ لأن الشمعة قابلة لعدد لا يُحصى من هذه التغيّرات التي لن ادركها بخيالي. و هو دليل إلى أن تذهّني ليس ثمرة المخيلة و أنه... لا يمكن تذهّنها إلاّ بالإدراك أو بالروح(العقل)."[1]

فالإدراك، من منظور ديكارت، ليس تلمُّسا للأشياء، إنما هو لمعة من لمعات الروح و حدس الأنا الاستكشافي عند حكمه على الأشياء و الظواهر. الادراك، حكم العقل على الأشياء، و الحكم، في أبسط أشكاله، هو الربط بين حدين ايجابا أو سلبا، و الربط بين حدين على هذا النحو، عملية منطقية رياضية، و العمليات الرياضية و المنطقية فاعليات عقلية، وبالتالي يكون الادراك وظيفة عقلية خالصة. ذلك هو الامر الذي عبّر عنه ديكارت من خلال مثاله الثاني الذي يُلفت انتباهنا إلى أننا لو نظرنا، بمحض الصدفة من النافذة و شاهدنا رجالا يسيرون في الشارع، لقلنا عند رؤيتنا لهم أننا نرى رجالا بعينهم، كما لو أننا نرى الشمعة بعينها، في المثال السابق. غير أننا في الواقع، ما نراه خلال النافذة هو قبعات و معاطف التي قد تكون مجرّد أغطية لآلات صناعية كاللوالب. و مع ذلك، "**نحكم**" أنهم بشر. إذن، نحن ندرك بمحض اذهاننا من قوة الحكم ما كنّا نعتقد أننا نراه بالعين.

[1] René Descartes, Discours de la méthode, Suivi de méditations métaphysiques, Présentation et annotation par François Mizrachi, Union Générale d'Editions, Paris, 1951

هذا، تظافرت اهتمامات روني ديكارت الفلسفية و تعاقبت على نحو منتظم في تسلسل زمني يكشف عن ترتيبه لأولويات نسقه الفلسفي الذي رسم ملامحه و ضبطها، فحدّدها على ثلاثة مستويات أساسية: العلم، الميتافيزيقا و الأخلاق. و على هذا الاساس، جعل مسألة تحديد المنهج في المقام الاوّل، سعيا إلى إقامة العلم على قواعد متينة، يقينية، نظرا إلى أهمية أثره في عملية توليد المعرفة، من جهة، و نظرا إلى موقفه المبدئي من قيمة الأدوات المنهجية المستخدمة في المسالك المعرفية المتّبعة في عصره و في ما قبل عصره بحثا عن حقيقة الظواهر و الأشياء، من جهة أخرى. و بهذا الصدد كتب ما نصّه:

" ليست العبرة في بلوغ كنه الحقيقة، في امتلاك قدرات عقلية عالية، إنما العبرة في الاهتداء إلى حقيقة الأشياء، في حُسن استعمال ما أُتينا من قدرات عقلية...أولئك الذين يمشون ببطء شديد، يمكنهم المُضي قُدما على نحو يجعلهم يهتدون إلى الحقيقة إذا اتبعوا المنهج الصحيح، في ذات الوقت الذي يحيد عنها أولئك الذين يركضون حينما يتبعوا منهجا غير صحيح."[1]

فالمسألة إذن، هي مسألة منهج. و الحال تلك، مساءلة لا مفر منها: ما هو المسلك المعرفي الذي يتعيّن علينا الاقتداء به إذا اردنا إدراك حقيقة الأشياء؟ و للإجابة عن هذا السؤال، شرع في البحث عن منهج رصين يجعل من يحتذي به، يهتدي إلى ادراك حقيقة كل الأشياء التي يستطيع العقل البشري بلوغها. و عليه، همم بإعادة النظر فيما تعلّمه من المباحث الفلسفية مثل صناعة المنطق، و الرياضيات من تحليلات المهندسين و علم الجبر، قصد توظيف هذا التراث العلمي في بناء صرح مشروعه قصد تحقيقه.

من العلوم التي فكّر في الاعتماد عليها لبناء صرح المنهج الذي كان يصبو إليه، ثلاثة فنون أو علوم استوقفت انتباهه، و هي على التوالي الجبر، التحليل الهندسي و المنطق. لكن، عندما نظر في العلوم الثلاث عن كثب، تبيّن له امكان الاستغناء عن المنطق التقليدي لكونه – في تقدير ديكارت- لا يجدي نفعا في توليد المعرفة، اعتبارا أن القياس الارسطي و معظم أدواته الاخرى لا تنفع سوى للتعبير عمّا نعرفه لنقله إلى غيرنا بشكل واضح. هو إذن فن التوضيح و ليس فن الاستكشاف، فاحتفظ، على إثر ذلك، بالرياضيات بشكليها (الجبر و الهندسة) و عقد العزم على إقامة منهجه العلمي عليها

[1] René Descartes, Discours de la méthode, Suivi de méditations, Présentation et annotation François Mizrachi, Union Générale d'Editions, Paris, 1951, P 25.

وحدها دون سواها، إلى درجة يحق لنا التساؤل عمّا إذا كانت الرياضيات مجرّد مكوّن من مكوّنات المنهج الديكارتي أم أنها بذاتها هي المنهج الكلي الذي يجب علينا تعميمه و استخدامه بحذافيره في كل الميادين الاخرى بما فيها الميتافيزيقا، على اساس اعتباره الرياضيات قادرة على حل كل اشكال المعضلات التي تواجه الانسان لكونها تعتمد أساسا على الفطرة السليمة من حيث هي أعدل الاشياء توزيعا بين الناس (Universalisme cartésien) فضلا عن ما تحمل من قوة التميز بين الصواب و الخطأ. و هذا المنهج الرياضي العقلي الخالص، يعتمد على مجموعة من القواعد اسردها في الفصل الثاني من كتابه الموسوم بـ"الخطاب في المنهج" حيث كتب ما نصّه:

"**القاعدة الأولى- عدم تلقي أي شيء على انه حقيقي إن لم يسبق لي ان عرفته بصفته تلك**".

تلك هي قاعدة البداهة التي مفادها أن لا نتبنّى من الافكار سوى التي لا يعبرها بريق من الشك. و المقصود بها الافكار الواضحة و المتميّزة التي تبلغ حدا من الوضوح يستحيل أن نجد ما هو أبسط منها للبرهنة عليها.

"**القاعدة الثانية- فك كل الصعوبات التي أنا مقبل على فحصها إلى أكبر عدد ممكن، من المركبة إلى البسيطة، حتى يتيسر لي أمر حلّها**."

و يعني ديكارت بهذه القاعدة، تصنيف الاشياء و الافكار حسب البساطة و التركيب و معاملتها تبعا لطبيعتها.

"**القاعدة الثالثة- أوجّه أفكاري بالترتيب، بدءا من أبسط و أسهل الأشياء التي تتعيّن معرفتها للارتقاء بها تدريجيا حتى بلوغ معرفة الاشياء الأكثر تركيبا و تعقيدا**."

و هي قاعدة تنظيم الافكار و الاشياء على نحو يجعلنا نبدأ دائما ممّا هو مطلق في البساطة(أفكار و أشياء غير مركبة)، لا ممّا هو مهم، ثم ننتقل إلى ما هو مركّب. و بتعبير آخر، يتعيّن علينا ردّ الافكار المركّبة إلى عناصرها البسيطة حتى نهتدي إلى حقيقتها، و يعني بها البرهان الرياضي التحليلي أو التحليل الرياضي الذي ينتقل من خلاله الذهن من قضية أو قضايا عامة إلى قضية أخرى قد تكون عامة و قد تكون خاصة، بحيث تساوي النتيجة المقدمة أو المقدمات في الشمول أو تكون أصغر منها، تلزم لزوما ضروريا عن الأولى بالضرورة الرياضية تبعا لقوانين اللزوم في الرياضيات. و هو ضرب من ضروب البرهان الرياضي: البرهان التحليلي في صورتيه: المباشرة و غير المباشرة. Raisonnement analytique direct ou inférence et raisonnement analytique indirect.

"القاعدة الرابعة- إجراء التعدادات الكاملة في كل مكان و المراجعات العامة حتى أتيقّن من عدم إهمال أي شيء."[1]

و المقصود بهذه القاعدة، ضرورة لفت الانتباه إلى عدم التسرّع و الحث على التزام التبصّر و التحفّظ في عملية "التعميم" حتى لا نهمل أي صفة من صفات الاشياء أو خاصة من خصائص المفاهيم، اجتنابا للتزييف في مختلف أشكاله و من ثمّ الزيغ عن حقيقة ماهية المفاهيم و حقيقة الاشياء.

هذا، تجدر الإشارة إلى ان ديكارت لم يهتم بالحقيقة من أجل الحقيقة كما هي الحال مع الفلاسفة المدرسيين، إنما اتخذ العلم مطيّة لبلوغ مآرب الانسانية العملية و الارتقاء بالحياة إلى ما هو أفضل استنادا إلى الاكتشافات العلمية التي، إذا أحسن الانسان توظيفها، فإنها تؤدّي به لا محالة إلى تحكّم في الطبيعة أكثر و أفيد، فيجعلها تسير في الاتجاه الذي يستفيد منها: يحوّل الانسانُ الطبيعة، بواسطة العلم، من كونها عتية طاغية إلى كونها طائعة لإرادته، فتستجيب لطموحه و ما ينتظره منها.

يمكن أن نلخّص أهم ما حققه ديكارت فيما يلي:

--أنزل علم الفيزياء منزلته الوضعية الحقيقية حين حكّم العقل وحده باعتماده على اشكال الاستدلال الرياض دون سواها، في تقدير الظواهر الطبيعية و الحركة و السكون(كان ديكارت مؤسسا لمبدأ العطالة)Le principe d'inertie و ما لزم عنه من التفسير العلمي استنادا إلى السببية العلمية و تجاوزا لمبدأ الغائية.

--أقام ديكارت المعرفة العلمية على أسس وضعية خالصة، فترتب عن ذلك اعتقاد مفاده أن الطبيعة تسير وفقا لنظام آلي و موضوعي يمكن التنبؤ بظواهرها قبل وقوعها الفعلي، و ذلك هو الأمر الذي جعل العلم يتخذ صفة أداتيه قصد تحسين ظروف حياة الانسانية.

--أثبت ديكارت أن آلية الاسباب العلية تمتد إلى جسم الانسان(L'homme machine)، ممّا أدّى إلى اتخاذ الطب "علما" تكون السيادة فيه للتفسير الوضعي الفيزيولوجي وحده دون سواه، محطّما بذلك مزاعم الطاقة السحرية المفارقة للطبيعة المادية الملازمة لجسم الانسان.

[1] René Descartes, Ibid, P 38.

نسق عقلانية غوتفريد فلهالم لايبنيتز.

إذا أردنا أن نهتدي إلى حقيقة النسق الذي انفرد به **غوتفريد فلهالم لايبنيتز(1646-1716)**- - **Gottfried Wilhelm Leibnitz**على اختلاف ميادين المعرفة التي استوطنها بحثا عن طبيعة الحقائق التي تتضمنها، فإنه يتعيّن علينا منذ البداية أن ننتبه إلى أن فلسفته بمثابة مقاربة منهجية تكشف عن عمل ينحو إلى اتجاه تقصّي حقيقة الأشياء من شكلها الخارجي إلى شكلها الباطني الجواني على نحو متزايد في الدقة، فتتخذ تلك الحركة الفكرية أهمية واضحة في تحديد نسقه العقلاني. لعل ما يميّز سيرة لايبنيتز الفلسفية عمّا سواه من الفلاسفة هو اهتمامه الكبير بمن سبقه من المفكرين على تباين مشاربهم بغير التمييز المبدئي بينهم إذ إنه كان يعير اهتماما واضحا للقديس توماس -Saint Thomas - مثلما كان يفعل بالنسبة لفرنسيس بيكون-Francis Bacon- و روني ديكارت-René Descartes-.

هذا، يجدر بنا أن نشير إلى أن " التفكير لايبنيتز الفلسفي يسير على مستويين اثنين: أولهما مستوى الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة-أي عالم المونادات- و ثانيهما مستوى الظواهر الطبيعية و الأجسام المادية التي نحن على اتصال دائم بها في حياتنا اليومية وخبرتنا العادية. و من المعروف أن فلسفة لايبنيتز ترد عالم الظواهر و الحس إلى عالم المونادات و تعتبر أن وجود الأوّل ناتج عن وجود الثاني."[1]

و بالفعل، يرد لايبنيتز العالم الطبيعي إلى العالم الميتافيزيقي على أساس اعتباره أن عالم المونادات هو عالم الحقيقة القصوى أي ما يُسمى "**علم العلة**" فيما تبقى الحقيقة الطبيعة، بما فيها من الظواهر و الأشياء و العلاقات القائمة بينها، مجرد حقائق واقعية ملموسة و ظاهرية مرتبطة "**بعلم المعلول**" التي لا ترقى، في تقديره، إلى مستوى الحقيقة بالمعنى الأصيل.

انطلق لايبنيتز، في تحديده للعالمين، المادي الملموس حسيا و الميتافيزيقي المجرّد، من تصوّر ديكارت للجوهر من حيث **هو ما لا يعتمد في وجوده على غيره**؛ و من البديهي أن هذا التعريف لا يصدق إلاّ على الله إذ إن الله هو الوحيد الأحد الذي يفي شروط هذا الوصف على الرغم من أن ديكارت و أتباعه قد طبقوا هذا التعريف على ما يتضمن عالم الطبيعة من الأشياء و الظواهر إلى ان أنتهى المر

[1]الدكتور صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت 1966، ص 9.

بديكارت و بمن حذا جذوه إلى حد تصور ثنائية جوهرين مطلقين نسبيا هما(المادة و العقل) بمثابة النسبي المطلق أو المطلق النسبي لأن في النهاية، يبقى الله وحده هو الجوهر المطلق دون سواه.

هذا، ورث **لايبنيتز** التصور الديكارتي للجوهر، لكن يبقى الاتفاق بينهما على هذا المستوى فقط، على أساس **أن لايبنيتز** لم يقبل النتائج الديكارتية المترتبة على مفهوم الجوهر و السبب في ذلك راجع إلى أنه لم يجد فيها ما يثبت بشكل مؤكد وجود جوهرين فقط و ليس ثلاثة جواهر أو أربعة أو خمسة...إلخ. و بناء على هذا التحفظ، أستنتج عددا لامتناه من الجواهر المستقلة بذاتها عن جميع الأشياء الأخرى و مكتفية بذاتها و تحتوي على جميع محمولاتها و احوالها. و بتعبير آخر، يتفق **لايبنيتز مع ديكارت** في تعريف الجوهر لكنهما يختلفان في تحديد الموجودات التي ينطبق عليها ذات التعريف من منطلق أن الأوّل يتبنى فكرة وجود عدد لامتناه من الجواهر أسماها "المونادات"، و جاء ذلك في كتابه الموسوم "المونادولوجيا" الذي كتبه باللسان الفرنسي سنة 1714 خلال اقامته بمدينة فيانا-Vienne- و قدّمه هدية إلى أمير أوجين دو سافوا-Eugène de Savoie- احتراما و تقديرا لحدة ثقافته العلمية فضلا عن حنكته السياسية؛ فاعتنى الأمير بهدية الفيلسوف عناية خاصة جدا معتبرا أنها هدية لا تُقدر بثمن.

هذا، يتخذ العالم، من منظور **لابنيتز**، تبعا لما ورد عنه في كتابه الأساسي المذكور أعلاه، صفة وحدة منسجمة تماما، مركّبة من أجزاء مختلفة، و من هذا المنطلق، يتعيّن علينا، لإدراك حقيقته، استكناه وحدته المنسجمة من خلال اختلاف أجزائه المركبة. و لهذا الغرض، قسّم المونادولوجيا إلى ثلاثة أقسام:

- المونادات أي وحدات الأشياء الأساسية من حيث أن " المونـاد الذي نحن بصدد الحديث عنه، هو جوهر بسيط الذي يؤسس الأجسام المركبة و هو بسيط غير مركّب و من حيث هي كذلك، فهي بمثابة ذرات الطبيعة، و بكلمة واحدة، هي ما تتكوّن منها الأشياء."[1] و يضيف في مقام آخر أن المونادات تتميّز كذلك بالقوة و الفاعلية.
- الله.

[1] Leibnitz, La Monadologie, Publiée d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Emile Boutroux, suivie d'une note sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibnitz par Henri Poincaré, Librairie CH. Delagrave, Paris, 1892, pp 142,143.

- الكون أو العالم أو الكوسموس الذي يتعيّن علينا إدراك حقيقته بالعثور على علته القصوى. تبدو مقاربة لايبنيتز المنهجية، من خلال هذا التقسيم، على نحو المنهج التصاعدي، إذ إنه يبدأ بالمخلوقات ليصل إلى الخالق، ثم تتخذ ذات المقاربة طابعا تنازليا.

- أولا- المونادات.

فصّل لايبنيتز عالم المونادات من حيث هي وحدات منسجمة تتميّز بالفعّلية على النحو الآتي:

1- طبيعتها: تتخذ المونادات صفات يمكن تقسيمها من وجهة النظر المنهجية إلى قسمين:

أ-الصفات الخارجية: الموناد جوهر بسيط غير مركّب، غير ممتد، لا شكل لها، غير قابلة للإنشطار، لا بداية لها و لا نهاية(سرمادية) و لا يمكن لأيّ عامل خارجي أن يحدث فيها تغييرا أو تعديلا.

ب-الصفات الداخلية: تتميّز بالقدرة على تمثّل و إدراك الكثرة غير المتجانسة داخل وحدة كلية متجانسة، و بالمثل، تتميّز بالقدرة على الانتقال من أشكال الإدراك غير المتميّزة تماما أو أقل تمايز، إلى الإدراكات المتميّزة تماما فضلا عن ان الموناد جوهر آلي غير مجسّد.[1]

وبناء على هذا التصور لماهية المونادات، وجد **لايبنيتز** نفسه مضطرا إلى انكار وجود العلاقات بين الجواهر بخلفية مفادها ليس للعلاقات حقيقة ميتافيزيقية، اعتبارا أن كل ما هو حاصل في موضوع موجود بالضرورة في ذات الموضوع و لا يمكن أن يشترك في حمله أيّ موضوع آخر بمقتضى طبيعة المونادات الماهوية.

هذا، يكون الموناد جوهرا بسيطا غير مركّب يتميّز أساسا بالقوة الفاعلة الكاشفة عن حالات و كيفيات ينطوي عليها وفقا لمبدأ الفاعلية الموجودة فيه ليتخذ، على إثر ذلك، صفة تجعله مغايرا للجوهر الديكارتي المجرّد من كل قوة. هكذا، يشبّه لايبنيتز الموناد بالمرآة التي ينعكس فيها الوجود، و ذلك حتي يُخرجها من عزلتها التامة، فتطلع على بقية المونادات و في ذات الوقت تبقى مكتفية بذاتها و محتفظة باستقلالها الذاتي، تلك، هي الفكرة التي تبنّاها لتجاوز صعوبة عدم تفاعلها و عدم تأثيرها في بعضها البعض، فضلا عن فكرة التناسق الأزلي لإحلال بينها الانسجام القبلي، اعتبارا أن ماهية المونادات تفترض كونها مقفلة على ذاتها و تعيش حياتها وفقا لمبدأ قوتها الفاعلة كما لو لم

[1] Leibnitz, Ibid, Pp 148, 149 et 150.

يكن في الكون سواها و سوى الله الذي هيأ و نظّم المونادات على نحو التناسق التام بينها بحيث تكون كل تمثُّلات المونادات متطابقة تمام التطابق.

ثالثا: الفلسفة التجريبية الحديثة

أ- الخلفية الفكرية.

على الرغم من هيمنة البُعد الأوروبي على الفكر المدرسي، من منطلق انتشاره في معظم دول القارة حيث تجذّر الفكر المسيحي، بشكل أساسي، باعتبارها أرضيته الخصبة، فإننا لا نستطيع أن نقفز فوق "**الدور الخاص**" الذي لعبه مفكرو المملكة المتحدة بالنظر إلى نشاطهم الحثيث قصد المساهمة في إثراء الفكر المدرسي، بدءا من **ألكوين** (735- 804) **Alcuin, Ealhwine of york, Alhwine ou encore Alchoin** و هو راهب زاهد، واسع العلم، ربطته صلة وثيقة **بشارل الأوّل** المدعو في أصله **كارولوس ماغنوس**(ما بين 742 و748- 814) **Carolus Magnus** المعروف باسم **شارلمان Charlemagne**، فانصبّ بحثا على التراث القديم، بخلفية مبدئية تفيد تجديده على نحو يجعله ينسجم مع الماهية المسيحية بغية رسم ملامح منظومة تعليمية جديدة التي توخاها، فحدّدها في صورة كلية مركّبة، قصدها في مادتها و صورتها معا، و **سكوتوس ايريجينا** (817-877) **Erigèna, John Scottus** الذي اشتهر بتبنّيه لمبدأ " **أعقل ثم اعتقد**" في مقابل مبدأ "**أعتقد ثم أعقل**"، الذي شيّد على أساسه نظاما فلسفيا يتقاطع في كثير من مواقفه مع الأفلاطونية الجديدة في شكلها المتوسط، أي ما يسمّى بالأفلاطونية الانتقائية **Médioplatonisme, Platonisme moyen ou encore Platonisme éclectique**، فضلا عن كونه صاحب فكر فلسفي لاهوتي يشبه في لُبه إلى حد كبير المذهب الحلولي أو مذهب وحدة الوجود **Pantheism** الذي يقوم على فكرة محورية تفيد أن كلية الطبيعة تتماهى مع الذات الالهية، و ذلك هو الأمر الذي أدّى بالبابا **نيكولا الأوّل**(820-867)، **Nicolas 1er** و هو البابا المائة و خمسة للكنيسة الكاثوليكية، إلى الحكم عليه بالمروق و الهرطقة في عام 865 الميلادي و إن كان ذات الحكم لم يدخل حيز التنفيذ، فإن تبرئته و إعادة الاعتبار له لم تتم سوى عام... 2006 بقرار البابا **بونوا السادس عشر** (1927....) **Le pape Benoît 16**، إلى **جون دنس سكوت** (1266-1308) **John Duns Scotus** الملقّب بـ" **الدكتور الحاذق**" **Doctor Subtilis** و هو رجل الدين و فيلسوف اسكتلندي الذي فصل بين اللاهوت و الفلسفة فصلا مطلقا على أساس اعتباره الإيمان ظاهرة وجدانية قائمة بذاتها غير منقوصة، لا نستطيع الاهتداء إلى حقيقتها عن طريق العقل، و في ذات الوقت، كان يتعاطى القضايا الفلسفية عقليا تبعا

لمبدأ "**الحقيقة المزدوجة**" الذي تبنّاه بعده **غيوم الأوكامي**(1285-1347) **Guillaume d'Ockham**و هو فيلسوف و رجل الدين و عالم المنطق انغليزي أشتهر بإثارته نقاشا عميقا و دقيقا متسائلا عن مكانة العلم في أحوال البشرية الذهنية و عن المسالك المؤدية إليه، بالإضافة إلى كونه من المشاهير الممثلين للمذهب الإسمي المدرسي، **Ecole Scolastique Nominaliste** المناهض ل**توماس الأكويني** (1225-1274) و من حذا حذوه، مؤكدا أن الكتب و الحقائق المنزّلة، لا تقبل الخطأ، و من ثم لا تتطلب و لا تقبل براهين العقل، مرورا بالقديس **أنسلم كانتوربيري** (1033-1109) **Saint Anselme Cantorbery** فيلسوف و رئيس اساقفة الكنيسة الكاثوليكية الذي أُشتهر بكونه صاحب نظرية " **الرضا و الغفران**" بحثا بواسطتها عن العثور على السُبُل التي من شأنها أن "**تعقلن**" مبادئ الإيمان المسيحي من حيث هي "حقيقة منزّلة"، فضلا عن كونه صاحب **"البرهان الأنطولوجي**" الذي أثبت بمقتضاه وجود الله، و **روجر بيكون** (1220-1292) **Roger Bacon** و هو رهبان و فيلسوف و عالم أنغليزي الذي همّ في شبابه الأوّل بدراسة الفنون في أكسفورد ثم انتقل إلى باريس لذات الغرض حيث أُشتهر بشروحه للفيزياء و الميتافيزيقا الأرسطية، ليعود بعدها إلى أكسفورد خلال عام 1247 حتى يتفرّغ للدراسات التجريبية تحت تأثير الاسقف الانغليزي **روبيرت دي لينكولن** (1175-1253) **Robert de Lincoln** . و من أهم آثاره كتابه الموسوم بـ"**Opus Majus**" و هو كتاب ضخم يحتوي في لسانه الأصلي(لاتينية العصور الوسطى) **Le Latin Médiéval**، على 878 صفحة جاء مفصّلا في سبعة أجزاء خصّصها لتغطية كل مجالات المعرفة بدءا من اللغة و قواعدها و تراكيبها المنطقية إلى الفلسفة و الأخلاق مرورا بالرياضيات و الفيزياء و البصريات.

أما الجزء الأوّل منه، فخصّصه لتعيين العوائق التي تحول دون بلوغ الحكمة و الوحي، و الكشف عن تلك الاسباب التي تشوش سُبل الاهتداء إلى حقيقة الاشياء و الظواهر، ليقف عند اسبابها التي حدّدها و صنّفها اربعة أصناف أساسية:

- اتباع سلطة ضعيفة و غير موثوقة العلم.
- العادات الفكرية التي تكبّل الروح العلمية الاستطلاعية.
- جهل الآخرين أو الوقوع في النرجسية الثقافية.
- اخفاء الجهل بالعلم المزعوم.

و أما في الجزء الثاني من الكتاب، فعرض للبحث عن طبيعة العلاقة القائمة بين الفلسفة و الدين و انتهى به الأمر إلى اتخاذ الدين أساسا لكل أشكال المعرفة بما فيها الفلسفة التي جعلها في خدمته على غرار العلوم الأخرى، من منطلق اعتباره أن الوحي شرط كلي، اساسي و ضروري لاختراق اسرار الطبيعة.

و جعل الجزء الثالث منه اطارا للتحرّي دور اللغة و النحو في اكتساب المعارف و في العثور على حقيقة الاشياء و بلوغ الحكمة، منوّها بالحديث عن ضرورة تملُّك زمام الامور في الألسنة الآتية: اللاتينية، اليونانية، العبرية و العربية باعتبارها أدوات المعرفة، حاملة الحكمة و مفاتيح الوحي. بيد أنه حرص حرصا شديدا لاجتناب أباطيل اللغة من الحشو اللفظي و الغموض في المعاني، إشارة إلى وجوب إقامة علاقة عضوية بين الدال و المدلول على نحو ملموس تحاشيا للألفاظ الجوفاء و التراكيب اللغوية التي لا تقوم على أساس منطقي و لا تعبّر عن تصورات معيّنة تعيينا رياضيا(يكاد أن يقول يجب تحويل الكلمات إلى أرقام).

و في الجزء الرابع من الكتاب، تراه مُنصبا على تجلية وظيفة الرياضيات في المنظومة العلمية المسيحية قصد إصلاحها اعتقادا منه أن الظواهر الطبيعية تتبع في سيولتها و سيرورتها القوانين الهندسية.

و يحتوي الجزء الخامس من الكتاب على دراسة البصريات معتمدا في ذلك على ما حققه علماء العرب في هذا المجال المعرفي، بما في ذلك من مناقشة فيسيولوجيا البصر و تشريح العين و الدماغ مع أخذ بعين الاعتبار الضوء و المسافة و الموقع و الحجم و رؤية الاتجاه و الرؤية المنعكسة و العدسات...إلخ.

و يشمل الجزء السادس من الكتاب **De Scientia experimentalis** دراسات العلوم التجريبية و الخيمياء(**Alchimie**) و صناعة البارود و احجام الاجرام السماوية و توقع المخترعات فيما بعد مثل المجهر و التليسكوب...إلخ. يرى **روجر بيكون**، في هذا الاطار، أن للمعرفة ثلاثة مصادر أساسية: أوّلهم يتعيّن في السلطة العلمية، الثاني في العقل الرياضي و ما يتضمّن من حجج و براهين، و الثالث في التجربة. أما السلطة كمصدر المعرفة، فإنها ليست كافية إن لم تستند إلى حجج العقل و أشكال براهينه، و أما العقل الرياضي، فإن أحكامه تبقى عالقة و السبب في ذلك راجع إلى أن الاستنباط وحده غير كاف للاطلاع على ما يحدث في محيطنا إن لم تصدقها التجربة الواقعية و تزكّيه. و على

هذا الاساس، تبقى التجربة في نهاية المطاف، هي السبيل الوحيد الذي يجب أن نتبنّاه كمعيار الحكم في العلم. و للتجربة نوعان من منظور **روجر بيكون**: **التجربة الجوانية** و الباطنية من حيث هي إلهام صوفي و وحي إلهي. و **التجربة البرّانية** و الخارجية(الموضوعية) التي تدعّمها أدوات القياس و الرياضيات.

و اخيرا، جزء الكتاب السابع الذي خصّصه لفلسفة الأخلاق.

ب- اعلام و انساق التجريبية الحديثة:

ب.1- تعمدنا سرد مواقف فلسفية قديمة قصد الكشف عن أصول فلسفة المملكة المتحدة الحديثة إحقاقا للأصالة الفكرية و الحضارية التي تتميّز بها الإنسانية الفلسفية في آنيتها الاجتماعية الراهنة و في امتداداتها الحضارية التاريخية التي تثبت هويتها الثقافية **"مع"** الثقافات الأخرى و ليس **"ضدها"**؛ فالآخر الثقافي سند يدعم هوية الذات لتترسب و تستتب، ولا يطمسها ليكفر بها أبدا. تلك إذن، هي الملابسات التي أثمرت مساهمة **فرانسيس بيكون، مؤسّس** الفلسفة التجريبية الحديثة لكونه الأوّل الذي رسم ملامحها، و هي الملامح التي نلمسها و نستشفها أساسا في نشاطه المركّز الذي لم يبذله من أجل الابتكار و الابداع العلمي، و لا من أجل إثراء حجم المعارف المتداولة في عصره، و لا حتى بغية تجديدها، إنما توخى من خلال نشاطه، إعادة تأسيس البحث العلمي سعيا إلى العثور على الطريقة الفُضلى التي يتعيّن على الباحثين اقتفاء آثارها للاهتداء إلى حقيقة الظواهر و الاشياء، فعثر عليها في ما سُمي بعده، بقواعد الاستقراء التجريبي(و اجتنابا للتكرار، انظر في الدرس السابق الصفحة 2، 3 و 4.).

ب. 2- امتدادا إلى اللبنة الأوّلى التي أرسى **فرانسيس بيكون** عليها أوتاد صرح الفلسفة التجريبية، لا يمكن أن نغفل عن مساهمة **توماس هوبز** (1588-1679)**Thomas Hobbes**، الذي كان يتردد على زيارة **فرانسيس بيكون** كل ما سمحت له الظروف بذلك، في ذات المنظومة، تلك المساهمة التي نستشف آثارها من خلال منجزاته العلمية، السياسة و الفلسفية و نخص منها بالذكر عمله الجوهري الموسوم بـ **" ليفايتن"** او **بحث في المادة و الصورة و في سلطة الجمهورية الكنيسية و المدنية Leviathan or The matter, Form and power of a common wealth ecclesiastical and civil** الذي نشره عام 1651 و هو العمل الذي اتّسم بالجذرية الفلسفية المُلفتة للانتباه، فجاء مفصّلا في اربعة أجزاء، خصّص أوّلها لدراسة طبيعة الانسان أنثروبولوجيا، و عرض في جزئه

الثاني حيثيات نظرية العقد الاجتماعي، و جاء الجزء الثالث منه اطارا للحديث عن المجتمع المسيحي و أخيرا، جعل الجزء الرابع منه فضاء لعرض شوائب و ادران ما أسماه **Status naturalis** .

استهلّ **توماس هوبز** الكتاب بدراسة الانسان انثروبولوجيا و انتهى به الامر، في ذات المسعى، إلى اعتباره كائنا ارتداديا في لُبّه، يتأثر بالمحيط الذي يعيش فيه و يستجب على نحو اشراطي للمنبهات التي يتضمّنها، فتثير فيه رغبات متكرّرة و تستولي عليه أهواء و ارادة التسلّط و التهام ما يملكه غيره، ممّا يجعل نمط الحياة البشرية مفعما بالتوتر و أشكال القلق إلى حد يجعلها لا تُطاق من جرّاء حرب الكل ضد الكل. و على هذا الاساس، يبدو امر الانتقال إلى ما أسماه **Societas civilis**، ضرورة مدنية و انسانية مُلحّة، و السبب في ذلك راجع إلى أن كل فرد من افراد "**التجمع البشري**" يعي حاجته إلى البحث عن وسائل الوقاية و حفظ حياته، ممتلكاته و ذويه من الشرور و الاشرار التي تهدّده في كل لحظة. و في النتيجة، اهتدى إلى ضرورة إقامة الدولة التي من شأنها أن تحوّل "التجمع البشري" إلى "**شعب**" يتطلع إلى إقامة "دولة" كمؤسسة سياسية، إدارية و قانونية تضمن لكل فرد من أفرادها حياته، ممتلكاته و ذويه في مقابل تنازلهم عن مقدار معين من حريتهم. و في الجزء الثاني من الكتاب تعرض **توماس هوبز** إلى مسوغات خضوع المواطنين إلى سلطة مؤسسات الدولة، بما فيها أشكال الحكم و هياكلها. و بهذا الصدد، يقدم النظام الملكي كأحسن نظام يجب أن يركن و يذعن له المواطنون، اعتبارا أن الانظمة الاخرى تعوزها القوة الكفيلة للذود عن مصلحة المواطنين من كل أشكال المخاطر التي تترصّده.

أما في الجزء الثالث من الكتاب، فإنه يثير التساؤل عمّا إذا كان خضوع المواطنين إلى سلطة مؤسسات الدولة يتنافى مع خضوعهم لسلطة التعاليم الدينية، ويجيب بما يفيد أن القوانين المدنية لا تتعارض مبدئيا مع القوانين الإلهية إذا ميّزنا تمييزا واضحا بين السلطة الظرفية المعيّنة في الواقع التاريخي و السلطة الروحية.

و جاء الجزء الرابع للكشف عن ضراوة الاضطرابات و الوحشية التي تلازم الحالة الطبيعية.

و من أهم اعماله، بالإضافة إلى الكتاب الذي اشارنا إلية أعلاه، كتابه الموسم بـ"**في الجسد**" **De Corpore, « On the body »** و الذي جاء في أصله اللاتيني بعنوان **Elementorum philosophiae sectio prima de corpore**، **Elements of the philosophy the first section concerning body**، فجاء مفصّلا في أربعة أجزاء، خصّص أوّلها لتحرّي قضايا المنطق و

اللغة، و تعرض في الثاني و الثالث إلى الأجسام المجرّدة على العموم، حيث خصّص الثاني لضبط بعض المفاهيم العلمية، و الثالث للهندسة و دورها في رياضيات و العلم في شموليته، كما شمل الجزء الرابع بحث في الظواهر الطبيعية مركّزا فيه على الفيزياء خصوصا.

ما العلم؟ يتساءل **هوبز**، يجيب بأن العلم هو المعرفة بأسباب الظواهر و الاشياء. هو معرفة السبب في وجود أو غياب الموجودات. هو معرفة المسببات بأسبابها و الأسباب بمسبباتها. و يتميّز العلم، من منظور **هوبز**، بكونه نشاط ذهني يتوخى صاحبه إدراك ما يحيط به من الظواهر و الاشياء في شكليها الثابت و المتحرّك على حد سواء، فيُفرز و يُثمر معرفة دقيقة بالأشياء و الظواهر في صورتيها استاتيكية او الديناميكية. المعرفة العلمية معرفة دقيقة لأنها قابلة للقياس الرياضي و التجريب. و يتمثل موضوع الدراسات العلمية في "**الجسم**"، من حيث هو كيان موضوعي قائم بذاته و موجود وجودا مستقلا عن العقل الذي يدركه. و من هذا المنطلق، يكون كل موجد هو في لُبّه جسم، و الجسم، من منظور **توماس هوبز**، قد يتخذ شكل الكائن الطبيعي و قد يتخذ صفة الكائن الاجتماعي. و على هذا الاساس، قسّم العلم إلى قسمين:

-- **العلم الطبيعي** الذي يشمل المنطق و المبادئ الأوّلى و الرياضيات و الطبيعيات.

-- **العلم المدني** الذي يشمل الأخلاق و السياسة.

و كلاهما علم تجريبي في الأساس.

هذا، يرد **توماس هوبز** سبب كل الظواهر إلى الحركة. و لمّا كانت، في تقديره، الهندسة علم بقوانين الرياضية للحركة، و الميكانيكا « Science of motion » علم بأثر حركة جسم في جسم آخر، فبات لزاما الاعتماد على الرياضيات في السعي إلى اكتشاف القوانين التي تتحكّم في الظواهر الطبيعية و الاجتماعية على حد سواء. و الحال تلك، يتعيّن علينا التذكير بأن **توماس هوبز** يتخذ الإحساس مبدأ محوري و معول نشاط العقل، إذ إنه يؤكد أن **كل العلوم تنبع من الإحساس**، اعتبارا هذه الأخيرة حركة من ذرات الجسم الحاس التي يصدرها الجسم المحسوس التي تنتقل إلى الدماغ و منه إلى القلب(يتبنّى **هوبز** التصوّر القديم الذي مفاده أن القلب مركز الإحساس) بواسطة أعضاء الحواس و الأعصاب أو ما يُسمّى اليوم بالأعصاب الحاسة و الأعصاب الناقلة.

ب. 3- و على آثار **فرانسيس بيكون و توماس هوبز**، سار **جون لوك** (1632-1704) **John Locke** مؤكّدا، مثبتا و مطوّرا لمنحى اسلافه الفلسفي و لو أنه حاد و زاغ عن مادية **هوبز**، لكنه قدّم

للفلسفة التجريبية ما يجعله أحد أهم أعلامها في الفترة الحديثة و حتى فيما بعدها، إذ إن اثره امتدّ بشكل ملحوظ إلى بعض فلاسفة الأنوار على شاكلة **جورج بركلي** (1685-1753) **George Berkley**و **دافيد هيوم** (1711-1776)**David Hume** فضلا عن تأثيره في الموسوعيين الفرنسيين.

و نعثر على أسس فلسفة **جون لوك** التجريبية في أهم أعماله و نخصّ منها بذكر كتابه الموسوم بـ" **بحث في الفهم البشري**" الذي نشره إبّان 1689-1690 **An essay concerning human understanding** أنصبّ فيه بحثا على مختلف ملكات الانسان العلمية قصد تعيين حدود اليقين و الكشف عن مصدر و منبع الآراء التي يتبنّاها الناس؛ و هو كتاب الذي جاء مفصّلا في أربع مقالات أو أربعة كتب Four books كما أسماها و دلّل عليها:

خصّص **الاوّلى** منها للرّد على دعاة وجود "أفكار فطرية"، و **الثانية** لتحرّي طبيعة دلالة الافكار من حيث البساطة و التركيب بغية الكشف عن طبيعتها التجريبية، و **الثالثة** للتنقيب في فحوى اللغة و حيثياتها، بحثا عن وجوه دلالة الالفاظ على المعاني و أثر اللغة في الفكر فضلا عن إعلان لفظه للمعتقدات الدوغماتية القائمة على معاني النوع و الجنس، و رفضه للفلسفة المدرسية اعتبارا أنها مجرّد فلسفة لفظية، و في الرابعة و الأخيرة تعرّض للكشف عن الميسور من اليقين العلمي، لقيمة المبادئ الأخلاقية، لمدى علمنا بوجودنا و بوجود الله و وجود الماديات و للعقل و الدين.

في المقال الأوّل، انهال نقدا على تصوّر و مفهوم "**الافكار الفطرية**" التي قال بها **روني ديكارت في "التأملات الميتافيزيقية"**، و التي مفادها أن الإنسان مرتبط بأفكار تلازم عقله لزوما فطريا و هي مجرّدة و كلية الطبيعة، **Idée universelle**، مؤكدا أن الانسان لا يُولد حاملا لفكرة اللون الأحمر، إنما يكتسبها باستخدام البسيط لملكاته الطبيعية. لا يولد الانسان بفكرة اللون الأحمر، بل يكتسبها بفضل البصر. يشكّك جون لوك في وجود مبادئ كلية مجرّدة، إذ إنه يقول حتى حالة التحصيل الحاصل **Tautology**على نحو "**كل ما هو موجود، موجود**"، لا ترقى إلى مستوى جميع العقول و يتجاهلها الكثير من الناس. و لا تعني الافكار الفطرية، في اعتقاده، أكثر من ان العقل يدركها إدراكا طبيعيا، من منطلق انه لا يمكن أن تكون هناك فكرة فطرية غير مدركة. في الواقع، الشيء الوحيد الذي يستسيغه **جون لوك** في نزعة فطرية الافكار، هو فطرة ملكة الفهم. و على هذا الأساس، عمد إلى وضع و ضبط الكيفية التي تتشكّل بها الأفكار في أذهاننا تبعا للترتيب الزمني الآتي:

- نكتشف العالم عن طريق الحواس، فتتخذ الأشياء و الظواهر الواردة فيه، صفة أفكار في أذهاننا.

- و تتخذ تلك الأفكار شكلا مألوفا بالتدريج على نحو تصاعدي، فتستتب في ذاكرتنا و تستقر و ندلل عليها بأسماء.

- و من الأفكار المستوحاة من الحواس تتفرّع أفكار أخرى التي تسمى في الحس المشترك، مفاهيم عامة.

- و ينتقل العقل في عملياته الاستدلالية، من هذه المفاهيم العامة إلى مفاهيم أخرى تلزم عن الاولى بمقتضى قواعد البرهنة.

و بهذا الصدد، خصّص **جون لوك** فصلا كاملا من الكتاب إلى للمبادئ العملية بغية إثبات أنها لا تمت الى المفاهيم المجرّدة بالصلة، و منه، لا يمكن أن تكون فطرية بأيّ شكل من الأشكال. و بالفعل، لو كانت الاخلاق فطرية، لكنا جميعا أخلاقيين، و لكنا جميعا عُرضة لتأنيب الضمير حالما نقترف ما يخالف مكارم الأخلاق مثل السلوك الإجرامي و السرقة. بيد ان الأمر ليس كذلك، و عليه، يبدو واضحا أن القواعد الاخلاقية في حاجة إلى الادراك عن طريق التعلّم وبالتالي هي ليست فطرية. و استند لوك في ذلك لاختلاف الاخلاق بين الشعوب على نحو القُربان بالأطفال عند اليونانيين القدماء و غيرهم من الشعوب، و التخلّي عن كبار السن في بعض المجتمعات...إلخ.

أمّا الكتاب الثاني، فخصّصه لتحديد المسالك التي يتعيّن على العقل اقتفاء أثارها لتشكيل و صناعة الأفكار و تلقّيها. و لتحقيق هدفه، لجأ إلى الاستعارة الشهيرة المتمثلة في "**الورقة البيضاء**" أو "**الطاولة الفارغة(النظيفة)**" **to make a clean sweep or clean slate**؛ و بهذا الصدد، كتب ما نصّه:

"**لنفرض ان الروح في بداية أمرها تتماهى مع ما يمكن أن نسميه طاولة نظيفة، فارغة من كل صفة و لا تتضمّن مبدئيا أية فكرة مهما كان نوعها. و الحال تلك، كيف تتلقّى الأفكار؟...و من أين تستمد الأدوات التي توظّفها للتفكير عندما تستدل و عندما تقتني معلوماتها؟....و عن هذين السؤالين أجيب بكلمة واحدة: التجربة من حيث هي الأساس و المصدر الأصلي لكل معارفنا.**"[1]

و الجدير بالإشارة إلى أن التجربة المقصودة هاهنا لا تنحصر في الاشياء و الظواهر الموجودة وجودا مستقلا عن الذات المدركة، التي تتضمّنها الطبيعة المادية، بل تمتد بنفس المقدار إلى العمليات الجوانية التي تجري داخل النفس البشرية، على أن تشكّل المادتين الجوانية(الداخلية) و

[1] John Locke, **An essay concerning human understanding**, B 2, S2, P 61.

البرّانية(الخارجية)، الوسيلة التي بمقتضاها نصنع و نكوّن كل أفكارنا و هما، في ذات الوقت، المنبع الأصلي و الطبيعي لكل تصوراتنا من حيث هي نتيجة تأثّر حواسنا بمنبهات خارجية، فيترتب عليه إدراك نوعي الذي يثير افكارا. و على هذا النحو نكتسب فكرة اللون الأصفر و اللون الأبيض و فكرة البرودة...و على العموم ما نسميه **الكيفيات الحسية**. و في النتيجة، يكون الإحساس منبعا لكل أفكارنا. بيد أن العقل لا يكتفي بالاستقبال السلبي للأفكار، إذ أنه يتخذ العمليات النفسية على نحو التفكير، التشكيك، الاستدلال، الإرادة... مادة أبحاثه، و بالتالي تتفرّع منها أفكار التي لا تنحدر من الاحساس، إنما يفرزها التفكير و التأمل. و مهما يكون الأمر، تبقى الفكرة ثمرة الإدراك قد نستوحيها من الأجسام الحسية و قد نستمدها من التفكير و الاستدلال، و على هذا الأساس يتماهى الإدراك مع الأفكار، و بهذه الكيفية يؤكّد **جون لوك** نزعته التجريبية من خلال فرضية "**الطاولة الفارغة**" لإبطال مزاعم دعاة "**فطرية الافكار**".

هذا، يميّز **جون لوك** بين نوعين من الأفكار: الأفكار البسيطة و الأفكار المركّبة.

ب.3. 1- أما **الأفكار البسيطة**، فهي تلك التي تبقى ممزوجة بالموضوع المحسوس و لو ميّزنا بينهما تمييزا واضحا على نحو فهمنا لبياض الثلج و برودته من حيث هما كيفيات حسية متميّزة التي "**تبلغ حدا من الوضوح يجعلها أبسط الافكار التي يستطيع الانسان أن يدركها... و هي بذلك، بمثابة أدوات قاعدية لكل المعارف...و عندما يتلقّى العقل هذه الأفكار البسيطة، و هو يملك القدرة الكفيلة التي تجعله يكرّرها و يقارنها بغيرها، و يشكّل بها أفكارا مركبّة في أشكال لامتناهية، ممّا يؤهله لتكوين أفكار مركّبة أخرى.**"[1]

و الجدير بالملاحظة أن العقل، من منظور **جون لوك**، لا يستطيع خلق، من تلقاء ذاته، أفكارا بسيطة جديدة، و على هذا المستوى، يدعونا إلى التمييز بين الأفكار الموجودة في الذهن و الكيفيات الحسية الملازمة للأجسام الطبيعية التي تُحدث الإدراك النفسي. و بالفعل، لا يجب أن نمتثل أفكارنا على أنها صور حقيقية مطابقة للموضوعات التي تثيرها. في الواقع، " **إن معظم الأفكار التي نستوحيها من أحاسيسنا، لا تشبه تشابها كليا ما هو قائم خارج ذواتنا، مثلما لا تطابق الأشياءُ الاسماء التي ندلل بها عليها.**"[2] و الحال تلك، أُلفت انتباهكم إلى أن **جون لوك** يُعرّف الأفكار على

[2] John Locke, Ibid, B 2, P 64.

أنها " **كل إدراك من مدركات الذهن اثناء نشاط العقل**" بينما يُحدّد كيفية الجسم باعتبارها " **القدرة أو الميزة التي يملكها لإثارة فكرة ما في أذهاننا**.". و من تمييز لآخر، يميّز صاحب الكتاب الموسوم بـ"**بحث في الفهم البشري**"، بين **الكيفيات الأوّلى** و **الكيفيات الثانية (نظرية الكيفيات)**. أمّا الكيفيات الأوّلى، فهي تلك التي تلازم الجسم و لا تنفصل عنه في كل أحواله مهما كانت التغيّرات التي قد تعتريه، فهي موجودة في كل جزء من أجزاء المادة على نحو الصلبة، الامتداد، الشكل، الحركة، السكون و العدد، بحيث تثير فينا هذه الكيفيات أفكارا بفضل نشاط جسيماتها الحسية، حالما ندركها. و أمّا الكيفيات الثانية، فهي تلك التي تلازم الأشياء و سائر الاجسام و تتميّز بقدرتها على إثارة أحاسيس متنوعة فينا بفضل كيفياتها الأولى على نحو الامتداد و اللون الصوت الذوق و الرائحة...إلخ. إن الكيفيات الاولى تكمن في الاجسام، و هي بذلك مماثلة للأفكار التي نمتثلها بها، بينما الكيفيات الثانية لا توجد حقيقة في ذات الاشياء و بالتالي تغدو الافكار التي نمتثلها بها غير مطابقة للواقع. و لتوضيح هذه الفكرة أكثر، يضرب لنا **جون لوك** هذا المثال "ما هو ناعم أو أزرق أو دافئ في الفكرة، ليس شيئا آخر في الاجسام التي أعطينا لها هذه الاسماء، سوى حجم او شكل أو حركة معينة للجسيمات الحسية التي تتكون منها". نعتقد، عموما، أن الكيفيات الثانية توجد بالفعل في الأشياء و أن ما يبدو لنا يتوافق مع الواقع. نعتقد، على سبيل المثال، أن الدم أحمر اللون بكل تأكيد. مثال آخر. يبدو من المبالغة القول أن الكيفية الثانية مثل الحرارة لا توجد في النار؛ لكن، دعونا نرفع أصابعنا إلى اللهب، فنحن نتألم بكل تأكيد. و مع ذلك، لن يجرؤ أحد على القول أن الألم هو حقا خاصية للنار. و بالمثل، إن الحرارة في الواقع ليست سوى حركة الجسيمات التي تتكوّن منها. هذه الحركة وحدها(التي تنتمي إلى الكيفية الاولى) هي الحقيقية. حريّ بنا أن نلفت انتباهكم إلى أن في حين أستخدم **روني ديكارت** مثال قطعة الشمع Le morceau de la cire، أستخدم **جون لوك** في كتابه " **في الفهم البشري**" مثال اللوز المقشّر في المدفع حيث يتغيّر لونه و طعمه، لكن لا يحدث أيّ تغيّر في النواة بواسطة المدقة بخلاف تغيير شكلها و مداها. و بناء على هذا الاساس، فإن الشيء الحقيقي الوحيد يبقى هو ما نلمسه في كيفيات الشيء الأولى. و يمتد، بعد ذلك حون لوك، إلى فحص عدة عمليات العقل على نحو الإدراك، الذاكرة، التجريد كخاصية انسانية خالصة لا يشاركه فيها أيّ كائن آخر.

-ب.3. 2- وأمّا **الأفكار المركبة**، و هي تلك التي نشكّلها من خلال الجمع بين الأفكار البسيطة؛ و في ذلك، يضرب لنا أمثلة عديدة: " الجمال، الاعتراف، الرجل، الجيش و الكون.". و تنقسم الأفكار المركّبة، من منظوره، إلى ثلاثة أقسام أساسية: **الأنماط**، **الجواهر** و **العلاقات**.

- **الأنماط**، على عكس الجواهر، غير قائمة بذاتها، فهي وقف على الجواهر، و على سبيل المثال، المثلث، الجريمة. و هي على ثلاثة أنواع:

- **الأنماط البسيطة**، و هي تلك التي تجمع بين الأفكار البسيطة من صنف واحد على نحو توافقي، مثل العدد 20(1+1+1+1....إلخ).

- **الأنماط المختلطة**، و هي تلك التي تجمع بين الأفكار من مختلف الأصناف مثل "الجمال" الذي يجمع بين الشكل و اللون. و الحال تلك، تجدر الإشارة إلى أن الأنماط غير موجودة في الواقع، و السبب في ذلك راجع إلى أنها ليست سوى ثمرة ترتيبات العقل و توفيقاته للأفكار البسيطة. و تشير الفكرة المركّبة للجوهر إلى شيء يمكن أن يكون قائما بذاته، مثل فكرة الرصاص المكوّنة من أفكار بسيطة للوزن و اللون و ما إلى ذلك.

- **العلاقات** و هي تلك الأفكار التي تعبّر عن " **مقارنة فكرة بأخرى**.". و بهذا الصدد، يفحص جون لوك بعض الافكار مثل فكرة المكان، الزمان و العدد و ما إلى ذلكن من خلال السعي لتحديد الطريقة الدقيقة التي تتشكّل بها فينا.

- **الجوهر**. ينتقد **جون لوك** المفهوم المدرسي للجوهر، إذ انه اعتبر أننا لا نتصوّر فاعلياته إلاّ على نحو غامض، فضلا عن أننا لا نملك البتة فكرة عمّا هو عليه. و علاوة على ذلك، يقول أن من يتعاطى هذه الفكرة بحثا، سيجد أنه لا يملك فكرة أخرى عنه خارج عن تلك التي تفلت من مجال إدراكه، على أساس أنه لا يدركه إدراكا واضحا، و هو مع ذلك، يتخذها دعامة للكيفيات التي لها القدرة على إثارة الافكار البسيطة في اذهاننا، تلك الكيفيات التي ندلّل عليها عادة بالكيفيات العرضية...و نسمّي دعامة تلك الكيفيات "**الجوهر**" الذي يعني **الأساس** أو **المعول**. و إذا كنّا لا نملك فكرة واضحة عمّا هو جوهر الجسم، فإننا بالمثل، لا نملك أية فكرة عمّا هو جوهر العقل: الروح. و الحال تلك، لا نملك المسوغات التي تجعلنا نستنتج عدم وجود الجوهر من عدم امتلاكنا لفكرة واضحة عنه. غير ان الجوهر بصفته تلك، يسمح لنا بما فيه الكفاية، في إعادة النظر فيما يسمّى

بالمذهب المادي على الأقل حتى لا نقول يسمح لنا بدحضه و تقويضه؛ و ذلك على الرغم اننا لا نملك أيضا فكرة واضحة عن الجوهر الروحي.

و يبقى أمر الافكار المركّبة أكثر تعقيدا، و السبب في ذلك راجع إلى أن تعثُّر الذهن في عملية التوفيق بين الأفكار البسيطة، احتمال وارد، ممّا يجعل الفكرة المركّبة اللازمة عنه فكرة وهمية. و في المقابل، تتخذ الأفكار المركّبة من الأفكار البسيطة المتوافقة و المنسجمة فيما بينها، صفة الأفكار المطابقة للواقع. و بالمثل، لا تتخذ أفكار الجواهر صفة الواقعية إلاّ و هي مركّبة من افكار بسيطة قابلة للتلاحم. و من هذا المنطلق، يبدو القنطور الاسطوري على شكل وهمي تماما، لان رأس الانسان لا يستقيم على جسم الجاموس او الثور الوحشي. و أُلفت انتباهكم إلى أن جون لوك، يعود إلى هذا الموضوع(مسألة واقعية الافكار و التصورات) في الكتاب الرابع من "**البحث في الفهم البشري**". و في نهاية هذا المقالة من الكتاب المشار إليه، يتعرّض جون لوك لكمال الافكار و اكتمالها و نقصها حسب حجم تغطيتها للموضوعات التي تمتثلها.

هذا، يردّ **جون لوك**، في هذا الكتاب، الخير إلى كل ما يثير "**اللذة**" و الشر إلى كل ما ينتج **"الألم"**. و من هذا المنطلق في التأسيس للخير و الشر، يقدم لنا الرغبة على أنها "**لوعة النفس**" **Uneasiness** التي يشعر بها الانسان حالما يدرك ما هو في حاجة إليه، اعتبارا أن لو كان ما ينقصه في متناوله، لتلذّذ بحاله و لعاش سعيدا. و هو بذلك، يعتبر حالة التوتر و القلق التي تغمر الانسان و تعتريه في مواقف العوز، بمثابة دافع السلوك الحقيقي، على أساس أنها تثير فيه روح نزوعية تسوقه و تحفّزه للعمل و إلى المبادرة بمختلف الانشطة القاعدية و الترفيهية على حد سواء. و بالفعل، من التناقض الاعتراف و الإقرار بأن في مقدور الذات أن تعيش حالة من الرضا و الانسجام مع ذاتها و في تناغم كلي مع ما يحيط بها، و هي في حاجة مُلحّة لما يعوزها و ترغب فيه بشدة بدون أن يؤثّر ذلك على توازنها النفسي و لا يؤرّقها غيابه وكأن شيئا لم يكن. و ذلك هو الأمر الذي جعله يقرّ فيما بعد أن الدافع السلوك الحقيقي لا يتمثل في البحث عن الخير الأسمى كما هو معتمد و معتقد في منظومة ارسطو الفكرية، إنما دافع السلوك الحقيقي لدى الانسان في اعتقاده، يتعيّن في لوعة نفسه و في كل ما يثير فيه التوتّر و القلق. ذلك هو الأمر الذي يبدو واضحا على سلوك السكير، فهو يعرف تمام المعرفة بأنه يبتعد عن الخير الأسمى عندما يتعاطى الخمر؛ لكن هذا الأمر لا يقلقه و لا يكترث له،

إنما ما يجعله يدخل في التوتر النفسي، هو خوفه من "جفاف حلقه" من جرّاء غياب الخمر لسبب أو لآخر.

و بالإضافة إلى ذلك، يتعرّض جون لوك لوصف آليات ملكات الانسان و قدراته على نحو الفهم و الإرادة، و يستهل هذا المسعى بالتساؤل في حرية الإرادة بدءا من تعريفه للحرية من حيث هي " **قدرة الفعل أو الامتناع عنه تبعا للنزوع العقل إلى الإمكانية الأولى أو الثانية**.".

أمّا الكتاب الثالث، فخصّصه لحيثيات اللغة و تأثيرها في الفكر حيث يقرّ بأن الانسان يلجأ إلى استخدام " **أصواتا و ألفاظا من حيث هي إشارات إلى ما يجري في ذواتنا من خواطر و تصوّرات، كما أنها علامات كاشفة عن أفكارنا قصد التواصل مع غيرنا.**"[1]

الكلمات، من منظور **جون لوك**، هي إشارات حسية الدالة على الخواطر، التصورات، الأفكار و سائر الاحوال النفسية الأخرى. كيف تتشكّل الافكار؟ يجيب بانها تتكوّن عن طريق التجريد العقلي حينما يفصل بين الظرف الزمني و المكاني و كل ما من شأنه يدل على وجود جزئي، شخصي بخصوصياته الفردية. و نظرا إلى محدودية سعة الذاكرة الانسانية، من جهة، و إلى استحالة تخصيص لكل شيء اسما لكثرتها اللامتناهية، من جهة أخرى، فإننا نلجأ إلى "تعميم" الأسماء و الأفكار التي تحملها الأولى، و في هذا الشأن، كتب ما يلي:

"**لكل اسم (ما عدا اسم العلم) معنى عام و كلي لا يدل البتة على ما هو جزئي و خاص. إنما تدل الأسماء على صنف الاشياء، نوعها و جنسها.**"[2]

و بالمختصر المفيد، تدل الفكرة العامة، من منظور **جون لوك**، على ما هو مشترك بين أفراد النوع، الصنف و الجنس الواحد. و الحال تلك، حريّ بنا لفت انتباهكم إلى أن **لوك** يريد هاهنا، الكشف عن أصل الافكار العامة و المفاهيم الكلية و الكشف عن طبيعة تشكيلها من خلال عمليات التجريد التي يتعاطاها العقل، لبيان و إثبات بطلان نظرية الأفكار الفطرية و النظرية الأفلاطونية التي تقول بوجود أفكار في واقع آخر غير الواقع المحسوس الذي نعرفه. و في هذا المعنى كتب: " **إن ما نسميه عادة الافكار العامة و الافكار الكلية لا تشير أبدا إلى وجود حقيقي للأشياء...إنما تنمّ الفكرة العامة و الكلية عن صنيعات العقل التي أنشاءها لتوظيفها فيما يتعلق بمجال الإشارات.**"[3] و

[1] John Locke, **Ibid**, B 3, P 1, S 2, P 323.
[2] John Locke, **Ibid**, B 3, P 1, S 2, P 324.
[3] John Locke, **Ibid**, B 3, P 3, S 11, P 332.

على هذا الأساس، يرى أنه لا يجب أن تُحظى هذه المفاهيم بأكثر ممّا تستحق من الاهتمام كما فعل و لايزال يفعل عشاق التجريد اللفظي الأجوف، لكونها مجرّد "تجريدات" تُعطى لها أسماء تُختزل في "**ماهية اسمية**" و لفظية على عكس "**الماهية الواقعية**" التي تلازم الوجود الفعلي للأشاء الواقعية. و يمكن تلخيص الكيفية التي ميّز بها جون لوك بين الماهيتين على النحو الآتي:

- الماهية الواقعية تدل على تركيب الأشياء الواقعية في وجودها الفعلي الذي نلمسه في خصائصها الحسية التي يتعيّن على الباحث السعي للاهتداء إلى حقيقتها.

- و على عكس ذلك، تدل الماهية الإسمية على صنف، نوع و جنس الأشياء على نحو قولنا " سقراط إنسان" لتعيين و تحديد ماهيته الإنسانية بدلالة لفظية، علما أن ما يميّز سقراط عن غيره من البشر ليس الجنس القريب و لا الفصل النوعي، إنما ما يميّزه عن غيره و يحدّده تحديدا دقيقا ملموسا هو صفاته الشخصية، الفردية و الجزئية الخاصة.

- لا تتحد الماهية الإسمية و لا تتقاطع مع الماهية الواقعية سوى في حالة الافكار البسيطة و المفاهيم النمطية المجرّدة مثل في مفهوم المثلث، و تبقى الأولى غير مؤهلة للكشف عن الجواهر المشخّصة باعتبارها مادة العلم بامتياز.

-الماهية الواقعية تتبدّد، تتلاشى فتندثر و تزول، بينما الماهية الإسمية لا تزول، فهي باقية على الدوام، إذ أننا حتى إذا نحرنا خروفنا في يوم النحر، يبقى صنفه و جنسه موجودا على نحو دائم و ثابت.

و صفوة القول في صلب الحديث، يتخذ الاسم، في اعتقاد جون لوك، صفة الجوهر الذي يؤسّس الأفكار التي لا يقابلها أيّ شيء دقيق و ملموس الذاتية في الطبيعة على وجه التحديد؛ أيّ أن الصنف، النوع و الجنس كمقولات تداولها المدرسيون و غيرهم من دعاة الافكار الفطرية، لا توجد وجودا واقعيا في الطبيعة الملموسة حسيا، إنما يتخذ وجدها شكل الماهية الإسمية تحت أثر مهارة العقل و حيله و قدرته على صناعة الافكار و الدلالة عليها بمصطلح عام و شامل.

و في المقالة الرابعة التي ختم بها **جون لوك** كتابه، أنصبّ بحثا على طبيعة المعرفة و المعضلات التي تثيرها. المعرفة من حيث هي ثمرة البحث في أفكارنا، اعتبارا أن هذه الأخيرة، بمثابة المادة المباشرة و الوحيدة للعقل العلمي في كل تجلياته على نحو الأفكار و الاستدلالات. المعرفة في لُبّها، من منظور

جون لوك، هي ثمرة إدراك الارتباط بين فكرتين بالتوافق أو بالاختلاف على نحو التناقض و التضاد و العكس. و من هذا المنطلق، حدّد اربعة أنواع من التوافق و الاختلاف:

*-**الهوية** (أو الاختلاف): الفكرة تطابق ذاتها فتختلف عمّا سواها.

*-**العلاقة**: قد ترتبط الفكرة بغيرها من الافكار و قد لا ترتبط.

*-**المعيّة**: قد تتلاءم الافكار فتتواجد لتشكيل افكارا مركّبة.

*-**الوجود الواقعي**: تطابق الفكرة مع الوجود.

و تأكيدا لما سبقت الإشارة إليه، كتب **لوك** ما نصّه :

" تكمن المعرفة في كليتها الشاملة، في هذه الضروب الأربعة التي تتلخّص في التوافق و اختلاف الافكار...ذلك لأن كل فكرة لا تخرج عن كونها تطابق أو لا تطابق غيرها من الافكار، ترتبط بغيرها من الافكار و قد لا ترتبط، تتلاءم مع غيرها من الافكار و قد لا تتلاءم، لها وجود موضوعي، إذ إنها توجد خارج الذات التي تدركها."[1].

هذا، يميّز جون لوك بين ثلاثة مستويات من المعرفة:

*- **المعرفة الحدسية** و هي تلك التي نحصل عليها دون وسيط على إثر إدراكنا المباشر للتوافق بين فكرتين، و يؤكّد على أن هذا المستوى من المعرفة هو الأقرب إلى اليقين حيث كتب ما يلي: **" بدونها(المعرفية الحدسية)، لا يستطيع الانسان أن يهتدي إلى أيّ شكل من أشكال المعرفة و ناهيك عن اليقين العلمي."**[2].

*- **المعرفة غير المباشرة**، و هي، على عكس المعرفة الحدسية، نتيجة الاستدلال و سائر البراهين، حالما يتعذر إدراك التوافق بين الأفكار دفعة واحدة؛ و على هذا المستوى كذلك، يُلفت انتباهنا إلى ضرورة الاعتماد على البراهين السليمة و الصحيحة التي تستند في كل مراحلها المتعاقبة للحدس باعتباره الضامن لسلامة انتقال الذهن من سلسلة الاحكام إلى النتيجة بمقتضى قواعد اللزوم العلمي.

[1] John Locke, **Ibid**, B 4, P 1, S 7, P 492.
[2] John Locke, **Ibid**, B 4, P 2, S 1, P 433.

*- **المعرفة الحسية**. و على هذا الاساس، يثير جون لوك مسالة شرعية تطابق الفكر مع ما يُفترض أساسه: وجود الاشياء التي يمتثلها. فإذا كانت المعرفة تتمحّض في كونها بحث في أفكارنا عن الاشياء و ليس في الاشياء ذاتها، فكيف نستطيع أن نتحقّق من وجود الاشياء الواقعية التي تقوم عليها أفكارنا؟ عن هذا السؤال يجيب بهذه الاستعارة: عندما نضع أصابعنا على النار، نكتشف أن ألم الحروق ليس مجرّد فكرة.

هذا، يفحص جون لوك بعض أنماط المعرفة، مثل القضايا الكلية، البديهيات و الأحكام ليخرج منها بنتيجة مفادها: **" أما المعرفة المتعلقة بوجودنا الخاص، فإننا نستمدّها من الحدس. و أن العقل هو المسلك الوحيد الذي يتعيّن علينا اقتفاء آثاره للاهتداء إلى وجود الله. و أما فيما يتعلق بعلم وجود الاشياء، فإن وسيلته هي الحواس**."[1].

و يقرّ في النهاية، بحدود المعرفة، ذلك لأن مستويات المعرفة الثلاثة محدودة: ليست كل معارفنا آتية من الحدس، فضلا عن أننا لا نستطيع إدراك كل الأفكار التي يتضمّنها البرهان في أشكاله المختلفة، و أخيرا، لا يمكن أن نتجاوز، في المعرفة الحسية، الانطباعات التي تثيرها فينا حواسنا.

صفوة القول، يمكن أن نلخص الفلسفة التجريبية على انها جملة من النظريات الفلسفية التي تتخذ التجربة الحسية مصدرا لكل أشكال المعرفة، بما فيه الاعتقادية و الاخلاقية و الجمالية. فهي بذلك، تذهب في الاتجاه المعاكس لكل التيارات الفكرية التي يقول أصابها بوجود مبادئ و أفكار فطرية سابقة عن كل تجربة. تقوم الفلسفة التجريبية، في نهاية المطاف، على مبدإ عام مفاده " لا يوجد شيء في الذهن ما لم يسبق وجوده في التجربة". ذلك هو القاسم المشترك الذي يجمع بين فلاسفة النزعة التجريبية على اختلافهم.

ب.4- دافيد هيوم:

سارت فلسفة المملكة المتحدة على خط يستجيب للحاجة إلى حفظ الذاتية الثقافية و أصالة الهوية الحضارية منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا من خلال تياراتها الفلسفية و العلمية على نحو التجريبية المنطقية **Empirisme logique**، فلسفة التحليل اللغوي و فلسفات التحليل على اختلاف اشكالها و تنوّع حقولها المعرفية في الفلسفة المعاصرة بدءا من جورج إيدوارد مور(1873-1958)

[1] John Locke, **Ibid,** B 4, P 4, S 4, P 466.

G.E.Moore و بيرتراند رسل(1872-1970) Bertrand Russel إلى ألسداير ماكنتاير(1929-....) Alasdair Macintyre مرورا بكوكبة من الفلاسفة على شاكلة جون هيكس(1904-1989) John Hicks و ريتشارد ميرفن هير(1919-2002) R.M.Hareو أنتوني فلو(1923-2010) Anthony Flew.

و يُسمى هذا الخط، كما سبقت الاشارة إليه في الدرس السابق، المذهب التجريبي أو الفلسفة التجريبية التي تنمّ عن موقف فكري واحد متماسك الأطراف و متجانس الطبيعة على الرغم ممّا قد يبدو عليه من التضارب في فروعه لما يتضمّن من اشتقاقات في اتجاهاته. تمتد الفلسفة التجريبية، في شكلها الحديث، من **فرانسيس بيكون و توماس هوبز** و **جون لوك** الذين شكّلوا الكوكبة الكلاسيكية الأولى التي أرست دعائم حضور هذا المنحى الفلسفي و العلمي العتيد، في شوطه الأوّل، في تاريخ الإنسانية الثقافي، ثمّ إلى **دافيد هيوم** و **جورج باركلي** و **توماس ريد**(1710-1796) و **آدم سميث**(1723-1790) **Adam Smith** و **جون ستيوارت مل**(1806-1873) **John Stuart Mill** و **دافيد ريكاردو**(1772-1823) **Ricardo David** و **جريمي بنتام**(1748-1832) **Jeremy Bentham** و **وليام هاملتون**(1788-1856)**William Hamilton** و **هيربرت سبنسر**(1820-1903) **Herbert Spencer** الذين ساهموا، بشكل متفاوت في ترسيخ و ضمان استمرار التواصل ذات الخط الفكري في الشوط الثاني من الفلسفة التجريبية الحديثة الذي تماهى مع فلسفة الأنوار الأوروبية؛ ألم يبزغ نور الفلسفة في قلب الظلامية التي كانت تلازم الثقافة البابوية من سكوتلاند ؟. و اتخذ هذا المنحى الفلسفي دلالات مختلفة تبعا لميادين المعرفة و التخصصات العلمية المقصودة:

- دلالة المذهب التجريبي أو الفلسفة التجريبية لتعيين اتجاهها الفلسفي الشامل.
- دلالة المذهب الحسي أو الظاهري الأمبيريقي في نظرية المعرفة.
- دلالة مذهب تداعي المعاني(النظرية الترابطية) في اتجاهاته في علم النفس.
- دلالة مذهب اللذة أو السعادة و المنفعة في فلسفة و الأخلاق و ما يدخل في مباحثها.
- دلالة مذهب الشك أو اللاأدرية في الميتافيزيقا.
- دلالة مذهب التألهية الطبيعية أو الإلحاد و الحياد في الدين.
- دلالة مذهب الحرية في السياسة و الاقتصاد(الليبيرالية).[1]

رودلف متس، **الفلسفة الإنجليزية في مائة عام**، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود، ملتزم الطبع و النشر، القاهرة، 1963، [1]ص 43.

هذا، حريّ بنا أن نلفت انتباهكم إلى أن الفلسفة التجريبية الحديثة او الكلاسيكية، بدءا من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر حيث بلغت ذروتها، مرورا بالقرن الثامن عشر، لم تتجاوز في لُبّها، بأي شكل من الأشكال، فلسفة **دافيد هيوم**؛ إذ أن **إيمانويل كانط**، على جلالة قدره، قد أعترف بأن صاحب "**الرسالة في الطبيعة البشرية**" هو الذي " **أيقظه من سُباته الدوغماتية**" و فتح له باب الآفاق على مصرعيه لبناء صرح فلسفته النقدية. و على أساس هذا الاعتبار، سنركّز، في عرضنا لها، على ما ورد عنه من الأفكار و المواقف اعتمادا على أهم أعماله و نخص منها بالذكر كتابه الموسوم بـ" **بحث(رسالة) في الطبيعة البشرية: محاولة توظيف المنهج التجريبي في مدارسة الموضوعات الأخلاقية**" **Treatise of the human nature: Being An Attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects** الذي يتكوّن من ثلاثة كتب، نشر الجزء الأوّل و الثاني منها إبّان عام 1739 و الثالث في 1740، توخى من خلالها، بناء منظومة انثروبولوجية أسماها "**Science of man**" حيث انصبّ بحثا على الإنسان كظاهرة علمية متعددة الأبعاد: إذا استطاع **اسحاق نيوتن** أن يطبق المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، من منطلق اعتباره أن الظواهر العلمية مرئية حسيا و ملموسة في بعديها الزمني و المكاني، فإن الأمر الذي يجب أن نضعه نصب أعيننا في البحث العلمي، من منظور **دافيد هيوم**، لا يجب أن نحصره في مشاهدتها و ملاحظتها الحسية فحسب، بل، فضلا عن ذلك، من الضروري أن نسعى إلى استخلاص المبادئ و الضوابط التي تتحكم فيها على الخصوص. و إذا كانت مهمة الباحث العلمي متمثلة أساسا في العثور على القوانين المتحكّمة في العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية في سيرورتها و في سكونها معا، فبات لزاما عليه أن يتحرّى بشكل أوّلي و على نحو مسبق السُبل التي تؤدي به إلى بناء صرح " **علم إنسان**" الذي من شأنه أن يُمكّنه من الاهتداء إلى تحديد دقيق للمبادئ التي تنظّم آليات التفكير الإنسانية. تلك هي الخطوة الأولى، في اعتقاد **دافيد هيوم**، التي يجب التزامها لبناء نظرية المعرفة الحاملة للحقيقة على نحو رصين و متين. و ذلك هو الأمر المقصود في هذا الكتاب الذي يمكن أن نصفه في كليته الشاملة، على أنه يجمع بين الصناعة العلمية الدقيقة في أبعد حدودها، و بين بُعد الالتزام الثقافي الطبيعي الذي يلاءم و يواءم رجل في مستواه العلمي و الأدبي. و لقد تعاطى **دافيد هيوم** في عمله هذا، ثلاثة ميادين معرفية متميّزة هي على التوالي الأبستمولوجيا لتحرّي ملكة العقل أو الفهم بحثا عن آفاق وحدود معارفنا، أوّلا، طبيعة الميول،

الأهواء و سائر الحياة الانفعالية و التصورية بما فيها العمليات الذهنية العُليا، ثانيا، و مقاربة جديدة في الأخلاق، ثالثا. جاء الكتاب مفصّلا في ثلاثة كتب على النحو الآتي:

- الكتاب في الأوّل بعنوان **" في العقل"** او **"في الفهم" Of the understanding**.

- الكتاب الثاني بعنوان **" في الأهواء"** أو **"في العواطف" Of the passions**.

- الكتاب الثالث بعنوان **" في الأخلاق" Of the morals**.

ب4 .1- نظرية المعرفة.

أمّا الكتاب الأوّل، فإنه مفصل في أربعة اجزاء، خصّص أوّلهم لتحرّي طبيعة الأفكار من حيث منشئها، تركيبها، كيفية ترابطها و تجريدها، Of our Ideas, their origin, composition, connexion and, abstraction. و على هذا المستوى، حذا **دافيد هيوم** حذو **جون لوك** مؤكّدا عدم وجود **"افكار فطرية"** حين اعتبر أن أفكارنا تنقسم من وجهة النظر المنهجية إلى قسمين: أوّلهما يتضمّن ما أسماه **الانطباعات الحسية Impressions** و هي تلك الآثار النفسية و الفيزيولوجية التي تحدثها سائر المنبهات على اختلاف أنواعها في حواسنا؛ و ثانيهما يتضمّن **أفكارا، Ideas** من حيث هي صور ذهنية تعبّر عن أحاسيسنا بمختلف الموجودات. و الحال تلك، يشير **دافيد هيوم** إلى أن الفرق الوحيد القائم بين هذين النوعين يكمن في درجة القوة degree of force و الحيوية Liveliness التي تثير بها المنبهات حواسنا و وعينا، إذ انه كتب في هذا الشأن ما نصّه:

" المدركات الحسية التي تدخل بقوة و عنف أكبر، يمكن أن نسميها انطباعات، و تندرج تحت هذه الدلالة الاصطلاحية، جملة أحاسيسنا، انفعالاتنا و عواطفنا كما نعيشها في آنيتها المباشرة. و أعني بالأفكار، تلك الصور الباهتة التي تتخذها الانطباعات عندما تنتقل من مجالها الحسي المباشر في حيويتها المتأججة، إلى المجال الادراكي الذهني، كصور نظرية باردة تحمل معنى الوقائع الحسية المعيشة."[1]

و الجدير بالملاحظة أن الانطباعات التي يشير إليها هيوم، لا تقف عند حد الانطباعات الحسية التي تثيرها فينا الحواس الخمس، إنما تتعدّاها إلى العواطف الأخرى على نحو الحب و الكراهية و الكبرياء و الكرامة و لذة الانتصار و ألم الاخفاق و الارادة و الرغبة و الطموح و السرور و الحزن و

[1] David Hume, **A treatise of Human Nature**: **Being An Attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects**, Book one, Part one, section one, Clarendon Press, Publisher to the University of Oxford, 1896, P 1.

الحس الجمالي...إلخ. و فضلا عن تمييز الانطباعات الحسية من حيث القوة و العنف، يصنّفها تبعا للبساطة و التركيب إلى المدركات الحسية البسيطة و المركّبة. "**المدركات الحسية أو الانطباعات و الأفكار البسيطة لا تسمح بفارق أو فاصل؛ في حين أن المركّبة منها، على عكس الأوّلى، يكون بإمكاننا ادراكها على شكل أجزاء، إذ أن على الرغم من تواجد لون خاص و طعم خاص و رائحة خاصة مجتمعة في تفاحة واحدة، تبقى ذات الصفات متميّزة عن بعضها البعض**"[1]

و على هذا المستوى أيضا، نلفت انتباهكم إلى أن **دافيد هيوم** لا ينكر وجود افكار مركّبة في اذهاننا التي لا نعثر على ما يطابقها في الواقع المحسوس، بل يمكن ان نتصوّر اشياء تبدو على أنها ضرب من ضروب الخيال الخالص بحيث لا تمت إلى الواقع الحسي بأيّة صلة، بل يمكن للأفكار المركّبة أن تثير فينا انطباعات حسية، إذ انه:

"**في وسعي أن أرسم في ذهني صورة مدينة أورشليم الجديدة على نحو تكون أرصفتها من ذهب و جدرانها من ياقوت مع أنني لم يسبق أن رأيت شيئا من هذا القبيل. لقد رأيت باريس لكن هل اؤكّد أن بإمكاني أن أشكّل فكرة عن تلك المدينة، و أن أتصوّر بالضبط شوارعها و منازلها بحجومها الطبيعية و تناسبها الحقيقي**؟"[2].

غير ان قدرة العقل البشري على تأليف الصور الذهنية تأليفا حرا، بحيث لا نعثر على أيّ شيء يقابلها في الواقع المحسوس، من منطلق قدرته على انتاج فكرة مركّبة جديدة من فكرة مركّبة أخرى سابقة لها، لا يعني بأيّ شكل من الأشكال أنها سابقة على التجربة الحسية، بل تبقى دائما لاحقة لها، و السبب في ذلك راجع إلى أننا نستمدّ دائما أفكارنا المركّبة من أفكارنا البسيطة. صحيح أننا نستطيع أن نتخيّل رجلا برأس الثور، كما هي الحال في ما يُسمى "**القنطور**" **Le centaure** أو حصانا له أجنحة أو شيئا من هذا القبيل، غير أن ذات الصور المتخيّلة التي لا يقابلها أيّ شيء في الواقع المحسوس، تبقى مؤلفة من أجزاء مستوحاة من الطبيعة الملموسة حسيا. و لمّا كانت أفكارنا البسيطة تتواجب فتتجاوب مع انطباعاتنا الحسية، فبات لزاما أن تتبع أفكارُنا المركّبة انطباعاتنا الحسية على الدوام، على ان تبقى نسخة من هذه الانطباعات في الذهن مثل الافكار عن ألم الإخفاق و لذة الانتصار أو السرور و الحزن، فتتردّد إلى النفس، لتنتج انطباعات جديدة كالرغبة و

[1] David Hume, **Ibid,** B 1, P 1, S 1, P 2.
[2] David Hume, **Ibid**, B 1, P 1, S 1, P 3.

الكراهية و الارادة و الطموح و الخوف و الأمل...و غيرها التي تنسخها الذاكرة و تستتبّ في الخيال، فتُكوّن بدورها افكارا مركّبة أخرى و ربما يؤدي بها الأمر إلى نشوء انطباعات و افكار أخرى و هكذا دواليك، ممّا يجعل انطباعاتنا الفكرية سابقة عن أفكارها المرافقة، لكنها لاحقة لتلك النابعة من الإحساس و مستمدة منها.

هذا، تثبت التجربة، من منظور **دافيد هيوم**، أن الانطباعات الحسية تتجلى على العموم في صورتين:

في صورة الذاكرة، حالما تبقى الانطباعات محتفظة بنسبة معيّنة من قوتها و حيوتها الأولى.

في صورة الخيال، عندما تفقد الانطباعات كليا حيوتها فتتخذ صورة فكرة تامة لا تتقيّد لا بترتيب و لا بشكلها الأصليين.

و على هذا الأساس، تكون الأفكار المستوحاة من الذاكرة حقيقية لكونها نسخ من الانطباعات الحسية، في حين تكون تلك المستمدة من الخيال مجرّد أوهام لكونها لا تمت إلى الواقع التجريبي بالصلة. و لمّا كانت الأفكار البسيطة متميّزة، قابلة للانفصال و الاتصال و التجاور و الاندماج تحت تأثير الخيال الذي في وسعه أن يسوغها و يرتّبها على النحو الذي يحلو له، فلابد من وجود روابط بينها التي تيسّر عملية انتقال من فكرة إلى أخرى بشكل طبيعي، إذ أن بدونها لا يستطيع العقل أن يربط بين فكرتين؛ و بهذا الصدد، كتب ما نصّه:

" أمّا الخصائص التي ينشأ منها هذا الترابط و التي بواسطتها يمكن للذهن أن ينتقل من فكرة إلى أخرى، فهي ثلاث: التماثل، التجاور في المكان أو الزمان و السبب و النتيجة."[1] .

و تبقى أقوى خاصة من الخصائص الثلاث**(التماثل، Resemblance، التجاور في المكان و الزمان،Contiguity in time or place** و **السبب و النتيجة)** من منظور **دافيد هيوم**، هي خاصة **السبب و النتيجة Cause and effect** التي تتخذ معه معنى خاصا إذ أن في تقديره لا يكون الشيآن مرتبطين بعلاقة السبب و النتيجة، حالما يسبب احدهما تحرّكا أو فعلا في الآخر فحسب، بل فضلا عن ذلك حالما يكون للأوّل القدرة على إنتاج الثاني؛ و تلك إذن، هي أدوات الربط بين الأفكار و هي المتحكّمة في عمليات تداعي المعاني. و لعل أبرز صورة التي يتخذها ترابط بين الأفكار، تلك التي

[1] David Hume, **Ibid**, B 1, P 1, S 4, P 11.

نلمسها في المركّبة منها التي تشكل المادة الأساسية لتفكيرنا و التي نستطيع تقسيمها من الناحية الصورية إلى ثلاثة اقسام: **علاقات**،**Relations**، **الجوهر**، **Substance**، **و الصيغ**، **Modes** .

أمّا العلاقة بمعنيها، فأولهما يفيد الترابط الضروري بين فكرتين بحيث تُحيل الأولى إلى الثانية على نحو طبيعي وفقا لقوانين تداعي المعاني، و الثاني يفيد معنى الاتحاد التعسفي لفكرتين تحت تأثير نشاط الخيال حالما يعقد مقارنة بينهما، فنحصل على فكرة من مقارنة الأشياء كما لو أن البعد و العلاقة لا يتجانسان أو بغير وجود مبدأ رابط. و يقدم دافيد هيوم مصادر العلاقات الفلسفية التي تجعل المقارنة المنتجة للأفكار ممكنة، على شكل سبعة أنواع نختصرها فيما يلي:

- **التشابه**، **Resemblance**- **الهوية**-**Identity**- **علاقة الزمان و المكان**، **Relation of space and time**- **علاقة نسب الكم أو العدد**، **Relation of quantity or number**-**علاقة درجات الكيف**، **Relation of quality degree**- **علاقة التضاد**، **Relation of contrariety**- **و علاقة العلّية**، **Relation of cause and effect**. و يضيف قائلا أن هذه العلاقات يمكن تقسيمها إلى قسمين: قسم يحتوي على العلاقات التي تعتمد فقط على الأفكار و قسم يتضمن تلك التي يمكن أن تتغيّر دون أن يعتري الأفكار ايّ تغيّر. و يشمل القسم الأول علاقات التشابه و التضاد و درجات الكيف و نسب الكم أو العدد، و الثاني يتضمّن العلاقات المكانية – الزمانية و العلّية. و يُلفت انتباهنا إلى أن العلاقات المتضمّنة في القسم الأول هي وحدها التي تفرز المعرفة اليقينية في حين تبقى المعارف التي نستمدها من علاقات القسم الثاني احتمالية فقط. الجبر و الحساب، في تقديره، هما العلمان الوحيدان اللذان نستطيع أن نخوض فيهما سلسلة ممتدة من الاستدلالات دون الخروج عن اليقين المبدئي الأصلي، بينما لا ترقى الهندسة إلى هذه الدرجة من اليقين نظرا إلى عدم امكان التأكد من صدق مسلماتها التي "نصادر" على صدقها (مصادرة على المطلوب).

و يستهل **دافيد هيوم** مسألة الجوهر و الصيغ، بالتساؤل عمّا إذا كانت فكرة الجوهر آتية من انطباعات حسية او من التفكير، فيجيب أن لو كان الجوهر مستمدا من الانطباعات الحسية، لأتخذ صفة العضو الحسي الذي يؤسّس وجوده، بيد أن بداهة الحس التجريبي تبيّن أن الجوهر لا يمكن أن يكون احدى وظائف الحواس. و إذا كان الأمر كذلك، يكون اساس الجوهر هو الفكر؛ ولمّا كان الفكر، في أساسه، ينحل إلى انفعالات و عواطف، " **فإذن، لا شيء من هذا القبيل يمكن تأهيله لتشخيص الجوهر و الانفراد به؛ و منه، لا نملك أيّ شيء يجعلنا نلمس الجوهر خارج عن**

جملة من الصفات الخاصة و الجزئية حالما نتكلم عنه او نحاكم منطقيا ما يتعلق به. ليست فكرة الجوهر، و الصيغة سوى مجموعة الأفكار البسيطة التي يوحّدها الخيال تحت دلالة لفظية تعبّر عنه فتحدّده."[1]

هذا، يفتتح **دافيد هيوم** القسم السابع من الجزء الأوّل في الكتاب الأوّل، بالتساؤل عمّا إذا كانت "**الأفكار المجرّدة**" "**عامة**" أو "**خاصة**" في العقل البشري، فيجيب بإعلان تبنّيه موقف مواطنه **جورج بركلي(1685-1753)** حيال هذه المسألة، مُعتبرا ذات الموقف من أعظم اكتشافات قيمة في جمهورية الآداب في السنوات الأخيرة من الثقافة الإنسانية في عصره، إذ أنه يؤكّد أن " **جميع الأفكار العامة ليست سوى افكارا جزئية تُلحق بلفظ معيّن يُعطيها دلالة أوسع و يجعلها تستدعي عند الاقتضاء أجزاء اخرى تشبهها...فلا يسع الذهن أن يصوغ أيّ تصوّر عن الكم و الكيف دون أن يصوغ تصوّرا دقيقا لدرجة كل منهما...و الأفكار المجرّدة هي ذاتها أفكار فردية و إن كان يمكن أن تصير عامة في تمثيلها."**[2]

و بالفعل، الفكرة العامة تفترض التجريد من كل درجة خاصة من الكم و الكيف بحيث يجب أن تصدق على كل أفراد من النوع الواحد. و هذا يستلزم أن يتعذّر الشيء العام المتصوّر عن أيّ فصل نوعي(جنس خاص) إذ إن الفكرة المجرّدة عن الإنسان كمفهوم كلي، تمثل كل الناس بغض النظر عن كل الأحجام و الصفات. و هذا يستلزم وجود سعة الذهن لا نهائية. و بتعبير آخر، من غير المعقول- من منظور هيوم- أن نتصوّر شيئا غير محدد الكم و الكيف ممّا يجعله يظهر على نحو يكون مجرّد من كل الخصائص التي تعيّنه على نحو مميّز، إذ إن التصوّر يقتضي التعريف و التعريف يقتضي تحديد صفات الشيء المتصوّر بالضرورة. و لإثبات موقفه من طبيعة الأفكار العامة و المجرّدة، يقدم دافيد هيوم ثلاث حُجج نلخصها فيما يلي:

أولا- كلما كانت الأشياء مختلفة، كان بالإمكان التمييز بينها.

-كلما كانت الاشياء متميّزة، يتمكن الفكر و الخيال من أن يفصل بينها.

- كلما كانت الأشياء قابلة للتجزئة، كلما كانت متمايزة فتكون مختلفة.

[1] David Hume, **Ibid**, B 1, P 1, S 6, P 16.
[2] David Hume, **Ibid**, B 1, P 1, S 7, P 18.

و انطلاقا من هذه الملاحظات، كيف نستطيع أن نفصل ما ليس متمايزا و نميّز ما ليس مختلفا، يتساءل هيوم؟

ثانيا- ما من انطباع يمكن أن يُمثّل في الذهن دون أن يتميّز بدرجات في الكم و الكيف معا. و منه، يتضح أن الفكرة العامة تتخذ شكل وجود ينكر وجوده بوجودها لما توحي به من أن يكون الشيء و أن لا يكون في نفس الوقت.

إن الفكرة هي انطباع أضعف. و بما أن الانطباع القوي يتسم بالضرورة بدرجة من الكم و الكيف على نحو محدد، إذن من الضروري أن يتسم بما يلزم عنها من الأفكار بذات الكم و الكيف.

ثالثا- ثمة مبدأ في الفلسفة يفيد أن كل شيء في الطبيعة ينفرد بذاته و يعادل نفسه. و منه، من غير المعقول أن نفترض مثلثا موجودا حقا ليس له نسبة و تناسب دقيقان و زوايا و اضلاع بنفس الدقة. و إذا كان هذا الافتراض سخيفا في الواقع و الحقيقة، لزم عنه اعتبار الفكرة العامة عنه سخيفة بنفس القدر، على أساس أن الفكرة عن الشيء هي الشيء ذاته.[1]

هذا، يجدر بنا الإشارة إلى أن هيوم يعيّن موضوع المعرفة على نحو مباشر دون تردّد في الطبيعة البشرية من حيث هي قلب المعرفة و مركزها، المعرفة التي تتسم، من منظوره، بطابع عملي في عُمق دلالتها، من منطلق أن العلم بالطبيعة البشرية هو في لُبّه، ليس مجرّد استعادة صورية للواقع بعد تجريده الذهني، إنما العلم، في ماهيته و أصالته، تفعيل للمعرفة في ارض الواقع كاشفا عن ذكاء الفاعلية الانسانية في معركتها ضد كل اشكال الخرافات و محققا لحرية العقل المتسائل في مغامراته الاستكشافية. و على هذا المستوى، أُلفت انتباهكم إلى أن هيوم لا يختلف عن باقي فلاسفة الأنوار في معركتهم النقدية ضد الثقافة البابوية، إنما يختلف في مواقفه العلمية و الفلسفية فيما سيأتي لاحقا في هذا النص. و بهذا الصدد، من المفيد التذكير أن هيوم لا يتصوّر المعرفة العلمية إلاّ على شكل حقيقتين لا ثالثة لها: الحقائق الرياضية و وقائع التجربة؛ و كل ما سوى ذلك هراء على نحو المادة في ذاتها، الروح، المبادئ القبلية، القوانين العلية و الميتافيزيقا. و في هذا الاطار، يستهل الجزء الثالث من الكتاب الأوّل الذي جاء بعنوان " في المعرفة و الاحتمال"- Of the knowedge and probability- و " هو أهم جزء في "الرسالة" حيث لا يقصد "بالاحتمال" ذلك النوع من المعرفة الذي تشتمل عليه النظرية الرياضية للاحتمال...إن ما يعنيه هيوم هو المعرفة غير اليقينية، مثل تلك التي

[1] David Hume, Ibid., B1, Part1, Section7, Pp 18, 19, 20.

نحصل عليها من المعطيات التجريبية بواسطة استدلالات ليست برهانية."[1] و إشارة بيرتراند رسل-Bertrand Russel- هذه، جديرة بالذكر لما في حساب الاحتمالات الرياضية من الدقة التي يصبو كل باحث علمي إلي تحقيقها في مجال نشاطه؛ إنما الاحتمال في المعرفة الذي يقصده هيوم يتمثل في تلك المعرفة "الحادثة" التي قد تصدق و قد تحيد عن الصدق ممّا يضفي عليها طابعا شكيا يماثل ما يُسمى في الفلسفة المعاصرة بفلسفة الشك-La philosophie du soupçon-، خلافا عن ما يسمى بالفلسفة الشكية في شكليها(Le Pyrrhonisme et Scepticisme) فضلا عن كونه مغاير للشك الديكارتي، فإن الشك في فلسفة هيوم هو شك في أسس و في الشرعية التي تقوم عليها مبادئ المنهجية العلمية.

يبدأ هيوم الجزء الثالث من الكتاب الأوّل بتذكير بالعلاقات الفلسفية السبع التي أسردها في بداية "الرسالة" و هي: " التشابه، الهوية، علاقات الزمان و المكان، النسب و التناسب في الكم أو العدد، الدرجة في أية صفة، التضاد و السببية. هذه العلاقات يمكن تقسيمها إلى قسمين:...ثمة أربع علاقات تعتمد فقط على الأفكار يمكن أن تكون أشياء خاصة بالمعرفة و اليقين. و هذه العلاقات الأربع هي التشابه و التضاد و درجة الاختلاف في الصفة و التناسب في الكم أو العدد...يظل هناك الجبر و الحساب كعلمين يمكننا فيهما أن ننفذ سلسلة من عملياتنا الفكرية ذات درجة من التعقيد، و مع ذلك نحافظ فيهما على الدقة و اليقين الكاملين...إن السبب الذي جعلني ألحق بمبادئ الهندسة الأصلية و الأساسية، هشاشة و نقصا، مستمد فقط من المظهر؛ و هذا العيب يبقيها دائما بعيدة عن بلوغ الدقة في مقارنة الأشياء و الأفكار."[2]

و السبب الذي جعل هيوم لا يثق في الهندسة مثلما يفعل بالحساب و الجبر راجع إلى أن في الهندسة نصادر على صدق المسلمات دون البرهنة، على اعتبار أنها تنتمي إلى مجال اللامبرهنات. أما علاقات القسم الثاني الذي يشمل علاقات المكانية و الزمانية و العلية، فإنها تبقى احتمالية فقط و فقط احتمالية نظرا إلى أن الصعوبات التي تواجه من يتعاطى تحليل العلاقات بين الوقائع و الأحداث الطبيعية -matter of facts- مغايرة للصعوبات التي تواجه المقبل على تحليل الأفكار التي تنتمي إلى القسم الأوّل على نحو ما نعثر عليه في العمليات التحليلية المتداولة في الجبر و الحساب و الهندسة

---

[1] بيرتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة**، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 257.

[2] David Hume, Ibid, B 1, Part 3, Section 1, Pp 69, 70, 71,72.

التي تحتفظ بالدقة و اليقين كاملين باعتبار أنها أفكار هادئة للآثار الحسية التي تتركها المنبهات بكل أنواعها في حواسنا و في عواطفنا و في الحياة الانفعالية على العموم. تلك الصعوبات مستمدة أساسا، في نظر هيوم، من الضرورة المفترضة بين الأحداث و الأشياء الطبيعية استنادا إلى "مبدأ الفلسفة العام الذي يفيد أن أيّ شيء يبدأ في الوجود، لابد أن يتسبب في وجوده شيء آخر. و يُتخذ كمسلمة في كل الاستدلالات دون اثبات أو حجة يستند إليها، و يتم تبنّيه على أنه مؤسس على حدس البداهة، فيأخذ طابع المبدأ الذي لا ريب فيه و لا شك."[1] إن دراسة العلاقات بين الظواهر الطبيعية بنفس المقاربة المنهجية التي تعتمد أساسا على الاستدلال الاستنباطي مثل ما هو الأمر في الرياضيات هو الأمر الذي يتحفظ منه هيوم تحفظا معلنا بشكل صريح إذ أنه كتب في هذا الشأن ما نصه:

" لنفرض ان شيئين يقدمان لنا على نحو يكون أحدهما سببا و الآخر نتيجة، فإن من الواضح أننا من النظرة الأولى لواحد منهما أو كليهما، لن ندرك الرابطة التي تربط بينهما بتاتا و لا نستطيع بالفعل أن نستشعر وجود رابطة بينهما. و على هذا الساس، لا يمكن لنا إدراك فكرة السبب و النتيجة من مثال واحد و بالمثل لا يمكن ادراك فكرة الرابطة الضرورية للقوة، و الشدة، و الطاقة و الفاعلية، و لا يمكن أن نرى فيها أيّ شيء من هذا القبيل سوى ترابطات خاصة لأشياء تختلف كليا عن بعضها البعض. ولكن، لنفرض مرة اخرى، اننا نشاهد عدة حالات تأتي فيها ذات الأشياء دائما متداعية و مترابطة على نحو منتظم، فإننا نفهم مباشرة أن هناك رابطة بينها و نبدأ باستنتاج لزوم احدها من الأخرى. هذا التعدد من الحالات المتشابهة، يشكل بالتالي جوهر القوة أو الصلة، فيتخذ صفة المصدر الذي تنشأ منه فكرة الرابطة الضرورية."[2]

إن موقف هيوم النقدي هذا، من مبدأ السببية، هو الذي أثار الشك في الطبيعة القبلية الملازمة لمبدأ السببية في الحس المشترك المعتمد و المعتقد، فتسلل إلى ذهن الكثير من المشتغلين بالفلسفة و من بينهم **اميل برهييه**(1876-1952)-Emile Bréhier- الذي كتب بهذا الصدد ما نصه:

"إن هذا الاستدلال، سواء اكان يقينيا أم احتماليا، يرتكز على كل حال، على ارتباط العلة و المعلول؛ و إنما بحكم هذا الارتباط نستنتج، في الشهادة، معلولات راهنة من علتها الماضية، كما

[1] David Hume, Ibid, B 1, Part 3, Section 1, P 78.

[2] David Hume, Ibid, B 1, Part 3, Section 14, Pp 162,163.

نستنتج، في الواقع، من العلة التي لها بنا تجربة راهنة المعلول الذي ستحدثه. و على هذا، فإن طبيعة هذا الارتباط هي ما ينبغي لنا الفحص عنه لنعرف أسس يقيننا فيما يتصل بالواقع."[1]

كل تلك القناعة و كل هذا الاعتقاد الراسخ آت من مجرّد ملاحظة ثبات التلازم في الحضور بين الظواهر الطبيعية و سائر الأشياء الأخرى، في سيولة مجراها الطبيعي المنتظم، على نحو تمدد المعادن المتزامن مع الحرارة، لمس النار مع الحروق...إلخ، حيث يجب أن يكون من الممكن بيان أن النتيجة تتبع العلة بالضرورة، بل و بنفس النوع من الضرورة التي تربط منطقيا بين كون مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين و بين طبيعة المثلث نفسه. ذلك هو الأمر الذي لم يستسغه هيوم على اعتبار أننا لا نستطيع أن نعلم باللزوم الذهني القبلي أن الهيدروجين و الأكسجين، على هيئة خاصة، يكونان ماء؛ في حين أن حقيقة العلاقات القائمة بينها، لا تربط بينها أية ضرورة. تلك هي الحقيقة التي يتفق فيها برتراند رسل مع دافيد هيوم عندما كتب بهذا الصدد:

"ليس ثمة شيء من قبيل انطباع علاقة علية.

يمكننا أن ندرك بمجرّد ملاحظة (أ) و (ب) أن (أ) أعلى (ب) أو إلى يمين (ب) و لكن ليس أن (أ) تسبب (ب). و في الماضي كانت علاقة العلية تشبه بدرجة متفاوتة علاقة السبب و النتيجة في المنطق، و لكن كانت هذه، كما أدرك"هيوم" بحق غلطة."[2]

و السبب في ذلك راجع إلى أن أساس الضرورة المفترضة بين الأشياء و الظواهر الطبيعية في سيرورتها الرتيبة المنتظمة و في ترتيب وقوعها الحسي، لا تستند إلى أيّ برهان وإلى أية حجة علمية من منظور دافيد هيوم. مبدأ الضرورة بين الأشياء و الظواهر الطبيعية في المنهج العلمي، لا أصل له في التجربة الحسية و لا يمكن ان يلزم عنها من منطلق أن كل أفكارنا مستمدة من الانطباعات الحسية التي تثيرها الأشياء فينا. الضرورة بين الظواهر الطبيعية كمبدأ، أمر غير محسوس تجريبيا. لذلك هي(الضرورة) في الذهن فقط و لا وجود لها في الواقع، ذلك لأن الوجود عند الشيء لا يعني الوجود بذات الشيء-constant conjunction of objects does'nt mean connexion between them - -

و مع ذلك، لا يجب استنتاج أن **هيوم** لا يعير السببية أية قيمة منهجية، بل تبقى لديه ذات أهمية كبيرة، في المعرفة العلمية، من منطلق أنها تتعلق باستنطاق الأحداث و الوقائع الطبيعية التي تتميّز،

---

[1] اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر**، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1973، ص 119.

[2] برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، هيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 258.

في تقديره، بالقابلية على الحدوث، كما تعودنا على مشاهدتها في ما مضى، لكننا أيضا لا نستطيع الحكم على أنها ستحدث بالضرورة في المستقبل؛ فالدليل الذي نستند إليه في حكمنا على أن الشمس ستطلع غدا يتمثل في تكرار طلوعها في الأيام السابقة و هذا لا يدل على أنها من الضروري أن تطلع غدا لأننا لا نملك أيّ دليل على ذلك. و الحال تلك، إذا لم تكن الفعّالية في الظاهرة التي تُتخذ عادة سبب، فأين هي إذن؟ و تلك هي المساءلة التي أثارها **هيوم** و فيها يكمن " فضل هيوم الرئيسي أنه جعل الفحص عن مبادئ هذا الاعتقاد مستقلا أتم الاستقلال عن الفحص عن الفعّالية. و القضية هنا، لا تتصل، كما قيل، بذلك الجدل الذي يعاين قصور المحسوسات من تفسير نفسها فيرتمى بنا قفزا إلى الوجود الروحي."[1] و أهمية **هيوم** التاريخية التي يشير إليها **اميل برهييه** من خلال كلامه المذكور أعلاه، تتمثل في دحضه و تقويضه للحجج التي يستند إليها دعاة الظلامية الذين روجوا لفاعلية الذوات المفارقة للطبيعة في تفسيراتهم لسيرورة الظواهر الطبيعية، غير أن أهميته التاريخية الحقيقية، تكمن في مستوى آخر و أعلى شأنا في تاريخ الفلسفة، حين ردّ أساس مبدأ السببية إلى العادة من حيث هي تجربة حسية بدل اتخذه كمبدأ قبلي مؤسس على البداهة الحدسية. و بتعبير آخر، إن جوهر فضل **دافيد هيوم** على مجرى تاريخ الفلسفة، يكمن في الأثر الذي تركه عندما زعزع الحدود بين الطبيعة و العقل وزحزح الاعتقاد المعتمد على شكل التقابل بينهما، على اعتبار أن نظام الطبيعة وجود قائم بذاته مستقل عن العقل الذي يدركه، من منطلق أنها موضوعية حاملة الأحداث و الظواهر الرتيبة و المنتظمة على نحو دائم، في مقابل نظام العقل من حيث هو فاعلية تتميّز بالتفكير و القدرة على الخيال على وقع العادة و الذاتية. الجديد الذي أتى به هيوم في هذا الشأن يتمثل في اعتباره ان ما يُسمى الطبيعة بما فيها من أشياء و أحداث، تتماهى مع العقل فيشكل معطى واحد تحت أثر العادة، على أساس اضمحلال و تلاشي الفوارق بين العقل و الطبيعة من المنطلق التجريبي الذي مفاده أن الموجود هو المدرك الحسي.

و الحال تلك، ثمة ثلة من التساؤلات تلزم لزوما منطقيا عن رد مبدأ السببية إلى العادة، على نحو، من أين تستمد العادة القوة التي تفرضها على الذهن في صورة الضرورة؟ و على أيّ أساس تتحوّل من كونها تجعل الظواهر "تحدث معا"-conjunction- إلى كونها تجعلها تحدث على "شكل سببي"-connexion- يؤثر أحدها في الآخر؟ لتتحوّل من كونها مجرّد علاقة إلى كونها مبدأ يتحكّم في العلاقات

[1] اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1973، ص 119.

بين الحوادث؟ ما طبيعة المعرفة التي نكتسبها تحت أثرها؟ و ما قيمة المعرفة التي نستوحيها منها؟ و إذا كانت العادة على هذا القدر من الأثر الخلاق، فكيف تتشكل هي ذاتها، و ما هي الآليات التي تؤسسها؟ يلخص **هيوم** الإجابة عن هذه الأسئلة في أن العادة بمثابة المبدأ الملازم للطبيعة البشرية الذي ينشأ من ملاحظة تكرار حدوث الظواهر على نحو رتيب و منتظم على الدوام، هي مبدأ، لأنها حد نهائي و مطلق يلزم عن الملاحظة في أوّل أمره لكنه ينشئ في العقل البشري القدرة على نتوقع حدوث أشياء في المستقبل بناء على تجاربنا الماضية، و بصفتها تلك، فهي تشكل حُجتنا الوحيدة الممكنة للتنبؤ بوقوع الأحداث التي آلفنا وقوعها في الماضي؛ و الجدير بالملاحظة ها هنا، أن المبدأ، من منظور **هيوم**، لا يمت إلى ما هو قبلي و خيالي بالصلة، إنما المبدأ في تقديره، هو الحد النهائي و السبب المطلق الذي لا يمكن ردّه إلى غيره في الأثر و التأثير. و ما يجب الإشارة إليه أيضا، هو أن وظيفة مبدأ العادة، من منظور هيوم، لا تنحصر فقط في تفسير الظواهر الطبيعية، بل تتعداه إلى كل أشكال الإدراك في الحياة الأخلاقية و الانفعالية على مستوياتها المختلفة و المتفاوتة. فهي المبدأ الذي تقوم عليها الحياة في شموليتها إذ إنه المبدأ الوحيد الذي يجعلنا نغتنم من تجاربنا السابقة و نستفيد منها نظريا و عمليا على حد سواء، فتجعلنا نتقدم في حياتنا على أساس أن لو لا أثر العادة في سلوكنا، لكانت كل دقيقة التي نعيشها لحظة جديدة في محيط جديد في وجود جديد ممّا يجعلنا نقع في نفس الأخطاء على الدوام مادام إدراكنا يقتصر و يختصر على و في آثار الانطباعات الحسية الراهنة دون سواها، و لتعذرت علينا القدرة على تسخير الوسائل المناسبة لتحقيق المرامي و الاهداف المنشودة التي نرسمها لأنفسنا، و ببساطة، لتعذرت الحياة في كل أبعادها.

في النتيجة، تكون المعرفة مجرّد "**اعتقاد**"-**belief**- من حيث هو اليقين الذي يجعلنا "**نتوقع**" حدوث الظواهر و الأشياء على نحو معيّن كما آلفناها في التجارب السابقة على الرغم أننا لا نملك في ذلك أيّ حجة أخرى لتغدو الطبيعة، في تقدير **دافيد هيوم**، صنيعة العادة من منطلق أن الواقع هو، في لُبّه، ما تعودنا على وقوعه.

و الحال تلك، ما الذي يميّز الاعتقاد عن كل من الخيال و الوهم؟ عن هذا السؤال، يجيب **اميل برهييه** بكلامه ما نصه:

"إن فكرة الشيء جزء اساسي في الاعتقاد، و لكنها ليست الكل، فنحن نتصور أشياء كثيرة دون أن نعتقد فيها. و عندما ينضاف الاعتقاد إلى الفكرة، تغدو الفكرة معرفة بشيء ما واقعي، و لا تعود وهما أو خيالا."[1] .

[1] اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ترجمة جورج طرابشي، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1973، ص 120.

رابعا- الفلسفة المعاصرة

الفلسفة، كنشاط فكري نوعي في التحليل و التركيب و التقويم، تيار متدفّق، فيّاض، متصل و متواصل لا يعرف الاقتطاع و التقطيع، من منطلق ان كل أنساقها، و مذاهبها، و حركاتها، قائمة على نحو يتعذّر فهم لاحقها في غياب سابقها: كل منظومة فلسفية جديدة و كل تيار من تياراتها الجديدة و المستجدة لا تخرج عن كونها، إما منحى نحو تقمقم فيما سبقها قصد تقمّمها و تطويرها إلى أقصى مداها الممكن، أو موقف ارتدادي حيال سابقها بغية تقويمها و إعادة النظر في بُناها التأسيسية أو المنهجية أو فيهما معا؛ و إن كانت إمكانية "**تحقيبها**" واردة من وجهة النظر المنهجية إذ عيّن القائمون على تاريخ الفلسفة مجرى سيولة سيرورتها في اربع محطات جوهرية تتميّز كل واحدة منها بملامح خاصة تجعل كل حقبة من احقابها مغايرة للأخرى. هكذا، هناك فلسفة قديمة، و فلسفة وسيطية، و فلسفة حديثة و اخيرا فلسفة معاصرة. هذا، لقد سبق ان تعرّضنا في مستهل السداسي الخامس إلى تحديد الخصائص الفلسفية التي ميّزت العصر الحديث، قبل أن نغوص في أهم تياراته السائدة و المهيمنة، من خلال أبرز أعلامها. و بالمثل، نستهل دروسنا في الفلسفة المعاصرة في هذا السداسي بتقديم صورة إجمالية عمّا يميّز الفلسفة المعاصرة عن غيرها من الفلسفات السابقة.

أ-- خصائص الفلسفة المعاصرة: تستمد الفلسفة المعاصرة ملامحها المميّزة من موقفها النقدي من الخصوصيات المحدّدة لسابقتها التي قامت اساسا على رافدين مركزيين هما النزعة **الإنسانوية** Humanisme و **العقل القار، المرن و الجاف، و التجريبي** معا، في مقابل مسالك المعرفة الأخرى، من حيث هو الأداة الكفيلة التي تؤدي بالإنسان إلى استكناه الحقيقة والعثور عليها قصد تحسين ظروف الحياة على كل مستوياتها. و الحال تلك، و بالنظر في طبيعة التيارات و الحركات الفلسفية التي برزت في الحقبة التاريخية عقب الفلسفة الحديثة و التي يُعبّر عنها في الأدب الفلسفي المعاصر بدلالة "**فلسفة ما بعد الحداثة**" التي انفردت بخصوصيات ابيستيمولوجية جعلتها مغايرة لسابقتها، و من أهم خصائصها المميّزة نذكر ما يلي:

1- الفحص النقدي للعقلانية التقليدية اعتبارا أن ابعاد الانسان مختلفة، متنوّعة و متفاوتة لا يمكن حصرها في العقل القار، الجاف و الرتيب، و بالمثل، لا يمكن تعيينها كذلك في العقل

التجريبي وحده دون سواه، بالنظر إلى الدور الجسيم الذي تقوم به العواطف و الميول و الأهواء و سائر الأبعاد الوجدانية ألأخرى التي تلازم الانسانوية (اللامعقولية) Irrationalisme على المستويين، النظري و العملي معا. و على هذا الأساس، همم بعض الفلاسفة المعاصرين بعملية "**تفكيك**" Déconstruction ما ظهر لهم نقاط ضعف في الفلسفة الكلاسيكية بغية تجاوز مسلماتها و بديهياتها الأولى فضلا عن معتقداتها التقليدية الراسخة، لفهم حقيقة الانسان، ليس بالاستناد إلى ما هو اجتماعي، تاريخي و انثروبولوجي وطبيعي كوني، بل استنادا إلى النفس البشرية في ارتداداتها التلقائية الآنية المباشرة حيال سيولة ظروفها في سيرورتها الحيّة بشكل خاص.

2- تهافت المعقولية النسقية و العزوف عن بناء التصورات الفلسفية على اساس نظامي Effondrement de la rationalité systèmique ، و ذلك هو الأمر الذي اعلن بشكل رسمي نهاية فلسفة الانوار و الفلسفة الكلاسيكية في شموليتها الكلية؛ و كانت نتيجة ذلك الجموح العقلي، تأسيس للميل إلى اعتبار النشاط الفلسفي على نحو يتخذ شكل ضرب من ضروب العقلانية الآداتية والتركيز على بُعد الفلسفة المنهجي في سعيها إلى فهم الوقائع و الاحداث الطبيعية الحية و الجامدة، و الظواهر الإنسانية و الاجتماعية و الأدبية و الفنية الجمالية، قصد توجيهها تبعا لما تفتضيه حاجات الإنسانية المعاصرة النظرية و النفسية و الوجدانية.

3- إعادة النظر في تصور الإنسان و في مفهوم النزعة الإنسانوية لاسيما في بُعديها الأكسيولوجي و النفسي: لم يبق تصوّر الإنسان على ما كان عليه في الفلسفة الحديثة، إنما يتحدّد الانسان في الصورة التي رسمها لنفسه و بالكيفية التي شرع فيها أن يكون، اعتمادا على جملة انجازاته و أعماله، على مستوى الوجود الشخصي و الوجود الجماعي و الاجتماعي في آن واحد. إن الانسان ما يفعل؛ ذلك لأن وجوده سابق عن ماهيته أيّ أن ماهيته لاحقة لوجوده الفعلي العيّني، يقول الوجوديون على العموم و على اختلاف مشاربهم. و عليه، كانت الحرية من صميم الصفات الجوهرية التأسيسية التي تحدّد الماهية الإنسانية و تعيّنها. و من هذا المنطلق، لم تعد **الإ**نسانوية، المنظور إليها كمنحى تأملي انسي، في سيولة وجودها، عقلية صرفا، بل شطر اللامعقول، في اشكاله المتفاوتة، قسما منها الذي يُحظى بأكثر اهمية لما يلزم عنه من إثارة و فعّالية في تركيب كلية و شمولية التصوّر.

4- إعادة النظر في سُلم القيم التأسيسية لكثير من المفاهيم الفلسفية ممّا أدّى إلى إحداث شظايا التي انعكست على التغيير العميق الذي اعترى بعض التصورات في المجالات السياسية مثل مفهوم العدالة الذي تداوله الفلاسفة على شاكلة **كارل ماركس**(1818-1883) Karl Marx، **جون رولس**(1921-2002) **John Rawls** ، و **حانا آراندت**(1906-1975) **Hannah Arendt**، و غيرهم؛ و في مجال الأكسيولوجيا، من القيم الليبيرالية الكلاسيكية إلى العدمية النيتشوية و القيم الليبيرالية الجديدة.

5- من السمات المميّزة للفلسفة المعاصرة، و التي لا يمكن تجاهلها، بُعدها العلمي الموضوعي الصارم و الجاف، و السبب في ذلك راجع إلى أن العلم الوضعي عرف تقدما مذهلا في كل الميادين على مدى القرن العشرين و بداية القرن الحالي، بدءا ممّا تحقّق في العلوم الصلبة من الاكتشافات و الإنجازات العملية التي لزمت عنها، إلى ما آلت إليه العلوم الإنسانية و الاجتماعية من الدقة و العمق حينما انتقلت من الوصف التقريبي الكيفي إلى حساب الظواهر الإنسانية و الاجتماعية. و الحال تلك، بات لزاما على القائمين على النشاط الفلسفي، أبان هذه الحقبة من الزمان، مسايرة نمو حجم المعارف العلمية و نوعيتها، و ذلك بطبيعة الحال، يتطلّب بناء فلسفة جديدة التي من شأنها أن تعبّر تعبيرا دقيقا عن ذلك السيل الجارف من المعطيات العلمية الجديدة فضلا عن وجوب تحيين مناهجها لترقى إلى مستوى الدقة العلمية المناسبة حتى تحتوي نظرياته، في تصوّر فلسفي أصيل، ذلك لأن الفلسفة التي تستمد أسسها و ادواتها المنهجية من المعقولية العلمية و لا تتفاعل مع سيرورته و صيرورته، يكون مآلها الاندثار و التلاشي حتما. تلك هي الخصائص التي يبدو لي ان ذكرها ضروري في مستهل هذا الدرس حتى يتيسر ادراك طبيعة الفضاء الذي يحتوي التيارات الفلسفية المعاصرة و مناهجها على حد سواء.

ب- <u>أهم التيارات و المناهج الفلسفية المعاصرة</u>: في امكاننا تقسيم التيارات الفلسفية المعاصرة، من وجهة النظر المنهجية إلى قسمين كبيرين اساسيين، و قد يُتعرض علي هذا التقسيم معترض، و له ذلك بكل تأكيد، بيد أننا نعتقد مع ذلك أن أغلبية التيارات و المناهج الفلسفية المعاصرة، إما تابعة إلى ما يُسمى في الأدب الفلسفي المعاصر ب"**الفلسفة الأنغلوساكسونية**" La philosophie Anglo-saxonne أو إلى "**الفلسفة القارية**" La philosophie Continentale .

1- <u>الفلسفة الأنغلوساكسونية</u>:

و حتى إذا تبنّينا مقولة **بيار بورديو**(1930-2002) **Pierre Bourdieu** الشهيرة التي مؤداها أن "**الأفكار تسافر بغير جواز لكونها مجرّدة من كل محيط**"، فإن أصالة الفلسفات تبقى مرتبطة بمحيط نشأتها الجغرافي و بالخصوص تبقى مرتبطة ارتباطا عضويا بنمط الوجود الاجتماعي و الوجود الثقافي الذي أفرزها، و لنتأكد من صحة هذه الحقيقة البسيطة، يكفي أن نلقي نظرة استقرائية خاطفة في تاريخ ذات التيارات و المناهج، بحثا عن اصولها الأنثروبولوجية في بُعدها الثقافي. هكذا، نلاحظ انتشار الفلسفة الأنغلوساكونية في فضاء بريطانيا العظمى و في امريكا الغربية فضلا عن بعض الدول الاوروبية مثل ألمانيا و النمسا و المجر و بولندا بشكل خاص، وإن كان هذا التيار قد تسلّل أيضا و لو بشكل محتشم إلى بعض دول اخرى مثل فرنسا بفضل اعلامها على شاكلة **جول فويلمان** (1920-2001) **Jules Vuillemin الذي** درّس بكوليج دي فرانس Collège de France إلى غاية التسعين من القرن الماضي و كان له اتباع من زملائه و ممّن داوم على حضور دروسه في ذات المؤسسة و من بينهم **جاك بوفريسس**(1940.....) Jacques Bouveresse، و **كلودين تيرسلين**(1952.....) **Claudine Tiercelin الذين** يزاولان مهمة التدريس في كوليج دي فرانس إلى يومنا هذا، فضلا عن **باسكال انغل**(1954.....) **Pascal Engel** ، حاليا يضطلع بمهام استاذ بجامعة جنيف السويسرية. تأسّس هذا التيار بدءا من الشعور بالحاجة إلى التوغّل في صميم الخبرة الإنسانية، الخاصة، الجزئية منها و العامة و الكلية على حد سواء، بُغية تجريدها و زحزحتها من الفضاء الأمبيريقي إلى فضاء التنظير و التفكير القار و الصارم تبعا لقواعد المنهجية العلمية و الرياضية و المنطقية. و الحال تلك، من الجدير بالإشارة إلى الدور الذي اضطلعت به تيارات الفلسفة الأنغلوساكسونية في إعادة النظر و إعادة تقدير مجال المحسوس الذي لو لم يتم تعاطيه على نحو الذي قام به اعلام الفلسفة الأنغلوساكسونية، لما عرف العلم الحديث التطور الذي لاحقه في ما بعد.

هذا، حريّ بنا ان نلفت الانتباه إلى أن كل التيارات و المناهج الفلسفية التي تدخل ضمن المنحى الفلسفي الأنغلوساكسوني، على اختلافها و تنوّع تخصّصاتها، تشترك في فكرة محورية نلمس فحواها في العبارة الأنغليزية المختصرة الواسعة التداول "**Justified true belief**" أي ان "**الإيمان الحقيقي المبرّر**" و هي فكرة تفيد ان مكمن الحقيقة إنما يتعيّن في تطابق الحكم مع واقع الحدث،

علما أن الحدث الطبيعي، الاجتماعي، الاقتصادي و النفسي، من هذا المنظور، موجود وجودا موضوعيا. و من هذا المنطلق، يكون صدق الحكم اساس الحديث في كل مجال من مجالات المعرفة و ينكشف في ثلاث صور:

أ- **المصداقية، Fiabilité Reliability** يكون الاعتقاد (ق) صادقا، إذا فقط و فقط إذا كان ينتمي إلى مجموعة الاعتقادات

الحقيقية التي تمّ تبريرها سابقا.

ب- **السلسلة السببية Chaine causale- Causal chain :** يكون الاعتقاد (ق) معرفة، إذا فقط و فقط إذا كان حقيقيا بالنظر إلى السلسلة السببية المناسبة القائمة بين الذات العارفة و الحدث موضوع المعرفة.

ت- و الصورة الثالثة تتمثل فيما يُسمى **استحالة التفنيد:** يكون الاعتقاد (ق) معرفة، إذا فقط و فقط إذا كان حقيقيا و صدقه غير قابل للتفنيد.

هذا، و من بين التيارات الفلسفية الأنغلوساكسونية، نذكر:

1.1- الوضعية المحدثة Néo-Positivisme او الوضعية الجديدة من حيث هي منحى فلسفي عام الذي حدّد أعلامه مهمة الفلسفة في تحليل عبارات اللغة و في السعي إلى بناء منهجا دقيقا في بحث و تنقيب الفاظها قصد ضبطها ضبطا دقيقا يماثل الدقة التي تلازم العلوم الصلبة، بالاعتماد على المنطق الرياضي دون سواه. يشمل تيار الوضعي الجديد تيارات فرعية، اهمها:

1.1.1- الوضعية المنطقية التي تأسست في بداية القرن العشرين في مدينة فيانا النمساوية، فاتخذت اسم المدينة التي شاهدت ميلادها و سُميت ب"**حلقة فيانا**" التي كانت قبلة يحج إليها رجال العلم على شاكلة عالم اقتصاد و عالم اجتماع **اتو نوراث** (1882-1945)، **Otto Neurath** و عالم الرياضيات **هانس هاهن** (1879-1934)، **Hans Hah**n و عالم الفيزياء **فيليب فرانك** (1884-166)،**Philipp Franck**،لإثارة قضايا سياسية و اقتصادية و لاسيما لتعاطي مشكلات ابيستيمولوجية على نحو الأكسيوماتيك و مشكلة أسس الرياضيات؛ و لكن ما لبث النقاش ان أحتدم في ثنايا المعضلات السياسية، الاقتصادية، العلمية، المنطقية و الرياضية حتى اتّسعت دائرة النقاش لطلاّع الثّنايا العلمية و المنطقية و الرياضية غيرهم، فانضمّ إلى الكوكبة الأولى، من اصبح

فيما بعد، من روّاد الحركة، و أخصّ بالذكر الفيلسوف و الفيزيائي **موريتز شليك**(1882-1936)، **Moritz Schlick** و **رودولف كارناب (1891**-1970)، **Rudolph Carnap** و **فريدريش وازمان**(1896-1959)**Friedrich Waisman** ، **و غيرهم**، فكانت هذه النخبة من المفكرين تجتمع كل يوم الخميس في معهد "**حلقة فيانا**" للنظر في القضايا العلمية و الاجتماعية بغية تفكيكها و تجاوز عوائقها.

2.1.1- أما الاتجاه الثاني، فأتخذ اسم "**التجريبية المنطقية**" **Empirisme Logique** الذي ظهر في الفضاء الثقافي بعد اختفاء حلقة فيانا

3.1.1- و التيار الفرعي الثالث للوضعية المحدثة، يتمثل في الاتجاه الموسوم بـ"**التحليل اللغوي**" **الذي** نشأ في المملكة المتحدة بزعامة **غوتلوب فريغة** (1848-1925) **Gottlob Frege** و **لودفيغ فيتغنشطاين** (1889-1951)**Ludwig Wittgenstein** .

4.1.1- و الاتجاه الرابع الذي يدخل في إطار الوضعية المحدثة يحمل دلالة "الفلسفة التحليلية" التي تأسّست في الولايات المتحدة الأميريكية بريادة **برتراند رسل** (1872-1970) **Bertrand Rusell و جورج ادوارمور**(1873-1958) **George Edward Moore** .

2.1- الماركسية التحليلية: فضلا عن التيار الوضعي الجديد، تشمل الفلسفة الأنغلوساكسونية على ما يُسمى في لغة الفلسفة الاصطلاحية، **تيار الماركسية الغربية**- تعود هذه التسمية إلى **جورج لوكاتش**، و هو فيلسوف مجري ماركسي النزعة- عموما و بشكل خاص تيار الماركسية التحليلية الذي أسّسته جماعة سبتمبر 1980 كما تُسمى، نسبة إلى تاريخ نشأتها على يد كوكبة من الفلاسفة و العلماء في التخصصات المختلفة و نذكر من **بينهم جيرالد كوهن** (1941.....) **Gerald Cohen** الفيلسوف الإنكليزي الذي يحاول إعادة بناء المادية التاريخية استنادا إلى ادوات المنطق الوضعي التحليلي معتقدا أن المنهج الجدلي الذي تبناه ماركس غير مؤهل للتعبير عن دقة التصوّرات و المفاهيم التي تداولها في سعيه لتجاوز التناقضات الملازمة للمنظومة الاقتصادية الرأسمالية، و **إيريك اولين رايت**، **Erik Ollin Wright** و هو مؤرخ و عالم اجتماع اميريكي الذي انصبّ اهتمامه على فكرة الطبقية الماركسية، لكن على ضوء التحوّلات الاجتماعية و الاقتصادية التي يعرفها العالم المعاصر و بالاعتماد على ادوات منهجية المنطق الوضعي المعاصر، و **جون رويمر**(1945.....) **John Roemer** و هو عالم اقتصاد أمريكي يحاول إعادة بناء فلسفة ماركس الاقتصادية انطلقا من

المناهج الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة مثل "**آليات الوازنات العامة**" و "نظرية الألعاب"، **Games theory، فضلا عن يون إلستر**(1940.....)، و هو الفيلسوف الذي يحاول الجمع بين التحليل الماركسي للمجتمع الرأسمالي مع ما يبدو نقيضه التام على نحو ما اسماه "**الاختيار العقلاني**" Rational Choice و "**الفردانية الميثودولوجية**".Methodological individualism. و على العموم، يقترح اعلام الماركسية التحليلية ادوات منهجية جديدة لتفكيك التصوّرات الماركسية المركّبة و المعقّدة إلى عناصرها البسيطة بغية اقصاء ما ورد فيها غامضا او تلك الالفاظ التي لا تتسم بالوضوح اللازم، ثم إعادة النتائج على شكل واضح و مستساغ لأنها حالئذ تغدو محدّدة المعنى تحديدا دقيقا على نحو يجعلها تقبل التجريب و التحقيق الواقعيين.

3.1- <u>الفلسفة البراغماتية</u>: فضلا عن الوضعية الجديدة، على اختلاف اشكالها، و الماركسية التحليلية، تشمل الفلسفة الأنغلوساكسونية ضروبا أخرى من الفلسفات تحمل محمولا واحدا بدلالة البراغماتية التي جاءت كحل وسطيّ لتجاوز الثنائية الفلسفية العتية التي هيمنت على الفكر الفلسفي على مدى اربعة قرون، بين اصحاب العقل المرن، الخالص و المحض، و هم المنطقيون و المثاليون، من جهة، و اصحاب المذهب التجريبي، الحسي و الماديون على العموم، من جهة أخرى.

1.3.1-<u>البراغماتية التقليدية</u>: يرجع اشتقاق المصطلح إلى اللسان اليوناني "**براغما**" **Pragma**، و يعني العمل، التطبيق و الممارسة، و أُشتق منه ما هو عملي و تطبيقي Pratique في مقابل ما هو نظري Théorique . حريّ بالذكر أن بيرس Peirce، مؤسّس البراغماتية، من خلال مقاله المشهور الذي جاء بعنوان "كيف نجعل افكارنا واضحة" How to make our ideas clear ، قد وقع في فكرة البراغماتية تحت تأثير كتاب **إمانويل كانط** (1724-1804) **Emmanuel Kant** في ميتافيزيقا الأخلاق، حين رفض اصطلاح براغما و وضع بدله مصطلح "براغماتيك". هكذا، تمت ولادة البراغماتية على يد أعلام رسخت اسماؤهم في تاريخ الفكر الفلسفي، و إلى جانب **تشارلس ساندرس بيرس**(1839-1914) **Charles Sanders Peirce**، نذكر **وليام جيمس**(1842-1910) **William James**، **و جون ديوي**(1859-1952) **John Dewey**. **و إن** اتفق كلهم في الفكرة المحورية التي قامت عليها البراغماتية، كان لكل واحد منهم تصوّرا خاصا يجعله يختلف عمّا سواه، فكانت نظرية **بيرس**، "**نظرية المعنى البراغماتية**"، في حين أن نظرية **جيمس** هي "**نظرية الحقيقة البراغماتية**" **و** نظرية **ديوي** " **نظرية الأداتية البراغماتية**"؛ و كان همّ هؤلاء الذين شكّلوا اللبنة الأولى لحركة فلسفية

عملية و تطبيقية في جوهرها، تحقيق النجاعة في كل مسعى فلسفي و علمي، من منطلق ان العبرة في الأحكام العلمية و الفلسفية و الفنية تكمن في نجاعتها العملية و التطبيقية و في فعّاليتها في تحقيق اهداف الانسانية و ليس في انسجام العقل المرن مع ذاته و لا في تطابقه مع التجربة.

2.3.1-<u>البراغماتية الجديدة</u>: اقتفى البراغماتيون الجدد أثار القدماء منهم من حيث تبنّيهم لمبدأ التيار العام، ولكن ايضا احتدوا بهم في ما يتعلق بالخصوصيات المادية المعرفية و الصورية المنهجية التي انفرد بها كل فيلسوف على حدا. هكذا **انفرد ريتشارد رورتي** (1931-2007) **Richard Rorty**، على سبيل المثال و ليس الحصر، بمادة بحث و بآليات منهجية خاصة **في** مساعيه السياسية و الإبيستيمولوجية معا، سواء ان كان من خلال في كتابه الموسوم ب"**الحادث، السخرية و التضامن**" **Contingency, Irony and solidarity** إلى تسخير العلم و الفلسفة و الفن من أجل تمكين القدرة الإنسانية من الخلق و الإبداع، كما أنه اراد المعرفة أن تكون مرآة تنعكس فيها الطبيعة في مستوياتها المختلفة، ذلك ما ورد أيضا في أحد أهم كتبه الذي جاء بعنوان" **الفلسفة و مرآة الطبيعة**"، **Philosophy and the mirror of natur**e للتعبير عن تصوّره للبُعد الآداتي الذي يجب أن يلازم العلم و الفلسفة على حد سواء. و كذلك الأمر أيضا، بالنسبة لأحد اقطاب البراغماتية الجديدة، و اخصّ بالذكر **براين.غ. نورتن Bryan.G.Norton** الذي يمارس مهام استاذ فلسفة بمعهد جيورجيا للعلوم التكنولوجية، و تنصبّ اهتماماته بشكل اساسي، على مشكلات البراغماتية المطبقة في أخلاق حفظ البيئة، نظرا لما تعاني الإنسانية من مختلف اشكال التلوّث من جرّاء السباق المتوحّش الى الصناعة و التصنيع المثير للإنتاجوية(Productivisme) Environmental ethics and concerned about the destruction of natural environments in the contemporary world.

فتهمّم البراغماتيون الجدد، على غرار قدامى التيار، مشكلات الانسان بغية فهم طبيعتها أوّلا، ثم ساعوا في البحث و التنقيب عن السبل التي من شأنها توفير امكانات تجاوزها

2-<u>الفلسفة القارية</u> :إن مصطلح الفلسفة القارية من صنع فلاسفة بريطانية العظمى و امريكا الغربية فضلا عن بعض الفلاسفة الأوروبيين الذين استمالتهم الثقافة الأنغلزية و الأمريكية على العموم، قصد التمييز بينهم و بين التيارات الفلسفية التي تحتل مركز الصدارة الثقافية في بعض الدول الأوروبية لاسيما في فرنسا و جزء من ألمانيا، علما أننا قد نعثر في أوروبا على فلاسفة ينتمون

تارة إلى الفلسفة القارية و تارة أخرى إلى الفلسفة الأنغلوساكسونية مثل ما هي الحال بالنسبة إلى الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (1859-1938) Edmund Husserl و لودفيغ فيتغنشتاين.

1.2- <u>أهم اتجاهات الفلسفة القارية</u>: و الجدير بالملاحظة أن مصطلح الفلسفة القارية لا ينمّ عن مذهب معيّن من المذاهب، إنما يدلّ، على غرار الفلسفة الأنغلوساكسونية، على جملة من التيارات الفلسفية المعاصرة من اصل فرنسي و بعض التيارات المتداولة في جزء من ألمانيا على نحو:

1.1.2 <u>التيار الفنومنولوجي</u>: من وجهة النظر اللغوية، كلمة الفنومنولوجيا، يونانية الأصل؛ وهي في اصلها اللساني مركّبة من لفظين: فاينمينون، و تعني "ما يظهر" و "ما يبدو"، و لوغوس، و تعني "العلم"، "الفكر"، "اللغة"، "الدراسة" و "التحليل". و على هذا الأساس، تكون الفنومنولوجيا "علم الظواهر". و لقد سبق لبعض فلاسفة ألمانيا ان استعملوا ذات المصطلح بالدلالة التي تداولها **إدموند هوسرل**، و أخصّ **بالذكر إمانويل كانط** و **هيغل جورج فيلهالم فريدريش** (1770-1831) **G.W.F.Hegel لكن** مع ذلك، لم تكن الفنومنولوجيا قبل **إدموند هوسرل**(1859-1938) **Edmund Husserl** فلسفة و منهجا علميا قائما بذاته يتسم بملامح ابيتيمولوجية خاصة و مغايرا لما سواه من الفلسفات و المناهج. و على هذا الأساس، يكون هوسرل قد شيّد فلسفة و منهجا أصيلين تحت هذا المصطلح. و تتخذ الفنومنولوجيا، كما حدّدها و ضبطها هوسرل، دلالة خاصة، تتعيّن نقطة انطلاقها من الخبرة الإنسانية الحسية المعيشة، فهي بذلك، علم بالتجربة الإنسانية في سيولتها الطبيعية، في مقابل موضوعات العالم الخارجية و الآخر. هي علم كلي لأنها علم بماهية الأشياء و الظواهر، و من حيث هي كذلك، هي علم فلسفي بامتياز. هي، من منظور هوسرل، فلسفة و منهج علمي الذي يقترح علينا "**العودة إلى الأشياء ذاتها**" **Le retour aux choses-mêmes** و ليس إلى "الأشياء في ذاتها" **Les choses en-soi** بالمفهوم الكانطي، للاهتداء إلى معناها الحقيقي استنادا إلى الأفعال التي تكشف عن حضورها الفعلي الآني و العيّنين و المباشر، و ليس استنادا إلى الكلمات و المصطلحات اللغوية. و من هذا المنطلق، تكون الفنومنولوجيا الهوسرلية، فلسفة فعل و نشاط الذي يجب أن يُوجّه نحو ملاحظة الظواهر و وصفها وصفا دقيقا في نمط ظهورها و بمعزل عن كل الأحكام التقييمية؛ ذلك لأن الأشياء لا تخفي نفسها، إنما حقيقتها كما تظهر لوعينا و لشعورنا، ليس فيها ظاهر و باطن، هي كما هي و كما هي، تماما كما تنكشف لشعورنا؛ و لذلك، يكون الشعور رافدا اساسيا في المواقف الفينومنولوجية الترنسندنتالية. الفينومينولوجيا، فلسفة الشعور

بامتيازو ما يلزم عنه من ادوات تحليلية و منهجية لتعاطي الظواهر و الأشياء المختلفة و في أبعادها المتفاوتة- و التي سنعود إليها لتحرّي و تنقيب جزئياتها المفصّلة، حالما ما ننهي هذه اللمحة الموجزة للفلسفة الغربية المعاصرة- على نحو "التعليق" أو "الإبوخي"، و القصدية".

2.1.2-<u>الوجودية</u>: هذا، تشظّى و تمطّى فكر هوسرل إلى غيره من الأتباع، و اذكر من بين اشهرهم، الفيلسوف الألماني **مارتن هايدغر**(1889-1976) **Martin Heidegger الذي** أسّس لتيار انطولوجي أصيل بدلالة "**الوجودية**" Existentialisme بفضل كتابه المشهور الموسوم ب"**وجود و زمن" Sein und Zeit- Beeing and time-Être et Tem**ps و الذي تليته انجازات علمية أخرى على نحو كتاب **كارل ياسبيرس** (1883-1969) **Karl Jaspers** "**الفلسفة**" الذي نشره سنة 1932، و كتاب **غابريال هونوري مارسيل** (1889-1973) **Gabriel Honoré Marcel** الذي جاء بعنوان "**وجود و ملك**"**Être et Avoir** و نُشر سنة 1933 و "**سر الوجود**" **Le mystère de l'être الذي** نُشر سنة1951 ، فضلا عن كتاب الفيلسوف الفرنسي **جون بول سارتر**(1905-1980) **Jean-Paul Sartre** الذي جاء موسوما ب"**الوجود و العدم**" L'Etre et le Néant الذي نُشر سنة 1943 فذاع صيت التيار الوجودي على نطاق واسع إلى درجة جعلت لفظه يتداوله الأدباء و الصحفيون و غيرهم. ما الوجودية إذن؟ الوجودية، على غرار تيارات الفلسفة الانغلوساكسونية، لفظ يدلّ على نزعة فلسفية أكثر ممّا ينمّ عن مذهب في الوجود، كما قد توحي دلالته اللفظية إلى ذلك، و السبب في ذلك راجع إلى اننا لا نعثر، في هذا المنحى الفلسفي، على ما يجعلنا نستشف فيه شيئا من الوحدة النسقية التي نلمسها في المذاهب الفلسفية التقليدية على نحو المادية و المثالية الفلسفيتين. و على هذا الأساس، هناك عدة تيارات فلسفية التي تنتمي إلى التيار الوجودي العام و إن كانت الوجودية تستنكف متشامخة، في جوهرها، من كل تصوّر عام، لما تفرضه الشمولية المجرّدة من "الدكتاتورية"، فإن كل التيارات الوجودية تشترك في مبدأ أساسي و تأسيسي واحد مفاده أن "**الوجود سابق عن الماهية**" أي ان "**الماهية لاحقة للوجود**"؛ بمعنى أن الإنسان يوجد اوّلا مجرّدا من كل صفة قبلية و سابقة، إذ يبدأ في تحديد صفاته الماهوية على مدى وجوده و بمقتضى أفعاله، لأن الإنسان، من المنظور الوجودي، هو ما يفعل ليس إلاّ. الفعل هو الذي يصنع الصفة و يُحدّدها و ليس العكس؛ لذلك، كانت الوجودية موقفا ارتداديا على الجوهرية القديمة التقليدية التي جعلت اصحابها ينطلقون دائما من الجوهر إلى الفاعل، إلى الشخص. الجوهرية، من المنظور الوجودي،

موقف تعسفي و اعتباطي لكونه يتميّز بالعمومية و الشمولية التي تقصي الفردانية الإنسية و تُسقطها من اعتبارها، فتحوّله من وجوده المتأجج ، المفعم بالتلقائية في سيولته العيّنية، الآنية و الطبيعية و ما يفترض من آلام و غُصص في النفس و تمزّق وجداني و يأس و غثيان من جرّاء قذارة ظروف الحياة المعاصرة، إلى مجرّد رقم اجتماعي يقع في فضاء معادلة اقتصادية و معادلة سياسية بتوجيه من العقل القار، الرتيب و الجاف، تبعا لغايات رسمتُ ملامحها مسبقا على أساس ارادة الهيمنة و السيطرة.

3.1.2-<u>النظرية النقدية</u>: النظرية النقدية او مدرسة فرانكفورت، كما تسمى في بعض الأحيان، تمّ تأسيسها بدءا من العشرينات من القرن العشرين(1923) على يد فطاحل الفلسفة و العلم في مختلف التخصصات على شاكلة **ماكس هوركايمر** (1895-1973)، **Horkheimer Max** و **تيودور آدورنو** (1903-1969) **Theodor Adorno** و **فالتر بن يامين** (1892-1940)، **Walter Benjamin** و **إريك فروم** (1900-1980)**Erich From...**و آخرون. هذا، اودّ ان الفت الانتباه منذ البداية إلى أن دلالة " **مدرسة فرانكفورت**" لا يعني أن اعلامها في أجيالها الثلاثة، منسجمون و متفقون في مواقفهم حيال القضايا التي يتعاطونها تحليلا و نقدا، بل في كثير من الاحيان لا يتفقون لا في الأسلوب و لا و في مضمون تصوّراتهم و تحاليلهم للواقع المعيش، و إن جمعتهم فكرة وجوب "**تحرّر الإنسانية**" Human emancipation-Emancipation humaine من مختلف أشكال السيطرة و الهيمنة التي تلازم المنظومة الاقتصادية الرأسمالية، و لكن ايضا التحرّر من الأنظمة التوتاليتارية و الشمولية، بما فيها النظام الاشتراكي في صورته الستالينية الذي خيّب آمالهم بالنظر لما آلت إليه الثورة البلشفية حين حوّلت ثورة العمالة الصناعية إلى مقبرة واسعة التهمت كل صور الحرية المنشودة و حوّلت الاشتراكية الماركسية-اللينينية، إلى منظومة صنمية التي حنّطت تلقائية العقل النقدي لإحلال محلّه عقلية عقائدية متحجّرة نخرت آمالهم في إقامة الحرية الفكرية و استتبابها، بخضوع الواقع المعيش إلى العقلانية النقدية من حيث هي أداة تضمن السعي في الرفعة و الارتقاء إلى ما هو أفضل على الدوام، اعتبارا النقد العلمي و الفلسفي وسيلة التمييز الفُضلى بين الصواب و الخطأ، و الحق و الباطل و الاستقامة و الإعوجاج، بغية الإهتداء بالانسانية إلى برّ الآمان، إلى "التحرّر" من كل ادران و شوائب الملازمة للاقتصاد الرأسمالي نظرا إلى كل ما يحمله من "**امراض اجتماعية**" **Pathologies sociales**. و الحال تلك، تبدو النظرية النقدية في صورة تجعلنا نعتبرها

امتدادا للفلسفة الماركسية، أي انها مجرّد ضرب من ضروبها، بالنظر إلى تماثل الجسيم بينهما. و بالفعل، ثمة نقاط تقاطع كثيرة بين التيارين، نلخّص أهمّها في ثلاث نقاط جوهرية:

أ- رفض زعم دعاة ثبات الأنظمة(Thèse fixiste) و صلاحيتها لكل الشعوب في كل الأزمنة، باعتبار النظام الرأسمالي نظاما طبيعيا يناسب الطبيعة البشرية، و من ثمّ لا حاجة لنا في التفكير باستبداله.

ب- يتقاطع التياران في فكرة ضرورة الربط بين المعرفة و المصلحة(connaissance et intérêt) للكشف عن آداتية المعرفة العلمية و بُعدها الوظيفي و العملي التطبيقي و بالتالي بيان تُّرهة الزعم العلم من اجل العلم.

ت- يتفقان ايضا في فكرة مفادها ضرورة السعي في المسالك المؤدية إلى فهم الشروط التي تثير ما من شانه يقيم نظاما عاما يحدث ديناميكية التحرّر و الوقاية من كل الأمراض الاجتماعية التي تحول دون تحقيق "مجتمعا سويا" Sane society.

هذا، إذا كانت قضية "تحرّر الإنسانية" همّا مشتركا بين التيارين، فإن ذات النقطة شكلت موطن الاختلاف بينهما

- في حين يعتقد ماركس و اتباعه، من الأرثودوكسيين على الأقل، ان السبيل الوحيد الممكن للتخلص من اشكال الهيمنة و السيطرة التي تمارسها الطبقة الحاكمة على المحكومين، يكمن في تعويض الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج بالملكية الجماعية، اعتبارا ان وسائل الإنتاج هي أداة السيطرة؛ يعتقد فلاسفة النظرية النقدية أن التحرّر لا يقتصر على التملك الفردي لوسائل الإنتاج، بل يتعدّاه إلى عدة مستويات تخصّصه كل فيلسوف من فلاسفة النظرية النقدية على حدا؛ و المطلوب حالئذ، هو ضبط وسائل القمع ضبطا دقيقا، ثمّ السعي إلى تجاوزها بدءا من التوجّه نحو تحرّر الأفراد و احترام الفردانية.

ج--**<u>مقارنة بين التيارين الأنغلوساكسوني و القاري</u>**: تتحدّد الفلسفة الأنغلوساكسونية في فضاء العلوم الصلبة في لُبّها، و تعيّن الحقيقة في مطابقة الحكم مع الواقع، أما الفلسفة القارية، فإنها تنزع إلى ما هو تأملي الذي يتعالى عن الواقعية بالمعنى الوضعي، مستنكفة و متشامخة من المعطى الحسي، إذ تتمثل في نوع الفلاسفة الذين تستميلهم القضايا الفلسفية المستوحاة من الفضاء الأدبي بشكل او بآخر، على نحو مشكلات "**الوضعية الإنسانية**" Les questions inhérentes à la

condition humaine والحرية في بُعدها الأنطولوجي، الديمقراطية، التمييز العنصري، و بُعد الحروب اللامعقول كما انها تستلهم "**الوجود**" و تستشعره في "**القول**" و ليس في المصطلح الرياضي و المنطقي أو الرمز، لأن "القول" يفترض دائما فائضا في المعنى. المعنى فوق الرمز أو المصطلح الرياضي و المنطقي، مفردات اللغة الطبيعية تتضمّن معنى "فوق" الدلالة اللفظية؛ و ذلك هو الأمر الذي أدّى بالفيلسوف الألماني **مارتن هايدغر Martin Heidegger إلى** البحث عن "الوجود" في ثنايا الشعر اليوناني القديم لدى **بارمينيدس الإيلي Parménide d'Elée** ، لاسيما انشودته الشعرية " في الطبيعة" حيث جعل مجال الحقيقة ايّ "أليتييا" Alètheia في مقابل "الرأي" أو "الدوكسا" Doxa على اعتبار آليتيا" بمثابة الهيئة التي تمكّننا من اثبات أمرا من الأمور او من نفيه؛ و كذلك كان موقف هايدغر من الحقيقة، أي انه يتصوّر الحقيقة على انها "انبثاق" و ليس اكتشاف تجربي و تدريجي و ذلك استنادا إلى المعنى الإتيمولوجي لكلمة آليتيا اليونانية التي تتركّب من لفظين: آلي، النافية (Préfixe diminutif) و تاييّا theia بمعنى اللثام، أي ان الحقيقة هي اماطة اللثام قصد الكشف عن وجه الأشياء الحقيقي. في النتيجة، تختلف الفلسفة القارية جوهريا عن الفلسفة الأنغلوساكسونية في تحديد تصوّر الحقيقة، فضلا عن اختلافهما في طبيعة اسلوبهما من منطلق ان الأنغلوساكسونية تميل إلى نصاعة الوضوح في اثارة المشكلات و في صورنة المفاهيم بالاعتماد على صرامة المنطق الرمزي المعاصر في بنا الحجج و البراهين، و في صورنتها، و في بناء الحجج و البراهين المضادة في المناقشات، بالإضافة إلى الدقة في الوصف، على أن يكون- في تقدير اصحاب هذا التيار- الخطاب الذي تعبره الصوّر البلاغية و الكلمات المتأججة الفياضة التي تثير الحس الوجداني الشعري، مطية لتدليس النقص في وضوح التصورات و الضعف في بناء الحجج المناسبة للمناقشات العقلية. التيارات الأنغلوساكسونية تشمل التجريبية و الوضعية و تميل إلى التحليل العلمي باعتبار الجزئيات الدقيقة اعتمادا على المنطق الرياضي؛ بينما التيارات القارية تستميلها القضايا السياسية المعيارية و الرغبة في الانغماس في المسائل الفنية وما يفترض ذلك من اللجؤ إلى الأساليب الادبية المفعمة بالصور البلاغية.

هذا، بعد هذه اللمحة المختصرة عن أهم التيارات الفلسفية الغربية المعاصرة، ننتقل إلى تحرّي نموذجا واحدا من كلا التيارين المعاصرين الكبيرين عن كثب و بشيء من الإيغال الفكري، و سنأخذ

من التيار الأنغلوساكسوني دراسة اتجاهات البراغماتية، و نأخذ من التيار القاري نموذج التيار الفنومنولوجي و انعكاسه على الوجودية.

خامسا- الفلسفة البراغماتية

البراغماتية فلسفة امريكية أصيلة و شرعية، و إن كانت ذات صلة وثيقة بالواقعية البريطانية على العموم، من خلال المرجعية إلى جون لوك (1632-1704)، Locke John طورا، في السياسة، و إلى جيريمي بنتام(1748-1832) Jeremy Bentham طورا آخر، مثل ما هي الحال في **الفانيروسكوبيا** البيرسية Peirce's phaneroscopy ، و مع ذلك، تبقى البراغماتية فلسفة أصيلة تستمد شرعيتها من تطابق ماهيتها النظرية و العلمية بالنمط الوجود الأمريكي، في مختلف ابعاده، فضلا عن تماثلها لبنية الأمريكي المتوسط العقلية إذ هي بمثابة المرآة التي ينعكس فيها "**نمط الحياة الأمريكي**" American way of life؛ هي شرعية أيضا، لأنها منطق التفكير و لغة التعبيّر عن الواقع الأمريكي المعيش في كليته الشاملة ذاتا و موضوعا معا، و على حد سواء، من حيث هو إطار بناء صرحها، فمنه انطلقت فكرا و إليه تعود ثمارا.

<u>نظرية المعنى البراغماتية</u>:

1- <u>المنطق السيمائي السينوسكوبي و الكلام</u>:

كشف **آرثر أونكن لوفجوي**[1] (1873-1962) **Arthur Oncken Lovejoy** عن وجود ثلاثة عشر ضربا من البراغماتية، في أحد كتبه الذي جاء بعنوان« **The thirteen pragmatisms and other essays** »، و هو كتاب جسيم لا يقل حجمه عن 290 صفحة بدون احتساب الملاحق، حيث يقدم تيارات الفلسفة البراغماتية على نحو يجعلها تتخذ شكل منهج و هيئة نفسية و عقلية في مواجهة الظروف، أكثر من كونها حركات أو أنساق فلسفية محدّدة؛ و سنقتصر، في هذه الدراسة، على نموذج واحد من نماذج المواقف البراغماتية، و هو نموذج البراغماتية البيرسي، أعني به "**نظرية المعنى البراغماتية**"، و ذلك لا يعني أن النموذج من البراغماتيات الذي وقع عليه اختياري هو النموذج الذي يغطّي التيار البراغماتي في شموليته، علما ان لكل تيار من التيارات البراغماتية

[1] و هو أحد اتباع تشارلس ساندرس بيرس، كان اكاديميا احترف التدريس في مختلف الجامعات الأمريكية، و لاسيما في جامعة **جونس Johns Hopkins** بدءا Journal of the history of ideas حيث وضع اللبنة الأولى لجريدة أطلق عليها اسم "جريدة تاريخ الأفكار" Baltimore**هوبكينس** بالتيمور هو فيلسوف أمريكي تأثر **بوليام جيمس** و **بجوزياه رويس**(1855-1916) **Josiah Royce**من سنة 1940.

خصوصيات ابيستيمولوجية، و يقوم على نموذج علمي خاص و مميّز- **بيرس**، على المنطق، الرياضيات و الفيزياء، **جيمس**، على الطب الفيزيولوجي و علم النفس، **ديوي** على علم النفس الاجتماعي و علوم التربية و علم اجتماع و السياسة...الخ- إنما ذلك لأن "**نظرية المعنى البراغماتية**" هي لبنة المؤسّسة للفلسفة الأمريكية(باعتراف وليام جيمس Himself)، فضلا عن ضيق الوقت للتعاطي حجم مادة الفلسفة الغربية المعاصرة الكثيف و الجسيم في هذه الفترة الوجيزة من الزمان. لكل علم مصطلحاته الخاصة، في اعتقاد بيرس، و يدخل بذلك في صميم الموضوع. الاصطلاح في كل اشكاله دلالة متخصصة. و الاختصاص يعادل صفة الشيء. و ماهي هي الصفة؟ إنها معنى الشيء، المعنى الذي نضيفه إلى الأشياء بواسطة مفردات اللغة، و بدونه يصبح الشيء عديم المعنى. و بناء على هذا، إذا كانت مفردات اللغة لا تؤدي معنى الأشياء التي تعبّر عنها، فإنها تغدو فارغة، لا طائل منها، لا تجدي نفعا و لا تغني فتيلا. الكلام و العلامات اللغوية حاملة للمدركات العقلية. و ما هو المُدرك العقلي في نظر بيرس؟ المُدرك العقلي هو تصوّرنا لآثاره المحسوسة عمليا عندما ينتقل من المستوى النظري إلى الإجراء العملي؛ و كل لفظ لا يثير هذا الامتداد، لا معنى له. المعنى الصحيح، في منطق بيرس السيمائي، هو المعنى الذي يمكن أن نحقّقه تجريبيا. و التحقيق التجريبي هو معيار صدق المعنى. و كل عبارة يُحكم عليها بأنها خالية من المعنى، إذا كانت لا تُترجم إلى معنى عملي، تطبيقي و براغماتي. الجمل التي لا تتحوّل إلى ممارسة واقعية و فعلية، لا تساوي شيئا.

1.1- <u>تعريف العلامة و انواعها</u>:

يرد **بيرس** الفكر و **التفكير Minding**، في المطلق، إلى ما أسماه « **Semiosis** » **أي** العلامة في ديناميكيتها، (**Action-Sign**) في مقابل العلامة المترجمة (**Representamen-Sign**)، اعتبارا ان الفكر و التفكير مستحيلان خارج العلامة في صورها المختلفة. و من هذا المنطلق، يتعيّن علينا بناء صرح منهج يمكّننا من فهم و ادراك العلامات في شكلها الإجرائي و الوظيفي. و بناء على هذا الأساس، سعى بيرس في تقصّي البحث عن المسالك المعرفية التي تفضي به إلى تشييد منهج جذري الطبيعة و شامل الأفق على أساس ما أسماه "**العلامة" Sign** من حيث هي لبنة مؤسّسة لنظرية البحث **الفانيروسكوبية**،**Théorie Phanéroscopique-Phaneroscopy theory** اعتبارا "**العلامة**"، ذرة لسانية تلزم عن كل ظاهرة الإدراك، و خلافا عن **فرديناند دو سوسير**(1857-1913) **Ferdinand**

de Saussure الذي اعتبر العلامة مزدوجة البُعد(**الدال و المدلول**)، فإن العلامة، من منظور **بيرس**، تتخذ ثلاثة أبعاد: **الدال، الموضوع و المترجم**(بكسر الجيم)، **Representamen**- an **object, and an interpretant.** على نحو يجعل كل بُعد من هذه الأبعاد الثلاثة "**علامة**" مركّبة تلتحم فيها عناصرها بحيث لا يمكن تجزئة تلك "**الترايادية السيميائية**". و ما يجب لفت الانتباه إليه، هو أن العلامة، في تصوّر **بيرس**، على ثلاثة اشكال: "**العلامة الإيقونية**"، Iconic sign "**العلامة الرمزية**" **symbolic Sign** و "**العلامة الإرشادية**" **Indexical sign-index sign**.

2.1- أنواع العلامة:

أ- أما "**العلامة الإيقونية**"، أو على وجه الدقة "**الدال**" (**Representamen**)، فهي تتمثّل في العلاقة التي تشير إلى الموضوع الذي يُشاكلها و يُماثلها، بمعنى أن **الدال الإيقوني** قد يشير إلى ذاته، ذلك هو الأمر الذي يظهر من خلال كلام **بيرس** الآتي نصّه: " **الإيقونة هي العلامة التي تتخذ طابعا يجعلها دالا حتى إذا كان موضوعها لا يوجد وجودا واقعيا**."[1]

ب- في حين أن "**العلامة الإرشادية**" (**Indexical Sign-Index Sign**)، تتجسّد، على سبيل والمثال و ليس الحصر، في الحركة التي قد يقوم بها شخص من خلال اشارة سبّابة يده قصد توجيه الانتباه إلى شيء محدّد يتعيّن ادراكه؛ ذلك هو الأمر الذي نلمسه لدي بيرس حين كتب ما نصّه: " **إذا أشار شخص إلى المقطع العرضي للشمس قائلا، انظر هناك ! هذا ما نسميه الشمس، و الشمس ليست موضوع هذه العلامة. إنها علامة الشمس، الشمس التي يتعلّق بها اعلانها؛ و هذه الكلمة الغارقة يجب أن نتعرّف و نتعوّد عليها من خلال التجربة**."[2] ما يُقدم لنا إذن ليست الشمس ذاتها، إنما يقدم لنا كلمة الشمس بما تتسم من الصفات. العلامة في **نظر بيرس**، لا تقدم الأشياء التي تشير إليها، كما هي الحال **مع فرديناند دي سوسير**(الدال و المدلول)، العلامة لا تكشف الأشياء بل تشير إليها فقط على نحو يجعل كل فكر في العلامات، و كل شيء في الواقع هو علامة. و تلك هي واقعية بيرس السيمائية.

ت- و اخيرا، "**العلامة الرمزية**"، هي علامة تشير إلى الشيء الذي تُرشد إليه بحكم القانون، و عادة ما تكون مجموعة من الأفكار العامة التي تحدّد تفسير الرمز بالإشارة إلى هذا الموضوع؛ ذلك هو المعنى

[1] Charles Sanders Peirce, **Collected Papers**, vol.2, Parag.304, P59.
[2] Charles Sanders Peirce**, Ibid**, Vol.8, Parag.183, P 49.

الذي نستشفه لدى بيرس من خلال كلامه الآتي نصّه: " **الرمز هو العلامة التي قد تجعله يفقد الطابع الذي يجعله يتخذ صفة العلامة في حالة غياب المترجم. و على هذا الأساس، مهما كان الشكل الذي قد يتخذه خطاب ما، فإنه لا يعني ما يعنيه إلاّ من خلال فهمنا لذات المعنى.**"[1]

1. 3- وظيفة العلامة:

و الحال تلك، **من الضروري** لفت الانتباه إلى ان **بيرس**، بطبيعة الحال، لا يتصوّر أيّ شكل من اشكال العلامات خارج عن كونها بنية منطقية التي تلازم لزوما ضروريا وجود قضايا و أحكام على العموم، و أن وجودها الفردي على حدا، لا ينمّ إلاّ عن كونها أدوات توظّف في تكوين قضايا و احكام بالمعنى المنطقي و ذلك هو ما نستشفه من كلامه ما نصّه: " **لا مجال لظهور أيّة علامة شيء من الأشياء أو نوع من انواع الأشياء إلاّ في قضية و في عملية منطقية بحيث لا تلزم أيّة قضية إلاّ من قضية أخرى بمقتضى قواعد المنطق، و لا شيء خارج عن ذلك؛ اعتبارا ان وجود علامات خارج عن بنية قضية ما او بنية حكم ما، لا يعني شيئا آخر غير كونها مجرّد ادوات بناء قضايا و احكام.**"[2] و هذا يعادل في المعنى أننا لا نستطيع العثور على معنى العلامات الحقيقي خارج عن مجال ظروف بناء قضايا و احكام من حيث هي مادة الفكر و التفكير. إن التفكير، من منظور بيرس، ليس اكثر من تداول العلامات Thinking is manipulating signs ، على نحو يجعلنا نهتدي إلى التمييز بين الكلام الذي يحمل معنى حقيقيا يستند إلى واقع قد يكون ملموسا و قد يكون مجرّدا، و الكلام الذي تعوزه الدقة و المنفعة مثلما هي الحال بالنسبة إلى بعض اشكال الميتافيزيقا المعتمدة على الحدس، و ذلك بغية التخلّي و الإقلاع عن الكلام الفارغ Hollow speech و الانتقال إلى استخدام و توظيف علامات دقيقة و حادّة الدلالة التي بمقتضاها نستطيع أن نصورن المشكلات المختلفة النوع و المتفاوتة المستوى بغير لُبس و التباس. يقوم التفكير على العلامات، و بها تستقيم و تستتب معانيه، لأنه عملية نفسية و منطقية يتداول العقل من خلالها الكلمات و الإيقونات و الرموز و الإشارات على نحو تجعل التفكير ملازما لدرجة دقتها في الحضور و في الغياب؛ و بقدر ما يكون التفكير دقيقا، بالقدر ذاته يكون فعّالا و أبلغا و أنفعا في التواصل و في الممارسة و التطبيق. و على هذا الأساس، يكون الوجود معرفة في تصوّر بيرس To be is to be knowable . و المعرفة انتاج الفكر. و معول

[1] Charles Sanders Peirce, **Ibid**, Vol.2, Parag.304, P59.
[2] Charles Sanders Peirce**, Ibid**, Vol.4, Parag.583, p48.

الفكر الجوهري و رافده يتعيّن صرفا في العلامات؛ و بالتالي يغدو كل ما في الوجود علامات، بل أن العالم في كليته الشاملة، لا ينكشف إلاّ في الإشارات المختلفة و المتفاوتة؛ و منه لا وجود خارج الإشارات، و الرموز و الإيقونات؛ و بالتالي لا نملك القدرة على التفكير في غياب العلامات، ذلك هو الأمر الذي جعل السيميائية البيرسية تتخذ شكل سيميائية سينوسكوبية، و إذا احببت تعبيرا أدق، تتخذ شكل منطق سيميائي سينوسكوبي **Cenoscopic Semiotic logic- Une logique Sémiotique Cénoscopique** الذي يهتم أساسا بدراسة و تأويل طبيعة العلاقات القائمة بين العلامات، سعيا في ذلك إلى تحرّي الحقيقة في مختلف اشكالها، و ذلك ايضا، هو السبب الذي جعل نظرية المعنى البراغماتية التي أفرزها منطق بيرس السينوسكوبي، ترتبط ارتباطا عضويا بنظرية الحقيقة الكاشفة عن غاية السيميائية السينوسكوبية العملية و التطبيقية، اعتبارا أن السيميائية البيرسية، في مقابل سيمائية **فرديناند دو سوسير**، لا يمكن تصوّرها خارج معنى الحقيقة البراغماتية و خارج مجالات تطبيقاتها العملية؛ ذلك ما نلمسه لدى بيرس في كلامه ما نصّه: "**إن الغرض من العلامات- و هو هدف الفكر- هو إظهار الحقيقة بالتعبير. القانون الذي يجب أن يتضمّن حقيقة العلامة هو الإستدلال المباشر؛ و يجب أن تتخذ علامات الذكاء العلمي، فوق كل اعتبار، شكلا يجعلها تخضع للاستدلال المباشر. و ذلك هو الأمر الذي يجعل علاقة اللزوم السببي هي العلاقة السيمائية الأولى و الأولية. قد يعترض معترض على القول بأن الغرض من التفكير هو إظهار الحقيقة بالتعبير عنها، بمعنى ان انتاج القضايا أكثر من انتاج الاستدلالات، هو الهدف الأساسي. لكن انتاج القضايا هو من طبيعة الاستدلال العامة، بحيث يكون الاستدلال هو الوظيفة الأساسية التي تلازم العقل العارف أي العقل العلمي**."[1]

2- <u>الفانيروسكوبيا-Phanéroscopie-Phaneroscopy:</u>

و بناء على هذا الكلام، يبدو واضحا أن المنطق السيميائي السينوسكوبي، خلافا عن معنى المنطق الضيق الذي يعتمده المناطقة المحترفون، يتخذ دلالة واسعة ترتبط ارتباطا عضويا بانطولوجيا فانيروسكوبية، و ذلك اعتمادا على ما ورد عنه من خلال كلامه ما نصّه:

"**دعنا نتناول الآن موضوع المنطق و ننظر في مفهوم يتعلّق به بصورة خاصة، و أعني به مفهوم الحقيقة أو الواقع. إذا أخذنا الوضوح بمعنى الألفة، فلا يمكن أن يكون هناك فكرة أوضح من**

[1] **Charles Sanders Peirce, Ibid, Vol.2, Parag. 444, p 48.**

هذه. كل طفل يستخدم هذه الفكرة بثقة تامة من دون أن يحلم أبدا بأنه لا يفهمها. لكن بالنسبة للوضوح في درجته الثانية، من المحتمل أن يقع معظم الناس، و حتى أولئك الذين يملكون عقولا مفكرة، في الحيرة حين يعمدون إلى اعطاء تعريف مجرّد للأشياء الحقيقية....يوجد ظواهر في عقولنا، معتمدة على تفكيرنا، و هي في الوقت ذاته حقيقة، بمعنى أنها موجودة في تفكيرنا فعلا. لكن، على الرغم من ان صفاتها تعتمد على اسلوبنا في التفكير، لا تعتمد هي على رأينا في ماهية تلك الصفات. و على هذا، يكون للحلم وجود حقيقي كظاهرة عقلية، إذا حلم به احد الأشخاص فعلا على نحو يجعل الموضوع مستقلا تماما عن جميع الآراء التي تمتثله."[1]

و ذلك هو الواقع الذي يجعل الفكرة الواضحة لا يختلف في أمرها اثنان، نظرا إلى طبيعتها الموضوعية، على الأقل في منطق بيرس السيميائي السينوسكوبي، إذ يضيف في اتجاه هذا الشأن ما نصّه:

" تعرّف الفكرة الواضحة على انها فكرة تُحظى بموافقة كل العقول بحيث يتمّ التعرّف عليها اينما حلّت مهما كان العقل الذي يتذهّنها. و إذا فشلت في هذه الدرجة من الوضوح، قيل انها غامضة."[2]

و يتضح مما سبق أن منطق بيرس يختلف عن تصوّر المناطقة المحترفين لذات الصناعة النظرية، من حيث هي بناء صوري منهجي عملي الطبيعة، تتضمّن ثلاثة اصناف من الموجودات و التي تظهر و تنكشف في ثلاثة اساليب الوجود، و جعلت الفانيرون موضوع بحثها، اعتبارا أن الفانيرون مرادف للظاهرة، هو ما يوجد في العقل، هنا و الآن، سواء كان شيئا حقيقيا أو شيئا غير حقيقي؛ ذلك ما نستشفه في تعريف بيرس للفانيرون الوارد في مخطوطته رقم 908 حيث كتب ما نصّه: **" اقترح استخدام فانيرون كاسم علم مناسب للإشارة إلى المحتوى الكلي للشعور...مجموع كل ما يدور في اذهاننا، بأي شكل من الأشكال، و بغض النظر عن قيمته المعرفية. هذا غامض نوعا ما؛ لكنه طوعي و عن قصد، أودّ فقط أن اؤكّد أنني لا احصر الإشارة في حالة وعي فورية، لأن البند يتضمّن الذاكرة و جميع المعارف المكتسبة المعتادة."**. و باختصار شديد، تشمل الفانيروسكوبيا كل ما يحضر في العقل من الأشياء الحسية الواقعية و المجرّدة اللامادية على حد سواء، فتضطلع

---

[1] **كيف نجعل أفكارنا واضحة**، عن مورتون وايت، **عصر التحليل**، ترجمة أديب يوسف شيش، وزارة الثقافة، دمشق، 1975، "تشارلس ساندرس بيرس، ص 160.

[2] Charles Sanders Peirce," **How to make our ideas clear**", **Popular science monthly**, numb.12 (January 1878), p286.

بدراسة الفانيرونات من حيث انها تشير إلى كل ما يمكن أن يحضر في عقلنا من الأشياء و الظواهر التي قد تمثلها موجودات الواقع و قد لا يقابلها أيّ شيء في الواقع المحسوس. و بهذا الصدد يعبّر بيرس عن وجود ثلاث مقولات ضرورية و كافية للكشف عن التجربة الإنسانية الواقعية، أسماها بيرس **مقولات سينوفيتاغورسية** أو **مقولات فيتاغورية الجديدة**، نسبة إلى الفيلسوف الرياضي اليوناني فيتاغورس (580-495) **Pythagore**، و تتعيّن هذه المقولات فيما عبّر عنه بالدلالات الآتية: **الأولانية** -**Firstness** ، **Primeité** الثانوي – **Secondeité-Secondness** ، و الثالثية -**Thirdness**، - **Tierceité** .

أ- **أما الأوّلانية-Primeité Firstness** فهي العالم الأوّلي كما يسميه بيرس، عالم الوجود بالمعنى الفلسفي يشمل وجوده الآني و المباشر دون أيّة احالة إلى غيره. هو العالم الذي يشمل الكيفيات و الكميات في ذاتها الحادثة و الممكنة، و يتعيّن في الوجود القائم بذاته و المستقل عن كل شيء و عن كل مفهوم ما عداه، على نحو وجود "**الاخضرار" أو " الخُضرة**" **Greenness-Greenery** قبل أيّ موجود "أخضر"؛ بمعنى أن الأوّلانية تتخذ دلالة الماهية الكلية المطلقة القائمة بذاتها الموجودة خارج الزمان.

ب- **و أما الثانوية، Secondeité-Secondness** هي مقولة التي تشمل كل الموجودات على اختلافها و تنوعها، قائمة في الوجود من منظور علاقتها بغيرها؛ و تنمّ، بشكل من الأشكال، على مقولة "الفردي"، و الخبرة المشخّصة في الحياة الواقعية الفعلية بما تفترض من صراع و مقاومة، من فعل و رد فعل. مقولة الثانوية، مفهوم يندرج في الزمان، بل في زمن معيّن و محدّد و توجد على نحو يجعلنا نستحضر بُعد الماضي، على اعتبار أن حادثا معيّنا قد وقع في مكان معيّن و في وقت معيّن، قبل حادث آخر الذي لاحقه كنتيجة للأوّل. الثانوية، تدل على المطابقة و المماثلة لسيولة الحياة العملية.

ت- **و أخيرا الثالثية، Tierceité – Thirdness** تتمثل في المقولة الدالة على التوسط الذي يربط الأوّل بالثاني. هي الجوهر، القاعدة و القانون الذي لا يظهر و لا ينكشف إلاّ من خلال الحوادث و الوقائع التي تموضعها. هي ما يتناول كل موجود فكريا، هي الوعي بذاته و بما يحيط به في محاولة تفسير كل ما يقع في مجال الإدراك. و لمزيد من التوضيح، يمكن أن نسمي هذه الأشكال الفانيروسكوبية الثلاثة، هيئة نفسية، بالنسبة إلى الأولانية، و موضوع مادي

ملموس، بالنسبة إلى الثانوية و العلامة لما تثير من الفاعلية النفسية و العقلية، بالنسبة إلى الثالثية؛ على أن تتخذ هذه المقولات الأنطولوجية الصورية، شكل القوى التي تضبط و تحدّد وظيفة الجهاز العصبي في بُعده الثلاثي التي نستشفها على التوالي في إثارة الخلايا، ثم تحويل ذات الإثارة إلى الألياف، و اخيرا إخضاع نتيجة العملية لمفعول العادة.

هذا، إذا كان المنطق البيرسي يتجاوز دلالته الاحترافية ليتخذ بُعدا فانيروسكوبيا، فإننا أيضا لا نستطيع ردّه إلى مجرّد فلسفة اللغة التي تمحّض اهتمام اعلامها في تحرّي العلاقة بين اللغة و الفكر و المعنى؛ فالمهم بالنسبة لبيرس هو السعي إلى توفير شروط تجعلنا نصنّف العلامات ذات بُعد واقعي و عملي، لنحذو في ذلك، حذو علماء الطبيعة الفيزيائية و البيولوجية على حد سواء، و في هذا الشأن، كتب بيرس ما نصّه:

" لو كانت المسألة تنحصر فيما نعنيه بالعلامة، لتمكّنا على الفور من حلّها بكل سهولة و يسر. لكن المسالة ليست بهذه البساطة. و هكذا، نجد أنفسنا في نفس الظروف التي تواجه عالم طبائع الحيوانات الذي يستكد قصد اكتساب معرفة معنى "الحوت" حتى يجعل من الحوت فئة كبيرة من الفقريات. يبدو لي أن وظيفة العلامة الجوهرية تكمن في ضرورة تحويل العلامات غير الفعّالة إلى علامات فعّالة- ليس لوضعها موضع التنفيذ- لكن لتأسيس عادة أو قاعدة عامة تعمل بموجبها عند الحاجة."[1]

هكذا، يتضح من كلام بيرس السابق، أن لمنطقه السيمائي السينوسكوبي، دلالة واسعة تلتحم عضويا بأنطولوجيا فانيروسكوبية عملية و تطبيقية في لُبّها، اتخذت صورة الواقعية المقولاتية الترياديةالتي عيّنت أهمية المنطق و الفلسفة، ليس في الاستعمال العادي للعلامات و ضبطها على النحو المتداول لدى المناطقة المحترفين، إنما المهم هو تبنّي، في التحليلات السيمائية، اساسا فانيرروسكوبيا بحيث تتوفر لدينا امكانية الانتقال من "فلسفة الصالونات" و "منطق المخابر المغلقة" إلى فلسفة عملية تطبيقية إذ كتب بهذا الصدد ما نصّه:

"وظيفة الفكر كلها هي انتاج عادات للفعل، و أنه مهما كان الشيء الذي يتصل بالفكر، إذا كان غير متلائم مع أغراضه، فإنه شيء مضاف إليه لا جزء منه. و إذا وجدت بين احساساتنا وحدة لا تتضمّن الإشارة إلى الطريقة التي يجب أن نتصرّف بها في مناسبة معيّنة، كما يحدث ذلك حين

[1] Charles Sanders Peirce, **Collected Papers**, Vol.8, Parag. 332, P51.

نصغي إلى قطعة موسيقية، فلا نسمي ذلك تفكيرا. و لكي نعطيها معناها ليس علينا سوى تحديد العادات التي تنشأ عنها؛ لأن معنى الشيء ليس سوى العادات التي يتضمّنها. و بعد، فإن ماهية عادة من العادات تتوقف على الطريقة التي تقودنا بها إلى الفعل، ليس فقط في ظروف التي من المتوقع أن تنشأ، ولكن في ظروف كتلك التي يمكن أن تقع مهما كانت بعيدة الاحتمال. تتوقف ماهية العادة على متى و كيف تدفعنا إلى الفعل. و أما عن متى، فكل منبه يأتي من الإدراك. و أما عن كيف، فإن كل غرض من أغراض الفعل يرمي إلى انتاج نتيجة ملموسة أو محسوسة. و هكذا نصل إلى ما هو ملموس و عملي على أنه أصل فرق حقيقي للفكر مهما كان دقيقا....و من هذا نجد أن فعلنا مرتبط فقط بما يؤثر في الحواس و أن عاداتنا مرتبطة بفعلنا، و أن اعتقادنا مرتبط بعاداتنا، و أن مفهومنا مرتبط باعتقادنا."[1].

كما تُلمس أيضا فعّاليتها و تُستشعر فائدتها في كل مؤسسات الاقتصادية، الاجتماعية و السياسية فضلا عن مثيلتها العلمية الصلبة، لنعثر على ثمارها في كل زوايا الشارع. هكذا فقط و فقط هكذا تتخذ هذه المقولات الأنطولوجية الصورية الثلاث شكل القوى التي تحدّد وظيفة الجهاز العصبي لتكوين بها و على إثرها العادات بناء على ما اسماه **بيرس "تثبيت الاعتقاد"**.

1.2- تثبيت الاعتقاد:

في نص **بيرس** الذي جاء بعنوان **"تثبيت الاعتقاد" Fixation of belief**، و هو النص الذي ورد في سلسلة من النصوص بدلالة" **رسوم توضيحية لمنطق العلم" illustrations of logic of science** التي نشرها على مدى سنتي 1877-1878 في المجلة الموسومة ب **Popular scientific monthly** بدءا من النص الذي جاء بعنوان **" الاستنباط، الاستقراء و الفرضية" Deduction, induction and hypothesis** الذي نشره سنة 1877 إلى " **كيف نجعل افكارنا واضحة**" مرورا ب" **احتمالية الاستقراء**" أو **"البُعد الاحتمالي للاستقراء" The probability of induction** و **" عقيدة الصدف" The doctrine of chances**. و كان **بيرس** يصبو من خلال هذا العمل إلى تقديم وصفا دقيقا لآليات البحث العلمي بالمعنى الأكاديمي الدقيق. و لمّا كان موضوع البحث العلمي ينحصر، في تقديره، في تثبيت الاعتقاد، فاتخذ هذا النص اهمية كبيرة في تيار بيرس الفلسفي.

[1] Charles Sanders Peirce, **Collected Papers**, Vol.5, Pp 30,31.

هذا، اعتبر مؤسّس البراغماتية أن المبادئ الاساسية التي يتعيّن على الناس أن يبنوا عليها معتقداتهم أو يتعيّن عليهم السعي في البحث عن مسالك الفكر المؤدية إلى العثور على الطريقة الفضلى التي تفضي بهم إلى استخلاص النتائج من المقدمات. ويتمثل هدفه من ذلك، في العثور على المبدأ الذي يضمن تملُّك زمام أمور آليات البرهنة بالاعتماد على استدلال دقيق يقينا من الوقوع في الخطأ، حالما ألتزامنا بقواعد اللزوم المنطقية، على نحو الانتقال من مقدمات صحيحة إلى نتائج صحيحة، تلزم عن الأولى بمقتضى قواعد المنطق. ما الاعتقاد يتساءل بيرس؟ إنه " **النغمة النصفية التي تختم جملة موسيقية في سنفونية حياتنا الفكرية. و قد مرّبنا أن له ثلاث خواص، أولا هو شيء نشعر بوجوده، ثانيا يهدئ الاضطراب الناشئ من الشك، ثالثا يتضمّن اقامة قاعدة للفعل في طبيعتنا، أو بكلمة موجزة عادة. بينما يهدئ الاضطراب الناشئ من الشك، الذي هو حافز للتفكير، يرتاح الفكر فترة لدى الوصول إلى الاعتقاد، لكن لمّا كان الاعتقاد قاعدة للفعل، فإن تطبيقه يتضمّن المزيد من الشك و المزيد من الفكر. حين يكون نقطة للتوقف، يكون ايضا نقطة جديدة للانطلاق بالنسبة للفكر. لهذا، سمحت لنفسي بتسميته الفكر في حالة التوقف، بالرغم من أن الفكر هو فعل من حيث الاساس.** "[1].

2.2-مناهج التثبيت:

و الحال تلك، ماهي السُبل التي تؤدي بالباحث إلى تجاوز الشك، و من ثمة تثبيت الاعتقاد؟ بجيب بيرس عن هذا السؤال من خلال كشفه عن اربعة مناهج و هي على التوالي: **منهج العناد** او **منهج التشبث بالرأي Method of tenacity ، منهج السلطة Method of authority ؛ منهج العقل المجرّد A priori method و المنهج العلمي Scientific method**.

1.2.2- منهج العناد: يتمثل في تشبّث المرء بما تمّ الاعتراف به سابقا دون أن يشعر بالفرغ من جميع الصعوبات التي قد تواجهه، أو التحمّل المتاعب للاستماع إلى رأي الآخرين. بينما يعترف بيرس بأنه لا يوجد هناك ما يناهض العقل بهذه الحدة، فإنه لم يخف اعجابه بهذا المنهج: **" من المستحيل ان لا نُعجب بالإنسان الذي يستطيع أن يهمّش العقل و يضعه جانبا"**، و لكن مع ذلك، على المدى

[1] تشارلس ساندرس بيرس، **كيف نجعل افكارنا واضحة**، عن مورون وايت، **عصر التحليل**، ترجمة أديب يوسف شيش، وزارة الثقافة، دمشق، 1975، ص 154.

الطويل، يعتبر هذا المنهج غير قابل للتطبيق، و السبب في ذلك راجع إلى أن الفرد البشري مدني بطبعه، لا يتحمّل العيش وحيدا معزولا و خاصة في حالة الفشل، سيدرك حالئذ ان الصواب قد يعثر عليه غيره أيضا.

2.2.2- منهج السلطة: وبالنظر إلى النقص الذي يلازم المنهج السابق، فإنه يتعيّن علينا البحث عن منهج آخر عساه أن يمكّننا من العثور على المنهج الذي يفضي بنا إلى تثبيت معتقداتنا، و قد نلجأ، في هذا المسعى، إلى الغير، إلى غيرنا، إلى أولئك الفرديات القادرة على الاضطلاع بمهمة تحديد وضبط المعتقد الذي يتعيّن على الكل أن يتبنّاه، بحكم أثر سلطتهم الروحية على ما سواهم. و بناء عليه، يكتسي منهج السلطة طابعا اجتماعيا في الأساس، و بالتالي يستلزم الأمر استحداث مؤسسات علمية و تربوية و اجتماعية و اقتصادية و دينية لتشييع المعتقد المعتمد و اللجوء إلى قمع كل من سوّلت له نفسه معارضته. و الجدير بالإشارة إلى أن بيرس يضع هذا المنهج اساسا في خانة عالم الربوبية على العموم الدينية منها و السياسية و الأخلاق على حد سواء. و الحال تلك، حريّ بنا أن نلفت الانتباه إلى أن بيرس استشعر في هذا المنهج تقدما ملحوظا بالمقارنة مع منهج العناد و التشبث بالرأي، و هو في ذلك يذهب إلى حد القول بانه المنهج الأنسب إلى أغلبية الجمهور الساحقة؛ بيد أنه حرص في ذات الوقت على وضع نصب عيوننا الثمن الباهض الذي يكلّفنا: ثمنه لا يقلّ عن "التبعية" التي تجرّد الفرد الانساني من فردانيته الماهوية، فيتنصّل منها و يرتمي في احضان "العبودية العقلية".

3.2.2- المنهج القبلي: و اعتبارا لما يفرضه منهج السلطة من التبعية و روح العبودية، فمن الحكمة أن يُترك جانبا ليستبدل بمنهج آخر يقينا شر التبعية. إن المنهج القبلي يتخذ معنى اجتماعيا أكثر حدة من المنهج السابق ذكره، على أساس أنه نتيجة الشعور الذي مفاده أن "غيرنا من الناس الذين عاشوا في ازمنة و بلدان أخرى، قد اعتنقوا معتقدات صحيحة أو قد تكون كذلك، مغايرة لمعتقداتنا" و ذلك في جوّ تسوده الفردانية المستقلّة تمام الاستقلال؛ و يكفي لتحقيق ذلك، أن "ندع الأمور تتخذ مجراها الطبيعي على نحو يجعل لا يعكّر صفواها معكّر"، فتتقاطع أفكار الناس تدريجيا إلى ان يصل بهم الأمر إلى تحقيق التجانس العقلين فتجمع بينهم افكار، بحيث لا يعترض عليها أحد، و ذلك هو الطريق المستقيم و المباشر الذي يؤدي ألى تثبيت الاعتقاد. و لكن، على هذا المستوى أيضا، يلاحظ بيرس أن على قدر تماثل منهج السلطة إلى التشريع الديني، على القدر نفسه

يتماثل المنهج القبلي إلى الميتافيزيقا. و من هذا المنطلق، يغدو الأمر، حتى إذا أفرز هذا المنهج تقدما واضحا بالمقارنة مع المنهجين السابقين، صعب التحقيق حالما نسلّم امرنا للعقل النظري المجرّد الذي يقفز فوق الواقع، فيوقعنا في مناقشات لن تُعرف لها نهاية ممّا يجعل المنهج القبلي لا يختلف في ماهيته عن منهج السلطة. و الحال تلك، يلاحظ بيرس أن هذه المناهج الثلاثة تتقاطع في كونها تسلم أمر معنى الحقيقة إلى الذاتية الإنسانية في محاولاتها لتجاوز الشك قصد تثبيت الاعتقاد. و لما كانت هذه المناهج الثلاثة عاجزة عن تحقيق هدفها المنشود، بات لزاما أن نغيّر وجهتنا في البحث عن السُبل المؤدية إلى تثبيت الاعتقاد "للعثور على المنهج الذي يجعل معتقداتنا غير صادرة عن الذاتية الانسانية".

4.2.2- المنهج العلمي: هو منهج يسلم بوجود حقائق تكون سماتها و خصائصها مستقلة بشكل مطلق و نهائي عن الأفكار التي بإمكاننا أن نكونها عنها. و يتميز المنهج العلمي عما سواه من المناهج، من منظور بيرس، بخاصّة جوهرية: كونه مسلك علمي في طلب الحقيقة الذي يقوم على رافد مركّب الطبيعة، إذ يقوم على العقل المرن و الملاحظة الحسية الواقعية معا و في نفس الوقت، فضلا عن اعتماده على الفرضيات القابلة للتحقيق و للتأكيد، فتتحوّل إلى قوانين علمية ثابتة، و تلك القابلة للنفي و التفنيد، فيُترك سبيلها و يعمد الباحثون إلى وضع فرضيات أخرى. كما أن المنهج العلمي يتميّز و يمتاز، في تصوّر بيرس، بخاصّة جسيمة تلازمه: منه انبثق مفهوم الواقعية و عن مفهوم الواقع بصفته موجود وجودا مستقلا عن الذات التي تدركه، و ذات مفهوم الواقع، تستمد منه الحقيقية شرعية وجودها و شرعية مطلبها و ما يلزم عن ذلك من الكشف عن الوجود الحادث للخطأ. و بالفعل، لا مفر لنا من الاعتراف بأن مفهوم "الشيء"، حلّ محل الذات الانسانية في عملية انتاج المعتقدات.

2. 3- نظرية الصدق: ورد عن بيرس ما نصّه:

"بناء على هذه القواعد، تتألف الحقيقة، كأية صفة أخرى، من النتائج الخاصة الملموسة التي تنشأ عن الأشياء المتصفة بها. النتيجة الوحيدة التي تمتلكها الأشياء الحقيقية هي أنها تسبب الاعتقاد، لأن جميع الاحساسات التي تثيرها تظهر في الشعور بصورة اعتقادات. عندئذ يطرح السؤال: كيف يمكن تمييز بين الاعتقاد الصائب(أو الاعتقاد بالشيء الحقيقي) من الاعتقاد

الخاطئ(أو الاعتقاد بالشيء الخيالي)؟...ترجع فكرتا الصواب و الخطأ حصرا، بكامل صورتيهما إلى الطريقة العلمية في حسم الرأي."[1].

و للإجابة عن السؤال الذي أثاره، تجد بيرس يعمد إلى التحليل النقدي للمناهج الثلاثة التي سبقت المنهج العلمي في ترتيب هذا الدرس، للكشف عن عيوبها التي تحيل إلى عدم امكان الانسياق إليها نظرا إلى ما تتضمّنه من عيوب و هفوات متفاوتة المستوى و الخطورة، فإن المنهج الذي يجب أن نتبنّاه في الفصل بين الاعتقاد الصحيح و الاعتقاد الفاسد، من منظوره، هو المنهج العلمي. و الحال تلك، تقوم نظرية بيرس في الصدق على قاعدتين:

أ- الصدق هو الرأي الذي يجب أن يُسلم به و يوافق عليه في نهاية البحث، كل من يستهدفه، و الموضوع الذي يجب أن يتجسّد فيه هذا التصوّر هو ما يُطلق عليه الواقع أو الحقيقية.

ب- معيار الصدق يتعيّن في التطابق بين الفكرة مع الواقع الذي تماثله، بما في ذلك الأشياء و الظواهر المختلفة الطبيعة.

[1]تشارلس ساندرس بيرس، **" كيف نجعل أفكارنا واضحة"** عن مورتون وايت، **عصر التحليل**، ترجمة أديب يوسف شيش، وزارة الثقافة، دمشق، 1975، ص 160.

سادسا-الفلسفة القارية

كما اسلفنا الذكر، سنقتصر، في دراسة تيارات الفلسفة القارية، على نموذج واحد منها فقط، نظرا إلى اهميته العلمية و سعة امتداده إلى غيره من التيارات المعاصرة التي تنتمي إلى دائرة الفلسفة القارية، نقصد به على وجه التحديد، التيار الفينومنولوجي. و الحال تلك، سننظر فيه على نحو يجعلنا نعبر على امتداداته الفلسفية و أخصّ بالذكر انعكاسه على التيار الوجودي، و للتذكير أيضا، قد فعلنا نفس الشيء بالنسبة للتيارات الفلسفية الأنغلوساكسونية.

1-الفنومنولوجيا:

1.1- تعريف لغوي: لفظ الفنومنولوجيا يوناني الأصل، و هو في أصله مركّب من كلمتين: فينومينو، **Fainomeno** بمعنى "ما يظهر"، " ما يبدو"، و لوغوس، **Logos** بمعنى "العلم"، "الفكر"، "التحليل"، "الكلام"- علما أن في الثقافة اليونانية القديمة، لا يوجد اختلاف بين الفكر و اللغة، على أساس اعتبار أن الفكر هو ضرب من الكلام، هو كلام غير مسموع-، " الدراسة" و " المنطق". و بالتالي تدل كلمة الفنومنولوجيا، من وجهة النظر اللغوية، على "علم الظواهر".

2.1 -ضبط تصوّر دلالة الفينومنولوجيا الاصطلاحية:

1.2.1-مفهوم الفينومنولوجيا قبل هوسرل: أما من الناحية التقنية و الاصطلاحية، فإن لفظ الفنومنولوجيا تداوله الفلاسفة منذ ما يربو عن قرنين و نصف من الزمن، تارة بنفس المعنى المتداول لدى الفلاسفة المعاصرين، مثل ما هي الحال مع **إمانويل كانط Emmanuel Kant** من خلال تقسيمه الظواهر على العموم إلى قسمين: عالم **"النومين"**، **Noumènes** أي عالم **"الأشياء في ذاتها"**، **La chose en soi** من حيث هي كيانات موجودة وجودا مستقلا عن العقول التي تدركها، **وعالم الفينومين**، **Phénoméne** أي عالم الظواهر كما تبدو للعقول التي تدركها، **La chose pour soi**، بينما اتخذ مصطلح الفينومنولوجيا، تارة أخرى، معنى نسقيا، كما هي الحال عند **ج. ف. فريدريش هيغل G.W.Friedrich, Hegel**، **و هو المعنى الذي** نستشفه في كتابه المشهور الموسوم بـ" **فنومنولوجيا الروح"** حيث يتخذ دلالة تكشف عن وصف حركة الشعور الإجرائية، الوظيفية و

الارتقائية، و هي ذات طبيعة جدلية، عندما ينتقل الشعور من عملية الإدراك الحسي إلى ما أسماه "**الشعور بالذات**" **La conscience de soi** متوخّيا اليقين. كان مشروع **هيغل** من خلال "**فنومنولوجيا الروح**"، متمثّلا في الكشف عن الحركة الجدلية التي تنمّ عن عملية تحذيق الشعور الذاتي لذاته حالما ينتقل من حدس حقيقة الموضوع الحسية إلى الحدس الذاتي لذاته في اطار مضامينه المتنوعة و المختلفة، اعتمادا على وحدة الزمن و انسجامها التي تمكّن الذات الشاعرة من اتخاذ طابعا يجعلها اصل كل خبرة و كل تجربة يمرّ بها العقل في وصيرورته الجدلية اللامتناهية. قصدي أن الفينومنولوجيا من المنظور الهيغلي، تنكشف على نحو يجعلها تتمثّل في تلك الحركة الجدلية التي تسعى إلى تشخيص دلالة الفكر في الواقع المحقّق بحيث تصبح الفكرة هي الواقع الوحيد الممكن.

هكذا، يدلّ مصطلح الفينومنولوجيا في القرون الثلاثة السابقة، على عملية وصف الاجسام و الظواهر الذي يسبق "تفسيرها" اعتمادا على اسبابها أي على الشروط الطبيعية التي تسبقها و تحدّدها او بالاعتماد على القوانين العلمية التي تمّ التسليم بها سابقا؛ الفينومنولوجيا وصف لكل ما يظهر و ينكشف للذات. و في ذات الحقبة الزمنية، اعني الحقبة التاريخية التي سبقت ظهور الفينومنولوجيا كعلم و كمنهج و كتيار فلسفي أصيل مغاير لما سواه، تداول أيضا الفلاسفة تلك القدرة العجيبة التي تلازم "**الشعور**" على نحو تجعله قادرا على الانسلاخ من ذاته متّجها صوب موضوع من موضوعات الطبيعة، او صوب الطبيعة ذاتها، علما أنه لا يوجد موضوع و لا جوهر، ما عدا الشعور، الذي يمتلك و يتملك القدرة التي تبلورت فيما يُسمى بالنزوع القصدي ou **Intention** **Intentionnalité** من حيث هي هيئة الشعور الكلية المنظور إليها كوظيفة نفسية محايثة للتفكير و الإدراك و الرغبة و الإرادة...إلخ. و باختصار شديد، أتخذ نشاط الإنسان لدى جمهور الفلاسفة قبل **إدموند هوسرل**(1859-1938) **Edmund Husserl**، **دلالة " القصدية"**. ذلك هو المعتمد، و ذلك هو المعتقد. وتجدر الإشارة إلى أن للفينومنولوجيا معنى آخرا **بعد إدموند هوسرل**، و هو المعنى الذي نستشفه لدى فلاسفة ألمانيا على شاكلة **ماكس شيللر**(1874-1928) **Max Scheller** و **مارتن هايدغر**(1889-1976) **Martin Heidegger**، و كذلك الأمر بالنسبة لفلاسفة فرنسا مثل **جون بول سارتر**(1905-1980) **Lucien Jean-paul, Sartre**، و **موريس ميرلو- بونتي**(1908-1961) **Maurice Merleau-Ponty** و **هنري ميشال**(1922-2002) **Michel Henry**، **إمانويل**

ليفيناس(1906-1995) Emmanuel Levinas **بول ريكور**(1913-2005)،**Paul Ricoeur**، **و جون لوك ماريون**(1946.....)،**Jean-luc Marion** و آخرون.

1. 3- الفينومنولوج الخالصة أو الفينومنولوجيا الترانسندنتالية.

هذا، حريّ بالذكر، أن **هوسرل** رياضي التكوين في الأساس، و هو الامر الذي أدّى به بادئ ذي بدء و بشكل طبيعي، إلى بحث أسس هذا العلم و تنقيب معاني مناهجه ممّا جعله يخرج عن نطاق الدراسات الرياضية المحضة ليمتدّ إلى البحث الفلسفي محاولا، على غرار روني ديكارت، إعادة بناء صرح منظومة العلم في كليتها الشاملة وتأسيسه على الفلسفة حالما يعاد ضبط طبيعتها و تحويلها إلى علم دقيق على حد تعبيره. و بهذا الصدد، كان يتابع باهتمام كبير محاضرات **فرانز برنتانو**(1838-1917)، **Franz Brentano**، زعيم النزعة النفسانوية التي تردّ أسس المعرفة إلى نشاط الشعور، فاضطلع بمهمة الكشف عن اهمية علم النفس الوصفي في نظرية المعرفة. و كانت نتيجة الحضور الحثيث الذي ألزم هوسرل نفسه لمحضرات الأستاذ فرانز برنتانو، نشر **هوسرل** كتابه الأوّل سنة 1896 و الذي جاء بعنوان "**فلسفة الحساب**" **La philosophie de l'arithmétique الذي** كشف من خلاله عن نزوعه إلى الاتجاه النفسانوي **Psychologisme** تحت **تأثير فرانز برنتانو**- استاذ **سيغموند فرويد** أيضا- ؛ و لم ينشر كتابه الضخم الموسوم بـ"**المباحث المنطقية**" **Recherches logiques** إلاّ بعد خمس سنوات من اصدار فلسفة الحساب، و خصّص الجزء الأوّل منه إلى ما أسماه "**المنطق الخالص**" فجاء بعنوان " **مقدمة للمنطق الخالص**" **Prolégomènes à la logique pure** حيث كشف عن تراجعه عن مواقفه التي تنصبّ في الاتجاه النفسانوي ليعتنق موقفا منطقويا.

هذا، جدير بنا أن نلفت الانتباه إلى أن هوسرل لم يعثر على الفينومنولوجيا منذ البداية في صورتها المتداولة في القرن العشرين و بعده، وهي الصورة التي تنزع إلى التحديق و التدقيق في أمرها و بالتالي إلى التغيير ما دام ما يربو عن 30.000 صفحة من تراث **هوسرل** الفلسفي لا تزال على شكل اكوام متراصة في رفوف مكتبة لوفان الجامعية في بلجيكا، و لم تكشف بعد عن ثناياها الفلسفية إلى يومنا هذا، و ذلك باعتراف أحد شُرّاحه البارزين من فلاسفة فرنسا المعاصرين، و اعني به **بول ريكور**، إنما تبلورت صورتها تلك، إلاّ بعد المرور بثلاث مراحل اساسية: تتمثل المرحلة الأولى في تبنّيه المقاربة

النفسناوية في تعاطيه قضايا **نظرية العدد La théorie du nombre التي** يمكن العثور عليها **في كتابه** الموسوم بـ"**فلسفة الحساب**". أما المرحلة الثانية، فهي تلك التي نستشفها في المقاربة المنطقوية التي ألتزمها بدءا من الجزء الأوّل من انجازه الذي جاء مباشرة بعد فلسفة الحساب، و أعني به "**المباحث المنطقية**". و اخيرا المرحلة الثالثة و هي المرحلة التي أسّس فيها هوسرل صلب فلسفته الخاصة انطلاقا من نقد النزعتين النفسانوية و المنطقوية على حد سواء. تبدو الفينومنولوجيا بالمفهوم الذي تداوله **هوسرل** في القرن العشرين، على نحو يقدّمها كمحاولة جادة لتخطّي حدود المقاربة العلمية التقليدية في التناول عمليات الحياة النفسية؛ و ذلك ما يمكن أن نلمسه في كلام هوسرل ما نصّه:

"**الفينومنولوجيا الخالصة التي نريد إعداد الدخول إليها، من خلال وصف وضعها الاستثنائي بالمقارنة مع العلوم الاخرى، و التي نريد أن نثبت أنها علم الفلسفة الاساسي و الجوهري، هو علم جديد في الأساس، خصائصه الاساسية المميّزة تجعله مغايرا للفكر الطبيعي، و لذلك، لم تبزغ بصفتها تلك سوى في الوقت الحاضر، و يُطلق عليها علم الظواهر.**"[1]

هكذا، يبدو واضحا أن **الفينومنولوجيا الترنسندنتالية** منحى فلسفي و علمي جديد بحكم دقته و صرامته المنهجية، و كذلك بحكم مغايرته للفلسفات التي سبقته في الزمن. فهي علم فلسفي في لُبّه، تُدرج كل العمليات الحيوية و النفسية في مقاربة شاملة تولي الأولوية للشعور و الوعي في عمليات بناء الظواهر المعيشة، فهي تصف علاقاتها بالعالم الخارجي بما فيها الغير أي الآخر، بحيث نستطيع فهم معنى الظواهر الذاتية دون أن تتعرّض للتشويه و التزييف. هي علم وصفي دقيق بامتياز الذي يتماهى مع فلسفة الحياة التي امتدت و انعكست بصفتها تلك على فلسفات **ماكس شيللر و مارتن هايدغر و كارل ياسبيرس**(1883-1969) **Karl Jaspers** في المانيا و امتدت كذلك إلى كوكبة من الفلاسفة الفرنسيين بدءا من **سارتر و موريس ميرلو-بونتي إلى جون لوك ماريون**، مرورا بالنزعة النفسناوية **Psychologisme** تحت تأثير **فراتز برنتانو**(1838-1917) **Franz Brentano.**

لكن، إذا كان الأمر كذلك، فلماذا اقترن فعل تأسيس التيار الفينومنولوجي باسم الفيلسوف الجيرماني **إدموند هوسرل** دون سواه؟ كان ذلك لسبب دامغ و جسيم، يتمثّل في كون **إدموند**

[1] Edmund Husserl, **Idées directrices pour une phénoménologie**, Traduit de l'Allemand par Paul Ricoeur, Editions Gallimard, 1950, P 3.

هوسرل هو أوّل فيلسوف معاصر الذي أسّس الفينومنولوجيا على الوصف الخالص و الدقيق للظواهر، فأسّسها على أربعة مبادئ و مفترضات الوجود، يمكن تلخيصها بشكل شديد فيما ما يلي:

أ- **مبدأ المبادئ: Le principe des principes ورد عن هوسرل**، في كتابه الذي جاء بعنوان "**الافكار الموجّهة للفينومنولوجيا**" أن مبدأ مبادئها يتمثل في الحدس، و على وجه الدقة في "**كل ما يعطى مع الحدس الاصلي من حيث هو مصدر قانون للمعرفة؛ كل شيء يُقدم لنا "بالحدس" بطريقة أصلية في واقعه المادي، إذا جاز التعبير، يجب أن يُستقبل ببساطة كما يُقدم نفسه.**"[1].

ب- وجود الموجود، وقف على درجة ظهوره، **"Autant d'apparence, autant d'être"**. يوجد الموجود بالقدر الذي يظهر: لا شيء وراء ما يظهر و لا شيء بعده. وجود الظاهرة في ظاهرة الوجود.

ت- الرجوع إلى "**الأشياء ذاتها**"."**Le retour aux choses mêmes"**

ج- نسبة وجود المعطى تعادل **نسبة الاختزال الفينومنولوجي "Autant de réduction autant de donation »**

يبدو واضحا أن الفينومنولوجيا في صورتها الهوسرلية، تتخذ شكل علم الماهيات على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي **موريس ميرلو بونتي**، هي نظرية التجريد لفاعليات الشعور و استنطاقها، هي مقاربة منهجية لاستجلاء الوجود الانساني في سيولته الطبيعية الواقعية المعيشة؛ وهذا البُعد لطبيعة الفينومنولوجيا، هو الذي تشظّى و تمطّى فأمتدّ إلى تأسيس فلسفة انسانية لإنسانية فلسفية بحجم التيار الوجودي الذي سنرجع إليه لاحقا. و فضلا عن ذلك، أُعتبر إدموند هوسرل كمؤسس شرعي للفينومنولوجيا، بالنظر إلى كونه جعل منها علما صارما و دقيقا يغني الباحث عن حقيقة الأشياء عن مؤونة اللجوء إلى تفسيرات خارجة عن دائرة الظواهر الطبيعية الفيزيائية و البيولوجية و النفسية و الاجتماعية و غيرها، التي نقصدها، و ذلك هو الأمر الذي عبّر عنه **جون بول سارتر** حين كتب في مستهل كتابه الأساس الموسوم بـ" **الوجود و العدم**"، ما نصّه:

"**لم يعُد هناك ظاهر للموجود، إذا كنّا نعني بذلك الغلاف السطحي الذي يُغطّي طبيعته الحقيقية. و هذه الطبيعة الحقيقية، بدورها، إذا كان يجب أن تكون حقيقته سرية و خفية، التي لا يمكن للمرء ان يتنبأ بها، أو يُفترض أنها ممتنعة الاهتداء إليه لكونها باطنية، لا وجود لها**

[1] Edmund Husserl, **Idées directrices pour une phénoménologie**, traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Editions Gallimard, 1950, P78.

أيضا. إن ظاهر الموجود الذي ينكشف من خلاله، ليس باطنيا و لا خارجيا. كل خصائص الموجود متساوية وكلها تشير إلى ذات الموجود الشاملة و الكلية."[1]

يشير **جون بول سارتر** من خلال كلامه المذكور اعلاه، إلى ما حقّقته الفلسفة المعاصرة في شكلها الفينومنولوجي، من تقدم عندما تجاوزت مؤونة اشكال معينة من الثنائيات، على نحو ثنائية ظاهر الأشياء و الظواهر و باطنها التي لزمت الفكر الفلسفي على مدى قرون من الزمن، إذ تمّ ردّ حقيقتها إلى سلسلة الخصائص المحايثة لها التي تكشفها بشكل آني و مباشر، فتجعل منها وحدة ظواهرية كلية محدّدة، تكشف عن ذاتها كما هي، و يتعاطاها شعور على شكل القصدية الخلاقة من خلال **"نظرة"** تصنع صورتها صنعا، نظرة التي عبّر عنها بلفظين يونانيين بدلالة **"نويزيس" Noêsis—Noése التي** تعني في لغة أفلاطون الاصطلاحية، عملية تعاطي العقل للكليات المجرّدة، بينما تداولها **هوسرل** بمعنى آخر يفيد ببساطة **"فعل التفكير" L'acte de penser -Minding** و بدلالة **"نويما" Noêma-Noème** التي تعني في اللسان اليوناني موضوع **"النويزيس"** أي موضوع التأمل، الذي استخدمها **هوسرل** بمعنى **"موضوع الشعور المقصود" Un objet intentionnel de la pensée**، ليجعل العلاقة بين المصطلحين أداة زحزح بواسطتها مفهوم القصدية من مجال علم النفس التجريبي، فجعلها دلالة تكشف الوجود في الظاهرة، أي على نحو يُيسّر **"تمظهر الوجود" L'être se phénoménalise** استنادا إلى العلاقة العضوية القائمة بين التفكير و مادته **Relation noético-noématique** ليصبح **وجود الظاهرة في ظاهرة الوجود**، فتسقط العلاقة الطبيعية بين الذات و الموضوع و يتمّ تجاوزها، إذ لم تعُد الصورة المشكّلة عن الظاهرة مجرّد تمثال و نسخة منها او نسخة طبق اصل الشيء مادة الدراسة، بل تكون هي الظاهرة ذاتها و الشيء ذاته الذي تتعاطاه الذات من حيث هو معطى طبيعي لخبرتها و تجربتها، من منطلق أن فعل التفكير ليس مجرّد ربط بين الظواهر و الأشياء و الصور النفسية التي نكوّنها عنها ، إنما فعل التفكير هو إعادة النظر في طريقة تصوّر ماهية الأشياء بحيث يوجّه الشعور نظرة الذات للموضوع. لا مجال للتفسير في الفينومنولوجيا الهوسرلية، كل شيء يكمن في الوصف العلمي الدقيق للظواهر و الأشياء بـ **"العودة إلى الأشياء ذاتها" Le retour aux choses mêmes** و العودة إلى ماهيتها، و ذلك هو ما نستشفه في كلام **هوسرل** ما نصّه:

[1] Jean-Paul Sartre, **L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique**, Editions Gallimard, 1943, P 1.

"كل ما يتمّ تقديمه لنا في الحدس و بطريقة أصلية، يجب أن يتمّ تلقيه ببساطة كما يظهر لنا، ولكن أيضا دون تجاوز الحدود التي يظهر لنا من خلالها."[1]

و ذلك هو الأمر الذي يجعل العلاقة القائمة بين الشعور و العالم المعيش الذي يحيط به في علاقة جديدة يتم بمقتضاها تجاوز ازدواجية الذات و الموضوع ، من منطلق أن العالم، في فينومنولوجيا هوسرل الخالصة، لم يعُد موضوعا قائما هناك، بل أن العالم واقع معيش و ملموس ينكشف من خلال فاعليات الشعور على نحو يتعذر وجود العالم بدون الشعور الذي يُظهره و يكشف عنه، كما يتعذر وجود الشعور في غياب مادة الشعور(العالم البرّاني و الجواني معا)، اعتبارا أن الشعور هو دائما شعور بشيء ما؛ و ذلك ليس بالاعتماد على الفاظ الكلمات، إنما يكون ذلك بالاعتماد على النشاط العملي و الافعال المباشرة التي تكشف عن "حضورها"، ذلك ما نلمسه أيضا في **تصوّر موريس ميرلو- بونتي Maurice, Merleau-Ponty** للفينومنولوجيا الهوسرلية من خلال تعريفه الآتي نصّه:

" إن الفينومنولوجيا دراسة ماهيات...هي أيضا الفلسفة التي تضع الماهيات في الوجود على نحو لا يمكن فهم الانسان و العالم الذي يتضمّنه إلاّ و هما في صورة "مختلقة". هي فلسفة ترانسندنتالية...التي تعتبر أن العالم موجود وجودا سابقا عن الذات التي تدركه...هي فلسفة حب الرفعة التي يرقي بها صاحبها إلى مستوى "العلم الدقيق" الذي يصدر احكاما تقريرية في اطار الزمان و المكان من حيث هما مسرح يحتوي على وجود العالم المعيش. إنها الفلسفة التي تصف خبرتنا للأشياء وصفا دقيقا و مباشرا في سيولة وجودها بغض النظر عن العوامل النفسية و التفسيرات السببية التي قد يقدمها عالم الطبيعيات أو المؤرّخ أو عالم اجتماع التي أدّت إلى وجودها."[2]

المقصود من كلام موريس ميرلو- بونتي هذا، هو ان الفينومنولوجيا دلالة عن صورة وضعية انسانية حيّة، تحمل في ثناياها ممارسة تعبّر عن نمط وجود يظهر على شكل تيار فكري ديناميكي الذي يسبق تشكيل وعي فلسفي كامل بالذات في بُعديها الجواني و البرّاني معا و بما يحيط بها من

[1] Edmund Husserl , **Idées directrices pour une phénoménologie**, Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Editions Gallimard, 1950, P 78.

[2] Maurice Merleau-Ponty, **Phénoménologie de la perception**, Editions Gallimard, 1945 ; p1

الأشياء و الظواهر على حد سواء، على أن يجعلنا ذات التيار نلمس و نستشف وحدتها و معناها الفلسفي في شعور الذات بذاتها ليس إلاّ. و قد سبق أن عرّفها مؤسّسها على النحو الآتي:

" الفينومنولوجيا الخالصة التي نريد اعداد الوصول إليها، من خلال وصف وضعها الاستثنائي بالمقارنة مع العلوم الاخرى، و التي نريد أن نثبت أنها علم الفلسفة الأساس و الجوهري، هو علم جديد اصلا، خصائصه المميّزة تجعله مغايرا للفكر الطبيعي؛ و لذلك لم تزدهر سوى في الوقت الحاضر، و يُطلق على هذا العلم الجديد، علم الظواهر."[1]

2- علاقة الفينومنولوجيا بالعلوم الأخري وبعلم النفس على وجه التحديد:

و الحال تلك، يبقى تعريف **هوسرل** هذا، جامعا غير انه ليس مانعا، على أساس ان كل العلوم هي علوم بالظواهر ألا تدرس العلوم الطبيعية الظواهر البيولوجية و الظواهر الفيزيائية في مختلف أشكالها؟ ألا يدرس التاريخ الظواهر التاريخية؟ ألا يدرس علم الحضارات الظواهر الحضارية؟، و فوق كل هذه الظواهر التي تشكل مادة الدراسة لمختلف العلوم، نستشف في علم النفس، في بُعده الوصفي التجريبي، أكثر العلوم اتصالا بالفينومنولوجيا و أكثرها تداخلا معها و تشابكا بها، من منطلق ان علم النفس يضطلع بدراسة أحوال الانسان الشعورية منها و اللاشعوري، و احواله و فاعلياته النفسية، السوية منها و المرضية على حد سواء، ممّا يجعل الانفصال بين **"الشعور"** الذي يشكّل مادة بحث للفينومنولوجيا و **"الشعور"** من حيث هو موضوع للدراسات النفسية ناكدا و صعب التحديد، حتي لا نقول شيئا آخر؛ و ذلك هو الأمر الذي أثار في ذهن بعض المفكرين شيئا من اللبس و اللإتباس و التشويش في إقامة الحدود الإبيستمولوجية بين العلمين- تارة عن قصد، و تارة أخرى عن غير قصد- لاسيما في ذهن علماء النفس التجريبي الذين اعتبروا الوصف الفينومنولوجي لحالات الشعور و فاعلياته معطى معرفي و قاعدة مادية ضروري يُوظّف في استنطاق احوال الذات في سيولة مواجهتها للظروف الواقعية المعيشة تحرّيا من خلاله المعنى أو المعاني التي يمكن أن تتخذها تلك الحالات النفسية الوجدانية الجوانية التي يعيشها الفرد الانساني في اطار علاقته مع غيره. و الحال تلك، تغدو الفينومنولوجيا مجرّد فرع من فروع الدراسات النفسية، على

[1] Edmund Husserl**, Idées directrices pour une phénoménologie**, traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Editions Gallimard, 1950, p 3.

غرار اعتبارهم المنطق هو الآخر، ضربا من ضروب النشاط النفسي مادام المنطق علم قوانين الفكر السليم الذي يميّز بين الأحكام الصحيحة و الأحكام الفاسدة؛ و لمّا كان علم النفس هو علم الفكر الصحيح و الفكر الفاسد على السواء، فبالتالي لا يمكن أن يخرج المنطق عن دائرة المباحث النفسية. و لاستجلاء حقيقة العلاقة القائمة بين الفينومنولوجيا و العلوم الأخرى، و بالخصوص علاقتها مع علم النفس التجريبي، سعى **هوسرل** إلى اثبات الحد الفاصل بين الفينومنولوجيا و مختلف العلوم و على وجه التحديد، بينها و علم النفس التجريبي إذ كتب بهذا الصدد ما نصّه:

" إن الفينومنولوجيا الخالصة التي نريد الاهتداء إليها- و اعني بها تلك التي ظهرت لأوّل مرة في الدراسات المنطقية و التي اكتشفت ثرائها و عمقها تدريجيا خلال العمل الذي تابعته في العشرية الماضية- ليست علم النفس، و ذلك ليس بالنظر إلى حدود مجال بحثها الفاصلة و لا بالنظر إلى لغتها الاصطلاحية فحسب، إنما فضلا عن ذلك فهي تختلف عنه، على وجه الدقة، بالنظر إلى خصوصية مبادئها المؤسسة التي تجعلها غير قابلة لأن تُرد إلى علم النفس على الرغم من تقاطعهما في أكثر من جهة، و جهة أخري، من استفادتها من معطياته المعرفية".[1]

و على الرغم من الصلة الوثيقة التي تربط بين الفينومنولوجيا و علم النفس التجريبي، فإن الفرق بينهما حاسم أيضا، من منظور هوسرل، فلو كان أمر رد الفينومنولوجيا إلى علم النفس ممكنا، بناء على صلة الوصل بينهما، لكان من الممكن أيضا أن نردّ الهندسة إلى العلوم الطبيعية نظرا إلى طبيعة الصلة القائمة بين الهندسة و العلوم الطبيعية؛ علما أن الهندسة مبحث من المباحث الرياضية المجرّدة التي لا تمت بالصلة إلى الواقع في شيء . الفينومنولوجيا لعلم النفس التجريبي هي ما الهندسة للعلوم الطبيعية يقول هوسرل. غير أن هذا المثال الذي أدلى به هوسرل ليقيم بواسطته حدا فاصلا بين العلمين، لا يتخذ بعد، في تصوّره، طابعا جذريا إذ كتب بهذا الصدد ما نصّه:

" الفرق، أكثر جذرية ممّا هو عليه في هذا المثال. إن واقع الظواهر الذي يفيد أنها تتعامل مع "الشعور" من خلال فهم جميع النماط التي تمّت تجريبتها و أفعالها و ارتبطاتها، لا تغيّر أي شيء. الحقيقة هي ان إذا كانت الصعوبة جسيمة وبليغة لاحتواء ماهية الفينومنولوجيا، لفهم الطريقة الأصلية التي تثير بمقتضاها المشكلات، و كذلك ارتباطاتها بالعلوم الأحرى(لاسيما مع

[1] Edmund Husserl, **Ibid**, P 5.

علم النفس)، فمن قبل كل هذا، لأنه يتطلّب التخلي عن المواقف الطبيعية المرتبطة بتجربتنا و فكرنا، و التحلّي بالموقف الفينومنولوجي، و باختصار شديد، تغيير جذري في الموقف."[1]

المقصود من هذا القول هو أن الفينومنولوجيا الخالصة او الترنسندنتالية ترتبط بكل الظواهر التي أشرنا إليها سابقا، و على وجه الدقة و التحديد، الظواهر النفسية، لكن مع ذلك، من الضروري أن نلفت الانتباه إلى أن الظواهر التي تتعاطاها العلوم الأخرى، بما فيها الظواهر النفسية، لا تدخل حضيرة الفينومنولوجيا إلاّ بعد تعديلها تبعا لمواقف مغايرة تماما للمواقف الطبيعية، و لا تتخذ معانيها بُعدا فينومنولوجيا إلاّ بعد **" تكييفها"**؛ على أن يكون فهم ذات التعديلات و ادراكها في بُعدها **" المُكيّف"**، وسيلة الارتقاء بها إلى مستوى الوعي العلمي بحثا عن اليقين في جوهره و بخصائصه و بخصائص الموقف الطبيعي، علما ان هذه الخطوة الأولى ليست بالأمر الهيّن.

و بالإضافة إلى طابع الموقف الفينومنولوجي المميّز، بالمقارنة مع ما أسماه هوسرل بـ"الموقف الطبيعي" الذي يلازم مختلف العلوم، بما فيها علم النفس، في مقارباتها المنهجية، تتميّز الفينومنولوجيا عن علم النفس، من منظور إدموند هوسرل، بما يلي من الخصائص:

"أ- علم النفس هو علم يهتم بدراسة الوقائع و يتعامل مع 'مادة واقعية ملموسة' (matters of fact) بالمعنى الذي قصده هيوم.

ب- هو علم يتوخّى بلوغ الاحداث الطبيعية الواقعية. إن الظواهر التي يتعاطاها علم النفس، من حيث هو فينومنولوجيا 'نفسية'، واقعية و ملموسة، و بصفتها تلك، و حالما يكون لها وجود فعلي معيّن، تندرج في عالم الزمكان(الزمان و المكان)؛ و على العكس من ذلك، فإن الفينومنولوجيا الخالصة أو الترنسندنتالية هي علم لا يُبنى على الأحداث المادية الواقعية و الملموسة، إنما يُبنى على اساس ماهية تلك الوقائع المادية، و السبب في ذلك راجع إلى أنه لا يتوخّى امتلاك معرفة ذات الأحداث و الوقائع بل يصبو إلى إدراك و معرفة ماهيتها؛ و ان الاختزال المناسب الذي ينقلنا من الظاهرة النفسية إلى ماهيتها الخالصة أو- إذا أخذ المرء وجهة نظر الفكر- من كلية الواقع أي من كلية 'امبيريقية' إلى كلية ماهوية صورية. الفينومنولوجيا علم الماهيات، هو علم صوري."[2]

[1] Edmund Husserl, **Ibid**, P5,6.
[2] Edmund Husserl**, Ibid**, Pp 6,7.

هكذا يتجلى الفارق بين الفينومنولوجيا و العلوم الاخرى و بينها و علم النفس على الرغم من صلة الوصل التي تجمع العلمين على وجه التحديد.

3- الفينومنولوجيا الخالصة، فلسفة و منهج معا.

سعى **هوسرل** سعيا حثيثا من خلال جملة من مؤلفاته إلى الكشف عن المسالك المنهجية التي من شأنها أن تجعلنا نعثر عن كيفية بناء صرح المعرفة بشكل جديد، و هو في ذلك، حذا حذو روني ديكارت و إن كان مطلقهما مختلفا في الجوهر لكنهما يتقاطعان في القصد و المرمى، على اساس ان كلاهما اراد تأسيس المعرفة على معول متين و رصين بحيث لا يعبره ادنى شك. و الحال تلك، إذا بنا روني ديكارت منجه على الشك الأنطولوجي، فإن إدموند هوسرل قد حدّد الفينومنولوجيا كمنهج، في ثلاث مراحل أساسية للاهتداء إلى معرفة حقيقة الأشياء كما هي. و يمكن تحديد المراحل الثلاث على النحو الآتي:

1.3- مرحلة الإيبوخي époché, épokhé أو التعليق:

و لعل أحسن ما يمكن ان نستهلّ به هذه المرحلة لضبط معناها و أهميتها في البحث و التنقيب، يتمثل في الطريقة التي قدّم بها هوسرل نفسه معنى و اهمية التعليق إذ كتب بهذا الصدد ما نصّه:

" إن التعليق أو الإيبوخي الفينومنولوجي، الذي اردناه بديلا للمحاولة الديكارتية المشخّصة في الشك الانطولوجي(الشك المنهجي)، نقدّمه بالمعنى الجديد الذي نقصده تحرّيا على وجه التحديد الكشف عن مجال علمي جديد نصبو إلى الاهتداء إليه باقتفائنا اثر منهجية نضع بمقتضاها بين قوسين الأطروحة العامة التي تتبنّى ماهية الموقف الطبيعي بغية نضعها خارج اللعبة.....أنا لا أنكر هذا العالم على نحو السفسطائيين؛ و لا أشك في وجوده كما فعل الشُكاك، إنما أُوظّف التعليق أو الإيبوخي الفينومنولوجي و استعمله حتى يمنعني تمام المنع من أن أصدر أيّ حكم يتعلّق بالوجود الزماني المكاني. و بالتالي، فإن جميع العلوم التي تتعلّق بهذا العالم الطبيعي.....أضعها خارج الدائرة، و لا اعتمد اطلاقا و بأيّ شكل من الاشكال على الاحكام و القضايا التي تنبثق عنها حتى لو اتسمت ببداهة ناصعة."[1]

و لإدراك دور هذه المرحلة (التعليق أو الإيبوخي) في الفينمنولوجيا الخالصة، و من ثم فهم أهمية ما أسماه هوسرل كذلك " **الاختزال الفينومنولوجي**"، يجب أن نستحضر في أذهاننا مشروعه الفلسفي

[1] Edmund Husserl, **Ibid**, Pp101,103.

و العلمي المتمثّل في إرادته في بناء صرح الفلسفة على شكل علم دقيق صارم يُتخذ هو بذاته كأساس للعلم في حد ذاته، و بالتعبير آخر، على الفلسفة أن تكشف و تبيّن الأسس التي تبرّر وجودها على نحو يجعل كل احكامها مؤسّسة بشكل لا تعبرها وساوس الشك للتجاوز مفترضات الوجود غير المبرّرة مسبقا. و إذا انطلقنا، لكي نحقق هذا الغرض، من مبدأ وجوب عدم التسليم بأيّ حكم و أيّة قضية مسبقا دون برهان، فإن ذلك لا يعني أن سوى شيئا واحدا و هو المساءلة الدائمة عن حقيقة معرفتنا، و بالتالي رفض ما أسماه إدموند هوسرل "**الموقف الطبيعي**"، من حيث أن هذا الموقف من منظوره، موقف ساذج باعتباره لا يثير مسألة " **امكانات**" المعرفة. و بعبارة أخرى قصد بناء المعرفة بدون اللجوء إلى الفرضيات، و ذلك يعادل في المعنى بناء صرح العلم على البداهة المطلقة المغايرة للبداهة الديكارتية، أي بالمعنى الذي يجعل ما هو بديهي مؤسّس و مبرّر بحجج دامغة لا يتسلل إليها و لو بريق من الشك. يتعيّن الموقف الفلسفي الفينومنولوجي، من منظور هوسرل، في مقابل الموقف الطبيعي، في " تقصّي الوضوح" و في " تقصّي الصدق" بناء على ما عبّر عنه روني ديكارت بـ "نقطة ارخميدس". و على هذا الأساس، يمكن اعتبار "التعليق" كخطوة أولى أو كمرحلة أولى من الموقف الفينومنولوجي، اعتبارا أنها مطلب ضروري مناهض لكل مفترض الوجود غير المبرّر و مضاد لكل فرضية، مصادرة و مسلمة. وبالتعبير آخر، يتخذ التعليق شكلا منافيا للموقف الطبيعي، على أساس أنه تعبير عن فاعلية ضرورية تستديم المساءلة في حقيقة علمنا بالواقع، الإيبوخي الفينومنولوجي يتوخّى وضع معتقداتنا السابقة خارج عن فاعلية الشعور الآنية التي تتناول حقيقة احكامنا في حد ذاتها. و من موقف الشعور النقدي الترنسندنتالي هذا، تنبثق معرفة بديهية و تتبلور، و ذلك يتطلّب، بطبيعة الحال، وضع العالم بين قوسين و سائر المعارف التي تمّ التسليم بها سابقا بما فيها المعارف العلمية.

هذا، يجدر بنا أن نلفت الانتباه إلى الاختلافات الجسيمة القائمة بين شك ديكارت المنهجي و فكرة الإيبوخي الفينومنولوجي؛ اختلافات التي يمكن تحديدها فيما يلي:

أ- إن شك ديكارت المنهجي هو شك ظرفي استثنائي و مؤقت لكونه أداتي مرتبط عضويا بالفترة التي سبقت عثوره على حقيقته الأولى، أعني بها " **الكوجيطو**" و يقف عندها. بينما التعليق أو الإيبوخي الفينومنولوجي ثابت الوجود، متصل و متواصل على نحو دائم دوام الذات الشاعرة، لا ينقطع، على اساس أن ما ينكشف بواسطة التعليق هو حقيقة التعليق نفسه.

ب- إذا كان الشك المنهجي يفترض نكران وجود العالم الخارجي و جحوده بشكل مؤقت ريثما ينتهي به الأمر إلى العثور على الحقيقة، فإن التعليق الفينومنولوجي يعترف بوجود العالم الخارجي بحكم أنه موجود وجودا موضوعيا، إنما نُعلّق أحكامنا في حقه تحرّيا احلال علم دقيق محل معرفة موروثة قائمة على أساس يُفترض صدقه.

ت- إذا كان الكوجيطو يُسقط ذاته من دائرة الشك ما دام هو معول اعادة تأسيس المعرفة، فإن التعليق يُدرج الذات في فعل التعليق بحكم أنها الهيئة المشرفة عليه.

ج- للشك الديكارتي ملابسات خارجية و عوامل موضوعية مستمدة من الأوهام السابقة و الاخطاء التقديرية التي وقع فيها العلماء السابقون فضلا عن القضايا الخلافية التي

تطعن بشكل طبيعي و منطقي في حقيقتها....إلخ؛ بينما لا توجد دواعي خارجية تستلزم ضرورة اللجوء إلى الإيبوخي الفينومنولوجي الذي يبقى فعل حر لا يستند إلاّ لأمر تفرضه الذات على ذاتها.

هكذا، يكون التعليق دلالة على مسلك جديد و خاص من مسالك التي نحتذي بها في تحرّي المعرفة العلمية الدقيقة، فنضع احكامنا السابقة و المسبقة "بين قوسين" قصد الرجوع إلى "الأشياء ذاتها" ممّا يجعلنا نهتدي إلى معرفة أوّلية مطلقة البداهة نستند إليها في سعينا النقدي في درب المعرفة. و الحال تلك، يبدو واضحا أن التعليق هو بمثابة العملية الأولى المعبّرة عن الموقف الفينومنولوجي الترنسندنتالي، من جهة، و هو أيضا دلالة على أثر فكرة شك روني ديكارت المنهجي أو الأنطولوجي في مشروع هوسرل الفلسفي، لكن على هذا المستوى أيضا من الضروري الإشارة إلى أن الإيبوخي الفينومنولوجي مغاير تماما للمنهج الديكارتي. هو قطيعة إبيستيمولوجية مع ذهنية المواقف الطبيعية. و الملفت للانتباه أيضا هو أن مرحلة الإيبوخي الفينومنولوجي غير كافية لاقامة معرفة علمية بالأشياء و الظواهر كما هي، بل هي مجرّد مرحلة التي تستدعي و تستلزم ضرورة الانتقال إلى مرحلة أخرى المتمثلة في مرحلة "**الاختزال الفينومنولوجي**" الترنسندنتالي.

2.3-الإختزال الفينومنولوجي الترنسندنتالي.

كان فرنز برنتانو Franz Brentano، من منظور **هوسرل**، أوّل من أثار قضية القصدية و جعلها مركز اهتمام القائمين على المسائل النفسية و الفلسفية حين نصّبها معيار التمييز بين الوقائع الفيزيائية و الوقائع النفسية، اعتبارا أن كل حدث نفسي، في اعتقاده، كاشف بالضرورة عن قصد او مقصود أو تلازمه قصدية، بمعنى أن كل حدث نفسي يتضمّن في ثناياه شيئا ما يتخذ صفة مادته،

و لو كانت لمادته تلك عدة أشكال مختلفة على نحو معتقد، حكم، إدراك، شعور، رغبة، عاطف من عواطف....الخ.

هكذا، لقد أبان **هوسرل** و أظهر فضل **برنتانو** الجسيم في اصلاح صرح علم النفس عندما ميّز بشكل واضح خصائص ما هو نفسي في مقابل خصائص ما هو فيزيائي، بيولوجي و فيزيولوجي، و أثبت على اثر ذلك أن القصدية هي احدى الخصائص النفسية، و على وجه التحديد، يتعيّن فضله، من وجهة نظر هوسرل، في كونه جعل من "**مواقف الشعور المعيشة**" **Les situations vécues de la conscience** تنفرد باهتمام علم "**الظواهر النفسية**". لكن اعجاب هوسرل بإنجاز برنتانو يقف عند هذا الحد، إذ أن مواقف الثاني بقيت تقليدية في جوهرها في اعتقاد الاوّل، لكونه لم يتجاوز الازدواجيات التي لزمت الفكر الكلاسيكي على نحو الإدراك الباطني و الإدراك الخارجي. إن القصدية مع هوسرل تتحوّل إلى " **واقع معيش**" من حيث هو "**واقعة نفسية**" ؛ فهي نظرة موجّهة نحو شيء ما، و لكنها أيضا معطى للإدراك. لقد ورد عن هوسرل، من خلال كتابه الموسوم بـ"التأملات الديكارتية" التعريف الآتي للقصدية: " **هي الفاعلية التي تميط اللثام عن الامكانات التي تنطوي عليها احداث الشعور، فتشرح من خلال كشف حدسي الانماط الأخرى من المظهر المقصود.**".

هذا، لفهم هذه الخطوة من المنهج الفينومنولوجي بشكل أفضل و أوضح، يتعيّن علينا أن نستحضر في أذهاننا تمييزالذي أقامه هوسرل بين جانبين من الترنسندنتالي: يشير الأوّل إلى الطريقة الطبيعية في التفكير التي نميّز بمقتضاها بين باطنية العالم و ظاهريته بحيث يتم التمييز الصريح بين المعرفة و مادتها أي موضوعها، و ذلك هو الامر الذي يؤدّي إلى موقفين محتملين: الأوّل هو اللامبالاة تجاه ما هو ترنسندنتالي؛ و الثاني يتمثل في الايمان بما هو ترنسندنتالي. و لكن في كلتا الحالتين يتعذر الاهتداء إلى معرفة الشياء و الظواهر كما هي في حد ذاتها. و الحال تلك، جعل هوسرل من امكانية تحقيق هذا النوع من المعرفة، أي معرفة الأشياء ذاتها، هدفه الاساس. و في هذا الاتجاه، ظهر له من الضروري تبنّي الموقف الترنسندنتالي لإلغاء و اسقاط من الاعتبار التعارض القائم بين الجواني و البرّاني اي بين الباطن و الظاهر. و على هذا الأساس، بات لزاما عدم النظر إلى الذات على أنها "منصّبة" في العالم و تحويل نظرها إلى نفسها حتى لا يُعتبر العالم خارج عن بُعد الشعور الباطني، ولكن النظر إليه كما يبدو أي كظاهرة خالصة حتى يسقط التعارض بين الشعور و العالم في الموقف الفينومنولوجي الخالص، فيشكلان معا موقفا واحدا و ظاهرة واحدة: هو ما اسماه هوسرل

بـ"**الشعور بالعالم" La conscience du monde.** و على أساس هذا الاعتبار، لم يعُد العالم ترنسندنتالي بالمعنى الأوّل أي بمعنى انه ذلك الخارجي الذي لا يمكن الاهتداء إليه، بل يتخذ العالم الترنسندنتالي صفة تجعل وجوده كما هو، هو وجوده كما يظهر و كما يبدو للمدرك. وبعبارة أخرى، يتخذ العالم شكل الظاهرة الخالصة ممّا يجعله "**وحدة ذات معنى مقصود" Une unité de sens intentionnel ou noème**، و يجعل أيضا ذات الشعور يكف عن كونه باطني صارم يقتصر على نفسه و مغلقا عليها، بل يجعله يتسع، فينفتح على العالم كما يبدو و يظهر. و في الواقع، في مثل هذه العملية، يكشف التأمل، في شكل الاستبطان، الشعور في حد ذاته، على انه ظاهرة خالصة، و بصفته تلك، يكون محايثا للعالم و معطى معه. التعليق الذي يجعلني أكوّن نظرة خالصة عن ذاتي و عن العالم، طالما حكمي معلّق، يغدو من خلاله الشعور و العالم بالنسبة لي، ظواهر خالصة، فيشكلان **وحدة مقصودة Unité intentionnelle** : ادرك نفسي من خلال ادراكي للعالم الخارجي.

و حالما اعتمدنا هذه الحقيقة، يمكن عندئذ ان تتطور الفينومنولوجيا فتتخذ بُعدا ترنسندنتاليا.

و بالفعل، في الاختزال الفينومنولوجي أو الاختزال الترنسندنتالي، لم يعُد النظر مركزا على موضوع الدراسة من الاشياء و الظواهر، إنما تركيزه يختصّ به الفعل الذي يجعل بلوغ الاشياء و الظواهر أمرا ممكنا: لم يبق التقابل و التعارض قائما بين الشعور و العالم، بل يندرجان في مجال واحد و وحيد، هو المجال الذي يمكن الدلالة عليه بـ"**الترنسندنتالي المحايث**" أو هو "**محايثة ترنسندنتالية**" **Transcendance immanente** الذي تمّ تشكيله فجُعل ممكنا من خلال "العودة الانعكاسية إلى الذاتت". و الأكثر من ذلك، و المعرفة مستساغة على هذا النحو، تصبح المعرفة الفينومنولوجية، معرفة الماهية.

و من هذا المنطلق، تُدرك معرفة الماهية و تُفهم على أنها على أنها " النظرة الخالصة للظواهر الخالصة" أي إدراك ما أسماه هوسرل " **وحدة القصد"Une unité intentionnelle** من حيث هي استيعاب الحواس الواقعية لموضوعاتها، و هي محدّدة على هذا النحو، يصبح أمر الانتقال إلى مرحلة بناء المعرفة، ممكنا.

3.3- مرحلة بناء صرح المعرفة.

هذا، في مقدورنا القول أن بناء صرح المعرفة يعني لُبّان العودة إلى العالم، و لكنها عودة تحافظ على مكاسب القصدية أو الاختزال الفينومنولوجي، و بالتالي تغدو ذات العودة إلى العالم عودة في ثوب جديد و بنظرة جديدة.

في الواقع، إن مرحلة بناء صرح المعرفة تتمثل في ديمومة نظير جانب الاختزال الفينومنولوجي المؤدية إلى الموقف الترنسندنتالي. و يتعلق الأمر، بعد إدراج الأنا في العالم، بإعادته إلى العالم ليعود إليه مرة أخرى مجرّدا من كل حكم مسبق و من كل مفترض الوجود، و هي، بشكل من الأشكال، تدل على تحقيق تطبيق الموقف الفينومنولوجي الترنسندنتالي على الموقف الطبيعي: و الحال تلك، نستشف نوعا من التواطؤ و التكامل بين الموقفين، بدون أن يعبّر ذلك عن احتواء أحدهما على الآخر أو ينصهر احدهما في الآخر.

الخلاصة

و في النهاية، حرّي بنا أن نذكّر بان المنهج الفينومنولوجي يتعيّن في المراحل الآتية:

1-مرحلة التعليق: تكشف عن فعل الإنسحاب المؤقت من العالم و تعليق كل الأحكام المسبقة و سائر مفترضات الوجود، الذي يُيسّر عملية ملاحظة العالم و ظواهره بشكل موضوعي.

2- مرحلة الاختزال الفينومنولوجي: و هي المرحلة التي تمكّننا من الانتقال من مرحلة المعطيات الحسية كما تبدو غلى مرحلة ادراك معانيها كظاهرة.

3- مرحلة بناء صرح المعرفة: التي تدل على مرحلة اعادة اكتشاف العالم باعتباره أُفقا للمعنى و باعتباره أيضا وحدة معاني التي أُكوّنها في نفسي و لذاتي المنظور إليها كشعور مفتوح على العالم.

سابعا-البُعد الأنطولوجي في الفلسفة الماركسية

الأنطولوجيا من منظور لوكاش

بين الكاتب و القاريء موضوع مكتوب، فعل القراءة يجعل استحضار الموضوع في ذهن القارئ عملية استعادة و ليست عملية إعادة- تلك هي العلاقة التي عبّر عنها الأستاذ طيّب تيزيني(1934-2019) ب"جدلية التناص"- و بين الاعادة و الاستعادة فارق كيفي يجعل الموضوع المستحضر بناء نظريا جديدا بحكم فعل "التأويل"؛ و تلك هي الحقيقة التي يتيسر استشعارها عندما نلجأ، لسبب أو لآخر، إلى شُرّاح الفلسفات الكبرى، على الأقل عندما نلجأ الى الشُراح من الدرجة الأولى، ممّا يؤدي بكل مفكّر أصيل إلى ان يتحوّل بالضرورة إلى "ورشة عمل نظرية" يستخرج منها كل"مدرك"(بكسر الراء) ما أدركه منها. و على هذا الأساس، ذاع صيت فكر ماركس و تشظّى و تمطّى، على الأقل، إلى أربعة تيارات التي اخذت صفة مصفوفات قراءة، Matrice de lecture– Reading matrix، نلخّصها فيما يلي:

أولا- البُعد الأنطولوجي لفلسفة كارل ماركس: جورج لوكاتش نموذجا.

1- تحديد مجال أنطولوجيا لوكاش:

إذا كان الحديث في قضايا الفلسفة على العموم، بحكم طبيعتها، يتطلب الدقة في توظيف اللغة الإصطلاحية، فإن الأمر ذاته أكثر إلحاحا و ضرورة حالما ينصب الحديث على الأنطولوجيا، ذلك لما يحمله المصطلح من معاني و دلالات مختلفة، و لو تصور الكثير من الفلاسفة أن "الوجود" غير قابل للتعيين من منطلق أنه أكثر المقولات إتسعا و بالتالي لسنا في حاجة إلى تحديده لأنه بصفته تلك، يغدو غير قابل للتعيين في الأساس؛ ذلك هو الأمر الذي كتب فيه **" مارتن هادغر" Martin Heidegger**(1889-1976) ما نصّه:

" عندما نقول أن الوجود هو من أكثر التصورات كلية، فلا يجب أن يُفهم من ذلك أنه أكثرهم وضوحا و بالتالي لا يتطلّب المزيد من التوضيح و التحقيق، بل على العكس من ذلك، يُعد من أكثر

المفاهيم غموضا... و كونه غير قابل للتعريف لا يستلزم عدم المساءلة فيه، و من ثم يتعيّن العزوف عن بحث معناه الحقيقي، بل ذلك يقتضي بالتحديد إلزامية بحث أمره."[1]

و بالفعل، يبقى مصطلح الأنطولوجيا، في شكله المطلق، من التصورات التي يتعيّن التدقيق فيه أكثر من غيره لما يحمل من إمكانات البحث النظري و ما يفرض من المساءلات على نحو هل يمكن إعتبار الأنطولوجيا علما مستقلا قائما بذاته؟ هل هو مجرّد فرع من المباحث الفلسفية؟ أو ألا يمكن إعتباره مماثلا للفلسفة في كليتها؟ فضلا عما يفترض من آفاق تأويلية متباينة لدى الفلاسفة من طراز "**مارتن هايدغر" Martin Heidegger** و **"نيكولاي هارتمان" Nicholai Hartmann** و "**جورج لوكاش**".

إذا كان ضبط تصور الأنطولوجيا على النحو الآتي:

"الأنطولوجيا علم الوجود في ذاته في مقابل الأنثروبولوجيا التي هي علم الإنسان... هو العلم الذي ينصبّ على تحليل الضوء الذي يُلقى على كل الأشياء بما فيها العقل الإنساني بذاته، فيجعلها تدخل حيز الوجود؛ و بصفته تلك، يختلف علم الوجود عن الأخلاق على أساس أن هذا الأخير يهتم بما "يجب أن يكون" و بالتالي يغدو نظرية العمل و ليس نظرية الوجود."[2]

غير كاف، من حيث أنه يتضمن تداخلا و تشابكا بين الوجود و الموجود و بين ظاهرة الموجود و ظاهرة الوجود، فإن الكلام التالي:

"...و هكذا، تكون الأنطولوجيا وصفا لظاهرة الوجود، كما ينكشف لنا بشكل مباشر و دون وسيط... و على هذا الأساس تصور هايدغر "الواقع الإنساني" على أنه دلالة تنم عن أنطولوجيا واقعية ما دام في وسع الإنسان أن يتجاوز بإستمرار الظواهر بقصد العثور على وجودها."[3]

و التعريف الذي يليه:

" يتميّز وجود الموجود بكونه لا ينكشف بذاته للوعي، ذلك لأننا لا نستطيع أن نفصل بين الموجود و وجوده، من منطلق أن الوجود جوهر يؤسّس الموجود و يلازمه على الدوام و بإستمرار... و مع ذلك قد يمتد الوعي إلى الموجود فيتجاوزه ليس في إتجاه الوجود و إنما في إتجاه معنى الوجود. و على هذا الإساس، يغدو في وسعنا تحديد الوجود في مجال الأنطولوجيا الواقعية ما دام من

---

[1] -Martin Heidegger, **Etre et Temps**, traduction de Emmanuel Martineau; Edition Numérique, Paris, 1985, p 26.

[2] -Didier Julia, **Dictionnaire de la philosophie, matière Ontologie**, Librairie Larousse, Paris, 1964, p211,212.

[3] -Jean Paul Sartre, **l'Etre et le Néant, essai d'ontologie phénomènologique**, Editions Gallimard, Paris, 1943, p 14,15.

صفات الوجود الأساسية صفته التي تؤهله إلى الأنتقال من المحسوس إلى الأنطولوجي. و على هذا الشكل، يغدو معنى الوجود ساري المفعول في وجود كل الظواهر بما فيها وجود الوجود بالذات. ظاهرة الوجود ليست هي الوجود لكنها تدل عليه و تطلبه بإلحاح."[1]

و التحديدات السابقة لكل من "**هايدغر" Heidegger** و "**سارتر Sartre**" للانطولوجيا، تبقى بدورها غير مناسبة أيضا لإستخدامها كأدوات التي بمقتضاها يمكن أن نُعيد بناء صرح فلسفة "**ماركس**" التي تبقى ثورية في لُبها، نظرا إلى طبيعة الأنطولوجيا المجرّدة و المتعالية عن الواقع المحسوس، من جهة، و نظرا، من جهة أخرى، إلى أنها- في صورتها الهايدغرية- مجرّد علم المقولات (La Science des catégories) ، و بصفتها تلك، ليست بيانا ثوريا الذي بمقدوره أن يستميل إنتباه الماركسيين، و لو كانوا على شكل "**كارل كورش**"**Karl Korsch** و "**جورج لوكاش**"، من منطلق أن أعلام الأنطولوجيا لا يسعون في تغيير العالم، بل حصروا هدفهم في الإبقاء على ما هو عليه للتحليل من أجل الإهتداء إلى حقيقة "وجوده" (هذا على الأقل ما يُعلنون)، في حين أن أغلبية أعلام الماركسية معتصمون باطروحة "**ماركس**" الحادية عشرة عن "**فيورباخ**" القاضية بوجوب تغيير العالم و عدم الإكتفاء بتأويله بطرق مختلفة. و في هذه النقطة تحديدا، أختلف "**يورغن هابرماس**" **Jurgen Habermas**(...1929) مع "**جورج لوكاش**"، كما عاتب أعلام مدرسة بيدابيست Ecole de Budapest أستاذهم فيها، و أخصّ بالذكر "**هيلر آنياس**" (...1929) **Agnés Heller** و "**فيهي فيرانك**" **Fehé Férenc** (...1930). وعلى هذا الأساس، كان "**جورج لوكاش**" يستنكف متشامخا من الأنطولوجيا الكلاسيكية و لاسيما في الصورة التي قدّمها "**مارتن هايدغر**"، و لم يشرع في الإهتمام بها إلاّ بعد ما أطلع على أنطولوجية "**هارتمان**" **Hartmann** "النقدية" الذي آخذ على أنطولوجية "**هايدغر**" ومن حذا حذوه، طابعها الوثوقي الدوغماتي و صفتها "التركيبية"، من منطلق أنه كان يُخضع الواقع الملموس إلى المبادئ القبلية و الكلية الموحّدة المنقطعة الصلة بالتجربة الإنسانية الحيّة، و كأن الخبرة الإنسانية في سيولتها الواقعية هي الي تعكس المبادئ المنطقية الغائية و ليس العكس. و بالفعل، وقف "**هارتمان**" موقفا نقديا صريحا من النزعة المنطقوية (Le Logicisme) معتبرا المنطق صورة ذهنية شاملة لمبادئ متداعية تعكس إنسجام الواقع الذي يحدّد طبيعة

[1] -Jean Paul Sartre, **Ibid**, p29,30.

الأدوات المعرفية و الأنساق المنطقية إلى حد كبير؛ مما أدى بأحد المشاهير المهتمين بالفلسفة اللوكاشية إلى أن يقول ما يلي نصّه:

"من الشرعي تماما أن نتساءل عن إمكانية ميل لوكاش إلى التفكير في الأنطولوجيا من حيث هو علم الوجود الفلسفي بما يفترض من المقولات، لو لم يعثر على ما كتب هارتمان بهذا الصدد."[1]

و بالفعل، أنصبّ إهتمام **" لوكاش"** على أنطولوجيا **"نيكولاي هارتمان"** بعد أن شعر بضرورة إعادة بناء الفلسفة الماركسية على أساس مغاير لما هو متداول لدى الماركسيين الأرثودوكسيين، من منطلق ضرورة مواجهة سلسلة من المعضلات الجديدة المفروضة عليه فرضا من قبل خصومه الأصدقاء و خصومه الأعداء على حد سواء؛ فأضحى أمر العودة إلى تراث **"ماركس"** الفلسفي لإعادة صياغته النظرية بشكل كلي، أمرا لا مفر منه قصد الرّد على الخصوم الأعداء و الخصوم الأصدقاء معا، لتصحيح "تجاهل" الأعداء لفلسفة أصيلة أثّرت تأثيرا واضحا في ملامح الفلسفة المعاصرة إلى درجة لا يمكن أن ينكره إلاّ "ناكر"، ليقول بهذا الصدد **"كارل كورش"** ما يلي نصّه:

" تمثل الماركسية بالنسبة لأساتذة الفلسفة، في أحسن الأحوال، مبحثا بسيطا مهملا في تاريخ الفكر الفلسفي، إذ دُوّنها كونو فيشر (Kuno Fischer) في مؤلفه الضخم بحجم تسعة (09) مجلدات الموسوم "تاريخ الفلسفة الحديثة"، في بعض أسطر بعنوان " إنفجار المدرسة الهيغلية"."[2]

و بالمثل، الرّد على الخصوم الأصدقاء الذين حوّلوا فلسفة **"ماركس"** من فلسفة إنسانية موجّهة للإنسانية الفلسفية، إلى فكر صنمي متحجّر حوّل إنسانه ذاتا و موضوعا إلى شيئ مادي بلا روح، فقال فيهم **"كارل كورش"** مايلي:

"لم يُعر الماركسيون بدورهم أيّ إهتمام للبُعد الفلسفي الذي يلازم طبيعيا نظريتهم، و إن كان ذلك، لأسباب غير الأسباب التي دفعت غيرهم إلى نفس السلوك حيال فلسفة ماركس، ذلك على الرغم مما أظهر ماركس و أنغلز من الإعتزاز على إثر وضعهما تحت تصرف حركة العمال الألمانية "نظرية الإشتراكية العلمية" من حيث هي "سليلة الفلسفة الألمانية الكلاسيكية".[3]

---

[1] -Nicolas Tertulian, **Nicolai Hartmann et Georg Lukacs. Une alliance féconde**, Archives de Philosophie, 2003/3, volume 66, p 671.

[2] -Karl Korsch, **Marxisme et Philosophie**, traduit de l'allemand par Claude Orsoni, présenté par Kostas Axelos, Editions de minuit, Paris, 1964, p 65.

[3] - Karl Korsch, **Ibid**, p 66.

لقد أكتشف **"لوكاش"** في أنطولوجيا "**هارتمان**" "النقدية " نقاط إرتكاز حقيقية صالحة كقاعدة لبناء انطولوجيا جديدة لإصلاح ما أفسدته ممارسات الفكر الستاليني الدوغماتي، إذ كتب بهذا الصدد ما يلي:

" إن إنحرافات الماركسيين الإنتهازية قد رجعت إلى حد كبير إلى نمط التصوّر الميكانيكي و المطلق في عملية النمو الإقتصادي الضروري؛ بينما أتخذت أشكال الزيغ البدعية لديهم، الصورة التي من شأنها أن تزحزح إصطناعيا الوجود الآني الذاتي، في شكله العملي، عن أُسس قيامه الأنطولوجية"[1]

و تفاديا لكل الأشكال الميكانيكية اللاإنسانية الصنمية المتحجّرة التي يمكن أن يتخذها صرح **"ماركس"** الفلسفي الذي أعلنه صانعه إنسانويا (Humaniste) و ملازما لفطرة الإنسان العملية و التطبيقية الحيّة منذ أعماله الفلسفية الأولى إلى آخرها، و من أجل تحقيق "إنسية الإنسان" المفقودة في إطار حياة البشر الإجتماعية في ظل المنظومة البورجوازية، خصّص **"جورج لوكاش"** ما تبقى من عمره لإعداد ما كان آخر إنجازاته العلمية و الفلسفية بدلالة "**مساهمة في أنطولوجيا الوجود الإجتماعي**" الذي أتخذ شكل الحدث الماركسي التاريخي، من منطلق أنه شخّص الآداة العملية التي أنكشف من خلالها فكر **"ماركس"** متسما بسمات الفكر الأنطولوجي.

إن قراءة "**لوكاش**" الجديدة لفلسفة **"ماركس"**، بعد إكتشافه للأعمال التي أنجزها ما بين سنوات 1842-1845، من خلال نشاطه في موسكو مع **"ريازانوف" Riazanov**، جعلته يسعى في زحزحة الماركسية عن أسسها المنطقية و الإبيستيمولوجية الكلاسيكية التي أرادها لها الستالينيون و سائر الأرثودوكسيين الرافضون لكل ما هو "غير علمي" و لفظوا بالتالي فكرة بناء الفلسفة الماركسية على أساس أنطولوجي، لكنها أنطولوجيا مغايرة لجوهر الأنطولوجيا الكلاسيكية التي بقيت في أساسها علما للمقولات، بينما أرادها **"لوكاش"** أن تكون مراميها و هدفها تتخذ أبعادا آخرى و قائمة على أسس أخرى؛ ليقول بهذا الصدد ما يلي:

" أما أنا، فإني أميل إلى أنطولوجيا التي تهتم بدراسة ما هو كائن في الواقع بحثا عن وجوده الحقيقي، و سعيا في العثور على مختلف المراحل التي مرّ بها و عن العلاقات الذاتية التي تربط

[1] -Georges Lukacs, **Prolégomènes à l'ontologie de l'être social**, traduit de l'allemand par Aymeric Monville et relu par Didier Renault, Editions Delga, Paris, 2009, p 208.

الوجود بأجزائه المركّبة. و إن كان من الطبيعي أن أضيف نقطة بهذا الصدد حتى لوكانت تبدو بعيدة الآن عن الموضوع، لكن مع ذلك، يبدولي من الضروري أن نتحدث فيها الآن؛ وهي النقطة التي سبق أن أثارها نيكولاي هارتمان المتعلقة بملاحظته التي مؤداها أن في المادة غير العضوية يُعد المركّب عنصرا أوّليا، مما يستلزم وجوب تحرّي المركّب أوّلا ثم الإنتقال من المركّب إلى العناصر التي يتركب منها."[1]

يبرّر "لوكاش" موقفه على النحو الآتي:

" من الواضح أن وجود علم البيولوجيا يتعذّر في حالة عدم النظر في الحياة على أنها مركّب أوّلي حيث أن كلية الأعضاء في تفاعلها تمثل القوة الحاسمة في العملية الحيوية و لكنها لا تشكل المركب الذي يضمن إنسجام العملية الحيوية على الرغم من معرفتنا الدقيقة لكل آليات الحركية التي تبدو على العضلات و الأعصاب و غيرها. لا يمكن فهم سيرورة وضائف هذه الأعضاء في علاقاتها العضوية الذاتية فيما بينها بمعزل عن الحياة."[2]

إذا كان **"نيكولاي هارتمان" Nicolai Hartmann** قد شيّد الأنطولوجيا، خلافا عن الأنطولوجيا التقليدية بما فيها أنطولوجيا "**هايدغر" Heidegger** ، على أساس ما أسماه "مركّب المركبات" الذي شخّصه في المجموعة الشمسية le système solaire إلى "مركّب" آخر الذي حدّده في الذرة، فإن "**لوكاش**" أسّس هو الآخر الأنطولوجيا على "مركّب المركّبات" الذي عيّنه في المجتمع (الحياة الإجتماعية) الذي ردّ أصله إلى "مركّب" آخر هو الإنسان، إذ كتب في هذا الأمر ما نصّه:

"...و الآن، حان وقت تناول قضية المجتمع من حيث هو مركّب قائم الوجود ليس فقط بالنسبة لكلية الحياة الإجتماعية لكن فضلا عن ذلك، بالنسبة إلى الذرات التي تتشكل منها. نعتبر الإنسان في حد ذاته "مركّبا" من المنظور البيولوجي، على أساس أن صفته تلك، لا يمكن أن تجعله ينحلّ إلى عناصره المكوّنة إذا قصدنا فهم دوره في الظواهر الإجتماعية. و بتعبير آخر، من الضروري أن ننظر في المجتمع على أنه المركب الذي يتألف من المركبات. و من هذا المنطلق تتجلى المسألة الأساسية و الجوهرية المتمثلة في العثور على الكيفية التي بمقتضاها تتشكّل هذه

[1] - Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Léo Kofler et Theo Pinkus, **Entretiens avec Georg Lukacs**, traduit de l'allemand par Marcel Ollivier, Editions François Maspero, Paris, 1969, p 14.

[2] -Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler et Theo Pinkus, **Ibid**, p 14 ,15.

المركّبات و البحث عن ماهية وجودها الحقيقي في تفاعلها الديناميكي و الوظيفي داخل السيرورة الأجتماعية من منظور تشكيلها الوراثي و تطوّرها."[1]

و الحال تلك، أسّس "**جورج لوكاش**" فلسفة أنطولوجية و حدّد مجال أبحاثها فيما أسماه **"الوجود الإجتماعي"** خلافا عن أنطولوجيا القديمة (أفلاطون و أرسطو) و أنطولوجيا **"مارتن هايدغر" Martin Heidegger** التي لا تتعدى كونها علما للمقولات بالمعنى الحرفي؛ كما أقعد "أنطولوجيا الوجود الإجتماعي" على أسس منهجية مختلفة كذلك عن تلك المعتمدة في البُنى الإبيستيمية– المنطقية (Principes logico-épistémologiques).

تلك الأسس بالتحديد، التي لم يتمكّن الماركسيون الأرثودوكسيون من تجاوزها، بسطت هيمنتها على نظرية المعرفة في الساحة الفلسفية منذ القرن السابع عشر، أراد "**لوكاش**" أن يقلع جذورها من "نزعة ماركس الإنسانوية" و يحلّ محلّها أُسسا أنطولوجية منسجمة مع طبيعة الإنسان الماهوية التي ينحتها البراكسس الإجتماعي، من جهة، و من جهة أخرى، الرّد على الحملة الفلسفية النقدية التي شنّها "الفلاسفة" ضد الماركسية، حتى يبيّن أن "رفض" إقامة فلسفة "ماركس" على أساس أنطولوجي، يستجيب لرغبة تكريس آليات الإنتاج الرأسمالية و علاقات الإنتاج التي تلازمها بإسم العلم الوضعي و الموضوعية رافضا لكل مساءلة فلسفية التي تبحث عن وجود الإنسان و مصيره من قلب وضعه المأسوي في إطار الإقتصاد البورجوازي، معتمدا في ذلك على تصوّر **"ماركس"** لما أسماه "وجود الإنسان الجنسي" être générique de l'homme الذي لم يستده من مرجعية علمية موضوعية (مادية العلوم الطبيعية)، إنما أستوحاه من ممارسات البشر في إطار إضطلاعهم بالمهام المسندة إليهم داخل النظام الإقتصادي و الإجتماعي، على أساس ما كتب في هذا الشأن الذي ما نصّه:

"ليس الإنسان ماهية مجرّدة يمكن العثور عليها في فضاء ما، خارج العالم. إن الإنسان مماثل لعالم الإنسان الذي يشخّصه المجتمع و الدولة."[2]

يميّز "**لوكاش**" تمييزا واضحا بين خصوصيات الفلسفة الكلاسيكية الإبيستيمولوجية و الفلسفة الماركسية كما ضبطها مؤسّسها، على اساس إعتبار مقولة الوجود مماثلة لكلية الموجود الذي

[1] -Wolgang Abeendroth , Hans Heinz Holz, Leo Kofler et Theo Pinkus, **Ibid**, p 15.

[2] -Marx, **Contribution à la critique de la philisophie du droit de Hege**l, Editions Sociales, Paris, 1975, p 197.

يحمله، لدى **"ماركس"**، في حين أن الوجود من حيث هو مقولة، متصوّر على أنه الجوهر الذي تنمو فيه المقولات الكاشفة عن الواقع. لا نلمس المنظومة النظرية المقولاتية في السيرورة التاريخية، إنما السيرورة التاريخية، في التصوّر فلاسفة ما قبل **"ماركس"**، دلالة على تحوّل المنظومة النظرية المقولاتية. يقصد **"جورج لوكاش"** التعبير على أن الوجود ليس مقولة مجرّدة الطبيعة و الأصل، يتعيّن البحث عنها في عالم العقل المتعالي الذي تنصّل عن الواقع، إنما يتعيّن الوجود في واقع الحياة الإنسانية في مختلف أبعادها، ليكتب في هذا الموضوع كلامه الآتي:

"يتعيّن علينا أن ننطلق دائما، في بحثنا عن الوجود، من الحياة اليومية حيث تكمن كل القضايا الأنطولوجية. و سأبوح لك الآن بأمر في غاية من البساطة: عندما يتجوّل أحد أعلام الوضعية الجديدة في الشارع و هو مؤمن تمام الإيمان بمبادئها على المستوى النظري، إلى حد الجحود لكل جوهر، صفة الواقعية في نظرية المعرفة، و مع ذلك، إنه يدرك تمام الإدراك أن المركبة الميكانيكية الواقعية، ستحطّمه تحطيما إذا لا يفعل ما يجب فعله لتفاديها و هو يعبر الطريق، حالئذ لا يمكن أن يقول أن "صيغة رياضية الدالة على وجوده، صدمتها صيغة رياضية أخرى تمثل فكرة المركبة الميكانيكية."[1]

2- أساس الأنطولوجيا لدى جورج لوكاتش.

أ-المادة:

أقام "لوكاش" فلسفته الأنطولوجية على أساس واضح المرجعية حين ردّ الوجود إلى "كلية" Totalité واقعية ملموسة جدليا، تتضمن كليات جزئية متداعية، و تلك البنية التي يدعوها "مركّب المركّبات" «Le complexe des complexes»، وهي من وحي لغة "هارتمان" الإصطلاحية و من وحي مبادئ "ماركس" الإبيستيمولوجية، ذلك الوجود الذي أسّسه "لوكاش" على ما يبدو جليا في كلامه ما نصّه:

" لا يمكن أن نستوضح مشكلات الوجود العامة، و بالأحرى لا يمكن أن نستشعر العلاقة التبادلية و الإختلاف القائم بين ثلاثة أنواع من الوجود(الطبيعة غير العضوية و الطبيعة العضوية و المجتمع)، بغير الرجوع إلى التبادلات القائمة بين تلك الأنواع الثلاثة و إدراك طبيعة

[1] -Wolfgang, Abendroth, Henz Holz, Léo Kofler et Theo Pinkus, **Entretiens avec Georg Lukacs**, traduction de l'allemand par Marcel Ollivier, Editions François Maspero, Paris, 1969, pp 11 ,12.

آليتها الحركية، كما أننا لانستطيع التعبير الدقيق عن أية قضية من قضايا الوجود الإجتماعي الحقيقي، و نهيك عن إدعاء بالقدرة على إيجاد الحلول المناسبة لمشكلات الوجود الإجتماعي، ما لم نربط جدليا بينها."[1]

هذا، يريد "لوكاش" التعبير على أن الأنطولوجيا التي أرادها فلسفة بديلة لما أسماه "كاوتسكي" Kautsky "المادية الجدلية" و "المادية التاريخية"، تقوم في صلبها على نفس الأساس الذي أقعد عليه "ماركس" نزعته الفلسفية الجدلية، بمعنى أن أنطولوجيا "لوكاش" تقوم على "المادة"، و: المادة في اللغة كل شيئ يكون ممتدا لغيره، مادة الشيئ أصوله و عناصره التي يتركّب منها حسية كانت أو معنوية كمادة البناء، و مادة البحث. للمادة في إصطلاح الفلاسفة عدة معاني:

"المادة هي الجسم الطبيعي الذي نتناوله على حاله أو نحوّله إلى شيئ آخر لغاية معيّنة مثل المرمر الذي يُصنع منه التمثال، فهو مادته. أما صورة التمثال، فهي الشكل الذي يسوّي به المرمر."[2]

و بصفة عامة، تنم المادة، من حيث هي دلالة فلسفية، عن الصفات العامة و المشتركة التي تجمع كل الموجودات القائمة بذاتها و مستقلة الكينونة عن العقل الذي يدركها (موجودة في ذاتها)؛ و هي في أبسط صورها، جوهر ممتد قابل للإنقسام يتصف بالثقل، في وسعه إتخاذ كل الأشكال و الأوصاف التي تشترك في الحركة و المكان و الزمان، تلازمه كتلة ميكانيكية التي تتخذ في علم الفيزياء دلالة "الكتلة في السكون". و تنقسم المادة من الناحية النوعية إلى قسمين: المادة غير العضوية (Matière inorganique) و المادة العضوية (Matière organique) التي تنفرد بكونها حاملة للمواد المعدنية التي لا نعثر عليها في المادة الجامدة، و لو أن صفتها المميّزة تبقى متمثلة في طريقة تفاعل عناصرها داخل كليتها النوعية، إذ أن كيفية تفاعل العناصر الفيزيائية- الكيميائية داخل كلية المادة الجامدة هي التي تختلف بشكل أساسي عن كيفية تفاعل نفس المواد تقريبا، داخل المادة الحيّة التي لا تحتوي إلاّ على المواد المعدنية فضلا عن تلك الواردة في المادة الجامدة. و بصفة عامة، يمكن تحديد المادة، إعتمادا على تصوّر أعلام الفيزياء الكلاسيكية على شاكلة "إسحاق نيوتن" Isaac Newton الذي عيّن المادة على النحو الآتي:

---

[1] -Georges Lukacs, **Prolégomènes à l'ontologie de l'etre social**, traduit de l'allemand par Aymeric Monville et relu par Didier Renault, Editions Delga, Paris, 2009, p 39.

[2]- الدكتور جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي، الطبعة الأولى**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة 1973، باب الميم، المادة: المادة، ص 306.

"يبدو لي أن الله كيّف المادة، في الأصل، على نحو تكون مركّبة من جزيئات صلبة، كثيفة و يابسة بحيث لا يمكن خرقها و قابلة للحركة، لها مقادير و تتخذ أشكالا و خواصا تمكّنها، في إطار الزمان و المكان، من تحقيق الغاية التي وُجدت من أجلها على أحسن وجه. و لمّا كانت هذه الجزيئات الأولية، بالمقارنة مع الأجسام المساميّة الأخرى التي كوّنتها، في أصلها صلبة و يابسة، فإنها غير قابلة للكسر و التقسيم، نظرا إلى أنه لا توجد قوة قادرة على تقسيم و كسر ما وحّده الله في أوّل خلقه."[1]

و الحال تلك، يجدر بنا أن نشير إلى أن الزمان و المكان، في الفيزياء الكلاسكية الميكانيكية، مفهومان مطلقان مستقلان عن المادة و عن الحركة التي تُظهرها من خلال تبادل الأثر بين الذرات، على شكل التبادل التجاذبي (Interaction gravitationnelle) و الكهربائي و المغناطيسي...إلخ. تُعد المادة في الفيزياء الميكانيكية، جوهرا أساسيا في الكوسموس، على أن تشكّل الطاقة الجوهر الآخر، بحيث أن المادة، بحكم طبيعتها الجامدة، يتعذّر عليها تحريك ذاتها بذاتها، تغدو الطاقة، جوهرها المحرّك و المستقل عنها ما دامت غير مادية. و الأمر كذلك، يبدو العالم في كليته مركبا من ذرات و من طاقة ميكانيكية، مستقر و ثابت الطبيعة، يخضع في سيرورته إلى قوانين ميكانيكية آلية، بما فيه من حياة و فكر. و بتعبير آخر، سادت و هيمنت، في عالم الفيزياء الميكانيكية، تصوّرات مثل السببية و الحتمية الآلية. بيد أن هذا الجفاف الفكري و المعرفي لم يكن قادرا على إحتواء التطور العلمي الطبيعي لاسيما بعد ما نشر "جون دالتون" (1766-1844) John Dalton مؤلفه بعنوان " منظومة فلسفة الكيمياء الجديدة" عام 1810 New system of chimical philosophy حيث يعرض نزعته الذرية على أساس قانون "تناسب الكثرة"(Loi des) proportions multiples الذي مؤداه أن أصل محلولات الكيميائية المركّبة يتعيّن في التنظيم الذرات التوفيقي المتشابهة بحجم متفاوت؛ فعلى سبيل المثال، عندما ننظّم بشكل توفيقي ذرات من الكبريت و الأكسيجين بحجم متفاوت، نحصل على أشكال مختلفة من مركّبات الكبريت. ذلك هو الذي أنتبه له الدكتور محمود فهمي زيدان الذي كتب بهذا الصدد ما يلي:

[1] -I. Newton, Optiks, in Eftichios Bitsakis, **Physique contemporaine et Materialisme Dialectique,** Editions Sociales, Paris, 1973, p 16.

"جاء تطور البحث التجريبي في الذرة في القرن الثامن عشر من علم الكيمياء بفضل أبحاث جون دولتون Dalton، حين أرجع الأشياء إلى عناصر كيمياوية-لا أربعة كما قيل في الماضي إنما تسعون أو مئة، و أن هذه العناصر الأولية تألفت من ذرات، كما تطور البحث في الذرة في القرن التاسع عشر من علم الطبيعة بفضل أبحاث كليرك ماكسويل Maxwell حين وضع قوانين الغازات و خواصها و علاقة درجة حرارتها بطاقتها و سرعتها على أساس الفرض الذري."[1]

و بالفعل، تمّ تجاوز التصوّر الميكانيكي للعالم الذي لزم الفيزياء الكلاسيكية بواسطة أربع نظريات فيزيائية: Thermodynamique و البصريات (Optique) و الكهرباء المغناطيسية (Electromagnétisme) و عالم فيزياء اللامتناه في الصغر (La microphysique)؛ آتت هذه النظريات العلمية على بنية التصور الميكانيكي للعالم و الوجود. فكانت أوّل فكرة التي غيّرت مجرى الأبحاث الفيزيائية متمثلة في فكرة المجال الكهرومغناطيسي التي طوّرتها معادلات "جيمس كليرك ماكسويل" (1831-1879) James Clerk, Maxwell ، و بهذا الصدد، كتب الأستاذ "إيفتيكيوس بيتزاكيس" (1927....) الكلام الآتي:

" تتجلى أهمية معادلات ماكسويل في الفيزياء المعاصرة على أصعدة كثيرة تتلخص في كونها تثبت أوّلا حقيقة كل من الضوء و المجال الكهرومغناطيسي. و على هذا الأساس، يكون الضوء بمثابة إضطراب كهرومغناطيسي و تغدو البصريات، لذات السبب، فرعا من فروع الكهرباء المغناطيسية. إذا كانت سرعة الضوء مقدارا معلوما منذ زمن، فإن طبيعتها الكهرومغناطيسية مكتسب علمي جديد. و من هنا، نكون قد تعرفنا على نوع من الإضطراب، و هو شكل من الحركة المتبادلة الأثر بسرعة معيّنة و محدّدة؛ مما كشف عدم صواب مسلمة من مسلمات الفيزياء الكلاسيكية."[2]

و فضلا عن النظريات الأربعة المذكورة سابقا، أنهى" ألبيرت آينشتاين" (1879-1955) Albert Einstein من خلال نظرية النسبية، حيث كشف عن الطابع النسبي لكل من الزمان و المكان، مما جعل طابعما المطلق في الفيزياء الميكانيكية، يتلاشى و يتهافت على إثر إثباته وحدة المكان و الزمان و المادة في شكل الزمان و المكان معا (Espace-temps) و ما اسماه المجال المادي (Le champ

[1] - دكتور محمود فهمي زيدان ، **من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية**، دارالنهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت 1982 ، ص 75.
[2] -Eftichios Bitsakis, **Physique Contemporaine et Materialisme Dialectique**, Editions Sociales, Paris, 1973, p 17.

materiel) الذي آتى نهائيا على فكرة "النشاط عن بُعد" L'action à distance في مجال التجاذب (Gravitation). لكن تبقى الإكتشافات العلمية الحادة التي دخلت حيز مجال المعرفة في نهاية القرن التاسع عشر هي التي نسفت التصور الميكانيكي للعالم و الوجود:

" أُكتشف الإليكترون من حيث هو جزيئ سلبي المركّب للمادة خلال سنة 1895 ؛ و أكتشف غولدشتاين قبل ذلك خلال سنة 1886 أشعة من حيث هي جزيئات ذات شحنة إيجابية. و في سنة 1896 أكتشف بيكريل النشاط الإشعاعي. و أكتشف بيار و ماري كوري الراديوم و البولانيوم ابان سنة 1898."[1]

و مسك ختام هذا السيل الجارف من الإكتشافات العلمية في مجال عالم الذرة، تمثل في عرض "ماكس بلانك" Max Planck لفرضية الكم التي مؤداها أن الضوء، و بصفة عامة، الإشعاع الكهرومغناطيسي (Rayonnement éléctromagnétique) لا يُبث بشكل متواصل، كما كان يُعتقد في الكهرباء المغناطيسية الكلاسيكية، إنما يُبث على شكل كميات صغيرة كتومة، سُميت "الكم الإشعاعي" (Les quanta du rayonnement):

" إن فكرة اللاتواصل في تبادلات الطاقة، كانت بمثابة حجر الزاوية التي أسّست عالم الفيزياء اللامتناه في الصغر الحديثة. لقد أدخل بوهر فكرة نظرية الكم من خلال دراسة بنية الذرة. إن ميكانيك الكم أو الكوانطا التي نعثر عليها في الأعمال المنجزة خلال سنوات 1923-1925 من قبل كل من شرودينغر و هايزنبرغ و ديراك و بورن و غيرهم، تمّ تأسيسها على قاعدة ثابت بلانك."[2]

عرف عالم الذرة تطورا نوعيا حادا في مطلع القرن العشرين حين تم إكتشاف حقيقة الذرة المركّبة و إمكان تفكيكها إلى جزيئات هي الإليكترونات و النواة، بل أن النواة جسم مركّب من جزيئات أهمها البروتون و النيترون و البوزيتون، على نحو يكون كل عنصر كيميائي من العناصر التي تألف منها الكون مؤلف من الذرات التي تنحل في بساطتها إلى تلك الجزيئات. و لعل أن إكتشاف المادة على شكل الطاقة أحدث تغييرا ثوريا حقيقيا في عالم المادة:

"ليس بالذرة جزيئات فقط إنما بها أيضا طاقة، و تتخذ الطاقة عدة صور منها الحرارة و الضوء و الصوت و الكهرباء و الطاقة الحركية و الطاقة الكيماوية و الطاقة المغنطسية. و من الضوء ما

[1] - Eftichios Bitsakis, **Ibid**, p 19.
[2] - Eftichios Bitsakis, **Ibid**, p 20.

هو مرئي و ما هو غير مرئي، و الضوء غير المرئي هو الإشعاع، و يتخذ الإشعاع عدة صور منها موجات المذياع و التلفيزيون و الأشعة السينية و الأشعة تحت الحمراء و الأشعة البنفسجية."[1]

و يضيف في نفس الإتجاه ما يلي:

"...و يتضح أيضا من ذلك أن الذرة ليس لها صفات الأجسام المألوفة من لون أو صوت أو طعم و إنما لها خواص أخرى أهمها الوضع المكاني و الحركة و الطاقة بما تحوي من شحنات كهربية و مغنطسية. حركة الإلكترون داخل الذرة ليست متصلة و إنما منفصلة في صورة قفزات؛ يكون في لحظة ما في مدار معيّن، وفي لحظة أخرى في مدار آخر أوسع أو أضيق من مداره السابق، و لا يمكننا التنبؤ بحركته. الضوء بوجه عام و الإشعاع بوجه خاص من الطبيعة الذرية أو جزيئية أي انه يتحرك بطريقة أشبه بالقذائف، أو أن الإشعاع يتألف من وحدات جزيئية نسميها فوتونات."[2]

هذا، أضحى عالم الفيزياء المعاصر، على إثر الإكتشافات العلمية المذكورة، في مفترق الطرق بعد تهافت أسس الفيزياء الميكانيكية، ذلك لأن الذرة، عُمدة المادة و معولها، لم تعد ذلك الجسم المطلق البسيط غير القابل للتفكيك، بل سقط مفهوم المادة من قاموس العلم إلى درجة أن "هنري بوانكريه" (1854-1912) Henri Poincaré نكر حسية العالم الخارجي وبالتالي فعّالية المنهج التجريبي كأداة الإهتداء إليه، ذلك هو ما نلمسه من خلال كلامه الآتي:

"ليس الإحتفاظ بمفهوم الطاقة وحده هو الذي يشكّل خطرا على الفيزياء الميكانيكية، إنما كل أسسها مهدد بالإنهيار."[3]

و قد سبق ل" هنري بوانكريه" Henri Poincaré في نفس الكتاب أن لفت الإنتباه إلى الطابع العقلي المرن الذي أتخذته الفيزياء المعاصرة، على إثر تلاشي أسس الميكانيك التقليدية، ليقول بهذا الصدد ما نصّه:

"إن ما نسميه الواقع الموضوعي، في آخر التحليل، لا يتعدى ما هو مشترك بين العقول المفكرة و ما تم الإتفاق عليه: و هذا الحد المشترك دلالة على ما أستسغته العقول و عبّرت عنه بواسطة

---

[1] - دكتور محمود فهمي زيدان، **من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية**، دار العربية للطباعة و النشر، بيروت، 1982، ص 76.

[2] - دكتور محمود فهمي زيدان، **نفس المرجع**، ص 77.

[3] -Henri, Poincaré, **Valeur de la science**, Editions Flammarion, Paris, 1945, p 180.

القوانين الرياضية. و ذلك الإنسجام هو الذي يشكّل الواقع الموضوعي الوحيد الذي يتعيّن بلوغه من حيث هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن الإهتداء إليها."[1]

و عندما أكتشف "هايزنرغ" Heisenberg مبدأ اللايقين، على أساس حرية الإليكترون، من منطلق تجربته التي مفادها أننا إذا حدّدنا مكان إنطلاق إليكترونا و حدّدنا بالمثل سرعته الإبتدائية، فإن التجربة تثبت تعذّر قدرة تعيين الإتجاه الذي سيتخذه. و بناء على هذا المعطى، تغدو طبيعة الذرة نفسها موجية و ليس ذرية. و ما يزيد الموضوع تعقيدا، و في نفس الوقت يبرّر موقف "هنري بوانكريه" Henri Poincaré ، هو:

"ليست الموجة موضوع ملاحظة حسية مباشرة و ليس لها وجود فيزيائي محدد يمكن إدراكه و لا بأدق المكبرات. إنها رمز-كما يقول جيمس جينز- إلى احتمال وجود الجزيئات في مجال مكاني واسع نسبيا، و أن الموجات تركيبات عقلية يتصوّرها العالم لتفسير ما لديه من وقائع داخل الذرة. و لا يستطيع العلماء وصفها إلاّ في صيغ رمزية معقدة في معادلات رياضية أكثر تعقيدا. ولا نعرف الموجة الضوئية إلاّ بآثارها على أعصابنا البصرية، لكن هذه الآثار ليست هي الموجات الضوئية ذاتها. خلاصة هذه النقطة من التطور في نظرية الكوانطم أن المادة و الطاقة بكل صورهما أصبحت في طبيعتها موجات."[2]

إن إنهيار مفهوم المادة كما كان متداولا لدى فلاسفة المذهب المادي الكلاسيكي، لم يغيّر من إصرار "لينين" Lenine على إقامة الماركسية على أساس علمي ملموس، فهو لم ير في "أزمة الفيزياء المعاصرة" من خلال نظرية الكم أو فيزياء الكم(La physique quantique)، سوى قفزة علمية نوعية، أو "ثورة" علمية على العلم التقليدي او "نفي جدلي" للتصور الميكانيكي للوجود الذي لم تعبره فاعلية الجدل الماركسي الذي نستشفه بكل وضوح و دقة في كلام "ماركس" الآتي:

"النقص الرئيس في كل النظريات المادية الموجودة حتى الآن، بما فيها مادية فيورباخ، يتمثل في أن الموضوع، الحقيقة الواقعية، المحسوس، مُتصوّر فقط على أنه موضوع للتأمل، و ليس على أنه فعّالية و خبرة إنسانية، أي ليس متصورا بشكل ذاتي و مشخّد.

[1] -Henri Poincaré, **Ibid**, p 9.

[2]- دكتور محمود فهمي زيدان، **من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية**، دار العربية للطباعة و النشر، بيروت، 1982، ص 78.

هكذا حدث أن الجانب الفعّال، بوصفه معارضا للمادية، تصوّرته المثالية – لكن بشكل مجرّد فقط- على اعتبار أن المثالية لا تعرف طبعا للفعّالية الحسية الحقيقية من حيث هي كذلك.

يريد فيورباخ أن تكون الموضوعات حسية متميّزة فعلا عن موضوعات الفكر، لكنه لم يدرك الفعّالية الإنسانية نفسها كفعّالية من خلال الموضوعات، فإنه في كتابه "ماهية المسيحية" يعبّر أن الموقف النظري هو الموقف الوحيد الصحيح، على أن يدرك الممارسة و يثبتها بمظهرها اليهودي القذرفحسب. و من ثمة، فإنه لا يدرك دلالة الثورية في الممارسة بوصفها نقدا عمليا."[1]

إن تصوّر "ماركس" للمادة مغاير للتصوّر الفلاسفة و العلماء الكلاسيكيين لها، ذلك هو الأمر الذي أراد "لينين" أن يبيّنه من خلال كلامه الآتي:

" عندما يقول الفيزيائيون أن "المادة تتلاشى" فإنهم يقصدون بذلك أن العلوم الطبيعية كانت ترجع – حتى أيامنا هذه – كافة أبحاثها عن العالم الفيزيائي إلى المفاهيم الثلاثة الأخيرة – المادة، الكهرباء، و الأثير، أما الآن، فلم يبق سوى المفهومين الأخرين، حيث أصبح بالإمكان إرجاع المادة إلى الكهرباء."[2]

على أساس اتخاذ العلماء الأثير (Ether) حقلا كهرطيسيا، أُرجعت كل صور و أشكال المادة التقليدية إلى ما يدعى الكهرباء. لكن المادة من المنظور الفلسفي و المادة من المنظور الطبيعي من حيث هي ترمز إلى الأجسام ذات الوزن التي تمثل أشكالا واقعية فيزيائية، مفهومان مختلفان تماما، إذ يستخدم الفيزيائيون مصطلح المادة بمعنى شكل محدّد للمادة. و بتعبير آخر، يعتقد "لينين" Lenine أن ثورة العلم المعاصر تحمل دلالة واحدة هي أن العلماء أكتشفوا أشكالا جديدة للمادة و أشكالا جديدة للحركة المادية و إحلال أشكال وجود المادة في ثوبها الجديد محلّ أشكالها في صورتها الكلاسيكية. بعتقد "لينين" Lénine أن السبب الذي أدى بأعلام الفيزياء المعاصرة إلى سوء استعمال مفهوم المادة يتمثل في عدم التمييز القصدي بين أشكال المادة و بنيتها كجوهر فيزيائي. و على هذا المستوى يلفت "لينين" Lénine إنتباهنا إلى أن أنصار "الطاقوية" Enérgisme قد سعوا في عزل الطاقة عن المادة لإثبات إنفصال الواقع الموضوعي عن الفكر. و من منطلق إعتبار الطاقة مقياسا للحركة؛ إذا

---

[1] - Marx, Engels, **L'idéologie allemande**, première partie(Feuerbach), précédée de stheses sur Feurbach, traduction de Renée Cartelle et Gilbert Badia, introduction de Jacques Milhau, Editions Sociales, Paris 1972, p 23.

[2]- لينين، **المؤلفاتت الكاملة** ، المجلد 29 ، ص 274، 275 . في مجموعة من أساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، تعريب توفيق إبراهيم سلوم، مراجعة ، د. خضر زكريا ، ص813.

حشرنا مفهومي الطاقة و الروح في مفهوم كلي يحملهما معا، فإننا نصل إلى نتيجة مفادها "العالم حركة". و الحال تلك، يتوجّه "لينين" Lénine إلى أنصار الطاقوية من خلال كلامه الآتي:

" ماذا يتحرّك في هذه الحالة؟ إذا كانت المادة تتلاشى، فتتحوّل إلى طاقة، فإن ما يتحرّك فيما يبدو هو الفكر؟ إذا كان الجواب بالنفي، إذا كان الفكر يتلاشى بتلاشي المادة، إذا كانت التصوّرات و الأحاسيس تتلاشى بتلاشي الدماغ و الجملة العصبية، فإنه يترتب على ذلك أن كل شيئ قد يتلاشى، و كذلك تلاشت محاكمكم، بإعتبارها نموذجا للفكر، امّا إذا كان الجواب بالإيجاب، إذا ما افترضنا أن الفكر (التصورات و الأحاسيس...إلخ) لا تتلاشى مع المادة، فإنكم تنتقلون خلسة إلى تبنّي وجهة نظر المثالية الفلسفية."[1]

بيد أنه من الضروري أن نلفت الإنتباه إلى أن الأنطولوجيا من منظور "لوكاش" خلافا عن غيره، تكتسي أهمية خاصة تتمثل في كونها تشكّل وسيلة فهم و إدراك حقيقة العالم الواقعي الملموس و ما يتضمّن من البُنى الإقتصادية و الإجتماعية فضلا عن ما تزخر به من مظاهر الوعي الإنساني الذي يوجّه النشاط الإجتماعي العملي داخل إطار المنظومات الإدارية و القانونية و السياسية؛ و بصفتها تلك، تغدو أساسا نظريا و عمليا معا، يضمن إنسجام المقولات الرافد لكلية المنظومة الفكرية.

هذا، تجدر الإشارة إلى أن الأنطولوجيا اللوكاشية لا تقوم على المادة في مختلف أشكالها، فحسب، و لا على أسس إبيستيمولوجية-منطقية «Logico-épistémologique» في شكلها التقليدي المتداول، على أساس أنه يشير إلى ضرورة البحث عن المسالك المنهجية التي تضمن إنسجام مكوّناتها الجزئية المتمثلة في المادة غير العضوية «Matière inorganique» المادة العضوية «Matière organique» و فاعليات الحياة الإجتماعية اليومي«Les faits les plus simples de la vie sociale» في إطار منظومة ديناميكية كلية حيّة، إذ كتب بهذا الصدد ما نصّه:

" لقد سبق لنا لفت الإنتباه إلى أن التفاعل الإجرائي بين التجربة العملية اليومية و التحكّم العلمي في الواقع يمثلان المسلك الوحيد الذي يمكن أن يؤدي بنا، عند الإقتداء به، إلى الإهتداء إلى طبيعة الوجود الحقيقية...إن أشكال الوجود الثلاثة في صورة تفاعلها و تبادل آثارها، تُحدث بشكل متزامن آثارا واضحة في وجود الإنسان و البراكسس. و على هذا الأساس، يجب أن

---

[1]- لينين ، **المؤلفات الكاملة** ، المجلد 18 ، ص 383. في موجز تاريخ الفلسفة ، تأليف جماعة من أساتذة السوفيات ، تعريب توفيق إبراهيم ، مراجعة د. خضر زكريا ، (بدون سنة) ، دار الفارابي ، ص 814.

نستحضر دائما في أذهاننا، أن الأساس الأنطولوجي الذي ينبغي أن نُقعد عليه فلسفتنا يستلزم أمرين: معرفة أنماط الوجود الثلاثة حق المعرفة على حدى و التحكّم في معرفة آليات علاقاتها المتبادلة الإثار على نحو معرفة فاعليات التأثير و التأثّر المتبادلة بينها. و غض الطرف عن تلك السلسلة التي تُظهر الوحدة في الإختلاف و من خلالها الإنفصال و التقابل داخل وحدتها بالذات، يؤدي لا محال إلى بناء معرفة مشوّهة و مزيّفة لطبيعة الوجود الحقيقية."[1]

حذا "لوكاش" حذو "أرسطو" (384-322ق.م) Aristote عندما أتخذ موقفا مناهضا من نظرية "أفلاطون" Platon (428- 348 ق,م) في الوجود، إذ قال بأبدية العالم، فبات لزاما عليه، و الحال تلك، أن يُدخل أساسا آخرا جديدا، يفسر بواسطته التغيّر الذي يعتري الموجودات، فلجأ إلى ما أسماه "المحرّك الإوّل"، و بالمثل، أرسى " لوكاش" فلسفته الأنطولوجية على أساس المادة في صورتيها العضوية و اللاعضوية، إمتدادا لفلسفة "ماركس"، و هو الأمر الذي يستوجب إزاحة فلسفة "ماركس"، من العقيدة "الإقتصادوية" Economisme التي تردّ الفاعلية الإنسانية في كليتها إلى بُعد الإنسان الإقتصادي و تغافلت تماما عن فاعلية أبعاده الإجتماعية الأخرى التي لاتقل، لدى "ماركس"، أهمية عن أثر العامل الإقتصادي في حياة الإنسان المتعددة الأبعاد، ذلك هو ما نستشفه في كلام "ماركس" الآتي:

" النقص الرئيس في كل النظريات المادية الموجودة حتى الآن، بما فيها مادية فيورباخ، يتمثل في أن الموضوع ، الحقيقة الواقعية، المحسوس متصوّر فقط على أنه موضوع للتأمل و ليس على أنه فاعلية و خبرة إنسانية، أي ليس متصوّرا بصورة ذاتية و مشخّصة."[2]

و أضاف في نفس الموضوع ما نصّه:

" قامت المادية القديمة على أساس المجتمع المدني؛ أما المادية الجديدة، فإنها تقوم على أساس المجتمع الإنساني أو الإنسانية الإجتماعية."[3]

إذا كانت المادة معولا للفلسفة المادية، فإن "ماركس" لم يتوقف عند حد المادية الكلاسيكية، بل تجاوزها إلى شكل فلسفي أرقى لما فيه من فاعلية و ديناميكية حادتين، على أساس أنه أستفاد من مادية "فيورباخ" الحدسية و من فاعلية الجدل الهيغلي المنهجية، فمنح المادة، على إثر ذلك، صفة

[1] -Georges Lukacs, **Ibid**, p 44.

[2] -Marx, **L'idéologie allemande**, première partie(Feuerbach), précédée de théses sur Feuerbach, traduction de Renée Cartelle et Gilbrt Badia, introduction de Jacques Milhau, Editions Sociales, Paris, 1972, p 23.

[3] -Marx, **Ibid**, p 27.

متغيّرة بإستمرار، فأتخذت فلسفتة خاصة مميّزة جمعت بين الفعّالية التي لزمت الفلسفة المثالية و متانة المادة الصلبة و الرصينة التي ميّزت المذاهب الفلسفية المادية، ليكتب بهذا الصدد "فلاديمير إليتش لينين" V.I.Lenine ما يلي:

"المادية الذكية أقرب إلى المثالية الذكية من قُربها و نسبتها إلى المادية الغبية."[1]

و ذلك هو الأمر الذي لاحظه أيضا "جورج لوكاش" على فلسفة "ماركس" بحيث بدأ يستشعر ملامح الخصوصيات الأنطولوجية في المادية الجديدة، و ذلك هو الأمر الذي جعله يدرك ضرورة إقتلاع فلسفة "ماركس" من المادية الميكانيكية التي سادت على مدى القرنين السابع و الثامن عشر، بل من المادية المتداولة لدى اليسار الهيغلي في القرن التاسع عشر و بعده في القرن العشرين من خلال الماركسية الأرثودوكسية، معتمدا في ذلك على سيرورة المادة و صيرورتها، كما تصوّرها "ماركس" في شكلها الجدلي و ما يفترض من علاقات تناحرية و إرتقائية التي تربط بين مكوّناتها الجوهرية، فضلا عن إعتماده على ما ورد عن "لينين" في كتابه الموسوم "المادية و التجربة النقدية" ما يلي:

" تقوم المادية على مبدإ يفيد الإعتراف "بوجود الأشياء في ذاتها" أيّ بوجودها على نحو يجعلها مستقلة عن العقل الذي يدركها، بحيث تكون الأفكار و سائر أشكال الإحساس إنعكاسا للأشياء التي تثيرها؛ في حين أن المثالية تقوم على مبدإ يفيد أن الأشياء غير موجودة خارج عن العقل الذي يدركها، بحيث تكون الأشياء مجرّد حركات توفيقية لكيفياتها الحسية."[2]

تلك هي المعالم الإبيستيمولوجية و الأنطولوجية التي أدت ب"جورج لوكاش" إلى أن كتب في هذا الأطار الكلام الآتي:

"لقد تجاوز ماركس غيره بقدر كبير، في إدراك أن الإنسان ينتمي بشكل متزامن إلى الطبيعة الفيزيائية و البيولوجية و الإجتماعية إلى درجة يصعب حتى على المستوى النظري أن نفصل بين أبعاده الثلاثة، إذ لاحظ أن عملية الأنسنة تستلزم تراجع حدود الطبيعة، و تراجع حدود الطبيع في الوجود الإنساني لا يعني طمسها و لا زوالها بشكل نهائي. و الحال تلك، لا يجب أيضا أن نفهم

[1] -Lenine, **Cahiers Philosophiques**, Editions Sociales, Paris, 1973, P 260.

[2] -Lenine, **Materialisme et Empiriocriticisme, notes critiques sur une Philosophie réactionnaire**, Editions Sociales, Paris, 1973, P 13.

من ذلك أن الإنسان ثنائي الطبيعة، لأننا لا نسطيع أن نفصل بين بُعديه الطبيعي و الإجتماعي. إن وظائف الوجود في الإنسان تبقى مؤسسة على الطبيعة مع أنها تتجتمع بشكل تصاعدي."[1]

هذا، علما أن العالم الواقعي نتيجة عوامل كثيرة أثّرت في وجوده و أثّرت في ما تضمّن من كائنات حيّة مختلفة تمام الإختلاف عن تلك نستشعرها الآن عن طريق الآثار التي خلّفتها.

أضف إلى ذلك أن القوانين المتحكّمة في الظواهر الفيزيائية و الكيميائية، كما أن العلاقة السببية القائمة بين الظواهر الطبيعية موجودة وجودا موضوعيا في الطبيعة، و ما نشاط العقل الإنساني الذي أنصبّ عليها إلاّ وسيلة مسخّرة لإكتشافها، إعتبارا أن سيرورة العالم و صيرورته لا تخضع لأيّة علّة غائية، ذلك هو الأمر الذي يثبته وضع العالم المضطرب و الزاخر بالتقلبات المتضادة المتأرجحة بين التقدم طورا و التأخر طورا آخرا، على ان تبقى القوانين الطبيعية سائرة المفعول على وتيرة حركة الطبيعة إلى غاية ظهور وجود الإنسان، حيث كتب "جورج لوكاش" ما نصّه:

"إن الوجود في كليته الشاملة، عبارة عن سيرورة و صيرورة تاريخيتين...على ان تشكّل المقولات أشكالا كاشفة للوجود و للصفاته الدالة على الحياة."[2]

فكان عليه، و الحال تلك أيضا، أن يسعى في البحث عن "الوجود" على شكل المراحل المتداعية طبيعيا و تبعا لطبيعة القوانين المتحكمة في سيرورتها و صيرورتها بدء من المادة غير العضوية إلى غاية " الوجود الإجتماعي " مرورا بالمادة العضوية تبعا لطبيعة تسارع الحركة الفيزيائية في صورتها الجدلية: تتألف المادة العضوية من نفس المواد الفيزيائية و الكيميائية، ما عدا المواد المعدنية التي نعثر عليها في المادة الحيّة و لا نجد لها أثرا في المادة الجامدة، على أن تتواجد المادتان في عالم حيّ زاخر بالنبات على أرضية المادة غير العضوية، تلك النباتات التي تشكل غذاءا للحيوانات التي يوظّفها الإنسان كمادة أساسية لحفظ بقائه الفردي الذي يفرض عليه فرضا الطابع الجماعي الذي يجب أن تتسم به حياته؛ و تلك الحياة الإنسانية الجماعية هي التي أستلزمت الوعي بضرورة الحياة الإجتماعية، ليقول "لوكاش" في هذا الإطار ما نصّه:

---

[1] -Georges Lukacs, **Prolégomènes à l'ontologie de l'être social**, traduction par Aymeric Monville, relu par Didier Renault, Editions Delga, Paris, 2009, p 44 ,45.

[2] -Georg Lukacs, **Les Fondements Ontologiques de la pensée et de l'agir humain**, in Cités, hors série, 10éme anniversaire, Mars 2010, p 360.

" لا يمكن أن نتصوّر الوجود الإجتماعي قائما على أساس غير معوله الطبيعي المتمثل في المادة العضوية، ولا أن نتصوّر نموه خارجها؛ كما لا يمكن أن نتصوّر تأسيس و تطور المادة العضوية إلاّ داخل إطار المادة غير العضوية."[1]

تجدر الإشارة إلى أن "لوكاش" يفسّر عملية الإنتقال من المادة الجامدة إلى المادة الحيّة و من المادة الحيّة إلى الوجود الإنسي النوعي و من هذا الأخير إلى الوجود الإجتماعي، بالإستناد على مبدأ تسارع الحركة الفيزيائي (Accelération du mouvement) و مبدأ الإنتقال الطفروي البيولوجي.

ب- العمل:

و إذا شرعنا في تحديد و تعيين خصائص الوجود الإجتماعي في أنطولوجيا "لوكاش"، فإنه من الضروري أن نكشف، فضلا عن المبدأ الأول الذي يتمثل في المادة، عن المبدأ الذي يفسّر بمقتضاه حضور عوامل التغيّر التي تلازم وجود الموجودات، ذلك المبدأ الذي عثر عليه، تبعا للمرجعية الماركسية، في مفهوم العمل، من منطلق أن "ماركس" ضبطه على النحو الآتي:

"إن العمل، في أصله، فعل يتمّ بين الإنسان و الطبيعة؛ يقوم الإنسان من خلاله، بدور القوى الطبيعية حيال الطبيعة الخارجية، و هو يحرّك ما لديه من قوى على شكل الساقين و الذراعين و سائر العضلات الأخرى و الأعصاب، من أجل تغيير شكل الطبيعة من صورتها التي لا تستجيب لحاجاته الطبيعية و الإجتماعية إلى الصورة التي تحقّقها. و في الوقت الذي يغيّر الإنسان الطبيعة بواسطة نشاطه، فإنه يغيّر طبيعته و ملكاته الكامنة."[2]

و من منطلق هذا التصوّر الماركسي للعمل، شرع "جورج لوكاش" في إقامة أنطولوجيا نقدية خلافا عن أشكالها الوصفية السلبية المتداولة التي يمكن العثور عليها لدى "هايدغر"Heidegger و غيره من الفلاسفة الوجوديين، إستنادا في ذلك بشكل صريح على ما ورد عن "نيكولاي هارتمان" Nicolai Hartman. و على هذا الأساس، حدّد " لوكاش" أبعاد العمل الأنطولوجية، من خلال آخر إنجازه العلمي و الفلسفي الذي نشره تحت عنوان "Zur ontologie des gesellschaftlichen seins" "في أنطولوجيا الوجود الإجتماعي"، و على وجه التحديد، في الفصل الأول من الباب الثاني، في ثلاثة مراتب أساسية على النحو التالي: البُعد الغائي تحت العنوان الفرعي "العمل من حيث هو موقف

[1] -Georg Lukacs, **ibid**, p 361.

[2] -Marx, **Le Capital**, livre 1 , traduction de J.Roy, chronologie et avertissement par Louis Althusser, Editions Garnier-flammarion, Paris, 1969, p 139.

غائي" (Le travail comme position téléologique) ثم "العمل كنموذج للبراكسس الإجتماعي" (Le travail comme modèle de la praxis sociale) و "العلاقة بين الذات و الموضوع من خلال العمل و آثاره فيها" (.La relation sujet-objet dans le travail et ses conséquences).

ب1-العمل مشروع إنسي-إجتماعي: (Le travail comme position téléologique) و يبدو "العمل"، من خلال تعريف "ماركس" السابق، على أنه نشاط الإنسان الواعي الخلاق الذي يثمر إنتاجا يعبّر عن ذاتية صانعه و ينم عن طبيعة وجوده الإجتماعي، من منطلق أن العمل جهد إنساني هادف (Procéssus téléologique) يكشف المصنوع، من حيث هو إمتداد طبيعي للصانع، قدرات و مؤهلات الصانع الكامنة و يطوّرها، ذلك هو الأمر الذي نلمسه لدى كاتب "رأس المال" الذي قال في هذا الإطار ما يلي:

"عندما يتخذ العمل صورة الإنتاج للإستهلاك، فيثمر قيما إستعمالية بغض النظر عن أشكال التنظيم الإقتصادي و الإجتماعي، يبدو على شكل يجعله ضروريا لوجود الإنسان ضرورة أبدية بالنظر إلى كونه الحد الأوسط الرابط بين الإنسان و الطبيعة."[1]

إن عملية تحليل و تفكيك "الوجود الإجتماعي" قصد الكشف عن البُعد الأنطولوجي الذي تتسم بها المقولات التي تؤسّسه تفرض علينا فرضا العودة إلى تحرّيها في أشكال وجودها السابقة و بحث طبيعة العلاقات الرابطة بينها أيضا بشكل أساسي؛ ذلك هو الأمر الذي نستشفه لدى " جورج لوكاش" الذي كتب بهذا الصدد ما نصّه:

" عندما نريد أن نقدّم أنطولوجيا المقولات الخاصة و الملازمة للوجود الإجتماعي و تنقيب ديناميكية نموّها إنطلاقا من صور و أشكال الوجود السابقة و تحرّي طبيعة العلاقات القائمة بين ذات الأشكال، فإننا لا نملك في ذلك إلاّ الرجوع إلى تحليل العمل. و بطبيعة الحال، يجب أن نستحضر دائما في أذهاننا الطابع المركّب الذي يميّز كل مستويات الوجود في كليته الشاملة او في تفاصيله الجزئية. و بتعبير آخر، لا يمكن فهم و إدراك مقولات الوجود المركزية المؤثرة إلاّ داخل كلية خواص الوجود. إن أكثر المقاربات سطحية في تناول الوجود الإجتماعي قد كشفت عن

[1] -Karl Marx, **Le Capital**, Livre 1, tome 1, Editions Sociales, Paris, 1962, p 58.

التشابك و التداخل بين مقولاته المركزية المؤثرة مثل العمل و اللغة، إلى درجة لا يمكن الفصل بينهما."[1]

و لمّا كان الوجود الإجتماعي "مركبا" يتعيّن تحليله بردّه إلى أصله، من منطلق أن كل مستوى من مستوياته نتيجة لتحوّل نوعي (قفزة نوعية) من وضع كيفي إلى وضعي كيفي آخر أرقى، بفضل أثر العمل في فاعله، فإن " لوكاش" يرجع في تأسيسه الوجود الإجتماعي على العمل، إلى أثره في أنسنة الإنسان (Hominisation de l'etre humain) من خلال ما ورد عن "فريدريش أنغلس" Friedrich Engels في هذا الإطار بشهادة " لوكاش" شخصيا الذي كتب في هذا المعنى ما يلي:

" كان لأنغلس فضل يتمثل في كونه بيّن أن العمل هو المعول الذي قامت عليه عملية أنسنة الوجود الإنساني، حين كشف عن الشروط البيولوجية المسبقة التي تظهر العمل بمثابة الأداة التي جعلت قفزة الإنسان النوعية ممكنة، من البُعد البيولوجي إلى البُعد الإنسي."[2]

و بالفعل، يمكن العثور في تراث "فريدريش أنغلس" Friedrich Engels العلمي و الفلسفي على عدة شواهد تثبت ردّه الوجود الإنساني إلى فاعلية العمل، و من بين ما كتب بهذا الصدد ما يلي:

" إن العمل هو شرط حياة الإنسانية الأوّل و الجوهري، إلى درجة يغدو في وسعنا أن نقول: العمل خلق الإنسان...قبل أن تحوّل يدُ الإنسان الحجر الأوّل إلى سكّين مرّت عدة حقب تاريخية. بيد أن الخطوة الحاسمة التي قام بها الإنسان تتمثل في تحريره يده عندما درّبها على إكتساب رشاقة و مهارة أكثر فأكثر في أداء المهام المنوطة بها إلى أن بلغ الأمر بها الآن أن صارت ليست مجرّد وسيلة العمل فحسب، بل هي فضلا عن ذلك، ثمرته على وجه الخصوص. و ما هو صحيح بالنسبة ليد الإنسان، صحيح بالنسبة لكل أعضاء جسمه."[3]

و يضيف "فريدريش أنغلس" في نفس الإتجاه كاتبا ما نصّه:

" بُعد نظر عين النسر أكبر بكثير من بُعد نظر عين الإنسان، غير أن عين الإنسان تدرك في الأشياء ما لا يُعد ولا يُحصى بالمقارنة مع عين النسر. أنف الكلب أرهف و أدق بكثير من أنف الإنسان، بيد ان الكلب لا يدرك واحد على المائة مما يستطيع أن يدرك الإنسان في دلالة الوائح على

---

[1] -Georgy Lukacs, **Sur l'ontologie de l'être Social**, traduction de Jean–Pierre Morbois, revue par Vincent Charbonnier, Editions Luchterhand, 1986, p 7.

[2] -Georgy Lukacs, **Ibid**, P 11.

[3] -Friedrich Engels, **Dialéctique de la Nature**, traduction de Emile Bottegelli, Editions Sociales, Paris, 1968, p 171 ,173.

الأشياء... نمو قدرة وظائف الأعضاء لم يهتد إلى حيز الوجود إلاّ على إثر يد الإنسان من خلال العمل."[1]

لكن أثر العمل في مقولة الوجود الإنسي، في تصوّر "فريدريش أنغلس"، لاينتهي عند حد كينونة الإنسان البيولوجية، إذ يتعداها و يمتد إلى وجوده الشامل في سيولته الواقعية من خلال أبعاد الإنسان الإجتماعية و النفسية و العقلية و الجمالية؛ من هذا المنظور تحديدا، يقول ما يلي:

" نمو المخ و انعكاسه على الأعضاء الحسية التي تخضع له في نشاطها، و وضوح الشعور المتزايد بإستمرار و تنامي قدرة الإنسان على التجريد و الإستدلال عمليات أفرزها نشاط الإنسان المنتج... تغيّرت طبيعة العمل تبعا لظروف تاريخية و تحسّن أداء الممارسة و تنوّع بدء من الصيد إلى تربية المواشي و من العمل الفلاحي إلى صناعة النسيج و المعادن و الملاحة و من ممارسة الفن إلى النشاط العلمي."[2]

يلاحظ "جورج لوكاش" أن النشاط الذي يظهر على الحيوان لا يؤثر على ماهيته ما دام يتلخص في كونه مجرّد نشاط غريزي الذي يمكّنه من التلائم مع البئة الطبيعية التي يجد فيها ذاته، بينما تبدو عملية تقسيم العمل في المجتمع على نحو الفاعلية التي تتجاوز شروط الإنتاج المتوفرة إلى توفير شروط أخرى أكثر استجابة لمرامي الوجود الإجتماعي و إن كانت عملية التطور الإجتماعية قد تصطدم بحالات مسدودة؛ معتمدا على ما ورد عن " ماركس" من نصوص الدالة على تأسيس خصائص الوجود الإنساني على فاعلية العمل و ملازمته للإنسان دون سواه مثل النص الآتي:

"...لا نحصر العمل في شكله الطبيعي فحسب، إنما نتحدث عن العمل من حيث هو نشاط ينفرد به الإنسان دون سواه...إن الأمر الذي يميّز منذ البداية نشاط أقل المهندسين المعماريين مهارة عن نشاط أمهر النحل، هو ان المهندس المعماري يبني الخلية في دماغه قبل أن يبنيها في العسّالة. و على هذا الأساس، ت على هذا الأساس، تغدو نتيجة نشاط العامل واردة في مخيلته بشكل مسبق؛ إذ لا يقوم بالحركات التي يغيّر بواسطتها شكل الطبيعة فحسب، لكنه فضلا عن ذلك يحقّق هدفه الذي يعيه كما لو كان قانونا يسخّر إرادته."[3]

---

[1] -Friedrich Engels, **Ibid**, p 175.

[2] -Friedrich Engels, **Ibid**, p 175,178.

[3] -Marx, **Le Capital**, livre 1, traduction de J.Roy, chronologie et avertissement par Louis Althusser, Editions Garnier-flammarion, Paris , 1969, p 139.

و الحال تلك:

" تغدو ماهية العمل من المنظور الماركسي، مقولة أنطولوجية مركزية: يتحقّق من خلال العمل موقف غائي داخل الوجود المادي الذي يكشف عن ميلاد جوهر موضوعي جديد."[1]

و من هذا المنطلق، يبدو العمل على شكل الجوهر الذي يشخّص نموذجا معينا للبراكسس الإجتماعي إعتبارا أن من خلاله تتحقّق مواقف إجتماعية غائية؛ و بالتالي يتخذ العمل من هذا المنظور، صورة الأداة الإبيستيمولوجية التي تمكّننا من الإهتداء إلى إدراك حقيقة مواقف غيرنا الإجتماعية الغائية ما دام العمل لبنة مركزية في تشكيل وجوده الأصلي. و لما كان العمل في جوهره، يمثل السعي في تحقيق موقفا غائيا، فإنه يشخّص الصفة الأولى و الأساسية التي تميّز تجربة الوجود الإجتماعي في حياة أفراد الإنسانية اليومية، و ذلك هو السبب الذي جعل العمل، من حيث هو موقف إجتماعي غائي، لا مفر و لا بد منه بدء من تجاذب أطراف الحديث في مساءل الناس اليومية إلى تغطية القضايا الفلسفية الجوهرية مرورا بالحديث في القضايا الإقتصادية، و ذلك هو الأمر الذي أدّى بجورج لوكاش إلى أن يقول بهذا الصدد ما يلي:

" لم يغد أمر المساءلة في طبيعة العمل الغائية أمرا واجب الإثارة نظرا لبداهة الإجابة عنها، إنما المساءلة التي يجب أن نثيرها ها هنا تتعلّق بمدى قدرتنا على تعميم طابع العمل الغائي المفتوح و اللامتناه في مقاربتنا الأنطولوجية النقدية لمختلف القضايا المعرفية إنطلاقا من تحليل الأساطير إلى التحليلات الفلسفية مرورا بتحليل الدين."[2]

و لهذا السبب، يرى "جورج لوكاش " أننا لسنا في حاجة إلى إحداث تغييرات جوهرية في بنية تصور الوجود الإجتماعي كما يظهر من خلال طبيعة العمل الغائية التي وردت في فلسفتي "أرسطو" Aristote و "هيغل" Hegel حتى يمكن تحيينه، نظرا لما جاء فيهما من الدقة و الصواب في هذا القضية بالتحديد؛ إنما الإختلاف مع كل من "أرسطو" و "هيغل" (و الإختلاف بينهما أيضا في ذات القضية)، يتمثل في طبيعة تصوّر الغائية التي تتخذ لديهما بُعدا مقولتيا كوسمولوجيا (Cosmologique) كليا و شاملا بدل التصور الماركسي الحديث الذي يعيّن كلية غائية العمل في البراكسس الإجتماعي.

---

[1] -Georgy Lukacs, **Sur l'ontologie de l'être social**, traduction de jean-Pierre Morbois, revue par Vincent Charbonnier, Editions Luchterhand, 1986, p 12.

[2] -Georgy Lukacs, **Ibid**, p 13.

هذا، من الضروري أن نشير إلى خصوصية التصوّر اللوكاشي للغائية من حيث أنه تصوّر يفيد تبيان و إظهار قدرة الإنسان على تأسيس وجوده الإجتماعي بواسطة نشاطه الخلاق للقيم الإستهلاكية من جهة، وللخصوصيات الأنطولوجية التي تجعل وجوده ينفرد عن ما سواه من جهة أخرى؛ ذلك خلافا عن الطابع الماورائي النظري الذي يتسم به مبدأ الغائية الكلاسيكي، و ما يفترض ذلك من التبعية الملازمة للوجود الإنساني؛ كما أن الغائية اللوكاشية تختلف عن مبدأ السببية المتداول و المعتمد قديما و حديثا، ذلك هو الأمر الذي نلمسه لدى " لوكاش" من خلال كلامه الآتي:

" إن الغائية في ماهيتها تنم عن مقولة تمّ وضعها: سيرورة الغائية تحمل في طياتها موقفا هادفا يدل بدوره على وجود العقل الذي حدّد المرمى من ذات الموقف. و في هذا الإطار يجب أن نلفت الإنتباه إلى أن فعل العقل الذي يحدّد الهدف لا ينحصر في تثبيت الفكرة في الذهن و تعيينها النظري فحسب، كما هي الحال في سائر المقولات الأخرى المعتمدة و المتداولة، إنما الغائية دلالة على وضع العقل لديناميكية النشاط الفعلي حيز التنفيذ في الواقع المعيش. و على هذا الأساس، يتخذ الموقف و بالشكل المباشر ها هنا، طابعا أنطولوجيا في صورة دقيقة. و من هذا المنطلق، لا يتخذ التصوّر الغائي للطبيعة و التاريخ مجرّد فكرة محورية التي استقطبتها غاية محدّدة، إنما يتعدى الأمر ذلك إلى الموجود الذي يخلق الغاية عن وعي و قصد و يسعى من خلال سيولة نشاطه الحيوي الشامل و في نفاصيله الجزئية في تحقيقها."[1]

و بالفعل، إن الحاجة التي تثير هذا النوع من الغايات واردة لدى كل الكائنات الإنسانية و في مختلف مراحل التاريخ، إذ أن كل فرد من أفراد البشرية يكون في حاجة ضرورية إلى إتخاذ لنفسه غاية من شأنها أن تجعل لحياته معني و تبرّر سعيه في سبيل تغطية الزمن الذي يفصل بين لحظتي الميلاد و الوفاة، بما في ذلك المساءلة في معنى حوادث الحياة الفردية و الجماعية على حد سواء، على نحو المساءلة في معنى ما يحدث بالفعل، لماذا حدث لي هذا؟ و لماذا كان لابد أن يحدث؟ كأن كل ما يقع في حيز وجودي، لا يمكن أن يخرج عن معنى محدّد، مما يدفعنا إلى المساءلة الدائمة عن معاني الوقائع الفردية و الجماعية و ما يبرّر وقوعها. و بناء على هذا المعطى، يتصوّر كل من " جورج لوكاش" و " ماركس" العمل على أنه ليس مجرّد شكل من أشكال الغائية فحسب، إنما العمل لديهما يمثل

[1] -Georgy Lukacs, **Ibid**, p 13 ,14.

الجوهر الوحيد الممكن الذي يثبت ماديا و بصفة ملموسة البُعد الأنطولوجي للغائية. و يقول "لوكاش" بهذا الصدد ما يلي:

"ولسنا في حاجة إلى تذكيرها هنا بالبُعد الغائي الذي يتسم به العمل من المنظور الماركسي حتى نلفت الأنتباه إلى أن العمل يتعذّر من غير موقف الإنسان الغائي الذي يجب أن يسبق النشاط، ذلك لأن الموقف الغائي بالتحديد هو الذي يجعل العمل في سيرورته الطبيعية يكتسي صفته الإجتماعية."[1]

و بالفعل، يتميّز العمل من المنظور الماركسي، بكونه مماثلا للفاعلية الموجّهة التي تجعل الفرد البشري ينفرد بها على نحو لا يشاركه فيها غيره من الكائنات الأخرى، و السبب في ذلك راجع إلى أن "ماركس" يتصوّر العمل على أنه ليس مجرّد " إنتاج للإستهلاك"، إنما هو فضلا عن ذلك (و هي الوظيفة التي يؤدّيها العمل الذي لم ينفصل بكيفية من الكيفيات عن طابعه الغريزي)، "خلق الحاجة إلى الإستهلاك" في صورته الإنسية البليغة. العمل، كما يفهمه "ماركس"، مرآة تنعكس فيها الذات الفردية و الإجتماعية (الوجود الإجتماعي) إعتبارا انه النشاط الإنساني الواعي الموجّه صوب تحقيق إنتاجا يكشف من خلاله المصنوع عن أبعاد الصانع المختلفة و المتنوعة فيميط اللثام عن قدراته و مؤهلاته المتنامية بمفعول الممارسة. و على هذا الأساس، يتسم العمل، من المنظور الماركسي، بالطابع الغائية إذ يظهر على أنه بمثابة الأداة التي يحقّق الإنسان بواسطتها غاياته و مراميه المادية العملية و النظرية قصد تجاوز المستمر للمعطى؛ و هذا على وجه التحديد، هو الأمر الذي أدّى بجورج لوكاش إلى أن يقول ما نصّه:

" يكفّ الوعي عن كونه مجرّد تكريس إعادة إنتاج الإنسان لبُعده البيولوجي."[2]

و حتى يحقّق الإنسان أغراضه المادية بواسطة العمل، فإنه من الضروري أن يختار بين "الممكنات" التي تتاح له، مما يستوجب عليه إتخاذ القرارات المناسبة، تلك الوضعية التي يسمّيها "جورج لوكاش" "قرارات التداول" أو "قرارات المداولة" Décisions alternatives، و ذلك منذ المداولة الأولى في العصر الحجري من أجل إتخاذ القرار الخاص بالشكل الذي يجب أن نعطيه للحجر الموظّف في

[1] -Georgy Lukacs, **Ibid**, p 16,17.

[2] -Georg Lukacs, **Fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humain**, in cités, hors série 10éme anniversaire, mars 2010, p 362.

الصيد إلى المكننة الصناعية التي يشهدها العالم الحاضر في النشاط الإقتصادي و الإجتماعي على العموم، في إعداد و تحضير أدوات العمل على أساس الحاجات و الغايات؛ ذلك لأن:

" إذا نظرنا في الحياة الإجتماعية، من حيث هي بنية مركّبة مغايرة ماهويا لبُنى الوجود البيولوجية، التي يتعيّن تحرّيها و تنقيبها قصد الإهتداء إلى وجودها الإجتماعي الحقيقي، فإن المسلك الوحيد في ذلك يتمثل في العمل الذي أعتبره بمثابة الذرّة المؤسّسة للوجود الإجتماعي، و لو كان العمل في حد ذاته بنية مركّبة غاية في التعقيد و التركيب لما يتضمن من سلسلة الأسباب المتشابكة الملازمة لقرارات العمال النزوعية. لن يتسم العمل بالفعّالية المنشودة إلاّ و هو ينصبّ في إطار سلسلة من الحركات السببية التي توجّهها إختيارات العمال الغائية."[1]

إذا شرعنا في تعيين و تحديد خصائص الوجود الإجتماعي الأنطولوجية في فلسفة "لوكاش"، فإننا نلاحظ أن دلالة "الغائية" تتخذ بُعدا غير ذلك الذي نلمسه في ذات المبدأ لدى غيره من الفلاسفة، إذ أن الغائية اللوكاشية مصدر الخلق و الإبداع و الحرية، ذلك هو ما يمكن أن نستشفه في كلامه الآتي:

"يغدو الإنسان في ثوب الموجود الذي يُعمّم مطالبه و حاجاته، و بالمثل يفعل بالنسبة إلى الوسائل التي يحقّق بمقتضاها رغباته و إمكانات إشباعها المتنامية و المتصاعدة بالموازاة مع التطوّر و النمو الإجتماعيين سواء أن كان ذلك في طبيعة المساءلة عنها أو في كيفية الإجابة التي يراها مناسبة لها؛ و على هذا النحو، يؤسّس الإنسان نشاطه و يُثريه و يُنمّيه."[2]

و الحال تلك، يغدو العمل من منظور " لوكاش " مشروعا إنسانيا و إجتماعيا محدّدا للوضعية التي نريد تحقيقها على مختلف الأصعدة، و بصفته تلك، هو بمثابة الأداة العملية و النظرية معا، التي يحقّق الإنسان بواسطتها قيما إستعمالية في أوّل الأمر، ثم قيما تبادلية بعده؛ و القيمة التبادلية تمثل قيمة إجتماعية في جوهرها، مما تكشف عن البُعد الأنطولوجي الذي يتخذه العمل من خلال التبادلات الإجتماعية و:

" قد سبق أن بيّن ماركس في عدة مناسبات مدى سهولة بناء المعرفة على الواقع على نحو إثباته طابع السيولة النقدية الأنطولوجي عندما قدم لنا تفسيرا أنطولوجيا لتأثير المال في البشر، بردّه

---

[1] -Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler et Theo Pinkus, **Entretiens avec Georg Lukacs**, traduit de l'allemand par Marcel Ollivier, Editions François Maspero, Paris 1969, p 15.

[2] -Georg Lukacs, **Les fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humain**, in cités, hors série 10éme anniversaire, mars 2010, p 363.

أصل سلطة المال على الكائنات الإنسانية، إلى التبادل الإجتماعي للقيم المادية، لمّا لم يتمكّن أسلافه العثور على ذلك التفسير الأنطولوجي، لجأ المفكرون منذ هوميروس و سوفوكلوس إلى أسلوب اللوم الدائم من جرّاء أثر السلبي الذي يحدثه المال في العلاقات القائمة بين الناس على الرغم أنه مجرّد معدن جامد."[1]

هذا، تجدر الإشارة إلى أن "جورج لوكاش" يلفت إنتباهنا بإستمرار إلى أن دلالة "القيمة" في كل الألسنة، تحمل في طياتها معنى يفيد معنى "الأخلاق"، فضلا عن معناه المادي الذي يعادل معنى "المقدار". و على أساس ما تقدم يتضح أن العمل لبنة تقوم عليها المنظومات الأخلاقية في إطار وجود إجتماعي نوعي.

هذا، قد سبق لنا أن أشرنا إلى أن الوجود الإجتماعي من وجهتي نظر الماركسية و اللوكاشية على حد سواء، ليس مقولة مجرّدة معزولة قائمة بذاتها، إنما الوجود الإجتماعي لدى كل من "ماركس" و " لوكاش" يمثل كلية جدلية مؤسسة على كليات جدلية جزئية يدعوها هذا الأخير، "مركّب المركّبات" (Complexe de complexe) الذي يجب أن يعالج علاجا كيفيا مغاير للكيفيات العلاجية السابقة، مما فرض ضرورة إعادة بناء فلسفة "ماركس" من الداخل و عرضها في صياغة جديدة تبدو من خلالها فلسفة ذات الطابع الأنطولوجي مناهض لكل حتمية إقتصادية و لكل فكر إقتصادوي آلي (Economisme détérministe) على نحو تنكشف في صورة فلسفة إقتصادية مؤسّسة على التأثير المتبادل بين المقولات التي تركّب الوجود الإجتماعي، بين فترات وجودية التي تتقاطع بشكل دائم على نحو إنعكاسي بحيث تصبح بنية تتخذ شكل الإطار الذي يحتوي سيرورة جتمعة الإنسان و ديناميكيته؛ بين مقولات إنتاج و إعادة إنتاج الحياة في سيولتها و في أقصى أبعادها الإنسانوية، تلك هي الدائرة الإقتصادية التي تشكّل بنية جدلية موضوعية المتضمّنة لحظات وجودية متفاعلة المتأرجحة بين الصدفة و الضرورة. و على هذا الأساس، لا يمكن أن تكون بُنى المجتمع الفوقية مجرّد هياكل مادية جامدة تعكس الواقع المعيش إنعكاسا سلبيا، بل هي بُنى فاعلة ديناميكية. إن الصفة التي تميّز نشاط الإنسان، من منظور " لوكاش" تتمثل في التصوّر الموضوعي الذي يمتثل بمقتضاه الغاية التي يتعيّن تحقيقها بشكل مسبق، و بناء على هذا، يغدو العمل بمثابة الوحدة الرابطة بين

[1] -Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler et Theo Pinkus, **Entretiens avec Georg Lukacs**, traduit de l'allemand par Marcel Ollivier, Editions François Maspero, Paris, 1969, p 16,17.

التعيين الموضوعي للغاية المحدّدة مسبقا و سيرورة النشاط الموجّهة على أحسن صورة ممكنة تبعا لطبيعة الموقف الغائي.

و نظرا إلى أن إعتماد العمل كمبدإ مؤسّس لأنطولوجيا إجتماعية يتطلب إعادة صياغة مفهوم "الوعي"، فإنه من الضروري تقديم الأنطولوجيا على أنها نظرية قادرة على تفجير أيّة منظومة نظرية تأملية كانت أو مادية، لما تفرض من إلزام بالتغيّرات ذاتية جوهرية و في نفس الوقت، تضمن "وحدتها" المنسجمة التي تمكّننا من متابعة وتيرة فكر أصحابها، بالنظر إلى أن العمل نموذجا للبراكسس الإجتماعي الذي يستوجب الوقوف عنده فيما يلي.

ب2- العمل كنموذج للبراكسس الإجتماعي

Le travail comme modèle de la praxis sociale:

سبقت الإشارة إلى أن "ماركس" يستخدم مصطلح العمل بدلالات مختلفة للكشف عن أمور متفاوتة الدقة و المستوى؛ و على سبيل المثال، استعمله بدلالة "العمل الإجتماعي" قصد الكشف عن بُعده الآداتي في إدراك حقيقة الظروف التي تبني "وجود الإنسان الإجتماعي". و على هذا الأساس، يكون العمل في صورته الإجتماعية -من المنظور الماركسي- فينومينولوجيا كاشفة عن طبيعة نشاط البشر المنتج، نظرا إلى كونه يستلزم التعاون، و التعاون يفترض توزيع المهام، و توزيع المهام يستوجب تقسيم الإجتماعي للعمل، و التقسيم الإجتماعي للعمل يتضمّن ضرورة الإتصال، و التواصل يستلزم آداة التنسيق بين أطراف الفاعلية الإنسانية المبدعة بغية إخضاع الطبيعة للإرادة العامة في إطار نسق بنيوي تنظيمي حيث يتمّ التقسيم الإجتماعي للعمل، كما يتمّ في ذات الإطار، تحديد الآليات التقنية التي تتحكّم فيها طبيعة الهدف المقصود من مادته ليتخذ، بصفته تلك، طابع مفتاح التحليل الإجتماعي الذي يمكّننا من الإهتداء إلى حقيقة السيرورة الإجتماعية في صلبها؛ و ذلك هو الأمر الذي نلمسه لدى "ماركس" حين كتب ما يلي نصّه:

" في إنتاجهم الإجتماعي لوجودهم، يقيم أفراد البشر علاقات محدّدة ضرورية خارج عن نطاق إرادتهم و على نحو تتناسب ذات العلاقات مع القوى المنتجة المتوفرة التي تكون قد بلغت درجة معيّنة من التطوّر؛ على أن تشكّل جملة علاقات الإنتاج القاعدة المؤسّسة بنية المجتمع الإقتصادية كمعوّل تقوم عليه بنية المجتمع الفوقية في صورتيها السياسية و القانونية العاكسة

للوعي الإجتماعي. إن أسلوب الإنتاج القائم في الحياة الإجتماعية هو الذي يحدّد سيرورة الوجود الإجتماعي في بُعديه السياسي و الثقافي."[1]

و بناء على ما سبق، تكون عملية إدراك الإنسان لحقيقة الظروف التي يعيشها و حقيقة وعيه، وقف على تفكيك تشابك العلاقات الإجتماعية السائدة؛ فضلا عن أن طبيعة نشاط الإنسان المنتج يفرض إقحام الكائنات الإنسانية بشكل متزايد و بإستمرار في عملية الإنتاج، ممّا يؤدي إلى ظهور صورة جديدة للعمل تتمثل في أن الهدف من النشاط لم يعُد محصورا في التأثير على الطبيعة و في مادتها الأولى، بل يتعداه إلى التأثير في طبيعة التنظيم الإجتماعي تحديدا بواسطة أدوات التواصل بين أفراد المجتمع و أبرزها على الإطلاق يتمثل في اللغة؛ تلك الأداة التي ردّها "فريدريش أنغلس" Friedrich Engels إلى فاعلية العمل المبدعة حين كتب ما يلي:

" إن تطوّر العمل أدى إلى ضرورة إقامة علاقات وطيدة بين أفراد المجتمع على إثر شعورهم بضرورة إستنجاد بعضهم ببعض أثناء أداء مهامهم العملية. و ببساطة، شعر كل الأفراد البشرية بضرورة التواصل بينهم. هكذا خلقت الوظيفةُ العضو بالتدريب الحنجرة و سائر جوارح الفم على خروج الأصوات و التلفّظ . و لعل المقارنة بين الحيوان و الإنسان في هذا المجال، تثبت بكيفية دامغة، أن العمل هو أصل اللغة الوحيد الممكن."[2]

و على هذا الأساس، أنطلق "جورج لوكاش" ليمتثل وجود الإنسان الإجتماعي بدء من وجوده الطبيعي على إثر البراكسس الذي يجعل الأفراد البشرية تتطوّر بفعل التكيّف الإجرائي الموجب في مناهضة الطبيعة، من منطلق أن عملية جتمعة الإنسان (La socialisation de l'homme) تستلزم تقاعس أبعاده الطبيعية، على أثر تغيير الإنسان لشكل الطبيعة من صورتها التي لا تلبّي حاجاته البيولوجية و الإجتماعية و النفسية إلى الصورة التي تحقّقها، و هي بالتحديد، العملية التي تؤدي إلى تطوير قدراته و ملكاته الخاصة الكامنة في إطار نشاطه الإجتماعي محولا إياها من طابعها الفردي المشخّص إلى طابع إجتماعي نوعي بدلالة الوجود الإجتماعي الخاص الذي يكشف العمل في صلبه، على أنه براكسس إجتماعي خلاق و كاشف عن ذاتية العامل الشخصية و الإجتماعية على حد سواء، و فيه نستشف سيرورة تكوين الوجود الإجتماعي. ذلك ما يظهر جليا في كلام "لوكاش" الآتي:

---

[1] -Marx, **Contribution à la critique de l'économie politique**, Editions du Progrés, Moscou, 1975, p 4,5.

[2] -Friedrich Engels, **Dialectique de la nature**, traduit de l'allemand par Emile Bottegelli, Editions Sociales, Paris, 1968, p 174.

"نعتقد انه من حقنا أن ندرك في العمل النموذج الكلي للمارسة الإجتماعية في صورتها الشاملة بما تتضمّن من سلوك اجتماعي فعّال. و نصبو من خلال تلك الصورة الكاشفة للعمل، إلى تحديد صفاته الأساسية التي تُقدّمه على نحو المعول الماهوي الذي تشتقّ منه مقولات مركّبة و معقّدة... العمل، في شكله القاعدي، نشاط موجّه قصد تحقيق أشياء نافعة بدلالة القيم الإستعمالية... و بصفاته تلك، يتخذ العمل، في أوّل أمره، صفة السيرورة الفاعلة التي تربط الإنسانية بمحيطها الطبيعي، ثمّ يتعدّاها إلى صورة ينكشف من خلالها على أنه موقف غائي يتسم بجملة من السببيات التي تشكّل أساسا انطولوجيا صانعا لواقع اجتماعي يجعل الغير في وضعية تُجبره على السعي في سبيل تحقيق غاياته، و ذلك هو الأمر الذي يفرض طابع العمل الإجتماعي على أساس ضرورة التعاون افراد الألفة البشرية في سيرورة وجودهم."[1]

و قصد توصيح دور العمل كبراكسس إجتماعي، لجأ "لوكاش" إلى اتخاذ مثال من حياة الإنسان البدائية التي تتلخّص في الصيد، من منطلق أن الصيد بالنسبة للإنسان البدائي يفترض وجود خطرا حقيقيا على الحياة، بالنظر إلى حجم و قوة و شراسة الحيونات التي يستمدّ منها قوته؛ ذلك هو الأمر الذي يفرض على الصيادين التعاون، و التعاون يستلزم توزيع المهام و تقسيم الأدوار على المشاركين في عملية الصيد، و عملية توزيع المهام على المشاركين في المهمة، تجعل مواقف المشاركين الغائية الواقعية و المادية الأولية تتقاعس و تتلاشى تدريجيا من واجهة النشاط الذي ينكشف بشكل تصاعدي في صورة سيرورة إجتماعية خالصة التي تُدرج الأهداف الفردية من العملية، في مكانة تكاد تبدو مهملة، على أساس أن الوعي الجماعي الذي يسود عملية الصيد من حيث التوجيه العملي، يطغى على كل ما يلازمه من حضور الأهداف الطبيعية (تحقيق قيم إستعمالية)، كما أن الوسائل الوظيفية في النشاط التنظيمي تتخذ شكلا آخرا مغايرا للشكل الذي تتطلبه عملية تحقيق القيمة الإستعمالية الموجّهة تلقائيا إلى الإستهلاك الطبيعي؛ وعلى هذا الأساس، يبدو البُعد الإجتماعي واضحا على العمل الذي يتخذ، و الحال تلك، صفة الجوهر المؤسّس للوجود الإجتماعي انطلاقا من مقاربة نظرية تصوّرية التي تنصبّ على ظاهرة الوقائع الإنسانية و الإجتماعية التي تكشفها عبارات الصيغ اللغوية. و ذات الإتجاه، يضيف "جورج لوكاش" كلامه الآتي:

[1] -Gyorgy Lukacs, Sur l'ontologie de l'etre social, traduction de Jean-Pierre Morbois, revue par Vincent Charbonnier, Editions Luchterhand, 1986, p 46.

"إن العمل، بصفته القاعدة التي تؤسّس عملية جتمعة الإنسان، حتى في شكلها الأولي و البدائي، يجعل الإنسان يتنصّل تدريجيا من دائرة الحاجات البيولوجية التي تؤثر فيه، فتحفّزه على النشاط بشكل تلقائي، ليمتد إلى دائرة الحاجات الإجتماعية التي تتقرّر ضرورتها على أساس المداولة تبعا لحركة إجتماعية التي تتحكّم فيها غايات."[1]

هذا، يتضح من خلال ما ورد عن "جورج لوكاش" من النصوص، أن العمل بمثابة البراكسس الإجتماعي المؤسّس للحياة الأنسانية في طابعها الإجتماعي "الجنسي" النوعي (Généricité sociale de l'humanité) عن طريق اللغة و ما تحمل من فكر من حيث هما وسيلتان جوهريتان في عملية " الجتمعة"(socialisation) إذ كتب بهذا الصدد، مشيرا إلى المرجعية الماركسية، اعتمادا على كلام "ماركس" الآتي:

"إن التلازم في الوجود بين اللغة و الفكر و الوعي الذي نلمسه في التاريخ، يجسّد الشعور الواقعي و العملي الذي يجمع بين الناس في الحياة، و هو الذي يجمعني بغيري أيضا."[2]

و بالفعل، تبدو اللغة و ما تحمل من وعي اجتماعي و شعور جماعي، على النحو الذي يقدّمها "جورج لوكاش"، على أنها الوسيلة الفضلى التي بمقتضاها تتحقق الجتمعة و ما تفترض من إعداد مشاريع من أجل التغيير الإجتماعي على أساس المواقف الإنسية الغائية التي تمّ تحديدها بشكل مسبق على إثر افرازات المداولات التي اثارها العمل في بُعده الإنسي الغائي؛ فضلا عن أن اللغة تتخذ، مع "لوكاش"، صفة ماهوية جوهرية تميّز الوجود الإنسي الإجتماعي عن ما سواه و تجعله، و الحال تلك، يفلت من دائرة الكينونة البيولوجية الطبيعية دون الحاجة إلى السعي في احداث تغيّرات فيها قصد تكيّفها على نحو يؤهلها لإحداث تغييرا محسوسا في اوضاع الإنسان المختلفة الأبعاد. و إذا أردنا السعي في إدراك البُعد الأنطولوجي الذي يظهر على العلاقة المتوترة و المتشابكة التي تربط العمل باللغة و اللغة بالفكر و الفكر بالوعي الإجتماعي و الشعور الجماعي المشترك بين الناس المنظور إليهم كألفة إنسية التي تشكّل كلية مركّبة تركيبا جدليا، فإنه يتعيّن علينا، في تصوّر "لوكاش"، أن ننظر في اطراف الكلية من حيث هي "مركّب المركّبات"، على أنها وحدات متداعية واقعية تصنع الوجود الإجتماعي الواقعي عمليا؛ و من هذا المنطلق، يغدو النظر فيها نظرة تأملية استعلائية، بغض

[1] -Georges Lukacs, **Prolégomènes à l'ontologie de l'etre social**, traduit de l'allemand par Aymeric Monville et relu par Didier Renault, Editions Delga, 2009, Paris, p 44.

[2] -Georges Lukacs, Ibid, p 84.

الطرف عن طابعها المادي الملموس، زيغا و تزييفا لحقيقتها، و الحال تلك، تثمر مشكلات نظرية لا معنى لها، إذ كتب "لوكاش" في هذا المعنى ما نصّه:

"...هكذا تواجهنا مشكلات وهمية على نحو المشكلة المدرسية العالقة بالأسبقية الأنطولوجية بين البيضة و الدجاجة التي تجاور اليوم المساءلات التي تشكّل مادة للسخرية. لكن هذا لا يمنعنا من المساءلة عمّا إذا كانت الكلمة سابقة أو لاحقة للمعنى الذي تحمله. و السبب في ذلك راجع إلى أن الكلمة و المصطلح، اللغة و الفكر تشكّل وحدات التي يتألّف منها مركب "الوجود الإجتماعي"؛ و لا يمكن الإهتداء إلى حقيقتها الماهوية الأنطولوجية إلاّ من خلال وظيفتها الإجرائية داخل ذات المركّب."[1]

هذا، يتصوّر "لوكاش" أنه من الطبيعي أن يكون داخل أيّ مركّب من المركّبات تفاعلا بين الوحدات التي يتشكّل منها على نحو تؤثّر و تتأثر في كتابه الأخير الذي نُشر تحت عنوان "في أنطولوجيا الوجود الإجتماعي" اثار "لوكاش"، على أساس التصوّر الماركسي للوجود الجنسي (être générique)، ثلة من القضايا الأنطولوجية في غاية الأهمية، منها قضية طبيعة العلاقة القائمة بين الفرد و الجنس الإنسيين، وهي في إعتقادنا، قضية لم تُحظ بما فيه الكفاية من التحليل و التنقيب. و الحال تلك، تبقى نظرية الجنس الإنساني الذي يخلق نفسه بنفسه بفضل العمل من حيث هو نموذج للبراكسس الإجتماعي داخل سيرورة و صيرورة تاريخيتين، ليزداد على إثرهما وعيه بذاته ظهورا بشكل تصاعدي، فينتقل من خلالهما، من الوجود في الذات إلى الوجود للذات، نظرية حاسمة في تفسير إنتقال الوجود ممّا أسماه "لوكاش" "صمت الوجود الطبيعي" إلى الوجود الإجتماعي على أساس أنطولوجي واضح، حتى إن تعذّر العثور لدى "ماركس" على نفس اللغة الإصطلاحية في الأعمال التي أنجزها في سنوات النضج. و بناء على هذا الأساس، أتخذ مدلول "الجنس الإنساني" (Le genre humain ou l'espèce humaine) في فلسفته، مكانة خاصة حيث شكّل مادة علمية أساسية لمقاربته الأنطولوجية على ضوء المرجعية الماركسية، لاسيما إستنادا على أعمال "ماركس" المبكّرة المعيّنة في "مخطوطات 1844" بصفة جوهرية إذ يقول "لوكاش" بهذا الصدد ما يلي:

[1] -Gyorgy Lukacs, Sur l'ontologie de l'etre social, traduction de Jean-Pierre Morbois, revue par Vincent Charbonnier, Editions Luchterhand, 1986, p 48.

" لم يكفّ ماركس عن إعتبار العمل كنموذج للبراكسس الإجتماعي، محورا في تطوّر الجنس الإنساني. و نلمس لديه تلك الفكرة، في كونه يتصور صفات الإنسان الطبيعية على انها تتلاشى و تضمحل أمام فاعلية العمل و ما تتضمن العملية من تحقيق الجتمعة. و يجب أن نفهم منذ البداية أن تحقيق الإشتراكية و السُبل التي تؤدي إلى الشيوعية، من المنظور الماركسي، لا تمثل لديه تحقيق الإنسية النهائية، إنما الشيوعية، كما يتصوّرها ماركس، تمثل بداية تاريخ الإنسانية الحقيقية. ذلك لأن الإنسان منذ خطوات العمل الأولى في الحياة الإجتماعية إلى حد فرضية تحقيق الشيوعية، لم يعرف سوى مرحلة تاريخ ما قبل التاريخ، ولن يبدأ تاريخ الإنسان الحقيقي إلا بتحقيق الشيوعية."[1]

و بالفعل، إن أساس الجنس الإنسي الأنطولوجي في حركة "ماركس" النقدية، لم يستمده من العقل القبلي أو من القبلية النظرية التأملية، كما لا يمكن إدراكه على أنه مقولة مجرّدة سابقة لممارسة الإنسان اليومية العملية، بل يرى الفيلسوف الماجري، على غرار "ماركس"، أن مقولة الجنس الإنسي كاشفة عن الوجود و الصيرورة على نحو ثوري حقيقي الذي نلمسه في واقع حياة الإنسان اليومية و تحديدا من خلال العمل الذي يؤثّر به في محيطه الخارجي و في ذاته معا و على حد سواء؛ كما انه مصدر لكل وعي و إدراك و علم، إذ كتب بهذا الصدد الكلام الآتي:

" لا يمكن أن نتصوّر مفهوم الأشياء خارج العمل، نلمسه بالضرورة فيه؛ و أقصد بمفهوم الأشياء، إدراكها المباشر الذي يثيره فينا حادث بالغ الأهمية...يكون هذا العامل من عوامل الفهم، مرتبطا إرتباطا وثيقا بالعمل أثناء عملية جتمعة الإنسانية. و من البديهي الآن، أن أكثر العلوم تقدما مثل الرياضيات و الهندسة هي نتيجة العمل. في سيرورة العمل تتحوّل عوامل الفهم العابرة، مثل المساءلة فيما إذا كانت هذه الحجارة مناسبة لإنجاز هذا العمل أو غير مناسبة، إلى دائرة الوجود الكلية: العلم."[2]

و على هذا المستوى، يحسن بنا أن نلفت انتباه من يهمه الأمر، إلى أن "جورج لوكاش" لا يتصوّر وجود الفردية الإنسية على أنها معطى أوّلي طبيعي، إنما وجود الفردية الإنسية، من منظوره، مقولة تتكوّن من خلال سيرورة التاريخ و على أساس التأثير المتبادل بينها و بين طبيعتها العضوية الأصلية. و

---

[1] -Georges Lukacs, **Ibid**, P 77.

[2] -Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler et Theo Pinkus, **Entretiens avec Georg Lukacs**, traduit de l'allemand par Marcel Ollivier, Editions François Maspero, Paris, 1969, P 23.

بناء على هذا، يتصوّر "لوكاش" تطوّر الفردية الإنسية على أنها عملية و سيرورة مركّبة و معقدة، قائمة على أساس أنطولوجي محدّد الغاية تبعا للقرارات التي تثمرها "المداولات" الغائية التي يصادرها البراكسس الإجتماعي. و من الضروري أن نشير، على هذا المستوى، إلى أن سيرورة الفردية الإنسية في إطارها التاريخي تبعا لغائية العمل من حيث هو براكسس إجتماعي، تتخذ طابعي الموضوعية و الذاتية في آن واحد؛ بمعنى أن الوجود الإنسي الإجتماعي يتشكّل على قاعدة كثرة الفرديات المتزايدة و المتنامية، ممّا يؤدي إلى تعقيد في تركيب أصل نوعية الوجود الإنسي الإجتماعي الموضوعي، من جهة، و إلى فتح مجالات متنوّعة، نظرا للكثرة المتاحة، أمام الفردية الإنسية الناشطة في إطار وجودها، من جهة أخرى. و من منطلق مرحلة معيّنة من عملية الجتمعة، تتكاثر فرص التداول قصد اتخاذ القرارات على نحو مفتوح لانهائي بالنسبة إلى الفرديات الإنسية التي تجد نفسها، والحال تلك، مضطرة على إختيار بين الممكنات اللانهائية؛ و ذلك هو الأمر الذي جعل "جورج لوكاش" يتصوّر الفرديات الأنسية على أنها ليست مجرّد وحدات ميكانيكية التي تألّف جنسها النوعي، فلو كان الأمر كذلك، لتلاشى و تناثر الوجود الإجتماعي و حلّ محلّه الوجود الطبيعي الأبكم الذي يستمد كينونته من علاقات طبيعية تربط بين وحدات طبيعية آلية.

و الحال تلك، كتب "لوكاش" في هذا الإطار ما نصّه:

"نجد أنفسنا أمام نوعين من الشروط الوجود الإنساني التي واجهها ماركس. أما النوع الأوّل، فهو يتمثل في الذاتية و ما تفترض من الفاعلية و البراكسس المحدّد لإنسانية الإنسان و ما يتضمّن عالم البشر من خصائص في شكلها الجدلي. و أما النوع الثاني، فهو يتعيّن في الموضوعية التي نلمس ملامحها في المجتمع و في ادوات البراكسس المصنّعة منها و الأصلية في شكلها الخام الذي نعثر عليه في الطبيعة."[1]

يحمل كلام "لوكاش" السابق ذكره موقفا يدلل على الرغبة في تقويض و تفنيد التصوّر الكانطي الذي يقدّم الماهية الإنسانية على أنها قائمة في فضاء الأفكار البعيد و المتعالي عن الوقائع المادية، في صورة التعبير عن انفصال بين الشيئ في ذاته و المعرفة به، و في نفس الوقت يحمل دعوة إلى الإستبصار في تصوّري "هيغل" و "ماركس" لسيرورة و صيرورة عملية التعلّم الجدلية من حيث هي فينومينولوجيا كاشفة عن المعرفة التي تتحدّد بالتفاعل المتبادل بين الذات و الموضوع بشكل مفتوح

[1] -Georges Lukacs, Ibid, p 317,318.

و متنامي باستمرار على أساس العمل الذي يحذّقها و يدقّق طبيعتها على الدوام، من منطلق أن السعي في الكشف عن الحقيقة هو في أصله مسألة عملية و ليست نظرية بناء على ما ورد عن "ماركس" من خلال القضية الثانية من "قضايا عن فيورباخ"حيث كتب ما نصّه:

"إن مسألة اسناد الحقيقة الموضوعية للفكر الإنساني ليست مسألة نظرية، إنما هي مسألة عملية. فعلى الإنسان أن يبرهن الحقيقة بالممارسة انطلاقا من الواقع و بناء على قوة فكره. و بالتالي تكون الحقيقة ملكا للعالم الحسي الملموس. أمّا الجدل القائم حول واقعية أو عدم واقعية الفكر المعزول و البعيد عن الممارسة و التطبيق، فهو مجرّد مسألة مدرسية."[1]

و بناء على هذا الأساس، لا تتخذ "المقولات" طابعا معرفيا بالمعنى التقليدي المتداول(catégories de la connaissance « cognitives ») إنما تتخذ المقولات في أنطولوجيا "لوكاش" النقدية، طابع الصفات و الخصائص الملازمة للحياة و الوجود الفردي و الإجتماعي معا. و من هذا المنطلق، يكون الجدل الماركسي من منظور الفيلسوف الماجري، مغايرا للذاتية الفلسفية و للموضوعية العلموية الميكانيكية معا و على حد سواء؛ إذ أنه يتصوّره على نحو الحركة الحيّة المتأججة في سيولتها الطبيعية التي تتداول فيها الذاتية و الموضوعية من خلال الدلالة اللغوية في مختلف أبعادها و من خلال نشاط الإنسان سعيا إلى تغيير محيطه قصد أنسنته كاشفا عن أبعاد و خصائص الوجود الإجتماعي الإنساني ببُعديه الذاتي و الموضوعي و ما يتضمّن ذلك من غايات و علم و سلطة.

و على هذا الأساس، يظهر إلحاح "لوكاش" على الطابع الجدلي الذي يلازم العلاقة الرابطة بين الفرد و المجتمع، كصورة مادية للعلاقة التي تربط بين الذات و الموضوع المجرّدين، على أنه دعوة لإعتبار الواقع و اتخاذه أساسا لعملية تحديد الأهداف و المقاصد و المرامي تبعا لما توفره الحال الراهنة من إمكانات حقيقية و فعلية. و بالتالي، من الضروري، أن نؤسّس تصوّرتنا و مواقفنا بناء على التحليلات الواقعية للواقع، كما أن الحكم على تبعة نشاطنا يقوم على ما حقّقناه من ثمار و ليس على نوايانا النظرية القبلية؛ و قد كتب "لوكاش" بهذا الصدد الكلام الآتي:

[1] -Karl Marx, Friedrich Engels, L'idéologie allemande, première partie, Feuerbach, traduction de Renée Cartelle et Gilbert Badia, introduction de Jacques Milhau, Editions Sociales, Paris, 1972, p 24.

" من موقع عالم و حتي من دون ذلك، أقول أنه من الضروري أن ننطلق دائما على أساس ما نواجهه في حياتنا اليومية؛ و السبب في ذلك راجع إلى أنها المصدر لكل المساءلات الأنطولوجية."[1]

هذا، يظهر "لوكاش" من خلال كلامه على أنه مفكر ماركسي المنحى، و لو كانت ماركسيته فريدة من نوعها، من منطلق تنصّله من الأنساق الفلسفية المثالية لما فيها من طغيان العقل النظري القبلي المتعالي عن الوقائع المادية على مسار تاريخ الفكر الإنساني الظاهر على شكل الإيديولوجيات المحنّطة التي تكبّل تلقائية العقل الإنساني الطبيعية، و من منطلق تنصّله من أشكال الفلسفة المادية المتداولة لما فيها من طغيان العقل الجاف و الميكانيكي الرتيب على التلقائية التي تميّز طبيعة الوجود الإنساني المغاير لما سواه. و على هذا الأساس، يتصوّر "لوكاش" حقيقة الوجود الإنساني على أنها لا يمكن أن تخرج عن مجال الممارسة و التطبيق داخل عالم مشترك التي تعبّر عنه لغة الإنسان المشتركة ماهويا. و بتعبير آخر، لا يمكن، في اعتقاد "لوكاش"، أن نفصل بين العلم، الفلسفة و عالم الواقع من حيث هو مادة المعرفة، و السبب في ذلك راجع إلى أن حقيقة الوجود الفردي و الإجتماعي هي في لُبّها، ثمرة تقاطع و بناء مشترك بين الذات و الموضوع بما في ذلك احتمال تقديرات العقل الخاطئة و التناقضات الحقيقية القائمة بين افراد المكوّنة لكلية المجتمع المنسجمة. حقيقة الوجود الإنساني ليست وقف على العقلين المثالي المتعالي و المادي الميكانيكي، إنما حقيقة الوجود الإنسي صنيعة أسلوب الإنتاج، و ذلك ما نستشفه من خلال كلام "لوكاش" الآتي:

"هكذا و على وجه التحديد، يكون وضع البراكسس الذاتي الظرفي، معيّنا في نزوع الغائية الواعي الذي يجسّده النشاط الموجّه تبعا لطبيعة العلم بالظروف الواقعية الموضوعية المناسبة...التي تبدو على نحو معاكس لوضع الذات الظرفي الآني و المباشر. في ذاتها، تكون الظروف الواقعية الموضوعية، نتيجة لآثار العلاقة القائمة بين الذات و الموضوع من خلال سيرورة العمل التي تخلق وضعا اجتماعيا يجعلنا نبني تصوّر الوجود الإنسي عليه و ليس على بُعد الإنسان الأنثروبولوجي المادي و الطبيعي."[2]

و تتخذ "وحدة" الذات و الموضوع في سيرورتها و صيرورتها التاريخيتين، أبعادا أكثر عُمقا و أصالة في أنطولوجيا "لوكاش" عندما ردّ عملية" اللاأنسنة" (Déshumanisation) أو كما ورد عنه لفظ (la

[1] -Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Theo Pinkus, Entretiens avec Georg Lukacs, traduit de l'allemand par Marcel Ollivier, Editions François Maspero, Paris, 1969, p 11,12.

[2] -Georges Lukacs, Prolégomènes à l'ontologie de l'etre social, traduit de l'allemand par Aymeric Monvilleet relu par Didier Renault, Editions Delga, Paris, 2009 , p 232.

vision désanthropomorphisante) إلى مفهوم "المعرفة الموضوعية" التي شكّلت قبلة لكل العلوم الوضعية بدعوة إلتزام الموضوعية لأسباب عملية التي لا تفيد المنفعة دائما بالضرورة. على أساس أن الحرص على تحقيق الأهداف تفرض على السعي فيها طابعا مجرّدا جافا لأنه يتوخى الكلية و الشمولية التي تستوجب التحكّم في آليات تقنية تستلزم التنصّل من كل الصفات الوجدانية في بُعدها الإنسانوي الحيّ، ممّا يؤدي إلى تجريد العلاقات الرابطة بين الناس من سحرها الأنسي لما فيه من تناقض يتأرجح بين جاذبية و إغراء فاتن و توتر مقرف إلى درجة الرُعب، فيتحوّل عالم النور الإنسي الفياض إلى عالم الرياضيات البارد، على أن كتب "لوكاش" بهذا الصدد الكلام الآتي:

"إن مواقف الإنسان النظرية الغائية متقدمة إلى درجة أنها جعلت التصوّر الذي أسقط من اعتباره البُعد الإنساني(الهندسة و الرياضيات) يتفوّق على ما سواه، التصوّر الذي يكشف بشكل قطعي عن المقولة المضادة للمكن و الحادث: المستحيل. المستحيل الذي نلمسه في العبارة الآتية: من المحال أن يكون مجموع الزوايا أكبر و أقل من 180°. هذه العبارة صادقة و صدقها غير قابل للنقاش، لأنها صحيحة و مستساغة عقليا و ذات وظيفة إجرائية في عالم الواقع."[1]

و بالفعل، تبقى المفارقة قائمة: مواقف الإنسان الذاتية في بُعدها الغائي تستوجب توظيف الموضوعية العلمية لتقصّي النجاعة العملية في التطبيق، و ذلك هو الأمر الذي يقدّم الرغبة الحيّة بكل حيويتها الحارّة المتأججة،على أنها في حاجة ماسّة إلى برودة النظرة العلمية الثاقبة. إنه فضاء الحادث و الممكن الذي يستنجد بالمستحيل و بغير الممكن. يتصوّر "لوكاش" الموضوعية العلمية على نحو يجعلها تتخذ شكل الفينومينولوجيا الكاشفة عن الوجه الآخر لأهداف الذات و مراميها التي نستشفها في الطابع "الإصطناعي" الذي يلازم الطبيعة بالتدرّج المتنامي الذي يحدثه العمل، فتبدو آثاره جلية في الطبيعة الفيزيائية من خلال فعل "الأنسنة" (processus d'artifitialisation de la nature)، كما تظهر بالمثل واضحة على شكل الذات من خلال "إخراجها" من" صمت"ها البيولوجي (la débiologisation du suget) فيجعلها ترتقي إلى مستوى "الشعور بالذات" لتدرك الذات ذاتها كوجود إجتماعي نوعي. و على هذا الأساس، يعتبر "لوكاش" أن التقدم الذي تحقّق على مستوى العلوم الوضعية، ينحو في إتجاه منافي لتمثلات الإنسان الذاتية، من منطلق أنه يسير في إتجاه مناهض لوجود الذات البيولوجي (le travail comme activité humaine débiologisante) على

[1] -Georges Lukacs, Ibid, p 233.

الرغم أنه يلجأ باستمرار إلى تفعيل علاقة الذات بالموضوع في صناعة التاريخ ليُظهر هذا الأخير على أنه صورة التي تنعكس فيها آثار العمل من كفاح و نضال.

هذا، لا شكّ في أن العلم الوضعي و التقنية بما في ذلك من آليات عملية و تطبيقية، و العمل على اختلاف أبعاده، و اللغة، هي بمثابة أدوات تلازم إنسانية الإنسان و تجعلها تتخذ طابعا كليا و موضوعيا، و لكن عملية "أنسنة" الطبيعة (débiologisation)، في تصوّر "لوكاش"، لا تعني جحود الذات الكلي لطبيعتها الأصلية، إذ أنه كتب في هذا المضمار ما نصّه:

"إن وظيفة العقل الجديدة التي ترفعه إلى مستوى يجعله محور المواقف الغائية في الممارسة العملية التطبيقية، تلعب دورا هاما جدا بصفتها وسيلة تتقصّى تقاعس الحدود ما هو طبيعي في الموجودات بفضل العمل. و إذا هممنا في دراسة مثل هذه القضايا من منظور الأنطولوجيا النقدية، فإنه من الضروري أن نلفت الإنتباه إلى أن تقصّي تقاعس ما هو طبيعي في الموجودات لا يعني التدمير الناسف لما هو طبيعي في الموجودات، لأن الإنسان بصفته العنصر(العقل) الحيّ الفعّال الذي يشكّل المحرّك الذي يُحدث التغيّرات المتنامية، يبقى في جوهره، موجودا طبيعيا بخصائصه البيولوجية على الرغم ما يعتريه من التغيّرات في وظائفه الأنطولوجية الحاسمة. كل الإمكانات المحتملة التي تتخذها عملية التغيير تبقى عاجزة عن تحويل طبيعة العلاقة الأنطولوجية التي تربط العقل بالجسم الذي يحتويه."[1]

بالفعل، من الصعب أن نتصوّر الذات و الموضوع من حيث هما موجودان متباينان في وحدة عضوية منسجمة على نحو تربط بينهما علاقة جدلية يمكن أن نحدّد من خلالها تزامن فعّاليتهما و سلبيتهما الخاصتين في كلية شاملة و موحّدة؛ و هنا بالتحديد تكمن جدارة "لوكاش" الذي استطاع أن يقف عن بُعد متساو بين المثالية في صورتها "الارادية" (idéalisme volontariste) و المادية الميكانيكية بما فيها مادية "فيورباخ" الحدسية و في ذات الوقت تمكّن أن يحيد بمهارة عن المتاهة التي تفرضها رغبته في تعيين التاريخ في الآنية. قصدنا أن انطولوجيا "لوكاش" النقدية تتميّز عما سواها بكونها لا تؤسّس الوجود الإجتماعي و الذاتية الإجتماعية على روح أو عقلية الإنتماء التقليدية بناء على الأصالة الحضارية أو العقائدية أو العنصر البيولوجي الموروث بشكل أو بآخر، إنما أسّس "لوكاش"

[1] -Gyorgy Lukacs, Sur l'ontologie de l'etre social, traduction de Jean-pierre Morbois, revue par Vincent Charbonnier, Editions Luchterhand, 1986, p 90,91.

خصوصية الوجود الإجتماعي على الوعي المشترك بالتقاطع الزمن المعيش (la temporalité) بين أطراف الفاعلية الخلاّقة أثناء عملية العمل، ذلك الوجود الذي تعبّر عنه اللغة المشتركة أحسن التعبير.

و بالفعل، إن ما يميّز الوجود الإجتماعي، من منظور "لوكاش"، هو تأسيسه على الفاعلية الخلاّقة أو البراكسس الذي يعبّر عن ذاته في الحرية و بها، الحرية التي تتخذ صفة الإنسانية الإجتماعية أو صفة المجتمع الإنساني الجوهرية، على أن يتشكّل بمقتضاها كلاّ بشريا منسجما تؤلّفه فرديات يجمع بينها شعور مشترك بديمومة الزمن، و القادرة على التعبير عن وجودها المشترك بما يتضمّن من غايات و أهداف و مرامي اجتماعية التي تكشف عنها اللغة و العلم الوضعي الموضوعي و الثقافة و التربية التي تنحو في اتجاه يؤثّر في شكل كينونة الانسان البيولوجية الموروثة، فيغيّرها تغيّرا حاسما و لو بقيت مادتها الطبيعية ثابتة. و في هذا الإطار، يقول "لوكاش" الكلام الآتي:

"هذا التشابك المتداخل بين العوامل الذاتية الخالصة، و انطلاقا من نشاط الذات الفاعلة، التي تتحوّل إلى عوامل اجتماعية موضوعية، هي التي أسّس عليها ماركس موقفه حين ردّ صناعة التاريخ(تاريخ النوع الإنساني) إلى فاعلية أفراد الإنسانية. لكن على هذا المستوى، يجب أن نلفت الإنتباه إلى أن فاعلية افراد الإنسانية لا تختار ابدا الظروف المحيطة بنشاطها."[1]

و إذا كانت إنسية الإنسان تتعيّن، على هذا الأساس، في ما شرع أن يكون تبعا لغاياته و طموحه و آماله الذاتية المستوحاة من قدرات علمه الموضوعية وفعّالية التقنيات المعتمدة في نشاطه العملي التطبيقي، فإن ذلك لا يعني بأية حال من الأحوال أن الطموح أوقع الإنسان في الأوهام إلى درجة تجعله يتخذ ما تخيّله وقائعا، بل على العكس، ذلك هو الأمر الذي يؤدي به إلى تقدير المسافة التي تفصل بين غاياته و واقعه المعيش(الذات و الموضوع)؛ و في هذه القضية تحديدا، يظهر موقف "لوكاش" واضحا من خلال كلامه الآتي:

"تجدر الإشارة ها هنا إلى أن الإنسان، من خلال فاعلية نشاطه، يقيم فرقا صريحا بين "القدرة" و "الإرادة"."[2]

[1] -Georges Lukacs, Prolégomènes à l'ontologie de l'etre social, traduit de l'allemand par Aymeric Monville, relu par Didier Renault, Editions Delga, Paris, 2009, p 258.

[2] -Georges Lukacs, Ibid, p 258.

و الفرق القائم بين "القدرة" و "الإرادة" يستلزم وجود توتر الناشئ من مقاومة الموضوع لرغبات الذات، على أن يشكّل تصدّي الموضوع لطموح الذات، وجوده الموضوعي لأنه مستقل عن الموجود الذي يدركه. و على هذا الأساس، تتخذ غايات الأفراد الإنسانية بالتفاعل مع بنية الوجود الإجتماعي المركّبة و المعقّدة، صفة تجعل اللاأنا(الموضوع) مفتوح الآفاق على كل الإحتمالات ممّا يؤدي إلى إحلال علاقة متوترة بين الأنا(الذات) و اللاأنا(الموضوع)، الفرد و المجتمع من حيث هو موجود موضوعي مستقل الذي يعيق تحقيق رغابات و طموح الذات المتمرّدة على كل اشكال الحيف و الجور المختلفة و المتفاوتة؛ و ذلك هو بالتحديد الأمر الذي يدفع الذات الفردية إلى الرغبة في المشاركة الفعّالة في المعارك التي تفرضها الظروف الطبيعية و الإجتماعية، فيتشكّل على إثرها "الشعور الجماعي" بالسيرورة و الصيرورة (temporalité au sens phénomènologique) الذي يؤسّس الوجود الإجتماعي في صورته التاريخية (la temporalité comme fondement de l'historicité de l'etre social). و الحال تلك، يغدو الوجود الإجتماعي و السياسي، في تصوّر "لوكاش"، قائما على عرضية و حادثة الوجود (le caractère contingent de l'etre) فضلا عن صيرورة الزمن الثابتة الإتجاه (le caractère irréversible du temps) و موضوعية العالم المفتوحة على كل الإحتمالات؛ و هو الموقف الذي نلمسه لدى "لوكاش" من خلال كلامه الآتي:

"إن اطروحة ماركس التي تؤسّس كل وجود و كل شعور صادق يمتثله، على طابعهما التاريخيين، و هي اطروحة التي نذكّر باستمرار نجاعتها و صوابها، من منطلق أنها تحمل فكرة محورية عملية جديدة متعدّدة الآفاق، لا تكتسي بُعدها الثوري إلاّ بالنظر فيها على أنها مقولة انطولوجية أفرزتها الموضوعية الأصلية الملازمة لكل موجود بمفعول البراكسس و تبعا لمواقف غائية التي تجسّد القاعدة الجوهرية للوجود الإجتماعي."[1]

يجدر بنا أن نشير إلى أن نص "لوكاش" المذكور اعلاه، ينصبّ في اعماق فلسفته و في صعوبتها، نظرا إلى أنه كان دائم الربط بين طابع الواقع المتغيّر و السيرورة الجدلية التي تتخلّلها المتناقضات و حادثة الظواهر. إن طابع السيرورة التاريخي، كما يمتثله الفيلسوف الماجري، يتمثل في تنحية فكرة الوجود الثابت و احلال محلّه حركة إنشائية تحتل فيها الذات مكانة فاعلة بمقتضي نشاطها الفعّال الذي ينقل اهدافها و غاياتها من الوجود الممكن إلى الوجود المحقّق و تقفز بذات الفاعلية، من موقف

[1] -Georges Lukacs, Ibid, p 316.

الذات المغمورة إلى ذات فعلية الوجود داخل حركة التاريخ الموضوعية على الرغم من كونها ثمرة طبيعية لذات السيرورة. و الحال تلك، يكون طابع السيرورة التاريخي، من منظور "لوكاش"، مماثلا لحركة الشعور بالذات في قلب التجربة الواقعية بما تحمل من احداث التي تفتح له آفاق جديدة باستمرار و على الدوام. و على هذا الأساس، يكون طابع الوجود التاريخي مبرّرا لحاجة الفلسفة إلى العلم الوضعي، على غرار حاجة العقل إلى المادة، من منطلق أن العلم الوضعي لا يتنافى مع المقولات الفلسفية الكلية، حتى إن كان يبدو على انه يكبّلها في بعض الأحيان بوضعه لها حدودا ليس في وسعها تجاوزها في اسقاطاتها المستقبلية؛ و ذلك بالتحديد، هو الأمر الذي يجعلنا ننتقل من طابع التاريخ المحتوم إلى التاريخ الذي صنعته الإرادة الإنسانية و لو بقي فيه المجال مفتوحا على "الممكنات" نظرا للتلقائية التي تتسم بها الغايات الذاتية. و بتعبير آخر، لا تحقّق الذات دائما ما ترغب فيه، و السبب في ذلك راجع إلى مقاومة الواقع الطبيعي بما يحمل من نتائج العمل غير المتوقّعة و زيغ الفاعلية الإنسانية عن الأهداف التي تصبو إليها و غير ذلك من أشكال الفشل التي قد تلاحق العمل البشري، ممّا جعل "لوكاش" يقيم فرقا واضحا بين "فعل الإرادة" (le vouloir) و "القدرة" (le pouvoir)، الفرق الذي يجعل جدلية الذات و الموضوع تتأصل في السيرورة و الصيرورة التاريخيتين بواسطة نشاط الإنسانية، إذ كتب "لوكاش" في هذا المضمار ما نصّه:

"إن عملية أنسنة الوجود البشري، على المستويين الداخلي و الخارجي، التي يضطلع بها العقل بصفته الجوهر الذي يصورن الأهداف و الغايات العامة العالقة بكل جوانب حياة الإنسان، انطلاقا من طبيعة كينونته البيولوجية، مستمرّة على مدى تاريخ الإنسانية؛ و إن كان استمرارها وقفا على تغيّر مادة السيرورة، تلك الإستمرارية تبقى في جوهرها لُبا و دون أدنى شك حكرا على العمل."[1]

ذلك النشاط الضامن لإستمرارية التاريخ التي لاتنهي إلاّ شيئا واحدا: تاريخ ما قبل التاريخ. و إذا كان "لوكاش"، على غرار "ماركس"، يؤكّد مرارا و تكرارا على أنه لا يوجد تاريخ خارج عن الفاعلية الإنسانية؛ فإن اصراره ذلك، لا يعني أن التاريخ عبارة عن صورة تنعكس فيها غايات الذات بشكل مطلق؛ و السبب في ذلك راجع إلى أن طبيعة العمل الإنساني المؤسّس للوجود الإجتماعي و السيرورة

[1] -Gyorgy Lukacs, Sur l'ontologie de l'etre social, traduction de Jean-Pierre Morbois, revue par Vincent Carbonnier, Editions Luchterhand, 1986, p 95.

التاريخية، لا يخلو أبدا من احتمالات الفشل و الزيغ عن الأهداف المعيّنة قبليا، كما أن نتائج الحركة التاريخية لا تكون دائما مطابقة لآمال الإنسان و احلامه، بل قد تتخذ شكلا منافيا لها من حيث انها تُفرض عليه فرضا و على مضض بمقتضى الظروف المادية، فتهبّ رياح السيرورة التاريخية ممّا لا تشتهي سفن مرامي البشر، وهو الأمر الذي يجعل الأحداث التاريخية لا تُفهم إلاّ بعد اعادة النظر فيها بقراءة جديدة. و الحال تلك، يكون "لوكاش" بعيدا عن الموقف المثالي التقليدي، و لو أنه لا يستسيغ حركة التاريخ بمعزل عن فاعلية الذات المؤسّسة على العمل. ذلك لأن عملية تأسيس الوجود الإجتماعي، في تصوّر "لوكاش"، تُلمس في النشاط الإقتصادي الذي هو بمثابة القاعدة المادية التي تؤسّسه؛ و من ثمّ، يبدو التاريخ صناعة إنسانية التي نعبّر عنها بحبر اللغة التي تربط بين افراد الإنسانية و تنقلهم إلى المستوى الكلية (universalité). ذلك هو الأمر الذي نستشفه لدى "لوكاش" من خلال كلامه الآتي:

"لا يمكن أن نتصوّر أفعال الإنسان بمعزل عن خصائصها الإجتماعية و لا خارج عن إطارها التاريخي المحدّد الزمن و المكان. و على هذا المستوى، تجدر الإشارة إلى أن كل أشكال التعبير عن نوعية الوجود الإنساني المستمدّة من صمتها الطبيعي، تتطور في اتجاه واحد لا يمكن أن تحيد عنه، ألا و هو المتمثل في وحدتها العضوية النهائية."[1]

و من خلال ما يلي نصّه:

"حتى عندما تتخذ رغبة الإنسان في التجاوز الواقع طابعا فعليا، و هو يسعى في موضعة غاياته القبلية، فإنه يصطدم بواقع عتيّ تتكسّر عليه مراميه المبدائية...ممّا يجعل السيرورة الموضوعية تبدو على نحو يجعلها تنفرد بالنمو و التطوّر الإجتماعيين بغض النظر عن كل قصدية."[2]

فضلا عن كلامه الآتي:

"...بحيث تكون القيم المحقّقة عمليا في الواقع المعيش، مغايرة للمساءلات و للاجوبة التي يثيرها العقل الغائي. و على هذا الأساس، تنكشف لنا ماهية العمل على أنها مؤسّسة على القرارات التي أثمرتها المداولات تبعا لأحكام الواقع."[3]

---

[1] -Georges Lukacs, Prolégomènes à l'ontologie de l'etre social, traduit de l'allemend par Aymeric Monville, relu par Didier Renault, Editions Delga, Paris, 2009, p 249.

[2] -Georges Lukacs, Ibid, p 257.

[3] -Georges Lukacs, Ibid, p 347.

اعتمدنا هذه الشواهد للكشف عن الطبيعية الواقعية و العملية التي تتسم بها انطولوجيا "لوكاش" النقدية ردّا على أولئك الذين لا يستسغون الجمع بين الطابع الوصفي و الموضوعي الذي من المفروض- في تقديرهم- أن يلازم الأنطولوجيا بصفتها علما للمقولات المعبّر عن حالات الوجود، و الفلسفة الثورية التي لا تتطلّع إلى فهم الواقع إلاّ من أجل تغييره؛ ألا تستمد حرية الإنسان جذورها من ضرورة الواقع المادية على نحو يجعل تاريخية السيرورة نقطة التقاطع بين عوامل التاريخ الموضوعية و الذاتية في صناعة الحاضر و تلمّس ملامح المستقبل؟ علما أن "لوكاش" لا يعني بذلك أن التاريخانية (Historicisme) موقف فلسفي يفترض التسليم بنسبية خصائص وجود الجواهر و ما ينجر عن ذلك من نكران صفة الثبات للحقيقة بادعاء وجوب خضوعها للواقع العيّني الآني في سيولته؛ ذلك لأن خضوع ثبات الحقيقة للواقع لا يعبّر، من منظور "لوكاش"، سوى عن وجوب إعادة النظر في صيغ التعبير عن الحقيقة الواحدة و الثابتة. و بتعبير آخر، إن الموقف التاريخاني دلالة على الشعور بالذات المتواصل بالدرجة المتنامية للقوى المنتجة التي تحدّدة السيرورة التاريخية، فيُظهر بُعد الأحداث الموضوعي ذاتيا و يكشف الشعور بالذات بها على نحو موضوعي.

و على هذا الأساس، تبقى حقيقة الوجود الإنسي الإجتماعي ثابتة في بُعدها البيولوجي بما يتضمّن من مؤهلات و قدرات مادية محدودة من حيث البنية الفيزيولوجية، و متنامية في بُعدها النظامي الإجتماعي و الإقتصادي ممّا يجعل "التاريخ المرغوب في تحقيقه" يصطدم دائما بالواقع المادي لما يوفّر للفاعلية الإنسانية من ادوات التغيير. و الحال تلك، يدرج "لوكاش" الحتمية التاريخية المتداولة فيما سُمي "المادية التاريخية" في إطار الظروف المادية بما فيها طبيعة بنية الإنسان الفيزيولوجية التي تعكّر صفو طموحه و مراميه. ذلك هو المعنى الذي يحمله كلام "لوكاش" الآتي:

"المسألة الجوهرية التي يجب أن ندركها هي أن "الشيئ" أي المعطى الطبيعي من حيث هو مركّب كلي، ينحو في اتجاه حتمي، من جهة، و من جهة أخرى، ليس بوسعنا عزل وجود أشكال سيرورات الأشياء الطبيعية عن غيرها من أشكال الوجود، نظرا إلى التفاعل القائم بينها، على شكل التأثير و التأثُّر، ممّا يجعل طبيعة وجودها غير قابلة للإدراك إلاّ من حيث هي كلية إجتماعية عضوية شاملة. و نقصد بذلك أن ماركس كان يتصوّر باستمرار الوحدة الجدلية العضوية على أنها وحدة كلية لوحدات أخرى كلية."[1]

[1] -Georges Lukacs, Ibid, p 314.

هذا، يتضح من خلال كلام "لوكاش" انه ليس بوسعنا أن نعزل شكلا من أشكال الوجود عن إطاره التاريخي المحدّد الزمن و نثبّته في مجال مكاني معيّن؛ بل ليس بوسعنا حتى تعيينه بشكل معزول في الإمتداد، على أساس أنه مرتبط بكلية المحيط بل بكلية الكون المنظّم. و على هذا الأساس، يكون "لوكاش" قد وحّد كلية الوجود في تصوّر نوعي للسيرورة التاريخية التي تحمل في طياتها أجزاءا مستقلة ذات صيرورة خاصة، و إن كانت بمثابة الكليات المختلفة المشكّلة لكلية عضوية منسجمة. و ذلك هو الأمر الذي نلمسه في كلامه ما نصّه:

"ليس بوسعنا الحديث في انطولوجيا موحّدة إلاّ عند الوجود المتزامن الذي تتقاطع فيه كينونة المركّبات المشخّصة، ذات بنية طبيعية عضوية و ذات بنية طبيعية غير عضوية، بالسيرورة التي ولدتها و المنظور إليها من حيث هي الجوهر الذي يؤسّس معرفة الوجود."[1]

هذا الموقف يدلل على أن "لوكاش" يدعو إلى ضرورة تعدّد الألسنة و ما يفترض ذلك من نفي الفكر الوحدوي الذي تضمحل فيه الخصوصية الذاتية، و يمكن اعتبار هذا الموقف دلالة كاشفة عن رفضه للماركسية الأرثودكسية في صورتها الستالينية، على أساس أن الوحدة العضوية التي يدعو إليها تتضمّن اعترافا بانقسام الفئات الإجتماعية داخل مركّب كلي جدلي الطبيعة، يستسيغ تباين الغايات الفردية داخل "مركّب المركّبات"، بل يُلحّ إلى ضرورة الإختلاف بين الأجزاء التي تشكّل الوحدة العضوية؛ التباين الذي يظهر جليا على شكل الطبقية التي تسود في ألفة إجتماعية واحدة، معتمدا في ذلك على ما ورد عن "ماركس" شخصيا بهذا الصدد و الذي يمكن العثور عليه في كتابه الموسوم ب"المدخل إلى نقد الإقتصاد السياسي" حيث كتب:

"أكثر الكلام لُطفا يمكن أن يُقال عن الموقف الذي يتخذ المجتمع على أنه وحدة واحدة، هو موقف ناتج عن سوء النظر و التأمل."[2]

و يؤكّد "لوكاش" موقف "ماركس" السابق من خلال ما ورد عنه من كلام مثل ما يلي نصّه:

" على الرغم من التفاعل العميق القائم بين المواقف الغائية المختلفة و المتعدّدة و سلسلة الأسباب التي تؤسّس كليات الوجود الإجتماعي المتباينة المركّبة للوحدة العضوية المتجانسة و المنسجمة، تبقى عناصرها المكوّنة مختلفة و متباينة، بل متضادة في أغلب الأحيان."[1]

---

[1] -Georges Lukacs, Ibid, p 157.

[2] -Marx, Introduction à la critique de l'économie politique, 2, A, p 159. Cité par Georges Lukacs, O.C.p 336.

و بالفعل، في الإختلاف تكمن كرامة الإنسان و تتجلى و به تتحقّق، ذلك هو الأمر الذي عبّر عنه "لوكاش" من خلال كلامه السابق؛ لا يمكن أن تتوحّد الغايات الفردية حتى عندما يتعلق الأمر بقضايا جامعة مثل الحروب التي تستميل مختلف الأنظار و توجّههم في اتجاه واحد، و نعني بها تلك القضايا التي تكشف عادة، عن وحدة الأفراد المتضادة الظرفية و تجعلهم يتخندقون في خندق واحد على اختلاف طبيعة ثقافاتهم و معتقداتهم واصلهم الطبقي؛ على أساس اعتبار القول المتداول لدي المتصوّفين الذي مفاده "حتى في الموت الجماعية، يموت الإنسان وحيدا". و بناء على هذا التقدير الذي يثير توتّرا بسبب محاولة الجمع بين التضاد الذي يربط الوحدة الإجتماعية المنسجمة بالكثرة الفردية اللامتجانسة، نشأت مفارقة حادة استقطبت اهتمام "لوكاش" بشكل إستثنائي ألا و هي مشكلة الإغتراب أو الإستلاب التي اتخت دلالات مختلفة على نحو "التشيؤ" (Réification) لدى "لوكاش" و "الصنمية" (fétichisme) لدى "ماركس"؛ إذ يردّ "لوكاش" أصل الإستلاب إلى التوتر الناشئ من تصدع الوجود الكيفي الذي نعثر عليها على مستوى الأفراد المكوّنة للنسيج الإجتماعي، وهو الأمر الذي نلمسه في كلامه الآتي:

"يتجلى الإستلاب، بشكل موضوعي، في اختلاف ملامح الوجود الجنسي الذي يلازم المجتمع و تلك التي تلازم العناصر التي تؤلّفه."[2]

و نلمسه في كلامه ما نصّه:

"إن الإستلاب بُعد من أبعاد الوجود الإجتماعي بالتحديد؛ على أساس اعتبار أنه بمثابة صفة من صفات الوجود الإجتماعي، في المقام الأوّل، ثمّ من خلال آثاره في العناصر التي تؤلّف النسيج الإجتماعي، في المقام الثاني."[3]

كما نلمسه ايضا في تقديره لآثار العمل في الوجود الجنسي الطبيعي أو البيولوجي الذي يلازم حال الإنسان الأصلي، و هي الحال التي يعبّر عنها "لوكاش" بدلالة "الصمت الطبيعي" طورا و "الصمت الجنسي" طورا آخرا (le mutisme naturel ou encore le mutisme de la généricité)، تلك الآثار التي نعثر عليها في ما ورد عنه من خلال الكلام الآتي:

---

[1] -Georges Lukacs, Ibid, p 336.
[2] -Georges Lukacs, Ibid, p 260.
[3] -Georges Lukacs, Ibid, p 271.

"ينكشف الإستلاب من خلال الإضمحلال التدريجي الذي يعتري تاريخ صمت وجود الإنسان الجنسي و الطبيعي، على أن لا يندثر شكل من اشكاله حتى يحلّ محلّه شكله الآخر."[1]

و بتعبير آخر، يرى "لوكاش" أنه ليس بوسعنا أن نتجاوز الإستلاب، بل أن الإستلاب غير قابل أصلا للتجاوز نظرا إلى أنه يشكّل صفة من صفات الوجود الإجتماعي في سيرورته التاريخية. و الحال تلك، يجدر بنا، على هذا المستوى، أن نشير إلى أن موقف "لوكاش" من الإستلاب، كما يبدو في كتابه الأخير الموسوم ب" في انطولوجيا الوجود الإجتماعي" و في الكتاب الذي جاء شارحا له تحت عنوان "مقدمة لانطولوجيا الوجود الإجتماعي"، جاء مغايرا لما ورد عنه في نفس الأمر في كتابيه "ماركسية أم وجودية" حيث كتب في ذات القضية ما نصّه:

"إن الفيتيشية في المجتمع الرأسمالي مرتبطة بكل التظاهرات العقائدية. و هذا يعني باختصار، أن العلاقات الانسانية التي تقوم، في معظمها، بواسطة الأشياء...اذن فالعلاقات بين الكائنات الانسانية تبدو تحت مظهر شيئ، فيتيش... هي التي تقدم اوضح مثال على هذا الإستلاب."[2]

و في كتابه بعنوان "تاريخ و وعي طبقي" حيث ورد عنه الكلام الآتي:

"المفكرون الذين رفضوا تمويه وتنكّر آثار الإستلاب الفتاكة و المدمّرة للقيم الانسانية أنفسهم، لم يسعوا في سبيل تقويض و تفنيد أشكاله الموضوعية الظاهرة في الواقع الإجتماعي المعيش."[3]

في النصين السابقين، يقدم "لوكاش" الإستلاب على أنه ظاهرة ظرفية ملازمة للنظام الإقتصادي الرأسمالي، يتعيّن تجاوزه عن طريق ادراك طبيعة آلياته الهيكلية و التنظيمية التي تجعل سُلم القيم الاجتماعية تنقلب رأسا على عقب، على غرار "ماركس" الذي كان يتصوّر أن الوسيلة الناجعة للقضاء على الإستلاب تكمن في الوعي الطبقي و ما يفترض ذلك من تجلية الغبار على حقيقة الواقع الإجتماعي المعيش.

بيد أن "لوكاش" غيّر تماما رأيه في أساس الإستلاب، حتى لو بقي، كسائر المتمركسين، يناضل ضد أشكال الحيف و الجور الإجتماعيين؛ على أساس أن الإستلاب اتخذ في تصوّره بُعد النقص الهيكلي في طبيعة السيرورة الاجتماعية و التاريخية الذي يجب أن يُكشف من حيث هو كذلك، لكن مع

---

[1] -Georges Lukacs, Ibid, p 348.

[2] - جورج لوكاش، ماركسية أم وجودية، ترجمة جورج طرابشي، دار اليقظة العربية للتأليف و الترجمة و النشر، ص 14.

[3] -Georg Lukacs, Histoire et Conscience de classe, Essai de dialectique marxiste, traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Edition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay complétée à Chicoutimi, Quebec, 2003, p 99.

ذلك، لا يجب أن يُقدم على أنه زيغ و انسلاخ عن اصل طبيعي؛ و هو الأمر الذي نستشفه من خلال كلامه الآتي:

"إن أساس الإستلاب لا يمكن أن يخرج عن أساس اجتماعي موضوعي...من البديهي أن نتخذ الإستلاب على أنه ظاهرة اجتماعية اصلا و اساسا؛ و من حيث هو كذلك، لا يمكن تجاوزه سوى في بُعده الإجتماعي، و الحال تلك، يبقى في لُبّه، في صدارة الحياة الفردية المشخّصة، على شكل نمو الشخصية السوية الناجح الذي يتعيّن السعي في دوامها، أو في مقابل ذلك، على شكل نمو الشخصية غير المتوازنة المضطرب الذي يتعيّن تجاوزه."[1]

و يضيف في نفس الإتجاه ما نصّه:

"بقدر ما يتنصّل الإستغلال الراسمالي، على الأقل عندما يبلغ نموّه درجة كبيرة، من شكله الطبيعي المباشر (رفع مدة العمل الزمنية و تخفيظ نسبة الأجور) فيجعل خضوع العمل الصوري على إثر رأس المال، يتخذ شكل الخضوع الواقعي، بقدر ما تتلاشى من واجهة براكسس حركة العمال، النضال ضد الإستغلال و ضد نتائجه التي تجعل الكائنات الإنسانية في وضعية استلاب... على أن يتخذ الصراع الضروري ضد الإستلاب، الناتج عن التحوّل الإقتصادي، طابعا إيديولوجيا (فيما يجب أن ينفق الإنسان أوقات فراغه؟)".[2]

و بتعبير آخر، يغدو غلو الحديث في الإستلاب، من منظور "لوكاش"، ضربا من ضروب الملهاة الميتافيزيقية التي يتعاطاها مفكرو البورجوازية في أوقات فراغهم للتنصّل النظري من طبقتهم الإجتماعية بغرض تبرئة الذمّة الفردية، و كأن الوعي بصنمية المال كافي لإبطال آثاره السلبية في عمليات التبادل التجارية. إن تجارب الحياة العملية، تظهر مساعي الارادة الخارجة عن نطاق الهياكل النظامية، على أنها عديمة الفعّالية و الجدوى. و من هذا المنطلق، تبدو العلاقة الجدلية القائمة بين الذاتي و الموضوعي، من خلال تفاعل الآثار بينهما، حادة الدقة، ممّا يقدم النظر في نقد الإستلاب من زاوية التشيؤ، بالمعنى الذي يجعل الوجود جوهرا محدّد الخواص المعيّنة في الزمن و المكان الخاصين و المعزولين عن السيرورة الإجتماعية التي يوقّدها العمل، في صورة اختزالية تكشف الوجود مطابقا لشكله الظاهري على إثر النظرة الفردية سكونية، في الوقت الذي يجب النظر فيه

[1] -Georges Lukacs, Prolégomènes à l'ontologie de l'etre social, traduit de l'allemand par Aymeric Monville, relu par Didier Renault, Editions Delga, Paris, 2009, p 261.

[2] -Georges Lukacs, Ibid, p 331.

تبعا لموقف انطولوجي المؤسّس على النشاط الإجتماعي الفعّال الظاهر الآثار العملية. ذلك هو موقف "لوكاش" المغاير تماما لتصوّر "هايدغر" Heidegger (un regard objectivant de nature onto-théologique)، الذي نستشعره في كلامه الآتي:

"إذا اردنا أن نأثّر، على المستوى العام و الكلي، في التصورات العالقة بالوجود المتبناة، فإنه من الضروري أن نمنح الأولوية للطابع الأنطولوجي الذي تتسم به المركّبات الفاعلة بالمقارنة مع البساطة التي تلازم موقف التشيؤ من معرفة الطبيعة غير العضوية... أثبت الموقف النظري و الموقف المؤسّس على البراكسس معا، أن التأثير في تصورات الوجود غير ممكن إلاّ عند إدراك الوجود على نحو السيرورة الثابتة الإتجاه."[1]

و بتعبير آخر، يعرّي "لوكاش" موقف اولئك الذين يتصوّرون التشيؤ على أنه ينمّ عن حالة عُزلة و انفراد المعبّرة عن السلبية التي تنحو نحو نفي الحرية و التآزر و التضامن الإجتماعيين، في حين تتطلّب ظروف الحياة الإنسانية في سيولتها الطبيعية، مساهمة الكائنات البشرية الفعّالة في وجودها الجماعي و الإجتماعي قصد بناء مستقبلا مشتركا يوحّد ذواتا متباينة في كلية متجانسة و لو كان ذلك انطلاقا من الصراعات الذاتية و الفردية. و الحال تلك، تستمد الفاعلية الإنسانية طابعها المؤثّر في الذات، بمختلف أبعادها، و في الموضوع، بما فيه من طبيعة عضوية و غير عضوية، بل في الوجود الإنسي بكليته، من نشاطها المنظّم و المنظّم، أي من العمل. و بالتالي يتضح أن نقد "لوكاش" لظاهرة التشيؤ يختلف اختلافا كيفيا عن نقد "ماركس" لظاهرة الصنمية، على أساس أن الأوّل ينتقد التشيؤ (réification) اعتبارا أنه يمثل فاعلية السيرورة التي تتطلع إلى آفاق مسقبلية مفتوحة، بينما يبقى نقد الثاني لظاهرة الصنمية مماثلا للسعي في العودة إلى مرحلة التنظيمات الإقتصادية و الإجتماعية ما قبل الإستغلالية التي تشبه المرحلة الطبيعية أو تجاوز آليات الإقتصاد الرأسمالي إلى تحقيق إنسية محدّدة الملامح. و يتعيّن علينا، على هذا المستوى، أن نشير إلى أن نقد "لوكاش" للتشيؤ لا يعني أنه كان يسعى في تحقيق ما يُسمى في الأدب الفلسفي "الإنسان الكامل" (L'homme total) أوشيئا من هذا القبيل، إنما لا يدلل ذلك على أكثر من محاولة فلسفية حضارية تصبو إلى وضع الإنسانية في ظروف تجعلها قادرة على اجتناب السُبل التي ترهن حريتها، تلك الحرية التي تمثل جوهر وجود الإنسان الإجتماعي، من منطلق أنها تحمل الدلالة على وجود اجتماعي تتقاطع فيه

[1] -Georges Lukacs, Ibid, p 156, 157.

الفردية الذاتية بما تفترض من التعدّدية في كل أبعادها و الوحدة العضوية الإجتماعية الماهوية في كليتها المنسجمة، تحمل الدلالة على الذات و الموضوع من حيث هما كليان يتجاوبان لأنهما يتوجبان في اطار السيرورة التاريخية التي يصنعها العمل كنشاط جماعي واجتماعي بشكل أساسي؛ و كتب "لوكاش" في ضرورة التواجد و التلازم بين المركّبين ما يلي نصّه:

"يتعيّن على هذا المركّب أن يفرض وجود الإستلاب الذي يلازمه في الوجود، مادام الإستلاب ينمّ عن النمط الوحيد الممكن الكاشف للوجود؛ لينصبّ عليه نقدا، في صورة المتمرّد أو في صورة الثوري، ممّا يدل على هيمنة الشروط الأنطولوجية الغالبة التي تمثل مستوى متقدّم من التطوّر و المرشّحة لأحلال محلّ شكل الإستلاب القديم. و يجب أن نفهم تداول أشكال الإستلاب على أنه يمثل التقدم الإجتماعي الضروري."[1]

هذا، تبدو أهمية "لوكاش" متمثلة في محاولته للتجاوز المادية الميكانيكية بما فيها ما سُمي بالمادية الجدلية، عندما اقحم ما يمكن أن نُدلل عليه بجدلية الذات و الموضوع التي تنحو في اتجاه المادية الفلسفية، تأملية النظر لكنها تفلت من مجال المثالية بالمعنى التقليدي؛ على اساس أنه لا يتصوّر الوعي الفردي و الجماعي كمعطى طبيعي، بل هو مكسب يحقّقة الإنسان من خلال السيرورة التاريخية على نحو يجعل الوعي يتلاحم مع الحرية ممّا يجعل وجود الوعي بمعزل عن العمل مسألة غير واردة بل غير ممكنة أصلا؛ ذلك هو الأمر الذي نعثر عليه بصورة واضحة في كلامه الآتي:

"ليس من الصدفة أن يرفض عبقري على شاكلة غوتة، الذي وسع وعيه كلية حياته، اسناد الشعور بالذات لمعرفة ذات طبيعة نظرية قبلية، حين ردّ معرفة الإنسان التي بلغت درجة الوعي بالذات، إلى مسلك منهجي واحد فقط، و هو مسلك الممارسة العملية."[2]

و الحال تلك، إذا كانت فعّالية الذات ضرورية لتحقيق حريتها، مستساغة لدى "لوكاش"، معتبرا السيرورة التاريخية غير ممكنة خارج عن نشاطها الإجرائي و إذا كان الطابع المادي الذي يلازم الظروف الإقتصادية و الإجتماعية غير كاف لتأسيس وجود الإنسان الإجتماعي، فلا يلزم عن هذا التقدير تصوّر الأفكار على نحو يجعلها تنثال انثيالا على الذات من السماء، و السبب في ذلك راجع إلى أن أفكار الذات الفاعلة، في تصوّر "لوكاش"، هي أصلا و أساسا ثمار الممارسة العملية في الحياة

[1] -Georges Lukacs, Ibid, p 271.
[2] -Georges Lukacs, Ibid, p 406.

الواقعية، من الواقع تنطلق فكرا و إليه تعود ثمارا، أي أن العمل هو الفاعل المحدّد لهوية الذات و لخصائص الموضوع ولطبيعة العلاقة الرابطة بينهما.

إن البداهة الأولى تكشف لنا "ماركسية لوكاش" على نحو يجعلنا نستشعر فيها شيئا من الذاتية الثورية المستوحاة من تأثّره برومانسية فيودور ميخايلوفيتش دويتوفسكي(1821-1881) Fiodor Michaelovitch, Dostoievski و ليف نيكولايوفيتش تولستوي (1828-1910) ,Lev Nikolaievitch Tolstoi (لاسيما في مرحلة شبابه). الرومانسية التي ذاع صيتها في اوروبا الوسطى بشكل خاص، ليست مجرّد تيار أدبي و فنّي، إنما هي أيضا، و خصوصا من خلال "لوكاش"، موقف فلسفي تأملي ناشئ من التقاطع بين الذات الإنسية الطموحة التي تتطلّع إلى التخلّص من الضرورة الكونية لتسقط إرادتها على الموضوع محاولة بذلك أن تتجاوز ما يتضمن من قيود فيزيائية و بيولوجية عتية، فتربطها به علاقة جدلية تتجلّى على شكل تبادل الأثر، تؤثّر فيه و تتأثّر به بواسطة العمل، العمل كفاعلية اجرائية تؤثّر الذات بواسطتها على الموضوع و تنمّي من قدراتها الكامنة في آن واحد فتستمد من نشاطها تصوّرا نوعيا للوجود. الرومانسية لُبا، موقف الذات الفكري الجامحة و الرافضة "للحضارة ؟" الغربية في شكلها الرأسمالي الحديث و المعاصر. هكذا يتصوّر "لوكاش" النظام البورجوازي؛ يتصوّره على أنه منافي لماهية الثقافة في لُبها، عندما حوّل كل قيمة إلى سلعة و التهم الطبيعة و الإنسان معا، ليطرح سلعا؛ و من هذا المنطلق اتخذ الثورة البروليتاريا وسيلة لبناء نوع ثقافي جديد يعكس الواقع المعيش و في ذات الوقت يتغذى منه. لكن سرعان ما تحفّظ "لوكاش" من الطابع الوثوقي و الميكانيكي الذي آل إليه الفكر الماركسي "الأورثودوكسي" ممّا جعله يقف في مفترق الطرقين بالتساوي: ابتعد عن الماركسية الأرثودوكسية بنفس المسافة التي ابتعد بها عن المثالية كمنحى للتصورية المطلقة (Solipsisme)، على أساس رفضه لتأسيس المعرفة و الوجود على "الشعور بالذات" و بالمثل رفض بناء المعرفة و الوجود على المادة الطبيعية أو ما كان يدلل علية بدلالة "الصمت الطبيعي". و الحال تلك، أقام "لوكاش" فلسفته على أساس انطولوجي و ليس على معول منطقي إبيستيمولوجي. حري بنا، على هذا المستوى، أن نشير إلى أن انطولوجيا "لوكاش" مغايرة تماما لطبيعة الأنطولوجيا التقليدية التي يمكن العثور عليها لدى اقدمى الفلاسفة على شاكلة أفلاطون أو أريسطو، بل مغايرة أيضا لأنطولوجيا "هايدغر" المؤسّسة على "الإنشغال" أو "

الهموم" (le souci) (die sorge)؛ في حين أقعد الأنطولوجيا على أساسين هما المادة كطاقة فعّالة بالقوة و العمل كظاهرة أصلية مؤسّسة للوجود الإجتماعي معتمدا في ذلك على الجدل الهيغلي و الماركسي.

قائمة المراجع

بالعربية:

- برتراند رسل، 1977، *تاريخ الفلسفة الغربية*، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب
- جون لويس، 1978 ، *مدخل إلى الفلسفة*، دار الحقيقة للطباعة و النشر، ترجمة أنور عبد المالك، بيروت
- جيرار بن سوسان، جورج لابيكا، **معجم** *الماركسية النقدي*، دار محمد علي للنشر-دار الفارابي، ترجمة جماعية، باب "الألف"، المادة "إنسانية (النزعة)"
- يوسف كرم، 1979 ، *تاريخ الفلسفة الحديثة*، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة
- الدكتور صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت 1966
- رودلف متس، **الفلسفة الإنجليزية في مائة عام**، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود، ملتزم الطبع و النشر، القاهرة، 1963
- بيرتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة**، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
- اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر**، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1973
- تشارلس ساندرس بيرس، **كيف نجعل أفكارنا واضحة**، عن مورتون وايت، **عصر التحليل**، ترجمة أديب يوسف شيش، وزارة الثقافة، دمشق، 1975
- جورج لوكاش، **ماركسية أم وجودية**، ترجمة جورج طرابشي، دار اليقظة العربية للتأليف و الترجمة و النشر

- لينين، **المؤلفاتت الكاملة** ، المجلد 29 ، في مجموعة من أساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، تعريب توفيق إبراهيم سلوم، مراجعة ، د. خضر زكريا
- - دكتور محمود فهمي زيدان ، **من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية**، دارالنهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت 1982
- الدكتور جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي، الطبعة الأولى**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة 1973،

باللاتينية:

- Giovanni Pico Della Mirandola, *De la dignité de l'homme*, Traduit du Latin et présenté par Yves Hersant, éditions de l'éclat.
- Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, oxford university press
- Karl Marx, 1972, *Manuscrits de 1844*, ES, Présentation et annotation de Emile Bottigelli, Paris, 3e manuscrit
- Maurice Merleau-Ponty, 1947, *Humanisme et terreur, essai sur le prblème communiste*, Gallimard
- René Descartes, 1951, *Discours de la Méthode suivi de Méditations*, Présentation et annotation par François Mizrachi, union Générale d'Editions
- Voltaire, *Traité sur la tolérance*, édition de 1763
- Hubert Butterfield, « The origins of modern science » in Revue d'Histoire des sciences et leurs applications, P.U.F, 4-1, 1951
- René Descartes, Discours de la méthode, Suivi des méditations, Union Générale d'Editions, Présentation et annotation par François Mizrachi, 1951, Paris
- René Descartes, Œuvres philosophiques, 3 tomes, Garnier, Paris, 1963
- Leibnitz, La Monadologie, Publiée d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Emile Boutroux, suivie d'une note

sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibnitz par Henri Poincaré, Librairie CH. Delagrave, Paris, 1892, pp 142,143.

- John Locke, An essay concerning human understanding, Book two, section two
- David Hume, A treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects, Book one, Part one, section one, Clarendon Press, Publisher to the University of Oxford, 1896
- Charles Sanders Peirce," How to make our ideas clear", Popular science monthly, numb.12 (January 1878)
- Charles Sanders Peirce, Collected Papers, vol.2, Parag
- Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Traduit de l'Allemand par Paul Ricoeur, Editions Gallimard, 1950
- Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique, Editions Gallimard, 1943
- Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Editions Gallimard, 1945
- Martin Heidegger, **Etre et Temps**, traduction de Emmanuel Martineau; Edition Numérique, Paris, 1985.
- Didier Julia, **Dictionnaire de la philosophie, matière Ontologie**, Librairie Larousse, Paris, 1964.
- Jean Paul Sartre, **l'Etre et le Néant, essai d'ontologie phénomènologique**, Editions Gallimard, Paris, 1943.
- Nicolas Tertulian, **Nicolai Hartmann et Georg Lukacs. Une alliance féconde**, Archives de Philosophie, 2003/3, volume 66.
- Karl Korsch, **Marxisme et Philosophie**, traduit de l'allemand par Claude Orsoni, présenté par Kostas Axelos, Editions de minuit, Paris, 1964.
- Georges Lukacs, **Prolégomènes à l'ontologie de l'être social**, traduit de l'allemand par Aymeric Monville et relu par Didier Renault, Editions Delga, Paris, 2009.

– Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Léo Kofler et Theo Pinkus, **Entretiens avec Georg Lukacs**, traduit de l'allemand par Marcel Ollivier, Editions François Maspero, Paris, 1969.

– Marx, **Contribution à la critique de la philisophie du droit de Hege**l, Editions Sociales, Paris, 1975.

– Newton, Optiks, in Eftichios Bitsakis, **Physique contemporaine et Materialisme Dialectique,** Editions Sociales, Paris, 1973.

– Henri, Poincaré, **Valeur de la science**, Editions Flammarion, Paris, 1945.

– Marx, Engels, **L'idéologie allemande**, première partie(Feuerbach), précédée de stheses sur Feurbach, traduction de Renée Cartelle et Gilbert Badia, introduction de Jacques Milhau, Editions Sociales, Paris 1972.

– Lenine, **Materialisme et Empiriocriticisme, notes critiques sur une Philosophie réactionnaire**, Editions Sociales, Paris, 1973.

– Georg Lukacs, **Les Fondements Ontologiques de la pensée et de l'agir humain**, in Cités, hors série, 10^{éme} anniversaire, Mars 2010.

– Marx, **Le Capital**, livre 1 , traduction de J.Roy, chronologie et avertissement par Louis Althusser, Editions Garnier-flammarion, Paris, 1969.

– Georg Lukacs, **Sur l'ontologie de l'être Social**, traduction de Jean–Pierre Morbois, revue par Vincent Charbonnier, Editions Luchterhand, 1986.

– Friedrich Engels, **Dialéctique de la Nature**, traduction de Emile Bottegelli, Editions Sociales, Paris, 1968.

– Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler et Theo Pinkus, **Entretiens avec Georg Lukacs**, traduit de l'allemand par Marcel Ollivier, Editions François Maspero, Paris 1969.

– Marx, **Contribution à la critique de l'économie politique**, Editions du Progrés, Moscou, 1975.

– Marx, **Introduction à la critique de l'économie politique**, 2, A, p 159. Cité par Georges Lukacs, O.C.p 336.

– Georg Lukacs, **Histoire et Conscience de classe**, **Essai de dialectique marxiste**, traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois,

Edition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay complétée à Chicoutimi, Quebec, 2003.