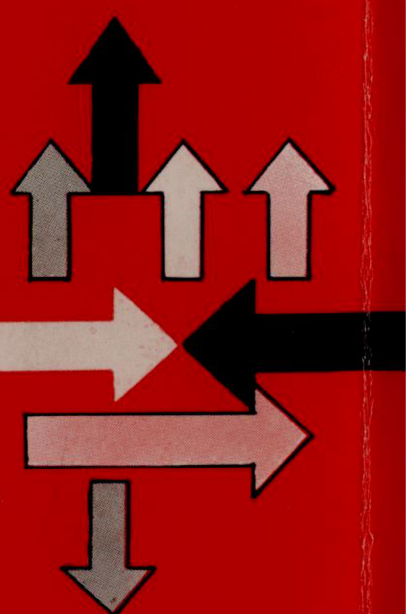
ثيودور اويزرمان

تطوّر الفِكْر الفلسَفي

ترجمة : سمير كرم



دار الطليعة - بيروت

طبعة رابعة

ثيودور أويزرمان

تطوّر الفكر الفلسفي

ترجمة
سمير كرم

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة كاملة لكتاب

Problems of the History of Philosophy

by

Theodor Oizerman

Progress Publishers
Moscow 1974

مقدمـــة

هذا الكتاب جزء من دراسة أشمل كثيرا يأمل المؤلف ان يستكملها في غضون السنوات القليلة القادمة وعلى الرغم من هذا ، وعلى الرغم من ان الكتاب لا يشتمل على كل المشكلات التي ينطوي عليها عنوانه ، فانه يتناول الطبيعة النوعية للمعرفة الفلسفية ، جوهرها او شكلها وبنيتها ، من زاوية تاريخية ، ومن ثم فانه يمكن ان يوصف بأنه دراسة فلسفية تاريخية

والدراسات الفلسفية التاريخية تتخذ أشكالا وأحجاما متعددة بعضهـــا يبحث تطور الفكر الفلسفي لشعب معين وبعضها يدرس تطور الفلسفة علـى نطاق تاريخي عالمي ، حيث يبزغ الفكر الفلسفي لأمم مختلفة مع مراحل تاريخية في تطور الفلسفة العالمية ككل وبعضها يتناول الفروع المختلفة للفلسفة ، مع تاريخ مبحث المعرفة ، ومبحث الوجـــود والجدل ، والفلسفـــة الطبيعية ، والاخلاق ، او مع تيارات ومدارس فلسفية معينة ، ومؤلفات معينة لفلاسفـــة أفراد ، ومراحل في تطور الفلسفة ، وهكذا ولكل نوع من البحث مهمتـــه النوعية ولكنها جميعا تستلزم حل المشكلات النظرية لتاريخ الفلسفة وعلـــى سبيل المثال ، فان مشكلة التناقض في تاريخ الفلسفة لا يمكن ــ في نظري ــ ان تحل بطريقة مرضية ، دون تصور علمي للصفات الخاصة للمشكلات الفلسفية وبصفة خاصة الكيفية التي تحلها بها الفلسفة وبالاضافة الى هذا ــ ولكـــي يستطيع المرء ان يتتبع أثر تطور مفهوم التناقض في تاريخ الفلسفة ــ يتعين عليه ان يكون مدركا ادراكا واضحا السمات الاساسية للتناول الفلسفي لإدراك الواقع؛ والوظيفة الايديولوجية للفلسفة ، والجذور المعرفية (الابستمولوجية) والطبقيـــة للتناولات الفلسفية المختلفة لحل هذه المشكلة

ان موضوع البحث الفلسفي التاريخي هو **الفلسفة** ؛ ومشكلات العلم الفلسفي

التاريخي هي مشكلات **فلسفية** وهذه القضايا ـ فيما يبدو لي ـ واضحة تماما ، ولكن ـ بغض النظر عن ملاحظة شيشيرون القائلة بأن الدليل انما يقلل من قيمة ما هو واضح ـ فانني أعتقد انها لا تزال تحتاج الى أن تثبت وتتأكد على اساس نظري ، وهذا ما يتناوله جزء كبير من هذا الكتاب

وعلى الرغم من انه ليس باستطاعة مذهب فلسفي أن يزعم انه يشتمل على كل المسائل الفلسفية ، فانه ليست هناك مشكلة فلسفية واحدة لا تقع في اطار مجال العلم الفلسفي التاريخي . والى جانب هذا فان العلم الفلسفي التاريخي يعنى بمشكلات ليست جزءا من الفلسفة بوصفها هذا . تلك هي المشكلات التاريخية لبزوغ وتطور الفلسفة ، وارتكازها الموضوعي على الظروف الاجتماعية ، وجذورها المعرفية ، وهكذا ومع ذلك فان العلم الفلسفي التاريخي ليس فرعا «هامشيا» ، ولا يكمن مصدره في «عبور» التاريخ والفلسفة وهما مجالان للمعرفة مختلفان نسبيا ، وانما يكمن في العملية التاريخية المشروطة تاريخيا اي عملية تطور المعرفة الفلسفية ، وتقديرها النقدي ، وربما ادراكها لذاتها

ومشكلات تاريخ الفلسفة لا تنشأ لانها تقع خارج صلاحية الفلسفة والتاريخ على السواء **فهي ـ شانها شان كل المشكلات الفلسفية ـ قد تولدت عن الخبرة التاريخية واليومية للانسانية باسرها ، وخاصة في عملية الادراك العلمي والفلسفي** ومن المؤكد انه يتعين على مؤرخ الفلسفة ألا يكون مؤرخا بالمعنى الكامل لهذا المصطلح ولكن ايا كانت الاهمية التي يعلقها على كفاءته في ان يبحث بدقة الظروف الاجتماعية التي تؤدي الى ظهور مذهب فلسفي معين ، فان مهمته الاساسية تكون فهم هذا المذهب وتقديره تقديرا نقديا ، لاظهار صلته بالمذاهب الفلسفية الاخرى ، وهي صلة لا بد بطريقة او بأخرى ، ان تكون مشروطة بالعملية التاريخية الاجتماعية فالعلم الفلسفي التاريخي ـ اذا نظرنا اليه من هذه الزاوية ـ وسيلة توعية للبحث الفلسفي ، هو «فلسفة الفلسفة» ، او ـ بتعبير أدق ـ ما وراء الفلسفة Metaphilosophy

انه لمن المستحيل تماما معالجة تاريخ الفلسفة بطريقة «تاريخية» تجريبية خالصة ، دون الاهتداء «بنسق من القيم» واسع ومرن ، مستمد من تاريخ الفلسفة نفسه ومن تاريخ تطور الانسان التاريخي وسعيه الى المعرفة وحتى تطبيق الاصطلاح «تطور» على تاريخ الفلسفة يضع افتراضات فلسفية معينة مثل الافتراض بأن عمليات تغير وتقدم معينة لا يمكن تفاديها تحدث فعلا في الفلسفة

واي محاولة لاكتشاف طريقة تسجيلية مطلقة هي محاولة لامجدية في تاريخ الفلسفة، تماما كما هيلا مجدية في الفيزياء. انها تكشفنفسها فورا كالإدعاء بالحياد الكامل ولا يستطيع فيلسوف حقيقي ان يكون محايدا حيادا كاملا ويتجاهل خبراء الحياد الحقيقة الواضحة حقيقة ان مؤرخي الفلسفة يضفون قيمة مختلفة على المذهب الفلسفي الواحد ولا يحدث هذا لانهم يهملون في

دراسة مصادرهم وحقائقهم او لانهم يبتعدون غن المعايير العلمية التي يتطلبها علم التأريـــــخ historiography ان جوهر المسألة يكمن فيما هو أعمق مـــن هذا بكثير

وليس هناك عرض يمكن ان يكون تكرارا ، كلمة بكلمة ، لما كتبه فيلسوف ما. فانه على اقل تقدير سيكون رواية جديدة بكلمات صاحب العرض الخاصة ولكن ماذا لا ينطوي عادة على فهم معين من باحث جاد. في العملية التاريخية لتطـور الفلسفة اذا هو اقتصر على مجرد ترديد ما يقال ؟ ان الفهم والتأويل لا ينفصلان كل منهما عن الآخر ، ولا بد لطالب تاريخ الفلسفة ان يبذل الجهد لتحقيق فهم موضوعي ــ على نحو علمي ــ لموضوعه ، الامر الذي لا يتواءم تماما مع رفض انتهاج اي موقف نظري ــ وبالتالي تصوري ــ محدد ولهذا السبب فان الطلب بأن يبقى المرء مجردا من العاطفة كلية عند كتابة تاريخ الفلسفة هو مجرد دعوة لان يبقى المرء في حالة عدم اتفاق مع نفسه ، ومع ضميره النظري ان العلـــــم مستحيل بدون معايير للعلمية ، ولكن في الفلسفة ، وفي تاريخ الفلسفة ، ليس هناك اجماع على هذه المسألة ولهذا يتعين على العلم الفلسفي التاريخي ان يضع معايير لتقييم المذاهب الفلسفية ، منطلقا من تعميم نقدي للعملية الفلسفيـــــة التاريخية التي تجري في جميع ارجاء العالم

ومما يتفق مع العقل ان هذه المعايير (ومناهج البحث التي تستوجبها) قـد تبرهن على انها غير كافية تماما اذا اتخذ مؤرخ الفلسفة موقفا متشيعا وافترض ــ مثلا ــ ان توما الاكويني هو وحده الذي خلق مذهبا من الحقائق الفلسفيـة المطلقة، على حين ان أسلافه العظام (ربما باستثناء ارسطو) تاهوا في الظلام، وأن فلاسفة اي حقبة لاحقة ما فعلوا شيئا الا مجرد الابتعاد عن درب الحقيقة الذي مهده لهم «دكتور انجيليكوس» (*)

ومع ذلك فان فلسفة الماركسية تقدم بالفعل اساسا نظريا حقيقيا لتاريـــخ فلسفة علمي حيث انها تحمل علميا كل تطور الفكر الفلسفي حتى وقت بزوغ الماركسية ، وتواصل هذا العمل مع بلوغ مراحل تالية وهذا يعني ايضا ان المادية الجدلية والتاريخية ليست مؤسسة على تاريخ الفلسفة على نحو تاريخي فحسب، بل وعلى نحو منطقي ايضا ، حيث تحلل تحليلا نقديا المفاهيم العديدة للفلسفة وتصوغ ــ كاستنباط من تطورها الكلي (ومن التطور الكلي للادراك العلمي بوجه عام) ــ المقدمات الاساسية للمادية الجدلية والتاريخية وبهذا المعنى يمكن القول بـأن تاريخ الفلسفة العلمي ــ كتصور نظري لتطور المعرفة الفلسفية ــ هو جزء عضوي من مكونات فلسفة الماركسية فان مفهوم «فلسفة الماركسية» اوسع في مداه من مفهوم «المادية الجدلية والتاريخية» لانه يشتمل ايضا على تاريخ الفلسفـــــة

(*) اسم كان يلقب به الفيلسوف المسيحي توما الاكويني ، وكان يلقب ايضـــا « دكتور كومينوس» . «المترجم»

العلمي ، وكذلك على فروع فلسفة معينة اخرى (علم الاخلاق ، علم الجمال ، الخ).

ان المادية الجدلية والتاريخية تتعارض تعارضا اساسيا معاية قيود جماعية او تضييق. وما على المرء الا ان يتذكر كيفانتقد مؤسسو الماركسيةاللينينيةلا المادية الساذجة فحسب، بلوالماديةالميتافيزيقيةالآلية، وكذلكالمادية الانثروبولوجية.مادية فيورباخ ، او ان يتذكر كيفكانوا يقدرون تقديرا عاليا الافكار الثاقبة التي تشتمل عليها النظريات المثالية لكل من افلاطون وارسطو ولايبنتز وروسو وهيغل وندرك من هذا ان الماركسية فلسفة تتحد فيها اتحادا عضويا الموضوعية والالتزام (*)

ان فلسفة الماركسية ـ بينما ترفض ، من حيث المبدا ، فكرة مذهب فلسفي كامل وتام (علم مطلق كما وصفه ماركس) ـ لهي في حركة مستمرة ، في تطور، على طريق اكتشافات جديدة وهي باستمرار تدرك مشكلاتها التي لم تحل بعد وتتصارع معها ، وبينما تنقد خصومها الايديولوجيين فانها تنقد نفسها ايضا ، مدركة انها تحدها تخوم المعرفة التي تم احرازها لا في المجالات الفلسفية فحسب ، بل في المجالات العلمية ايضا كذلك فان فلسفة الماركسية هي تاريخ الفلسفة ، وخاصة تاريخ الفلسفة الماركسية ، تاريخ تقدمها المطرد ، تاريخ يقدم المستلزمات النظرية ومنهج البحث في اي مذهب فلسفي وفلسفة الماركسية ـ شأنها شأن اي نسق من المعرفة العلمية ـ تنظر الى فروضها العلمية كانعكاس تقريبي فحسب للواقع كوحدة للحقيقة المطلقة والنسبية ، وتفهم هذه الوحدة فهما جدليا ، اي ، نسبيا ، في اطار اسنادها الخاص واهمية المادية الجدلية والتاريخية لتاريخ الفلسفة العلمي لا تكمن في اي زعم ، في تقديمها حلولا وصيغا جاهزة لتاريخ الفلسفة ، انما تكمن في مقدرتها على ان تهدي البحث في تطور الفلسفة على طول درب علمي حقا

ولما كان العلم الفلسفي التاريخي يطبق ما كان انجلز يصفه بأنه المنهج المنطقي» فان هذا العلم هو نفسه نظرية فلسفية وهو يبحث في السمات النوعية للفلسفة مثل أشكال الادراك ، وانواعه الاساسية ، وبنياته ، ومشكلاته ، وتطوره وعلاقته بالاشكال الاخرى للوعي الاجتماعي (وخاصة العلم والفن والدين) ، وطبيعة التحاور الفلسفي والتغير في موضوع الفلسفة وتأكيد المعرفة الفلسفية العلمية ، وبهذا فانه يجيب على السؤال عن طبيعة المعرفة الفلسفية

واذا كان السؤال الاساسي لاية فلسفة هو في النهاية السؤال عن العلاقة بين الروحي والمادي أفلا يكون السؤال «ما هي الفلسفة ؟» السؤال الاساسي للعلم الفلسفي التاريخي ؟

(*) آثرت ترجمة partisanship في هذا السياق بكلمة التزام لا بكلمة تحيز وهو المعنى الحرفي ، لانها لا تفي بالمعنى المقصود هنا «المترجم»

ان اهمية هذا السؤال ، الذي يبدو سؤالا اوليا ، تصبح واضحة لاي شخص يستطيع ان يدرك ـ حتى في أعم شكل ـ الفـــرق بين الفلسفة والعلـــوم المتخصصة ، ويسأل نفسه لماذا وجدت مذاهب فلسفية مختلفة ولا تزال مستمرة في الوجود ، بينما لا توجد مذاهب في الرياضيات او الفيزياء مختلفة اختلافـا اساسيا او غير متوائمة

ليست هذه ـ بالطبع ـ مجرد مسألة تعريف ، الامر الـذي كان يمكن ان يصبح ذا اهمية شكلية بحتة ، وانما هي مسألة اجراء تعميم نقدي لتطـــور الفلسفة ، يحدد بدرجة غير ضئيلة مكانتها الاجتماعية ومقامها العلمي ، ويمكنها من ان تحل ـ بطريقة صحيحة ـ المشكلات التي كانت الفلسفة تطرحها فـــي الماضي ولكنها لا تزال تواجهها في يومنا الحاضر

ومن ثم فاننا نصل الى النتيجة المباشرة التالية وهي ان المشكلة الكبرى في العلم الفلسفي التاريخي هي مشكلة الفلسفة ولا بد ان نفهم هذه الظاهـرة المدهشة للحياة الروحية للمجتمع ـ اي تاريخ التطور العقلي للانسانية ـ وان نفهم هذا الشكل النوعي من المعرفة والمعرفة الذاتية ، وضرورتها ، واستحالـة ازالتها ، واهميتها غير الواضحة وضوحا مباشرا ، وان تكن اهمية نامية دوما ، في التطور العقلي للفرد ، وان نكتشف دورها في الصراع الايديولوجي ، الذي هو اليوم ـ اكثر من اي وقت مضى ـ صراع بين نظرتين الى العالـــم ، وان نكشف الامكانيات الكامنة للفلسفة وكيفية تحقيقها ـ هذه كلها ضرورة ملحة ، ليس لمؤرخي الفلسفة وحدهم ، بل ايضا لاي شخص لا يبدو له السؤال عن معنى حياته ، هو نفسه ، سؤالا خاليا تماما من اي معنى

لقد عانت الفلسفة قدَرا غريبا فبعد ان كانت مرادفا للعلم في العالم القديم، فانها تبحث الان عن اعتراف بها كعلم على مستوى واحد مع العلوم التي ظهرت في الازمنة الحديثة ، فكيف حدث هذا ؟ هل حدث لان الفلسفة ـ بسبب عمرها الطويل ـ قد تخلفت عن رفاقها الاصغر ، ولم تعد قادرة على المنافسة فـــي سباق «ماراتون» المعرفة ؟ ام انه ليس هناك لغز على الاطلاق ، والاجابة هـــي ببساطة ان ما كان علما في الازمنة القديمة لا يمكن بحكم طبيعة ذاتها ان يكون علما اليوم ؟

لم يكن القدامى ـ كما لاحظ فرانسيس بيكون ـ الا أطفالا ، بينما نحـــن اناس عصر جديد ، ندخل مرحلة نضوجنا ولكن من المشكوك فيه اذا كان يمكن لمفهوم النضوج ان ينطبق ـ بغير شرط ـ على الجنس البشري في اية مرحلة من تطوره لقد كان الانسان يضع دائما كل شيء امامه ، في المستقبل ومما لا يمكن انكاره ان هناك تفسيرا آخر لهذا الموقـــف الدقيق ، اقترحه مبدئيـــا فندلباند (*) فهو يتساءل أليست الفلسفة في موقع الملك لير في مسرحية

(*) فيلهلم فندلباند فيلسوف مثالي الماني مؤسس مدرسة بادن الكانطية الجديدة . وكان =

شكسبير ، الذي تخلى عن كل ممتلكاته لبناته وطرد هو نفسه الى الشارع على انه رجل عجوز لا فائدة منه ومثير للمتاعب ؟.

على اي الاحوال فان على الفلسفة الان ان تكسب حقها في مواطنية جمهورية العلم ، على الرغم من انها ـ من الناحية الرسمية ـ لم تحرم قط من هـذا الحق هذه ضرورة داخلية للفلسفة ، ينبغي ان تحسها في مواجهة اي علـم آخر ، مهما كان مجال صلاحياته محدودا

ان الذي يضع حق الفلسفة في المواطنة الكاملة موضع التساؤل ، اول كـل شيء ، هو الوعي اليومي ، وثانيا بعض شرّاح العلوم المتخصصة ، وثالثا بعـض الفلاسفة وتنتهي الحجج اليومية عادة عند التأكيد بأن الفلسفة لا توحي بالثقة لانها لا تأخذ في اعتبارها دائما مطالب الحس السليم ولقد كان كثيرون مـن ممثلي العلوم الوضعية في الماضي يؤيدون هذه الحجة الشائعة ، اما اليوم ، ومنذ ان وجدت نظرية النسبية والميكانيكا «الكوانتية» ، فانهم اصبحوا اكثر ميلا الى الاتفاق مع انجلز الذي كتب يقول «ان الحس السليم المشترك وحده باعتباره رفيقا محترما ، في حدود الجدران الاربعة التي تحتويه ، يقوم مباشرة بمغامرات مدهشة جدا في عالم البحث الواسع» (١)

ان بعض العلماء يلوم الفلسفة على عجزها عن الاجابة على الاسئلة التي تطرح عليها ؛ او ـ وهذا اسوأ ـ على الاسئلة التي لا تستطيع العلوم المتخصصـة ـ مهما كانت ضليعة ـ ان تجد اصابة لها فكل هذه الاسئلـة (سواء كانت تطرحها الفلسفة او يطرحها العلم) اسئلة صعبة ، ولكن يمكن القول ـ على الاقل ـ دفاعا عن الفلسفة ان الناس الذين يطرحون الاسئلة التي تخفق الفلسفة في الرد عليها لا يستطيعون ايضا الاجابة على هذه الاسئلة ومن ناحية اخرى فانه اذا كانت الفلسفة ، بدلا من ان تجيب على سؤال تطرح هي نفسها سؤالا ، تعين علينا ان نبحث اذا كان السؤال قد صيغ على نحو سليم فاذا كان الامر كذلك ، تكون الفلسفة قد قدمت بالفعل اسهاما في حل المشكلة

ومع ذلك فان اخطر اعداء الفلسفة موجودون داخل صفوفها وقد اطلـق الصيحة الاكبر الوضعيون الجدد ، الذين اعلنوا ان كل مشكلات الفلسفة التـي اثيرت تاريخيا مشكلات وهمية ولا وجود لها في الواقع ، بينما صوروا العملية الفلسفية التاريخية على انها تاريخ من سوء الفهم المستمر ويخفق الوضعيون

= مؤرخا للفلسفة والمنطق وعلم الاخلاق تناول تاريخ الفلسفة من وجهة نظر منطقية ، فحاول ان يبرر اختلاف المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية الاجتماعية (يمكن الرجوع الـى «الموسوعة الفلسفية» نشر دار الطليعة ـ بيروت ـ لتعريف اشمـل بفندلباند ومدرسة بادن والكانطية الجديدة) «المترجم»

١ ـ ف. انجلز ، **الرد على دهرينغ** ، موسكو ١٩٦٩ ، ص ٣١ .

الجدد ـ عند تقديم حجتهم ـ في ملاحظة ضيقة ان اخطاء الفلاسفة العظام كانت اخطاء عظيمة ، وان حملة الوضعيين الجدد ضد الفلسفة قد انتهت مكرهة بهزيمة مشينة واضطروا هم انفسهم للاعتراف باستحالة تحاشي المشكلات «الميتافيزيقية» (الفلسفية) وتبين ان المشكلات التي وصفوها بأنها مشكلات زائفة هي مشكلات حقيقية لم تجد الوضعية الجديدة لها تناولا ايجابيا

ولقد اكتسب الوضعيون الجدد نفوذا استحقوه جزئيا بدراساتهم الخاصة في المنطق ، التي لا تربطها علاقة مباشرة بنظريتهم الذاتية **واللاأدرية** الواضحة وترجع ازمة الوضعية الجديدة ـ الى حد كبير ـ الى ادراك لهذه الحقيقة التي اصبحت واضحة تماما الان فقد عارض العلماء الطبيعيون الوضعية الجديدة ، بمن فيهم بعض الذين وقعوا تحت تأثيرها فترة من الزمن وهذه حقيقة على درجة عالية من الاهمية لان الوضعية المنطقية ـ على خلاف المذاهب المثالية الاخرى ـ كما يلاحظ ي. ج. بتروفسكي ـ «تتطفل الى حد بعيد على المنجزات الحقيقية للعلم الحديث» (١)

والتصريحات التي ادلى بها البرت اينشتاين وماكس بلانك ولويس دي بروغلي وماكس بورن وغيرهم من رجال العلم البارزين في معرض انتقادهم النزعة الشكية للوضعية المنطقية ومعاضدة الآراء المادية (وبصفة اساسية الجدلية) ، قد برهنت بطريقة مقنعة على ان الفلسفة حيوية للعلم الطبيعي النظري وهكذا فان للأمة المشكلات الفلسفية قد تأكدت بواسطة غير الفلاسفة، الذين كرسوا انفسهم للمشكلات الفلسفية ، واسهموا بنصيب كبير في تطور الفكر الفلسفي وبطبيعة الحال فان هذا يفتح آفاقا واعدة امام مؤرخي الفلسفة

لقد اغتنى العلم الفلسفي التاريخي الماركسي اللينيني ـ خلال السنوات العشر والخمس عشرة الماضية ـ بأبحاث عديدة وكان كتاب **تاريخ الفلسفة** الواقع في ستة مجلدات (موسكو ١٩٥٧ ـ ١٩٦٥) اول محاولة لاجراء دراسة عالمية لتطور الفلسفة بأسرها من وقت نشوئها الى يومنا الحاضر وبطبيعة الحال فان هذا العمل الجماعي ، الذي يشارك فيه كثير من مؤرخي الفلسفة الماركسيين من بلدان اخرى الى جانب الاتحاد السوفييتي ، يجمل عددا كبيرا من الدراسات الفلسفية التاريخية المتخصصة

ومما لا شك فيه ان الاعمال العديدة لمؤرخي الفلسفة السوفيات ـ فيما يتعلق بالتيارات والمدارس والمذاهب الفلسفية المنفصلة ـ لا تسهم في العلم الفلسفي التاريخي فحسب ، بل تسهم ايضا في تطور المادية الجدلية والتاريخية ويكتب ب. ن. فيدوسييف «في الوقت الحاضر يصبح الانتقال من مرحلة يسودها الطابع الوصفي في العلم الفلسفي التاريخي الى البحث التحليلي

---

١ ـ س.ج. بتروفسكي ، «بدلا من مقدمة» في **فلسفة الماركسية والوضعية الجديدة** موسكو، ١٩٦٣ ، ص ٤ (بالروسية) .

في منطق تطور الفكر الفلسفي ، يصبح واضحا بصورة متزايدة» (١)

يمهد هذا كله الطريق لبحث نظري منهجي في المشكلات الاساسية للعملية الفلسفية التاريخية

لقد كانت مهمتنا حل المشكلات التي تواجهنا بأفضل ما لدينا من امكانيات ؛ ليس هذا فحسب بل ايضا-طرح مشكلات بغض النظر عما اذا كنا نستطيع حلها في الوقت الحاضر ان واحدا من التحريفات القطعية الشائعة لجوهر الفلسفة يكمن في الرأي القائل بأن الاسئلة التي تقترحها الفلسفة اقل اهمية من الاجابات التي تمدنا بها ومن ناحية اخرى فانه عندما تكون الفلسفة العلمية الماركسية اللينينية موضوع مناقشة ، فان المفكر القطعي يتخيل ان هذه الفلسفة قد اجابت بالفعل على كل الاسئلة التي طرحت في الماضي ، وأنه ما على المرء الا ان ينتظر ان يطرح العلم وتطرح الممارسة اسئلة جديدة تتلقى على الفور اجابات صحيحة ومع ذلك فالواقع انه ليس كل الاسئلة التي طرحها التطور السابق للفلسفة يمكن ان يحل في الوقت الحاضر بأي حال واكثر من هذا فان الفلسفة لا تنتظر ان تطلق الاسئلة عليها من الخارج وكفى الفلسفة نفسها تطرح اسئلة وهي لا تطرحها على نفسها فحسب ، وانما ايضا على العلوم ، وعلى اي مجال من النشاط الانساني الواعي فاذا نجحت في هذا الكتاب ــ ولو الى حد ما ــ في طرح اسئلة أفلتت لاسباب مختلفة من الملاحظة العامة ــ اسئلة تستحق ان تناقش بغض النظر عما اذا كنا نستطيع او لا نستطيع الاجابة عليها ــ فان عملي لن يكون قد ضاع هباء

ان المادية الجدلية والتاريخية علم فلسفي متطور فيه ــ كما في اي علم ــ مشكلات لم تحل بعد وينبغي الا تترك جانبا انما يتعين علينا بالاحرى ان نجذب انتباه الباحث اليها ولما كان مؤرخ الفلسفة ممثلا للمادية الجدلية والتاريخية ، فانه بطبيعة الحال يسعى في بحوثه المتخصصة ليس فقط الى اضاءة الماضي التاريخي للفلسفة ، وانما ايضا الى الاسهام في حل مشكلاتها الراهنة او ــ على الاقل ــ وضعها وضعا صحيحا وبنّاء

انني مستعد استعدادا كاملا للاعتراف بأن بعض استنتاجاتي ــ وان كنت قد بذلت أقصى ما بوسعي لاثباتها ــ تبقى موضع جدال ولكنني افترضت ايضا ان بعض القضايا التي أحسن ترسيخها في الكتب المدرسية في الفلسفة ، والتي اصبحت تبدو معصومة من الخطأ ــ ربما نظرا للتكرار المستمر ــ هي في الحقيقة غير معصومة بأي حال ، وتتطلب هي ايضا المناقشة

ان اي بحث ــ بخلاف المؤلف العلمي التبسيطي ــ ينشر حتى يناقش وهذا هو موقفي في نشر هذا المؤلّف ، الذي أشعر انني بحثت فيه فقط مسائل تستحق مناقشة علمية

ــ ب.ن. فيدوسييف ، «الفلسفة والعصر الحديث» في كتاب **ثورة اكتوبر والتقدم العلمي**، موسكو ١٩٦٧ ، المجلد الثاني ص ٣٨٠ (بالروسية)

الفصل الاول

محبة الحكمة ـ اصل فكرة « الفلسفة »

١ ـ انزال الحكمة «السماوية» الى الارض

في الازمنة التي صاغ فيها اليونانيون القدامى مصطلح الـ «فلسفة» لم يكن هناك ـ فيما يمكن ان نفترض ـ خلاف حول ما ينبغي ان يعتبر حكمة فأي شيء غير قابل للفهم ، لم يسبق ان وجد (مثل الفلسفة) يندرج تحت فئة الاشياء التي كانت تعتبر ـ وفقا لتقاليد اساطير (الميثولوجيا) واضحة وضوحا كاملا ، ومتجاوزة كل خلاف ومناقشة

وكانت الحكمة تنسب الى الآلهة (او على الاقل الى بعضها) وكانت اثينا تعبد بوصفها إلهة الحكمة وكانت تصور في النحت والى جانب قدمها بومة ، باعتبار ان البومة كانت تعد طائرا مقدسا ، ربما لانها تستطيع الابصار في الظلام.

وما كان الناس آنذاك يعتبرونه حكمة كان معرفة الاشياء التي كانوا هم جهل بها ، او كانوا يفهمونها ، وخاصة التنبؤ وطبقا للاساطير فان الآلهة كانت تسبغ الحكمة على الكهنة وغيرهم من الافراد المختارين وكانت الحكمة ـ شأنها شأن كل الفضائل الانسانية ـ هبة الآلهة يقول هوميروس في الكتاب الاول من «الالياذة» عن كالشاس ، العراف الاكبر

.... وبعد ذلك نهض كالشاس ، ابن ثيستور وكبير العرافين ، وهو رجل له معرفة بالاشياء الماضية والحاضرة والآتية . انه ـ بواسطة فن الكهانة ، الذي منحه اياه أبوللو ـ كان يهدي سفن اليونان .....

كانت النظرة الاسطورية (الميثولوجية) الى العالم ـ التي سبقت المذاهب الفلسفية الاولى لليونان القديمة مباشرة ، هي ايديولوجيا النظام المشاعي البدائي وقد عكس تطور الاساطير ، وتحولها الى نوع من «الديانة الغنية» ، وظهور الافكار عن اصل الآلهة وانسابها ، ونشأة الكون وعلم الكونيات ـ التي فسرها بعد ذلك طبيعيا فلاسفة اليونان الاوائل ـ عكس هذا التطور المراحل الاساسية لتطور المجتمع السابق الى ظهور الطبقات وفي ذلك المجتمع لم تكن للفرد نظرة الى العالم خاصة به وما كان يمكن للفلسفة ان توجد بعد ، لانه ـ كما كتب أ.ف. لوسيف ـ هنالك كانت القبيلة هي التي تفكر وتحدد اهدافها ، ولم يكن الفرد ملزما بأن يفكر ، لان القبيلة كانت هي عنصر الحياة ، وكان عنصر الحياة يصنع داخل الفرد بطريقة عفوية ، اي بطريقة غريزية ، لا كفكر منطوق بطريقة واعية» (١)

ويتفق ظهور الفلسفة القديمة مع فترة تشكل المجتمع الطبقي ، عندما كانت الاساطير لا تزال الشكل السائد للوعي الاجتماعي والواقع ان الفلاسفة الاوائل كانوا فلاسفة لمجرد انهم دخلوا في صراع مع النظرة الاسطورية التقليدية الى العالم

عندما كانت الاساطير لا تزال تسيطر على عقول الناس ما كانوا ليفكروا ابدا في ان يسألوا انفسهم هذا السؤال ، «ما هي الحكمة ؟» فلقد اجابت الاساطير على هذا السؤال ، وعلى كثير غيره ، بأكثر الطرق جلاء وادى ظهور الفلسفة الى الاستعاضة عن الاساطير والنبوءات الكهنوتية ، بتفكير الانسان ذاته في العالم والحياة الانسانية ، مستقلا عن اية سلطة دخيلة وظهر أناس بامكانهم ان يدهشوا الآخرين بالاستدلال عن أمور لم يفكر بها احد قط ، أو لم يجرؤ على ان يضعها موضع التساؤل من قبل

ولا شك ان هؤلاء الناس كانوا يعدون في البداية مجانين كانوا يسمون انفسهم فلاسفة ، اي محبين للحكمة في البدء جاء الفلاسفة ، ثم ظهر اسم «الفيلسوف» ، وبعد ذلك ظهر مصطلح «الفلسفة»

كان طاليس يعتقد ان كل شيء وجد قد نشأ في الاصل من المادة وعند انكمانس لم تكن كل الاشياء وحدها ، ـ بل حتى الآلهة نفسها ـ تولدت عن الهواء وقال هرقليطس ان الكون ولد الكائنات الفانية والخالدة على السواء وكانت هذه العبارات قوانين ثورية اقامت نمطا نقديا من التفكير مستقلا عن الاساطير وعن التقاليد الدينية

ولسنا نعرف اذا كان معاصرو الفلاسفة اليونانيون القدامى قد اعتقدوا بالفعل

---

١. ف. لوسيف : **تاريخ علم الجمال القديم** موسكو ١٩٦٣ ، ص ١٠٧ (بالروسية) .

ان المجرة (الطريق اللبنية) هي لبن هيرا * المنثور ولكن عندما اعلن ديموقريطس ان المجرة ليست اكثر من مجموعة من النجوم ، فاننا يجب ان نكون على يقين بأن معظم الناس ظنوا هذا كفرا كذلك فان انكساغوراس ، الـــذي ادعى ان الشمس كتلة ضخمة من الصخر ، جلب على نفسه الاضطهاد

على انه ان كانت تعاليم المفكرين اليونانيين الاوائل لا تزال غير خالية مـــن العناصر الاسطورية ، فان هذه الحقيقة الواقعة لا تبيح لنا ان نثير شكوكا على اتجاههم الاساسي المناهض للاساطير وقد قال هيغل ان الاسطورة تعبير «عن عجز الفكر الذي لا يستطيع ان يقيم ذاته على نحو مستقل» (١) لقد دل تطور الفلسفة على ابتعاد مطرد عن الاساطير ، وخاصة عن الفكرة الاسطورية عن اصل الحكمة الذي يتجاوز الطبيعة ولقد كان هذا هو السبب الذي حدا بهيغل لان يكتب ان «مكانة العرافة قد احتلها الان الوعي الذاتي لكل شخص يفكر» (٢)

ومن العسير ان نقول من كان اول من سمّى نفسه فيلسوفا وربما يكون هو فيثاغوراس فطبقا لما ذكره ديوجين اللايرتي سأل ليون ــ طاغية فليونيس ــ فيثاغوراس عمن يكون فأجابه فيثاغوراس «انا فيلسوف» ولما كانت الكلمة غير مألوفة لسائله ، فان فيثاغوراس قدم تفسيرا للتعبير الجديد ويكتب ديوجين اللايرتي «قارن الحياة بالالعاب الاوليمبية كانت هناك ثلاثة انواع بين الجموع التي تحضر الالعاب بعضهم جاء للمنافسة ، وبعضهم للتجارة ، وبعضهـــم ــ الذين كانوا حكماء ــ لاشباع انفسهم بالملاحظة وهكذا الامر في الحياة بعض الناس ولد ليكون عبدا للجاه او لاغراء الثراء ، وآخرون ــ وهم الذين كانوا حكماء ــ يسعون الى الحقيقة وحدها» (٣)

توحي هذه الرواية بأن فيثاغوراس فسر الحكمة بأنها شيء مقصور على القلة المختارة ومع ذلك فانه ــ طبقا لمصادر اخرى ــ كان يذهب الى ان الآلهـــة وحدها تملك الحكمة وعلى اي حال فان نظرية فيثاغوراس تكشف فحسب اتجاها عاما نحو انزال الحكمة «السماوية» الى الارض

هكذا فان بزوغ الفلسفة اليونانية القديمة قد انطوى على الاعتقاد المتزايـــد بأن الحكمة ــ بوصفها المثل الاعلى السامي للمعرفة (والسلوك) ــ الذي بدونه لا يمكن للحياة الانسانية ان تكون جديرة ولا شريفة ، وان تبدو في النهاية ــ يمكن تحقيقها من خلال جهود الفرد نفسه وكان هذا يعني ان مصدر المعرفة لا يكمن في الايمان وانما في المعرفة ، وفي طلب الكمال العقلي والاخلاقي وهكذا نرى

---

* هيرا (أو حيرا) **Hera** هي إلهة السماء وأيضا الهة الزواج والنساء في الاساطير اليونانية «المترجم»

١ ــ هيغل المؤلفات في ١٤ مجلدا المجلد ٢ ص ١٣٩ (بالروسية)

٢ ــ المصدر نفسه ص ٧٧

٣ ــ ديوجين اللايرتي **حياة ومذاهب واقوال مشاهير الفلاسفة** ؛ باريس ١٩٦٥ ، ص ١٢٧ .

ان تناقضا بين الايمان والمعرفة ينشأ مع البداية الاولى لانبثاق الفلسفة (١)

وتحكي لنا الفلسفة اليونانية القديمة قصة الحكماء السبعة الذين أسسوا الدول ـ المدن الاولم ولا بد ان بعضهم كان شخصيات أسطورية ، ولكن سولون ـ مثلا ـ شخصية تاريخية حقيقية ، ترتبط اصلاحاته بظهور دولة أثينا ومن الواضح ان فيثاغوراس ـ الذي لم يكن تاريخ اليونان بالنسبة اليه بمثابة ماض بعيد بأي حال ـ كان لديه تصور على درجة ما من الوضوح للشخصيات التاريخية التي كانت موجودة فعلا (ويقال ان طاليس كان واحدا منها) والتي اصبحت تعرف بعد ذلك بالحكماء

كذلك فان نظرية الماديين في مدينة «مليطس» وجدت من يواصلها على نحو مباشر في شخص هرقليطس ، الذي اعلن ان «الحكمة تكمن في قول الصدق ، والانصات لصوت الطبيعة ، والعمل وفقا لها» (٢) وبطبيعة الحال فان هذا كان موجها ـ لا الى الآلهة ، التي ليس هناك شيء يتعين عليها ان تنصت اليه ـ وانما الى الانسان ، والانسان وحده ولكن على حين اعترف هرقليطس بوجود الحكمة الانسانية ، فانه كان يذهب ـ مع ذلك ـ الى ان هذه الحكمة لا تساوي شيئا بالمقارنة بحكمة الخالدين ، حيث ان «اعظم الرجال كلمة اذا قورن بإله لا يبدو الا قردا في أمور الحكمة والجمال وكل ما عداها» (٣) وان هذا التمييز بين الحكمة الانسانية والحكمة الإلهية ليبدو منطويا على شيء اكثر من القناعة التقليدية المستمدة من الاساطير انه اعتراف (وان يكن غامضا ومعبَّرا عنه بطريقة غير كافية ، بالطبع) بالاستحالة الاساسية للمعرفة المطلقة (٤)

ـ تدل كلمة «الحكمة» في الاساطير على مجرد فكرة مطروحة اكثر مما تدل على فكرة جرت مناقشتها اما في الفلسفة فانها ليست مجرد كلمة وانما هي مفهوم ينبغي ان يفهم وان يعرف. وهذه هي بداية نظرية المعرفة اي الجذور المعرفية (الابستمولوجية) للمناقشة التي تصبح فيها الفلسفة مشكلة لذاتها والمصدر الاعمق لهذه المناظرة هو التقدم الاجتماعي ، الذي يضع المعرفة والعلم في مواجهة الايمان والدين وكما يقول ي. ب. فرانتسيف «تشير الوقائع الى ان الفكر الفلسفي يظهر في التاريخ الانساني عندما يكون قدر معين من المعرفة قد تجمع على نحو يتعارض مع المعتقدات التقليدية ان الافكار الدينية تقوم على الايمان اما الفكر الفلسفي ـ بغض النظر عن مدى بطء تطوره ـ فيقوم على المعرفة بوصفها نقيضا للايمان الاعمى فان ميلاد الفكر الفلسفي هو بداية الصراع ضد الايمان» (ي. ب. فرانتسيف **مصادر الدين والتفكير الحر** ، موسكو ١٩٥٩ ص ٥٠ ـ بالروسية)

٢ و. ماكوفيلسكي **ما قبل السقراطية** كازان ١٩١٤ ، الجزء الاول ص ١٦١ (بالروسية)

٣ ـ المصدر نفسه

٤ ـ نقد الفهم الجدلي المبدئي لطبيعة المعرفة في القرون التالية خالفو المذاهب الميتافيزيقية

على ذلك فان الذي يبحث عن الحكمة عليه ان يتقيد في سلوكه بنظام الاشياء. وقد ذهب هرقليطس ـ مطبقا هذه الفكرة عينيا ـ الى ان على المرء ان يتبع **الكلي** ولكن ما **هو** الكلي ؟ انه النار ، التي طبيعتها حالة من الفيض الابدي هو ايضا لوغوس ـ الضرورة المطلقة ، القدر الذي يتوحد احيانا بالنار الابدية، واحيانا ينفصل عنها والكلي متنوع بصورة لامتناهية انه يتخلل كل شيء ويلد كل شيء ، ويدمر كل شيء ولا يمكن لشيء ان يخرج على الكلي والناس لا يفهمون الكلي ويخفقون في تقدير قوته اللامحدودة ، حتى عندما يسمعون عنها من شفتي الفيلسوف، لان جهلهم الخاص يبدو لهم على‌انه «فهمهم الخاص». ويلاحظ هرقليطس بمرارة ان «معظم الناس لا يفهمون الاشياء التي يواجهونها ولا يمكن افهامهم بواسطة التوجيه ومع ذلك يبدو لهم انهم يعرفون»

هكذا نجد ان الحكمة تستلزم ـ فوق كل شيء ـ **فهم** ما **تواجهه** اغلبية الناس وما هو **معروف** لهم بوجه عام اي ما يرونه ويسمعونه ويعرفونه ولكن لا يستطيعون استيعابه وترتبط فكرة الحكمة ارتباطا عضويا بعصر تشكل الفلسفة حينما لم تكن هناك بعد مذاهب علمية خاصة تكتشف من خلال بحث خاص ظواهر غير قليلة للملاحظة المباشرة وتكتشف العلاقات بينها حتى ذلك الوقت كان الفيلسوف قادرا على ان يحاج فحسب في الاشياء التي يستطيع الكل ملاحظتها الارض ، الشمس ، النجوم الكواكب الحيوانات النهار الليل البرودة ، الحرارة ، الماء النار وهكذا فكان الفيلسوف يطبق الليل البرودة الحرارة ، الماء والنار وهكذا فكان الفيلسوف يطبق كل فرد الميلاد الطفولة الشباب العمر الموت التعاسة السعادة الحب البغض ، الخ فلا عجب ـ اذن ـ ان نظرات الاعمال الاولى لليونانيين الاقدمين وكذلك للفلاسفة الصينيين والهنود الى الاشياء التي يمكن ملاحظتها حسيا والمألوفة للكل ، والتي كانت تعلق عليها رغم ذلك اهمية خاصة جدا ـ على انها «مبادىء اولى» وحتى الصفات «الجوهرية» الاساسية لهذه الاشياء كانت تستمد ايضا من خبرة الحياة اليومية ، مثل صفات الحراره

في المعرفة المطلقة تحطم انتصارات الرياضيات والعلم الطبيعي للعصر الجديد التي بدت كما لو كانت في سبيلها لان تكون قادرة على بلوغ معرفة جامعة بكل ما هو موجود وتنمي فكرة مقدرة العقل الانساني على معرفة كل شيء انتماء كاملا الى الازمنة الحديثة اما اليونانيون الاقدمون فكانوا بعيدين عن الاخذ بمثل هذه الافكار والتعبير النهائي عن الحكمة اليونانية القديمة هو قناعة سقراط «انني اعرف اني لا اعرف شيئا» واذا نظرنا الى افلاطون هذه الزاويه ـ وهو الذي كان يعتقد ان روحه امضت ما فيه الكفاية من الزمن في عالم المثل المعالي ليتمكن من يصف ذلك العالم ـ فلن نرى فيه وريثا للتصور السقراطي للحكمة

١ ـ أ. و. ماكوفيلسكي ما قبل السقراطية الجزء الاول ص ١٥٠ .

والبرودة الحب والكراهية ، المبادىء التناسلية الذكورية والانثوية ، الخ

كان هؤلاء الفلاسفة الاوائل ينظرون الى الحكمة ـ او بالاحرى الى طلب الحكمة ـ على انها المقدرة على التوصل الى حكم ما على كل نمط الاشياء المألوفة، انطلاقا من ادراك ماهيتها الدائمة ويكشف فهم الكلي Universal للعقل الانساني ما هو ابدي ولامتناه ومتحد في العدد الذي لا يحصى من الاشياء الزائلة المتناهية المتعددة الاشكال ومن ثم لا يمكن ان تعد كل معرفة (معرفة شيء واحد مثلا) حكمة وحتى معرفة اشياء كثيرة ـ كما يضيف هرقليطس ـ لا تزيد من حكمتنا فان طريق الحكمة ـ الذي لن يسلكه انسان ابدا بأكمله ـ هو فهم ما هو اقوى في العالم ومن ثم الاهم لحياتنا الانسانية

عند هرقليطس ان الشيء الاهم والاقوى وما لا يمكن تحاشيه هو التغير الكلي اختفاء كل ما يظهر وتحول كل الاشياء الى اضدادها واتحادها في النار الابدية التي منها تخرج الارض والهواء والروح وكل شيء آخر وهذه الوحدة الكلية الوجود للكثرة اللامتناهية للاشكال وتوافق الاضداد هي التي يسعى الفيلسوف الى فهمها بوصفها الحقيقة الاسمى التي تشير الى الدرب الصحيح في الحياة ويكمن هذا الدرب في ازدراء الاشياء العابرة والالمام بالطبيعة النسبية لكل النعم وكل الفروق والاضداد وفهم ما هو شامل وما هو محدّد وعلى الرغم من ان محبة الحكمة منفصلة عن الحكمة ـ التي لا يمكن بلوغها في ذاتها ـ فانه من الواضح تماما ان هذه المحبة اللاذاتية والمعرفة التي تمنحها تفسر كصفات للحكمة المطلقة وبهذا المعنى (اساسا بسبب نقصها) كحكمة نسبية

لقد كان يعيب تصور هرقليطس للمثل الاعلى للحكمة الانسانية والسلوك الانساني تحيز ارستقراطي وتشاؤمي ومع ذلك فلسنا معنيين ـ في اللحظة الراهنة ـ بهاتين السمتين في «الفيلسوف الباكي» ولسنا حتى معنيين بالجدل عنده وهو الذي لا يعتبر صفة نوعية للفكر الفلسفي انما المسألة ان تصوره للحكمة يكشف سمات ينظر اليها ـ لا في الازمنة القديمة فحسب بل ايضا في الحقب التالية ـ كسمات ملازمة للمعرفة الفلسفية والموقف الفلسفي ازاء العالم

اصبحت اليونان القديمة، حيث تشكل للمرة الاولى مفهوم الفلسفة باعتبارها محبة الحكمة (الحكمة النسبية **الانسانية**) وطنا لفهم آخر مختلف في جوهره لمعنى الفلسفة وغرضها معنى قدر له ان يمارس تاثيرا كبيرا كل تطورها التالي. وأنا اعني هنا السفسطائيين وكلمة «سفسطائي» مشتقة من الجذر نفسه مثل كلمتي «سوفيا» (الحكمة) و«سوفوس» (الانسان الحكيم) وتعني ايضا «صوفيا» او «فنانا» وكان السفسطائيون اول من ظهر في تاريخ الفلسفة بوصفهم **معلمين للحكمة** ، رافضين بهذا فهم الفلسفة الذي يرجع الى فيثاغوراس وكان السفسطائيون اول الموسوعيين في العالم القديم درسوا الرياضيات والفلك **والطبيعة** ، ونحو اللغة ، لا بالقدر الذي يدرسها به طالبو العلم بل بالاحرى

كمعلمين وكمعلمين يتلقون اجرا على هذا واصبحوا هم مؤسسي الخطابة ، وقد اعتبروها جزءا جوهريا من توجيههم لتعليم المواطن الحر في الدولة ـ المدينة الاستدلال والحجة والتفنيدوالبرهان ، وبإيجاز الدفاع عن مصالحه الخاصة بقوة الكلمات والحجة والفصاحة

وحد السفسطائيون بين الحكمة والمعرفة ، وبينها وبين القدرة على البرهنة على ما يعتبره المرء ضروريا وصحيحا وفاضلا ومربحا ، وما الى ذلك (١) ولا شك ان مواطن أثينا كان بحاجة الى مثل هذه المعرفة والقدرات ليشترك في الاجتماعات العامة وجلسات المحاكم ، والمناقشات ، وشؤون التجارة ، وما اليها. وقد عزز السفسطائيون ـ بنشاطاتهم كمعلمين للخطابة ، وبنظرياتهم التي اطاحت بحقائق كانت تبدو ثابتة ، وكانت تدعم في الغالب آراء غير عادية تماما ـ عززوا تطور الفكر المنطقي ومرونة المفاهيم ، الامر الذي جعل في الامكان جمع وتوحيد الاشياء التي كانت تبدو للوهلة الاولى غير قابلة تماما للتواؤم فاعتبروا البرهان المنطقي الصفة الاساسية للصدق وكانت المرونة الكلية للمفاهيم التي ظهرت لاول مرة في فلسفة السفسطائيين ذات طابع ذاتي ملحوظ فكانت البرهنة تعني الافحام او الاقناع وذهب السفسطائيون الى حد الاعتقاد بأنه من الممكن البرهنة على اي شيء يختارون البرهنة عليه ، وادى هذا في النهاية الى جعل كلمات «سفسطائي» و«السفسطة» و«السفسطائية» مهينة لاي انسان متعلم

كان السفسطائيون عادة يؤكدون على ذاتية ونسبية دليل الحواس وايه استنباطات تتم منها فكانوا اول من ادرك الحقيقة ، التي تبدو اليوم واضحة تماما حقيقة انه يمكن ايجاد الحجج التي تؤيد اي شيء وقد فسروا هذه الحقيقة ـ من جانب ـ بروح الشكية والنسبية الفلسفية ، ومن جانب في شكل ادراك الصدق الممكن للادراكات الحسية والافكار والاحكام المتناقضة وبإيجاز

يصف أفلاطون ـ شارحا فيثاغوراس ـ في محاورة **ثياتيتوس** ـ فهمه للحكمة على النحو التالي لا اصف الرجال الحكماء بأنهم ضفادع ؛ الامر أبعد ما يكون عن هذا انني اصفهم بأنهم «اطباء» و«خبراء زراعة» فيما يختص بالجسم البشري والنباتات» وطبقا لما يقول افلاطون فان فيثاغوراس ـ في مجال علم السياسة ـ كان يعتقد ان «النظريين الحكماء والطبيين يصنعون الخير وليس الشر ليبدوا عادلين امام الدول ؛ لانه مهما بدا لكل دولة انه عدل وانصاف، وما دام ينظر اليه على انه كذلك ، فهو عادل ومنصف بالنسبة اليها ؛ وما يفعله الرجل الحكيم هو انه يجعل الخير يظهر ويصبح حقيقيا بالنسبة لكل منهم بدلا عن الشر» (**محاورات افلاطون** ، أكسفورد ١٩٥٣ المجلد الثالث ص ٢٦٥) هذا الفهم للحكمة على أنها **معرفة دنيوية** يتعارض مباشرة مع التصورات السابقة للحكمة ومع ذلك فان السفسطائيين وحدهم يمضون بالتصور المناهض للاساطير عن الحكمة الانسانية والذي ظهر مع الفلسفة وكان المحاولة الاولى لفهم محتواها وغرضها المحددين هم وحدهم يمضون بهذا التصور الى نتيجته المنطقية .

فان السفسطائيين علّموا نمطا من التفكير يرفض الالتزام بأية مسلمات غير مشروطة الا تلك التي يحتاج اليها الانسان لتحقيق الهدف الذي حدده لنفسه لقد كدوا من اجل جعل الافكار والمفاهيم الشائعة متعددة الاستخدامات ، ومن اجل التغلب على نفور الآخرين منهم ، والذي كان يتأكد بصرامة في كل استخدام يومي وعلى هذا الطريق توصل بعض السفسطائيين الى النتيجة القائلة بأنه لا يوجد الا تناقض نسبي واحد بين الخير والشر ، وأن المعتقدات الدينية وهمية ، وانه من الخطأ الايمان ـ كما كان حال معظم الناس في تلك الازمنة ـ بأن التعارض بين العبيد والاحرار امر فرضته الطبيعة

وكان بعض السفسطائيين ايديولوجيي ديمقراطية امتلاك العبيد ، بينما كان بعضهم الآخر خصومها ولكنهم جميعهم كانوا يفهمون الفلسفة على انها حكمة دنيوية ، ومعرفة ، على انها فن الخطابة الذي بمساعدته يستطيع الانسان المتعلم ان يتغلب على غير المتعلم وعلى الجاهل

كما كان السفسطائيون اول من حاول انزال الحكمة ـ بصورة كاملة الى الارض ـ لجعلها في متناول اي فرد اكتسب التعليم الضروري ومع ذلك فان هذا الاتجاه الديمقراطي لدى السفسطائيين كان يصاحبه تبسيط مفرط في مهام الفلسفة ، اغفال لطلب الفلسفة فهم الجوهري والكلي في كل شيء يوجد ، فهم ما هو اكثر اهمية في الحياة الانسانية **ومن اجلها** وقد تعرضت هذه السمات الاساسية في نظرية السفسطائيين لنقد قاس من جانب سقراط ، وخاصة من جانب افلاطون الذي رفع الفلسفة من جديد الى مستوى يتجاوز منال جماهير الشعب (١)

يشرح افلاطون ـ في محاورة «**دفاع سقراط**» ـ على لسان سقراط فهم الحكمة الذي كان الفلاسفة اليونانيون الاوائل ويروي سقراط انه في سعيه لاكتساب الحكمة بحث عنها بادىء ذي بدء بين رجال الدولة وتوصل سقراط ـ بعد ان تحدث الى واحد منهم ـ الى النتيجة القائلة انني على الاقل احكم من هذا الرفيق ـ ذلك انه لا يعرف شيئا ، ويعتقد انه يعرف ؛ اما انا فلا اعرف ولا أعتقد انني أعرف» وبعد تحدث سقراط الى الشعراء راى انه ليس بالحكمة يكتب الشعراء شعرا وانما بضرب من العبقرية والالهام ؛ انهم مثل البصارين والمتنبئين الذين يقولون هم ايضا اشياء جميلة ولكنهم لا يفهمون معناها» وفي النهاية اتجه سقراط الى الناس العاديين الى الحرفيين ، وأدرك «انهم يعرفون فعلا اشياء كثيرة كنت جاهلا بها ، وهم في هذا اعظم حكمة بالتأكيد مما كنت» ولكنه مضى يقول لانهم كانوا عاملين أخيارا فانهم يعتقدون انهم يعرفون ايضا كل ضروب الموضوعات العليا وهذا العيب فيهم غطى على حكمتهم» (**محاورات افلاطون** ، ص ص ٢٤٥ ، ٣٤٧) وهكذا كان سقراط يسعى ـ دون يرفض رفضا كليا الحكمة الدنيوية التي كان يأخذ بها السفسطائيون ـ الى مجرد البرهنة على ان الحكمة الانسانية ناقصة، ممزوجة بالجهل، ولهذا لا تقارن بالحكمةالالهية المطلقة. =

وكان افلاطون يذهب الى انه لا المعرفة الحقة ولا الفضيلة الحقة يمكن ان تكتسب خارجيا بواسطة التعليم الذي يستطيع في افضل الاحوال ان يساعد على اخراج المعرفة التي كانت كامنة في روح انسان وان ظل غير واع بها اذ كان قد اكتسبها اثناء اقامته في عالم آخر

هكذا اكد افلاطون من جديد ذلك الفهم العقلاني ـ الارستقراطي المنحى ـ للفلسفة كمحبة للحكمة لاجل الحكمة نفسها ، والكامنة فقط في كائنات مختارة ذلك الفهم الذي ظهر بأكمله في الفترة الاولى من الفلسفة اليونانية القديمة وطبقا لنظريته فان الحكمة تكمن في فهم الواقع المتعالي الملزم ، اي عالم المثل وفوق كل شيء العادل المطلق ، والحق المطلق والجمال المطلق وفي فحص كل الاشياء الطبيعية والشؤون الانسانية من هذا الموقع فوق الحسي

وبقدر ما يتوق افلاطون الى خلق نسق من المعرفة المطلقة (وهذا اختلاف جوهري بينه وبين سقراط) فانه يبتعد عن التصور الاصلي للفلسفة كمحبة (طلب) للمثل الاعلى ـ الذي لا يمكن بلوغه ـ للمعرفة والحياة ويتكشف في التحليل النهائي ان نقده للحكمة الدنيوية السفسطائية مجرد دحض للاساس الارضي للحكمة وهو ـ شأنه شأن السفسطائيين ـ يسعى لان يكون معلما للحكمة على الرغم من انه يضع التحفظ القائل بأن الحكمة لا يمكن ان تعلّم لاولئك الذين لم تلقن أرواحهم السر وهكذا تظهر نظرية افلاطون كمذهب في الحكمة ، لا في جوانبها النظرية فحسب ، بل في جوانبها العملية ايضا

والمثل الاعلى للدولة عند افلاطون هو نظرية في الادارة الحكيمة للمجتمع بما يؤمن التجسيد الكامل للعدالة المطلقة والحق المطلق والجمال المطلق ، الامر الذي بفضله يقام نظام اجتماعي يحتل فيه كل انسان المكان المنوط به ، سواء كان حرفيا او مزارعا ، حارسا او حاكما فيلسوفا ويكمن التجسيد النظري لهذه «اليوتوبيا» الرجعية التي تعكس ازمة الدولة الأثينية ، في فكرة الحكمة **المتحققة** التي تميز افلاطون ـ تمييزا جذريا ـ عن أسلافه وعن الفلاسفة اللاحقين في العالم القديم (١)

= ومن هنا يعرّف سقراط الحكمة الانسانية ـ في محاورة «بروتاغوراس» ـ بأنها تجاوز حدود الفرد الخاصة «ان نقص انسان ما ازاء نفسه هو مجرد جهل كما ان تفوق انسان على نفسه هو حكمة **محاورات افلاطون** ، «بروتاغوراس» ص ١٨٦

ـ من الامور الملحوظة للغاية ان ديموقريطس ـ وهو داعية كبير للمادية اليونانية القديمة ومعاصر لافلاطون يرى الحكمة كفهم للبنية الداخلية لوحدة الطبيعة للمادة وكتفسير صحيح للواجب في الحياة الانسانية وطبقا لنظرية ديموقريطس فان «ثلاث قدرات تنبثق عن الحكمة ، المقدرة على اتخاذ قرارات ممتازة ، وعلى النطق بها على نحو سليم ، وعلى فعل ما هو ضروري» ويرتبط تصور ديموقريطس للحكمة بتصوره للحاجة الى مراعاة الاعتدال : «الجميل =

اما نقطة الانطلاق في مذهب أرسطو فهي نقده لنظرية افلاطون في المثل ، وما ستتبع ذلك من مراجعة للتصور الافلاطوني للحكمة كمعرفة بالمتعالـــي ان أرسطو يعيد الى الواقع مكانته باعتباره ما تستقبله الحواس ، ويجهد لتفســير الناحية الكمية من العالم المادي منطلقا من فكرة الاشكال الكامنة في الاشياء ، التي تدرك ايضا في معظم الاحوال بواسطة الحواس صحيح ان أرسطو يدرك ـ الى جانب الاشكال التي تدرك بالحواس ـ «شكل الاشكال» والمحرك الاول ، حيث انه لا يستطيع ان يرى طريقا آخر الى تفسير العالم ككل لكن مثاليـــة أرسطو تختلف اختلافا جوهريا عن مثالية أفلاطون الذي يفسر الفلسفة على انها صعود من هذا العالم الى العالم التالي ويعتقد أرسطو ـ على النقيض مـن ذلك ـ ان مهمة الفلسفة هي فحص العلل الاساسية ، فحص أسس الطبيعـــة وأشكالها وهو يرى في هذا حكمة أصيلة ، بينما يندد بنظرية السفسطائيين بوصفها «مظهرية فحسب وليست حقيقية» الحكمة ـ من وجهة نظـــر أرسطو ـ تتوافق مع المعرفة ، وان لم تكن هي معرفة الاشياء المفردة ، وانمـا معرفة الماهية بما هي كذلك وفي مجال الاخلاق يمهد فهم أرسطو للحكمـــة لفلسفة الحقبة الهيللينية «الانسان ذو الحكمة العملية يهدف الى تحاشي الالم، وليس الى بلوغ اللذة» (٢)

صحيح ان أرسطو يسمي المحرك الاول الله ، ولكن هذا التأكيد يذكرنـــا بوجهات النظر الربوبية Deistic للعصر الجديد ، حيث ان الله لا يعتبر موضوعا للبحث الفلسفي ويطلق ارسطو صفة اللاهوتيين على هيزيود وعلـى غيره من الشعراء ، رواد الفلسفة اليونانية القديمة ، الذين خرجوا ـ على اساس من الاساطير ـ بنظريات في اصل الآلهة او نشأة الكون ، تعزو خلود الآلهة الى تناولهم شراب الآلهة ورحيق الآلهة مثلا ويلاحظ ارسطو ـ بسخرية ـ ان تفسيرا كهذا ربما أقنع الشعراء انفسهم ، ولكنه يتجاوز حدود فهمنا واللاهوت ـ كما يراه أرسطو ـ ليس نظرية في الله (او في الآلهة) وانما هو «الفلسفـــة الاولى» ، التي موضوعها هو العلل الاولى وأسسها

تعود مشكلة الحكمة لتحتل مكانة الصدارة ولتشكل بالفعل الموضوع الاساسي للتأمل الفلسفي في تعاليم عصر انهيار المجتمع الجديد ، في الرواقية والشكية والابيقورية فعند أتباع هذه المدارس ليست الحكمة مثلا اعلى للمعرفة بقدر ما هي طريقة حياة تخلص الفرد من الآلام التي يمكن تحاشيها ، ومن الاشراكات التي

= هو اعتدال واجب في كل شيء» والحكمة الدنيوية عند ديموقريطس ـ الذي كان المثل الاعلى السياسي عنده هو ديمقراطية امتلاك العبيد ـ غريبة بالقدر نفسه سواء عن فلسفة افلاطـــون المرافية النزعة الذاتية للسفسطائيين

ـ **ما بعد الطبيعة لأرسطو** لندن ١٨٥٧ الكتاب الثالث الفصل الثاني ص ٨٤ .

٢ ـ **«الاخلاق لنيقوماخوس)» ـ ارسطو** ، نيويورك ، ١٩٢٠ ، ص ١٧٥ .

تفضي الى المعاناة ويستطيع المرء ان يرجع ببدايات هذه الآراء الى الفلاسفة اليونانيين الاوائل ، ولكن هؤلاء كانت قناعتهم الرئيسية ان المعرفة هدف في ذاتها وحدها الفلسفة اليونانية تعلن المبدأ القائل ان المعرفة في ذاتها لا قيمة لها وان لا حاجة اليها الا لانها تعلمنا الطريق الصحيح في الحياة (١)

ويمكن بلوغ السعادة ـ التي تشكل ، وفقا لما يرى ابيقور هدف الحياة الانسانية ـ بالحد من حاجات المرء ونبذ الملذات التي تنطوي على عواقب وخيمة. ان جوهر السعادة هو الاتزان الكامل ، السكينة ، نبذ العالم ويلاحظ ماركس في اطروحته للدكتوراه «عند ابيقور لا يكمن للانسان خير خارج ذاته ؛ الخير الوحيد الذي لديه في علاقته بالعالم هو الفكرة السالبة ، فكرة التحرر منه» (٢). ولكن لكي يتحرر المرء من العالم لا بد ان يتغلب على خوفه من الآلهة ، وكذلك على خوفه من الموت وهذا هو غرض الفلسفة الطبيعية ، خاصة اذا كانت تستطيع ان تبرهن على انه لا توجد قوة في العالم قادرة على تحطيم الوثوق الذاتي المطمئن لدى الحكيم وفي هذا السياق تلعب الفلسفة الطبيعية الدور المساعد الخاص بادخال ودعم «فلسفة حياة» ، وهي الفلسفة التي تتحول في النهاية الى علم الاخلاق وهكذا تتقدم الحكمة لخدمة هدف «تطبيقي» ، حيث تفسر الفلسفة كنظرية في السلوك الحكيم لحياة الفرد الشخصية على انها علاج فكري ويقول أبيقور «جوفاء هي كلمات الفيلسوف التي لا تفيد في مداواة اي معاناة انسانية فكما انه لا فائدة في طب اذا لم يكن يخلص الجسم من المرض ، كذلك لا نفع في الفلسفة اذا لم تكن تستطيع ان تزيل مرض الروح» (٣).

كما اكدت الفلسفة الرواقية اليونانية القديمة ـ التي تعتبر الفلسفة «تدريبا على الحكمة» شأنها في ذلك شأن الابيقورية ـ الاهمية العملية (بالمعنى الاسمى) للفلسفة ، حيث ان هدفها هو تعليم الانسان «ان يعيش وفقا للطبيعة» وتنطلق الرواقية من تصور قدري للتحديد المسبق لكل ما يوجد ومن هنا كان طلب العيش وفقا للطبيعة يستلزم ـ من ناحية ـ معرفة الطبيعة ، ومن ناحية اخرى

ـ وفقا لما يقوله س. شاترجي و داتا فان هذا الفهم لهدف المعرفة والفلسفة والحكمة خاصة مميزة لكل مذاهب الفلسفة الهندية القديمة كل المذاهب تعتبر الفلسفة ضرورة عملية وتتعهدها من اجل فهم الكيفية التي يمكن بها السير في الحياة على نحو افضل فهدف الحكمة الفلسفية ليس مجرد اشباع الفضول العقلاني وانما هو في الاساس حياة مستنيرة تهتدي ببعد نظر وبصيرة وتبصر» **مدخل الى الفلسفة الهندية** كلكتا ١٩٥٠ ص ١٢ ومن وجوه الاختلاف بين الفلسفة الهندية والفلسفة الاوروبية ان هذا الفهم للحكمة في الفلسفة الهندية يسود دوما

ـ ماركس و ف. انجلز **من الكتابات المبكرة** موسكو ١٩٥٦ ص ١٤٣ (بالروسية)

٣ ـ لوكريتيوس **في طبيعة الاشياء** موسكو ، ١٩٤٧ ، المجلد الثاني ، ص ٦٤١ (بالروسية).

خضوعا غير مشروط للضرورة الطبيعية وليس باستطاعة الانسان ان يغير شيئا في نظام الاشياء المحدد تحديدا مسبقا انه فيلسوف او حكيم ذلك الذي يدرك المحتوم ، فيخضع له وينبذ الملذات الحسية حتى يهنأ بالفضيلة ، التي تكتسب عن طريق ادراك جوهر الاشياء ، وعن طريق انتصار العقل على الشهوة

والنزعة الشكية اليونانية القديمة ـ على الرغم من انها تختلف في جوانب كثيرة عن الابيقورية والرواقية ـ ترد بدورها الحكمة الى اكتساب الهدوء الفكري، بعيدا عن الهموم والشواغل الانسانية ويحكي ديوجين اللايرتي ـ وهو يشير الى بوزيدونيوس * ـ انه في احد الايام كان بيرون «في البحر على ظهر سفينة؛ وقد فزع مرافقوه بسبب العاصفة اما هو فقد ظل ـ وحده ـ هادئا رابط الجأش ، واشار الى خنزير كان يلتهم شيئا وقال ان على الرجل الحكيم ان يحتفظ بقدر مساو من اللامبالاة» (١)

قد يبدو ان هذا الارتقاء في فهم الحكمة (وبالمعنى نفسه فهم الفلسفة) يعكس تدهور دولة الحاضرة القديمة ، ويعكس نظاما اجتماعيا يسمح للمواطن الحر بأن يقوم بدور ايجابي في حياة الدولة انه يشعر الان بأن الارض تميد من تحته ولهذا فان الحكمة بالنسبة اليه تكمن في اليقين الوهمي بأن باستطاعة المرء ان يعيش في المجتمع وأن يكون متحررا منه في الوقت ذاته

لقد ظهرت الفلسفة اليونانية القديمة الى حيز الوجود كحركة فكرية قوية نحو المعرفة في شكلها النظري الجامع وهي تنتهي كمسعى الى الرقاد في مجتمع تمزقه تناقضات متطاحنة ومع ذلك فان هذه الازمة لا تعني انه لم تكن هناك أفكار عقلانية في مذاهب العصر الافريقي فهذه المذاهب تطرح السؤال عن أولوية العقل العملي على العقل النظري، وتنتقد ـ لاول مرة بطريقة منهجية ـ الفكرة العقلانية الساذجة عن المعرفة من اجل المعرفة ذاتها ، تلك الفكرة التي تتضح عواقبها غير المتوقعة والمأسوية بكل جلاء في عصر الرأسمالية ، وخاصة في عصر الامبريالية ، حيث لا يصبح العلم مجرد قوة انتاجية بل قوة تدميرية ايضا. يقول ماركس «تبدأ الفلسفة اليونانية بسبعة رجال حكماء ، بينهم فيلسوف الطبيعة الايوني طاليس ، وتنتهي بمحاولة رسم صورة الرجل الحكيم بطريقة تصورية Conceptually (٢)

اما التاريخ التالي للفلسفة اليونانية وللفلسفة اليونانية ـ الرومانية ـ تاريخ تحولها الى التعاليم الدينية والصوفية للفيثاغورية الجديدة والافلاطونية الجديدة،

---

* فيلسوف رواقي (١٣٥ ـ ٥٠ ق.م. تقريبا) كان يلقب بالرياضي ، وكان يعد أعلم رجال عصره وطبقت شهرته الآفاق كمعلم وقد حاول يحدد المسافة بين الارض والشمس وأن يقيس حجم الشمس وأن يحسب قطر الارض وتأثير القمر على المد والجذر «المترجم»

١ ـ ديوجين اللايرتي **حياة ومذاهب وأقوال مشاهير الفلاسفة** ص ١٩٣

٢ ـ ك. ماركس و ف. انجلز **من الكتابات المبكرة** ، ص ١٣١ (بالروسية) .

والرواقية المتأخرة ، الخ ـ فهو في الحقيقة ما قبل تاريخ المسيحية الذي وضع نهاية الحكمة الدنيوية للفلاسفة الاقدمين

٢ ـ تأليه الحكمة الانسانية

تشربت المسيحية ـ التي صارت الايديولوجية السائدة ، والوحيدة في الحقيقة ، للعصور الوسطى الاوروبية ـ التصوف الفلسفي واللاعقلانية الفلسفية لعصر الانهيار النهائي للعالم القديم ويبين انجلز «لم تكن المسيحية مستوردة من الخارج ، من يهودا ، ومفروضة على العالم الروماني اليوناني انما هي ـ على الاقل في الصورة التي صارت بها ديانة عالمية ـ النتاج الاكثر تمييزا لهذا العالم» (١) وكان علماء الكلام المسيحيون يدعون الدين الجديد الذي أقصى تعدد الآلهة الرومانية اليونانية **فلسفة** وكانت حجتهم الاساسية ان المشكلات الاساسية للعقيدة المسيحية (الله وخلق العالم) كانت قد فرضتها الفلسفة اليونانية بالفعل ولكن المسيحية وحدها هي التي استطاعت ان تقدم اجابات حقيقية فقد اعطى اوغسطين وتيرتوليان وغيرهما من «آباء الكنيسة» تفسيرا وإيضاحا لاهوتيين للتصوف واللاعقلانية الفلسفيين في الافلاطونية الجديدة والمذاهب المثالية الاخرى المرتبطة بها فقد كانت الافلاطونية الجديدة ـ التي أضفى عليها طابع فج ، والتي ربط بطريقة تلفيقية بينها وبين الابيقورية والشكية، وخاصة الرواقية ، هي «المصدر النظري» للديانة المسيحية (٢)

وهكذا فان «العهد الجديد» او «الوحي الإلهي» ـ كما رواه حواريو يسوع المسيح ـ كما يظهر تحليله الفلسفي التاريخي ـ هو مراجعة لاهوتية للنظريات الفلسفية للعصور القديمة المتأخرة ، مع اضافة استعارات عديدة من التعاليم «السماوية» الاخرى ومع ذلك فان الكتاب المقدس كان يبدو للاهوتيين

ـ ماركس ـ انجلز الاعمال الكاملة ، المجلد ٢٢ ص ٤٥٦

ـ نقرأ في المجلد الاول ـ ص ٣٨٣ ـ من كتاب **«تاريخ الفلسفة»** (باشراف ج.ف. الكسندروف ، ب. بيخوفسكي ب.م. ميتين و ب.ف. يودين) «مارست الرواقية ـ في صورتها الفجة ـ تأثيرا قويا على الآراء الاخلاقية لمنظمي الكنائس المسيحية الاولى فلقد ثبت مثلا ـ ان تأثير سنيكا واضح للغاية في الرسائل الانجيلية التي تنسبها الكنيسة الى النبي بولس وبعد ذلك الى تيرتوليان بل ان المسيحية اكثر ارتباطا بالافلاطونية الجديدة وفي العقيدة المسيحية سمات كثيرة هامة مشتركة مع الافلاطونية الجديدة فالثالوث المقدس في المسيحية يطابق ثالوث افلاطون ـ الواحد والعقل والروح وقد استخدمت المسيحية ـ على نطاق واسع ـ فكرة «الفيض» للافلاطونية الجديدة، والنزعة الروحية للافلاطونية الجديدة وتعاليمهما في الزهد و«الوجد» كحالة تصبح الروح فيها اقرب الى الذات الالهية وتندمج معها مؤقتا في ذروة تأملها المباشر ، الخ» .

والفلاسفة في العصور الوسطى مختلفا اختلافا جذريا عن الحكمة الانسانية للاقدمين ذلك كان الوحي الإلهي ، المصدر الذي لا ينازع لكل تنظير بشأن الله وأشياء هذا العالم وكان هذا يعني ان الحكمة الالهية ـ بالنسبة لمفكر العصور الوسطى ـ كانت توجه في صورة في متناول الانسان ، اي مشروحة في الكتب المقدسة وكانت المشكلة الوحيدة هي القدرة على فهمها وتفسيرها على نحو صحيح

ان اللاهوت هو ما بعد الفلسفة في العصور الوسطى الاوروبية وعند توما الاكويني ان اللاهوت يهبط من الالهي الى الارضي ، بينما الفلسفة تسعى لان تصعد من الارضي والزمني الى الإلهي والمطلق ولا تملك الفلسفة الا حقائق العقل ، بينما يشرح اللاهوت الحقائق فوق الطبيعية التي هي رغم ذلك ليست حقائق لاعقلانية ، والتي مصدرها العقل الإلهي وتصبح الفلسفة حتما خادمة اللاهوت وتتحول محبة الحكمة الى شعور ديني متعقّل ولا يمكن للحكمة الميتافيزيقية الا ان تكون تفسير الحكمة اللاهوتية ، المشروحة على الاصالة في الانجيل ومن ثم لا يستطيع الفيلسوف ان يصل الى اية استنتاجات جديدة او غير متوقعة ؛ فالنتائج معطاة مقدما وكل ما ينبغي عمله هو تمهيد الطريق المنطقي اليها ، اي تبرير العقيدة المسيحية في وجه الحس المشترك اليومي ، الذي يخشى الا يؤمن بالمعجزات وبما هو فوق الطبيعة ، عموما ، ولا يستطيع ، مع ذلك ، ان يتصور كيف يكون هذا كله ممكنا »(١)

يقول جاك ماريتان ان حكمة اليونان القدامى تقتصر على النطاق الانساني «هي في الحقيقة حكمة فلسفية لا تزعم انها تنقذنا عن طريق الاتحاد بالذات الإلهية، وانما تهدينا عبر درب المعرفة العقلانية بالعالم» (٢). فالدين ـ كما رأينا ـ لم يلهم الفلسفة القديمة ، ولم يحتل التأمل في الذات الإلهية الا مكانة ضئيلة فيها

يجدر بالذكر ـ مع ذلك ـ ان بعض مفكري العصور الوسطى البارزين الذين كانوا غرباء على المسيحية ، كانوا يفسرون الحكمة الفلسفية بطريقة اكثر تحررا واستقلالا مقتربين في هذا من ارسطو الذي كانوا أتباعا له وهكذا اعلن ابن سينا الحكمة ـ في رأينا ـ قد تكون على نوعين اولا هي معرفة كاملة والمعرفة الكاملة فيما يتعلق بمفهوم تكون بحيث تعرف شيئا من خلال ماهيته وتعريفه وفيما يتعلق بحكم تكون حكما يركن اليه على كل علل تلك الاشياء التي لها علل ثانيا هي كمال الفعل ويكمن هذا الكمال في حقيقة ان كل ما هو ضروري لوجوده ، وكل ما هو ضروري لبقائه يوجد ويوجد الى الحد الذي يكون اهلا لماهيته بما في ذلك ايضا كل ما يفيد سعادته وفائدته وليس مجرد مسألة ضرورة ونرى هنا ان الحكمة الانسانية تقيم على انها معرفة كاملة ممكنة ولا يتحدث ابن سينا الا في ختام الصفحة ـ بروح تقاليد العصور الوسطى ، ناقلا عن القرآن ـ عن الحكمة الالهية التي تعرف كل شيء من ذاتها لانها هي خالقتها .

٢ ـ ج. ماريتان **العلم والحكمة** باريس ١٩٣٥ ص ص ٣٠ ـ ٣١ .

حتى في تلك الاحوال حينما كانت تؤكد ان الحكمة الالهية تفوق بصورة لامتناهية حكمة الانسانية

ان جاك ماريتان لا يقنع ـ بطبيعة الحال ـ بالحكمة «الدنيوية» التي كان يطمح اليها اذكى الفلاسفة اليونانيين الكلاسيكيين فهو يذهب الى ان مثل هذا التفسير للحكمة يميل نحو فهم علمي للواقع ، على حين ان الحكمة الحقة هي حكمة الخلاص ، حكمة القديسين ويعتقد ماريتان ان فلاسفة الشرق القديم اقتربوا من هذا النوع من الحكمة في انهم كانوا يفهمون الحكمة على انها صعود الانسان من الارضي الى السماوي ومع ذلك فان الحكمة الاصيلة ـ طبقا لماريتان ـ لا توجد الا في المسيحية وفي أشكال الفكر اللاهوتي والفلسفي الاصولي (الاورثوذوكسي) في العصور الوسطى ، الذي ولدته المسيحية وهو يعلن ان حكمة العهد القديم تنبؤنا بأن شخصيتنا ـ في القاع ـ لا توجد الا في التواضع ولن يكون خلاصها الا بفضل الشخصية الإلهية هذه الحكمة الفوق الطبيعية هي حكمة تعطي ذاتها ، حكمة تنزل ...» (١)

وحين يعود ماريتان الى النمط الفكري للعصر الوسيط (نحن نعني ـ بالطبع ـ الايديولوجيا السائدة للعصور الوسطى المسيحية) فانه يرى طريقا للهروب الى المجتمع الراسمالي من التناقضات التي تتمزق بفعلها تمزيقا (٢) اذ يقدر ماريتان تقديرا عاليا فرضية توما الاكويني عن انواع الحكمة الثلاثة الإلهية (الوحي) اللاهوتية ، والميتافيزيقية ؛ وتحتل الاخيرة ـ بالطبع ـ المكانة الادنى في الترتيب الهرمي فلا عجب ـ اذن ـ ان يندد ماريتان بالرشدية التي يعرّفها بانها «محاولة **لفصل** الحكمة الفلسفية عن الحكمة اللاهوتية» (٣) وهكذا تفضي بنا التوماوية المعاصرة مباشرة الى مجال الافكار الفلسفية واللاهوتية الذي كان سائدا في المجتمع الاقطاعي في اوروبا الغربية

ان التوماوي الجديد يوهانز هيرشبرغر يقدم العصور الوسطى على انها موجودة في حالة من الحكمة الالهية اللامتناهية التي تتبدى في كل شيء في نظام الطبيعة والمجتمع ، وهكذا «كما لم يحدث ابدا من قبل في اي فترة من التاريخ الروحي للغرب ، يعيش العالم كله هنا في يقين فيما يتعلق بوجود

المصدر نفسه ص ٢٨

يقول ماريتان التاريخ دراما تستعصي على الخيال بين الافراد والحريات المساء استخدامها، بين الشخصية الالهية الابدية وشخصياتنا نحن التي هيمخلوقة فاذا اردنا اننتجو من كابوس وجود تافه للضمير اللامتناهي **واحد** الوجود الذي تقمع فيه ظروف العالم الحديث خيال كل واحد منا واذا اردنا ان نوقظ انفسنا ووجوديتنا **نحن** فان من المسموح لنا به ان نقرأ م. هايدغر ولكننا سنكون في حال افضل بالتأكيد عندما نقرأ الانجيل في كل الحالات» . (المصدر السابق ص ص ٣٧ ـ ٣٨)

٢ ـ المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

الله ، وحكمته ، وقوته وخيره ، وفيما يتعلق بأصل العالم ، ومعقولية نظامه وحكمه ، وطبيعة الانسان ووضعه في الكون ، ومعنى حياته وقدرة روحه على معرفة العالم وعلى تنظيم حياته ، وفيما يتعلق بكرامته وحريته وخلوده ، وأسس القانون ، ونظام سلطة الدولة ومعنى التاريخ. الوحدة والنظام هما السمة المميزة لهذا الزمان» (١)

ولا حاجة بنا الى القول ان الوجود العاجز الذي يصفه هذا المؤرخ الكاثوليكي المعاصر لم يكن له وجود فعلي ابدا فقد عرفت العصور الوسطى حروب الفلاحين ، والحروب بين الاقطاعيات ، وبين الاقطاعيين والتوابع ، وبين الملوك وبابا روما وعرفت ايضا الهرطقات الدينية والتفكير الحر «الدنيوي» ، وعرفت «محاكم التفتيش» ولكن تأكيدات هيرشبرغر ـ شأنها شأن معتقدات جاك ماريتان ـ تردد بدقة كافية حدود النظرة المدرسية (السكولائية) التي كانت سائدة في العصور الوسطى والتي عبرت عن جوهرها تعبيرا جيدا الآية الانجيلية «مباركون الفقراء في الروح»

لقد كان الايمان القطعي في الحقيقة مرادفا لكل الحكمة التي في متناول الانسان وعلى الرغم من ان تعاليم المسيحية كانت تذهب الى ان الانسان خلق على صورة الرب ، فان الهامها الحقيقي يكمن في الاعتقاد اللاانساني في عبث هذا العالم ، اي عبث الحياة الانسانية الفعلية وكانت الحكمة الالهية ـ التي يذهب الزعم الى انها مستقاة من الكائن اللامتناهي وتتعارض مع حياة الانسان المتناهية الانتقالية التي كان عليها ان تحمل عبء الخطيئة الاولى التقليدية ـ انكارا جذريا للحكمة الانسانية «الذاتية الارادة» وقد استطاع ظهور نمط الانتاج الرأسمالي وتطور العلوم الطبيعية والرياضيات استطاعا وحدهما ان يبينا للفلسفة طريقا للهرب من تيه اللاهوت

٣ ـ عصر جديد ومثل أعلى جديد للمعرفة الفلسفية

أحيى مونتيني ـ الرائد البارز لعصر التنوير الفرنسي ـ التفسير العلماني القديم للحكمة من زاوية نظر النزعة الشكية الفلسفية التي اشاعت الفوضى في صفوف اللاهوت والافكار المدرسية (السكولائية) اذ يعلن مونتيني ـ بروح ابيقور تماما ـ ان «كل الحكمة وكل القول في العالم لا ينفع في الامد البعيد الا في تعليمنا الا نخاف من الموت» (٢) ويرجع مونتيني مرارا في كتابه **المقالات**

---

١ ـ هيرشبرغر **تاريخ الفلسفة** فرايبورغ ١٩٥٤ المجلد الاول ، ص ٢٨٠ .

٢ ـ مونتيني **المقالات** باريس ١٩٦٢ المجلد الاول ، ص ٨ .

الى اقوال الانجيل ، ولكن ذلك فقط لكي يستخرج منها الحكمة الانسانية ، التي ورثتها من حكمة القدامى الانسانية ، وحكمهم الاخلاقية فيما يتعلق بالتنظيم العقلاني للحياة الانسانية

ويفسر بيير بايل Bayle ـ وهو ممثل عظيم آخر للتفكير البورجوازي الحر ـ الحكمة بأنها رغبة شجاعة في المضي حتى النهاية في البحث عن الحقيقة، بأنها دافع لا يعرف الخوف الى تنحية التصورات الفاسدة والاحكام المبتسرة ، دراية لا تتزعزع بحقيقة انه لا شيء محظور على العقل وهو يقول ، في كتابه **المعجم التاريخي والنقدي** «للعقل كل الحق في ان يطارد كل شيء يريده ولكن العقل نفسه ينبغي الا يكون ناقصا فيتعين على المرء الا يتفق الا مع الافكار الخيرة والنبيلة ، والا يتصرف الا بما يتفق معها ، بصرف النظر عما يقوله لنا من هم حولنا ففي كلا الجانبين يبدي الرجل الحكيم شجاعة متساوية (١)

ويمضي مؤسسا الفلسفة البورجوازية ـ فرانسيس بيكون وديكارت ـ ابعد حتى من هذا ، حيث انهما لا يفندان ايديولوجيا العصور الوسطى فحسب ، بل يعززان ايضا المثل الاعلى الجديد للمعرفة ـ اي النزعة العلمية فيفهمان العلم على انه معرفة أصيلة ومنظمة، مستمدة من مصدر طبيعي وليس «فوق الطبيعة»، اي من خلال التمعن في «كتاب الطبيعة العظيم» ، الذي يرقد مفتوحا امام كل الناس ، ليدرسوه ويتأملوا فيه ان العصر الجديد ـ كما يشير ماريتان Maritan ـ يتميز **«بصراع بين الحكمة والعلوم ، وبانتصار العلم على الحكمة »** (٢) .

ويسخر بيكون ـ في واحد من مقالاته ـ من «الحكمة من اجل ذات الانسان» ، التي كان يقول بها المدرسيون ، والتي ليست ـ على حد تعبيره ـ عديمة الضرر بأي حال ، وانما هي ـ على النقيض من ذلك ـ مهلكة للمجتمع بشكل ظاهر «الحكمة من اجل ذات الانسان هي ـ في كثير من فروعها ـ شيء مفسد للاخلاق انها حكمة الفئران ، التي لا تترك بيتا بالتأكيد الا وهو آيل للسقوط انها حكمة الثعلب الذي يخرج الغرير من جحره الذي كان يسكنه انها حكمة التماسيح التي تذرف الدموع حينما تشرع في الافتراس» (٣) ولكن أليس من المؤكد ان هناك حكمة اخرى الى جانب هذه ؟ لا ينكر بيكون هذا ولا هو ينكر الحكمة الالهية ، ولكن الاهمية الكلية لـ «الفلسفة الطبيعية» تكمن ـ وفقا لما يعتقده ـ في البحث المنهجي المنظم على نحو عقلاني

---

١ ـ ب. بايل **المعجم التاريخي والنقدي** امستردام ١٧٤٠ ، المجلد الثاني ، ص ١٤٦

٢ ـ ج. ماريتان **العلم والحكمة** ، ص ٥٦

٣ ـ ف. بيكون ، **المقالات او المشورات المدنية والاخلاقية** ، لندن ١٩١٦ ، ص ٧٣ .

في قوانين الطبيعة ، من اجل مضاعفة اكتشافات الانسان التي هي أقدر بكثير على بلوغ فائدة البشرية من جميع الآلىء حكمة اليونان القديمة «الان صارت حكمة اليونانيين استاذية ومستسلمة الى حد بعيد للمنازعات ؛ صارت نوعا من الحكمة معاكسا للبحث عن الحقيقة» (١)

اما موقف ديكارت فهو ان الحكمة ليست نوعا خاصا من المعرفة ، متميزا عن كل الانواع الاخرى ومتاحا لقلة فحسب «ان المجمل الكلي للمعرفة والعلم ليس سوى الحكمة الانسانية التي تظل دائما هي نفسها ، بصرف النظر عن مدى تنوع الموضوعات التي تطبق عليها (٢)

ويتفق هذا النهج الجديد للحكمة اتفاقا تاما مع روح العصر الجديد التي تستعيض عن تأمل الواقع الشائع ، الخاضع للملاحظة المتواصلة ، بالدوافع الايجابية للاستكشاف والاكتشاف والتجريب والبرهان والاختبار الدقيقين للنتائج المحصلة

ولم يساعد ديكارت في تأسيس الفلسفة فحسب بل ايضا الرياضيات والعلم الطبيعي للازمنة الحديثة والحكمة ـ وفقا لنظريته ـ لا تتميز فحسب بـ «الحس السليم في الامور» ، وانما ايضا بـ «معرفة تامة بكل ما هو معطى للانسان لكي يعرفه» (٣) والمعرفة التامة معرفة يعتمد عليها ؛ وافتراضاته ـ التي هي حقائق ثابتة وبديهية ـ واضحة ودقيقة الى حد انه لا يمكن ان يقوم شك في صدقها وديكارت ـ اذ يعرّف الفلسفة بأنها محبة الحكمة ، والحكمة بأنها معرفة «الحقائق المتعلقة بأهم الاشياء» (٤) ـ فانه ، كناطق حقيقي باسم البورجوازية الفتية التقدمية ، يلاحظ «ان الناس الذين يشتغلون بالفلسفة احترافا يكونون غالبا أقل حكمة وأقل عقلانية من الآخرين ، الذين لم يشغلوا انفسهم بهذ الدراسة (٥) ولا يمكن لواحد من تحفظاته القائلة بأن الله وحده هو الحكيم كليا ـ لانه هو وحده الذي يملك معرفة كاملة بكل شيء ـ ان يضعف من التأثير الثوري للمطلب الفلسفي الاساسي الذي يضعه ديكارت ، مطلب البرهان العلمي ، الذي يستطيع وحده ـ كما يؤكد هو دائما ـ ان يتحقق من خلال بحث نقدي مستقل ، قائم على التجربة وعلى «النور الطبيعي» للعقل الانساني وهناك اربع وسائل لبلوغ الحكمة او المعرفة العلمية الحقة ، وفقا لما يقول ديكارت وهذه الوسائل هي ادراك الحقائق البديهية ، خبرة الحواس،

ـ ف. بيكون **الاداة الجديدة** (الاورجانون الجديد) ، نيويورك ص ٩٤

٢ ـ **مؤلفات ديكارت** المجلد العاشر باريس ١٩٠٨ ص ٣٦٠

٣ ـ صفحات خالدة لديكارت ، باريس ١٩٦١ ص ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

٤ المصدر نفسه ص ١٤٢

٥ ـ المصدر نفسه ص ١٤٤ .

المعرفة التي تكتسب عن طريق المحاورة مع الآخرين ، وقراءة الكتب الجيدة اما عن الوحي الإلهي فيقول ديكارت انه «لا يرفعنا تدريجيا ، وانما دفعة واحدة ، الى ايمان معصوم» (١) وتبدو هذه العبارة ملاحظة ساخرة اكثر منها ورعة ، خاصة اذا تذكر المرء ان الحكمة ـ وفقا لما يقول ديكارت ـ ليست ايمانا بل معرفة لا يمكن اكتسابها دفعة واحدة

ويحيي سبينوزا التصور الابيقوري للحكمة ، وانما على اساس جديد عملاني يفترض بحثا علميا ثابتا في الطبيعة الخارجية والماهية الانسانية ولقد كان ابيقور يفترض ان التفسير الفلسفي لظواهر الطبيعة ينبغي ان يكون على اتفاق مع مدركاتنا الحسية ، التي كان يعتبرها موثوقة تماما اما سبينوزا ـ الذي حذا حذو غاليليو وديكارت في تقدير اكتشاف كوبرنيك للتناقض بين المظهر الحسي وجوهر الظواهر ـ فكان يؤكد الحاجة الى برهان منطقي دقيق (هندسي) للقضايا الفلسفية ومن وجهة نظر ابيقور فان الظواهر السماوية في تميزها عن الظواهر الارضية ، كانت تسمح بأشد التفسيرات المتباينة توافقا مع دليل الحواس وكانت هذه التفسيرات جميعا معقولة طالما انها لم تكن تتناقض مع الحواس ، وكانت ايضا ، تؤدي الى هدوء البال وعلى النقيض من ابيقور، يذهب الى انه يتعين تفسير الظواهر الارضية والسماوية على السواء على اسس متماثلة ، ما دامت الضرورة في كل مكان هي نفسها وتعبر عنها ضرورة المنطق والرياضيات

الحكمة ـ عند سبينوزا ـ هي ادراك الضرورة الكلية ، والعمل طبقا لها ومن ثم فان الحكمة ليست معرفة فقط ، بل هي ايضا حرية ، وهذه تكمن في سيطرته على ذاته ويعلن سبينوزا «ان عمل الانسان الحكيم ان يستخدم الاشياء ، وان يأخذ اكبر قدر ممكن من المتعة منها (ولكن ليس الى حد التخمة ، لان هذه لا تعود متعة) انني اعني ان على الانسان الحكيم ان يعول ويقيم نفسه بالمعتدل من الغذاء والشراب ، وكذلك من عبيق وجمال النباتات الخضراء ، والملابس الجميلة ، والموسيقى ، والالعاب ، والتمرينات ، والمسرح وما الى ذلك، مما يستطيع اي فرد ان يأخذ نصيبه منه دون ان يضر بالآخرين» (٢) فما أبعد هذا عن المثل الاعلى للحكمة في العصور الوسطى !

وغالبا ما يفسر تصور سبينوزا للحكيم الفيلسوف كما لو كان سبينوزا يعتقد ان على الانسان الحكيم ان يكون ناسكا ، مستغرقا فقط في التأمل ، وبعيدا عن كل المتع الانسانية صحيح ان هناك نصيبا من الحقيقة في هذا ، ولكن لا ينبغي المبالغة فيه ، وخاصة اذا لاحظنا ان العلماء في القرن السابع عشر كانوا قليلي

ـ المصدر نفسه

٢ ـ **مؤلفات سبينوزا** ، ترجمة اميل سيسيه باريس ١٩٦١ المجلد الثالث ، ص ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

العدد وكانوا قد بدأوا لتوهم تكوين مهنة منفصلة فالحكمة كانت بالنسبة لسبينوزا ـ في الاساس ـ تثقيف الفكر المرتبط بالسعي الى المعرفة النظرية.

اما في مذهب لايبنتز المثالي فالحكمة تفسر بأنها «العلم التام» وصحيح ان لايبنتز كان يعتبر الميتافيزيقا والمذهب التأملي عن «حقائق العقل» علما بهذا المعنى، يضع على النقيض منه المعرفة العلمية التجريبية اي «حقائق الواقع» وكان التفسير المثالي لمبدأ النظرة العلمية و«الدعم» العقلاني للافكار اللاهوتية والصاق الميتافيزيقا بالفيزيقا ـ كان هذا كله ـ بالطبع ـ تنازلا للايديولوجيا الاقطاعية الحاكمة في المانيا وبالمثل فان العلم هو ما يعتبره التعبير الكافي عن الحكمة ولقد كان بمقدور لايبنتز ان يقدر العلم ليس فقط بوصفه فيلسوفا وانما ايضا بوصفه رياضيا بارعا وعالما تجريبيا فالعلم لا يمكن دحضه هذا اعتقاد لا يشارك فيه الماديون فحسب، بل ايضا الناطقون التقدميون باسم الفلسفة المثالية. وهم ـ من هذه الزاوية للنظر ـ يفرضون السؤال الفلسفي التقليدي عن طبيعة الحكمة

لقد وجد مفهوم العلم ـ طبعا ـ حتى في مدرسيات العصر الوسيط حتى المتصوفين لم يرفضوه دائما. ومع ذلك فان علم العصر الجديد ـ العلم الحقيقي ـ يدخل مفهوما جديدا من اساسه لمعنى النظرة العلمية وينبغي قبول هذا المفهوم، وان لم يخل ذلك بالتأكيد من تحفظات ، حتى من جانب الفلاسفة المثاليين، وعلى اي حال اولئك الذين يمكن اعتبارهم مفكرين تقدميين اما عن الماديين ، فانهم دعاة متحمسون للبحث العلمي في الطبيعة

اما «نظام الطبيعة» عند هولباخ فهو موسوعة في الحكمة الفلسفية لمادية القرن الثامن عشر الفرنسية وهدفه المعلن هو تحرير الانسان من أغلال الجهل والسذاجة والخداع وخداع الذات ، واعادته الى الطبيعة ، التي ابعده عنها الدين والمذاهب الملفقة وعبادة الخطأ المشينة ؛ واطلاعه على الطريق الحق الى السعادة ان الانسان يحتاج الى الحقيقة اكثر ما يحتاج الى خبزه اليومي ، لان الحقيقة هي معرفة العلاقات الفعلية بين الناس والاشياء والناس لا ينخدعون الا حينما يتحولون عن الطبيعة ويرفضون النظر في قوانينها ويتجاهلون الخبرة ـ المصدر الوحيد للمعرفة

«عندما يرفض الناس ان يهتدوا بالخبرة ويتنكرون للعقل ، فان مختلقات خيالهم تتضخم مع كل يوم يمر ، ينغمسون مستمتعين في أعماق الخطأ ؛ يهنئون انفسهم على اكتشافاتهم وانجازاتهم المتخيَّلة ، بينما افكارهم صارت ـ في الواقع ـ أشد ضيقا في الظلام» (١)

ـ ب. هولباخ **المؤلفات المختارة** ، في جزءين ، موسكو ١٩٦٣ ، المجلد الاول ، ص ١٢٧ (بالروسية) .

العودة للطبيعة هذا يعني ازاحة وجود ما فوق الطبيعة جانبا ، ونبـــذ خرافات الدين لا شيء يوجد الا الطبيعة والطبيعة ليست كائنا مجردا وانما كل لامتناه ، تنوع لامتناه من الظواهر والانسان أسمى خلق للطبيعة ، وهـــو بالعمل فحسب طبقا لقوانينها يستطيع ان يبلغ غاياته والفضيلة والعقل والحق ليست جواهر روحية ، انما هي تولد من الطبيعة ، وهي وحدها التي تستحق ان تُعبد ويوجه هولباخ نداء قويًا اليها (الفضيلة والعقل والحق) «الهمـــي الانسان الشجاعة ؛ اعطه الطاقة ؛ اسمحي له اخيرا بأن يحب ويحترم نفسه ؛ دعيه يدرك كرامته الذاتية ؛ دعيه يجرؤ على تحرير نفسه ؛ دعيه يكون سعيـدا وحرا ؛ دعيه لا يكون عبدا الا لقوانينك ؛ دعيه يحسن نصيبه ؛ دعيـــه يحب جيرانه ؛ دعيه يعرف كيف يبتهج ويتيح للآخرين ان يبتهجوا ايضا» (١)

الحكمة الفلسفية ـ طبقا لتعاليم الماديين الفرنسيين ـ ينبغي «الا تكون تأملا وتبريرا خاليين من العاطفة لما هو قائم دعوتها ان تكون صلبا، ان تفضح الخنوع المهين امام الماضي ، امام الطغيان امام الجهل والتراخي ، ان تنشر الحقيقـــة والانسانية والسعادة ، ان تدعم اعادة تنظيم الحياة على نحو معقول ان احتجاج المادية الفرنسية المتقد ضد القهر الاقطاعي يسبغ عليها جانبا جديـدا ، يميزها كيفيا عن كل الفلسفات السابقة ويعبر عن هذا تعريف الفلسفة ذاته بأنها محبة الحكمة يقول هلفتيوس «الفلسفة ـ كما يثبت اصل الكلمة نفسه ـ تقوم على محبة الحكمة والبحث عن الحقيقة ولكن كل حب هوى» (٢)

والمثالية الكلاسيكية الالمانية ـ على الرغم من جدالها المتواصل مع الماديـــة الفرنسية ـ تنهل في أعماقها من المثل العليا البورجوازية الانسانية النزعة ، التي يسعى هولباخ وهلفتيوس وزملاؤهما لدعمها ان الامر المطلق Categorical imperative عند كانط Kant يتضح، بالفحص الدقيق، انه تفسير مثالي قبلي a priori لاخلاق المنفعة الذاتية المتنورة وعلى الرغم من الصاق العقل العملي بالعقل النظري مع التسليم المناسب بالحاجة الى تنفس «عملي» وراء حدود التجربة ولقبول العقيدة المسيحية ، فان كانط مقتنع اقتناعا لا يتزعزع بأن العلم وحده يشكل الاساس الواقعي للحكمة وفي كتابه **نقد العقل العملي** بالـــذات يصوغ هذه النتيجة «ان العلم (بعد بحثه نقديا وتنظيمه منهجيا) هو البوابـــة المستقيمة الي تفضي الى **تعليم الحكمة** ، اذا لم نفهم بالحكمة ـ فحسب ـ ما نفعله الانسان على انه ما يصلح كنجمة هادية **للمعلمين** ، حتى يستطيعوا ان يبيّنوا ـ جيدا وبوضوح ـ الطريق الى الحكمة (٣)

بل يمضي خليفة كانط ـ فيخته Fichte ـ الى ابعد من ذلك في هذا

المصدر نفسه ص ٦٨٤

٢ ـ هلفتيوس **الانسان ، قدراته العقلية وتربيته** موسكو ١٩٣٨ ص ١٤١ (بالروسية) .

٣ ـ مؤلفات ايمانويل كانط ، برلين مجلد المقدمة ، ص ١٧٦ .

الاتجاه فالفلسفة عنده مذهب علمي. وصحيح انها في الوقت نفسه «انطولوجيا» مثالية ذاتية ، ارادية ، ولكن هذا التناقض ـ الذي لا ينفصل عن التفسير المثالي للمعرفة العلمية ـ لا يلهينا عن الاهمية التاريخية لطرح فيخته الفلسفي الواسع لمشكلة الفلسفة العلمية فالعلم في فلسفة فيخته هو الشكل الاعلى للمعرفة ، وتستطيع الفلسفة ان تحتفظ بمكانتها القيادية في حياة الانسان العقلية فقط بقدر ما يصبح فهمها علميا وبقدر ما تحمل مباديء كل المعرفة العلمية بوجه عام ومن هذه الزاوية للنظر فان التفسير التقليدي للفلسفة بأنها محبة الحكمة يسقط ارضا لان الفلسفة ـ شأنها شأن اي فرع علمي آخر ـ ينبغي الان ان تكون منهجية يقول فيخته ان النظرية العلمية تسمح بهدوء لاية فلسفة اخرى بأن تكون ما تشاء توق الى الحكمة ، مجرد حكمة ، حكمة دنيوية حكمة حياة وكل انواع الحكمة الاخرى وليس هذا انكارا للحكمة ، وانما هو انكار لصفتها فوق العلمية انكار يتضارب ـ رغم هذا ـ مع مذهب فيخته نفسه ذي البناء المثالي في المعرفة الفلسفية العلمية التامة المطلقة

اما فلسفة هيغل فانها قفزة جديدة للامام على الطريق من الحكمة الفلسفية «القبعلمية» (قبل العلمية) الى المعرفة الفلسفية العلمية ، التي ينبغي ان تفهم على انها المعالجة الجدلية لهذه الحكمة ـ سلبها وصونها يذهب هيغل الى ان مهمة التعليم في زمنه هي ارفع الفلسفة الى مصاف العلم. ويتجلى في كتابه **علم ظواهر الروح** استهزاؤه السافر على التفلسف الرومانسي الذي يعتبر دعاته انفسهم انبياء جاءهم الالهام من اعلى ان شاغلهم ليس البحث، وانما ابداء الراي انهم «يتخيلون انهم بتغطية الوعي بالذات في الضباب ، وتفنيد العقل ، يصبحون الافراد **المطلعين** الذين وهبهم الله الحكمة وهم نيام ؛ ان ما يتلقونه بالفعل ويكتشفونه في نومهم هو ايضا احلام»(١). وكان هيغل يعني شيللنغ Schelling وجابوكي Jacobi وغيرهما من الفلاسفة ، ذوي الميول نحو اللاعقلانية وعلى النقيض منهم فقد كان يؤكد ان الحقيقة الفلسفية لا يمكن ـ بحكم طبيعتها نفسها ـ ان تكون معرفة مباشرة انها بالطبيعة وسط انها تنمو ، وتثري ذاتها وتكتشف تناقضاتها الخاصة ومهمة الفيلسوف ان يتغلغل في الايقاع المحايث للمفهوم المتطور ويتحرك معه متفاديا اي انقطاع في هذه الحركة» (٢). وهو هنا يتحدث عن المنهج الجدلي ، عن الحركة الجدلية للمعرفة الفلسفية وهي تتغلب على حدودها الميتافيزيقية التقليدية اي على القطعية وعلى اضفاء صفة المطلق على النتائج المتحققة

ويكتب هيغل ـ في مقدمة كتابه **علم ظواهر الروح** «ان الشكل الحقيقي

---

١ ـ ج. ف. هيغل المؤلفات الكاملة شتوتغارت ١٩٢٧ المجلد الثاني ص ١٨ .

٢ ـ المصدر نفسه ، ص٥٥.

الذي توجد فيه الحقيقة لا يمكن الا ان يكون نسقها العلمي ولقد كانت نيتي ان اقرّب الفلسفة اكثر الى شكل العلم ، الى هدف يسمح بلوغه للفلسفة بأن تتخلى عن اسم **محبة المعرفة** وتصبح **معرفة حقيقية**» ولقد كانت موسوعة هيغل للعلوم الفلسفية في الحقيقة محاولة كهذه ، قدر لها الفشل ، بسبب التناقض بين المنهج والمذهب في الفلسفة الهيغلية وكان هذا التناقض وما ارتبط به من اضفاء صفة المطلق على معرفة فلسفية محدودة تاريخيا امرا لا يمكن تفاديه ، دون التخلي عن المثالية ولم يصبح في الامكان حل مشكلة خلق فلسفة علمية ـ حلا ايجابيا ـ الا بفضل الفلسفة الماركسية ، المادية والجدلية ، وهي فلسفة ـ بدحضها القاطع لعملية بناء مذهب قطعي وبتطويرها الخلاق لفروضها الخاصة وتمثلها النقدي لمنجزات العلم والممارسة ـ تطرح ، في ضوء جديد تماما مسألة طبيعة المعرفة الفلسفية ، وكل ما كان ـ طوال العصور ـ يسمى حكمة

٤ ـ مشكلة الحكمة
كمشكلة حقيقية

يوحي استطرادنا القصير في تاريخ مشكلة الحكمة بالنتيجة القائلة بأن دلالة هذه المشكلة قد تغيرت في مسار التاريخ ويمكن القول ايضا بأن المشكلة لم تناقش ابدا من قبل العلوم الوضعية وربما كان للحكمة صلة بالفلسفة وحدها؛ ولكن حتى في هذا فان الامر يصل فحسب الى حد وضعها في تناقض مع العلوم المتخصصة أليست الكلمة «حكمة» اسما بالغ الغموض للمعرفة الفلسفية ؟ وحيث انها لا توجد في قاموس مفردات العلوم الوضعية ، فربما يتعين علينا ان نتخلى عن استخدام الكلمة «حكمة» تخليا كليا ؟ لقد تساءل برتراند راسل في احدى المرات «هل هناك شيء يقال له الحكمة ام ان ما يبدو انه كذلك هو مجرد الحد الاقصى من التهذيب للحماقة ؟» (٢)

ان لكلمة «الحكمة» ـ شأنها شأن كلمات اخرى كثيرة ـ معان كثيرة للغاية وغالبا ما فهمت الحكمة على انها المقدرة على التمييز بوضوح بين الخير والشر ، والقدرة على الجمع بين المعرفة والسلوك على اساس تقدير سليم للحقائق الرئيسية او المواقف النمطية

وهذه التعريفات صحيحة بمعنى ان الحكمة لا يمكن ان تكون معرفة فحسب، وأن الفعل غير القائم على معرفة لا يمكن ان يكون حكيما ولكننا عندئذ نواجه

هيغل الاعمال الكاملة المجلد الثاني ص ١٤

٢ ـ ب. راسل **تاريخ الفلسفة الغربية** لندن ، ١٩٤٦ ، ص ١١ .

مسألة طبيعة المعرفة ، ومدى انطوائها على فهم ، وليس مجرد اي فهم ، وانما فهم شيء له اهميته في الحياة الانسانية ومن الواضح ان المعرفة التي هي مجرد بيان بحقائق ، حتى وان كان جمع هذه الحقائق قد تطلب بحثا مطولا ، تظل بعيدة عن ان تكون حكمة تتبدى كنتيجة او كتعميم ولكن حتى التعميم لا ينطوي على حكمة ، الا حينما يشتمل على تقييم يمكن ان يرشد الى حل المسائل المعقدة للنظرية او للحياة العملية

وغالبا ما كان الفهم ـ اي ممارسة الاعتدال في سلوك المرء وشؤونه لان كل تطرف سيء ـ يسمَّى حكمة وهذا صحيح ايضا ـ بالطبع ـ اذا لم يصبح معنى الاعتدال مجرد فتور وخوف من اتخاذ قرارات جذرية عند الحاجة اليها وكان هذا ما عناه ماركس عندما قال ان الاعتدال نوع من الضحالة (١) ولا حاجة للقول بأنه ليست للضحالة صلة بالحكمة

وغالبا ما تعتبر الحكمة دراية المرء بأخطائه الخاصة ولا يمكن ان يقوم اعتراض على هذا ، لان الشخص الذي لا يعمل شيئا هو وحده الذي لا يخطىء ابدا ، اذا لم يكن عدم عمل شيء يعتبر خطأ في ذاته ولكن الانسان الحكيم يختلف عن الانسان المجرد من الحكمة في كونه لا يرتكب الكثير من الاخطاء ، او ـ على الاقل ـ يستطيع ان يتفادى الوقوع في أخطاء جسيمة لا يمكن اصلاحها. وربما لهذا السبب يرى كثيرون الحكمة في الحذر والحيطة وتحاشي التسرع ومع ذلك فان هذه الصفات ـ وان تكن ايجابية في ذاتها ـ يمكن ان تتحول بسهولة الى عيوب التردد والمماطلة والقصور

وكثيرا ما تسخر الحكمة الشعبية ممن يعدون حكماء ، من اولئك الذين يفكرون في كل انواع الطرق المستحدثة في عمل شيء ما بينما يتوفر حل بسيط ومعقول للمشكلة

اننا عندما نتحدث عن الانسان فنصفه بأنه كائن عقلاني ، فالمفترض اننا نحاول ان نحدد نوعه وعندما نصف انسانا بأنه ذكي او موهوب فاننا ننسب اليه صفات لا يملكها كل فرد والحكمة ليست كامنة في كل شخص ، ومع ذلك فانها ترتبط ارتباطا وثيقا بالمعرفة الانسانية الكلية ، التي هي ـ بالامكان (بالقوة) ـ متاحة لكل الناس والحكمة توجد في الاقوال والامثال الشعبية ، وان كانت الحكمة الزائفة والمواقف الذليلة توجد فيها ايضا ومع ذلك فانه حقيقي ان الانسان وحده من بين جميع الكائنات في العالم ، بالتحديد لانه كائن عقلاني ، يمكن ايضا ان يكون لاعقلانيا الا يشير هذا الى تناقض في الحكمة احيانا ما يضع المفهوم كله موضع الشك ؟

يلاحظ ايريك ويل E. Wiel عن حق ان «الانسان حيوان عاقل ولكن ليس هذا هو نوع الحكم الذي يطلقه العلم ؛ انما هو مشروع لتحويل العالم وسلب

---

١ ـ ك. ماركس وف. انجلز **من المؤلفات المبكرة** ص ١٩٦ (بالروسية) .

الخطأ ؛ هو تعبير عن اعلى طموحات الانسان واشدها انسانية» وعلى الفور يضيف ويل ـ مع ذلك ـ تماما بروح الرواقية ، وفي تناقض واضح مع ما قاله لتوه ـ ان الانسان ، حينما يعلن عن نفسه انه عاقل «لا يتحدث عن حقيقة، ولا هو حتى يدعي انه يتحدث عن حقيقة ، وانما يعبر عن رغبته القصوى ، الرغبة في ان يكون حرا ، لا من الحاجة (الامر الذي لن يكون ابدا ، ولن تزعجه هذه الحاجة اكثر مما تزعج الحاجة الحيوان) ، وانما من الرغبة» (١)

وانا لا اعتبر الحكمة كلمة فارغة ، ولا اسما لظاهرة لا وجود لها في رأيي ان الحكمة موجودة ليس فقط في الفلسفة ؛ والاعتقاد بأن مجرد التفلسف يفضي الى الحكمة واحد من الاوهام الرئيسية للفلسفة السابقة على الماركسية انما الحكمة تكتسب بكثير من الطرق المتنوعة وتتبدى في مجالات عديدة من المعرفة والنشاط

وعندما قال نيلز بوهر N. Bohr ان تركيبا نظريا اساسيا جديدا في الفيزياء الحديثة يتطلب أفكارا «مجنونة» جديدة كلية ، أفكارا تبدو غير متوائمة مع الحقائق الثابتة للعلم ، فان ذلك كان قولا عقلانيا الى اقصى حد ، او اذا استخدمنا كلمة اخرى ، كان تناولا كليا لمسألة ذات اهمية حيوية للمزيد من تطور العلم الطبيعي

لقد كان الاشتراكيون الخياليون (الطوباويون) يعتبرون الرأسمالية شرا أخلاقيا وتشويها للطبيعة الانسانية ، وادانوا استغلال الانسان للانسان على انه لا يتفق مع الانسانية والعدالة اما ماركس وانجلز ـ اللذان فضحا النظام الرأسمالي على نحو اشد عنفا ـ فقد ذهبا الى انه لا يمكن الدفاع كلية عن استنباط التحويل الاشتراكي للمجتمع من تقييم اخلاقي للرأسمالية ان هذا العالم ـ بغض النظر عن وهم لايبنتز ـ ليس افضل العوالم الممكنة جميعا ولا ينهار نظام اجتماعي بسبب نواقصه الاخلاقية فحسب لقد برهن ماركس وانجلز على ضرورة الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية بالتحليل العلمي للقوانين الاقتصادية الموضوعية لتطور الرأسمالية التي تخلق المستلزمات المادية للنظام الاشتراكي

وعلى النقيض من الاشتراكيين الخياليين ـ الذين كانوا يعتقدون ان الاشتراكية ستتحقق بمجرد ان تصبح الافكار الاشتراكية على درجة كافية من الانتشار ـ كان مؤسسا الماركسية يؤكدان ان التحول الاشتراكي للعلاقات الاجتماعية سيصبح ضرورة في ظل ظروف تاريخية معينة فحسب وليس هذا طرحا علميا على أسس تاريخية لمسألة ذات اهمية هائلة للانسانية فحسب بل هو طرح حكيم ايضا

---

١. ويل **منطق الفلسفة** باريس ١٩٥٠ ص ١١ .

وقد انتقد لينين بقسوة حكمة الليبراليين والانتهازيين المبتذلة اولئك الذين كانوا يبررون خوفهم من الثورة بعواطف خرقاء مفادها ان على الانسان ان يتعلم من الحياة ألا يكون شديد العجلة ، نافذ الصبر الى آخره وقد أكد لينين ـ مشيرا الى ان ماركس وانجلز كانا مخطئين في تقديرهما بقرب الثورة الاشتراكية ـ ان **مثل** تلك الاخطاء ـ أخطاء عمالقة الفكر الثوري ، الذين كانوا يسعون الى رفع ـ وقد رفعوا بالفعل ـ بروليتاريا العالم كله فوق مستوى المهام الصغيرة والشائعة والتافهة ـ انبل واعظم آلاف المرات **واقيم وأصدق تاريخيا** من حكمة الليبرالية الاسمية المبتذلة ، التي تصيح وتصرح وتنادي وتخطب بشأن تفاهة التفاهات الثورية ، وعبث الصراع الثوري ومغريات «التخييلات الدستورية» المضادة للثورة

هناك حكمة ، وهناك ايضا «الحكمة» التي يعززها الخوف والعجز والاخيرة هي عزاء العبد الذي يوائم نفسه مع حالته الراهنة في الحياة

لقد تحدث لينين في أعقاب انتصار ثورة أكتوبر العظمى مباشرة ضد المنشفي سوخانوف ، الذي كان يحاول ان يبرهن على انه ليس للثورة الاشتراكية في روسيا تبرير تاريخي طالما ان الشروط المادية للتحول الاشتراكي لم تتحقق بعد في روسيا وكتب لينين «اذا كان مستوى محدد من الثقافة لازما لبناء الاشتراكية (رغم ان احدا لا يمكن ان يقول بالتحديد ما هو ذلك «المستوى الثقافي» المحدد ـ لانه يختلف في كل بلد اوروبي غربي) فلماذا لا نستطيع نحن ان نبدأ بأن نحقق في البداية متطلبات ذلك المستوى المحدد من الثقافة بطريقة ثورية **وعندئذ** ، وبمساعدة حكومة العمال والفلاحين والنظام السوفياتي نمضي للحاق بالامم الاخرى (٢) هذا الطرح لمسألة الاحتمالات التاريخية لبلاد السوفيات متحررة تماما من القدرية من ناحية ومن التحيز الذاتي من ناحية اخرى جدير بأن يوصف بأنه حكيم

الحكمة موجودة لان هناك تساؤلات كبرى ينبغي الاجابة عليها تساؤلات ذات اهمية حيوية للجنس البشري (وللفرد) ؛ وهذه التساؤلات تتشكل في أذهان الناس ولا يمكن تركها دون اجابات وحتى اذا كانت الاجابات لا تقدم حلا جاهزا وكاملا فانها تفضي (اذا كانت اجابات حكيمة) الى الطرح السليم لمزيد من التساؤلات ومن ثم الى الحل الذي لا بد سيأتي ، ان عاجلا او آجلا

لقد أخطأ الفلاسفة حين وضعوا الحكمة في موضع التعارض مع العلم ويتكرر هذا الخطأ اليوم من قبل كثير من فلاسفة المدرسة اللاعقلانية المثاليين المعاصرين فالمرء لا يستطيع ان يوافق فالتر ايهرليش W. Ehrlich ـ مثلا ـ الذي يذهب الى ان الفلسفة «ينبغي في الحقيقة ان تدل على **الحكمة**

ـ ف. لينين **المؤلفات الكاملة** ، المجلد ص ٣٧٨

٢ ـ المصدر نفسه ، المجلد ٣٣ ص ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩ .

ومن ثم على نوع خاص من المعرفة ، لا يتوافق اطلاقا مع المعرفة العلمية ، التي هي متاحة لكل فرد (اذا توفر للفرد الوقت والثقافة الضروريان)» (١)

لا معرفة يتعين وضعها في موضع التعارض مع العلم اذ لا يوجد شيء اسمه معرفة فوق العلم ما يوجد هو معرفة قبل علمية ومعرفة لا علمية وهذا هو ما تصيره الحكمة اذا هي وضعت الى جانب العلم فهل يعني هذا ان الحكمة ينبغي ان تصبح علما او انها بسبيلها لان تصبح علما ؟ لا ، بأي حال ! فالعلم نسق من المفاهيم التي يرتبط معناها ارتباطا عضويا بموضوع العلم المعين. والحكمة ليست نسقا من المفاهيم ؛ ولا يمكن تحديد الطبيعة النوعية للحكمة بالاشارة الى موضوع البحث فليس للحكمة موضوع كهذا ، لمجرد انها ليست بحثا رغم انها ـ بالطبع ـ فهم وهذا الفهم يقوم على **معطيات** العلم ، ولكن ليس عليها وحدها اذ ليست الخبرة اليومية والتاريخية بأقل اهمية للحكمة

والحكمة ليست مثلا اعلى للمعرفة ، حيث انه ليست كل معرفة ـ اذا تم تصورها على نحو مثالي ـ تصبح حكمة ان الادراك الدقيق والكامل الى حد مثالي لاي بنيان فيزيقي لا صلة بالحكمة ، الامر الذي لا يقلل ـ طبعا ـ من قيمة مثل هذه المعرفة ولقد كان المذهب العقلاني للعصر الجديد الذي حاول خلق «علم تام» من الحكمة غير عارف بوضوح ان اي مثل اعلى مطلق هو مفهوم بلا معنى المثل العليا تاريخية ؛ تتولد بفعل التطور الاجتماعي ، الذي يرفعها تبعا لذلك في حركته للامام والمثل الاعلى للمعرفة ، والمثل الاعلى للادارة الاجتماعية ـ كمثل عليا متعينة تاريخيا ـ قابلة للتحقق بالكامل ، ولهذا السبب فان مفهوم الكمال المطلق لا يمكن ان ينطبق عليها ولكن هل لمثل هذا المفهوم وجود ؟ في اعتقادي انه لا وجود له كمفهوم علمي

ربما يكون جاك ماريتان اكثر تماسكا من لايبنتز حينما يذهب الى ان العلم التام مستحيل ، وان الحكمة التامة لا توجد الا في الكتاب المقدس ولكن هذه النظرة لا يكون لها معنى الا بالنسبة للمتدين وفقط لاولئك من بينهم الذين يعتبرون الانجيل «وحيا إلهيا» ، وليس وثيقة تاريخية والفلسفة ـ لانها تفكر بواسطة مفاهيم ـ لا يمكن ان تقوم على الايمان

تبدأ الفلسفة بتأملات في طبيعة الحكمة واليوم لا تزال مشكلة الحكمة تحتفظ بأهميتها كمشكلة فلسفية ولكنه يكون من الغلط الزعم بأن الفلسفة تنتهي الى دراسة الحكمة او بلوغها ، كما يعتقد جان بياجيه مثلا «ان المركّب synthesis المستدل عليه عقليا من المعتقدات ـ بصرف النظر عما يمكن ان تكونه ـ وشروط المعرفة ، هو ما نسميه الحكمة ، وهذا ما يبدو لنا انه موضوع الفلسفة (٢)

ـ ف. ايبرليش **فلسفة تاريخ الفلسفة** ، توبنغين ١٩٦٥ ص ١٧

٢ ـ ج. بياجيه ، **الحكمة واوهام الفلسفة** ، باريس ١٩٦٨ ، ص ٢٨١ .

اننا لا نستطيع ان نتفق مع هذه التعريفات للحكمة ولموضوع الفلسفة فقد نعتبر الحكمة صورة نوعية من صور المعرفة اما «مركب المعتقدات المستدل عليه عقليا» فمن المؤكد انه لا يمكن ان يسمى حكمة الا بالاشارة الى الماضي البعيد قبل بزوغ فجر العلم

ان احدى السمات النوعية للفلسفة كون الاهمية الكلية والضرورية لقضاياها هي باستمرار في حالة صيرورة وتطور فهل هذه صفة مميزة للحكمة ؟ من الواضح ان لا ومع ذلك فان معنى كلمة «فلسفة» يحتفظ بأهميته حتى اليوم. انها تتحدث عن امكانية الحكمة الانسانية ، ولكنها تتحدث ايضا عن حقيقة اننا لن نصل ابدا الى حالة التخمة منها

يعتقد بعض الفلاسفة المعاصرين ذوي الميول الدينية ان الحكمة قد تدهورت الى العلم ، وأن الفن قد حلت محله التكنولوجيا واعتقادي ان لدى هؤلاء الفلاسفة نظرة مشوهة الى العلم والتكنولوجيا على السواء ان الحكمة لا تكمن ـ طبعا ـ في اكتشاف بنيان الحامض النووي المزيل للاوكسيجين DNA والفن ليس هو انتاج السيارات بالجملة ولكن اساسا جديدا للحكمة والفن على السواء يبرز اكثر واكثر في آخر الاكتشافات العلمية وآخر انجازات التكنولوجيا.

لن تصبح الحكمة علما تماما كما ان العلم لن يصبح حكمة ولا ينبغي ان توحد الفلسفة نفسها مع الحكمة ، مهما كان مدى علو القيمة التي تضفيها على الحكمة فباستطاعة الفلسفة ـ بل يتعين عليها ـ ان تكون نسقا من معرفة مؤسسة على العلم ولا علاقة لهذه النتيجة ـ مع ذلك ـ بالسخرية الوضعية من السعي الى الحكمة باعتباره ادعاءاً ميتافيزيقياً

اننا نعرف ان صراع الوضعية الجديدة ضد «الميتافيزيقا» قد ادى ـ على غير توقع تماما ـ بالوضعيين الجدد الى ادراك ان مشكلات الفلسفة مما لا يمكن تفاديه وينبغي النظر الى هذه الحقيقة البارزة كدليل على ان مشكلة الحكمة تحتفظ بأهميتها في الفلسفة ، تماما كما ان مسألة التنظيم العقلاني للحياة الانسانية لا تزال تناقش في المجتمع ويمكن ان يتفق المرء مع برتراند راسل، الذي ـ على الرغم من كل ترددداته في تقدير اهمية مضمون الفلسفة ومعناها ـ يعلن في النهاية ان هناك اسئلة عامة معينة لا يمكن الاجابة عليها في المختبر الامر الذي لا يستتبع بالضرورة انها ينبغي ان تحال الى اللاهوتيين لتناولها ، انما على الفلسفة ان تتناول هذه الاسئلة

«هل العلم منقسم الى عقل ومادة ، واذا كان ذلك كذلك فما هو العقل وما هي المادة ؟ هل العقل خاضع للمادة ، ام انه يملك قوى مستقلة ؟ هل للعالم اي وحدة او اي غرض ؟ هل هو تتجه نحو هدف ما ؟ هل هناك حقا قوانين للطبيعة، ام اننا نعتقد فيها فحسب بسبب حبنا الفطري للنظام ؟ هل الانسان هو ما يبدو للفلكي ، كومة صغيرة من الكربون والماء غير النقي يزحف عاجزا على كوكب صغير لا اهمية له ؟ ام هو ما يظهر لهاملت ؟ هل هو ـ ربما ـ كلاهما معا ؟ هل هناك

طريق نبيل للعيش وآخر وضيع ، ام ان طرق العيش كلها عابثة فحسب ؟ واذا كانت هناك طريقة نبيلة للعيش ، فعلام تقوم ، وكيف نحققها ؟ هل ينبغي ان يكون الخير ابديا لكي يستحق ان يقيَّم ، ام انه جدير بالسعي اليه ، حتى لو كان الكون يتحرك بعناد نحو الموت ؟...

«ان تفحص هذه الاسئلة ، ان لم يكن الاجابة عليها ، هو شغل الفلسفة» (١)

ليس غرضنا هنا ان نناقش **كيف** يصوغ برتراند راسل الاسئلة الرئيسية للفلسفة وايا من هذه الاسئلة يتركه خارج قائمته فلقد يبدو ان هذه الاسئلة صيغت في الغالب بطريقة تجعل اية اجابة صحيحة عليها غير قابلة للتصور ان الفلسفة الماركسية تصوغ هذه الاسئلة على نحو مختلف ، ولا تحصر نفسها ـ بالطبع ـ في ادراك استحالة تفاديها فالمادية الجدلية والتاريخية تحل هذه المشكلات الفلسفية وغيرها بالتحالف مع العلم الطبيعي والعلوم الانسانية

ان راسل والفلاسفة الذين نقلوا ولاءهم من العدمية الوضعية الى اعتراف بحتمية «الميتافيزيقا» ، يتبنون موقفا مختلفا ويصل راسل ـ في جهوده لتفادي ذرائعية (براجماتية) اللاهوتيين ، والذرائعية بوجه عام ـ الى النزعة الشكية والنزعة التشاؤمية المعتدلة ، التي يراها الوضع العام الوحيد الذي يجدر بالفيلسوف (والعالم بوجه عام) ان يتخذه والصياغة النظرية لهذا الوضع هي على النحو التالي : «ان عدم اليقين ، في وجود آمال ومخاوف حية ، او مؤلم، ولكن لا بد من ان نحتمله اذا اردنا ان نعيش ، دون دعم من حكايات الجن المريحة. ليس من الخير ان ننسى الاسئلة التي تطرحها الفلسفة ، ولا ان نقنع انفسنا باننا عثرنا على اجابات عليها لا سبيل الى الشك فيها وربما يكون تعليم كيفية العيش دون يقين ، دون ان يشلنا التردد مع ذلك ، هو الشيء الرئيسي الذي تستطيع الفلسفة في عصرنا ان تفعله لاولئك الذين يدرسونها» (٢)

ان عددا كبيرا من الناس يكونون مستعدين لاخذ هذه الكلمات على انها الذروة في الحكمة ، على الرغم من انه يبدو ان في حالة عدم اليقين ـ التي يفترض ان نعيش فيها ، بين حكايات الجن المريحة وشلل التردد الذي يستنكره هذا الفيلسوف البريطاني عن حق ـ لا مكان لاتخاذ اية قرارات هامة على الاطلاق

لقد فحصنا التفسيرات المتعددة لكلمة «حكمة» ، في علاقتها بأصل الفلسفة وتطورها ونظرا لكثرة المعاني التي قد توحي بها الكلمة ، فانه من المحتمل ان يكون الافضل الا نحاول وضع اي تعريف محدد فالمعاني التي لا تحصى التي اكتسبتها في مسار التاريخ ، والتي تحتفظ بها اليوم ، والتي لا يمكن من ثم استبعادها ، من شأنها ان تجعل تعريفا كهذا تعسفيا محضا ، من زاوية نظر تاريخ الفلسفة ، الذي من مهامه اجمال التطور التاريخي للتصورات الفلسفية

---

١ ـ ب. راسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ص ص ١٠-١١ .

٢ ـ المصدر نفسه ، ص ١١ .

للحكمة ومع ذلك فان مجرد تعدد المعاني الدلالية (السيمانتية) لهذه الكلمة ، وادراك حقيقة ان هذه المعاني ترتبط بعلاقة ما كل منها بالآخر ، لا بد ان تؤدي بطريق او آخر الى مفهوم وانني لاؤيد ـ دون ان ادعي تقديم تعريف ـ اعتبار الحكمة حقيقة لا بدعة ، حقيقة يمكن فهمها وتعريفها نظريا في صورة تصورية وفي هذه الحالة يمكن ان تفهم الحكمة على انها تعميم المعرفة والخبرة المتنوعتين للجنس البشري ، تعميم مصاغ كمباديء للادراك والتقييم والسلـــوك والفعل وهذا ، بالطبع ، تعريف موغل في العمومية ، ولكنه يساعد فعلا على التحرك من المعنى الاصلي لكلمة «فلسفة» نحو فحص الطبيعة النوعية للمعرفة الفلسفية

الفصل الثاني

معنى السؤال « ما هي الفلسفة ؟ »

١ ـ الفلسفة كمشكلة لذاتها

بعض الاسئلة لا يمكن ان يجيب عليها الاشخاص الذين يطرحونها ، وانما يمكن ان يجيب عليها آخرون وهناك بعض من الاسئلة لكل منها اجابات كثيرة فاذا كان احد هذه الاجابات صحيحا ، فان حل المشكلة يكون باختيار الاجابة الصحيحة ولا يمكن ان نقوم بهذا الاختيار معصوبي العينين فكيف يستطيع المرء ان يعرف ما اذا كان قد اختار اختيارا صحيحا ؟

في الفلسفة توجد سلسلة من الاجابات المختلفة على السؤال «ما هي الفلسفة ؟» ولا يمكن وصف هذه الاجابات بأنها صحيحة ، ولا بأنها خاطئة والمسألة هي ان كل اجابة على سؤال معين هي فوق كل شيء اجابة على سؤال آخر سؤال اكثر تحديدا وهكذا فان تعريف ارسطو للفلسفة هو في جوهره تعريف لفلسفة ارسطو الخاصة ولكن الى اي مدى تمثل فلسفة ارسطو ، او فلسفة اي فيلسوف آخر تعبيرا اصيلا عن ماهية الفلسفة ، التي هي ـ كما نعرف ـ خاضعة للتغير التاريخي ؟ ان الزهرة نبات ، ولكن ليست كل النباتات زهورا وكما يبين تاريخ الفلسفة فان كل الفلسفات تقريبا كانت مقتنعة بأن تعاليمها تعبير اصيل عن الماهية غير المتغيرة للفلسفة

وهكذا فانه اذا كانت هناك اجابات كثيرة على السؤال «ما هي الفلسفة ؟» فان

حله لا يمكن ان يرد الى اختيار لأصح الاجابات المتاحة وما علينا ان نفعله هو بحث هذا التنوع الكبير من اجابات ، وحين نفعل ذلك فمن المحتمل ان نجد ان كلا من الاسئلة والاجابات العديدة تجبرنا على ان نلقي نظرة على الواقع المتنوع الذي تسعى الفلسفة الى فهمه ثم ـ لكي نجد الاجابة على سؤال صار بسبب التكرار المفرط مثيرا لاشمئزاز الفلاسفة ـ سيصبح من الضروري لا ان نقارن الاجابات المتاحة بقدر ما سيصبح من الضروري ان نبحث **علاقة** الوعي الفلسفي بخبرة الانسان اليومية والتاريخية ، وبما يسمى العلوم المتخصصة ، وبالحاجات والمصالح الاجتماعية ، لان البحث في هذه العلاقة المتغيرة تاريخيا هو وحده الذي يمكن ان يفسر كلا من الطبيعة الاساسية للسؤال نفسه وعدم تواؤم الاجابات المتباينة عليه

عندما يسأل السؤال «ما هي الفلسفة ؟» يكون من الواضح اننا معنيون بمعنى مصطلح ما فعندما يسأل الناس «ما هذا ؟» فانهم يشيرون عادة الى الشيء الذي أثار السؤال ، وفي هذه الحالة لا نواجه صعوبة في الاجابة ، اذا حدث ـ بالطبع ـ وكنا نعرف ما هو الشيء موضوع السؤال

ولا حاجة الى القول بأن السؤال «ما هذا ؟» قد يكون سؤالا خطابيا بحتا ، ولكنه عندئذ يعبر بالاحرى عن الحالة الانفعالية للسائل ، ومن المحتمل الا يتطلب اجابة على الاطلاق وفي بعض الاحوال يشير السؤال «ما هذا ؟» الى ظاهرة اكتشفت ، ولكنها لم تدرس بعد وعندئذ قد يمدنا وصف بالاجابة ، الى الحد الذي يمكن به ملاحظة الظاهرة فاذا كان لا يمكن وصف الظاهرة ، او كان الوصف قليل النفع ، فان السؤال يظل مفتوحا ، لاننا ببساطة ، لا نملك المعطيات التجريبية الضرورية لاجابة شافية

والاشياء تختلف عن هذا تماما في الفلسفة فمعنى السؤال «ما هي الفلسفة ؟» يرتبط بمعنى كل الاسئلة الفلسفية بوجه عام ، وبالمركز الذي احتلته الفلسفة طوال آلاف السنين ، وبالموقف في يومنا الحاضر

وبطبيعة الحال فان السؤال «ما هي الفلسفة ؟» قد يكون تعبيرا عن النوع من الاهتمام العرضي الذي يتم ارضاؤه دائما بأية اجابة **محددة** ان سائحا ـ مثلا ـ قد يسأل عن بناية يحدث ان تلفت نظره ويتلقى اجابة ويسجل ملحوظة عن **اسم** البناية ويمضي الى الاسم التالي هذا هو نوع الاهتمام العرضي الذي يبديه الشخص المتعلم ، الذي سأل عن الفلسفة لمجرد انها شيء يجري الحديث عنه في هذه اللحظة ويحب بعض الاشخاص المتعلمين ان يتلقوا اجابات مختصرة على الاسئلة التي يحتمل ان تثار خلال مناقشة جارية انهم ببساطة لا يريدون ان يجدوا انفسهم في متاهة ولكن عندما يكون الفلاسفة هم الذين يسألون انفسهم السؤال «ما هي الفلسفة ؟» ، فاننا لا يمكن ان يأتينا شك في انهم يسألون عن معنى حياتهم الفكرية الخاصة ، وحتى عما اذا كان لها معنى على الاطلاق وحقيقة ان الفلاسفة يسألون انفسهم هذا السؤال تعني ـ الى حد كبير ـ انهم مدركون للحاجة الى تبرير وجود الفلسفة، والى اثبات **مبرر وجودها**

الفعلي وهذا يعني ان الشك يلقي ظلاله على مشروعية الفلسفة ـ ان لم يكن بوجه عام ـ فعلى الاقل معظم ماضيها ، او انواعها التي لا تزال قائمة

من الواضح ـ اذن ـ انه يتعين علينا دراسة اصل الاختلافات النوعية بين الفلسفات ، ان اصلها التاريخي تثبته الوقائع ولكن أليست هذه الاختلافات مما لا يقبل التغيير ؟ الى ان نكون قد نجحنا في اثبات العكس ، فان السؤال «ما هي الفلسفة ؟» سيظل يتردد مثل سؤال بيلاطس البنطي الشهير «ما هي الحقيقية ؟ »

اننا لا نعاني صعوبة خاصة في الاجابة على اسئلة مثل «ما هي فلسفة شيللنغ ؟» ، «ما هي فلسفة نيتشه ؟» او «ما هي فلسفة جان بول سارتر ؟» لا لان هذه اسئلة بسيطة ، بل لان مضمونها يمكن تحديده بدقة اما لكي نجيب على السؤال «ما هي الفلسفة ؟» فيتعين علينا ان نبتعد عما يميز شيللنغ ونيتشه وسارتر ، وكثيرا غيرهم من الفلاسفة ، الواحد عن الآخر ولكن ماذا يبقى بعد مثل هذا الطرح الذي يستبعد الفروق بين فلسفة واخرى ؟ هوية مجردة ؟ ولكن هذا مثلا فحسب للهوية المتعينة ، التي ترتبط اهميتها ارتباطا مباشرا بأهمية التمييز الذي تنطوي عليه

ان وجود سلسلة من الفلسفات غير المتوائمة يجعل حل مشكلة «ما هي الفلسفة ؟» امرا بالغ الصعوبة ولكن هذا الظرف نفسه يشهد على حقيقة ان صعوبة الاجابة تزداد بما يتناسب مع توفر المعطيات الفعلية لحلها والفلاسفة ـ على خلاف غير المتخصصين في الفلسفة ـ يملكون هذه المعطيات تحت تصرفهم ولهذا يبدو السؤال «ما هي الفلسفة ؟» بالنسبة اليهم صعبا بشكل خاص وهكذا فان للسؤال وقعا مختلفا على الطالب الذي بدأ لتوه منهجا لدراسة الفلسفة ، عن وقعه بالنسبة للفلاسفة انفسهم ، الذين ليسوا خارج اطار الفلسفة ، والذين يطرحون السؤال على انفسهم ، ويدركون انه لا يمكن الاشارة الى الاجابة ببساطة في كتاب مدرسي

ان بعض الاشخاص المتعلمين الذين يعتبرون الفلسفة مهنة مفرطة الجدية ومفرطة الارهاق ، بحيث لا تسمح لهم بأن يكرسوا لها وقت فراغهم ، وان لم تكن بالجدية الكافية بحيث تأخذ أيا من ساعات عملهم ، ليستاؤون للغاية عندما يكتشفون ان كثيرا من الافكار والمعتقدات والمفاهيم والحقائق ، التي لم تدع لهم ابدا سببا للشك فيها ، تبدو غامضة غير يقينية وغير معقولة ، بمجرد ان تثار في مناقشة من قبل فلاسفة مؤهلين فيشعرون انهم خدعوا عندما يجدون انفسهم محرومين من اليقين الخالي من الهموم بما كانوا يتخيلون انه بديهي ومع ذلك وطوال تاريخ الفلسفة ، لا توجد في صرح يبدأ كل مفكر بارز في وضع اساس جديد له ـ بدلا من ان يبني طابقا جديدا ـ لا توجد في الحقيقة افكار او مفاهيم او حقائق ليست مفتوحة للتساؤل اما الاسئلة التي أعلن انها قد حلت (وتكون غالبا قد حلت بالفعل) فانها تعاد باستمرار الى صعيد المشكلات .

اليس هذا هو السبب في ان السؤال «ما هي الفلسفة ؟» يناقش في الفلسفة منذ زمن بدايتها الى يومنا الحاضر ؟

ان كل المذاهب الفلسفية البارزة **يسلب احدها الآخر** هذه هي الحقيقة التجريبية التي ينطلق منها العلم الفلسفي التاريخي ويمكن ان يكون هذا السلب مجردا ، ميتافيزيقياً ، او قد يكون عينيا وجدليا ، ولكن هو السلب الذي يميز كل مذهب فلسفي ، ومن ثم يميز الطبيعة النوعية للفلسفة ، على الرغم من حقيقة ان اثره المباشر هو مجرد ان بعض المذاهب الفلسفية يختلف عن بعضها الآخر وهذ العلاقات ـ التي تبدو للوهلة الاولى «متطاحنة» ـ بين المذاهب الفلسفية قد وضعت موضع الشك دائما وحدة المعرفة الفلسفية لكن اذا لم تكن هناك الا فلسفات ، ولا فلسفة ، افلا يفقد السؤال «ما هي الفلسفة ؟» كل معنى له ؟ هل الفلسفة ممكنة كعلم ؟ ان اهمية هذه الاسئلة قد نمت تاريخيا مع اتساع الهوة بين المذاهب الفلسفية المختلفة وحقيقة ان المذاهب الفلسفية في الماضي البعيد تعود باستمرار الى الظهور وتتطور بطرق مختلفة ، هي حقيقة تعطي اهمية اكثر الحاحا لهذه الاسئلة ، طالما انه ليست المذاهب الفلسفية لفترة تاريخية معينة هي التي يعارض الواحد منها الآخر ، بل كل الفلسفات التي وجدت في اي زمان

في الفلسفة لا يوجد شيء اسمه تعريف واحد للمفاهيم ، ولا حتى لمفهوم الفلسفة نفسه ونعرف ان لودفيج فيورباخ كان غالبا ما يعلن فلسفتي ليست فلسفة على الاطلاق ولكن لا احد يمكن ان يفكر في القول بأن فيورباخ لم يكن فيلسوفا ولقد دل ظهور الماركسية كفلسفة على **سلب** الفلسفة بالمعنى القديم للمصطلح ، والغاء التفلسف كنقيض للعلوم الوضعية وللممارسة ومع ذلك فان هذه الفلسفة القديمة استمرت في التواجد ، وفي اخراج مذاهب جديدة ولا يعني هذا ان الفلسفة القديمة لم تلغ ، لان هذه الفلسفة القديمة هي بالفعل نسق من الآراء البالية

ان الحقيقة في العلوم الوضعية عادة ما تتغلب على الخطأ في غضون فترة من التاريخ يمكن استقصاؤها بسهولة نسبية ، اي ـ بعبارة اخرى ـ انها لا تستغرق من الوقت الا ما يلام لتمثل واختبار وايجاد تأكيد جديد ، وهكذا ولكن العملية الفلسفية التاريخية لا تندرج تحت هذا النمط فمن المستحيل القول بطول الوقت الذي ستحتاجه الحقيقة الفلسفية لكي تنتصر على الخطأ الفلسفي ؛ وبعض الحقائق الفلسفية ، التي تم اثباتها منذ قرون مضت ، لم تكسر بعد قشرة التحيز ولا يكمن سبب هذا في الفلسفة ، بقدر ما يكمن في الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية المحددة تاريخيا التي ليست منيعة ضد التغيير ، سواء في النظرية او الممارسة ولكن ايا كان السبب ، تبقى الحقيقة كما هي ويشكل هذا على الاقل مصدرا بالغ الاهمية للسؤال «ما هي الفلسفة ؟» ، ان لم يكن يشكل المصدر الفلسفي لهذا السؤال

ولقد يبدو ان عدم تواؤم معظم المذاهب الفلسفية الكبرى ، وعـــدم تواؤم التفسيرات المتعددة لمفهوم الفلسفة نفسه يجعل من العسير للغايـــة التمييز بين الاسئلة الفلسفية والاسئلة غير الفلسفية ومع ذلك فان الفلاسفة ، من المدارس المختلفة جذريا ، يتفقون عادة الواحد مع الآخر فيما يتعلق بالاسئلة التي يمكن ، او التي لا يمكن ، اعتبارها اسئلة فلسفية فلا احد يفكـــر في اعتبار لامارك فيلسوفا لانه كتب **فلسفة علم الحيوان** ، على الرغم من انه يعالج بعض المسائـــل الفلسفية في هذا الكتاب وينطبق هذا ، لا على الفلاسفة وحدهم بل ايضا على القراء ، الذين لديهم قدر كاف من المعرفة بالفلسفة ، والقادرين ايضا على التمييز تماما بين ما هو فلسفي وما هو غير فلسفي الاكثر من هذا ، انهم حين يقراون مؤلفا غير فلسفي ، قصيدة او رواية مثلا ، لا يجدون صعوبة كبيرة في التقاط الافكار الفلسفية التي يحتويها ، وحينما يقراون مؤلفات فلسفية زائفة ، يكونون قادرين على ان يقرروا بثقة انها تفتقر الى الافكار الفلسفية

وهكذا من المحتمل ان يكون التمييز بين ما هو فلسفي وما هو غير فلسفي ايسر من التمييز ــ مثلا ــ بين ما هو كيميائي وما هو فيزيائي فالسمـــات المميزة للحكم الفلسفي تكون غالبا بديهية حيث ان تقديم تعريف سلبي للفلسفة (اي تعريف بما لا يشكل فلسفة) ليس امرا يصعب عمله عادة ولكن تبقـــى الطبيعة النوعية للفلسفة مشكلة وهكذا يمكن تصنيف السؤال ما هـــي الفلسفة كواحد من الاسئلة الفلسفية الاساسية وان يناقش ــ بصفتـــه هذه ــ لا من قبل اولئك الذين لا يعرفون شيئا عن الفلسفة بل من قبل اولئك الذين كرسوا انفسهم لدراستها وهكذا يصبح سؤالا لا للآخرين ، وانمـــا للمرء ذاته ويشهد طرح هذا السؤال علي تطور ادراك الفلسفة ، فهو مظهـــر لنقدها لذاتها

هكذا تختلف الفلسفة جوهريا عن انساق المعرفة الاخرى ، في انها تسأل نفسها باستمرار عن طبيعتها وهدفها وصلاحياتها ولقد كانت هذه السمـــة النوعية للفلسفة واضحة تماما ، حتى في ايام اليونانيين القدامى حينما كـان سقراط يعلن كشعار فلسفي حكمة العراف على معبد دلفي «اعرف نفسك» وكما تبين محاورات افلاطون تفضي هذه المهمة دائما الى مناقشة المعنـــى الفكري للفلسفة

وقد بين هيغل ان المدارس التي سارت على قول سقراط «اعرف نفســك» تبحث «علاقة التفكير بالوجود» فتحاول ان تكشف الجانب الذاتي من المعرفة الانسانية ونتيجة لهذا «يصبح موضوع الفلسفة هو الفلسفة نفسها كعلـــم للمعرفة» وبرهن تطور الفلسفة في الازمنة الحديثة ــ حتى بطريقة اشـد

هيغل ، **المؤلفات** في ١٤ مجلدا المجلد الثاني ص ٩١ (بالروسية) .

وقعا ـ على ان معرفة الفلسفة بذاتها ، اي تحول الفلسفة الى موضـــوع لبحث فلسفي خاص ، هو **شرط ضروري** لتطورها على نحو مثمر (١)

ومع ذلك لا ينبغي الافتراض انه كلما سأل الفيلسوف السؤال «ما هـــي الفلسفة ؟» يكون للسؤال دائما معنى مضمرا واحدا هو نفسه ، وانما المسألة انه لم يقنع بالاجابات فالحقيقة ان ما يسعى اليه ليس تعريفا تاما ، وانما مدى جديد للمشكلات الفلسفية ، يقابل المدى القديم ، ويعد ذا اهمية كبرى ويعرف بالفعل مفهوم الفلسفة (٢)

هكذا فان مناقشة السؤال «ما هي الفلسفة ؟» تكشف باستمرار ثـــراء الفلسفة ، وتجدد مداها من المشكلات على مر تاريخ الانسانية وهذا هو السبب في ان السؤال احتفظ بمعناه طوال القرون وقد اصبح في يومنـــا الحاضر ملائما بوجه خاص لان الانسان قد اكتسب سلطانا على قوى الطبيعة العظيمة ، وهذا ـ نظرا للطبيعة المتطاحنة للعلاقات الاجتماعية ـ ليس نعمة فحسب ، بل هو ايضا يمثل تهديدا لم يسبق له مثيل لنفس وجود الجنس البشري

ان الصراع الايديولوجي المعاصر الذي يحدد بدرجة ما مسار الاحـــداث التاريخية يثير ـ مرة تلو اخرى ـ الاسئلة القديمة ، التي تتجدد ابديا عن معنى الحياة الانسانية و«معنى التاريخ» ، عن طبيعة الانسان وعلاقاته بالبيئة ، علاقاته

كان فريدريش شيللنغ محقا حينما اكد ان «نفس فكرة الفلسفة هي نتيجة فلسفة هـي ايضا ، كعلم غير متناه العلم بذاتها» (مؤلفات شيللنغ ، الفترة ١٧٩٣ ـ ١٧٩٨ ، ميونـــخ ١٩٢٧ ص ٦٦١) وبطبيعة الحال فان الفلسفة تتحول الى «علم بذاتها» ليس لانها «علم غـــير متناه» يشمل كل شيء ان جوهر المسألة ـ مع ذلك ـ وهو ما عبر عنه شيللنغ تعبيرا صحيحا ـ هو ان فكرة الفلسفة هي نتيجة لتطورها **التاريخي** وان المضمون المتناقض لهذه الفكرة هو انعكاس للتناقضات الفعلية لتطور الفلسفة ولتطور كل ما يحدد شكل ومضمون تطورها على السواء

٢ ـ عندما يعلن فيخته صراحة انه من المحتمل ان لا وجود لاكثر من «نصف دزينة» من الناس في العالم يعرفون حقا ما هي الفلسفة ، فهو انما يشير ـ بالطبع ـ الى الاسئلة الفلسفية التـــي تثيرها فلسفته هو التي تتحول ـ وفقا لما يعتقده ـ الى علم اصيل قادر على المساعدة في التوصل الى اعادة تشكيل الحياة الانسانية على نحو معقول يعلن فيخته ان المهمة الاولية للفلسفة هـــي الرد على السؤال «ما هو مصير الانسان وغرضه في العالم ؟» والهدف الختامـــي النهائي «لاي بحث فلسفي» هو الاجابة على السؤال «ما هو غرض العالِم ـ او ـ وهو الشيء نفسه كمـــا سنرى فيما بعد ـ ما هو غرض اسمى وأصدق الناس ...» (ي. فيخته مهنة المدرسي) هـذا الفهم للفلسفة على انها علم الانسان وهذا الفهم للانسان على انه الكائن الذي يدرك على نحو اكثر كفاية ماهيته الاجتماعية في العلم يدل ـ في نظر فيخته ـ على ان الفلسفة هي **علم تعليم** اي حل الاسئلة التي طرحها كانط ومـن الواضح هذا الفهم الجديد لمعنى الفلسفة وغرضها هو في الوقت نفسه طرح جديد للسؤال «ما هي الفلسفة ؟»

بالطبيعة الخارجية وبنفسه ، عن حرية الارادة والمسؤولية والتحديد الخارجي ، الى التقدم ، وهكذا ومن الطبيعي ان يعلن اولئك الذين يعتقدون ان الفلسفة وسيلة فات أوانها تاريخيا لفهم الواقع التجريبي ، ان هذه المشكلات وغيرهـــا مشكلات زائفة ويتكشف هذا الموقف في الفلسفة البورجوازيـــة المعاصرة ـ غالبا ـ عن انه دفاع غير مباشر عن العلاقات «التقليدية» ، اي الراسمالية اما عن المفكرين الذين يسعون الى حل ايجابي لهذه المسائل الفلسفية فانهم يدركون في النهاية الحاجة الى حل جذري للمشكلات الاجتماعية بالنسبة اليهم يتوافق السؤال «ما هي الفلسفة ؟» بدرجة ما مع مشكلة اعادة تشكيل حياة المجتمع على نحو عقلاني

ان الثورة العلمية والتكنولوجية ، ومنجزاتها وتناقضاتها ، واحتمالاتهـــا وعواقبها الاجتماعية المذهلة تؤدي الى ما هو في الحقيقة مشكـــلات فلسفية وتتخذ النزعة الفلسفية اللاعقلانية في يومنا الحاضر نظرة تشاؤمية ازاء التقدمات العلمية والتقنية «المتوحشة» في العصر الحاضر ويرتبط النواح الفلسفـــي ـ مثل «انهيار الحضارة التكنولوجية» ، و«نهاية التقدم» ، وحتمية وقوع كارثة عالمية ـ ارتباطا وثيقا بالسؤال «ما هي الفلسفة ؟» لانه ينطوي على تقييم للعقل الانساني ، وللعلم وهكذا فان هذا السؤال ، الذي ينشأ في صورته الاصلية ، عن الملاحظة التجريبية لعدد هائل من المذاهب الفلسفية غير المتوائمة (وهو ذو اهمية اساسية للفلاسفة في صورته هذه) ، **ينحو** اليوم الى سؤال عن المصـــير التاريخي للبشرية، وهكذا يصبح مشكلة اجتماعية تهم كل شخص يفكر. والمسألة عندئذ تصبح مسألة مدى مقدرة البشرية على فهم نفسها ، وعلى السيطرة علـى تطورها الخاص ، وعلى ان تصبح سيدة مصيرها ، وعلى مواجهة عواقب معرفتها ونشاطها الابداعي (١)

تلقى الاهمية الاجتماعية للسؤال «ما هي الفلسفة ؟» معالجة خاصة في مؤلفات مارتن هايدغر، ويسير خطه فيالاستدلال على النحو التالي ـ بصورة تقريبية ـ ان العصر الذري، عصر الطاقة الذرية ـ للماهية الداخلية للمادة علاقة ما غير قابلة للفهم بكل الوجود ـ يحدد مستقبلنا. ولكن المصدر الاول للعلم هو الفلسفة الفلسفة كوعي بقابلية الوجود للمعرفة هذه هي كلمة السر التي يبدو انها مكتوبة على بوابات تاريخنا ، واننا لنصل في الجراة الى حد ان نقول ، على بوابات الحقبة التاريخيةالعالمية المعاصرة، التيتعرف بالعصر الذري. (م. هايدغر **ما هي الفلسفة؟**، توبنغين ١٩٥٦ ص ١٥ .) ويسمح هايدغر لنفسه ـ كما يفعل غالبا ـ بأن يتحول عـن الصيرورة التاريخية الفعلية اي العلاقات الاجتماعية المتطاحنة التي نجم عنها ان ادرك اكتشاف الطاقـــة الذرية تحققه العملي في القنبلة الذرية وعند هايدغر ان الخطر الذي تمثله هذه القنبلة للانسانية ينبع من تطور الفلسفة ، من الرغبة في معرفة ماهية الوجود ومن هذه الزاوية للنظر ـ التي تنطوي على تفسير ضبابي للتقدم العلمي والتكنولوجي وللمعرفة بوجه عام ـ يبحثهايدغر السؤال =

٢ ـ كيف ترسم الفلسفة حدود ذاتها وتدركها وتقررها

ان السؤال «ما هي الفلسفة ؟» يسأل ايضا ما هو موضوع بحث المعرفة الفلسفية وما هي اهميتها وحدودها فليس هناك بحث ولا علم ممكن دون مقدرة على تحديد اطار صلاحياته الخاصة وكلما ازداد الموضوع وضوحا وكذلك مشكلاته وأهدافه ، وحتى قدراته ، كلما ازدادت دقة عملية التعريف

وتحل مشكلة التحديد الذاتي نفسها بصورة تجريبية بالنسبة لمعظم الفروع العلمية المتخصصة ، وخاصة التطبيقي منها وتصبح الامور اكثر تعقيدا بكثير مع ما يسمى بالعلم الاساسي حيث لا يمكن تحديد موضوع البحث (واطار صلاحياته) تحديدا دقيقا فاذا كانت مناهج البحث الرياضية والفيزيقية والكيميائية ـ مثلا ـ تطبق على نحو متزايد الاتساع اكثر فأكثر خارج الاطار الفعلي للرياضيات والفيزيقا والكيمياء ، فان هذا لا يشير فحسب الى اهمية هذه المناهج للعلوم الاخرى ، بل انه يميز ايضا ـ بدرجة ما ـ وان يكن الى مدى غير كاف ـ موضوع الرياضيات والفيزيقا الخ والاسئلة «ما هي الرياضيات ؟» و«ما هي الفيزيقا ؟» لا تبدو لاحد اسئلة تفتقر الى معنى نظري وقد يثبت عدم جدوى مناقشة الكيفية التي ينبغي بها معالجة هذه الاسئلة ـ بالطبع ـ اذا لم تكن تتجاوز مجرد التعريفات ، ولكنها تكون فعالة بغير شك حين تفجر مشكلات واكتشافات ومناهج جديدة تغير نطاق العلم المعين وتحطم التصورات البالية

ولم يكن لغير ما سبب ان كتب برتراند راسل منذ اكثر من نصف قرن «يكمن واحد من اعظم انتصارات الرياضيات الحديثة في اكتشاف ما هي الرياضيات فعلا» يبدو هذا مفارقة فهل هذا يعني انه حتى وقت قريب نسبيا **لم يكن يعرف** الرياضيون ما هي الرياضيات ؟ والم يحل هذا دون القيام

= «ما هي الفلسفة ؟» كعلامة على المصير المأسوي للانسانية هذا «ليس سؤالا تاريخيا يشرع في كشف ظهور وتطور ما يسمى «فلسفة». هذا سؤال تاريخي بمعنى انه سؤال مشؤوم»(المصدر نفسه، ص ١٨

ـ يتعين على المرء ـ كما يقترح إ.ك. فيودوروف ـ ان يدخل في تصنيف العلوم الذي وضعه انجلز «العلوم الاساسية وحدها بالتحديد لانها تبحث الاشكال الاساسية (والمتنوعة) لحركة المادة». ولقد يبدو انه يمكن ادخال الفلسفة بين العلوم الاساسية ولكنها لا تبحث اي شكل نوعي من اشكال حركة المادة ولا يمكن ايضا تصنيفها مع العلوم الاخرى «غير الاساسية» التي ـ كما يشير فيودوروف ـ «طبقت نتائج العلوم الاساسية على دراسة الاشياء الطبيعية المحددة» . وهذه الحقيقة وحدها تجعل الفلسفة مشكلة لذاتها

باكتشافات بارزة ؟ لا يمكن اعطاء اجابة نهائية على هذه الاسئلة لقد كانوا ـ بالطبع ـ يعرفون ، ولكن في حدود قدر لها ان تتسع بشكل هائل بفضل الاكتشافات اللاحقة ، التي بفضلها اصبحت التصورات السابقة عن موضوع هذا العلم غير مرضية وحدّت من آفاق تطوره

ولا يبدو ان حقيقة كون الرياضيين يعطون اجابات مختلفة على السؤال «ما هي الرياضيات ؟» تقلقهم كثيرا فالرياضيون يقبلون الاكتشافات التي يقوم بها غيرهم من الرياضيين ، بصرف النظر عما اذا كانوا يتفقون بشأن الكيفية التي ينبغي بها تعريف مفهوم الرياضيات كذلك في الفلسفة ـ من ناحية اخرى ـ حيث اختلافات الراي تبرز على طول الطريق لا يمكن ـ بالطبع ـ ان يقوم اجماع سواء على السؤال «ما هي الفلسفة ؟». وهكذا يصبح هذا السؤال مشكلة، (الفلاسفة ـ حين يطرحونه ـ مضطرون لان يفسروا لماذا توجد خلافات اساسية في الراي على تعريف علم (او مجال للمعرفة) يتفق كل المشتركين في المناقشة على انهم مشغولون به (١)

ان واحدا من الانتصارات الكبرى للفلسفة في السنوات المائة الاخيرة او ما يزيد من وجودها يكمن في اكتشاف ما هي الفلسفة فعلا وقد قامت بهذا الاكتشاف الماركسية ، وهو يشكل واحدا من العناصر الفائقة في الثورة في الفلسفة التي احدثها ماركس وانجلز وقد تعاظمت اهمية هذا الاكتشاف بحقيقة ان السؤال عن موضوع الفلسفة يختلف جوهريا عن السؤال نفسه اذا طبق على العلوم الاخرى كذلك يختلف رسم حدود موضوع البحث في الفلسفة عن العملية المماثلة في اي علم آخر والشيء نفسه الذي يجعل الفلسفة تختلف عن العلوم الاخرى هو انها لا تستطيع ان تقتصر على اسئلة جزئية

ويقوم التحديد الذاتي الذي تم في الفلسفة ـ بصفة اولية ـ على استبعاد نوع معين من المشكلات من اطار صلاحياتها ، اي المشكلات التي تعالجها علوم اخرى متخصصة. ومعذلك فانعملية الاستبعاد هذهلا تتمبارادة الفلاسفةانفسهم، وانما طبقا لتطور العلوم المتخصصة لقد حررت الفلسفة نفسها من الاسئلة الجزئية (وهكذا رسمت حدودها الذاتية) **تاريخيا** في خلال اكثر من الفي سنة فهل يعني هذا ان الفلسفة ، منذ كانت تعنى بالاسئلة الجزئية ، لم تكن فلسفة ؟ من الواضح ان لا لقد ظلت الفلسفة فلسفة حتى عندما كانت تحاول ان تجيب

يتساءل هاينريش ريكرت «لماذا يحدث الفلاسفة كثيرا عن مفهوم علمهم بدلا من يسووا المشكلات القائمة في مجالهم كما يفعل العلماء الآخرون ؟ انهم لم يتوصلوا حتى الى اتفاق حول تعريف موضوعهم» (هـ. ريكرت **حول مفهوم الفلسفة** ، في مجلة **لوغوس** توبنغين ١٩١١ المجلد الاول ص وبالطبع فان ريكرت يعطي حلّه للسؤال الذي لا يوافقه عليه غيره من الفلاسفة وان لم يكن ذلك لانهم لا يوافقون على تعريفه لموضوع الفلسفة وانما لانهم يتمسكون بآراء فلسفية اخرى .

على اسئلة اصبحت فيما بعد اسئلة جزئية من اسئلة الفيزيقا والكيمياء وما الى ذلك واليوم فان الفلسفة والعلوم المتخصصة قد اكملت الى حد بعيد عملية رسم حدود مجالات نفوذها ولم تعد الفلسفة تتناول المشكلات المتخصصة ، ولكن الاجابات على هذه الاسئلة التي تقدمها الرياضيات والفيزيقا والكيميـــاء والعلوم الاخرى ذات اهمية هائلة للفلسفة ، لانه بدون هذه الاجابات لا تستطيع الفلسفة ان تعرف نفسها وأن تحدد هويتها

وهكذا فان السؤال «ما هي الفلسفة ؟» ـ الذي ظهر في الماضي لان حدود الفلسفة والعلوم المتخصصة لم تكن قد رسمت بشكل كاف ، ينشأ اليوم لان هذا التحديد قد تم وتفرض عمليتا تغاير وتكامل المعرفة العلمية ـ بالفعل ـ اسئلة فلسفية ، وتزيدان من حدة الحاجة ، ليس فقط الى تمثل الفلسفة للمنجزات العلمية ، وانما ايضا الى البحث الفلسفي في بنيان المعرفة العلمية وتستطيع الفلسفة ان تتصدى لهذه المهمة الى الحد الذي تصبح معه علما محددا

ويترتب على هذا ان السؤال عما اذا كانت الفلسفة علمـــا ، او اذا كانت تستطيع ان تكون علما ، هو واحد من الصور المتنوعة للسؤال «ما هي الفلسفة؟». يعتقد بعض الناس ان العلم علم فقط لانه يتناول مسائل جزئية معينة ومـــع ذلك فان العلم يتميز ، ليس فقط بموضوعه «الجزئي» ، بل ايضا بوسائل بحثـه ـ الوسائل العلمية وبامكان الفلسفة ، بهذا المعنى ، ان تكون علما وتطور الفلسفة الى علم محدد مهمة يميل الفلاسفة البورجوازيون الى رفضها ومـع ذلك فان عددا كبيرا من الفلاسفة يتمسكون بوجهات نظرهم فيما يتعلق بالاهمية الحيوية لهذه المهمة ولهذا يستطيع المرء ان يفهم القلق الذي عبر عنه جـــون ديوسي ـ في سن متقدمة ـ في آخر محاضرة جامعية له «ان اهم سؤال في الفلسفة اليوم هو ما هي الفلسفـــة نفسها ؟ ما هي طبيعـــة ومهمة المشروع الفلسفي ؟ » (١)

وغالبا ما يعلن فلاسفة اليوم البورجوازيون ان مفهوم الفلسفة غير قابـــل للتحديد ، على حين يؤكدون ان استحالة الاجابة على السؤال «ما هي الفلسفة ؟» لا تعني انه سؤال لا معنى له وحدهم التوماويون الجدد ـ وفقط الاكثر اصولية بينهم في هذا ـ يفضلون الا يتعرضوا لهذا السؤال ويقدمون تعريفات عرفية بدلا من ذلك فيعرف ريجيس جوليفيه ـ مثلا ـ الفلسفة بأنها «علم طبيعي (في مقابل العلم اللاهوتي ـ ت.أ.) يُعنى بالعلل الاولى للاشياء واسسها»(٢) وينتمي هذا التعريف ـ بالطبع ـ لا الى جوليفيه بل الى أرسطو ، الذي منه استعاره

ـ م. آدلر **احوال الفلسفة ، ماضيها المتقلب ، فوضاها الحاضرة ، ووعدها المستقبل** نيويورك ١٩٦٥ ص ز

٢ ـ ر. جوليفيه ، **مفردات الفلسفة** ، ليون ـ باريس ١٩٤٦ ص ١٤٠ .

توما الاكويني ولا حاجة لان تثبت انه لا ينطبق على غالبية المذاهب الفلسفية في الماضي والحاضر ، حيث انها تنكر ، بطريقة مباشرة او غير مباشرة امكانية او ضرورة المذاهب الميتافيزيقية من النمط الكلاسيكي (١)

من وجهة نظرنا فان الاجابة على السؤال «ما هي الفلسفة ؟» تستلزم بحثا في نشوء وتطور المعرفة الفلسفية ، والصراع بين الاتجاهات الفلسفية ، والتغيرات في موضوع الفلسفة ومشكلاتها ، وعلاقتها بالعلوم المتخصصة ، ووظيفتها الايديولوجية ، وهلم جرا ومن ثم فان من المهم ان نفهم اننا في الحقيقة لا نواجه سؤالا **واحدا** ، وانما مجموعة كاملة من المشكلات ، التي لم يبق مضمونها بلا تغير خلال مسار التاريخ

٣ ـ الشكل التاريخي الاول للمعرفة النظرية

يستلزم البحث في السيرورة التاريخية لنشوء الفلسفة فحص العلاقة بين المعرفة الفلسفية الصاعدة والمعلومات الغزيرة للغاية حول الخبرة اليومية التي

ـ مما لا سبيل الى انكاره ان الفلاسفة الذين لا يطيعون قواعد الاعتراف الكنسي يدركون جيدا ان السؤال «ما هي الفلسفة ؟» مشكلة فلسفية حقيقية ويمكن العثور على الدليل على هذا في شكل كتاب آدلر **أحوال الفلسفة** ، الذي سنتناوله بالنقاش بعد وكتاب آخر لجوزيه مارا هو **الفلسفة اليوم**

يحاول ج. هتشيسون ، الذي يطرح الرأي الفلسفي للمذهب البروتستنتي ان يبرهن على ان الاجابة على السؤال «ما هي الفلسفة ؟» لا يمكن ان يمدنا بها الا الدين «ان جزءا مكملا من مهمة الفلسفة ان تطرح الاسئلة ما هي الفلسفة ؟ ما هي مناهجها ؟ ما هي مهمتها في الحياة الانسانية ؟» (ج. هتشيسون ، **الايمان والعقل والوجود** ، نيويورك ١٩٥٦ ص .) ومع ذلك يذهب هتشيسون الى ان الفلسفة لا تستطيع ان تجيب على هذا السؤال او على اي من الاسئلة الاخرى «المشكلات الفلسفية لا تحل ابدا ؛ انها في افضل الاحوال توضح، وفي اسوأها تشوه». (المصدر نفسه ص ٢١). وهنا ـ في رأي هتشيسون ـ يتقدم الدين لمساعدة الفلسفة لانه معني اساسا بالاسئلة نفسها .» يمكن تلخيص العلاقات بين الفلسفة والدين بالقول بأن لكل الفلسفات اسسا دينية ولكل الديانات معان ضمنية فلسفية» (المصدر نفسه ص ٢٨ ـ ٢٩)

وعلى حين ان جوزيه مارا نموذج جيد للفلاسفة البورجوازيين المحدثين في الشك في امكانية التغلب على تعدد المذاهب الفلسفية فان هتشيسون اذ يأمل في حل مشكلته بجعل الفلسفة خادمة الدين ، يعبر بشكل اوضح عن جو الازمة الاجتماعية الذي يتكشف في نفس الطريقة التي يتناول بها الفلاسفة البورجوازيون اليوم مسألة معنى الفلسفة وتضميناتها .

امتلكها الانسان فعلا في العالم القديم وتصبح هذه العلاقة منذ البداية الاولى وضعا للتفلسف ، الى البحث عن الحقيقة وحدها ، الى جانب كل من الاسطورة (الميثولوجيا) والسعي الى اهداف عملية بحت واني ارى سبب هذا التجاور في اختفاء الوحدة الاصلية المباشرة بين المعرفة والنشاط العملي ، اي ظهور المعرفة النظرية التي هي بطبيعتها نفسها مستقلة نسبيا عن النشاط العملي

ولا يحدث ظهور المعرفة النظرية سواء في الماضي او الحاضر الا الى المدى الذي يمكن فيه ان تكون المعرفة مستقلة نسبيا عن الممارسة فلقد بـــدأت الهندسة ــ اذا حكمنا بأصل الكلمة ــ كمسح للاراضي ، ثم اصبحت المعرفة النظرية فقط بعد ان بدأت تكتسب استقلالا نسبيا عن وظيفتها العملية

واليوم فقد نما استقلال النظرية النسبي عن الممارسة نموا كبيرا بالمقارنة الى الماضي والحقيقة ان هذا هو ما يمكن العلم الطبيعي الحديث من ان يخلق فروعا جديدة من الانتاج الصناعي فروعا اقيمت أسسها بواسطة بحث غـــير مكرس لاي هدف عملي وبواسطة اكتشافات بغير اهمية تطبيقية مباشرة ان وحدة المعرفة النظرية العلمية والممارسة وحدة وسيطة ، تتضمن وجود روابط وسيطة عديدة سواء في مجال البحث العلمي وفي النشاط العملي وغياب الوحدة المباشرة (الهوية) بين المعرفة النظرية والممارسة العملية هو الذي يخلـق الحاجة الى تنفيذ منجزات المعرفة النظرية في الانتاج وفي الممارسة الاجتماعيـة بوجه عام (١)

لم يكن لدى اليونان القديمة علماء متخصصون بالمعنى الضيق للتخصص كان الفلاسفة هم الممثلون الوحيدون للمعرفة النظرية وكانت هذه المعرفة في مرحلة تاريخية تستبعد اي امكانية لتطبيقها بطريقة منهجية في انتاج او في اي

ــ ينبغي ألا ينظر الى «تعالي» رجل النظرية على المهام العملية المباشرة على انه لامبالاة بهذه المهام اي بالمشكلات الاجتماعية والسياسية انما هذا بالاحرى تركيز للانتباه وللاهتمامـــات والجهود الفكرية دونه لا يستطيع العلم ولا الفلسفة ان ينجزا اية نتائج بارزة تصل الى آمـاد تتقدم كثيرا على الممارسة الجارية ان عالم الأحياء (البيولوجيا) الذي يدرس الجهاز العصبي لدودة المطر او الارتقاء الكيميائي الحيوي (البيوكيميائي) للنباتات المزهرة يكون مدفوعا مباشرة بتعطشه الى المعرفة ، وليس بأية فكرة عن امكان استخدام علمي يستمد من هذا البحث كذلك ينبغي ان نلاحظ نظريات معينة (ويشير هذا اساسا الى الفلسفة) ذات اهمية عالية لا للممارسة بقدر ما لتطور نظريات اخرى قد يكون لها تطبيق عملي مباشر ان التقسيم التقدمي للعمل يفضي حتما الى يصبح بعض العلماء معنيين بالنظرية «الخالصة» بينما يطور آخرون ويحققون تحقيقا عينيا فروضا نظرية مجردة ، ويكتشفون وسائل لتطبيقها في الممارسة الامر الذي يستلزم ايضا ــ بالطبع ــ بحثا نظريا واكتشاف قوانين محددة وليس مجرد التطبيق العملي لفروض نظرية مجردة لا يمكـــن عموما تطبيقها على نحو مباشر .

مجال آخر لنشاط عملي اما الارتباط الفعال بين النظرية والممارسة ، وخاصة وحدتهما المركبة والمتناقضة ـ بالطبع ـ فهو نتاج التطور التاريخي لكل من النظرية والممارسة وتفاعلهما ويفسر هذا ـ الى حد ما ـ لماذا كان الفلاسفة الاوائل يعتبرون الوظيفة المعرفية للفلسفة شيئا لا علاقة له كلية بالنشاط العملي (بما فيه النشاط الاجتماعي) ، ولماذا كانوا يعتبرون الفلسفة طلبا للمعرفة من اجل المعرفة ومن الواضح تماما انه لم يكن يمكن ان تقوم نشاطات الناس العملية في تلك الايام (ليس فقط الانتاج وانما النشاطات السياسية ايضا) ـ بالطبع ـ على المعرفة النظرية .وقد اظهرت الفلسفة بوضوح ـ وهي اكثر اشكال المعرفة النظرية تجريدا ـ هذه السمات الموضوعية للسيرورة التاريخية لتطور المعرفة النظرية

يشرح سقراط ـ في محاورة **ثياتيتوس** لافلاطون ـ ان معرفة الموضوعات والفنون المنفصلة ليست بعد معرفة في ذاتها بل انه يلمح الى ان من لا يعرف ما هي المعرفة بوجه عام لا يمكن ان تكون لديه فكرة عن حرفة صنع الاحذية او اية حرفة اخرى ومن هنا فان باستطاعة المرء ان يكون حرفيا دون ان تكون لديه اية فكرة عن الحرفة ، اي انه لا يملك سوى المهارة اليدوية ومن ناحية اخرى فان الفيلسوف ـ وفقا لما يقول سقراط ـ يعنى بالمعرفة لذاتها المعرفة بما هي كذلك ، بصرف النظر عن امكان تطبيقها ومن هذه الزاوية للنظر اذن فان جذور الفلسفة تكمن في الفضول البحت ؛ انها تبدأ بالدهشة ، من التساؤل ، من التفكر الذي هدفه الحقيقة وليس ما هو ذو فائدة عملية

وسقراط ـ الذي يعبر افلاطون عن معتقداته من خلاله ـ ليس على وجه الدقة مزدريا لمعرفة الحرفي والمزارع او المعرفة والمهارة اللازمتين للمشاركة في الحياة العامة انما هو يعتقد ببساطة ـ.انه ليس في هذا اي شيء يقدم للفلسفة ويعلن سقراط ـ على النقيض من السفسطائيين ، الذين كانوا يعلمون الفلسفة على انها المقدرة على التفكير والحديث والاقناع التي تمس الحاجة اليها في التعامل مع الآخرين ـ ان اولئك الذين لديهم قابلية حقيقية للفلسفة لم يعرفوا ابدا ـ منذ شبابهم وبعده ـ طريقهم الى اغورا ، او المجلس او اية جمعية سياسية اخرى ؛ هم لا يرون ولا يسمعون القوانين او المراسيم الرسمية المكتوبة او الشفوية ؛ ولا يدخل حتى في أحلامهم شغف المجتمع السياسي ببلوغ المناصب ـ والمنتديات والحفلات والاستمتاع بصحبة الفتيات العازفات وسواء كان احد سكان المدينة طيب المولد او وضيعه ، واي نقمة يمكن ان تكون قد حلت بأي واحد من اسلافه ـ ذكورا كانوا او اناثا ـ فهذه امور لا يعرف الفيلسوف عنها شيئا ولا هو يستطيع ان يتحدث بها بأكثر مما يستطيع ان يخبر ـ كما يقال ـ كم كوب ماء يوجد في المحيط ولا هو واع بجهله ذلك انه لا يبتعد لكي يكتسب سمعة ما ؛ ولكن الحقيقة ان صورته الخارجية هي وحدها التي توجد في المدينة؛ اما عقله ـ فيما يتعلق بكل هذه الاشياء التي يزدريها باعتبارها ذات قيمة ضئيلة او لا قيمة لها ـ فانه يحلق ، اذا استخدمنا تعبير بندار في

كل مكان «تحت الارض ، وايضا فيما وراء السماء» ، يقيس الارض ويجوب السماوات ، ويستكشف كل طبيعة العالم وطبيعة كل شيء في كليته ، ولكنه لا يستسلم لاي شيء يكون في متناوله» (١)

ان فيلسوف افلاطون ـ الذي يعرض في هذه الحالة اعتقادا كان قد تشكل بالفعل ـ الى حد كبير ـ خلال الفترة الايونية للمدرسة المادية ـ بعيد للغاية عن كل الهموم والمشاغل اليومية للانسان الى حد ان جهله بما هو معروف للجميع يعطيه سمعة انه شخص أحمق ، وعجزه في الامور العملية يجعله موضوع سخرية ، «انه حينما يتعرض للشتم لا يجد شيئا شخصيا يقوله ردا على فظاظة خصومه ، لانه لا يعرف اية فضائح لاي شخص ، وهو لا يهتم بها ؛ ولهذا يضحكون منه بسبب وداعته فاذا سمع فيلسوفنا عن ملاك للأرض يمتلكون عشرة آلاف آكر واكثر ، فانه يعتبر هذا شيئا تافها ، لانه اعتاد على التفكير في الارض كلها» (٢)

ويستطيع المرء ان يسرد فقرات مماثلة من فلاسفة يونانيين قدامي آخرين ، ولكن هذا لا يكاد يكون ضروريا لاثبات الحقيقة الواضحة ، حقيقة ان المعرفة النظرية في الازمنة القديمة ـ في الصورة التي كانت توجد فيها آنذاك ـ لم يكن يمكن ان تكون اساسا للنشاط العملي ، على الرغم من ان هذا النشاط كان ضيقا للغاية ومع ذلك فالمعروف جيدا ان التصور القديم للفلسفة كان يشارك فيه ـ الى حد كبير ـ فلاسفة الحقب التاريخية التالية ، صيغا كانت المعرفة النظرية التي توفرها الرياضيات والميكانيكا تطبق بالفعل في الصناعة ويمدنا فرانسيس بيكون نفسه بمثل صارخ انه يدعو لتطور شامل وتطبيق عملي شامل «للفلسفة الطبيعية» (العلم الطبيعي) الذي يضعه في الحقيقة على النقيض من الميتافيزيقا ، اي الفلسفة بالمعنى التقليدي للمصطلح فهذه تظل بالنسبة اليه

ـ **محاورات افلاطون** ص ص ٢٧٢ ٢٧٣

٢ ـ المصدر نفسه ص ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ كان ماكس فون لاو يرى هذا الموقف التأملي للفلسفة اليونانية القديمة نتيجة للبحث النظري الذي احتفظ بأهميته للعلوم الطبيعية حتى اليوم وقد كتب في مقالة «طريقي الابداعي في الفيزيقا» يقول «انني ايضا اشك فيما كان علي ان أكرس نفسي كلية للعلم البحت لو انني لم اتصل اتصالا وثيقا بالحضارة اليونانية ولغة اليونان القديمة، الامر الذي كان ممكنا في المدرسة (الجيمنازيوم) الكلاسيكية وحدها واذا صرفنا النظر عن استثناءات قليلة فاننا نستطيع ان نتعلم ـ من اليونانيين بالذات ـ متعة المعرفة الخالصة» (ماكس فون لاو **المخطوطات والمحاضرات الكاملة** برونشفيك ١٩٦١ المجلد الثالث ص ز) ويمكن للمرء ان يختلف مع لاو في تقديره لدور التعليم الكلاسيكي والاهمية المعاصرة للحضارة اليونانية القديمة ولكن من الواضح تماما ان تأملات الفلاسفة اليونانيين القدامى في طبيعة الفلسفة تعكس الظروف التي تكون المعرفة العلمية النظرية فيها ـ بوجه عام ـ محتملة الظهور .

معرفة سامية للعقل ، تعلمنا انه « بلاء شديد للفهم ان يصبح الباطل موضوعا للتبجيل» (١) وبيكون محق على طريقته فعلى الرغم من ان الفلسفة كانت تؤدي على الدوام وظيفة اجتماعية فانها لم تكن ولم يكن يمكنها ان تكون من نوع المعرفة النظرية التي يمكن ان توفر اساسا علميا لنشاط الانسان العملي. وبعبارة اخرى فان تجاور الفلسفة والممارسة ، الذي توافق مع ظهور الفلسفة ، مثل تجاور الفلسفة والعلوم الوضعية (الذي تكشفت تماما في الازمنة الحديثة، عندما انفصلت هذه العلوم عن الفلسفة) قد ارتبط بالمنطق الموضوعي للمعرفة النظرية

وبالطبع فان المسألة ليست ان الفلاسفة كانوا لا يريدون حل المشكلات العملية وخاصة في ميدان السياسة ، اذ يشير مثال افلاطون ـ وخاصة نظريته في الدولة المثلى ، وكذلك نشاطه السياسي العملي ـ الى العكس تماما ويكمن لب المسألة في حقيقة ان الفلسفة لم تكن ، وما كان يمكن ان تكون بعد ، شكلا **علميا** محددا من اشكال المعرفة النظرية وكان هذا ما عناه ماركس وانجلز حينما كتبا: «بالنسبة للفلاسفة ، فان واحدة من اشق المهام هي الهبوط من عالم الفكر الى العالم الفعلي» (٢) ويتضح عجز الفلسفة هذا بشكل خاص لدى المثاليين الكلاسيكيين الالمان ، الذين كانت نظرياتهم توحي ـ رغم هذا ـ بطرق لتحويل الفلسفة الى علم محدد ـ علم فلسفي اخرجته الى حيز الوجود الماركسية

٤ ـ الفلسفة كشكل مغترب من أشكال الوعي الاجتماعي

من الخطأ اعتبار ان وضع التفلسف الى جوار الممارسة ، ومشاغل الحياة اليومية الانسانية وشواغلها ومصالحها ، على صعيد معرفي فحسب ، اي فيما يتعلق بنظرية المعرفة ان التجاور المحتوم تاريخيا ، الذي كان تقدميا في ظروف المجتمع العبودي ، كان يعكس بصورة غير مباشرة التناقض المتنامي بين العمل الذهني والعمل البدني ، التناقض بين الاحرار والعبيد ، الذين اقصى عملهم في مسار تطور المجتمع القديم ـ تدريجيا ـ عمل صغار الملاك ، الامر الذي كانت نتيجته ان اصبح النشاط الانتاجي مهنة وضيعة ، لا تجدر بالانسان الحر فكان السعي في طريق النظرية هو مهنة الانسان الحر ، خاصة وان هذا السعي لم يكن قد اصبح ـ بالمعنى الدقيق ـ عملا ، ولم يكن بالتأكيد عملا انتاجيا فالعمل الذهني في اعلى اشكاله تطورا ـ اي الشكل النظري ـ لا يظهر

---

١ ـ ف. بيكون **الاداة الجديدة** ص ٨٧

٢ ـ ك. ماركس وف. انجلز ، **الايديولوجيا الالمانية** ، موسكو ١٩٦٤ ، ص ٤٩١ .

كعمل ، وانما كحرية من العمل ، كحاجة ذاتية ، وليس كضرورة ومع ذلك فان سمات معينة من هذا النشاط النظري المبكر ربما تعبر عن السمات النوعية للبحث النظري بوجه عام

ان الانتقال من النظام الاجتماعي العبودي الى الاقطاعي لا يؤدي الى تغير جوهري في التجاور بين العمل الذهني والعمل البدني ، ولكن الدكتاتورية الروحية للكنيسة تحطم عبارة التأمل النظري في الحياة ، تلك التي نشأت في الازمنة القديمة وطبيعي ان تعيد الفلسفة البورجوازية ـ التي تحرز اول انتصاراتها في الصراع ضد الدفاع الديني عن النظام الاقطاعي ـ تعيد تأكيد الفكرة القديمة عن الفلسفة بوصفها علم العقل ، فكرة ان الحياة الانسانية العقلانية ممكنة فقط بفضل الفلسفة ويسعى مخترعو المذاهب الميتافيزيقية في القرن السابع عشر الى اثبات الاعتقاد المميز للقدامى بأن الفلسفة ينبغي ان تكون مستقلة عن الحياة العملية ؛ وهو اعتقاد لا يعكس في الواقع الا استقلال الحياة العملية عن الفلسفة

وحين يضع المثاليون النظرية «الخالصة» في وضع التناقض مع التجريبية فانهم يسجلون ـ الى حد ما ـ الحالة التي كانت عليها الامور القائمة فعلا ويرفعونها الى مستوى مبدأ ثابت للمعرفة الفلسفية وللموقف الفلسفي ازاء الواقع. وعلى النقيض من المثاليين يدين الماديون هذا التقابل بين الفلسفة والمعرفة التجريبية ، ويدافعون عن تحالف الفلسفة مع العلوم الطبيعية معبرين بهذا تعبيرا مباشرا عن اتجاهات جديدة في تطور المعرفة النظرية حفز اليها التقدم الرأسمالي

وليس تجاور الفلسفة والمعرفة التجريبية سوى وجه واحد من العملة اما وجهها الآخر كما أكدنا فيما سبق ، فهو «رفع» الفلسفة فوق الحياة العملية اليومية باهتماماتها وهمومها ومشاغلها الصغيرة وهذه النزعة الارستقراطية، التي تشكل النواة الاولى للتفلسف امر مفهوم تماما بين ممثلي القطاع المثقف على مستوى عال من الطبقة الحاكمة في المجتمع العبودي كذلك فانها تجد ارضا خصبة في المجتمع الاقطاعي ، وخاصة في التفسير المسيحي لهذا العالم كمكان للباطل والاهتمامات العابرة. ولكن لماذا تصبح النزعة الارستقراطية الفكرية واحدا من التقاليد الفلسفية الاساسية التي يمكن اقتفاء اثرها بسهولة في تطور الفلسفة البورجوازية حتى في الفترة التي تقتحم فيها بنشاط الحركة الاجتماعية والسياسية وترفع راية النضال ضد النظام الاقطاعي وايديولوجيته ؟ هل يمكن ان يعزى هذا الى نقص في تطور النظرية الفلسفية ، يحكم عليها أبدا بموقف تأملي ؟ ربما لا يكون هذا الا واحدا من الاسباب ويكمن السبب الرئيسي ـ فيما أعتقد ـ في حقيقة ان «الطبيعة التأملية» وحيادها المزعوم مشروطان بمركز الطبقة الحاكمة في مجتمع متطاحن حيث **الوضع الراهن** الاجتماعي بالنسبة اليها ليس مرحلة تاريخية عابرة في تطور المجتمع بل هو الحالة «الطبيعية» للحضارة . وعلى نحو مميّز فان ايديولوجيي البورجوازية

قبل الثورية كانوا يدركون ضرورة تحطيم النظام الاقطاعي كضرورة لاستعادة العلاقات الانسانية الطبيعية ولتحقيق مطالب العقل الخالص ، التي تتناقض مع التحيز الاناني والنزعة الخصوصية للاقطاعيات الاقطاعية الحاكمة

وهكذا فان الحياء الظاهري للفلسفة السابقة على الماركسية هو حقيقة موضوعية بنفس موضوعية اي مظهر يتناقض ـ كما نعرف ـ مع الجوهر ، ولكنه في الوقت نفسه يعبر عن تناقض جوهري وبهذا المعنى فان الحياء الظاهري ـ كخاصية جوهرية مميزة لمعرفة فلسفية محددة تحديدا تاريخيا ـ تستحق بحثا خاصا وكل فلسفة سابقة على الماركسية تشارك ـ في النهاية ـ في هذا الوهم ، وتعيش عليه اذا جاز التعبير واذن فمن المفهوم ان خلق فلسفة الماركسية ـ التي تدرك وتعلن صراحة تحيزها ، معتبرة ان التحيز هو الذي يشكل تحدد الفلسفة ـ كان انشقاقا ثوريا على تقليد فلسفي ظل مقدسا لآلاف السنين ومن ناحية اخرى فقد راى خصوم الماركسية في هذا الاكتشاف للجوهر الاجتماعي للفلسفة انكارا للفلسفة وتشير هذه الحقيقة البارزة ، ليس فقط الى الطبيعة الطبقية للفلسفة البورجوازية؛ بل انها ايضا تدل على التناقضات في العملية التاريخية لظهور المعرفة الفلسفية العلمية

ويتضمن تجاور الوعي الفلسفي والحياة اليومية ـ كشيء غريب عن اية طموحات سامية ـ عنصرا اجتماعيا جوهريا آخر وموضوعا مثيرا للتفلسف ، لا يشار عادة اليه في الدراسات الفلسفية التاريخية فان هذا التجاور يعكس ـ على طريقته الخاصة ـ البزوغ والتطور العفوي لتناقضات متطاحنة معينة في المجتمع الطبقي ، تناقضات غالبا ما تروع حتى ممثلي الطبقات الحاكمة وتبعا لذلك ، ينبغي النظر ايجابيا الى تجاور الفلسفة والممارسة المحددة تاريخيا للانظمة العبودي والاقطاعي والراسمالي

ولكي نوضح قضيتنا دعنا نعود الى اسطورة طاليس الشهيرة ، كما رواها افلاطون «سوف أصور معناي بالاضحوكة التي يقال ان وصيفة تراقيا الفطنة قالتها عن طاليس ، عندما سقط في بئر بينما كان يتطلع الى النجوم ، اذ قالت انه كان شديد الشغف بأن يعرف ماذا يجري في السماء حتى انه لم يستطع ان يرى تحت قدميه» (١) ولكن طاليس كان في الحقيقة قادرا على ان يعرف الاشياء البعيدة فهو مثلا قد تنبأ بخسوف الشمس كما انه لم يكن غريبا عن المساعي العملية ، كما يحكي أرسطو «عندما وجه اللوم الى طاليس على فقره على اساس ان الفلسفة لا تدر ربحا ، يقال ان طاليس ، وقد تنبأ على اساس معطيات فلكية بحصاد ثري من الزيتون قبل ان ينتهي الشتاء ، فاستثمر مبلغا صغيرا من المال ، كان قد جمعه ، مع ملاك جميع معاصر الزيت في ميليط وخيوس ؛ وعقد طاليس صفقة رخيصة مع معاصر الزيت لان احدا لم يكن

---

١ ـ **محاورات افلاطون** ، ص ٢٧٣

ينافسه وعندما اقترب وقت حصاد الزيتون ، كان هناك طلب مفاجيء على معاصر الزيت ، عندئذ بدأ طاليس يؤجر المعاصر التي كان قد أجرها ، بأي سعر يشاء وهكذا جمع مبلغا كبيرا من المال بهذه الطريقة ، وبرهن طاليس على انه حتى الفلاسفة يمكنهم ان يثروا اذا شاؤوا دون مشقة ، ولكن هذا ليس هو اتجاه اهتماماتهم» (١) ومع ذلك فان طاليس لم يواصل المشروع الذي بداه بطريقة تبشر بنجاح كبير ، وانما هجره وتحول ثانية الى التفلسف ، كما كان يفهم حينذاك ، اي المعرفة من اجل المعرفة ذاتها ، على الرغم من ان الفلك والهندسة (وكانا آنذاك من مكونات الفلسفة) كانت لهما اهميتهما العملية ونعرف ان طاليس ، أشرف على حفر قناة ، وحل بعض مشكلات اخرى ذات طبيعة عملية. ولكن التفلسف ـ طبقا للتقليد القديم ـ مرفوع فوق كل المساعي الدنيوية ، وخاصة المصلحة الشخصية ، وجمع المال ، والرغبة في الثراء ، حيث ان جوهر الفلسفة يكمن في السعي بلا كلل الى المثل الاعلى للمعرفة والى الحياة التي تناسب الانسان حقا

دعونا ننظر في هذه الاسطورة من زاوية نظر الاحداث الاجتماعية الهامة لذلك الوقت ، والتي درسها بوجه خاص انجلز في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** اذ يصف انجلز تدهور المجتمع اليوناني تحت تأثير تطور العلاقات النقدية ـ السلعية ، فيبين ان مجموع السكان الاحرار في آتيكا ، وبصفة رئيسية صغار المزارعين الفلاحين ، كانوا مدينين لفئة صغيرة من الرجال الاثرياء ، الذين كانوا مضطرين لان يسلموا اليهم خمسة أسداس محصولهم السنوي كإيجار او ان يسددوا ديونهم عن قطع ارض مرهونة فاذا لم يكن ذلك كافيا لسداد الدين فان «على المدين ان يبيع ابناءه كعبيد في الخارج لاستيفاء مطلب الدائن ان يبيع الاب ابناءه ـ تلك كانت اول ثمرة لحقوق الابوة والزواج الواحدي ! واذا لم يرض مصاص الدماء مع ذلك ، فانه يستطيع ان يبيع المدين نفسه كعبد ذلك كان فجر الحضارة البهيج بين الشعب الاثيني» (٢)

ألغى اصلاح سولون رهونات الارض ومنع توقيع العقوبات مقابل الدين ، الذي جعل المدين عبدا للدائن ومع ذلك فان سولون لم يكن يعبر عن مصالح الطبقات المالكة في آتيكا فقد كان ممثلا للارستقراطية الوراثية ، وربما كان حافزه الشعور بالوحدة القبلية ، الذي كان متغلغلا في حقول جميع اعضاء جماعة القبيلة ولكن هذه الوحدة لم تكن متوائمة مع العلاقات النقدية ـ السلعية ، التي أدى ظهورها ـ كما يبين انجليز ـ الى اثارة أحط غرائز الناس واهوائهم ،

---

١ ـ **السياسة لارسطو** باريس ١٩٥٠ ص ص ٢٧ ـ ٢٨

٢ ـ ك. ماركس وف. انجلز **المؤلفات المختارة في ثلاثة اجزاء** ، موسكو ١٩٧٠ المجلد الثالث ، ص ٢٧٨ .

وانمائها الى حد قضى على كل صفاتهم الاخرى «اصبح الجشع السافر الروح المحركة للحضارة ، من اول يوم لظهورها حتى يومنا الحاضر» (١) وقد اضفى بعض ايديولوجيي الطبقات المستغلة ـ فيما بعد ـ طابعا مثاليا على هذه الشهوة التي لا تشبع الى الكسب ومع ذلك فان كل الفلاسفة القدامى ـ تقريبا ـ ينددون بشدة بالجشع ، على الرغم من ان غالبيتهم كانت تبرر العبودية ويمكن ان يعزى هذا التنديد بالشهوة الى الكسب الى حقيقة ان العلاقات النقدية ـ السلعية لم تكن قد اصبحت بعد العلاقات الاجتماعية السائدة ، الامر الذي صارت اليه في عصر الرأسمالية

على ان الفلاسفة البورجوازيين في القرون من السابع عشر الى التاسع عشر، كانوا بعيدين للغاية عن ترديد المديح بدافع الربح فهم ايضا كانوا ينددون بالجشع ، ولكن ـ هذه المرة ـ ليس لان العلاقات النقدية ـ السلعية لم تكن قد تسلمت الدفة بعد ، بل ـ على النقيض من ذلك ـ لان الرأسمالية كانت ترد كل العلاقات الاجتماعية الى الحافز الاوحد الى الربح ويسمي هيغل مواطني المدينة («مجتمع الطبقة المتوسطة») مملكة الفقر والحساب ولم يكن ذلك تنازلا للمجتمع الاقطاعي ، وانما كان ادراكا للحالة المهينة للفلسفة في مملكة الرأسمالية، حيث لا توجد الفلسفة الا كشكل محدد من العمل غير الانتاجي

ويبين ماركس ان الرأسمالية معادية لاشكال معينة من النشاط الروحي واذن فهل يكون من المثير للدهشة انه حتى هذه الاشكال من النشاط الروحي ، رغم حقيقة انها تعبر **موضوعيا** عن حاجات التقدم الرأسمالي ، تحمل اسلحتها ضد اشد جوانبها تشوها ؟ عندما كتب هيغل ان «الوقوف ضد اثارة النزوة المباشرة يحفز المرء حقا على ان يتولى دراسة فلسفية» (٢) ، فانه كان مخلصا في التعبير عن موقفه ازاء الواقع الرأسمالي ليومه ، على الرغم من ان الاصلاحات الديمقراطية البورجوازية بدت لها ذروة التقدم التاريخي للعالم

على انه ينبغي الا نفترض ان فلاسفة البورجوازية التقدمية كانوا مدفوعين بالدوافع نفسها ، مثل المقاولين الرأسماليين فان الفلسفة البورجوازية (والفن البورجوازي) ـ طالما لم تصبح دفاعا سافرا عن الرأسمالية ـ تجهد لاعلاء الظواهر الشائعة للحياة البورجوازية ، وتنجح في هذا فعلا ، بمعنى من المعاني (٣).

ـ المصدر نفسه ص ٣٣٣

٢ ـ هيغل **المؤلفات الكاملة** ، شتوتغارت ١٩٢٢ المجلد الثاني ص ٥٦٩

٣ ـ كانت المكانة الاجتماعية للعلم الطبيعي النظري لزمن طويل لا تختلف كثيرا عن مكانه الفلسفة وتتغير مكانته تغيرا جذريا حينما يصبح ـ جنبا الى جنب مع العلم التقني ـ مصدرا فكريا قويا للتقدم التقني. وحتى عندئذ يشعر العالم النظري **باغترابه** في عالم العمل الرأسمالي. ومن الامثلة على هذا تأملات البرت اينشتاين في الاسباب التي تدفع الناس لدخول محراب البحث العلمي وبالطبع فان الدوافع قد تتنوع ولكن من اقواها الهروب من الحياة اليومية =

وهكذا فان افكار الفلاسفة الذين يعتقدون انهم ـ بفضل نشاطهم النظري ـ قد ارتفعوا الى عالم لا يلهمهم (وان كانوا يمكن ان يعترفوا به على انه العالم الوحيد الممكن) يجدون اسسهم الحقيقية في الطبيعة المتطاحنة للتقدم الاجتماعي

يقول ماركس «ينصب **الفيلسوف** نفسه (اي كشخص هو نفسه شكل مجرد لانسان مغترب) قصبة القياس للعالم المغترب» (١) ولكن هذا الفيلسوف نفسه ـ بينما يظل مفكرا للطبقة الحاكمة او المستغِلة ـ لا يستطيع ان يفهم المصدر الحقيقي لاغتراب العمل الابداعي ، بل على النقيض انه يشعر ـ بسبب هذا الاغتراب ـ انه مستقل نفسيا عن تلك القوى التي يعبر عن مصالحها ، غالبا دون ان يمارس اي ولاء شخصي

ان الفلسفة كوعي اجتماعي مغترب في مجتمع متطاحن ـ كما يبين ماركس وانجلز «كانت مجرد تعبير مفارق مجرد عن الحالة القائمة للامور» وبالتحديد بسبب «**تميزها الوهمي** عن العالم ، كانت ملزمة بأن تتخيل انها تركت تحتها بكثير الحالة القائمة للامور وعالم الناس الواقعي ومن ناحية اخرى ، لما كانت الفلسفة في **الواقع** غير متميزة عن العالم ، فانها لا تستطيع ان تصدر عليه اي **حكم واقعي** ، ولا تستطيع ان تطبق عليه اي قوة تمييز واقعية ، ومن ثم لا تستطيع ان تتدخل **عمليا** في مسار الاحداث ، وهي في افضل الاحوال مضطرة لان تقنع بالممارسة **على نحو تجريدي**» (٢) وتتناسب هذه الملاحظة اساسيا مع فهمنا للرابطة العضوية بين النزعة التأملية والحياد الظاهري للفلسفة وشكل وجودها المغترب ، واحتجاجها على العلاقات الاجتماعية المغتربة

٥ ـ وعي اجتماعي أم علم ؟

يستوجب الطرح الصحيح للسؤال «ما هي الفلسفة ؟» ـ ايضا ـ ايضاح الفارق الواضح بين العلوم واشكال الوعي الاجتماعي حيث ان الفلسفة ترتبط بكل منهما ارتباطا مباشرا وتتحدد العلوم (ويتميز الواحد منها عن الآخر) بالموضوع الذي تبحثه ؛ فموضوع علم ما هو الذي يحدد وظيفته الاجتماعية

= بقسوتها المؤلمة وكآبتها اليائسة من أغلال رغبات المرء نفسه التي تتغير ابدا ان طبيعة ذات مزاج رقيق تتوق لان تهرب من الحياة الشخصية الى عالم الادراك والفكر الموضوعيين (ا. اينشتاين ، **العالم كما اراه** نيويورك ١٩٣٤ ص ٢٠) وللاحظ التماثل بين هذا وملاحظة هيغل التي ذكرناه آنفا

١ ـ ك. ماركس **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤** موسكو ١٩٦٩ ص ١٤٩

٢ ك. ماركس وف. انجلز المؤلفات الكاملة ، المجلد الثاني ص ٤٣ (بالروسية) .

وتبعا لذلك فان الوظيفة الاجتماعية للفيزياء تختلف جوهريا عن وظيفة الاقتصاد السياسي

اما فيما يتعلق بأشكال الوعي الاجتماعي ، فينبغي ان نلاحظ انها تتميز ، الواحد منها عن الآخر ، بطابع الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها ـ دون اي شيء آخر ـ ومن ثم فانها تتحدد بهذا الطابع ولا تكاد تكون هناك ضرورة للبرهنة على ان للفن وظيفته الاجتماعية ، وأن للدين وظيفته الاجتماعية وبالاضافة الى ذلك فان هذا الاختلاف في الوظيفة لا يمكن ان يعزى الى اختلاف في موضوع بحثها اولا لان الفن والدين ليسا معنيين بالبحث وثانيا لان طبيعتهما النوعية ليست محددة بأي موضوع ايا كان

يقول ماركس وانجلز «لا يمكن ان يكون الوعي اي شيء آخر الا وجودا واعيا، ووجود الناس هو السيرورة الحقيقية لحياتهم» (١) وتنطبق هذه العبارة بالدرجة نفسها على الوعي الاجتماعي والفردي ويختلف وعي الوجود اختلافا جوهريا عن بحث الوجود ـ الطبيعة والمجتمع فالوعي يوجد قبل ان يتم اي بحث ، ولا يعتمد عليه ولا تلغي حقيقة ان نتائج البحث تصبح جزءا من الوعي الاختلاف الكيفي بين العلم (البحث) والوعي فالاخلاقيات ـ مثلا ـ شكل من اشكال الوعي الاجتماعي ، وليس لها موضوع بحث معين ، ولكنها تعكس الوجود الاجتماعي اما علم الاخلاق Ethics فله موضوع بحث ، وهذا الموضوع هو الاخلاقيات Morals

ومن ثم فلأن الوعي الاجتماعي يعكس الوجود الاجتماعي فانه يصبح **ادراكا** للوجود الاجتماعي ؛ ولكي يصبح ادراكا لا بد من قيام بحث ، الامر الذي لا يتم دائما ولا يحقق دائما هدفه بطبيعة الحال وادراك الوجود الاجتماعي، شأنه شأن اي ادراك ، لا حدود له اما عن الوعي الاجتماعي ـ في اطار الوجود الاجتماعي المحدد تاريخيا ـ فانه يكتب صورة تامة نسبيا تتغير في جوهرها ، لا وفقا للعملية المطردة للادراك ، وانما اساسا بسبب التحولات الاقتصادية الاجتماعية العميقة الاثر وهذا ما يعنيه ماركس حينما يبين انه عند دراسة الثورات الاجتماعية «من الضروري دائما التمييز بين التحولات المادية للظروف الاقتصادية للانتاج ، التي يمكن ان تحدد بدقة العلم الطبيعي ، وبين الاشكال القانونية او السياسية او الدينية او الفنية او الفلسفية ـ وباختصار الاشكال الايديولوجية التي يصبح الناس واعين فيها بهذا الصراع ويقاومونه» (٢) ومما يتفق مع العقل ان الوعي ـ ما ان يكون قد اصبح موضوع البحث العلمي ـ يمكن في ظروف تاريخية معينة ان يصبح وعيا مدعما علميا، الامر الذي لا يستبعد ـ مع

---

١ ـ ك. ماركس وف. انجلز **الايديولوجية الالمانية** ص ٣٧

٢ ـ ك. ماركس ، **اسهام في نقد الاقتصاد السياسي** ١٩٧١ ، ص ٢١ .

ذلك ـ طبيعة النوعية وسوف ندرس هذه المسألة بشكل خاص حينما نحلل الوظيفة الايديولوجية للفلسفة

وبطبيعة الحال فانه يتعين على المرء الا يضع الوعي والمعرفة في وضع تجاور على نحو ميتافيزيقي فالوعي بالوجود الاجتماعي ينطوي على معرفة به ، ولكنه ليس بعد وعيا علميا ، لانه في الوعي لا يوجد خط فاصل بين المضمون الموضوعي والخيال الذاتي كما انه من الواضح ان المعرفة التي اكتسبت عن طريق البحث تصبح هي ايضا جزءا من مضمون الوعي ولكن هذه الوحدة الجدلية (الديالكتيكية) وحدة الوعي والمعرفة لا تلغي الاختلاف الجوهري بينهما

وفي العلم فانه لا يخضع الواقع الموضوعي ـ الطبيعي او الاجتماعي ـ فحسب ، بل انعكاسه ايضا للتحليل ، الذي يفصل ما هو حقيقي وما ليس حقيقيا ؛ ومع ذلك فان الاخير يعكس الواقع ايضا وان يكن ذلك بشكل غير واف. ومن ثم فان العلم نوع خاص من الانعكاس ، يشكل ، مع مساعدة مناهجه في البحث والاختبار نوعا من المصفاة النظرية ولا يمكن ان يقال هذا عن أشكال الوعي الاجتماعي ، اذا لم تصبح ـ كما ذكرنا بالفعل ـ أشكالا علمية نوعية لوعي الوجود الاجتماعي

ان المركز الذي تحتله الفلسفة في تاريخ التطور الفكري للانسان يتحدد ـ بدرجة غير صغيرة ـ بكونها شكلا من أشكال الوعي الاجتماعي وبحثا على السواء ؛ وهي في هذا الجانب الاخير تماثل ـ من حيث المبدأ اي علم آخر فقد حققت الفلسفة ـ كشكل للوعي الاجتماعي ـ ولا تزال تحقق وظيفتها الاجتماعية ، التي لا يكشف تحليلها ـ بالطبع ـ موضوع بحثها وهي بهذا المعنى ـ اي كشكل للوعي الاجتماعي ـ قد اصبحت لاول مرة موضوع البحث العلمي ، وذلك بفضل الماركسية وحدها

فلم تكن لدى الفلاسفة السابقين على الماركسية فكرة عن الفلسفة كشكل للوعي الاجتماعي فكانوا يتصورون الفلسفة كعلم او كشكل من أشكال المعرفة يفوق العلم ، مستقل عن العلاقات الاجتماعية المحددة تاريخيا ومن هنا كان الوهم الخاص «بحياد» الفلسفة ، الذي ليست له جذور اقتصادية فحسب بل وجذور نظرية ايضا

لقد وضعت الماركسية مفهوم الوعي الاجتماعي ، بواسطة الفهم المادي للتاريخ ، الذي أفرد الوجود **الاجتماعي** بوصفه الموضوع الخاص للبحث الفلسفي العلمي

واصبح بزوغ وتطور الفلسفة العلمية ممكنا بفضل خلق شكل علمي للوعي الاجتماعي ، أعني الماركسية وترتبط الوظيفة الاجتماعية للفلسفة الماركسية ارتباطا لا انفصام له بموضوع بحثها ، بأعم قوانين تحول وادراك كل الوجود الطبيعي والاجتماعي والانساني وتستلزم الدراسة الماركسية لتطور الفلسفة التغلب على الاوهام التي تطمس رؤية الفلسفة لجوهرها الخاص الحقيقي لقد فهمت الفلسفة ، لاول مرة في التاريخ ، في علاقتها بالحاجات الاجتماعية

وبالعمليات الاقتصادية ـ الاجتماعية ، وبالصراع الطبقي واصبح الفهم المادي للتاريخ هو الاساس النظري العلمي لوعي الفلسفة الذاتي ، اي الاجمال النقدي لتطورها الخاص

ولقد يبدو مفهوم التطور ـ نظرا لانه لا يملك الا الصفات **العامة** الكامنة في اية عملية تطور ـ غير قابل للتطبيق على العملية الفلسفيـــــة ـ التاريخية فتطور الفلسفة ليست له خصائص كثيرة خاصة به ، بحيث ان التصور الاحادي الجانب لهذه الخصائص غالبا ما يفضي بالفلاسفة البورجوازيين الى انكار حقيقة تطورها كلية ان دراسة الطبيعة النوعية لتطور الافكار الفلسفية مهمة خاصة ، لا يمكن تناولها في اطار هذا الكتاب ولكن لكي نحصل على اجابة على السؤال الذي طرحناه يتعين علينا ـ على الاقل ـ ان تكون لدينا فكرة عامة عن هـــذه العمليـــة

ومن المفارقات ان الفلسفة ظهرت تاريخيا كشكل قبعلمي من أشكال المعرفـة العلمية وظلت الفلسفة تعد لعدة قرون العلم الرئيسي في تاريخ الانســـــان الفكري ومع ذلك فقد بيَّن تطور العلوم المتخصصة واتضاح مفهوم العلمية ان هذا المفهوم لا يمكن ان ينطبق على الفلسفة ، على أم العلوم اذ يقدم تاريخ العلم صورة واضحة لتقدم منتظم اما في تاريخ الفلسفة فان نمطا كهذا للمعرفـــة المتقدمة لا يمكن تتبعه الا بواسطة بحث خاص ، متطلباته الضرورية ترفضها عادة اغلبية المذاهب الفلسفية

ودون ان نذهب في هذه المسألة بأي قدر من التفصيل اكبر من هذا ، فاننا سنفترض ان الطبيعة النوعية للتطور التاريخي للفلسفة من بدايتها الاولى الـى بزوغ الفلسفة العلمية للماركسية يمكن تحديدها بأنها «تطور لولبي» ، اي شكل من التقدم ينطوي على رجوع مستمر الى المواقع النظرية الاولية ، ولكنه ينطوي ايضا ـ في الوقت نفسه ـ على حركة للأمام تشكل مستلزمات تحول الفلسفـة في علم نوعي ومع ذلك فان هذه المستلزمات لا يمكن ان تتحقق الا في نوع من الظروف التاريخية التي تحدث مستقلة عن عمل الفلاسفـة ، اي الظـــروف الاقتصادية ـ الاجتماعية ، وتراكم الخبرة التاريخية ، وتطور العلوم المعنيـــة بالطبيعة والمجتمع

والتشكيل هو وحدة عمليات النشوء والدمار ، والتحول من حالة الـــى اخرى اي اللحظة الضرورية للتطور ويتميز فهم هيغل للتشكيل اساســـا بادراكه لقابليته للرجوع ؛ على حين انه كان يعتبر التطور تغيرا لا رجوع فيه والصحيح ان هيغل جعل من القابلية للرجوع الكامنة في التشكيل صفة مطلقة لانه كان يفحص المجردين «الوجود الخالص» و«العدم» ـ اللذين يتحول كل منهما الى الآخر بشكل مستمر ، طبقا لمذهبه ـ ولكن هذا كان هيغل نفسه الذي كان يؤكد ان نتيجة هذا التحول المتبادل هي بزوغ وجود **محدد** ، معترفا بهذا بـــأن تلك القابلية للرجوع التي يتصف بها التشكيل ليست مطلقة وانما نسبية

وتتغلب فلسفة الماركسية على هذا التضارب في تشخيص هيغل للتشكيل ،

فهي تشخص هذه العملية بانها تحول من صفة محددة الى اخرى ، ونظرا لهذه العملية فان المدى الذي يمكن للتشكيل فيه ان يتراجع يحده مضمونه وظروفه .

وينبغي الا يفهم التشكيل **كلحظة** في التطور على انه عملية تحدث في الحد الادنى من الزمن فلقد تم تشكل المجتمع الطبقي ، سواء التشكيل الاقطاعي والتشكيل الراسمالي ، على مدى عدة قرون وعمليات التشكيل في الطبيعة الحيوية وغير الحيوية هي ـ بالطبع ـ اطول كثيرا ، وتستغرق ملايين السنين.

ويبين لينين ـ في مناقشته للفترة الانتقالية من الراسمالية الى الاشتراكية ـ ان هذه الفترة تتميز بوجود ابنية اجتماعية ليست مختلفة كيفيا فحسب ، بل انها مما يستبعد كل منهما الآخر ويمكن ان يقال الشيء نفسه ـ على سبيل التشبيه ـ عن الفلسفة اذ يكشف فحص العملية التاريخية لتشكيل النظرية الفلسفية العلمية ، في كل مرحلة من مراحل تطور الفلسفة ، تعايشا وصراعا بين الايمان والمعرفة بين الخرافات والآراء العلمية ، بين الافكار التي تفتقر الى اي اساس ، والخيالية تماما في بعض الاحيان ، والاكتشافات الحقيقية وتوجد في اطار العملية التاريخية لتشكل وتطور الفلسفة رجعات يستحيل ان تقع في تطور المعرفة العلمية ، حيث لا يتكرر الخطأ نفسه ، او على الاقل لا يتكرر بالطريقة نفسها اما في الفلسفة ـ من ناحية اخرى ـ فيبدو ان كل شيء ـ في الاغلب ـ يبدأ من جديد تماما ، على الرغم ـ طبعا ـ من ان خطوات تقدم متوالية متكررة من نقاط تم تجاوزها فعلا في تطور الفلسفة ففرض حدودا على الرجوع الى القديم ، اي على «تعسفية» التشكيل ويقيد تقدم الفلسفة تدريجيا من حدود القابلية للرجوع ، ولكنه لا يزيلها ابدا كلية ؛ ففي هذه القابلية للرجوع عنصر ايجابي ، اعني العودة الى المسائل القديمة على اساس المعطيات الجديدة التي يوفرها العلم والخبرة التاريخية

ولقد اخفق الفلاسفة السابقون على الماركسية ـ عموما ـ بسبب حدودهم النظرية والطبقية ، في ان يفهموا الطبيعة النوعية للعملية الفلسفية ـ التاريخية، ودور التشكيل في تطور المعرفة الفلسفية فكانت تبدو لهم مذاهبهم وكأنها تنشأ من داخل رؤوسهم ، اذا جاز التعبير وقد خلق هؤلاء الفلاسفة مذاهب كاملة من المعرفة الفلسفية ، وكلما زاد اكتمال مذاهبهم كلما زادت سرعة تحطيمها بفعل التطور اللاحق

لقد انهارت امبراطورية الاسكندر الاكبر عقب وفاة مؤسسها مباشرة وصار الصراع على العرش المظهر المحتوم لضعفها الداخلي كذلك فان «الامبراطوريات» الفلسفية تنهار ، وكلما اتسع مجال الواقع الذي تحاول ان «تغزوه» دون وسائل كافية لتوطيد ذاتها فيه ، كلما كان انهيارها أسرع

والنزعة الشكية (في أشكالها المختلفة من شكية اليونانيين القدامى الى شكية المذهب الانساني وشكية الوضعية في القرنين التاسع عشر والعشرين) هي ارتداد محتوم تاريخيا للفلسفة من المواقع التي كانت تزعم انها غزتها ، ارتداد

يجري ـ اذا جاز التعبير ـ في نظام تام ، ولكنه ليس ـ بشكل عام ـ مصحوبا بفهم للاسباب الحقيقية لهزيمة الفلسفة

وهكذا فان تاريخ الفلسفةِ فيما قبل الماركسية لا يمضي قدما للامام بصورة مطردة من غزو الى آخر ؛ ان الفلسفة تتعرج في الزمن ـ وبعبارة اخرى فانها تحاول بطرق شتى ان تنجز مهمة ليست هي مدركة لها بعد ادراكا واضحا تتلمس الفلسفة طريقها ـ تاريخيا ـ الى موضوعها وتتحول عنه باستمرار ، على الرغم من ان تطور العلوم الوضعية يحد ـ تدريجيا وبصورة قاطعة ـ من حدود البحث الفلسفي ، التي حاولت المثالية التأملية ان تقيمها بصورة اولية a priori

ويستأنف التقدم الذي تم تحقيقه في الفلسفة في مسار تطورها التاريخي لا على نحو وضعي فحسب ، اي مثل القضايا النظرية التي تحتفظ بأهميتها حتى وان نازعها او فندها الخصوم بل ايضا في شكل أعداد متزايدة من القضايا غير المفصلة والمتغايرة ، التي تكشف مشكلات واتجاهات جديدة للبحث ، وتشير الى صعوبات وسبل ممكنة للتغلب عليها وتكشف عدم كفاية او خطأ الحلول السابقة ، الامر الذي لا يمنع ـ مع ذلك ـ قيام محاولات متكررة للعودة الى طريق كشف عدم جدواه تطور الفلسفة هذه الحركات الانتكاسية ، هذا التمسك العنيد بالاخطاء التي كان قد تم التغلب عليها فعلا ، يقدم تعبيرا فلسفيا عن مطامح الطبقات الاجتماعية الرجعية والمحافظة، وايضا عن تضارب القوى التقدمية.

ان نشوء فلسفة الماركسية يحدث تغيرا كيفيا فيطابع تطور المعرفة الفلسفية. ولا تزال لهذا التطور سمات نوعية معينة مشروطة بخصوصية المسائل الفلسفية التي لا «تغلق» ابدا ، لان المعطيات العلمية والخبرة التاريخية تجعل من الممكن باستمرار اثراء الحلول للمشكلات الفلسفية التي كان قد تم انجازها فعلا وتصبح عملية التشكيل ـ التي سادت في الفلسفة السابقة على الماركسية ـ عملية تالية في تطور فلسفة الماركسية وهكذا يدخل التشكيل بصورة عفوية في عملية تطور الفلسفة العلمية ، التي لا تعود تلقي بعيدا بما كسبته وانما تمضي الى الامام قدما ، غازية «مناطق» جديدة ، متممة مناهجها في البحث آخذة في الحسبان منجزات العلوم الاخرى ومتوغلة على نحو أعمق في موضوع موضوعها

وتاريخ الفلسفة الماركسية مثل صارح لعملية التطور الايجابية هذه فهو يبين ان الفلسفة الماركسية ليست شيئا ساكنا غير قابل للتحول خلق دفعة واحدة والى مدى آلاف السنين القادمة في تطور الجنس البشري ؛ انها مبداها الخاص الذي يبقى طوال تطورها الفلسفي التالي ، والذي تثريه باستمرار الخبرة التاريخية ومنجزات العلوم المتخصصة

ومن ناحية اخرى فان الفلسفة البورجوازية التي عاشت في أشكال متغيرة مختلفة منذ ظهور المادية الجدلية والتاريخية ، تبقي ـ بحكم عدائها الايديولوجي للماركسية ـ في عملية التشكيل البالية تاريخيا هذه ، اي في حالة حركة من

«وجود» ليس بعد وجودا حقيقيا ، نحو «عدم» ثم العودة مرة اخرى ، وازالة الصدأ عن المذاهب الفلسفية للماضي البعيد وتفسير المسائـــل القديمة بروح الحاجات الايديولوجية الجديدة التي تتولد عن ازمة النظام الرأسمالي

ان روح انكار امكانية معرفة ايجابية في الفلسفة تصبح هي الاتجاه السائد في الفلسفة البورجوازية منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر وحتـى الان وتطورها هو في الوقت نفسه عملية تحلل ، قد لا تمنع طرح اسئلـة جديدة ، وحتى اجراء فحص اعمق لاسئلة تقليدية معينة ، ولكنها تستبعد تشكيل نظـرة فلسفية علمية الى العالم ؛ فالنظرة الى العالم التي تقدمهـا المادية الجدليـــة والتاريخية غير مقبولة ـ بطبيعة الحال ـ حتى من ابرز فلاسفة الازمنة الحديثة البورجوازيين حيث انهم يظلون مفكرين **بورجوازيين** وهذا ما يكمن في قـاع الانكار المميز للفلسفة البورجوازية الحديثة لامكان اي علم فلسفي والتناقـض بين الفلسفة العلمية للماركسية والفلسفة البورجوازية الحديثة ـ التي تنكر مبدأ العلمية ـ يجعل السؤال التقليدي «ما هي الفلسفة ؟» يبدو مشكلة لا تقبل الحل، رغم انه قد حل فعلا بواسطة العملية التاريخية لتشكل وتطور المادية الجدليـــة والتاريخية

٦ ـ نقد التفسير الوجودي للسؤال «ما هي الفلسفة ؟»

لقد ذكرنا بالفعل ان مارتن هايدغر يفسر السؤال الذي نبحثه على انه سؤال حاسم ليس للفلسفة وحدها بل للحضارة نفسها واما كان موقفنا تجاه هذا الطرح المجرد ، وغير المدعم بشكل كاف ـ كما هو واضح ـ للســـؤال فانه يتميز بلا شك بادراك للاهمية البارزة حقا للسؤال فلا يحاول هايدغر ـ على خلاف فلاسفة آخرين ـ ان يرد المشكلة الى بحث عن تعريف مقبول في كثير او قليل للفلسفة كما انه يدرك تماما ان طرح هذا السؤال من قبل الفلاسفة انفسهم وعدم اقتناعهم بالاجابات القائمة ورجوعهم المستمر الى السؤال الاصلي يبين اننا لسنا نناقش مجرد الاختلاف بين الفلسفة واللافلسفة ، وانما اصـــل وماهية المعرفة الفلسفية نفسها ومكانة الفلسفة وربما حتى وجودها ذاته ويقول هايدغر «اذا لم يكن لهذا السؤال ان يبقى مجرد موضوع لمناقشة عرضية فان الفلسفة كفلسفة ينبغي ان تصبح مشكلة جديرة باهتمامنا الجاد ولكن هل هي كذلك ؟ واذا كانت كذلك فالى اي مدى ؟»

هايدغر **ما هي الفلسفة ؟** ص ١٩

ان هايدغر يتحدث ضد التفسير العقلاني الاحادي الجانب للفلسفة بوصفها علم العقل ، المؤسس على التجاور الاساسي بين العقل Reason والفكر Intellect (المثالية الكلاسيكية الالمانية) وهو يرىعدم كفاية هذا الفهم للفلسفة في حقيقة انه يسلم بمعنى العقل وهو ايضا يحاول ان يفرق بين موقفه وموقف اولئك الذين يرون الفلسفة نوعا من المعرفة اللاعقلانية ؛ ولا بد للمرء ـ لكي ينفرد مجال اللاعقلاني ـ ان يحدد حدود العقل ، ولكن هنا بالتحديد تكمن المشكلة ان احدا لم يقرر بعد ما هو العقل ، ربما يكون قد اغتصب فحسب لقب «سيد الفلسفة» ؟ فأي حق له في هذا اللقب ؟ من الذي اعطاه هذا الحق ؟ وربما يكون الواقع ان ما نسميه هو مجرد اثر جانبي لالفي سنة من تطور الفلسفة ، وفي هذه الحالة لا يكون العقل مصدر الفلسفة ، وانما يكون العكس هو الصحيح. ولما كان تاريخ الفلسفة هو تاريخ تلمسها الطريق سعيا الى الحقيقة ، أفلا يكون العقل في الحقيقة تلمسا للطريق ؟ ضلالات الفكر الانساني ؟ ألا يكون الفكر عندئذ شيئا يختلف اختلافا اساسيا عن العقل ؟ ألا يكون العقل صورة منحطة من صور التفكير ؟

يحاول هايدغر ان يجمع بين العقلانية واللاعقلانية معا ، ولكنه يطور ميلا قاتلا في اتجاه الاخيرة ومن الممكن رؤية هذا ، لا في نقده لعبادة العقل العقلانية ـ الذي فيه قدر كبير من الحقيقة ـ قدر ما في تصوره المناهض للفكر بوضوح للوجود اللاعقلاني غير القابل للتحديد يحاول هايدغر ان يتتبع مصادر تصوره في نظرية الفلاسفة اليونانيين القدامى ، ويقترح ان نعود الى التعريف اليوناني الاصلي للفلسفة ، الذي منه ـ بمعنى ما ـ بدأت وجودها «ان الكلمة اليونانية ككلمة **يونانية** توحي بطريق ما» (١)

ويؤكد هايدغر ان تعريف الفلسفة بأنها **محبة** الحكمة لا صلة له بالمحبة «المشاعر ، حتى ارقها ، لا صلة لها بالفلسفة فالمشاعر ـ كما يقول الناس ـ شيء لا عقلاني» (٢) اذن فما الذي يعنيه هذا التعريف اول كل شيء ؟ ألا يبدو انه لا يعني المحبة قدر ما يعني الحكمة كموضوع لهذه المحبة لا يمكن بلوغه ؟ ولكن هايدغر يمضي قدما ليناقش «اللوغوس» ، الذي هو كل شيء ـ الكلمة والقدر والوجود الذي يحدد كل ما عداه وطبقا لما يقول هايدغر فان استخدام اليونانيين للكلمة «لوغوس» يشير الى ان الانسان والوعي الانساني ـ بالنسبة لليوناني ـ كانا لم يوضعا بعد في تجاور مع الوجود ، الموجود ، بل كانا يوجدان في داخله وكانا هما نفسيهما وجودا وهكذا ـ طبقا لما يقول هايدغر ـ فان «اللوغوس» اليوناني يتضمن انه لم يكن هناك بعد استقطاب بين ذات وموضوع، وعي ووجود ، وان الانشقاق لم يكن بعد قد حدث ـ ذلك الانشقاق الذي حدد

---

١ ـ المصدر نفسه ص ١٢

٢ ـ المصدر نفسه ، ص ٩ .

منذ وقوعه ـ طبقا للتصور الوجودي ـ تاريخ الفلسفة والعلم والحضارة الغربية ككل ومن هنا كانت النتيجة القائلة بأن الفلسفة ـ وهذا ما كان يعيه الفلاسفة اليونانيون الاوائل ، ولكنهم كانوا يعونه وعيا مباشرا ولهذا فانهم لم يكونوا فلاسفة وانما شيئا اكبر ـ هي تطابق الوجود الانساني مع الوجود او الكينونة كأساس خبيء لكل ما يوجد سواء كمظهر او كموضوع و«الاجابة على السؤال (ما هي الفلسفة ؟) تكمن في اتفاقنا مع ذلك الذي نحوه تتوجه الفلسفة، هذا هو: كينونة ذلك الذي يوجد» (١)

ان الانسان ـ وفقا لما يقول هايدغر ـ في اتفاق دائم وفي كل مكان مع الوجود ، ولكنه ليس مدركا لهذا ، لانه يقع مباشرة تحت قوة ذلك الذي يوجد ـ اي الاشياء المحيطة به والعلاقات الانسانية اللاشخصية ـ ولهذا فانه لا يعتبر مطالب الموجود والفلسفة عودة الى ذات المرء الخاصة ، الى موجوده الاولي ، اي الانتماء الواعي من جديد لوجود المرء معه ، اي تحقق الماهية الانسانية الوجودية

فاذا كانت ماهية اللغة في الفلسفة اليونانية القديمة ـ وفقا لما يقول هايدغر ـ قد تكشفت مباشرة بوصفها «لوغوس» ، فان الفلسفة التالية قد فقدت هذا الحدس الاولي للموجود ، ولا يستطيع الانسان الحديث ان يستعيده الا بالعودة باستمرار الى المصدر اليوناني القديم للفلسفة «ان الاتفاق الملائم والكاشف بصورة خاصة ، الذي يجيب مطلب وجود ذلك الذي يوجد هو الفلسفة ونحن نتعلم ان نعرف ما هي الفلسفة عندما نكتشف كيف ، اي بأي طريقة، توجد الفلسفة انها توجد كوسيلة اتفاق ، اتفاق يتناغم مع صوت وجود ذلك الذي يوجد وهذا الاتفاق هو عبارة فهو في خدمة اللغة» (٢)

هكذا تكون الفلسفة تساؤلا مستمرا عن وجود ذلك الذي يوجد ، مجاهدة الانسان للعثور على طريق لوجوده ، الذي هو في الوقت نفسه وجود بشكل عام ، محاولة لتنسيق وجوده معه وليس هذا ابدا اكثر من تساؤل ، ليس اكثر من محاولة ، لان الوجود غير قابل لان يعرف وغير قابل لان يعرف ايضا هو الموجود الذي هو نحن انفسنا ؛ واقصى ما تستطيع الفلسفة انجازه ، وذلك

ـ م. هايدغر ، ما هي الفلسفة ؟ ص ٣٣

٢ ـ المصدر نفسه ص ٤٣ يبين ماركس وانجلز ـ في نقدهما للطمس المثالي التأملي للواقع ـ «ان مشكلة الهبوط من عالم الافكار الى العالم الفعلي تحول الى مشكلة هبوط من اللغة الى الحياة» (ك. ماركس وف. انجلز **الايديولوجية الالمانية** ، ص ٤٩١) واذ يبعث هايدغر الى الحياة التقليد المثالي التأملي فانه يحول المشكلات الفلسفية للواقع الى لغز من ألغاز اللغة وهو على خلاف دعاة الفلسفة اللغوية ـ الذين يصبح تحليل اللغة عندهم وسيلة لاخصاء الجوهر الحقيقي للمشكلات الفلسفية ـ يطبق هايدغر هذا النوع من التحليل وهو حين يفعل هذا انما يجعل منها لغزا غامضا .

فقط اذا كانت مفعمة بالمزاج الحقيقي (الوجـــودي) ــ هو ان تكون مدركة ان الموجود **يكون** ، وأن وجود الكل هو الذي يوجد اما التفكير واللغة وغيرهما من اوجه النشاط الفكري ــ فلا شيء من هذا يمكن ان ينطلق نحو الموجود ؛ انما هي تقع اسيرة الوجود ، ولسنا نستطيع ــ الا بأن نكون مدركين ان هذا هو مجرد وجود ــ ان ننصت الى «صوت الموجود» وان نوليه اهتمامنا ونستجيب لندائه.

ان الحقيقة التي لا يصعب ادراكها والقائلة بأن الموجود في مفردات هايدغر الفلسفية لا يزال هو نفسه «الشيء في ذاته» الكانطي غير القابل للمعرفة ولكن، على النقيض من كانط ، يعتقد هايدغر ان الفلسفة لا يكون لها معنى الا طالمـــا ابتعدت عن ما هو قابل للمعرفة الذي يوجد، وتحاول ان تفهم (لا ان تعرف ، فهذا مستحيل) حضور الموجود غير القابل للمعرفة لذلك الذي يوجد ، وتدرك بذلك ان ذلك الذي يوجد ــ بالتحديد لانه يوجد ــ ليس موجودا

وبهذه الطريقة يدعم هايدغر فلسفيا ويبارك اغتراب الفلسفة عن العلم ــ وهو الاتجاه الرئيسي في تطور (تدهور) المثالية المعاصرة حيث تفسر العلوم بأنهـــا معرفـــة مزدهرة وراضية بذلك الذي يوجد ، والـــذي ليس موجـــودا **being** ومن ثم فلا معنى له ومن ثم فان العلوم هروب من وجود ذلك الذي يوجد ، وانكار خائف للموجود وخداع للذات وبالطبع فان الفلسفة تتعارض تعارضـــا جذريا مع العلم اذا حذت حذو الآمر المطلق لـ «الانطولوجيا الاساسية» عنـــــد هايدغر فهي لا تملك موضوع بحث ، بمعنى ان العلوم لهـــا موضوع بحث لان موضوع بحثها هو الموجود ، الذي لا يمكن السيطرة عليه ما دمنا نحن انفسنـــا ننتمي اليه ومن ثم فان الموجود غير قابل للتحديد والفلسفة هي ايضا كذلك. فهي ليست معرفة وانما هي وعي والاكثر من هذا انها فردية تماما حيث ان الوعي الاجتماعي ملتزم كلية بما هو غير شخصي وغريب عن الموجود

يعتقد هايدغر ان على الفلسفة ان تفند كل بحث وضعي في اي واقـــع فالفلسفة هي انكار لاي معنى حيوي لاي واقع قابل للمعرفة ولاي نظرية (علم) تدرس هذا الواقع والتفلسف لا يتغلب على اغتراب الشخصية الانسانية ؛ انما هدفه الاوحد هو التغلب على الفكرة الوهمية القائلة بأن هذا الاغتراب يمكـــن التغلب عليه وهذا «الحل» لمسألة ماهية الفلسفة ــ كما يمكن للمرء ان يقـــدر بسهولة ــ يتكشف عن فضح سريع للفلسفة الوجودية ومع ذلك فاننا ، اذا تجاهلنا تفسير هايدغر اللاعقلاني الواضح للموجود فان النتائج التي يتوصـــل اليها تتفق اساسا مع معتقدات بعض الفلاسفة البورجوازيين بأن الحياة الانسانية لا يمكن ان تتغير في جوهرها وان التقدم الاجتماعي ليس اكثر من وهم وان ادراك هذه الحقيقة، التي تفترض اننا قد فندنا «الخرافات» العلمية والتكنولوجية لعصرنا هو اسمى انجاز للفلسفة وهذا يعني ان ازمة التفلسف المثالي قـــد صورت على انها الحل النهائي للسؤال الاولي في الفلسفة الذي يجري البحث فيه.

لقد درسنا بشيء من التطويل محاولة هايدغر الادعائية بتفسير السؤال «ما هي الفلسفة ؟» . وكما نعرف فان هايدغر يعتبر «الانطولوجيا الاساسية» عنده

ابتعادا جذريا عن كل تقليد فلسفي سابق ، او ـ بتعبير ادق ـ التقليد الذي بدأ عند سقراط ومع ذلك فان بحث هايدغر في السؤال «ما هي الفلسفة ؟» يبين انه ظل اسير شباك التناول المثالي التأملي للمشكلة فانه لا يقدم فحصا عينيا لتطور الفلسفة ، او مكانتها في الحياة الاجتماعية، او علاقتها بالعلوم المتخصصة. وحقيقة ان الفلسفة تنشأ لمعرفة نظرية في صورتها قبل العلمية ، ثم تقف في مقابل العلوم المتخصصة التي انشقت عنها (او اتخذت لها شكلا على نحو مستقل)، تكتسب طابعا مطلقا على يد هايدغر ، الذي يخفق بوضوح في ان يلاحظ ان المعرفة الفلسفية، التي تتناقض مع العلوم المتخصصة، ليست بأي حال من الاحوال مستقلة عنها. ويتجاهل هايدغر فعليا الوجود الاجتماعي الذي يحدد الفلسفة الى مدى بعيد حين يذهب الى ان عدم القابلية لمعرفة وجود ذلك الذي يوجد ، وينصّب بذلك اساسا انطولوجيا تحت وضعه الفلسفة في موضع التجاور مع المعرفة العلمية

انه يعتقد ان العصر الذهبي للفلسفة يكمن في الماضي وان ما ينبغي عليها ان تفعله اليوم هو العودة الى هذا المصدر اليوناني القديم فهو يعد بداية الفلسفة اعلى نقطة في «الفهم الوجودي» لان «الفهم الوجودي» مجاور ميتافيزيقيا للمعرفة، اي للبحث البحث يعنى بالموضوعات ، بينما «الفهم الوجودي» ادراك خاص كلية لذلك الذي يوجد ، ناشيء عن «فهم أولي» ، من الماقبل a priori ، من ذلك الذي يسبق الادراك الحسي للاشياء الخارجية ، التي هي ـ طبقا لما يقول هايدغر ـ شيء ثانوي يتشكل بواسطة اداة انسانية نوعية للادراك والوجود ويكرر هايدغر اخطاء معظم الفلاسفة السابقين على الماركسية فيفسر التعريفات التي تميز فلسفته بأنها التعريف الكلي لكل فلسفة حقة بوجه عام

التجريد والنزعة المضادة للتاريخ ، وعدم الادراك المتأصل لدور المادية في تطور الفلسفة والاوهام المتعلقة بحيادية الفلسفة ، واضفاء الطابع المثالي ـ على نحو رومانسي ـ على الاغتراب ـ تلك كلها هي السمات البالية القديمة للفلسفة التأملية نجدها عند هايدغر في صورة تجددت بمساعدة الظواهرية Phenomenology واخفاق محاولة هايدغر **للفهم** امر لا يمكن فصله عن التفسير الوجودي المثالي للتاريخ والطبيعة والانسان والادراك

وتبدد المادية الجدلية والتاريخية الغموض الذي يحيط بمشكلة الفلسفة وتتناولها ببحث المشكلات الفلسفية الحقيقية التي تطرحها الفلسفة والعلوم بواسطة تاريخ الانسانية والخبرة التاريخية المعاصرة

الفصل الثالث

الفلسفة كشكل نوعي للادراك

١ ـ التنوع الكيفي للمعرفة

ان بحث حقيقة المعرفة واحد من اكبر مهام الفلسفة ولكن الفلسفة نفسها حقيقة محددة من حقائق المعرفة ، التي يمكن تحليلها لاكتشاف سماتها النوعية. وسوف نحاول في هذا الفصل ان نبحث الطبيعة الخاصة للشكل الفلسفي للمعرفة ولكن ، هل هناك ما يبرر مثل هذا التناول للمسألة ، اذا وضعنا في اذهاننا حاضر الفلسفة ومستقبلها ، لا ماضيها ؟ أليست هذه الطبيعة الخاصة مجرد تعبير عن عدم نضوج المعرفة الفلسفية ، وهو امر ينبغي التغلب عليه في عصر العلم ؟

ان اي مفهوم عن شكل نوعي للادراك يفترض اعترافا بوجود علاقات ادراكية بالواقع مختلفة كيفيا فهل هذا الطرح للمشكلة يتواءم مع المبدأ المادي لوحدة الادراك الذي هو في النهاية ـ في جميع اشكاله ـ انعكاس الواقع الموضوعي؟

لقد اعتقدت المثالية لامد طويل بوجود معرفة تعلو على التجربة او تسبقها ؛ فهي تزعم ان الايمان نوع خاص من المعرفة وترفض فلسفة الماركسية هذا التصور المثالي تماما كما ترفض التجاور الميتافيزيقي بين الاشكال المختلفة للمعرفة ووسائل التوصل اليها على ان وحدة المعرفة الانسانية ليست هوية

مجردة ؛ انها تشتمل على فروق جوهرية معينة ، كيفية وكمية على السواء (١)

ومن هذه الزاوية للنظر فان طرح السؤال عن الخصوصية الكيفية للشكل الفلسفي للادراك (والمعرفة) يبدو ضروريا بصورة اساسية

وترسم سيكولوجية الادراك لدور الانعكاس الحسي للواقع والتفكير المجرد كمرحلتين متميزتين كيفيا من مراحل الادراك اذ تفهم المعطيات الحسية وتركب بواسطة الفكر ومع ذلك فان الانعكاس الحسي للعالم الخارجي ليس هو المادة الوحيدة للتفكير ؛ فان للتفكير اهمية مستقلة معينة خاصة به ان الصور البصرية والسمعية واللمسية ، والخبرات الانفعالية هي ردود فعل انسانية محددة ، وهي في الوقت نفسه شكل نوعي من المعرفة بالواقع الخارجي وبالفرد نفسه ، الذي يرى ويسمع ويحس ، وبالناس الآخرين الذين تربط الفرد بهم اكثر من مجرد علاقة نظرية

والانعكاس الحسي للعالم الخارجي ليس معرفة علمية ، وليس دائما بسبيله لان يصبح معرفة علمية ان لدى كل منا افكارا معينة عن معارفنا ، عن الاشخاص القريبين منا وعن انفسنا وهذه المعرفة ـ التي هي مزيج من الادراك الحسي والتذكر ـ وكذلك الصدق والوهم والراي والخبرة الانفعالية ، وسوء الفهم ، كلها يمكن ان تفقد اهميتها اذا اتخذت طابعا نظريا هذه معرفة مستقاة من الحياة اليومية ، لا تشتمل فحسب على الافكار الذاتية ، بدرجة تكبر او تصغر، التي تكون لدى شخص عن آخر ، وانما تشتمل ايضا على افكار كثيرة عن جميع انواع الاشياء المعروفة لنا لاننا ندركها حسيا ونستخدمها ونلمسها وما الى ذلك ، في الغالب

ونظرية المعرفة المادية الجدلية ـ كما تتميز عن سيكولوجية المعرفة التي تعنى بالعارف الفردي ، ترسم فارقا كيفيا بين المعرفة التجريبية والنظرية وهذا الفارق لا يمكن من حيث المبدأ ان يعالج على انه مجرد التقسيم بين المدركات الحسية والتفكير ، لان الحقائق التجريبية توطدها وسائل نظرية ايضا ، وان ف .أ ليكتورسكي لمحق تماما في قوله : «تتخذ المعرفة التجريبية والنظرية على السواء موقعا وسطا وثباتا منطقيين عقلانيين ينتميان الى المرحلة العقلانية للمعرفة » (٢)

ومن اليقيني انه لا يمكن تصنيف الرياضيات على انها معرفة تجريبية ، الامر الذي لا يعني ـ طبعا ـ انها لا تربطها علاقة ما بالعالم الذي تدركه حواسنا

---

١ ـ يتطلب مفهوم الفروق الكيفية بعض الشرح فهي توجد غالبا مع الفروق الجدرية الرئيسية الجوهرية الامر الذي يربطها بوضوح بحدود معينة ومع ذلك ينبغي ملاحظة الظواهر قد تختلف من واحدة لاخرى كيفيا حتى حينما تعبر عن الماهية نفسها

٢ ـ ف. ليكتورسكي ، «وحدة التجريبي والنظري في الادراك العلمي» في **مشكلات النهج العلمي** ، ١٩٦٥ ، ص ١٠٧ (بالروسية)

وعلم الفلك هو ـ الى حد بعيد ـ نظرية رياضية ، ولكن احدى ملامحه الاولية هي الملاحظة الاوانية التي يمكن وصفها بأنها بحث علمي عملي (١)

وتمثل الفيزياء النظرية (علم الطبيعة النظري) وحدة المعرفة النظرية (الرياضية في القسم الاكبر منها) والتجريبية ويختلف التاريخ كعلم اختلافا كيفيا عن الاقتصاد السياسي على الاقل لانه يدرس ما لم يعد موجودا

ويصنف أ. زينوفييف ـ وهو يناقش الاختلاف الكيفي بين مستويي البحث العلمي ـ يصنف المستوى الاول على انه «ملاحظة الظواهر ، والروابط ، والعمليات المنفصلة ، وما الى ذلك ، وانتقاؤها ومقارنتها وتحليلها وتركيبها الذهنيين ؛ كل انواع التجربة ، وتجريد الصفات المنفصلة والعلاقات المنفصلة للاشياء ، وتكوين المفاهيم ، والقيم ، وتوطيد القوانين التجريبية ، ووضع الفروض ، وخلق النموذج ، واستخدام عمليات الاستنباط ، الخ والمستوى الاول ـ بهذا الفهم ـ هو بحث علمي سليم بالمعنى الكامل للمصطلح ، هو القاعدة والمضمون الاساسي للعلم بوجه عام ، وتتم اغلبية الاكتشافات عند هذا المستوى» (٢) ويصنف زينوفييف المستوى الثاني للبحث على انه بناء النظريات، الذي يصفه بأنه مجمل المفاهيم والاحكام التي تشير الى عدد كبير بما فيه الكفاية من الموضوعات ، والتي تتحد في كل واحد بمساعدة مبادىء منطقية محددة وبالاضافة الى هذا فانه يتأكد ان نظرية ما ليست هي مجرد مجمل معرفة ، وانما هي ايضا «وصف لوسائل معيارية معينة لبلوغ المعرفة في مجال معين من البحث والحقيقة ان وصفا لوسائل بلوغ المعرفة هو وحده الذي يسمح لنا بأن نحدد الانواع المختلفة للنظرية ؛ ويمكن ان توصف وسائل بلوغ المعرفة بعدة طرق ويتوقف هذا على المعطيات الخاصة لموضوع البحث ، وظروف عملية البحث وطابع المشكلات التي ينطوي عليها ، وغير ذلك من الملابسات» (٢)

ان معرفة الذات تختلف اختلافا كيفيا عن معرفة العالم الخارجي ، على الرغم

يكتب ف. أمبارتسوميان «يبقى علم الفلك ـ كما كان في الازمنة السابقة ـ علم ملاحظة فان التجميع الصبور للوقائع والجهد الدائب لجعل ملاحظات المرء أدق ما يمكن ان تكون والتكرار الكثير ـ اذا لزم الامر ـ للملاحظات نفسها ـ هذه كلها تشكل التقاليد التي لا تتزعزع لعلم الفلك وقد تبدت خصائص علم الفلك ـ كعلم ملاحظة ـ بوضوح خاص في العقود القليلة الاخيرة» (ف. امبارتسوميان «**بعض الخصائص في التطور الحديث لعلم الطبيعة الفلكية**» في كتاب **ثورة اكتوبر والتقدم العلمي** ، موسكو ١٩٦٧ المجلد الاول ، ص ٧٣ ـ بالروسية).

زينوفييف المصدر نفسه يقترح المؤلف ضرورة ان يطبق الفصل المذكور آنفا بين مستويي البحث العلمي ايضا على الفلسفة ، حيث يتم الانتقال من المستوى الاول الى الثاني عادة دون اسس كافية ودون الدخول في هذه الفرضية ، وحتى لا نبتعد عن موضوعنا الرئيسي ، نود ان نؤكد انها تستحق بحثا شاملا .

من ان الواحدة منهما مستحيلة دون الاخرى وغالبا ما يضفي علماء النفس والفلاسفة صفة المطلق على معرفة الذات ، ويفسرونها بأنها وسيلة للادراك مستقلة عن العالم الخارجي وهذا لا يوفر ـ مع ذلك ـ اساسا لانكار تميزها الكيفي

وهكذا فان أشكال المعرفة المختلفة اختلافا كيفيا توجد سواء خارج العلم او داخل اطار العلم ولقد وجدت الفلسفة ، طوال قرون ، جزئيا خارج العلم ، وجزئيا داخله والمادية الجدلية والتاريخية فلسفة علمية ، ولكنها تختلف كيفيا عن اي علم آخر يفترض نمط وجوده بالضرورة تحديدا صارما لموضوع البحث

ولقد تم تصور فكرة التميز الكيفي للشكل الفلسفي للادراك طوال وجود الفلسفة وقد رأينا انه في البداية كانت السمة النوعية للفلسفة تفهم على انها تميزها عن المعرفة المستقاة من الحياة اليومية والتطبيقية وبالتالي فان فكرة الطبيعة النوعية للشكل الفلسفي من أشكال الادراك كانت ترتبط بكونه متميزا عن العلوم المتخصصة ومناهج البحث المستخدمة فيها ومع ذلك فليس هذا كله كافيا لايضاح الطبيعة النوعية للشكل الفلسفي من أشكال المعرفة ، خاصة وأن هناك اختلافات في الرأي بين المذاهب الفلسفية المختلفة ، حول هذه المسألة هي الاخرى فهل يعني هذا انه ليس هناك شكل موحد للمعرفة الفلسفية ؟ انه ليكون من غير العلمي ، ومن المعارض للتاريخ ، ان نوجد نمط البحث الفلسفي للمفكرين القدامي ، من ناحية ، ونمط البحث الفلسفي للمفكرين المحدثين ، من الناحية الاخرى الماديين والمثاليين ، العقلانيين والتجريبيين ، الخ ولكن مهما تباينت انواع المذاهب الفلسفية فانها جميعا تمتلك شيئا يجعلها فلسفية. وهذه الطبيعة النوعية للشكل الفلسفي من أشكال المعرفة هو ما ينبغي علينا ان نبحثه

٢ ـ التأمل ، المنطق ، الحقائق

شاع في الازمنة القديمة الاعتقاد بأن تميز الشكل الفلسفي عن أشكال المعرفة يكمن في النمط التأملي للتفكير ـ حيث المعرفة تتكون بواسطة استنباط منطقي، وبواسطة استنتاجات مستمدة من تحليل افكار ومفاهيم الحياة اليومية ، وبواسطة ايضاح معاني الكلمات وما الى ذلك ومن هذه الوجهة للنظر فان الحقائق (الوقائع) التي تتم ملاحظتها حسيا يمكن ان تكون موضوع تفسير او تفيد لتأكيد نتيجة ما ولكنها لا يمكن بأي حال ان تكون معيارا لصدقها

وقد دعم افلاطون هذه الوجهة للنظر بطريقة مثالية فيقال في محاورة **فيدون** ـ مثلا ـ ان الروح تفكر على نحو افضل حينما يتجمع الذهن فيها ولا شيء من هذه الاشياء يزعجها ـ لا اصوات ولا صور ولا الم ولا حتى اي لذة ـ حينما تنصرف من الجسم ويكون لديها اقل ما يمكن لتعمله معه ، حينما لا يكون

لديها اي احساس جسدي او رغبة جسدية، بل تكون تائقةالى الوجود الحق»(١).

ويقول افلاطون ان الشخص المفكر يتناول كل شيء (طالما كان ذلك ممكنـــا) بقوى الفكر وحده ، رافضا بقدر الامكان كل شيء تخبره به عيناه واذناه ولمسه وكل نوع من انواع الحركة ، الخ. ففي الفكر وحده ــ وفقا لما يذهب افلاطون ــ الوجود الحق ، او على الاقل جزء منه ، يتكشف للذهن وقد دعم افلاطون بطريقة مثالية هذا التفسير العقلاني المثالي للنمط الفلسفي للادراك بالحجـــج الانطولوجية ايضا نظريته في وجود الروح الانسانية قبل ميلاد الفرد الانساني، وفي استقلالها عن الجسم وخلودها. ولم تكن كلهذه المصادرات Postulates تعلن فحسب بل كانت تتم «البرهنة» عليها بطريقة تأمليـــة ، من ناحية ، بمساعدة مبادىء كانت تعد بدهية ، ومن ناحية اخرى بالاحتكام الى خبرة الحياة اليومية والحس المشترك كذلك في محاورة **فيدون** يحاول سقراط ــ الـــذي يتحدث افلاطون بلسانه ــ مشيرا الى اسطورة مؤداها ان ارواح الناس توجد قبل مولدهم وانها بعد موتهم تتجمع في مملكة تحت الارض ــ ان يستنبط منطقيا اطروحة خلود الروح وهو حين يفعل هذا ينطلق من فرضية مجردة تبدو لـه ولمحدّثيه كأنها مسلّمة الضد ينشأ عن الضد وهكذا فانه اذا صار شيء ما اكبر فانه كان قبل ذلك أصغر ؛ وعلى النقيض من ذلك فانه اذا كان شيء يصغر فهذا يعني انه كان قبل ذلك اكبر ولكن اذا كان الضد ينشأ عن الضـــد ، فاذن «... الحي يخرج من الميت ، تماما كما ان الميت يخرج من الحي» (٢)

كان افلاطون يؤيد هذه الحجج التي تذكرنا بـ «البراهين» التي كـــان يستخدمها السفسطائيون الى جانب حجج اخرى لا تقل عنها تأملية فاذا تمت «البرهنة» على الاطروحة عن وجود الروح قبل الميلاد عن طريـق تفسير الادراك بأنه تذكر (تتذكر الروح ما لا يتذكره الانسان او لا يعرفه او بالاحرى لا يعرف انه يعرفه وبالتالي فان هذه المعرفة قد تم بلوغها قبل ان تسكن الروح جسدا انسانيا) فان «البرهنة» على الرأي القائل بأن الروح تستمر في الحياة بعد موت الفرد يتم بلوغها عن طريق تحقيق ملموس للفرضية التي سبق ذكرها عن الاضداد: على الرغم من ان كل الاضداد تنشأ عن اضداد فان الضد ذاته لا يمكن ان يكون ضدا لذاته ومن ثم فان الروح لا يمكن ان تصبح شيئا مضادا لذاتها اي بلا حياة او فلنقل مرئية متغيرة مدمرة لذاتها ومتفككة

وقد انتقد افلاطون التصور المادي للروح على انها تناغم الاجزاء التي تشكل الجسم تناغم يقارنه هو بآلة موسيقية احسن ضبطها ولكن الآلة الموسيقية يمكن ــ وفقا لما قال افلاطون ــ ان تضبط جيدا او لا تضبط جيدا على حين ان الروح لا تكون روحا بدرجة اكبر او بدرجة اقل فاذا كانت الروح هي تآلف

---

١ ــ **محاورات افلاطون** ، ص ٤١٦

٢ ــ **محاورات افلاطون** ، ص ٤٢٤

أجزاء الجسم ، تكون الروح الشريرة او الخاطئة نتاج عدم تآلف وبالتالي فانها لا تملك صفة الروح

واليوم فان مثل هذه التأملات المثالية لا تقنع حتى اللاهوتيين ولهذا تفضل المثالية الحديثة ان تعبر عن فروض تتعلق بتلك التي وضعها افلاطون على انها **معتقدات** دون ان تدعي اي برهان منطقي دقيق عليها. ومع ذلك لا ينبغي التوحيد بين التأمل وتفسيره المثالي ؛ فلقد كانت نظرية ديموقريطس الذرية ايضا ثمرة استدلال تأملي ان جوهر التأمل هو العملية المنطقية اما سذاجة وخطأ استدلال افلاطون فيكشفه المنطق ، الذي يبين غموض وعدم تحدد الفروض التي يأخذها على انها حقائق بدهية ولكن مسألة معنى وصوابية واهمية النمط التأملي في الاستدلال لا تستبعد بالتالي من المناقشة

وتاريخيا فان التأمل الفلسفي نشكل في ارتباط وثيق مع نجاحات علماء الرياضيات ، الذين كان بعض أبرزهم من تلاميذ افلاطون وهذا هو ما يعنيه ف. ستيكلوف عندما يقول ان «الرياضيات كانت وتكون دائما مصدر الفلسفة»، وانها خلقتها ويمكن وصفها بأنها «أم الفلسفة» وقد يختلف المرء مع قطعية هذه العبارة ، ولكنها تعبر بوضوح عن وجهة نظر سليمة وان لم تكن محايدة تماما ومن وجهة النظر هذه اهمية المذاهب الميتافيزيقية للقرن السابع عشر ، التي كان خالقوها مقتنعين بأن الاستدلال الفلسفي المبني على مبادىء الرياضيات يأخذنا الى ما وراء حدود التجربة

واعتقد انصار المذهب العقلاني ان الرياضيات هي الشكل الواحد والاوحد للمعرفة النظرية وقد رفض كانط ـ الذي كان يعتقد ان نظرية الطبيعة ستشتمل على علم بالمعنى الفعلي للمصطلح فقط الى الحد الذي يمكن عنده تطبيق الرياضيات عليها ـ رفض بحزم امكانية اضفاء الطابع الرياضي على النمط الفلسفي للبحث ولم ينشأ هذا عن اقلال من قدر الرياضيات بل عن تصور للطبيعة النوعية للفلسفة أوضح من تصور انصار المذهب العقلاني في القرن السابع عشر

بيَّن كانط ان التعريفات الفلسفية تختلف اختلافا جوهريا عن تعريفات الرياضيات فالتعريفات الفلسفية «تصنع فقط في شكل عرض للمفاهيم المعطاة لنا ، بينما تعريفات الرياضيات تتخذ شكل بناء من المفاهيم التي يتم خلقها بصفة اصلية الاولى تصنع بطريقة تحليلية بواسطة التشريح (الذي لا يكون اكتماله موثوقا به بصورة قاطعة) ، والثانية بطريقة تركيبية ؛ ومن ثم فان التعريفات

المؤلفات الكاملة لايمانويل كانط في ستة مجلدات لايبزغ ١٩٢٢ ، المجلد الرابع ص ٥٥١

الرياضية نخلق المفهوم نفسه ، بينما تعريفات الفلسفة تشرحه فحسب» (١)

ان وجهة نظر كانط هي ان التعريفات ـ بالمعنى الدقيق للكلمة ـ ممكنة في الرياضيات وحدها فان التعريفات الرياضية لا يمكن ـ بحكم طبيعتها نفسها ـ ان تكون غير صحيحة ، لان اي مفهوم رياضي لا يكون معطى فعليا الا كتعريف وهو بالتالي يشتمل ـ على وجه التحديد ـ على ما وضعه التعريف فيه وهكذا فانه في الرياضيات لا يقوم جدال حول التعريفات (٢) ولما كان لا يمكن للتعريفات الرياضية ان تكون غير صادقة ، فان المسلمات لا تكون ممكنة الا في الرياضيات

من المسلم به انه لما كانت الفلسفة توضح المفاهيم التي تستخدمها ، فانها لا تستطيع ان تستغني عن التعريفات ولكن على حين ان الرياضيات تبدأ بتعريفات (لانه لا يمكن ان يكون هناك مفهوم بدونها) فان التعريفات في الفلسفة ينبغي فحسب ان تكمل البحث ولا تنطبق هذه الفكرة ـ بالطبع ـ على عرض الفلسفة ، الذي يختلف جوهريا ـ شأنه شأن اي عرض آخر ـ عن البحث ، الذي لا يمكن التنبؤ بنتيجته

لقد حاول كانط ـ عندما اعلن ان النمط الذي بواسطته تصل الفلسفة الى نتائجها يختلف اختلافا جوهريا عن نمط الرياضيات ـ ان يعطي أسسا معرفية (ابستمولوجية) لامكان وضرورة قيام نمط فلسفي نوعي للتأمل فهذا التأمل ـ عند كانط ـ ينطلق من الحقيقة ، ويسأل كيف ان هذه الحقيقة ممكنة ، ويكشف الشروط التي تجعل الحقيقة ممكنة وكان كانط يقول ان الرياضيات تتألف من أحكام تركيبية ذات كلية وضرورة ثابتتين وفي الحقيقة فانه لم

ـ المصدر نفسه المجلد الثالث ص ٥٥٥ ان ما يدعوه كانط عرض المفاهيم يدعوه هانز رايشنباخ ايضاحها ، وهكذا يصل الى النتائج نفسها التي انتهى اليها كانط قبله بقرابة مائتي سنة «لا يمكن البرهنة ابدا على ان ايضاحا ما صحيح على سبيل الدقة للسبب نفسه الذي يجعل الموضّح غامضا ، ولا نستطيع ابدا ان نقول اذا كانت الايضاحات تواكب كل سماتها» (هـ. رايشنباخ **اتجاه الزمن** ، بيركلي ولوس انجيلوس ١٩٥٠ ، ص ٢٤)

٢ ـ وجهة نظر كانط هذه في طبيعة التعريفات الرياضية بالية فان تعريفات الاضعاف التي قدمها ج. كانتور ، مؤسس نظرية الاضعاف والتي قدمها بوريل وف. بورباكي وغيرهما من الرياضيين تبين المجادلات حول التعريفات ممكنة حتى في الرياضيات «في جميع الاحوال ينبغي ان يلاحظ انه ايا كانت المصاعب التي قد تنشأ عند تعريف مفهوم الاضعاف فان المفهوم نفسه كان وسيلة قوية لدراسة وتحقيق مقولات الموضوعات الجاري بحثها (الرياضيات) او المجال الموصوف لفظيا (المنطق)» فور كوفمان وم. دينيس ـ بابان **الرياضيات الحديثة** ، المجلد الاول ، باريس ١٩٦٤ ص ٢) ومع ذلك فمن الواضح ان الصعوبات في تعريف المفاهيم ـ في الرياضيات الحديثة ـ لا يمكن ان نقارن بالصعوبات التي تنشأ في الفلسفة وبهذا المعنى فان افكار كانط لم تفقد اهميتها .

يحدثان برهن كانط على هذه الفرضية. لقد لمعت له كما لو كانت بدهية، ولا تتطلب الا شرحا واذن فالسؤال الذي تعينت الاجابة عليه عندئذ هو ما الذي جعل هذه الحقيقة ممكنة ويجيب كانط الطبيعة الاولية a priori للمكان والزمان.

وينطلق كانط في كتابه **نقد العقل الخالص** من حقيقة وجود الاخلاق وهو يتساءل كيف تكون الاخلاق ممكنة ؟ واجابته الشهيرة هي ان شرط وجود الاخلاق هو القانون الاخلاقي الاولي a priori ، هو الآمر المطلق categorical imperative ويبلغ المزيد من تحليل الحقيقة ذروته في النتيجة القائلة بأن الوعي الاخلاقي يستلزم مصادرات مثل الاعتراف بخلود الروح والله ــ والنظام الجمهوري للمجتمع

وهكذا فان ما اعتبره كانط حقيقة لم يكن شيئا منها فقد فهم خطأ مظهر الحقيقة ــ الذي هو بالطبع حقيقة ايضا ــ على انه هو جوهرها ولم يكن هذا المظهر عرضيا ؛ وحيث انه لم يكن هناك وجود الا للهندسة الاقليدية (*) ، كان من المحتم ان تبدو وكأنها هي الهندسة الوحيدة فكانت النتائج التي توصل اليها كانط حتمية بالنسبة لاي مفكر يبني نظريته في المعرفة على اساس الاطروحة القائلة بأن الهندسة الاقليدية هي الهندسة الوحيدة الممكنة (١)

وقد انتقد هيغل فهم كانط للتأمل الفلسفي للسبب نفسه الذي جعل كانط يعتقد انه من غير الضروري ان يستنبط منطقيا ما هو مقبول كحقيقة فالفلسفة ــ في وجهة نظر هيغل ــ لا تنطلق من الحقائق بقدر ما تصل اليها ولما كانت الفلسفة فكرا ، فانها تنطلق من فكر وتكدّ لتعرف مضمون الفكر (مضمون العلم) بوصفه نتاجا لتطورها الخاص وهكذا فان المنطقية الكلية Panlogism الهيغلية تعضد انطولوجيا الاعتقاد التقليدي فيما يتعلق بمقدرة الفلسفة على ان تصل بواسطة العقل وحده ، «بالفكر المحض» ، الى اكتشافات هي من حيث المبدأ تتجاوز مجال المعرفة التجريبية وكما نعرف فان كانط كان يرفض هذا الوهم العقلاني ولكن هيغل أعاد تثبيته على اساس المثالية الجدلية ، التي تفهم العلاقة بين الحس والعقل على انها علاقة تناقض ، سلب وسلب السلب

(*) لتعريف الهندسة الاقليدية واللاقليدية انظر **الموسوعة الفلسفية** باشراف روزنتال ويودين ــ ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٥ ص ٥١٣ ــ المترجم

ــ كان هذا هو السبب في ان خلق الهندسة اللاقليدية قد اجبر حتى الكانطيين الجدد على ان ينبذوا علم الجمال المتعالي (الترانسندنتالي) عند كانط فالفضل يرجع الى الهندسة اللاقليدية ــ كما بيّن أ. ن. كولموجوروف ــ في «التغلب على الاعتقاد بثبات المسلمات التي تكرست على مدى آلاف السنين من تطور الرياضيات ، وفهم امكان خلق نظريات رياضية جديدة بواسطة تجرد منفذ تنفيذا صحيحا عن حدود غير منطقية في جوهرها كانت مفروضة في السابق وفي النهاية فقد اكتشف ان مثل هذه النظرية المجردة يمكن مع الوقت ان تنعطى تطبيقات اوسع ومحسوسة كلية».

وقد كتب هيغل «ان الفلسفة تأخذ **الخبرة**، الوعي المباشر والاستدلالي، **نقطة انطلاق** لها وحينما يستثار الفكر بواسطة الخبرة ، كما يستثار بمهيج ما ، ينطلق على نحو بحيث يرتفع فوق الوعي الطبيعي الحسي والاستدلالي ، ويرتفع الى عنصره الخاص الخالص والصرف (١) ومع ذلك فان هذا السلب المبدئي للخبرة الحسية ـ وفقا لما يقول هيغل ـ مجرد تجريدا كاملا ، الامر الذي يؤدي الى ان يتبين ان التصور الفلسفي المبدئي للجوهر الكلي للظواهر التي تتم ملاحظتها حسيا هو مجرد بالمثل وتزيل الفلسفة هذا السلب المجرد ، هذا الاغتراب aliénation ، وتتوجه ـ لا الى خبرة الناس اليومية ـ وانما الى المجمل الكلي لمعطيات العلوم المتخصصة ولكن حتى هذا لا يرضي الفلسفة ، لان العلوم المتخصصة تركب معطيات تجريبية فحسب ، وهذا التركيب لا يأخذنا الى ما وراء حدود الخبرة الممكنة او الواقع الفيزيقي ومن وجهة نظر هيغل فان عدم الاكتفاء بمعرفة ما يعطي تجريبيا ، بالمضمون العرضي ، هو المنبه الذي يحفز الفكر الفلسفي على ان ينطلق متحررا من هذه الكلية المحدودة تجريبيا لكي «يدخل درب **التطور متجاوزا ذاته**» (٢) اي ان يسجل افكارا خالصة **ويتحرك داخلها**

ويضع هيغل التفكير الفلسفي موضع التقابل مع تفكير العلوم الطبيعية ، حيث ان الاخير ـ وفقا لنظريته ـ يعني بالشكل المغترب من المطلق ويتم التعبير نظريا عن هذا التجاور الذي يكشف العلاقة الحقيقية بينهما في مذهب الفلسفة باعتبارها فكرا خالصا وبعبارة اخرى فكرا مخلصا من كل مضمون تجريبي

ووفقا لما يذهب اليه هيغل فان مقدرة الفلسفة على ان تعرف المطلق تتناسب مع مقدرتها على سلب التجريبي بطريقة جدلية بوصفه التعبير الخارجي المغترب عن الواقع المطلق ويتم بلوغ الواقع المطلق بواسطة الفكر الخالص لان هذا الفكر نفسه «هو فكر متوحد مع ذاته ، وهذا التوحد هو في الوقت نفسه نشاط يقوم على حقيقة ان الفكر يضع ذاته الى جوار ذاته حتى تكون لذاته ويبقى في هذه الذات الاخرى في ذاته الخاصة وحدها» (٣)

وعند هيغل ان هذا هو السبب في ان الفكر قائم بذاته ، مستقل عن الواقع المدرك حسيا ، ومن ثم عن الخبرة التي يجد فيها هذا الواقع تعبيره ولما كان الفكر الفلسفي يعبر عن «الفكرة المطلقة» ـ مثل هذا الواقع المتجاوز للظواهر ، فهو «حاضر في ذاته ، ويتعلق بذاته ويتخذ من ذاته موضوعه» (٤) **ويعلن هيغل** انه هنا يكمن جوهر الفلسفة كشكل نوعي ، وفي الوقت نفسه كشكل اعلى للوعي: بشكل المركز الروحي لكل العلوم علم العلوم او العلم المطلق ، الذي وحده

ج. ف. ف. هيغل ، **المؤلفات الكاملة** شتوتغارت ١٩٢٩ المجلد الثامن ص ٥٦ .

٢ المصدر نفسه ص ٥٦

٣ ـ المصدر نفسه ص ٦٤

٤ ـ المصدر نفسه ، ص ١٠

يتخذ موضوعا له الحقيقة كما هي في ذاتها ولذاتها ، وليس في شكلها المتموضع المغترب

ولا حاجة للبرهنة على ان عدم كفاية موقع هيغل الفلسفي المبدئي ـ التوحيد بين الوجود والتفكير ـ يجعل تصوره للعملية المنطقية للادراك تصورا ناقصا ايضا اذ يفلت من هيغل حقيقة جدل الانتقال من الحسي الى العقلاني من التجريبي الى النظري والعكس لقد حالت المثالية بينه وبين رؤيته ان الفكر يقوم على اساس معطيات حسية حتى حينما يدخل في تناقض معها ومع ذلك فان هيغل محق في اشياء كثيرة فالمعرفة النظرية حقا لا يمكن ردها الى نوع المعطيات التجريبية والاتفاق مع المعطيات الحسية لا يمكن ان يكون مبدأ الفكر النظري، حيثلا بد لهذه المعطيات نفسها ان تحلل تحليلا نقديا. ان المعطيات الحسية هي ما قد يكون تحت تصرف الافراد المنفصلين ، ولكن العلم ينتمي للانسانية بأسرها اما الفكر النظري فيحتكم على ثروة من المعطيات التجريبية التي ليست بالكامل في متناول الافراد المنفصلين وعلى اساس الممارسة الاجتماعية المتطورة تاريخيا ، وتراكم وتلخص معطياتها ، ينشأ استقلال نسبي للفكر النظري عن المعطيات التجريبية التي قد تكون لا تحت إمرة الافراد المنفصلين وحدهم ، وانما تحت إمرة الانسانية بأسرها في كل مرحلة منفصلة من مراحل تطورها ويجد هذا تعبيره في الاكتشافات النظرية التي تمهد الطريق للاحظات لاحقة ، وحتى لخلق امكانيات ، عندما تتحقق بمساعدة وسائل نظرية محددة معينة تجعل في الامكان ان يسجل تجريبيا ما تم اكتشافه بواسطة النظرية ، اي تأكيد صدق النتائج «التأملية»

لقد اكتشف هيغل ـ وفي الوقت نفسه اشاع الغموض في ـ العملية الواقعية المتصاعدة تاريخيا لتطور قدرة الادراك النظري ، التي لا تتوقف قوتها بقينا على كم المعطيات الحسية التي قد تكون في حوزتها صوّر هيغل هذه العملية على انها هروب الى ما وراء حدود الخبرة الممكنة ، انتقال من الواقع الفيزيقي الى ما وراء الواقع الفيزيقي الى مجال الاشياء في ذاتها noumena ، التي اعلن كانط انها وان كانت موجودة الا انها في الاساس غير قابلة للمعرفة ؛ وهو الذي كان يفهم الادراك على انه التركيب القطعي للمعطيات الحسية

وبيّن هيغل ـ على نحو صحيح ـ التجاور الجدلي للمعرفة النظرية والتجريبية ، ولكنه أضفى صفة المطلق على هذا التجاور ولا تكمن غلطته في حقيقة انه كان يعتقد ان هذا التجاور غير محدود ؛ فانه في الحقيقة غير محدود، وانما بالامكان (بالقوة) فحسب

وتتضح اليوم بشكل خاص عبقرية نظرية هيغل في قوة الفكر وفي دور العملية المنطقية في اكتشاف الحقائق والقوانين على الرغم من تحريفها المثالي. ولقد افضى الفكر النظري «التأملي» الحديث ـ وخاصة في الرياضيات

والفيزياء ـ الى اكتشافات تشهد على نحو لا يمكن دحضه على الاستقلال النسبي المطرد للنظرية عن المعطيات الحسية وبالاضافة الى هذا فانه يتضح بجلاء ان الحركة الحرة (بالمعنى الجدلي ، اي الضرورية ايضا) للادراك النظري التي اعتبرها هيغل صفة الفلسفة ، تشكل الخاصية الجوهرية المميزة للتفكير النظري بوجه عام طالما كانت تبلغ درجة عالية بصورة كافية من التطور (١)

لقد وضع هيغل الادراك الفلسفي ـ وخاصة في شكله الجدلي ـ في موضع التقابل مع الادراك اللافلسفي (التجريبي اساسا) وكتب يقول «ينبغي ان يكون الادراك الحق لموضوع ما على النقيض بحيث يعرّف ذاته من ذاته وليس بتلقي محمولاته من الخارج» (١)

وهذه الفرضية مثل حي على الغموض المثالي الذي يصيب الفكرة الرائعة الصحيحة تماما في الحقيقة ، عن طبيعة الفكر النظري التي لا تصف فحسب خصائص الموضوع الجاري بحثه انما هي تستنبط هذه الصفات استنباطا منطقيا، وتكشف بهذا توافقها وتبين ما لا يمكن ملاحظته مباشرة وتنفذ من المظهر الى الجوهر ، حتى تستطيع بعد ذلك ان تفسر ضرورة هذا المظهر ، متتبعة أثر حركة الموضوع وتحوله الامر الذي بفضله تنشأ خصائصه الكاملة للملاحظة تجريبيا. وقد بزغت ضرورة اجراء مثل هذا البحث «التأملي» التي صارت واضحة اليوم في جميع مجالات المعرفة النظرية اول ما بزغت في الفلسفة بالقدر الذي تعنى فيه الفلسفة بتحليل المفاهيم اكثر مما يعنى اي علم آخر وقد كان بهذا المعنى ان اكتشف هيغل جوهر المنهج الجدلي وقد بين لينين ـ مؤكدا على الجانب الاساسي لجدل هيغل ـ «ان تحديد المفهوم من داخل ذاته (ان الشيء **نفسه** ينبغي ان ينظر اليه في علاقاته وفي تطوره)» (٢) وتلقي هذه الملاحظة ضوءا على امكان التفسير المادي لما يبدو للوهلة الاولى انه فكرة هيغل العبثية والغامضة تماما عن الحركة الذاتية للمفهوم ويفضي بنا هذا بدوره الى فهم طبيعة التفكير «التأملي» الفلسفي الذي وصفه هيغل على وجه التحديد بأنه الحركة الذاتية للمفهوم

لقد فحصنا نقاطا معينة تميز الطبيعة التأملية للفلسفة مشيرين عمدا الى الفلاسفة المثاليين الذين بلغت هذه التأملية في مذاهبهم اعلى تطور لها واصبحت في الوقت نفسه شكلا من أشكال إلباس الغموض للواقع ويكشف تحليل التأمل

ـ يلاحظ ماركس وهو يتحدث عن الكانطي الجديد ف. لانج الذي حاول ان يدحض المنهج الجدلي يلاحظ في رسالة الى ل. كوغلمان (٢٧ آذار ١٨٧٠) «ان لانج ساذج بما فيه الكفاية بحيث يقول (انني اتحرك بحرية تامة) في المادة التجريبية فليست لديه ادنى فكرة عن ان هذه (الحركة الحرة في المادة) ليست الا صياغة جديدة **للمنهج** تناول المادة ـ اي **المنهج الجدلي**
(ك. ماركس وف. انجلز **المراسلات المختارة** ١٩٥٦ ٢٩٠ ٢٩١)

٢ ـ ف. ا. لينين المؤلفات الكاملة المجلد ٣٨ ص ٢٢١ .

الفلسفي خصائص واتجاهات معينة في تطور المعرفة النظرية (بما في ذلك المعرفة النظرية للعلوم الطبيعية) ويمكن ان نسلم بأن التأمل ، الذي يبتعد الى حد ما عن الحقائق ، هو بالطبع درب خطر للغاية ، قد ترتكب عليه اخطاء في كل خطوة وتأخذ الاكتشافات شكل ضربات حظ ومع ذلك فان هذا هو الدرب الذي ينبغي ـ حتما ـ ان تسلكه المعرفة النظرية ، لا يعوقها خطر ان تصبح مجرد تلفيق افكار هذا هو الدرب الذي تسلكه الفلسفة وهو يميز الطبيعة النوعية للشكل الفلسفي للادراك

على النقيض من المثاليين لم يزعم ماديو القرن الثالث عشر الفرنسيون انهم اكتشفوا واقعا متعاليا (ترانسندنتاليا) (بل هم انكروا وجوده) ولا هم عارضوا بين المعرفة الفلسفية ومعرفة العلم نادوا بتحالف الفلسفة مع العلوم الطبيعية. ومع ذلك فان تعاليم هؤلاء الماديين وصلت الى ما هو ابعد كثيرا من حدود المعطيات العلمية لزمنهم لا على الرغم من هذه المعطيات وانما على اساسها وقد اصبح هذا الوصول الى ما وراء حدود المعرفة المتاحة ـ بصورة محتومة ـ مجرد تخمين ، فرض وغالبا ما كان ـ بالطبع ـ خاطئا ولكن على هذا الدرب العشوائي قامت فلسفة القرن الثامن عشر المادية بأعظم اكتشافاتها ـ اكتشاف الحركة الذاتية للمادة ولم يكن من الممكن البرهنة تجريبيا في القرن الثامن عشر على هذه الفكرة فكرة ان المادة تحرك ذاتها ؛ كانت ارهاصا بمعرفة مستقبلة ، وربما كان هذا الارهاص مهمة اصعب من التنبؤ بالاحداث المستقبلة وقد كانت هذه الفكرة على خلاف واضح مع الفهم الآلي (الميكانيكي) للحركة ولكنها كانت على تآلف مع روح العلوم الطبيعية التي كانت تسلك بثقة تتزايد باطراد درب تفسير الطبيعة من داخل الطبيعة ذاتها وكان انكار ما يتجاوز الطبيعة، والنزعة الالحادية التي هي استنباط منطقي من هذا الانكار هما المصدرين النظريين لفكرة الحركة الذاتية للمادة وهكذا عبر الفلاسفة ـ الذين افترضوا هذه الفكرة وعضدوها ـ عن واحد من الجوانب الاساسية للفكر النظري ، وخاصة الفلسفي وهو الانطلاق التأملي للامام الذي هو جوهري بصورة مطلقة لتطور المعرفة

لقد ظهر اوائل الملحدين حينما لم تكن هناك بعد معطيات علمية كافية لدحض معتقدات الدين ولكن اللاهوتيين كانوا يملكون معطيات ، اقل حتى من هذا ، يؤيدون بها معتقداتهم وكان الالحاد عملا بطوليا ليس فقط لان الملحدين كانوا يضطهدون فقد كان الالحاد ايضا انتصارا للعقل ويستطيع المرء ـ من زاوية النظر هذه ـ ان يقدر القيمة الحقيقية للتفلسف المتحرر من الخوف الذي شق طريقه ـ مسلحا بالمنطق ـ الى المجهول واليقين المدهش لدى كل واحد من هؤلاء الفلاسفةبأنه يكشف الحقيقة ، رغم انأسلافه كانوا قد وضعوا ـ بوضوح ـ في الخطأ حقا ـ كما لاحظ هرقليطس ـ ان شخصية الإنسان هي عفريته

اننا ندرك ـ حين نتحدث عن الطبيعة التأملية لاية نظرية علمية ـ ان هذه

النظرية سوف تتأكد او تدحض ان عاجلا او آجلا بواسطة الخبرة ، بواسطة التجربة والفلسفة اكثر تأملية بكثير من العلم الطبيعي النظري ، ولكنها لا تستطيع ان تتوجه الى تجارب او ملاحظات المستقبل فما الذي يضع ـ اذن ـ حدا على الجواز التأملي للفيلسوف ، اذا لم يخفه مجرد الحقائق المنعزلة ، طالما انها لا تستطيع ان تؤكد او ان تنفي تصوره ؟ المنطق ؟ نعم ، بالطبع ، فالفيلسوف يحترم المنطق ؛ اذ هو سلاحه الرئيسي ولكن استدلالا منطقيا لا يكون ممكنا الا من مقدمات منطقية ، وهي ليست متضمنة في المنطق نفسه ان المنطق لا يقدم معايير الصدق التي يبحث عنها الفيلسوف او اي عالم نظري ونحن نفترض ان اهمية (والى حد معين صدق) القضايا الفلسفية يستدل عليها من كونها قابلة للتطبيق في العلوم المختلفة واوجه النشاط العملي

يمكن اعتبار القضايا الفلسفية نوعا من التوصيات النظرية فاذا كانت هذه التوصيات تسلح العلم في سعيه الى الحقيقة، وتسلح الانسان في نشاطه العملي، اذن فهي تكتسب ـ بفضل هذا ـ امكانية التحقق الفعلي فالمسألة اذن ليست ان القضايا الفلسفية تكون صادقة لانها تعمل ؛ هذا التناول للمسألة غريب على الماركسية ، وتروج له ـ كما نعرف ـ الذرائعية (البراجماتية) ان النقطة التي نسجلها هي انهما دامت القضايا الفلسفية تصبح جزءا من تنوع النشاط الانساني، فانها يمكن ان تختبر وتصحح وتحسن بطريقة غير مباشرة ويكشف هذا ناحية اخرى هامة للفكر الفلسفي التأملي ان القضايا الفلسفية ـ حتى حينما لا تكون صادقة ـ تملك (بدرجة تكبر او تصغر) فكرة صريحة او ضمنية تصبح واضحة الى المدى الذي تطبق فيه هذه القضايا. لقد كشف ماركس وانجلز الاهمية الحقيقية للجدل الهيغلي ، اذ رأيا فيه جبر الثورة وتتكشف الاهمية الخفية للنزعة اللاعقلانية الفلسفية الحديثة في دفاعها الصريح عن واقع «لاعقلاني» (رأسمالي اساسا)

ان الجدل الهيغلي يجسد حقيقة عظيمة كشفها التاريخ بأكملها ان اللاعقلانية الفلسفية خطأ جسيم يعكس ـ مع ذلك ـ واقعا تاريخيا محددا ، ومن ثم فهي ليست بأي حال خالية من المعنى ان الافكار التي تثبت فيما بعد انها غير صادقة ـ على الرغم من انه كان يعتقد في وقت من الاوقات انها صادقة (١) ـ

ـ ربما كان هذا ما يعنيه ماكس بلانك «ان اهمية فكرة علمية ما لا تكمن غالبا في مقدار الصدق الذي تشتمل عليه بقدر ما تكمن في قيمتها ولكن اعتبرنا ان مفهوم القيمة كان غريبا دائما في جوهره ذاته على علم موضوعي مثل علم الطبيعة (الفيزياء) ، فان هذه الحقيقة ستبدو مثيرة للدهشة بوجه خاص وسوف ينشأ السؤال عن كيفية فهم حقيقة ان اهمية فكرة ما في علم الطبيعة يمكن ان تقدر تقديرا كاملا بأخذ قيمتها في الاعتبار» (م. بلانك، **محاضرات وذكريات**، شتوتغارت ١٩٤٩ ، ص ٢٨٢) .

لها ايضا اهمية كبيرة تماما وايجابية غالبا في تاريخ العلم ايضا

وهكذا فان خصائص الفكر الفلسفي التي بحثناها هي الى حد ما (وفي فترات تاريخية مختلفة) كامنة في اي فكر نظري بوجه عام ، طالما انه يحقق مستويات عالية من التجريد فليس النمط التأملي للمفاهيم المتطورة هو الـــذي يميز الفلسفة نوعيا ، وانما **درجة** تأملية الفكر ، التي ترتبط عضويا في الحقيقـــة بمفهوم الفلسفة (وبعض المذاهب الفلسفية بوجه خاص) ، بجهازها مـن المقولات والقضايا النظرية المبدئية ، الخ ولكن الدرجة تحديد للكيف ، وبهذا المعنـــى فانها تساعدنا فعلا على أن نحدد الطبيعة النوعية للشكل الفلسفـــي للادراك ، مستبعدة في الوقت نفسه التجاور الميتافيزيقي بين الفلسفة والاشكال الاخرى للبحث النظري

٣ ـ الحدس ، الصدق ، الخيال الابداعي

ينبغي ان نلحق بوصفنا للشكل الفلسفي للادراك بأنه تأملي في معظمـــه ، تحليلا للحدس الذي اثبت العلم الحديث اهميته الادراكية وقد ازالت المادية الجدلية الغوامض المحيطة بمفهوم الحدس واظهرت ان الحدس هو بالفعل جزء من الانعكاس الحسي والعقلاني للواقع الموضوعي ويتصدى مبحث المعرفـــة (الابستمولوجيا) الماركسي لمسألة الحدس ، ليس فقط بهدف تتبع اثر الدروب التي تفضي الى اكتشافات علمية، وانما ايضا فيما يتعلق بتحليل الخبرة اليومية، التي تتضمن الاستظهار اللاإرادي (اي الذي لا يدركه الوعي) للمدركات الحسية ، وتذكرها اللاارادي ، وغير المتوقع بالدرجة نفسها ، اي «اكتشاف» شيء يعتقد المرء انه لم يعرفه ابدا ، ولم يلاحظه ابدا ، ولم يستظهره ابدا وقد أعطي لهذا الادراك لما تم استظهاره بطريقة غير ارادية تفسير مثالي في فلسفة ادموند هوسيرل الظواهرية Phenomenology وهو التفسير الذي يقرر ان الادراك هو في جوهره عملية حدسية لتمييز ما هو حاضر فعلا في الوعي

ومشكلة الحدس ملائمة بشكل خاص لفهم الطبيعة النوعية للفلسفة حيث انه ، على مدى ألفي سنة او اكثر لم تمتلك الفلسفة الاساس الحقيقي الضروري لاجراء اقصى التعميمات النظرية اتساعا التي تشكل مهمتها الاساسية ولما كانت الفلسفة لا تستطيع ان ترفض الاجابة على الاسئلة التي تواجه بها ، فانه لم يكن لديها الا اختيار واحد النزعة الشكية المعرفية ، او الاعتراف بالقيمـــة الادراكية الكبيرة للفـــروض الفلسفية ، التـــي تستتبع ـ كقاعدة ـ التخمين والاعتقاد الحدسي ، والتخيل وافتراض المصادرات ، وما الى ذلك

ان الفروض Hypotheses الفلسفية لم تكن ابدا افتراضات Suppositions اي عبارات لا يكون احد مستعدا لان يشهد بصحتها بل كانت دائما ، علـــى

النقيض من ذلك تقدم كقناعات لا تتواءم نفسيا تواؤما مطلقا مع اية فكرة عن انها يمكن **احتمالا** ان تكون صادقة فالفلاسفة لم يستخدموا ابدا صيغا مثل «يبدو لي» وكانت عباراتهم ذات طبيعة جازمة ويمكن ان تفهم هذه العبارات من الناحية المعرفية (الابستمولوجية) ـ فهما صحيحا ـ على انها حدوس ، طالما لا تؤخذ هذه الكلمة على انها تعني فقط ادراكا مباشرا للحقيقة ، بطبيعة الحال

ولقد كانت تأكيدات الفيلسوف تقدم بطرق مختلفة ويتوقف ذلك على الظروف التاريخية وعلى مستوى تطور العلم والثقافة احيانا كانت تبدو كمعتقدات مبنية على الادراك الحسي للواقع ، واحيانا على انها «الهام» صوفي يعلن بطريقة آمرة ، واحيانا على انها تبن لقضية «بدهية» كنقطة انطلاق لسلسلة من الاستدلال المنطقي وما الى ذلك ومع ذلك فان الفلاسفة ـ في جميع الحالات ـ كانوا يعولون ـ عن وعي او بغير وعي ـ على الحدس ومع ذلك فلا ينبغي الافتراض بأن الحدس كان هو الاداة النوعية للفلسفة لقد لعب (ولا يزال يلعب) دورا كبيرا في العلوم الطبيعية

لقد فهم الحدسيون هذه الخصوصية في تطور الفلسفة واضفوا عليها صفة المطلق دون ان يلاحظوا ان الحدس نفسه يتطلب بحثا وتقييما نقديين فقد اعتقدوا ان الطبيعة النوعية للفلسفة هي في الحقيقة الاكتشاف الحدسي لقضايا المبدئية

ولم يكن التقدير العالي الذي اعطاه العقلانيون وكذلك بعض تجريبيي القرن

يبين اينشتاين ـ وهو يحلل اصل النظريات الفيزيائية ـ انه لا طريق منطقيا يفضي مباشرة من الملاحظات الى المبادىء الاساسية للنظرية ويقول «ان المهمة الاسمى لعالم الطبيعة هي ان يصل الى تلك القوانين المبدأية الكلية التي يمكن منها ان يبنى الكون بالاستنباط المحض وليس هناك طريق منطقي الى هذه القوانين ؛ انما حدس فقط يقوم على فهم متعاطف للخبرة يمكنه ان يصل اليها» أينشتاين ، **العالم كما اراه** ، ص ٢٢) ولقد يبدو ان هذه الملاحظة من اينشتاين لا تربطها اية صلة بتصور الحدس كعملية خالية من المنطق انما هي توحي ـ خلافا لذلك ـ بأن النتيجة الحدسية ليست نتيجة تستمد من سلسلة استنباطات وانما هي نوع من الانقطاع في استمرارية البحث النظري طفرة جدلية تقوم على تراكم الخبرة والمعرفة الذي اعطي درجة معينة من المقدرة العقلية ـ يفضي الى نتيجة حدسية

ويمكننا ـ لتأكيد هذه الفكرة ـ ان نرجع الى ملاحظة ن. سيميونوف العميقة «اذا كان للمرء ان يعتبر الفكر العلمي «منطقيا» و«عقلانيا» فقط الى الحد الذي يمضي فيه على وفاق تام مع المسلمات والمصادرات والنظريات الرياضية للمنطق الرياضي الصوري ، اذن فالفكر العلمي الذي يمارس بالفعل يتجه لان يبدو لاعقلانيا فالحقيقة ان العلم يبدأ في الظهور مثل مستشفى للمجانين ، لا يحافظ فيه الا على مظهر للنظام بمساعدة النزلاء المناطقة ولكن ليس بالتأكيد من جانب النزلاء الذين لا يحلمون الا بكيفية اشاعة الاضطراب في هذا النظام» سيميونوف «فلسفة الماركسية اللينينية ومشكلات العلم الطبيعي» مجلة **كومونيست** . ١٩٦٨ ، العدد ١٠ ، ص ٦٢)

السابع عشر (مثل جون لوك) ، للقيمة الادراكية للحدس ينطوي على اي اقلال من قدر المنطق والاستنباط المنطقي والبرهان المنطقي فقد كان المثل الاعلى للعقلانيين هو المنهج الرياضي ، ولهذا فانه يكون من قبيل الخطأ الفج ان نعتبر العقلانيين حدسيون فمثل هذا التناول يعني ان اي اعتراف بالقيمة الادراكية للحدس ينطوي على قبول لمواقع المذهب الحدسي

ان المذهب الحدسي مذهب لاعقلاني يفسر الحدس على انه فعل انطولوجي لادراك واقع لاعقلاني وكان هنري برغسون يعتقد ان كانط حقق خدمة كبيرة في البرهنة على استحالة الحدس العقلي ولكن برغسون مضى الى ان يستنبط من هذا شيئا لم يفكر به كانط نفسه ابدا ان الحدس الوحيد الممكن هو حدس فوق عقلاني ، يشكل الاساس للرؤية الفلسفية النوعية للعالم وقال برغسون ان العقل عملي في جوهره من حيث اصله ووظيفته ، وعمله هو «هداية أفعالنا ان الشيء الذي يثير اهتمامنا في الافعال هو نتيجتها ؛ أما الوسائل فلا تهم كثيرا طالما يتم بلوغ الهدف» (١) وقد اكد برغسون على الرابطة بين العقل والعالم المادي للاشياء ، الذي هو ـ وفقا لما يذهب برغسون ـ عالم بلا حياة وساكن ، ولهذا زعم الفيلسوف الحدسي الفرنسي ان اساس كل الاشياء واصلها هو ديمومة خالصة ، نتاجاتها الجانبية هي المادة والعقل وهذه الديمومة اللامادية ، هذا الزمن الميتافيزيقي هو الذي يتم ادراكه بواسطة الحدس (٢)

لقد افترض برغسون ان اساس اي نسق (مذهب) فلسفي عظيم هو «حدس اولي» يحاول الفيلسوف بعدئذ ان يعبر عنه كنسق من الاستنباطات والرؤية الحدسية للعالم لا يمكن ـ مع ذلك ـ التعبير عنها تعبيرا كافيا بواسطة المنطق ، فهي «شيء بسيط ، بسيط بدرجة لامتناهية ، بسيط بصورة غير عادية حتى ان الفيلسوف لا يتمكن ابدا من التعبير عنها وهذا هو السبب في انه يظل يتكلم طوال حياته انه لا يستطيع ان يصوغ ما كان في ذهنه دون أن يشعر بأنه مضطر لتصحيح صيغته ، ثم ان يصحح تصحيحه» (٣)

ـ هـ. برغسون ، **المؤلفات** باريس ١٩٥٩ ، ص ٧٤٧

٢ ـ لهذا فان الحدس لا يقوم فحسب في تفسير معين لعملية الادراك وانما ايضا في الازالة الذاتية للفارق الكيفي بين التأمل والموضوع المتأمَّل فيه ومثال على هذا بندتو كروتشه الذي يعتبر الاشياء (الموضوعات) حدوسا ، اي انه ينكر ان لها وجودا مستقلا عن العارف «ما هو الادراك من خلال مفهوم ؟ انه ادراك العلاقات بين الاشياء ؟ والاشياء هي جوهر الحدس» ونحن نؤكد على هذا الجانب الانطولوجي من المثالية الحدسية لنصور حقيقة ان الاعتراف بالاهمية الادراكية للحدس وتقديره تقديرا عاليا لا علاقة له بالمذهب الحدسي او بالمثالية عموما ، وهذا امر يشبه ـ عرضا ـ **تاريخ الفلسفة**

٣ ـ هـ. برغسون ، **المؤلفات** ، ص ١٣٤٧

ولا تكمن غلطة برغسون في اعتقاده ان «حدوسا أولية» هي القضايا المبدئية للفلسفة ، انما هو مخطىء لانه يفسر الحدس بأنه الادراك اللاعقلانـــي للاعقلاني ، مستبعدا كل امكانية ــ من حيث المبدأ ــ لاي درب آخر غير حدسي ، او اي امكانية للتعبير المنطقي (النظري) الكافي عنه ، بالاستنباط او البرهان او الايضاح. ولقد كانت الامور في التاريخ الفعلي للفلسفة اكثر تعقيدا من ذلك بكثير فعندما اعلن طاليس ان كل شيء يولد من الماء ، فانه سرد حقائق تؤيد نظريته (هكذا يقول لنا ارسطو) واستنبط حججا منطقية ، ولكن هذا ــ بالطبع ــ لا يكفي فالحقائق والحجج يساعدها الحدس ، الذي يكون من الاصوب ان نصفه ــ لا بأنه أولي ، على الرغم من برغسون ــ وانما بأنه ثانوي لانه مبني على الخبرة والمعرفة وعلى الرغم من هذا فان الحقائق والمعرفة كانت غير كافية ــ بشكل واضح ــ لتقديم الاساس لاعتقاد فلسفي اساسي

ان نقص المعطيات التجريبية والنظرية لا يميز فلسفة العالم القديم فحسب. فالفلسفة تسعى لان تعرف الاشكال العامة للعالم ، على حين ان المعطيات المتاحة لها محدودة تاريخيا دائما ، وبهذا المعنى غير كافية يكتب انجلز قائلا «لهذا فان الانسانية تجد نفسها في مواجهة تناقض من ناحية عليها ان تكتسب معرفة لا تنفد بنظام العالم في كل علاقاته الداخلية ؛ ومن ناحيـــة اخرى ــ وبسبب طبيعة البشر ونظام العالم ــ فان هذه المهمة لا يمكن ان تنجز ابدا بالكامل ولكن هذا التناقض لا يكمن في طبيعة هذين العاملين ــ العالم والانسان ــ فحسب ، انما هو ايضا المحرك الرئيسي لكل تقدم فكري ، ويجد حله باستمرار ، يوما بعد يوم ، في الارتقاء المطرد الذي لا نهاية له للانسانية ...» (١)

هكذا فان مركّب المعرفة التجريبية والعلمية بوجه عام لا يمكن ابدا ان يكون كاملا وهذا هو ما يعطي التصور الفلسفي (وكذلك العلمي الطبيعي) للكل ، للعام، للامتناهي ، واللازم ، طابع الفرض الذي يتطلب باستمرار ــ حتى فـــي تلـك الحالات التي يركب فيها فعلا المعطيات العلمية في زمنه ــ تصحيحا وتطويرا في ضوء الاكتشافات العلمية الجديدة

ولا يستطيع الفيلسوف ــ تميزا عن العالم الطبيعي ــ ان يتوقف عن التفكير في الكلي ، اللامتناهي ، اللازم ، الكل ، وما الى ذلك حتـــى اذا هو نبذ «الميتافيزيقا» وركز عامدا على البحث ــ مثلا ــ في المشكلات المعرفية وحدها ، فانه يضطر لان يواجه ، حتى في هذا المجال ، مهمة التركيب النظري وصياغة النتائج ذات الاهمية العامة والضرورية ، ولا يمكن ابدا تأسيس مثل هذا المركب والنتائج المترتبة عليه على الوفرة الكاملة من المعطيات التجريبية التي تتطلبها ويتضح مع الفحص الادق ان هذه الصعوبة تحدث في كل مجالات المعرفة النظرية،

---

١ ــ ف. انجلز ، **الرد على دهرينغ** موسكو ، ١٩٦٩ ، ص ٥٠ .

حيث ان الاستقراء يظل دائما ناقصا، ويثبت انكلية قانون ما يصوغه العلم الطبيعي لم تتأكد من الناحية النظرية بالقدر الذي تأكدت به في الحقيقة ولكنه من المتصور نظريا ايضا ان هناك حقائق لا تؤكد هذا القانون ويستطيع العلماء الطبيعيون ان يتجاهلوا هذا لان هناك عددا غير محدود من الظواهر التي تمضي وفقا للقانون المعطى ، وان كانت كليته محدودة كيفيا ، وقد تكون ـ اذا لزم الامر ـ محدودة كميا بالمثل (١) والمسألة تختلف في الفلسفة ، التي تصبو الى ان تعرف ما هو أعم وغير محدود كميا وكيفيا على السواء

ان القدرة الانتاجية للخيال ، التي اعتبرها كانط اساسية لعملية الادراك ، تلعب ـ في الفلسفة على اي حال ـ دورا رئيسيا ، اذا فسرت هذه القدرة ـ طبعا ـ تفسيرا ماديا وليس على انها بناء اولي a priori ذهني لكيان تجريبي مستقل عن اية معطيات حسية وسابق عليها لقد انكر كانط ان باستطاعة الحدس العقلي ، الذي كان يرى فيه وهما عقلانيا فيما يتعلق بقدرة العقل «الخالص» ، ان يصل الى معرفة تتجاوز حدود الخبرة وبهذا المعنى فان الحدس العقلي مستحيل حقا ومع ذلك فان مفهوم الحدس العقلي لا يحتاج الى ان يفسر بروح المذهب العقلاني للقرن السابع عشر ، الذي كان كانط يعارضه عن حق اذ يسمح لنا العلم الحديث بأن نتتبع الحدس بطريقة علمية باعتباره عنصرا لا ينفصل عن الخيال الابداعي للعالم ، وبعبارة اخرى الخيال المبني على حقائق ومعرفة وبحث منقب

وهكذا فان الفلسفة الماركسية تعارض المذهب الحدسي لا لان المذهب الحدسي يعترف بوجود الحدس بينما المادية الجدلية تنكره يكتب ف. ف. آزموس (*) «كل شكل من أشكال الحدس ـ كحقيقة معرفة ـ هو واقع لا يمكن انكاره قائم في مجال الادراك بالنسبة لجميع المعنيين بهذا الميدان ولكن **كنظرية** لحقائق المعرفة ، فان كل نظرية حدس هي نظرية **فلسفية** ، مثالية او مادية ، **ميتافيزيقية او جدلية** » (٢)

يلاحظ نيلز بوهر الاهمية العلمية الايجابية لهذا الظرف في تحليل التفسير الفلسفي للنظرية الكوانتية «كما يحدث غالبا في العلم عندما تفضي اكتشافات جديدة الى الاعتراف بقصور جوهري لمفاهيم كانت في السابق تعد مما لا غنى عنه فاننا نكافأ بالحصول على نظرة اوسع وقوة اكبر للربط بين ظواهر ربما كانت تبدو من قبل حتى متناقضة (ن. بوهر **علم الطبيعة النووية والمعرفة الانسانية** ، لندن ، ١٩٥٨ ص ص ٥ـ٦)

(*) V.F. Asmus فيلسوف سوفياتي معاصر من ابرز المعنيين بدراسة الفلسفة المعاصرة في العالم الراسمالي وتحليل الفلسفة المثالية تحليلا نقديا «المترجم»

٢ ـ ن. ف. آزموس **مشكلة الحدس في الفلسفة والرياضيات** موسكو ١٩٦٥ ص ٦٠ (بالروسيه) .

ومن ثم فان المسألة ليست اذا كانت توجد او لا توجد قدرة معرفية نوعية تختلف اختلافا جوهريا عن الاستنباط المنطقي المتماسك لسلسلة من الاستدلالات، وانما هي مسألة كيفية امكان مثل هذا انعكاس للواقع ، وكيفية ارتباطه بخبرة ومعرفة الفرد العارف فلو ان نيوتن ـ كما تذهب القصة ـ لم يلحظ تفاحة تسقط من شجرة ، واكتشف «على حين فجأة» قانون الجاذبية الكلية ، فلا بد ان حدسه هذا قد سبقه نظر طويل في سلسلة كاملة من المشكلات ، على نحو اكتشاف غاليليو لقانون تساوي سرعة الاجسام الساقطة كبيرة كانت او صغيرة. وهكذا فان المشكلة تكمن في تفسير صحيح لحقيقة الحدس ، الذي يوجد دائما في تاريخ الادراك وفي اكتشاف امكانيات تطبيق المناهج العلمية النقدية في بحث واختبار هذه القدرة الادراكية (١)

ان فكرة الحدس كادراك مباشر للحقيقة ـ وهي فكرة تمسك كل من العقلانيين في القرن السابع عشر والحدسيين اللاعقلانيين على السواء ـ هي فكرة من الواضح انه لا يمكن الدفاع عنها ، لان تاريخ العلم الطبيعي والفلسفة يقدم أمثلة لا تحصى على حدس خاطيء ويلاحظ هانز رايشنباخ «ان الاعتماد على ما يسمى بالحدس غالبا ما تبين انه مضلل» (٢) وينقد ماريو بونج ـ في دراسته الجادة **الحدس والعلم** نقدا شاملا المفاهيم المثالية في الحدس ، ثم يتناول بطريقة عينية اشكال الحدس التي تتبدى في الادراك الحسي والتخيل «والاستنباط السريع» والتقدير وما الى ذلك وهو يندد بالعبارة المثالية للحدس، ويعارض كلا من المبالغة في تقدير والاقلال من قيمة هذا الشكل من اشكال الادراك الذي لا يدين له العلم باكتشافات عظمى فحسب ، وانما ايضا بأخطاء عديدة ولا يكاد المرء يستطيع ان يختلف مع النتيجة التي ينتهي اليها بونج «ان الاشكال المختلفة للحدس تماثل الاشكال الاخرى للتعرف والاستدلال في انها لا بد ان توضع **تحت السيطرة** اذا اريد لها ان تكون مفيدة فالحدس العقلي يكون

ـ بيّن ف. ستيكلوف ان احد عناصر الحدس هو القدرة على كشف قانون عن طريق ملاحظة أمثلة منفصلة لمظاهرها اي القدرة على استخراج نتائج صحيحة قائمة على استقراء **ناقص** «لقد نظر آلاف الناس الى المصباح المتأرجح في كاتدرائية بيزا ولكن احدا منهم ـ فيما عدا جاليليو ـ لم يفكر ابدا باستنباط قانون عام ـ من هذه الحقيقة ـ لتأرجح البندول ومع هذا فانه بالنسبة لجاليليو كان كافيا لانتاج القانون (التقريبي طبعا) المسمى التساوي الزمني isochronism الذي ينطبق على اي بندول» ولا حاجة بنا للقول بأن هذا لا يلخص بأي حال الطبيعة المنطقية (والنفسية) للحدس ، ولكنه من الناحية الفلسفية يربط الحدس بانعكاس الواقع الموضوعي ويشير ايضا الى الجذور المعرفية (الابستمولوجية) للحدوس الخاطئة التي يوجد كثير منها في العلم الطبيعي والفلسفة على السواء

٢ ـ هـ. رايشنباخ **اتجاه الزمن** بيركلي ولوس انجيلوس ، ١٩٥٦ ، ص ١٦ .

مجديا اذا وضع بين الحدس الحسي والعقل الخالص ولكنه اذا خرج عن السيطرة يفضي الى العقم» (١)

ولكن ليس هناك امر اكثر خداعا من الاعتقاد بأن الحدس لا يخطىء وهذه الحقيقة يعترف بها حتى الحدسيون ، حيث ان كل واحد منهم مقتنع بأنه ـ في تميزه عن الفلاسفة الآخرين (بما فيهم الحدسيون) يملك حق احتكار الحقيقة التي تدرك بالحدس ويشير التأكيد بأن الحدس هو الاداة النوعية للفلسفة الى اعتراف بالاستحالة الاساسية لقيام فلسفة علمية

ان الحدس ـ كما أفهمه ـ لا يحتل في الفلسفة مكانة اكبر من المكانة التي يحتلها في العلم النظري ، او الفن الابداعي ، او الاختراع ولكنه الا يكون من المعقول ان نتحدث عن نوع محدد من الحدس **الفلسفي** ، تماما كما نتحدث عن الحدس الخاص للفنان ؟ انه لمن العبث ان ننكر خصوصية الشكل الفلسفي للمعرفة ، ولكن من قبيل الحديث الاقل اقناعا ان نقول انه ليس اكثر من حدس فلسفي اذ يفضي تحليل المذاهب الفلسفية الى النتيجة القائلة بأن الوحدة النسبية للشكل الفلسفي للمعرفة تشتمل على اختلافات وتعارضات وتناقضات جوهرية معينة فحيث ينطلق بعض الفلاسفة ـ بطريقة ذاتية على اي الاحوال ـ من معتقدات حدسية ، فان آخرين ـ على النقيض من ذلك ـ يأخذون الحقائق التي يقرها العلم او تقرها الخبرة اليومية نقطة انطلاق لهم

ان سيكولوجية الابداع الفلسفي ميدان لم يطرقه البحث كلية ، ولكن المجموعة الغريبة المتاحة من الحقائق (مثل تصريحات الفلاسفة انفسهم عن الكيفية التي تتشكل بها أفكارهم) لا تقدم اساسا فعليا للاعتراف بوجود نوع خاص من الحدس الفلسفي مثل هذا الاعتراف يطالب به الحدسيون الذين يحيلوننا الى ابداعهم الفلسفي الخاص بهم ، ولكن حتى لو اننا قبلنا تصريحاتهم كدليل ، فاننا نستطيع فقط ان نسمح للحدس بدور خاص في عملهم الفلسفي الخاص ومع ذلك فان معظم الفلاسفة ليسوا حدسيين وانما خصوم للمذهب الحدسي

يكشف التحليل العلمي لشهادة الحدسيين بصرف النظر عن مدى اخلاصهم هم انفسهم ، عن اقلال واضح من قيمة المدى الذي تأثروا فيه بفلاسفة آخرين ، وتقاليد فلسفية اخرى ، ومعطيات حسية ، وظروف تاريخية محددة ، وما الى ذلك فهم باستمرار يفسرون الافكار التي تشكلت في مذاهب حدسية تحت التأثير الواضح لنظريات اخرى ليست ـ كقاعدة ـ نظريات حدسية ـ بأنها «حدوس أولية» مستقلة تماما عن كل تطور فلسفي وهذا واضح بدرجة صارخة لدى برغسون نفسه فقد تكونت أفكاره الرئيسية تحت تأثير التراث اللاعقلاني

---

١ ـ م. بونج M. Bunge **الحدس والعلم** نيويورك ١٩٦٢ ، ص ١١١ .

في المانيا وفرنسا ؛ وتفسر «ميتافيزيقا الصيرورة» ـ التي يقول بها ـ تفسيرا لاعقلانيا مبدأ التطور الذي كان قد اكتسب اعترافا كليا ـ حتى وان كان سطحيا ـ في الفلسفة والعلم الطبيعي قرب نهاية القرن التاسع عشر وان تحليلا لمواقف برغسون ازاء كل من كانط وهيغل وشوبنهاور ودلتاي ومين دي بيران وبوترو ودارون وسبنسر (*) وازاء انصار المادية العلمية الطبيعية ، لتكشف دون شك ان دور الحدس كان ضئيلا الى ادنى حد في خلق مذهبه ، الذي غالبا ما يوصف بأنه اكثر المذاهب الحدسية أصالة في تاريخ الفلسفة

وهكذا فان الحدس ـ شأنه شأن التأمل ـ هو سمة نوعية من سمات الشكل الفلسفي للمعرفة على الرغم من ان لكل من هاتين الخاصتين للادراك خصورها في اي بحث نظري (١) ومن الواضح انه لا اساس هنا للاستدلال على وجود اية سمات للفكر الفلسفي تخص هذا النمط من التفكير وحده مرة اخرى، انها مسألة الدرجة التي تستخدم بها الفلسفة التأمل والحدس ومع ذلك فان النطاق يختلف اختلافا كبيرا في المذاهب الفلسفية المختلفة وفي المراحل المختلفة للتطور التاريخي للفلسفة

٤ ـ التفسير كنمط للبحث الفلسفي

اكتشاف ظواهر وعمليات وصفات كانت مجهولة في السابق ، والقوانين التي تحكمها ، وطرق ووسائل تطبيق هذه القوانين عمليا ـ تلك هي المهام الرئيسية للعلم ، التي يتم انجازها بواسطة الملاحظة المباشرة والأداتية ، وبواسطة الوصف والتجريب والتحليل النظري للوقائع ، وبواسطة التعميم والمناهج الخاصة للبحث والاختبار ، الخ اما الفلسفة فانها ليست مسلحة بوسائل تقنية للتجريب ، ولا بأدوات للملاحظة ، ولا وسائط كيميائية ؛ وهذه النقائص وغيرها ، مما تعاني

(*) انظر «الموسوعة الفلسفية» الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٧٥ لتعريفات بهؤلاء والاعلام « المترجم »

يؤكد لويس دي بروغلي على ان هذا الجانب من المسألة يتلاءم بدرجة عالية مع فهم الحدس والفلسفة على السواء وهو يكتب ان العلم «حيث انه في جوهره عقلاني في أعماقه وفي مناهجه، يستطيع يقوم بأعظم عزواته فقط بواسطة قفزات خطرة من العقل تعمل فيها قدرات اطلقت من أغلال ثقيلة من الاستدلال المقيد والتي تسمى خيالا وحدسا وحذقا» (لويس دي بروغلي ، **على درب العلم** ، باريس ١٩٦٠ ص ٣٥٤) وهذه الصفة التي يراها دي بروغلي في الخيال (الذي يتعين ألا يفهم ـ طبعا ـ بالمعنى العادي للكلمة) والحدس والحذق ، هي التعبير عن القدرة المعرفية نفسها لا غيرها .

منه الفلسفة ، لا بد ان يستعاض عنها بقوة التجريد

ان الفيلسوف يملك في متناوله وقائع تم الحصول عليها بواسطة الملاحظة الشخصية ، او وقائع تأكدت بواسطة بحث علمي خاص وعلى حين ان الكيميائي يعنى مباشرة بالاشياء ، فان معظم ما لدى الفيلسوف من مادة هو معرفته بأشياء تجمعت من العلوم والمصادر الاخرى وهكذا فان الفلسفة ـ على اي حال وكما توجد في العصر الحاضر ، عصر العلوم المتخصصة المتشعبة والمتطورة ـ تعنى بمعطيات حقيقية جرى اختبارها بدرجة او بأخرى ، مستقاة من العلم والممارسة ، وبظواهر محددة معينة في حياة المجتمع المادية والروحية ، معطيات تسعى الفلسفة لان تستوعبها وتعممها وتفسرها ككل ، وكذلك بنظرة متكاملة الى العالم فهل يعني هذا ان الاكتشافات ـ في الحقيقة ـ مستحيلة في الفلسفة؟ لا ، يقينا ان الامر ليس كذلك ان جوهر المسألة هو ان الاكتشافات الفلسفية تقوم على اساس معرفة متاحة بالفعل ، على معرفة تم تحليلها او تقييمها ، او باختصار ، تفسيرها بواسطة الفلسفة

يلعب التفسير دورا رئيسيا في كل الابحاث النظرية وفي اي من مجالات المعرفة وقد وصف انجلز اكتشاف ليفيريه للكوكب نبتون بأنه انجاز علمي عظيم فلقد استدل ليفيريه ـ عن طريق تحليل وقائع سجلها فلكيون آخرون ـ على وجود كوكب كان مجهولا من قبل ، وحسب النقطة التي يصبح فيها مرئيا هذا الاكتشاف قام على تفسير وقائع معروفة بالفعل للفلكيين ولكن لكي نفسرها كما فعل ليفريه كان من الضروري ان نكون مقتنعين بامكان وجود كوكب آخر في مجموعتنا الشمسية

واليوم ، بفضل تطور البحث النظري وتطبيق المناهج الرياضية وما الى ذلك ، يظهر التفسير كمنهج للبحث على نحو اكثر بروزا في العلم الطبيعي مما كان في الماضي وقد اعطى العلم الحديث لمفهوم التفسير معان خاصة متعددة يكتب ف. ا. شتوف «يمكن للمرء ان يلاحظ ثلاثة انماط من التفسير تستخدم في الادراك العلمي (١) تفسير الانساق الرياضية المنطقية الرمزية الشكلية ؛ (٢) تفسير ضوابط العلم الرياضي ؛ و(٣) تفسير معطيات الملاحظة والمعطيات التجريبية والوقائع العلمية الثابتة

ولا يزعم هذا التصنيف لانماط التفسير انه تصنيف جامع ، حيث ان المؤلف معني بالرياضيات والمنطق والعلم الطبيعي. ومعذلك فانه يؤكد فكرة الدور المتنامي للتفسير في العلم ولكن لماذا نثير مسألة الدور الخاص للتفسير في الفلسفة ؟ السبب ببساطة هو ان التفسير ، في اي علم متخصص ، ليس الا **واحدا** من مناهج البحث ، على حين انه بالنسبة للفلسفة ـ التي لا تتجه الى جمع وقائع وتصنيف مواد خام ـ اذا جاز التعبير ـ ذو اهمية حاسمة

---

١ ـ ف. ا. شتوف ، **صياغة النماذج ـ والفلسفة** ، موسكو ١٩٦٦ ، ص ١٦٩ (بالروسية) .

في الماضي كان الفلاسفة غالبا يثرون العلوم الطبيعية باكتشافات عظيمة وكان هذا ممكنا لان الهوة بين الفلسفة والعلوم المتخصصة كانت ضيقة نسبيا فلم يكن ديكارت ولايبنتز فيلسوفين فحسب ، بل كانا رياضيين وعالمين طبيعيين بالمعنى الصحيح ايضا وكان العلم الطبيعي تجريبيا الى حد كبير في طابعه ، وكانت الفلسفة (الفلسفة الطبيعية) تتصدى لمشكلاته النظرية ، وكانت هذه الفلسفة ترهص بل حتى تصوغ في لغة تأملية ، بعض الاكتشافات العلمية الكبرى ويقدم لورينز أوكين ، العالم الطبيعي الالماني ، مثالا حيا «على درب الفكر يكتشف اوكين البروتوبلازم والخلية ، ولكنه لا يحدث لاي شخص ان يتابع المسألة على هدي خطوط البحث العلمي الطبيعي» (١)

ولقد حرم التطور اللاحق للعلم الطبيعي النظري الفلسفة الطبيعية من اهميتها السابقة ، حيث انها لم تعد قادرة على ان ترهص باكتشافات علمية ، الامر الذي اصبح يتجاوز كثيرا حدود منال فلسفة الخبرة اليومية لقد اصبحت الفلسفة الطبيعية منذ وقت طويل ـ وان كانت لا تزال مستمرة في الوجود الى اليوم ـ مفارقة تاريخية

وهكذا فان تطور العلوم المتخصصة والمناهج النوعية للبحث العلمي قلل باطراد من دور الفلسفة في كشف ظواهر وقوانين جديدة للطبيعة ، ولكنه عزز ـ في الوقت نفسه ـ اهمية التفسير الفلسفي للاكتشافات العلمية الطبيعية ، باعتباره شيئا جوهريا بالنسبة للعلم الطبيعي وللفلسفة على السواء فان مثل هذا التفسير يضفي باطراد طابعه الاونطولوجي، ويصبح مرتبطا ـ بصورة متزايدة ـ بنظرية المعرفة ولانه بعيد عن ان يكون مجرد خلاصة وافية للاكتشافات العلمية الطبيعية فانه يقدم تفسيرا نقديا معرفيا (ابستمولوجيا) لاهميتها وتحليل لينين لأزمة علم الطبيعة في نهاية القرن التاسع عشر مثل صارخ على التفسير الفلسفي العلمي لمنجزات العلم الطبيعي

ينطلق اي تفسير من وقائع او مما يمكن اعتباره واقعة ووظيفته الرئيسية هي ايضاح هذه الوقائع (او ما يعتبر انه وقائع) وكشف علاقتها بالوقائع الاخرى، وتقييم الافكار المرتبطة بهذه الوقائع ، ومراجعتها اذا اقتضت الضرورة واستخراج نتائج جديدة وتتميز الفلسفات بأية وقائع (او افتراضات) تتخذ منها نقطة انطلاق ، وكذلك بالاهمية او التفسير الذي تعلقه على هذه الوقائع

وينطلق توما الاكويني وهيغل من فكرة وجود عقل مطلق إلهي فيعتقد امير الفلاسفة المدرسيين (السكولائيين) ان العقل الالهي موجود خارج العالم ، متفوق تفوقا لامتناهيا على العالم ، وانه قد خلق العالم من عدم ويذهب هيغل ـ من الناحية الاخرى ـ الى ان العقل الإلهي لا يوجد خارج العالم، لانه يشتمل على

---

١ ـ ف. انجلز **جدل الطبيعة** ، موسكو ١٩٧٢ ، ص ٢٠٧ .

ماهيته تماما كما انه هو ايضا ماهية العقل الانساني ومن هنا فان الإلهي والانساني ليسا بعيدين تماما الواحد عن الآخر ويظهر هذان التصوران المتعارضان (في اطار التفكير المثالي) مدى اهمية دور التفسير في الفلسفة والمثل الذي ضربناه اكثر دلالة لان القضايا المبدئية لكلا المفكرين ليست وقائع وانما افتراضات ، ترتفع في ذاتها الى مرتبة تفسير لاهوتي محدد للعالم ، لدى هيغل يصبح ممتلئا بمضمون واقعي الى حد انه يصير في النهاية في صراع مع شكله غير الملائم

ان اي تعريف لمفهوم ـ ان لم يكن بالطبع التعريف الوحيد الممكن ، وهذا مستبعد في معظم الاحوال، لان العيني في العلم هو وحدة تعريفات مختلفة ـ هو تفسير ملحق به تفسير آخر ، اي تعريف آخر وهكذا فان التفسيرات يمكن ان يلحق الواحد منها الآخر ، كما يمكن ان يستبعد الواحد منها الآخر ، على الرغم من انه في الحالة الاولى لا تكون التفسيرات ـ كقاعدة عامة ـ مجملة وانما تكون مأخوذة في الاعتبار في النتيجة النظرية التي تركبها معا (١)

ان التفسير لا ينفصل عن البحث النظري في اي شكل ، حيث ان الاخير لا يمكن ابدا ان يكون مجرد سرد للوقائع ، اي انه يستخدم دائما افتراضات معينة، ومقدمات نظرية واستنباطات وما الى ذلك ولقد حاول الوضعيون الجدد ـ في وضعهم مبدأ التحقق ـ verification ان يميزوا «العبارات البروتوكولية» بوصفها عبارات خالصة عن ما تجري ملاحظته ، وهي القضايا التي

يبين لايوس يانوسي ان التفسيرات المختلفة ـ المتساوية في شرعيتها رغم ذلك (عند المستوى المعين من المعرفة) لظواهر معينة ممكنة في العلم الطبيعي «ليس تفسير اينشتاين لتجربة ميتشلسون ـ مورلي والتجارب المماثلة لها هو التفسير الوحيد الممكن من وجهة نظر المنطق فقبل اينشتاين افترض لورنتس ـ وأيضا فيتزجيرالد مستقلا عنه ـ وجود الاثير وهما ايضا اعتقدا ان الظواهر الكهرومغناطيسية التي ترتبط بالاثير قد وضعتها معادلات ماكسويل ولا يختلف تفسير لورنتس ـ فيتزجيرالد رياضيا عن تفسير اينشتاين ؛ وباستطاعتنا ان نتبنى اما وجهة نظر اينشتاين او وجهة نظر لورنتس وفيتزجيرالد وان نحصل على الاجابات نفسها على كل مشكلات الفيزياء التي يمكن ان نعتبر انها قد حلت تجريبيا» (ل. يانوسي ، **اهمية الفلسفة للبحث الفيزيقي**، في مجلة **مشكلات الفلسفة** ، ١٩٥٨ العدد الرابع ص ٩٩ بالروسية وفي الفلسفة ـ على خلاف ما في الفيزياء ـ فان مثل هذه التفسيرات المختلفة ذات الدرجة المتساوية من الشرعية ، مستحيلة ومن ثم فان التفسيرات المختلفة ـ في الفلسفة ـ هي تعبير عن اتجاهات مختلفة ، وهي دائما على علاقة جدالية الواحد منها مع الآخر ومع ذلك فانه يكون من الخطأ الافتراض بأن التفسيرات الفلسفية المتعارضة تربطها الواحد منها بالآخر دائما علاقة الصواب والخطأ ؛ ان الحقيقة تظهر غالبا عندما يرفض كلا التفسيرين المتعارضين فان الفهم العلمي للضرورة التاريخية ـ مثلا ـ يفترض مسبقا رفض القدرية والارادية على السواء

يمكن ان تؤخذ بصفتها هذه كمعايير لصدق القضايا التجريبية وكما نعرف فان هذه المحاولة قد اخفقت في ان تعطي النتائج المرجوة وفي النهايـــة توصل الوضعيون الجدد الى النتيجة القائلة بأن اي عبارة هي تفسير ، حيث انها تفترض مسبقا إفراد ما تذكره ووضعه في علاقة مع الوقائع الاخرى وقد ذهب برتراند راسل الى ان نظرته النسبية قد احالت الاختلاف بين مذهب مركزيـــة الشمس ومذهب مركزية الارض الى نمطين مختلفين لتفسير الحقيقة نفسها «اذا كـان المكان نسبيا على نحو محض ، فان الاختلاف بين العبارتين «الارض تدور (حول محور)» و«السماء تدور (في مدار)» يكون اختلافا لفظيا بحتا فلا بد ان كلتيهما طريقتان لوصف الظاهرتين نفسيهما»

وبالطبع فان المرء لا يستطيع ان يوافق على تحويل العبارة الى تفسير ولكن من الواضح تماما ايضا ان هذا الاجراء الادراكي لا يستبعد افتراضات صريحة او ضمنية ، وبالتالي لا يستبعد تفسيرات مختلفة

ان اي تفسير يستلزم تطبيق المعرفة التي نمتلكها على الوقائع التي نرغب في دراستها ونتحدث عن تطبيق معرفة ، لا عن تطبيق حقائق ، لان هذين ليسا شيئا واحدا فلم يكن نظام بطليموس (*) صحيحا ، ولكنه كان يلخص ملاحظات معينة ، وكان يحتوي على بعض الافكار الصحيحة ، وكان ـ بالنسبة لوقته ـ علميا وجعل من الممكن ايضاح بعض الظواهر والتنبؤ بها وفي الفلسفة من المهم بشكل خاص تحاشي الخلط بين المعرفة والحقيقة فان المعرفة الاكثر شمولا بالقضايا الخاطئة ، التي طرحها علماء او فلاسفة في أزمنة مختلفة والتي قبلت على انها حقيقية ، لا تعطينا بالضرورة معرفة بالحقيقة على الرغم من انه ينبغي التسليم بأن معرفة الخطأ تساعدنا على تعلم الحقيقة

ويمكن ان تكون المعرفة ـ باعتبارها الاساس النظري للتفسير ـ معرفـــة فقط بما قد اكده أناس معينون ذوو علم وما تأكد او سوف يتأكـــد فـي المستقبل ، او ـ على النقيض من ذلك ـ ما رفض فان تصـــور ديمقريطس للذرات الصلدة التي لا تقبل الانقسام بشكل مطلق والفراغ المطلق ـ وهـــو التصور الذي شكل الاساس النظري لتفسير للعالم لانه ـ بالتحديد ـ قـــد تضمن عناصر من الحقيقة ـ قد حدّ بالفعل من امكانية ايضاح التنوع الكيفـــي للظواهر ومع ذلك فانه في زمن ديمقريطس لم يكن ايضاح ولا حتى وصف، التنوع الكيفي اللانهائي للظواهر الطبيعية ممكنا بعد

لا يعتمد التفسير على طابع المعرفة فحسب (وبصفـــة اساسية الحقيقـــة

ـ ب. راسل **المعرفة الانسانية** لندن ١٩٥٦ ص ٢٢

(*) المقصود بنظام بطليموس نظريته في الفلك القائلة بأن الارض هي المركز الثابت للكون وان الشمس والقمر والكواكب السيارة تدور حولها «المترجم»

الموضوعية التي تشتمل عليها) وانما يعتمد ايضا على حجمها ولقد حاول الفلاسفة اليونانيون ـ على الرغم من انهم كانوا يمتلكون قدرا محدودا للغاية من المعرفة النظرية (التي لم يكن بعضها يتضمن الا عناصر من الحقيقة فحسب) ـ ان يقدموا تفسيرا متكاملا ، اي فلسفيا ، للواقع وهذا التفاوت الواضح بين الاساس النظري للتفسير والتفسير ذاته قد ادى بهم الى استنتاجات ساذجة وخاطئة ، واحيانا خيالية

يزيد تطور العلم بصورة مطردة من حجم المعرفة ، وتتجه مناهج البحث والاختبار العلمية الى تقريب تلك المعرفة بصورة متزايدة الى الحقيقة الموضوعية. ومع ذلك فان امكانيات التفسير يحدها دائما مدى توفر المعرفة ، وتغير اي زيادة اخرى في حجمها جوهر وشكل التفسير طبقا لنمط يمكن تمييزه ويصح هذا بالنسبة لاي علم ، ولكنه يصح اكثر ما يصح على الفلسفة ، التي تسعى لان تفسر، لا ظواهر منفصلة وانما كليات متعددة الاشكال والاشكال الاساسية لوجودها والمعرفة بها فلا عجب اذن ان كانت في الفلسفة دائما تفسيرات للطبيعة والمادة والوعي وما الى ذلك ، تفسيرات مختلفة ، بل ويستبعد كل منها الآخر

ويمكن ـ من زاوية النظر هذه ـ اعتبار اخطاء الفلاسفة تفسيرات خاطئة للوقائع الفعلية ، وغالبا ما يتبين ان قضاياهم المبدئية ليست عبارات وانما تفسيرات لوقائع ومع ذلك فان هذا ليس سببا لعدم الثقة في امكان انجاز الحقيقة في الفلسفة ، ما دام التفسير الفلسفي ـ شأنه شأن اي شكل آخر للمعرفة ـ يؤكده او ينفيه في النهاية المجمل الكلي للادلة التي يوفرها العلم والممارسة

وفي العلم الطبيعي فان محاولة تفسير وقائع معينة من مواقع نظرية محددة تجعل من الضروري ـ بصفة دورية ـ بناء نظريات جديدة ، او تعديل النظريات الجديدة تعديلا جوهريا اما في الفلسفة التي لا يمكن البرهنة على كثير من قضاياها او دحضها بواسطة التجريب ، بواسطة وقائع فلا وجود لمثل هذه الضرورة ومع ذلك فان تراكم الوقائع ، وتكاثر الاكتشافات العلمية والاحداث التاريخية البارزة ، يجبر الفلسفة على ان تغير تفسيرها للواقع فعلى حين ان تطور الميكانيكا التقليدية قد ادى الى ظهور المادية الآلية (الميكانيكية) فان البحث الناجح في الاشكال غير الميكانيكية لحركة المادة قد كشف عن تهافت التفسير الآلي للطبيعة وقد اجبرت المعرفة العلمية المتقدمة بطبيعة النفس معظم المثاليين على ان يتخلوا عن نظرتهم السابقة الساذجة عن العلاقة بين الجسم والروح

ان البحث في عملية التغير التاريخية وفي تطور التفسير الفلسفي للطبيعة والمجتمع والانسان ومقدرته على اكتساب المعرفة واحدة من المهام الرئيسية للعلم الفلسفي التاريخي فاننا نتغلب ـ بفضل هذا النوع من البحث ـ على الانطباع الذي مؤداه ان الفلسفة قد انزلقت من خطأ الى آخر ونصبح قادرين على تتبع اثر التطور المطرد الفريد للمعرفة الفلسفية وتطور المناظرة الفلسفية،

والتأثير المستمر للعلوم المتخصصة على الفلسفة

يجد المرء في فلسفة القرن الماضي البورجوازية ـ فيما يتعلق بمحاولات استعادة تجاور الفلسفة والعلوم الوضعية ، او ايجاد اساس جديد لهذا التجاور ـ يجد المرء اتجاها متزايدا للتشكيك في الاهمية الادراكية للتفسير وعند فيلهيلم دلتاي فان التفسير اسلوب علمي طبيعي بصورة نوعية في البحث، لا يفضي الا الى معرفة محتملة ويهاجم دلتاي «علم النفس الايضاحي» ، الذي يستنتج بطريقة احتمالية مناهج علمية (كالبحث في العلاقات السببية ، وتقديم الفروض) في المجال الذهني على حين ان حياة العقل ، على خلاف حياة الطبيعة الخارجية ، شيء معطى لنا بشكل مباشر ، وينبغي بالتالي ان يعرف بطريقة حدسية وقد كتب دلتاي «الطبيعة ، نستطيع ان نوضحها ، أما حياة الروح فيتعين ان نفهمها» (١)

وقد اقترح دلتاي ـ على النقيض من التفسير والايضاح ـ **وصف** محتوى الوعي بطريقة يمكن فهمها فهما مباشرا «تكمن الميزة المنهجية لعلم النفس في حقيقة ان له صلة روحية مباشرة وحية في شكل الخبرات الانفعالية للواقع» (٢)

واعتقد دلتاي ان مبدأ علم النفس الحدسي الوصفي الذي يستبعد كل تفسير هو اساس «فلسفة حياة» جديدة ، رأى فيها مجمل التطور التاريخي الكلي للفلسفة وتحولها الى العلم الاساسي للروح الانسانية وعند دلتاي ان الوصف المباشر لحالة سيكولوجية كما يتميز عن التفسير ، الذي يزعم انه يعيدنا من المعلوم الى المجهول هو **الفهم** understanding وقد وصف دلتاي ما هو في الاساس تصور لاعقلاني لـ «تأويلات» المعرفة الفلسفية ، مضفيا معنى جديدا على مصطلح كان مستخدما في الفيلولوجيا (علم تاريخ اللغة) الكلاسيكية ، والى حد ما في الفلسفة (شلايرماخر) لوصف نمط معين من التفسير (الاساطير ، الادب القديم ، الفن ، وما الى ذلك) (٣)

وتمثل تأويلات مارتن هايدغر الوجودية تطويرا آخر لتصوير دلتاي ومعالجته له بروح ظواهرية (فينومينولوجيا) هوسيرل، الذي انشق عن النزعة السيكولوجية

ـ ف. دلتاي المؤلفات الكاملة ، شتوتغارت ، ١٩٥٧ المجلد الخامس ص ١٤٤

المصدر نفسه ص ١٥١

٣ ـ هذا ما يقوله ل. سكفورتسوف في هذا الموضوع «ان تفسير دلتاي لـ (الفهم) على انه احياء للتضمينات السيكولوجية في مذاهب الماضي الفلسفية يستبعد اية امكانية لتحليلها **علميا** الامر الذي لا يتطلب استيعاب مذهب او آخر فحسب ، بل ايضا تقييمه من زاوية نظر **الكفاية** وهكذا يحرم دلتاي تاريخ الفلسفة من اساسه **الموضوعي**» (ل. سكفورتسوف **أصعود جديد للميتافيزيقا)** ؟ موسكو ١٩٦٥ ص ٧٥ (بالروسية) وانكار دلتاي لاهمية التفسير في الفلسفة هو **تفسير** ذاتي لما يسميه هو «الفهم»

psychologism ووضع في مقابل ظواهر الوعي ادراكها الحسي الجوهري «الوهمي». ويعتقد هايدغر ان التفسير ذاتي بطبيعته ، لان الذات المفسِّرة تقدم مقياس الحكم ومن ناحية اخرى فان «الفهم» عند هايدغر يتطابق مع الوجود being ولهذا فانه من البداية ــ اي في شكله قبل الانعكاسي ــ «فهم وجودي» ومع ذلك فان هايدغر لم ينجح في كشف المحتوى الموضوعي لـ«الفهم الوجودي» الذي تبين ان نظريته في محصلتها النهائية تفسيرا لاعقلانيا وذاتيا بصورة واضحة للعملية الادراكية وموضوعها

وهكذا فان النقد اللاعقلاني للتفسير يتحول الى انكار للاهمية الادراكية للعلم الطبيعي ، التي تعامل على انها عجز اساسي عن فهم الوجود ولكن لما كانت الوجودية تقصر الفلسفة على بحث «الواقع الانساني» ، الذي تحاول من خلاله ان تصل الى وجود تزعم انه لا يمكن بلوغه في ذاته ، فان الوجودية تكرس ــ الى حد اكبر حتى من المذاهب المثالية الاخرى ــ التفسير الذاتي للوجود

وعلى سبيل التلخيص فان الفلسفة لا تتخلى عن التفسير حتى عندما تعلن الحرب عليه ان طبيعة الفلسفة تجعلها لا تستطيع ان تغفل التعبير عن موقفها ازاء الوقائع الاساسية ذات الاهمية الجوهرية للانسان اي لظواهر الطبيعة ، والحياة الشخصية والاجتماعية وللعلم والفن والدين وما الى ذلك وهذا الموقف ــ حيث انه نظري في طابعه ــ يصبح حتما تفسيرا

ويبين التحليل المعرفي (الابستمولوجي) للتفسير كطريقة نوعية لانعكاس الواقع ان سمته الاساسية ليست تعبيرا عن الموقف الذاتي للمفكر ازاء وقائع محددة معينة ، وانما **مسعى** علمي للصلة بين الظواهر الملاحظة والظواهر الاخرى ، التي يميِّز وجودها او يفترض على اساس المعطيات المتاحة وبهذا المعنى يمكن ان يعتبر التفسير عملية ربط ولا حاجة بنا الى القول ان هذا «الربط» قد يكون قائما ــ بطريقة غير كافية ــ على اساس ذاتي او ــ على النقيض من ذلك ــ قد يكون قائما ــ بطريقة جيدة ــ على اساس موضوعي ولكن في كلتا الحالتين فان تفسير واقعة ما (او معرفة بها) لا يكون ممكنا الا حين تكون هناك واقعة اخرى (ومعرفة مطابقة بها) حين يكون الكل منقسما الى أجزاء والعلاقة بينها قد تم فحصها ولما كان جوهر الظواهر فوق صلتها الداخلية المتبادلة ، فان التفسير يكون ايضا اسلوبا لادراك جوهر الظواهر

ــ اننا لا ننوي ان نرفض فرض هايدغر عن الطبيعة الذاتية للتفسير بأكمله وهو الفرض الذي تؤكده بالتحديد حقيقة وجود الفلسفة الوجودية والمثالية بوجه عام اما التفسير الموضوعي للظواهر الذي يتطلب فحصها في الشكل الذي توجد فيه خارج الوعي ومستقلة عنه ، ومن ثم الاعتراف بالمحتوى الموضوعي للتصورات والمفاهيم والنظريات فانه لا يصبح ممكنا الا من مواقع الفلسفة المادية والعلم الطبيعي .

واعادة تفسير القضايا والمفاهيم والمقولات الفلسفية هو شكل مشروع من اشكال تطور الفلسفة فهكذا ـ على سبيل المثال ـ يمكن تقديم ارتقاء مقولة الضرورة ـ تقدما تاريخيا ـ على انها اصل وتطور التعريفات المختلفة للضرورة والتغلب على تنوع التفسيرات بوحدة التعريف العلمي للمقولة وتوفر الاساس الموضوعي لهذه العملية الادراكية الممارسة الاجتماعية ، وتراكم المعرفة عن وحدة وتواقف الظواهر وتكاثر المعطيات عن الطبيعة والمجتمع

ان فلسفة الازمنة القديمة ـ بحصر المعنى ـ لم يكن لديها بعد **مفهوم** عن الضرورة الموضوعية ؛ وافكارها في هذا الصدد غير متحررة ـ بشكل واضح ـ من الصور الاسطورية (الميثولوجية) وهي الى حد كبير مجازية في طابعها اما التصور الوسيطي (تصور العصر الوسيط) للضرورة فهو في الاساس تفسير لاهوتي وهو ليس تفسيرا لعمليات تقررها التجربة بقدر ما هو تفسير لعقائد مسيحية مطابقة في الازمنة الحديثة فقط اولا في علم الفلك ، وبعد ذلك في علوم الطبيعة الاخرى ، تحت صياغة مفهوم للضرورة تعلق عليه الفلسفة (الفلسفة المادية في الاساس) اهمية كلية

في منتصف القرن التاسع عشر ـ اي في فترة كان التفسير الآلي للصلة الضرورية بين الظواهر مسيطرا في كل المجالات ـ وضع ماركس وانجلز مفهوم الضرورة **اللاتاريخية** باعتبارها الشكل النوعي للصلة الجوهرية ليس بين الظواهر القائمة على نحو متأن فحسب بل ايضا بين الظواهر الاجتماعية التي تحل الواحدة منها محل الاخرى في الزمان وهما حين فعلا ذلك اخترقا الافق الضيق للتفسير الميتافيزيقي للضرورة مواجهين اياه بالتفسير المادي الجدلي لهذه العلاقة الموضوعية بين الظواهر ، تفسير حققه ايضا العلم الطبيعي بعد ذلك ، وبطريقته الخاصة طبعا ، وعلى اساس من معطياته الخاصة

ويبين تاريخ الفلسفة بطريقة مقنعة كيف تكتسب القضايا ذاتها ، حينما تفسر بطريقة مختلفة ، معاني وأهمية متضادة بشكل واضح ولنأخذ ـ على سبيل المثال ـ القضية الرئيسية عن التعارض الذي لا يقبل التوفيق بين المعرفة العلمية والايمان الديني فان هذا المبدأ يؤكده ـ من ناحية ـ الماديون ، ويؤكده ـ من ناحية اخرى ، وهو امر مثير لقدر كاف من الدهشة ـ الصوفيون واللاعقلانيون ولاهوتيو المذهب البروتستنتي الفلسفي ، وبصفة خاصة الاصوليون (الاورثوذكسيون) الجدد

لا حاجة الى ايضاح السبب في ان المفكر المادي يذهب الى ان العلم والدين لا يتوافقان ولكن لماذا يتفق معه المفكر اللاعقلاني الديني ؟ لان حقائق الوحي الديني الكبرى ـ من وجهة نظره ـ ليست على الاطلاق في متناول العلم ولهذا فانه بين الدين والعلم يوجد في الواقع تناقض يعبر عن اللاتناهي الذي يفصل الانسان عن الله وهكذا فان نظرتين للعالم متعادتين الى حد لا يقبل التوفيق تؤكدان بدرجة متساوية من الاصرار الاطروحة القائلة بأن المعرفة والايمان متعارضتان في الاساس ، وتفسران المعرفة والايمان بطريقتين متعارضتين ، حيث

تضعان الايمان في مقابل المعرفة في احدى الحالتين ، والمعرفة في مقابل الايمان في الحالة الاخرى

ويصل اللاهوتيون من البروتستنتيين الاصوليين الجدد ـ الذين يأخذون هذا التقابل الى أقصاه ـ الى نقطة التأكيد بأننا لا **نعرف** اذا كان الله موجودا واننا **لا نعرف** ما نؤمن به ؛ انما نحن نؤمن فقط بوجود إله ، وفي عدالته المطلقة ، الخ وعلى خلاف الماديين ـ من ناحية ـ وهؤلاء اللاهوتيين من ناحية اخرى ـ فان اللاهوتيين الكاثوليكيين وفلاسفة المدرسة التوماوية يذهبون الى ان العلم والدين لا يتعارض الواحد منهما مع الآخر في الجوهر ، وهكذا فان باستطاعة العلم الطبيعي بل ينبغي ، ان يعزز العقائد المسيحية ، التي هي فوق العقل من حيث انها تستمد مصدرها من الله ، ولكنها ليست ضد العقل ، حيث ان الله هو العقل المطلق

ويقبل الوضعيون الجدد ، على الرغم من عدائهم للتناول التوماوي ، الاطروحة القائلة بأن المعرفة والايمان يتعارضان تعارضا نسبيا فحسب ، حيث انهم يردون المعرفة العلمية والحقيقة ذاتها الى شكل من أشكال الايمان وصحيح ان بعض الوضعيين الجدد يعتقد ان هناك اساسا مشتركا بين العلم والدين ، وأن الاخير جزء من الحياة الانفعالية ، ويستدل من هذا ان الدين لا يمكن تفنيده ، حيث ان النظريات العلمية وحدها هي التي يمكن تفنيدها وهكذا فان الحقيقة التي لا تنازع عن التعارض الاساسي بين العلم والدين تفسر بطرق عديدة مختلفة ، وهذا يشكل كثيرا من جوهر بعض المذاهب الفلسفية

ان مضمون المفاهيم الفلسفية ـ كما أوضحنا بالفعل ـ يتغير تاريخيا مما ينتج عنه ان الاشياء التي لا يربطها شيء مشترك ايا كان توصف غالبا بالمصطلحات نفسها في تاريخ الفلسفة فعندما يعلن الوجودي ان البيوت والاشجار والجبال لا تملك **وجودا** existence لا نستطيع ان ننازع في هذه العبارة بمجرد الرجوع الى المعنى القاموسي لكلمة «وجود» انما يتعين علينا ان نحلل المعنى الخاص الذي اعطته الوجودية لهذه الكلمة ، ونبين تهافت التفسير الذاتي للوجود ونكشف الصلة بين «الواقع الانساني» والواقع الذي يوجد مستقلا عنه ، وهكذا.

فالقضايا الفلسفية ، اذا نظر اليها خارج سياقها التاريخي والنظري الحقيقي (الذي يكون مضمرا دائما حينما يعبر عنها الفلاسفة) تكون مجرد توافه. ولنأخذ ـ على سبيل المثال ـ العبارة القائلة بأن الناس انفسهم يصنعون تاريخهم اليوم يمكن النظر الى هذه القضية على انها تحصيل حاصل ومع ذلك فلتقدير اهميتها العلمية الحقيقية ، على المرء ان يتذكر انها طرحت لاول مرة لمواجهة التصور اللاهوتي للعناية الالهية ، الذي حل محله التصور الطبيعي عن التحديد المسبق الذي كان يعتقد به الماديون السابقون على الماركسية ، الذين كانوا ـ مع ذلك ـ يذهبون الى ان الناس انفسهم يصنعون تاريخهم ولكن كيف يكون ذلك ممكنا اذا كانت الطبيعة الخارجية ، وطبيعة الانسان نفسه ونتائج نشاط الاجيال السابقة من الناس مستقلة عن الاجيال التي تعيش في الحاضر ؟

لقد برهنت فلسفة الماركسية على انه لا الطبيعة الخارجية ولا طبيعة الانسان هي القوة المحددة للتطور الاجتماعي ففي عملية الانتاج الاجتماعي ، التي يمد بها الناس انفسهم والآخرين يحولون الطبيعة الخارجية ، وحين يفعلون ذلك فانهم يحولون ايضا طبيعتهم الخاصة ويحدد تطور القوى الانتاجية في النهاية طابع العلاقات الاجتماعية وأسلوب حياة الناس ولكن القوى الانتاجية هي الناس انفسهم والادوات الانتاجية التي خلقوها هم انفسهم ومن ثم ينتج عن هذا ان الناس انفسهم يخلقون فعلا تاريخهم الخاص ، ولكنهم لا يخلقونه وفقا لهواهم ، وانما وفقا للمستوى الجاري من القوة الانتاجية التي يرثها كل جيل لاحق عن الجيل السابق عليه وكلما اشترك جيل جديد في تطوير القوى الانتاجية ، وبعبارة اخرى كلما زادت اهمية اسهامه في الاساس المادي لحياة المجتمع ، كلما خلق هذا الجيل ظروفا اكثر تحدد وجوده الاجتماعي ، وكلما خلق بحرية اكبر حاضره ومستقبله الخاص

وهكذا فان القضية القائلة ان «الناس انفسهم يخلقون تاريخهم» تصبح علمية حقا ، فقط بفضل الفهم المادي للتاريخ ، الذي يملأها بمضمون تاريخي عيني ومتعدد الاشكال وقد قطعت مسافة طويلة بين التفسير الماركسي لهذه القضية والطريقة التي كان يفسرها بها الماديون السابقون على الماركسية ، الذين بقوا في مواقع فهم مثالي طبيعي للتاريخ

لقد قال ماركس ان الفلاسفة كانوا **يفسرون** العالم بطرق مختلفة فحسب ، واكن المهمة الماثلة هي تغييره تقرر هذه القضية الشهيرة ــ من ناحية ــ ان التفسير كان هو الشكل الاساسي لتطور المعرفة الفلسفية ، وهي تندد ــ من ناحية اخرى ــ بالفلسفة التي تقصر مهمتها على مجرد تفسير ما هو قائم

ويفسر نقاد الماركسية ــ خطأ ــ قضية ماركس بأنها طلب بأن علينا ان نتخلى عن تفسير الواقع ، وبالتالي الغاء الفلسفة والاستعاضة عنها بالفعل الثوري (١) وهذا سوء فهم واضح لماركس ، الذي كان يسعى بكل نظريته الى البرهنة على ضرورة وحدة الممارسة الثورية مع النظرية الثورية ، اي مع تفسير للواقع الاجتماعي يعزز طرق ووسائل تحوله الثوري

وبطبيعة الحال فان قضية ماركس هذه اطروحة لا يمكن فهمها فهما صحيحا الا في السياق الكلي لنظرية ماركس فقد كان ماركس يضع التفسير الثوري

يكتب هنري آيكن مثلا ، «لقد قال ماركس ان المشكلة الفلسفية ليست ان نفهم العالم ، وانما ان نغيره» (هـ. آيكن ، **عصر الايديولوجيا** ، بوسطون ١٩٥٧ ص ١٨٥) وكما نرى فان العبارة المنسوبة الى ماركس عبث مطلق ــ فلكي نغير العالم علينا ان ننكر الحاجة الى **فهمه** والحقيقة ان موقف ماركس كان يتعارض مع هذا تماما وقد انتقد الثوريين الذين قد يأتون ويرفضون بحث المعطيات العلمية المتاحة عن المجتمع .

للواقع في وضع التعارض مع التفسير المحافظ وحين ندد ماركس بالفلاسفة الذين يفسرون العالم **فحسب** على ما هو ، فانه كان موقفا خاطئا محددا في الفلسفة

ولقد وصف ج.ت. بليخانوف المادية التاريخية بأنها **تفسير** مادي للتاريخ وجوهر هذا التفسير هو انه يكشف قوانين تغير المجتمع وتطوره ، قوانين سلب القديم بفعل الجديد

ولا تنطوي الثورة في الفلسفة التي أحدثها ماركس وانجلز على انكار التفسير كشكل مميز للبحث في الفلسفة ، وانما تنطوي على انكار لانواعه المثالية (الميتافيزيقية) التي كان مؤسسا الماركسية يضعان في موضع التعارض معها التصور المادي الجدلي للتفسير

٥ ـ مركّب نظري لمحتوى متنوع

يسعى كل علم لتحقيق مركب synthesis نظري ، وليس فقط لعدد المسائل التي يشتمل عليها موضوعه ، وانما فيما يتجاوز هذا المدى وقد جعل هذا في الامكان ـ الى جانب خلق علوم مثل الكيمياء الحيوية والطبيعة الكيماوية ـ تطبيق المناهج الرياضية في علوم تطورت لعدة قرون تطورا مستقلا عن الرياضيات ومع ذلك ، يتعين علينا ـ بينما نلاحظ الاتجاه المطرد في العلوم المتخصصة للانطلاق فيما وراء مجال بحثها ـ ان نؤكد ان العلوم المتخصصة توصف بأنها متخصصة لانها معنية ببحث وتركيب أفكار داخل اطار مجالها المحدد تحديدا متعمدا اما الطبيعة النوعية للتركيب الفلسفي ـ من ناحية اخرى ـ فتقوم على حقيقة انها لا يمكن ان ترد الى تركيب أفكار فلسفية خالصة

يلام الفلاسفة غالبا لانهم لا يهتمون بشؤونهم هم ، اي لانهم لا يناقشون المشكلات الفلسفية فقط ، وانما يناقشون ايضا مشكلات علوم الطبيعة والأحياء والتاريخ واللغة والادب ويكون لهذا اللوم ما يبرره اذا ادعى الفيلسوف انه قادر على حل المشكلات الخاصة غير الفلسفية ولكنه من الواضح تماما ان الفيلسوف لا يستطيع حل المشكلات الفلسفية مع تجاهل منجزات العلوم المتخصصة

ان واحدا من عيوب تصور هيغل الفلسفي التاريخي الفخيم انه يرد تطور الفلسفة الى المركب الجدلي للافكار الفلسفية وقد برهن هيغل ـ بصورة لا تقبل المنازعة ـ في فلسفته في التاريخ على الاهمية الهائلة لمركب الافكار الفلسفية بالنسبة لتطور الفلسفة ، وبهذا فانه نسف التجاور الميتافيزيقي لبعض المذاهب الفلسفية مع مذاهب اخرى ولكن هيغل فقد في النهاية رؤية حقيقة ان الفلسفة تركب وتفسر وتعطي معنى للاكتشافات العلمية في زمنها والمناهج التي نمت بها هذه الاكتشافات . واهمية هذه التعميمات الفلسفية ، التي كانت

صغيرة نسبيا في العصور القديمة والوسيطة ، قد ازدادت بصورة هائلة في الازمنة الحديثة ، وخاصة اليوم ، حيث تعين على الفلسفة احيانا ـ ونقولها بصراحة ، ان تتجه الى تعلم الرياضيات والطبيعة النظرية والأحياء النظرية ، وما الى ذلك

اما وقد قلنا هذا ، فانه يتعين علينا فورا ان نؤكد الطبيعة الخاصة للمركب الفلسفي للانجازات العلمية فهذا المركب تحدده فوق كل شيء ، مقدماته الفلسفية الاولية ، مادية كانت او مثالية وبالاضافة الى هذا ، لا يستطيع المرء ان يتجاهل تعدد أشكال المادية والمثالية ، وعلاقتهما بالجدل والميتافيزيقا والعقلانية والحسية، الخ. ومن المفهوم ان امكانيات التعميم الفلسفي للاكتشافات العلمية تكون محدودة للغاية في حالة المذاهب المثالية والميتافيزيقية وحتى مع هذا ، وعلى الرغم من تحريف الاهمية الفعلية للاكتشافات العلمية ، فان هذه المذاهب تسعى باستمرار الى استيعاب الاكتشافات العلمية ، والتعبير عن موقفها ازاءها ، واعطائها تقييما ما ، ولو كان تقييما سلبيا

ولا تستطيع الفلسفة ان توجد دون هذا الموقف ، موقف الاستيعاب النقدي والإجمال ، ليس فقط تجاه الفلسفة السابقة ، وانما ايضا تجاه العلم في يومها. ويتضح هذا بشكل خاص في العصر الحاضر ، حينما اصبح العلم جزءا من الحياة اليومية ، وتغلغل في الوعي العام ، واحدث ثورة في الانتاج والاستهلاك ، المادي والروحي على السواء ويكفي أن نتذكر كيف كان عظيما تأثير نظرية النسبية ، والميكانيكا الكوانتية ، والسيبرنطيقا ، والثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة ، على تطور الفكر الفلسفي وحتى اللاعقلانية الفلسفية في الوقت الحاضر ، على الرغم من انها تقف ضد العلم ، الذي تحتقره كنسق من المعرفة المتجردة من الطابع الشخصي ، ودلالة لا علاقة لها بالحقيقة ، فانها مع ذلك تبحث باستمرار في انجازات العلم وتفسرها بروح ذاتية «١»

ـ يصف جوزيه اورتيجا ـ إي ـ غاسيت في كتابه **ما هي الفلسفة ؟** السنوات الستين الاخيرة من القرن التاسع عشر بأنها الاكثر معاكسة للفلسفة «لقد كانت فترة مناهضة للفلسفة بصورة صارخة» (ج. اورتيجا ـ إي ـ غاسيت ، **ما هي الفلسفة ؟** ميونخ ١٩٦٧ ، ص ٢٨) ويعزو اورتيجا هذا الانحدار للفلسفة الى «امبريالية علم الطبيعة» والى «ارهاب المختبر» او ـ بعبارة اخرى ـ الى المنجزات البارزة للعلم الطبيعي ومع ذلك فان مسار الاحداث بعد ذلك ـ هكذا يؤكد أورتيجا ـ قد اظهر ان المعرفة العلمية الطبيعية رمزية ، تقليدية ، وانها تبتعد اكثر واكثر عن معرفة الجوهر الغامض للكون والحياة الانسانية فالفيزيقا (علم الطبيعة) لم تتمكن من ان تصبح ميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة) ، وظل المطلب الميتافيزيقي غير مشبع ان سقوط الوهم هذا فيما يتعلق بمقدرة العلوم الطبيعية على خلق نظرة الى العالم متماسكة ، هو الذي ادى ـ في رأي أورتيجا ـ الى احياء للفلسفة في القرن العشرين هذه الفكرة التي لا يشارك فيها الفلاسفة اللاعقلانيون وحدهم مثل دقيق على التفسير المثالي للمنجزات الاخيرة في العلم الطبيعي .

ولكن الفلسفة ليست معنية فقط بعمل تعميمات نظرية حول العلوم الطبيعية. فان من المهم بدرجة مساوية ، بالنسبة لتحديدها لذاتها ، موقفهـــا من خبرة الانسانية التاريخية وخبرة الافراد اليومية (والفيلسوف واحد منهم) ولا ينطوي هذا على القول بأن الفلسفة مقدر عليها ان تشتمل على فلسفة التاريخ ؛ فـــان الاخيرة ــ بحصر المعنى ــ لم تظهر الا في الازمنة الحديثة وانما نحن معنيون بشيء مختلف فالاحداث التاريخية ، وخاصة احداث العصر الذي يعيش فيه الفيلسوف نفسه ، تشكل موقفه من العالم ، واطاره الذهني ، وتحدد موقفه من التراث الفلسفي ، وكذلك من المشكلات التي تثير الاهتمامات الفلسفية ــ وان لم تكن هذه المشكلات فلسفية في ذاتها ــ وتوحي بأفكار فلسفية جديدة ، او تفضي الى احياء ، او اعادة التفكير في ، أفكار فلسفية قديمة بدا في وقت من الاوقات انها اصبحت بالية

لسوف أتناول في فصل لاحق ــ بشكل خاص ــ الفلسفة بوصفها الوعي الاجتماعي لفترة محددة تاريخيا اذ عادة ما تلعب مثل هذه الابحاث ، التي يمكن ان توصف بأنها علم اجتماع الفلسفة ، دورا مساعدا في الدراسات الفلسفيـــة التاريخية وهي تستحق ــ في رأيي ــ كثيرا من الاهتمام ، حيث انها تجعل بالامكان تقدير دور الفلسفة بمقاييس تاريخية عينية ، وكشف التغيرات التي تطرأ على نطاق مشكلاتها ، وطموحها الاجتماعي وانحيازها او التزامهـا السياسي وبالنسبة للحظة الراهنة فانني سأقتصر على القول بأن تحليل الخبرة التاريخية الفعلية يجعل بالامكان في عدد من الحالات كشف منشأ التصورات الفلسفية التي تبدو ــ للوهلة الاولى ــ مجرد التطور الوشيك اللاحق لمذاهب سابقة

وبالطبع فان جدل هيغل لا يمكن ان يفهم في عزلة عن تاريخ الجدل مـــن هرقليطس الى كانط وفيخته وشيللنغ ولكن كيف يشرح المرء هذه الطفرة في تطور الفهم الجدلي للعالم ، التي كانت فلسفة هيغل علامة عليها ؟ أبمنجزات العلوم الطبيعية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ؟ لقـد احتوت ــ بالطبع ــ على بعض الحدوس الجدلية الممتازة ، ولكن هيغل ــ بالحكم عليه بما قاله عن العلوم الطبيعية ــ كان يفهمها فهما محدودا ، او كان حتى لا يلاحظها كلية وانني لأزعم انجدل هيغل ــ حيث انه لا يمكن رده الى مجرد بحث في ترابط المقولات ــ كان من الهام عصر الثورات البورجوازية ، الذي هدم العلاقـــات الاقطاعية التي سادت اوروبا لعدة قرون ، وحطم تلك الطريقة في الحياة التـي كانت تبدو انها طبيعية ولا تتغير ، والتي لاحظ الرومانسيون فيها وحدة أصيلة بين الشخصية والوجود ، وهي وحدة فقدت فيما بعد

لقد ذكرنا فيما سبق ان الفلسفة تستوعب وتحلل وتركب ــ بطريقة نقدية ــ خبرة الانسان اليومية وهذا الموضوع ــ كما يبين تاريخ الفلسفة ــ لا يستبعده تطور العلوم المتخصصة ، التي اذ تخلق صورة جديدة وغير عادية للعالم ، تجبر الفلسفة على اعادة تقدير معطيات الخبرة اليومية .

لقد كان مصير الفرد ، وعواطفه وآماله ، وحياته وموته دائما واحدا من اهم الموضوعات في الفلسفة ويعد الاتجاه لتجاهل هذا النطاق من المشكـــلات الانسانية ، وهو تجاهل تتميز به بشكل خاص الوضعية الجديدة ، «نزعة علمية مفرطة» scientism احادية الجانب ويكمن التهافت الفلسفي للنزعة العلمية المفرطة، لا في كونها تتجه نحو المشكلات التي يثيرها تطور العلوم ، وانما في ابتعادها عن مسألة الانسان ، التي اصبحت في الازمنة الحديثة ، وخاصة في يومنا الحاضر ، المشكلة الاساسية للفلسفة

وصحيح ان الفلاسفة اليونانيين الاوائل كانوا معنيين في الاساس بالمشكلات الكونية ، ولكن الشيء الجوهري فيشأن هذا الشكل الاقدم من أشكال التفلسف هو ان اليونانيين ــ كما أكدنا بالفعل ــ كانوا ينطلقون من الخبرة الانسانيـــة اليومية ، وكانوا ينتقدون الافكار الشائعة ويطلقون افكارا تختلف عنها كـان هؤلاء الفلاسفة يركزون على تلك العناصر من الخبرة اليومية التي يمكن تفسيرها كتأكيد لوجهات نظرهم ؛ لم يكن لديهم شيء آخر يتوجهون اليه

وفي الازمنة الحديثة ، حينما اصبحت منجزات الرياضيات والميكانيكـــا الفلكية ــ اكثر من خبرة الحياة اليومية ــ هي نقطة الانطلاق للتأمل الفلسفي في طبيعة الكون ، فان ما قد يبدو انساقا مجردة بعيدة للغاية من الميتافيزيقا يفضي دائما الى مسائل جوهر الانسان ، وموقعه في العالم ، وهدفه ، وما الى ذلك والى حد كبير فان هذه المشكلات تحدد مفهوم المعرفة الفلسفية وشكلها النوعي(١).

هكذا فانه لما كانت الفلسفة تركب ، وتحلل تحليلا نقديا ، وتفسر الانمـــاط المختلفة للمعرفة والخبرة الانسانية ، فان طرح المشكلات الفلسفية وحلها علـى السواء تركيبيان في طابعهما ففي الفلسفة تمتزج الانماط المختلفة اختلافـــا كيفيا ، ولا يمكن ردها الى مجرد انعكاس علمي للواقع في كل مرحلة ، وفي مراحل مختلفة من تطورها يمكن ان يسود نمط او آخر من المعرفة ومع ذلك فان الفلسفة تظل ــ مع ذلك ــ معرفة **نظرية** وفي هذا الصدد ينبغي التأكيد مرة اخرى على ان المعرفة النظرية لا تكون دائما ــ بأي حال ــ علمية في طابعها، وبعبارة اخرى فان النظرية والعلم ليسا بأي حال شيئا واحدا اذ يمكن ان تكون المعرفة العلمية نظرية او تجريبية ؛ ومع ذلك فان المعرفة الفلسفية لا يمكن ــ من حيث المبدأ ــ ان تكون تجريبية ولكن النقطة المهمة هي ان الفلسفة ــ بينما

ــ تزعم الوجودية انها هي وحدها «فلسفة الانسان» وضعف هذا الزعم واضح لاي شخص درس تاريخ الفلسفة أوليس هذا هو السبب في كارل ياسبرز يذهب الى ان الفلسفة كانت دائما وجودية ؟ ولكن حتى هذا لا يتفق مع حقائق التاريخ الفلسفي يكتب م.ب. ميتين «ان مسألة الانسان مشكلة قديمة وجديدة بصورة ابدية فمنذ الازمنة القديمة يشكل الانسان وماهيته واهدافه وافعاله وماضيه ومستقبلهموضوع البحثالفلسفي» (م.ب. ميتين **الفلسفة والازمنةالحديثة**، موسكو ١٩٦٠ ص ٤١ ، بالروسية) .

تتطور كمعرفة نظرية ـ يمكن ان تكون غير علمية ، بل وحتى مناهضة للعلم

هكذا فان التمييز بين المعرفة **النظرية** والمعرفة **النظرية العلمية** ، الـــذي لا نجده عادة لدى المؤرخين البورجوازيين للفلسفة ، يساعدنا على ايضاح الطبيعة النوعية للفلسفة ، حتى حينما تكون ـ كما في العصور الوسطى على سبيـــل المثال ـ مفعمة الى حد كبير باللاهوت ، الذي لم يكن بالتأكيد علما وان كان قد وصف آنذاك بأنه علم

يؤكد فيلهلم دلتاي ـ في مقاله **جوهر الفلسفة** ، حيث يوحـي بأن المذاهب الفلسفية المختلفة لا يمكن ردها الى وحدة ، ان الشيء المشترك بينها هو مبدأ العلمية ، اي السعي الى معرفة قابلة للتطبيق بصورة كلية وهو يكتب ان الفلسفة تعني الكد من اجل المعرفة ، المعرفة في ادق اشكالها ـ اي العلم»

وعند دلتاي ان صفة العلمية الاساسية هي رد كل الافتراضات الى اسسهـــا المنطقية المشروعة وهو لا يرسم خطا فاصلا بين العلم والنظرية ، فأي نظرية يمكن ان تعتبر علمية ، اذا كانت تستجيب لمتطلبات المنطق

ومن هنا ينتج ان الاستنتاج الذي يفتقر بشكل واضح الـى اساس متين والقائل بأن كل المذاهب الفلسفية تكد لتحقيق المثل الاعلى للمعرفة **العلمية** ومع ذلك فان تاريخ الفلسفة يشير الى العكس تماما. فان كل المذاهب الفلسفية تحاول نظريا ان تثبت وتعزز وتستنبط قضاياها من افتراضات معينة ؛ وتحاول كلهـا ان تتمسك بالمبدأ الذي تبنته اما عن المثل الاعلى للمعرفة **العلمية** فانه لـــم يوجد دائما ـ بالطبع ـ فضلا عن حقيقة انه قد اعتراه تغير تاريخي

لقد حاول دلتاي ان يوفق بين العقلانية واللاعقلانية ولكن اللاعقلانيـــة تتعارض بوضوح مع العلم (وخاصة العلم الطبيعي) وترفض المثل الاعلى للمعرفـة **العلمية** من حيث المبدأ ، اذ وضع دلتاي في موضع التعارض مع العلم الطبيعـي «علوم الروح» المفسرة تفسيرا لاعقلانيا وقد عززت اللاعقلانية الحديثة انكارها للاهمية الفلسفية للعلوم الطبيعية بنسق من الحجج التي جرى التفكير فيها جيدا، والمشذبة والتي لا يبدو بوضوح انها غير علمية

وهذا يعني ان رسم خط فاصل بين المركب النظري والمركب العلمي الذي هو ايضا ـ بالطبع ـ نظري في طابعه ـ له اهمية اساسية فان المعرفـــة النظرية ـ كما يشهد تاريخ الفلسفة قبل الماركسية ـ كانت توجد في شكلين اساسيين فلسفي وعلمي ويتجاهل هذه الحقيقة اولئك الفلاسفة والمؤرخون الذين اخفقوا في ان يلمسوا ان المثالية ـ بصرف النظر عن مدى كمال شكلهـــا النظري ـ معادية بصورة عضوية للعلم ، الذي هو مادي في اساسه

وذهب فيلهيلم فندلباند ـ بصورة اكثر تصلبا حتى من دلتـــاي ـ الى ان اهمية الفلسفة ودورها الثقافي والتاريخي طوال التاريخ تكمن في العلميـة

---

١ ـ ف. دلتاي المؤلفات الكاملة شتوتغارت ١٩٥٧ ، المجلد الخامس ص ٣٤٨ .

التي الهمتها باستمرار ، والتي يعتبر ان سمتها الرئيسية هي الرغبة في المعرفة من اجل المعرفة ويزعم فندلباند ان تاريخ الفلسفة اليونانية هو تاريخ ميلاد العلم ، وليس هناك داع للاعتراض على ذلك ولكنه مخطىء بوضوح في مد حجته هذه الى تاريخ الفلسفة اللاحق كله انه يكتب «**ان تاريخ اسم (الفلسفة) هو تاريخ المعنى الثقافي للعلم** وعندما يؤكد الفكر العلمي ذاته كحافز مستقل الى المعرفة من اجل المعرفة ذاتها ، فانه يكتسب اسم الفلسفة؛ وعندما تنقسم وحدة العلم بعد ذلك الى فروع منفصلة ، فان الفلسفة تكون هي المعرفة الاخيرة المعممة القصوى بالعالم وعندما يرتد الفكر العلمي مرة اخرى الى درجة ان يصبح وسيلة للتربية الاخلاقية او التأمل الديني ، تصبح الفلسفة علم الحياة او صيغة المعتقدات الدينية ولكن بمجرد ان تحرر الحياة العلمية من جديد حتى تستعيد الفلسفة ـ ايضا ـ طابع المعرفة المكتفية ذاتيا بالعالم ، وعندما تبدأ في التخلي عن هذه المهمة فانها تحول ذاتها الى نظرية العلم» (١)

ولست أنوي ان أقلل من قيمة دور الفلسفة في تطور العلوم ، او دور العلوم في تطور الفلسفة فان فندلباند يلاحظ عن صواب ايقاعا معينا مشتركا ينبغي ملاحظته في التغيرات التي تطرأ على الفلسفة والعلم على السواء في مسار تاريخ العالم ولكنه كممثل نموذجي للتأريخ المثالي يغفل كلية الدور الهائل الذي تلعبه العوامل غير الفلسفية في تاريخ الفلسفة والعلم على السواء ، عوامل مثل تطور الانتاج الاجتماعي ، والتغيرات في العلاقات الاجتماعية فبالنسبة له ، القوة الدافعة الوحيدة في الفلسفة والعلم هي الرغبة في المعرفة وهو يقدم ـ مثله مثل دلتاي ـ تفسيرا مطّاطا للغاية لمفهوم العلم ، معتبرا اياه ـ على سبيل المثال ـ في العصور الوسطى وسيلة للتربية الاخلاقية والتأمل الديني والاسس التي يبني عليها هذا النوع من تفسير العلم مذكورة آنفا في رفضه للتمييز بصورة اساسية بين النظرية والعلم ومع ذلك فان مفهوم النظرية اوسع بصورة لا تقارن من مفهوم العلم ، وهذا هو السبب في انه ليست كل نظرية نظرية علمية فعلمية نظرية ما لا تتحدد بشكلها ، قدر ما تتحدد بمضمونها وهذا امر من الاهمية بمكان ان يوضع في الاذهان ، حينما ندرس النظريات الفلسفية التي لا تحصى ، والتي حلت الواحدة منها محل الاخرى على مدى القرون

ولا تستطيع المثالية بطبيعتها ان تكون نظرية علمية انها في افضل الاحوال يمكن ان تكتسب شكلا علميا ولكنها لا يمكن ابدا ان تكتسب مضمونا علميا

ولقد يبدو ان التمييز بين المعرفة النظرية ، والمعرفة النظرية العلمية ـ على حين انه مهم بغير شك لفهم الفلسفة السابقة على الماركسية (وخاصة المثالية) ـ يفقد معناه حين يطبق على المادية الجدلية والتاريخية التي هي ، بحكم انها وضعت نهاية للتعارض بين الفلسفة والعلوم الوضعية والممارسة ، فلسفة علمية

---

١ ـ ف. فندلباند ، **المدخل** ، توبنغين ١٩٢٤ المجلد الاول ص ٢٠ .

تقبل وتطبق ـ بالكامل ـ في الممارسة مبادىء العلمية التي تشكلت تاريخيا في العلم ولكن لما كان لا يزال هناك اختلاف بين الفلسفة العلمية والعلوم المتخصصة، فان التمييز المذكور يصبح تمييزا بين معرفة فلسفية علمية ومعرفة علمية

لقد ذكرنا فيما سبق ان اي علم يفترض مسبقا التفرقة الواعية بين مجموعة معينة من الموضوعات والتنوع اللامتناهي لظواهر الطبيعة والمجتمع والتحديد المطرد لموضوع المحبة اتجاه مميز لتطور العلوم ، التي تقسم موضوع البحث دائما الى اجزاء ويؤدي هذا الاتجاه ـ نظرا للاكتشافات العلمية الجديدة ـ الى ظهور الفروع العلمية الجديدة ، ويصبح بالتالي واحدا من شروط التقدم العلمي ، وعلى الرغم من ان دائرة موضوعات الادراك العلمي تتسع باستمرار ، فان البحث العلمي يصبح متخصصا بصورة متزايدة ، برغم التكامل المستمر للمعرفة العلمية الذي يرجع الى تفاعل وتداخل العلوم

وتستطيع فلسفة الماركسية ان تحدد موضوع بحثها ليس فقط باستبعاد المسائل التي ليست فلسفية حقا ان هذا التحديد منهجي ومعرفي في طابعه بصورة اساسية ، حيث ان المادية الجدلية والتاريخية ـ على خلاف العلوم المتخصصة ـ لا تستطيع ان تقتصر على اي **جزء** من الطبيعة او المجتمع او عملية الادراك يثبت هذا بوضوح في الدراسة الفلسفية الماركسية لاية مشكلة ، مثل مشكلة المادة (كواقع موضوعي يوجد خارج الوعي ومستقلا عنه) او مشكلة الادراك كانعكاس له

ويتناقض مبدأ التحديد الاقصى لموضوع الفلسفة ، الذي اعلنه بعض المذاهب ، وبصفة اساسية المذاهب الوضعية ، مع طبيعة الفلسفة نفسها ووظيفتها الخاصة بتقديم نظرة الى العالم فهذا المبدأ ـ الذي يفترض تحويل الفلسفة الى علم متخصص ـ مبدأ غير علمي في اساسه .فالعلوم المتخصصة ـ بصرف النظر عن مدى اختلاف الواحد منها عن الآخر في موضوعه وفي منهج بحثه ـ تتحد في كونها كلها متخصصة ، وهذا لا يميز الموضوع فحسب ، بل يميز ايضا الشكل النوعي للبحث العلمي وبهذا المعنى تختلف الفلسفة ـ حتى الفلسفة العلمية ـ اختلافا جوهريا عن اي علم آخر في انها لا يمكن ان تكون علما متخصصا ولا يميز هذا ايضا مضمون الفلسفة فحسب ، بل يميز أيضا الشكل النوعي للادراك الذي نسميه فلسفة

ان النظر في الفلسفة كشكل نوعي للادراك يقودنا الى النتيجة القائلة بأن خصائص التفكير الفلسفي لا تنتمي للفلسفة وحدها ؛ فهي كامنة ـ بدرجة معينة ـ في التفكير النظري العلمي بوجه عام وتمتلك المذاهب الفلسفية المختلفة هذه الخصائص بدرجات مختلفة ، وتظهر هذه الخصائص على نحو ايجابي وعلى نحو سلبي على السواء ويبرهن تحليل الشكل الفلسفي للفكر على تهافت الوضع الميتافيزيقي للفلسفة في مقابل العلوم ، وامكانية شكل علمي بصورة نوعية للمعرفة الفلسفية التي تتحقق في المادية الجدلية والتاريخية .

الفصل الرابع

تعريف الفلسفة كمشكلة فلسفية

١ ـ صعوبات تعريف الفلسفة العائدة الى الطبيعة الخاصة لتطورها التاريخي

يسهل نسبيا تعريف الموضوعات المجردة ، وذلك ببساطة لانها مجردة ، اي انها مجرد صورة مثالية لواقع محدد ، اي البناء المتعمد للفكر العلمي المجرد والحقيقة ان مفهوم الموضوع المجرد ليس اكثر من معنى مصطلح (على سبيل المثال ، الجرم الاسود المطلق السواد في علم الطبيعة) على نحو ما يتأكد في تعريفه ولكن المسألة تختلف حينما نتحدث عن موضوعات **واقعية** بكل تنوعها وتناقضها وقابليتها للتغير مثل الطبيعة والحياة والانسان والفن وما الى ذلك. وكانت هذه هي التي كان انجلز يفكر فيها حينما قال ان تعريفها ليست له الا اهمية شكلية **ان كل تعريف هو سلب** وهذا القول المأثور لسبينوزا ينبغي الا يفهم بالمعنى التافه القائل بأن كل تعريف يسلب التعريفات الاخرى ، لان المسألة قد لا تكون هذه ، طالما ان العيني في التفكير النظري هو وحدة تعريفات مختلفة ان كل تعريف ليس فقط تأكيدا ، انما هو ايضا سلب لمضمونه المحدود هو ذاته ، لانه احادي الجانب ، والموضوع العيني الذي يسعى الى تعريفه متعدد الجوانب ان كل تعريف هو تحديد لمضمون مفهوم ولهذا فانه هو نفسه محدود.

ولا يمكن تعريف الموضوعات العينية والمتنوعة ـ بالتالي ـ والمتعددة الجوانب الا بطريقة عينية من الناحية المنطقية ، وما هو عيني من الناحية المنطقية يتخذ شكل انتقال مدفوع من تعريف الى آخر ، مما يؤدي الى نسق من التعريفات . وكل تعريف منفصل يكون مجردا واحادي الجانب ومن ثم غير

صحيح ، لانه لا توجد حقيقة مجردة (على اي حال في علاقتها بالموضوعات العينية) فاذا نظرنا من هذه الزاوية الى وجود سلسلة من التعريفات للفلسفة فانه لا يبدو شيئا استثنائيا او غير قابل للفهم او يقلل من قيمة الفلسفة انما تكمن المشكلة في موضع آخر هل يمكن صهر هذه المجموعة من التعريفات في وحدة ؟ واذا كان هذا مستحيلا ، كيف يستطيع المرء ان يعرّف تعريفا عينيا مفهوم الفلسفة (باعتبار ان العيني هو وحدة تعريفات مختلفة) ، بينما يسمح لتباين المذاهب والاتجاهات والنظريات والتصورات الفلسفية التي وجدت منذ آلاف السنين ولا تزال مستمرة (وربما بدرجة حتى اكثر حدة) الى يومنا الحاضر ، والتي نتيجتها الطبيعية تعددية مقيتة لتعريفات مفهوم الفلسفة ؟

حين نبحث هذه المسألة يتعين علينا ان نقدر تقديرا صحيحا اهمية ونطاق وموضوع الفلسفة ، التي تتغير تاريخيا ، وكذلك اهمية ونطاق وموضوع مصطلح «الفلسفة» ذاته ولكن على الرغم من كل اختلافات الرأي فيما يتعلق بمفهوم الفلسفة ، فان الفلسفة ظلت فلسفة ، اي انها تميزت عن كل معرفة نظرية اخرى ، في الشكل والمضمون على السواء واذا كان الامر كذلك ، الا يخلق هذا امكانية مركب علمي للتعريفات المختلفة للفلسفة ؟ اذا كان مثل هذا المركب ممكنا ، فانه ممكن فقط من مواقع نظرية تستبعد كل تلفيقية، وفقط كنتيجة لتحليل وانتقاء وعمل نقدي دقيق على التعريفات المختلفة للفلسفة

ويمكن ان تكون وحدة التعريفات المختلفة وحدة جوهرية وعينية فقط اذا افردنا الاتجاهات الفعلية لتطور الفلسفة ، اي تقدم المعرفة الفلسفية التي تسلب ـ جدليا ـ الاشكال السابقة عليها الاقل تطورا هذا المركب ، او بالاحرى التفكير مجددا بطريقة نقدية يتطلب بالتالي بحثا فلسفيا تاريخيا خاصا ولما كان مثل هذا البحث يتجاوز حدود هذا الكتاب ، فاننا سنقتصر على طرح المشكلة وتقديم تحليل تمهيدي لامكانيات تركيب التعريفات المختلفة ، واضعين في اذهاننا انه لا يمكن اخذ اي منها جاهزا من تاريخ الفلسفة ، حيث انه يتعين اعادة التفكير في التعريفات جميعا بصورة جوهرية على اساس التعريفات الماضية

يشرح فندلباند ـ وقد اعلن اعتقاده بأن اية محاولة لتركيب التعريفات التي لا تحصى للفلسفة «تكون مهمة ميئوسا منها تماما» ـ عبث مثل هذه المحاولة (التي لم يتخل هو نفسه عنها كلية ، مع ذلك) على اساس انه «لا توجد وحدة ممكنة التحديد منطقيا لجوهر الفلسفة تتطابق مع كلية هذا الاسم»(١). ولكن معنى الكلمة «فلسفة» لم يتغير عرضا ؛ ففي الاحوال حيث كانت الكلمة تستخدم بطريقة تعسفية لم يبق عادة المعنى الذي نسب اليها عرضا وحقيقة ان الاسم «فلسفة» قد اطلق على اكثر اشكال المعرفة اختلافا ، والتي تبدو غريبة تماما على الفلسفة ، تسهل بالفعل ـ في بعض الجوانب ـ فهم الفلسفة ودورها في

---

١ ـ و. فندلباند ، **المدخل** ، ص ١١

التطور الروحي للانسانية وكما كتب دلتاي فان جوهر الفلسفة «قد تبين انه متحرك ومتنوع الى اقصى حد هو اثارة مشكلات جديدة والتكيف مع ظروف الحضارة باستمرار ؛ والآن فانها تنغمس في المشكلات الفردية ، معتبرة اياها مهمة ، ثم تعود لتتحول عنها ؛ وفي مرحلة من المعرفة تعتقد ان باستطاعتها ان تحل المشكلات التي تتخلى عنها فيما بعد باعتبارها غير ممكنة الحل» (١)

وهكذا فان مفهوم الفلسفة بأوجهه الكثيرة والمتغيرة لا بد ان ينظر اليه من جانبه الايجابي ، وكلما جرت عملية التغير المستمرة هذه خرجت المادة الاساسية للفلسفة الى الضوء واستمرت في الحياة (٢)

لو ان جوهر الفلسفة بلغ ذلك الجوهر الذي يتطابق فيكل المذاهب الفلسفية، لكان جوهرا مجردا وضئيلا او بالاحرى مجرد مظهر لجوهر على حين ان للجوهر الحقيقي جوانب عديدة ـ الهوية ، الاختلاف ، التناقض ، الخ فاذا قدرنا جوهر الفلسفة منهذه الوجهة للنظر ، يتبين ان أعم سمة لكل المذاهب الفلسفية، والسمة التي بقيت في الفلسفة لآلاف السنين ، هي أقل السمات جميعها تمييزا للفلسفة في شكلها المتطور اذ لا يمكن اعتبار مشكلات الفلسفة المتبدلة تاريخيا مشكلات غير مهمة والاكثر من هذا ان رسم حدود ما كان في الماضي يدعى (او كان بالفعل) فلسفة لتمييزها عما يبقى الى اليوم فلسفة ، وان لم يكن مهمة صعبة بشكل خاص ، الا انه لا يكون ملائما الا طالما كان يشرح الحاجة الى تطبيق الكلمة «فلسفة» على المسائل التي لم تعد لها اية علاقة بالفلسفة

ان من الشائع ان موضوع الفلسفة كان معرضا للتغير على مسار التاريخ

ف. دلتاي المؤلفات الكاملة ، المجلد الخامس ص ٣٦٥

٢ ـ بالاشارة الى هذه الحقيقة يحدد دلتاي لنفسه مهمة افراد جوهر الفلسفة الثابت والدائم: «علينا ان نحدد ، لا ما يعتبر فلسفة في اللحظة الحاضرة ، بل ما هو وما سيظل دائما يشكل مضمونها» (المصدر السابق ص ٣٦٤) وما هو هذا الجوهر الثابت للفلسفة ؟ يجيب دلتاي «نلاحظ فيه دائما الحافز نفسه نحو الكلية نحو الثبات الحافز نفسه للروح لان تعرف العالم المعطى ككل وهي دائما مضمار صراع بين السعي الميتافيزيقي الى التغلغل في اللب الداخلي لهذا الكل وبين المطلب الوضعي للاهمية الكلية لمعرفتها» (المصدر نفسه ص ٣٦٥) ومن وجهة نظر دلتاي فان التناقض بين الزائل والثابت في مضمون الفلسفة نفسه هو مصدر تنوع المذاهب الفلسفية وعدم قابليتها للتواؤم ومن هنا كانت صعوبة تعريف مفهوم الفلسفة ، لان مثل هذا التعريف ينبغي ـ لكي يكون كليا ـ ان يسجل مضمونها الثابت وأن يتجاهل ـ بالتالي ـ مضمونها الزائل ، على الرغم من ان هذا الاخير جوهري تماما مثل الشكل التاريخي للفلسفة الذي خلقته الحياة نفسها

ولكن الصعوبات التي تنشأ بشأن تعريف مفهوم الفلسفة لا يمكن ان ترد الى التناقض بين الثابت والزائل في الفلسفة ، لان الثابت يتكون تاريخيا من الزائل والتناقض بين الاثنين نسبي .

والمشكلات التي كانت الى نقطة معينة في الزمن من اختصاص الفلسفة دون غيرها صارت تخضع تدريجيا لبحث العلوم المتخصصة فهل يعني هذا ان مشكلات معينة «هجرت» الفلسفة لم تكن في الحقيقة مشكلات فلسفية ابدا ، وظلت مع الفلسفة فقط لمجرد انه لم يكن هناك ـ في ذلك الوقت ـ مكان آخر تذهب اليه ؟ اننا لا نؤيد هذه الفكرة، على الرغم من اننا نقدر تماما غضب الفلاسفة الذين يحتجون على تطبيق الاصطلاح «فلسفة» على مسائل كفت ـ على اي حال مع بداية القرن التاسع عشر ـ عن ان تكون لها صفة الفلسفة لقد اشار هيغل ـ مشيرا بوضوح الى كتاب نيوتن **المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية** ـ الى ان نيوتن كان يصف علم الطبيعة عنده بأنه فلسفة طبيعة ولاحظ هيغل بطريقة ساخرة «عند الانجليز تحتفظ الفلسفة بهذا المعنى حتى في يومنا هذا ولا يزال نيوتن يلقى المديح منهم كفيلسوف عظيم وحتى في قوائم الاسعار عندهم ، فان الادوات التي لا يمكن تصنيفها على انها اجهزة كهربائية او مغناطيسية ، مثل جهاز قياس الضغط (بارومتر) او جهاز قياس الحرارة (ترمومتر) ـ يسمونها (ادوات فلسفية)» وقد اغضب هذا هيغل بشكل خاص ، لانه كان يؤمن بأن الفكر هو الاداة الوحيدة للفلسفة

وكان هيغل هو الذي اشار الى ان نظرية هيغو غروتشي في القانون كانت تسمى فلسفة قانون الدولة الدولي ، وأن الاقتصاد السياسي كان يسمى ايضا فلسفة في انجلترا وهو يذكر كشيء غريب اسم الصحيفة الانجليزية **حوليات الفلسفة او مجلة الكيمياء والتعدين والميكانيكا والتاريخ الطبيعي والزراعة والفن** ويلاحظ هيغل ان العلوم التي تسمى في هذه الحالة فلسفية كان الاصوب ان توصف بأنها علوم تجريبية ولكن لماذا تسمى فلسفية ؟ هل هي مجرد مسألة اساءة استخدام مبنية على التقليد الجامعي للعصور الوسطى الذي كان يدرج العلوم الطبيعية في كلية الفلسفة ؟ يشير هيغل مع ذلك الى انه في **الازمنة الحديثة** ، عندما تشكلت العلوم وبدأت تبحث في عدد كبير من المعلومات التجريبية «فان اي معرفة موضوعها ادراك المقياس الثابت **والكلي** في بحر الاشياء الفردية التجريبية ودراسة الضرورة ، ودراسة القانون في الفوضى البادية لكثرة لامتناهية من الحوادث قد اصبحت تسمى **فلسفة**» (٢)

ج.ف.ف. هيغل المؤلفات الكاملة المجلد الثامن ص ٥٠ ـ ٥١ يشير ب. ب. فاينبرغ في مقدمته لكتاب **المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية** الى ان الجمعية الملكية لدعم المعرفة الطبيعية نشأت في عام ١٦٦٢ «الكلية غير المرئية الفلسفية» التي اسست عام ١٦٤٥ وتنشر الجمعية الملكية **المحاضر الفلسفية** التي تورد تقارير البحث في كل فروع العلم الطبيعي التي لا تزال تسمى حتى اليوم «الفلسفة الطبيعية» وقد اعلن نيوتن ـ عندما انتخب لعضوية الجمعية الملكية اعتزامه تكريس كل جهده «لنجاح المعرفة الفلسفية»

٢ ـ ج.ف.ف. هيغل المؤلفات الكاملة المجلد الثامن ص ٥٠ .

في راينا ان هذه الملاحظة توضح مسألة السبب في ان الكلمة «فلسفة» كانت لا تزال تستخدم استخداما فضفاضا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لقد ذكرنا بالفعل ان الفلسفة تتخذ شكلها تاريخيا وتتطور لعدة قرون باعتبارها الشكل الاول ـ وفي الحقيقة الاوحد ـ للمعرفة النظرية فبالنسبة لارسطو ـ مثلا ـ لم يكن هناك وجود لنظرية اخرى عدا الفلسفة؛ فقد كان يعتبر الهندسة والفيزيقا فرعين من الفلسفة ، مميزا عنهما ما اصبح يعرف بعد ذلك بالميتافيزيقا بانها «الفلسفة الاولى» وفي الازمنة الحديثة حيث انفصلت الرياضيات والطبيعة ، بل والأحياء والقانون والعلوم الاخرى عن الفلسفة ، فانها تبقى لزمن طويل تسمى علوما فلسفية لانها معنية بالتعميمات **النظرية** ولا تصف الوقائع المجردة فحسب أليس هذا هو السبب في ان كارولوس لينايوس (*) سمى تصنيفه للعالم النباتي بأنه «فلسفة النبات» ؟ وكان هذا هو الكتاب الذي وصفه روسو بأنه اكثر الكتب التي عرفها فلسفية ولقد كان روسو فيلسوفا بمعنى اكثر تحديدا من لينايوس، رغم اننا نجد بالفعل أفكارا فلسفية لدى لينايوس بالمثل.

ولقد ذكرنا بالفعل كتاب لامارك «فلسفة علم الحيوان» وليس من قبيل الصدفة ان هذا الكتاب الذي يعرض نظرية الارتقاء قد اكتسب عنوانا كهذا فقد كان لامارك واعيا تماما بأن الفرض الذي وضعه ، وان كان يقوم على معطيات تجربية معينة قد تجاوز كثيرا حدود الملاحظة المباشرة والى جانب هذا ، ولايضاح وقائع معينة جرت ملاحظتها فان الفرض النسبي للكائنات العضوية الحية ـ على سبيل المثال ـ فان لامارك كان يلجأ باستمرار الى ترسانة المفاهيم الفلسفية

اما تشارلز دارون فانه ـ على خلاف سلفه الفرنسي البارز ـ كان يملك تحت يديه معلومات تجربية اكثر وفرة بكثير يعزز بها نظريته في الارتقاء ومع ذلك فانه ـ على الرغم من التقاليد الانجليزية ـ لم يصف كتابه الشهير بأنه فلسفي. وبدلا من ذلك وصف الموضوع الخاص لبحثه في العنوان **اصل الانواع.** ويتحرر علم الأحياء في النظرية الدارونية نهائيا من الفلسفة كفرع **نظري** وفي السابق فانه كان قد انفصل فقط في قسمه التجربي ، الوصفي الى حد كبير ولا يستطيع المرء ان يفصل اسم «الفلسفة» عن كل ما كان يسمى في الماضي (ولعدة قرون) فلسفيا فقط على اساس ان العلوم المتخصصة ، وقد انفصلت عن الفلسفة، او اتخذت شكلها بطرق اخرى، قد تبنت كموضوع بحث لها ما كانت الفلسفة تدرسه في السابق فاذا كان كثير من الفروع العلمية ـ المستقلة الان

(*) هو كارل فون لينيه (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨) عالم نبات سويدي كان اول من وضع مبادىء تجديد فصائل وأنواع النباتات وأول من التزم نظاما ثابتا لاستخدام اسماء النباتات والحيوانات.
« المترجم »

عن الفلسفة ـ في وقت من الاوقات اقساما منها ، فان لهذا ـ في راينا ـ دليل على اهمية الفلسفة ليس في الماضي وحده وعلى اي حال فاننا لا نستطيع ـ في بحثنا عن تعريف علمي لمفهوم الفلسفة ـ ان نتجاهل هذه الحقيقة الهامة التي تميز المصير التاريخي للفلسفة

ويخرج بعض الفلاسفة الوضعيين ـ اذ يذكرون حقيقة ان كثيرا من الفروع العلمية كان يوصف بأنه فلسفي بينما كانت تتطور ـ بالاستنتاج القائل بأن البحث لا يصبح علميا الا بالقدر الذي يميز فيه نفسه عن الفلسفة ومع ذلك فانهم يتجاهلون حقيقة ان العلوم المتخصصة التي انفصلت عن الفلسفة واصبحت مجالات خاصة للبحث لم تعد الان معنية بالمشكلات نفسها التي كانت تعالجها الفلسفة في الماضي ؛ فقد اصبحت المسائل نفسها اكثر تخصصا وقد كان يمكن ان تطرح الفلسفة مثل هذه المسائل ، انما في حدود عامة فحسب ، تمهيدية بالنسبة للبحث الخاص ولكن هذه المسائل ، في شكلها الاعم تحتفظ في كل مجال بأهميتها في الفلسفة حتى في يومنا الحاضر

ومن ثم لا يمكن القول بأن المشكلات الكونية والطبيعية (الفيزيقية) والحيوية (البيولوجية) تبتعد كلية عن مفهوم الفلسفة ، بعد ان تصبح موضوعا لبحث متخصص بل الاحرى ان هذه المشكلات ـ بفضل النتائج التي يتم التوصل اليها بواسطة العلوم المتخصصة ـ تكسب الفلسفة معنى جديدا ، حيث ان نتائج هذه الابحاث الخاصة لا تفسرها او تستوعبها الفلسفة فحسب ، بل انها تفتح امامها آفاقا وامكانيات ومشكلات جديدة

وهكذا فان قصر مفهوم الفلسفة على نطاقها الحالي من المشكلات لا يمكن ان يوفر الاساس لتعريف للفلسفة ما دمنا كفلاسفة (وكمؤرخين للفلسفة) غير مهتمين فحسب بما اصبحته الفلسفة نتيجة لتطورها ، بل مهتمون ايضا بما كانته في مسار تاريخها وهذا لا ينطوي على القول بأننا نحاول بطريقة ملتوية الى حد ما ان نعود الى فكرة الجوهر الثابت للفلسفة التي رفضناها نحن انفسنا انما مهمتنا بالاحرى ان نفرد ما نعتقد انه السمات النوعية العديدة للغاية للفلسفة ، التي تجعل من الممكن فهم الفلسفة في تطورها ويخدم تحليل التعريفات المختلفة للفلسفة هذا الهدف بطريقة مباشرة فان الاساس الذي توطد تجريبيا لتنوع هذه التعريفات ليس مجرد تباين في الراي فيما يتعلق بموضوع واحد محدد ، وانما التنوع الحقيقي للمذاهب الفلسفية ، حيث ان هذه الحقيقة هي التي تميز تطور الفلسفة عن تطور اي فرع آخر من فروع المعرفة

لقد كان الشكيون ـ من بين الفلاسفة القدامى ـ هم الذين اطلقوا الاعتقاد بأن وجود مذاهب فلسفية غير متوائمة هو ـ اولا ـ امر محتوم ، وثانيا ، لا يمكن تخطيه ويعيد خصوم الشكية في الفترات اللاحقة تأكيد الفكرة القائلة بأن تنوع المذاهب الفلسفية يرجع الى الفكر الفلسفي الخاطىء في السعي الى الحقيقة ، التي تتميز عن الخطأ بأنها لا توجد في الكثرة ومع ذلك فان اخطاء الفلسفة تعتبر عارضة .

وقد حاول بعض فلاسفة الازمنة الحديثة ان يفردوا عناصر الحقيقة في المذاهب الفلسفية المختلفة ، اي ان يقوموا بتقدير ايجابي لتنوعها ؛ ولكن هذه المحاولات كانت تلفيقية ، كقاعدة عامة وقد ذهب هيغل ـ في نقده للنزعة الشكية في الفلسفة ، التي يكشف في آرائها في الفلسفة ابتسارات وعي مبتذل ـ الى انه يتعين على المرء الا يبالغ في الفروق بين المذاهب الفلسفية ما دام جوهر الفلسفة كان دائما واحدا وهو ذاته ، وكل هذه الاختلافات (والتناقضات) التي لا تحصى للمعتقد الفلسفي توجد في قلب التواحد الاساسي بفعل طبيعتها الجدلية وبصرف النظر عن مدى اختلاف المذاهب الفلسفية فان اختلافاتها ـ كما يقول هيغل ـ ليست كبيرة مثل الاختلافات بين الابيض والحلو ، الاخضر والخشن ؛ فهي تتفق في انها جميعا مذاهب فلسفية ، وهذا هو ما ترك خارج الاعتبار (١)

هذه العبارة في ذاتها عن الطابع الفلسفي لكل المذاهب الفلسفية لا تمضي بنا بعيدا جدا ، بطبيعة الحال ، ولكن هيغل يمضي ابعد من ذلك بكثير في نظريته عن الوحدة الجدلية للمذاهب الفلسفية المتنوعة، الوحدة التي تشكل الاساس لتصوره الفلسفي التاريخي انه يراها كمراحل تتطور بصورة وقتية ، مبادىء لفلسفة موسوعية واحدة وهي ذاتها ، متباينة في المضمون ، الذي يصل الى كماله النهائي في مذهبه الفلسفي الخاص (اي في مذهب هيغل نفسه)

بالغ هيغل بشكل واضح في عنصر التواحد وقلل من قيمة عنصر الاختلاف (التناقض) في المذاهب الفلسفية ، على الرغم من انه كان يؤكد غالبا ان ذلك الاختلاف ، اي التناقض ، ليس اقل اهمية من التواحد ، وانه لا يقبل الانفصال عنه ومع ذلك ـ وطبقا لما يعتقد هيغل ـ فان الاخطاء في تطور الفلسفة تحدث **فقط** من خلال اضفاء صفة المطلق على الحقيقة الكلية (المعرفة المطلقة) ، التي يقدمها كل مذهب فلسفي للعالم وبالاضافة الى هذا فان هيغل ـ حين يقول هذا ـ لا يعتبر ان من الضروري اقتفاء اثر سبب هذا الاضفاء لصفة المطلق، رغم حقيقة انه بعامل على انه محكوم بالقانون

وبوجه عام ، يصور هيغل تطور الفلسفة بأنه العملية **المتناغمة** لتقدم المعرفة، التي فيها يكون «المذهب الفلسفي الاخير في الزمن نتيجة لكل المذاهب الفلسفية السابقة ، وينبغي ـ من ثم ـ ان يشتمل في ذاته على مبادىء لها كلها» (٢)
ولكن العلاقة الفعلية لاي مذهب فلسفي بالمذاهب السابقة عليه اكثر تركيبا بكثير: فالاستمرارية ، التقدم ، وتطور الفلسفة من خلال الاستيعاب النقدي لمنجزات المعرفة الفلسفية السابقة ، كل هذا لا يستبعد التناقض الذي لا يقبل التوفيق

---

١ ـ ج.ف.ف. هيغل ، المؤلفات الكاملة المجلد الثامن عشر ، ص ٥٦١ .
٢ ـ المصدر نفسه ، المجلد الثامن ، ص ٥٩

بين الاتجاهات الفلسفية ، وعدم تواؤم المذاهب الفلسفية ، حيث ان هذه المذاهب تعكس مواقف ومطالب واهتمامات تاريخية مختلفة ، وتتخذ مواقف مختلفة تجاه الدين والعلم وما الى ذلك فليست علاقة الاستمرارية بين المذاهب الفلسفية علاقة حتمية فالفلسفة ـ شأنها شأن اي شكل آخر من أشكال الوعي الاجتماعي ـ مشروط في النهاية بالوجود الاجتماعي

وعلى الرغم من ان المرء يرفض الوضع الميتافيزيقي للمذاهب الفلسفية في موضع التجاور ، الامر الذي تتميز به النزعة الشكية ، فانه يتعين عليه ان يجري تعديلات جوهرية معينة على فهم هيغل للعلاقة بينها فوفقا لما يعتقد هيغل ، فان «الروح المطلق» هو في التحليل النهائي الذي يتفلسف ولا يخطيء ابدا ، ومن ثم فان كل الاخطاء ينشأ فقط عن الشكل الانساني المحدود تاريخيا ، للتعبير عن هذا الوعي الذاتي المطلق العارف بذاته وينبغي ان يتغلب الفهم الصحيح للعلاقة المتبادلة بين المذاهب الفلسفية (والتعريفات المختلفة لمفهوم الفلسفة) ، ليس فقط على التصور الميتافيزيقي لتاريخ الفلسفة ، الذي برهن هيغل على نحو رائع على تهافته بل ايضا على واحدية هيغل المثالية الخاصة ، التي ـ في اطارها ـ لا يمكن للقانون التاريخي لوحدة وصراع الاضداد ان يجد تعبيرا كافيا عنه

ان من المستحيل تماما حتى عد كل تعريفات الفلسفة التي قدمت في مسار تاريخ الفلسفة وليس هذا بضروري وقد يكون من المرغوب فيه ـ طبعا ـ ان يقدم تصنيف عقلاني لهذه التعريفات ولكنه من المشكوك فيه اي مبدأ يمكن ان يستخدم للتوصل الى تصنيف جامع بصورة كافية

وقد يبدو المبدأ واضحا للوهلة الاولى التعارض الاساسي بين المادية والمثالية ومع ذلك ، وعلى الرغم من ان مضمون كل تعريف للفلسفة يحدده ـ بغير شك ـ الطابع المادي (او المثالي) للمذهب الفلسفي فان هناك تعريفات معينة لمفهوم الفلسفة يمكن ان يشارك فيها المادي والمثالي على السواء ، على الرغم من انهما ـ بالطبع ـ سيفسرانها بطريقتين مختلفتين اختلافا كليا هنا يصبح الطابع الشكلي للتعريفات محسوسا وقد كتب انجلز «ان التعريف الحقيقي الوحيد هو تطور الشيء ذاته ، ولكن هذا لم يعد تعريفا» (١)

يبدو لي ان افضل طريقة للتوصل الى فكرة واضحة منتظمة في كثير او قليل عن تباين التعريفات الفلسفية ، واضعين في اذهاننا الحقيقة الفلسفية التاريخية السالفة الذكر عن التباين المطرد للمذاهب الفلسفية ، هي استعراض التعريفات الاساسية للفلسفة التي يستبعد كل منها الآخر وبالاضافة الى هذا يتعين ان نتذكر ان قطبية المادية والمثالية تتبدى حتى في اطار هذه المذاهب المتعارضة كحسية وعقلانية وطبيعية وما الى ذلك ان كلا من هذه المذاهب يعرّف الفلسفة بطريقته الخاصة ومن ثم فانها مسألة اكتشاف المدى الذي يذهب اليه التعارض بين التعريفات المختلفة والى اية درجة يستبعد الواحد

---

١ ـ ف. انجلز **الرد على دوهرينغ** ، ص ٤٠٥

منها الآخر ، او ــ على النقيض من ذلك ــ يلحق الواحد منها بالآخر وبهذه الطريقة سنحدد بدرجة ما نطاق تعريف المفهوم «فلسفة» ، اي حدود مشكلاتها المتغيرة تاريخيا

٢ ــ تنوع تعريفات الفلسفة

لنحاول ان نرتب التعريفات الاساسية للفلسفة على نمط ما ، مشيرين بأرقام زوجية وفردية الى اكثر التعريفات تعارضا

١ ــ الفلسفة هي دراسة الوجود ، بغض النظر عن تكيفاته الخاصة ، الجزئية، الزائلة ونجد هذا التعريف للفلسفة في الفلسفة الهندية القديمة ، وايضا في الفلسفة الصينية القديمة وهو يتعارض في فلسفة المدرسة الايلية مع الصيرورة المستمرة عند هرقليطس ويعرّف أرسطو الفلسفة بأنها معرفة الجوهر في ذاته ، او معرفة جوهر كل ما هو موجود «وذلك الذي هو ، منذ زمن لا تعيه الذاكرة والآن والى الابد ، موضوع البحث والذي يؤدي دائما الى صعوبات ــ السؤال عما هو الوجود ــ ويمكن رد هذا السؤال الى السؤال عما هو الجوهر»

كذلك تعرّف المذاهب الميتافيزيقية ، في العصور الوسطى والازمنة الحديثة، الفلسفة بأنها دراسة الوجود ويقبل هذا التعريف في الفلسفة البورجوازية الحديثة التوماويون الجدد ، وعدد كبير من الروحيين المسيحيين ، وكذلك الوجوديون و«مبحث الوجود الجديد» (الانطولوجي الجديد) عند ن. هارتمان وهذا يعني انه مقبول لدى اولئك الفلاسفة الذين يزعمون انهم أسقطوا نهائيا المذاهب الميتافيزيقية والذين يقيمون تعارضا بين مبحث الوجود والميتافيزيقا، ولكنهم يفسرون الاول بأنه مذهب في الوجود ، اي المستقل عن العالم الموضوعي الذي تدركه الحواس وبين الوجوديين فان هذه النظرة يصوغها بصورة اوضح كارل ياسبرز «بينما يتجه الادراك العلمي الى الموضوعات الفردية التي يتعين ان يلم بها كل شخص على اي حال ، فان الفلسفة تعنى بانوجود في كليته» (٢) ويعرّف مارتن هايدغر الفلسفة بأنها وعي «الفهم الوجودي» الاصلي السابق على الانعكاس ، ويؤكد باستمرار ان الشيء الاساسي في الفلسفة ، ما دامت تتغلب على اخطاء الميتافيزيقا ، هو الاسلوب الخاص (الظواهري التأويلي) في علاقة الفكر بالوجود (٣)

ــ ارسطو ، **ماوراء الطبيعة** (الميتافيزيقا) موسكو ١٩٣٤ ص‌ص ١١٣ــ١١٤ (بالروسية).
ياسبرز ، مقدمة الى الفلسفة ميونخ ١٩٥٩ ص

٣ ــ «الفلسفة مبحث وجود (انطولوجيا) ظواهري كلي ينطلق من تأويلات للوجود العيني Dasein ، الذي حدد ، مثل الدراسة التحليلية **للوجود existence** ، نهاية الخط الهادي =

وعلى حين يفسر المثاليون الوجود بأنه واقع فوق حسي ، اذ يصفون الوجود كثيرا بأنه الله ، فان المادية ـ من جانب آخر ـ تنزع أستار الغموض عن مفهوم الوجود فتصفه بأنه الواقع ، الطبيعة ، التي تدرك حسيا ويرد توماس هوبز موضوع الفلسفة الى دراسة الاجرام (الاجسام) مضفيا بهذا على مفهومي الوجود والجوهر سمات ما يمكن ملاحظته وقياسه فعلا ويوحد الماديون بين الوجود والمادة ، ويعتبرون الروحي صفة للوجود وقد كتب لودفيج فيورباخ ـ ينتقد تصور هيغل للوجود «الخالص» المجرد «ما يفهمه الانسان بـ **الوجود** ـ اذا هو اعتبر المادة ـ هو **حضور ، وجود من اجل الذات ،واقع ، وجود (انساني) ، حقيقة فعلية ، موضوعية** فكل هذه التعريفات او الاسماء تعبر عن الشيء نفسه من وجهات نظر مختلفة اما الوجود **المجرد** ، الوجود **بدون** واقع ، **بدون** موضوعية ، **بدون** وجود من اجل الذات ، فهو بالطبع عدم ، ولكن **في هذا العدم لا أعبر الا عن عدم الوجود الذي يصنعه تجريدي أنا»** (١) .

وفحص الوجود باعتباره موضوع الفلسفة يدل كقاعدة على الاعتقاد بأن مهمة الفيلسوف هي دراسة العالم ككل ، وفي هذه الحالة فان تجاور المادية والمثالية يتبدى في كل فهم للكلية ، لوحدة العالم ، حيث ان ادراك وحدة العالم هذه ليس بعد صيغة للموقع المادي او المثالي وحتى القضية القائلة «الوجود أولي ، و الوعي ثانوي» تتواءم كلية مع النسق من المعتقدات ، اذا فسر الوجود ـ طبعا ـ بأنه شكل خاص من أشكال الواقع الروحي

٢ ـ الفلسفة ليست دراسة الوجود ، وانما دراسة الادراك ، او الاخلاق ، او السعادة ، او الانسان بوجه عام وتظهر مثل هذه التعريفات للفلسفة في الازمنة القديمة وتتنافس باستمرار مع تعريفات للفلسفة معارضة لها سواء في الميتافيزيقا او في مبحث الوجود وفي الفلسفة الهندية فان بوذا يستبعد من الفلسفة اسئلة مثل : هل العالم ابدي ؟ هل هو غير أبدي ؟ هل هو متناه ؟ هل هو لامتناه؟ هل الروح والجسد شيء واحد؟ هل هي تختلف عن الجسد؟ (٢). فهو يعلن ان هذه الاسئلة ، وبعض الاسئلة الاخرى ، لا تقبل التحديد ، وهي في الوقت نفسه لا تؤثر بأي حال على المشكلة الاساسية ـ مشكلة القضاء على الآلام

وفي الازمنة الحديثة ـ ونظرا لتطور علم الطبيعة ، فان الاتجاه الى استبعاد المشكلات الانطولوجية من الفلسفة يصب مباشرة في النزعة اللاأدرية والذاتية ولقد تساءل هيوم عن وجود اي واقع موضوعي مستقل عن الوعي ، وهو بذلك قد قصر مجال البحث الفلسفي على دراسة النشاط الذهني ، وخاصة فعل

= لكل تساؤل فلسفي الى المكان الذي منه **تنبثق** ، والذي اليه **تصل** فيما بعد» (م. هايدغر **الوجود والزمان** توبنغين ١٩٥٣ ص ٤٣٦)

ـ ل. فيورباخ ، **اسس فلسفة المستقبل** ، فرانكفورت ١٩٦٧ ص ٢١٠

٢ ـ س. تشاترجي ود. داتا ، **مقدمة الى الفلسفة الهندية** ، ص ١٢٠ .

العرفان ولم يكن معنيا بالمعرفة بوجه عام ـ مع ذلك ـ ولكنه كان معنيـــا بدراسة الانسان ، بالمعرفة بالذات ، التي كان يرى فيها الطريقة الوحيدة للتغلب على أخطاء الفلسفة التي عاشت طويلا ، ولتنظيم الحياة الانسانيـــة على أسس عقلانية

وقد اقصى كانط ـ الذي كان يعترف ، على خلاف هيوم ، بوجود واقع مستقل عن العارف ـ مشكلة الوجود ، على اساس انه غير ممكن معرفته وتبعا لذلك فانه عرّف الفلسفة بأنها نظرية الحدود المطلقة لكل معرفة ممكنة وهذه الحدود ـ طبقا لما يعتقد كانط ـ تحددها آلية (ميكانيزم) الادراك نفسها ، اي اشكالها الاوليـــة a priori ، التي يمكن ان تطبق فقط على المعطيـات الحسية ، ولكن ليس على «الشيء في ذاته» المتعالي (الترنسندنتالي) ومن هنا فان«ميتافيزيقا الطبيعة»في مذهب كانط لا تعني دراسةواقع مستقل عن العارف، وانما تعني بحث المبادىء الاساسية للمعرفة العلمية الطبيعية اما الافكار التـي تشكل موضوعا ملائما للبحث الفلسفي (النفساني ، الكوني ، اللاهوتي) فهي أولية a priori فـــي طابعها ، اي انها ليست نتيجـة للمعرفة وانما هـــي سابقـة عليها وينبغي ان يرد بحث هذه الافكار الى تحليل معرفي (ابستمولوجي) لاصلها، ما دام لا يوجد اساس للتأكيد بأن اي واقع موضوعي يتطابق معها وقد كـان كانط يعتقد ـ شأنه في ذلك شأن هيوم ـ ان الموضوع الثاني في الاهمية بين موضوعات الفلسفة هو الاخلاق (العقل العملي) ، التي تهدف دراستها الـــى البرهنة ـ من ناحية ـ على الاستقلال الذاتي للوعي الاخلاقي ، ومن ناحية اخرى على ضرورة التسليم بوجود الله ، وخلود الروح ، وحرية الارادة ؟ اي كل ما يبدو ان العقل النظري عاجز عن البرهنة عليه

كذلك يطور تعريف الفلسفة بأنها دراسة الادراك الوضعيون ، الذين يذهبون الى ان الفلسفة ينبغي ان ترد الى نظرية المعرفة ، على اساس ان كل الموضوعات الاخرى الممكنة للادراك تدرسها العلوم المتخصصة ، ولا يبقى شيء للفلسفة الا ان تدرس العلم نفسه ، اي واقعة المعرفة والى جانب هذا التأكيد ، الذي يعترف بالاتجاهات الفعلية في تطور الادراك ، فان تعريف الفلسفة بأنها معرفة بالمعرفة يتعزز ايضا من وجهة نظر النزعة اللاادرية والذاتية ، التي تذهب الى ان المعرفة لا يمكن ان تكون انعكاسا لواقع مستقل عن العارف ، حتى لو كان وجود ذلـك الواقع معترفا بامكان البرهنة عليه نظريا

وقد كتب هربرت سبنسر بقدر ما تعترف اية فلسفة بأنها مبحث وجود (انطولوجيا) ، تكون زائفة» ويمضي قائلا «لكي نصل بالتعريف الـــى ابسط واوضح شكل ـ المعرفة من النوع الادنى هي معرفة **غير موحدة** ؛ اما العلم فهو معرفة **موحدة جزئيا** ؛ والفلسفة معرفة **موحدة توحيدا كاملا**» (١) ويعني

---

١ ـ هـ. سبنسر ، **المبادىء الاولى** ، نيويورك ، ١٩٠ ، ص ص ١٣٦ ، ١٤٠ .

هذا التعريف للفلسفة ضمنيا ـ بصورة عرضية ـ ان الفلسفة ، بينما ترفض دراسة الموجود غير القابل للمعرفة ، تبحث في بنيان المعرفة وتركب كل معرفة الظواهر المتاحة للانسان في العلوم المتخصصة

وخلال التطور اللاحق للوضعية وضعت حدود جديدة لمفهوم الفلسفة من جانب مبحث المعرفة فبالنسبة لارنست ماخ الفلسفة هي سيكولوجية العرفان. وترد الوضعية الحديثة البحث في عملية العرفان الى تحليل شكلها اللغوي

٣ ـ الفلسفة هي دراسة **كل ما يوجد** ، وليس اي مجال جزئي من الواقع او الادراك ففي وجهة نظر هيغل ان مذهبا فلسفيا هو موسوعة للعلوم الفلسفية ، تفسر حتى المسائل التي تدرسها العلوم المتخصصة ، ولكن من موقعها التأملي الخاص الذي يتجاوز نطاقها وقد كتب هيغل «يمكن تعريف الفلسفة بصورة مبدئية بوجه عام بأنها **الفحص الفكري** للموضوعات» والذي يعنيه هيغل بهذا هو ان «الفلسفة تشكل أسلوبا خاصا للفكر ، أسلوبا للفكر تصبح به ادراكا ، وادراكا بواسطة مفاهيم وهذا يعني ضمنيا ان الفلسفة لا تدرس فحسب **كل شيء** ، انما هي بالاحرى تدرس ما يوجد **في كل شيء** ، اي ما يشكل جوهره الكلي ولا يقنع هيغل بتعريف الفلسفة بأنها نظرية في الوجود ، حيث ان الاخير يفهم دائما على انه شيء متميز عن الفكر ولكن الفكر ـ وفقا لما يعتقده هيغل ـ هو ايضا موجود being والاكثر من هذا ان الفكر هو الموضوع ـ الجوهر اي الجوهر الخلاق المتطور للعالم ويفسر هيغل الموجود بأنه المرحلة الاولى في التطور الذاتي لـ «الفكرة المطلقة» ؛ اي بأنه التعبير المباشر القابل للادراك حسيا والمغترب عن المطلق والموجود being لا يعني كل الوجود existence ، ولا يعني ذلك الذي تكتشفه الفلسفة فيما يوجد كجوهر ذلك الذي يشكل الموضوع الرئيسي لبحثها وهذا هو السبب في ان موضوع الفلسفة ينبغي ألا يكون الموجود وانما ما يوجد

كذلك يعرّف فيورباخ الفلسفة ـ على الرغم من كل عدائه لمثالية هيغل ـ بأنها دراسة ما يوجد «والفلسفة هي ادراك **ما هو** والقانون الاعلى ، المهمة الاسمى للفلسفة هي ان تتصور الاشياء ، ان تعرف الاشياء **كما هي** (٢) ومن الواضح تماما ان هذا التعريف للفلسفة موجه ضد الفهم الهيغلي والمثالي التأملي للفلسفة بوجه عام ، التي يوضح فيورباخ انها تصنع لغزا مما هو ، وتحاول ان تتصور الاشياء وجوهرها ليس كما هي ويعرّف فيورباخ الفلسفة ـ كمثالي مقتنع ـ بأنها معرفة الواقع **الموضوعي** ، عرفان ذلك الذي يوجد في موضوعيته المكتفية ذاتيا ، ومن ثم بأنها معرفة ما هو موضوعي في مضمونه ومع ذلك فان هذا التعريف للفلسفة لا ينطوي على اي رسم لحدود موضوع الفلسفة تمييزا له

ـ ج. ف. ف. هيغل المؤلفات الكاملة المجلد ٨ ، ص ٤٢

٢ ـ ل. فيورباخ **الفلسفة النقدية ومبادؤها** (١٨٣٩ ـ ١٨٤٦) لايبزغ ١٩٦٩ ، ص ١٧٨ .

عن موضوع العلوم المتخصصة

٤ ـ الفلسفة هي دراسة ذلك الذي لا يوجد في الواقع ، ذلك الذي يتجاور مع كل واقع وأي معرفة به كمعيار او مقياس للقيمة ، ذلك الذي له اهمية لا تلغيها بأي حال حقيقة انه ـ بوصفه مثلا اعلى **ideal** ـ لا يملك وجودا حاضرا. وهذا التعريف للفلسفة تأخذ به بأشد الطرق تماسكا مدرسة بادن للكانطية الجديدة وعلى هذا فانه وفقا لما يذهب اليه فندلباند فان الفلسفة هي **علم الوعي العادي** تبحث في الوعي التجربي من اجل ان تثبت عند اية نقاط منه يظهر الدليل المباشر على الضرورة العامة المعيارية» (١) ويعني فندلباند بـ «الوعي العادي» الالمام بالعرف المطلق بوصفه المعيار لتقييم **كل** ما يوجد ولكن لهذا السبب ذاته يوضع «الوعي العادي» خارج ما يوجد ، و«الاعتقاد بواقع الوعي العادي بصورة مطلقة مسألة ايمان شخصي وليست ادراكا علميا» (٢)

وعلى حين كان افلاطون يعتقد ان الخير المطلق والحق المطلق والجمال المطلق توجد كوقائع متعالية (ترنسندنتالية) ، فان المثالية الكانطية الجديدة ـ اذ تتخذ مواقع اكثر واقعية ـ تعلن انها غير موجودة ، ولكن لها اهميتها ولا حاجة الى القول بأن هذه «الواقعية ذات طبيعة ذاتية للغاية»

وتعرف ظواهرية(فينومينولوجيا) ادمون‌هوسيرل الفلسفة بأنها نظرية تستبعد، عمدا ، من مجال دراستها العالم الخارجي ، وذلك الذي يعتبر معرفة به ، اي المعطيات العلمية كذلك ترفض الفلسفة ـ مفسرة على انها «رؤية جوهرية» حدسية ـ الاعتراف بالوجود الضروري للجواهر والافكار والمعاني المثلى ، التي تدركها في وعي الانسان (والتي هي مع ذلك مستقلة عن ذلك الوعي) ان مفهوم الوجود يفترض الامن وبالتالي ، وجودا زمنيا ، ومن ثم لا ينطبق على الموجود الامثل ، الذي هو خارج الزمن ولا يمكن تفسيره على انه حقيقة

ويقول هوسيرل ان التأمل يتأمل **الجوهر كموجود جوهري** ، ولا يتأمل ولا يفترض **الوجود** بأي حال وتبعا لذلك فان تأمل الجوهر ليس ادراكا فعليا ، ولا ينطوي على اي اثر لأي تأكيد ، فيما يتعلق بالوجود الفردي (ولنقل الطبيعي)» (٣). وهكذا فان الحقيقة لمتجاورة مع ما يوجد ، وترفض الفلسفة دراسة موضوعات الادراك الموجودة حتى تستطيع ان تقيّمها ، من مواقع قيم اعلى وجواهر حقيقية، تستبعد طبيعتها بالضرورة الحاضر والتجربي بحكم خصائص وجودها ذاتها

٥ ـ الفلسفة **نظرية** ، اي نسق من التصورات والمفاهيم والمعرفة ومناهج اكتسابها فيما يتعلق بواقع محدد (او فيما يتعلق بكل ما يوجد) كموضوع لبحثها.

---

١ ـ ف. فندلباند ، المدخل ص ٣٧

٢ ـ المصدر نفسه ص ٤٤

٣ ـ هوسيرل **«الفلسفة كعلم دقيق»** في مجلة «لوغوس» ١٩١١ ، المجلد الاول ، ص ٢٩ (بالروسية) .

وهذا يعني ان للفلسفة دائرتها النوعية الخاصة من المسائل ، ونتيجة لذلك فانها تصل الى نتائج لا يمكن بلوغها خارج الفلسفة، وتقوم باكتشافات لا تكمن امكانيتها في مناهج البحث الفلسفي وحدها ، بل ايضا في تيسر موضوعات البحث في اطار صلاحياتها ويتواءم هذا التعريف للفلسفة بكليته مع تعريف الفلسفة بأنها دراسة الموجود او كل ما يوجد ، او بأنها دراسة الادراك والقيم التي لا توجد فعليا ، فحسب ومن ثم فلا حاجة لتصوير هذا التعريف ، ما دام مقبولا من جميع الفلاسفة تقريبا ، بغض النظر عن مدى اختلافهم في تعريفاتهم لمفهوم الفلسفة وجوهرها وموضوعها ولقد كان يمكن ازالة هذا التعريف كلية حيث انه يبدو بديهيا ولكن النقطة هنا هي ان هناك تعريفا معارضا للفلسفة ، هو انكار امكانية الفلسفة كنظرية واستنكار لتلك الفلسفات التي تشرح على انها نظريات وبالتالي يكون الزعم انها تخفق في تحقيق غرضها

٦ ــ الفلسفة ليست نظرية وانما نوع من النشاط الفكري الذي له غرض وظيفي، ولكن ليس له موضوع بحث وينبثق هذا التعريف من التفسير الوضعي الجديد للفلسفة اذ ترفض الوضعية الجديدة المشكلات الفلسفية التي تكونت تاريخيا ، على انها مشكلات متخيلة ، ولكنها لا تستعيض عنها بأية مشكلات جديدة انها بدلا من ذلك تتطلب من الفلسفة ان تتوقف عن ان تكون نظرية ، وأن تتحول الى منهج لتحليل القضايا العلمية او اليومية. ونجد ارهاصا بهذا التعريف للفلسفة لدى الرائد المباشر للوضعية الجديدة هانز كورنيليوس ، الذي يصف الفلسفة بأنها «الرغبة في الوضوح النهائي، في الايضاح الحاسم» (١) ، الذي هو غريب على العلوم الوضعية

ومع ذلك فان الصياغة التقليدية تنتمي للودفيغ فيتغنشتاين موضوع الفلسفة هو الايضاح المنطقي للافكار فالفلسفة ليست نظرية وانما نشاط ويتألف العمل الفلسفي في الاساس من توضيحات ونتيجة الفلسفة ليست عددا

---

١ ــ هـ. كورنيليوس ، **مقدمة الى الفلسفة** ، لايبزغ ، ١٩٠٣ ، ص ٧ من المصادفات ان هذا التعريف «الوظيفي» للفلسفة كان موجودا بالفعل في مؤلفات تشارلز بيرس مؤسس الذرائعية (البراجماتية) الامريكية ، الذي نشر في عام ١٨٧٨ مقاله «كيف نجعل افكارنا واضحة» ولكن بيرس لم يستنتج ان الفلسفة ليس لها موضوع بحث خاص بها وينبعي ــ من ثم ــ الا تكون نظرية وانما مجرد منهج انما توصل الى هذه النتيجة خلفه المباشر وليام جيمس ، الذي كتب ان الذرائعية «منهج فقط» واكد جيمس بالاضافة الى هذا ان هذا المنهج كان معروفا منذ وقت طويل للفلاسفة «ليس هناك شيء جديد على الاطلاق في المنهج الذرائعي فقد كان سقراط حاذقا فيه. واستخدمه ارسطو بطريقة منهجية وقدم لوك وبيركلي وهيوم اسهامات هائلة في الحقيقة بواسطته». (و. جيمس ، **الذرائعية**، لندن ١٩٠٧ ، ص ص ٥٠ ، ٥١). وعند جيمس ان جدة الذرائعية تكمن في انها حررت هذا المنهج من كل النظريات المختلفة التي كانت تعوقه باستمرار .

من (القضايا الفلسفية) ، وانما جعل القضايا واضحة يتعين على الفلسفة ان توضح وأن ترسم بخطوط حادة حدود الافكار ، التي تكون ـ لولا ذلك ـ مبهمة وضبابية » (١)

وقد ذهب فيتغنشتاين ـ فيما بعد ـ أبعد حتى من ذلك في رفضه للفلسفة كنظرية وحاول ان يردها الى اجراء منطقي لتحليل اللغة ، التي لم يكن يدرك فيها انها مصدر **كل** خطأ فلسفي فحسب ، بل ايضا مصدر المشكلات الفلسفية نفسها. «الفلسفة معركة ضد السحر الذي ينصب لذكائنا بواسطة اللغة» (٢)

وقد ذهب ممثلو فلسفة التحليل اللغوي في انجلترا بفكرة فيتغنشتاين عن الحاجة الى تحويل الفلسفة الى تحليل نقدي للغة ، بهدف ازالة «الميتافيزيقا» المخبأة فيها من الاستخدام اليومي والعلمي ، ذهبوا بهذه الفكرة الى نتيجتها المنطقية فان مقارنة الفلسفة بـ «رجل شرطة فكري» (٣) ، وظيفته منع ما هو محظور ، تصف بطريقة جيدة الوظيفة الفعلية (لا التأويلية فحسب ، بل السياسية ـ الاجتماعية ايضا في كثير من جوانبها) لفلسفة التحليل اللغوي . وانه لما يتفق مع العقل انه على الرغم من تأكيدات هذه الفلسفة فانها ليست فقط منهجا ، وانما هي ايضا نظرية لاأدرية مثالية محددة تماما

٧ ـ الفلسفة علم ، وهي تستطيع على اي حال ـ وينبغي ـ ان تكون

---

١ ـ ل. فيتغنشتاين ، **رسالة منطقية فلسفية** ، لندن ، ١٩٥٥ ، ص ٧٦ من الواضح ان **هذا** التعريف للفلسفة قد ألهم واحدا من منظمي جماعة فيينا ، وهو موريتس شليك ، الذي عرّف الفلسفة بأنها **فعل** «اننا في الوقت الحاضر نرى في الفلسفة ـ وهذه سمة رئيسية للثورة الكبرى التي تمت فيها ـ لا نسقا من النتائج الادراكية ، وانما نسقا من **الافعال** فالفلسفة نشاط بواسطته يتأكد او يتضح معنى العبارات ان الفلسفة تشرح العبارات والعلم يتحقق منها» Erkenntnis ، المجلد الاول ، ١٩٣٠ ـ ١٩٣١ الطبعة الاولى ، لايبزغ ، ص ٨٧) وليس من العسير ان نرى ان هذا التعريف(والفهم) للفلسفة واحد من الاشكال القصوى لما وصفه ب. بيخوفسكي بانه «تجريد الفلسفة من الموضوعية»، والذي يصور بطريقة حيوية ازمة الفكر الفلسفي البورجوازي.

٢ ـ فيتغنشتاين ، **ابحاث فلسفية** ، اوكسفورد ، ١٩٥٣ ، ص ٤٧

٣ ـ تنتمي هذه المقارنة الى ا. ج. آير الذي يذهب في مقاله «جماعة فيينا» الى ان العلم يعطينا معرفة بالعالم والفلسفة لا تستطيع ان تنافسه في هذا المجال «ولكن اين يدخل الفيلسوف في هذه الحالة ؟ ان باستطاعته ان يفعل شيئا واحدا ـ بالطبع ـ هو ان يتصرف كرجل شرطة فكري يراقب الا يعبر احد الى الميتافيزيقا» ج. آير ، **الثورة في الفلسفة** ، لندن ، ١٩٥٦ ص ص ٧٨ـ٧٩) .ويلاحظ الوضعي البريطاني ارنست جيلز ـ الذي يعارض مثل برتراند راسل فلسفة التحليل اللغوي ـ يلاحظ عن حق فيما يتعلق بزعم هذه الفلسفة انها تتغلب على الميتافيزيقا ان «الجمهور العام يفترض غالبا ان الفلسفة اللغوية هجوم على **الميتافيزيقا** ولكن الميتافيزيقا سمكة حمراء انها في الواقع مجرد هجوم على الفكر» (إ. جيلز ، **الكلمات والاشياء** ، لندن ١٩٥٩ ، ص ١٩٨) .

علما لا يمكن النظر الى هذه القضية بطريقة محددة كتعريف للفلسفة حيث انها مضمرة في كثير من تعريفات الفلسفة (بوصفها علم الوجود ، وعلم الادراك وما الى ذلك) ولكنها تستحق الإفراد لان وجهة النظر المعارضة تذهب الى ان السمة النوعية للفلسفة هي انها ليست علما ويعني حساب الفلسفة علما انها نسق من المفاهيم المترابطة المدعمة ، المرتبة ترتيبا منطقيا وفقا لمبادىء معينة محددة وقد نشأ مثل هذا التعريف للفلسفة في اليونان القديمة ، حيث كانت الفلسفة مرادفا للعلم ويعتقد ارسطو ان العلم بوجه عام يستطيع ان يوجد فحسب طالما كنا نعرف سبب شيء ما، وأن نعرف ان هذا السبب الخاص هو سبب هذا الشيء «تختلف المعرفة العلمية وموضوعها عن الراي وموضوع الراي في ان المعرفة العلمية كلية بصورة متكافئة وتنطلق بواسطة روابط ضرورية ، وذلك الذي هو ضروري لا يمكن ان يكون غير ذلك» (١)

ان كتاب ارسطو «**التحليلات**» ليس رسالة في المنطق فحسب ، وانما هو ايضا تصور واسع للعلم ، مفهوما على انه بناء محدد من المعرفة ، وليس كل معرفة هنا وانما تلك المعرفة التي تتصل بسلسلة ضرورية من الظواهر وكما يلاحظ ارسطو ببراعة «هكذا فأن نصل الى راي صحيح بأن القطر يساوي الضلع هو عبث » (٢)

وكان كان ديكارت ــ الذي لا يرتبط اسمه ببداية الفلسفة الحديثة فحسب ، بل ايضا بالاكتشافات الاساسية في العلم الطبيعي ــ يعتقد ان الفلسفة فوق كل العلوم «هذا العلم ينبغي ان يتضمن البدايات الاولى للعقل الانساني ، وأن يخدم ــ بالاضافة الى هذا ــ في استخراج من اي موضوع الحقيقة التي يتضمنها» (٣).

اما هوبز ــ الذي يختلف، شأنه شأن معظم فلاسفة فترة الثورات البورجوازية الاولى مع تعاليم ارسطو ــ فانه يشرح مفهوم الفلسفة ــ مع ذلك ــ بأنه علم بروح أرسطية «**الفلسفة هي معرفة الآثار والمظاهر كما نكتسبها بواسطة استدلال صحيح من المعرفة التي نملك من البداية عن اسبابها او تولدها : وثانية عن مثل هذه الاسباب او التولدات على النحو الذي يمكن ان نكتسبه من معرفة الآثار الاولى**» (٤) .

وعلى الرغم من ان الفلسفة كانت تعامل كعلم حتى في العصور الوسطى (ان البرت بولشتت ــ مثلا ــ كان يصفها بأنها «العلم الكلي») ، فان المفهوم القديم للعلم لم يتطور بصورة منظمة الا في الازمنة الحديثة نتيجة للانجازات الرائعة في الرياضيات ، التي خلقت مثلا أعلى للمعرفة العلمية الهم جميع الفلاسفة البارزين

ــ مؤلفات أرسطو شيكاغو لندن ، تورينو جنيف المجلد الاول ، ص ١٢١

ــ المصدر نفسه ص ص ١٢١ ١٢٢

٣ ــ مؤلفات ديكارت المجلد العاشر ص ٣٧٤

٤ ــ المؤلفات الانجليزية لتوماس هوبز المجلد الاول لندن ١٨٣٩ ، ص ٣ .

في تلك الايام ــ ماديين ومثاليين على السواء وحتى وضع الفلسفة في مقابل العلوم الاخرى كنوع من علم العلوم، ينشأ عادة عن مطالب بانتهاج العلمية الدقيقة التي يمكن ــ وفقا لما يعتقده الفلاسفة ــ ان تتحقق في العلوم المتخصصة فلا عجب ــ اذن ــ انه يوجد ــ الى جانب هذا التقابل الذي يبرر تاريخيا بالتطور، الذي كان لا يزال ضئيلا في العلم الطبيعي ــ وعي لدى المذاهب الفلسفية التقدمية للأزمنة الحديثة بحقيقة ان الفلسفة لم تصبح بعد علما اصيلا ، ويوجد ايضا الاعتقاد بأنها تستطيع وينبغي ان تصبح كذلك ومن هنا كان السؤال عما تحتاج اليه الفلسفة لكي تصبح علما اصيلا محل نقاش مستمر من جانب الفلاسفة التقدميين

ويطرح كانط في كتابه **نقد العقل الخالص** السؤال الذي يرتكز عليه مذهبه كله «هل الميتافيزيقا ممكنة كعلم ؟ فاذا كانت ممكنة فتحت اية شروط ؟ وبعبارة اخرى ، بأي معنى تكون الفلسفة ممكنة كعلم ؟» ويتحدث كانط عن اخفاق كل المحاولات السابقة لبناء فلسفة علمية ، فيلاحظ «بهذا المعنى فان الفلسفة هي فحسب فكرة علم ممكن ، ليس موجودا **بصورة عينية** في اي مكان ولكننا نكد للاقتراب منه بطرق مختلفة» ويواصل كانط قائلا «والى ان يحدث هذا فان الفلسفة لا يمكن تعليمها ؛ اذ اين هي في الحقيقة ؟ من الذي يهيمن عليها ؟ وبأية علامة ستعرف ؟ انما نحن نستطيع ان نعلّم التفلسف ، وبعبارة اخرى ان نمارس هبة العقل على أمثلة متاحة في اتباع مبادئها ، بينما يتم الاحتفاظ دائما بحق العقل في البحث في نفس مصادر هذه المبادىء وتأكيدها او رفضها»

لقد كان كانط يعتقد انه بخلق «فلسفة نقدية» قد حل مشكلة تحويل الفلسفة الى علم خالص اما فيخته فقد رأى حل هذه المشكلة في كتابه **النظرية العلمية**، وهيغل في كتابه **علم المنطق** ، في موسوعة للعلوم الفلسفية وقد كانت فكرة فلسفة علمية تفسر في الفلسفة البورجوازية ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين ، تفسيرا مثاليا من جانب الكانطيين الجدد ، الذين حاولوا خلق «مثالية علمية» ، ومن جانب الوضعيين ، ومن جانب ظواهرية هوسيرل ، التي كان مؤسسها يتصورها «علما صارما» يقدم هذا كله اساسا لاعتبار تعريف الفلسفة بأنها علم واحدا من تعريفاتها الاساسية

٨ ــ الفلسفة ليست ، ولا يمكن ولا ينبغي ان تكون علما هذا التعريف (والفهم) للفلسفة اطلقته النزعة الشكية اليونانية، التي لم تكن تسعى ــ مع ذلك ــ الى ازالة المثل الاعلى للمعرفة العلمية ، وانما اعتقدت ببساطة ان هذه الفكرة غير ممكنة الادراك ، بالنسبة للفلسفة مهما كانت الاحوال هذا الموقف من الشكيين ازاء فكرة فلسفة علمية ، عبرت عنه بعد ذلك مدارس فلسفية اخرى وفي الوقت

---

١ ــ كانط ، المؤلفات الكاملة في ٦ مجلدات لايبزغ ١٩١٢ المجلد السادس ص ٦٣٠ .

الحاضر فان الوضعية الجديدة ـ من ناحية ـ والمذاهب اللاعقلانية ـ من ناحية اخرى ـ هي التي تمثلها

ويعتبر الوضعيون الجدد «القضايا الفلسفية» قضايا «ميتافيزيقية» ، او خاليةمن المعنىالعلمي، لانها منحيث المبدأ غير قابلةللتحقق منصدقها وغير قابلة من الناحية المنطقية للبرهنة وعندما اثبت كارل بوبر ان القضايا النظرية الرئيسية للعلم الطبيعي هي ايضا غير قابلة للتحقق من صدقها من حيث المبدأ (بالمعنى الوضعي الجديد للكلمة ، طبعا) ووضع القابلية للتزييف في موضع التقابل مع القابلية للتحقيق كصفة لاية نظرية علمية معينة بالوقائع ، فان ذلك لم يفضِ الى مراجعة التعريف الوضعي الجديد للفلسفة بأنها ليست علما من حيث المبدأ

وهكذا فان أ.ج. آير في مقاله **الفلسفة والعلم** يذهب الى ان الفلسفة لا يمكن ان تعد علما ، حيث ان قضاياها لا يمكن من حيث المبدأ التحقق من صدقها علميا. ويقول أ.ج. آير «ان للفلاسفة نظرياتهم ولكن هذه النظريات لا تسمح لهم بعمل تنبؤات ؛ اذ انه يمكن البرهنة عليها او تفنيدها بالتجربة ، كما هو الحال في النظريات العلمية» (١)

وبينما تعتبر الوضعية الجديدة ـ رغم الذاتية واللاادرية الكامنة فيها ـ العلم اكثر الوسائل فاعلية لمعرفة الظواهر ، وطبقا لتصورها للعلم تنتقد الفلسفة على انها شكل نوعي او اعتقاد علمي ، فان اللاعقلانيين المحدثين ـ وان كانوا يوافقون على الصيغة الوضعية الجديدة القائلة بأن «الفلسفة ليست علما» ـ يفسرون هذه الصيغة بأنها تعبير عن تفوق الفلسفة على العلم ، الذي يزعمون انه عاجز في الاساس عن حل رموز الواقع اللاعقلاني ، ويبتعد باستمرار عنه بسبب منجزاته بالتحديد ، التي هي محاولات غير مجدية لعقلنة اللاعقلاني ، للتعبير عما لا يمكن التعبير عنه في مفاهيم ، ولتصوير الواقع الذي تسوده فوضى داخلية ، على انه مملكة منظمة من القواعد المنتظمة والقوانين اصبح هذا الخط الفكري محسوسا بالفعل في فلسفة القرن التاسع عشر اللاعقلانية فقد عبر عنه اميل بوترو ـ على سبيل المثال ـ بصورة قاطعة تماما اذ كتب «ان الفلسفة اما تصبح علمية تماما، كمركّب للعلوم ، وعندئذ لا يمكن تسميتها بعد ذلك فلسفة ، او تبقى فلسفية ، وفي هذه الحالة تكون مناهضة للعلم» (٢)

اما اللاعقلانية الدينية فانها تلوم العلم لافتقاره الى الدين ، لعدم مبالاته بـ «سر» الكون والروح الانساني ومن هذه الوجهة للنظر فان الفلسفة تتسامى فوق العلم بأن تكون اقرب الى المتعالي (الترنسندنتالي) من خلال موقفها الذهني الديني وعلى سبيل المثال فقد ذهب نيكولاس بيردياييف الى ان «الفلسفة هي

آير ، «الفلسفة والعلم» في مجلة **مشكلات الفلسفة** ، ١٩٦٢ العدد الاول ، ص ٨٦ (بالروسية)

٢ ـ بوترو ، **الطبيعة والروح** باريس ١٩٢٦ ، ص ١٥٤ .

احدى السبل لموضعة التصوف ؛ ولكن اعلى واكمل اشكال هذه الموضعة لا يمكن ان تكون الا الدين الوضعي» (١)

ويعتقد الوجودي الكاثوليكي غابرييل مارسيل ان فكرة الفلسفة العلمية تناقض طبيعة الفلسفة ، التي لا تهيمن ابدا على الحقيقة ولكنها تسعى دائما اليها، حيث انها تعي انه حتى الحقيقة المكشوفة هي حقيقة لا يمكن التعبير عنها من حيث الجوهر فقط «الحقائق الجزئية» التي يكشفها العلم هي التي يمكن التعبير عنها لانها حقائق لاشخصية ؛ وقيمتها وطابعها اللاشخصي لا ينفصلان الواحد منهما عن الآخر فانها طالما كانت مقبولة كما هي ذاتها ، اي مستقلة عن البحث التي هي نتيجة له ، فانها تنحو الى الظهور كشيء خارجي بالنسبة للموضوع وهنا يكمن جذر النزعة العلمية المفرطة (العلموية) scientism مفهومة كحطّ من قدر العلم الحقيقي» (٢)

ومن وجهة النظر هذه يمكن للمرء ــ بالطبع ــ ان يؤكد ان الفلسفة وحدها علم حقيقي ، وبهذا يوافق على تعريف الفلسفة بأنها نوع خاص من العلم ولكن من الواضح تماما ان هذا «العلم الحق» ، الذي لم يخلقه احد بعد ، هو سلب العلم الفعلي بكل منجزاته الفعلية

ان الحقيقة والوجود ــ من وجهة نظر غابرييل مارسيل ــ متواحدان وغير قابلين للمعرفة ؛ ولا يمكن لأي منهما ان ينتمي للانسان فالفلسفة «قلق ميتافيزيقي» ، هي بحث الفرد عن نقطة المركز فيه ومن ثم فان المشكلة الفلسفية الوحيدة هي ماذا اكون انا ؟» (٣)

ان تعريف الفلسفة بأنها علم ، وبالمثل تعريفها بأنها ليست ولا يمكن ولا ينبغي ان تكون علما ، تعريفان على درجة هائلة من الاهمية لفهم العلاقة الموضوعية التي تتشكل تاريخيا بين الفلسفة والعلم ، التي تحدد بدرجة غير صغيرة اهمية الفلسفة وبهذا المعنى يجد المرء صلة حقيقية بين التعريفات المنطقية ، والشرطية التاريخية الموضرعية للفلسفة وتستحق هذه الصلة فحصا خاصا حيث انها يمكن ان تلقي ضوءا على ارتقاء التعريفات الفلسفية

٩ ــ الفلسفة نظرة الى العالم World outlook تمتلك سمات نوعية تميزها عن الانواع الاخرى من النظرات الى العالم هذا التعريف ــ شأنه تماما شأن التعريفين السابقين ــ جزئي ، اي انه جزء من تعريفات اوسع لمفهوم الفلسفة ، ولكن اهميته لا تنخفض لهذا السبب وبعبارة اخرى فان النقاش حول ما اذا كانت الفلسفة ــ او لم تكن ــ نظرة الى العالم قد لعب دورا هائلا ، ولا

---

١ ــ ن. بيرديائيف ، «الحقيقة الفلسفية وحقيقة المثقفين» في مجلة **فيخي** ، موسكو ١٩٠٩ ، ص ٢١ (بالروسية)

٢ ــ غ. مارسيل ، **الحاضر والخلود** ، باريس ١٩٥٩ ، ص ص ١٥ــ١٦ .

٣ ــ غ. مارسيل المصدر نفسه ، ص ٢١

يزال يلعبه ، في تطور الفلسفة ، على الرغم من حقيقة ان مفهوم النظرة الى العالم يفسر بطرق مختلفة من جانب الفلاسفة فبعضهم يعترف بامكانية نظرة الى العالم ، وبعضهم الآخر ينكرها هناك تعريفات عقلانية ، ولاعقلانية ، وارادية ، وذاتية ، و«علمية» وتعريفات اخرى متعددة لمفهوم النظرة الى العالم

يميز فيلهيلم دلتاي ـ في قائمته لانواع النظرة الى العالم ـ بين نظرة دينية، وشعرية و«ميتافيزيقية» ؛ ويستمد كل من هذه الانواع مصدره، لا من المعرفة ، وانما من ارادة المعرفة ، من الموقع في الحياة ، من الموقف التاريخي ، الامر الذي يتعارض مع المعرفة النظرية العلمية كما لا تعبر ـ في زعمه ـ عن جوهر حياة الانسان الروحية وهكذا فان نظرة الى العالم تتميز كمعرفة انسانية لها نوعيتها ـ كما لو ان هناك وجود لنظرات اخرى غير النظرة الانسانية الى العالم وتكمن الفكرة وراء هذا التفسير للنظرة الى العالم في انكاره لاهمية المضمون الموضوعي لنظرة ما الى العالم ، وفي تأكيده لسماتها الشخصية الخالصة التي يقال انها لا صلة لها بالمعرفة وقد تطورت افكار دلتاي هذه في سيكولوجية النظرات الى العالم عند كارل ياسبرز ، التي تزيد من حدة التلوين اللاعقلاني لهذا المفهوم (١)

وقد ربطت المادية دائما هذا المفهوم عن النظرة الى العالم بانكارها او نقدها للمثالية ، وبالمركب التصوري للنظرات العلمية الى الطبيعة والمجتمع والمعرفة ، وبالدعم النظري للنزعة الانسانية

١٠ ـ الفلسفة ليست نظرة الى العالم ، سواء لان الفلسفة علم ، والنظرة الى العالم ليست علمية في طابعها ، او لان النظرة الى العالم تلخص معطيات علمية ، على حين ان الفلسفة تتغذى من مصدرها الخاص ولا تعتبر العلم كموجود على مستواها هي وانكار ان الفلسفة نظرة الى العالم يبنى هكذا على اساس حجج متباينة الى اقصى حد ، وهو يوجد في مؤلفات اولئك الذين يقبلون فكرة قيام فلسفة علمية واولئك الذين لا يقبلونها

وحيث ان اصطلاح «نظرة الى العالم» لم يصك الا في الازمنة الحديثة ، ولم يكن مستخدما على نطاق واسع في الفلسفة ، حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فارساء العلاقة بين الفلسفة والنظرة الى العالم لم تطرح عن وعي في غالبية المذاهب الفلسفية الماضية وينبغي ان نضيف الى هذا حقيقة انه لا وجود لهذا الاصطلاح في بعض اللغات الاوروبية الحديثة ، الامر الذي كان من

---

(١) يكتب ياسبرز «عندما نتحدث عن نظرات الى العالم فاننا نفكر في قوى وأفكار وهي الشيء الاخير والنهائي في الانسان ، سواء الشيء الذاتي مثل الانفعال والقوة والاقناع والشيء الموضوعي مثل العالم المتكون موضوعيا» (كارل ياسبرز **سيكولوجية النظرة الى العالم** برلين ١٩٢٢ ، ص ١) .

نتيجته ان كثيرا من المؤلفات المكتوبة باللغة الانجليزية او باللغة الفرنسية يستخدم الكلمة الالمانية Weltanschuung (١)

ومع ذلك فان انكار طابع النظرة الى العالم على الفلسفة لا يمكن ان يعزى ـ بالطبع الى هذه الوقائع الفيلولوجية (اللغوية) فالبعض يبني انكاره على اساس فكرة ان الدين وحده هو الذي يمكن ان تكون له نظرة الى العالم ؛ بينما يبرر آخرون انكارهم بالحاجة الى رسم حد فاصل دقيق بين مهام الفلسفة وبين تفنيد امكانية قيام نظرة الى العالم ـ من حيث المبدأ ـ كمركّب نظري علمي ان ارتقاء الوضعية المنطقية هو ربط فريد بين هذين الاتجاهين فقد اعلن اعضاء جماعة فيينا في بيانهم الجماعي الاول عن برنامج الجماعة انهم مشغولون بوضع نظرة الى العالم علمية ومع ذلك فقد تخلوا ، في وقت لاحق ، عن هذا الهدف واعلنوا ان تبني نظرة الى العالم مسألة ايمان تحفزه اعتبارات عاطفية ، واحالوا مهمة الفلسفة الى ايضاح النحو المنطقي (السينتاطيقا) للعلم ، وما الى ذلك

هكذا فان التعريفات التي تقرر ان الفلسفة نوع خاص من النظرة الى العالم، وكذلك التعريفات المعارضة ، ذات اهمية كبيرة ، حيث انها تدعو الى التحليل النظري للعلاقة بين الفلسفة والنظرة الى العالم ، وهي لا تقل اهمية عن العلاقة بين الفلسفة والعلم

يتعين علينا قبل ان نشرع في تحليلنا للتعريفات السالفة الذكر ، ان نؤكد ان كل هذه التعريفات ، حتى لو كان عددها قد ازداد كثيرا ، لا توفر تصورا كاملا للتنوع الذي لا يمكن الاحاطة به حقا من مفاهيم الفلسفة ، التي يستبعد كل منها الآخر بالتبادل وبطبيعة الحال فان باستطاعة المرء ان يجمع معجما من تعريفات الفلسفة ، ولكن حتى هذا لن يعكس كل التعريفات ، لان التعريفات نفسها ـ كما قلنا بالفعل ـ تفسر بطرق مختلفة كثيرة ، الامر الذي يؤدي الى افكار مختلفة تماما عن جوهر الفلسفة وموضوعها ومهامها

لقد كان العقلاني هيغل واللاعقلاني شوبنهاور يفهمان الفلسفة كنظرية في الجوهر الروحي للعالم ، ولكن العقل الكلي في فلسفة هيغل وارادة العالم في فلسفة شوبنهاور يعبران عن اتجاهين يستبعد كل منهما الآخر بالتبادل في تطور الفلسفة المثالية وبطبيعة الحال ، فان هذه الاختلافات تخرج الى دائرة الضوء

---

(١) تترجم في الفرنسية عادة «مفهوم في العالم» «Conception du monde» وفي الانجليزية «نظرة الى العالم» «world view» وفي الايطالية «تصور العالم» «Conceptione del mondo» وهذه الترجمات لا تنقل الا جزءا من معنى الكلمة الالمانية «Weltanschuung» او الكلمة الروسية «Mirovozzreniye»، ولا مجال للمفاجأة حين لا نجد في المعجم الفلسفي الامريكي من وضع د. رونز مصطلح World View بينما نجد الكلمة الالمانية في مكانها ولا يعطي معجم لالاند **المصطلحات النقدية والتقنية للفلسفة** (باريس ١٩٥٦ ، الطبعة السابعة) ايا من المصطلحين الفرنسي او الالماني

بمجرد اخضاع التعريفات لتحليل فلسفي ومع ذلك فان حقيقة ان المذاهب الفلسفية غير المتوائمة يمكن ان تعرّف الفلسفة بنفس المصطلحات بالضبط ، تشيع قدرا معينا من الغموض في التمييز بين هذه المذاهب

وعلى الرغم من اننا لم نذكر كل التعريفات الممكنة للفلسفة ، فان تلك التي ذكرناها هنا تبين بوضوح كاف ان مثل هذه التعريفات لا يمكن ــ من حيث المبدأ ــ ان تركّب ولكن هذا لا يعني ان كلاً منها يستبعد الآخر من جميع الجوانب (١)

ان التعريفات التي ميزناها بأرقام فردية غالبا ما يكمل الواحد منها الآخر ، ويمكن بالتالي ان تنسق فيما بينها الى حد ما فهناك ــ على سبيل المثال ــ فلاسفة يعرّفون الفلسفة بأنها نظرية علمية ، او نوع خاص من العلم ، او علم الموجود او حتى علم كل ما يوجد

كذلك التعريفات التي ميزناها بأرقام زوجية فيمكن ايضا ان توحد الى حد ما. فأولئك الذين ينكرون الفلسفة كنظرية في الموجود او الوجود بوجه عام يردون الفلسفة الى تحليل معرفي (ابستمولوجي) ، الى أسلوب نوعي في تحليل أشكال المعرفة ، وهم يميلون بطبيعة الحال الى النظر اليها، لا باعتبارها معرفة موضوعية، ومن ثم لا كعلم ، كنظرة الى العالم ، كنظرية لها دائرة تساؤلاتها الخاصة وبالاضافة الى هذا فان قسما كبيرا من التعريفات المتعارضة (المميزة بأرقام زوجية وبأرقام فردية) غالبا ما ضم بعضه الى بعض فالى جانب الفلاسفة الذين

---

١ ــ يعتقد دلتاي ــ فارضا من جديد وجهة نظر هيغل ولكن بعد تفسيرها بروح النزعة النسبية التاريخية ــ ان كل تعريفات الفلسفة ذات قيمة متساوية في جوهرها حيث ان كلا منها يعبر عن مرحلة تاريخية معينة من وجود الفلسفة ووعيها الذاتي «كان كل تعريف واحدا فقط من عناصر مفهوم جوهرها كل واحد كان فقط التعبير عن النظرة التي كانت الفلسفة تتبناها في لحظة معينة من تطورها وكل واحد يصف دائرة معينة من الظواهر بالنسبة للفلسفة ويستبعد الظواهر الاخرى التي تسمى فلسفة من تلك الدائرة ان التقابلات الكبرى بين وجهات النظر التي يتعارض كل منها مع الآخر بقوة متكافئة ، يعبر عنها في تعريفات الفلسفة ويدافع كل منها عن نفسه ولا يمكن حسم النقاش الا اذا كان من الممكن ايجاد وجهة نظر تتفوق على كل الاطراف» (ف. دلتاي ، المؤلفات الكاملة المجلد الخامس ص ٣٦٣ وبالطبع فان هذا ليس هو الكيفية التي توجد بها الامور في الواقع فان التعريفات المختلفة لمفهوم الفلسفة لا تمثل مراحل تاريخية معينة في تطورها فحسب ، وانما تمثل ايضا اختلافا وحتى تعارضا كاملا بين المذاهب الفلسفية الموجودة في وقت واحد فلا يمكن الاعتراف بهذه التعريفات على انها متساوية بأكثر مما يمكن الاعتراف بأن المذاهب التي تمثلها متساوية، ما دامت الفلسفة تتطور وبالتالي تتغلب على انظمة معينة من الآراء والتعريفات المطابقة لها ومن المستحيل ــ حقيقة ــ وضع تعريف للفلسفة يكون «متفوقا على جميع الاطراف». وعلى المرء ان ينطلق من الفكرة القائلة بأن هناك كثرة من الاطراف الفلسفية وألا يخلط بين الاطراف الرئيسية بين الاتجاهات الاساسية في الفلسفة ، وبين تعديلاتها وبين أقسام لها اهميتها فقط في اطار الاتجاه الرئيسي الذي تمثله .

يزعمون ان الفلسفة نظرية في الموجود ، وخصومهم الذين يذهبون الى ان الفلسفة ممكنة فقط كنظرية معرفة ، كان هناك كثيرون من الفلاسفة الذين يرفضون كلا التعريفين ويعتقدون ان الفلسفة نظرية في الموجود وفي الادراك ولقد انطلق هيغل من الوحدة ، من تواحد الموجود والادراك (الفكر) اما فيورباخ ـ الذي قلب نظرية هيغل راسا على عقب ووضعها على اساس مادي ـ فقد اعتقد بوحدة الادراك والموجود التي لا يمكن ردها الى ادراك ومن ثم فان فيشر كان مخطئا ـ بالطبع ـ حين ذكر ان التحول الحاسم الذي أحدثه كانط في الفلسفة يكمن في جعله الادراك وليس الموجود موضوع البحث الفلسفي ، فان دراسة الادراك في فلسفة كانط هي في الوقت نفسه دراسة للموجود

ان الفيلسوف ـ مهما حد الى اضيق درجة من مفهوم الفلسفة ـ مضطر ، بطريقة مباشرة او غير مباشرة ، لان يجيب على هذه التساؤلات نفسها ويمكن قول الشيء نفسه عن الوضعيين ، الذين يستبعدون من الفلسفة مشكلة الواقع الموضوعي فهم في الممارسة ـ في تحليلهم الادراك او حتى تحليلهم لشكله المنطقي او التجربي فحسب ـ يصلون الى تفسير مثالي ذاتي للواقع الموضوعي وهكذا يتبين ان هذا التعريف او ذاك للفلسفة يزيل ـ شكليا فقط ـ مشكلات فلسفية اساسية ، حيث انها لا يمكن ابعادها ـ في جوهرها ـ عن الفلسفة

ويبين تاريخ الفلسفة ان استبعاد اية مشكلات اساسية من مفهوم الفلسفة انما يعني فحسب دفعها الى المؤخرة ؛ اي الدفع الى المقدمة بتساؤلات اخرى ، يتبين ان الاجابة عليها هي اجابة ـ بطريقة مباشرة او غير مباشرة ـ على هذه المشكلات «المبعدة»

ان التعريفات المذكورة تختلف ـ الواحد منها عن الآخر ـ فيما تدخله في الفلسفة وما تستبعده منها ، وكذلك في تفسيرها لشكل المعرفة الفلسفية (نظرية ، علم ، منهج ، نظرة الى العالم ، الخ) لكن ، حيث انه لا يمكن ازالة المشكلات الفلسفية الاساسية ازالة كاملة ، او بعبارة اخرى انها لا يمكن ان تستبعد الا في التعريفات ، فان تعريفات الفلسفة تحقق في التعبير عن مضمون الفلسفة ، بل انها تكون مضللة بشأنها وملاحظة انجلز حول الطابع الشكلي للتعريف ، وفكرة سبينوزا القائلة بأن التعريف سلب لحدود الموضوع نفسه ، متعارضان الى اقصى حد في هذا السياق

يشير التعريف ـ في احسن الاحوال ـ الى الجوانب الرئيسية لمذهب فلسفي ، معبرا عما يعتقد مبدعه انه الجانب الاهم في ذلك المذهب ويمكننا ان نقول ان المفاهيم الوجودية والبرغسونية والذرائعية (البراجماتية) في الفلسفة هي مبدئيا تعريفات للفلسفات الوجودية والبرغسونية والذرائعية ، على الرغم من ان كلا من مبدعيها كان يحاول ان يعطي مفهوما في الفلسفة بوجه عام وبالتالي فان تعريفاتهم يصعب التنسيق بينها بقدر ما يصعب التنسيق بين مذاهبهم وحتى اذا امكن التنسيق بينها فسوف يكون هذا مجرد مركّب تعريفات وليس مركبا للمذاهب التي تمثلها ؛ فان التنوع المحدود للتعريفات الفلسفية يخفي

تنوعا غير محدود في المذاهب الفلسفية ، التي لا يمكن التغلب على عدم قابليتها للتواؤم ، حتى لو اكتشفت آراء مشتركة معينة ، بالنسبة لمسائل معينة ، في بعضها وليست المسألة عدم قابلية المذاهب المادية والمثالية للتواؤم ، وانما عدم قابلية الاشكال التاريخية المختلفة للمادية ، والمذاهب المثالية المختلفة للتـــواؤم فيما بينها

وبطبيعة الحال فان هناك ــ في العلوم الطبيعية ــ ايضا ــ نظريات يستبعد كل منها الآخر ، ولكنها هنا توجد كأوجه تباين بازاء مسائل محددة معينة ، الامر الذي يستلزم اساسا مشتركا فيما يتعلق بالمسائل الاخرى التيليست محل نزاع. وبتعبير ادق فان نظريات العلم الطبيعي التي يستبعد بعضها الآخر ، ما دامت معترفا بها جزئيا فقط ، هي مجرد فروض لا تستبعد الاتفاق بين خصوم حـول المسائل التي تعتبر قد حلت فعلا ففي الفلسفة وحدهـــا يسير الانشقـاق **على طول الخط** بين المذهبين الفلسفيين المتعارضين وبالاضافة الى هذا فـــان التصورات الفلسفية التي يستبعد كل منها الآخر تكون غالبا خاطئة بالدرجـــة نفسها ، على الرغم من انه يمكن ــ بطبيعة الحال ــ ان توجد حالات اخرى يكون فيها الواحد من هذه المفاهيم مقتربا من الحقيقة الموضوعية ، وآخر (او مفاهيم اخرى) مبتعدة عنها اكثر

الحقيقة في الفلسفة لا يعترف بها اعترافا اجماعيا وهناك اسباب كثـيرة لهذا بعضها يرتبط بنظرية المعرفة بوجه عام ففي الفلسفة لا يمكن اختبار الحقيقة الموضوعية تجريبيا او بأية وسيلة بسيطة نسبيا اخرى وهذا وضع ميز الفلسفة على طول تاريخها ، على حين انه غير مميِّز اساسا للعلـــوم الطبيعية ، وخاصة العلوم التطبيقية فهل يعني هذا ان مفهوم الفلسفة لا يمكن ان يعطـي بوجه عام تعريفا جوهريا ؟ في اعتقادنا انه يمكن ، اذا لم يتجاوز المرء عبـــارة تجريبية عن التنوع الواضح للمذاهب الفلسفية غير القابلة للتواؤم راي شخص يعتقد ان التباين المطرد للمعرفة الفلسفية هو شكل دائم لتطور الفلسفة ، يكون ملزما ــ التزاما اخلاقيا ــ بالطبع ــ بأن يتخلى عن فكرة تعريف مفهوم الفلسفة. فبالاعتراف فقط بتعددية المذاهب الفلسفية كشكل عرضي من الناحية التاريخية لتشكل وتطور الفلسفة، اي بالتسليم بامكانية وضرورة التغلب على هذه التعددية، نستطيع ان نتوصل الى تعريف لمفهوم الفلسفة لن يشتمل ــ بالطبع ــ على جميع المذاهب الفلسفية التي وجدت ابدا ، ولكنه سيعبر عن آفاق تطور الفلسفـــة العلمية

لا حاجة الى القول بأن اولئك الذين يستبعدون اية امكانية لان تكون الفلسفة علما ، وبالتالي اية امكانية لتطورها عن طريق عمل جماعي علمي ، كما في العلوم الطبيعية ، لا يمكنهم ان يوافقوا على مثل هذا التعريف للفلسفة فبالنسبـــة لاولئك الناس التباين المطرد للمذاهب الفلسفية هو المظهر الاعلى للروح الفلسفي الحر ، الذي حاجته الوحيدة هي تأكيد الذات وبعبارة اخرى فانهم اشبـــه

بالروائيين ، كل منهم يحاول ان يكتب رواية لا تحمل اي شبه بما سبـــق ان كتب من قبل

وهكذا ـ من وجهة نظرنا ـ يتطلب التعريف العلمي للفلسفة مقدمات نظرية تقبلها قبولا كاملا المادية الجدلية والتاريخية وحدها وبالطبـــع فان الاعتراف بالطابع العرضي ـ من الناحية التاريخية ـ لتنوع المذاهب الفلسفية لا يعني ضمنيا انكارا لضرورتها واهميتها المطردة في فترات تاريخية معينـــة وبعبارة اخرى فان هذا التباين المطرد للمعتقدات الفلسفية ، واستقطاب الفلسفة فـــي نسقين متعارضين بصورة لا تقبل التوافق ، قد لعب دوره التقدمي ، وقد كان جوهريا لانه كان على الانسانية ان تطور وأن تستنفد كل الفروض الفلسفيـــة الممكنة حتى تصبح قادرة على ان تقبل الفرض الذي يتأكد أتم ما يكون التأكـــد بواسطة الخبرة والممارسة والمعطيات العلمية

وقد كان لهذا التباين في المعتقدات الفلسفية ما يبرره حينما لم يكن تطـور العلم والممارسة قد خلق الشروط المسبقة الضرورية لتطـــور فلسفة علمية وتسعى الفلسفة لمعرفة اللامتناهي ، والكلي ، والثابت ، لمعرفة جوهر الجوهر ومن ثم فان من المحتوم ان توجد في مراحل معينة من تطورها تصورات ومذاهب يستبعد كل منها الآخر ولكن حيث ان الفلسفة تتطور ولا تتباين في الزمـــن فحسب ، فانه يتم التغلب على هذه الاخطاء المحتومة تاريخيا ، ولا تحل محلها اخطاء جديدة فحسب وحتى الفلسفة المثالية مضطرة للتحول نحو المعطيـــات العلمية الوضعية لتدعم مواقعها التي أسيء اختيارها ويفقـــد تنوع المعتقدات الفلسفية غير المتوائمة مبرره التاريخي ، لا بسبب تقارب المعتقدات الفلسفية ، وهو امر مستحيل من حيث المبدأ وانما بسبب تطور تناول علمي لحل المسائل الفلسفية ، تناول يتطلب من المذهب الفلسفي الا يكون مجرد شيء **يخترعه مفكر** معين ، وانما نوعا خاصا من البحث في الواقع وفهمه وتفسيره

وفلسفة الماركسية اللينينية ـ اذ تترك التنوع البعيد للمذاهب الفلسفية غير المتوائمة للماضي ـ تقدم ، عوضا عن هذه التعددية في التصورات التأملية ، التطور **الشامل** للقضايا الفلسفية التي تؤكدها الحياة والممارسة والعلم ويختلف هذا الموقع النظري اختلافا اساسيا عن الاعتقاد السائد في الفلسفة البورجوازية، الذي يذهب الى أن التفلسف نوع من الكد من اجل المعرفة ، يكافأ بارضاء فكري معين ، ولكن ليس بأي ثمرة يمكن وصفها بأنها حقيقة ويعتبر فويدو هـــذه النظرة الفلسفية بمثابة تيه لا يرغب في الهرب منه الا اولئك الذين ليس بهم حب للفلسفة او الذين يبالغون في تقدير الامكانيات الفلسفية فلا وجود لخيـــط آرياذني (*) ولا حاجة اليه فالفلسفة لن تصبح علما ، اي لن تخون نفسها،

(*) في الاسطورة اليونانية تتمكن البطلة ياذني ـ ابنة باسيفي والملك مينوس ملك كريت ـ من تهريب حبيبها البطل الاثيني ثيسيوس من داخل قصر التيه بواسطة خيط من الجواهر المتلالئة.

« المترجم »

وبالتالي فستظل دائما مملكة للانظمة الفلسفية ذات السيادة المطلقة ، مثل عالم الموناذات عند لايبنتز ، مع فارق واحد هو انها لن تعرف تنسيقا او خضوعا لتناغم مقدر تقديرا سابقا ويبدو اي اساس مشترك بين الفلسفات المختلفة ـ من هذه الزاوية ـ مجرد اساس غير أصيل فيتعين ان يبقى التفلسف مجرد محاولة يمكن تفسير عدم قابليتها للتحقق الفعلي ، طبقا للحالة المزاجية ، اما بأنه فشل او بأنه وعد أبدي ومن ثم لا يمكن ان يكون هناك تعريف لمفهوم الفلسفة؛ فالتعريفات جعلت فقط من اجل ما لم يُستهل

كذلك ترفض فلسفة الماركسية ـ التي الى جانب هذا ترفض الصوفية والمثالية ـ المعاملة المنسوبة بالاحتقار للوقائع والحقائق والقوانين العلمية الثابتة، ولا تقبل ـ بطبيعة الحال ـ هذا التصور الاخير المتعجرف نوعا للنخبوية الفلسفية ان المادية الجدلية والتاريخية تخرج مفهوما للفلسفة ينطلق من الاعتراف بالضرورة الموضوعية للعلم الفلسفي وبالحقيقة القائلة ان هذه الضرورة يجري تحقيقها تاريخيا

٣ ـ الفلسفة كنظرة نوعية الى العالم

لما كانت توجد تعريفات عديدة للفلسفة ، ولما كانت مهمتنا ، لا مجرد تقرير الواقع بل اعطاء تعريف لمفهوم الفلسفة يتعلق بفهم كل المذاهب الفلسفية ، فان السؤال يثار اليس من الممكن ازاحة ما يميز هذه التعريفات جانبا وبذلك يتم التوصل الى ما هو مشترك بينها ؟ يمكن ـ بالطبع ـ اجراء هذه العملية ، ولكنها لا يمكن ـ كما بينا من قبل ـ ان توصلنا الى فهم عيني للفلسفة ، الذي ينبغي ـ شأنه شأن اي شيء عيني في العلم ـ ان يكون وحدة من عدة تعريفات. ومع ذلك فانه حتى تعريف مجرد أحادي الجانب للفلسفة يكون له بعض الاهمية، اذا لم يبالغ في تقدير قيمته

يلاحظ ماركس «**الانتاج بوجه عام** تجريد ، ولكنه تجريد معقول ، لانه في الحقيقة يصور العام بدقة ، ويثبّته وبذلك يحرره من التكرار ويتعين الا تكون التعريفات التي تصح بالنسبة للانتاج بوجه عام ، على نحو بحيث تضمن الا ينسى الاختلاف الجوهري ، بسبب الوحدة التي تنبثق من حقيقة ان الذات ، اي الانسان ، والموضوع ، اي الطبيعة ، هما شيء واحد» (١) وما يقوله ماركس عن مفهوم الانتاج بوجه عام (والذي يمكن ان يقال ايضا عن مفهوم الطبيعة بوجه عام ، والمجتمع بوجه عام ، الخ) ينطبق ايضا ـ بطبيعة الحال ـ على تقدير للمفهوم العام للفلسفة ولا ينبغي توقع الكثير للغاية منه ، ومع ذلك فاننا نحتاج

---

١ ـ ك. ماركس ، مبادىء الاقتصاد السياسي ، ١٨٥٧ ـ ١٩٥٨ برلين ، ١٩٦٨ ، ص ٧ .

اليه ، ليس فقط كمؤشر الى التواحد ، وانما ايضا كمرحلة اولى في النزول من المجرد الى العيني ، الامر الذي يتعين على البحث الفلسفي في الفلسفة ان ينجزه حتما فاذا كان هناك وجود لمثل هذه الصفة المشتركة في تعريفات الفلسفة التي بحثناها فانها لا بد ان تكون مخبأة بعناية ، لانه لا توجد اي علامة خارجية عليها. ومع ذلك فان الامر لا يزال يستحق القيام بمحاولة لكشف هذا التعريف العام للفلسفة الذي لا يرد في اي من التعريفات الاخرى ، ومن ثم يستبعده كثير منها، تعريف يمكن للمرء ان يقول مقدما انه لن يكشف كل ما يشكل الطبيعة النوعية للفلسفة ، ولكنه يمكن ان يشير الى الطريق لاكتشافها (١)

اننا نعتقد ان النظرة الى العالم تعريف عام وليس نوعيا للفلسفة ومع ذلك فانه من الواضح من التعريفات السالفة الذكر للفلسفة ان عددا كبيرا من الفلاسفة لا يوافق على اعتبار الفلسفة كنظرة الى العالم وهكذا يمكن وضع المسألة على هذا النحو : اذا كان الفلاسفة اللغويون ـ على سبيل المثال ـ يعتقدون ان الفلسفة ليست نظرة الى العالم ، فهل فلسفتهم هم نظرة الى العالم ؟ وفي راينا انه لا توجد الا اجابة واحدة على هذا السؤال ـ نعم ، هي كذلك وليس من العسير ان نبين ان الفلاسفة اللغويين ـ على الرغم من قصرهم مهام الفلسفة على البحث في اللغة ـ يعبرون في الحقيقة عن معتقدات بشأن جميع المشكلات الاساسية للمعرفة العلمية ، والحياة الاجتماعية ، والاخلاق ، والسياسة ، وما الى ذلك ؛ فان تحليل اللغة وسيلة يعالج بها عدد كبير للغاية من المسائل ويمكن ان يقال الشيء نفسه عن ظواهرية هوسيرل والمذاهب الفلسفية الاخرى التي ترى ان الفلسفة ليست نظرة الى العالم

ويتبين ان انكار ان الفلسفة نظرة الى العالم هو موقف نظري متناقض الى اقصى حد ففي بعض الاحيان يقال ان النظرة الى العالم «ميتافيزيقا» ، وفي حالات اخرى يقال انها نسق من المعتقدات ولكن هذا يعني ان النظرة الى العالم

---

١ ـ لا يستطيع المرء ان يتفق مع كارل شتاينبوخ ، الذي يعتقد ان تعريف مفهوم الفلسفة ليس ذا اهمية جوهرية فهو يقول «لقد وجدت الفلسفة لمدة آلاف من السنين خلت ، ولكن لا يزال لا يوجد تعريف لها معترف به بشكل عام وبالطريقة نفسها بالضبط فانه لا يوجد تعريف للرياضيات او علم الطبيعة او التكنولوجيا ولكن هذا لا يمس بقيمة اي من هذه الفروع العلمية» (ك. شتاينبوخ ، **الانسان الآلي والكائن البشري** برلين ـ هايدلبرغ ـ نيويورك ـ ص ٣٥٤ وانه ليمكنني ان اقول ان شتاينبوخ لا يضع في اعتباره حقيقة ان التعريف العلمي لاي علم جزئي (اي تحليل موضوعه ومنهجه وأسسه النظرية) لا يصبح ممكنا الا عند مرحلة معينة ، عالية نسبيا ، من تطوره عند هذه المرحلة فان رفض وضع تعريف يؤدي الى توقف تطوره اما عند انعدام اي تعريف «مقبول بشكل عام» للفلسفة فان هذه الحقيقة ترجع ـ بالطبع ـ الى حد كبير ـ الى الصراع بين المدارس الفلسفية .

توجد وأن المسألة ليست الا مناقشة لعلاقة الفلسفة بها وكما ارى فان كل المذاهب الفلسفية تنطوي على نظرة الى العالم ، لانه ليس هناك تحديد لنطاق الاسئلة التي تتصدى لها يسمح للمرء بأن يتحاشى الاجابة على الاسئلة الفلسفية الاكثر عمومية ، حتى لو ظل المرء غير مدرك لهذه الاسئلة

ان كل فلسفة نظرة الى العالم ،·على الرغم من ان النظرة الى العالم ليست بالضرورة فلسفة هناك النظرة الدينية الى العالم ، وهناك النظرة الالحادية الى العالم ، وهكذا ويتكشف تعدد معاني مفهوم «النظرة الى العالم» باستمرار في الاستخدام العلمي واليومي على السواء ويتحدث المرء عن النظرة الى العالم التي تعتبر الشمس مركزه بوصفها معارضة لتلك التي تعتبر الارض مركزه ، ويكون لهذامعنى عميق اذا كان المرء يفكر في الثورة التي احدثها في الوعي الانساني اكتشاف كوبرنيك العظيم

وقد تكون النظرة الى العالم نظرة آلية (ميكانيكية) او ميتافيزيقية ، او متفائلة او متشائمة ، وهكذا وانه لمن المشروع تماما ان نتحدث عن نظرات الى العالم اقطاعية وبورجوازية وشيوعية والماركسية في كليتها نظرة الى العالم محددة ، وفلسفة الماركسية هي ايضا نظرة الى العالم ونحن حين نشير الى تعدد معاني مفهوم «النظرة الى العالم» فاننا لا نقصد ان نلقي ظلا من الشك على معناه العلمي؛ انما ــ على النقيض ــ نريد تأكيده «١)

ان تعريف مفهوم النظرة الى العالم ــ شأنه شأن مفهوم الطبيعة ، والحياة ، والانسان ، يمثل صعوبات كبيرة ينبغي ــ مع ذلك ــ الا يسمح لها بأن تخلق الانطباع بأننا بدون هذه التعريفات لا تكون لدينا اية فكرة عنها ان المفهوم يعالج المعتقدات الانسانية الاساسية ، فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الشخصية والاجتماعية ، المعتقدات التي تلعب دورا **ادماجيا ، توجيهيا** في الوعي والسلوك والابداع وفي نشاط الناس العملي في مجموعه وطبقا لطابع هذه المعتقدات (دينية وعلمية وجمالية وسياسية واجتماعية وفلسفية) نميز الانواع المختلفة من النظرة الى العالم ، التي ترتبط ــ بطريقة عرضية ــ الواحدة منها بالاخرى والتي تندمج بالفعلعند نقاط معينة (احيانا بشكل ينطوي على تناقضات صارخة). وتستلزم الوظيفة التوجيهية للنظرة الى العالم افكارا محددة معينة (علمية او غير علمية) فيما يتعلق بـ «موقع» الانسان في التركيبة الطبيعية والاجتماعية للاشياء. وتساعدنا هذه الافكار على اكتشاف دروب الحركة ، واختيار اتجاه محدد يتطابق

---

١ ــ يقرر ب.ف. كوبنين ــ في مناقشة لصعوبة تعريف مفهوم «النظرة الى العالم» ــ ان هذه الصعوبة ترجع الى تعدد معاني كلمة «العالم» بمعانيها المختلفة في الجغرافيا والفلك وعلم نشأة الكون ، وفي العلوم الاجتماعية ومع ذلك فان هذه الحقيقة لا تلغي اهمية المفهوم ويشير كوبنين الى ان فلسفة الماركسية «تحل المشكلات التي ينطوي عليها مفهوم النظرة الى العالم التي تتأكد وتظهر خلال التطور الفعلي لفروع العلم المتعددة»

مع اهتماماتنا او حاجاتنا الخاصة وتصبح الوظيفة التوجيهية للنظرة الى العالم ممكنة بواسطة وظيفتها الادماجية ـ وبعبارة اخرى ـ نوع تعميم المعرفة الذي يمكننا من ان نتفرد اهدافا بعيدة نسبيا ، وان ندعم مثلا عليا ومعايير سياسية ـ اجتماعية واخلاقية وعلمية معينة ، الخ

وهكذا فان نظرة الى العالم ـ مهما كان شكلها ـ تعزز **مبادىء** اخلاقية وفلسفية وعلمية طبيعية واجتماعية وسياسية ، الخ وتستحق هذه المبادىء فحصا خاصا ، ولكن حتى بدون هذا فان من الواضح مدى كبر الدور الذي تلعبه في عمل البحث ، مثلا ويمكننا ان ننقل عن العلماء ، الذين يتحفظون عادة في الادلاء بأية تصريحات عن الدور الذي تلعبه النظرة الى العالم ، او الفلسفة ، او ما شابه ذلك لقد قال ماكس بلانك في محاضرته **علم الطبيعة في الصراع من اجل نظرة الى العالم** «ان نظرة العالم الباحث الى العالم سوف تحدد دائما اتجاه عمله (١)

واليوم فان هذا الاعتقاد لدى المادي ماكس بلانك قد اعتنقه معظم منظري العلوم الطبيعية فقد احدثت اكتشافات العلم الكبرى في النصف الثاني من القرن ثورة في فهمنا للطبيعة الى حد ان مسألة النظرة الى العالم اصبحت هامة بشكل خاص للعلماء انفسهم وينعكس هذا في موقفهم المتغير من الفلسفة

ان علماء العالم الحديث ينفتحون ـ بالمعنى الحرفي للكلمة ـ على الفلسفة ، واما موقف الاحتقار ازاءها الذي سبق ان سخر منه انجلز ، فيدعمه خصوم العلم الذين ليس لديهم ما يقدمونه في ميادين ابحاثهم الخاصة

بل ان هذا الحماس الشديد لدى العلماء للفلسفة (الذي يمكن ملاحظته بشكل خاص في البلدان الراسمالية ، حيث استمرت اللامبالاة بالفلسفة بفعل التصور الذاتي الى ما قبل ٢٥ او ٣٠ سنة مضت) قد أثر حتى في الوضعيين الجدد ، الذين استنكر بعضهم عدميتهم الفلسفية ، ولاحظوا الاهمية الاولية للنظرة الفلسفية الى العالم بالنسبة للعلم الطبيعي وأعلن فيليب فرانك (*) ـ على سبيل المثال ـ في الخمسينات ان أبرز العلماء يؤكدون دائما على النقطة القائلة انه لا غنى عن رابطة بين العلم والفلسفة (٢) وهو يشارك دي بروغلي وجهة نظره القائلة بأن الفصل بين العلم والفلسفة ـ الذي حدث في القرن التاسع عشر ـ «قد أضر بالفلاسفة والعلماء على السواء» (٣)

---

١ ـ م. بلانك ، **محاضرات وذكريات** شتوتغارت ١٩٤٩ ، ص ٢٨٣

(*) عالم طبيعي وفيلسوف معاصر تخصص في علم الطبيعة الرياضي احتل كرسي اينشتاين لعلم الطبيعة النظري في جامعة براغ وهو وضعي منطقي قام بدور رئيسي في تأسيس «جماعة فيينا» ويعد من الد خصوم المادية الجدلية «المترجم»

٢ ـ ف. فرانك ، **فلسفة العلم** ، نيويورك ١٩٥٧ ص من المقدمة

٣ ـ المصدر نفسه .

ان الفلسفة جوهرية للعلم ، خاصة في فترات التغيير الثوري ، حينما تجري اعادة النظر في الافتراضات الاساسية للعلم وطبقا لما يقوله فرانك في امثلة نيوتن وداروين واينشتاين وبوهر تظهر ان «الانجازات العظيمة فعلا في العلوم قد قامت بالاحرى على هدم الجدران الفاصلة ، بينما اغفال المعنى والاساس لا يسود الا في فترات الجمود» (١)

والحقيقة انه لما كان فرانك لا يزال وضعيا جديدا يستبعد مشكلة الواقع الموضوعي وانعكاسه ، فانه يتحدث عن ضرورة قيام «فلسفة علم» لا عن ضرورة نظرة فلسفية الى العالم ولكن فلسفة العلم عنده ـ شأنها شأن اي فلسفة اخرى ـ تنطوي بالضرورة على نظرة معينة الى العالم

ان النظرة الى العالم مفهوم اوسع من الفلسفة وهكذا حين نصف الفلسفة بأنها نظرة الى العالم ، الا نضاعف من الصعوبات التي تواجهنا في طريق التوصل الى تعريف علمي لمفهوم الفلسفة ؟ بعد كل شيء فانه اذا كانت الفلسفة نظرة الى العالم ، فمن المؤكد انها نظرة الى العالم **فريدة في نوعها** ، وبعبارة اخرى فانها **نظرة فلسفية الى العالم** وهذا ما يدخلنا في نوع من الدور المنطقي ولكن المخرج من هذا الدور هو ان نجد السمات النوعية لنمط النظرة الى العالم التي يمكن ان توصف بأنها فلسفة

فما هي اذن خاصية النظرة الفلسفية الى العالم ؟ ان الفلسفة ـ على خلاف النظرة الدينية التي تتكون عفويا الى العالم ـ هي دائما نظرة الى العالم **مدعمة نظريا.** ولكن النظرة العلمية الطبيعية الى العالم ـ النظرة الميكانيكية الى العالم مثلا ـ كانت ايضا مدعمة نظريا. وينطبق هذا ايضا على النظرة الى العالم، البورجوازية، او الشرعية كما أسماها ماركس وانجلز ومن ثم فان هناك انواعا مختلفة من النظرات الى العالم المدعمة نظريا وتقوم السمة الخاصة للنظرة الفلسفية الى العالم اساسا على كونها مركبا تم **بواسطة أعم المقولات** ذات الاهمية المتساوية لكل العلوم فاذا تذكرنا ما قيل قبل ذلك عن الطبيعة النوعية للشكل الفلسفي للادراك ، يمكننا ان نقرر ان النظرة الفلسفية الى العالم هي مركب نظري من أعم

ـ المصدر نفسه ص ٢٦ من المقدمة وينقل فرانك في كتابه **فلسفة العلم** عن انجلز بما يعني ان الفلسفة توجه انتقامها الى العلماء الطبيعيين الذين يعاملونها باحتقار وفي موضع آخر يكرر انجلز دون ان ينقل عنه بالاسم عندما يكتب: «قد يبدو من المفارقات، ولكن مراوغة الموضوعات الفلسفية جعلت العلم مرات كثيرة يخرج اسرى فلسفات بالية (المصدر نفسه ص ٢٨ من المقدمة) وهنا الاعتراف من واحد من زعماء الوضعية المنطقية ، وهو مذهب يربط المشكلات الفلسفية باطار ضيق بشكل خاص هو عرض على درجة كبيرة من البروز فهو يشير الى ان ميل رجل العلم الحديث نحو الفلسفة تفرضه عليه رغبة ملحة في تكوين نظرة الى العالم مبنية على أسس فلسفية ومتطورة بصورة منظمة .

النظرات الى الطبيعة والمجتمع والانسان والادراك ، مركب يتضمن **تقديرا** لكل ما يشكل مضمون هذه النظرات العامة ، تقديرا ليس معرفيا (ابستمولوجيا) فحسب، بل ايضا اخلاقي واجتماعي ، وما الى ذلك

ومن ثم فان النظرة الفلسفية الى العالم ليست تعميما يجمل ببساطة المعطيات المتاحة على اكمل نحو ممكن ؛ فان **الموقف والتقدير** صفتان اساسيتان للتعميم الفلسفي ، لان الفيلسوف يقرر ما يعتقد انه **الاكثر اهمية** في المعرفة المتاحة ، اي ما يعتقد انه الاكثر اهمية للانسان

وليس من الصعب اظهار اهمية تقدير موقف النظرة الفلسفية الى العالم عن طريق مقارنة الوجودية بالفلسفة التقليدية ، على سبيل المثال فلقد اعلن التقليد الفلسفي القديم ـ الذي ترجع بداياته الى العالم القديم ـ ان الفلسفة ، التي ترتفع فوق الوعي اليومي ، وبالتالي فوق التقديرات والآراء الشخصية الذاتية الانسانية ، تنظر في كل ما يوجد من زاوية الابدية ، اي من مواقع العقل الانساني في الكلي ، التي تتفوق على الحدود الانثروبولوجية للموجودات الانسانية الفردية وقد فندت الوجودية هذا المبدأ الفلسفي الاولي فأعلنت ان الـ «الأنا» انساني فقط لانه متناه والتفلسف الوجودي هو فحص العالم من زاوية نظر الوجود الانساني الزائل، اي من مواقع الانسان المدرك لاخلاقياته ومعارضته المطلقة «للموجود في ذاته» الثابت فان «الأنا» الوجودي يتعارض تعارضا قاطعا مع «أنا» فيخته، الذي لا يعرف الموت ولا الخوف ولا القلق الذي لا يمكن تخطيه على وجود المرء في العالم ، وما الى ذلك وهكذا فان هذا المبدأ لتقدير النظرة الى العالم يعبر عن الطبيعة النوعية للوجودية

وهكذا فان للنظرة الفلسفية الى العالم نقطتي انطلاق من ناحية ، العالم ـ بوصفه كل شيء يوجد خارج الانسان ومستقلا عنه ، ومن ناحية اخرى الانسان نفسه الذي لا يوجد خارج العالم ويعتبره العالم الخارجي فقط لانه يميزه عن نفسه كواقع يوجد مستقلا عنه ، بينما يعترف في الوقت ذاته بنفسه كجزء من العالم ، وفي الحقيقة كجزء خاص ، يفكر ويشعر ، ويعي ان العالم ـ كما يتميز عن الجزء الذي هو نفسه ـ لامتناه ، أبدي ، غير قابل للفناء ، وهكذا ويشكل موقف الانسان هذا ازاء العالم الخاصية الاساسية للنظرة الفلسفية الى العالم ، وهي خاصية يمكن تحديدها بأنها **القطبية الثنائية** Bipolarity ، لا موضوعي فحسب ، بل وذاتي ايضا ، حيث ان البعض يعلق اهمية على الاول والبعض الآخر على الثاني

ان موقف الانسان من الطبيعة ، من المجتمع ـ مواقفه المعرفية ، الاخلاقية، الطبيعية ، الحيوية ، الاجتماعية ـ كل هذه مسائل نظرته الفلسفية الى العالم. وتنطوي علاقة الانسان بالطبيعة ، والطبيعة بالانسان على عنصر مواجهة ، ما دام الانسان ـ كفرد ـ يختلف عن الطبيعة وعن المجتمع ، او الانسانية ، على السواء ولكن عندما نأتي الى تحليل هذه العلاقة لا نكتشف هذا الفرق فحسب، بل نكتشف ايضا التواحد المتعلق به ، اي تواحد الطبيعي في الانسان ، الاجتماعي

في الانساني وتكف المشكلة السيكوفيزيقية عن ان تكون مشكلة خاصة بالعلوم الطبيعية ، وتصبح مشكلة فلسفية ، حيث تكتسب مسألة علاقة الروحي والمادي اهمية كلية وبالمثل فان مشكلة قابلية العالم لان يُعرف هي مشكلة نظرة فلسفية الى العالم بالتحديد لانها مطروحة في اكثر الاشكال عمومية (لا قابلية ظواهر عينية معينة لان تُعرف ـ فهذه المسألة ليس لها معنى فلسفي ، حتى وان قيل ان ظاهرة جزئية لا يمكن ان تعرف) ، وايضا لانها ـ بالطبع ـ تشير الى **الانسان**. هل يستطيع الانسان ـ الانسانية ـ ان يعرف العالم ؟ بعض الفلاسفة ـ في اجابته على السؤال ـ يضع في ذهنه الفرد الانساني المنفصل ويستخرج النتائج المناسبة ؛ وآخرون ـ على النقيض منهم ، يتحدثون عن الجنس البشري ، الذي لا تحد من نشاطه الادراكي اية حدود زمنية ويتم الحصول على استنتاجات مختلفة ـ بطبيعة الحال ـ حين يطرح السؤال على هذا النحو

هكذا نرى ان الفلسفة كنوع خاص من النظرة الى العالم هي بالدرجة نفسها تصور للعالم وتصور للانسان ، ومعرفة بالاثنين ، واسلوب خاص في تعميم هذه المعرفة التي لها اهمية توجيه اجتماعي واخلاقي ونظري في العالم خارجنا وفي عالمنا الخاص ؛ انها التعبير عن علاقة بالواقع تم استيعابها والدعم النظري لهذه النظرية ، التي تتبدى في قرارات الانسان وسلوكه وتقريره لمصيره الروحي ، وما الى ذلك

ان النظرة الفلسفية الى العالم هي فوق كل شيء ، طرح الاسئلة التي يدري المرء بها بوصفها **الاسئلة الرئيسية** ولا تنشأ هذه الاسئلة عن الابحاث العلمية وحدها ، بل تنشأ ايضا عن الخبرة الفردية والخبرة التاريخية ـ الاجتماعية ، كما بينا بالفعل ويمكن وصفها بأنها الاسئلة الرئيسية لان الفلسفة ـ في طرحها لهذه الاسئلة ـ تدخل في مناقشة مهمة بالنسبة للانسانية كلها هكذا ـ على سبيل المثال ـ هي الاسئلة الشهيرة التي تشكل الاجابات عليها ـ وفقا لما يذهب كانط ـ المهنة الحقيقية للفلسفة

(١) ماذا يمكنني أن اعرف ؟

(٢) ماذا ينبغي أن اعرف ؟

)٣) فيم يمكن أن آمل ؟ (١)

تعبر هذه الاسئلة وتفسر ـ ولكنها ، بالطبع ، لا تستنفد ـ مضمون النظرة الفلسفية الى العالم ويطرح كانط ـ في اجابته على هذه الاسئلة ـ اسئلة جديدة فالاسئلة تفضي الى اسئلة ، وطالما كان معترفا بأهميتها سواء للفرد

ـ كانط الاعمال الكاملة ، المجلد الثالث ، ص ٦٠٧ ويلحق كانط في كتابه **المنطق** بهذه الاسئلة سؤالا رابعا يعمم الاسئلة السابقة «ما هو الانسان ؟» (ايمانويل كانط **المنطق** ، لايبزغ ١٩٠٤ ، ص ٢٧ .) وهذا السؤال الملحق لا يؤخذ عادة فيالاعتبار في الشروح المبسطة لفلسفةكانط.

وللجنس البشري كله ، وليس فقط للحاضر ، بل ايضا للمستقبل ، فانها تحتفظ بأهميتها الفلسفية واهميتها كنظرة الى العالم

غالبا ما فسر المثاليون حقيقة ان الفلسفة ـ كنظرة الى العالم تنطوي على معايير للتقدير قابلة للتطبيق على عدد غير محدود من الوقائع والمعرفة ـ بأنها تقابل مطلق للمثالي ازاء الواقعي وهكذا يحاول هاينريش ريكرت (*) أن يدعم المعنى المطلق للمثل العليا ومعايير القيمة لكل ما يوجد ، بواسطة التسليم بوجود مجال للقيم ليست له مكانة الموجود ، ولكن له اهمية غير مشكوك فيها في عالم الظواهر ، ومن ثم فانه ينتمي الى العالم ، على الرغم من انه لا يمكن تعريفه بأنه موجود وطبقا لذلك فان النظرة الى العالم تعرف بأنها وحدة معرفة الموجود والدراية بالقيم او الاعراف المطلقة يقول ريكرت «اننا نفهم بالنظرة الى العالم شيئا هو اكثر فعلا من مجرد معرفة الاسباب التي جاءت بنا ، وبباقي العالم الى الوجود ؛ ان ايضاحا للضرورة السببية للعالم لا يكفينا اننا نريد ايضا ان نمسك بالعالم الذي سيساعدنا ـ كما يسمع المرء غالبا ـ على ان نفهم معنى (خطيئة) حياتنا ، وأهمية «الأنا» الخاص بنا في العالم» (١)

لا حاجة بنا الى القول بأن خطأ ريكرت لا يكمن في انه يطلب من النظرة الى العالم شيئا اكثر من «مجرد معرفة الاسباب» ، اي ايضاحا لمكانة الانسان في العالم فالنظرة الى العالم هي في الحقيقة وحدة معرفة وتقدير ، ولكن المسألة كلها هي ان معايير التقدير ، وأعراف القيمة ، ـ رغم اعتقادات أفلاطون وكانط والكانطيين الجدد والمثاليين الآخرين ـ ليست مطلقة وانما تاريخية ؛ اي انها تتغير وتتطور ان التفسير المناهض للتاريخ لمعايير القيمة يضعها في موضع التعارض مع الموجود اي انه يجردها من الوجود الحقيقي ، الذي يدركه الكانطيون الجدد انفسهم ـ عرضا ـ حينما يذهبون الى ان اللاوجود لا يجرد القيمة المطلقة من اهميتها غير المشروطة ومع ذلك فانهم يفقدون رؤية ذات

(*) هـ. ريكرت (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦) فيلسوف مثالي الماني كان يتزعم ـ مع فندلباند ـ مدرسة فرايبورغ الكانطية الجديدة وكان يعتبر موضوع البحث هو دراسة امكانيات ومناهج الادراك في الميادين المختلفة وقد كرس انتباها خاصا لمنهج البحث في العلوم التاريخية والابحاث الفلسفية.

المترجم

ـ هـ. ريكرت ، **حول مفهوم الفلسفة** ص ٦ ينكر الكانطيون الجدد في تفسيرهم للنظرة الفلسفية للعالم ـ شأنهم في ذلك شأن اللاعقلانيين ـ علاقتها بالعلم الطبيعي وهكذا يكون من المفهوم ان ينحي فريدريش لانج باللائمة على الماديين الذين يضعون نظرة الى العالم على اساس العلم «ان مجرد نية بناء نظرة فلسفية الى العالم على اساس من العلوم الطبيعية وحدها ينبغي اليوم ان يوصم بأنه سطحية فلسفية من اسوأ الضروب» (ف. لانج **تاريخ المادية** ، لايبزغ ١٨٧٥ ص ١٩٠) ان لانج يبالغ بشكل واضح في تبسيط مسألة الاسس النظرية للنظرة الفلسفية المادية الى العالم اذ يرد مضمونها الى مجرد تعميم لمعطيات العلوم الطبيعية .

الفكرة القائلة بأن القيم المطلقة ، المثل الاعلى المطلق ، تنشأ تاريخيا وقد تغيرت في المضمون تاريخيا ؛ ويكفي ان نقارن مثال افلاطون للعدالة بمثالها عند كانط او الكانطيين الجدد هكذا تفقد القيم المطلقة الاهمية اللازمنية التي تنسب اليها ، وتصبح قيما تاريخية تتمتع ـ رغم ذلك ـ بالاهمية غير المشروطة خارج التاريخ. ولكن هذا ينطوي فحسب على محاولة لتكرار قيم ومعايير قيمة محددة تاريخيا ، وايضا لتكرار اساسها الاقتصادي ـ الاجتماعي الحقيقي

ان الفلسفة الماركسية ـ في الوقت نفسه الذي تكشف فيه الطابع النسبي التاريخي للمعرفة والتقديرات التي تكون النظرة الى العالم ، تستبعد تماما ما تقوم به النزعة النسبية من تقليل لشأن دور النظرة الى العالم. اذ تكشف الفلسفة الماركسية مضمونها الموضوعي وتطورها المطرد ، والقوانين الموضوعية لاصل وتطور النظرة الفلسفية العلمية الى العالم ، وهي النظرة التي لا تدعي ـ مع ذلك ـ معرفة مطلقة ، ولا تقديرا للواقع من مواقع مطلقة وهكذا فان الفلسفة كنظرة الى العالم هي ـ من وجهة النظر الماركسية ـ صيغة أولية لمواقع نظرية، يمكن منها تقدير **اهمية** اي معرفة وخبرة ونشاط وحدث تاريخي

ان الفلسفة تعنى بالمعرفة وبأهمية المعرفة ، او بالظاهرة التي لا تحدها حدود مجال خاص من مجالات النشاط الانساني ، وبالتالي فانها تصلح لتطبيق عام بدرجة تزيد او تقل وترتفع هذه القضية العلمية او تلك الى مرتبة نظرة الى العالم فقط ما دام يمكن تطبيقها خارج المجال الخاص للمعرفة الذي صيغت فيه اولا ، وبعبارة اخرى بقدر ما تصبح مبدأ مناسبا لكل معرفة ولكل نشاط انساني. ولا حاجة بنا الى القول بأن المزيد من تطور العلم والفلسفة ، بينما يحد من امكانيات تطبيق هذه المعرفة فيما وراء حدود مجال خاص ، يحد ايضا من اهميتها كنظرة الى العالم وهذا الحد هو في الوقت نفسه تحديد عيني واثراء لمضمون القضية النظرية

ولقد اصبحت القضية العلمية الطبيعية عن وجود عدد لامتناه من العوالم جزءا من الفلسفة المادية ، لانها أدت الى الاستنتاجين القائلين بأن الكون لم يخلق ولا يمكن افناؤه وقد دمر هذان الاستنتاجان النزعة التأليهية ونظرية الخلق ، واقاما اساسا متينا للنظرة الالحادية الى العالم

اما الايضاح الآلي لظواهر الطبيعة فقد اكتسب اهمية نظرة الى العالم عندما مد الى ما وراء حدود علم الميكانيكا والعلم الطبيعي بوجه عام وقد كان ديكارت، الذي اعتبر الحيوانات انواعا خاصة من الآلات ، وهوبز ، الذي اعلن ان القلب البشري مضخة ، ولاميتري ، الذي زعم انه ليست الحيوانات وحدها ، بل الانسان ايضا ، آلات ، هؤلاء كانوا اناسا حولوا الايضاح الآلي للظواهر الى مبدأ فلسفي في النظر الى العالم وقد اشار ماركس الى ان ذرات ديمقريطس تبلغ مرتبة نظرية علمية طبيعية، تصبح، على يدي أبيقور ـ بفضل استخدامه لها لشرح السلوك الانساني ـ نظرية فلسفية

ان التقدير الاستقرائي لبعض القضايا واضفاء الطابع الكلي عليها بل وعلى

مبادىء العلم **المتخصص** ؛ اي تحويلها الى مبادىء لنظرة الى العالم ، قد يثير اعتراضات مشروعة فمن الواضح ـ بعد كل شيء ـ ان اضفاء طابع المطلق على مبادىء الميكانيكا لا يمكن ان يؤدي الى فهم علمي للظواهر غير الميكانيكية ، وخاصة الظواهر الفردية والاجتماعية للحياة الانسانية هذا صحيح ـ بالطبع ـ ولكن يتعين على المرء ان يأخذ في اعتباره حقيقة ان النظرة الميكانيكية (الآلية) الى العالم ـ التي تطرد التفسير اللاهوتي والتفسير الشمسي (*) للعالم ـ كانت خطوة هائلة بغير شك للأمام في تطور الادراك وهذا هو مبررها التاريخي

ولم يكن تغلب العلم والفلسفة على النزعة الميكانيكية منطويا على الاستعاضة عنها بنظرية جديدة أحادية الجانب عن طبيعة الظواهر وقد نحا تقدم العلم وتطور المادية الجدلية ـ بصورة متزايدة ـ نحو استبعاد مثل هذا الاضفاء للطابع الكلي ـ القائم على غير اساس ـ على المبادىء ، التي كشف تطور العلوم المناسبة حدود تطبيقها

وقد اثارت نظرية دارون في الارتقاء هجمات عنيفة ، لا من علماء الأحياء بقدر ما اثارت من هجمات عنيفة من جانب اللاهوتيين والفلاسفة المثاليين ، لانها رفضت التفسير الغائي للعمليات الحيوية ، واصبحت بذلك اساسا للتفنيد المادي لكل غائية بشكل عام

وغالبا ما تتوصل العلماء الطبيعيون انفسهم الى نتائج تمثل نظرة الى العالم يستمدونها من اكتشافات العلم الطبيعي واحيانا ما يحدث ان يعارض الفلاسفة تكوين نظرة الى العالم من الاكتشافات العلمية ، ما دامت هذه الاكتشافات تتعارض مع نظرتهم هم الى العالم وعلى سبيل المثال فان بعض المثاليين قد ذهبوا الى ان نظرية دارون ليست لها اهمية تتجاوز حدود علم الأحياء (البيولوجيا) كذلك حاول بيرغسون ان يفند نظرية النسبية على اساس علمي طبيعي وانما على اسس فلسفية

كذلك فان اكتشافا علميا طبيعيا واحدا يفسر بطرق مختلفة من جانب مذاهب فلسفية مختلفة فان بعض الفلاسفة يستنبط من نظرية دارون ـ على سبيل المثال ـ التصور الرجعي ذا الطابع العلمي الزائف المسمى الدارونية الاجتماعية(**) انظرة فلسفية الى العالم لا تكون ابدا مجرد تلخيص، او تعميم بسيط للمعطيات التي يتم الحصول عليها بواسطة العلوم الطبيعية ؛ انما هي تفسير فريد متكامل لهذه المعطيات من مواقع فلسفية معينة (مادية او مثالية ، عقلانية او لاعقلانية ، مثلا)

ويكون وصفنا لخصائص النظرة الفلسفية الى العالم ناقصا اذا لم نأخذ في الحسبان شحنتها الانفعالية ، التي تكون مشروطة بأساسها الاجتماعي العملي ،

(*) المقصود هنا اعتبار الشمس مركزا للكون «المترجم»

(**) انظر **الموسوعة الفلسفية** ، اصدار دار الطليعة بيروت ١٩٧٥ ، ص ١٧٦ .

بأماني الناس وحاجاتهم واعتقاداتهم وآمالهم المختلفة ، وموقفهم من العالم المحيط بهم ، ومن انفسهم فاذا وصفنا مشاعر الناس عن علاقتهم بالعالم المحيط بهم وبأنفسهم بأنها انفعالات فانه يصبح من الواضح ان النظرة الفلسفية (والفلسفية ـ العلمية) الى العالم لا يمكن ان تقتصر على تحليل واستيعاب الجانب النظري لهذه العلاقة اذ يكتسب الطابع الشخصي للانفعالات الانسانية تعبيرا عاما في اية نظرة فلسفية الى العالم ومن هنا فان الفلاسفة لا يناقشون فحسب مسائل مختلفة ، ويوضحون ويفسرون ظواهر او عمليات معينة ؛ انما هم ينددون ببعض وجهات النظر ويؤيدون اخرى ، يستنكرون شيئا ويدافعون عن آخر ، وبعبارة اخرى فانهم يشعرون ويناضلون ويأملون ويعتقدون ، وما الى ذلك وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة لشخصية الفيلسوف مأخوذة منفصلة عن مذهبه بل صحيح ايضا بالنسبة للمذهب نفسه ، الذي تتحول فيه العواطف البشرية الى شكل فلسفي نوعي ، ولكنها ـ بالطبع ـ لا تختفي وهذا هو السبب في ان للنظرة الفلسفية ـ العلمية الى العالم معانيها الضمنية الاجتماعية والانفعالية

تتطور النظرة الفلسفية ـ العلمية الى العالم بواسطة مركّب نظري للمعطيات العلمية والخبرة التاريخية مع مواقع اجتماعية وحزبية معينة ، تصبح من ثم جزءا من مضمونها ، وتشكل الهامها الاجتماعي ومثلها الاعلى الاخلاقي ومن هنا فان نظرة الى العالم هي اجمال نقدي لمعطيات علمية يجعل في الامكان استخراج نتائج لا يمكن الحصول عليها مباشرة من اي من العلوم الطبيعية

ولا حاجة بنا الى القول ان الطابع النقدي للنظرة الفلسفية ـ العلمية الى العالم لا يقوم على تصحيح مكتشفات العلوم المتخصصة ؛ فالفلسفة لا تملك الخبرة لعمل هذا انما تأخذ النظرة الفلسفية ـ العلمية الى العالم في اعتبارها كلا من تاريخ الادراك ووعده بالنسبة للمستقبل ، وهكذا فانها تستبعد اي اضفاء لصفة المطلق على النتائج التي يتوصل اليها العلم في اية مرحلة جزئية محدودة تاريخيا من تاريخه ان اي علم متخصص يحد ، حتما ولاسباب وجيهة ، ميدان رؤيته ولكن هذا التقييد لا يمكن ان يكون مطلقا لان القطعة من الواقع التي يدرسها هي جزء من كل وتعبر بطريقة ما عن الكل وبهذا المعنى فان اي علم ينظر ـ بطريقة او بأخرى ـ في العالم ككل وليس هناك علم واحد يستطيع ان يعزل ـ عزلا مطلقا ـ موضوع بحثه المتخصص

على النقيض من ذلك ان عليه ان يكون واعيا بصلته بالكل ، وهي ما يقدره اي عالم تقديرا مباشرا كصلة بأهداف البحث الخاصة بالعلوم الاخرى ان احدا لا يستطيع ان يكون متخصصا في كل مجالات المعرفة ، وليس هذا امرا جوهريا لاي علم ولكن الامر الذي لا يمكن انكار الحاجة اليه في اي علم متخصص ، هو دراية بالآفاق التاريخية والتوقعات والافتراضات المنهجية للمعرفة العلمية عند المستوى الذي بلغه وهذا ما تعطيه لرجل العلم النظرة الفلسفية ـ العلمية، التي يستلزم بناؤها ـ كما اظهر تطور الماركسية ـ تغلبا كاملا على التقابل

الميتافيزيقي بين العلوم المتخصصة والممارسة الاجتماعية

يقول ن.ن. سيميونوف «تستطيع الفلسفة ان تلعب دورا نشطا في تطوير النظرة العلمية الى العالم ، فقط اذا اتخذت مكانها على مستوى واحد مع العلوم الاخرى ، كزميل وطيد تماما لها ، وبعبارة اخرى كعلم متخصص له موضوع بحثه المحدد بوضوح، ومتاح لدراسة شاملة وعينية مثل موضوع بحث اي علم آخر»(١).

ان التناقض بين الطابع الشامل للمعرفة الانسانية وتجسيدها الضروري في شكل علمي متخصص التناقض بين التخصص والاتجاه نحو تكامل المعرفة العلمية ـ هو ما يجعل النظرة الفلسفية ـ العلمية الى العالم ضرورية بشكل مطلق تنشأ ـ كما هي حالها فعلا ـ عن العلم والممارسة الاجتماعية ، عن اعظم حركة اجتماعية عرفت في تاريخ الانسان حتى الان والتي مضمونها الموضوعي هو التحويل الشيوعي للعالم

ان النظرة الفلسفية ـ العلمية الى العالم للماركسية هي تفنيد جدلي جذري للفلسفة بالمعنى القديم للكلمة ؛ اي الفلسفة التي لم تستطع ان تجد اية وسيلة عقلانية لاستيعاب معطيات العلم والممارسة حتى يمكنها ـ على أسس متكافئة مع العلوم الاخرى ودون المطالبة بأية امتيازات او منافع خاصة ـ ان تخدم الادراك النظري والتحويل العملي للعالم «انها لم تعد فلسفة على الاطلاق وانما مجرد نظرة للعالم يتعين عليها ان تثبت سلامتها وأن تطبق لا في علم للعلوم يقف بعيدا على حدة ، وانما في العلوم الوضعية ولهذا فان الفلسفة قد أنكرت هنا ، اي انها تجووزت واستبقيت تجووزت فيما يتعلق بشكلها ، واستبقيت فيما يتعلق بمضمونها الحقيقي» (٢) ان تحول الفلسفة الى نظرة فلسفية ـ علمية الى العالم هو تحقيق اتجاه كان قائما بصورة جنينية في اقدم المذاهب المادية ؛ ومع تطور الفكر الفلسفي فان هذا الاتجاه يزداد قوة باطراد ، ويصبح مع ظهور الماركسية قانونا للتطور

---

١ ـ ن. سيميونوف «الفلسفة الماركسية اللينينية ومشكلات العلم الطبيعي» مجلة «كومونيست» ١٩٦٨ العدد العاشر ص ٤٩

٢ ـ ف. انجلز **الرد على دهرينغ** ١٦٦

الفصل الخامس

طبيعة المشكلات الفلسفية

١ ـ اسئلة لا يمكن ان تترك بلا اجوبة

لقد انبثقت الاسئلة النظرية الاولى ـ تاريخيا ـ عن تربة الملاحظة اليومية للطبيعة والحياة الانسانية الخاصة والعامة ولكن الخبرة اليومية ، على الرغم من انها قد تسمح لنا الى حد يزيد او يقل بأن نصف الظواهر لا تقدم معلومات كافية لايضاح اسباب الظواهر وجوهرها وقوانينهـــا وقد كان الفلاسفـــة والطبيعيون في الازمنة القديمة والعصور الوسطى ـ كقاعدة عامة ـ لا يعـــون هذا ، وبعبارة اخرى فانهم كانوا يدركون حقيقة ان مجرد الملاحظة اليومية لا تكفي لتمكيننا من حل المشكـــلات النظرية ، وكانوا يقدمـون اجاباتهم دون كثير صخب

ان طاليس لم يقتصر على القول بأن المغناطيس يجذب المعدن ؛ فقد تساءل لماذا يحدث هذا ولكي يقدم إجابته لجأ الى تصور الروح المعروف والمفهوم فهما كاملا ـ كما كان يبدو له وفعل هرقليطس الشيء نفسه عندما ذهب الى ان رجلا مخمورا لا يستطيع ان يقف مستقيما لان روحه ـ وهي نار لطيفة ومن ثم جافة بطبيعتها لاقصى حد ـ قد اصبحت رطبة

وتساءل لوكريتيوس لماذا مياه البحر ملحية وكانت إجابته ان البحر يعرق،

والعرق ـ كما يعرف كل انسان ـ ملحي (١) ولم يكن الرومان يحضرون طعامهم دون ملح وقد كان ذلك امرا معقدا تماما ، ولكنهم كانوا يجهلون كيفية تكوّن الملح لم يكن باستطاعة احد ان يجيب على الاسئلة الا من كان لديه تصور علمي للعناصر الكيماوية وتركيباتها ، ومن كان قادرا على اجراء التجارب ولم تكن مثل هذه المعرفة متاحة للقدامى فكانت اجاباتهم مبنية على تشبيهات جريئة للغاية ويجد الانسان الحديث صعوبة في فهم السبب في ان المفكرين في الازمنة القديمة كانوا يؤمنون بأن افتراضاتهم هذه التي كانت ـ على الاقل ـ تفتقر الى اي اساس ، هي حقائق ثابتة تماما ولقد كانوا بارعين فعلا في التمييز بين الراي والحقيقة ، ولكن يبدو انهم جميعا كانوا يعتقدون ان الآخرين من الناس ، «المجموع» ، متعهدو تقديم آراء ، وليسوا هم

يقول افلاطون «اذا طرحت سؤالا على شخص بطريقة ملائمة ، فانه سيقدم اجابة حقيقية عن نفسه» (٢) وقد يوافق المرء على ان الاسئلة الموحية تنطوي على اجابة معينة ليست واضحة وضوحا مباشرا ولكن افلاطون يتحدث عن **اي** سؤال ومع ذلك ، فان الطرح الملائم **لأي** سؤال يفترض معرفة **بأي** سؤال ، وهو بالطبع مستحيل وهذا يعني انه أخفق في التمييز بين الاسئلة التربوية (البيداغوجية) واسئلة الابحاث التي يساعد طرحها فقط على اعطاء بعض التوجيهات نحو ما هو مجهول

ولا ينفصل تكوّن الفروع العلمية المتخصصة عن تطور المناهج المتخصصة في الملاحظة والبحث والاختبار ، التي بواسطتها يكتشف رجل العلم الظواهر والعلاقات بينها مما ليس في مقدور الخبرة اليومية بلوغه ومع تطور العلوم المتخصصة ينحو طرح الاسئلة النظرية لان يصبح ـ مثل الاجابات على هذه الاسئلة ـ اكثر واكثر ـ نتيجة للبحث ، وبعبارة اخرى فانه يفقد شكله الفوري المباشر ولا تنبثق الاسئلة النظرية المتخصصة في ذهن المتخصص فحسب ، كما انها ليست محل اهتمامه هو وحده هنا ـ كما في مجالات النشاط العلمي الاخرى ـ يمارس التقسيم الاجتماعي للعمل تأثيره الحتمي

وهكذا فانه على حين تنحو الفروع العلمية المتخصصة في مسار تطورها لان تبتعد عن الخبرة المباشرة (اليومية) ، فان الفلسفة ترتبط دائما ارتباطا وثيقا بها ، وبالتالي بالاسئلة التي تنبثق عنها ويصح هذا ، ليس فقط بالنسبة للمذاهب

كان لينين يقدر تقديرا عاليا هذه السمة من سمات الفلسفة القديمة فهو يكتب في ملاحظاته على كتاب لاسال عن هرقليطس فلسفة الاقدمين وفلسفة هرقليطس مبهمة تماما في سذاجتها الطفلية مثلا ص ١٦٢ ـ كيف يفسر تبول الاشخاص الذين اكلوا الثوم بولا له رائحة الثوم ؟» (ف. لينين المؤلفات الكاملة المجلد ٣٨ ص ٣٤٣) .

٢ ـ محاورات افلاطون ، ص ٦٢٥

المادية ، بل ايضا بالنسبة لاكثر النظريات المثالية تجريدا ، تلك التي قد تبـــدو للوهلة الاولى خارج هذا العالم تماما (١)

تنبؤنا الخبرة اليومية بأشياء على درجة قصوى من الاهمية تنبؤنـــا بأن الناس يولدون ويموتون ، ينامون ويستيقظون ، يخبرون الفرح والحزن ، يعاملون بعضهم بعضا بطرق مختلفة ، يحبون ويكرهون ، يسعون الى اهـداف مختلفة ، يهرمون ، يمرضون ، وهكذا وانه ليكون من السذاجة الزعم بأن هذه الحقائق ـ التي كان يحاول الفلاسفة الاوائل ان يفهموها ـ لا تهم فلاسفة اليوم صحيح انها اصبحت موضع البحث المتخصص ولكنها بالقدر نفسه لا تزال ذات اهمية كبيرة لكل شخص ، ولا يمكن ـ من ثم ـ الا تشد انتباه الفلاسفة

تعني الفلسفة اساسا بما هو معلوم لكل شخص ولكنه يبقى ـ مع ذلك ـ غير مستوعب يقول هيغل «ان ما هو معلوم بوجه عام هو ما هو لانه **معلوم** ولكنه ليس بعد مدركا» (٢) والانسان الذي يبدأ في التفكر بشأن مـــا هو معلوم ولكنه ليس مدركا يصنع مشكلة من شيء كان يبدو له في السابق واضحا وذلك ـ اساسا ـ لانه لم يفكر فيه ابدا من قبل فكل شخص يعرف ان الخيل تولد الخيل ، وان شجرة الكرز تنمو من كرزة ، وهكذا وقد توصل فلاسفة الازمنة الاولى ـ منطلقين من مثل هذه الحقائق الشائعة ـ الى تعميمات: الحب يولد من الحب، لكل شيء بدايات محددة («بذور الاشياء») ، لا شيء يأتي من لا شيء ولا شـــيء يصبح لا شيء هذه القضايا المجردة هي استدلالات من الخبرة اليومية على الرغم من انها تفرط في التعميم بالنسبة للمعطيات المحددة المتاحة

ان المادية الذرية القديمة ـ على الرغم من انها مبنية على وقائـــع الخبرة اليومية ـ تضرب بعزم فيما وراء حدود هذه الوقائع وتبين حجج الذريين ان افكارهم التأملية عن الذرات الصلدة ـ على نحو مطلق ـ وعن الخواء المطلق ، كانت محاولة لايضاح وقائع ملحوظة في الحياة اليومية كحركـــة الاجسام ، واختلافات الاوزان المحددة للجواهر الخ ويكتب س. إ. فافيلوف في هذا

يلاحظ اورتيجا ـ اي ـ غاسيت على نحو معقول تماما ـ وهو الذي يتجادل مع «روح التجريد» من وجهة نظر «فلسفة الحياة» المثالية «يعتقد الناس العاديون ان من السهل الابتعاد عن الواقع على حين ان هذا في الحقيقة ـ اصعب شيء في العالم فمن السهل بما فيه الكفاية ان تقول شيئا ما عن شيء ، او ان تستنتج شيئا لا معنى له على الاطلاق اي بعبارة اخرى غير قابل للمعرفة تماما ولكي يفعل المرء هذا ما عليه الا بربط الكلمات معا دون اية رابطـــة مرئية كما كان يفعل الدادائيون او ان يخربش عددا كبيرا من الخطوط غير المنتظمة ولكن لكي يكون المرء قادرا على ان ينشيء شيئا ما ليس نسخة مما هو طبيعي ويحتوي مع ذلك على معنى ما، فانه يتعين عليه ان يمتلك مواهب بالغة الحذق» ان هذه الكلمات تبلغ مرتبة دفاع عن المثالية التي ترفض فكرة **انعكاس** الواقع وتبني في الوقت نفسه ابنية تأملية ليست بأي حال خالية من معنى ما.

٢ ـ ج. ف. ف. هيغل المؤلفات الكاملة المجلد الثاني ص ٣٣ .

الصدد «ان النتيجة الاكثر طبيعية هي ان المذهب الذري عند الاقدمين ليس انطلاقة مذهلة للبصيرة ، او ارهاصا بمستقبل العلم ، بل صياغة كيفية نتجت ـ بصورة محتومة ولا لبس فيها ـ عن الملاحظة اليومية» (١)

اننا نرى ان الفلاسفة الاوائل مهتمون اساسا بما يعرفه كل فرد ، وبما نشأ كل واحد معتادا على انه لا احد يفكر في التساؤل عنه وحقيقة ان الفلسفة تبدأ بفحص نظري للعالم المفتوح امام كل فرد هي خطوة كبيرة للأمام في تطور العقل الانساني لان بيئة الانسان كانت ـ حتى ذلك الحين ـ مسربلة في ضباب الافكار الدينية وبهذا المعنى تفتح الفلسفة عالما يراه ويدركه حسيا كل فرد ولكنه لا يعرفه بعد ، شيء واقعي بالمقارنة باللاواقعي الذي تتحدث عنه الاساطير الدينية بيقين واضح

يقابل الناس في كل خطوة يخطونها ظواهر معروفة لهم جيدا ، ومع ذلك فانها غير مستوعبة الى حد انهم لا يسكنون ابدا للتفكير في الغموض الكامن وراء ما هو واضح ويمكن مقارنة مثل هذه الظواهر التي يلاحظها الجميع بالادراكات الحسية فيما دون الوعي ولكن عندئذ تأتي لحظة يبدأ فيها انسان يطرح اسئلة عن المألوف والشائع لماذا تحرق النار ؟ لماذا الثلج بارد ؟ لماذا يعود الى الارض الحجر الذي نقذف الى أعلى ؟ يبدأ الانسان يتفلسف لان المألوف قد اصبح فجأة غامضا ، وهو يريد ان نحل الغموض وقد يصبح ـ على سبيل المثال ـ مهتما بما يميز الحلم عن الواقع هذا السؤال لن يرد ابدا على ذهن غير الفيلسوف ، الذي يكون مقتنعا اقتناعا جازما بأنه لن يخلط ابدا ما يحلم به بما يوجد في الواقع وقد يقتنع الفيلسوف بنفس القدر بالشيء نفسه ، ولكنه يطلب له سببا ، حتى يمكن ان يقيم الاختلاف بين هاتين الظاهرتين ، لا على اساس من الانطباعات الشخصية وانما بالانطلاق من معيار محدد للواقع

ونجد في أعمال الفلاسفة ـ قدامى ومحدثين ـ ايضاحات لحالات نفسانية مثل الفرح والحزن والشفقة والغضب واليأس والامل والفخر والازدراء ، على الرغم من حقيقة ان كل من لا يدرس الفلسفة قادر تماما على تمييز حالة من اخرى على اساس خبرته الخاصة ولكن الفيلسوف يسعى لان يكشف الرابطة الداخلية بين الحالات النفسانية المختلفة وعلى سبيل المثال فانه قد يفرد مشاعر سارة ومكدرة ويتخذها كانفعالات أولية اساسية ثم يحاول ان يصنف الكثرة من الانفعالات الانسانية كتحديدات مختلفة للمتعة وغير المتعة ، اي لكشف الاشكال الكلية الكامنة في الانفعال والحساسية لاقتفاء أثر وحدة كل المظاهر، ولتقدير كل واحد من هذه الانفعالات تقديرا أخلاقيا ، انطلاقا من تصور ما يشكل الخير الاسمى للانسان ، ومن ثم دعم مثل اعلى اخلاقي محدد تحديدا واضحا

. فافيلوف ، مؤلفاته الكاملة في ٦ مجلدات ، موسكو ١٩٥٦ ، المجلد ٣ ص ٤٥ .

ان ارواح الموتى ـ طبقا للاساطير اليونانية ـ تهبط الى مملكة حادس تحت الارض ، حيث تلقى كل منها ثوابه او عقابه عن افعاله على الارض والفلاسفة القدامى (مثاليون وماديون على السواء) ليسوا مقتنعين بهذا الزعم ، لانه مجرد زعم ليس له ما يؤيده وحتى اولئك الذين يتفقون معه يظلون غير راضين لان كل تأكيد عن ذلك الذي لا يعتبر واضحا لا بد من إثباته وتظهر ضرورة الاثبات ، اي ضرورة ايجاد اسس معقولة ، في شكل اسئلة ما هي الروح ؟ كيف تختلف عن الجسد ؟ هل من الممكن للروح ان توجد بعيدا عن الجسد ؟ هل وجدت الروح قبل ان يولد الانسان ؟ وهل ستوجد بعد موته ؟ واذا كان الامر كذلك ، فلماذا ؟ وكيف ـ اذن ـ يختلف الموت عن الحياة ؟ هل الموت شر مطاق ؟ ام ـ ربما ـ هو ليس شرا على الاطلاق بل نعمة ؟ هل ينبغي الخوف من الموت ؟ وكيف نتغلب على خوف الموت ؟

تنشأ كل هذه الاسئلة عن الخبرة اليومية بمجرد ان يشرع المرء في تحليلها ، ويكون بذلك قد انفصل عن التفسير الديني للاشياء ، الذي يستبعد اي تساؤل مستقل ، واية اجابات مستقلة ، حسب راي الفرد الخاص ذلك انه ، بمجرد ان يجيب الانسان على الاسئلة ، وخاصة الاسئلة التي لم يسبق ان سئلت ابدا قبل زمانه ، او التي يطرحها بطريقة جديدة ، يصبح فيلسوفا ثم يتضح انه ـ انطلاقا من الخبرة اليومية والافكار الناشئة عنها ـ يصل الى نتائج تتناقض، بطريقة او بأخرى ، مع هذه الافكار ويتعين حل هذا التناقض ولكن الخبرة اليومية محدودة للغاية ويصبح من الضروري الرجوع الى الخبرة **التاريخية** ، الى خبرة كل الانسانية التي تسلم أجيالها التي لا تحصى معرفتها المتراكمة جيلا الى الآخر ويصبح من الضروري الرجوع الى العلوم المتخصصة العديدة التي يكتشف كل منها حقائق موضوعية في ميدانه المعترف بمحدوديته ومع ذلك فان تاريخ الفلسفة يبين ان الفلاسفة نادرا جدا ما كانت لديهم الشجاعة لاتخاذ هذه الخطوة الحاسمة

هكذا نرى ان الفلسفة لا تفقد ابدا اهتمامها بدليل الخبرة اليومية ، والاسئلة التي تثيرها وتفسر المثالية هذه الصفة الفريدة للفلسفة التي تلقي ضوءا على اصل كثير من المشكلات الفلسفية ، تفسيرا خاطئا تماما وسنفحص الان بعض التفسيرات المثالية لجوهر المشكلات الفلسفية حيث ان هذا سيساعدنا على ايضاح صفاتها النوعية الحقيقية

يؤكد هنري بيرغسون ـ متجاهلا بوضوح الوحدة التي لا تنفصم بين الادراك والحياة ومعالجا الاخيرة على انها جوهر كل ما يوجد ـ ان الاسئلة الفلسفية الاساسية لا يمكن ان تحل بمناهج العلم الخالية من الروح ، والغريبة على الحياة المدركة ادراكا حسيا فوريا ومباشرا وهو يعتقد ان نظرية الزمن في العلم الطبيعي لا تعكس طبيعته الحقيقية ـ وهي الديمومة ، او الصيرورة ـ التي لا تتكشف الا للحس الحيوي ، اي للحدس والغريزة ، وهما مستقلتان عن العلم وعجز العلم عن حل المشكلات الفلسفية ، وخاصة مشكلة الصيرورة ، ينشأ عن

طبيعة الفكر ، الذي لا يستطيع ان يتصور الحركة الا كمجمـــل حالات سكون لان «**آلية (ميكانيزم) ادراكنا اليومي سينيمائية بطبيعتها**» (١) ، والعلم لا يختلف بأي حال من الاحوال ، من حيث المبدأ ـ عن الادراك اليومي وهو يقول «يمضي العلم الحديث ـ شأنه شأن العلم في الازمنة القديمة ـ طبقا لمنهج التصويـــر الفوتوغرافي السينيمائي وهو لا يستطيع ان يفعل غير هذا ؛ فكل علم يخضع لهذا القانون» (٢)

ان بيرغسون الذي كتب هذه السطور في بداية القرن ، لم يتنبأ بأن التطور الذي دخل على المعدات السينيمائية واستخدامها في علم الأحياء وعلم الطبيعة والفلك وغيرها من العلوم سيفتح امكانيات جديدة لفهم اكثر عمقا لعمليات الحركة والتغير والنمو

اما الوجودية فانها تسعى ـ في تأكيدها لانجذاب الفلسفة الدائم الى «الواقع الانساني» ـ الى البرهنة على ان للمشكلات الفلسفية دائما ـ على خلاف مشكلات العلم ـ دلالة شخصية ، معنى بالنسبة للفرد فتعلن الوجودية ـ وهي تشـير الى اتجاه العلم الى تحويل كل شيء شخصي الى موضـــوع بحث متخصص ، وتشير الى التغاير المطرد للمعرفة العلمية واهميتها التكنولوجية ـ ان المشكـلات العلمية لا تتعلق الا بالاشياء ، على حين ان المشكلات الفلسفية تعالج الموجود ، والحياة التي لا يمكن اخضاعها للبحث العلمي على نحو الدقة ، لانها لا تملك شكلا موضوعيا

فالوجودية تزعم ان ما يدرسه العلم هو **خارج** الوجود الانساني ، على حين ان الفلسفة ـ طبقا لما يقول كارل ياسبرز «تتساءل عن الموجود ، الذي يتم ادراكه بفضل حقيقة اني **انا نفسي اكون**» (٣) ويقول ياسبرز ان العلم غير قادر على ان يبين الغرض من الحياة او الا يجيب على السؤال عن معناه هو ؛ المسائل مثل الله والحرية والواجب غريبة عنه ويذهب غابرييل مارسيل ـ مطورا النغمـــة نفسها ـ الى ان العلم معني بالمشكلات ، والفلسفة بالألغاز

فاذا نظر المرء في التفسير الوجودي للطبيعة النوعية للمشكلات الفلسفيـــة يصبح واضحا ان الوجودية تضفي صفة المطلق وتصنع لغزا ، لا من علاقـــة الفلسفة بالخبرة اليومية فحسب ، بل ايضا من طابع السمات المميزة لمشكـــلات المثالية والمشكلات الفلسفية بوجه عام ولا حاجة بنا الى القول بأن كثيرا مـن المشكلات الفلسفية ـ وخاصة في الشكل الذي تطرحها فيه المثالية (والوجودية بوجم اخص) غريبة فعلا على العلم ولكن ذكر هذه الحقيقة شيء ، والزعم بأنها تصدق على **كل** فلسفة شيء آخر

هـ. بيرغسون المؤلفات ص ٧٥٣

ـ المصدر نفسه ص ٧٧٣

٣ ـ ك. ياسبرز ، **الفلسفة** ، برلين ١٩٣٢ المجلد الاول ص ٣٢٤ .

ان الوجودية تحيل المشكلات الفلسفية الى الغاز ، الغاز غير قابلة لان تعرف. وليس هذا ـ بالطبع ـ تفسيرا جديدا للمشكلات الفلسفية منظورا اليها من زاوية نظر تاريخ الفلسفة لقد كان الإحراج aporia الذي قال به زينون الأيلي ، والنزعة الشكية اليونانية بوجه عام ، يتضمن انكارا لاي امكانية لحل المشكلات الفلسفية ووفقا لما يقول كانط فان المشكلات الناشئة عن الافكار الميتافيزيقية الاساسية الاولية a priori غير ممكنة الحل نظريا وقد انطوت نظرية كانط في النقائض antinomies على القول بأن تحويل مشكلة فلسفية الى نقيضة هو المدى الذي يستطيع البحث النظري ان يبلغه وافتراض هارتمان للبقية غير القابلة للحل التي تتخلف في اية مشكلة فلسفية ان هو الا صيغة مخففة لفكرة كانط هذه

تسعى الوجودية لان تضع تفسيرا جديدا فوق القضية القديمة عن الاستحالة الاساسية لحل المشكلات الفلسفية ومن هذه الزاوية للنظر فان البحث في اية مشكلة فلسفية لا يبلغ مبلغ شيء اكثر من جعلها «مفتوحة» للوعي ؛ اي اعادة معناها الثابت الى موضعه فالحقيقة الوجودية لمشكلة فلسفية تقوم بالتحديد على هذا «الانفتاح»الذي لا يدعي انه حل الحقيقة الوجودية هي حقيقة **من اجل** الانسان ولكنها ليست بأي حال حقيقة موضوعية ، او ما يسميه الوجوديون حقيقة «لاشخصية» او «مجردة من الطابع الشخصي» ومن ناحية اخرى فان العلم يحل المشكلات عن طريق «اغلاقها» ، اذ يحبسها في ملفات وينسى كل ما يتعلق بها وهذا زعم له ما يبرره ما دام العلم لا يملك شيئا يفعله بالنسبة لـ «الواقع الانساني» فهو ، حتى حينما يبحث في الانسان ، يتعامل مع اشياء. وهكذا فان جوهر الفلسفة ـ طبقا لما يذهب اليه الوجوديون ـ لا يكمن في الاجابة على الاسئلة المطروحة ، وانما يكمن في الطريقة التي تطرح بها الاسئلة ويعلن بول ريكور ـ الوثيق الصلة بالوجودية ـ بطريقة قاطعة : «ان الفيلسوف العظيم هو الرجل الذي يكتشف طريقة جديدة لطرح الاسئلة» (١)

وليس من العسير ان نرى ان الوجودية تضفي صفة المطلق على واحدة من السمات الفعلية للمشكلات الفلسفية ، وهي حقيقة انها يتم استيعابها اصلا كأسئلة يضعها المفكر ازاء الواقع ومن ثم ازاء نفسه والبداية التاريخية للفلسفة مهمة ليس من اجل عباراتها وانما من اجل الاسئلة التي تنطوي عليها فعندما يعلن طاليس ان كل شيء يأتي من الماء ويعود الى الماء فان اكثر الاشياء اثارة للاهتمام في هذا الاعتقاد هو السؤال هل يتكون كل شيء من شيء واحد ؟ أليس كل الكثرة من الاشكال التي تدرك بالحواس مجرد نمط وجود شيء او آخر (٢)

ريكور **التاريخ والحقيقة** باريس ١٩٥٥ ص ٧٨

٢ ـ لا ينبغي الافتراض ـ مع ذلك ـ بأن اجابة طاليس ليست ـ من الناحية التاريخية =

ويجيب انكسمندريس الملطي وانكمانس وهرقليطس على السؤال نفسه وهؤلاء المفكرون أصلاء ليس لان واحدا نقول ان اصل كل الاشياء «مادة غير محددة» وآخر نقول انه «الهواء» والثالث انه «النار» وانما لانهم ـ في تطويرهم للسؤال الذي طرحه طاليس ـ يسألون ما هي الصفات التي يتعين ان يمتلكها هذا الجوهر الواحد للاشياء الكثيرة التي تولدت عنه وتنكر المدرسة الأيلية ان التنوع الذي تدركه الحواس يمكن ان ينشأ عن مبدأ او حتى عدة مبادىء تدرك حسيا ، ويمكن ان يصاغ اعتقادهم الاساس كسؤال الا ينشأ ما تدركه الحواس عما لا تدركه الحواس ولا يملك صفات الاشياء التي تدرك بواسطة الحواس ؟

ويشير و. هايزنبرغ الى ان ما يثير اهتمام العالم الطبيعي ـ بصفة أولية ـ في الفلسفة هو «طرح السؤال ، بينما تحتل الاجابة المرتبة الثانية فقط ان صياغات الاسئلة تبدو له ذات قيمة قصوى اذا تبين انها مثمرة في تطوير الفكر الانساني اما الاجابات ـ من ناحية اخرى ـ فهي ذات طبيعة عارضة ، تفقد اهميتها مع مرور الزمن بفضل اتساع معرفتنا بالوقائع» ويشير هايزنبرغ ـ في تأييد هذه الفكرة ـ فوق كل شيء الى ديمقريطس وأفلاطون ، ويؤكد ان الاسئلة التي طرحها هذان المفكران قد احتفظت بأهميتها الهائلة ، حتى بالنسبة للنظرية **الحديثة** في الجزيئات الاولية ، على حين فقدت اجاباتها بطبيعة الحال أهميتها

وهايزنبرغ محق تماما فيافتراضه ان المشكلات الفلسفية **تتجاوز** في اهميتها الحلول المحدودة التي يقدمها الفلاسفة ودعنا نضيف العلماء الطبيعيين ايضا ومع ذلك فان فحص هذه الاسئلة التي طرحت منذ زمن طويل مضى ، عن قرب اكثر ـ يكشف انها تحتفظ بأهميتها في الوقت الحاضر طالما كانت تمدى وتطور، ولم يكن هذا ممكنا الا لانها أجيبت بطريقة او بأخرى

انه ليكون من السذاجة ان نتوقع اجابات علمية حتى من فلاسفة القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ، فضلا عن فلاسفة العالم القديم اما الشيء المثير للدهشة هو اننا نجد في نظرية اناكساغوراس في الاشكال البلورية تبصرا رائعا في البنيان الجزيئي للمادة ، ولدى ديمقريطس ولوقيبوس ، في فكرة وجود الذرات ولقد ترك تاريخ الكيمياء القديمة ـ شأنه شأن الفلسفة القديمة وفلسفة

= طبعا ـ على اي درجة من الاهمية العلمية. يكتب برتراند راسل «ان العبارة القائلة بأن كل شيء مخلوق من الماء ينبغي اعتبارها فرضا علميا وليست بأي حال فرضا أخرق فمنذ عشرين سنة كانت وجهة النظر الجديدة التي نتلقاها ان كل شيء مصنوع من هيدروجين وهو الذي يشكل ثلثي الماء» (برتراند راسل **تاريخ الفلسفة الغربية** ص ص ٤٤ـ٤٥)

١ ـ م. بلانك ، **مذكرات خاصة** ، برلين ١٩٥٩ ص ٤٤ .

العصور الوسطى ـ للاجيال التالية من الباحثين اجابات ذات اهمية ـ من الناحية الرئيسية ـ كدليل على طرح اسئلة معينة ومع ذلك فان ما يصوره الوجوديون على انه قانون أبدي لتطور الفلسفة لا يميز في الحقيقة الا فترات معينة في تطور المعرفة الفلسفية ، وكذلك المعرفة العلمية الطبيعية انه ليس قدرا أبديا وانما التاريخ العيني للمشكلات الفلسفية ذلك الذي يسمح لنا بأن نقتفي أثر التطور ، لا تطور الاسئلة فحسب ، بل تطور الاجوبة ايضا ومن ثم يخطيء ادوارد سبرانجر خطأ عميقا حينما يعلن بروح الوجودية تماما «لا احد يحصل في الفلسفة على اجابة أحكم من السؤال الذي أثارها» (١) وفي موقف تاريخي واحد تكون الاسئلة التي تطرحها الفلسفة اكثر اهمية من الاجابات التي تعطيها لها ، وفي موقف تاريخي آخر قد تكون الصورة مختلفة تماما

ان الخفض من قيمة الاجوبة الفلسفية الذي تقوم به الوجودية هو إحياء للتفسير الشكي لنتائج التطور الفلسفي ، هو امتداد غير مدعم لاتجاهات كانت محتومة في مراحل معينة من تطور الفلسفة الى طبيعة المعرفة الفلسفية بوجه عام وتحصر الفلسفة الوجودية مهمتها في التحليل المدقق للاسئلة ، وهذا امر مفهوم ما دامت المعطيات العلمية تعتبر عديمة القيمة بالنسبة لتقديم اجابات وعلى سبيل المثال فان الوجوديين يذهبون الى ان مشكلة الانسان ذات خطر كبير وان الاجوبة على الاسئلة التي تطرحها تزداد صعوبة العثور عليها اكثر واكثر ، على الرغم من حقيقة ان عشرات من الفروع العلمية تشتغل بدراسة الانسان وهم هنا يتجاهلون بوضوح حقيقة ان تعدد وتنوع المعطيات العلمية عن الانسان ، هما اللذان يخلقان صعوبات طبيعية عندما يأتي دور اجراء تعميم فلسفي ، فضلا عن الحقيقة الاضافية ، حقيقة ان ازدياد حدة التناقضات المتطاحنة في العصر الحاضر قد زاد من خطورة المشكلة

ويصبح تقرير حقيقة ان المشكلات الفلسفية تتشكل مبدئيا على اساس الخبرة اليومية تعريفا لها عندما يعلن ان الخبرة اليومية هي المصدر **الاوحد** للمشكلات الفلسفية هذا هو ـ في الاساس ـ موقف التوماوية الجديدة ولولا ذلك لكان عليها ان تستنكر تعاليم «دكتور انجليكوس» (توما الاكويني) التي كانت تعكس الحدود التاريخية لعصره وحالة العلم في ذلك الوقت

ويؤكد التوماوي الجديد الامريكي مورتيمر ج. آدلر ان الفلسفة «تعول على ، وتتوجه الى ، الخبرة المشتركة للانسانية فحسب ، والتي هي نفسها في لبها بالنسبة لكل الناس ، في كل الازمنة والامكنة» (٢)

ويستدل آدلر ـ من هذه القضية عن «لب الخبرة المشتركة» الذي لا يتغير، والذي هو نفسه بالنسبة لكل الازمان ولكل الناس ـ ان مشكلات الفلسفة لا

---

١ ـ مجلة «أونيفرسيتاس» شتوتغارت ، حزيران (يونيو) ١٩٦٤ العدد السادس ص٥٦٣ .

٢ ـ م. آدلر **شروط الفلسفة** ، نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٧١ .

تربطها اية صلة بمشكلات العلم ، وأن حل هذه المشكلات لا يعتمد على مستوى المعرفة العلمية ويكمن تهافت هذه الحجة اول كل شيء في محاولة خلق انفصال بين الخبرة اليومية والتجربة العلمية فالخبرة اليومية ـ وفقا لما يعتقد آدلر ـ شيء نكتسبه على نحو لاشعوري (لاواعي) دون تدخل الارادة «هذه هي الخبرات التي نملكها ببساطة بحكم كوننا متيقظين ـ بحواسنا حية وعاملة ، بوعي بمشاعرنا او أحوالنا الداخلية ، ولكن دون ان نطرح اية اسئلة ، دون ان نحاول اخبار اية حدوس او نظريات او استنتاجات، دون ان نقوم بمجهود واحد متعمد للملاحظة اي شيء» (١)

وفي الاساس فان آدلر لا يضع الخبرة اليومية في موضع التعارض مع المعرفة العلمية فحسب ، بل مع المعرفة العلمية بوجه عام ، حيث ان الوعي العادي ـ في رأيه ـ لا يشكل جزءا من الخبرة اليومية ، بل هو مجرد تفسير له وهو يقرر ان الخبرة اليومية لا تؤكد شيئا ولا تنفي شيئا «لا هي حقيقية ولا هي زائفة ؛ انها مجرد ما هي أيا كان» (٢) وهذا يعني ـ ضمنيا ـ ان الخبرة اليومية ـ من حيث المبدأ ـ غير قابلة للتنفيذ ، حيث ان التأكيد والنفي هما وحدهما القابلان للتفنيد ، على حين ان الخبرة اليومية هي تجميع لانطباعات ومشاعر تكونت بطريقة عفوية ، ونتيجة لها فان الفرد يأكل ويشرب وينام ويستيقظ ، ويلاحظ مرور الفصول والنهار والليل ، ويميز الحياة من الموت ، ويستريح من الحركة ، ويتدفأ من البرد ، وما الى ذلك ان آدلر ـ بحصره مجال الخبرة في مجرد الحد الادنى ، واستبعاده العناصر المتعلقة بتطور المجتمع، وثقافته المادية والروحية ، ونشاط عمل الانسان ـ يجعل هذه الخبرة المفسرة تفسيرا ميتافيزيقيا ، الموضوع الوحيد للاستيعاب الفلسفي ومن هذه الزاوية للنظر فان جميع الفلاسفة في كل الازمنة كانوا يملكون المعلومات نفسها بالضبط، ويختلفون الواحد منهم عن الآخر فقط باعطاء تفسيرات مختلفة لها

اننا ما ان نفترض لبا لخبرة انسانية غير قابلة للتغير حتى نكون على بعد خطوة واحدة من افتراض طبيعة انسانية لا تتغير والاساطير تدرج في قائمة لتؤيد الواحدة منها الاخرى ولكن الحقيقة انها انما تكشف الواحدة منها الاخرى ، فانه لا وجود لمثل هذه الخبرة اليومية التي لا تتغير ، والتي لا تؤكد شيئا ؛ كما انه لا وجود لشيء مثل هذه الطبيعة الانسانية التي لا تتغير. ان الخبرة اليومية، التي تتضح تماما اهميتها في عملية تكوين المشكلات الفلسفية تتطور تاريخيا وتصبح أثرى بفضل الانتاج والادراك والعلم ، حتى ان الوقائع الاولية التي سجلها وعي الناس على مر العصور تفهم على نحو متباين ومن ثم تلعب أدوارا مختلفة للغاية وعلى سبيل المثال فان اناس المجتمع القبلي في اليونان القديمة ، واناس

---

١ ـ المصدر نفسه ص ص ٢٠ ـ ٣٠

٢ ـ المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .

العصور الوسطى المسيحية ، واناس عصر النهضة ، كانوا يفهمون قوى الطبيعة الاساسية ، والبيئة الاجتماعية المباشرة ، والميلاد الانساني ، والموت ، وما الى ذلك بطرق مختلفة وقد يرد آدلر ـ طبعا ـ بأن تقدير الظواهر المختلفة والموقف الذي يتخذ ازاءها لا يشكل جزءا من الخبرة اليومية ، ويمكن النظر اليه فقط كتفسير لها ولكن هذه الحجة تسقط ارضا ، لاننا لا نتحدث عن التصورات النظرية ، وانما عن الكيفية التي كان الناس في العصور المختلفة **يفهمون ويخبرون** بها أحداثا معينة وعلى الرغم من تأكيدات آدلر فان الخبرة اليومية ليست ابدا «مجرد ما هي ايا كان» ؟ وبعبارة اخرى فانها دائما **ملونة** بطريقة ما ، بصرف النظر تماما عن تفسيرها

يرفض آدلر ان يعتبر خبرة حياة الناس في كل تنوعها يرفض ان يأخذ في الاعتبار ما **يميز** الخبرة اليومية لشعب عن شعب آخر ، لحقبة تاريخية عن حقبة اخرى انه يرد المضمون الكلي للخبرة اليومية الى خبرة **فردية** مفسرة على نحو ضيق ؛ بعبارة اخرى ويتجاهل آدلر تماما الخبرة الاجتماعية والتاريخية وهكذا ـ اذا جاز التعبير ـ تسجن المشكلات الفلسفية في كوخ من الخبرة اليومية الضيقة التي لا تتغير وبالحد من قدرات الفلسفة على هذا النحو الجامد تحرم الفلسفة من حق اصدار حكم على المسائل خارج اطار المسائل الشائعة

اما النتيجة الثانية التي يفرضها حصر القوماوية الجديدة للفلسفة في مجال من الخبرة اليومية المفسرة تفسيرا ميتافيزيقيا فهي نتيجة بديهية ايضا ان الفلسفة لا تستطيع ان تحصل على شيء من العلم اذ تتجاهل التوماوية الجديدة المشكلات الفلسفية التي تطرحها العلوم ، على الرغم من انها لا تعارض استخدام المعطيات العلمية لـ «تأكيد» التأملات اللاهوتية ويمكن الزعم بسهولة بأن الفهم التوماوي الجديد للطبيعة الخاصة للمشكلات الفلسفية يكرر تعارض الفلسفة مع العلم تحت حجة تأمين «الاستقلال الذاتي» للفلسفة وبعبارة اخرى حقها في التبشير بوجهات نظر مناهضة للعلم

ان الوجودية والتوماوية الجديدة على السواء تتناولان مسألة الطبيعة النوعية للفلسفة دون اعتبار للتاريخ ، على حين انه ـ في الحقيقة ـ جوهري لتمييز فترات قليلة في تاريخ الفلسفة ، على الاقل لقد جاء وقت كانت فيه الفلسفة قادرة على الارهاص بمشكلات العلوم المتخصصة التي لم تكن قد خرجت الى حيز الوجود بعد وتغير طابع المشكلات الفلسفية تغيرا جوهريا في الفترة التي ظهرت فيها هذه العلوم واصبحت الفلسفة مقابلة لها وعند هذه النقطة طرحت الميتافيزيقا العقلانية مشكلة المعرفة فيما وراء الخبرة ، اي المعرفة فوق العلمية، وهي معرفة غريبة على العلوم ومن المصادفات انه ليس من الصعب ان نرى في هذا التناول للمسألة حاجة لها ما يبررها تماما للتغلب على النزعة التجريبية الضيقة التي كانت مفهومة في الفلسفة قبل ان تفهم في العلم الطبيعي وعلى الرغم مما قد يبدو من مفارقة فان مشكلة المعرفة كمشكلة ميتافيزيقية تتجاوز الخبرة قد نشأت على اساس التطور العلمي للعصر الجديد

ان مشكلات اصل المعرفة النظرية ، والعلاقة بين العقلي والحسي ، بين النظرية والممارسة ، ومشكلة البرهان ، والاستدلال المنطقي ، ومعيار الصدق ، والبحث النظري بوجه عام ـ كل هذه المشكلات التي الهمت الفلسفة في القرن السابع عشر قد تشكلت تحت التأثير المباشر للرياضيات والميكانيكا والعلم الرياضي والعلم التجريبي لتلك الازمنة وقد خصّب البحث في هذه المشكلات الفلسفة ، ليس هذا فحسب بل انه خصب العلوم المتخصصة ايضا

وهكذا فان رد المشكلات الفلسفية الى الخبرة اليومية موقف لا يمكن الدفاع عنه فالمشكلات الانطولوجية والمعرفية (الابستمولوجية) بالمثل تتجاوز هذه الحدود كثيرا وترتبط المشكلات الفلسفية سواء من حيث اصلها ومضمونها ارتباطا عضويا بنشاط الانسانية الكلي المتعدد الاشكال التاريخي ، وخاصة الروحي ويرتبط بعض المشكلات الفلسفية ارتباطا مباشرا بتطور المعرفة العلمية الخاصة ، ويرتبط بعضها الآخر بها ارتباطا غير مباشر وحتى المشكلات الفلسفية التي تعبر عن المضمون الجوهري لحياة الانسان الشخصية تعتريها تغيرات كبيرة تحت تأثير العلوم المتخصصة

وبطبيعة الحال فان هناك بعض مشكلات فلسفية لا تتناسب مع التناول العلمي ولكنها ـ كقاعدة ـ لا تتناسب ايضا مع دليل الخبرة اليومية وهكذا فان اعلان الوضعية المنطقية الذي يفيد ان المشكلات الفلسفية ـ في الحقيقة ـ ليست مشكلات على الاطلاق ، وانما هي تساؤلات متخيلة تختفي في ضوء التحليل السيمنطيقي (*) يتكشف عن افتقاره لاي اساس نظري لقد اهملت الوضعية المنطقية القيام بتحليل نمطي كيفي للمشكلات الفلسفية كما انها اخفقت في كشف لب الحقيقة الذي يتعين العثور عليه في الطريقة التي يطرح بها كثير من المشكلات الفلسفية من قبل الفلسفة المثالية التأملية

ولا حاجة بنا الى القول بأنه كانت هناك ولا تزال مشكلات زائفة Pseudoproblems ، ومشكلات حقيقية بالمثل ، في الفلسفة ولقد اخترعت فلسفة العصور الوسطى المدرسية (السكولائية) ـ وخاصة عندما كانت تتصدى لدعم العقائد المسيحية ـ عددا كبيرا من المشكلات الزائفة ويستطيع المرء ـ متجاهلا «المشكلات» المدرسية التي ليست فلسفية على الاطلاق («هل يمكن ان يخلق الله صخرة لا يستطيع ان يرفعها ؟») ـ ان يذكر السؤال عما اذا كان يمكن ان يكون الله قد خلق العالم من عدم كمثال على مشكلة زائفة والعلامة المميزة للمشكلة الزائفة هي انعدام الاساس في كل ما تتضمنه من مفاهيم وافتراضات. ان احدا لم يثبت ابدا انه جاء وقت لم يكن العالم فيه موجودا وفكرة النشوء

(*) تحليل المدلولات المنطقية للالفاظ على اساس مبادىء هي عدم الهوية وعدم الاكتمال ، والانعكاس الذاتي . «المترجم»

المطلق هي تصور لا يمكن تأكيده حتى بمثال واحد ومع ذلك فان اللاهوتي يقدم السؤال ليس فقط عن النشوء المطلق ، بل ايضا عن الخلق (وهو فعل شخصي يفترض وجود خالق) والاكثر من هذا انه خلق من العدم ولكن ، ما هو**العدم** ؟ واذا كان يوجد فلا بد ان يكون **شيئا**

ولقد عجز الوضعيون الجدد ــ الذين حولوا مفهوم المشكلة الزائفة الى سلاح كلي لضرب الفلسفة «الميتافيزيقية» ، عن ان يقدموا تعريفا حتى ولو نصف مقنع لهذا المفهوم وهذا طبيعي بدرجة كافية لانهم وضعوا تفسيرا فضفاضا للغاية لمفهوم المشكلة الزائفة دون ان يرسموا اي خط فاصل بينه وبين المشكلة التي قد تكون غامضة ومعروضة عرضا زائفا ، ولكنها مشكلة حقيقية فعلا وكثير من المشكلات الفلسفية التي يعتبرها الوضعيون (وغيرهم) مشكلات زائفة هي في الحقيقة مجرد مشكلات عرضت عرضا خاطئا ومشكلة العلة الاولى ــ في اعتقادي ــ نموذج للمشكلة الزائفة لان مفهوم العلة والمعلول تكون له اهمية فقط حينما يطبق على الظواهر الفردية ، ويصبح لا معنى له تماما فيما يتعلق بالكون ككل ومن ناحية اخرى، فان مشكلة وجود تناغم مدبر تدبيرا سابقا التي عرضها لايبنتز قد تبدو مشكلة حقيقية صيغت بطريقة خاطئة ، تتعلق بوحدة العالم والرابطة الكلية بين جميع الظواهر تبدو لي واقعية بالقدر نفسه مشكلة الافكار الفطرية ــ وان كانت قد صيغت صياغة خاطئة ــ وهي المشكلة التي كانت تبدو للوك وغيره من التجريبيين خالية تماما من المعنى ويشير م.ك. كامارداشفيلي الى انه «كانت قضية المذهب العقلاني المثالي في القرن السابع عشر المتعلقة بالافكار الفطرية واقعة تحت تأثير حقيقة ان المرء يجد في المعرفة العلمية ــ مأخوذة كعنصر منفصل (اي لـ (فكرة)) ــ ليس فقط صفات خلقها حضور الموضوع المنفصل لهذه المعرفة موجودا خارج الوعي بل يجد ايضا صفات تولدت فيه بفعل الصلة مع غيرها من المعرفة وبالنسق العام للفكر هذا هو الموضوع والمصدر الفعلي للاطروحة العقلانية وقد اختفت المشكلة الحقيقية لنظرية الافكار الفطرية خلف السياق التاريخي لتمثلها وتعبيرها النوعيين» (*)

تبين هذه الامثلة انه ليست هناك صفة شكلية تجعل من الممكن رسم خط اساسي يميز بين المشكلة الزائفة والمشكلة المطروحة على نحو خاطىء ؛ انما التطور الفعلي للادراك والبحث الخاص هو الذي يمكن ان يعطي اجابة عينية فيما يتعلق بأي مشكلة مفردة ، سواء كانت مشكلة زائفة او مشكلة مطروحة على نحو خاطيء. ومن الواضح ان الوضعيين الجدد يسهلون الامور على انفسهم عندما يعلنون ان كل المشكلات الفلسفية التي تكونت تاريخيا مشكلات لا وجود لها في الواقع ويلاحظ ج. بياجيه انه «لا شيء يعطي اساسا نهائيا لتعريف مشكلة بأنها علمية

(*) لم يورد المؤلف اويزرمان هنا اسم كتاب الفيلسوف الهندي كامارداشيفيلي الذي نقل عنه هذا النص ، على خلاف ما فعل بالنسبة للنصوص الاخرى طوال الكتاب . «المترجم»

او ميتافيزيقية» ولا شك ان التقابل الاولي a priori للمشكلات الفلسفية والعلمية يحد من قدرة العلم على حل المشكلات التي أسيء طرحها بسبب نقص المعلومات او لاية اسباب اخرى محددة تاريخيا ويقول بياجيه ان العلم قادر على حل اي مشكلة ، اي انه «مفتوح من الناحية الجوهرية ويحتفظ بحريته في ان يشمل مشكلات جديدة اكثر واكثر، مشكلات يريد ان يحلها ، ويستطيع ان يحلها بقدر ما يجد مناهج لتفسيرها» (٢) وهكذا فانه لا يحق لنا ان نرفض **على الفور** المشكلات التي تقدمها المثالية لمجرد انها مطروحة حتما بعبارات ملغزة ؛ فلا بد من فك رموز هذه المشكلات وهذه هي الكيفية التي ينبغي ان يجري بها البحث في الفلسفة المثالية ، تحت سطوة النقد الفج

وتعكس لاعقلانية المشكلات الحقيقية والمتخيلة والمساء طرحها ـ وان كانت تعكس ذلك بطريقة غير مباشرة تماما ـ الانفصال الاساسي بين المادية والمثالية. ويكون من قبيل التبسيط المخل بدرجة هائلة ان نصور الموقف كما لو ان المشكلات الحقيقية لم تتناولها الا الفلسفة المادية وحدها اذ انه بغض النظر عن مدى العداء الذي يمكن ان تكنه المادية والمثالية الواحدة منهما تجاه الاخرى فان هذه الانفصالات جدلية ، حيث ان المادية والمثالية تناقشان عادة الاسئلة نفسها ، الامر الذي يجب ألا يستنتج منه ـ مع ذلك ـ ان المسائل نفسها محايدة ولا علاقة لها بحلولها الممكنة فالمشكلات الفلسفية ليست مجرد جمل تنتهي بعلامة استفهام. وقد تكون هناك تأكيدات او انكارات ، ولكنها ليست خالية من افتراضات معينة، وهي غالبا تمثل صيغة أولية لمبدأ معين يتطلب دعما

وينبدى التعارض بين المادية والمثالية ، ليس فقط في الاجابات المختلفة التي تقدمانها على الاسئلة المشتركة بالنسبة للنظريات الفلسفية ، وانما ايضا ـ وفي وجود التعارض ـ المادي والمثالي ـ يتبدى في اوضاع المشكلات ، في وجود الطرق المادية والمثالية لطرح هذه المشكلات ومن هذه الزاوية للنظر يمكن ان يقال ان للمادية ـ شأنها شأن المثالية ـ اسئلة خاصة بها والاسئلة المثالية النوعية هي في جزء مشكلات زائفة وفي جزء آخر مشكلات مطروحة على نحو خاطيء ولكن لها مضمونا حقيقيا تاما

ـ ج. بياجيه حكمة الفلسفة وأوهامها باريس ١٩٦٥ ، ص ٦٠

ـ ان تاريخ العلوم المتخصصة ـ شأنه شأن الفلسفة ـ كان له مشكلاته الزائفة ومسائله المطروحة على نحو خاطيء وحتى هنا من المستحيل اعطاء صيغة تفصل نوعا من زلمشكلات عن نوع آخر انما ينبغي البحث في المشكلات وعندئذ فقط يمكن ان نقرر ما تستحقه وعن اي مضمون تعبر يكتب ماكس بلانك «ليست هناك معايير لكي نقرر أوليا a priori ما اذا كان لمشكلة ما من زاوية نظر علم الطبيعة ، معنى ام لا». (م. بلانك، **محاضرات وذكريات**، شتوتجارت، ١٩٤٩ ، ص ٢٢٤) .

اما التقابل الميتافيزيقي للمشكلات الفلسفية والعلمية فانه على القدر نفسه من السوء مثل تجاهل الاختلاف الكيفي بينهما ، كما وصفناه قبلا ويتوقف هذا التمييز الكيفي ، لا على الطبيعة النوعية للمشكلات الفلسفية بقدر ما يتوقف على مضمونها

ان الكلية القصوى تكون خاصة مميزة كيفية بقدر ما نناقش ـ لا حقيقة او اخرى لها اهمية عامة وضرورية ـ وانما ايضا طبيعة الحقيقة بشكل عام ، ليس فقط اكثر القوانين عمومية لكل ما يوجد ، بل ايضا مضمون اي قانون ما هي الحقيقة ؟ ما هي المعرفة ؟ ما هو القانون ؟ ما هي المادة ؟ ما هو الانسان ؟ ما هو العالم ؟ ان شكل هذه الاسئلة ذاته يختلف عن الاسئلة التي تواجه عالم الطبيعة او الكيميائي او اي عالم طبيعي آخر فبالنسبة للكيميائي تكون الاسئلة مثل «ما هو المعدن ؟» ، «ما هو اللافلز ؟» ، «ما هو العنصر ؟» ذات اهمية ثانوية، لان اهتمامه الاولي ينصب على الصفات الخاصة لكل معدن او لافلز او عنصر فرد، او على مركباتها ان السؤال من نمط «ما هو ...؟» ليس ـ بالطبع ـ خاليا من المعنى في الكيمياء او في اي علم متخصص آخر ، ولكنه في الفلسفة ذو اهمية اولية

ويعبر شكل السؤال الفلسفي ـ شأنه شأن اي شكل آخر ـ عن الطبيعة الخاصة لمضمونه يقول ديدرو «ان عالم الطبيعة سيرفض السؤال «من اجل ماذا ؟» ويركز فقط على سؤال «كيف ؟» فالسؤال «من اجل ماذا ؟» ـ خاصة في الفلسفة الطبيعية ـ يصنع افتراضا غائبا ، وعالم الطبيعة ـ اذ يبني عمله على اساس المادية ، سواء عن وعي او عن غير وعي ـ ينبذه فعالم الطبيعة اكثر اهتماما الى حد بعيد من الفيلسوف بالسؤال «كيف ؟» منه بالسؤال «لماذا ؟» ومن ناحية اخرى فان الفلسفة لا تقنع بمعرفة مجرد الكيفية التي تجري بها عمليات معينة انها تريد ان تعرف لماذا تتم على نحو ما وليس على نحو آخر. وعلى سبيل المثال فان الفيلسوف لا يتساءل فقط «هل نعرف العالم ؟» او «كيف نعرف العالم ؟» ، انما هو يتساءل ايضا «لماذا العالم قابل لان يعرف ؟» و«لماذا نعرفه ؟ »

لقد اعلنت الوضعية منذ اكثر من قرن مضى ان السؤال «لماذا ؟» غير مسموح به وميتافيزيقي ، وغير قابل للحل اساسا ومع ذلك يبين تاريخ العلم انه في مجال خاص من البحث يمكن ان يكتسب هذا السؤال ـ في سياق معين ـ معنى علميا عميقا ان نيوتن لم يشرح لماذا تجذب الاجسام الواحد منها الآخر لا لانه كان يعتقد انه من قبيل اضاعة الوقت ، بل لانه كان يعي جيدا ان العلم لا يملك

ديدرو **المؤلفات الفلسفية** باريس ١٩٦١ ص ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

بعد المعطيات الضرورية للاجابة على هذا السؤال (١) كذلك فان علم الطبيعة الحديثة لا يرى في هذا السؤال مشكلة زائفة ، على الرغم من انه ـ في محاولته لان يحله ـ لم يتجاوز الفروض التي كان نيوتن يخالفها من كل قلبه

يسأل العالم الطبيعي السؤال «لماذا ؟» بصفة اولية فيما يتعلق بالمعطيات العينية للملاحظة او التجربة ، وهذا يميز مباشرة الشكل الذي يطرح به العلم الطبيعي هذا السؤال ، عن الطرح الفلسفي له وعلى سبيل المثال فانه بعد ان اخفقت تجربة البرت مايكلسون الشهيرة (★) في ان تثمر النتائج المتوقعة ، كان من الطبيعي ان يثور السؤال عنه لماذا فشلت وقد اجاب اينشتاين على هذا السؤال على النحو التالي : الأثير لا وجود له وسرعة الضوء ثابتة ، اي انه لا يمكن زيادتها عن طريق تركيب السرعات ولقد كانت هناك اجابات اخرى على هذا السؤال «لماذا ؟» ولم يكن ذلك من قبيل الصدفة لان السؤال نفسه يسمح بتعدد الاجابات

عندما يضع العالم الطبيعي فرضا محددا تؤكده وقائع معينة ، ثم يكتشف ان وقائع اخرى تتناقض مع هذا الفرض فان السؤال «لماذا ؟» يثور مرة اخرى كان هذا هو الموقف في علم الطبيعة عندما تبين ان بعض الوقائع تؤكد الطبيعة الموجبة للضوء ، وان وقائع اخرى تؤكد الطبيعة الموجبة الجسمية وقد اعطى الاجابة على «لماذا ؟» هذه دي بروغلي ، الذي برهن على ان طبيعة الالكترون موجية جسيمية وموجية على السواء

ومع ذلك ينبغي ان نلاحظ ان السؤال «لماذا ؟» لا يواجه العلماء الطبيعيين في شكل خاص فحسب ، بل انه يواجههم في جانبه الفلسفي الاوسع ويشير م.ف. كيلديش (★★) الى ان «العلم لم يفعل بعد الا أقل القليل لشرح مشكلات

«لم اكن قادرا على اكتشاف سبب تلك الصفات الخاصة بالجاذبية من الظواهر ، ولا احدد اية فروض ؛ لان اي شيء ليس مستنبطا من الظواهر ينبغي تسميته فرضا والفروض ، سواء كانت ميتافيزيقية او فيزيقية ، سواء كانت ذات خصائص خفية او ميكانيكية لا مكان لها في الفلسفة التجريبية» نيوتن **المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية** ، لندن ١٩٠٣ ، المجلد الثاني الكتاب الثالث ص ٣١٤) ومع ذلك ينبغي ان نلاحظ ان نيوتن قد «حدد» ـ مع هذا ـ بعض الفروض ؛ مثل نظريته في الضوء القائمة على الجسيمات الموجبة

(★) تجربة اشترك فيها مايكلسون وإ. دورلي لمحاولة قياس سرعة دوران الارض حول نفسها عن طريق «أثير» نظري بواسطته يمكن توقع تأثير سرعة دوران الارض على سرعة الضوء وقد بدأ مايكلسون التجربة وحده عام ١٨٨١ اما التجربة بمشاركة مورلي ـ وكانت على درجة اكبر من الدقة ـ فقد اجريت عام ١٨٨٧ وقد أقنع فشل التجربة العلماء باستحالة كشف سرعة حركة الارض بهذه الطريقة وصار الاعتماد بعد ذلك على الموجات الكهرومغناطيسية ، سواء كانت ضوءا او موجات لاسلكية «المترجم»

(★★) كيلديش هو من ابرز العلماء الفلاسفة السوفييت المعاصرين، وهو يشغل منصب رئيس اكاديمية العلوم السوفييتية في الوقت الحاضر «المترجم»

ضخمة مثل اصل الحياة على الارض ، او اسس تكوّن المادة الحياة ؛ فلسنا نعرف كيف ظهرت المادة الحية ولماذا كان التطور الذي اكتسبته ضروريا» (١) وفي هذه الحالة ـ كما نرى ـ تكون للسؤالين «كيف ؟» و«لماذا ؟» **مكانة متساوية** (٢) وعلينا حين نفرق بينهما الا نعتبرهما غير قابلين للتواؤم اساسا

ان اعتبار اي «لماذا ؟» شكلا محرما من أشكال السؤال يعني اتخاذ موقف لا أدري ، وهو ما تفعله الوضعية حقا اما ان الفلسفة استغرقت آلاف السنين لتدارك اهمية هذا السؤال ، فهذه مسألة اخرى

ويصبح معنى السؤال «لماذا ؟» اكثر وضوحا من هذا عندما نتحول من دراسة الطبيعة الى دراسة المجتمع فان العمليات الطبيعية ـ طالما كانت تدرس في شكلها الطبيعي دون تدخل الانتاج الاجتماعي ـ تتم عفويا ، وبالتالي لا يمكن اعتبارها متوقفة كلية على الانسانية اما العملية التاريخية ـ الاجتماعية ، على النقيض من ذلك فانها ـ حتى في شكلها العفوي ـ نتيجة لنشاط الناس المشترك ان الطالب الذي يدرس الحياة الاجتماعية لا يحق له النظر في الاحداث التاريخية والوقائع الاقتصادية والسياسية دون ان يطرح السؤال «لماذا ؟» (على سبيل المثال على هذه الاحداث والوقائع ثورة ١٩٠٥ في روسيا ، الملكية الخاصة لادوات الانتاج ، التفرقة العنصرية) ولا حاجة بنا لان نقول ان بعض المؤرخين الاقتصاديين وعلماء الاجتماع يحصرون مهمتهم في اثبات ووصف الوقائع ، ومسار الاحداث ، وما الى ذلك وفي هذه الحالة يصبح تجاهل السؤال «لماذا ؟» ـ في الغالب ـ رفضا لاجراء تحليل وتقدير **نقدي** للظواهر الاجتماعية

اما الفيلسوف فانه أقل قدرة من اي من طلاب العلوم الانسانية الآخرين على تجاهل السؤال «لماذا ؟» بل الحقيقة انه لا يستطيع ابدا ان يتفاداه وهذا لا يعني بالطبع بأن الفيلسوف ـ بمجرد طرحه هذا السؤال ـ يحمي نفسه من موقف لا نقدي تجاه الواقع الاجتماعي ؛ فان جوهر السؤال مهم بقدر اهمية شكله ، فضلا عن إجابته وعلى سبيل المثال فان الفيلسوف ـ عندما يتحدث عن الملكية الخاصة ـ لا يستطيع ـ لمجرد انه فيلسوف ـ أن يتفادى السؤال عن

---

١ ـ م.ف. كيلديش «العلوم الطبيعية وأهميتها» مجلة «كومونيست» ١٩٦٦ ، العدد ١٧ ص ٣١

٢ ـ يتصف كارل بوبر بالتماسك المنطقي مع نفسه حين يستبعد تماما السؤال «كيف ؟» وكذلك السؤال «لماذا ؟» معلنا انهما خاليين من المعنى بالنسبة للعلم الطبيعي النظري «ان الاسئلة عن الاصل اسئلة عن «لماذا وكيف» وهي غير مهمة نسبيا من زاوية النظر النظرية ، وبوجه عام ليست لها الا اهمية تاريخية (كارل بوبر **بؤس النزعة التاريخية** ، باريس ١٩٥٦ ، ص ١٤٢ ويعي علماء اليوم عادة ان الوضعية الجديدة تضع تحريمات (تابوهات) على أقسام معينة من العلم ويمكن لافضل دعاتها ان يفخروا بحقيقة انهم لم يعترفوا ابدا بمثل هذه القيود .

لماذا توجد ، وهو عادة لا يتفاداها ولكنه اذا لم يقل بتحليل عيني لهذا السؤال واكد فحسب ان الملكية الخاصة توجد لان الطبيعة الانسانية هي هكذا ، فانه لا يختلف عن الاقتصادي البورجوازي العادي الذي يقوم بعملية تبرير ولكن دعنا نتناول الفيلسوف الذي يتصدى للسؤال على نحو ملموس هل توحد الملكية الخاصة مع افتقار الانسان الى جوهر الطبيعة بوجه عام ؟ كيف تختلف ملكية وسائل الانتاج عن ملكية الاشياء الاخرى ، السلع الشخصية ، مثلا ؟ هل وجدت اشكال اخرى للملكية في تاريخ الانسانية ؟ ام ان «الملكية الخاصة» و«الملكية بشكل عام» تعبيران مترادفان ؟ هل الطبيعة الانسانية غير قابلة للتغير ؟ من العسير ان ندرك ان هذا الطرح للسؤال «لماذا ؟» يكشف مدى كثرة الجوانب التي يتألف منها ومع ذلك فليس لنا ان نستنتج ان مفكرا يمكن ان يطرح هذا السؤال بطريقة صحيحة ، بمجرد الرغبة في ان يفعل ذلك ؛ فالطرح الصحيح للسؤال يستلزم مستوى معينا من المعرفة ، وكذلك يستلزم متطلبات اجتماعية معينة

وقد يكون السؤال «لماذا ؟» مناسبا او غير مناسب فليس هناك ما هو أسهل من ارفاق الكلمة «لماذا ؟» ، على نحو له وقع النذير ، بكل عبارة ، دون التعمق في جذر السؤال او الواقعة او الموضوع الذي قيل عنه شيء ما ويصبح مثل هذا التساؤل نوعا من عبث الاطفال الذي لا علاقة له ـ بالطبع ـ بالسؤال الفلسفي الجوهري فالاطفال الذين يسألون فقط «لماذا ؟» ، والكبار الذين يقلدون الاطفال ، او يظلون عند مستواهم ، لا يصبحون فلاسفة حين يفعلون هذا فاذا كان الوضعيون قد حاولوا في بعض الاحيان ان يروا الاسئلة الفلسفية الى السؤال الطفلي «لماذا ؟» ، فان هذا لا يظهر الا انهم ـ في جدالهم الصاخب ضد النزعة الجوهرية ، التي كان يفترض ان تستعيد تصورات العصر الوسيط عن الصفات الخفية (اي غير القابلة للملاحظة اساسا) ـ يخفقون في ملاحظة **جوهر** المسائل الفلسفية والعلاقات الجوهرية في الواقع الذي تشير اليه (١)

ينبغي ان نؤكد ـ مع ذلك ـ ان «لماذا ؟» الطفلية ليست بأي حال غير مناسبة دائما انما تعني ضمنيا علاقة **مباشرة** بالظواهر المحيطة متحررة من الاقتناع المألوف الذي يشعر به معظم البالغين وهو ان هذه الوقائع المعتادة الشائعة في ظاهرها ليست ذات اهمية ومعروفة تماما الى حد لا يكاد يسترعي الانتباه خاصة ما دام لكل فرد عمل يقوم به ولا يجد وقتا كافيا ولم يعد طفلا الخ الخ ولقد كان افلاطون وأرسطو يعتقدان ان الدهشة بداية كل فلسفة ولم يكن هذا يعني الشعور البسيط بالدهشة الذي نشعر به من شيء غير متوقع ، شيء لم نسمع او لم ابدا وانما الدهشة شيء كان شائعا تماما ومعروفا جيدا ولم يثر دهشتنا ابدا وقد اعتبر ماكس بلانك المقدرة على الاندهاش بداية التناول النظري للظواهر وقد كتب في مقاله «معنى وحدود العلم الدقيق» قائلا «يفقد الانسان البالغ قدرته على التعجب لا لانه قد حل اللغز المثير للعجب، بل لانه صار معتادا على قوانين الصورة المتكونة لديه عن العالم اما لماذا توجد هذه =

ويكشف تحليل شكل السؤال الفلسفي المضمون النوعي الذي لا يمكن رده الى موضوع العلوم المتخصصة وبعبارة اخرى فان ما يجعل السؤال فلسفيا ليس طريقة خاصة في طرحه ، وانما مضمونه ومن هنا فانه حتى غير الفلاسفة، حين يتصدون لهذه المشكلات هم ايضا يتفلسفون ويبين هذا ان المشكلات الفلسفية لا يمكن نا تحل بواسطة الرياضيات وعلم الطبيعة وعلم الكيمياء ، على الرغم من ان الرياضيات والطبيعة والكيمياء يمكن ان تسهم في حلها وحتى والحال هذا فان اسئلة مثل ــ ما هو القانون ؟ ما هي الحقيقة ؟ ما هي طبيعة أعم القوانين ؟ لماذا العالم قابل لان يعرف؟ لماذا المعرفة انعكاس للواقع الموضوعي؟ ــ شأن كل الاسئلة الفلسفية لا يمكن ان يجيب عليها اي من العلوم المتخصصة ، لانها تتعلق بمضمون **كل** العلوم ولهذا فاننا ــ بينما نرفض القضية المثالية القائلة بأن القضايا الفلسفية فوق العلم ــ نعتقد انها لا يمكن ان تحل الا علميا وهذا يعني ان حل المشكلات الفلسفية يقوم على المجمل الكلي للمعطيات العلمية ، ولكن الحل الفعلي لهذه المشكلات ، على الاقل في شكلها المباشر ، يرتكز على الفلسفة

وهكذا فان هناك بالفعل اسئلة لا يستطيع الا الفيلسوف وحده ان يجيب عليها ، وان لم يكن ذلك بدون مساعدة من العلوم الاخرى وهذه الاسئلة بالذات هي بالفعل المشكلات الفلسفية ولا تزال هذه العبارة ــ مع ذلك ــ التي تبدو واضحة (ماذا تكون الفلسفة غير هذا ؟) تتطلب ايضاحا ، حيث ان المشكلات التي كانت لعدة قرون تعتبر مشكلات فلسفية ، تنتقل باستمرار الى مجال العلوم المتخصصة ، وتكتسب ــ بفضل هذا الانتقال ــ حلولا علمية «١»

= القوانين وليس غيرها فهو امر مثير للدهشة وغير قابل للايضاح بالنسبة للبالغ بنفس قدر ما هو بالنسبة للطفل وذلك الذي لا يفهم هذا الموقف ولا يعترف بأهميته العميقة والذي ذهب الى حد انه لا يجد شيئا يعجب له فانه يكتشف في النهاية انه انما نسي فقط كيف يفكر بعمق (م. بلانك **العقل وحدود العلم الدقيق** لايبزغ ١٩٤٢ ، ص ١٢ــ١٣ ومن هنا فان ماكس بلانك **لا** يجد السؤال عن **لماذا** هذه القوانين وليس غيرها هي التي نلاحظها في العالم حولنا، سؤالا خاليا من المعنى وهو يعتقد ان اولئك الذين لا يقفون ابدا للنظر في مثل هذه الاسئلة اي الاسئلة الفلسفية عاجزون عن التفكير بعمق فلا عجب اذن ان «لماذا ؟» التي يسألها الطفل تثير بلانك باعتبارها هامة وغير طفلية في جوهرها على الاطلاق ويكتب قائلا «حقا ان الانسان ــ في مواجهة طبيعة خصبة بدرجة لا يمكن قياسها ومتجددة باستمرار ، بصرف النظر عن مدى ضخامة تقدمه في مجال المعرفة العلمية ــ يظل دائما طفلا متعجبا وينبغي ان يكون مستعدا باستمرار لمفاجآت جديدة (م. بلانك **محاضرات وذكريات** ، شتوتغارت ١٩٤٩ ص ٣٧٩)

ــ يقرر كارل شتاينبوخ ــ الذي تجمع نظرته الى العالم بين المادية العلمية الطبيعية وعناصر من التفسير الوضعي للادراك ــ ان كل الاسئلة تدرسها، في البداية، الفلسفة ، ثم تحلها بعد =

يظهر التحليل الدقيق لمثل هذه المشكلات انها كانت اسئلة متخصصة وأن الفلسفة انما درستها فقط لانه لم يكن هناك علم متخصص ملائم وهكذا فان الاسئلة التي ظلت تدرسها الفلسفة لعدة آلاف من السنين يمكن تقسيمها الى نوعين اساسيين النوع الاول ، وهو الاسئلة الاكثر عمومية ، التي نشأت وتطورت ولقيت حلولا محددة معينة في مسار تاريخ الفلسفة والنوع الثاني الاسئلة الجزئية التي ذكرناها قبلا ، والتي انفصلت تدريجيا عن الفلسفة

وتسهم عملية فصل الاسئلة التي تبحث فيها العلوم المتخصصة عن الفلسفة، وهي العملية التي تبلغ ذروتها في زمننا الحاضر ، في مزيد من التطور والمزيد من الاثراء للمشكلات الفلسفية بوجه خاص ، وبعبارة اخرى يجعل الاسئلة التي تدرسها الفلسفة اكثر فلسفية ؛ أعني الاسئلة التي لا يمكن بحكم طبيعتها نفسها ان تحل في اطار الفروع العلمية المتخصصة القائمة فعلا او التي يمكن تصورها. وبطبيعة الحال فان العلاقة بين الفلسفة والعلوم المتخصصة تتغير تبعا لذلك ؛ فلا تعود الفلسفة تعنى بالاعداد التمهيدي للاسئلة التي ترتبط مصيريا بالعلوم المتخصصة وبدلا من وظيفتها السابقة ، وظيفة الارهاص التأملي بالطرح العلمي للاسئلة ، فان الفلسفة ــ بالقدر الذي تعنى فيه بمشكلات العلوم المتخصصة (لا بالنطاق الكامل لموضوعها ، بأي حال) تنجز وظيفة تقديم استيعاب شامل في صورة نظرة الى العالم ، تقديم تعميم وتحليل مقارن للاكتشافات العلمية ومناهج البحث العلمية ، وظيفة الايضاح النظري لمشكلات العلم المنهجية

ويتحدد هذا التغير في العلاقة بين الفلسفة والعلوم المتخصصة ايضا بحقيقة ان الارهاص ــ في الوقت الحاضر ــ بالاكتشافات المستقبلة للعلم الطبيعي ممكن فقط على اساس تحليل نظري للمعطيات التجربية الخاصة التي يتم الحصول

= ذلك العلوم المتخصصة ومن الواضح انه اخفق في التمييز بين الاسئلة التي تبتعد عن الفلسفة بفضل تطور العلوم الطبيعية ، والاسئلة الفلسفية التي لا يمكن ــ بحكم طبيعتها ــ ان تكون موضوعا لعلم متخصص ، ولهذا فانه يتوصل الى هذا الاستنتاج الخاطيء «يستطيع تاريخ العلم يورد أمثلة كثيرة على كيفية بقاء مشكلات معينة لزمن طويل موضوعا للتأمل الفلسفي ولكن تبحثها بعد ذلك العلوم الدقيقة ونجد مثلا نموذجيا في التصور الذري لبنيان المادة بمجرد يتم اخضاع المشكلة لمناهج بحث العلوم الدقيقة حتى يصبح واضحا ان هذا الشكل من البحث له ميزات واضحة بالمقارنة بالشكل قبل العلمي ، وتثير نظرة الى الوراء شعورا بالتفوق او بالالتباس.» (ك. شتاينبوخ **الانسان الآلي والكائن البشري** ص ٥٢٤ الوهم الذي ينتقيه شتاينبوخ من الدراسة الوضعية لتاريخ الفلسفة والعلم يكمن في الاعتقاد بأن كل الاسئلة الفلسفية ستدرس ــ عاجلا او آجلا ــ بواسطة العلوم المتخصصة ويقوم هذا الوهم على اساس فكرة ان المشكلات الفلسفية ليس لها مضمون نوعي وانها تختلف عن المشكلات التي انفصلت بالفعل الفلسفة بمجرد الطريقة قبل العلمية التي تطرح بها الامر الذي يجعل من المستحيل عليها ان تدرس علميا. وهذا نوع من التحويل الوضعي الجديد للمشكلات الفلسفية الى مشكلات زائفة .

عليها بواسطة التجربة والملاحظة التي تستعين بأدوات خاصة ، وبالطبع لا يمكن عمل هذا الا على يد عالم نظري وليس على يد فيلسوف وحقيقة ان الفلسفة في القرن العشرين لم ترهص بالاكتشافات التي حققتها نظرية النسبية ، والميكانيكا الكوانتية والسيبرنطيقا (*) ، وأن هذه الاكتشافات كانت مفاجأة كبيرة للفلاسفة بالقدر الذي كانت به مفاجأة للغالبية العظمى من العلماء يفسرها ـ في وجهة نظرنا ـ الطابع المتغير للمشكلات الفلسفية ، ومن ثم نفس وظيفة الفلسفة وطبيعة البحث الفلسفي وما ان تتخلى الفلسفة عن دراسة الاسئلة المتخصصة فانها ـ طبيعيا ـ لا تستطيع ان ترهص بحلها التالي (١)

وقد تؤدي القضية القائلة بأن هناك انواعا مختلفة من المشكلات الفلسفية الى اعتراضات يتعين علينا ان نبحثها بقدر من التفصيل الاعتراض الاول اليست المشكلات الفلسفية العامة ـ وخاصة المشكلات الاكثر عمومية بينها ـ مشكلات صيغت في الحقيقة بطريقة خاطئة ، ما دام كل سؤال عام يمكن ، وينبغي ، ان يقسم الى الاسئلة الجزئية التي يتكون اليها ؟ واذا كان الامر كذلك ، فهل هناك اذن اية مشكلات فلسفية بشكل عام ، او هل هي لا توجد الا الى المدى الذي لا تكون فيه الاسئلة العامة قد تم استيعابها وتحليلها تماما ؟

من المؤكد ان اي سؤال عام ، بما في ذلك الاسئلة الفلسفية ، يمكن ان يقسم الى عدد من الاسئلة الجزئية ولكن السؤال الفلسفي يختلف عن الاسئلة العامة غير الفلسفية في انه يحتفظ بمعناه وأهميته حتى بعد ان يقسم الى اسئلة جزئية ، وحتى بعد حل هذه الاسئلة الجزئية بواسطة العلوم المتخصصة وبالاضافة الى هذا فان اهمية السؤال الفلسفي تزداد بفضل تقسيمها الى اسئلة متخصصة جزئية فان هذه الاسئلة عندما تكون قد حلت تقدر اهمية السؤال الفلسفي العام من جديد وعلى سبيل المثال فان مشكلة اللاتنهاهي تكتسب بغير شك مضمونا فلسفيا محددا بوضوح اكثر باطراد بسبب حقيقة ان الجوانب

(*) يجد القارىء تعريفات دقيقة لنظرية النسبية والميكانيكا الكوانتية والسيبرنطيقا في «الموسوعة الفلسفية» نشر دار الطليعة ـ بيروت ، ١٩٧٥

ـ نعتقد ان المؤلفات التي تتناول المشكلات الفلسفية للعلم الطبيعي التي كتبها ماديون جدليون لا تقصد الى الارهاص باكتشافات مستقبلة وانما الى القيام بتحليل نظري منهجي لمنجزات العلم بهدف دفع تطور المادية الجدلية وتقديم مساعدة منهجية للمتخصصين ونحن نتفق مع ي.ت. فرولوف الذي يكتب قائلا ان المادية الجدلية ـ على خلاف الفلسفة الطبيعية «معنية (واقع ثان يخلقه العلم وهي في حالة ادراك قوانين الانظمة الحية تكون معنية (واقع بيولوجي) يتغير في العلم مع تطور علم الحياة وتستطيع الفلسفة ان تنجز دورها بالانضمام الى التدفق العام للمعرفة وبكشف العام في الخاص وهذه هي مهمة تكوين **نظرة الى العالم** الملقاة على عاتق الفلسفة هي وظيفتها الخاصة بالتعميم وتتخذ هذه الوظيفة شكل تفسير نظري لمعرفة نوعية تشدها تماما الى النسق العام للنظرة الى العالم» .

المختلفة لهذه المشكلة يجري بحثها بنجاح من جانب الرياضيات وعلم الطبيعة والعلوم الاخرى ولقد اصبح السؤال الفلسفي عن طبيعة الانسان ـ كما اكدنا بالفعل ـ اكثر ملاءمة مما كان في اي وقت بفضل حقيقة ان علم الانسان (الانثروبولوجيا) وعلم النفس وعلم وظائف الاعضاء (الفسيولوجيا) والتاريخ والعلوم الاخرى قد بحثت في جوانب جزئية معينة منه

الاعتراض الثاني من الواضح انه من الممكن استخراج اسئلة جزئية من الاسئلة العامة ولكن الى اي حد يمكن ان تنفصل الاسئلة العامة عن الاسئلة الجزئية ؟ ان قسما كبيرا من الاسئلة الفلسفية هي نفسها الاسئلة الجزئية وقد طبقت على مجال غير محدود للبحث. وفي هذه الحالة ألا تكون المشكلات الفلسفية وغير الفلسفية مجرد جانبين لعملة واحدة ؟

ان اسئلة معينة مثل العلاقة بين الروحي والمادي ، ومشكلة الانسان ، ومشكلة اللاتناهي ، تصبح حتما موضوع بحث العلوم الخاصة ، بينما تظل في الوقت نفسه مشكلات فلسفية على درجة عالية من الاهمية ، تعتمد حلولها الفلسفية الى حد كبير على تقدم العلوم المتخصصة ويسمي مورتيمر آدلر هذه الاسئلة اسئلة «مختلطة»، زاعما انها ـ اذ تختلف عن الاسئلة الفلسفية الخالصة ـ تحل بواسطة الجهود المشتركة للفلسفة والعلوم المتخصصة ولكن المسألة كلها انه ، باستثناء المشكلات الزائفة ، لا توجد اسئلة فلسفية **خالصة** ، يمكن ان يكون مضمونها وحلها مستقلين عن المعطيات التي تقدمها العلوم المتخصصة والى جانب هذا فان الاسئلة التي يصفها آدلر بأنها «مختلطة» ، والتي تصنف ـ وفقا لتصنيفه المقترح للاسئلة الفلسفية ـ على انها اسئلة من الدرجة الثالثة (١) ، هي

ـ طبقا لما يقول آدلر فان الاسئلة الفلسفية من الدجة الاولى هي «بصورة اولية اسئلة لما يوجد ويحدث في العالم او عن ما ينبغي ان يفعله الناس ويسعون اليه وعلمي ثانوي فقط الاسئلة عن كيف نعرف او نفكر او نتحدث عما يوجد ويحدث او عن ما ينبغي ان يفعله الناس ويسعون اليه.» (م. آدلر **شروط الفلسفة** ص ٤٣ ويعامل هذا التعريف للمشكلات الفلسفية من الدرجة الاولى ومن الدرجة الثانية على انه بديهي لانه يتعين ان يكون لدينا اولا تصور للعالم حتى نكون قادرين على تقدير ذلك التصور ومن ثم ـ يعلن آدلر ـ ان الميتافيزيقا تسبق مبحث المعرفة (الابستمولوجيا) (المصدر نفسه ص ٤٥) ولكن خطأ آدلر يكمن في نسيانه تطور الفلسفة ، هذا التطور الذي في مسار تطوره خلال فترات التاريخ المختلفة تكتسب مشكلات مختلفة اهمية رئيسية سائدة من الدرجة الاولى ولقد كانت المسائل الكونية تحتل ـ في الفلسفة القديمة قبل سقراط ـ مركز الاهتمام وفي زمن ارسطو كانت «الفلسفة الاولى» هي ما أسماه شراحه فيما بعد الميتافيزيقا، بينما كانت مسائل نظرية المعرفة في مركز ادنى ولكنه يكون من قبيل مناهضة التاريخ ان نمد هذا التدني للمشكلات التي تكونت في فلسفة الاقدمين والتي قبلها المدرسيون (السكولائيون) في العصور الوسطى التي حذت اساسا حذو ارسطو ليشمل كل التطور اللاحق للفلسفة وقد اعتبر كانط مهمته الاساسية خلق ميتافيزيقا جديدة نقدية للطبيعة وميتافيزيقا للاخلاق. ومع ذلك =

في الحقيقة (اذا لم يتخذ المرء موقف الميتافيزيقا المثالية التأملية) مشكلات فلسفية من الدرجة الاولى

هكذا فان الاسئلة المتخصصة التي كانت تشغل في الماضي انتباه الفلسفة تترك حظيرة الفلسفة وتحل بواسطة العلوم المتخصصة اما الاسئلة التي تدرسها الفلسفة والعلوم المتخصصة على السواء فانها ـ بوضوح ـ اسئلة عامة وجزئية في وقت معا فان علم النفس وعلم الانسان (الانثروبولوجيا) والتاريخ والطب والأحياء (البيولوجيا) تدرس الانسان بطرق مختلفة ، ويركز كل منها على شكل خاص معين من الوجود الانساني اما الفلسفة ـ من ناحية اخرى ـ فانها ، اذ تعمم منجزات هذه العلوم ، تتصدر لمشكلة الانسان ككل ؛ اي تحل مسألة طبيعة الانسان وتغيرها ذا المنطلق التاريخي والعلاقة بين الفردي والاجتماعي ، الانساني (الانثروبولوجي) والاجتماعي ، والحياة المادية والروحية للمجتمع ، واكثر القوانين عمومية من قوانين التطور الاجتماعي ، وقوانين النشاطات العملية الانسانية ، والادراك ، والتمثل الفني للعالم ، والاغتراب (الانسلاب) alienation وما الى ذلك وفي اطار الفلسفة فانه لا يوجد سؤال واحد جزئي بين هذه الاسئلة ، وهي جميعا مجرد جوانب مختلفة لسؤال واحد **يتداخل** كل منها في الآخر هكذا ـ على سبيل المثال ـ فان السؤال الخاص بالعلاقة بين الفردي والاجتماعي ، وهو سؤال له طابع خاص في علم النفس ، لا يمكن ان يحل في الفلسفة دون بحث كل الاسئلة المذكورة سابقا هذا التواقف بين المشكلات الفلسفية ، العلاقة المتبادلة العامة بينها ، وحدتها الشاملة التي تظهر على نحو تاريخي تضع هذه الاسئلة في جوهرها بعيدا عن اسئلة اي علم متخصص ، حيث كل سؤال يتعلق فحسب بجزء **معين** من الاسئلة الخاصة ، ولكن ليس ـ طبعا ـ بالنطاق الكلي لمشكلات العلم المعين ، ويشير تقدم التخصص في اطار كل علم متخصص في استقلال نسبي متزايد للاسئلة التي يدرسها والموقف مختلف عن هذا تماما في الفلسفة ، حيث يخلق تداخل المشكلات الفلسفية

= فقد سيطرت المشكلات المعرفية (الابستمولوجية) على فلسفته. وعند فيخته وشيللنغ وهيغل يتطابق من ناحية الجوهر مبحث الوجود (الانطولوجيا) ومبحث المعرفة (الابستمولوجيا) وتحتل المشكلات المعرفية (الى جانب مبحث القيم الاكسيولوجيا) المكانة المسيطرة في المذهب الكانطي الجديد وينطبق الشيء نفسه على الوضعيين والوضعيين الجدد وكثير من الاتجاهات الاخرى في الفلسفة البورجوازية في يومنا الحاضر وتنبثق الرغبة في تحديد اي المشكلات الفلسفية هي الاعلى وأيها ثانوي الاهمية ـ تحديدا واحدا ونهائيا ـ عن التصور المثالي والديني للفلسفة الدائمة وتتجاهل الرابطة بين الفلسفة والحاجات التاريخية المعينة والمشكلات الاجتماعية المعينة وعلى سبيل المثال فان الظرف الاخير قد حدد حقيقة ان مشكلات المادية الجدلية ذات اهمية اساسية في فلسفة الماركسية .

صعوبات كبيرة تماما امام البحث ، حيث ان حل مشكلة فلسفية واحدة يستلزم فعليا حل كل المشكلات الاخرى للفلسفة (على الاقل في خطوطها العامة)

ان اللوم كثيرا ما يوجه الى الفلسفة لدراستها اسئلة «غير ناضجة» لم يمهد لحلها تطور العلوم المتخصصة ولكن العلم الطبيعي ـ فيما يبدو لنا ـ يطرح فعلا (ولا يزال يطرح اليوم) ، في استقلال تماما عن الفلسفة ، اسئلة « غير ناضجة» و«في غير أوانها» بالمثل ، اسئلة من الواضح انه لا يمكن بعد حلها وان كانت تستحق الانتباه واليوم ، حيث لا تزعم الفلسفة ، كقاعدة عامة ، انها تقدم اي حل توقعي («تأملي» بدرجة ما دائما) لمشكلات جزئية ، فان هذه المشكلات تعالجها العلوم الطبيعية نفسها ، ولكن ليس على النحو الذي اعتاد الفلاسفة الطبيعيون على معالجتها ، طبعا

هكذا فان الحافز الى الاجابة على هذا السؤال الجزئي او العام ، قبل ان تتجمع معلومات تجربية كافية ، يمكن الشعور به في اي مجال للمعرفة انه لا ينشأ عن مجرد فقدان الصبر ، وانما بالاحرى لان نقص المعطيات التجربية يتكشف فقط في عملية البحث ، التي حفز اليها الطرح «السابق لاوانه» لمثل هذه الاسئلة. ونتيجة لذلك فانه توجد ـ حتى في العلم الطبيعي ـ اسئلة لا يمكن ان تترك دون اجابة ، تمهيدية على الاقل ان اهميتها المطردة شيء لا يمكن انكاره وتحتل مثل هذه الاسئلة في الفلسفة مكانا اكبر بكثير ، وهذا ايضا يميز الطبيعة النوعية للمشكلات الفلسفية ويحدث احيانا ان يطرح انسان مشكلة هائلة على نفسه ، ولكنه لا يستطيع ان يحلها الا على نحو جزئي وتحتاج العلوم المتخصصة ـ والفلسفة كذلك ـ الى مثل هؤلاء «الحالمين» ولكن ان تطبق هذه المقارنة ايضا على تمييز خصائص المشكلات الفلسفية

٢ ـ مشكلات
قديمة وجديدة ، أبدية وزائلة

تميل المشكلات في العلوم المتخصصة لان تتلو الواحدة منها الاخرى بالتعاقب. فتنشأ مشكلة جديدة حينما تكون المشكلة السابقة قد حلت وبطبيعة الحال فان الميكانيكا النظرية في القرن العشرين لا تعنى بمشكلات زمن نيوتن فقد حلت هذه المشكلات ، وبعبارة اخرى فانها لم تعد مشكلات وعلينا ان نتذكر ـ طبعا ـ انه حتى في العلوم الطبيعية (ناهيك عن الرياضيات) توجد مشكلات معينة طرحت منذ قرون مضت ولم تحل حتى يومنا هذا ومع ذلك فان هذا استثناء للقاعدة العامة

ان تاريخ العلم هو تاريخ ظهور وتطور مئات ـ ومؤخرا آلاف ـ من الفروع العلمية المتخصصة . ولكل واحد من هذه الفروع مشكلاته الجزئية الخاصة ،

التي لم يكن ان توجد قبل ان يخرج هذا الفرع العلمي الجزئي الى حيز الوجود. وتستلزم امكانية انشاء فروع علمية جديدة اختراع وسائل تقنية جديدة للملاحظة التي تستعين بالمعدات وأجهزة تجريبية جديدة ، واكتشاف اهداف للبحث كانت غير مكتشفة من قبل

ويتطور العلم خلال النشاط الواعي التصدي للعلماء ، ولكنه لا يكون خاليا من عنصر العفوية ، بمعنى انه من المستحيل ـ من حيث المبدأ ـ التنبؤ بالمستقبل، وبالتالي بالمشكلات التي ستنشأ فيما يتعلق به ان ما لم يكتشف لا يكون من المعروف دائما ـ بأي حال ـ انه قابل لان يكتشف ولأن العالِم يغامر وراء حدود ما هو قابل للملاحظة مباشرة ، فانه لا يعرف غالبا ما الذي لا يعرفه وهكذا فان تقدم المعرفة هو ايضا مسألة العثور على ما لم يكتشف بعد ، لان هذا يمكننا من ان البقع البيضاء التي كان لا يبدو فيها شيء وكل واحدة من هذه البقع البيضاء على خريطة المعرفة مشكلة وهذا يعني ان مشكلات اي علم متخصص تسجل ما لم يتم اكتشافه بعد ولكن تقول المعرفة انه قابل لان يكتشف.

ويعطينا تاريخ اي فرع علمي متخصص فكرة دقيقة ـ بدرجة كبيرة او صغيرة ـ عن التسلسل الزمني لمشكلاته فحقيقة ان بعض المشكلات التي طرحتها الطبيعة الفلكية او الكيمياء ـ مثلا ـ منذ قرون مضت لم يحل حتى الان لا تغير الصورة العامة ، لان مثل هذه المشكلات قد طرحت في الماضي البعيد ، لا من جانب علم الفلك او الكيمياء وانما من جانب الفلسفة ، وبالتالي فانها كانت عندئذ مشكلات **فلسفية**

ان المشكلات الفلسفية تختلف اختلافا كيفيا عن مشكلات اي علم متخصص، لانها تفتقر عادة ـ في شكلها **الاصلي** التاريخي ـ الى المنهج العلمي وكانت افتراضية خالصة ، او الى احسن الفروض توقعية ومن الممكن ـ طبعا ـ ان نتحدث عن شكل قبل علمي لطرح حتى مشكلات علمية طبيعية معينة ، ولكن هذا ـ كما اشرنا بالفعل ـ يتعلق بتاريخ الفلسفة وليس بتاريخ العلم فحقيقة ان المشكلات الفلسفية تختلف اختلافا كيفيا عن مشكلات العلوم المتخصصة كانت تفسر تفسيرا خاطئا من جانب اوجست كونت على انها دليل على الطابع قبل العلمي ـ في اساسه ـ لأي قضية فلسفية وبالفعل فان هذه الحقيقة تنبؤنا بشيء مختلف تماما انها تنبؤنا بأن الفلسفة كانت تتطور حتى حينما لم تكن هناك علوم متخصصة لقد ظهر عدد كبير من المشكلات الفلسفية في هذه الحقبة التاريخية قبل العلمية ولكننا اذا استنتجنا من هذا انه كان محكوما عليها بأن تظل دائما شكلا قبل علمي من أشكال القضية نكون قد تجاهلنا حقيقة ان المشكلات الفلسفية لا تظهر فحسب ، وانما **تتطور** ايضا ومن شأن مثل هذا التناول ان يفضي الى تصور ميتافيزيقي بأن المشكلات الفلسفية ثابتة وابدية يكتب هاينريش شميت : «لقد عنى فلاسفة كل الازمنة وجميع الامم بالمشكلات نفسها» ، وشميت

هو واضع معجم فلسفي شهير في الغرب (١) هذه النظرة التقليدية ترتبط ارتباطا حميما بالتقابل المثالي بين الفلسفة والعملية التاريخية ـ الاجتماعية ، والعلوم والممارسة هذه النظرة للفلسفة والتقابل الذي تنطوي عليه ليسا مجرد تخييلي مثالي ؛ انما هما انعكاسا للمظهر الواقعي الموضوعي للعملية التاريخية ولهذا فانهما يتطلبان تحليلا علميا

لقد افترض كانط الطبيعة الاولية a priori للمشكلات الفلسفية **الاساسية** ، وبعبارة اخرى فقد اعتقد ان هذه المشكلات كامنة اصلا في العقل وجزءا جوهريا من مضمونه النوعي ولكن ما يمكن او يكون أوليا a priori لفرد واحد يكون بعديا a postriori بالنسبة للتاريخ الانساني الذي يسبق هذا المظهر في العالم ولم يكن كانط يعلق اهمية على **تطور** الفلسفة : فبالنسبة اليه كانت المشكلات الفلسفية توجد (وتوجد منفصلة ومحددة تماما) في اعمال افلاطون وكان ـ مثل افلاطون ـ يسميها **المثل** ومع ذلك فانه اضاف انها **مثل العقل الانساني** ، التي تتناقض ـ بطبيعة الحال ـ مع الافلاطونية (٢)

ونتيجة لهذا فان كانط قد غيَّر تناول المشكلات الذي وجده عند افلاطون ، فضلا عن انه أثرى الفلسفة بمشكلات جديدة كانت غريبة على الافلاطونية في انها كانت تتعلق بتطور العلم الطبيعي في الازمنة الحديثة ويبين هذا المقال انه من المستحيل ايضاح مفهوم المشكلة الفلسفية الابدية ، وهو المفهوم الذي يقبله المثاليون عادة على نحو غير نقدي تماما

ان مشكلة وحدة العالم ، مشكلة المعقول والمحسوس ، مشكلة الانسان ، مشكلة الحرية ، شأنها شأن مشكلات فلسفية اخرى كثيرة ، يمكن ان توصف حقا بمعنى ما من المعاني بأنها مشكلات ابدية فان عملية ادراك العالم ليست لها حدود ، ومشكلة وحدة العالم لن تكون كاملة ابدا وغير قادرة ابدا على مزيد من التغير والتطور لانه طالما وجد الانسان ستحتفظ مشكلة الانسان بوجودها الفعلي وسيظل اي حل لها ناقصا مثل تاريخ الانسانية نفسه وحتى تعريف الانسان بأنه موجود متميز عن كل الموجودات الاخرى سيظل دائما مشكلة ، لان الانسان هو الذي يعطي نفسه هذه التعريفات وسيظل يعرّف نفسه الى الابد

هـ. شميت ، **المعجم الفلسفي** ، شتوتغارت ، ١٩٥٧ ص ٤٥٩

٢ ـ على نحو مميز لم يكن كانط يضمّن تصوره للمشكلات الفلسفية الاساسية مشكلات نظرية المعرفة التي كانت تشكل العمود الفقري لنظريته وكان سبب هذا انه كان يعتبر البحث العرفي (الابستمولوجي) مجرد مقدمة الى الميتافيزيقا المتعالية (الترنسندنتالية) الجديدة التي كان يسعى لتنصيبها على اساس من النقد الفلسفي ولهذا السبب فان كانط لم يفهم الاحتمالات التاريخية لتطور المشكلات المعرفية في الفلسفة فقد تخيل انه نجح في طرح وحل كل المشكلات المعرفية ، وهو اعتقاد لم يكتسبه من تقديره لذاته بقدر ما اكتسبه من تناوله غير التاريخي لتاريخ المشكلات الفلسفية .

ومن هنا فمن حقنا ان نصف بعض المشكلات الفلسفية الاساسية بأنها ابدية بمعنى انها ستحتفظ دائما بأهميتها للانسان ، وللانسانية ، ولتاريخ الادراك وفي كل حقبة تاريخية فان تقديم هذه المشكلات لا يعني مجرد استمرار تقليد قائم ، وانما يعني ايضا اكتشاف آفاق جديدة

ومن ناحية اخرى فانه لا وجود لمشكلات ابدية بالمعنى الذي يفسرها به الفيلسوف المثالي ، ميتافيزيقا كان او لاادريا فلا وجود لمشكلات مستقلة عن التاريخ فلا وجود لمشكلات غير قابلة للتحول يظل مضمونها واحدا الى الابد على الرغم من التغيرات التي تحدث في التاريخ ؛ وليست هناك مشكلات لا تقبل الحل وينبغي التأكيد على هذه النقطة لان مشكلة وحدة العالم ، ومشكلة الانسان ، وكل المشكلات الابدية الاخرى تكتسب حلولا جديدة في كل حقبة تاريخية طبقا لمستوى المعرفة الذي تم انجازه وطابع التغير الاجتماعي فالتطور اللاحق هو في الوقت ذاته تطور المشكلات الابدية وحلولها المحددة تاريخيا (والتي هي بالتالي محدودة حتما) ان للمشكلات الابدية تاريخها الخاص ؛ وهي لا تتغير فحسب ، بل هي تتحول بالفعل

ويتعين على المرء ـ لكي يفهم الطبيعة النوعية للمشكلات الفلسفية ـ ان يأخذ في اعتباره بشكل تام تحولاتها التاريخية ، التي تنشأ بسببها **مشكلات فلسفية زائلة** جنبا الى جنب مع المشكلات التي تحتفظ بأهميتها الابدية هكذا ـ على سبيل المثال ـ لا نجد صعوبة في تعاليم «تاو» الصينية القديمة وفي «لوغوس» هرقليطس ، في ادراك العبارة الساذجة الاصلية عن مشكلة قانون كلي يحكم الوجود كله ، وهو تناول لم يكن قد تحرر بعد من الافكار الدينية ويعني القانون الكلي هنا قانونا **واحدا** لضرورة مطلقة تسيطر على كل شيء وليس انواعا مختلفة من التداخل تشكل قوانين **متعددة** فكيف تختلف هذه الفكرة الساذجة عن الفكرة الدينية عن قدر ابدي غير قابل للتحول ؟ ان تاريخ الفلسفة لم يبحث بعد بحثا كاملا هذا السؤال ، ولكنه يختلف عند هرقليطس ـ مثلا ـ طالما ان الـ «لوغوس» يتوافق مع عملية طبيعية ، مثلا ، مع النار ، وفي هذه الحالة يصبح الـ «لوغوس» قانونا كامنا في الطبيعة ، وليس شيئا يسيطر على الطبيعة من الخارج ولكن هل يوجد اي قانون يمكن ان يطبق على كل شيء ؟ هنا نأتي الى التحرر التاريخي للمشكلة

يرتبط تطور التصور العلمي للقانون باكتشاف قوانين محددة في مجالات معينة للنشاط ويقدم قانون ارشميدس مثلا جيدا يصور ارتقاء التصور العلمي للقانون لقد برهنت العلوم المتخصصة باكتشافاتها على ان هناك قوانين لا حصر لها تحكم الظواهر المختلفة ، وأن هذه القوانين لها علاقات محددة كل منها بالآخر، بعضها ذو طبيعة عامة اكثر من بعضها الآخر فليس هناك قانون **واحد** لكل الظواهر وتثبت اكتشافات العلوم المتخصصة انه من السذاجة الاعتقاد بأي قانون كلي واحد . ولكنها هي نفسها تخلق اساسا لعرض علمي جديد لمسألة

طبيعة القوانين ، واكثر القوانين عمومية لكل ما يوجـــد ، والتمييز بين قوانين التطور الاجتماعي وقوانين الطبيعة ، وما الى ذلك

يعتقد هذا المؤلف مشكلة وجود **قانون واحد** مشكلة زائلة تاريخيا من مشكلات الفلسفة على الرغم من حقيقة انها تعود للظهور في فلسفة الازمنة الحديثة ومع ذلك فان هذا لا يعني ان مشكلة وجود قانون كلي واحد مشكلة زائفة ، لانها تضم (حتى في الشكل الساذج الذي طرحت فيه اصلا) فكـــرة القوانين الاكثر عمومية ، وهي فكرة من المسلم به انها اصبحت وطيدة في الفلسفة ، فقط بفضل السلب negation الجدلي لنمطها قبل العلمي

ان المشكلات التي هي بمعنى ما من المعاني مشكلات ابدية ، وكذلك المشكلات الزائلة لا تدخل الفلسفة في جميع مراحل تطورها وقد تبين بالفعل ان الفلسفة اليونانية المبكرة لم تكن لديها فكرة عن التقدم الاجتماعي كذلك كانت هـــذه الفكرة مجهولة بالقدر نفسه بالنسبة لفلاسفة العصور الوسطى وقـــد تمكنت هذه المشكلة من ان تكتسب مكانة في الفلسفة ، فقط عندما اصبح التوســـع المتزايد السرعة باستمرار في الانتاج الاجتماعي هو الانجاه الاقتصادي السائـد للتطور الاجتماعي ، اي في عصر الثورات البورجوازية الاولى

والحقيقة ان الفلسفة القديمة ــ حتى الفترة الهيللينية ــ لم تعن بمشكلـة الحرية ، التي هي واحدة من المشكلات الفلسفية الرئيسية ويرسم ارسطـو خطا فاصلا بين الفعل الانساني الارادي واللاارادي ، ولكنه لا يناقش جوهـــر المشكلـة

كذلك فان مشكلة الاغتراب alienation ــ التي تحتل مكانا رئيسيا في الفلسفة الالمانية الكلاسيكية ــ لا تلعب دورا هاما في الفلسفـــات السابقة وصحيح ان بذور فكرة الاغتراب يمكن ادراكها في نظرية افلاطون عن الروح الذي يهن في الجسد البشري ، وفي التصور الافلاطوني عن الاشياء باعتبارها شكـلا فاسدا للمثل المتعالية (الترنسندنتالية) ، وفي النظرية الافلاطونية الجديـــدة (الافلوطينية) عن الفيض وفي التفسير المدرسي (السكولائي) لاسطورة الخطيئة الاولى ، وما الى ذلك ومع ذلك فان فكرة الاغتراب في جوهرها هي نتاج الازمنة الحديثة وتعالج نظريات القانون الطبيعي ، التي كانت سائدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، اغتراب حق كل شخص في كل شيء لمصلحة الدولة ولكن هذه ايضا ليست هي مشكلة الاغتراب ، حتى في جانبها القانوني ، لان جوهر المسألة يرد الى التقييد القانوني الذي يصنعه اجراء تعسفي بمصالح الفرد ، وهو تقييد لا يمكن فصله عن الحالة «الطبيعية» للانسان ، الغريبة عن الحضارة

ويستخدم مفهوم الاغتراب في مذهب فيخته Fichte ليحتل العلاقة بين «الأنا» Ego و«اللاانا» non-Ego المتعارضين فالذات المطلقة تولّد واقعا يتعارض معها ويشكل ــ في الوقت نفسه ــ شرطا ضروريا لنشاطها هذه الجوانب الانطولوجية والمعرفية (الابستمولوجية) لمفهوم الاغتراب لا تعبر ايضا عن مضمونه الاجتماعي الجوهري وهيغل وحده هو الذي يكشف ــ في تحليـــل

التطور الاجتماعي ـ المضمون التاريخي الفعلي لمشكلة الاغتراب ، على الرغم من انه كان في وقت من الاوقات ملتبسا بالتوحيد المثالي للاغتراب مع العملية الجدلية بوجه عام انفصال الوحدة ، التناقض ، الوحدة والتناقض بين الذات والموضوع، وما الى ذلك

ويرفض فيورباخ اضفاء المثاليين صفة الكلية على مفهوم الاغتراب ، ويقصر مجال تطبيق هذا المفهوم على الوعي الديني والفلسفي التأملي اما كيركغارد ـ الذي يخضع المنطقية الكلية Panlogism عند هيغل للنقد اللاعقلاني ـ فانه يعالج مشكلة الاغتراب على انها مشكلة زوال كل ما هو انساني ، محملة ـ على النحو الذي نعرفه ـ بالشر والخطيئة الاولى وصلابة الوجود في وجه إله بعيد بعدا لامتناهيا وغير قابل لان يُعرف وقد تطور هذا التصور الذاتي للاغتراب كجوهر للوجود اليومي تطورا اكثر في الوجودية

واما ماركس فانه يضع مشكلة الاغتراب، في **مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤** ، على اساس جديد بصورة رئيسية. وهو يقدم نقدا شاملا للتصورين المثالي التأملي والانثروبولوجي ، ويثري المشكلة بمضمون تاريخي واقتصادي وسياسي محدد ، ويكشف مصادرها المادية ويبرهن على طابعها الزائل تاريخيا

لقد مسست باختصار شديد تاريخ مشكلة الاغتراب التي تتضح تماما اهميتها في المذاهب الفلسفية في القرنين التاسع عشر والعشرين ، لمجرد ان ابين كيف تخرج مشكلة فلسفية جديدة الى حيز الوجود (١) وقد اكتسبت هذه المشكلة بالفعل شكلا مفهوما في الازمنة الحديثة فقط ، واحتفظت بأهميتها لان الاغتراب لا يزال واقعا اجتماعيا لا يمكن التغلب عليه الا عن طريق التحويل الشيوعي للعلاقات الاجتماعية وعلى الرغم من النظرة الفلسفية ـ التاريخية التقليدية فاننا نعتقد ان المفتاح الى فهم المشكلات الفلسفية لا يوجد الا في التحليل المادي الجدلي لظهورها وتطورها وتحولها الى مشكلات اخرى وانه ليكون من قبيل التبسيط المفرط تجاهل حقيقة ان الاسم نفسه غالبا ما يخفي مشكلات مختلفة اختلافا كليا

وبطبيعة الحال فاننا اذا فسرنا الشكل الجنيني لوجود المشكلات الفلسفية بروح مفهوم التشكيل المسبق preformationism فلن نجد صعوبة في ان نستنتج ان فلاسفة اليونان القديمة كانوا قد طرحوا بالفعل المشكلات الفلسفية الحديثة ومع ذلك فانه يكفي ان نقارن مناقشة ما يعد من الناحية الشكلية المشكلات نفسها في الفلسفة في الحقب التاريخية المختلفة ، لندرك ان هذه المشكلات تختلف اختلافا جوهريا من واحدة لاخرى وهكذا ـ على سبيل

---

(١) قمت بدراسة خاصة لمشكلة الاغتراب في الكتابين التاليين **تشكيل فلسفة الماركسية** ، موسكو ١٩٦٢ ، **مشكلة الاغتراب والاسطورة البورجوازية عن الماركسية** ، موسكو ١٩٦٥ .

المثال ـ فان ما يقوله الفلاسفة الاقدمون عن الروح كشكل دقيق بنوع خاص من المادة يمكن النظر اليه من الناحية الشكلية على انه اول طرح لمسألة العلاقة بين الروحي والمادي ومع ذلك فان المشكلة في الواقع انما تمس فقط ، وقد كان لدى انجلز كل مبرر لان يؤكد ان هذه المسألة الفلسفية الرئيسية «أمكن للمرة الاولى (أن توضع) بكل حدتها ، أمكن ان تحقق اهميتها الكاملة ، فقط بعد ان كانت الانسانية في اوروبا قد استيقظت من السبات الطويل التي دخلته طوال العصور الوسطى المسيحية» ويمكن ان يقال الشيء نفسه عن كثير من المشكلات الفلسفية

ان بعض الفلاسفة المعاصرين يضعون في موضع التعارض مع التصور الميتافيزيقي للمشكلات الفلسفية غير القابلة للتحول ، نزعة نسبية فلسفية ـ تاريخية ، تذهب الى انه لا توجد مشكلات دائمة على الاطلاق ، لان لكل فيلسوف عظيم مشكلاته الخاصة به ، وهذا ما يعطي لتعاليمه اهميتها الدائمة واصلب المدافعين عن هذا التفسير الذاتي لتاريخ مشكلات الفلسفة هو بول ريكور الذي ذكرناه قبلا والذي يعلن ان مهمة مؤرخ الفلسفة «ان يشن هجوما مباشرا على فكرة المشكلات الابدية المشكلات غير القابلة للتحول» (٢) ويصور ريكور المشكلات الدائمة على انها مشكلات غير قابلة للتحول ، وهو بالطبع تناول مفرط في التبسيط

ونقطة الانطلاق في تصور ريكور الفلسفي ـ التاريخي هي الفكرة القائلة بأن الفلسفة تعبير نوعي عن الاصالة الوجودية الفريدة للعبقرية الفلسفية

ومن هذه الزاوية للنظر فان كل محاولة لتنميط او تصنيف المشكلات الفلسفية تصور على انها نتيجة لنظرة مفرطة التبسيط الى الفلسفة واخفاق في استيعاب الاختلاف الاساسي بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية ، التي يدعي ان الاجابات فيها تكون اكثر اهمية من الاسئلة وأن لها قيمتها تكون اكبر كلما كانت تعكس بدرجة أقل فردية الباحث ومن ناحية اخرى فان الفلسفة هي مجال الذاتية الانسانية التي تؤكد شرعيتها التي ترفض الصيغة القائلة انا امتلك الحقيقة» لصالح الاعتقاد القائل «آمل أن أوجد في الحقيقة» لهذا السبب فان كل مذهب فلسفي بارز يقوم على اساس الاعتقاد القائل «اذا كان لوجودي اي معنى ، اذا لم يكن من اجل عدم ، فلا بد ان يعني هذا انني أحتل مكانا في الحياة يدعوني لان أطرح سؤالا لم يطرحه شخص في مكاني من قبل ابدا» (٣) انه يكون من قبيل العبث ان ننكر عظمة الفيلسوف الذي يطرح سؤالا

ـ ك. ماركس وف. انجلز المؤلفات المختارة في ثلاثة مجلدات ١٩٧٠ المجلد الثالث ، ص ٣٤٦

٢ ـ ب. ريكور ، **التاريخ والحقيقة** باريس ، ١٩٥٥ ص ٦١ .

٣ ـ ب. ريكور المصدر نفسه ، ص ٦٥

لم يطرحه احد قبله ولكن لماذا يتعين علينا ان ننكر عظمة الفيلسوف الذي يحل المشكلات التي طرحها السابقون عليه ؟ ببساطة ـ وطبقا لـ «فلسفة تاريخ الفلسفة» المثالية (التي يعد بول ريكور احد ممثليها) ـ لان الفلسفة لا تحل الاسئلة وانما تطرحها فقط

ولا يكمن جوهر هذا التصور في مجرد الاعتراف بأن المشكلات الفلسفية غير قابلة للحل نا «فلسفة تاريخ الفلسفة» المثالية ـ ان تصوغ معايير جديدة لقيمة المعرفة الفلسفية ـ تسعى ايضا لان تطرح اسئلة لم يطرحها احد من قبل ، والمشكلة الرئيسية بينها هي السؤال عما اذا كانت المشكلات الفلسفية لا تنتمي الى فئة من المشكلات ينبغي ألا تحل ، وانما ان تناقَش وتوضّح وتُشرح فقط أليست المحاولة نفسها لحل مشكلة فلسفية تبلغ مبلغ نسيان الطبيعة النوعية للمشكلات الفلسفية ، وخلطها مع مشكلات العلوم المتخصصة ؟ ان من الممكن امتلاك المعرفة في العلوم المتخصصة ، اما الفلسفة فهي مجرد الامل في **الوجود** في الحقيقة. وتذكرنا قضايا ريكور بالاستدلال الذي يقوم به شخص متدين لا يجرؤ على الاعتقاد بامكانية بلوغ الحكمة الالهية التي تظل ـ رغم كونها قد عبر عنها في الكتب المقدسة ـ غير قابلة لان تُعرف (١)

ولكن الفلسفة ليست حكمة لاهوتية ان الفلسفة تطرح وتحل المشكلات ، واذا كانت حلولها تتطلب فيما بعد تطويرا او مراجعة فان هذا لا ينال منها بأي حال

لقد كتب لينين «ان عبقرية ماركس تقوم على وجه التحديد في انه قدم اجابات على اسئلة أثارتها بالفعل العقول الاولى للبشرية» (٢) وهذا ـ بالطبع ـ لم يمنع ماركس من طرح اسئلة جديدة لم يطرحها احد قبله على النقيض من ذلك فان ماركس تمكن من طرح اسئلة جديدة ايضا لانه كان قد حل مشكلات طرحها السابقون عليه

ولكي نجمل في هذه المسألة يمكننا ان نستنتج ان الاختلاف الكيفي بين مشكلات الفلسفة ومشكلات العلوم المتخصصة هو اختلاف نسبي شأنه شأن كل الاختلافات الاخرى بصورة عرضية ويفضي اضفاء صفة المطلق ـ على نحو ميتافيزيقي ـ على هذا الاختلاف ـ الى تصورات لا تقوم على اساس علمي فيما

ـ هذا التعديل للعبارة السقراطية «أعرف انني لا أعرف شيئا» يدعم بشكل خاص في كتاب موريس ميرلوبونتي **مديح الفلسفة** «ان ما يفعله الفيلسوف هو يتنقل بلا انقطاع من المعرفة الى الجهل ومن الجهل الى المعرفة محققا في هذا التنقل نوعا من الراحة (م. ميرلوبونتي **مديح الفلسفة ومقالات اخرى** ١٩٦٥ ، ص وليس من العسير ان نرى ان هذا التصور للفلسفة يعكس سقوط الوهم بشأن الفلسفة وفي الوقت نفسه دفاعا عن الفوضى العقلية التي تسود الدراسات الفلسفية البورجوازية المعاصرة

٢ ـ ف. إ. لينين المؤلفات الكاملة ، المجلد ١٩ ص ٢٣ .

يتعلق بعدم قابلية المشكلات الفلسفية للتحول ، او بتصورات ـ لا تقوم بالقدر نفسه على اي اساس علمي ـ تحمل معنى ان المشكلات ليس لها معنى موضوعي. وكلتا النظرتين أحادية الجانب بنفس الدرجة ، وتخفقان في تمييز تنوع المشكلات الفلسفية وتطورها

وكما رأينا بالفعل ، فان المشكلات الفلسفية تتكون اصلا من خبرة الناس اليومية وبفضل تطور العلوم المتخصصة والايضاح النظري للتاريخ الانساني ، فان مجال الفلسفة يعتريه تغير جوهري ، وتثريه مشكلات جديدة فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية والاجتماعية وتتجاهل الفلسفة المثالية هذا الاتجاه ، او تفسره ـ كما في حالة الوضعية الجديدة ـ بروح التفنيد العدمي للمضمون الموضوعي للمشكلات الفلسفية بوجه عام ولا يمكن لاحد ان يفهم هذه المشكلات على نحو صحيح اذا كان لا يرى الا هوة تفتح أشداقها بين العلوم والفلسفة ولا يبذل جهدا لاقامة جسر عليها

الفصل السادس

موضوع بحث الفلسفة

١ ـ موضوع بحث الفلسفة كمشكلة

نقطة الانطلاق في دراسة اي علم هي تعريف موضوع بحثه Subject matter ، وبعبارة اخرى ايضاح اي الاسئلة الرئيسية يشرع في حلها وينبغي ان لا نخلط بين هذا وبين تعريف موضوع البحث ، الذي تناولناه في البداية ، لكتاب مدرسي للمبتديء ، وهو الذي يبدو اي تعريف له ـ لبعض الوقت ـ امرا غير قابل للفهم وشكليا بعض الشيء ، لانه لا يعرف بعد المفاهيم الاساسية والمقولات والاقسام الاساسية للعلم موضع السؤال وصلته بالعلوم الاخرى ذات العلاقة به ان تعريف موضوع بحث علم ما له معنى مختلف تماما واعمق بكثير بالنسبة لاولئك الذين اصبحت لهم سيطرة على مشكلاته واكتسبوا فكرة عن تاريخه ومنهجه في البحث ، حيث انهم سيفهمون مكانه في نسق المعرفة ويدركون ان هذا المكان لا يمكن الاحتفاظ به الى الابد ثابتا ولا يتغير فعندما ندرس علما نصبح واعين بالتغيرات التي طرات على موضوع بحثه في مسار التطور التاريخي ونفهم حتمية مناقشة موضوع البحث هذا بين الناس الذين يتخصصون في ذلك العلم الجزائي ومثل هذه المناقشة جوهرية لتطور العلم وهي لا تتم لان العلماء لا يعرفون ما هم فاعلون او ماذا يبحثون او ماذا يعلّمون .

وبطبيعة الحال فان التعريف العلمي لموضوع بحث اي علم لا يمكن ان يكون نقطة بداية لتطوره التاريخي الفعلي ، حيث ان مثل هذا التعريف لا يصبح ممكنا الا في مرحلة متقدمة نسبيا من تطوره ، ويكون هو الاجمال ، التعميم للطريق الذي قطعه والنتائج التي حققها هكذا ـ على سبيل المثال ـ فان التعريف العلمي لموضوع بحث الاقتصاد السياسي كعلم يبحث قوانين الانتاج الاجتماعي وتوزيع السلع المادية في المراحل المختلفة من التطور الاجتماعي ، لم يقدمه الا ماركس ، على الرغم من ان الاقتصاد السياسي وجد كعلم منذ وقت يرجع الى القرن السابع عشر

ويستتبع تعريف موضوع بحث اي علم صعوبة كبيرة ايضا لانه لا يكفي بأي حال مجرد الاشارة الى الموضوعات التي يبحثها ؛ فمن الجوهري ايضاح الاساس الذي اختيرت عليه هذه الموضوعات كموضوع بحث للعلم المعين وبالاضافة الى هذا فان من الجوهري تحديد هذه الموضوعات المختارة للبحث باعتبارها تختلف اختلافا كيفيا عن الموضوعات الاخرى وبالتالي مستبعدة من اطار صلاحية العلم المعين (١)

هذه التعريفات والايضاحات فيما يتعلق بموضوع البحث ينبغي ـ مع ذلك ـ الا يسمح لها بأن تحد من امكانيات التطور العلمي ، التي تخرج الى دائرة الضوء اهداف البحث التي لم يكن هناك تطلع اليها من قبل ، ولكنها ما ان تكون قد اكتشفت حتى يتعين ادراجها في موضوع بحث العلم ، حتى وان كان تعريفه يستبعد هذه الاهداف بشكل خاص وفي مثل هذه الحالات فان التعريف ينبغي ان يراجع لمصلحة المزيد من تطور العلم وبعبارة اخرى فان تعريف موضوع البحث لأي علم ينبغي ان يظل مفتوحا ، وان يأخذ في الاعتبار آفاق تطوره ، اي انه ينبغي الا يشير فقط الى ما يبحثه وانما ينبغي ان يشير ايضا الى الاتجاهات الممكنة او المحتملة للبحث وهكذا فان اي تعريف لموضوع البحث لعلم ما هو بالضرورة تقريبي ، وينبغي ان يظل كذلك لان نطاق الاسئلة التي يبحثها سيتغير حتما وتتحدد تخوم التغير الممكن في موضوع البحث لعلم ما بفعل طبيعته النوعية ، ومكانه في نسق المعرفة ، ومطالب الممارسة الاجتماعية

فاذا اخذنا علما مثل علم الأحياء (البيولوجيا) نرى انه كان من الممكن منذ نحو مائة وخمسين سنة مضت ان نشير الى موضوعات بحثه المرئية القابلة للتحديد

---

(١) يعتبر تعريف موضوع البحث مهما حتى في العلوم التي هي تجريبية الى حد كبير والتي لا تحدد وانما تسجل فحسب موضوع بحثها ويشير ب. ن. بيلاتوف الى ان اختيار وتعريف مثل هذا الموضوع غابات الاستيب يمثل صعوبات كبيرة ومع ذلك فان المساحة التي تغطيها غابات الاستيب في الاتحاد السوفييتي الان تتوقف على الكيفية التي يحدد بها مفهوم الاستيب فبعض العلماء ـ مثلا ـ يعتقدون ان هناك اربعة ملايين كيلومتر مربع من الاستيب ، بينما يحدد آخرون الرقم بأنه ١٫٦ مليون .

مباشرة ، مثل الحيوانات والنباتات وتبعا لذلك فان علم الأحياء كان يتألف من فرعين علميين اساسيين هما علم الحيوان وعلم النبات ، اللذين يمكن تقسيم كل منهما الى فروع أدنى ، ويمكن تعريف موضوعات بحثها دون اي صعوبة خاصة علم الطيور ، علم الحشرات ، علم الاسماك ، علم التشريح ، علم التشكل (المورفولوجيا) ، الخ ولكن مع تطور علم الأحياء فانه اكتسب فروعا جديدة فان دراسة البنية الدقيقة (الميكروسكوبية) للنباتات قد أدت الى تشريح النبات، ثم جاءت نظرية الارتقاء (الدارونية) وتبعها بعد ذلك علم الوراثة وجعلت الوسائل الجديدة للملاحظة قيام علم الجراثيم (الميكروبولوجيا) ممكنا ووضع تطبيق المناهج الكيميائية والفيزيائية في البحث على العمليات الحيوية (البيولوجية) أسس الكيمياء الحيوية ، والطبيعة الحيوية ، والأحياء الجزيئية ، والاحصاء الحيوي ، الخ واليوم فانه يكون من الاصوب ان نعرف علم الأحياء ليس فقط بأنه علم ، وانما بأنه نسق من العلوم ، لكل منها موضوع بحثه النوعي الخاص وهذا لا ينفي وحدة المعرفة البيولوجية ، ولكنه يشير الى الاستقلال النسبي لفروعه الرئيسية، وتنوعها ومداها ويمكن ـ بالطبع ـ تعريف علم الأحياء بأنه علم مركّب ، ولكن المسألة ليست في الحقيقة مسألة مصطلحات ، وانما هي مسألة وعي بحقيقة التغاير ، حقيقة انقسام موضوع بحثه ويتميز كثير من العلوم بتعدد مماثل في أوجه بحثه في المرحلة الراهنة ومن هذه الزاوية للنظر فانه يكون من الصواب ان نتحدث عن مكونات موضوع البحث لأي علم تطور بصورة كبيرة ، تماما كما يفعل لينين في تحديد لخصائص مكونات الماركسية

وخلافا لعلم الأحياء ، تبحث الرياضيات في موضوعات لا يمكن تسجيل حضورها تسجيلا مباشرا ، لانها ليست في الواقع موضوعات بل أشكالها المكانية المتمثّلة وعلاقاتها الكمية ويشير انجلز الى ان الموضوعات الحقيقية وعلاقاتها ـ لكي تصبح موضوعات رياضية ـ لا بد ان تتخذ «شكلا مجردا للغاية» ان الرياضيات ـ شأنها شأن المنطق ـ تجرد نفسها من المضمون، وهذا التجريد، ـ الذي تبرره حقيقة ان ما تدرّسه الرياضياتهو بالتحديد علاقاتذات اهميةكلية وضرورية ـ يشكل المطلب الاساسي لوجودها كعلم لا يعتمد على الملاحظة والتجربة ، وانما يحقق نتائج واكتشافات جديدة بالوسائل المنطقية الخالصة

يشير أ.د. الكسندرف الى ان موضوع بحث الرياضيات يتألف من أشكال الواقع وعلاقاته التي تملك ـ موضوعيا ـ درجة من اللامبالاة بالمضمون الذي يمكن ان يجرد بصورة كاملة ويحدد بصورة عامة بوضوح ودقة كافيين وبثروة من العلاقات لتكون اساسا لتطور منطقي خالص للنظرية فاذا وصفت هذه العلاقات والاشكال بأنها كمية بالمعنى العام للكلمة ، فانه يمكن ان نقرر بايجاز ان

---

١ ـ ف. انجلز **الرد على دوهرينغ** ص ٥٢

موضوع بحث الرياضيات هو العلاقات والاشكال الكمية مأخوذة في حالتهـــا الخالصة

وكما نعرف فان حقيقة كون الرياضيات تأخذ الاشكال والعلاقات الكمية فـي حالتها الخالصة قد فسرت تفسيرا مثاليا من قبل بعض الفلاسفة على انها تعني ان موضوع بحث الرياضيات هو بناء اولي a priori دون اية علاقة بأي واقع يمكن تحديده تجريبا ونحن سنؤكد فحسب ـ دون المضي في هـــذه التفسيرات الذاتية لموضوع بحث الرياضيات بالتفصيل ـ انها ترتبط معرفيـا بخصائص الرياضيات ذاتها ، مع الاختلاف بينها وبين تلك العلوم التي تقوم فيها النتائج النظرية على تحليل معطيات تجربية والتي يمكن اختبارها تجريبيا

كذلك ينبغي ان نلاحظ ان الطابع التأملي للرياضيات ، مثل الامكانيات غـير المحدودة لتطبيقها في العلوم الاخرى ، قد أدت ببعض الفلاسفة وعلماء الرياضيات الى الاستدلال على ان الرياضيات ليس لها اي موضوع خاص للبحث يمكن افراده من كل تنوع الواقع ، وانما هي منهج لبحث موضوع بحث اي علم وعلى سبيل المثال فان كارل بوبر يذهب الى ان «الرياضيات البحتة والمنطق ـ وهما يقومان على البراهين ـ لا يزودانا بمعلومات عن العالم ، وانما يوضحان فقط اساليب وصفه » (٢)

لقد مسسنا هذه الجوانب من علم الأحياء والرياضيات فقط لنجعل من الايسر أن نكتشف ما تبحثه الفلسفة فان اهداف البحث الفلسفي (الطبيعة ، المجتمع، الانسان ، الادراك ، وما الى ذلك) ـ من ناحية ـ يمكن ان تعطي الدرجة نفسها من التحديد التجربي مثل الموضوعات التي يدرسها علم الأحياء ومن ناحيـة اخرى فان الفلسفة ـ كما يبين تاريخها بأسره ـ معنية بالاشكال المتمثّلة للواقع، والموضوعات والمقولات المجردة ، التي غالبا ما تثير الشك فيما يتعلق بالواقـــع الموضوعي لمضمونها ونحن لا نعني الموضوعات المجردة مثل الغاز الأمثل في علم الطبيعة ، وانما نعني ـ مثلا ـ المونادات التي قال بها لايبنتز ، والارادة الكلية عند شوبنهاور والهوية المطلقة عند شيللنغ ويمكننا ان نكون على يقين من ان كل هذه الموضوعات بالنسبة للماديين هي موضوعات متخيلة ولكنها لا يمكـن استبعادها ببساطة ، لانها تفسيرات (وان تكن تفسيرات مثالية) للواقع الموضوعي، لما يوجد بالفعل ، وبالتالي فان هذه الموضوعات المتخيلة ليست خالية من المعنى؛ ان لها من المعنى ما يكفي لجعل موضوع البحث الفلسفي ، الذي لا تستطيـــع المثالية ان تتفاداه ، لغزا

هكذا فان موضوع بحث الفلسفة لا يسهل اثباته انه يخرج الى دائـــرة

الكسندروف «نظرة عامة الى الرياضيات» فـــي كتاب **الرياضيات ، مضمونها ومنهجها وأهميتها** موسكو ١٩٥٦ ص ٦٨ (بالروسية)

٢ ـ ك. بوبر **المجتمع المفتوح وأعداؤه** المجلد الثاني لندن ١٩٤٥ ، ص ١٣ .

الضوء تدريجيا نتيجة للبحث الفلسفي التاريخي ومن ثم فانه لا يكفي التوقف عند حد رسم حدود الموضوعات المتخيلة المجردة المطروحة بطريقة تجريبية ، موضوعات البحث الفلسفي ، لانها جميعا ترتبط معرفيا الواحد منها بالآخر وبقدر ما تصبح الطبيعة موضوعا للبحث الفلسفي فانها لا تكون فقط ذلك المعطى تجريبيا والقادر على ان يدرك بواسطة الحواس ان الفلسفة تحلل نسق المقولات التي تعبر عن الطبيعة الجوهر ، المادة ، الحركة ، المكان ، الزمان ، الوحدة، الماهية ، الظاهرة ، القانون ، الضرورة ، الخ وهكذا يبزغ موضوع البحث الفلسفي كنسق من المقولات

والتمييز بين موضوعات البحث العينية والمجردة في الفلسفة هو التمييز بين المجرد نظريا والعيني نظريا فأي شيء يوجد بالنسبة للفلسفة في شكل معمم تعميما منطقيا ، لان الفلسفة تدرس الاشكال النوعية للكلية ، نوعية بمعنى انها تستلزم اكثر التعريفات عمومية للطبيعة والمجتمع والادراك وحياة الانسان الخاصة ، وما الى ذلك والمقولات هي تجريدات علمية ، هي مفاهيم شديدة التعميم يمكن ان تكون لها معان مختلفة تماما في المذاهب الفلسفية المتباينة وما على المرء الا ان يقارن الفهم المادي للاحساس كانعكاس للعالم الخارجي بالقضية المثالية الذاتية التي يعرف فيها ارنست ماخ الاحساسات بأنها «عناصر» الواقع والمقولات ــ مع ذلك ، ليست مجرد أشكال للفكر فهي ايضا تعكس جوانب جوهرية من الواقع الموضوعي الذي يوجد فيه ــ الى جانب الفكر ــ علية (سببية) وضرورة وقانون وماهية ، وما الى ذلك

وهناك مذاهب فلسفية معينة تفسر مقولة الماهية على انها تخيل لا معنى له. فعند فتغنشتاين انه لا توجد الا ضرورة **منطقية**» (١) وكانت المادية قبل الماركسية تنكر عادة موضوعية الصدفة وتعتبر اللاعقلانية المعاصرة مفهوم القانون الموضوعي بمثابة «ابتسار علمي» وتستبعد الوجودية المقولات العلمية العامة وكذلك المقولات التي تقبلها معظم المذاهب الفلسفية ، وتستعيض عنها بمقولات مثل الخوف ، والقلق والعبث وبالاضافة الى هذا فان كلا من هذه المقولات يعطى معنى يختلف عن المعنى المقبول بشكل عام ومن ثم فان فحص موضوع بحث الفلسفة كنسق من المقولات لا يكشف موضوعا للبحث مشتركا بين جميع المذاهب الفلسفية ، على الرغم من انه يشير فعلا الى بعض السمات المشتركة جوهريا للموضوع

وحين نصف موضوع بحث الفلسفة بأنه العيني في الواقع الذي يصير مجردا في التأمل الفلسفي ، بأنه العيني في الفلسفة الذي يمكن ان يصبح كذلك فقط بفضل تركيب التعريفات والمقولات المختلفة ، فاننا نصل الى النتيجة القائلة بأن هذه الموضوعات المجردة ــ العينية للبحث الفلسفي ليست دائما موضوعات

---

١ ــ ل. فيتغنشتاين **الرسالة الفلسفية المنطقية** ص ١٨١ .

حقيقية ، مستقلة عن الوعي (وتحليل الفلسفة المثالية يجعل هذا واضحا تماما) ، وينبغي أن تفهم بصفة أولية بالمعنى الذي اقترحناه في الفصل السابق (١)

قد يبدو ان هذه نتيجة لا يمكن تفاديها ما دامت فكرة عامة عن موضوع بحث الفلسفة ـ عند تحليل اي مذهب فلسفي ـ تكون غير كافية تماما لايضاح موضوع بحث ذلك المذهب الخاص ومن هذه الزاوية للنظر فان موضوع بحث الفلسفة هو مجموع مشكلات تشكلت على اساس الخبرة اليومية والتاريخية ، الفردية والكلية العلم والممارسة وليس هناك مذهب فلسفي واحد يشتمل على كل هذه المشكلات حتى تلك المذاهب ذات الطابع الموسوعي محتم عليها ان تقتصر على عدد معين من المسائل ، واستبعاد مشكلات معينة لعبت دورا هاما في فلسفة سابقة ، واحيانا اضفاء اهمية خاصة على مسائل معينة (او سؤالا جزئيا واحدا) لم يسبق ان لقي اهتماما كثيرا فالمذاهب الفلسفية التي لا تزعم انها موسوعية او ترفض ، من حيث المبدأ ، امكانية المذاهب الفلسفية الموسوعية ، تعطي عادة مكانة شرفية لمشكلة فلسفية خاصة ، وتخضع المشكلات الاخرى لها ، او حتى ترفضها كلية ، وبعبارة اخرى فانها تختار نطاقا ضيقا نسبيا من الموضوعات الفلسفية

تلك هي الطريقة التي يعالج بها وليام جيمس مشكلة الحقيقة ، مشكلة الفرد الانساني في الانثروبولوجيا الفلسفية ، مشكلة اللغة في الفلسفة التحليلية الانجليزية المعاصرة ، وما الى ذلك ومع هذا ـ وفي اطار الموضوع الاساسي المتخصص ـ تبذل عادة محاولة لفحص كل مشكلات الفلسفة ، من زاوية معينة ـ على نحو لا يمكن انكاره ـ وكقاعدة عامة على نحو أحادي الجانب ومن ثم اصبح حصر المشكلات الفلسفية مجرد وسيلة لحل عدد غير محصور من المشكلات

ليس من العسير ان نبين انه في اي علم يفهم موضوع البحث ـ ما دام يفرد عن مجموع الموضوعات الاخرى ويجذب انتباه الباحث ـ بواسطة سلسلة من الاسئلة التي يحاول الباحث ان يقدم اجابات عليها ولقد طرح فريدريش فوهلر ـ الذي كان يعتقد ان الجواهر العضوية هي مركبات من عناصر كيميائية توجد في طبيعة غير حيوانية ـ السؤال عما اذا كان من الممكن خلق مادة عضوية من العناصر التي يكشفها فيها التحليل الكيميائي وكانت الاجابة على هذا السؤال هي تركيب البولة وهذا نموذج افتراضي بحت ، ولست انوي القول ضمنيا بأن فوهلر قد طرح السؤال بهذا الشكل على وجه الدقة كل ما اريد ان افعله هو ان اخرج بمنطق الاكتشاف ، طالما انه لم يتم التوصل اليه بالصدفة ان تعريف موضوع بحث العلم (والفلسفة) ـ مثل مشكلاته ـ لا يتضمن ـ في رأينا ـ ذرة من الذاتية على الرغم من انه يؤكد فعلا على الجانب الذاتي للبحث العلمي بالقول بأن العالِم نفسه يحدد موضوع بحثه ، يحده او يوسعه كما يشاء ينبغي التركيز على هذه النقطة بشكل خاص لان النشاط الادراكي يتضمن طرح المشكلات ولهذا لا يمكن رده الى بحث ما هو معطى من الخارج .

الفلسفية هذا الحصر ـ او بعبارة اخرى هذا الانتقاء للمشكلات ـ الذي يقوم به فيلسوف مميز ـ على نحو له دلالته ـ اتجاه المذهب الذي يخلقه ومع ذلك فان الباحث في اي علم مضطر لان يقتصر على مشكلات محددة معينة ، اما في الفلسفة فهذه في الاساس ليست مسألة تخصص وانما مسألة النظرة الاساسية الى العالم التي يتبناها

ان لحقيقة ان المذاهب الفلسفية تختلف ـ ليس فحسب في كيفية حلها لمسائل معينة ، وانما ايضا في **اي** المسائل تطرحها ـ اسبابا تاريخية عميقة فالمشكلات الفلسفية لا تظهر بصورة متآنية في حقبة معينة ؛ انها تتشكل وتتطور، وتتحول في مسار تطور المجتمع والفلسفة والعلوم يكتب ف. ف. آزموس عن التطور غير المتوازي للمشكلات الفلسفية «في البلدان المختلفة ، في المراحل المختلفة من تاريخها ، وبين الفلاسفة المختلفين ، لا نجد النطاق نفسه من المسائل او ايضاحا مطابقا على الدرجة نفسها من الشمول لها» (١)

ولا يعتمد عدم التوازي هذا في ظهور وتطور مشكلات فلسفية معينة على الارادة التعسفية للمفكرين الافراد ، ذلك انهم ، في اختيار مشكلات معينة او اكتشاف مشكلات جديدة ، يعبرون عن متطلبات الامن ومستوى المعرفة الذي تحقق فعلا ، وهكذا

وبالتالي يشير هذا الى ان موضوع بحث الفلسفة يتغير طبقا لظروف موضوعية.

وليست الفلسفة وحدها هي التي تتغير فأي علم يتغير ، لانه ـ ايضا ـ يتطور ويخضع للقوانين العامة لعملية التطور ولا يشير كل اكتشاف جديد الى تغير في موضوع بحث العلم المعين ، ولو كان الامر كذلك لكان تغيره بمعدل كبير طول الوقت ينبغي ان يفهم التغير في موضوع بحث علم معين على انه تغير جذري اساسي في النطاق الكلي لمشكلاته وكذلك مناهجه في البحث ويعطي ادخال الكم المتغير في الرياضيات فيما يتعلق باكتشاف الهندسة التحليلية ، وكذلك حساب التفاضل والتكامل ، مثالا على الكيفية التي بها يتغير موضوع بحث علم ما تغيرا فعليا وكما لاحظ انجلز فان هذا قد اصبح نقطة تحول في تطور الرياضيات ، لانه حتى هذا الوقت كانت الرياضيات علما للكميات الثابتة (٢)

ف.ف. آزموس «بعض مشكلات الجدل في العملية الفلسفية التاريخية وادراكها» في مجلة **مشكلات الفلسفة** ١٩٦١ العدد الرابع ص ١١٨

٢ استلزم التطور اللاحق للرياضيات ايضا تغير موضوع بحثها وقد بيّن هذا كولوجوروف «نتيجة للمتطلبات الداخلية للرياضيات وايضا للمستلزمات الجديدة للعلم، فان دائرة العلاقات الكمية والاشكال المكانية التي تبحثها الرياضيات قد اتسعت كثيرا فهي تشمل الان العلاقات القائمة بين عناصر المجموعة التحكمية الكمية الموجهة ، عوامل التشغيل في الاماكن الوظيفية ، وكل انواع أشكال الاماكن لاي عدد من الابعاد وما الى ذلك .ن. كولوجوروف «الرياضيات» مقال في **الموسوعة السوفييتية الكبرى** [الطبعة الثانية] المجلد ٢٦ ص ٤٧٦ (بالروسية) .

وهناك مثل صارخ بالدرجة نفسها في الثورة في علم الطبيعة ، التي أحدثها اكتشاف النشاط الاشعاعي والالكترون ونظريته النسبية الخاصة ، وما الى ذلك.

هذه التغيرات في موضوع بحث العلم خلال مسار تطوره التاريخي تجعل من الصعب بشكل خاص تحديده بطبيعة الحال ويحتج الناس احيانا بأن الموضوعات التي يبحثها العلم ـ علم الطبيعة مثلا ـ لم تتغير طوال وجوده ولكن هل كان علم الطبيعة في السابق يدرس الميكروكوزم ، والجزيئات الاولية ، الخ ؟ لقد دخل كل هذا في موضوع بحث علم الطبيعة مع تطوره ومن ثم فانه من الواضح ان المعرفة التي تزداد عمقا باطراد بالواقع الموضوعي تلقي الضوء على موضوعات للبحث جديدة لم تكن معروفة من قبل ، الامر الذي يكون من نتيجته ان يتغير موضوع بحث العلم المعين وبالتالي يشترك العلم نفسه في عملية تغيير موضوع بحثه ، الذي ينبغي في مثل هذه الحالات ان يفهم ، لا على انه شيء موضوعي وموجود بصورة مستقلة عن العلم فحسب ، بل ايضا على انه دائرة او نسق المسائل التي يعالجها العلم ، حيث هذا الاخير مرتبط ارتباطا عضويا بالاول ويعني هذا ان التغير في موضوع بحث العلم هو نوع خاص من عملية ادراكية مشروطة على نحو موضوعي ، عملية تتم في مجال انعكاس الواقع الموضوعي

ومن ثم فان التغير في موضوع البحث ليس شيئا خاصا بالفلسفة هذا قانون عام لتطور المعرفة العلمية ولكن تطور الفلسفة يختلف كيفيا عن العملية المناظرة في علم الطبيعة وعلم الأحياء والرياضيات ففي الفلسفة لا نجد تغييرات في موضوع البحث فحسب ، بل ايضا جدال متكرر حول ماهية هذا الموضوع (او ما ينبغي ان يكونه) ان لدينا سعيا الى موضوع بحثها ، وتصورات مختلفة ـ متعارضة تعارضا قاطعا احيانا ـ لهذا الموضوع

ربما لم يكن هناك فيلسوف بارز واحد في الفترة السابقة على الماركسية لم يدّع انه أحدث ثورة في الفلسفة وعلى سبيل المثال فانه لم يكن من قبيل الصدفة ان مؤرخي الفلسفة يتحدثون عن الثورة الديكارتية وقد كان كانط يعتقد ان مذهبه نقطة تحول كوبرنيكية في الفلسفة ويمكن ان نسوق اي عدد من الامثلة ولكن من الجوهري طبعا أن نميز بين ثورات حقيقية في الفلسفة وبيانات فلسفية بهذا المعنى ، وبعبارة اخرى بين المضمون الموضوعي للعملية الفلسفية ـ التاريخية والشكل الذاتي للتعبير عنها فان «الثورة في الفلسفة» التي يكتب عنها الوضعيون الجدد البريطانيون في مؤلف جماعي يحمل هذا العنوان هي مجرد ثورة قصر (*) اخرى في تاريخ الوضعية ومع ذلك فمن الواضح ان التأثير المستمر في العملية الفلسفية ـ التاريخية له صفة مختلفة عما نجده في تاريخ العلوم المتخصصة وهكذا ، بينما نلاحظ الطبيعة النوعية للشكل

(*) يقصد ان هذه «الثورة» لم تكن اكثر من انقلاب داخلي في اطار الوضعية نفسها « المترجم »

الفلسفي من أشكال المعرفة ، اي للمشكلات الفلسفية ، التي فحصت كل النظريات الفلسفية الكثير منها ، والقابلية العامة للتعريف طبقا للنظرة العامة الى العالم ـ وهي شيء مشترك بين كل المذاهب الفلسفية ـ فاننا نعتقد انه يكون من الخطأ ان نستنتج ان موضوع البحث الفلسفي كان مندمجا في كل عصر من عصور التاريخ ان وجود مشكلات عامة معينة في الفلسفة اليونانية القديمة ، وفي فلسفة الازمنة الحديثة وفي الفلسفة الماركسية اللينينية ، لا يبرهن بأي حال من الاحوال على ان موضوع بحث الفلسفة كان هو نفسه في كل هذه الحقب (١)

لقد قلنا قبل هذا ان كل مذهب فلسفي ينطوي على نظرة محددة الى العالم، فانه في هذا تكمن الوحدة الموضوعية للمعرفة الفلسفية ، الامر الذي لا تربطه ـ من حيث المبدأ ـ اية صلة بحقيقة ان عددا كبيرا من الفلاسفة لا يعتبر فلسفته (او الفلسفة بوجه عام) نظرة الى العالم وطبيعي ان يثار السؤال عما اذا كان هذا التناول المنهجي (رسم حدود المضمون الموضوعي والشكل الذاتي للتعبير) يمكن ان ينطبق على مسألة موضوع بحث الفلسفة بالمثل أليس موضوع البحث ـ في الاساس ـ هو نفسه في كل المذاهب الفلسفية ؟ اننا نعتقد ان الاجابة على هذا السؤال لا يمكن ان تكون الا بلا ، لان موضوع البحث ، اي موضوعات الدراسة، تختار **اختيارا واعيا** من قبل الباحث في اطار مجال المعرفة الذي يعمل فيه ولما كانت الفلسفة غير معنية بالمسائل المتخصصة ، فان هذا الاختيار لموضوع البحث، اذا لم يتبين انه في الحقيقة مجرد تفسير جديد لما هو مقبول فعلا ، محكوم عليه بأن يكون مغامرة (الى درجة ما) مغامرة فيما وراء حدود مجال دراسته

ان أشد الابحاث تدقيقا في الذرائعية (البراجماتية) والشخصانية والبنيانية والانثروبولوجيا الفلسفية وفي كثير من المذاهب الفلسفية الاخرى ، لا يقدم اي اساس كان للاستنتاج بأن هذه المذاهب تدرس أعم قوانين التطور ، كما تفعل فلسفة الماركسية والاخفاق في تقدير الاختلاف الاساسي في موضوع البحث بين الفلسفة الماركسية والمذاهب الفلسفية الاخرى يصرف الانتباه ـ بغير شك ـ بعيدا عن جوهر الثورة في الفلسفة التي أحدثتها الماركسية

ـ ليست هناك ـ اذا تحدثنا على نحو دقيق ـ مثل هذه الوحدة حتى في تاريخ العلوم المتخصصة حيث ان التغيرات في موضوع بحثها على مدى القرون يستلزم حتما اختلافات كيفية تظهر ان موضوع البحث المتغير ليس هو ما كان من قبل ، وانه صار ويصير بالفعل شيئا مختلفا. وفي حالة اخرى تحد من تغير موضوع البحث حدود ضيقة ليس لها ما يبررها ، على حين ان ادخال اقسام جديدة على اي علم متخصص وتعدد موضوعات البحث هما مؤشر واضح الى ان موضوع بحث العلم قد تغير وربما لا يكون قد تغير بالكامل طبعا ، لانه سيحتفظ بصلته بالتطور السابق للمعرفة ولكن هذه الصلة ينبغي الا تفسر بأنها وحدة موضوع البحث ، لان العلم موضع السؤال قد انتقل الى نطاق جديد من الاسئلة التي لم تطرح ولم تبذل محاولة لحلها في الماضي .

وحيث ان الفلسفة ـ مهما كان مقدار تغيرها ـ تظل فلسفة ، فان القضية القائلة بأن موضوع بحث الفلسفة يتغير كيفيا في عملية تطورها يفترض ـ افتراضا مسبقا ـ اعترافا ، ليس فقط بالطبيعة النوعية للشكل الفلسفي للمعرفة ، بل ايضا بالطبيعة النوعية للمضمون الموضوعي للمذاهب الفلسفية المختلفة وهذه الحقيقة ، التي تميز مشكلات الفلسفة ـ تجعل في الامكان تحديد الحدود التي يتغير في اطارها موضوع بحث الفلسفة ، وايضا تحديد ما هو مشترك بين موضوع بحث النظريات الفلسفية المختلفة ويمكن تعريف هذا الاساس المشترك بأنه الموضوعات الاساسية للفلسفة ، التي هي قادرة على منع التعارض الميتافيزيقي بين بعض المذاهب الفلسفية وبعضها الآخر

٢ ـ الموضوعات الفلسفية الاساسية

نكتشف التأملات الكونية للفلاسفة الاقدمين ، وخاصة الماديين منهم ، الموضوع الاساسي الاول للفلسفة ـ مشكلة الواقع المطلق ، المستقل عن الانسان (والجنس البشري) ، والذي يعتمد عليه الانسان ، والذي هو لا محدود ، أبدي، ويتجاوز قوة الانسان بصورة لامتناهية فقد قال هرقليطس «ان العالم الذي يضم كل شيء ، والذي ليس مشروطا بأية عوالم اخرى ، او اي خالق ، لم يخلقه اي من الآلهة او الناس ؛ لقد وجد دائما وسوف يوجد الى الابد كنار حية، تلتهب حينا وتخبو حينا» (١)

وقد وصفت الاساطير اليونانية العالم محدودا بأمم الاقدمين المحدودة جغرافياً ، على انه قد خرج من الفوضى بقوة الآلهة العملاقة ، التي كانت في شكلها القديم تشخصات حية للقوى العضوية للطبيعة وتنشق الفلسفة على هذه الافكار ، ويحاول الماديون الاوائل ان يفسروا العالم من داخل ذاته ، ان يستعيضوا عن القوى فوق الطبيعية التي لا تقبل الفهم بالنسبة للشخص المفكر ، بعمليات وظواهر طبيعية ، قابلة للملاحظة عموما والتصور الاصلي لوحدة العالم ، وللعلة الاولى ، وللمادة الاصلية التي خلق منها كل شيء ، لا ينطوي على اي شيء اكثر من رغبة في فهم الصلة الطبيعية وتداخل الظواهر ، ومن ثم استبعاد الافكار الدينية عن موجودات فوق طبيعية وبطبيعة الحال فان فكرة العلة الاولى والمادة الاصلية ليست علمية ، ولكن لو تذكرنا ان ما هو معني ليس بداية العالم في الزمان ، وانما هو فحسب الاساس العام (والمصدر) لتنوع الاشياء الفردية ، فانه

---

(١) و. ماكوفيلسكي **ما قبل سقراط** ، ص ١٥٢ يضيف لينين يذكر قضية هرقليطس هذه ، ملاحظة على درجة كبيرة من الاهمية من زاوية النظر الفلسفية ـ التاريخية «عرض جيد جدا لمبادىء المادية الجدلية» (ف.إ. لينين المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٨ ، ص٣٤٩).

يصبح واضحا ان هذه القضية الاصلية لا تتناقض مع الاقتناع المادي الاساسي ، وتحتوي على تبصر جدلي عميق في وحدة المتناهي واللامتناهي ، الزائل والابدي، الفردي والعام

وفي يومنا الحاضر فان الفلسفة ـ طالما كانت ترتكز على العلم الطبيعي ـ لا تزعم انها تخلق صورتها الخاصة عن الكون ؛ انها تنطلق من الصورة التي ترسمها العلوم الطبيعية للعالم ، وتشرح وتفسر وتعمم هذه الصورة بواسطة مقولات فلسفية ، وتستمد استنتاجات ليست ـ على اي حال ـ متضمنة بصورة مباشرة في معطيات العلم الطبيعي ، وهي في الوقت نفسه لا تتعارض معها ونحن نعني هنا ـ بطبيعة الحال ـ الفلسفة المادية ، حيث ان المثالية ـ حتى في شكلها العلمي (الخارجي) ـ ترفض فكرة تفسير الطبيعة من داخل الطبيعة نفسها ، وغالبا ما ترفض الاعتراف بأنها توجد بعيدا عن الوعي الانساني

وهكذا فانه حتى في يومنا هذا ، تماما كما كان الحال في فجر الحضارة ، فان السؤال الاول الذي يطرحه الشخص ذو الذهنية الفلسفية على نفسه هو ما هو العالم الذي نعيش فيه والذي نعتقد اننا نعرفه بدرجة تكبر او تصغر ؟ ما الذي لا نعرفه ولكنه ـ بدون شك ـ موجود ـ ما لم نكن نعتقد ـ طبعا ـ بوجهة النظر القائلة بأنه ما لا نعرفه لا يوجد ؟ هل هذا المجهول ، هذا الشيء الذي لم يُعرف بعد ولكنه موجود رغم هذا ، يماثل في كثير او قليل ما يوجد وما نعرفه؟ ام انه مختلف الى حد ان المعرفة التي اكتسبناها بالفعل لن تساعدنا على الاطلاق على ان نستوعبه ؟

اننا نجد بالفعل في الفلسفة القديمة كثيرا من الاجوبة على هذه الاسئلة واسئلة اخرى مماثلة لها اذ ينطلق الماديون اليونانيون القدامى من صورة مدركة حسيا للعالم ، وهم لا يختلفون في هذا الجانب الا قليلا عن علماء الازمنة الحديثة ، الذين يملكون تحت تصرفهم معطيات حسية اكثر بكثير والذين اصبح في قدرتهم ـ بفضل تطور المعرفة النظرية ان يحللوا هذه المعطيات تحليلا نقديا ولا يعتبر الماديون القدامى الصورة المدركة حسيا للعالم صورة جامعة انهم ـ على النقيض من ذلك ـ يشرعون في اكتشاف ما ليس قابلا للادراك مباشرة عن طريق الحواس ولكنه يمكن اكتشافه على اساس من المعطيات الحسية بواسطة التعقل ، اي الاستدلال وهذه هي الكيفية التي ظهرت بها مسائل العلة الاولى، والعناصر والذرات وماهية العالم المدرك حسيا بوجه عام ، والافكار عن كثرة العوالم ، وعن لا تناهي الكون ووحدته ، وما الى ذلك وحتى اولئك الماديون الذين يعتبرون المادة الاصلية او العناصر مدركة حسية يصلون الى هذه النتيجة عن طريق الاستدلال لانه لا ينتج مباشرة عن حقيقة مادة محددة معطاة حسيا انها مادة اصلية او انها تشكل جزءا جوهريا لكل ما يوجد وينبغي افراد هذه المادة من التنوع الهائل للظواهر المعطاة حسيا ، وينبغي اقامة البرهان على دورها الخاص في الطبيعة . وفيما يتصل بمحاولات تصنيف الظواهر المدركة حسيا،

ولاقامة علاقات تماثل وتباين ، اتساق وائتمار بينها ، تشكلت المقولات الاساسية لخصائص الواقع الموضوعي ، مثل الوجود والصيرورة ، الهوية والاختلاف ، وحدة الاضداد ، المفردي والعام ، المفرد والكثير ، الجوهر والظاهرة ، الضرورة ، الشكل والمضمون ، او المادة ويتم التعبير عن المقولات الفلسفية بكلمات اللغة الطبيعية اليومية ، التي تضيف تدريجيا معاني تمتد الى ما وراء الاستخدام اليومي المألوف هكذا فان كلمة «وجود» في نظرية بارمنيدس لها معنى المقولة ، حيث انها لا تشير الى كل شيء يوجد ، انما هي بالاحرى تشير الى ذلك الذي يختلف اساسا عن الواقع المدرك حسيا

وتفسر المذاهب الفلسفية القديمة ـ في اختلافها عن المادية العضويةالاصلية ـ ما لا يمكن ادراكه بالحواس ، العام ، الجوهري ، بأنه يتعارض تعارضا جذريا مع بداهة الحواس ، وهكذا تمهد هذه المذاهب الارض للنظرية المثالية عن الطبيعة الثنائية للوجود ، دنيوي وعلائي (ترنسندنتالي) وتضع المثالية الافلاطونية في موضع التعارض مع فكرة وحدة التنوع اللامتناهي لظواهر الطبيعة ، التي ترادف، في شكلها الاصلي ، النظرة المادية الى العالم ، مذهب التعارض الاساسي بين الواقع الحسي والواقع الذي يمكن ادراكه بواسطة الحواس ولكنه قابل للتصور نظريا وبالاضافة الى هذا يفسر الواقع المدرك بالحواس بأنه شيء خلقه واقع اعلى لامادي متعال هكذا تنشأ فكرة التعارض الاساسي بين العام والخاص ، المادي والمثالي ، والحط المثالي من قيمة الواقع المدرك حسيا باعتباره شيئا غير حقيقي وغير واقعي وان كان موجودا ومن الناحية المعرفية (الابستمولوجية) فان هذا العرض للمسألة هو معارضة المعرفة التجربية بالمعرفة النظرية معارضة المعطيات الحسية بالمفاهيم ، معارضة الاشياء الموضوعية بالكلمات ويفسر الشيء الاعلى ، العامل الاساسي في عملية الادراك ، تفسيرا انطولوجياً ، وفي محل الاساطير (الميثولوجيا) الساذجة التي لم تدع انها تفسر العالم نظريا ، تنشأ عملية صنع اساطير مثالية مدعمة تدعيما نظريا ويتضح هذا بشكل خاص في نظرية أفلاطون ، الذي لا يردد الاساطير القديمة فحسب ، بل يستخدمها ايضا على نطاق واسع لشرح التصور المثالي للكون وهكذا فاننا نواجه في الازمنة القديمة بالفعل تعارضا لا سبيل فيه الى التوفيق بين وجهتي نظر فلسفتين اساسيتين في الطبيعة

ان واحدة من الافكار العظيمة التي أورثها الاقدمون لفلسفة العصور التالية هي فكرة الجوهر substance ، التي هي مفهوم جماعي يضم ـ الى جانب الفكرة المألوفة عن ضرورة ذلك الذي «يعتمد» عليه كل شيء ـ المبدأ العلمي لتفسير العالم من داخله ، مبدأ الوحدة في كل تنوع الوجود ، فكرة وحدة العام والخاص والفردي وفكرة الضرورة الكلية والعلية ، وما الى ذلك

يكتب ارنست كاسيرر «ان فكرة الجوهر المنطقية تبلغ بشكل عام مرتبة النظرة الى العالم ؛ وهي من الناحية التاريخية فاصل بين البحث والاسطورة ...

وتنطوي محاولة الاستدلال على تنوع الواقع الحسي على مطلب كلي ـ هو بصرف النظر عن نقصه في محاولاته الاولى ـ تعبير مميز عن الاسلوب الجديد في الفكر والطرح الجديد للاسئلة» (١)

وبينما يركز كاسيرر ـ عن صواب ـ على اهمية مشكلة الجوهر باعتباره يشكل النقطة الجوهرية في الموضوع «الكوني» الاساسي الاول للفلسفة ، فانه ـ شأنه هنا شأن كانط ـ يفسر الجوهر فقط بأنه مفهوم منطقي ذاتي ، بمساعدته يبني الباحث عن المعرفة العالم من معطيات حسية ويستعاض عن مشكلة العالم كما هو ، كما يوجد خارج الوعي الانساني ومستقلا عنه ، عالم غير قابل للالمام به ، وغير قابل لان ينفد ، وعفوي ـ وان كانت تحكمه قوانين ـ يستعاض عنها بمشكلة وحدانية المعرفة الانسانية هذا الاقلال من شأن الواقع الموضوعي ، الذي يميز المثالية ، يدفع الى النسيان بأهم تعميم فلسفي جرى في الازمنة القديمة

اما العصور الوسطى الاوروبية ـ التي كانت الفكرة السائدة فيها هي الفكرة المسيحية عن خالق عظيم لعالم متناه ، وبعبارة اخرى عالم محدود في الزمان والمكان ـ فكانت عاجزة عن الاسهام بنصيب جوهري في النظرية الفلسفية في الجوهر ، حيث ان هذه المسلمات الدينية كانت تستبعد المضمون الاصلي للمشكلة التي كانت تنتظر تطورها الابعد لقد روت الفكرة المدرسية (السكولائية) عن كثرة الجواهر التي خلقها الله مفهوم الجوهر الى تصور تجربي لاشكال لا تتغير من الناحية الكيفية وماهيات غير محددة ولهذا فانه ليس من قبيل المصادفة ان الفلسفة المناهضة للاقطاع في عصر الثورات البورجوازية الاولى قد وضعت ضد التصور المدرسي عن عرضية الوجود الفكرة العظيمة عن جوهرية الطبيعة وقد برهن على هذه الفكرة اساسا ديكارت على الرغم من الطبيعة الثنائية لفلسفته. يلاحظ ماركس وانجلز «ان **ديكارت** في **فيزيقاه** قد وهب **المادة** قدرة على خلق ذاتها ، وتصور الحركة **الميكانيكية** على انها فعل حياتها وقد فصل **فيزيقاه** فصلا كاملا عن **ميتافيزيقاه** **والمادة** في اطار فيزيقاه هي الجوهر الاوحد ، هي الاساس الاوحد للوجود وللمعرفة» (٢)

وقد بلغ الاتجاه الذي ظهر عند ديكارت ذروته الرائعة في المذاهب المادية للقرنين السابع عشر والثامن عشر

اما الفكرة المدرسية عن عرضية العالم ، عن طبيعة المصادفة في وجوده ، وهي فكرة ترتبط ارتباطا لا ينفصم بنظرية الخلق ، بفكرة التناهي المكاني والزماني للطبيعة ، فقد شككت في قيمتها النظرة الى العالم القائمة على اعتبار الشمس

كاسيرر ، **الفهم المادي والفهم الوظيفي** برلين ١٩١٠ ص ٢٠٠ .

٢ ـ ك. ماركس وف. انجلز **العائلة المقدسة** ص ١٦٩ .

مركز الكون وهي النظرة التي اسقطت الصورة التقليدية للعالم التي بـــدت متمشية مع الخبرة اليومية ، وكانت ايضا تحظى بموافقة الاسطورة التوراتية ومن هنا صورت الارض للانسان ، لا على انها مركز كون متناه ، وانما على انها واحدة من الكواكب في واحدة من مجموعات شمسية لا حصر وكشف نظـــام مركزية الشمس الذي قال به كوبرنيك والنتائج التي استمدها منه جيوراند برونو وغيره من الفلاسفة للعيون الانسانية اللاتناهي الفيزيقي للعالم المادي ، وقدم في الوقت نفسه ، معيارا جديدا لقياس العمليات الجارية على الارض (١)

هذا التحويل لمسألة اللاتناهي ، التي واجهت الفلاسفة من قبل اساسا فيما يتعلق بالافكار الرياضية الخاصة بالتسلسل الطبيعي للأعداد والقابلية للقسمـــة الى مالانهاية ، كانت علامة على الاقل على النظرة المادية (وبالتالي ايضا العلميـــة الطبيعية) الى العالم ، وامتزاج مشكلة الجوهر بمشكلة جوهريـــــة الطبيعية ، وبعبارة اخرى عودة ــ هي بلا شك على اساس جديد تـــم اثراؤه علميا ــ الى الافكار القديمة عن الكون اللامتناهي الذي يوجد ابديا ، وابديا يولّد تنوعا لامتناهيا من الظواهر

وتقترب الفلسفة المادية للعصر الجديد ــ في صراعها ضد اللاهوت والمذاهب المثالية ــ من الافكار العائمة عن علة اولى ، ومن القضايا المجردة التي تشكل في جوهرها نوعا من تحصيل الحاصل (مثل العبارة الشهيرة «لا شيء يأتي مـــن لا شيء») تقترب اكثر فأكثر ، بفضل الشرح الفلسفي لاكتشافات العلم الطبيعي، نحو العرض العلمي لمشكلة الواقع الموضوعي فلا يعود الجوهر ، الـــذي كان الوعي الفلسفي الساذج للأزمنة القديمة يتصوره الجوهر الاول المطلق ، في نظر الفلسفة في العصر الجديد جوهرا مطلقا ، او مادة أصلية «يرتكز» الكون عليهـــا او يخلق منها

ويفتح مفهوم سبينوزا في الطبيعة كجوهر ، كعلة لذاتها ، الافق الهائـــل للادراك العلمي والفلسفي للوحدة المادية للعالم ولكن جوهر سبينوزا كان يفتقر الى الحركة والنشاط وقد وهب لايبنتز الجوهر قوة والحقيقة انه حوّله الى قوة ، ولكنه ــ بطريقة مثالية ــ وضع في موضع التعارض معه مادة سالبة مزعومة ، ولانه لم يجرؤ على الانفصال عن التفسير اللاهوتي للكون ، عاد الى توليد

يؤكد م.أ. دينيك الاهمية الفلسفية لنظرية مركزية الشمس «كانت نقطة البداية السر الداخلي والهدف النهائي لنظرة جيوردانو برونو الى العالم هي الانسان الجديـــد ــ انسان عصر النهضة الذي شهد في نهاية ليل العصور الوسطى بريق الشمس انطالعة فحول بصره نحو الآفاق اللامحدودة للكون ان برونو يقارن الحقيقة بضوء الشمس وكانت هذه المقارنة ذات مغزى خاص في عصر الصراع من اجل فهم للعالم يرتكز على نظرية مركزية الشمس والصراع ضد النظام القويم لمركزية الارض» (م. دينيك «الانسان ، والشمس والكون في فلسفة جيوردانو برونو» في مجلة **مشكلات الفلسفة** ، ١٩٦٦ العدد ٩)

فكرة تعدد الجواهر ، التي تتضمن بدورها تسليما بتناغم محددا تحديدا مسبقا

وكان نقد لوك لمفهوم الجوهر موجها ضد التصور المثالي للماهية المتعالية للاشياء المدركة حسيا اذ يرفض لوك الفكرة التأملية الخالصة العقلانية عن جوهر فوق حسي ، لان كل شيء ـ فيما يعتقد ـ يمكن تسجيله على اساس شهادة الحواس والملاحظة والتجربة ويرد خلفاء لوك في المدرسة المادية مفهوم الجوهر الى مفهوم المادة ، ويصوغون ـ مطورين فكرة سبينوزا ـ القضية الرئيسية عن الحركة الذاتية للمادة (جون تولاند وماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون)

وعلى النقيض من هؤلاء يلغي انصار الحسية المثالية (الظواهرية phenomenalism) مقولة الجوهر فان بيركلي ـ مثلا ـ يحلل العالم المادي الى احساسات الانسان ـ من ناحية ـ ويسعى ـ من ناحية اخرى ـ الى العلة المطلقة والسبب المطلق لعالم الاحساسات هذا في الله وعوضا عن جوهر غير قابل للاستيعاب ، غير قابل للاكتشاف ، ويفوق الطبيعة ، تحاول المثالية الموضوعية ان تقيم «عقلا كليا» ، تزعم انه كامن في الطبيعة ويعبر عن ذاته بصورة نهائية في الانسان ، اي في التاريخ الانساني والجوهر عند هيغل هو الوحدة الجدلية الشاملة للذات والموضوع ، هو الفكر المطلق الذي يشكل الطبيعة والانسان على السواء ، هو وحدة الاضداد ، والعملية الكلية للحركة والتغير والتطور ويقول هيغل انه لهذا ينبغي النظر الى الجوهر لا على انه بداية الواقع بل على انه نتيجة لتطور الواقع هذا التصور التأملي هو التفسير الجدلي ـ المثالي لكلية وجوهرية عملية التطور ، التي تعد هكذا عملية جوهرية ان هيغل ـ في كتابه **علم المنطق** ـ يعتبر الجوهر واحدا من التعريفات الاساسية للماهية، التي يصفها هيغل بأنها نسق من المقولات المتداخلة وهو يطبق مفهوم الجوهر، لا على الطبيعة فحسب ، بل ايضا على المجتمع ، الذي يحاول فيه ان يجد اختلافات جوهرية والوحدة بينها وتعالج فلسفة الجمال عند هيغل «شخصيات جوهرية» تتبدى في مواقف مأساوية

اما المادية الجدلية والتاريخية ، التي تجمل ، على نحو نقدي ، الفلسفة السابقة وتعم القضية العلمية عن تحول أشكال حركة المادة الواحد منها الى الآخر، فانها تؤكد ان الجوهر ليس اية ماهية مطلقة خاصة ، ليس الاساس غير القابل للتحول لواقع متنوع ومتغير ويبين انجلز ان مفهوم سبينوزا في الواقع يعبر عن الفعل المتبادل للظواهر ويقوم التفسير المادي الجدلي لهذا التفاعل على الاعتراف القابلية الكلية لتحول أشكال حركة المادة وكتب انجلز «اننا لا نستطيع ان نعود الى الوراء لأبعد من معرفة هذا الفعل المتبادل ، لسبب مؤكد هو انه لا شيء وراء هذا لنعرفه

---

١ ـ ف. انجلز **جدل الطبيعة** ، ص ٣٠٧

ومن ثم فان الجوهر هو وحدة المادة والحركة ، هي الحتمية الكلية التي تتبدى في كل جوانبها في الحركة والتغير والتطور في وحدة الاضداد التي تستبعد كل منها الآخر ، او بعبارة اخرى في العملية الجدلية الابدية للحركة الذاتية التطور الذاتي الكامن في المادة ، التي تتحد اشكالها سواء من حيث النشوء وفي عمليةَ التعايش اما الجوهر كقوام مطلق كشيء متميز عن المادة وعن حركتها الملازمة فهو تجريد ميتافيزيقي الغته كلية فلسفة الماركسية وعلوم الطبيعة (١)

الجوهر هو الوحدة المادية للعالم ، او ـ بعبارة اخرى ـ ان الوحدة المادية للعالم جوهرية اي انه غير محدود في الزمان والمكان ومن ثم فهو أبدي ومطلق وشامل تماما ـ يقول انجلز «ان وحدة العالم لا تقوم على وجوده ، على الرغم من ان وجوده شرط مسبق لوحدته ، على النحو الذي ينبغي ان يكون اولا ، قبل ان يستطيع ان يكون **واحدا** الوجود ـ في الحقيقة ـ مسألة مفتوحة فيما وراء النقطة التي عندها ينتهي مجال رؤيتنا انما تقوم الوحدة الحقيقية للعالم على ماديته ، وهذه لا تبرهن عليها عدة عبارات مشعوذة ، وانما يثبتها تطور طويل وشاق للفلسفة والعلم الطبيعي» (٢)

وهذا يعني انه ليست الفلسفة المادية وحدها ، وانما مجمل معطيات العلم ـة تثبت ان ظواهر الطبيعة والمجتمع لا تملك وجودا ثنائيا (في هذا لعالم الآخر) وأنه ليس هناك شيء خارج العالم فوقه او تحته ، تماما كما انه ـس هناك شيء داخل العالم يختلف اساسا عن العمليات المادية التي يدركها الجنس البشري ويحولها وبطبيعة الحال ـ كما يبين انجلز ـ فان

مع ذلك فان مذاهب القرن العشرين المثالية تعالج الاعتراف بالوحدة المادية للعالم على انها مخطط لا مبرر له ، على انها توحيد أولي a priori للواقع ، واحدية تأولية وما الى ذلك وبينما يؤكد العلم الطبيعي الاطروحات المادية عن وحدة العالم ، ترفض المثالية المعاصرة اي وحدة كهذه وتضع في موضع التعارض معها التعددية التي تترك الامل للشعور الديني هكذا فان وليام جيمس ـ اذ يصف مشكلة الواحد والكثير بأنها مشكلة رئيسية بالنسبة للفلسفة ـ يزعم كل الجوانب الممكن تصورها للواحدية الفلسفية monism وان تكن تبرر ذاتها عمليا في اطار حدود معينة ، لا يمكن اثباتها نظريا وينتقد جيمس المثالية الموضوعية من النوع العقلاني وينسب وجهات نظره الى المادية «... ان وحدانية العالم مبدأ جليل في كل فرائه.» جيمس **الذرائعية** لندن ١٩٠٧ ، ص ١٦٥) ولكن النزعة التعددية عند جيمس ـ التي يضعها في مقابل تصور «الموجود الموحد» ـ لا تتضمن شيئا ايجابيا يمكن ان يؤكده العلم ، انها مجرد تفنيد للواحدية ، يعامل انه تفنيد لعقيدة جامدة ومنح حرية للبحث العلمي وأيضا للدين ولا تضيف النزعة التعددية المعرفية في الوضعية الجديدة شيئا الى هذا التصور .

٢ ـ ف. انجلز **الرد على دوهرينغ** ، ص ٥٨

«تكوين صورة ذهنية دقيقة لنظام العالم الذي نعيش فيه مستحيل بالنسبة الينا، وسيظل مستحيلا دائما»

وتبقى المشكلة مفتوحة لتقدم المعرفة ، وبفضل منجزات المعرفة المتقدمة فانها تغلق الى الابد في وجه عملية اشاعة الغموض المثالية

هذا ـ اذن ـ هو الموضوع الاول للفلسفة ويفضي تطوره ـ منطقيا ـ الى تكوين الموضوع الاساسي الثاني للفلسفة ـ وهو **مشكلة الذات** ولقد كان بروتاغوراس يعتقد ان الانسان مقياس كل شيء ، مفترضا انه لا يهم مدى اختلاف الادراكات الحسية للافراد المختلفين ، فانها جميعا تشير الى وجود ذلك الذي يتضمنه الادراك الحسي. ومن ثم فان العسل ـ وفقا لما يذهب اليه بروتاغوراس ـ حلو ومر على السواء ؛ والانسان المصاب بمرض اليرقان يدرك العسل حسيا على انه مر ، الامر الذي يعني انه يكتشف فيه مرارة لا يلاحظها الانسان الصحيح

ولم يكن بروتاغوراس يضع تعارضا ـ فيما يبدو ـ بين الذات والموضوع ، على الرغم من انه كان يعتبر الوعي الحسي معيار الواقع ولم يكن لهذا الوعي مضمون ذاتي ، حيث ان الوعي يعكس ، او يردد ، الواقع دائما على نحو موضوعي ومع ذلك فان الاعتراف بالانسان على انه مقياس الاشياء ينطوي فعلا على امكانية تفسير ذاتي للواقع وقد قدر لهذه الامكانية ان تتحقق فيما بعد بواسطة مذاهب مثالية مختلفة

لم يكن يمكن ايضاح علم الكونيات Cosmology الفلسفي عند اليونانيين القدامى على نحو عيني بسبب انعدام المعطيات العلمية الطبيعية ، وايضا لانه لم يكن هناك بعد تحليل معرفي ومنطقي متطور للمفاهيم يسمح للمشكلة بأن تقسم بطريقة منهجية بفرض البحث في كل اتجاهاتها الممكنة وكانت الخلافات بين الفلاسفة الطبيعيين القدامى ، الى حد معين ، ذات طبيعة ذاتية ، تماما كما ان معتقداتهم فيما يتعلق بالمادة الاصلية او العناصر الاساسية كانت افتراضات اكثر منها معرفة تؤكدها الوقائع وينقلنا هذا الى نقطة التحول في الفكر الفلسفي اليوناني القديم ، المرتبطة بنشاطات السفسطائيين ، وبعد ذلك بسقراط

لقد نبذ السفسطائيون المشكلات الكونية لانهم كانوا معنيين فقط بما له تأثير مباشر على حياة الفرد واما سقراط فانه ـ بينما لا يوافق على مناهج السفسطائيين في الاستدلال والبرهان ـ يواصل ويعمق في الحقيقة هذا الابتعاد عن النظر في الكون الى فحص الانسان لقد اعلن سقراط ان الفلسفة عاجزة عن حل المشكلات الكونية ، وان هذه المشكلات ينبغي الا تشغل فعلا محب الحكمة ، الذي يتعين ان يكون واعيا بأن الشيء الاساسي في الفلسفة هو ان يعرف الانسان نفسه ومع ذلك ، فان هذا التعارض بين مهمة معرفة العالم الخارجي ومهمة

---

١ ـ ف. انجلز المصدر نفسه ، ص ٥٠

معرفة الذات تتكشف ـ مع الفحص عن كثب ـ عن انها تطور آخر للحاجة العقلية نفسها التي ولدت علم الكونيات الفلسفي فبينما كان الفلاسفة الطبيعيون يسعون الى خلق نظرة الى العالم الخارجي ، العالم ككل ، مستقلة عن الاساطير ، فان السفسطائيين وسقراط شرعوا في وضع نظرة فلسفية عن الانسان تكون مستقلة عن الاساطير

ويلاحظ هيغل ـ فيما يتعلق بتعاليم سقراط ـ ان فيها «اخذت الذات على عاتقها فعل اتخاذ قرار» وهذا ـ في الحقيقة ـ هو التعبير الفلسفي عن الاتجاه المناهض للاساطير الذي ولّده تطور المجتمع العبودي

ان المسائل الفلسفية الرئيسية بالنسبة لسقراط هي طبيعة الماهية الانسانية (النفس والجسد ، الحياة والموت ، معنى الحياة ، مصير الانسان). طبيعة المعرفة والحقيقة والعدالة ومما لا يمكن انكاره أن سقراط ليس معنيا بالانسان كفرد متميز عن الافراد الآخرين ، الانسان في جانبه الذاتي فهو يعتبر ان ماهية الانسان ليست ماهية جسدية حسية متفردة انما الماهية الانسانية ـ طبقا لتعاليمه ـ لاجسدية وخالدة ، وجسم الانسان ليس الا غلافا زائلا يسجن النفس وهو غلاف يتحلل بموت الفرد الجسمي وهكذا يطلق النفس التي لا تقبل الفناء ولكن ما هي ماهية النفس اذا كانت غريبة ـ من الناحية الداخلية ـ على الوجود الجسدي للانسان ؟ يتلقى هذا السؤال اجابة شاملة من افلاطون النفس هي معرفة العالم الآخر ، عالم المثل الذي قدمت منه النفس الى هذا العالم الغريب ، عالم الاشياء الحسية وتختلف النفوس البشرية الواحدة منها عن الاخرى في مقدار ما تعرفه عن المتعالي (الترنسندنتالي) ولا يعلق افلاطون اهمية على اية فروق اخرى لانه يعتقد انها جميعا مشتقة من المعرفة ولكن هذه المعرفة منفصلة عن العالم الواقعي المدرَك حسيا ، والذي قد تساعد ظواهره النفس في أحسن الاحوال ـ على ان تتذكر ما عرفته دائما

يسوق افلاطون حججا متماسكة لدعم هذا التصور المثالي ذا النزعة الفكرية، ليس فقط في نظريته في المعرفة واصولها ، وانما ايضا في فلسفة الجمال ونظرية الانفعالات فان درب المعرفة الجمالية يفضي من الجميل في شكله الجسدي الزائل الى النفس الجميلة ومن ثم الى الفكرة المتعالية (الترنسندنتالية) عن الجميل

وترتبط ارتباطا عضويا بهذا التصور للجميل ايضا محاولة افلاطون لكشف الماهية المتعالية للحب كشعور موجه نحو الجميل المطلق الذي لا يتواءم مع الانفعال بأي شيء مفرد او فردي يقول افلاطون ان الجمال الذي يستحق الحب لا نجده في ما يشبه وجها او يدين او اي جزء آخر من الاطار الجسدي، او في اي شكل من الكلام او المعرفة او موجودا في اي موجود فردي كما في مخلوق حي ـ مثلا ـ سواء في السماء او على الارض او في اي مكان آخر؛ انما الجمال المطلق ، المنعزل ، البسيط ، الدائم ، الذي يُضفى على انواع الجمال

المتنامية والفانية ابدا في كل الاشياء الجميلة الاخرى ، دون ان يعاني هو نفسه انكماشا او زيادة او تغيرا» (١)

هكذا فان الفلسفة اليونانية ـ وقد طرحت مسألة الذات ـ لا تفرد بعد بوضوح كاف الذاتية الانسانية ، او هي بالاحرى لا تضع تعارضا بين الذاتي والموضوعي (٢)

ويتطابق استخدام الفلاسفة اليونانيين المميز للكلمات مع هذا التناول فالحامل لصفات معينة ، القوام ، الجوهر ، وأيضا موضوع قضية ما توصف بأنها ذات Subject ومن ثم فان ما كان يسميه اليونانيون الذات هو في الغالب ما نسميه في الازمنة الحديثة الموضوع Object ويظهر هذا في الطريقة التي كان اليونانيون يعالجون بها مشكلة الانسان ، الذي كانوا يفسرون صفاته النوعية بأنها الخصائص الخاصة لموضوع معين يملك نفسا (روحا) وحواس وصفات جسدية ، وما الى ذلك

وتلتزم الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط بهذا الاستخدام ، على الرغم من انها تذهب الى ما وراء حدود الفهم اليوناني القديم للشخصية الانسانية ، في انها تهبها ارادة حرة وهي الارادة التي تفسر عادة بأنها ترخيص بالابتعاد عن النظام الالهي للاشياء وهذا تحديد سلبي لخصائص الذاتية الانسانية يتلاءم تماما مع وجهة نظر العصر الوسيط الى الانسان على انه مخلوق مجعول للتعاسة بسبب طبيعته الجسدية ، الحسية

ويظهر الطرح الجديد لمسألة الذات مسألة الوعي الذاتي ، في الفلسفة البورجوازية للقرن السابع عشر ، التي تعكس صراع البورجوازية لتحرير الفرد من أصفاد الاقطاع فيعلن ديكارت العقل الانساني الحكم المعصوم من الخطأ في مسائل الصواب والخطأ ، لان العقل هو في الحقيقة المقدرة على تصوير الاشياء بوضوح ، بطريقة تستبعد كل شك وطبقا لما يعتقد ديكارت فان الخطأ تسببه الارادة الحرة ، التي هي مستقلة عن العقل وتفضل المرغوب على الحقيقي هذه النظرة الى الارادة ، وهي نظرة قريبة من نظرة جون دونز سكوتس ، تساعد ديكارت على تضخيم العقل الانساني الذي يعفى ـ تبعا لذلك ـ من مسؤولية الخطأ والعقل لا يعترف بسلطات ؛ انه لا يثق بنفسه بحدسه ، الذي يكشف الحقائق البديهية ـ وهي اساس كل معرفة استنباطية ، التي تعد الرياضيات

ـ **محاورات افلاطون** ص ص ٥٤٢ ـ ٥٤٣

٢ ـ في رأينا ان التعارض عند ديمقريطس بين ما يوجد في الفكر وما يوجد فعليا لا ينبغي يفسر بأنه ذاتية فلسفية فان ديمقريطس لم ينكر الواقع الموضوعي لما يعترف به الاجماع العام للأراء ؛ انما هو كان يسعى لاكتشاف اساسه ، وأسبابه والحقيقة ان الفرض الذري هو ايضاحه للجامد والسائل ، الثقيل والخفيف الحار والبارد اي بالتحديد تلك الاشياء التي يوجد عليها اجماع في الراي .

المثل الاعلى لها وأول هذه الحقائق البديهية المطلقة هي الاطروحة «انا أفكر ، اذن أنا موجود» وكل ما عدا ذلك يخضع للشك ، على الاقل الى ان تتسم البرهنة على وجوده في المنطلق الذي ينطلق من هذه الحقيقة الحدسية الاساسية.

ويمجد ديكارت الفرد الذي يفكر بطريقة نقدية باعتباره ذات الأدراك، العارف، ولكن أفكاره عن الطبيعة الاخلاقية الانسانية لا تخلو من الابتسار الذي يميز فكر العصور الوسطى فهو الدين اساس الاخلاقيات لان استقلال الارادة عن العقل يجعله عاجزا عن اخضاعها لسلطته وتحتاج الارادة الى سلطة اخرى ، وهذه توجد في الدين والتقاليد الطيبة ونظام الاشياء الذي تقيمه الدولة

وعلى النقيض من هذا التصور المجرد العقلاني للانسان الذي يرى حسية الانسان وانفعالاته المظاهر الاولى ، شبه الحيوانية ، للماهية الانسانية ، فان الفلسفة المادية في القرن السابع عشر ، وخاصة في القرن الثامن عشر ، وضعت نظرية تجريبية في الذات تنطلق من القضية الحسية القائلة بأن المعرفة وكل حياة الانسان الانفعالية تنشأ من الادراك الحسي للعالم الخارجي وتعامل المادية الآلية (الميكانيكية) الانسان على انه جسم طبيعي يخضع لقوانين الطبيعة وهذا التصور لماهية الانسان «الطبيعية» ـ المشروطة بالضرورة بالواقع المحيط ـ هو رد اعتبار انساني للحياة الانسانية الحسية ، التي كان الدين قد شجبها ، وكان المذهب العقلاني في القرن السابع عشر قد حط من قدرها بشكل واضح.

ان لاميتري ـ على خلاف سبينوزا ـ اذ يرفض التعارض بين العقلي والحسي ، يذهب الى ان الحياة الحسية يمكن ، وينبغي ، ان تنوع وأن تؤخذ بكامل معانيها ، وأن تكون في الوقت نفسه معقولة وطبيعية ويكتب لاميتري «انني لا أضفي طابعا اخلاقيا ولا ابشر ولا انا ادحض ، انما انا اشرح فحسب»(١). وحين يشرح لاميتري ان «الانسان آلة توجهها ، على نحو متغطرس قدرية غير مشروطة» (٢) فانه يكون بعيدا عن النواح على مصير الانسان البائس انه على النقيض من ذلك ـ يفترض ان الانسان يستطيع ـ محكوما بتصميم مشاعره ـ ان يكون سعيدا ، لان عقله ايضا يشترك ، وهو عامل جوهري، في هذا التصميم. لهذا فان الانسان ليس مجرد آلة ، وانما هو «آلة تمد نفسها بمصادرها الخاصة (التأكيد على هذه الكلمات من المؤلف أويزرمان) ؛ هو الصورة الحية للحركة الدائبة (٣)

اما ديدرو الذي يختلف اختلافا قاطعا مع لاميتري في عدد من المسائل ويذهب علىالنقيض من سلفه الى ان «الانسان ليس آلة» (٤) ، فانه ـ مع ذلك ـ

---

١ ـ لاميتري **المؤلفات الفلسفية** ، امستردام ١٧٥٢ ، ص

٢ ـ المصدر نفسه ص ٢٥

٣ ـ المصدر نفسه ص ١٤

٤ ـ ديني ديدرو ، **المؤلفات الفلسفية** ، باريس ١٩٦١ ، ص ١٧٥ .

لا يستطيع ان يتخلى عن التشبيهات الآلية «نحن آلات وهبت الاحساس والذاكرة» وهو بالطبع يعني الآلات الموسيقية ، وهو يقارن الانسان ، بالبيانو الكبير الذي تعزف الطبيعة على مفاتيحه

وفي رأيي ان الادبيات الفلسفية ـ التاريخية لم تبذل ما يكفي لتبين ان المشكلة الرئيسية بالنسبة للمادية الآلية هي مشكلة الذات الانسانية ، مشكلة الانسان ككائن واع اذ لا يمكن معالجة النزعة الآلية الفلسفية على انها مجرد الشرح الآلي للطبيعة ، الذي يفترضه العلم الطبيعي اذ ان الفلسفة المادية تطور مبادئها المنهجية ، وتطبقها مباشرة على الانسان ، وعلى المجتمع وعند سبينوزا ان دراسة الطبيعة هي مجرد مدخل الى مذهبه ، عرض لأساسياته ، بينما يتركز المذهب فعليا على مشكلة الانسان وحريته ، وهي المشكلة التي يكرس لها ثلاثة ارباع كتابه **الاخلاق** كذلك يرى توماس هوبز ان مهمته هي وضع مذهبه في الانسان (المواطن) والمجتمع ومذهب لوك المعرفي في جوهره هو ، بالدرجة الاولى ، مذهب في الحسية الانسانية ، التي لا يرى فيها الفيلسوف فقط اساس كل معرفة ، بل يرى ايضا مصدر الاخلاقيات

ويؤكد ماركس وانجلز ان مشكلات الحياة الانسانية رئيسية بالنسبة لتعاليم مادية القرن الثامن عشر الفرنسية وهما يبينان ـ بصدد وصف خصائص فلسفة هلفتيوس ـ ان الصفات الحسية ، وحب الذات ، والمتعة والمصالح الشخصية المفهومة فهما صحيحا هي أسس كل الاخلاقيات والمساواة الطبيعية للذكاء الانساني ووحدة تقدم العقل وتقدم الصناعة ، الخبز الطبيعي في الانسان والمقدرة الكلية للتربية هي النقاط الاساسية في مذهبه» (٢) وقد يبدو انه في فلسفة هولباخ ـ التي عرضها أكمل ما يكون العرض في كتابه **نظام الطبيعة** ـ تحتل مشكلة الانسان ، مشكلة الحياة الاجتماعية ، مكانة ثانوية ومع ذلك ينبغي ان نتذكر ان نظرية الطبيعة تشكل مضمون الفصول الخمسة الاولى فقط من هذا الكتاب اما الفصول الاثني عشر الباقية من القسم الاول فانها ـ شأنها شأن القسم الثاني من هذا الكتاب ـ مكرسة لطبيعة الانسان ، ولنقد الدين كنسق من الابتسارات التي تشوه الطبيعة البشرية اما عن كتب هولباخ الاخرى فانها كلها معنية بتحليل المشكلات الاجتماعية ودعم المثل العليا للمذهب الانساني البورجوازي والطبيعة تهم الماديين الفرنسيين بوصفها الاساس المباشر للحياة الانسانية ، بوصفها الدليل الحسي الذي تفند دراسته الصورة الدينية للعالم

ان مادية القرن الثامن عشر الفرنسية هي ايديولوجية البورجوازية الثورية

ـ المصدر نفسه ص ٢٧٤

٢ ـ ك. ماركس وف. نجلز **المؤلفات** المجلد الرابع ص ١٣٧ .

التي يحدد موقفها الانساني المناهض للاقطاع نطاق مشكلاتها الفلسفية والمسألة الرئيسية في نظرية الماديين الفرنسيين هي في النهاية مسألة **مصالح** الشعب ، التي يتخذون في عرضهم لها خطوة الى الامام بالمقارنة بماديي القرن السابع عشر، الذين عاملوا الانسان على انه نظير لجسم طبيعي يعاني تأثيرات خارجية ويستجيب لها وطبقا لما يعتقده الماديون الفرنسيون فان لشخص ما مصالحه **الخاصة** ، التي من واجبه ان يحققها لما فيه مصالحه **الخاصة**

يكتب مؤسسا الماركسية ـ ملخصين عقائد المادية الفرنسية ـ «اذا فهمت المصلحة فهما صحيحا فانها هي مبدأ كل الاخلاقيات ، وينبغي التوفيق بين مصلحة الانسان الخاصة مع مصلحة الانسانية واذا كان الانسان غير حر بالمعنى المادي ؛ اي ليس من خلال المقدرة السالبة على ان يتحاشى هذا او ذاك ، وانما من خلال القدرة الايجابية على تأكيد فرديته الحقيقية ، وينبغي الا يقع عقاب الجريمة على الفرد ، بل ان المصدر اللااجتماعي للجريمة هو الذي ينبغي ان يدمّر ، وينبغي ان يعطى كل انسان مجالا اجتماعيا ليمارس الاظهار الحيوي لوجوده فاذا كان الانسان يتشكل بفعل ما يحيط به ، فان ما يحيط به ينبغي ان يكون انسانيا» (١) كذلك يبين ماركس وانجلز الصلة بين الاشتراكية الخيالية (الطوباوية) والمادية الفرنسية

اما المثالية الكلاسيكية الالمانية ـ التي تعدل فيها مشكلات المذهب الانساني البورجوازي طبقا للظروف الموضوعية لتطور المانيا المتخلفة اقتصاديا وسياسيا ، فانها تبحث مشكلة «الذات» من زاوية نظر مثل أعلى معرفي وأخلاقي للانسانية مفهوما فهما مجردا فيرفض كانط النظرية المادية في الطبيعة البشرية ومعها كل الاستنتاجات التي تترتب عليها كما انه غير قانع بمفهوم الذات الذي وضعه المذهب العقلاني للقرن السابع عشر فان فلسفة كانط هي اعادة تقدير جذرية للقدرات الادراكية للذات الانسانية ، وفي الوقت نفسه هي طرح جديد ـ في اساسه ـ لمسألة اساسيات الاخلاقيات وفي كلا هذين الجانبين يعارض كانط معارضة قاطعة ، ليس فقط ماديي القرن السابع عشر والثامن عشر ، وانما ايضا المثالية العقلانية وهو ينكر امكانية الحدس العقلي ، وامكانية معرفة العالم المستقل عن الوعي ، ومقدرة العقل (الذي يميزه بوضوح عن الفكر) على حل المشكلات النظرية ، او بالاحرى الفلسفية ، التي تواجهه فالادراك ـ طبقا لما يذهب اليه كانط ـ يقتصر على عالم الظواهر ، ويذهب الى ان عالم الظواهر هذا يشكله الفكر الانساني والقوة الانتاجية للتخيل من فوضى الاحساسات التي تثيرها «الاشياء في ذاتها» غير القابلة للمعرفة ، والتي توقظ حسيتنا وينتقد كانط ديكارت واتباعه لزعمها غير المشروع بمعرفة ما يتجاوز الخبرة ، مثل معرفة واقع مستقل عن الذات الامر الذي يعتبره كانط مستحيلا .

---

١ ـ المصدر نفسه ص ١٧٦ .

ان لاأدرية كانط ـ كما يعترف هو نفسه ـ تقيد العقل لكي تترك مكانا للايمان ولكن كانط ـ على خلاف ديكارت ـ يعتقد ان الايمان ليس اساس الاخلاقيات بل ان الدين ـ على النقيض ـ مؤسس على الوعي الاخلاقي وهكذا يسعى كانط لان يبرهن على الاساس الاخلاقي للدين مقابل الاساس الديني للاخلاقيات وطبقا لما يعتقد كانط يمكن ان يكون شخص ما أخلاقيا دون ان يكون متدينا ، بينما هو يصبح متدينا لان لديه وعيا اخلاقيا كامنا والوعي الاخلاقي مستقل ذاتيا ، اي انه مستقل عن كل شيء عداه ، بما في ذلك الاحساس والمصلحة والدين انه يخضع لذاته فحسب ، ويستمع فحسب الى صوته هو ، ويحدده شكله الاولي a priori ـ اي الامر المطلق Categorial imperative الذي يطيعه لانه أخلاقي حقا وتتجاوز قدرة الانسان الاخلاقية الكامنة قدراته الادراكية

وعلى حين ان المثل الاعلى الفكري الوحيد للانسانية ـ بالنسبة لديكارت ـ هو العقل النظري ، هو التفكير الواضح والمحدد ، القادر على ان يعرف كل ما يوجد، فان المثل الاعلى الوحيد الممكن بالنسبة لكانط هو العقل العملي (الوعي الاخلاقي الخالص) الذي يطيع بحرية القانون الاخلاقي الكامن فيه ويقول كانط انه لهذا فان الهدف الاسمى للفلسفة هو مساعدة الانسان على ان يحتل مكانته الملائمة في العالم وأن تعلمه «ما ينبغي ان يكونه لكي يكون انسانا»

اما فيخته ـ خليفة كانط المباشر ـ فيسعى للتغلب على التناقضات بين الكانطية والعقلانية الكلاسيكية فان فلسفته مبنية حول فكرة الذات الجوهرية، الذات كجوهر. يأخذ فيخته، كنقطة انطلاق له، الادراك المتميز apperception المتعالي الذي قال به كانط ، ولكنه يمضي الى اتخاذ موقف ضد كانط في تفسير وعي الانسان الاولي a priori بذاته كحدس عقلي ، الامر الذي يجعل من الممكن ان تكتشف في الوعي الذاتي الذات التجريبية والذات المطلقة ، وهو التعبير الصوفي عن القوة النظرية والعملية غير المحدودة للانسان لاكمل حد ممكن من تطوره التاريخي ان اللاتناهي الممكن يتحول الى لاتناه فعلي يتحقق الى الحد الذي يصبح عنده الافراد الانسانيون واتحادهم القصدي (المجتمع) واعين بذاتهم الكلية القوة التي فيها تتواحد الارادة والعقل ، اي تكون الارادة معقولة ، ويكون العقل لا معرفة فحسب ، بل ايضا نشاطا كليا عمليا ابداعيا ان العقل الديكارتي المعصوم من الخطأ يتحقق في الذات المطلقة (الانا المطلق) عند فيخته ، التي تخلق كل الواقع خارج الانا (اي اللا أنا) باعتباره الشرط الجوهري والمادة اللازمة لقدرتها الابداعية فعند فيخته يستبعد «الشيء في ذاته» الكانطي غير القابل للمعرفة وتخلق الانسانية ، لا عالم الظواهر فحسب ، وانما ايضا

---

١ ـ كانط ، المؤلفات الكاملة ، المجلد الاول ، لايبزغ ١٨٤٢ ، ص ٢٤١ .

الكون كله ، ومن ثم نفسها وهكذا يبزغ ـ طبقا لهذه النظرة ـ موضوع بحث الفلسفة الحقيقي على انه «الانا المطلق» ـ نقطة انطلاقه وذروته ، التي بفضلها تفسر الفلسفة بأنها علم مبادىء كل المعرفة والقدرة الابداعية ، علم العلوم

ويراجع هيغل مذهب فيخته المثالي الذاتي في «الانا المطلق» من مواقع مثالية موضوعية ، جدلية فهو يعلن ان الجوهر لا بد ان يفهم بالطريقة نفسها على انه الذات (الانا) ويمتزج «الانا المطلق» مع جوهر سبينوزا ـ وقد فسر تفسيرا مثاليا ـ وتتطور جوهرية الطبيعة («الفكرة المطلقة») الى جوهرية البشرية («الروح المطلق»)

في كل هذه المذاهب المثالية التأملية البارزة تتحلل الذات الانسانية الى ماهيتها العامة ، الى البشرية وطبقا لما يقول هيغل فان «الروح الذاتي» (علم الانسان (الانثروبولوجيا) ، علم الظواهر (الفينومينولوجيا) وعلم النفس) ليست سوى المرحلة الدنيا من تطور الماهية الانسانية ويذهب في كتابه **«علم ظواهر الروح»** الى ان مرحلة اعلى هي الدولة ، والمرحلة الاعلى والنهائية للتطور الانساني هي «الروح المطلق» ، الفن ، الدين ، الفلسفة (وهذه الاخيرة تتضمن ـ وفقا لهيغل ـ العلوم مفسرة تفسيرا فلسفيا) وتبذل المثالية الكلاسيكية الالمانية اقصى جهدها لتكشف وحدة الفردي والاجتماعي في تطورها التاريخي ، لتفهم التقدم الاجتماعي كتطور للشخصية الانسانية ، ولكن التصور المجرد المثالي للشخصية يفقره حتما الرد المثالي للشخصية والنشاط الانسانين الى الوعي الذاتي والمعرفة فالفردي يعامل على انه مطابق للاجتماعي ، والفرق في داخل هذا التواحد يعد قابلا للازالة بواسطة الجدل والعلاقات بين الافراد ليست سوى وسيلة لتحقيق الهدف الانساني المشترك ، وبعبارة اخرى فانها في ذاتها ـ كمجرد علاقات انسانية ـ تخلو من اي معنى ويضيع الوعي الذاتي النهائي للفرد في الوعي الذاتي اللامتناهي للبشرية ، التي تعامل ـ هي الاخرى بدورها ـ على انها مجرد التعبير الذاتي عن إله اضفي عليه طابع عقلاني ويتغلب التعارض المثالي بين الروحي والمادي ، «على نحو جدلي» ، على علاقة الناس الفعلية بالطبيعة ، حيث ان الطبيعي ـ بما في ذلك ماهية الانسان «الطبيعية» ـ تعتبر عند هيغل وجودا مغتربا ، لا يستحق ماهيته الحقيقية

لقد كان لدى لودفيج فيورباخ سببا وجيها للاعتقاد بأن الانثروبولوجيا الفلسفية عنده هي النتيجة المادية التي ينبغي ان تستمد من تاريخ المثالية الكلاسيكية الالمانية انه يقوم ببحث شامل في ارتقاء التصور المثالي التأملي للروحي وفي رأيه ان هذا الارتقاء يفضي حتما الى النتيجة القائلة بأن الانسان، والانسان وحده ، هو واقع ما كان يعتبر اصلا انه الله ، وبالتالي انه العقل الكلي المتطور ويقنع التحليل الفلسفي لماهية المسيحية فيورباخ بأن الدين ، الذي كان يعتقد الماديون الفرنسيون انه لا يتواءم مع المشاعر الانسانية «الطبيعية» والحس السليم هو الوجود المغترب لماهية الانسان الحسية وليس مصدر هذه الثنائية المتناقضة هو الحسية في ذاتها ، وانما الماهية الانسانية التي تعاني

والتي لا تستطيع ان تجد دربها الى السعادة الانسان بالنسبة لفيورباخ هو نقطة الانطلاق الى فهم كل ما يوجد في المجتمع ، مهما كان مدى عمق تناقضه مع مشاعر الانسان وعقله الاكثر من هذا ، يعتقد فيورباخ اننا ـ من خلال معرفتنا بماهية الانسان ـ نصل ايضا الى معرفة الطبيعة ، لانه في الانسان ـ الذي هو المخلوق الاسمى للطبيعة ـ تدرك الطبيعة نفسها وتفهمها ويلخص فيورباخ ـ بتحويله الفلسفة الى انثروبولوجيا فلسفية ـ جهود أسلافه الماديين لفهم وحدة الانسان والطبيعة ، ويرفض ما فوق الطبيعي وما فوق الانساني على انهما من نتاجات الوعي الانساني المغترب

ولكن وحدة الانسان والطبيعة تكمن في الانتاج الاجتماعي ، الذي تتكشف اهميته الحقيقية فقط في تطوره التاريخي ولا تجد المادية قبل الماركسية ـ التي يحدها فحصها المادي (والميتافيزيقي عادة) للطبيعة وحدها ـ اجابة على المشكلة التي طرحتها ولكن الحل يوجد فقط بالانطلاق من مواقع المادية التاريخية

لقد حددنا ـ بايجاز ـ الخطوط العريضة لموضوعين فلسفيين اساسيين ووصلنا في هذا الموضوع الاساسي الثابت للفلسفة العلاقة بين الذات والموضوع ويلاحظ ج. ف. بليخانوف ان التعارض بين المادية والمثالية يرتبط ارتباطا وثيقا بتناوليهما المختلفين لمشكلة الذات والموضوع ، الانا واللاانا : «ان اي واحد يبدأ من الموضوع ، سوف يبني ـ اذا كان يملك فقط القدرة والجراة على التفكير على نحو متماسك ـ واحدة من أنواع **النظرة المادية الى العالم** اما الشخص الذي تكون **الذات** ـ الانا ـ نقطة انطلاقه ـ واذا كان ايضا لا يخشى من المضي في ذلك ـ فانه سيتحول الى **مثالي** من نوع او آخر» (١)

ولا حاجة بنا الى القول ان مشكلة الذات والموضوع ليست فقط مشكلة وجودية (انطولوجية) ، وانما هي ايضا مشكلة معرفية (ابستمولوجية) وبهذه الصفة فانها تستمد معظم تطورها من منتصف القرن التاسع عشر ، حينما صارت الفلسفة بوجه عام على وعي بضرورة قيام برهان معرفي على المقدمات الوجودية (الانطولوجية) كذلك فان ما لدى الفلسفة لتقوله عن الملارسة هو ايضا تطور معرفي (هو في النظرية الماركسية مادي تاريخي) لمشكلة الذات والموضوع والفلسفة ـ من هذه الزاوية للنظر ـ هي حركة انتقال التفكير المدرك من الموضوع (الواقع المادي) الى الذات ، الانا ، مفهومة على انها تالية ؛ او ـ بالعكس ـ من الذات ـ الانا ـ مفهومة على **روحية** ، الى ضدها ، **المادي**

لقد كانت كلاسيكيات الفلسفة السابقة على **الماركسية** تدرك عادة حتمية هذا البديل فقد كتب شيللنغ ـ على **سبيل المثال** ـ ان هناك دربين **ممكنين** نحو

ـ ج. ف. بليخانوف **المؤلفات الفلسفية المختارة** في خمسة مجلدات ، المجلد الثالث، موسكو ١٩٥٧ ، ص ٦١٥ (بالروسية) .

فلسفة تطور قضايا بطريقة منهجية **«إما واحدة تاخذ الموضوعي على انه أولي ، وتسأل كيف يحدث ان يوجد اي شيء ذاتي يتفق معه»**(١). وكتب شيللنغ بعدها: **«ولكن من الممكن ايضا ان يؤخذ الذاتي على انه أولي ، وعندئذ تكون المهمة هي اكتشاف من اين يأتي اي شيء موضوعي يتفق معه»** (٢) ولقد حاول شيللنغ ـ على الرغم من انه كان يعي بوضوح التعارض الجذري بين هذين التناولين ـ ان يزاوج بينهما وعلى اساس المثالية وهو يبدأ ـ في فلسفة الطبيعة ـ من الموضوعي ، مفهوما على انه الهوية المطلقة للذاتي والموضوعي (الحالة اللاواعية للروح العلمي) ويصل الى الذاتي ـ العقل الانساني ويختار شيللنغ في كتابه **مذهب المثالية المتعالية** التناول المعارض ـ ولكن المثالي ايضا ، فيأخذ الانا الانساني ، الذاتية ، نقطة انطلاق له ، ويحاول ان يشرح نشأة الموضوعي في المعرفة الانسانية

اما هيغل فانه ـ اذ يرفض فكرة شيللنغ عن الهوية المطلقة الاولية للذات والموضوع ـ يذهب الى ان هوية التفكير والوجود ، التي يضعها ـ كمسلمة ـ نقطة انطلاق له ـ تؤلف ، بفضل طبيعتها الجدلية ، الاختلاف بين الذاتي والموضوعي وهكذا يكون الفكر المطلق ـ الذي يشكل الماهية الكلية لكل ما يوجد ـ فكرا عن فكر ؛ ومن ثم فهو موضوعي وذاتي بالدرجة نفسها هكذا استبعد هيغل ـ شأنه شأن شيللنغ ـ اي بديل آخر ؛ فلا بد ان يؤخذ الذات او الموضوع نقطة انطلاق وقد فسرا الواقع بأنه الذات ـ الموضوع ولكن هيغل ـ شأنه شأن اي مثالي آخر ـ اتخذ الذات ، الروحي ، نقطة انطلاق له

لقد تناولنا هذه الامثلة الكلاسيكية لنبين ان الموضوع الفلسفي يتعدل باستمرار في مسار تطور المعرفة الفلسفية وفيما يتعلق بالموضوع فان بعض الفلاسفة يعتبرون الوجود واقعا مطلقا ، شيئا يوجد دون اية علاقة مع الذات ؛ وآخرون ـ على النقيض منهم ـ يعتبرون الموضوع شيئا منحوتا من الوجود بواسطة الوعي ، ولهذا فانه يختلف عن الوجود في ذاته ، ويوجد بالنسبة للذات فحسب ؛ ومع ذلك فان آخرين يعارضون التفرقة الاساسية الموضوع والذات ، معتبرين ان هذه التفرقة نفسها تالية ، ثانوية ، ذاتية ، وما الى ذلك وتضع المثالية الذاتية في موضع التعارض مع فكرة استقلال الموضوع عن الذات ، اي العارف، فكرة ترابطهما. ويرمي هذا التصور عن التنسيق في مذهب افيناريوس الى اتمام مذهب بيركلي ، الذي يعتبر الذات ماهية روحية مستقلة عن الموضوع (المادة) ولكن افيناريوس ـ على النقيض من ذلك ـ يذهب الى ان الذات مستحيلة دون الموضوع ، ولكن الموضوع (الواقع الموضوعي) هو ايضا لا يوجد دون

---

١ ـ ف. ف. ج. شيللنغ ، **مذهب المثالية المتعالية** هامبورغ ١٩٥٧ ص ٧ .

٢ ـ المصدر نفسه ، ص ٩ .

علاقة مع الذات ولا يؤثر هذا التعديل في مثالية بيركلي على قضيته الاساسية لان الواقع الموضوعي (مفسرا على انه مجرد موضوع ممكن للادراك) يعتبر مشروطا بالذات

هكذا فان موضوعات الفلسفة تضم ايضا فهما محددا وتفسيرا لمضمونها ؛ وتتباين هذه الموضوعات و«الموضوعات الفرعية» باستمرار نظرا لتحقيق الامكانيات المتضمنة في هذه الوحدة للموضوعات الفلسفية وتفسيرها وفي التحليل النهائي فان هذه التنوعات مشروطة بتطور المعرفة الفلسفية نفسها وبالصراع بين الاتجاهات الاساسية في الفلسفة

لقد ميز هاينرش ريكرت منهجين اساسيين في الفلسفة ـ الموضوعية والذاتية وينطلق اضفاء الموضوعية على الفلسفة من المفهوم القائل بأن العالم يوجد مستقلا عن الانسان ، ويعتبر كل ما هو ذاتي ، بما في ذلك الذهني ، جزءا من العالم وخاضعا لقوانينه وطبقا لما يقول ريكرت ـ بطبيعة الحال ـ فان اضفاء الموضوعية على الفلسفة ، الذي يزعم انه يتجاهل مشكلة الذات هو المادية في الاساس ومع ذلك فان ريكرت ـ وهو مثالي ذاتي ـ يصنف مذهب وحدة الوجود **pantheism** ، الذي يسميه هو نظرية نفسانية الكل **Panpshychism**, على انه فلسفة موضوعية (وهذه في الحقيقة مثالية موضوعية ، تكشف سذاجة ريكرت من زاوية نظر الكانطية الجديدة «المثالية العلمية») ويعتقد ريكرت ان عامل الموضوعية ، بينما هو مبرر تماما في العلوم الطبيعية ، فانه ليس لديه ما يقدمه للفلسفة ، التي ينبغي ان يكون مضمونها الرئيسي هو المشكلات المتعلقة بمبحث القيم (الاكسيولوجيا) انه يعتقد ان «الذاتية واحدها هي التي تعطينا بالفعل مفهوما موحدا عن العالم ، مفهوما يشرح لنا علاقتنا بالعالم ، في حين ان الموضوعية انما تزيد فحسب من خطر المشكلة الكلية ، وتعمق بلا نهاية الهوة بين الحياة والعلم» (١) وليس من العسير ان نرى التعارض الذي تضعه الكانطية الجديدة بين الموضوعية والذاتية ينشأ عن الفكرة القائلة بأن الموضوع والذات بناءين منطقيين لتفكير ادراكي يعطيان شكلا ـ من خلال اشكالهما **الاولية a priori** ـ للواقع الوحيد الذي يستطيع الانسان بلوغه ـ وهو الفيض المضطرب من الاحساسات ويشيع الادراك النظام في هذا الفيض من الاحساسات البشرية ، ويبني منها عالما ، وبعبارة اخرى ـ وطبقا لما تذهب نظرية الكانطية الجديدة ـ يجعل منها بناء محددا ، لان العالم لا يوجد كأي شيء آخر غير موضوع العلوم الطبيعية لهذا السبب فان التفسير الذاتي او المثالي الذاتي للواقع القابل للادراك حسيا ، يتميز كأسلوب للفلسفة ينبذ كلية أوهام الواقعية الساذجة والحقيقة انه يستعاض فقط عن أوهام معينة بأوهام اخرى

ـ هـ. ريكرت ، «مفهوم الفلسفة» في مجلة **لوغوس** المجلد الاول ، توبنغين ، ١٩١٠ ـ ١٩١١ ، ص ٧ .

اما الفلسفة الماركسية فانها تنطلق من الاعتراف بالوحدة الجدلية للذات والموضوع وتتخذ هذه الوحدة عدة أشكال فالذات ـ الانسان ، الوعي ، الوعي الذاتي ، الادراك ـ هي نتاج تطور العالم المادي ويشتمل الذاتي على مضمون موضوعي بالقدر الذي به يعكس واقعا موضوعيا ووجود الذاتي حقيقة موضوعية ، مستقلة عن وعي الانسان وبالتالي فانه حتى التعارض بين الذاتي والموضوعي نسبي يكتب لينين قائلا «هناك اختلاف بين الذاتي والموضوعي ، ولكن هذا (الاختلاف) ـ ايضا ـ له حدوده» (١)

تميز فلسفة الماركسية بين أشكال الموضوعي المختلفة اختلافا كيفيا وتفسر تعدد علاقات الذاتي ـ الموضوعي طبقا لذلك فالموضوعي ـ فوق كل شيء ـ واقع مستقل عن الذات ، وحقيقة انه بالنسبة للذات لا يوجد الا بقدر ما توجد الذات ليست ـ بالطبع ـ شرطا لوجوده هو ويفترض الموضوع كمقولة معرفية إفراد أجزاء معينة من الواقع في عملية الادراك وحيث ان هذا الافراد تنجزه الذات المدركة ، العارفة ، فان الموضوع يبزغ باعتباره مضمون عملية الادراك ولكنه يستمر في الوجود في العالم الموضوعي مستقلا عن ارادة ووعي الانسان وهنا لا وجود لشيء من «التنسيق من حيث المبدأ» الذي تحدث عنه افيناريوس هناك ترابط correlation فقط بين الذات وموضوع المعرفة الظاهر وحتى الموضوعات المجردة هي انعكاسات متمثّلة لواقع موضوعي ، ومن ثم فهي موضوعية في مضمونها الاساسي

ويوجد الموضوعي ايضا في الذات ، وليس ذلك بمعنى ان الانسان ـ خواصه البيولوجية والانثروبولوجية والاجتماعية ـ هو واقع موضوعي فحسب ، شأن اي نتاج لتطور المادة اذ يوجد الموضوعي ايضا في نظرية المعرفة الحقيقة الموضوعية ، قوانين الانعكاس الحسي والمنطقي للعالم الخارجي

ولكن الانسان لا يعكس فحسب العالم الخارجي انه ايضا يحوله ويخلق بذلك شيئا لم يوجد قبلا في العالم ـ «طبيعة ثانية» ـ أعني المجتمع فان ما خلقه الانسان في الطبيعة هو واقع موضوعي ، خاضع لقوانين الطبيعة ومع ذلك فهنا يوجد «خضوع ثنائي» ، حيث ان الانسان يشيد الآلات والابنية ويصنع مواد جديدة ، وبالتالي فانه يوجه عمليات موضوعية ماهيتها مستقلة عن وعيه وارادته لقد قال ماركس ان ادوات العمل «مادة طبيعية تم تحويلها الى اجهزة لسيطرة الارادة الانسانية على الطبيعة ، او اجهزة لتنفيذ هذه الارادة في الطبيعة» (٢) فان القوى الانتاجية للمجتمع هي القوى العضوية للطبيعة وقد حولت بواسطة العمل الاجتماعي الى قوى انسانية ، وبعبارة اخرى قوى الذات في العملية التاريخية ـ الاجتماعية ان الانسان في طبيعة متغيرة يخلق

---

١ ـ ف. لينين ، **المؤلفات الكاملة** المجلد ٣٨ ص ٩٨

٢ ـ ك. ماركس ، **مبادىء نقد الاقتصاد السياسي** ، برلين ١٩٦٨. ، ص ٥٩٤ .

موضوعات جديدة كتب ماركس «الطبيعة لا تبني آلات ومحركات وخطوط حديدية واسلاك برقية ، ومغازل ذاتية الحركة ، الخ كل هذه نتاجات نشاط انساني (١)

ان الموضوعي في العملية التاريخية ـ الاجتماعية هو نتيجة التحقيق الموضوعي لنشاط الاجيال المتعاقبة من الناس وموضوعية محددة فان الشروط الاجتماعية التي تحدد تطور المجتمع (القوى الانتاجية وعلاقات الانتاج) يخلقها الناس في مسار التاريخ الانساني وهذه علاقة وجودية (انطولوجية) جديدة بين الذات والموضوع لا توجد في الطبيعة وهنا يشكل الذاتي والموضوعي وحدة اضداد يتحول كل منها الى الآخر ومن ثم فان فلسفة الماركسية تثري ـ في الاساس ـ هذا الموضوع الفلسفي الاساسي الثالث بالمثل

هكذا فاننا على حين لا نعتبر ان من الممكن الاعتراف بموضوع بحث أوحد موضوع واحد وموحد بالنسبة لجميع المذاهب الفلسفية التي وجدت على الاطلاق، فاننا نستطيع مع ذلك ان نفرد موضوع بحث الفلسفة الذي يتغير تاريخيا داخل حدود تحددها الطبيعة النوعية للمعرفة الفلسفية ولا يمكن استبعاد واحد من الموضوعات الفلسفية الاساسية او عزله عزلا تاما عن الموضوعات الاخرى ولكن بعض المذاهب الفلسفية يتناول اساسا مشكلات الموضوع ، اي الواقع الموضوعي والوجود بينما بعضها الآخر ـ على النقيض من ذلك ـ يرد موضوع بحث الفلسفة الى بحث الذات ، اي الذاتي ، وبعض ثالث يرده الى علاقة الذات والموضوع ، وفي فلسفة الماركسية فان كل الموضوعات الفلسفية تعتبر ذات اهمية متساوية ومرتبطة ارتباطا عضويا الواحد منها بالآخر

٣ ـ موضوع بحث المادية الجدلية والتاريخية

تختلف فلسفة الماركسية اختلافا اساسيا عن كل المذاهب السابقة والموجودة حاليا وتمثل الثورة التي احدثتها الماركسية في الفلسفة ـ في الوقت نفسه ـ علامة على تغير كيفي في موضوع بحث الفلسفة فان موضوعات الفلسفة التقليدية لا تزاح جانبا ، وانما تثري وتتطور بكل السبل على اساس الفهم المادي الجدلي للطبيعة والمجتمع والادراك

تنطلق المادية الجدلية والتاريخية من تقدير جديد في الاساس للاهمية الفلسفية لمنجزات العلوم الطبيعية والممارسة الاجتماعية ، التي هي غريبة تماما على كل فلسفة سابقة. والتعضيد الفلسفيللتحول الشيوعي للعلاقات الاجتماعية،

---

١ ـ المصدر نفسه .

والالتزام المباشر والصريح والنضالي ـ كل هذا يميز بقوة موضوع بحث المادية الجدلية والتاريخية ومشكلاتها واهدافها ، عن مذاهب الماضي الفلسفية ، التي تحتفظ بسماتها الاساسية في الفلسفة البورجوازية الحديثة

لقد كان خلق تقسيم بين الفلسفة والعلوم المتخصصة التي تبحث في الطبيعة والمجتمع عملية تاريخية على درجة عالية من التقدمية ، خلقت في مسارها الشروط المسبقة لبناء فلسفة علمية وفهم علمي لموضوع بحثها وقد لخصت الماركسية عملية التقسيم هذه ، التي جعلت في الامكان كشف ضعف كل المذاهب الفلسفية التي كانت تسعى الى شرح الظواهر العينية المحددة للطبيعة والمجتمع على اساس تصورات عامة عن طبيعة الاشياء وبالمصادفة فان العلم ، وكذلك الفلسفة ، واجهتهما مهمة التغلب على التناول السابق ، اي انه اصبح على العلم ان يعي ان الاجابة على الاسئلة العامة يستلزم حل الاسئلة المحددة كشرط جوهري مسبق وكتب لينين حيثما كان الناس لا يعرفون كيف يشرعون في دراسة الوقائع ، فانهم كانوا دائما يخترعون نظريات عامة اولية a Priori وكانت هذه النظريات دائما عقيمة ان الكيميائي ـ الميتافيزيقي ـ الذي لا يزال عاجزا عن القيام ببحث فعلي في العمليات الكيميائية ـ يلفق نظرية عن التآلف الكيميائي باعتباره قوة ويتحدث عالم الأحياء ـ الميتافيزيقي عن طبيعة الحياة وعن القوة الحيوية ويسوق عالم النفس ـ الميتافيزيقي الحجج عن طبيعة النفس هنا يكون المنهج نفسه هو منهج عابث فانك لا تستطيع ان تسوق الحجج عن النفس دون ان تكون قد شرحت العمليات النفسية بوجه خاص هنا ينبغي ان يقوم التقدم على وجه التحديد على التخلي عن النظريات العامة والاحاديث الفلسفية عن طبيعة النفس ، وعلى المقدرة على وضع دراسة الوقائع عن العمليات النفسية الجزئية على مستوى علمي» (١)

ولا يعني هذا ـ بالطبع ـ القول بأنه ليس هناك معنى لاسئلة مثل «ما هي المادة ؟ ما هي الطبيعة ؟ ما هو الانسان ؟ ما هي الروح ؟» انها تظل اسئلة غير محلولة الى ان يقدم البحث المتخصص في اشكال نوعية من اشكال حركة المادة ، وفي تاريخ البشرية ، وفي العمليات الفيزيقية اساسا علميا للبيان العيني المدعم لمثل هذه الاسئلة الفلسفية العامة ان الفلسفة لم تطرح هذه الاسئلة عبثا انما هي بطرحها اياها قد حفزت البحث المتخصص ، الذي لا يمكن ـ مع ذلك ـ اعطاء نتائجه تعميما فلسفيا علميا من مواقع مثالية وميتافيزيقية

لقد انتقد ماركس وانجلز علم الاجتماع السابق لمحاولة الاجابة على السؤالين: **ما هو المجتمع بشكل عام ؟ ما هو التقدم بشكل عام ؟** دون دراسة الانواع العينية الزائلة تاريخيا للمجتمع والتقدم وقام ماركس بدراسة شاملة للمجتمع الراسمالي ووضع الاسس لبحث علمي خاص في تشكيلات اجتماعية اخرى

---

١ ـ ف. إ. لينين المؤلفات الكاملة ، المجلد الاول ص ١٤٤ .

وقد جعل هذا في الامكان حل المسائل الاجتماعية (السوسيولوجية)العامة بالمثل. اذ لا ينبغي ان توضع دراسة الاجزاء في موضع التعارض ـ بطريقة ميتافيزيقية ـ مع دراسة الكل وقد اشرنا بالفعل الى ملاحظة ب. ف. كوبنين القائلة بأن اي علم متخصص يبحث في العالم ككل ، وليس فقط في جانب محدد واحد يحدده موضوع بحثه هذا البحث الخاص في الكل يمهد الارض لفهم فلسفي ـ علمي للوحدة المادية للعالم وفي هذا الصدد يكتب ت. بافلوف «الفلسفة هي ـ وينبغي ان تكون ـ علم الكل ، ولكن حتى عندئذ فانها ليست مجرد علم الكل بوجه عام ، عن الكل فحسب ؛ انها علم الكل مأخوذا في الصلة غير القابلة للانفصال جدليا بين اجزائه او جوانبه او خصائصه ، اي صلة الكل واجزائه ، صلة المادة بوجه عام بخصائصها الاساسية وجوانبها واشكال وجودها (١)

وهذا لا يعني القول بأن الفلسفة العلمية تدرس كل شيء ؛ انما الاصح ان يقال انها تدرس ما هو **كامن في كل شيء** فالعام ، الكلي ، هو الوحدة الجدلية مع الجزئي والفردي والكلي بوصفه العيني في ادراك نظري هو وحدة التعريفات المختلفة وهكذا فان الفلسفة العلمية تدرس الاشكال الاساسية الخاصة ، من الكلي

ان تطور العلوم المتخصصة التي تدرس أشكالا نوعيه من حركة المادة ، والقوانين الخاصة الكامنة في كل منها ، يكشف للانسان عالما من القوانين المتنوعة المستقلة نسبيا كل منها عن الآخر ولكن التوقف عند هذه الحقيقة ، اي الاعتراف بأن قوانين خاصة معينة «تحكم من أعلى» في كل مجال محدود كيفيا من الظواهر ، يعني تبني مواقع النزعة التعددية الفلسفية ، التي تفندها باستمرار العلوم المتخصصة ، التي تشير منجزاتها الكلية الى التداخل والتحول المتبادل ، اي الوحدة الجدلية بين جميع أشكال وجود المادة وهذا هو السبب في ان اهمية مسألة اكثر القوانين عمومية لكل ما يوجد تتزايد باطراد بفضل اكتشاف القوانين الخاصة لكلمجال متميز تميزا كيفيا لظواهر الطبيعةاو المجتمع.

ويكمن التعريف الاساسي الاول لموضوع بحث الفلسفة الماركسية في الاعتراف بوجود اكثر القوانين عمومية لتطور الطبيعة والمجتمع والادراك ويحتاج هذا التعريف بالتأكيد الى ان يوضّح ويصبح اكثر عينية ، ومن شأن هذا ان يستلزم درجة معينة من التحديد فالعلم الطبيعي يدرس ايضا قوانين كلية معينة للوجود ، مثل قانون الجاذبية ، وقوانين تحول وحفظ الطاقة ، وما الى ذلك ولكن على حين ان كل علم متخصص يبحث الكلي في صورة خاصة لوجوده ، فانه

ـ ت. بافلوف «الفلسفة الجدلية والمادية والعلوم المتخصصة» في كتاب **مؤلفات فلسفية مختارة** ، في اربعة مجلدات ، المجلد الاول ، موسكو ١٩٦٢ ، ص ١٨٩ (بالروسية) .

ـ اذ يفعل هذا ـ يكتشف قوانين عامة ، خاصة معينة ان القانون شكل من اشكال الكلية ، وهذه الكلية ـ على اي حال من حيث الكم ـ لا يمكن الحد منها دائما وقد كان الماديون الآليون في القرن الثامن عشر مخطئين ، لا في الاعتراف بقوانين الميكانيكا باعتبارها قوانين كلية ، بل في ردهم التنوع الكيفي لقوانين المادة الى قوانين آلية ، على حين ان كلية القوانين وحدودها الكيفية لا تستبعد الواحدة منهما الاخرى

كيف ـ اذن ـ نفهم القوانين الجدلية الأعم للحركة والتغير والتطور التي تدرسها الماركسية ؟ اذا كانت هذه القوانين قوانين محدودة كيفيا ، فانه يتعين ربطها فقط بفئة معينة من الظواهر وبالتالي فانها لا تختلف عن القوانين التي تكتشفها علم الطبيعة والكيمياء والعلوم المتخصصة الاخرى

الا يستبعد هذا اي اعتراف بقوانين كلية مطلقة تحدد مسار العمليات في مجالات الواقع اي اعتراف بالفعل الواقعي الثابت تجريبيا للقوانين الفيزيقية والكيميائية والبيولوجية والقوانين الاخرى ؟ نحن هنا نواجه مسائل فلسفية على درجة قصوى من الاهمية والتعقيد ، ونحن أبعد عن الادعاء بأننا توصلنا الى حلها الكامل ان أعم القوانين الجدلية تشكل ماهية القوانين النوعية التي تدرسها العلوم المتخصصة ، اي طبيعتها العامة فكل قانون للطبيعة او المجتمع شكل محدد من العلاقة الجدلية للطبيعة وقوانين الجدل هي أعم شكل لهذه العلاقة. ويكشف لنا بحث قوانين الطبيعة وادراك الوحدة الموضوعية لكل القوانين ، قوانين الجدل ، التي لا تشكل فئة خاصة من القوانين تتعارض مع قوانين علم الطبيعة والكيمياء والعلوم المتخصصة الاخرى ، لان كل القوانين جدلية وفيما عدا ذلك فان المفهوم الفلسفي عن قوانين عامة معينة تحكم كل شيء يكون مفهوما غامضا لا علاقة له بالتنوع الكيفي الحقيقي للظواهر ، مثل «لوغوس» هرقليطس الذي يقف ـ اذا جاز التعبير ـ فوق كل الاشياء ويسيطر عليها

في **رأس المال** يبحث ماركس القوانين الاقتصادية النوعية للانتاج الرأسمالي، وهو اذ يفعل هذا يبحث شكلا محددا على نحو تاريخي من أشكال العملية الجدلية التي تعدل القوانين الجدلية الكلية ، التي لا توجد أبدا في اي شكل خالص ويعرض كتاب انجلز **جدل الطبيعة** قوانين الجدل ، العمليات الجدلية الكلية التي يكشفها العلماء الطبيعيون ـ عن وعي او بغير وعي ـ عندما يكتشفون القوانين النوعية للاشكال الفردية لحركة المادة وهذا هو السبب في اننا نعتقد انه يكون من قبيل التنازل للتصور المثالي للجدل إفراد مجال خاص للنشاط كميدان للقوانين الجدلية الكلية

هكذا فان موضوع بحث فلسفة الماركسية هو العملية الجدلية الموضوعية الكلية وقد ميز انجلز بين الجدل **الموضوعي** وانعكاسه في الادراك المتطور تاريخيا وبين الجدل **الذاتي** وكما يؤكد مؤلفو **تاريخ الفلسفة** ، الذي نشر في الاتحاد السوفييتي في ستة مجلدات ، ان الجدل هو «عملية الحركة الذاتية ، التطور الذاتي وحدة وصراع التناقضات الداخلية ، التي تلازم المادة ، والتي

مخلوقها الضروري هو اللامادي ، وبعبارة اخرى ، هو الوعي ، انعكاس العالم المادي (١)

ويتم رسم حدود الجدل الموضوعي ، الذي تتكشف اشكاله المتنوعة تنوعا كيفية في الطبيعة والمجتمع ، من حدود الجدل الذاتي لعملية الادراك ، داخل اطار موضوع البحث المتكامل تماما للفلسفة الماركسية اللينينية هذه الوحدة من العمليات الجدلية المختلفة كيفيا تشكل الاساس الموضوعي للمبدأ الماركسي اللينيني عن وحدة الجدل والمنطق ونظرية المعرفة ومن هذه الزاوية فان المادية الجدلية والجدل المادي مترادفان ، لان الماركسية قد مزجت المادية والجدل في كل واحد طبقا للوحدة الموضوعية للمادي والجدلي الجدل الماركسي هو جدل مادي ، والمادية الماركسية مادية جدلية وتتضمن ماهية القوانين الجدلية ، شأن كل هوية عينية ، فروقا جوهرية يختلف جدل الطبيعة عن جدل الحياة الاجتماعية؛ ويختلف ، كذلك ، جدل عملية الادراك ، ليس فقط في شكله بل في مضمونه وبعبارة اخرى فان القوانين الجدلية كثيرة ومتنوعة ، ومعرفة العام ، اي السمات الاساسية للجدل ، هي ـ بالطبع ـ غير كافية لتوفير فهم للطبيعة النوعية للعملية الجدلية في مجالات الواقع الموضوعي المختلفة وهذا ، في راينا ، ما يحدد المفصل والبناء الداخلي لموضوع الفلسفة الماركسية

اما المادية التاريخية فتبحث القوانين الجدلية الكلية الخاصة للتطور الكامنة في المجتمع فقط وينبغي التأكيد على ان المادية التاريخية ـ اي العلم الفلسفي مطبقا على المجتمع ـ تحتل مكانة خاصة في الفلسفة الماركسية فقد تشكلت الفلسفة الماركسية تاريخيا كتأكيد كبرهان ، على النظرة الشيوعية الى العالم ، التي تجمع بين الفهم المادي للطبيعة والفهم المادي للحياة الاجتماعية ، وتعلق اهمية اولية على حقيقة ان الانسان يحول الطبيعة ، وانه ـ في هذا ـ يحول نفسه ، يحول الطبيعة الانسانية ان **الطبيعة المطبوعة** natura naturata التي قال بها سبينوزا ، والتي كانت تعني في مذهبه الفلسفي مجمل الاشياء modi والتي ولّدتها **الطبيعة الطابعة** (*) natura naturans الاصلية الجوهرية ، قد اصبحت في الفلسفة الماركسية «الطبيعة الثانية» ، التي يخلقها الانسان ، وهي واقع جديد من الناحية الكيفية يتحد فيه الطبيعي والاجتماعي

ـ **تاريخ الفلسفة** ، المجلد الثالث ، موسكو ١٩٥٩ ص ٢٣١ (بالروسية)

(*) يفرق سبينوزا بين هذين التصورين في العبارة التالية «اعني بالطبيعة الطابعة ما يوجد في ذاته ، وما يتصور بذاته اي ما للجوهر من صفات تعبر عن الماهية الازلية اللامتناهية وبعبارة اخرى اعني بها الله ، بقدر ما يعد علة حرة واعني بالطبيعة المطبوعة كل ما يتلو من ضرورة طبيعة الله ، او اية صفة من صفات الله ، بقدر ما تعد اشياء توجد في الله ولا يمكن ان توجد او تتصور من دونالله .» (كتاب **«الاخلاق»** المجلد الاول ، ص ٢٩) ـ «المترجم» .

وتظهر دراسة تكوّن الفلسفة الماركسية ـ بطريقة مقنعة ـ ان خلق التصور المادي للتاريخ ، والايضاح الفلسفي لنظرية الانسان ، ودور العمل في تطوره الانثروبولوجي ، ودراسة النشاط الانساني الموضوعي ووحدة الانتاج الروحي والمادي ، تشكل عناصر حيوية في العملية التاريخية لتكوين المادية الجدلية والتاريخية وتفسر هذه الحقيقة احيانا بمعنى ان المادية الجدلية قد خلقت بعد المادية التاريخية وتبدو هذه نظرة مفرطة التبسيط ، على الرغم من انها تشير الى خصائص اساسية معينة في تكوّن فلسفة الماركسية فان المادية الجدلية والتاريخية نظرية فلسفية موحدة ، والبحث في جدل التطور الاجتماعي ، الذي كرس له ماركس وانجلز معظم كتاباتهما ، يتضمن ايضا بحثا في أعم أشكال العملية الجدلية الكلية ومن ناحية اخرى فان دراسة جدل الحياة الاجتماعية قد استلزم تقييدا علميا ضروريا للفعل الحاسم كيفيا لقوانين الطبيعة ، التي تتبدى ايضا في حياة المجتمع ولكنها لا تحدد طابعها النوعي ولم يكن باستطاعة المادية السابقة على الماركسية ان تقوم بهذا التقييد ، لانها لم تكن قد تغلبت على الفهم الطبيعي للتاريخ ، الذي يثبت ـ بالفحص عن كثب ـ انه نزعة تجريبية اجتماعية ذات لهجة مثالية عالية ، على الرغم من كل معارضتها التي لا تهدأ للتفسير اللاهوتي للعملية التاريخية

لقد قام الفلاسفة السوفييت في السنوات الاخيرة بأبحاث كثيرة بهدف ايضاح المكانة التي تحتلها في الفلسفة الماركسية مشكلة الانسان ، والنشاط الابداعي ، ومشكلة الشخصي والاجتماعي ولا شك ان هذا قد ساعد على توفير فهم اكثر عينية واكثر تنوعا لموضوع بحث الفلسفة الماركسية اللينينية ، وعلى منع «اضفاء صفة الانطولوجية» بطريقة أحادية الجانب عليها دون ما داع لذلك

ان الادراك هو الشكل الضروري ، الروحي ، للعملية الاجتماعية ، وهي العملية المشروطة بالقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي ولكن الطبيعة النوعية للادراك كتقدم من جهل الى معرفة ، ومن معرفة الى اخرى ، معرفة اكثر عمقا، تفترض مسبقا وجود نوع خاص من القوانين الجدلية للانعكاس الادراكي ، والتفكير المنطقي ، الخ ولا حاجة لان نبرهن على ان اهمية هذا الجانب من موضوع بحث الفلسفة الماركسية يتزايد باستمرار بفضل التطور والتغاير المركّز للمعرفة العلمية ، وبزوغ مناهج جديدة للبحث ، وبزوغ السيبرنطيقا (*) ، وتطور فروع منطقية جديدة بالغة الاهمية ، مما لم يعد ـ بحصر المعنى ـ جزءا من الفلسفة

ان مسألة موضوع بحث الفلسفة الماركسية اللينينية مسألة ذات اهمية اساسية والمدرسيون (السكولائيون) الماركسيون الذين يحاولون رد المضمون

(*) انظر **الموسوعة الفلسفية** ، نشر دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٥ ص ٢٢١ «المترجم»

المتنوع لموضوع بحث الفلسفة الماركسية اللينينية الى بحث فقط في عمليـــة الادراك مخطئون خطأ عميقا ولكن يخطىء بالقدر نفسه اولئك الذين يحصرون موضوع الفلسفة في القوانين الكلية للتطور ، متجاهلين بذلك القوانين الاجتماعية (السوسيولوجية) العامة لعملية الادراك ، وطابعها النوعي

ان الفلسفة الماركسية اللينينية هي اليوم نسق من الفروع الفلسفية ، لكل منها ، في اطار موضوع البحث المشترك للفلسفة الماركسية ككل ، هدفه الخاص من البحث وقد اظهر البحث العملي حكمة رسم حدود المادية الجدلية ، من ناحية وحدود المادية التاريخية ، من ناحية اخرى ، بوصفهمـــا القسمين الرئيسيين لكل الفلسفة الماركسية ويبين البحث المتخصص في ميدان نظريـة المعرفة ، والمشكلات الفلسفية للعلم الطبيعي ، وكذلك المنطق الجدلي ، ان هذا النطاق من المسائل ينقسم ايضا الى فروع فلسفية متخصصة ويمكن ان يصبح علم الاخلاق وعلم الجمال في المستقبل غير البعيد للغاية فرعين مستقلين ، على الرغم من انهما ــ في يومنا الحاضر ــ جزء من الفلسفة الماركسية اللينينية

هكذا فانه لا يمكن طرح او رد موضوع بحث الفلسفة بوجه عام ، وموضوع بحث الفلسفة الماركسية اللينينية العلمية بوجه عام ، الى مجرد تعريف واحد ، لان تطور الفلسفة يحوّل ــ طبيعيا ــ موضوع البحث الفلسفي الى نسق مـــن الاهداف نسق من الفروع الفلسفية التي تتطور تاريخيا والتي يتم اثراؤهـــا باستمرار بمضمون جديد

الفصل السابع

الفلسفة كوعي ذاتي للحقبة التاريخية

١ ـ دور الشخصية في تطور الفلسفة

يجري ربط التنوع التجربي الواضح للنظريات الفلسفية (بما في ذلك النظريات المتعاصرة) ربطا طبيعيا ـ حتى من قبل اولئك الذين لا يملكون الا معرفة سطحية بتاريخ الفلسفة ـ بفكرة الفلاسفة العظام الذين خلقوها ولقد كان هرقليطس وديمقريطس افلاطون وارسطو ، كانط وهيغل ـ شأنهم شأن كثير غيرهم من مؤسسي المذاهب الفلسفية ـ فلاسفة عظاما حقا ، ويكون من العبث انكار الدور الهائل الذي قاموا به في تقدم الثقافة الفلسفية (وليس الفلسفية فحسب) ولكننا لو اقتصرنا على مجرد الاعتراف بهذه الواقعة ، اي قبولها على انها بديهية ولا تحتاج لايضاح ، واذا حولنا هذه الواقعة التجربية الى مبدأ منهجي لبحثنا في تطور الفلسفة ، فاننا نقع بطريقة غير مقصودة في التصور الفلسفي ـ التاريخي المثالي الذاتي ، الذي يذهب الى ان الفيلسوف البارز ليس هو السبب المباشر ، بل السبب النهائي للمذهب الفلسفي الذي يخلقه وفي هذه الحالة فان فلسفته تفقد مضمونها الاجتماعي الموضوعي فلنفترض اننا سألنا لماذا يحدث في زمن معين في بلد معين ان تظهر فلسفة صفاتها كذا وكيت. ونجيب قائلين لان الفيلسوف الذي خلقها قد ولد هناك في ذلك الوقت ولكن هذه ليست ـ بالطبع ـ اجابة فان هيوم ما كان يمكن ان يولد فيلسوفا الا في

انجلترا أوائل القرن الثامن عشر ، وهذا يعني ان الافكار الفلسفية ، التي اصبح تطورها اللاحق يعرف بمذهب هيوم ، قد ظهرت حتى قبـــل ان يظهر هيوم على المسرح

ان افلاطون وأرسطو ــ اللذين كانا اول من اهتم بتاريخ الفلسفة ــ لم يضعا تصورا نظريا للعملية الفلسفية ــ التاريخية انما هما عرضا ونقـــدا فحسب آراء أسلافهما مثل الاخطاء التي ارتكبها الفلاسفة على دربهم نحو الحقيقة او بعيدا عنها ولم يربط اي منهما النظريات موضع نظره بظروف تاريخية معينة ، وهما ــ بالمثل ــ قد اعتبرا ان مذهبيهما هما ــ بالكامل ــ نتيجة مجهوداتهما العقلية الشخصية وعندما اشارا الى ان بعض أسلافهما كان يتخذ تناولا مختلفا ازاء مسألة معينة ، فانهما لم يريا في هذا الا فردية الفيلسوف ومما لا يمكن انكاره ان افلاطون في نظريته في النفوس المختارة ، التي ربطها مبدئيا بالمطلق ، بذات البحث الفلسفي نفسه ، قد وضع الاساس للتفســير الصوفي للعبقرية الفلسفية

ولكن هذا التصور للالهام الالهي للفلاسفة (والفنانين) العظام لم يعالج ــ الا في الازمنة الحديثة ــ بطريقة ذاتية ، اي برد المذهب الفلسفي الى رؤية فردية خاصة لماهية الاشياء ومع ذلك فان مؤسسي الفلسفة البورجوازيـــة كانوا معارضين للتفسير الذاتي للابداع الفلسفي وكتب فرانسيس بيكون «انني انا نفسي ميّال ــ بالتأكيد ــ لان انظر في هذا **العمل** كنتاج **زمن** ، لا كنتاج **عقل**» (١) وفي موضع آخر اكد بالمثل «لانه عن حق تسمى الحقيقة ابنة الزمن ، لا ابنة السلطة» (٢)

بل ان ديكارت اتخذ موقفا اكثر تصميما ، فقد اعتقد ان المقدرة على الحكم الصحيح وتمييز الحق من الزيف ، وهي ما نسميه على وجه التحديـــد الحس السليم او العقل ، هي بالطبيعة متساوية لدى جميع البشر» (٣) فما الذي يميز ــ اذن ــ المفكر البارز عن الناس الآخرين ؟ يجيب ديكارت بأنها معرفة المنهـــج الصحيح مفترضا بذلك ان كل شخص قادر على امتلاك ناصيتها

وجاء العصر الثوري لاقامة مجتمع راسمالي ليثير في ممثلي الطبقة الجديدة وعيا بالضرورة التاريخية لآمالهم الايديولوجية ومع تطور المجتمع البورجوازي ضاع هذا الوعي من غالبية ايديولوجيي هذا المجتمع

وخلق منظرو الرومانسية (الذين كان بعضهم يدافـــع عن الطرق القديمة للاقطاع ، بينما كان بعضهم الآخـر من نقاد الرأسمالية البورجوازيين الصغـار)

ف. بيكون ، **الاداة الجديدة** اكسفورد ، ١٨٥٥ ، ص ١ .

المصدر نفسه ص ٨.

٣ ــ صفحات ديكارت الخالدة ، ص ٥٤

نظرية الأبطال والعامة ، التي اصبحت عقيدتهم الفلسفية وقد اضفى شيللنغ في المانيا وكارلايل في بريطانيا على هذه النظرية معنى فلسفيا وتاريخيا وشجب هيغل ـ بطريقة ساخرة ـ في **محاضرات في علم الجمال** التصور الرومانسي للفن على انه تبدّي «العبقرية الالهية» التي يعد كل شخص وكل شيء آخر بالنسبة اليها مجرد «مخلوقات تافهة» وكتب هيغل ـ منددا بالنزعة الارستقراطية الجمالية وبمحاولة تطبيقها في الفلسفة ـ «كل من يتخذ هذا الموقف من العبقرية الالهية ينظر باحتقار الى كل الناس الآخرين ، الذين يعلن انهم محدودون واغبياء واكد هيغل ان النزعة الذاتية المتغطرسة لدى الرومانسيين ليست بأي حال اعلى من الاشياء اليومية الشائعة ، التي تسخر منها بغير رحمة «اذا كان (الانا) يتخذ هذا الموقف ، فان كل شيء يبدو له تافها وعديم القيمة ، كل شيء الا ذاتيته ، التي تصبح نتيجة لذلك **عبثا** اجوف ولا قيمة له » (١)

كان هيغل يرى في الفن (وحتى في الفلسفة ايضا) شيئا الى جانب التعبير الذاتي عن فردية بارزة وكان يفهم الفردية الذاتية على انها التعبير المفرّد عن «روح الشعب» ـ الشكل التاريخي العيني لوجود «الروح المطلق» ، اي البشرية مفسرة تفسيرا مثاليا وعلى حين تبين ان «العبقرية الالهية» التي يقول بها الرومانسيون ظاهرة لااجتماعية ، فان هيغل كان يرى فيها تجسيدا لضرورة تاريخية اجتماعية وبعبارة اخرى فانه ـ بعيدا عن ان يعارضها بتطور المجتمع ـ كان ينظر اليها باعتبارها الحل المعقول للغز العبقرية ولأن هيغل كان ابعد ما يكون عن التقليل من شأن الشخصيات التاريخية البارزة ، فانه كان في الحقيقة يرفع من شأنها بالسعي الى المصدر «المطلق» لعظمتها ولهذا السبب كان يدعوها «الأمناء على روح العالم» ، مؤكدا ان الرجال العظام هم «اولئك الذين فهموا ماهية المادة على نحو افضل من الكل ، والذين منهم اكتسب كل الآخرين ـ بالتالي ـ فهمهم ووافقوا عليه ، او ـ على الاقل ـ توافقوا معه» (٢)

ومع ذلك فان هيغل كان بعيدا للغاية عن التقليل من اهمية الذاتية الانسانية؛ فقد انطلق من الاعتراف بالوحدة الجدلية للذاتي والموضوعي ، رافضا فقط الذاتية التي تنفصل عن الواقع ، وغطرسة الذاتية التي تنسى ان مقياس ثروتها هو تغلغلها في الواقع الموضوعي وبهذا المعنى اعلن هيغل ان الواقع الأثرى يكون

ـ ج.ف.ف. هيغل **المؤلفات الكاملة** المجلد الثاني عشر ص ١٠٢ـ٣. كذلك سخر هيغل من الازدراء الرومانسي للنهائي في كتابه **المنطق** «اني شخص لا يملك صبرا على النهائي لن يبلغ اي واقع ولكنه سيظل في مجال المجرد ويستهلك تماما في ذاته» (المصدر نفسه ، المجلد الثامن ص ٢٢٠)

٢ ـ المصدر نفسه ، المجلد الحادي عشر ص ٦٠

هو الاكثر عينية والاكثر ذاتية وقد اكد لينين اهمية هذا الفهم الهيغلي للذاتية العينية التي تجسد ثروة الواقع الموضوعي الذي تتمثله وبطبيعة الحال فان هذا المفهوم عن الذاتية لا تربطه اية علاقة بالتفسير الذاتي المناهض للتاريخ لأصالة العبقرية الفلسفية (او اي عبقرية اخرى)

وفي وجهة نظر هيغل فان الانسان العظيم عظيم لان افكاره الشخصية تتوافق مع الضرورة التاريخية ، التي يصبح واعيا بها في وقت يكون الناس الآخرين إما غير قادرين على رؤيتها او يكافحون ضدها فعلا : «الناس العظام في التاريخ هم اولئك الذين تشتمل اهدافهم الشخصية على العنصر الجوهري الذي يشيد روح العالم انهم هم الذين يتعين ان ندعوهم **أبطالا** ، بقدر ما يكونون قد اكتسبوا اهدافهم ورسالتهم ، لا من مجرد المسار الهادىء والمنظم للاشياء التي يقدسها النظام القائم ، وانما من مصدر ظل مضمونه خافيا ولم يتطور الى حد الوجود الشخصي ، اي من الروح الداخلي الذي لا يزال تحت الارض ويطرق ابواب العالم الخارجي ليسمح له بالدخول ، كما لو كان يلتقط طريقه من داخل محارة، لان هذا الروح نواة مختلفة ، وليس النواة المتضمنة في هذا الغشاء هكذا يظهر ان الابطال يخلقون انفسهم وان افعالهم قد ادت الى حالة وعلاقات في العالم هي من عملهم ومن خلقهم **هم** وحدهم» (١)

في رأينا ان هذا الفهم لدور الشخصيات التاريخية العظيمة الذي طبقه هيغل ـ على خلاف الرومانسيين ـ على جميع مجالات النشاط الانساني لا يبرز التصور الرومانسي في الواقعية فحسب ، بل انه ايضا يبين الطريق الى بحث تاريخي عيني في المضمون الفعلي للتطور الاجتماعي ، الذي يجد تعبيره الشخصي في نشاطات الشخصية التاريخية البارزة اما عن التصور الرومانسي للعبقرية فانه ينطوي من البداية على فشل في فهم دلالة الحياة الاجتماعية ، التي صدمت الرومانسيين بوصفها النشر الكئيب الموحش لوجود يومي رتيب

وبطبيعة الحال فان باستطاعة المرء ان يفهم ، والى حد ما ان يبرر الاحتجاج الرومانسي البورجوازي الصغير على الواقع الرأسمالي ولكن هذا لا يبرر تصورا نظريا مركبا من اضفاء المثالية على النظام الاجتماعي البطريركي (الابوي)، والاخفاق في فهم الضرورة الموضوعية للتقدم الاجتماعي وتناقضاته المحتومة ، والمحاولات اللامجدية للهروب من هذه التناقضات في مجال ذاتية تولي ظهرها للوقائع

وعلى النقيض من هيغل فان شوبنهاور ، الذي أرهص الى حد كبير بالمثالية اللاعقلانية المعاصرة ، يحاول تطوير التصور الرومانسي للعبقرية وصحيح ان شوبنهاور لا يتحدث عن «عبقرية إلهية» ، ويحاول ان يقدم شرحا نفسانيا لظاهرة العبقرية ومع ذلك فانه ـ في الاساس ـ في فحصه العلاقة بين العبقرية

---

١ ـ ج.ف.ف. هيغل ، المؤلفات الكاملة المجلد الحادي عشر ص ٦٠ .

والظروف الاجتماعية ، يأخذ التصور الرومانسي للاغتراب الى نتيجته المنطقية. ويكتب شوبنهاور «يكفي ـ لكي تكون لدينا أفكار اصلية غير عادية وربما حتى خالدة يكفي ان نتغرب تماما عن العالم والاشياء للحظات قليلة ، حتى تبدو اكثر الموضوعات والاحداث الفة جديدة تماما ومجهولة تماما ، لان هذه هي الكيفية التي تتكشف بها ماهيتها الحقيقية» (١)

العبقري ـ عند شوبنهاور ـ يختلف عن الناس العاديين في انه يعاني ـ بالنسبة لمعظم حياته الواعية الابداعية «تغربا في عالم غريب عليه وغير ملائم له» (٢) ، الامر الذي يكون نتيجته ان يصدمه كل الناس الآخرين كتفهاء أدنياء وغير محتملين وعظمة العبقري نسبية لانها تقاس بحقارة ما يحيط بها وهكذا لا يملك العبقري الا ان يكون متغطرسا ، حيث التواضع نصيب العاديين والعبقري ـ من حيث المبدأ ـ غير قابل لان يفهم من قبل معاصريه لانه ينتمي للمستقبل

ويخدم التفسير الفسيولوجي للعبقرية (وهو ـ بالمناسبة ـ تفسير ساذج لاقصى درجة) شوبنهاور كبرهان نظري على أطروحته عن عداء العبقري ازاء المجتمع والزمن الذي يعيش فيه فطبقا لما يقول شوبنهاور ، العبقرية شذوذ فسيولوجي فالعقل عند الناس العاديين ، وحتى الموهوبين ، يخدم الارادة والاماني الموجهة توجيها عمليا واللاشخصية اما العبقرية ـ من ناحية اخرى ـ فهي «العقل الذي غيَّر مقصده» (٣) ، وبعبارة اخرى، العقل الذي حرر نفسه الى حد كبير من الارادة وطبقا لما يقول شوبنهاور فان القوة الادراكية للعبقري ، مستقلة عن الخبرة والمعرفة الانسانية المتراكمة «ان الرجل الواسع العلم هو شخص كرس وقتا كثيرا للدراسة اما العبقري فهو شخص سوف تتعلم الانسانية منه شيئا لم يتعلمه هو من احد غيره» (٤)

وتتضمن عبارات شوبنهاور برنامجا كاملا لتفسير ذاتي لاعقلاني للفن ، ولتاريخ الفلسفة ، وفلسفة التاريخ برنامجا حققته الوجودية المعاصرة والمذاهب المرتبطة بها (٥)

---

١ ـ شوبنهاور ، **في العبقرية** ، سان بطرسبورغ ١٨٩٩ ص ٤٥ (بالروسية)

٢ ـ المصدر نفسه ص ٤٨

٣ ـ المصدر نفسه ص ١٦

٤ ـ شوبنهاور المصدر السابق ، ص ٤٥

٥ ـ ينبغي ان نلاحظ ـ مع ذلك ـ ان الوضعيين الجدد في جدالهم مع المذهب اللاعقلاني، يطبقون تصور شوبنهاور على طريقتهم الخاصة فعلى حين انهم سلموا بأطروحته الاساسية عن الطبيعة الفردية الخالصة للنشاط الابداعي وبشكل الخاص الفلسفي فانهم استدلوا ان المذاهب الفلسفية الكبرى خالية من اية اهمية ادراكية موضوعية . ويكتب لويس روجييه =

وقد اعتبر الانصار التقليديون للفلسفة المثالية ، الفلسفة سعيا عقليا الى المطلق وافترضت التصورات الفلسفية عن العبقرية التي وضعوها التقدير المقارن للمذاهب الفلسفية ، والتحليل النقدي للافكار ، وايضاح صلتها بالافكار السابقة ، وفصل الحقيقي من الزائف ، وهكذا وقد كانت الازمة التي اصابت المثالية في بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر علامة على انشقاق واضح عن هذا التيار الوضعي ، الذي كانت تسيطر عليه محاولات للبرهنة على الاهمية الابدية للنزعة التعددية للمذاهب الفلسفية ، وتفسير المذاهب الفلسفية بأنها غير قابلة للتكافؤ الواحد منها مع الآخر ، والتعبير لا عن خطوة محددة نحو حقيقة موضوعية ، وانما عن رؤية فريدة للعالم

اما ممثلو مدرسة بادن للكانطية الجديدة فانهم ـ وقد جردوا التاريخ من الانتظام والتكرار والحتمية والاستمرار ومن اي شيء له ماهية عامة ـ فسروا المذاهب الفلسفية على نحو شكلي بأنها الابنية الحرة للعبقرية ، هي التعبيرات النوعية عن القدرة الاولية a priori على تحقيق مركب نظري ، مقاسة بدرجة استقلال المفكر عن التراث الفلسفي وعن الظروف التاريخية وقد كتب فيلهلم فندلباند «يؤكد تاريخ الفلسفة ان التاريخ هو ميدان الفرديات ، ميدان الوحدات الفريدة المنعزلة ...» (١)

ويعتبر أورتيجا ـ إي ـ غاسيت ، الذي اكتشف وواصل التيار اللاعقلاني في التفسير الكانطي الجديد للشخصية التاريخية ، أن المذاهب الفلسفية وحي عقلي للوضع الروحي للمفكر البارز المنوط به الانفصال عن وجهات النظر القائمة وخلق رؤيته الخاصة للعالم ويدرس المفكر البارز التراث الحضاري (الثقافي) والبيئة الاجتماعية ، فقط من اجل طرح أفكاره الخاصة ضدها ، لان الفلسفة «ليست شيئا الا تقليد رفض التقاليد» (٢) وهكذا تفسر الفلسفة بأنها اسلوب وجود الذاتية الانسانية الحرة ، التي هي في تعارض مستمر مع الموضوعية «اللاانسانية» للعلم

وتعالج الوجودية الفلسفة (على خلاف العلم) على انها موقف «انساني» وشخصي ازاء العالم ، لا يمكن اكتسابه الا الى الحد الذي يحرر الفرد به نفسه من قوة العلاقات الاجتماعية اللاشخصية ، ويكتسب ـ هكذا ـ وجودا اصيلا. ويعلن كارل ياسبرز ان الفلاسفة العظام يعيشون في الزمن وفوقه في الوقت

= ـ على سبيل المثال ـ «نستطيع ان نمنح المذاهب الفلسفية الكبرى قيمة عاطفية وذاتية فحسب. فهي ـ كما اعترف شوبنهاور ـ تعبير عن حالة مزاجية عند مواجهة الكون» (ل. روجييه **الميتافيزيقا واللغة** ، باريس ١٩٦٠ ص ٢٤٧)

ف. فندلباند **تاريخ الفلسفة** فرايبورغ ١٨٩٠ ص

المسارات الكبرى للفكر العالمي المعاصر منظورات قومية المجلد الاول باريس ١٩٦٤ ، ص ١٦٤ .

نفسه وتكمن عظمة العبقري الفلسفي ، لا في حقيقة انه يعبر تعبيرا كافيا عن عصره ويسهم بنصيب بارز في ادراك الواقع ، وانما في حقيقة انه اذ يمر عبر حقبة تاريخية يصبح على اتصال مع ما هو متعال (ترنسندنتالي) بصورة أبدية وبفضل هذا الاستقلال الاستثنائي عن زمانه وعن المعرفة التي جمعتها الانسانية، يكشف الفيلسوف العظيم ، من جديد ، من خلال خبرته الخاصة ، ماهية الفلسفة والواقع المبدئي ، الذي يكتسب ـ في الفلسفة فوق كل شيء ـ الشكل الفردي الناقص الذي هو الشكل الوحيد الممكن لانسان محدود من الناحية الانثروبولوجية

ويكتب ياسبرز «الانسان العظيم هو انعكاس ، انعكاس هام على نحو لانهائي للوجود ككل هو مرآته او هو بديله وهو يقف ـ دون ان يفقد ذاته على السطح ـ داخل الشامل الذي يمضي به قدما وظهوره في العالم هو في الآن ذاته تغلغلا في العالم» (١)

وقد تبدو كل هذه الكلمات الكبيرة ذات اهمية كبرى ، ولكن التمعن فيها للحظة واحدة يكشف مصدرها غير الاصيل كلية ـ وهو العقيدة المسيحية ، التي يحررها ياسبرز من شكلها القطعي بهدف ان «يعمق» معناها

ان «فلسفة تاريخ الفلسفة» ـ التي اكتسبت تأثيرا هاما في السنوات الاخيرة ـ تربطها اشياء كثيرة مشتركة بالوجودية ومفتاح هذا التيار المثالي في الفكر البورجوازي المعاصر هو فكرة الاستقلال غير المشروط للقدرة الابداعية الفلسفية ، وبعبارة اخرى استقلالها الاساسي عن الظروف التاريخية الموضوعية، وعن الممارسة الاجتماعية وعن المعرفة العلمية هذا التصور ، الذي يدعوه داعيته الرئيسي مارتيال غيرول مثالية راديكالية ، ينشأ عن فكرة ان كل مذهب فلسفي بارز هو «عالم قاصر على ذاته ، عالم من الفكر المعتمد على ذاته ، هو بايجاز **نسق** system ، وكل نسق هو ـ في الحقيقة ـ برهان على ذاته، كامل في ذاته ، وداخل الحدود التي رسمها لذاته **أوليا** a priori اي طبقا للعرف الذي يضعه تفكير اساسي هذا الاكتفاء هو صفة مطلقيته ، وهو ينطوي على ادعاء اهمية شاملة واستثنائية» (٢)

ولقد كان الناس في زمن هيغل لا يزالون يتساءلون عما اذا كانت فلسفة ما حقيقية او زائفة اما «فلسفة تاريخ الفلسفة» المعاصرة فانها تتنصل بحزم من اي عبارة ساذجة كهذه في المسألة فهي ـ اذ تستعرض العملية الفلسفية ـ التاريخية بكل آمالها واحباطاتها ـ تزعم انها تحل فقط سؤالا واحدا هو ما الذي كان الفيلسوف يحاول ان يقوله ؟ وحيث انه كان فيلسوفا اصيلا ، فلا بد

---

١ ـ ك. ياسبرز **الفلسفات الكبرى** ميونخ ١٩٥٩ ص ٢٩

٢ ـ **دراسات في تاريخ الفلسفة** ، تكريما لمارتيال غيرول باريس ١٩٦٤ ، ص ١٣١ .

ان يكون قد قال شيئا لم يقله احد غيره من قبل ومن ثم فان مبـــدأ البحث الفلسفي ـ التاريخي ينبغي ان يكون «مبدأ التفريد» Singularisation وهو يعني تفسيرا للمذاهب الفلسفية يأخذ التفـــرد على انه المعيار الاساسي لاهميتها اما مسألة صدق قضايا فلسفية معينة فانها مسألة لا تستحـــق المناقشة ، لان «المذاهب الفلسفية لم تعد صادقة او كاذبة، انما هي مختلفة» (١). اما الى ماذا تفضي هذه الحكمة المأثورة فهذا ما تبينه دراسة اوجستو ديـــل نوتشي لديكارت

ان ديل نوتشي ـ اذ يسعى الى كشف اصالة المفكر العظيم ـ يعزله عـــن التيارات الايديولوجية وعن اتجاهات تطور العلم في القرن السادس عشر ، وفي النصف الاول من القرن السابع عشر انه ليس معنيا بالصلة الوثيقة بين الفلسفة الديكارتية والرياضيات وصورة العالم المبنية على اساس مركزية الشمس ، على الرغم من حقيقة ان اكتشافات الفيلسوف تشير مباشرة في ذلك الاتجاه وحيث يعترف ديل نوتشي بأن بعض الموضوعات العقلانية قد ظهر حتى قبل ديكارت ، فانه ينكر اي اختلاف اساسي بين النظرة العقلانية الديكارتية الى العالم والاتجاه العقلاني الذي كان يظهر ببطء قبله انه في الحقيقة يزيح العقلانية الديكارتية جانبا باعتبارها شيئا لا يعبر عن الاصالة الفلسفية الحقيقيـــة والى جانب العقلانية فانه يقلل ايضا من اهمية **الكوجيتو** (*) ـ النقطة الاساسية في الثـورة الديكارتية في الفلسفة ماذا يبقى اذن مما يمكن اعتباره عظيما في تعاليـــم ديكارت ؟ يجيب ديل نوتشي على هذا السؤال قائلا البورجوازية كانـــوا معارضين للتفسير الذاتي للابداع الفلسفي وكتب فرانسيس بيكون «انني انا نفسي ميال ـ بالتأكيد ـ لان أنظر في هذا **العمل** كنتاج **زمن** ، لا كنتاج **عقل**» (٢). وفي موضع آخر أكد بالمثل «لانه عن حق تسمى الحقيقة ابنة الزمن ، لا ابنـة السلطة (٣)

بل ان ديكارت اتخذ موقفا اكثر تصميما ، فقد اعتقد ان «المقدرة على الحكم الصحيح وتمييز الحق من الزيف ، وهي ما نسميه على وجه التحديد الحس السليم او العقل ، هي بالطبيعة متساوية لدى جميع البشر» (٤) فما الـــذي يميز ـ اذن ـ المفكر البارز عن الناس الآخرين ؟ يجيب ديكارت بأنها معرفة المنهج

ـ ب. ريكور **التاريخ والحقيقة** باريس ١٩٥٥ ص ٦٣

(*) Cogito معناها باللاتينية «أنا أفكر» وهي نصف العبارة الديكارتية الشهيرة التي تعد محور مذهبه في الوجود والمعرفة ومحور مذهبه الشكي العقلاني وتقول باكملها Cogito ergo sum «انا أفكر اذن انا موجود» «المترجم»

٢ ـ ف. بيكون **الاداة الجديدة** اكسفورد ١٨٥٥ ، ص ١

٣ ـ المصدر نفسه ، ص ٨.

٤ ـ **صفحات ديكارت الخالدة** ، ص ٥٤

الصحيح مفترضا بذلك ان كل شخص قادر على امتلاك ناصيتها «يبدأ ديكارت الفلسفة الحديثة بالقدر الذي به يكون موقعه بين منظّري العلم الجديد موقعا **فريدا** ، ويمكن اعتبار فلسفته (حادثة ميتافيزيقية) في تاريخ علم الطبيعة الميكانيكية (١)

هكذا ـ طبقا لديل نوتشي ـ ليس مذهب ديكارت العقلاني وانما نزعته الآلية (الميكانيكية) هي التي تشكل اسهامه الرئيسي والفريد في الفلسفة انه يقول لنا انه كان في ايام ديكارت اتجاه عام الى اللاأدرية والتجريبية وهذا التأكيد مبالغة واضحة ، ولكن حتى لو اننا قبلناها ينبغي التأكيد بأن العقلانية الديكارتية كانت تتعارض مع هذه الاتجاهات

يقول ديل نوتشي ان هوبز وغاسيندي وروبير فال وباسكال وميرسين قد شنوا مجادلات ضد النزعة الآلية (الميكانيكية) الديكارتية ولكن الفلاسفة الثلاثة الاول بين هؤلاء كانوا هم انفسهم آليون ، الامر الذي يبين ـ على الرغم من زعم ديل نوتشي ـ ان النزعة الآلية الديكارتية ـ شأنها شأن مذهبه العقلاني ـ كانت التعبير الوحيد الاسمى المطبق على نحو منهجي وابداعي عن الاتجاهات التاريخية في العلم والفلسفة في زمانه وليس هناك اساس لتقابل بين النزعة الآلية والمذهب العقلاني في تعاليم ديكارت انهما ـ على النقيض من ذلك ـ يمتزجان في واحد ، كما لو كان تأكيدا لملاحظة ليوناردو دافينشي الشهيرة القائلة بأن الميكانيكا هي جنة للعلم الرياضي وليس من قبيل الصدفة ان الرياضي العظيم ديكارت كان ايضا المؤسس العظيم للخط العقلاني والآلي (الميكانيكي) في الفلسفة، وهو الخط الذي كانت اهميته هائلة في النضال ضد التفسير اللاهوتي للطبيعة.

لقد كان ديكارت ـ على خلاف ديل نوتشي ـ يعي جيدا ان مذهبه يرتبط ارتباطا عضويا ، ليس فقط بالاكتشافات العظيمة للرياضيات والعلم الطبيعي في زمانه ، بل ايضا باتجاهات التطور الراسمالي فلم يكن من قبيل المصادفة انه اعلن ان المهمة الرئيسية للفلسفة (التي لم يكن يفصلها عن العلوم الاخرى ، وانما كان يعتبرها الاولى بينهم) هي السعي الى الحقيقة بفرض السيطرة على قوى الطبيعة كما لم يكن من المصادفات ان ترك ديكارت فرنسا الاقطاعية الى هولندا، حيث كانت قد وقعت ثورة بورجوازية

يصور مثال ديل نوتشي بوضوح كاف اي نوع من التفسير الذاتي المناهض للتاريخ ، يقدمه للفلسفة المذهب المثالي عن تفرد العبقرية الفلسفية ان الاصالة الحقيقية للفيلسوف او الرياضي او العالم الطبيعي المتألق ترد الى ذاتية خالية من المعنى ، يعلن ان مصدرها مقدرة مدهشة للمرء على ان **يعزل** نفسه عن يومه وعصر يكتب ديل نوتشي ان «التحليل الفلسفي يفضي بنا الى ديكارت الذي

ـ اوجستو ديل فوتشي ، **مشكلات التقسيم الدوري للتاريخ ، بداية «الفلسفة الحديثة»** . **فلسفة تاريخ الفلسفة** . روما باريس ، ١٩٥٦ ص ١٤٧

يقف **في عزلة** (التأكيد لي ـ ت.أ.) فيما يتعلق برجال العلم الجديد ...» (١)

تنشأ هذه النتيجة العميقة الخطأ مباشرة عن التعارض الميتافيزيقي بين الفردي والاجتماعي ، الذي يصبح عبئه اكثر ظهورا في حالة مفكر عظيم حقا ومع ذلك فالواقع ان المفكر العظيم ـ على النقيض من الجهول هو الذي يكون متلقيا (بطريقة نقدية طبعا) للمضمون الاجتماعي والمنجزات الفكرية لعصره

ان دعاة «تفريد» الفلسفة يضعون الابداع الفلسفي في موضع التعارض مع الواقع ، الذي يزعمون انه هو ميدان العلم المتخصص ، وهم يطمسون الفرق الكيفي بين الدراسات الفلسفية والاعمال الفنية (٢) وتتم الاستعاضة فعليا عن بحث مضمون المذاهب الفلسفية بتفسير شكلي لها ويبدو عندئذ ان الشيء الاساسي في المذاهب الفلسفية ، من هذه الزاوية للنظر ، ليس هو مضمونها بقدر ما هو أصالة أسلوبها في التعبير ، وخاصة عن شخصية الفيلسوف نفسه وعلى انه في العلم يكون التأكيد ـ اكثر واكثر ـ على العمل كفريق في البحث ، والاستمرار والمساعدة المتبادلة وتقسيم العمل والتخصص ـ وهي أمور لم يمنع اي منها ظهور نظريات كبرى ـ فان الفلسفة محكوم عليها ، من زاوية نظر النزعة الذاتية الفلسفية ـ التاريخية ، بأن تظل للابد نوعا من العمل الادبي الذي يولي ظهره للمناهج الحديثة في البحث العلمي

ان الفلسفة البورجوازية المعاصرة ـ وخاصة المدرسة اللاعقلانية ـ في حالة صراع دائم مع المعرفة الموضوعية والنشاط العملي الذي تتأسس عليه هذه المعرفة. ويتطلب هذا الصراع نوعا من الدفاع ، و«فلسفة تاريخ الفلسفة» تمده بحجة تقول ان القضايا الفلسفية تمتلك مضمونا **انسانيا** فحسب ، في حين ان العلم يعنى فقط بالموضوعات ويعالج الانسان ايضا بوصفه موضوعا ، اذا هو وضعه موضع النظر اطلاقا وهذا الانقسام بين الفلسفة والعلم هو ـ بشكل واضح ـ تعبير عن ازمة عميقة تعانيها الايديولوجية البورجوازية المعاصرة

والنزعة الذاتية الفلسفية ـ التاريخية هي نزعة معادية للتاريخ بصورة حتمية ويعالج دعاة هذه المدرسة التناول التاريخي للفلسفة على انه من قبيل تدنيس المقدسات

ـ اوجستو ديل نوتشي المصدر السابق ، ص ١٥٣

٢ كما بيّن أ.ج. ييفوروف فان الانعكاس الفني للواقع يختلف اختلافا كيفيا عن انعكاسه في صورة مفاهيم «تكمن الطبيعة النوعية للصورة الفنية بالمقارنة بالمفاهيم العلمية في حقيقة ان الصورة الفنية تحتفظ حتى في مرحلة التعميم (التنميط) بتعبيرها الحسي النوعي كاشفة العام في صورة الطابع الفردي والحدث العيني ...» .ج. ييفوروف **الفن والحياة الاجتماعية** موسكو ١٩٥٩ ، ص ٤٢ [بالروسية] وليس من العسير ان نفهم ان التفسير الجمالي للمذاهب الفلسفية هو تعبير متطرف عن نزعة فلسفية ذاتية

وليس العيب الاساسي في الوصف اللاعقلاني الفردي للفيلسوف (وللفلسفة) انه يؤكد على فردية او عظمة العبقري صاحب الاعمال ذات الاهمية التاريخية ، ولكن انه يجعل من أصالته واستقلاله لغزا ، ويضع هذه الصفات الحقيقية للعبقرية في موضع التعارض مع العملية التاريخية الاجتماعية ، ومع المنجزات السابقة للحضارة ومنجزات المعرفة وهكذا يفسر الاستقلال الفكري للمفكر البارز تفسيرا ميتافيزيقيا ، وبمعنى آخر فانه يوضع في موضع التضاد مع تبعيته الواضحة بالدرجة نفسها للظروف التاريخية ومنجزات العصر ، التي يعترف بها فقط كنقطة وثوب الى المجهول

وترفض الحتمية التاريخية على اساس تفسير موغل في التبسيط للحتمية بأنها تشريط كامل للفرد بظروف **خارجية** ولكن الفرد الذي تحدده كلية عوامل خارجية ، يتوقف عن ان يكون ذاتا ، اي انه يصبح مجرد نتيجة لتتابع ظروف خارجة عن سيطرته ، وتحكم كل حرية وكل قدرة ابداعية ولكن تحديد السلوك والنشاط الابداعي ، اذا فهم فهما جدليا ، لا يستبعد للحظة واحدة الفردية او الاصالة او حرية الاختيار ، لان الفرد يخلق بالفعل الظروف كما انه بالمثل يتحدد بها وينبغي الا يفهم تأثير الظروف نفسه على النشاط الانساني على انه استبعاد نطاق واسع من الامكانات وسبل تحقيقها ، لان هذه الامكانات توجد في الظروف نفسها ، ويخرجها الى دائرة الضوء التأثير الذي يمارسه الانسان على هذه الظروف

وينطبق الشيء نفسه على النشاطات المتداخلة للكائنات البشرية التي يعد المجتمع نتاجا لها هنا يتضح اكثر ان نشاط الفرد الواحد لا يمكن ان يعالج على انه مجرد نتيجة التأثير الحاسم عليه من جانب شخص آخر او مجموعة من الناس فان التفاعل الجدلي يستبعد التحديد الأحادي الجانب للنشاط الانساني وهذا النشاط ـ بوصفه القوة الاساسية التي تحدد الانسان ـ هو وحدة من التحديد الموضوعي والذاتي ، وبعبارة اخرى هو تحديد ذاتي تختلف حدوده في الظروف المختلفة ، ويعتمد الى حد كبير على المستوى الاجتماعي والفردي لتطور الشخصية ويخطىء الوجوديون حين يرون في الحتمية تصورا آليا (ميكانيكيا) احادي الجانب ، وحين يصرون على ان مبدأ الحتمية لا يمكن ان يطبق على علاقة الذات والموضوع وتتجاهل الوجودية ـ بالتالي ـ الطابع الجدلي للتحديد الفعلي ، الامر الذي يظهر بالكامل في علاقة الذات والموضوع على وجه التحديد ويؤثر كلا جانبي هذه العلاقة الواحد منها على الآخر ، ويتحدد طابع العلاقة المتبادلة بينهما بواسطة الذات والموضوع على السواء واكثر الاشياء جوهرية بشأن هذه العلاقة هو حقيقة ان الذات نفسها ، في اطار حدود معينة، تخلق الظروف والملابسات والعوامل التي تحدد نشاطها

وتتجاهل «فلسفة تاريخ الفلسفة» تجاهلا تاما جدل الذاتي والموضوعي، جدل الفردي والاجتماعي ، جدل الحرية والضرورة فهي لا تستطيع ان ترى كيف يثري الموضوع الذات ، الاجتماعي الفردي ، والضرورة الحرية . وهكذا فان

امكانية النشاط الابداعي لا تتاح الا اذا انجزت الذات استقلالا داخليا أمثل عن الظروف الخارجية لنشاطها ويتعين على الذات ان تتغلب على «ضغط الواقع»، وأن ترتفع فوقه وأن تعزله من اللعبة تماما ومن هنا تعتبر الظروف التاريخية الفعلية التي يعمل فيها الفيلسوف البارز ، بلا معنى او حافز ايجابي يمكن ان يلهمه الفلسفة يمكن حفزها فقط بانكارهما وهذا التناول الاحادي الجانب لتحليل الظروف الفعلية لتشكل المذاهب الفلسفية الكبرى هو نتيجة للتفسير الذاتي للحقيقة الواضحة كلية للذاتية الانسانية

لقد تحدث لينين ـ وهو يكشف الجذور المعرفية (الابستمولوجية) للمثالية ـ عن احادية الجانب والجمود ، والنزعة الذاتية ، والعماء الذاتي وبطبيعة الحال فان ضيق الافق هذا ، الذي يوجد شكليا في اي تفكير نظري ، حيث انه مجرد بطبيعة ذاتها يميز ايضا شخصية الفيلسوف المثالي وتعكس العبادة المثالية للفردية الفلسفية ـ وتشيع الغموض في الوقت نفسه ـ في سمات نوعية معينة من تطور الفلسفة المثالية ، وخاصة النوع منها الذي يحاول ان يضع الواقع وانعكاسه العلمي خارج الصورة تماما ولكن هذه السمات للفلسفة المثالية ، التي تنسب خطأ الى الفلسفة بوجه عام ، لا تمتد جذورها في مجرد فردية الفيلسوف فحسب ، وانما في الظروف والمصالح والحاجات الاجتماعية لطبقات وجماعات اجتماعية معينة ، لا تستطيع ـ نظرا لضيق أفقها التاريخي ـ ان تجد تعبيرا علميا كافيا

ان فردية الفيلسوف ـ كشخصية اجتماعية تضع نظريا نسقا معينا من الآراء ـ يخلقها تطور ، اجتماعي وفردي بالمثل وهذا لا يعني ـ بالطبع ـ القول بأن الفردية شيء ذو اهمية ثانوية فالانسان يختلف عن الشجرة والصخرة والاشياء الاخرى ، في ان فرديته تنتمي الى ماهيته

وتشهد حقيقة ان الفيلسوف الفرد يعبر عن حاجة اجتماعية معينة الى حد ابعد بكثير من اي شخص آخر ـ هذه الحقيقة نفسها تشهد على اصالته ، اي على مقدرته على التعبير عما هو اكثر مما يؤثر على وجوده الفردي الخاص فان معركة فرانسيس بيكون ضد المدرسيين ، وضد عبادة السلطة الوطيدة وضد السلطة بوجه عام ، واقتناعه بأن العلوم لها نظام واحد فقط ، وأن هذا النظام كان دائما ويظل هو الديمقراطية ، وملاحظته القائلة بأن مؤلفا ما يمكن الا يُعبد والا يُميَّز ، تفسر وتدعم حاجات الرأسمالية الصاعدة ، وتميز اصالته الابداعية بأكثر الطرق مباشرة وحقيقة ان بيكون قد عبر ـ بطريقة مقنعة ـ **وطوّر** فلسفيا (وينبغي التأكيد على هذا لان فيلسوفا عظيما لا يمكن ان يعتبر مجرد ناطق بلسان عصره) أفكارا لم يكن معاصروه واعين بها الا على نحو غامض ، هذه الحقيقة تشير مباشرة الى **المضمون الاجتماعي** لفرديته المبدعة اما الخروج بأية نتيجة اخرى ، اي نسبة أفكار بيكون الى مجرد فرديته ، بدلا من اعتبار هذه الفردية ظاهرة اجتماعية لعصره ، فانه يكون بمثابة تصرف على غرار اولئك المدرسيين ذوي

النزعة العقلانية المزيفة ، الذين هم ـ كما وصفهم الفيلسوف نفسه بمهارة ـ مثل العناكب التي تستمد الخيوط الذهنية لاستدلالها من داخل انفسها ولا بد ان الامر تطلب (من بيكون) فردية استثنائية لكي يكون قادرا على معارضة الابتسارات، ليس ابتسارات الوعي اليومي فحسب ، وانما ايضا ابتسارات الايديولوجية السائدة والتعليم السائد في تلك الايام

ان الشخصية التاريخية العظيمة تمثلها ـ الى حد كبير ـ منجزاتها التاريخية فالشيء العظيم فيه هو ما يكرس له قدراته وطاقته وحماسته غير العادية ولقد كان الخطأ الاكبر لفرويد ـ الذي اضطر حتى اخلص اتباعه لان يستنكروه ـ هو محاولته لان يستنبط من التعقيدات النفسانية اللاشعورية ، التي اعتقد انها كامنة في الشخصية الانسانية مضمون قدرتها الابداعية ، بما في ذلك مضمونها الاجتماعي ومن الواضح ان اخفاق هذه المحاولة لم يفهم من قبل دعاة التفسير الذاتي لتاريخ الفلسفة ، الذين حاولوا ان يشرحوا أحادية فرويد بأنها «الاعماق النفسانية» ، وبأنها التفسير التحليلي النفسي للاشعور ، وما الى ذلك ولكن الاخفاق النهجي الاساسي لتفسير فرويد للشعر والفلسفة وعلم الاجتماع لا يكمن في مجرد أحادية نظرته ، وانما في انكار هذا التفسير للطبيعة النوعية للاجتماعي ، في رده المثالي اللاعقلاني للاجتماعي الى الفردي ، والفردي الى اللاشعوري ، اللاشخصي

اما الفرويدية الجديدة ـ التي تضيف الى مذهب فرويد تحليلا نفسيا للبيئة الثقافية فانها لم تتغلب على نقطة الضعف هذه في الفرويدية ، ولا على التعارض الميتافيزيقي بين الفردي والاجتماعي، حيث ان الفرويدية الجديدة تفسر الاجتماعي اساسا بأنه عامل يشوه الشخصية الانسانية

ان الفرق بين الوعي الفردي والوعي الاجتماعي حقيقة واضحة وضوحا تجريبيا ، لا يمكن فهمها ـ مع ذلك ـ فهما صحيحا الا بواسطة بحث علمي للوحدة الجدلية التالية ؛ الوعي الفردي اجتماعي في طابعه ، والوعي الاجتماعي يوجد في عقول أفراد انسانيين ، وهو ـ شأن كل ما هو اجتماعي ـ نتاج لتفاعل هؤلاء الافراد ويتفق عادة دعاة التنويعات الفلسفية ـ التاريخية لنظرية البطل والعامة على ان وعي الفرد العادي «المتوسط» له طابع اجتماعي ، او كما يقول علماء الاجتماع الغربيون الان ، له طابع «جماهيري» ، ولكنهم يذهبون الى ان وعي الشخصية البارزة يختلف عن وعي «الجماهير اللاشخصية» ، بالتحديد لانه يتعارض جذريا مع الوعي الاجتماعي ومع ذلك فان الخاصة الجوهرية المميزة للوعي الاجتماعي ليست هي طابعه الجماهيري او اللاشخصي ، وانما هو الثروة المضاعفة لمضمونه الروحي ، الذي نجده في العلم والفلسفة والفن وما الى ذلك. اما خلط الوعي الاجتماعي مع الوعي اليومي ، الذي يمتلك حقا طابعا جماهيريا ولكنه لا يمتلك بأي حال طابعا لاشخصيا ، فهو خطأ صارخ من جانب انصار نظرية «الصفوة» في يومنا الحاضر خطأ يفضي حتما الى تعارض عقيم بين

الشخصية التاريخية العظيمة والتراث الحضاري والعصر الذي يعبر عنه ويثريه بنشاطه

وتنتقص النزعة الذاتية الفلسفية التاريخية ـ على الرغم من نواياها الخاصة المباشرة ـ من اهمية الفلاسفة اللامعين لانها تستبعد من فرديتهم المبدعة الخبرة التاريخية المتراكمة والمنجزات الفكرية لاسلافهم ومعاصريهم اما «الرفع» المثالي للمفكر العظيم الى مركز فوق زمانه فيقوم على فكرة خالية تماما من التمييز عن الحقبة التاريخية ، واخفاق في ادراك تناقضاتها الداخلية الكامنة ، والصراع الطبقي ، واتجاهات التطور الاجتماعي المحكومة بالقوانين هذا التصور المثالي ، الذي يرفع اليوم علم عدم الامتثال (مع الافتراض بأن المفكر العظيم هو الناطق باسمها) فانها تتحول بطريقة غير متوقعة تماما الى نزعة الامتثال الفلسفية التقليدية ، التي تستعرض عدم التزامها الخيالي

ان جان بول سارتر ـ بينما يعترف بأن المادية التاريخيةهي «التفسير الوحيد المقبول للتاريخ» (١) ـ يلوم الماركسيين مع ذلك ، لانهم لا يشرحون السبب في ان فردا واحدا معينا وليس آخر يصبح شخصية بارزة تاريخيا «ان فاليري مثقف بورجوازي صغير ، لا شك في هذا ولكن ليس كل مثقف بورجوازي صغير فاليري والعيب الكشفي في الماركسية المعاصرة كامن في هاتين الجملتين اذ تفتقر الماركسية الى سلسلة الروابط الوسطى التي نحتاج اليها لفهم العملية التي تنتج شخصية ما ، وانتاجها في طبقة معينة وفي مجتمع معين في لحظة معينة من التاريخ وتخفق الماركسية ـ حين تصف فاليري بأنه بورجوازي صغير وعمله بأنه مثالي ـ في ان تكتشف في ايهما اي شيء الا ما وضعته هي فيه وتنتهي الماركسية ـ بسبب هذا العيب ـ الى استبعاد الجزئي ، الذي تعرّفه بأنه مجرد اثر للصدفة» (٢)

ويبدو ان سارتر يسيء تماما فهم الذات وفهم مهام التفسير المادي للتاريخ وفهم حدود علم الاجتماع النظري بوجه عام فالمادية التاريخية تدرس أعم قوانين تطور التشكيلات الاجتماعية ، ومجمل العلاقات الاجتماعية ، وبعبارة اخرى المجتمع ككائن عضوي اجتماعي محدد تاريخيا ، وعلاقة الوعي الاجتماعي بالوجود الاجتماعي ، وعلاقة القاعدة الاقتصادية بالبناء الفوقي ، وما الى ذلك ويشرح هذا البحث تماما ظهور الشخصيات البارزة على مسرح التاريخ ، ولكنه لا يشرع ـ طبعا ـ في شرح السبب في ان فردا معينا يصبح شاعرا او فيلسوفا او عالما عظيما ، او أي شيء آخر هذه مهمة متخصصة ولتناولها يتعين على المرء ان يطبق مبادىء المادية التاريخية على دراسة تاريخية سيرية (بيوجرافية) ونفسانية

---

١ ـ ج.ب. سارتر **نقد العقل الجدلي** ١٩٦٠ ص ٢٤ .

٢ ـ ج.ب. سارتر المصدر نفسه ، ص ٤٤

خاصة ، تحل ـ اذا كانت المعطيات التاريخية الكافية متاحة ـ تلك المشكلة الخاصة

ولا تحتاج المادية التاريخية ـ على النقيض من تأكيدات سارتر ـ الى اضافة على نحو يحولها الى بحث نظري في سير حياة أفراد منعزلين فعندما يدرس ماركس اسباب انقلاب لويس بونابارت المعادي للثورة ، يطبق المادية التاريخية في تحليل الظروف الخاصة التي ادت الى الانقلاب ، ويشرح بطريقة علمية لماذا ظهر لويس بونابارت ـ تبعا لمركزه الاجتماعي ، وصفاته الشخصية ، والتقاليد التاريخية والسمات النوعية للصراع الطبقي في فرنسا بين عام ١٨٤٩ وعام ١٨٥١ ، بوصفه الشخصية التاريخية في هذه الاحداث ويشير سارتر نفسه الى كتاب ماركس **الثامن عشر من برومير لويس بونابارت** بوصفه نموذجا ممتازا للبحث المادي في مصير شخصيات تاريخية معينة ، ولكن اقتراحه الخاص القائل بأن المادية التاريخية ينبغي ان يضاف اليها التحليل النفسي الفرويدي ، وعلم الاجتماع التجريبي البورجوازي ، وما شابه ذلك ، شيء لا يبدو له معنى لان العمل نفسه ، شأنه الاعمال الاخرى لماركس وانجلز ، يقدم دليلا وافرا على ان المادية التاريخية لا تقدم فحسب وصفا شاملا للعملية التاريخية ـ الاجتماعية ، وانما تقدم ايضا ـ حينما تطبق كمنهج في البحث التاريخي السيري (البيوجرافي) والنفساني ـ الاجتماعي ـ ايضاحا علميا أصيلا للخاص والفريد في الظواهر الاجتماعية

كذلك لا يسعى التاريخ العلمي للفلسفة الى ان يوضح على وجه الدقة لماذا اصبح فرد معين ـ يوهان جوتليب فيخته مثلا ، وهو ابن فلاح الماني ـ فيلسوفا عظيما انما هو يدرس مذهبه كمرحلة محددة في تطور المعرفة الفلسفية اي كظاهرة اجتماعية ولا يستبعد هذا ـ بالطبع ـ امكانية وضرورة البحث السيري (البيوجرافي) الخاص ، اي دراسة خاصة لسيرة حياة فيخته ، وهي دراسة يمكن ان نفترض انها ستمدنا بفهم أفضل لوجهات نظره وبعض خصائص مذهبه والشكل الذي يعرض به ، على الرغم من ان هذا لا يمكن من حيث المبدأ ان يصنع اي اختلاف جوهري عن الفهم العلمي لمذهبه

هكذا فان المادية التاريخية ، العلم الفلسفي ـ التاريخي الماركسي اللينيني هو وحده الذي يطرح ويحل على نحو سليم مشكلة الشخصية التاريخية ، التي تشيع فيها المثالية الغموض ، ومشكلة الفلاسفة العظام ، وهي واحد من جوانب هذه المشكلة الأعم

٢ ـ الحقب في الفلسفة
والحقب الاقتصادية ـ الاجتماعية

بينّا في القسم السابق من هذا الفصل عجز التفسير الذاتي للعملية الفلسفية

التاريخية وينبغي أن نلاحظ ان بعض الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة البورجوازيين يعترضون ايضا على هذا التفسير ، حيث انهم يدركون ان تقديم الفلسفة على انها التعبير الذاتي العقلي لفرد بارز يجردها من كثير من معناها واهميتها الاجتماعيين. وكما برهنت الازمنة الحديثة بوضوح فان الفلسفة شريك ايجابي في الصراع الايديولوجي والسياسي وتؤكد ابحاث علماء الاجتماع البورجوازيين هذه الحقيقة ، وليس مما يثير الدهشة ان كثيرا من الباحثين ـ الذين هم بعيدون عن قبول النظرة المادية الى التاريخ ، يعترفون ، بدرجة اكبر او بدرجة اقل ، بالحاجة الى دراسة الفلسفة في سياق العملية التاريخية الفعلية (١)

ولكن هذا التناول «السياقي» او التناول «التاريخي ـ الحضاري» لتاريخ الفلسفة هو عادة واحد من متنوعات «نظرية العوامل» المعروفة جيدا (والمفلسة تماما) ان المدرسيين البورجوازيين ـ اذ يدركون ان دراسة الفلسفة في عزلة عن الظواهر الحضارية (الثقافية) الاخرى لا تجدي ، واذ يحاولون اقتفاء اثر التفاعل بينها ـ يواصلون ، مع هذا ، تجاهل المضمون الاقتصادي ـ الاجتماعي للتطور الاجتماعي فيتحدثون عن «المناخ الفكري» وعن «الوضع التاريخي» الذي يؤدي الى وجهات نظر فلسفية معينة وهكذا يفسرون الظروف التاريخية على انها حالات ذهنية وحاجات روحية واحساس بعدم الرضا وما الى ذلك. ولكن معالجة الفلسفة على انها جزء من الحياة العملية للمجتمع ، جزء من العملية الاقتصادية ـ الاجتماعية ، والبحث في الصلة بين الافكار الفلسفية وتطور الانتاج الاجتماعي وعواقبه الاجتماعية ، والعلاقات الاجتماعية السائدة والصراع الطبقي ـ كل هذا يبدو للمدرسي البورجوازي حطا من قيمة الفهم العلمي للفلسفة ، لانه يخفق ـ في الشكل المثالي المغترب من التفلسف الذي يعنى به اساسا ـ في ان يرى اي مضمون اجتماعي حقيقي «لكي نفهم عصرا او امة ، يتعين علينا ان نفهم فلسفتها ، ولكي نفهم فلسفتها يتعين علينا ان نكون ـ بدرجة ما ـ نحن انفسنا فلاسفة هنا توجد علية متبادلة ان الظروف التي يعيشها الناس تقوم بدور كبير في تحديد فلسفتهم ، ولكن فلسفتهم ـ على العكس من هذا ـ تقوم بدور كبير في تحديد ظروفهم» (٢)

---

١ ـ يكتب التوماوي الجديد يوهانز هيرشبرغر ـ على سبيل المثال ـ ان «كل نصير لعلم الروح هو ابن زمانه ، لا يستطيع ان يخطو فيما وراء حدوده ، ولهذا فانه سوف ينطلق دائما منه في مواقفه الفلسفية المبدئية وفي افكاره عن القيمة على الرغم من انه يمكن ألا يكون واعيا وعيا كاملا ابدا بالحقيقة» (ي. هيرشبرغر ، **تاريخ الفلسفة** المجلد الاول ، ص ٩٢) وهيرشبرغر ـ بطبيعة الحال ـ لا يعد هذا التناول التاريخي الى توما الاكويني ، الذي يبدو له فيلسوف يفوق الطبيعة، وأنه خالق «فلسفة أبدية» وهب الحقيقة والاهمية اللتين تعلوان فوق التاريخ ولكن هيرشبرغر يطبق المنهج التاريخي ـ عن طيب خاطر ـ عندما يدرس فلاسفة خارج الحظيرة التوماوية تعالج مذاهبهم على انها مشروطة بالتاريخ وبالتالي فهي محدودة

٢ ـ ب. راسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ص

يفضل راسل الحكم على حقبة تاريخية بوعيها ، الذي يحدد ـ في رايه ـ جزئيا ـ الحقبة ويتحدد ـ جزئيا ـ بها ولكن ماذا في حقبة تاريخية تحدده الفلسفة ؟ وماذا في الفلسفة. تحدده الحقبة التاريخية ؟ يخفق مفهوم العليـــة المتبادلة الذي يقترحه راسل في الاجابة على هذين السؤالين لسبب بسيط هو ان الجانبين المتفاعلين نفسيهما هما ـ الى حد كبير ـ نتاجا تفاعل وبالتالي فان ما يتعين علينا ان نفعله هو ان ندرس اساس هذا التفاعل ، الذي لا يمكن رده الى الظروف التي تؤثر **مباشرة** على الفلسفة

ويكمن ضعف هذا التناول الوصفي لتطور الفلسفة ، لا في الحماس الذي به يؤكد على تأثير الفلسفة على الحياة الاجتماعية فان الفلسفة صورة من حياة الانسان الروحية ، وبهذه الصفة فان لها بغير شك تأثيرا على الوجود الاجتماعي. ولكن المدرسي البورجوازي المعاصر يفتقر الى المفهوم العلمي عن الوجود الاجتماعي الذي وضعته الماركسية ، وبالتالي فانه يخفق في ان يفهم ان تأثير الفلسفة على الحياة الاجتماعية مشروط بما تقوله عن المجتمع ، اي بمضمونها الاجتماعي وتعريف هيغل للفلسفة بأنها العصر مستوعبا في فكر ، بأنها وعي العصر ، هـو تعريف أعمق بكثير من تصور راسل «الواقعي» ، لانه يستبعد من حيث المبدأ اي فكرة متناقضة عن تحديد جزئي

ولأن هيغل مثالي فانه يرفض ان يرى في الفلسفة اي انعكاس خاص للواقع الاجتماعي الذي يحدده التاريخ ولكنه كمؤرخ للفلسفة يعلق اهمية اولية على الوقائع ، يحاول باستمرار ان يكتشف الوحدة بين المذاهب الفلسفية والظروف التاريخية ، على الرغم من ان الفلسفة من زاوية نظر المثالية المطلقة هي المضمون الجوهري للعصر التاريخي ، وبعبارة اخرى فانها تأتي في المرتبة الاولى من حيث الاهمية ، ان لم يكن من حيث الزمن هذا الجمع المتناقض بين النزعـــة التأريخية والمثالية او التفسير المثالي للعملية التاريخية وردها الى مفهـــوم انطولوجي ـ منطقي يتطور بطريقة محايثة ، كان امرا محتوما في مذهب المنطقية الكليـة Panlogism الهيغلية ، الذي يتخذ تواحد الوجود والتفكير نقطة انطلاق له

وحتى مع هذا فان جدل هيغل كان يدفعه باستمرار لان يعول على الوقائع التاريخية وأن ينظر الى المذاهب الفلسفية لا على انها مجرد نتيجة الحركة الذاتية للفكر المطلق الخالص ، وانما باعتبارها التعبير العقلي الضروري عن تغيرات جذرية في الحياة الاجتماعية وتعزي هذه التغيرات ـ بطريقة عرضية ـ الى تغيرات في روح الزمن ، او «روح الشعوب» فمن هذه المواقع كان هيغل ينظر ـ على سبيل المثال ـ الى السفسطائيين وسقراط وفلسفة التنوير

ويلاحظ هيغل ـ فيما يتعلق بالمصادر التاريخيـة للرواقية والابيقوريـــة والشكية الرومانية ـ ان كل هذه المذاهب ـ على الرغم من اختلافاتها ـ تعبر عن التيار نفسه ـ بذل الجهد من اجل «جعل الروح في ذاتها لا مبالية ازاء كل

شيء ماثل في الواقع» (١) ولكن من اين يأتي هذا التيار ؟ هل تكمن جذوره في التطور الذاتي للفلسفة ام في تغيرات في بنية المجتمع ؟ يميل هيغل ـ كما نعرف ـ الى قبول النتيجة الاخيرة فهو يشير الى انهيار الامبراطورية الرومانية ، مقارنا هذا الانهيار بانحلال الجسم الحي «لقد تحلل الكيان العضوي للدولة الى ذرات من الافراد الخاصين ووصلت الحياة الرومانية الى مفترق فيه من ناحية القدر والكلية المجردة للقوة المطلقة ، ومن الناحية الاخرى التجريد الفردي ، الشخصية ، التي تعني ان الفرد فيذاته لا يبلغ مرتبة شيء ما لا بسبب حيويته ، ولا بسبب فرديته المتحققة ، وانما كفرد مجرد» (٢)

لقد استسلم بعض الناس استسلاما كاملا للملذات الحسية ، وسعى البعض الآخر ، بالعنف والغدر والدهاء، الى الحصول على الثروة والمناصب التي لا يؤدون فيها اي عمل ، وانسحب غير اولئك وهؤلاء من النشاط العملي الى مجال التأمل الفلسفي ولكن حتى هؤلاء ـ وعلى الرغم من سمو طموحاتهم الفكرية ـ يعبرون ، مع ذلك ، عن الظاهرة الاجتماعية نفسها ـ انهيار هذا المجتمع الخاص ، لان «الفكر الذي اصبح ـ كفكر خالص ـ موضوع بحثه الخاص قد اقتصر على ذاته وأصبح مجردا تماما (٣)

هنا ـ كما في أجزاء اخرى كثيرة من محاضراته في تاريخ الفلسفة ـ لا يصدر هيغل فحسب احكاما على فلسفة الفردية الكلاسيكية ، التي كان يرى هدفها الرئيسي لا المعرفة الذهنية للواقع ، بل بلوغ السكينة (الآتاراكسيا) ؛ انما هو يبين ايضا عجز النوع من الفكر التأملي الذي يجعل الفكر نفسه موضوع بحث الفكر ولكن هكذا كانت ـ بمعنى من المعاني ـ فلسفة هيغل نفسه ، مع اختلاف واحد لا سبيل الى انكار اهميته هو انه حول الفكر ، العملية المنطقية ، الى وجود مطلق ، وادراك ـ بانتهاج هذه الهوية التأملية الخالصة ـ قوانين التطور المحايث في التفكير والوجود على السواء

يؤكد هيغل «ان الشكل الخاص للفلسفة هو ـ من ثم ـ متعاصر مع شكل خاص من الشعوب تظهر بينهم ، بنظام الدولة الخاص بهم ، وشكل حكومتهم ، وبأخلاقياتهم ، وبحياتهم الاجتماعية ، وبقدراتهم وعاداتهم ووسائل الراحة في حياتهم ، وبأمانيهم وأعمالهم في مجال الفن والعلم ، بأديانهم ، بمصائرهم العسكرية وعلاقاتهم الخارجية ، بانهيار الحالات التي اظهر فيها هذا المبدأ الخاص قوته وبظهور ونشاط حالات جديدة يولد فيها ويتطور مبدأ اعلى» (٤)

ومن الامور ذات الاهمية الكبيرة ان هيغل يتحدث عن تعاصر وجود فلسفة

---

١ ـ ج.ف.ف. هيغل **المؤلفات الكاملة** المجلد الحادي عشر ص ٤٠٨ .

٢ ـ المصدر نفسه ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨

٣ ـ المصدر نفسه ص ٤٠٩

٤ ـ المصدر نفسه ، المجلد ١٧ ، ص ٨٤

معينة مع خصائص محددة لحقبة تاريخية معينة ويبدو انه كان واعيا بـــأن المضمون المحدد للحقبة التاريخية التي تنتمي اليها فلسفة معينة لا يمكن استدلاله من هذه الفلسفة ولكنه كان مقتنعا ــ حتى الى مدى أبعد ــ بأن الفلسفـــة ــ اذ هي جوهرية بطبيعتها ــ لا يمكن ان تتحدد بأي «مجتمع مدني» ، وهو ما كان يبدو له المجال المغترب لـ «الروح المطلق» الذي يعد نشاطه الابداعي ــ مع ذلك ــ هو الفكر التأملي ان الوجود المتعاصر نوع مـــن التوازي التاريخي ، يبحث هيغل عن اساسه في «روح الزمن» ، في «روح الشعوب» ، وفي النهاية في «الروح المطلق» الذي تعبيره الاسمى هو ايضا الفلسفة ان تطور الفلسفة عملية محايثة للادراك الذاتي لـ «الروح المطلق» ، ولقد كان هيغل ــ كما لاحظ ماركس ببراعة ــ متناقضا في انه ــ بينما كان يعتبر فلسفته الكمال النهائـي للادراك الذاتي المطلق ــ لم يعتبر نفسه موضوع هذه العملية ، أعني «الـروح المطلق» ذاته (١)

وهيغل متناقض بالقدر نفسه في تقديره لدور الفلسفة في تطور المجتمع فعلى الرغم من ان هيغل يفترض ان الفكر ، وخاصة في شكله الفلسفي (الاصيل)، ذو قوة شاملة، فانه يعالج الفلسفة على انها ظاهرة عارضة Epiphenomenon جزئية للحقبة التاريخية المتعاصرة ، حيث ان هذه الحقبة هي مرحلة محددة من اغتراب «الروح المطلق» ، وهي لا تستطيع ان تجد تعبيرها الكافي في الفلسفة الا الى المدى الذي تستطيع فيه التغلب على هذا الاغتراب ولكن الفلسفة في هذه الحالة لا تستطيع ــ بطبيعة الحال ــ ان تكون واحدة من الامكانيات الروحية التي تشكل الحقبة ، حيث انها تظهر دائما بعدها يقول هيغل «عندما تبدأ الفلسفة في تتبع لون الشيب الرمادي على شيبها فان هذا يبين ان شكلا معينا من اشكال الحياة قد هرم وأن الفلسفة لا تستطيع ــ بشيبها المتراكم ــ ان تعيد شبابه وانما تستطيع فقط ان تفهمه ان بومة منيرفا (*) لا تستطيع ان تحلق قبل الغسق » (٢)

هذه النتيجة التي تنشأ حتما عن مذهب هيغل ككل ، لا تتفق في الغالب الأهم مع أبحاثه الفلسفية التاريخية هو نفسه ، وهي الابحاث التي تظهر الفلسفة تتقدم الطريق نحو بنية اجتماعية جديدة وتقوم بدور مباشر في تطورها ولكن هيغل لا يصوغ النتائج التي يستمدها من البحث الفلسفي التاريخي المحدد ، في صورة مبادىء نظرية وكان ذلك ايضا لان هيغل ــ كمفكر بورجوازي في بداية القرن التاسع عشر ــ كان يضع ايمانه كله في التطور العضوي للمجتمع ، وهو التطور الذي كان يدفع المانيا الى عملية الانتاج الرأسمالي بصرف النظر ، وحتى

(*) إلاهة الحكمة في الاساطير الرومانية «المترجم»

ــ ك. ماركس وف. انجلز **العائلة المقدسة** ، ص ١١٥

٢ ــ ج. ف. ف. هيغل الاعمال الكاملة ، المجلد ٧ ، ص ص ٣٦ــ٣٧ .

ـ كما كان يبدو لهيغل ـ على الرغم من المحاولات الواعية للاصلاح الاجتماعي ، وهي المحاولات التي صدمه معظمها باعتباره تدخلا ذا نزعة ذاتية في عملية معقولة من الناحية الموضوعية (مهما كان مظهرها)لتطور اجتماعي يحقق الهدف الجوهري لتاريخ العالم

وينطوي نقد فيورباخ لفلسفة هيغل ـ فعلا ـ على وعي بحقيقة ان الفهم المثالي التأملي لتطور الفلسفة باعتباره التولد الذاتي والحركة الذاتية للفكر الخالص يتعارض حتما مع النظرة التاريخية القائلة بأن الفلسفة تعبر ـ بطريقة نوعية ـ عن المطالب الحقيقية لزمانها ويصير فيورباخ ـ رافضا المنطقية الكلية Panlogism الهيغلية ـ على ان الفلسفة تمتد جذورها لا في الفكر وانما في الشعور ، وأن الفيلسوف ككائن انساني فعلي يفكر فقط لانه يشعر ويعاني مع الناس الآخرين المماثلين له ، اناس حقبة تاريخية محددة

وقد استبعد ضيق أفق مادية فيورباخ الانثروبولوجية اي امكانية لفهم الماهية الانسانية بصفتها مجمل علاقات اجتماعية محددة تاريخيا ومع ذلك فان فيورباخ ـ الذي كان ديمقراطيا بورجوازيا ـ كان يدرك تماما ان التغيرات التي تحدث في الفلسفة تعكس مطالب الزمان ، وأن هذه المطالب ـ وخاصة في فترات الازمنة ـ متناقضة تناقضا عميقا وقد لاحظ ان«بعضهم يرى ان الحاجة هي الى الاحتفاظ بالقديم وازاحة الجديد ، بينما الحاجة عند آخرين هي تحقيق الجديد والرغبة في تحقيق الجديد على نحو كاف هي وحدها التي تعبر عن المطالب الحقيقية للتقدم الاجتماعي» أما عن محاولات الاحتفاظ بالقديم فانها تبدو لفيورباخ ـ الذي يعتبر التاريخ ، من زاوية نظر المذهب الانساني المجرد ، سطحية ومتكلفة فحسب ، على الرغم من انه لم يكن يمكن ان يغفل عن رؤية ان هذه المحاولات تقوم بها طبقات معينة ، محددة تماما ، من طبقات المجتمع والامر الذي لا سبيل الى انكاره ان فيورباخ يحاول ـ في زمن ثورة عام ١٨٤٨ ـ ان يصل الى فكرة اكثر تحديدا عن أصول القوى الاجتماعية المتعارضة فهو يتساءل «أن تبدأ حقبة جديدة في التاريخ ؟ حيثما تتقدم الجماهير او الاغلبية المقهورة بكل إنيتها المشروعة ضد الإنية المانعة لأمة او لفئة ، حيثما برزت طبقات شعب او أمم بأسرها ـ وقد قهرت الرعونة المتعجرفة للاقلية النبيلة ـ من حالة البؤس التي تعيش فيها البروليتاريا الى ضوء الشهرة التاريخية. هكذا ـ ايضا ـ فان على إنية الاغلبية المقهورة في الوقت الحاضر من الانسانية ان تؤكد ـ ولسوف تؤكد ـ حقها وتبدأ عصرا جديدا من التاريخ» (١)

وتبقى بذور الفهم المادي للتاريخ هذه أقل تطورا في مذهب فيورباخ فقد كان يعتبر الفلسفة التعبير الايديولوجي عن «إنية» الاغلبية المقهورة من الانسانية ، التي كان يدرج البورجوازية بينها ـ عرضا ـ بوصفه ايديولوجي الثورة

---

١ ـ لودفيج فيورباخ **المؤلفات الكاملة** المجلد التاسع لايبزغ ، ١٨٥١ ، ص ٢٩٨ .

الديمقراطية البورجوازية ، حيث انها كانت تكافح القوى الاقطاعية الحاكمة ان الاوهام الديمقراطية البورجوازية والشرح المثالي للتاريخ ، ونـــزوع الصراع المناهض للاقطاع ضد الدين ، الذي كان يتصور انه هو العدو الرئيسيي للحرية ــ هذا كلهجعل من المستحيل على فيورباخ ان يفهم وحدة الفلسفة مع مضمون الحقبة الاقتصادي ــ الاجتماعي السياسي المحدد تاريخيا ، والصراع الطبقي ، وتطور التشكيل الراسمالي الذي كان قد بدأ يستوعب تناقضاته

اما نظرية تطور القوى الانتاجية بوصفها تحويل الطبيعة الخارجية والطبيعة الانسانية ، وتحليل التناقضات المتطاحنة للتقدم الاجتماعي في المجتمع الطبقي، ونظرية التشكيلات الاقتصادية ــ الاجتماعية ، وصراع الطبقـــات والثورات الاجتماعية ، وبحث علاقات الانتاج ، وبحث البناء الفوقي السياسي والقانونـي والايديولوجي ، والفهم العلمي للصلة الضرورية بين الانتـــاج المادي والروحي ، والفهم العلمي للقوانين النوعية للعملية الاجتماعية بوجه عام ــ فتلك كلها هـــي الاساس النظري الحقيقي للتصور العلمي لدور الفلسفة الاجتماعي هكذا فان المادية التاريخية وحدها هي التي تتخلص من الفكرة الذاتية عن التولد الذاتـــي للمعرفة الفلسفية ، وتدرج تطور الفلسفة في العملية المحكومة بالقانون ، عملية تطور المجتمع ، وتظهر ــ كما قال انجلز ــ «ان الفلاسفة ما كانوا مدفوعين بأي حال ــ كما كانوا هم انفسهم يعتقدون ــ فقط بقوة العقل الخالص وحده بل ان ما كان يدفعهم حقا الى الامام هو ــ على النقيض من ذلك ــ التقدم القوي والمندفع بسرعة متزايدة ابدا للعلم الطبيعي والصناعة» (١)

ان فلسفة واحدة لا يمكن ان تفهم من داخل ذاتها فحسب ، فقط على اساس ما يكتبه الفيلسوف نفسه فلا بد قبل كل شيء ان يفهـــم البحث الفلسفي ــ التاريخي الفلسفة بوصفها وعيا خاصا بحقبة زمنية ، وعي العصر ، وان يكشف روحها العامة الاجتماعية ومشكلاتها النوعية التي تنفصل ــ في مسار التطور الاجتماعي اللاحق ــ عن الظروف التاريخية التي ولّدتها ، وتصبح عنصرا فـي التراث الفلسفي وفي خاصية المذاهب الفلسفية الجديدة وهكذا تكتسب هذه المشكلات تفسيرا جديدا مستقلا عن الحقبة التي ولدتها وتحتفظ الفلسفـــة (شأنها شأن الفن والتراث الثقافي بوجه عام) بأهمية وتأثير معينين فيما وراء حدود الحقبة التي أحدثتها، وهذا يخلق الوهم المثاليعن كونها مستقلة عن الحقبة التاريخية ولكن هذا الوهم يزول بمجرد ان نبدأ في تحليل المضمون الاجتماعي والاهمية الادراكية للفلسفة ، وكذلك الاستمرار التاريخي للحقب في التطـــور المطرد للمجتمع

ــ ك. ماركس وف. انجلز **المؤلفات المختارة** في ثلاثة مجلدات ، المجلـــد الثالث ، ص ٣٤٧ ــ ٣٤٨ .

ان نظريات القانون الطبيعي التي عرضها هوبز وسبينوزا ولـــوك وروسو ، وحكم العقل الذي اعلنه مفكرو التنوير، وفكرة المصلحة الذاتية المتنورة، و«الارادة الخيِّرة» التي قال بها كانط ، ومذهب الحرية بوصفها ماهية الانسان ، والتصور الانثروبولوجي الفلسفي لوحدة الجنس البشري ، والمذاهب المادية في الطبيعة ، ومفهوم الحركة الذاتية للمادة ، التأليهية والالحادية ، النزعة الآلية ، والمذهب العقلاني ، والمذهب الحسي في الادراك والانفعالات ، وفكرة الطبيعة المحكومـــة بالقانون لكل شيء يوجد ، ومذهب كلية التطور ، وفكرة التقدم الاجتماعي ــ كل هذه المشكلات الفلسفية المتنوعة للعصر الجديد يمكن ان تفهم فهما صحيحا فقط بوصفها تعبير حقبة زمنية عن التقدم المتسارع بصورة هائلة للقوى الانتاجية والعلم والثقافة ، ذلك التقدم الذي جاء مع بزوغ وتطور أسلوب الانتاج الرأسمالي

لقد قال ماركس ، حتى حينما كانت آراؤه الخاصة لا تزال في مرحلة التكوين: الفلاسفة لا يخرجون من التربة مثل الفطر ، انما هم نتاج زمنهم وشعبهم ، الذي يسري أكسيره الذكي الثمين غير المرئي في الافكار الفلسفيـــة ان الروح نفسها التي تبني السكك الحديدية بأيدي العمال تبني المذاهب الفلسفية في أدمغة الفلاسفة والفلسفة لا تقف خارج العالم اكثر مما يوجد دماغ الانسان خارجه لانه ليس في معدته وأكد ماركس وحدة الفلسفة مع المجموعة الكلية للعلاقات الاجتماعية فينبغي ألا يسمح لتقسيم العمل ــ الذي نتيجة له يبني بعضهم السكك الحديدية ويخلق آخرون مذاهب فلسفية ، بينما يكتشف آخرون قوانين الطبيعة ، وما الى ذلك ــ بأن يطمس الوحدة الجدلية للعملية التاريخية ــ الاجتماعية، التي تكتسب تعبيرها الكامل في المذاهب الفلسفية للطبقات التقدمية. ولهذا السبب قال ماركس ايضا ان الفلسفة «هي الخلاصة الروحية لزمانها» ، وانها «هي الروح الحي للثقافة» (٢)

ان الفلسفات الكبرى أحداث زمنية في تاريخ العالم وليس ذلك فقط لانها حقب في تطور الانسانية العقلي فكل منها قوة روحية قوية تسهـــم في بزوغ وتطور حقبة جديدة وتكشف هذه المذاهب وتشرح وتؤكد حاجات الحقبـــة التاريخية ، وصراعها مع قوى الماضي والحاضر التي تعارضها ، ومثلها الاعلـــى الفكري والاخلاقي والاجتماعي والصلة المحكومة بالقانون بين الحقب التاريخية المختلفة ، التي تشكل المراحل الضرورية لتطور الانسانية ، تكرر على الصعيـد الروحي بفعل تطور الفلسفة وترث مكتسبات كل حقبة تاريخية ، في مجـال الانتاج المادي والروحي والتقدم السياسي ــ الاجتماعي ، الحقب التاريخيـــة

ــ ك. ماركس وف. انجلز **حول الدين** ١٩٦٢ ، ص ص ٣٠ ــ ٣١

٢ ــ المصدر نفسه ترجع هذه العبارات لماركس الى منتصف عام ١٨٤٢ اي الـى الوقت الذي لم يكن قد خلق فيه بعد نظرية الشيوعية العلمية ومع ذلك فانها تعطي ــ في رأينا ــ وصفا صادقا عميقا للاهمية الزمنية للمذاهب الفلسفية البارزة

التالية ، ليس فقط بفضل استمرار التطور الاقتصادي وانما ايضا من خـــلال التطور الروحي للمجتمع ، الذي تلعب الفلسفة فيه دورا هائلا

تنطوي المشكلات الاجتماعية الزائلة تاريخيا في كل حقبة على أماني دائمة ويتقدم مذهب فلسفي عظيم ، بالقدر الذي يعبر به عن هذه الاماني ، الى ما وراء حدود زمانه ، ويصبح جزءا من تراث البشرية الروحي وفي تاريخ الفلسفـة ـ حيث يتواجد في آن واحد لكل جيل جديد جميع مراحل التطور الفلسفـــي السابقة ـ نجد المجال الفكري الوحيد الذي يلتقي فيه مفكرو العصور المختلفة كما لو كانوا متعاصرين ونستطيع ان نطرح اسئلة على اسلافنا ، وعلى الرغم من انه يتعين علينا ان نجيب نحن بأنفسنا على هذه الاسئلة ، الا ان مذاهب الماضي الفلسفية تساعدنا على حل المشكلات المعاصرة أما فهم الفلسفة على انها زمني ـ الذي «يزال» ، اي يسلب ولكن يحتفظ به ، في الوقت نفسه ، في شكـل جديد بفضل تطور لاحق ـ فقد صاغه هيغل في عبارات غامضة مثالية ولكنه اكتسب في نظريات ماركس وانجلز دعما علميا ماديا بفضل البحث التاريخـــي المحدد لتطور الانماط التاريخية المختلفة من المجتمع (التشكيلات الاقتصادية ـ الاجتماعية) ، وقوانين التقدم الاجتماعي والاستمرار الروحي ، والطبيعة الطبقية للعلاقات الاجتماعية في التشكيل الرأسمالي وغيره من التشكيلات المتطاحنـــة الاخرى التي سبقته ، وكذلك بفضل البحث في صراع التيارات الفلسفية ، وهو صراع يستبعد اي امكانية للاستمرار المتناغم للافكار الفلسفية التي كتبها هيغل.

ولا يبذل التصور الماركسي اللينيني للفلسفة كوعي زمني ـ في الوقت الذي يتتبع فيه اصل الفلسفات البارزة ومضمونها الاجتماعي ـ اية محاولـــة لحصر اهمية وتأثير هذه الفلسفات في اطار حقبة معينة واحدة ولهذا فانه يتعارض ـ بالتالي ـ مع التفسير النسبي ـ المثالي للطابع التأريخي للفلسفة ، الذي تعبر عنه بصورة فعلية فلسفة الحضارة عند أوزفالد شبنغلر فقد كتب شبنغلر «كل فلسفة هي التعبير عن زمنها وعن زمنها وحده والفرق ليس بين مذاهب زائلة ومذاهب غير قابلة للزوال ، وانما بين مذاهب تعيش يومها ومذاهب لـــم تعشه على الاطلاق فان خلود الافكار وهم ـ انما الجوهري هو اي نوع مـن الانسان تعبر عنه وكلما كان الانسان اعظم كلما كانت الفلسفة أصدق ، مـع الحقيقة الداخلية التي تتجاوز في عمل فني عظيم كل برهان على عناصره العديدة او حتى تواؤمها الواحد مع الآخر» (١)

في هذه القضية ـ التي تعد مزيجا شاملا من افكار صائبة واخرى خاطئة ـ تتحول النزعة التاريخية Historicism الى ضدها لان كل حقبة تفسر بأنها مركب فريد من ظواهر حضارية ، وانها بهذا منفصلة عن التطور السابـــق واللاحق للمجتمع

---

(١) شبنغلر **انهيار الغرب** المجلد الاول ، نيويورك ، ص ٤١ .

ويعتبر شبنغلر اساسا ـ في دعم اساطيره اللاعقلانية عن الحضارة ـ على الحجج المثالية الذاتية فالطبيعة ليست سوى صورة تاريخية ـ حضارية ، هي وحدة الادراكات الحسية المباشرة للانسان في حقبة معينة والتاريخ ذاتي بالدرجة نفسها ، ولكنه ـ على خلاف الطبيعة ـ بناء «شعري» يحقق الرغبة في ادخال «العالم الكائن الحي» في تناغم معين مع الحياة الانسانية فلا عجب ـ اذن ـ ان المذاهب الفلسفية تفقد طبيعتها النوعية ، لانها تعد أعمالا فنية ويفسر المضمون الاجتماعي للفلسفة بروح التناول اللاعقلاني للحياة ، من مواقع تنكر وجود الحقيقة الموضوعية لا في الفلسفة فحسب ، وانما في الرياضيات والعلم الطبيعي بالمثل وطبقا لما يقول شبنغلر فان كل حقبة تخلق رياضياتها الخاصة بها ، وعلمها الطبيعي الخاص ، الذي ليست له قيمة ادراكية تتجاوز حدود حقبته الخاصة ، وذلك لانه ليس ادراكا لواقع موضوعي وانما ادراك لاشكال زائلة تاريخيا للحياة الروحية وكل شيء يحدث في التاريخ يحدث مرة واحدة فقط ، وذلك بسبب استحالة اعادة «الزمن» الى الوراء وتبرز هذه الفواصل المقلوبة نقطة انه حتى الان ـ بالنسبة لشبنغلر ـ ليس واقعا موضوعيا. ومن الواضح يقينا انه مع مثل هذا التفسير للحقبة التاريخية وحضارتها فان التأكيد بأن الفلسفة تعبير عن امنها هي (وهو ـ كما يؤكد شبنغلر ـ «زمنها هي **وحدها**») يبلغ مبلغ انكار كامل للاهمية الادراكية للفلسفة وينكر هذا التصور ـ الذي يزعم انه يقدم رؤية تاريخية لظواهر الحضارة والواقع ـ **تطور** الفلسفة ، ولا يشرح بأي حال الحقيقة المؤكدة تجريبيا الخاصة بأهمية المعرفة العلمية والفلسفية (وكذلك اهمية الاعمال الفنية) للماضي بالنسبة للحاضر

هكذا فان النظريات التي تعزو اهمية الحقيقة الابدية للمذاهب الفلسفية على القدر نفسه من البطلان مثل النظريات التي تنكر اي عنصر من الاهمية الدائمة في المذاهب الفلسفية الماضية ان المذاهب الفلسفية (شأنها شأن اي معرفة بوجه عام) تحتفظ بأهميتها فقط الى الحد الذي به تؤكدها وتسويها وتطورها وتثيرها قضايا جديدة ؛ وبطبيعة الحال فان هذا لا يتوقف فحسب على حماس دعاتها وانما يتوقف بصورة اولية على مدى اتقانها التعبير عن حاجات تاريخية جديدة ، وكيفية عكسها الواقع الموضوعي ومساعدتها على ادراكه وتحويله على نحو افضل. وهكذا فان تعريف الفلسفة بأنها وعي حقبة زمنية يمكن ان يفسر اما جدليا او ميتافيزيقيا. وتفسير شبنغلر للوعي الزمني ليس مثاليا فحسب بل ميتافيزيقي ايضا

ولقد كتب انجلز في رسائله خلال الاعوام من ١٨٨٠ الى ١٨٩٠ ضد الحط من التصور المثالي للتاريخ على النحو الذي تمارسه «المادية الاقتصادية» السيئة السمعة وكان لينين وبليخانوف شديدي الانتقاد لـ ف. شوليافيكوف الذي فسر فلسفات الازمنة الحديثة ـ في كتاب ظهر عام ١٩٠٨ بعنوان **تبرير الرأسمالية في الفلسفة الاوروبية الغربية** ـ بأنها تمثيل متخف لتطور الاقتصاد الرأسمالي . فقد كتب شولياتيكوف ، على سبيل المثال «ان كل مصطلح فلسفي

واحد او صيغة فلسفية واحدة تعمل (الفلسفة) بها يخدم في الاشارة الى طبقات وجماعات فرعية اجتماعية وعلاقات التداخل بينها» ولا تعبر النظرية الفلسفية عن تناقض الروحي والمادي ـ في وجهة نظر شولياتيكوف ـ عن شيء الا عن التعارض بين «الشريحة العليا» المنظمة و«الشريحة الدنيا» المنفذة وكان شولياتيكوف يصف مذهب سبينوزا بأنه «انشودة راس المال المنتصر ، الذي يستوعب كل شيء ويمركز كل شيء» وقد ذكر لينين هذه العبارات لشولياتيكوف وغيرها ، وكتب يقول «الكتاب كله مثال على الحط من المادية لاقصى درجة انه مسخ للمادية في التاريخ» (١)

واذا نحن تجاهلنا مزاعم شولياتيكوف المدعية وبحثنا عن الجذور النظرية لتصوراته ، اكتشفنا اخفاقا واضحا في فهم القضية الاساسية للمادية ، القائلة بأن الوعي الاجتماعي مشروط بالوجود **الاجتماعي** ان شولياتيكوف يتفق مع هذه القضية ولكنه يسيء تفسيرها ، فيذهب الى ان الفلسفة تعبر **فقط** عن البنية الاقتصادية للمجتمع ، ولا تربطها اية صلة **بادراك** الطبيعة والمجتمع وقد افضى هذا الاخصاء للمضمون الموضوعي للفلسفة الى خطأ مثالي له نفس روح شبنغلر ولكن مضمون الفلسفة (شأنه شأن اي شكل آخر للمعرفة بوجه عام) يتحدد الى مدى بعيد بموضوع بحثها ، الذي ينعكس تعديله ، بصورة غير مباشرة فحسب، على الانجازات الاقتصادية ـ الاجتماعية (٢)

ان العلم الطبيعي النظري ـ الذي يعد موضوع بحثه مستقلا ليس فقط عن الوعي الاجتماعي ، وانما ايضا عن الوجود الاجتماعي ـ يعكس ايضا ـ رغم هذا ـ العمليات الاقتصادية الاجتماعية ، لان العلم يعبر عن حاجات اجتماعية معينة ، ويحفزه تطور الانتاج والوسائل التقنية للبحث ، التي يوفر الاساس لها ولقد عكس التقدم القوي الذي احرزه العلم الطبيعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الانتقال من نمط الانتاج الاقطاعي الى نمط الانتاج الرأسمالي اذ تنشأ الحاجة نفسها الى البحث العلمي ليس فقط عن مجرد وجود الطبيعة ، وانما عن التطور التاريخي الاجتماعي ومع ذلك فان الرابطة بين المجتمع والعلوم الطبيعية لا تعطي اساسا لتجاهل الطبيعة النوعية للظواهر التي تدرسها انما التحليل العلمي يجعل في الامكان دائما الفصل ـ على سبيل المثال ـ في نظرية غاليليو بين ما يعكس العمليات الطبيعية وما يعكس الحركة الاجتماعية المناهضة للاقطاع وبطبيعة الحال فان مفهوم الوعي الزمني ليس قابلا للتطبيق فقط على المذاهب الفلسفية ، وانما ايضا على العلم الطبيعي ، والفن ، وما الى ذلك ولا

---

١ ـ ف. لينين **المؤلفات الكاملة** ، المجلد ٣٨ ص ٥٠٢

٢ ـ في راينا ان الامر يتطلب تطويرا منهجيا لعلم الاجتماع الادراكي الماركسي اللينيني ، ولعلم الاجتماع الفلسفي ـ كجزء خاص منه ـ للتغلب على النظرة الاحادية الجانب المفرطة التبسيط عن العلاقة بين الفلسفة والحياة المادية للمجتمع

يزعم تعريف الفلسفة بأنها الوعي الزمني انه يشير الى صفتها النوعية ، انما هو يسعى لكشف مضمونها التاريخي واهميتها على النحو الذي تخضع به لشروط الانجازات الاقتصادية ـ الاجتماعية الرئيسية ومنجزات المعرفة العلمية

ويقدم التقسيم الدوري الماركسي اللينيني لتاريخ الفلسفة طبقا لتعاقب التشكيلات الاقتصادية ـ الاجتماعية ، والمراحل الاساسية في تطورها. الاساس السوسيولوجي للفهم العلمي للفلسفة كوعي زمني قديمة ، واقطاعية ، وبورجوازية وما الى ذلك

وقد وصف انجلز التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر بأن ثورة فلسفية في فرنسا ، وبأنه اعداد ايديولوجي لثورة عام ١٧٨٩ (١)

كذلك كان انجلز يصف الفلسفة الكلاسيكية الالمانية بأنها الثورة الفلسفية في المانيا وهذه هي الخصائص الكلاسيكية المميزة للفلسفة كوعي زمني ويحمل تعريف لينين للماهية الديمقراطية ـ الثورية لمذاهب الماديين الروس البارزين خلال الفترة من عام ١٨٤٠ الى عام ١٨٦٠ ، الدلالة العميقة نفسها ويرتبط هذا التعريف ـ كما نعرف ـ بالتقسيم الاساسي للمراحل الاساسية لحركة التحرر في روسيا

ان المذهب الفلسفي كلما ازداد اهمية كلما كان يعكس بعمق اكبر تاريخ شعب معين ، وكلما كان يعبر بقوة اكبر عن المصالح الاساسية للتقدم الاجتماعي، ويجمل الخبرة التاريخية ، وتطور الفكر الفلسفي واشكال الوعي الاجتماعي الاخرى ولا يمكن لمجرد التدوين التاريخي الذي يشير الى الحقبة التي ولّدت فلسفة معينة ان يكشف معناها الكامل ، اولا لان الفلسفة ليست مجرد تعبير نوعي عن الحقبة التاريخية ، وانما هي ايضا واحدة من القوى الروحية القوية التي تسهم في تشكيلها وتطويرها وثانيا لان الفلسفة لا تقوم بمجرد عكس الحقبة ؛ انما هي ايضا تعبر عن اتجاهات تطورها الاساسية الفاعلة باستمرار ، وبعبارة اخرى عن العمليات التي تتم على مدى فترات طويلة للغاية

ولا يمكن رد الحقبة التاريخية الى تاريخ شعب واحد ، او دولة واحدة ، لانها مرحلة جوهرية في تاريخ العالم اما ان المرحلة نفسها في تاريخ العالم تحقق

ـ يقدم جوزيف ديميستر تأكيدا تاريخيا حيويا لقضية انجلز، فيكتابه **نظرات على فرنسا.** فلقد كان دي ميستر مدافعا متحمسا عن الاستبدادية الاقطاعية ، وكان يذهب الى ان الثورة الفرنسية الكبرى قد أحدثها «الصراع الصريح بين المسيحية والفلسفة» وحيث ان كل الفلاسفة في فرنسا ما قبل الثورة ـ مهما كانت درجة اهميتهم كانوا اعداء للنظام القديم وايديولوجيته الدينية فان ميستر يعتبر الفلسفة العدو اللدود لـ «النظام» ويوضح ان الفلسفة هي «قوة تحلل في جوهرها» لمجرد انها لا تقوم على الدين (ج. دي ميستر ، **المؤلفات الكاملة** ، المجلد الاول ، ليون ـ باريس ١٩٢٤ ، ص ٥٦)

ذروتها في تاريخ شعوب معينة وبلدان معينة ، حيث يتشكل الوعي الزمني الجديد ، فهذه مسألة اخرى لقد ظهرت النظرية الماركسية في المانيا ، ولكنها تجمل الخبرة التاريخية العالمية وانجازات الفكر الاجتماعي في اكثر بلدان اوروبا تقدما كذلك فقد ولدت اللينينية ـ ماركسية العصر الحديث ـ في روسيا ، وهي تجمل الخبرة الجديدة للتطور التاريخي العالمي ، ولهذا السبب اكتسبت اهمية اممية

هكذا فان البحث في الفلسفة باعتبارها الوعي الزمني يستلزم تحليلا شاملا للتطور الاجتماعي ، والطبيعة النوعية لانعكاسه الفلسفي في حقب تاريخية مختلفة وتواجه مؤرخي الفلسفة الماركسيين في هذا الصدد مهمة عويصة لا يمكن انجازها دون التغلب ـ على نحو كامل ـ على اضفاء الطابع السوسيولوجي المفرط التبسيط او الوصف التجربي ، للظروف التاريخية لوجود وتطور الفلسفة، ودون اجراء بحث خاص في الاهمية الادراكية للمذاهب الفلسفية ومضمونها ومعناها ، الامر الذي تتجاوز اهميته حدود الحقبة المحددة تاريخيا التي ولدتها وبالاضافة الى هذا ينبغي الا ننسى ان التحليل السوسيولوجي للمذاهب الفلسفية يكشف مضمونها واهميتها الاجتماعيين ، ولا يمكن ـ بالتالي ـ ان يجيب على السؤال ، لماذا ـ مثلا ـ يعترف العقلانيون بوجود معرفة اولية a Priori ويذهب الحسيون الى ان جذور كل معرفة تمتد في النهاية في الادراكات الحسية فانه ينبغي للاجابة على مثل هذه الاسئلة ان يتم تحليل معرفي (ابستمولوجي) خاص للمذهب الفلسفي ، ودراسة لتاريخ العلم والفلسفة تأخذ في حسابها نتائج البحث الاقتصادي ـ الاجتماعي ، وكذلك الاستقلال النسبي للفلسفة

٣ ـ الوظائف الايديولوجية للفلسفة

الفلسفة ـ كوعي ذاتي بحقبة محددة تاريخيا ـ هي ايديولوجية وتحليل العلاقة بين الفلسفة والايديولوجية يمثل صعوبات معينة ، لان الايديولوجية لم تدرس بعد على نحو كاف في الادبيات الماركسية ، على الرغم من حقيقة ان الفهم العلمي للايديولوجية ، وخاصة تطور مفهوم **الايديولوجية العلمية** ، ذو اهمية فائقة في الصراع الايديولوجي والسياسي المعاصر

ويتفق اغلب المدرسيين الماركسيين على ان الفلسفة هي شكل نوعي من الايديولوجية ومع ذلك فان الاعتراف بهذه الحقيقة ليس كافيا لان يعطي حلا للمشكلات التي يثيرها فهل مفهوم الايديولوجية (بما في ذلك الايديولوجية العلمية) واسع بدرجة تكفي لتغطية كل مضمون المذاهب الفلسفية ، التي لا يمكن ـ كما عرفنا ـ ردها الى انعكاس كمجرد الواقع **الاجتماعي** وحده ؟ وحيث ان هناك اختلافا محددا بين الوعي الاجتماعي والعلم ، الا تصف الايديولوجية

الوعي الاجتماعي فحسب ؟ وهل مفهوم النظرة الفلسفية ، والفلسفية ـ العلمية الى العالم يتطابق مع مفهوم الايديولوجية ؟ وماذا يعني مفهوم الايديولوجية العلمية ؟ هل هو متطابق مع مفهوم علم المجتمع؟ وكيف تختلف الايديولوجية العلمية عن الايديولوجية اللاعلمية ؟ وهل ينطبق هذا الاختلاف فقط على شكلها ، ام على مضمونها بالمثل ؟ وما الذي يشكل الطبيعة النوعية للفلسفة كايديولوجية ؟ وهل يقتصر مضمون الفلسفة واهميتها على وظيفتها الايديولوجية ؟

لا تكاد تكون هناك حاجة للقول بأن هذه الاسئلة ، التي نوقشت باهتمام شديد في الادبيات الماركسية السوفييتية وغير السوفييتية في السنوات الاخيرة، تتطلب بحثا اكثر شمولا مما يمكن انجازه في هذه الدراسة ولهذا فاننا سنقتصر على فحص موجز للسمات الاساسية للمشكلة حتى نجعل مفهوم الفلسفة اكثر تحديدا

يؤكد عدد من الدراسات الماركسية للمسألة ان مؤسسي الماركسية كانا يستخدمان الاصطلاح «ايديولوجية» بالمعنى السالب الذي اكتسبه تاريخيا في زمانهما ومع ذلك فانه لا يمكن ان يكون هناك شك ان ماركس وانجلز لم يقتصرا على هذا التفسير للايديولوجية ، بوصفها وعيا وهميا وبوصفها اشاعة الغموض المثالي التأملي على الواقع الموضوعي ، بل انهما في الحقيقة قد شيدا تفسيرا علميا للايديولوجية

وينطوي مفهوم الايديولوجية كوعي اجتماعي مغترب ـ الذي نجده في مؤلفات ماركس وانجلز ـ على معنى ايجابي ومعنى سلبي ايضا ، وهذا المعنى الايجابي طوّره لينين على نحو شامل ، اذ دعم مفهوم «الايديولوجية العلمية» وادرجه في نسق التصور المادي للتاريخ

وقد كتب ماركس وانجلز «اننا ننطلق من البشر في نشاطهم الواقعي ،

ـ ليس هذا ـ بالطبع ـ المثال الوحيد الذي يصوغ فيه لينين ـ مؤسسا على قضايا ماركس وانجلز ومثريا اياها بخبرة تاريخية جديدة ـ مفاهيم جديدة كانت ـ كما يؤكد هو نفسه غالبا ـ قد تحددت خطوطها العريضة على نحو جوهري على يدي مؤسسي الماركسية ومن هذه المفاهيم ـ على سبيل المثال ـ مفهوم الثورة الديمقراطية ـ البورجوازية ، ومفهوم دكتاتورية البروليتاريا والفلاحين الديمقراطية ـ الثورية اللذين اسهم بهما في النظرية الماركسية وفيما يتعلق بالمفهوم الاخير يذكر لينين خبرة الثورة الالمانية لعام ١٨٤٨ التي عممها ماركس وانجلز وكتب لينين «ليس هناك شك انه ليس باستطاعتنا ان نصل ـ بالتعلم من خبرة المانيا كما أوضحها ماركس ـ الى شعار اجل انتصار حاسم للثورة غير شعار دكتاتورية ديمقراطية ـ ثورية للبروليتاريا والفلاحين» (ف. لينين **المؤلفات الكاملة** المجلد التاسع ص ١٣٦) ولقد كان لينين يؤكد دائما على ان الاخلاص لروح الماركسية لا يكمن في التفسير القطعي لقضايا الماركسية وانما في تطويرها الخلاق .

وعلى اساس سيرورة حياتهم الواقعية نبرهن على تطور الانعكاسات والاصداء الايديولوجية لهذه السيرورة الحياتية كذلك فان الاشباح التي تكونت في الدماغ البشري هي ايضا ـ وبالضرورة ـ تصعيدات لسيرورة حياتهم المادية ، القابلة للتحقيق تجريبيا والتي تستند الى مقدمات مادية وهكذا فان الاخلاقيات والدين وسائر الاشكال الاخرى للايديولوجية ، والاشكال المطابقة لها من الوعي، لا تعود تحتفظ بما يشبه الاستقلال» (١)

هكذا يمضي المطلب المنهجي الذي صاغه مؤسسا الماركسية على النحو التالي يتعين على المرء ـ حين يبحث في الواقع الاجتماعي ـ ان ينطلق لا من الايديولوجية ، ولا من الوعي بوجه عام ، وانما من السيرورة الحية التاريخية الفعلية ، التي ينبغي ان يوضح تحليلها ايضا انعكاسها ، بما في ذلك الشكل الايديولوجي لذلك الانعكاس وهذا المبدأ الايديولوجي ـ الذي يرتبط عضويا بالحل المادي ـ التاريخي للمشكلة الفلسفية الاساسية ـ هو امر مطلق لعلم الاجتماع الماركسي **بالعودة** من التصورات ، من الافكار عن الاشياء الى الاشياء نفسها ، حتى يمكننا ان نعرف من خلال تحليل علمي علاقاتها الفعلية، وأن نكتشف آلية (ميكانيزم) انعكاسها الزائف في وعي الناس ، **وباستبدال** هذه الصور المشوهة للواقع بنسق من المفاهيم العلمية وقد اختلف هذا التناول للمشكلة اختلافا كبيرا عن الافكار عن الايديولوجية بوصفها وعيا وهميا خاليا من مضمون موضوعي ، وهي الافكار التي كانت واسعة الانتشار في زمن ماركس وانجلز وقد برهن مؤسسا الماركسية ـ بتحليل ، لا شكل الايديولوجية فحسب ، بل بتحليل **المضمون الواقعي** للايديولوجية ايضا ـ على ضرورة تقدير ايجابي لهذه الظاهرة الاجتماعية ويوفر هذا ـ بغير شك ـ اساسا نظريا على درجة عالية من الاهمية ـ من اجل الفهم العلمي للايديولوجية

ولم يكن ماركس وانجلز ـ في نقدهما للهيغلية الشابة كضرب من «الايديولوجية الالمانية» ـ قانعين بالبرهنة على البطلان العلمي لابنيتها المثالية التأملية ؛ انما كشفا ، في الوقت نفسه ، مضمونها الاجتماعي الذي لم يكن الهيغليون الشبان انفسهم واعين به «الفلسفة الالمانية نتيجة مرتبة على العلاقات البورجوازية الصغيرة الالمانية» (٢)

ويكشف ماركس وانجلز ما وراء الشكل الايديولوجي المغترب لانعكاس الواقع

---

١ ـ ك. ماركس وف. انجلز **الايديولوجية الالمانية** ، ص ص ٣٧ ـ ٣٨

٢ ـ ك. ماركس وف. انجلز **الايديولوجية الالمانية** ، ص ٤٩٢ .

الاجتماعي ـ البرنامج الاجتماعي لطبقة معينة (١) انهما يشرحان ان وهم المعتقدات الايديولوجية لهذه الطبقة لا ينشأ عن خيال الناطقين باسمها ، وانما عن موقعها الفعلي فان شكل الايديولوجية وحده هو الوهمي، على حين ان مضمونها هو العملية التاريخية ـ الاجتماعية التي تحدد بشروطها موقع الطبقة المعينة ومصالحها وسلوكها ، وكذلك وهم معتقداتها الايديولوجية ان البورجوازية لا تستطيع ـ عند مرحلة معينة من تطورها ـ ان تتحاشى تصور مصالحها على انها كلية ومعقولة وانها هي مصالح البشرية بأسرها وحيث انها ـ في صراعها ضد الاقطاع ـ قد عبرت فعلا عن المطالب الجوهرية للتطور الاجتماعي ، وبالتالي عن مصالح الاغلبية العظمى للمجتمع ، فان اوهامها الايديولوجية كانت كبيرة وكانت مبررة من الناحية التاريخية ولهذا فانه ليس من قبيل المصادفة ان الاصلاحات الديمقراطية ـ البورجوازية كانت تعد من قبل الايديولوجيين البورجوازيين التحرر النهائي للشخصية الانسانية

ونجد في دراسات ماركس الاقتصادية تحليلا علميا رائعا للاوهام الايديولوجية لعلماء الاقتصاد السياسي الانجليز الكلاسيكيين ، الذين كانوا يعتبرون الملكية الخاصة الشرط المسبق المباشر لكل انتاج ، والذين وحدوا بين السلعة ونتاج العمل بشكل عام والذين اضفوا صفة المطلق على نمط الانتاج الراسمالي ، وما الى ذلك ويؤكد ماركس باستمرار مع ذلك ـ وهو يفضح هذه الاوهام ـ على الطابع **العلمي** للاقتصاد السياسي الانجليزي الكلاسيكي ، ويعارض بينه وبين النظريات الفجة للاقتصاديين ، الذين استعاضوا عن البحث الحقيقي في

---

١ ـ هكذا ـ على سبيل المثال ـ يبين ماركس وانجلز في نقدهما لتصور الهيغليين الشبان للوعي الذاتي انه تعبير تأملي عن مطلب المساواة المدنية بين جميع اعضاء المجتمع الذي قدمته البورجوازية الفرنسية «الوعي الذاتي هو وعي شخص ما بذاته في مجال الفكر الخالص والمساواة هي صيرورة الشخص واعيا بذاته في الممارسة ، اي صيرورته واعيا بالناس الآخرين كمساوين له وموقفه ازاءهم بصفتهم هذه والمساواة هي التعبير الفرنسي للاشارة الى وحدة الماهية الانسانية ، وللاشارة الى وعي الانسان العام وسلوكه العام ، والتواحد العملي للانسان مع الانسان وبعبارة اخرى للاشارة الى الموقف الاجتماعي او الانساني للانسان ازاء الانسان» (ك. ماركس وف. انجلز **المؤلفات** ، المجلد الثاني ص ٢ ، بالروسية ويعكس الاختلاف بين تصور الهيغليين الشبان للمساواة والتصور الفرنسي ـ وفقا لما يقول ماركس وانجلز ـ ضعف البورجوازية الالمانية هكذا فان نفس شكل التعبير عن مصالح البورجوازية الالمانية ليس بأي حال خاليا من الاهمية ، طالما انه يعبر عن الاختلاف بين البورجوازية الفرنسية ـ التي هزمت الاقطاع فعلا ـ والبورجوازية الالمانية التي لم تكن قد هزمته بعد وبالتالي فان ماركس وانجلز كانا بعيدين تماما عن ازاحة الايديولوجية على انها وعي زائف يشيع الغموض في ماهية الاشياء ؛ لقد وضعا تقابلا بين الايديولوجية والواقع الاجتماعي واستدلا على مضمونها الكامن (وشكلها) من تناقضات ذلك الواقع .

العلاقات الاقتصادية للرأسمالية بتبريراتهم الدفاعية المتعمدة وقد خط ماركس فارقا اساسيا بين الايديولوجية التقدمية ـ تاريخيا ـ للبورجوازيـــة ، وبين الدفاعات التبريرية البورجوازية ، التي كانت تعكس تحول البورجوازية الى قوة اجتماعية محافظة وبالاضافة الى هذا فقد أوضح انه حتى الاقتصاد السياسي الفج لا يخلو ـ بأي حال ـ من مضمون ، ما دام يعكس واقعا موضوعيا ـ هو مظهر علاقات الانتاج الرأسمالية ـ وان كان ذلك بشكل غير نقدي وغير علمي ويبحث ماركس في **رأس المال** ، على نحو شامل في اصول هذا المظهر ، مبينا انه حتى هذا ينبغي ان يكون موضوع بحث علمي ومع ذلك فان هذا البحث لا يمكن اجراؤه الا من مواقع الالتزام البروليتاري ، لان البروليتاريا هي السلب الضروري للنظام الاجتماعي الرأسمالي الذي ولدته الرأسمالية نفسها

والتحليل العلمي للدين عنصر على درجة قصوى من الاهمية في النظريـــة الماركسية فعلى الرغم من ان الدين يعبر عن مصالح الطبقات المستغلة ، الا انه ـ ايضا ـ نوع من الوعي الاجتماعي كامن في المستغِلين والمستغَلين علـــى السواء ولا يعكس الدين الوقع الخاص لهذه الطبقة او تلك ، انما يعكس الطابع المتطاحن للعلاقات الاجتماعية ، وسيطرة القوى العضوية للتطور الاجتماعي على جميع الناس هذا هو ـ بتعبير ماركس ـ آهة المخلوق المقهور وقلب عالم بلا قلب على السواء (١)

ويتعدل الدين خلال عملية التطور الاجتماعي ، ولكنه ـ في جميع المجتمعات المتطاحنة ـ يحقق في الاساس وظيفة واحدة هي نفسها وحقيقة ان المستغِلين والمستغَلين على السواء يدينون ـ كقاعدة عامة ـ بالدين نفسه ، ليست بالتأكيد شهادة على طابعه فوق الطبقي او فوق الحزبي اذ تجد الطبقات المستغلة في الدين تبريرا لموقعها ووسيلة محددة للاستعباد النفسي للشعب العامل امـــا الجماهير المستغَلة فحيث انها لم تجد بعد طريق التحرر الاجتماعي ، فانها تتمسك بالدين لانه يبدو لها كما لو كان الشكل الظاهر لتحقيق حاجاتها الفعلية

ان الايديولوجية الدينية ـ من ناحية ـ تعزز التفاوت والاستغلال والقهـر الاجتماعي ، بينما هي تقدم ـ من ناحية اخرى ـ شكلا غير كاف من اشكـــال الاحتجاج على ما تقدسه ، على النحو الذي يمكن ان نراه من تاريخ الهرطقة ، ومن التزيين الديني للثورات البورجوازية الاولى ، وما الى ذلك

والايديولوجية ـ كما يمكن ان نلمس من مثال الدين ـ ليست دائما بأي حال من الاحوال نسقا من وجهات النظر **النظرية** ويصدق هذا نفسه على وعـــي الجماهير السياسي اليومي الذي يتشكل عفويا ، والذي لا ينبغي استبعاده من الايديولوجية ، طالما انه هو الوعي **الجماهيري** ، وليس شيئا ينتمي فقط الـــى منظّري الايديولوجية ولقد كان ماركس يرسم خطا فاصلا بين المعتقـــدات

---

١ ـ ك. ماركس وف. انجلز المؤلفات المجلد الاول ، ص ٤١٥ (بالروسية) .

الايديولوجية التي تتكون عفويا وتلك التي تطور نظريا فالاقتصاد السياسي الفج ـ كما اشار ماركس ـ يقوم من الناحية النظرية على اساس أفكار الوعي البورجوازي اليومية

وقد أكد ماركس ، وهو يحدد خصائص الايديولوجيين البورجوازيين الصغار، «ان المرء ينبغي الا يتخيل كثيرا ان الممثلين الديمقراطيين هم في الحقيقة جميعا من اصحاب المحال او المدافعين المتحمسين عن اصحاب المحال فهم طبقا لتعليمهم ولموقعهم الفردي قد يكونون متباعدين بقدر تباعد السماء عن الارض أما ما يجعلهم ممثلي البورجوازية الصغيرة فهو حقيقة انهم لا يتجاوزون في عقولهم الحدود التي لا يتجاوزها هؤلاء في الحياة ، حقيقة انهم يساقون بالتالي ـ من الناحية النظرية ـ الى المشكلات نفسها والحلول نفسها التي تسوق المصلحة المادية والموقع الاجتماعي اولئك من الناحية الفعلية» (١)

وبطبيعة الحال فان هذا لا يعني ـ ضمنيا ـ ان كل ايديولوجية يمكن ان ترد، في التحليل النهائي ، الى أفكار الوعي الطبقي اليومي فان الاقتصاد السياسي الانجليزي الكلاسيكي ، وايديولوجية التنوير البورجوازي ، والمذاهب البورجوازية الاخرى المتقدمة تاريخيا ـ على الرغم من انها كانت محدودة من زاوية نظر طبقية ـ كانت تتناقض بلا شك مع الافكار البورجوازية اليومية لزمانها وبقدر ما كانت تتضمن من عناصر فهم علمي للواقع ، فانها كانت اكثر تقدمية من الممارسة الاجتماعية للبورجوازية ان الانعكاس المتقدم للواقع الاجتماعي والارهاص باتجاهاته ، والحفز على النظر قدما ، والتطوير النظري لمعايير اجتماعية جديدة ، والمثل العليا والمهام التاريخية تشكل السمة المميزة لايديولوجيات تقدمية من الناحية التاريخية

كذلك فان النزعة النقابية (التريديونيونية) والنزعة الاصلاحية ايديولوجيتان للطبقة العاملة ، تكونتا عفويا في مرحلة من تطور هذه الطبقة عندما كانت لا تزال غير واعية بالتناقض غير القابل للتوفيق في المصالح بين العمل ورأس المال وتدعم هاتان الايديولوجيتان ـ في شكلهما النظري ـ الوعي اليومي الذي تشكل عفويا للجماهير البروليتارية التي تناضل من اجل مصالحها الاقتصادية المباشرة. اما الماركسية بوصفها الايديولوجية العلمية للطبقة العاملة فانها تبنى بواسطة تعميم نقدي ثوري لخبرة حركة التحرير البروليتارية ، وبواسطة البحث في قوانين التطور الرأسمالي ، وبواسطة الإجمال النظري والبناء فوق منجزات الفكر الاجتماعي السابق ـ الفلسفي ، والاقتصادي ، والاجتماعي ـ الاجتماعي ويشير التحليل الماركسي للوعي الاجتماعي الى الحاجة لرسم خط فاصل اساسي بين ايديولوجية ، تعبر تعبيرا كافيا عن المصالح الاساسية لطبقة معينة ، وايديولوجية تعكس التأثير الذي تمارسه عليها طبقات اخرى معادية

---

١ ـ ك. ماركس وف. انجلز **المؤلفات المختارة** ، في ثلاثة مجلدات ، المجلد الاول ، ص٤٢٤ .

لقد اكد ماركس وانجلز ـ وهما يحددان خصائص الاختلاف بين الحزب الشيوعي واحزاب الطبقة العاملة الاخرى التي كانت موجودة في منتصف القرن التاسع عشر ـ ان «الشيوعيين يتميزون عن احزاب الطبقة العاملة الاخرى بهذا فقط ١ ـ في الصراعات الوطنية للبروليتاريين من البلدان المختلفة ، يبينون ويضعون في المقدمة المصالح المشتركة للبروليتاريا بأسرها ، في استقلال عن اية جنسية ٢ ـ في المراحل المختلفة من التطور التي يتعين ان يمر بها نضال الطبقة العاملة ضد البورجوازية ، يمثلون دائما وفي كل مكان مصالح الحركة ككل»

ومؤسسا الماركسية لا يصنعون نسق آرائهم الشيوعية **العلمية** بايديولوجية البروليتاريا على الرغم من انهم يشيرون الى انها تعبر عن المصالح **الاساسية** لبروليتاريا **جميع** البلدان وبامتناعهما عن وصف مذهبهما بأنه ايديولوجية ، فان ماركس وانجلز يضعان الايديولوجية العلمية للبروليتاريا فعلا في موضع التعارض مع الوعي البورجوازي ، واذ يفعلان ذلك فانهما ينفصلان عن الايديولوجيين غير العلميين الذين كانوا يسيطرون في ذلك الوقت على حركة الطبقة العاملة ومن هنا فان تأكيدات نقاد الماركسية القائلة بأن ماركس وانجلز كانا يرفضان كل ايديولوجية من حيث المبدأ تأكيدات لا اساس لها على الاطلاق اذ يمكن للمرء ان يؤكد على الاساس نفسه ـ مثلا ـ انهما كانا يرفضان كل فلسفة ؛ ولكن الحقيقة هي ان الماركسية هي سلب الفلسفة بالمعنى القديم للمصطلح وهنا نجد لدينا مماثلة **Analogy** تشير الى الطبيعة الجدلية المحددة للسلب تلك هي سلب السلب ، وبعبارة اخرى خلق ايديولوجية علمية جديدة في اساسها.

اما حقيقة انه لا يوجد عند ماركس وانجلز تعبير مثل «ايديولوجية علمية» وانهما يضعان ـ مثلا ـ «الايديولوجية الالمانية» والايديولوجية بوجه عام في موضع التعارض مع العلم الاجتماعي الذي خلقاه هما نفسيهما ـ هذه الحقيقة لن تخدع احدا الا اولئك الذين يجهلون العملية المركبة والمتناقضة لتطور نظرية علمية جديدة تختلف اختلافا اساسيا عن كل النظريات السابقة ، او اولئك الذين يسعون الى وضع ماركس ولينين في موضع التعارض ، على اساس ان لينين ـ في تطويره لمذهب مؤسسي الماركسية ـ قد صاغ مفهوم الايديولوجية العلمية الذي كان متضمنا فعلا في ذلك المذهب

ان الماركسية اللينينية تفهم الايديولوجية ، لا على انها الانعكاس السلبي للواقع الاجتماعي ، وانما على انها دعم برنامج اجتماعي محدد مؤسس على البحث في موقع ومصالح طبقة معينة ، وعلاقتها مع الطبقات الاخرى ، وخصائص التطور الاجتماعي وقواه الدافعة وبهذا المعنى فان كل ايديولوجية هي دليل الى

---

١ ـ ك. ماركس وف. انجلز **المؤلفات المختارة** ثلاثة مجلدات ، المجلد الاول ص ١٢٠ .

عمل اجتماعي ، وبعبارة اخرى الى نسق من الآراء والافكار والمثل العليا والاوامر الجازمة المنظّمة ، التي تعبر عن مواقع ومطالب وأماني طبقة او مجموعة اجتماعية معينة ، او المجتمع بأسره

وتدلل الايديولوجية الثورية على ضرورة تغيير اجتماعي جذري في الاتجاه الاساسي للتطور الاجتماعي ؛ وبقدر ما تكون هناك حاجة فعلية الى التعبير تتضمن الايديولوجية الثورية ـ بصرف النظر عن مدى الوهم في شكلها التعبيري ـ عناصر فهم علمي للواقع الاجتماعي اما الايديولوجية المحافظة او الرجعية فانها ـ على النقيض من ذلك ـ تعطي اساسا لرغبة طبقات معينة في الحفاظ على العلاقات الاجتماعية التي اصبحت بالية من الناحية التاريخية ، وحيث ان مثل هذه الرغبة تتناقض مع الحساب الكلي للتطور الاجتماعي ، فان مثل هذه الايديولوجية تكون معادية للفهم العلمي للحياة الاجتماعية وبالتالي فان نظرية ثورية لا تصبح ايديولوجية لانها تعطي انعكاسا مشوها للواقع وانما لانها تعكس وتقدر الواقع الاجتماعي المعين والعملية التاريخية ـ الاجتماعية بأسرها من مواقع اجتماعية محددة (١)

يضطر الايديولوجيون البورجوازيون في يومنا الحاضر ـ بالنظر للظروف التي يشعرون انه ليس باستطاعتهم تجاهلها بعد الان ـ الى التمييز بين ايديولوجيات ثورية وايديولوجيات لاثورية (ومع ذلك فهم لا يعتبرون هذه الاخيرة ايديولوجية محافظة ولارجعية) وتوصف الايديولوجية اللاثورية عادة بأنها تلك التي تدعم الحملة القائمة وتؤيدها غالبية «الجماعات الحاكمة» اما الايديولوجيات الثورية ـ على الجانب الآخر ـ فانها تعارض الحالة القائمة وترفض القيم والاعراف السائدة في مجتمع معين ، وتهدف الى إحداث تحول جذري في النظام القائم ، ولهذا السبب يسميها عالم الاجتماع الامريكي تالكوت بارسونز يوتوبيات (**معجم فيشر لعلم الاجتماع** ، فرانكفورت ١٩٦٤ ص ١٨٢) ومن الواضح ان بارسونز لا يدرك ان الرغبة في الحفاظ على الحالةالقائمة وتخليدها ، سواء كانت رأسمالية او اي مرحلة اخرى من التطور هو يوتوبيا وهو لا يفرق بين اليوتوبيات التقدمية واليوتوبيات الرجعية ويتجاهل حقيقة ان الاشتراكية قد كفت عن ان تكونيوتوبيا واصبحت علما وواقعا اجتماعيا تاريخيا محددا تماما. وهكذا يعبر الشكل البورجوازي المعاصر من أشكال الايديولوجية (التي هي في ذاتها ـ طبعا «محترمة» ، و«منزوعة الطابع الايديولوجي») ـ يعبر هذا الشكل بصراحة كافية عن عدائه الشديد لاي تغيير اجتماعي ثوري وعلم الاجتماع المتحرر من «أحكام القيمة» الذي حاول ماكس فيبر ان يخلقه هو واحد من تنويعات التصور البورجوازي التقليدي للعلم الاجتماعي «غير الملتزم» ، الذي هو في الاساس مستحيل في مجتمع طبقي وهناك نوع آخر من التحريف الايديولوجي البورجوازي للعلم الاجتماعي هو «علم اجتماع المعرفة» الذي نادى به كارل مانهايم وأتباعه وتقرر هذه النظرية العلم الاجتماعي لا يستطيع من حيث المبدأ ان يكون انعكاسا موضوعيا للواقع الاجتماعي لان شروطه المسبقة وقيمه ومعايير حكمه التي يطبقها لا بد ان تكون ذاتية ولكن حقيقة ان ذات المعرفة اي العارفة ، تسمى الذات لا تعني بالضرورة ان كل ادراك هو ذاتي. ومبدأ مبحثالمعرفة(الابستمولوجيا) المادي قابلللتطبيق =

وهكذا فانه حتى امكانية ايديولوجية علمية تتوافق تاريخيا مع قدرة الطبقة المعينة فعليا على التعبير عن الضرورة التاريخية المشروطة بالتطور السابق للمجتمع، وتحقيقها ويؤكد ف. ف. كونستانتينوف «وحدها الطبقة المهتمة اساسا بالحقيقة الموضوعية ، والتي يتوافق موقعها ومصالحها مع المسار الموضوعي للتاريخ وقوانين تطور المجتمع ، وحدها هذه الطبقة وممثلوها النظريون قادرون على اجراء بحث متحرر من الخوف ، موضوعي ، لا يوقفه شيء ولهذا السبب فان الايديولوجية العلمية لهذه الطبقة لا تتناقض ، ولا يمكن ان تتناقض مع علم الاجتماع العلمي» (١)

وبطبيعة الحال فان امكانية خلق ايديولوجية علمية لا يمكن ان تتحقق الا في ظروف تاريخية معينة وبواسطة بحث شامل في حياة المجتمع لقد كان ملاك العبيد والاقطاعيون والرأسماليون ـ كل في زمانه ـ يعبرون عن مصالح التطور الاجتماعي ، وعن الضرورة التاريخية التي كانوا هم أدوات لها ولكنهم لم يخلقوا ابدا ايديولوجية علمية لقد خلقت البورجوازية التقدمية من خلال أبرز ايديولوجييها علما اقتصاديا وتاريخيا وقانونيا ، وفلسفة مادية ولكن الاصطلاح «ايديولوجية علمية» لا ينطبق على اي من النظريات العلمية فالايديولوجية العلمية تستلزم ادراكا لمضمونها التارخي الطبقي الخاص ، ولاصلها ، واهميتها، وعلاقتها بالايديولوجيات الاخرى والطبقات الاخرى والحقب الاخرى وبالتالي فهي متحررة من الاوهام والادعاءات المثالية بأن لها اهمية ابدية تتجاوز التاريخ وبهذا المعنى يمكن ان يقال ان الايديولوجية العلمية هي الانجاز الاعلى للبحث العلمي في العملية التاريخية ـ الاجتماعية ، لانها تشتمل ايضا على فهم علمي لشكلها الايديولوجي النوعي هكذا تكون الايديولوجية الاشتراكية العلمية

لقد خلق ماركس وانجلز فلسفة علمية ، وخلقا النظرة العلمية الى العالم ، التي هي أوسع ـ في مضمونها ـ من الفلسفة ويشكل العلم الماركسي ـ

= بالكامل على الانعكاس الايديولوجي للواقع والنزعة الذاتية في الايديولوجية ليست مشروطة بمجرد موقف الايديولوجيين الذين يمثلون طبقة معينة ، وانما تدافع عنه هذه الطبقة فعلا وعلى حين ان البورجوازية كطبقة ليست مهتمة بدراسة آلية (ميكانيزم) انتاج فائض القيمة فان البروليتاريا ـ على النقيض من ذلك ـ مهتمة بالبحث العلمي الموضوعي في الانتاج الرأسمالي ويشيع ظهور العلاقات الرأسمالية الغموض في الاستعباد الفعلي للعمل البروليتاري «الحر» (اي المأجور) والطبقة العاملة التي تكافح الرأسمالية مهتمة ـ طبعا ـ باختراق هذا المظهر الى الحقيقة وهكذا فان امكانية وضرورة الايديولوجية العلمية متضمنتان في الموقع الموضوعي والاهتمام الذاتي للطبقة العاملة

ـ ف. ف. كونستانتينوف «ثورة اكتوبر الكبرى وعلم الاجتماع الماركسي» في كتاب **ثورة اكتوبر والتقدم العلمي** ، المجلد الثاني ، موسكو ١٩٦٧ (بالروسية) .

اللينيني والايديولوجية الاشتراكية العلمية وحدة جدلية ، لا تلغي ـ مع ذلك ـ الاختلاف القائم بينهما (١)

وسيصبح هذا التمييز بغير شك اكثر وضوحا عندما يقام المجتمع الشيوعي اللاطبقي في جميع أرجاء العالم ، ويتم تسليم مشكـــلات الصراع الطبقي ، والثورة الاشتراكية ، ودكتاتورية الطبقة العاملة ، والدولة وما الى ذلك الـــى الماضي التاريخي ولكن النظرة العلمية الماركسية اللينينية الى العالم تحتفظ بغير شك بكل اهميتها ؛ فسوف تتطور على اساس الخبرة التاريخية الجديدة ، ومنجزات علوم الطبيعة والمجتمع ، بوصفها النظرية العلمية للابداع الاجتماعـــي ومنهج البحث العلمي وتصبح وحدة العلم والايديولوجية الكامنة في الماركسية اكثر قابلية للفهم في ضوء هذا المنظور التاريخي

ان الماركسية اللينينية علم وهي في الوقت نفسه ايديولوجية علمية واهمية الماركسية اللينينية كايديولوجية للطبقة العاملة محصورة تاريخيا في اطار حقبة الانتقال من الرأسمالية الى الشيوعية ؛ ولكن اهميتها كعلم يتطور باستمـــرار ويثري ذاته بالقضايا الجديدة ليست ـ بطبيعة الحال ـ محصورة في حدود اية حقبـــة

ان اهمية اي ايديولوجية بما في ذلك الايديولوجية العلمية ، مشروطـــة بالحدود التاريخية لتطبيقها الاجتماعي الممكن وبهذا المعنى فان اي ايديولوجية زائلة تاريخيا اما اهمية علم ما فتتحدد دون اي شيء آخر بحدود الحقيقـــة الموضوعية التي يتضمنها وامكانيات تطوره اللاحق وبهذا المعنى فان للعلم اهمية دائمة بوصفه التعبير الكافي الوحيد عن «المعرفة الانسانية المطلقـــة ، الحية ، الخصبة ، الاصيلة ، القوية ، الكلية ، الموضوعية» (٢)

وكل ايديولوجية ـ بعد ان تكون قد ادت مهمتها التاريخية ـ تفسح مكانا لايديولوجية جديدة ، مجهزة للدعوة لمطالب ومصالح ومهام اجتماعية جديدة ومما لا شك فيه ان الماركسية اللينينية ـ بوصفها الاساس النظري للايديولوجية العلمية للطبقة العاملة ـ سوف تصبح الاساس النظري للايديولوجية العلميـــة

ـ يشير أ. م. روميانتسيف ـ وهو يحدد خصائص العلم الاجتماعي البورجوازي والايديولوجية البورجوازية الى ان «رسم خط فاصل بين العلم والايديولوجية شرط جوهري لموقف نقدي علمي صحيح لاي باحث في المشكلات الاجتماعية، بما في ذلك المشكلات الاقتصادية» .م. روميانتسيف، «اوكتوبر والعلم الاقتصادي» في كتاب ثورة اكتوبر والتقدم العلمي المجلد الثاني) وعلى حين انه من الجوهري في الدراسات البورجوازية تمييز العلمي من الايديولوجي فانها في الدراسات الماركسية اللينينية مسألة تمييز بين العلمي والايديولوجي ـ العلمي ؛ ويمكن تعريف الاخير بأنـــه التعبير العلمي عن مصالح وحاجات وموقع طبقة معينة ، مبني علـــى بحث علمي في العلاقـــات الاجتماعية

٢ ـ ف. . لينين الاعمال الكاملة المجلد ٢٨ ص ٣٦٣ .

للشيوعية عندما تكون قد انتصرت على نطاق العالم ، حيث ان الشيوعية ستحتاج ـ بطبيعة الحال ـ الى نسق جديد مؤسس علميا من التوجه الاجتماعي والتزود العلمي لنشاط الناس الاجتماعي

والتمييز بين العلم والايديولوجية العلمية في اطار وحدتهما الجدلية ، التي تحققت اول ما تحققت في الماركسية ، لا يعطي اساسا لتعارض كل منهما مع الآخر فهناك قوة معرفة في الايديولوجية الاشتراكية العلمية فهي تقدم توجيها منهجيا علميا نحو فهم التاريخ الماضي، والعصر الحاضر والآفاق التاريخية للبشرية وتتلخص الاهمية المنهجية للتناول الايديولوجي الماركسي اللينيني لظواهر الحياة الاجتماعية في مفهوم الروح العلمية للحزب الشيوعي

فلا حاجة بنا الى القول انه لا يوجد ـ ولا يمكن ان يوجد ـ في النظرية الماركسية اللينينية قسمان مكونان : علمي وايديولوجي علمي ، يتناقض كل منهما مع الآخر الماركسية كلها كعلم هي الايديولوجية العلمية للطبقة العاملة ، ايديولوجية التحويل الشيوعي للمجتمع ، والوضوح التاريخي لمضمونها يحتفظ بأهميته الفعلية طوال حقبة بناء وتوطيد المجتمع الشيوعي وهكذا فان المسألة هي فقط مسألة رسم حدود المعنيين الوظيفيين للعلم الماركسي اللينيني ، مسألة تحديد الطبيعة النوعية للايديولوجية العلمية

هكذا فانه لا يمكن التعبير عن ماهية التناول الماركسي اللينيني للمسألة سواء بوضع تعارض بين العلم ، اي النظرة العلمية الى العالم ، والايديولوجية الاشتراكية العلمية ، او بازالة الاختلافات بينهما ، فان وحدة الادراك والفهم الايديولوجي العلمي للعالم لا تزيل الاختلافات بين الاثنين وقد وضعت الماركسية اللينينية نهاية للشكل الايديولوجي المغترب لادراك العالم ، وقد فعلت ذلك بخلق علم ماركسي لينيني ، هو في الوقت نفسه ايديولوجية الطبقة العاملة ومن هذه الزاوية للنظر ينبغي ان نشرع في حل مشكلة الوظيفة الايديولوجية للفلسفة

لقد كانت المذاهب الفلسفية لكل من هرقليطس وديمقريطس وأفلاطون وارسطو وغيرهم من مفكري العالم القديم ـ بغير شك ـ ايديولوجية في طابعها. وليس من العسير بوجه خاص ان نرى الحدود الاجتماعية عند هيرقليطس وتفسيره للجدل كفيض أبدي ، وفي تصوره لصراع الاضداد كحرب دائمة ، وهكذا بل ان المضمون الايديولوجي لنظرية أرسطو في طبيعة الدولة يمكن ادراكه بسهولة اكثر ومع ذلك فانه يكون من قبيل تكرار اخطاء شولياتيكوف (انظر القسم ٢ من الفصل السابع) القول بأن جدل هرقليطس ، ونظرية ديمقريطس الذرية ، ونظريات أفلاطون وأرسطو هي في النهاية تفسير ايديولوجي للواقع الاجتماعي او الطبيعي من مواقع الطبقة مالكة العبيد اذ لا علاقة لفهم الوظيفة الايديولوجية للعملية الادراكية بالموقف الذرائعي (البراجماتي) اللاماركسي الذي يعادل بين عملية الادراك **وخدمة** مصالح الطبقات التقدمية او الطبقات الرجعية وليس هذا لمجرد ان موضوع بحث الادراك وخاصة الفلسفة يتضمن الواقع الطبيعي والواقع الاجتماعي بالمثل . انما الشيء الاساسي الذي ينبغي ان نتذكره هو ان الوظيفة

الايديولوجية للادراك ، للمعرفة ، هي جزء لا ينفصل (ولكنه جزء فحسب) من العملية الادراكية الشاملة غير المحدودة بأية قيود من حيث مضمونها او من حيث أهميتها اذ يعبر الادراك عن حاجات الانتاج الاجتماعي ، سواء الانتاج المادي او الانتاج الروحي ؛ وهو يكون العالم المتعدد الجوانب لحياة الانسان الروحية ، التي لا يمكن ـ شأنها شأن كل حياة انسانية ـ ان تكون مجرد وسيلة ، وانما هي هدف

والعلاقة التي تتشكل تاريخيا بين ايديولوجيات الطبقات المختلفة ، وخاصة الطبقات المتعارضة ، هي علاقة صراع : فان عمليات التوفيق الايديولوجي (بين البورجوازية والبورجوازية الاقطاعية ، على سبيل المثال) ليست سوى مراحل عابرة في عملية تأكيد او تنزيل هذه الايديولوجية او تلك

ونحن نجد ـ بطبيعة الحال ـ في تاريخ ايديولوجيات الطبقات المستغلة استمرارية تاريخية ناشئة عن علاقات الانتاج المتطاحنة ، التي هي علاقات شائعة في المجتمعات العبودية والاقطاعية والرأسمالية ولهذا هذا لا يفسر لماذا دامت مذاهب هرقليطس وديمقريطس وافلاطون وارسطو وابيقور والرواقيين والشكيين الى ما بعد عصرها وأحياها من جديد وأعاد تفسيرها وطوّرها فلاسفة الازمنة الاقطاعية والرأسمالية طبيعي ان هذه المذاهب لا تستطيع ـ فيما يتجاوز حدود التشكيل الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي تولدت عنه ـ ان تنجز الوظائف الايديولوجية التي كانت تؤديها في السابق ولا يصبح تمثل واستخدام هذه المذاهب من قبل ايديولوجيي الطبقات الجديدة امرا ممكنا الا كنتيجة لعملية المعالجة الايديولوجية ، التي تعدل مضمونها الاصلي ولكن ينبغي ان نضع في اذهاننا انه ليس ايديولوجيو النظام الاقطاعي وحدهم ، وانما ايضا ممثلو المعارضة المناهضة للاقطاع ، قد طوّروا أفكار أفلاطون وأرسطو وغيرهم من مفكري الازمنة القديمة

ولقد كان لكامبانيلا (★) ـ وهو واحد من أوائل دعاة الشيوعية الطوباوية ـ أفلاطونيا جديدا وكان للافلاطونية الجديدة تأثير كبير على انصار مذهب وحدة الوجود، وعلى النظرة المناهضة للاقطاع عند جيوردانو برونو(★★) وعلى النقيض من المدرسيين الذين ساروا على طريق توما الاكويني ، فان الارسطيين في بادوا كانوا يمثلون الحركة الاجتماعية المناهضة للاقطاع امـا النزعة الشكية

(★) توماسو كامبانيلا (١٥٦٨ ١٦٣٩) فيلسوف وشيوعي خيالي ايطالي ، قضى في السجن ٢٧عاما بعد انكشاف تمرد كان يدعو له لتحرير ايطاليا من الحكم الاسباني. انظر **الموسوعة الفلسفية.** نشر الطليعة ـ بيروت ١٩٧٥ ص ٣٥٦ «المترجم»

(★★) جيوردانو برونو (١٥٤٨ـ١٦٠٠) فيلسوف ايطالي؛ خصم للنزعة المدرسية وللكنيسة ومدافع حار النظرة المادية الى العالم احرق بأمر من محكمة التفتيش بعد ان سجن ٨ سنوات . انظر الموسوعة الفلسفية ص ٧٧ . «المترجم»

البورجوازية المبكرة ، التي أحيت من جديد تقاليد العالم القديم ، فكانت تعبر عن تيارات ايديولوجية جديدة من الناحية الكيفية ، تيارات كانت غريبة على شكية بيرون اليونانية

وقد كشف الانتقال من المجتمع العبودي الى المجتمع الاقطاعي ، والاهتمام المجدد بفلسفة العالم القديم الذي أثاره تطور الاقطاع ، كشف تاريخيا استمرارية في تطور المعرفة الفلسفية التي كانت مستقلة استقلالا نسبيا عن الوظيفة الايديولوجية التي كان هذا الانتقال يؤديها وبطبيعة الحال فانه لا ينبغي ان نبالغ في هذا الاستقلال فان فلسفة المجتمع الاقطاعي (الفلسفة السائدة فيه على اي حال) كانت ترتكز اساسا على مذاهب العالم القديم ، وكانت الايديولوجية الدينية السائدة هي التي تحدد نمط هذا التمثل ذاته

هناك درجات متباينة في الاستقلال النسبي للمعرفة الفلسفية ، التي يفترض انها تفسر وجود مذاهب فلسفية مختلفة ، وحتى متعارضة ، داخل اطار الايديولوجية الواحدة نفسها في مرحلة معينة من التاريخ فالفلسفة المثالية الالمانية في الاساس مثمرة فيما يتعلق بالايديولوجية ولكن ما أكبر الاختلاف الاساسي بين كانط ، وفيخته ، وشيللنغ ، وهيغل ، وفيورباخ

ان ايديولوجية كل طبقة تتميز بمضمونها الاساسي المتطور تاريخيا والفلسفة البورجوازية المتحدة ايديولوجياً (ان اتحادها هو وحده الذي يجعل استخدام المصطلح «بورجوازية» امرا ممكن التطبيق) تتميز في الوقت نفسه بانعدام وحدة تصورية : صراع بين المادية والمثالية ، بين العقلانية والتجربية ، بين الجدل والميتافيزيقا ، صراع داخل المعسكر المثالي مجادلات بين التيارات المختلفة في الفلسفة المادية ، وما الى ذلك ويكشف التحليل العيني لهذه الاختلافات الفلسفية ــ بوضوح ــ التيارات المتباينة التي توجد داخل اطار الايديولوجية البورجوازية ولكنه يندر ان يكون من الصواب النظر الى اختلاف الراي بين الحسّيين والعقلانيين على انها اختلافات ايديولوجية ، على الرغم من انها ــ الى حد ما ــ ترتبط بالايديولوجية ان الوظيفة الايديولوجية للفلسفة ليست هي ما يميز الفلسفة عن الاشكال الاخرى من الوعي الاجتماعي ؛ انما هي الشيء المشترك بينها وبين هذه الاشكال ولقد وصف ماركس لوك بأنه مفكر يمثل «البورجوازية الجديدة بشتى الطرق ــ لقد اخذ جانب رجال الصناعة ضد الطبقات العاملة والمملقين ، جانب التجار ضد الملاّك من الطراز القديم ، جانب الارستقراطية المالية ضد الحكومات التي كانت غارقة في الدين ؛ بل انه حتى برهن في عمل مستقل على ان الطريقة البورجوازية في التفكير هي الطريقة السوية للتفكير (١)

---

١ ــ ك. ماركس اسهام في نقد الاقتصاد السياسي ، موسكو ١٩٧١ ، ص ٧٧ .

هذا التلخيص لموقع لوك الايديولوجي يوضح لنا الامور فيما يتعلق بوجهات نظره الاقتصادية والسياسية والتربوية ، وموقفه ازاء الدين ، وتراجعاتـــه عن المادية المتماسكة ، وما الى ذلك ولكنه ـ بالطبع ـ لا يستطيع ان يقدم اساسا لايضاح الخصائص النوعية لحسية لوك ، ومذهبه في الافكار البسيطة والافكار المركبة ، في الصفات الاولية والصفات الثانوية ، الخ فلكي نفهم هذه السمات الخاصة في فلسفة لوك يتعين على المرء ان يدرس العلم الطبيعي التجربي فـــي زمانه واعتماد الفلسفة على مستوى تطور العلم في زمانها لا يرتبط ارتباطـــا مباشرا بوظيفتها الايديولوجية وعلى سبيل المثال ، فانه يكون من قبيل الافراط في التبسيط التأكيد بأن مبحث المعرفة (الابستمولوجيا) العقلاني هو ايديولوجية.

ان الوحدة الجدلية بين الفلسفة والايديولوجية تعني انه لا يمكن توحيـد الواحدة منها مع الاخرى على نحو ميتافيزيقي وهكذا فانها تساعدنا على ان نفهم الاستقلال النسبي للمعرفة الفلسفية فيما وراء حدود تطبيقها الايديولوجي. ومن هذه الزاوية للنظر فاننا قادرون على ان نرى علاقة الاستمرار التاريخية بين المذاهب الفلسفية التي تختلف اختلافا جذريا في مضمونها الايديولوجي. وبطبيعة الحال فانه لا علاقة للفلسفة الماركسية ـ بوصفها ايديولوجية الطبقة العاملة ـ بالايديولوجية البورجوازية ؛ واي شخـــص لا يرى في الماركسيـــة شيئا الا ايديولوجية ، لا يستطيع ان يفهم علاقتها بالفلسفة البورجوازية السابقة عليها

ان الماركسية تنشأ وتكتسب شكلا وجوهرا وتتطور في صراع مرير مـــع الايديولوجية البورجوازية ومع ذلك فان الماركسية ـ كما يؤكد لينين ـ **هي الاستمرار المباشر والفوري** لابرز المذاهب الفلسفية والاجتماعيـة والاقتصادية ، التي خلقها ايديولوجيو البورجوازية التقدمية هذا تناقض في الواقع التاريخي الفعلي ، الذي فيه تنجز المعرفة الفلسفية دائما وظيفة ايديولوجية ، بينما تظل في الوقت نفسه معرفة لا تعتمد على هذه الوظيفة او اي وظيفة اخرى وقد تم التعبير عن موقف ماركس وانجلز ازاء المذاهب البورجوازية اساسا في نقد ضيق الافق الطبقي لهذه المذاهب في اختيارها وتطويرها ما كان ذا قيمة لها ، وفـي حلها للاسئلة التي طرحها اسلافها البورجوازيون ولقد كان يصبح من قبيـل المستحيل خلق مادية جدلية وتاريخية لو لم يتم تحرير المعرفة الوضعية التـي كانت تشتمل عليها الفلسفة السابقة على الماركسية ، على الرغم من شكلهـــا الايديولوجي الذي كان غريبا على الشعب العامل

كذلك فان للعلم الطبيعي ـ وايضا للفلسفة وعلم الاجتماع ـ درجة معينة من وظيفة ايديولوجية ، بالقدر الذي تسقط اكتشافاتها الابتسارات الدينيـــة والابتسارات الايديولوجية الاخرى للطبقات الحاكمة انها تتخلص من اللغـــو العنصري ، ومن الدفاع المالتوسي الجديد لتبرير الرأسمالية والحرب الامبريالية، الخ وهذا يبين انه في ظل ظروف معينة يمكن حتى للاايديولوجية ان تكون لها وظيفة ايديولوجية . فليس هناك شيء اسمه علم طبيعة او علم كيمياء بورجوازي

(او بروليتاري ، في هذا المعنى) او ما الى ذلك ، ولكن هناك تفسيرات فلسفية متباينة للاكتشافات العلمية ذات الدلالة الايديولوجية ولهذا السبب فان التعارض بين المعالجات الايديولوجية المختلفة يظهر حتى في المجال اللا ايديولوجي العلمي ـ الطبيعي للمعرفة

ولا حاجة بنا الى القول ان العلماء يخرجون بنتائج فلسفية من الاكتشافات العلمية ، وبعبارة اخرى فانهم ، على اساس من المعطيات العلمية يفندون معتقدات فلسفية معينة ، ويجدون براهين على معتقدات اخرى وبهذا المعنى يشارك العلماء في الصراع الايديولوجي بقدر ما يقدرون الاهمية الاجتماعية والاهمية التخصصية ايضا للاكتشافات العلمية ، وآفاق العلم ودوره في حل المشكلات الاجتماعية واليوم ، حينما يحدد العلم الطبيعي ـ بدرجة اكبر حتى من هذا ـ خصائص ومعدل نمو الانتاج المادي ، فان العلماء الطبيعيين ـ شأنهم في هذا شأن الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاديين ـ مضطرون لمواجهة التطبيق العملي للاكتشافات العلمية ، والعواقب الاجتماعية للتقدم العلمي والتقني ، التي تسند الى النظام الاجتماعي ، وسياسة الطبقات الحاكمة ، وما الى ذلك وهكذا نجد العلماء يتخذون مواقع ايديولوجية معينة خارج مجال بحثهم الخاص وعلى سبيل المثال فان كثيرا من العلماء البارزين يشتركون بنشاط في الحملات من اجل السلام ، وضد الاستخدام العسكري للطاقة الذرية والكيمياء والبكتريولوجيا

ان الصراع الايديولوجي بين الرأسمالية والاشتراكية يشمل جميع ميادين المعرفة والنشاط ، ولكنه ـ بصفة اولية ـ طبعا ـ صراع بين الشيوعيين ، الماديين الجدليين ، النظرة الالحادية الى العالم ، وبين آلنظرة البورجوازية الى العالم ؛ وهي نظرة مثالية وميتافيزيقية ودينية ويشير هذا الى الدور الحيوي للفلسفة في الصراع الايديولوجي المعاصر بين النظامين الاجتماعيين المتعارضين ، وهو الصراع الذي يصبح باطراد صراعا بين نظرتين الى العالم تستبعد كل منهما الاخرى ان فلسفة يومنا الحاضر البورجوازية المعادية للفكر في نزعتها السائدة، تحط من قيمة الادراك ومن قيمة السعي الى المعرفة ، وتسعى الى البرهنة على ان العلم والتقدم العلمي والتقني انما يظهر فحسب لتحرير الانسان من قوة القوى الاساسية للطبيعة ، بينما يسبب اغترابه عن ذاته وعن الطبيعة ، ويجعله عبدا لاختراعاته هو وتعلن النزعة التشاؤمية الاجتماعية التي يروج لها عديد من الفلاسفة البورجوازيين المعاصرين أطروحة التنافر القدري للحياة الانسانية ، التي يذهبون الى انها لا يمكن ان تضبط عن طريق اي اعادة تشكيل للمجتمع وتزرع هذه النزعة التشاؤمية الخوف من المستقبل والفكرة المثيرة للسخرية عن اعادة تنظيم الحياة الاجتماعية على نحو عقلي ، كصيغة علمانية للاسطورة التوراتية عن الجنة

اما الفلسفة الماركسية فانها نظرة الى العالم تؤكد الحياة ، وتعطي اساسا للتفاؤل **التاريخي** ، لانه في **الحقبة** الراهنة صار ممكنا ، بل صار ضروريا على نحو يقيني ، ازالة علاقات الانتاج الرأسمالية المتطاحنة . وقد اكتسبت فكرة

التقدم الاجتماعي والتطور الشامل للشخصية الانسانية ، التي اعلنتها حركة التنوير البورجوازية والتي تستنكرها اليوم اغلبية المفكرين البورجوازيين على انها تملق ذاتي وهذيان خطير ، اكتسبت في النظرية الماركسية دعما وتطورا اساسيين ان الفهم العلمي للتقدم الاجتماعي ، الذي قدمته الماركسية ، هو واحد من القضايا ذات الاهمية البالغة بين قضايا الايديولوجية الاشتراكية العلمية. وتعبر الفلسفة الماركسية اللينينية ـ بطريقة علمية ـ عن المصالح الاساسية للشعب العامل ، عن مصالح التقدم الاجتماعي ، وتشترك بدور ايجابي في التحويل الشيوعي للعلاقات الاجتماعية ، وهي ـ من ثم ـ قوة ايديولوجية قوية

الفصل الثامن

حول طبيعة المناقشة الفلسفية

١ ـ حتمية المناقشة العلمية

لأن غرض العلم هو اكتشاف المجهول ، فانه يشترك اشتراكا عضويا في مكافحة الخطأ ، وكذلك في مكافحة ابتسارات وأوهام الوعي اليومي وباستطاعة اي شخص ان يتخذ وضع حياد غير قابل للاهتزاز، وأن يزيح جانبا كل المجادلات، وأن يمضي وقته يردد تفاهات ؛ ولكن من المستحيل عليه ، او على اي شخص غيره ، في اي مجال من مجالات المعرفة ، ان يقول شيئا جديدا دون اثارة الاهواء والتحيز

وبطبيعة الحال فان المجادلات لا يمكن ابدا ان تكون هدف بحث علمي ، ويستطيع المرء أن يفهم موقف رجل العلم الذي يرفضها على اساس انها تعرقل البحث الهادىء والشامل ولكن سواء كانت هناك مجادلات او لم تكن فان من المؤكد ان تدور مناظرة اما رجل العلم الذي يصر على انه يتعين تطوير القضايا العلمية بطريقة منهجية بدلا من عرضها بطريقة المجادلات ، فانه لا يزيل بأي حال الطبيعة الجدالية الداخلية لبحثه فان عباراته ، مع افتراض انها اصلية ، تضع موضع التساؤل عبارات علماء آخرين ؛ واكتشافاته تتناقض مع آراء ثابتة معينة او تتعارض مع الافكار اليومية التي ليس لها اساس في الواقع العلمي حتى نظرية النسبية ـ بصرف النظر عن كيفية عرضها ـ معرضة للاصطدام مع الاعتقاد

بكلية القوانين في علم الميكانيكا التقليدي وهكذا ، فان المجادلة الداخلية للعلم تتأكد من جديد بقوة متزايدة بغياب شكله الخارجي. ونحن لا نستطيع ابدا ــ مهما كانت رغبتنا قوية ــ ان نتحاشى المناظرة الاساسية ، وان كنا نقدر ان نستبعد بعض الزوائد التي تحول بيننا وبين معالجة الموضوع بطريقة منهجية. وقد نتساءل عندئذ عما اذا لم تكن المجادلات (بأوسع معاني هذه الكلمة) ، التي نجدها دائما في تاريخ اي علم ، هي الشكل الضروري لتطور المعرفة العلمية

كذلك يمكن اعتبار نظرة لينين في الجذور المعرفية (الابستمولوجية) للمثالية بحثا في المصادر المعرفية لكل خطأ (وليس للاخطاء المثالية وحدها) ، والاكثر من هذا يمكن اعتبارها ايضا جزءا لا ينفصم من مبحث المعرفة العلمي الذي يكشف الطريق من الجهل الى المعرفة ، ومن مستوى واحد في المعرفة الى مستوى آخر اكثر عمقا ويختلف مبحث المعرفة ــ نظرية المعرفة ــ للمادية الجدلية اختلافا كيفيا عن الدراسة النفسانية للادراك ، التي تبحث في قدرة الفرد على ان يعرف داخل حدود وقيود حتمية معينة ، الخ اذن تدرس نظرية المعرفة الماركسية تطور المعرفة التي ليست ذاتها وليس خالقها اي فرد واحد ، وانما البشرية بأسرها ولهذا السبب فانها تفحص ، لا المصادر النفسانية وانما المصادر المعرفية للخطأ الخطأ الذي ينشأ عن طبيعة المعرفة نفسها وعن تطورها

وتعطي نظرية المعرفة العلمية ــ وهي تدلل على مبدأ قابلية العالم للمعرفة ــ تفسيرا ماديا جدليا لـ «التناهي» المحكوم بالقانون لكل معرفة اذ يتم التغلب على «تناهي» المعرفة هذا بتطورها ، ولكن ذلك يتم دائما داخل حدود محددة تاريخيا. وهذا يعني ان مقدرة الادراك على انتاج حقائق مطلقة لا تلغي نسبية المعرفة في اي مرحلة من مراحل تطورها وانعكاس الواقع في مفاهيم وأفكار واحساسات ــ هو في الوقت نفسه تحريفها ، الذي «يزال» في مرحلة لاحقه من تطور المعرفة، لا بمعنى مطلق ــ طبعا ــ وانما بمعنى نسبي

لقد كتب لينين «اننا لا نستطيع ان نتخيل ونعبر ونقيس ونصف الحركة دون ان نوقف الاستمرار ، دون تبسيط ، ودون تبشيع وتفكيك وخنق ما هو حي ان تمثيل الحركة بواسطة الفكر دائما ما يجرح ، يقتل ــ وليس فقط بواسطة الفكر ، وانما ايضا بواسطة الادراك الحسي ، وليس فقط بواسطة الحركة وانما بكل مفهوم

«وفي هذا تكمن **ماهية** الجدل

«وهذه الماهية هي بالتحديد ما تعبر عنه الصيغة وحدة ، تواحد الاضداد (١)

وترفع النزعة اللاادرية والنزعة الحدسية هذه الذاتية الأحادية الجانب ــ التي هي عناصر حقيقية في العملية الادراكية ــ الى مرتبة المطلق ، اذ تضفيان

---

١ ــ ف. إ. لينين **المؤلفات الكاملة** المجلد ٣٨ ص ص ٢٥٩ ــ ٢٦٠ .

عليها قوة قدرية شاملة ولكن تاريخ العلم لا يعطي اساسا لمثل هذا الحكم «المفرط في التبسط» ، الذي هو ايضا ـ بالصدفة ـ عنصر ايجابي في عملية الادراك

وهذه العملية ـ كما أكد لينين ـ متناقضة في جوهرها وهذا هو ما يجعل الادراك ممكنا ، ولكنه بالضروري يستلزم امكانية الخطأ ومن زاوية النظر الذاتية اي من زاوية نظر العارف الفردي ، فان الخطأ شيء عرضي ولكننا اذا استوعبنا تاريخ الادراك وحاولنا ان نستخلص الانتظام الاحصائي للاخطاء ، يصبح من الواضح انها حتمية وهذا يعني ان التعارض الجدلي بين الحقيقة والخطأ يتكشف داخل اطار مجال الانعكاس العلمي للعالم وليس على مشارفه(١). ويقول انجلز «في كل علم ، الافكار الخاطئة هي ، في التحليل النهائي ، وبعيدا عن اخطاء الملاحظة ، أفكار خاطئة عن وقائع صحيحة ، وتظل هذه الاخيرة حتى عندما يتبين ان الاولى زائفة» (٢)

ينتج عن هذا ـ اذن ـ ان الخطأ ، اذا ظهر في عملية الادراك ، تكون له ايضا اهمية معينة وحيث توضع الحقيقة ـ على نحو مجرد ، على نحو ميتافيزيقي ـ في موضع التعارض مع الخطأ ، فان الحقيقة نفسها تفسر على نحو مجرد وعلى نحو ميتافيزيقي ، اي انها تقترب من الخطأ والعكس بالعكس، فان التحليل المحدد للخطأ يمكننا من كشف لحظات الحقيقة الموضوعية فيه

هذا المبدأ الجدلي للتعارض بين الحقيقة والخطأ لا علاقة له بالمطلب اللامبدئي لاغتفار الخطأ فان الحقيقة تتعارض تعارضا لا يقبل التوفيق مع الخطأ او المصالحة مع الخطأ ، وادراك هذه الحقيقة حافز نبيل في اي مجادلة علمية ولكن الحقيقة ـ مفهومة فهما جدليا ـ نقدية ذاتية وتنطوي على وعي بنقصها الخاص ، ومحدوديتها وحاجتها الى التطور

ان طمس اصحاب النزعة النسبية للتعارض بين الحقيقة والخطأ امر مناهض للجدل بدرجة عميقة ويستبعد اعتراف المادية الجدلية بالحقيقة الموضوعية الذاتية الكامنة في النزعة النسبية ومع ذلك فان الحقيقة الموضوعية ليست واقعا موضوعيا ، وانما هي انعكاسه الحقيقي بصورة تقريبية وتنكشف حدود موضوعية الحقيقة بواسطة البحث والممارسة والتحليل النظري للممارسة وهذا

يكتب لويس دي بروغلي «يتخيل الناس غير المشتغلين بالعمل العلمي ـ في اغلب الاوقات ـ ان العلوم تمدنا بيقينيات مطلقة ؛ ومثل هؤلاء الناس يعتقدون العلماء يؤسسون نتائجهم على وقائع غير قابلة للتحويل وحجج غير قابلة للتفنيد وبالتالي ينطلقون قدما دون اي امكانية خطأ او انتكاس ومع ذلك فان حالة العلم في الوقت الحاضر ـ شأنها شأن تاريخ العلم في الماضي ـ تثبت لنا ان الموقف مختلف تماما» (لويس دي بروغلي ، **على دروب العلم** باريس ١٩٦٠ ، ص ٣٥١)

٢ ـ ف. انجلز **جدل الطبيعة** ، ص ٢١٥

يعني ان الحقيقي يفصل عن الباطل ، وبعبارة اخرى فان التعارض بين الحقيقة والخطأ يثبت بحزم داخل اطار مجال معين للبحث

يقول انجلز «الحقيقة والخطأ ــ شأنهما شأن كل مفاهيم الفكر التي تتحرك في تعارض قطبي ــ تكون لها مشروعية مطلقة فقط في مجال محدود للغاية واذا حاولنا ان نطبقه (مثل هذا المفهوم ــ ث.أ.) على انه مشروع بصورة مطلقة خارج ذلك المجال ، فاننا نجد انفسنا فعلا مهزومين كلية فان كلا قطبي التناقض يصبحان متحولين الى ضدهما ، فتصبح الحقيقة خطأ والخطأ حقيقة»

وقد أكد لينين ــ مطورا هذه القضية وقضايا اخرى لانجلز ــ ان حدود كل حقيقة مطلقة هي نسبية ، ونظرا لهذا فان تعارضها مع الحقيقة النسبية هو نسبي ايضا ويكشف هذا الفهم العلمي للطبيعة المعرفية للحقيقة مصدر اي نزاع علمي أصيل ، وهو امر ليس جوهريا فحسب في الحالات التي فيها تتعارض مع الحقيقة آراء مغلوطة ، وانما ايضا حيث يتفق المتنازعان على الحقيقة النسبية للقضايا موضوع المناقشة ، ولكنهما ينظران الى الحقائق لا على انها قطع عملة نقدية مختومة بخاتم دائم بغرض الاستخدام فحسب ، وانما على انها عملية تطور المعرفة ، التي توفر الاساس للمناقشة العلمية الواسعة النطاق بين الناس ذوي العقول المتشابهة

كذلك فان نسبية التعارض بين الحقيقة والخطأ لا يمكن ازالتها بالممارسة التي هي ايضا ــ وان كانت معيارا للحقيقة (للصدق) ــ عملية (سيرورة) ، اي انها شيء محدود تاريخيا يتغلب على حدوده ، ولكن الى مدى معين وليس دفعة واحدة وبالكامل مفهوم ــ اذن ــ لماذا وقف لينين ضد اضفاء صفة المطلق على الممارسة (كممارسة للحقيقة) لان مثل هذه «الممارسة» ــ اذا طبقت على نظرية المعرفة ــ تفضي حتما الى نزعة ذاتية من النوع الذرائعي (البراجماتي) او الى نزعة قطعية «ان معيار الممارسة لا يمكن ابدا ــ بطبيعة الاشياء ــ ان يؤكد او ان ينفي اية فكرة انسانية تأكيدا او نفيا **كاملا** فهذا المعيار هو ايضا (غير محدد) بدرجة كافية بحيث لا يسمح للمعرفة الانسانية بأن تصبح (مطلقة) ولكنه ــ في الوقت نفسه ــ محدد بدرجة كافية لشن حرب لا هوادة فيها على انواع المثالية والقطعية (٢)

هكذا فان الفهم المفرط في التبسيط للتعارض الجدلي بين الحقيقة والخطأ، النظرية والممارسة ، يمكن ان يفضي ــ من ناحية ــ الى تهوين من قيمة الحقيقة الموضوعية والاهمية المعرفية للممارسة ومن ناحية اخرى الى ترديد ميتافيزيقي للاهمية المحدودة لاي حقيقة معينة ، واي ممارسة معينة ، محددة من الناحية التاريخية ولقد كان لينين يحذر باستمرار من الخطر الماثل من كلا الاتجاهين،

ف. انجلز **الرد على دوهرينغ** ص

٢ ــ ف. إ. لينين **المؤلفات الكاملة** المجلد ١٤ ص ص ١٤٢ ــ ١٤٣ .

وكان يؤكد على الطابع الابداعي للادراك العلمي ، الذي ترتبط به ارتباطا عضويا الضرورة الموضوعية للنزاع العلمي ، كشكل لتطور الادراك

ان ذكر واقعة ما ووصفها كأشمل وادق ما يكون الوصف ، لا ينتج بأي حال حقيقة مطلقة ، لان الواقعة ليست سوى حالة يتعين بحثها من زاوية نظر الظروف المحددة لها وعلاقاتها ، وما الى ذلك ولا بد لحقيقة واقعةٍ ما أن تكون لها شروط مسبقة معينة ، اذا جرى تجاهلها يكون من المستحيل رسم خط بين المظهر والجوهر والمظهر ـ كما نعرف ـ ليس ، كحقيقة ـ أقل من الجوهر ان الماء يغلي في درجة حرارة ١٠٠ مئوية هذه العبارة قد تكون حقيقة مطلقة اذا اخذنا في حسابنا كل الظروف التي تتم العملية فيها ؛ ولكن كثيرا من هذه الظروف (القدر الضئيل من الماء الثقيل في الماء العادي ، على سبيل المثال) كانت مجهولة حتى وقت قريب ، بينما لا تزال هناك شروط مجهولة حتى يومنا هذا وبطبيعة الحال تظل الحقيقة ان الماء يغلي في درجة حرارة ١٠٠ مئوية ، ولكن الظروف السالفة تجعل هذه الحقيقة متوقفة على حقائق اخرى ويمكننا ان نقرر ـ اعتمادا على عدد لا نهائي من الظروف (الداخلية والخارجية) ـ انه يمكن ان يغلي في درجات حرارة مختلفة ومع ذلك فان من الواضح ان نقطة غليان الماء لا بد ان تثبت في حدود معينةٍ ، لان هذه العملية لا يمكن ـ بعد كل شيء ـ ان تتم تحت اية ظروف

ان العبارة التجريبية تنطوي على تفسير ، او على الاقل امكانية تفسير فنحن نعرف ـ على سبيل المثال ـ ان المعادن النقية المنتجة تحت ظروف مختبرية او صناعية تملك صفات تختلف اختلافا واضحا عن تلك التي تملكها في شكلها «المشوب» ولكن المعادن النقية لا توجد في الطبيعة ، على الرغم من ان صفاتها الكامنة هي التي تعبر على أكمل وجه ممكن عن الطبيعة النوعية للعنصر المعين وهكذا فان مجرد ذكر الوقائع ، والتوجه الى الواضح الذي تؤكده الخبرة ، لا يضع دائما نهاية للمناقشة

وكما نعرف فان صفات بعض الجواهر تكون في حالة اعتماد معين ، غير ظاهر على اخرى وقد برهن انشتاين على ان المدار الذي يتخذه جرم متحرك لا يوجد بذاته (او «في ذاته») ، اي بدون علاقة مع النظام الذي يتحرك الجرم فيه أفلا يمكننا ان نستمد نتائج معرفية (ابستمولوجية) من هذا ، يمكن ان تكون قابلة للتطبيق ايضا على صفات وخصائص اخرى للظواهر ، بالقدر الذي تكون الواحدة منها شرطا للاخرى ؟

ان الصفات والخصائص التي يبدو انها كامنة في موضوع معين كمونا مباشرا هي في الواقع (شأنها شأن الموضوع نفسه ، بالصدفة) نتيجة التفاعل الذي يحدث في عملية التطور التي يستلزم البحث فيها معرفة بالاطراف المتفاعلة المنفصلة ، معرفة بحقيقة ان هذه الاطراف هي كذلك بسبب التفاعل وليس في استقلال عنه ، وفي النهاية معرفة بعملية التفاعل نفسها ككل حركي (دينامي) ،

هو جزئيا شرط مسبق ، وجزئيا نتيجة للعملية موضوع البحث ويخفي تعقد هذه العملية التي تحدث موضوعيا كل امكانيات الخطأ التي «تتحقق» في عملية الادراك ، على الرغم من حقيقة ان هدفها المباشر ونتيجتها المباشرة هي الحقيقة ، والحقيقة وحدها

يكتب انجلز في **جدل الطبيعة** «يستبعد الفعل المتبادل اي أولي مطلق ، واي ثانوي مطلق ؛ ولكنها عملية ثنائية الجوانب بالقدر نفسه تماما تلك التي من طبيعتها ذاتها انه يمكن النظر اليها من زاويتين مختلفتين ؛ ولكي تفهم في كليتها ينبغي حتى ان تبحث من الزاويتين ، واحدة بعد الاخرى ، قبل ان يمكن التوصل الى النتائج الكلية ومع ذلك فاننا اذا التزمنا ـ على نحو أحادي الجانب بزاوية نظر واحدة ، على انها الزاوية المطلقة على نقيض الاخرى ، او اذا نحن قفزنا ـ على نحو تعسفي ـ من واحدة الى الاخرى طبقا للحاجات المؤقتة لمناقشتنا ، فاننا سنظل مقيدين في أحادية التفكير الميتافيزيقي ؛ وتفلت منا الرابطة المتبادلة ونصبح متورطين في تناقض بعد آخر» (١)

يتعين علينا باستمرار ـ في عملية الادراك ـ ان نفرد ظواهر منعزلة ونخضعها لفحص منعزل ـ بدرجة تزيد او تقلّ ـ من الفحص الذي لا نستطيع بدونه ان نكتشف اي كميات وكيفيات محددة تملكها هذه الظواهر ولم يكن الفلاسفة الاقدمون كقاعدة عامة ـ يدرون هذه الضرورة المعرفية (الابستمولوجية) انما كانوا قانعين بالاعتراف برابطة كلية وشرطية متبادلة بين الظواهر ، وهذا التناول الجدلي (ولكنه جدلي بصورة ساذجة وبالتالي فهو غير علمي) افضى حتما الى توحيد أشياء وعمليات مختلفة اختلافا كيفيا ، وبعبارة اخرى افضى الى خطأ ومع ذلك ، فانه في الفعل الادراكي الخاص بافراد الشيء المنعزل ، وفحص هذا الشيء في معزل عن كل شيء عداه ، وعلى الرغم من ان هذا يزيل أخطاء الجدليين القدامى ، يلوح خطر نوع آخر من الخطأ ، هو الخطأ الميتافيزيقي الذي لم تتمكن العلوم (والفلسفة بالمثل) ـ كما نعرف ـ ان تتفاداه لقرون عديدة لقد امكن التغلب على مثل هذه الاخطاء في الماضي ، ويجري التغلب عليها في الحاضر فقط عن طريق ادراج الظاهرة ، التي يجري بحثها منعزلة ، في نسق العلاقات التي جعلتها ما هي وبعبارة اخرى ، التي جعلتها الشيء الخاص المعين الذي يشكل عنصرا في نسق معين

وهكذا فانه لا بد ان تضم العملية الادراكية عمليات منطقية متعارضة ولكنها ضرورية بالقدر نفسه ، كل منها أحادي الجانب حتما ويسود تناول واحد للظواهر تحت البحث في مرحلة ما من الادراك ، ويسود التناول الآخر في مرحلة اخرى ويؤدي هذا البناء الموضوعي للعملية الادراكية ، وتناقضاتها الحتمية ، بطبيعة الحال ، لا الى اخطاء فحسب ، بل ايضا الى مجادلات بين

---

١ ـ ف. انجلز **جدل الطبيعة** ، ص ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

العلماء ، الذين نجدهم في كل مكان يدافعون عن وجهات نظر صحيحة ولكنهـــا أحادية الجانب

ويتجاوز العلم الطبيعي في نموه ـ بطبيعـــة الحال ـ البحث والملاحظـة والوصف الاحادي الجانب الذي يسوده طابع تجربي ، وهكذا يصبح نظرية قائمة على اساس تجريدات علمية على مستوى اعلى باطراد وبتعقد اكثر باطراد ويفضي هذا بصورة متزايدة الى صدامات بين وجهات النظر العلمية المتعارضة التي تسعى الى الاشتمال على ميادين البحث التي تتسع بصورة مطردة ولم تعد الوقائع التي تلاحظ على نحو مباشر والتجارب الفردية ، وما الى ذلك ، تكفي لحـــل المسائل التي تثار في مثل هذه المناقشات النظريـــة وقد لاحظ فيلهلـــم فونت (★) ـ في وقته ـ اتجاه المسائل المثيرة للجدال هذه الى التزايد فـــي مسار تطور العلم الطبيعي النظري واتخذ فونت وجهة النظر القائلة بأن علماء الطبيعة وعلماء وظائف الاعضاء (الفسيولوجيا) وعلماء الاجتماع قد ساروا علـــى الطريق الشائك ، طريق الفكر التأملي الذي يهجره الفلاسفة وكتب ان الفلاسفة اصبحوا كتومين وحذرين الى اقصى درجة في موقفهم ازاء التأمل الميتافيزيقي، على حين ان علماء الطبيعة ، وعلماء وظائف الاعضاء وعلماء الاجتماع مشغولـون بالتأمل في كل ما هو هام لديهم ويبدو ان فونت صار أحادي الجانب الـــى أقصى درجة واكثر ميلا للتشكك في تقديره للتعميمات النظرية الواسعة التـــي انطلقت في مرحلة جديدة في تطور علم الطبيعة ، ومن الواضح انه لم يكن مقتنعا انه على هذا الطريق يقترب العلم الطبيعي من معرفة أعمق بالواقع ومع ذلك فان الحماس التأملي الذي عزاه فونت الى علم الطبيعة النظري بعيد جدا عـــن التأمل الميتافيزيقي ؛ انه بالاحرى تطور الاسلوب الجدلي في الفكر في صـــورة تخص كل علم جزئي وقد لاحظ هذا الاتجاه نيلز بور (★★) الذي اشار الى نوعين من الحقائق في العلم الطبيعي «يتكون واحد من انواع الحقيقة من عبارات بسيطة وواضحة بحيث ان أضدادها تكون غير حقيقية بوضوح ويتألف النوع الآخر ـ المسمى (حقائق عميقة) ـ على النقيض من ذلك ـ من تأكيدات تحتـــوي أضدادها ايضا على حقائق عميقة» (١)

وغالبا ما تذكر نظريات الجسيمات والموجات الضوئية كمثال على مثل هذه

(★) فيلهلم ماكس فونت (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠) عالم نفسي وفيلسوف مثالي مؤسس علم النفس التجريبي دراساته السيكولوجية على اساس نظرية توازي الجسمي والنفسي وكانت آراؤه الفلسفية تلفيقا سبينوزا ولايبنتز وكانط وهيغل وغيرهم «المترجم»

(★★) نيلز بور (١٨٨٥ ـ ١٩٦٢) عالم فيزياء دنمركي تقدمي احد واضعي نظرية الكوانتا (الكم) وحائز على جائزة نوبل اتجه الى التفسير المادي لمشكلات ميكانيكا الكم ونظرية المعرفة. «المترجم»

(١) بور ، **الطبيعة الذرية والمعرفة الانسانية** ، موسكو ١٩٦١ ، ص ٦٣ (بالروسية) .

الحقائق التي يستبعد كل منها الآخر ولكنها ـ في الوقت نفسه ـ حقائق يكمل بعضها بعضا بالتبادل وقد قدر علماء الطبيعة ، وكذلك الفلاسفة ، مثل هذه الحقائق لا على انها فريدة ، وانما على انها التعبير عن العلاقة الموضوعية الكامنة في العمليات الطبيعية وادراكها على مستوى نظري على درجة كافية من العلو وحدة الاضداد

منذ حوالي مائة عام كان معظم علماء الطبيعة مقتنعين بأن التقدم العلمي سيضع تدريجيا نهاية للجدال الناشيء عن الاخطاء ، لان هذه الاخطاء سيتم التغلب عليها بفعل تقدم العلوم نحو معرفة اكثر واكثر شمولا لموضوع بحثهم ولم يكن باستطاعة هؤلاء العلماء ان يتصوروا ان العلم المتطور سيفتح مجالات جديدة من الواقع لن تكون النظريات والمفاهيم القائمة على وفاق معها او على الاقل لن تكون على وفاق تام معها (٢)

وقد قال لينين «يمضي الفكر الانساني اعمق واعمق بصورة لا نهاية لها من المظهر الى الجوهر ، ومن الجوهر ذي المرتبة الاولى ـ اذا جاز التعبير ـ الى الجوهر من المرتبة الثانية ، وهكذا **بلا نهاية**» (٣)

هذه الحقيقة تصبح اليوم الاقتناع العميق لكل العلماء بفضل حقيقة ان العلم الطبيعي الحديث قد رأى ـ رؤى العين ـ ان العلوم ، بينما لم تستنفد

ـ من الجدير بالذكر ملاحظة ن. ن. سيميونوف بأن رجل العلم عندما يكشف التناقضات الموضوعية في الطبيعة يطور **منطق التفكير** «في مثل تلك اللحظات يبدأ عالم الطبيعة النظري في العمل كمنطقي خالص كمحول للمنطق انه يعمل في مجال مفاهيم متناقضة مثل الانقطاع والتواصل ، الترابط والصيرورة الامان والمكان ، الاحتمال والضرورة ؛ وهو مضطر لاغراض علمية طبيعية محددة لان يعدل ويطور لان يعيد تقدير المقولات المنطقية المبدئية هنا لا يكون المنطق المطور والمستوعب للفكر الفلسفي ـ التاريخي شيئا كماليا ولا اضافة الى تربية علمية ، وانما يكون مسألة ضرورة اولية وملحة» سيميونوف «الفلسفة الماركسية اللينينية ومشكلات علم الطبيعة» في مجلة **كومونيست** ، ١٩٦٨ ، العدد العاشر

٢ ـ استذكر ماكس بلانك وهو يصف هذا الاتجاه في علم الطبيعة في اواخر القرن التاسع عشر ان معلمه فيليب فون جولي كان يعتبر علم الطبيعة «علما على درجة عالية من التطور يكاد يكون ناضجا تماما حقق الان ـ منذ اكتشاف قانون حفظ الطاقة ـ ذروته ، اذا جاز التعبير ، وسوف يكتسب عاجلا صورة نهائية وكاملة وبطبيعة الحال قد تبقى أركان قليلة غريبة حيث يوجد شيء يحتاج الى تحقيق او اضافة شائبة طفيفة او ذرة غبار تحتاج لان تزال ولكن النسق ككل قد توطد بشكل حازم بدرجة كافية وكان علم الطبيعة يقترب بوضوح من مرحلة الكمال التي حققتها الهندسة ـ مثلا ـ قبل ذلك بنحو مائة سنة» (ف. هيرنيك **البرت اينشتاين** ، برلين ، ١٩٦٣ ص ٥٦) ولم يكن فون جولي الشخص الوحيد الذي تراوده مثل هذه الافكار وانما كانت في الغالب هي الرأي السائد

٣ ـ ف. إ. لينين **المؤلفات الكاملة** المجلد ٣٨ ، ص ٢٥٣ .

موضوعها ، توسع باستمرار الاساس النظري لمناقشاتها العلمية ، التي تصبح ضرورية اكثر واكثر ، وتصبح شكلا مثمرا من أشكال تطور المعرفة العلمية وقد أكد ماكس بلانك هذا الاتجاه عندما كتب «كما كان الحال ـ منذ زمن لا تعيه الذاكرة ـ في الدين والفنون ، كذلك الحال الان في العلم فلا تكاد تكون هناك قضية واحدة اساسية لا يضعها احد موضع التساؤل ، او قطعة من اللغو الاجوف لا يؤمن شخص ما بها (١)

وينبغي الا نأخذ هذه العبارة على انها تعبير عن نزعة شكية فلسفية ؛ انها انما تسجل فقط حقيقة ليست لها جذور معرفية فحسب ، بل لها ايضا جذور طبقية، لان المجادلات العلمية ـ في الجو الفكري للمجتمع البورجوازي، المشوب بالابتسار المثالي والديني ـ تجري دائما على اسس غير علمية

ولكي نلخص ـ اذن ـ فان التقدم العلمي ، على النقيض من الافكار المفرطة التبسيط التي كانت سائدة في القرن الماضي ، وبعيدا عن ازالة اساس المجادلة، قد قدم دفعة هائلة لتطور المناقشة العلمية ، لان عدد المسائل النظرية المثيرة للجدال والحلول القابلة للمناقشة قد اتسع بصورة ملحوظة ويكمن المصدر الكبير للمناقشة العلمية ، لا في الخطأ، وانما في الحركة الجدلية لعملية الادراك، التي تعكس التناقضات الجدلية للواقع الموضوعي وقد اشار لينين ، وهو يصف روح المجادلات المناضلة الملتزمة الكامنة في الماركسية ، الى ان «مذهب ماركس ذو (طبيعة جدالية) ، ليس لانه (متحيز) ، وانما لانه يقدم صورة دقيقة ـ في النظرية ـ لكل التناقضات القائمة في الواقع ولهذا السبب ـ بالصدفة ـ فان كل المحاولات الرامية الى (التمكن من مذهب ماركس) دون التمكن من (الطبيعة الجدالية) التي تميزه هي محاولات فاشلة وستظل فاشلة باستمرار : فان (الطبيعة الجدالية) للنظام ليست شيئا اكثر من انعكاس حقيقي لـ (الطبيعة الجدالية) للراسمالية نفسها» (٢)

وما يقوله لينين في هذه الحالة عن واقع اقتصادي ـ اجتماعي معين هو بمعنى معين قابل للتطبيق على اية عملية جدلية موضوعية تحمل السمات الخاصة الكامنة في العلاقات الراسمالية المتطاحنة ، لانه ـ كما قال لينين ـ «عند ماركس ليس جدل المجتمع البورجوازي الا حالة خاصة من الجدل» (٣)

ولكن الا يبين انتشار المجادلات العلمية ، وبالتالي اختلافات الراي في العلم، ان مجال اتفاق الراي يضيق باطراد ؟ اي استنتاج كهذا يكون سابقا لأوانه لاقصى درجة لان مجال اتفاق الراي ـ بفضل الاكتشافات العلمية ، وبفضل ثمار

---

١ ـ بلانك **الوضعية والعالم الخارجي الواقعي** ليبزغ ١٩٣١ ، ص ١ .

٢ ـ لينين **المؤلفات الكاملة** المجلد الرابع ، ص ٨٥

٣ ـ لينين **المؤلفات الكاملة** ، المجلد ٣٨ ص ٣٦١ .

المناقشة العلمية وتحسن مناهج البحث ، يتسع ـ في الحقيقة ـ باطراد

ويكون من الخطأ ألا نرى ان منجزات العلوم وظروف تطورها المتغيرة قد احدثت تغيرا في طبيعة المناقشة العلمية لقد كان خصوم كوبرنيك وغاليليو يستشهدون بالكتاب المقدس او بدليل الحواس المباشر وكانت حجج الحس المشترك اليومية «تسقط» هندسة اقليدس ، وهي الحجج التي كانت تبدو لاقليدس قابلة للدفاع عنها كذلك فقد واجهت نظرية النسبية القضايا التقليدية لعلم الميكانيكا التقليدي ، وهي القضايا التي كانت قد أكدتها التجربة ، وهذه حقيقة لم يحاول اينشتاين نفسه ابدا دحضها واليوم فان مثل هذه المجادلات الفجة قد فقدت قيمتها الى حد كبير وأصبح التدليل العلمي اكثر قوة واثباتا ونقدا للذات فهو يقوم على تحليل وتعريف اكثر دقة للمفاهيم ، ويأخذ في الاعتبار نسبية الحقيقة وعينيتها وقد فرض تغلغل الرياضيات في العلوم الطبيعية شكلا اكثر ضبطا على القضايا ، وطرح مطالب جديدة على اولئك الذين يقدمون افكارا تسعى الى تقييد او اسقاط قضايا علمية قائمة وقد مدت التقنيات والتجارب والملاحظات المختبرية اليوم آفاق الظواهر التي تجري ملاحظتها وخلقت ظروفا جديدة اكثر ملاءمة لتسجيل ووصف الوقائع موضوعيا ، واختبار الفروض ، والتفسير العلمي للظواهر الملاحظة

ولكن هذا التطور لتقنيات الملاحظة العقلية لم ينضب منابع المناقشة العلمية. على النقيض من هذا، فان المناقشة اكتسبت شكلا اكثر ملاءمة لجوهرها الحقيقي.

٢ ـ المصادر الايديولوجية للمناقشة العلمية

رأينا أن المجادلة ليست شيئا خاصا بالفلسفة ولكن ما الذي يميز المناقشة الفلسفية عن تصارع الآراء في العلوم المتخصصة ؟

يبدو ـ لاول وهلة ـ ان التعارض بين المادية والمثالية تحدده بأكمله الحلول المتعارضة تعارضا قاطعا التي تقدمانها لحل المسألة الاساسية في الفلسفة (*) ولكن اذا تذكرنا ان المادية والمثالية ليستا وجهتي نظر تستبعد كل منهما الاخرى تماما ، وانما هما النظرتان الاساسيتان الى العالم ، وان الصراع بينهما يشكل المضمون الحيوي لتطور الفلسفة ، فاننا نرى ان هذا الايضاح للاستقطاب الاساسي للفلسفة غير كاف بشكل واضح

لقد تولدت المثالية ـ من الناحية التاريخية ـ عن النظرة الدينية الى العالم،

(*) المقصود بالمسألة الاساسية في الفلسفة مسألة العلاقة بين الوعي والوجود ، بين الفكر والمادة . «المترجم»

وقد احتفظت بعلاقة مباشرة او غير مباشرة بها طوال القرون ، بينما تاريخ المادية ـ على النقيض من هذا ـ يرتبط بالحركات الايديولوجية الالحادية المناهضة للكنيسة والمناهضة للدين أفلا يكون من الاصوب ان نفترض ان الحلول المتعارضة للمسألة الاساسية في الفلسفة تمثل التأكيد النظري للطرح الفلسفي الذي لا يقوم ، في التحليل النهائي ، على افتراضات نظرية فحسب ؟ لقد كانت البورجوازية تبشر ـ عن طيب خاطر ـ عندما كانت طبقة ثورية ـ بالفلسفة المادية ، التي عادت تفندها بحزم عندما اصبحت هي الطبقة الحاكمة المحافظة والنقد الاخلاقي للمادية ، وهو من الخصائص المميزة للغاية للمجتمع البورجوازي الوطيد ، والاستنكار المستمر للمادية، ليس فحسب من جانب الفلاسفة المثاليين، الذين يحللون ـ الى حد معين ـ مضمونها النظري ـ وانما ايضا من جانب الصحافة البورجوازية اليومية ، التي ليست معنية حقا بالمشكلات الفلسفية بصفتها هذه ـ كل هذا يشكل حقيقة توضح ، ان لم يكن طبيعة الاختلاف النظري بين الاتجاهات الفلسفية الرئيسية ، فعلى الاقل الآثار الاجتماعية لهذه المعركة الايديولوجية

وليس في نيتي على الاطلاق ان أرد التعارض بين المادية والمثالية الى التناقضات بين الطبقات المستغلة والطبقات المستغَلة ، لان المادية والمثالية وجدتا لقرون عديدة في اطار ايديولوجية واحدة هي ايديولوجية ملاّك العبيد او ايديولوجية البورجوازية على سبيل المثال ولكن هذا يوضح فحسب انهما ينجزان وظيفتين اجتماعيتين مختلفتين في مراحل مختلفة من تطور الطبقة الواحدة نفسها ، او يعبران عن التناقضات بين الجماعات الاجتماعية التي تشكل تلك الطبقة واذا كانت المثالية تبزغ احيانا بوصفها ايديولوجية الطبقات التقدمية (وحتى الثورية) ، فان حتى هذا يشير الى الاعتماد الموضوعي لاشكال المثالية التي يحددها التاريخ على عوامل ومطالب ومصالح اجتماعية

ويكون من قبيل اللاعلمية ـ بنفس القدر ـ ان ننظر الى الصراع بين العقلانية واللاعقلانية على انه مجرد محاجة نظرية فان الصلة الوثيقة بين الافكار السياسية ـ الاجتماعية للبورجوازية في القرنين السابع عشر والثامن عشر والايمان العقلاني بالعقل ، وبامكانية وضرورة اعادة تشكيل الحياة الاجتماعية على اساس من العقل ، هي صلة واضحة بشكل خاص على خلفية من النقد اللاعقلاني في الوقت الحاضر لـ «اليوتوبيات العقلانية» ، وهو النقد الذي يخلط الماركسية بأية نظرية اخرى تعالج التقدم الاجتماعي على اساس انه يقوم على قوانين كلية ولا يمكن فهم المثالية اللاعقلانية الموجودة اليوم اذا نظرنا اليها ببساطة على انها نقيض المذهب العقلاني في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وبعبارة اخرى اذا نظرنا اليها خارج سياق الهزات الاجتماعية التي تجتاح المجتمع البورجوازي المعاصر ، الذي يتعين على ايديولوجييه ان يتخلوا عن التقاليد الفلسفية التقليدية لمجرد انهم هم انفسهم الخصوم الالداء لوريث هذه التقاليد ـ اي الماركسية .

يعترف معظم الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة البورجوازيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ بشكل مباشر او غير مباشر ـ بأن المذاهب الفلسفية والمجادلات الفلسفية ترتبط ارتباطا مباشرا بظروف مستقلة عن الفلسفة ويعتبر بعضهم ان هذه الظروف تشوه التطور المحايث للفكر الفلسفي ، بينما يفترض آخرون ـ على النقيض من ذلك ـ ان صراع الآراء الفلسفية تحركه العملية الاجتماعية ومع ذلك فان العملية الاجتماعية تفهم عادة فهما غامضا فحسب، كما ان تفسيرها لا يرقى الى اكثر من اعتراف بوجود صلة لاعقلية بين الفلسفة و«الموقع في الحياة» الذي يشغله الفيلسوف وهكذا ، حتى اذا سلمنا بأن مصادر المجادلة الفلسفية لا تكمن في الفكر وانما في الحياة ، فان الحياة نفسها لا تفسر الا سيكولوجيا ، على انها المجمل الكلي لخبرات انفعالية مستقلة عن الوعي ومحددة له ويتكشف في الممارسة ان اشاعة الغموض اللاعقلاني فيما يتعلق بـ «الموقع في الحياة» و«التأريخية» معادٍ عداء لا يقبل التوفيق للشرح المادي والتاريخي لماهية وأصل النزاع الفلسفي

ولا شك ان باستطاعة علم النفس الاجتماعي ان يساعدنا على الخروج بأدلة فلسفية ولكنه لا يتجاوز بنا حدود الوعي الاجتماعي ، الذي تعد الفلسفة احد أشكاله والاعتقاد بأن الفلسفة توجد غير مستقلة عن أشكال الوعي الاخرى وانما في اقتران بها تكون ملائما للغاية عندما نأتي لتتبع الموضوعات المختلفة للمجادلات الفلسفية ولكنه من الواضح انه لا يكفي كشف مصادرها وغرضها وطابعها اللذين يتحددان تاريخيا ولكي نكتشف هذا يتعين علينا ان لا نتحول من فحص الوعي الاجتماعي الى تحليل الوجود الاجتماعي ومع ذلك يفضل الفلاسفة البورجوازيون طريقا آخر فهم يركزون انتباههم ـ في محاولاتهم لاكتشاف «الباعث الرئيسي» للمناقشة الفلسفية ـ على الفرد المتفلسف على مزاجه وتركيبه النفساني وما الى ذلك والتفسير اللاعقلاني الذاتي لـ «حيوية» المجادلات الفلسفية خاصية مميزة بشكل خاص لوليام جيمس ـ مثلا ـ الذي كان يذهب الى ان الفلسفة هي «طريقنا الفردي لمجرد رؤية وتحسس الدفع والضغط الكليين للكون»

وترد الاختلافات الفلسفية في الرأي الى اختلافات الفردية الابداعية وهكذا تجرد المجادلات الفلسفية من مضمونها الاجتماعي والتاريخي فالفيلسوف العظيم هو الشخص الذي يتم التعبير عن مزاجه بطريقة صارخة للغاية

وقد ذهب جيمس الى ان مضمون المذاهب الفلسفية تحدده طبيعة الفيلسوف «الصلبة» او «الرقيقة» وكانت صفات النوع الانساني الصلب عنده هي التجريبية والمادية والتعددية والتشاؤمية والحتمية والشكية ، الخ ، بينما يتصف النوع الرقيق بالعقلانية والمثالية واللاحتمية وما الى ذلك هذا التصنيف الذاتي

جيمس **الذرائعية** ص ٤

للمتبارين في المناقشة الفلسفية يضع الفلسفة في موضع التعارض مع العلوم ومع الشؤون العملية للمجتمع ، حيث انه يتجاهل الجانب الادراكي للفلسفة والمناقشة الفلسفية تجاهلا تاما

ويصل تناول الفيلسوف البورجوازي للتحليل الاجتماعي والايديولوجي للتناقضات بين المذاهب الفلسفية الى مرتبة انكار فعلي لما يمارسه هو نفسه اذ يؤكد الفلاسفة البورجوازيون كثيرا ان ماهية المناقشة الفلسفية هي حرية التعبير ، حرية قول العبارات المستقلة عن السياسة وعن الايديولوجية ، وحتى عن العلم ومع ذلك ينبغي ان نتذكر ملاحظة هيغل العميقة في هذا الموضوع «عندما يكون موضوع الحرية قيد المناقشة ، يتعين على المرء دائما ان يتيقن مما اذا لم تكن مصلحة خاصة هي ما يجري مناقشته» (١)

تنجز الفلسفة البورجوازية وظيفة ايديولوجية محددة تماما حتى عندما تعلن تحررها من الايديولوجية ومن الدين وهي تفعل الشيء نفسه عندما تقبل «بحرية» المعتقدات القطعية الايديولوجية البورجوازية والاعتقادات الدينية ، وبعبارة اخرى فانها تقدمها كنتائج نظرية مستمدة من قضايا فلسفية مجردة

وتنحو سيطرة القوى الاجتماعية الرجعية في ظروف المجتمع الرأسمالي المتطور ـ بصورة حتمية ـ الى جعل المناقشة بين الفلاسفة البورجوازيين غير علمية وغير مثمرة ونستطيع ان نفهم جان بياجيه حين يقول ان المناقشات الفلسفية هي «ضرب من الحوار بين الصم» (٢) ولكن لماذا يكون الحال كذلك ؟ هل هذا بسبب طبيعة الفلسفة ؟ هذا ما يذهب اليه الوضعيون الجدد وانصار فلسفة التحليل اللغوي ولكن كلتا المدرستين تتجاهلان الجو الايديولوجي للمناقشة الفلسفية في المجتمع البورجوازي ، وما لم يؤخذ هذا الجو في الاعتبار فمن المستحيل شرح اشياء مثل«النهضة التوماوية»في بعض البلدان الرأسمالية، على سبيل المثال ، اذ يقدم حماس التوماويين الجدد في «التنسيق» بين نظرية حيوية المادة عند ارسطو وبين آخر الاكتشافات العلمية دليلا مفحما على التأثير الحاسم للايديولوجية السياسية والدينية للمجتمع البورجوازي على تطور الفلسفة والمناقشة الفلسفية

ان المناقشة الفلسفية في مجتمع بورجوازي مشروطة حتما ـ شرطا مسبقا ـ بوجود تنوع كبير من الاتجاهات والمدارس الفلسفية وتدفع هذه الحقيقة بعض الفلاسفة البورجوازيين الى اليأس فينعون الفوضى القائمة في المذاهب الفلسفية بينما يرى آخرون ـ على النقيض من هؤلاء ـ في تعدد المذاهب الفلسفية تحققا لمبدأ الاستدلال الذاتي الفلسفي ، اي استقلال الفكر الفلسفي عن

---

١ ـ ج. ف. ف. هيغل ، **المؤلفات الكاملة** ، المجلد الحادي عشر ص ٥٢٩

٢ ـ ج. بياجيه ، **الحكمة وأوهام الفلسفة** ص ٢٨

العوامل الخارجية ، اي العوامل السياسية والعلمية والايديولوجية ومع ذلك فالحقيقة ان هذا الانشقاق في الفلسفة البورجوازية الى اتجاهات متباينة يعبر ـ على نحو منطقي تماما ـ عن ماهية النظام الرأسمالي ، الذي تؤثر فيه المذاهب الفلسفية المتنافسة على وعي الناس بجميع السبل ومع ذلك ، تنجز كل هذه المذاهب المتنافسة وظيفة ايديولوجية واحدة وهي نفسها في الاساس ، على النحو الذي بيَّنه لينين في كتابه **المادية والتجريبية النقدية** ، حينما أكد الطابع المثالي السائد للمذاهب الفلسفية المتنازعة واتحادها في معارضة المادية

وغالبا ما يوحي الفلاسفة البورجوازيون في يومنا الحاضر بأن الجوانب المتنازعة يمكن ان تملك فرصة افضل لتحقيق تفاهم والتغلب على خلافاتها اذا ما استطاعت ان تتفق على معنى مصطلحات معينة وعلى قواعد للمناقشة تتناسب مع هدفها الانساني المشترك وهذه الفكرة ـ بطبيعة الحال ـ فكرة طوباوية ، في عالم مكون من طبقات وانظمة اجتماعية متعارضة

لقد أكدت ـ في فصول سابقة ـ على التعقد النوعي للمشكلات الفلسفية ، التي يفتح حلها امكانية المزيد من التطور لها مع تراكم معطيات علمية وخبرة تاريخية جديدة ولكن هذا ـ بالطبع ـ لا يعني احياء وجهات نظر اصبحت بالية تاريخيا ، وتصورات رفضت منذ وقت طويل ، الخ ولا يمكن ان تفهم الصدامات التي تنشأ عن مثل هذه الآراء والتصورات ـ فهما صحيحا ـ دون تحليل المصادر الايديولوجية للخلافات في الراي ، الكامنة في المجتمع ، الذي يجعل بنيانه الطبقي المتطاحن قيام وحدة ايديولوجية امرا مستحيلا من حيث المبدأ وتبدو ـ بصورة صارخة ـ الموضوعات الايديولوجية نفسها (التي قد لا يكون الفلاسفة واعين بها دائما ، بطبيعة الحال) في المجادلات الحديثة حول الاغتراب ، وفي التفسيرات المختلفة لمشكلة الانسان ، وفي تحليل علاقة الانسان بالمجتمع ، وفي تفسيرات ماهية الانسانية ، وما الى ذلك

ويتعين علينا ـ حينما نفحص المصادر الايديولوجية للمجادلات الفلسفية ـ ان نتذكر ـ بطبيعة الحال ـ ان الايديولوجية تتغير وأن تطورها ، مثل تنوع الاشكال التاريخية لوجودها ، يكتسب تعبيرا محددا في الفلسفة ويتأكد هذا بتحليل القضايا الفلسفية التي تميز المواقف ازاء وقائع واضحة غير قابلة للتحدي.

ويتعين على المرء ـ في الفلسفة ـ الى حد أبعد كثيرا منه في العلم الطبيعي ـ ان يرسم باستمرار خطا فاصلا بين المعرفة (بالمعنى الذي تحدث به لايبنتز عن حقائق الواقع) والمعتقدات التي يمكن ـ بالطبع ـ ان تكون قائمة على معرفة (مثل المعتقدات العلمية) ، على الرغم من ان المعرفة لا تفسرها جميعا بصورة تامة لقد كان ماجيلان يعتقد بوجود مضيق يربط المحيط الاطلسي بالمحيط الهادي وقد اكدت رحلته هذا الغرض وتوجد في العلم الطبيعي النظري معتقدات كثيرة يهتدي بها العلماء وتتأكد هذه المعتقدات في النهاية او ـ على النقيض من ذلك ـ تدحض ، بواسطة اكتشافات وتجارب علمية وفي الحالة الاخيرة ـ في حالة دحضها يتخلى رجل العلم عادة عن مثل هذه الآراء .

ولكن الامر يختلف في الفلسفة ، حيث المعتقدات لا يمكن بوجه عام تأكيدها او دحضها مباشرة بواسطة تجربة (١)

الاكثر من هذا ان الفلسفة ــ لانها تناقش مسائل متعلقة بالحياة الانسانية، والاخلاق والجمال ــ لا تستطيع ، بطبيعة الحال ، ان تلجأ الى المناهج العلمية لاختبار قضايا ولا يمكن تطبيق مثل هذه المناهج بهم على نطاق محدود للغاية

وبقدر ما تعبر المعتقدات عن مواقف الناس ازاء وقائع معينة ، وتقديرهم لهذه الوقائع فانها لا يمكن ان تعتبر أوصافا لوقائع اذ يمكن ان تقف مثل هذه المعتقدات موقف التعارض القطعي كل منها مع الآخر ولن يكون التنازع بينها مسألة حقيقة وخطأ بقدر ما سيكون مسألة تقدير السلوك الانساني على انه صواب او خطأ ، معقول او غير معقول ، أخلاقي او لاأخلاقي وحتى مثل هذا التقدير للمعتقدات الفلسفية المتعارضة مستحيل غالبا ، وخاصة اذا كانت هذه المعتقدات تعكس مواقف تاريخية مختلفة ، وكانت ــ من ثم ــ لا تستبعد بعضها بعضا ، وان كانت لا تستطيع ان تدخل في حالة تناغم معا

يمكننا ان نذكر ــ كمثال على مثل هذا الصدام في الرأي ــ المسألة الفلسفية التي تناقش كثيرا الخاصة بموقف الانسان من أخلاقياته فقد كان مونتيني ــ استمرارا لتقاليد الابيقورية والرواقية اليونانية ــ يذهب الى ان الانسان قادر على ان يستمتع بحياته فقط طالما كان يتأمل في الموت ، وبالتالي يتغلب على الخوف منه

ويتفق مونتيني مع قول شيشيرون المأثور ان التفلسف معناه ان يعد المرء نفسه للموت يقول مونتيني «دعونا نجرده من غموضه ، دعونا نشاهده ونعتاد عليه بالتفكير فيه غالبا اكثر مما نفكر في اي شيء عداه دعونا نستعيده في خيالنا دائما ، بكل جوانبه اننا لا نستطيع ان نتيقن اين ينتظرنا الموت؛ لهذا دعونا ننتظره في كل مكان ان نفكر في الموت هو ان نفكر في الحرية فذاك الذي تعلم كيف يموت لديه عبودية مكتسبة والاستعداد للموت يحررنا من كل عبودية ومن كل قيد» (٢)

ــ انكر ارنست ماخ وفيلهلم اوشتفالد ــ اللذان كانا فيلسوفين وليسا عالمين فقط ــ الوجود الموضوعي للذرات لان العمليات الفيزيقية والكيميائية التي كان يدرسها علماء الطبيعة وعلماء الكيمياء في زمانهما كانت يمكن ان تفسر دون افتراض البنية الذرية للمادة ومع ذلك فان انكارهما وجود الذرات ينبثق ليس عن وجهات نظرهما العلمية بقدر ما ينبثق عن وجهات نظرهما الفلسفية فقد كان ماخ كل شيء الى الاحساسات (والذرات لا يمكن ادراكها بالحواس) بينما كان أوشتفالد يعتقد بالطاقة ، التي اعطاها أسبقية على الفيزيقي والنفساني على السواء وقد اجبر البرهان التجريبي على البنية الذرية للمادة كلا العالمين على الاعتراف بواقع الذرة، ولكن ايا منهما لم يتخل عن وجهات نظره الفلسفية

٢ ــ م. دي مونتيني ، **المقالات** ، المجلد الاول باريس ١٩٦٢ ، ص ص ٨٧ــ٨٨ .

من الواضح ان هذه التأملات ليفلسوف من المدرسة الشكية تنحرف بصورة حادة عن التعاليم الدينية للعصور الوسطى بما تزرعه من الخوف من الموت والجزاء الحتمي في الآخرة نتيجة للعصيان في الحاضر الزائل فلقد كان مونتيني رائد النظرية العقلانية القائلة بأن الحياة لا بد ان تعاش وفقا للعقل ولكن الداعية التقليدي للاخلاق العقلانية كان سبينوزا ، الذي واصل ـ شأنه شأن مونتيني ـ تقاليد الابيقورية الرواقية، ولكنه اختلف جذريا عنه في فهمه للموقف المعقول من الموت فهو يقول «لا يفكر الانسان الحر في شيء أقل مما يفكر في الموت ، وتكمن حكمته في التفكير ، لا في الموت ، وانما في الحياة» (١)

فاذا قارنا هذين الاعتقادين المتعارضين نجد ان من العسير ان نقول اي من هذين المفكرين اكثر صوابا فكلاهما على حق بمعنى ما وفي الاعماق فانهما يعبران عن المعتقدات الانسانية التقدمية لزمنهما ولكن بطريقتين مختلفتين وهنا تنطبق تماما ملاحظة نيلز بور ـ التي ذكرتها قبلا ـ عن الحقائق المركبة ، التي تتألف من عبارات متعارضة تعارضا قاطعا ويتعين على المرء ـ اذن ـ حينما ينظر في نزاع فلسفي ـ ان يفصل الصراع بين الحق والخطأ عن الخلافات في الراي التي تعبر عن اختلاف في الموقف ـ تبرره الظروف ـ ازاء وقائع ، وجودها ليس موضع تساؤل وهكذا فان تنوع المعتقدات في اطار موضوع فلسفي معين انما يعبر فحسب عن تنوع المواقف الانسانية القائمة فعلا ازاء وقائع معترف بها بوجه عام

ويميل بعض الفلاسفة البورجوازيين الى التوحيد بين الاعتقاد والايمان الديني، وينكرون اي اختلاف جوهري بين «الايمان» بوجود العالم الخارجي الموضوعي ، والايمان الديني وهذا الخلط بين تصورات غير قابلة للتواؤم تؤيده حجج مختلفة فبعضهم يتحدث عن كل اعتقاد على انه لامعقول ، بينما يعترف آخرون بأن المعتقدات تنشأ عن خبرة ، ولكنهم يفسرون الخبرة تفسيرا ذاتيا ، وبعبارة اخرى يفسرونها ببساطة على انها مجمل الانفعالات الفردية وعلى هذا الدرب نقابل مفاهيم لا اساس موضوعي لها مثل «الخبرة الدينية» (التجربة الدينية) ومحاولات ذات نزعة ايمانية واضحة لاثبات واقع ما فوق الطبيعة على اساس «الخبرة الصحيحة» للفرد

ولا حاجة بنا الى القول ان الشخص الذي لم يسأل نفسه ابدا اسئلة فلسفية يعترف بوجود العالم الخارجي دون ان يعطي اي تفكير تمهيدي للمسألة وقد يقال انه مقتنع بوجوده ، او حتى انه يعتقد بواقعه كشيء مستقل عن الوعي ولكن اسلم طريقة هي ان يقال انه يثق بدليل حواسه فالفرد الانساني يوجد عمليا في عالم اشياء واناس مستقلين عن وعيه ووجود الواقع المادي مستقلا

---

١ ـ **مؤلفات سبينوزا** المجلد الثالث ص ٢٤٢

عن الوعي امر تؤكده باستمرار الخبرة اليومية والنشاط العملي ، سواء ادركه الفرد او لم يدركه ولا حاجة للبرهان على ان الاعتقاد بوجود الواقع الموضوعي يختلف ـ اختلافا اساسيا ـ عن الاعتقاد بما فوق الطبيعة ، الذي يجري التمسك به بطريقة مباشرة بواسطة نوع من النزعة الذاتية التي يوجد اصلها التاريخي في سيطرة قوى عفوية للتطور الاجتماعي على الانسان هكذا تسير الامور ليس فقط مع الايمان الديني وانما ايضا مع عديد من الابتسارات البورجوازية والبورجوازية الصغيرة

لقد وجدت اكثر انواع الاعتقادات وانواع الايمان تباينا في الفلسفة طوال آلاف السنين وبعضها مناظر للاعتقادات التي توجد لدى بعض العلماء الطبيعيين في يومنا الحاضر اي انها قائمة ـ بدرجة تكبر او تصغر ـ على وقائع ثابتة ثبوتا اكيدا ؛ وبعضها الآخر ـ على النقيض ـ لا تتفق مع الوقائع ، بل انها قد تتناقض معها تناقضا مباشرا ولكن حتى النوع الاخير من الاعتقاد يعكس وقائع معينة وحاجات ومصالح اجتماعية معينة ، وولاء لعلاقات وتقاليد اجتماعية صارت بالية من الناحية التاريخية ، الخ ومن ثم فلا بد ان تكون للاعتقادات الفلسفية المتصارعة جذور تاريخية وايديولوجية عميقة يتم التعبير عنها في انواع كثيرة من النظريات التأملية المتباينة ، حيث ان الوظيفة التاريخية الواحدة او الاتجاه التاريخي الواحد ـ وهذا امر يتوقف على التقاليد والظروف ـ يصاغ بطرق مختلفة من جانب المذاهب الفلسفية المتباينة المتنازعة فان المبدأ التوماوي الجديد عن «التناغم» بين الدين والعلم والمبدأ المتعارض معه كلية الذي يقول به فلاسفة يستمدون الهامهم من المذهب البروتستنتي ، الذين يصرون على ان العلم والدين تقسم بينهما هوة لا قرار لها ، يمثلان ـ كما اوضحت من قبل ـ مجرد طريقتين متباينتين لتحقيق هدف واحد هو نفسه ـ الدفاع عن الدين ولكن الاعتراف بالتعارض الجذري بين العلم والدين قد لا يخدم فحسب الغرض الايماني الخاص برد الاهمية الادراكية للعلم الى ادنى مستوى ؛ كما انه قد يخدم التفنيد الالحادي المادي للدين وهذا هو السبب في ان الصراع الايديولوجي يكتسب في الفلسفة شكلا نوعيا من المناقشة النظرية للمسألة التي يعترف كل من يشترك في المجادلة بسلطة المنطق فيها ، ويسعى الى اثبات وجهة نظره بدلا من ان يكتفي بمجرد اعلان اعتقاداته وحتى انصار اللامنطقية alogism مضطرون للتسليم بهذا الامر الجازم حيث انهم يحاولون اثبات الضعف المعرفي (الابستمولوجي) في التفكير المنطقي بواسطة حجج منطقية

هكذا فان المناقشة الفلسفية ، المطعمة بالصراع الايديولوجي ، تعبر في الوقت نفسه عن الاستقلال النسبي للفلسفة كشكل نوعي من اشكال ادراك الواقع. وتتحدد سلسلة الاستدلالات المنطقية ، التي تشكل نسقا من الاعتقادات الفلسفية ـ تتحدد بدرجة كبيرة ـ بالافتراضات المنطقية المبدئية ، التي لا يمكن النظر اليها على انها مجرد تقرير لوقائع فردية ، لان كلية القضايا الفلسفية تجعلها اقل

قابلية ـ على نحو متناسب ـ للتأكيد بواسطة وقائع فردية (١)

٣ ـ الجـذور النظريـة للمناقشة الفلسفية

كما رأينا في الفصل السابق فان الوظيفة الايديولوجية للفلسفة لا تشتمل على كل مضمونها ، تماما كما انها لا تعبر عن الاختلاف بين الفلسفة والاشكال الاخرى للوعي الاجتماعي ومن هنا كانت الحاجة الى فحص الجذور النظرية للمناقشة الفلسفية. فمثل هذه المناقشة حتمية بسبب وجود اتجاهات ومذاهب وتصورات فلسفية متصارعة ولكن هذا التباين في المذاهب الفلسفية نتاج التطور في مجتمع منقسم الى طبقات متطاحنة ، ولا يمكن النظر اليه على انه خاصية نوعية دائمة للشكل الفلسفي من أشكال الادراك واذا نظرنا من هذه الزاوية الى الصراع بين المادية والمثالية فانه لا يكون ـ بالطبع ـ قانونا **أبديا** للتطور الفلسفي وهكذا ، لكي نحدد الطبيعة المعرفية (الابستمولوجية) للمناقشة الفلسفية ، لا حاجة بنا للنظر في أشكالها القصوى ، اي الصراع بين الاتجاهات الاساسية في الفلسفة ويمكن ان تتم المناقشة الفلسفية داخل اطار مدرسة واحدة ، بين أنصار مختلفين لها وانه ليكون مناسبا تماما من الناحية النظرية

ـ من هنا كان الاعتقاد الذي يميز معظم المذاهب المثالية ، والقائل بأن القضايا الفلسفية التي تنشأ منطقيا عن افتراضات اساسية معينة هي ـ من حيث المبدأ ـ مستقلة عن مصالح الفكر وانفعالاته وذاتيته تماما كما انها مستقلة عن المعطيات الحقيقية العديدة ، التي يمكن في احسن الاحوال ان تفيد في تصوير هذه القضايا ، ولكنها لا تستطيع ان تؤكدها ولا ان تفندها هذا الوهم المثالي ـ القائم على تفسير مفرط في التبسيط للاساس الحقيقي للاستنتاجات الفلسفية ـ يعجز عن رؤية تفرد الوقائع الاساسية التي ينطلق منها الفيلسوف قبل ان يبدأ في استنباطها من الافتراضات النظرية التي قبلها فلو انه لم يكن هناك شيء مثل الطبيعة ، لما كان بامكان اي مثالي يستنبطها من الماهية الروحية التي يعد وجودها افتراضه المبدئي ومن ثم فان التفكير المثالي لا ينطلق من وقائع ، وانما يحاول ان يقدمها على انها نتيجة شيء تستطيع ان تفترض وجوده فحسب والاستقلال الوهمي للوقائع الذي يحاول التأمل الفلسفي استنباطه مناظر بأكمله للاستقلال الذي تعرضه المخيلة في حضور مع الاشياء التي توجد فعليا ولكنه ليس باستطاعة خيال ان يخلق شيئا واحدا من هذه الاشياء ؛ فان الصورة التي ترسمها الحكايات الخرافية عن التنين ذي الرؤوس السبعة الذي يطلق ألسنة النار من أشداقه العديدة هي من قبيل الفسيفساء (الموزايك) الذي الصقته المخيلة جنبا الى جنب ولكننا لا نجد عنصرا واحدا في هذا الفسيفساء قد اخترع فعليا، اي خلق من لاشيء وبالمثل في المذاهب المثالية التأملية (وكذلك الدينية) فان الطبيعي يرفع الى مرتبة ما فوق الطبيعي المتعالي (الترنسندنتالي) وما الى ذلك .

تجريد المسألة ، ليس فقط من الصراع بين المدارس ، وانما ايضا من التناقضات داخل هذه المدارس من اجل تضييق مجال فحصنا للجذور المعرفية للمجادلة الفلسفية الى شكلها الاكثر اولية والاكثر حتمية وهو شكل مستقل عن اية تعارضات اجتماعية اساسية وسوف يظهر هذا التناول وحده ، اذا كان قابلا للعمل ـ طبعا ـ الى اي حد ترتبط المجادلات بماهية الفلسفة نفسها وتشكل نمطا ملازما لوجودها وهكذا نعود الى فحصنا للشكل النوعي للمعرفة الفلسفية.

ان الطبيعة الخاصة للمشكلات الفلسفية ـ كما راينا ـ تتبدى بصورة أولية في العدد غير المحدود من المقولات الفلسفية التي تختلف اختلافا كيفيا عن المفاهيم وهذه الاخيرة يخلقها الفيلسوف عن وعي عن طريق تعميم معطيات تجريبية وهذه السمة الخاصة للمقولات الفلسفية ـ التي كان كانط يفسرها على انها دليل على طبيعتها الاولية **a priori** ـ تبين ان موضوع بحث الفلسفة هو الحالة الامثل النوعية (للطبيعة والمجتمع والانسان والادراك والاخلاقيات الخ) ودراسة مثل هذه المركبات غير المحدودة والفنية والمتنوعة بصورة لامتناهية من الظواهر هي التي تجعل من الضروري تطبيق المقولات الفلسفية كنوع خاص من المفهوم لا يقوم تعريفه ـ بشكل مباشر على اي حال ـ على تعميم المعطيات التجريبية المتاحة لرجل العلم (١)

هذا ما يؤدي الى اثارة اسئلة مثل هل هناك اية ضرورة الى جانب الضرورة المنطقية ؟ هل هناك وحدة في كل ما يوجد ؟ هل ترتبط مقولة الامكان بأي شيء

ـ احيانا ما يستخدم مفهوم المقولة على نحو فضفاض تماما ، اي انه يفسر ببساطة بأنه زعم مفهوم في اطار مجال معين من مجالات المعرفة وهكذا نتحدث احيانا عن مقولات علم الميكانيكا التقليدي على انها الكتلة والكثافة واللااختراقية والسرعة والضغط ، الخ ولكن في هذه الحالة، ألا يكون الخط الفاصل بين المقولة والمفهوم قد أزيل ؟ ان المقولات العامة ـ لما كانت تشير الى وقائع قابلة للملاحظة على نحو كلي ـ لا تثير شكوكا فيما يتعلق بواقع المضمون الذي ترتبط به اما المقولات الفلسفية ـ مثل الجوهر والماهية والضرورة والصدفة ـ على سبيل المثال ـ فهي مسألة اخرى اذ يمكن ان يكون هناك ـ من الناحية المعرفية ـ اي من زاوية نظرية المعرفة ـ شك فيما يتعلق بالواقع الفيزيقي للمضمون الذي ينسب اليها تماما كما يمكن ان توجد امكانية لقيام تعريفات او تفسيرات يستبعد كل منها الآخر لهذه المقولات والاكثر من هذا ان المقولات الفلسفية ـ على خلاف المفاهيم العامة التي تستخدم في العلوم الاخرى ـ تتضايف عادة مع مقولات فلسفية اخرى ، وتحتوي هذه العلاقة عادة على عنصر سلب بالمعنى الجدلي ضرورة ـ صدفة ضرورة ـ امكان حرية ـ ضرورة ، ماهية ـ ظاهرة ماهية ـ مظهر ، امكان ـ واقع وجود ـ لا وجود، الخ هكذا فان طبيعة المقولات الفلسفية ، التي يحتوي المضمون الذي تعبر عنه على الاساس المعرفي للمناقشة الفلسفية وتقوي المحاولات لخلق مقولات جديدة عن طريق اضفاء معنى خاص على المقولات او المفاهيم السارية فعلا («الموجود» في تفسيره التوماوي الجديد ، و«الوجود» (الانساني) في الفلسفة الوجودية) تقوي هذه المحاولات الاتجاهات التي تولّد مناقشة فلسفية .

يوجد وجودا حقيقيا ام انها تعبر فحسب عن علاقة الوعي الانساني ببعض العمليات ؟ وقد اخذنا عددا قليلا فحسب من الاسئلة الفلسفية لكي نوضح النقطة التي نتحدث عنها اسئلة تنشأ فيما يتعلق بتعريف وتطبيق المقولات الفلسفية التي عرف الكثير منها في الازمنة القديمة ، اي انها كانت تستخدم من جانب الفلاسفة في ايام كانوا لا يستطيعون فيها ـ بوضوح ـ ان يقوموا بتحليل علمي لمضمونها او يقدموا اسبابا معقولة لتطبيقها

ان دراسة أشكال محددة من الكلية ، التي تفترض فكرة معينة عن العالم ككل او تصورا عما في العالم تشكل نوعا معينا من الاجمال يؤدي ـ بطبيعة الحال ـ الى اثارة اسئلة فيما يتعلق بالواقع الموضوعي لما تدل عليه المقولات ولا تزال المجادلة القديمة بين الاسميين والواقعيين مستمرة في صورة معدلة في فلسفة اليوم الحاضر بقدر ما تتولد من جديد مشكلة العام والخاص والفريد ـ باستمرار ـ بفعل تطور العلم وتطور الحياة الاجتماعية على السواء ، التي فيها كل فرد لا يعتبر الفريد والجزئي والكلي مشكلة منطقية بقدر ما يعتبرها مشكلة انسانية

وما النزاع المتعلق بالكليات الا جانب واحد من مشكلة تنشأ عندما نبحث في اي حالة قصوى نوعية اما الجوانب الاخرى لهذه المشكلة فانها تتعلق بقابلية هذه الكلية القصوى ـ ولكن المحددة ـ للمعرفة ، حيث تصاغ مقدمات مثل هذه المعرفة بطرق مختلفة من جانب أنصار المذهب التجربي ، وأنصار الاستدلال الاولي a priori وأنصار المذهب التعاهدي ومن جانب الميتافيزيقيين ، الذين يعتقدون ان من الممكن تجاوز حدود كل خبرة ممكنة التصور ، ومن جانب أنصار المذهب الظواهري (الفينومينولوجيا) والشكية الفلسفية ، وما الى ذلك. وهكذا فانه ليست للمناقشة الفلسفية جذور معرفية (ابستمولوجية) فحسب ـ شأنها شأن اي فرع علمي آخر ـ وانما لها ايضا مصادر المعرفية الخاصة وهذا واضح ايضا في الحالات التي يتعين فيها على الفلسفة ان تتناول مسائل تمتد في مجال علوم متخصصة اخرى ، كمسائل اللاتناهي مثلا

يستطيع علم متخصص ـ بفضل حصر ميدان بحثه ، حصرا لا يتواءم مع الشكل الفلسفي للادراك ـ ان يبحث في هذه المشكلة او تلك وفقا لهدفه المتخصص اما الفلسفة فانها لا تستطيع ـ بحكم طبيعتها ذاتها ـ ان تقتصر على مثل هذه المهمة المجزية و«المتواضعة» ومع ذلك ، فلأن اللاتناهي كل اللاتناهي الذي لا يمكن ان يعرف الا من خلال المتناهي الذي ينطوي ـ وان لم نكن لامتناهيا ـ على اللامتناهي وبالتالي فهو نفسه لامتناه في جانب معين

اننا حين نعرف المتناهي نعرف اللامتناهي ، ولكن في شكل محدوده ، متناه، دائما ولقد كتب انجلز «اللاتناهي **هو** تناقض ، وهو مليء بالتناقضات ومن البداية فانه تناقض ان اللاتناهي لا يتكون الا من متناهيات ، ومع ذلك فهذا هو الحال ولا تفضي محدودية العالم المادي الى تناقضات أقل من لامحدوديته ، وكل محاولة للتغلب على هذه التناقضات ، تفضي ـ كما رأينا ـ الى تناقضات

جديدة واشد وبالتحديد **لان** اللاتناهي هو تناقض ، فانه عملية لامتناهية ، تنتشر بغير ما نهاية في الزمان والمكان وازالة التناقض تكون نهاية اللاتناهي» (١).

ولكن ، الا ينطبق ما قاله انجلز عن اللاتناهي ـ بقدر ما ـ (يصعب القول ما هو هذا القدر) على اية مشكلة فلسفية ، وعلى موضوع الفلسفة بوجه عام ؟

ان تناقض اللاتناهي يشكل المصدر الموضوعي للتناقضات الكامنة في الشكل النوعي للادراك الذي يتخذ أشكالا متعددة من اللامتناهي ، او أشكالا متعـــددة لامتناهية موضوعا لبحثه وقد ربط كانط ـ الذي كان يعي هذا جيدا ـ تحليل مشكلة اللاتناهي بنقائض Antinomies العقل الخالص ، اي ما اعتبر انـه تناقضات غير قابلة للحل من المحتم ان تقع فيها الفلسفة مفهومة على انها «عقل خالص» واكد لينين ـ **في** ملاحظاته على كتاب هيغل **علم المنطق** ـ على ضيق افق زاوية نظر كانط ، وخاصة بمعنى ان كانط قد حد بطريقة غير مبررة من مجال النقيضة المنطقية Antinomy «لدى كانط **أربع** (نقائض). والحقيقة ان **كل** مفهوم كل مقولة ، هو بالمثل تناقضي» (٢)

لا تعترف المادية الجدلية ـ على النقيض من لاادرية كانط ـ بأية نقائض على انها غير قابلة للحل من حيث المبدأ فان التناقضات تحل في الواقع الموضوعي نفسه (في عملية تطور وصراع الاضداد) وفي الادراك النظري الذي يعكس جدليا هذه العملية ولكن الحل النظري للتناقضات يستلزم مستوى معينا من المعرفة بالعملية المعينة وهو مستوى ليس ـ بالطبع ـ متاحا دائما وبالتالي فان كلا الجدل الموضوعي للواقع ، والجدل الذاتي لعملية الادراك يحتويان على المصـــدر المعرفي (الابستمولوجي) للمناقشة الفلسفية

والمصادر المعرفية للمناقشة الفلسفية ثابتة في طابعها ، بقدر ما تكون غير قابلة للانفصال عن طبيعة اي ادراك (ولهذا ليس الفلسفة فحسب) ولكنه يكون من الخطأ ان نقتصر على رسم خط فاصل بين المصادر الزائلة والثابتة للمناقشـــة الفلسفية فمن الواضح ان الامكانيات المعرفية لمثل هذه المجادلات ، المتضمنة في طبيعة التجريدات الفلسفية ذاتها تتعدل بدرجة كبيرة بفعل الظروف التاريخية وتطور الفلسفة نفسها

لقد ظلت الفلسفة لعدة آلاف من السنين عاجزة عن اكتشاف ذاتها ، وبعبارة اخرى عاجزة عن تحديد موضوع بحثها وعن ان تصبح علما فلسفيـــــا نوعيا واكتسبت امكانية حقيقية لتحديد ذاتها عندما اقتسمت العلوم المتخصصة العديدة الطبيعة ، وكذلك كثيرا من مجالات الحياة الانسانية ، فيما بينها وبفضل العزل الذي تم بين الفلسفة والعلوم المتخصصة تغيرت مكانة الفلسفة في نسق المعرفة

---

١ ـ ف. انجلز **الرد على دوهرينغ** ص ص ٦٦ ، ٦٧

٢ ـ ف. إ. لينين **المؤلفات الكاملة** المجلد ٣٨ ص ١١٦ .

العلمية وعلى الرغم من ان المذاهب المثالية لا تزال تبذل اقصى ما بوسعها ـ مستقلة عن العلوم المتخصصة ـ لتوطيد المعتقدات الاساسية لكل معرفة علمية ، فانها عجزت عن تجاهل اكتشافاتها والمناهج التي حققتها بواسطتها وبينما لا تزال تدعي لنفسها مركز علم العلوم ، الذي يستمد مبادئه من العقل الخالص ، فان الفلسفة الطبيعية المثالية (وهذا واضح بشكل خاص في حالة شيللنغ) تستلهم ، في الحقيقة ، الاكتشافات البارزة للعلم الطبيعي ، وعلى الرغم من الاعتقاد الذاتي للفيلسوف نفسه فانه يعتمد عليها بطريقة ما

ان هيغل ـ الذي اعلن ان فلسفة الطبيعة ينبغي الا تقوم على العلم الطبيعي، لان «اسلوب العرض المستخدم في علم الطبيعة (الفيزيقا) لا يرضي مطالب المفهوم» (١) الذي يطور من ذاته تعريفات الطبيعة الخارجية ـ قد عارض في الوقت نفسه الابنية التعسفية للفلسفة الطبيعية ، التي كان يوجد ـ كما نعرف ـ الكثير منها في مذهبه الفلسفي هو نفسه لقد كتب «ان اسلوب العرض الفلسفي ليس مسألة هوى ، او رغبة نزوية للمرء ان يسير على راسه على سبيل التغيير بعد ان يظل يسير زمنا طويلا على قدميه ...» (٢)

ان ما اعتبره هيغل ابنية تعسفية للفلسفة الطبيعية كان قضايا نظرية لا تتفق مع المبادىء الفلسفية لمذهبه ومع ذلك فاننا اذا حللنا ـ من زاوية هذه العبارات نفسها غير المتماسكة تماما التي يقولها هيغل ـ اخطاء فلسفته الطبيعية هو نفسه ، لتبين لنا ان بعضها (اغلبها في الحقيقة) ينبثق من مذهبه المثالي التأملي ، بينما تنبثق اخطاء اخرى ـ وان بدا ذلك مفاجئا ـ من الافكار العلمية الطبيعية المحدودة في عصره، التي كان يقبلها بطريقة غير نقدية هذا الناقد العميق للتجريبية (٣)

ويقدم تغير مكانة الفلسفة في نسق المعرفة العلمية ـ من ناحية ـ امكانية التخلص من التأمل التعسفي واتخاذ موقف حازم على اساس معطيات العلوم المتخصصة ، ولكن ، من ناحية اخرى ، فان الفلسفة تخاطر باستيعاب الاخطاء التي عجزت العلوم المتخصصة نفسها عن تفاديها ولا شك ان ضيق الافق الناتج عن النزعة الآلية في مادية القرنين السابع عشر والثامن عشر قد نشأ عن

ـ ج. ف. ف. هيغل ، **المؤلفات الكاملة** ، المجلد التاسع ، ص ٤٤

٢ ـ **المصدر نفسه**

٣ ـ تم ايضاح هذا في الدراسات الفلسفية ـ التاريخية السوفييتية ، وخاصة في المجلد الثالث من **تاريخ الفلسفة** الذي نشر عام ١٩٤٣ «حينما يقرأ المرء كتابه **فلسفة الطبيعة** يرى كيف كان يفعل غالبا بفعل تجريبيين سيئين فهكذا عندما يدافع عن تحويل الماء الى هواء والعكس ، وعن السماح بتكوين المطر من هواء جاف كان يعول على الملاحظة التجريبية من ليختبرغ وغيره وعندما ذهب هيغل الى ان الماء **لا** يتحلل الى اوكسيجين وايدروجين ، ولكن الاخير يمكن ان يتكون **فقط** من طريق الكهربة ، فانه كان يعول على ملاحظات العالم الطبيعي المونيخي ريختر وهكذا» .

منجزات علم الميكانيكا التقليدي وحدوده الخاصة ، التي تتبدى ـ مثلا ـ في فهم نيوتن للمكان والزمان ، وتصور لا يلامس للحتمية ، الخ ولان الفلسفة لا تستعير ببساطة من العلوم المتخصصة قضايا عامة فردية ، وانما تفسرها على الصعيد الاوسع نظرة الى العالم ، فان هذا ايضا يترك مجالا لاخطاء تتفاداها العلوم الطبيعية لانها لا تشترك في التفسيرات الفلسفية لهذه القضايا وتذهب المادية الآلية نفسها في نظريتها في الطبيعة والمجتمع ـ حتما ـ الى أبعد من علم الميكانيكا التقليدي ، الذي يقف في النهاية عند حد البحث في العمليات الآلية (الميكانيكية)

هكذا فان عزل الفلسفة عن العلوم المتخصصة ، في الوقت الذي يخلق اساسا متينا لتطور النظرية الفلسفية العلمية ، لا يستبعد أخطاء مشروطة بتغير مكانة الفلسفة في نسق المعرفة العلمية فعلى الرغم من ان جذور هذه الاخطاء تمتد في الطبيعة النوعية للمعرفة الفلسفية ، في الطابع الكلي للتعميمات الفلسفية ، فانها ليست بأي حال غير قابلة للتخطي ان المادية الجدلية ـ اذا استخدمت كمنهج للتعميم الفلسفي لاكتشافات العلوم المتخصصة ـ تجعل في الامكان تفادي اضفاء صفة المطلق على هذه الاكتشافات وذلك بكشف دلالتها الفلسفية الحقيقية

ان تعميم انجلز الفلسفي لاكتشافات العلم الطبيعي في منتصف القرن التاسع عشر ، وتحليل لينين لأزمة علم الطبيعة في نهاية القرن مثلان نموذجيان للتطور العلمي للمفاهيم الفلسفية على اساس منجزات العلم الطبيعي ويتعين على المرء ـ بطبيعة الحال ـ ان تكون لديه معرفة عميقة بالعلوم الطبيعية وأن يكون قادرا على تطبيق الجدل المادي تطبيقا خلاقا ، لكي ينتج تعميما فلسفيا لمنجزاتها والاخطاء التي يقع فيها بعض الفلاسفة الماركسيين في تقديرهم الفلسفي لاكتشافات علم الأحياء وعلم الطبيعة وغيرهما من العلوم تؤيد هذه الوجهة من النظر

لم يكن الانصار البارزون للفلسفة السابقة على الماركسية يقدرون ـ كقاعدة عامة ـ الاهمية الايجابية للمناقشة الفلسفية كانوا جميعهم ـ تقريبا ـ يضعون تعارضا بين الدراسة الفلسفية والمجادلات الفلسفية ، التي كانوا يعتبرونها عملا غير مثمر على الاطلاق

وكان هيوم ـ على الرغم من انه هو نفسه قد قدم مجادلة ضد الفهم العلمي الطبيعي للسببية ـ يذهب الى ان كل المجادلات عقيمة وهذا الموقف المفارق لا يكاد يكون من الممكن ان يعزى الى مذهب هيوم الشكي فالارجح انه قد تزود بما كان يعرفه عن منازعات المدرسيين في العصور الوسطى ، الذين كانوا يتبارزون بأقوال من الكتاب المقدس وتوما الاكويني وارسطو وقد لاحظ هيوم انه لا توجد مسائل لا يمكن ان تصبح موضوع نزاع وأن تتنازع عليها جوانب متعارضة، ومن ثم فقد خرج بنتيجة تقول انه لما كانت طبيعة المجادلات على ما هي عليه ، فان الفصاحة ، وليس العقل ، هي التي ستخرج منتصرة في النهاية . «النصر

لا يجنيه الرجال الذين يحملون السلاح ، الذين يجيدون استخدام الرمح والسيف ؛ وانما يجنيه عازفو النفير وقارعو الطبول وموسيقيو الجيش» (١)

لقد كان هيوم يفترض بوضوح انه هو نفسه لا يتجادل مع احد وانما يتخلص فحسب من حجج لا قيمة لها بينما يعرض وجهة نظر تتفق مع الخبرة والحس المشترك وبطبيعة الحال فان هذا الاعتقاد وهم ، يكمن مصدره ـ مع ذلك ـ في الاختلاف (الذي يميز كل نشاط علمي كما يميز الفلسفة بالمثل) بين عملية البحث ، التي هي نقدية وجدالية في جوهرها ، ووضع النتائج ، الذي لا يحتاج بالضرورة لان يكون جداليا في اي مستوى شكلي وقد برر كانط هذه التفرقة ـ التي تتصاعد لتصبح تناقضا ـ في كتابه **نقد العقل الخالص** فقد هاجم بضراوة النزعة القطعية «اللانقدية» ، ووضعها في موضع التعارض مع «الفلسفة النقدية» ، ومع ذلك فانه ذهب الى ان عروضها لا بد بالضرورة ان تكون قطعية ـ الى حد ما ـ في طابعها

وعارض كانط المجادلات ـ شأنه شأن هيوم ـ معتقدا ان المتنازعين سيدافعون ـ على افضل الفروض ـ عن نظريات غير مقبولة بنفس القدر اذ سيقول البعض ـ مثلا ـ انه لا يوجد إله ، ويقول آخرون انه موجود ولكن لما كان العقل النظري غير قادر على ان يمرر مسائل تتجاوز حدود الخبرة الممكنة، اذن «لا يوجد شيء اسمه مجادلات واقعية في مجال العقل الخالص فكلا الجانبين يطحنان الهواء ويقاتلان ظلالهما ، لانهما قد تجاوزا حدود الطبيعة ، حيث لا يوجد شيء يمكن لحيلهم القطعية ان تمسك به وأن تستمر معه» (٢)

ولكن ، بينما كان كانط يندد بالتطبيق الجدالي للعقل الخالص على مسائل لا يمكن حلها الا بواسطة «العقل العملي» ، اي بواسطة الوعي الاخلاقي الاولي a priori ، فانه كان يتجادل بغير كلل مع أسلافه ، خالقي المذاهب الميتافيزيقية العقلانية في القرن السابع عشر ، والحسّيين الماديين ، ومذهب هيوم الشكي ، وما الى ذلك وحتى عندما لا يذكر كانط خصومه بالاسم ، وهو يدلل على تصوره للمكان والزمان ، وعلى امكانية قيام أحكام أولية a priori

---

هيوم **رسالة في الطبيعة البشرية** ، المجلد الاول لندن ١٨٧٤ ص ٣٠٦

٢ ـ ايمانويل كانط ، **المؤلفات الكاملة** في ستة مجلدات المجلد الثالث ص ٥٧٣ مع ذلك ينبغي ان نلاحظ ان كانط كان مقتنعا بحتمية النزاع بين الفلسفة ـ من ناحية ـ واللاهوت والفقه ـ من الناحية الاخرى ـ حيث ان الاخيرين لا يقومان على «تشريع العقل» ، وانما على تعليمات حكومية (وبالطبع فان كانط كان يعني ـ في ذهنه ـ السلطات الاقطاعية التي يلمح ضمنيا الى انها كانت عاجزة عن الاهتداء بمبادىء العقل الخالص) ومن هنا فانه في مقاله **تنازع الملكات** ـ اي في مقاله الذي يوضح فيه العلاقة بين الملكة الفلسفية وملكات اللاهوت والقانون ـ كتب يقول «لا يمكن ان تكون للنزاع نهاية ولا بد للملكة الفلسفية دائما ان تكون مستعدة لمواجهته». (المصدر نفسه ، المجلد الاول ، ص ٥٧٩ .)

تركيبية ، وعلى الطبيعة النوعية للمركب الحملي Categorical Synthesis الخ ، فانه يتبارز مع المذاهب الفلسفية المختلفة التي وصلت الى نتائج مختلفة

ويبدو ان هذا الاخفاق في تقدير الدور الايجابي للمجادلات في تطور الفلسفة يرجع الى حقيقة انه حتى ابرز ممثلي الفلسفة السابقة على الماركسية لم يميزوا بين الاسباب الزائلة تاريخيا والمصادر المعرفية الثابتة للمحاورة الفلسفية فقد راوا جميعا حقيقة المحاورة الفلسفية على انها كعب أخيل بالنسبة للفلسفة ، وكان كل منهم يأمل (على خلاف الشكيين) ان يضع نهاية للنزاع ، عن طريق خلق مذهب فلسفي يلقى قبولا كليا ، مثل هندسة اقليدس فقد كان المثل الاعلى للمعرفة الرياضية ـ كشكل للمعرفة يجري الزعم بأنه يستبعد كل خلاف ـ هو المثل الاعلى لا للعقلانيين وحدهم فلا بد ايضا انه كان يشارك فيه الفلاسفة التجربيون على الرغم من انهم كانوا غير مدركين لهذا فقد كانوا يبحثون عن اسباب الخطأ على اساس الافتراض بأنه لا بد من وجود نوع ما من المعرفة حصين ضد المجادلة

نطرح بيكون في نظريته عن الاصنام مسألة الاسباب الانثروبولوجية (المتعلقة بالانسان ـ المترجم) للاخطاء ، التي لا تنفصل في رايه عن الطبيعة البشرية. وكان يعتقد ان معرفة هذه الاسباب تساعدنا ـ بقدر ما ـ على تفادي شراك سوء الفهم وهو لم يتخل ابدا عن الامل في انه سيتمكن ـ بمساعدة تجريبية مطورة بطريقة علمية ـ من وضع نهاية ، ليس فقط للتراشق بالعبارات الذي يقوم به المدرسيون وانما ايضا لكل الخلافات الخطيرة بوجه عام لان النجاحات العملية («الاختراعات») ستساعد دائما على تمييز الحق من الخطأ كانت المناقشة الفلسفية تبدو له عملا عقيما للجهلاء المتعلمين ، ولقد كانت كذلك بالفعل المناقشات الفلسفية التي تمرد عليها بيكون فلأنه كان مدافعا غيورا عن «الفلسفة الطبيعية» التي كان يتخيل باستمرار انها محتقرة لان الناس يفضلون القلاع المبنية في الهواء على شيء له فائدة حقيقية فانه كان بالطبع بعيدا عن ادراك ان التجربية ـ اذا حافظت على التزامها الدقيق بقواعدها الخاصة بالاستدلال الاستقرائي ، فانها تعاني من أوهامها الخاصة ومن بعض الافكار الفجة للغاية التي ترتبط بهذه الاوهام

اما المذهب العقلاني في القرن السابع عشر فقد كان متحررا من أوهام التجربية العلمية الفلسفية والطبيعية ولكنها كانت خاضعة لاوهام اخرى ، نشأت عن تفسيرها الاحادي الجانب للرياضيات ، وعن الفكرة المجردة عن العقل والعملية المنطقية بشكل عام لقد حاول المذهب العقلاني ان يجد نوعا خاصا من المجال العقلي لا تتواءم طبيعته ذاتها مع الخطأ ولكن لا وجود لمثل هذا المجال للحقيقة غير المشروطة واي مقدرة انسانية معرضة للخطأ كما ان النشاط العملي ليس متحررا من الخطأ ، بما في ذلك العمل التجريبي والبحث العلمي بوجه عام. ولا يعني هذا ـ بطبيعة الحال ـ ان الخطأ شيء لا يمكن التغلب عليه . فكل خطأ

يمكن التغلب عليه من حيث المبدأ ، ولكن القابلية للخطأ لا تنفصل عن القابلية للمعرفة وبهذه الصفة فانه لا يمكن التخلص منها

يميل تقدم المعرفة ـ بدون شك ـ الى ازالة الخطأ غير الموضعي (خطأ المثالية او الدين ، على سبيل المثال) ، ولكن حتى هذا ليس ممكنا الا في ظروف تاريخية معينة لا تعتمد على الادراك والوعي ولكن حتى اذا تمكن تقدم المعرفة من التغلب على اي خطأ فانه لن يزيل ـ مع ذلك ـ مصدره المعرفي (الابستمولوجي) ـ واتساع مجال الادراك يستتبع ايضا توسيعا لمجال الخطأ الممكن فيما يتعلق بأشياء لم يتم بحثها بعد

لقد اتخذ العقلانيون لهم معيارا مطلقا للحقيقة مثل الوضوح الذي لا يترك مجالا للشك ولكن ما معيار مثل هذا الوضوح ؟ انهم حتى لم يطرحوا هذا السؤال لقد ولّد تقديس الحدس العقلي وعدم قابليته المزعومة للخطأ ، الاعتقاد بأن باستطاعة المرء دائما ان ينهي نزاعا فلسفيا دفعة واحدة والى الابد ، اذا انطلق ـ محتذيا حذو الرياضيات ـ من حقائق بديهية وطوّر منها الاستدلالات وفقا لمنطق محكم وادت المحاولة لتطبيق المنهج الرياضي في الفلسفة بالعقلانيين الى توحيد الاسس التجريبية مع الاسس المنطقية ، والعلية (السببية) مع الضرورة المنطقية وبعبارة اخرى فان التفسير العقلاني للمنهج الرياضي أدى الى نوع من الخطأ مستحيل اساسا في الرياضيات ، حيث الاستدلال المنطقي لا يعتبر في ذاته وصفا للواقع الموضوعي ولا يصبح كذلك الا بقدر ما يفسر تفسيرا تجريبيا (١)

كذلك توماس هوبز ـ الذي كان يرى شأنه شأن العقلانيين ـ الطريق الى التغلب نهائيا على الخطأ الفلسفي والنزاع الفلسفي في صياغة تعريفات دقيقة ومحكمة ـ قد أكد ، كما فعل بيكون قبله ، ان واحدا من المصادر الرئيسية لكل خطأ هو تعدد معاني الكلمات والتعبيرات اللفظية «هكذا ، كما ان الناس يدينون بكل تعقلهم للفهم السليم للكلام ؛ كذلك فانهم يدينون بأخطائهم الى سوء فهم

---

(١) تظهر الرياضيات الحديثة عن المسلمات الرياضية العقلانيين اخذوا حقائق على انها بديهية مطلقة ولم تكن كذلك يبين ب.س. نوفيكوف «من الواضح التطابق بين المسلمات والواقع الموضوعي لا بد دائما يكون تقريبيا فاذا سألنا ـ على سبيل المثال ـ السؤال هل يطابق المكان الفيزيقي الحقيقي مع مسلمات هندسة اقليدس يتعين علينا اولا ان نعطي تعريفات فيزيقية للمصطلحات الهندسية المستخدمة في هذه المسلمات مثل (النقطة) (خط مستقيم) (سطح) وما الى ذلك وبعباره اخرى يتعين علينا نشير الى الملابسات الفيزيقية التي تتطابق معها هذه المصطلحات عندئذ ستصبح المسلمات عبارات فيزيقية يمكن اختبارها تجريبيا وبعد اجراء مثل هذا الاختبار سنكون قادرين على ان نضمن صدق تأكيداتنا بالقدر الذي تتيحه دقة اجهزتنا القياسية .» ب.س. نوفيكوف **مبادىء المنطق الرياضي** موسكو ١٩٥٩ ، ص ١٢ ـ بالروسية.

الشيء نفسه» (١) فهناك كلمات لا تعني شيئا ، على الرغم من انها قد تبدو وكأنها تدل على اشياء توجد بالفعل وتملك الكلمات وتراكيبها خصائص معينة تؤخذ دائما على انها خصائص الاشياء ذاتها وهذا ـ وفقا لما يعتقد هوبز ـ ما يخلق مشكلة الكليات وفي النهاية فانه حتى الاشياء تملك خصائص معينة تعزى احيانا للكلمات والتعبيرات اللفظية وقد خرج هوبز بعد ان ناقش الاشكال المختلفة للاستخدام غير السليم ـ بنتيجة تجعله ، بمعنى ما ، رائد فلسفة التحليل اللغوي الحاضرة «ختاما ، ان صفوة الاذهان البشرية هو كلمات واضحة ولكن بتعريفات دقيقة ، صفيت اولا وطهرت من الغموض ؛ والعقل هو **المحك** ، زيادة **العلم** هي **الطريق** ، وفائدة البشرية هي **الغاية** وعلى النقيض من ذلك ، فان التشبيهات ، والكلمات الخالية من المعنى والغامضة هي مثل سراب خادع ؛ والاستدلال بناء عليها هو جولان بين سخافات لا تحصى ، وغايتها نزاع وضلال او ازدراء» (٢)

يطور تحليل هوبز لاسباب الخطأ كلا من النقد العقلاني والنقد التجريبي للتلاعب المدرسي (السكولائي) بالالفاظ وهذا هو سبب اهميته التاريخية ، اهمية دامت الى ما بعد العصر الذي كتبت فيه كذلك فقد خلقت النظم المثالية التأملية للازمنة اللاحقة ، على الرغم من اختلافها عن مذاهب المدرسيين ، مفاهيم تتعلق بأشياء ليس لها وجود في الواقع او تنسب لهذه الاشياء (والعالم بوجه عام) صفات لا يملكها الى العقل البشري ولكن نقطة الضعف في تصور هوبز هي تفسيره الاسمي للمفاهيم الذي يرتبط ارتباطا تاريخيا بتجربية العصر الجديد. ان الاصلاح الذي يقترح ادخاله على الاستخدام طوباوي بشكل واضح ، حيث ان المفاهيم العلمية ليست مجرد أسماء جمعية دون اية معان حقيقية انما هي تعكس العام والكلي الموجود موضوعيا ، تعكس الوحدة الفعلية داخل المتنوع ؛ الماهية ، القانون الضرورة ، وما الى ذلك وبالتالي فانه حتى الصعوبات التي نواجهها في سعينا الى المعرفة لا تكمن في كلمات ومفاهيم وافكار عن الاشياء ، وانما في الاشياء ذاتها ، في تنوعها الحقيقي ، وتناقضها الحقيقي ، وقابليتها الحقيقية للتغير فلا ينبغي السماح لحقيقة ان العارف قد يخطىء بأن تلقي ظلالها على الاسس الموضوعية للخطأ

على حين ان الفلاسفة الكبار السابقين على الماركسية كانوا يحاولون ان يضعوا نهاية للمجادلة الفلسفية بتأكيد حقائق معينة اساسية غير مشروطة ، ووضع منهج علمي للبحث فان الفلسفة البورجوازية في اواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين وقد ادركت ان الادعاءات الميتافيزيقية لاسلافهم عن

---

١ ـ المؤلفات الانجليزية لتوماس هوبز من بلدة مالزبوري، المجلد الاول لندن ١٨٣٩ ، ص٣٦ .

٢ ـ المصدر نفسه ، المجلد الثالث ص ص ٣٦ ـ ٣٧ .

المعرفة المطلقة كانت وهمية ، قد رفضوا ـ في الوقت نفسه ـ حتى الطريق ، الذي اختبر تاريخيا ، الى الحقيقة الموضوعية التي تتبعها العلوم الوضعية وكان التحليل الفلسفي لمنجزات العلم الطبيعي ـ الذي قامت به الوضعية ـ قائما على اساس تفسير ذاتي لادري لحقيقة المعرفة

وقد تحول انكار التصور العقلاني للمعرفة التي تفوق الخبرة الى مراجعة ذاتية لمفهوم الحقيقة وكان هذا صارخا بشكل خاص في المذهب الذرائعي (البراجماتي) الذي اعلن ان هدفه هو التغلب النهائي على المجادلة الفلسفية وقد كتب وليام جيمس «ان المنهج الذرائعي هو بالدرجة الاولى منهج لتسوية المنازعات الميتافيزيقية التي يمكن ـ لولا ذلك ـ ان تمتد الى مالانهاية»

وكما نعرف فان جوهر هذا المنهج يمكن ان يرد الى القول المأثور بأن «الحقيقة **واحد من انواع الخير**» (٢) ، الذي تكون اية فكرة بالنسبة اليه حقيقة تساعد الفرد على ان ينسق خبرته الجديدة مع المخزون القديم من معتقداته ، ويصبح أيسر عليه عندئذ ان يبلغ هدفه المختار ، عن طريق «ربط الاشياء على نحو مرض ، والعمل في امان ، والتبسيط ، وتوفير الجهد» (٣)

وعلى حين انصار خصوم الفلسفة المدرسية الاصولية (الارثوذوكسية) قد تقدموا بمبدأ ثنائية الحقيقة اي استقلال المعرفة عن الايمان الديني فان جيمس اعلن ان كل الافكار تكون حقيقية (صادقة) اذا استطاعت ان «تجعلنا نعرف ادوارنا اذا جاز التعبير» اي ان نشبع حاجاتنا وحتى الحجة المتعلقة بالمنفعة ـ حيث انه جعلها معيار الصدق ـ اعتبرت خالية المعنى لان الفرد وحده هو الذي يستطيع ان يقرر بنفسه ما هو خير له

والامر الذي لا يمكن انكاره ان جيمس قد حاول ان يعطي مبدأ المنفعة ـ الذي كان يعتقد انه سيتغلب على التصور المدرسي (السكولائي) عن الحقيقة في ذاتها ـ معنى ذاتيا متبادلا ، وذهب الى ان بعض الافكار «يصلح» بالنسبة لكل فرد وهذه كانت بالدرجة الاولى أفكارا دينية بعدها اتت أفكار لها حد ادنى من التأثير في تغيير المعتقدات المعتادة او المستقرة وباختصار فان التصور الذرائعي للحقيقة كان محافظا لاقصى درجة في جانبيه العلمي والسياسي ـ الاجتماعي على السواء وهذه النزعة المحافظة فيما يتعلق بنظرية المعرفة قد اعلنت بوصفها الوسيلة الوحيدة لازالة كل خلاف اساسي في الفلسفة وكان الغرض الحقيقي من هذا كله اقامة شكل محدد ديني وذي لون سياسي من المثالية كمعتقد فلسفي كلي

ـ وليام جيمس **الذرائعية** ص ٤٥

٢ ـ المصدر نفسه ص ٧٥

٣ ـ المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

وفي روسيا كان الفيلسوف الذي زعم انهاء كل نزاع فلسفي كل ن. لوسكي، الذي كتب ان المذهب الحدسي وحده ـ الذي يجدد جذريا الاتجاهات الفلسفية المتعارضة ويحررها من دعاواها التي يستبعد كل منها الآخر ـ هو الذي يمكن ان يأمل في ايجاد مصالحة كاملة بينها فقد كتب لوسكي «انها حقيقة ان المذهب الحدسي ، بازالة المقولة التي تجعل الاتجاهات القديمة أحادية الجانب ، بينما هي لا تحل على وجه الدقة المسائل الجدالية الهامة لصالح جانب او آخر من الجوانب المتعارضة ، يمضي الى أعمق من هذا ويزيل فعليا اساس النزاع ذاته مظهرا انه ينشأ عن سوء فهم ، وأن الاطراف المتنازعة في احادية نظرتها كانت مصيبة جزئيا وخاطئة جزئيا» (١)

وقد وصف لينين ـ اذ لاحظ الاتجاه المميز في الفلسفة البورجوازية الحديثة الى ان «ترتفع» بنفسها فوق التعارض بين المادية والمثالية ، بين العلم والدين ـ وصف هذا الاتجاه بأنه شكل حديث لصراع المثالية ضد المادية وكشف لينين الجذور الاجتماعية العميقة لهذه الحركة الفلسفية الرجعية التي تتخفى تحت علم الحياد الفلسفي ، فبرهن على ان الصراع بين المادية والمثالية ، بين العلم والدين، لا يمكن ان يصبح باليا بينما ستمر التفسير المثالي والديني للعالم في الوجود

ولكن المثالية والدين ليسا أبديين وقد كشف الفهم الديني للتاريخ تماما الجذور الاجتماعية والاقتصادية لهذه الاشكال المغتربة من الوعي الاجتماعي وأثبت طبيعتها الزائلة تاريخيا ولكن هل يعني هذا انه عند مرحلة معينة في التطور التاريخي ـ الاجتماعي ستصل المجادلة الفلسفية الى نهاية ؟ بالطبع لا فان تاريخ الفلسفة يظهر ان أشكال المجادلة الفلسفية (والعلمية) وطابعها تتغير تاريخيا، وهي حقيقة مشروطة بأسباب اقتصادية ـ اجتماعية وبتطور المعرفة

ان الدراسة المجردة لطبيعة المجادلة الفلسفية دراسة لاتاريخية الى حد عميق، لانها تتجاهل الوظيفة الايديولوجية للفلسفة ، وتغير مكانتها في نسق المعرفة العلمية وتطور الفلسفة والمناظرة الفلسفية وما علينا الا ان نقارن المنازعات الفلسفية للحقب التاريخية المختلفة (الازمنة القديمة ، العصور الوسطى ، العصر الحديث والوقت الحاضر) لنرى انه حتى في ظروف المجتمع الطبقي المتطاحن فان الاثبات النظري للقضايا الفلسفية يتطور باطراد ، وأن وجهات النظر التي لا تؤكدها ـ حتى بطريقة غير مباشرة ـ العلوم المتخصصة او الممارسة او الخبرة التاريخية تتم التغلب عليها تدريجيا وبطبيعة الحال فان هذا الاتجاه في مجتمع طبقي متطاحن يكتسب عادة شكلا خفيا ، ولكنه يمكن ان يكشف بواسطة التحليل العلمي حتى لأكثر المذاهب الفلسفية رجعية فما الذي يجعل معظم

---

١ ـ ف. لوسكي **توطيد المذهب الحدسي** سان بطرسبورغ ١٩٠٨ ص ص ٣٢٧ ـ ٣٣٨ (بالروسية) .

الفلاسفة المثاليين في يومنا الحاضر ـ على سبيل المثال ـ يؤكدون ان فلسفتهم لا تتناقض مع العلم الطبيعي ؟ من الجلي ان حقيقة انه حتى المثاليين مضطرون اليوم للاستناد على قواعد المناقشة النظرية التي وضعها العلم الحديث

لقد اضطر ادمون هوسيرل ـ الذي تتوجه فلسفته بشكل واضح ضد ما يعتبره بمثابة علم طبيعي «ساذج» ـ الى الاعتراف بأن خلق «علم قوي» هو المثل الاعلى للبحث الفلسفي وكتب يقول «قد لا يكون هناك في حياة الازمنة الحديثة بأسرها فكرة اكثر قوة ، واشد جموحا ، واقوى غزوا من فكرة العلم ان شيئا لن يوقف مسيرته المظفرة» (١)

ولقد بيّن لينين كيف يمكن ان تغير المثالية شكلها بطرق لا تثير شكوك الانسان العادي اذ قال ان المثالية «تتنصل» من المثالية واليوم لا يكاد يوجد مذهب مثالي واحد مؤثر لم يعلن موقفا «ضد» المثالية وتاريخ المذاهب «الواقعية» في القرن العشرين (الواقعية الجديدة ، والواقعية النقدية ، و«الانطولوجيا الجديدة» عند ن. هارتمان ، الخ) هي مؤشر في هذا الاتجاه بشكل خاص ويبين التحليل العلمي لهذا العرض التاريخي البارز ان ما يسمى مثالية في الفلسفة البورجوازية المعاصرة هو في الاساس النوع العقلاني من المثالية او التفلسف المثالي الذاتي الصريح ولكن لماذا والحالة كذلك «تتنصل» مثالية اليوم من كل مثالية ؟ لماذا هذا التغيير في شكل المثالية الذي يقدم على انه هزيمتها النهائية ؟ المسألة هي ان المثالية قد قضي على قيمتها العلم الطبيعي الحديث والخبرة التاريخية ـ الاجتماعية ولكنها تستمر في الوجود ، ليس فقط كنتيجة لاخطائها النظرية، وانما ايضا لان القاعدة الاقتصادية ـ الاجتماعية والجو العام الايديولوجي المطابق لها الذي يغذيها لا يزال موجودا

واليوم فان هناك احتمالات تاريخية حقيقية بتغير اساسي في طابع المناقشة الفلسفية التي تصبح ـ في عالم وضع نهاية لسيطرة القوى العفوية للتطور الاجتماعي على الانسان ـ مناقشة فلسفية علمية ، والتي اساسها الواقعي هو التطور الخلاق للنظرة المادية الجدلية الى العالم. اذ لا تعود المناقشة الفلسفية ـ في هذا الشكل ـ صراعا ايديولوجياً ، لان اساسها الضروري سيكون الوحدة الايديولوجية للبشرية كلها ، التي تخلق بوعي تاريخها ، على اساس علاقات اجتماعية محولة تحويلا شيوعيا ومثل هذه المجادلة مناظرة للمناقشة العلمية

---

(١) هوسيرل «الفلسفة كعلم دقيق» في مجلة **لوغوس** ، ١٩١١ المجلد الاول ص ٨ (بالروسية) هذه العبارة لهوسيرل لا يمكن قبولها ـ طبعا ـ دون القبول بحقيقة انه في حرب مستمرة مع العلم الطبيعي الذي ـ في اعتقاده ـ «لا يستطيع ابدا ان يعطي في اي مكان اساسا للفلسفة» (المصدر نفسه) ولكننا نريد نؤكد شيئا آخر ان اكتشافات العلوم الطبيعية والرياضيات تدعم مفهوم المعرفة العلمية ومعايير العلمية التي تضطر ـ حتى الفلسفة المثالية ـ للاستناد اليها بصرف النظر عن مدى معارضتها لهذه العلوم .

التي يستلزمها تطور العلم واقول مناظرة لان موضوع بحث الفلسفة العلمية ومنهجها في البحث يستبعد امكانية الحل الدقيق والكامل الذي هو امتياز خاص للعلوم المتخصصة

وحين تصبح الفلسفة علمية ترفض من حيث المبدأ ما لا يمكن اعتباره في يومنا الحاضر الا الدعوى الساذجة بأنها نسق من حقائق مطلقة لكل الازمنة ولكن الفلسفة العلمية ترفض بالقدر نفسه من القوة التصور ذا النزعة النسبية القائل بأنه لا حقيقة مطلقة في النهاية فمثل هذا التأكيد قطعي بنفس درجة نقيضه حيث انه ينسب الى نفسه الحقيقة المطلقة نفسها التي ينكرها بشدة اما الطابع المادي الجدلي الخلاق للفلسفة الماركسية ووحدتها العضوية مع المعرفة العلمية والممارسة الاجتماعية فانه يفتح آفاقا بغير حدود لمناقشة علمية مثمرة بين أناس ذوي عقول متماثلة واهدافها الرئيسية هي تطوير المعرفة الفلسفية وايضاح المشكلات المنهجية للعلم، والاساس النظري لوعي الناس، والنشاط العملي. وكذلك اثراء حياتهم الروحية التي ليست ـ بالطبع ـ مجرد وسيلة بل هي هدف للانسانية ، عندما تكون قد قضت نهائيا على التفاوت الاجتماعي وعواقبه المضاعفة

خاتمـــة

لا بد ان يكون القارىء الذي تتبع الخط العام لهذا الكتاب باهتمام قد لاحظ ان فكرته الرئيسية هي ان تعدد المذاهب الفلسفية امر زائل تاريخيا ولقـــد كانت الكثرة الملحوظة تجريبيا لفلسفات غير متوائمة هي دائما نقطة انطلاق للانكار الشكي لقدرة الفلسفة على التوصل الى اية حقيقة موضوعية وهذا ـ ايضا ـ هو اساس الانكار الوضعي الحديث للنظرة الفلسفية العلمية الى العالم

يقول هانز رايشنباخ ان فيلسوف القرن العشرين ينبغي ان تكون لديـــه الشجاعة للاعتراف بالحقيقة الواضحة ، حقيقة ان الفلسفة كانت عاجزة عن تطوير مذهب مشترك يمكن تعليمه للطلاب مع الرضاء العام لكل اولئك الذين يقومـــون بتدريس الفلسفة ويعرف الذين قاموا منا بتعليم واحد من العلوم ما يعنيـــه التعليم على اساس مشترك لقد طورت العلوم جسما عاما من المعرفة يتمتع باعتراف كلي وذلك الذي يقوم بتدريس علم ما يفعل ذلك بالشعور الفخـــور بتعريف تلاميذه على عالم من الحقيقة الثابتة فلماذا يتعين على الفيلسوف ان ينبذ تدريس حقيقة ثابتة ؟» (١)

ولقد كان يمكن ان تفهم النقطة التي يثيرها رايشنباخ لو انه كان يهاجـــم التأملات المثالية التي تتميز بها تماما الفلسفة البورجوازية ، من مواقع العلم. ولكنه يتحدث عن الفلسفة بوجه عام فأي فلسفة ـ في نظره ـ تتجاهـــل الحقائق التي اثبتها العلم بحزم ويؤكد رايشنباخ ـ دون ان يميز بأي شكل بين المادية والمثالية ، ودون ان يميز شكل مادية اليوم الحاضر والمذاهب المادية السابقة ـ ان الفلاسفة ـ خلافا للعلماء ـ يذكرون فحسب آراءهم الشخصية

---

١ ـ هـ. رايشنباخ **فلسفة العلم الحديثة** لندن ١٩٥٩ ص ١٣٦ .

او ٢راء أناس آخرين «فلنتخيل عالما عليه ان يقوم بتدريس الالكترونيات في شكل تقرير عن وجهات نظر علماء الطبيعة المختلفة ، دون ان يذكر لتلاميذه ابدا ما هي القوانين التي تحكم الالكترونيات ان الفكرة تبدو مثيرة للسخرية (١)

هكذا تكون الفلسفة اما مناقشة غير مسؤولة عن مسائل توجد بشأنها حقائق ثابتة جازمة ، او انها حديث على طريقة الاساقفة الواثقين عن شيء لا يمكن ان يكون موضوع معرفة هذه هي زاوية النظر التي منها يقدر رايشنباخ العملية الفلسفية ـ التاريخية وتباينها المتميز عن المذاهب الفلسفية ، التي يراها كامنة على نحو متأصل في الفلسفة «اذا انتج الفلاسفة مذاهب متناقضة كثيرة للغاية فلا بد ان تكون جميعا ـ عدا واحدا ـ خاطئة ؛ بل ومن المحتمل ان تكون كلها خاطئة ولهذا فلا بد ان يتضمن تاريخ الفلسفة تاريخا لاخطاء الفلاسفة ؛ ففي كشف مصادر الاخطاء سوف يسهم البحث التاريخي في الحقيقة» (٢)

ولا حاجة بنا الى القول ان العلم الفلسفي ـ التاريخي مستحيل دون نقد للاخطاء الفلسفية ، التي سيساعد التغلب عليها على اثبات الحقيقة. ولكن ليست هذه البديهية هي التي يعنيها رايشنباخ انما فكرته ان المعرفة الوحيدة التي يمكن ان نجنيها من العلم الفلسفي ـ التاريخي هي معرفة الاخطاء التي يرتكبها الفلاسفة باستمرار وبعبارة اخرى ، فان الحقيقة الوحيدة التي يمكن ان نستمدها من تاريخ الفلسفة هي ان الخطأ خطأ وعندما نكون قد رأينا قدرا كبيرا من الاخطاء واعترفنا بأنها كذلك ، سوف نعرف قدرا مساويا من الحقيقة هنا نحن امام رأي وضعي جديد بارز ، واحد من مؤسسي «فلسفة العلم» اللاادرية الذاتية ، التي تعلن كعلمية في الاحساس لانها تدعي انها انفصلت عن كل أفكار فلسفية سابقة ، على الرغم انها في الحقيقة تحيي تصور هيوم

ولا تختلف عبارات رايشنباخ اختلافا جوهريا عن تلك التي قالها اولئك الذين سبقوه ـ وضعيو القرن التاسع عشر وقد كان جون لويس يقول الشيء نفسه الى حد كبير للغاية في بداية القرن الفلاسفة لا يرتكبون اخطاء فحسب وانما هم يكررون اخطاء أسلافهم التي كانوا واعين بها فعلا ، وحتى نقطة انطلاقهم الجديدة لم تستطع ان تنقذهم من مغبة المغامرة الفلسفية هكذا كان المصير الحزين للفلسفة ، وفقا لرأي لويس ، الذي اخفق بوضوح في ان يرى ان القدرية ، التي رفضها كفكرة دينية تأملية ، ينبغي الا تطبق بالمثل على العملية الفلسفية التاريخية

ولم يكن هـ. ج. ويلز فيلسوفا ولا مؤرخ فلسفة ، ولكن المسألة التي تعنينا هنا بدت له بوضوح حتى انه اعلن دون كثير جلبة «ان طالب الفلسفة ، التي تصنع (أفكارا عظيمة) او أيا كان الاسم الفخم الذي يطلق على هذه الفطيرة الفاسدة

المصدر نفسه

٢ ـ المصدر نفسه .

الطعم ، يتم تعريفه على خليط من الافكار غير المتوائمة ، مزيج من قطع من الغاز معقدة ؛ يتم تعريفه على التهافت على انه حكمة» (١) ويبدو الحكم متسرعا بعض الشيء ، ولكن فقرات عديدة اخرى من كتابه **عليك بالحذر** توحي بأن هذا الكاتب الانساني البارز ـ الى جانب نزعته التجربية الانجليزية التقليدية كان يقبل المذهب الوضعي الجديد قبولا غير نقدي ، فكان يبدو له حلا بسيطا نهائيا لمشكلات فلسفية ملتبسة وغامضة بغير ما ضرورة

وفي الخمسينات نشر جان ـ فرانسوا ريفيل كتابا بعنوان **لماذا الفلسفات ؟** ويبدو ان الآراء المدعية التي يتضمنها تهدف بشكل صريح الى تدمير الفلسفة وهذه واحدة اخترناها عشوائيا تقريبا «ان اكبر مظاهر النفاق لدى الناس الذين يتخذون من الفلسفة مهنة لهم اليوم هو الادعاء بأن للفلسفة وجودا» (٢) ومثل هذه الآراء المبالغ فيها لا تكاد تحتاج الى تفنيد وقد جرت معالجتها اساسا في هذا الكتاب ، وانما تذكرنا هنا نقط لنؤكد مرة اخرى في الخاتمة الاهمية القصوى لمشكلة قيام فلسفة علمية ، وهي مشكلة حلتها الماركسية لانها وضعت مثل هذه الفلسفة وتقوم بتطويرها على نحو خلاق

وفي السنوات الاخيرة اقترح بعض الفلاسفة الذين يعتبرون انفسهم ماركسيين (وهو رأي لا نشاركهم فيه) وجوب قيام فلسفات عديدة للماركسية. وقد كرس ب. فرانيتسكي خطابه أمام المؤتمر الفلسفي الدولي الرابع عشر لهذا الموضوع وفي بحثه المنشور حول **الحاجة الى صيغ مختلفة في الفلسفة الماركسية** يذهب الى ان تنوع وكثرة أشكال الخبرة العلمية التاريخية للبشرية تجد تعبيرها في النظرية الفلسفية وهذا امر مفروغ منه ولكن ليس من المفهوم لماذا يتعين على المرء أن يستنتج من هذه العبارة ان هناك حاجة الى صيغ مختلفة، اي متناقضة فيما يمكن ان نفترض ، من الفلسفة الماركسية يكتب فرانيتسكي: «في الحاضر ايضا تتغير الاوضاع التاريخية جذريا الامر الذي ينتج عنه تحولات هامة في طرح المشكلات والمهام الفلسفية فاذا كانت الفلسفة (والمقصود في هذه الحالة هو الفلسفة الماركسية) لا تستطيع ان تستجيب كجهاز حساس لقياس الضغط ازاء هذه التحولات ، فانها تصبح غير ذات اهمية من الناحية التاريخية» (٣) وهذا ايضا امر لا نزاع عليه ولكن لماذا ينشأ عن هذه الحقيقة ـ التي تستحق التذكير بها جيدا ـ انه ينبغي ان توجد ـ الى جانب المادية الجدلية والمادية التاريخية ـ فلسفات ماركسية (او بالاحرى شبه ماركسية)

---

١ ـ هـ. ج. ويلز **عليك في الحذر** ، لندن ١٩٦٢ ، ص ٢٦٦

٢ ـ ج. ف. ريفيل لماذا تتعدد الفلسفات ؟ باريس ١٩٥٧ ص ١٤٩

٣ ـ وثائق المؤتمر الدولي الرابع عشر للفلسفة المجلد الاول فيينا ١٩٦٨ ، صص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

اخرى ؟ لا تقدم أطروحات فرانيتسكي اية اجابة على الاطلاق على هذا السؤال

ان من الواضح تماما (ليس فقط من هذه الاطروحات وانما ايضا من مؤلفات فرانيتسكي الاخرى) أن المقدمة النظرية للفكرة القائلة بأن هناك حاجة الى صيغ مختلفة من الفلسفة الماركسية تكمن في الاعتقاد بأن الماركسية (شأنها شأن كل فلسفة بوجه عام) لا يمكن ولا ينبغي ان تكون علمية وهكذا فان التعارض الزائل تاريخيا بين الفلسفة والعلوم المتخصصة يمجد كقانون أبدي لتطور التفكير الفلسفي ويجري اضفاء صفة المطلق على الطبيعة النوعية للفلسفة ، على الرغم من حقيقة (وهي حقيقة آمل ان اكون قد برهنت عليها) انه لا توجد خاصية واحدة للشكل الفلسفي من أشكال الادراك ليست الى حد ما كامنة في الفكر العلمي بوجه عام ولا يمكن ان تكون صيغ (علمية) مختلفة للنظرة الفلسفية العلمية الى العالم ، تماما كما انه لا يمكن ان تكون صيغ مختلفة لاية نظرية علمية، اذا كانت الكلمة «صيغة» ـ بالطبع ـ تشير الى نتيجة البحث ، وليس الى مجرد الشكل الذي توضع فيه ان خصومنا لا يمكن ان يوافقوا على هذا ولكن ماذا ينبغي ـ في هذه الحالة ـ ان تكون الماركسية ؟ فن ؟ لا يجيبون ، فانها ينبغي فحسب ان تكون فلسفة وليس شيئا آخر ولكن في العصر الحاضر الشكل الوحيد الملائم للحقيقة النظرية هو العلم والبحث العلمي واذن يكون المعنى الضمني انه يتعين على الفلسفة الا تسعى الى الحقيقة الموضوعية ـ اي الحقيقة التي هي مستقلة عن وعي الباحث الخاص ؟ ولكن في تلك الحالة لا تكون الفلسفة معرفة نظرية فلا يمكن ان تكون شيئا الا وعيا ، وعيا دون معرفة

ونحن نرى ان الوجوديين وغيرهم من دعاة الفلسفة المثالية المعاصرة اكثر تماسكا بكثير من ب. فرانيتسكي ، لانهم لا يحاولون ان يقدموا تصورهم غير العلمي عن تعددية المذاهب الفلسفية على انه مقدمة نظرية للتطوير الخلاق للماركسية.

ان الحاجة الى التطوير الخلاق للماركسية واضحة بصورة مطلقة ولكنه واضح بالقدر نفسه ان هذا التطوير لا يمكن ان يتم على الطرق المهترئة تماما للفلسفة المثالية المعاصرة

ويذهب علماء الاجتماع البورجوازيون المعاصرون ـ الذين يسعون الى التشكيك في النظرية الماركسية عن حتمية التحول الشيوعي للعلاقات الاجتماعية ـ الى انه لا وجود بشكل عام لما يسمى ضرورة تاريخية موضوعية. ويحارب الفلاسفة البورجوازيون المعاصرون المادية الجدلية والتاريخية بالاطروحة القائلة بأنه لا يمكن ان يوجد شيء اسمه علم فلسفي وبينما تحاول التحريفية السياسية اشاعة الغموض حول الاختلاف بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي ، تقدم التحريفية الفلسفية الفكرة القائلة بأنه لا يوجد تمييز مشروع بين الفلسفة الماركسية والفلسفة البورجوازية ؛ وحتى اصطلاح «الفلسفة البورجوازية» يستبعدونه غالبا من الاستخدام هذا هو منطق الايديولوجي

ان العلم الفلسفي ـ التاريخي يعيد ـ عن طريق البحث النظري في

الوقائع ـ بناء العملية المركبة والمتناقضة ، عملية تشكيل معرفة فلسفية علمية ، وهي المعرفة التي من اجل بلوغها كرس معظم مفكري الماضي البارزين جهدا فكريا متواصلا ، واعادة بناء الطريق الفعلي الذي تسلكه الفلسفة هو شرط جوهري لتطورها اللاحق .

الفهرست

مقدمـــة ٥

الفصل الاول محبة الحكمة ـ اصل فكرة «الفلسفة» ١٣
١ ـ انزال الحكمة «السماوية» الى الارض ١٣
٢ ـ تأليه الحكمة الانسانية ٢٥
٣ ـ عصر جديد ومثل أعلى جديد للمعرفة الفلسفية ٢٨
٤ ـ مشكلة الحكمة كمشكلة حقيقية ٣٥
الفصل الثاني معنى السؤال «ما هي الفلسفة ؟» ٤٣
١ ـ الفلسفة كمشكلة لذاتها ٤٣
٢ ـ كيف ترسم الفلسفة حدود ذاتها وتدركها وتقررها ٥٠
٣ ـ الشكل التاريخي الاول للمعرفة النظرية ٥٣
٤ ـ الفلسفة كشكل مغترب من أشكال الوعي الاجتماعي ٥٧
٥ ـ وعي اجتماعي ام علم ؟ ٦٢
٦ ـ نقد التفسير الوجودي للسؤال «ما هي الفلسفة ؟» ٦٨
الفصل الثالث الفلسفة كشكل نوعي للادراك ٧٣
١ ـ التنوع الكيفي للمعرفة ٧٣
٢ ـ التأمل ، المنطق ، الحقائق ٧٦
٣ ـ الحدس ، الصدق ، الخيال الابداعي ٨٦
٤ ـ التفسير كنمط للبحث الفلسفي ٩٣
٥ ـ مركّب نظري لمحتوى متنوع ١٠٤
الفصل الرابع تعريف الفلسفة كمشكلة فلسفية ١١١
١ ـ صعوبات تعريفات الفلسفة العائدة الى الطبيعة الخاصة لتطورها التاريخي ١١١

٢ ــ تنوع تعريفات الفلسفة ١١٩
٣ ــ الفلسفة كنظرة نوعية الى العالم ١٣٦
الفصل الخامس طبيعة المشكلات الفلسفية ١٤٨
١ ــ اسئلة لا يمكن أن تترك بلا أجوبة ١٤٨
٢ ــ مشكلات ، قديمة وجديدة ، أبدية وزائلة ١٧١
الفصل السادس موضوع بحث الفلسفة ١٨٠
١ ــ موضوع بحث الفلسفة كمشكلة ١٨٠
٢ ــ الموضوعات الفلسفية الاساسية ١٨٩
٣ ــ موضوع بحث المادية الجدلية والتاريخية ٢٠٨
الفصل السابع الفلسفة كوعي ذاتي للحقبة التاريخية ٢١٥
١ ــ دور الشخصية في تطور الفلسفة ٢١٥
٢ ــ الحقب في الفلسفة والحقب الاقتصادية ــ الاجتماعية ٢٢٩
٣ ــ الوظائف الايديولوجية للفلسفة ٢٤١
الفصل الثامن حول طبيعة المناقشة الفلسفية ٢٥٧
١ ــ حتمية المناقشة العلمية ٢٥٧
٢ ــ المصادر الايديولوجية للمناقشة العلمية ٢٦٦
٣ ــ الجذور النظرية للمناقشة الفلسفية ٢٧٤
خاتمة ٢٨٨

صدر عن دار الطليعة

دراسات فلسفية عامة

- الموسوعة الفلسفية (طبعة ثالثة منقحة)
  اعداد لجنة من العلماء والاكاديميين السوفياتيين؛
  باشراف م. روزنتال وب. يودين
- رسالة في اللاهوت والسياسة
  سبينوزا
- خطابات الى الامة الالمانية
  يوهان فيخته
- هيغل مختارات ـ ١ ـ
- هيغل مختارات ـ ٢ ـ
- هيغل علم ظهور العقل
  ترجمة مصطفى صفوان

ـ هيغل موسوعة علم الجمال

- المدخل الى علم الجمال (طبعة ثانية)
- فكرة الجمال ـ ١ ـ (طبعة ثانية)
- فكرة الجمال ـ ٢ ـ (طبعة ثانية)
- الفن الرمزي
- الفن الكلاسيكي
- الفن الرومانسي
- فن العمارة
- فن النحت
- فن الرسم
- فن الموسيقى
- فن الشعر ـ ١ ـ
- فن الشعر ـ ٢ ـ
- العامل الاقتصادي في التاريخ
  جورج بليخانوف
- الفن والتصور المادي للتاريخ
  جورج بليخانوف

- نقد نقادنا
ردود على منتقدي النظرية المادية التاريخية في تطور المجتمعات
جورج بليخانوف
- محاورات مع جورج لوكاش
اجراها : ابندروث ، هولتس، كوفلر، بنكس
- تطور الفكر الفلسفي (طبعة ثالثة)
تيودور اويزرمان
- فلسفة الانوار
ف. فولغين
- الف باء المادية الجدلية
ف. بودوستنك وا. ياخوت
- فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار
محمد وقيدي
- مدخل الى علم المنطق (المنطق التقليدي)
د. مهدي فضل الله (طبعة ثانية)
- الوجود والقيمة
سامي خرطبيل
- البنيوية فلسفة موت الانسان
روجيه غارودي
- أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية
د. انطوان خوري
- نقد العقل الوضعي : دراسة في الازمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود
د. عاطف احمد

٣٠٠٠/٨٨/١٠٨٤

هذا الكتاب

موضوع هذا الكتاب هو « فلسفة الفلسفة » ، تماما كما يقال « علم العلم » في وصف فلسفة العلم ، و « تاريخ التاريخ » في وصف فلسفة التاريخ .

ان ثيودور اويزرمان — استاذ الفلسفة السوفياتي البارز يتناول في هذا الكتاب — الذي سبق وترجم الى الالمانية والانكليزية واليابانية والبولندية — جوهر الفلسفة وتعريفها وقضاياها الاساسية ، وبطريقة تجمع بين التناول التتبعي التاريخي والتناول الجدلي النقدي فيقدم لنا بحثاً نظريا عميقا في السيرورة التاريخية لتطور المعرفة الفلسفية ، بدءا من مهدها الاغريقي الاول ووصولا الى المادية الجدلية في العصر الحديث .

وهكذا على امتداد ثمانية فصول ، يرافق اويزرمان مسيرة الفلسفة الطويلة من اصولها الجذرية الى ماهيتها واشكالها وتعريفاتها وطبيعة مشكلاتها وموضوعاتها ، وصولا الى طبيعتها كوعي ذاتي وطبيعة ما يسمى بالمناقشة الفلسفية .

هذا الكتاب الذي يتوجه الى القارئ العام مثلما يتوجه الى القارئ المتخصص ، لا يضع من قيد لنفسه سوى الموضوعية والالتزام والابتعاد عن الصيغ الجاهزة والمكررة .

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت