العقل

أريك فايل

ترجمة: د. أدونيس العكرة

اريك فايل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٧) : ولد اريك فايل في بارشيم(Parchim) في المانيا، عام ١٩٠٤. وبين سنة ١٩٢٣ و١٩٢٧ درس على ماكس ديسّوار(Max Dessoir) في برلين وعلى ارنست كاسّيرر(Ernst Cassirer) في هامبورغ. نال شهادة الدكتوراه عام ١٩٢٩ في اطروحة عن بياترو بومبوناتزي(Pietro Pomponazzi) احد مفكري عصر النهضة (١٤٦٢ ـ ١٥٢٤) حيث كان تأثير استاذه كاسّيرر واضحا. في عام ١٩٣٣ هاجر الى فرنسا هربا من النازية ونزعتها اللاسامية، ونال الجنسية الفرنسية عام ١٩٣٨. وبعد ان وقعت الحرب العالمية الثانية اشترك في القتال الى جانب الفرنسيين فوقع في الأسر عام ١٩٤٠ ثم عاد الى بلاده عام ١٩٤٥. بعد ذلك التاريخ. شارك في اعمال مدرسة الدراسات العليا في باريس حيث حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن اطروحته: «منطق الفلسفة» التي نشرت عام ١٩٥٠ وأعيد طبعها عام ١٩٦٧. ومنذ ذلك التاريخ بدأ اريك فايل يعرف على الصعيد العالمي من خلال كتب عدة. منها: «هيغل والدولة» (١٩٥٠)، «فلسفة سياسية» (١٩٥٦)، «فلسفة اخلاقية» (١٩٦١)، «مشكلات كانطية» (١٩٦٣ واعيد طبعه عام ١٩٧٠). ثم هناك كتاب آخر، جمع فيه بعض المقالات المنشورة في المجلات العلمية تحت عنوان: «محاولات ومحاضرات» في جزئين (١٩٧٠ و١٩٧١). لقد أخذ اريك فايل في تدريس الفلسفة في جامعة «ليل» بفرنسا ابتداء من عام ١٩٥٦. ثم درس في جامعة «نيس» بين ١٩٦٨ و١٩٧٤.

اريك فايل فيلسوف هيغلي يسعى الى جعل افكار هيغل معاصرة وقادرة على فهم عالم اليوم ومعضلاته. ليس من شأن الفلسفة، بنظره، أن تقدم للآخرين معرفة بالكائنات، بل تقدم لهم فهما للكائنات. ولذلك فهي ليست انطولوجية وليست علما بالرغم من كونها علمية من حيث صرامة ودقة منهجها. انها لا تنظر الى الانسان كموضوع بل كذات تتوفر فيها الحرية، وهذا ما يجعلها تختلف عن العلوم الانسانية، التي تنظر الى الانسان كموضوع من المواضيع التي تعالجها العلوم، وتقترب من التاريخ. هذه هي، بنظره، الحقيقة التي يسعى اليها جميع الفلاسفة بالرغم من اختلاف مناهجهم وتوجّهاتهم. فهدف الفلسفة هو في مساعدة البشر ان يكونوا بشرا بشكل افضل، واكثر عقلانية وأرحب حرية.

١ ـ العقل باعتباره خطاباً في الكينونة.
٢ ـ العقل والتجربة.
٣ ـ العقل والوحي.
٤ ـ العقل الانشائي ونقده.
٥ ـ العقل المتعالي.
٦ ـ العقل المطلق.

ان لعبارة العقل (Raison) ـ التي كان يدلّ اصلها اللاتيني Ratio على الحساب ثم على ملكة التعداد ثم التنظيم والتنسيق ـ وفي جميع اللغات الحديثة، معاني عديدة. بإمكانها الرجوع الى المعنى الأول وذلك بعد شيء من التأويل والتفسير. فالعقل، بهذا المعنى، حجّة تؤيد اثباتاً معيناً بعد ان ترسّخه وفق حساب منطقي. الرجل العاقل هو الذي يأخذ بعين الاعتبار العوامل التي تحدّد موقفاً معيناً يجد فيه نفسه مدعواً الى اتخاذ القرار، فيقرّر عند ذاك على ضوء النتيجة الأنسب بعد ان يخضع ميوله لحساب مصالحه. هذا يعني دائماً ان المقصود هو موقف او منهج يتعارض مع نزف الهوى والقلب والعاطفة، ما عدا بعض التعابير الجامدة كتعبير (Raison Sociale) ويقصد به اسم شركة او عنوانها.

ليس عجيباً، والحالة هذه، ان يلعب مفهوم العقل دوراً جوهرياً، وقُل دوراً مركزياً في مجال الفلسفة: فحتى المدارس الفلسفية التي تناقض الموقف العقلاني وترفض ان ترى في «ملكة» العقل ما يميّز الانسان وما يستطيع وحده ان يحقق الطبيعة البشرية بصورة تامة، هذه المدارس يتحكّم بها أيضاً ما هي رافضة اياه. بالاضافة الى ذلك، فان المعنى الفلسفي لهذه الكلمة لا يرتبط بشكل كامل، وقد لا يرتبط بشكل رئيسي، بعلاقاتها باللغة العادية: فمنذ شيشرون كانت تستعمل ايضا عبارة Ratio لترجمة كلمة «لوغوس» اليونانية. وتدل هذه الاخيرة منذ نشأة الفلسفة اليونانية، بالرغم من انها ليست غريبة في اصلها عن

معنى الحساب ، على الخطاب المترابط وعلى المنطوق العاقل اي المفهوم والمقبول عموماً . انها تميّز بالتالي ، ليس هذا الخطاب فقط . بل ايضاً ما يوحي به هذا الخطاب . انها تميّز ما هو حقيقي وليس فقط ما يؤديه رأي فردي وكيفي ، اي ما هو غير كلّي وغير قابل للكلية . ان العقل يبقى ذلك الذي يميّز الانسان ، هذا الكائن الناطق والمفكر ، كما يعيّن كذلك العالم الذي يتكلم عنه هذا المنطوق ، والذي لا يمكن لهذا الاخير ان يتكلم عنه إلا لأنه قابل للخطاب بطبيعته ، اي لانه عالم عاقل . عند ذلك ، لا يعود العقل مجرّد ملكة حاسبة (اذ يعود هذا الدور الى الفهم) بل يصبح ادراكاً مباشراً للحقيقة في ذاتها ، للكينونة في ذاتها . فمن هذا المنظور ، تشكل مسألة العقل المحرك لتاريخ الفلسفة والسلك الذي يربط جميع مراحله .

١ ـ العقل باعتباره خطاباً في الكينونة

قبل ان تطرح مسألة الفلسفة بزمان طويل كان لدور الخطاب اهمية رئيسية : فالسرد الاسطوري والصيغة الدينية او السحرية والوحي الالهي ، لم توجد هذه كلها إلاّ في الخطاب ، او بمعنى ادق ، في خطابات يدّعي كل منها الحقيقة (في ما يتعلق بوحي الارادة الالهية) او الفعالية (في ما يتعلّق بالصيغ التي تستجدي ارادة القوى الكونية ، القوى فوق البشرية) . فكل منها انما تعترف به الجماعة الخاصة التي تتبنّاه ، وهو يبدو زائفاً ، أخرق ومجدّفاً بالنسبة للآخرين (في حال معرفتهم به) بدليل ان الصراع هو وحده الذي يستطيع ، وغالباً وحده الذي يجب ، ان يفصل ويقرّر ، حيث لا يمكن تحاشي كل احتكاك او اتصال بين الجماعات .

• اليونان وتطور الروح العقلية

اذا كانت كل فلسفة تعود في اصلها الى اليونان فلأن اليونانيين قد أقرّوا باكراً بأن الخطابات والمعتقدات والتصورات الذهنية للعالم والاخلاقيات العينية تختلف فيما بينها ، اذ انها دائماً تعني بشراً . وهذا ما جعلهم ينكبّون على البحث عن خطاب (عن فكر) مقبول لدى كل الناس ، او اقلّه لدى من يريد منهم التفكير واكتشاف ما هو موجود صدقاً ، في الفكر وبواسطته ، وليس فقط على اكتشاف ما تؤكده القناعات المبنية على التقليد والسلطان (Autorité) . وهناك اسباب تاريخية لذلك : فلكونهم رحالة وتجاراً مستعمرين ، استطاع اليونانيون ان يحتكوا بشعوب لا يشاركونهم نفس التقاليد ، بشعوب لم يستطع اليونانيون ازالتهم جسدياً كما لم يكن لهم مصلحة في ذلك . صحيح انهم كانوا يعتبرونهم في البداية كبرابرة ، ككائنات لها مظهر بشري إلا انها لا تتكلم ولا تطلق إلا اصواتاً بلا معنى . ولكن سرعان ما رأوا فيهم اناساً آخرين ، واعتبروهم اناساً مثلهم ومختلفين عنهم اختلافاً في هوية الماهية . اضف الى ذلك ان في اليونان نفسها اختلافات كبيرة بين اللهجات والمؤسسات السياسية والعبادات الدينية ، الا انها اختلافات لا تقوض الشعور بالوحدة ، هذا الشعور الذي يظهر في الاحتفالات والالعاب المقدسة التي يشارك فيها الجميع من جهة ، وفي النضال المشترك ضد اعداء اليونانيين اجمع من جهة ثانية . كما أنه في اطار المدن ، وخاصة في اثينا ، كان من جراء الغاء العنف من العلاقات السائدة بين المواطنين ان نتجت اشكال قانونية تسمح بالفصل القاطع بين الخلافات بشكل يقتنع فيه الجميع بصحتها (وعدالتها) . ولا يمكن لهذا ان يتحقق الا بأن تعمد الاطراف المتعارضة الى تقديم حجج عقلية ، اي من شأنها اقناع القضاة ، ممثلي الجماعة ، وذلك دون ان تتدخّل عوامل خارجة عن العقلانية او قرارات تستند الى تقاليد عائلية او الى ايحاء الهي .

في هذه الحالة كما في اية حالة اخرى ، تدل الظروف التاريخية على الشروط الضرورية ، أي تلك التي لا يحصل بدونها اي حدث معيّن . إلا انها لا تدلّ على الشروط الكافية : فالحديث عن الاعجوبة اليونانية ليس فقط صيغة خطابية . انه حدث يعود الى الحرية التي كان اليونانيون بمقتضاها سبّاقين الى ابداع علم لا يكتفي بتكديس المعارف الوضعية ، بل يوجب ان تكون الحقائق الجزئية مرتبطة فيما بينها ومبنية على بديهيات ومبادىء أولى من شأنها ان تجعل المضمون قابلاً للتطور والتوسيع في خطاب مترابط وملزم منطقيا ، خطاب كلّي وضروري . انه كلّي لانه ضروري منطقيا ، اي انه خطاب عقلي .

انه لمن الطبيعي ألاّ يتحدد هذا التطور في الروح العقلية بمجال الرياضيات حيث يستمد اصله . اذ ان ارتباطه بمجال الرياضيات ما هو الا المظهر التاريخي البارز بالنسبة لنا ، اما في جميع الحالات فهو ليس المجال الاسبق حسب التسلسل الزمني . ان الاهتمام الشديد بالجغرافية ، بالاتنولوجية ، او بتاريخ الشعوب غير اليونانية على طريقة هيرودوتس مثلاً ، من شأنه محاولة فهم الآخرين واكتشاف خلفية مشتركة (فلا الطرواديون في ادب هوميروس هم بدائيون ومن طبيعة مغايرة ، ولا الفرس عند أشيل هم كذلك) . ان العقل هو الذي يكوّن هذه الخلفية التي تشارك فيها جميع الكائنات البشرية ، بالرغم من عدم مشاركتها جميعاً بنفس الدرجة . والذي يميزها عن بعضها البعض هو عرضي ، غير جوهري . وبالرغم من كونه واقعياً فانه يجب استبعاده ، اذ ان المقصود هو ان يبرز العقل ما هو مشترك لدى الجميع ، ما هو واحد وضروري اي ما هو اساس للمقال(*) الواحد الذي نقول فيه هذا القول .

من هنا ان جميع المحاولات النظرية الايونية في ارجاع الظواهر الملموسة الى جوهر واحد باطن ، أكان الهواء ، ام الماء ، ام النار ، ام اللامتعيّن الأولي ، انما كانت تؤول كلها الى فهم اصل الشيء ، ومع الاصل طبيعة العالم الحسي . هذا العالم الذي ، وان بدا متقلباً ومخالفاً للعقل في الظاهر ، يحتوي لزاماً على مبرّر وجوده ، اي يجب ان يكون عاقلاً وان يفصح عنه في خطاب مترابط .

(*) مرادف للخطاب بالمعنى الفلسفي ، أي تلك العملية العقلية المنطقية التي تعبّر عن فكر معين بواسطة الفكر المنهجي ، أو عاقل موجود عاقل وعقلي بواسطة الفكر المنهجي أيضاً . (المترجم) .

واذ نذهب الى ابعد من ذلك، فان المهم ليس فقط اكتشاف العنصر الاساسي، بالرغم من ان لهذا الاكتشاف قيمة نافية اي من شأنها ان تنفي التفسيرات الاسطورية ونسابات الآلهة (Les généologies des dieux). فالمطلوب هو البحث عن العقل نفسه، عن خطاب يحتوي على حقيقته في ذاته دون أن يستمدها من معطى يبقى خارجاً عنه. إن الفيثاغوريين يرون في العدد حقيقة الأشياء: فالعدد هو عقلاني في الواقع، إنه منطقي في ذاته. وهذا يعني أنه يشكّل مجالاً يندرج ضمنه كل شيء في اللوغوس. (أما اكتشاف الأعداد غير العقلانية، أي الأعداد غير المعبّر عنها في علاقة بسيطة بين عددين طبيعيين، وبالرغم من تشكيله نقصاً في الفيثاغورية، فانه يشكل دافعاً للبحث الرياضي اللاحق والمكرّس لعمل يقضي باخضاع اللاعقلاني للعقل). صحيح أن الفيثاغوريين لم يُقصوا جميع العوامل الاسطورية والدينية من مجالي الأخلاق والسياسة، وأن سلطة المؤسس قد بقي لها وزنها الكبير، ولكن هذا لا يعني أن نتاجهم لم يلعب دوراً حاسماً في بناء علم رياضي مترابط لا يكتفي بتأدية المناهج الحسابية والاستنتاجات المنعزلة والمفككة بالرغم من كونها صحيحة.

وقد برزت أيضاً هذه الروح مع كزينوفان ولكن في مجال آخر: فأديان الشعوب، اليونانية والبربرية، هي أيضاً غير مقبولة عقليا لأن النزعة التجسيمية عند الآلهة الهوميرية توازي بين الثيران التي تتمثل الوهيتها في أجناس فصيلتها. إن الله كله فكر، وهو يحرّك كل شيء بقوة نفسه وحدها. إنه دائماً هو هو، وهو قائم بذاته ويمارس سلطته المطلقة دون أي عناء. فالنوس(Le Noûs) (*)، أو العقل المحض، هو الذي يسيّر العالم ويضمن عقلانيته التي تظهر حتى في تفاصيل تنظيمه الذي تقصر المعرفة البشرية عن ادراكه.

• الخطاب البشري وحقيقة الكينونة

ان المهم ليس هذا الشكل أو ذاك من الفكر الما قبل سقراطي (إذ من السهل أن نذكر كتاباً آخرين بنفس أهمية الذين ذكرناهم)، بل المهم هو متابعة تطور مفهوم العقل انطلاقاً من حالات نموذجية. من هنا نجد هذا التنازع بين مفهوم موضوعي للعقل (العالم هو عاقل أي بالامكان التعبير عنه في خطاب مترابط) ومفهوم ذاتي يكون العقل بمقتضاه خطابا بشريا يوحي بحقيقة، خلافاً للخطابات الخادعة. هذا يعني أن الموحي والموحى به، بالرغم من كونهما متلازمين في ذاتهما، يشكّلان مرتقبين متمايزين: أي عندما يقول الفلاسفة، الباحثون عن عنصر أول، ما يعتقدون انهم اكتشفوه. وعليه، فان هيرقليطس (وديمقريطس أيضاً ولكن في مجال آخر) من حيث اهتمامه بالمعرفة في ذاتها، يؤكد ان البشر لا يعرفون ماذا يقولون، وانهم يعيشون، كما في الحلم، كل واحد في عالمه الخاص، وانهم لا يستطيعون ادراك الخطاب الصادق حتى ولو قدمه المفكر اليهم. العالم هو عقل وعدالة (إن العقل فيه لا يسمح للاطراف بتجاوز الحدود المقررة لهم) ولكن الخطابات الكاذبة هي في مواجهة دائمة مع الخطاب الصادق، تماماً كما يتواجه المفهوم الصحيح للألوهة عند كزينوفان مع تخيّلات الشعراء وناسجي الاساطير. إن وحدة الخطاب العاقل مع الواقع العاقل هي مؤكدة، ولكن ليس في الخطاب الذي ينمّي هذه الوحدة الذاتية ـ الموضوعية، بل باعتبارها ضرورة مطلقة.

يرى برمنيدس، هذا الفيلسوف الذي كان له تأثير حاسم على افلاطون، ومن خلاله على كل تطور الفلسفة، ان هذا التنازع قائم بين الخطاب البشري وبين كينونة ما هو كائن حقاً، وهو يريد بالتالي ان يتجاوزه: ان الاتحاد بين الفكر والكينونة لا تُفصم عراه. ومن هنا يستخرج برمنيدس جميع النتائج فحيث اننا لا نستطيع التفكير الا بما هو كائن، وحيث ان ما يبدو للحواس وما هو منطوق في خطاب العامي من الناس، هو هَروب ومتغيّر ومتقلّب، وبالتالي فهو ليس بكائن حقيقي، لذلك فاننا لا نستطيع ان نفكّر الا بالكينونة نفسها في وحدتها وفي وحدانيتها (Unicité). مما لا شك فيه ان عالم الظواهر لا يفتأ موجودا بالنسبة للعاديين من الناس الفانين، وحتى انه من الممكن ان يكتشفوا فيه نوعا من الترابط. الا ان هذا العالم وهذا الخطاب ليسا صادقين، بالمعنى الذي يعطيه برمنيدس لعبارة الصدق، لانه ليس المقصود في كليهما الكينونة الواحدة، الوجدانية، المتسقة، المنغلقة على نفسها والتي يفترض من خلالها امكانية التفكير بما هو غير كائن. ينتج عن ذلك ان العقل لا يعود يتكلم، بل ينطق ويبلّغ الحقيقة المطلقة التي هي الكينونة، الكينونة المطلقة والمدركة في حقيقتها. ان من شأن العقل، هنا، ان يرفض تأكيدات المعرفة المزيّفة التي تقوم على احكام جزئية وتجزيئية من شأنها تهديم وحدة الكينونة. ذلك لان كل حكم انما يضع مفاهيم مختلفة في تعارض مع بعضها البعض ثم يحاول عبثا الجمع بينها، وبالتالي فلأنه يقحم في ما هو واحد ـ ولا يمكن ألا يكون واحدا، أزليا وثابتا ـ الانقسام والتمزق والتناقض والسلب.

لم يسبق ان حصل اصرار كهذا على تأكيد أولوية الخطاب المترابط والعاقل. ان كل ما يمكنه ان يقال في خطاب غير مترابط فهو غير موجود. يعلن زينون، تلميذ برمنيدس، ان الحركة والتغيّر غير موجودين لان الشيء المتحرك يكون ولا يكون في المكان نفسه، ولان السهم يكون عند كل لحظة في مكان معيّن دون غيره ولذلك فلا يمكنه أن يتقدم. هذا يعني أن كل إثبات يتناول عالم الحس والتجربة المشتركة هو فاسد، بل أكثر من فاسد: إنه مخالف للعقل. وحده الخطاب في الكينونة هو الصحيح، لكن حصوله سيتم بواسطة مفاهيم منفصلة وفاصلة، وبالتالي فلا يمكنه التملّص من كونه مدمراً للوحدة، وهذا يعني أنه غير ممكن الحصول.

٢ ـ العقل والتجربة

يحكى أن ديوجينوس، أثناء محاضرة كان يلقيها فيلسوف ينتمي الى مدرسة برمنيدس، قد أخذ يتمشى بهدوء في القاعة. مما

(*) لفظة يونانية معناها العقل (المترجم).

لا شك فيه أن رفض فلسفة بهذا الشكل هو غير لائق . لأن الفلسفة تفرض معالجتها على مستواها ، أي على مستوى الخطاب المترابط وعلى مستوى العقل . الا أن ردة فعل ديوجينوس لم تكن غير ذي معنى : انها تدل على أن ترابط الخطاب ، وخصوصاً عندما يعلن نهاية كل ما تعوّد الناس أن يعتبروه خطاباً(*) ، لا يستطيع وحده أن ينشىء مقياساً لما هو عاقل . بالاضافة الى ذلك فان ما يواجه مطلقية العقل بهذا المفهوم هي فلسفة (أو لا فلسفة برأي المدرسة الإيليّة) أو فكر يعتبر نفسه من هذا العالم ، من عالم كل يوم ، عالم الوعي المشترك ومصالح الجميع .

• من السوفسطائيين الى سقراط

يعبّر السوفسطائيون عن هذه الطريقة في التفكير . فمن جهة ، كانوا ينصرفون الى تعليم التقنيات بمعناها الواسع (لقد حضر أحدهم الى « اولمبيا » مرتديا زيّا أنيقا كان قد صنعه هو بنفسه . حتى الخاتم الذي كان في اصبعه) . ومن جهة أخرى كانوا يعتبرون أنفسهم أساتذة الخطاب ، ليس خطاب الحقيقة المطلقة بل الخطاب الفعّال والنافع لكل من يريد استمالة الشعب والحكام والقضاة . أما فيما يتعلق بالكينونة ، أي بما هو كائن حقيقة ، فقد تملّص منه غورجياس عندما سلّم بآراء الايليين ، وأعلن أن لا شيء موجود مستنداً بذلك الى برمنيدس : اذا كان ثمة شيء موجودا فلا أحد يستطيع ادراكه . أما إذا استطاع إدراكه أحد فان معرفته لا يمكن ايصالها للآخرين . وهذا يعني ، ليس أن غورجياس قد رفض كل واقع ، بل إنه طرح كل ما يناقض معرفة واقع الحياة المألوفة ، واعتبر الواقع الكاذب الذي قدمه برمنيدس وكأنه الواقع الحقيقي الوحيد .

إن الخطابة والسياسة ، خطاب صاحب الدعوى وخطاب الرجل السياسي ، من شأنهما استبعاد البحث عن كل حقيقة مجردة ، أي تلك التي ليس لها أية فائدة في مجال الفعل . ولكن هذا لا يعني أن السوفسطائيين هم أعداء كل أشكال التعليم . بالعكس ، اذ انهم يعتبرون أنفسهم أساتذة الحكمة (وكانوا يتقاضون ثمن تعليمهم باهظا ، وهذا ما دعا افلاطون الى احتقارهم) . غير أن هذه الحكمة تبرهن عن ذاتها عند امتحان الفعل أمام المحاكم وفي مجلس الشعب . صحيح أن الانسان يتمتع بهبة العقل ، فلا يتصرّف غريزيا كالحيوان بل يصمم ، ويميّز بين الخير والشر ، ويفكّر . الا أن الدافع لهذا الفكر ليس الفكر نفسه . ليس الميل المحض الى معرفة ما هو كائن ، بل انه السعف ، انه ارادة القوة والبهجة . صحيح أن المتطرفين من السوفسطائيين كانوا يبشرون وحدهم بانجيل العنف والخداع اللذين يقتصران ، برأيهم ، على الطبائع المتفوقة . الا أن كبار الأساتذة منهم يؤكدون انهم يدافعون عن الأخلاق المدنية ويعملون من أجل صالح المدن . وبالرغم من ذلك فانهم لم يقدموا سوى الوسائل القادرة على اقناع الناس بحقيقة مصالحهم . لقد أعلن احدهم أن أخاه الطبيب ، بالرغم من أهليته في شفاء المرضى ، يحتاج اليه ليمارس تقنيته في اقناع المريض بالتقيد بالعلاج وبالتصرّف عقليا . انهم يحاولون ، دون أن ينجحوا دائماً ، عدم المساس بالشعور الديني عند الناس ، وذلك بالرغم من أنهم يعتبرون عبادات الدولة والقوانين الخاصة والتقاليد الأخلاقية كاصطلاحات متعارف عليها بين الناس ، وهي قابلة للتغيير الدائم وليس لها أساس في الطبيعة . بالنسبة اليهم ، وحدها الرغبة شيء طبيعي ، الا أن الرغبة غير المتنوّرة بالعقل هي دائما معرّضة لخطر الضياع تحت تأثير العاطفة العمياء ، كما أنها معرضة لخطر الجنوح عن أهدافها .

أما سقراط ، مفحم السوفسطائيين حسب تعبير افلاطون (الذي لم يعرفه الا في أواخر أيامه) فيمكن أن يسمى كبيرهم . لقد حاول ، على غرارهم ، أن يعيد الفلسفة من السماء الى الارض (وذلك بعد أن عني بالفلسفة الطبيعية ، والا لكانت الصورة التي أعطاها عنه أريستوفان غير مفهومة عند الاثينيين) . وعلى غرارهم أيضاً ، وجد سقراط أن المشكلة الرئيسية قائمة في السياسة . ويبدو أنه توجّه ، مثلهم أيضاً ، الى الطبقات الحاكمة وحاول تنشئة الشبيبة على خدمة الجماعة . الاّ أن القرابة بينه وبينهم لا تذهب الى أبعد من ذلك : فهو لا يدّعي نقل المعرفة للآخرين ، ولا حتى انه يعرف (نجدر الاشارة هنا الى أن الكلمة اليونانية « ايرونيا » (eironeia) تدل على صفة الانسان الذي يتظاهر بانه يجهل ما يعرفه) . اضف الى ذلك أن سقراط ليس محترفا مثلهم ، فلا يتقاضى راتباً ولا يتجوّل بين المدن ليقدم خدماته . أما الأهم من ذلك بكثير فهو انه والخطابي على طرفي نقيض : فهو لا يلقي خُطُباً استعراضية ولا حتى أي نوع من الخطب ، بل يقضي حياته في الحوار . المدينة مريضة ، بنظره ، لأنها لا تدري ماذا تريد ، وهي لا تدري ذلك لأن المواطنين فيها لا يعرفون أنفسهم ، ولا يعرفون صـــــالحهم الحقيقي ولا رغبتهم الحقيقيـة ، كمـا لا يعرفون مـاذا يقولون ولا عمّـا يتحـدّثون . وباعتباره واحدا منهم ، ولكن اقلّ جهلا لانه يعرف انه جاهل ، كان عليه ان يحاول توضيح معنى الكلمات والخطب . ولم يكن لذلك الاّ سبيل واحد ، سبيل المناقشة المستمرة ، الحوار الدائم وتصادم الآراء . فاذا انتهى المحاور بنقض نفسه ، فهذا برهان على أنه جاهل ، وحتى انه يجهل انه جاهل . يجب اذن ان يحاول الانسان باستمرار تحديد معنى الكلمات بواسطة التعريف والتحليل ، ويجب ان يبحث دائما عن المفاهيم التي تطال كل ما له صفة او طبيعة مشتركة ، كما يجب الانتباه على ألاّ يدخل في هذه المفاهيم قطعياً سوى ما يقع تحت النظر . فلا يمكن لأهل المدينة ان يتفهّموا انفسهم الا بهـــذه الطريقـــة ، وبتفهّمهم يستطيعون ان يتفاهموا على ما يريدون ، على اخلاقياتهم ، وعلى ما هي حقيقة التقوى والعدالة والحق . العقل هو معرفة ما نتكلم عنه وما نريده . لذلك فليس لدى سقراط ما يعلّمه خارج تنقية الخطاب ، او تنقية الخطابات المتعددة وغير المترابطة فيما بينها . ان التقيد بهذا ينقذ

(*) أي الخطاب اللفظي الجماهيري (او الخطابة) الذي يتعارض مع الخطاب المنهجي والمنطقي الباحث عن الحقيقة في ذاتها (المترجم) .

كل شيء . يعتقد سقراط انه لا يعود بامكان الناس ان يشذّوا او ان يخطئوا عندما يصبحون عقلاء اي مدركين لصالحهم الحقيقية (هذا هو المذهب العقلي السقراطي) . ولكنه لا يدّعي تعيين ما هو عقلي وانما يستطيع التدليل على ما ليس ذلك . فهو لا يرمي الى بلوغ المعرفة المطلقة ، الى بلوغ الحكمة التي تتجاوز كل تجربة وتقوم على اساس لا يقدّم شيئا للبشر في حياتهم ، وانما يطمح الى ايجاد التفاهم بينهم ، وهذا هو شرط كل حياة أخلاقية وسياسية لا تدمر نفسها بنفسها .

• الجدل الافلاطوني

لقد احتفظ افلاطون من تعليم أستاذه بالمنهج الجدلي (طريقة الحوار) وضرورة ترابط الخطاب . الا أنه لم يتوقف عند هذا الحد . يجب أولاً على الرجل السياسي ان يتخذ القرارات ، وعلى المشرّع أن يعطي للحياة المشتركة شكلا ، إذ ليس باستطاعتهما قضاء الوقت في حوار دائم لانهما بحاجة الى قاعدة وضعية . بل أكثر من ذلك : فالاتفاق بين الجميع ، حتى ولو تحقق فعلا ، لا يمكنه أن يقدم ضمانة لقيمته ولصلاحيته . ان باستطاعة أي مجتمع أن يتفق أعضاؤه فيما بينهم لرفض اجراء ضروري ، للقيام بمشروع مضرّ أو للحكم بالموت على سقراط . لذا فيجب أن يكون الاتفاق مبنيّا على واقع يضمن قيمته وعلى معرفة راسخة . عندما يكون خطاب العقل متفقا مع ذاته فهذا يعود الى اتفاقه مع واقع لا يتغيّر .

يجب العودة اذن الى برمنيدس ، وهذا ما يدركه افلاطون جيدا . ولكن هذه العودة لا تعني التكرار ، فبين برمنيدس وافلاطون كان السوفسطائيون وكان سقراط . اذا كانت الحياة البشرية والاخلاق والسياسة ، كلها اشياء تعني الانسان بصورة جوهرية ، فهذا يقتضي انقاذ عالم الظواهر - الذي رفضه برمنيدس - وتبريره واعادته الى مجال الخطاب العقلي . ولكن ليس بمعنى أن هذه الظواهر متقوّمة بذاتها ، اذ انها في الحقيقة هروبة ومتقلّبة ، وبعبارة أخرى ، هذه الظواهر ليست(*) . ولكنها تحتوي ، بالرغم من ذلك ، على شبه وجود هو مزيج من الكيان والعدم ، وهذه خاصة الصيرورة والتغيّر . هذه الظواهر لا تتحدّد كما يتحدّد ما هو موجود في ذاته وبذاته ، الا أنها قابلة للتحديد . انها قابلة للتحديد لأنها خاضعة للمفاهيم ، أي للصور الأساسية باعتبارها نسخا عنها مبهمة ومشوّهة ولكن بالامكان التعرّف اليها . ان ما هو موجود فعلا هي النسخ الاصلية ، بالمعنى الدقيق ، أو المثل أي الصور المدركة بالعقل : صورة الجمال ذاته ، صورة العدالة ، صورة الأسد . هذه هي وحدها الأشياء المدركة حقيقة وبصورة موثوقة . أما الذي يؤديه الحس فلا يتخذ معناه ولا يتقوّم إلاّ بنسبة ما يرتبط بالصور .

الى هذه الصور بالذات أدى جهد الجدلي افلاطون ، التلميذ المتمرد بالنسبة لبرمنيدس وتلميذ سقراط الذي فاق معلمه . فالمهم هو اكتشاف ما هو موجود بذاته . ولا يمكن اكتشاف هذا الأخير الا انطلاقا من التجربة المشتركة التي ، وان كانت نسبية ، لا يمكن رفضها بكلّيتها : بالعكس ، اذ يجب أن نفكّر في اللاوجود البرمنيدي ، ان نفكّر ايجابيا بالسلب حتى لا نصل الى السكون ، لأننا إذا استبعدنا كل غيريّة فسنجد أنفسنا مرغمين على جمع ما لا يجتمع . فكل حكم يؤكد هوية في الغيرية إذ إن الموضوع في القضية المنطقية لا يطابق المحمول في أي حال من الأحوال . وإلاّ لفقد هذا الحكم قيمته ووقع في التكرار اللفظي المحض . أما فيما خصّ الصور ذاتها ، فهي ليست مرصوفة الواحدة بجانب الأخرى كالتماثيل مثلاً ، بل تتداخل فيما بينها بحركة لا زمانية . وكذلك الأمر بالنسبة للخطاب البشري إذ يكتشف الروابط بين ما هو غير متطابق ولكنه مترابط بشكل لا يقبل الانفصال .

من هنا نستطيع أن نفهم لماذا تبدو الرياضيات بنظر افلاطون (بالاضافة الى الموسيقى التي تعتبرها المدرسة الفيثاغورية جزءا من الرياضيات) غاية في الاهمية لتحرير العقل البشري الذي يؤخذ في البداية بظلال المحسوسات . صحيح أن لعلم الرياضيات مكاناً في مجال المتكثّر ، الا أنها تنظر في هذا المتكثّر من حيث وحدته ، فتعالج كل مثلث باعتباره ممثّلا للمثلث المطلق ، أي أنها تجرّد من الرسوم مادتها : تجرّد الحديد من الدائرة والخشب أو الحجارة من الهرم . ومع ذلك فلا يمكننا أن نعتبر أن العقل قد فعل فعله الكامل في هذه المسألة . كل ما هنالك أنه يلعب دوراً جزئياً يقوم على فصل الانسان عن المحسوس داخل المجال الحسّي ، تماماً كما كان الجدل السقراطي يحرّره من الرغبة اللاواعية ومن الجهل وذلك في مجال الرغبة والتحدّث اليومي . ففي الحقيقة ، هناك معرفة لهذا العالم وفي هذا العالم ، الا أن هذه المعرفة لا تجد اساسها الا اذا ارتبطت بما لا يعرف التغير والصيرورة والفساد .

اذا كان العقل يدرك الأزلي فهو من فئة الأزلي . انه في الانسان وليس من الانسان الحسي ، الجسماني والمتغيّر . كذلك النفس خالدة وتعيش في اتصالها مع الخالد ، ومع ذلك فهي في الانسان ، في جسم تحييه كما تستطيع التحرر منه ويجب أن تفعل ذلك ، ولكن رحلتها صوب موطنها تبدأ من هذا العالم الأرضي . من هنا اذن ازدواجية العقل : هناك واحد هو العقل النظري الاستدلالي أو الانتقالي ، اذ عليه أن ينتقل من الواحد الى الآخر (وسندعوه لاحقا الذهن) ، أما الآخر فهو ملكة الادراك المباشر لما هو في ذاته ، المنزل لكلّيته ، انه العقل الحدسي . ولكن هذين النوعين لا ينفصلان : فالعقل في الانسان لا يستطيع الارتفاع مباشرة الى ما هو في السماء (فوق العالم) ، ولا يمكنه التخلي عن العمل الطويل والبطيء في الولوج الى داخل المعطى الحسّي . وليس الا في نهاية المطاف فقط ، يمكن للعقل أن يرى ما هو فوق الجميع وفوق الكينونة ، ما هو حضور المعنى (لما يسميه افلاطون الخير والواحد) ، وذلك كومضة نور . وفي هذه الحالة فقط ، يستطيع العقل ، اذ يصبح نظراً محضاً (théôria) ، أن يتحد مع ما يدركه بصورة يعجز وصفها . بواسطة الخطاب ، يكون العقل قد تجاوز كل

(*) بمعنى نفي الوجود . اي ان الظواهر ليست موجودة ، ولا يمكن اضافة فعل الوجود اليها (المترجم) .

خطاب فيرضى ويكتفي : اذ عندما يجد ما لم يعد موضوعا له ومختلفاً عنه بل هو هو ذاته . يكون قد وجد ذاته .

• العقل النظري والعقل الحدسي عند أرسطو

لقد قدّم كبير الافلاطونيين ، أرسطو ، أجوبة مختلفة عن أجوبة أستاذه ، وأحياناً متعارضة معها . الا أنه أجاب عن المسائل ذاتها . رفض أرسطو الوجود المفارق للمثل ـ الصور ، وهو لا يعتقد بفائدة التعريف الكلّي لمفهوم الفضيلة في فهم وتنظيم حياة الأفراد والجماعات . أضف الى ذلك أن المعرفة ، بنظره ، تبدأ بالتجربة ، وهذا ما يعترف به افلاطون ولكن من حيث ان التجربة فعل أولي يجب تجاوزه بسرعة . إن الواقع اليومي ، الواقع الطبيعي والتاريخي والسياسي ، هو الذي يجب ادراكه بذاته وليس بالنظر الى واقع آخر متعال ومزعوم . ان الواقعي هو ما يوجد هنا والآن ، ولا يكون الجوهر الاّ في الاشياء الفردية . ومع ذلك ، فهذا لا يؤدي الى ما يسمّى بالمذهب الحسّي ، اذ ليس غريباً أن تدرك الحواس كلية الصور ـ الأنواع التي تبدو في المعطى ، أو في المعطيات . وهذا ما يساعد العقل على الانطلاق في بناء خطاب ينظّم التجربة ، وبالتالي العالم باعتباره وحدة مترابطة . فلا يمكن فهم المحسوس الا بالعقل ، لأن العقل يحكم العالم ، ولان العالم يقلّد وحدة المبدأ المفارق الذي يضمن وجود الواقع من حيث ان هذا الأخير يشكّل مبدأ لكل فهم . يجب على العقل أن يدرك ذلك حتى يستطيع أن يكون هو ذاته ، وحتى يستطيع أن يدرك في وحدة خطابه واقعاً عليه أن يكون هو أيضاً واحداً في أساسه لكي يمكن ادراكه في تركيبه . إن من حق العقل أن يؤكد واقع هذا الادراك . الواقع المتفوق ، الواقع الذي هو فوق كل واقع حسي أو أساس له .

هناك نوعان من الفهم : ذاتي وموضوعي . فعلى غرار افلاطون ، يميّز أرسطو بين العقل العاقل أو الذهن النظري الانتقالي ، وبين العقل الذي يدرك مباشرة ، ليس الأشياء ولا حتى شيئاً واحداً ، بل ما يجد فيه نفسه : انه الفكر أو العقل الحدسي الذي يجعل العالم عالما وليس فقط كومة وقائع مفككة ومبهمة ، وهو الذي يجعل العقل البشري ، العقل في الانسان ، مستنيرا ومنشطا بنور أو بقوة تدخل في ذهننا مباشرة . وكما أن العالم ينزع صوب الوحدة كذلك ينزع العقل البشري صوب وحدته بمساعدة العقل الحدسي المفارق مجال الانسان والعالم . بفضل هذا الأخير يستطيع العقل البشري أن يكتشف المبادىء الأولى والأخيرة ، مبادىء الخطاب ومبادىء كل تجربة مترابطة . باعتبارنا ننتمي الى هذا العالم (ونحن ننتمي اليه فيما يتعلق بفعلنا ، بمعرفتنا ، بخطابنا الجزئي والمجزىء) فنحن لسنا عقلا وانما عاقلون . واما باعتبارنا متأثرين بالعقل الحدسي فنحن من جوهر إلهي وبامكاننا التوق الى التأله . الا ان تألهنا ناقص دائما ، لأننا اذ نتّحد بمبدأ كل كيان وكل فكر لبضع لحظات ، ولكن سرعان ما نعاود السقوط في وضعنا الارضي . غير ان كل لحظة من الرؤيا المحضة ـ حتى ولو ادركنا فيها صورة أحطّ الكائنات الحيّة ـ من شأنها ان ترفعنا الى ما فوق وضعنا الأرضي وتحررنا من كل قلق ومن كل رغبة . هذا يعني أن الانسان يستطيع أن يحقق ذاته ، بشكل تام وحقيقي ، في العقل ونشاط الذهن . أما ما عدا ذلك ، فهو شرط ضروري لكي يستمر ما هو مشترك بين الاحياء الفانين ، ويكتفي اكتفاء نسبيا ، الا أنه لا يعدو كونه شرطاً يقع تحت اللامشروط .

٣ ـ العقل والوحي

بالنسبة للاغريق ، وحتى بالنسبة لأبيقور الذي لا يرى في العقل الا وسيلة لبلوغ سعادة حسية وثابتة لأنها حصينة تجاه أغاليط الهوى الاعمى ، العالم عاقل وقابل للفهم ، إن لم يكن في كل تفاصيله فعلى الاقل في وحدته . مما لا شك فيه أن بعض الأشياء الطارئة قد تحصل . فالمادة لا تسمح دائماً للصورة بأن تتحكم بما يجب أن تنطبع فيه لكي توجد . كما أن مجرى الطبيعة ، مع أنه جدير بثقتنا وبثقة ابيقور ، قد يؤدي هو أيضاً الى بعض الأمراض والآلام والتعاسة . وحتى اذا وافقنا الابيقوريين في أن لكل شيء سبباً وأن « الكل » عاقل بالتمام ، فان الحدث الجزئي بامكانه أن يبدو لنا خلفاً في حال نظرنا اليه من وجهة نظرنا المحدودة ، كما أننا لا نستطيع أن نتلافى اعتباره هكذا إذا لم نكن « حكماء » . وبالرغم من ذلك فان العالم موضوع معرفة مباشرة بالنسبة للانسان ، إذ يمكن معرفته في العمق ، أقله مبدئياً ، ولكن ما يحول دون ذلك فليس هوّة تفصل العقل البشري عن العقل الكوني ، بل صعوبة لا تظهر إلا متى حاولنا ربط عمق الأشياء بسطحها . إن سلسلة الأسباب طويلة جداً بالنسبة لامكانياتنا . إن العالم ، في ذاته أم بالنسبة لنا ، قابل للادراك دائما ، ودائم الانفتاح ، كعقل كوني ، أمام العقل البشري .

• العقل المنحرف والايمان

لقد حصل تحوّل جذري بمجيء الأديان السماوية . مما لا شك فيه أن العالم من صنع اله خالق ولذلك فهو كامل وعاقل كلياً . الاّ أن سقوط الانسان الأول قد غيّر كل شيء : إن النظرة المباشرة الى العالم في وحدته وفي جماله قد امتنعت عن العقل البشري الذي هوى بسبب خطيئته ، وبسببها دخل الألم الى بنية العالم نفسها . فالموت ، العذاب ، العمل ، نزاع المخلوقات فيما بينها وقتل الأخ أخاه ... كلها برزت في الكون فاصبح قلب الإنسان جائراً ، وعقله مظلماً ، وأصبحت رغبته تقوده الى الشذوذ والضياع . فصار على الوحي الالهي وحده أن يدلّه على سبل الخلاص في هذا العالم كما في عالم لن يفتح له إلا بعد أن تترك روحه جسده الفاني .

كانت السنّة المسيحية تتأرجح دائما بين تفسير تشاؤمي لما بقي للانسان من عقل وتفسير آخر يؤكد أن الانسان قد فقد مع براءته قسماً كبيراً من قدرة العقل عنده ، الا أنه يعترف بوجود نور طبيعي واقعيّ المعالم ولكنه غير كاف بدون الوحي . فبين القديس توما ولوثر يكمن الفارق بين الذي يعلّم أن باستطاعة الانسان غير المتنوّر بالايمان أن يكتسب نسقا كاملا ـ لكنه أرضي ـ من المعارف الصحيحة التي تتناول الطبيعة وتوجيه حياته الارضية ، وبين الذي يعتبر العقل البشري كبنت هوى تستسلم لجميع الآراء

والمواقف. الاّ أن بين هذين الموقفين خلفية مشتركة، وهي أن العقل في الله، ولا يكون العقل محضاً وفاعلاً بالتام الا في الله، وأما الانسان فلا يعرف منه إلا ظلّه. أضف الى ذلك أن ليس العقل هو المهم، وليس الخلاص مرهوناً به، لأن الانسان يخلص بالايمان وبالأعمال الناجمة عنه، وإذ يَكِلُ امرَه الى فكره الخاص يهلك.

من هنا ينشأ تعارض جديد. فبالنسبة للفكر القديم، كان هناك، بدون شك، صراع بين العواطف والعقل. وكان مفهوم الكلّي، هو أيضاً، صراع العقل ضد المحسوس المباشر وللسيطرة عليه. ولم يكن يستطيع انقاذ المحسوس الا العقل نفسه اذ يكتشف فيه ترابطاً يخفى على الحواس. ولكن إذا لم تنتصر قوى العقل في كل حالة من حالات الصراع فهذا لا يعني أنها غير كافية. أما الآن فان الصراع قائم بين الايمان والقلب المنحرف، أي بين الايمان وتلك المجموعة من النوايا والأحاسيس التي تخرج بالعقل عن السراط الصحيح. إن الوسائل الموجودة بتصرف الانسان الخاطىء لا تكفي لتحريره، اذ عليه أن يتحرر من الخطيئة المتأصلة فيه بواسطة الوحي، أي في طاعة الكلام الالهي الذي لا يستطيع عقله أن يفهمه بكلّيته، والذي يجب عليه أن يعتنقه. كما يجب أن يكون اعتناقه هذا بارادة صافية لا تتعلق فيه، هي أيضاً، بل تتعلق بنعمة الهية تمنح له أو ترفض عنه.

أما بالنسبة لفكر هذا العالم فإن مضمون الايمان يشكّل حجر عثرة في سبيله. إن الإنسان مسؤول، وهو كذلك لأنه حرّ، ثم إن الانسان مرهون بالارادة الالهية فيُختار أو يُرذل من الابدية. يريد الله أن يخلص جميع البشر، ثم إن هناك أناساً هالكين. إن التصميم الالهي يضمن مغزى الطبيعة والتاريخ الا أن سبله يعصو فهمها على الانسان في هذه الحياة. الله واحد أحد، وهو واحد بثلاثة أقانيم، وعند موته تغلّب المسيح على الموت والخطيئة، ولكن البشر ما يزالون يموتون خاطئين. إن كل ما يترّر مصيرنا وكل ما يجعله مبهما هو سرّ: انه واقع يؤكده الوحي، وخبل بالنسبة لغير المؤمنين، وحكمة بالنسبة للمؤمن الذي يريد أن يلتزم والذي يؤمن بما يبدو لطبيعته البشرية والأرضية خلفاً.

• اللاهوت والسرّ

ومع ذلك يمكن التفكير بهذا السرّ، لا لشيء الا لأن التبشير الديني يفرض بأن تؤدّى البشارة. أما اذا لم يكن هذا السرّ سهل المنال بالنسبة للعقل النظري فهو مقبول على الأقل. ومن هنا ينشأ اللاهوت: إنه محاولة في التفكير بالسرّ، محاولة في التفكير به ضمن حدود الخطاب الذي كان ممكناً، اي خطاب الفلسفة الافلاطونية الارسطاطالية (والرواقية). لا يريد الايمان أن يبقى تكراراً محضاً للصيغ بل أن يتحوّل الى فهم لمضامينه. من هنا نشأت المحاولات الضخمة في استنتاج التأكيدات الرئيسية: في وجود الله (عند القديس أنسلم، مثلا، إذ يبحث عن برهان خارج الوحي)، في عدم التناقض بين أطروحات الفلسفة واطروحات الدين (عند القديس توما)، في عجز العقل عن فهم عالم التجربة ما لم يبن معرفته على ثبات الأوامر الالهية (ديكارت) أو ما لم ينطلق من اعتبار الكلّيات الفكرية كمشاركة في الفكر الالهي أي كفكر في الله (مالبرانش او بركلي). ولكن اذا أردنا التفكير في الايمان (ليس هذا من شأن كل الناس، ويكفي أن نفكر بالقديس برنارد) فاننا نجد أنفسنا ملزمين بالتفكير في العالم الذي هو غير الله، ولكن باعتباره مخلوقا فهو تعبير عن الارادة وعن العقل الالهيين. اذن، بقدر ما نؤكد التعالي الالهي بقدر ما نعبد قراراته المغلقة، فتزداد بذلك دراسة عالم التجربة حجما وشمولا: ليس صدفة أن تنصرف المدرسة الاسمية الى دراسة الفيزياء والكوزمولوجيا. وعلى قدر ما يتحرر الدين من التفسيرات الاسطورية والسحرية يصبح العلم متجرّداً بالنسبة للايمان. فلا يمكن للانسان أن يلج داخل الأسرار الالهية ولكنه قادر تماماً على ولوج ما بدا طويلا كسرّ في الطبيعة. لم يكن نيوتن بحاجة الى الله في علم الفيزياء، مع أنه رجل متديّن (وهرطوقي)، الا ليفسّر لماذا توجد الكواكب في الامكنة الموجودة فيها ولماذا لا تقع في الشمس. مما لا شك فيه أن العقل لا يتنازل عن مهمته في مجال الايمان وقد عرف اللاهوت تجديداً ثورياً قبل وبعد حركة الاصلاح. لقد شاء اللاهوت لنفسه أن يكون، اذا جاز التعبير، عقلانيا ضد العقل، وذلك عندما يبرهن عن تقصير العقل بوسائل العقل. فالمضامين النوعية للعقيدة هي بمعزل عن التهجّمات التي يمكن أن تأتي (وقد اتت منذ القرن الثالث عشر) من تفسير كموني immanentiste للطبيعة، لأنها منظّمة في أنساق متينة (كالفن، مالانشتون، سيواريز). ولكن بهذه الطريقة ينفصل الايمان عن المعرفة داخل العالم: صحيح أن الطبيعة من صنع الخالق ولكن اصبع الله لم يعد يظهر في الأحداث الطبيعية الجزئية. وقد نتج عن ذلك، خاصة عند البروتستانت، أن الدين قد انسحب الى داخل الإنسان، ولم يعد بالنسبة لقسم كبير من المؤمنين، بناء تصوريا بل أصبح مُعاشا في الشعور، في القلب وفي باطن الانسان كإشراق وحضور يصعب وصفه. كما انه لم يعد في صراع مع العقيدة بل أصبح بجانب عقيدة معترف بها مع العلم انها لن تعيش طويلا.

٤ ـ العقل الانشائي وانتقاداته

كان من نتيجة ما سبق ان دخل العقل والعقل المضاد، وهو غالبا عاقل، في صراع. كثرة في الطوائف، ضعف العقيدة أو على الأقل ضعف دورها، تركيز على المجال الذي يعتبر خاصا بالدين... كل ذلك من شأنه أن يعبّر عن موقف مضاد للعقل، موقف لا واع أو متستّر حيناً، ومعلن على الملأ حينا آخر. من جهة أخرى، سلطان العقل يفرض نفسه، لكنه عقل له مجاله الخاص، كالدين، متى خرج عنه يضيع. هذا هو الوضع الذي كان على ميتافيزيقا القرن السادس عشر والسابع عشر أن تواجهه.

• الخطاب الميتافيزيقي

لقد قامت الميتافزيقا بهذه المهمة ابتداءً من ديكارت، وذلك بأن حاولت تعيين الحدود التي تستطيع أن تكون ضمنها أكيدة من نفسها ومن نتائجها. وكان بامكانها أن تشك، بل يجب عليها ذلك اذا كانت تريد التأكد من الأسس التي أرادت أن تبنى عليها. إن

ما اكتشفته كأساس هو العقل بالذات : فالشك العاقل ينطوي على العقل . انطلاقاً من هنا يصبح كل شيء ممكناً . لقد اكتشف العقل نهائيته ، ولكنه اكتشف أيضاً امكانيته على التفكير باللانهائي : وهذا برهان على وجود اللانهائي الذي ينوره . وقد لاحظ العقل اختلافه الأساسي عن كل ما هو مادي أو معطى حسّي : وهذا أيضاً برهان على أن العقل جوهر على حدة مستقل في ماهيته عن الفساد الذي هو صفة الامتداد . كما أدرك العقل أن الكائن اللانهائي يستحيل أن يكون كاذباً : فالأوامر الالهية التي يجب اكتشافها في فعل الخلق ، من شأنها أن تعطي لمبادىء العلم متانتها وتقوّمها . إن مضامين المسيحية ، من حيث هي دين تاريخي ، ليست لتُنقَد أو لتُؤكد (لقد اكتفى ديكارت بسبر مرضعته) . وأما المبادىء المطلقة (يسميها بعضهم الدين الطبيعي ، أي الدين الذي يمكن تنميته بواسطة العقل البشري دون الرجوع الى الوحي ، وهو طبيعي لأنه مقبول ، مبدئيا ، لدى كل الناس) فيمكن التعرّض لها بالتفكير العقلي ، بدرجة يمكن معها رسم مخطط للعالم كما هو في ذاته ، أي في الذهن الالهي .

ان ما يعطي للعقل هذا المقدار من الثقة بالذات ، هي تلك السلسلة المستمرة من النجاح التي حققها العقل الحسابي في مجال الفيزياء والكوزمولوجيا . ليس العالم الطبيعي عقليا بذاته باعتباره من صنع حكمة مطلقة فقط ، بل يمكن ابراز عقليته والبرهنة عليها في جميع التفاصيل . أما مجهود البحث الذي أصبح واعياً لمنهجه ومدركا انه على تقدم مستمر . ليس المهم هنا (وقد يكون مهمّا في أمكنة أخرى) أن يكون أخلاف ديكارت قد انفصلوا عنه ، وخاصة بعد طرح مشكلة العلاقة بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد . وليس المهم أن يكون الرجوع الى الفلسفة القديمة قد قاد سبينوزا الى تأكيد هوية العقل الكوني والعقل في الانسان (مستبعداً في ذلك كل اله شخصي لصالح تقوى كونية) . كما ليس المهم أيضاً أن يريد ليبنتز المحافظة على الوحدة بين العالم الطبيعي وعالم الفكر مع الحفاظ على الوجدان الفردي ، أو أن يريد مالبرانش ، وبعده بركلي ، تحرير الفلسفة من كل تيار مادي جوهري . فان ما هو مشترك بين الجميع هو تلك الثقة الراسخة بقوة العقل ، تلك القوة الكافية لاكتشاف عمق الأشياء في خطاب مترابط ، وذلك لأنها تتصرف بهدي مثال أعلى هو المنهج الذي بات يعرف كيف يبني نسقاً للخطاب ونسقا للعالم . انه يبني نسقا للخطاب قادراً أن يعرف بالتمام نسق العالم من حيث هو أساس جميع المعارف .

إن ما يتميّز به العلم الحديث هو أن أطروحاته قابلة للتحقق من صحتها . لقد كانت أنساق العالم والخطابات المترابطة موجودة منذ زمن بعيد ، منذ البداية . أما الجديد فهو أن يفرض التحقق من صحة كل إثبات بواسطة التجربة ، أي في التجربة المنظمة (أو الاختبار) ، أو بواسطة الملاحظة . لذا يجب أن يكون الخطاب الميتافيزيقي ، المستلهم من الخطاب الطبيعي ، قابلاً للتحقق من صحته ـ الاّ أنه ليس قابلا لذلك لسبب بسيط وهو أن ما يحتويه لا يدخل في مجال التجربة ، ولا يمكنه أن يدخل فيه : فالنفس الخالدة ، الله ، كلّية العالم .. لا يمكن استنتاجها . وبالتالي فليس من المستغرب أن تتناقض خطابات هذه المفاهيم فيما بينها وذلك بصورة مقلقة إذ ليس في الامر ثمة تعارض بين إثبات ونفي متلازمين ، بل هناك عدم تطابق لا يفسح المجال للقطع في أي شيء ، وذلك باعتبار أن كل خطاب هو مترابط في ذاته (مثاليا على الأقل) ويختلف عن الآخر كما يختلف اللون عن الصوت دون أن يرفضه أو أن يكون مرفوضا منه .

• الحسيّة والشكّية (مذهب الحس ومذهب الشك)

لقد نتج عن ذلك ما يبدو وكأنه تارة مذهب حسّي وطوراً مذهب شكّي . وكلاهما مدلول يدعو الى الحذر ، إذ ان هاتين الحركتين لا تدعوان إلى استبعاد العقل الحسابي أو العلم الحديث (لوك صديق نيوتن) ، ولا تشكان بامكانية التفكير العقلي الفعّال في المعطيات المباشرة التي تقدمها التجربة (هيوم) . إن ما يميزهما عن المذهب العقلي هو أن العقل بالنسبة اليهما ليس كلّي القدرة حتى في مبدئه : ليس هناك ما يقبل المعرفة بالنسبة الينا إلا عالم الحس ، فلا يوجد أي مجال مفارق للفكر المحض . يمكننا أن نتوجه في حياتنا بشكل سليم وعاقل طالما نتذكر دائما أن هذه الحياة هي حياة نشاط وعمل من شأنها أن تقدم لنا أرزاقاً وممتلكات وخيرات تتطلّب تنظيماً ، من قبل الدولة والمجتمع ، يسمح بتعاون الجميع من أجل أهداف أرضية هي في الواقع أهداف الجميع . هذا يعني أنه باستطاعتنا إدراك كل ما نفعله ، ولكننا نضيع حينما ندّعي التوصل الى معرفة الأشياء كما هي في ذاتها ، أي كما هي خارج كل معرفة انسانية . يجب ألاّ نفهم مما تقدم أن هناك بالضرورة نفياً لوجود إلّه شخصي ، لوجود مجال ما ورائي أو لخلود النفس (لم يحصل هذا إلا بصورة استثنائية) ، كما ليس هناك صراع ضد الدين الطبيعي بل هناك إقرار بالقيمة الاخلاقية والتربوية للدين . فالماديون أمثال غروثيوس نادرون . إلا أن كل طرح وضعي، وتاريخي لا ينشأ عن تصور الدين المحض ، انما ينظر اليه باعتباره خارج المناقشة العاقلة ، أي باعتباره مجرّد تعبير عن شعور شخصي محض ، أو في أسوأ الحالات ، باعتباره اختلاقاً نفعياً . يمكننا أن نكون حسّيين وشكّاكاً ازاء جميع المسائل التي لا يمكن أن ينشأ حولها نقاش عاقل بامكانه التوصل الى تجربة منهجية . فالحسّيون والشكاك هم كذلك لأنهم عاقلون ، وبهذه الصفة يحاولون وقاية الانسانية من الحروب الدينية والاضطهاد والآلام التي تثيرها المناقشات ذات المواضيع العبثية . حول هذه النقطة يتفق كل من هوبس ، سبينوزا ، لوك ، بايل ، فولتير وآخرون كثر . لا يمكن لأية سلطة ، دينية أو غيرها ، أن تواجه سلطان العقل بما لديها من تقاليد ومعتقدات خاصة .

• العقل المتعالي

يتضح اذن ، أنه حينما تطرح مسألة ما هو مفارق لمجال الحسّي أي للمعطى ، يستنكف العقل ويعلن شكّه . إلا أن الادراك الفكري للمعطى لا يشكّل معطى بحد ذاته لأنه مستنبط بالمعالجة والاعداد . وهذا صحيح بالنسبة للعلم الذي يتناول الطبيعة بصورة

واقعية ، ولكنه يتناولها بواسطة العلم الرياضي ، وهذا الاخير هو من ابتكار الذهن البشري واعداده . وهذا صحيح أيضاً ، وبشكل اوضح ، عندما ننظر في المفاهيم التي لا تستنبط من المعطيات الحسّية بل من شأنها أن تجعل تركيب تلك المعطيات ممكنا ، كمثل مفهوم الجوهر والسبب والواقع . ولو رحنا أبعد من ذلك لوجدنا أن هذا صحيح أيضاً في مجال يعنينا نحن مباشرة في أعماق وجودنا . فمن جهة ، لا نستطيع أن نتهرب من البحث عن معنى لواقع حياتنا ولواقع العالم الذي نعيش فيه . ومن جهة أخرى ، فان هذا المعنى الذي نبحث عنه لا يشكّل بدوره واقعاً من نفس طبيعة الوقائع التي نبحث فيها عنه . إذ علينا أن نبحث ، بوعي أو بغير وعي ، ليس عن القواعد التي تقدمها لنا مختلف التقاليد المتوفرة على الساحة ، بل عن قاعدة بامكانها أن تكون مشتركة بين الجميع ، وذلك حتى يتسنى لنا التوجّه في هذه الحياة واتخاذ القرارات . والهدف من ذلك هو ايجاد اخلاق عاقلة ، أي كلية ، بامكانها أن تقودنا نحو سعادة لا ترتبط بعوارض هذا العالم ، فيصبح بوسعنا أن نأمل ، بنسبة جهدنا الأخلاقي ، بعالم مفارق لعالم التجربة الحسّية .

• كانط وشمولية العقل

لقد قيل بحق أن بواعث تاريخ الفكر الفلسفي تجتمع كلها في فكر كانط الذي يجدّده هذا النزوع نحو الوحدة بين الحسّي وما هو فوق الحسّي . ففي الواقع لم تكن النزعة التجريبية في المذهبين الحسّي والشكّي (Sceptique) لترضي كانط الاّ فيما يتعلّق بالاثباتات التي تقدمها ، أما السلبيّات فقد رفضها هذا الفيلسوف . لقد كان مقتنعا أن الميتافيزيقا التقليدية ، ميتافيزيقا القرن السادس عشر والسابع عشر ، يتعذّر الدفاع عنها لأنها هي التي تقود الى المذهب الشكّي . إلا أنه يؤكد أن كل فكر بشري يريد أن يفهم ذاته عليه أن يبحث دائماً عن اللامشروط ، عن المطلق ، عن أساس يعجز الخطاب النظري الاستدلالي والعلم الحسّي عن بلوغه ، ولكنه أكثر واقعية من كل ما يعطى لحواسنا وللفكر الذي ليس له سوى تنظيم هذا المعطى . فالانسان هو كائن يفعل في العالم وينظّم نفسه في مجتمعات ودول لأن له مصالح عينية ينتفع منها . وهذا الكائن يصبو دائما الى عدالة الهية حقا : إنها عدالة الهية على الأرض باعتبارها تعترف بالقيمة المطلقة لكل فرد ، والهية في الماوراء حيث يكافأ من يبحث عنها في حياته الأرضية متجاوزاً مصالحه وميوله وطبيعته الحسّية التي لا يسعه التفلت منها . فيصبح على العقل اذن ، أن يفكّر بكل ما هو علم وأخلاق ودين وسياسة وكوزمولوجيا ، وذلك ضمن نسق يأخذ بعين الاعتبار كل ما يتوصل اليه طموح الانسان من تعبيرات .

اذا لم تكن الانسانية قد فهمت ذاتها وتفاهمت مع ذاتها حتى الآن ، فهذا يعني انها قد استعملت مفهوما مبهما للعقل . فلا شك أن العقل واحد وانما تحت اشكال مختلفة . إنه يفكّر في العالم ويقصد الى الفعل . فالعقل النظري هو استدلالي ، ومجاله في المعارف العلمية المتناهية والجزئية ، ويسمى هنا بالذهن Entendement . إنه يتلقى من الحواس مادة لا تبتكرها مفاهيمه بل تنظّمها في مواضيع للمعرفة ، وفي غير ذلك يصبح العقل النظري فارغاً من مضمونه . إن نشاط هذا العقل ـ وهو في ذاته فعالية تلقائية محضة (pure spontanéité) ـ لا يصبح نشاطاً فعلياً ما لم ينطلق من قابلية انفعالية (passivité) . ولكنه ليس كذلك في حال انصرافه عن تعيينات الاشياء الجزئية داخل العالم للتفكير في هذا العالم نفسه ، أي في كلّيته ووحدته (التي يلزم على العقل أن يتناولها عندما يريد أن يضع لنتائج الذهن نظاماً وترابطاً) . ففي هذه الحالة ، يصبح العقل عقلا بالمعنى الذي لا يسمح له بالمقاربة المباشرة لما هو حسّي . إذ يصبح عليه أن يستند الى الذهن ، مثلما يستند هذا الى الحسّ ، من أجل التوصل الى هذه الوحدة بذاتها : أي إلى وحدة موضوعه من جهة ، والى الوحدة التي لا يقوم بدونها علم حقيقي ، من جهة أخرى . أما العقل العملي فليس شأنه مع ما هو كائن بل مع ما يجب أن يكون ، أي أن من شأنه مواجهة معنى العالم والحياة البشرية ، ومواجهة الشروط الأخلاقية التي يتحقق هذا المعنى من خلالها في طبيعة ليس لها معنى في ذاتها ، ولن يكون لها معنى الا بالنسبة لخير مطلق لا يستطيع التفكير فيه سوى العقل العملي . اذا كانت الميتافيزيقا قد انهارت في المذهب الشكّي فلأنها ادّعت بلوغ معرفة علمية ـ وهذه ممكنة فقط في مجال الملاحظة والتجربة ، وبالتالي القابلية الانفعالية ـ في مجال يقتضي التفكير في كلّية يمكن استيعابها بواسطة مفاهيم محضة . إلاّ أنها لا يمكن أن تعطى كواقع من الوقائع ، من تلك الوقائع التي تهدف هذه الكلية الى وحدتها المستحيلة المنال . لقد خلطت الميتافيزيقا بين الناحية النظرية والناحية العملية في العقل الواحد ، وأرادت أن تبني الاخلاق والدين وكنه الطبيعة والحياة على واقع : إنه واقع وجود اله كوني ، وجود مهندس كبير أو كائن أكبر وأقوى من الكائنات الاخرى ، الا أنه من نفس طبيعتها . ولكن ليس هناك أي سبيل بامكانه أن يقود من الواقع الى الكنه . فالكنه (أو بتعبير آخر ، القيمة) هو الذي يجعل أن هناك وقائع ، اذ لا يعتبر واقعاً سوى ما هو ذو كنه ، مهما بدا هذا الكنه نظريا .

• استقلال العقل وحدوده

هناك كلّية في جميع المجالات : في العلم كما في الأخلاق . ولكنها ليست بنفس المستوى في جميع الحالات . وهناك دائماً استقلال للعقل ولكن بمدى مختلف . إن خطاب العلم ، بحدّ ذاته ، هو كلّي ويدعو جميع المعنيين به الى الالتزام ، وبالتالي فهو ليس كلّيا الا بهذا الشرط . ثم هناك كلية أخرى أعمق من هذه بكثير ، إنها كلّية الخطاب الذي يتناول الخير والشر ، وكنه الوجود الانساني ومصيره ، والذي يقول لكل كائن بشري كيف يجب أن يسلك حتى يكون عاقلاً ومتحرراً من غرائزه وعواطفه الحيوانية . إنه الخطاب الذي يكوّن الأساس والمنتهى للكلّية الاولى . الاّ أن هذه الكلّية ، وليدة العقول الانسانية ، تجهل المعضلة الجوهرية التي تكوّن انسانية الانسان ، معضلة كنه كل مشروع . فالعقل مستقلّ في جميع المجالات : من يستطيع أن يملي على العقل ، من الخارج ، قواعده العقلية؟ اذا كان من شأن الملكة الموجودة تجريبيا

وسيكولوجيا وتاريخيا في الانسان الكائن الفاني ، أن تضلّ وتحتاج الى نقد ، فليس الا للعقل أن يتبنى هذه المهمة التي تقتصر على الحدّ من ادعاءات الذهن الاستدلالي والحسابي ، وعلى معارضته عندما يحاول أن يتخذ موضوعه مما يستحيل ملاحظته وقياسه وتعيينه في الزمان والمكان . فان ما تستحيل ملاحظته لا يشكّل موضوعا بل يتكشّف أمام الفكر الذي يريد اكتشاف شروط كل خطاب مترابط ، عن طريق التحليل الارتدادي ، واكتشاف المفاهيم التي تكوّنه ، والمبادىء التي تمكّنه من معرفة الواقع الحسّي من جهة ، ومن التفكير بالمغزى الذي يجب ان يكون ، وبالواجب وبالشروط التي تسمح للانسان أن يأمل في بلوغ سعادة يطمح اليها طبيعيا ، من جهة أخرى . فهذه السعادة ، لا يمكن لأي علم أن يعد الانسان بها ، ولا تسعى اليها الاخلاق بل تسمح للانسان أن يأمل في ما وراء كل معرفة ممكنة ، فلا يتناقض هذا الامل ولا يتفق مع المعرفة النظرية التي ليس بوسعها ان تقول شيئا خارج مجالها .

ينتج عن ذلك أن العقل المستقل ليس كلّي القدرة . فمن حيث هو ذهن ، يقدم العقل المفاهيم (المقولات) والمبادىء الاساسية لكل علم طبيعي ممكن ، الا أنه لا يستطيع أن يبني هذا العلم بشكل عيني اذ انه بحاجة الى معطيات مادية وحسّية تجيئه من الخارج . اما باعتباره عقلا فعليا فهو يكوّن كل الاخلاق غير الكيفية ، اي الاخلاق بالنظر الى أساسها . واذ يستطيع ذلك فلأنه يرسم لنفسه قوانينه الخاصة ، مما يجعله حراً في شمولية قاعدته المطلقة . ولكنه لا يستطيع تجزيء هذه القواعد ما لم يتعلم من تجربة الانسانية المشتركة كيف يتكوّن الكائن الذي يكمن فيه هذا العقل ، هذا الكائن الذي يجب عليه أن يجعل نفسه عاقلا وأخلاقيا لانه ليس كذلك بحد ذاته اذ انه كائن ذو حاجات ورغبات . ليس من شأن العقل الفعلي أن يبتكر القواعد التي نتمشى عليها بل يجدها قائمة فيضمن نقاوتها . الا أنه لا يقتصر فقط على التفكير بكليّة كونية وعاقلة ، بل باستطاعته ان يبيّن أن هذا الفكر انما تبرّره مصالح العقل باعتبارها شرطا مطلقا لامكانية الترابط . من جهة أخرى ، فان هذا العقل يفكّر في البنى العاقلة باعتبارها شبه وقائع ، أي على نمط « كما لو أن . . . » ، كأن تقول مثلاً : كما لو أن هناك الهةً خالقا لهذه الوحدة بين الواقع والكنه ، كما لو أن هناك غاية داخلية تفسّر خاصية الجسم الحي وتفسّر الطبيعة بأكملها كما لو أنها تشكّل جسما . . هذا لا يعني أن صيغة « كما لو أن » تقلّل من أهمية ما توحي به ، فهي على عكس ذلك اذ انها تشكّل ضمانة لكل موقف شاك . ومن أجل هذا السبب يجب أن توضع قيد الاستعمال للحؤول دون عودة التشيء العلموي Chosification scientiste الذي يحوّل ما لا يقبل الاثبات الى إثبات علمي كاذب . إن ما يجعل فهم المعطى ممكنا ومترابطاً لا يمكنه أن يكون من فئة المعطيات .

٦ ـ العقل المطلق

إن ما يسمّى بالثنائية الكانطية هو هذه الثنائية بين الذهن والاحساس ، العقل النظري والذهن ، العقل النظري والعقل العملي ، معرفة الظواهر والتفكير في مطلق غير تجريبي (الشيء في ذاته) ، عالم التجربة وعالم القوانين العقلية ، نهائية الانسان ولا نهائية الحرية . لقد كانت هذه الثنائية مصدراً ومحركا للنقاش الذي حصل انطلاقاً من المذهب الكانطي . لقد سعى كل من فيشته وشيلنج وهيغل ، بالرغم من اختلافهم (وخلافاتهم) فيما بينهم ، الى انشاء خطاب واحد يدرك الكلّية الواحدة للواقع الطبيعي والواقع العقلي معا . لقد سعوا الى انشاء خطاب لا نهائي ومجرد من كل قابلية انفعالية ومتقوّم بذاته ، وذلك دون ان يكون هناك عنصر خارجي يحدّده ويتعارض معه أو ان يكون هناك خطاب آخر يعيقه .

• هيغل والعقل الذي لا يقبل الخارجية

لقد وصلت هذه المحاولة الى نهايتها (او الى فشلها النهائي برأي البعض) مع هيغل . يرى هيغل ان النهائي لا يتواجه مع اللانهائي كما يتواجه الشريكان او الغريمان . فاللانهائي ليس لانهائيا حقيقيا إذا تعارض مع النهائي لأنه يصبح في هذه الحالة معيّناً ومحدّداً بهذا الاخير . فاللانهائي لا يمكنه ان يكون الاّ كلّية النهائي المركّبة . ينتج عن ذلك انه ليس للنهائي مقوّم حقيقي . فعلى مستوى التصوّر كما على مستوى الوجود يتحلّل هذا النهائي ويعدم ذاته ، ولكن ليس ليزول بل ليصحّ فهمه كمجلى جزئي لا يكون هذا الكل بدونه ، وبالتالي كمجلى لا يمكنه ان يتحوّل الى جوهر موجود بذاته . عند هذه النقطة الحاسمة يبدو هيغل كانطيا ، ولكنه يتعارض مع سلفه الكبير عندما يثبت ان باستطاعة العقل أن يفكّر بذاته في الحسّي ، على الأقل من جهة ما يحتوي الحسّي على بنية وعلى عقل . لقد انتهينا اذن من النظر في العالم « كما لو أنه » عاقل . ولكن اذا كان لا بدّ من التكلّم على نمط « كما لو أن » لقلنا بالأحرى : « كما لو أن » الواقع المنعزل والتصوّر المنعزل قابلان ، كلاهما ، للفهم بذاتهما دون أن يكونا بحاجة الى الجدلية لتحصر دورهما في مجرّد مجلى (مرحلة) ولكن ضروري في مكانه . وحتى نتحقق من ذلك ، يكفي أن نثبت تصوراً جزئياً معيناً بما هو عليه في ذاته ، حتى نجده ينقلب عكسا : فالكينونة المحضة ، بسبب كونها مجردة من كل تعيين ، تبدو كعدم ، والسبب ايضا ، بكونه في مسبباته ، يجد كيانه في هذه المسببات .

ليست هذه الجدلية منهجا او طريقة مبتكرة من اجل الحصول على نتائج كنا نتمنى الحصول عليها . وهي ليست مقتضى خطاب يريد الكلام عن وجهة نظر تقع خارج الواقع ـ فهذا مشروع أخرق لأن وجهة نظر كهذه يستحيل وجودها . ان هذه الجدلية بمثابة معرض للعملية اللازمانية التي يعرض فيها خطاب العقل ويفسّر الموجود من حيث هو موجود ، وهي المعرض الذي تتعرض فيه وضعية كل ما هو جزئي داخل تلك العملية . كما ان هذه الجدلية هي في نفس الوقت حركة الواقع اللازمانية التي يعبّر عنها في منطوق خطاب العقل ، وتعبّر عن نفسها بنفسها . فالكائن الذي لا يمكن التفكير به ، والفكر الذي ليس تفكيرا بما هو موجود ، الفكر الذي لا يكون فكرا في الكينونة وتفكيرا بها ، انما تكون هذه كلها من المستحيلات . ان الفيلسوف لا يبتكر شيئا ولا يقدّم شيئا وانما يشهد تطورا أو مشهدا يحصل فيه ان كل خاصية تريد ان تثبت

نفسها يلزم عليها ان تنقلب الى نقيضها دون أن تزول ، كما يحصل فيه ان الجديد ما هو الا انقلاب لما قبله ، ولا يمكن فهمه الا بهذه الصفة ، اي باعتباره ذلك السابق الذي ، بعد ان يرتقي الى أعلى ، يدوم في النفي ، ولكن ليس بذاته بل بفعل طموحه صوب الواقع اللامشروط . ان العقل المتجسّد في البنى العاقلة والقابلة للفهم ، العقل المتجسّد في الواقع الطبيعي والتاريخي والاخلاقي والسياسي والديني وفي جميع تجليّاته بدون استثناء ، لا يستعصي على العقل المدرك لذاته ، كما لا يستعصي ايضا على الانسان الذي ، بعد ان يتوصّل الى هذه المعرفة العقلية ، لا يعود فيلسوفا ، اي ذلك الباحث الابدي عن الحقيقة ، بل يكون قد اصبح ذلك الانسان العارف ، الحكيم .

اذن ، العقل هو الكل وفي الكل . وهو كذلك ايضا على مستوى الفرد الانساني الذي لم يعد ، كما كان يراه كانط ، مركزا لفلسفة عليها ان تعطي كنها واتجاها لحياة البشر . ان العقل هنا هو الموضوع الوحيد والذات الوحيدة . انه الخطاب الذي اصبح مترابطا بصورة مطلقة لانه لم يعد يقبل خارجا يقف بوجهه . يجب ان يكون الفرد بفرديته موضوعا للفكر . وليس هو الذي يفكّر من حيث هو فرد معين ، وانما العقل الذي فيه يفكّر . اما بالنسبة لكنه وجوده فهو شيء لا يبتكر ابتكارا ، اذ ليس على الفرد المفكر الا أن يكتشفه لانه موجود في التاريخ ، في المجتمع وفي الدولة باعتبار أن الفرد ينتمي اليها كلها . فعليه اذن أن يكتشفه من حيث هو كلّية في المؤسسات وبها . إن التمرد ضد العقل المحايث ورفض التفكير في مكانته في العالم ، من شأنهما وحدهما أن يقودا الى إثبات فردية تجريبية أصيلة ومستقلة ، أي إلى إثبات فردية كاذبة ، اللهم إلاّ إذا ساقت هذه الفردية عاطفتها الباعثة في اتجاه ما يريد العقل موضوعياً . هذا يعني أنه بإمكان عاطفة الفرد أن تقوده الى نتيجة يلزم عنها أن يتحوّل المشروع البشري باتجاه تحقيق الحرية العاقلة بصورة أشمل وأعمق ، اي باتجاه تحقيق العقل الذي يحرّر من العواطف اللاواعية ، الانانية والهدّامة .

في مجال الفردية التاريخية وفي مجال الطبيعة ، اللاعقلي ، او الخارج عن سراط العقل موجود . فعندما يتعلق البحث في تفاصيل الطبيعة والتنظيم الاجتماعي ، لا يستطيع التصور اختراق « القشرة الخارجية » . ولكن هذا الحد ليس حدّا الاّ حيث يطرح النهائي على بساط البحث من حيث لانهائيته ، أي من حيث عدم تماسكه المقوّم لذاته ، من حيث ما يحتوي على الزائل والمشبوه والعرضي ـ هذا العرضي الذي يفهمه العقل على انه عرضي بالضرورة . انها ضرورة انطولوجية ان يوجد الفردي التجريبي على هذا النحو . فمن هذا المنطلق ، ليس خطاب العقل محدودا ولا مرفوضا . أضف الى ذلك ان ما يستعصي على الفكر يشكّل موضوعا للفكر من حيث وظيفته ومكانه في الخطاب . الموجود هو عقل العالم في جميع ابعاد الكون الطبيعي والعقلي ، وبالتالي فهو فكر هذا العقل الكوني بما هو فكر مدرك لذاته ، انه العقل الذاتي ـ الموضوعي الذي ، عندما ينطلق من الذاتي ، ينتهي الى ادراك انه لا يستطيع ان يفهم ذاته الا اذا أقرّ بواقع كونه في العالم ومن العالم . وهو الذي ، عندما ينطلق مما هو خارج عنه ، ينتهي بالموافقة على ان هذا الخارجي لا يمكن ان يوجد لو لم يكن مدركا باعتباره شيئا خارجيا للفكر وفي الفكر . عند هذه النقطة تتحد الأنطولوجيا مع المنطق .

يبدو العقل وكأنه قد أنجز المهمة التي تنكّبها ، بشكل لا واع ، منذ أن بدأ يتكلم (ويتكلم عن ذاته) . لم يعد ثمة شيء مبهم وغير قابل للفهم يستطيع ان يحدّ من سلطان العقل ، ولم يعد ثمة داع لوجود ايمان ، مهما كان عاقلا ، من شأنه أن يتمّم ما يجب اتمامه ، كما لم يعد ثمة مجال مفارق يخرج عن متناول الفكر ، وبالتالي لم يبق هناك أي فكر ذاتي تحدده قابلية انفعالية محايثة للروح البشري . لم تعد المشكلة مطروحة حول تفكير الفرد المحدود والنهائي ، بل اصبحت تتناول موضوع تفكير كل فكر ، اي موضوع تفكير الفكر الذي يتكشّف له الواقع ، والذي يظهر فيه الواقع على حقيقته ، باعتبار ان هذه الحقيقة لم تعد حقيقة الذهن ومجرد عدم التناقض ، بل انها الكينونة ذاتها بما تتجلّى عنه في مظاهر جزئية يستوعبها الكل المرادف للعقل ـ الكينونة الذي يعي ذاته في وعي ذاتي لا فردي ، اي في وعي الخطاب المترابط بصورة مطلقة ، فكل خاصّية هي متناقضة بذاتها ومع خاصّية أخرى ، ولكن كلّية التناقضات ، تلك الكلّية المنظمة دون تدخّل ذات منظمة ، انما هي التوفيق المطلق بين الذات والموضوع ، بين الفكر وواقع لم يعد خارجيا عنه ، بين وحدة الفكر النهائي الذي يفكّر برّانيا والفكر المطلق الذي يفكّر في ذاته من حيث تفكيره بالعالم على انه متنوّر بالعقل (في الفكرة المطلقة) .

• المباحثة المعاصرة

يتميّز الوضع المعاصر باستمرار التيار الذي يعود في اصوله الى افلاطون وارسطو وكانط وهيغل ، من جهة ، ومن جهة أخرى بالموقف المعارض لادعاءات العقل المستقل والمكتفي . هذا الموقف النقدي الذي يعود في القدم بقدر ما يعود الطرح الذي يعارضه : فالسوفسطائية والتجريبية والشكّية هي بنفس قدم المذهب الذي يسمّى بالعقلاني . ومع ذلك فمن المؤكد ان المباحثة المعاصرة تظهر تحت اشكال ومرتقبات تتعلّق بالفترة الحالية .

ان من يدافع عن المواقف العقلانية اليوم هم الفلاسفة الذين يعتبرون انفسهم استمراراً للتقليد العقلاني القديم . اما اخصامهم فانهم يسعون الى التجديد في المسائل كما في الحلول دون ان يقطعوا كل رابط مع الماضي بطريقة يمكننا فيها ان نصادف بعض المواقف المحضرمة . ان المذهب الوضعي المنطقي ، اذ يرفض امكانية الفكر في تجاوز حدود المعرفة العلمية ، يؤكد ان الخطاب المترابط هو وحده جدير بالصفة العلمية . فبعد ان يعرض فتجنشتاين (Wittgenstein) البنية المثالية للخطاب المترابط والذي يمكن التثبت من صحته ، يعترف بوجود فكر آخر ولكن لا يمكن التكلم عنه بنفس اللغة العلمية . هناك أيضاً موقف آخر مشابه وهو موقف الذرائعية الوضعانية الذي ، وان لم يكن متطابقا بالتمام مع الاول ، يحدّد العقل ضمن حدود ما سمّاه كانط بالذهن ، اي تلك الملكة التي توجّه الانسان في العالم بالاستناد الى الحساب المبني على

التجربة. ولكن بينما نجد أن الوضعانية المنطقية (والمنطق الرياضي الحديث ايضا) لا تهتم الا بالخطاب المركّب صوريا بشكل دقيق، نجد من جهة أخرى ان الوضعانية الذرائعية تعتبر ان المقياس هو الفعل المجدي. اما التحليل الألسني في مدرسة اوكسفورد (الذي تأثر بفتجنشتاين في المرحلة الثانية من تطور تفكيره) فيسعى الى استبعاد المسائل المغلوطة التي تنشأ عن الاستعمال النزق والاعتباطي للغة اليومية، حيث يكتشف التناقضات والمحالات المستترة فيها، وذلك بحسب مقياس الترابط.

اما في المواقف التي لا تعترف باستقلالية العقل، أقلّه ضمن حدود معينة، فان التعارض يبدو اكثر حدّة وجذرية. ان من شأن هذه المواقف في نقد العقل المحض أن ينتج عنها مفاهيم مختلفة للطبيعة البشرية اذ ترى في اساس هذه الاخيرة ملكات أخرى اعمق من العقل واكثر أصالة وقدرة. فتندرج مثلا في هذا الاتجاه تلك التفسيرات الدينية التي تعتبر سقوط الانسان عائدا الى كونه رغبة عمياء، معرّضا للتجربة باستمرار ولا يستطيع ان يسبر اغوار قلبه. لذلك فان 'الذي يستطيع ان يقول ما هو الانسان وماذا يجب ان يكون، ليس العقل العاجز، وانما الايمان من جهة والنعمة من جهة أخرى. وعليه، فلا يمكن للانسان ان يتصل بما هو فوق كل فكر مجرّد الا بالاشراق الذي لا يتعلّق به شخصيا (ك. بارث). الاّ ان المفارقة في هذه المسألة هي ان نجد هذه المواقف عند بعض الفلاسفة والمفكرين البعيدين كل البعد عن الاديان المنزلة. ولكن هذه المفارقة ليست الا ظاهريا: فالانسان، بنظر شوبنهور مثلا، هو ارادة تستعمل عقلا مخدوعا كما تُستعمل الأداة وذلك من أجل ملاحقة هدف أخرق. ولكن سرعان ما ينقلب هذا العقل على السواء. وبالنسبة لنيتشه ايضا، فانه اذا قال «نعم» لتلك الارادة (ارادة القوة)، وذلك بنوع من البطولة الفكرية، وبالرغم من معرفته ان هذه الـ «نعم» تدل على تقبّل العذاب، فهو لم يقم الاّ بتغيير علامة المعادلة التي قدمها شوبنهور. فبالنسبة لهما، يقع العقل في الطرف النقيض للحياة المرادة عند الواحد، وللحياة المرفوضة عند الآخر.

ان مسألة قيمة الحياة ليست مطروحة لدى برغسون الذي يرى ان العقلانية تناقض حدس الديمومة الباطنية. فالعقل، باعتباره عقلا علميا، يطفو على السطح. انه سطحي ويخفي ما لا يمكن بلوغه الا بادراك مباشر ومعاش. لقد أثّر هذا الموقف تأثيرا عميقا على الشعر والأدب، من الرومنطيقية الى السوريالية. كما ان هذه الحركات قد أثّرت بدورها على الفكر الباحث في ما ورائية ما يحتويه الخطاب من الحساب واللاشخصي، هذا الخطاب الذي ليس خطابا لشخص معيّن بالرغم من كونه خطاب الجميع.

فالمذهب الوجودي، أكان مسيحيا مع كيركغارد او ملحدا مع نيتشه وسارتر، يلجأ الى تحكيم حرية القرار الشخصي وغير الكلّي في جوهره. لقد سار هايدغر في هذا الاتجاه خلال الفترة الاولى من تفلسفه، وذلك قبل ان تقوده لاعقلانيته الى الانحراف عن الموجودات العينية (Les étants) وعن الانسان من حيث هو موجود عيني مشخّص، لينصرف الى التفكير مع الشعراء، في الكينونة ذاتها والمستعصية على كل عقل عاقل.

اما المدارس التي تقوم على تفسير العقلانية فهي تحتفظ بمثال للعقل، وان بشكل غامض بعض الاحيان. فهناك التحليل النفسي (فرويد، يونغ...) الذي يستنتج تناقضا بين خطابات البشر وافعالهم، وذلك بالرغم من ترابط الخطب في ذاتها ومع الواقع. فبدل العقلانية الحقيقية هناك عقلانيات كاذبة يستطيع العقل، مع ذلك، ان يكشفها وان يعيدها الى الترابط الحقيقي. وهذا الترابط بالذات هو الذي يشكل المثال الذي يتجه نحوه هذا المشروع. وينطبق هذا على التفسيرات التاريخية والسوسيولوجية والسياسية التي تتناول الوعي المغلوط لدى بعض الجماعات البشرية، أو بعبارة أخرى، الايديولوجيات، اي تلك الانساق الهادفة الى حماية المصالح الجزئية التي تظهر كأنها مصالح كلّية شاملة. الا انها سرعان ما تكشف عن حقيقتها في التناقض بين مبادئها المثبتة وافعالها. اذن، هنا ايضا يتوجّه النقد الى العقل المغلوط وذلك باسم العقل الحق، عقل الكلّية الحقيقية.

هناك ايضا طروحات تستوحي نفس المصدر وتذهب الى ابعد من ذلك، اذ تعتبر ان مثال العقل او مثال الخطاب المترابط، انما هو جزئي تاريخيا، لذلك فهي تتحدث عن مركزية السلالة أو مركزية الاتنيّة (Ethnocentrisme) فالعقل، وكل ما يتعلّق به من إشكالية ونظام بديهيات، ليس له معنى إلا في حضارتنا المتوسطية، وبالتالي فليس له حق الصلاحية العينية والكلية (وهذا لا يعني أن أتباع هذا الموقف يرفضون، أسوة باللاعقلانيين المتطرفين، المناقشة العاقلة فيما يتعلّق بأعمالهم الشخصية).

بالنتيجة، لا يمكننا ان نضع خطوطا واضحة وفاصلة بين تلك المواقف التي أشرنا اليها، اذ لا يوجد الا القليل القليل من اللاعقلانيين الذين يبدو انهم مستعدون للذهاب الى النتائج القصوى لموقفهم، اي الى الفعل العبثي المدمّر، وذلك بالرغم من حصول بعض الحالات المشابهة لدى بعض الجماعات التي لا ترفض العقل فقط، بل ترفض ايضا جميع تجسّداته التاريخية (مجتمع منظّم، دولة، ولكن باستثناء العنف).

Eric weil (الموسوعة الفرنسية العالمية)