العقلانية بين التاريخية والمنطقية

أ.أحمد زيغمي
جامعة قاصدي مرباح ورقلة

ملخص:

نعلم، سواء أكُنّا دارسي فلسفة، أم علوم حسابية، و إحصائية، أنّ البرهنة أمر بالغ الخطــورة فيمــا يتعلــق بالنتــائج، و الاستنتاجات المنتظرة من كل بحث.

لكننا نعلم بالمقابل أيضا، أنّ مجالا كفلسفة التاريخ، بوصفه دروسا مستخلصة في التاريخ، لا يحتمل إجراء برهنــة كتلــك التي تكلمنا عنها إزاء المنطق، أو الرياضيات.

إنّ ضربا من البرهنة، هو البرهنة بالوقائع التاريخية، هو ما يهم الفلاسفة في معظم الأوقات. حقيقــة تــدفع إلــى القيــام بقراءات مختلفة، و متعددة للبرهنة، تميز فيها على الأقل، بين أن تكون أداة عقلية في يد الفيلسوف المؤرخ للفلســفة، و أن تكــون أداة رياضية، أو حسابية في يد الفيلسوف العقلي، الذي يمكنه أن يكون رياضيا، أو هندسيا.

الكلمــات المفتــاحية: الفلسفة، العقل، التاريخ، الحياة، الإرادة، المنطق.

Résumé:

Nous avons dans la philosophie, comme dans toutes les sciences de calcule et de recensement, que le raisonnement, sois analytique, au argumentatif, a une extrême importance pour les conséquences ou les conclusions, mais nous avons aussi que dans la philosophie de l'histoire, comme leçons d'histoire, le raisonnement se distingue totalement de celle-ci dans la logique, ou dans les mathématiques, tant que le raisonnement par les effets historiques, il reste toujours la manière philosophique la plus respectueuse chez les philosophes.

En ce cas de problématique, nous somme besoins d'une lecture méthodologique toute déférente, a fin d'élaboré deux choses en même temps, l'un est d'éclairé les éléments rationnelles de l'histoire, et l'autre de faire tracer entre les types de la philosophie; la philosophie historique, et la philosophie de l'histoire.

mots clés : la philosophie, la raison, la vie, la volonté, l'histoire, Logique.

تمهيد:

لنتأمل هذه التساؤلات: " ما التفكير؟"[1]، و "ما هو التاريخ؟"، و "ما تاريخ التفكير؟"

تُظهر صيغة السؤال هذه قدرا من الآلية في طلب الجواب، ولا تختلف صيغة السؤال: ما التفكير؟ عن صيغة السؤال: ما الغريب في الأمر؟ أو ما الفائدة من هذا الشيء؟ لكن التشابه بين الصياغة يخفي تباينا جوهريا بين سؤال يطلب ماهية الشيء، وسؤال يطلب كيفيته.

يمكن رد الأسئلة من النوع الأول إلى الحوارات السقراطية الأفلاطونية، ويمكن رد الأسئلة من النوع الثاني إلى الثقافة بوجه عام، على أن تفرقة ضرورية ستكون منتظرة في هذه الحالة بين الفلسفة و الثقافة.

العلوم من حيث لغاتها تنتمي ولا شك إلى مجال الثقافة، ولكنه مجال ثقافي جد ضيق ومحدود، وكذلك يمكن القول بالنسبة إلى الفلسفات المختلفة، أنها من حيث بنياتها المنطقية تنتمي إلى أشكال ضيقة من الثقافة، وبينما لا نقصد من إطلاق مصطلح الثقافة سوى ما يصير معروفا لأكبر عدد من الناس في ظرف وجيز، وبطريقة جد مبسطة، فهذا سيعني ولا شك ضرورة أن نفرق بين فلسفة تنتمي إلى الثقافة عموما، وأخرى تقترب من العلوم أكثر.

1. أسئلة الميتافيزيقا و أسئلة العلوم: أيمكنُ التفكير في التفكير؟ كيف ينفلت التاريخ من التاريخ؟

هل من طريقة لجعل التفكير موضوعا لنفسه؟

هل تستطيع اللغة المؤرخة إعادة تمثل اللغة المفكرة؟

تقدم الأسئلة الأربعة الأخيرة صورة عن طريقة في التفكير، قد لا تكون محل إشادة من قبل جمهور المثقفين دائما، بينما تحفز أسئلة من قبيل: ما الكثافة النوعية للرصاص؟ ما الكيفية الكيماوية التي نحصل من خلالها على مبيد حشري فعّال؟ ما تفسير اختراق شعاع ضوئي لبنية جسيمية ذات كثافة عالية؟

أذهان عدد قليل من المتخصصين في دراسة فرع من أفرع الفيزياء،والكيمياء، والضوء.

إن النموذج المعطى أعلاه يقدم صورة عن طريقتين في التفكير، إحداهما تفضل الآلية بوصفها تعبيرا عن التفكير، أو بوصفها هي التفكير، و ثانيهما تفضل ألا يُحمل الفكر على سلوك سبيل مباشرة محددة، كما تسلك المادة بين يدي الحداد أو النجار، مسالك مدروسة تفضي إلى مخرجات معروفة، و مستهدفة أساسا.

مخرجات التفكير من النوع الثاني باهرة و معروفة، شاخصة في شتى المصنوعات، و هي إن كانت أسماء لأشياء كثيرة، أو محددة، فهي أسماء تدل على دقة ترتيب الخطوات العملية التي حددها الفكر لليد؛ فالأيدي التي تسلك وفق مسلك فكري محدد سلفا، تجعل الفكر يرى نفسه، و هذا في عالم الصناعة، و التقنية كان و لا يزال سبيلا خصبا، بعد أن كفّت التقنية عن أن تكون مجرد نجاح من نجاحات المصادفة.

لكن هل يمكن وضع التفكير نفسه في قالب فكري أعلى، صناعي، و تقاني كي ينجم عنه في الأخير تفكير آخر؟ هل تفلح عملية مكننة التفكير في خلق التفكير، و تعميقه. أم أنها عملية لا تنجح إلا حينما نكون بصدد ما هو عملي؛ صناعة شيء ما؟

من هذا المنطلق تبدو مقالة المنهج الديكارتية مقالة تتأسس، و تنطلق في الأصل من التحمس للطريقة الثانية في التفكير، إنها إذ ترى للفكر مسالكا، فهي موقنة، بخيبة أمل كبيرة، مؤكدة و حقيقية، في انتظار التفكير إذا لم يسلك من المناهج أصوبها، لكنها في حقيقة الأمر لا تتيح للتفكير أن يكون هو التفكير، بل تريد جعله في شيء آخر، في مسلك آخر، هو مسلك و إن عده التفكير أيضا مسلكا، يضيق فيه التفكير عن ذاته، فالمنهج كما في "مقالة المنهج" هو تصور للمسلكية التي ينبغي أن يسلكها التفكير، كي يحقق هدفا ما، كي يحقق غاية، أو جدوى منتظرة، و ليس من أجل أن يكون تفكيرا فحسب؛ و لذلك فهذه المسلكية بوصفها تقنينا للطريقة، و المحطات، و المهمات التي ينبغي على التفكير أن

يمر بها، أو أن يتوقف فيها، أو أن ينجزها، فهي أشياء أبعد ما تكون عن التفكير، إنها أطماع، غايات، رغبات يريد الفيلسوف من التفكير أن يوصله إليها، و حينما يكون التفكير بمثابة المادة بين يدي الحداد أو النجار يوظفها كي يصنع أشياء نافعة، أو جميلة، أو هما معا، فهذا يعني أن التفكير ليس أبدا شيئا مستقلا، و موجودا، و معروفا بذاته، بل إنه لا يكون كذلك إلا بالنظر إلى صلته الضرورية بموضوعه الذي يخرجه من حالة التعمية إلى حالة التجلية، شأنه شأن قطعة الخشب التي لا أحد ينظر إليها حتى تستوي قطعة تأثيثية، أو تزيينية رائعة، و من ثمة يكون تقدير الناس للخشب تقديرا أقل بكثير من تقديرهم لقطع الأثاث، و الزينة الخشبية التي يبخلون بها على أعز أصدقائهم، و أقربائهم، فهل يليق بالتفكير أن يعامل بمثل هذه المعاملة أيضا؟

2. درس المحاكاة و الخلق:

إذا كان لنا أن نعد الابتكار شرطا ضروريا للحكم على ممارسة نظرية، أو عملية بالأصالة؛ فهذا سيهئ من دون شك، الفرصة كي تصير مواتية تماما للقول أن الفنون جزء رئيس من كل ممارسة، من حيث هي كذلك.

لكن الفنون لا تقوم على الابتكار العاري كلية من أي تقليد.

إنّ هذا الاستدراك مفيد من ناحية منهجية، إذ يؤدي دورا مسوغا لإعادة الاهتمام بالتقليد أو المحاكاة، بعيدا إلى حد ما عن التجاذبات التي تنازعت أداة الخلق الفني و الجمالي، كما عرفت بين أفلاطون، و أرسطو[2].

لقد وُجد الإنسان و وجد معه عقله و لاشك، و في كل حين ومكان يوجد الناس و عقولهم لصيقة بهم؛ لكننا لا نهتم بكل الناس رغم إقرارنا بهذه الميزة لهم جميعا، بينما نهتم و يهتم العالم كله بأشخاص معدودين من العقلاء، أنّهم هم الوحيدون الجديرون بالانتباه، و الالتفات إليهم في كل حين، بل أن نيمم وجوهنا شطرهم أبدا.

إن الملفت في هذا، هو أن أولئك هم، الوحيدون من بين جميع الناس، من استطاعوا أن يجعلوا تفكيرهم في صورة، و في تفاصيل حياة غير عادية، و غير مألوفة، حياة فكر لم يبق فكرا فقط، بل أصبح علوما، و نظريات، و صناعات كانوا هم، آخر من اكتمل نضجها على أيديهم، و لم يلتفت الناس للتفكير حتى رأوا ما الذي يمكن أن يصنعه هذا الضرب من القوة العقلية، و النشاط الذهني، و العصبي الموصول بالأيدي، و الأرجل، و كافة الحواس، و هنا نتذكر من جديد مثال القطعة الخشبية التي أصبحت قطعة نافعة، أو جميلة تبهر أبصارنا، و لكننا حتى بالنسبة إلى هذه القطعة، لا نلقي بالا للخشب أن له مزية، أو ميزة مخصوصة في ذاته، أو في كونه كذلك، قابلا و متيحا للنجار كي يصنع منه ما يصنع، أو مُذللا بين يدي النحّات، أو الفنان التشكيلي يصنع منه ما يشاء، بل إنّ أذهاننا لتنصرف إلى هذا النجار، أو الفنان فنقولُ مكبرين: إنه والله لفنان. إذ جاء بشيء غير مألوف من شيء جد مألوف. بل لربما كانت المادة التي صنع منها المُبهر، و غير المألوف مادة متروكة مهملة عند الناس، غاية الإهمال. كأن تكون طميا، أو رملا، أو بقايا آنية مهشمة فنكتشف أن هذا الصانع، هو فعلا فنان، يخلق الغريب المُبهر، أو النافع من المألوف، و المتروك.

ندرك في هذا المثال، مدى دقة، و خفاء تلك النظرة، أو اللمحة اللطيفة التي يدرك بها الفنان، و يخلق منها، أشياء لا يدركها غيره و لو أدام النظر فيها دهورا، فيهمس في أذهاننا سؤال يقول: ألا يوجد ما يثير انتباه التفكير بمناسبة الكلام عن ابتداء الفنان محاكيا، و انتهاءه مبدعا ؟

إننا نريد أن نفهم معه كيف صنع هذا من ذاك، و ينصرف ذهننا في الحين إلى القوة، أو القدرة، أو العبقرية، أو الإلهام، أو البراعة، أو غيرها من الأشياء بوصفها جميعها تحمل أسرارا، تجعل من تأملاتنا السابقة ذات جدوى.

و لكن لو لقّن هذا النجار تلاميذه الطريقة المفضية إلى القيام بصناعة الرائعة السابقة، لقلنا عن هؤلاء التلاميذ أنهم تلاميذ بارعون، إذ أتقنوا تقليد معلمهم كما لو أن ما صنعوا هو عين ما صنع هو نفسه، و في هذا المثال تُظهر

المسلكية، الطريقةَ بوصفها عملا ابتكاريا من أعمال التفكير، إذ يوجه الأنامل إلى صناعة الجميل، أو النافع غير المألوف(المبتكر) لكن كيف يمكن توجيه التفكير بالتفكير كي يفضي إلى تفكير نافع، و غير مألوف؟

3. كانط يحلل إشكالية تعليم التفكير:

كتب كانط(Kant(1727– 1804 مقالة تحمل عنونا متسائلا هو: " ما التوجيه في التفكير[3]؟" عنوان نستشف منه أن التفكير مستويات، و أن أبسطها هو التفكير الذي يمكن توجيهه، و أعلاها التفكير الذي يوجه نفسه بنفسه، و يوجه تفكير غيره.

إنّ العالم الرياضي أو الهندسي الذي نلتفت إليه من دون جميع العقلاء، هو في شأنه، كالنجار الأول الذي ابتكر الطريقة المفضية إلى صنع الجميل، و النافع غير المألوف، و هو لا يكتفي بحمل صفة التلميذ، بل يتشرف بحمل صفة المعلم. فالابتكار يعني أننا قد انتقلنا من صفة التتلمذ إلى صفة التعليم، و هاهنا تقوم الإشكالية على ساقيها شامخة القامة: كيف يكون التفكير تفكيرا دون الاستناد إلى طريقة مُتعلمة في التفكير؟

أم أن التفكير الذي يكون بهذا الاسم حقيقا، إنما هو مشروط بتأسسه على أعلى مستويات القابلية للتعلم؟

أم أن الأصح من كل ذلك هو أن التفكير لا يكون تفكيرا متى أمكن تعلمه، فهذا لا يعدو أن يكون تعلما لطريقة معينة في التفكير؛ أي أنه ضرب من أضرب التفكير التي لا نهاية لها؟

إن التتلمذ ليس تتلمذا من أجل صناعة شيء ما، بل هو أيضا تتلمذ من أجل تفكير ما، و ليس من أجل التفكير بشيء ما، و إن كان التفكير بشيء ما وفق طريقة متعلمة في التفكير، يتطابق مع التعلم المنصب على الأعداد، و الأشكال أساسا. بوصفه تدربا على التفكير بواسطة أشياء، ما هي إلا موضوعات مؤقتة للتفكير، بل هي فقط أشياء يتدرب عليها التفكير ريثما يتمكن من التفكير في أشياء، موضوعات حقيقية كما يذهب إلى ذلك أفلاطون نفسه، و إذن فتعلم التفكير يحتم إعداد طريقة معينة للتفكير، و هنا تكمن كل فخاخ التفكير التي لغمت بها المثاليات المتعاقبة في تاريخ الفلسفة تاريخ التفكير، و هذا يعني أن من يضع لنا طريقة محددة كي نفكر وفقها، إنما هو في الحقيقة يقوم بذلك انطلاقا من كونه في مقام التعليم، و كوننا في مقام التتلمذ.[4]

إذا كان للتفكير هذه الميزة الفريدة و هي أنه يبعث على مزيد من التفكير؛ فكيف ندرك من تجاربنا الحية أننا نفكر، أو أننا نتعقل دون أن نكون في حاجة إلى تأكيد ذلك من قبل معلم؟

نتفق على أن التفكير غير العلم، فبقدر ما يكون التعليم مندرجا في خانة التفكير، بقدر ما يكون هذا التفكير تفكيرا مخصوصا، و محدودا بحدود صارمة، هي التي تتيح لهذا الضرب من التفكير أن يصير علما، لأن تلك الحدود هي ما يجعله قابلا للتعلم، هذا مع عدم إغفال اقتران نجاح مهمة التعلّم بشروط نفسية يسميها Heidegger هيدغر(1889 1976) الاستعداد للتعلم[5]؛ و إذا كان لنا أن نستشير الفينومينولوجيا في هذه المسألة؛ فسيقول Husserl (1859 1938) هوسرل إنّ الميزة الأساسية للعلم، و لكل ما يحمل الصفة "علمي" هي في كونه قابلا للتعلم، و فق منهج متبع، و استنادا إلى وقائع محددة بدقة هي التي نسميها موضوعات العلم، و متى تعينت الموضوعات، و المناهج فقد تعينت طريقة التعليم، و من ثمة فقد، تعينت أخيرا العلمية.[6]

4. تفكير أم تعقل، حرية أم ضرورة؟

لنقل إنّك تتعقل، حينما تشعر أن نفسك تتريث في الإقدام على ما ستقوله، و ما ستفعله، و تشعر أنها بحاجة دائمة إلى مزيد من الوقت، و الجهد كي تبت بقرار فصل فيما تفكر فيه الآن، و فيما ستفكر فيه بعد الآن، و إذن فأنت حينما تتمهل في إصدار أحكامك، سواء كانت أحكاما قيمية، أو معرفية، بصفة فورية على كل ما يقع تحت حس من حواسك؛ فأنت حينها تتعقل، و في هذه اللحظة يمكن القول أنّ التمهل في القول، و العمل هو ثمرة من ثمار التعقل، و

سيصير في هذه الحالة مشمولا بوصف الحكمة العملية، التي غالبا ما يكون الكلام فيها ممتعا بالنسبة للمتكلم، و مملا بالنسبة إلى المستمع، كونها تأخذ صيغة وعض أو نصح، لكننا نعرف من تجاربنا الحية أننا قلما نستجيب لدعوات التمهل في إصدار الأحكام القيمية التي نرى أنها ينبغي أن تكون فورية كي تشير إلى مدى حزمنا، بينما هي لا تشير في نهاية المطاف سوى إلى مدى اندفاعنا.

في مثل هذه الظروف يتواصل حضور برهان قوي، يؤكد أن ليس هناك من شيء سيدل على أننا قد نفكر في يوم من الأيام بالطريقة ذاتها؛ و إن كان الاتفاق بيننا لا يتوقف على هذه المسألة بالذات، مسألة كوننا لن نتفق إلا إذا فكرنا بالطريقة ذاتها، و هنا سيكون علينا أن نشير إلى أن أحكاما أخرى، هي الأحكام المنطقية، أو العقلية الخالصة، ستنفر منا بعيدا إذا ما أردنا معاملتها معاملة أحكام القيمة، و إذا كانت هذه الأخيرة قلّما تنجح في الإفلات من قبضة الحماسة و الانفعال، فإن الأحكام الإبستيمولوجية لا تنجح مطلقا في القبض على موضوعاتها حينما تكون مشوبة بالانفعال، و هذا ما يندرج ضمن الحكمة النظرية وفقا لتقسيم صار عريقا في تاريخ الفلسفة، لكن هذا النوع من الفلسفة لا يجلب له سوى قلة جد قليلة من الأنصار، كما نوه بذلك Hume(1711 1776) هيوم [7].

5. فلسفة تاريخ أم فلسفة علم؟

التعقل أخلاقي، و التفكير منطقي، و بينما يكون التعقل كبحا لإرادة القول، أو الفعل، يكون التفكير حرا منطلقا، و على هذا الأساس يمكن عدّ الفلسفات العقلية التي حاكمت التفكير محاكمة أخلاقية أنها فلسفات لم تضع لنفسها الحدود الضرورية، ليس بفعل واع منها، بل بفعل العجز عن عزل الفكر الخالص، عن الفكر العملي، و هذا هو ما يعطي لفلسفة التاريخ بعدا أخلاقيا، ينأى بها عن أن تكون مجرد نظر عقلي خالص، و يبطل في الآن نفسه الدعاوى القائلة بإمكانية استخلاص قوانين علمية من التاريخ البشري، فالتعقل في حالة التاريخ سيكون استبصارا، أو اعتبارا في أقصى الحالات، لكنه لن يكون قاعدة قانونية تمتاز بالكلية و الشمول.

و كما لا يوجد ما يوحي بأننا سنفكر بالطريقة ذاتها يوما ما، فكذلك لا يوجد ما يوحي بأننا سنتكلم لغة واحدة في يوم من الأيام المقبلة. كل هذا الاختلاف موجود و معاش، رغم أن العالم الذي نعيشه عالم واحد في نهاية المطاف، لكن كل أمة تعيش في جزء ما من العالم، و مع أنها، و إن كانت تمتلك إمكانية الاستعانة بعدد لا محدود من الرؤى العامة للعالم[8]؛ إلا أنها لا تستطيع فعليا عيش سوى عدد محدود من زوايا النظر إلى هذا العالم، و مع ذلك فكل أمة من أمم العالم تعتقد أنها تسكن العالم كله، و أن لسانها يستطيع التعبير عن كل شيء في هذا العالم، بينما ليست الأمور على هذه الشاكلة مطلقا، إن عالمنا يحوي من مناسبات و أسباب و عوامل الانفعال، و من ثمة الاختلاف ما لا يمكن حصره، و من أسباب الصراع و الحروب ما لا يمكن التنبوء به.

إننا نختلف لأتفه الأسباب حينما تكون الأسباب الحقيقية للاختلاف قد توافرت، و فعلت فعلتها في طريقة تقييمنا للعالم، و قلّما نميل إلى الاتفاق حينما نكون على يقين من أننا نمتلك أقوى البراهين على أننا سوف ننتصر في أي استبداد بالفكرة، أو بالكلمة، و مع هذه المشاهدات، و المعاشات التي تمتلك من القوة الحية ما يجعلها في مقام المعروفات البيّنات؛ سيكون من الملائم تمام الملائمة في نظرنا أن نعيد التفكير تماما في افتراض عمّر طويلا، و تم تكريسه مقولة دالة على معقولية العالم، و اللغة، و التفكير. افتراض أن الاتفاق و التوافق بيننا هو الحقيقة التي ينبغي أن تحكمنا بوصفنا كائنات عاقلة، نتعلم التفكير السليم، و قواعده، و مناهجه في المدارس، و الجامعات، كي نصير على أتم استعداد للعيش وفق ما تمليه علينا عقولنا.

و الأرجح هو أننا لا نتحد لأننا عقلاء، و أننا لا نعمل سويا لأننا عقلاء، و لا نتفق دائما على "الصواب" لأننا عقلاء، بل إننا نفعل ذلك لغايات أخلاقية في كثير من الأحيان، بغض النظر عن كونها منتمية إلى أخلاق القوة، أو أخلاق، الضعف، أو أخلاق الرحمة، أو أخلاق العدل.

إن افتراض قيام الاتحاد، و التوافق، و التعاون، و التضامن، على أسس عقلية، جعل أضرب الاختلاف المتعددة مجرد أثر غير مرغوب فيه من آثار اللامعقولية، و هكذا ظلت الحروب، و الصراعات، و المجادلات الحادة ضروبا من الأضرب الشاذة في ما ينبغي على البشر أن يكونوا عليه، و هو ما أطال في عمر النزعات الطوباوية التي تريد أن تقضي على كل أسباب، و مناسبات الاختلاف، و تجتهد في البحث عن سلام، و وئام دائمين، و لربما تكلمت عن جزر و أماكن للسلام لا حروب، و لا اختلافات بين أهلها. بينما لا زلنا لم نناقش بعد بجدية مرضية، كيف يكون الاختلاف نفسه عقلانيا، و معقولا، و قابلا للتعقل، لا بوصفه نفيا للعقل، أو سلبا للمعقولية كما في جدل Hegel هيغل[9](1770 1831)، بل بوصفه معقولية في ذاته.

6. نحو فلسفة دائمة للتاريخ:

إن الافتراض المزعوم الذي سيطر، و لا زال يفعل على عقولنا، بل حتى على عقول أكثر الناس استيعابا لمدى ضرورة أن نتعايش بالاختلاف، لا بالاتفاق، افتراض لم يعد قادرا على منحنا فرصة استيعاب عالمنا استيعابا عقليا، إذ يعتقد من يستندون إليه، في تسويغ أفكارهم حول الاختلاف، و التسامح، و ضرورة تقبل الآخر، بتفاؤل كبير أننا سنكون على أحسن ما يرام في ظله؛ متفقون، متضامنون، و متعايشون بشكل إيجابي. إنّها طريقة لاستيعاب آثار الاختلاف أكثر مما هي طريقة لفهم طبيعته، و فهم مدى فعاليته في الحياة التاريخية للبشر.

و لننظر في هذا المثال عن مدى فداحة النتائج الأخلاقية المترتبة عن رفض الاختلاف في الحياة التاريخية للبشر، و كيف أنّ تطبيق المعقولية الرياضية، أو الهندسية، سرعان ما يصبح هادما للمعقولية التاريخية، و لكافة أسسها، و على رأسها الاختلاف، بوصفها معقولية تباين تباينا تاما، معقولية الكيانات الرياضية، ذات الطبيعة العقلية الخالصة.

"أمّا الفرنسيون، و الفلمنكيون، فتسلطت عليهم شهوة التدمير، فاندفعوا كالرعاع المسعورة يجوبون الشوارع، و يغشون الدور، ينتزعون كل ما يتلألأ، و يلمع، و يدمرون كل ما لم يستطيعوا حمله، و لم يتريثوا إلا لكي يقتلوا أو ينهبوا، أو يقتحموا مستودعات النبيذ لينتشوا منها، و لم يفلت من التخريب الأديرة، و الكنائس، و المكتبات... حتى أضحت المدينة الضخمة الجميلة شبيهة بسوق للحوم [10].

يأتي الفيلسوف متأخرا عن كل هذه الوقائع، و يسبقه المؤرخ بزمن، فتكون الفكرة في مواجهة الواقعة التاريخية المدونة، و يسعى إلى فهم، و استيعاب هذه المسائل المتكثرة الشائكة.

إننا لا نرغب في التذكير بمدى طيبة الفلسفات التي قالت موقنة بأن الحس السليم هو أحسن خيرات العالم توزعا بين أناس العالم[11]، و لربما كانت في هذه الطيبة تستلهم مقولة دينية تعتبر العقل أفضل قنيات المرء على الإطلاق، المهم أن العقل ليس هو أحسن أشياء العالم توزعا في العالم.

و كم يعجب المرء كيف أن ديكارت لم يلتفت إلى أسباب الحرب التي كانت سائدة أيام كتابة "مقالة المنهج" discours de la Méthode و كيف أنه لو كان هذا العقل سائدا عند جميع الناس حقا؛ لأدركوا جميعهم في وقت واحد أن الحرب شر، و أن السلم خير. بدل أن يرى بعضهم أن الحرب خير، و أن السلم شر.

ألا يمكن أن تكون الحرب وفق معقولية ما، خيرا للقادرين عليها، و أن تكون بالمقابل شرا للعاجزين عنها؟ و هذا أيضا من المعقولية، و لهذا قلنا آنفا إن أسباب و مناسبات الاختلاف أكثر من أن تحصى في عالمنا، و أنه يكفي المرء كي يدخل في أي خلاف معلن، أو خفي مع أي كان، أن يكون متأكدا من مقدرته على الانتصار، سواء بقوة

الذهن، أو بقوة البدن، فما يُعتبر في مثل هذه الحالات ليس هو الوسيلة، و إنما هو الغاية، و هذا طبع البشر دون استثناء، و لهذا فإن كانت هناك من قاعدة يمكن الاعتداد بها، أحسن قاعدة تحكم البشر في كل الحالات، و الجهات؛ و يمكن عدّها فلسفة دائمة للتاريخ البشري فستكون قاعدة الاختلاف، و ليست أبدا قاعدة الاتفاق، و إن كان هناك من افتراض ينبغي أن يحكم آراءنا و أفكارنا، و شتى تدابيرنا حول عالمنا، حاضره، و مستقبله، فهو افتراض الاختلاف.

إن البشر لا يتفقون إلا تحت وطأة الضرورة، ومن ثمة سيكون كلامنا منسجما تمام الانسجام مع طبائع الأشياء، فكلنا بحكم أنانيتنا الفطرية التي هي سبب من أسباب حفظ البقاء متوارثا في أنواع جنسنا، نميل إلى الاستئثار بالأشياء، يوجهنا في ذلك شعور قوي طاغ، بأننا حينما نفقد شيئا كنا قد امتلكناه من قبل؛ فإننا نخسر جزءا من كينونتنا، و إلى هذا التقدير الخاطئ ترجع كل الشرور، سواء تلك التي تحل بمن فقدوا شيئا من الأشياء، أو أولئك الذين استعانوا بكل ما بحوزتهم كي يمتلكوا أشياء أخرى إضافة إلى تلك التي سبق أن امتلكوها من قبل، بدفع من شعور عارم، فحواه أن كينونتهم ستكون في ألم، و سقم، مضنيين، إن هي لم تمتلك هذه الأشياء أو تلك، و يدفعهم شعورهم هذا نفسه، إلى حالة انفعالية مطبقة، تؤكد لهم أن سعادة كينونتهم، و كمالها الذي يجعلها تشعر بالارتياح، سوف لن يتحقق إلا حينما تكون تلك الأشياء بين أيديهم و في أحضانهم، و هكذا سوف لن يتخلى الإنسان عن الأشياء التي سبق له أن حكم بأنها جميلة، و ممتعة، إلا حينما يغلب على ظنه شعور آخر، بأنها لم تعد أبدا كذلك، و إنما أصبحت قبيحة بشعة لا فائدة، و لا متعة مرتجاة منها.

إنّ الفيلسوف يتعلم و لا شك من هذه الحقائق الواقعية درسا عقليا بليغا، هو أن الناس ليسوا مجبولين من طينة عقلية فحسب، بل الأصح أن الطبيعة البشرية في أساسها غير عاقلة معقولية فاعلة، بقدر ما هي كذلك بصورة كامنة فقط، أمّا حقيقتها الفعلية الظاهرة للعيان، فهي الانفعال، و الغريزة التي يأتي على رأسها حب البقاء و التملك، وهما غريزتان يصعب في حقيقة الأمر تبين أيهما علة للأخرى؛ و لهذا كانت التربية العقلية تهدف إلى تحقيق غايتين متقابلتين غاية التقابل، لكنهما مشروطتنا في تقابلهما ببعضهما تشارطا منطقيا، و تاريخيا، و لربما كان تشارطهما، أنموذجا قويا لبقية أنواع التشارط؛ تتمثل أولاهما في إخراج العقل من القوة إلى الفعل، وتتمثل الأخرى في إرجاع الانفعال من الفعل إلى القوة. و لكل واحد منا أن يتصور بعد هذا مدى حاجة التربية إلى الفلسفة.

ولما كانت هذه الطباع هي أحسن الأشياء قسمة بيننا نحن البشر، كان الاختلاف، و الخلاف سائدا بيننا منذ الأزل، منذ طفولة البشرية، في صورة ابني آدم قابيل و هابيل. و إن كنا نرى الأطفال يختلفون و هم لا يلقون بالا لهذا الاختلاف، و لا يلوم بعضهم بعضا عليه، إنه من طبيعتهم حتى أنهم لا يشعرون به مطلقا، ولا يأخذونه قضية تعيق اللعب و الاستمتاع بالعالم، أمّا نحن فلا نتفق إلا بعد عمر طويل من الاختلاف، تحت ضرورة أننا ينبغي أن نتفق، و حينما يشير اتفاقنا هذا إلى أننا قد ارتقينا درجة في سلم التعقل، و إلى مدى استنجادنا بعقولنا؛ فهذا يعني حقا أننا قد حققنا واحدة من أخصب لحظات التعقل، لكن طبائعنا سرعان ما تعود إلى عاداتها، دون تربية عقلية مستمرة.

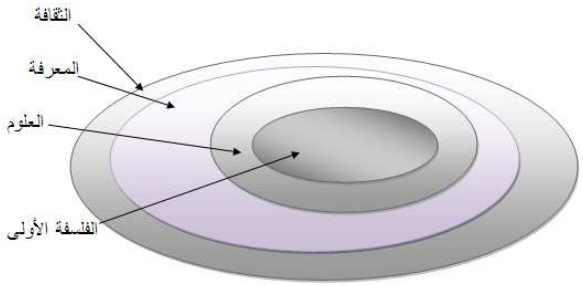
إنّ كل اتفاق يحققه البشر الأحياء بينهم، بإرادتهم، يؤسسونه على بداهة الاختلاف، سيعد في الآن نفسه لحظة إنسانية عظيمة من لحظات التعقل. و لما لا يكون الأمر كذلك، و قد وحّدت أكثر الفلسفات القديمة بين الحياة، و الفكر[12]؟

خلاصات: إنّ السؤال أداة لتحصيل المعرفة العلمية التي تنتمي إلى الثقافة بمعانيها الضيقة، كالفلسفة الأولى، و العلوم، كما هو أداة لتحقيق التثاقف بأوسع معانيه، و من ثمة فكل نظر في الفلسفة، أو في العلوم، أو في الثقافة، ينبني و يتأسس بلا شك، على صيغة محددة في الطلب.

البرهنة أداة لامتحان المعرفة سواء أكانت معرفة علمية بالمعنى الواسع لكلمة علم، أو بالمعنى الضيق لها.

نميز في الفلسفة بين: برهن رياضيا (حسابيا أو هندسيا) و برهن تاريخيا استنادا إلى حجج تاريخية.

إنّ التحليل، و التعليل، و البرهنة، هي أسئلة المعرفة التي تنتمي جميعها إلى الثقافة، و إن في دوائر تضيق شيئا فشيئا، فتحيلنا إلى ضرورة التمييز بين مستويات الثقافي، و المعرفي، و العلمي، و الفلسفي.



يمكن أن تمثل الدائرة الأكبر دائرة الثقافة، أمّا الدوائر المتوالية في الصغر فهي دوائر المعرفة، ثم العلوم، ثم الفلسفة الأولى، بوصفها تحمل أسئلة الماهية، و التعليل، و البرهنة العقلية الخالصة، و هكذا تكون الدائرة الأكبر دائرة الثقافة، التي تدين باتساع محيطها إلى مركزية السؤال الفلسفي، فتصير الفلسفة التي تتوسل بالبرهنة التاريخية مقابلا، للفلسفة المتوسلة بالبراهين العقلية الخالصة، رياضية كانت أو هندسية. بل إنها يمكن أن تكون هي الملاذ الآمن للفلاسفة الذين لم يحققوا نتائج مرضية داخل دائرة الفلسفة الأولى، أو لعدم تلاؤمها مع مواهبهم الفكرية، كما يمكنها أن تكون من ناحية بيداغوجية أداة يستعين بها رجل التعليم في تحقيق نتائج أفضل مع جمهوره.

الهوامش:

[1] طرح الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر(1889 1976) على نفسه هذا السؤال و كتب في الإجابة عنه محاولة فلسفية عميقة الدلالة، ترجمتها الباحثة الجزائرية نادية بونفقة. مارتن هيدغر، ما التفكير ? was heißt denken ترجمة نادية بونفقة، الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية، الجزائر، (دط) 2008.

[2] يمكن العودة في هذا الشأن إلى محاورة أفلاطون " فايدرسّ أو في الجميل، و كتاب أرسطو فن الشعر.

[3] أمانويل كانط: ما التوجه في التفكير؟تعريب و تعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي، صفاقس تونس، الطبعة الأولى 2005.

[4] أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء، دار الوفاء، الإسكندرية 2004، ص 407، 412.

[5] هيدغر، المصدر السابق، ص 33.

[6] هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (ط1) 2002، ص 24.

[7] دافيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت،(ط1) 2008، ص 25.

[8] هكذا يسمي هوسرل Husserl الحصائل التي انتهت إليها الفلسفة الطبيعية المعاصرة على صعيد الثقافة.

هوسرل، المصدر السابق، ص 28.

[9] هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان (ط1) 2006، ص 133.

[10] ستيفان رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، دار الثقافة، بيروت، (ط2) 1980، (ج3)، ص 223.

[11] DESCARETES. DISCOURS DE LA METHODE. P 45

[12]فرانسوا غريغوار، المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ترجمة نهاد رضا، مكتبة الحياة، بيروت، ص 79.