مدخـــل

- ١ -

يشكل «المعنى» في حياة الإنسان خصيصة تميز نمطه في الكينونة؛ إلى درجة يصح معها تعريفه بأنه كائن رامز أو كائن منتج للرموز والدلالات[١]. ولا نرى هذه القدرة على الترميز والتسمية مجرد فعل جزئي من بين أفعال متفرقة، أو سلوك من بين سلوكات جزئية، بل هي ما يؤسس ويحايث مختلف أنماط سلوك وتفاعل الإنسان مع الذات والوجود؛ **فالكائن البشري يأكل ويلبس ويرى، ويذوق ويحكم... بطرائق خاضعة للرموز والدلالات، ومشروطة بها.**

وسواءٌ على المستوى الفردي أو الجمعي، نلحظ أن الحاجة إلى فهم الوجود لا تُسَدُّ بمجرد الاستجابة إلى الحاجات البيولوجية بالانغماس المادي في عيش الوجود، وعلى المستوى الجمعي لا

(١) نجد هذا الاصطلاح حاضراً ضمنياً في نظرية ابن جني الخاصة بالقدرة على التسمية التي يمتاز بها الإنسان، كما نجده بصريح التعبير عند إرنست كاسيرر في كتابه «مقال في الإنسان»:

Cassirer, E. (1944) An Essay on Man: An Introduction to the Philosophy of Human Culture. New Haven: Yale University Press.

يكفي لوجود المجتمع وجود كينونة بشرية وإطار جغرافي بيئي حامل لها، بل لا بد من معنى حامل أيضاً، يتمثل في سردية مؤسسة للحمة الجماعة، وساندة لها.

وآية ذلك أنه لم يوجد مجتمع بلا «معنى كلي» ينظم به رؤيته إلى ذاته وإلى العالم، وإلى القيم الواجب تجسيدها في واقع العلاقات بنوعيها الرابط بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان. إنها «الرؤية» التي تمنح المجتمع لحمته الرابطة بين مختلف مكوناته، التي بدونها يصير مجرد تركيم لأفراد لا مجتمعاً مَنْظُوماً بعلاقات ووشائج تمنحه صفة الديمومة، التي تخرجه من مجرد مجموعة متفرقة من الذوات، إلى كينونة مجتمعية لها هوية وعلائق وامتداد زماني.

ـ ٢ ـ

وتُعَدُّ الأساطيرُ والفلسفاتُ والأديانُ مَثابَةَ المعنى الكلي، ومحلَّ بلورتِه وإنتاجِه نظرياً، مثلما يكون العمرانُ المجتمعي مَحلَّ بلورته كتجسيد؛ أي: كتمظهر على مستوى السلوك الملحوظ، ومنتجاته على مستوى المعمار المادي؛ لأن وظيفة الدين وكذا الفلسفة ـ بدءاً من تأسيسها وحتى قبيل التحول ما بعد الحداثي ـ موصولةٌ بإنتاج «المعنى الكلي» وصناعة الرؤى المؤسسة، ولا تنفصل عملية الإنتاج مع التفاعل مع الواقع الفعلي التي تتنزل فيه تلك الرؤية الدينية أو الفلسفية.

أما سبب وسم هذا النوع من المعنى بنعت «الكلي»؛ فراجع إلى بنيته وطبيعة أسئلته وأجوبته، حيث أن بنيته الدلالية تتسم بالوساعة والشمولية، إذ تمتد نظرياً لتؤلف بين مستويات عديدة، منها

ما يتعلق بما هو وجودي (أنطولوجي)، ومنها ما يتعلق بما هو معرفي، وقيمي. مع وجوب الوعي بتداخل هذه الأبعاد وترابطها في نسيج المعنى الكلي، الذي بوساعته تلك يتحدد كـ«رؤية إلى العالم».

كما أن نوعية أسئلته وأجوبته من طبيعة تأسيسية، حيث تستوي كتفسير للوجود بمستوييه المادي والبشري، بل وتجاوزه إلى ما ورائه سواء بإثباته أو بمحاولة بلورة جواب نفيه. بمعنى أن الفلسفة الملحدة هي أيضاً ملزمة بالجواب عن سؤال ما وراء الوجود؛ أي: أنها ملزمة بالتفكير الميتافيزيقي، التي تحسب نفسها منفلتة منه! وفي ذلك تناقض محايث لنمطها في التفكير، يزداد بروزاً عندما تصل تلك الفلسفات إلى مأزقها؛ أي: عندما تصل إلى التنظير للمبدأ البديل للمبدأ الألوهي؛ حيث تجدها مضطرة لِأَنْ تخلع عليه ذات المواصفات التأليهية (الثيولوجية) التي تحسب أنها جاءت لنفيها، بينما كل ما فعلته هو إعادة موضعتها.

- ٣ -

والتأمل في نماذج «المعنى الكلي» يكشف أمرين يبدوان متعارضين، **هما الخصوصية والإشتراك**، إذ من الملحوظ أن لكل مجتمع رؤيتَه إلى تكوين العالم، تحمل تفاصيل وحيثيات تعكس خصوصيته الدينية والثقافية، لكن على الرغم من وجود تمايز بين الرؤى والتصورات الكلية السائدة في المجتمعات، تبعاً لتباين وتمايز الخصوصيات؛ فإن تلك النماذج التصورية تتشابه في كثير من ملامح سردها لبدء التكوين... إلى درجة دفعت الباحثين إلى افتراض وجود أصل مشترك صدرت عنه تلك النماذج، على تعددها وتباعدها، من الناحيتين الجغرافية والزمنية. **وآية ذلك أننا عندما نستحضر مثلاً**

النماذج الأسطورية، أو أنساق الاعتقاد، ونقارن بينها، نحس بوجود أصل مشترك صدرت عنه أو تأثرت به، وهو ما يشكل على المستوى النظري شرطاً لتفسير ملامح الاشتراك الملحوظة بين تلك النماذج.

وقد استفز هذا المشترك التفكير في مختلف حقول العلوم الإنسانية، وحفزه نحو التساؤل عن سببه؛ الأمر الذي جعل بعض علماء النفس والأنثروبولوجيين، مثل كارل يونغ وكلود ليفي ستروس...، يفترض وجود «لاشعور جمعي»، أو «لاشعور بنيوي» مشترك.

كما ذهب البعض الآخر إلى تفسير التشابه بين تلك النماذج بوجود أصل أولي صدرت عنه، كما هو الحال عند بانيي (Abbé Banier) ـ مثلاً ـ الذي يشير في كتابه «التفسير التاريخي للميثولوجيا والحكايات»، إلى أن تشابه الأساطير والمعتقدات يؤشر على وجود أصل أولي يتمثل في الوحي الديني.

وقبل أطروحة بانيي، نجد قراءة الفكر الإسلامي للصيرورة التاريخية ـ مع الطبري وابن الأثير... ـ تشير إلى وحدة أصل المجتمعات البشرية، ووحدة أصلها الثقافي المؤسس؛ أي: الوحي الديني.

كما نجد خلال تحليل هذا الفكر لصيرورة التاريخ الإنساني، قراءة لتطور الاعتقاد وتحوله عبر الامتداد والتباعد الزمني، على نحو يسعى إلى تفسير الاشتراك والاختلاف، حيث تنطلق القراءة الإسلامية للتاريخ من وجود أصل اعتقادي مشترك، طرأ عليه التحول والتغير عبر الصيرورة الزمنية، وما تشهده من تبدلات في واقع الاجتماع؛ فيكون الناتج الحاصل وجود التشابه والاشتراك ـ بسبب وحدة الأصل الديني ـ، ووجود الاختلاف والتمايز بسبب وقوع التحول في ذاك الأصل عبر الصيرورة الثقافية والاجتماعية.

كما يمكن أن نجد في القراءة الإسلامية أصولاً نظرية يمكن أن تتقارب مع معاني مفهوم اللاشعور الجمعي أو حتى الموروث البيولوجي/النفسي، وذلك من خلال مفهوم الفطرة.

وإلى جانب هذا التفسير الديني، نجد محاولات أخرى تقوم على تعليل أنثروبولوجي، بل وحتى بيولوجي، يسعى إلى فهم الكينونة الإنسانية في محتواها الذهني المعرفي، بافتراض وجود لاشعور جمعي قابل للتوريث والاستمرار (يونغ)، أو وجود محددات عصبية ناظمة لطرائق التفكير.

والموقف الأكثر شيوعاً في حقل العلوم الطبيعية والإنسانية، هو أن أصل هذا التشابه والتشارك في الملامح بين الأنساق الأسطورية والدينية لغز عصي عن التفسير؛ نظراً لوجود فاصل زمني هائل يفصل تلك اللحظات الأولى لتكوين الوجود البدئي الإنساني عن فعل التوثيق والتأريخ، حيث أن النفاذ الحفري (الأركيولوجي) لا يمكن أن يذهب في الماضي الثقافي للإنسان أبعد من بضع ألوف من السنين.

وليس قصدنا في هذه السطور الإيغال في هذا المبحث، بل قصدنا أن نأخذ من هذا التوصيف معطى مشتركاً نؤسس عليه ما يتلو.

وقد أشرنا إلى هذا المشترك بالقول بأنه لا يخلو مجتمع بشري من وجود «رؤية إلى العالم» تفسر له كينونة الوجود، ولا تكتمل لنسق ثقافي نسقيته ولا ينتظم بناؤه دون بلورة تلك الرؤية التفسيرية التي تمنح لمعتنقيه «المعنى الكلي»، الذي يشكل لحمة نفسية لكيان الإنسان ولحمة عقدية وقيمية لتشكيل نسق الاجتماع ونَظْمِ مكوناته وعلاقاته.

ـ ٤ ـ

وقد قلنا أيضاً **إن الأساطير والفلسفات والأديان هي مثابة المعنى الكلي**، ومصدر إنتاجه والتماسه واستلهامه، وبما أن بحثنا هذا يتخصص في التأريخ للفكر الفلسفي، فإن طبيعة موضوعنا يستلزم منا الاهتمام بتفسير طبيعة علاقة النتاج المعرفي الفلسفي بالمعنى السائد في الواقع المجتمعي لذلك النتاج، إذ **بما أن التفكير الفلسفي مشغول بالمعنى الكلي ـ منذ تأسيسه ـ فإن مقاربة منتوجه المعرفي تستلزم أن نضع ضمن أدواتنا الإجرائية هذا المفهوم، ونتخذه منظاراً نقرأ من خلاله ذاك النوع من الممارسة المعرفية ومنتوجها.**

وهنا يتبدى المنظور الذي نشتغل به في التأْرِيخ مفترقاً عن المنظورات التي أنتهجتها بعض القراءات المادية لتارِيخ الفكر، حيث لا نقرأ النتاج الفلسفي من مدخل يعلل التماع الفكرة بشرط اقتصادي أو سياسي، أو ببيان صلتها بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها المفكر؛ بل منهجنا هو التحليل المعرفي للناتج الفكري في سياق علاقته بـ«المعنى الكلي»، بكل ما تعنيه تلك الصلة من استحضار للرؤى الدينية والثقافية الدالة على الوعي الجمعي.

ولذا سيكون منهجنا ـ في كتابة تاريخ الفلسفة ـ منصتاً إلى العلاقة بين التفلسف والنسق الديني والثقافي، ومحللاً لأشكال ترابطهما وجدلهما، لكن هذا لا يعني الإهمال المطلق للإحالة على الرابط الاجتماعي للأفكار، بل سيكون استحضارنا لهذا الرابط باقتصاد؛ حيث لن يرد في متننا هذا إلا إذا دعا الداعي المعرفي إلى إيراده، وهذا **خيار منهجي نعي قيمته كما نعي محدوديته في آن واحد**، حيث أن من نقائصه أننا سنغفل بلا شك عن تفاصيل مهمة

من الواقع التاريخي والاجتماعي بتدافعاته السياسية والاقتصادية، وتأثيرها في نوع الخيارات المعرفية التي ينحو نحوها الفكر، لكننا في المقابل ندرك أن الإيغال في استحضار هذه الشروط قد يحول الكتاب من تأْرِيخ الفكر إلى تأريخ غيره، وقد يكون غيره توصيفاً لصيرورة البنية الاقتصادية أو السياسية... أو غير ذلك من أشكال العلاقات والبنى المجتمعية «المادية»؛ فنغفل من ثم عن تعميق النظر في الفكر، وهو مسلك لا نريد أن ندلف إليه، فضلاً عن أنه ليس المقصود من هذا الكتاب.

بيد أننا لا نقدس أداة القراءة؛ لأننا نعي أنها خيار من بين خيارات منهجية متعددة، كل واحد منها له مكمن قوته ومكامن ضعفه أيضاً؛ **فالمنهج في نظرنا هو أداة إضاءة لموضوعه؛ لكنه لا يضيء جانباً حتى يظلل آخر.**

وذاك قدر كل منهجية مهما ادعت من مقادير الإحاطة والتعدد في المنظورات وزوايا الرؤية؛ لأن أي أداة منهجية مُبَنْيَنَةٌ بازدواجية الكشف والإخفاء، ومن ثم إذا اتخذتَ أداة أو منظوراً منهجياً اقتصادياً لقراءة ظاهرة مجتمعية، فلا شك أن تلك الأداة ستمنحك إبصاراً أكبر للفاعلية الاقتصادية في تلك الظاهرة، لكنها في المقابل ستعطيك إبصاراً أقل أو منتفياً تماماً لأثر الفواعل الأخرى. كما أن تلك الأداة يمكن أن تذهب إلى حد التغليط في بيان منزلة التأثير الاقتصادي ذاته؛ لأنها قد تضخم من هذا التأثير على حساب غيره، ولذا **ينبغي على قارئ تاريخ الفكر أن يعي طبيعة ومحدودية كل الخيارات المنهجية التي تُختار للأجرأة والتطبيق، مهما كانت تعددية زوايا نظرها.**

والإقدام على اختيار منهجي ما؛ لا يعني أنه فعل ناتج عن

محض اعتباط، بل ثمة دوافع معرفية تستوجبه. وفي حالتنا نفصح عنها بوضوح بالقول:

إننا **نرى أن كثيراً من كتب تاريخ الفكر الفلسفي أغفل شرط دراسة المعنى الكلي خلال درسه للفلسفة**، بينما نرى أن ثمة صلة وثيقة بينهما، تستوجب استحضار ذاك المعنى ببنياته وتفريعاته، **وخاصة البنية المعرفية الدينية** التي قلنا عنها أنها تشكل مثابة المعنى الكلي ومحل بلورته وإنتاجه.

ـ ٥ ـ

هذا على **مستوى المنظور المنهجي** الذي نقرأ به تاريخ الفكر، أما على **مستوى الموضوع**، فمجال بحثنا في هذا الكتاب هو الفكر الفلسفي اليوناني، التي نعي وضعه الرئيس في تاريخ الوعي الغربي، بوصفه مهاد الفكر الأوروبي ومرجعيته التأسيسية الأولى.

والفلسفة اليونانية مركب معرفي يمتد على مساحة زمنية تزيد على ألف ومائة عام، بمعنى أنها ليست مجرد نتاج فكري لحظي موقوت بزمن وجيز، بل صيرورة معقدة من تطور النظر العقلي، ينبغي إدراك مراحلها ولحظات تمفصلها.

وَبَيِّنٌ أن هذا السياق الزمني الهائل يحمل تنوعاً كبيراً في منتجاته واتجاهاته، ولهذا يتحتم علينا لاختزال كل هذا الثراء الفكري وتقديمه في كتاب، أن نتوسل فعل الإيجاز والاختصار، بما يفيده من قيمة منهجية، وما يعتور هذا الفعل حتما من نقائص من حيثية محصول الرؤية، التي **لا بد أن تستبعد وتهمل؛ حتى توجز وتختصر**.

أما على **مستوى التقسيم المرحلي لتاريخ الفكر الفلسفي**

اليوناني، فيتطلب أيضاً حذراً منهجياً لإجرائه؛ لأنه قد يؤدي إلى قطع المتصل ووصل المنفصل.

ونظراً لخطورة فعل التقسيم المرحلي، ووعياً بكونه إجراء اصطناعياً، نجد عدداً من مؤرخي الفلسفة يرفضون تجزيء التاريخ الفكري إلى لحظات مرحلية، أشهرهم ريتر (Riter)[1] الذي يقول بأن التاريخ لا يعرف توزعاً أو تقسيماً مرحلياً، إنما ذلك مجرد فعل من المؤرخ.

ولا شك أن موقف ريتر صائب بالقياس إلى خامة الصيرورة الزمنية، حيث أن التاريخ بالفعل لا يدق رقاص الساعة، ليؤذن بانتهاء مرحلة وبداية أخرى، بل هو خط زمني متصل وموصول، هذا إذا لم نقل مع القائلين بتجريدية الزمن، بأن ليس ثمة زمانية في الوجود أصلاً، إنما هي مجرد مقولة ذهنية فقط.

لكن حتى إذا افترضنا التاريخ خطاً متصلاً حسب زعم هؤلاء الذين يرفضون إجراء فعل التقطيع المرحلي عليه، فإن ذلك هو ـ في تقديرنا ـ **الجسم الخام للوجود التاريخي، ومن ثم لا يعني عدم مشروعية تقسيمه وتصنيفه ليخرج من خامته؛ فيصير جسماً معرفياً موسوماً وملحوظاً**. وإلا لجاز في المقابل القول بأن الجغرافيا جسم أرضي متصل لا فواصل فيه ـ إلا ما كان من فاصل طبيعي[2] ـ، ومن ثم لا حاجة لكي نفهم العلاقات الدولية إلى معاينة الأرض وفق الفواصل الجيو ـ سياسية.

---

(١) انظر تعقيب إدوارد زيلر على نظرية ريتر في كتابه:
Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, Longmans Green and Co, London, 1881, pp164-165.

(٢) بل لعلنا نقول: حتى الفواصل الطبيعية ليست فواصل إلا بالقياس الى حركة الإنسان بالأساس.

وإذا كان مثل هذا الموقف، لن يفيد في فهم الوجود السياسي فوق هذه الجغرافيا، ولن يسهم في فهم العلاقات الناظمة لهذا الوجود؛ فجاز لنا، من ثم، في القراءة السياسية للعالم، أن نُمفصل الجسمَ الجغرافيَّ ونجزئه لنؤسس دلالته، فكذلك الشأن في جسم الصيرورة التاريخية، **نرى جواز تقسيمه إلى مراحل ولحظات نوعية من أجل فهم دلالة محتوياته.**

غير أن اعتراض ريتر Riter فيه فائدة لا ينبغي إخفاؤها، وهي الوعي بأن التقسيم هو منتوج نظر ومحصول لحاظ منهجي معين، ومن ثم وجب الاحتراس من إقامة فواصل اعتسافية على الصيرورة الزمنية للتاريخ، حيث لا بد من إدراك الوقائع التي تبرر وضع الفواصل بين آنات الزمن التاريخي، ووسم بعضها كمراحل متمايزة عن غيرها.

فكيف سنقرأ الصيرورة الزمنية للفلسفة اليونانية؟

وبأي تقطيع مرحلي سنفهم فواصلها؟

ـ ٦ ـ

يذهب جمهور مؤرخي الفكر إلى **تقسيم ثلاثي للجسم الفلسفي اليوناني**، وبذلك تستوي **ثلاث مراحل كبرى** هي:

أ ـ «**المرحلة ما قبل السقراطية**»: المحددة زمنياً ما بين لحظة النشأة الأولى مع طاليس (بدءاً من القرن السادس)، واللحظة السقراطية (القرن الرابع قبل الميلاد)، **وبذلك تستغرق هذه المرحلة التأسيسية مائتي عام**، وقد اتُّخِذَ سقراط عنوانا على نهاية مرحلة وإيذاناً ببداية أخرى.

ونجد عند المؤرخ القديم ديوجين اللايرسي تحديداً أدق، حيث

يجعل من **أرخيلاوس آخر ممثل للمرحلة الأولى، ومن سقراط أول رمز فلسفي للمرحلة الثانية**، التي:

ب ـ تمتد **من لحظة سقراط حتى مدرسة الإسكندرية** (القرن الثاني الميلادي)؛ فيكون جسمها الزمني مساوياً لخمسة قرون، وتضم التأسيس السقراطي لنظرية الحد، والمشروعين الفلسفيين الكبيرين لأفلاطون وأرسطو، وكذا الفلسفتين الأبيقورية والرواقية. . . .

ج ـ أما المرحلة الثالثة: فتبدأ **من مدرسة الإسكندرية التي أسسها أمونيوس في أواخر القرن الثاني الميلادي، وتنتهي بانتهائها**؛ وتستغرق حوالي أربعة قرون ونيف؛ أي: تمتد حتى القرن السادس الميلادي.

وكان الفعل الفلسفي في هذه اللحظة فعلاً اختزالياً وانتقائياً للأطاريح الفلسفية السابقة، لمحاولة التوليف بينها، ومعلوم أن جوهر مشروع مؤسس المدرسة؛ أي: أمونيوس كان هو «الجمع بين رأيي الحكيمين»[1] (أفلاطون وأرسطو)، وهو ذات المشروع التوفيقي الذي سيستمر مع تلميذه اللامع أفلوطين، الذي سيبلور حركة تجديد في النسق الأفلاطوني.

صحيح أن **داخل هذا التقسيم ثمة إشكالات عديدة**، لكننا لن نتناولها هنا، إنما نؤجل بحثها إلى موضعها عند درس لحظات الفواصل بين مرحلة وأخرى؛ لذا نكتفي في هذا التقديم بإيراد هذا الترسيم الكلاسيكي لمراحل التفكير الفلسفي الإغريقي، دون تناوله بالنقد، لننتقل إلى بيان طريقتنا في فهم صيرورة التفلسف اليوناني،

(١) نستعير هنا عبارة الفارابي الذي قصد هو أيضاً إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في السياق الفلسفي العربي.

القائمة على وعي بقوانين ناظمة لتلك الصيرورة في علاقتها بالمعنى الكلي.

- ٧ -

وعليه، لن نقسم الجسم الفلسفي الإغريقي بناء على مراحل زمنية، أو تحولات اقتصادية أو سياسية، إنما بما أن منهجنا في قراءة تاريخ الوعي الفلسفي قائم على وجوب تحليل علاقته بالمعنى الكلي، فإننا سنؤسس تحليلنا على نوعية الكيفيات التي نظمت تلك العلاقة.

فماذا نقصد بتلك الكيفيات؟

إن المعنى الكلي يساوي في المجتمع الذي يسود فيه، رؤية الجماعة إلى العالم، ومن ثم فكيفية التعامل معه تكون في الغالب هي التلقي والتسليم. ولهذا السبب، فإنه رغم التحولات الاقتصادية والاجتماعية، يظل «المعنى الكلي» «الرؤية إلى العالم» أبطأ مكونات البنية المجتمعية عن اقتبال التحول والتغيير، إذ حتى «النخبة العالمة» ذاتها يشكل المعنى الكلي جزءاً من صميم كيانها النفسي والعقلي.

لكن على مستوى هذه النخبة، فإن ذلك المعنى لا يكون في منأى عن المفاكرة والدرس، بل قد يصل الأمر في لحظة ما إلى إجراء الحس النقدي عليه، وبذلك ينتقل الوضع من المدارسة إلى المناقدة، فيخضع المعنى الكلي لفعل التفكير الناقد وليس لفعل التسليم الآخذ. أجل، في الغالب، تكون المراجعات المعرفية للمعنى الكلي محدودة بحدود النخبة، لكن إذا اشتد فعل المراجعة وتكثف وتداول نتاجه، فمعنى ذلك أن البنية المجتمعية وقع فيها اهتزاز ـ بفعل أسباب مؤثرة ـ تسمح بتوسيع ذلك الفعل الذهني الناقد، فيصير شأناً عاماً.

والنظر إلى لحظات الثورات الاعتقادية والمعرفية التي أنجزتها الأديان والفلسفات، يكشف عن هذا التحول والشمول في المراجعات النقدية للمعنى الكلي «الرؤية إلى العالم».

ومن ثم فعند التعامل مع المعنى الكلي، يتخذ الوعي كيفيات ومواقف عديدة تتراوح بين الوثوق والشك، وعلى أساس هذه الثنائية المفاهيمية ينبغي أن نعيد قراءة الفلسفة اليونانية لنعين لحظات تمفصلها.

ـ ٨ ـ

في كتابنا الأول من هذه السلسلة، حددنا قوانين تطور فعل التفلسف الأوروبي، من خلال صيرورة ثلاثية اصطلحنا عليها بـ«الإدراك والحيازة، والالتذاذ»[1]، ومن ثم يتضح أننا صنفنا الفلسفة

(١) يحسن في هذا الهامش أن نوجز للقارئ فقرات من كتابنا الأول، الذي قدمنا فيه منظورنا إلى اللحظات الثلاث لتطور الفكر الفلسفي الغربي:

«تتأسس رؤيتنا النقدية للفكر الغربي على فرضيتين اثنتين (...): ـ الفرضية الأولى، ناتجة عن تأملنا في صيرورة الفكر الفلسفي الأوروبي، وبحث متونه، حيث انتهينا إلى فكرة صارت تشكل ناظم رؤيتنا إلى تاريخ الوعي الغربي، وهي أن علاقة هذا الوعي بالوجود شهدت ثلاثة أنماط مُمَنْهِجَةٍ لفعل التفكير في حقيقة الوجود، أصطلح عليها بما يلي: **أولاً**: علاقة الإدراك (وأساسها اللوغوس)، **وثانياً**: علاقة الحيازة (وأساسها التقنية)، **وثالثاً**: علاقة الالتذاذ (وأساسها الإيروس).

ونرى أن طبيعة النزعة الفلسفة موصولة بالكيفية التي تنهض عليها علاقة الوعي بالوجود عندها؛ حيث أن طبيعة هذا التعالق وكيفياته تُحَدِّدُ وتَتَحَدَّدُ على نحو يناغم طبيعة ذلك النزوع الفلسفي. فإذا نظرنا بلحاظ المقاربة المُوجِزَةِ لخصائص المركَّب المعرفي الذي تبلور في تاريخ الفلسفة الغربية، سنلاحظ أن التقليد الفلسفي، منذ الإغريق حتى ديكارت، قام في رؤيته للوجود على أساس علاقة إبستيمولوجية تتقصد الإدراك المعرفي (...)؛ ثم تبين لنا بتتبع تلك الصيرورة، انتقال الجهاز المفاهيمي المؤسس للنظر إلى الوجود، وتحوله من نمط العلاقة الإدراكية، كما تم تثبيتها منطقياً مع الأرسطية، إلى نمط العلاقة الحيازية مع ديكارت وفرنسيس بيكون (...). =

اليونانية ضمن لحظة العلاقة الإدراكية، ونريد في هذا البحث التقدم في تحليل هذه اللحظة الفلسفية، حيث نزعم أن كل لحظة لها قوانين ضابطة لآناتها، وبما أن بحثنا هذا يختص في درس الفلسفة اليونانية، فلنركز على قوانين لحظة العلاقة الإدراكية.

إن الفرضية التي نشتغل بها في تحليل هذه اللحظة، هي أنها

= تحول مطلب إدراك الوجود من إشباع معرفي إلى قراءة تقنية للوجود تسعى إلى ضبط قوانينه بهدف السيطرة عليه؛ تلك السيطرة التي ستنتظم وفق علاقة الحيازة والسيادة على الكون بواسطة المنظومة التقنية؛ التي ستؤول في النهاية إلى الإخلال بنظامي الوجود الطبيعي والإنساني معا.

كيف نفسر عجز التفكير الفلسفي عن الاستمرار في تأسيس العلاقة الإدراكية، وانتهائه إلى العدمية، ثم المقام في تعالق جديد مع الوجود، يتمثل في «علاقة الالتذاذ»؟

يمكن تلخيص فرضيتنا التفسيرية في كون الفكر الفلسفي المعاصر يفتقد إلى الأساس الديني؛ وبيان ذلك: أن ديكارت لما وضع العقل كمرجعية معرفية، بمعناه كجوهر مفكر قادر على بلوغ الحقيقة بمفرده وبمعزل عن أي سند ماورائي، فإنه ـ سواء وعى ذلك أم لم يع ـ أرسى لأوروبا عقيدة جديدة تم فيها تأليه العقل ورفعه إلى مقام المطلق.

لكن هذا المقام لن يستطيع العقل البقاء فيه طويلاً، إذ سرعان ما بدأ النقد الإبستيمولوجي يشكك في قدرته وإمكانه المعرفي(...). وهنا وجد الفكر الفلسفي الأوروبي ذاته أمام أزمة عميقة لا تطال فكرة أو مبحثاً من مباحثه فحسب، بل تطال الأساس الذي ينهض عليه. فمع بدء النقد الكانطي لم يعد للعلاقة الإدراكية أي أساس يُنهضها (...) وقد كانت الفكرة المنهجية التي قدمها كانط في كتابه «نقد العقل الخالص»، إرهاصاً بتبلور نقد جذري للوعي الفلسفي الحداثي، إذ أن المراجعة النقدية التي أرادها صاحب مشروع «النقد»، أن تكون مجرد تعيين لحدود اشتغال القدرة الفاهمة، ستنقلب إلى التشكيك في العقل بأكمله، لتخلص إلى تخطيه مع فلسفات ما بعد الحداثة التي بدأت في التبلور في نهاية القرن التاسع عشر، حيث انقلب الأمر إلى تأسيس علاقة إيروسية تتقصد الالتذاذ.

والانقلاب من علاقة الإدراك والحيازة إلى علاقة الالتذاذ (...) تعبير عن أزمة عميقة تثوي داخل الفكر الفلسفي ناتجة عن فقدان الإمكان الميتافيزيقي لتأسيس العلاقة الإدراكية (...). وهو فراغ لا يمكن تعويضه ـ من منظورنا ـ إلا بإعادة تجديد الوعي الفلسفي تجديداً دينياً».

ذاك كان موجزاً للفقرات التي بينت فيها قوانين تطور اللوغوس الفلسفي الغربي، ومن أراد التوسع فليراجع كتابنا «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، نقد التمركز الأوروبي»، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة ١، بيروت، ٢٠١٢م، ص١٤ ـ ١٥.

تشهد أربعة آنات ناظمة لعلاقة الوعي بـ«المعنى الكلي»، هي:

١ ـ الثقة في أداة الإدراك.

٢ ـ والشك في محصول الإدراك.

٣ ـ ثم إعادة التأسيس المنهجي لمحصول الإدراك.

٤ ـ فالانتقال من المعرفي إلى العملي.

فما المقصود بهذه الآنات الأربعة، وكيف نزعم أنها المنظور الأكثر اقتداراً على فهم مرحلة العلاقة الإدراكية؟

وكيف تطابق هذه الآنات الأربعة مراحل تطور الفلسفة اليونانية؟

إن تلك اللحظات هي عندنا تقسيم مرحلي للتفلسف الإغريقي، غير أنه تقسيم لا يلتزم حرفياً بآنات الزمان، بل باختلاجات الفكر. بيد أن هذا لا يعني أننا سنقلب العلاقات الزمنية وَنُراكم أجزاءها على هوانا، لنضمن تناسب وانسجام محصول اختلاج الفكر كما عَيَّنَاهُ ضمن الرباعية السابقة، بل لا يمكن لما نزعمه من محددات ناظمة للتفكير أن تكون كذلك؛ أي: بماهيتها كمحدد، إلا إذا انعكس فعل تحديدها؛ أي: نظامها على التاريخ وآناته الزمانية، وأسهم في فهم حركة الفكر في واقعه الفعلي.

وعلى ضوء العلاقة الجدلية لفعل التفكير الفلسفي بالمعنى الكلي، وبناء على رؤيتنا لقوانين تطور الفكر الفلسفي، سنقدم الفلسفة اليونانية بوصفها إيقاعاً معرفياً يتحرك وفق آنات أربع، لكل واحدة منها كيفية مخصوصة في تحديد العلاقة مع إشكالية المعنى الكلي.

وهكذا نقرأ لحظة النشأة الفلسفية على نحو موصول بالمعنى الكلي الذي كان ثاوياً داخل واقعها؛ لافتراضنا أن الفلسفة ـ كالدين ـ محايثة بهاجس المعنى ومشغولة به، وبما أن الفكر الفلسفي مشغول ببلورة الرؤى الكلية، فإنه كان لا بد عند لحظة التأسيس أن يجد

نفسه مشدوداً بشكل جدلي مع هذا المعنى الكلي الثاوي داخل النسق المجتمعي الإغريقي، وذلك نظراً لكلية النظر المنهجي الذي تبدى به هذا الفكر منذ لحظة النشأة، ومن ثم نفترض تقاطعه مع انشغالات الرؤية الدينية، ومع محصول تفسيرها للوجود.

أما عن الكيفية التي ميزت المرحلة الأولى من التفلسف الإغريقي، فقد كانت هي **الثقة في إمكان الإدراك**، إذ تمثل هذه اللحظة اندفاعة الفكر بثقة إلى تأويل وتفسير الوجود، ثم خلال الصيرورة وبعد إيغال الفكر في إنتاج المعنى، **يستوي محصول معرفي ليس متعدد الأجوبة فقط، بل مختلفها**: طاليس (الماء هو الأرخي)، أنكسيمندر (ليس الماء بل الأبيرون)، أنكسيمنس (ليس الماء، ولا الأبيرون، بل الهواء)، فيثاغور (ليس الماء، ولا الأبيرون، ولا الهواء، بل العدد)، ديموقريطس (ليس الماء، ولا الأبيرون، ولا الهواء، ولا العدد، بل الذرة)... .

فتكون نهايةُ هذا الاختلاف ونتيجتُه اللازمة، بروزَ آن الشك (السوفسطائية)، إذ لا أحادية في الجواب حتى يطمئن التفكير ويتيقن.

وفي آن الشك تبدو المساءلة أحياناً شكاً إبستيمولوجياً؛ أي: لا ينتقد النتاج المعرفي بل حتى آلة الإنتاج (أي: أدوات الإدراك)، فتختمر الحاجة المعرفية إلى الانتقال إلى **المرحلة الثالثة التي تنشغل بالمنطق؛ أي: بمحاولة إعادة التأسيس المعرفي لأداة إدراك الوجود**.

وهذا ما يترجمه على مستوى الماصدق التاريخ الإغريقي «**الآن السقراطي**». ونعني به لحظة سقراط وأفلاطون وأرسطو، حيث لا تعني السقراطية في تقديرنا شخص سقراط، بل **مطلب الحد الماهوي (أي: فكرة الكلي)** التي ستكون السند المنهجي لإعادة التأسيس الإبستيمولوجي في الآن السقراطي، سواء **بالجدل الأفلاطوني** (الذي

يحايثه يقين بإمكان خروج الفيلسوف من كهف المعرفة الحسية إلى عالم المثل حيث يتحصل على الحقيقة، **بالصعود الجدلي من «الأفراد» إلى «الأجناس»، ثم «الأنواع»، فـ«الماهيات»**، أو بالمنطق الأرسطي، الذي هو أيضاً معبر يدفع العلاقة الإدراكية نحو طلب الكلي، مع فارق عن الأفلاطونية في قوله بأن الكلي **محايث** لا **مفارق**.

والسؤال المنطقي الذي انشغل به الآن السقراطي، ضرورة معرفية يرجع الفضل في إرغام اللوغوس الفلسفي على الخوض فيها إلى السوفسطائية التي ساءلت نقدياً أدوات التفكير ونظامه. **فكان الآن السقراطي، بفكرة الحد الماهوي مؤشراً على الاعتقاد بأن اختبار أداة التفكير وتوجيهها مقدمة إلى بلورة جواب أصح في تفسير ماهية الوجود**، وصياغة معنى كلي «جديد» مغاير لمحصول الفلسفة الأنطولوجية ما قبل السقراطية.

والآن السقراطي يعبر عن منتهى ما أمكن للوغوس الفلسفة اليونانية أن يبلغه في بناء العلاقة الإدراكية على أساس معرفي، فكان لا بد من تجريب مدخل آخر للتعالق مع الوجود، وهو تأسيس العلاقة الإدراكية **على أساس الجسد** لا على أساس العقل.

وهذا هو جوهر **الآن الرابع**، الذي شغلته الرواقية والأبيقورية، حيث سيبدو فيه التفلسف قد استثقل الارتهان باللوغوس كفعل مفكر، فنادى بالارتحال إلى علاقة سلوكية جسدية بالوجود، إذ حتى التأسيس الرواقي للمنطق كان محكوما بالعملي[1]..

(١) ثمة هنا ما يقربنا من سبب الارتحال عن العلاقة الإدراكية في الفلسفة ما بعد الحداثة، فإذا كانت العلاقة التي ابتدعتها الفلسفة الأبيقورية والرواقية توكيد على الفعل والتماس الجسدي بالوجود، بعد طول انشغال بتأسيس اللوغوس المنطقي، وتجريب فعله الإدراكي، فصار كما لو كان استثقالاً لهذا الإيغال في الجانب المعرفي، فإن ما بعد الحداثة كانت ثورة جذرية على المعرفي، والتوكيد على بديله؛ أي: العلاقة الجسدية التي تطلب الالتذاذ بالوجود لا فهمه. وكأن العود إلى الجسد لا يأتي فلسفياً إلا بعد طول معاناة اللوغوس.

وهذا الاستثقال هو ما يفسر طلب العقل الفلسفي لمسار جديد في بناء المعنى الكلي، وهو المسار الذي سيتحول لاحقاً مع مدرسة الإسكندرية إلى البحث في الإيمان الديني، عن مدخل جديد لنظم العلاقة الإدراكية.

وهكذا فإن **قراءتنا للفكر الفلسفي اليوناني تقوم على ناظم منهجي يربط التفلسف بـ«المعنى الكلي»، ويقرأ تطوره التاريخي على ضوء كيفية تفاعله مع ذاك المعنى**، وفق آنات **الثقة** في أداة الإدراك، و**الشك** في محصول الإدراك، و**إعادة تأسيس** أداة ومحصول الإدراك، ثم الخروج بالعلاقة مع الوجود من مستوى فعل الإدراك إلى مستوى **السلوك والإيمان**.

وستبدو هذه القوانين الأربعة، أكثر وضوحاً خلال اشتغالنا بها، عندما نقرأ كل لحظة بتفصيل.

وهذا الكتاب هو الجزء الثاني من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، ولذا فهو من ناحية النظرية والموضوع، موصول بالجزء الأول ومكمل له. ومن ثم سيلاحظ القارئ أننا سندلف مباشرة في الباب الأول إلى بيان المنهج وتحديد المفهوم وطرح الإشكالات. ثم سنتناول في الباب الثاني الفلسفة اليونانية الملطية تناولاً معرفياً، دون أن نتوقف عند الشروط المجتمعية التي أدت إلى نشأة تلك الفلسفة؛ لأنه سبق أن بيناها في كتابنا السابق «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة».

وبالله التوفيق

الطيب بوعزة
طنجة يوم الخميس ٢٢ محرم ١٤٣٤هـ
٠٦ ديسمبر ٢٠١٢م
tayebbouazza@yahoo.fr