



نحو تاريخ جديد للفلسفة

Towards A New History Of Philosophy

عمر برباح*

جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)

البريد الإلكتروني: omar.berrabah1975@gmail.com

تاريخ النشر
2022/12/01

تاريخ القبول
2022/11/17

تاريخ الإيداع
2022/06/30

الملخص: ظهرت الفلسفة الجديدة في فرنسا بعد نجاح الثورة الطلابية في ماي 1968، وحاولت هذه الفلسفة أن تؤسس فلسفة تواجه التقاليد الأكاديمية التي تفرضها جامعة السوربون منذ تأسيسها في القرن الثالث عشر، فاهتمت بموضوعات الحداثة وفلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق كما قدم بعض روادها مساهمات حول البيئة. لقد حاولت هذه الفلسفة الجديدة أن تنظر إلى تاريخ الفلسفة نظرة جديدة من خلال وصل هذا التاريخ بالبيداغوجيا، مُعتبرة أن وصف الفلسفة بعلم النخبة مصدره عدم قدرة الفلاسفة على إنتاج خطاب فلسفي يصل إلى عامة الناس، وهذا ما أراده الفيلسوف لوك فيري من خلال نظريته لتاريخ للفلسفة.

الكلمات المفتاحية: فلسفة؛ تاريخ؛ بيداغوجيا؛ ثورة.

Abstract: The new philosophy emerged in France after the success of the student revolution in May 1968, and tried to establish a philosophy facing the academic traditions imposed by the Sorbonne University since its founding in the 13th century, interested in the themes of modernity, the philosophy of politics and the philosophy of ethics, and some of its pioneers made contributions about the environment. This new philosophy has tried to look at the history of philosophy a new look by connecting this history to pedagogy, considering that the description of philosophy in elite science comes from the inability of philosophers to produce philosophical discourse that reaches the general public, and this is what the philosopher Luc Ferry wanted through his view of a history of philosophy.

Keywords: Philosophy, History, Pedagogy, Revolution.

* المؤلف المرسل

مقدمة:

ظهرت الفلسفة الجديدة في فرنسا بعد نجاح انتفاضة الطلاب في ماي 1968 م، وهي انتفاضة أدت إلى يعدّ لوك فيري Luc Ferry (1951) واحدا من الفلاسفة الجدد الذين أحدثوا ثورة عميقة في الوسط الفلسفي الفرنسي، في اعتبار الفلسفة جانباً سبيل الصواب باختيارها أن تبقى خطاباً يقتصر على النخبة، وهذا ما جعل العامة يتذمرون منها لذلك وجب إنزال الفلسفة من البرج العاجي الذي وضعها فيه الفلاسفة حتى تتمكن من الحفاظ على وجودها وتضمن البقاء في وجود أشكال جديدة من التفكير تمكنت من الاقتراب من فكر العامة بخطاب بسيط قابل للفهم.

في هذا الإطار، حاول فيري أن يقدم قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة من خلال كتابه "تعلّم الحياة أجمل قصة في تاريخ الفلسفة" تختلف عن القراءات السابقة التي يصفها في مقدّمة كتابه بأنها شديدة الجفاف. لقد وصف كتابه قائلاً: "هذا الكتاب الصغير هو من نتاج تلك الاجتماعات مع الأصدقاء وعلى الرغم من إعادة كتابه واستكمالها فإنه يظلّ محتفظاً بطابع الأسلوب الشفهي..." (فيري، دت، ص 14)، ويصرّح بالسبب الذي دفعه للكتابة فيقول: "... عبر السنين تكوّنت لديّ القناعة بأنّه من المهمّ جداً لأيّ إنسان دراسة ولو القليل من الفلسفة بما في ذلك أولئك الذين يعتقدون أنّه ليس لديهم ميلٌ قوي نحوها..." (فيري، دت، ص، 16). وأمام هذه التصريحات يحق لنا التساؤل: كيف استطاع فيري أن يقدّم تاريخاً جديداً للفلسفة؟ وهل هذا التاريخ الجديد يتجاوز المؤرخين المعاصرين للفلسفة؟ وهل يمكن القول أن تبسيط الفلسفة يمكنها من الانتقال من معرفة النخبة إلى معرفة العامة؟

1. تاريخ الفلسفة: بين الفلسفة والتاريخ:

لا شك أن مسألة التأريخ للفلسفة مسألة بالغة الأهمية إذ يجتمع فيها التأريخ بالفلسفة، وعلينا أن نذكر هنا محاولات الأقدمين في هذا المجال، فقد كان أفلاطون Platon

(428-347 ق.م) أول فتح هذا الباب من خلال محاوراته التي كان يستعرض فيها آراء الأقدمين ناقدا لها أو مثبتا، بينما كان أرسطو Aristote (384-322 ق.م) متحفّظا في اعتماد التاريخ لكتابة الفلسفة في مقارنته المشهورة بين الشاعر والمؤرّخ إذ يقول: " الفرق بين المؤرّخ والشاعر ليس في أن الأول يكتب شعرا والآخر يكتب نظماً... الفرق الحقيقي هو أنّ التاريخ يصف الأمور التي حدثت، والشعر يصف ما يحتمل حدوثه، ومن ثمة كان الشعر أدنى إلى الفلسفة، وأعظم خطراً من التاريخ" (سارتون، 2010، ص، 348).

ولما ارتبطت الفلسفة في العصور الوسطى باللاهوت، فكذلك كانت مسألة التأريخ للفلسفة لاهوتية، ويظهر ذلك فيما كتبه القديس أوغسطين عن تأثير العناية الإلهية على التاريخ الذي لم يعد سوى تعبيراً عن الإرادة الإلهية، وهذا ما سيغيب في العصر الحديث حين يدعو فولتير Voltaire (1694-1778) إلى دراسة عقلانية للتاريخ بعيداً عن العاطفة والهوى، وقد اعتمد هيغل Hegel (1770-1831) المنهج الجدلي في تفسير التاريخ متصوراً أن الفكر ينتقل من قضية إلى نقيضها إلى التركيب الذي يختلف عن القضية كما يختلف عن نقيضها، فالعقل هو من يحكم التاريخ، ومسار التاريخ يتجه من الشرق إلى الغرب متقدماً نحو الحرية.

2. تاريخ الفلسفة: الفلسفة والمذهب:

في الفترة المعاصرة، حاول برتراند راسل Bertrand Russel (1872-1970) أن يقدم تاريخاً جديداً للفلسفة يبين فيه أن الفلاسفة ليسوا منفصلين عن الظروف التي يعيشون فيها فهم يتأثرون بها كما أنّ مهمتهم أن يؤثروا فيه إذ يقول: "إن الفلاسفة نتائج وأسباب في آن معاً، هم نتائج الظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية، وهم كذلك أسباب إن أسعفهم الحظ لما يسود في العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية" (راسل، 2010، ص 10). إن هذه النظرة العلمية للفيلسوف

تؤكد أنه مثلما يكون الفيلسوف نتيجة لظروف معينة، فإنه يصنع ظروفًا جديدة للتفكير والعمل.

وقد بين راسل أن منهج التأريخ للفلسفة يمكن أن يكون سرديًا خالصًا كما يمكن أن يكون سرديًا نقديًا، إذ يمكن للمؤرخ أن يتوقف في التأريخ عند عرض الآراء دون تعريضها للنقد، ويمكنه أن يقوم بالعرض الذي يتبعه النقد الذي تظهر من خلاله قوة الأفكار المعروضة وتُبين نقاط ضعفها (راسل، 1983، ص 14)، علما أن راسل يعتمد في التأريخ المنهج الثاني وذلك ما نلاحظه في كتابيه: تاريخ الفلسفة الغربية بأجزائه الثلاثة وحكمة الغرب بجزئيه.

لقد اهتم راسل بتاريخ الفلسفة الحديثة وركز فيه على العلاقة بين تشكل المذاهب والآراء الفلسفية والظروف التي تنشأ فيها، فحدّد وجود أربع حركات كانت وراء الانتقال من العصور الوسطى إلى الحداثة هي: النهضة الإيطالية، وحركة الإصلاح الديني، والنزعة الإنسانية، والحركة العلمية، فرغم حالة الحرب والصراع التي ميزت العلاقة بين الإمارات الإيطالية إلا أن ازدهار الممارسات الفنية كان أمراً ملفتاً، يضاف إليه الاهتمام المتجدّد بدراسة تراث الأقدمين على رأسهم أفلاطون وأرسطو، كما ساهمت حركة الإصلاح في بلورة الوعي الأوروبي الذي بات يرفض الخضوع لتعاليم الكنيسة الكاثوليكية، وقد نتج عن ذلك "تضاؤل سلطة الكنيسة، وتزايد سلطة العلم الذين جعلوا من الثقافة الحديثة علمانية أكثر منها دينية" (راسل، 2010، ص 5)، وهذا يعني أن تراجع الثقة في الدين، واكتساب العلم ثقة المجتمع الغربي الحديث هو الذي أدّى إلى نقل أوروبا من ظلمات العصر الوسيط إلى أنوار الحداثة، وسبب هذه الثقة في نظر راسل هو أن سلطة العلم سلطة عقلية بينما كانت سلطة الدين سلطة سياسية (راسل، 2010، ص 5).

انتقل راسل بعد ذلك إلى التأريخ للمذاهب الفلسفية و يقصد بها المذهب الرئيسي في العصر الحديث: المذهب العقلي والمذهب التجريبي، معتمداً على النصوص الأصلية

للفلاسفة التي كان يقتبس منها ويحلّلها ثم يعلّق عليها، وقد ابتدأ في ذلك مع ديكارت وسبينوزا وليننتز، معترفا بدورهم في تأسيس الحداثة، لكنّه يذكر أن فكرة الكوجيتو في أصلها الأول ترتدّ إلى القديس أوغسطين، كما أن نظرية سبينوزا في السياسة مأخوذة عن هوبز، وما كتبه ليننتز يتميّز بالجفاف وقد أثرت طريقتة على الفلسفة الألمانية المثالية.

وفي تاريخه للمذهب التجريبي يبين راسل أن فلسفة فرنسيس بيكون وإن لم تكن فلسفة مكتملة الأركان فهي فلسفة أسست للمنهج الاستقرائي (راسل، 2010، ص 7)، لكنّه يرى أن هوبز أفضل من بيكون لأن الأول اهتم بالرياضيات وربط بينها وبين العلم، بينما كان الثاني رافضا لها لأنها تأخذ بالقياس منهجا، والقياس منهج بحث عقيم عند بيكون لأنه يرتدّ إلى منطق أرسطو الصوري، وقد اهتم راسل بجون لوك اهتماما شديدا إذ اعتبره رسولا للثورة الانجليزية العظيمة التي حققت أهدافها (راسل، 2010، ص 114)، كما أن تأثيره كان كبيرا على الفلسفة الفرنسية لأنه كان مؤسسا لفكرة الحرّية.

ويعترف راسل أن مهمة التأريخ للفلسفة عندما يقوم بها الفيلسوف تكون ذاتية، ذلك أن عرض تطور الأفكار الفلسفية يجعلنا نكتشف أن ذلك هو رأي الفيلسوف وليست هي الحقيقة الموضوعية (راسل، 2010، ص 85)، مثلما نلاحظ في تأريخه هو نفسه الذي طغت عليه النزعة العلمية، مع وجود نزعة شخصية في نقده لبعض الفلاسفة إذ يصف بعضهم بالكرم والبعض الآخر بالجبن، وآخر بالملل، كما تظهر هذه النزعة من خلال تركيزه على بعض الفلاسفة دون غيرهم رغم تأثيرهم الواضح في تاريخ الفلسفة الحديثة، مثل شيلنغ Shelling وفخته Fichte...

أما إميل بريهي Emile Brehier (1876-1952) فقد أرّخ للفلسفة في سبع مجلّدات باللغة الفرنسية وترجمها للغة العربية جورج طرابيشي، وهو يرى أن تاريخ الفلسفة هو الطريق الوحيد لفهم الأفكار الفلسفية، ولإدراك الفلسفات في تسلسلها التاريخي، لكنّه رغم ذلك يقرّ بصعوبة التأريخ للفلسفة وهذه الصعوبة يمكن ردها إلى

مسألتين: الأولى التعقيد الذي نجده في الوقائع بما يجعل نظرة شاملة لتاريخ الفلسفة غير ممكنة، والثانية مسألة الأصول التي تطرح دائما مع الفلسفة فهل هي يونانية أم شرقية؟ (بريهي، 1987، ص 6).

لقد انتهى بريهي إلى الفصل في المسألة الثانية معتبرا بداية الفلسفة مع اليونان، فيقول: "رأت الفلسفة النور في القرن السادس قبل الميلاد في منطقة أيونيا في المدن البحرية التي اشتهرت بغناها وتجارتها" (بريهي، 1987، ص 55)، وهذا يدل على تأثير فكرة المركزية الغربية على هذا المؤرخ، أما المسألة الأولى فقد رأى فيها استحالة، لأن من يكتب تاريخ الفلسفة ليس نبيا بل كائن بشري يستعصي عليه أن يقرأ التاريخ قراءة تنبؤية، ولذلك فإنه لا يمكن أن نتصور وجود قانون يحكم تطور تاريخ الفلسفة.

وقد اختلف كارل ياسبرس Karl Jaspers (1883-1969) مع سابقه في مسألة تحديد بداية الفلسفة ، رغم أنه لم يهتم بها تحديدا بل اعتنى بمسألة تصنيف الفلاسفة حسب عظمتهم ووضع على رأسهم مجموعة سماهم الفلاسفة الإنسانيون وهو بوذا، وكونفوشيوس ، والمسيح ، وسقراط. يقول عبد الغفار مكاي عن هذا التصنيف: "يتناول ياسبرز الفلاسفة من منظور عالمي واسع الأفق، يضمّ فلاسفة الغرب إلى جانب حكماء الشرق الأقصى ومصلحيه ، ومؤسسي دياناته. والفلسفة من هذا المنظور هي مملكة العقل التي يأتيها منها نداء هؤلاء الكبار من كلّ العصور" (ياسبرز، 2007، ص 12). إنّ هذا الاعتراف يبرّر التقسيم الثلاثي الذي قدّمه ياسبرز للفلاسفة، إضافة إلى الفلاسفة الإنسانيين الذين تمّ ذكرهم، يذكر في المجموعة الثانية مؤسسي الفلسفة أما في المجموعة الثالثة فهي للفلاسفة الذين ربطوا بين الفلسفة والأدب والشعر والبحث العلمي...

يمكن أن نلاحظ من خلال هذا التقسيم أنّ ياسبرز أهمل فكرة الانتماء المذهبي في تصنيف الفلاسفة، ومردّد ذلك ولا شك انتماءه للمذهب الوجودي الذي يهتمّ بالإنسان ويرفض تصنيفه، كما أنّه اهتم بدرجة تأثير الفيلسوف الذي اعتبره عاملا هامّا في

تصنيفه، لكن من ناحية أخرى خلا هذا التصنيف من ذكر تأثير الفلاسفة المسلمين، رغم أن الحضور الشرقي يظهر في التصنيف من خلال بوذا وكونفشيوس والمسيح.

وضع ياسبرز مجموعة من الشروط ينبغي توافرها في التأريخ للفلسفة هي: أن يكون التأريخ عالمياً، وحدسياً، وبسيطاً، وأن يكون هو نفسه فلسفة، فيقول: "الصورة العالمية وحدها المرآة المستوية الصافية التي يمكن أن يرى فيها الإنسان نفسه ويفهم نفسه" (ياسبرز، 2007 ص 66)، فالتأريخ هو تاريخ العالم وهو الذي يسمح لنا أن نفهم الوجود الإنساني العام بوصفه وجوداً خاصاً، وإن فهمنا للتأريخ هو فهمنا للعالم.

يؤكد ياسبرز على ضرورة التركيز في التأريخ للفلسفة على ما هو جوهري والابتعاد عن ما هو عرضي، وتلك هي البساطة التي هي ليست السهولة، ذلك أن المؤرخ يبحث عن الأصل من أجل فتح الباب أما روح التفلسف، ويتطلب ذلك أن يكون التأريخ حدسياً من خلال قراءة النصوص والتغلغل إلى الظروف التي كتبت فيها، وهنا يتم استحضار المعاشية كفكرة تمكّننا من الولوج إلى حقيقة النص الكامنة فيه، لأن الغرض ليس صاحب النص بل النص في حد ذاته، وهنا يقول ياسبرز متأثراً بما قاله أفلاطون عن سقراط: "إن أعظم فيلسوف لا يملك الحقيقة، إن أفلاطون عزيزٌ عليّ لكن الحقيقة عندي أعزّ" (ياسبرز، 2007، ص 188).

ولا ينبغي أن تصبح مهمة مؤرخ الفلسفة تأريخاً، بل يجب أن تكون فلسفة، لأنه ما من سبب يدفع المؤرخ للتأريخ للفلسفة سوى التفلسف، " ولن يكون لهذا الانشغال من معنى إلا إذا انشغلنا بالأسئلة، والأجوبة التي نلتقي بها في تاريخ الفلسفة" (ياسبرز، 2007، ص 80)، وهو هنا يتفق مع هيجل الذي رأى أن تاريخ الفلسفة هو فلسفة، وإن هذا لا يكون إلا بالاشتغال على النصوص الفلسفية التي تحتاج قدراً من الوعي للاستيعاب وهذا ما نبّه إليه ياسبرز في قوله: "لن يكون استيعابنا لتاريخ الفلسفة فلسفياً إلا إذا وفّقنا في الاحتفاظ بوعينا الشامل" (ياسبرز، 2007، ص 83).

3. تاريخ الفلسفة: من التاريخ إلى البيداغوجيا:

وأمام هذه الأشكال والصور التاريخية للتأريخ للفلسفة، حاول فيري أن يقدم تأريخا جديدا للفلسفة يراعي فيه مجموعة من المسائل وعلى رأسها اللغة التي يخاطب بها القارئ، وقد لاحظ أن مسألة التأريخ للفلسفة ممكنة وهي موجودة، فنحن "نجد الكثير من تواريخ الفلسفة منها ما هو ممتاز، لكن أفضلها شديد الجفاف، شائك بالنسبة لقارئ أصبح خارج الوسط الجامعي" (فيري، دت، ص 14). إن انفصال الفلسفة عن العامة وارتباطها بالنخبة هو الذي يدفع فيري إلى التأريخ بهذه الطريقة، تأريخ تراعى فيه مسألة فهم العامة للفلسفة، حتى يقترب الفيلسوف من الإنسان العادي، هذا الإنسان في فرنسا يعرف شيئا من الثقافة الفرنسية، كما يعلم جزءا يسيرا من تاريخ بلاده، لكنه لا يتعرف إلى سبينوزا Spinoza أو كانط Kant (1724-1804) ولا يسعى إلى التعرف إليهم، وليس علينا أن نلومه (فيري، دت، ص 15).

يدافع فيري إذن عن خيار تعلم الفلسفة لأن التتوير يقتضي ذلك، والفرنسيون يمكن تصنيفهم إلى صنفين، الأول صنف يعيش على أنغام اللامبالاة أن مجرد التفكير في الحاضر أو المستقبل ينبئ بوجود مرض على مستوى الشخصية، والثاني يعيش حياته وهو ينتظر وقوع السيئ والأسوأ، ولو بحث هؤلاء في تاريخ الفلسفة لوجدوا أن هذين الموقفين متأصلين في الحضارة الإغريقية التي نهلت منها كل الفلسفات اللاحقة.

إن الغاية من وراء هذا التأريخ الجديد للفلسفة هو تعويد الإنسان على عدم الخوف، لأن الفلسفات القديمة لا تزال تخاطب ذواتنا في ضرورة العودة إليها بخلاف العلم الذي تطور كثيرا، والقوة يجدها فيري في إيكنت Epictète (50-135) الذي علم الإنسان معنى الحياة، وقد اختار أن يتوجه بكتابه إلى الجميع أطفالا وشبابا وبالغين، وهو خيار يدافع عنه مؤكدا أن ذلك من باب المودة والصدقة مع الجميع لا من باب هبوط المستوى (فيري، دت، ص 19).

يدافع فيري عن الفكر الفلسفي الذي يصف أفكاره بالديمومة ويقارنه بالفكر العلمي الذي يخضع للزمن، فيقول: "عندما يتضح أنّ نظرية ما خاطئة بعد دحضها بأخرى تبدو أكثر صحة فإنّها تقع في الإهمال والنسيان... أمّا الأجوبة الفلسفية الكبيرة على التساؤل عن تعلّم كيفية العيش فتبقى على العكس حاضرة" (فيري، دت، ص 18)، وهو يراهن على أن الفلسفة يجب أن تبقى قريبة من مريديها، فهي التي تعلّمهم معنى الحياة وتدفعهم إلى تجاوز الخوف وأشكاله، ومثاله في ذلك فيلسوف المدرسة الرواقية إيكنت الذي آمن بأنّ مشكلة الإنسان لم تتغيّر منذ القدم وهي مشكلة أخلاقية بالدرجة الأولى.

قسّم فيري كتابه إلى ستّة فصول، مبتدئاً من فصل ماهوي يبحث فيه عن معنى الفلسفة من خلال البحث في متقابلين هما الدين والفلسفة، ويرى أن تعريف الفلسفة بأنها تفكير نقدي وحجائي فيه تحجيم لها وتهميش لماهيتها الحقيقية، ذلك أن العلوم والفنون باتت تمارس النقد أيضاً، وهذا يجعل من الفلسفة فكراً غير متميّز. فالفلسفة هي مبدأ للخلاص، رغم أنّ هذا المصطلح في بنيته يطرحه الدّين الذي يجتهد في وعد المنتسبين إليه بوجود حياة أخرى بعد الموت، وأنّه لا يمكن عبور جسر الموت إلا عبر الإيمان والإقرار بعقيدة دينية يمكن أن نجدها في المسيحية أو حتى في البوذية لكن الفرق بين الدين والفلسفة أن الدين يجعل الخلاص في يد الله بينما تجعل الفلسفة الخلاص ذاتياً، فيقول: "إذا كانت الأديان تصف نفسها بأنها عقائد الخلاص بواسطة الآخر وبعون الله، فإننا قد نستطيع وصف كبريات الفلسفات بأنها عقائد الخلاص بواسطة الذات ودون عون من الله" (فيري، دت، ص 28).

وإذا كان الدين قد كفّ عن طرح نفسه كأساس للخلاص، فإنّ الفلسفة بإمكانها أن تقوم بهذا الدور، لأنّ بعض الحكماء قديماً ومنهم أبيقور رفضوا التفكير في الموت، وقدموا لذلك حجتين: "إمّا أنا حي وهذا يعني أن الموت غير موجود، وإمّا أنا ميت وهذا يعني انتقاء وجودي لكي أفلق" (فيري، دت، ص 25).

يقوم الدين في مقاربتة لفكرة الخلاص بالدعوة إلى الإيمان، والإيمان يقتضي التواضع والتضرع إلى الله لنيل الخلاص، أي أن الدين يمارس الضغط على الإنسان فيجبره على التخلي عن كبريائه ليكون مخلصاً، وهذا يتعارض كلياً مع فكرة الخلاص عند الفلاسفة، لأنّ الفلسفة ترفض التواضع وتقوم على الغطرسة. إنّ الخلاص لا يحتاج إلى آخر (كاهن أو قس)، بل هو محتاج إلى جهد ذاتي، وإن كبار الفلاسفة عبر التاريخ سعوا إلى الخلاص دون حاجتهم إلى الله، فأبيقور رأى أن الفلسفة هي طبابة النفس وتربيتها على عدم الخوف من الموت، ومونتاني الفيلسوف الفرنسي رأى أنّ التفلسف هو تعلّم الموت، وكذلك فعل سبينوزا حين قارن بين العاقل والمجنون ورأى أن الأول يموت أقلّ من الثاني (فيرى، دت، ص 29).

قد يقل علماء اللاهوت المتعصبين أن الفلسفة صارت عملاً شيطانياً لأنها تفصل الإنسان عن الله، ولا يمكنها أن تحقّق الغاية التي أعلنتها إلا بالعودة إلى أحضان الدّين ورفض الشكّ الذي هو مبدأ النقد. ويذكر فيري أن سفر التكوين يذكر كيف أن الأفعى تدفع آدم وحواء إلى التشكيك في صحّة الوصية المتعلّقة بالشجرة المحرّمة، ونتيجة هذا التشكيك كانت ارتكاب المحرّم وإدراك معاني القلق والشقاء (فيرى، دت، ص 33).

إن الموضوع عند الفلاسفة هو دعوة للبشر لإنقاذ ذواتهم عبر استخدام عقولهم بجرأة وحزم، لكنّ هذا قد يقود إلى الإلحاد الذي يعني رفض الخضوع إلى شرائع من الكائن الأعلى، ويبدو أن فيري متفق مع فولتير الذي عالج مشكلة الشرّ ردّاً على ليبنتز، متسائلاً عن هذا الكائن الفوقي الذي تصفه الكتب المقدّسة بأنّه أب يحنوا على أولاده ، فأين كان هذا الحنوّ أثناء المجازر التي ارتكبت في رواندا وكمبوديا؟

إنّ قبول الإيمان كمسلمة دينية يؤدّي إلى رفض التفكير النقدي، وذلك ما تأباه الفلسفة التي تدفع الإنسان نحو حياة بعيدة عن الدين يفتش الإنسان فيها عن خلاصه،

وعلى هذا الأساس ستكون أبعاد التفلسف ثلاثة هي: فهم ما هو قائم (الوجود)، والتعطش للعدالة (علم الأخلاق)، والبحث عن الخلاص (الحكمة) (فيرى، دت، ص 37).

وفي الفصل الثاني من الكتاب الذي كان عنوانه "نموذج من الفلسفة القديمة: حب الحكمة كما يراه الرواقيون"، عرف فيري المدرسة الرواقية تعريفا تاريخيا بالإشارة إلى مراحلها الثلاث، مركزا على المرحلة الثالثة التي كانت في روما وهي مرحلة برز فيها سنيكا Senèque و مارك أوريل Marc Aurelle ، وانتقل بعد ذلك إلى طرح السؤال: كيف حاربت الرواقية الخوف من الموت وهي تدرس الوجود والأخلاق والحكمة؟

لقد تصوّر اليونانيون فكرة الكوسموس Cosmos التي تعبّر عن الكائن المنظم والمتحرك، ذلك أنّ "الكون بأسره يشبه حيوانا عملاقا ، كل عنصر فيه مصمّم ومركّب بشكل منسجم مع سائر الأعضاء بطريقة تثير الإعجاب" (فيرى، دت، ص 50). إنّ هذا النظام هو ما يسمى الإلهي وهو ليس الكائن الأزلي المتعالي الموجود قبل كل موجود.

تدعوا الفلسفة الرواقية في هذا المجال إلى تأمل هذا النظام الذي هو إلهي وعقلاني في نفس الوقت، والقصد من ذلك هو تبين أنّ العبث الذي يظهر على الظواهر يختفي وراءه نظام معقول، فقد سخر شيشرون وهو أحد الرواقيين من أبيقور الذي رفض فكرة النظام معتقدا أنّ الكون قائم على الفوضى.

إنّ فكرة النظام لا تنطبق فقط على الظواهر الفلكية أو الفيزيائية، بل تنطبق أيضا على ظواهر المادّة الحيّة إذ ينقل فيري عن مارك أوريل قوله: "إذا راقبنا بدقة لبدة الأسد أو الرّغبة المناسبة من فم الخنزير البري، وكذلك الكثير من الأشياء نجدها بعيدة كل البعد عن أن تكون جميلة... لكن لها سحرها كالزينة ذلك لأنّها مولودة من الطبيعة" (فيرى، دت، ص 56).

ويتساءل فيري عن الأخلاق التي يمكن أن تتسجم مع فكرة النظام، فيرى أنّها أخلاق التواصل والاتّساق مع الكون دون اكتراث لنظرات الآخرين، فقد كان أحد

الرواقيين لا يتوانى عن مضاجعة زوجته وسط الناس، وقد أكد شيشرون على سلامة مبدأ التوافق مع الطبيعة حين اعتبر الإرادة البشرية غير قادرة على تقرير الجيد وتمييزه عن السيئ، وقد رأى فيري أنّ الفلاسفة المعاصرين قد استعاروا موضوعات من الفكر اليوناني القديم خاصّة ما تعلّق منها بالبيئة، فهذا هو الفيلسوف الألماني هانس جوناكس Hans Jonas (يصرّح أنّ غايات الإنسان مقيمة في الطبيعة (فيري، دت، ص 65)، ويفهم من ذلك أنّ أي نظام أخلاقي بشري لا يمكن أن يكون إلا في الطبيعة.

وينقلنا فيري من حب الحكمة إلى ممارستها فيستعين بكتاب حنا أرندت "أزمة الثقافة" التي رأت أن القدماء قبل ظهور الفلسفة قاوموا فكرة الموت بطريقتين: الأولى عن طريق الإنجاب الذي يمكن الإنسان من الانخراط في دورة أبدية تجعل من الموت مشروعاً لا ينتبه إليه الإنسان، والثانية عن طريق القيام بأعمال البطولة التي تتقدّ أفعال الإنسان من النسيان (فيري، دت، ص 69)، لكن ولادة الفلسفة أضافت إمكانية جديدة هي التي يشير إليها الرواقيون في اعتبار الموت مرحلة وليس نهاية، وإذا كنّا نعتقد بنظام معقول للكون فعلينا أن نعتقد كذلك بضرورة "أن نكون جزءاً من هذا الاستقرار... لأننا لن نتوقّف أبداً عن الوجود بما أنّ الكون خالد وبما أنّنا مدعوون لأن نكون جزءاً منه إلى الأبد" (فيري، دت، ص 73).

في الفصل الثالث من الكتاب يقارن فيري بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية، معترفاً بأنّ مضامين تدريس الفلسفة في الستينات كانت تضرب صفحاً عن عصور من الفكر تسمى العصور المظلمة، لكن علينا أن ننبه إلى أنّ المسيحية باعتبارها عقيدة جاءت لاحقاً بالفلسفة اليونانية، فكيف كانت نظرة المسيحية إلى الكون؟ وهل نجحت في تأسيس أخلاق جديدة وعقيدة خلاص مبنية على أساس المحبة؟

ترفض المسيحية أن يكون النظام الكوني عقلانياً إلهياً؛ "إنّ ما هو إلهي، لا يتساوى أبداً، كما يدّعي الرواقيون، مع النظام المتناغم للكون كما هو، بل تجسّد في كائن

استثنائي هو المسيح" (فيرى، دت، ص 101)، واللوغوس بهذا المعنى قد تجسّد في المسيح وبيس في نظام الكون، وهذا التعارض هو الذي يدفع الامبراطور الفيلسوف مارك أوريل Marc Aurelle إلى الأمر بقتل القديس جوستان لأنه تحوّل من الرواقية إلى المسيحية، وهذا التحوّل يعني أنّ الإيمان قد بدأ يأخذ مكان العقل، وهو بذلك قادرٌ على الوقوف في وجهه، وه ما يتجسد عند القديس أوغسطين وباسكال في القرن السابع عشر في انتقادهما للفلسفة بطريقة توحى بأنها عدوة للإيمان لأنها متعجرفة (فيرى، دت، ص 108).

ومن هنا لم تختف الفلسفة بل أصبحت خادمة للدين، وانتصرت المسيحية على الفلسفة اليونانية، فكانت الفلسفة المسيحية وتحولت من اعتبارها حكمة وحياة إلى مادة مدرسية، لكن ذلك لم يؤثّر على المستوى الأخلاقي لأنّ المسيحية جاءت بالثلاثية الأخلاقية: (حرية - مساواة - أخوة) التي عدّت لاحقاً ضمن إعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة 1789.

لقد أخذت فكرة الإنسانية دلالة أخلاقية بعد انتشار المسيحية، رغم أن الفكرة ذاتها كانت موجودة في الفلسفة اليونانية مع العلم أنّ الإنسان عند اليونانيين هو اليوناني دون غيره من البرابرة (فيرى، دت، ص 126)، ومن هذا المنطلق أصبحت فكرة الخلاص فكرة مرتبطة بالمسيح، أي أنّ الخلاص بات شخصياً يقوم على فكرة الحبّ، حبّ المسيح وعدم التعلّق بالآخرين الذي يفضي إلى هزيمة الموت والخوف الذي أثاره فينا (فيرى، دت، ص 148).

وفي الفصل الرابع من الكتاب الذي حمل عنوان "ولادة الفلسفة الحديثة" يتحدّث فيري عن الانتقال الفكري من العلم القديم إلى العلم الحديث، من علم اليونان إلى علم كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن وديكارت، فإذا كان العلم اليوناني قد قام على فكرة الكوسموس، فما مصير هذه الفكرة مع العلم الحديث؟

يقول فيري: "كانت الفزياء الحديثة تقضي على مبادئ علوم الكون القديمة بتأكيدا أن العالم ليس دائريا أو مغلقا أو تراتبيا أو منظمًا بل هو فوضى لا متناهية ومجردة من المعنى" (فيري، دت، ص 151). ولما كان العلم في العصر السابق مرتبطا بالدين، فإنّ المساس بالأسس العلمية يؤدّي إلى زعزعة مبادئ الدين المسيحي.

وجد الإنسان نفسه مرة أخرى بعيدا عن إله يحبه وينقذه، ومحرّوما من المعونة التي كانت تأتيه من فكرة الكوسموس، بل إن فكرة الإيمان بالله التي كانت مبدأ الخلاص باتت غير ذات معنى، وعلى المستوى الأخلاقي لم يعد ممكنا تأسيس أخلاق على أساس نظام معرّض للشكّ.

كان لا بدّ من تأسيس نظرية معرفية جديدة وفلسفة أخلاقية جديدة أيضا، وكان يجب أن نبحث عن أساس جديد للخلاص، ومن هنا كان الإنسان الحديث مدعواً لا إلى الوقوف عند تأمل جمال الكون كما فعل سابقه اليوناني، بل إلى "بناء قوانين تسمح بإعطاء معنى ما لكون خال من الأوهام" (فيري، دت، ص 159)، وأصبحت مهمّة الفكر الربط بين ظواهر الطبيعة بطريقة تجعل من الممكن تفسير بعضها ببعض، وذلك لن يكون إلا اعتماداً على المنهج التجريبي الذي أرسى قواعده مجموعة من الفلاسفة كفرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل وكلود برنار الذي برع في دراسة الكائنات الحية.

ولما كانت القوانين في الطبيعة تحتاج إلى بناء، فإنّ التأسيس الأخلاقي سيكون كذلك، فلم يعد الإنسان "كائنا له حقوق فحسب، بل إنّه من الآن فصاعداً الكائن الوحيد الذي يتمتّع بحقوق" (فيري، دت، ص 166)، فظهرت فكرة التمييز بين الإنسان والحيوان التي كتب عنها ديكارت وروسو ردّا على أرسطو الذي عرف الإنسان بأنّه حيوان يفكر، لكن ديكارت أخذ بمعايير أخرى تميّز الإنسان عن الحيوان كالعقل والذكاء والانفعالية، فتصوّر الحيوان آلة مجردة من كلّ إحساس ومشاعر، وهو رأي يرفضه روسو الذي يرى أنّ

معيّار التمايز هو الحرّية (فيرى، دت، ص 169)، ونتيجة ذلك أنّ البشر يمتلكون تاريخاً وكرامة متساوية.

وقد حاول كانط أن يؤسس أخلاقاً جديدة مرتبطة بإرادة الناس بشرط القبول بضرورة وضع حدّ للأنانية والرغبة في السيطرة، إلا أنّ هذا الأساس كان مثالياً ولم يكن مبنياً على الطبيعة، كما أنّ ديكارت سعى إلى تعريف جديد للحقيقة انطلاقاً من الكوجيتو، وهنا يظهر أنّ فيري لا يراعي مبدأ التسلسل التاريخي للفلسفات لكنّه يبرّر ذلك بأنّ أفكار ديكارت استعملها الثوّار الفرنسيون في ثورتهم، كما أنّ أساس فلسفته هو "الإنسان أو الذات الإنسانية الذي صار أساساً لكلّ أفكار كما لكلّ مشاريع" (فيرى، دت، ص 211).

وأمام انهيار نظام الكوسموس، أصبح الخلاص مدفوعاً إلى البحث عن أديان جديدة، أو عقائد إلحادية تنكر وجود الله، فظهرت الشيوعية والنزعة العلمية مقدّمة طرقاً ثلاثاً لإنفاذ الحياة أو لتبرير الموت من خلال التضحية بالنفس في سبيل قضايا تهمّ المجموع هي الثورة أو الوطن أو العلم (فيرى، دت، ص 218)، وهذه الأفكار الجديدة تثير سخرية فيري لأنها أفكار قتلت كثيرين.

خصص فيري الفصل الخامس من الكتاب لنيّشه، وهذا يدلّ على مكانته العميقة في فلسفته الجديدة، مبيناً أنّ فلسفة ما بعد الحداثة وجّهت نقداً لاذعاً لمسلّمتي الحداثة الرئيسيتين وهما: القول أنّ الإنسان هو مركز العالم وهو مركز القيم، والاعتقاد أنّ للعقل قوّة تمكّن الإنسان من التحرّر وتحقيق السعادة (فيرى، دت، ص 225).

مثّلت فلسفة نيّشه شكلاً من أشكال النقد المفضي للقطيعة مع أشكال التفكير الحداثي، هذه الأشكال التي بشرت بأيّام أفضل ستكون بعد تطوّر العلم وزيادة الكشوفات العلمية، لكن الحقيقة أنّ الحداثة التي حطّمت صنم الدين وضعت مكانه أصناماً أخرى كالعلم، بل إنّ "الديمقراطية ليست سوى وهم ديني جديد بين أوهام أخرى بل هي أحد أسوأ

الأوهام لأنها تتخفى غالبا وراء مظاهر قطيعة مع العالم الديني بادّعاؤها أنها علمانية" (فيرى، دت، ص 229-230).

لقد قامت الحادثة على أساس فكرة النقد المنطلق من الشك المنهجي الذي أرسى دعائمه الأولى ديكارت، ووجّهت ضرباتها الأولى إلى نظام الكوسموس فأسقطته مقيمة أساسا جديدا يقوم على البناء، ثم ظهرت النزعة الإنسانية التي وإن ادّعت معارضة السلطة الدينية إلا أنها اتفقت على وجود أساطير جديدة تستحق أن تكون مثالية هي حقوق الإنسان والعقل والعلم... لذلك رأى نيتشه أن من واجبه القول: "إن آخر ما يمكن أن يخطر لي أن أعد به هو إصلاح البشرية، كما أنني لن أسيّد أصناما جديدة ؛ وليعلم القدامى ما الذي يجلبه الانتصاب على قدمين من صلصال. تحطيم الأصنام... هي حرفتي، ذلك أنه بمجرد أن ابتدعت أكذوبة عالم المثل قد تمّ تجريد الواقع من قيمته ومن معناه ومن حقيقته" (نيتشه، دت، ص 8).

رفض نيتشه المثل التي تتغنى بها الحادثة، لأنها ليست من الواقع وهي غير حقيقية فلا بدّ من تقويضها، ويستعين بمفهوم إرادة القوة من أجل إعادة تعريف الوجود، تلك الإرادة "ليست هي امتلاك السلطة، بل هي كما يقول... الإرادة التي تريد نفسها وتريد قوتها الدّاخلية" (فيرى، دت، ص 274)، ومن هنا فإنّه لا معنى للخلاص إلا إذا كان خلاصا أرضيا، فلا يمكن انتظاره من السماء، والخلاص ينتشوي يكون من خلال العيش في اللحظة، وتحرّنا من أثقال الماضي والحاضر أي الإنعتاق من كل تمزق يعترى دواخلنا (فيرى، دت، ص 296).

انتقل فيري في الفصل الأخير من الكتاب إلى مرحلة الفلسفة المعاصرة مركزا على ما بعد التفكير مؤكدا أن نيتشه أطلق سراح مجموعة من الأسئلة التي أدّت إلى التفكير وإلى نقد الدين، فكشف التاريخ عن مجموعة من الفلاسفة رأوا أننا نعود إلى الدين

بمنطق اللاوعي الذي يتحكم في سلوكياتنا واعتقاداتنا ومن هؤلاء ألتوسير Louis Althousser ولاكان Jacques Lakan وفوكو Michel Foucault ودريدا Jacques Derrida. ركز فيري في هذا الفصل على فيلسوف ألماني آخر هو هيدغر في نقده للتقنية، وقد كان الاختيار صائبا من أجل تقريب المتعلم من فكرة معاصرة هي مناهضة العولمة التي ليست إلا استمرارا لفكرة سابقة هي مناهضة الرأسمالية التي هي من إنتاجات الحداثة، رغم أن نقد هيدغر للتقنية لم يكن نقدا طقوسيا بالإشارة إلى نتائجها السلبية كما فعل فلاسفة فرانكفورت، بل كان نقدا فلسفيا لأنها تنزع عن الفرد إمكانية صناعته للتاريخ (فيري، دت، ص 318).

إن مشروع السيطرة على الطبيعة وعلى التاريخ مر بعدة مراحل، ففي المرحلة الأولى أحدث العلم الحديث القطيعة مع العلم اليوناني القديم، وانتقل في المرحلة الثانية إلى السيطرة على الطبيعة فجعل منها موضوعا فارغا من الروح يمكن دراسته والسيطرة عليه لصالح الجنس البشري، ثم انتقل في مرحلة ثالثة إلى تحويل العلم إلى تقنية من أجل إخضاع الإنسان. وقد بدا أن تطور العلم ما هو إلا شكل سابق عن تطور الحضارة، كما حدث أن تم تحويل التقنية من الغايات إلى الوسائل، وأدى هذا التحول إلى تحويل القدرة الإنسانية إلى قدرة تدميرية وبدا أن الإنسان صار عملاقا لكنه يملك عقل طفل صغير (فيري، دت، ص 325).

لقد وصلت الفلسفة المعاصرة إلى طريق مسدود بعد مشروع التفكيك، ويقترح فيري حلا لهذا الإنسداد، بأن تتحول الفلسفة إلى علم تقني، ويسوق لنا أمثلة عن باحثي الفلسفة الذين لم تعد فلسفة الأنوار تستهويهم، واختاروا طرقا جديدة للبحث مثل البيوإتيقا وعلم البيئة، لكن هذه الطرق لا تبرر أبدا البعد عن نزعة الأنسنة (فيري، دت، ص 348).

لقد كشف فيري في كتابه "تعلم الحياة" عن طريقة جديدة لتعليم الفلسفة، وهي طريقة أساسها التلقين والتبسيط، ويمكن اعتبار هذه الطريقة ثورة بيداغوجية لأنها تقوم على الأخذ بيد طالب الفلسفة الذي يخاف من مجرد ذكر اسمها من خلال استعمال عبارات تقترب من الطالب كقوله: سأشرح لك، صرت تعرف الآن، لن تجد مثل هذا في كتاب الفيلسوف الفلاني إنما هو تبسيط. إلا أنّ ما يلاحظ على هذا التأريخ الجديد للفلسفة أنه يتوقف عند فلاسفة بعينهم ويتجاوز آخرين رغم أثرهم البالغ في مسار الفكر الفلسفي، ففيرى يتوقف كثيرا عند الفلسفة الرواقية لكنه يتجاوز أرسطو، كما أفرد جزءا كبيرا من تأريخه لنييتشه وهيدغر لكنه تجاوز الفلسفة الإسلامية بأعلامها الذين أثروا في مسار الفكر في أوروبا، فكيف يحدث هذا إذا علمنا أن الكتاب صادر في فرنسا وموجه إلى الفرنسيين الذين بات جزء كبير منهم مسلمين؟

وفي قراءته لهذا الكتاب، ثمن الباحث الجزائري الزواوي بغوره مسألة تبسيط الفلسفة التي تبنّاها فيري مشيرا إلى أن الوطن العربي في حاجة إلى أعمال مثل هذه، لكنه من جهة أخرى لاحظ أن فيري يتحدث عن اليونان كبداية تاريخية وجغرافية للفلسفة، معتبرا أن ما سبق كان فيه التأثير الديني غالبا وهذا أمر تفنّده الدراسات التاريخية والحضارية التي تكشف عن الدور الكبير الذي لعبته الحضارات الشرقية بأفكارها الفلسفية في نشأة الحضارة اليونانية، لكن الباحث - وفي سياق جلد الذات - يقول: "ماذا فعلنا نحن لنقدّم الفلسفة إلى الجمهور العربي بأسلوب واضح يحافظ على الدقة ويُعزّز مكانتها، ويرفع عنها الأحكام السلبية والتصورات المشوّهة؟ (بغورة، 2016، 187).

الخاتمة :

من خلال ماتقدم يمكن القول أن قراءة الفيلسوف لتاريخ الفلسفة تختلف باختلاف المذهب الذي ينتمي إليه والعصر والظروف الاجتماعية والسياسية التي تحيط به، فبرتراند راسل مثلا أثرت عليه نزعة العلمية في كتابته تاريخ الفلسفة الحديثة، كما لا تخلوا كتابة

تاريخ الفلسفة من الذاتية، فذاتية الفيلسوف تحضر في نصوصه ، إذ نجده يهتم بفلسفة معينين ويتجاوز أسماء لها وزنها في تاريخ الفلسفة، وقد كان هدف فيري من وراء كتابه تاريخ الفلسفة بيداغوجيا... إنّ الغرض هو إيصال الفلسفة للجميع ورفض اعتبارها مقتصرة على مجتمع النخبة الأكاديمية، كما أن مشروع فيري هو جزء من مشروع الفلاسفة الجدد في إخراج الفلسفة من قوقعة الجامعة وتقاليد الأكاديمية إلى العامة، والأداة في ذلك وسائل الإعلام التي تعتمد النشر السريع للمعلومة.

قائمة المصادر والمراجع:

- بغورة، الزواوي، (2016)، عرض لكتاب تعلم الحياة سأروي لك تاريخ الفلسفة، عدد 687، مجلة العربي، الكويت.
- بريهي، إميل، (1987)، تاريخ الفلسفة الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان.
- راسل، برتراند (2010)، ترجمة زكي نجيب محمود تاريخ الفلسفة الغربية الجزء الأول، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- راسل، برتراند (1983)، ترجمة فؤاد زكريا، حكمة الغرب، الجزء الأول، الطبعة الأولى، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- سارتون، جورج (2010)، ترجمة توفيق الطويل وآخرون، تاريخ العلم الجزء الأول، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة.
- فيري، لوك (دت)، ترجمة سعيد الولي، تعلم الحياة سأروي لك تاريخ الفلسفة، د ط، دار كلمة للنشر والتوزيع ، الإمارات العربية المتحدة.
- لاند، أندري، (2001)، تعريب خليل أحمد خليل، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، الطبعة الثانية، دار عويدات للنشر والتوزيع باريس.
- نييتشه، فريدريك (دت)، هذا هو الإنسان، نقله إلى العربية علي مصباح، د ط، منشورات الجمل بيروت لبنان.
- ياسبرز، كارل (2007)، ترجمة عبد الغفار مكاي، د ط، دار التنوير بيروت.