لغة الفلسفة

الدكتور محمد بديع الكسم

سيداتي وسادتي

يقول بعض الفلاسفة : «الإنسان حيوان عاقل» . ويحسب أصحاب هذا القول أنهم وجدوا تعريفاً للإنسان يستوفي الشروط جميعاً . فهو حد تام، يتألف من الجنس القريب والفصل النوعي . وهو دال على الماهية من جهة وجامع مانع من جهة أخرى . وهو أيضاً فوق الأزمنة والأمكنة، ولايختلف فيه اثنان .

ولكن قبل أن ينتهي التعريف من الشرح والإيضاح، تنهال عليه من كل صوب، اعتراضات مربكة . بعضها ينصب على الماهية ويسأل، أأفلاطونية هي أم أرسطية؟ أتوجد في الواقع أم في الأذهان وحدها؟ ثم اننا جميعاً نعرف أن الوجودية، عند سارتر مثلاً، تناقض فلسفات كثيرة، وتضع الوجود الانساني قبل الماهية، التي يشكلها شيئاً بعد شيء، كل من العمل والجهد والحرية .

لنهمل مشكلة الماهية المعقدة ولننتقل إلى مايبدو أنه ألصق بالإنسانية، إلى الحيوانية . ان التعريف بالجنس القريب يفترض أن الإنسان نوع من أنواع الحيوان . وهنا يثور اعتراض جوهري يتزعمه فلاسفة مؤمنون . فهؤلاء يرفضون رفضاً كاملاً أن ينسب الإنسان إلى جنس الحيوان . انه كما يعتقدون، قد هبط من السماء ولم ينحدر أبداً من القردة . لذلك يرون أن من الضروري أن نرتفع

إلى الجنس البعيد وأن نقول إن الإنسان كائن حي. عند ذلك يندرج الإنسان في جنس أعلى من جنس الحيوان، يضم الحيوان نفسه والنبات، كما يضم كائنات روحية كالملائكة والجن. فالملاك، كما يعتقد الأكويني، مثلاً، كائن حي. ولا شك في أنه حي لأنه ليس بالحجر أو الخشب، وإن كانت الحياة لديه بلا أجهزة سريعة العطب.

وذلك يعني أن هؤلاء الفلاسفة يعرفون الإنسان بأنه كائن حي أولاً. ولكن إذا ميزناه بالعقل، فإن التعريف ما أن يخرج من حفرة حتى يقع في حفرة مجاورة. انه هنا جامع لأشباهه وليس بمانع لاغياره. ذلك أن التعريف بالجنس البعيد والفصل ينطبق على الكائنات الروحية أيضاً كالملائكة. فهي عاقلة وان اختلف عقلها عن عقل الإنسان. ولابد اذن من أن نضيف إلى العقل عند الإنسان، خاصة تُميزه من بقية الكائنات الروحية، كأن نقول مثلاً انه كائن حي عاقل وشرير في بعض الأحيان. نعتقد أن هذه الخاصة تَجْعَلُ تعريف الإنسان مانعاً لأنه لاينطبق على الكائنات الروحية التي إما أن تكون خيرة على الدوام كالملائكة، أو شريرة فى كل حين كالأبالسة.

ننتقل إلى العقل الإنساني. ان الفلاسفة يعترفون، جدلاً أو بغير جدل. بأن الإنسان عاقل. ألا يقال في اللغة الدارجة، عن فرد من الناس انه كبير العقل أو صغيره؟ الا نعتقد أيضاً بأن اعقل الناس اعذرهم للناس، وأنه يجب أن نخاطب الناس على قدر عقولهم؟ ان الاختلاف هنا بين عقل وآخر ليس اختلافاً في الكم والمقدار، لأن العقل لايقاس. انه اختلاف في الكيف. والاختلاف في الكيف قائم بوجه خاص بين معاني الحياة والعقل والوجود نفسه

في كل من الكائنات الإنسانية والكائنات الروحية التي تتصف عند المؤمنين بوجودها، بالحياة والعقل في آن واحد. نلاحظ هنا أن مفهوم الإنسان، وهو أساسي في كل فلسفة، يختلف بين فئة وأخرى من الفلاسفة.

لننظر الآن في تعريف آخر، يصاغ في عبارة نقرؤها في كتابات فلسفية مختلفة وتقول: «النفس جوهر بسيط». فلفظة «النفس» تعني عند بعض الفلاسفة مثل جيمس وبرجسون، انها تيار متصل من الشعور. ولكنها تعني عند ديكارت أنها جوهر روحي قائم في ذاته ومنفصل عن جوهر الامتداد أو البدن. أما البساطة، فيقال فيها مايقال في أغلب الألفاظ الفلسفية.

كل ماتقدم يدفعنا دفعاً إلى نقطة شائكة بالفعل. فإذا كانت الألفاظ الفلسفية تدل على المعاني الفلسفية، وإذا كانت المعاني هي التي تكون المذاهب، وإذا كانت هذه المذاهب مختلفة حتى التناقض أحياناً، وإذا كان العقل الفلسفي هو الذي ينشىء هذه المذاهب، فهل يخرج من كل ذلك أن الفلاسفة لايملكون عقلاً واحداً وأن كل فرد منهم ذو عقل شخصي يخصه ولايخص غيره؟ المسألة هنا تبدو شائكة، لأن أغلب الفلاسفة يصرحون بعبارات واضحة بأنهم لم يقيموا مذاهبهم إلا بالاستناد إلى العقل وحده. ويكفي أن نقرأ كتابات الفلاسفة حتى نتحقق مما يزعمونه. والمشكلة المحيرة تتجلى في كون أفراد الناس عامة يشتركون في عقل واحد يستند إلى المبادىء العقلية الواحدة التي تجعلهم قادرين على التخاطب والتفاهم والتعامل.

هل يعني كل ذلك اذن أن الفلاسفة يشكلون زمرة فريدة قائمة في ذاتها

تتنوع فيها العقول بدلاً من أن تتحد كما هو الحال عند جميع الناس؟

إن المشتغلين بأمور الفلسفة يصطدمون بهذه المفارقة، ويحاولون إيجاد مخرج لها. فهم أولاً يتجهون إلى معنى الثقافة الشعبية أو الفلسفة الضمنية كما تتمثل في نفوس الجماهير. ذلك أن العقل هنا يلزم الناس جميعاً بأن يجابهوا مجابهة مستمرة صور الشر المتعددة، التي تحيط بوجودهم. فالظلم والفساد والخلل الاجتماعي آفات منشورة في كل زمان ومكان، ولابد للعقل أن يتصدى لها. ولكن هم الناس هؤلاء يبقى محصوراً في نطاق ضيق، ولايتسع عادة إلا لمشكلات الحياة والمعاش على سطح الأرض. لذلك لانريد أن نذهب بعيداً في تحليل هذه الثقافة وفي آفاقها الفكرية والروحية. ويكفينا أن نلاحظ أنها، في كثير من الأحيان، تعتمد على التربية الأولى. إن هذه الفلسفة الشعبية تملك أبعادها وتستلهم جملة من العناصر اللاعقلية، كالمنفعة أو المعرفة السطحية أو التقليد.

فإذا انتقلنا إلى فئة مثقفة ناضجة، وجدناها تشارك في حمل الهموم نفسها، وتدرك أيضاً أن حلها الصحيح من شأن أصحاب الاختصاص في الاقتصاد والسياسة والاجتماع. لكن الفلسفة هنا تأخذ بشكل واضح، بعداً جديداً هو هم الإنسان من حيث هو إنسان، وهو هم تأملي بوجه خاص. فعندما قال شوبنهور أن الإنسان حيوان ميتاً فيزيقي، أراد أن يلح على أن أكثر مايقلق الإنسان يتصل بمعنى الوجود عامة، والوجود الإنساني بوجه خاص، وبمصيره الذاتي المرتبط ارتباطاً جوهرياً بظاهرة الموت. ويلاحظ هنا أيضاً أننا تجاه فلسفة مركبة تضم في ثناياها عناصر مستمدة من العقيدة الشائعة ومن طائفة من

المعاني والقيم ومن ثقافة متحركة أنشأها التاريخ .

نقف، بعد ذلك، وقفة قصيرة عند شراح المذاهب الفلسفية ومؤرخيها . وليس مايدعو إلى الإشارة إلى الذين يمثلون هذه الفئة المشتغلة بأمور الفلسفة . فهم كثيرون يحولون الفلسفة المحضة إلى دراسات وشروح ويملؤون ساحات فكرية واسعة، ويعتمدون بوجه عام أسلوب التحليل والتركيب . فمنهم من يبني شروحه للمذاهب الفلسفية على التفرقة الأساسية بين المستغِلين والمستَغَلين . ومنهم من يلجأ الى ثقافة العصر وإلى تطورها المستمر، ومنهم من يستعير ركائزه من علم اجتماع المعرفة أو من التحليل النفسي . وكأن هؤلاء المؤرخين والشراح يفسرون الفلسفة بما هو ليس بفلسفة، إن صح هذا التعبير . والخلاصة أن العقل الفلسفي يتحرك عند هؤلاء ضمن اطار لا عقلي في جوهره وإن توهم أصحاب الفلسفات غير ذلك .

نصل أخيراً الى كبار الفلاسفة، الذين أبدعوا مواهبهم والذين وجهوا في كثير من الأحيان، حركة الفكر الإنساني وتطور التاريخ . والمشكلة الحادة هنا تكمن في أن أغلب هؤلاء الفلاسفة، كما أشرنا قبل قليل، يصرون على الصفاء العقلي وعلى تحررهم، حين ينشؤن مذاهبهم، من العناصر اللاعقلية، شعورية كانت أو لا شعورية . إنهم يعدون أنفسهم أنصار العقل المحض والرؤية الصادقة والحقيقة العليا .

لا شك في أنهم يلجون عالماً مليئاً بالأسرار والألغاز . فهمهم الأول أن يعرفوا لماذا كان وجود بدلاً من العدم، ثم لماذا شاء حظهم أن يخلقوا في نقطة

التقاطع بين زمان محدد ومكان محدد. وهم يسألون أو يتساءلون لماذا كان الألم والقبح والعبث الأبله؟ وهم مضطرون الى أن يغامروا أو أن يبتروا البحث، بفعل حر، في كثير من الأحيان، لأنهم لا يصبرون على تحمل الأشواك المغروزة في اللحم الحي.

لذلك كله يجدر بنا أن نستمع اليهم بكثير من الرفق واللين. ولكن دراسة فاحصةً لأقوالهم تكشف لنا عن مقومات أساسية تشكل عندهم بنية العقل الفلسفي. فالتعريف الذي بدأنا به الحديث والقائل إن الإنسان حيوان عاقل ليس عند أكثرهم مجرد وصف لما هو كائن بقدر ماهو دعوة الى ما يجب أن يكون إنه يعني أن على الإنسان أن يعيش إنسانيته وأن يرتقي الى مستوى العقل الحقيقي. لذلك لا ينفصل هنا حكم الوجود عن حكم القيمة. ويمكن أن ينسحب هذا المزج بين الواقع وبين المثل الأعلى على عدد لا يتناهى من المعاني التي تؤلف الفلسفة الشخصية.

والأمر الذي يلاحظ هنا أن ماأشرنا اليه من عناصر لاعقلية في منازع الإنسان العادي أو المثقف الى التفلسف قائم في مذهب الفيلسوف نفسه. بل إن ثمة عناصر أخرى تنساب في لحمة العقل الفلسفي ليأخذ مباشرة طابع التأمل أو الحدس أو البصيرة. وإني أسمح لنفسي هنا أن أشير إشارة موجزة الى بعض الأمثلة التقليدية جداً في تاريخ الفلسفة، أملاً في إيضاح أكبر.

القائلون بحرية الإنسان حريةً باطنة كثيرون بين الفلاسفة، وهم، كما نعرف جميعاً، لا يعارضون أهل الجبر وحدهم، وإنما يختلفون فيما بينهم

اختلافاً واسعاً. فمنهم من يفهم الحرية مرتبطة بالعقل، ومنهم من يقصر الأفعال الحرة على تلك التي تعبر عن كامل الشخصية. ولكن منهم من يستنبطها استنباطاً من المعاني التقويمية أو الأخلاقية. فالمعتزلة قديماً لم يقرروها إلا بالاستناد إلى العدل الإلهي. فالإنسان حر لأنه يمكن أن يحاسب إذا كان مجبراً على كل مايعمل. فالحرية عندهم ليست من المعطيات المباشرة للوجدان ولكننا تبلغها عندما تتسرب القيمة إلى باطن العقل نفسه. والذي يعنينا هنا أن عنصراً لاعقلياً في أساسه قد شكل منطلقاً ثابتاً لتقرير حرية الإنسان، داخل حكم من أحكام الوجود.

ولننظر في مثال آخر نجده عند «كانط»، ويتصل بمسألة الخلود الفردي وبقاء النفس حية بعد الموت. إن الطبيعة، في معتقده، عاجزة، في أكثر الأحيان، عن التفرقة بين الأفعال الصالحة والأفعال الطالحة، فقد يجد النعمة في الحياة من يسيء إليها، وقد يشقى شقاءً مراً من يكرس كل جهوده للارتقاء بها. إنها عاجزة عن التوفيق بين الفضيلة والسعادة. ولابد اذن، من حياة أخرى تعوض عن غباء الطبيعة نفسها. الخلود عنده مصادرة في نهاية الأمر يفرضها العقل العملي. والملاحظ هنا أن كانط لم يتوصل إلى تقرير حقيقة وجودية إلا عند دمج القيم الأخلاقية في مايسميه بالعقل العملي.

يبدو أن ماأشرنا إليه يفترض هنا أن عاملاً شعورياً أي واعياً قد وجه العقل توجيهاً سافراً في بناء النظرة الفلسفية، ولكننا كثيراً مانجد أن أحكاماً لاشعورية ومضمرة تعمل عملها في مثل هذا التوجيه. ففي المسألتين اللتين المحنا إليهما، نجد أن القائلين بالجبرية الإنسانية قد انطلقوا من إيمان باطن بأن الحتمية لابد أن

تنسحب على كل مايظهر في الوجود، وانها لاترفع إلا إذا ارتفع العقل نفسه. أما الحرية الظاهرة فوهم مثل كثير من الأوهام. وفي مسألة الخلود يبدو أن المبدأ الخفي عند القائلين به هو أن الصراع المحتدم بين الروح والمادة لايمكن أن ينتهي إلى غلبة المادة على تطلعات الروح الإنسانية.

ثم ألا يشكل المزاج الفطري للفيلسوف عامل توجيه لفلسفته؟

اعتقد أن لاضرورة لذكر أمثلة قد تبدو هامشية أو مملة، وتظهر في ميادية الفلسفة كلها. ولكن يبدو أن النتيجة التي تخرج من تلقاء نفسها هي أن فلسفة الفيلسوف، وأن المعاني المقصودة منها، وأن اللغة التي يستعين بها، كل ذلك عمل شخصي يتشكل من جهد عقلي صرف ومن إيمان لاعقلي قد يكون شعورياً أو غير شعوري، وبقائمة من الأحكام العاطفية لها طابع البداهة البحتة. ويمكن أن نوجز ذلك بقولنا إن العقل عند الفلاسفة تأمل متصل واعتماد على سلم من القيم، شعورية كانت أو غير شعورية، وتحقيق لما طالب به شيخ الفلاسفة أفلاطون، عندما ألح على الفيلسوف ألا يكتفي بالعقل البارد وحده، وأن يتفلسف بكل مايملك من قوى وملكات.. أحب أن أقطع الحديث هنا قطعاً ليناً دون أن ابتره، أي دون أن نخرج من دائرة اللغة الفلسفية. أحب أن أدعوكم إلى رحلة عاجلة في الزمان، تعود بنا إلى الوراء عدة قرون. وأرجو أن نجد في هذه العودة مايشهد، ولو من بعيد، على ماذكرته سابقاً أو على ماسوف أذكره لاحقاً، وأن نجد فيها، جميعاً، متعة الاستماع إلى أجدادنا العرب حين بذلوا جهداً جميلاً في الحديث عن الحدود والرسوم الفلسفية. سوف نرجع معاً إلى جملة من الرسائل العربية المتصلة بتعريف الألفاظ الفلسفية. وسوف اجتزئ

منها شيئاً مما يقل ويدل .

***

أبدأ برسالة الحدود لجابر بن حيان . يقول هذا العالم الفيلسوف : « واعلم أن الغرض بالحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة ، حتى لا يخرج منه ما هو فيه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه ، لذلك لا تحصل زيادة ولا نقصاناً ، إذا كان مأخوذاً من الجنس والفصول المحدثة للنوع . . » ثم يشرح ويقول : « ألا ترى أنا إذا قلنا في حد الإنسان أنه حي ناطق مهندس ، أو نحوي أو كاتب نقص ضرورة المحدود ، وهو الإنسان ، لأن من ليس بكاتب أو نحوي أو مهندس ، بمقتضى هذا الحد ، لا يجب كونه إنساناً ، ولكنها جزئية لا كلية ، وناقصة لا مساوية . » انتهى نص جابر . وواضح من هذا القول أن التعريف بالجنس والخاصة ليس دالاً على الماهية ، لان خاصة الكتابة مثلاً لابد أن تشتق من العقل ، ولا يمكن ان توجد بدون عقل مشترك بين الناس ، وإن كان لا يشترط في فهم معنى الإنسان أن يكون كل فرد واحداً من الكتاب .

والطريف أن ابن حيان يريد أن يفاخر برسالة الحدود التي ألفها أو التي تنسب اليه . وربما وجدنا في هذا التفاخر بعض السذاجة البريئة والمحببة التي يتصف بها كثير من العلماء والفلاسفة . فهو يقول : « واعرف قدر هذا الكتاب ، فلو قلت ان ليس في جميع كتبنا هذه الخمسمائة كتاب الا مقصراً عنها في الشرف لقلت حقاً ، فإذا كانت كتبنا هذه أشرف من جميع مالنا ، وأيسر وأبين منها وأفضل لما فيها من علوم سادتنا ومنّ جميع ماللناس غيرنا ، فقد صار هذا

الكتاب أفضل من جميع ما في العالم من الكتب، لنا ولغيرنا، بجمعه حقائق ما في هذه الكتب على أبين الوجوه، وأصح الحدود وأوضح الطرق. فاعلم ذلك.»

***

لنفتح رسالة الحدود والرسوم للكندي، وهو كما نعرف جميعاً، فيلسوف العرب. إنه يقول: «الأزلي هو الذي لم يمكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لايحتاج في قوامه إلى غيره، فلا علة له، وما لا علة له، فدائم أبداً».

وهو يقول في تعريفات سريعة: «المعرفة، رأي غير زائل». والغضب غليان دم القلب لارادة الغيظ «والحقد غضب يبقى في النفس على وجه الدهر».

وينتقل الكندي إلى الطبيعة فيقول: «تسمي الفلاسفة الهيولى طبيعة وتسمي (كذلك)، الصورة طبيعة، وتسمي ذات كل شيء من الأشياء طبيعة، وتسمي الطريق إلى السكون طبيعة، وتسمي القوة المدبرة للأجسام طبيعة، وقول بقراط فيها: أن اسم الطبيعة على أربعة معان: «على بدن الإنسان وعلى هيئة بدن الإنسان وعلى القوة المدبرة للبدن، وعلى حركة النفس».

انتهى قول الكندي، وهو في مانعتقد غني عن التعليق.

لننتقل الآن إلى رسالة الحدود الفلسفية للخوارزمي الكاتب، إنه يقول فيها: «العقل الفعال هو القوة الإلهية التي يهتدي بها كل شيء. في العالم

العلوي والعالم السفلي من الأفلاك والكواكب، والجماد، والحيوان غير الناطق، والإنسان لاجتلاب مصلحته ومابه قوامه وبقاؤه على قدر ما تهيأ له وعلى حسب الإمكان. وهذه القوة التي في الأشياء التي في العالم الطبيعي، تسمى الطبيعة».

ويحدثنا في هذه الرسالة عن ألفاظ يقول أنه يكثر ذكرها في كتب الفلاسفة. ومنها مثلاً قوله: «الخلاء، عند القائلين به: هو المكان المطلق الذي لا ينسب إلى متمكَّن فيه، وعند أكثر الفلاسفة، إنه لاخلاء في العالم، ولا خارج العالم». وفي تعريف آخر يقول:

«المدة عند بعض الفلاسفة: الزمان المطلق الذي لاتعده حركة، وعند أكثرهم انه: لاتوجد مدة خالية عن حركة إلا بالوهم».

ويقول الخوارزمي أيضاً: «الأرواح عند الفلاسفة هي ثلاث: الروح الطبيعية، وهي في الحيوان، في الكبد، وهي مشتركة بين الحيوان والنباتات، والروح الحيوانية وهي للحيوان الناطق وغير الناطق، وهي في القلب، والروح النفسانية، وهي للحيوان الناطق، وهي في الدماغ».

***

أما الشيخ الرئيس وصاحب الشفاء، ابن سينا، فيقول في رسالة الحدود: «العقل اسم مشترك لمعان عدة. فيقال عقل لصحة النظرة الأولى في الإنسان فيكون حده انه قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده انه معان مجتمعة في

الذهن، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض، ويقال عقل لمعنى آخر وحده انه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكوناته وكلامه واختياره، فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل. وأما العقل الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء، فهي ثمانية معان، أحدها العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب «البرهان» وفرق بينه وبين العلم، فقال مامعناه، هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ماحصل بالاكتساب. ومنها العقول المذكورة في كتاب «النفس»، والنفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة».

يؤسفنا فعلاً أن نقطع كلام فيلسوفنا العربي، لندلي بتعليق ربما كان من نافل القول. لاشك في أن ابن سينا قد قصد بالفيلسوف المعلم الأول أرسطو، وقصد بكتاب البرهان وكتاب النفس كتابات لهذا الفيلسوف. ولكن الذي يهمنا في هذا الحديث أن نفرق بين المعاني غير المتواطئة التي يدل عليها لفظ واحد بعينه، كما نجد ذلك في جميع اللغات، وبين المعاني التي نجدها عند الحكماء كأرسطو وغيره. فإذا كانت لفظة «العين» مثلاً تدل على حاسة الأبصار مرة وتدل على منبع الماء مرة أخرى فإن المسألة تبقى ضمن نطاق اللغة نفسها. أما المعاني التي تدل عليها الألفاظ الفلسفية فهي إبداع شخصي لايخص إلا صاحبه.

إن معاني الألفاظ في اللغة تبقى محدودة ثابتة سواء تعددت أو لم تتعدد. فالمثلث مثلث ولكن العقل عقول. المعاني الفلسفية إذن اختراع فرديّ وليست

اصطلاحيةً تواضع عليه الناس.

نعود من رحلتنا إلى العصر الحديث الذي نعيش فيه دون أن نستمع إلى الغزالي أو الجرجاني، ودون أن نستشهد ببرتراند رسل أو مارتن هيدغر. ولكننا نحب أن نقف وقفة تقدير لأستاذنا المرحوم جميل صليبا. فقد عُني عناية خاصة بدراسة اللغة الفلسفية وأصدر معجمه الفلسفي المعروف. وهو يقول في المقدمة التي صدر بها معجمه: «إن معظم الاختلافات في الآراء السياسية والاجتماعية يرجع إلى أن الناس لم يحددوا معاني الألفاظ التي يجادلون فيها. فالحرية والعدل والمساواة لاتدل على معان واحدة عند الاشتراكيين والمولين، وكذلك الحق، والواجب، والخير، والكرامة وغيرها. فإذا أردت أن تحسم الخلاف بين الناس، وتحقق التفاهم بين أصحاب المذاهب المتشابهة فابدأ أولاً بتحديد هذه المعاني تحديداً علمياً واضحاً». ونعتقد أن المقصود بهذا القول هو التخلص من أشكال الغموض التي يجدها، جميل صليبا شائعة عند الكتاب. وهو إذ يهتم بعالم الألفاظ يسهم في مساعدة القائمين على عرض المذاهب أو على المترجمين إلى اللغة العربية.

ولكنه في معجمه ينبهنا دائماً إل أن معنى الفلسفية الواحدة يجب أن ينسب إلى الفيلسوف اذي يستخدمها. فكلمة جدل مثلاً تعنى عند أفلاطون أو أرسطو غير ماتعنيه عند كانط أو هيجل. وهو يتابع فكرته بالقول: «ويطلق الجدل في أيامنا هذه على المعاني الاتية:

أولاً: الجدل هو طريقة الفكر الذي يعرف ذاته ويعبر عن موقفه بتأليف

حكم مركب جامع لعدد من الأحكام المتناقضة.

ثانياً: الجدل هو طريقة الفكر الذي يوجه حركته إلى جهات متعارضة تؤثر فيه تأثيراً متقابلاً يفضي في النهاية إلى تقدمه، كجدل الحدس والقياس، والحب والواجب، والعبد والسيد.

ثالثاً: الجدل هو موقف الفكر الذي يقرر أن حكمه على الأشياء لايمكن أن يكون نهائياً، وأن هناك باباً مفتوحاً لإعادة النظر فيه دائماً.

رابعاً: الجدل هو اتصاف الفكر بالحركة، وميله إلى مجاوزة ذاته. فصليبا إذن لايرمي إلى توحيد المذاهب ويكتفي بالربط بين اللفظة وبين ورودها عند فيلسوف معين.

ويهمنا الآن أن نظل بعيدين عن مناقشة هذا الفكر الفلسفي أو ذاك، فمضمون المذاهب الفلسفية، والجدل الذي يحتدم حول هذا المضمون متروك إلى الفلاسفة أنفسهم، أما حديثنا فينصب على التعبير الفلسفي وحده، وفي هذا النطاق المحدد نلتقي بجملة من المسائل نكتفي بالإشارة إلى بعضها دون بعضها الآخر.

المسألة الأولى: تتصل بأسلوب الفلاسفة. فمنهم من يحلو له أن يرهق القارئ بأسلوب بالغ التجريد والتقوقع. فهو يختار ألفاظه من بطون المعاجم، ثم يطيل الحديث المتعرج ويجرعنا الثمالة المرة، غير عابىء بما يحس به القارئ من ضجر بالغ أو من صعوبة في التنفس. ولكن من الفلاسفة من يملك روح الأدب الرقيق وروح الكتابة الرشيقة. فالقارئ لهؤلاء يشعر بأن اللغة عندهم

لينة شفافة تجعلنا ننفذ منها إلى المعاني دون ارتطام. ولكنهم في أغلب الأحيان يختفون سريعاً كأنهم طيوف هاربة.

والمسألة الثانية: تتصل باللغة الفنية واللغة الدارجة. ونذكر هنا أن عدداً من الفلاسفة والأدباء في فرنسا، قد اشتركوا منذ عقود، في معالجة موضوع الكتابة الفلسفية. وقد كان من بين هؤلاء برغسون ولالاند وبلونديل وماريتان وجوستاف لوبون. أما السؤال الذي كان مطروحاً في ذلك الوقت هو: هل يحتاج الفيلسوف إلى لغة فنية متميزة أم يستطيع أن يكتفيْ بلغة الناس اليومية؟ وكان من الطبيعي أن يختلف الفلاسفة في الإجابة عن هذا السؤال. ولا أريد الآن أن أثقل عليكم فوق ماأثقلت، من عرض الحجج التي أدلي بها أنصار اللغة الفنية وأنصار اللغة الدارجة على ألسن الناس. يكفي أن نذكر أن الأولين يتساءلون: كيف نتيح لأهل الاختصاص من الأطباء والمهندسين مثلاً، بل لأصحاب المهن الحرة كالحدادين والنجارين أن تكون لهم لغة فنية، ثم نحرّم على الفلاسفة أن ينحتوا أو يخترعوا ألفاظهم أو عباراتهم الخاصة، للتعبير عما أبدعوه من أفكار ونظريات؟ ثم أليس من الواجب أن يمنح الفيلسوف أحياناً حق الغموض حين يقرؤه الغرباء؟

أما حجج المتحمسين للغة الحياة اليومية فخلاصتها أن على الفلسفة أصلاً أن تتجه إلى المثقفين بوجه عام. أما حشو الكلام بالحوشي من الألفاظ فهو عامل نفور من الحكمة الفلسفية ومن أصحابها أيضاً.

والحق أننا لاندري لماذا ينحاز الفلاسفة بوجه عام، إلى طرفين

متعارضين. ألا يحق للفيلسوف أن يلجأ مرة إلى مصطلحات فنية، لكي يوجز أفكاره في أسطر قليلة بدلاً من الصفحات الشارحة الطويلة، وأن يعود مرة أخرى إلى لغة واضحة سهلة يتذوقها جميع الناس؟

المسألة الثالثة: تدور حول توحيد الألفاظ الفلسفية. ولاشك في أن توحيد الألفاظ يختلف اختلافاً جوهرياً عن توحيد المذاهب الفلسفية، التي كنا أشرنا إلى استحالته. ولكننا، من جهة أخرى، نجد أن بعض المشتغلين بأمور الفلسفة يستخدم لفظة المثالية مثلاً وأن بعضهم الآخر يستخدم لفظة التصورية للتدليل على معنى عام واحد. ومايسمى بالبرهان الوجودي عند بعضهم يسمى بالبرهان الكنهي عند آخرين، وان كان كل فيلسوف تقريباً يفهم هذا البرهان على نحو خاص. وكذلك الأمر عندما تستخدم لفظة الحدس عند فيلسوف معين لتعني مايقصده فيلسوف آخر بلفظة الإدراك المباشر أو التعاطف.

ونعتقد أن بالإمكان تحديد المسألة علي الوجه الآتي: من المعروف أن ليس في لغات العالم معين لاينضب من الكلمات، بحيث يمكن تخصيص واحدة منها لتدل على المعنى المستقر في ذهن فيلسوف معين، أي أننا لانجد، في معاجم اللغة، كلمة ثابتة لتعني الجدل الأفلاطوني وحده، وكلمة ثانية لتعني الجدل الكانطي وحده، وكلمة ثالثة لتعني الجدل الهيغلي وحده. ومن العسير، عملياً، على كل فيلسوف أن يخترع اختراعاً جميع الكلمات التي تناسب رؤيته الذاتية. وهذا يعني أن عالم المعاني أغنى وأوسع من عالم الألفاظ. فنحن إذن نستخدم لفظة الجدل مثلاً لنعني بها الجدل عند هذا الفيلسوف وعند فيلسوف آخر. أما أن تستخدم لفظة الجدل مرة، ولفظة العقل الحركي مرة ثانية، ولفظة الديالكتيك

مرة ثالثة فأمر يربك القراء. لذلك نعتقد أن الجهود التي تبذلها المؤسسات الفلسفية أو الأفراد لتوحيد الألفاظ، لا لتوحيد المذاهب، جهود مشروعة، بل ضرورية لتعين، بوجه خاص طائفة المترجمين.

المسألة الرابعة: هي مسألة الالتباس الذي كثيراً مايقع بين الفيلسوف وبين قارئه. فصاحب النظرية يطمع في أن ينقل إلى الآخر مايراه صادقاً ومايعتقد أنه قادر على الزامه بقبول رؤيته. ولكن القارئ لايقدم على القراءة وهو خال من المفاهيم والمعتقدات. كل هذا يفرض عليه أن يفهم النص أو أن يؤوله، مسترشداً بجهازه الفكري الخاص. ففردينان الكييه السريالي مثلاً يفهم ديكارت على نحو مغاير لما يفهمه منطقي مثل مارسيال غيرو من قراءته لديكارت نفسه، وهيدغر الوجودي يرى أن كانط لم يكن فيلسوف معرفة وإنما كان فيلسوف وجود. لذلك كله تنشأ عادة شكوى الفيلسوف من أنه لم يفهم فَهْماً صحيحاً. وهذا مايدفعه إلى الرد على التأويلات المتعددة وإلى بيان مقصده بشروح وإيضاحات جديدة.

والحق أننا نعتقد بشبه انفصال بين الفيلسوف وبين قارئه، حتى لكأن اللغة لاتكون وسيطاً أميناً أو جسراً يربط بينهما. إن عمل الفيلسوف ينتهي بكتابة الأثر، ثم يبدأ عمل آخر مستقل عن العمل الأول هو الالتقاء بين الأثر الفلسفي وبين القارئ.

فالقارئ يتصور أن صاحب المذهب الفلسفي يخطو خطوات مترابطة معتمداً على مبدأ موجه يفسر جملة النظريات. وهذا مايجده متحققاً عند

ديكارت المنطلق من الكوجيتو، أو عند سبينوزا المنطلق من تعريف الجوهر، والذي يبني مذهبه كله على غرار طريقة إقليدس في بناء هندسته.

ولكننا نعتقد أن الفيلسوف في واقع الأمر، ودون أن يكون واعياً لهذا لايتحرك من مبدأ صريح ينير طريقه، وإنما من منطلقات متعددة. وهو يدفع كل واحد من هذه المنطلقات إلى آخرمدى ممكن. وعند ذلك يقع التصادم بين هذه الخطوط، ويضطر الفيلسوف إلى عمليات تركيبية خفية. وهنا لابد أيضاً أن يظهر الالتباس الذي أشرنا إليه والذي يسميه ڤاليري بالالتباس المبدع..

المسألة الخامسة: تتصل بأغلوطة المصادرة على المطلوب أو الدور. والدور كما هو معروف يتضمن البرهان على قضية أولى بالاستناد إلى قضية ثانية تحتاج في برهانها إلى القضية الأولى. لهذا يرفضه الفلاسفة المنطقيون ويرون أنه يهدم المذهب هدماً كاملاً. ونعرف أيضاً أن ديكارت قد اتهم بالوقوع في هذه الأغلوطة عندما برهن على وجود الله انطلاقاً من الكوجيتو ثم جعل من الوجود الإلهي ضماناً لصحة الكوجيتو. لايهمنا الآن أن نعرف كيف دافع ديكارت عن نفسه وكيف رد على خصومه. الذي يهمنا فعلاً أن معاني الفيلسوف وألفاظه لاتدرك ادراكاً مباشراً من خلال النظرة الخاطفة. فهي لكونها شخصية غامضة، تدفعنا إلى قراءة نصوص الفيلسوف الكثيرة. ونحن لانستطيع أن نفهم هذه النصوص إلا إذا كانت المعاني والألفاظ الأولية واضحة. وهنا لابد أن نلتقي بالدور. ولكن هذا كله لم يمنع المشتغلين بالفلسفة من الاعتراف بأن كل مذهب عميق يتضمن دوراً أو شبه دور بالضرورة. وهم كثيراً مايسوغون ذلك بقولهم: إن الفيلسوف الحق يقتحم قلعة الأسرار الوجودية،

منطلقاً من مغامرة روحية حرة. وهو في أغلب الأحيان يتحرك على طرف الهاوية. فكيف يستطيع إذن أن يتفادى الدور أو أن يتفادى الدوار؟

المسألة السادسة: تتعلق بقضية الحوار الفلسفي. فالحوار أسلوب في التعبير نجده عند أفلاطون وبركلي وعند آخرين. ولكن هناك أيضاً حوار سقراط مع المارة في الشارع وحوار القارئ مع النص وحوار النفس مع ذاتها. وإذا كان الحوار من جهة أولى، أسلوباً مرناً يطمح إلى استيعاب الأفكار المتباينة ويهدف إلى بلوغ الحقيقة الثابتة، فإننا نستطيع من جهة ثانية، أن نفرق بين نوعين من الحوار.

الأول هو حوار الجيل الفلسفي الصاعد الذي يعيش مرحلة البحث عن الحقائق. ومرحلة البحث تسبق دائماً مرحلة الوصول والاستقرار. لهذا كان الحوار عند هؤلاء الباحثين امتحاناً للأفكار اقتراباً من الحقيقة الصادقة ومثمراً في جميع الأوقات.

أما النوع الثاني من الحوار فهو الذي نسمعه في المؤتمرات الفلسفية أو الذي نقرؤه في الرسائل المتبادلة بين فلاسفة شيوخ. فهؤلاء في أغلب الأحيان قد وصلوا بعد عناء، ثم استقر كل واحد منهم ضمن دائرة مكتملة يكرر ما اقتنع به وارتضاه.

المسألة السابعة: تبحث عن مكانة الفلسفة بين العلم والفن. فبعض الفلاسفة الواصلين لايستغنون أبداً عن الحقائق التي اكتشفوها اكتشافاً. لذلك يعد كل منهم، فلسفته علماً بالحقائق على الرغم من أنها لاتدرك إلا من

الأقلين. ان القضايا التي يضعون فيها منظورهم الكلي قضايا وصفية تعبر عن الواقع الفعلي.

أما الذين يذهبون إلى أن الحقائق الفلسفية تخترع اختراعاً وتعبر عن أعمق مافي الذات، فهم يعدون أحكامهم تعبيراً غنائياً عن التجربة الباطنة. لذلك كانت ممزوجة بالعواطف والقيم، ويغلب عليها طابع العمل الفني. ومن هنا نفهم قول الوضعي كارناب: إن الفيلسوف ليس عالماً أبداً ولكنه فنان، غيرأنه يخصه بتهمة فجة ويرى أنه فنان بلا موهبة. ولكن فئة ثالثة راضية تهتدى بنظرة لأفلاطون وتقول: إذا قدمنا شيئاً للطفل الرضيع فإنه يمد يديه الاثنتين معاً. فهذه الفئة تعتقد بأن الفلسفة علم وفن معاً، هي علم في القاعدة وفن في القمة. مثل هذا الجمع يدفع فئة رابعة، عنيدة مشاكسة، إلى أن تسير أمام الحركة اللاعقلية المحضة. فأصحابها يرون أن سيادة المنطق تعني موت المتافيزيقا الحقة، وان بامكان الواحد منهم أن يمد للعقل لسانه، وأن يجيب على حججه بالصواعق والرعود.

ان أقسى ماأخشاه أن تعود بنا هذه الفئة إلى نقطة الصفر. فكأني بها تقول: ليست الفلسفة أبداً علماً من العلوم، وليست أبداً فناً من الفنون. . . . إنها فلسفة.

والسلام عليكم

محمد بديع الكسم