

تيارات الفلسفة في القرن العشرين

يمنى طريف الخولي



تيارات الفلسفة في القرن العشرين

تأليف
يمنى طريف الخولي



تيارات الفلسفة في القرن العشرين

يمنى طريف الخولي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شيبث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إن مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلي يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٣٤٤ ٤

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٨.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيدة الدكتورة يمى طريف الخولي.

المحتويات

٧	١- خصائص عامة
١٣	٢- في الفلسفة الإنجليزية
١٥	٣- البرجماتية
١٩	٤- فلسفة التحليل اللغوي
٢٥	٥- الفينومينولوجيا ... والهيرمنيوطيقا
٣١	٦- الوجودية
٤٣	٧- النسوية

الفصل الأول

خصائص عامة

بشكل عام، نجد أن الاتجاهات الأساسية في الفكر الغربي المعاصر قد تشكلت إبان القرن العشرين. والحق أن هذا القرن، وما تلاه من عقد أول في القرن الحادي والعشرين، إنما يُمثِّل مرحلة خصيية شديدة التميُّز فعلاً في تاريخ الفكر والفلسفة، بل إن هذا التميُّز لينصب تحديداً على مستهل هذا المرحلة، أي العام ١٩٠٠م، وسوف نرى كيف كان بدوره — وعلى نحو لافت — عامّاً حاسماً في تاريخ الفلسفة بأسره.

وأول ما يلفت النظر من خصائص عامة تميزت بها اتجاهات الفلسفة المعاصرة وتيارات الفكر الغربي في القرن العشرين، أنها قد تنازلت تماماً عن وهم الإمساك بالحقائق المطلقة، وتبينت بجلاء أن العقل الباقي للفلسفة وحصنها الحصين إنما هو السؤال عن المنهج method ... عن الطريق والطريقة ... الأسلوب والإطار ... الكيفية والنظام والوتيرة ... عن قدرات العقل وممكناته وفعالياته. إنه البحث عن منهاجٍ مثمرٍ وفعّالٍ، ولُوِدَ يأتي بالنتائج الجديدة دائماً.

من هنا كانت التيارات الكبرى المشكّلة للفلسفة في القرن العشرين **مناهج** أكثر منها **مذاهب**، بمعنى أنها شق طريق جديد للعقل وخطة للعمل وأسلوب للبحث، وليست البتة مصفوفة من الحقائق القاطعة أو بناءً مشيداً.

ولا شك أن هاجس المنهجية قد سيطر سيطرةً طاغية على الفلسفة المعاصرة بتأثير من النجاح المتوالي للعلم الحديث الذي تميز بمنهجه وبأنه علّم البشر أن كل إجابة تكون ناجحة بقدر ما تفتح الطريق لتساؤلات أبعد؛ لأن مسار البحث العلمي متوالية من نجاح لا ينتهي أبداً.

ويتجسد هذا التأثير للنجاح المتوالي للعلم أيضاً فيما نلاحظه من خاصية أخرى وسمت معظم تيارات الفكر في القرن العشرين، وهي غلبة الميل نحو التجريبي والواقعي والعيني

والحي والمعاش والفعل والملموس والنسبي والمتغير. وهذا يعني، من ناحية أخرى، ابتعاداً مقابلاً عن المطلق والمجرد والذهني الخالص، وتقلص نفوذ الميتافيزيقا.

وفي هذا نلاحظ أولاً وقبل كل شيء أن الفلسفة بأسرها يمكن أن تنقسم بصفة مبدئية إلى تيارين أساسيين؛ هما: **المذهب المثالي** Idealism الذي يبدو أكثر اقتراباً من الميتافيزيقا ومن الدين، و**المذهب الطبيعي** Naturalism الذي يقترن بالمادية Materialism والتجريبية أو الواقعية، ويبدو وثيق الصلة بالعلم التجريبي الحديث والتفكير العلمي. ويمكن النظر إلى تاريخ الفلسفة بأسره بوصفه تاريخ التنافس والتقابل والتداخل والتحاور ... بين هذين التيارين؛ المثالي والطبيعي.

وبنظرة عميقة يمكن ملاحظة أن هذا التقابل بين التيارين إنما يرتد بشكل ما إلى أن عالم الفلسفة هو مطلق عالم الإنسان، ويدور حول محورين أساسيين؛ هما المعرفة والوجود، أي الذات العارفة والكون موضوع المعرفة، أو الإنسان والعالم. لا يمكن إنكار أيٍّ من هذين المحورين، ولكن السؤال: الأسبقية لمن؟ أيهما الأصل والآخر فرع أو امتداد له؟ التيار الطبيعي المادي يرى الطبيعة والعالم المادي هو الأصل، فيبدأ من المادة ... من الواقع ... من التجربة الملموسة والتي تمثل محكاً موضوعياً، وينتقل منها إلى الفكر. وفي المقابل يبدأ التيار المثالي من الفكرة، ليهبط منها إلى المادة والطبيعة والعالم، لتغدو الفكرة أشد حقيقية من الشيء والمقولة أكثر تمثلاً من الموجود.

قد يتطرف المذهب الطبيعي في اتجاه المادية تطرفاً ممقوتاً، فيرى عالم الفكر والروح والوعي والعاطفة والشعور والقيمة والمثال ... إلخ إنما هو محض نتيجة فرعية للمادة، أو وظيفة تقوم بها نوعية معينة من أنواع المادة، وكما قيل في القرن التاسع عشر: «المخ يفرز التفكير كما يفرز الكبد الصفراء». أجل ربما يفرز المخ التفكير، ولكن ليس البتة كما تفرز الكبد الصفراء، بل آليات أعقد ألف مرة، أو بالأحرى آليات مختلفة تماماً.

على أية حال، فإن هذا التطرف الأرعن وتلك المادية الساذجة انتهت بتطورات العلم في القرن العشرين، بتأثير الفيزياء المعاصرة التي جعلت من المادة كائناً أشد روحانية وشفافية. وباتت التجريبية المعاصرة أكثر اعتدالاً وتبصراً، وأشد إدراكاً لدور العقل الإنساني والإبداع البشري. لقد كان العلم الحديث، الذي هو تمثيل عيني للمعرفة التجريبية، نموذجاً فريداً لنجاح المشروع المعرفي، وليس من قبيل المبالغة القول إن العلم الحديث هو أنجح مشروع أنجزه الإنسان.

أما النزعة المثالية، فتبدأ من الفكر ... من الذات العارفة ... من الروح ... ومن المقولة ومن المثال ... وقد تتطرف هي الأخرى تطرفاً ممقوتاً، فترى أن المادة مجرد كيان يدركه

العقل، وليس لها وجود موضوعي خارج العقل، فلا شيء يثبت وجود المادة إلا أن العقل يدركها، وهذا ما يُسمى بالمثالية الذاتية التي بلغت ذروتها مع الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي G. Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣م) في القرن الثامن عشر. ثم تطورت المثالية تطورها المهيّب في القرن التاسع عشر مع العمالقة الألمان وبخلاف إيمانويل كانط I. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤م) الذي يمثل علامة فارقة في تاريخ الفلسفة، وذلك بفلسفته النقدية التي عُنيّت بسبر إمكانيات العقل البشري، ثمة ثالث المثالية المبجل يوهان فشته J. G. Fichte (١٧٦٢-١٨١٤م) وفردريك شلنج F. Schelling (١٧٧٥-١٨٥٤م) وفردريك هيغل F. Hegel (١٧٧١-١٨٣٠م). قدمت مذاهب فشته وشلنج وهيغل ما يُعرّف بالمثالية الموضوعية أو المثالية المطلقة، حيث يغدو العالم فكرة لا من حيث إن العقل يدركه، بل بما هو كذلك. إن المثالية أكثر ارتباطاً بالمعقول والمطلق والثابت والمجرد ... ومن المقرر لها أن تغوص في غياهب الميتافيزيقا.

كانت المثالية طوال تاريخ الفلسفة هي الأكثر شيوعاً بل والأعلى مقاماً؛ لأنها ترفع قيمة الفكر والإنسان فتُرضي العقل والعاطفة معاً، وكان أقطابها هم أقدّر الفلاسفة وأشهرهم، حتى أن النظرة العابرة من أنصاف المثقفين قد تُلقي في الروع أن المثالية هي ذاتها الفلسفة. وقد تغير هذا الوضع للمثالية في القرن العشرين والفكر المعاصر. وقد قيل إن العام ١٩٠٠م عام حاسم لأنه شهد صدور أعمال فلسفية رائدة، وتكاثُفاً لمدّ فلسفي سوف يتنامى ليزيح المثالية لحساب التيار الطبيعي التجريبي والواقعي.

على هذا الأساس العريض كانت المعالم المميزة لفلسفة القرن العشرين واتجاهات الفكر الغربي المعاصر، فتتمثل هذه المعالم في تقلُّص نفوذ المثالية الميتافيزيقية الخالصة، وبالتالي الالتفاف حول العيني والواقعي والعملي والحي والمعاش والمتعين ... وفي هذا تبرز التجريبية كلافته عريضة تفرض ذاتها.

وكما هو معروف، كانت النزعة الطبيعية مرتبطة بالتجريبية التي هي تمثيل عام لروح العلم.

ومن المهم ملاحظة أنه من المنظور العلمي المعاصر قد تطور مفهوم المادة — كما أشرنا — نتيجة للثورة العلمية العظمى التي اقترنت بها مطالع هذا القرن، أي الثورة التي حدثت بفعل ظهور نظرية الكوانتم كأساس لفيزياء الذرة وما دون الذرة لتنتقل من أسس إبستمولوجية وأنطولوجية مختلفة كثيراً، وقد ظهرت نظرية الكوانتم بدورها في

هذا العام الحاسم تحديدًا في ١٧ ديسمبر ١٩٠٠م، ثم كان تطورها اللافت وثورتها الثانية في العام ١٩٢٧م. لحق بنظرية الكوانتم نظرية النسبية لألبرت آينشتين التي قوضت عالم الفيزياء الكلاسيكية أي عالم نيوتن المؤلف للجميع، وتحدثت عن عالم مختلف تمامًا بدا أصدق خبرًا.

مثلت نظريتا النسبية والكوانتم أساس الفيزياء الحديثة في القرن العشرين، حيث تطور دور التجربة تطورًا كبيرًا، ولحقت به تغيرات جمة، فلم تعد المادة هي الكتلة الجامدة المصمتة، بل باتت شحنات من الكهارب وحركة دائمة. وبالتالي تطور مفهوم التجريبية ذاته.

ومن ناحية أخرى، أو بالأحرى في مرحلة لاحقة، نجد أنه حتى السبعينيات من القرن العشرين كان الأمر محسومًا لصالح الفيزياء بوصفها أنجح وأقوى ضروب المعرفة التي امتلكها الإنسان، وبات يُنظر إلى علماء الفيزياء على أنهم في عتاد الأمن القومي، ولئن شهد العقدان الأخيران من القرن العشرين رجحان كفة علوم الحاسب الآلي والمعلوماتية وثورة العلوم البيولوجية والجينات والهندسة الوراثية والنانو تكنولوجي ... إلخ، فإن الفيزياء تظل طرازًا معرفيًا رفيعًا ومرتبة عالية ارتقى إليها العقل الإنساني، وارتقى تصوره للتجريبية إلى درجة تمثل قطعًا معرفيًا عمًا سبق، واتضح في ضوئها الصورة الحقيقية الخلاقة للتكامل والتآزر بين العقل والحواس، أو الفرض والملاحظة، فاكتسبت السمة العلمية والتجريبية قوة توجيهية كبيرة للفكر الفلسفي في القرن العشرين. وبجانب فلسفة العلم التي غدت أبرز فروع الفلسفة، أصبحت معظم التيارات الكبرى في فلسفة القرن العشرين توصف بأنها «فلسفات علمية» مما يعكس المد الكبير للتجريبية امتدادًا للتيار الطبيعي.

فلسفة العلم موضوعها ظاهرة العلم الحديث، أما الفلسفة العلمية فتبحث الموضوعات التقليدية للفلسفة، لكن بأسلوب جديد يقتبس روح العلم وطابعه، خصوصًا كما يتمثل أساسًا في تجريبية القرن العشرين المتطورة، بأبعادها الجديدة التي وسمت اتجاهات الفكر المعاصر بميسم لا تخطئه العين.

هكذا نخلص إلى أن مختلف مذاهب التيار الطبيعي والفلسفة التجريبية في القرن العشرين قد التقت على خصائص عامة مقتبسة من روح العلم، باتت تميز فلسفة هذا القرن بأسرها؛ فهي جميعًا تتجه نحو عالم الظواهر والخبرة وتنصب على الواقع فتغدو وثيقة الاتصال

بفرائده لا تنفصم البتة عنه، ولا قبل لها بالتحليق في سرمد الفلسفات المثالية الخالصة. وبتأثير المد التجريبي شهد القرن العشرون عزوفاً عن بناء أنساق شامخة تستوعب الوجود والمعرفة والقيم جميعاً، على غرار مذاهب كانط وفشته وهيغل والفلسفات المثالية عمومًا منذ أفلاطون. وأصبحت الفلسفة في القرن العشرين مناهج أكثر منها مذاهب، أي أسلوب للبحث وطريقة للنظر وليست مصفوفة من الحقائق أو بناءً مهيباً من الأفكار المطلقة، وبالتالي أخذت الفلسفة من الروح العلمية التجريبية التناول الجزئي وأحياناً التفتיתי للموضوع، فانفسح رحاب الفلسفة لطابع العلم الجمعي التعاوني، لتتأزر الجزئيات معاً نحو التصور الأكمل للموضوع والمتنامي دوماً. لم يعد المذهب الفلسفي فتحاً لعبقرية جبارة يقتصر اللاحقون على ترتيله، بل أصبح شقاً لطريق تتوالى فيه الجهود وتتواصل. وإذا حاولنا أن نتتبع مد التجريبية والتيار الطبيعي في فلسفة القرن العشرين، سوف نجد أنفسنا بإزاء تحديد عام لأهم مذاهب الفلسفة واتجاهات الفكر في هذا القرن الذي كان متوهجاً.

الفصل الثاني

في الفلسفة الإنجليزية^١

في مقال لعملاق العقل الإنجليزي في القرن العشرين برتراند رسل Bertrand Russell (١٨٧٢-١٩٧٠م)، بعنوان «فلسفة القرن العشرين» بكتابه «مقالات شكية» (١٩٢٨م)، يقول إنه في عام ١٩٠٠م بدأت الثورة على المثالية الألمانية بعملها إيمانويل كانط وفردريك هيجل، والتي مثلت قوة طاغية إبان القرن التاسع عشر.

لقد احتفظت التجريبية العلمية بنفوذها دائماً في الفلسفة الإنجليزية، منذ فرنسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١-١٦٢٦م) في القرن السابع عشر، ثم جون لوك J. Lock (١٦٣٢-١٧٠٤م) وباركلي وديفيد هيوم D. Hume (١٧١١-١٧٧٦م) في القرن الثامن عشر، وصولاً إلى جون ستيوارت مل J. S. Mill (١٨٠٦-١٨٧٣م) في القرن التاسع عشر الذي عمل على أن يتصدر فلاسفة المنهج العلمي التجريبي. مع هذا لم تنجُ الفلسفة الإنجليزية هي الأخرى من مد المثالية الألمانية.

وفي بدايات القرن التاسع عشر انضم الشعراء والكتاب الرومانتيكيون في إنجلترا إلى زملائهم في القارة الأوروبية، واستقطبوا اتجاهات مثالية فராًا من عقلانية التنوير المفرطة ومن تعلق العلم الذي كان حتمياً ميكانيكياً. وظهرت المثالية الألمانية في أشعار شيلي ووردزورث وكتابات توماس كارليل، واكتسبت ثقلاً مع الشاعر الكبير كولريج S. T. Coleridge (١٧٧٢-١٨٣٤م) الذي درس فلسفة كانط بتفاصيلها. ومع هذا كانت غزوة ضعيفة لأنها تمت على أيدي هؤلاء الرومانتيكيين من الكتاب والشعراء، وجميعهم

^١ مادة هذا الفصل والفصول الثلاثة التالية مأخوذة أساساً من كتابنا: فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ... الحصاد ... الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٦٤، ديسمبر ٢٠٠٠م.

غير متخصصين في الفكر الفلسفي ولا محترفين إياه، لذلك سهل اندحارها على يد جون ستيوارت مل J. S. Mill (١٨٠٦-١٨٧٣م)، أبرز فلاسفة المنهج التجريبي في إنجلترا إبان القرن التاسع عشر، والذي ناصب المثالية الألمانية العداء.

لكن هبت على الأراضي الإنجليزية غزوة مثالية ثانية في الثلث الأخير من القرن افتتحها ستيرلنج J. H. Stirling بكتابه «سر هيجل» (١٨٦٥م) حيث أوضح كيف أن هدف هيجل أو سره هو إحياء الإيمان بالله وخلود الروح وحرية الإرادة، فانتشرت المثالية مجددًا في أعطاف الفلسفة الإنجليزية، من أجل إحياء تلك القيم التي هددها تقدم العقل العلمي. وتبدى ذلك في كتابات جمع من الفلاسفة الإنجليز أهمهم فرنسيس برادلي F. Bradley (١٨٤٦-١٩٢٤م) وجون ماکتاجارت J. E. Mactaggart (١٨٦٦-١٩٢٥م) وقرناء لهم من فلاسفة كمبرج العظام ذوي الثقل، ليرزوا قوة المد المثالي آنذاك.

في كتابيه «المظهر والحقيقة» (١٨٩٣م) وأيضًا «أصول المنطق» (١٨٨٣م) يعرض فرنسيس برادلي للمذهب الواحدي الذي يرى العالم ككل واحدي محكوم بعلاقات داخلية ولا أجزاء له ولا تعدد فيه، فيما يمكن اعتباره من أقوى عروض المثالية المتطرفة التي تنكر أية جدوى أو دور للتجريبية.

هكذا ظلت المثالية الألمانية تمارس نفوذها وسطوتها حتى كان العام الحاسم ١٩٠٠م لتبدأ الثورة عليها من جهات شتى، كما أشار برتراند رسل، وتتبلور الفلسفات المعاصرة ذات المنزع التجريبي.

ولا غرو أن كانت أقوى التمثلات الإنجليزية للفلسفة العلمية التجريبية مذهب انطلق من ذلك العام الحاسم ١٩٠٠م وهو الفلسفة التحليلية التي سنراها تفصيلًا في حينها.

على أن الحضارة الإنجليزية والحضارة الغربية بجملتها، قد عبرت إلى الشاطئ الآخر ... الشاطئ الغربي من المحيط الأطلسي ... أي إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية باتت المركزية الأوروبية مركزية غربية لتستوعب أوروبا وأمريكا معًا، فضلًا عن تطورات العقود الأخيرة من السنين التي جعلت المركزية الحضارية أمريكية خالصة ... وهكذا تتجسد التجريبية التي سادت القرن العشرين في أولى تيارات الفلسفة الأمريكية الذي عُد تيارًا معبرًا عن الروح الأمريكية ... أي الفلسفة البرجماتية، فماذا عن هذا؟

الفصل الثالث

البرجماتية

تُعد الفلسفة البرجماتية Pragmatism من أكثر اتجاهات الفكر الغربي تمثيلًا لروح التجريبية العلمية. والبرجماتية بدورها تمثل عيني للفلسفة الأمريكية الحديثة النشأة والنماء، وإعلان صريح بالحضور الرسمي للولايات المتحدة الأمريكية على ساحة اتجاهات الفكر الغربي.

بشكل عام لم تكن الفلسفة الأمريكية أبدًا مرعًى خصيصًا للمثالية، بحكم روح وطبيعة الحضارة الأمريكية، وهذا بالطبع لا ينفي وجود قلة من المثاليين الأمريكيين أهمهم جوزيا رويس J. Royce (١٨٥٥-١٩١٦م) الذي يجاهر بأنه فيلسوف هيجلي، ومع هذا تأثر بأستاذه وليم جيمس، فلم تخلُ فلسفته المثالية من استجابة ما للبرجماتية التي هيمنت على الفلسفة الأمريكية.

لقد اكتملت البرجماتية ونضجت لتكون بمثابة التمثيل العيني للفلسفة الأمريكية حتى اتخذت أساسًا لتفسير الدستور والقوانين والقيم الأمريكية. البرجماتية Pragmatism اسم مشتق من اللفظ اليوناني «براجما» ومعناه العمل. الفلسفة البرجماتية إذن هي الفلسفة العملية التي تبحث عن النافع والمفيد.

أول من صاغ البرجماتية كاسم وكسمى هو الفيلسوف الأمريكي العظيم حقًا، والمغبون الذي لم يلقَ ما يستحقه من تقدير، تشارلز ساندرز بيرس C. S. Pierce (١٨٣٩-١٩١٤م) وهو رائد من رواد المنطق الحديث وفلسفة اللغة وفيلسوف علم جدير بالإعجاب، في طليعة المثبتين للاحتمية على أسس منطقية وفي سياق الفيزياء الكلاسيكية ذاتها. وضع بيرس نظريةً للمنهج العلمي شديدة الشبه والتقارب مع أهم نظريات المنهج في القرن العشرين أي نظرية كارل بوبر، حتى يمكن أن تُعد استباقًا لها وإرهاصًا بها. كان ابنًا لأستاذ رياضيات مبرز في جامعة هارفارد، حيث درس بيرس ونال إجازته

في الكيمياء، ثم انشغل بالمنطق والفلسفة، ولكنه للأسف لم يظفر بمنصب أكاديمي رفيع في الفلسفة على الرغم من محاولاته المستميتة. ويعيننا من أمره الآن أنه طرح أساس البرجماتية بمقاليه «تثبيت الاعتقاد» (١٨٧٧م) و«كيف نجعل أفكارنا واضحة؟» (١٨٧٨م)، ثم صاغ المذهب ببحثه الهام «البرجماتية» الصادر عام ١٩٠٥م. حيث نجد القاعدة الأساسية للمذهب البرجماتي، وهي أن معنى القضية يتوقف على نتائجها العملية. وإذا أردنا الحكم بأن مفهومًا عقليًا ما ذو معنى لا بد وأن نأخذ في الاعتبار النتائج العملية التي تنتج بالضرورة من صدق هذا المفهوم. وخلاصة هذه النتائج تشكل المعنى الكلي للمفهوم.

ثم تحددت معالم البرجماتية وأصبحت مذهبًا فلسفيًا متكاملًا على يد وليم جيمس W. James (١٨٤٢-١٩١٠م) ذي الفلسفة التجريبية الراديكالية (الجزرية)، والنظرة التعددية للعالم رفضًا للواحدية المثالية. ويراها برتراند رسل صاحب أقوى أثر في تقويض المثالية الألمانية؛ فقد شن جيمس حملة شعواء على فلسفة هيغل ومطلقها المثالي ورآه كفيلاً بتدمير القوى الخلاقة للإنسان الفرد. وقدم واحدًا من أقوى عروض الفلسفة التجريبية لدرجة يصح معها الحكم بأن فلسفة جيمس المدخل الحق للتجريبية الغالبة على فلسفة القرن العشرين. وينبغي أن نذكر كتاب وليم جيمس «مبادئ علم النفس» (١٨٩٠م) ودوره في علم النفس التجريبي، وهذا الكتاب له أيضًا دور في لفت النظر الفلسفي إلى أن التحليل المجرد للعقلانية لا يكفي ولا بد من الانتباه إلى أهمية التفاعل والتواصل بين ما هو ذهني وما هو بيولوجي واقعي، أي علمي تجريبي. ورأى أن البرجماتية في ربطها المعنيّ بالنواتج الواقعية إنما هي تطوير طبيعي للتجريبية التقليدية، فأخرج عام ١٩٠٧م كتابه «البرجماتية»، بعنوان فرعي: «اسم جديد لمنهج قديم في التفكير»، وأهداه إلى ذكرى جون ستيوارت مل، إمام التجريبية الإنجليزية في القرن التاسع عشر، مؤكدًا أنه لو كان حيًا لناصر البرجماتية بكل قوة.

وكان جيمس دائمًا يميل إلى الدين ونصرة الإيمان، وفي كتابه «إرادة الاعتقاد» (١٨٩٧م) قدّم تبريرًا برجماتيًا للدين، بمعنى أن نؤمن به لأن الإيمان الديني نافع ومفيد في جلب الراحة والهدوء النفسي والضبط الأخلاقي. يحتوي «إرادة الاعتقاد» على أشهر مقال لجيمس وهو «معضل الحتمية» حيث يبين تناقضات الحتمية مع ذاتها ومع القضايا المتصلة بها، ويرفضها تمامًا إثباتًا للحرية. وأبلى جيمس بلاءً حسنًا في قضية الحرية حتى عُد من سدناتها المخلصين، وربما أيضًا لأسباب برجماتيّة؛ فالحرية الإنسانية لها نتائج عملية مفيدة في تحمل المسؤولية، وجدوى الثواب والعقاب والقيم الخلقية إجمالًا، والإبداع

والتميز ... إلخ. وقبيل وفاته بعام واحد، أصدر عام ١٩٠٩م كتابه «معنى الصدق: تتمة للبرجماتية»، حيث فصل ما أجمله تشارلز بيرس، فأوضح جيمس أن الصدق أو الحقيقة truth خاصية للاعتقاد الإنساني وليست كيانات مطلقة، وكل ما يقع خارج الدائرة الإنسانية ليس حقائق بل وقائع، وإذ تصبح الحقائق مسألة إنسانية فإنها بالتالي نسبية قابلة للخطأ متغيرة ومتطورة شأن كل ما هو إنساني، وذلك هو صلب الفلسفة البرجماتية.

ثم تطورت البرجماتية واتسع مداها مع فلاسفة أمريكيين لاحقين، خصوصاً جون ديوي J. Dewey (١٨٥٩-١٩٥٢م) الذي بدأ من الفلسفة الهيجلية، ولكي يداوي ما رآه فيها من انفصال بين الفكر والواقع انساق تماماً للبرجماتية ورأى أن المعرفة وظيفتها تنظيم السلوك وأن الفكرة أداة للعمل، فتنتعت برجماتية ديوي بأنها وظيفية أو أدائية، وقد جعلها أساساً فلسفياً للتربية وللدفاع عن الحرية والليبرالية الحديثة ونظريته السياسية إجمالاً.

خلاصة الفلسفة البرجماتية أن العقل يحقق هدفه حين يقود صاحبه إلى العمل الناجح. إذن الفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، ولا تقاس الفكرة إلا بنتائجها العملية، أي بفائدتها. هكذا تنتفي تماماً الحقائق الثابتة والأفكار المطلقة التي تبحث عنها المثالية. الحق والخير والجمال هو العملي النافع المفيد. تنشأ القيم من الواقع الطبيعي وتكون متغيرة متطورة تبعاً لنواتج الخبرة التجريبية التي تشهد بقدرة المبدأ الخُلقي أو القيمة على حل المشكلات. في هذا تلتقي البرجماتية مع سائر مدارس فلسفة الأخلاق التي تستلهم الروح العلمية التجريبية، وترفض الحاسة الخلقية والحدسية الأخلاقية ومبدأ الواجب المطلق عند كانط ... وما إليه من اتجاهات مثالية في فلسفة الأخلاق. وعلى الرغم من أن وليم جيمس لم يتعاطف مع التطورية الاجتماعية، فإن البرجماتية بتأكيداتها على قدرة القيمة والمبدأ الخُلقي على حل المشكلات إنما تلتقي مع التطورية الخلقية. والتطورية اتجاه في الفلسفة الإنجليزية استقطب مد الروح العلمية والعلم عمومًا ونظرية داروين التطورية خصوصًا. ومن أعلامه هربرت سبنسر H. Spencer (١٨٢٠-١٩٠٣م) وليزي ستيفن L. Stephen (١٨٣٢-١٩٠٤م). والتطورية الخلقية تواصل المد الوضعي الذي يريد الأخلاق علمًا طبيعيًا وليس فلسفيًا بلهً مثاليًا، يدرس السلوك الإنساني وغاياته، أخضعوا القيم لناموس التطور الحيوي كما أفصحت عنه نظرية داروين، أي ناموس الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح، فيبقى من مبادئ الأخلاق ما يثبت أنه الأصلح أي

الأكفأ في مساعدة الفرد على حل مشكلات الحياة والتكيف مع البيئة. والأخلاق بهذا متطورة متغيرة تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وليست البتة مطلقة ثابتة كما يتوهم المثاليون.

كان داروين كما هو معروف إنجليزيًا، والفلسفة التطورية الأخلاقية والاجتماعية أيضًا إنجليزية.

تنطلق البرجماتية وقريناتها من مذاهب الفلسفة التجريبية العلمية من الخبرة experience. الخبرة هي التفاعل المتنامي دائمًا بين الكائن الحي والبيئة. المعرفة ذاتها وسيلة لتنظيم الخبرة. ويبقى صلب التجريبية الجذرية في أن حقائق الأشياء يستحيل إدراكها بصورة قبلية سابقة على الخبرة التجريبية، والصدق خاصة للمعتقد الإنساني حين يستوفي شروط تملئها التجربة. وتؤكد البرجماتية على مقولتين قوضتا روح المثالية وسادتا في فلسفة القرن العشرين وساهمتا كثيرًا في جعلها وثيقة الاتصال بروح العلم التجريبية. المقولة الأولى هي **الواقعية** بمعنى الاعتراف بالوجود الواقعي المستقل للعالم التجريبي، فلا يعود فكرة أو تصورًا مرتتهنًا بالعقل الذي يدركه كما تذهب المثالية المتطرفة. المقولة الثانية هي **التعددية**، بمعنى أن العالم ليس كما يذهب المثاليون وفي طليعتهم فرنسيس برادلي، ليس كلاً واحديًا محكومًا بعلاقات داخلية ولا أجزاء له. ولا تكثر فيه، بل إن العالم تعددي ... كثرة متكررة من الوقائع والجزئيات. والتعددية هي نظرية أنطولوجية متسقة مع روح العلم أو مع التجريبية. ومن الذين مكّنوا لها، شارل رينوفيه الذي اعتبره جيمس أستاذًا له في إثبات الحرية الإنسانية. وأيضًا الفيزيائي إرنست ماخ فيلسوف التجريبية الألمانية الشهير الذي ارتد العالم بأسره على يديه إلى إحساسات بينما ارتد مع جيمس إلى خبرات. وفي النهاية أتت التعددية التجريبية مع وليم جيمس ومعاصره إرنست ماخ قوية ماضية، ولم يكن ينقصها إلا خطوة واحدة، وهي التسلح بالصياغات المنطقية، وسوف تقطعها لاحقًا على يد برتراند رسل الذي يعد في طليعة أقطاب التيار التحليلي الذي عُدّ من أهم اتجاهات الفلسفة في القرن العشرين، فماذا عن هذا التيار أو فلسفة التحليل اللغوي؟

الفصل الرابع

فلسفة التحليل اللغوي

يُعدّ الفيلسوف الإنجليزي العظيم برتراند رسل واحدًا من أعظم وأقوى من وجهوا الفلسفة طوال النصف الأول من القرن العشرين، إنها الفترة التي شهدت نشأة ونماء وتطبيقات الفلسفة التحليلية التي وُصفت بأنها ثورة فلسفية مدوية رافضة للوضع الفلسفي، آتية بالجدید في المنهج، أي أسلوب البحث، وفي المذهب، أي موضوع البحث. ربما تجسد هذا في الربع الأول من القرن، وخفت الأضواء عن رسل فيما بعد إلى حد ما، ولم تعد أعماله قوية التأثير مثلما كانت، تصدّر الواجهة أتباعه من فلاسفة التحليل الآخرين.

على أن رسل، على أية حال، لم يفجر الثورة التحليلية بمفرده، شاركه صديقه جورج إدوارد مور وتلميذه لودفيج فتنجنشتين، انطلق ثلاثتهم من جامعة كمبردج.

رافق جورج إدوارد مور (G. E. Moore ١٨٧٣-١٩٥٨م) رسل منذ البداية في الثورة على المثالية الألمانية التي طغت في كمبردج، وهذا تصعيد للمد التجريبي. ثار رسل عليها لأنها لم تُعد تتفق مع روح العلم الذري والمنطق الرياضي، بينما ثار عليها مور لأنها لا تتفق مع الحس المشترك common sense: أي الإدراك الفطري والخبرة العادية للإنسان العادي.

وترجع فاتحة الفلسفة التحليلية إلى مقال كتبه مور عام ١٩٠٣م بعنوان «تفنيد المثالية»، قدم فيه مثالاً عملياً لمنهج جديد في معالجة المشكلات الفلسفية مطبقاً على الحس المشترك. وهذا المنهج الجديد يقوم على فكرة مؤداها أن المشكلات الفلسفية ترجع إلى سبب غاية في البساطة، وهو محاولة الإجابة على الأسئلة المطروحة دون أن نتبين أولاً وعلى نحو دقيق حقيقة السؤال الذي سنجيب عليه. وأكد مور أن الفلاسفة لو حاولوا اكتشاف المعنى الحقيقي للأسئلة التي يطرحونها — عن طريق تحليلها — قبل أن يشعروا في الإجابة عليها، لكانت هذه المحاولة الحاسمة كافية في الغالب لضمان النجاح. وإذا تم هذا

سوف تختفي معظم المشاكل الخادعة والخلافات الفلسفية؛ فغموض المعنى هو مصدر الاضطراب في البحث الفلسفي. ويتألف التحليل عند مور من ترجمة العبارة الغامضة المراد تحليلها، إلى عبارة أخرى مرادفة لها وأوضح منها؛ أي أقل إثارة للحيرة. إن التحليل عند مور يتعلق بشكل أو بآخر بالتعريف. أما رسل فقد رأى أن التحليل هو ترجمة العبارة المصوغة في اللغة العادية إلى صيغ منطقية؛ وذلك لأن الصيغ النحوية مضللة يمكن أن نصب فيها أي شيء بغير معنى، وما هكذا المنطق. إذن هناك اختلاف بينهما؛ مور يبغي الأوضح باللغة، ورسل يريد الأدق بالمنطق. وثمة أيضًا اختلاف في الهدف؛ فبينما يهدف جهاز رسل المنطقي إلى حل مشاكل فلسفية وميتافيزيقية، فإن تحليل اللغة اليومية عند مور يهدف إلى إثبات وجهة نظر الذوق الفطري أو الحس المشترك. على هذا كان تحليل مور منصبًا على اللغة، وتحليل رسل منصبًا على المنطق.

أما تحليل الرائد الثالث لودفيج فتجنشتين L. Wittgenstein (١٨٨٩-١٩٥١م) فهو منصب على منطق اللغة. كان فتجنشتين نموذجًا لفئة المنطقي/الفيلسوف، بل هو حاد في الاتسام بالسمة المنطقية. الفلسفة في عرّفه إما هي منطقية أو أنها لا شيء وقول فارغ يخلو من المعنى، بله الجدوى. يحتل كتابه «الرسالة المنطقية الفلسفية» موقعًا استراتيجيًا في فلسفة القرن العشرين. في هذا الكتاب، بعباراته القصيرة الحادة المرقمة والتي لا يسهل قراءتها بسرعة أو فهمها بسهولة، أوضح فتجنشتين أن المنطق ما هو إلا صورة للفكر كما يتمثل في اللغة، إذن فالمنطق ما هو إلا صورة للغة، وكل ما يمكن التفكير فيه يمكن التعبير عنه بوضوح. هكذا يؤكد على أن الفلسفة مجرد نشاط مهني لتوضيح الأفكار، وذلك عن طريق التحليل المنطقي للعبارات التي تُصاغ فيها الأفكار وردها إلى عناصرها الأبسط، فتزداد وضوحًا ونتأكد من مطابقتها للواقع التجريبي وإلا اعتبرناها لغوًا.

رأى فتجنشتين أن معظم المشكلات الميتافيزيقية والفلسفية الكبرى، إذا خضعت لمجهر التحليل اتضح أنها تحير العقول لأنها بلا معنى وليست مشكلات على الإطلاق! الفلسفة بهذا المنظور التحليلي لا تحمل معرفة ولا تضيف جديدًا، بل هي توضيح للأفكار ومعركة ضد البلبال الذي يحدث في عقولنا نتيجة سوء استخدام اللغة، معركة سلاحها المنطق الرياضي.

هكذا خلق هؤلاء الرواد الثلاثة، رسل ومور وفتجنشتين، التيار التحليلي الذي هو أقوى تشغيل واستثمار للمنطق الرياضي في فلسفة القرن العشرين في فلسفة اللغة.

كان فتجنشتين بعباراته الصاروخية القاطعة الحاسمة هو الأقوى تأثيرًا في التيار التحليلي، حتى اعتُبر الأب الروحي لسائر فلاسفته، وهو الذي صبغه بالصبغة اللغوية

الساطعة. كان متطرفاً إلى حد يلامس العصابية في حكمه بأن كل المشاكل الفلسفية لغو ينبغي استئصاله لأنها لا تطابق الواقع التجريبي، حتى قيل إن «نصل أوكام» يهدف إلى استئصال الشطحات الفلسفية الزائدة، بينما هدف فتنجشتين إلى استئصال شجرة الفلسفة من جذورها! أمثال هذه الدعاوى الهوجاء تظهر في كل عصر ومصر، وتظل شجرة الفلسفة ريانة الأفنان غير قابلة للاستئصال. وقد ظلت ناضرة مثمرة على الرغم من شيوع فلسفة فتنجشتين بشكل أو بآخر في سائر المذاهب التي تفرعت عن التيار التحليلي.

أول فروع التيار التحليلي هو ما يمكن أن نسميه مذهب التحليل العلاجي Therapeutic Analysis الذي ساد في كمبردج ذاتها طوال الثلاثينيات مع جون ويزدم وموريس ليزرويتز ومالكوم وسواهم. أخذوا عن فتنجشتين أن التحليل المنطقي «علاج» للالتباسات والبلبال الناشئ عن سوء استخدام اللغة، ويشفيها من الترهات الفلسفية. إلا أنهم لم يهاجموا الفلسفة بالضراوة التي هوجمت بها من فتنجشتين، بل رأوا المشاكل الفلسفية الكبرى تقوم بدور في تنوير العقل البشري، ولا بد أن ثمة أسباباً وجيهة تدفع إلى الانشغال بالمشاكل الميتافيزيقية الكبرى كحقيقة المادة ووجود الآخرين وخصائص المطلق ... إلخ، على هذا رأوا أن مهمة التحليل الفلسفي ليس مجرد التوضيح وإزالة اللبس والغموض، بل أيضاً تهدئة القلق الفلسفي وعلاج العقول من الهم الميتافيزيقي وتحريرها من ضغوطه، وذلك بالكشف عن حقيقة المشاكل الفلسفية بواسطة التحليل المنطقي الدقيق، حتى إن جون ويزدم في كتابه «الفلسفة والتحليل النفسي» (١٩٥٣م) يقارن هذا بالتحليل النفسي. والتحليل الفلسفي العلاجي لا يستأصل شأفة الفلسفة، بل يزيل المشكلة الفلسفية مُبقياً على الدور الذي لعبته في تنوير العقول، والفلسفة التحليلية في كل حال نشاطٌ فني احترافي للتوضيح وقد أصبح هنا أداة للعلاج.

استمر فلاسفة كمبردج في تحليلاتهم للمشاكل الفلسفية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وبعدها انتقل مركز التحليل إلى أكسفورد متخذاً طَوْراً جديداً ينصبُّ على تحليل اللغة الجارية بين الناس مع جيلبرت رايل وجان أوستن وبيتر سترافوسون. هذا بخلاف فروع التيار التحليلي في قلب القارة الأوروبية، وعلى رأسها بالطبع الوضعية المنطقية في النمسا. الوضعية المنطقية هي المسئولة عن كل تطرفات وجنوحات التيار التحليلي؛ فقد تمسكت بمفهوم رسالة فتنجشتين الضيق للفلسفة بوصفها منطقاً للغة العالم التجريبي، كما تتبلور في لغة العلم. وشيئاً فشيئاً تخلَّق عن هذا مفهوم للفلسفة بأسرها بوصفها

تحليلاً منطقيًا لكل أشكال الأقوال حتى في اللغة الجارية. هكذا نجد الوضعية المنطقية — بتعبير فون رايت — هي ينبوع التحليل، يتدفق ليتفرع ويتشعب في التيار التحليلي العريض.

الوضعية المنطقية في أصلها حلقة علمية، تخلقت في جامعة فيينا العام ١٩٢٢م من علماء ذوي ميول فلسفية قوية وفلاسفة ذوي ميول علمية قوية ورياضيين ومنطقيين محترفين. كانوا يجتمعون في لقاءات دورية استمرت حتى عام ١٩٣٨م، لمناقشة قضايا ومفاهيم فلسفة العلم. هذه هي دائرة فيينا التي صاغت مناقشاتها فلسفة الوضعية المنطقية.

سلموا تسليمًا بـ «الرسالة المنطقية الفلسفية» لفتجنشتين، حتى عُدت إنجيل الدائرة التي تفككت بفعل الغزو النازي للنمسا، بعد أن قدموا أقوى تمثيل لروح الفلسفة العلمية في القرن العشرين. على أن تكون الفلسفة مقتصرة على التحليل بخصائصه الأربع المذكورة، وهي اللغوية والتفتيتية والمعرفية والبين ذاتية، ثم تتميز الوضعية المنطقية بقصر هذا التحليل بأدواته المنطقية على العبارات العلمية لا سواها، بهذا تغدو الفلسفة علمية.

أما العلوم المعيارية وهي فلسفة الأخلاق والسياسة وفلسفة الجمال، فأصرّ الوضعيون المنطقة على أنها جميعًا عبارات انفعالية وجدانية لا تزيد عن ضحكة المسرور أو صرخة المتألم، طالما أنها ليست البتة عبارات معرفية. أما الميتافيزيقا فهي جلبة أصوات بغير معنى، حتى اشتهرت الوضعية المنطقية بمبدها القائل: «الميتافيزيقا لغو». ولتأكيد هذا اصطنعوا مبدأ القابلية للتحقق، الذي يعني أن العبارة التي لا يمكن التحقق الحسي منها هي عبارة بغير معنى.

وثمة أيضًا التحليلات البولندية التي مورست في ظلال مدرسة المنطق العظيمة في وارسو. وقد كان رائدها تفارذوفسكي يؤكد أن السيمانطيقا وتحليلات المعاني مدخل ضروري للفلسفة، فقط مدخل، وليس كل الفلسفة كما ذهبت الوضعية المنطقية.

وقد حدد سكوليموفسكي H. Skolimowisk في كتابه «الفلسفة التحليلية البولندية» (١٩٦٧م) أربع خصائص تجتمع عليها سائر فروع التيار التحليلي، على ما بينها من خلافات وفوارق، حتى أن هذه الخصائص الأربع تمثل صلب الفلسفة التحليلية. أولها الاهتمام الواعي المتزايد باللغة فأصبحت اللغة نفسها موضوع البحث الفلسفي، حتى قيل إن الفلسفة التحليلية مجرد دراسة للغة، ليس المقصود اللغة الإنجليزية دونًا عن العربية أو الصينية ... إلخ، بل اللغة من حيث هي لغة كما تتمثل في رموز وقواعد

للتراكيب، أو في السيمانتيقا والسينتاطيقا. الخاصة الثانية هي التفتيت، بغرض معالجة المشاكل الفلسفية جزءًا جزءًا، وهذا التفتيت يجعل الممارسة الفلسفية أقرب شبهًا بروح العلم التجريبي ومناهضة للاتجاه الشمولي الهادف إلى بناء الأنساق الميتافيزيقية الواحدة الشامخة، وقد وجد هذا التفتيت التحليلي لغته المنطقية الرسمية في مذهب الذرية المنطقية لرسل وفتجنشتين. يتصل التفتيت بالخاصة الثالثة وهي السمة المعرفية، كل الفلسفات التحليلية ترتبط بشكل أو بآخر بمشكلات المعرفة والعلاقة بعالم العلم التجريبي، لذلك اتصلت اتصالاً وثيقاً بفلسفة العلم وأفضت إلى واحد من أهم مذاهبها هو الوضعية المنطقية. أما الخاصة الرابعة فهي التناول البين-ذاتي، بمعنى أن التحليل المنطقي لا يرتبط بذات دون أخرى، بل له دائماً معناه ومدلوله المشترك بين الذات جميعاً، كلها تشارك فيه وتتفق عليه. إن البين-ذاتية هي المفهوم المعاصر للموضوعية المتفادي لمشاكلها. وبهذا تتميز الفلسفة التحليلية عن سواها من فلسفات قد تمارس تحليلاً لا هو موضوعي ولا هو لغوي ولا هو منطقي، وأبرز الأمثلة تحليلات الوجوديين المسهبة للوضع الإنساني. ويمكن ملاحظة أن الخصائص كلها تستقطب روح العلم، وتمثل طابع الفلسفة العلمية التي سادت القرن العشرين.

هذه الصفات أو الخصائص الأربع تجتمع في سائر فروع الفلسفة التحليلية، حتى «الرسالة المنطقية الفلسفية» لفتجنشتين، ومنطق رسل وفلسفته التحليلية التي قامت هذه الرسالة على أكتافها.

إن رسل هو الرائد الأكبر، وانطلقت الفلسفة التحليلية من رحابه، لتنمو وتتطور وتتجاوز الحدود التي رسمها، كما يحدث كثيراً للأفكار الفلسفية الكبرى. وكان رسل في كل حال دائم الاستعداد للدفاع عن التحليل، ويسهب في تبيان أن رفضه هو رفض للتقدم العلمي ولروح العلم، وإن ساءته بعض التطورات اللاحقة. منذ البداية أراد جورج مور قصر الفلسفة على التحليل، ورفض رسل هذا مؤكداً أن التحليل اللغوي مجرد وسيلة مفيدة جداً، ولا ينبغي أن يتحول إلى غاية تلهي عن إنجاز الأهداف الفلسفية الكبرى. وجاهر بأن التحليل في حد ذاته لا يكفي أبداً لحل المشكلة الإبستمولوجية والمشكلة الأنطولوجية. هاجم رسل الفروع التي جعلت التحليلات اللغوية غاية وقصرت الفلسفة عليها، مؤكداً أن المآخذ الوحيد الذي يمكن أن يؤخذ على الفلسفة التحليلية هو أنها أدت إلى هذه الفروع المتطرفة حيث أصبحت الفلسفية معنية أكثر بفهم نفسها، وتكررت للمهمة التي اضطلعت بها منذ طاليس وطوال عهودها، وهي مهمة فهم هذا العالم. أوسع رسل

هذه الفروع نقدًا، وقال عن فلاسفة اللغة الجارية في أكسفورد إنهم ينشغلون بالأشياء التافهة التي يقولها البلهاء، وهذا أمر قد يكون مسليًا لكنه ليس هامًا! وعلى الرغم من أن الوضعية المنطقية أكثر المدارس استفادة من جهاز رسل المنطقي المهيب، وتوظيفًا لنظريته في الأوصاف المنطقية والخلو من المعنى، فإن رسل خص الوضعية المنطقية بالقسط الأكبر من نقده الموجه، وأفرد لهذا مقالًا مطولًا بكتابه «المنطق والمعرفة» (١٩٥٦م) الذي حمل أهم محاضراته ومقالاته طوال النصف الأول من القرن العشرين، فهل هذا لشدة تطرف الوضعية المنطقية التحليلي أم لعلو صيتها حتى كادت تكون التمثيل الرسمي لفلسفة العلم، ليس في سياق الفلسفة التحليلية فقط، بل في سياق الربع الثاني من القرن العشرين بأسره؟!

الفصل الخامس

الفينومينولوجيا ... والهيرمنيوطيقا

إذا تركنا إنجلترا، إلى القارة الأوروبية، نجد الشعب الألماني ينفرد بعطائه العقلي الرصين للحضارة الإنسانية، في المنطق والرياضيات والعلم والمذاهب الفلسفية الكبرى. وقد رأينا الفلسفة الألمانية تقوم بدورها في بناء الأنساق الشامخة والمذاهب المثالية الكبرى، حتى أن المثالية قد حكمت القرن التاسع عشر بفضل يعود أساسًا إلى المثالية الألمانية، كما رأينا فيما سبق.

ومع هذا فإن ما شهده القرن العشرون من طغيان المعالم التجريبية والواقعية، وبالتالي الانشقاق على المثالية الخالصة، قد امتد إلى ألمانيا نفسها.

لقد شهد ذلك العام الحاسم، العام ١٩٠٠م، صدور كتاب إدموند هوسرل E. Husserl (١٨٦١-١٩٣٨م) «بحوث منطقية» الذي يعني عناية بالغة بتوصيف الزمان ويؤسس مذهب الفينومينولوجيا Phenomenology أو الفلسفة الظاهرية، ما يظهر أمام الوعي. يعود الجذر اللغوي لهذا المصطلح إلى الفعل الإغريقي «فاينو phaino» الذي يعني «أن يجلب إلى الضوء» أو «أن يجعله يظهر»، وهي في معناها الحرفي «علم المظاهر» أو الظواهر.

ونذكر من الأعمال المبكرة للرائد إدموند هوسرل كتابه «الفلسفة بما هي علم دقيق» (١٩١٠م)، فقد كانت الفينومينولوجيا حريصة على تمثيل ما لروح العلم، وفعلت هذا بطريقتها المتميزة والخاصة جدًا التي ترفض الاستنباط الرياضي والاستقراء التجريبي على السواء. لقد انصبت على عالم الظواهر كما يفعل العلم، وشقت لهذا طريقًا مختلفًا — كما صادرت منذ البداية — بما أسمته التجربة الحية المعاشة وتحليل ماهية الظواهر المعطاة للوعي. وبهذه الطريقة افترقت الفينومينولوجيا عن التيار المثالي في القرن التاسع عشر، واقتبست — بأسلوبها الخاص — الروح التجريبية للقرن العشرين.

وعلى أية حال فإن الفينومينولوجيا بتفرعاتها وامتداداتها وتطبيقاتها من التيارات الهامة في فلسفة القرن العشرين التي تساهم في التعبير عن روحه العامة، خصوصاً وأن الفينومينولوجيا منهاج للبحث وأسلوب للنظر، وليست البتة مصفوفة من الحقائق الأولية المثالية أو الميتافيزيقية المطلقة.

ترى الفينومينولوجيا أن افتقاد العلم التجريبي الحديث للأسس الإنسانية وأبعاد الوعي الإنساني بمثابة خطر داهم يهدد الحضارة، ويمكن القول إن نقطة البدء هي التي انطلق منها هوسرل لتأسيس المذهب الفينومينولوجي كانت هي **التخلف النسبي للعلوم الإنسانية** بالذات فقد رآته أزمة العلم الغربي والحضارة الغربية بجملتها. ترجع هذه الأزمة إلى التبني الأعمى لمسلمات ومناهج العلوم الطبيعية على الرغم من الاختلاف النوعي للظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية.

لقد بدأ هذا الطريق منذ الرائد فيلهلم دلتاي W. Dilthey (١٨٣٣-١٩١١م)، وهو في طليعة الرواد الذين استشعروا بعمق وأصالة مشكلة العلوم الإنسانية حديثة النضج والنماء، وعجزها عن تحقيق التقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية. ورفض دلتاي موقف كل من المثاليين والتجريبيين — أو بتعبير آخر موقف المعارضين للمذهب الطبيعي والمؤيدين له، وتعهد دلتاي بتأسيس العلوم الطبيعية على نحو أكثر نسقية ومنهجية، وبوصفها شديدة التباين منهاجاً وتطبيقاً عن العلوم الطبيعية، هذا من حيث كونها نسبية متغيرة وفقاً للأنماط والإيقاعات التاريخية للسياقات الاجتماعية — أو السياقات الثقافية حسب اصطلاح دلتاي المفضل، فكان له تأثير على الدراسات التاريخية، بحيث أصبح المؤرخون في حل عن تحقيق السمة العلمية الدقيقة المتبعة في العلوم الطبيعية، وترك أيضاً تأثيراً أقل في الدراسات الاجتماعية. ولكن يعنينا من أمره الآن أنه بهذا كان رائداً مهد الطريق الذي اختطته فيما بعد الفينومينولوجيا.

ونذكر في هذا الصدد الثنائي الشهير فندلباند وريختر. كان فندلباند W. Windelband (١٨٤٨-١٩١٥م) مؤرخاً للفلسفة وفيلسوف الكانطية الجديدة في ألمانيا، فحاول مد مبادئ فلسفة النقد الكانطية إلى مجال العلوم التاريخية، ولكنه ناضل للتحرر من ربكة تصور العلوم الطبيعية على أنها المثل الأعلى الذي يحتذى بالنسبة لكل العلوم، وكان سلاحه في هذا التفرقة بين العلوم الطبيعية والأنساق التاريخية.

وأيضاً رفض هنريش ريختر H. Richert (١٨٦٣-١٩٣٦م) الزعم بالصلاحية الشاملة لمنهج العلوم الطبيعية، أو أنه منهاج لكل العلوم. لكنه رفض النزعة الذاتية عند دلتاي ورفض أيضاً التفرقة التي أقامها فندلباند ووضع بدلاً منها نظرية تعتبر كل

الوقائع تاريخية. وفي النهاية اشتهر فندلاند وريختر معًا بالتفرقة بين علوم الوقائع وعلوم الأحكام، أي بين النوميثيقي Nomothetic وهو الكوني العام الطبيعي، وبين الأيديوجرافي Ideographic وهو الفردي الخاص الإنساني، وهي تفرقة سبق أن نوه بها أرسطو. النوميثيقي المتعلق بالوقائع هو مجال العلوم الطبيعية والإيديوجرافي المتعلق بالأحكام هو مجال العلوم الإنسانية؛ ليعتدلاً منهاجاً وتطبيقاً.

وعلى هذا الأساس عملت الفينومينولوجيا على أن تشق طريقاً جديداً مختلفاً للعلوم الإنسانية يقللها من عثرتها ويحقق تقدمها المأمول ويبطل ردها إلى العلوم الطبيعية أو اتباع طريقها. إنه طريق يختلف — كما ذكرنا — عن منهج الاستقراء السائد في العلوم الطبيعية الصاعد من الوقائع الإمبريقية إلى القانون العلم، بقدر ما يختلف عن منهج الاستنباط السائد في العلوم الرياضية الهابط من مقدمات كبرى إلى نتائج تلزم عنها.

ويقوم المنهج الفينومينولوجي على أساس أن التجربة الحية هي المدخل الوحيد للعلم بالظواهر الإنسانية. وهذا المنهج الفينومينولوجي الذي نما وتطور خلال القرن العشرين، مع كثيرين نذكر منهم مورييس ميرلو بونتي M. Merleau Ponty (١٩٠٨-١٩٦١م)، يعني تركيزاً خاصاً على الظاهرة، أي ما يظهر أمام الوعي. إنه يبدأ من **الواقعة الأولية المعطاة للوعي** والمدركة حدساً أي بصورة فورية دون استدلال ودون مراحل للإدراك، فنكون بإزاء «الإحالة» إلى الوعي و«قصدية» الوعي، أي أن الوعي يقصد الظاهرة المعنية فيتوجه إليها، إلى شيء آخر سوى ذاته.

وعن طريق القصدية والإحالة المتبادلة بين الوعي وموضوعه تنهار القسمة المصطنعة بين الذات والموضوع التي ورثناها عن الفلسفة التقليدية والتقابل الشهير فيها بين المثالية والمادية. بالمنهج الفينومينولوجي لا يبقى إلا التجارب الشعورية الحية التي تحمل الطابع الخاص لما هو إنساني، إنها معطيات واقعية، فتظهر الحقيقة بوصفها تياراً من الخبرات، الخبرات باعتبارها أفعلاً خاصة بالوعي، ومن حيث هي بنيات وتراكيب وليست مجرد تجارب شخصية، لا بد إذن من وصف المضامين الخالصة لما هو حاضر في الوعي، في الخبرة أو الشعور، وتأويل الظواهر بحيث تعرض نفسها للتحليل في شكل خالص لتكشف لنا عن الأشياء نفسها، عن الماهيات.

ومن ثم يقوم المنهج الفينومينولوجي على تعليق الظاهرة في حد ذاتها أو وضعها بين قوسين، ثم إعادة بنائها عن طريق تحليلها كما هي معطاة للوعي، أي من حيث هي خبرة شعورية مندرجة في تيار الزمان.

وقد كان الهم الأساسي للفيونومينولوجيا — كما ذكرنا — هو العلوم الإنسانية وتقدمها، ومع هذا لم تساهم كثيرًا في هذا الصدد، وأسفرت عن مدارس محدودة التأثير في علم النفس وعلم الاجتماع. ولم تأبه بالفيونومينولوجيا تلك المدارس الكبرى التي أحرزت حصادًا علميًا هائلًا كالسلوكية المعدلة وعلم النفس المعرفي والوظيفية والسوسيومتريّة في علم الاجتماع والاقتصاد التحليلي ... إلخ، وحتى حين نشأ علم النفس الفيونومينولوجي ظل أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم السيكلوجي وأيضًا لم يكن للفيونومينولوجيا تأثير على فلسفة العلم، ولم تتلاقَ معها إلا فيما ندر.

وبخلاف ميدان العلوم التجريبية التخصصية الطبيعية أو الإنسانية، فقد تطورت الفيونومينولوجيا وكان لها حضور قوي جدًا في فلسفة القرن العشرين، وعدت من أهم الاتجاهات الفكرية المعاصرة.

ويمكن القول إن أهمية وفاعلية الفيونومينولوجيا قد شهدت واحدة من أقوى تجلياتها في مجال **الهيرمنيوطيقا** Hermeneutics أو فلسفة التفسير والتأويل ولا سيما تأويل النصوص، حيث تحقق المنهج الفيونومينولوجي فعلًا وآتى أكله.

والهيرمنيوطيقا في أصوله القديمة هو علم تأويل الكتب المقدسة، لكنه قفز قفزة هائلة عبر الفيونومينولوجيا، وأصبح الآن نظرية عن الخبرة الواقعية الحية باللغة/النص. إنه علم قراءة وفهم النصوص على إطلاقها، سواء دينية أو فلسفية أو أدبية أو قانونية ... إلخ. ويكتسب أهمية خاصة في النصوص التراثية؛ لأن القراءة الهيرمنيوطيقية ينصهر فيها النص والقارئ معًا ... الماضي والحاضر في علاقة تبادلية وتكاملية، إنها تحاور مستمر مع النص، يجعله مفتوحًا دائمًا لفهم جديد وتأويل جديد، وبالتالي تغدو النصوص التراثية معاصرة دومًا، معاصرة لكل من يقرأها مجددًا، كل عصر يدخل في العلاقة الموائمة لحديثاته، النص مادة خام، قالب يتسع لمضامين عديدة، فلا يكون له معنى دون أن يتحدث القارئ/المؤول نيابة عنه. إنه يتحدث بلغته، لغة الحاضر، ودون مشاركة الحاضر يختفي النص، يتصلد ويتجمد ويفقد علاقته بالواقع.

فما دامت الفيونومينولوجيا تعني بتحليل الظواهر من حيث هي تجارب معاشة، لإدراك معانيها المستقلة (ماهياتها) فلا غرو أن يدخل **النص** في صميم موضوعها هكذا؛ فهو ظاهرة حية في وعي الكاتب وفي وعي القارئ. مهمة المؤلف أو الكاتب تنتهي بخروج النص من المطبعة، أما القراءة والتأويل فمهمة مستمرة وإمكانية مفتوحة دومًا لفهم جديد ... لتأويل جديد.

إن الهيرومنيوطيقا منهاج ذو قدرة منفردة على بث الحياة مجددًا ودائمًا في النص، من حيث يلقي الحياة والمسئولية على عملية القراءة، هو في كلمة واحدة: انصهار النص والقارئ معًا، النص مادة خام، القارئ يشكلها ويعيد تشكيلها في كل عصر تبعًا للأفق الثقافي المعطى، القراءة مهمة مستمرة، والتأويل إمكانية مفتوحة متجددة دائمًا. من هنا تحولت فيونمينولوجيا أو ظاهريات النصوص إلى علم مستقل هو الهيرمنيوطيقا، يستفيد من علوم إنسانية عديدة ويفيدها، وعلى اتصال وثيق بنظرية المعرفة.

وبفضل هانزجيورج جادامر H. G. Gadamer وكتابه الرائد «الحقيقة والمنهج» (١٩٦٠م) استوت الهيرمنيوطيقا علمًا له مدارس، واتجاهًا واسعًا مارس سيطرة كبيرة على الأجواء الثقافية ومدارس النقد الأدبي في الربع الأخير من القرن العشرين. إنه علم يقوم على إلغاء التباعد بين القارئ والنص، أو ما رأينا الفيونمينولوجيا تمارسه من إلغاء التباعد بين الذات والموضوع، وبالتالي فهم النص ليس كموضوع مفارق، بل في سياق إنتاجه وفي أفق المتلقي له أو القارئ، فتتعدد مدلولاته بتعدد آفاق المتلقين باختلاف الأزمنة والأمكنة، ويبقى النص مَعِينًا لا ينضب وإمكانية متجددة دومًا. باختصار التعامل مع النص كظاهرة في تيار الشعور كظاهرة معطاة للوعي. هكذا نجد الهيرمنيوطيقا أقوى امتدادات الفلسفة الفيونمينولوجية.

الفصل السادس

الوجودية

في مقابل الاتجاهات المحددة والمناهج المرسومة التي رأيناها فيما سبق نجد أن الوجودية ليست البتة مذهباً فلسفياً دقيقاً، منهاجاً وتطبيقاً، كالفلسفة التحليلية مثلاً، كلا، ولا هي مدرسة يمكن صياغة تعاليمها في قضايا محددة. على العكس تماماً يتميز هذا الاتجاه الفكري بالنفور من المذهب والمذهبية.

تنفر الوجودية من المذهبية من حيث ترفض في تناولها لإنسانية الإنسان ذلك البحث الذي دأبت عليه المثالية، أي البحث عن الماهية الثابتة موضوع الخبرة المعرفية العقلانية. ترفض الوجودية الماهية الثابتة لأنها ليست الحقيقة في تعينها واكتمالها. الحقيقة هي — بالأحرى — الوجود الذي نمر به في الخبرة الفورية الحية. وسوف نرى أن التمييز بين الوجود والماهية من الأسس الكائنة في صلب الفلسفة الوجودية.

وكدأب البحث الفلسفي، بذلت محاولات عديدة لتعقب جذور الوجودية في أعماق التاريخ الفلسفي، وصلت حتى مين دي بيران وبليز بسكال والقديس أغسطين، وحتى سقراط العظيم. ولكن المعتمد أكاديمياً أن فلسفة سورن كيركجارد S. Kierkegaard (١٨١٣-١٨٥٥م) أول صورة ناضجة ومكتملة للفلسفة الوجودية كاتجاه فكري معاصر، وصك شهادة الميلاد الرسمية التي ينبغي أن يعترف بها الجميع.

وفي عصر كيركجارد، كان الافتتان بالعقل، الذي بدأه أبو الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت، قد بلغ مداه، فنجيب العقل الأثير، أي العلم الحديث قد أحرز الذروة الشاهقة بنظرية نيوتن، إنها نسق شامل للعلم بالطبيعة، تجاهد بقية أفرع العلوم البيولوجية والإنسانية للدخول في أعطافها. يوازي هذا نجاح الفلسفة العقلانية — خصوصاً الألمانية — في بناء أنساق شامخة، تحاول استيعاب الوجود بأسره في قلب فئة من التصورات فأشرق القرن التاسع عشر في أحضان «عصر التنوير»، عصر الإيمان بقدرة العقل على فض مغاليق هذا الوجود.

إن التطرف نتوقع منه دائماً التطرف في الاتجاه المضاد. وكرد فعل متوقع لتطرف عصر التنوير في العقلانية، تمخض عصر التنوير عن الحركة الرومانتيكية، من حيث تمخض عن فلسفة كيركجارد الوجودية التي كانت نقطة بدايتها رفض العقلانية التنويرية، بمعنى رفض سيادة المذاهب النسقية سواء العلمية أو الفلسفية، فهي في كلتا الحالتين باردة جافة مقطوعة الصلة بالتجربة الحية المُعاشة، وتُنظر إلى أية حقيقة واقعية — حتى الإنسان — كموضوع، كشيء ما غريب عن الإنسان، وتسحق فردانيته بما فيها موضوعية وعمومية وتجريد.

ولسوف يظل ديدن الفلسفة الوجودية منذ البداية وحتى النهاية رفض كل ما يمس فردانية الفرد؛ فهم يجعلون محور النظر الفلسفي السؤال: «ماذا أكون؟»^١ من أجل إبراز قيمة الفرد، وتحليل الوجود البشري من حيث أخص ما فيه من فردية وعينية^٢، ومن حيث هو جزئي عارض لا يندرج تحت أية بنية نسقية عقلية، ليصلوا إلى الوجود كما يتجلى في مواقف التفرد الإنساني مواجهة الموت مثلاً وهو أقصاها، فبهذا يصبح العالم متأصلاً في صميم الفرد، لا مفارقاً عنه في مذهب عقلي مصمت لا يعترف به ولا بفردانيته. الوجودية إذن فلسفة الوضع الإنساني، على أن نميز بين اتجاهين لفلسفة الوضع الإنساني: الأول هو الماهوي الذي ينظر إلى الإنسان في حدود طبيعته الماهوية داخل الكون ككل وهو ما تبحث عنه المثالية، والاتجاه الآخر هو الوجودي الذي ينظر إلى الإنسان في معضلته في الزمان والمكان، ويرى الصراع بين ما هو موجود فيهما، وما هو مُعطى في الماهية^٣، كإمكانية تنتظر التحقيق.

وكان الفيلسوف الألماني هاينمان F. Heinemann هو الذي قدم مصطلح «الوجودية Existentialism» فقط العام ١٩٢٩م، وكان مصطلحاً شديد الدلالة وصائباً جداً. إنه مشتق من الجذر اللغوي Ex-sistere الذي يعني في أصوله اللاتينية الانبثاق، بمعنى قريب من to emerge. والوجودية فعلاً هي فلسفة الانبثاق في هذا العالم، وليست فلسفة

^١ Gabriel Marcel, *Mystery of Being*, trans. by G. S. Fraser, Vol. I, Indian, 1950. p. 84

^٢ ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية: من كيركجور إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة. دت، ص ٥.

^٣ Paul Tillich, *History of Christian Thought: From its Judaic and Hellenistic Origins to* Schuster, New York, 1967 & *Existentialism*, ed., by C. E. Beraten, Simon

الكيونة Being فيه. فمع الكيونة لا توجد إمكانية غير متحققة، الكيونة تحقق خالص. أما الوجود — الذي هو مقابل للماهية — فدائمًا إمكانية مفتوحة، تنتظر الاختيار والقرار لكي تتحقق.

وهذه الإمكانيات هي ما تصوب عليه الفلسفة الوجودية أنظارها. وليس اسمها «الوجودية» فقط بل وكل مصطلحاتها الأساسية نُحِتَت في اللغة الألمانية؛ حتى يمكن القول إن الوجودية نبتة ألمانية نشأت أصلًا من توتر موقف العقلانية الألمانية في بدايات القرن التاسع عشر. وقد كان فلسفة المؤسس سرن كيركجور، وهو دانمركي، رد فعل لفلسفة الماهية مع هيجل الألماني.^٤

الوجودية إذن مجرد اتجاه عام لتحليل الوضع الإنساني، بل واتجاه ظل مضمّرًا، ولم يخرج من الصحائف ويتبدى إلا في أعقاب الحرب العالمية الأولى، في ألمانيا ثم في فرنسا، ولم يكتسب حتى اسمًا إلا في العام ١٩٢٩م. لا غرو إذن أن يضم الاتجاه الوجودي فلاسفة شتى تختلف مشاربهم أياً اختلاف وقد تتناقض، ليس فقط في قضايا الفلسفة العامة، بل وفي صميم القضايا التي تُشكل صلب الاتجاه الوجودي. ولن نجد مقولة واحدة اتفقوا عليها، أو يمكن أن تنطبق عليهم جميعًا بلا استثناء. فلا نتوقع مرسومًا بتعاليم الوجودية، ولا سبيل إلى وضع تعريف جامع مانع لها. وبدلاً من هذا سوف نحاول تحديد الاتجاه الوجودي، عن طريق نقطة البداية والمسار والهدف، وأبرز المعالم وأهم الخصائص.

حينما نفكر في السؤال: ماذا أكون ومن أكون؟ سنلقي أنفسنا في دوائر مغناطيسية من التساؤلات: كيف ولماذا ومن أين جئنا؟ وإلى أين نمضي؟ ... الواقعة الوحيدة الجلية هي أننا «موجودون»، فبدأت منها الوجودية. و«كان ينبغي أن نبدأ من علاقتنا الأولية بما هو في ذاته: أي بوجودنا-في-العالم.»^٥ على أن أُمِيز ما يميز الوجودية هو أنها لا تبدأ من الوجود ذاته كمقولة عامة، كماهية، لا منه كواقعة عينية متشخصة في فرد محدد. الموجود

^٤ Paul Tillich, Theology of Culture, ed. By R. C. Kimball, Oxford University Press, 1959. p. 76:81.

^٥ جان بول سارتر، الوجود والعدم: دراسة في الأنطولوجيا الظاهرية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب بيروت، ١٩٦٦م.

البشري يمتاز عن سائر الموجودات بأن كل فرد مُلقًى في موقف وجودي معين لا يمكن أن يحل محله أو يشاركه فيه أي فرد آخر. كل إنسان فرد فريد، لا يجوز اعتباره عينة في فئة. هكذا تبدأ الوجودية من أنا ... أنت ... هو ... أي من الذات؛ فيغدو الوجود ذاتيًا، لا يمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج كمعطًى موضوعي، أو أن نرده إلى قوالب تصورية؛ فهو لا يُرد إلى سواه. إنه يتصف بالذاتية العميقة من حيث يتصف بالسر الذي يجعله يتأبى على كل محاولة لجعله موضوعًا.

هذه الذاتية أو الفردانية لا تقلل من شأن العالم، ولا من شأن الآخرين؛ «فإذا كانت مشكلة وجود العالم قد أُرقت فلاسفة الذات الذين وضعوها في جانب، والعالم في جانب آخر، ثم حاولوا الجمع بينهما، فإنها لا تشغل الوجودي البتة؛ لأن نظرتهم تقوم على وحدة الذات والموضوع»^٦ إن امتلاك الإنسان لجسد والجسد كأداة للإنسان، هذا يجعله يشارك في العالم، كظاهرة طبيعية، وهو في الآن نفسه فائق للطبيعة المادية، لذا يرى الوجودي الإنسان كوحدة بدنية نفسية، فلا يبدأ من الذات الميتافيزيقية، أو من الماهية، بل من (الوجود-العيني-في-العالم)، حيث الذات البشرية والعالم حقيقتان أصيلتان متساويتان. لا ذات بغير عالم، ولا عالم بغير ذات. وهذا يفضي إلى (الوجود-مع-الآخرين) الذي هو سمة أساسية من سمات الوجود البشري. «وجود الإنسان في جسد يتبعه فعل الشعور، وفعل الشعور لا يمكن تفسيره إلا من خلال المشاركة مع الآخرين»^٧

هكذا نخلص إلى أن الوجودية تبدأ من وحدة (الوجود-مع-الآخرين-في-العالم) التي يجسدها الوجود اللاعقلاني المحسوس، التجربة الحية الخفاقة في الصدور، لا المتجردة في العقول. هذه هي نقطة البداية، التي يلخصها ببراعة مصطلح هيدجر Dasein أي (الموجود هنالك) الكائن الملقى به في هذا العالم مع الآخرين.

أما نقطة النهاية، أو هدف الأهداف من الفلسفة الوجودية، فهو البحث المشبوب عن الوجود الأصيل (الشرعي) والحيلولة دون الوجود الزائف. الوجود أصيل بقدر ما يشكل المرء نفسه، وزائف بقدر ما تشكله مؤثرات خارجية فيفقد ذاته. من هنا كان صون الوجوديين للحرية، ونقدهم للمجتمع وأعرافه، ودعوتهم الفرد للخروج على كتلة

^٦ جون ماكوري، الوجودية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢م. ص ١١٦ وما بعدها.

^٧ G. Marcel, *Mystery of Being*, Vol. I, op. cit, p. 104

الجماهير، ورفض القيم الجاهزة وسائر العموميات ... وذلك ليحمل وحده مسئولية ذاته، فيكونها، ويحقق وجوده الأصيل، وهذا لن يتأتى إلا حين (الفعل المشتمل على الحرية والفكر والقرار).

ها هنا نضع الأصبع على العمود الفقري ودماء الحياة من الاتجاه الوجودي: **حرية الإنسان**. «إنهم لا يحللون الوجود الإنساني إلا من حيث إنه أساساً فعل حرية، تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس آخر سوى هذا التوكيد للذات.»^٨ فعلى خلاف نهج الفلاسفة في القول بحرية الإنسان، لا يحاول الوجوديون وضع أية براهين تثبتها أو دحض أدلة تنفيها، فهذا نقض للحرية التي تعني المطابقة بين كون الإنسان موجوداً وكونه حرّاً. وكما يقول سارتر «الحرية ليست وجوداً ما، إنها وجود الإنسان.» ويستأنف موضحاً: «إنني محكوم عليّ أن أكون حرّاً، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يوجد لحررتي حدود أخرى غير ذاتها، أو إذا شئنا فنحن لسنا أحراراً في الكف عن أن نكون أحراراً.»^٩ ولو كانت كل وقائع حياة إنسان ما تشهد بأنه ليس حرّاً، كأن يخضع لمشيئة غير مشيئته، أو حتى للعقل الجمعي في قرار ما، لقال الوجوديون إنه بفعل من أفعال الحرية اختار التنازل عن الحرية، وبالتالي عن الوجود الأصيل وقنع بالوجود الزائف، اختار أن يكون مشتتاً ممزقاً بلا إرادة — باصطلاح سارتر: سيء النية. وسوء النية يعني أن الموجود الإنساني «يمكنه أن يتخذ مواقف سلبية بإزاء نفسه.»^{١٠} فتقول رفيقة عمره وفكره سيمون دي بوفوار: «إن الإنسان لا يستطيع أبداً أن يتنازل عن حرّيته، وحين يزعم أنه يتخلى عنها فإنه لا يفعل شيئاً إلا أن يحجبها عن نفسه، وهو يحجبها بحرية. إن العبد الذي يطيع يختار أن يطيع، واختياره لا بد أن يتجدد في كل لحظة. إن الإنسان يُخلص لأنه يريد ذلك بكل إرادته، وهو يريد ذلك لأنه يأمل بهذه الطريقة أن يستعيد كينونته.»^{١١}

وبالطبع لا شيء مطلق. فثمة ما أسماه الوجوديون «**المواقف الحديّة**» التي تمثل حداً لحرية الإنسان فلا يستطيع أن يفلت منها كالموت والقلق ... وأيضاً الجنس واللون والطبقة ... فضلاً عن قسوة المواقف الحدية الشاذة كالعاهات وحالات المعوقين والمشوهين

^٨ ريجيس جوليغيه، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ص ٢٠.

^٩ جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ٧٠٣.

^{١٠} المرجع السابق، ص ١١١.

^{١١} سيمون دي بوفوار، مغامرة الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٣م، ص ٧٢.

والأمراض المزمنة. على أنها — جميعاً وغيرها — تمثل حدود الموقف الذي تمارس الحرية داخله، ولا تنفيها. حرية الفرد غير قابلة للنفي، طالما أنه لا شيء ينفي كونه موجوداً. إن الوجودية أصلاً وفروعاً **فلسفة الموقف**؛ لأن الموقف هو الحياة، والحياة هي الوجود في موقف. «الموقف هو ما جعل الإنسان (= الوجود-لذاته) لا يشابه بحال الشيء (= الوجود-في ذاته)».^{١٢}

من هنا كان المسرح الوجودي، وليس مسرح دراما وأحداث. ونأتى للأخلاق الوجودية، فنجدها أخلاق موقف مشدود إلى المستقبل، لا قانوناً مستكناً في الماضي. ويتصور البعض أن الحرية الوجودية ستجعلها فلسفة انحلال وإباحية، في حين أنها تحمّل الإنسان أقصى مسؤولية خلقية، لا عن نفسه فحسب؛ بل عن الإنسانية جمعاء. هذا على أساس أن اختيار قيمة معينة تأكيد لها ودعوى للآخرين كي يختاروها، إنها اختيار للذات وللإنسانية جمعاء، التزام وإلزام.^{١٣} فتتلخص أخلاقيات الوجودية في: تصرف بحيث يصبح فعلك أنموذجاً للتصرف في كل موقف مماثل، في أي زمان ومكان، فكأننا وصلنا بالطريق المعكوس إلى أقصى صورة عرفتها الفلسفة للأخلاق الصارمة المتشددة، أي مبدأ الواجب المطلق عند إيمانويل كانط. ولئن كان الوجوديون، حتى بعض المؤمنين بالدين منهم، يحتقرون الأخلاق المتعارف عليها لأن اتّباعها الأعمى انقياد للآخرين وطمس للفرد، فإنه ليس في مقدور الإنسان أن يقف عند حد رفض القيم الجاهزة، إنما هو مقضي عليه أن يؤسس قيماً يلتزم بها ويلزم بها الآخرين، لتصبح كلية على الرغم من إنها في أصلها ذاتية. هكذا يصبح الإنسان الأخلاقي مشرعاً ومنفذاً، فهو الخالق الوحيد لمعنى القيم في العالم. إنهم يبحثون عن مستوى أعمق للضمير، فيسلمون بحرية الإنسان ويرفعون من عليه كل وصاية أو إلزام مُسبق، حتى لا يلتزم إلا بما يقرر هو الالتزام به. وبهذا تكون الأخلاق ذاتية نابعة من أعماق الفاعل متأصلة فيه، وليست خارجية مفروضة عليه ربما بصورة فارغة، وتكون المسؤولية عن الفعل من حيث كانت الحرية في الإقدام عليه. إن الحرية والمسؤولية وجهان لعملة واحدة كما تقضي مبدئيات التفكير، وكما يسلم كل دستور أو قانون؛ فلا يعد الفاعل مسئولاً عن أية جريمة — مهما كانت بشعة — أرغم على ارتكابها

^{١٢} G. Marcel, *Mystery of Being*, p. 125 ff

^{١٣} جان بول سارتر، الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة حنا دميان، دار بيروت، ١٩٥٩م. ص ١٨ وما بعدها.

بصورة أو بأخرى. وطبعًا لا يوجد — ولن يوجد — فيلسوف وجودي أو غير وجودي، مؤمن أو ملحد، يقول إن كل شيء مُباح. والمفروض أن المسئولية الملازمة للحرية تقوم بعملية الضبط الأخلاقي المنشودة دائمًا، في كل موقف فردي أو جمعي.

وتلك المكانة الفاتكة للحرية من ناحية، وللموقف من الناحية الأخرى، جعلت الوجوديين شديدي العناية على وجه الخصوص بالمواقف التي يتجلى فيها معالم الحرية، كالتصميم والتعهد والالتزام والولاء، وعلى رأسها موقف الاختيار واتخاذ القرار وهو الطريق إلى الوجود الأصيل. من هنا كان القرار أحد محاور الفلسفة الوجودية، كلنا نعلم صعوبته، وقد نحاول إرجاءه أو تجنبه، خصوصًا حين القرارات الخطيرة التي يتوقف عليها مواقف ذات دوام، كقرارات المهنة والزواج والصدقة. على أن القرار في كل حال يتضمن وثبة وتجاوزًا للموقف المباشر، بحيث نكون قد ألزمت أنفسنا بظروف لم تتعين وتحقق بعد. فمن طبيعة الإنسان أن يلتزم وأن يراهن على المستقبل، لذلك لا بد وأن يتخذ قرارات، وعنها تنبثق الذات.^{١٤}

الذات ليست معطاة جاهزة منذ البداية، إنما المعطى حقل من الإمكانيات غير المتعينة، يختار الإنسان عن طريق القرار بعضًا منها لتتعين وتشكل الذات. وعلى الرغم من أن القرار شاقٌّ ومؤلم، فإن النزعة الوجودية — على وجه الدقة — هي رفض كل ما يحول دون اتخاذ القرار حول الوجود الخاص، كالعرف والتقاليد والروتين. إنهم يحاربون كل ما يعمل على تشكيل حياة الأفراد في قوالب نمطية تجعلهم يسرون كالدهماء وراء قرارات اتُخذت بالفعل، فيفقد الإنسان ذاته، ويقع في براثن الوجود الزائف.

وأية كل هذا يبلوره التمييز بين الوجود والماهية. ورغم أن هيدجر قال إن ماهية الإنسان كامنة في وجوده، فإنه يمكن اعتبار التأكيد على **أسبقية الوجود على الماهية** من المعالم البارزة للوجودية. المنضدة مثلًا قبل وبعد أن تُصنع، وفي أية مرحلة من مراحل وجودها، مجرد منضدة. الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته، «إنه لا يأتي إلى الوجود كموضوع في مكان وزمان، بل كمنشأ مستمر للحرية».^{١٥} فهو يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأية فكره، «والمقصود أن الإنسان يوجد قبل كل شيء، وأنه يلقي

^{١٤} جون ماكوري، الوجودية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ٢٦٣ وما بعدها.

^{١٥} د. حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، في: مجلة عالم الفكر، المجلد ١٢، الجزء الثاني، سبتمبر ١٩٨٠م، ص ٤٠٣.

ذاته ويبرز إلى العالم، ثم يُعرف بعد ذلك»^{١٦} فطبعًا لا يمكن تحديد ماهية الوليد وقيمه وأهدافه ومثله ... إلخ، أو على الإجمال علاقته بالعالم، «علاقتنا بالعالم ليست مقررّة من قبل، نحن الذين نقررّها»^{١٧} ألم نتفق على أن الذات معطاة كحقل من الممكنات. الإنسان مشروع وجود، فهو يقرر بنفسه ما الذي سيكونه، وفي النهاية لا يكون إلا بحسب ما ينتوي ويختار، ذاته ليست إلا مجموع قراراته وأفعاله، هذه هي حياته نفسها، وبالتالي لا مجال لتعليق الفشل على ظروف خارجة عن إرادته. إذن فالإنسان — لا عوامل البيئة والوراثة — هو الذي يصنع ذاته، و«أن يوجد الإنسان، هو أن يختار بنفسه»^{١٨}، في عملية مستمرة لا تنتهي اللهم إلا بالموت. الإنسان وجود في الحاضر، فلا عن مسؤوليته في مواجهة مستقبل مفتوح مليء بالممكنات لتظل الأنا/الماهية هي مقبل أفعالها، إنها اختيار يجب ابتكاره مجددًا ودائمًا. لهذا كان الإنسان مسئولًا عن ماهيته فهو الذي يشكلها، وهي مسئولية تتعدى ذاته لتصل إلى الإنسانية جمعاء، ولا يمكن الفرار منها لأن الإنسان حر. ولما كانت المسئولية الوجودية رهيبية إلى هذا الحد، حتى أنها تجعل فعل القرار والاختيار مؤلماً، فلا بد أن يلازمها قلق. من هنا كان الشعور بالقلق أساسياً في الفلسفة الوجودية. تقول سيمون دي بوفوار: «من المغالطة اعتبار الوجودية مذهباً يائساً، فهي أبعد ما تكون عن ذلك، إنها لا تحكم على الإنسان بيؤس لا علاج له.» «إن الإنسان لهو سيد مصيره الوحيد المستقل، إذا شاء فقط أن يكون كذلك. هذا ما تؤكده الوجودية وإن هذا لتفاؤل.» و«إذا كانت الوجودية تُقلق، فليس ذلك لأنها تؤس الإنسان، بل لأنها تتطلب توتراً مستمراً.» إن الوجودية فعلاً — حتى وإن كانت إلحادية تشاؤمية — ليست البتة مؤسّة، وهي أيضًا ليست بالضرورة تشاؤمية. وظهر الأمل كثيرًا في الوجودية الدينية المؤمنة، خصوصًا مع جبريل مارسيل الذي وضع كتابه «الإنسان الجوال»، وجعل له عنوانًا فرعيًا هو «ميتافيزيقا الأمل»، كأنه بهذا يواصل مسار إرنست بلوخ الذي جعل «مبدأ الأمل» عنوان أهم أعماله، ومحورًا لفلسفته اليوتوبية التي تجمع عناصر وجودية وماركسية وصوفية وعلمية وأنثربولوجية.

^{١٦} جان بول سارتر، الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة حنا دميان، ص ١٦.

^{١٧} سيمون دي بوفوار، مغامرة الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، ص ١٧.

^{١٨} جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ٧٠٤. التخيل، ترجمة د. نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ١٠٦.

وهذا لا يمنع أن الروح العامة للوجودية هي بلا شك رؤية سوداوية للحياة، وإحساس بمأساويتها وكآبتها وثقلها، وبالمعاناة الأليمة. فالوجودية في حد ذاتها، وفي أية صورة من صورها، فلسفة أزمة، فلسفة الموقف المتأزم للإنسان دوناً عن سائر الموجودات. وليس هذا من صعوبة القرار ومسئولية بحرية والقلق فحسب، بل ومن مفاهيم أخرى كثيرة دارت حولها، مثل التناهي والموت والاغتراب والهم والإثم والخطيئة الأولى في المسيحية ... وغيرها. كلها مواقف حدية رهيبية، وأقساها التناهي، وهو خاصية أساسية للموجود البشري. فهو محدود من ناحية بلحظة الميلاد، والأفزع من الناحية الأخرى بلحظة الموت؛ حتى عرف هيدجر الإنسان (أو الإنسية) بأنه «وجود-للموت»، من حيث إن الموت هو نهاية الحياة وقانونها المحتوم. الكائنات الحية الأخرى تنتهي، أما الإنسان فهو وحده الذي يموت، لأنه هو وحده الذي يهتم بأعلى إمكانات وجوده وأخصبها، وهي إمكانية استحالته وانتهائه وموته.^{١٩} فإذا كانت الذات حقلاً من الممكنات، فإن الموت هو الممكن الوحيد اليقيني، وهو في الوقت نفسه نهاية كل الممكنات التي تجعلها جميعاً غير ممكنة. لذلك كان الموت عند الوجوديين الملاحدة — خصوصاً ألبير كامى — برهاناً نهائياً على عبثية الكون والناس.

وهذه العبثية لا تنفي، بل لعلها تؤكد إعزاز الوجوديين الحميم لتجربة الحياة. وكامى نفسه يقول: «إن جزعي من الموت ينال من غيرتي الشديدة على الحياة». «وإذا كنت أرفض رفضاً باتاً وعود العالم الآخر، فالسبب في ذلك أنني لا أرغب في التخلي عن خصوصية اللحظة الماثلة، وما فيها من ثراء. كما أنني لا أؤثر الاعتقاد بأن الموت يؤدي إلى حياة أخرى. فالموت بالنسبة لي باب موصد.»^{٢٠} إن الموت هنا يعبر عن اليقين الحسي والشك الروحي.

أما مع الوجوديين اللاهوتيين والمؤمنين، فقد اكتسب الموت دوراً ودلالة مختلفة؛ ولكنه في كل حال يزيد من حدة الهم، الذي يأتي من التناقض بين كون الإنسان محدوداً كواقعه، وكونه مشدوداً للمستقبل؛ فهو مهموم بتحقيق إمكانياته، في بحثه الدائم عن الوجود الأصيل، المحفوف بالموت.

^{١٩} مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٣٢-٣٣، ٨٤.

^{٢٠} جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ترجمة جلال العري، دار الوطن العربي، بيروت. د.ت، ص ٥٠-٥١.

ولا مندوحة عن الاعتراف بأن الوجودية في منطلقاتها الفلسفية نزعة أرستقراطية، تبغي الرقي بالإنسان؛ فهي دائماً الترفع والتميز عن الحشد وكتلة الجماهير. ولا شك أنها أُنْتُنتا باستبصارات عميقة ونافذة عن الموجود البشري، كانت صائبة إلى حد أنه قد نما مؤخرًا علم النفس الوجودي والعلاج النفسي الوجودي، كمقابل للاتجاهات السيكلولوجية التعميمية — خصوصًا السلوكية الآلية — بصورة تجافي الواقع. و«أحرز العلاج النفسي الوجودي نجاحًا ملحوظًا في علاج الأمراض اللفظية وأمراض التخاطب، خصوصًا التي لا تعود إلى أسباب عضوية. وقد بدأ هذا الاتجاه بما يسمى بالتحليل النفسي الوجودي. ويُعد لودفيج بنسفانجر L. Binswanger رائده، وكان يصف عوالم مرضاه بالاعتماد على تصورات أنطولوجيا هيدجر للوجود الإنساني.

وستظل الوجودية حائزة لنوط شرف في صونها حرية الإنسان وفردانيته، في مواجهة أخطار قد تحيله إلى مجرد رأس في القطيع — بتعبير نيتشه — أخطرها الآن نظام الدولة الشمولية ذات السلطة الجامعة ووسائل الإعلام الذائعة، والضغوط التي يمارسها مجتمع الجماهير، أو العقل الجمعي.

لكنَّ لكل شيء حدودًا، فأى خطر يتهدد المجتمع لو أن الوجودية أخذت مأخذًا حقيقيًا، وأصبح كل فرد يتصرف كما لو كان عالمًا مستقلًا؟! ببساطة لن يغدو مجتمعًا، بل زحامًا متنافرًا. سيرد الوجوديون بأن كل وجود بشري محفوف بالمخاطر، وكما أن هناك إمكانية خطر الفوضى وانعدام الأخلاق، فثمة أيضًا إمكانية التقدم الأخلاقي الجذري. ربما، لكن حتى لو افترضنا مستوى الوعي اللائق وإخلاص النية وإصابة جادة الصواب من كل فرد وهو يبدع قيمه، فلا مندوحة عن عموميات يلتزم بها الجميع كي تستقيم حياتهم معًا. ثم، لماذا يتصورون أن كل التجاء لعموميات وتجريدات جاهزة فيه مساس بالفرد؟! والواقع أنه — من وجوه كثيرة — فيه إذكاء وسبيل إلى تجربة وجودية أفضل؛ أليس الوجوديون أشد من سواهم إدراكًا لتناهي الموجود البشري ومحدوديته؟ حياته إذن قصيرة وإمكاناته قاصرة، لا تستوعب تقصي كل الأبعاد في كل موقف وصولًا إلى القرار السليم. فلماذا لا يستفيد من المبادئ العمومية التي أسفرت عنها تجارب أخرى طويلة عريضة؟ على الفور سيرد الوجوديون بأن حرية القرار أهم من سلامته. لذا يؤخذ عليهم إعلاء التحمس للاختيار المتفرد فوق الإنصات لصوت الحكمة الرصين ونداء الفضيلة الوقور. إنهم ينشدون تحقيق ما أسموه بالوجود الأصيل، بأي شكل كان، بأي سعر كان في مغامرة أو مقاومة ليس من الصواب دائمًا الإقدام عليها بسهولة.

وبصرف النظر عن نقطة انطلاقهم — أي محاربة العقل وهو أداة إضفاء الرونق على الواقع، والسبيل الأمثل لحل المشاكل — نجد تكتيفهم المأساوي للحياة بدلاً من توسيع نطاقها، وصم آذانهم عن جمالاتها الكثيرة، ثم دورانهم حول مقولات الموت والقلق والإثم والهم والاعتراب ... إلخ، أفلا نتوقع إذن من الوجوديين الطابع المأساوي الكئيب والهم والغم والنحيب؟ كان الله في عونهم!

كل هذا يبرر الحكم بأن الوجودية نزعة مريضة، خصوصاً وأنها لا تزدهر إلا حين الاضطراب والانهيال وانعدام الشعور بالأمن. والمجتمعات المستقرة نسبياً — كما هو معروف — لا تصغى للوجودية.

وأية ذلك أن الوجودية ظلت كائنة في مستويات البحث العميق والثقافة الرفيعة، يعبر عنها فلاسفة راموا أن يكونوا إنسانيين بمعنى ما، وتلقي بظلالها على أعمال أدباء وشعراء عظام أمثال دستوففسكي وهولدرلين وغلبيوت، ثم جيمس جويس وكافكا وبيكيت وغيرهم ... حتى كانت الأربعينيات من القرن العشرين، وكان جيلها في أوروبا ليشهد أوزار حربين عالميتين؛ فرأى أن الدول والحكومات النظامية تتخذ قرارات من المفروض أنها عقلانية ومدروسة، فتؤدي إلى الخراب واليتم والترمل والتكل. ساد هذا الجيل القلق والمعاناة والرفض لكل ما هو موضوعي جمعي عقلاني، وأمن بأنه لا أمل إلا في الخلاص الفردي، فكان المرتع الخصيب للوجودية. تفجرت في بلدان القارة الأوروبية، وأصبحت خبز الثقافة وزاد الحياة اليومية. على أن وطأة أثقال الحرب أشاعت التشاؤم والسوداوية وفقدان المعنى والأمل والثقة في كل كيان أكبر من الفرد، مما جعل الأجواء مهياً أكثر للسير في مقولة الفردانية حتى الوصول إلى أن الإنسان مهجور في هذا الكون، غير إنكار وجود إله يلود الإنسان برحمته الواسعة وقدرته الشاملة. وكتيار فرعي للوجودية التي نشأت فلسفة مؤمنة، تشكلت الوجودية الملحدة التي يُعد فردريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م) رائدها ومارتن هيدجر أعظم منظريها، وهو في الواقع أعظم منظري الوجود الإنساني.

أما الوجوديون الملاحدة في فرنسا، بزعامة قطب الوجودية الأشهر جان بول سارتر J. P. Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠م)، ورفقة سيمون دي بوفوار وألبير كامي، فقد تميزوا بموهبة أدبية دافقة، فصاغوا وجوديتهم العبثية التشاؤمية الملحدة في قوالب فنية جذابة، مقالات ومسرحيات وقصص رائعة أكسبتهم — دوناً عن سائر الوجوديين — شهرة واسعة وجمهور قراء غفير. لقد كانت كتاباتهم إنجيل جيل الأربعينيات والخمسينيات. ووصل هذا المد إلى المكتبة العربية في الستينيات، وامتألت بأعمال جمة تعرض للفلسفة الوجودية، بحثاً ودراسة ونقداً وترجمة.

ومع أفول الستينيات شب عن الطوق جيل لم يشهد أوزار الحرب العالمية، واستعاد الثقة بالعقل وإلى حد ما بالهيئات النظامية، ولم يَلْقِ هواه مع الوجودية. لقد انحسرت موجتها بعد طول مد، وتقلصت بل تلاشت كبدعة شعبية، يتشدد بها عن وعي وعن غير وعي المثقفون وأنصاف المثقفين وأشباه المثقفين. وتبقى الأسس النظرية إثراء للإنسانية وموضوعاً للبحث الأكاديمي، الهادئ الرصين والمثمر؛ فتوضع النقاط على الحروف. وبنظرة عميقة، نلاحظ أن هذه المآخذ الشهيرة على الوجودية تنداح كما تنداح دوائر بلجة ماء ألقى فيه بالحجر، فقط لو كانت الوجودية لاهوتية أو حتى مؤمنة، أي حين يختار القرار الإيمان بالدين وبالإلهوية لقهر العدم والتناهي والإثم والاغتراب ... لتحقيق الوجود الأصيل.^{٢١}

^{٢١} في تفصيل ذلك انظر كتابنا: الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة باول تيليش، دار قباء الحديثة، القاهرة، طبعة ثالثة، ٢٠٠٨م.

الفصل السابع

النسوية^١

في سبعينيات القرن العشرين ظهر لأول مرة ما يُعرف بالفلسفة النسوية Feminism كإضافة حقيقية لتيارات الفكر الغربي. تقوم بشكل أساسي من أجل رفض المركزية الذكورية Androcentrism ورفض مطابقة الخبرة الإنسانية بالخبرة الذكورية Androcentrism ورفض مطابقة الخبرة الإنسانية بالخبرة الذكورية واعتبار الرجل الصانع الوحيد للعقل والعلم والفلسفة والتاريخ والحضارة جميعاً، وتجدُّ النسوية لإبراز الجانب الآخر للوجود البشري وللتجربة الإنسانية الذي طال قمعه وكبته.

وفي هذا تعمل الفلسفة النسوية على خلخلة التصنيفات القاطعة للبشر إلى ذكورية وأنثوية، بما تنطوي عليه من بنية تراتبية هرمية (هيراركية) سادت لتعني وجود الأعلى والأدنى، المركز والأطراف، السيد والخاضع. امتدت في الحضارة الغربية من الأسرة إلى الدولة إلى الإنسانية جمعاء، فكانت أعلى صورها في الأشكال الاستعمارية والإمبريالية. وكما تقول لوريان كود: الظلم الذي نراه في معالجة أرسطو للنساء والعبيد هو عينه الظلم في معالجة شعوب العالم النامي، إنه تصنيف البشر والكيل بمكيالين.

وتعمل الفلسفة النسوية على فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور، والعمل على صياغة الهوية وجوهرية الاختلاف، والبحث عن عملية من التطور

^١ لمزيد من التفاصيل انظر: د. يمنى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، في: مجلة عالم الفكر، المجلد ٣٤، العدد الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر ٢٠٠٥م، ص ٩-٦٩. وقارن: ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٣٠٦، أغسطس ٢٠٠٤م.

والارتقاء المتناغم الذي يقلب ما هو مألوف ويؤدي إلى الأكثر توازناً وعدلاً. أمعنت الفلسفة النسوية في تحليلاتها النقدية للبنية الذكورية التراتبية، وتوغلت في استجواب قسمتها غير العادلة، وراحت تكسر الصمت وتخترق أجواء المسكوت عنه، حتى قيل إنها تولدت عن عملية إعطاء أسماء لمشكلات لا اسم لها وعنونة مقولات لا عناوين لها. وبهذه النزعة النقدية المتقدمة للوضع القائم في الحضارة الغربية ولمنطلقات التنوير والحداثة، تندرج الفلسفة النسوية في إطار ما بعد الحداثة post-modernism وما بعد الاستعمارية post-colonialism اللذين يستقطبان أقوى التيارات النقدية للحضارة الغربية.

وقد كانت النسوية في أصولها حركة سياسية تهدف إلى غايات اجتماعية، تتمثل في حقوق المرأة وإثبات ذاتها ودورها. هكذا بدأ الاتجاه النسوي في الفكر الغربي مع القرن التاسع عشر حركة اجتماعية، توالد عنها فكر نسوي، ليضم كل جهد عملي أو نظري لاستجواب أو تحدي أو مراجعة أو نقد أو تعديل النظام البطريركي (الأبوي) patriarchal السائد طوال تاريخ الحضارة الغربية. هكذا يتضح أن النسوية اتجاه ذو مراحل وطيف عريض ومتغيرات وبدائل شتى. وهي ككل الاتجاهات الفكرية الكبرى، إطار عام يضم فروغاً عديدة وروافد شتى، أوجه الاختلاف بينها كثيرة، لكنها تتفق جميعها على مسالة البطريركية وقيمها بحثاً عن حقوق ووجود المرأة. فظهر مصطلح النسوية Feminism لأول مرة في الفكر الغربي في نهايات القرن التاسع عشر، بالتحديد العام ١٨٩٥م، ليلبور مداً في هذا الاتجاه شهده ذلك القرن.

بدأت البشائر من متغيرات الواقع الأوروبي على مشارف القرن التاسع عشر، من الثورة الصناعية واختراع ماكينات الغزل والنسج التي كانت أول زعزعة للوضع التقليدي للمرأة في الحضارة الغربية، لتظهر المرأة في غير المنزل وملحقاته الريفية، ظهرت في المصنع كقوة عمل منافسة للرجل، تقوم بالعمل نفسه وتتقاضى أجراً أقل. وتفجرت الثورة الفرنسية وشعارها المرفوع (الحرية ... الإخاء ... المساواة)، فماذا عن حرية ومساواة المرأة؟ لا سيما أن المرأة شاركت بالفعل في هذه الثورة، فضلاً عن نضج وعلو الليبرالية في بحثها عن حرية الفرد وسبل تحقيقها. والحق أن الفكر الليبرالي ونقيضه الفكر الماركسي عمل كل منهما آنذاك على استقطاب الدعوى النسوية بطريقته الخاصة. هكذا كانت النسوية ماثلة في كلا التيارين المتقابلين المشكلين لقطبي الفكر الاجتماعي والسياسي في القرن التاسع عشر. وهذا ما يعرف بـ **الموجة النسوية الأولى** التي وصلت

إلى ذروتها مع نهاية الحرب العالمية الأولى. فقد ذهب الرجل في أنحاء أوروبا إلى ميادين الحرب، واضطرت المرأة إلى النزول للعمل في مختلف الميادين، وأثبتت ذاتها، فتم الاعتراف في الحياة المدنية وحصلت على حق الانتخاب في بعض الولايات الأمريكية والدول الأوروبية ... ودخلت الحركة النسوية في مرحلة كمون نسبي.

كان الهدف آنذاك هو نيل المرأة حقوقاً ماهرة، وتحقيق شيء من المساواة بينها وبين الرجل. ومن ثم دأبت النسوية في موجتها الأولى تلك إلى إلغاء أو تهميش الخصائص المميزة للأنثى، أو الزعم بأنها ثانوية فلا تعوق حصول المرأة على حقوق وواجبات الرجل. ولم يكن لها أطر فكرية تتجاوز حجج المطالبة بحقوق النساء ومساواتهن.

ظلت الحركة النسوية في هدوئها النسبي حتى انفجرت في ستينيات القرن العشرين **موجتها الثانية** التي تُجسّد قيم ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمارية. وكان هذا بفعل ظروف تجسدت في **زوال الاستعمار** ونجاح حركات مناهضة التمييز العنصري واشتداد عود الليبرالية الأمريكية التي تدعو إلى المساواة في الحقوق المدنية وإتاحة الفرص للجميع، وتعالى الأصوات المناهضة لحرب فيتنام، وثورة الطلاب الشهيرة في فرنسا وأنحاء من أوروبا وأمريكا، التي شهدت مظاهرة لحرق الكعوب العالية ومشدات الصدور والثورة ضد مسابقات ملكات الجمال، وسائر ما يقبر المرأة في أنوثتها.

وها هنا اكتسبت النسوية نضجاً فكرياً، فهدفت إلى رؤية ثقافية حضارية جامعة، إلى **البحث عن إطار نظري أعمق وأشمل من مجرد المطالبة بالمساواة مع الرجال**. فلا بد من استجواب تاريخ العقل البشري والسياس الحضاري، لسبر أعماق التهميش الطويل الذي نال المرأة، وإثبات إلى أي حد كان جائراً؛ تمهيداً لتغيير أطره الأيديولوجية للقضاء عليه واجتثاثه من جذوره. لا بد من إعادة اكتشاف النساء لأنفسهن كنساء، لذاتهن المقموعة، وإثبات جدوى العمل على إظهارها وإيجابياتها وفعاليتها، ثم صياغة نظرية عن هذه الهوية النسوية. هكذا قدم الاتجاه النسوي تنظيرات كبرى يتسع مداها يوماً بعد يوم، وتتوغل من فرع معرفي إلى آخر، من التحليلات الأنثربولوجية النسوية والتاريخ النسوي والهيرمنيوطيقا النسوية واللغويات النسوية والإبداع والنقد الأدبي النسوي، ونظرية الفيلم النسوية، وعلم النفس والاقتصاد والتكنولوجيا والمعلوماتية والاتصال ... إلخ.

وما دام الزخم المعرفي النسوي بكل هذا البذخ كان لا بد أن يواصل مساره ليصل إلى أصول النظرة الشاملة، إلى الفلسفة الصريحة، وأول مرة في التاريخ يُسمع فيها عن شيء اسمه الفلسفة النسوية العام ١٩٧٠م. ومنذ السبعينيات وهي تتدفق بمبشرة واعدة.

لقد ظهرت الفلسفة النسوية، كمنهاج لإعادة تأريخ الفلسفة، وللبحث في الفلسفة القديمة والوسيط من منظورات مستجدة وللإجابة عن تساؤلات لم تطرح فيما سبق، ثم تقديم رؤى أنثوية متكاملة. إنها حرث للأرضية العقلية، واستنابت لبذور لم تبذر من قبل. ولئن كان ظهور الفلسفة النسوية إنجازاً لافتاً للحركة النسوية، فإن امتدادها إلى مجال الإستمولوجيا وفلسفة العلم ضربة استراتيجية حقاً أحرزت أكثر من سواها أهدافاً للحركة النسوية والفكر النسوي، وجعلت الفلسفة النسوية استجابة واعية وأكثر عمقاً للموقف الحضاري الراهن.

فقد كان العلم الحديث أكثر من سواه تجسيداً للقيم الذكورية، وأحادي الجانب باقتصاره عليها واستبعاده لكل ما هو أنثوي. فانطلق بروح الهيمنة والسيطرة على الطبيعة وتسخيرها واستغلالها مما تمخض عن الكارثة البيئية، واستغلال قوى العلم المعرفية والتكنولوجية في قهر الثقافات والشعوب الأخرى، وجاءت العولة لتتذر بعالم يفقد تعدديته وثرأه وخصوبته ... وتأتي فلسفة العلم النسوية لتفرض التفسير الذكوري الوحيد المطروح للعلم بنواتجه السلبية و«تحاول إبراز وتفعيل جوانب ومجالات وقيم مختلفة خاصة بالأنثى، جرى تهميشها وإنكارها والحط من شأنها بحكم السيطرة الذكورية، في حين أنها يجب أن يُفسح لها المجال وتقوم بدور أكبر، لإحداث توازن منشود في مسار الحضارة والفكر. وكبديل عن الإستمولوجيا التي تقطع علاقتها بالميتافيزيقا وبالقيم لكي تكون علمية على الأصالة، تريد الإستمولوجيا العلمية النسوية أن تكون تحريرية، تمد علاقة بين المعرفة والوجود والقيمة، بين الإستمولوجيا والميتافيزيقا لتكشف عن الشكل العادل لوجود البشر في العالم، وترى العلم علماً بقدر ما هو محمل بالقيم والأهداف الاجتماعية، ولا بد أن يكون ديمقراطياً يقبل التعددية الثقافية والاعتراف بالآخر. إنه الانفتاح على الطبيعة والعالم بتصورات أنثوية تداوي أحادية الجانب، لا تنفي الميثودولوجيا العلمية السائدة أو تريد أن تحل محلها، بل فقط أن تتكامل معها من أجل التوازن المنشود؛ فالنسوية ضد الاستقطابية والمركزية.

هكذا، تحاول الفلسفة النسوية أن تضيف إلى العلم قيماً أنكرها، فتجعله أكثر إبداعية وإنتاجاً، أكثر دفئاً ومواءمة إنسانية، مستجيبةً لمطالبات واقعه الثقافي ودوره الحضاري؛ وتجعل فلسفة العلم ذاتها تطبيقية مرتبطة بالواقع الحي النابض، بحيث يمكن القول إن فلسفات العلم التقليدية جميعها تبلور إجابيات العلم وتستفيد منها، تأخذ من العلم، أما الفلسفة النسوية فهي تحاول أن تضيف إلى العلم ما ينقصه ويجعله أفضل.

بدأت الفلسفة النسوية في السبعينيات بدايةً واعدة متقدمة وشهد ذلك العقد فيضاً من الإنتاج النسوي في سائر فروع الفلسفة، يتحدى أبرز الافتراضات الفلسفية الجوهرية ويقدم بدائل شديدة التفصيل. بدأت بما يسمى بفروع الفلسفة اللينة السهلة وهي السياسة والأخلاق والجمال. ومع الثمانينيات كانت الفلسفة النسوية قد وصلت إلى كبد الحقيقة وقلب الأوضاع من جذورها، حين تطرقت إلى ما يسمى بفروع الفلسفة العسيرة الشاقة وهي الميتافيزيقا والإبستمولوجيا والميثودولوجيا وفلسفة العلوم.

وفي هذا نلاحظ أن فلسفة العلم النسوية لها نظريتها الإبستمولوجية، وأطروحتها الميثودولوجية ورؤيتها الخاصة لمنطق التفكير العلمي، فضلاً عن اشتباكها الحميم بالقضايا المستجدة في هذا الصدد من قبيل قضايا فلسفة البيئة وأخلاقيات العلم وقيم الممارسة العلمية، وعلاقة العلم بالأبنية الحضارية والمؤسسات الاجتماعية الأخرى وبالأشكال الثقافية المختلفة، واتخاذها أداة لقهر الثقافات والشعوب الأخرى. **إن الفلسفة النسوية في جملة توجهاتها فلسفة بعد استعمارية.**

هكذا نجد أن ما ينبغي أن يستوقفنا بإزاء الفلسفة النسوية هو أولاً وقبل كل شيء هو موقفها النقدي الرافض للاستعمار الغربي ومقاومتها النبيلة والشرسة للإمبريالية. وكيف لا يستوقفنا هذا، وتاريخنا العربي الحديث قد غلب عليه أن يكون تاريخ الغزو والاستعمار والمقاومة. والحق أنه لا الفقر ولا الجهل ولا المرض، بل الاستعمار هو شد ما منيت به البشرية.

ونعود إلى الشغل الشاغل للفلسفة النسوية، أي العقل الذكوري، عقل الهيمنة والسيطرة، بخصائصه التنظيرية والتجريبية. لقد تجسد وتبلور نهائياً في العقل التنويري الحداثي الذي يربط في سويدائه الإيمان بالسيطرة على الطبيعة بواسطة العلم وآلياته. مثلت قيم التنوير في الفلسفة الغربية منذ القرن الثامن عشر صلب قيم الحداثة وخلاصة تجربة الحداثة، وهي في الآن نفسه الأساس الأيديولوجي للحركة الاستعمارية. فقيم التنوير هي طريق التقدم الواحد والوحيد، والذي قطعه الرجل الأوروبي الأبيض باقتدار، ومن حقه وواجبه أن يفرضه على الشعوب الأخرى المتخلفة طوعاً أو كرهاً، ليغدو الاستعمار حقاً للرجل الأبيض، وواجباً عليه.

وكان هذا هو الأساس الأيديولوجي للحركة الاستعمارية البائدة. إنها مركزية النموذج الذكوري للإنسان التنويري الحداثي العاقل. ولها وجه آخر هو المركزية الأوروبية Euro-centrism التي امتدت إلى الشاطئ الآخر من المحيط الأطلنطي ... إلى

الولايات المتحدة الأمريكية، وتعني أن الحضارة الأوروبية والثقافة الغربية تتمتع بالسيادة والتفوق المطلق، وبالتالي تمثل معايير الحكم على سائر الحضارات والثقافات الأخرى، ليكون تقدمها تبعاً لمدى اقترابها من النموذج الغربي الذي هو المثل الأعلى للجميع. إنها فردانية الرجل الأبيض، التي تبلغ حد الأنا وحدية solipsism، فهو وحدة مركز الوجود. أصبح ناموس كل الأشياء: إما أن تكون الرجل الأبيض وإلا فأنت في منزلة أدنى، الثانية أو الثالثة أو العاشرة ... تبعاً لمدى الاقتراب منه في الترتيب الهرمي الجامع.

سادت مركزية الحضارة الغربية العالمين بفضل المد الاستعماري، وقهرت ثالث الأطراف: قهرت المرأة وقهرت الطبيعة لتخلق مشكلة البيئة الملحة، وقهرت شعوب العالم الثالث. وجاءت الفلسفة النسوية لترفض الترتيب الهرمي أصلاً في العلم وفي الحضارة على السواء، نازعة إلى تفويض مركزية العقل الذكوري، تحريراً للمرأة وقيمها الأنثوية، وبالمثل تحريراً للبيئة. ثم تشعر بأنها مسئولة أكثر من سواها عن مواجهة الوجه الآخر المتضخم للمركزية الذكورية، أي مركزية الحضارة الغربية.

لقد وجدت الفلسفة النسوية طريقها لكي تكون فلسفة للمرأة بقدر ما هي فلسفة للبيئة بقدر ما هي فلسفة لتحرر الثقافات والقوميات وشعوب العالم الثالث من نير الاستعمارية والمركزية الغربية. وهي في كل هذا فلسفة بعد حدثية رافضة لقيم الحدث والتنوير — التي رأيناها قيماً استعمارية — من حيث إن الفلسفة النسوية هي فلسفة بعد استعمارية.

لقد نشأت الموجة النسوية الثانية التي تمخضت عن «الفلسفة النسوية» في أوان انتهاء الاستعمار البائد الذي يمثل أقوى تجسيد للفلسفة الذكورية. ما بعد الاستعمارية لحظة فارقة في تاريخ النسوية لتتسلح بمناهج لمراجعة الأبنية الغربية في المعرفة والإنتاج، ومزيد من الكشف عما فيها من مركزية جائرة وتراتبية هرمية أدت أيضاً إلى العنصرية والاستعمارية في سجل الجرائم الغربية الحافل.

فيما بعد الاستعمارية التقت الفلسفة النسوية الغربية مع المجتمعات التي تحررت من الاستعمار في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، التقت في الخلاص من قهر الرجل الأبيض، كلاهما كان آخر بالنسبة له. وبينما ينضم نفر من مفكرينا إلى المارينز دفاعاً عن الاستعمار الأمريكي، تفخر النسوية الغربية بدور النساء المكافحات اللاتي شاركن في النضال للتحرر من الاستعمار، شاركن بأنفسهن ولم يقتصرن على إنجاب الرجال المناضلين. فكانت المرأة قوة خفية وقوة ظاهرة في النضال من أجل الحرية وتحقيق الذات القومية. وهنا نلاحظ أن الحركة النسوية في العالم الثالث انصهرت في حركات التحرر القومي، ودخلت بمجامعها

في مقاومة الاستعمار.^٢ وأمثال شفيقة محمد — أولى شهيدات ثورة ١٩١٩م — وجميلة أبو حريد وسناء المحيدلي والمستشهدات الفلسطينيات وفاء أدريس وآيات الأخرس وريم الرياشي ... إلخ يمثلن انتصاراً وتبياناً وبرهاناً للنسوية أقوى وأمضى من كل ما عرفه الفكر أو الواقع على السواء.

اشتبكت النسوية الجديدة وفلسفتها للعلم بالقضايا الشائكة المتعلقة بالهوية واللغة والقومية. في مرحلة سابقة، قالت الأدبية المجددة فرجينيا ولف إنها ضد القوميات، وبوصفها امرأة فهذا العالم كله هو بلدها، وبحث النسويات الاشتراكيات — وسواهن — عن التكتل في مواجهة القوميات. ولكن فيما بعد تسلحت النسوية بالتحليل العابر للثقافات، من أجل استكشاف وتقويم المفاهيم المتعلقة بالمرأة عبر الثقافات المختلفة. قد تستخدم أدوات معرفية مأخوذة من الثقافة الغربية، لكن الثقافات تتحاور مع بعضها، لا ثقافة تفوق الأخرى أو تعتبر نفسها الأرقى؛ فالنسوية قامت أصلاً من أجل تقويض كل أشكال التراتب الهرمي كما اتفقنا.

ثم تنامت أهمية مفهوم الجنوسة أو النوع gender وبات واضحاً أهمية مسألة القومية في بحث قضية الجنوسة، التي لا تنفصل عن وضع النساء في مجتمعات العالم الثالث بعد نجاح حركات التحرر القومي. بحثت النسوية السياقات الثقافية والقوميات المختلفة، بعضهن يحجمن عن استعمال مصطلح العالم الثالث لأنه يعكس التراتب الهرمي الذي يسعين إلى تقويضه. وظهرت الدعوة لاتحاد نساء الشمال ونساء الجنوب لمواجهة الأخطار الثقافية والاقتصادية للعولمة.

وفي إطار حرص النسوية على تحرر الثقافات والقوميات، تتقدم آن ماك كلينتوك التي عنيت بدراسة حركات المد القومي ومدى نجاحها في قهر الاستعمارية وكيف كانت مدفوعة بالرغبة الصادقة في التقدم والاستنارة، وتلتهب بالرموز القومية كالعروض العسكرية والأعلام والأناشيد وأصناف الطعام والانتصار في مباريات كرة القدم. وكم هو ممتع كتاب ماك كلينتوك الذي يعالج قضايا التفرقة في السياق الاستعماري من منظور الجنس والجنوسة، حيث توضح أن الجنوسة ليست سؤالاً عن جنس العامل بل عن القهر والنهب الإمبريالي، وسؤال العرق ليس سؤالاً عن لون البشرة، بل عن قوة العمل المسلوبة بفعل الإمبريالية.

^٢ مثلاً، يصعب الحكم أيتهما صاحبة القدر الأعلى في تحرير المرأة المصرية هدى شعراوي أم صفية زغلول.

ولا تنفصل الإمبريالية عن غزو ثقافي وقهر ثقافة الآخر وتدمير وحشي للثقافات البدائية، وإحلالها بالثقافة الغازية المنتصرة؛ وبالتالي تنطوي مقاومة الإمبريالية على مقاومة ثقافية، ومحاولة الإبقاء على ثقافة الأنا وحمايتها من الضياع، وعلى نقد للثقافة الإمبريالية. واستعملت ماك كلينتوك تعبيرين مجازيين، هما الزمان المنطوي على مفارقة مكانية والمكان المنطوي على مفارقة زمانية. الأول يكون حين تمثل تاريخ الكرة الأرضية بأسرها من نقطة واحدة — غربية طبعًا — تشوه معظمه في حين تبدو وكأنها الموضوعية التامة. أما المكان المنطوي على مفارقة زمانية فتكون حين يتحدث الغربيون عنهم يبدون أمامهم رجعيين متخلفين، فيحكمون على النساء وسكان المستعمرات والعمال بأنهم خارج المكان المتحضر والحداثة. إنها ألعيب من الرجل الأبيض وتشويه للأمر كي يمارس الهيمنة والسيطرة. من هنا عملت الكاتبة ذات الأصول الفيتنامية ترينه تي منه-ها (Trinh T. Minh-Ha م-١٩٥٢م-؟) على تحليل ثقافات الشرق الأقصى خصوصًا الصينية، مبرزة العناصر النسوية فيها لتؤكد على أن القضية النسوية تتحقق بالقضاء على هيمنة الثقافة الغربية ومركزيتها.

فيما بعد الاستعمارية يجب أن ينتهي عصر المركز والأطراف، قهر الآخر وتوجيهه وفرض الوصاية عليه ليسير وفقًا لرؤى ومصالح الأقوى أو السيد. لا بد من ظهور فلسفة جديدة تنقذ تلك المركزية الجائرة وتقر بقيمة وحقوق تلك الأطراف؛ وبالتالي تصون الحقوق التي أهدرت للمرأة للطبيعة ولشعوب العالم الثالث. وكانت الفلسفة النسوية محاولة جادة للسير في هذا الاتجاه وهي تبحث عن ديمقراطية العلم والتعددية الثقافية فيه والاعتراف بالآخر، فيكون العلم إنجازًا إنسانيًا مشتركًا مفتوحًا أمام أي حضارة؛ غربية كانت أم شرقية، وأمام أي إنسان رجلًا كان أم امرأة. وفي نقدها للموضوعية التقليدية ومزاعم تحرر العلم من القيمة، كانت تكشف عما يكمن خلف تلك المزاعم من مركزية الرجل الأبيض والحضارة الغربية، وإلغاء الثقافات والأعراق والأجناس الأخرى.

شنت الرائدة الكبرى ساندرا هاردنج حملة شرسة على المركزية الغربية والمعقبات الإستيمولوجية للإمبريالية. رأت الحرب العالمية الثانية بما حملته من كوارث هيروشيما وموت ودمار رهيب قد كشفت عن زيف التسليم الوضعي بالعلم والفصل بينه وبين التكنولوجيا والعوامل الاجتماعية، مثلما كانت هذه الحرب هي نهاية مشروع إقامة مستعمرات غربية. إنه عصر ما بعد الاستعمار الذي يدعونا إلى الوصول لنماذج أكثر دقة للأنساق المعرفية ولدور الذات العارفة، نماذج أكثر ديمقراطية تكشف عن علم هو نتاج لثقافات متعددة، وذلك عن طريق تنضيد المعقبات الإستيمولوجية الناجمة عن التحرر

والتطور في العالم الثالث، وإعادة النظر في مفهوم عالمية العلم. وأخرجت هاردنج كتابيها الرائعين: «هل العلم متعدد الثقافات: ما بعد الاستعمارية والنسوية والإبستمولوجيا - ١٩٩٨م»، و«نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري ونسوي - ٢٠٠٠م». وصادرت منذ البداية في كتابها الرائد «سؤال العلم في النسوية» على أن استبعاد المركزية الذكورية من العلم هو استبعاد للعنصرية والاستعمارية والرأسمالية، وإذا كان الكفاح ضد هذا بدا أهم من الكفاح النسوي ضد السيطرة الذكورية، فإن قضية المرأة لا تنفصل عن كل هذا. وحق قول ساندرا هاردنج إن الفلسفة النسوية منزع نقدي «مثلها في هذا مثل كل حركة نقد لوضع قائم ينطوي على أشكال للظلم والغبن، مثل كل أشكال الكفاح ضد العنصرية والاستعمارية والرأسمالية، ومثل الحركات الثقافية المضادة وثورة الشباب في الستينيات، وحركات الدفاع عن البيئة ومناهضة الجهود العسكرية ... كل هذه الاتجاهات النقدية توقفت عند مثالب استغلال العلم. لكن النقد النسوي يلامس عصبًا عاريًا».

وأخيرًا لا نملك بإزاء هذه الفلسفة الرائعة النبيلة أو بالتعبير النسوي الفلسفة الجميلة، إلا القول بأنها كانت تملك حيثياتها في العقود الأخيرة من القرن العشرين ما دام الاستعمار بدا آنذاك وكأنه ملف أغلق نهائيًا شأنه شأن العبودية ووباء الطاعون وما إليه. والموجع حقًا أن عاد الاستعمار العسكري السافر مجددًا مع إطلالة القرن الحادي والعشرين، في العراق وأفغانستان، فضلًا عن الهم المقيم والحزن القديم في فلسطين. ولا عزاء للفلسفات بعد الاستعمارية وسيدات النسوية الغربية. أما في المشرق العربي فلا عزاء للسيدات ولا للرجال. انتهى الاستعمار الأوروبي ليصعد الاستعمار الأمريكي، مصداقًا لقول شاعر القوم أمل دنقل: لا تحلموا بعالم سعيد، فخلف كل قيصر يموت ... قيصر جديد.

