الفلسفة الثانية في امتحان "اليوم" و"اليومي"
نحو مبدأ فلسفي ثانٍ

محمد أبو هاشم محجوب
مفكر وأستاذ الفلسفة في جامعة تونس المنار. تونس

ملخص إجمالي:

لا يمكن أن يمرَّ مصطلحُ "الفلسفة الثانية" من دون تعليق. كنت قد استعملتُ هذا المعْرَف (notion) منذ كتابي «استشكال اليوم الفلسفيّ»، ومن المهمِّ الإشارة هنا إلى العنوان الكامل لهذا المؤلَّف الذي صدر في تونس سنة 2021 : في استشكال اليوم الفلسفيّ:

تأمُّلات في الفلسفة الثانية من أجل إعادة التأسيس وكنتُ قد أردفته بالترجمة الفرنسيَّة لعنوانه الفرعيِّ على هذا النحو:

Méditations de philosophie seconde pour la Re-fondation

يجدر القول أنَّ هذا العنوان، بمختلف فروعه (العنوان الفرعيّ وترجمته الفرنسيَّة) يستحقُّ بعض الملاحظات:

لم أكتفِ بالعبارة العربيَّة "الفلسفة الثانية" لأنيّ ألفيتها لا تفي بالمعاني التي كنت أقصدها، وأَصرُّ عليها في ضرب من العناد المصطلحيّ. وتثير هذه الملاحظة بوجه ما اعتبارات ترجميَّة، تتعلَّق بمذهب في الترجمة ما أزال أدافع عنه منذ شرعت عام 1984 في الاشتغال بالترجمة.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الفلسفة الثانية، اليوم، اليومي، الترجمة، الميتافيزيقا، الأنتوثيولوجي، مبدأ فلسفي.

تقويم:

إنَّ عبارة "الفلسفة الثانية" هي بكل بساطة فلسفة تأتي بعد "الفلسفة الأولى". لكن، ما إن ننطق بها حتى تقفزَ إلى الذهن تسمية ثانية لما اعتدنا تسميته "ما بعد الطبيعة" أو "الميتافيزيقا". لقد كتب ديكارت **تأمُّلاته**، وجعل العنوان الكامل لها:

Meditationes de Prima Philosophia

في ما ترجمه الرَّاحل عثمان أمين تحت عنوان: «**التأمُّلات في الفلسفة الأولى**».

الفلسفة الأولى هي استئناف للتسمية الإغريقيَّة القديمة، والتي استخدمها أرسطو في ما يُعرف تقليديًّا باسم «ما بعد الطبيعة»، ولاسيما ضمن مقالتَي **الجيم** و**الهاء**، حيث أطلقها على معنى الثيولوجيا، ثم ضمن مقالة **الكاف** مطلقة على معنى علم الوجود بما هو وجود: يقول أرسطو في كتاب **الكاف**، 3، 1060 أ31 وما يليها: «إنَّ علم الفيلسوف هو علم الوجود من جهة ما هو وجود، مأخوذًا بالكليَّة لا في جزء من أجزائه». هذان المعنيان للفلسفة الأولى هما اللَّذان توارثتهما الفلسفة بعد ذلك، وحتى عندما يكتب ديكارت تأمُّلاته في الفلسفة الأولى على نحو يؤسِّس ضمنه للرؤية الحديثة ضمن الكوجيتو، فإنَّه يتحرَّك في أفق الفلسفة الأولى بما هي فلسفة موضوعها الوجود والله وإن تغيَّر معناهما وتمثُّلهما جذريًّا بحيث بات مطلوب الفلسفة الأولى هو الأساس اليقينيَّ التّمثُّليَّ للحقيقة.

من هنا، فإنَّ تأمُّلات ديكارت في الفلسفة الأولى تواصل تقليد الميتافيزيقا الأنتوثيولوجي، وإنَّما إليه، وبالنظر إليه، وبالمقارنة التي تحدِّد المسافة عنه، استعملتُ عبارة «الفلسفة الثانية» التي لم يكن من الممكن إسماع مقصودها إلَّا بالتذكير بأنَّها الصيغة المنقلبة على الفلسفة الأولى في المعنى الأرسطيِّ (prwvth filosofiva) من جهة، والديكارتيِّ (prima philosophia) من جهة ثانية. فكأنَّما أرادت إضافة الترجمة الفرنسيَّة للفلسفة الثانية (philosophie seconde) التذكيرَ الصّوتيَّ والعلاميَّ بأنَّ المعنى اللَّاتينيَّ هو الذي نريد الابتعاد عنه بالمرور إلى فلسفة «ثانية» لا تنطلق بالضرورة من التمشّي ذاته.

ترجميًّا إذن، صارت «الفلسفة الثانية» مفهومًا، ولكن، لا يمكنه أن يكون كذلك إلَّا بأن يصطنع أرضَه، وأطرافَ أرضه المكوَّنةَ من الإحداثيَّات التي يريد الابتعاد عنها ومغادرتها (هنا الفلسفة الأولى بمعنيَيها الأرسطيَّين، وكذلك الديكارتيَّة كتأسيس تمثُّليٍّ لليقين)، وأن يعمد في المقام الثاني إلى بناء أفق مقروئيَّة أوليَّة.

ـ نصّ محاضرة ألقيت على باحثي الدكتوراه في المعهد العالي للدكتوراه بالجامعة اللبنانيَّة، بيروت في 4 مارس (آذار) 2003م. وقد قدم لها البروفسور خنجر حميّة أستاذ الفلسفة في الجامعة.

بيد أنَّ هذه الفلسفة تحيل أيضًا على وراثة إمكانيَّة فلسفيَّة تبدأ مع تلقّي الفلسفة عند الفارابي وابن رشد على وجه الخصوص. وهي فوق كلِّ ذلك إيماءة فلسفيَّة لا يمكن إنكار أصالتها، وهي لهذا الغرض تذكِّر حرفيًّا بـ«الإبحار الثاني» (deutéron ploun، حسب العبارة الأفلاطونيَّة المعروفة) كتقنيَّة، ولكن كذلك كعلاقة بالموروث.

ليس شأننا في العلاقة مع الموروث أن نعيد «رؤيته»، أو أن نعيد قراءته، أو أن نتهجَّاه بوسائل يتمُّ استتاحتها من هذا الحقل أو ذلك (البنيويَّة عند الجابري مثلاً، أو الماديَّة الجدليَّة عند تيزيني، أو التّحديثيَّة عند بدوي أو أركون، أو التأصيل والتأثيل عند طه عبد الرَّحمان ..)، وإنَّما أن نبحر ثانية، وجذريًّا، من حيث تأدّت تجربةُ الإنسانيَّة الفكريَّةُ إلى مضيق. لذلك، فاستشكال اليوم الفلسفيِّ هو قبل كلِّ شيء فهم لليوم، بتمثُّل عناصره، وتحديد غياباته، وتعيين الافتراضات التي تتحكَّم بتلك الغيابات. هو يحدِّد غرضه بأنَّه الانخراط في اليوم، ويسأل عن أسباب عدم فهمه له، لا كانتماء ثقافيٍّ تراثيٍّ يطالب بخصوصيَّته، وإنَّما كانتماء إلى كونيَّة جوهرها هو عدم الفهم. لذا، فإنَّ أداته في مواجهة عدم الفهم هي الأداة التأويليَّة، معرَّفةً على أنَّها في المعنى العامِّ الذي يخرج عن حدود التعريف الكلاسيكيِّ، تقنيَّةٌ في الفهم.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخٌ مشترك تعيش فيه الإنسانيَّة يومها ضمن صياغته وضمن مفهمته، ولكنَّها مفهمة لا تقدر اليوم على استيعاب الإنسانيَّة، وغاية ما تبلغه فرضٌ للكونيِّ لا تتعرَّف ضمنه لا لاإنسانيَّة الشّرقيَّة، ولا العربيَّة ولا الأفريقيَّة نفسها. وعليه، فإنَّ تفكيك اليوم هو أوَّل معاني الاستشكال في معنيَي الاستشكال: إدراك هذا اليوم كتشكُّل ومعرفةِ عناصره أوَّلاً، وتفكيكه كإشكال بإجلاء بنيته المتنافرة ثانيًا.

واسمحوا لي هاهنا باستطراد لغويّ: إنَّنا نقرأ هذه الجملة قراءة نحويَّة تقليديَّةً. نقول: «تفكيكُ اليوم هو أول معاني الاستشكال». لنضع علامات الإعراب التي تتبادر إلى الذهن: تفكيك اليومِ هو أول معاني الاستشكال. مثل هذه القراءة ممكنة طبعًا، ولكنها ليست مقصودنا: إنّنا نريد تفكيكَ اليوم الذي هو اليومَ، هذا الزمان الذي لا يكفي لوصفه أنَّه الحاضر، وإنّما هو الزمانُ الذي يفترض **إنسانًا** يشير إليه ويعيّنه الآن وهنا على أنَّه اليومَ. لا شكَّ في أنَّ قواعد النحو والإعراب لا تتَّسع لمثل هذه القراءة، فلنقنَع فقط بهذه العبارة القلقة، التي لا يشير قلقها إلى خطإ في المقصود وإنما إلى ضيق النحو عن المقصود. وحدها مثل هذه القراءة القلقة والمقلقة تسمح لنا بألاَّ نقرأ اليومَ على أنّه الجملةُ الحاصلةُ من ساعاته الأربع والعشرين، وإنَّما على أنّه المعاصرُ، الراهنُ، ما يجري الآن. وطبعًا، هذا المعاصر ليس آنًا يتطابق مع ما تشير إليه الساعات، وإنما هو كلُّ ما يفعل فينا، ولو كان آتيًا من الأباعد الزمنيَّة. ثمَّة مفهوم للمعاصرة لا يقصر الآن على ما هو واقع في هذه

اللَّحظة، وإنمَّا يمدُّه إلى كلِّ معاصرة تواكبنا. يعاصرنا اليوم كثيرون: يعاصرنا أبو الطيب، ويعاصرنا أبو تمّام، ويعاصرنا زهير والجاحظ وأبو حيَّان .. يعاصروننا بفهمهم للإنسان، وبالإشارة إلى ما فيه من الأساسيِّ والجوهريِّ، وينتمون بذلك إلى اليومَ. سؤالنا، إذن: ما الذي ندركه من يومنا هذا؟

لم تتجاوز الدّراسات الفلسفيَّة العربيَّة المعاصرة إشكاليَّتَي المعرفة التاريخيَّة: أعني تحقيب الحدوس الفكريَّة في علاقة بسياقاتها، وتفصيل القول في تلك الحدوس على خلفيَّة تاريخيَّة. ومن دون أن أعتبر هنا الاهتمامات الجامعيَّة التقليديَّة المعروفة، فليس من الغريب أن يكون الخطاب الفلسفيُّ، المتفلسف في العالم العربيِّ خطابًا «شبه حضاريّ»: إنَّ كثيراً من المحاولات التي اندرجت ضمن ما يُسمَّى إجمالاً بمشاريع القراءة، هي محاولات إعادة قراءة، تقوم على «إعادة تأهيل» لماض فكريٍّ ولا تخرج عن السِّمات التي كنت قد أشرت إليها منذ حين.

ما اقترحته هو استرجاع فكرنا إلى دائرة الفكر، ومغادرة «الريفليكس التأريخيِّ» الكامن في كلِّ واحد منا: إنَّ مفكِّرينا العرب الذين ينبغي في هذه الحال إعادة الاعتراف بهم، هم قِطع حيَّةٌ في الجسد الفكريِّ الكونيِّ الحيِّ، ولكنَّهم قطع متحفّية قد تدغدغ شعور الفخر فينا، ولكنها لا تغادره. لذلك، أقترح محاورة وجوه الفكر العربيِّ ليس من زاوية القضايا والمفهومات التي يجعلونها ممكنة النبات فينا فحسب، ولكن أيضًا من زاوية الإيماءة الفريدة التي تخصُّ كلَّ واحد منهم. علينا أن نحاورهم بمعاصرتنا، وبمشاكلنا لا بوصفهم أصحاب حلول، وإنما بوصفهم شهودًا نستدعيهم إلى مقام البيّنة، وتقديم البيّنة. ولكنهم شهود ثِقاتٌ، يمكننا أن نطمئنَّ إلى شهاداتهم، إلى الحدِّ الذي يمكننا حتى أن نجرِّح فيها من دون أن نخدشهم: سيقدِّمون لنا فقط، إذا ما جازت العبارة، روايتهم لما جرى: ولكن الذي جرى هو الذي يجري اليوم. فكأنَّما نحن نطالبهم بأن يقدِّموا روايتهم وهم «يعلمون» مآل الحكاية. ولكنَّ ذلك لا يعني أنَّ شهادتهم هي الكلمة الفصل. الكلمة الفصل هي دائمًا كلمةٌ تُسترجع منهم، ونستردُّها نحن لأنَّ دخولهم إلى المشهد، أعني إلى التفكير، كان بدعوة منا: إنَّنا ندعوهم لأسئلتنا نحن لا محالة، وهو ما يعني أنَّهم لن يقولوا لنا ما ألفوا قوله، بقدر ما سيقولون لنا ما كانوا سكتوا عنه، وبوجه ما، هذا الذي بسبب سكوتهم عنه، نطلبهم للشهادة.

بناءً على ما سلف، يجدر القول أنَّ ما يعمد إليه كتاب الاستشكال هو ضرب من المسايرة التي تعاين أنَّ سؤال اليوم في الفلسفة هو سؤال يحصِّل دائمًا من التاريخ، ومن المعرفة التاريخيَّة، إمَّا عبرةً تجرّد آحاد الأحداث ضمن صيغة عامَّة، أو تفسيراً لتكون اليوم وتناضجه في أحشاء الماضي.

ليس لي مشكل مع التاريخ، ولكني لا أقبل مطلقيَّته.

سبيلان اثنان يخصِّصان كيفيَّات التعامل التقليديَّة مع ماضي الفكر: فإمَّا أن نتعامل معه كجملة

من الأفكار الحاصلة والمكتملة والتي تمَّت صياغتها صياغة مذهبيَّة في شكل «مقالات» جاهزة ومغلقة، قابلة للوصف والتفصيل، أو تقابلنا تلك الأفكار كتجربة حيَّة من الافتراض والحجاج والاستنتاج والجدل تشقُّها مواقف معلنة أحيانًا وضمنيَّة أحيانًا أخرى، ممَّا يحملنا على أن نتعامل مع هذه التجربة على أنَّها تجربة لانهائيَّة المعنى لا يمكن استيفاؤها ضمن ثبت محدود: عندما جمع ديوجينس اللاييرسي، أو فلوطرخس، أخبار الفلسفات السابقة ووصفوا أجزاءها وعناصرها، وعندما استجمع الشهرستاني في «المِلل والنِّحل» فلسفات الإسلاميين من الفِرق والأعلام، وفلسفات غير الإسلاميين من الإغريق مثلاً، فقد تحرَّى أن يقدِّم نظرهم الفلسفيَّ على أنَّه خلاصة من العناوين التي يمكن نسبتها إلى أصحابها باعتبارها جملة ما قالوه، وجماع ما انتهوا إليه، والحاصل من تفكيرهم.

هكذا مثلاً كان عمل الدوكسوغرافيين القدامى حينما نقلوا «مذاهب الفلاسفة المرموقين»، فذكروا عناوين تفكيرهم من دون حيثيَّاتها ولا حركيَّتها الذاتيَّة التي قادت إليها. ولعلَّ أقصى ما بلغوه في نقل تلك الأفكار أنَّهم يذكرون أحيانًا حجج الفلاسفة وبعض الشواهد من آثارهم. فالذي يحكم هذه الممارسة القديمة هو منطق الشهادة (le témoignage) ونقل الأثر. ولكنها لا تنتمي بعد لا إلى تمثُّل فكرة التقدُّم التي تحكم تاريخ الأفكار الحديث، ولا إلى منطق تاريخ المشكلات الذي يسعى لمواكبة نشوء المفهومات وتمايزها، ولا إلى منطق الاستشكال الذي يقيم الحوار بين الفلسفات ويؤسِّس ما صار يُعرف بتاريخ الفلسفة. أمَّا الأنموذجان الكبيران اللذان يهمَّاننا هنا فهما أنموذجا تاريخ الأفكار وتاريخ الفلسفة: وأريد من خلال عرضهما اليوم أن أرفع التباسًا يلفُّ التَّعامل مع النّصِّ الفلسفيِّ في الفكر العربيِّ المعاصر.

ملاحظتي الأولى تنطلق ممَّا عاينته دائمًا من انخراط التعامل مع الفلسفة العربيَّة قديمها وحديثها ضمن منطق «تاريخ الأفكار». هذه المعالجة محرجة إلى حدٍّ كبير إذا ما قارنَّاها بمناهج معالجة الفكر الغربيِّ عمومًا، أعني ضمن أسلوب من الاستشكال[problématisation] الذي يدرج مفكّريه وكتبه ومعارفه كأسئلة وكأجوبة ضمن إشكاليَّات حيَّة. المفكِّر حيٌّ، لا بالمضامين والمقالات التي أصدرها وإنَّما هو حيٌّ لأنَّه ينخرط في حوار نابض لا يستظهر بما قاله هو ولا بما قاله معاصروه بقدر ما يستظهر أيضًا بافتراضاتهم وضمنيَّاتهم، وبعبارة أخرى بما لم يقولوه. ويمثِّل بول ريكور إحدى صور هذه الحياة الفلسفيَّة من خلال ما يعرف بالحوارات «الخياليَّة» [/les dialogues fictifs imaginaires] التي يعمد ضمنها إلى الجمع بين مفكِّرين لم يتحاوروا بالضرورة ولكنه يستدرج الأجوبة الممكنة التي قد تنجم كنتائج واستتباعات لما قالوه: فكأنَّما يتمثَّل المنهج هنا في قاعدة الانطلاق من المقول إلى اللاَّمقول. على أنَّ اللاَّمقول ليس تعسُّفًا لخيال ينسب إلى هذا المؤلّف أو ذاك ما شئنا من الآراء والمواقف، وإنَّما هو ترتيب على المقول، وانتقال منه إلى افتراضاته.

لا أعني، إذن، باللاّمقول شكلاً من أشكال التّحيين، أو نسبة المواقف من خلال معاودة القراءة لأثرٍ أو لنصٍّ ما، تأهيلاً له للإجابة عن سؤال ليس سؤاله، وإنَّما أعني به الكشف عما يعوقه عن أن يكون معاصرًا لنا أي فاعلاً في يومنا. وعليه، فإنَّ محاورة الفكر، مهما كانت صيغة ذلك الفكر، هي فتح لأفق المعاصرة معه أي الكشف عنه كعنصر من عناصر تفكُّر يعنينا.

إلى هذا انتهيت في أحد نصوصي السَّابقة:

«ما يظلُّ محدَّدًا هنا هو إذن تفكيرنا نحن الذين نستعيد تاريخ فكرنا: ونحن بإزاء هذه الوضعيَّة، وبالنَّظر إلى هذا الغرض، نفكِّر بهؤلاء الذين يكوِّنون معطى لتفكيرنا. كيف؟ باستنطاق عنصر الكلّي فيهم. وإذن، فعلى العكس من عادة إقامة المحصِّلات، ينبغي إدراج مفكِّرينا كحدوس تتجاوز انتماءها إلى الإرث المحليِّ، لتكون، بكلِّ بساطة، مفكّرةً».

سألت نفسي مرات عدَّة، ومنذ أمد بعيد، وفي نصٍّ يعود إلى سنوات الثمانين: لماذا تظلُّ مقارباتنا العربيَّةُ، في المعنى التاريخيِّ، محكومة بمنطق «العجيبة المتحفيَّة»؟ وفي أحسن الأحوال بمنطق السبق «البطوليِّ» إلى فكرة ما؟ ولعلَّ واحدة من أوضح الصيغ التي عبرت عن هذا المنطق العجائبيِّ هي الجملة التي اختتم بها محمد عابد الجابري نصًّا له عن الفارابي في كتابه عن **التراث والثورة**:

لقد تطلَّعت البورجوازيَّة الفرنسيَّة في القرن الثامن عشر إلى تشييد دولة الحريَّة والإخاء والمساواة، دولة العدل والعقل، وكان روسو، بعقده الاجتماعيِّ، المعبرَّ عن تلك التطلُّعات، فلماذا لا نرى في الفارابي روسّو العرب في القرون الوسطى؟

مثل هذا القياس المغالطيِّ الذي أساسه قضيَّة كبرى مفادها أنَّ المقالة الفلسفيَّة إنَّما تؤخذ بمقولها لا بافتراضها هو نفسه ما نجده عن الراحل محمد أركون الذي يخصِّص، في شبابه لا محالة، كتابًا كاملاً للحديث عن «الإنسيَّة»، أو «المنزع الإنساني» العربيِّ من خلال جدل مسكويه والتوحيديِّ في الهوامل والشوامل مثلاً.

إنَّ ما حيَّرني فعلاً في هذه المواقف التي تصدر عن جماعة من أعظم مفكِّرينا، بل من الذين صاغوا شبابنا ورافقوا تطلُّعاتنا الفلسفيَّة الكبرى، هو أنَّها تأخذ المواقف بالمقول فيها، بما صرَّح به الفلاسفة الذين يدرسونهم ويؤرّخون لتفكيرهم. بل هم لا يحترسون حتى من كون الكلمات ليست حاملة للافتراضات نفسها. لقد تكلَّم اليونان عن الإنسان واستعمل ديكارت وكنط هذه الكلمة نفسها للتّدليل على هذا الموجود الذي نحن إيَّاه. ولكنَّ الأنثروبوس اليونانيَّ يحمله تصوُّر يجعله يتلقَّى من العالم معيار معرفته وعلمه، في حين يتحوَّل هذا الأنثروبوس إلى متمثِّل للعالم، وحاكم عليه، ومخضع له إلى لغة الرياضيَّات التي كان غاليلي قد تحدَّث عنها.

طرحت على نفسي هذا السؤال وأنا المزدوج الثقافة، المتمرِّس (أو هكذا يُخيَّل إليَّ) بعصوف الجدالات الفلسفيَّة التي قد تستحضر في فقرة واحدة حدوسًا متعدِّدة لا تنتمي إلى العصر نفسه، ولا إلى السياق ذاته. طرحته وأنا المثقل بأسئلة أعرف تاريخها، أو يمكنني أن أعرف تاريخها، من دون معرفة إعادة تصريفها، أي استحضارها على جهة غير الجهة «التاريخيَّة». كيف يمكننا تخصيص «الجهة التاريخيَّة» [la modalité] ؟ وكيف يمكننا مغادرة المنظور التاريخيِّ، وأعني بمغادرة هذا المنظور إلزامه بحدود جهة المعرفة التي هي من شأنه، وعدم إغلاق الإمكان الذي تفتحه الفلسفة في إعادة تنشيط الحدوس، أعني في فتق [rupture/rompre] «مشيمتها»، و«غشائها» اللّذين ألزمتها بهما المعرفة التاريخيَّة؟

ما سأقوله الآن سأقوله بشكل مختزل جدًّا، وفي الحدود التي يسمح بها عرض حدس محدود في الرؤية، ومحكوم بلياقة عدم الإفصاح عن كلِّ شيء من البداية. ما سأقوله إذن، لا يتجاوز منزلة الفرضيَّات:

الحدس الأوَّل:

إن الاضطلاع التاريخيَّ بتاريخ الفكر عندنا ليس راجعًا إلى الطبيعة التاريخيَّة لهذا الفكر، وإنَّما إلى أنَّ المعرفة التاريخيَّة كانت – ولعلَّها ما تزال – المعرفة الوحيدة الجاهزة والعمليَّة التي يمكنها استيعاب تاريخنا الفكريِّ وتلقّيه وتحقيبه وتنزيله في السياق الوحيد الممكن لها، أعني سياق التاريخ السياسيَّ والاجتماعيّ. لذلك يتطلَّب التفكير عندنا، وتتطلَّب الفلسفة عندنا، نزع مطلقيَّة التاريخ على المعنى الذي تحدَّث به مثلاً موريس مرلو بونتي في تقريظ الحكمة. إنَّ فرض التاريخ على أنَّه هو العلم الجامع، وهو، يا للغرابة، درس ماركسيٌّ، ولكنَّه درس ماركسيٌّ سطحيٌّ، هذا الفرض يجعل التعامل مع الفكر لا يتجاوز اعتباره أثرًا وانعكاسًا للأشياء. ربما كان اعتراض مرلوبونتي أشدَّ اعتراض على هذا الفهم عندما كتب معقِّبًا على ماركس وعلى الماركسيين، الذين صرنا نحن اليوم إيَّاهم من دون وعي:

إنَّ ماركس بجحده قوَّة الاستيفاء عن الفلسفة، لا يقدر، كما اعتقد الذين من بعده، وربما كما اعتقد هو نفسه، على أن يحوِّل جدليَّة الوعي إلى جدليَّة للمادَّة او للأشياء. فعندما يقول إنسان إنَّ ثمَّة جدليَّة في الأشياء، فذلك لا يكون إلاَّ في الأشياء من جهة ما يعقلها هو، ولـهذه الموضوعيَّةُ في نهاية الأمر قمّة الذاتيانيَّة – مثلما كان أظهر ذلك مثال هيغل. لا يحوّل ماركس إذن / الجدليَّة نحو الأشياء وإنما يحوِّلها نحو البشر بكلِّ ما لهم طبعًا من جهازهم البشريِّ ومن حيث هم منخرطون عملاً وثقافة ضمن مشروع يغيّر الطبيعة والعلاقات الاجتماعيَّة. فليست الفلسفة وهمًا: إنَّها علم جبر التّاريخ.

الحدس الثاني:

قامت في الجامعات العربيَّة بدرجات متفاوتة صناعة حديثة نسبيًّا اختارت أن تسمّي نفسها بالدّراسات الحضاريَّة، وهي إلى اليوم في نوع من الحوار الصامت مع المعرفة التاريخيَّة التي تستلف منها وتعتمدها بحيث أصبحت الدراسات الحضاريَّة تبدو بمثابة التعليقات الموسَّعة على ما تكتفي الدراسات التاريخيَّة بأن تشير إليه من دون التوقُّف عنده لأنَّه ليس من شأنها. ولذلك، ليس من الوجيه إفراد هذه "الحضاريَّات" بالدرس حين تقع محاورة الجذر الذي تنتمي إليه، أعني "الوعي التاريخيّ".

الحدس الثالث:

في هذا السياق "نتأت" – في الجامعات - الدّراسات الفلسفيَّة، ولم تتمكَّن لحدِّ اليوم من الخروج عن الإشكاليَّتين اللَّتين طرحتهما المعرفة التاريخيَّة: أعني تحقيب الحدوس الفكريَّة في علاقة بسياقاتها، وتفصيل القول في تلك الحدوس على خلفيَّة تاريخيَّة. ومن دون أن اعتبر هنا الاهتمامات الجامعيَّة التقليديَّة المعروفة، فليس من الغريب أن يكون الخطاب الفلسفيُّ، المتفلسف في العالم العربيِّ خطابًا "شبه حضاريّ": إنَّ كثيراً من المحاولات التي اندرجت ضمن ما يسمَّى إجمالاً بمشاريع القراءة، هي محاولات إعادة قراءة، تقوم على "إعادة تأهيل" لماض فكريٍّ ولا تخرج عن السِّمات التي كنت أشرت إليها في ما تَقدَّم.

إنَّ تعاملنا مع الفلسفة لم يغادر إلى اليوم مقالات الطريقة وأحاديث المنهج. أعني أنَّه ما يزال يتردَّد في ما قبل التفلسُف. لا أقول هذا استنقاصًا من المنهج، ولا تهوينًا من قيمته، وإنما أقوله لأنَّه آن الأوان لكي نتفلسف واقعًا في ما بعد المنهج، وما بعد الاحتياطات التقنيَّة المختلفة. آن الأوان لكي يصبح المنهج من موضوعات التفكير لا من المسبقات عليه. حان الوقت لكي يتحوَّل التفكير من تطبيق للمنهج إلى خلق له أثناء التفكير. ولعلّ أول الموضوعات التي يتعيَّن مساءلتها هو حدود الانتساب إلى التاريخ: هل نحن فقط أثر منه؟ أليس من الغريب أن يكون مفكِّرونا الفلاسفة في كثير من الأحيان من المؤرِّخين، أعني من جامعي العِبر؟ أليس من الغريب أن يتحوَّل عنصر من عناصر الوعي التأويليِّ وأدواته إلى مرجعه الوحيد؟ من حاول في فلسفتنا العربيَّة اليوم أن يتجاوز الطرح التاريخيَّ والحضاريَّ؟ ألا يخشى من ذلك التباس التفكير بالإيديولوجيا حين يكون دور الفلسفة الحقيقيُّ هو تكذيب أوهام الإيديولوجيا؟ أليس من الغريب أنَّ كلَّ طرح لسؤال الحداثة (وهي لَعَمري أهمُّ سؤال فلسفيٍّ عربيٍّ منذ عقود) قد افترض الإنسان الذي تحلُّ به الحداثة كائنًا تجريبيًّا في معنى التجريبيَّة البسيطة التي تجعله يتعلَّم كلَّ ما يفد عليه مهما كان شكل استعداده لتلقّيها؟ فما ينتهي إليه عبد الله العروي مثلاً في أهمِّ كتبه على الإطلاق في رأيي، وهو كتاب **السنة**

والإصلاح، هو أنَّ الإنسان الذي سينتقل من سرديَّة السنَّة إلى سرديَّة الإصلاح هو إنسان قائم ضمن تجريبيَّة جذريَّة ومستعدٌّ لتقبُّل كلِّ ما يفد عليه، مستعدٌّ لتقبُّل نماذج الحداثة من دون إشكال، ومن دون أن تعوقه بنيته القديمة عن التقبُّل لأنَّ كلَّ ما يحتاجه في رأيه هو القدرة على التقبُّل. كلاّ. إنَّ تقبُّل النّماذج القديمة للمحاكاة إنَّما يتمُّ ضمن بنية روحيَّة تفترض الإنسان موضوعًا لا ذاتًا. وأمَّا تقبُّل نماذج الحداثة فيفترض الإنسان ذاتًا متمثِّلة، قائمة ضمن تصوُّر إنسيٍّ (humanisme)، وإنَّ عدم استعداد الإنسان، الذي هو نحن في هذه الحضارة، لِهذه البنية الذاتيانيَّة (subjectiviste) لا يمكن إلاَّ أن يجعل علاقتنا بالحداثة علاقة بأشيائها فقط دونما روح ودونما بنية. لا يقرأ العروي حسابًا للمكر الذي هو مكر الراهن، والذي يجعلنا - في عين حضور الأشياء الحديثة إلينا - بمحضر "حداثة" خارجيَّة [une modernité extérieure] هي حداثة أشياء لا حداثة روح.

سؤالنا الأساسيُّ اليوم، وهو السؤال الذي لا تتطارحه فلسفاتنا، هو سؤال الإنسان. وعندما نطرح هذا السؤال فإنَّنا سرعان ما نلوذ بتراثنا الدافئ ونتذكَّر أنَّه كان لنا أبٌ أو جدٌّ قال يومًا ما: "إنَّ الإنسان قد أشكل عليه الإنسان". ثمَّة بين الإنسان والإنسان فرقٌ هو الفرق الذي بين الحداثة والقدامة. وهذا ممَّا لا تجرؤ فلسفاتنا العربيَّة اليوم على طرحه وعلى استشكاله، لأنَّ ذلك يقتضي أوَّلاً وضع بعض المطلقات التقليديَّة موضع سؤال. ولكن وضعها موضع السؤال، لا يعني نفيها ولا الاستغناء عنها، بل يعني فقط الاستعداد لها استعدادًا آخر، وتلقّيها، وأعني الإيمان والتديُّن تحديدًا، تلقّيًا آخر.

الفكرة الأخيرة التي أريد الآن أن أعرضها عليكم هي أنَّ الفلسفة تقُوم وتستقرُّ بموجب ضرب من التّعالي على اليوميِّ: رفعًا لكثرته إلى وحدة مثاليَّة (سقراط في المحاورات)، أو تكذيبًا لدعواه باسم جوهريَّة ما (أفلاطون وأرسطو) أو تمثّلاً له وفق شبكة رياضيَّة أو فيزيائيَّة (ديكارت ضمن كتاب **أهواء النفس**)، أو استكناهًا لحقيقته ضدَّ مظهره البادي والمباشر (ماركس - فرويد)، أو تأويلاً لمعناه الذي لا ينتهي (التأويليَّات بمختلف تلويناتها). إنَّ كلَّ هذه المواقف تحدِّد الفلسفة على أنَّها "ماوراء" اليومي (méta-quotidien)، وتضع علامة تحقّقها في مغادرة هذا المظهر، أو هذه العبارة التي هي اليومي، نحو ضرب من الأساس هو تحديدًا هذا الماوراء.

ثمَّة إذن، ضرب من الصّراع الصّامت بين جزئيَّة اليوميِّ، ومباشريَّته، ومغالِطيَّته، وبين جوهريَّة الفلسفة، وكلّيّتها، وتفسيريَّتها أو تأويليَّتها. وفي هذا الصّراع، مثلما هو الشّأن في كلِّ صراع. ثمّة ضربان من الخطاب: أحدهما خطاب ظاهر، مهيمن، هو خطاب الفلسفة، والثاني خطاب لا يقبل الانسحاب تمامًا، ويعبرِّ عنه نفسه تعبيراً عرضيًّا، هو نوع من الحضور الذي يغالط هيمنةَ القول الفلسفيِّ، ويتسلّل تسلُّلاً إلى السطح، ويتحيَّل تحيُّلاً على رقابة المفهوم (censure du concept).

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الخامس - 1445هـ - ربيع 2023م

على أنَّه حتى في هذه الصورة، وحتى عندما يراوغ اليوميُّ الفلسفيَّ، ليحضر إلى المشهد، فإنَّه لا يتمكَّن من تسجيل حضوره إلَّا بضرب من الفلسفة الثانية، الفلسفة الأخرى، التي تقتصُّ له من إرادة نسيانه وكبته، وتتولىَّ التعبير عنه كحالة من حالات حدود الفلسفة: هذا الخطاب الثاني هو مقصود هذه الورقة تمثيليًّا، أعني من خلال تقديم مثال أو مثالين، تبدو فيه الفلسفة وكأنَّما تعدِّل نفسها، باعترافها بهذا المكبوت، بهذا المنسيِّ التقليديِّ الذي نسمّيه اليوم اليوميَّ، أو بساطة اليوميِّ، ولكن يمكننا من دون حرج أن نسمّيه «الواقع»، أو «تجربة الوجود البسيطة»، إلخ. هذا المعنى هو الذي نقصده كلَّما تحدَّثنا عن الفلسفة الثانية. ليست الفلسفة الثانية مذهبًا فلسفيًّا، ولا موقفًا جديدًا ذا مضمون معينَّ، وإنَّما هي منهجيًّا إيماءات عديدة يمكن أن نذكر منها إيماءات التكذيب، والاستدراك، والتذكير، والتحيين، والتحييث .. وكلُّ ذلك يتعلَّق باليوميِّ الذي باسمه يتمُّ رفع هذه الإيماءات جميعًا.

ولمَّا كنت في الوقت الحاضر لا أريد صياغة موقف كلّيٍّ عامٍّ، فإنيّ أقترح أن تكون سبيلنا سبيل التمثيل بأمثلة يمكن لاحقًا استجماع دروسها.

سأقتصر هنا، وفي الحدود التي يتيحها وقت المحاضرة، على مثال كنت قد تحدَّثت عنه سابقًا في أحد نصوصي، وهو مثال التوحيدي ومسكويه.

"**الهوامل والشوامل**" كتاب اشترك فيه أبو حيان التوحيدي (923 1023-) ومسكويه (932-1030)، وقد احتوى أسئلة من التوحيديِّ سمَّاها "**الهوامل**"، إلى مسكويه الذي أجاب عنها في ما سمَّاه التوحيديُّ نفسه: "**الشوامل**". ذهب بعضهم في تأويله إلى أنَّ التوحيديَّ أراد بأسئلته أن يحرج مسكويه في ضرب من امتحان معرفته الفلسفيَّة، تلك المعرفة التي سيقول عنها في الليلة الثانية من الإمتاع والمؤانسة إنَّها معرفة متأخِّرة لكون صاحبها انشغل عنها طويلاً بالكيمياء، فلمَّا جاء إلى الفلسفة لم يكن إلَّا شاديًا (محاكيًا ومقلّدًا وآخذًا بالأطراف)، وذهب البعض الآخر (أركون مثلاً) إلى أنَّ الكتاب قد جمع بين أسئلة الوجدان الثائرة والملحَّة والمعاندة، وبين برود الحكمة و"موضوعيَّتها" ومدرسيَّتها. لقد كان التوحيديُّ مفكِّر الاستنكار والإحراج والتحدّي واستهجان كلِّ البداهات، كان مفكِّر **مأساة اليوميِّ** الذي يطاول **العبثيَّ** دونما خجل ولا توقير، ولا يتخلَّف عن أيِّ فرصة تتيحها له الأسئلة ليتسلَّل إلى السطح فيفضح سكوت العقل البارد عن مظالم الحياة، وقيام العلم على ضرب من تهميش العيان، وازدراء اليوميِّ، وإعلاء العبرة المجرَّدة.

ليس هذا مجالاً للتوسُّع في تأويل لقاء التوحيديِّ بمسكويه، ولا في رسم ملامح شخصيَّة كلٍّ منهما. وكنت قد كتبت عن هذا الكتاب ما سينشر قريبًا في مناقشة مفهوم الـ" Humanisme arabe» الذي ترجمه هاشم صالح، في 1997، ترجمة ركيكة، غير فاهمة أصلاً، بعبارة «الأنسنة العربيَّة»،

لأنَّه، قبل ذلك، قام على تمثُّل أركوني مبتور وفضفاض للمفهوم الغربيّ.

حريٌّ القول أنَّ حدسنا الرئيسيَّ ضمن هذا المثال «المضغوط» هو أنَّنا مع جدل التوحيديِّ ومسكويه، بمحضر جدل بين تقليد سقراطيٍّ ضمن الثقافة العربيَّة، وتقليد أفلاطونيٍّ أرسطيٍّ: سنكتفي هنا بأن نخصِّص التقليد السقراطيَّ بكونه تقليدًا غير نسقيٍّ، لا ينتمي بعد إلى تقاليد الفلسفة النسقيَّة، بل هو أقرب إلى ضرب من «الإيثيقا الجدليَّة» كما سيقول غادامير، في حين نخصص التقليد الأفلاطونيَّ الأرسطيَّ بكونه تقليد الفلسفة النسقيَّة التي تتحدَّد كلُّ أجزائها بحسب مبدإٍ يتحكَّم فيها وتكون هي مستنتَجة منه. وحدسُنا أنَّ التوحيديَّ هو الذي يمثّل هذا التقليد السقراطيَّ الذي تنخرط ضمنه وجوه فلسفيَّة سنأتي إلى الكشف عنها لاحقًا، وأنَّ مسكويه هو الذي يمثِّل التقليد الأفلاطونيَّ الأرسطيَّ، أعني تقليد الرفع (sublimation) الفلسفيِّ لليوميِّ ضمن المفهوم.

الواضح أَنَّ أسئلة التوحيديِّ صادرة عن نفس ثائرة لا تتردَّد في رفع التناقضات وفضحها وكشف تفاصيلها، وفي تسمية الشرِّ شرًّا من غير مداورة، فليس من ذلك في حدِّ ذاته حرجٌ أمام الفلسفة، ذلك بأنَّ مهمَّتها قد تحدَّدت دومًا في عدم التهرُّب من الأسئلة. ولكن الحرج يكون حقيقيًّا عندما يعمد الناطقون باسمها إلى التخفّي وراء ضرب من «الإلغازيَّة» العامَّة التي تعمد كما قال ميرلوبونتي، محيلاً في **التقريظ** على برغسون، إلى إعلاء «الحكمة الإلهيَّة التي تجعل من الشرِّ خيراً أدنى». إنَّنا هاهنا أمام إشكاليَّة مركزيَّة في الفلسفة: هي إشكاليَّة العدل، الذي ليس فقط عدل مجازاة الأفعال على قدر الأذيَّة، وليس إنصاف الناس بحقوقهم، وإنما هو الصورة النموذجيَّة للعدل، أعني العدل الإلهيَّ، أعني عدالة الإعطاء مقابلاً للفضيلة، والحرمان مقابلاً للنقص.

نحن نعرف جيّدًا أنَّ هذا المبحث مبحث تقليديٌّ، وأنَّ هذا السؤال لم يُثَر فقط بين التوحيديِّ ومسكويه، بل هو سؤال العدل لدى فيلسوف لم يقبل حتى بأن يستمع إلى صرخة محاوره التي لا تخفى وجاهتها على أيِّ عقل.

قال التوحيدي في المسألة 88 من «**الهوامل والشّوامل**» مخاطبًا صديقه مسكويه الفيلسوف ما نختصره في هذا المقطع:

«حدِّثني عن مسألة هي **ملكة المسائل** والجواب عنها **أمير الأجوبة**، وهي الشّجا في الحَلق، والقَذى في العين، والغُصّة في الصَّدر، والوقْر على الظَّهْر، والسُّلُّ في الجسم، والحسرةُ في النفس ... (وهذه المسألة) هي **حرمانُ الفاضل** و **إدراكُ الناقص**؛ ولهذا المعنى خَلع ابن الراوندي رِبْقة الدّين وقال أبو سعيد الحصيري بالشّك، وأَلْحَد «فلان» في الإسلام، وارتاب فلان في الحكمة...»

ويضرب التوحيديُّ مثال أبي عيسى الوراق، منتهيًا إلى أنَّ «البحث في هذا السرِّ واجب، فإنَّه باب إلى روْح القلب وسلامة الصدر، وصحّة العقل ..» .

ويعلّق محمد أركون على هذا المقطع تحديدًا بأنَّه يحمل جرأة التوحيديِّ، وبحثه اللاَّمحدود عن فائض روح وفائض حقيقة. ولكن جرأته هذه في رأينا لا تقف عند هذا الحدِّ: إنَّها تتمثَّل خصوصًا في تأهيل الموضوعات اليوميَّة لتكون موضوعات تأمُّل فلسفيٍّ: لذلك لا يمكن أن نهمل سؤاله مثلاً عن استنكار بعضهم انتقال الإنسان من مذهب إلى مذهب، بل واستقراره في حال من عموم عدم الحقيقة واليقين، ولا يمكن أن نهمل سؤاله (في المسألة 82) عن الحكمة من اعتبار الناس من جهة متساوين في الشرف مع أنَّهم من جهة ثانية متباينون: أليس يلجئنا هذا التباين إلى الاعتراف بأنَّهم إمَّا مقهورون أو جهَلة؟ ولا يمكن أن نتغافل عن سؤاله (المسألة 142): لم صار الحظْر يثقل على الإنسان؟ أو عن سؤاله (المسألة 65) عما يدفع الإنسان إلى قتل نفسه بسبب الإخفاق أو الحاجة والعجز أو عدم مؤاتاة ما يجِدُ لما يطلب ..

كلُّ تلك أسئلة لا تنطلق من كتب الفلاسفة، وليس من عادتهم الخوض فيها. إنَّ ما يجدُّ مع أبي حيان هو دخول الوعي اليوميِّ إلى أسئلة الفلسفة على نحو محرج، مستنكِر: هي أسئلة محرجة للملّة، وللأخلاق، ولكنها خاصَّة محرجة للفلسفة، لأنَّها غير تقليديَّة فيها. لقد ترسّخت الفلسفة على أن تجيب عن أسئلتها؛ وهي لم تتعوَّد بعد أن تجيب عن أسئلة لا هي تستطيع أن تنكر إمكانها، ولا هي تستطيع أن تجيب عنها إلاَّ بمداورات كبرى. هذه المداورات هي التي نريد أن نجرِّبها على المسألة 88 التي تطرح قضيَّة العدل كإنصاف، تفترض أنَّه مطلوب بحسب معيار استحقاق هو الفضيلة: كيف يمكن أن يكون الفاضل محرومًا؟ والناقص مدركًا مبسوطًا؟

في ضوء ما سلف، يبدو الاضطلاع الفلسفيُّ الذي ننتظر أن يكون من شأن مسكويه اضطلاعًا مخيّبًا للانتظار: فهو أوَّلاً يحيل على "الكلال" و"السآمة" من كلِّ خوض فيها. وهو ثانيًا يعتذر بأنَّه لا يعرف في هذه المسألة "كلامًا مبسوطًا" لمن سبق من المتقدِّمين. وعندما يمرُّ مسكويه إلى جواب المسألة فإنَّه يحيل على ما تشترك فيه الموجودات من ترتيب كلٍّ منها وفق غاية وكمال، لينتهي إلى أنَّ غاية وجود الإنسان ليست "الاستكثار من القنية والتمتُّع بالمآكل والمشارب"، وإنَّما غايته تحصيل العلوم والمعارف، وإعمال الرّويَّة والفكر واختيار الأفضل، أي ما تكمل به صورة الإنسانيَّة لبلوغ المنازل الشريفة التي لا يباح بها لغير أهلها، مما يجعل القُنيات التي شخّص التوحيديُّ حالة الحرمان في عدم تحصيلها لا تكون من جوهر الغاية التي لأجلها كوِّن الإنسان.

إذن، إجابة مسكويه هذه تبرِّر حرمان الفاضل بكون ما يطلبه ليس من شأنه، وإدراك الناقص بكون ما يحصله هو من طبيعته وجوهره المخصوص. لا حاجة بي إلى أن أستقرئ مدى اقتناع

التوحيديِّ بجواب مسكويه. هل العدالة أن لا ينال الإنسان بحسب ما يستحقّ؟ وإذا كان الاستكثار من القنيات والتمتُّع بالمآكل والمشارب خارجًا عن جوهر الإنسان فلم جعل الله جزاء الآخرة يكاد ينحصر فيها. تلك أسئلة لا يطرحها التوحيديُّ لأنَّ "**الهوامل والشّوامل**" كتاب أسئلة وأجوبة وليس، كما ظنَّ أركون، شبيهًا بحوار من الحوارات السقراطيَّة التي تقفز فيها الأسئلة ضدَّ الأجوبة وضدَّ أجوبة الأجوبة. إنَّنا هاهنا داخل بنية فلسفة تقوم على الإجابة المبكّتة لا على استئناف السؤال.

ربّ عدالة يُراد لنا أن نستأنف بها أنفسنا، جوهرُ رسالتها أنَّ الذين يملكون إنَّما شأنهم أن يملكوا، وأن الذين لا يملكون إنَّما أجرهم على الله. لا أعرف إن كانت هذه الأجوبة ترضي الجموع المحرومة والشباب الهادر يوميًّا، **هذا الشباب الذي بات يومُه حارقًا فأجبناه بفلسفة محروقة**. سأعود إلى مسكويه: لقد اجتهد أركون في أن يستنبت في "**الهوامل والشوامل**" تيَّارَي منزع إنسانيٍّ عربيٍّ يمكن الرجوع إليه استئنافًا لأنفسنا: لم يرَ أنَّ المنزع الإنسانيَّ لم يكن منزعًا يتقاسمه مسكويه والتوحيديّ. فقد كان التوحيديُّ يمثِّل اليوم المفعم بالأسئلة، والوعي المعترض على كلِّ ما لا ينضبط إلى العقل السليم. أمَّا مسكويه فلم يكن يرى أبعد من حكمة الخير الكلّيِّ التي لا شيء يمنعها من أن تتجاوز مشهد شرِّ الحيثيَّات الصغيرة باسم ذلك الخير الكلّيّ: تلك الحيثيَّات الصغيرة التي تحمل فاقد الأمل على أن ينتحر، والفاضل على أن يتحمَّل "الكسيرْة اليابسة والبقيْلة الذاوية، والقميص المرقَّع، وباقليّ درب الحاجب، وسَذَاب درب الروّاسين" (**الإمتاع**، الليلة 40).

وبعد، فما هو المنزع الإنسانيُّ؟ لنفهم مرَّة واحدة أنَّه ليس فقط منزع السؤال عن الإنسان (وحتى هذا فقد برع فيه التوحيديُّ ولم يبرع فيه مسكويه: **الهوامل والشوامل**، 68)، وإنما هو القرار الفلسفيُّ الحاسم بأنَّ الإنسان هو الذي يتمثَّل العالم ويريده و يحدِّد القيم فيه، لأنَّه هو مركزه. لن نذهب إلى أيَّة حداثة حضاريَّة ولا سياسيَّة ولا اجتماعيَّة ولا ثقافيَّة، لن نذهب إلى كلِّ ذلك بفلسفة تبرِّر ما يوجد باسم عدالة عليا، وخير كلّيٍّ، وطبيعة مرسومة في الأشياء والموجودات. سنذهب إلى تلك الحداثة وإلى تلك المركزيَّة الإنسانيَّة بإحراج تلك العدالة العليا، وإقلاق ذلك الخير الكلّيِّ، وزحزحة ذلك المعنى الجاثم، أعني باستنباتها في الإنسان بعدما طال مقامها خارجه. مثل تلك الأسئلة هي التي طرحها أبو حيَّان ولم يطرحها مسكويه الذي كان مشغولاً فقط بإطفاء الحرائق.

... "عاتب برمانيدس سقراط على تردُّده في أن يجعل لكلِّ شيء مثالاً بما في ذلك الشعرة والقمامة والطين، فقال: ذلك أنَّك ماتزال شابًا يا سقراط، ولم تتمكَّن منك الفلسفة بعدُ مثلما أحسَب أنها ستفعلُ يومًا ما، حين لن تستخف بأيٍّ من هذه الأشياء. وأمَّا الآن فأراك، بسبب سنِّك، كثير التّوقير لآراء الناس..." (**برمانيدس**، 130 ه).

ما الذي يجعل شيئًا ما فلسفيًّا؟ ما الحدُّ الفاصل بين "فلسفيَّة" هذا الشيء و"لافلسفيَّة" الشيء

الآخر؟ هل يمكن أن نعيّن للفلسفة موضوعات تكون بحسب طبيعتها منتمية إليها، وموضوعات أخرى تستبعدها الفلسفة ولا تعترف بها ولا تتناولها؟

للفلسفة، أعني للميتافيزيقا التي هي الاسم الآخر لها، موضوعاتُها التّقليديَّة، حدّدها الفلاسفة منذ نطق ما قبل السّقراطيين بعبارات الأيناي، واللّوغوس، والنّوس، والبسوكي، والكوسموس ... ثم جعلها أفلاطون وأرسطو موضوعات غرضيَّة للتفكير. لا يتعلق الأمر إذن، بأن ننكر على الفلسفة موضوعاتها التقليديَّة، ولكنه لا يتعلَّق كذلك بأن نعاود سرد مقالاتها، أعني مقالات الفلاسفة حول هذه الموضوعات التقليديَّة. ما نودُّ الخوض فيه عوضًا من ذلك هو تلك الحصاة التي حمَلتها أولى رشقات انتفاضة المقهورين في مظلمة التاريخ الحديث على الأرض المقدَّسة في فلسطين، والتي حملت رمزيَّة الغنم والخسران الفرديَّين في ألعاب الصِّبية الذين كنَّا، والتي لم تلتفت إليها الفلسفة دائمًا بعدما دسّها التحليل النفسيُّ في خزّان اللّاشعور، والتي روى بعضهم أنَّ هيغل نظر إلى أكداسها متراكمة في جبال الألب مستعظمًا تلك الجبال، ومطمئنًا نفسه بأنَّها لا تمثِّل أيَّ غُنم للنظران الجدليّ. ولكنّ هيغل عاد في الاستتيقا ليرى في الدوائر التي يحدثها الطفل برميها في الماء عملاً له يجد فيه انعكاسًا لنفسه وإعادة إنشاء لها، تمامًا كما عاد مرلوبونتي في تقريظ الحكمة إلى الاستدراك من خلال برغسون بأنَّنا لئن لم نكن تلك الحصاة، فإنَّها «حين نراها توقظ في جهازنا الإدراكيِّ أصداء، فينكشف إدراكنا إلى نفسه كسليل من تلك الحصاة، أو كترقٍّ منه إلى الوجود لذاته، وكاستنقاذ منا لذلك الشيء الأخرس الذي ما أن يدخل علينا حياتنا حتى يشرَع في نشر وجوده الضمنيِّ، ذلك الشيء الأخرس الذي ينكشف إلى نفسه عبرنا نحن». فإذا بهذا «الذي كنَّا مطابقةً ظنناّه، معايشةً وجدناه».

نريد إذن، أن نتحدَّث عن الحصاة، لا عن الحصاة بعينها، وإنما عنها بوصفها براديغما المهمل في الفلسفة، وأنموذج اليوميّ الذي تحدَّدت الفلسفة دائمًا بالقطيعة معه. ونريد، في مقابل ذلك، التفلسُف في هذا المهمل المنسيِّ، واستدراكه إلى الفلسفيِّ برفعه إلى منهج التأمُّل والاعتبار الفلسفيَّين.

سأعتبر الفلسفة لا من جهة ما هي خطاب عن المهمل يُستخلص ممَّا قد يكون قاله الفلاسفة هنا أو هناك، في هذا الركن أو في هذا المنعطف من جملة من جملهم، أو من فقرة من فقراتهم، وإنمَّا من جهة ما هي إيماءة وأسلوب. وسأبحث عن معاودة ذلك الأسلوب خارج الموضوع الذي أشتغل عليه. ما سأعمد إليه إذن، هو ضرب من مؤارضة الإيماءة على نحو أساسيٍّ، أي بتهجيرها خارج تربتها وبالنظر إلى الأفق الذي نظرت إليه: إنّ الشيء الفلسفيَّ هو أوَّلاً شيء لافلسفيّ، لأنَّ الفلسفة لا تعي نفسها جوهريًّا كفلسفة أشياء... بل هي لا تعي نفسها كذلك إلاَّ في معنى ثانٍ لعلَّه من بين مقصودات ما أسمّيه «فلسفة ثانية».