العَقْلُ وَالحَقِيْقَةُ فِي الغَربِ الحَدِيثِ: تَحَوُّلَاتُ التَّأْسِيسِ وَمآلَاتُ اليَقِينِ

■ د. منذر چلّوب[1]

ملخّص

يستقصي هذا البحث المسار المعرفي الذي شهدته الفلسفة الغربية منذ انتقالها من الثقة بإمكان اليقين العقلي إلى مساءلة هذا الإمكان ذاته. ينطلق البحث من تحليل صورة اليقين في الفلسفة الكلاسيكية؛ حيث استقرَّت الحقيقة ضمن علاقة متوازنة بين العقل والوجود، ثمَّ يتتبَّع التحوُّل الحديث الذي جعل العقل موضع التأسيس والضمان. ويبيِّن البحث أنَّ هذا التحوُّل أدخل المعرفة في توتُّر داخلي؛ إذ صار العقل مطالبًا بتبرير شروط صدقه من داخله. ومع تطوُّر النقد الفلسفي، تحوَّل الشكّ من إجراء لفحص المعارف إلى بنية معرفية مستقرَّة، وتراجعت فكرة الحقيقة الشاملة لصالح طرائق فهم متعدِّدة منضبطة بشروط القول والمعنى. يخلص البحث إلى أنَّ ما انهار في التجربة الغربية هو صورة مخصوصة من اليقين قامت على افتراض كفاية العقل بذاته، وليس إمكان الحقيقة، مع التأكيد على أنَّ هذا المسار يعبرِّ عن تجربة تاريخية خاصَّة لا عن قانون كوني للفكر الإنساني.

الكلمات المفتاحية: اليقين، الشكّ، العقل الغربي، الحقيقة، فلسفة المعرفة، تاريخ الأفكار، المعنى، اللُّغة، الذات.

---

١ - أستاذ دكتور، متخصِّص في الفلسفة الإسلامية وفلسفة اللغة والقيم بكلية الآداب في جامعة الكوفة/ العراق.

Reason, Truth in the Modern West:
Transformations of Foundationalism, Fate of Certainty

■ Prof. Munther Jalloub[1)]

Abstract

This research examines the epistemological trajectory of Western philosophy, tracing the path from an era of confidence in the possibility of rational certainty to the questioning of that very possibility. It begins by analysing the concept of certainty in classical philosophy, where truth rested on a balance between reason and existence, before tracing the modern shift that established reason as both the foundation and guarantor of knowledge. It also demonstrates that this shift introduced an internal tension into knowledge, as reason became required to psyche-justify the conditions of its own validity. With the evolution of philosophical critique, skepticism transformed from a tool for examining knowledge into an established epistemological structure; meanwhile, the notion of absolute truth receded in favour of diverse modes of understanding governed by the conditions of discourse and meaning.

The research concludes that what collapsed within the Western experience was a specific mode of certainty, one predicated on the assumption of reason's psyche-sufficiency, rather than the possibility of truth itself, thereby affirming that this trajectory reflects a particular historical experience rather than a universal law of human thought

Keywords: Certainty, Doubt, the Western Reason, the Truth, the Philosophy of Knowledge, History of Ideas, the Meaning, the Language, the Psyche.

1 - Professor specializing in Islamic philosophy, the philosophy of language, and the philosophy of values at the College of Arts, University of Kufa, Iraq.

مقدّمة

إنَّ فقــدان اليقين في التجربة الفكرية الغربية ليس بحادثــة معزولة أو نتيجة متأخِّرة لتحوُّلات علمية أو اجتماعية، وإنَّما ثمرة مسار فلسفي أعاد تشكيل صورة العقل، وحدود المعرفة، ومعيار الحقيقــة عبر قرون متتابعة. ينصرف اهتمام هذا البحث إلى تفســير هذا المســار من داخله؛ أي من خلال التحوُّلات التي أصابت بِنية التفكير الفلســفي نفسه، لا من خلال نتائجه التطبيقية أو تجلِّياته الثقافية اللاحقة.

ولم تطرح المعرفة، في الفلســفة الكلاسيكية، إشكالاً قائمًا بذاته؛ لأنَّ الحقيقة كانت مفهومة باعتبارها انتظامًا في الوجود، والعقل جزءًا من هذا الانتظام، يشــارك فيه ولا يقف خارجه حكمًا عليه.[1] ولم يكن اليقين ثمرة جهد تأســيسي خاص ضمن هذا التصوُّر، وإنمَّا حالة استقرار بين الفكر وما هو كائن. وما كان الســؤال المعرفي موجَّهًا نحو ضمان الصدق؛ لأنَّ الصدق لم يكن منفصلاً عن بنية الواقع. فما كانت المعرفة، في الفلســفة الأرســطية، مسألة تتعلَّق بتبرير أدوات

١ - إمام عبد الفتاح إمام: الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ص١٢٧.

العقــل أو ضمان صدق تمثيلاتــه، لكنَّها توجُّه طبيعي نحو مبادئ الوجــود وعِلَله، حيث يكون العقل منخرطًا في انتظام الموجودات من دون أن يتَّخذ منها موضوع مساءلة تمهيدية مستقلَّة.[١]

ومع الانتقال إلى العصر الحديث تغيَّرت صيغة السؤال تغيُّرًا حاسمًا؛ إذ ارتبطت الحقيقة بعمل تأسـيسي يتولَّاه العقل نفسه، ولم تعد تسـتقبل بوصفها مُعطى سابقًا على فعل التفكير. فيصرح (رينيــه ديكارت–René Descartes) بذلك بوضوح حــين يربط إمكان بلوغ يقين ثابت بضرورة تعليق التصديق بكل ما يقبل الشكّ، ثمَّ إعادة بناء المعرفة من جديد على أساس لا يتزعزع، قائلًا: "رأيــت أنَّ من الضروري، ما دمت أريد أن أقيم في العلوم شــيئًا ثابتًا ودائمًا، أن أزيل مرَّة واحدة في حيــاتي جميع الآراء التي قبلتها من قبل، وأن أشرع من جديد ابتداء من الأســس".[٢] ويؤكِّد أنَّ معيار اليقين لا ينال إلا عبر هذا التعليق المنهجي للتصديق؛ إذ يقول: «ســأمتنع منذ الآن عن الإذعان لكل ما كان موضع أدنى شكّ، وذلك لكي أجد أمرًا يقينيًّا لا يمكن الارتياب فيه»[٣]. وبذا، صــار اليقين في المشروع الحديث مطلبًا ينال عبر التبرير والتأســيس، وغدت المعرفة مشروعًا عقليًّا يتقدَّم بقدر ما يعيد فحص أسسه. فلم يعد العقل يكتفي بفهم ما هو موجود، ولكن أُنيط به أن يبرِّر مشروعية فهمه نفسه. ومعنى هذا أنَّ الأزمة بدأت مع تحميل العقل عبء التأسيس الكامل للحقيقة، لا مع ظهور الشكّ. فمنذ تلك اللحظة، صار العقل مطالبًا بأن يؤمِّن أدواته قبل نتائجه، وأن يضمن صدق معارفه من دون الاســتناد إلى مرجعية تتقدَّمه. فترتَّب على ذلك شــدّ داخلي: المعرفة تطلب يقينًا لا يتحقَّق إلا بشروط تجعل هذا اليقين هشًّــا وقابلًا للمراجعة الدائمة. وقد بيَّنت قراءات معاصرة للإبســتمولوجيا أنَّ مشكلة الشكّ لا تتعلَّق بفشل التأسيس بقدر ما تتعلَّق بطبيعة ما ننتظره من مفهوم التبرير نفســه، وهو ما جعل عددًا من الفلاســفة يرون في الشكّ أفقًا

---

١ - تحليل أرسطو لموضوع الفلسفة الأولى باعتبارها علم الوجود من حيث هو موجود؛ حيث تطرح المعرفة باعتبارها توجُّهًا إلى مبادئ الموجودات وعللها، وليس مشكلة إبستمولوجية مستقلَّة.

Aristotle: Metaphysics, Book IV, p21–22; Book I, p1–2.

٢ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص٢٣.

٣ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص٢٤.

دائمًـا للفكر لا معضلة قابلة للإزالة.[1] فيرى (مايكل ويليامز-Michael Williams) أنَّ الشـكَّ الفلسفي لا ينبع من طبيعة المعرفة ذاتها، لكنَّه يأتي من افتراضات تأسيسية غير مفحوصة عن ما يجب أن يكون عليه التبرير، وأنَّ زوال هذه الافتراضات يغيِّر طبيعة المشكلة بدلاً من حلِّها.[2]

ويقوم هذا البحث على فرضية مُفادها أنَّ الشك، في مساره الغربي، اتَّجه تدريجيًّا نحو صورة من التفكير تلازم المعرفة وتراقب شروطها، ولم يعد مجرَّد أداة عابرة لفحص بعض القضايا. وقد نشـأ هذا التحوُّل من منطق أعاد تعريف العلاقة بين الـذات والمعرفة والواقع، حين صار العقل مرجعًا في تقويم دعاواه وحدودها. يصرِّح (إيمانويل كانط-Immanuel Kant) بذلك في صياغة محكمة حين يجعل "النقد" محكمة للعقل، ويجعل الفحص شرطًا عامًا؛ إذ يقول: "يجب على العقل أن يخضع للنقد، في كل مشاريعه... وليس هناك أي شيء مُهمّ جدًّا، ولا أي شيء مقدَّس جدًّا يمكن أن يُعفى من هذا الفحص المتعمِّق والدقيق الذي لا يهاب أحدًا". ثمَّ يضيف محدِّدًا وظيفة هذا النقد على أنَّه تقويم لحقوق العقل نفسه: "يمكن عدُّ النقد المحض بمثابة المحكمة الحقيقيـة لكل نزعاته... مهيَّـأ لتعيين حقوق العقل بعامَّة، والحكم عليها وفقًا لمبادئ دسـتوره الأول".[3] وبهذا يتحوَّل الشـكّ إلى رقابة معرفية متجـدِّدة؛ لأنَّ العقل حين يحاكم ادعاءاته من داخله يدخل في مراجعة لأسسـه لا تُستنفد بسرعة، ما دام معيار المشروعية قائمًا في البنية التي تصدر عنها الأحكام.[4]

ونتناول الشكّ بعدّه نتيجة فلسفية لمسار معرفي محدَّد، وليس حالة نفسية أو موقفًا ثقافيًّا. كما نلتزم حدودًا واضحة، فلا نناقش العلم التجريبي، ولا نتوسَّع في السياسة، ولا ندخل في تحليل الظواهر الاجتماعية أو الإعلامية. ونقف عند عتبة ما بعد الحداثة؛ لأنَّ ما يهمُّنا هو الافصاح عن الشروط التي مهَّدت لها، لا توصيفها باعتبارها مرحلةً مستقلَّةً. كما يحرص على التنبيه، من دون

1 - Barry Stroud: The Significance of Philosophical Scepticism, pp1–6, 67–71; Duncan Pritchard: Scepticism, pp3–7, 181–186.

2 - Michael Williams, Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism, pp1–6, 67–75, 111–118.

٣ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٥٢-٥٣.

٤ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٥٢-٥٣.

بناء مقارنات موسَّعة، إلى أنَّ هذا المسار لا يحمل طابع الضرورة الكونية. إنَّه تجربة تاريخية خاصّة ارتبطت بتصوُّر معيَّن للعقل، ووظيفته، وحدود اشتغاله. وهذه الإشارة لا تهدف إلى اقتراح بديل جاهز، وإنَّما إلى منع تحويل التجربة المدروسة إلى نموذج شامل يفترض سريانه على أنماط التفكير كلّها.

يتكوَّن البحث من ثلاثة أقسام: يتناول الأوَّل صورة اليقين في الفلسفة الكلاسيكية والحديثة، ويتتبَّع الثاني تحوُّل الشكّ من أداة فحص إلى بنية معرفية ثابتة، بينما يركِّز الثالث على تفكُّك فكرة الحقيقة الواحدة وصعود تعدُّد إمكانات الفهم. وتنتهي الدراسة بحكم فلسفي يستند إلى مجمل هذا التحليل، خلاصته أنَّ ما انهار في التجربة الغربية هو نموذج مخصوص لليقين، تأسَّس على افتراض كفاية العقل بذاته، وهو افتراض تبيَّن مع الزمن أنَّه غير قابل للاستمرار. فهي قراءة ترى في الشكّ الحديث تحوُّلاً بنيويًّا في مفهوم اليقين نفسه، لا مجرَّد تقويض له، فلا نسعى إلى إعادة عرض تاريخ الشكّ باعتباره سلسلة مواقف متعاقبة. فالسؤال الذي يوجِّه هذا البحث هو: أي تصوُّر لليقين هو الذي انهار؟ وأي تصوُّر آخر أخذ يتشكَّل ضمنيًّا منذ (كانط) وصولاً إلى (لودفيغ فتغنشتاين–Ludwig Wittgenstein)؟ بدلاً من: كيف انهار اليقين؟ ومن هنا، يضع البحث نفسه داخل النقاش المعاصر عن حدود التأسيس، ومعنى العقلانية بعد نهاية الميتافيزيقا الكلاسيكية.

وقد شهدت الإبستمولوجيا المعاصرة تحوُّلاً ملحوظًا في طريقة تناولها لمشكلة الشكّ؛ حيث بات يُنظر إليه باعتباره تعبيراً عن مطلب معرفي كامن في بنية العقل الفلسفي ذاته، وليس نتيجة عرضية لفشل مشاريع التأسيس الكلاسيكية. وقد بيَّن عدد من الفلاسفة أنَّ محاولات تجاوز الشكّ لا تنجح إلا بثمن مفهومي، يتمثَّل في تعديل معنى التبرير أو إعادة تعريف شروط المعرفة نفسها.[1] وفي هذا المضمار، جرى تفسير المشروع الكانطي على أنَّه إعادة تحديد لنطاق مشروعية اليقين وحدوده، وليس استعادة لليقين.[2] كما أسهمت قراءات معاصرة لـ

1 - Barry Stroud, The Significance of Philosophical Scepticism, pp1–6, 67–71; Duncan Pritchard, p3–7.

2 - Paul Guyer: Kant and the Claims of Knowledge, pp3–9, 327–331; P. F. Strawson: The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, p15–20.

(فريدريك نيتشــه–Friedrich Nietzsche) و(فتغنشــتاين) في نقل النقاش من مســتوى صدق القضايا إلى مســتوى قيمة الحقيقة، وحدود القول اللُّغوي، ما عــزَّز الفهم القائل إنَّ أزمة اليقين الحديثة تمثِّل تحوُّلا بنيويًّا في تصوُّر العقل لذاته ولمطالبه المعرفية، وما هي بالحدث العابر في تاريخ الأفكار.[1] إنَّ الإخفاق لم يكن في العقل من حيث هو حضور واعٍ، وإنمَّا في تحميله وظيفة الضمان الموضوعي المطلق؛ أي في تحويله من أفق للمعنى، إلى جهاز تبرير مُغلَق على ذاته.

أوَّلًا: اليقين قبل الأزمة: من انتظام الحقيقة إلى عقل التأسيس

لم يتشــكَّل مفهوم اليقين في الفلسفة الكلاســيكية باعتباره مسألة إجرائية أو مطلبًا يحتاج إلى إثبات مستقلّ؛ لأنَّ الحقيقة كانت مفهومة ضمن نظام شامل يسبق فعل التفكير ويحتضنه؛ حيث لم يكن العقل جهازًا يســعى إلى امتلاك الحقيقة، وإنمَّا قدرة على الانخراط فيها وفهم انتظامها. فكان السؤال الفلسفي موجَّهًا نحو ماهية الموجود، لا نحو مشروعية معرفته.[2] ولهذا لم تتبلور «مشــكلة المعرفة» ســؤالاً منفصلاً عن الصورة التي ســتظهر لاحقًا؛ لأنَّ الصدق عند (أرسطو) يُعــرف ابتداء بميزان يرجع إلى حال الموجودات: «إنَّ قولنــا عما هو كائن إنه غير كائن، أو عما ليــس بكائن إنه كائن - فهــذا كاذب، أمَّا قولنا عما هو كائن إنه كائــن، وعما ليس بكائن إنه غير كائن - فهذا صادق»[3]. ومع ذلك، لا تنسب الصدقية إلى اللفظ المفرد، وإنما إلى القول المركَّب؛ إذ يقــرِّر في «المقولات» أنَّ الإثبات والنفي هما موضعا الصدق والكذب: «فكل إثبات – في ما يبدو - إمَّا صادق، وإمَّا كاذب. أمَّا الأشــياء التي تُقال من غير تركيب فليس شيء منها صادقًا أو كاذبًــا».[4] وبذلك ترتبط «المطابقة» عنده ببنية الموجود من جهة، وببنية القول المركَّب من جهة ثانية، من غير اختزال الحقيقة إلى إجراء لســاني مستقلّ. فالعقل يدرك ما هو موجود؛ لأنَّه ينتمي

1 - Maudemarie Clark: Nietzsche on Truth and Philosophy, p37–42; Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, p4.003–4.12.

٢ - إمام عبد الفتاح إمام: الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ص٨٦.

3 - Aristotle: Metaphysics: p25–27.

4 - Aristotle: Categories and De Interpretatione, p5–10.

إلى العالم نفسه الذي يسعى إلى فهمه، لا لأنَّه يقف خارجه مراقبًا ومحاكمًا، فكان اليقين حالة استقرار بين الفكر والواقع، لا نتيجة استدلال متراكم أو برهان دفاعي.

واستمرّ هذا التصوُّر، مع اختلافات داخلية، في الفلسفات القديمة والوسيطة؛ حيث ظلَّ العقل جزءًا من نظام كوني أوسع، سواء أفهم هذا النظام بلغة الميتافيزيقا اليونانية أو ضمن أطر لاهوتية لاحقة. فما كان اليقين إنجازًا ذاتيًّا خالصًا، بقدر ما كان أثرًا لتناسق بين العقل والعالم؛ أي بين القدرة على الفهم وبنية ما يفهم. ولم تطرح الحقيقة باعتبارها مشكلة تحتاج إلى حماية دائمة من الشكّ؛ لأنَّ الشكّ لم يكن بعد مبدأ ناظمًا للتفكير.

لكنَّ هذا التوازن بدأ بالتصدُّع مع التحوُّلات الكبرى التي رافقت نشوء الفلسفة الحديثة؛ إذ صار العالم موضوعًا للفحص وإعادة الصياغة، وما عاد نظامًا مكتملاً يمنح معناه للعقل. ومع هذا التحوُّل، أصبح معيار الاطمئنان المعرفي مرتبطًا بقدرة الذات على ضبط ما تُسلِّم به، بعد أن كان المعنى المعرفي يُقرأ—في كثير من صيغ التفكير السابق—باعتباره انكشافًا لما هو قائم. في المشروع الديكارتي تتجسَّد هذه النقلة عبر إدخال الشكّ أداة تصفية للقبول: حذف منظَّم لكل ما يلابسه أدنى احتمال للالتباس، تمهيدًا لبناء يقين يبدأ من الداخل؛ أي من فعل التفكير نفسه. ويصرِّح (ديكارت)، وهو يضع هذا الإجراء في بدايته، بضرورة تعليق التصديق الحسِّي وتغليب الحذر في الحكم: «ولهذا سأتوخَّى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل».[1] ومن داخل هذا الحذر المنهجي يخرج اليقين الأوَّل يقينًا ذاتيًّا يستمدّ من حضور الأنا في فعل الوعي، لا من العالم الخارجي؛ لذلك يثبت ديكارت قضية التأسيس بصياغة تكاد تكون معيارًا لنشأة «الذات العارفة» في الفلسفة الحديثة: «هذه القضية: أنا كائن وأنا موجود، قضية صحيحة بالضرورة كلّما نطقت بها وكلّما تصوّرتها في ذهني».[2] لكن أهمية هذا المشروع لا تكمن في استخدام الشكّ نفسه، بقدر ما تكمن في الغاية التي وُظِّف من أجلها، ألا وهي العثور على نقطة يقين لا يمكن زعزعتها، فكان الشكّ إجراء مؤقَّتًا يفترض أن يقود إلى تأسيس أكثر صلابة، وليس غاية في حد ذاته. ومع ذلك، حمل هذا المشروع في طيَّاته تحوُّلاً بالغ الدلالة. حين صارت الذات

١ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الأول.
٢ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني.

المفكِّـرة نقطة الانطلاق، وغدا اليقين مرتبطًا بقدرة الأنا على إدراك ذاتها باعتبارها موجودة. ولم تعد الحقيقة سابقة على فعل التفكير، وإنَّما صارت مشروطة به. وترتَّب على ذلك أن صار معيار الصدق مستمدًّا من وضوح الفكرة وتميُّزها داخل الوعي، لا من انتظام العالم، فتحوَّل اليقين من حالة استقرار إلى مَهمَّة تأسيسية مستمرَّة، ضمن إعادة صياغة لوظيفة العقل. فصار العقل مطالبًا بـأن يكون مصدر المعنـى وضامن صدقه في آن واحد. وأدَّت هذه المطالبـة إلى مفارقة بنيوية: كلّـما ازداد الاعتماد على الذات العارفة، تقلَّصت إمكانـات الإحالة إلى ما يتجاوزها؛ حيث إنَّ المعرفة التي تُبنى على هذا الأسـاس تكتسب قوَّة شكلية، لكنَّها تفقد سندها الخارجي. وتتَّضح نتائج هذه المفارقة في الفلسفات اللَّاحقة التي حاولت معالجة مشكلة التأسيس من داخل العقل نفسـه. فصار السؤال يُطرح عن حدود ما يمكن للعقل أن يعرفه دون الوقوع في الوَهْم، بدلاً من أن يكون عن كيفية معرفة العالم. وجاء النقد الكانطي لحظة فاصلة في تاريخ اليقين الحديث.[1] فالعقل، في هذا التصوُّر، لا يدرك الأشـياء كما هي، وإنَّما كما تظهر ضمن شروط معرفية سابقة على التجربة. وصارت الحقيقة مرتبطة ببنية الفهم، لا بما يتجاوزها. ونتج عن ذلك إنقاذ المعرفة من الانهيار الشامل، لكنَّه رسَّخ في الوقت نفسه فصلاً حاسمًا بين ما يُعرف وما هو كائن. فصار اليقين استقرارًا داخل حدود العقل الممكنة، بدل أن يكون معرفة بالشيء في ذاته. وصار اليقين مشروطًـا، ومقيَّدًا، ومحصورًا ضمن أفق قبلي لا يمكن تجاوزه مـن دون الوقوع في تناقضات. ولم يعد العقل قـادرًا على الادِّعاء بامتلاك الحقيقة الكاملة، وإنَّمـا بامتلاك صورة منتظمة عنها ضمن شروطه الخاصة.

ويظهر هذا المسـار أنَّ اليقين، في الفكر الحديث، تحوُّل إلى مـشروع دفاعي أكثر منه حالة طمأنينة معرفية. فما عـاد كافيًا أن تكون الفكرة صادقة، ولكن أصبح المطلوب هو تبرير شروط صدقهـا. وأفضى هذا تدريجيًّـا إلى تضخم وظيفة النقد، وإلى حضور دائم لسـؤال المشروعية داخل كل ادعاء معرفي. ومع تراكم هذا المسار، بدأت الثقة بقدرة العقل على تأمين أساس نهائي للمعرفة بالتآكل. فمهَّد هذا التحوُّل الطريق لظهور الشك باعتباره بنية تفكير، لا إجراءً عابرًا. فحين

١ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٦٣-٧٥.

يحمل العقل ما يتجاوز طاقته، يصبح عرضة للارتداد على نفسه. وصار اليقين، الذي كان يُطلب بوصفه غاية قصوى، محفوفًا بشروط تضعفه بدل أن تحميه. وقد كان انهيار اليقين نتيجة منطقية لمسار أعاد تعريف العلاقة بين العقل والحقيقة على نحو جعل هذه العلاقة غير مستقرَّة بطبيعتها. وعند هذه النقطة، صار الشكّ جزءًا من بنية السؤال نفسه، وليس إجراءً عابرًا في طريق التأسيس، وهو ما سيفضي لاحقًا إلى تحول نوعي في وظيفة الشكّ داخل الفلسفة الحديثة. وهكذا لا يكون مشروع التأسيس الديكارتي محاولة لإلغاء الشكّ، بقدر ما كان محاولة لترويضه داخل بنية يقينية جديدة، وهو ما شرَّع منذ البداية توتُّرًا سيلازم العقل الحديث في جميع مراحله اللاحقة.

ثانيًا: تشقق التأسيس: من الشك المنهجي إلى اهتزاز المعرفة

وُلد الشكّ الحديث داخل مشروع يروم تثبيت اليقين، لا داخل رغبة في تقويضه. كان المقصود منه تنقية المعارف من الالتباس، ثمَّ إقامة بناء يقيني صلد فوق قاعدة لا تتزلزل. لكنَّ الشكَّ، منذ لحظة دخوله صميم «التأسيس»، اكتسب قابلية للاتساع: كل معيار يُستدعى لضبط المعرفة يستدعي بدوره سؤالاً عن معيار هذا المعيار. وهكذا ينتقل التفكير من مساءلة النتائج إلى مساءلة الأدوات، ثمَّ إلى مساءلة القدرة نفسها التي تتولىَّ التسويغ.

ويتخطَّى الشكّ عند (ديكارت) كونه تمهيدًا عابرًا للمعرفة، ليصير تمرينًا يقطع مع عادات التصديق التي كانت تصل الذهن بالعالم على نحو تلقائي. فبعد افتراض أقصى إمكانات الإضلال، لا يبقى من اليقين ما يثبت للذات إلا حضورها بعدّها تفكيرًا قائمًا؛ إذ يصرح: «أنا كائن وأنا موجود» باعتبارها «قضية صحيحة بالضرورة كلّما نطقت بها وكلّما تصوّرتها في ذهني».[1] ومن هذه النقطة يتحوَّل العالم الخارجي إلى مسألة تطلب لها حجَّة؛ لأنَّ نسبة الأفكار إلى «الخارج» لا تؤخذ أمرًا محسومًا؛ فحتى لو بدت الأفكار آتية من خارج الإرادة، يظلّ ممكنًا—في عبارته—أن «يكون في ملك ما أو قوة غير معروفة لدي... أن تحدث هذه الأفكار دون معرفة من الأشياء الخارجية».[2] لذلك، تستأنف المعرفة على هيئة طلب لضمان يرفع الارتياب عن الصلة

١ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص٥٨.
٢ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص١٤١.

بين ما يتصوَّره العقل وبين ما هو كائن، وهو ما يفسِّر إدخال «الضامن» في صلب تأسيس اليقين، حـين يربط (ديكارت) صدق التصوُّرات الواضحة المتميِّزة بثبوت الإله ونفي الخداع عنه: «بعد أن تبيَّنت أنَّ الله موجود... وأنَّه ليس بمخادع... خلصت... إلى القول إنَّ كل ما أتصوَّره بوضوح وتميُّز لا بدّ أن يكون صحيحًا».[1]

لكنَّ التحوُّل الأشدّ وقعًا يظهر حين تدخل التجريبية الحديثة التجربة في صميم نظرية المعرفة، فتستأنف المسـألة على هيئة سؤال جديد: ما الذي يبرِّر الانتقال من المُعطى المباشر إلى حكم يتجاوز الحاضر، ولا سيِّما في الاستدلال السببي؟ عند هذا يأتي (ديفيد هيوم–David Hume) لحظـة تعرية معرفية دقيقة؛ إذ يميِّز بـين ما يثبت في "علاقات الأفكار"، ومـا يُطلب في "وقائع الأمور"، ثمَّ يضع اليد على الفراغ الذي يفصل تكرار الاقتران عن دعوى الضرورة. فحين يفحص الاستدلال من الداخل لا يظهر رابط عقلي يرغم الذهن على الانتقال من "كان" إلى "سيكون"، وإنَّما تتكوَّن الثقة بفعل الاعتياد الذي يصوغه التكرار. لذلك، يقرِّر في صيغة حاسـمة: "إنَّ كل الاسـتنتاجات المأخوذة من التجربة -إذن- هي من أثر العادة لا من أثر الاستدلال".[2] ويختصر ثمرة هذا التشخيص في عبارة تصلح مفتاحًا لهذا المنعطف كلّه: «التعوّد هو المرشد الأكبر للحياة البشرية».[3] وبهذا، يصبح جزء واسـع من يقين الحياة اليومية — فضلاً عن يقين الميتافيزيقا — قائمًـا على ما لا يملك برهانًا من نوع البرهان الرياضي. وهذه ليسـت دعـوة إلى العبث، لكنَّها إفصاح عن هشاشة الأساس حين يطلب منه أن يكون «نهائيًّا».

إن الكشـف الهيومي يحرج نظرية المعرفة الحديثة حين يبين أنَّ «الضرورة» التي ننسبها إلى العِلِّية لا تلتقط من التجربة بوصفها رابطة مرئية، بقدر ما تستحصل توقُّعًا يتغذَّى بالتكرار. وعند هذا يتعيَّن على الفلسفة أن تختار بين الاكتفاء بعقل لا يعدّ بأكثر من انتظام احتمالي، وبين إعادة بناء معيار الضرورة من داخل جهاز المعرفة نفسـه. وجاء بعد ذلك انعطاف (كانط) النقدي؛ إذ يضـع العقل تحت امتحان يطال دعاواه قبل أن يطال موضوعاته، وبهذا يصرِّح بأن «يجب على

١ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص١٥٨.
٢ - ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ص٧٣.
٣ - ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ص٧٣.

العقل أن يخضع للنقد»،[1] ويشبه هذا النقد بـ «المحكمة الحقيقية» التي تحاكم نزعاته وفق مبادئ دستوره الأول. ومن ثَمَّ تعاد صياغة الضرورة بوصفها ثمرة شروط قبلية تنظِّم التجربة، فتغدو العلاقة بين المُعطى الحسِّي وأدوات الفهم علاقة تركيب منظَّم لا مجرَّد تعاقب نفسي. ولهذا، يقرِّر (كانط) أنَّ «المقولات دون حدس حسِّية جوفاء... والحدس... دون مقولات عمياء».[2] ولئلاَّ يبقى المفهوم معلَّقًا فوق التجربة، يستدعي (كانط) «الشيامة/الشيم» (Schema) وسيطًا يصف "الحال المتوسطة بين الحسّ والعقل"،[3] ويصرِّح بأنَّ «الشيم» «ليس أصلاً إلا الظاهرة... من حيث يتوافق مع المقولة» وبذلك تفهم الضرورة باعتبارها انتظامًا ينتج عن صورة الربط في الذهن، لا خاصِّية تستخرج من الأشياء بذاتها. وهذا الجواب ينقذ اليقين داخل حدوده الممكنة، لكنَّه يفتح سؤالاً جديدًا: إذا كانت شروط المعرفة كامنة في الذات، فالحقيقة التي نحصل عليها تُقاس على هذه الشروط. عندئذٍ يتغيَّر معنى «الحقيقة» نفسه: لم تعد علامة على بلوغ الموجود كما هو، وإنَّما علامة على انتظام التجربة وفق قوانين الفهم. هذا التحوُّل لا يلغي إمكان المعرفة، لكنَّه يرفع عنها صفة الإحاطة. ومع تراكم النقد، يتقدَّم سؤال آخر: ما الذي يضمن أنَّ بنية الفهم ذاتها تملك شرعية لا تُسائَل؟ فإذا كان العقل محكمة لنفسه، فإنَّ كل حكم يصدر عنه يظلّ محتاجًا إلى أساس يبرِّر قيام المحكمة ذاتها. وعند هذا يتحوَّل الشكّ من أداة فحص محدودة إلى رقابة معرفية عامّة تمسّ شرط المعرفة نفسه؛ إذ يصبح متعلّقًا بماهية العقل وحدوده وقدرته على تسويغ ما يدَّعيه. ويترتَّب على ذلك انتقال داخلي في لغة الفلسفة؛ حيث ينزاح الاهتمام من مضمون المعرفة إلى شروطها، ثمَّ إلى مشروعية الثقة بها. هذا التحوُّل يجد سنده الصريح في المشروع النقدي الكانطي الذي يجعل الفحص سابقًا على كلّ ادعاء، ويضع العقل موضع المحاكمة، بعدّه سلطة تقويم معرفي؛ إذ يقرِّر (كانط) أنَّه «يجب على العقل أن يخضع للنقد في جميع مشاريعه... وليس ثمَّة شيء، مهما بدا مقدَّسًا، يمكن أن يُعفى من هذا

١ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٥٢-٥٣.
٢ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص١٩.
٣ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص ١٢١ و١١٧-١٢٢.

الفحـص»،[1] ويؤكِّد أنَّ «النقد هو المحكمة التي تعين فيها حقوق العقل وفق مبادئ دسـتوره الأول».[2] عند هذا الحدّ، يضعف الاطمئنان إلى يقين جامع تمنحه الفلسفة، ويقوى الميل إلى فهم المعرفة على أنَّها بناء مشروط بقواعد وحدود. لا يعيد (كانط) اليقين، بقدر ما يعيد تعريف معناه، من كونه تطابقًا مع الواقع في ذاته إلى كونه انتظامًا مشروعًا داخل شروط إمكان التجربة. ومع ذلك، يلتزم هذا البحث بتنبيهين يحدِّدان خطَّه:

١. إنَّ هذا المسـار تاريخي مخصوص، ارتبط بصورة معيَّنة للعقل باعتباره مركزًا ضامنًا للمعنى والصـدق. وقد نبَّهت كتابات عربية معاصرة إلى إمـكان المقارنة مع تقاليد معرفية أخرى ترى العقل جزءًا من شبكة أوسع، تشمل القصد، والنية، وأبعادًا روحية في تشكّل المعرفة، من غير تحويل المقارنة إلى موضوع مستقلّ.[3]

٢. إنَّ الشـك هو نتيجة لمطالبـة العقل بمعيار يقيني مطلق، ثمَّ تبـيّن أنَّ هذا المعيار لا يتحقَّق إلا داخل شروط تجعل التسويغ متجدِّدًا وغير منته، وهو ما يفسِّر دوام الرقابة بدل انطفائها.

ويتَّضح انتقال السـؤال من مضمون المعرفة إلى شرط المعنى بجلاء في التشخيص الهوسرلي لأزمـة العقل الحديـث؛ إذ لا تعزى الأزمة إلى خطأ في نتائج العلوم، وإنَّما إلى نسـيان الأسـاس الدلالي الذي يمنح هذه النتائج معناها. فيصرِّح (إدموند هوسرل–Edmund Husserl) بأنَّ العلوم، حين تنغلق على طابعها الصوري والإجرائي، "تفقد دلالتها بالنسبة إلى الحياة"؛ لأنَّ "أزمة العلوم الأوروبية هي أزمة معنى وليسـت أزمة نتائج".[4] وبموجب هذا التحديد، ينتقل السؤال الفلسفي مـن صدق القضايا إلى المعنى الذي يجعل الصدق ممكنًـا ومفهومًا أصلاً؛ أي إلى الشروط التي بها يكون للعالم معنى للوعي. وتسـند هذه الإحالة التحوّل الذي جرى تتبّعه في هذا البحث، من فحص القضايا إلى مساءلة شروط الدلالة، من غير الخروج إلى تحليل اجتماعي أو ثقافي للأزمة.

---

١ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٥٢-٥٣.
٢ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٥٢-٥٣.
٣ - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص٤١-٤٨.
٤ - إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ص٧-٩، ١٧.

وبهذا ينتهي القسم الثاني إلى نتيجة منهجية تمهِّد للقسم الثالث: عندما تتراجع فكرة «الحقيقة الواحدة» بعدّها مقصدًا قابلاً للتحقّق، يتَّجه التفكير نحو تعدُّد طرائق الفهم، وتعدُّد وجوه القول، وتحوُّل المعنى إلى قضية مركزية. هذا التحوُّل لا يبدأ من خارج الفلسفة، وإنَّما من قلب اشتغالها على التأسيس.

ثالثًا: تفكُّك الحقيقة الشاملة: المعنى وحدود القول

حين استقرَّت المعرفة الحديثة داخل حدود ما يتيحه العقل من شروط، كما تبلور ذلك بعد النقد الكانطي، اكتسب التفكير دقَّة منهجية عالية، لكن هذا الاكتساب ترافق مع تغيُّر في معنى الحقيقة نفسه. فالحقيقة، التي كانت انكشافًا لما هو قائم، صارت انتظامًا في القول، وانضباطًا في الدلالة، وقابلية للتحقُّق ضمن شروط محدَّدة سلفًا. وبهذا، لم يعد السؤال المعرفي موجَّهًا نحو «ما هو الحقّ؟» وحده، وإنَّما نحو الكيفية التي يقال بها الحقّ، والحدود التي يفرضها هذا القول.

في هذا المدى، يبدأ العقل الحديث المتأخِّر بالوعي بأنَّ أدواته المعرفية لا تعمل في فراغ، وأنَّ اللغة بنية تنظِّم الفهم وتقيّده في آن واحد، وليست وسيطًا شفَّافًا ينقل الواقع كما هو. ويتكوَّن هذا الوعي عبر مسار طويل من النقد الداخلي، تتقدَّم فيه مسألة المعنى على مسألة المطابقة. وتُقاس المعرفة بمدى انسجامها الداخلي، وقابليَّتها للتبرير، وحدودها المفهومية، وليس بمدى توافقها مع الواقع فقط.

يتَّخذ هذا التحوُّل وجهًا أوَّل عند (نيتشه)؛ حيث يُعاد طرح سؤال الحقيقة باعتباره سؤالاً عن قيمتها قبل أي شيء. فبدل الاكتفاء بسؤال الصدق، تُستدعى «إرادة الحقيقة» نفسها إلى موضع المساءلة؛ لأنَّها تحمل تاريخًا من الافتراضات التي جرى التعامل معها باعتبارها بداهات. لذلك، يكتب (نيتشه) بصيغة تقريرية صارمة: «إنَّ إرادة الحقيقة إنَّما تحتاج إلى نقد... إنَّه ينبغي مرّة واحدة وعلى سبيل التجربة وضع إرادة الحقيقة موضع سؤال».[1] وبهذا التوجيه، لا يتخطَّى النقد سؤال الصدق إلى إبطاله، لكنَّه يضع أصل التعلُّق بالحقيقة تحت فحص قِيمي: ما الذي يجعل

١ - فريدريك نيتشه: في جنيالوجيا الأخلاق، المقالة الثالثة، فقرة ٢٤، ص٢٠٢.

الحقيقــة قِيمة مقدّمة على غيرها؟ وما الذي تخفيه هــذه الأولوية من رغبة في الثبات والطمأنينة والسيطرة؟ وعندها تتزعزع صورة الحقيقة باعتبارها قيمة فوق تاريخية لا تسأل عن منشئها، وتغدو الحقيقة موضوع فحص في أصلها ومعيارها، قبل أن تكون حكمًا على القضايا.[١]

ويتَّخذ هذا التحوُّل وجهًا ثانيًا عند (فتغنشــتاين) المبكر؛ حيث يُعاد رســم الحدّ الفاصل بين ما يمكن قوله بوضوح، وما يتجاوز طاقة القول المنطقي. ففي الرســالة المنطقية-الفلسفية تربط الحقيقة بإمكان صياغتها في صورة قضايا ذات معنى، ويحدّد المعنى بقدر ما تسمح به بنية اللغة والمنطق. يعبرِّ (فتغنشتاين) عن هذا التحديد بقوله: «إن حدود لغتي تعني حدود عالمي».[٢] ثمَّ يضيف محدّدًا معيار القول ذي المعنى: «لا تكون القضية ذات معنى إلا إذا أمكن تمثيلها بصفتها صــورة لحالة من حالات الواقع».[٣] وما لا يقبل هذا الشــكل لا ينفــى ولا يحكم عليه بالخطأ، لكنَّــه يخرج من نطــاق القول البرهاني، ولهذا يقرِّر في خاتمة الرســالة: «ما لا يمكن الكلام عنه ينبغي الســكوت عنه».[٤] وبهذا التحديد تتراجع فكرة الحقيقة الشــاملة التي تحيط بالعالم كلّه في قول واحــد، ويحلّ محلّها تصوّر للحقيقة على أنَّها مجموع ما يمكن قوله على نحو منضبط داخل حدود اللغة. ولا يسقط هذا التحوُّل المعايير، لكنَّه يعيد توزيعها. وصارت الحقيقة مرتبطة بمســتويات من القول، وأنماط من التبرير، ومجالات من الاستخدام. ومع هذا التوزيع، تتراجع إمكانية الحديث عن «حقيقة واحدة» بالمعنى الذي يطمح إلى الإحاطة النهائية. يتقدّم بدل ذلك وعي معرفي يرى أنَّ كل معرفة تتحقَّق داخل إطار مفهومي معينَّ، وأنَّ الإطار نفسه قابل للفحص والمساءلة. وهكذا يتشــكَّل معنى تعدّد طرائق الفهم بعدّه نتيجة معرفية داخلية، لا نتيجة تفكُّك ثقــافي أو اجتماعي. والتعدُّد يعني الاعتراف بأنَّ المعرفة تتحدَّد بأســئلتها، ومجالاتها، وأدواتها ولا يعني تســاوي الادعاءات، ولا رفع الضبط المنهجي. فحين تختلف الأسئلة، تختلف طرائق القول، ويختلف نوع الحقيقة المطلوبة. وهذا الوعي يقود إلى دقّة أعلى في تحديد ما يمكن قوله،

١ - فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل، فقرة ١، ص٢١.
٢ - لودفيغ فتغنشتاين: الرسالة المنطقية-الفلسفية، فقرة ٥,٦، ص١١٥.
٣ - لودفيغ فتغنشتاين: الرسالة المنطقية-الفلسفية، فقرتا ٢,١ و٢,٢، ص٤٥-٤٦.
٤ - لودفيغ فتغنشتاين: الرسالة المنطقية-الفلسفية، فقرة ٧، ص١٧٣.

وما ينبغي السكوت عنه. لكن حدود القول لا تفهم باعتبارها حدودًا سلبية تعجز اللغة عندها عن الإمساك بالحقيقة، بقدر ما هي الإطار الذي يتحدَّد داخله المعنى بعدّه علاقة حضور بين ذات قائلة وعالم هو موضوع للفهم. فاللغة لا تنقل المعنى، وإنَّما تنشئ أفق ظهوره. وإذا كان (نيتشه) قد زعزع الثقة بقيمة الحقيقة نفسها، فإنَّ (فتغنشتاين) لا يهاجم الحقيقة، وإنَّما حدود اللغة التي تزعم قولها. ولا يناقش هذا البحث (فتغنشتاين) المتأخّر؛ لأنَّ المقصود هنا هو تتبّع لحظة انتقال الحقيقة إلى شرط القول المنطقي وحدوده، لا تحليل الممارسات اللغوية اليومية.

ومع ذلك، لا يختتم هذا المسار عند حدّ التعدُّد وحده. فالتعدّد يكشف عن خلل أقدم، وهو افتراض أنَّ العقل قادر على أن يكون مصدر الحقيقة وضامنها في آن واحد. وحين سقط هذا الافتراض، لم تسقط الحقيقة، وإنَّما سقطت صورة مخصوصة من اليقين قامت على الاكتفاء الذاتي للعقل. وعند هذه النقطة، يصبح المعنى، لا المطابقة، هو مركز الثقل في الفعل المعرفي، وتصبح الذات مسؤولة عما تقول، لا باعتبارها مالكة للحقيقة، وإنَّما باعتبارها حاضرة فيها.

ومن أجل منع تعميم هذا المسار على التفكير الإنساني برمّته، لا بدّ من التنبيه إلى أنَّ ثمَّة تقاليد فلسفية أخرى لم تجعل الحقيقة رهينة مطلب «الضمان النهائي» القائم على تأسيس عقلي منعزل. ففي الفلسفة الإسلامية، على اختلاف مدارسها، ارتبطت المعرفة بالقصد وحضور الذات وتحوُّلها الوجودي، لا بمجرَّد سلامة التمثيل الذهني. فيصرِّح (ابن سينا)، أثناء تحليله للعلم الحضوري، بأنَّ للنفس علمًا بذاتها «من غير توسّط صورة ولا آلة».[1] وهو ما يجعل اليقين قائمًا على الحضور لا على البرهنة الخارجية. ويترسّخ هذا المنحى في الحكمة المتعالية عند (صدر الدين الشيرازي)؛ حيث المعرفة «وجود» لا مجرَّد علاقة تصديقية، ويربط اليقين بدرجات تحقّق الوجود في النفس لا بضمان صوري مستقلّ.[2] ولا تهدف هذه الإشارات إلى إقامة بديل مكتمل، بقدر ما تهدف إلى رفع صفة الضرورة التاريخية عن المسار الغربي المدروس، وإبراز كونه تجربة مخصوصة ارتبطت بتصوُّر معيَّن للعقل والحقيقة.

١ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، النمط الثالث، ص٢٩٧-٢٩٩.

٢ - انظر: صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣، ص٣١٠-٣١٥.

خاتمة

انتهى هذا البحث إلى أنَّ فقدان اليقين في التجربة الفكرية الغربية كان حصيلة مسار طويل أعاد تعريف العقل ووظيفته ومعيار الحقيقة، ولم يكن حدثًا طارئًا، ولا نتيجة مباشرة لتحوُّلات خارج الفلسفة. فحين انتقل العقل من الانتماء إلى نظام قائم بذاته، وإلى موقع التأسيس والضمان، دخل في توتُّر داخلي لم يعد قادرًا على احتوائه؛ حيث إنَّ المعرفة التي طلب منها أن تكون يقينية على نحو نهائي، وضعت منذ البداية تحت عبء يفوق طاقتها.

لقد استقرّ اليقين ضمن علاقة متوازنة بين الفكر والوجود في الفلسفة الكلاسيكية. فما كان العقل مطالبًا بإثبات شرعيته؛ لأنَّ شرعيته كانت مفهومة ضمن انتظام أوسع يسبقه ويمنحه المعنى. ومع التحوّل الحديث، صار العقل مطالبًا بأن يؤمِّن بنفسه الأسس التي يقف عليها، وأن يضمن صدق نتائجه من داخله. هذا الانتقال غيَّر طبيعة السؤال المعرفي، وحوَّل اليقين من حالة استقرار إلى مشروع دفاعي دائم.

وقد أظهر المسار الذي تتبعه البحث أنَّ الشكَّ لم يتحوَّل إلى بنية مستقرَّة بفعل نزعة تشكيكية مجرَّدة، وإنَّما بفعل تضخُّم وظيفة العقل باعتباره مصدرًا للحقيقة وحارسًا عليها في الوقت نفسه. كلما تعمَّقت محاولات التأسيس، تكاثرت الأسئلة عن شروط هذا التأسيس، وتراجع الاطمئنان إلى إمكان بلوغ يقين غير مشروط. ومع النقد الكانطي، ثمَّ مع تفكُّك مفهوم المطابقة الصارمة للحقيقة، صار واضحًا أنَّ المعرفة لا تعمل خارج شروط، وأنَّ هذه الشروط نفسها لا تملك ضمانًا نهائيًا. وعند هذا المنعطف، لم تختف الحقيقة من الأفق الفلسفي، وإنَّما تغير معناها. وما عادت الحقيقة امتلاكًا مكتملاً أو وصفًا نهائيًا للعالم، بقدر ما هي انتظام في المعنى، ومسؤولية في القول، والتزام بحدود ما يمكن تبريره. ولم يظهر تعدُّد طرائق الفهم بوصفه علامة انحلال، بقدر ما هو نتيجة وعي العقل بحدوده وبشروط اشتغاله. ولا يساوي هذا التعدُّد بين الادعاءات، ولا يرفع المعايير، لكنَّه يمنع تحويل أي منظور إلى مرجع مكتف بذاته.

ويبيِّن هذا التحليل أنَّ ما انهار في التجربة الغربية ليس إمكان الحقيقة، وإنَّما صورة مخصوصة من اليقين قامت على افتراض كفاية العقل بذاته. هذا الافتراض، حين خضع للفحص المستمرّ،

كشف عن هشاشته. العقل الذي حاول أن يؤمِّن لنفسه ضمانًا مطلقًا وجد نفسه محاصرًا بأسئلة لا تنتهي؛ لأنَّ الضمان الذي يطلب من الداخل يظل محتاجًا إلى تبرير لا يكتمل. ومن هنا تكتسب الإشـارة إلى خصوصية هذا المسـار أهميتها. إنَّ ما جرى ليس قدر التفكير الإنساني كلّه، لكنَّه تجربة تاريخية ارتبطت بتصوّر معيّن للعقـل، وبفصل صارم بين الذات والمعنى والوجود. ولم تضع تقاليد فكرية أخرى المعرفة تحت مطلب «اليقين النهائي»، ولم تحمل العقل عبء التأسيس المنعزل، لكنَّها ربطت الحقيقة بحضور الذات، وبالقصد، وبالمعنى الذي يتشـكّل في الفعل لا في الادّعاء الشامل. هذه الإشارة لا تستعمل هنا لبناء بديل مكتمل، وإنَّما لرفع صفة الضرورة عن مسار واحد جرى التعامل معه طويلاً بوصفه النموذج.

إنَّ أزمة اليقين في الغرب تكشـف عن مأزق أعمق: مأزق عقل أراد أن يكون مكتفيًا بذاته، ثمَّ اكتشف أنَّ المعنى لا يستقرّ داخل دائرة الاكتفاء. الحقيقة، في صورتها الممكنة، تتأسّس في علاقة الوعي بما يقول، وفي مسـؤوليّته عن المعنى الذي ينتجه، وفي حضوره بوصفه موضعَ التزام لا موضـعَ امتلاك، فلا تؤمن بالمنهج وحده، ولا تلغى بتعـدد طرائق الفهم. ومن هنا يصبح انهيار اليقين بداية وعي مختلـف بطبيعة الحقيقة وحدودها، ولن يتخطّى ذلك ليصبح نهاية للحقيقة. ولذا، فإنَّ تجاوز وهـم اليقين لا يجري عبر تعويضه بيقين بديل، ولكن يجري إنجازه عبر إعادة فهم المعرفة باعتبارها انخراطًا وجوديًا للذات في المعنى؛ حيث تكون الحقيقة ممارسة حضور ومسـؤولية قول، لا موضوع امتلاك مكتمل. ومن ثمَّ، فإنَّ ما يُسمَّى بانهيار اليقين لا يعني نهاية العقلانية، قدر ما يعني انتقالها من نموذج التأسـيس المطلق إلى نموذج الفهم المشروط؛ حيث تغدو الحقيقة ممارسة مفهومية داخل أطر تاريخية ولغوية، لا ادعاء ميتافيزيقيًا خارجها.

لائحة المصادر والمراجع

١-المصادر العربية

- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ج٢، ط١، ١٩٦٠م.
- إمام عبد الفتاح إمام: الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥.
- إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.
- عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م.
- فريدريك نيتشه: في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، سلسلة ديوان الفلسفة، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط١، ٢٠١٠م.
- فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل، تعريب جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر؛ دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
- لودفيغ فتغنشتاين: الرسالة المنطقية-الفلسفية، ترجمة عزمي إسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٧٤م.
- صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٩ مجلدات، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١.
- رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، تصدير

مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م.

- ديفيـد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

٢-المصادر الأجنبية

- Aristotle: Categories and De Interpretatione, trans. J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford, 1963.
- Aristotle: Metaphysics, trans. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1924.
- Barry Stroud, The Significance of Philosophical Scepticism (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- Duncan Pritchard, Scepticism (London: Routledge, 2005).
- Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness (London: Routledge, 2001).
- Maudemarie Clark, Nietzsche on Truth and Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Michael Williams, Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism (Oxford: Basil Blackwell, 1996).
- Paul Guyer, Kant and the Claims of Knowledge (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- P. F. Strawson, The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason (London: Routledge, 1966).