شوبنهور Schopenhauer: الفلسفة والعزلة

أ. عبدالرحمان كيبيش
قسم الفلسفة جامعة الجزائر2

ملخص:

يرى شوبنهور في عزلة الفيلسوف موقفا فلسفيا يعكس نزاهته وصدقه، خاصة إذا كانت تلك العزلة هي النتيجة الحتمية لمواقفه الرافضة للمجتمع الزائف ولكل ماهو سائد من آراء وأفكار خاطئة تحجب الحقيقة، فضلا عن أنها قد تكون الفضاء الذي يحرر فيه طاقته النقدية والثورية.

وبناء على مفهومه للعزلة، يميز شوبنهور بين صنفين من الفلاسفة:

- صنف يفكر لنفسه ويمثل الأغلبية.
- وصنف يفكر لغيره من الناس ويمثل القلة.

فالذي يفكر لنفسه لايعتزل المجتمع ولكنه يعتزل قضاياه. فهو يشتغل على الحقيقة المزيفة أو لنقل تزييف الحقيقة. أما من يفكر لغيره، فإنه يعتزل المجتمع لكنه لا يعتزل قضاياه، لأنه يشتغل على الحقيقة وحدها، وهو بذلك يخدم الحقيقة والمجتمع في نفس الوقت. وبهذا يقرن شوبنهور مفهوم العزلة الفلسفية بخدمة قضايا الإنسانية وحدها.

الكلمات المفتاحية: العزلة، المجتمع، النزاهة، الحقيقة، الحقيقة المزيفة.

Résumé:

La solitude chez Schopenhauer, est une attitude philosophique qu'exprime la sérénité et l'authenticité du philosophe, et qu'elle serait la justification de toute réfutation d'une réalité illusoire ou d'une société corrompu. Car celle-ci exprime le monde d'aliénation, dont le philosophe perde toute liberté et toute sa puissance révolutionnaire.

C'est pour ça qu'on voit Schopenhauer distinct- il entre deux catégories des philosophes:

- un philosophe qui pense pour lui-même.
- un autre qui pense pour l'humanité entière.

Pour ce qu'il pense pour lui-même, il abandonne les problèmes de la société mais il n'abandonne pas la société, il travaille sur la fausse vérité, au plutôt fausser la vérité. Et en revanche, ce qu'il pense pour les autres, il vit dans la solitude, mais il ne perd pas ses responsabilités vers la souffrance humaine, et pour cela, il sert la vérité et la société sans aucune contradiction.

Mots clés: La solitude, la société, la sérénité, la vérité, la fausse vérité.

المقدمة:

لم يكن الفيلسوف في يوم من الأيام إنسانا خارق الطبيعة، ولا زعم أحد من الفلاسفة أنه كذلك، فقد مات سقراط Socrate مدينا، لا لأحد من تلامذته كأفلاطون Platon (347/427ق م) أو لأحد من خصومه كبروتاغوراس Protagoras (411/481 ق م)، وإنما مات مدينا لبشر مثله يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، كما أنه لو اقتصر التفلسف على البيض دون السود من الناس، لما كان أبكتاتوس Epictète (تقريبا 138/50ق م) متفلسفا محبا للحكمة، ولما كان سنيكا Sénèque (4ق م/ 65 بعد الميلاد) حكيما نصيرا للعبيد. فالفيلسوف قبل أن يكون منتجا للفكر كان وسيضل إنسانا، يؤثر ويتأثر، وتتأرجح حياته بين الفرح والكدر وبين اليأس والأمل. لكن، ومع ذلك قد يثير الفيلسوف بسلوكه انتباه الناس أكثر مما يثيرهم بفكره وآرائه، لأن سلوكه ظاهر ومن السهل الحكم عليه، في حين يبقى الحكم على فكره من اختصاص النخبة دون سواها. وعليه فإن أبرز ما يشغل الناس من شخصية الفيلسوف هو مزاجه وطبعه المتقلب، خاصة إذا انعكس ذلك في صورة نفوره من المجتمع، فالمزاج المتقلب والنفور هما في الأغلب صفتان تجتمعان في معنى العزلة العزلة التي قد يوصف بها الفيلسوف أكثر مما يوصف بغيرها والحقيقة كما يقول "أندري كريسون" هي أنه "في العزلة نصيب لكل العقول الكبيرة"[(1)] مع اختلاف طبيعتها ودرجتها وأسبابها.

قد تفسر العزلة عند الفيلسوف بأنها ميل طبيعي يشترك فيه مع كل الناس، وقد تفسر على أنها حالة مرضية كما هو الحال عند بعض علماء النفس، وقد تكون لا هذه ولا تلك، ولكنها رد فعل اضطراري يلجأ إليه الفيلسوف، غير أنه من النادر أن نجد من هو أقدر على تحليلها وتفسير حقيقتها من الفيلسوف ذاته، وهذا بالضبط ما نجده عند شوبنهور Schopenhauer (1788 /1860)، فقد كانت العزلة هي المسألة الجوهرية التي يدور حولها كتابه "Contre la philosophie universitaire"، ومن أجل تبيان حقيقة موقفه من مفهوم العزلة الفلسفية، ارتأينا طرح الإشكال التالي:

الإشكال: ما حقيقة العزلة الفلسفية عند شوبنهور ؟ هل هي تلك التي يتحلل فيها الفيلسوف من علاقاته الاجتماعية استجابة لميوله الطبيعية المزاجية؟ أم هي تلك العزلة النابعة من إرادة واعية وغاية محددة؟

لا شك في أن العزلة بمفهومها العام تمثل نزوعا مشتركا عند كل الناس، وتظهر عند هذا أو ذاك نتيجة أسباب وظروف خاصة، غير أن تلك الأسباب وتلك الظروف تزداد وضوحا أو تقل بحسب طبيعة الأشخاص، وفي هذا الشأن يعتقد شوبنهور بأن الميل إلى العزلة يبرز بشكل كبير في سن الشيخوخة، أين يفقد الإنسان رغبته في الحب والنساء، لأنهما في نظره من أقوى الأسباب الموجبة للاجتماع وبدونهما تزداد قدرة الاكتفاء بالوجود الذاتي عند الشيخ حتى أنه مع مرور الزمن يفقد وبشكل شبه كلي ملكة القابلية إلى الاجتماع[2].

وإلى جانب عزلة الإنسان الطبيعية، نجد العزلة الاضطرارية ـ والتي يهمنا فيها التركيز على الفلاسفة ـ وهي تلك التي يؤدي فيها الإكراه الخارجي إلى انسحاب الفيلسوف من صخب العلاقات الاجتماعية والشواهد على هذا كثيرة، من ذلك أن "جان جاك روسو" Rousseau (1712/ 1778) قد جنى جراء أفكاره الجريئة في السياسة والدين والتربية نقمة شديدة دفعته للانطواء على نفسه، مع أن ميله للمجتمع لم يكن أكثر من نفوره منه، وفي هذا يقول: "على الرغم من ميلي الطبيعي وتذوقي للعزلة، فقد صادف ذلك ما أرغمت عليه من الناس على الفرار من المجتمع والاختلاط"[3]. ومن ذلك أيضا ما تعرض له سبينوزا Spinoza (1677/1632) من أذى شديد نتيجة لتحالف يهودي بروتستانتي ضده، وقد كان ذلك كافيا لتحريض المجتمع ضده ومن ثم عزله، والنتيجة أنه وبدون إرادته الخاصة صار منبوذا لا نابذا ومعزولا لا معتزلا، وقديما كاد مصير أرسطو Aristotle (322/384ق م) في علاقته بتلميذه الإسكندر، أن يكون أشبه بمصير سنمار.

ولكن العزلة الاضطرارية لدى الفيلسوف، تتجاوز مستوى رد الفعل الآني لتتحول عنده مع الزمن إلى طبيعة ثانية يُعرف بها أكثر مما يعرف بغيرها من الصفات، ولعل من أبرز آثارها على حياة الفيلسوف هو عزوفه عن الزواج أو نقمته عليه، لأن التفلسف والزواج يمثلان في نظره طرفي نقيض لا يجتمعان، وتفسير ذلك عند شوبنهور يعود لسببين:

أولهما: أن الزواج يعتبر نوع من الاجتماع.

وثانيهما: شعور الفيلسوف بوقوعه في تناقض مع نفسه إذ يخلق لنفسه مجتمعا خاصا.

وبالمقابل قد تتيح العزلة للفيلسوف مزيتين اثنتين، تفسر إحداهما الأخرى:

الأولى: أن يكون مع ذاته.

والثانية: أن لا يكون مع الآخرين.

ومن هاتين المزيتين يبين لنا شوبنهور أن العبرة ليست في أن لا تكون مع الآخرين فقط من أجل أن لا تكون معهم، بل في حقيقة أن "كل ألمنا إنما يأتي من رفضنا أن نكون وحدنا"[4].

على أن الألم الذي يقصده هنا هو ألم الفكر لا ألم البدن، لأن الاجتماع يعيق الفكر الحر ويثبط عزيمة المفكر، وتبعا لذلك يظهر الألم النفسي والشعوري لديه. ومن ثم فالوحدة فقط بإمكانها أن تهيئ له ميلا نفسيا ودافعا قويا للقراءة والتأمل والإبداع، ذلك لأن الفلسفة الحقّة تنشأ في ظل الهدوء والسكون وهما شرطان لازمان لسعادة كل إنسان، فضلا عن أهميتهما الوظيفية بالنسبة للفيلسوف، بحيث تصير سعادة الفيلسوف في قدرته على التأمل والتفلسف الحر، وفي هذا المعنى يقول شوبنهور "يمثل هدوء الفكر العامل الأكثر أساسية في تشكيل سعادتنا"[5].

إن الفيلسوف الحقيقي إذن، هو من يدرك قيمة العزلة، فلا يرضى بأن يحيا في ظل مجتمع يتحول فيه إلى مجرد ظل من الظلال، لكن ينبغي الإشارة هنا إلى أن مدلول "المجتمع" عند شوبنهور ليس هو التركيبة البشرية ومجموع الأفراد، وإنما هو المجتمع الاعتباري الذي تمثله السلطات الرسمية كسلطة الحكم وسلطة الدين، فهذا النوع من المجتمع هو المجتمع الرسمي في صورته الضيقة بلغة علماء الاجتماع، وهو الذي يفترض بالفيلسوف أن يعتزله إراديا لا اضطراريا، لأنه في نظر شوبنهور يستنزف قدرة الفيلسوف على الثورة والرفض، وما يؤكد موقف شوبنهور هذا هو الصفات التي اشترطها أفلاطون في الفيلسوف. فقد ذكر في "جمهوريته" أهم الصفات الأخلاقية التي ينبغي أن تتوفر في أي فيلسوف، من ذلك أن يكون:

- صادقا مبغضا للكذب.
- محتقرا للذات الجسدية.
- بعيدا عن العجرفة والكبرياء.
- حر الفكر[6].

ولا شك في أن تحصيل هذه الصفات مرتبط بموقع الفيلسوف في المجتمع وبموقفه مما هو سائد من أفكار وقيم، فإذا كان أفلاطون بهذه الصفات يشير إلى خصومه السوفسطائيين، فإن أرسطو يعلن صراحة بأن أريستيب وديوجين اللائرسي السوفسطائيين هم أشهر ممن يرتزقون من الفلسفة، وبالمقابل يبدع شوبنهور إسما جديدا يطلقه على السوفسطائية الحديثة وهو "أساتذة الفلسفة Professeurs de philosophie"[7] وهم من في نظره يتخذون الفلسفة حرفة لتحقيق المغانم المادية والمعنوية، فكانت مآربهم بذلك سببا في استسلامهم لإملاءات السلطة السياسية، وبذلك يصدق عليهم المثل القائل: "من يأكل من مال السلطان يحارب بسيفه" أو المثل الآخر: "أغني أغنية من آكل من خبزه"،

وهذا ما كان حاصلا بالفعل في نظر شوبنهور، لأن من يعيش من الفلسفة ليس كمن يعيش لأجلها[8]. وهنا يحدد شوبنهور المعنى الحقيقي للعزلة كما المعنى الحقيقي للفيلسوف عندما يصنف الفلاسفة إلى صنفين:

- صنف يفكر لنفسه ويمثل الأغلبية.
- وصنف يفكر لغيره وهو الاستثناء.

فمن يفكر لنفسه فهو لا يعتزل المجتمع لكنه بالمقابل يعتزل القضايا المصيرية للمجتمع تلك المرتبطة ارتباطا مباشرا بواقع البشر، فهو لا يخشى على أفكاره من الرفض، ما دامت تستمد مصداقيتها من السلطة القائمة، وهذا يرجع بالأساس إلى تقاطع مآربه مع مآرب من يخدمهم بفكره. فهذا الصنف من الفلاسفة يصفهم شوبنهور بأنهم ذاتيون بل أنانيون بالمعنى الدقيق[9]. أما من يفكر لغيره فإنه يسمو بفكره لأنه يعتزل المجتمع ظاهريا، في حين إنه يشتغل فعليا على قضاياهم ويجعلها الغاية من كل تفكيره، وهذا بالذات ما يعصمه من أن يتحول إلى مجرد وسيلة سهلة طيّعة أو مجرد ظل في المجتمع. وفي هذا المعنى يستشهد شوبنهور بحكمتين للفيلسوف الرواقي سنيكا، الأولى من وجهة نظر أخلاقية وتقول: "يجب أن تحيا للآخرين إذا أردت أن تحيا لنفسك"[10]، والثانية من وجهة نظر عقلية وهي أنه: "يجب أن تفكر لنفسك إذا أردت أن تفكر للجميع"[11]. والحقيقة أن الحكمتين لا تتعارضان في معناهما بمفهوم الفلسفية الرواقية فهذه الأخيرة اتخذت شعار "الأخوة الإنسانية" أساس فلسفتها الأخلاقية، ومن ثم فإن مبدأي الكلية والشمولية شرطان لا يتحققان في الفعل الأخلاقي إلا إذا كان العقل مصدره. ومنه فلا شك فيمن يحرص على النزاهة والموضوعية في تفكيره، أن يتجرد من الدوافع النفعية الضيقة، لأنه بذلك فقط يحرر طاقته النقدية، مما يجعله أكثر فعالية وتأثيرا.

ينبغي أن تكون علاقة الفيلسوف بالمجتمع كعلاقة القلب بالجسم تماما، فالقلب هو ذلك العضو الحساس الذي يعتبر مصدرا حيويا لجميع الأعضاء، تتوقف حياتها وحركتها عليه على الرغم من وجوده المستتر، وكذلك الأمر بالنسبة للفيلسوف ينبغي أن يكون اعتزاله أمرا إيجابيا لا سلبيا أي أن تكون فعاليته إزاء المجتمع كفعالية القلب إزاء الجسم، وفي هذا المعنى يستعير شوبنهور من أرسطو قوله "الحياة في الحركة"[12] فإذا كان من بين ما يقصده أرسطو هو أن للحياة عللا محركة، ترتقي متسلسلة حتى نصل إلى المحرك الأول فإن القلب هو المحرك الأول للجسم، وبالمماثلة يكون الفيلسوف هو المحرك الأول للمجتمع.

إن الحديث عن صفة الفعالية عند الفيلسوف يقود شوبنهور إلى الحديث عن صفة الابتذال، هذه الأخيرة التي لحقت بالفلسفة وأصبحت في نظره مرادفة لصفتي البساطة والوضوح، غير أنه لا يقصد بالوضوح هنا، الوضوح الذي اشترطه ديكارت Descartes (1650/1596) معيارا للحقيقة، لأن طبيعة الوضوح الديكارتي تكمن في طبيعة الحقيقة ذاتها مما يجعله غاية في حد ذاته، عكس الوضوح الذي يرتبط بصفة الابتذال، لأن الفلسفة التي تخدم غايات محددة سلفا يقتضي منها أن تكون موجهة لأكبر الحشود وهنا يتحول الوضوح إلى وسيلة لا غاية. ما يعني أن الوضوح في هذه الحالة لا يعكس الحقيقة بل يزيفها، أما الفلسفة التي تخدم الحقيقة والحقيقة لا غير، فقد تتسم بالغموض وربما بالتعقيد أحيانا، غير أن الغموض والتعقيد بالنسبة لشوبنهور، قد يتحولان إلى مصدر دائم لفعل التأويل فَزيادة عن كونه دليلا على تحرر الفكر فإنه يمثل الشرط الضروري لاستمرار الفلسفة الحقَّة، ذلك أن كثرة التأويلات وتنوعها قد يقترن بمدى غموض أو وضوح المؤول، ولهذا السبب بالذات يرفض شوبنهور الوضوح المبهر الذي تتميز به المعادلات الرياضية، وحجته في ذلك أن بعض الأفكار لا تسنح لها فرصة المرور الجيد إلى أذهاننا إلا من خلال ثوب ليلي[13].

والواضح من هذا أن شوبنهور لا يقصد التعقيد أو الغموض في الألفاظ والكلمات، وإنما يقصد الأفكار فقد تتلبس الأفكار السطحية بأسلوب معقد غامض وبالمقابل قد تجئ الأفكار الغامضة في أسلوب سلس سهل فتبقى العبرة بمدى تأثير أو فعالية هذه أو تلك، فلا أحد من الفلاسفة عُرف بتعقيد أسلوبه مثلما عرف هيغل Hegel (1770/ 183)، مثلما أنه لا أحد عرف برصانته وجديته في حياته وفكره مثل كانط Kant (1724/ 1804). غير أن أفكار هيغل تبدو في نظر شوبنهور أكثر بساطة وابتذالا رغم

تعقيدها اللغوي إذا ما قورنت بأفكار كانط، والسبب في نظره هو أن هيغل قد سخّر كل عبقريته الفلسفية من أجل خدمة كيان الدولة، وحاله في ذلك أشبه بحال النحلة، فكما أن وجود النحلة مرتبط بالخلية تحديدا، فإنه لا مغزى لمذهب هيغل إلا في حدود مفهوم الدولة[14]. بل إن شوبنهور يذهب في هجومه على هيغل أبعد من ذلك عندما يصف مثاليته بالجوزة الجوفاء التي أفرغت من فاكهتها، قاصدا بذلك فكرة المطلق وكل ما يتفرع عنها من ثنائيات مفاهيمية من قبيل "العالم هو حلول اللامتناهي في المتناهي" أو "الروح هو انعكاس اللامتناهي في المتناهي"، فهذه اللغة تبقى فارغة من المعنى ما دامت مرتبطة بفكرة المطلق.

إن المعيار الحقيقي الذي يعكس قيمة الفكر الفلسفي لا نجده في الألفاظ والعبارات المجردة، وإنما نجده في استقامة الفيلسوف ونزاهته وموضوعيته، وهذه وحدها بإمكانها أن تحقق التطابق بين تصورات الفيلسوف وبين واقعه، وبغير ذلك التطابق تبقى كل فلسفة في نظر شوبنهور جوفاء لا تغني عن الحقيقة في شئ[15]. بل لو اقتصرت قيمة الفكر على الألفاظ والعبارات، لكانت الحقيقة قد ضاعت بين متاهات اللغة والتلاعب بالكلمات. وبهذا المعنى يكون شوبنهور قد سبق الوضعية المنطقية التي اشترطت في اللغة الفلسفية أن تطابق للواقع، أي معيار صدق الفكر هو الواقع ولا شئ آخر، ولو أن شوبنهور لم يكن يريد تجريد الفلسفة من اهتماماتها الميتافيزيقية مثلما تدعو إليه الوضعية المنطقية. إن لغة الفيلسوف ومهما بلغت من درجات الرقي والتجريد، فإنها ستبقى مجرد وعاء للفكر، فكل وعاء يستمد قيمته مما ينضح به لا من معدنه فقط، إذ ما العبرة في أن يكون الوعاء ذهبيا إذا كان ما به لا يروي ظمأ عطشان.

إن كان يصح وصف الفلسفة بالقوة والضعف، فإن شوبنهور يربط مدى قوة أو ضعف أي فلسفة بمدى تحررها أو تبعيتها لسلطة الدولة، وعلى هذا الأساس يعتقد شوبنهور بأن "أساتذة الفلسفة" في صورة هيغل وفيخته Fichte (1814/1762) وشيلينغ Schelling (1854/1775) تابعون لا متحررون، ولأن التفلسف الحق و"التدريس الفلسفي" أمران لا يجتمعان، وإن اجتمعا في أحدهم، فستكون الحقيقة هي الضحية في ذلك؛ لأن "أستاذ الفلسفة" لا يمكنه أن يتحرر من التأثيرات الخارجية، وهذا ما ينطبق في نظر شوبنهور على هيغل تماما؛ فقد سخّر نتيجة لتلك التأثيرات كل فكره للدولة فجعل منها الغاية العليا للحياة الإنسانية[16].

من البديهيات التي لا تخفى على فيلسوف، هي أن طبيعة الفلسفة وطبيعة الدولة مختلفتان تماما، فإذا كان جوهر الفلسفة هو الصيرورة، فإن جوهر الدولة هو الثبات والاستقرار. ومنه فكل تقديس للدولة يستنفذ لا محالة طاقة الفيلسوف النقدية؛ تلك الطاقة التي تتغذى من الرفض والرفض المتجدد لما هو سائد ولما يتعارض مع مصلحة الإنسانية، أما أن تصير الدولة رمزا للمطلق يتوقف عنده الزمان والمكان، فذلك هو الإعلان المبكر عن موت الفكر الحر[17]. إن الفلسفة والدولة سيدان مختلفان تماما؛ إذ لكل واحد منهما منهجه وأسلوبه، لذلك كان من الخطأ اعتقاد إمكانية خدمتهما معا في الوقت نفسه، وإن تمكن أحد من خدمتهما معا فبالمواربة التي تجعل من القس بطلا للكذب، فقد يدرس

الفيلسوف "أستاذ الجامعة" بحماسة لا يجد لها مبررا في نفسه، فيكون بذلك أشبه بممثل الكوميديا الذي يصطنع الحبور والسرور وهو في باطنه ربما يعيش عكس ذلك تماما[18].

قد يتعرض الفيلسوف إلى جانب التأثيرات الموضوعية الخارجية التي تبعده عن قول الحقيقة كما ترضى عنها الفلسفة، إلى تأثيرات ذاتية شديدة، من ذلك ما يجده الفيلسوف في نفسه من رغبة في الشهرة والمجد وحبٍ لتصدر المجالس الفكرية والاجتماعية، وهذا أمر طبيعي باعتباره إنسانا والإنسان لا يخلو من الرغبات والميول، فقد ينزلق الفيلسوف وراء طموحات جمّة تحجب عنه نور الحقيقة، لكنه بالمقابل قد يحقق مآربه في وقت قياسي، غير أن النتيجة هي التضحية بالحقيقة. في حين أن الحقيقة تقتضي التضحية دوما.

لهذه الأسباب هُجرت الغاية التي من أجلها وجدت الفلسفة ووجد الفلاسفة، غير أن هذا الهجران لا يقتصر على المثاليين والعقليين فقط، بل حتى مالبرانشMalebranche (1715/1638) فيلسوف المثالية الدينية ومن شايعه، قد جعل للمثالية عيونا دينية لا يدرك الوجود إلا من خلالها أي من خلال أعين الله ذاته، أما الماديون فحالهم ليس أحسن حالا من المثاليين وهم النقيض الحي، غير أن ما يجمعهم هو تقويض الميتافيزيقا، وبالمقابل تعظيم الاهتمام بالعالم المنظور. وإذا كان هيغل قد اختزل كمال الإنسان في كمال الدولة، فإن فيورباخ Feuerbach (1872/1804) وأترابه من الماديين جنحوا إلى تفسير العقل تفسيرا ماديا فحصروا بذلك مركز المعرفة في الدّماغ، وبهذا جعلوا موضوع المعرفة ومصدرها متماثلان في الماهية. ومنه فلا عجب أن يصبح العقل عندهم مجرد كتلة مادية يغلب فيه الفعل البيولوجي على الفعل العقلي، ومن ثم فلا غرابة أن يُعَرَّف الإنسان بعد ذلك بأنه ذلك الذي يأكل[19].

يعتقد شوبنهور بأن تحالف المثالية مع المادية لم يكن كافيا لانحراف الفلسفة عن مسارها وطبيعتها الأزلية لو لم يدخل الدين كطرف ثالث في هذا الحلف، ولأن الدين على رأي هيوم مشكوك في حقيقته تبعا لغموض في نشأته، فإن النتيجة التي يصر عليها شوبنهور هي أن تحالف طرفين أحدهما مشكوك في حقيقته

يجعل ذلك التحالف ضعيفا هشا، ولأن الحقيقة مطلب أزلي بالنسبة للإنسان، فإنه إن لم يجدها في الفلسفة وجدها في مصدر آخر، وعلى هذا الأساس يعتبر الدين في نظر شوبنهور "مجرد بديل خرافي للحقيقة"[20].

وإذا كانت الفلسفة والدولة مختلفين من حيث الطبيعة، فإن الفلسفة والدين مختلفان بدورهما، لكن من حيث الأصل والمنشأ، فالدين عند كثير من الفلاسفة ينشأ نتيجة القلق

والخوف من المجهول، في حين تنشأ الفلسفة لحاجة فكرية ملحة تدفع الإنسان دفعا إلى اقتحام المجهول دون خوف أو قلق إلا من عدم بلوغ الحقيقة، ومنه فالدين ينشأ استجابة لحاجة ميتافيزيقية عند الإنسان بوصفه إنسانا لا بوصفه فيلسوفا وبهذا المعنى يعرف شوبنهور الإنسان بأنه "حيوان ميتافيزيقي"[21].

ينظر شوبنهور إلى الدين نظرة مختلفة عن معاصريه، فهو عنده يمثل ميتافيزيقا الشعب، وبالمقابل لا ينبغي أن يكون ميتافيزيقا للفيلسوف، فقد يشبع الدين حاجة ميتافيزيقية لدى الإنسان، لكنه يبقى مجرد إشباع عارض زائل لا يغني من جوع روحي، لأن الدين يقوم على مبدأ الإقناع، في حين أن هذا الإقناع يشهد ضعفا متناميا وبصورة تتناسب مع تطور العلم والمعارف. فكما يعتقد شوبنهور، أنه بتقدير حسابي ندرك أن الأشخاص الذين تعجز العقيدة الدينية عن إقناعهم في تزايد مستمر وهذا العدد هو ذاته الذي يصر على الحقيقة بالمعنى الخالص[22].

إن ما حصل من توافق بين الفلسفة والدين، قد أدى إلى اندماجهما في ثوب جديد ونقصد به "فلسفة الدين" أو "الفلسفة المسيحية"، وهذا الحدث كان تأثيره في الواقع أكثر خطرا على الحقيقة، فقد أصبح هذا الخطر مقننا وموجها بعد أن كان عفويا ارتجاليا، لأن ذلك التوافق بحد ذاته يخدم أيديولوجية الدولة أكثر مما يخدم الحقيقة[23]. غير أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن شوبنهور يرفض الدين رفضا اعتباطيا لا مسوغ له فهو يرى في الدين عائقا صلبا يصدُّ جهود الفلسفة عن بلوغ الحقيقة وفهم الوجود، والدليل على ذلك هجومه الأكثر عنفا على المذهب الكاثوليكي لأنه ببساطة يحتوي على أكثر المبادئ تطرفا وبالتالي أكثرها

سلبا لحرية الفكر واستيعابا لمذاهب الفلاسفة ؛ من ذلك أن "الكاثوليكية الألمانية ليست في الواقع سوى هيغلية معممة ومثل هذه الكاثوليكية . في نظر شوبنهور . لا يمكنها فهم العالم"[24]. فالكاثوليكية وهي أشد ملل المسيحية تطرفا، من جهة لكونها تفرض سلطانها على كل مؤسسات المجتمع، ومن جهة ثانية لكون عدائها الشديد لبقية الملل يرجع بالأساس إلى رغبتها في أن تكون المذهب المطلق للمسيحية، وهي بذلك تنسجم مع فلسفة هيغل التي تنتهي إلى فكرة المطلق، وعليه فروح الاستبداد عامل مشترك بينهما، بل إن هيغلية هيغل تساهم أكثر في ترسيخ الروح الاستبدادي للمذهب الكاثوليكي. ولأجل هذا يقول شوبنهور بأن "الفلسفة لم تجعل لخدمة الكهنوت والكهنة"[25]، ولا أن تنقل الماء إلى طاحونة الكهنة كما ورد في استعارته الساخرة، فالفلسفة ينبغي أن تحافظ على وجوديتها الخاصة لا أن تتلون بلاهوتية

الدين؛ ينبغي أن يقتصر دورها على فهم العالم والطبيعة فهما ماهَويا لا فهما عرضيا مغلوطا، وتلك هي النتيجة الوحيدة التي بإمكانها أن تقدمها لنا.

ينبغي على الفلسفة الحقّة أن تجعل من واقع الإنسانية لا ماضيها أو تاريخها قضيتها الأساسية، ولأن واقع الإنسان ليس سوى محصلة لتاريخ طويل من المآسي والحروب والآلام، فإن أسباب سعادته أو بالأحرى شقائه هي ما ينبغي أن يكون محرضا على التفلسف الحقيقي، لأن معرفة الموت وتأمل المعاناة والألم هي وحدها العناصر التي تعطي للتأمل الفلسفي دافعا قويا للتفسير الميتافيزيقي للعالم[26]. ولأن الألم والملل سببان وحيدان لشقاء الإنسان[27] فينبغي أن يكونان هما المصدر الأول لدهشة الفيلسوف وحيرته باعتبارهما سلاحه الخاص للتغلب على المعاناة والتحرر من الواقع المألوف.

قد يفهم موقف شوبنهور من "أساتذة الفلسفة" وتحديدا من هيغل على أنه نتيجة طبيعية لنظرته التشاؤمية تجاه الحياة، وأن تلك التشاؤمية إن هي إلا صدى قوي لإخفاقاته الاجتماعية و"الأكاديمية"، أو ربما عجزه عن تحقيق طموح الشهرة والمجد اللذان تيسرا لأشد خصومه وحرم هو منهما لكن، حتى إن صحّت هذه الافتراضات ألا يمكن أن تكون تلك التشاؤمية مظهرا من مظاهر النزاهة والموضوعية في تناول القضايا الإنسانية؟

الحقيقة أن التشاؤم عند شوبنهور أمر لا ينفيه حتى هو عن نفسه، لكنه يثبت بالمقابل بأنه ليس مجرد موقف من الحياة ولا أنه مجرد مصطلح فلسفي أو تلاعب بالكلمات، بل هو قضية فلسفية يقدم من خلالها النقد والرأي المعاكس، والدليل على ذلك هو أن أطروحته: "أسوأ العوالم الممكنة" كانت أطروحة فلسفية ونقيضا مباشرا لأطروحة "أفضل العوالم الممكنة"[28] التي جاء بها لايبنتز(1716/1646). لأنه بالنسبة إليه بمثابة مفتاح لفهم معاناة الإنسان، تلك المعاناة التي لا تكمن في الخوف واليأس من المصير المجهول بقدر ما تكمن في الرجاء والأمل اللذان تخلقهما الإرادة العمياء باستمرار، ومن ثم لا ينتهيان إلى مصير ثابت، فالشعور بألم الرجاء وألم الانتظار من نصيب المتشائم لا المتفائل، وهذا ما يعني أن الألم ومهما كان مصدره، رجاءً كان أو خوفا ينبغي أن يكون قضية للتأمل وليس مجرد خبرة يعيشها الإنسان. وعليه فإن شوبنهور لا يضع التجربة المعيشة في مقابل الماضي، وإنما يدعو إلى اعتبار المعاناة موضوع تأمل لا موضوع تذكر[29].

يتضح مما سبق أن شوبنهور يربط العزلة بالجانب الفكري لا الحسي، أي يعطي للعزلة بعدا فلسفيا لا اجتماعيا، وبذلك تتحدد عزلة الفيلسوف تبعا لانشغاله بقضايا واهتمامات مجتمعه، فمن اعتزل المجتمع حسيا ولم يعتزل قضاياه فكريا كان في نظره الفيلسوف الحقيقي، ولا يهم بعد ذلك إن كان متشائما أو متفائلا، بل الأهم في سبيل ذلك هو أن ينأى بنفسه عن كل ما يرى فيه تضييقا لمجال حريته الفكرية. وبناء على مفهومه للعزلة وعلاقتها بالتفلسف

الحقيقي يصل شوبنهور إلى أن: "القليل من الفلاسفة كانوا أساتذة فلسفة والقليل من أساتذة الفلسفة كانوا فلاسفة"[30] مستثنيا من حكمه هذا سبينوزا وديكارت وهيوم، إلا أن الاستثناء الأبرز يبقى في نظره هو كانط.

الهوامش:

(1)- André Cresson: Schopenhauer sa vie son œuvre, puf Paris, 4éme édition 1962 p121.
(2)- Ibid.
(3)- ج ج روسو: هواجس المتنزه المنفرد بنفسه (النزهة الثالثة)، تر: بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت 1983، ص 37 / 38 .
(4)- Schopenhauer (Arthur) : Aphorismes sur la sagesse dans la vie, Quadrige puf Paris, 7éme édition 2006, p 106.
(5)- Ibid.
(6)-محمد عبد الرحمان مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات دار عويدات، بيروت، اريسط2 . 1981، ص 119 .
(7)- Schopenhauer (Arthur) : le monde comme volonté et comme représentation, traduit par A.Burdeau, puf Paris, 13e édition 1992, p 854.
(8)- Ibid.
(9)- Schopenhauer : contre la philosophie universitaire, rivage poche petite bibliothèque Paris 1994, p 67
(10)- Ibid .p68.
(11)- Ibidem.
(12)- Scopenhauer: Aphorisme sur la sagesse dans la vie, p11.
(13)- Alexis Philonenko: Schopenhauer critique de Kant, les belles lettres Paris, p 100.
(14)- Schopenhauer: le monde, p 673.
(15)-عبد الرحمان بدوي: شوبنهور، دار القلم / بيروت، لبنان، ص 11..
(16)- Schopenhauer: contre la philosophie universitaire, p 44.
(17)- Schopenhauer: le monde, p 855.
(18)- Schopenhauer: contre la philosophie universitaire, p 69.
(19)- Alexis Philonenko: Schopenhauer critique de Kant, p 33.

(20)- Sandro Barbera: une philosophie du conflit, presses universitaire de France, Paris 2004, p 34.
(21)- Schopenhauer: sur la religion, GF Flammarion, Paris 1996, p79.
(22)- Schopenhauer: contre la philosophie universitaire, p 58.
(23)- Sandro Barbera: une philosophie du conflit, p 31.
(24)- Schopenhauer, Ibid. p 54.
(25)- Schopenhauer: le monde, p1380.
(26)- Clément Rosset: Schopenhauer, philosophe de l'absurde, Quadrige / puf 2éme édition, 1994, p16.
(27)- Schopenhauer: Aphorisme sur la sagesse dans la vie, p140.
(28)- J Lefranc: comprendre Schopenhauer, p19.
(29)- Ibid. p22.
(30)- Schopenhauer: contre la philosophie universitaire, p64/65.

المصادر :

1- Schopenhauer (Arthur) : le monde comme volonté et comme représentation

Traduit par A.Burdeau, puf Paris, 13e édition 1992.
2- _____ : Aphorismes sur la sagesse dans la vie Quadrige puf, Paris, 7e édition 2006 .
3- _____ :contre la philosophie universitaire, rivage Poche petite bibliothèque, Paris 1994.
4- _____ : sur la religion, GF Flammarion, Paris 1996.

المراجع :

5- Sandro Barbera : une philosophie du conflit, presses universitaire de France, Paris 2004.
6- Alexis Philonenko: Schopenhauer critique de Kant, les belles lettres Paris 2005.
7- Clément Rosset : Schopenhauer, philosophe de l'absurde, Quadrige / puf 2e édition 1994.

8- Jean Lefranc : comprendre Schopenhauer, Armand Colin, Paris 2005 .
9- André Cresson : Schopenhauer sa vie son œuvre, puf Paris, 4e édition 1962.

10- ج ج روسو : هواجس المتنزه المنفرد بنفسه (النزهة الثالثة)، ترجمة : بولس غانم اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت .1983

11ـ محمد عبد الرحمان مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات دار عويدات بيروت - باريس، ط2 1981.

12- عبد الرحمان بدوي: شوبنهور، دار القلم / بيروت، لبنان .