مـا بعـد التقـدم

دراسـة فى فكـر أنطـوني أوهيـر

إعـداد

رشـا مكـي

تقـديـم

أ. د / محمد أحمد السيد

أستاذ المنطق وفلسفة العلوم

بجامعتي المنيا والكويت

مؤسسة يسطرون للطباعة والنشر والتوزيع

يسطرون
للطباعة والنشر والتوزيع

رئيس مجلس الإدارة
عماد سالم

المدير العام
أحمد فؤاد الهادى

مدير الإنتاج
أحمد عبد الحليم

الطبعة الأولى
الكتاب : ما بعد التقدم درسة فى فكر أنطوني أوهير
المؤلف : رشا مكي
تصنيف الكتاب : دراسة
تصميم الغلاف : محمد عطية
إخراج داخلى : محمود عنتر
المقاس ١٧ × ٢٤
رقم الإيداع : ٢٦٠١٨ / ٢٠١٧
الترقيم الدولى : 978 - 977 - 776 - 472 - 8

العنوان : المكتبة والمطبعة : ٣ ش صفوت - محطة المطبعة شارع الملك فيصل - الجيزة
التليفون : ٠١٢٢٩٣٠٠٠٢٩ - ٠١١٥٧٧٦٠٠٥٢
Email : yastoron@gmail.com
موقعنا على الفيس بوك : مؤسسة يسطرون لطباعة وتوزيع الكتب

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى روح والدتي العزيزة والغالية على قلبي

فأنت من زرع فيّ حب الفلسفة،

رحمة الله عليك أمي الحبيبة

جعل الله مني صدقة جارية على روحك الطاهرة

شكر وتقدير

إن "الشاكر" اسم من أسماء الله الحسنى وصفاته العلى .. فيقول تعالى: "مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا" (النساء١٤٧)، كما جعل "الشكر" صفة لأنبيائه – عليهم السلام – .. فقال في حق سيدنا إبراهيم: "إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٢٠) شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (١٢١)". وعليه، لم يكن "الشكر" واجبًا أو أمرًا، بل لفظ له قداسته، استمدها من الله (عز وجل)، فكان فضلًا ونعمة وتكريمًا منه للإنسان، ودليلا على طهر السريرة وإخلاص العلاقة بين الرب وعبده والعبد وربه وبين الإنسان والإنسان وبين التلميذ والأستاذ؛ وانطلاقاً من هذا الإيمان أتوجه بخالص الشكر والامتنان لأساتذتي الأفاضل.

و على رأسهم أستاذي العزيز أ. د محمد أحمد السيد: أستاذ المنطق وفلسفة العلوم بكلية الآداب–جامعة المنيا وأستاذ المنطق وفلسفة العلوم بجامعة الكويت، والذي شرفني بقبول إشرافه على الرسالة وشرفني بعد ذلك بقبول تقديم هذا الكتاب الذي نرجو منه الفائدة لكل من يقرأه، أما عن أ. د محمد أحمد السيد، فهو المعلم والأستاذ الذي لطالما تمنيت الحديث إليه لما رأيت وسمعت عنه من لين المعاملة وغزارة المعرفة، و إذ بي أكون إحدى تلامذته وبناته، أستمع لملاحظاته وتوجيهاته، داخل الرسالة وخارجها، فكان لي الحظ الوافر بأن أنعم باهتمامه ورعايته كأب وأن أنهل من علمه كأستاذ، وهو نعم القدوة لمن أراد الانخراط في هذا التخصص فله مني كل الشكر والتقدير والامتنان، و أفاد الله بخبرته وعلمه كل أبناءه وتلاميذه.

وبكل الود والحب والإخلاص أقدم أزكى وأجمل باقات الزهور وأندى وأطيب كلمات الشكر ل أ. د وهبة طلعت أبو العلا – رحمه الله : أستاذ الفلسفة المعاصرة ورئيس قسم الفلسفة السابق بكلية الآداب – جامعة المنيا، الأستاذ الجليل والأب المعطاء، وأشكر الله أن أتاح لي الجلوس بين يدي هذا المفكر العظيم وأن أستمع إلى كلماته العطرة عن الفلسفة، وأمتلئ بطاقة التفاؤل والحب التي كان يبثها في كل من حوله، ولقد استطاع في

السنوات القلائل التي أمضيتها في رعايته أن يغرز في بعضًا من أخلاقه وعلمه اللذان سأظل أتسلح بهما طيلة حياتي، غفر الله له وشمله برحمته وأسكنه فسيح جناته.

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير والعرفان ل أ. د ناصر هاشم محمد محمود: أستاذ المنطق وفلسفة العلوم بكلية الآداب – جامعة أسيوط، ووكيل شؤون الطلاب للجامعة نفسها، والذي عمل كأستاذ للمنطق وفلسفة العلوم بكلية الآداب – جامعة جنوب الوادي – حيث كتب لي الله أن أستقى منه العلم في أولى أعوامي هناك، وكان لي الشرف أن أتتلمذ على يديه في تلك المرحلة، وأحمد الله أن دارت بي الأيام لأجلس أمامه مرات عدة أستمع إلى ملاحظاته وتوجيهاته الدقيقة التي كانت عونًا لي لخروج الرسالة في ثوبها الأخير.

وأتقدم بجزيل الشكر وخالص التقدير والاحترام ل أ. د محمود محمد علي محمد: أستاذ المنطق وفلسفة العلوم بكلية الآداب – جامعة أسيوط، ورئيس قسم الفلسفة للجامعة نفسها، والذي ما إن تعاملت معه إلا ووجدت أستاذًا جليلًا مليئً بالعلم والمعرفة، فكان لى الشرف أن أحظى بمخالطته ولو بالقدر الضئيل، فأشكر لسيادته إثراء الرسالة بالملاحظات والتوجيهات لجعلها في أفضل صورة ممكنه، ألبسه الله لباس الصحة والعافية وأدامه نبراسًا لتلاميذه وأبناءه.

كما أتقدم بالشكر والامتنان لأستاذي الفاضل أ. د السيد بهاء جلال درويش: أستاذ الفلسفة المعاصرة ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب – جامعة المنيا، فكان دائمًا بابه مفتوح لي، فما أن أواجه أي عقبة إلا وأجد أبًا حانيًا واسع الصدر رحبا يحتوي المشكلات ويقدم يد العون لحلها فله مني كل الشكر والتقدير والاحترام، أسعده الله و دام رمزا للعطاء ومصدرًا للإلهام كل تلاميذه و أبناءه.

أشكر أيضًا أساتذتي أعضاء قسم الفلسفة جامعة المنيا جميعًا لما قدموه لي من الاهتمام والرعاية سواء بقول أو فعل أو نصح لتذليل كل الصعاب فوجدت فيهم خير الأهل، لهم مني جزيل الشكر وعلى رأسهم أ. د أحمد محمود الجزار العميد السابق لكلية الآداب، و الأب الروحي لقسم الفلسفة أدام الله عليه الصحة والعافية.

و أتقدم بخالص الشكر والتقدير للأخ الفاضل د. جميل أبو العباس ريان مدرس

فلسفة السياسة في قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة المنيا الشاب المتميز صاحب الخلق الرفيع و الصدق المتناهي و الذي ما إن أطلب منه العون حتى أجد يده ممدودة للمساعدة دون مقابل، له مني كل التقدير و الاحترام

كما أشكر أيضًا أساتذتي أعضاء قسم الفلسفة جامعة جنوب الوادي جميعًا على ما علموني من أساسيات الفلسفة أخلاقيات المعاملة ومفاتيح كتابة البحث العلمي وعلى ما قدموه من أجلي من توجيه أو نصح أو تشجيع معنوي، فلهم مني جميعًا جزيل الشكر والتقدير.

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير لجميع أفراد أسرتي لما وفروه من دعم على الصعيدين المادي والمعنوي وأخص بالشكر والدتي – رحمها الله – والتي عملت كموجهة لمادة الفلسفة، والحق أقول إني لم ألمس منها إلا عشقًا لهذا التخصص، مما ولَد بداخلي شغفًا قادني لما أنا فيه الآن، وكم أشعرني هذا بالقرب منها، وأتمنى من الله أن أبقى على هذا الوصل إلى أن ألقاها في جنة الفردوس إن شاء الله. وكم تعجز الكلمات أن تعبر عما يحمله قلبي من تقدير واحترام و أن تصف ما اختلج بفؤادي من ثناء وشكر إلى والدي العزيز الذي دائمًا ما كان يدعمني ويشد من أزري، فإيمانه بقدرتي على إتمام هذا العمل هو ما بث بداخلي الإيمان بأني أستطيع، ولا أنسى أبدًا ما تكبده من عناء لأجلي منذ صغري، ومازال على عهده بالعطاء، فأسأل الله أن يديم عليه الصحة والعافية ويحفظه سالمًا من كل سوء.

وأسمى أنواع الشكر والتقدير أقدمها لمؤسسة يسطرون و القائمين عليها لموافقتهم نشر الكتاب ولما وجدته لديهم من حسن المعاملة والانضباط والالتزام بالمواعيد و الاهتمام بكل التفاصيل الدقيقة ليخرج العمل على أكمل وجه وفي أبهى صورة .

وأخيرًا، أتقدم بخالص الشكر والتقدير والعرفان لكل من ساهم في إخراج هذا العمل على هذا النحو، أشكر لهم جهودهم،وتفانيهم وإخلاصهم، جزاهم الله عني خيرًا، وجعله في ميزان حسناتهم، وتقبله الله منا جميعًا.

تقـديـم

هذا الكتاب الذي أقدمه للقارئ يعكس جهدًا كبيرًا بذلته الباحثة الشابة رشا محمد صلاح الدين عبدالله قناوى مكى في رسالتها للماجستير التي حصلت بها على أعلى تقدير مستحق. يتعلق موضوع الرسالة بتطور مفهوم التقدم وما بعد التقدم وبخاصة عند واحد من أهم الفلاسفة الذين تناولوا هذا الموضوع بالتحليل والنقد، ألا وهو الفيلسوف المعاصر "أنطوني أو'هير". تطرح الباحثة بين دفتي كتابها عدة تساؤلات حول مفهوم التقدم وتطوره عبر التاريخ. ويكتسب هذا الموضوع أهمية متزايدة خاصة في ظل حالة الجدل والاستقطاب التي تعيشها المجتمعات والجماعات المختلفة في عالمنا المعاصر. فكثير من الناس، ومن بينهم كثرة من المفكرين الذين يُشار إليهم بالبنان يعارضون فكرة التقدم، بل ويزعمون أن البشرية لا تتقدم إلى الأفضل أبدًا، ومن ثم يحاولون العودة بنا إلى عصور "ذهبية" خلت يظنون أنها الأفضل والأكثر مثالية من عصرنا الراهن. وعلى الرغم من تهافت مثل هذه المزاعم، إلا أننا نتساءل دائمًا في قلق عن مصير الحضارة الإنسانية أمام التحديات المتزايدة على أصعدة كثيرة. وعلى الرغم من أن "أو'هير" لا يشارك أولئك المتشائمين أفكارهم، إلا أنه يرى أننا لا يجب أن نسرف في التفاؤل بشأن مستقبل البشرية، فالتقدم في أي مجال تقابله خسارة لا يمكن إنكارها

من بين المفكرين الذين أنكروا حقيقة التقدم أو على الأقل تشككوا في جدواه نجد جاك إيلول Ellul وهربرت ماركيوز Marcuse ، حيث يعتبران من أهم ممثلي النظرة التشاؤمية فيما يختص بتقدم الإنسان على الصعيد التقني. وقد عبر إيلول عن هذه النظرة في كتابه المعروف "المجتمع التكنولوجي" The Technological Society الصادر عام ١٩٦٣م، وماركيوز في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" One Dimensional Man الصادر عام ١٩٦٤م حيث ذكر أن التكنولوجيا ليست سوى أداة تحول كل شيء، بما في ذلك الأشياء المجردة إلى أشياء مادية. وقد توسع إيلول وماركيوز في هذا التفسير حتى أنهما أضفيا طابعاً مادياً تشاؤميًا على كافة جوانب

الحياة. بل أن إيلول يرى ومعه الكثيرون أن التكنولوجيا وصلت إلى مرحلة الاستقلال الذاتي ولم تعد تخضع لسيطرة الإنسان.

والإنسان المعاصر، في رأي إيلول، انصهر داخل بوتقة التكنولوجيا حتى أننا نستطيع القول أن "طبيعته" ذاتها بدأت تتعدل وفقًا لمعايير التكنولوجيا حتى أنه لم يعد يتمتع بحريته التقليدية في الحكم والاختيار. فالإنسان هو الذي يكون في نهاية الأمر موضوعًا لتطبيقات التكنولوجيا في مجالات الصناعة والتعليم وتعديل الأساليب السيكولوجية واختبارات الشخصية والذكاء وقياس اتجاهات الرأي وغيرها. وغالبا ما يعامل في هذا المجالات باعتباره "موضوعًا" فقط. وقد يرد البعض بالقول بأن هذه الأساليب التقنية يستخدمها أشخاص آخرون، وسوف يظل الإنسان في نهاية الأمر سيدًا أو مسيطراً على استخدام هذه الأساليب. غير أن إيلول يرد بنظرته المتشائمة قائلًا أن هؤلاء الأشخاص غالبًا ما يكونوا واقعين تحت تأثير أساليب تكنولوجية أخرى، كالدعاية وغيرها. كما أن الإنسان المعاصر يقنع بالمشاركة السلبية في التقدم التكنولوجي أو بقبول الاتجاهات التي تفرضها عليه التكنولوجيا بصورة آلية لا يد له فيها، من هنا يشعر بمدى سخافة absurdity الحياة وفقدانها لأي معنى أو قيمة. فعندما نفكر في الإنسان الخاضع للأساليب التكنولوجية فإننا نفكر في خضم عالم من الأشياء والأدوات والآلات وغيرها من الأمور المادية. وإذا كانت التكنولوجيا تحقق للإنسان السعادة المادية من خلال تحريره من الكثير من قيود المكان والزمان

وهكذا فإذا كان البعض يعتقد أن التكنولوجيا ستأخذ بيد الإنسان لحل جميع مشاكله، فإن إيليول وماركيوز يعتقدا أن التكنولوجيا ستتمخض في نهاية الأمر عن يوتوبيا مشوهة dystopia تقضي على الوجود الحقيقي والحرية الأصيلة للإنسان.

يرى "أو'هير" من جانبه أن المكاسب التي تحققت في القرون الثلاثة الماضية، خاصة في ميادين العلم والسياسة أسفرت عن خسائر في المناطق التي كان يعتقد أنها متحالفة مع الدين، مثل الفن والتعليم والأخلاق والفلسفة. يتساءل "أو'هير" عن أسباب وجود العديد من البشر الذين قد نعتقد أنهم أكثر سعادة اليوم خاصة في الولايات المتحدة وبريطانيا وعن أسباب ونتائج الثراء الفردي غير المسبوق في تلك الدول، وماذا عن

موضوعات الصحة والبيئة وحقوق الإنسان؟ يرى "أوهير"، كما يبين هذا الكتاب، أن الإجابة ستعود بنا بالضرورة إلى معالجات أعلام الفكر الفلسفي المعروفين من أفلاطون إلى رسل وهيدجر وفتجنشتين. وهنا يولي كاتبنا الفيلسوف اليوناني سقراط عناية خاصة حيث يعده واحدًا من رواد التنوير في الفكر الإنساني ويتناول بالتحليل أفكاره التي ارتاب فيها في الثقافة الأثينية. أيضا تناول "أوهير" في كتاباته آراء الكثير من رواد التنوير في الفكر الحديث والمعاصر خاصة ماركس وداروين وفرويد. يرى "أوهير" أن عقلانيتنا وسعينا للبحث عن المعرفة وحسنا الأخلاقي والديني، وحبنا للجمال يصعب تفسيرها من خلال نظرية دارون في حب البقاء بمفردها، فهو يرفض التصور الداروينى القائل بأن الإنسان هو فقط مجموع جيناته، أو مجرد آلة تهدف إلى البقاء فقط.

يعالج هذا الكتاب، إذن، مفهوم التقدم وحقيقة وجوده، وما إذا كان التقدم أمرًا جيدًا أم لا. وقد جاءت لغة البحث سلسة دون تعقيد أو تكلف، كما أنها خلت من الأخطاء النمطية التي يقع فيها الكثير من الباحثين الشبان في هذه الأيام، فضلًا عن المراجع الأصلية التي عادت إليها باحثتنا المتميزة. لكل هذه العوامل وغيرها الكثير مما يحوي هذا الكتاب، فأنا أتوقع له نجاحًا متميزًا ولصاحبته مستقبلًا مرموقًا.

أ. د محمد أحمد السيد
أستاذ المنطق وفلسفة العلوم
بجامعتي المنيا والكويت
القاهرة، ٢٣ سبتمبر٢٠١٧

الفهـرس

الموضـوع	رقم الصفحة
شكر وتقدير	٧
تقديم	١١
مقـدمـة :	١٧
تمهيد :	٢٣
أولا : حياته	٢٣
ثانيا : مؤلفاته	٢٤
ثالثا : فكرة ما بعد التقدم عند أو'هير	٢٦
الفصل الأول : من صور التنوير	
تمهيـد :	٥٣
١) الموقف من فرنسيس بيكون (تحطيم الأوهام)	٥٣
٢) نيوتن وآلته العلمية	٥٩
٣) تفاؤلية التنوير (العلم والعقل والمجتمع)	٦٧
تعقيب :	٧٦
الفصل الثانى : التنوير المضاد	
تمهيـد :	٨١
١) روسو	٨١
٢) هيردر وخصوصية الثقافة	٨٩
٣) بروك ودى مايستر	٩٥
تعقيب :	١٠٢

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الثالث: تقدم العقل	
تمهيد:	١٠٧
أولاً: العقل والمساواة وحقوق الإنسان	١٠٨
١) إيمانويل كنط	١٠٨
٢) مذهب المنفعة	١١٣
ثانياً: العقل المدمر للعقل	١٢١
١) الدارونية	١٢١
٢) الماركسية	١٢٩
تعقيب:	١٣٣
الفصل الرابع: الرؤية الواحدية للتاريخ	
تمهيد:	١٣٧
١) التاريخ الهويغى	١٣٨
٢) العودة إلى الوراء	١٤٩
٣) التاريخ والتطور	١٥٣
تعقيب:	١٥٩
الفصل الخامس: الخسران	
تمهيد:	١٦٣
١) أفلاطون	١٦٣
٢) أرسطو	١٦٩
٣) أوغسطين (الخطيئة الأصلية والمدينتين)	١٧٢
٤) عصر النهضة الأوروبية	١٧٦

الموضوع	رقم الصفحة
٥) نيتشه	١٨٠
٦) شبنجلر	١٨٣
تعقيب:	١٨٥
الفصل السادس: الفلسفة فى القرن الواحد والعشرون	
تمهيد:	١٨٩
١) الدين	١٨٩
٢) الفلسفة	١٩٤
٣) الفن	١٩٩
٤) التعليم وعلم النفس	٢٠٢
٥) السياسة	٢٠٩
٦) الفلسفة فى قرن جديد	٢١٣
تعقيب:	٢٢٠
الخاتمة:	٢٢٢
المصادر والمراجع:	٢٢٦

المقدمة

تناقش هذه الدراسة فكرة التقدم والمشكلات المترتبة عليها عند «أنطوني أو›هير Anthony O›Hear". إن ما يعطي الموضوع أهمية خاصة هو أننا كبشر نكون دوما مشغولين بفكرة التقدم وبما هو مترتب على وصول فكرة التقدم إلى نهايتها. و"أنطوني أو›هير" يعتبر أحد القلائل الذين ناقشوا فكرة ماذا بعد؟ (أي ماذا بعد أن وصلت فكرة التقدم إلى نهايتها؟ هل سنصل إلى طريق مسدود، أم أن هناك بصيصًا من الأمل قل أم كثر؟).

وبالرغم من أن فكرة الأمل الديني فكرة لا تشكل حيزًا جوهريًا في فكر أنطوني "أو›هير" إلا أن هذه الدراسة سوف تحاول أن تبرهن على أنه بدون وجود فكرة الأمل كفكرة جوهرية لا يمكن للبشرية أن تستعين على مشكلاتها الجوهرية بأي شيء آخر.

والسؤال الرئيسي بالنسبة لهذه الدراسة هو سؤال عما هو المقصود بالتقدم؟ وهل يمكن أن يكون التقدم ممكنا في نهاية المطاف؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فهل هو شيء نافع؟ والإجابات التي يقدمها "أو›هير" على هذين السؤالين ربما ستحظى بعدم الرضا من جانب بعض القراء، لأنه ينقد بعمق العديد من الأفكار والمعتقدات التي تشكل تفكير معظم الناس في هذه الأيام، هذا على الرغم من أن الإجابات التي يقدمها تستحق منا التقدير بكل تأكيد.

ونحن إذ نستعرض آراء "أو›هير" فيما بعد التقدم، سوف نصطدم حقا بوجهات نظر تاريخية في التقدم كتلك التي قدمها فرانسس بيكون وإسحق نيوتن وفلاسفة التنوير أمثال فولتير، وهولباخ، لاميتري. كما سنتعرض أيضا للحركة المضادة للتنوير كما جاءت عند فلاسفة مثل جان جاك روسو وداروين وماركس و فرويد وغيرهم، وذلك لأن "أو›هير" يناقش الآراء التي يقدمها من منظور تاريخي.

ولم ينس "أو هير" أن يعرج أيضا على الفلاسفة الرافضين للحداثة أمثال نيتشه (في القرن التاسع عشر) و رورتي (في القرن العشرين). أضف إلى ذلك أننا سوف نضطر أيضا إلى البحث والتنقيب عن أفكار "أو هير" فيما بعد التقدم في سائر كتاباته الأخرى وذلك لأن "أو هير" صاغ هذه الفكرة بطريقة غير مباشرة حتى في الكتابات التي يبدو ظاهرها أنها لا علاقة لها بفكرة ما بعد التقدم.

وينتهي "أو هير" في معالجته لما بعد التقدم إلى التصدي للإجابة على السؤال ماذا يتعين علينا أن نفعل بعد ثبوت فشل سائر المحاولات التي نادت بالتقدم وحتى ما بعد الحداثة؟

وإجابته التي قدمها تقول باختصار: لا شيء. لا شيء على الإطلاق. هذه هي إجابته المختصرة، غير أنها أعمق إجابة في الوقت نفسه؛ فالذي يقصده بذلك هو حتمية الموت والمرض، وخيبة الأمل وغيرها من مصادر المعاناة التي لا يمكن التخلص منها بواسطة الجهود السياسية أو النصائح السيكولوجية. فهذه تعد من جوانب الحياة، مثلها في ذلك تمامًا مثل السعادة، غير أن الميول التي كان يتصف بها التفكير الحديث بأكمله تتمثل، في رأى فيلسوفنا، في أن تأخذنا بعيدًا عن هذا الاعتراض وتشجع على الإيمان بحتمية وجود حل تكنولوجي لكل مشكلة. وهذا يعتبر في رأيه من الأخطاء الكبرى التي أرتكبها ذلك التفكير.

ولا يعني هذا أن "أو هير" يشايع لفلسفة رواقية تقول: طالما أنك لا تستطيع أن تغير هذه الأشياء فمن الأفضل لك أن تتحملها بكل ما تستطيع. ولأن "أو هير" لا يشايع في الحقيقة للرواقية إلا أنه بالرغم من ذلك يوضح أحيانًا أننا بحاجة إلى أن نعتمد على المساعدة الإلهية.

إشكالية الدراسة:

إن إشكالية الدراسة تتمثل في دراسة فكرة «ما بعد التقدم» عند "أو هير" كما هو واضح من العنوان، وتظهر إشكالية الدراسة في التساؤل عما سيحدث بعد كل ما وصلنا إليه من تقدم؟ وهل بالفعل حققنا التقدم الذي سيترتب عليه سعادة الإنسانية؟ أم ما نراه من انتصارات تكنولوجية وصور للتقدم ما هي إلا إخفاقات هائلة، وليس هناك أي اتجاه يسعى سعيًا جادًا لتحقيق السعادة والراحة الفردية.

إن الدراسة هي محاولة فهم الوضع الإنساني في عصرنا، والسؤال عن الرضا والسعادة الحقيقية، وفحص الأبعاد التي لا يمكن تحديدها في مصطلحات علمية: الحب والجمال، الإحساس بالالتزام الأخلاقي والعلية في ذاتها.

أسباب الدراسة:

ما دفعني للإقبال على هذه الدراسة هما سببان رئيسيان:

السبب الأول: هو أن فكر "أوهير" بشكل عام وفكرة «ما بعد التقدم» بشكل خاص محاولة فعالة لدراسة وضعنا في القرن العشرين - كما يحاول الباحث أن يوضح داخل الدراسة - وربما تكون هذه المحاولة سببا في تغيير طريقتنا في رؤية المستقبل.

أما السبب الثاني: فهو يتعلق بمحاولة الكشف عن دور الفلسفة في حل تلك الإشكالية، وما يمكن أن تكون قد قدمته لمواجهة العقبات والمعضلات التي أفرزها القرن العشرون، وما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة لاسترداد المعنى الكامل لإنسانيتنا.

أهمية الدراسة:

ترتكز أهمية هذه الدراسة في عرضها لفكرة «ما بعد التقدم» عند "أوهير" وفقًا للمضامين التي احتوتها الدراسة أنها ربما تكون جديدة على المكتبة العربية. كما يمكن القول إن الدراسة تحاول أن تثير وتناقش قضية معاصرة، ففكرة التقدم والمحاولة الداؤبة لتحسين وضع الإنسان، قضية أرقت الكثير من الفلاسفة والعلماء عبر القرون السابقة؛ وعلى الرغم من أن "أوهير" هو فيلسوف إنجليزي، ويمكن الاعتقاد أن فكرة «ما بعد التقدم» تقتصر فقط على النظر للتقدم الذي حققة المجتمع الغربي، إلا أن ما مر به العالم من تحديات وتطورات لم يؤثر على المجتمع الغربي وحده، وإنما على العالم بأسره، هذا ما دفع الباحثة لطرح هذه الدراسة، والمحاولة للوصول لنتائج وآراء هامة.

الدراسات السابقة:

إن فكرة الدراسة كما ذكرنا من قبل جديدة على المكتبة العربية إلا أنه يمكننا القول إن فكرة التقدم بشكل عام قد تناولتها الكثير من الدراسات نذكر منها «دافيد مارسيل» في كتاب بعنوان «فلسفة التقدم»، «ج. ب. بيري» في كتاب «فكرة التقدم»، و«جلال أمين»

في كتاب بعنوان «خرافة التقدم والتخلف». وقد كتب أيضًا العديد من المقالات عن نفس الفكرة؛ والجدير بالذكر أيضًا أن هناك فصل بعنوان» بين سيرل و أو›هير" في رسالة ماجستير تمت مناقشتها للباحثة "سارة محمد محمد هاشم" بعنوان "جون سيرل وفلسفته"، وعلى الرغم من أن الفصل يتطرق لأفكار "أو›هير" إلا أنه لم يتطرق لها كما تطرقت لها تلك الدراسة؛ والجدير بالذكر أيضًا أن هناك بعض الكتابات الأجنبية التي تكلمت عن فكرة "ما بعد التقدم" ولكن لم تتناولها عند فيلسوفنا.

تبويب الدراسة:

نظرا لأن "أو›هير" عرض لأفكاره فيما بعد التقدم مضمرة، كما ذكرت، في عرضه لتاريخ الفكر البشري، فسوف تنقسم الدراسة إلى سبعة فصول بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة مرتبة على النحو التالي:

الفصل التمهيدي وتعرض فيه الباحثة نبذة عن بعض مؤلفات «أنطوني أو›هير"، وبعض المقالات التي كتبت كتعليق على تلك المؤلفات، و هذا الفصل هو عرض لحياة الفيلسوف، وأهم مؤلفاته، وتوضيح لفكرة ما بعد التقدم من خلال المعاجم والموسوعات ومن خلال كتابات و مقالات الفيلسوف.

الفصل الأول يحمل عنوان "من صور التنوير" وتناقش الباحثة في هذا الفصل التفسير الجديد الذي قدمه "أو›هير" لفلاسفة التنوير الذين يخص بالذكر منهم "فرانسيس بيكون" الذي يناقش موقفه تحت عنوان "تحطيم الأوهام"، و "نيوتن" الذي يناقش موقفه في التصور الذي يعتقد أن "نيوتن" قدمه للعالم، وينتهي أخيرًا بمناقشة المعنى الذي يخلعه "أو›هير" على التفاؤل الذي ساد في عصر التنوير في مجالات كثيرة نذكر منها المجال العلمي، والعقلي، والاجتماعي.

أما الفصل الثاني فيحمل عنوان "التنوير المضاد" ويناقش الفصل الثاني الأفكار التنويرية المعارضة للفكر التنويري للفلاسفة الذين ناقشهم في الفصل الأول، ويخص "أو›هير" بالذكر هنا الفكر التنويري الذي قدمه "جان جاك روسو"، و "هيردر" بأفكاره في خصوصية الثقافة، بالإضافة إلى مناقشته لآراء "بروك"، و "دي ما يستر" بدفاعها عن التحيز لجنس دون جنس، ومجتمع دون آخر.

أما الفصل الثالث فيحمل عنوان "تقدم العقل". وتناقش فيه الباحثة فكرة التقدم التي حدثت في أعمال العقل على مدار مائتين عام كاملة، ونخص بالذكر هنا ما قدمه "أوهير" من مناقشة لـ "إيمانويل كانط" ومذهب المنفعة العامة في بحث بعنوان: العقل، والمساواة، والحقوق الإنسانية. هذا بالإضافة لمناقشة "أوهير" لما أطلق عليه اسم "العقل المدمر للعقل"، وعلاوة على ذلك قدم "أوهير" مناقشة للعديد من الفلاسفة الآخرين الذين شملتهم هذه الفترة أمثال "دارون" و "ماركس".

أما الفصل الرابع فيحمل عنوان "الرؤية الواحدية للتاريخ"، وسوف نناقش فيه أفكار "أوهير" فيما يتعلق بفهم التاريخ، والعودة إلى الوراء، والتاريخ والتطور. هنا سنقدم أيضًا تصور "أوهير" الجديد لما يطلق عليه اسم "ما وراء التطور"، ذلك الكتاب الذي أحدث ضجة كبيرة في الأوساط العلمية وقت ظهوره، والذي تبعه "أوهير" بمجموعة مقالات أخرى تدور حول نفس الموضوع، إلى غير ذلك من العديد من المقالات التي نهضت لكي تتحدى ما ذكره "أوهير" في هذا الخصوص.

أما الفصل الخامس فيحمل عنوان "الخسران"، ويقدم فيه مناقشة "أوهير" المستفيضة للفلاسفة الذين تحدثوا عن الفقد أو الخسران على مدار التاريخ وتخص بالذكر منهم "أفلاطون"، و "أرسطو"، و "أوغسطين" بمذهبه في "الخطيئة الأصلية" وعرضه "لمدينة الله ومدينة الدنيا"، كما ناقش في السياق نفسه ما قدمه عصر النهضة من أفكار في هذا الخصوص، ثم عرج على عدمية "نيتشه"، وتشاؤم القرن التاسع عشر، ثم أنهى ذلك الفصل بمناقشة موقف "شبنجلر" الذي عرضه في كتابه "انحطاط الغرب".

أما الفصل السادس فيحمل عنوان "الفلسفة في القرن الواحد والعشرين" فقد خصص لتوضيح والكشف عن مناقشة "أوهير" للأوضاع التي آلت إليها الأمور في القرن العشرين على صعيد الدين، والفلسفة، والفن، والتربية وعلم النفس، والسياسة، وما ترتب عليه من الفقد أو الخسران الذي حدث سواء في القرن العشرين نفسه أو على مدار سائر القرون الماضية. وسوف نناقش أيضًا التطلعات التي عرضها "أنطوني أوهير" في القرن الواحد والعشرين، من أجل توضيح نوعية الدور الذي يمكن أن تلعبه

الفلسفة بعد الخسران، كما يناقش الفصل ماهية الأمل الذي يمكن أن تقدمه الفلسفة بعد أن خسرنا كل أمل.

أما الخاتمة فسوف تقدم فيها أهم النتائج التي سوف تتوصل إليها خلال البحث. وسوف ينتهي البحث بعرض لأهم المصادر والمراجع التي سوف تعتمد عليها في الدراسة.

منهج الدراسة:

سيعتمد منهج الدراسة على المنهج التحليلي، بالإضافة إلى المنهج التاريخي عند تناول تاريخ فكرة ما، كما تستخدم الدراسة المنهج النقدي المقارن عند نقد فكرة ما ومقارنتها بمثيلاتها عند بعض الفلاسفة.

تمهيـد
أوهيـر، أنطـونـي

أولاً: حيـاتـه:

«أنطوني أوهير (١٩٤٢-)" هو أستاذ الفلسفة في جامعة بكنجهام وأيضًا أستاذ الفلسفة في غارفيلد ومحرر الجريدة الفلسفية التي تصدر من المعهد الملكي للفلسفة. ساهم في العديد من المنشورات الوطنية، ولاسيما التلغراف اليومي، والبريد اليومي، والبريد السريع اليومي[١].

ولقد كان مستشار الحكومة على التعليم لما يقرب من عقد من الزمان في عهد حكومات مارجريت تاتشر وجون ميجور. ولقد جلس في مجالس وسلطة تقييم المناهج الدراسية، ومجلس اعتماد تعليم المعلمين ووكالة تدريب المعلمين. وهو فيلسوف ذو اهتمام خاص بمجال التعليم، وقد ألف عدة كتب في هذا الموضوع[٢].

وهو مشرف على مجموعة من الأكاديميات والمدارس الحرة، ولقد شارك في تحرير كتاب تعليم الفنون الليبرالية. مدرسة الحرية: دراسة التعليم الليبرالي من أفلاطون إلى الوقت الحاضر. وهو يتكلم عن سجن مباديء التعليم الليبرالي. و التي سعد "أو'هير" كثيرًا لاشتراكه فيها مع مشروع بيندكتيشس[٣].

ويمكن القول إن أكثر المجالات التي خاضها "أو'هير" هي الفلسفة ولكن بشكل خاص فلسفة العلم، فلسفة الدين، علم الجمال والثقافة، فلسفة السياسة والأخلاق. الفلسفة التعليمية والتجريبية؛ وفي المناهج التعليمية؛ وفي التعليم الديني والأخلاقي. ومجال التربية والسياسة[٤].

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, finding the old way forward, Bloomsbury publishing plc, London, first published, 1999, p.271
(2) http:..www.powerbase.info.index.php.Anthony_O'Hear
(3) http:..www.zoominfo.com.s.
(4) http:..www.buckingham.ac.uk.directory.professor-anthony-ohear.

ثانياً: المؤلفات:

١. ما بعد التقدم: نتائج اتباع النمط القديم.

After Progress: finding the old way forward.

٢. الحق في الحصول على المعرفة: أجندة أعمال سلطة المدرسة الجديدة.

An Entitlement to Knowledge: agenda for the new school authority.

٣.ما وراء تطور: الطبيعة البشرية وحدود التفسير التطوري.

Beyond Evolution: human nature and the limits of evolutionary explanation.

٤. فلاسفة جامعة كامبردج.

Cambridge Philosophers.

٥. التعليم والديمقراطية: ضد المؤسسية التعليمية.

Education and Democracy: against the educational establishment.

٦. التعليم والمجتمع والطبيعة البشرية: مقدمة لفلسفة التعليم.

Education ،Society and Human Nature: an introduction to the philosophy of education.

٧. عنصر النار.

Element Of Fire.

٨. الخبرة، التفسير والإيمان: مقدمة لفلسفة الدين.

Experience، Explanation and Faith: an introduction to the philosophy of religion.

٩. تمركزية والد الطفل: جون ديوي وأيديولوجية التعليم الحديث.

Father of Child-centeredness: John Dewey and the ideology of modern education.

١٠. تقديم المسيحية.

Introducing Christianity.

١١. تقديم يسوع: دليل التصوير.

Introducing Jesus: a graphic Guide.

١٢. مقدمة في فلسفة العلوم.

Introduction to the Philosophy of Science.

١٣. كارل بوبر: حجج الفلاسفة.

Karl Popper: the arguments of the philosophers.

١٤. السفاسف عن الطبيعة (مخاطر الخلافات).

NonSenseAbout Nature (risk controversies).

١٥. الفلسفة في القرن الجديد.

Philosophy in the New Century.

١٦. تلاميذ أفلاطون.

Plato's Children.

١٧. الكتب العظمى: رحلة عبر ٢٥٠٠ سنة من الأدب الغربي الكلاسيكي.

The Great Books: a journey through 2، 500 years of the west›s classic literature.

١٨. المشهد الإنساني: الفن والثقافة والمجتمع.

The Landscape of Humanity: art، culture and Society.

١٩. ما الفلسفة: مدخل للفلسفة المعاصرة.

What Philosophy is: introduction to contemporary philosophy.

٢٠. الذي يعلم المعلمين؟ : مساهمة في النقاش العام للD. E. S

Who Teaches the Teachers?:a contribution to public debate of the D. E. S.[1].

(1) http:..www.amazon.com.Anthony-OHear.e.B001H6KLPU

ثالثاً: فكرة ما بعد التقدم عند أوهير:

ستحاول الباحثة هنا أن يوضح فكرة ما بعد التقدم عند "أوهير" من خلال مؤلفاته من كتب ومقالات، وأيضًا المراجعات التي تناولت بعض هذه المؤلفات، في محاولة للتبع مسار الفكرة منذ بدايتها، حيث أن الفكرة لم تكن وليدة أعوام قليلة، بل بدأت تتحسس خطاها داخل فكر "أوهير" منذ أعوام كثيرة حتى تبلورت وأتضحت في كتاباته المتأخرة.

وستبدأ الباحثة بعرض تعريف مصطلح التقدم في الموسوعات والمعاجم العربية والأجنبية، لمعرفة هل نظر "أوهير" لمصطلح التقدم كما فعل علماء اللغة والموسوعيين، أم كانت له نظرة مختلفة؟ كما، سيقدم الباحث أيضًا تعريف لمصطلح التطور من خلال الموسوعات والمعاجم لتوضيح هل كان هناك اختلاف كبير بين المصطلحين؟ أم كانت كلًا من فكرة التقدم والتطور توصل إحداهما إلى الأخرى؟ وإن كان هناك اختلاف، فهل اتضح هذا الاختلاف عند علماء اللغة والموسوعيين؟ وهل أستطاع "أوهير" رؤية أي اختلاف بين المصطلحين أو حتى استطاع رؤية أي تقارب بين الفكرتين؟

(١) التقـدم:

إن التقدم Progress في اللغة يعني: التَقَدُّم (تَقَدَّمَ)، فلان : صار قُدَّامًا. وتَقَدَّم إليه: تقرب منه وتقدم إلى فلان بكذا: أمره به أو طلب منه. وتقدم القوم وعليهم: سبقهم في الشرق أو الرتبة فصار قدامهم[١]. وهو تغير تدريجي إلى الأفضل[٢] أو هو استمرار التطور مع الصعود للأفضل[٣]. نقول إن هناك تقدم عندما يتحسن الشيء تدريجيًا، أو عندما يحصل الفرد على موقع أقرب من الإنجاز أو اكتمال شيء ما[٤].

أما التقدم كمصطلح فهو يعني: هو الارتقاء من وضع إلى وضع أخر يعتبر أفضل من الأول وهو ضد التراجع والتأخر. أما مضمونه الحقيقي فيختلف اختلافات كثيرة

---

(١) المعجم الوجيز، ص٤٩٣

(٢) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، المصطلحات الفلسفية ، دار قباء ، القاهرة ، ١٩٩٨م، ص٢١٥

(3) Adam Gadsby . Michael Upshall . Janet whicut: longman. active study dictionary. the Egyptian international publishing company. Dokki. first published. 1986.p.205.

(4) http:..www.thefreedictionary.com.progress.

بحسب النظريات وتقديرها لما هو أفضل وأخس[1]. بوجه عام، مجرد السير إلى الأمام في اتجاه معين دون حكم على قيمة هذا السير. بوجه خاص، انتقال تدريجي من الحسن إلى الأحسن كالتقدم العلمي والتقدم الحضاري، ويتميز التقدم بخاصيتين:

(أ) أنه مسبوقًا بتخطيط.

(ب) ويستهدف غاية على غير الحال في التطور.

وكثيرًا ما تربط فكرة التقدم بالحتمية التاريخية، وبأن كل تطور يقود دائمًا إلى الأحسن، وتلك فكرة لا تخلو من المعارضة[2].

أما التقدم من حيث المفهوم: فإن الاعتقاد الشائع في التقدم يعني رفض الاتجاه الذي اتسمت به معظم المجتمعات البشرية عبر التاريخ – ومن الطبيعي، أن الإنسان يعتقد أن المستقبل سوف يكرر الماضي. وعندما توقع تغيير الحياة البشرية، يكمن افتراض أن التغير سيحدث فجأة وبشكل جذري، من خلال تدخل قوى عليا. ولو سمح البشر لأنفسهم بالأمل في تحسين الظروف البشرية، فإن الأمل يتجه نحو العبودية من الكون بدلًا من إصلاح الكون؛ ويمكن اعتبار هذا علامة على الوفيات ودليل على الانحراف عن المعايير المثلى. ومن ثم ،في العديد من المجتمعات يوجد معتقد شائع حول تغير الظروف الإنسانية على مدار التاريخ لكن للأسوأ – وعلى النقيض، نجد أن التغيير والتجديد في المجتمعات الغربية الحديثة يحملان وصفًا مختلفًا في الخيال الشعبي ولا يمكن لأي فرد أن يفترض أن جميع التغيرات تكون للأفضل دائمًا، ولكن من المفترض أن التغير يعتبر قادرًا على البقاء. وعلى الرغم من الحروب والاكتئاب هناك عدد كبير من المجتمع الغربي قد اتجه إلى توقع ذلك، وتوقعوا أن أطفالهم سيعيشون في سعادة وحياة أفضل منهم. وقد افترضوا أن التطور سيكون تراكميًا وسيستمر على الرغم من الحوادث والكوارث التي قد تحدث، وسوف تزداد المعرفة البشرية، الطاقة، السعادة على المدى البعيد، ويعتبر ظهور هذه الفكرة ناتجًا في عدة ظروف، مثل تراكم الفائض الاقتصادي، زيادة الحراك الاجتماعي، وحدوث ابتكارات كبيرة زودت في القوة البشرية على الطبيعة. وفوق كل هذا

---

(١) عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٤م، ص٥١

(٢) نفسه ، ص٦٠

تعتبر فكرة التقدم استجابة لظهور مؤسسة اجتماعية فريدة للبحث العلمي المنظم[١].

ويجب، كما تكلمنا عن معني التقدم، أن نتكلم عن معني التطور Evolution، والذي كان وثيق الصلة بفكرة "ما بعد التقدم" عند "أوهير" في تسائله، عما إذا كانت المحاولات التي قامت بها الإنسانية قد ساهمت حقا في تحقيق التقدم، أم هي نوع من أنواع التطور. وهذا الفرق بين مصطلحي التقدم والتطور هو ما يحاول الباحث التمهيد إليه.

(ب) التطــور:

التطور Evolution في اللغة: هو التحول من طور إلى طور، وهو التغير التدريجي الذي يحدث في بنية الكائنات الحية وسلوكها. ويطلق أيضًا على التغير التدريجي الذي يحدث في تركيب المجتمع أو العلاقات أو النظم أو القيم السائدة فيه[٢]. يستخدم هذا اللفظ عندما يتحول شيء ما لعدة أطوار على مراحل مختلفة (وخاصة: مع مراحل أكثر تقدمًا ونضوجاً[٣]. هي الارتقاء الذي يحدث للأنواع المختلفة للنباتات، الحيوانات، وغيرها من أشكال أدنى وأبسط[٤].

أما التطور كمصطلح: هو نمو بطئ متدرج يؤدي إلى تحولات منظمة ومتلاحمة تمر بمراحل مختلفة يؤذن سابقها بلاحقها، كتطور الأفكار والأخلاق والعادات، ولا يكون التطور مسبوقًا بتخطيط أو مستهدف لغاية[٥]. وهو تحول تدريجي يصيب الكائنات أفرادًا أو جماعات وينتقل القوى التي فيها من حال الكمون إلى حال الظهور. والتطور مقابل التكور(involution) أي الرجوع إلى الأصل، لأن التطور يؤدي إلى التنوع والتجدد والبعد عن الأصل[٦].

وكان سبنسر أول فيلسوف أشاع استخدام هذا اللفظ. وهو يقصد به حركة بطيئة طبيعية لا عنف فيها ولا شدة. والتطور عنده ينطوي على فكرتين التباينdifferenciation

(1) Paul Edwards: The Encyclopedia of philosophy. Macmillan publishing co.. New York. 1972. p.483.

(٢) المعجم الوجيز، ص٣٩٦

(3) http:..www.wolframalpha.com.input.? i=evolution&lk = 4

(4) Adam Gadsby , Michael Upshall , Janet whicut: longman, active study dictionary,p.205

(٥) المعجم الفلسفي، ص٤٧

(٦) عبده الحلو : معجم المصطلحات الفلسفية، ص١٣٧

والتكامل integration . التطور بمعنى التحول "أن لفظ تطور في حد ذاته لا يعني التقدم أو التراجع، وإنما يعني تحول الكائن الحي أو المجتمع بغض النظر عما إذا كان هذا التحول ملائم أم غير ملائم[٥].

أما عن مفهوم التطور: فإن نظرية التطور نظرية قديمة ترجع جذورها التاريخية إلى كل من الفلسفة اليونانية (أمباذوقليدس Empédocle، وأرسطو Aristote) والفلسفة الإسلامية (إخوان الصفا، ابن خلدون) والفلسفة المسيحية (القديس أوغسطين Saint – Augustin) ، غير أنها لم تصبح نظرية علمية إلا في العصور الأخيرة عندما شرع العالم الطبيعي لامارك (Lamarck) في تعليل نشوء الأنواع الحية، وتحولها المستمر بتأثير من البيئة والوراثة. إلا أن التفسير الذي قدمه لامارك في كتابة الفلسفة الرؤولوجية (١٨٠٩م) بقي تفسيرًا غائبًا وميتافيزيقيا، وذلك على خلاف الفرضية العلمية التي قدمها داروين (Darwin) في كتابه عن "أصل الأنواع"[١] التطور عند دارون يعني أن الأنواع على اختلافها يمكن أن تفسر أصلًا واحدًا أو بضعة أصول نمت وتكاثرت وتنوعت في زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي - Nat ral selection الذي يخلو من الغاية، فلا يدل على علة التغير بل على أثره ونتيجته، وهو قانون مستنبط من الصراع في سبيل البقاء وتنوع الكائنات الحية. ويرى جوليان هكسلي أن الدارونية. سواء في صورتها الأصلية أو المعتدلة، هي تأويل طبيعي للتطور[٢].

وبعد أن كانت نظرية التطور مجرد فرضية للبحث والعمل، أصبحت اليوم تعبر عن حقيقة يكاد يكون الإجماع عليها تاماً: فجل العلماء والفلاسفة يسلمون اليوم بحقيقة التطور، وإن اختلفوا في شيء فإن اختلافهم لا يعدو أن يكون في تفسيرهم للكيفية التي حصل بها التطور وتصورهم لها[٣].

إن أكثر العلماء يقولون اليوم ن معنى التطور يتضمن معنى الارتقاء. ولكننا إذا أردنا بالتطور مجرد التبدل لم نضمنه معنى الارتقاء لأنه يدل في هذه الحالة على التبدلات

---

(١) جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٤م، ص١١١.

(٢) مراد وهبة: المعجم الفلسفي ، ص ٢٠٤

(٣) جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، ص ١١٢

الضرورية التي تطرأ على الشيء، من غير أن تكون متجه إلى غاية معينة، خلاف للارتقاء الذي يتضمن معنى الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، ومن الحسن إلى الأحسن، ففي كل ارتقاء تبدل، وليس في كل تبدل ارتقاء[1].

لقد قام الباحث بعرض تعريف مصطلحي التقدم والتطور، والآن سنبدأ في عرض فكرة «ما بعد التقدم» عند فيلسوفنا من خلال المؤلفات والمراجعات.

(جـ) التـدرج التاريخي لفكـرة مـا بعـد التقدم:

الإيمان والإرادة Belief and the will(١٩٧٢م):

في هذا المقال حاول "أوهير" إخبارنا إلى أي مدى ربما يقال لنا أن نكون نشيطين في تشكيل معتقداتنا وإيماننا، ونسأل إلى أي مدى يمكننا أن نكون أحرارًا في اعتقادتنا وإيماننا بما نريد الإيمان به. ويرى "أوهير" أنه من الواضح أننا ينبغي علينا أن نؤمن فقط بما هو موجود حقاً. على الأقل بقدر ما يقع في سلطتنا لتحديده، ولكن، للأسف لا يمكننا حصر الإيمان بما لدينا دليل عنه، ولا يمكننا دائمًا الإيمان بموجب الدليل الذي لدينا. ولذا يرى "أوهير" من الطبيعي استنتاج أن العوامل غير العقلية ربما تعمل ههنا. مثلما كانت رؤية ديكارت.

وفي توضيح للمعنى بشكل أكبر يوضح "أوهير" أنه عندما نتحرك بعيدًا عن أمور خاصة بالإحساس الشائع العام المقبول والمعتقدات الحقيقية الواقعية العادية، إلى أمور يشعر فيها الناس بقوة (مثل السياسة أو الرياضة). إننا نجد أن المعايير التي تبني عليها الأحكام تعتبر بشكل واضح خاصة بطبيعة تفردية. وإن كانت غير عقلانية وغير مبررة؛ في هذه الحالات، يعتبر المعيار الذي يبنى عليه الاعتقاد معيارًا كبيرًا للتحيز، ويبدو أننا مرغمون لقول إن الناس يؤمنون ويصدقون ما يريدون.

إن الأمر فقط أنهم يقررون استخدام المعايير التي يريدونها (بمعنى ما يرضي تحيزهم أو عواطفهم). ولكن بالنظر إلى معيار مثل (العلم) ربما يبدو أفضل من آخر مثل (الخرافة). وعلى الرغم من أن الأخير يخدم نتائجنا النهائية بشكل أفضل. إلا أنه ربما يبدو الأمر أننا لا نملك خيارًا سوى اختيار العلم.

---

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت،١٩٨٢،ص٢٠٥.

إن قبول إطار عمل ما نؤمن به ربما منهجيًا ومدروسًا مثل التفسير الدراسي التعليمي الفلسفي لإبداع أوغسطين (cradoutintellegam) الذي طبقًا له لا يوجد اقتراح للفلسفة الطبيعية يمكن السماح به ليناقض أي حقيقة لاهوتية، أو ربما يكون عشوائيًا ومصادفة كما هو الحال عندما تصدق تلك الاقتراحات عن أطفالها والتي تتناسب مع مشاعرها، أو ربما يكون أمرًا لتبني موقف سياسي عقائدي وتصديق فقط ما سيتناسب معه، أو يمكن أن يكون قرار عقلانيًا باردًا لاقتلاع جذور كل ما هو غير واضح ومميز، أو ربما يكون ما نفعله جميعًا غالبًا بصورة غير مدركة بالحس في قبول مدى أكبر أو أقل لقرارات ومراسيم الإحساس العام.

ربما يكون هناك إحساس يمكننا أن نصدق ونؤمن بما نريد. الفرد يمكنه أن يضيف ذلك، في حالات عاطفية، الناس ربما يرون أو يفهمون أشياء يشكون فيها الناس عادةً. إنه يتعمد أن يستحثوا مثل تلك الحالات لإعادة تقوية معتقداتهم. إن أمل "أو'هير" هو أن يكون الأمر عن طريق توضيح الآن بصور كافية، ولكن في تلك الرؤية (صحيحة أو خاطئة) إن شيئًا ما يعتبر الحالة. إنني ضمنيًا أقبل طريقة ما للحصول على الحقيقة، فإنه لا يزال يمكن القول إنني أريد استخدامها، على الأقل في التميز مع طرق أخرى أقل جودة ربما أكون قد استخدمتها بقدر ما أقرر أنا بنفسي أنها أفضل طريقة.

أر. إف. هولند: التعليم، المجتمع، و "أوهير" (١٩٨٣م):

يبدو أن التعليم أيضًا لم يخرج من مظلة التقدم عند "أو'هير" فيرى "أو'هير" أن النظام التعليمي في إنجلترا لابد أن يتضمن استقلالًا يكفي لمنع الاستبداد والاستحواذ على العقل حيث يستشهد بـ«ميل» في الحديث عن خطر احتكار الدولة.

ففي المجتمع المختلط المتحرر لابد أن تكون لديهم القدرة على تحديد كيفية مكانة تعلم أطفالهم، لأن هذه من أهم الحريات الاجتماعية، وسيعزز الهدف بملاحظة أن المجتمع سيكون عقيم وبلا جدوى إن لم يضم مدارس مختلفة الأنواع لها نمطها، رأيها وعاداتها ولكنها لا تفرض ذلك على طلبها.

ويوضح هولند هذه النقطة فيقول: «إن التعليم في المدارس البريطانية يثبط الكل ويقدم

عقول مدربة جيدًا متعلمة ومثقفة»، ويضيف: « إننا نخضع لقيود في التعليم المنهجي»[1].

on what makes an episte- نن الذي يجعل نظرية ما للمعرفة تطورية mology evolutionary (١٩٨٤م):-

يقول "أوهير" هنا إننا حين نتناول ما يجعل نظرية ما للمعرفة تطورية نكون منقادين إلى تمييز الطريقة التي ربما ترى نظرية التطور وعلم الأحياء محرضين ومجاوبين على الأسئلة المعرفية، و أيضًا عن الطريقة التي فيها ربما نرى مثل هذه النظريات مقدمة أوصاف وتفسيرات لأنواع متنوعة من عملياتنا المعرفية[2].

إن الشكوى الشائعة بين الفلاسفة المعاصرين، هي أن الكثير من نظريات المعرفة الحديثة قد أصبحت مضللة عن طريق المجاز المرسل للحقيقة كنوع من تراسل أو انعكاس الاقتراحات مع العالم. بعيدًا عن مشكلات مع تفسير كيف أن شيئًا ما عقليًا أو لغويًا يفترض أنه يعكس أو يتوافق مع شيء مثل العالم أو بعض منه.

لقد حاول "أو'هير" إظهار وتوضيح كيف أن هناك ربطًا قويًا بين النظرية المعرفية الدارونية الجديدة واعتناق النظرية التمثيلية للإدراك الحسي. بوجه خاص، كأسس وثوابت لعرض التطبيق والمنهجية التطورية مع نظرية المعرفة. وهو لا يستبعد الانجذابات إلى النظرية التطورية من أجل تفسير وتوضيح تكيف أجهزتنا الحسية ومنطق قوتنا مع العالم.

ما يحاول "أو'هير" الاستفسار عنه هو صلة مثل هذه الانجذابات بادعاءات الطبيعة المعرفية، وبالنظر إلى أن كل معرفتنا بالعالم تعتبر غير مباشرة وعرضة للخطأ للأبد، وبالرغم من أنها مقبولة افتراضيًا كمرآة لذلك العالم. فإن مقدمة المفاهيم الدارونية الجديدة داخل النظرية المعرفية تظهر وتبين بالفعل أنها تقود بصورة طبيعية إلى مثل تلك الادعاءات.

روجر تريج: مراجعة لكتاب «التجربة، التحليل، الإيمان» (١٩٨٥م) :

إن «تريج» في هذا المقال يرى أن "أو'هير" يسعى إلى تبرير الاعتقاد الديني كوسيلة

(1) See,O'Hear, Anthony, Belief and he will,philosophy,Vol.47, No.180 Cambridge university,(1972)

(2) See,O'Hear, Anthony and Alan Holland, On what make an Epistemology evolutionary,proceedings of the Aristotelian society,Vol.58, Blackwell Publishing,(1984)

للحياة. ويأمل "أو'هير" أنه عند رفض الاعتراف بالدين سيرى الناس أهمية الاهتمام ببعضهم البعض. وفهو يرى أنه : «يمكن مناقشة أن امتلاك كل عضو في الجنس البشري لدرجة معينة من الاحترام هو أفضل أساس للبقاء الخير المستمر للجنس البشري بأكمله».

على الرغم من ذلك فإنه من الصعب أن ترى لماذا يجب على الناس أن يكون لديهم مثل هذا الاهتمام النزيه بالجنس البشري خارج السياق الديني؛ ومع تأكيد البيولوجيا المعاصرة حقيقة اهتمام الناس بطبيعتهم والتي فقط عن طريق الاهتمام بأقربائهم، أو هؤلاء الذين يتعاونون معهم في المصالح المتبادلة بينهم. سيتعذر تفسير حياة التضحية التي عاشتها «الأم تريزا» إن لم تفسر داخل الإطار الديني.

بالإضافة إلى ذلك فإن "أو'هير" في هذا الكتاب يميل إلى عمل تمييز دقيق جدًا بين موقف العلوم النقدي العقلاني، وجزمية الدين أو تأكيد الرأي بدون مبرر كاف. ويدعى "أو'هير" أن الدين يتخذ موقفًا صارمًا من فكرة أن الأفراد يمكن أن يحصلوا على المعنى من مصادرهم الخاصة.

جين ريفز: مراجعة لكتاب « التجربة، التحليل، الإيمان» (١٩٨٦م) :-

في هذا المقال كمدخل لفلسفة الدين فإن إحدى الأطروحتين الرئيسيتين المقدماتان - كما يوضح جين ريفز- : هي أن الدين يتطلب وجهتي نظر متعارضة من الله، كسبب غامض لكل شيء، وكقائم فعلي على كل شيء.

والأطروحة الرئيسية الثانية: هي أن الدين لا يكون ولا يمكنه أن يكون، قوة للخير لأن فرضياته المميزة ليست مبررة عقلانياً، ولأنه يستمد قوته من كونه» عقائدي، وثني، ومتسلط في الأساس.

ويوضح "أو'هير" أيضًا أن المواقف العلمية والدينية مختلفة كلياً؛ هذا لأنه تبين أن العلم يقوم على أسس غير قابلة للإثبات ولا تفعل شيئًا لتعزيز المزاعم الدينية.

بيتر لاماركو : مراجعة لكتاب «ما الفلسفة؟ (مقدمة في الفلسفة العامة» (١٩٨٦م) :

لقد ساهم هذا الكتاب في مناقشة نظرية النسبية، الإيمان، وفلسفة العقل، نظرية المعرفة وغيرها الكثير. فمثلًا نلاحظ أن الواقعية الشديدة تعطي فكرة متكررة دورياً، وادعاء وجود عالم مستقر نسبيًا مستقلًا عنا، وتخالف في ذلك نظريات عدم مواجهة

الواقع. ولكن يرى بيتر لاماركوي أنه ربما يكون هناك خطر في كتاب من هذا النوع؛ إذ يتم التركيز على القشور وترك الجوهر.

الفكرة الأخرى في الكتاب هي تأصيل الكائنات البشرية في علم الأحياء الخاص بهم. وتشجع نظرية التطور رؤيتنا لذواتنا كرعايا للبقاء في عالم واقعي مع نظريتنا ومعتقداتنا وتفاعلنا مع هذا العالم.

لقد تناول "أوهير" في هذا الكتاب جوانب عدة وكثيرة، ولكنه واجه نقد من بيتر لاماركوي، حيث رأى بيتر أن "أوهير" بقى بعزم وإصرار في العرف الأنجلوسكسوني في اختيار وتقديم المشكلات . كذلك لا يوجد ذكر للفينومينولوجيا أو الوجودية ولا المفسيرين، وترك الناس في الظلام بين نظريات كل من نيتشة وهسرل.

نيكولاس إيفريت: مراجعة لكتاب «ما الفلسفة؟ (مقدمة في الفلسفة العامة)» (١٩٨٧م):-

في هذه المقالة يتكلم «نيكولاس ايفريت» عن كتاب "أوهير" ما الفلسفة ويوضح «إيفريت» أن هذا الكتاب ينقسم إلى خمسة أقسام رئيسية: « نظرية ما وراء الطبيعة، نظرية المعرفة، المنطق واللغة، البشر، الأخلاق، السياسة». ولكن ما أثار فضول « إيفريت « أنه من منظور فلسفي هناك غرابة مؤكدة في مناقشته للبشر. يوضح "أوهير" أن الفرضية العلمية لا يمكن أن تفسر الإرادة الحرة أو الوعي الأولى على الرغم من قوة تأثيرها، ثم بعد ذلك لم يقدم "أوهير" وصف كاف للوعي الأولي ليوضح لماذا أي نظرية علمية محكوم عليها بألا تلقي الضوء عليه، حتى بالنظريات المستقبلية.

وفي مناقشته للإرادة الحرة يرى « إيفريت « أن ما يقوله "أوهير" عنها لا يوضح لماذا ينبغي أن نقدم مشكلة المذهب العلمي أو النفعي؛ وبدون جدل، يؤكد ببساطة، أن هذا الرأي مدهش على نحو كبير. ومرة أخرى تثير مناقشته لوجود الأشياء المادية وفقًا لنظرية ما وراء الطبيعة الشكية. ويجادل أن الأشياء المادية لابد أن تكون عبارة عن كيان يتعذر اختزاله على الأرض. وإن لم نصدق أن الأشياء قد كانت بهذا الكيان، فلن نستطيع أن نصنف خبراتنا بشكل كامل.

أهمية التعليم التقليدي the importance of traditional learning (١٩٨٧م) :

في هذا المقال يوضح "أوهير" أنه على الرغم من هؤلاء الذين يدعون تأييد الاستقلالية كقيمة في التعليم أحيانًا ما يعتقدون أنهم يخبرون طلابهم ويطلبون منهم التدريب على حكمهم الخاص، حتى عن الأمور والقضايا الاجتماعية والسياسية. وربما بالممارسة لا يفعلون أكثر من الغرس في طلابهم معتقدًا في سيادة الاختيار الفردي المتأصل أو المستند في أى فهم حقيقي لما يختارونه عن أساس لعملية اختيارهم.

في ذلك، لا يكونون بعيدين عن سوق الحرية الذي دعى إليه وأيده رجال الصناعة والإعلان، الذين أيضًا يصرون على الميزة التراكمية للاختيار الفردي . لو أن طلابهم لم يكن لديهم أي خلفية عن التدريب على هذه الاختيارات، والنتيجة هو أنه من المرجح جدًا أن تكون سلالة من الرجال الجماليين الكيركجارديين الذين يتصرفون بدافع فوري، وبمحفزات اللحظة، سلالة مناسبة وملائمة جدًا للمجتع الاستهلاكي.

فنجد أن التطرف في الأفكار هذه الأيام للتنوع في الحريات ومذهب المنفعة عند جوزفايت في التعليم يتشاركان في الإيمان بأهمية مفرطة باللحظة الحالية ومثيرات ومتطلبات الحاضر ولكن رأي "أوهير" هو التأكيد على أهمية التعليم التقليدي فيرى أنه خلال التعليم ينبغي علينا أن ندخل إلى تلك الإنجازات البشرية الإنسانية التي قد استمرت والتي - خلال أشكال ثقافية - قد زودتنا ببعض التباعد للفرد عن أطماعه وحاجته وعن حاجة وأطماع الآخرين.

ويضيف "أوهير" أن أمل المعلم الحقيقي هو أن طلابه ينبغي أن يقاوموا إغراء الطرق الحالية، في السياسة والسوق، وأيضًا رؤية وفهم إغرائهم على ما هو عليه وبالدخول إلى الإنجازات الإنسانية لا يعني "أوهير" الدراسة بمعنى الدراسات، كما في دراسات الإعلام، ودراسات الأفلام، والدراسات الدينية.

ما يعنيه "أوهير" وكما يقول هو شيء ما أصعب بكثير من أن يتم توضيحه، ولكن ذلك سيكون نوعا من الفهم الذي يدرك أن تلميحًا معينًا في نحت كلاسيكي يعتبر مليئًا بالجمال، وأن قرارًا معينًا بالتحول ومحاربة الإله يعتبر أنبل شيء يمكن أن يقوم به بشري أو إنسان.

هذا النوع من الفهم يمكن تحقيقة فقط عن طريق شخص ما قد حاول اكتساب نوع ما من فهم العوالم الهومرية (الشعرية) والكلاسيكية كما هي من الداخل وبطريقة يخرج بها الاستمرارية بين هذه العوالم وعالمنا، الذي يعتبر خلفية ثقافية لها.

ديفيد كوكبورن: مراجعة لكتاب «عنصر الإلهام (المعرفة، الفن والعالم البشري)» (١٩٨٩م):-

إن «ديفيد كوكبورن» يوضح في هذا المقال هدف "أو'هير" وهو شرح العلاقة بين الفن والمعرفة بين بعضهم البعض وبينهم وبين الحياة نفسها، وبذلك يأمل أن يحطم الأسطورة التي تقول إن المعرفة وحدها هي التي يمكن أن تمدنا بالحقيقة الموضوعية عن الأشياء وأن التعبيرات والمساعي الفنية لا تنتج في النهاية شيء أكثر قيمة من التسلية والإنحراف[1].

في النصف الأول من الكتاب يوضح «كوكبورن» أن النظرية القائلة بأن العلم والمعرفة يقدمان لنا صورة حقيقية وفريدة عن العالم وبالتالي يحطم صورتنا القياسية. هذه النظرية خاضعة لعدد من الانتقادات. وحيث أننا لا نرى العالم كما هو بصورة العلم فهناك صعوبة في الحديث عن صورتنا القياسية كمجرد خدعة.

ويبدأ "أو'هير" بتقديم رأيه عن مكانة الفن في الحياة البشرية بملاحظة أن أرواحنا لا تتكون فقط من إشباع حاجة الدوافع البيولوجية، بل أننا يمكن أن نعكس ونقيم أنشطتنا، كما تلعب الأعمال الأدبية دورًا محورياً، في المساعدة على فهم أنفسنا، وذلك بتقديم طرق خاصة للتأمل الروحي لتقييم العالم.

عندئذ، يبني الفن على كلٍّ من تاريخنا وطبيعتنا المادية. وتتضمن رؤية "أو'هير" لدور الفن في حياة الإنسان، والتأكيد على "قدراتنا في التفوق ببراعة على الانغماس الجسدي. "وبالتالى فالفن لا - ولا يجب عليه- أن يعكس العالم الذي نواجهه، وبالفن العظيم يمكن أن يتغلب الانسجام على الخلافات المحتملة في الحياة.

(1) See. DavidCockburn.(Anthony O'Hear: Element of Fire" science. Art and human worled"). Philosophy. Vol.64. No.248. CambridgeUniversity press. 1989

التاريخانية والمعرفة المعمارية and architectural knowledge hestoricism(١٩٩٣م):

يوضح "أو هير" في هذا المقال كيف أن المدافعين عن المعمار الحديث وما بعد الحديث يناشدون بصورة متكررة وينجذبون لاتباع كارل بوبر فيما يسميه "أو هير" بالجدالات والنقاشات التاريخانية.

إن مثل تلك النقاشات لها انفعال خاص عندما تستخدم في تبرير استبدال جزء ما مألوف لمدينة قديمة بتركيب ما غير تقليدي بصورة متعمدة؛ مثلاً، عندما يتم تجريف مجموعة من مكاتب القرن التاسع عشر المألوف في مدينة رئيسية من أجل خلق مساحة لشيء ما ربما يكون أكثر تناسبًا للألفية الجديدة، فإنها مساهمة القرن العشرين في المعمار التذكاري الأثري، جعل منه بناء له أهمية جوهرية في العصر الحالي.

بالمثل، فإن هؤلاء المعماريون الذين يفشلون في الاتفاق مع أى من متطلبات التي يحتاجها العصر، ربما يكونون مهمشين في العديد من المناقشات الجادة الخاصة بالمعمار، ويشعرون أنهم خارج المكان والزمان.

إن التاريخانية عند "أو هير" هي أي تطبيق للأمور البشرية التي تفترض؛ أولًا أن هناك منهجًا لا مفر منه للتاريخ البشري، ثم تستمر في الإصرار على أن الفرد يجب ببساطة أن يقدم نفسه لذلك «المسار».

إن التاريخ البشري، أو تاريخ بعض النشاط البشري لا يعتبر أعمى مثل أي عملية تطورية بيولوجية. إنه يتكون في جزء كبير منه من استجابات عقلانية أكثر أو أقل للمشكلات المدركة والمتصورة، وحتى لو أن بعض أشكال وجوانب المستقبل الدقيقة ربما تكن غير متوقعة أو غير محددة أو كلاهما، فإن الخطوط العامة تكون معروفة ومحددة. على هذا الأساس، سنكون آمنين بصورة كافية في وضع تأكيدات لروح العصر الحالي.

ويضيف "أو هير" إننا نحيا هذه الأيام في عصر البناء الشامل و الأسلوب الشامل الذي يلزم معه إزالة لكل الزخرفة غير الضرورية وتركيزًا على الوظيفة التي ستصبح المهمة الرئيسية للمعماري وستشكل حجر الأساس لأسلوب معماري جديد وحقيقي.

لكن القيم الجمالية الدائمة ستكون هي الخاسرة، والعمل المميز أساسًا عن طريق

عبثة وحداثته يكون بصورة محتملة من أجل الازدهار، لإنكار أهمية ما قد أصبح متعلمًا في الماضي، ولرفض سلطته في ضوء المتطلبات المفترضة للانحراف الحالي للتاريخ، وسيكون هناك نقطة حاسمة للالتقاء بين جماليات الثورة المثالية، وتلك الخاصة بالسوق الحر تقرع الطبول للوصول للقيمة القصوى للاختيار الفردي، سواء كان الاختيار معلومًا أم لا.

وفي تطور هذا الموضوع يتناول "أو هير" المعرفة المعمارية كجنس من فصائل المعرفة العملية، وهي معرفة كيفية الفعل والتصرف، واستطرادًا كيفية الشعور. إنها معرفة الاستجابات والمشاعر التي تكون مناسبة في ظروف معينة.

إنها بكلمات أخرى نوع المعرفة الذي يكمن في النشاط الأخلاقي والتقدير الجمالي لشخص ما، وما هو مطلوب من الفرد هو أن يفعل ويتصرف فعلياً، ويستجيب فعلياً. ويوضح "أو هير" أن رؤيتنا لما تشبه الحياة، وكيف ندرك العالم ونتصوره، تكون موجودة جزئيًا عن طريق علم الأحياء و جزئيًا عن طريق تقاليد الفكر والخبرة التي نرثها خلال التربية والترعرع.

في الأخلاق، المعلقون غالبًا ما يلفتون الانتباه إلى الظروف والتكييفات الاجتماعية والاختلافات بين الأخلاقيات المتنوعة، بعضها يمكن تفسيره عن طريق الإشارة إلى الظروف التاريخية. ومع ذلك، فأى أخلاقية قابلة للتطبيق ستضطر أن تبنى على واقع بيولوجي.

في النهاية يعلن "أو هير" أننا ككائنات بشرية لا نزال نحتاج إلى العمل والعيش في مباني تعكس طبيعتنا البيولوجية في المستوى والتصميم والتي تبنى على معرفة مملوكة متشارك فيها بشكل كبير، وغالبًا بطريقة غير نظرية والتي تكون مشتملة في الأساليب المعمارية التقليدية.

وينبغي على المعماريين أن ينسوا التحليلات التأريخية للعصور، لآلاف السنين، وينسوا تجنيد كل فرد ليتفق مع روح العصر، يجب أن نحيا، كأفراد أحرار يحاولون استرداد واسترجاع وإعادة استخدام وتطبيق المعرفة العلمية المتجسدة في الأساليب المعمارية التقليدية، ومن ثم نساعد في خلق وإبداع بيئة مستجيبة بصورة صحيحة لاحتياجات ومتطلبات الناس الذين جاءوا بالفعل طلبًا لها.

العلم والدين science and religion **(١٩٩٣م) :**

ما دفع "أوهير" لكتاب هذا المقال هي المقارنة بين الدين الموحى به والعلم النظري الناضج، في محاولة منه لاستكشاف تحولات واهتداءات معينة بين العلم والدين، وتأثير كلٍّ الفرعيين على مسيرة التقدم، وطرح تساؤل عن لأي مدى تتمكن النظرية العلمية من تحقيق ما تعد به. فهي بالطبع جدلية.

مع ذلك، فـ "أوهير" يتمنى تحقيق هذا الوعد؛ الذي سيكون دائمًا جزءًا من عقل الأفراد للانغماس في النشاط العلمي، حتى ندرك أننا أنفسنا في عالم مستقل عنا غير مكشوف كليًا لأفكارنا وانطباعاتنا الأولى.

و "أوهير" في مقارنته بين العلم والدين كانت وجهة نظره أن العلم يظهر كإلهام للعالم ذو الوجود الهادف والمستقل والبعيد عنا. أما الدين يتكلم عن عالم أخر مستقل أيضًا عن العالم الإنساني ومتجاوز للمفاهيم والرغبات البشرية.

إن نقطة الإنطلاق فى كلا من العلم والدين، تتطلب الأهلية والمصداقية ونقاط اتصال بين عالمنا البشري والعوالم التي يتحدثون عنها. ولكن هناك أيضًا شعور داخل عالمنا البشري بحاجة للاندفاع في هذين العالمين الآخرين. ويرى "أوهير" أنه بفعل ذلك نبدأ بفقد الاتصال بعالمنا الخاص، ونفتح على أنفسنا الشكوكية وعدم الاعتقاد.

الإدراك والفهم الإنساني verstehen and humane understanding **(١٩٩٦م) :**

لقد حرر "أوهير" هذا الكتاب وهو عبارة عن مجموعة من المقالات لعدد من الكتاب، للقد شارك "أوهير" بمقال في هذا الكتاب بعنوان «عودة إلى الثقافتين - Tow cu tures revisited ". ولقد أكد "أوهير" في هذا المقال على وجود ثقافتين تم الإجماع على وجودهما وهما:

أولاً: العلوم الإنسانية (الدراسات الأدبية وعالم الفنون الراقية)، وتتم الإشارة إلى هذا المذهب بأنه المعني بالحفاظ على كل ما هو قديم، ويسعى للحفاظ على القيم والمعتقدات.

ثانياً: العلوم الطبيعية التي يعتبرها "أوهير" خالية من القيم، بمعنى أنها تستهدف التفسيرات الخاصة بالعالم، مما يعني تجاوز المعنى الإنساني، والثقافة والأيدولوجيات الإنسانية.

ويتمثل الدرس المستفاد في عدم وجود سبب يستدعي أن نفترض أن التأثيرات والعمليات التي نحددها في معاملاتنا الأولى مع الطبيعة ستكون ذات أهمية كبيرة وذلك من خلال الرؤية السببية السائدة؛ في هذا الصدد، تكون العلوم خالية من القيم. ولهذا، لا يمكن للعلوم أن تشكل ثقافة ما أو حتى أنصاف ثقافة.

وعلى الجانب الأخر فإن العلوم الإنسانية ترفض التقدم العلمي والتكنولوجي رفضًا تاماً، وهذا يبدو وكأننا نتسم بالغباء، في حين أنها أيضًا تسعى لتقييم المعتقدات، القيم، الأخلاق والفنون.

النتيجة النهائية، هي أن عدم قيمة المعرفة العلمية للعلوم الطبيعية لن تكون بمثابة عزاء بالنسبة لتجاهل القيم الأخلاقية في أوقات الكوارث، وكذلك المعرفة الخاصة بالقيم الأخلاقية لن تكون بمثابة عزاء خاص يتجاهل العلوم الطبيعية.

ما بعد التقدم After Progress (١٩٩٩م):

يعتبر ما بعد التقدم من أهم الدراسات التي قدمها "أوهير"، والتي تتناول فكرة ما بعد التقدم عند "أوهير" بصورة أكثر تفصيلًا ووضوحاً. إن هذه الدراسة طرحت لتتناول بشكل مميز مرور الألفية الثانية، فأغلب جوانب الدراسة تدور حول ما فقدناه في نهاية سنوات الألف الثانية للمسيحية أكثر من أي شيء ربحناه.

بدقة أكثر، إنه عن كيف أن القرنين أو الثلاثة قرون الماضية قد جلبت خسائر عميقة كما يبدو بشكل واضح، خاصة في مجالات العلوم والسياسة الديمقراطية التي لا ينكر "أوهير" أنها مكاسب بشكل أو بأخر، ظهرت هذه الخسائر بصفة خاصة في الجوانب التي يعتقد أنها منحازة للدين، أو قريبة منه، مثل الفن، التعليم، الأخلاق والفلسفة.

يرى "أوهير" أنه مع نهاية الألفية الثانية للعصر ستكون البشرية في حالة من التشويش، ولن يحدث هذا فقط في الدول التي يعاني شعبها من القمع والحرمان المادي. لا يمكن للأفراد الذين يعيشون في العالم النامي بالتفكير في شيء أكثر من الرغبة في

حياة على نمط الغرب الغني- شكل حياتنا- الذي يوفر لمعظم العالم أعلى طموح وقمة الإنجاز البشري، والذي أقتنعنا في معظمه، أن الجنس البشري يحقق التقدم عبر القرون.

ويؤكد "أو هير" أن هذه هي مشكلة الجنس البشري. ولقد جلب موقفنا أيضًا فوائد مدهشة على المستويات المادية والسياسة. فكنا مثل أفراد يدينون بحياتهم لطلب كل ما هو حديث، يستمتعوا بالكثير من فوائد الصناعة، وكذلك الاستقرار و الأمن الذي قدمته التنظيمات السياسية المتحررة، لكن كانت هناك تكلفة مرعبة، التكلفة في العقل العلمي، الذي جعلتنا تطبيقاته التكنولوجية والسياسة في كل من الرخاء والسلام الأساسين، قد دمر الرؤى التي ألهمت الرجال في يوم من الأيام.

إنه بلا شك اعتراف مرتبك لهذه الحقيقة التي تتضمن الشعبية في إعلام قصص الرعب العلمية وبصفة عامة إعلام الخرافة. إذا أردنا أن نفهم حالتنا الحالية، فيجب أن نواجه أفكار هؤلاء المفكرين من الماضي البعيد أو القريب، والاعتماد عليهم بطريقة أو بأخرى. إما هذا أو سوف نتخبط في أدغال الحاضر.

وينتهي "أو هير" بقوله إنه على أمل في أن تقدم هذه الدراسة المفهوم الضروري لوضع أنفسهم في الخريطة حيث نحن اليوم. على الأقل سيكون لدينا شعور بالموضوع الذي يجب أن نكون فيه، وسبب السعي إلى الخلاص في مكان دون آخر.

ما وراء التطور Beyond Evloution **(١٩٩٧م):**

إن الهدف الأساسي الذي يسعى وراءه أنطوني "أو هير" في مناقشته لهذه الفكرة هو أنه بالنظر للنشاط البشري يتضح أن هناك عددا ضخمًا من الطرق والوسائل التي تقود الجنس البشري إلى التجاوز والسمو على أصولنا التطورية، إن هذا العمل يوضح أن العلاقة بين الجينات وعلم الاجتماع، من ناحية، وأفكارنا ومثاليتنا، من ناحية أخرى، ليست كما يبدو.

إن محاولة قراءة ما هو الحقيقي أو ذو القيمة أو الجميل مباشرة من خارج الحقائق التطورية أو الطرق التاريخية الموجودة للاستمرار تكون مثل التفكير في وحش هجين ميئوس منه.

إننا ككائنات بشرية لا نعتبر ضحايا للعمليات الطبيعية أو التاريخية بصورة خالصة. إنها تفتح وتظهر أهداف، غايات ومعايير تخصها. والتي من خلالها تضبط وتحرر نشاطنا، بطرق تكون نوعًا ما غير دارونية.

ويرى "أو'هير" أنه بالنسبة للبعض، فإن التفكير في أصل اهتماماتنا غير الدارونية سيتخذ اتجاهًا دينياً. ولكن، أيًا كان الإتجاه الذي يأخذه مثل هذا التفكير فلا يسمح له بالتقليل من أهمية تجسيدنا أو تاريخنا.

من ناحية أخرى، فإن هناك شيئًا أخلاقيًا واحدًا يمكن التعبير عنه من هذه الدراسة، وهو أن المذهب الداروني، في تطبيقه واستخدامه مع أشكالنا في الحياة العقلية و الأخلاقية والجمالية. يكون بالفعل فكرة خطيرة. إن التحليلات الدارونية تضرب في أساس إحساسنا بأنفسنا وباحترامنا وتقديرنا لذواتنا.

مايكل ستنمارك: مراجعة لكتاب « ما وراء التطور» (١٩٩٩م) :-

لقد رأى «مايكل ستنمارك» أنه في تناول "أو'هير" لموضوع هذه الدرسة قد وضح نقاط القوة والضعف لأعمال الجنس البشري من الاعتبارات التقدمية والاعتبارات الاجتماعية والبيولوجية، والدراسة تركز على نظرية المعرفة، المذهب الأخلاقي، علم الجمال؛ كما يوضح أن التطور الفجائي لنا ولقدراتنا يثبت أننا تطورنا بطرق لا دارونية على الإطلاق. فما أن برزت المعرفة الإنمائية، والمذهب الأخلاقي وعلم الجمال، حتى أصبح تحليلها حسب النظرية التقدمية أمرًا لا طائل من وراءه .

يرى «ستنمارك» أنه من الأمور التي تحمل أهمية خاصة هو بحث "أو'هير" الموجز عن الدين، وهو يقترح فيه أنه في طبيعتنا كذوات واعية بل وككائنات محددة نمتاز بتغير وجودي والذي يفسر نفسه دينيًا بصورة طبيعية. بدقة أكثر، إن التغير هو الوقوف بين قدراتنا على السؤال وتجاوز النتيجة المعطاه. ويكون هذا ممكنًا من خلال وعينا الذاتي وطاقتنا المحدودة. ومن ثم، فإن حالتنا الاجتماعية والتاريخية الكلية، تقع بين التجاوز المتواصل والقيود المفروضة.

هذا يوضح المفهوم الديني كوحي يأتي من شيء في أعماق الكون، عالمًا يتكون من القيمة العليا والحقيقة. إن هذه الأفكار تصل ب "أو'هير" إلى أن الدين لا يزيد عن

كونه اعتقادًا لا أكثر، وعلة هذا الأمر هو أننا لا نستطيع إثبات وجود الله. ولكن يستكمل «ستنمارك» إنه حتى لو لم تكن فكرة اللاهوت الطبيعي مرضية فكرياً، فربما يظل الدين محتفظ بصفتي الصدق والعقلانية.

دالي جيمسون: مراجعة لكتاب « ما وراء التطور» (٢٠٠٠م):

في هذا المقال يوضح «دالي جيمسون» كيف أن "أو'هير" يكتب كمدافع عن آراء الفلسفة التقليدية في نظرية المعرفة، علم الجمال، الأخلاق، السياسة و الدين، وعلى ما يبدو الميل نحو كلًا من الإيمان بالله والمرجعية السياسية. على الرغم من الإدراك الواضح الذي يكتب به "أو'هير" إلا أن هذا الكتاب، كما يرى دالي في أغلب الأحيان، هو قراءة محبطة.

وطبقًا ل "أو'هير" فإن نشاطاتنا الحالية في نظرية المعرفة، علم الجمال، الأخلاق، وما إلى ذلك «تنجم بالتأكيد في نقاط مهمة عن طبيعتنا البيولوجية، لكن فيما يبدو فإنهم لا يستطيعون أن يكونوا محللين بشكل مفيد في الحالات البيولوجية أو التطورية[1].

بيتر إس. وليمز: مراجعة لكتاب «ما وراء التطور» (٢٠٠١م):

يقول "أو'هير" في اختبار الجمال نشعر بأنفسنا أننا على اتصال بواقع أعمق في كل يوم. ويمكن القول إن الفن يبدو إلهاميًا فقط، كما يبدو أنه مستجيب للمعايير الموضوعية، ويمكن أن يأخذنا إلى جوهر الواقع، وكأن أحاسيس معينة بداخلنا تتغلب عليه.

لكن كيف نفكر في مبرر جمالي للتجربة إلا إذا قويت التجربة الجمالية بواسطة الإرادة الإلهية الظاهرة للكون، ولكن "أو'هير" نفسه يتراجع فيقول: «إن هذا الانحلال الديني غير قابل للدعم فكرياً، لذلك تظل التجربة الجمالية ذاتية بالرغم من قوتها وخادعة في وضوحها التام».

من وجهة نظر "أو'هير" أننا نكسب الوعي الكامل والأكثر حيوية قبل كل شيء في التجربة الجمالية بالرغم من كوننا مخلوقات منسوبة إلى الأصل الداروني فإن طبيعتنا تسمو فوق أصلنا بطرق غير دارونية.

---

(1) See, Dale Jamieson,(Anthony O›Hear: Beyond Evolution» human nature and the limits of evolutionary explanation»), Ethics, Vol.110, No.2, The University of Chicago press, 2000

ويرى «وليمز» أن اعتناق فكرة وجود إله هو الطريق الوحيد ل "أوهير" للهروب من العدمية. فمن خلال الفن، وخاصة روائع الماضي العظيمة، يرى "أوهير" أن لدينا تعلق كبير بالجمال، النظام، والألوهية، وحتى الطريق إلى ما وراء البيولوجيا في تقدير جمال العالم، كما أننا نرى أن العالم يمتلك القيمة والمعنى.

إننا نرى العالم ووجودنا الخاص كمخلوقات. نرى العالم يدفعه غرض أسمى إلى حد ما. ويعمل خلال ما وراء العملية المادية التي تكشفها وتدرسها العلوم الطبيعية.

نيكولاس آجار: مراجعة لكتاب « ما وراء التطور» (٢٠٠١م):-

يرى «نيكولاس آجار « أن كتاب «ما وراء التطور» يشهد على نوع مختلف من المناقشات الحديثة للفلسفة ونظرية تطور الأخلاقيات والمعرفة قد أخفقت اخفاقًا واضحًا في تفسير الوعي الذاتي كضرورة للمعرفة وإختياز الحكم الأخلاقي. كما أن هناك مناقشات "أوهير" عن الاختيار البيولوجي ويؤكد "أوهير" أن هذا الاختيار هو اسم مغلوط عندما يشير إلى شيء يمكن تحديده والتعبير عنه بمصطلح بيولوجي.

ويوضح «آجار» أن هذا من المفترض أن يكون بسبب أن الاختيار يتضمن في معناه التام النشاط الذي إن كنت لا أفتقده فعلًا فسأفعل أي شيء ما من أجل شخص ما بغض النظر عن أي ميزة ممكنة لى.

أما في نظرية التطور كما يوضحها "أوهير" تشير هذه النظرية إلى النزعة الفردية للتضحية لأجل فرد آخر على قدر درجة القرابة بينهم. ولكن يرى أنه من الحماقة أن أظن أني مستفيد من سلوك يؤدي إلى إصابة جسدية لنفس في سبيل إنقاذ شخص آخر قريب لى. وإذا تجنبنا فخ الحتمية الجينية نستطيع القول بأنني أنتج سلوكًا لا يصب في مصلحتي.

وبالحديث عن الأخلاق ففي إنشغال مفسري نظرية التطور باستئصال الأخلاقيات التقليدية القديمة السيئة بمجموعة أعراف تطورية حديثة، يتضح أن النظرية التطورية جزء من قصة وصفية تفسر تحمل الناس للإلتزامات الأخلاقية التي يمارسونها.

ميشيل براداي: مراجعة لكتاب ما وراء التطور» (٢٠٠١م):-

عند «ميشيل براداي» جوهر حجة "أوهير" هو أن هناك أبعاد معيارية رئيسية لكي تكون إنسان وهو الهروب من شرك التفسير الداروني أو غيرها من التفسيرات الطبيعية.

فنحن نملك عقول، ولسنا مجرد كائنات واعية وحسب بل إننا كائنات واعية بذاتها، وكأجناس واعية فنحن نمتلك معتقدات ونقيم تلك المعتقدات؛ وبذلك يأتي تصنيف المعتقدات « الجيدة» من المعتقدات «السيئة»، والمعتقدات السليمة من الخاطئة، فيمكننا اتباع «ما هو حقيقي لأنه حقيقي، أكثر من كونه يخدم إهتماماتنا» ما يفعله الوعي لنا هو أن يسمح» للأسلوب والشعور والقيمة للمشهد المتصور» أن يحقق تقدماً، وعلى هذا يوضح "أوهير" أنه لا يمكن لأحد أن يرى المشهد بوضوح من الناحيية البيولوجية أو الدارونية. لا يمكن للتفسير التطوري للطبيعة الإنسانية أن يكون مكتملاً.

في نهاية المقال يوضح «ميشيل براداي» أن رأى "أوهير" هو رأى طبيعي بشكل كبير. فإن تطور الجنس البشري إلى النقطة حيث تكون مناشدة المعايير جزء من طبيعتنا. في حين أننا لا نستطيع ترسيخ تلك المعايير في إرثنا التطوري. وهو ما يدفع ميشيل لطرح سؤال من أين أتت تلك المعايير وما هو تبريرها؟

إن "أوهير" يرفض المناشدات إلى دين أو أي من وجهات النظر التي تنكر تاريخنا التطوري. وهو ما وصفه مشيل براداي بأنه توتر جدلي بين عقل مرتكز على المعايير التي تتجاوز إرثنا التطوري والاحتمالات التاريخية والاجتماعية للظروف الإنسانية.

إن هذه الدراسة هي مناقشة قيمة للصعوبات التي تواجه التفسيرات المعيارية التطورية. وهي خطوة هامة على طريق فكرة «ما بعد التقدم».

الفلسفة في قرن جديد philosophy in the new century **(٢٠٠١م):-**

يناقش "أوهير" في هذه الدراسة دور الفلسفة في القرن العشرين وما أفرزه القرن العشرين من أعمال تهدف إلى تحقيق التقدم. ولقد رأى "أوهير" أن الإيمان الديني قد اعتراه الانحطاط بشكل سريع كما انحطت معه العديد من الممارسات والعادات التي كان يسلم بها الناس جدلًا في السابق.

بصفة عامة يمكن القول إن فنون وآداب القرن العشرين قد اتصفت جميعًا بحالة من عدم اليقين والتجريب. وسيرًا على نهج القرن العشرين حاولت الكثير من الفلسفات أن تجد لنفسها بداية جديدة. غير أن سعي هذه الفلسفات إلى إيجاد بداية جديدة، جعلها تقضي على الكثير مما هو مطلوب للإبقاء على إنسانية الفرد بمعزل عن أي تدنيس.

إن الفلسفة تؤكد أنها تسعى للوصول إلى حقائق لا زمانية، تقف في وجه الموضة السائدة وتمنح الناس مؤشرات يكملون طريقهم بواسطتها. ويرى "أوهير" أنها لكي تفعل ذلك يتحتم عليها الابتعاد عن طريقي الفلسفة المسدودين الذي وصل إليهم القرن العشرين. طريق العلم الذي يعد نموذجًا للبحث ومحكمًا للحقيقة، وطريق النقد لكل ما هو سوى وعادي بحثًا عن كأس الأصالة الأقدس أي طريق المذهبية العلمية و طريق العدمية الثقافية.

جون كيكيز: مراجعة لكتاب « الفلسفة في قرن جديد» (٢٠٠٢م) :-

يرى «كيكيز» أنه بفهم الأسباب التي أعطاها "أوهير" نذهب لنبذ المذهب العلمي بشكل مباشر لهم كيفية رؤيته للفلسفة. كما يرى «كيكيز» أن "أوهير" قد أعاد في هذه الدراسة تأكيد هدف الفلسفة وهو البحث عن الحكمة. الحكمة التي تجمع بين فهم العالم وتوظيف هذا الفهم لتحسين حياة الإنسان.

ولقد قدم «كيكيز» ثلاث نقاط مهمة ل "أوهير" :-

أولاً: لم يكن "أوهير" واضحًا إذا كان الادعاء بأن الأخلاق، علم الجمال وسمو الدين على العلم أمر واقعي أم تأولي.

ثانيا: يجب على "أوهير" توفير أسباب أقوى مما يقدم لمعارضة الإجهاض، الاستنساخ، القتل بدافع الشفقة، وبمناشدة قداسة الحياة الإنسانية.

ثالثاً: إن إصرار "أوهير" على المركزية الجمالية للحياة الإنسانية النافعة هي واحدة من أكثر مميزات كتابه أهمية لأنه يبعث فينا الرضا ويحملنا خارج أنفسنا، وتعظيمنا يكون حقيقياً.

الفلسفة، البيولوجيا والحياةphilosophy، biology and life (٢٠٠٥م) :

إن هذا الكتاب في الأساس مجموعة من المقالات لعديد من الكُتَاب في تخصصات مختلفة . ويحاول "أوهير" في هذا الكتاب أن يوضح العلاقة بين نظرية التطور والفن وعلم الجمال وهي علاقة يجب فحصها للتأكد من إذا كان هذا الإندماج سيحقق هدفه في تقدم الإنسانية أم لا.

بالنسبة للمذهب الداروني فإنه يفسر الظواهر، إلى حد أنه يفسرها ويوضحها، تبعا

لطبيعة عمياء غير واعية وغير مدركة أو ذكية، ممتلئة بمخلوقات مشتقة بغرض التعايش لوقت ما، و إن كانت محظوظة للتناسل والتكاثر فيما بينها، لتمنح حظ جيد في الحياة مرة أخرى، وبعد ذلك لتموت وكل هذا ليس لسبب آخر سوى حقيقة أن لديها مثل تلك المحركات والتكيفات السلوكية والفسيولوجية الكافية للتعايش والتكاثر، وبدون أي نتيجة خلاف ذلك.

أما الفن فربما يكون لإنقاذ نواة الدين من خلال التمثيل والتعبير المثالي لرموز الفن ليكشف الحقيقة الدفينة المخفية داخله. إننا في الفن نصبح حقًا الجوهر الرئيسي نفسه، فنحن سعداء لكوننا على قيد الحياة، لسنا كأفراد ولكن كشيء حي فردي، مندمج مع فرديته الإبداعية الخلاقة.

أخيرًا يرى "أو'هير" أن كرامتنا الأعلى تكمن في المعنى الذي منحتنا إياه أعمال الفن، إنه فقط كظاهرة جميلة بأن الوجود والعالم مبررين أبداً. إن الفن متجاوز للعالم المادي وهو إبداعًا بشرياً. وربما يجد "أو'هير" أن هذا الإحساس بالتجاوز قد ساعد بطريقة غامضة في التعايش والتناسل وإعادة الإنتاج، وفي غياب أي طموح متجاوز أو بعد ما، من المحتمل أن يكن الفن ذاته منحطاً.

بول جرفتش: مراجعة لكتاب الفلسفة، البيولوجيا والحياة (٢٠٠٧م):

يرى «بول جرفتش» أن مقال "أو'هير" يعتمد بطريقة أو بأخرى على العلوم البيولوجية؛ فإنه يدرس تحدي نظرية دارون لفكرة أن الفن يسهل للبشر الوصول إلى حقائق فائقة عن القيمة. وبدراسته ليس هناك شيء عن تفاصيل العلم الحيوي المعاصر، ولا يتضح أي شيء عنه.[١]

سيمون بيل: مراجعة لكتاب «تلاميذ أفلاطون» (٢٠٠٦م):

يتكلم "أو'هير" في هذا الكتاب عن نظرية الكهف الأفلاطوني وهي: «ملاحظة حياة الناس في عالم الظل الكاذب بينما ينقضي كل ما يخصهم في عالم العجائب والنور الحقيقي. « والهدف الأساسى من الكتاب هو مناقشة حياتنا العصرية الحديثة، ويرى

(1) See, Paul Graffiths, (Anthony O'Hear: philosophy ,biology and life) Springer, Metascience,2007

"أوهير" بأننا جميعا قاطني كهوف صابرين على التفاهة الشديدة للحياة، منغمسين في مجتمع تنتابة الهواجس والتفكير الوضيع.

وتتناول الفصول التسوق والتسلية والشهرة والعقاقير والسياسة والتعليم والإنترنت والرياضة والطبيعة والحياة والنمو والتكاثر والعمل والإخلاص والنظرية الستالينية» وهي نظرية شيوعية طورها ستالين تتسم بالدكتاتورية الصارمة والإرهاب الشديد». بكل تلك الموضوعات يضع "أوهير" عناوين لـ ٩٩٪ من تجارب الحياة.

ويختم الكتاب بالتأكيد على أننا حقًا قد فقدنا الحبكة، وأصبح كل هذا طبيعيًا ومألوفًا تماماً؛ فالمجتمع المنغمس في الشهرة وعدم الرغبة في الحكم على أي شيء إذا كان صوابًا أو خطأ، والمحتوى الثقافي الخاضع والمراقب، والأشخاص الذين يتدخلون في كل شيء، هذا التطفل الذي يكلفهم الكثير كما يقول "أوهير" .

لقد وصف «سيمون بيل» هذا الكتاب بأنه صرخة ونداء من أجل إيجاد وضع واضح للتحول الفكري والثقافى.

مفهوم الفلسفة conception of philosophy (٢٠٠٩م):

كان ل "أوهير" في هذا الكتاب مقال بعنوان الفلسفة حكمة أم تقنية؟ يوضح "أوهير" في هذا المقال أن هدف الفهم الفلسفي هو خرق حماقة وعمى النشاط الحياتي فيما يتعلق بوظائفه المتجاوزة للحد.

ويتكلم "أوهير" عن رأى أفلاطون في الفلسفة بأنها فن التوجيه الذي يخفف الأوزان الثقيلة التي على عاتقنا تدريجياً، حيث نصبح أكثر وأكثر في أعماق العالم المادي وعالم الرغبة؛ وفي هذا تعتبر الفلسفة شكلًا من الخير والصلاح.

كما يرى "أوهير" أنه ينبغي على الفلسفة بمنهجها النقدي التحليلي أن تقوم بذلك، وهو بصور مستمرة تحدي وانتقاد لافتراضاتنا وتحيزاتنا، حتى أكثرها صلابة؛ ولكن في نقد الفلسفة لنقد النظريات العلمية وإثارة ضجة حول تناقضاتها، ينبغي ألا نجد أي ضلالة أو تيه، بمعنى أن النظريات تعتبر علمية جدًّا، ومفيدة ودقيقة بصورة تجريبية لدرجة لا نتخيلها، فلا يستغني العلماء عنها مهما كان ما يقوله الفلاسفة.

وفي محاولة "أوهير" للوصول إلى دور الفلسفة في الحياة، بين «أوهير» أن الفلسفة

هي فن الإقناع ولكن ليس بالمعنى السفسطائي؛ إن الفلسفة المتخيلة والمتصورة بصورة صحيحة وبشكل مناسب هي محاولة إكتشاف الذات بمعنى أوسع لكي يشتمل توجيهي الأساسي للعالم الخارجي. إن الفلسفة بمعنى أكثر دقة تأملية.

إن الفلسفة وجوانب المعرفة الأخرى (العلم، التاريخ، الفن وعلم النفس) تساعدني على رؤيتي للعالم. وعندما يصبح الأمر واضحًا بخصوص رؤيتي عن العالم، فإنني أيضًا سوف أؤثر عليه حتماً، في جعل ما هو غير واضح واضحاً، وسوف أجعل الأمر واضحًا ومحددًا لما هو غامض وناقص.

إن صورة الفلسفة التي رسمها "أو هير" هنا، هو أن الفلسفة تعتبر جزءًا من بحث وتحقيق عقلاني ولكنه شخصي.

الفصـــل الأول

«مـن صـــور التنـــوير»

تمهيـد :

إن مفهوم التنوير بشكل عام هو شكل من أشكال الفكر الذي يريد تنوير العقول من الظلام، الجهل والخرافة. وعندما سُئل «كانط» عن ما هو التنوير؟ أجاب بقوله: «إنه خروج الإنسان عن مرحلة القصور العقلي وبلوغه سن النضج العقلي»، كما عرف القصور العقلي على أنه: «التبعية للآخرين وعدم القدرة على التفكير الشخصي أو السلوك في الحياة أو اتخاذ أي قرار بدون استشارة الشخص الوصي علينا[1].

ويرى الباحث البلجيكي "رولان مورتييه" أن القرن الثامن عشر هو أول عصر في التاريخ يشعر بذاتيته، و كيانه، ووحدته كما يشعر بأنه مكلف بتأدية رسالة مهمة للبشرية هي التنوير. إنه أول عصر يبلور لنفسه برنامج عمل واضح المعالم من خلال كتابات للفلاسفة ومعاركهم الفكرية ومصطلح التنوير يعود إلى هذا العصر بالذات[2].

سيدور هذا الفصل حول رؤية "أو هير" لعصر التنوير وهل ساهم رجال هذه المرحلة في تحقيق التقدم المنشود أم أخفقت مساعيهم في الوصول؟ بدءًا من فرانسس بيكون والذي كان يرغب في تحرير وضع الإنسان عن طريق رفض السابق والتركيز على الملاحظة والتجربة، مرورًا بنيوتن وقوانينه الثلاثة التي جاءت لتسيطر على عقول الناس لقرون، وصولًا لفلاسفة التنوير (هلفسيوس- فولتير- ديدرو- لاميتر- كوندورسيه- هولباخ)، والذين ردوا العالم لوقائع أو إحساسات فيزيائية، بما في ذلك الإنسان.

في حقيقة الأمر لقد كانت هذه المرحلة تتأرجح بين قوة النظرية العلمية وبين القوة الترنسندينتالية، السياسية والاجتماعية، بين خرافة العلم وخرافة الدين والسياسة. . . . هذا ما سيحاول "أو هير" - ونحن معه- إلقاء الضوء عليه لنعرف هل نجحت هذه المحاولات في تحقيق التقدم الإنساني وتحرره، أم أدت إلى ارتكاس الوضع الإنساني و زادت في تقيده؟

١- الموقف من فرانسس بيكون (تحطيم الأوهام)

إن «فرانسس بيكون «Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦م) من الشخصيات

(1) http:..www.assuaal.net.content.
(2) http:..elaph.com.Web.ElaphWriter.2009.3.420148.htm

التي كثرت الآراء حولها. فهو في نظر البعض "أقدر عقلية أنجبتها العصور الحديثة"، ومصنفاته "أعظم إنتاج للفكر الإنساني منذ عصر "أرسطو" وفلسفته قد حركت العقول التي حركت العالم[١].

ولكن في نظر «أنطوني أو›هير" وبكلماته " كان المتحدث والفيلسوف الانجليزي فرانسس بيكون أحد المؤيدين الأوائل والأكثر نشاطًا لعقلانية التنوير والإهمال في خدمة التقدم[٢].(*)

طبقًا ل «بيكون» فإن العالم الوسيط لا يستشير التجربة، بينما ينبغي ذلك من أجل تشكيل قراراته وبديهياته، وإنما يحدد السؤال طبقا لرغبته، ثم يعود إلى التجربة، ويمزجها في أجزائها مثل «الأسير في الموكب»[٣] ؛ إلا أن « فرانسس بيكون» كان هدفه الأخذ بيد الإنسان نحو التقدم، والسيادة على الطبيعة، « وإذا أردنا أن نتحكم في الطبيعة، فيجب أن نبدأ بطاعتها من خلال الملاحظة الطويلة المتأنية، النظامية وغير الضارة. هنا وهنا فقط سوف نفهم الأسباب الحقيقية للأشياء، ونكون قادرين لأول مرة على السيطرة على الطبيعة من أجل مصلحتنا[٤].

وإذا أردنا أن نصل إلى الهدف المنشود لابد لنا من مراعاة شرطين أساسيين:-

أولا: شرط ذاتي يتمثل في تطهير العقل من كل الأحكام السابقة والأوهام والأخطاء التي انحدرت إليه من الأجيال السالفة.

ثانيا: شرط موضوعي يتمثل في رد العلوم إلى الخبرة والتجربة[٥].

---

(١)محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٣، ص٣٣

(2) O'Hear,Anthony, After Progress, p.15

(*)إن الفيلسوف الإنجليزي فرنسس بيكون كان الأقدر على تجريد وتجسيد روح عصره باستقطابه لسؤال الطبيعة وتبنيه الدعوة لمنهج البحث المنصب عليها والملائم لها، المنهج التجريبي أو الاستقرائي أساس شريعة العلم الحديث فاقترن اسم بيكون بحركة= =العلم الحديث وعد وكأنه أبوه الشرعي الذي صاغ صك شهادة ميلاده الرسمية. فتنقش مكتبة الكونجرس الأمريكي في واشنطن أكبر مكتبة في العالم- اسمه أعلى إحدى بواباتها المذهبة بوصفه واحداً من الذين قادوا البشرية إلى العصر الحديث وعلمه. (انظر يمنى طريف خولي- فلسفة العلم في القرن العشرين).

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.16

(4) Ibid, p.16

(٥)انظر، محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، ص٤٢.

الأوهـام:

لقد كان «بيكون» يرى أن العقل أشبه بالمرآة التي لا تقوم بوظيفتها كاملة إلا إذا تم صقلها صقلًا تامًا حتى تزول منها جميع الأوساخ، وإذا تم كذلك توجيهها التوجيه المناسب نحو النور ثم بعد هذا وذاك يوضع أمامها الشيء الذي نريد رؤيته فيها في المكان الملائم الذي يسمح بظهوره كاملًا فيها[1].

إن ما يريده «بيكون» هو الوصول إلى المعرفة الصحيحة، وذلك لن يتم إلا بتطهير العقل من كل الأوهام التي تقف في طريق التفكير السليم. فإذا تم تطهير العقل الإنساني من أوهامه أمكنه التوجه للمعرفة الصحيحة.

أوهام الجنس أو أوهام القبيلة:

وهذه الأوهام تعد أوهامًا طبيعية لدي البشر بصفة عامة، وترجع إلى نقص العقل الإنساني، إذ إنه يعمم حيث لا يجوز التعميم، ويتوهم أشياء لا أساس لها لمجرد أنها صادفت هوى أو رغبة خاصة، وهكذا نميل إلى تصديق الخرافات والتنجيم والأساطير.

أوهـام الكهـف:

وهي أوهام ذات طبيعة فردية، أو هي عبارة عن نقاط الضعف الفردية في كل شخص، ولذلك تختلف باختلاف الأفراد حسب البيئة والتعليم والعادات الموروثة .

أوهـام السـوق:

وهي أوهام ناشئة عن ميل الذهن إلى الانبهار بالألفاظ المستعملة في التجارة، واجتماع الناس، حيث ينجم عن سوء تكوين هذه الألفاظ أخطاء كثيرة تؤدي إلى تعطيل شديد للعقل نفسه وليست اللغة في حد ذاتها هي مصدر هذه الأخطاء، وإنما استعمالها الخاطئ هو الذي يؤدي إلى الغموض والالتباس.

أوهـام المسـرح:

وهي أوهام انحدرت إلينا من أفكار الفلاسفة القدماء. ويقول «بيكون» في هذا الصدد» في رأيي أن كل مذاهب الفلسفة التي انحدرت إلينا ليست إلا روايات مسرحية « والخطأ الذي ترتكبه الغالبية العظمي منا هو إننا نجعل هذه المسرحية أقرب إلى ما نرغب أن

(٣٤) مصطفى النشار: مدخل جديد إلى لفلسفة، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ص ١٣٠

تكون مما هي في الحقيقة والواقع[١].

ولكن للتخلص من كل هذه الأوهام، ماذا يجب علينا أن نفعل ؟

إذا ما نجح كل منا في التخلص من هذه الأوهام الأربعة بعزيمة قوية وإرادة عقلية واعية لأمكنه بعد ذلك أن يدخل إلى مملكة العلوم عبر بوابتها الرئيسية، ألا وهو المنهج الاستقرائي الذي يبدأ بالملاحظات الحسية وهذا ما يقدمه «بيكون» في الجانب الإيجابي من فلسفته العلمية (الاستقراء العلمي). إن المعرفة العلمية عند «بيكون» تبدأ من الشك فيما قال السابقون، ومن التجربة والخطأ وتصنيف الملاحظات وإعادة تصنيفها دون يأس أو ملل[٢].

يجب أن نبدأ من جديد من الأسس الأولية، ما لم ندور في دائرة ذات تقدم وضيع وحقير، «وفوق كل ذلك لا يجب أن نفترض أي توافق بين عقولنا والعالم الطبيعي. فمثل هذا الافتراض هو عدم القيام بالعلوم الوسيطة، وهو ميل حتمي لافتراض أن الترتيب الطبيعي للأشياء سوف يتوافق في الحال مع أفكارنا عما يجب أن يكون «فالكل يعتمد على تركيز النظر بثبات على حقائق الطبيعة وتلقي الصور ببساطة كما هي»[٣].

إن «بيكون» كان يعتبر أن المنهج العلمي وحده هو الذي يعطي الإنسان سيطرة على الطبيعة، وهو بأمثال هذه الآراء افتتح عصر إخضاع الطبيعة للإرادة الإنسانية ومعاملتها كخصم لنا، وما نحصده اليوم من جراء هذه المعاملة من تدمير لها ولنا معاً[٤]، فعند «بيكون» نجد أن التنوير المتميز يؤكد على العلم وعلى الإجراء العلمي والضروري لغياب الإجحاف والخرافة[٥].

هذا ما أراده «بيكون» تحقيق السعادة، التخلص من الألم، تحرير وضع الإنسان، السيطرة على الطبيعة، ولقد وجد كل هذا من وجهة نظره – في العلم، رد كل شيءإلي التجربة والملاحظة، ورفض كل السابق.

أما عن نظرة "أوهير" في العلم، فلقد اختلف "أوهير" مع «بيكون» وكذلك «نيوتن»

---

(١) محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، ص٤٣

(٢) مصطفى النشار: مدخل جديد إلى لفلسفة، ص ١٣٠

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.18

(٤) هاني يحيى نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢،ص١٦٣

(5) O'Hear, Anthony, op.cit,p.19

كما سنري ولكن ليس في كل شيء، فلم يقف "أو'هير" ضد العلم موقف الرفض التام كما فعل كثير من الفلاسفة أمثال روسو، هيردر، بروك و دي مايستر. ولكنه اعترض على ما خلفته العلوم في مجتمعاتنا الإنسانية.

وفي كتابة «ما بعد التقدم After Progress" وضع "أو'هير" مرات ومرات كيف أثرت التطورات والنظريات العلمية على بصائرنا واعتقاداتنا الأكثر قيمة، ووضح ذلك بوصفه الخاص "إن العلوم لا يمكنها ولا تقوم بترك أي شيءآخر كما هو ففي ادعائها باستكمال الموضوعية غير المجحفة، نجدها تتخلص من كل شيء لا يتناسب مع إطار عملها كمجرد خرافة".

لقد كان هدف "بيكون" تحرير وضع الإنسان، لذلك مع بداية ١٦٢٠م قامت الفلسفة – كما يوضح أو›هير– بتفضل الآلات النوعية على الاوركسترا السيمفونية، وهي تحول الكنائس القديمة إلى مراكز مجتمعية تبيع أعمالها في الفنون لتوفير دور الحضانة وإعداد الأم، والتي تنسى أن ما هو ذو قيمة يمكن تحقيقه فقط من خلال الكفاح والمعاناة، وأن هناك أهداف في الحياة أعلي من التخلص من الألم وخلق السعادة[٦].

لقد وضح «بيكون» في روايته « أطلنتس الجديدة « كيف يؤثر العلماء على الحكماء. وأن اكتشافاتهم هي التي حددت ما يعد تحرير لوضع الإنسان وما ينبغي فعله. مضمون الرسالة هو بمثابة دعوة للناس عامة وللعلماء خاصة إلى السعي نحو معرفة مكانة الإنسان من الطبيعة لاتضح لنا أن ما يترتب على هذا السعي هو إدراك الناس بأن التفكير الفلسفي لا ينبغي أن يتجه إلى ما فوق الطبيعة و أن يتخذ الجدل والنقاش أداة له، وإنما عليه أن يتجه نحو الأرض وظواهر الطبيعة، وأن يتخذ التجريب وأساليبه المختلفة أداة له[٧]. وهذا ماوضحه "أو'هير" ، «فلقد قام المجتمع البشري على قواعد العلماء الأساسية بإعادة بناء العلوم والفنون الإنسانية نفسها. وفي عام ١٩٩٩م وضعت التطورات العلمية خاصة في مجالات الطب والجينات من أجل التخلص من المفاهيم القديمة لقداسة الحياة والحياة البشرية. فالعلم يدفع تطور أنظمتنا في القيمة، وليس العكس»[٨]. في رأي "أو'هير" أنه

(6) O'Hear, Anthony, After Progress, p.16
(7) Ibid, p.19

(٨) أنظر، حبيب الشاروني: فلسفة فرانسس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨١، ص ٢٧

في مستوي عميق، لا يعد العلم حر القيمة، لكنه يحدد تعرية القيمة، من خلال ما يكون ممكنا وبما يبدو أنه يخبرنا عن أنفسنا[1] .

وفما يلي ستوضح الباحثة الفكرة التي دارت حولها النقطة السابقة ليكون جليًا ما هي المأخذ التي أخذها "أو'هير" على «بيكون» كممثل لتلك المرحلة

إن «بيكون» في رؤيته للعالم الوسيط بأنه لا يستشير التجربة، بل يحدد السؤال طبقًا لرغبته، وأن العقل أشبه بالمرآة التى يجب أن تزول عنها جميع الأوساخ، وهو ما وصفه بالأوهام. كان هذا مبرره لرد كل شيء إلى التجربة والملاحظة ورفض كل السابق. وأصبح التنوير المتميز – عنده- يؤكد على العلم لغياب الإجحاف والخرافة أي أن العلم هو السبيل لإزالة كل الأوساخ التي علقت بالعقل. وكان هدف «بيكون» من هذا تحرير وضع الإنسان، السيطرة على الطبيعة، تحقيق السعادة والتخلص من الألم. ولكن "أو'هير" رأى أن التطورات والنظريات العلمية التي نادا بيكون بتطبيق منهجها (التجربة والملاحظة) أثرت على معتقاداتنا الأكثر قيمة. فتخلصت من كل شيء لا يتناسب مع إطار عملها على أنها مجرد خرافة. وكانت التطورات العلمية تعمل من أجل التخلص من المفاهيم القديمة لقداسة الحياة والحياة البشرية. فالعلم عنده لا يعد حر القيمة، لكنه يحدد تعرية القيمة، من خلال ما يكون ممكنًا وبما يبدو أنه يخبرنا عن أنفسنا. وبناء على ما سبق يمكن القول إن رأي "أو'هير" في النهاية هو أن هناك أهداف في الحياة أعلى من التخلص من الألم وخلق السعادة. وكان هذا بمثابة ضربة هزت منهج «بيكون»، وليس «بيكون» وحده بل وكل من سار على نفس الدرب.

وإذا كنا قد تناولنا فيما سبق عن «فرانسس بيكون» ونظرته العلمية للعالم، سوف تنتقل الباحثة الآن للحديث عن المثال الثاني لهذا البحث والذي أتى بعد «فرانسس بيكون» والذي أحدثت نظرياته العلمية الكثير والكثير من التغيرات، بل وأثرت في كثير من العلماء، لقد ظهر هذا العالم في القرن السابع عشر، وأثرت قوانينه الثلاث على عقول الناس والعلماء لسنوات، اتضح فيها أن الأساس للتقدم هو الملاحظة، الملاحظة والملاحظة الأكثر – التحليل، التلسكوب والميكروسكوب إنه «نيوتن».

---

(1) O'Hear, Anthony,After Progress, p.19

٢- نيوتن و آلته العلمية:

لقد وضح «برتراند راسل»في كتابه «أثر العلم في المجتمع» أن هناك ثمة ثلاث مكونات ذات أهمية خاصة للنظرة العلمية في القرن السابع عشر وهي:

١- إن تقرير الحقائق يجب أن يبني على الملاحظة لاعلى الرواية غير المؤيدة.

٢- إن العالم غير الحيواني نظام متفاعل في نفسه، مستبق لنفسه، وتنطبق كل التغيرات فيه مع قوانين الطبيعة.

٣- إن الأرض ليست مركز الكون، وإن الإنسان ربما لا يكون الهدف من وجودها، إذا كان لوجودها أي هدف- وفوق ذلك إن فكرة الهدف فكرة لا فائدة منها من الناحية العلمية.

ومن هذه الأمور يتكون ما يسمي «النظرة الميكانيكية» التي ندد بها رجال الكنيسة[١].

ويعتبر «نيوتن Newton(١٦٤٢-١٧٢٧م)" من أشهر العلماء الذين اعتنقوا النظرة الميكانيكية ويمكن القول إن القوانين الثلاث التي قدمها "نيوتن" هي لبيان أن معظم الحركات التي تحدث في العالم يمكن تفسيرها في إطار تلك القوانين الحسابية البسيطة، كان ذلك وبكلمات "أو هير" "انجاز مذهل وجريء، وليس من المفاجئ أنه جاء ليسيطر على عقول الناس لقرون»[٢].

فما هي تلك القوانين الثلاثة؟

١- كل جسم يواصل حالته من السكون أو الحركة في خط مستقيم ما لم يقصر على تغيير تلك الحالة بقوة مسلطة عليه.

٢- يتناسب تغير الحركة مع القوة الدافعة المسلطة على الجسم و يكون في اتجاه الخط المستقيم الذي سلطت عليه تلك القوة.

٣- لكل فعل رد فعل معاكس ومساو له: أو إن الفعلين المتبادلين لجسمين متساويان دائماً[٣].

طبقًا لتلك القوانين كانت كرات البلياردـ عربات الفلاحين، ودوران الكواكب، كلها

(١) برتراند راسل: أثر العلم في المجتمع، ترجمة: تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٥

(2) Anthony O'Hear: After Progress, p.13

(٣) علي الشوك: الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط١، ٢٠٠٤، ص ٥٨

تعمل بنفس القوانين. ولقد أوضح « نيوتن» أنه من أجل التفسير العلمي يمكن تجاهل مظاهر الأشياء لونها، ملمسها، طعمها، صوتها، ورائحتها وتدعى هذه الأشياء الصفات الثانوية[١].

ففي عمله المسمى opticks (أو علم البصريات) قرر "نيوتن" أن اللون ليس له وجود في العالم الواقعي. لأن العالم الواقعي يحتوي على جزيئات لا لون لها. وانطباعنا الذي يفيد بأن العالم يتألف من موضوعات تصنف بألوان، هذا الانطباع يحدث نظرًا لأن الجزيئات التي لا لون لها تضرب شبكية العين عملية إدراك الصوت وغيره من الصفات الثانوية الأخرى[٢].

هذه هي نظرة «نيوتن» للعالم، والتي وضحها في مقولته « hyphotheses non fingo" أنا لا أخترع الافتراضات"، وبعد هذه المقولة جاءت كلمات "أو'هير" لتعبر عن موقفه من عالم نيوتن بقوله: "لقد حرموا العالم بهذه النظرة ليس فقط من الصفات الثانوية التي غلبت على فهمنا له: كان عالم "نيوتن" أيضًا منتظم متوقع ومحدد كقطعة من عمل الساعة. إن المحتوى الذي تضمنه الكون النيوتوني كان الحلم (أو الكابوس) بذكاء الجنس البشري السامي"[٣].

بالاستناد لمثل هذا الإدراك، لن يكون هناك شيء غير مؤكد وسيكون المستقبل كالماضي حاضر في عينيه. إن كابوس الحتمية الكلية والغياب الكامل للحرية والفرصة في العالم، أحكم الخناق علينا[٤].

بشكل أكثر جوهرية، لقد أصبح واضحًا أنه إذا كان الجنس البشري أيضا جزءًا من العالم المادي الذي وصفه «نيوتن»، حينها يتحتم تفسير الطبيعة الإنسانية في إطارات تشبه الأنواع الأخرى من الأشياء في هذا العالم[٥].

إن رؤية «نيوتن»- كما يراها أو'هير -لم تفتح أي مكان للأرواح أو النفوس أو حتى

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.14

(٢) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا، ط١، ٢٠١١، ص١٠٥

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.14

(4) Ibid, p.15

(5) Ibid, p.16

الحرية الإرادة الإنسانية. فنحن لا نكون في نهاية المطاف سوي جزء من العالم الطبيعي ونحن نخضع لقوانينه، على غرار ما تفعله الذرات وكرات البلياردو. ويجب أن يكون من الممكن تقديم تفسيرات علمية للسلوك الإنساني الذي لا يستخدم إلا مفاهيم وتفسيرات علمية. فنحن لسنا بحاجة إلى الاحتكام إلى الرغبات والمقاصد أو الحالات الشعورية التي يتصف الحديث عنها بالغموض وعدم القابلية للإثبات والتكميم[١]. لذلك فإن الحرية البشرية تعد وهمًا، ويمكن رؤية ذلك بمجرد عمل العلوم الخاص بالسلوك البشري[٢].

وبصورة متزايدة، فما أن تم إقرار رؤية «نيوتن» في القرن الثامن عشر وبالرغم من تصوفه، حتى أصبح الله لا أهمية له. وكان الله» في أفضل الأحوال المهندس المعماري المنعزل الذي شيد الكون وقوانينه. ولقد ترتب على إقرارهذه الرؤية أن أصبح «الله» لا يلعب أي دور في العالم. لإن تفسير ما يحدث بالفعل في العالم لا يحتاج إلى الاستعانة «بالله». فالأشياء كانت قد حدثت بالشكل الذي جاء في القوانين العلمية[٣].

لقد اتضحت نظرة «نيوتن» للعالم بوضعه لقوانين الحسابية الثلاث واتضح أثرها على العالم في القرون التي تلت»نيوتن» ومدي تأثيرها على طريقتنا في تفسير الطبيعة ولكن لفيلسوفنا «أنطوني أو›هير" وجهة نظره اتجاه العلم لم يكن فيها ضد العلم ولكنه لم يكن معه في كل جوانبه.

ففي كتابه "الفلسفة في قرن جديد philosophy in the new century" في فصل بعنوانه "العلم" يقول: هناك صعوبات وأشكال من عدم اليقين متعلقة بالمعرفة العلمية، وغير أنها ليست من النوع الذي يقوض الصرح العلمي من أساسه أو ليست من النوع الذي يكذب الاعتقاد في أن تلك المعرفة أحدثت صورًا هائلة من التقدم. فالشك في التقدم العلمي يماثل أي شكل آخر من أشكال الشك القديمة[٤].

فما هي أوجه القصور في المعرفة العلمية عند أو›هير ؟

في مقال بعنوان «العلم والدين science and religion" عرف "أو›هير"

(١) أنطوني أو›هير : الفلسفة في قرن جديد، وهبة طلعت أبو العلا، ص١٠٦

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.16

(٣) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، وهبة طلعت أبو العلا، ص١٠٥

(٤) نفسه، ص١٠٣

العلم بأنه "محاولة لتصنيف ووصف وتفسير الظواهر الطبيعية بأحكام الرياضة الاختزالية: أي أنه يري التنوع العظيم للظواهر الطبيعية في إطار العمليات الممثلة كميًا من أعداد صغيرة من الأشياء أو الإجراءات التي تظهر كسبب مسئول عن الظواهر. وبتطبيق ذلك، فهو يستنبط مما يرى خواص سببية غير متصلة لظواهر الصفات الثانوية والكثير مما يماثل ذلك. من وجهة نظر التجربة البشرية تلغي الصورة العلمية الكثير مما هو هام ومعبر[1].

بالنظر للعبارة التالية التي تم اقتباسها من «بروست Proust" والتي تقول: إن المدينة التي رأيتها أمامي لم تعد هي "فينسيا". فشخصيتها وإسمها يبدوان لي محض خيالات كاذبة لم أعد أتحلي بالشجاعة حتى أطبعها على أحجارها. فلقد رأيت القصور وقد ردت إلى الأجزاء التي تتكون منها رأيتها أكوامًا رخامية لا حياة فيها ولا فروق بينها ورأيت الماء المكون من أوكسجين وهيدروجين، يقف متشيئًا وفاقد للحس أمام "فينسيا" وخارجها أمام "فينسيا" التي لم تعد تعي الكلاب ولا حتى رعيان الماشية[2].

كان «بروست»يكتب عن الإحساس الخاص بإزالة الطابع الشخصي والذي انتابه كجزء من الإحساس الخاص بالأسف والندم بسبب تعامله مع أمه بقسوة وأنانية. ولكن التفسير العلمي الجاف ل«فينيسيا» لايدرك من المعاني الإنسانية سوي ما أشار إليه «بروست» فيما يتعلق بحالة الاضطراب النفسي التي أصابته. فيما يتعلق بالتفسير العلمي لقد أصبحت المياه تتكون بالفعل من الهيدروجين والأكسجين بالإضافة إلى القصور المكونة من الجزيئات الصغيرة جدًا، كما أن اسم «فينسيا» أصبح خيال لأنها لم تكن بمثابة لحظات فاصلة في التاريخ الطبيعي لكائنات عاشت لفترات زمنية قصيرة حيث أنها لم تكن ذات أهمية أو قيمة أكبر من لحظات أخرى[3].

لا يوجد أي اعتراض على هذا الوصف في محيط التفسير العلمي. ولكن هذا لا يترتب

---

(1) O'Hear, Anthony ,science and religion, the British journal for philosophy of science,Vol.441, No.3, Oxford University Press, 2010, p.512

(٢) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص١١١

(3) O'Hear, Anthony, Verstehen and Humane understanding, Cambridge University Press, United Kingdom, 1996, p.6

عليه أن يكون الوصف المحمل بمعان إنسانية معبرًا بالتالي عن مجموعة من الأوهام أو الخيالات الكاذبة. فالاسم «فينسيا» يفترض سلفًا بعض جوانب التاريخ الإنساني. كما أن «فينسيا» تتألف من أحجار مأخوذة من البحر لكنها ليست مجرد موضوع مادي فحسب. إنها تكون أيضًا عبارة عن مؤسسة لن يمكن فهم أهميتها إلا من خلال معرفة الموجودات الإنسانية. من خلال معرفة تاريخهم وعاداتهم. ولكن ماهية «فينسيا» ومعناها لا يصبحان ذاتيين بمعني من المعاني لمجرد أن من المحتمل أن يستعصى إدراك هذه الأشياء على مخلوقات أخرى تنتمي إلى جانب آخر من الكون[١].

تتمثل الصورة التي تتيحها العلوم الحديثة عن العالم في العلم الذي لا يتم إدراكه من جانب الإنسان والذي لا يتم من خلاله إزالة الصفات الثانوية فقط كـ(اللون– التذوق– الصوت) ولكن تصبح كذلك من خلال الأشياء المعتادة ذات الإستخدام اليومي بمثابة مجموعة متشابكة من الجزئيات التي لا تتسم بالوضوح[٢].

يمكن القول إن اللون وغيره من الصفات الثانوية تكون صفات غير جوهرية من الناحية العلية. فهذه الأشياء تكون هي نفسها من نتاج موجات ضوئية وصوتية طولية تكون لها ترددات معينة إلى جانب عناصر فيزيائية أخرى يمكن وصفها وصفًا كاملًا بدون الإشارة إلى صفات ثانوية. وبالرغم من ذلك فهذا لا يوضح أن اللون وغيره من الصفات الثانوية الأخرى لا تتمتع بالوجود. وحتى إذا كان اللون وبقية الصفات الثانوية الأخرى لا تظهر في التفسير العلمي للعلل، إلا أن هذا لا يعني أنها ليست لها نتائج أو مؤثرات عليه[٣].

يؤكد "أو›هير" على أن الصفات الثانوية تتمتع بالوجود، فأنها أيضا لها نتائج ومؤثرات، فيقول: «إن الشيء الأكيد هو أن لها نتائج أو المؤثرات على العالم الإنساني، حيث يتأثر الكثير مما نفعله بإدراكنا للصفات الثانوية. مهما كانت احتمالية صدق أي تحليل علمي للون، بلغت أطوال الموجات وغيرها، إلا أن قراري دهان منزلي باللون الأزرق الذي اخترته، يكون مدفوعًا بطريقة ظهور اللون بالنسبة لي– وللآخرين– وبعلاقة ذلك

(١) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص١١١

(2) O›Hear, Anthony, Verstehen and Humane understanding, p.5

(٣) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص١١٢

ببقية الألوان في حجرتي. هذا يعني، بتعبير آخر، أن الشيء الحاسم في اختياري للون وفي كيفية ردود أفعال الآخرين تجاهه، سوف يتوقف على طبيعته كصفة ثانوية تتمتع بالمظهر الذي تظهر به والذي يكون مناسبًا لمن يلاحظه»[١] .

كما أن مثل هذا التفسير يتجاهل أيضًا كل ما من شأنه أن يجعل هذه الحزمة من الأوصال والأعضاء التي تقف في مواجهتي عبارة عن طفل أحبه، أو عبارة عن منافس لي في العمل، أو عبارة عن رفيق لي في حانة من الحانات. وذلك لأننا عندما نقوم كأشخاص برد الفعل تجاه بعضنا البعض ، نجد أننا نقوم برد فعل تجاههم كموجودات لها دوافع، ومقاصد، ورغبات، وعواطف، ومعتقدات، وشخصيات، وغيرها، وهذا يعني، بتعبير آخر، كموجودات تكشف عن تلك الصفات والاتجاهات التي تقول المادية الاختزالية[٢](×). إنها يمكن التخلص منها، والسؤال هو: هل يستطيع العلم أن يوضح أن هذه الأشياء يمكن التخلص منها بالفعل؟ إن الإجابة على هذا السؤال هي بالنفي[٣] .

كل هذا جعل العلم– من وجهة نظر "أوهير" وكما وصفه – يخلو من أي قيمة، وفي توضيح هذا الأمر يقول "أوهير" يتمثل الجانب الصواب الخاص بإدراك العلوم باعتبارها تخلو من القيم في المادة العلمية والمناهج البحثية المتبعة في العلوم– تتمثل المادة العلمية الخاصة بالعلوم في وصف، وتحليل وتفسير العمليات الطبيعية التي تتحقق من خلال عمليات طبيعية أخرى وفقًا للوائح والقوانين الطبيعية – كما تشمل المناهج البحثية الخاصة بالعلوم ملاحظة وقياس الظاهر من خلال أشخاص كفء يقومون بتسجيل الملاحظات، بغض النظر عن معتقداتهم، دوافعهم وخلفياتهم الثقافية والاختبارات الصارمة الخاصة بالنظريات التي تتعارض مع هذه الملاحظات والقياسات والتي يقوم بإجرائها علماء آخرين بغض النظر عن الأيديولوجية أو الخلفية الخاصة بهم[٤] .

---

(١)أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص١١٢

(٢) الاختزالية : تعني إما أنها لفهم طبيعة الأشياء المعقدة عن طريق اختزالها إلى تفاعلات من أجزائها، أو إلى أشياء أكثر بساطة أو أكثر أساسية ؛ أو هي موقفاً فلسفياً يعني أن أي نظام معقد ليس سوى مجموعة أجزاءه وأنه يمكن اختزال أي جزء منه إلى أجزاء تتألف من مقومات أساسية فردية.

(٣)أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، وهبة طلعت أبو العلا، ص١١٣

(4) Hear, Anthony,Verstehen and Humane understanding, p.5

في النهاية يوضح "أو'هير" أنه يتم الحصول على العلوم من خلال العديد من السمات التي تتسم بالأهمية بالنسبة لنا في إطار حياتنا اليومية. بالإضافة إلى ذلك، فهي تعلمنا دراسة العالم بطريقة تتجرد من كل القيم. فنحن نراقبه كما هو في ذاته، متوافقين مع حتميته السببية وتركيبه، وليس وفقًا لكيفية تأثيره علينا أو ما نرغب في أن يكون عليه. ففي العلوم، لا يتم التمركز حول القيم والمعاني التي يحملها العالم بالنسبة لنا. في هذا الصدد، تكون العلوم خالية من القيم، ولهذا، لا يمكن للعلوم أن تشكل ثقافة ما أو حتى أنصاف ثقافة. فيما يتعلق بالتفسيرات وعمليات الوصف الخاصة بالعلوم، يتم وبشكل صارم استثناء المصطلحات التي يتم من خلالها تحديد الإطار الخاص بالمناقشات المعينة بالقيم بالإضافة إلى العديد من التنبؤات التي تشير إلى الطريقة التي نشعر من خلالها بالانجذاب إلى العالم أو النفور منه فيما يتعلق بأي الاهتمامات الطبيعية الإنسانية التي يتم إدراكها والتعبير عنها[1].

إن المذهب العلمي بكلمات «جون كيكيزJohn Kekes" – في تعليقه على كتاب "الفلسفة في قرن جديد "لفيلسوفنا "أو'هير" – هو انحراف لأنه يهمل أو يشوه الأخلاق، الجمال، البعد الديني للحياة بشكل مشين. يترتب على ذلك تشويه بذئ وجاف للسمات الأساسية لوجودنا. إن نزعته المادية تسلبنا القوة بالإصرار بأن وجهة النظر الوحيدة المعقولة للحقيقة يجب أن تكون لا بشرية. إنه بذلك ينفي العديد من القيم التي تجعل من حياتنا حياة مجدية. إنه هجوم وحشي عميق الأثر على إنسانيتنا[2].

فيما سبق أوضح «نيوتن» أنه من أجل التفسير العلمي يمكن تجاهل مظاهر الأشياء مثل اللون، الملمس، الطعم، وهي الصفات الثانوية والتي يعتبرها التفسير العلمي صفات غير جوهرية من الناحية العلية. كما أن عالم «نيوتن» منتظم متوقع ومحدد كقطعة من عمل الساعة. وترتب عليه أن «الله» أصبح لا يلعب دورًا في العالم. وبهذا يرى "أو'هير" أن العلوم خالية من القيم، كما أنه كل شيء سيكون مؤكدًا، ويصبح المستقبل كالماضي حاضرًا في عينيه. وهو ما وصفه "أو'هير" بأنه كابوس الحتمية الكلية والغياب الكامل للحرية.

(1) O'Hear, Anthony,Verstehen and Humane understanding, p.7
(2) John Kekes,(Anthony O'Hear: Philosophy in the new century), Mind new series, Vol. 111, No.442, Oxford University Press, 2002, p.460

ويعتقد الباحث أن وصف "أوهير" بأن العلوم تخلو من القيم فيه اجحاف على مفهوم القيمة نفسه، وبالرجوع إلى مفهوم القيمة[1](*) نجد أنه لا يمكن أن تخلو العلوم،

(١) (*) مفهوم القيمة: لقد تبين لنا في تمهيدنا للبحث أن مشكلة القيمة والتقويم تكمن في مدى فهم الفلاسفة والمفكرين لمفهوم القيمة، وأن إنياز البعض إلى الأحكام التقريرية أو الأحكام التقويمية كان ناجماً عن فهم محدد للقيمة وللتقويم من جهة والتفسير أو التأويل من جهة أخرى، الأملار الذي يجعلنا نهتم بإلقاء الضوء على مفهوم القيمة، وأحكامها، وتصنيفات القيم، وغيرها حتى ينجلى اللبس حول المشكلة ونستطيع تبين أقرب معاني القيمة للدقة والإحكام.

القيمة بالمعنى الشائع: أن أول ما يتطرق إلى ذهن الإنسان العادي عندما نذكر كلمة قيمة «Value" أو القول بأن هذا الشيء قيم أو ذو قيمة هو أن هذا الإنسان يفضل هذا الشيء، بمعنى يرغب فيه "أو يحبه" أو أنه يلبي حاجة له، فعندما يقال بأن هذا المتلاع ذو قيمة فإنه يعنى أنني أرغب فيه أو أحتاج إليه وإذا قيل أإن هذا "أقيم" من ذلك، فإن هذا معناه أن هذا الشيء بالنسبة لي يعتبر= =مفضلاً عن ذلك، أو أنني أرغب فيه أكثر من الآخر، كما أن تقويم الشيء من وجهة نظر الإنسان العادي إنما يوحى بنفس المعاني، فأن تقوم شيئاً بمعنى أن تقدره وتقدير الشيء ينطوي على تفضيل ورغبة. ومن هنا نجد أن المعنى الشائع ينطوي على فهم ذاتي للقيمة، بمعنى ان قيمة الشيء إنما تتبع من صلتها "بشخص ما" وهذا وينجم عنه أن ما هو مفضل بالنسبة لي قد لا يكون كذلك بالنسبة لسواي.

ولكن لما كان هذا المعنى يجنح إلى كثير من التبسيط، والعمومية إنطلاقاً من موقف الإنسان العادي الذي لا يعينه من الكلمة غير الاستعمال العملي، فإننا سوف نحاول فحص معاني القيمة على مستويات أكثر تحديداً، ودقة ولعلها تكون أيضاً أبعد بمسافة كبيرة عن الاستعمال الشائع للكلمة.

المعنى اللغوي للقيمة :

قيمة الشيء في اللغة قدره. والقيمة مرادفة للثمن بمعنى أن قيمة المتاع تعنى ثمنه وتطلق القيمة أيضاً على ما هو جدير باهتمام المرء وعنايته، ولا عتبارات اقتصادية أو سيكولوجية. أو اجتماعية، أو جمالية.

كما أن قيمة الشيء تعنى الصفة التي تجعل ذلك الشيء مرغوباً فيه ومطلوبا عند شخص من الأشخاص أو طائفة معينة من الناس. مثل ذلك قولنا: إن للنسب عند الأشراف قيمة عالية. وهذا يمثل المعنى الذاتي للقيمة.

أما من الناحية الموضوعية، فيطلق لفظ القيمة على ما يتميز به الشيء من صفات تجعله مستحقاً للتقدير كثيراً أو قليلاً، فإن كان مستحقا للتقدير بذاته كالحق والخير والجمال كانت قيمته مطلقة، وإن كان مستحقاً للتقدير من أجل غرض معين، كالوثائق التاريخية، والوسائل التعليمية، كانت قيمته إضافية.

مصطلحات القيمة «والتقويم» فلسفياً:

لقد جاءت المعالجة الفلسفية للقيم ضمن فلسفة الأخلاق وفلسفة الجمال وفلسفة السياسة، وغيرها. وكانت المذاهب الفلسفة المتباينة تحاول أن تجيب بشكل أو بآخر على الأسئلة والمشكلات المتعلقة بالقيم، وقد جاءت الإجابة شديدة الاختلاف نظراً لتباين المنطلقات التي تبدأ منها هذه الإتجاهات والمذاهب الفلسفية، وكان مصطلحاً «القيمة» و«التقويم» يعانيان أيضاً من اختلاف وجهات النظر عند استعمالهما إذا على كل اتجاه أو مذهب مهتم بالقيمة بالتعبير عن المصطلح بالطريقة تنسجم مع سياق هذا الاتجاه أو ذلك المذهب.

استعمال «القيمة» بالمعنى الضيق للمصطلح

في هذا الاستعمال تكون القيمة معبرة عن الخير Good أو المرغوب فيه Desirable أو الثمين Worth. وقد ناقش العديد من الفلاسفة منذ "أفلاطون" الموضوعات المختلفة التي طرحت تحت "القيمة" فيما بعد، تحت الخير. وفي هذا الإطار نجد أن القيم، وأشكال الخير قد صنفت على انحاء متباينة فقد ميز لويس Lewis المنفعة Utility أو الفائدة Usefulness عن الأغراض الأخرى. كما ميز القيمة الظاهرية (العرضية) Exterinsic Value والقيمة الوسيلية Instrumental Value أو وجود الخير كوسيلة لشيء مرغوب فيه- عن القيمة الأصلية Intrinsic وقد جعل القيمة الملازمة، أو الخيرية Inherent Value. Or Goodness ضمن القيم، مثل القيمة الجمالية للآثر الفني.=

أو المادة العلمية أو المناهج البحثية المتبعة في العلوم من كل القيم، حتى وإن كانت تخلو من القيم الثقافية أو الواقعية، فإن ذلك لا يعني أنها تخلو من كل القيم التي يحملها العالم لنا- كما وصف أوهير، وقد كان "جون ككيز" أكثر دقة في قوله بأنها تنفي العديد من القيم التي تجعل حياتنا مجديه.

٣- تفاؤلية التنوير (العلم، العقل، المجتمع)

لقد أُثيرت كل تلك النتائج عن النظرة النيوتنية للعالم من خلال من أطلق عليهم اسم مفكرو حركة التنوير للقرن الثامن عشر. وهم رجال مثل فولتيرVoltaire ديدروDiderot، كندياك Condillac كوندورسيه Condorcet، دالمبير d›Alembert وهلفسيوس Helvetius، لاميتر lamettrie وهولباخ - Ho bach وهم جميعا كتاب موسوعيين وفلاسفة (أو ليسوا فلاسفة من الدرجة الأولى)، فضلا عن كونهم علماء. لكنَّ كتاباتهم أبرزت روح عصرهم، وبدرجة لا بأس بها عصرنا نحن.

=الاستعمال بالمعنى الواسع (٩) وتستعمل كلمة قيمة كاسم مجرد بالمعنى الواسع لكي تشمل، إلى جانب الصواب Rightness الإلزام Obligation، والفضيلة Virtue والجمال Beauty والحق Truthوالقداسة Holiness. والمصطلح بهذا المعنى يقع في الجانب الموجب لخط الصفر. أما على الجانب الآخر (الجانب السالب) فيقع ما هو ضار، وخاطئ، وغير ملزم.. الخ ويسمى بعديم القيمة وهكذا نجدا أن هذا الاتجاه يرى أن المعاني الموجبة فقط هي التي يمكن تسميتها بالقيم أما المعاني السالبة، أو المضادة فعديمة القيمة.

- تشير كلمة قيمة- أيضاً- إلى ماله قيمة what has value أو ما يمكن أن يكون ذا قيمة Valuable أي أن القول بأن شيئاً ما "قيم" يعنى بأن هذا الشيء حاصل على القيمة، كما يشير إلى شيء خير أو صائب أو ملزم أو جميل أو حقيقي.

وقد أعتقد بعض الفلاسفة أن القيمة محمول عام General Predicate مثل "اللون" الذي اندرج تحته "محمولات قيمة" أكثر تعيناً، مماثلة لـ "الأحمر" والأصفر" وقد سميت محمولات القيمة هذه الأكثر تعيناً قيماً werer، values، valuer فاللون لا يعنى الشيء الذي له لون. بل لونا خاصاً كالأحمر مثلاً. وبناءً على هذا فالقيمة لا تعنى شيئاً حاصلاً على القيمة، بل نوعاً خاصاً من القيمة، مثل قيمة اللذة، أو قيمة الشجاعة. وقد أسمى هؤلاء الفلاسفة، الشيء الخير، خيراً، Good أو حاملاً للقيمة Value carrier إذن فإن الصفقة "ذا قيمة" تعنى حاصلاً على القيمة Having value وكونه خيراً، بمعنى ما (أو ربما بشكل أوضح لدي كميات ذات اعتبار من القيمة Having A Considerable Amount Of Value).

وهكذا فإن استخدام مصطلح القيمة كاسم أكثر واقعية قد افضى إلى أننا عندما نتحدث عن القيمة في (أ)، (ب) فإن في وسعنا أن نميز أنواعاً مختلفة من القيم تناظر الأنواع المختلفة لصور الخيير، ويمكن أن نميز أيضاً، ولكن بوضوح أقل، بين القيم الروحية والقيم المادية، أو بين القيم الاقتصادية والقيم الأخلاقية والجمالية وقم المعرفة والقيم الدينية إذ أن القيم تعنى ما يقوم، أي مناحكم بأن له قيمة، أو أنه مرغوب.. الخ، أو ما هو قيم، أي الشيء الخير أو الصائب أو الجميل.. الخ.

ثم هناك من جعلوا القيم لا تعنى "شيئاً" حاصلاً عليها بل نوعاً خاصاً من القيمة كاللذة والشجاعة. والشيء ليس إلا حاملاً للقيمة، وبالتالي جعلوا القيم محمولات لموضوع هو الشيء من الحاصل عليها، وهؤلاء هم الذين تأثروا "بشيلر" و"هارتمان". (أنظر، رمضان الصباغ: الاحكام التقومية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية،ط١، ١٩٩٨)

فقد اقاموا بتوضيح النتائج التي اتبعت أو بدا أنها تتبع العلوم الجديدة للقرن السابع عشر ونجاحاتها. وقد طبقوا دروسها على كل الخبرات، بما في ذلك الخبرة الإنسانية[١].

إن الاسمين اللذين كانا يسودان الأبحاث الفلسفية في ذلك الحين هما نيوتن ولوك. فيقول «دالمبير» إن لوك قد خلق الميتافيزيقا، كما خلق «نيوتن» الفيزياء. وذلك أن لوك يعرض علينا تاريخ العقل الإنساني أما نيوتن فيجعلنا ندرك الكون على أنه مجموعة من القوانين. ومنذ ذلك الحين، نجد أن الوضعية هي التي أخذت ملامحها في الوضوح عند فلاسفة من أمثال لاميتر وكندياك. فلاميتر يؤكد أن كل ما لا ينبع من حضن الطبيعة، وكل ما ليس بظاهرة أو علة أو معلول لا يخص الفلسفة في شيء[٢].

فماذا سيكون منهج هذه الفلسفة الجديدة ؟

إنه يقوم على الأفكار الواضحة المتميزة. ولكنها أفكار نحصل عليها عن طريق التحليل والملاحظة. يقول هلفسيوس «: كل فكرة يمكن أن ترد إلى وقائع أو إحساسات فيزيائية»، وهو يعتقد أن أسمى الحقائق إذا تم تبسيطها مرة وردها إلى أقل حدودها ، تتحول إلى وقائع[٣].

١- فولتيـــر:

بالنسبة لـ«فولتيرVoltaire (١٦٩٤ – ١٧٧٨م)" كان التنوير فوق كل شيء هو إزالة العوائق التي تقف في طريق ثقافة وتقدم الإنسانية: الرقابة، الكنيسة، طبقة النبلاء، النظام القديم للحكم- كل المصالح الشخصية المتآمرة لإبقاء الناس في جهل وخضوع. "اسحقوا العارEcrasez l' infâme» كانت شعاره تخلصوا من الدوجماتيقية الدينية، الخرافة والتعصب[٤].

يظهر لنا «فولتير» كيف أن كل الشعوب القديمة كانت تؤمن بخرافات وأساطير وينتهي إلى القول بأن هذه الخرافات والأساطير من صنع وابتكار القساوسة والكهنة. « لقد كان أول كاهن أول محتال يقابل أول أحمق». على كل حال إن فولتير لم ينسب الدين نفسه

(1)O'Hear, Anthony, After Progress, p.16

(٢)جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: د.فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ص٤٥، ٤٦.

(٣) نفسه، ص٤٦

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, p.17

إلى الكهنة والقساوسة، ولكنه نسب لهم علم اللاهوت، إن الخلافات البسيطة في علم اللاهوت هي التي سببت هذا النزاع المرير والحروب الدينية[١].

عندما يمعن فرد النظر في حماة الإيمان الصحيح وحلفائه ومؤيديه الحقيقيين: الكنيسة الكاثوليكية الفاسدة والماكرة وملوك المسيحية الكاثوليكية الخالصين. والمسيحية في ممارستها الفعلية، وجد «فولتير» الاضطهاد ، النزاع، التعصب، الأخلاقيات سيئة السمعة، والمذاهب الدنيئة مؤيدة بالوحشية[٢].

مقارنة بالوحشية والتقليل من شأن العقل البشري التي وجدها «فولتير» في الكاثوليكية الرومانية، رأى هو وتابعيه شيء ما هائل يتحرر في التجريبية العقلانية والمستقرة المتبناة من قبل «بيكون» والمطورة من قبل «لوك» والمفكرين الواضعين لقواعد العلمية البريطانية. من الفرضية التي يجب على معتقداتنا وعقائدنا اختبارها في تجربة الأفراد بصدق وبدون إجحاف سعيًا وراء الحقيقة، يجب اتباع كلٍّ من الليبرالية السياسية والعقلانية العلمية[٣].

بالنسبة ل«فولتير»، كما هو الأمر بالنسبة ل«لوك»، بدا أن ارتقاء البشرية إلى البلوغ الثقافي والسياسي وشيك. رفع «فولتير» من شأن «لوك» فوق الجميع من أجل محاولاته في تحليل العقل البشري علميًا، بدون إجحاف وعبر ملاحظة متأنية لأعماله، تمامًا كما حلل «نيوتن» الطبيعة. على عكس التدفقات الصوفية على الروح، والتي انبعثت من عقود الميتافيزيقية السابقة فيما، كان «لوك» أول من وضع القوانين التجريبية للدراسة للتاريخ العقل وتطوره بنفس الروح مثل المشرح الممتاز الذي يكشف آليات الجسم البشري[٤].

ومن الممكن أن نلاحظ في «فولتير» ذلك الانتقال التدريجي لعصر التنوير من المفهوم الرياضي الاستنباطي للعقل الخالص إلى النظرة التجريبية للعقل وفقًا للنموذج الذي تقدمه العلوم الفيزيائية والبيولوجية. وقد كان لهذه النقلة تأثير ملحوظ في الدعاوي الخاصة بإمكان قيام معرفة إنسانية بالله[٥].

---

(١) ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي (حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم)، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت ، ط ٥، ١٩٨٥، ص ٢٩٨.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.18.

(3) Ibid,p.18.

(4) Ibid, p.19.

(٥) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٩٨، ص٢٠٨.

إن المعرفة الإنسانية بالله هي النظر لله باعتباره «أشبه بصانع دقيق للساعات» «فإما أن النجوم مهندسون عظماء، وأما أن المهندس الأبدي ينظم النجوم»، وهو يوجه النقد إلى أولئك الذين لا يقبلون فكرة العلة الغائية: «أليس القول بأن العين لم تخلق النظر، هو أكبر السخافات؟»، وإلهه له أخلاقي أيضا. وبهذا المعنى يقول إنه لو لم يكن الله موجودًا، لكان لابد من اختراعه. ففكرة العناية الإلهية تتيح لنا بأن نجعل من الإله صانع الساعات، إلهًا ضمنيًا للخير.[١]

٢- ديـــدرو:

لقد كانت الأيديولوجية الكامنة مادية، ملحدة وعلمية بشكل حتمي فبالنسبة للموسوعيين مثل دينيس «ديدرو Denis Diderot (١٧١٣ – ١٧٨٤م) "والفلاسفة "هولباخ" و"لاميتر"، وعالم الحساب كوندورسيه "لابد من تحليل وتفسير العقل البشري والمجتمع علميًا، كما يتم تفكيك الأجسام الفيزيائية وتقليلها من خلال فيزياء "نيوتن". ستكشف العلوم الاجتماعية والنفسية منابع النشاط البشري لكي تكون في الواقع هي البحث عن السعادة وتجنب الألم[٢].

لقد أكد «ديدرو» على أن اللذة والألم، وكذلك الحاجات الاجتماعية، هي الدوافع المتحكمة في السلوك الإنساني. وتعبر الحتمية الديناميكية للطبيعة عن نفسها في الدوافع الجمالية والأخلاقية الإنسانية[٣]. بهذه المعرفة سنكون قادرين على تحرير أنفسنا من قيود الغريزة، العاطفة، الإجحاف، والتقاليد القمعية الكاذبة، والتي تجعل منا أشياء لم نكنها من قبل. بمجرد أن نفهم كيف تشكلت الأفراد والمجتمعات والأساس الذي اشتغلوا عليه، سنكون قادرين على بناء نظام جديد للعالم حيث تنتظم حرية ورغبات عدد ضخم من الأفراد في مملكة من السلام والنظام العالمي[٤].

يقول ديـــدرو:

قد تكون المادة تسهيلًا كبيرًا للعالم وقد تكون كل أنواع المادة حسية بالغريزة، ومن

---

(١) جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، ص٤٨.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress ,p.19.

(٣) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، ص٢٢٢.

(4) O'Hear, Anthony, Op.cit, p.19.

المستحيل تقليل وحدة الوعي والشعور للمادة والحركة، ولكن المادية سلاح ماض ضد الكنيسة، ويجب أن نستخدمها إلى أن نجد شيئًا أفضل منها. وفي الوقت ذاته يجب على الإنسان أن يعمل على نشر المعرفة وتشجيع الصناعة، إذ إن الصناعة تحقق السلام، والمعرفة ستخلق أخلاقًا طبيعية جديدة[١].

لقد كانت قيمة المادة مرتفعة عند «ديدرو» إلى حد أنه تساءل «ألا يجوز أن يكون العالم هو الله؟» إنه يرى العالم كأنه حيوان أو إنسان هائل:» من أدراكم أنه ليس لهذا العالم مخ كالإنسان؟ « وهناك كائن مركزي، مادي، ولكنه منتج للروح «المادة تستطيع أن تصنع الروح». وهي تستطيع أن تصنع الله وأن تكون هي الله[٢].

٣- كـونـدورسيـه :

في نهاية القرن الثامن عشر، تحقق من جديد في «كوندورسيه Condorcet" روح الانكسلوبيديا (الموسوعة) في صورتها الخالصة، ولقد كان إخلاصه لروح "دالمبير" أكثر من إخلاصه لغيره من الموسوعيين، لذلك أكد القيمة العليا للرياضيات[٣]. في الوقت نفسه نجده يلقي ضوءًا متزايدًا على عناصر الوضعية التي كانت متضمنة عند (كنديلك- فولتير- ديدرو) ،فيقول :

«لاتستطيع الروح أن تستنفذ كل وقائع الطبيعة أو حتى كل العلاقات الكمية[٤]».

إن "أوهير" هنا يطرح تساؤلًا ليوضح به فكر «كوندورسيه» فيقول: « لماذا لا يتساوى الجميع في امتلاكهم للعقل وأيضًا في حاجتهم الرئيسية طلب السعادة وتجنب الألم؟ هل عملية الإجحاف، العقائدية وخرافات المصالح الذاتية لم تكن بالبساطة التي تمنع الجنس البشري من تحقيق مصيره الحقيقي؟[٥].

في محاولات «كوندورسيه» كان قدر البشر إعادة تأسيس حقوق وكرامة طبيعته من خلال إيجاد الفردوس التي يعرف العقل فيها كيفية الإبداع – إنها وبكلمات «كوندورسيه»

---

(١) ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي،ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، ص٢٨٩.

(٢) جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، ص٥٦.

(٣) نفسه، ص٦٣.

(٤) نفسه، ص٦٤.

(5) O'Hear, Anthony, After Progress, p.19.

الإلهامية «فردوس العلوم والعقل»- ، في هذه الفردوس، الجريمة والظلم التي لا تزال تلطخ الأرض، ستهزم مرة واحدة وللأبد، وستأخذ معها الجشع والخوف، الحسد والرغبة، وبذلك تتحقق الحرية، المساواة والإخاء في الثورة الفرنسية[١].

ولقد كتب «كوندورسيه «تحت عنوانه الكبير (رسم الصورة التاريخية لتقدم الشخصية الإنسانية sketch of a Historical picture of the progress of the Human spirit)، والذي نشر بعد وفاته في ١٧٩٥م:

"لقد سمح لنا في نهاية المطاف أن نعلن بصوت عال الحق الذي لا طالما لم يتم الاعتراف به، وإخضاع كل الآراء للفحص من قبل عقولنا. يجب علينا، بكلمات أخرى، أن نستخدم الآلة الوحيدة التي أعطيت لنا لفهم الحقيقة. فإن كل فرد يأتي للتعلم بنوع من الفخر، الذي لم تقدره الطبيعة على امتلاكه ليعتمد في اعتقاده على تقبل رأي الآخر"[٢]

٤- لاميتـــر:

لقد أعلن «لاميتر le mettrie (١٧٠٩- ١٧٥١م)" أن كل العالم بما في ذلك الإنسان عبارة عن آلة، فيقول:

"عندما أقوم بفعل الخير أو الشر، عندما أكون فاضلًا في الصباح، وفاسدًا في المساء، فإن دمي هو السبب.... على الرغم من ذلك، أصر على الإيمان بأنني قمت بالاختيار، فأهني نفسي على حريتي... كم نحن حمقى! فالحمقى هم الأكثر تعاسة، حيث نلوم أنفسنا باستمرار على فعل شيء لم يكن في مقدورنا ألا نفعله"[٣].

والنفس مادة، والمادة نفسانية، ولكن مهما كانتا فإن الواحدة تؤثر على الأخرى وتعمل فيها، وتنموان وتفنيان مع بعضهما بطريقة لا تترك شكًا في تشبهما الضروري واعتمادهما المتبادل. إذا كانت النفس روحًا محضة، كيف تستطيع الحماسة أن تدفئ الجسم، أو أن تعكر حمى الجسم عملية الفكر[٤]؟ جميع الأجسام الحية تطورت من نطفة

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.19.
(2) Ibid, p.20.
(3) Ibid, p.21.
(٤) ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، ص٢٨٨.

أصلية خلال العمل المتبادل للجسم والبيئة[١].

وفي هذا يقول :

« تعد الروح رمزًا فارغًا لمن لا يملك هذا المفهوم، ويمكن للعقل السليم توظيفه فقط من أجل إظهار ما الذي يفكر فينا. بالنظر لأدنى قاعدة للحركة، فإن الأجسام ذات الحس ستمتلك كل ما تحتاج إليه من أجل أن تتحرك، تشعر، تفكر، تكرر وتجدد، في كلمة واحدة، كل ما تريد من الفيزيائي والعقلي أيضا، هو الشيء الذي تعتمد عليه[٢].

يوضح "أو'هير" إن القوتان الشبه نيوتونية التي تحدد السلوك الإنساني هي السعادة والألم. تماما كما في العلم النيوتوني تبدو الصفات الثانوية مثل اللون، الحس، الصوت، التذوق والشم مجرد ظاهرة، كذلك في علم النفس العلمي الحديث كل تكلفنا وأناقتنا ليست أكثر من وسائل لتحقيق السعادة وتجنب الألم[٣].

وقد ربط «هولباخ» بين فيزياء نيوتن وعلم النفس الخلقي و في ذلك يقول:

يعد الحفاظ على الذات هو الهدف المشترك الذي يوجه كل الطاقات، القوى، والخواص الإنسانية باستمرار. أطلق العلماء على هذه النزعة أو الاتجاه اسم الجاذبية نحو المركز. يطلق عليه نيوتن اسم قوة القصور الذاتي، وأطلق عليه الأخلاقيون حب الذات الإنسانية...الميل للحفاظ على النفس...حب الرفاهية والمتعة[٤].

سوف يستمر هذا القصور الذاتي النفسي في الحفاظ على ما أطلق عليه « لاميتر« و "هولباخ" الآلة البشرية في حالة من التوازن الداخلي. و نتيجة لذلك يعد العقل هو المخ فحسب، جزء من الجسم الفيزيائي، وفي حالات دقيقة يخدم أهداف بقية الجسم الفيزيائي. يجري عليه ما يجري على باقي أجزاء الجسم، فهو غير متحرر ومحدد بعوامل خارج سيطرته كسلوك أي جزء آخر في الطبيعة[٥].

ولقد كان ل "أو'هير" موقف من هذا الرأي يوضح فيه هل الإنسان حقا ليس أكثر من آلة أم أن الإنسان يمتلك عقلًا يفكر ويعتقد ويقرر؟

---

(١).ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي،ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، ص٢٨٨

(2) O'Hear, Anthony, After Progress,p.22.

(3) Ibid, p.22.

(4) Ibid, p.2.2

(5) Ibid, p.23.

وفي هذا يقول:

«نحن نؤمن في هذه الأيام بأن خبراتنا ومعتقداتنا تتوقف على حالة أمخاخنا. ولهذا دعنا نفترض أن عقلًا من العقول تم نقله من جسم صاحبه، وتم الحفاظ عليه حيًا في وعاء. ثم قام أحد العلماء المهووسين بتوصيل المخ بطريقة تجعله يستقبل نفس البواعث من آلات ابتكرها العالم تعلم على طريقة عمل المخ العادي عندما يستقبل الإشارات من جسده و أوصاله، وأعضائه الحسيه»[1].

السؤال هو كما يوضح "أو'هير" : كيف أعرف أنني لست ذلك المخ؟ لا يوجد أي شيء في خبرتي يمكنه أن يوضح لي أنني لست ذلك المخ، وذلك لأن تدفق الخبرة يكون متطابقًا في الحالتين. كيف يتسنى لنا أن نعرف أن خبرتي للشجرة تمثل الشجرة تمثيلًا حقيقيًا؟ وكيف يتسنى لنا أن نعرف أن الشجرة تكون في حقيقتها على النحو الذي يبدو لي؟ ربما يكون العالم في نهاية المطاف بما في ذلك الشجرة، يتألف من جزئيات لا لون لها (كما ظن «نيوتن»). فطبقًا لتفسير «نيوتن»، يمكن القول إن انطباع اللون هو ما يحدث عندما تبدأ تلك الجزئيات التي لا لون لها في التفاعل مع عيني ، ثم في التفاعل مع مخي من خلال عينيَّ[2].

المشكلة تتمثل هنا في أننا لا نستطيع أن نخرج خارج خبرتنا لكي نتمكن من رؤية الشجرة بشكل مباشر، وحتى يتسنى لنا مقارنة الشيء الحقيقي بكيف يبدو لنا. إن «الشيء الحقيقي» ينتقل إلينا دومًا عبر وساطة خبرتنا. كما أن الفكرة التي تقول إن هناك أنا أو ذات أو نفس جوهرية خاصة بي تظل قائمة من خلال سائر أفكاري وخبراتي، هي فكرة تشكل أحد معتقداتنا التي نقبلها بدون تفكير. غير أن الكثير مما تقوم «ذاتي» بفعله يصعب تمامًا الوعي به. حيث إنه من الممكن أن تبدو «ذاتي» منقسمة مثلما أن من الممكن أن تبدو ذاتي متوحدة كما أن معتقداتي المتعلقة بدوافعي ومشاعري نتاج للخداع – الذاتي بقدر ما تكون نتاجًا لاستبصار شفاف ودقيق لنفس الباطنية[3] .

إذا كنا فقط أجزاء من آلة نيوتن العالمية، التي أدت بنا إلى العمل تبعًا لقوى «نيوتن»

---

(١)أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص٤٣.

(٢) نفسه، ص٤٥.

(٣) نفسه، ص٤٧.

نفسها كقوى عمياء وغير مستجيبين لأي شيء إلا قوانين الفيزياء، كيف يمكن القول بأننا أحرار في أفكارنا؟ كيف يمكننا حقًا أن نحكم طبقًا لقوانين الحقيقة وفي ضوء العقل إن كان كل ما نقوم به - في الحقيقة- محددًا من خلال قوى لا تعرف شيئًا عن الحقيقة أو العقل، وإن كان كل ما نقوم به محددًا بواسطة حاجة جسمنا لاكتساب السعادة وتجنب الألم، لن يكون ببساطة أي نشاط عقلانيًا مزعومًا قناعًا للمزيد من الاهتمام بالذات وأقل عقلانية[1].

يمكن للأخلاق أن تحيا بصعوبة بمجرد قبول القول بأن السعادة والألم هما فقط المقرران الوحيدان للنشاط البشري. أين يوجد أي مجال لكلمة «يجب» في عالم «نيوتن» وعلم نفس السعادة – الألم، نحن مضطرون إلى العمل على أوامرهم. فهم كما هم. وفوق ما هم عليه ليس هناك خير أو شر، ليس هناك شعور بأن هناك سعادة أحسن من أخرى، أو أن البعض فاسد أو غير مدعوم. فلا يجب عقاب المجرم أو المنحرف أو إلقاء اللوم عليهما، لكن لابد من الإشفاق عليهما وإصلاحهما، والتوفيق بين رغباتهم وباقي المجتمع[2].

وهنا يضرب "أو'هير" مثلًا يوضح فيه كيف كان «ماركوس دي ساد» أحد السجناء القلة للنظام القديم في باستيل في يوليو ١٧٨٩م. هل كان «دي ساد» ابنًا حقيقيًا للتنوير في إطار متحفظ؟ كما يذكر دي ساد نفسه:

ليس هناك شيء محرم علينا من قبل الطبيعة... (القوانين) هذه القيود الشائعة، لا تعكس شيئًا مقدسًا، لا شيء منطقي في نظر الفلسفة، التي يبدد لهبها كل الأخطاء ويترك في نظر الرجل الحكيم فقط تطلعات الطبيعة؛ فلن تفرض علينا الحدود، ولن تملي علينا القوانين[3].

إن «دي ساد» على صواب. ففي الحقيقة ليس هناك مجال داخل الفلسفة وعلم نفس التنوير لإدانته– كما يوضح "أو'هير" - نحن مخلوقات طبيعية، نخضع للقوى الطبيعية، لسنا أحرارًا بل ومقيدين تمامًا كأي جزء آخر في الطبيعة. فإن الهوى والذوق

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.24
(2) Ibid, p.2
(3) Ibid, p.24

في الديمقراطية الحقة، المعززة بادعاءات العلمية، يقوم التنوير بهذا المعنى بتحرير وتشريع ما فعله «دي ساد»[1].

يرى مفكرو حركة التنوير أن كل فكرة يمكن أن ترد إلى وقائع أو إحساسات فيزيائية. وأنه يجب إزالة العوائق التي تقف في طريق ثقافة وتقدم الإنسانية وفقًا للنموذج الذي تقدمه العلوم الفيزيائية والبيولوجية. وعند البعض أن الأيدلوجية الكامنة مادية، ملحدة وعلمية بشكل حتمي، وهي تكتشف أن العلوم الاجتماعية والنفسية منابع النشاط البشري تكون في الواقع هي البحث عن السعادة وتجنب الألم. كما أكد البعض القيمة العليا للرياضيات، فكان قدر البشر إعادة تأسيس حقوق وكرامة طبيعة من خلال إيجاد الفردوس التي يعرف العقل فيها كيفية الإبداع. وأقرو أن كل العالم بما في ذلك الإنسان عبارة عن آلة. و العقل هو المخ فحسب، هو جزء من الجسم الإنساني.

وهذا ما دعا "أو'هير" للتساؤل؛ كيف يمكن القول بأننا أحرار في أفكارنا، إن كان كل ما نقوم به محددًا من خلال قوى لا تعرف شيئًا عن الحقيقة أو العقل. فلا يمكن الأخلاق أن تحيا بمجرد قبول القول بأن السعادة والألم هما المقرران الوحيدان للنشاط البشري. ليس هناك خيرًا أو شراً، ليس هناك سعادة أحسن من أخرى، ووضح أن هذا ما يجعلنا بمعزل عن إيجاد أساس ثابت. فكيف يمكن القول بأن كل ما يمكننا التمسك به هو الخبرة اللحظية. وهنا يتفق الباحث مع "أو'هير" ، فمحاولة اختزال الأخلاق في الشعور بالسعادة والألم والانتصار لقوانين العلم والفيزياء أمر مرفوض، فلا يمكن اختصار المجتمع الإنساني كله في مجموعة من القوانين الفيزيائية الصارمة.

تعقيب:

في طرح "أو'هير" لرؤيته لعصر التنوير، وجد أن تلك النظرة العلمية أثرت على بصائرنا واعتقاداتنا الأكثر قيمة. مما أحكم الخناق علينا. كما أنه كيف للأخلاق أن تحيا في عالم تحكمه السعادة والألم وكيف يساعد هذا النشاط البشري أن يسير في طريقة دونما تخبط أو هلاك. مما يقودنا إلى أن هناك أهداف في الحياة أعلى من خلق السعادة وتجنب الألم.

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.24

كيف يمكن أن نكون أحرار إذا كان كل ما نقوم به محدد من قبل قوى مجحفة، ففي محاولة تلك القوى بوضع أساس ثابت، هي في الحقيقة تجعلنا بمعزل عن إيجاد أساس ثابت؛ فكل ما يمكننا التمسك به هو الخبرة اللحظية. إن المذهب العلمي هو تشويه للأخلاق، الجمال، البعد الديني.

من ناحية أخرى، كيف يمكننا تجاهل ما قدمه العلم من إنجاز في حياتنا اليومية ومن رفاهية لا يمكننا غض الطرف عنها، بأي حال من الأحوال؟ لا ينظر "أو هير" لكل ما يقدم العلم لنا على أنه إجحاف وتقييد، ولا لكل ما يخرج عن إطار العلم من دين، قيم أخلاقية وجمالية، على أنها خرافة. فلا يمكننا الخروج على العلم في سبيل الإنسانية، ولا يمكننا الخروج على الإنسانية في سبيل العلم؛ لكن من الأفضل أن نجد التوازن بين العلم وما يعبر عن إنسانيتنا.

الفصل الثاني

(التنوير المضاد)

تمهيـــد :

من السهل القول إن التنوير قد أكد على العقل، العلوم والحضارة الحديثة؛ ويمكن القول أنه يسعى إلى الموضوعية. لقد حرص التنوير على تكوين المؤسسات الاجتماعية على العقل الإنساني والاختيارات الإنسانية، وأرجع كل المعتقدات القديمة للاختبار من خلال العقل العلمي المعاصر؛ وهو بهذا الاتجاه يتناقض مع التنوير المضاد الذي سلك اتجاها مخالفا أو هذا ما اعتقده فلاسفة هذا العصر.

من ناحية أخرى، سنجد أن التنوير المضاد أكد على الشعور، وقد ركز على الطبيعة والحياة البدائية؛ لقد بحث التنوير المضاد عن الأسس الدينية للمجتمع والأخلاق، ويرى التنوير المضاد أن الفضيلة تكمن في العادات والمعتقدات فقط لأنها قديمة، لأنها أوقفت اختبار الوقت، لأنها تضمنت القديم وليست بالضرورة معرفة تدرك على الفور.

سيتناول هذا الفصل فلاسفة التنوير المضاد أمثال «روسو» بتأكيده على الطبيعة والذاتية وبراءة الرغبة، كما سيتناول «هيردر» وخصوصية الثقافة عنده، وكيف أن لكل ثقافة قداستها التي لا يمكن اختراقها، وأخيرًا «بروك ودي مايستر» ورؤيتهم في الدفاع عن الإجحاف؛ وهم بذلك يؤيدون كل ما هو سابق وقديم فى مقابل كل ما هو حادث.

وكما تناول الفصل السابق فلاسفة التنوير ومحاولة تحليل اتجهاتهم، فسوف يتناول هذا الفصل فلاسفة التنوير المضاد ليس فقط لتحليل اتجهاتهم، وإنما أيضًا لمعرفة أى الاتجاهين كان أقدر على تحقيق التقدم، وساهم في توفير الراحة والسعادة الإنسانية، وهل رأى "أو هير" في التنوير المضاد ما يحقق هذا أو حتى يبشر به، هذا ما سيحاول الباحث مناقشته داخل الفصل.

١ - روســـو :

كان دفاع «روسو Rousseau (١٧١٢- ١٧٧٨م)" عن المشاعر في مقابل العقل والعلوم واحدًا من المؤثرات القوية التي شكلت الحركة الرومانتيكية. كما كان من نتائجه رسم طريق جديد للاهوت البروتستانتي يفرق بينه بوضوح وبين المذهب التوماوي الذي تابع التراث الفلسفي للقدماء. كان الطريق البروتستانتي الجديد يستغني عن براهين

وجود الله، ويجعل الشعور بهذا الوجود نابعًا من قلب الإنسان من دون مساعدة من العقل. وبالمثل رأى روسو، في ميدان الأخلاق أن مشاعرنا الطبيعية تهدينا إلى الطريق الصحيح، على حين أن العقل يضللنا[١].

يقول «روسو»: « يولد الإنسان في كل مكان حرًا ؛ وهو في كل مكان يبحث عن العبودية «؛ «يخلق الله كل الأشياء خيرة، يختلط بها الإنسان، فتصبح شرًا»؛ «دعنا نضعها كقاعدة لا تقبل الجدل وهي أن الغرائز الطبيعية الأولى تكون صائبة دوماً[٢] «؛ ستتحطمون لو نسيتم في حين أن ثمار الأرض هي ملك الجميع وأن الأرض ذاتها ليست ملكًا لأحد»[٣].

في بحث بعنوان «مقال في انعدام المساواة» (١٧٥٤م) أخذ بأن الإنسان «خير بالطبيعة وأن المنظمات وحدها هي التي تجعله سيئًا»، وهذا نقيض الخطيئة الأصلية والخلاص بواسطة الكنيسة. ومثل معظم النظريات السياسية تحدث عن حالة الطبيعة وإن كان حديثة افتراضيًا إلى حد ما، «كحالة لم يعد لها وجود، وربما لم توجد بالمرة، وقد لا توجد البتة، وبالتالي لن تكون لدينا عنها أفكار صحيحة لكي نحكم حكم صحيحًا على حالتنا الراهنة. « فينبغي لنا أن نستنبط القانون الطبيعي من حالة الطبيعة، بيد أننا بقدر ما نجهل الإنسان الطبيعي يستحيل علينا أن نعين القانون المفروض عليه أصلًا أو الذي يلائمه خير ملائمة. كل ما يسعنا معرفته أن إرادات أولئك الذين يخضعون له يلزم أن تكون واعية بخضوعها، وأنه يلزم أن يصدر مباشرة عن صوت الطبيعة. وهو لم يعترض على انعدام المساواة الطبيعي بخصوص العمر والصحة والذكاء. . إلخ، وإنما انصب اعتراضه على عدم المساواة الناجم عن الامتيازات التي يخولها العرف[٤].

علينا أن نجد أصل المجتمع المدني وضروب انعدام المساواة الناجمة عنه في الملكية الخاصة، «فأول رجل سور قطعة أرض خول لنفسه القول «هذه أرضي»، ووجد بعض الناس يصدقونه، كان هو المؤسس للمجتمع المدني. « ويستطرد «روسو» ليقول إن ثمة

---

(١) برتراند راسل: حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ج٢، ط٢، ٢٠٠٩، ص١٣٥.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.28

(٣) نجيب المستكاوي: جان جاك روسو (حياته، مؤلفاته، غرامياته)، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٩، ص١٥٨.

(٤) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة) ، ترجمة : محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص٢٩٢.

ثورة مؤسفة أدخلت الصناعة المعدنية والزراعية، فالحبة هي رمز شقائنا، وأوروبا هي أتعس قارة، لأن لدينا معظم الحب ومعظم الحديد. وللقضاء على الشر يلزم فقط التخلي عن المدنية، لأن الإنسان خير بطبيعته، والإنسان البدائي حيث يأكل، يعيش في سلام مع الطبيعة كلها. ويكون صديقًا لجميع أقرانه من المخلوقات[١].

ما يحاول «روسو» قوله هو أن الإنسان لم يكن يعرف سوى الغريزة، فلم يخالجه رغبة سوى احتياجاته العضوية، ولم يتصور في الكون خيرًا إلا الغذاء، والأنثى والراحة، ولم يتصور فيه شرًا سوى الألم والجوع، وكان سعيداً[٢] . ويزعم «روسو» أن العلوم والآداب والفنون تكمل ظاهر الإنسان فقط ولا تكمل باطنه بل إنها كلما تقدمت أمعنت في إفساده[٣].

إن» روسو» هاجم العلوم والفنون في كتاباته الأولى المهمة باسم الفضيلة؛ فالعلوم والفنون غير متوائمة مع الفضيلة، فالفضيلة هي الشيء المهم الوحيد وهي على حسب ما يبدو تتطلب دعمًا من قبل الإيمان أو التوحيد، وإن لم يكن بالضرورة من قبل التوحيد إلا أن التركيز يقوم على الفضيلة نفسها[٤].

وفقًا لـ«روسو»، فإن المجتمع المدني من الممكن أن يكون سليمًا إذا كان له طابع الخصوصية. وهذا يتطلب أن تراعي تلك الخصوصية من قبل المؤسسات الخاصة والوطنية. ويجب أن تتحرك هذه المؤسسات من خلال فلسفة قومية، ومن خلال تفكير غير قادر إلى تحويله لمجتمعات أخرى: إن فلسفة كل الناس تكون موضع معرفة بنسبة ضائيلة لأناس آخرين، ومن ناحية أخرى فإن العلم أو الفلسفة يتميزان في الأصل بطابع العالمية؛ فهما يضعفان بالضرورة من قوة وطنية الفلسفات وبذلك يجعلان المواطنين مقيدين بطريقة الحياة الخاصة أو آداب مجتمعاتهم[٥].

لا يوجد ذنب أصلي في القلب البشري. ينبغي أن نؤيد الحرية بعيدًا عن القمع؛ يجب

---

(١) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية،ترجمة : محمد فتحي الشنيطي، ص٢٩٢.

(٢) نجيب المستكاوي: جان جاك روسو، ص١٥٣.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٨٦، ص٢٠١.

(٤) جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس(رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة المنيا، ٢٠١٤، ص١٥١.

(٥) نفسه، ص١٥١.

أن نزرع براءة الطبيعة وطهارة القلب البشري ضد شر المؤسسات البشرية؛ ينبغي أن نرى الملكية وأن نستدعي الثقافة بأنها متأصلة في الفساد[1].

لكن إذا ولد الرجل حرًا والقلب البشري طاهرًا، من أين تأتي الشرور، القمع والعبودية؟ ولقد وصف "أوهير" إجابة «روسو» بأنها لم تكن مقنعة، كما كانت في التحليل النهائي ولكن لها رنين قوي لا يزال[2].

كان رد «روسو» بأنه علينا ألا نضع الذنب إلا على الصورة التي نستعمل بها، نحن الأحرار، حريتنا– لولا أهوائنا، حماقاتنا، وجنوننا، لكان كل شيء حسنا. إننا نتشكى من الشرور التي تنتاب البشرية، ولكننا نحن من صنعنا هذه الشرور: «أزيلوا تقدمنا المشئوم، وضلالاتنا، وعيوبنا، أزيلوا عمل الإنسان فيصطلح كل شيء»[3]. إنه عندما نبدأ في القيام بمقارنات كريهة مع الآخرين من الناس أو بدونهم حيث تبدأ المشكلات. ما يفسدنا هو الغرور والروتين المضجر الذي ينتج عن المنافسة، وهذا يفسدنا بلا نهاية وبلا أمل[4].

لقد اُعتقد أن تقدم الفنون والعلوم هو شرط تقدم المجتمع المدني، وربما الشرط الكافي، وشرط زيادة في السعادة البشرية، ويقهر التعليم التحيز والمحاباة، وترقي الفنون أنماط السلوك، ويقهر العلم الطبيعة. وتستطيع الحكومة الصحيحة أن تتأكد عن طريق إقامتها على انفعالات أولئك الذين يشاركون فيها. وأمال عصر التنوير هي أمال الإنسان الحديث، كما يرى روسو وصورة المجتمع البشري التي رسمها عصر التنوير هي نقطة البداية لثورته في الفكر السياسي. ولا ينكر روسو فقط فكرة أن التقدم في الفنون والعلوم يطور الأخلاق، وإنما يؤكد على العكس، أن هذا التقدم يؤدي إلى الفساد الأخلاقي باستمرار، الفنون والعلوم تحتاج إلى مناخ من الترف والفراغ لكي تزدهر. إنها تنشأ بوجه عام من رذائل النفس، وفي أحسن الأحوال يكون حب الاستطلاع العقيم مصدرها، وتأتي في الغالب من الرغبة في وسائل راحة غير ضرورية. إن المجتمع الذي يهيمن عليه العلوم والفنون هو مجتمع مملوء بالتفاوت وعدم المساواة، لأن المواهب المطلوبة التي يجب

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.28

(2) Ibid, p.29

(٣) اندريه كريسون: روسو (حياته، فلسفته، منتخباته)، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، ط٤، ١٩٨٨، ص٧٧.

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, p.29

أن تسعى إليها تصبح أسسًا للتمييز بين الناس، كما أن مبالغ كبيرة من المال تكون مطلوبة لكي تدعمها بالإضافة إلى عمال لكي يشغلوا الآلات التي اخترعتها تلك الفنون والعلوم. ويتحول المجتمع إلى تدعيم الفنون والعلوم ومنتجاتها ويخلق هذا التحول حياة مملوة بتقدير للذات عابث كما يخلق الظلم[١].

إذًا، كيف يحدث التقدم البشري؟ ما نحتاج القيام به – في رأي روسو– هو تجنب الغلو، المهارة، والتفاخر، وأن نعود إلى بساطة الفلاح القروي في الأسلوب والتذوق[٢]. إن «روسو» يشيد بالحياة البدائية البسيطة وكان ذلك واضحا في كلماته:

«كلما فكرنا في ذلك وجدنا أن تلك الحالة كانت أقل الحالات تعرضا للانقلاب، وأنسبها للإنسان، وما كان ليخرج منها إلا بصدفة مشئومة...[٣]».

يقصد «روسو» بتلك الحالة (أي حالة الإنسان القروي) أنه لابد من رفض الغلو والتفاخر في مقابل بساطة الإنسان القروي.

وما يراه "أوهير" غير مقنع في كل هذا هو وجهة النظر الواضحة بأن المنافسة وحب الذات الناتج عن المنافسة هي ذات جذور عميقة في طبيعتنا تماما مثل أي دوافع أخرى، مثل الكثير من الرغبات السلبية والمشاعر. لا يوجد مجتمع بشري يحيا بدون المنافسة، الاستعراض والحرص الشديد على فروق الطبقة[٤].

• نظريــة الإرادة العــامــة عند روســو:

نظرية «روسو» السياسية مبسوطة في كتاب «العقد الاجتماعي» الذي نشر سنة ١٧٦٢م. وهذا الكتاب مختلف تمامًا من حيث الطابع عن معظم كتاباته، فهو يحتوي على قدر ضئيل من الشعور وهو ألصق بالعقل والاستدلال. ونظرياته، وإن كانت تخدم الديمقراطية من طرف اللسان، تميل إلى تبرير الدولة المستبدة. بيد أن جنيف والفكر اليوناني القديم جعلاه يؤثر دولة المدينة على الامبراطوريات الواسعة كفرنسا وانجلترا. وفي صفحة العنوان يدعو نفسه» مواطنًا من جنيف»، وفي كلمات الاستهلال يقول: «لما كنت

---

(١) جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، ص١٥٠.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.29

(٣) نجيب المستكاوي: جان جاك روسو، ص١٥٩.

(4) O'Hear, Anthony, op.cit, p.30

قد ولدت مواطنًا في دولة حرة، وعضوًا في دولة ذات سيادة، فأنني لأشعر أنه مهما يكن من ضعف نفوذ صوتي على الشئون العامة، فإن حق التصويت عليها يجعل من واجبي دراستها. «وثمة إشارات ثناء عديدة على «اسبرطة» كما تظهر في كتاب «بلوطارخ» عن حياة «لوكورجوس». وهو يقول إن الديمقراطية أفضل في الدولة الصغيرة، والارستقراطية في الدول متوسطة الحجم، والملكية في الدول الكبرى. ولكن ينبغي أن يفهم من هذا أن الدول الصغرى في رأيه هي الدول المفضلة، لأنها تجعل الديمقراطية قابلة إلى التطبيق إلى حد ما. وهو حين يتحدث عن الديمقراطية يعني ما عناه اليونان، أي المشاركة المباشرة لكل مواطن، ويدعو الحكومة النيابية «الارستقراطية المنتخبة»، ولما كانت الأولى غير ممكنة في دولة كبرى، فإن ثناءه على الديمقراطية ينطوي دائمًا على ثناءه على دولة المدينة[١].

لقد اقترح «روسو» المبدأ الثوري الذي يذهب إلى أن كل أنظمة الحكم الموجودة غير مشروعة. إن المجتمع المدني يكبل الإنسان ويجعلة عبدًا للقانون، أو لأشخاص آخرين، في حين أنه ولد حرًا من حيث أنه إنسان، وأن له الحق في أن يسلك كما يحلو له وكما يشاء. وفضلًا عن ذلك، فإن المجتمع المدني كما هو مشكل الآن ليس له الحق في مطالبة رعاياه بالمساندة الأخلاقية لأنه مجتمع ظالم، ويسير فكر «روسو» بعيدًا عن الحاضر في اتجاهين معًا: الأول: نحو حرية الإنسان السعيدة في الماضي، والثاني: نحو إقامة نظام حكم في المستقبل يمكن أن يلجأ إلى إرادة أولئك الذين يخضعون لسلطته[٢].

هذه المسألة هي التي يعالجها كتاب «العقد الاجتماعي» فيذهب إلى أن هذا الفرض ممكن التحقيق بأن تجمع الكثرة المفككة على أن تؤلف شعبًا واحدًا، وأن تحل القانون محل الإرادة الفردية وما تولده من أهواء وتجره من خصومات، أي أن يعدل كل فرد عن أنانيته، وأن ينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله. وهكذا تتحقق المساواة[٣]. بهذا يمكنني اكتشاف ذاتي الحقيقية، البريئة والأصيلة. فأنا وكل حقوقي مقدمان للمجتمع. وفي قيامي بذلك فأنا أفعل ما يتطلبه كل من الفضيلة والعقل الكلي. وعلى هذا يرى

---

(١) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة : محمد فتحي الشنيطي، ص٣٠١

(٢) جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، ص١٥٠

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٠٣

"أو هير" أن «روسو» كان عقلانيًا وشموليًا تمامًا كأي شخصية تنويرية[1].

إن تصور «روسو» للعقد الاجتماعي يماثل في بداية الأمر تصور «لوك»، ولكنه لا يلبث أن يتبدى أشد ارتباط بالعقد الاجتماعي عند «هوبز». ففي التطور في حالة الطبيعة يحين الوقت الذي لا يستطيع عنده الأفراد أن يحتفظوا بالاستقلال. فيغدو من الضروري ثمتئذ لحفظ البقاء أن يتحدوا ليشكلوا مجتمعًا. ولكن كيف أرهن حريتي دون أن أسيء إلى مصالحي؟ «فالمشكلة هي إيجاد شكل من المشاركة يدافع عن شخص كل مشارك وسلعة ويحميه بقوة المجموع، ويمكن فيه لكل مشارك بينما يتحد مع الكل، أن يبقى حرًا كما كان من قبل. هذه هي المشكلة الأساسية التي يزودنا العقد الاجتماعي بحل لها»[2].

فالعقد يتألف من» انضواء المشارك وكل حقوقه انضواء تامًا تحت جناح الجماعة بأسرها، وذلك لأنه، في المنزلة الأولى، كما أن كل شخص يعطي ذاته إعطاء مطلقًا، فالشروط واحدة للكل، وحين يكون الأمر كذلك، فليس لأحد مصلحة في أن يجعلها ثقيلة الوطئ على الآخرين» فالانطواء ينبغي أن يكون بلا تحفظ، إذ لو احتفظ الأفراد بحقوق معينة، وحيث لا يكون بينهم من هو في المقام الأعلى ليحسم بينهم وبين الجمهور، فإن كلًا منهم حين يكون في نقطة واحدة قاضي نفسه، سيطالب أن يكون كذلك بالنسبة للكل، ومن ثم تستمر حالة الطبيعة وتغدو المشاركة بالضرورة غير فعالة أو استبدادية[3].

كما يذهب "أو هير" إلى أنه يوجد عند «روسو» أيضا ملامح مضادة للتنوير بدرجة كبير، وتظهر بشكل خاص، في كراهيته للعلوم والثقافة المدنية واحترامه لطبقة الفلاحين البسيطة ورجال الدين المحليين لديهم. ولكن في مستوى أكثر عمقًا نجد «روسو» تنويري ومستحدث جدًا. فوحشية النبلاء، التي كان «روسو» هو أول من قدسها وقارن إيجابياتها بساكن المدينة البرجوازية الحديثة، والإرادة العامة التي من خلالها استطاع الرجال استرجاع قدر من براءة الحياة الطبيعة، والتناسب الجيد مع علم النفس الخلقي التنوير[4].

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.30

(٢) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة : محمد فتحي الشنيطي، ص٣٠٢

(٣) نفسه، ص٣٠٣.

(4) O'Hear, Anthony, OP.cit, p.30

وبالمثل، في وجهات نظرة الخاصة بالتعليم، ينصب تركيز «روسو» على الطفل، وعلم نفسه ونموه، مما تلاءم بشكل جيد مع مفاهيم التنوير لكل الأنشطة الاجتماعية، في الأساس، كطريقة تطبيق نتائج المعرفة النفسية. ولقد بدأ «روسو» النزعة التربوية ليرى التعليم في سياق علم النفس المطبق على الطفل، أفضل من البدء في أشكال تقليدية للتعلم والثقافة والتي كره «روسو» الكثير منها[١].

كذلك فضل «روسو» الرجوع إلى الطبيعة في التربية، فيترك الطفل يربي نفسه بنفسه، وبذلك ينشأ حرًا جديرًا بأن يكون عضوًا في دولة حرة، إذ ما من وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرية إلا بتربيته بالحرية. وهذا يعني أن تكون التربية سلبية ما أمكن، فتقتصر على معاونة الطفل في تربيته نفسه بنفسه، وتجتنب كل ما يضيق عليه ويقيده[٢].

عند «روسو» مشاعرنا الطبيعية تهدينا إلى الطريق الصحيح، على حين أن العقل يضللنا، والعلوم والآداب والفنون تكمل ظاهر الإنسان فقط ولا تكمل باطنه، بل إنها كلما تقدمت أمعنت في إفساده. إن القمع والعبودية تأتي من الصورة التي نستخدم بها نحن الأحرار، حرياتنا، فلابد من رفض الغلو والتفاخر في مقابل بساطة الإنسان القروي. يجب أن يعدل كل فرد عن أنانيته، وينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع، هكذا تتحقق المساواة، وهذا كل ما تتطلبه الفضيلة والعقل الكلي. لا وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرية إلا بتربيته بالحرية.

وقد اتضح رأي "أوهير" في نظرية «روسو» في الآتي:

١. بالنسبة ل"روسو"ووجهة نظر النموذج التنويري، ما يعادل التقدم في الفهم الاجتماعي هو الازدهار المتناغم والموحد للذاتية الإنسانية الطبيعية متحررة من الإجحاف، والخرافة والفساد. وإن كان عند روسو التركيز الأكبر على الطبيعة، الإحساس و الذاتية (ذلك مع الإصرار على تحقيق التوازن كأساس للمجتمع)، إلا أنه لا يزال يتناول الموضوعات المقدمة بالفعل من قبل كتاب أمثال "ديدرو" و"هولباخ".

٢. في تطوير نظريته عن الإرادة العامة (حيث تبرز بصورة شائعة الرغبات والمشروعات

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.31.

(٢) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، ص٢٠٤.

الفردية) فإن روسو هو الوحيد الذي استنبط ووصف الآليات الحقيقية لتعزيز الانسجام الاجتماعي حيث تركت شخصيات التنوير السابقة موضوعات ليست خاضعة للوصف قليلًا.

٣. بشكل عملي، إن نظرية "روسو" الحسية لديها الكثير من الفساد. بدون التوازن المضاد للرواقية ذات النمط الروماني، والتي أعجبت "روسو" نفسه، ومشروعه الذي يركز على تعليم الطفل أدى إلى تآكل منظم لسلطة المعلم وقيمة ما يتم تعلمه، وفكرته عن الإرادة العامة قادت التدمير بسهول لحكم الطغيان وقمع الأفراد وإرادتهم[١].

ما يريد "أوهير" توضيحه في هذه النقطة هو إن كان «روسو» مضادا للتنوير في كراهيته للعلوم والثقافة المدنية واحترامه لطبقة الفلاحين، إلا أنه تنويري في تقديسه لوحشية النبلاء ومقارنة ايجابيتها بساكن المدينة البرجوازية الحديثة. وفي نظريته عن الإرادة العامة كان عقلانيًا وشموليًا كأي شخصية تنويرية.

وإن فكرته عن الإرادة العامة قادت التدمير بسهولة لحكم الطغيان وقمع الأفراد وإرادتهم. إلا أنه في مشروعه الذي يركز على تعليم الطفل أدي به إلى تآكل منظم لسلطة المعلم وقيمه وما يتم تعلمه.

ويمكن القول إن "أوهير" كان محقًا في قوله، بل يمكن القول إنه كان منصفًا بشكل كبير ففي سعي «روسو» في أن يتصدى للتنوير اتخذ خطاه بثبات في اتجاه التنوير وما يؤل إليه من قمع و قصر لدور الإنسانية.

٢- هيـردر وخصوصيـة الثقافة:

إن أفكار «هيردر Herder (١٧٤٤- ١٨٠٣م)"- كما يوضح الدكتور مجدي الجزيري- كانت متناثرة هنا وهناك، ولذلك فقد يصعب إيجاد نسق واحد يجمع بينها. ثم أن اهتماماته العريضة والمتشعبة من علم نفس والتاريخ وعلم الجمال والدراسات في اللغة والدين والسياسة والاجتماع والحضارة تجعل من الصعوبة بمكان اكتشاف مثل هذا النسق، ومع هذا فربما كان النسق الذي يجمع أفكار "هيردر" هو موقفه من عصر التنوير، كما يمكننا أيضا أن ندرك التواصل بين عصر التنوير والحركة الرومانتيكية.

(١) محمد مجدي الجزيري: نقد التنوير عند هيردر، دار الحضارة للطبع والنشر، طنطا، ط٢، ١٩٩٩، ص ٢٥.

فنجد أن أفكار "هيردر" في العديد من مجالات الحضارة الإنسانية متضمنة هذا النسق المفترض، وبصفة خاصة إذا ما اتجهنا إلى تصوره عن الشخصية الإنسانية والعقل الإنساني أو نظريته في اللغة أو موقفه من الفنون والشعر أو رؤيته للتاريخ والتقدم. . أمكن لنا أن نتبين ارتباطه بالتنوير وتجاوزه إياه من ناحية أخرى[1].

أما "أو'هير" فيقول عن «هيردر»: « إن النقد المدمر للتقدم في حركة التنوير يوجد في كتابات «هيردر». ففي أفكار «هيردر» نجد نمطا من الفكر حيث يتم إثبات الاعتقاد السليم في يومنا هذا، بإصرار مرن ومؤثر «ليس فقط لأنه قد يبدو جذابا لغير البيض وغير الأوربيين: إن قبضتها الأكثر تماسكًا في عقول شباب الجامعة المتعلم للغرب الثري»[2].

لقد جاء «هيردر» ولم يكن بدوره أقل قسوة عن سابقيه على عصره، وإن لم يستطع التحرر من آثاره كليا، ففي كتابه «فلسفة أخرى لتاريخ الجنس البشري» أبان عن نقده العنيف لمدنية القرن الثامن عشر التي أدت إلى اغتراب الإنسان عن ذاته، ومن ثم أطلق على حضارة عصره تعبير الحضارة الورقية Paper Culture، فقد انطوت على مجموعة من المبادئ والمثل أشبه بالتجريدات الخالصة والوسائل الخاصة بخداع الذات.

بصورة حاسمة، رفض "هيردر" إمكانية تطبيق أساليب العلوم الطبيعية على التاريخ البشري والمجتمع البشري. ففي الشئون الإنسانية كل عصر، كل حقبة زمنية، كل أمة لها طابعها الخاص، حيث يتعلق الأمر بما يمكن أن تدركه تلك المرحلة هي وسكانها. وقد تعمقت نسبية "هيردر" التاريخية. فهي لم تمتد ببساطة لوصف المجتمع: فقد امتدت لتقييم أنشطته، عاداته وأخلاقه. نحن لسنا في حاجة إلى أن نتعمق داخل عقلية الآخرين ببساطة لوصف أنشطتهم بكفاءة. وإنما يمكن أن نحكم على هذه الأنشطة بالعدل فقط بمقدار مشاركتنا لهذه القيم[3].

إذا قمنا، كما فعل «فولتير» و«ديدرو»، بإدانة العصور الوسطى لخضوعها لهيمنة الكهنة والتخاذل الفكري، فإننا ببساطة نفرض عليهم نمطنا «العقلي» الذاتي، وقيمنا « التنويرية «. ما لدينا هو عصور مختلفة ومزاج مختلف. فلايوجد أساس محايد أو

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.31
(2) Ibid, p.33

(٣) محمد مجدي الجزيري : نقد التنوير عند هيردر، ص١٣٢.

محدد نقيم من خلاله واحد أو آخر. وبالنظر إلى التاريخ البشري ليس هناك مفر من التقييم[١]. ضد الإيمان التنويري في وحدة الجنس البشري وفي التقدم، أكد «هيردر» تعددية المجتمعات واختلافاتها[٢]. فلقد صور فلاسفة عصر التنوير الطبيعة على أنها كيان ثابت سواء عظم أو تضاءل علم الإنسان فهي من هذه الجهة تتسم بنفس الثبات الذي تتسم به الطبيعة بلا أدنى فارق بين الاثنين[٣].

لذلك فإنه كان من المستحيل عليهم، بعدما افترضوا أن الطبيعة الإنسانية «كيان ثابت»، أن يصلوا إلى «فكرة» تتعلق بتاريخ الطبيعة الإنسانية ذاتها، لأن مثل هذه «الفكرة» معناها أن الطبيعة الإنسانية «كيان متغير»[٤].

وجاء «هيردر» فاستعاض عن فكرة عصر التنوير القائلة بوجود طبيعة إنسانية واحدة ثابتة، بفكرة تقول بوجود ألوان عديدة من الطبيعة الإنسانية، يعتبر كل منها فرضًا جدليًا يسلم به التاريخ، لا طبيعة تبلورت بفعل التاريخ، وفي عام (١٧٦٩م) أعلن «هيردر» المبدأ الأساسي لنزعته النسبية قائلا « إن الطبيعة الإنسانية تحت بيئات مختلفة أو ظروف مناخية متباينة ليست متماثلة كليًا »[٥].

فلسفة هيردر في التاريخ هي بدورها إعلاء للإنسان وإشادة به، بل إن ما قدمه في فلسفة التاريخ هو أقرب ما يكون إلى دراسة متكاملة عن الإنسان والارتقاء بالبشرية. نجد أن هيردر يؤكد على إيمانه بأن التقدم مستمر. كل شعب يبني فوق ما بناه الشعب الآخر، وعلينا ألا نعتمد على الحاضر في حكمنا على العصور الغابرة. لأن علينا أن ننظر إليها نظرة نسبية للظروف الخاصة بهذه العصور، ومن ناحية أخرى يذهب إلى أن العالم قد صنع من أجل الإنسان والبشرية هي علته الغائية. وفلسفة هيردر في السياسة ترفض كل ديكتاتورية وتؤكد الديمقراطية في أبعد صورها. بل لا تبدأ من مقولة الدولة وتبدأ بمقولة الأمة، باعتبار أن الأمم أسبق من الدول[٦].

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.34
(2) Ibid,p.34
(3) Ibid, p.34

(٤) محمد مجدي الجزيري : نقد التنوير عند هيردر، ص١٣٥.
(٥) نفسه، ص١٣٥.
(٦) نفسه، ص٣٩.

واستنادًا ل«هيردر»، كل واحد منا هو ما نحن عليه بسبب الجماعة التي ننتمي إليها، والتاريخ الذي نتشاركه مع الآخرين في شعبنا. فهويتنا تقوم على لغتنا وثقافتنا الخاصة[١]

لقد وصل «هيردر» إلى فرضيته الأساسية المتمثلة في مبدأ التعددية pluralism. فلكل إنسان ولكل أمة ولكل مرحلة فكرة خاصة عن السعادة. تمامًا كما أن لكل مجال مركز ثقله. وبذلك لا يحق لنا أن نفكر في إنسان مثالي An ideal man أو شعب مثالي An ideal people أو معايير قيمية مطلقة. فلكل حدث تاريخي ولكل جيل ولكل حضارة ولكل مدنية شرعيته الخاصة به. [٢] فهو يؤكد على الطبيعة العضوية ونمو المجتمعات الإنسانية، رافضًا التمركزية، البيروقراطية، وفوق كل هذا الإمبريالية[٣].

وفلسفة «هيردر» في الحضارة تأتي في المحصلة على الآراء التي قدمها وطرحها في اللغة والتاريخ والسياسة والمجتمع. وهي تؤكد التفاعل العميق بين العوامل المعنوية والعوامل المادية الموضوعية في قيام الحضارة والحق إن هيردر لم يميز أو يفرق بين المظاهر المادية والمظاهر اللامادية للفاعلية الإنسانية، أو بين ما يفعله وما يفكر فيه الإنسان، فالفن والتكنولوجيا والصناعة والتجارة تدخل في بناء الحضارة كالأفكار والمعتقدات والقيم والأساطير. والحضارة في حملتها تنبع من الطبيعة الفيزيائية والروحية للإنسان. ومن هنا لم يتخذ من نظرة عصر التنوير إلى الحضارة، باعتبارها مرتبطة بالناحية العقلية منطلقًا له. وبذلك بدت نظرته للحضارة أكثر شمولية واتساعًا. كما بدت نظرة وثيقة الصلة بالطبيعة الإنسانية في ضوء تكامل فاعليتها المختلفة[٤] .

ويضيف «هيردر» أن ما يتم منحه (للمستعمرات) ليست حضارة ولكنه هدم لأسس ثقافتهم الخاصة... وبالتالي جردوا المستعمرين من هويتهم، طبيعتهم وتراثهم[٥].

حتى أن اليوم، وبغض النظر عن تأثير حركة التنوير، أعلن العديدين عدم رضاهم عن إدانة تلك الممارسات، بالإضافة إلى أنها يمكن أن تظهر لتصبح عميقة الجذور في

---

(١) محمد مجدي الجزيري : نقد التنوير عند هيردر، ص.١٣٦

(٢) نفسه، ص١٣٦.

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.35

(٤) محمد مجدي الجزيري : نقد التنوير عند هيردر، ص٣٩.

(5) O'Hear, Anthony,OP.cit, p.35

المجتمع، مما يبرهن على مدى ترسخ أفكار «هيردر» في المساواة الثقافية في القرن العشرين.

إن «هيردر» بوصفه للنسبية وخصوصية الثقافة، آثار «تساؤلًا في عقل "أو'هير" : «ماذا يحدث إذا أظهرت ثقافة ما كفاءتها في تولي الملك ساميتًا على قريناتها؟ « قد تكون الإمبريالية ذاتها التي استنكرها «هيردر» نفسه جزء لا يتجزأ من الصورة الذاتية لأمة معينة، والنسبية التي تبناها «هيردر» لن تمنحه المجال المنطقي للاعتراض[1].

تكمن صعوبة الحل في إظهار كيف يمكن للمرء أن يتعرف على خصوصية الثقافة دون أن ينزلق في النسبية التي تحرمنا من أي قدرة على انتقاد التقاليد والثقافات البغيضة؛ أو من وجهة النظر الأخرى، استنباط الشمولية الخاصة بالطبيعة البشرية التي تطمس ببساطة الفروق الهامة بين الشعوب وبذلك تضرب بتواريخ وتقاليد لها قداستها الكاملة من قبل أولئك الذين يمتلكونها عرض الحائط[2].

هذا ما قدمه "أو'هير" في توضيحه ل «هيردر»، ولكنه لم يتوقف على هذا، بل وضح أنه يمكن رؤية تاريخ القرن التاسع عشر والقرن العشرين في إطار صراع الحياة والموت بين العالمية في التنوير والقومية في التنوير المضاد، ولكن إذا كانت الحداثة حوالي ١٩٩٩م سوف تصوت لصالح التنوير، ضد القومية وفي صالح الدولة العليا الفيدرالية، فلا يمكن القول بأن الفوق- قومية تعد صحيحة، ممكنة أو حتى مقبولة.

إن اتحاد «هيردر» وفلاسفة التنوير في البحث عن الخلاص في الأعمال الإنسانية فيقول:

أما، فيما يتعلق بما هو هام وحيوي، اتحد «هيردر» وفلاسفة التنوير كمفكرين للعصر الحديث محدثين نتائج مدوية في القرن العشرين، فلقد بحث التنويريون العالميون و الرومانسيون القوميون عن الخلاص في أعمال الإنسان، و أن السبب في وجود الأفراد المستنيرين في مكان ما، والخبرة التاريخية وتطور دولة معينة في الجانب الأخر. بكلمات أخرى، كلاهما إنساني بالمعنى الجوهري لهذا المصطلح: مهما يكن التضرع الموجود في بعض القوى الترنسندينتالية في كتابات العالميين والقوميين، إلا أن كل العمل الإلهامي

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.36
(2) Ibid, p37

والتحليلي التطوري يتم من خلالنا هنا في الأسفل[1].

ولقد تبدى موقف «هيردر» - كما يوضح دكتور محمد مجدي الجزيري- في نظر دعاة عصر التنوير وكأنه يجسد اتجاه ناحية اللاعقلانية، بل تمردًا على تقاليد عصر التنوير وعدم القدرة على تفهم ما تعلمه منه. ومن ثم تجلى تأثره العميق ليس على الحركة الرومانتكية فحسب، بل على المذاهب الحيوية والوجودية أيضًا. لكن إذا كانت إرهاصات الحركة الرومانتيكية تبدو واضحة في فكر «هيردر»، كما كان من مؤسسي حركة الدفع والعاصفة، فإن أحدًا لا يمكنه تجاهل تغلغل المقومات العامة لعصر التنوير في نظراته ورؤاه. وكما لاحظ لفجوي فقد تأرجحت نوازعه بين عصر التنوير من ناحية، والحركة الرومانتكية من ناحية أخرى، فهو يبدو أحيانًا وكأنه وقع تحت تأثير «روسو» في نبذه لشرور الحياة المتمدينة وتعاطفه مع الشعوب البدائية والوحشية. بل يذهب إلى القول بأنها أكثر أقترابًا من الطبيعة. وبالتالي فإن ابداعاتهم الشعرية هي بالضرورة أفضل من الشعوب المتمدينة. ذلك أنه قد يكون من المستحيل في نظره كتابة قصائد شعرية أصيلة لعصر على درجة عالية من الرقي والتمدن، ولعل هذا يفسر لنا اهتمام المكثف بجمع الأغاني والقصائد الشعبية وتعقبها أينما كانت، فإذا أضفنا إلى ذلك تقديره العميق للأساطير باعتبارها تعبيرًا على طفولة البشرية الأولى، أدركنا إلى أي حد كان صدامه مع عصر التنوير. ولكن ما إذا انتقلنا إلى بعض الآراء التي شكلت بعض المنطلقات الأساسية لفكرة لتبين لنا علاقته العميقة وصلته الحميمة بعصر التنوير. فنظريته في اللغة تؤكد إنسانية اللغة وتعذر تفسيرها في ضوء مصدر إلهى مفارق أو مصدر طبيعي حيواني، وفلسفته في التاريخ تسلم بقانون التقدم باعتباره القانون المهيمن على حركة التاريخ، وفي ضوء نزعته التقدمية يبدو معارضًا لكل نزعة بدائية جمالية أو نزعة كلاسيكية[2].

وخلاصة ما سبق هو أن «هيردر» في رفضه لإمكانية تطبيق العلوم الطبيعية على التاريخ والمجتمع البشري يرى أن ما يتم منحه للمستعمرات ليست حضارة ولكنها هدم للحضارة تلك البلدان. فكل عصر، كل حقبة زمنية، كل أمة لها طابعها الخاص، كما أنه

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.38

(٢) محمد مجدي الجزيري : نقد التنوير عند هيردر، ص٤١.

لا يحق لنا أن نفكر في وضع معايير قيمية مطلقة لإنسان أو شعب مثالي.

ولقد كان ل "أوهير" في هذا بعض التحفظات على «هيردر»، وقد تمثلت في جانبين هامين أولهما: أن نسبية «هيردر» لن تمنحه المجال المنطقي للاعتراض على التقاليد والثقافات البغيضة. أما الجانب الآخر فهو أن الشمولية الخاصة بالطبيعة البشرية تطمس الفروق الهامة بين الشعوب.

وأخيرًا وصف "أوهير" هذه المرحلة بأنها صراع الحياة والموت بين العالمية في التنوير والقومية في التنوير المضاد. وأن«هيردر» وفلاسفة التنوير كمفكرين للعصر الحديث كلاهما إنساني بالمعنى الجوهري لهذا المصطلح.

وترى الباحثة أن الوصف الأخير هو وصف دقيق لهذه المرحلة حيث إن رحلة الصراع بين التنوير والتنوير المضاد ما هي إلا محاولة لجذب الإنسانية كلها إلى جانب بعينه وتحديد مساره، وإن كانوا، في محاولتهم هذه، يبحثون على شاطئ أمان للإنسانية، إلا أنهم بذلك أيضًا يضعون الإنسانية عند مفترق طرق في اختيارهم بين الحياة والموت.

٣- بروك ودي مايستر: الدفاع عن الإجحاف:

لقد كان «بروك Burke (١٧٢٩- ١٧٩٧م)"، و"دي مايستر (١٧٥٤- ١٨٢١م)"(*) رجعيين بكل ما تحمله الكلمة من معنى. أي أنهم قدموا وجهات نظر إيجابية فقط وبشكل طفيف كرد على الأحداث- ففي كلتا حالتي هؤلاء التابعين للثورة الفرنسية (على الرغم من أنه تجدر الإشارة إلى تنبؤ بروك المدهش لانعكاسات الثورة الفرنسية التي ظهرت بالفعل سنة١٧٩٠م، فقبل قتل الملك أو الإرهاب الذي حدث، لقد تنبأ بكليهما). وما رأوه في الثورة أقنع الجميع أنه من السهل أن تدمر من أن تبنى، حيث كان هناك حكمة في تعذر بلوغ الشئون الإنسانية للعقل المعاصر، وفوق كل هذا لا يمكن أن يعمل المجتمع البشري بسلام بدون تفويض ترنسندينتالي. إن هذا الأمر قد يجعل بروك، ودي مايستر وكل تابعيهم في شك عميق بشأن مفاهيم النظام الاجتماعي. التي ترتكز على أي نوع من الاتفاق أو العقد الإنساني: ما يعتمد على الاتفاق الإنساني قد يكون

معرض لخطر انهيار بمجرد أن يغير الشركاء المتفقون عقولهم وموقفهم من الموافقة[١]

لقد كانت نظرة «بروك» للسياسة نظرة دينية. فما يقال عن «التجريب» يظهر في ضوء أفضل وصف كتشاؤم مسيحي. و«بروك» كمسيحي، اعتقد أن العالم غير كامل[٢]. ويبدو أن المؤيد الأول والرئيسي له هو «توماس هوبز Thomas Hobbes"، مفكر بالقرن السابع عشر، الذي كان ينظر إليه عادة بأنه شديد السلطوية، متشاءم ومحافظ على حد سواء. حقيقة كان لدى "هوبز" شعور عالي بالخطيئة الأصلية والنقص الإنساني[٣]. لقد كانت معظم فلسفة «هوبز» السياسية الخاصة مضادة للتنوير والتأكيد على الضعف البشري، ارتياب العقل البشري، حجج على خدمة الحكومة المحدودة وتأييد لرقابة الدولة لسحق النزاع الديني و التعصب، الذي مقته «هوبز» كشاهد على الحروب الدينية في القرن السابع عشر[٤].

أما بالنسبة لـ«دي مايستر» لقد ميز سلطة البابا عن أي حاكم علماني، فلقد زعم «دي مايستر» أن السلطة تشير إلى العصمة، حيث لا يوجد حاكم يملك سلطة القرارات يمكن أن ينحى جانبًا أو يخضع للمحاكمة. وهو بذلك لا يميز بين قدرة وشرعية السلطة التنفيذية. ويصر «دي مايستر» على أنه عند تحدث بابا روما بمقتضى السلطة وبدون قيود على الكنيسة، فإنه لم يخطئ ولا حتى يستطيع أن يخطئ أبدًا في مسائل الإيمان، ربما قد يقيد بتصريحات كاذبة، أو قد يتحدث كرجل عادي وليس كبابا، لكنه عند تصرفه كسلطة ملكية، فإنه من المستحيل أن يقع في الخطأ[٥].

(*) إن ألد عدو للثورة الفرنسية هو جوزيف دي مايستر الذي شغل منصب سفير لمملكة السافوا في بطرسبورغ من عام ١٨٠٣م إلى عام ١٨١٧م؛ وجميع كتاباته تقريبًا لم تنشر إلا بعد وفاته. وقد تكون فكر دي مايستر في وسط تلك الجماعات الإشراقية في ليون؛ وقد تأدى لديه تعاطف هذه الجماعات مع الكاثوليكية إلى نظرية الحكم الإلهي في كتاباته عن البابا (١٨١٠م)؛ بيد أن حماسته الأولى للمذهب الإشراقية لم تفارقه قط؛ وعلى حين أن الممثلين الآخرين للفكر المسيحي في فرنسا، شاتو بريان ودي بونالد، وقفا موقف المناوأة في الحركة المارتنية، فقد أمكن تعريف فكر دي مايستر بأنه ترجمة للاعتقادات الخفائية إلى الاعتقادات المسيحية. (انظر اميل برهيه، تاريخ الفلسفة «القرن التاسع عشر).

(1) O›Hear, Anthony, After Progress , P.38
(2) Paul Edwards:The Encyclopedia of philosophy,volume1-2, Macmillan Publishing, Newyourk, 1972, p.43
(3) Anthony O'Hear: After Progress, P.39.
(4) Ibid, P.40
(5) Peul Edwards: The Encyclopedia of philosophy, volum 5-6, P.137

يدرك كل من «بروك» و«دي مايستر» الحاجة للسلطة و المعنى الملائم للرهبة متجاوز أي أتفاق يحمل وجهين. يتحدث «بروك» عن «محكمة الضمير تلك التي توجد عندها القرارات و الفرمانات بشكل مستقل». إن كان ذلك لدى الإنسان منذ ذلك الحين، إذًا فإن المجتمع، ولمرة أخرى، يمتلك بالفعل كل النوايا والافتراضات، التي تسبق العقد. إن لم يكن- كما كان يخاف هوبز ربما- فإن الملك سيضطر في النهاية إلى الاعتماد على الإرهاب، كما في الثورة الفرنسية أو في روسيا السوفيتية. لكن حكم الإرهاب يعد استبداد واستمر «بروك» في إيضاح أنه « يحكم الطغاة في بلادك بالإرهاب»[1] .

عند «غيرترود هيملفارب Gertrude Himmelfarb" لم يكن بروك صريحًا وواضحًا في بيان تذمر الناس وسوء سجايا أو طبائع الحكومة ولم يكن بليغًا في الدفاع عن الشعب ضد العصبة التي حكمتهم فيقول بروك: أنا لست واحدًا من أولئك الذين يعتقدون أن الناس لا يقعون في الخطأ مطلقاً- فهم يقعون في الخطأ باستمرار، وعلى نحو تثير الاستياء، في بلاد أخرى وفي هذا البلد. غير أنني لابد أن أقول إنه في كل المنازعات بينهم وبين حكامهم يكون التطاول محبذًا من الناس. وعندما تهمين صنوف التذمر الشعبية بصورة كبيرة، فإننا قد نجزم تمامًا بأن ثمة شيئًا خطأ بوجه عام في الدستور، أو في سلوك الحكومة فالناس لا يهتمون بالشغب والإخلال بالنظام، وعندما يخطئون فإن ذاك يكون خطأهم، وليس جريمتهم، لكن بالنسبة إلى قطاع الدولة الحاكمة. فإن الأمر يكون خلاف ذلك تمامًا فهم قد يسلكون، بالتأكيد، على نحو شيء عمدًا، وخطأ أيضاً[2] .

توجد ملامح إيجابية وأخرى سلبية لهذه الأفكار فهي إيجابية في هذه الحدود في السماح للنشاط البشري الذي وصفه الله في وعينا، سيكون لدى الأفراد بعض الضمان للحرية ومن التدخل من جانب الحكام الطغاة، وهي سلبية في أن نفس الشعور سوف يستثمر القوانين العادلة مع وجود درجة من الخوف المطلوبة حتى يجعل معظم الأفراد

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.42

(٢) غيرترود هيملقارب: الطريق إلى الحداثة (التنوير البريطاني، الفرنسي والأمريكي) ترجمة: محمود سيد أحمد، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ط١، ٢٠٠٩،ص٨٢٠.

يطيعونهم دون الحاجة إلى السياسة[١].

ويقول "أوهير" هنا «كان «بروك» على صواب لكي يصير على أنه لا الأغلبية الديمقراطية و لا أفضل الدساتير تملك أي ضمان للحقوق أو الحريات، نقطة تستحق أن تذكر هذه الأيام عندما يكون كل الحديث عن الدساتير وقوائم الحقوق، إننا لا نريد ببساطة أن نعشق أعشاش المحامين، إن كنا حقًا نحرص على الحرية، فإن كل ما نحتاجه في الأفراد هو شعور ما بالصواب والخطأ الذي يسبق المعاهدات، الانتخابات، أو العقود والتي، في رأي «بروك» و«دي مايستر»، يمكن أن تأتي فقط من عند الله[٢].

وضح «دي مايستر» في تأييده إلى السلطة إلى حد الارتياب في العقل وهو القائل إن الله طبع فينا الحقائق وأن ليس أسخف من الزعم بأن الإنسان ترقى بالتدريج من الجهل إلى العلم ومن التوحش إلى الحضارة: فيقول إن الذي يصيبون في الحكم قلائل، وأن لا واحد يصيب في الحكم على جميع الأشياء، وإن كل مرتبة من مراتب الموجودات قاصرة عن التي فوقها، فلعل فوقها مرتبة لا ندرك منها شيئًا فنكون بالنسبة إليها كالعجماوات بالنسبة إلينا، فالخير هو الخير في التعويل على السلطة فهو لا يميز تمييزًا واضحًا بين ما للعقل وما للدين[٣]. لذلك فإن أي هجوم على النظام الاجتماعي في وجهة نظر «دي مايستر» يعتبر تجديفًا على الله[٤].

كتب دي مايستر يقول في أمسيات سان- بطرسبورغ (١٨٢١م): «آه! ما أكثر ما كلفت به العلوم الطبيعية الإنسان! «فقد كلفته نفي ما هو خارق للطبيعة، ومعه نفي كل الحياة الدينية التي ما هي إلا تواصل الإنسان مع الدائرة العليا فوق الإنسانية[٥].

إن مبتدعي فكر القرن الثامن عشر هذا، الذي تسبب في أذى عظيم، وهو بيكون ولوك؛ وإليهما يوجه دي مايستر انتقاداته، قبل أن يوجهها إلى فولتير وديدرو. وردًا على نزعتهما التجريبية يعود، صنيع دي بونالد، إلى الإشادة بالمذهب الفطري الديكارتي: لكن

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.42
(2) Ibid,P.43

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣١١.

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, P.43

(٥) نقلًا عن ،اميل برهييه: تاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر، ١٨٠٠- ١٨٥٠)، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطبع والنشر ، بيروت ، ج٦، ط ١ ، ١٩٨٥،ص١٦.

يحسن بنا أن ننظر بشيء من التفصيل في الكيفية التي يفهم بها هذا المذهب ويعيد العمل به[١].

إننا لن نعدو الحقيقة، وإن بدا ذلك ضربًا من المفارقة، إذًا قلنا إن هذا الخصم اللدود ل» الفلاسفة» كان يكون عن العلم والكون الطبيعين تصورًا مقتبسًا من فولتير كما تشير الدلائل. ولهذا التصور قسمتان أساسيتان: إثبات الأنواع وعدم قابلية الوقائع النهائية، من قبيل المرونة والجاذبية، للتفسير. ودي مايستر يتبنى هاتين القسمين ويستغلهما ببراعة. فكل نوع يحافظ على المكان أو الحيز الذي يشغله في الكون؛ « إن كل موجود فاعل يمارس فعله في الدائرة المرسومة له بدون أن يمكنه أبدًا من الخروج منها. « والنتيجة الضرورية التي تترتب على مثل هذه الحقيقة هي المذهب الفطري، بشرط الخلط بين فطرة الأفكار وفطرة الغريزة؛ ذلك أن دعوى ثبات الأنواع ترتبط بالغريزة؛ التي هي بدورها ثابتة؛ فإذا كان مفروضًا بالنوع الإنساني أن يكون له، هو الآخر، «رتبة بالإضافة إلى صنف من الموجودات»، فلابد أن يكون العقل، وهو خاصيته المميزة، موسومًا بضرب من الغريزة في الأفكار الفطرية[٢].

لقد كان «بروك» ناقدًا مميزًا للحركات الثورية ذات النهايات الإنسانية النبيلة لأنه اعتقد أن الناس ببساطة لا يتمتعون بالحرية ليحطموا الدولة ومؤسساتها على أمل حدوث بعض التحسين النسبي. من ناحية أخرى، كان يصر على أن البشر عليهم واجب أساسي بمنع العالم من أن يصبح أسوأ[٣]. مثل «دي مايستر» اعتقد «بروك» أن «لاتوجد نتائج لمؤسسة إنسانية عظيمة من المداولات». في الحقيقة، على العكس من ذلك، تعد الأعمال الإنسانية هشة للدرجة التي تجعل العلوم والعقل تتدخل في بنائها.[٤].

(١) اميل برهييه: تاريخ الفلسفة،ص١٦.

(٢) نفسه،ص١٧.

(3) Paul Edwards: The Encydopedia of Philosophy, volum 5-6, p.430

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, P.43

أكد المستنيرون على ضرورة فصل الدين عن الدولة وعن رقعة الحياة العامة التي يمارس فيها المواطن حقوقه وحرياته والتي يحتكم فيها إلى عقله وحسب (التمركز حول الذات). وهنا يظهر النموذج المتمركز حول الطبيعة. المادة (وإن كانت الدولة المطلقة العلمانية هي التي ستحل فيه محل الطبيعة. المادة كمركز مطلق)، فالدولة العلمانية تعبر عن فكرة القانون الطبيعي وتستمد شرعيتها منه. وهي، شأنها شأن الطبيعة. المادة (وشأن السوق. المصنع)، غير خاضعة لأي مطلق ديني أو أخلاقي أو إنساني خارج عنها، ومنفصلة عن أية أهداف أخلاقية أو أغراضي إلهية، فسيادتها ذاتها هي المطلب الوحيد ومصلحتها هي الهدف الوحيد الأسمى. والدولة مثل الطبيعة كُلٌّ شامل متصل لا تتخلله ثغرات أو فراغات، ولذا فإنه لابد أن يتزايد نفوذها وتتدعم قبضتها على كل مناحي الحياة، وزيادة قوة الدولة أو نفوذها هي ما ينبغي أن يسعى إليه الحاكم والمحكوم=،

يوضح "أو هير" أنه عند «بروك» و«دي مايستر» ما يعد حيويًا في الدستور الناجح هو الأوهام المثيرة للسعادة التي تجعل السلطة مهذبة والطاعة ليبرالية. فهم ينظروا إليها كمجرد زينة وزخرفة أو أسوأ، ولكن بتمزيق ذلك، فإنهم يعرضون «طبيعتنا المحطمة العارية»[1].

بالنسبة للعقلاني، سيظهر كثير مما دعمه بروك على أنه مجرد إجحاف، الحفاظ على القيم، التقاليد والسلطات فقط لأنها قديمة، وبغض النظر عن أي فضيلة أو سبب فيها أو دالة بديهية إلا أنها تحققت (بخلاف أي من خدمات المصالح الذاتية لتعزيز الوضع الراهن) ففي ولعه بالمؤسسات والممارسات القديمة، سوف يرى «بروك» بأنه مجحف ليس فقط بإصلاح البيروقراطية لكن أيضًا من خلال المجتمع العملي العقلاني المتساوي، وسيعزم على جرف أي من بقايا القديم التي ستظهر كعرقلة لتطور التجارة. المخططون المركزيين و زعماء الصناعة يرفضوا ذلك كثيرًا، لكن كلاهما دعا بصفة متأصلة للطريق الآلي في مواجهة مدمني تغير الانجليزية ليغروا طريق الانجليزية، وكل

=وقد تبدى هذا في تزايد سلطة الدولة بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسان، حتى أصبحت الدولة هي المرجعية الأخلاقية والفلسفية والسياسية النهائية للإنسان الغربي، لايمكن استئناف أحكامها عن طريق الإهابة بمجموعة من القيم الأخلاقية التي تقع خارج نطاقها. ويلاحظ أن الدولة المطلقة (بالمعنى الفلسفي الذي نشير إليه) هي في العادة دولة قومية مركزية تدير المجتمع بأسره من نقطعة مركزية واحدة هي العاصمة ومركز السلطة، وهذه المركزية تتطلب أن يصبح الواقع متجانساً نمطياً شبيهاً بالآلة (ساعة نيوتن الرتيبة) إذ إن الدولة المركزية لا يمكنها أن تتعامل إلا مع وحدات متشابهة قياسية (مثل تلك الوحدات التي ينتجها العقل المادي).

ويلاحظ أن فكرة الفرد والمساواة (والمركزية الإنسانية) ظهرت معها فكرة الدولة المطلقة (المركزية الطبيعية المادية) التي تبتلع كل الأفراد والمصادر الطبيعية- فأن الشيء ونقبيضه قد ظهرا في ذات الوقت. وغنى عن القول أن الصراع هنا، كما هو الحال دائماً، قد صُفِّى عادة لصالح الكل المادى الأكبر، أي الدولة المطلقة.

وتظهر مشكلة أخرى، هي: ماذا لو رفض الإنسان الحرية (أو ما يتصوره المستنيرون الحرية)؟ وماذا لو وجد الفرد (الحر المستقل) أن صالح الدولة (أو المجتمع) ليس في صالحه أو لا يروق له؟ هنا لم يتوان المستنيرون عن تصفية الفرد لحساب الدولة (وتصفية الخاص لصالح العام والإنساني لحساب المادي). فالحرية أمر طبيعي، ولذا يجب إرغام لناس على أن يكونوا أحراراً فهذا ما تمليه الطبيعة. وصالح الدولة لا تعرف صالح الفرد وحسب وإنما تعرف أيضاً صالح الجماهير (من خلال مؤسساتها التكنوقراطية المتخصصة الرشيدة). ولذا، كثيراً ما يتم الإصلاح من أعلى (ديكتاتورية البروليتاريا والنخبة الثورية الطليعية الرائدة والحكومات المطلقة التي تعبر عن "الإرادة العامة"- عبارة روسو الشهيرة). وعلى عكس ما يتصور الكثيرون، لم يتعاون مفكرو حركة الاستنارة مع الملكيات المطلقة ضد الكنيسة وحسن، بل تعاونوا أيضاً معها ضد كل من وقف ضد الفكر الاستناري، فإيمانهم بالطبيعة وبالدولة كان إيماناً دينياً مادياً متعصباً يتسم بالشمولية الكاسحة وبالإيمان العلمي الراسخ وبرفض المركزية الإنسانية.(انظر، عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٨).

(1) O'Hear, Anthony, After Progress,P.44

ذلك يتم تغليفه بواسطة تلك الأمة، ربما كان حزب العمل والشركات التجارية الكبرى، بعد عقود من التعارض المضلل، في ١٩٩٠م قد أدركوا أنهم على نفس الجانب[١].

بالنسبة ل«بروك»، يعد الإجحاف مصدرًا أكثر مصداقية في الحكمة عن العقل، بصفة خاصة العقل المبتكر الفاقد للإحساس للطرق السابقة في فعل الأشياء أو عدم التعلم في خبرة فعلية[٢].

موقف «بروك» من الإجحاف والتقاليد، وكذلك من القاعدة الإلهية للمجتمع البشري كان هو النقيض الكامل للتنوير، بل وأكثر من ذلك لأهلية الثورة الفرنسية، وجناحها السياسي، إذا جاز التعبير. فالمجادلة في صالح الأشياء المسلم بها سلفًا، والتي كانت قوية على وجه الدقة لأنها مسلم بها سلفًا، قد تبدو وهمية في ١٧٨٩م. كل ما أستطيع قوله في هذه المرحلة هو أنه بعد قرنين من التطهير السياسي، الأخلاقي والجمالي المنظم، والبدء من نقطة الانطلاق قائمين على المبادئ الأولى أو «العقلانية»، فإن موقف «بروك» من التغير، من التقليد ومن العقل نفسه يبدو غير عقلاني كذلك فإنه يعد قرن من السياسة الملحدة الواضحة في أجزاء عديدة من العالم، لم تؤدي فطرة هذا النظام الاجتماعي الذي يحتاج للراحة أكثر من الأسس البشرية[٣].

نستخلص مما سبق أن كل من«بروك» و«دي مايستر» يرى أن الأعمال الإنسانية هشة للدرجة التي تجعل العلوم والعقل يتدخل في بناءها، وعليه لا يمكن أن يعمل المجتمع البشري بسلام بدون تفويض ترنسندينتالي؛ كما أن السلطة عند «دي ما يستر» هي العصمة، وفي السماح للنشاط البشري الذي وصفه الله في وعينا، سيكون هناك بعض الضمان للحرية. إن الاتفاق الإنسان يمعرض للانهيار بمجرد أن يغير الشركاء المتفقين عقولهم وموقفهم من الموافقة.

لقد رأى "أوهير" أن «بروك» كان على صواب في رؤيته أن الديمقراطية وأفضل الدساتير لا تملك أي ضمان للحقوق أو الحريات. وفي حرصنا على الحرية فإن كل ما

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.46
.(2) Ibid, P.46
(3) Ibid, P.47

نحتاجه هو شعور ما بالصواب و الخطأ الذي يسبق المعاهدات أو العقود.

إن «بروك» بالنسبة للعقلاني، مجحف بإصلاح البيروقراطية ومجحفًا أيضًا بإصلاحه من خلال مجتمع العمل العقلاني المتساوي، ولكن «بروك» يتفق مع العقلاني في دعوته للطريق الآلي في مواجهة مدمني تغير للتغير. أما «دي مايستر» فهو لا يميز تميزًا واضحًا بين ما للعقل وما للدين، وكما أنه يرى أن أي هجوم على النظام الاجتماعي هو بمثابة تجديفًا على الله.

ما يراه "أوهير" هو أن ما يعد حيويًا في الدستور الناجح هو الأوهام المثيرة للسعادة التي تجعل السلطة مهذبة والطاعة ليبرالية، ولكن بتمزيق ذلك، فإنهم يعرضون «طبيعتنا المحطمة العارية». كما يرى أن موقف «بروك» من الإجحاف والتقاليد، وكذلك من القاعدة الإلهية للمجتمع البشري كان هو النقيض الكامل للتنوير. وبعد قرنين من التطهير السياسي، أخلاقي، الجمالي القائم على «العقلانية»، فإنه يعد قرن من السياسة الملحدة الواضحة في أجزاء عديدة من العالم.

وبعد عرض ما سبق يجد الباحث أن "أوهير" على صواب، فرؤية كل من «بروك» و«دي مايستر» لا تحمل الكثير من الضوء والأمل للإنسانية، بل إنها تشرع هي الأخرى في قمع الإنسان، بدعوى وضعه على الطريق القويم لتحقيق السعادة والتقدم المنشود.

تعقيب:

إن كان «روسو» قد فضل المشاعر على العقل والعلوم، فهو مضاد للتنوير ومتصدًا له في كراهيته للعلوم والثقافة، ولكنه في الحقيقة أثبت أنه تنويري في عقلانيته وشموليته. وإن كان «هيردر» يرى أن ما يتم منحة للمستعمرات ليست حضارة، إلا أن النسبيته التي تبنها لا تعطيه حق الاعتراض على الثقافات البغيضة؛ وفي النهاية، كل من «بروك» و دي مايستر قد أودى بالقرن إلى سياسة ملحدة.

من السابق نلاحظ أنه إن كان التنوير في سعيه وراء العلم ورفض كل ما هو راسخ قد أخفق في تغطية جوانب الجمال والدين والإخلاق، لكن التنوير المضاد على العكس، أكد على كل ما هو راسخ وثابت في مواجهة العلم، وهو بهذا يغفل دور العلم وما حققة من انجازات قيمة للجنس البشري، وهو بذلك يجذب الإنسانية إلى الجانب الآخر، إلى

الجانب المضاد، ولم يجد الفيلسوف – ويتفق معه الباحث في ذلك– أن هذا هو أفضل الحلول.

ويمكننا أن نستخلص، في النهاية، أنه لا يمكننا رفض العلم، ولكننا أيضًا لا يمكننا الاعتماد عليه بالكلية. و إنما يجب علينا في محاولة رفض الإجحاف ألا نكن مجحفين، فليس معنى ألا نقبل العلم كله، هو أن نرفضه كله.

ولكن في طرح "أوهير" لوجهة نظره عن التنوير نجد غياب للتجربة الأمريكية (أو التنوير الأمريكي)، وهذا ما أثار في عقل الباحث بعض التساؤلات للفيلسوف؛ هل استطاعت التجربة الأمريكية تحقيق الحرية الإنسانية؟ هل نجحت في استقرار الوضع الإنساني، أم أدت هي الأخرى إلى الإجحاف والتقييد للعقل؟ ما هي الرؤية النقدية للفيلسوف لفلاسفة هذه المرحلة؟ وما هي الإخفاقات التي واجهتهم؟ وما هو الصواب الذي أدركوه؟ هل استطاعت هذه التجربة تحقيق التقدم، أم لاقت نفس مصير قريناتها؟

الفصـــل الثالـث

«تقـــدم العقـــــل»

تمهيـــد :

اتضح في الفصل السابق، أنه في محاولة فلاسفة التنوير لتحقيق التقدم عن طرق السير وراء قواعد المذهب العلمي، أو رفض التقدم العلمي بالكامل، كل هذا لتحرير الإنسان من مغبة الأوهام؛ كانت النتيجة أنه قد أحاط الإنسان نفسه بقيود المذهب العلمي، أو قيود النظم السياسية أو الاجتماعية.

من ناحية أخرى، فإن ما حدث في عصر التنوير في محاولة لتحرير الإنسان، قد أفرز بعض النتائج المهمة لتقدم العقل الإنساني والتأكيد على العقل الفردي، وقدرته على إصدار الأحكام والقيم، وتوسيع مساحة الديمقراطية، والحقوق الإنسانية.

ومن هنا ستكون الانطلاقة لمرحلة جديدة في رحلة التقدم عند "أوهير" ، تقدم العقل الإنساني، وفي هذا الفصل سيبدأ الحديث عن واحد من أهم فلاسفة هذه الفترة وهو « إيمانويل كانط» فيلسوف العقلانية، ثم يأتي بعد ذلك الحديث عن مذهب المنفعة العامة، وهل استطاع كل من إيمانويل كانط ومذهب المنفعة من الوصول إلى ما تصبو إليه الإنسانية من تقدم وسعادة.

ولن تكتفي الباحثة بتناول تقدم العقل عند كانط ومذهب المنفعة، وإنما أيضًا سيتطرق للدارونية ونظرية التطور العضوي، والماركسية ونظرية المجتمع اللا طبقي. وهل استطاعت هذه الفلسفات- من وجهة نظر فيلسوفنا- أن تتلمس خطواتها بنجاح، أم انحرفت في رحلة سيرها نحو التقدم وضلت طريقها؟

هذا ما ستحاول الباحثة مناقشته داخل هذا الفصل في رحلة بحثه في فكر «أنطوني أوهير" ، وفكرته "ما بعد التقدم" ، وتأثير هذه الفكرة على الفلاسفة ابتداءً من عصر التنوير، وانتقالاً إلى عصر تقدم العقل.

أولاً: العقـل، المســاواة وحقــوق الإنســان

١- إيمـانويل كنــط:

كان من المفترض أن ترافق الثورة الفرنسية عصر العقل. ولكن جزءً من عصر العقل هذا كان منوط بالمساواة وحقوق الإنسان. بصورة مشابهة، تناول الآباء المؤسسين لأمريكا حقوق الحياة، الحرية والسعادة البشرية على أنها ذاتية البرهان، كجزءً من هبتنا كمخلوقات عقلانية. هل كان هؤلاء الثوريون على صواب في تشكيل العلاقة بين العقل والمساواة، بين العقل و حقوق الإنسان؟ تظهر صحتهم في فكر أكثر مفكري التنوير تعقيدًا، «إيمانويل كنط Immanuel Kant (١٧٢٤ – ١٨٠٤م)"، وهو الذي جلب بعض التناقضات الجوهرية في تركيبه.[١]

يقول "**كنط**" "في الغاية التي يرمي إليها مخلوق عاقل تكمن الحرية، أما في مجرد الآليات التي يخضع لها ذلك المخلوق فتكمن الضرورة الطبيعة" هذا التقابل القائم بين التجربة والعقل؛ بين الضرورة والحرية، بين الواقع والإمكان، بين المحدودية والآفاق، هو ما جعل "**غولدمان**" في الكتاب الذي ألفه عن "كنط" يدرج فيلسوف "كونسبرغ"، مع "باسكال" و"غوته" و"راسين"، فيمن أطلق عليهم أصحاب "الرؤية المأساوية عن العالم"، تلك الرؤية التي تدرك عظمة الإنسان في ما يطمح إليه، وحقارته في عجزه أن يحقق مطامحه. وهي نظرة مأساوية Tragique لأنها تبقى على التوتر بين القطبين، ولا تحل المشكل بإلغائه إما بإرجائه إلى حياة أخروية، أو بربطه بفترة ذهبية من ماضي البشرية[٢]. هذا رأي «غولدمان».

أما عن رأي «إ . م . بوشنسكي» فيرى أن «كنط» يرى هذا العالم التجريبي هو نتاج تركيب قامت به الذات الترنسندينتالية معتمدة على كم هائل، ينقصه التنظيم، من الإحساسات. وهكذا فإن قوانين المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية تحكم العالم التجريبي وأحداثه، لا لشيء إلا لأن العقل يدخلها في هذا العالم. وفي نفس الوقت فإن العقل نفسه لا يخضع لهذه القوانين، لأن العقل لا يأتي من العالم الحسي، بل هو بالأحرى

---

(1) O›Hear, Anthony, After Progress,p. 50

(٢) عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٣، ص٤٤.

مشرِّع له، وهو منبع القوانين التي تحكمه. وهكذا ينقذ «كنط»، وبضربة واحدة، العلم والعقل[١].

هذا هو رأي «غولدمان» و «إ . م . بوشنسكي» ، فما هو رأي أو›هير؟

يقول "أو›هير" : أعتقد «كنط» بأنه كان يوجد مظهرين لطبيعتنا. من جانب، أننا كنا جزءًا من العالم الفيزيائي، المخلوقات الفيزيائية، وعلى النحو ذاته كل الكائنات لقوانين وقوى «نيوتن»، وأفعالنا القابلة للتفسير من خلال قوانين نفسية؛ لكن من جانب آخر، كنا أيضا عقلانيين وأحرارا، لا ترشدنا فقط قوي الطبيعة، لكن قادرين على العمل بحرية مع اعتبارات أخلاقية. لذلك فنحن جميعًا في العالم الفيزيائي وفي ذلك، حالة مناسبة للبحوث العلمية، لكن في نفس الوقت، من خلال امتلاكنا للعقل وشعورنا بالواجب، نعد نحن أيضا جزءًا من أنشودة «مملكة النهايات» التي يعتبر سكانها قادرين على العمل لأسباب أخلاقية خالصة، ومتحررين من متطلبات وقيود تركيبنا الجسدي والنفسي المعتاد[٢].

من الصواب القول بأن "كنط" لم ينجح في التفسير لرضا أي فرد سوى رضاه الشخصي كيف نكون جزءً كاملا" من العالم الفيزيائي وفي نفس الوقت، أحرار وجزء من ملكوت أخر معاً.[٣] الأمر هو أن "كنط" كان يدرك عندما وضع المخلوقات البشرية في أنشودة وأخلاقية "مملكة النهايات" تمامًا كما في عالم الطبيعة. كعضو في مملكة النهايات يجب معاملته كغاية في ذاته أو ذاتها، أنه محترم، ذو قيمة، محمود وفي أوقات ملام بطريقة لا تقدم أي معنى ما دمنا نتفق بشكل محض مع الأشجار أو الأحجار أو حتى الحيوانات غير الناطقة[٤].

في رأي "أو›هير" ، "كنط" لم يكن مستعد للتخلي عن النطاق العالمي للعلوم أو الحرية الإنسانية، لم يكن "كنط" قادرًا على الهروب من المأزق، ولكن كانت له أشياء هامة ومؤثرة يمكن قولها عن المخلوقات البشرية: بالنسبة ل"كنط"، كمخلوقات

---

(١) إ . م . بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢، ص٢٦.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.50

(3) Ibid, p.50

(4) Ibid, p.51

عقلانية، نحن قادرين على صنع قراراتنا والتقرير من خلال قواعدنا الخاصة للسلوك. ففي نصوصه نحن مستقلون، ومستقلون بالكلية. ما ينبغي أن نقوم به جميعا في ممارسة استقلالنا الفردي هو احترام استقلال الآخرين من المخلوقات الموجودة بصورة مماثلة. لا ينبغي أن نمارس مع الآخرين ما لا نريد منهم ممارسته معنا. فيجب أن نعامل الآخرين كغايات لهم خططهم ومشروعاتهم الخاصة، وليس كوسائل لغاياتنا[١].

يرى "كنط" أن المبدأ الأسمى للأخلاق يتمثل في الأمر المطلق الآتي: اسلك دائما بحيث يمكن أن تكون المبادئ الموجهة للإرادة قانونًا كليًا شاملًا، والواقع أن هذه العبارة الصارمة إنما هي تعبير آخر، بطريقة استعراضية معقدة، عن قول مأثور: "أحب لأخيك ما تحبه لنفسك"، أي أنه مبدأ ينكر عدالة استثناء المرء لنفسه أو دفاعه عن أي موقف خاص به وحده[٢].

ففي تعريفه للأمر المطلق يوضح أن الأمر المطلق لا يعرف إلا بكلية القانون الواجب على حكم الإرادة أن يطابقه، فنقول في تعريفه: "أعمل حسب الحكم الذي تستطيع أن تريد في الوقت نفسه أن يصير قانونًا كليًا". هذا التعريف صوري بحت، لا يشتمل على غايات أو دواعي مستمدة من التجربة، وأمثال هذه الغايات والدواعي ذاتية حتمًا وليست كلية. غير أن هذا التعريف عام بعيد عن التطبيق العملي، فيتعين علينا أن نتدرج منه إلى ما هو أخص[٣].

إذا لاحظنا أن تصور قانون كلي يصاحبه طبيعة، من حيث إن المعنى الصوري للفظ طبيعة يدل على أشياء خاضعة لقوانين، استطعنا أن نصوغ الأمر المطلق في صيغة جديدة هي: "أعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانونًا كليًا للطبيعة"[٤].

إن الأمر المطلق يجب أن يكون له غاية من نوع خاص، غاية بالذات يضعها العقل وحده فتفرض على كل موجود عاقل. هذه الغاية لا نجدها إلا في الموجود العاقل نفسه، فإنه في الواقع نفس العقل، فيجب عليه ألا يدع نفسه يرجع إلى شيء خارجي، أسوة بالعقل الذي

---

(1) O›Hear, Anthony, After Progress,p. 52

(٢) برتراند راسل: حكمة الغرب،ترجمة: فؤاد زكريا،ص١٤٥.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٥٠.

(٤) نفسه، ص٢٥١.

لا يدع نفسه يرجع إلى شيء خارجي (في مذهب كنط). ولما كانت الصورة التي تبدو لنا فيها الطبيعة العاقلة هي الإنسانية، كانت الإنسانية غاية بالذات و"مادة" الإرادة الصالحة. فتخرج لنا صيغة جديدة للأمر المطلق، هي: "أعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر كغاية لا كوسيلة"(١).

إذا طبقنا هذه الصيغة الجديدة ، تبين لنا أن الذي ينتحر مثلًا يتصرف بالإنسانية في شخصه كما لو كانت وسيلة ليست غير لحياة هنيئة أو محتملة؛ وأن الذي يبذل وعدًا كاذبًا يتصرف بالغير كما لو لم يكن الغير غاية بالذات بل كان مجرد أداة لرغباته؛ وأن الذي يهمل في تثقيف نفسه فلا يساهم في كمال الإنسانية يعتقد أنه يستطيع استخدام الإنسانية في شخصه طبقًا لذوقه الخاص؛ وأن الذي يمسك معونته عن الغير، وإن كان لا يمنع الإنسانية من أن تكون غاية بالذات، فإنه لا يريدها كذلك ولا يعمل على ذلك. وبالجمع بين الصيغتين المتقدمتين نحصل على صيغة ثالثة هي: "أعمل كما لو كنت مشرع القانون"(٢).

عمل «كنط» لهذه القاعدة يعد ديمقراطيًا ومساواتيًا في حيوية ووضوح والإلهام لموقف «راولز» الأصلي: إنه ليس تفضيلًا لأي خواص محددة في حالاتك، قدراتك، تربيتك أو شخصيتك حيث أعاملك كغاية، إنه بسبب عقليتك أساسية المستوى وقدرتك على تشكيل مشروعاتك وأهدافك الخاصة، التي توجد لدى ولديك ولدى أي فرد آخر لأننا مخلوقات بشرية. من هذا المنطلق نحن جميعًا متساوون؛ كغايات في ذاتنا، يجب أن نكون مسموعين جميعاً. لكن ليس هناك واحد أعلى من الآخر، وذلك كله بسبب نفس العقلانية التي نتشاركها(٣).

يكمن منطق موقف «كنط» في نظرية الحقوق الإنسانية العالمية. بصفة خاصة في رفع منزلة الفرد العقلاني المجرد مندمجًا بالحط من منزلة كل شيء عن ظروفه أو ظروفها، قدراته أو قدراتها و شخصيته أو شخصيتها الحقيقية. فهو أو هي تصبح حاملة الحقوق ببساطة من خلال فضيلة الوجود، ليس بسبب شيء قام أو قامت به أو تقوم

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٥٢.
(٢) نفسه، ص٢٥٢
(3) O›Hear, Anthony, After Progress, p.52

به أو قد تقوم به. ما يهم هو الفرد الحر، العقلاني، السوي الذي يمارس استقلاله أو استقلالها، ويحقق السعادة من خلال عيش الحياة منسجمًا مع قراراته واختياراته أو قراراتها واختياراتها[1].

وهنا يتساءل "أو'هير"، هل تلك القواعد الكانطية عن المساواة بين المخلوقات المستقلة نفسها قابلة للتبرير؟ في القول، كما يفعل "كنط" وعدد كبير من تابعيه المعاصرين، أن كل المعايير الخلقية والحق السياسي ينبغي أن تكون هي نفسها لكل المخلوقات البشرية، هل نحن لا نحلق في مواجهة قائمة اختلافات الموهبة، الفضيلة والجهد الذي نواجهه كل يوم في تعاملاتنا مع زملائنا؟ لماذا ينبغي أن يكون لدى بعض المتسكعين الجهلاء الكسالى نفس الحقوق السياسية ويتم منحهم نفس الاحترام الأخلاقي مثل طبيب أو شرطي مسئول وجاد العمل؟ هل لا تميز مملكة النهايات الجيدة الصيت، في الحقيقة، الضعيف وتكافئ غير المستحق؟ هل أحد فعلًا يحترم الاستقلال البشري بإغلاق عيونه عن الاختلافات الهامة أخلاقيًا، الوقوف والإنجاز باسم مساواة الحقوق الرسمية؟ ربما التربية، الخلفية الثقافية والتعليم ينبغي أن تمنح امتيازًا لهؤلاء الذين يمتلكونهم للدرجة التي تجعلهم قادرين بشكل أفضل على اتخاذ القرار أو الحكم[2].

مما سبق يمكن تلخيص ما قدمه "كنط" بالقول إن الإنسان كعضو في مملكة النهايات يجب معاملته كغاية في ذاته أو ذاتها، محترمًا وذو قيمة. وأننا نصبح حاملين للحقوق ببساطة من خلال فضيلة الوجود. فنحن مستقلون بالكلية، ولكن يلزم مع هذا الاستقلال احترام استقلال الآخرين، ولا يجب النظر إليهم كوسائل لغاياتنا. فإننا كمخلوقات عقلانية، قادرين على صنع قراراتنا و التقرير من خلال قواعدنا الخاصة للسلوك. لقد نظر "كنط" للإنسانية ليس فقط كجزء من العالم الفيزيائي، ترشدنا قوى الطبيعة، بل إننا أيضًا عقلانين وأحرار.

ولكن عند "أو'هير" كان السؤال هو "كيف نكون جزءًا كاملًا من العالم الفيزيائي وفي نفس الوقت، أحرار وجزء من ملكوت أخر معاً"، والإجابة كانت أن "كنط" لم ينجح

(1) O›Hear, Anthony, After Progress, p.53
(2) Ibid, p.54

في التفسير لرضا أي فرد سوى رضاه الشخصي. وعليه وجد أن "كنط" لم يكن مستعد للتخلي عن النطاق العالمي للعلوم أو الحرية الإنسانية.

إن القول بأن التربية، الخلفية الثقافية والتعليم ينبغي أن تمنح امتيازًا لهؤلاء الذين يمتلكونهم للدرجة التي تجعلهم قادرين بشكل أفضل على اتخاذ القرار أو الحكم. يمكن أن تكون من الأشياء الهامة التي تكلم عنها "كنط".

إن "أوهير" يرفض القهر والإنكار الذي يمارس على الفرد الذي يحاول إثبات ذاتيته وحريته، من خلال العيش منسجمًا مع قراراته واختياراته. ويرفض مدى قدرة العقلانية التقدمية على تهميش أي فرد يجرؤ على التفكير. من كل ما سبق يجد الباحث أن نقد "أوهير" لـ "كنط"، كان نقد متوازناً، فمن الواضح أن "كنط" لم يستطع بالفعل الهروب من مأزق التفسير العلمي. ولم يعطِ الإنسان حريته، بل ظلت حرية الإنسان منقوصة.

٢- مذهب المنفعة:

مرة أخرى، عند "أوهير"، لدينا تحول جذري. فبالنسبة لنا في ١٩٩٩م، لا يعد الخلاص، الكرامة، الانتصار، الامتياز، الإنجاز، أو حتى العقلانية الأخلاقية الكانطية هو هدف الحياة والمجتمع. إنها السعادة وبصفة خاصة السعادة الأعظم للسواد الأعظم من الناس[١].

في اعتبار التنوير، لاحظنا بالفعل الجانب النفعي، التأكيد على المتعة والألم، وأن فكرة المتعة والألم قد تظهر علمية بطريقة ما لتشكل تدفقات الدافع الإنساني، والأمل بأن يستطيع المجتمع كله أن ينتظم من أجل إنتاج السعادة المنسجمة في كل الأنحاء. و لقد تطورت هذه الأفكار وتم التعبير عنها في نموذجها الكلاسيكي بواسطة الفلاسفة الإنجليز "جيريمي بنتام Jeremy Bentham" و"جون استوارت ميل John Stuart Mill"[٢].

لقد اشتق مذهب المنفعة من نظرية أخلاقية ترجع، بوجه خاص، إلى "هتشسون

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.55
(2) Ibid , p.55

Hutcheson"، الذي كان قد عرضها العام ١٧٢٥م. وترى النظرية، باختصار، أن الخير هو اللذة والشر هو الألم، ومن هنا فإن أفضل حالة يمكن بلوغها هي تلك التي يبلغ فيها تفوق اللذة على الألم أقصى مداه. وأصبح هذا الرأي يعرف باسم "مذهب المنفعة Utilitarianism"[١].

القاعدة النفعية عند بنتام :

كان الوجه الرئيسي لاستخدام ذلك المبدأ لدى «بنتام (١٧٤٨- ١٨٣٢م)» هو الربط بين واقعية بدائية تتصل بالطبيعة البشرية، وهي كون اللذة والألم الدافعين الوحيدين إلى الفعل، وبين قاعدة الخير والشر. والغرض الذي رمى إليه أن يقيم البرهان بالعقل على أن طاعة تلك القواعد تتمخض عن أكبر مقدار من اللذة. وتفترض هذه الدعوة إيلاء العقل الحسَّاب دورًا عظيمًا في نشدان اللذة؛ فعلى العقل أن يتوقع، قبل أن يحزم أمره، مقدار اللذة والألم اللذان سينجمان عن الانصياع أو المخالفة؛ ولابد أيضًا من الفحص عن جميع أحوال اللذة، من حيث الشدة والمدة واليقين وقرب المنال، ولابد أن تؤخذ بعين الاعتبار أيضًا خصوبة اللذة (احتمال توليدها للذات أخرى) ونقاوتها (اللذة النقية هي تلك التي لها حظ كبير في ألا يتوالد عنها ألم)؛ أخيرًا ينبغي أن يحسب حساب لامتدادها، أي لعدد الأشخاص الذين يمكن أن يتمتعوا بها. وعلى هذا النحو يمكن أن نوازن بين الآلام واللذات، وأن نحزم أمرنا على الفعل الذي من شأنه أن يولِّد، في المحصلة الأخيرة للحساب، أكبر مقدار من اللذة. وعن طريق حساب كهذا، يتراءى ل«بنتام» أنه يستطيع أن يجعل من الأخلاق والتشريع علمًا يضاهي في دقته الرياضيات[٢].

يقول "بنتام" (قولة شهيرة) توضح قاعدته مؤداها: مع تساوي سائر الأمور الأخرى، إذا أحدثت مباراة تافهة في دفع دبابيس في الحائط لذة تفوق اللذة التي يتم الحصول عليها من قراءة قصيدة شعرية فإن مثل هذه المباراة تكون مفضلة على الشعر[٣].

إن السمة الأكثر إثارة للجدل في حسابات السعادة قد اتضحت على يد "بنتام" نفسه. فهو يفترض مقياس واحد للمتع والآلام، حيث يستطيع الفرد المقارنة بين الفضائل

(١) برتراند راسل: حكمة الغرب،ترجمة: فؤاد زكريا، ص ١٨٢.

(٢) اميل برهييه : تاريخ الفلسفة، ترجمة : جورج طرابيشي ، ص ١٢٥.

(٣) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا ، ص ٦٨ .

النسبية أو السعادة الناتجة عن إلقاء الشعر والدبوس الدفعي (نوع من البَغاتيلَّة "لعبة تشبه البلياردّ"). لقد كان الشعر والدبوس الدفعي هما مثالي "بنتام". وكانت خلاصته أن "مقدار المتعة متساوي، فالدبوس الدفعي جيد تماما كالشعر". في الديمقراطية التامة والشعور المتساوي، وها هو آخر لا يبعد مليون ميل عن هؤلاء الذين يقدمون الكلى الصناعية على الأوركسترا السيمفونية، أو الملقبون ب "وزراء الثقافة" الذين لا يروا فرقًا بين "كياتس" و"بوب ديلان"[1].

من الواضح عند "بنتام" أن لدى الناس جميعا، في نواح معينة، ميولا بالقدر نفسه من القوة إلى السعادة. وعلى ذلك فلابد أن يتمتعوا بحقوق و فرص متساوية[2].

فالمقدمة المنطقية الرئيسية لدى "بنتام" تكمن في أن الطبيعة وضعت الجنس البشري تحت حكم سيدين حاكمين، "المتعة والألم". لذلك ففي إجابة على السؤال الذي طرحته الفلسفة الكانطية (وترك عمدًا بلا إجابة من جانب هذه الفلسفة)، كأحد الأهداف التي يجب علينا اختيار إتباعها بحرية كاملة، سيجيب "بنتام"، بإتباع المتعة وتجنب الألم. ولم يفضل "كنط" التسليم جدلًا بأن الطبيعة تحكم أي شيء، وأن رغباتنا مقيده بسيدين حاكمين. ولكن المزج بين "كنط" ومذهب المنفعة يعد إلى درجة كبيرة جزء من تراث التحديث. فنحن أدوات حرة لكن ما نحن أحرار في القيام به هو إتباع سعادتنا الفردية والجماعية، في انسجام مع المعرفة العلمية الأفضل لدينا بما يعزز السعادة[3].

لقد رأى "بنتام" الحرية أقل أهمية. ذلك لأن الحرية، شأنها شأن "حقوق الإنسان"، قد بدت له ميتافيزيقية ورومانتيكية على نحو ما. ولقد كان من الوجهة السياسية يؤيد الاستبداد العادل، لا الديمقراطية[4].

المنفعة عند ستيوارت ميل:

كان «جون ستيوارت ميل (١٨٠٦- ١٨٧٣م)» عقلانية أكثر من «بنتام»؛ فيعترض على «بنتام» قائلاً: ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها، كما اعتقد «بنتام»،

---

(1) O Hear, Anthony, After Progress, p.56

(٢) برتراند راسل: حكمة الغرب،ترجمة: فؤاد زكريا،ص ١٨٥.

(3) O'Hear, Anthony, op.cit, p.56

(٤) برتراند راسل: حكمة الغرب،ترجمة: فؤاد زكريا، ص . ١٨٥.

وإنما هناك لذات كيفية أي تابعة لاعتبارات معنوية، فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة، وأن حياة الوظائف العليا أشرف من حياة الوظائف الدنيا، يدل على ذلك أن ما من إنسان يرضى أن يستحيل إلى حيوانًا أعجم، اللهم إلا أفراد جد قليلين؛[١] فعند ميل أن تكون سقراطيًا تعسًا لأفضل من أن تكون أحمقًا غير تعس، أن تكون رجلًا تعسا أفضل من أن تكون خنزيرًا غير تعس[٢]، وهو يضيف أنه إن كان لدى الأحمق أو الخنزير رأي مختلف، فإنهم يعرفون فقط جانبهم الخاص في المسألة. والطرف الآخر في المقارنة يعرف كلا الجانبين[٣].

إن هذا- عند ميل- ما يراه الإنسان المهذب ويؤثره لنفسه. وهو كذلك يؤثر المنفعة العامة على منفعته الخاصة. إذ إن النفعية تقتضي الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يحب أن يعملوا له، وهذا الإيثار شرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية. هكذا يصحح ميل مذهب المنفعة في نقطتين: الأولى أنه يجب اعتبار الكيفية في اللذة لا الكمية فحسب؛ والثانية أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية[٤].

لقد كان الهدف المشترك لأصحاب مذهب المنفعة جميعًا هو التأكد من أن أي شخص، في سعيه إلى سعادته القصوى، لن يمس حق الآخرين في السعي إلى الهدف نفسه. وعلى هذا النحو يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس[٥].

أو›هير ومذهب المنفعة:

يتبنى مذهب المنفعة العامة الرؤية التي تقول: القضاء على المعاناة من خلال التشجيع على ما يحقق اللذة أو السعادة، وإذا زادت كمية اللذة في فعل من الأفعال عن كمية الألم، فإن هذا الفعل يكون الفعل الذي يتعين فعله. فما هي وجهة نظر "أو›هير" في تلك الرؤية.

يقول "أو›هير" إن المدخل الذي يتبناه مذهب المنفعة العامة يعاني من بعض الصعوبات الشديدة. فيبدأ أو›هير بالقول بأنه «إذا تمكنا، من خلال إجراء التجارب

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص . ٣٤٩.

(٢) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص. ٦٩.

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.57

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص. ٣٤٩.

(٥) برتراند راسل: حكمة الغرب،ترجمة: فؤاد زكريا، ص . ٣١٨.

على الأجنة، من تحقيق الشفاء من أوبئة مرعبة مثل السرطان أو من القضاء عليه تماماً، فإن هذا يعني أن هذا الفعل هو الذي ينبغي فعله. وحتى إن عانت الأجنة من المرض– وهذا محل شك– فإن معاناة قلة قليلة بسبب ظروف التجارب، تقل بكثير عن حجم المزايا الهائلة التي سوف تتحقق لسائر الموجودات الإنسانية الناضجة التي لن تكون مصابة بالسرطان في المستقبل»[١].

بالنسبة لصناع السياسة يعد مذهب المنفعة هو الفلسفة المثالية، الجانب المؤكد والصورة الأشمل على حساب التقاليد، النوع والفرد. فهو يعطي لصناع السياسة معايير الفطرة السليمة بشكل واضح حيث يمكن العمل عليه، حيث يمر عبر جوانب إعادة الإصلاح المختلفة في مبدأ أو تقاليد. الإجهاض؟ القتل الرحيم؟ اختبار الحالة الجنينية؟ بل وحتى قتل الأطفال المعاقين إعاقة شديدة؟ كلها مجالات حيث توجد لدى الأفراد اختلافات وتوترات عميقة للغاية.[٢] إن المعيار الذي على أساسه يوصي مذهب المنفعة بتلك الممارسات هو: أن ألم الحياة أو الحيوات التي تأثرت بشدة بمثل هذه الأعمال، يفوق أي مزايا يمكن تحقيقها من هذا النوع من الحياة. والسؤال هو: هل من الصواب أن نقدم للعالم، وكما يقول مذهب المنفعة العامة، شخصًا يحكم عليه بحياة كلها ألم لا يطاق ومصيرها الموت الحتمي المبكر؟ وما الذي يجعلنا نطيل عمر حياة شخص كهل فقد الكرامة وفقد ملكته العقلية؟[٣].

يقول السياسي النفعي– على لسان أو'هير–" دعنا نكن عقلانيين. دعنا نقبل بوجود حالات صعبة سيكون- من منظور السعادة والوجود الإنساني- من غير المعقول إن تطيح بأي من هذه الممارسات. سوف نسمح بها في الهوامش، التابعة، بطبيعة الحال، إلى القانون والقيادة الصارمة"[٤]، ولكن "أو'هير" يكمل بأنه "في عشرين عامًا انتقلنا من الإجهاض في حالات قصوى فقط إلى ما هو إجهاض بالطلب، وإن لم تتغير السلوكيات، أتوقع بأنه في الألفية القادمة سوف ننتقل إلى القتل الرحيم الإلزامي بالقوة للمرضى

---

(١)أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص. ٦٧.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.59

(٣)أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا ،ص. ٦٧.

(4) O'Hear, Anthony, OP.cit, p.60

الميئوس من شفائهم وأيضا من المشاتل الجنينية لمزارع قطع الغيار الاحتياطي وكافة التجارب الجينية، متضمنة الاستنساخ بلا شك[١].

بعد كل ذلك، لو أن القضايا الرئيسية للحياة البشرية تعد راسخة من قبل صناع السياسة الذي يعد مرجع المفاهيم لديهم علمي وإداري، فإنه من الصعب أن ترى أي الاعتبارات كقداسة الحياة أو واجبنا نحو السلف يمكن إلقاء النظر عليها[٢].

ويستطرد "أو'هير" بقوله بأن إحدى المزايا التي يقدمها هذا المذهب تتبدى في كون أن مدخله يقدم لنا طريقة في اتخاذ القرار. فهو يخبرنا عن أفضل شيء فعله في أي موقف من المواقف. غير أن هذا يكون، لسوء الحظ، عبارة عن وهم. فمن السهل علينا أن نتفهم السبب في كون أن إنقاذ طفل يشرف على الغرق، سوف يحدث سعادة أو يزيل ألمًا بصورة أكبر مما لو أني لم أعبأ بغرقه وواصلت السير على شاطئ النهر. ولكن ماذا عن السؤال الذي كثيرًا ما يوجه إلى رجال السياسة، والمتعلق بما إذا كان من الأفضل صرف المال العام، على سبيل المثال، على تشجيع الفنون أو ما إذا كان من الأفضل صرفه على صنع آلات لغسيل الكلى، أو ما إذا كان من الأفضل شق طريق جانبي في أرض بور غير فاسدة من أجل تخفيف الضغط عن قرية تاريخية؟ كيف نستطيع أن نقيس الأرباح والخسائر في كل حالة من هذه الحالات؟ وهل نستطيع المقارنة بين هذه الحالات في نهاية المطاف؟ إن الأمر يبدو كما لو كنا بحاجة إلى وصف آخر للحياة الخيرة يكون أكمل من ذلك الذي يقدمه مذهب المنفعة العامة وذلك لكون أن هذا المدخل يقصر نفسه على الحديث حديثًا عامًا عن اللذة والألم[٣].

غير أن عدم إمكانية المقارنة بين الأشياء الخيرة، ليست هي المشكلة الوحيدة التي تواجه مذهب المنفعة العامة. فطالما أن هذا المذهب يتعامل مع الأخلاق بلغة زيادة اللذة واستبعاد الألم، فإن الأمر يبدو كما لو كانت الأغلبية ملزمة باستغلال الأقلية. والسؤال هو: إذا حصل ٩٩ رجلًا على لذة هائلة من جراء تعذيب قطة أو طفل أبله، أو هب أننا تمكنا، بعد تعذيب لا رحمة فيه لطفل بريء تابع لأحد الإرهابيين، من اكتشاف متى وأين زرع والده القنبلة. هل يكون من الصواب فعل ذلك على أسس نفعية؟ وهل ينبغي علينا

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.60
(2) Ibid, p.59

(٣) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا ،ص٦٨.

فعل ذلك ؟ مما لا شك فيه أن مذهب المنفعة العامة يجيب على هذا بالإيجاب. ما دمنا سوف ننقذ بهذا العمل الكثير من الأرواح والأوصال[١].

بينما قد يوافق البعض على ذلك، من الناحية العرفية على الأقل، إلا أنني أعتقد أن كثيرين آخرين لن يوافقوا على ذلك. أليس الطفل يتمتع بحقوق؟ إن التحدي الرئيسي الذي يواجه مذهب المنفعة العامة يأتي من النظريات المعروفة باسم النظريات المبنية على الحقوق، التي تمثل المدخل الآخر إلى جانب مدخل المنفعة العامة. فبينما يحكم النفعيون على فعل أو سياسة الأفراد بلغة اللذة والألم، نجد أن نظريات الحقوق تعتقد أن الأخلاق لا بد أن تكون من بدايتها إلى نهايتها متعلقة بحفظ حقوق الأفراد. فالحقوق هي مسائل لا يمكن انتهاكها، مهما كانت الفائدة المحتملة التي يمكن أن تعود على المجتمع بأكمله. ونحن يتعين علينا أن نعامل الأفراد كغايات، أن نحترمهم لشخصهم[٢].

السؤال هو: من أين أتت الحقوق الجوهرية للأفراد وإلى أي مدى تنسحب على الناس؟ من السهل علينا أن نقول إن كل فرد له حق التمتع بالحياة، والحرية، والسعي إلى تحقيق السعادة. غير أن السؤال أيضاً: ماذا تعني هذه المسائل في الواقع الفعلي؟ هل أتمتع أنا بحرية الكلام؟ أو هل من حق الآخرين عدم سماع الأشياء التي يجدونها مهينة لهم؟ وهل تتمتع النساء بحق الالتحاق بالجيش؟ أو هل من حق الرجال التخلي عن أبنائهم؟ وهل من حق الشواذ جنسيًا أن يتزوجوا من بعضهم البعض زواجًا مدنيًا وأن يكون لهم أطفال؟ وهل من حق الأطفال ترك الأبوين في حالة الشعور بأن الأبوين يضران باحترامهما– لذواتهما؟[٣].

ويشترك الحديث عن الحقوق ومذهب المنفعة العامة مع صور النزعة الشكية في بعض الفروق الهامة. فالشيء المفترض هو: أن سائر ما يوضع في الحسبان عند البرهان هو أفكار وخبرات الناس هنا والآن، في التو واللحظة، وأن الوسيلة الوحيدة للتبرير تتمثل في الاستدلال الذي نستطيع أن نقدمه هنا والآن. وكما هو الحال بالنسبة للنزعة الشكية التي تعتبرنا مجرد ذوات للخبرة الحسية، نجد أن مذهب المنفعة العامة والحديث عن الحقوق يقدمان تجريدات على أساس خبرتنا الواقعية العينية الكاملة. فأنا لست مجرد حامل خالص للحقوق، ولا أكون مجرد متلقي للملذات وللآلام. كما أنني لا أقترب من

(١) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا ، ص ٦٩.
(٢) نفسه، ص ٧٠.
(٣) نفسه، ص٧٠.

العالم باعتباري متعقل صرف غير مثقل بتاريخ ماضي، أو ماضي، أو بطبيعة. إن هويتي تكون عبارة عن مزيج معين من طبيعتي البيولوجية وظروفي الاجتماعية. وعلى أساس ما أتوارثه من أي جانب من الجانبين، أقدم تصوري للحياة الخيرة، ولما يجب أن يحسب كأسباب في تقويم نوعية الحقوق التي يتعين الحصول عليها، ونوعية اللذات التي يتعين البحث عنها، ونوعية الآلام التي يتعين تجنبها[١].

ولا تجعلني طبيعتي البيولوجية وظروفي الاجتماعية وما أتوارثه عبارة عن دمية، وإنما ترسم لي حدود اختياراتي. إنها تخبرني بالحدود التي أستطيع أن أفكر وأفعل في داخلها وأخطط لمشروعاتي على أساسها. وحتى إذا تمردت عليها بطرق مختلفة، فإن ما أتمرد عليه وكذا حدود تمردي يقدمان لي بواسطة مجتمعي وثقافتي، ومما لا شك فيه أن مزاجي سوف يلعب دوره أيضاً[٢].

ومن خلال توضيحنا لهذه المسائل، نحن لسنا بحاجة إلى أن نحكم سلفًا على من يكون على صواب ومن يكون على خطأ بشأن تلك المسائل وغيرها. غير أن ما يجب علينا استنتاجه هو: أن أفكار الحق والحقوق، بالإضافة إلى الحدود التي يمكن قبولها بالنسبة للذة والألم، هي فكرة أكثر تعقيدًا وأكثر خضوعًا للطابع التاريخي العارض مما تقره أو تتضمنه في العادة نظريات الحقوق أو نظريات المنفعة العامة[٣].

مما سبق يمكن القول بأن فكرة المتعة والألم عند مذهب المنفعة تظهر علمية بطريقة ما. وعند بنتام هما الدافعين الوحيدين للفعل، ففكرة اللذة والألم هي تحقيق لقاعدة الخير والشر؛ وعن طريق حساب كهذا، تراءى لبنتام أنه يستطيع أن يجعل من الأخلاق والتشريع علمًا يضاهي في دقته الرياضيات لقد رأى بنتام الحرية أقل أهمية، لأنها كما وصف بدت ميتافيزيقية ورومانتيكية على نحو ما... أما بالنسبة ل "ميل" يجب اعتبار الكيفية في اللذة لا الكمية، ويجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية. إن الهدف المشترك لأصحاب مذهب المنفعة جميعًا هو التأكد من أن أي شخص، في سعيه إلى سعادته القصوى، لن يمس حق الآخرين في السعي إلى الهدف نفسه.

إن "أوهير" في تحليله الذي وجهه لمدخل الذي يتبناه مذهب المنفعة العامة وجد

---

(١) أنطوني أوهير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ٧٢.

(٢) نفسه، ص ٧٣.

(٣) نفسه،ص ٧٤.

أنه يعاني من بعض الصعوبات الشديدة. فكان من الصعب على مذهب المنفعة أن يرى أي اعتبارات كقداسة الحياة أو واجبنا نحو السلف. كما رأى أن التحدي الرئيسي الذي يواجه مذهب المنفعة يأتي من النظريات المبنية على الحقوق وقد بنى "أوهير" وجهه نظره على ملاحظات واقعية، فوضح أنه في عشرين عامًا قد انتقلنا من الإجهاض في حالات قصوى، إلى ما هو إجهاض بالطلب، ولم يكتفي بذلك بل توقع أنه إن لم تتغير السلوكيات خلال الألفية القادمة سوف ننتقل إلى القتل الرحيم الإلزامي بالقوة للمرضى الميئوس من شفائهم.

إن مذهب المنفعة في اختزاله للقيم الاخلاقية في فكرتي اللذة والالم لم يختزل فقد القيم الاخلاقية بل اختزل معها الابداع البناء والحرية الانسانية، وهو ما لا يمكن معه تحقيق أي تقدم للإنسانية.

ثانياً: العقل المدمر للعقل

١- الداروني ـــة:

كان «تشارلز داروني Charles Darwin (١٨٠٩-١٨٨٢م) "عالمًا إنجليزيًا في البيولوجيا وتنسب إليه نظرية التطور العضوي[١] وفي هذه النظرية افترض "داروني" أن الإنسان منحدر من القرود. من الجدير بالاهتمام بتوضح جانبًا مميزًا لجدال "داروني- ويلبرفورسWilberforce"[٢] (أسقف أكسفورد) الذي عارض داروني والذي ربما اختار الأساس الخاطئ الذي تحارب عليه. وربما هذا ما سمح ل هكسلي Huxley بأن يصنع من "ويلبرفورس" لحم مفروم يقدمه لكلب داروني "البلدغ". حين زعم الأسقف أنه سأل هكسلي إن كان يفضل أن ينحدر من قرد من جانب جده أو جدته، وأجاب هكسلي أنه يفضل أن ينحدر من قرد على أن ينحدر من أسقف يسيء استخدام منصبه ويقدم السخرية في مناظرة علمية[٣].

بالطبع، كان الأسقف "ويلبرفورس" قلقًا مما إذا كنا منحدرين من القرود أم لا. كما يلاحظ "روس" بصورة دقيقة، إنها حالة فصيلتنا الخاصة التي هي نقطته الشائكة.

---

(١) محفوظ على عزَّام : نظرية التطور عند مفكري الإسلام دراسة مقارنة ، دار الهداية ، مدينة نصر ، ط٢ ، ١٩٨٦ ص . ١٩٧ .

(2) O›Hear, Anthony, Beyond Evolution(Human Nature And The Limits Of Evolution .Explanation),OxfordUniversity press, New York,Reprinted, 2002, p.134

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.62

ولكن جزء من الأساس المنطقي ل"ويلبرفورس" بالنسبة لهذه النقطة الشائكة كان خوفه مما اتخذه ليكون عواقب ونتائج أخلاقية للمذهب الداروني الطبيعي. وبالمصادفة أنه كان "ويلبرفورس" ابن "وليام ويلبرفورس"، محرر العبيد. "صمويل ويلبرفورس" كان مهتمًا بأن المذهب الداروني ربما يعطي راحة للعنصريين ولهؤلاء الأشخاص المؤمنين بسيادة الجماعة[١].

لقد كان الأسقف "صمويل" مهتم بعنصرية "دارون" الواضحة، فكرة أن بعض الأجناس كانت أقرب إلى أسلافنا القرود من غيرهم. وربما يكون قد أهتم أيضا بإمكانية تحسن النسل الدارونية: المتضمنة في أنه لو كان مستقبل الجنس في قلوبنا، فلا بد أن نضمن أن ما يتوالد هو العرق الأفضل فقط [٢].

بشكل معتدل نسبيًا، في كتاب (أصل الإنسان)، نجد أنه بالفعل، وفي شكل أقل اعتدالًا أن تشعباته الاجتماعية قد ساهمت في ارتباك القرن العشرين، كما يلاحظ "روس".

كما هو ربما في عدم كونه معروفًا جيدًا، في (أصل الإنسان)، "دارون" كان لديه بعض الأشياء الوقحة ليقولها عن الأعراق البربرية للناس، وعن القدرات العقلية الضعيفة والأخلاقية للهمجيين البربريين وعن زخارفهم البشعة وبصورة متساوية موسيقاهم الفظيعة. (دارون لم يكن لديه خبرتنا مع بيرويسل وموسيقى البوب الإلكترونية ولا تلك مع جون جاليانو ومادونا؛ أيضًا لم يكن بالتأكيد ليكون وقحًا جدًا بخصوص المتوحشين مقارنة بالناس المتحضرة)[٣].

وهنا يطرح "أو'هير" بعض الأسئلة: في مبادئ "دارون"، كيف نضمن سلامة وحسن النسل، فيما خلا السماح أو المساعدة على "إزالة غير المناسب"؟ أليست هناك بعض من النسل البشري أقل مناسبة، وأقل جودة عن الآخرين؟ بالطبع، على خلاف العديد من المهندسين الوراثيين اليوم، لا يجب علينا أن نأخذ الطريق الداروني على محمل عدم القدرة، ولكن المشكلة هي في إظهار كيفية البرهنة على الأخلاق ما دمنا نمكث داخل الإطار الداروني[٤].

يوضح "أو'هير" أن "دارون" كان قلقًا جدًا من حصول نظريته عن أن الجنس

(1) O'Hear, Anthony, Beyond Evolution, p.134
(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.62
(3) O'Hear, Anthony,Beyond Evolution, p.134
(4) O'Hear, Anthony, After Progress, p.63

البشـري منحـدر من القـرود على القبول، ولقـد وصف موقفـه هو وتابعـوه، وصولًا إلى علمـاء النفس التطوريين والوراثيين في وقتنا الحالي بأنه "الأكثر تدميراً"، فهم يقدمون الاحتجـاج علـى أن السلـوك الإنسـاني قابلًا للتفسـير في سياق نفس عمليـات الانتخاب الطبيعي وطبقاً لنظرية التطور[1].

ونظرية "دارون" تنبني على ثلاثة مبادئ يمكن ملاحظتها في الطبيعة واستنتاجين استنبطهما من هذه المبادئ وهي كالتالي:

المبدأ الأول: ميل جميع الكائنات الحية للازدياد في العدد بنسبة هائلة للغاية× ويرجع ميل الكائنات إلى الازدياد لحقيقة أن الأطوار المبكرة من الذرية تكون دائماً أكثر بكثير من آبائها. سواء أكان التكاثر جنسياًSexual أم غير جنسيًا Asexual.

المبدأ الثاني: لقد لاحظ "دارون" في الطبيعة هو أنه بالرغم من هذا الميل للزيادة المتدرجة فإن كل نوع من الحيوانات يظل في الحقيقة ثابتًا تقريبًا، والسبب في ذلك يرجع إلى أن عددًا كبيرًا من الأفراد يهلك بواسطة الأعداء أو الأمراض أو التنافس أو المناخ[2].

الاستنتاج الأول: "التنازع من أجل البقاء Struggle for Existence "والذي يقول عنه "دارون" أنه "نتيجة حتمية للمعدل العالي للزيادة الذي تميل إليه جميع الكائنات العضوية. فكل كائن ينتج أثناء مدة حياته الطبيعية العديد من البيض أو البذور، لابد من أن يعاني من الهلاك أثناء فترة ما مع حياته، وفي أثناء فصل ما، أو سنة عارضة ما، وخلافًا لذلك، فطبقاً لمبدأ الزيادة الهندسية، أعدادهم سريعًا ما سوف تصبح كبيرة بشكل مبالغ فيه إلى درجة أنه قد لا يوجد أي بلد يستطيع أن يعول هذا النتاج، ومن ثم، فبما أنه يتم إنتاج أفراد أكثر مما يحتمل أن يعيش، فلابد أن يوجد تنازع من أجل البقاء في كل حالة، إما بين أحد الأفراد مع فرد أخر تابع لنفس النوع، أو مع الأفراد التابعين لنوع مختلف، أو مع الظروف المادية للحياة"[3].

المبدأ الثالث: هو الاختلاف Variation؛ فأفراد كل نوع من الحيوانات والنباتات تختلف عن بعضها البعض اختلافًا يمكن إدراكه، ولقد اعتبر هذا الاختلاف بأنه صفة متأصلة للبروتوبلازم (المادة الحية) لأنه وجده في جميع مجموعات الكائنات الحية، ففي

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.63

(٢) محفوظ على عزَّام : نظرية التطور عند مفكري الإسلام دراسة مقارنة، ص١٩٧.

(٣) تشارلس داروين : أصل الأنواع ، ترجمة : مجدي محمود المليجي ، تقديم : سمير حنا صادق ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤، ص١٣٩.

الحيوانات التي تتكاثر جنسيًا لا يوجد فردان من نوع ما متشابهين تمامًا باستثناء التوائم المتماثلة، وأفراد كل نوع تختلف عن بعضها البعض في الحجم والتركيبات الخارجية والداخلية و الفسيولوجيا والعادات[١].

الاستنتاج الثاني: ومن الاستنتاج الأول والمبدأ الثالث استنتج "دارون" الاستنتاج الثاني وهو "الانتخاب الطبيعي Natural selection"[٢] الذي يحدث عند تقابل ثلاث حالات:

١- وجود منافسة طبيعية على موارد نادرة.

٢- انتقال سمات جسدية من الوالدين إلى الذرية.

٣- وجود تنوع في السمات صغيرة ومميزة دائمًا على مدار الأجيال فينشئ جيل أكثر تكيفًا وقدرة على "التنازع من أجل البقاء"[٣].

ولما كان أكثر الأفراد ملائمة هي التي سوف تبقى على قيد الحياة استعمل "دارون" التعبير التالي "البقاء للأصلح Survival of the fittest" وبذلك يكون للتنازع من أجل البقاء تأثير انتقائي في إزالة الأفراد غير اللائقين والاحتفاظ بالأفراد اللائقين[٤].

إن الانتخاب الطبيعي- كما يوضح دارون- وبكلماته "هو قوة مستعدة باستمرار للعمل، وهي أقوى بشكل غير قابل للقياس من جهود الإنسان الضعيفة، مثل تفوق أعمال الطبيعة على أعمال المهارة"[٥].

للقد أطلق "داروين" أحيانًا على عملية الانتقاء اسم "الانتقاء اللاشعوري Un-conscious Selection"، وغايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون في ذلك أي اتجاه محدد لخلق صفات جديدة[٦].

هذا هو توضيح لنظرية "دارون" عن التطور ولكن عند "أوهير" لا تعد تفاصيل النظرية ذات أهمية. ما يهم هو الفكرة بأن الأعضاء الجسدية والميول السلوكية قد أعطيت للأسلاف امتيازات متنافسة. طالما يكون الاختيار الطبيعي حقيقة في الإنسانية،

---

(١) تشارلس داروين : أصل الأنواع ، ترجمة : مجدي محمود المليجي، ص١٩٨.

(٢) نفسه، ص١٩٨.

(3) O›Hear, Anthony, After Progress, p.63

(٤) تشارلس داروين : أصل الأنواع ، ترجمة : مجدي محمود المليجي، ص١٩٩.

(٥) نفسه، ص ١٣٧.

(٦) أحمد محمد الشنواني : كتب غيرت الفكر الإنساني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص٢٣٥.

فإنه يكون حقيقيًا في أعضائنا وقدراتنا أيضًا، ومثل كل الكائنات الأخرى في العالم الطبيعي، فإن الامتياز التنافسي الذي تخدمه صفاتنا المميزة يكون تطوريًا من حيث إحياء و إعادة إنتاج الأعضاء الفرديين من الأجناس[١].

بالحديث الصارم، لا تملك الطبيعة أي هدف؛ وكذلك التطور. ولكن ما يدفع الطبيعة والتطور هي فطرة المخلوقات الفردية كلها لتحيا وتتكاثر بمجرد أن يحيا الفرد لفترة طويلة كافية لمضاعفة جيناته كثيرًا وينوع الذرية بقدر الإمكان، هؤلاء الذين ينشرون بأنفسهم الجينات السابقة، فإنه يحقق بذلك دوره التطوري[٢].

هذا صحيح، تبعًا للمعايير الدارونية و الدارونية الجديدة. الاختيار الطبيعي هو عن تعايش الفرد وتناسله. لأسباب واضحة، لا يمكن أن يفسر إصرار الميول ذاتية التضحية بصدق (كما لوحظ بالفعل، لأن المضحين بذاتهم لن يتعايشوا ويتناسلوا كثيرًا مثل غير المؤثرين، ومن ثم سيموتون ويفنون، حتى في احتفال مجتمعهم واستفادتهم من وجودهم)[٣].

لقد كان التابعين لـ"دارون" في القرن العشرين– في رأي أو'هير– أقل إعاقة بكثير، ويرجع ذلك جزئيًا لمعرفتهم بالجينات التي أضافت العنصر الحيوي للنظرية والتي فُقدت عند "دارون" نفسه، ما قاموا به هو المشاركة في حملة لكشف القناع عن الدوافع الإنسانية. فمن السهل، كما يقول أتباع "دارون"، أن ترى حب الغير والعاطفة تنفع بالتأكيد المحب للغير والعاطفي. لأنهم فقط أنواع أكثر قابلية لجذب الانتباه عندما يكونون هم أنفسهم في مأزق. وعلى النقيض من هؤلاء، الذين لا يمدوا يد العون عند استطاعتهم فهم أقل قابلية لمساعدة أنفسهم عند حاجتهم إلى المساعدة. فبمجرد أن ترى المحب للغير غيري بصورة واضحة ويقدم الخير للجميع، ليس بشروط الإيثار الفردي، ولكن كجزء من نموذج التعاون المتبادل، تبدأ الغيرية في أن تبدو كصورة حكيمة من الأنانية طويلة المدى[٤].

بالنسبة لمذهب "دارون" فإنه يفسر الظواهر، إلى حد أنه يفسرها ويوضحها، تبعا لطبيعة عمياء غير واعية وغير مدركة أو ذكية ممتلئة بمخلوقات مشتقة بدون غرض للتعايش لوقت، ولو أنها محظوظة، للتناسل والتكاثر فيما بينها، مرةً أخرى تمنح حظ

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.64
(2) Ibid, p.64
(3).O›Hear, Anthony,Beyond Evolution, p.136
(4) O'Hear, Anthony, After Progress,p.65

جيد وصالح، وبعد ذلك لتموت؛ وكل هذا ليس لأي سبب آخر سوى حقيقة أن لديها مثل تلك المحركات وتكيفات سلوكية وفسيولوجية كافية للتعايش والتكاثر، وبدون أي نتيجة خلاف تلك ذات الحظ[١].

إن "أو'هير" في كتاب "الفلسفة في قرن جديد" يقول عن "دارون" "لقد جعلنا "دارون"، وإن يكن بطريقة تتسم بالجدة إلى حد كبير، جعلنا تحت رحمة دافع لا هوادة فيه إلى البقاء على قيد الحياة وإلى التكاثر. ويقول أحدث تفسير لنظرية "دارون": ليس التفكير الواعي هو الذي يقودنا إلى أن نفعل ما نفعل فالجين اللاواعي هو الذي يستخدم ويقوم باستعمار الموجودات الإنسانية وغيرها من المنظمات الكاملة من أجل خدمة دافعها نحو مضاعفة نفسها. ونحن نكون في هذه الحالة سجناء غير دارين بسجنها للجينات الخاصة بنا[٢].

وفي مقال بعنوان "التطور والجماليات" يقول "أو'هير": إن المذهب الداروني يحلل الحياة، بما فيها الحياة البشرية، تبعًا ل٥ بليون سنة من عمليات الاختلاف العشوائي والاستبقاء الاختياري. ككل شيء حي آخر ، فنحن نعتبر منتجات لطفرات المصادفة، في التركيب الجيني للمخلوقات السابقة، كما هو الحال مع كل سماتنا وتصرفاتنا، التي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، قد أصبحت مختارة بسبب مساهماتنا في التعايش والتناسل. طبقًا ل"دارون"، كل الأشياء الحية تسعى جاهدة إلى التناسل فيما بينها عند معدل هندسي، وطبقًا لما أسماه قانون الاختيار الطبيعي، طبقًا له أي اختلافات وتنوعات في أقل درجة ضارة ستكون مدمرة بصورة جامدة. هذه الصورة لا تكون، كما تم ملاحظته، غير موافقة مع المعنى، الديني أو خلافه، لأن أي معنى مثل هذا سنضطر لإضافته لها[٣].

ويطرح "أو'هير" سؤلًا فيقول: على الرغم من أن بعض مظاهر نشاطنا تعد سهلة الملاحظة كمعزز للحياة، ألا نجد أيضًا في السلوك الإنساني الكثير من الخواص البارزة غير المتعلقة بحياة الفرد وبالتكاثر، أو حتى العداء نحو هذه الغايات؟[٤].

في النظرية الداروينية، تحت الابتسامات الوافرة وتضحيات المتصدقين، هناك في

(1) O›Hear, Anthony, philosophy, biology and life, Cambridge university press, United Kingdom, .2005, p.156

(٢) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص.١٢١.

(3) O›Hear, Anthony, After Progress, p.157

(4) Ibid, p.65

الحقيقة قرد عاري في سعي خفي لمصلحته أو مصلحتها الخاصة، أو في لغة التسعينات، في مواصلة جيناته. نحن آلات حية، ليس من أجل أنفسنا، ولكن من أجل جيناتنا، التي توجه أجسادنا وسلوكنا. بينما تموت أجسادنا، فإنها تستخدم وظائفها التطورية ذلك إذا سمحت جيناتنا بنشرها في الأجيال المستقبلية[١].

ففي البيولوجيا الاجتماعية تبني على الرؤية الدارونية أن الترتيبات والمشاعر الاجتماعية والأخلاقية المعينة تكون متأصلة فينا، بسبب الاختيار الطبيعي (الفطرة). حيث أن التعاطف يعتبر واحد من هذه المشاعر، فيجب، من وجهة نظر دارونية وفي كلمات "روس"، أن يكون تعاطفًا ينطوي على أحساس أقوي بالالتزام الأخلاقي تجاه العائلة الحالية عنه مع الأصدقاء، ومع الأصدقاء عنه مع الغرباء، ومع الناس في الوطن الواحد عنه مع الأجانب[٢].

التفسير هو أن علاقاتي الدمِّية تتشارك في العديد من جيناتي، ولذلك ففي مساعدتهم سوف أدعم فرص البقاء والانتشار الأوسع لجيناتي. مرة أخرى، ليس هناك تعارض بين النظرية الدارونية وبين الأم التي تضحي بنفسها حتى يعيش أطفالها و على النقيض هذا بالضبط ما بنيت وبُرمجت جينيًا لأدائه! ففي التضحية بنفسها من أجل أطفالها، فهي تضمن استمرار جيناتها بعد موتها[٣].

أما على المستوى الجمالي فقد ردت النظرية الدارونية الجمال إلى نظرية التطور أيضًا فعند الدارونية حين نعتقد أننا محبين للغير، فإننا في الحقيقة نخزن الثقة لنسحبها فيما بعد. وقد نعتقد أننا نسعى للحقيقة في ذاتها، ولكن في حقيقة الأمر نحن نمارس ذكائنا العقلي ليساعدنا في الصراع من أجل البقاء. وقد نعتقد أنه في رسم صورة جميلة بالزيت أننا ملهمون بأفكار الجمال، ولكن لعبة الفن كلها تعد حيلة متقنة للحصول على رفقاء أكثر و أفضل من أقراننا[٤].

حتى في مملكة الحيوان هناك حيل ووسائل جمالية، مثل ذيول الطاووس وريش طيور الطنان. هذه الوسيلة قد تبدو أنها لا تساهم في التعايش والتناسل، ولكنها مكلفة في الإنتاج. وفي حالة ذيول الطاووس ربما تكون بالفعل ضارة لمن يمتلكها في منع أو إعاقة

---

(1) O›Hear, Anthony, After Progress. p.66
(2) O'Hear, Anthony,Philosophy, biology and life, p.138
(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.66
(4) Ibid, p.67

الطيران[١]، ولكن في مملكة الحيوان، يكون الأمر، أن أكثر الذكور جمالًا وروعة ينجحون في الحصول على أكثر وأفضل الإناث– فتقوم إناث الطاووس باختيار الطاووس الذكر ذي الذيل الأكثر تنميقاً[٢].

ويقول "أو'هير" هنا "أنا لا أدعي أن التفسيرات الداروينية مقنعة أو حتى مقبولة من بعيد"[٣]، ف"الفرد راسل والاس"، المشارك في اكتشاف نظرية التطور، احتج بأن عقلانيتنا، مساعينا الصادقة للمعرفة، معانينا الدينية والأخلاقية، و حبنا للجمال لا يمكن تفسيره في إطار تعزيز البقاء. ولقد خلص إلى أن هذا يعني لا محال أنه يوجد في الطبيعة البشرية أكثر مما يستطيع التطور وصفه[٤].

لقد أصر "والاس" على أنه في عالم الإنسان تكون الاستجابة الجمالية جزء من طبيعتنا الروحانية– التي لم نتشارك فيها مع الحيوانات– حيث أن ما يبدو لنا أنه يشبه الاستجابة الجمالية في العالم الحيواني لا يبدو بالفعل هكذا[٥].

ولقد رأى "أو'هير" أن هذه الفكرة أفضل من الجدال العقيم للأصول والقرود. التي يجب أن ينصب تركيز المعاديين الدينيين الأصلين ل"دارون" عليها. فيجب عليهم التركيز على تقدم المظاهر الهامة والحيوية لحيواتنا الغير دارونية في الطبيعة. وبكلمات "أو'هير": أننا نسعى إلى الحقيقة، المحبة والجمال ونشعر أننا مقيدين بالخير من أجلهم، وليس من أجل أي امتياز تنافسي[٦].

ولكن إذا أمكن تفسير المخلوقات البشرية علميًا، و إذا تمت الهيمنة فعلًا على نشاطنا من قبل السيدين المتناظرين المتعة والألم، فإن التفسير الداروني يكون كلا الأمرين مغوٍ و قوي، أو كما يوضح العقل والعلوم أننا لا شيء أكثر من آلات حية، مبرمجة من قبل الطبيعة للحياة والتكاثر. وحتى عقولنا– من وجهة النظر الدارونية– هي ببساطة أداة للعيش، فهو لم يمنح لنا لاكتشاف الحقيقة الأولى للأشياء ولكن ببساطة لإيجاد طريقنا حول السهول وما يكفي للحياة والتكاثر، أما البحث عن الحقيقة في ذاتها والشعور الأخلاقي

---

(1) O'Hear, AnthonyPhilosophy, biology and life, p.158
(2) Ibid, p.158
(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.67
(4) Ibid, p.67
(5) O'Hear, Anthony,Philosophy, biology and life, p.160
(6) O'Hear, Anthony, After Progress, p.67

بحب الغير ومراعاة الآخرين هو وهم نافع، لأغراض الحياة والتكاثر[1].

ويقول "أو'هير" في النهاية "إن الوصف الداروني، يرى معرفتنا، كأي شيء آخر عنا، فيما يتعلق ببساطة بفكرة الميزة المنتقاة. فلا يعطينا أي مجال لاتخاذ القرار"[2].

لقد افترض "دارون" أن الإنسان منحدر من القرود. وأن الطبيعة لا تملك أي هدف إنما ما يدفع الطبيعة والتطور هي فطرة المخلوقات الفردية كلها لتحيا وتتكاثر، كما أن الانتخاب الطبيعي غايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون في ذلك أي اتجاه محدد لخلق صفات جديدة، فإن كل نوع من الحيوانات يظل في الحقيقة ثابتًا تقريباً. على الرغم من ميل جميع الكائنات الحية للازدياد في العدد بنسبة هائلة للغاية.

ولم يكن "أو'هير" متفق مع الدارونية، بل ربما يمكن اعتباره من أشد المعارضين لها فمن ناحيته يرى أن المذهب الداروني يعطي راحة للعنصريين ولهؤلاء الأشخاص المؤمنين بسيادة الجماعة. كما يرى أنه كيف لعقلانيتنا، مساعينا الصادقة للمعرفة، معانينا الدينية والأخلاقية، و حبنا للجمال أن يتم تفسيره في إطار هذا المذهب، إن كان لم يمنح لنا اكتشاف الحقيقة الأولى للأشياء ولكننا ببساطة نحيا فقط لإيجاد طريقنا حول السهول وما يكفي للحياة والتكاثر. إن الوصف الداروني، لا يعطينا أي مجال لاتخاذ القرار. لأنه يرى معرفتنا، كأي شيء آخر عنا. وفي رأي الباحثة إن الدارونية لم ترشدنا لأي سبيل للتقدم وإنما هي في الحقيقة تدعونا لنحيا كأجزاء من عالم الطبيعة، منخرطين في انسيابية واستسلام وآلية، خاضعين لكل خلية في انتظار وتأهب لتحديد مصائرنا النوعية. وهذا ما يعد تقييد للحرية الإنسانية، وتضليل لمعاني التقدم الحقيقية.

٢- الماركسية:

لقد كانت فلسفة «هيجل» تعالج تطور العقل والأفكار، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان، وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل، وقد احتفظ «ماركس» و«انجلز» بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم: ولكنهما طرحا» وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقًا، ولاحظا أنه بالاستناد إلى الحياة: ليس تطور العقل هو الذي يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تمامًا: إذ يجب أن نعيد منشأ العقل إلى الطبيعة: إلى المادة. . . وخلافًا ل«هيجل» إذن كان «ماركس» و«انجلز»

(1) O'Hear, Anthony, After Progress,p.67
(2) Ibid, p.68

ماديين [1].

كذلك كان "هيجل" هو الأصل الذي استمدت منه نظرة "ماركس" التاريخية. وإن كان كل منهما ينظر إلى القوة المحركة للتاريخ بطريقة مختلفة. فعند هيجل يكون مجرى التاريخ تحققًا ذاتيًا للروح التي تصبو إلى المطلق. أما عند "ماركس" فيستعيض عن الروح بأساليب الإنتاج، وعن المطلق بالمجتمع اللاطبقي. فكل نظام في الإنتاج يولِّد بمضي الوقت توترات داخلية بين الطبقات الاجتماعية المختلفة التي ترتبط به. ثم تنحل هذه المتناقضات، كما يسمها "ماركس"، إلى مركب أعلى. والطابع الذي يتخذه الصراع الجدلي هو الحرب الطبقية، وهي حرب تظل مستعرة إلى أن يحل محلها، في ظل الاشتراكية، مجتمع لا طبقي. وما أن يتم بلوغ هذه المرحلة حتى لا يعود هناك شيء يحارب من أجله، وتستطيع العملية الجدلية عندئذ تهدأ وتستريح. لقد كانت جنة الله على الأرض، عند "هيجل" هي الدولة البروسية، أما عند "ماركس" فهي المجتمع اللاطبقي [2].

لم يكن "ماركس"، شأنه شأن "بنتام" و"جيمس مل"، ميالاً للنزعة الرومانسية، بل كان هدفه دائمًا أن يكون علمياً. واقتصاده نتاج للاقتصاد الانجليزي الكلاسيكي، مع تغيير القوة الدافعة فقط. فالاقتصاديون الكلاسيكيون يهدفون، بطريقة شعورية أو لا شعورية، إلى رفاهية صاحب رأس مال في مقابل صاحب الأرض والأجير معا، و"ماركس" على العكس، شرع في العمل ليمثل مصلحة الأجير. فكان له في شبابه الحماسة والعاطفة الملائمة لحركة ثورية جديدة، كما كان للنزعة الليبرالية على أيام "ميلتن". ولكنه كان دائمًا متلهفًا على الاحتكام إلى البينة، ولم يكن البتة إلى أي حدس يتجاوز العلم [3].

أما تحليل "أوهير" ل"ماركس" هو: من أجل كل إدعاءاته بشأن المعرفة العلمية والازدراء الذي صبه على علماء الاجتماع الأخلاقيين فقط، كان "ماركس" انفعالي وحماسي. كما سيدرك كل القارئين ل"ماركس"، تعد الكثير من كتاباته لا تزيد على كونها قاسية ومتكلفة في طريقته الخاصة كمدمر للروح وكئيب مثل جعجعة تحليلاته العلمية وغير الأمينة غالبًا للتاريخ ورأس المال. وهنا توجد صلة أخرى لدى أسلافه في القرن الثامن عشر: فقد أضاف إلى التحليل العلمي للمجتمع العداء للمجتمع في عصر

---

(١) علي عبد المعطي محمد: أعلام الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية ، الأزاريطة،ج٢ ، ١٩٩٧،ص. ١٩ .

(٢) برتراند راسل: حكمة الغرب،ترجمة: فؤاد زكريا،، ص ١٩٥.

(٣) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة : محمد فتحي الشنيطي، ص ٤٢٧ .

"روسو". بالنسبة لإرث "ماركس" التنويري يتم كشف القناع وتأجج الأحكام وإعادة البناء لعالم أفضل يقوم على قواعد عقلية[١].

إن سائر حديثنا عن العقل والحرية يتضمن أن سائر ما نفعله بالفعل في أي فعل من أفعالنا هو تجنب الألم وزيادة اللذة، مهما كان مقدار الإقناع الذي تنطوي عليه الطريقة التي نفعل بها. وهذا هو ما برمجتنا الطبيعة على فعله[٢].

ولقد خلع "ماركس" على هذه السيكولوجية منحى اجتماعي– اقتصادي. ففشلنا في تفهم دوافعنا الحقيقية على المستوى الفردي يرتبط بفشلنا في تفهم الحقيقة التي مؤداها أن ثقافتنا ومؤسستنا الاجتماعية تكون مدفوعة بقوى اقتصادية وتخدم مصالح الحكام. ونحن تم خداعنا بطريقة مقصودة بشأن مؤسساتنا، وبشأن نظامنا الشرعي، ثقافتنا بصفة عامة. فسائر هذه الأشياء تكون على النحو الذي تكون عليه لكونها تخدم مصالح الأقوى. ونحن نعزو إلى مؤسساتنا ومعتقداتنا مصداقية عامة، ولكن هذا يرجع إلى أننا لا نفهم بحق مقدار تقييدها أو الطريقة التي بواسطتها أصبحت تتحكم في حياتنا[٣]. وهنا يضيء العلم الماركسي من خلال جعل البشر مدركين للأوهام الناتجة عن الوعي الخاطئ، وبفعل ذلك فإنه يقرر الخطوة الأولى على الطريق نحو الثورة الضرورية لنبذ النماذج الموجودة للقمع والظلم[٤].

ولذلك فإن "ماركس"– كما يوضح "أو'هير" – مثل "دارون" يعتبر كاشف للقناع. فهو ونظرياته شاهدًا على أشكال المجتمع البرجوازي، قانونه، سياسته، فلسفته، عقليته وثقافته، على أنه لا يكون فعال ولا حتى لا مبال عالمياً. فهي في الحقيقة، جزء من الطرق حيث يحفظ النظام الرأسمالي نفسه في قوة ويجدد من ذاته، بعرض أشكاله الثقافية على أنها فعالة ولا مبالية عالميًا، وكذلك بجعل ضحاياه يمررونها لأطفالهم[٥].

إن "ماركس" يأخذ بأن تفسيره لتيار التطور صحيح، وستؤيده الأحداث، فهو يعتقد أن الحجة ستحتكم فقط (ما عدا استثناءات نادرة) إلى أولئك الذين تتفق مصلحتهم الطبقية معها. وهو يأمل قليلًا من الإقناع، فكل شيء يأتي في حرب الطبقة. وعلى ذلك

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.69

(٢) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا ، ص ١٢٠.

(٣) نفسه، ص ١٢٠.

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, p.69

(5) Ibid, p.70

فقد تورط من الناحية العملية في قوة السياسة، وفي نظرية الطبقة السائدة، وأن لم يكن الجنس السائد. وصحيح أنه، كنتيجة للثورة الاجتماعية، من المتوقع أن يختفي التقسيم إلى طبقات في نهاية المطاف، تاركًا مكانه لانسجام سياسي واقتصادي كامل. ولكن هذا مثل أعلى بعيد، مثله مثل البعث Second Coming، وفي أثناء ذلك، هناك الحرب الدكتاتورية، والإلحاح على المعتقد الأيدولوجي[١].

فوق كل هذه الدراسات الأدبية والثقافية، المكرسة جميعها بدرجة كبيرة لإظهار كيف أن كل أنواع الأنشطة والمؤسسات ساذجة بشكل واضح، بدءً من الأسرة مرورًا بالمقومات الثقافة العليا والدنيا وصولًا للغة التي تعد هي نفسها الأداة التي يحافظ ويرعى بها أولئك الذين هم في السلطة سلطتهم. هذه التفسيرات الشكية، التي زرعها "ماركس"، عقب "روسو"، في الفكر الغربي، قد تعمقت في جذور الثقافة والتعليم المعاصر[٢].

إنه بالتأكيد أحد أكثر مواريث التنوير المنبوذة حيث أنها في الحقيقة أحدثت نفوراً. فقد جعلت من المستحيل بالنسبة لهؤلاء الغارقين في عبوديتها أخذ الأنماط المؤسسية والاجتماعية والفنية لمجتمعهم على علتها وهي تفعل ذلك دون أن تضع أي شيء في مكانه. لذلك فبالنسبة للعقل المستنير الحالي، نحن لسنا فقط قرود دارونية، بل نحن قرود دارونية محاطة بطبقة خارجية من المؤسسات والأنماط الثقافية الكاذبة والفارغة– ناهيك عن أن هذه الأنماط هي في الحقيقة ثمرة التجربة الطويلة وتنطوي داخلها على موارد لإصلاح بناء العديد من المظاهر القمعية والغير خلابة للحياة المعاصرة[٣].

من وجهة نظر "أو'هير" كان في رؤية "ماركس" لتطور الطبيعة أنه هو الذي يفسر تطور العقل وليس العكس، وبجعله البشر مدركين للأوهام الناتجة عن الوعي الخاطئ، كان ماركس انفعالي وحماسي، كما وصف "أو'هير" الكثير من كتابات "ماركس" أنها لا تزيد على كونها قاسية ومتكلفة، كما اعتبره "أو'هير" مدمر للروح وكئيب مثل جعجعة تحليلاته العلمية وغير الأمينة. إن "ماركس" في نظرياته مثل "دارون"، كاشف للقناع وشاهدًا على أشكال المجتمع البرجوازي على أنه لا يكون فعالا ولا حتى لا مبالا عالمياً. إن النظام اللاطبقي الذي وصفة "ماركس" بأنه جنة الله على الأرض مثل أعلى بعيد مثله مثل البعث. وكان قول "أو'هير" الفاصل هو أن الماركسية أحد أكثر المواريث التنوير

---

(١) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية،ترجمة : محمد فتحي الشنيطي، ص٤٣٦.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.70

(3) Ibid, p.70

المنبوذة، حيث تجعل الفرد يرفض الأنماط المؤسسية والاجتماعية والفنية لمجتمعهم، دون أن تضع أي شيء في مكانه. وعليه فإن ماركس لم يسعَ هو الآخر إلى تحرير الإنسانية، بل على العكس كان سعيه الحقيقي نحو تشتيت الإنسان وتفتيت المجتمع المؤسسي.

تعقيب:-

من وجهة نظر "أوهير" لم يكن «كانط» مستعدًا للتخلي عن النطاق العالمي للعلوم والحرية الإنسانية، وأن التربية والخلفية الثقافية والتعليم تمنح امتيازًا وقدرة أفضل على اتخاذ القرار والحكم، كما أنه لابد أن يتشارك الفرد في العالم، لإثبات ذاتيته وحريته، من خلال العيش منسجمًا مع قراراته واختياراته.

أما عن مذهب المنفعة يقول إنه يعاني من بعض الصعوبات الشديدة، فمرجع المفاهيم لديهم اللذة والألم، ومن الصعب أن ترى أي اعتبارات كقداسة الحياة أو واجبنا نو السلف أنه أمر يمكن إلقاء الضوء عليه.

وعن الداروينية يقول لا محال أنه يوجد في الطبيعة الإنسانية أكثر مما يستطيع التطور وصفه، وأننا نسعى إلى الحقيقة، المحبة والجمال والخير في ذاته وليس من أجل أي امتياز تنافسي وأن الوصف الداروني لا يعطينا أي مجال لاتخاذ القرار.

وأخيراً، الماركسية هي أحد أكثر مواريث التنوير المنبوذة فهي تجعل الفرد يرفض الأنماط المؤسسية والاجتماعية والفنية دون أن تضع أي شيء مكانه.

يتفق الباحث هنا مع "أوهير" في وجهة نظرة التي قدمها في هذا الفصل. فالرأي الذي قدمه "أوهير" معتدلًا وجوهريًا فلا يمكننا إنكار ذاتيتنا، حريتنا وقداسة الحياة، كما يجب علينا أن نسعى إلى الحقيقة، المحبة الجمال والخير في ذاته.

الفصل الرابع

(الرؤية الواحدية للتاريخ)

تمهيـــد:

«الموت هو الحقيقة الوحيدة المؤكدة في حياتنا. فإذا كان الماضي عبارة عن أي شيء ينقضي، سيكون هناك شيء مؤكد عن الحضارة، الثقافة أو الإمبراطورية وهو انتهائها. انقراض الأنواع هو الشيء المؤكد عنهم. إن كان هناك إيمان بالقانون الثاني للديناميكا الحرارية، سيكون هناك شيء مؤكد عن أي نظام وهو تدهور وانهياره في النهاية وتحوله إلى حالة من الفوضى والتفكك. نعرف هذه الأشياء جيدًا، ونعرف أن كثيرا من نشاطنا ببساطة عبارة عن محاولة للهروب من التسليم بذلك؛ نعرف جيدًا أن المستقبل يحمل لنا ظهورا بطيئًا للمرض المزمن، الألم والضعف. فبالنسبة لمن يتيح الفرص للحنين للوقت الضائع، قد تكون الفكرة غير محتملة وكريهة. يمكننا التفكير في بعض الأعمال الفنية الرائعة خلال حقبتنا الزمنية ذات المشهد الأخير المرعب الذي يصور تأثير السن والزمن على الشباب والجمال. ما هو إلى انقضاء لليوم الذي نحن فيه. ربما يكون رد فعل لقدرنا، ربما يكون رد الفعل الوحيد لما هو راسخ ولكنها عبارة عن تفاؤل قائم على تشاؤم، ابتهاج يوجد فقط عند مواجهة الرعب الذي نعرف أنه قادم غدًا»[1].

إن هذا الفصل يدور حول فهم التاريخ، عن رؤيتنا للتاريخ، وما يمكن أن تكون قد أحرزته هذه الرؤية من نجاحات في تحقيق التطور والتقدم. وسوف نبدأ هذا الفصل بطرح مجموعة من التساؤلات المهمة التي سيتطرق الباحث للإجابة عليها داخل الفصل.

- هل التاريخ يسير في اتجاه واحد؟
- هل للتاريخ بداية محددة ونهاية محتومة؟
- هل هناك قوانين محددة لهذا التاريخ تجعله يسير في هذا الاتجاه؟
- هل ليس لنا حل إلا أن نستسلم للأحداث من حولنا وأن نؤدي أدوار رسمت لنا سلفاً؟
- هل قدر الحضارة والثقافة والإمبراطورية هو انتهائها؟
- وهل انقراض الأنواع أمر حتمي؟
- وهل الشيء المؤكد عن أي نظام هو تدهوره وانهياره وفي النهاية تحوله إلى حالة من الفوضى والتفكك؟

---

(1) See O'Hear, Anthony, After Progress

هذا ما سيحاول الباحث مناقشته داخل الفصل، متناول رأي الفيلسوف، رؤيته لسير التاريخ والاعتراضات التي يمكن أن يكون قد قدمها.

١- التاريخ «الهويجي»:

يبدأ "أو›هير" بالقول بأنه مهما كانت جذوره، ما أطلق عليه تقدمية التنوير، وما أشار إليه الآخرون بإسم الرؤية الهويجية* للتاريخ يكون ويبقى دائمًا جزء من صورتنا الذاتية، على الرغم من تقلبات القرن العشرين هذه الرؤية تتألف من عنصرين، أولاً: أن التاريخ يتحرك في اتجاه معرفة وعلم أكبر وأعظم، مرتبطًا أيضًا بمزيد من العقلانية، بمزيد من التنظيم الاجتماعي الشامل والأكثر مساواة، كما أنه يتألف من صور من التقدم المادي، ثانياً: أن هذا الرؤية مستحبة، لأنها تتضمن أننا، في الديمقراطية الغربية في نهاية القرن العشرين سنحتل قمة التاريخ، تلك الفكرة التي كانت تنزع إليها سائر الفترات والأحقاب الأخرى، ولكنها فشلت جميعًا على تحقيقها كلًا على طريقته، وهذا هو الذي يجعلنا نتمسك بهذه الفكرة إلى حد ما وبلا أي الشك[١].

وفي مقال ل "أنطوني أو›هير" بعنوان "التاريخانية والمعرفة المعمارية Histori-cism and architectural knowledge" (وهو مذهب يؤكد أن التاريخ يتحدد بقوانين ثابتة)، يعرف "أو›هير" التاريخانية فيقول: "هي أي تطبيق للأمور البشرية التي تفترض أولًا أن هناك مسار لا مفر منه للتاريخ البشري، ثم تستمر في الإصرار على أن الفرد يجب ببساطة أن يقدم نفسه لذلك المسار[٢].

ويتضح في هذا التعريف أنه يحتوي على الجزأين والتي تتكون منهم وجهت النظر الهويجية للتاريخ، ما تحتاج إليه الآن هو مناقشة العنصر الأول للرأي الهويجي والقائل بأن التاريخ يتحرك في اتجاه معروف ومحدد، يقول "أو›هير" عن ذلك:

هذا المبدأ غير إنساني وجدير بالتصديق بصورة كبيرة. في الحال جدير بالتصديق، لأنه من وجهة نظرنا كل شيء حدث قد ساهم فيما نحن فيه الآن حقا، يمثل تلك الحقيقة البديهية فإذا كان الماضي مختلف، فلن نكون أينما نحن الآن ربما تزايدت اختلافات بسيطة في الماضي لخلق اختلافات كبيرة بالسنوات التالية، ووفقًا للعلوم الطبيعة نحن

(١) إن مصطلح الهويجية يعود إلى الحزب الهويجي (حزب سياسي)، وهو ما سمي بالحزب اليميني أو حزب الأحرار، و يطلق عليه اليوم أسم الحزب الجمهوري،وهو الحزب المناهض للحزب الديمقراطي.

(2) O'Hear,Anthony , After Progress, p.94

(3) O›Hear, Anthony ,Historicism and architectural knowledge, philosophy, vol.68, No.264, .Cambridge University press,(1993), p.128

معتادين على الادعاء بأن الاختلافات البسيطة في أول نانو ثانية للكون ستخلق عالم مختلف جدًا من العالم الذي نقطنه، وفيه مخلوقات مثلنا لن تتطور[١].

ويوضح "أو'هير" أن هناك سبب جيد للتعامل مع التاريخ البشري والإبداع البشري من حيث التطور، حيث أنه يحتوي على أحداث بالصدفة وقفزات للتخيل، فإن كل منها يأخذنا وراء ما يكون في أي وقت في طرق ووسائل تعتبر غير متوقعة بصورة تأسيسية. بالفعل، حتى الكلام عن التاريخ هو للتأكيد على أنه في النهاية يكون الأمر غير متوقعًا وليس له اتجاه محدد أو توجيه معروف سبق داخله. أي عملية تطورية تشمل القفزات العشوائية وراء ما هو موجود بالفعل، والتي تجتثها أو تقويها البيئة بعد ذلك إن الأمر لهذا يمكن أن نراه من حيث هدف ما أو عملية موجهة بالمشكلة. ولكن لرؤيته بهذه الطريقة لا ينبغي أن يعمينا عن الدرجة التي عندها تغذى العشوائية العملية ككل. بل وأكثر من هذا فإن الاختلافات الصغيرة نوعًا ما وغير الهامة بصورة واضحة في الظروف المحيطة التي تعطينا تحولات عشوائية، وتسمح للبعض داخليًا بالازدهار ولآخرين بالكبت قبل أن يكون لديهم الفرصة لإظهار همتهم، يمكن أن تؤثر على الطريقة التي يكون عن طريقها خط تطوري واحد مهيمنًا على آخر. إن الاختلافات الصغيرة نوعًا ما في الظروف يمكن بعدئذ أن تحدد ما إذا كنا سنرى لحظة معينة في المستقبل حاسمه في التاريخ التطوري أم لا[٢].

إن كان أنف كيلوباترا مختلف إلى حد ما، لم يقع أنطونيو في حبها ولم تظهر الإمبراطورية الرومانية ربما كما يشير تولستوي في "الحرب والسلامWar and Peace" قدر الحروب يعتمد على التصرفات القليلة للجنود التافهين. إذا لم يصاب نابليون ببرد في معركة (واترلو)Waterloo لكسب الفرنسيون المعركة، ربما يكون تعرف جبان من جندي فرنسي غير معروف قد حدد مصير المعركة برمتها[٣].

إن المذهب التاريخي يؤكد على أن الفكر الإنساني والفعل يعتمدان أساسًا على موافق تاريخية تبرهن نتيجتها على أنها لا تمتلك هدفًا عقليًا أو معنى. ويزعم المذهب النسبي Relativism أن كل صنوف المطلق الظاهرية ليست إلا مثلًا عُليا لها صلة[٤].

يقول «بوبر» في مقدمة (فقرة التاريخية) أن التاريخانية التي ينتقدها هي أي تطبيق

---

(1) O'Hear, Anthony , Historicism and architectural knowledge, p.94
(2) Ibid, p.130
(3) O'Hear,Anthony, After Progress, p.95
(٤) جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، ص١٢٨.

منهجي للعلوم الاجتماعية (بما فيها التاريخ) والتي تفترض أن التنبؤ التاريخي هو هدفها الرئيسي والتي تفترض أن هذا الهدف يمكن بلوغه عن طريق اكتشاف إيقاعات أو أنماط أو قوانين أو اتجاهات تكمن وراء تطور التاريخ بالرغم من أن إصدارات الفكر التاريخي التي نألفها كثيرًا بالممارسة تكون هي التي ترى تطور التاريخ كتقدم لحالة ما مستقبلية مثالية، وسيكون من الواضح، في إحساس «بوبر»، أن «شبنجلر» يعتبر تأريخًا فقط بقدر «ماركس» و«لينين»[1].

عند "أو'هير" أي شيء من المذهب البديهي إن أشار إلى أن الحاضر عبارة عن عدد كبير من الأسباب الماضية، فإن أي سبب بسيط قد يكون كاف لتغيير الحاضر. بالتأكيد الماضي لم يكن معد أو مخصص لخلق المستقبل وفي الحقيقة التأثيرات المحتملة للمصادفات البسيطة ليست عادة ما يبنون عليه المؤرخين الهويجين رأيهم التقدمي عمومًا، يريدون لعب دور التفاصيل العشوائية كأنف كليوباترا أو نزلة نابليون ما يدعونه هو أن أسفل الدوامات التيار المعاكس، الظواهر السطحية والأحداث الغريبة الغير متوقعة للتاريخ، هناك تيارًا أعمق لا يقاوم يتحرك للأمام وسيتفق مهما كانت الأحداث الفردية، شيء يشبه خطوة الشخص الطويلة ولكن مع تقدم ثابت للعلم، وهو الليبرالية والديمقراطية وعادة ما تدعم هذه الآراء الافتراض الشبه ماركسي بأن الإنجازات التكنولوجية والعلمية وتأثيراتهم الاقتصادية حتمًا تسير في اتجاه محدد وتحدث هذه التأثيرات والتطورات تغيراتهم الثقافية السياسية والاجتماعية[2].

النقطة الأولى عند "أو'هير" التي قدمها هو أن العالم الحديث بالطبع يتسم بظهور العلم والديمقراطية أحد الأفكار الرئيسية هو رسم جوانب هذا التطور ولكن لابد أن يسأل الشخص هل هذا التطور حتمي أم مقصود، هل كان لابد أن يحدث كما تم، أيضًا هل العصور والثقافات الأخرى سترى الأشياء من نفس وجهة النظر، علاوة على وجهة النظر الجماعية هذه، قد نتساءل هل من الضروري أن تستمر الأشياء بنفس الطريقة ومن أي منظور تاريخي عالمي يمكننا الحديث عن نزعة تتلاشى بعد بضعة قرون، مع ذلك من الممكن أن يتباطأ ارتقاء العلم بصورة مختلفة[3].

وهنا يجب إيضاح أن التاريخانية هي حركة معقدة شهدها الفكر الحديث وتمثلت

(1) O'Hear, Anthony , Historicism and architectural knowledge, p.128
(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.95
(3) Ibid, p.96

أوضح ما تكون في أفكار "هيجل" و"نيتشه" و"هايدجر"، ويلاحظ أنه يميز داخل هذه الحلقة المركبة بين نمطين أساسيين؛ أولهما: هو ما يطلق عليه التاريخانية النظرية Theoretical Historicism أو التاريخانية التأملية، وقد ظهر هذا النمط مع الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتمثل في أعمال هيجل، وطبقًا للتاريخانية التأملية فإن العلم تتمثل مهمته في تأمل الحركة التاريخانية التي ما هي في جوهرها إلا تطور عقلي، وهكذا نجد أن "هيجل" يجعل من فلسفة التاريخ بديلًا لفلسفة السياسة بمعناها السقراطي، فالفلسفة السياسية في تصوره لا ينبغي أن تعني بما يجب أن تكون عليه الدولة ولكنها ينبغي أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلًا في لحظة تاريخية معينة، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجيلي نجد أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها. أما النمط الأخر من أنماط التأريخية فهو ما يطلق عليه التاريخانية الوجوديةExistence Historicism أو التاريخانية الراديكالية، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجة الثالثة من موجات الحداثة ويعتبر "نيتشه" رائده الروحي، كما يعد "هيدجر" أبرز المدافعين عنها في القرن العشرين، وتتفق التاريخانية الراديكالية مع "هيجل" في أن الإنسان لا يمكن فهمه إلا في ضوء التاريخ، ولكنها تختلف معه في أن التاريخ ليس تطورًا عقليًا، بل إنه لا يمثل تطورًا صاعدًا بالضرورة، وفي رأي هذا الاتجاه أن الإنسان ليس بوسعه أن يتجاوز حركة التاريخ ولا يستوعبها، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ تتلون دائمًا بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذي نمت فيه ولا يمكن أن تنفصل عنه[1].

إن مبادئ التاريخ الهويجي تتفق مع مبادئ الفيزياء الكلاسيكية التي تقول بمبدأ الحتمية فبمقتضى الفيزياء الكلاسيكية يمكن معرفة النتائج إذا كانت مقدماتها معروفة وكان العالم الفرنسي الكبير الماركيز دي لابلاس (١٧٤٩-١٨٢٧م) خير من عبر عن مبدأ الحتمية ومبدأ السببية (العلة والمعلول) في قوله:

«إن الحالة الراهنة لنظام الطبيعة هي بلا شك نتيجة لما كانت عليه في اللحظة السابقة، وإذا كنا نتمتع بذكاء يتيح لنا أن ندرك في لحظة ما كل علاقات الكينونات في الكون، فإن بالوسع تحديد مواضع، وحركات وآثار جميع هذه الكينونات في أي وقت في الماضي والمستقبل[2].

(١) جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، ص١٢٧.

(٢) علي الشوك: الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، ص١٢٧.

عند "أوهير" من الممكن أن يثبت نجاح التقدم العلمي تعطله وتعطلنا علاوة على ذلك، حتى في جوهره النظري، ليس واضح أن العلم في تقدم وتطور، التضاد عليه في النظريات الموحدة الواسعة والتي ترتبط نظرية الكم بالنسبة قد أثبتت أنها حادثة قبل الأوان ويبدو أن الغاز ومتناقصات نظرية الكم المتعددة ليست أقرب إلى الحل مثلما كانت عام ١٩٢٠م عندما ظهرت لأول مرة[١].

ترى ميكانيكا الكم العالم مكونًا من أشياء ليست محدودة مع إمكانية التصرف كأمواج في بعض الأحيان وكجسيمات في حالات أخرى. . . وأن الوجود وفي التعبير عن نفسه كجسيم، له موضع، ولن يكون بوسعنا معرفة موضع وزخم هذا الكيان في آن واحد، وهذا ما عرف بقانون هايزنبرغ* في اللاحتمية[٢].

لقد طرحت ميكانيكا الكم التفسير اللاحتمي، والاحتمالي، والإحصائي كمعالم أساسية للظواهر الفيزيائية طبعًا في عالم الذرة. وأبسط مثال على التفسير في ميكانيكا الكم هو تعذر معرفة موضع وسرعة الإلكترون في آن واحد[٣].

وهنا يوضح "أوهير" أن لدينا احتمالية مزعجة، بمعنى أننا قد توصلنا لهدف العلم ولكن بصورة غير مؤكدة، عام ١٩٢٨م، قد تنبأ الفيزيائي الشهير ماكس بورن* أن علم الفيزياء كما نعرف سينتهي خلال ستة شهور وهذا الآن "بورن" قد تصور أنه هناك جسمين أوليين، الإلكترون والبروتون، وقد تم اكتشاف المعادلة التي تتحكم في الإلكترون (وفي هذا الوقت لم يسمع أحد عن النيوترون، وترك وحيدًا في جسيمات مضادة)[٤].

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.96

(*) قانون هيزنبرغ(أو مبدأ الربية) من أهم المبادئ في نظرية الكم بعد أن صاغة العالم الألماني هايزنبرغ ١٩٢٧م وينص هذا المبدأ على أنه لا يمكن تحديد خاصيتين مقاستين من خواص جملة كمومية إلا ضمن حدود معينة من الدقة، أي أن تحديد أحد الخاصيتين بدقة متناهية يستتبع عدم تأكيد كبير في قياس الخاصية الأخرى ، ويشيع تطبيق هذا المبدأ بكثرة على خاصيتي تحديد الموضع والسرعة لجسيم أولي؛ هذا المبدأ معناه أن الإنسان غير قادر على معرفة شيء بدقة ١٠٠٪. ولا يمكنه قياس كل شيء بدقة ١٠٠٪، إنما هناك قدر لا يعرفه ولا يستطيع قياسه. علي الشوك: الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، ص ١٢٣.

(٢) علي الشوك: الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، ص١٢٣.

(٣) نفسه . ص١٢٨.

(*) ماكس بورن: عالم رياضيات وفيزيائي ألماني، حصل على جائزة نوبل ١٩٥٤م بفضل بحوثه الأساسية عن ميكانيكا الكم؛ ما بين عام ١٩٢٥و١٩٢٦م قام بنشر دراسات حول مبادئ ميكانيكا الكم (ميكانيكا المصفوفات) بالتعاون مع كل من هايزنبرغ وجوردان. وهو أحد صياغات ميكانيكا الكم الأولى التي حاولوا عن طريقها تفسير خطوط طيف ذرة الهيدروجين والذرات المتشابهة. وبعد فترة وجيزة قام بنشر دراسته الخاصة حول هذا التفسير الإحصائي لميكانيكا الكم.

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, P.97

ويكمل "أوهير" أنت بينما كان بورن يتنبأ بهدف علم الفيزياء، كانت هناك أفكار أكثر إزعاجًا تراود الفيزيائي الشهير نيلزبور Niles Bohr (١٨٨٥- ١٩٦٢م)* فقد كان عالم الكم غير جيدًا وصعب فهمه من منظور العبارات الخاصة بالإنسان (الجسيمات التي تقفز من حالة أو وضع لآخر بدون المرور بالمراحل الوسطى، جسيمات ذات وضع، ولكن بدون قوة دفع، أجسام كانت عبارة عن جسيمات خلال لحظة واحدة ثم تحولت إلى أمواج في اللحظة التالية)[١].

إن العالم، من منظور الميكانيكا الكلاسيكية، ملئ بجسيمات ذات مواضع وسرعات محددة، ولكن لا يمكن الحصول على أي معلومات عنها وهذا الأسلوب في طرح المسألة، والذي تلعب فيه حالات الجسيمات دور «الشيء في ذاته» في الفلسفة المثالية، يؤدي إلى مشكلات كاذبة لا حصر لها، فهو يقدم أشياء فيزيائية، أي جسيمات ذات مواضع وسرعات محددة، لا تذكر عنها القوانين الفيزيائية لميكانيكا الكم شيئًا البتة هذه الأشياء أو الأجسام تلعب دورًا متشابهًا لدور نظام الإسناد الساكن سكونًا مطلقًا، والذي يرغب البعض إضافاته لنظرية النسبية ولكنه لا يتحقق أبدًا في أي قضية فيزيائية وفي كلتا الحالتين يعزى سبب هذه الإضافة المنشودة إلى ما حظيت به هذه التعبيرات من فائدة في سابق عهد الفيزياء، وجعلت منها فلسفة المدارس مكونات لـ «العالم الحقيقي» مما يستوجب إذن الاحتفاظ بها إلى الأبد[٢].

وهنا يتساءل فيلسوفنا هل إذا لم نتوصل إلى هذا المستوى من الصغر، سنتوصل لحدود فهم الإنسان؟ هل الفهم مقتصر على افتراضات الفطرة بالنسبة للفيزياء الكلاسيكية، افتراضات تظهر نظرية الكم أنها لم تفهم في المستوى الذري الفرعي؟ هل عالم الكم سيكون غامضة بالنسبة لنا إلى الأبد على الرغم من نجاحنا الفائق في التنبؤ بنتائج عملياته؟ حقًا إن النجاح المتوقع جدًا للنظريات الغامضة بالنسبة لنا على الرغم من كل شيء يؤيد وجهة نظر "بور" على الرغم أننا في عام ١٩٩٩م يمكننا قياس ومعالجة نتائج الأحداث الكمية بعشرة أماكن عشرية، إلا أننا لا نقترب فعلًا من فهم ما يحدث بداخل

(*) نيلز بور: (١٨٨٥-١٩٦٢م)، فيزيائي دانماركي كان مسيحيًا ثم أصبح ملحدًا ولد في كوبنهاغن، أسهم بشكل بارز في صياغة نماذج لفهم البنية الذرية، إضافة إلى ميكانيكا الكم، وخصوصًا تفسيره الذي ينادي بقبول الطبيعة الاحتمالية التي يطرحها ميكانيكا الكم.

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.97.

(٢) فيليب فرانك: بين الفيزياء والفلسفة، ترجمة: وهمة العبد، مراجعة: السيد عطا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠، ص١١.

الجسيمات الأولية إن كانت فعلًا جسيمات أكثر مما كان بالنسبة ل "بور" و "هايزنبرغ" عام ١٩٢٠م. وبهذا المعنى، إذا توصلنا لهدف العلم، نحتاج أن نعيد التفكير جذريًا في أفكارنا وتصوراتنا بالنسبة للتقدم العلمي[١].

إن ميكانيكا الكم رغم الثورة التكنولوجية المذهلة، أحدث بلبلة لم يسبق لها مثيل على الصعيدين العلمي والفلسفي، وكان نذير بعصر الشك و اللايقين، فهذه النظرية عطلت فيزياء نيوتن الكلاسيكية، وأحدثت صدمة في الساحة العلمية، ببدائلها المتمثلة بالاحتمية، والاحتمالية، والتفسير الإحصائي، وطعنت بمبدأ السببية (أي العلة والمعلول)، وحتى بالمقولة الحتمية لميكانيكا الكم لما قبل عام ١٩٢٥م وللعلم بصورة عامة وأهم من ذلك أنها جعلت الواقعية، القائلة بأن الطبيعية لها كيان موضوعي مستقبل عن الوعي البشري، موضع التساؤل[٢].

مايجب الحديث عنه هنا هو فكرة الفلسفة أو العلم التي بدأت تتغير في القرن السابع العشر حيث بدأت تظهر فلسفة جديدة وعلم جديد فقد ناديا أو صنعا الادعاءات نفسها التي فعلها كلًا من الفلسفة والعلم السابقين ولكن نتيجة أن ثورة القرن السابع عشر العلمية أنتجت شيئًا لم يكن موجودًا من قبل وهو ظهور العلم مع رأس المال. وقد كانت المحاولة في الأصل هي أن تحل الفلسفة الجديدة والعلم الجديد محل الفلسفة التقليدية والعلم التقليدي، وفي أثناء بضعة أجيال ظهر جزءًا فقط من الفلسفة الجديدة والعلم الجديد أو الفلسفة الجديدة كان ناجحًا فقط، ومن ثم فقد ظهر التمييز العظيم بين الفلسفة والعلم الذي كنا نؤلف بينهما، وجاء إلى الوجود فالعلم هو الجزء الناجح من الفلسفة أو العلم الحديث، والفلسفة هي الجزء القليل غير الناجح. وبهذا يكون العلم أعلى قيمة من الفلسفة ونتيجة لذلك حدث انخفاض في قيمة كل معرفة غير علمية من خلال هذا المعنى الغريب وأصبح العلم مهيمنًا على الفلسفة بطريقة مشابهة تمامًا للطريقة التي كان فيها اللاهوت مسيطرًا على الفلسفة في العصور الوسطى. فالعلم هو كمال فهم الإنسان الطبيعي للعالم. وعلى الرغم من ذلك إلا أن بعض الأشياء قد اتخذت مكانًا مختلفًا في القرن التاسع عشر فعلى سبيل المثال فإن اكتشاف عدم اقليدية الهندسة واستخدامها في الفيزياء التي أوضحت أن العلم لا يمكن وصفة بشكل كاف على أنه فهم الإنسان الطبيعي للعالم الكامل، بل بوصفه التغيير الجذري لفهم الإنسان الطبيعي للعالم.

(1) O'Hear, Anthony, After progress, P.98

(٢) فيليب فرانك: بين الفيزياء والفلسفة، ترجمة: وهمة العبد، ص ١٢٤.

بعبارة أخرى، فإن العلم يقوم على فروض أساسية معينة وهذه الفروض ليست ضرورية بشكل مطلق والتي تبقى دائمًا افتراضية. وكانت النتيجة ترسم مرة أخرى بشكل أكثر وضوحًا من قبل نيتشه، فالعلم ليس سوى تفسير واحد للعالم من بين كثيرين. يمتلك بعض المزايا، ولكن هذا لا يعطيه أي وضع معرفي مرموق في النهاية. إنه بعبارة أخرى، مع المكانة الهائلة للعلم التي هي أعلى من أي قوة أخرى في العالم الحديث، إلا أنه يكون كعملاق ذي أقدام من صلصال إذا كنت تنظر إلى أساسيته[1].

ولقد وضع «فيليب فرانك» هنا مسألة مهمة عن «التتام كحجة للمذهب الحيوي والقُدَرية» يقول فيها أنه تتيسر رؤية ما يمكن الحصول عليه لفهم القدرية من المماثلة بنظرية الكم، وحتى قبل اكتشاف «بور» للتتام قدم «بلانك» الحجة التالية عن توافق القدرية مع السببية الفيزيائية إذا أستطاع الإنسان حساب أعماله المستقبلية مقدمًا من مجموعة الصفات الفيزيائية الحالية، فمن شأن هذه المعرفة أن تؤثر على حالته الراهنة، مثلًا على جزيئات مخه، ومن ثم تغير حالته، لذا لا يكون هناك قدرة على التنبؤ بالمستقبل، وبالتالي لا يمكن للُقَدرية أن تتعارض مع السببية الفيزيائية لما يحدث في جسم الإنسان.

ويترتب على ذلك فقط أن الإنسان لا يستطيع حساب أعماله في المستقبل من نتائج الملاحظات الذاتية، ومع ذلك قد يمكنه حساب أعمال غيره في المستقبل، وحتى من مجرد مشاهدات فيزيائية بحته[2].

السؤال الذي يفرض نفسه: ما هي طبيعة التقدم العلمي؟ بأي منوال يسير ويتواتر؟ وكيف يمكن تفسيره؟ في الإجابة على هذا يعطينا بوليكاروف أربعة آراء تجمل ردود فلاسفة العلم، وهي:

(أ) تتعاقب الأحداث بغير اطراد عام، وبالتالي لا يمكن تفسير طبيعة التقدم العلمي، يمكن فقط رصده ووصفه، وهذا تصور نفر من الوضعيين المنطقيين المتطرفين، وهو تصور سلبي بمثابة امتناع عن التصويت وعن وضع فلسفة للتقدم العلمي.

(ب) تقدم العلم يتم كسلسلة من التحولات أو الثورات، التي تحدث أحيانًا بغير رابطة داخلية، وعبر انفصالات جذرية وقطائع في صيرورة التقدم العلمي. وهذه هي النظرة الثورية الأحدث التي توصف بأنها راديكالية.

(ج) وكنقيض للرأي السابق نجد الرأي (التراكمي) الذي يؤكد على استمرارية

(١) جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، ص١٤٣.

(٢) فيليب فرانك: بين الفيزياء والفلسفة، ترجمة: وهمة العبد، ص١١٤.

المعرفة العلمية وأنها خط صاعد متصل يمثل تقدمها اتصالًا متناميًا. وهذا هو رأي الاستقرائيين جميعًا ومؤرخي العلم الكلاسيكيين أمثال جورج سارتون وكارل بيرسون، أخذ به أيضًا ارنست ماخ وبيير دوهيم.

وجملة القول إننا إزاء نظريتين لطبيعة التقدم العلمي. الأولي هي النظرة التراكمية الاتصالية وهي الشديدة الاتساق مع العلم الكلاسيكي النيوتوني، والثانية هي النظرة الثورية الانفصالية المتسقة مع تقدم العلم في القرن العشرين- بعد ثورة النسبية والكوانتم. على أن ثمة نظرة رابعة آتية تحاول الجمع بينهما، وهي:

(د) التصور الجدلى (الديالكتيكي) لهيجل وماركس وإنجلز وأشياعهم. وتبعًا له يؤدي التقدم الكمي التدريجي أي (التراكمي) إلى قفزات كيفية أو (ثورية) تصبح بدورها نقطة البدء لتراكم كمي جديد، يؤدي عند نقطة معينة إلى قفزة كيفية[١].

يقدم «بوبر» في النقاش التالي فيقول «إن منهج ومسار التاريخ البشري يتأثر بشدة بنمو المعرفة البشرية لا يمكننا عن طريق الطرق العقلانية أو العلمية توقع ما سيكون عليه هذا النمو. (ولو أمكننا ذلك، فعندها سنتمكن الآن من معرفة مالم نعرفه من قبل، ربما مدى أمان لتصرف في الفاقد النووي أو كيفية كتابة برنامج لترجمة حلقات حديث طبيعي مكتوب باللغة الإنجليزية إلى اللغة الفرنسية). ولهذا، فنحن لا يمكننا التنبؤ بالمسار المستقبلي للتاريخ البشري أو توقعه»[٢].

ويوضح "أو'هير" هنا أن النقاش يقترح بصورة مقنعة وكافية أنه لن يكون لدينا القدرة على التنبؤ بحالات المعرفة المستقبلية، وهذا وحده ينبغي أن يجعلنا قلقين من ذرائع (ماركس، أو شبنجلر أو بيفستر) أو أي فرد آخر من أجل تكوين نبوءات تاريخية أو تحديد روح عصرنا في ضوء معرفتهم المفترضة للاتجاهات الكامنة في التنمية التاريخية، حيث أن ما سيسمى روح عصر معين يكون دائمًا عرضه للتبدل وراء التخيل أو التنبؤ الحالي عن طريق اكتشاف ما جديد أو تطبيق تقنية جديدة، كما يتضح في مثال الكومبيوتر الصغير في حياتنا الخاصة[٣].

---

(١) يمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين(الأصول- الحصاد، الآفاق المستقبلية)،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩، ص ص ٤٢٨، ٤٢٩.

(2) O'Hear, Anthony,Historicism and architectural knowledge, p.129

(3) Ibid, P.129

فرانسس فوكاياما :

نحن نقف على أعتاب حقبة مهمة، حقبة اختمار، فعندما تنطلق الروح طفرة واحدة إلى الأمام، تعلو فوق صورتها السابقة، وتتجلى في صورة جديدة إن كل تصوراتنا ومفاهيمنا وقيودنا التي تحكم رباط عالمنا آخذه في التحليل، تتبدد مثل رؤى الأحلام، وها هو ذا طور جديد من أطوار الروح في سبيله إلى التكوين وأحرى بالفلسفة، قبل سواها، أن تختص بظهوره وتقر به بينما الآخرون المعارضون له عن عجز ووهن يتشبثون بأهداف الماضي».

ج. ف. ف. هيجل: من محاضرة ألقاها في ١٨ سبتمبر ١٨٠٦[١].

لقد قدم "فوكاياما" هذه الفقرة في كتابة "نهاية التاريخ" في فصل بعنوان "الثورة الليبرالية على النطاق العالمي" ويقول "أو هير" عن هذا الكتاب:

حتمًا إن التقدم التاريخي والاجتماعي مرتبط بصورة الذاتية وحتمية اتجاهه العام بعيد عن الشك في الحال بعد سقوط سور برلين، قد أنصب الحديث بأكلمه على رسالة "فرانسس فوكاياما" عن "نهاية التاريخ" وقد استمد هذا الرأي من وجهة نظر هيجل عن التاريخ وقد أوضع أن الديمقراطية الليبرالية سادت العالم الآن ولذلك قد تم التوصل إلى وجهة النظر النهائية عن التاريخ[٢].

ويكمل فيقول:

فقد كانت الليبرالية الديمقراطية مستقرة وسليمة، وكانت الحالة التي أرضت رغبات غالبية الناس بصورة يمنع وجود أي دافع لشيء آخر، فلن يكون هناك أي ثورات أو مطالبة بأي تغير جذري وعلاوة على ذلك، بحسب وجهة النظر هذه إلى أن التاريخ قد حرك التحرر الفردي من الجماعي[٣].

يتكلم "فوكاياما" عن معنى ضعف الدولة القوية، أن الكثير من الأنظمة الاستبدادية السابقة قد أفسحت الطريق الآن أمام الديمقراطية وأن دول "ما بعد الشمولية" أصبحت مجرد أنظمة استبدادية إن لم تصبح دولًا ديمقراطية فالاتحاد السوفيتي قد تنازل عن السلطة للجمهوريات المكونة له، رغم أن الرحيق لا تزال ديكتاتورية، فإن النظام فيها

---

(١) فرانسس فوكاياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٣، ص٥١.

(283) O'Hear, Anthony, After Progress, P.98

(3) Ibid, P.98

قد فقد هيمنته على قطاعات اجتماعية مهمة ولم يعد لدى أي من هاتين الدولتين تلك الأيديولوجية المتماسكة التي وفرتها لها في وقت ما الماركسية اللينينية[١].

وإلى جانب أزمة الاستبداد السياسي، شهد المجال الاقتصادي ثورة أقل حدة وإن لم تكن أقل أهمية. فأما التطور الذي كان مظهر هذه الثورة وسببها في آن واحد، فهو النمو الاقتصادي المذهل لدول في شرقي آسيا منذ الحرب العالمية الثانية، ولم يقتصر هذا النجاح على دول بدأت عملية التحديث مبكرًا مثل اليابان، وإنما اتسع نظامه حتى شمل فيما بعد كل الدول الآسيوية المستعدة لتبنى مبادئ السوق والاندماج الكامل في النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي، وكان معنى نجاحها أن الدول الفقيرة التي لا تملك من المواد غير العمل الدائب لسكانها أن تستفيد من انفتاح النظام الاقتصادي الدولي وأن تخلق لنفسها قدرًا من الثروات الجديدة التي لم تكن لتحلم بها، وهو ما من شأنه أن يضيق الفجوة بسرعة بينها وبين الدول الكبرى الرأسمالية الأكثر رسوخًا في أوروبا وأمريكا الشمالية[٢].

قد تميزت تلك الصورة بعدة أشياء رائعة أولًا صورة "فوكاياما" عن المسيرة الطويلة لكل شخص قد كانت مختلفة عن الاشتراكية الماركسية في القرن العشرين بدلًا أن يتحرك التاريخ نحو الاشتراكية العالمية قد تحرك نحو ديمقراطية السوق الحر الليبرالية. عالم يتسم باحترام حريات الفرد، حقوقه وملكياته الخاصة، لذلك، تم رؤية "فوكاياما" ثأر بعد ريجن وبعد تاتشر لهيجل بالنسبة للماركسيين ولكن، حسمًا كلاهما اشتركا في الرأي القائل بأنه كان هناك نموذج حتمي وواضح للتاريخ، وهذه الاستثناءات لم تزيد عن كونها مقاطعات مؤقتة وغير مجدية[٣].

بالطبع لا يمكن ل "فوكاياما" والماركسية أن يكونوا على حق. وهذا يجعلنا نشك في نوع الفرض المقدم. و بالفعل عام ١٩٩٩م، يبدو أن عمل فوكاياما لعام ١٩٩٠م قد أصبح عتيق ومؤرخ. حيث لم تتفوق الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية، وإن حدث ذلك سيكون الاختيار الخطأ للسوق والليبرالية. إن عام ١٩٩٩م، أقل استقرارًا من الناحية الاقتصادية، السياسية والاجتماعية. حتى الآن يظهر القبل ماركسيين مرة أخرى من بين العاملين بأشغال الخشب، والمرددين مرة أخرى احتجاجهم على الرأسمالية. ولم

(١) فرانسس فوكاياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، ص٥٢.

(٢) نفسه، ص ص ٥٢، ٥٣.

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, P.98

تنتصر الماركسية علميًا أو غير ذلك في هذا القرن. فلقد جعلنا زعماء المبدأين نرى أن أي شخص يقف في طريقهم، بعيدًا تمامًا عن عصرهم، لابد أن يقف بعيدًا (واحتمال أن يدفع جانباً)[1].

إن هدف أو›هير من الخوض في هذه النقطة هو الإفصاح عن أن الرؤية الهويجية جعلت من التقدم أمرًا بعيد المنال. فبالنظر للرؤية الهويجية للتاريخ نجدها تتنبأ بأن المجتمع الغربية في نهاية القرن العشرين سيحتل قمة التاريخ، وتحمل الوعود والضمان لذلك من خلال التاريخانية التي تأكد على أن هناك مسار لا مفر منه للتاريخ البشري، وأن هناك تيار أعمق لا يقاوم يتحرك للأمام، ويأخذ البشرية كلها في رحابه، وسيتفق مهما كانت الأحداث، ويتخذون من التفاصيل العشوائية سبيلًا وبرهانًا لهم، كأنف كيلوبترا و دورها في انهيار الحضارة الرومانية.

ومهما تعددت الأمثلة التاريخية مثل "فوكاياما" و"الماركسيين" إلا أن رؤيتهم النهائية هي أن هناك نموذج حتمي وواضح للتاريخ، لا يمكن الفرار منه.

ما يريد "أو›هير" قوله هنا هو أننا باتباعنا مسار التاريخ ومكانيكا الكم، والتي أحدثت بلبلة على الصعيدين العلمي والفلسفي ببدائلها اللاحتمية والاحتمالية، فأصبحنا الآن نحيا في عصر من الشك واللايقين، ويمكن أن نكون أكثر دقة ونقول، أننا أصبحنا الآن نشك في تقدمنا. فيبدو- على حد قوله- أننا فقدنا القدرة على التنبوء بأي شكل من أشكال المعرفة المستقبلية.

٢-العودة إلى الوراء:

لا يمكن الرجوع بالزمن. مرة أخرى، الحقيقة البديهية تعني «المكتوب على الجبين مقدر»، أعني لا يمكن أن نقف في وجه القدر أو نتصدى له. ولكن هذا لا يتضمن أن التاريخ يسير في نظام أو اتجاه محدد، وهذا ما يرغب فهمه من يتحدثون بهذه الطريقة. هذا المفهوم خاطئ ببساطة، لا يمكننا السماح بإلغاء الماضي، بمعنى أن ما تم اكتشافه لا يمكن عدم اكتشافه. على سبيل المثال، لا يمكن أن ننسى أسرار الأسلحة الذرية، على الرغم أن العديد من العلماء سيفضلون أن ننسى. وعلى الرغم من ذلك، قد تضيع هذه المعرفة يومًا ما نتيجة لكوارث خفية. ولا يمكننا أن نوقف فعل أشياء تم القيام بها من قبل. على الرغم من أننا نرغب في فعل ذلك. ولكن لا يحدد ذلك مسبقًا ما سيحدث في

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.99

المستقبل، على الرغم أننا نشعر بأن الاختلافات والفروق تقف في وجهنا. إنها على صلة بروح الزمن، ولا شك لهم دور في صياغته ولن يقف شيء في طريقهم[١].

المشكلة هي أن خيالنا ضيق وذاكرتنا قصيرة. فنحن راضيين جدًا وسلبيين في وجه العالم كما يكون. ننظر لكل شيء من منظور الحاضر، كما لو كان الحاضر كل شيء موجود، وكما لو كان الماضي مجرد نسخة مكررة من الحاضر. حيث تظهر الخيالات المحدودة والذاكرات القصيرة لعبة بيد من لهم السلطة اليوم. فقد أصبح التاريخ الهويجي رسمي وأصبحت التقدمية المرضية جزء من عقول المفكرين والمعلمين اللذين يرغبون بشدة في تعزيز أوهام اليوم[٢].

وهنا يمكن أن نعرض رأي تشابه كثيرًا مع رأي "أوهير" ، وهو رأي د.وهبة طلعت أبو العلا، في كتاب بعنوان "الوجود المقلوب" يوضح كيف أننا لعبة بيد من بيدهم السلطة اليوم فيقول:

لم يعد في الإمكان حدوث أي شيء- باستثناء الظواهر الطبيعية التي لا دخل للإنسان فيها- إلا بمعرفة حراس العالم (ويقصد بهم أمريكا) وتدبيرهم المسبق سلفاً. لقد سجنوا كل شيء، سجنوا حتى التاريخ نفسه كف عن حركته الدائرية و أصبح يسير إلى الأمام في تقدم مضطرد لا يعرف التوقف. فالحركة الدائرية للزمن أصبحت مقصورة على الكل باستثناء أمريكا التي لم تعد تعرف سوى الحركة المستقيمة المضطردة دومًا من تقدم إلى تقدم، والتي لا ولن تتوقف أبداً. فهذه هي النتيجة الحتمية المترتبة على التقدم التكنولوجي الذي تحقق، ويتحقق، وسيظل يتحقق لصالحها إلى الأبد[٣].

كل ما نري يمثل أين نحن الآن، ونعمم من ذلك للماضي والمستقبل كما لو كان كل التاريخ عبارة عن اندفاع لا يقاوم اتجاه هدف محدد حيث نكون الآن ولا يتخلله أي عقبات. و في أي عصر، سيكون من الصعب رؤية المستقبل بهذه الطريقة ولكنه أصبح راسخًا على مدار المائتي عام السابقين، بالنسبة لجزء من صورة المدينة ما هو إلا: قوة جذب متزايدة بصورة ثابتة للتقدم السياسي والعلمي الموجة التي نحن أعلاه الآن[٤].

إلى حد ما، قد اعتاد الناس على هذه الفكرة، وقد تحركوا لتأكيدها، وقد استخدموها

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.100

(2).Ibid, p.101

(٣)وهبة طلعت أبو العلا: الوجود المقلوب (رؤية فلسفية معاصرة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧، ص ص ١٩٢، ١٩١ .

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, p.102

لترويض أو إخضاع كل من يقف بطريقهم- الذين اتصفوا بالخوف والسلبية وكانوا ملائمين للتشاور والتطوير[1].

في عام (١٩٣٠-١٩٤٠م) عندما تطورت الرياضيات والتكنولوجيا، لم يتنبأ أحد كيف سيغير الكمبيوتر الحياة اليومية وكيف ستصل تكنولوجيا لمعلومات إلى كل جزء بالمجتمع والعمل. حتى الآن، هل نفهم ذلك؟ هل نعرف حقًا تأثير الكمبيوتر وتكنولوجيا المعلومات في الوقت الحالي، إذا تجاوزنا عن صورتهم بالمستقبل؟ كل هذا الشك في التطور التكنولوجي واتجاهه بعيد إلى حد ما عن الرأي الواضح والمتكرر بأن التطور التكنولوجي له نتائج مقصودة وغير مقصودة. كل تطور تكنولوجي يحل مشكلة ما، وإن لم يحدث ذلك فلن يكون تطور، ولكنه أيضًا يبرز مشاكل غير متوقعة من صنعه وقد تكون أصعب في حلها من المشكلة التي قدم لها حل. وأوضح ثلاثة أمثلة هم القوة النووية، السيارة المزودة بمحرك والمبيدات الحشرية[2].

ويبدو أنه لم يكن "أو'هير" وحده هو من شك في التطور التكنولوجي، ولكن هناك من وافقه الرأي وشاطره الفكر، فالكاتب "جلال أمين" في كتابه "العولمة" قد تناول أيضًا فكرة التطور التكنولوجي تأثيره على الإنسان، وهل حققت له فعلًا الرفاهية والتقدم المنشود؟ أم عادت على الإنسان بالأضرار؟ وهنا يقول "جلال أمين":

ليس هناك ما يضمن للإنسان أن يتجنب ابتداع وسائل للإنتاج أو الاستهلاك تتجاوز قدرته البيولوجية أو النفسية على التحمل، فإذا به يذهب في تطوير التكنولوجيا إلى حدود قد تتعارض تعارضًا جسيمًا مع الهدف الذي كان يبتغيه ابتداءً، وهو تخفيف أعباء الحياة وزيادة قدرته على الاستمتاع بها بل وحتى المحافظة على بقائه. ليس هناك مثلًا ما يحمي الإنسان، وهو في سبيل السعي إلى إطالة وقت فراغه، من أن يبتدع من طرق الإنتاج أو الاستهلاك ما يقصر وقت الفراغ من أن يطيله، وليس هناك ما يحميه، وهو في سبيل السعي إلى تحقيق مزيد من الاطمئنان إلى مستقبله، إلى اختراع ما يجعله أكثر قلقًا و أقل اطمئناناً[3].

قد يكون التفسير هو حاجة الإنسان الدفينة إلى إثبات تفوقه على غيره، فإذا به يحاول أن يستأثر دون غيره بالأدوات المتاحة (سواء كانت سلاحًا أو أداة إنتاج أو حتى أداة من

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.102
(2) Ibid, p.104

(٣) جلال أمين: العولمة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩، ص٥١.

أدوات الاستهلاك) لمجرد الاستمتاع بتفوقه على الغير عن طريق قهره له. وقد يكون تفسير هذه القدرة الكامنة في التكنولوجيا، خاصة في التكنولوجيا الحديثة، على أن تصبح أداة قهر، هو ما ينطوي عليه من زيادة درجة النمطية (Standardization)[1].

بعبارة أخرى، وكما يرى "أوهير" ، لا يدعم تاريخ العلم والتكنولوجيا الرأي المتقدم القائل بأن التطور التكنولوجي والعلمي يمثل مسار مستقيم وهادئ اتجاه مستقبل أفضل ومعرفة أكثر. لذلك لا ينبغي أن ترعبنا الادعاءات المتعلقة بحتمية و القدرة على التنبؤ بالتقدم العلمي بدون شك في الادعاءات المتشابهة الخاصة بحتمية اتجاهات محددة في الجوانب البشرية، الاجتماعية والسياسية على الأقل ينبغي علينا التسليم بأن التغيرات التي تحدث نتيجة للنزاعات التاريخية تؤدي إلى التقدم ليس إلى التأخر. ولقد كان هناك تراجع كبير على مدار المائتي عام الماضية نتيجة لما رآه الكثير على أنه تقدم[2].

ويمكن هنا أن نضيف قول "شتراوس" الذي يؤكد فيه على أن ثمة علاقة تربط بين التقدم وبين أزمة الحضارة الغربية: "إن أزمة الحضارة الغربية متزامنة مع أزمة التقدم بالمعنى الكامل والمؤكد للمصطلح فإذا كان التطور الفكري البشري تطورًا تدريجيًا إلا أن الفكر الحديث منذ القرن السابع عشر بمثل تقدمًا غير مشروط، ومتجاوزًا لفكر كل ماسبق . فثمة توزان أساس وضروري بين التقدم الفكري وبين التقدم الإجتماعي فكلاهما لا نهائي في تقدمه ولا بأس من حدوثهما في آن واحد، ولكن في مرحلة التقدم الأخيرة للبشرية أصبح قولنا السابق موضع شك. فقد جعل الإنسان من نفسه مثلًا سيدًا للطبيعة من خلال غزوها وتحكمه فيها. ولهذا أضحى العلم الحديث وسيلة لتحقيق ذلك الهدف، فالنجاحات الهائلة التي حققها العلم الجديد والتكنولوجيا التي قامت عليه يمكننا أن نستحثها في الزيادة الهائلة للطاقة البشرية وبهذا أصبح الإنسان الحديث عملاقًا قياسًا بإنسان الماضي. ولكن علينا أن نلاحظ أنه لا توجد أدنى زيادة مماثلة أو مقابلة في الحكمة والخير فالإنسان الحديث يكون عملاقًا ولا ندري إذا ما كان أفضل أو أسوأ من الإنسان البدائي. ومن ناحية أخري فإنه علينا القول إن هذا التطور للعلم الحديث يكون متوجًا بالرأي الذي مفاداه أن الإنسان ليس بقادر على التمييز (بطريقة المسئولية) ما بين الخير وما بين الشر. فالإنسان الحديث عملاق أعمى. لهذا فإن الشك في هذا التقدم أدى إلى أزمة الحضارة الغربية ككل، لأنه في غضون القرن التاسع عشر

(١) جلال أمين: العولمة، ص٥١.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.105

تم التعويض عن التمييز القديم بين الحسن والقبيح، وبين الخير وبين الشر بالتمييز بين التقدمية والرجعية. فلا يوجد تمييز بسيط، صلب وأبدي، بين الخير وبين الشر يمكن أن يعطي ضمانات لأولئك الذين أخذوا أثارهم فقط من خلال التمييز بين التقدمية والرجعية طالما أن هؤلاء الناس كانوا شاكين في التقدم"[١].

مما سبق يمكن القول إن التطور التكنولوجي و قدرته على تحقيق التقدم والاستقرار للجميع فكرة لم تحظي بإعجاب بعض فلاسفة ومفكري العصر، فالحتمية والنمطية والقهر يمكن أن يكونا هما مصير الإنسانية، إذا استسلمنا لهذا المسار.

إن قول "أوْهير" بأن التاريخ يسير في اتجاه محدد، مفهوم خاطئ، فلا يمكن تحديد ما سيحدث مستقبلًا، قولًا أثار إعجاب الباحثة، فليس من المفترض أن نظل راضيين وسلبين في وجه العالم، وليس من المفترض أن نسلم بأن الحركة الدائرية للتاريخ حقيقة حتمية يجب الاستسلام لها وأن التقدم التكنولوجي هو التقدم الحقيقي الذي يجب أن تدور الإنسانية كلها في فلكه، دونما مقاومة، مستسلمين لنمطية فرضها علينا اعتقادنا بأننا في طريقنا نحو التقدم، فكان هذا الاعتقاد هو أول السبل التي تقودنا إلى التراجع، والاستسلام للقهر، والحتمية.

٣- التـاريخ والتطـور:

لقد لبثت المعركة محتدمة بين من أيدوا نظرية النشوء ومن عارضوها. والكنيسة مطمئنة لنفوذها في الالم الأوربي حتى أقبل شهر يوليو من عام ١٨٥٨م حين قُرئت أمام جماعة لينيوس Linnean Society بلندن مقالتان وضع أولاهما تشارلز دارون CH. Darwin وكتب الثانية أ. ر. والاس Alfred Russel Wallace وبقراءة هاتين المقالتين نشأت نظرية النشوء (التطور) بالانتخاب الطبيعي، وانبثقت ثغرة في حصن اللاهوت[٢].

ككانت اللطمة التي أثارت رجال اللاهوت صدور كتاب دارون «تسلسل الإنسان-De scent of man" عام ١٨٧١م، ومع أن هذا الكتاب ترددًا لما قاله النقاد من قبل فإن أثره كان مروعًا فنهضت "مجلة جامعة دبلن" لمقاومة هذا التيار، وأحيت الاتهام االقديم بأن دارون يحاول إنزال الله عن عرشه! وتصدى طبيب فرنسي كاثوليكي ذائع الصيت هو" قسطنطين جيمس" للرد على دارون، فنشر كتابه في باريس " مذهب

(١) جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، ص١٤١.

(٢) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،٢٠١١، ص ٢٤٩.

دارون أو الإنسان القردي" عام ١٨٧٧م وفيه صب احتقاره على كتاب دارون ووصفه بأنه "قصة خيالية" وأضحوكة كبرى... إلى آخر هذه الأوصاف من غير أن يعرض لنقد الكتاب ودحض آرائه علميًا؛ ولكن رجال اللاهوت قد أسكرهم الرضا بهذا الكتاب؛ فصرح الكاردينال أسقف باريس للمؤلف بأن كتابه أضحى مقرأته الروحانية! وأشار عليه بإهداء نسخة إلى البابا بيوس التاسع، وطرب البابا لهذا الكتاب؛ لأن مؤلفه قد أستطاع في لباقة محمودة أن يدحض ضلال المذهب الجديد! والرأي عنده أن هذا المذهب يتنافى مع التاريخ وتقاليد كافة الشعوب والعلم الصحيح والحقائق المشاهدة، بل يتنافى مع شريعة العقل نفسها، فهو مذهب يقوم على غير أساس، ولو استقامت الأمور ما كان هناك ما يدعو إلى محاولة نقضه، ولكن الميل إلى الإلحاد والنزوع إلى المادية يجنح بأهله إلى الاستعانة بمثل هذه الآراء الخرافية، إن الكفر قد حمل أصحابه على رفض الإيمان بالله خالق الأشياء جميعًا وإعلان استقلال الإنسان بنفسه بحيث يكون سيد نفسه وكاهن نفسه وإله نفسه، ومضى هذا لغرور بأهله حتى أنزلهم منزلة السوائم التي تجردت عن العقل بل منزلة الجماد الميت! فأكد هذا الغرور على غير وعي منه القول اللاهوتي: أنى وجد الغرور وجدت الوقاحة! ولكن مثل هذه الأوهام ينبغي دحضها، وما دام أهلها يلقون بها في ثياب العلم الصحيح فليكن دحضها بالعلم الصحيح. وبارك البابا بعد هذا جهود المؤلف في عصر أحوج ما يكون إلى مثل هذه الجهود، ومنحه البركة المستمدة من الرسل وخلع عليه رتبة القديس سلفستر البابوية! وأشار أسقف باريس السالف الذكر على المؤلف أن يعنى في الطبعة التالية لكتابه ببيان العلاقة بين قصص سفر التكوين ومكتشفات العلم الحديث لإقناع الملحدين بالتطابق التام بينهم! واطلع هذا الكاردينال على تجارب الطبعة الثانية التي ظهرت عام ١٨٨٢م بعنوان "موسى وداروِن" إنسان سفر التكوين مقارنة بالإنسان القردي، أو التعليم الديني مقارنة بالتعليم الإلحادي، وأسكر النصر هذا الكاردينال فعانق المؤلف بإسم الدين والعلم معًا![1].

يتكلم "أو هير" في كتاب «ما وراء التطور Beyond Evolution" عن أن هناك عددا من الملامح البيولوجية التطورية لاحظها هؤلاء الذين يصنفون أنفسهم على أنهم علماء فلسفة معرفية تطورية وكموضحين للمعرفة والثقافة الإنسانية عامة هذه الملامح تقترح وجود تشابه بين المعرفة الإنسانية والعمليات التطورية في كلٍّ من الأهداف والتركيب، وهي:

(١) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ٢٥٣.

١. تتميز الحياة عن الأشياء الجامدة في أن الكائن يجب أن يفعل شيء ما لكي يبقى في الوجود ولكي يتوالد هذا "الشيء" على المستوى البسيط يشمل تناول الطعام من بيئته.
٢. حل المشكلات التي تجلبها الطبيعة لكي يحافظ على نفسه في اتزان داخلي ومع علاقته بالبيئة.
٣. الكائنات الحية، من أجل استخلاص القوت من بيئتها، تميل إلى خلق نقص في حل مشكلاتها.
٤. تنتمي الكائنات الحية لبيئتها من خلال توقعاتها وميولها مسبقة التكوين.
٥. قد نرى تطور الأنواع في شكل تطوير للحلول طويلة الأجل للمشكلات قصيرة الأجل وتطوير الميول والرغبات الجيدة لتناسب وتغذي البيئة[١].
٦. ميكانزم التطور الارتقائي هي في التنوع الأعمى للانتخاب (مثلاً، الانتخاب البيئي) الاحتباسي.
٧. الحل الطويل الأجل للمشكلات طويلة المدى يؤدي إلى تطور الأدوات الحسية الإدراكية، وهذا يقلل عن المخاطر بالنسبة للحياة، البصيرة والحواس الأخرى وتؤدي إلى تنظيم عظيم للجهد المتحرك.
٨. الأدوات الحسية التي يراها علم الفلسفة المعرفة التطوري كناتج لطلب الطعام أكثر من كونها ناتج لطلب المعلومات أو المعرفة لأجل مصلحتها[٢].

من وجهة النظر البيولوجية والتطورية للنقاط الثمانية السابق ذكرها، استطاع "أو'هير" أن يستخلص أن الأعضاء الإدراكية والتصورية تتطور لكي تمكن المخلوقات من التوافق بشكل ناجح مع المشكلات التي تواجههم مع بيئتهم، وذلك ليستطيع الأفضل أن يبقى، وبالتالي، أن يتوالد أكثر. قد يؤدي هذا إلى استنتاج فلسفي تفاؤلي لائق، عن الأعضاء التي تمثل العالم بشكل صحيح[٣].

يوضح "أو'هير" في كتاب "ما بعد التقدم After Progress" أن نظرية النمو والتطور لم تدعم أي رأي تفاؤلي للتغير التاريخي. ويكمل بأنه على الرغم من اختلاف التاريخ البشري عن التاريخ التطوري في العالم الطبيعي في احتوائه على عناصر من التخطيط المدروس، إلا أن هناك تماثل في جوانب هامة. على وجه الخصوص، هناك

(1) O'Hear, Anthony, Beyond Evolution , p. 51
(2) Ibid,p.52
(3) Ibid,p.52

رأي يشير إلى أنه في الطبيعة والشئون البشرية حل أي مشكلة ينتج عنه مشكلة جديدة. وبصورة طبيعية، الأنواع المختلفة الأكثر نجاحًا في التغذية والإنجاب من المعدل الطبيعي، خلال وقت قصير ستتزاوج تلك الأنواع المختلفة لتحسين النسل وسيمثل هذا المعدل الطبيعي.

ولكن هذا النجاح قد ينتج عنه مشاكل جديدة، فقد تبتعد الأفراد عن الطعام المتاح. وخلال وقت قصير سيكون هناك أعداد غفيرة لابد من إيجاد حلول بيولوجية جديدة لهذه المشكلة الجديدة والتي تسبب فيها حل المشاكل القديمة بنجاح[١].

حقاً، من الممكن أن يستمر المرء بصورة أكبر في نظرية التطور. وعلى نحو صارم، عملية الاختلاف العشوائي والبقاء الاختياري التي تكتشف الارتقاء التطوري لن تقبل التقدم بأي صورة. ما تقوم به هو خلق اختلافات للحيوان والنبات ويكون أداء الأنواع الجديدة أفضل ممن سبقها ومن منافسيها في مواقف محددة يتواجدون بها. ولكن إن تغير الموقف، قد يتحول التنوع المفيد إلى تنوع غير مفيد. على سبيل المثال، تساعد الرقبة الطويلة للزرافة في تناول غذائها من الأشجار المرتفعة، لكن إن لم تتواجد هذه الأشجار العالية لن تفيد الزرافة رقبتها الطويلة ويكون ذلك على حساب غذاء الزرافة[٢] مع ذلك، لم ينخدع "دارون" نفسه في عيوب العالم الطبيعي في ظل نظام الانتخاب الطبيعي ففي كتاب "أصل الأنواع" كتب[٣]:

لا يجب أن نندهش عندما تسبب لسعة النحلة موت النحلة نفسها، أو عند إنتاج عدد كبير من ذكور النحل لوظيفة معينة فقط، ثم تقتلهم أخواتهم العذارى، وعندما تضيع حبوب اللقاح عن طريق حرق الأشجار والكراهية الفطرية لدى النحلة، الملكة اتجاه بناتها المخصبين، أو من أنثى النمس وهي تتغذى على الديدان الحية، ومن مثل هذه الحالات. تتعجب حقًا من أنه لم نلاحظ الاحتياج للكمال في هذه الحالات، بالنسبة لنظرية الانتخاب الطبيعي[٤].

تشير وجهة النظر إلى أن في الانتخاب الطبيعي، النجاح والفشل متصلين بمواقف محددة ومنافسين فعليين. وفقًا لهذه الصلة المزدوجة، فقد تنجح وتتطور مخلوقات غير

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.106
(2) Ibid, p.106
(3) Ibid, p.107
(4) O'Hear, Anthony, Beyond Evolution, p.75

ملائمة بشكل واضح، ولكن تغيير إما أن يكون في موقف أو منافسة وما يبدو تكيف ممتاز قد يكون غير ملائم على نحو خطير[١].

ويقول "مايكل ستينمارك" عن "أوهير" في مراجعة لكتاب "ما وراء التطور" : إن القضية الرئيسية التي تناولها "أوهير" في موضوع التطور هي أنه بالرغم من كوننا نحن وقدراتنا ربما نكون قد تطورنا بطرق دارونية، إلا أن التطور الفجائي لنا ولقدراتنا يثبت أننا تطورنا بطرق لا دارونية على الإطلاق، فما أن برزت المعرفة الإنسانية والمذهب الأخلاقي، وعلم الجمال، حتى أصبح تحليلها حسب النظرية التقدمية أمرًا لا طائل من وراءه. من ثم، ذهب "أوهير" إلى أنه لا يمكن الأخذ بالمذهب الداروني كمفسر للسلوك الإنساني. بل يحتاج إلى أن يستكمل بأنواع أخرى من التفسيرات. كما لا يمكن اختزال مباحث المعرفة، والأخلاق، وعلم الجمال إلى مبحث المعرفة وحده[٢].

ويقول "نيكولاس آجار" في مراجعة أخرى لنفس الكتاب " ما وراء التطور": يعتقد "أوهير" أن نظريات تطور الأخلاقيات والمعرفة قد أخفقت إخفاقًا واضحًا في تفسير الوعي الذاتي كضرورة للمعرفة واجتياز الحكم الأخلاقي. وتتحول فكرته عن الوعي الذاتي لتكون منمقة إلى حد ما[٣].

ويكمل "ستينمارك" إن الحجة الرئيسية المدعمة للقضية تشتمل على مقولة كيف للذات الواعية المتحكمة التي تزودنا بالأهداف والمشاريع أن تكون محيرة لنا أو حتى لا يمكن طرحها عن طريق تعبيرات بيولوجية. والفكر بشكل تقريبي هي أنه مع التقدم الذي يحدث للبشرية جمعاء، وصل التاريخ الطبيعي إلى مرحلة من التطور تطورت معها المخلوقات بصورة معينة والذي به أمكن التساؤل عن مكانتهم في العالم بطريقة ليس لها نظير في الطبيعة بأكملها. وعينا الذاتي وحده هو ما يجعل هذا ممكنا – ففي تفاعلي مع الناس والطبيعة، أصبح مدركًا أني أعلم ومسئول، و أبدأ كذلك في التيقن أكثر من أن معتقداتي ومهاراتي المكتسبة هي من صنعي. من أجل هذا الغرض ندرك أنه ليس

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.107

(2) Mikael Stenmark, (Anthony O›Hear Beyond Evolution human nature and the limits of evolutionary explanation») ,Religious studies, Vol. 35, No.4, Cambridge University .press,1999,p.501.

(3) Nicholas Agar,(Anthony O›Hear: Beyond Evolution human nature and the limits of evolutionary .explanation),Mind new series, Vol. 110, No.438, Oxford University Press , 2001,p.535

من الضروري لمعتقداتنا ومهاراتنا المكتسبة أن تتناغم من هؤلاء الآخرين أو مع العالم، فطريقنا الذي نسلكه هو الطريق الوحيد المتاح. من هنا يبدأ وعينا الذاتي منهجًا يقودنا في محاولة منه لتعديل وتطوير معتقداتنا (نظرية المعرفة) ويسألنا أي سبل السلوك الإنساني يتجه نحو الأفضل (الأخلاق)[١].

كذلك لا تهدف – عند نيكولاس آجار – بعض الأهداف الجدلية في فصل "أو›هير" التي تتحدث عن الأخلاق والسياسة إلى شرح أي سمة أو أخلاق معيارية أو تحولية. وسوف يشير الفلاسفة إلى أن أتباع "داوكين" وبعض المؤيدين الآخرين لنظرية التطور والارتقاء كانوا حريصين في نجاحهم البلاغي وادعاء أتباع "داوكين" الغير معروف بأن "إننا محركات آلية مبرمجة لحفظ جزئيات تسمى الجينات" يقدم اقتراحًا لأبسط جزء في الحتمية الجينية ويدرك معظم النقاد المؤيدين أن معظم مناقشات "داوكين" تدعم نظرية الانقسام الجيني – وهي التفسير بلغة الانتخاب الطبيعي هو تفسير بلغة الجينات هذه النظرية قابلة للانفصال عن فكرة الحتمية الجينية القائلة بأن كل شيء فردي محكوم بالجينات[٢].

ويكمل "ميشيل براداي": إن هدف "أنطوني أو›هير" هو الادعاء بأن المذهب الداروني يشترط التفسير الكامل لما يعنيه أن تكون إنسان. إن جوهر حجته هو أن هناك أبعاد معيارية رئيسية لكي تكون إنسان وهو الهروب من شرك التفسير الداروني أو غيرها من التفسيرات الطبيعية. ليس هناك مجال للقول بأن الحسابات الدارونية التطورية تكون ذات صلة لفهم ما يعنيه أن تكون إنسان. إن النقطة الأعمق هي أن تلك الحسابات لا تشترط التفسير "الكامل". إن الجنس البشري المتطور ليس هو موضوع البحث. فنحن مندرجون من أجناس طبيعية. على سبيل المثال، نحن أجسام مادية كأي حيوانات أخري لا أكثر ولا أقل. ولكننا، أكثر من ذلك[٣].

---

(1) Mikael Stenmark, (Anthony O›Hear Beyond Evolution human nature and the limits of .evolutionary explanation") ,p.501
(2) Nicholas Agar,(Anthony O›Hear: Beyond Evolution human nature and the limits of evolutionary .explanation),p.536
(3) Michael Bradie, (Anthony O'Hear: Beyond Evolution" human nature and the limits of evolutionary explanation"),philosophy

على أي حال. فنحن نملك عقول. وإننا لسنا واعين وحسب بل واعين بذواتنا. بينما قدراتنا على الوعي والوعي بالذات متطورة بما لا يدع مجال الشك، تلك القدرات تسمح لنا باستقبال ومتابعة الأهداف والموضوعات الملغزة أو حتى متعذرة التفسير على المفردات البيولوجية" وكأجناس واعية بذاتها، فإننا نستطيع، ونحدث انعكاس على، ونقيم تلك المعتقدات. ونحن نستطيع أن نفكر فيهم، وفي القيام بذلك، يأتي تصنيف المعتقدات "الجيدة" من المعتقدات "السيئة"، والمعتقدات السليمة من الخاطئة منها. فنحن يمكن أن نطور موضوعات مثل متابعة " ما هو حقيقي لأنه حقيقي، أكثر من كونه يخدم اهتماماتنا. " في متابعة مثل هذا الموضوع، "أو'هير" يحاول أن يبرهن، أننا يجب أن نتجاوز التقييدات الخاصة بتفسيرات الطبيعيين لسلوكنا[1].

ويقول "أو'هير" في كتاب "ما بعد التقدم" أن الفروق الواضحة بين التاريخ والتطور البيولوجي، أن تاريخنا يبدو أقرب كثيرًا للتطور منه للتفسير التقدمي. فمسار التاريخ يكون أقل توحداً، غير متوقع كثيرًا وقائد للصدفة أكثر مما يكون علية التقدميين. لا يعد التاريخ مسيرة ثابتة للأمام، لكنه أكثر من مجرد خطوة للأمام وخطوة مجهولة المسار. اتجاه التاريخ غير سابق التحديد، وليس ما يحدث بالضرورة أفضل مما حدث. فهو ليس بالضرورة علامة على الغباء الأخلاقي أو العقلي ليكون خارج نطاق التواصل مرة واحدة[2].

تعقيب:

بعد عرض الفصل يمكن القول بأن محاولة فهم التاريخ لم تقتصر فقط على "أو'هير" ، ولكنها شغلت بال بعض مفكرين هذا العصر أيضاً؛ كانت بعض الرؤى تشاؤمية، وبعضها يحمل بصيصًا ولو ضئيل من الأمل. أما عند "أو'هير" ، فكما هو الحال، يحلل عارضًا السلبيات، والإيجابيات– إن وجدت–، وما يمكن أن نفعله من إصلاحات– من وجهة نظره– لنتفادى السلبيات ونمضي في طريق التقدم.

---

and phenomenological research, Vol. 62, No.1, international .phenomenological society,2001,p.235

(1) Michael Bradie, (Anthony O›Hear: Beyond Evolution» human nature and the limits of .evolutionary explanation"),, p .235

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.108

وفي هذه المرحلة يرى "أو هير" أنه من الواضح أن العلم لم يحقق التقدم، بل على العكس من ذلك، ساق الإنسانية إلى الجمود، وكان سببًا في تعطلها، وكان نذيرًا بعصر الشك واللايقين، وجعل البشرية تحيا متأرجحة بين النسبية والحتمية.

أما فيما يخص الرؤية الواحدية للتاريخ(أو أن التاريخ يسير في اتجاه واحد) فقد اتضح كيف أن هذا المفهوم خاطئ، والمشكلة الحقيقية هي في رضنا وقبولنا لهذه الرؤية، وقبولنا للنظر للعالم كما يكون، متراجعين، ومتأخرين عن ركب التقدم، نتيجة لانغماسنا في دائرية، ونمطية، نحن من فرضناها على أنفسنا.

وبالنسبة إلى التاريخ وعلاقته بنظرية التطور فإن النظرية لا تدعم أي رأي تفاؤلي لتغير التاريخ، و لا يمكن الأخذ بالمذهب الداروني كمفسر للسلوكنا الإنساني، ولكن يجب علينا الهروب من الشرك الداروني وأن نتجاوز القيود التي يفرضها علينا هذا التفسير.

إن الأمل الذي يحاول "أو هير" تقديمه، هو أنه لكي تحقق الإنسانية تقدمها، فلابد أن تتحكم الإنسانية في مسار التاريخ، لا أن يتحكم التاريخ في مصير الإنسانية، وجعلها تسير وفقًا لقوانين صارمة لن تساهم إلا في التدهور والانهيار، التفكك، وأخيرًا التوقف عن تحقيق أي تقدم تنشده الإنسانية.

الفصل الخامس

(الخســـران)

تمهيـــد :

بعد أن ناقشنا في الفصول السابقة التنوير والتنوير المضاد، تقدم العقل والعقل المدمر للعقل، الرؤية الواحدية للتاريخ، وما يمكن أن يكون قد طرأ من تطور على فكرة التقدم، وما يمكن أن تكون قد واجهته هذه الفكرة من صعوبات.

أما في هذا الفصل تتناول الباحثة فكرة التقدم عند "أو هير" بشكل مختلف، فسيكون الحديث هنا عن «الخسران»، أو ما يمكن أن يكون قد خسرناه في اعتقادنا في حتمية التقدم الإنساني؛ وهل هناك فعلًا من اعتقد أن ما حققناه من تقدم ما هو إلا رمزًا لضعف السمات الخاصة بحياتنا.

بالفعل، هناك من رأى ذلك، هناك هؤلاء الذين لم يقتنعوا بالتقدم، أو ما نعتقد في يومنا هذا أنه تقدم، حيث كان الاشتياق إلى ما خسرناه أو ما لا يمكن إيجاده على الأرض.

سيبدأ الفصل هنا ب»أفلاطون» وهو من الفلاسفة الأوائل ولكن - بالنظر إلى أفكاره ومحاولة تحليلها- يمكن أن نعتبره من الأكثر معاداة لمظاهر التقدم الحالي ويأتي من بعده «أرسطو» وهو الذي لم يعتقد أيضًا في التقدم، ثم سيذهب الفصل للحديث عن «أوغسطين» فكرة الخطيئة الإنسانية، ومن بعده عصر النهضة الأوروبية والبحوث الفلكية، وما أثر هذه البحوث على الدراسات الإنسانية، ثم سينتقل الفصل إلى أحد المفكرين المعاصرين وهو «نيتشه» وفترة التدهور الأخلاقي، وأخيرًا «اسولد شبنجلر»، ومناقشته لكتاب انحطاط الغرب.

تعتقد الباحثة أن هذا الفصل بمثابة نقلة جيدة تنقل البحث من مرحلة الفهم لفكرة التقدم، والصعوبات التي قد تكون واجهت هذه الفكرة، وبين الحلول التي يمكن أن تقدم لتجاوز تلك الصعوبات لاستكمال رحلة الإنسانية نحو التقدم.

١ - أفلاطـون :

يبدأ "أو هير" بالحديث عن الكهف الأفلاطوني يقول بوصف أفلاطون عن كهفه:

تصور طبيعتنا حسبما تكون أو لا تكون مستنير بالتربية، وفقا للوحة التالية، تصور أناسا في سكن سفلي، بشكل كهف، ومدخله، المنفتح المنور، يمتد على طول الواجهة. إنهم هناك منذ طفولتهم، مكبلو الساقين والعنق بقيود، بنوع أنهم لا يستطيعون التحرك في أماكنهم، ولا أن يروا غير ما هو أمامهم، لأن القيود تمنعهم عن إدارة الرأس. يلمع ضوء

نار مشعلة في البعيد على تله ورائهم، بين النار والسجناء طريق مرتفعة، وعلي طول هذا الطريق تصور حائطًا صغيرًا، شبيهًا بالحيطان العازلة، التي يقيمها عارضوا الرمي، بينهم وبين الجمهور، يظهرون فوقها ألعابهم[١].

كل مرة يتكلم فيها أحد المارين، أما تظن أنهم يأخذون صوته كصوت للظل الذي يمر. تفحص الآن كيف ستكون ردة فعلهم، إذا اعتقلوا من قيدهم و ابرثوا من جهلهم، وإذا جرت الأمور طبيعيا كما يلي:

لنحل قيود أحد السجناء. ولنرغمه على الانتصاب فجأة، على إدارة العنق، على السير، على رفع العينين نحو الضوء. كل هذه الحركات سوف تؤلمه، والانبهار سوف يعيقه على رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها منذ برهة. قلنا أنه منذ هنيهة لم يكن يرى إلا الأشياء بدون قوام. بينما الآن وهو أقرب إلى الحقيقة متجه صوب الأشياء الأكثر صدقا يرى بشكل أصدق[٢].

يقول "أو هير" في الفقرة الأولى "أن من وجهة نظر "أفلاطون"، هذه هي الحالة التي يعيشها الأغلبية العظمى من الجنس البشري. فهم يأخذون الصورة الخيالية على أنها واقع، وليس لديهم أي معرفة بالعلل الحقيقية للأشياء، مثل الأفراد اليوم الذين يتحكم التلفاز ووسائل الإعلام العامة بخلفيتهم العقلية. بالفعل التلفاز، بتابعيه المفتونين والمتعصبين للصور البراقة والعواطف المصطنعة يعدوا أكثر تحقيق لمقاصد "أفلاطون" في الكهف أكثر مما يتخيله "أفلاطون" نفسه"[٣].

أما في الفقرة الثانية فيقول "ما لدينا هنا هو صورة واضحة للصعود من الوضع الإنساني العادي، الغارق في الوهم، الإحساس والرغبة، عبر تنوير تدريجي إلى حكمة حقيقية. في هذا الصعود، في المرحلة التي يفهم السجين فيها لعبة تحريك العرائس يمكن مقارنتها بالإنارة التي تقدمها العلوم الطبيعية. من خلال العلوم نبدأ في فهم أسباب ما نسلم به عادتاً. فتظهر نظرتنا للعالم المعتادة لتكون محدودة ومضللة، بطرق شتى"[٤].

يرى "أو هير" أننا مازلنا في الكهف الأفلاطوني نتشدق بالأوهام وما يقدم لنا من وسائل الإعلام، نقنع بما يقدم لنا؛ في حين أنه يجب علينا الخروج إلى العالم الخارجي

(١) غاستون مير: أفلاطون، ترجمة: وربشارة صارجبي، المدرسة العربية للدراسات والنشر، سلسلة أعلام الفكر العالمي ، ط١، ١٩٨٠، ص١٠٩.

(٢) غاستون مير: أفلاطون ،ترجمة: وربشارة صارجبي، ص ١١١.

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.110

(4) Ibid, p.111

والبحث عن الحقيقة بأيدينا، حتى لا نكون كسجناء كهف أفلاطون، وأن ما نراه من ظلال هو حقيقة العالم.

يقول "أفلاطون" في كتابه الجمهورية :

فقد تبين من حوارنا أن القوة على التعلم مفطورة في نفس كل إنسان، وأن الآلة -ora gnon التي يتعلم بها تشبه العين التي لا يمكن أن تتحول من الظلمة إلى النور إلا حين يستدير البدن كله. وعلي هذا النحو لابد لهذه الآلة مع النفس بكليتها أن تتحول عن عالم الكون والفساد حتى تتعود تحمل النظر إلى الوجود الثابت، تقوى على البصر بأبهى جانب من الوجود وهو الذي نسميه الخير[١].

توجد هنا مشكلة ومفارقة فالكهف كما في الجمهورية بصفة عامة، يعد من ناحية تعبير عن نوع معين للتعليم، حيث يصبح عدد قليل من الأفراد حكمة حقيقية من خلال عملية طويلة ومؤلمة من التنوير. لكن بالصعود إلى الحرية الحقيقية، هل سيكون لدى الفيلسوف أي رغبة في إعادة غمر نفسه في العالم اليومي، للعودة إلى الكهف؟ بالطبع لن يكون كذلك. لكن هل لن يملكه ليساعد السجناء على تحسين مصيرهم، حتى ينيرهم أيضًا، وحتى يرشدهم إلى وضع أكثر سعادة؟[٢].

إن للفلسفة في جوهرها عملية توجيه، أو تحويل أو هداية النفس لرؤية الحقائق، ويسمي "أفلاطون" هذه العملية باصطلاح خاص هو Periagoge أو metastrophe، ويترجم هذا الاصطلاح بالفرنسية والإنجليزية بقولهم conversion، وأصل معناه هو التوجيه أو الإدارة، والمقصود إدارة النفس ملكيتها لتتجه نحو نور مثال الخير، وهو الأصل الإلهي لهذا العالم [٣].

طبقًا ل"أفلاطون"، لدى كل من الدولة والجنس البشري الفردي انقسام ثلاثي. تملك النفس البشرية جزء شهواني، وهو مصدر الغريزة والرغبة؛ جزء روحي وهو مصدر المبادرة والشجاعة؛ وجزء عقلاني، وهو مصدر الحكمة. عندما يحكم الجزئيان الآخران من خلال الجزء العقلي، يكون الشخص سعيد وقانع. تكون الغرائز محكومة، وتتوجه شجاعتنا نحو غايات إيجابية لذلك لا تكون غاضبة، متسلطة أو متعجرفة ونكون قانعين [٤].

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٩١، ص ص ٧٩، ٨٠.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.112

(٣) أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون ، ص ٧٩.

(4) O'Hear, Anthony, op.cit, p.112

يقول "أفلاطون" في كتابه الجمهورية على لسان "سقراط":

يهيأ لي أن ما تحتاجه المدينة بعد الفضائل الثلاثة التي ذكرناها الاعتدال والشجاعة والحكمة ليس إلا الدعامة التي نشأت عنها هذه الفضائل وبفضلها تستمر في الوجود وهذه الفضيلة هي العدالة[١].

ويكمل:

فإن كنا نبحث عن أي الفضائل يؤدي إلى كمال مدينتنا أفلا يصعب علينا تحديدها حين نقول إنها في انقياد المحكوم للحاكم أم أنها في مبادرة الجند في عمل ما يجب عمله أم في حكمة الرؤساء أم في انصراف كل من في المدينة سواء كانوا أطفالًا أو نساءً أو عبيدًا أو أحرارً، حكامًا و محكومين إلى أعمالهم الخاصة دون تدخلهم في أعمال غيرهم [٢].

في المناظرة مع الكهف، سيكون الحكام الفلاسفة هم هؤلاء الذين حصلوا على فرصة التسلق خارج الكهف ورأوا الشمس. لذلك، هم لن يكونوا أفراد يريدون أن يحكموا في الكهف أو ينزلوا هنا على الأرض، لما في عقولهم من أشياء أسمى وأفضل. واقتراح "أفلاطون" هو أنه في المجتمع المتكيف بشكل كامل، مع كل طبقة من الأفراد تؤدي المهام الملائمة لها، سيكون عليهم الانصياع للحكم، من أجل الخير للمجتمع ككل، سواء يحبون ذلك أم لا[٣]. تمام مثل الشمس في قصة الكهف فإن العالم الذي ينظرون إليه يكون كاملًا وغير قابل للتغير، فهو "يتخطى" أي من الاهتمامات أو الرغبات التي لدينا كمجرد ميول إنسانية. إنه هو الذي يمنح الضوء لأي شيء أخر، والذي ينجذب إليه كل شيء، سواء يعرفه أم لا [٤].

إن "أفلاطون" كان مع الزمن، قد عمل على إيضاح فكرة نظام الأعداد ومعادلات هندسية يتوسط بين المثالات وبين الأشياء المادية. ففي الجمهورية لما تكلم "أفلاطون" عن العلوم الرياضية وعن العقل (dianoia)، الذي هو قوة معرفة هذه العلوم، كان يسمى موضوعًا صورًا أو مثالات، ولكن هذه المثالات لا علاقة لها هنا بالحقائق الوجودية العليا، التي تستحق وحدها أن تدعى موجودات[٥].

---

(١) أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص 26.

(٢) نفسه، ص ٢٦.

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.113

(4) Ibid, p.114

(٥) الأب جيمس فينيكان اليسوعي: أفلاطون وسيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي، دار المشرف، بيروت، ص ١، ١٩٩١، ص ٧٨.

ليس هناك سبيل بين العلوم الطبيعية والتنوير الأفلاطوني. فالعلم يتعامل فقط مع الآليات السببية، بدلًا من الأسباب والقيم، التي ليست فقط نظريات غير دقيقة وحدسية، مقارنة بالاستدلال الرياضي المكتمل والدقيق، لكن العالم الذي يتعامل معه العلم يعتبر عالمًا فيزيائيًا غير كامل، عالم يخضع للصدفة، الخسارة والفساد. العالم السفلي بعيد جدًا عن العالم الآخر حيث يمعن الفيلسوف النظر، حيث استدلالات علمي الحساب والهندسة المتقنان المتبلوران تعطينا تلميحًا، لأنه يمكننا أن نعرف ونثبت الحقائق المطلقة بشأن الأشكال، الدوائر، المثلثات، الأشكال رباعية الأضلاع الخالصة، حتى رغم أننا لم نختبر في الحقيقة أي من هذه الأشياء، لكن فقط الصور القاسية وغير المكتملة لها. كيف لنا أن نعرف ونبرهن تلك الحقائق، إلا بملاحظة العالم الأخر بين الحين والأخر، عالم الصيغ الحسابية الدقيقة، من ثم تدريب أنفسنا على دراستها؟ و بدراستها وبتحليل ملامحها الأخرى في تجربتنا، سندرك أن هذا العالم الآخر لا يعد فقط عالم من الإتقان الحسابي. إنه أيضًا عالم من العدل المطلق، والخير الكامل[1].

لقد كانت العلوم هي سبيل للمعرفة، أو كما وصفها "أفلاطون" صورًا أو مثالات، ولكن ليست حقائق وجودية عليًا، هي تعطينا تلميحًا، ولكن لا نبرهن على الحقائق إلا عن طريق العالم الآخر بين حين وحين، فالعالم الذي يتعامل معه العلم عالم فيزيائي غير كامل، ولا يمكن له أن يكون مصدر للحقائق.

كما أن الفلسفة السياسية عند "أفلاطون" واضحة بما فيه الكفاية، فهو يؤمن بنوع مطلق من الدكتاتورية المعتدلة يقوم بها قلة من أهل المعرفة والحراس هم الحكام الشرعيون لأنهم يعرفون مثال "الدولة الكاملة". أما أفراد الشعب العاديون فينبغي عليهم أن يتنازلوا عن حقوقهم وحرياتهم السياسية في سبيل للاستقرار والنظام المنسجم[2].

يقدم "أفلاطون" بالتأكيد بعض الأسباب القوية للاعتقاد بأن الحكام الديمقراطيين سيكونون عرضة لبعض السقطات الدقيقة والماكرة في كلًا من الشخصية والقيادة. فيما قد يكون الجزء الأول من علم الاجتماع النظري، يصف "أفلاطون" اضمحلال المجتمع من حالته الأفضل إلى الأسوأ. و بسبب الفساد المتأصل في كل الأشياء المخلقة، لابد أن يحدث تأخر، من وجهة نظر "أفلاطون"[3]. و من ثم فإن "أفلاطون" عدد لأي نوع من

(1) O›Hear, Anthony, After Progress, p.114

(٢) دلف رومنبسون، وجودي جروفز: أقدم لك... أفلاطون، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام المركز الإعلامي للثقافة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ٢٠٠١، ص ١٢٠.

(3) O›Hear, Anthony, OP.cit, p.116

الديمقراطية فهو يربطها، في العادة بالفساد والعنف[١].

يعرض هنا "أو'هير" الربط بين "أفلاطون" ورأيه في الديمقراطية وما يحدث في أيامنا تلك فيقول:

يعيش الإنسان الديمقراطي من يوم إلى يوم، من أجل المتع اللحظية. فهو يرفض إخباره أن بعض المتع جيدة، أو بعض الرغبات شريرة. فهو يحرك رأسه ويقول بأن كل المتع متساوية وينبغي أن يكون لها حقوق متساوية، (أليس هذا بالضبط ما يتم إخبارنا به اليوم بواسطة الإعلانات، الصحافة المصغرة والتلفاز؟) ذلك، تمامًا كالمجتمع الديمقراطي، مليء بكل الأنواع- في احتفالية قوس قزح للتنوع، قد وصفت من قبل "أفلاطون" نفسه أنها كاللباس المنقوش- لذلك فالديمقراطية الفردية هي سيدة التحول والتنوع، تتعبد لكل نمط مختلف، فريسة لكل أسلوب متغير. في يوم نبيذ، نساء وغناء، والتالي ماء ونظام غذائي صارم[٢].

في سياق ما، في مذاهب الحتمية التاريخية عنده، يعد "أفلاطون" ببساطة الصورة المنعكسة للتقدميين. بالفعل، إن التسلسل الذي وصفه- الأرستقراطية، حكم القلة، الديمقراطية- كلها نفس الشيء. لكن ما هو في عصرنا الحالي هو "المسيرة الطويلة لكل إنسان" هو عند "أفلاطون" سقوط إلى التوسط والفوضوية وعليه، في قوانينه، هو عازم على التوقف قدر الإمكان بتحريم أي تغيير على الإطلاق في قوانين الدولة المنتظمة بصورة صحيحة. وربما تكون الديمقراطية هي الشكل الأقل سوءًا للحكومة[٣].

إن الخسران عند أفلاطون يتركز في إيمانه بنوع مطلق من الديكتاتورية المعتدلة يقوم بها أهل المعرفة والفلسفة، فالمجتمع المتكيف بشكل كامل، عليه الانصياع للحكم، من أجل خير المجتمع ككل. فهو رافض للديمقراطية ويعتبرها مرتبطة بالفساد والعنف، وغرض الديمقراطي هو السير في طريق التقدم، دون النظر إلى ما ينفع الناس.

وفي نظرية الكهف الأفلاطوني يأخذ الجنس البشري الصور الخيالية على أنها واقع، وليس لديهم أي معرفة بالعلل الحقيقية للأشياء، ولكن القدرة على التعلم، تعينهم على إدارة النفس وملكيتها لتتجه نحو النور أو الخير. وقد يعتبر "أو'هير" أن المفتونين والمتعصبين للتلفاز ووسائل الإعلام أكثر تحقيق لمقاصد أفلاطون في الكهف، وإن الفلسفة في جوهرها هي عملية توجيه أو تحويل أو هداية النفس لرؤية الحقائق.

---

(١) دلف رومنبسون، وجودي جروفز: أقدم لك... أفلاطون، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، ص ١٢٠

(2) O›Hear, Anthony, After Progress, p.117

(3) Ibid, p.119

٢- أرسطـو:

عاش «أرسطو Aristotle في الفترة من (٣٨٤ إلى ٣٢٢ ق. م)" كان تلميذ ل"أفلاطون" ولبعض الوقت معلم خاص لإسكندر الأكبر كما يعد أحد الفلاسفة الثلاثة العظماء في العصر القديم، ويعد أيضًا عالمها الأعظم[١].

وبينما لم يكن ل"أرسطو"أن يتبع "أفلاطون" في البحث عن كمال الأشياء بالكلية على أرض في عالم آخر[٢] لقد كرس "أرسطو" نفسه على البحث لعلوم مختلفة وخرج لنا بكتاب الهام: "السماع الطبيعي" وبكل بحوثه حول الطبيعة- الفيزياء التي ظلت أساس كل معرفة علمية حتى عصر النهضة الأوروبية[٣].

وهدف "أرسطو" من كل هذا الجهد الهائل بالبحث في كل ما هو فيزيقي طبيعي- فيزيائي-، هو ترسيخ الميتافيزيقا على الواقع لا العكس لأن الواقع كاختيار من اختيارات العقل الكلي أي "اللوغوس" أو الرابطة التي توجه جماع القوانين داخل حركة الصيرورة، هو الذي يفرض علينا حسب كل إمكانات الوجود هذا التواجد[٤].

وإذا نظرنا من وجهة نظر النظرية الأرسطية نجد أن جوهر النظرية يقر بأن نظرية التطور الداروينية بفكرتها عن الأجناس المميزة باستمرار تتم توجيههًا بصورة أولية، ذلك كما اعتقد "أرسطو" أيضًا أن العالم يرشده الذكاء (أو الذكاءات) غير الشخصية والأبدية وأن الأجرام السماوية، التي تدور حول الأرض ، لديها الكمال الذي تفتقر إليه الأرض، بميلها نحو الفساد والاضمحلال[٥].

وفي جوهر الإنسان عند "أرسطو"، قد بدأ "أرسطو" بالتأكيد على أن الإنسان به جانب عاقل وجانب غير عاقل، وأن الأخلاقية لدى الإنسان إنما تبدأ حينما يستطيع الجزء العاقل السيطرة على الجزء غير العاقل والحد من تطرفه وميله إلى الشهوانية الحسية[٦]لذلك كان جوهر الإنسان هو عقليته كان الشكل الأسمى لحياة الإنسان هو ممارسة العقلانية في تأمل الحقائق الأبدية الإلهية[٧].

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.122

(2) Ibid, P.122

(٣) هاني يحيى نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ص٦٤..

(٤) نفسه، ص٦٥.

(5) O'Hear, Anthony, After Progress, P.122

(٦) مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص٧١ .

(7) O'Hear, Anthony, op.cit, P.122

ورغم إيمان "أرسطو" بنفس رأي السفسطائيين القائل بأن الفضيلة مكتسبة، أي يتعلمها الإنسان، وليست فطرية كما كان يعتقد "سقراط" و"أفلاطون"، إلا أن "أرسطو" وافق الأخيرين على أن الفضيلة ينبغي أن يكون لها ماهية ثابتة متفق عليها ولا يمكن أن تكون نسبية تختلف من شخص إلى آخر[١].

إن الأخلاق عند "أرسطو" إنما تهدف إلى تحقيق غاية بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف ومن هنا راح "أرسطو" يبحث عن غاية الحياة، (الخير الأقصى) الذي هو غاية في ذاته وليس أداة لغاية أبعد منه، وقد وصل "أرسطو" إلى أن السعادة هي ذلك الخير الأقصى، وهذا يعنى أن الناس يطلبون الخيرات الأخرى مثل اللذة والقوة والثروة والحكمة من أجل السعادة، ولكنهم لا يطلبون السعادة من أجل شيء أبعد منها، لذلك كانت السعادة هي الخير الأقصى[٢] ويوضح "أوهير" أن السعادة بكلمات أخرى هي ممارسة الفضائل.

ومن جانب آخر لم يكن «أرسطو» يعتقد في التقدم. ففي التخطيط الأرسطي للأشياء لا يمكن معارضة الطبيعة فما كان جيدًا يكون جيدًا للأبد وموجودًا للأبد على عكس السماوات، المخلوقات والمؤسسات الموجودة على هذه الأرض السفلى مشتملة على أنماط السياسية، جميعها تخضع إلى دوائر التعميم والفساد. لذلك، يوجد تغيير لكن لا يوجد افتراض بأن ما يأتي بعد ذلك يكون أفضل مما جاء سابقًا[٣].

لقد ذكر "أرسطو" أن التأمل الفلسفي هو أعظم نشاط تستطيعه الموجودات الإنسانية، ولكن أعتقد أرسطو في حقيقة الأمر أن هذا الضرب من التأمل ليس في مقدور سائر الموجودات الإنسانية فبعض الرجال يصنعون بحكم طبيعتهم ضمن العبيد، كما أن القدرة العقلية للنساء تكون أقل من تلك التي تكون لدى الرجال وأفضل ما يمكن أن يفعله الذين لا يستطيعون التفكير بأنفسهم أن يحاولون العثور على سادة يتولون التفكير لهم نيابة عنهم، هذا بالرغم من أن مجرد شعورهم باحتياجهم إلى هذه الحاجة يكشف في حد ذاته عن امتلاكهم للذكاء[٤].

وهنا يقول "أوهير" أنه مما لا شك فيه أن "أرسطو" قد جانبه الصواب في رفضه

(١) مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص٧١.

(٢) محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٩٨، ص٧٥.

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, P.123

(٤) أنطوني أوهير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا. ص١٩٩..

للقدرة العقلية للنساء بالشكل الذي تحدث عنه، غير أنه ربما يكون على قدر من الصواب في حديثة عن التوزيع الإجمالي للقدرات العقلية لأن هناك حقيقة إمبريقية تؤكد على الأقل، عدم وجود مجتمع من المجتمعات على مدار التاريخ حدث أن مارس فيه معظم أعضاءه التأمل الفلسفي من النوع الذي تخصص فيه "أرسطو"[١].

على الرغم من ذلك، نحتاج إلى أن نضع في الاعتبار عدم المساواة التي توجد بين المخلوقات البشرية في الذكاء، في الفضيلة وفي الدافع بالطبع، في الممارسة فإن هؤلاء الذين ينفذون معظم القانون ويسيطروا على أي نظام ينزع إلى أن يكونوا أو يعتمدوا على الأقدر في مختلف المجالات لكن إلى أي مدي يجب على الاختلافات بين الأفراد المدركين مؤسسيًا لأطلال الديمقراطية ليس فقط بلا إجابة لكن بشكل أكبر بلا سؤال. كما نرى عند النظر ل"كانط"، معنا تبقى خرافة المساواة المجردة سامية، لكن هذا لا يجعلها أكثر من خرافة، نحن سعداء في اتهام الفيكتوريين بالحياء في الأمور الجنسية، هل يمكن أن يكون الرياء الأكبر في عصرنا هو ادعاء لا يعتقد فيها أحد حقًا، ولكن ربما لا ينافس عليها أحد، والتي ببساطة تزيد من الاستياء من جانب هؤلاء الذين من الواضح أنهم غير متساوين في المجتمع اللاطبقي المفترض؟[٢].

لقد نظر "أرسطو" في جميع أنواع الحكومات التي جربت في عصره، واستنتج أن الديمقراطية نظام مملوء بالمخاطر، فكان الحل الذي ارتضاه نظامًا يوفق فيه بين الأرستقراطية الأفلاطونية والنظام الإقطاعي المعتدل وبعض النظريات الديمقراطية، وفي هذا النظام ضمن لكل مواطن فرصة المشاركة في الحكم. وهو يرى أن طبقة العمال (الذين هم العبيد) يجب ألا يتولوا مناصب الحكم، كما أن طبقة الحكام يجب ألا يزاولوا أعمال الحرف أو يكسبوا شيئًا من المال، ويجب أن يتعهد الحكام بالتربية بالمعنى الصحيح الكامل ليصبحوا سادة الشعب، ويجب ألا يكون الفلاسفة حكامًا بل تقتصر مهمتهم على التعليم والإرشاد، لأن الفلسفة أساس لا غنى عنه في تكوين الرجل الفاضل[٣].

عند "أرسطو"، ما يميز الأشكال الجيدة للحكومة هو أي الحكام يحكمون من أجل المجتمع كله، والملكية غير العادلة- الأسوأ مصير على الإطلاق- تعد مستبدة، حيث يحكم

(١) أنطوني أوهير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ٢٠٠.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress,, P.124

(٣) جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة: توفيق الطويل، عبد الحميد لطفي، أحمد فؤاد الأهواني، عبد اللطيف أحمد على، عبد الحليم منتصر، أبو العلا عفيفي، محمد عبد الهادي أبو ريدة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط٣، ٢٠١٣، ص٣٣٣.

الاستبدادي ببساطة من أجل غايته الخاصة، كما أنها ليست مساواة حيث يتم مكافأة الميزة المتساوية بالتساوي، وغير المتساوي بلا تساوي، فالكل يحصل على ما يستحق لا أكثر من ذلك، فالمساواة العددية الصارمة حيث يحصل كل فرد على نفس الشيء، عند "أرسطو" ليست عدلًا بل ظلمًا، لأنها تعني أن كل الأفراد لن تتم مكافأتهم طبقًا لميزاتهم، لكن سواء يستحقونها أم لا[1].

إن وجهة نظر "أرسطو" كما يوضحها "أو'هير" ، بينما تكون الحكمة في الأمور العملية فقط ثمرة التجربة المخبر عنها والفعالة، فمن الدقة أن الأكثر والأحكم هم من يجب أن نلازمهم، على الرغم من المتعة التي قد تكون في الممارسات العقلية. فإن الاقتراحات السياسية التي أصدرها البالغين من العمر عشرين عامًا من مبادئ أولية مفترضة لن تفوز بالعديد من الموافقات الحماسية من التابع ل"أرسطو": فمن المحتمل أن تحتاج إلى الاستجابة وإلى تعقيد الشئون الإنسانية التي تجلبها التجربة فقط. إن طائفة من الشبان المحدثين والنسيان البيكوني للماضي الذي تؤيده الطائفة يعد إبطال حاسم للمصادرالأخلاقية والسياسية لديناوذلك من وجهة نظر "أرسطو"[2].

لقد تركزت خسارة "أرسطو" في محوالته لترسيخ الميتافيزيقا على الواقع لا العكس، وفي اعتقاد "أرسطو" أن العالم ترشده الذكاءات الأبديةوالتأمل الفلسفي أعظم نشاط تستطيعه الموجودات الإنسانية، ولكن هذا النوع من النشاطات ليس في مقدور سائر الموجودات الإنسانية. وأن طبقة العمال لا يجب أن يتولوا الحكم والفلاسفة لا يجب أن يكونوا حكاماً، لأن الفلسفة أساس في تكوين الرجل الفاضل. الكل يجب أن يحصل على ما يستحق لا أكثر، لم يكن "أرسطو" يعتقد في التقدم؛ ولا يمكن معارضة الطبيعة فيما كان جيدًا يكون جيدًا للأبد وموجود للأبد. ولكن "أو'هير" رأى أن "أرسطو" كان مجانبًا للصواب في رفضه للقدرة العقلية عند النساء، وهو على صواب في حديثه عن التوزيع الإجمالي للقدرات العقلية.

٣- أوغسطين: الخطيئة الأصلية والمدينتين:

كان أول وصف وصفة "أو'هير" ل«أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ب. م)» أنه كان مسيحيًا، فلم يشارك «أفلاطون» في تشاؤمه، ولم يكن إلهه الذكاء الأقصى الذي اقترحه «أرسطو»، لم ينحني «أوغسطين» لجبرية العالم القديم، كما لم يرى التاريخ كدائرة بلا نهاية وبلا

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.125
(2) Ibid, P.126

أمل من اللامعنى المتواتر[١].

إن "أوغسطين" يؤمن بأن نظام العالم تمامًا كما نشعر به يمثل حضور العقل الإلهي ونشاطه غير أن "أوغسطين" لا يهدف من وراء هذه المجادلة إلى إثبات وجود الله وكينونته وليس هدفه هو الشعور بالله من خلال نظام العالم، من خلال بهاء المخلوقات وإنما يهدف "أوغسطين" إلى الوصول إلى الأخلاق والعقيدة، وفي مؤلفة الشهير "الاعترافات" نجده قد فكر في الوصول بجمال المخلوقات والنظر إلى نظام العالم على أنه نتيجة للنظام الأخلاقي[٢].

كان ميلاد المسيح، ووفاته، وبعثه هي اللحظات الحيوية في تاريخ البشرية. هؤلاء هم الذين عاشوا بعد المسيح عاشوا في الجزء الأخير من العصر، ما بين قدوم المسيح الأول والثاني. وكنا في طريقنا حيث يستطيع غير المؤمنين والوثنيين الانتظار والأمل فقط. علاوة على ذلك نحن نتطلع إلى الحدث النهائي للتاريخ، الحكم الأخير حيث تتم تسوية كل شيء وتجديده. في هذه النقطة، سيكون هناك انفصال واضح وكامل بين المدينتين، المدنية السماوية للإله، التي تأسست على حب الإله وازدراء الذات، والمدينة الأرضية المؤسسة على حب الذات وعصيان الإله[٣].

وبعبارة موجزة يرى "أوغسطين" أن الله الذي صنع هذا العالم، نزل من سمائه ليعيش في فلسطين مع الناس، ولا حياة فاضلة إلا بأتباع ما فعل هناك ولأن الإنجيل لم يتطرق إلى الحقيقة الفلسفية ولم يهتم بها، فكل سؤال فلسفي لم يطرحه الإنجيل هرطقة يجب قمعها؟![٤].

يقارن "أوغسطين" مدينة بابل، مدينة وصحبة الأشرار، مع مدينة القدس، مدينة وصحبة القديسين، لكن القدس هذه لا يمكن إدراكها بصورة كاملة على الأرض. فعلى الأرض تعيش كغريب وأسير في وسط المدينة الأرضية. فهي تشهد وعد الخلاص من الخطيئة أكثر من الخلاص نفسه، حتى رغم أنها تستطيع تطوير المدينة الأرضية في فترة وبأساليب محدودة[٥].

إن "أوغسطين" يرى أن الزمن حقيقة واقعية فيه حدثت الخطيئة والخطايا هي التي

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.126

(٢) إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٠، ص٢٧.

(3) O'Hear, Anthony, op.cit, P.127

(٤) هاني يحيى نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة ، ص ١٠٦..

(5) O'Hear, Anthony, op.cit, P.127

تولد في النفس العذاب الوجداني الناتج عن الماضي، والقلق من المستقبل؛ وهذا العذاب هو ما يحدث فيها الانقسام وبالتالي فليس هناك إلا وسيلة واحدة تجعل النفس تنعتق من عبودية الزمن وهي أن تجد الزمن حقبة للخلاص، وأن تتملك انفعالاتها التي تضعف طاقتها، أو أن تنزع نحو صعود يضعها فوق الحوادث ويجعلها ثابتة في زمن من الدعاء والصلاة والتأمل. إذن، لا يُفهم الزمن بدون أبدية[١].

إن العناية الإلهية هي العقل الإلهي نفسه الذي يشمل في ذاته أشياء هذا العالم جميعًا، أعنى طبائعها وقوانين تطورها. ومن ثم فإن النظام الكوني بما أنه مجتمع في الأفكار الإلهية فإنه تحد مع العناية الإلهية، ومن حيث أنه معجزًا فهو مقسم أو محطم إلى شذرات إن صح التعبير- تتجسد في الأشياء نفسها التي تحكمها، ونظام هذه العناية الإلهية يمكن أن يسمى بالقدر ومن هناك فإن كل ما يخضع للقدر يخضع للعناية الإلهية، وفي استطاعتنا أن نواصل فنضيف أن أشياء كثيرة تعتمد على العناية الإلهية ولا تعتمد على القدر لأن العناية الإلهية هي المركز الثابت لمحيط الدائرة حيث تدور الموجودات، وكلما ابتعدنا عن نظام الزمان اقتربنا من الأبدية الإلهية[٢].

عند "أوغسطين" الإله لا يخضع لوقت أو تغير. نحن خلقنا من أجل الله ولدينا قدرنا المطلق خارج الوقت. مقارنة بالله والقدس السماوية، يعد كل شيء على الأرض غير معصوم وغير كامل. حتى الكنيسة على الأرض تحتوى على مخلوقات بشرية غير معصومة ومذنبة ولا يمكن توقع أن تكون كاملة. في هذا السياق إن لم يكن في آخر، يعد "أوغسطين" أفلاطوني، موضحًا كمال عالم آخر على حساب عدم كمال هذا العالم [٣].

لذلك فالمدينة السماوية على الأرض تعد حالة من الحج فهي تمتزج بالمدينة الأرضية. بينما تبقى على الأرض يجب أن تعيش تحت سلام وقوانين المدينة الأرضية. إلى الحد الضروري للحفاظ على الحياة، هذه المكرسة للإله تكون سعيدة بدرجة كافة لكي تعيش تحت السيادة الأرضية ولكي تستمتع بسلامها[٤].

هذه الآراء لم يقتصر تأثيرها على الكاثوليك وحدهم، بل تأثر بها حتى "لوثر" و"كالفن" وكثير من "البروتستانت" أيضًا، ولهذه الأسباب تبع تداعي "روما" التي

---

(١) جونو، برجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسطية، ترجمة: على زيعو، على مقلد، عز الدين للطباعة، ١٩٩٣، ص٢٨٦.

(٢) اتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦، ص ٤٢٣.

(3) O'Hear, Anthony, After Progress,, P.128

(4) Ibid, P.128

عاش "أوغسطين" في بداية تداعيها، تداعي الفكر بسبب أمثاله مما سمح بالقول: بعصر الظلام الذي خيم على الغرب إلى ما بعد الإسكلائية قرابة الألف عام[١].

ولكن "أو هير" يكمل فيقول: لم يكن "أوغسطين" متفاجئ بذلك فكل مخلوق بشري وكل مؤسسة بشرية يعد مزيج من الخير والشر، فقد أدرك جيدًا الرجال القادرين على تحويل حتى أفضل المؤسسات، حتى الكنيسة نفسها، لتوفير غاياتهم الفاسدة، فالحياة على الأرض مملوءة بالإغراء، حتى بالنسبة إلى هؤلاء الذين هم في حج إلى مدينة السماء. يمكن إيجاد السلام الكامل والمجتمع الكامل فقط في العالم الآخر[٢].

عند "أو هير" كان "أوغسطين" مفكرًا للخسارة، ليس لأن وضعنا الحالي كان انحطاط من بعض حالات أفضل مبكرة في التاريخ. كانت خسارتنا واسعة لأبعد حد، بسببانحطاط الطبيعة البشرية في الخطيئة[٣].

يقول أو هير:

لقد لاحظنا بالفعل كيف تسيطرعلامات الفساد الأخلاقي على المدينة الأرضية: الحب الذاتي، الطمع، الغضب، وفوق كل ذلك الرغبة الجنسية، الدور التدميري الذي لعبة الجنس في حيواتنا ليس للرجال أي سيطرة على طبيعتهم الجنسية، وفريسة لنزواتها التي لا تقاوم. في النساء، يتناظر نقص التحكم الجيني والجنسي من خلال الأم ميلًا والطفل وأعماله ومن خلال الجنس تمر إلى الأجيال المستقبلية كل من الشهوة الجنسية وفساد الذين هم فريسة للرغبة هم في الصورة اليونانية القديمة مثل الأوعية ذات قاعدة نافذة والتي هي غير مملوءة على الرغم من الصب المستمر[٤].

ويضيف "أو هير" بأن الذنب الأصلي يعتبر هو الاتهام بالجنسية موضوعات شعبية بدرجة عميقة في نهاية الألفية الثانية.

يذكر "أوغسطين" في كتابة الشهير "الاعترافات" قوله: إن الطبيعة الإنسانية يمتزج بها كم كبير من الرغبات والنزوات والحوافز (الدوافع) بعضها مقصود وبعضها الأخر عفوي، ورغم أننا لا نعي هذه الأشياء كلها إلا أنها تعمل على تحقيق ذاتها[٥].

يكمل "أو هير" بأنه بالفعل تعد الشهوة هي الشعور الأكثر قوة المعروف لدى معظمنا

(١) هاني يحيى نصرى: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة ، ص ١٠٧.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, P.129

(3) Ibid, P.129

(4) Ibid, P.130

(٥)إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، ص٢٧..

والتي تجلب معها ليس فقط دمار الصلات الاجتماعية والمجتمعات بل الحاجة إلى سيادة الذات المخيفة في قوتها. ولكن لا ينبغي أن يكون البالغين العقلاء خاضعين لمثل هذه الإهانات. ينبغي أن يكونوا قادرين على السيطرة على أمور القلب بدون خجل، ولكن هذه بالطبع هي الفكرة. فالجنس عادة كريهة حيث استحالة جعل السلوك هادئًا، عقليًا بكلمات "أوغسطين"، إنه الهدف ذاته، النشوة الجنسية هي "غرق العقل"[١].

ليس في إمكان تفنيداته في محاولات منه لجعل المدينة الأرضية مثل الأخرى السماوية. في هذه الأيام، بعيدًا تمامًا عن الاستبداديات الواضحة للقرن العشرين نحن ندرك جيدًا قدرة الدول على التعدي على حيوات المواطنين الأفراد، الجحيم التي أنتج بنوايا فردوسية، وكذلك الطريقة التي يميل بها البيروقراطيين إلى خدمة اهتماماتهم الخاصة أكثر من هؤلاء في طوائفهم وفي المجتمع بصفة عامة. في الوقت الذي اعتمدت فيه تطورات القانون والمؤسسات الأوروبية ظاهريًا على تعليم اجتماعي كاثوليكي، نوع من الاجتماعية الناعمة البيروقراطية، ينبغي أن نرحب بقسوة إدراك "أوغسطين" للطرق حيث يمكن للمؤسسات المنتفعة أن تصبح مركبات لأنانية الجماعة[٢].

إن "أوغسطين" يؤمن بأن نظام العالم تمامًا كما نشعر به يمثل حضور العقل الإلهي ونشاطه، فلا يُفهم الزمن بدون أبدية. يعد كل شيء على الأرض غير معصوم وغير كامل، مقارنة بالله والقدس السماوية. وعليه فإن خسارة "أوغسطين" في أنه رأى كمال عالم آخر على حساب عدم كمال هذا العالم وإن كان أوغسطين مفكرًا للخسارة، فإن خسارتنا الواسعة لأبعد حد، بسبب انحطاط الطبيعة البشرية في الخطيئة. فينبغي أن يكونوا قادرين على السيطرة على أمور القلب بدون خجل.

٤- عصر النهضة الأوروبية:

عصر النهضة يمثل حركة فكرية نشأت أولًا في إيطاليا في القرن الرابع عشر الميلادي، ويتسم بالاهتمام بالأدب والفن الكلاسيكي (التقليدي) ويهتم بالنشاط الفردي والذهني (العقلي) والعلمي والفني. إذن فهي فترة في التاريخ الأوروبي تمتد من القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن السادس عشر الميلاديين. ازدهرت خلالها الأنشطة الفكرية والفنية، وهى من اللفظ الفرنسي Renaissance بمعنى إعادة الولادة Rebirth والتجديد Renewal ، ومن الفعل Renaitre أي يولد مرة أخرى To be

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.131
(2) Ibid, P.131

born again ومن اللفظ اللاتيني renasci[1].

سادت في هذه الفترة حركة إحياء واسعة وبعث للتراث اليوناني والروماني القديم، ولكنه لم يكن بعثًا لشيء ماضي أو إحياء لعصر قديم، بل كان جوهره ولادة جديدة لتراث قديم، بمعنى أخر كانت عودة نقدية فاحصة للماضي ومؤسسة للمستقبل. فقد نظر الأوروبيون إلى تراثهم في عصر نهضتهم نظرة ناضجة لا تخجل من الاعتراف بالاختلاف الجذري بينه وبين حاضرهم الجديد، وكانت بذلك عاملًا حاسمًا للقضاء السريع على تخلفهم الفكري[2].

أراد «فيتروفيوس» في روما الأغسطينية أن يساهم في إثراء الإمبراطورية الرومانية من خلال إحياء الأساليب التقليدية للمعمار. يعنى هذا في الأساس أنواع المعمار والبناء اليونانية الكلاسيكية. فقد أعطى توجهات تفصيلية لبناء المعابد و الفيلات، ومن أجل تخطيط المدن بأن تقوم جميعًا على دراسة حريصة للنماذج اليونانية والقوطية[3].

تغير مظهر روما والمدن الإمبريالية من خلال مبادئ "فيتروفيوس"، وهى ظاهرة متكررة، من آن لأخر، في أوروبا وفى الولايات المتحدة الأمريكية، وفى القرون القادمة. وكانت أفكار فيتروفيوس وكتاباته الخاصة مؤثرة في مسارها الخاص[4].

لقد تم توظيف رؤية الماضي بشكل نقدي وواع من أجل الحاضر، بأن وضع الأوروبيون تراثهم الماضي في سياقه التاريخي، وكان على وعى بأنه مضى، وأدركوا بحس تاريخي صادق تلك الفجوة الزمنية التي تفصل بين الماضي والحاضر، ومع اعترافهم بالقيمة الحقيقية لتراثهم الثقافي وتقييمه في إطار عصره إلا أن هذا لم يمنعهم من الوعي بالحاضر الذي يعيشون فيه وإدراك متغيراته فتملكتهم رغبة جامحة في البدء من جديد[5].

تميز عصر النهضة بنظرة جديدة للإنسان والكون، فقد كان في مفهومه العام «عصر الإنسانية»، تميزه روح جديدة تفيض بالحرية والشعور جديد ومهيب بالفرد، وواقعية

---

(١) إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، ص ٤٥ .

(٢) عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف جلال جزي وشركاه ، الإسكندرية، ٢٠٠٢، ص ١٨٣ .

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, P.132

(4) Ibid, P. 133

(٥) عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، ص ١٨٤ .

جديدة في تصور الطبيعة[١]. كان الشعور في انتعاش كلى جارى في ثقافتنا، والتي دفنت تحت الأرض مع الكنيسة في العصور الوسطى. ظهرت طائفة أخرى من الجمال الشعوري والبدني، رفضت الاعتراف بالدين من الأصل، كالإدعاء الجريء بأن الإنسان هو مقياس كل الأشياء، واختلاط متعمد للرموز الوثنية والمسيحية حيث يشار إلى الكنائس على أنها معابد والآلهة والقديسين بأنهم آلهة، تناولت الأساطير الوثنية والمسيحية والنماذج الأرضية بصورة مماثلة كرموز للعالم الصوفي الأفلاطوني الجديد. حكم هذا العالم كل من العاطفة والانسجام الذي سعى إليهما فنانين النهضة. كانت الإنسانية هي العالم الصغير الذي يفهم من خلاله العالم الكبير. والعكس صحيح، إن القرن الخامس عشر من منظور أوروبا، هو القرن الذي يتم فيه استعادة الحكمة القديمة السرية لكن المعروفة لدى القدماء والمفقودة في صورها المتوالية[٢].

ففي بعض المدن، مثل روما البابوية، نفذت مشروعات ضخمة لتشهد الأبنية الكبيرة لتمجيد إنجاز الإنسان، وخاصة في عام ١٤٥٤م التي جاءت لإيطاليا بفترة من الهدوء دامت نحو نصف قرن، بعد توقيع اتفاقية لودي للسلام. واقتداء بالتقاليد الخاصة بالصورة الدينية أجساد القديسين وأبطال العصور القديمة لخدمة أغراضها الخاصة (ومن الأمثلة المشهورة تمثال داوود لمايكل أنجلو في فلورنسا)، لحماية المدن وإبعاد الأعداء والشرور مما يهيئ نقطة تجمع نفسية في أوقات الأزمات[٣].

وليس من شك في أن هذا الاتجاه إلى الإنسان في عصر النهضة قد أدى أيضًا إلى التقليل من قيمة الدراسات الكونية الكوزمولوجية التي كانت تغلب على اهتمامات فلاسفة العصور الوسطى والأرسطيين منهم بصفة خاصة مما انتهى بهم إلى وفرة بحوثهم الطبيعة الفلكية على حساب الدراسات الإنسانية بوجه عام[٤].

كان توقير الماضي الكلاسيكي هو السمة المميزة للنهضة الإيطالية-منن وجهة نظر أو›هير-، والإيحاءات الكلاسيكية المتوالية والتي قدمت الكثير لإبقاء الفن والفكر الأوروبي. وعلى وجه الدقة هذا التوقير للماضي، مع الشعور بأن الجنس البشرى يعد

---

(١) عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، ص ١٨٤ .

(2) O'Hear, Anthony, After Progress,, P.133

(٣) فيليب تايلور : قصف العقول (الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي)، ترجمة: سامي خشبة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، الكونية ، ٢٠٠٠ ، ص ١٢٨.

(٤) يحيي هويدي : قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ٤٥.

جزءًا من عالم كلى أكثر اتساعًا، الذي يجعل إنسانية النهضة حركة غير حديثة إلى درجة عميقة بالفعل، كان ذلك ضد توقير الماضي بصفة عامة، حيث كان بيكون يشن حملته، وبصفة خاصة ضد الولاء للسلطات الكلاسيكية. في بطانيتهم وأيضًا في اعترافهم بأن الإنسان مقياس لكل شيء. اعتمد التقدم العلمي على إسقاط هذا الإلهام كما أوضح "بيكون" بدقة. كانت فكرة النهضة واعتقاداتهم غير حديثة وغير علمية[1].

في إطار معين، كانت أفكار النهضة أيضًا غير مسيحية لكن هذا لا يجعلها غير صوفية أو مادية في إطار علمي. فقد كانت غير مسيحية فقط في المعنى حيث أن الأساطير المسيحية والوثنية ظهرت مثل مؤشرات لعالم آخر يسبق عالمنا الذي نحن فيه. عالم نرى سماته المميزة في أنفسنا وفي فهمنا وتقييمنا للعالم الفيزيائي. كان هذا نموذج مختلف تمامًا للإنسانية عن المذهب النفعي وعلم النفس العلمي غير الصوفيين للعالم الحديث[2].

لقد نظر الأوروبيون إلى تراثهم في عصر نهضتهم نظرة ناضجة لا تخجل من الاعتراف بالاختلاف الجذري بينه وبين حاضرهم الجديد، وكانت بذلك عاملًا حاسمًا للقضاء السريع على تخلفهم الفكري. لقد تميز عصر النهضة بنظرة جديدة للإنسان والكون، فقد كان في مفهومه العام "عصر الإنسانية"، تميزه روح جديدة تفيض بالحرية والشعور جديد ومهيب بالفرد

إن "أو'هير" يرى أن هذا الاتجاه إلى الإنسان في عصر النهضة قد أدى أيضًا إلى التقليل من قيمة الدراسات الكونية الكوزمولوجية، مما انتهى بهم إلى وفرة بحوثهم الطبيعة الفلكية على حساب الدراسات الإنسانية. اعتمد التقدم العلمي على إسقاط هذا الإلهام كما أوضح بيكون بدقة. كانت فكرة النهضة واعتقاداتهم غير حديثة وغير علمية.

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.134
(2) Ibid, P.134

٥- نيتشـــه :

يقول عنه أو›هير :

إن "نيتشه" أكثر ناقد لاذع ، وما يجعل "نيتشه" ناقدا لمجتمعنا هو ببساطة أنه لا يرثي مظاهر العالم الجديد. فهو يوضح أن القوى الصارخة للتحديث تحتوي على بذور عدم فعاليته[١].

فيؤكد "نيتشه" أنا نميل أساسًا إلى أن نؤكد أن أكثر الأحكام بطلانًا هي أكثرها ضرورة لنا، وأن الإنسان ما كان يمكنه أن يعيش بدون أن يدع الأوهام المنطقية تسود وبدون أن يقيس الواقع بمقياس ذلك العالم عن طريق العدد– وإنا لنؤكد أن الإنصراف عن الأحكام الباطلة معناه الإنصراف عن الحياة وإنكارها[٢].

يقول «نيتشه» في بداية عمله (ما فوق الخير والشر -١٨٨٦م) أن :

خطأ إصدار الحكم بالنسبة لنا لا يعد اعتراض بالضرورة. . . السؤال هو إلى أي مدى يكون تعزيز الحياة، الاحتفاظ بالحياة، الحفاظ على الأجناس، ربما حتى زراعة الأجناس. لكي تدرك عدم اللا حقيقة كشرط للحياة– هذا يعني بالتأكيد مقاومة مشاعر القيمة المعتادة بطريقة خطيرة[٣].

من خلال التراجيديا بصفة خاصة، ومن خلال الأساطير التي قامت عليها أعمال التراجيديا اليونانية، جعل اليونانيون القدماء رعب الوجود جميلًا من خلال حكايات الآلهة، فمنهم الفن المزيف، ومنهم معابدهم، وبذلك اهتز شعورهم بالجمال على حبل قوي يتدلي عبر الهاوية[٤].

و"نيتشه" في كتابة "هذا هو الإنسان" يقع التعريف على سقراط كآلة للتفكيك الإغريقي وكنموذج للانحطاط : "العقل" ضد الغريزة بأي ثمن كسلطة خطيرة تنخر وتخرب الحياة من الداخل[٥].

إن «سقراط» هو المدمر للتراجيديا اليونانية، وما يجعله ممكنًا ومحتملًا هو استخدامه للعقل من أجل إبطال دعائمها الصوفية. من جانب، يظهر أن الآلهة ليست أكثر من أو

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress,P.143

(٢) فؤاد زكريا: نيتشه، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦، ص ٦٤ .

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.146

(4) Ibid , p.144

(٥) فريد ريش نيتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، ص ٨١ .

أفضل من الموتى وأن الأساطير لا يمكن تصديقها[١].

إن الفهم الصحيح للحياة ونواتجها أعني الفهم الصحيح من وجهة نظر "نيتشه" ذاته – هو أن تعد الحياة "بمعزل" عن الحقيقة والبطلان معاً. وليس هناك أي مبرر لوصف نواتج الحياة بالبطلان ما دامت الحياة تسير في طريقها التلقائي غير عامدة أن تتفق مع العقل أو تختلف عنه، وما دامت القوى الحيوية بطبيعتها تنتمي إلى مجال آخر غير المجال الذي ينتمي إليه العقل. وعلى ذلك، فالقول إن البطلان أصل الحقيقة هو– بهذا المعنى– تعبير غير موفق، وإلا صح أن يقال أن الحقيقة أصلًا مستقله عن مجال الحقيقة تمامًا، أي بمعزل عن الحقيقة والبطلان[٢].

إن البحث عن الحقيقة قد لا يكون أكثر من قناع للاشمئزاز، خطأ للرغبة من أجل إسقاط الخير والقديم، رغبة في إفساد حكمة العصور. إن السعي وراء الحقيقة يعد اختيار سهل. وخاصة في عصر مثل عصرنا- عند أو›هير- عندما أصبحت الحكمة تسعى لذاتها وحصل الأكاديميون والصحفيون على جوائز بعضهم البعض من أجل عدم خوفهم من ملاحقتها. وأيضًا فكر في نوع الشخصية التي تشجعه المهارة غير جديرة بالاحترام، السرعة العقلية، الذكاء والبراعة للتمسك بأي حكمة أو لياقة ذات خطوة بطيئة (لا يعني هذا أن الباحثين عن الحقيقة لدينا سعداء، صحيون أو محتشمون: كما توقع "نيتشه" بلا شك)[٣].

إننا نعيش فترة من فترات التدهور الأخلاقي، وإلى هذه الفترة وجه "نيتشه" أعنف نقد وبخاصة في كتابه "إدارة القوة" وهذا ما أسماه "أو›هير" الرؤية السقراطية كمظهر– للظاهرة الحديثة الأوسع. وسبب هذا التدهور في رأيه هو سيادة "الروح الإنكارية" أو ما سماه "أخلاق العبيد". ومعنى هذه الروح وهذه الأخلاق هو أن القيم العليا لم تعد قيمًا بعد، وأن الناس قد أعوزتها الغاية من الوجود، وأعوزها الجواب على سؤالهم لأنفسهم: لماذا هم يحيون ويوجدون "فمياه الدين تنحسر وتترك ورائها الغدران والمستنقعات، والأمم تتباعد عن بعضها البعض ويسود بينها الشقاق والعداوة. . والعلوم تصبح أشتاتًا، وتقضي على أشد ما آمن به الناس واعتقدوه رسوخاً..."[٤].

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.145

(٢) فؤاد زكريا: نيتشه ، ص ٦٥ .

(3) O'Hear, Anthony, OP.cit, p.146

(٤) فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجبل، بيروت، ١٩٩٣، ط١، ص ص ١٨٨، ١٨٩ .

بدلًا من الحفاظ على الارستقراطية، الديمقراطية، والشفقة وحب التضحية. بدلًا من الاعتقاد في التقدم وقوة الشعور بالشاب المتوحد بدلًا من التواضع وقيم الجماعة، والصبر والصناعة. تقول نظرية «نيتشه» بأن كل شيء عظيم أو ذو قيمة في التاريخ البشري مأخوذ من وفرة الروح وإشراقها، وليس هناك شيء ذو قيمة يمكن توقعه من اعتبارات نفعية[١].

إن الإرادة عند "نيتشه" هي إرادة الخطر، وعنده أن الحياة بوجه عام معناها الوجود في حالة الخطر" والمعنى الأسمى للوجود هو الحياة في خطر. "إن السر، الذي به تجنى أعظم الثمار وتنعم بأعلى الوجود، هو الحياة في خطر"؛ ولهذا فإن على الإنسان أن يضع وجوده كله في مقامرة ورهان، حتى يؤكد ذاته إلى أعلى درجة " وأن يجعل الإنسان حياته في خطر، هذا نتيجة إرادة فياضة سخية[٢].

ويكمل «نيتشه» أننا نعرف جميعًا في قلوبنا أن إنجازنا الأكثر قيمة برز من خلال الصراع والمعاناة. وأن تشفق على الآخر. أن تجعله في راحة وتزيل عنه ألمه وحزنه، هو في الحقيقة الشيء الأكثر وحشية الذي في استطاعتنا القيام به. أن تزيل منه الشيء الوحيد الضروري. هي أن تقلل من قيمته[٣].

في رأي "أو'هير": حتى الآن في تقدم نهضتنا التنويرية، أليس هذا هو ما يكتشفه لنا علم النفس الخاص بنا؟ وأيضًا أليس التنوير تدمير لكل الأساطير التي سوف تجعلنا نبلاء، التي ستضع عقولنا وقلوبنا في مكان أسمى، التي ستنتج مسافة إبداعية بين الفرد والآخر، والتي ستبعد كل فرد عن حيوانيته، وهي التي ستسمح لنا بحب واحترام ما نقوم به ونصدقه بدرجة غير محدودة أكثر مما تستحق من الحب؟ هل يصف تقدم التنوير هذه الغنائم الضخمة العائدة من وراءنا؟ هذه هي رسالة "نيتشه" لنا بينما ننتقل إلى الألفية الثالثة[٤].

إن نظرية نيتشه تقول بأن كل شيء عظيم أو ذو قيمة في التاريخ البشري مأخوذ من وفرة الروح وإشراقها، وليس هناك شيء ذو قيمة يمكن توقعه من اعتبارات نفعية. كما أن الإرادة عند نيتشه هي إرادة الخطر، والمعنى الأسمى للوجود هو الحياة في خطر.

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.148

(٢) عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣، ص ص١٨٢، ١٨٣.

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, p.148

(4) Ibid, p.149

٦- شبنجلر:

يقتبس «شبنجلر(١٨٨٠-١٩٣٦م)» من عمله «تدهور الحضارة الغربية»[١]حديث «جويث» الذي يقول فيه: «المهم في الحياة هو الحياة وليس نتيجة الحياة» لا يعتبر التاريخ مخطط لبعض الأهداف المقدرة سلفاً.[٢] كما يعد عند "شبنجلر" الحضارة ما يظهر في نهاية الثقافة، عندما تصبح أشكالها ميتة و نفوذها متصاعد. الحضارة ذرائعية، مادية وعالمية، حيث تكون الثقافات محلية، روحانية ومثالية في إطار معين[٣].

ويقول أيضًا: إن ما يمثله الكوخ في نظر الفلاح تمثله البلدة في نظر إنسان الحضارة. كما أن لكل منزل أرواحه الأنيسة اللطيفة، كذلك فإن لكل بلدة إلهها الوحي الحارس أو قديسها. إن البلدة هي أيضًا كائن شبيه بالنبات ناء عن البداوة نأي الفلاحين عنها وعن الكون الأصغر المجرد. لذلك فإن تطور لغة شكل راقية هو مرتبط دائما بنمائها، ونحن لا نحتقر أو نحرر، أنفسنا أيضًا من جذور هذه اللغة إلا عندما نعيش في المدن العملاقة للمدينة. فالإنسان بوصفه إنسانًا متمدنًا، بوصفه بدويًا رحالًا مدركًا، هو أيضًا بكليته كوني أصغر دون ما منزل أو مسكن إطلاقاً، وهو حر ذهنيًا حرية الصياد والراعي حسًا وشهوة[٤].

يقول عنه "أوهير": بدلًا من نموذج الشعب الصحيح، الذي ولد ونما على التربة، يوجد نوع جديد من البدو، يلتصق بضعف بالجماهير غفيرة، مواطن المدينة الطفيلي، بلا تقاليد، بكل معنى الكلمة، فاقد للدين، للماهر، غير مثمر، هازئًا في أعماقه بالرجل الريفي، وبصفة خاصة هذا النموذج الأسمى للرجل الريفي، رجل الريف المهذب[٥].

قد كان المؤرخون وعلماء الأجناس يعتبرون أن هذه الشعوب هي التي أنشأت الحضارة الغربية، وأنها وحدات خالقة للتاريخ، وأن الحضارة نتيجة الشعوب. ولكن جاء "شبنجلر" فقلب هذه النظرية رأسًا على عقب، فقال: "يجب أن نأكد بكل ما أوتينى من قوة أن الحضارات العليا هي شيء أصيل كل الأصالة أنبثق من أعمق أعماق الروح؛ بينما

---

(١) إن كتاب "تدهور الحضارة الغربية" هو صورة إجمالية لهيئة تاريخ العالم وقد ظهر الجزء الأول سنة ١٩٢٠م عند الناشر "بك C.H.Bek" في منشن. وهذا هو كتابه الرئيسي الضخم الذي أودع فيه فلسفته وظهر الجزء الثاني منه عند نفس الناشر سنة ١٩٢٢م.(انظر عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر).

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.153

(3) Ibid, p.153

(٤)ازوالد اشبنغلر : تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة : أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ج٢، ص ١١٥.

(5) O'Hear, Anthony, After Progress, p.153

الشعوب على العكس من ذلك، ليست، بصورتها الباطنية وبكل مظاهرها، المنتجة لهذه الحضارة، وإنما هي نتاجها، وهذا هو الاكتشاف الكبير الذي قام به "شبنجلر" وهو نفسه قد نعته بأنه اكتشاف حاسم[١].

إن النقود وعلم المحاسبة هما العملة العالمية للحضارة. فهي تضعف الدين والمؤسسات التقليدية؛ وهي تحل المحظورات والمحرمات؛ وهي تفكك الجذور والانتماءات القومية، وهي تستعمر أجزاء أخرى من العالم من خلال الفتح العسكري في البداية لكن بعد ذلك من خلال السلاح الأنعم ولكن الأكثر عذراً بدرجة قصوى وهو التجارة. ومع تفكيك المحظورات والصلات المحلية ويستخدم الإنسان الحديث معرفته وآلاته للسيطرة على الطبيعة وبذلك تتحكم آلته ومعرفته في أسلوب حياته بدورها[٢].

ويقول شبنجلر:

فالنقود أصبحت الآن قوة، وعلاوة على ذلك فهي قوة ذهنية مظهرًا وجوهرًا، قوة لا تفهم إلا بواسطة المعدن الذي تستخدمه، قوة تكمن حقيقتها في الوعي اليقظ للطبقة العليا من مكان ينشطون اقتصادياً، قوة تجعل أولئك الناس الذين يهتمون بأمرها، يعتمدون عليها اعتماد الفلاح على الأرض، وكما أن هناك فكرًا رياضيًا وآخر قانونياً، كذلك فإن هناك أيضاً فكرًا نقودياً[٣].

ويكمل شبنجلر:

إن كل اقتصاد أولى لما قبل التمدن هو أسير القوى الكونية إذ إنه يعتمد على التربة والطقس ونوع الإنسان، بينما أن النقود، بوصفها الشكل المجرد للمعاملة الاقتصادية داخل الوعي اليقظ، لا تزيد الواقعية من محدوديتها داخل الدائرة المحتملة أكثر من محدودية كميات العالم الرياضي والمنطقي[٤].

إن الحياة عند "شبنجلر"، كما هي عند "نيتشه"، نضال، هي نضال من أجل السيادة والسيطرة، والقوة الوحيدة التي تسودها هي قوة المصير، المصير القاسي الذي لا يرحم ولا يعرف غاية من تلك الغايات التي توهمها هؤلاء الحالمون. بل إن هؤلاء الحالمين هم أنفسهم في أحلامهم بالسلام الدائم مناضلون من نوع خاص، هم حيوانات مفترسة، لا

---

(١) عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، وكالة المطبوعات، دار القلم، بيروت- الكويت، ١٩٨٢، ص ٢٦٠.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, P. 154

(٣) ازوالد اشبنغلر : تدهور الحضارة الغربية، ص ١٢٩.

(٤)نفسه، ص١٢٩.

أنياب لها ولا مخالب قد عجزوا عن الافتراس فراحوا ينافقون ويحملون على الافتراس الذي حرموا منه مدفوعيين بالحقد العنيف الدفين على هؤلاء الذين أتوا القدرة على الافتراس. أنظر إليهم: إنهم أضعف من أن يقرأوا كتابًا في الحرب، لكنهم يندفعون بقوة هائلة إلى الطريق ليروا حادثًا جرى[1].

يؤكد "أوهير" أن «شبنجلر» يهدف في التطور من الثقافة نحو الحضارة حتى تكون حتمية كما أنه يكتب « أنه سيكون على الفور لديه أشكال عقلية للباخرة السريعة ذات البناء الصلب. إن فكر «شبنجلر» يكمن في أن وقت الحضارة هو وقت الإنجاز الفني فهو ليس وقت الفن أو الثقافة. كما أن مقارنة «شبنجلر» المثير للأشياء وبين الثقافة والحضارة أحادية الجانب و تمييزاته قاسية جدًا. لدي أفكاره متضمنات غير سارة. ولكن لا يعني أي من هذه أنه لم يكن يشير إلى الخواص الحقيقية للحياة الحديثة.

والأمر الأكثر إثارة للتساؤل هو تحليله للتقدم. فبينما كان صائبًا في السؤال عن فكرة أن التقدم يعد حركة خطية متجهة من الحياة البدائية إلى الحداثة، فهو بالتأكيد مخطئ في التدليل على أن الحداثة، كما يصف، يعتبر مصيرنا الحتمي، و أن عالمنا مقيدًا بأن يكون أحد السفن البخارية أفضل من أن يكون كاتدرائيات. إنه بالطبع ليس كلاهما، ولكنه تفسير آخر لهؤلاء قصيري الرؤية الذين يؤثرون لأجل إدراك اتجاه التاريخ (حتى عند إنكار وجود أي منها في حالة «شبنجلر»)[2].

إن خسارة «اشبنجلر» في التأكيد على أن الحداثة تعتبر هي مصيرنا الحتمي، والمهم في الحياة هو الحياة وليس نتيجة الحياة»، فوقت الحضارة هو وقت الإنجاز الفني وهو ليس وقت الفن أو الثقافة، فالحضارة هي ما يظهر في نهاية الثقافة، عندما تصبح أشكالها ميتة و نفوذها متصاعد، كما أنه لا يعتبر التاريخ مخطط لبعض الأهداف المقدرة سلفاً.

تعقيب:-

في نهاية الفصل وبعد عرض الشخصيات والنتائج، في محاولة لمعرفة ما خسرته الإنسانية في رحلتها نحو التقدم، كان كل فيلسوف من فلاسفة الخسارة يفتح أعيننا لنرى بعض عناصر تلك الخسارة، وفي محاولة من فيلسوفنا لإيضاح ما يمكن أن نكتسبه ليساعدنا في الانطلاق لاستكمال رحلة التقدم.

فعند أفلاطون يرى أننا خسرنا القدرة على التعلم مفطورة في نفس كل إنسان، كما رأى

(١) عبد الرحمن بدوي، اشبنجلر، ص٢٤٦.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p. 156

خسارتنا في خسارة الديكتاتورية المعتدلة في مقابل الديمقراطية التي وصفها أفلاطون بأنها فاسدة وعنيفة، أما أرسطو فرأى أنه لا يمكن معارضة الطبيعة، فما كان جيدًا يكون جيدًا للأبد وموجود للأبد. وعن أوغسطين كان مفكرًا للخسارة بسبب انحطاط الطبيعة البشرية في الخطيئة، ولهذا فقد رأى كمال عالم أخر على حساب هذا العالم، وعصر النهضة الأوروبية ظهرت البحوث الفلكية على حساب الدراسات الإنسانية. أما نيتشه فكان يرى أننا نعيش فترة من فترات التدهور الأخلاقي، كما رأى أنه ليس هناك شيء يمكن توقعه من اعتبارات نفعية، وأخيرًا عند شبنجلر فقد رأى أن المهم في الحياة هي الحياة وليس نتيجة الحياة.

بالاستناد لما سبق ذكره، يتضح أن الخسارة في اتباع القواعد العلمية الصارمة والنظم السياسية المجحفة، وإهمال القيم في سبيل اللذة، والمثل في سبيل عالم خالٍ من المعنى. هذا ما رآه فلاسفة ومفكرون الخسارة، ولكن ما هو رأي "أو هير" في كل ما سبق هذا ما سيتضح في الفصل السادس والذي يحمل عنوان «الفلسفة في القرن الواحد والعشرين»، ويمكن اعتبار هذا العنوان هو بصيص الأمل الذي يحمله "أو هير" لنا.

الفصل السادس

(الفلسفة فى القرن الواحد والعشرين)

تمهيد :

في القرن العشرين، في السعي نحو رفعة الإنسان بالتأكيد على استقلال عقله، ضد الآلهة، قللنا في الحقيقة من شأن الإنسان. انحط الإنسان إلى ما هو ليس أكثر من قرد عاري غير نبيل، تحت رحمة كل أنواع القوى الداخلية والخارجية التي يمكن بالكاد أن نفهمها أو نتحكم فيها.

إننا لا شيء فوق الوجود المادي، وأنه لا يوجد شيء مقدس يتجاوز إشباع رغبتنا، فالعقل، يسير طبقًا للمدى الذي يوجد فيه، وهو الوسيلة التي يتحقق بها إشباع الرغبة.

أننا لا شيء أكثر من منتجات للصدفة، آلات حية مقدرة لاستكمال وجود قصير بلا معنى في كوكب عالمي غير مميز يحيط بنجم غير ملحوظ في مجرة غير ملحوظة. في حين أننا نخضع لقوى ليست بارعة كفاية لتحقيق ما نرغب فيه.

لقد حان الوقت للتقييم. نحن في نهاية القرن العشرين حيث مرت ألفي عام ونصف بعد الازدهار العظيم للثقافة، الإحساس والفكر الذين نعتقد فيهم الآن، مع ذلك يسري مفعول تخريب العالم، فالأيديولوجيا السائدة تعادي الحدود والتقاليد، من أجل العولمة.

في هذا الفصل تحاول الباحثة تناول الحلول التي رآها الفيلسوف لحل مشكلة التقدم أو بشكل أدق مشكلة انحصار التقدم، في محاولة لمواصلة التقدم، ولن يتم ذلك إلا بإيجاد الأمل، بعد كل ما أصاب الإنسانية من صعوبات قد ناقشتها الباحثة في الفصول السابقة، تحاول الباحثة في هذا الفصل أن يجد الأمل الذي تنتظره الإنسانية، كما يرها فيلسوفنا "أو هير".

١ - الدين:

في مقال «لجون كيكيز» يعلق فيه على كتاب «الفلسفة في قرن جديد» يتكلم عن فصل بعنوان «الدين» فيقول :-

يهتم البعد الديني للحياة بالأسئلة التي لا يمكنها حتى أن تعالج التفسير العلمي للعالم. ما هو المبدأ النهائي للنسق المادي الكلي الذي يهدف أساليب عمل علمه للوصف والتوضيح ؟ لماذا يمتلك الترتيب الذي لديه فضلًا عن أي ترتيب آخر من عدد كبير من الترتيبات البديلة لأجل غير مسمى. هل هو نتاج تصميم ذكي ومتعمد؟ هل يتجه نحو غرض تم إعطاءه أو أمر متضمن فيه؟ هل هذا النسق المادي هو الحقيقة الكلية

أو هل تتضمن الحقيقة العنصر الروحي كذلك؟ إن الإجابة على تلك الأسئلة لا بد أن تكون نظرية، ولكنها شغلت فكر الناس على مر العصور وبتشكيلة واسعة من الأحداث التاريخية. وبالطبع فإن الإجابة النظرية المعطاة ليست مضاربة فكرية في المجهول وحسب. بل يؤثر التكوين أيضًا على كم ينبغي علينا أن نعيش[١].

يقول "أو'هير" : "إن ما نشهده في الكنائس في نهاية القرن العشرين هو المرحلة الأخيرة من تحولها العلمي القادم والتنوير القادم. كان من الممكن في فترة مبكرة حيث النصف الأول من القرن التاسع عشر أن تتحكم في رجال العلم من خلال عمل "ويليام باليز" عالم اللاهوت الطبيعي، الذي احتج بأن كمال العالم الطبيعي وتعقيده كان قابل للتفسير فقط إذا كان من عمل الذكاء الإلهي[٢].

كما أن التعليم الإنجيلي خاصة في ألمانيا، كان يؤكد الشك في الكتاب المقدس. فظهرت على أنها ليست فريدة من نوعها، وليست تاريخية، وليست بإلهام من الإله، وهي مجموعة تافهة وفوضوية من الأساطير والحقائق النصفية، وأيضًا سمة لفترة ومكان التخلف التي ظهرت منهما. لقد خضعت قصص الإعجاز بصفة خاصة إلى جعلها غير أسطورية تمامًا وبدرجة قاسية[٣].

لقد كانت الحكمة تنطوي، من الناحية التقليدية، على مضامين دينية، وهي لازالت هكذا بالنسبة للعقل الدارج أو الشعبي وما كان يبحث عند الذين ينشدون الحكمة هو التدليل على أن وجودنا ينطوي على ما يفوق الميلاد، والاتصال الجنسي، والموت البيولوجي الحتمي. كما كانت وظيفة الحكمة تتمثل في تقديم هذا التدليل من خلال الاستناد إلى نوع من الوحي أو التعاليم المقدسة[٤].

في فترة المواجهة العظيمة بين العلم الغربي والدين في القرن التاسع عشر. حيث قام اللاهوتيين والمؤيدين للدين بجهود عظيمة لإثبات طبيعة الدين وملائمته للعقل والقيمة البشرية. عقب عمل "هيجل Hegel" و"ديفيد فريدريك شتراوس David Friedrich Strauss"، ظهر فيضان من الكتب، كلها تنتمي إلى المسيحية غير الأسطورية، لتفسير معجزات الإنجيل. لتقديم المسيح يسوع كشخصية بشرية وتاريخية

(1)John Kekes,(Anthony O'Hear: Philosophy in the new century),P.459
(2) O'Hear, Anthony, After Progress, P. 163
(3) Ibid, P. 163

(٤) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ١٥٩ .

في الأساس ولإعادة تقديم تعاليم المسيحية كمجموعة من العقلانية والأخلاق الإلحادية الهيجلية. بالطبع كانت توجد أصوات منشقة داخل المسيحية، بالتأكيد، ك (كيركيغارد Kierkegaard و كاردينال نيومان cardinal Newman)، الذي يصر في عمله قاعدة الموافقة A Grammar of Assent على أن الإنسان الذي أخفق في إدراك الغموض المبهم للعقيدة الواضحة من الثالوث الأقدس لا يفهم ما قدم له[1].

من وجهة نظر "أو'هير" ، كان "كارل بارث" هو المفكر المسيحي الأعظم في قرننا إن كان فقط لأنه لم يكن ذو مسار في محاولاته لتكييف المسيحية مع العالم الدنيوي في أي معنى جاءت لحظته في الحقيقة في ١٩١٤م عندما اكتشف أن، تقريبًا بالنسبة للإنسان، جاءت السلطات اللاهوتية الأكثر إعجابًا في ألمانيا بقوة بتفضيل لحرب القيصر، الفاسد من وجهة نظر بارث بسبب تيارات فكره الدنيوية[2].

في الدين يثبت الإنسان لنفسه ويمنعها من الكشف من خلال إنتاج بديل، بتقديم كل شيء يجب تقديمه بواسطة الإله. طبقًا ل "بارث"– كما يوضح أو'هير– يبدأ في شخص يسوع الاتصال مع الإله بالرفض، بعرض فجوة هائلة، مع البوح الواضح لكتلة عظيمة عائقة. كان الإله عند "بارث""totaliter aliter"، الآخر كلياً"، والذي يجب على الإنسان من أجل كشفه أن يعد نفسه بمحاولة استغلال طبيعة الإله من خلال تأسيس بدائل دينية للتجلي. في سياقات لاهوتية، بعيدًا عن اللاهوتية الطبيعية كانت البلاجيةPelagianism هي العدو الأكبر عند "بارث" وهي رفض الذنب الأصلي واقتراح أن الإنسان يمكنه تكييف نفسه إلى حد ما بدون الاعتراف بالحاجة إلى الفضل الإلهي[3].

عند "بارث" يوجد الخلاص والحقيقة فقط في شخص يسوع المسيح، كما أتضح في العهد الجديد وليس في الدين في إطار تقليدي. كان الدين عدو الإيمان والأكثر إثارة للخوف حيث قال، أنظر عدو الإنسان في هذا الجانب من القبر، بدقة لأنه يحاول أن ينسق بين الإلهام والحقيقة الدنيوية، وأن ينكر المسافة بين الإنسان والله. يوجد يسوع حيث يوجد الخلاص (فقط في يسوع)[4].

---

(1) O'Hear, Anthony,Science and religion , P. 506
(2) O'Hear, Anthony,After Progress, P. 164
(3) O'Hear, Anthony,Science and religion, P. 507
(4) O'Hear, Anthony, After Progress, P.165

يؤدي علم اللاهوت لدى "بارث" حتمًا إلى أسس إنجيلية غير قابلة للدفاع أو إلى موت للإله نفسه الذي توصل إليه أتباع "بولتمان" و"نيتشه" بأساليب أخرى قد لا يوجد أيضًا إله لا يمكن أن نعرف شيء عنه ولا نتواصل معه. تصبح الكنيسة مقامًا للصمت حينما يذكر "أر. إس. توماس" بكلماته – يختبئ الله من بحثي[١].

في مقال ل "روجر تريج Roger Trigg" بعنوان " الخبرة والتفسير والإيمان: مقدمة في فلسفة الدين"، يشرح كيف يبدأ "أو'هير" بتساؤل عن عدم إمكانية تبرير الاعتقاد الديني فقط كوسيلة للحياة، وينتقد الوضع القائل بأن الممارسات الدينية تعطي اللغة الدينية معناها الصحيح، موضحًا أن قبول ذلك سيكون للتأكيد على المظهر التعبيري للغة على حساب مظهرها الوصفي، ويناقش "أو'هير" التجارب الدينية معتقدًا أن هذه التجارب غير قابلة للتنبؤ بها ولا للاختبار ومن ثم فهي عنصر أساسي غير مرضي للمعتقدات الدينية.

كما يستنكر "أو'هير"الحديث عن الحقيقة معتقدًا بالضرورة على الاستدلال بالوجود الغامض المبهم. وبالمثل لا يحتاج المذهب الأخلاقي إلى أي منظور إلهي. ولكن يمكن شرحه استنادًا للمذهب الطبيعي. كما يعترف "أو'هير" أن الأديان العالمية على مر التاريخ قد لعبت دورًا كبيرًا في كسر فكرة الهمجية بعيدون كل البعد عن حدود الأخلاق، ويأمل أنه عند رفض الاعتراف بالدين سيرى الناس أهمية الاهتمام ببعضهم البعض[٢].

و يتساءل "أو'هير" في كتاب "الفلسفة في قرن جديد": هل مقدار النظام في الكون يجعل من غير المحتمل تمامًا وجود الكون بدون منظم إلهي؟ وإذا وضعنا في اعتبارنا الكون كما نخبره، هل نستطيع أن نقول إن نظامه وتعقيده يجعلان من غير المحتمل أن يكون انبثاقه واستمراره يحدثان بدون مرشد ذكي؟[٣].

ويجب أن هذه التساؤلات تنطوي على قدر كبير من العمق، غير أننا سوف نصادف مشكلة أعمق عندما نتصدى للإجابة عليها: وذلك لتقويم ما هو محتمل بالنسبة لسائر الأكوان. ولأن هناك كون واحد فقط، وليس لدينا أمثلة على أكوان مختلفة نقوم بفحصها من أجل التعرف على أيهما يكون مخلوق وأيهما غير مخلوق، وأيهما يكون منظم وأيهما

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.165

(2) Roger Trigg,(Anthony O'Hear: Experience, explanation and faith "An introduction to the .philosophy of religion"), Philosophy, Vol.60, No.233, CambridgeUniversity press, 1985, p.413

(٣) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ١٧١ .

غير خاضع للتنظيم. على هذا لا يوجد أي أساس لتقديم أحكام مناسبة[١].

إن ما يحاول أن يناقشه "أو›هير" هو فشل حجج العلم في منح التعزية للدين لأن المواقف العلمية والدينية مختلفة كليًا ولأنه تبين أن العلم يقوم على أسس غير قابلة للإثبات لا تفعل شيئًا لتعزيز المزاعم الدينية[٢].

إن العالم، الطبيعة والحياة البشرية، يتم تناولها جميعًا لتكون قابلة للتفسير في مصطلحات مادية وطبقًا للقوانين العلمية. علاوة على ذلك، يتم إدراك العلم بدرجة واسعة على أنه مخرب في النية ومهمل للبيئة، يشعر الكثير من الناس بأنهم مهددون من سيطرة العلم وإدعاءاته. فهم يعرفون أنه توجد في حياتهم أشياء لا يمكن للعلم تقديرها[٣].

لكن فشل الدين، على الأقل في أشكاله المحترمة عقليًا، وانتباه الناس إلى مقام آخر. انتعاش العلم والتصوف في العصر الجديد غير متناقض ظاهريًا في الظروف، هذا هو المتوقع بالضبط. فالفرد يعتبر ببساطة عكس الأخر تمامًا، هذا بسبب تفسير عقلانية التنوير على أنها عقلانية علمية تنتعش بصورة غير عقلية كصرخة مكتومة للروح البشرية ضد تحديات العصر الحديث[٤].

ويوضح "أو›هير" في النهاية أن النظر إلى العالم من منظور ديني يعني استبصار المعنى والذكاء والغاية التي تكمن خلف عملياته الفيزيائية الدقيقة. ولا يمكن القول إن مثل هذا العمل يتصف بالخطأ، ففي نهاية المطاف، لا يمكن أن يوجد أي صراع بين العلم وبين الدين، هذا إذا وضعنا في الاعتبار أن كل واحد منهما له نطاقه الخاص الدقيق الذي يؤثر فيه: ولا يعني هذا القول بوجوب أن يفعل الدين ما كان يفعله في الماضي، أعني، لا يجب عليه أن يقدم مزاعم حول طبيعة العالم المادي، أو حول مدى قابلية نظرية التطور للتطبيق. كما يجب على العلم ألا يصر على أن تفسيراته تكون أكثر اكتمالاً مما هي عليه بالفعل، أو على أنه لا يمكن أن يكون هناك أي وجود إلا للواقع المادي الذي تم التسليم به من خلال النظريات العملية[٥].

---

(١) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ص ١٧١، ١٧٢ .

(2) Gene Reeves,(Anthony O›Hear: Experience, explanation and faith «An introduction to the philosophy of religion»), the Journal of Religion, Vol.66, No.1, The University of Chicago press, .1986, p.114

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, P.169

(4) Ibid, P.169

(٥) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ١٧٣.

٢- الفلسفة:

إذا لم يجيب الدين على هذه الصرخة، ماذا عن الفلسفة؟ بعد ذلك، مر أقل من مائتين عام منذ أعلن هيجل أن رحلة الروح كانت رحلة من موضوع غير مفعم بالحيوية. إن الفلسفة، تعبر عن طريق الموضوع العضوي، الحياة الحيوانية، الوعي، والتاريخ البشري متضمنة تطوير العلم، مؤسسات الدولة، الفن والدين. ولكن الفلسفة كانت روح تعرف ذاتها مباشرة، وليس من خلال وسائل الإعلام الفاتنة للفن والدين[١].

إن الفلسفة تعني محبة الحكمة. ومن ثم يكون السؤال هو: هل نستطيع أن تكتسب الحكمة من خلال التفكير بطريقة فلسفية؟ وهل تستطيع الفلسفة أن تساعدنا على أن نحيا بشكل أفضل؟ وهل يجب عليها ذلك؟ أم أن الفلسفة مجرد دراسة أكاديمية، تكون مشوقة في ذاتها، دون أن يكون لها أي علاقة ببقية جوانب الحياة؟[٢].

مما لا شك فيه أن من الصحيح أن الفلسفة ليست مماثلة للدين، ولم تكن أبدًا مماثلة له. فالفلسفة لا تزعم بأنها تقدم لنا أنواع من الوحي أو الكشف الخاص بالغاية المطلقة للكون أو بمقاصد خالقة، هذا إذا كان هناك خالق للكون. والفلسفة حتى من النوع الذي قدمه مفكر ديني عميق مثل القديس "توما الأكويني"، لتظل واعية بذاتها في حدود ما يستطيع العقل الإنساني اكتشافه عن الأشياء[٣].

رفع "هيجل" من شأن الفلسفة إلى موضع لم تحتله من قبل. لم يرى "هيجل" في العلم أو دراسة العالم الفيزيائي على أنهما النشاط البشري الأسمى. هذا لأننا نواجه في العلم الواقعية الوحشية للعالم الفيزيائي. ففي الفلسفة يفهم العقل الواعي ذاته في حالة من الإدراك الكامل. إنه المدرك يحول إدراكه مباشرة على نفس؟ يوجد بعد إضافي لشعور "هيجل" (غير المفسر كلياً) حيث يكون الفهم البشري الفردي والفهم الذاتي نفسيهما جزءًا من العملية الكونية التي بها تصبح روح الإبداع– العالمية مدركة لوجودها وطبيعتها[٤].

بينما بدت الفلسفة التأملية أثناء القرن التاسع عشر غير متجهة لوجهة محددة، تغص في تفكير عميق زائف مبهم، صار العلم أكثر وضوحًا، وأكثر دقة وأكثر نجاحاً. وفي نهاية

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.169

(٢) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ٩ .

(٣)نفسه، ص ٩ .

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, P.169

القرن العشرين ليس هناك شك أن الفلسفة التي استمتعت بالمكانة الأكبر بين الفلاسفة المحترفين في العالم المتحدث بالإنجليزية هي الفلسفة التي تمت في إجراء "راسل". تعد نقاط الاهتمام الرئيسية هي اللغة والعقل والمعرفة العلمية ، والإجراءات المستخدمة تكون رسمية ومنطقية.

أولاً: اللغة:

تتضح اللغة كنظام قابل للتحليل في إطار المنطق الرسمي.

ثانياً: العقل:

يتضح العقل على أنه مماثل للمخ والمشكلة الوحيدة هي إيضاح كيف تتصل حياتنا العقلية بالأحداث البدنية المندرجة تحتها.

ثالثا: المعرفة العلمية:

تظهر المعرفة البشرية شخصيًا فيما يسمي المصطلحات الطبيعية التي تاق إليها التطور ليتكيف مع التنوير وهذا نتيجة لعقولنا (أو أمخاخنا) حتى الأخلاق وقعت تحت سيطرة المحاولات (المأخوذة غالبًا من علم الحساب في نظرية ثابت العزم) ليظهر مصطلح القواعد الخلقية[1].

االجدير بالذكر هنا أن نذكر قصة ذكرها "أنطوني أو›هير" في كتاب " Co - philosophy ceptions of": "وينيفريد نيكولسون" يخبرنا بحكاية عن جدته الكبرى، التي كانت أيضًا جدة برتراند راسل ملاحظًا بعد زيارة من حفيدها، "لا أعرف سبب كون إن كل أحفادي يكونون أغبياء جدًّا. " لا أعرف سبب كونها تفكر في عالم المنطق الكبير أن يكون غبيًا في ذلك الوقت؛ ولكن غباء الفلسفة الوضعية المنطقي يقبع هناك، في أي مكان، في مقدماته. . . . لو أن هذا صحيحًا في أن تمام الفلسفة الإنجليزية قد قبع دائمًا في جودة مقدماته فإن السيدة ستانلي تكون محقة في هذا الصدد بخصوص غباء حفيدها[2].

إن الشيء الجوهري هو، إذا كان علينا أن نحكم في ضوء أكثر تفسيرات الفلسفة شهرة وتميزًا، فنستطيع أن نقول إن فلسفة القرن العشرين كانت تبدو على أنها بعيدة تمامًا عن أي شيء كان يعرف في الماضي باسم الحكمة. حقًا، لقد شهدت فلسفة القرن

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p. 171
(2) O'Hear, Anthony,Conception of philosophy, Cambridge University press, United Kingdom, 2009, .P.352

العشرين انقسامًا رئيسيًا بين التفكير البارد الذي يميز التراث الأنجلو- أمريكي وبين الرطانة والخطابة المفرطة التي يتميز بها الأوروبيون. غير أن هذين المذهبين يقوضان، عن قصد أو عن غير قصد، "الحكمة" بدلًا من التأكيد عليها[١].

إن التراث الأنجلو- أمريكي يرجع في الأصل إلى "عمل" قدمه "برتراند راسل" في العقود الأولى من القرن العشرين، حاول بوعي وتروي أن يخلص الفلسفة من الغموض والإبهام الذي تعرضنا له في القرن التاسع عشر، فأضاف إليها، "راسل" الاعتقاد الذي يقول إن الأداة المثالية للتحليل والتفكير هي النسق المنطقي الصوري الذي كان يطوره "راسل" نفسه مع الفيلسوف والرياضي الألماني "جوتلوب فريجة". وتسلح الفلسفة بهذا المنهج يجعلها تقترب من دقة وإحكام العلم الطبيعي الذي كان يعد في نظر العديد من فلاسفة القرن العشرين النموذج، إن لم يكن المثال الوحيد، على معرفة عقلية سليمة. فالفلسفة يجب أن تصبح نوعًا من العلم، من حيث طريقة تناولها ودقة نتائجها[٢].

ما استطاعت الفلسفة القيام به وما وجب عليها فعله هو ببساطة عرض عناصر كل لغة، وأن تثبت كيف اختلفت الواحدة عن الأخرى فوق ذلك، ينبغي أن تكون الفلسفة دفاع ضد إدعاءات لغة أو ثقافة أنها وسيلة اختبار عالمية للغة أو الحقيقة. يصبح هذا بصفة خاصة أمر مؤكد عندما نلاحظ في ثقافتنا أو عادات العلم بتفسير وتخصيص كل شيء آخر إلى سياقاته الخاصة[٣].

ويمكن الذكر أن "هيدجر" أيضًا قد تشايع في مرحلته المبكرة لصورة من صور الأصالة ألزمت الفرد بأن ينتزع نفسه من عادات الحياة اليومية، ومن نوع التفكير والممارسات التي كان يراها "هيدجر" سائدة في الغرب منذ عصر "أفلاطون". ومن بين المشكلات التي تواجه وصف "هيدجر" تتمثل في أننا ليس لدينا أي نوع أخر من التفكير لنفكر به، وليس لدنيا أي لغة خلاف لغة الحياة اليومية. وهذا يفضي على الفور إلى معضلة. إذا كان تفكير "هيدجر" يقبل الفهم ويمكن التعبير عنه بوضوح من حيث المبدأ، فسوف يعاني ذلك التفكير من أوجه القصور نفسها التي يحاول هو لنفسه أن يتجنبها[٤].

---

(١) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ١١ .

(٢)نفسه، ص ١٢ .

(3) O'Hear, Anthony, After Progress, P.172

(٤)أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ص١٤، ١٥ .

ومن الناحية الأخرى، نجد أنه إذا كان "هيدجر" يشكل نوعًا جديدًا من اللغة يعبر بها عن هذا النوع الجديد من التفكير، على غرار ما فعل هو لنفسه، فلسوف تختلف اللغة والفكر على الكل[١].

ويكمل "أو'هير" في كتابه "ما بعد التقدم" ليس من مهمة الفيلسوف الغموض المتنقل والنظامي، حتى عند واحد، كما فعل "هيدجر"، يصر على أن العالم الحديث فقد روحه. ربما بصفة خاصة ليس بالنسبة لهذا الفيلسوف، لأنه إن عرف حقًا أين يجدها، سيكون من الحيوي بالنسبة له أن يوضح لبقيتنا أين يجب علينا أن نذهب[٢].

إن العدمية والركود اللذان هاجمهما "هيدجر" بكل ما يستطيع، يشيران إلى إلى أوجه الوجود التي يعتبرها معظم الناس بأنها تؤلف بعض الأوجه الأفضل بالنسبة لحياة القرن العشرين من قبيل: الحرية، الرخاء، الديمقراطية، السلام، السوق الحرة، النظام البرجوازي، العلاقات المستقرة، ومحاولة مساندة هذه القيم في مواجهة شعار "نيتشه"، الذي ربما يتصف بعدم النضج، والذي يقول "إن الله قد مات". وأنا ربما أكون معذورًا لو أني تساءلت عن من يكون العدمي هنا[٣].

أما "دريدا" فيرى أن التفكيك لا يقتصر على الطبيعة الإنسانية فحسب. فبمقدار ما نستطيع أن نقرر في ضوء كتاباته المعقدة، نستطيع أن نقول إن العالم ذاته هو الذي يتفكك. فمن خلال انتقاله برشاقة (شديدة) من البديهية التي تفيد أننا لا نستطيع التفكير في الحديث عن أي شيء إلا بواسطة صور الفكر واللغة وأي محاولة لتفسير ما نعنيه أو نفكر فيه لا تنتج سوى تيارات لغوية وفكرية أخرى، فنحن لا نستطيع أبدًا أن نخرج من اللغة إلى حيث العالم ذاته. والأسوأ من ذلك، أن الأشياء التي يتم التفوه بها أو التفكير فيها تكون خاضعة لتأويلات عدة، الأمر الذي يعني أن معانيها لا يمكن الربط بينها بشكل محدد[٤].

فعند "دريدا" وأتباعه، لا يوجد شيء خلف اللغة، لا يوجد شيء خلفنا، نحن لا شيء. في نظام "دريدا" للأشياء، كل ما نترك معه حطامًا غير منتهية من الحديث تدور حول نفسها، ومرة أخرى لا يوجد شيء في جوهرها[٥].

(١) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ١٥.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, p.174

(٣) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ١٦.

(٤) نفسه، ص ١٨.

(5) O'Hear, Anthony, After Progress, p.175

ويقول "أو'هير" هنا ردًا على دريدا وأتباعه: " نحن نتصرف على فرض أن اعتقاداتنا صحيحة وقيمنا ومواثيقنا صادقة. لا يمكن أن نعمل طالما أن الفرد البشري لا شيء سوى أداة للأفكار الموجودة سماويًا، والتي تشبه إلى حد ما فيروس يصيبه لفترة من الزمن"[1].

وعليه يوضح "أو'هير" أن الفلسفة الحديثة تقدم لنا أمال أو تعزية قليله – علمية الفلسفة التحليلية، تفسيرات الشك كل واحدة بطريقتها– تساهم في إزعاجنا، إلى الشعور بأن الإنسانية وأعمالها ليست سوى شيء تافه في عملية كونية ما بلا معنى لدرجة قصوى، لا تدعم الحرية أو الكرامة[2].

أي طريق من الطريقين لا يفسح مكانًا لفلسفة أو لحكمة تتحاشى قيود العلم وتتجنب نهائيًا التفكيك، العدمية وإزالة الأقنعة بصورة نهائية غير أنني أعتقد أن هناك نوعًا من الخطأ يضرب بجذوره في موقف كل فريق من الفريقين. إن "أو'هير" يؤمن بأننا نستطيع أن نفكر في حياتنا ومعرفتنا وخبرتنا بطريقة تتجنب الاتجاه العلمي الذي يتحلى به الاتجاه الأنجلو– أمريكي أو التفكيكية العدمية التي ينادي بها الاتجاه الأوروبي. وأنا أعتقد أننا نستطيع أن نفعل ذلك بطريقة تخلو من الرطانة اللغوية ولا تعتمد إلا على الاحتكام إلى الخبرة والبرهان العقلي. كما أعتقد أن هذا الطريق سوف يمكننا من الوصول إلى مفهوم عن أنفسنا وعن عالمنا يدعم ويربط بين العديد من معتقداتنا التي تأخذها في الغالب بدون تفكير والمتعلقة بالكرامة الإنسانية. ويمكن النظر إلى عملية تقديم تعبير ودفاع عن هذه المعتقدات التقليدية بدون إحداث الكثير من التشوهات على أنها عبارة عن نوع من الحكمة[3].

كأشخاص واعين لذاتنا وانعكاسيين وتأمليين، حين نبدأ في التفكير في كياننا وما نتوقعه، هذا النمط من عدم التماسك والغموض لا بد أن يكون غير مرضياً. النبض الأول للفلسفة لا يعتبر كثيرًا معجزة عجيبة (كما أعتقد وفكر كلًا من أرسطو و وايتهيد)، بالرغم من أن العجب ربما يأتي في حيزه، كرغبة في أن يصبح واضحًا بخصوص العالم ومكان الفرد فيه. هذا سوف يشمل أن يصبح واضحًا بخصوص ما يخبرني به العلم، والتاريخ، وعلم النفس، والفنون والأشكال الأخرى للمعرفة والخبرة والتجربة عن العالم

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.176
(2) Ibid, p. 177

(٣) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ١٨.

وعن نفسي وبخصوص أسبابهم عما يخبروني به. ولكن هذا لا يمكنه أن يكون أمرًا علميًا أو تاريخيًا أو اجتماعيًا أو نفسيًا أو فنيًا بصورة خالصة، لأن جزء مما هو مشتمل عليه هنا سيكون ما أفكر فيه عن دور العلم والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس في العالم، والذي عن طريقه أعني وأقصد حقًا دورهم في رؤيتي للعالم[١].

٣- الفــن:

تعتبر العلاقة بين الفن والمجتمع من المشكلات التي أثيرت وتثار في الفكر وفي أوساط الفنانين والأدباء. والجدير بالذكر أن العلاقة بين الفن والطبقات الاجتماعية، ووظيفة الفن سواء كانت وظيفة فعالة أو هامشية، قد جاءت نتيجة لتطور المجتمعات، وتطور الفنون في نفس الوقت[٢].

كتب بليخانوف:

إن العلاقة بين الفن والحياة الاجتماعية سؤال يلوح دائما بقوة في كل الآداب التي بلغت مرحلة معينة من التطورA Definite Stage of Development وغالبًا ما يجاب على السؤال بإحدى طرقتين متعارضتين، فالبعض يقول إن الإنسان لم يكن للراحة وإنما الراحة وجدت من أجل الإنسان، والمجتمع لم يصنع من أجل الفنانين إنما الفنانون كانوا من أجل المجتمع، ووظيفة الفن هي تطوير الوعي الإنساني De-velopment of man›s Consciousness وتحسين الوضع الاجتماعي Improve the Social System بينما يرفض الآخرون بشدة وجهة النظر هذه، وفي رأيهم أن الفن يقصد لذاته ليحولونه عما يعني أي إنجاز لهدف إضافي حتى ولو كان نبيلاً، إنهم يحطون من مرتبة العمل في الفن[٣].

يأتي الفن- عند "أو'هير" - بعد الدين والفلسفة، منذ حوالي مائة وخمسين عام كان هناك شعور بأن الفن، متضمن الأدب، يمكن أن يواجه واقع أكثر عمقاً، من الدين الأرثوذكسي أو ما تقدمه الفلسفة، لفترة كبيرة في القرنين التاسع عشر والعشرين، أصبح الفن ظهوري أو إلهامي، ولدى الفن الظهوري أو الإلهامي كل الحالات المزاجية الرومانسية والعقلية[٤].

(1) O'Hear, Anthony,Conception of philosophy, P.359

(٢) رمضان الصباغ: جماليات الفن (الإطار الأخلاقي و الاجتماعي)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٣، ص١٧٧.

(٣) نفسه، ص١٧٨.

(4) O›Hear, Anthony, After Progress, p.177

ولكن كيف للفن و الموسيقى أن تقوم بما لم يستطع الدين أو الفلسفة القيام به؟ من خلال التجربة الجمالية لدينا إيضاحات للتميز، وأن الحياة البشرية لديها الكثير في ذلك أكثر مما يمكن إيضاحه في إطارات علمية وبيولوجية[١].

يمكن رؤية تاريخ الفن في القرن العشرين كسلسلة من المحاولات لتتصارع مع هذه المشكلات. نتيجة لذلك، في نهاية قرننا، يوجد جزء ضئيل من نتاجنا القيم يمكن اعتباره في العصور السابقة على أنه فن. وعلى الرغم من، أن بعض الشخصيات كان لها خطوات في المجالات البدائية والعقلانية؛ إلا أنه قد اتفق الجميع على أنه في بداية القرن العشرين تمزق فنهم رسمياً، مفاهيميًا وأيديولوجياً. لابد من بداية جديدة تزيل الاعتقادات والممارسات المرهقة التي قام عليها الفن الغربي لمدة قرون[٢].

أما في عصرنا الحالي دُمر الفن بدرجة كبيرة بسبب اجتماع نزعتي التنوير، الأولى هي التعرية العلمية للنظام الرمزي المشترك، الذي كان ضروريًا لدعم الدور السامي للفن. الثانية هي الديمقراطية الزائدة، التي تزيد من مشكلة إصدار الأحكام الخاصة بالجودة بين الأعمال. في عالم التمويل والدعم الشعبي، يستسلم الإداريون والسياسيون لهذا الرفض للتحكيم، مصرين على أن الفن السامي يجب أن يجعل نفسه قابلًا للوصول إليه، على الرغم من وجود مقاعد خالية في معظم الأوبرا والحفلات الراقصة في لندن، مع العالم بأن الأسعار تحت ما يمكن أن يدفعه المقامرون في مباريات كرة القدم وحفلات البوب[٣].

إن التأثير الذي يحدثه العلم يتمثل في تمزيق عالم الظواهر. كما أن العلم يستبعد أو يرفض الصفات الثانوية كلية باعتبارها من ضروب الوهم. وهو يقلل من شأن الخبرة الواعية، ويعتبرها ظاهرة مصاحبة لا فائدة منها. وفي نهاية المطاف يدرك العلم أنه يتعين استبعادها كلية من مجال العلم[٤].

في إطار ما كانت الدادية بشيرًا لما يطلق عليه اليوم ما بعد الحداثة. ولقد كانت الدادية هي أقصى إجابة على خسارة الإيمان، في الفن وفي الإنسانية. بينما موسيقى البوب هي نموذج الفن الممتاز للعصر الديمقراطي. وإذا كان المخلوق البشري، كما تذكره

---

(1) O›Hear, Anthony, After Progress,, p.178
(2) Ibid, p.179
(3) Ibid, p.188

(٤) أنطوني أو›هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ١٣١.

حركة التحديث العلمية، لا شيء سوى خليط غير سار من الدوافع المتصارعة والرسائل المتنافرة التي ليس لدينا أي سيطرة عليها، فبالتأكيد لا ينبغي أن يجرب الفن تصوير المخلوق البشري على أنه نبيل، ذكي، ذو فضيلة أو ممتن[١].

وفي حال ما يسترشد المرء بفن معاصر يدخل في عداد الموضة، على غرار ما يتأكد ذلك من زيارة ال (Tata Modern) في لندن أو من زيارة متحف الفن المعاصر في نيويورك. فإذا نظرنا إلى الأعمال المعروضة في هذين المعرضين و إلى التفسيرات المقدمة لها، سوف نجد أن الفن الراقي المعاصر يكون عبارة عن فن يدور حول كل شيء. إنه عبارة عن فن يدور حول السياسة، الأفكار، التصادم، الأنوثة، الذكورة، الهوية، المكان، الزمان، وطرق الاستبصار، الذاكرة، وانتهاك الحدود، إلى غير ذلك مما يدخل في دائرة فكرة الفن الراقي. غير أن الشيء الوحيد الواضح هو أن الفن لا علاقة له بالجميل، أو هو يتعلق بالجميل بشكل عارض[٢].

وكما يوضح جين بودر يلارد في ١٩٨٤م:

لم يعد الفرد في تاريخ الفن أو تاريخ النماذج. فهم جميعًا مدمرين ومهدمين... تم أداء كل شيء... لم تبقى سوى الأجزاء، لعب بالأجزاء...فالفرد فيما هو بعد التاريخ، هو بلا معنى[٣].

ويقول "أو‌هير" : إن ما نراه الآن هو أن علم الجمال يمكن أن يعتريه الفساد بسبب السياسة التي من النوع الليبرالي، غير الديكتاتوري، كما يمكن أن يعتريه الفساد بسبب الفن المنتج لأجل أغراض أخرى تتعلق بالاهتمام، مثل موسيقى البوب التي تهدف إلى حث الناس على ممارسة النشاط الجنسي وعلى الإفراط في تناول المخدرات[٤].

وهنا يصف "أو‌هير" الفن المعاصر فيقول:

إننا نجد في الفن الخاص بنا المضجع الملوث، والذي هو مغلق لمتنفس الفنان، والذي يكون مسرحًا للوحشية والتشويه، وللروايات التي تعبر عن الانحطاط وإثارة الشفقة-الذاتية، ولتيارات وعي المؤلف الذي يتأثر بأي مبدأ واقعي[٥].

ربما لا يصدق ذلك على الفن بمعنى الإحساس الذي كان في الماضي، كما أنه لا يصدق

(1) O›Hear, Anthony, After Progress, p.184

(٢) أنطوني أو‌هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ١٣٣.

(3) O›Hear, Anthony, OP.cit, p.184

(٤) أنطوني أو‌هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا،ص١٤٥.

(٥) نفسه، ص١٥٧.ظ.

على المحاولة غير المجدية للهروب من المعنى الذي يتصف به الوجود. لكن إذا كان ذلك هكذا، إلا أن بعض الفن، خاصة الفن الذي كان موجودًا في الماضي، سوف يستمر في التعبير عن الإحساس بوجود قوة في الكون تعمل من أجل الخير وتمنح الكون ووجودنا معنى يكون فيما وراء ذلك الذي قدمه العلم[١].

٤- التعليم وعلم النفس:

يذكر "أوهير" أن الهدف من التعليم وعلم النفس هو إدراك القدرة البشرية الكامنة في كل فرد، ولكن يذكر أيضا أن المشكلة الوحيدة هي أن مفهوم القدرة البشرية تحت التحديد كليا. باستثناء التباين الحادث في الإلزام التصوري القمعي الذي يحملها إلى الوراء، ذلك مثل المحظورات الجنسية، التدريس الوعظي وإصدار الأحكام[٢].

ويوضح "أوهير" بأن في التعليم الابتدائي والثانوي هناك ٤٠٪ من الأطفال يتركون المدرسة الابتدائية غير متعلمين للقراءة والكتابة و ٢٠٪ يتم تصنيفهم على أنهم من ذوي الاحتياجات الخاصة والغالبية العظمى من تاركي المدرسة هم جهلاء تماما فيما يتعلق بالأدب والتاريخ وتراثهم الثقافي[٣].

بالنسبة لعلم النفس: يشعر الكثير من الناس بعدم الرضا، ويصرحون بحاجاتهم إلى نوع ما من الاستشارات أو المعالجة، على الرغم من أننا نعيش في عصر حيث تعرض الاستشارة بصورة روتينية، وتقبل كذلك من أجل أي نوع من التوتر أو الصعوبة، متضمنة العديد من هؤلاء الحاضرين والذين ببساطة يؤدون ما كان يعتبر في العهود السابقة وظيفة أو واجب للفرد. وكذلك تخريب عمال الخدمة الاجتماعية الذين يجدون القيام بعملهم مثير للتوتر بصفة خاصة[٤].

ويتكلم "أوهير" عن رومانسية "روسو" ليوضح وجهة نظر "روسو" في التعليم الذي يعتمد على عبادة الطبيعية فعنده ينبغي أن نناضل لنتصل بأنفسنا الحقيقية، طبيعتنا الحقيقية في التعلم، والتركيز حول الطفل والتأكيد على الأداء والاكتشاف على حساب القراءة والتعلم.

إن مقولة "روسو" المشهورة هي "ولد الإنسان حرًا، ولكننا نجده، حيث كان في

---

(١) أنطوني أوهير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص١٥٨.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, P.190

(3) Ibid, P.190.

(4) Ibid, P.191

القيود[1] فيزعم "روسو" أن العلوم والآداب والفنون تكمل ظاهر الإنسان فقط ولا تكمل باطنه، بل إنها كلما تقدمت أمعنت في إفساده. وليستشهد على ذلك بما توفره للرذيلة من فرص، وبما كان من مصر وأثينا وبيزنطة والصين، وإذا مالت إلى الانحطاط أو غاصت في الرذيلة حالما ساد فيها حب العلوم والفنون، بينما الشعوب التي ظلت بعيدة عن عدوى المعارف الباطلة كانت فاضلة وسعدت بفضائلها، مثل الفرس الأقدمين والاسبرطيين والجرمان والسويسريين[2].

يقول روسو:

أيتها الفضيلة! أنت العلم السامي للنفوس الساذجة، أهناك حاجة لكل هذا العناء وهذه الأدوات لكي نعرفك؟ أليست مبادئك مطبوعة في جميع القلوب؟ أو ليس يكفي لتعلم قوانينك أن نخلو إلى أنفسنا ونستمع إلى صوت الضمير في صمت الأهواء؟ تلك هي الفلسفة الحقة، فلنتعلم أن نقنع بها[3].

لقد كان رأي "روسو" هو أن العلم يكمل ظاهر الإنسان، ولكن المبادئ مطبوعة في جميع القلوب؛ على صعيد أخر يرى الفيلسوف "ديوي" رأي أخر بشأن التعليم. إن الفيلسوف الأمريكي "ديوي" يعد هو المؤثر الآخر في مجالات ما. رأي "ديوي" التعليم في المجالات الاجتماعية بالضرورة. كما كان أكثر تأييدا للعلم، وأكثر تفاؤلا بشأن قدرة العلم على حل مشكلاتنا.

"ديوي"، الذي انغمس عن قرب في المدارس التجريبية في شيكاغو في التسعينيات من القرن التاسع عشر، يصل التعليم ذو المعنى بالمحاولات الخاصة للطفل لحل المشكلات التي تثيرها تجربته الاجتماعية الخاصة. فيما يطلق عليه المعنى الكامل للدراسات يكون مضمونًا فقط عندما يتصل بالاحتياجات والأهداف الحالية الخاصة بالطفل، والتي تكون اجتماعية بدورها. بذلك يكون التعليم بداية في أساليب حل المشكلة شبه العلمية في مجموعات. على العكس، ينتج التعليم التقليدي فقط مجالات عقيمة للمعرفة الحقيقية. بالإضافة إلى ذلك، من خلال سلطاته وتوثيقاته، فإنه يعزز من الإيمان بحكم النخبة والانقسامات الاجتماعية ويديمها[4] هذا كما يوضح "أو'هير".

---

(١) اندريه كريسون: روسو،ترجمة: نبيه صقر، ص ١٠٧.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٠١.

(٣) نفسه، ص ٢٠١.

(4) O'Hear, Anthony, After Progress, P.193

يقول "ديوي":

ليس بيننا من ينكر أن المدارس قد اقتصرت إلى حد كبير على مجرد توصيل معلومات جاهزة مهضومة إلى عقول التلاميذ والتلميذات زيادة على تعليمهم الوسائل الأساسية مثل القراءة والكتابة والعد. هذا ولا يخفى أن الطرق المستعملة في تحصيل المعلومات التي من هذا القبيل، ليست هي الطرق التي تعاون على تنمية المهارة في البحث عن الآراء، وعلي استقصاء المعلومات، ولا على اختيارها وتجربتها للوقوف على مدى ما فيها من خطأ أو من صواب. بل إن هذه الطريق نفسها تعد معادية لها بشكل إيجابي. فهي تتجه نحو إخماد محبة الاستطلاع الفطرية فيهم وترهق ما لدى التلاميذ من قوى الملاحظة بما تثقلهم به من طوائف المعلومات الكثيرة المفككة غير المترابطة حتى أنها لا تستطيع أن تعمل كما تعمل بنجاح في كثير من الأميين الذين لا يعرفون القراءة ولا الكتابة[١].

عند "ديوي"، ينبغي أن تكون حجرة الفصل شراكة اجتماعية، حيث يندمج الجميع في مشروعات كميونية اجتماعية إنه نوع من الديمقراطية في نسخة مصغرة جدًا، حيث لايكون المعلم رئيس أو ديكتاتور خارجي، يفرض النماذج المائلة إلى حيوات التلاميذ وتجاربهم. بالإضافة إلى أنه أو أنها هي قائد الأنشطة الجماعية، الذي لا يعطي المجموعة إجابات جدية، ولكن، في الأغلب، نقاط بداية يمكن تطويرها من خلال إسهامات كل المشاركين، الذين لدى كل واحد منهم فكرة ونظرية حيوية[٢].

يرى "أوهير" أن الأمور المتشابهة والمتداخلة بين "روسو" و "ديوي" أكثر أهمية من الاختلافات فيقول:

سيكون من الضروري بالكاد أن تحدد مدى حيوية النظرية التعليمية التي تجمع "روسو" و"ديوي" اليوم: التأكيد على الإبداعية وتقييم الذات، التركيز على الطفل، التركيز على المشكلات العلمية، أفضل من التعلم والثقافة التقليدية، التخلص من التمييزات بين التعليم والتدريب. رؤية التعليم على أنه ديمقراطي ومتعادل في النطاق والهدف، وعملية طويلة لا يمكن تحديدها بالمناهج أو الامتحانات. باتخاذ "ديوي" و"روسو" معًا، نحصل على نظرة تعليمية ترى التعليم، من أحد جانب، أنه موجه نحو تطوير علم النفس طويل المدى للفرد ومن جانب أخر، كمشروع من التصميم الاجتماعي، يهدف إلى إنتاج عقلية متساوية ديمقراطية من خلال البدء في الفصل بأساليب حل المشكلة الاجتماعية[٣].

---

(١) جون ديوي: الحرية والثقافة، ترجمة: أمين مرسي قنديل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ص ص ١٤٨، ١٤٩.

(2) O'Hear, Anthony, After Progress, P. 193

(3) Ibid,P.194

يكمل "أو'هير" بأن المساواتية هي التدقيق الجاري الخفي تحت معظم سياساتنا التعليمية في مجتمع ديمقراطي لا يتعهد بشيء فوق السعادة الأعظم لأكبر عدد، من المستحيل أن تدافع عن النخبة والاختيار التعليمي، بصفة خاصة عندما يكون كل فرد يدفع من أجل التعليم من خلال ضرائبهم. فلا يمكن للجميع الحصول عليه، لن يحصل عليه أحد. و بسبب مبدأ التمييز في التعليم والإنجاز، يصبح أيضًا من الأصعب أن تدافع عن مفهوم المعلم كسلطة أو النطق بهذا المفهوم. يواجه شبابنا بوضوح جدًا مستقبل مجهول. لا تجرؤ على التظاهر بأن الحلول القديمة سوف تكفيهم. . . لم يعد يقبل الشباب الأخلاق الخاضعة للسلطة. ينبغي علينا أن نطور وجهة نظرنا ونستنبط نظام تعليمي متصل يضع في اعتباره التغيير المتزايد. وإلا فالحضارة نفسها تبدو مهددة[1].

يقول "أو'هير" في مقال بعنوان "The importance of traditional learning": كل شيء في التعليم يجب أن يكون مستقلًا ومرتبطًا بالحاضر سواء نتاج هذا الرابط يكون للتقوية أو للإبدال. ولكن حتى إذا كان الهدف الظاهري للفرد هو الإبدال، فإن الوسيلة دائما تكون خلال دراسات مصممة لتقوية وتركيز الإحساس الحالي للفرد بالظلم أو الشكوى من الحاضر. أما عن التعليم، أود أن أقول، على العكس يعتبر لا شيء، وتكلفته من حيث الحرمان من التحرر الذي لا مبرر له، إن لم يكن متخصصًا يمكن للمطلعين عليه من إبعاد أنفسهم عن اهتماماتهم وتصوراتهم الحالية وتحقيق المسافات المناسبة للشعور بالتباهي والعبقرية. خلال التعليم ينبغي علينا أن ندخل تلك الإنجازات البشرية الإنسانية التي قد استمرت والتي، خلال أشكال ثقافية، قد زودتنا ببعض من تباعد الفرد عن طمعه وحاجته وعن حاجة وطمع الآخرين. إن أمل المعلم الحقيقي هو أن طلابه ينبغي أن يقاوموا إغراء الطرق الحالية، في كل من السياسة والسوق، وأيضًا رؤية وفهم إغرائهم على ما هو عليه. بالدخول إلى الإنجازات الإنسانية لا أعني الدراسة بمعنى الدراسات، كما في دراسات الإعلام، ودراسات البناء، ودراسات الأفلام، والدراسات الدينية. ما أعنيه و أقصده هو شيئًا ما أصعب بكثير من أن يتم توضيحه، ولكن ذلك سيكون نوع من الفهم الذي يدرك أن تلميحًا معينًا في نحت كلاسيكي يعتبر مليئا بالجمال، وأن قرارًا معينا بالتحول ومحاربة الإله يعتبر أنبل شيء يمكن أن يقوم به بشرى أو إنسان. هذا النوع من الفهم يمكن تحقيقه فقط عن طريق

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.200

شخص ما قد حاول اكتساب نوع ما من الفهم لعوالم الهومرية والكلاسيكية كما هي من الداخل وبطريقة يخرج بها الاستمرارية بين هذه العوالم وعالمنا، الذي يعتبر خلفية ثقافية لها[١].

القول بأننا نعيش في أوقات و عصور بربرية ربما يحتاج بالكاد إلى قوله، ولكنه القيمة باختصارهي أن ننظر إلى الشكل الذي تتخذه البربرية في التعليم، فبالإضافة إلى الاعتراض العام على التخطيط المركزي في التعليم الذي ورد لتوه فإن المقترحات الفعلية للحكومة من أجل التعليم تعتبر لا شيء إذا لم تكن بربرية وهمجية. طبقًا لمستند DES لعام ١٩٨١م عن المنهج المدرسي، فإن الهدف الرئيسي للتعليم هو تجهيز الشباب بالكامل لحياة المراهقة والحياة العملية في عالم يتغير بسرعة كبيرة بالفعل نتيجة للتطورات التكنولوجية الجديدة[٢].

يقول "أو'هير" : إن أفكاري هنا تشتق من تلك الخاصة ب "دارون" عن هذا الموضوع، والذي، أفترض، أنه يود ربط تدني الروح بالقصف الآلي للأحاسيس على حساب التنمية المتماسكة في الموسيقى الشعبية الحديثة ذات الملامح المماثلة في العديد من الجوانب الأخرى للحياة الحديثة والعمل العصري. ولكن هذا يكون مجرد تكرار إلى وتأكيد على الإعلام الجماهيري الذي يجعل الأمر متاحًا جدًا دوليًا وعالميًا، والذي يجعل التلفاز وموسيقى البوب مدمرة جدًا للثقافات التقليدية، التي، في كونها خاصة ومعينة في الإشارة إلى وتوضيح رؤية محلية وتاريخية معينة للعالم، تتطلب لازدهارها طريقة الحياة عن طريق طبيعتها لا يمكن أن يكون الأمر ساريًا دوليًا أو بصورة ثابتة لأي فرد[٣].

ويقول أوهير:

أنا شخصيًا أعترض على تدريس موسيقى الروك، فهي موسيقى بربرية ومخزية. وهناك صلة وثيقة بين تعلم الموسيقى والسلوكيات الأخلاقية. كما أن بوب هي كلمة تقابل مفهوم "الحل السريع" لكل مشكلة، انفعال، سياسة، ثقافة مستحدثة[٤].

عند "فرويد" كما يذكر "أو'هير" أي شيء يسكن في التنمية و الشخصية الحرة

(1) O›Hear, Anthony,The importance of traditional learning, British journal of educational studies, Vol.35, No.2, Blackwell publishing, 1987, p.104
(2) O'Hear, Anthony,The importance of traditional learning, P107)
(3) Ibid, Pp. 110, 111
(4) John Street: Politics and Popular culture, Temple University press, Philadelphia, 1997, p.

ظهر على أنه سلبي وقمعي ولا يهم أن "فرويد" في سنواته الأخيرة اعترف بأن الحضارة قامت في الحقيقة على قمع غرائزنا الطبيعية، وخضوعها في الآخر، أكثر إيجابية وانتظامًا: في أواخر التسعينات كان أي شيء يقيد أو يقمع الغريزة يعد ضارًا وسلبياً. نفسيًا يعد الواجب الأسمى هو الاتصال بالذات الحقيقية للفرد. تظهر المعالجة أكثر و أكثر مثل طريق يتجنب الواجب والمسؤولية بإسم الإنجاز الذاتي أو إدراك القدرة الكامنة للفرد[١].

كان "فرويد" ومؤسسي التحليل النفسي يتفاعلون ضد الأخلاقي قد يكون قمعي في الحقيقية. علماء النفس الأكثر مصاحبة لمفكري الاستشارة غير المواجهة اليوم أمثال "أبراهام ماسلو" و"كارل روجرز" كانوا هم أنفسهم متأصلين في بيئات أخلاقية بدرجة عالية إن لم تكن تزمتية. لذلك عندما يتحدثون في البداية عن التحقيق الذاتي والمصداقية فإنهم يتصورون أن هؤلاء الذين يسعون إلى الذات والمصداقية سيجدون ذوات أخلاقية، تظهر فوق المشاعر الإيجابية والغيرية. هم لا يتوقعون مطلقًا أن المرضى الخاصين بهم سيأخذونها كما هي بكلماتها ويسعون إلى التحقيق الذاتي، في أي اتجاه تلتزم به مشاعرهم الأقوى[٢].

يقول أوهير:

"... بلا نظرية عن البشر، كيف تمسك...تقصد وتسكن الأفراد. النظرية الواضحة في...روجرز، وغيره، هي أنك إذا وضعت ثقتك في الأفراد، منحتهم الحرية، العطف، الكرامة...الخ، فإن طبيعتهم السامية سوف تتكشف وتظهر...لكن عندما لا تكون النية الجيدة، لكن الشر والكراهية فإنك بدلا عن ذلك يجب أن تكون على استعداد لمواجهة الهجوم...أو أن تترك الشر، الخطأ والكراهية تفوز[٣].

ويكمل أوهير:

في مستوى أكثر عمقًا، ليس لدى شك أن التنوير والأفكار الرومانسية تساهم نحو الشر الذي ينكره وجودهم[٤].

إن طقوس وأشكال الأساليب التقليدية للحياة بلاشك قد منحت الناس الوسيلة

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P.202
(2) Ibid, p.202
(3) Ibid, P.205
(4) Ibid, P.206

للتعايش خلال ألغاز ومعتركات الحياة. في وجود نقص لمثل هذه الأشكال التقليدية، على الأقل في أي أمر جوهري غير انعكاسي، يكون من المعقول إن نفترض أن تعليمًا ما مركزًا على التاريخ، والأدب والفنون سيزودنا بأفضل الطرق لتطوير وتنمية نوع الفهم و الحساسية لحياتنا والتجربة التي ستمكننا من التعلق والاعتزاز بما هو أعلى، وأكثر تعقيدًا، وأفضل تنظيمًا وترتيباً، وأخيرًا أكثر ترضية وتحقيقًا، ثم رفض الإغراءات التي تقدمها احتمالات وآفاق القناعة الحالية، سواء المادية أو العقلانية الذهنية[1].

إن إصراري أن تعليمًا مناسبًا هنا يجب أن يتركز على دراسة لتاريخنا وتقاليدنا الفنية هو قطعة واحدة مع اعتراضي ورفضي للمناهج النفعية والمبنية على الدراسات. إن الافتراض الذي يشكل أساس للأشكال الأخيرة للتعليم هو أنه في تعليم ما يمكن للفرد أن يختار ماهو مطلوب أو مرغوب فيه بدون أي أساس ثابتة في تقليد ما ينقل المشاعر والقيم. إن التعليم النفعي يتجاهل مثل هذه الأمور تمامًا، معاملًا الإنسان نفسه كما يفعل مع الفلسفة النفعية ببساطة كحزمة أو كتلة من الرغبات والمفضلات غير المرتبطة والعابرة المتلاعب فيها والموجهة كما تتطلب مثيرات الصناعة والإعلان[2].

وأخيرا يقول"R. F. Holland ر. ف. هولند" عن "أو'هير" في مقال بعنوان «Society and O›Hear ،Education» : التعليم الذي يرغب دكتور "أو'هير" في تناوله وتوضيحه عبارة عن صورة قوية للتعليم الليبرالي التقليدي. عبارة عن تعليم مدرسي رسمي ينتمي للمدرسة الثانوية البريطانية القابلة للتقدم و الزيادة، التبرير المقدم له يتضمن الرأي القائل بأنه سيقوم بما ينبغي أن تقوم به التعليم المدرسي بالقرن العشرين وفقًا لدكتور "أو'هير" ، أعني مواجهة المشاكل التي تنشأ من الواقع الاجتماعي الذي يواجه المعلمون بالقرن العشرين. حيث يرى أن هذه المشاكل ليست بمشاكل إجبارية ولكنها اختيارية. هناك قرارات شخصية عن حياتهم وعقائدهم لا يمكن أن يضعها الأفراد بالمجتمعات التقليدية ولكن يمكنهم صنعها الآن، وفقًا للواقع الاجتماعي يعتبر هذا بمثابة مجتمع منفتح. لذلك تتميز فلسفه دكتور "أو'هير" عن التعليم بسمة خاصة نتيجة لاندماجها بالفلسفة الاجتماعية المستمدة من بوبر[3].

(1) Anthony O'Hear: The importance of traditional learning, P.108
(2) Ibid,P.109
(3) R.F.Holland: Education, Society and O›Hear, The Philosophical Quarterly, Vol.33, No. 131, .Blackwell publishing, 1983, P.197

ويكمل "هولند: في المجتمع الحديث الذي لا يتخذ الطابع الديكتاتوري، حيث لا يتبع الأفراد نظام حياة قد وضع لهم، لابد من أن يكون لديهم هذه القدرات:

١- تعزيز نفسه أو نفسها.

٢- اختيار ما تتطلبه حياته، الوظيفية، الدين، السياسة، أسلوب الحياة والاتجاهات العامة.

٣- تحديد ما هو مقبول وغير مقبول أخلاقيًا[١].

٥- السياسة:

أطلقت الآراء وتر مدوي مع أولئك القاطنين في أوربا الشرقية وفي أي مكان آخر حيث عاشوا وعانوا تحت النظم الديكتاتورية. كمظهر للشك المعرفي العام ل «بوبر» وعدائه للتبرير تحت أي شكل، تم إخبارنا أن أي فعل من أفعالنا أو سياستنا من المحتمل أن يكون له عواقب غير متوقعة وغير مقصودة. يكون هذا هام و ذو معنى بشكل خاص حيثما توجد محاولات لتغييرات سياسية على مستوى كبير. بناء على ذلك، يجب علينا أن نكون نازعين إلى الشك في الحكام والسياسيين الذين يرغبون - حتى من أجل أحسن الحوافز - في فرض مخططات شاملة على المجتمع. بعيدًا عن الانضمام إلى مثل هذه الطموحات الديكتاتورية، يجب أن نعمل من أجل مجتمعات مفتوحة، مجتمعات يخول فيها لأي فرد أو حتى يُشجع لانتقاد سياسة ما، ويمكن للحكام فيها أن تتم إزاحتهم بواسطة المحكومين بشكل منتظم وسلمي. مع قبول جهلهم المحتوم والمتعذر اجتنابه عن تأثيرات السياسات، يجب أن تقتصر أنشطة الحكام على استئصال الشرور الظاهرة، بدلا من معادلة فرض رؤاهم -التي لم تتم تجربتها وربما يكون غير مرحب بها- نحو السعادة على باقي السكان[٢].

كان القرن العشرين هو قرن السياسة. لم تتغلب السياسة فقط على الحكومة من المؤسسات الوراثية وحكومات القلة المتنقلة والسرية في أرجاء العالم. فالسياسة في إطار الحكومة من خلال السياسيين المحترفين يزعمون نوع ما من الانتداب الشعبي، قد تغلب أيضًا على إدارة حيوات الناس إلى درجة غير مسبوقة، وفي حال الانتقال الشامل لكل السكان في أوقات الحرب، تتغلب على مصائرهم وموتهم أيضًا. أصبح قرننا قرن المشهد

(1) R.F.Holland: Education, Society and O'Hear, P.197

(2) O'Hear, Anthony,Karl Popper (philosophy and Problems), CambridgeUniversity press, New .York, first published, 1995,P. 3

السياسي، كالمسرح والعرض[١].

ماذا عن الديمقراطية؟ في المجتمع الكبير من المحتمل أن تكون الديمقراطية المباشرة، التي يقترع فيها كل فرد كل مسألة سياسية، أمرًا مستحيلًا، ويبدو أن مثال الحرية كحكم ذاتي هو مثال لا يستطيع أن يأخذ شكل الديمقراطية المباشرة في دولة قومية واسعة أو كبيرة معاصرة. فكلما اقتربنا من هذا المثال تقدم الحكومة النيابية بانتخاباتها الدورية التي فيها يكون لكل فرد صوت واحد ولا يكون لأي فرد أكثر من صوت، والتي تكون فيها يكون الأحزاب السياسية والمستقلون السياسيون متمتعين بالشرعية، والتي يكون فيها نظام الاقتراع غير معرض للتلاعب[٢].

معظم ما حدث وما نراه يحتاج في الأغلب تعليق أكثر. فلقد تأكدت مخاوف أفلاطون بشأن تحول الديمقراطية إلى فريسة سهلة، كذلك مخاوف "أرسطو" الخاصة بالنزاعات الديمقراطية والأحزاب التي تعمل لإثراء نفسها على حساب بقية المدينة، بصفة خاصة هؤلاء الذين تصادر الحكومة في الدولة الديمقراطية ملكيتهم ومرافقهم بصورة منتظمة[٣].

إن إنجلترا تمثل النصف من عدد السكان. إن الأمر يبدو كما لو أننا يجب علينا العمل في كل عام حتى شهر مايو، أو حتى لاحقا، من أجل الحكومة سواء كنا نحبها أولًا، فقط عند ذلك يسمح لنا الاحتفاظ بأي شيء مما نربحه من أجل أنفسنا (وهذا هو التماس العبودية بتبرير من جانب روبرت نوازيك، تكون العبودية عندما يجبر الفرد على العمل من أجل آخر سواء يحب هذا الآخر أو لا يحبه.

في تعريف للحرية الفردية والحقوق المدنية: "إن الفردانية هي تحرر الفرد من تدخل الغير، وبصفة خاصة التحرر من التدخل غير المستحق من جانب الحكومة. والحرية الفردية كمثال أو نموذج تفترض أن هناك مجالات في حياة الفرد لا يجب على الحكومة التدخل فيها أبداً. وماهية هذه المجالات يمكن استنباطها من الحريات نفسها[٤].

وعلي هذا نعني الشمولية الديمقراطية وعدم التحكم أن الخدمات الاجتماعية والصحة تتم إدارتها على أساس وحدة الحاجة مع أن هذه الحاجة تأتي حيثما تكون

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress,p.207

(٢) وهبة طلعت أبو العلا: فلسفة السياسة بين النظرية والتطبيق، ٢٠١٣، ص ٥٩

(3) O'Hear, Anthony, OP.cit, p.207

(٤) وهبة طلعت أبو العلا: فلسفة السياسة بين النظرية والتطبيق، ص ٦٥.

توقعات المتلقي. لا يحكم الأخصائيون الاجتماعيون إن كان "المريض" يستحق المساعدة: في عمليات تغير الجنس (إعادة تأصيل النوع) كل أنواع معالجات العقم، الجراحة التجميلية، الإجهاض ومنع الحمل لكل الشابات، وأمور أخرى إضافية، متوفرة في خدمة الصحة القومية زعم الاعتراضات الأخلاقية التي منعت بالتأكيد الدولة توفيرها منذ عشرين أو ثلاثين عاماً. في عام ١٩٩٩م حتى لكي تنطق بأفكار عن المعالجة بالتوزيع العادل للأكثر استحقاقًا ستكون مسبب "للخلاف"(١).

في هذه الطرق والعديد غيرها، يكون التحول المعَّرض لاتهام السياسة الديمقراطية لدى غير المجتهدين. نحن نتحول نحو ما رآه "دو توكفيل" كحالة من الاعتدال العالمي حيث توفر الدولة العديد من احتياجات الفرد بدون تمييز أو قول لا كما كانت تفعل. فقط، شريطة قبول المواطن الكأس المسموم في توقير الدولة وحق الدولة في أن تتحكم في البقع الزائدة في حياته(٢).

حتى في هذه المجتمعات المسماة بالديمقراطية، لم تكن متاحة دومًا لسائر الناس الذين ولدوا داخل حدود الدولة. وليس هناك أي سبب موضوع غير أناني في هذا النوع من تقييد الحرية. وحقائق هذا المثال صارخة. فأشهر الديمقراطيات على الأرض لم تتمكن من محو العبودية إلا بعد تأسيسها بتسعين عامًا، ولم تمنح حق الاقتراع للنساء إلا بعد مائة عام. فالاعتبارات الكثيرة للمقترعين السود في الولايات الجنوبية من الولايات المتحدة، ومعاملة الناس بقسوة، والسجن، وإمداد النساء المقترعات بالقوة في بريطانيا، كل ذلك يشهد بقوة الشعور، الذي وجد في الديمقراطيات الكبرى، بأن الحكم الذاتي ليس لكل فرد(٣).

في رأي "أو'هير" أن المنهج السياسي طفولي، وهي عملية حيث تكون وسائل الإعلام الشاملة مشتركة في الجريمة تجرى الانتخابات مثل حملات الإعلان، مع بحث السوق بحرص. ذلك السوق، المصمم فقط لإيضاح ما تطلبه هذه الجماعات من السكان الذي يكون الناخبون عندهم حاسمون في توجيه النتيجة بطريق أو بآخر. وإذا لم تفعل الدولة شيء يتجاوز مهام المراقبة الليلية الدفاعية بدون السياسة داخلها، فإن بيع الأحزاب

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, p.209
(2) Ibid,P.210

(٣) وهبة طلعت أبو العلا: فلسفة السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص ٦١.

السياسية مثل معجون الأسنان والمواد المنظفة لن يهم كثيراً[١].

ثم تكلم "أو'هير" عن العقلانية السياسية وأنها تقريبًا تهم كل الفكر والنشاط السياسي اليوم. فيقول:

هي النظرية التي تدرج كل من البيروقراطية والافتراض غير المفكر لمعظم المواطنين بأن الدولة يجب أن تكون حاضرة في عمل إدارة الأشياء وبذلك حل كل مشكلاتنا العقلانية السياسية ببساطة هي التطبيق العملي لعقائد التنوير[٢].

فلا توفر الدولة فقط الصحة، الرخاء والتعليم ـ كما يوضح "أو'هير" . فالأنشطة التي لا تديرها الدولة مباشرة تخضع لرعايتها القانونية. هذه الأيام، لا يمكن لأي فرد أن يدير عمل بدون مجموعة كبيرة من السياسات، قوانين السلوك، والتوفيرات المتصلة فقط بالشراء، الإنتاج أو البيع. بل إن كل مظهر آخر في حياتنا يقع حالًا أو لاحقا تحت إشراف الدولة، غالبًا ردًا على إهانة أو فضيحة ما افتراضية. الطعام الذي يسمح لنا بتناوله الحيوانات التي يسمح لنا بامتلاكها، الترتيبات التي نقوم بها من أجل رعاية أطفالنا، أنواع الرياضة المسموح لنا بممارستها[٣].

يستحق مظهران من هذا التقنين الذي تقوده الدولة لحيواتنا إلى التحديد:

الأول: هو الافتراض العقلاني نموذجًا بأن الممارسات الجيدة في أي مجال يمكن تقنينها. فلم نعد نرى الحكمة كإثارة من التجربة، التقاليد الموروثة والافتراضات العقيمة جدًا للنطق بها. في العديد من المجالات، نحن نعرف أن الناس فقدوا صلاتهم بدرجة كبيرة بسبب هجوم التنوير على قيمة التقاليد، الشعور الصحيح، الأخلاق القديمة.

الثاني: نعتقد أنه يمكن سد هذه الفجوة من خلال مجموعة كبيرة من الإرشادات. الفكرة الخاطئة لهذا هو أن الإرشادات الواضحة ستترك الشعور غير المعبر عنه بالضرورة والحاسم عن كيفية تطبيق الإرشادات الواضحة، بإحساس، بشريًا وعقلياً[٤].

بالنسبة لهؤلاء الذين لديهم شعور مسكوت عنه، ستكون الإرشادات الواضحة بلا معنى، وهي المحتمل أن تؤدي فقط إلى نوع من التعليم البيروقراطي، من خلال تحولها إلى مضطربة ومثيرة للضحك[٥]. ويضيف "أو'هير" أن كل ذلك وهم ومؤسف. لم

---

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P. 210
(2) Ibid, P. 211
(3) Ibid, P.214
(4) Ibid, P.214
(5) Ibid. P. 215

تتخلص الدولة من الحاجة، الفقر أو الجهل ولم نعد أكثر لياقة عما كنا من قبل الصحة القومية للدولة وذلك من خلال الاجتهاد بأعداد متزايدة تدعى عجز الاستفادة. لا يمكن التخلص من هذه الأشياء على الأقل من خلال وسائل سياسية. بل من المحتمل أن تزيد الوسائل السياسية من مستويات الاحتقار، الاحتيال والضعف في المجتمع المساس[١].

والحل عند "أو'هير" هو أننا:

١- نحتاج إلى تعلم أن نصل إلى مصطلحات خاصة بضعف الحالة الإنسانية.

٢- نحتاج أن نتعلم كيف يمكن أن نعيش معًا بدون تدخل الهيئات السياسية.

٣- نحتاج أن نتعامل مع هؤلاء المحتاجين، المرضى والفقراء والجهلاء بدون التفضل عليهم أو الحط من قدرهم، لتحويلهم إلى مطالبين في عبودية نحو بيروقراطيات غير موجهة وغير مستجيبة.

٣- نحتاج أيضًا إلى شعور ما عن كيفية التصرف مع محتاجين، مرضى، فقراء، أو جهلاء متذكرين أنه إلى مدى أكبر أو أقل، في وقت ما أو آخر، سوف يعاني جميعنا من هذه الظروف. وليس كما تدعى سياسة القرن العشرين. فهي تمنعنا من رؤية ما هي المشكلة وكيف لا تتوفر حلول قصوى لها من خلال التنوير و آماله غير الصامدة، العلم، العقل والسياسة[٢].

٦- الفلسفة في قرن جديد:

لقد ذكر "أو'هير" في كتاب «الفلسفة في قرن جديد» قول أرسطو عن «التأمل الفلسفي أنه أعظم نشاط تستطيعه الموجودات الإنسانية فمن خلاله نكمل طبيعتنا كموجودات عاقلة ويعتبر التعقل أسمى قدرة لدينا وأكثر القدرات تميزًا ونحن نمارس التعقل الخالص من خلال الفلسفة فنقوم بتأمل الحقائق الأبدية والذكاء الإلهي الذي يوجه الأشياء والذي تميل إليه سائر الأشياء في نهاية المطاف[٣].

وفي كتاب "Conceptions of philosophy"، يحلل "أو'هير" كلمات "إيه. إن وايتهيد" والتي تقول "إن الفلسفة تبدأ بتناول ما، وفي النهاية، عندما يكون الفكر الفلسفي قد فعل أقصى ما بوسعه، فإن التساؤل يظل موجودًا، ومع هذا، فقد تمت إضافة بعض الفهم لضخامة الأشياء، وبعض التنقية للعاطفة عن طريق الفهم، وفوق

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, P. 217
(2) Ibid, Pp. 217, 218

(٣) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص١٩٩

ذلك فهناك حظر ما في مثل تلك الانعكاسات والتأملات هناك صالح (خير) حالي يكون عرضه للتفكير فيه في شكل منحط لتمتع ما سلبي إن الوجود (الحياة) تعتبر نشاط لم يدمج مثله من قبل في المستقبل. إن هدف الفهم الفلسفي هو خرق حماقة وعمى النشاط فيما يتعلق بوظائفه المتجاوزة للحد"[١].

لاحظ الكلمات الرئيسية تساؤل، تنقية العاطفة، خرق حماقة وعمى النشاط، الوظائف المجاوزة للحد، هناك استجابات وأصداء عن تكرار المذاهب الأفلاطوني كاهتمام بالروح، الطب النفسي تحول الروح من الخيال إلى الواقع، والتعليم. يقول أفلاطون (وليس مجرد فلسفه) هو فن التوجيه، الذي يزيح الأثقال من على عاتقنا تدريجيًا حيث نصبح أكثر وأكثر في أعماق العالم المادي وعالم الرغبة، متع الأكل وأخرى مماثلة ننغمس فيها. كل هذا يكون في سياق الكهف الأفلاطونيThe Cave، وتتشكل الرؤية لتصبح قادرة على تحمل منظر الكينونة الحقيقية والواقعية في أبهى صورها والتي تعتبر شكلًا من الخير والصلاح[٢].

نظرية الكهف الأفلاطوني (وهي ملاحظة حياة الناس في عالم الظل الكاذب بينما ينقض كل ما يخصهم في عالم العجائب والنور الحقيقي)[٣]، وقد تناول "أو'هير" فكرة الكهف الأفلاطوني في كتاب (Plato›s children: The state we are in) وكانت فكرته فيها كما وضحها (سيمون بيلSimon Bell) فيقول: إن فكرة "أو'هير" بأننا جميعًا قاطني كهوف صابرين على التفاهة الشديدة للحياة، منغمسين في مجتمع تنتابه الهواجس والتفكير الوضيع[٤].

إن الطموح الذي يقول بأن "الفلسفة للجميع" ربما يكون طموحًا جديرًا بالثناء والتميز غير أن المستقبل المتوقع يوحى بأن هذا الطموح سوف يظل بالضرورة مجرد طموح ولن يخرج عن كونه كذلك على أقل تقدير فالناس يوجهون اهتماماتهم إلى أمور أخرى كثيرة، وحتى بعد مرور قرن أو يزيد على التعليم الإجباري، إلا إن قلة قليلة من الناس هي التي اهتمت بالأمور العقلية وهذا يفسر إلى حد كبير السبب الذي جعل طبقة أهل الفكر، يدخل في ذلك الفلاسفة، يصيبهم الأسف الشديد من جراء ما وجدوه من

(1) O'Hear, Anthony,Conceptions of philosophy, p.351
(2) Ibid, P.351
(3) Simon Bell, (Anthony O'Hear, 'Plato›s children: The state we are in), Springer science and business media, 2006p,403.
(4) Ibid, P.404

طموحات واهتماماته مغايرة عند الناس العاديين[١].

يقول "أو'هير" على لسان "سيمون بيل": بأننا حقًا فقدنا الحبكة الروائية وكل هذا مألوف جدًّا: مجتمع منغمس في الشهوة وعدم الرغبة في الحكم على أي شيء إذا كان صوابًا أو خطأ؟ محتوى ثقافي خاضع وعواقب للتوسط وأشخاص يتدخلون في كل شيء هذا التطفل الذي يكلفهم الكثيرة وكما يقول "أو'هير".

"قم بالعمل الصعب وحاول الحد من صعوبته وإعلاء مكانته حتى لا يهدد أو يتحدى عقلية هذه الأيام في فعل ذلك يستطيع الفرد في الواقع أن يسلب ماضي الثقافة العظيمة من أجل التأثير في الآخرين"[٢].

مقطع من كتاب «Plato's Children" أبناء أفلاطون:

يختلف «أرسطو» عن «أفلاطون» الذي كان يطمح إلى إقامة نوع من المجتمع على أسس فلسفية خالصة لم يكن «أرسطو» يأسف على أذواق وطموحات الناس العاديين، وذلك يرجع إلى مذهبه المتميز للصفوة بشكل صريح فهو يقرر وكما يتضح من ممارساته على الأقل، بينما أن قلة قليلة من الناس هي التي تفكر بالفعل تفكيرًا فلسفيًا، إلا أن تفكير هذه القلة يدافع عن أخلاق وأذواق الناس العاديين المهذبين أما ما تخلص له الكثير من الفلسفات المعاصرة يتمثل في اقتراحها المتعلق بوجود خطأ جذري في الاعتقاد القائم على الحس المشترك الذي يقول إن العالم يمتلئ بأشياء من قبيل اللون، والصوت، والطعم، والصفة المميزة للشيء، والرائحة[٣].

والفكرة الأخرى هي حصر الكائنات البشرية في أجسادهم البيولوجية. وتشجيع نظرية التطور الاحتمال في رؤية أنفسنا ك "عناصر تنشد الحياة في عالم واقعي مع نظرياتنا ومعتقداتنا المتفاعلة مع هذا العالم". ومرة أخرى نقول إن نتائج هذا المنظور كثيرة، على سبيل المثال شرح وتوضيح "الفكرة المنتشرة بأن التواصل الجسدي هو أساس الهوية الذاتية" كذلك نتائج هذا المنظور تقدم اقتراحًا أن "حكمنا على ما هو صحيح أو خطأ في العالم يكون مرتبط بمخططات النظرية وقوة الملاحظة وبشكل أخلاقي يمكن القول إن "الكائنات الحية لديها احتياجات ورغبات وهبتهم إياها الطبيعية والتي لا

---

(١) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص٢٠٠.

(2) Simon Bell, (Anthony O'Hear, 'Plato's children: The state we are in),P.404

(٣) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ٢٠١.

يمكن أن تتغير بالاختيار الحر سواء كان فرديًا أم جماعياً[١].

ويقول "أو'هير" أنه بالرغم من الحجج التي يقدمها الماديون العلمانيون، إلا أن من العبث أن نقول إن خبرتنا ونشاطنا يجعلانا نفهم أنفسنا ونفهم الذين نعيش معهم على أننا نكون جميعًا ضحايا لقوى بيولوجية ومادية لا علم لنا بها لأن خبرتنا وتعقلنا يسمحان لنا بتجاوز أحولنا المادية، وبأن نصنع لأنفسنا شيئًا من حيواتنا[٢].

وقد علق الكاتب " نيكولاس إفيريتNicholas Everitt" ، في مقال يحمل عنوان"ما الفلسفة؟What philosophy is" يرد فيه على "أو'هير" في مناقشته لوجود الأشياء المادية فيقول: "تثير مناقشته لوجود الأشياء المادية وفقًا لنظرية الميتافيزيقا الشكوك. يجادل بأن الأشياء المادية لابد أن تكون عبارة عن كيانات متعددة الاختزال على الأرض (المعرفة في ذاتها بدلًا من الميتافيزيقا) وإن لم نصدق أن الأشياء قد كانت بهذه الكيان، لن نستطيع أن نصنف خبراتنا، ومن غير الواضح تمامًا ما يعينه هذا الرأي باستعارته الحزينة، ربما تقدم القراءة المعقولة تأكيدين:

X يستطيع وصف خبراته وهذا يتطلب أن يؤمن X بوجود الأشياء المادية.

X لديه معرفة أو ربما مجرد فكرة منطقية عن شيء آخر مختلف عن خبراته وهذا يتطلب أن يؤمنX بوجود الأشياء المادية.

لن يوضح أي من الرأيين وجود الأجسام المادية والتي قد تضمنتها دراسات متعددة الجوانب، وإذا تجاوزنا عن ذكرها أن وجودها لا يمكن اختزالها[٣].

ويكمل "إفيريت" بان ما تفشل الدراسة في شرحه هو أنه إذا كان هناك مشكلة في كيفية تصنيف الخبرة أو تهيئتها للعمل، هل ستحل إن صدق الفرد وجود الأجسام المادية ويبدو أنه تبعًا للظواهر فإن الأسس العامة المدعمة بصورة محتملة أو مشروطة عن الخبرة ستكون فعالة في حل مشاكل تتعلق بمعرفة المؤمن بالأنانية بخبراته مثلما يتم

---

(1) Peter Lamarque,(Two Introductions: Anthony O'Hear, what philosophy is» an introduction to contemporary philosophy»), the Philosophical Quarterly, Vol.36, No.145, Blackwell Publishing, .1986, P.542

(٢) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص٢٠٢.

(3) Nicholas Everitt,(Anthony O'Hear, what philosophy is), the British Journal for The philosophy .of science, Vol. 38, No.2,Oxford University Press, 1987, p.278

زعم الإيمان بالأجسام المادية ووجودها[١].

يقول "أو'هير": نحن لم نعد مسجونين بشكل حتمي في بنية اجتماعية تعمل ضد إرادتنا وتعقلنا، على غرار ما يذكر أولئك الذين يتابعون المذهب التفكيكي. ونحن نفهم أحيانًا أننا نكون مخدوعين ومضحوك علينا أو أن الآخرين يكونوا مخدوعين ومضحوك عليهم بصورة مقصودة، غير أن هذا الوضع ليس عامًا كما أنه ليس بالوضع الذي لا يمكن الهروب منه فمن خلال التعقل، والتفكير، والنقاش، من خلال الفلسفة، يستطيع كل واحد منا التسامي إلى وجهة نظر أكبر من كل ذلك[٢].

هناك رؤية للفلسفة فهي ترى الأمر حاسمًا وتحليليًا بصورة مبدئية، والفلسفة ذاتها كنقد ربما، يمكننا التفكير هنا في فكرة "ميل" أن هناك شيئًا واحدًا وهو الذي ينبغي على الفلسفة أن تقوم به، ربما الشيء الرئيسي الذي ينبغي عليها أداؤه، وهو بصورة مستمرة لتحدي وانتقاء افتراضاتنا وميولنا، حتى أكثرها صلابة وبصورة واضحة[٣].

إننا لم نبق عند مستوى الحس المشترك الطائش. فلقد كان تفكيرنا ينم عن الابتعاد عن الغرق الطائش في تدفق الحياة وعن التفكير فيما هو متضمن في معتقداتنا وأنشطتنا التي تقوم على الحس المشترك، وفيما نحيا جميعًا عليه في الحياة العملية، مهما كان موقفنا النظري، ونحن حاولنا أن نوضح أن جوهر حياتنا المادية يكشف عن وجود إشارات إلى أوجه من الوجود لا تكون مادية بالمعنى الضيق، ولا يمكن أن تقع في أسر العلم[٤].

هناك حقيقة تقول إن المنظور الفلسفي هو منظور ليس في متناول معظم الناس في أي فترة واحدة، كما أنه ليس بالمنظور الذي يحصل عليه فرد واحد في سائر الأوقات، وهناك حقيقة تقول أيضًا إن تأملاتنا الفلسفية لم تمكننا من تقويض الوجود الإنساني العادي، على أقل تقدير، ونحن دافعنا عن الكثير من جوانب المنظور العادي ضد الإهانات المحتملة التي تأتي من جانب العديد من الاتجاهات[٥].

ويقول "جون كيكيز" في مقال بعنوان "The Philosophy in The new Century" في تعليقه على رأي أو'هير: يقود فيهم الأسباب التي أعطاها "أو'هير"

---

(1) Nicholas Everitt,(Anthony O'Hear, what philosophy is), P.278

(٢) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ٢٠٢.

(3) O'Hear, Anthony,Conceptions of philosophy, p.355

(٤) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ٢٠٣.

(٥) نفسه، ص 203.

لنبذ المذهب العلمي بشكل مباشر لفهم كيفية رؤيته للفلسفة فلقد أعاد تأكيد هدفها المعتاد من جديد البحث عن الحكمة. إن الحكمة تجمع بين فهم العالم وتوظيف هذا الفهم لتحسين حياة الإنسان إن منهج الفلسفة هو انعكاس على الأوضاع السائدة لمساعينا المختلفة لتصنيع حياة جديرة بالعيش، قد يكون الانعكاس حاسم كالإدعاءات الهائلة التي قدمها "أو'هير" نيابة عن العلم، أو قد يكون بناء، كما يظهر "أو'هير" من خلال التأكيد على الدور المحوري لعلم الجمال، منذ ذلك الحين، وكنتيجة للإبداع الإنساني المعنى ومساعي منهج القيمة تتغير باستمرار، فكلاهما ذاتي وفي إطار اهتماماتهم الخاصة، فإن عمل الفلسفة لا ينتهي أبداً. ولكن عمل الفلسفة يكون سيئًا إذا رفض الفلاسفة التعامل مع الأسئلة العميقة وإذا كلفوا أنفسهم فقط بالمصطلحات اللغوية التي تسهل فقط على حقبة من المتخصصين. العمل يكون سيئًا، إنه أمر يجب أن يكون بديهيًا لأي شخص يلحظ ذلك، فيما عدا استثناءات نادرة[٦].

إن الفلسفة عند "أو'هير" هي فن الإقناع وهي تهدف أساسًا إلى الإقناع، في أي إحساس. لا ينبغي أن تهدف إلى النمط السفسطائي للإقناع خلال فن البلاغة والبيان، لأن ذلك يكون متلاعبًا بالآخرين، ولاينبغي أن تهدف إلى إقناع الآخرين بالحقائق النهائية بوسائل من الجدل العقلاني لأن الجدل العقلاني لا يمكنه أن يأخذنا بعيدًا هكذا، بالرغم من أنني لا أعتقد أن الفلسفة تعتبر أمرًا من أمور العلاج، إن الفلسفة المتخيلة والمتصورة بصورة صحيحة ومناسبة من وجهة نظر "أو'هير" لديها الكثير لتفعله فهي تتناول اكتشاف الذات بمعنى أوسع لكي يشتمل على اكتشاف توجيهي تأسيسي للعالم الخارجي، إنها تعتبر بمعنى محدد (معنى أو إحساس ديكارت) تأملية[٧].

إن الفلسفة تستطيع أن تأخذنا إلى ما وراء الحياة اليومية، فنحن عند "أو'هير" - نسير في اتجاه التنظير، في اتجاه أحد أشكال التأمل غير- الديني كما أن الأشياء التي نعرفها جميعًا بمعنى من المعاني، غير أننا نعرفها معرفة غامضة، يمكن أن تتضح بجلاء من خلال التأمل الفلسفي[٨].

الفلسفة تساعدني على رؤيتي للعالم، سوف أؤثر عليه حتمًا في جعل ما هو غير واضح واضحًا، وسوف أبدأ في فهم فقط ما أنا ملتزم به، فقط ماهية تضميناته، سوف أدرك

---

(6) John Kekes: Philosophy in the new century, P.459

(7) O'Hear, Anthony,conceptions of Philosophy, P.358

(٨) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص٢٠٣.

أشياء بخصوص ما أعتقد أنني لم أعرفه من قبل، كما في قراءة "بروست" عن الحب والغيرة أو "بودلير" عن الملل سوف أفهم الكثير عن انفعالاتي وعواطفي الخاصة التي لم أدركها من قبل هذه العلمية الخاصة بالاكتشاف العقلي والمفاهيمي أو اكتشاف الذات، ربما أيضًا آتي لأغير أشياء فكرت فيها أساسًا أو اعتقدت أنني فكرت فيها بعض من هذه التغيرات ربما تكون على مستوى عالي من الجدال أو العرض والشرح، مستوى لا يؤثر بالفعل على التزاماتي التأسيسية، حين يدرك فيزيائي ما أن تحديد نوع من أنواع الحالات العقلية والمخية لن يعمل نوعًا ما، لكن لا يأخذ أو يتناول هذا لتفنيد التزامه إلى الفيزيائية، ولكن بالأحرى لتحفيزه على الدخول في دوائر معرفية جدلية إضافية[1].

ربما لا تكون الفلسفة في معناها الصريح صالحة لسائر الأفراد. غير أنها ربما تكون خيرة بالنسبة لكل فرد يقوم بممارستها. وربما تكون الفلسفة صالحة لكل فرد في حالة ما إذا كان تأثيرها لا يكون في كبح طموح الروح[2].

إن صورة الفلسفة التي رسمها "أو'هير" هي أن الفلسفة تعتبر جزءًا من بحث وتحقيق عقلاني، ولكن هذا المعنى ربما لا يكون مدركًا في العديد من أقسام الفلسفة، وسيكون من الصعب أن نتبين هذا في العديد من أكثر الكتابات الفلسفية المشهورة هذه الأيام، و يعتبر الأمر جزئيًا بسبب الميل إلى الدراسة الأكاديمية في كل المناطق التخصصية والمجهولة التخصص لأن العديد والعديد من الناس يركزون على الأقل والأقل في جهد ما لتحقيق الأصلية (ومن ثم الحصول عليها منشورة) المجهول بسبب محاولة ما في الفلسفة للظهور بشكل علمي. بالطبع، بعض الناس الذين يكتبون ويمارسون الفلسفة بهذه الطرق سيرون عملهم المركز بصورة ضيقة كمساهمة في رؤية أكبر وأشمل، ولكن الأمر يبدو لي أن الاتجاه العام يعتبر مزيفًا بالنسبة للطبيعة الصحيحة للموضوع وبالرغم من أنه يمكننا جميعًا أن نتفق على أن محاولاتنا تكون موجهة إلى الحقيقة، هي محل إرشاد عن طريق أسباب ونقاشات وجدال يحمل على حقيقة أن كل منا يعتقد ويؤمن، فكل منا يضطر إلى مواجهة حقيقة أننا لن نحقق التقاء عقلاني كامل على المقدمات المنطقية، لأن الأسر هناك لا يتحقق، ولن نأتي لقائمة من الحقائق تكون واضحة جدًا بأنها ستأمر بموافقة الجميع الذين يصعدون على متن الرحلة ويتابعونها بأسلوب عقلاني ومنطقي، هادفة لأنها يمكنها أن تبحث بأفضل صورة عن الحقيقة، إن الأمر يعتبر مجرد هذه الصورة

(1) O'Hear, Anthony,conceptions of Philosophy, P.359

(٢) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ٢٠٥.

التي تبدو فيها اعتباراتنا الأولية عن طبيعية وتاريخ عدم الاتفاق الفلسفي أنها تكون محل تفويض في البداية وفي النهاية، الفلسفة تعتبر رحلة شخصية، حاسمة مع الحياة المفحوصة التي اعتقد "سقراط" أنها متكاملة مع ازدهار الإنسان[1].

ويكمل "أو'هير" في كتاب "الفلسفة في قرن جديد" فيقول، وأنا يحدوني الأمل في أن أكون قد تمكنت من إيضاح أن الفلسفة تستطيع أن توقظ حساسيتنا تجاه الوقائع التي تشكل الأساس التحتي لحيواتنا وممارساتنا العادية، والتي توضح احتواء حيواتنا اليومية العادية على أوجه غير عادية، وربما تكون هذه الأوجه غير العادية متصفة بكونها كذلك في ضوء المنظور الطبيعي الخالص، على أقل تقدير وتتمثل هذه الأوجه في الأشياء التي لا تقع تحت بصيرة الوعي الطائش، غير أنها تكون أشياء نعرفها جميعًا بصورة غامضة[2].

ويكمل أيضًا فيقول في نهاية الكتاب: ليست الفلسفة عبارة عن دين، كما أنها ليست حكمة بأي معنى مادي، غير أن الفلسفة تستطيع أن تلعب دورًا حيويًا في استرداد المعنى الكامل لإنسانيتنا، في مرحلتنا التاريخية والثقافية التي تمر بها، والتي تشهد أفول نجم الدين وسطوع نجم المذهب المادي المدمر- لذاته فالفلسفة تستطيع أن تضع الطريق للحكمة، حتى وإن كانت لا تزود الناس بها بشكل مباشر، هذا هو الوعد الذي تقدمه الفلسفة وهذا هو التحدي الذي نضعه على عاتقنا ونحن في بداية القرن الواحد والعشرين[3].

تعقيب:

يهتم البعد الديني للحياة بالأسئلة التي لا يمكنها حتى أن تعالج التفسير العلمي للعالم، كما فشلت حجج العلم في منح التعزية للدين، لا يمكن أن يكون هناك صراع بين الدين والعلم، فكل واحد منهما له نطاقه الخاص الذي يؤثر فيه.

الفلسفة ليست مماثلة للدين، فالفلسفة لا تزعم بأنها تقدم لنا أنواع من الكشف الخاص بالغاية المطلقة للكون، فهي تسعى إلى الحكمة، أما فلسفة القرن العشرين فهي تبدو أنها بعيدة تمامًا عن أي شيء كان يعرف في الماضي بإسم الحكمة.

إن التعليم النفعي يعامل الإنسان كما يفعل مع الفلسفة النفعية ببساطة كحزمة أو كتلة من الرغبات والمفضلات، أما "أو'هير" فيرى أن التعليم المناسب هنا يجب أن يتركز

---

(1) O'Hear, Anthony,conceptions of Philosophy, P.360.

(٢) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص ٢٠٥.

(٣) نفسه، ص ٢٠٦.

على دراسة لتاريخنا وتقاليدنا الفنية مع اعتراض ورفض للمناهج النفعية والمبنية على الدراسات.

لقد عانت الشعوب في أوروبا الشرقية تحت النظم الديكتاتورية، ولكن مع ظهور الديمقراطية تأكدت مخاوف «أفلاطون» بشأن تحول الديمقراطية والأحزاب التي تعمل لإثراء نفسها على حساب بقية المدينة. إن سياسة القرن العشرين- عند "أوهير" - تمنعنا من رؤية ما هي المشكلة وكيف لا تتوفر حلول قصوى لها من خلال التنوير وآماله غير الصامدة، العلم، العقل، والسياسة.

إن فكرة "أوهير" هي أننا جميعًا قاطني كهوف صابرين على التفاهة الشديد للحياة، منغمسين في مجتمع تنتابه الهواجس والتفكير الوضيع. والحل هنا هو الفلسفة، فالفلسفة تستطيع أن تأخذنا إلى ما وراء الحياة اليومية، تساعدنا على رؤية العالم، فتتضح الأشياء الغامضة بجلاء مع التأمل الفلسفي، وهي توقظ حساسيتنا تجاه الوقائع التي تشكل الأساس التحتي لحيواتنا؛ ربما تكون الفلسفة لكل فرد في حالة ما إذا كان تأثيرها لا يكون في كبح طموح الروح، وأخيرًا يمكن القول إن الفلسفة تستطيع أن تضع الطريق للحكمة.

هذا ببساطة هو حل "أوهير" أنه يجب علينا أن نتبع طريق الفلسفة، أن نترك الكهوف، والاستسلام لآمال التنوير غير الصامدة العلم، العقل، السياسة، ونسير في طريق الحكمة، في طريق الفلسفة، نتأمل الواقع، ننقيه من ضلالاته ونضعه على الطريق الصواب، دون أن نعود لننساق في الواقع ونسكن الكهوف.

الخاتمـة

وفي نهاية الدراسة، يتضح أن فيلسوفنا "أو هير" ، لم تكن فكرته الرئيسية هي التقدم تحديداً، و إنما كانت فكرته الرئيسية هي الخسارة، أو كما وصفها هو بنفسه، «إنها الخسارة التي تأتي بالتقدم»، والمقصود بالتقدم هنا هو التقدم المادي والسياسي الذي نفاخر به أنفسنا وهو حقًا السبب وراء الضعف الروحاني والجمالي.

وقد ظهرت هذه الخسائر بصفة خاصة في المناطق التي يعتقد أنها منحازة للدين أو قريبة منه؛ مثل الفن، التعليم، الأخلاق، والفلسفة. فلقد أصاب الانحطاط الدين بشكل سريع، وانحطت معه العديد من الممارسات والعادات التي كان يسلم الناس بها جدلًا فيما مضى.

لقد أصبحنا نتلقف كل ما يقذف إلينا على أنها حقائق لا تقبل الجدل، حتى قتلت لدينا تلك العقلانية الفطرية التي تجعلنا نتلمس علل الأحاسيس ومعلولات الإدراك. لقد كان الدين والأخلاق من الأمور التي انقلب عليها عصر التنوير وعقلانيته، من فرانسس بيكون، نيوتن، روسو، هيردر، فولتير، ديدرو، بروك ودي مايستر، حتى كانط ومذهب المنفعة، الداروينية والماركسية.

ليس هناك دليل على أن الثراء والإصرار على الديمقراطية وحقوق الإنسان، تحقق هذا القدر من الرضا والسعادة الفردية. قد يكون العكس صحيحا، فكان مفهوم الحقوق مثلًا موضع جدل بشكل ما في داخل منظومة عقلانية التنوير ذاتها، وقد أطلق على ذلك جريمي بنتام- فيلسوف النفعية- تسميته الشهيرة بأنه «الهراء الذي يمشي على ساقين من خشب». وأكثر المجتمعات ثراءً وتقدماً، يذهب سكانها بصورة متزايدة إلى المعالجات النفسية وأنواع أخرى من المعالجات لتهدئة شعورهم بالفشل الشخصي وعدم الكفاءة.

لا تهدف دراسة "أو هير" لفكرة التقدم إلى القول بأن الثراء يعد شيئًا قبيحاً، أو أن عدد السكان لابد أن يتقلص؛ أو أننا وصلنا إلى نقطة حاسمة في التاريخ البشري، تتحدد بانتصار النظام الليبرالي والديمقراطية على سائر النظم الأخرى، كما فعل «فوكاياما» في كتابه «نهاية التاريخ».

الفكرة أنه في رحلة التقدم، التي مرت بها الإنسانية، كان هناك مكسب وخسارة، وأن كليهما يتداخلان بلا سبيل للخلاص؛ وأننا أحرار إذا أردنا وصف الديمقراطية، العلم، والعقلانية بأنها التقدم، لكنها ليست تقدمًا في كل طريقها.

على الرغم من كل تقدمنا، كان يجب علينا أن نسأل عن سبب عدم السعادة الذي يشعر بها الكثير منا اليوم، هل هو بسبب تقدمنا؟. لقد رأي فيلسوفنا أن أول مفهوم كان يجب علينا أن نقوضه هو التقدم نفسه، وضلالته الأولى عن المستقبل السامي.

وبناء على ما سبق عرضه فقد انتهت الدراسة إلى التالي:

- إن فترة حب أسلافنا للآلهة قد منحهم أهدافا وإلهامات رفعت من شأنهم، ومازالت تفعل ذلك حتى الآن، وهذا يشكل أساس ثقافتنا وحضارتنا. ولكن كثقافة، نحن نحب الآلهة القديمة ليس أكثر، ليس لدينا رؤية أو أمل مقارنة بأسلافنا. لقد دمر العلم هذه الاعتقادات المهيبة. فطبقًا لقوانين الفيزياء نحن نعيش في عالم تحكمه عمليات غير متحيزة. في هذا العالم الكبير، لسنا أكثر من آلات حية، تسيطر علينا الأوامر الجينية، القوى البيولوجية والاجتماعية التي لا يمكننا أن نفهمها بشكل كامل، ناهيك عن التحكم فينا.
- إننا لسنا أكثر من أناس محكومين من قبل سيدين متلازمين لدى بنتام وهما المتعة والألم. تحت هذا المفهوم للطبيعة الإنسانية ليس هناك من عائق يقف أمام العلم لزيادة المتعة وتقليل الألم، مهما تكن التكلفة في إطار الكرامة الإنسانية أو قداسة الحياة.
- كما يتضح في الدراسة أيضًا ميلنا نحو إيجاد الجمال والمعنى داخل العالم الفيزيائي، فلا نعلو فوق محاولاتنا لإشباع حاجاتنا المادية والفيزيائية، ويمكننا الحسم بأننا نمنح أطفالنا وأمخاخنا حقوق ضعيفة. بدعوى أنهم ينتمون إلى أجناس يقوم فيها الأعضاء الناضجون والعاديون بفعل كل هذه الأشياء، التي لا يستطيع أكثر القرود مهارة أن يؤديها.
- عندما نتجاهل ببساطة تعاليم أسلافنا غير المنطقيين وعاداتهم. في هذه الأثناء، تسير السياسة الحرة أكثر وأكثر نحو البحث طويلًا عن المساواة، من خلال خلق جو من التمييزات والاجتهادات في الرأي. وعلى هذا، فإن الأفراد الذين لا يستطيعون لسبب أو لأخر التنافس في المجتمع، ولكنهم الذين تم إطعامهم بشهية نصف إدراك للمساواة وحقوق الإنسان، فيصبحون أكثر سخطًا وعنفًا عندما يدركون أنهم لن يحصلوا على مرتبة اجتماعية أو اقتصادية. ونحن هنا لا نحتاج إلى صراع طبقي، بل نحتاج إلى إعادة تفكير في معنى المساواة وعقيدة الحقوق.
- يعد عصرنا أحد عصور التقدم التكنولوجي، مصاحبًا لتحليل حقوق الفرد (مع قليل من الواجبات)، في محاولة لإشباع الحاجات النفسية غير النافعة بصورة متزايدة حيث تتكاثر الحاجات، وتقل الموارد التي تحققها وتصبح حقائق عدم المساواة البشرية

أمر لا يمكن تجنبه كثيراً. على الرغم من ذلك، فإن مساحتنا العقلية تبقى كبيرة جدًا والتي استقرت أثناء فترة التنوير.

- مع الحفاظ على إنتاج ما يكفي وأكثر مما يكفي لإشباع الجماهير الديمقراطية الحرة. قد يقترب وجودها أكثر وأكثر من سجناء الكهف الأفلاطوني. لكن الفكرة الكلية لكهف أفلاطون هي أن هؤلاء المتورطين لا يكونوا ضجرين أو متمردين. فهم يرفضون في الحقيقة إعلامهم بأن حياتهم أقل من البشر جميعاً، أقل من بالغي المثالية.
- ما الذي يمكن القيام به؟ إجابته التي قدمها تقول باختصار: لا شيء. لا شيء على الإطلاق. هذه هي إجابته المختصرة، غير أنها أعمق إجابة في الوقت نفسه. إنها أحد الأوهام الكبرى للفكر التقدمي بأنه يوجد دائمًا شيء ما يمكن تقديمه، إن هناك حلًا لكل مشكلة تواجهنا، و أننا يمكننا اكتشاف هذا الحل بالعقل، وأن الحل يتضمن في القيام بشيء ما سياسيًا أو فردياً.
- هناك الكثير من المشكلات يمكن حلها، ولكن ما يهم هنا لا يعد حتى الآن مشكلة أخرى، وليس هناك أي شيء يمكن أن تساعد فيه السياسة أو العلم أو علم الاجتماع. ما نتحدث عنه هنا ليس بمشكلة، أو حتى مأزق. إنه الوضع الإنساني نفسه. ما يمكن إدراكه هنا هو أن المظاهر السلبية في الحياة الإنسانية تعد جزء من المظاهر الإيجابية، وهي حقًا ضرورية لإنجازنا.
- إن الفن، بصفة خاصة الروائع العظيمة للماضي، تدل على أن لدينا ميول نحو الجمال، النظام، الإلوهية، حتى الطريقة التي تتجاوز البيولوجيا. في تجربتنا الأخلاقية نحن نعرف أننا مقيدون بالتزامات وواجبات، والتي تكون أكثر من مجرد التعاون مع هؤلاء الذين قد يستطيعون مساعدتنا أو إفادة علاقتنا الجينية. أما في بحثنا عن المعرفة والإدراك، فإننا نسعى إلى الحقيقة في ذاتها.
- إن الوعي، سواء كان بشري أو حيواني، يبقى سر غير قابل للوزن بدقة من خلال العلم. يمكننا فقط أن نميز الحالات الفيزيائية حيث يجب أن توجد المخلوقات و أمخاخها لكي تنتج الوعي، لكن هذا لا يفعل شيئًا لتفسير ما هو الوعي، أو كيف يمكن أن تجلبه العمليات الكيميائية الكهربية في المخ.
- إن الإله لو وجد، فإنه لن يكون الصانع البعيد للعالم، والمصور في الفلسفة التقليدية. يتدخل الإله بصورة عاطفية في العالم وفي الشأن كله. يعتبر العالم نفسه عملية

إبداعية، تميل نحو ازدهار الحياة وتنمية الإدراك والفكر. في هذه العملية، يعاني الإله ويفهم المعاناة. ويقوم الخلاص من الذنب على قوة تتجاوز الطموح والعمل الإنساني.

- بالنظرة الكلية للموضوع، فإننا ندرك، على نحو ما، كيف أننا كمجتمع عاجزين عن مواجهة الألغاز الرئيسية للوضع الإنساني. ليس فقط الموت، المرض، وعدم السعادة التي تعبر عنا جميعاً، ولكن بشكل أكثر دقة فهي التي ترفع الحياة البشرية فوق المادة والحيوان، الحياة قيمتها كرامتها وموضوعها، كما أننا كمجتمع ليس لدينا دليل على كيفية الجمع بين الشعور بكرامة الفرد وقدسية الحياة مع التكنولوجيات المتاحة الآن، والتي تتقيد بالاستخدام لتحويل حيواتنا، وتقلل بالإضافة لذلك أي شعور لدينا بأن الحياة مقدسة.
- يتحول التعليم وعلم النفس بصورة متزايدة للداخل، في محاولات مغرورة لبناء التقييم الذاتي للأفراد الذين لم يمنح لهم أي عقل جماعيًا أو فرديًا لكي يعتقد بأن لديهم أي أساس للتقييم، وفي نفس الوقت نقوم بتفكيك البناءات التي قد ترفع النفوس بإكراهنا على تحويل عقولنا إلى أشياء تستحق الملاحقة بالفعل.
- ويوضح "أو‹هير" ، أنه يجب أن نرى العالم ووجودنا الخاص كما هو مؤسسا ومرشدا ويقاس من خلال ما أشارت إليه الأديان بتنوع على أنه الإله أو الواحد، ويمكننا القول أيضاً، إننا نرى الجمال مهما لأنه يوقظنا نحو البناءات بخلاف الذرات، ونحو الأهداف بخلاف المنفعة. علاوة على ذلك، في تقدير جمال العالم، نحن نرى العالم وقد منح القيمة والمعنى، وفي تأمل جمال الأشياء نحن نرى أنفسنا كما هي في ذاتها ومن أجلها، وليست أكثر من وسائل لغايات أخرى حيث يتم استغلالها.
- إن الدرس الصعب الذي نتعلمه في نهاية القرن العشرين– من وجهة نظر أو‹هير– هو أن مواردنا الخاصة، العلمية، السياسية والشخصية ليست كافية. يجب للتنوير أن يفسح مجال للتواضع لمن يجرؤ أن يعرف، يجب أن يتخلى عن الصمت والانتظار.

المصادر والمراجع

أولاً: الموسوعات والمعاجم

أ- الموسوعات والمعاجم العربية

١- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣.

٢- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ط١، ١٩٨٠.

٣- جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٤.

٤- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

٥- عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٤.

٦- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، المصطلحات الفلسفية، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

(ب) الموسوعات والمعاجم الأجنبية

1- Adam Gadsby، Michael Upshall، Janet whicut: longman، active study dictionary، the Egyptian international publishing company، Dokki، first published1986 ،.

2- Paul Edwards: The Encyclopedia of philosophy، Macmillan publishing co. ، New York.1972 ،

ثانياً: المصـــادر

أ- المصادر العربية

١- أنطوني أوهير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: د/ وهبة طلعت أبو العلا، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا، ط١، ٢٠١١.

ب- المصادر الأجنبية:

1- O'Hear، Anthony، Belief and he will، Vol. 47، No. 180 Cambridge university، (1972).

2-…… and Alan Holland، On what make an Epistemology evolutionary، Vol. 58، Blackwell Publishing، (1984).

3- ……The importance of traditional learning، British journal of educational studies، Vol. 35، No. 2، Blackwell publishing، (1987).

4- . . . . . Historicism and architectural knowledge، philosophy، vol. 68، No. 264، CambridgeUniversity press، (1993).

5- . . . . . Karl Popper (philosophy and Problems)، CambridgeUniversity press، New York، first published، (1995).
6- . . . . . Verstehen and Humane understanding، Cambridge University Press، United Kingdom، (1996).
7- . . . . . After Progress، finding the old way forward، Bloomsbury publishing plc، London، first published، (1999).
8- . . . . . Beyond Evolution(Human Nature And The Limits Of Evolution Explanation)، OxfordUniversity press، New York، Reprinted، (2002).
9- . . . . . philosophy، biology and life، Cambridge university press، United Kingdom، (2005).
10- . . . . . Conception of philosophy، CambridgeUniversity press، United Kingdom، (2009).
11- . . . . . science and religion، the British journal for philosophy of science، Vol. 441، No. 3، Oxford University Press، (2010).

ثالثاً: المراجع

أ- المراجع العربية

١- ازوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ج٢.

٢- اميل برهييه: تاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر، ١٨٠٠- ١٨٥٠)، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطبع والنشر، بيروت، ج ٦، ط ١، ١٩٨٥.

٣- اندريه كريسون: روسو (حياته، فلسفته، منتخباته)، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، ط٤، ١٩٨٨.

٤- اتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦.

٥- أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٩١.

٦- أحمد محمد الشنواني : كتب غيرت الفكر الإنساني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠.

٧- أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤.

٨- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٠.

٩- إ . م . بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢.

١٠- برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة)، ترجمة : محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

١١- برتراند راسل: حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ج٢، ط٢، ٢٠٠٩.

١٢- برتراند راسل: أثر العلم في المجتمع، ترجمة: تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.

١٣- تشارلس داروين : أصل الأنواع، ترجمة : مجدي محمود المليجي، تقديم : سمير حنا صادق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤.

١٤- توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الهيئة لمصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١.

١٥- جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس(رسالة ماجستير غير منشورة) ، جامعة المنيا، ٢٠١٤.
١٦- جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت.
١٧- جلال أمين: العولمة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩.
١٨- جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة: توفيق الطويل، عبد الحميد لطفي، أحمد فؤاد الأهواني، عبد اللطيف أحمد على، عبد الحليم منتصر، أبو العلا عفيفي، محمد عبد الهادي أبو ريدة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط٣، ٢٠١٣.
١٩- جون ديوي: الحرية والثقافة، ترجمة: أمين مرسي قنديل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.
٢٠- جونو، برجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسطية، ترجمة: على زيعو، على مقلد، عز الدين للطباعة، ١٩٩٣.
٢١- الأب جيمس فينيكان اليسوعي: أفلاطون وسيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي، دار المشرف، بيروت، ط ١، ١٩٩١.
٢٢- جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٩٨.
٢٣- حبيب الشاروني: فلسفة فرانسس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨١.
٢٤- دلف رومنبسون، وجودي جروفز: أقدم لك. . . أفلاطون، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام المركز الإعلامي للثقافة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ٢٠٠١.
٢٥- رمضان الصباغ: جماليات الفن (الإطار الأخلاقي و الاجتماعي) ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٣.
٢٦- عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.
٢٧- عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٣.
٢٨- عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى ، منشأة المعارف جلال جزي وشركاه ، الإسكندرية، ٢٠٠٢.
٢٩- علي الشوك: الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط١، ٢٠٠٤.

٣٠- علي عبد المعطي محمد: أعلام الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، ج٢، ١٩٩٧.
٣١- غاستون ميرـ أفلاطون، ترجمة: وربشارة صارجبي، المدرسة العربية للدراسات للنشر، سلسلة أعلام الفكر العالمي ، ط١ ، ١٩٨٠.
٣٢- غيرترود هيملقارب: الطريق إلى الحداثة (التنوير البريطاني، الفرنسي والأمريكي) ترجمة: محمود سيد أحمد، عالمالمعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ط١، ٢٠٠٩.
٣٣- فؤاد زكريا: نيتشه، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦.
٣٤- فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجبل، بيروت،ط١، ١٩٩٣.
٣٥- فرانسس فوكاياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٣.
٣٦- فريد ريش نيتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة: على مصباح، منشورات الجمل.
٣٧- فيليب تايلور : قصف العقول (الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي) ، ترجمة: سامي خشبة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، الكونية ، ٢٠٠٠.
٣٨- فيليب فرانك: بين الفيزياء والفلسفة، ترجمة: وهمة العبد، مراجعة: السيد عطا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.
٣٩- محفوظ على عزَّام : نظرية التطور عند مفكري الإسلام دراسة مقارنة، دار الهداية، مدينة نصر، ط٢، ١٩٨٦.
٤٠- محمد مجدي الجزيري: نقد التنوير عند هيردر، دار الحضارة للطبع والنشر، طنطا، ط٣، ١٩٩٩.
٤١- محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢ ١٩٩٨.
٤٢- محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٣.
٤٣- محمود سيد أحمد، عالمالمعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ط١، ٢٠٠٩.

٤٤- مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.
٤٥- نجيب المستكاوي: جان جاك روسو (حياته، مؤلفاته، غرامياته)، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٩.
٤٦- هاني يحيى نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.
٤٧- ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي (حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم)، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥.
٤٨- وهبة طلعت أبو العلا: الوجود المقلوب (رؤية فلسفية معاصرة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧.
٤٩- وهبة طلعت أبو العلا: فلسفة السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الأقصى، المنيا، ٢٠١٣.
٥٠- يحيي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣.
٥١- يمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين(الأصول- الحصاد، الآفاق المستقبلية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩.
٥٢- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة: دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٨٦.

ب- المراجع الأجنبية:

1- Dale Jamieson، (Anthony O'Hear: Beyond Evolution" human nature and the limits of evolutionary explanation")، the Journal of Religion، Vol. 110، No. 2، The University of Chicago press، 2000.
2- David Cockburn، (Anthony O'Hear: Element of Fire" science، Art and human worled")، Philosophy، Vol. 64، No. 248، CambridgeUniversity press، 1989.
3- Gene Reeves، (Anthony O'Hear: Experience، explanation and faith "An introduction to the philosophy of religion")، the Journal of Religion، Vol. 66، No. 1، The University of Chicago press، 1986.
4- John Kekes، (Anthony O'Hear: Philosophy in the new century)، Mind new series، Vol. 111، No. 442، Oxford University Press، 2002.
5- John Street، Politics and Popular culture، TempleUniversity press، Philadelphia، 1997.
6- Michael Bradie، (Anthony O'Hear: Beyond Evolution" human nature and the limits of evolutionary explanation")، philosophy and phenomenological research، Vol. 62، No. 1، international phenomenological society، 2001.
7- Mikael Stenmark، (Anthony O'Hear Beyond Evolution human nature and the limits of evolutionary explanation")، Religious studies، Vol. 35، No. 4، CambridgeUniversity press، 1999.
8- Nicholas Agar، (Anthony O'Hear: Beyond Evolution human nature and the limits of evolutionary explanation)، Mind new series، Vol. 110، No. 438، Oxford University Press، 2001.
9- Nicholas Everitt، (Anthony O'Hear، what philosophy is)، the British Journal for The philosophy of science، Vol. 38، No. 2، Oxford University Press، 1987
10- Paul Griffiths(Anthony O'Hear: Philosophy، Biology and life)، Springer، Metascience، 2007.
11- Peter Lamarque، (Two Introductions: Anthony O'Hear، what philosophy is" an introduction to contemporary philosophy")، the Philosophical Quarterly، Vol. 36، No. 145، Blackwell Publishing، 1986.
12- R. F. Holland، Education، Society and O'Hear، The Philosophical Quarterly، Vol. 33، No. 131، Blackwell publishing، 1983.
13- Roger Trigg، (Anthony O'Hear: Experience، explanation and faith "An introduction to the philosophy of religion")، Philosophy، Vol. 60، No. 233، CambridgeUniversity press، 1985.
14- Simon Bell، (Anthony O'Hear، 'Plato's children: The state we are in)، Springer science and business media، 2006.