# مدخل جديد إلى
# الفلسفة

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

النشار، مصطفى
مدخل جديد إلى الفلسفة/ د. مصطفى النشار. - القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع/
ط ١/ القاهرة: ٢٠١٧م.
٢٧١ص؛ ١٤×٢١سم
تدمـــــك: ٠-١٩-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٦/٩٧٩١
١- الفلسفة - تاريخ
أ- العنوان ١٠٩

دار النشـــــر: نيو بوك للنشر والتوزيع
عنـــوان الكتـاب: مدخل جديد إلى الفلسفة
الـــكـــاتـــب: د. مصطفى النشار
رقـــم الطبعـــة: الأولى
تـاريـــخ الطـبـــع: ٢٠١٧

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع

ويحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملًا أو جزئيًا، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك
٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة
ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤
newbooknb@gmail.com

# مدخل جديد إلى الفلسفة

تأليف

**د. مصطفى النشار**

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

جامعة القاهرة

NEW BOOK

نيو بوك للنشر و التوزيع

2017

# إهداء

إلى كل الباحثين للفلسفة عن معنى
ودورها في البناء الحضاري للأمم

# فهرس المحتويات


| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| **الإهداء** | 5 |
| **تصدير** | 15 |
| **الفصل الأول: مدخل عام** | 19 |
| أولاً: المعنى الاشتقاقي للفظ الفلسفة | 21 |
| ثانياً: نشأة السؤال الفلسفي في الشرق القديم | 22 |
| ثالثاً: مهام الفلسفة ووظائفها | 23 |
| رابعاً: الفلسفة والواقع (الفلسفة مرآة الواقع) | 31 |
| خامساً: بين الحكمة العملية والفلسفة | 34 |
| سادساً: بين الفلسفة والعلم | 37 |
| سابعاً: بين الفلسفة والدين | 42 |
| أهم المصادر والمراجع للفصل الأول | 48 |
| **الفصل الثاني: الفلسفة اليونانية والمشكلة الخلقية** | 51 |
| تمهيد: نشأة الفلسفة اليونانية | 53 |
| أولاً: السوفسطائيون وسقراط و إثارة المشكلة الأخلاقية | 54 |
| تمهيد | 54 |
| 1- بروتاجوراس يعلن أن الإنسان معيار الأشياء جميعاً | 56 |
| (أ) نسبية المعرفة عند السوفسطائيين | 56 |
| (ب) الإنسان معيار الخير والشر | 57 |
| 2- سقراط والرد على آراء السوفسطائيين | 58 |

(أ) مكانة سقراط وحياته ..... 58
(ب) فلسفته الأخلاقية ..... 62
ثانياً: أفلاطون والاتجاه نحو المثال الأخلاقي ..... 65
1- لمحة عن حياة أفلاطون وكتاباته ..... 65
2- نظرية المثل ..... 66
3- الإنسان المثالي وفضائله ..... 68
4- الدولة المثالية والمجتمع الأفضل ..... 70
(أ) ماهية الدولة المثالية ..... 70
(ب) نظرية الشيوعية في الدولة المثالية ..... 72
(ج) التربية في الدولة المثالية ..... 74
5- أنواع الحكومات الفاسدة ..... 76
ثالثاً: أرسطو ومحاولة التوفيق بين الواقع والمثال ..... 78
1- مكانته الفكرية ولمحة عن حياته ..... 78
2- نظريته في التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ..... 81
3- فلسفته الأخلاقية ..... 83
(أ) جوهر الإنسان عند أرسطو ..... 84
(ب) معنى الفضيلة وأنواعها ..... 85
4- تساؤلات للمناقشة الإجمالية والنقد ..... 88
أهم المصادر والمراجع للفصل الثاني ..... 90
**الفصل الثالث: الفلسفة الإسلامية وقضية التوفيق بين الدين والفلسفة** ..... 93
أولاً: المقصود بالفلسفة الإسلامية ..... 95
ثانياً: عوامل نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين ..... 97

(أ) العوامل الداخلية ..... 97
(ب) العوامل الخارجية ..... 103
ثالثاً: الكندي ينفي التعارض بين الفلسفة والدين ..... 105
تمهيد ..... 105
(أ) معنى الفلسفة في «رسالة الكندي إلى المعتصم بالله» ..... 106
(ب) دفاع الكندي عن الفلسفة وضرورة دراستها ..... 106
رابعاً: الفارابي وصور عديدة للتوفيق بين الدين والفلسفة ..... 108
تمهيد ..... 108
(أ)معنى الفلسفة ودور الفيلسوف ..... 109
(ب) التوفيق أو الجمع بين رأي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) 110
(ج) فلسفته الاجتماعية والسياسية ..... 112
1- التمييز بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات الناقصة.. 113
2- الحاكم الأمثل: صفاته ومؤهلاته ..... 114
3- مضادات المدنية الفاضلة ..... 117
خامساً: الغزالي وموقفه من الفلسفة والفلاسفة ..... 119
(أ) تمهيد: ابن سينا يتابع موقف الفارابي التوفيقي ..... 119
(ب) موقف الغزالي من الفلسفة ..... 120
(ج) دور العقل في الشريعة الإسلامية ..... 122
سادساً: ابن رشد وتأكيد التوفيق بين العقل والشرع ..... 124
(أ) تمهيد: مكانة ابن رشد الفلسفية ..... 124
(ب) رده على الغزالي والمتكلمين ..... 124
(ج) التوفيق بين العقل والشرع ..... 125
(د) شروط التأويل العقلي ..... 127

أهم المصادر والمراجع للفصل الثالث ..... 130
**الفصل الرابع: الفلسفة الحديثة والمعاصرة ومشكلة المعرفة والعلم** 133
تمهيد ..... 135
أولاً: فرنسيس بيكون وبداية التفكير العلمي المنهجي ..... 137
(أ) بيكون وكتابه «الأورجانون الجديد» ..... 137
(ب) الجانب النقدي (نظرية الأوهام الأربعة) ..... 138
(ج) الجانب الإيجابي (نظرية الاستقراء العلمي) ..... 141
(د) منهج الحذف والاستبعاد ..... 143
ثانياً: ديكارت وبداية التقدم الفلسفي الغربي باستخدام المنهج العقلي ..... 144
(أ) ديكارت وكتابه «المقال عن المنهج» ..... 144
(ب) معنى المنهج ومبادئ التفكير العقلي المنهجي ..... 144
(ج) الشك من أجل اليقين ..... 146
(د) خطوات المنهج الديكارتي ..... 147
(هـ) فلسفة ديكارت (من الشك إلى اليقين) ..... 150
1- اليقين الأول (يقين وجود النفس) ..... 150
2- اليقين الثاني (يقين وجود الله) ..... 151
3- اليقين الثالث (يقين وجود العالم) ..... 151
ثالثاً: كانط ووضع الحدود للنظر العقلي ..... 153
(أ) كانط وكتابه نقد العقل النظري ..... 153
(ب) تحليل المعرفة العلمية ..... 155
(ج) نقد الفلسفات السابقة وشروط الفلسفة المشروعة ..... 157
(د) حدود الفلسفة المشروعة وكيفيتها ..... 160

(هـ) مسلمات العقل العملي ..... 163
رابعاً: وليم جيمس والفعل البراجماتي ..... 164
(أ) سمات الفلسفة المعاصرة ومكانة البراجماتية ..... 164
(ب) معنى البراجماتية ..... 166
(ج) نظرية الصدق عند البراجماتيين ..... 166
(د) وليم جيمس يوسع مفهوم النفع البراجماتي ..... 168
(هـ) مناقشة ونقد «المنهج البراجماتي» ..... 172
أهم المصادر والمراجع للفصل الرابع ..... 174
**الفصل الخامس: الفكر العربي المعاصر وبعض مشكلاته** ..... 177
أولاً: الأسباب الفكرية والتاريخية لمشكلات الفكر العربي المعاصر ..... 179
(أ) التقدم الفكري يقود التقدم السياسي والاجتماعي في أوروبا ..... 179
(ب) الحركة الاستعمارية وصدمة العرب والمسلمين بالتقدم الغربي ..... 180
(ج) تساؤلات تفرض نفسها على العقل العربي ..... 181
ثانياً: مشكلة الأصالة والمعاصرة ..... 182
تمهيد ..... 182
(أ) النخبة المثقفة تتلقى صدمة اللقاء الحضاري مع الغرب ... 182
(ب) فرق ثلاثة وحلول ثلاثة متصارعة ..... 184
1- الموقف السلفي والعودة إلى التراث الحضاري للمسلمين 184
2- العصرانيون والدعوة إلى تبني نموذج الحضارة الغربية . 185
3- التوفيقيون والمواءمة بين الأصالة والمعاصرة ..... 186

(ج) التوفيقيون والدعوة إلى فلسفة عربية جديدة ..... 187
أهم المصادر والمراجع لمشكلة الأصالة والمعاصرة ..... 189
ثالثاً: مشكلة الحرية والمسئولية ..... 191
تمهيد ..... 191
(أ) معنى الحرية ..... 191
(ب) الحرية والشعور ..... 192
(ج) الحرية والضرورة ..... 193
(د) الحرية والمسئولية ..... 195
أهم المصادر والمراجع لمشكلة الحرية ..... 198
رابعاً: مشكلة العلم والتكنولوجيا أو العقلية العربية بين إنتاج العلم واستيراد التكنولوجيا ..... 200
تمهيد ..... 200
(أ) أنتجنا العلم في الماضي ..... 201
(ب) أسباب توقفنا عن إنتاج العلم منذ عصر النهضة الغربية 203
(ج) أسباب تخلفنا العلمي في العصر الحاضر ..... 205
1- الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية ..... 205
2- الأسباب الفكرية للتخلف العلمي ..... 213
(د) طريق المواجهة الشاملة لأسباب التخلف العلمي والتكنولوجي ..... 218
(هـ) أسس الطريق الصحيح للإنتاج الذاتي للعلم وصناعة التكنولوجيا ..... 225
أهم المصادر والمراجع لمشكلة العلم والتكنولوجيا ..... 235
خامساً: مشكلة العولمة والهوية الثقافية ..... 237

أولاً: مفهوم العولمة ..... 237
ثانياً: آليات العولمة ..... 239
ثالثاً: مفهوم العولمة الثقافية ..... 244
رابعاً: بين ثقافة العولمة واقتصاد العولمة ..... 247
خامساً: عوائق العولمة الثقافية ..... 250
الهوامش والمراجع لمشكلة العولمة ..... 258
كتب أخرى للمؤلف ..... 261

# تصدير

لا شـك أن هناك وعيا متنامياً لدى قـراء العربية بأهمية دراسـة الفلسـفة ودورها في إثراء الوعي وتربية العقلية التحليليـة والتأمليـة الناقـدة، وليـس بخـاف على أحد أن هدفنـا القومي الآن هو المشـاركة في ركب الحضارة السـائدة وليس بخاف على أحد الآن أيضا أن هذه المشـاركة أساسـها العقل والعلـم؛ فإعـمال العقل واكتسـاب العقلية العلميـة الواعيـة تنميها حقيقة دراسـة المنطـق من ناحية، والفلسـفة مـن ناحية أخرى. ومن هنـا فلم تعد دراسـة الفلسـفة من الترف الفكـري - كما كان يظن الآبـاء والأجداد - بل أصبحـت ضرورة تفرضها محاولتنا اللحـاق بركب التقدم. فلم يعد مقبولا أن نركـن الى أفكارنا التقليدية التـي تلخصها الكلمات غير الواعية مثل «بلاش فلسفة» و«ربنا يكفيك هم أو شر الفكر».

إن هـذه الكلـمات وأمثالها ينبغـي أن تلغى من قامـوس تخاطبنا اليومي، ولابـد مـن أن نسـتبدلها بغيرها بحيث نخـص أبناءنا في خطابنـا اليومي على الاهتمام بقراءة الفلسفة حتى إن لم نحض على دراستها دراسة تخصصية لأن قراءة الفلسفة والإكثار من هذه القراءة حول مذاهب الفلاسفة وأفكارهم هو سبيل الإنسان الوحيد نحو التدريب على كيفية التفكير العقلي المستقل، وهو السـبيل الوحيد الى تربية العقليـة النقدية القادرة على الحوار مع الآخر ووزن أفكاره بميزان العقل.

وليعلم جميع أهلنا على امتداد رقعة العالم العربي والإسلامي أن أجدادهم من المسلمين كانوا أكثر وعياً بدور الفلسفة ودراستها في إثراء الفكر ونشر الدين بين الأمم التي لم تكن قد دخلت في الإسلام بعد، لقد كانت ثقافة تلك الأمم ثقافة فلسفية يونانية وعندما وجد أجدادنا ذلك درسوا هذه الثقافة اليونانية ونقلوا الى العربية عيون الكتب الفلسفية والعلمية اليونانية وشرحوها وكان أن تكونت المدارس العلمية العربية في مختلف فروع المعرفة العلمية. وكان وعي أقطاب وزعماء هذه التيارات الفلسفية والمدارس العلمية بدور المنطق والفلسفة خطيراً لدرجة أنهم اعتبروا أن دراسة المنطق والفلسفة هو البوابة الحقيقية والضرورية للتخصص في أي فرع من فروع المعرفة الأخرى. وكان ذلك هو سر تقدمهم وريادتهم وعلينا أن نعي أن المسبب الحقيقي للجمود وفقدان الرغبة في الاجتهاد هو التوقف عن ممارسة التأمل الفلسفي والتوقف عن مواصلة الإبداع وممارسة الحرية الفكرية واللجوء الى الطرق العقيمة في شرح ما قاله الأجداد واللجوء الى آرائهم في كل مجالات الحياة بحجة أنهم الأئمة ونحن لا نملك قدرتهم على الاجتهاد والإبداع رغم أن تجدد مشكلات الحياة وكثرة ما يطرح من قضايا جديدة يتطلب باستمرار الاجتهاد سواء على الصعيد الديني أو على الصعيد التأملي النظري.

إن العقلية العربية الآن مطالبة أكثر من أي وقت مضى للتفاعل مع أفكار العصر والحوار مع الآخرين حتى يمكن مواجهة تحدياته التي يفرضها علينا يوما بعد آخر.

ولاشك عندنا أن تنامي الوعي بأهمية الفلسفة ودراستها والقراءة فيها هو المقدمة الضرورية لهذا التفاعل مع العصر لأن أول خطوات الطريق نحو امتلاك آليات هذا التفاعل. هو التفكير العقلي الواعي بأهمية مقارعة الحجة

بالحجة وقبول الرأي والرأي الآخر والبعد بقدر الإمكان عن التعصب الأعمى لفكـرة ما وخاصـة إذا كانت هذه الفكـرة قد تجاوزها الزمـن، إنه التفكير القادر على قراءة المسـتقبل مـن خلال القراءة الواعية للحاضر والاسـتفادة مـن العناصر الإيجابية في تراثنا العربي، إنه التفكير الإيجابي البناء الذي بقدر مـا يتفاعل مع الآخر و يـدرك متطلبات العصر بقدر ما ينجح في الحفاظ على الهو ية الحضار ية الخاصة و يغذيها باسـتمرار بالعناصر التي تلزمها لمواصلة التقدم الى الأمام وليس العودة الى الوراء.

إن حياتنـا المعاصرة أيهـا القارئ العز يز تتطلب منـك الحرص على تنمية قدراتك العقلية دائما واكتساب المز يد من المعرفة بقضايا العصر ومشكلاته، ولتكون من خلال ذلك قادرا على المشاركة الفعالة في كل ما يجري من حولك مـن تطورات، إن لم يكن بالقـدرة على الفعل فعلى الأقـل بالقدرة على إبداء الرأي.

ولاشك أن الفلسـفة هي البوابة الملكية لاكتساب هذه القدرة على بلورة المشكلات أيا كان نوعها وعلى إبداء الرأي ووضع الحلول والفروض العقلية اللازمة لحلها إن ما يقدمه لك هذا الكتاب الذي بين يديك سـيجعلك إن شاء اللـه قادرا عـلى إدراك الدور الحقيقي الذي لعبه الفلاسـفة بالنسـبة لعصور الحضارة المختلفة، وسـيجعلك قادرا في ذات الوقت على المشـاركة في عصرك مستفيدا من الكيفية التي شارك بها هؤلاء الفلاسفة في وضع الحلول لمشكلات عصورهم ولرسـم خطط التقدم في المستقبل لمعاصريهم. وهذا هو جوهر ما نسميه بالفلسفة التطبيقية؛ تلك الرؤ ية الفلسفية التي تمتلكها أنت وتستطيع تطبيقها على كل مشـكلات حياتك سـواء العملية أو العلمية وتنجح في حل معضلاتها.

وليس مطلوبا منك بعد ذلك إلا نشر الوعي بين أفراد أسرتك وجيرانك ومجتمعك الكبير بعد الصغير بأهمية الدرس الفلسفي وبأهمية القراءة في الفلسفة ليس بغرض حفظ مذاهب الفلاسفة أو التمسك بآرائهم، بل بهدف اكتساب هذه القدرة على التفلسف أي القدرة على التحليل العقلي للقضايا والمشكلات التي يواجهها الإنسان في أي عصر وليجرب كلاً منا بعد ذلك هذه الطريقة العقلية في الفهم وفي استشراف آفاق المستقبل من هؤلاء الفلاسفة الذين قرأ مذاهبهم وتعرف على كيفية مواجهتهم لمشكلات عصرهم وتقديم الحلول لها.

**د. مصطفى النشار**

## الفصل الأول

# مدخل عام

- ❐ أولاً: المعنى الاشتقاقي للفظ الفلسفة.
- ❐ ثانياً: نشأة السؤال الفلسفي في الشرق القديم.
- ❐ ثالثاً: مهام الفلسفة ووظائفها.
- ❐ رابعاً: الفلسفة والواقع (الفلسفة مرآة الواقع).
- ❐ خامساً: بين الحكمة العملية والفلسفة.
- ❐ سادساً: بين الفلسفة والعلم.
- ❐ سابعاً: بين الفلسفة والدين.

## الفصل الأول

# مدخل عام

### أولاً: المعنى الاشتقاقي للفظ الفلسفة

من المعروف أن المعنى الاشتقاقي للفظ الفلسفة يعود الى لفظين يونانيين هما Philo وتعني محبة و Sophia وتعني الحكمة، فيكون المعنى أن الفلسفة هي محبة الحكمة.

ويقال إن فيثاغورس وهو فيلسوف وعالم رياضي يوناني شهير هو أول من استخدم هذا اللفظ، حيث سئل: هل أنت حكيم فأجاب: أنا لست حكيما ولكنني محب للحكمة. وقد أصبح هذا اللفظ (أي محب الحكمة) يطلق على كل المبدعين في شتى فروع المعرفة من اليونانيين وغيرهم طوال العصور القديمة وحتى مطلع العصر الحديث حيث بدأت العلوم تستقل عن الفلسفة، وأصبح الناس يفرقون بين الفلسفة والعلم، وبين الفيلسوف والعالم.

وبالطبع فإن هذا الأصل اليوناني للفظة الفلسفة جعل معظم مؤرخي الفلسفة يسلمون بأن نشأتها إنما كانت في بلاد اليونان و إنها ظهرت في اليونان على غير مثال سابق. والحقيقة أن هذا الأصل اليوناني للفظ في اعتقادي أصبح مشكوكا فيه؛ فقد كشف مارتن برنال M. Bernal في كتابه الشهير أثينا السوداء Black Athena عن أن كلمة Sophia ليست من اصل هند أوربي

و إنما هي مشـتقة من كلمة مصرية قديمة هي Sb3 بمعنى يعلم - تعليم. و إذا عرفنـا أن الحرف المصري القديم بي b يقلب أحيانا في اليونانية ليصبح ف ph لأدركنـا أن الأصل اللغوي للكلمة يتطابق تماما مع التراث القديم الذي يرى أن كلمة Sophia واردة من مصر.

ولعـل دعوة أفلاطون إلى البحث عـن أصل أجنبي لهذه الكلمة في محاورة أقراطيلـوس يؤكد هذا، إذ قال عن كلمـة Sophia أنها «غامضة جدا وتبدو أنها ليسـت من أصل محـلي» وعلى ذلك تكون كلمة الحكمـة Sophia كلمة مصرية وما اليونانيين إلا من محبيها.

## ثانياً: نشأة السؤال الفلسفي في الشرق القديم

إن السـؤال الفلسـفي قديم قـدم الإنسـان، وأنه لم يكن ممكنـاً أن يعيش الإنسـان الأول بدون أن يتسـاءل عن الكون الذي يعيش فيه؛ من خالقه وما طبيعته والى أي مصير يتجه؟ ..إلخ وبدون أن يتسـاءل عن نفسه من أين جاء والى أي مصـير يتجـه وما هي طبيعة الأفعـال المطلوبة منه عـلى هذه الأرض وكيف يمكنه تكوين المجتمع الصالح الناجح؟ ..إلخ وبدون أن يتسـاءل عن مـا وراء هذا الكون؛ هل هو الفراغ المطلق أم أن ثمة أكوان أو عوالم أخرى وراء هذا العالم وما علاقة هذا العالم بالعوالم الأخرى؟ كل هذه وتلك كانت تساؤلات طرحها الإنسان الذي عاش على ضفاف النيل وفي وادي الرافدين وفي بـلاد فارس والهند والصين حيث ظهرت الحضارات الأولى في تاريخ الإنسـان وهي جميعا حضارات سـبقت الحضارة اليونانيـة، فالتاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة مثلا يعود إلى حوالي القرن الأربعين قبل الميلاد بينما لم تعرف بـلاداليونـانالحضـارةإلامنـذحـوالياليقـرنالعـاشرقبـلالميـلاد.

وعلى ذلك فإن الفلسـفة باعتبارها فن التسـاؤل ومحاولة الإنسان الوصول

إلى أقصى قدر من الحكمة في فهم هذا العالم وفهم نفسه وعلاقته بالعالم الطبيعي وما ورائه قديمة قدم الحضارات الشرقية الأولى و إن كان المعنى الاصطلاحي والاشتقاقي الكامل لها لم يعرفا إلا في العصر اليوناني وخاصة منذ ظهور الفلسفة الطبيعية على يد طاليس في القرن السادس قبل الميلاد.

وكان أرسطو أول من شغل بتعريف الفلسفة وبإعطائها معناها الاصطلاحي الدقيق حيث عرفها بأنها علم دراسة الوجود والمقصود بالوجود هنا إنما هو الوجود العام؛ فإذا كان كل علم من العلوم يقتطع جزءا من الوجود و يدرسه فعلم الفلك اختص بدراسة الظواهر الفلكية السماوية، وعلم الطبيعة اختص بدراسة الظواهر الطبيعية المادية، وعلم الحيوان يختص بدراسة الحيوانات ...إلخ، فإن الفلسفة إنما تدرس الوجود ككل وليس هذه الموجودات الجزئية، وهي تدرس هذا الوجود برده إلى علله الأولى التي لا يمكن أن تكون موضوعا لهذه العلوم الجزئية، فضلا عن أنها العلم الذي يدرس قضايا الإنسان ومشكلاته في عمومها وعلى رأسها قضايا الأخلاق والسياسة والقضايا الاجتماعية المختلفة من منظور شامل متكامل يصل الفيلسوف من خلاله إلى إدراك علاقة الإنسان بنفسه وبغيره من البشر، وعلاقته بالعالم الطبيعي وكذلك علاقته بالله خالق هذا العالم ومبدع كل ما فيه.

وبالطبع فإن هذا التعريف الذي قدمه أرسطو في العصر اليوناني للفلسفة لم يكن هو التعريف الأوحد لها، بل اختلفت النظرة إلى الفلسفة ومعناها من عصر إلى عصر و إن ظلت مهامها ووظائفها واحدة في كل العصور.

## ثالثاً: مهام الفلسفة ووظائفها

لقد كان النشاط الفلسفي في كل العصور يتمثل في مهمتين رئيسيتين للفيلسوف هما: التحليل أو النقد، وبعد التحليل يأتي التركيب.

**(1) الفلسفة بوصفها تحليلاً:**

إن أول مهام الفيلسوف هي تحليل قضايا الواقع الذي يعيش فيه، إذ يدرس طبيعة الفكر السائد والعلاقة بين هذا الفكر السائد وبين الواقع المعاش، ويحلل مدى صلاحية المناهج الفكرية السائدة في معالجة قضايا ومشكلات الإنسان فضلاً عن أنه يدرس إمكانية الوصول إلى الحل الأمثل لهذه القضايا وتلك المشكلات من وجهة نظره وبالطبع فإن هذه المهمة التحليلية يتخللها قيام الفيلسوف بنقد كل الصور السلبية في الفكر السائد، كما يرفض كل الصور السلبية في سلوك الناس وهو يحاول من خلال هذا التحليل النقدي الوصول إلى الحقيقة.

**(2) الفلسفة بوصفها تركيباً:**

وبعد التحليل يأتي التركيب، حيث إن الفيلسوف بعد أن يدرس واقعه الفكري وعلاقته بواقع الإنسان في حياته اليومية وينتقد الصور السلبية فيها يبدأ في نشاطه التركيبي؛ حيث يبحث عن أشمل وأدق رأي ممكن بشأن طبيعة الواقع ومعنى الحياة وهدفها، وهو يستهدف من هذا النشاط التركيبي تقديم صورة متكاملة عن الكون لا تغفل أي شيء من عناصر التجربة البشرية فيما يسمى «مذهب الفيلسوف»، فكأن المذهب الفلسفي لأي فيلسوف هو ذلك التصور المتكامل الذي يقدمه الفيلسوف لحل كافة المشكلات سواء كانت مشكلات كونية أو إنسانية من وجهة نظره وإن كانت وجهة نظره هذه لا تكون إلا بعد أن يحاول الجمع بين المعرفة النظرية للتاريخ الفكري للإنسان ككل وبين التجربة الواقعية للبشر سواء التجربة الفردية أو تجربة الجنس البشري كله في نسق واحد متكامل يسعى إلى تنظيم الحقائق في كل واحد.

وعلى كل حال فإن هاتين المهمتين للفيلسوف يجعلانه إما أن يقدم تصويراً تفسيرياً للواقع أو يقدم التبرير لما يحدث فيه أو يرفضه كلية و يقدم تصوراً لما ينبغي أن يكون عليه الحال في الواقع مستقبلاً.

**وعلى هذا تبدو وظائف الفلسفة الثلاث:**

**1- تفسير الواقع:**

وهـذه أولى وظائـف الفلسـفة وأبسـطها؛ حيـث إن الفيلسـوف يكون مشـغولا بالنظر إلى الواقع الذي يعيشـه ككل والتعبير عن هذا الواقع؛ لكن ليـس التعبـير الذي ينقل ما يجري فيـه نقلا فوتوغرافيا حرفيـا، و إنما التعبير الذي يحاول الوصول إلى أعماق هذا الواقع ومحاولة تفسـيره تفسـيرا شـاملا بحيث يصل إلى علل ما يجرى فيه من أحداث سواء كانت علمية أو سياسية أو اجتماعيـة أو اقتصاديـة. والوصـول إلى هـذه العلـل البعيـدة للأحداث وللظروف التي يعايشها الفيلسوف في واقعة لا تكون إلا إذا ربط الفيلسوف بين الأحداث الجارية الحاضرة وبين الأحداث الماضية، وهو في هذا وذاك لا يهدف إلى اسـتعراض هذه الأحداث استعراضا تاريخيا كما يفعل أي مؤرخ واعي فقط و إنما هو يسـتعرضها استعراضاً كليا بهدف تقديم الفهم الشامل لها. ومن شـأن هذا الفهم الشـامل أن يسـاعده على التنبؤ بما يمكن أن يكون في المستقبل سـواء كان هذا المستقبل سـيكون مجرد امتداد لأحداث الماضي والحاضر أو سيكون قطيعة معه وسيشهد تغييرا ضروريا أو محتملاً.

ولا شـك أن فروعاً معينة من الفلسـفة تبدو في غاية الأهمية في هذا الإطار التفسيري الذي تقوم به الفلسـفة مثل فلسفة اللغة، وفلسفة التاريخ، وفلسفة السياسة فهذه الفروع الفلسفية الحديثة برهنت على أن الفيلسوف المهتم بتفسير الواقـع لا يقف عند النظر فيما يجري فيه من أحداث جزئية و إنما يسـعى إلى

الإلمام بعلل هذه الأحداث البعيدة، والى استشراف ما يمكن أن يحدث مستقبلا من تطورات فضلا عن أنه يحاول بلورة صورة ما لهذا المستقبل.

وعلى ذلك فإن مهمة الفيلسوف هنا كما هي دائما ليست مجرد وصف الواقع وتفسيره بل إنه يسعى دوماً إلى تجاوز هذا الواقع سواء بالرجوع إلى ما ورائه والبحث عن العلل البعيدة لما فيه، أو بالنظر إلى المستقبل والبحث عما يمكن أن يكون فيه.

**2- تبرير الواقع:**

إن الوظيفة التبريرية للفلسفة إنما تعني أن ثمة فلاسفة أيديولوجيين تتلخص مهمتهم في عصر ما في تبرير ما يجري فيه من أحداث. وفي هذا يبذل الفيلسوف جهدا في إقناع معاصريه في أنه لن يكون في الإمكان أبدع مما هو كائن فعلا ومن ثم فهو يبحث معهم ولهم عن كيفية التوافق مع ظروف العصر والتعايش معها من خلال فهم أبعادها سواء كانت أبعادا إيجابية أو سلبية.

ولا ينبغي التقليل من أهمية هذه الوظيفة للفلسفة في أي عصر من عصورها نظرا لأنه ما من عصر إلا وفيه مستجدات وتطورات ينبغي التلاؤم معها والتكيف معها ومع نتائجها.

إن الإنسان إنما يبحث دائما عن الحياة السعيدة أيا كانت الظروف الخارجية التي يحيا فيها و يعايش أحداثها وهو لا يمكنه وحده أن يلتمس طريق هذه الحياة السعيدة ولا أن يعرف صورتها.

ومن هنا يأتي دور الفيلسوف الذي يمكنه من خلال دراسة ظروف هذا العصر الذي يعايشه ومعرفة أبعاده ومدى إمكانية تغييرها، أن يرسم طريقاً للسعادة الفردية في ظل مجتمع يعاني من الظلم أو القهر الذي قد

تمارسه سلطة ما سواء كانت سلطة سياسية أو دينية. لقد فعل هذا فلاسفة الرواق في العصر الروماني؛ حينما اشتد بطش أباطرة روما وزادوا من قهرهم وسطوتهم بدأ هؤلاء الفلاسفة يرسمون للناس طريقا لالتماس السعادة رغم كل الظروف الخارجية غير المواتية، فأوضحوا أن التماس السعادة يكون من الوعي بأن لا أحد يستطيع التحكم في نفس الفرد وفي سعادته الداخلية حتى وإن أمكنه التحكم في حياة الجسم أو إيذائه وضرب الرواقيون أنفسهم أروع الأمثلة على ذلك؛ فقد واجه سينكا الموت ببسالة وشجاعة أزعجت الطاغية نيرون الذي أمر بأن يقتل سينكا نفسه بقطع أحد شرايينه وظل سينكا ينزف الدم وهو يخطب في تلاميذه مؤكدا على المبادئ الرواقية في أن لا أحد يملك إرادة الإنسان في السعادة، وأنه لابد من أن يحيا البشر جميعاً أخوة سعداء في محبة وسلام، وأن عهد الطغيان والقهر إلى زوال وأن البشر بإمكانهم التماس السعادة في ذاتهم رغم قسوة الظروف.

وهكذا فعل ابكتيتوس الرواقي الذي كان عبدا لأحد السادة فأراد أن يعاقبه ذات يوم فأخذ يلوي ساقه فأخبره ابكتيتوس وهو يبتسم أنه سيكسر ساقه، ولما رآه سيده مبتسما ولا يصرخ من شدة الألم أخذ يلوي ساقة أكثر حتى كسرت فما كان من ابكتيتوس إلا أن قال لسيده دون أن يفقد قدرته على التحكم في نفسه: ألم أقل لك يا سيدي أنك ستكسر ساقي.

إن تلك الفلسفة الرواقية لم يكن أعلامها يستهدفون تبرير الواقع بشكل سلبي يبرر أفعال هؤلاء الأباطرة الذين كانوا من أشد حكام الدنيا ظلما وجنوناً، بل استهدفوا التأكيد على أنه يمكن للإنسان إذا ما امتلك ارداته جيدا ووعي الدور المنوط به من قبل القدر (أو العناية الإلهية) أن يؤدي هذا الدور بإيجابية وفهم وبدون أن يفقد سعادته الداخلية تحت أي ظروف مهما كانت قاسية أو مؤلمة.

ولا شك أن المسيحيين الأوائل في القرون الأولى للميلاد قد تحملوا عبء الظلم وشدة العذاب ونجحوا في الحفاظ على عقيدتهم و إيمانهم الذي لم يتزعزع بالدين الجديد، قد تأثروا في ذلك بهؤلاء الفلاسفة الرواقيين الذين عاصروهم.

وما فلاسفة الرواق إلا مجرد مثل قديم على إمكان تبرير الواقع بالتكيف الإيجابي معه رغم قسوة ما فيه من ظروف، لكن الأمثلة على ذلك التكيف لم تتوقف طوال تاريخ الفلسفة سواء في العصور الوسطى مسيحية كانت أو إسلامية أو في العصور الحديثة.

**3- تغيير الواقع:**

إن هذه الوظيفة تضطلع بها الفلسفة إذا وجد الفيلسوف في عصر ما أن ثمة أمراضاً في الواقع الفكري أو الاجتماعي أو السياسي ...إلخ تستدعي العلاج ولما كانت المهمة الأولى للفيلسوف هي تحليل الواقع فهو يصل من خلال هذا التحليل إلى تشخيص هذه الأمراض التي يعاني منها مجتمعه. وبالطبع فإنه يركز في تحليله على الأمراض الفكرية لأن الفيلسوف إنما يرى دائما أن الفكر هو الذي يقود الواقع، وأن النظر إلى الصورة السائدة للفكر في مجتمع ما تكشف عن طبيعة هذا المجتمع ومدى تخلفه أو مدى تقدمه. ومن ثم فهو عادة ما ينجح في معرفة صورة هذا الفكر السائد و يشخص الأمراض التي يعاني منها مجتمعه في هذا العصر الذي يعيشه، وعادة ما يكتشف أن ثمة ضرورة لنقد هذا الواقع الفكري بالكشف عن الأمراض التي يعاني منها ومن ثم فهو يتساءل عن كيفية تخليص مجتمعه من هذه الأمراض الفكرية التي جمدت مجتمعه أو التي تعوق تقدمه وتطوره. ومن هنا تأتي دعوته إلى ضرورة تغيير هذا الواقع إلى الأفضل وهو عادة ما يرسم صورة لهذا الأفضل

الذي يراه من وجهة نظره في كافة مجالات الحياة أو في ذلك المجال الذي ركز في تحليلاته عليه.

هكذا فعل أفلاطون فيلسوف الفلاسفة حينما اكتشف من النظر في ظروف مجتمعه السياسية والاجتماعية التي كثرت أمراضها لدرجة أن أعدم الأثينيون سقراط وهو الذي حاول إصلاح حال آثينا ومواطنيها، اكتشف ضرورة رسم صورة للمجتمع السياسي وكيف ينبغي أن يكون؛ فرسم معالم للمجتمع الأمثل من وجهة نظره فيما عرف لديه بالدولة المثالية التي تستند على أن يحقق كل فرد أولاً العدالة داخل نفسه بإقامة التوازن بين وظائف نفسه عن طريق ممارستها متحلياً بالفضائل الثلاث: العفة والشجاعة والحكمة، و إذا ما نجح كل فرد في التحلي بفضيلة العدالة داخل نفسه بالتحلي بهذه الفضائل الثلاث فإنه سيصبح حتماً أحد أفراد ذلك المجتمع الأمثل الذي يؤدي فيه كل فرد وظيفته داخل طبقته على أكمل وجه متحلياً بالفضيلة السياسية المناسبة، إذ يتحلى المنتجون بفضيلة العفة، و يتحلى الجنود بفضيلة الشجاعة، و يتحلى الحكام بفضيلة الحكمة.

وهكذا كانت دعوة أفلاطون إلى ضرورة تغيير المجتمع من أفراد يبحثون عن تحقيق مصالحهم الذاتية غير عابئين بمصلحة المجتمع ككل، إلى مجتمع يتكون من أفراد يتحلى كلاً منهم بهذه الفضائل الضرورية لصلاح المجتمع الإنساني ككل.

وهذا مجرد مثل قديم بدأت منه وسارت على دربه المذاهب الفلسفية الكبرى في تاريخ الفلسفة، تلك المذاهب التي رسمت دائما صورة لما ينبغي أن يكون عليه الحال في المستقبل بعد أن رفضوا صورة الواقع الذي عايشوه وانطلقوا في رسم معالم مذاهبهم الفلسفية الجديدة من خلال تشخيص

أمراضه. ولعل أبرز الأمثلة على تلك المذاهب؛ مذاهب فلاسفة العصر الحديث الأوائل بيكون وديكارت اللذين رسما مناهج جديدة للتقدم الفلسفي والعلمي مع مطلع العصر الحديث، ومذاهب فلاسفة الليبرالية الحديثة كجون لوك ومونتسيكو وجون استيوارت مل وغيرهم أولئك الذين دعوا إلى ضرورة الانتقال من صورة المجتمعات الاقطاعية التقليدية إلى مجتمعات تؤمن بالحرية السياسية والاجتماعية بكافة أشكالها ثم بالحرية الاقتصادية التي تتيح للفرد أن يمتلك بقدر ما يعمل وينجح في توسيع أعماله الناجحة لصالح تقدم مجتمعه ورفاهية أفراده ثم نجد أبرز الأمثلة على تلك الفلسفات الداعية إلى تغيير الواقع حتى ولو كان ذلك عن طريق التدخل والعمل المباشر في الواقع، الفلسفة الماركسية التي جاءت لتدعو إلى ضرورة الانتقال من المجتمعات الرأسمالية التي تمخض عنها أمراضاً سياسية واجتماعية واقتصادية خطيرة شخصها أعلامها خاصة ماركس وانجلز جيداً، إلى المجتمع الاشتراكي ثم إلى الشيوعية الكاملة بعد ذلك حتى يتحقق المجتمع الأمثل من وجهة نظرهما، ذلك المجتمع الذي حلموا بأنه سيوفر الحلول المثلى للمشكلات التي ترتبت على تطبيق النظم الاقتصادية والسياسية الليبرالية.

وهكذا نجد سلسلة من الفلسفات التي ظهرت في العصر الحديث والتي دعت إلى تغيير الواقع سواء على الصعيد الفكري والعلمي أو على الصعيد السياسي والاجتماعي أو على الصعيد الاقتصادي.

والحقيقة أنه ما أن يظهر مذهب يدعو إلى تغيير الواقع إلى صورة معينة لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في عصر ما، حتى يظهر بعد فترة أن ثمة مشكلات وأمراضاً نتيجة محاولة تطبيق هذا الذي كان "ما ينبغي أن يكون"، وهذه المشكلات والأمراض الجديدة التي ترتبت على التطبيق

كانت السبب في أن تظهر فلسفات أحدث تدعو إلى تجاوز تلك المشكلات بتقديم حلولاً جديدة تمثلت في تلك المذاهب الفلسفية الأحدث وعلى هذا النحو تتطور الفلسفة وتتجدد المذاهب الفلسفية من خلال نقد المذاهب السابقة وانعكاساتها في الواقع.

إن الفلسفة بهذا دعوة دائمة إلى تجاوز الواقع المعاش إلى واقع جديد أكثر تحقيقاً للسعادة الإنسانية، ولما كانت السعادة نسبية ومتأثرة بظروف معينة في كل عصر، فإن المذاهب الفلسفية تقود عجلة التقدم الإنساني بتقديم الآفاق الجديدة التي ينبغي لهذا المجتمع أو ذاك، في هذا العصر أو ذاك، أن ينتقل إليها حتى يحقق مرحلة جديدة من تقدمه.

## رابعاً: الفلسفة والواقع (الفلسفة مرآة الواقع)

إن الفلسفة في ضوء ما قدمنا إنما هي النشاط العقلي الذي يسعى فيه الإنسان عموماً إلى فهم طبيعة الكون وطبيعة نفسه والعلاقات بين هذين الأمرين في التجربة الإنسانية ككل والفيلسوف في سعيه الدائب إلى فهم ذلك إنما يستفيد من اكتشافات العلماء ورؤى الفنانيين والأدباء والمتصوفة، ومن نتائج أبحاث المؤرخين ولذلك فهو يقدم في رؤيته الفلسفية خلاصة ثقافة عصره كله فضلا عن أنه يحاول استشراف آفاق المستقبل بتقديم رؤيته حول ما ينبغي أن يكون عليه الحال في كافة القضايا التي تشغله وتشغل معاصريه.

ومن هنا ندرك أن الفلسفة والفيلسوف لم يكونا منفصلين يوما عن الواقع المعاش؛ فالفيلسوف دائما ابن عصره يعيش كافة قضايا مجتمعه الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ويعبر عنها، وإذا كان ينتهي إلى تقديم رؤياه حول ما ينبغي أن يكون عليه الحال، فإن ذلك يكون من

خـلال هذه المعايشـة للواقع الذي يحيـا فيه. ومن ثم فاتهام الفيلسـوف بأنه الرجـل الخيالي الـذي يعيش في برجه العاجي بعيدا عـن الناس وعن المجتمع إنمـا هو اتهام باطل، لأن الفيلسـوف حتى وهو في حالة العزلة التي تسـاعده على بلورة أفكاره إنما يكون شغله الشاغل هو كيف يصل إلى حلول لمشاكل مجتمعه. وليس أدل على ذلك من أن القضايا الأساسـية التي يعالجها الفلاسفة تختلـف من عـصر إلى عصر حسـب ما يسـتجد في هذا العـصر أو ذاك من متغـيرات ومشـكلات تتطلب الـدرس وتقديـم الحلـول. و إذا كان العلماء يقدمـون الحلـول الجزئيـة كل في ميدان تخصصـه؛ فإن الفلاسـفة يقدمون الرؤية المستقبلية الشاملة التي يتحرك في إطارها وعلى هداها هؤلاء العلماء؛ ففي العصر اليوناني مهد الفلاسـفة الطريق إلى فهم العالم الطبيعي ووضعوا كافة المشـكلات المتعلقة بذلك على بسـاط البحث العلمي دون أن ينجحوا في تقديم الحلول إلا للمشـكلات التي تتعلق بفهم طبيعة الإنسـان ومشاكله خاصة المشكلات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية.

وفي العصر الوسيط تغير الحال بظهور الأديان فظهرت المسيحية وبعدها ظهر الإسـلام، فكانت المشـكلة التي واجهها الفلاسـفة هي كيفية التوفيق بـين مـا جاءت بـه الأديان السـماوية وبـين ما قال بـه الفلاسـفة العقليون وشغلتهم قضية نزول الشريعة موافقة لما اهتدى إليه العقل الإنساني وخاصة في فلسـفات كبار الفلاسـفة السـابقين من أمثال أفلاطون وأرسطو، وكانت الرسـالة الحضارية التي أداها فلاسفة الإسلام للبشرية آنذاك هي محاولاتهم إثبات أن ما أتت به الشريعة الإسلامية يتوافق مع العقل، وأن الحق لا يضاد الحـق، فما توصل إليه الفلاسـفة حول أصل الوجـود وطبيعته وحول طبيعة الإنسـان ومصـيره إنمـا أكدته الشريعـة الإسـلامية فضلاً عـن أن الشريعة أوضحت ما كان غامضا أمام عقول الفلاسـفة واتخذ فلاسـفة الإسـلام من

ذلـك دليلاً على عمومية الشريعة الإسـلامية وصلاحيتها لـكل زمان ومكان لأنه من الحتمي أن ينتهي أي عقل مفكر موضوعي إلى الإيمان بالوجود الإلهي وبواحديـة الإله وبضرورة أن يكون هناك ثواب وعقاب في الآخرة يسـتند إلى أفعال الإنسان في هذه الحياة، فإن كانت أفعاله خيرة لاقى المصير الحسن وإن كانت شريرة استحق العقاب الأخروي.

وهكذا الحال في العصور الحديثة حيث ظهرت الحاجة الملحة إلى ضرورة التقـدم العلمي بانفصـال العلوم عن الفلسـفة وعن الديـن، فكانت الدعوة الأساسـية للفلاسـفة في مطلـع العصر الحديـث إلى مناهج علميـة وفكرية جديـدة تقود هـذا التقدم في مختلـف المجالات، فكانت دعـوة ديكارت إلى تجديد الفكر الإنسـاني عن طريق اصطناع الشـك في كل شيء حتى يتمكن العقل من قبول الحقيقة على أسـاس من معيار «البداهة والوضوح»، وكانت دعوة بيكون إلى تجديد العلم على أساس من استخدام المنهج الاستقرائي الذي يبـدأ بملاحظة الظواهر كما تحدث فعلاً في العالم الطبيعي دون الالتفات إلى آراء السابقين العلمية خاصة وأن تلك الآراء التي قيلت كانت في أغلبها مجرد وجهات نظر عقلية حول الظواهر الطبيعية.

ولما طغى التقدم العلمي إلى حد تهديد قدرات الإنسان الإبداعية وتدمير البيئة الطبيعية بمختلف أنواع التلوث بدأ الفلاسفة في العصر الحالي يتجهون إلى مناقشـة تأثير التقدم التقني والعلمي على الإنسـان محاولين ترشيده لصالح الإنسـان. وقد بـدأوا يدقون ناقوس الخطـر لتنبيه القـادة وعلماء العصر إلى ضرورة مراعاة التوازن بين مطالب الإنسـان المادية ومطالبه الروحية، والى مراعـاة التوازن بين البيئة الطبيعيـة والبيئة الاصطناعية وضرورة ألا تطغى البيئة الصناعية لدرجة تفقد الإنسان الإحساس بالبيئة الطبيعية والاستمتاع بها حتى لا يفقد فطرته إلى خلق الله عليها.

إن الفلسـفة إذن في كل عصورها كانت تساير مشكلات العصر وتتجدد معها وكانت دائما مرآة تعكس مدى تعقد وتجدد مشكلات كل عصر، وكان الفلاسـفة دائما يحاولون الارتقاء بالإنسان إلى الأفضل عبر تحليلاتهم النقدية للمشـكلات القائمة ومحاولة وضع الحلول الشـاملة لهـا. ويخطئ من يظن أنه يمكـن للإنسـان أن يعيش بدون فلسـفة، فالإنسـان بوصفه الكائـن العاقل الأوحـد في هذا العالم إنما ميـزه الله بالعقل والتفكير، وبمجرد أن يسـتخدم الإنسـان العادي عقلـه في تقدير الأمور وفي اسـتشراف آفـاق الواقع الذي يعيش فيه فهو يفعل فعلاً من أفعال التفلسف.

## خامساً: بين الحكمة العملية والفلسفة

ويمكن أن نميز بين هذا النوع من التفلسف الذي يقوم به الإنسان العادي حينما يفكر في أمور حياته وفيمن حوله وفي كيفية التعامل مع نفسه وجيرانه ومع الآخرين عموماً، وبين فعل التفلسف الذي يقوم به الفيلسوف على أساس التمييـز بين الغايات التي يسـتهدفها كل من الإنسـان العادي والفيلسـوف، فالإنسان العادي حينما يتفلسف ويحاول تكوين وجهة نظر معينة حول كل ما يدور حوله فإنما يقتصر تفلسـفه عـلى تقديم نوع من الحكمة العملية التي تكون عادة نتيجة تراكم خبراته وثقافته الشعبية، بينما يستهدف الفيلسوف المحـترف من فلسـفته تقديم نوعا آخر من الحكمة يمكن أن نسـميه الحكمة النظرية، فالفيلسوف يفكر لكي يقدم لنا تحليلاً شاملا لمشكلاتنا العامة وليس فقط لمشـكلاته الخاصة، إنه يفكر لكي يقدم حلولاً شـاملة لهذه المشـكلات وإن كانت هذه الحلول تتسق مع مذهبه الفكري العام.

وفي اعتقادنـا أن الفارق بين نوعي الحكمـة ليس كبيرا بالقدر الذي يبدو عليـه في نظر الكثيرين؛ إذ أن أول الفروق بين الحكمة العملية التي يصوغها

الإنسان العادي وبين الحكمة النظرية التي يقدمها الفيلسوف المحترف يكمن في أن الأول يعبر عن حكمته الخاصة مستخدماً لغة بسيطة هي تلك اللغة التي يستخدمها عادة الإنسان العادي في حديثه اليومي أما الثاني فهو يعبر عن فلسفته الخاصة مستخدما المصطلحات الفلسفية الدقيقة التي عادة ما يستخدمها الفلاسفة للتعبير عن أفكارهم حينما تبلغ حداً معيناً من التجريد ولا يضير الفيلسوف استخدام المصطلحات الفنية الخاصة لأن الفلسفة ككل العلوم علم له مصطلحاته الخاصة.

وربما تكون هذه المصطلحات الفنية التي درج الفلاسفة على صياغتها والتعبير عن مذاهبهم الفلسفية من خلالها هي السبب الرئيسي في ذلك الحاجز الكبير الذي يفصل بين معظم الفلاسفة وبين عامة الناس. والحقيقة التي لا شك فيها أنه بمجرد أن يتعرف الإنسان العادي على معنى هذه المصطلحات التي يستخدمها هذا الفيلسوف أو ذاك فإنه يتعجب لوجوه الشبه الكثيرة التي قد تبدو بين فلسفة هذا الفيلسوف وبين ما يؤمن هو به في حياته العادية.

أما الفارق الثاني بين الحكمة العملية والحكمة النظرية الفلسفية، فهي تبدو حينما نقارن مثلاً بين أي مثل شعبي نؤمن به، وبين أي مذهب فلسفي نطلع عليه؛ فسنجد أن الحكمة العملية الشعبية تقوم على التكثيف الشديد للعبارة حيث يريد الحكيم أن يعبر بعبارة واحدة قصيرة عن خلاصة تجربته الطويلة في الحياة، بينما نجد أن الفيلسوف يمتاز بقدرته الفائقة على التحليل والنظر في التفاصيل ورد كل الأشياء مهما كانت ضئيلة إلى أسبابها وهو حينما يفعل ذلك إنما يفعله لكي يكون تفكيره صريحاً وواضحاً، ولكن المشكلة أنه ليس لدى معظم الناس القدرة الكافية أو الدافع الكافي لكي يتابعوا هذه التحليلات الدقيقة حتى تتكشف أمامهم الحقيقة التي يسعى الفيلسوف إلى إظهارها و إثباتها من خلال تحليلاته هذه.

ولعل الفارق الثالث بين الحكمة العملية والحكمة النظرية يكمن في أن الحكمة العملية تأتي متفرقة وأحياناً متناقضه مع بعضها البعض مثلما نجد في أمثالنا الشعبية التي قد تتناقض حول الموضوع الواحد؛ فنحن نقول مثلا «أصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب» بينما يقول مثل آخر «القرش الأبيض ينفع في اليوم الأسود»!!، أما المذاهب الفلسفية التي يقدمها الفلاسفة فتتميز بالإحكام العقلي الذي يقوم على التنظيم الدقيق للأفكار وعلى تتابعها المنهجي المصحوب عادة بالأدلة والبراهين لدرجة أنه إذا وجدنا لدى الفيلسوف أي تناقض بين الأفكار داخل مذهبه كان ذلك مدعاة للهجوم عليه ونقد مذهبه.

ومع كل تلك الفروق التي تبدو بين حكمتنا العملية التي نهواها ونتمنى أن نوصف بها، وبين الحكمة الفلسفية التي كثيراً ما نبتعد عنها ونخاف منها. فإن الحقيقة أن هذه الفروق تتضاءل إذا ما أصر كل منا على أن يتعلم من الفيلسوف هذه المميزات الثلاثة التي يتمتع بها:

1- استخدام المصطلحات الدقيقة في التفكير بشرط أن يكون هناك اتفاق على استخدام كل منها بمعنى محدد وهنا يكون دور المنطق هاماً في حياتنا اليومية.

2- الالتزام بتحليل الأفكار التي يؤمن بها وردها إلى أصولها حتى تكتسب الوضوح المطلوب و يفهم كل منا رأي الآخر حتى ولو رفضه أو انتقده فيما بعد.

3- أن نعبر عن أفكارنا بطريقة منهجية منسقة بحيث تأتي النتائج متسقة مع المقدمات التي نبدأ منها التفكير في أي موضوع وهذا يؤدي بالضرورة إلى إزالة أي تناقض في التفكير ويجعله واضحا.

## سادساً: بين الفلسفة والعلم

و إذا كنا قد ميزنا في الفقرة السابقة بين الحكمة العملية حكمة الإنسان العادي و بين الحكمة النظرية التي هي الفلسفة، فإن تمييزاً آخر نراه ضروريا بين الفلسفة والعلم و بالطبع فإن فروقاً كثيرة بين الفلسفة والعلم من حيث نقطة البدء التي ينطلق منها كلاهما ومن حيث موضوعات البحث ومن حيث المنهج المتبع في الدراسة فضلاً عن النتائج التي يرجى الوصول إليها.

فمن حيث نقطة البدء التي ينطلق منها العلم فهي بالطبع الواقع الجزئي المحدود، فموضوعه هو دراسة هذه الوقائع أو الظواهر الجزئية في هذا العالم الطبيعي. و بالطبع فإن كل علم يقتطع جزء من هذه الظواهر ويختص بدراستها، فعلوم الحياة تختص بدراسة الكائنات الحية، إذ تدرس علوم الحيوان الظواهر الحيوانية وكل ما يتعلق بها، وعلوم النبات تدرس كل ما يختص بالنباتات، وعلم الفلك يختص بدراسة الظواهر الجوية وحركة الكواكب والأفلاك. وهكذا.. بينما الفلسفة ينطلق فيها الفيلسوف من دراسة ما وراء هذا الواقع المحسوس؛ فالفيلسوف حتى وهو يلاحظ الواقع الذي يعايشه سواء المتعلق بالإنسان وقضاياه، أو الطبيعة ومشكلاتها لا تتركز ملاحظاته على جزئي من الجزئيات بقدر ما يلاحظ مدى الارتباط بين جزئيات ظاهرة كلية معينة فنقطة بدء الفيلسوف هي دراسة الكل الماثل في جزئياته، بينما نقطة بدء العالم دراسة الجزئيات للوصول إلى النتيجة الكلية.

و بالطبع فإن ثمة جدلاً بين الفلسفة والعلم في هذه المسالة فكلاهما يستفيد من الآخر فتأملات الفلاسفة كثيراً ما أفادت العلماء في تفهمهم للظواهر الطبيعية، وكثيرا ما قادت حدوس الفلاسفة التطور العلمي وأحيانا ما تسبقه، وتاريخ الفلسفة يزخر بأولئك الفلاسفة الذين نجحوا من خلال

تأملاتهم العقلية وملاحظاتهم الحسية أن يسبقوا بحوث العلماء حول تفسير الطبيعة؛ فمنذ ظهور الفلسفة اليونانية نجد ديمقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد يتحدث عن الذرة كأصل للعالم الطبيعي، ونجد فيثاغورس يسبق علماء العصر الحاضر في ضرورة تفسير الطبيعة تفسيراً عددياً و يربط بين فهم الطبيعة وبين المعرفة الرياضية و يتحدث عن أن ماهية أي شيء إنما تكمن في شكله الهندسي المعبر عنه بخطوط ونقاط (أي بالأعداد حسب التصور اليوناني للأعداد).

و إذا كان ذلك قد حدث في الماضي البعيد، فقد حدث مثله في كل العصور فقد كان الفلاسفة من أمثال فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت واسبينوزا وليبنتز وغيرهم من اصحاب الاكتشافات العلمية الباهرة ومن مَن ابتدعوا المناهج الحديثة في التفكير العلمي والفلسفي على حد سواء.

و إذا كان هذا عن استفادة العلم من تأملات الفلاسفة، فإن الفلاسفة أيضا قد وظفوا العلم والنظريات العلمية في فلسفاتهم المختلفة، وقد بلغ هذا التوظيف الفلسفي للعلم ذروته في العصر الحديث؛ حيث غلب على فلسفات هذا العصر الطابع العلمي وصارت جميعا تسمى نفسها فلسفات علمية نظرا لاستفادة معظم التيارات الفلسفية المعاصرة من العلم؛ فقد غلب على هذه الفلسفات المعاصرة الطابع الوصفي الذي يلتزم بحدود الواقع مثلهم في هذا مثل العلماء؛ فتيارات مثل الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية، والبراجماتية والواقعية الجديدة والفلسفة التحليلية والفلسفة الماركسية، بل وفلسفة الظواهر أو الفلسفة الفينومينولوجية.. كلها تيارات تلتزم بحدود الواقع وتنطلق منها وتكاد تقف في تفسيره عند حدود الوصف سواء كان التركيز على الظواهر الإنسانية أو على فهم الوجود و إدراك حقيقته، سواء كان الاهتمام منصباً لديهم على ظاهرة اللغة كما

عند التحليليين أو منصبا على التماس طريق جديد لحياة الإنسان كما عند البراجماتيين والماركسيين.

وبالطبع فإن من الضروري أن ندرك أنه على الرغم من هذا الجدل الدائر بين البحث الفلسفي والبحث العلمي واستفادة كلاً منهما من الآخر وتوظيف كلا منها لنتائج الآخر، فإن منهج البحث لا يزال مختلفا؛ فنظرة الفيلسوف لا تزال هي النظرة الكلية الشاملة للظواهر التي يفكر فيها ويتأملها. إذ لا يزال الفيلسوف غير معني بالبحث في العلل القريبة للظواهر ولا يزال لا يعنيه الوصول إلى تفسير جزئي لظاهرة جزئية ما بقدر ما يعنيه الوصول إلى العلة الكلية لسلسلة ما من الظواهر تنتمي لموضوع ما في مجالات الحياة المختلفة أو في مجال دراسة الوجود ككل.

وعلى العكس من ذلك لا يزال العلماء يستخدمون منهجاً تجريبيا في دراسة الظواهر رغم اتساع مساحة استخدامهم للعقل والتأمل العقلي في الوصول إلى الافتراضات المزمع أن تفسر الظواهر أو في ابتداع طرق جديدة للتفسير العلمي.

ومعنى ذلك أن الفلسفة لا يزال يغلب عليها الطابع العقلي والتحليل الكلي الشامل للظواهر رغم اعتراف الفلاسفة وخاصة في العصر الحاضر بأهمية النظرة التجريبية والاستفادة منها فهم ظواهر الحياة والوجود، كما أن العلم لا يزال يغلب عليه الطابع التجريبي المستند على الملاحظات الحسية المباشرة أو غير المباشرة للظواهر رغم اتساق أفق العلماء في العصر الحاضر واعترافهم بدور كبير للعقل في قيادة التقدم العلمي سواء في تفسير الظواهر أو في ابتداع المناهج الجديدة للبحث العلمي.

إن الفلسفة والعلم طريقان ضروريان لاكتشاف الحقيقة ولاستمرار

تقدم البشر في فهم العالم وحقيقة الوجود الذي يعيشونه ولا غنى للإنسان إن أراد أن يستمر الإطراد في التقدم الذي يصنعه - وهو لاشك صانعه رغم أنفه - عن وجهي إدراك الحقيقة: الوجه الفلسفي والوجه العلمي.

**وقد يقول قائل هنا:** أن أهمية الفلسفة في العصر الحاضر تتضاءل إذا قيست بأهمية العلم وبدوره الخطير في حياة البشر!

**ولهذا القائل اقول:** لقد انقضى ذلك العصر الذي قللت فيه بعض التيارات الفلسفية والعلمية من دور الفلسفة، بل وتصورت أنها ماتت أو لم يعد لها أي دور.

فالحقيقة التي تجلت في عصرنا الحالي أن التقدم العلمي المطرد بما يترتب عليه من تكنولوجيات متطورة تغير حياة الإنسان إلى الأفضل و إلى الحياة الأكثر رفاهة وسعادة كل يوم. إن هذا التقدم ذاته كان له من الآثار السلبية المدمرة على الطبيعة والخطرة على حياة الإنسان ما دعى الجميع إلى الشعور بأهمية الفلسفة في الحد من هذا التوجه العلمي نحو المزيد من المخترعات ذات الآثار السلبية على حياة الإنسان وعلى تدمير البيئة الطبيعية التي يحيا فيها!

إن فروعاً جديدة للفلسفة تتسم بالنزعة التطبيقية قد ظهرت وتطورت لتواكب هذه التطورات العلمية مثل فلسفة العلوم وفلسفة التاريخ والحضارة، وفلسفة البيئة. إن هذه الفروع الجديدة للفلسفة قد تبلورت ثم تدعمت وتطورت لتقدم الفهم الأشمل والأدق لحياة الإنسان في عصر العلم، ولتكشف أمام العلماء وأمام عموم الناس على حد سواء أن التقدم العلمي ينبغي ألا يكون على حساب تدمير البيئة الطبيعية الملائمة لحياة الإنسان، كما ينبغي ألا يكون على حساب قيم إنسانية قد ترسخت وقادت حياة الإنسان طوال تاريخه.

ومـن هنا فقد نبه الفلاسـفة في العصر الحالي إلى خطـورة فروع علمية جديـدة ومواصلـة الأبحاث فيها مثـل الهندسـة الوراثية وعلـوم الجينوم البشري والبيولوجيا الحاسـوبية و إذا كان فلاسفة العلم وفلاسفة البيئة قد قاموا ولا يزالون يقومون بهذا الدور في العصر الحالي، فإن فلاسفة التاريخ والحضارة قد نبهوا إلى أن مسيرة التاريخ والحضارة الإنسانية لا يتوقف فقط عـلى إطراد التقدم العلمي والتكنولوجـي إلى ما لا نهاية له، بل إن العلم هو أحد المقومات الحضارية و إن كان يمثل في العصر الحالي أهم هذه المقومات فلا ينبغي أن نغالي في هذا الاتجاه لدرجة أن نهمل مقومات ضرورية أخرى مثـل الدين والفنون والآداب والأخلاق وأوضح هؤلاء الفلاسـفة أن إحياء هذه المقومات الحضارية الأخرى وتفعيل دورها في حياة الإنسـان المعاصر صـار ضرورياً حتى يحيا الإنسـان حيـاة متوازنة لا تركن إلى مجرد إشـباع المطالـب المادية اللذية التي يصنعها التقـدم التكنولوجي و يزيد فيها يوماً بعـد آخر، بل لابد من الحد من هذا التوجه الإنسـاني نحو الإشـباع اللذي المـادي الذي لا يتوقف عند حـد، إن لم نخضعه للالتزام بضوابط أخلاقية ودينيـة معينة، و إن لم نحـد منه عن طريق التركيز على الإشـباع المعنوي والعاطفي؛ فالإنسـان ليس جسـداً فقط، و إنما هو جسـد وعقل ووجدان و إن كان العلم يشـبع مطالب الجسـد و يركز عليها، فـإن الفنون والآداب الراقية ترقي الوجدان وتهذب النفس، كما أن الفلسـفة والدين ضروريان في مخاطبـة عقل الإنسـان ووجدانه والسـمو بهما إلى فهـم حقيقة الوجود ككل، وحقيقة الوجود الإنسـاني على وجه الخصوص، فمن شأن هذا الفهم لحقيقة الوجود والإنسـان أن يزيد من إنسانية الإنسان وأن يحد من تركيزه على إشباع مطالبه الحيوانية - الشهوانية - اللذية.

## سابعاً: بين الفلسفة والدين

إن الخبرتين الفلسفية والدينية قديمتان قدم الإنسان ذاته، وقد ارتبطا لديه منذ البداية؛ فبعد أن نجح الإنسان الأول في السيطرة على الطبيعة البكر وجعل ظروفها ملائمة لحياته كان من الطبيعي أن يفكر في حقيقة هذا العالم الذي يعيش فيه و يتساءل عن أصله وأصل الوجود ككل وهذه التساؤلات هي في صميمها كما أشرنا سابقا تساؤلات فلسفية قدمت الحضارات الشرقية القديمة أولى إجابات الإنسان المتأمل عليها وقادته هذه التساؤلات وتلك الإجابات إلى الإيمان بنوع من العقيدة الدينية حول طبيعة هذا العالم وأصله، وبالطبع فقد اختلفت هذه العقيدة الدينية عند الشعوب بحسب خبرة كل شعب وبحسب ظروفه البيئية المختلفة.

وبالطبع فلم يكن ممكناً في ذلك الوقت الفصل بين الخبرة الدينية والخبرة الفلسفية فكلاهما كان بمثابة بحث عقلي مغلف بالأسطورة والخيال للوصول إلى حقيقة ظن البشر حسب خبراتهم المختلفة أنها مؤكدة ترقي إلى إمكان الاعتقاد الديني الذي لا يتزعزع فيها!

وشيئا فشيئاً بدأت الخبرتان تتمايزان لدى الإنسان وخاصة بعد أن ظهرت الفلسفة لدى اليونان وتطورت حتى نجح أرسطو في بلورة تصور شبه متكامل عن تمايز البحث الفلسفي عن البحث العلمي وتميز كلاهما لديه عن العقيدة الدينية. فكان أول الفلاسفة والعلماء اليونان الذين قدموا فلسفتهم بعيدا عن النزعة الدينية.

أما على الصعيد الديني فقد حدث هذا التمايز بين الخبرتين الدينية والفلسفية منذ أن نزل الوحي الإلهي بالشرائع الدينية المنزلة وخاصة في المسيحية ثم الإسلام، فقد حسمت هذه الشرائع الدينية المنزلة مسألة الفرق بين هاتين

الخبرتين بصورة واضحة وأصبح الناس يميزون بوضوح بين الدين باعتباره خبرة تستند على الإيمان والتسليم بما ورد في النص الديني، وبين الفلسفة باعتبارها خبرة تتعلق بنتائج بحث العقل الإنساني في الوجود. وصار اختلاط الدين بالفلسفة الذي كان ضرورة حتمتها في الزمن القديم طفولية التفكير الإنساني مسألة تنتمي إلى تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة على صعيد التمييز بينهما، بقدر ما طرح على العقل الإنساني وخاصة لدى المؤمنين بهذه الشرائع السماوية تساؤلات جديرة بالنظر والاعتبار مثل، ما جدوى الفلسفة في وجود الدين؟ و بمعنى أوضح ما وجه الحاجة للبحث العقلي الفلسفي في حقيقة الوجود بعدما اتضح الكثير حول حقيقته من خلال النصوص المنزلة؟!

وقد ترتب على هذا التساؤل وغيره من التساؤلات التي طرحها العقل المؤمن أن ظهر نوع من العداء أحيانا والصراع أحيانا أخرى بين رجال الدين والفلاسفة وترتب على هذا العداء أو الصراع ظهور فرق دينية تحارب الفلسفة بحجة أنها ضد الدين والحقيقة التي أدركتها هذه الفرق بعد الردود التي توالت من الفلاسفة منذ عصر مدرسة الإسكندرية الفلسفية حتى الفلسفة الإسلامية، أنه لا يوجد أي تعارض بين الدين والفلسفة فالحق لا يضاد الحق، وأن الحجة العقلية الفلسفية داعمة للإيمان والاعتقاد الديني ومؤكدة له وهذا ما سيرد تفصيله في معالجة قضية التوفيق بين الدين والفلسفة في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

و إذا كانت تلك إشكالية قد صاغها وقدم لها الحلول فلاسفة العصور الوسطى من مسيحيين ومسلمين، فإن ما يعنينا الآن هو بيان الفروق بين الدين والفلسفة مع إدراكنا لحقيقة وضرورة العلاقة بينهما. وربما يكون من الأفضل بيان هذه الفروق من حيث التمييز بينهما من حيث الموضوع، ومن حيث المصدر والمنهج، ومن حيث الغاية التي يستهدفانها.

**أولاً: من حيث الموضوع:** فنجد أنه على الرغم من أن الدين والفلسفة يلتقيان في معالجة موضوعات معينة مثل أصل العالم، وطبيعة الإنسان، وطبيعة الوجود.. إلخ، إلا أن لكل منهما موضوعاته المستقلة والتي لا تتقاطع مع موضوعات الآخر في أحيان كثيرة؛ فالفيلسوف يهتم كثيرا بالمشكلات العلمية للعالم وتفسيرات العلماء وتحليلها، ويهتم أيضا بمشكلات وقضايا الإنسان المعرفية واللغوية والجمالية والبيئية والحضارية. إن اهتمامات الفيلسوف لا تتوقف عند حد والبحث الفلسفي يتسم عموما بالشمول واتساع آفاق التأمل وتجدده. وليس أدل على ذلك من قول الفارابي «لا يوجد شيء إلا وللفلسفة فيه مدخل».

ورغم ذلك فإن للعقل الإنساني المتفلسف حدوداً ينبغي أن يتوقف عندها؛ فثمة مسائل غيبية يعجز عن الخوض فيها وإدراك أي حقائق بشأنها.

ومن هنا كانت الحقيقة الفلسفية دائما سواء فيما يتعلق بالموضوعات الميتافيزيقية أو حتى في الموضوعات الطبيعية أو الإنسانية حقيقة نسبية يدركها كل فيلسوف من زاوية معينة حسب رؤيته الفلسفية المتميزة. إن أبرز ما يميز الحقيقة الفلسفية إذن أنها إنسانية نسبية أي ذات أوجه متعددة بعكس الحقيقة الدينية فهي حقيقة مطلقة مصدرها علوي سماوي إلهي وهي بذلك تنأى عن أي شك وغير قابلة للتعديل أو للتطوير. وبالطبع فإن كون الحقيقة الفلسفية نسبية أو حمالة أوجه لا يعيبها أو يقلل من قيمتها لأن تلك الأوجه المتعددة للحقيقة الفلسفية ترجع أولاً إلى طبيعة الموضوعات التي يتناولها الفلاسفة بالبحث والتأمل، وترجع ثانيا إلى اختلاف وجهات نظرهم ومذاهبهم الفلسفية، وترجع ثالثا وهذا هو الأهم إلى أن الاختلاف في الرأي حول أي موضوع إنما هو من صميم الطبيعة البشرية.

**ثانيـاً: أما من حيث المنهج:** فـإن الدين يقوم على الإيمـان أي على القبول والتسليم بحقائق معينة تسليماً، والإذعان لها إذعانا تاما، في حين أن الفلسفة بطبيعتهـا القائمة على ما يفكر فيه عقل الإنسـان وعلى مـا تقوده إليه تأملاته وعلى الحجج العقلية المقنعة التي تجعل هذا الفيلسـوف أو ذاك يؤمن بحقيقة معينة ترفض ذلك التسليم والإذعان.

إن الإيمـان بالعقيـدة الدينيـة أي عقيدة يعني ببسـاطة القبـول بمجموعة الحقائـق التي مصدرها إلهي خارق للطبيعة سـواء كانت هذه الحقائق منزلة فعـلا من عنـد الله وعن طريـق الوحي الإلهـي إلى الرسـل والأنبياء كما في الديانات السـماوية أم كانـت عند أصحاب الديانـات الأخرى عن مصدر علوي غامض.

وقد يقول قائل هنا أن المفكر الديني مثله مثل الفيلسوف يستخدم المنطق والعقل في الفهم والتأويل والتفسـير والرد على الخصوم، لكن هذا القائل قد فاتـه أن المفكر الديني حينما يسـتخدم العقل والمنطق فإنه يسـتخدمها لكي يضيـف الأدلـة العقلية لما يؤمن به أصلا و يقبله مع سـائر المؤمنين معه بهذا الدين تسليماً و إذعانا. والدليل على ذلك أنه إذا ما ظهر أي تعارض أمامه بين البرهان العقلي وبـين الحقيقة الإيمانية خضع الأول للثاني مباشرة عند المفكر الديني.

أما لدى الفيلسـوف فإن العقل يحتل مكان الصدارة؛ إذ ينتصر الفيلسوف للعقل دائماً إذ أن من صميم الفلسـفة أن يبذل الفيلسوف جهداً عقلياً لتجنب المسـلمات الغامضة أو الخفية أيا كان مصدرها فهو يخضع كل شيء للنقاش والجدل ولا يعتقد في أي شيء إلا إذا امتلك الدليل العقلي عليه.

**ثالثـاً: أما من حيث غاية الدين والفلسـفة:** فرغم وحـدة الغاية القصوى

لـكل منهما حيث أنهما يهدفـان إلى إدراك الحقيقة والوصول إلى الحق، إلا أن الفيلسوف يحركه في الأساس شوقه إلى المعرفة وهو في الأغلب لا يهتم إلا أقل القليل بانسـجام معارفه مع آماله وأمانيه البشرية المتأصلة أو عدم انسجامها فالهم الأسـاسي للفيلسـوف هو الوصول إلى الحقيقة حتى لـو كانت النتائج مقلقة أو غير مريحة وتدخله في أزمات نفسـيه أو اجتماعية أما الدين فهدفه الأول هو إعطاء المؤمن به المسلم بما فيه والعامل وفقاً لتعاليمه الملتزم بأوامره ونواهيه أكبر قدر من الإحسـاس بالأمان والطمأنينة في حاضره الدنيوي وفي مستقبله الأخروي.

ومن هنا يتضح أمامنا أن هدف الفيلسـوف إنمـا هو الوصول إلى الحقيقة المجردة بصرف النظر عن النتائج العملية مقلقة كانت أو مريحة، منسـجمة كانت أو غير منسـجمة مع التقاليد البشرية أو العادات الاجتماعية لديه أو لـدى مجتمعه، بينما يهدف الدين دائماً إلى توفير الانسـجام والراحة العمليين للإنسان، وهذا ما يجعل للدين الأهمية المباشرة في حياة الناس فهو سبيلهم إلى الراحة العقلية والطمأنينة النفسية في حياتهم الدنيا وفي حياتهم الأخرى.

وبالطبع فليس معنى ذلك أن الفلسفة هي المصدر الدائم لقلق الإنسان في مواجهـة الواقع والمصير بينما الدين هو المصـدر لراحته في مواجهتهما كما يتصور البعض. بل إن من الدين من يدفع الإنسـان دفعاً إلى التفلسـف لفهم الواقع واسـتشراف المسـتقبل. ومن الفلسـفة فلسـفات إيمانية تسند المعتقد الديني على حجج عقلية تريح العقل كما تريح الوجدان.

إن الفلسـفة بمنهجها العقلي الساعي دوماً إلى الفهم المجرد لحقيقة الوجود وللجوانـب المختلفة لحياة الإنسـان وطـرق تحقيق سـعادته، والدين بمنهجه التسليمي - الإيماني كلاهما ضروري لحياة الإنسان؛ فالدين يخاطب الوجدان،

والفلسـفة تخاطـب العقل ومع ذلك فإن خاتم الأديان - الدين الإسـلامي قد خاطب العقل والوجدان معاً. ولذلك جاءت دعوته إلى اعتبار التفكير العقلي والتأمل الفلسـفي أقرب ما يكون إلى الفريضـة الدينية التي لا يكتمل إيمان المؤمن به إلا إذا أعملهما في كل شئونه الدنيوية والدينية.

إن الحقيقة التي لاشـك فيها أن الدين والفلسفة ضروريان لحياة الإنسان العاقـل الآن كما كانا ضروريين له في المـاضي و إن اختلفت الصورة بعد أن تمايزت الحقيقة الدينية عن الحقيقة الفلسفية وأصبحنا نعي مصدر كلاً منهما ومنهج التعامل معها وفهمها.

## أهم المصادر والمراجع للفصل الأول

- د./ يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1979م.

- د./ توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، القاهرة 1976م.

- د./ عبدالغفار مكاوي: لم الفلسفة، منشأة المعارف، الإسكندرية 1981م.

- د./ إمام عبدالفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1977م.

- د./ محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت 1984م.

- د./ مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 1988م.

- د./ مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997م.

- د./ مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي - الجزء الأول (السابقون على السوفسطائيين)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م.

- د./ مصطفى النشار: بين قرنين - معاً إلى الألفية السابعة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2000م.

- د./ مصطفى النشار: العلاج بالفلسفة - بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 2010م.

- د./ مصطفى النشار: التفكير الفلسفي - المبادئ والمهارات وتطبيقاتها، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، بالقاهرة 2012م.

- د./ حسن عبدالحميد: مدخل إلى الفلسفة، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة 1977م.

- هنتر ميد: الفلسفة - أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د./ فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1986م.

- كارل ياسبرز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د./ محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة 1967م.

- جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة د./ أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1967م.

- ولتر ستيس: الزمان والأزل، الترجمة العربية للدكتور زكريا إبراهيم، المؤسسة المصرية للطباعة والنشر، بيروت 1967م.

## الفصل الثاني

# الفلسفة اليونانية والمشكلة الخلقية

- ❐ أولاً: السوفسطائيون وسقراط وإثارة المشكلة الأخلاقية.
- ❐ ثانياً: أفلاطون والاتجاه نحو المثال الأخلاقي.
- ❐ ثالثاً: أرسطو ومحاولة التوفيق بين الواقع والمثال.

## الفصل الثاني

# الفلسفة اليونانية والمشكلة الخلقية

### تمهيد

ظهرت الفلسفة عند اليونان منذ حوالي القرن السادس قبل الميلاد، ولم يكن ظهورها يمثل معجزة خالصة لليونان كما عرفنا فيما سبق، بل لقد نشأت متأثرة بفلسفات الشرق القديم، فقد كان أول ظهور للفلسفة عند اليونان في المستعمرات التي أقامها اليونان على ساحل أيونيا الواقعة على حدود أسيا الصغرى وهناك وجد اليونانيون أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية، ومن ثم أخذوا عنهم ونقلوا كل إبدعاتهم ومع ذلك فقد انفرد الإنسان اليوناني بمميزات وفرها له جو الحرية الذي عاشه ومكنه من التفرغ للفكر، كما وفر له قدراً كبيراً من حرية نقد تراثه الأسطوري والديني دون الخوف من أي سلطة.

وقد ساعد على توفر هذا الجو من الحرية الفكرية، تلك البيئة الجغرافية التي عاشوا فيها وحفزتهم على الإبحار الدائم والتجارة مع كل دول العالم المعروفة آنذاك وخاصة الشرقية منها، وقد جلبوا من خلال ذلك الثروة التي مكنتهم من أن يعيشوا حياة مرفهة، فضلاً عن ما اكتسبوه من خبرات نتيجة احتكاكهم بتلك الشعوب العريقة.

كما أن المناخ السياسي قد تأثر بهذه البيئة الجغرافية حيث شكلت كل

مدينة من المدن دولة مستقلة، وحرصت كل دولة مدينة منها على استقلالها عن المدن الأخرى.

وبالطبع فإن نظام دولة المدينة الواحدة هذا يساعد على التقاء الناس بعضهم بالبعض و إمكانية أن يشتركوا جميعا في حكم مدينتهم. وفي ظل هذا الوضع تتفوق الكلمة على كل الوسائل الأخرى للسلطة، وتصبح الخطابة هي الوسيلة الأولى لقيادة والسيطرة على الآخرين.

لقد كانت هذه العوامل الجغرافية والسياسية هي التي شكلت ذلك الإنسان اليوناني المغامر المحب للاستطلاع الذي يتقن الخطابة والجدل. وكان من الطبيعي أن يزدهر في إطار ذلك كل فنون الجدل والفكر النظري في إطار سعي الجميع إلى تبادل الخبرات وتقديم نتائج تأملاتهم وخبراتهم في كتابات فردية تنشر على الجميع، ولعل هذا هو ما امتاز به الإنسان اليوناني عن الإنسان الشرقي فضلاً عن أنه تمكن من التعبير عن أفكاره الخاصة ومكنه من التطور الذي أدخله اليونانيون على الكتابة - التي نقلوها عبر الفينيقيين من مصر القديمة - من إمكانية نشر هذه الأفكار على الناس فيقرأها الجميع ومن ثم يدور الجدل حولها بين الجميع.

## أولاً: السوفسطائيون وسقراط وإثارة المشكلة الخلقية

### تمهيد:

لقد ظهر السوفسطائيون تلبية لحاجة ماسة في المجتمع اليوناني حيث شهد القرن الخامس قبل الميلاد الذي ظهروا فيه تحول المدن اليونانية من النظم الارستقراطية في الحكم التي شابها الاستبداد والظلم إلى النظام الديمقراطي الذي أعطى الفرصة لكل صاحب موهبة خطابية قادرة على الإقناع أن يصبح حاكما وأن يشارك في سياسة مدينته.

وقد كان السوفسطائيون أبرع الناس في فنون الجدل والخطابة وذلك لما تمتعوا به من علم واسع بأسرار اللغة والبلاغة، فضلا عن أنهم كانوا من أقدر الناس على معرفة جميع أسرار الصناعات النافعة للإنسان في حياته العملية. ولذلك فقد كان من الطبيعي أن ينتشر هؤلاء في بلاد اليونان المختلفة ليعلموا الناس فنون الخطابة والجدل التي برعوا فيها، فتكون المنفعة مشتركة، فالسوفسطائي يعلم الناس فنه لقاء أجر معين، بينما يكتسب المتعلم هذه الفنون و يستخدمها في حياته العملية حتى يصبح أحد مشاهير عصره وأحد قادته.

والجدير بالذكر هنا أن السوفسطائيين هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا اللقب حيث إن كلمة سوفسطائي لم يكن فيها ما يشين، فقد اتخذوها بمعنى الأستاذ أو الحكيم وبدأوا يمارسون مهنة التعليم. ولما كانت الدولة حينذاك لا تخصص من مالها شيئا للإنفاق على المعلمين فقد اقتصر السوفسطائيون على تعليم كل من يستطيع أن يدفع أجر تعليمه من ماله الخاص، وقد كان هذا فيما يبدو أول سابقة في التعليم لقاء الأجر. ولذلك فقد هوجموا من سقراط وأفلاطون وأرسطو وهم كبار فلاسفة هذا العصر واتهموا بأنهم إنما يتاجرون بالتعاليم!

على كل حال، فقد قام السوفسطائيون بدور فكري كبير في بلاد اليونان، ولم يقتصر دورهم على تعليم القادرين من أبناء بلادهم، بل الحقيقة أنهم قاموا بثورة فكرية كبيرة، حيث حولوا اهتمام فلاسفة اليونان من التركيز على تفسير الطبيعة إلى التركيز على فهم الإنسان والتعبير عن قضاياه المختلفة وخاصة الأخلاقية والسياسية وقد شاركهم سقراط في هذه الثورة الفكرية، فساهموا معا في تحويل مسار الفكر الفلسفي من تفسير الطبيعة إلى بحث قضايا الإنسان.

**1- بروتاجوراس يعلن أن الإنسان معيار الأشياء جميعاً:**

تزعم بروتاجوراس التيار السوفسطائي في الفلسفة اليونانية، وكان يمتاز بجرأة شديدة في طرح آرائه التي زلزلت الأرض تحت أقدام دعاة الحفاظ على الأفكار والأخلاق والأعراف اليونانية العريقة.

وقد بدأ فلسفته بهذه العبارة الهامة أن الإنسان هو معيار الأشياء جميعاً ومن هذه العبارة التي تعني أن الإنسان الفرد بما يملكه من إحساس وشعور هو مقياس الأشياء جميعاً بدأت تتسلسل آراؤه الأخرى في المعرفة والأخلاق والحضارة الإنسانية عموماً.

**(أ) نسبية المعرفة عند السوفسطائيين:**

ففي مجال المعرفة نجده يؤكد مع كل السوفسطائيين تقريباً أن الإنسان الفرد هو مقياس وجود الأشياء، فإن قال عن شيء ما أنه موجود فهو موجود بالنسبه له، و إن قال عن شيئ إنه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له أيضاً.

وفي هذا إقرار تام بنسبية المعرفة الإنسانية واختلافها من شخص إلى آخر، وذلك بناء على نسبية إدراكاتنا الحسية، فما يقع في خبرة كل منا الحسية هو موجود بالنسبة له وما لم يقع في خبرته الحسية يعتبر غير موجود بالنسبة له وهكذا. وقد تمادى بروتاجوراس في إقرار نسبية المعرفة الإنسانية لدرجة أنه أقر بنسبية إحساساتنا من وقت إلى آخر فإن تذوقت العسل الآن ووجدته حلواً فهو حلو بالنسبة لي، أما إن تذوقته وأنا مريض مثلاً ووجدته مرا فهو في هذه اللحظة سيكون مراً بالنسبة لي. وهكذا فقد أقر بروتاجوراس وأتباعه بنسبية الإحساسات وجعلوها معياراً لحقيقة الشيء. ومن ثم فلم تعد هناك حقيقة مطلقة حول أي شيء وحول وجوده، بل كل شيء خاضع للإدراكات

الحسية لكل منا واختلافها من شخص إلى آخر، بل واختلافها لدى الشخص الواحد من وقت إلى آخر.

**(ب) الإنسان معيار الخير والشر:**

وقد امتدت هذه النسبية أيضا إلى مجال الأخلاق؛ حيث قرر السوفسطائيون أن الإنسان الفرد هو أيضا معيار الخير والشر، فإن قال عن شيء أنه خير فهو خير بالنسبة له و إن قال عن شيء أنه شر فهو شر بالنسبة له أيضاً.

وبالطبع فإن اعتقادهم بنسبية الخير والشر تبعاً لنسبية اعتقاد كل منا قد أباح لكل إنسان أن يقيس الخير والشر بالنسبة له بحسب ما يعود عليه بالنفع، فإن وجد في سلوك ما يعود عليه بالنفع فهو سيكون خيراً بالنسبة له، و إن وجد أن ضرراً سيقع عليه من هذا السلوك فإنه سيكون بالنسبة له شراً.

وهكذا أقر السوفسطائيون بأن المنفعة هي الأساس لقياس الخير والشر عند كل إنسان، فما ينفعني سيكون خيراً بالنسبة لي، وما يضرني سيكون هو الشر. ومن ثم فقد ضاع في إطار هذا الرأي أي إمكانية للاتفاق حول خيرية فعل ما أو حول شرية فعل آخر؛ فليس الصدق خيرا في ذاته، ولا القتل شر في ذاته. بل أصبح الصدق خيرا بالنسبة لفرد ما في موقف ما وقد يصبح شرا بالنسبة لنفس الفرد في موقف آخر. وكذلك القتل فلم يعد شرا مطلقاً، بل قد يكون شراً في وقت معين بالنسبة لفرد معين، وقد يكون خيراً بالنسبة له أو لغيره في موقف معين آخر!

وهكذا لم يعد هناك أي معيار موضوعي لقياس الحقيقة أو لقياس الفضيلة عند السوفسطائيين بل أصبحت كلها أموراً تعود إلى ما يراه الإنسان الفرد وما يعود عليه منها بالنفع أو بالضرر.

ولم يكن ممكناً أن تمر هذه الآراء الجريئة والخطيرة في المجتمع اليوناني دون أن يناقشها أحد أو بدون أن يرد عليها أحد إذ على الرغم من بعض النتائج الإيجابية لهذه الآراء السوفسطائية وخاصة ما يتعلق منها بدعوتهم إلى المساواة بين البشر وأنه لا فرق بين عبد وحر وأن كل البشر سواء ونحن الذين ميزنا بينهم وقلنا هذا عبد وهذا حر! وما يتعلق منها بتفسيرهم لأصل الحضارة الإنسانية حيث قال بروتاجوراس بأن كل المظاهر الحضارية في العالم صنعها الإنسان، فالإنسان بفكره وعلومه المختلفة وكذلك بعمله هو الذي أبدع اللغة والفنون والآداب والعلوم والأخلاق كما أنه هو الذي عمر العالم وبنى المدن وسعى إلى تطوير كل شيء بحسب ما يعود عليه بالنفع والفائدة.

نقول إنه على الرغم من هذه النتائج الإيجابية للآراء السوفسطائية، إلا أن ما قالوه في مجالي المعرفة والأخلاق خاصة قد واجه النقد الشديد من قبل معاصريهم سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو.

**2- سقراط والرد على آراء السوفسطائيين:**

**(أ) مكانة سقراط وحياته:**

احتل سقراط الذي عاش حياته في القرن الخامس قبل الميلاد فيما بين عامي 470 و399 قبل الميلاد، مكانة فريدة في تاريخ الفلسفة لأسباب عديدة منها أنه كان المفكر الذي عاش فكره وتلك سمة انفرد بها دون غيره من الفلاسفة الذين كثيرا ما انفصل لديهم القول عن الفعل، ولذلك فقد حقق سقراط تأثيره فيمن جاء بعده بمواقفه وسلوكه وليس بما كتبه فالمعروف أنه لم يكتب شيئاً وأن أفلاطون هو الذي عبر عن آرائه فيما سمى لديه بالمحاورات السقراطية (أي المحاورات التي كتبها ليخلد فيها ذكرى أستاذه سقراط حياة وفكراً).

والغريب أن من ينظر في حياة سقراط فكأنه عاش الحياة الآثينية في عصره، فقد ارتبطت حياة سقراط الخاصة بحياة مدينته أثينا ارتباطاً وثيقا فقد ولد سقراط لأسرة متوسطة الحال حيث كان والده يعمل نحاتاً يكتسب عيشه من نحت التماثيل وبيعها وكذلك أمه تعمل قابلة (أي مولدة للسيدات) ولضيق ذات اليد لم يستطيعا الإنفاق على تعليمه وحينما أخرجه والده من المدرسة وكان لا يزال صبيا في حوالي الثالثة عشرة قال: إن ما تعلمته من المدرسة يكفيني ولن أنساه، أما ما سأتعلمه من الحياة ومن رجال المدينة فهو ما سيجعلني رجلاً صالحاً حقاً.

ولقد حاول سقراط أن يتعلم مهنة والده وفشل في أن يحقق فيها نجاحا كنجاح والده، وإن كان - كما قال هو - قد استفاد من مهنة أمه، حيث اعتمد في مجادلاته الفلسفية منهجاً سمي ب»التهكم والتوليد» حيث كان يولد الرجال أفكارهم عن طريق ادعائه الجهل ثم يأخذ في إلقاء أسئلة سريعة قصيرة حول ماهية ما ادعوا العلم به ويأخذ في نقد إجاباتهم واحدة بعد أخرى حتى يكتشفوا في النهاية أنهم يجهلون حقيقة ما يدعون العلم به.

ولقد استخدم سقراط هذا المنهج مضطرا لأنه خرج إلى الشارع الأثيني ليتعلم من رجال المدينة فوجد أنهم جميعاً يدعون العلم بكل شيء، ولاشك أن ذلك كان استناداً على مقولات السوفسطائيين السابقة، كما وجد أن كل الأثينيين لا هم لهم إلا الجدل والنقاش حول كل الموضوعات وبنفس الطريقة، فكل واحد منهم يدعى أنه معه الحق وأنه الأكثر علماً بما يتحدث عنه ولذلك كانت دهشة سقراط عظيمة وتساءل: عن أي هؤلاء الناس يتعلم؟ إنهم جميعا يدعون العلم واحتار حيرة كبيرة إلى أن جاءته نبوءة كاهنة معبد دلفي (وهو أحد المعابد الشهيرة وكان يعبد فيه الإله أبو للون إله العقل والحكمة عند اليونان) التي حملها إليه أحد أصدقائه، وكانت النبوءة تقول:

إن سـقراط هو أحكم الأثينيين، فكانت دهشـة سقراط أعظم وأعظم فهو لم يـدع يوما العلـم أو الحكمة، فلعل حكمته تكمن في أنه هو الوحيد الذي يقر بجهله بين الأثينيين لكنه تسـاءل: كيف يثبت لنفسـه ذلك كيف يثبت أنـه هو الأحكم لأنه لم يـدع العلم وهو الذي يقر بجهلـه، وهم الجاهلون رغم أنهم يدعون الحكمة؟

لم يكـن أمامـه إلا الخروج إلى الشـارع الأثيني لمحـاورة هؤلاء المدعين باسـتخدام ذلـك المنهـج السـابق ليثبـت أن الجميع قـد تفشى بينهـم الجهل والإدعـاء وأنهم لا يعرفـون حقيقة أي شيء وقد نجح سـقراط في ذلك تماما فالتف حوله خيرة الشـباب الأثيني ومنهم تلميذه أفلاطون ليشـاهدوا كيف يتسـاقط المدعون أمام طريقة سقراط الجديدة الفريدة. ولم يكن ممكنا أن يترك الأثينيون وخاصة علية القـوم منهم هذا المجادل الفذ، الرجل صاحب المواقف السياسية التي لم يتزحزح عنها أبدا رغم كثرة تهديد حكام أثينا له، لم يكـن ممكنا أن يتركوه دون عقاب وقد تآمر عليه فعلا ثلاثة منهم فقدموا عريضـة دعوى للمحكمة الأثينية اتهموه فيها بتهم ثلاثة هي؛ أنه يبحث في الطبيعة وما تحت الثري وفي أمور السحر والشعوذة، وأنه مفسد للشباب،وأنه كافر بالآلهة. وقد قدم سقراط للمحاكمة فعلاً وروى لنا أفلاطون في محاورة الدفاع كيف دافع سـقراط عن نفسـه ضد هذه التهم التـي كان بريئا منها فعلاً؛ فقد قال سـقراط أنه لم يكن يوماً من الباحثين في الطبيعة ولا في أمور السـحر والشـعوذة ولن يكون لأنه يؤمن بأن للطبيعة مبدعاً هو وحده الذي يعرف كل أسرارها. وقال أنه ليس مفسداً للشباب، فالشباب هم الذين التفوا حوله في أي مكان ذهب إليه ليشـاهدوا بأنفسـهم كيف يمكنه كشف إدعاء المدعين، فضلا عن أن المفسدين دائما كثرة والمصلح دائما واحد، فهو المصلح وهم المفسدون! كما أكد للمحكمة بأدلة قاطعة أنه ليس كافرا بالآلهة لأنه

مؤمـن بآثارهـا ومن يؤمن بآثارها فهو يؤمن بهـا، وحكى لهم قصة اعتقاده في نبوءة كاهنة معبد دلفي واعتباره تلك النبوءة وكأنها رسـالة إلهية تحملها عن اقتنـاع وهـا هو يقف أمام المحكمة بسـبب ذلك. وقد أبلغهـم أنه لو خرج من سـاحة المحكمة بريئا فسـيواصل مهمته الإصلاحية في الرد على المدعين وكشف ادعاءاتهم وحماية الشباب الأثيني منهم.

ولما حدث الاقتراع الأول بعد هذا الدفاع من سـقراط وجاءت الأغلبية الضئيلـة تقر بأنـه مذنب، طلبوا إليـه أن يقترح العقوبة المناسـبة، ونصحه تلاميـذه بأن يقـر بدفع غرامة مالية وهم سـيدفعونها عنـه ولكنه أصر على برائته وأعلن أنه يقترح على الدولة أن تكرمه وتمنحه معاشاً استثنائياً.

وأمام هذا التحدي من سـقراط أقرت الأغلبية الكبيرة في الاقتراع الثاني أنه مذنب وأصدرت حكمها عليه بالإعدام بشرب السم.

ولقد قضى سـقراط في السـجن ثلاثين يوما قبل أن ينفذ هذا الحكم وهو يلتقـي بتلاميذه مـن الصباح حتى المسـاء ليواصـل معهم رسـالته التعليمية الإصلاحية وقد رفض في أثناء تلك الفترة أكثر من خطة آمنة للهرب عرضت عليه قائلا: أنه لا يمكن لرجل قضى عمره يدافع عن القانون و يطالب الجميع باحترامه والالتزام بأحكامه أن يهرب هو نفسـه دون أن ينفذ حكماً قانونياً صدر ضده حتى ولو كان حكما ظالما.

وهكذا كانت حياة سـقراط دائما سـواء مـع السوفسـطائيين والمدعين للحكمة أو مع الحكومة الديمقراطية التي تحداها في أكثر من موقف أرادت فيه مخالفة القانون وأصر هو على تنفيذه بحرفيته ضد رغبة الحكومة والشعب معاص؛ وأهم تلك المواقف موقفه من حادثة غرق الأسطول الأثيني بما عليه مـن آلاف البحارة، تلك الحادثة التي نجا منها قادة الأسـطول فقط، فطالب

الجميع بإعدام هؤلاء القادة وطلبوا إلى رؤساء الجمعية الشعبية وكان سقراط أحدهم أن يقروا هذا الأمر فرفض سقراط رفضا قاطعا لأن نص القانون الأثيني يلزم بأن يحاكم كل فرد على جريمة معينة بينما يريد الناس محاكمة هؤلاء القواد محاكمة جماعية بتهمة واحدة وبالطبع تمت المحاكمة رغم أنف سقراط وظل موقفه الرافض لها من المواقف التي لم تنساها له الحكومة ولا أسر القتلى في ذلك الحادث.

على كل حال، فقد كانت حياة سقراط مرآة تعكس عصر الديمقراطية الذي عاشه واستفاد منه حرية التفكير والرد على المدعين ولكنه صارعه في النهاية وانتهى الصراع بأن كان سقراط نفسه ضحية الديمقراطية التي حاكمته على تهم زائفه واستطاعت استصدار الحكم السابق بإعدامه، فكان أول شهداء الفلسفة.

**(ب) فلسفته الأخلاقية:**

لم يهاجم سقراط السوفسطائيين من فراغ، بل كان له فلسفته المستقلة عنهم والتي كان عمادها أن الإنسان ليس هو الإحساس فقط، بل هو كائن روحي في الأساس فهو مكون من نفس وجسد وقد استطاع سقراط أن يؤكد جوهرية النفس وأنها هي قائدة الجسم وملهمته بشرط أن يدرك الإنسان أن جوهر هذه النفس إنما هو العقل الذي اعتبره سقراط هبه إلهية عظيمة للإنسان عليه أن يستخدمها في التفكير والسلوك على حد سواء.

ومن هنا فقد رفع سقراط شعاره الشهير «إعرف نفسك»، فالإنسان ينبغي أن يبدأ بمعرفة ماهية نفسه التي هي في نظره أنه كائن عاقل وهبه الله العقل لكي يدرك به الخير و يسلك طريقه دون أن يحيد عنه.

ولذلك فقد وحد سقراط بين المعرفة والفضيلة قائلاً: إن الفضيلة علم

والرذيلة جهل وأن الفضيلة علم لا يعلم. وقد رد سقراط بهاتين العبارتين على السوفسطائيين الذين قالوا إن الفضيلة ليست علماً و إنما تعلم.

ولقد قصد سقراط بعبارته الأولى أن الفضيلة علم كامن في النفس ومتى بذل الإنسان مجهوداً عقليا في اختيار السلوك الأفضل في أي موقف من المواقف، استطاع أن يدرك الخير و إذا ما أدركه وعرفه كان لزاماً عليه كما قلنا أن يسلك طريقه، فالفضيلة إذن علم يرتبط بالسلوك وليست مجرد علم نظري لأنه إذا ما اكتفى الإنسان بالعلم النظري في الفضيلة فإنه في نظر سقراط سيظل جاهلاً حتى ولو حفظ كل التعاليم الأخلاقية في العالم.

ومن هنا كانت عبارته الثانية أن الفضيلة علم لا يعلم، فالفضيلة في نظره علم لا يحتاج لمعلم، ورغم أنه قصد من هذه العبارة أن يقطع الطريق أمام السوفسطائيين فلا يتجه الناس إليهم ليتعلموا منهم الفضائل التي ادعوا العلم بها إلا أنه كان يؤمن حقاً بأن الفضيلة علم كامن في نفس كل منا كما أشرنا سابقاً وأننا لا نحتاج لمعلم لكي يعلمنا هذا العلم بل كل ما نحتاجه هو استفتاء النفس و إعمال العقل في التمييز بين ما ينبغي ومالا ينبغي أن نفعله.

لقد كان سقراط يؤمن بأن سلوك طريق الفضيلة وهو الأمر الذي يتناسب مع جوهر الإنسان العاقل يبدأ من استفتاء النفس الإنسانية العاقلة واستلهام ضميرنا الأخلاقي. وحينما تنبع معرفتنا للفضيلة من داخلنا فإنها ستظهر حتما في السلوك الخارجي دون حاجة لمن يعلمنا ذلك.

كما كان سقراط يؤمن على عكس السوفسطائيين بأن للفضيلة مفهومها الثابت الذي لا يتغير بتغير الأفراد ولا يتأثر بالمواقف المختلفة لدى الإنسان الفرد. لقد كان دائماً يردد أن الفضيلة واحدة وأن كل الفضائل شيئ واحد.

و إذا ما قلنا له: كيف تكون كل الفضائل شيء واحد وكيف تكون الفضيلة واحـدة رغم أننا نـرى كثرة من الفضائـل مثل الصدق والأمانة والشـجاعة والكـرم والعدل إلـخ لأجابنا بأن الفضيلـة واحدة لأن مـن أدرك الخير فهو سـيمارس هـذه الفضائـل كلها رغم كـثرة مسـمياتها، فما الصـدق والأمانة والشـجاعة والكرم والعدل إلا أسماء لمسمى واحد هو الفضيلة في موقف ما من المواقف و إذا أدرك كل منا الموقف الأفضل الذي يتفق وطبيعة الإنسـان العاقلة الواعية التي تسـعى لخيرها كما تسـعى لخـير المجتمع لأدرك الصدق وسـلك طريقه حينما يكون الموقف موقف الاختيار بين الصدق والكذب، ولأدرك الأمانة وسـلك طريقها حيثـما يكون الموقف موقف الاختيار بين أن يكون أمينا وأن يخون الأمانة وهكذا.

والحقيقـة أن سـقراط لم يكن يؤمن بهـذه الآراء إيمانـا نظريا فقط، بل كانـت حياته كما عرفنا مـرآة أنعكس عليها هذا الإيمـان، فاعتقاده بعدالة القانـون وضرورة احترامه جعله يخضع لهـذا القانون و ينفذ حكم الإعدام رغـم أنـه كان يعـرف تماما أنه ظلم في هـذه المحاكمـة، إلا أن الحكم صدر بصـورة قانونية فـكان عليه أن يلتـزم باحترام القانون. وهكـذا كانت كل حياة سقراط سلسلة من المواقف التي برهن فيها على ذلك، ولم يكن صراعه الفكري مع السوفسـطائيين وصراعه السـياسي والاجتماعي مع المدعين من الأثينيـين وحـكام أثينا مـن الديمقراطيـين إلا البراهين القاطعـة على أنه لم يمارس الفكر إلا من أجل أن يعمل به وأن يقنع الآخرين بالعمل به ايضا فهل يمكن أن يكون كل البشر مثل هذا الرجل الذي لم يقل إلا ما كان يفعل، ولم يفكر إلا من أجل العمل؟

## ثانياً: أفلاطون والاتجاه نحو المثال الأخلاقي

### 1- لمحة عن حياة أفلاطون وكتاباته:

عاش سقراط حياته ملتزماً بفكره الأخلاقي وواجه كل معاصريه بهذه الحقيقة التي أمن بها فمات دون أن يكمل رسالته؟ فهل كان ممكناً أن يواجه أفلاطون - وهو الذي شاهد ما حدث لسقراط - الناس بنفس الطريقة وهم بعد غير مؤهلين لأن يتسق سلوكهم مع ما يؤمنوا به أو بالأحرى غير قادرين جميعهم على تحمل هذا العبء؟

لقد وجد أفلاطون أن مواجهة الفساد الاجتماعي والسياسي في المجتمع اليوناني عامة والأثيني خاصة لا يمكن أن يتم على الطريقة السقراطية التي واجه بها سقراط كل الناس حكاما ومحكومين على أرض الواقع. ولذلك اتجه إلى اختيار طريق التعليم المنظم الذي يقتصر فيه دوره على تعليم أبناء الطبقة الأرستقراطية ما ينبغي أن يكون عليه الواقع الفكري والسياسي والاجتماعي. لقد كان أفلاطون يأمل أن يكون طلاب الأكاديمية - وهو الاسم الذي اختاره ليكون اسما لمدرسته الفلسفية نسبة إلى المكان الذي أسسها عليه وكان يدعى حديقة البطل أكاديموس - هم نواة المجتمع الذي نشده في فلسفته والذي كان يحلم به أستاذه سقراط؛ مجتمع يسوده حكام يعرفون معنى الحكم ومسئوليته وأناس يعملون كل حسب تخصصه وموهبته، ذلك المجتمع الذي يتحقق فيه مثال العدالة وينتفي فيه الظلم والاستبداد والغوغائية الفارغة.

إن الفساد السياسي والاجتماعي في المجتمع اليوناني آنذاك هو الذي دفع بأفلاطون دفعاً - وهو الرجل الذي كان مؤهلاً بحكم أصله الأرستقراطي للمشاركة في حكم أثينا- إلى العلو على هذا الواقع ليرسم معالم مجتمع

مثالي جديد حاول أكثر من مرة أن يحققه على أرض الواقع، ولما فشل في ذلك اكتفى بتقديم هذا النموذج الفريد لهذا المجتمع الذي تمناه لعل الناس يقتنعون به يوماً ويحاولون تحقيقه أو على الأقل الاستفادة مما فيه من عناصر صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

ولقد قدم افلاطون هذا النموذج المثالي للمجتمع الأفضل في كتاباته المختلفة التي فضل أن تكون على هيئة محاورات يتناقش فيها العديد من الشخصيات معبرين عن أكثر من رأي وكانت شخصية سقراط في أي من هذه المحاورات هي التي تعبر عن وجهة نظره فيما عدا ما سمي منها بالمحاورات السقراطية لأن هذه المحاورات السقراطية إنما كتبها أفلاطون ليخلد فيها كما قلنا فيما سبق ذكرى أستاذه حياة وفكراً.

ولقد اختار أفلاطون هذه الطريقة في الكتابة الفلسفية، طريقة المحاورة ليعلم دارس الفلسفة أنها الحوار الذي يستهدف الوصول إلى الحقيقة، فالفلسفة لديه إنما هي حوار دائم بين الناس بغرض الوصول إلى الحقيقة في موضوع معين، وليس جدلاً لمجرد الجدل كما كان الأمر عند السوفسطائيين ومن خلال هذه المحاورات قدم أفلاطون أول مذهب فلسفي متكامل في تاريخ الفلسفة، ونعني بالمذهب الفلسفي أن يكون لدى الفيلسوف فكرة محورية جديدة يدور حولها كل فكر و يستخدمها في تحليل كافة القضايا التي يتعرض لها و يقدم من خلالها الحلول التي يقدمها لكل هذه القضايا.

**2- نظرية المثل:**

ولقد كانت هذه الفكرة المحورية في فلسفة أفلاطون هي المثال Idea فماذا كان يقصد به؟

إن المثال هو تلك الفكرة الكلية لكل نوع من الأشياء في العالم المحسوس

سـواء كان شيئا ماديا أم معنوياً، فمثال الإنسان مثلا هو تلك الفكرة الكلية التـي تلخص الصفات المشـتركة بين جميـع البشر في هذا العـالم، ولما كانت هذه الفكرة ذاتها (فكرة الإنسـان) غير موجودة في هذا العالم المحسوس بل الموجـود فقط فيـه هم أنا وأنت مـن الأفراد، فقد افـترض أفلاطون أن هذا المثال وغـيره من المثل إنما توجد في عالم مفارق أطلق عليه العالم المعقول أو عالم المثل.

وعلى ذلك فقد ميز أفلاطون بين عالمنا المحسـوس هذا، وبين ذلك العالم المعقـول، فأصبح العالم لديه عالمين؛ عالم مفارق هو عالم المثال وهو العالم الذي توجد فيه حقائق أي مثل كل ما في العالم المحسـوس، وعالم محسـوس هو عالمنا الأرضي هذا الذي اعتبره أفلاطون مجرد ظل للعالم المعقول، واعتبر كل مـا فيه من أشـياء وكائنات بمثابـة ظلال إذا ما قيسـت بحقائقها في ذلك العالم المفارق عالم المثل.

ولقد قرب لنا أفلاطون فكرته وأوضحها بتشـبيه الأسطورة الشهيرة لديه التي تدعى أسـطورة الكهف قائلا: لنتخيل أن أناسا عاشوا طوال حياتهم في كهف مظلم مقيدين بسلاسل حديدية إلى جدار ولم يروا في حياتهم إلا تلك الظلال التي تتحرك على هذا الجدار نتيجة انعكاس ضوء الشـمس من فتحة هذا الكهف فإذا سـألنا هؤلاء الناس عن الحقيقة لقالوا إنها هي تلك الأشياء (الظلال) التي تتحرك أمامهم لكن إذا ما اسـتطاع أحدهم فك قيوده ورؤية الأشـياء الحقيقية خارج الكهف فستكون دهشته حينئذ عظيمة ويدرك أن مـا كان يراه من قبـل إنما هو مجرد ظلال لهذه الأشـياء الحقيقية التي تتحرك بالفعل ككائنات حية خارج الكهف المظلم.

إن مثلنـا كمثل هذا الشـخص فنحـن نتصور أن العالم الـذي نحيا فيه هو

العـالم الحقيقي وأن كل ما فيه إنما هو الحقيقـة المطلقة لأننا في نظر أفلاطون نقيس كل شيء بمعيار حواسـنا ولأننا لم نفكر يوما في الحقيقة بطريقة عقلية نتساءل من خلالها عن حقيقة ما نراه في عالمنا هذا، هل هو الحقيقة النهائية؟

إن الفيلسـوف فقط هـو الذي يسـتطيع أن يفك القيـود الحديدية؛ قيود الشـهوة والمطالب العملية التي تربطنا بهذا العالم المحسـوس، ويفكر فيما وراءه فيـدرك الحقيقـة كاملة، وحينـما يفعل أحدنا ذلك فسـيكون كرجل الكهف الذي استطاع أن يفك قيوده ويخرج خارج الكهف ويشاهد بعينيه حقائق الظلال التي كان يتصور أنها حقيقة من قبل.

لقـد أكد أفلاطون أن عالمنا المحسـوس ليس فيه مـن الحقيقة شيء، وأن ذلـك العـالم المفارق عالم المثال هو عـالم الحقيقة القصـوى وأنه هو العالم الذي على أساسـه صنع الإله العالم المحسـوس، فقد مزج الإله الصانع المثال بالمادة فكان الشيء وكانت كل الأشياء.

على كل حـال فإن ما يعنينا من هذه النظريـة الأفلاطونية عن المثال هو كيف وظفها صاحبها في فلسفته الأخلاقية والسياسية؟ أي كيف استفاد منها في رسم صورة الإنسان الفاضل الذي يعيش في مجتمع أمثل.

### 3- الإنسان المثالي وفضائله:

أمن أفلاطون مثل أستاذه سقراط بأن الإنسان إنما هو نفس وجسم، وبأن النفس هي التي تمثل الجوهر الحقيقي للإنسان وأنها أتت إلى الجسم من العالم المفـارق عالم المثل أي أتته من العالم الإلهي، ولذلك فقد افترض أفلاطون أن هذه النفس قد علمت الحقيقة في حياتها الأولى ولذلك فهي التي تسـعى دائما إلى الفكاك من الأسر أسر الجسم لتعود إلى عالمها الإلهي مرة أخرى وهذا هو أسـاس الأخلاقية عند الإنسان، سعى النفس العاقلة فيه إلى العودة إلى أصلها

الإلهي، فإذا كان هذا هو دأب النفس فإنها لن تنشغل كثيرا بالمطالب الحسية الشـهوانية للجسم وستتغلب عليه وعلى مطالبه حتى تخرج منه لحظة الموت لتعود طاهرة نقية إلى أصلها الإلهي.

ومـن هنـا فقد صور أفلاطـون ببراعة ذلـك الصراع الذي يـدور داخل الإنسـان بأنه صراع قوي ثلاثة للنفس منذ ارتباطها بالجسم؛ فالنفس واحدة في الأسـاس لكنها حين تدخل أجزاء الجسم لتؤدي وظيفتها فيه تصبح ثلاثة هـي: النفس العاقلة والنفس الغضبية والنفس الشـهوانية، أما الأولى فتوجد في الـرأس والثانيـة توجد في الصدر وأمـا الثالثة فتوجد فيـما دون الحجاب الحاجز.

وهذه القوى للنفس تتصارع فيما بينها داخل الجسم صراعاً شبهه أفلاطون بعربـه يجرها جوادين و يقودها حوذي، أما الحوذي فهو رمز النفس العاقلة، وأمـا الجوادان فأحدهما أبيض طيب هو رمز النفس الغضبية والآخر أسـود جامح هو رمز النفس الشهوانية وبالطبع فإن هذه العربة - التي ترمز هنا إلى النفس - لا يمكن أن تسـير في الطريق المستقيم الصحيح إلا إذا نجح الحوذي في السيطرة على الجوادين و إلزامهما بالسير في الطريح الصحيح ومنع محاولة كلا منهما أن يميل بالعربة إلى ناحيته.

وهكذا الإنسـان، فإنه سـيحيد عـن الطريق القويم إذا لم تنجح نفسـه العاقلـة في السـيطرة عـلى النفـس الغضبية والنفـس الشـهوانية، فالنفس في الإنسـان لابد أن تؤدي وظائفها الثلاث: التفكير والغضب والاشـتهاء لكن على أسـاس من العدالة التي يتصورها أفلاطون في إقامة نوع من التوازن بين هـذه القوى للنفس في تأديتها لوظائفها والمسـئول عن إقامة هذا التوازن إنما هي القوة العاقلة.

ولكي تقوم القوة العاقلة بهذه المهمة الصعبة لابد أن تتحلى بفضيلة الحكمة و إن تحلت بهذه الفضيلة ستلزم القوة الغضبية من النفس بالتزام الحدود ومن ثم تجعلها تتحلى بفضيلتها وهي فضيلة الشجاعة، وتلزم كذلك القوة الشهوانية من النفس بالتزام الحدود في ممارسة الشهوات والسعي إليها أي تجعلها تتحلى بفضيلة العفة.

وحينئذ فقط يتحقق عند أفلاطون مثال العدالة في الفرد، فالعدالة في الفرد تتحقق من خلال تحقيق هذا التوازن بين وظائف قوى النفس المختلفة الذي يتحقق بدوره حينما تؤدي كل نفس وظيفتها متحلية بفضيلتها.

فقوى النفس ثلاث هي: العاقلة والغضبية والشهوانية، ووظائفها ثلاث هي التفكير والغضب والشهوة، وفضائلها ثلاث هي: الحكمة والشجاعة والعفة. وصلاح الإنسان إنما يكون بمدى قدرته على تأمل ذلك ومعرفته أولا ثم بمحاولته تحقيق ذلك التوازن أي العدالة داخل نفسه على النحو السابق ثانيا، و إذا ما فهمنا جيدا هذه الصورة المصغرة للعدالة عند افلاطون أي العدالة في الفرد التي تلخص فلسفته حول الإنسان المثالي وفضائله، لكان من السهل علينا أن نفهم الصورة المثالية للدولة الفاضلة التي رسم معالمها وتمنى تحقيقها على أرض الواقع.

### 4- الدولة المثالية والمجتمع الأفضل:

### (أ) ماهية الدولة المثالية:

إن الدولة عند أفلاطون أشبه بالكائن الحي وبالتحديد أشبه بالإنسان ونفسه وفضائله وما ذلك إلا لأن الإنسان هو الذي يؤسس الدولة و يبني أركان المجتمع الذي يعيش فيه.

ومثال الدولة عند أفلاطون بتأسس على أساس من تحقيق مثال العدالة فيها، فالدولة المثالية عنده هي الدولة العادلة، وصلاح أي دولة إنما يقوم على تحقيق العدالة المطلقة بين أفرادها. ولأفلاطون مفهومه الخاص عن العدالة فهي ليست العدالة السياسية لأن العدالة السياسية ترتبط لديه بالعدالة الأخلاقية فالمجتمع الأمثل سياسياً لا يمكن أن يكون إلا مجتمعاً فاضلاً يتحلى أفراده بالفضيلة.

ولذلك فقد رسم أفلاطون معالم الدولة المثالية على أساس من تصوره السابق للعدالة في النفس. فكما أن نفس الفرد لها ثلاث قوى تقوم بثلاث وظائف متحلية بثلاثة فضائل، فقد وجد أفلاطون من تحليله للمجتمع الإنساني ورؤيته للنظام الأفضل فيه أن الدولة كذلك ينبغي أن تقوم على أساس ثلاث طبقات أساسية تقوم كل منها بوظيفتها متحلية بفضيلتها؛ الطبقة الأولى، طبقة الحكام ووظيفتها الحكم وفضيلتها الحكمة، والطبقة الثانية هي طبقة الجند ووظيفتها الدفاع عن الدولة ونظامها وفضيلتها الشجاعة، أما الطبقة الثالثة فهي طبقة المنتجين ووظيفتها الإنتاج بمختلف أنواعه الزراعي والرعوي والصناعي، وكذلك أصحاب الحرف والصنائع المختلفة، وفضيلة أبناء هذه الطبقة هي العفة.

والمجتمع السياسي المثالي عند أفلاطون يقوم على تضافر جهود كل أبناء الدولة بجميع طبقاتها وفئاتها لتحقيق أكمل صورة ممكنة لمجتمعهم وذلك لا يتحقق إلا إذا تحقق مثال العدالة في الدولة الذي عرفه بقوله «إعطاء كل فرد ماله وأن يقوم بما عليه»، أما ما للفرد على الدولة فهو أن تحافظ له على وظيفته التي هو مؤهل لها بالطبيعة والموهبة والتعليم، أما ما عليه فهو أن يقوم بهذه الوظيفة - داخل هذه الطبقة - على الوجه الأكمل. فإن كان كمال الفأس هو أن تحسن القطع، فإن كمال الفرد وفضيلته في نفس الوقت هي أن

يحسن القيام بوظيفته. فكل شيء في العالم خلق ليؤدي وظيفة ما، و إذا صدق ذلك على الجمادات والكائنات الحية الأخرى فإنه يصدق بالضرورة على الإنسان. وبالطبع فإن الإنسان يمتاز عن بقية تلك الكائنات بالعقل المدرك الذي يجعل الفرد إذا ما أراد قادراً على أن يعرف مهاراته ومواهبه و ينميها بمختلف الوسائل حتى يمكنه أن يؤدي وظيفته التي هو مؤهل لها على خير وجه. ولكن ما السبيل الذي يراه أفلاطون ضرورياً لتحقيق هذا التوافق التام بين الأفراد والطبقات وما يرتقب أن يشغله هؤلاء الأفراد من وظائف عامة في الدولة حتى تتحقق مثالية المجتمع والدولة؟

إنه يرى إمكانية تحقيق هذا التوافق المطلوب بطريقتين؛ فإما أن تزال العوائق الخاصة التي تعترض قيام هذا المجتمع المثالي في المجتمعات السياسية القائمة فعلاً، و إما أن نغرس ما نطمح إلى تحقيقه في هذا المجتمع في الفرد منذ طفولته حتى يشب و ينمو و يصبح مواطناً صالحا والطريقة الأولى تؤدي إلى ما سمي عنده بنظرية الشيوعية، والطريقة الثانية تؤدي إلى النظرية الشهيرة في التربية وتخريج الحكام الفلاسفة.

**(ب) نظرية الشيوعية في الدولة المثالية:**

أما نظريته في الشيوعية فتتلخص في أنه وجد أن فساد الدول يبدأ من فساد طبقة الحراس فيها (وهذه تسمية شائعة لديه يشير بها إلى طبقتي الحكام والجند) وفي تحليله لأسباب الفساد في هاتين الطبقتين وجد أنه في الأغلب الصراع بين أفرادهما إما على الملكية أو على النساء. ومن ثم فقد قرر أن الحل السريع لإزالة أسباب هذا الصراع هو إلغاء الملكية الخاصة و إلغاء نظام الزواج الفردي.

وعلى ذلك اتخذت الشيوعية لديه شكلين هما: شيوعية الملكية وشيوعية

النســاء، أما شــيوعية الملكية فتقوم على تحريم كافة أشكال الملكية الخاصة لأفراد هاتين الطبقتين سواء كانت أموالاً أم عقارات أو ما شابه ذلك على أن تقــوم الدولة برعاية هؤلاء الأفراد رعاية كاملــة وتلبيه كل احتياجاتهم. أما شــيوعية النساء فتعني إلغاء نظام الزواج الفردي والاستعاضة عنه بالزيجات الموجهة من قبل الدول لإنتاج أصلح سلالة ممكنة إذ تتم هذه الزيجات تحت إشراف هيئة تابعة للدولة في أوقات معينة. أما الأبناء الذين ينتجون عن هذه الزيجات فهم أبناء للدولة، وبذلك يضمن أن هؤلاء الأفراد ســيتفرغون تماما لممارسة مهام الحكم والدفاع بدون أي أعباء أسرية.

وعلى ذلك يتضح لنا أن شــيوعية أفلاطون بصورتيها كانت ذات أهداف سياســية بحتة أهمهــا أنه حاول بذلك الحفاظ على وحــدة الدولة وتجنب كل أســباب الصراع داخل أهم طبقاتها، لأنه اعتقد أن صلاح طبقة الحراس هو أساس صلاح الدولة ككل وأساس وحدتها فأفرادها هم رأس الدولة المفكرة وهم ذراعها التي تدافع بها عن نفسها.

وبالطبع فإن أفلاطون لتلك الأسباب قد تابع منطق العقل إلى النهاية فلم يــراع أن للفرد أيــا كانت الطبقة التــي ينتمي إليها رغبــات فطرية لا يمكن تجاهلهــا أهمها الملكية والنزوع إلى الزواج الفــردي وتكوين الأسرة، فضلا عــن أن ما تصور أنه ســيكون حلاً شــافيا لمشــاكل الصراع بــين الأفراد قد يكون هو نفســه السبب في صراعات ومشكلات جديدة مثل الصراع حول الأبنــاء؛ فكل منهم سيتســاءل أي هؤلاء الأبناء ابني! ولا يغيــبن عن البال أن عوامل الوراثة ستجعل الشبه بين الأباء والأبناء موجوداً؟

وعــلى كل حال فإن أفلاطون نفســه قد تراجع عن فــرض هذا النظام في الشــيوعية وأباح الملكية الخاصة والزواج الفــردي في آخر محاوراته محاورة

القوانين وإن كان قد أباحهما بشروط تتيح أيضا الحفاظ على وحدة الدولة وعدم الصراع بين أبنائها، فضلا عن أنه رغم الأهمية التي علقها على الشيوعية كوسيلة لإزالة العقبات التي تعترض رجل الدولة في تأديته لوظيفته على الوجه الأكمل، إلا أنه ركز أكثر على النظام التعليمي التربوي كوسيلة إيجابية تستطيع بها الدولة تربية أفرادها وتأهيلهم ليؤدوا وظائفهم على أرقى صورة دون مساس بحقوقهم الطبيعية.

**(ج) التربية في الدولة المثالية:**

ولقد ركز أفلاطون على النظام التعليمي التربوي في محاورة الجمهورية التي رسم فيها معالم الدولة المثالية لدرجة جعلت روسو - فيلسوف التنوير والتربية الشهير في القرن الثامن عشر - يقول أنها لم تكن كتاباً في السياسة بل كانت أهم ما كتب في النظام التربية والتعليم على الإطلاق. وقد قسم أفلاطون المراحل التعليمية التربوية إلى أربعة مراحل:

**أولهما:** يبدأ منذ حداثة الطفل وتستمر حتى بلوغه سن الثامنة عشره. وفيها يبدأ القائمون على هذا النظام بالفصل بين كل الأطفال المتقدمين على أساس صلاحيتهم الجسمية وليس على أساس طبقي وفي هذا إقرار بالمساواة بين الأطفال في حق التربية والتعليم، وبعدما يفرزوا الأجدر من هؤلاء الأطفال يتعهدونهم بالرعاية على أساسين: سلامة الجسم ويكون بممارسة الرياضات البدنية والأخذ بنظام غذائي متكامل وسلامة النفس ويكون بتغذيتها بالآداب والأشعار التعليمية النافعة والفنون الراقية التي من شأنها تهذيب النفس وترقية الذوق.

**وثاني هذه المراحل**، مرحلة تبدأ من سن الثامنة عشرة وتستمر إلى سن الثلاثين وهذه تنقسم إلى قسمين، فمن الثامنة عشرة إلى العشرين يخضع

الفتيان والفتيات للتدريبات العسكرية الشاقة، فإذا ما بلغوا سن العشرين فصل الأجدرون منهم على حدة لينتقلوا إلى القسم الثاني الذي يدرسون فيه إلى سن الثلاثين العلوم الرياضية وكانت في عصر أفلاطون تشمل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى التي من شأن دراستها في نظره تدريب هؤلاء الأبناء على استخدام الاستدلالات العقلية والتأمل ومن ثم تنمي فيهم القدرة على تلقي العلوم الفلسفية فيما بعد.

**أما المرحلة الثالثة:** فتمتد من سن الثلاثين وحتى الخامسة والثلاثين، وهذه السنوات الخمس هي المخصصة لدراسة الفلسفة والجدل ليجيد الدارسون رجالاً ونساءً الذين تربوا على حب الحق وعزة النفس وضعف الشهوة والحوار حول الحقيقة وفهمها والدفاع عنها.

**أما المرحلة الرابعة والأخيرة:** فتبدأ من سن الخامسة والثلاثين وحتى الخمسين، وهي مرحلة التدريب العملي على الحكم حيث يزج فيها بمن اجتازوا بنجاح الاختبارات الخاصة بالمراحل السابقة في الحياة العامة فيتولوا المناصب الإدارية العليا في الدولة لكي يكتسبوا الخبرة العملية بالحياة السياسية ويتعودوا الاتصال بالناس وحل مشاكلهم.

ومن يجتاز هذه المرحلة بنجاح فقد امتاز في العمل كما امتاز من قبل في التعليم النظري، ومن ثم يكون مؤهلاً لتولي مهام الحكم.

وهنا ندرك الهدف النهائي من هذا النظام التعليمي التربوي الشاق، إنه تخريج الحكام الفلاسفة ومن قبلهم الحراس الشجعان، وقد زالت من نفوسهم كل شرور الطمع والفساد وتدربوا على أن يكونوا إما حراسا شجعان ينشغلون فقط بالدفاع عن الدولة (أو المدينة) ضد أي اعتداء، أو فلاسفة - حكماء لا ينشغلون إلا بتأمل الحقيقة وفعل الخير لشعبهم.

وهنا تتشكل حكومة الفلاسفة التي هي رأس الدولة المثالية عند أفلاطون، وهـم إما يحكموا جماعة أو يحكموا فرداً بعد آخر، وسـواء كان هذا أو ذاك فحكومة الفلاسفة هي الحكومة المثالية لأنها حكومة يقودها حكماء عرفوا مثال العدالة ومثال الدولة وتدربوا على الحياة السياسـية العملية، ولا هم لهم إلا إسعاد مواطنيهم في دولة يسودها النظام والعدالة.

**5- أنواع الحكومات الفاسدة:**

ولقد أدرك أفلاطون بحسـه الواعي ونظرتـه التاريخية الثاقبة رغم كل ما قدمه من ضمانات للعدالة في الدولة المثالية أن هذه الحكومة المثالية حكومة الفلاسفة قد يتطرق إليها الفسـاد بعد عدة أجيال بفعل الواقع المتغير وتأثيره على طبائع البشر فقدم تصورا لتحول هذه الحكومة إلى صور عديدة متتالية من الحكومات الفاسـدة والتي كانت في نفس الوقـت هي الصور الموجودة للحكومات في عصره والتي لم يكن راضيا عنها:

**(أ) حكومة الأرستقراطية الحربية:**

وهـي أول الحكومات الفاسـدة لأن العقل فيها يخضع للحماسـة أو للقوة الغضبية؛ إذ يحدث نتيجة للزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام الفلاسفة نسلاً لا يماثل طبيعتهـم في الأصالة والامتياز. ومن ثم يتولى هؤلاء الحكم وهم من لا يسعون إلى طلب الحكمة بل يغلب عليهم الحماس للحرب نتيجة ميلهم إلى تحقيق المجد العسكري وليس إصلاح أحوال الدولة والعمل لخير أبنائها.

**(ب) حكومة الأوليجاركية (أو الأوليجارشية):**

وهي حكومة الأغنياء الطماعين، وهي تأتي نتيجة للتدهور الذي يصيب الحكومة السـابقة، فيتحول المثال الأعلى لدى أفرادها إلى تحقيق الثراء وكنز

الثروات ومن ثم يصبح الحكام هنا أوليجاركيون جشعون كل همهم تكوين أكبر قدر من الثروة عن طريق فرض القوانين التي تحقق لهم ذلك. وفي ظل هذه الحكومة يصبح الجميع عبيداً للمال وينقسم المجتمع إلى فئتين، فئة تملك كل الثروة وهي الفئة الأقل عدداً، وفئة أخرى هي الأكثر عدداً ولا تملك من الثروة شيئا وإن كانت تملك قدراً أكبر من الفضيلة.

**(جـ) حكومة الديمقراطية:**

ولما كان الصراع بين هاتين الفئتين حتمياً، فمن المؤكد أن الفئة الأكثر عدداً ستنتصر في النهاية، ومن ثم يستولى الفقراء على الحكم بعد اعتقال أعدائهم من الأوليجاركيين، ويكونون حكومة ديمقراطية وهي غالباً ما تختار بالقرعة من بين عامة الناس، ويصرح للجميع في ظلها بحرية الكلام وحرية الفعل ومن ثم تنطلق كل الشهوات المكبوتة لدى الجميع بلا تمييز وبلا تنظيم. ويصبح النظام في ظل هذه الحكومة مفقوداً وتصبح الدولة في ظلها حسب تعبير أفلاطون كالثوب المزركش بكل الألوان لكنه في الواقع يجيز كل شيء تحت شعار الحرية، وينقلب النظام إلى فوضى مما يؤدي في النهاية إلى ظهور حكومة الطغيان.

**(د) حكومة الطغيان:**

وهذه هي أسوأ أنواع الحكم على الإطلاق في نظر أفلاطون، وهي تبدأ بأن يختار الشعب فيها عادة شخصا لفضله وينصبه قائدا ويضفي عليه قوة وسلطانا حتى يكبح جماح الفوضى ويعود بالجميع إلى النظام والانضباط لكن سرعان ما ينقلب هذا القائد إلى طاغية يستأثر بالسلطة بعد أن يمكن لنفسه ويلجأ إلى وسائل عديدة لإدامة هذا الاستئثار بالحكم فيشن الحروب على جيرانه ويقطع رأس كل منافس أو معارض لحكمه ويبعد كل الفضلاء

والحكماء عن دولته، ويحيط نفسه بجنود مرتزقة ليحموه من انتقام شعبه. وفي ظل هذا الحاكم الطاغية يجد الجميع أنفسهم وقد خضعوا لأسوأ أنواع الحكم فيأبى الجميع الخضوع لأي نظام أو قانون حتى الحيوانات تثور على أوضاعها لأن الطاغية يحكم بمقتضى شهوة الشر والعدوان فتختفي العدالة ويسود الظلم والتعاسة.

## ثالثاً: أرسطو ومحاولة التوفيق بين الواقع وبين المثال الأخلاقي

### 1- مكانته الفكرية ولمحة عن حياته:

قضى أرسطو (الذي عاش فيما بين عامي 384 و322ق.م) حوالي عشرين عاماً في أكاديمية أفلاطون يحاور أستاذه ويأخذ عنه ويتعلم منه، بل ويتدرب على ممارسة مهنة المعلم في حضور وفي غياب أستاذه. وكان في كل ذلك بارعاً لدرجة جعلت أفلاطون يطلق عليه عقل المدرسة ويلقبه بالقراء أي كثير الإطلاع.

ورغم تلك المدة الطويلة التي صاحب فيها أرسطو أستاذه حتى بلغ الأربعين من عمره إلا أنه وبعد وفاة أفلاطون بفترة نجح في تجاوز فلسفته وبناء مذهبه الفلسفي الضخم كما أسس مدرسة فلسفية - علمية في أثينا أطلق عليها اللوقيون في ذلك الوقت حاكما لمقدونيا وزعيما للإمبراطورية المقدونية التي أسسها ودعم أركانها بغزو بلاد الشرق. وقد ساعد ذلك أرسطو على أن يرسل مجموعة من تلاميذه مع تلك الحملات العسكرية ليرسلوا إليه بالعينات لمجموعات من النبات والحيوان التي أسس من خلالها متحفاً علمياً ألحق بالمدرسة.

ولعل هذا هو ما جعله يقدم في مذهبه الفلسفي موازنة بين الواقع وبين

المثـال، أو بين التجربة الحية وبين التفسـير العقلاني. كـما جعله ذلك يتجه اتجاهاً تجريبياً واقعياً في فلسفته عموماً وفي العلوم التي كان له فضل تأسيسها بصورة منهجية دقيقة مثل علم المنطق وعلوم الطبيعة والحيوان وعلم النفس وعلوم الأخلاق والسياسة وغيرها.

ولقـد احتل أرسـطو بفلسـفته وعلومه مكانـة عظيمـة في تاريخ الفكر الإنساني لم يرق إليها أحد فقد ظل بهما مسيطرا سيطرة شبه تامة على الفلسفة والعلوم حتى مطلع العصر الحديث في القرن السابع عشر.

وقد كان لهذه السيطرة الفكرية لأرسطو ولمذهبه أسبابها الموضعية، فقد كان هو مؤسـس علم المنطق ومن ثم فقد جاءت كتاباته الفلسفية والعلمية منظمة تنظيماً دقيقاً استخدم فيها أسلوبه المنطقي المحكم المصحوب بالبراهين والحجج القاطعة على رأيه، فهو لم يكن يستخدم مثل أستاذه أسلوب الحوار الـذي تتقادح فيـه الآراء المختلفة مصحوبة بحجج كل منها وأسـانيده، بل اسـتخدم الطريقة التقليدية التي ابتدعها في الكتابة الفلسفية والعلمية، تلك الطريقـة التي تبدأ بتحديد الموضوع المطروح تحديـداً دقيقاً ثم يناقش بعد ذلك الآراء الشـائعة حول هذا الموضوع بتفريعاتـه المختلفة. ثم يأخذ بعد ذلـك في عرض رأيه الخاص في هذه الموضوعـات واحداً بعد الآخر على هيئة مقدمـات تترتب عليها نتائـج، وبالطبع فإنه كان دائما ما يقدم في عرض رأيه بمقدمات يقينية محكمة و إذا ما سلم القارئ معه بتلك المقدمات فهو سيسلم بالنتائج المترتبة عليها.

إن هذا الإحكام المنطقي الذي اسـتخدمه أرسـطو في الكتابة الفلسـفية والعلمية فضلا عن الموسـوعية التي امتاز بها والتي كتب بمقتضاها في العلوم المعروفة آنذاك وتأسيسه للعديد من العلوم الجديدة، هو ما ساهم في سيادته

الفكرية على علوم وفلسفات العصور الوسطى وحتى مطلع العصر الحديث طيلة أكثر من عشرين قرنا من الزمان. فلقد كان من يدخل رحاب الفلسفة الأرسطية يقضي عمره في فمهما ثم يصبح بعد ذلك شارحاً ومحللاً لها على أكثر تقدير ولم يشذ عن هذه القاعدة سوى فلاسفة وعلماء الإسلام الذين ساعدهم دينهم الحنيف على تجاوز النظرة الأرسطية في كلا من الفلسفة والعلوم ومن ثم قدموا الجديد الذي شهد لهم العالم به في مختلف المجالات.

لقد اضطلع أرسطو - رغم اختلاف المؤرخين للفلسفة وللعلم حول تقدير دوره - بمهمتين رئيسيتين بلغ الفكر اليوناني معه من خلالهما ذروته؛ **أولاهما:** أنه اضطلع بالدور الأكبر والأساسي في تأسيس علم المنطق الذي صحح من خلاله مسار الفكر البشري وساعد على تبرئته من الأخطاء والمفارقات. وقد كان لابتداع أرسطو لهذا العلم أهمية مزدوجة فقد نجح من خلاله في القضاء على السوفسطائيين وعلى طريقتهم الجدلية التي تعتمد على التمويهات اللغوية و إيقاع الآخرين في الأخطاء والمفارقات حينما كشف عن صور ونماذج تلك المغالطات في الأغاليط السوفسطائية حينما قنن الجدل ووضع شروطه في كتاب الجدل ومن جانب آخر فقد قدم أرسطو في كتابيه المنطقيين التحليلات الأولى، والتحليلات الثانية المناهج الصحيحة للتفكير العلمي بوضعه لنظريتيه في القياس والاستقراء فكان القياس الذي يبدأ بمقدمات كلية يقينية هو الصورة المثلى للعلم الاستنباطي اليقيني، كما كان الاستقراء الذي يبدأ بمقدمات جزئية مستقاه من الواقع ومن ملاحظة الأشياء والكائنات هو المنهج الذي استخدمه في تاسيس العلوم الطبيعية وعلوم الحياة.

**أما ثانيهما:** فقد استكمل أرسطو في مذهبه الفلسفي الضخم المشروع الحضاري للأمة اليونانية، حينما أصر على إقامة التوازن المفقود في كل

المذاهب السابقة بين الواقع والمثال في الفلسفة النظرية فقد انقسم فلاسفة اليونان قبله إلى فريقين؛ فريق مادي حسي بدأ من طاليس أول الفلاسفة الطبيعيين واستمر حتى السوفسطائيين، وفريق مثالي عقلاني بدأ من فيثاغورس الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير وحتى سقراط وأفلاطون. وتخاصم الفريقان على طول الخط؛ فالماديون الحسيون كانوا يرفضون أي حديث حول ما وراء هذا العالم الطبيعي ويحاولون فقط تفسير العالم من داخل العالم الطبيعي المادي عن طريق الحواس التي اعتبروها هي الأداة الأصلح لجمع المعلومات عن هذا العالم.

أما المثاليون فقد شككوا في حقيقة هذا العالم المحسوس واعتبروه على أحسن الفروض - كما عند أفلاطون - مجرد ظل لعالم مفارق هو العالم المعقول عالم المثل وبالتالي شككوا في أهمية الحواس ورفضوا أن تكون أداة صالحة للوصول إلى الحقيقة واعتمدوا اعتماداً كليا على العقل.

ولما جاء دور أرسطو حاول أن يستوعب كلا الرأيين في فلسفته، وأن يقيم توازنا بين دور كلاً من الحواس والعقل في المعرفة الإنسانية، وأن يفسر العالم من خلال المادة والمثال معاً، ولذلك فقد ابتدع في فلسفته اصطلاحين هامين هما: الوجود بالقوة والوجود بالفعل أو المادة والصورة واستطاع من خلالهما أن يستوعب المذاهب السابقة وأن يتجاوزها جميعاً، فكيف تم له ذلك؟

**2- نظريته في التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل «المادة والصورة»:**

لقد ركزت المذاهب المادية السابقة على أرسطو على تفسير العالم عن طريق العناصر الأربعة وما يطرأ عليها داخل هذا العالم من تغير مستمر

بينما تجاهلت أن ثمة جوهرا ثابتا لكل شيء لا يطرأ عليه أي تغير بينما ركزت المذاهب المثالية على إدراك هذا الجوهر الثابت في كل الأشياء ورده إلى جوهر واحد أعم منها وأشمل هو الإله الذي أدرك وجوده كل من سقراط وأفلاطون وأدركا أنه إله مفارق مبدع لكل ما في العالم.

واستطاع أرسطو أن يؤكد حقيقة غابت عن الفريقين هي أن حقيقة الشيء أي شيء لا ينفصل فيها المادة عن الصورة أي لا ينفصل فيها مادته أي العناصر المادية التي يتكون منها عن ماهيته الثابتة التي لا تتغير مهما طرأ على مادته من تغيرات، فسقراط هو سقراط سواء أدركناه في طفولته وحجمه الصغير أم عرفناه شيخا كبيرا، والكرسي هو الكرسي حيث إن صورته التي تمثل جوهره وماهيته الثابتة هي رغم أنه يمكن أن يكون مصنوعا من الخشب أو من الحديد أو من أي مواد أخرى. فكل شيء من الأشياء إذن له مادته وهي علة أي تغير يطرأ عليه وهي ما يطرأ عليه التغير، وله صورته أي ماهيته الثابتة التي لا تتغير، و إذا ما تساءلنا كيف نميز بين مادة أي شيء و بين صورته؟ أجابنا أرسطو باصطلاحية الشهيرين: أنه يمكننا ذلك عن طريق التمييز بين وجوده بالقوة أي وجوده كمادة فقط وقبل أن تتخذ هذه المادة صورة معينة، و بين وجوده بالفعل أي بعد أن تتحول هذه المادة فتأخذ صورة معينة نعرف من خلالها الشكل النهائي لهذا الشيء، فالخشب مثلا مادة تمثل مجرد استعداد و إمكانية (أي تمثل وجود بالقوة) لأشياء عديدة مثل الكراسي والمنضدة والسرير ..إلخ و بمجرد أن يتدخل الصانع ليصنع من هذا الخشب كرسيا معينا فإنه قد تحولت هذه المادة من مجرد استعداد و إمكانية (أي وجود بالقوة) إلى شيء محدد فعلاً (أي إلى وجود بالفعل) هو وجود هذا الكرسي.

وكل ما في العالم الطبيعي عند أرسطو إنما هي أشياء إذا نظرنا إليها من جانب لأدركنا مادتها التي تمثل وجودها بالقوة، و إذا نظرنا إليها من جانب

آخر أدركنا ماهيتها التي تمثل وجودها بالفعل أي حقيقتها الثابتة. وعموما مادمنا قد ميزنا بين أي شيء وبين الأشياء الأخرى فهذا الشيء له صورته المميزة وله مادته التي يتكون منها، حتى العناصر المادية الأولية الأربعة الماء والهواء والنار والتراب إنما هي عناصر مادية نعم، لكن لها صورتها المميزة التي مكنتنا من أن نعرفها ونميز بينها. إذن كل ما نعرفه من أشياء في العالم إنما هو مادة وصورة، لكن ألا توجد مادة بلا صورة أو صورة بلا مادة؟

نعم توجد في نظر أرسطو مادة بلا صورة، ولكنها المادة الأولى القديمة التي يسميها باصطلاحه الهيولي الأولي وهي مادة نستطيع أن نستدل على وجودها فقط دون أن نكون قد رأيناها وكذلك يوجد صورة بلا مادة، وهي لابد أن تكون صورة أعلى مفارقة لهذا العالم الطبيعي تماما لأنها الصورة التي بلا مادة وهذه الصورة المفارقة للعالم الطبيعي وللمادة لابد أن تكون صورة الصور أو ماهية الماهيات أي مبدعة الماهيات والصور الأخرى ولاشك أن تلك الصورة الخالصة من أي مادة إنما هي صورة الإله وفي هذا أول تأكيد من أرسطو على وجود الإله بخصائصه المعروفة لديه، فهو إله واحد باعتباره الصورة الخالصة التي لا يشوبها مادة مطلقاً، وبالطبع فإن لأرسطو براهين عديدة أخرى على وجود الإله الواحد وله كذلك فلسفته الخاصة حول وجود هذا الإله وصفاته، تلك الصفات والخصائص التي شجعت فلاسفة الإسلام بعد ذلك على أن يقارنوا أو أن يحاولوا التوفيق بين نظريته ونظرية أستاذه أفلاطون حول الإله وبين صورة الله الواحد الأحد في الدين الإسلامي.

**3- فلسفته الأخلاقية:**

وبالطبع سنجد آثار هذه النظرة الأرسطية التي تزاوج دائما بين المحسوس والمعقول، بين المادة والصورة منعكسة على فلسفته الأخلاقية

التـي حاول فيها أيضا أن يـزاوج أو يوفق بين الواقع الأخلاقي كما يعيشـه النـاس و يفهمونـه و بين المثال الأخلاقـي الذي يطمح هـو إلى أن يرتقي إليه هـؤلاء الناس و يسـلكون طريقه حتى يقتربوا من الصورة المثالية للإنسـان الفاضل الكامل.

**(أ) جوهر الإنسان عند أرسطو:**

وقد بدأ أرسطو نظرياته الأخلاقية بالتأكيد على أن بالإنسان جانب عاقل وجانب غير عاقل، وأن الأخلاقية لدى الإنسان إنما تبدأ حينما يستطيع الجزء العاقل السـيطرة على الجزء غير العاقل والحد من تطرفه وميله إلى الشـهوانية الحسـية ورغم إيمان أرسـطو بنفس رأي السوفسـطائيين القائل بأن الفضيلة مكتسـبة أي يتعلمهـا الإنسـان وليسـت فطرية كـما كان يعتقد سـقراط وأفلاطون، إلا أن أرسـطو وافق الآخرين عـلى أن الفضيلة ينبغي أن يكون لها ماهية ثابتة متفق عليها ولا يمكن أن تكون نسـبية تختلف من شخص إلى آخر.

ولعـل هذا مـا دعاه إلى التأكيد على ما سـبق أن أقره سـقراط وأفلاطون حول دور العقل في التمييز بين الحق والباطل وكذلك في التمييز بين السـلوك الأخلاقي الصائب وبين السـلوك الشرير الخاطئ ولم يكن أرسـطو بحاجة إلى التأكيد على أن هذا الأمر هو ما يميز بشكل واضح بين الإنسان والحيوان، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على أن يسلك وفقاً لاختيار و إرادة عاقلة، بينما بقية الحيوانات تسلك وفقاً لغرائزها غير العاقلة.

وعلى ذلك فقد قال أرسـطو بشروط ثلاثة تميز الإنسـان الفاضل عن غيره هي؛ أن يعرف نظريا ماذا تعني الفضيلة، وأن يسلك وفقا لهذه المعرفة بإرادته واختياره العاقل، وأن يستمر في ممارسة هذا السلوك الفاضل دائما و بالطبع فإن

هذه الشروط المبدئية هامة لأننا قد نسمي إنسانا ما فاضلا لمجرد أنه يفعل الفعل الفاضل مرة و بالصدفة والحقيقة أن الإنسان في نظر أرسطو لا يمكن أن يسمى فاضلا إلا إذا عرف معنى الفضيلة وسلك وفقا لما عرف، وهو في هذا يتفق تماما مع سقراط في أن الفضيلة علم وعمل، و إن كان لا يتفق معه في أن الفضيلة علم فطري لا يعلم، لأن أرسطو كما أشرنا يرى أن الفضيلة علم يعلم وأن دور المعلم هنا ضروري في إكساب المتعلم المعنى النظري للفضيلة فماذا تعني الفضيلة وما هي أنواعها عنده؟

**(ب) معنى الفضيلة وأنواعها:**

إن الفضيلة هي ذلك الفعل المكتسب الذي بفضله يتحسن سلوك الفرد و يسمو فوق غرائزه وانفعالاته، إذن فكل ما يحقق ذلك يعتبر فضيلة، لكن ينبغي أن نميز بين فضائل أخلاقية عملية تمكن الإنسان من أن يعيش حياة اجتماعية وسياسية سليمة، وبين فضائل يمارسها الإنسان بوصفه إنسانا يريد أن يحقق ماهيته وأهم وظائفه وأهمها على الإطلاق وهي التأمل والتفكير.

**1- الفضيلة الأخلاقية:**

أما الفضيلة الأخلاقية، فقد استند في بيان معناها على نظريته الشهيرة في الوسط حيث عرف الفضيلة بأنها الحد الوسط بين طرفين كلاهما مرذول وأكد تعريفه هذا من تحليل الفضائل الأخلاقية المختلفة، فالشجاعة هي الحد الوسط بين الجبن والتهور،والكرم حد وسط بين البخل والإسراف، وهكذا تكون الفضيلة الأخلاقية ايا كان اسمها وسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط، فالسلوك الأخلاقي القويم يبدأ بتقدير هذا الوسط بين الإفراط والتفريط جيداً ثم القيام بالفعل الفاضل على هذا النحو باستمرار.

ومسـألة تقدير الوسط ليست مسألة حسابية دقيقة و إن كان أرسطو قد استقاها أساسا من علم الحساب، و إنما هي مسألة ترجع لتقدير المعلم والمتعلم أي ترجع في النهاية إلى التقدير الشخصي، فقد يكون الوسط بالنسبة لشخص متهور مائلاً ناحية الجبن بعض الشيء، وقد يكون العكس بالنسـبة لشخص تميل طبيعته أساسـاً نحو الجبن، إذ أن إكسابه وتعويده على السلوك الشجاع إنمـا يكون بمحاولة جعله متهوراً، وهو لن يصبح أبدا متهورا بل سـينتهي به الأمر إلى التخلص من جبنه والوقوف عند الحد الوسط بين الجبن والتهور أي الشجاعة فيصبح شـجاعا وبصورة عامة فإن اكتساب الفرد الفضيلة يكون بمحاولة التوسـط بين الطرفين المرذولين (الإفـراط والتفريط) إذا كان المرء بطبيعتـه معتدلا أمـا إذا كان بطبيعته وفطرته يميـل إلى أحد الطرفين فيكون اكتسابه للفضيلة كحد وسط بالاتجاه نحو الطرف الآخر.

وقد نبه أرسـطو في نظريته عن الفضيلة الأخلاقية باعتبارها حداً وسـطاً إلى مسـائل هامة أعفته من الكثير من الانتقـادات التي يمكن أن توجه إليه، فقـد نبـه إلى أن ثمة فضائـل أخلاقية لا تقبـل أو لا يمكن أن تكون أوسـاطاً لرذائـل، مثل الصدق؛ فهـو دائما ضد الكذب كما نبـه إلى أن هناك رذائل لا يصـح أن تكون أطرافا لفضائـل مثل السرقة والزنى والقتـل فهي رذائل على طول الخط وهي بطبيعتهـا الشريرة المرذولة لا يمكن أن تصبح طرفاً لإحدى الفضائل.

وعـلى أي حـال، فقـد جـاءت نظرية أرسـطو عـن الفضيلـة الأخلاقية بكافـة أنواعها والتي أفرد لها الجزء الأكبر من كتابه الشـهير «الأخلاق إلى نيقوماخوس» نتيجة لتحليلاته لما شاع بين الناس من تصورات نسبية مختلفة عـن الفضيلة والشـخص الفاضـل، فأراد أن يوضـح للجميع معـنى الفضيلة وشروطها حتى لا نختلف حول ذلك فيما بعد. وبالطبع فإن حديث أرسطو

حول هذا النوع من الفضائل الأخلاقية إنما يمثل الجانب الواقعي من فلسفته الأخلاقية حيث إن هذه الفضائل الأخلاقية يعرفها جميع الناس ويمارسونها وإن شاب ممارستهم لها بعض الأخطاء وعدم الفهم فإن كل ما فعله أرسطو أنه أوضح للجميع الطريق القويم الذي يمكن من خلاله تصحيح السلوك والاتجاه به نحو الأكمل والأفضل.

**2- الفضيلة النظرية:**

أما إذا سألناه عن أهم وأعظم الفضائل لديه هو شخصياً، فلن تكون إحدى هذه الفضائل الأخلاقية؛ إذ على الرغم من أهمية العدالة والشجاعة والكرم والصدق والعفة والأمانة والصداقة في حياة الناس الاجتماعية، إذ لا يمكن أن تنتظم الحياة الاجتماعية للناس إلا بوجود هذه الفضائل وممارسة الجميع لها إلا أن هذه الفضائل جميعا لا تحقق ماهية الإنسان في نظره، لأنها إنما تتم كما قلنا سابقا بتحكم الجزء العاقل من الإنسان في الجزء الشهواني غير العاقل منه، ويبقى أن يكون هناك فضيلة خاصة بالعقل بما هو كذلك.

وهنا يتحدث أرسطو عن الفضيلة النظرية، فضيلة التأمل النظري باعتبارها فضيلة العقل بما هو كذلك، لقد خلق العقل الإنساني لا ليتحكم في أفعالنا ويوجهها فقط، بل ليتأمل ويفكر، فالتأمل والتفكير هما الوظيفة الأساسية للعقل الإنساني ومن هنا كان تفضيل أرسطو للفضيلة النظرية على الفضائل الأخلاقية.

وقد فضل أرسطو فضيلة التأمل النظري لأسباب أخرى عديدة منها أن التأمل والتفكير حينما يمارسهما الإنسان العاقل فإنه يتشبه في ذلك بالإله الذي اقتصرت وظيفته عنده على أنه عقل لا يعقل إلا ذاته أي أن كل وظيفة الإله هي التأمل الذاتي لنفسه، وحينما يتأمل الإنسان فإنه يتشبه بالفعل الإلهي

ومن ثم يحقق أقصى قدر من السعادة بالتقرب إلى الإله، فضلا عن أن فضيلة التأمل إنما تحقق للإنسان أكبر قدر من السعادة لأنه يمارسها بمفرده وبدون أن يحتاج لآخرين يمارس بينهم هذه الفضيلة؛ فإن كان لا يمكن أن يمارس كل الفضائل الأخلاقية السابقة إلا في وجود المجتمع وبين الناس، فإنه يمكنه ممارسة التأمل باستقلال عن الآخرين، فهي تحقق له أكبر قدر من الحرية ومن الاستقلال عن الناس وعن المجتمع كما أنها تحقق له دوام السعادة واستمرارها، فالمتأمل كلما استغرق في تأملاته لمعرفة الوجود وأسراره كلما ازدادت سعادته التي لا يستطيع أحد أن يحد منها بينما يستطيعون ذلك في ممارسة الفضائل الأخلاقية.

أما السبب الأهم الذي جعل أرسطو يعلي من شأن هذه الفضيلة هو أنها السبيل الوحيد أمام الإنسان ليعرف أسرار الوجود و يعرف الإله، فلولا التأمل في جنبات الكون والتساؤل عن أسرار الوجود لما استطاع الإنسان أن يعرف مبدع الوجود وعلته الأولى: الله.

**4- تساؤلات للمناقشة الإجمالية والنقد:**

ورغم الجهد الكبير الذي بذله أرسطو في تقديم الأدلة والبراهين على سمو فضيلة التأمل النظري وتحقيقها لماهية الإنسان ووظيفته الأهم، فإن السؤال الذي ينبغي أن نفكر فيه وربما غفل عنه أرسطو هو: ماذا سيحدث لو اقتنع كل الناس برأيه هذا وتحولوا إلى ممارسة التأمل النظري وانشغلوا عن حياتهم العملية والاجتماعية؟

إننا حينما نحاول الإجابة على هذا السؤال يتأكد لدينا أن معالجة المشكلة الأخلاقية ليس بالأمر السهل فمحاولة أرسطو للتوفيق بين الواقع والمثال الأخلاقي جعلته ينتقل من الفضائل الأخلاقية التي كان رأيه فيها معقولاً

إلى فضيلة التأمل النظري الذي يقتصر إمكانية ممارستها بالشكل الذي حدده أرسطو على الفلاسفة وحدهم ومن ثم فإما أن نكون كلنا مثاليين نمارس أقصى قدر من التأمل والتفلسف، وفي هذه الحالة يقل اهتمامنا بالفعاليات الاجتماعية والعملية. وإما أن نتغاضى عن ممارسة التأمل ونبقى في حدود ممارسة الفضائل الأخلاقية العملية فنكون قد قصرنا في استخدام العقل الذي وهبه الله لنا لنتأمل به ونفكر في وجوده.

فماذا نحن فاعلون؟ وأي المذاهب الأخلاقية السابقة أكثر ملاءمة لطبيعة الإنسان وواقعه: هل المذهب القائل بنسبية الفضائل واختلافها من شخص إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر، أم المذهب القائل بأن الفضيلة واحدة ومطلقة ولا ينبغي أن يختلف حولها الإنسان العاقل! هل نوافق من يقولون أن الفضيلة مكتسبة ونتعلمها من المعلمين ومن المجتمع والبيئة الاجتماعية التي نعيش فيها أم نحن مع من يقولون بأن الفضيلة فطرية في النفس ولا نحتاج في سلوكنا الأخلاقي إلا إلى استفتاء عقلنا وضميرنا؟

وأي هذه الآراء يتفق عموماً مع ديننا الإسلامي الحنيف الذي قدم أروع المذاهب الأخلاقية والاجتماعية؟

يمكن لكل منا أن يفكر ويبحث ويتأمل ويجيب والخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية، كما أنها مسالة محمودة ومستحبة وطبيعية.

## أهم مصادر ومراجع الفصل الثاني

- د./ أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م.

- د./ مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون واثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، القاهرة 1988م.

- د./ مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة الطبعة الثالثة 1995م.

- د./ مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية 1995م.

- د./ مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1977م.

- د./ مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م، 2000م.

- د./ مصطفى النشار: الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، القاهرة 2010م.

- د./ مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية والمواطنة، قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2008م.

- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول، ترجمة د./ زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1967م.

- أفلاطون: محاورة الدفاع، ترجمة د./ زكي نجيب محمود في محاورات أفلاطون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1937م.

- أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة د./ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974م.

- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة د./ أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1924م.

- أرسطو: كتاب السياسة، ترجمة د./ أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م.

- كوراميس: سقراط - الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1956م.

- د./ عبدالرحمن بدوي، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1943م.

- د./ عبدالرحمن بدوي: أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت 1980م.

- Guthrie (W. K. C.) Socrates, Cambridge, At The University Press, 1971.

- Gosling (J. C. B.): Plato, London And Boston, Rout Ledge Kegan Paul 1973.

- Jaeger (W.): Aristotle, Translated By Richard Robinson, Second Ed., Oxford, At The Clarendon Press, 1950.

- Ross (S. W. D.): Aristotle, London, Methuen & Co. Ltd., 1971.

- Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Translated By L. R. Palmer, Dover Publication Inc., New York 1980.

- Kerferd G. B.: The Sophistic Movement, Cambridge University Press, 1981.

## الفصل الثالث

# الفلسفة الإسلامية وقضية التوفيق بين الدين والفلسفة

- ❐ أولاً: المقصود بالفلسفة الإسلامية.
- ❐ ثانياً: عوامل نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين.
- ❐ ثالثاً: الكندي ينفي التعارض بين الفلسفة والدين.
- ❐ رابعاً: الفارابي وصور عديدة للتوفيق بين الدين والفلسفة.
- ❐ خامساً: الغزالي وموقفه من الفلسفة والفلاسفة.
- ❐ سادساً: ابن رشد وتأكيد التوفيق بين العقل والشرع.

## الفصل الثالث

# الفلسفة الإسلامية وقضية التوفيق بين الدين والفلسفة

### أولاً: المقصود بالفلسفة الإسلامية

احتدم النقاش بين المتخصصين حول تحديد المقصود بالفلسفة الإسلامية، ويدور هذا النقاش حول قضية واحدة أساسية هي: هل نطلق لقب الفلسفة الإسلامية على إنتاج فلاسفة الإسلام الخلص الذين تابعوا تطوير الدرس الفلسفي اليوناني من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، أم أنه ينبغي تعميم هذه التسمية لتشمل كل الإنتاج العقلي للمسلمين.

والحقيقة أن أصحاب الرأي الأول أغلبهم من المستشرقين الغربيين وأتباعهم ووجهة نظرهم تتلخص في أن التراث الفلسفي للمسلمين لم يبدأ إلا مواكبا لحركة الترجمة التي نقلت بمقتضاها معظم الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية وخاصة في العصر العباسي، ولهذا الرأي خطورته التي تتمثل في أن أصحابه يقصرون الفلسفة الإسلامية على الفلاسفة الذين تابعوا وطوروا التراث الفلسفي اليوناني فقط، ويخرجون من إطارها كل ما عدا ذلك. وهذا أدى بهم إلى المغالاة في بيان التأثير اليوناني لدرجة قالوا معها أن الفلسفة الإسلامية في جوهرها إنما هي فلسفة يونانية كتبت باللغة العربية.

أما أصحاب الرأي الثاني فيؤمنون بضرورة توسيع مفهوم الفلسفة الإسلامية ليشمل كل النتاج العقلي للمسلمين سواء في ميدان علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف وأحيانا ما يدخلون أصول الفقه في دائرة الفلسفة الإسلامية أيضاً.

والحقيقة أن لهذا الرأي أهميته؛ فهو ينفي عن المسلمين تبعيتهم الفكرية المطلقة للفلسفة اليونانية لأن المتكلمين وعلماء الأصول قد ظهروا قبل ظهور الفلاسفة، ومن ثم فقد بدأ النقاش العقلي والتحليلات ذات الطابع العقلاني الفلسفي قبل عصر الترجمة. وهذا يعني أن البيئة الفكرية التي تولدت عن ظهور الإسلام و إيمان العرب به وفهمهم الصحيح لدعوته إلى النظر العقلي في كل شيء هي التي ساهمت في ظهور الفلسفة لدى المسلمين و يكون دور الترجمة ونقل فلسفات اليونان وفارس والهند وغيرها دوراً ثانوياً منشطاً للحركة الفلسفية في العالم الإسلامي.

ولاشك أن لهذا الرأي الثاني وجاهته إذ أن ميادين الفكر الفلسفي لدى المسلمين هي فعلاً - كما أجمع معظم المؤرخين المحدثين - ثلاثة: علم الكلام واختص بمناقشة قضايا العقيدة الإسلامية واستند علماء الكلام في ذلك على النص الديني أولاً ثم على الدليل العقلي البرهاني ثانياً.

والفلسفة التي اختصت بمناقشة كافة القضايا الكونية والمعرفية والإلهية وسار فيها فلاسفة الإسلام على نهج فلاسفة اليونان في التحليل العقلي محاولين إبراز نقاط الالتقاء بين الدين الإسلامي وبين ما وجدوه لدى هؤلاء الفلاسفة من تعاليم إلهية واجتماعية مفيدة. وبالطبع فقد كانوا يقدمون الدليل العقلي على الدليل الشرعي وهذا ما يميزهم عن علماء الكلام الذين يقدمون الدليل الشرعي على الدليل العقلي.

أما التصوف فقد استخدم فيه المتصوفة المنهج الروحاني العرفاني واستند فريق كبير منهم على النص الديني والالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية بينما تأثر بعضهم بالنزعات الصوفية عند الأمم السابقة مثل اليونان والفرس والهنود.

وأياً ما كان الأمر، فإنه يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية هي ذلك التراث العقلي الذي أفرزته قرائح المسلمين عرباً كانوا أو غير عرب سواء قدموا الدليل النقلي على الدليل العقلي (المتكلمون)، أم قدموا الدليل العقلي على الدليل النقلي (الفلاسفة)، أم عبدوا وتأملوا وعبروا عن نتائج تأملاتهم على الطريقة المجازية الرمزية الروحية (المتصوفة).

و إن كنا سنقصر الحديث هنا عن الفلاسفة الخلص فإن ذلك لأنهم كانوا أكثر المسلمين اهتماماً بمسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، وكانوا أكثرهم اعتقاداً بضرورة التوفيق بين الاثنين.

## ثانياً: عوامل نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين

وقبل أن ننظر في هذه المسالة الهامة، يجدر بنا أن نتساءل عن عوامل نشأة الفلسفة عند المسلمين حتى يتبين لنا مدى أصالة الفلسفة الإسلامية. ويمكن أن نميز في هذا الصدد بين عوامل داخلية وعوامل خارجية والمقصود بالعوامل الداخلية تلك العوامل التي تمخضت عن ظهور الإسلام و إيمان العرب وأبناء الأمم الأخرى به، أما المقصود بالعوامل الخارجية فهي حركة الترجمة من اليونانية والسريانية وغيرها من اللغات إلى اللغة العربية.

### (أ) العوامل الداخلية:

لم تكن جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام خلواً من كافة مظاهر الفكر

الفلسفي، فقد كانت بلاد العرب تحتكر جزءاً من التجارة العالمية آنذاك، ولا شك أن هذه الصلات التجارية بين بلاد العرب وبين البلاد الأخرى خاصة الهند والصين وفارس قد ساعدت على تسرب الكثير من فلسفة اليونان وعقائدهم التي امتزجت بعقائد وفلسفات هذه البلاد إلى أبناء الجزيرة العربية الذين كانت لهم كما نعرف دياناتهم وعقائدهم الفكرية الخاصة التي نجد أبلغ تعبير عنها في أشعارهم وأمثالهم المأثورة.

وبالطبع فإن ظهور الإسلام في الجزيرة العربية قد أحدث تأثيره الواسع على أبنائها فنقلهم تلك النقلة الحضارية الكبرى وجعلهم بين عشية وضحاها حديث العالم القديم. وإذا كان قد حدث ازدهار فكري في هذه المنطقة إبان ظهور الإسلام فإن ذلك يرجع إلى تعاليم الإسلام التي حضت المؤمنين به على التفكير العقلي في كافة المسائل حتى المسائل الإيمانية ليؤمنوا بالإسلام عن اقتناع عقلي ثابت، كما حثهم على التفكير الحر في جنبات الكون والنظر في ملكوت السماوات والأرض.

**1- القرآن والسنة:**

لقد نزل القرآن الكريم على محمد عليه الصلاة والسلام بكلمة «اقرأ» أي بالحض على القراءة والاطلاع، والمتأمل في آياته الكريمة سيجد أن كثيراً منها يدعو إلى الحض على التفكير والتأمل مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2]، ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأعراف: 185]، ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [آل عمران: 191]، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ﴾ [الغاشية: 17 - 18] إلى غير تلك الآيات التي لا تعد ولا تحصى من كثرتها. كما أن الكثير من الآيات توضح للمؤمنين بالإسلام كيفية الدعوة

إلى الإسلام مثل قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ [النحل: 125] وأوضح أن في ذلك دعوة واضحة صريحة إلى استخدام الحكمة والجدل في نشر الدعوة.

والحقيقة أن القرآن الكريم قد استخدم في آياته الكريمة من زاوية تطبيقية لما سبق، كل وسائل الإقناع وكل أنواع الحجج المنطقية السليمة في الرد على المنكرين و إقناع الملحدين بأن الله واحد وأنه هو الخالق المبدع لكل ما في الكون ولم يكن ممكناً لأناس آمنوا بهذا الدين إيمانا راسخا وكانوا على وعي تام بكل كلمة نزلت على نبيهم الأمين إلا أن يعملوا عقولهم في كل شيء، فطالما أنه لا يوجد نص ثابت في موضوع ما، فإن الاجتهاد والقياس هما أساسا الحكم حتى في الأمور الإيمانية، فما بالنا بالمسائل التي تقتضي أصلا التفكير والتأمل المستقلين عن العقيدة.

ولقد كانت السنة النبوية الشريفة تطبيقاً عمليا لما ورد في القرآن عن الحض على التفكير والتأمل العقليين، فقد حض الرسول ﷺ أصحابه على طلب الحكمة والعلم أيا كان مصدرهما قائلا «**أطلبوا العلم ولو في الصين**» كما دعاهم إلى دعم التقليد والى التفكير باستقلال عن الآخرين في قوله «**لا تكنوا إمعة: تقولون إن أحسن الناس أحسنا و إن أساءوا أسأنا، ولكن وطنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا و إن أساءوا ألا تظلموا**».

والمعروف عن الرسول ﷺ أنه كان كثير الاستماع إلى أصحابه يشاورهم في الأمور ويحضهم على إبداء رأيهم في كل المسائل التي لم ينزل فيها نص قاطع. وقد تولد عن كل ذلك البيئة التي تشجع على حرية التفكير والاستقلال في إبداء الرأي والحجة، أي تشجع على التفلسف.

2- الجدل مع أهل الكتاب:

لقد ظهر الإسلام في الجزيرة العربية التي لم تكن كما أشرنا سابقاً خلواً من التيارات الفكرية ولا من العقائد الدينية المختلفة، كما أن الفتوحات الإسلامية لبلاد فارس والروم ومصر وغيرها جعلت الكثير من أبناء تلك الأمم الداخلة حديثا في ملة الإسلام يقارنون بين عقائدهم السابقة وبين الإسلام، ومن ثم آثاروا الكثير من المسائل الجدلية التي تستدعي النقاش والرد حتى تستقر العقيدة في عقولهم قبل قلوبهم. وقد أثيرت هذه المجادلات منذ أيام الرسول نفسه حيث ناقشوه وسألوه في الكثير من القضايا التي تتعلق بالعقيدة الإلهية وبعض التشريعات الإسلامية وكان دائما ما يرد عليهم إما بالقرآن كما علمه الله تعالى أو بالحجة العقلية وبالحكمة التي اشتهر بها ﷺ، وقد وضح كل ذلك في القرآن الكريم نفسه، فقد جاء في القرآن عن حكمة الرسول قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: 113] وجاء في القرآن من الأمثلة على المناقشات التي دارت بين الرسول ﷺ وبين السائلين الكثير مثل قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: 85]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: 189] إلى غير ذلك من الآيات التي توضح أن إثارة السؤال الديني أو العقلي من قبل المسلم أو من قبل الكافر أمر لا غبار عليه، بل إن الكثير من الأسئلة التي كانت تلقى على الرسول ﷺ كانت بمثابة الأسباب التي أدت إلى نزول الآيات القرآنية نفسها.

وعلى ذلك فإن الإسلام لم يحرم الجدل العقلي ولم يحرم التفلسف بل حض عليهما، واتضح ذلك تماما من قبول الرسول ﷺ نفسه هذه الأسئلة وحرصه على الرد عليها. فالجدل العقلي يمثل مقدمة ضرورية للإيمان عند الكافر،

كما يمثل كمال الإيمان لدى المؤمن. وبقدر مرونة المسلم وقدرته على الجدل والحوار العقلي بقدر ما يكتسب الإسلام أنصاراً جدداً يؤمنون برسالته الخالدة، وهذا ما وعاه المسلمون الأوائل جيداً فكانوا جميعا متفلسفة حتى قبل أن يعرفوا الفلسفة.

**3- التشجيع الرسمي والشعبي للحكماء والعلماء:**

إيماناً من المسلمين حكاما ومحكومين بما سبق الإشارة إليه، ومن شدة تعلقهم بتنفيذ أوامر دينهم، فقد شهدت ديار الإسلام تشجيعاً هائلا لكل من تعلم وعلم بصرف النظر عن ميدان التخصص سواء كان في الفلسفة أو في العلوم الدينية أو في العلوم الدنيوية. والمعروف أن العلم والعلماء والفلسفة والفلاسفة قد وجدوا وطنهم الجديد في ظل الدولة الإسلامية بعد أن تشردوا في البلاد المختلفة بين الإسكندرية وبلاد فارس، وكان ذلك بتشجيع الخلفاء المسلمين أنفسهم الذين كانوا يستقبلون هؤلاء العلماء والفلاسفة من كل صوب وحدب ويفتحون لهم خزائن المال حتى يتفرغوا للإبداع الفكري والعلمي وقد قيل أن بعضهم كان يزن الكتب المترجمة والمؤلفة ذهباً ويعطيه للمؤلف أو للمترجم.

ولقد اتسع نطاق هذا التشجيع فلم يقتصر على الخلفاء والأمراء فقط، بل امتدت رعاية العلماء والمفكرين فشملت كل الأغنياء والموسرين إلى جانب الخلفاء، فكان هؤلاء الأغنياء ينشئون دور العلم الخاصة ودور الرباط التي يسكن فيها طلاب العلم ويتلقون الوجبات المجانية.

والحقيقة التي لم تغيب عن أحد أنه لم يعرف تاريخ الإنسانية قط وإلى عصرنا هذا عصراً ازدهر فيه العلم وتفجرت فيه ينابيع المعرفة وظهرت فيه كثرة من الفرق والمذاهب المختلفة بفضل تأثير الرعاية الرسمية وتشجيع

الحكام والأمراء وأهل المال الأغنياء مثل العصر الإسلامي وخاصة في ظل الدول العباسية.

**4- إيجاد الحلول للمشكلات المستجدة في ظل الدولة الإسلامية:**

من المعروف أن المسلمين منذ السنة الأولى للهجرة بدأوا في تكوين دولتهم الجديدة التي أخذت تتسع شيئاً فشيئاً بفعل الفتوحات الإسلامية حتى شملت معظم العالم المعروف آنذاك، وبالطبع فقد نجم عن ذلك مشكلات إدارية كثيرة بعضها سياسي وبعضها عسكري وبعضها يتعلق بميدان الفقه والتشريع وكان لابد للمسلمين أن يجتهدوا - فيما لم يرد فيه نص - في وضع حلول لهذه المشكلات التي استجدت ولم يكونوا يعرفونها من قبل.

وفي ثنايا هذه المشكلات الإدارية الناجمة عن نشأة الدولة واتساع رقعتها ظهرت مشكلات سياسية على جانب كبير من الأهمية مثل مشكلة الإمامة التي تلخصت في التساؤل حول: من يخلف الرسول عليه الصلاة والسلام بعد وفاته، ولقد شهد يوم الثقيفة بداية الجدل حول هذا الأمر ولم يكن الرسول عليه الصلاة والسلام قد وري التراب بعد. ورغم أن هذا اليوم قد شهد البيعة لأبي بكر رضي الله عنه، إلا أن الجدل حول هذه القضية ظل دائراً حول هذه القضية منذ ذلك اليوم مما أدى إلى ظهور الفرق المختلفة، وكل فرقة كان لها رأيها وحججها ولم تكتف هذه الفرق بالجدل حول مسألة الإمامة، بل بدأت تثير بعض المشاكل الفلسفية الأخرى منذ أواخر القرن الأول الهجري مثل مشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الذات والصفات ومشكلة الخير والشر. وقد كانت المناقشات التي دارت بين الفرق الكلامية كالشيعة والمعتزلة والأشاعرة وأهل السنة والجماعة توطئة لظهور الفلاسفة الخلص الذي لم يكن أمامهم إلا أن يعالجوا هذه القضايا وغيرها معالجة عقلية خالصة اجتهدوا أن تكون في إطار إيمانهم بتعاليم الإسلام الحنيف.

**(ب) العوامل الخارجية:**

حركة الترجمة والفكر الوافد من الغرب اليوناني وبلاد الشرق:

جرت عادة المؤرخين وخاصة من المستشرقين على أن يربطوا بين حركة الترجمة التي بدأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي وبلغت قمة ازدهارها في عصر الخليفة المأمون (218هـ) وبين ظهور الفلسفة في العالم الإسلامي، مؤكدين من خلال ذلك أنه لولا حركة الترجمة ما ظهرت الفلسفة في الإسلام، وهذا أمر أثبت حديثنا عن العوامل الداخلية السابقة خطأه.

ويجدر أن نلاحظ أيضاً أنه لولا تلك العوامل الداخلية التي اعتملت في البيئة الإسلامية في عهد الإسلام الأول، ما كان يمكن للمسلمين أن يتفاعلوا مع تلك الثقافات الوافدة ولا أن يتبنى حكام العالم الإسلامي أنفسهم قيادة حركة الترجمة والدعوة إليها وتشجيعها بمختلف الوسائل، ومن هنا فإن ما يعتبره المستشرقون عاملاً خارجياً يمكننا رده بل واعتباره أحد العوامل الداخلية من زاوية ما، فالدوافع التي أدت إلى بداية حركة الترجمة وازدهارها إنما هي دوافع إسلامية دينية في المقام الأول.

إن المسلمين حينما قاموا بفتوحاتهم الشهيرة شرقاً وغرباً دخل تحت نفوذهم السياسي أبناء تلك الحضارات صاحبة التاريخ العريق والفلسفات المتعددة، وكان لزاماً على المسلمين أن يلتحموا مع أبناء هذه الحضارات وأن يتفاعلوا مع ثقافاتهم بدافع تلك الإيجابية وذلك الانفتاح الذي حضهم عليه الإسلام ودفعهم إليه دفعاً ومن ثم كان عليهم أن يقبلوا على معرفة تلك العقائد والفلسفات المختلفة لهذه البلاد، ولم يكن ذلك ممكنا والكثيرون منهم يجهلون لغات هذه البلاد إلا باستخدام المترجمين الذين يمكنهم نقل هذه المؤلفات إلى اللغة العربية.

ومـن ثم فقـد ظهرت حركة الترجمـة كنتيجة ملحة للهفة المسـلمين على التعـرف على تلك العقائد والفلسـفات الأخـرى. وما أن بـدأت تظهر هذه الكتـب المترجمة سـواء بجهـود المترجمـين الفردية أو بتشـجيع مـن الخلفاء والأمـراء والأثرياء، حتى بدأ نهم المسـلمون في الإطـلاع عليها، وظهر من بينهم المترجمون والشراح والمفسرون، ولم يمض وقت طويل حتى بدأ ظهور الفلاسفة الذين استطاعوا تقديم الشروح الواضحة لهذه المؤلفات الفلسفية اليونانية، وبناء مذاهب فلسـفية جديدة تساير القديمة وتتفوق عليها بما بث فيها من روح دينية إسلامية.

ولا يعني ذلك أننا ننكر أثر الفلسفات والعقائد الأجنبية الوافدة وخاصة الفلسـفة اليونانية على الفلسـفة الإسـلامية، فالمعروف أن فلاسـفة الإسلام كانوا في معظمهم إما من المتأثرين بالفلسـفة الأفلاطونية الممزوجة بعناصر الفلسـفة الأفلاطونية الإسـكندرانية، أو من المتأثرين بالفلسـفة الأرسطية المشـائية، والمعروف أيضاً أن مذاهبهم الفلسفية إنما كانت تستهدف أساساً التوفيق بين الدين الإسلامي وتلك الفلسفات القديمة.

إن كل مـا أردنـا تأكيده هو أن حركة الترجمة التـي قام بها المترجمون من مختلف الجنسـيات في ظل الدولة الإسلامية، إنما كانت بدوافع دينية إسلامية ولم تكن أمراً فرض على المسلمين رغم أنفهم.

والحقيقة أن هذه الحركة الواسـعة للترجمة من اللغات اليونانية والفارسية والهنديـة والسريانيـة إلى اللغـة العربية إنما كانت بمثابـة الدرس الحضاري الأول الذي علمه المسـلمون لأبناء الحضارات الأخـرى؛ فقد فعل الغربيون نفس الـشيء حينما بدأوا نهضتهـم الجديدة في مطلع العـصر الحديث. ولقد دل درس نقـل العلـوم والفلسـفات الأخرى للغـة العربية على أن المسـلمين

لم يخشوا في ذلك الوقت الإطلاع على تلك العلوم والفلسفات، بل كانوا يفضلون معرفتها ومواجهتها ومن ثم استطاعوا تجاوزها وتقديم فلسفتهم الجديدة الممزوجة بتعاليمهم الدينية للعالم. وقد استفاد العالم الغربي أعظم استفادة من الأمرين معاً، من الترجمة العربية للنصوص الفلسفية اليونانية، ومن الفلسفات الإسلامية الجديدة التي قدمت أنضج صوره للتوفيق بين الدين والفلسفة. فهل يمكن لنا كمسلمين في العصر الحاضر أن نستفيد نحن أيضاً من هذين الأمرين؟

## ثالثاً: الكندي ينفي التعارض بين الفلسفة والدين

**تمهيد:**

حينما بدأت الفلسفة اليونانية تنتقل عبر ترجمة نصوصها إلى العالم الإسلامي بدأت تتشكل مواقف مختلفة تجاهها لدى المسلمين، وكل هذه المواقف إنما كانت نتيجة التساؤل عن أهميتها وجدوى نقلها إلى اللغة العربية؟ وجدوى التعرف عليها وخاصة وأن لدى المسلمين كتابهم المقدس «القرآن الكريم» الذي عالج كل القضايا التي سبق أن ناقشها الفلاسفة! وقد أخذ معظم الفقهاء ورجال الدين بالفعل موقف المعارضة للفلسفة وحاولوا اقناع العامة أو جمهور المسلمين بذلك وبدأوا حملاتهم ضد المترجمين والنقلة، وذلك في الوقت الذي كان الموقف الآخر لدارس الفلسفة يتشكل شيئاً فشيئاً عبر الفرق الكلامية المختلفة التي وجدت في الفلسفة أكبر سند منهجي يمكن الاستفادة منه في تقوية الحجج وتعظيم البراهين ومن ثم تدعيم أركان الإيمان القلبي بالأدلة والبراهين العقلية، واستخدام التأويلات العقلية في تفسير وشرح آيات القرآن الكريم لتدعيم المواقف المختلفة لهذه الفرق من كافة القضايا الكلامية المطروحة.

وقد تمخض عن كل ذلك ظهور الكندي أول الفلاسفة العرب الذي ولد في حوالي عام 185هـ ولم يكن هارون الرشيد الخليفة العباسي الشهير قد توفي بعد، ورغم أنه كان منذ طفولته ممن يؤثرون العزلة والابتعاد عن مخالطة الناس ويعف عن المهاترات والسباب ويخشى الخوض في معارك الأدباء وعلماء الدين، إلا أنه ما أن نضج ووجد أن البيئة الفكرية تستدعي نشاط العقل وتتطلب همته بدأ يتجه إلى الاشتغال بالعلوم الفلسفية والهندسية والفلكية وجاء ذلك نتيجة طبيعية لاتصاله بأشهر خلفاء بني العباس المأمون والمعتصم أولاً، ولاتصاله برجال الدين ثانياً، وكذلك لارتباطه واتصاله بالنقلة ثالثاً.

**(أ) معنى الفلسفة في: رسالة الكندي إلى المعتصم بالله:**

وقد تنبه الكندي منذ البداية إلى حساسية مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة ولذلك كتب رسالته الشهيرة في الفلسفة موجهة إلى الخليفة المعتصم بالله وكانت هذه الرسالة أول ما كتب من الفلاسفة في محاولة إزالة التعارض بين الفلسفة والدين، وفي الكشف عن أهمية الفلسفة وضرورة دراستها.

وقد بدأها الكندي ببيان معنى الفلسفة قائلاً «أنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ولذلك فقد اعتبر الكندي الفلسفة أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة ولذلك فإن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق. وأوضح كذلك معنى الفلسفة الأولى التي يطلق عليها أيضا الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة قائلا أنها علم الحق الأول الذي هو علة كل حق أي أنها تتوجه أساساً لدراسة ومعرفة الله الذي هو الحق الأول وعلة كل حق.

**(ب) دفاع الكندي عن الفلسفة وضرورة دراستها:**

ولما أكد الكندي على هذا التعريف للفلسفة عموماً وللفلسفة الأولى خصوصاً باعتبارها علم يبحث الفلاسفة فيه عن الحق عموما وعن الحق

الأول خاصة، أمكنه بعد ذلك الدفاع عنها دفاعاً يمكن تلخيصه في هذه الحجج الثلاث:

1- **أن علم الربوبية (الفلسفة الأولى) من الفلسفة**؛ وهو يعني بذلك أن البحث عن الله صفاته ووحدانيته وتأكيد وجوده بالبراهين العقلية، أحد مباحث الفلسفة وقد أسماه هو علم الربوبية فإذا كان الفلاسفة الأوائل قد بحثوا عن وجود الإله وعن صفاته فينبغي في رأيه أن نشكرهم على ذلك. ونحمد لهم ما وصلوا إليه من الحق بعقولهم لا أن نهاجمهم، ولقد هاجم الكندي كل الذين هاجموا الفلاسفة والفلسفة قائلاً ويحق أن يتعرى من الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقائها وسماها كفراً لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة.

2- **إن ما جاء به الرسل جاء موافقاً لحقائق الفلسفة**؛ فالرسالات السماوية جميعها قد أتت - على حد تعبير الكندي - بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها و إيثارها، وهذا هو ما أكد عليه هؤلاء الفلاسفة، فلماذا إذن لا نأخذ عنهم ونقدر عملهم ونرفع من شأنهم بعدما سهلوا لنا الطريق العقلي لإدراك الحقيقة؟

3- **إن الأخذ بالفلسفة والتعرف عليها ودراستها مسألة ضرورية سواء لدى من أوجبوا دراستها أو لدى من رفضوا ذلك**؛ لأنه كما يقول الكندي - إن تساءلنا عن اقتناء الفلسفة يجب أو لا يجب فإن قالوا يجب وجب عليهم طلبها و إن قالوا أنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً و إعطاء العلة والبرهان

من قنية علم الأشياء بحقائقها - أي من الفلسفة - فواجب أذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرار عليهم.

وهذه الحجة الأخيرة حجة منطقية تؤكد على أهمية الفلسفة وضرورتها سواء لدى المدافعين عنها أو لدى الرافضين لها. فأهمية التفلسف في الحالتين واضحة حيث إن على هؤلاء وأولئك أن يتعرفوا على معنى الفلسفة ودراسة الفلسفات السابقة.

لقد أدرك الكندي إذن بحسه الواعي و إيمانه العميق أن الحقيقة واحدة، ولم يتردد في قبول الحقيقة أينما كان مصدرها ولما وجد أن غرض الفلسفة إنما هو المسعى العقلي في طلب الحق، واكتشف أن هذا هو نفسه غرض الشريعة الإسلامية فقد دعا إلى دراسة الفلسفة وقدم أدلته على ضرورة ذلك، ورأى ضرورة التعرف على آراء الفلاسفة السابقين حتى لو كانوا مخالفين لنا في الدين والملة.

والحقيقة أن هذه الأدلة التي قدمناها للكندي كانت هي الأساس الذي استند إليه فلاسفة الإسلام الذي حاولوا بعد ذلك التوفيق بين الفلسفة والدين أو الجمع بين الحكمة والشريعة.

## رابعاً: الفارابي وصور عديدة للتوفيق بين الدين والفلسفة

### تمهيد:

سار الفارابي (الذي عاش فيما بين عامي 259 - 339هـ) على خطى الكندي في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، و إن كان قد تفوق عليه كثيراً في مكانته، وفي فلسفته ومؤلفاته وشروحه على فلاسفة اليونان. وقد لقب الفارابي بالمعلم الثاني والمعروف أن أرسطو كان يلقب بالمعلم الأول.

وقد استحق الفارابي هذه المكانة وذلك اللقب عن جدارة ولأسباب عديدة؛ فقد قضى حياته كلها في التعليم والتحصيل متنقلا من بلد إلى بلد يسعى إلى معرفة كل جديد سواء كان لغة أو فلسفة أو علوم فنبغ في كل ذلك. كما أنه - رغم الشهرة الواسعة والمكانة الرفيعة التي احتلها بين معاصريه من العلماء والفلاسفة - ورغم صلته الوثيقة بالحكام في عصره وخاصة سيف الدولة الحمداني، كان يفضل حياة الزهد والتقشف والتفرغ للكتابة والتعليم في الفلسفة والعلوم.

وقد جاءت فلسفة الفارابي التوفيقية على صور عديدة منها ما يتعلق بنظرته العامة إلى الفلسفة - والفيلسوف، ومنها ما يختص بمحاولته الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو أولا وقبل أن يوفق بين آرائهما وبين الإسلام، ومنها ما يختص بالفلسفة الاجتماعية والسياسية التي آمن بها والتي يلحظ فيها المرء تفرده وقدرته البارعة على الجمع بين معتقداته الدينية الإسلامية وبين آراء الفلاسفة السابقين وخاصة أفلاطون في نسيج واحد.

**(أ) معنى الفلسفة ودور الفيلسوف:**

لقد نظر الفارابي إلى الفلسفة باعتبارها الصناعة التي تؤدي إلى إصابة الحكمة لمن يتمتعون بجودة التميز الناتجة عن جودة الذهن. واقتناء الحكمة - أي معرفة الحق على طريقة الفلاسفة - يعني اقتناء الأشياء الجميلة نظراً وعملاً؛ فهناك في نظر الجمال النظري الذي هو المعرفة النظرية للحقيقة على أساس من التأمل المتصف بالحكمة. وهناك الجمال العملي الذي هو السلوك الفاضل الذي يتخذ من الموقف الوسط حداً يلتزم به فلا يتجه إلى أحد الطرفين المرذولين.

إن الفارابي يعتبر أن من نال الحكمة وعرف الجمال نظريا وعمليا على

النحو السابق يكون هو الإنسان السعيد حقاً، فالفلسفة هي الطريق إلى تحصيل السعادة ونيلها لأن السعادة في جوهرها تأمل ولذة وبهجة نتيجة هذا التأمل، ولا يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه المرتبة من السعادة والبهجة إلا إذا أدت به تأملاته إلى إقامة التوازن بين مطالب الجسم ومطالب العقل، فعرف الوزن الحق لكل شيء وزهد في الدنيا وفي الشهوات الحسية الجسدية وفي المال وفي كافة الأشياء الزائلة لأن الإنسان كان روحي عاقل في الأساس وسعادته إنما تكون بتحقيق طبيعته التي تخصه والتي يتميز بها عن بقية الكائنات الأخرى.

**(ب) التوفيق أو الجمع بين رأي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو):**

لقد كان الفارابي يؤمن مثل الكندي بوحدة الحقيقة، وهذا ما دعاه في الأساس إلى الاهتمام بمسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة وأن يبلي فيه بلاء لم يضاهيه فيه أحد - ولما كان أفلاطون وأرسطو هما أكبر الفلاسفة اليونانيين وأعظمهم شأنا وأكثرهم تأثيرا في العالم الإسلامي، فقد شغل الفارابي بمحاولة التوفيق بين رأييهما وخاصة في المسائل الإلهية التي كان يقوم عليها جوهر محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة. فقد كان من المعروف في العالم الإسلامي أن أفلاطون أقرب إلى القول بخلق العالم بينما كان أرسطو أميل إلى القول بقدم العالم لأنه يقول بقدم المادة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ولكن الفارابي حاول تبرئة أرسطو من إنكار خلق العالم وفسر آراءه على نحو آخر، فقال إن الله عنده هو السبب الأول والسبب الأول واجب الوجود لأن العقل يستلزم وجوده ولا يستطيع أن ينفيه فكل شيء له سبب وكل سبب له سبب متقدم عليه وهكذا حتى نصل إلى السبب الأول الذي لا يتقدمه سبب من الأسباب و إلا وقعت في الدور والتسلسل وهما باطلان.

وهذا السبب الأول واحد لا يتكرر، بسيط لا يتغير لأنه لو تكرر أو تغير لاختلف ووجب البحث عن سبب لاختلافه وقد انتهت إليه جميع الأسباب. وهـذا السـبب الأول هو علة وجـود كل موجود، ولا يمكـن أن يكون هذا السبب الأول هو العالم لأنه متكرر متغير فلابد له من سبب متقدم عليه.

ومن ثم تنقسـم الموجودات إلى قسمين: قسـم «واجب الوجود» يستلزم العقـل وجوده لا محالة وهذا هو السـبب الأول أو «الله» الذي يوصف بكل صفـات الكمال وعلى رأسـها أنه «واحـد» لا يقبل التعدد أو النقص وقسـم ممكن الوجود أي يمكن وجوده وفق مشـيئة واجب الوجود، فهو قسم يفتقر في وجـوده إلى سـبب أي أنه مخلوق، و ينتقـل من الوجود بالقـوة إلى الوجود بالفعل بسبب واجب.

والحقيقـة أن هـذه المحاولة من الفارابي لتحسـين صورة رأي أرسـطو في مسـألة الخلق إنمـا تقوم على اسـتخدام مصطلحـات ابتدعها الفارابي نفسـه وليست لأرسـطو هي: واجب الوجود وممكن الوجود فالتمييز بين الواجب والممكن تمييز فارابي على غرار التمييز الأرسطي بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل.

كما أن هذه المحاولة الاجتهادية من الفارابي في محاولته نفى قول أرسـطو بإنكار خلق العالم قد قامت على قراءته لكتاب نقله المترجمون خطأ بعنوان أثولوجيا أرسـطو طاليس أو الربوبية وهو في الحقيقة لم يكن كتاباً لأرسطو بل ثبت بعد ذلك أنه جزء من كتاب لفيلسـوف العصر الإسـكندري الشهير أفلوطين كتاب التاسوعات.

عـلى كل حال، فإن الخطأ هنا لم يكن خطأ الفارابي بل كان خطأ المترجم عبدالمسـيح بـن ناعمه الحمصي الـذي نقل ذلك الكتـاب إلى العربية، و يظل

للفارابي هنا أجر اجتهاده في التوفيق بين رأي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) على اعتبار أنه قام بهذه المحاولة لإيمانه العميق بأن الحقيقة في جوهرها واحدة، و إن كان الخلاف ظاهراً في بعض المواضع بين أفلاطون وأرسطو فإنه يمكن ببعض التأويل التقليل من هذا الخلاف والوصول إلى نقاط الالتقاء بين رأييهما، وهذا هو نفسه ما فعله الفارابي في محاولته الأخرى الأكثر عمومية في التوفيق بين آرائهما وكذلك آراء أفلوطين وآراء الرواقيين و بين الإسلام، فجاء مذهبه الفلسفي جامعاً بين مذهب أفلاطون عن المثل الأبدية ومذهب أرسطو في الحركة والتمييز بين العلل (المادية والصورية أو الوجود بالقوة والوجود بالفعل)، ومذهب الرواقيين في النفس العاقلة وتداخلها مع المادة في جميع الأجسام وفي ثنايا العالم، ومذهب أفلوطين عن الفيض أو الصدور.

وقد جمع الفارابي بين كل هذه الآراء و بين إيمانه الشديد بدينه الإسلامي فقدم رؤيته العقلية للوجود وللعالم متسقة مع العقيدة الدينية. و إن شاب هذه المحاولة بعض التجاوزات التي ألمح إليها بعد ذلك الغزالي في تهافت الفلاسفة، فإنها كانت تدور في الواقع في دائرة الاختلاف في الرأي والاجتهاد في التفسير. فالذي اتفق عليه بين الدارسين الثقاة أن فلسفة الفارابي فلسفة إسلامية لا غبار عليها، فلم ير فيها جمهرة المسلمين المعنيين بالبحث الفكري حرجاً ولا موضع ريبة أو شك.

ولعل ذلك يتضح تماماً إذا ما نظرنا في ثالث وجه من وجوه التوفيق عنده في فلسفته الاجتماعية والسياسية.

**(ج) فلسفته الاجتماعية والسياسية:**

تقوم فلسفة الفارابي الاجتماعية والسياسية أو المدنية على حد تعبيره على أساس متين من التوفيق بين الوحي والعقل، والقارئ لكتابه الشهير آراء

أهل المدينة الفاضلة يدرك أنه أمام فيلسوف إسلامي فذ يحاول في فلسفته أن يهضم كل التراث الفلسفي السابق ليتجاوزه من خلال تلك الصبغة الإسلامية الواضحة التي جعلت فلسفته السياسية أكثر مرونة وأكثر شمولاً من فلسفات السابقين.

ومنذ البداية يقر الفارابي أن الإنسان مفطور على أن يكون المجتمع و يبنى المدن وأن أي إنسان فرد لا يستطيع أن يعيش حياته فرداً بل لابد أن يجتمع مع غيره من الأفراد ليكونوا مجتمعا يحقق لهم مطالبهم المادية والمعنوية، وتكون العلاقة بين أفراده كما صورها الفارابي كالعلاقة بين أجزاء البدن الواحد التي تتعاون كلها ليؤدي الإنسان وظيفته ودوره على الوجه الأكمل.

وقد أدرك الفارابي أن التعاون بين أجزاء البدن إنما يتم بصورة تلقائية طبيعية، بينما التعاون بين البشر في المجتمع يتم بصورة إرادية على أساس من اختيار البشر بإرادتهم الواعية.

**1- التمييز بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات الناقصة:**

وقد تجاوز الفارابي أفلاطون في تحليلاته السابقة كما تجاوزه أيضاً حينما قرر أنه ينبغي التمييز بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات غير الكاملة أو الناقصة. وقد قصد بالمجتمعات الناقصة تلك المجتمعات التي لا تفي بكل مطالب الفرد المادية والمعنوية مثل مجتمع المنزل أو مجتمع السكة أو مجتمع القرية ...إلخ وهي بالطبع مجتمعات لا تستطيع أن تفي بكل احتياجات الفرد. أما المجتمعات الكاملة فقد ميز فيها الفارابي بين ثلاث هي العظمى والوسطى والصغرى، أما العظمى فهي اجتماع الجماعة البشرية كلها في المعمورة، أما الوسطى فهي اجتماع أمة بأكملها في جزء من المعمورة، أما الصغرى فهي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.

والجدير بالملاحظة هنا أن الفارابي تصور ولأول مرة أن أكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله في دولة واحدة لها رئيس واحد وحكومة واحدة وهذا هو أكمل الاجتماعات البشرية الممكنة، وبالطبع فإن لهذا التصور الفارابي أصوله الإسلامية إذ أن الإسلام يهدف إلى اجتماع العالم كله تحت لواء الإسلام دينا ودولة. كما أنه حينما أشار إلى الاجتماع الثاني اجتماع أمة في جزء من المعمورة فإنما كان مستفيدا من واقع الأمة الإسلامية التي كانت أمة ينطوي تحت لوائها أجناساً وشعوباً مختلفة استظلت بدين الإسلام وبدولته وقد ركز الفارابي بعد ذلك في تحليلاته على الصنف الثالث من أصناف المجتمعات الكاملة، مجتمع أهل المدينة إيماناً منه بأنه لو صلح مجتمع المدينة لصلح اجتماع الأمة كلها، بل لأمكن قيام اجتماع العالم كله في دولة واحدة. فما هي شروط صلاحية مجتمع المدينة في نظره؟

إن أهم هذه الشروط هو أن يقوم هذا الاجتماع على التعاون بين الأفراد، وأن يقوم كل واحد منهم بدوره و يؤدي وظيفته حسب مؤهلاته الطبيعية وحسب مؤهلاته المكتسبة بحيث يتوافر في المجتمع كل ما يحتاجه من مهن ووظائف.

لقد آمن الفارابي بما قاله أفلاطون قبل ذلك حول أهمية دور الرئيس أو الحاكم في الدولة، و إن كان الفارابي قد زاد على سابقه تشبيهه لدور الحاكم بدور القلب في الجسم، فكما أن القلب يقوم بدور الرئيس لبقية الأعضاء ولولا قيامه بوظائفه ما قامت للجسم قائمة، فكذلك الحاكم في المدينة، ولكليهما مكانة تشبه مكانة الإله بالنسبة للنظام الكوني ككل.

**2- الحاكم الأمثل: صفاته ومؤهلاته:**

ولذلك فقد أفاض الفارابي في التركيز على الحاكم و بيان دوره ومؤهلاته وصفاته وقد قال عموما بأنه لا يصلح للرئاسة إلا إنسان تحقق فيه شرطان:

أحدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع، والآخر كمال التهيئة لها بما يكتسب من ملكات إرادية. إذ لا يصلح لرئاسة المدينة في نظره إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال.

وهذا يعني عند الفارابي أن الحاكم إما أن يكون نبيا اصطفاه الله فكشف له عن الحكمة وأهداها له عبر الوحي، أو يكون فيلسوفاً استطاع بقدراته العقلية أن يتصل بالعقل الإلهي وأن يستمد منه الحكمة والمعرفة.

إن أكمل الحكومات عند الفارابي بالطبع إنما هي الحكومة التي يقودها النبي المصطفى من الله سبحانه وتعالى، تليها حكومة الفيلسوف الذي لا تقتصر مؤهلاته وصفاته على الصفات العقلية فقط كما عند أفلاطون، بل إن الحاكم الفيلسوف عند الفارابي ينبغي أن تتوافر فيه صفات روحية ودينية معينة إلى جانب الصفات العقلية والمؤهلات الجسدية. وقد عدد الفارابي اثنى عشرة صفة ينبغي أن تتوافر في الحاكم، منها ما يتعلق بالجسم مثل «أن يكون تام الأعضاء»، وأن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه وأن يكون جيد الفطنة ذكيا، ومنها ما يتعلق بالقدرة على التعبير عما يجول بفكره مثل أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة، ومنها ما يتعلق بحب العلم والرغبة في الاستفادة منه مثل أن يكون محباً للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه، وقد ركز الفارابي على الصفات الأخلاقية التي ينبغي أن تتوافر في ذلك الحاكم، ومنها أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح وأن يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله وأن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله مبغضاً للجور والظلم وأهلها، وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي ينبغي أن يفعله جسورا عليه غير خائف ولا ضعيف النفس.

ولعل السؤال الذي يراودنا الآن هو: ماذا نفعل لو لم يوجد الحاكم الأمثل الذي يتمتع بكل هذه الصفات.

لقد كان أفلاطون يرى أنه لو لم يتوافر الحاكم الفيلسوف لانتقى الفضل عن المدينة ولغاب عنها أهم مقوماتها ولتحولت إلى مدينة يحكمها حكومة فاسدة، بينما نجد أن الفارابي أكثر منه مرونة حينما يلاحظ بنفسه أن اجتماع هذه الصفات في شخص واحد أمر عسير ونادر فإن وجد مثل هذا الشخص فهو الرئيس الفاضل بلا منازع، و إن لم يوجد فإنه يمكن أن يعهد بالرياسة لمن اجتمعت فيه ست شرائط أهمها أن يكون حكيماً، والثاني أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن التي دبرها الأولون للمدينة، والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، والرابع أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط و يكون متحرياً بما يستنبطه صلاح حال الأمة، والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب وكذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية.

و إذا ما نظرنا في تلك الشرائط الستة وأنعمنا النظر فيها لوجدنا أنها كشفت عن الوجه الإسلامي لرأى الفارابي حول الحاكم الأمثل، ولسنا بحاجة إلى تقديم الأدلة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تؤكد مدى تمثل الفارابي للصفات التي يفترضها الإسلام في الحاكم.

وتبدو مرونة الفارابي السياسية أكثر حينما يقول بأنه إذا لم تتوافر هذه الصفات الستة في شخص واحد وتوزعت في أكثر من فرد فيمكن أن يكونوا جميعا هم الرؤساء الأفاضل، فإن وجد اثنان أحدهما حكيم والآخر فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين في هذه المدينة، و إذا تفرقت هذه الشرائط

الستة في جماعة وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل.

فالفارابي هنا إنما يدعو لما يمكن أن نطلق عليه المجلس الرئاسي الذي يمكن أن يحكم المدينة في غياب إمكانية وجود الحاكم الفرد الذي تتوافر فيه إما الصفات الاثنيى عشر أو الصفات الستة السابق الإشارة إليها، ونلاحظ أنه يعلق نجاح هذا المجلس الرئاسي في الحكم على التلاؤم أو الانسجام الذي ينبغي أن يتوافر بين أعضائه، فهذا التلاؤم أو الانسجام هو بالقطع الذي يحقق إمكانية التعاون بينهم للوصول بدولتهم وبمواطنيهم إلى السعادة المرجوة.

والجدير بالملاحظة هنا أن الفارابي قد اشترط دائما الحكمة فيمن يكون رئيسا سواء حكم بمفرده أو حكم مع مجلس رئاسي فالحكمة كما أكد إنما هي جزء الرياسة الذي إن انفصل عنها لم تكن الرئاسة فاضلة ولذلك فهو يوحد بين المدينة الفاضلة وبين وجود هذا الحاكم الفاضل الحكيم، فإن لم يوجد لم تكن المدينة فاضلة حتى لو توافرت فيها سائر الشرائط الأخرى.

**3- مضادات المدينة الفاضلة:**

ولذلك فإن الفارابي يتحدث في ضوء ذلك عن ما أسماه بمضادات المدينة الفاضلة، وهو يختلف في هذا أيضاً عن افلاطون الذي تحدث عن التطور الذي يمكن أن يطرأ على حكومة الفلاسفة وينتج عنه وجود ما أسماه بالحكومات الفاسدة؛ فالفارابي لا يتحدث عن تطور يلحق بنوع الحكم فقط، وإنما يتحدث عن انهيار المدينة الفاضلة تماماً إن لم يوجد فيها الحاكم الفاضل الحكيم حيث سيغيب عنها الفضل والحكمة وبالتالي فإن حديثه

عـن المدن غير الفاضلة إنما هو حديث عن مـدن أخرى تختلف في مقوماتها عن مقومات المدينة الفاضلة وقد حدثنا عن أربعة منها هي: المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة.

أما المدينة الجاهلة فهي التي لم يعرف أهلها السـعادة ولا خطرت ببالهم، إن أرشـدوا إليها لم يقيموها ولم يعتقدوها. وقد عـدد الفارابي صورا مختلفة مـن هذا الجهل وتحدث عن عـدة مدن جاهلة وليس عـن مدينة مثل المدينة الضرورية ومدينة الكرامة ومدينة التغلب ومدينة الخسة والشقوة.

أمـا المدينة الفاسـقة، فهي تلك التـي آراؤها الآراء الفاضلـة والتي تعلم السـعادة والله عـز وجـل وكل شيء سـبيله أن يعلمه أهل المدينـة الفاضلة ويعتقدونهـا ولكـن تكون أفعالهـا أفعال أهـل المدينة الجاهلـة. فالمقصود بالمدينة الفاسـقة إذن أنها هي تلك المدينة التي ينفصل لدى أهلها القول عن الفعل؛ فأهلها يعرفون الحق والفضائل ويسلكون سلوك الجهلاء بمعنى الحق وبمعنى الفضيلة.

أمـا المدينة المبدلة فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلـة وأفعالهـا غير أنها تبدلـت فدخلت فيها آراء غير تلك واسـتحالت أفعالها إلى غير تلك أي أن أهلها بدلوا الآراء والأفعال التي كانت سـائدة في المدينة الفاضلة، فحق أن تسـمى مدينتهـم بالمدينة المبدلة، فقد انحرفوا عن الحق والصواب قولاً وفعلاً.

أمـا النوع الرابع من أنواع المدن غـير الفاضلة فهو المدينة الضالة، وهي التي كانت تظن بعد حياتها هذه السـعادة ولكنها غيرت هذه وتعتقد في الله عز وجل آراء فاسـدة. ويكون رئيسـها ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور.

وواضح من ذلك أن أبرز ما يميز هذه المدينة عن سابقتها هو ضلالها عن الحق بما قدمه حاكمها من ضلالات حادت بأهلها عن طريق الصواب.

وبانتهاء الحديث عن مضادات المدينة الفاضلة ينتهي حديثنا عن تصور الفارابي للمجتمع الأمثل ومضاداته، وقد اتضح لنا مدى أصالة الفارابي فيما قدم رغم تأثره بآراء أفلاطون ومدينته الفاضلة.

فبالإضافة إلى ما سبق أن أشرنا إليه من فروق بين أفلاطون والفارابي كانت في جوهرها نتيجة تأثر الفارابي بعقيدته الإسلامية وبالدولة الإسلامية التي عاش فيها، نجد أن ثمة فروقاً أخرى مثل أن الفارابي لم يحاول في فلسفته تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تعليم وتثقيف أهل المدينة. كما أن الفارق الأكبر بين الفيلسوفين يظل واضحا حينما تعلم أن افلاطون كان يسعى إلى تكوين مدينة فاضلة يكون جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات يستخدمها الأحرار في الأعمال اليدوية، بينما اتسعت رؤية الفارابي حول المدينة لتشمل إمكانية أن يتحد البشر جميعهم في دولة عالمية واحدة لا فرق فيها بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى.

## خامساً: الغزالي وموقفه من الفلسفة والفلاسفة

### (أ) تمهيد: ابن سينا يتابع موقف الفارابي التوفيقي:

من المعروف أن ابن سينا قد تابع الفارابي في فلسفته التوفيقية وكان يعتبره أستاذه العظيم الذي فتح أمامه مغاليق الفلسفة وخاصة الفلسفة الأولى أو ما يعرف بما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا ومع ذلك فقد اكتسبت الفلسفة الإسلامية على يد ابن سينا طابعاً خاصاً هو الطابع الإشراقي الصوفي الذي

برز في كتابه عن الفلسفة المشرقية الذي اشتهر منه الجزء الخاص بالمنطق المعنون بمنطق المشرقيين.

ولقد انتشرت النزعة التوفيقية في الفلسفة الإسلامية مع ابن سينا انتشاراً واسعاً ولم يحد منه في الواقع إلا حملة الغزالي الشهيرة على الفلاسفة. والجدير بالاعتبار هنا أن نعرف أن الإمام الغزالي (الذي عاش فيما بين عامي 450هـ و505هـ) كان من أعظم الشخصيات الفلسفية الإسلامية وأكثرها عمقاً وأصالة رغم أنه قاد تلك الحملة المزعومة على الفلاسفة فالواقع أنه قبل أن يكتب تهافت الفلاسفة الذي شن فيه هذه الحملة كتب مقاصد الفلاسفة فلم يكن من أولئك الذين يهاجمون الفلاسفة عن جهل ودون أن يعرفوا ما هي الفلسفة وماذا قال هؤلاء الفلاسفة.

**(ب) موقف الغزالي من الفلسفة:**

ومن جانب آخر، فإن الغزالي لم يهاجم الفلسفة بكافة فروعها بل على العكس؛ فلقد أدرك أن المنطق والرياضيات والطبيعيات والأخلاق والسياسة - وهي جميعاً كان ينظر إليها باعتبارها فلسفة في ذلك الوقت - إنما هي فروع لا غبار عليها بل حض المسلم على أن يقرأها و يتعلم منها و يأخذ من علمائها، وهو نفسه قد استفاد منها جميعاً في فلسفته الدينية وعلى سبيل المثال فقد استفاد الغزالي كثيراً من علم المنطق في دراساته في علم أصول الفقه وكان أشهر ما كتب في ذلك كتابيه القسطاس المستقيم، والمستصفي في علم الأصول.

وقد وقف الغزالي أمام باب الإلهيات من الفلسفة الأولى (أو الميتافيزيقا) فوجد فيه أكثر أغاليط الفلاسفة وحصر مجموعة ما غلطوا فيه فوجده يرجع إلى عشرين اصلاً منها ثلاثة خرجوا فيها على كافة الإسلاميين وهي:

1- إنكارهم بعث الأجساد فهي في رأيهم لا تحشر، و إنما الثواب والعقاب فهو للأرواح المجردة دون الأجساد.

2- قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات بينما يؤمن كافة المسلمين بالآية الكريمة: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [يونس: 61].

3- قولهم بقدم العالم وأزليته.

والحقيقة انه رغم اجتهاد الفلاسفة المسلمين في تأويلاتهم التوفيقية وخاصة الفارابي وابن سينا، فإن لديهما موقفين يعز الدفاع عنها ومن ثم استحقا هجوم الغزالي عليهما؛ أولهما: الاكتفاء بفكرة الصنع على غرار أفلاطون وهي ليست شيئا مختلفا كثيرا عما كان يسمى لدى أفلوطين بالفيض أو بالصدور، وهذا أمر لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن والذي يعتمد على قدرة الله البارئ و إرادته التي تقول للشيء كن فيكون وثانيهما: قصرهما العلم الإلهي على الكليات أو محاولة مده عن طريقها إلى الجزئيات، وهذا لا يحقق تماما ما أثبته القرآن من أن الله قد أحاط بكل شيء علماً.

ومع ذلك فلا ينبغي أن يظن أحد أن فيلسوفي الإسلام (الفارابي وابن سينا) قد قالا بذلك زندقة وكفرا كما اتهمهما الغزالي وبعض غلاة الفقهاء، بل الحقيقة أنهما قصدا من ذلك الإمعان في تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة أي أنهما سارا مع منطق العقل إلى النهاية فتجاوزا حد العقيدة الإيمانية في هذين الأمرين بالذات، ومن ثم فقد طالبهما الغزالي وطالب تلاميذهما بالرجوع إلى جادة الصواب والعدول عن كل ما يخالف الدين الإسلامي.

والجدير بالاعتبار والنظر هنا أن حملة الغزالي وانتقاداته كانت على

الفلاسفة فقط وبالذات في هذه المواضع التي خرجوا فيها عن جادة الصواب والحق. ولم يكن هجومه كما هو شائع على الفلسفة ذاتها؛ فهو لم يحرم الفلسفة جملة من غير تفصيل كما أشرنا سابقاً. كما أنه قد اعتمد هو نفسه المنهج الفلسفي العقلي واستند عليه في كل ما ذهب إليه حتى انتهى في أواخر حياته إلى التصوف فاعتمد المنهج النوراني الكشفي وإن كان لا يزال يحترم العقل ويجعله أحد المعايير للحكم على كل ما يخالف الحق والحقيقة حتى فيما يتعلق بقياس نتيجة التجربة الصوفية ذاتها، فلقد كان الغزالي يؤمن في هذا الصدد أنه من الممكن أن ينكشف للصوفي عما لا يمكن للعقل إدراكه، ولكن ليس من الممكن إطلاقا أن يكشف له عن شيء يحكم عليه العقل بالاستحالة فالعقل هو الميزان الذي قيضه الله للإنسان ليقيس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها.

**(ج) دور العقل في الشريعة الإسلامية:**

وكذلك فقد كان للغزالي - موقفا متوازنا من مسألة التوفيق بين الشرع والعقل يعبر عنه في قوله: «إعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أس».

فقد أمن الغزالي إذن بدور العقل في بيان العقيدة والشريعة وتقديم الحجج والأسانيد على صحتها ويقينها، إن إيمانه بدور العقل وبضرورة اتباع المنهج العقلي في الوصول إلى الحقائق يقوم على فكرتين أساسيتين يذكراننا بديكارت رائد الفلسفة الغربية الحديثة في القرن السابع عشر هما: الشك والحدس العقلي. أما عن دور الشك وأهميته في الوصول إلى الحقيقة فيقول الغزالي: إن الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم

ينظـر لم يبصر ومن لم يبصر بقـى في العمى والضلال. وقـد وصف الغزالي نفسه كيف عاش تجربته المعرفية وكيف انتقل في ثناياها من الشك إلى اليقين في كتابه المنقذ من الضلال.

أما عـن دور الحـدس العقلي في الإمسـاك بالحقيقة والوصـول إلى اليقين فيقول فيلسـوفنا إن العلم اليقيني هو الذي يكشـف فيه المعلوم انكشـافاً لا يبقـى منه ريـب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم ولا يتسـع القلب لتقدير ذلـك، بل الأمان من الخطأ ينبغـي أن يكون مقارباً لليقـين مقاربة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا و إنـكارا فـإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة - فلو قال لي قائل: لا بل الثلاثـة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشـاهدت ذلك منه لم أشك بسبب في معرفتي ولم يحصل لي منه إلا التعجب عن كيفية قدرته عليه فأما الشك فيما علمته فلا.

وهكـذا يعلمنا الغـزالي من خلال نصوصه السـابقة الواضحة أن طريق الوصول إلى الحقيقة لا يكون إلا باتباع هذا المنهج العقلي الذي يبدأ بالشـك و ينتهي إلى اليقين، ولا يقين إلا إذا قام العقل بدوره وأمسك بالحقيقة واضحة ناصعـة عن طريق الحدس الذي هو عبـارة عن رؤية عقلية مباشرة للحقيقة لا يحتاج معها الإنسان إلى أي استدلال.

و يكفينا هذا من الإمام الغزالي لندرك أنه لم يكن مجرد فقيه أو متصوف أو متكلـم أو بالجملـة لم يكن مجرد رجل دين عـادي يدافع عن عقيدته، بل كان فيلسوفاً يملك من المنهج العقلي والأدلة البرهانية ما يمكنه به الوصول إلى الحقيقة والرد على منكريها سواء كانوا من الفلاسفة أو من غيرهم.

## سادساً: ابن رشد وتأكيد التوفيق بين العقل والشرع

### (أ) تمهيد: مكانة ابن رشد الفلسفية:

كادت حملة الغزالي على الفلاسفة في كتابه التهافت أن تقضي على ازدهار الفلسفة في المشرق العربي إلا أنها ازدهرت في المغرب العربي على يد ابن طفيل وابن باجه وابن رشد، وكتب للفلسفة على يد الأخير ازدهاراً وانتشارا ليس في العالم الإسلامي فقط بل وأيضا في العالم الغربي، فقد كان ابن رشد أكثر فلاسفة العالم الإسلامي تأثيرا في فلاسفة أوروبا في أواخر العصر الوسيط وعصر النهضة والعصر الحديث وكانوا يلقبونه في أوروبا بـ»الشارح الأكبر» لأنه بالفعل كان أكثر من فهم ارسطو وأكثر من شغل بتقديم الشروح المتميزة على فلسفته على وجه لم يظهر فيه لأول مرة في العالم الإسلامي أي خلط أو سوء فهم نتيجة أنه أدرك أخطاء السابقين عليه واكتشف الوجه الحقيقي لفلسفة أرسطو وهو العقلانية المحضة.

ولا شك أنه قد تأثر بأرسطو فيلسوفه المفضل كثيراً سواء في كتاباته الفلسفية أو الفقهية. ومن المعروف أن ابن رشد كان متبحراً في الفقه لدرجة أنه لقب بأوحد عصره في الفقه ووضع فيه كتابه الشهير بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، كما تولى وظيفة القضاء في مختلف بلاد الأندلس ولعل ذلك التبحر في الفقه ساعده على أن يقدم أقوى رد على تلك الحملة التي شنها الفقهاء بتأثير الغزالي على الفلاسفة، كما نجح في تأكيد نقاط الاتفاق بين الفلسفة والدين أو باصطلاحه بين العقل والشريعة.

### (ب) رده على الغزالي والمتكلمين:

كتب ابن رشد كتابه تهافت التهافت الفلاسفة في الرد على كتاب الغزالي السابق الإشارة إليه، وعلى كل من هاجموا الفلاسفة أو الفلسفة. وأكد منذ

البداية على أن من واجب الجميع أن يحترموا الفلسفة و يقدروا الفلاسفة حتى إذا ما اختلفنا معهم أو حتى إذا أخطأوا، فالواجب فيما يرى ابن رشد أن لا ننكر فضلهم في النظر العقلي، فلو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجباً علينا وعلى جميع من عرف هذه الصناعة أن يشكرهم عليها وأن يستفيد منها.

أما فيما يتعلق بالمسائل التي أخذها الغزالي على الفلاسفة فقد رد عليها ابن رشد مسألة بعد أخرى مؤكدا أنه من الضروري فيما يتعلق بفكرة الألوهية أن نخاطب الناس على قدر عقولهم وأن نميز بين تصويرين متميزين؛ أحدهما للعامة والآخر للخاصة، الأولى خطابي والثاني برهاني. وقد عاب على المدارس الكلامية أنهم بلبلوا أذهان العامة وعقدوا الأمور على الجماهير، كما عاب على الغزالي أنه كشف في تهافته عن أمور كان الأولى بها أن تقصر على الخاصة وألا يشغل بها العامة.

على كل حال، فإن هذه المحاورات الفكرية بين الفلاسفة من جهة وبين الفقهاء والمتكلمين من جهة أخرى، وبين كل واحد من هؤلاء أو أولئك وبين رفاقه إنها تمثل ظاهرة فكرية صحية برهنت على حيوية المسلمين و إعمالهم للعقل وللاجتهاد في كل شيء. وقد كان ذلك الصدام الشهير بين الغزالي وبين الفلاسفة السابقين عليه من جهة، وبين الغزالي وابن رشد من جهة أخرى أكثر دلالة على أن الخلاف والاجتهاد في الرأي لم يكن يفسد للود قضية بين مفكري العالم الإسلامي، وذلك كان تعبيراً حياً على مدى وعي المفكرين المسلمين وفهمهم العميق لدينهم ودنياهم في آن معاً.

**(ج) التوفيق بين العقل والشرع:**

لقد كان ابن رشد أكثر فلاسفة الإسلام اهتماماً بقضية التوفيق بين الدين

والفلسفة، كما كان أكثرهم جرأة في الرد على حملات المناهضين للفلسفة وللفلاسفة.

وقد وضع في ذلك كتابيه الهامين «فصل المقام فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

وقد عرض ابن رشد لموقفه الواضح في هذه القضية مستخدما الاصطلاحات الفقهية، حيث بدأ الكتاب الأول بتساؤل حول: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب و إما على جهة الوجوب؟ وقد انتهى في إجابته على هذا التساؤل إلى أن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به. ومن ثم كانت الدعوة القرآنية المتكررة في الحض على النظر العقلي في جميع الموجودات؛ فقد قال الله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2] وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأعراف: 185] وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات.

وهذه الآيات وغيرها من كتاب الله تعالى إنما تشير إلى أن الشرع قد أوجب النظر العقلي في الموجودات، ومن ثم فنحن مأمورون بإعمال العقل واستخدام كافة إمكانات العقل في الاستدلال والبرهان أي أننا مأمورون باستخدام المنطق والفلسفة في البحث عن الحقيقة وفهم أسرار الوجود.

ولكن السؤال الذي قد يراودنا الآن هو: كيف يمكننا استخدام المنطق والفلسفة دون أن نقع في أخطاء التأويل وكيف مكننا استخدام العقل بتحليلاته وبراهينه دون أن نخرج عن حدود الشرع من جهة ونتمكن من الدفاع عن عقيدتنا من جهة ثانية؟

**(د) شروط التأويل العقلي:**

لقد حدد ابن رشد شروطاً للتأويل العقلي أهمها أنه يجب أن تقتصر التأويلات العقلية المحضة على الفلاسفة باعتبارهم القادرين على استخدام الأقيسة والأدلة البرهانية. والشرط الثاني هو أن يخاطب الناس دائما على قدر عقولهم، فكما أن بالقرآن مستويات للخطاب الموجه إلى المؤمنين به، وكل طبقة من الناس إنما تبلغ من التصديق الدرجة الخاصة بها والتي تتطلبها سعادة أفرادها، فعلى من يتصدون للتأويل أن يعوا هذا ويخاطبوا كل طبقة بحسب ما هي مؤهلة له وبحسب درجتها من الفهم والتصديق.

أما الشرط الثالث فهو أن التأويل ينبغي أن يفهم على حقيقته وأن يطبق تطبيقاً صحيحاً إذ ينبغي إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب بمعنى أنه على من سيتصدى للتأويل العقلي لآيات الكتاب الكريم أن يكون عالماً بأسرار اللغة العربية، وبشروط التأويل الصحيح.

شغل ابن رشد بتحديد شروط التأويل وبالشروط التي ينبغي أن تتوافر في أصحابه، كما حدد مواطن التأويل الضرورية لأنه كان يؤمن إيمانا قاطعاً أنه لا تعارض بين مقتضى العقل ومقتضى الشريعة، فكل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع يمكن بالتأويل العقلي العربي السليم إثبات توافقه مع البرهان العقلي.

ولم يكن ابن رشد مؤمنا بذلك التوافق إيماناً نظرياً وحسب، بل كان يؤمن به كما قال في فصل المقال إيمان المجرب الذي يزداد يقينه يوماً بعد يوم أنه يمكن الجمع بين المعقول والمنقول لأن الحق لا يضاد الحق مطلقاً؛ فما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر

الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد.

ورغم هذه الثقة الشديدة التي أولاها ابن رشد للعقل الإنساني وتأكيده على قدرته في الوصول إلى اليقين والحق إلا أنه أكد من جانب آخر أن للعقل ميداناً محدداً يحسن التفكير فيه، فإن تجاوزه أصبح معرضا للضلال، ومن هنا أكد حاجة الإنسان للوحي الإلهي الذي جاء في الواقع متمماً للعقل ومعينا وهاديا له في موضوعات بعينها مثل المعرفة الإلهية، والسعادة والشقاء في الدنيا والآخرة وأسبابها ووسائلها ...إلخ.

ومن الجدير بالملاحظة أنه رغم عقلانية ابن رشد إلا أن عقلانيته كانت مقيدة بحدود الشريعة الإسلامية؛ فهو لا يقر للفيلسوف الذي يعمل على التوفيق بين الحكمة والشريعة أن يحاول وضع عقائد جديدة، كما لا يحق له رفض عقائد صحيحة واردة في الكتاب والسنة. وفي ضوء ذلك يكون شأن الفيلسوف كشأن المفسر للنصوص الدينية، فهو مقيد بهذه النصوص كل التقييد. وهذا كما سبق وأشرنا من أهم شروط التأويل الفلسفي. ولقد قدم ابن رشد نفسه في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة قائمة بالمعتقدات التي لا مفر لكل مسلم أن يكون مؤمناً بها سواء كان فيلسوفاً أو متكلماً أو إنسانا عاديا فعلى الجميع الإقرار بما يلي:

1- **وجود الله كصانع ومدبر للعالم.** ورغم أن الفلاسفة سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام قد قدموا العديد من البراهين على ذلك، إلا أن ابن رشد اعتبر أن أهم الأدلة على وجود الله هما دليل الاختراع ودليل العناية لأنهما من القرآن الكريم الذي يشير في آيات كثيرة إلى دلائل الخلق والإبداع الإلهي للكون، و إلى دلائل العناية الإلهية بكل

المخلوقات مهما قل أو عظم شأنها كما أن هذين الدليلين يتفقان مع مدارك الناس على اختلاف طبقاتهم.

2- الوحدانية التي تدل عليها الآيات القرآنية مثل: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: 22]، و﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [المؤمنون: 91]، و﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: 42] فهذه الآيات هي الأساس الذي استند عليه ابن رشد في جميع الأدلة الفلسفية العقلية التي قدمها في إثبات الوحدانية.

3- صفات الكمال السبع التي يسندها القرآن إلى الله سبحانه وتعالى وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وهي صفات على كل مسلم التصديق بها.

4- تنزيه الله سبحانه وتعالى عن أي نقص كما جاء في الآية الكريمة: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: 11] فهذه القضية من قضايا البداهة العقلية، إذ أن كل إنسان يدرك بفطرته أن الخالق يباين المخلوق وأن أياً من الصفات التي قد يتصف بها الله والإنسان معاً إنما ينبغي أن تسند إلى الله على وجه أتم وأفضل.

والمتأمل في هذه المبادئ الاعتقادية التي أكد ابن رشد أن على الجميع الإقرار بها يجد أنها ليست فقط مبادئ وعقائد دينية و إنما أيضاً مبادئ فلسفية عقلية يتوصل إليها كل ذي عقل سليم وبرهان سديد، فهذه الاعتقادات الإيمانية - العقلية إنما تعبر عن ذلك التوافق المنشود بين الشرع والعقل أو بين الدين والفلسفة.

## أهم المصادر والمراجع للفصل الثالث

- د./ ابراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، جزءان، دار المعارف بالقاهرة، 1976م.

- د./ ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د./ كمال اليازجي، طبعة الجامعة الأمريكية، بيروت 1974م.

- د./ محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة 1978م.

- د./ محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة 1979م.

- د./ محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت 1970م.

- د./ مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1988م.

- د./ مصطفى النشار: مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان - الأردن، 2012م.

- د./ مصطفى النشار: تاريخ العلم عند العرب، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان - الأردن، 2011م.

- د./ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة السابعة 1977م.

- الكندي: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق وتقديم د./

أحمد فؤاد الأهواني، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، الطبعة الثانية 1986م.

- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د./ علي عبدالواحد وافي، دار عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية 1984م.

- الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، تحقيق د./ سليمان دنيا، دار المعارف بالقاهرة، 1954م.

- الغزالي (ابو حامد): المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي بالقاهرة 1983م.

- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وهما منشوران في كتاب "فلسفة ابن رشد"، نشر مكتبة صبيح بالقاهرة، بدون تاريخ.

- د./ زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري: دار الشروق بالقاهرة وبيروت بدون تاريخ.

- د./ محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية 1981م.

- د./ يحيى هويدي، ود./ محمد مهران، ود./ عزمي طه السيد: تطور الفكر الفلسفي، منشورات جامعة الإمارات العربية المتحدة، دولة الإمارات العربية المتحدة، العين.

## الفصل الرابع

# الفلسفة الحديثة والمعاصرة ومشكلة المعرفة والعلم

- تمهيد.
- أولاً: فرنسيس بيكون وبداية التفكير العلمي المنهجي.
- ثانياً: ديكارت وبداية التقدم الفلسفي الغربي باستخدام المنهج العقلي.
- ثالثاً: كانط ووضع الحدود للنظر العقلي.
- رابعاً: وليم جيمس والفعل البراجماتي.

## الفصل الرابع

# الفلسفة الحديثة والمعاصرة ومشكلة المعرفة والعلم

### تمهيد: من الفكر الإسلامي إلى عصر النهضة الغربي

في الوقت الذي بدأ نجم الفلسفة والعلم العربيين يخبو بعد ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي وابن خلدون في القرن الرابع عشر، بدأ الغربيون عصر نهضتهم من حيث انتهى المسلمون حيث بدأت حركة فكرية واسعة انتشرت في أنحاء أوروبا بدءاً من إيطاليا. وكانت هذه الحركة نتيجة تأثر الغربيون بما وجدوه من فلسفة وعلوم متقدمة عند العرب فبدأوا يتعلموا العربية أو ينقلون التراث الفلسفي والعلمي العربي إلى اللغة اللاتينية ولم يمض قرنان من الزمان حتى بدأ الإنسان الغربي يعيش أزهى عصوره الفكرية على الإطلاق ألا وهو العصر الحديث، ذلك العصر الذي يؤرخ له عادة منذ أواخر القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر بظهور أربعة أسماء لامعة ساهمت بشكل كبير في انتقال أوروبا من عصور التخلف والظلام وهيمنة الكنيسة إلى عصور التقدم والنور وهيمنة العقل والعلم على كل شئون الحياة.

هذه الأسماء الأربعة تضم فيلسوفان كبيران هما: فرنسيس بيكون

(1561 - 1626م) وديـكارت (1596 - 1650م) وعالمان عظيمان هما: جاليليو (1564 - 1642م) وكبلر (1571 - 1630م).

لقد قدم جاليليـو وكبلر نظريات علمية جديدة تخليـا فيها عن المفاهيم العلمية القديمة ودشـنا طريقة جديدة في البحث العلمي التجريبي تقوم على ملاحظـة الظواهر الطبيعية واسـتخدام الآلات التي سـاهما في اختراعها في هـذه الملاحظة والوصول إلى النتائج الجديدة التي بدأ من خلالها هذا العصر العلمـي الجديد الذي أثبتا فيه نظريـة كوبرنيقوس (1473 - 1543م) القائلة بأن الشمس هي مركز الكون وليست الأرض، وحولاها من حيز الافتراضات الرياضيـة إلى حيز الوجود الطبيعي وكان لجاليليو بفضل ملاحظاته الفلكية بتلسـكوبه المكبر الذي صنعه بنفسـه عام 1605 فضل تأكيد هذه النظرية وجعلهـا واقعاً تجريبياً ملموسـاً رغم المحاكمة الشـهيرة التـي حاكمته فيها الكنيسـة وطالبتـه بالتنـازل عـن هـذه النتائـج واعتبارها مجرد فـرض قابل للصواب وقابل للخطأ.

أمـا بيكون وديكارت فقـد كان جهدهما الفلسـفي - العلمي هو العامل الحاسم في نقل العقلية الغربية من عصر إلى عصر، من عصر سيطرت فيه على الإنسان الغربي نظريات وآراء السابقين وخرافات وأساطير رجال الكنيسة، إلى عصر يقود فيه العقل الإنسان إلى اكتشاف كل جديد و إلى السيطرة على الطبيعـة بفضـل المعارف الجديدة التي تتأتى للإنسـان إذا ما اسـتخدم المنهج الاسـتقرائي التجريبي في دراسـته العلمية للظواهر الطبيعية وقد تركز جهد فرنسيس بيكون على تدعيم هذا الجانب، و إذا ما استخدم المنهج العقلي الذي يقوم على البدء بالشـك ثم اسـتخدام الحدس والاستنباط العقليين في تأملاته الفلسـفية للكون وللتجربة الإنسـانية ككل، وقد تركز جهد ديكارت على تأسيس وتدعيم هذا الجانب.

## أولاً: فرنسيس بيكون وبداية التفكير العلمي الحديث

### (أ) بيكون وكتابه «الأورجانون الجديد»:

عاش فرنسيس بيكون في بداية فترة التحول من عصر إلى عصر، أي عاش في فترة لم يتم الانتقال فيها بعد من القديم إلى الجديد، ولذلك جاء فكره يحمل في طياته القديم والجديد معاً؛ وقد قاد بنفسه حملة شديدة على الفكر القديم أي على فكر العصور الوسطى وعلى معاصريه الذين لم يكونوا قد تخلصوا بعد من الدوران في فلك الفكر الأرسطي الممتزج بالفكر المدرسي الكنسي. وفي ثنايا ذلك بدأ بيكون التبشير بمنهج جديد يستهدف السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان.

لقد استهدف بيكون في فلسفته عموما إصلاح أساليب التفكير واكتشاف طريقة جدية في البحث العلمي ولم يكن ذلك ممكنا إلا بعد نقد الأساليب القديمة وبيان أوجه القصور فيها. ولذلك فقد قسم كتابه الشهير الأورجانون الجديد Novum Organum أي الأداة الجديدة إلى قسمين؛ قسم انتقد فيه الأطر السابقة للعلم والفلسفة وأكد على أن الفلسفة القديمة أي فلسفة أرسطو وأتباعه من المدرسيين(*) فشلت لأنها كانت تهتم بالمعرفة لذاتها وكان الشغل الشاغل للفلاسفة هو إفحام الخصوم والعمل على التفوق عليهم في المناظرة والجدل وهذا ما جعل تلك الفلسفات القديمة في نظر بيكون أقرب إلى الجدال العقيم الذي يستخدم ألفاظاً فارغة من المحتوى

(*) لقب مدرسي يطلق على كل من تابعوا أرسطو في العصور الوسطى وعصر النهضة وفي مطلع العصر الحديث، وقد اكتسب هذا اللفظ معناه من أن التعاليم التي كانت تلقن في المدارس الغربية طوال هذه الفترة كانت مزيجاً من الآراء الأرسطية والتعاليم المسيحية التي قام رجال الكنيسة بالدور الكبير في التوفيق بينهما.

وتناقش موضوعات شائكة لا طائل من ورائها ولا يمكن الوصول فيها إلى حلول نهائية.

أما القسم الثاني فقد خصصه لعرض آرائه الجديدة في المنهج الجديد الذي ينبغي اتباعه إذا ما أردنا أن نحقق منفعة من البحث والمعرفة، وفي هذا الإطار أكد بيكون على أن الهدف من المعرفة هدف نفعي، إنه السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لأغراضنا العملية، وهذا هو الطريق الجديد الذي رأى بيكون أنه هو الطريق الصحيح الذي يجب أن تسير فيه الفلسفة والعلوم.

ومن ذلك نجد أن فلسفة بيكون لها جانبان، أحدهما سلبي نقدي، والآخر إيجابي بنائي ففي الأول انتقد فلسفات وعلوم الأوائل وبين مدى تهافتها وحذرنا من الوقوع في براثن أوهامها. وفي الثاني أوضح معالم الطريق إلى التقدم العلمي الصحيح عبر خطوات محددة لمنهج استقرائي تجريبي جديد يمكننا من فهم الطبيعة والسيطرة عليها حتى يتحقق الخير والمنفعة للإنسان.

**(ب) الجانب النقدي (نظرية الأوهام الأربعة):**

لقد كان بيكون يرى أن العقل أشبه بالمرآة التي لا تقوم بوظيفتها كاملة إلا إذا تم صقلها صقلاً تاماً 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 كاملاً فيها.

وهذا نفس ما ينطبق على العقل، إذ ينبغي أولاً أن يبدأ الإنسان بتطهير عقله مما علق فيه من أوهام تعوق التفكير السليم حتى يمكن للعقل أن يتوجه نحو المعرفة الصحيحة ثم بعد ذلك يمكن للعقل أن يصل بصاحبه إلى هذه المعرفة الصحيحة بالفعل.

وعلى ذلك قام بيكون بتحديد العوائق التي تعوق العقل عن التفكير

السليم ووجد أن أهم هذه العوائق لدى الإنسان عموما ولدى معاصريه على وجه الخصوص تتلخص فيما أسماه بالأوهام الأربعة التي إذا ما وعاها الإنسان ونجح في التخلص منها عاد عقله صفحة جديدة ناصعة البياض وأصبح قادراً على الوصول بنفسه إلى ما يطمح إليه من معارف حقيقية سواء كانت فلسفية أو علمية.

وقد صنف هذه الأوهام على النحو التالي:

**1- أوهام الجنس البشري:**

والمقصود بها تلك المغالطات التي يقع فيها كل أبناء الجنس البشري بحكم طبيعتهم البشرية المتسرعة. وعلى سبيل المثال فإن العقل البشري بحكم طبيعة البشر المتسرعة يفترض في بساطة ويسر أن في الأشياء قدراً من النظام والاتساق يزيد على ما يبدو منه فعلاً حتى وإن كانت أمثلة كثيرة تناقض هذا الغرض.

ويترتب على هذا الميل البشري في تأكيد النظام والاتساق الكثير من الخرافات، مثل خرافة البحث عن العلل وبالذات العلة الغائية التي نتساءل بموجبها عن: لماذا يكون هذا الشيء على هذا النحو. وفي الحقيقة أن هذه العلة الغائية أكثر ارتباطاً بطبيعتنا الإنسانية منها بطبيعة أشياء العالم الطبيعي التي تفرضها عليها.

ومن ثم فنحن بحكم طبيعتنا البشرية نميل إلى فرض مبادئ وقوانين على الأشياء دون أن تكون هذه المبادئ والقوانين متوافرة فعلاً في هذه الأشياء، ومن ثم نقع في الخطأ حينما نحاول فهمها وتفسيرها.

**2- أوهام الكهف:**

والمقصود بها تلك الأخطاء التي نقع فيها بحكم اختلاف طبائعنا الفردية،

فلكل إنسان منا كهفه الخاص به الذي قد يظل سجيناً فيه فيحكم على الأشياء من منطلقه هو فيقع في الخطأ.

إننا نحكم - بموجب هذا الكهف الشخصي لكل منا - على الأشياء بأحكام مختلفة تبعاً لتنوع شخصياتنا واختلاف عقولنا؛ وعلى سبيل المثال فمن العقول ما تميل إلى التحليل وتقسيم العالم على أنه بناء متماسك بين أجزائه أوجه شبه عديدة وينتمي إلى النمط الأول العلماء، بينما ينتمي الفلاسفة والفنانون إلى النمط الثاني ولكن على الجميع أن يدركوا أن الحق يقف مستقلاً عن كلا الجانبين وأن لكل من النمطين أخطاؤه ومواقفه المتطرفة.

**3- أوهام السوق:**

والمقصود بها تلك الأخطاء التي تترتب على اتصال الناس واجتماعهم بعضهم ببعض واسمها مستمد من عمليات التبادل التجاري التي تجري بين الناس في الأسواق والتي تشبه في رأيه عمليات تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق الألفاظ اللغوية.

ويرى بيكون أن الناس يتوهمون أن عقولهم تتحكم في الألفاظ بينما العكس هو الذي يحدث في أحيان كثيرة حيث تعود الألفاظ فتتحكم هي الأخرى في العقل وتؤثر فيه. إن الفساد في تركيب بعض الألفاظ وارد وموجود؛ فبعض الألفاظ تعرف الأشياء على نحو غير دقيق لأن تلك الألفاظ قد اشتقت في الأساس لتلائم الذهن العادي وليس العلمي.

ولذلك يجب أن يتخلى العلماء بالذات عن هذا الغموض الذي يحيط بالألفاظ في استخداماتها العادية وأن يعبروا عما يريدونه بدقة بالغة مستخدمين ألفاظاً تعبر عن واقع الأشياء بسهولة ويسر بدلاً من استخدام

تلك الألفاظ البراقة الغامضة من أمثال المطلق واللانهائية والعلة الأولى والجوهر الأول ...إلخ.

### 4- أوهام المسرح:

و يقصد بها الأخطاء التي يقع فيها الناس نتيجة تأثرهم الشديد بآراء المشاهير من العلماء والفلاسفة السابقين إما لما في هذه الآراء من منطق محكم لا يستطيعون الفكاك منه، أو لما يكنه الناس من احترام شديد لهؤلاء المشاهير. إن كل الآراء الفلسفية السابقة التي تتابعت في الموضوع الواحد في نظر بيكون أشبه بمسرحيات مثلها هؤلاء الفلاسفة على مسرح عقولنا التي كثيراً ما تتقبل تلك الآراء تقبلاً سلبياً دون مناقشة أو نقد، بينما ينبغي علينا أن نناقش هذه الآراء السابقة على أساس من الدراسة الفعلية للواقع، فلا نقبل منها إلا ما يشهد به واقعنا الفعلي و يتأكد لنا صدقه بالأدلة الملموسة.

و إذا ما نجح كل منا في التخلص من هذه الأوهام الأربعة بعزيمة قوية و إرادة 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.

### (ج) الجانب الإيجابي (الاستقراء العلمي):

إن المعرفة العلمية عند بيكون تبدأ من استقراء الظواهر الطبيعية وليس من تصفح كتب السابقين. إنها تبدأ من الشك فيما قال السابقون، ومن التجربة والخطأ وتصنيف الملاحظات و إعادة تصنيفها دون يأس أو ملل. وقد أوضح بيكون كيفية الوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة باستخدام ما أسماه بالقوائم الثلاثة التي يمكن على أساسها تصنيف ملاحظاتنا حول أي ظاهرة من الظواهر ودراستها دراسة علمية.

أمـا القوائم الثلاثة فهي قائمـة الحضور وقائمة الغيـاب وقائمة التفاوت في الدرجـة. وقد طبق بيكون منهجه الاسـتقرائي هذا على دراسـة ظاهرة الحـرارة حتى أمكنه الوصول إلى تفسـير علمي لها واسـتبعاد التفسـيرات السابقة.

**1- قائمة الحضور:**

ونضـع فيها مـن خلال ملاحظاتنـا كل الأمثلة الإيجابية التـي تتمثل فيها الظاهـرة المـراد بحثهـا. وبالنسـبة لظاهرة الحـرارة فقد جمع بيكون سـبعاً وعشريـن حالة تتمثل فيها الحرارة مثل حرارة الشـمس، وحرارة الاحتكاك بين الأجسام وحرارة الجسم نفسها ...إلخ.

**2- قائمة الغياب:**

ونجمـع فيهـا من خلال الملاحظـات أيضـاً كل الأمثلة التـي تغيب فيها الظاهرة التي ندرسـها. وبالنسـبة لظاهرة الحرارة، فقد وجد بيكون مثلاً أن ضوء القمر يقابل ضوء الشمس في القائمة الأولى.

**3- قائمة التفاوت في الدرجة:**

وفيها تجمع الحالات التي تختلف فيها درجة الظاهرة التي نبحثها من حيث الشـدة والضعف. وبالنسـبة لظاهرة الحـرارة جمع بيكون واحـداً وأربعين مثالاً لشـدة وضعف درجة الحرارة، وعلى سبيل المثال فدرجة حرارة الشمس تتفاوت شدة وضعفاً في ساعات النهار المختلفة.

وبعـد أن توضـع هـذه القوائم على النحو السـابق، تبـدأ في نظر بيكون عمليات الرفض والاسـتبعاد للفروض والنظريـات التي تتنافر مع ما في تلك القوائم من معلومات حول الظاهرة موضوع الدراسة.

**(د) منهج الحذف والاستبعاد:**

وعلى أساس تلك القوائم السابقة التي جمعت بخصوص ظاهرة الحرارة، استبعد بيكون عدة نظريات قديمة في تفسير هذه الظاهرة منها النظرية اليونانية التي كانت تربط بين الحرارة وبين عنصر النار لأنه وجد - طبقاً لقوائمه - أن من الأجسام الحارة ما ليس أحد العناصر الأربعة كأشعة الشمس مثلاً.

وبعد القيام بعملية الاستبعاد هذه، نستطيع من خلال تأمل ما لدينا من ملاحظات مصنفة على القوائم الثلاثة أن نصل إلى النتيجة الإيجابية التي تفسر لنا الظاهرة موضوع الدراسة تفسيراً دقيقاً. وبالنسبة لظاهرة الحرارة التي اتخذها بيكون كمثل تطبيقي على نظريته الاستقرائية انتهى إلى أن الحرارة نوع من الحركة هي حركة الجزئيات الصغيرة في الأجسام التي يحال فيها دون الميل الطبيعي لهذه الجزئيات إلى التباعد بعضها عن بعض وبغض النظر عن مدى صحة هذه النتيجة على الصعيد العلمي، فإن بيكون قد أعطانا مجرد مثال تطبيقي على كيفية استخدام الاستقراء المبني على الملاحظات الحسية وتصنيفها عبر تلك القوائم الثلاثة في الوصول إلى نتائج علمية أكثر دقة في دراستنا لأي ظاهرة من ظواهر الطبيعة.

وعلى الرغم مما لاقته هذه النظرية عند بيكون من نقد، وما أجرى عليها من تعديلات قدمها فلاسفة العلم والعلماء من بعده من أمثال جون ستيوارت مل وغيره إلا أنها ظلت تمثل أول محاولة جريئة واضحة للخروج عن هيمنة المنهج المدرسي العقيم الذي تبناه رجال العصور الوسطى. وقد ساهمت هذه الطريقة الاستقرائية وما أدخل عليها من تعديلات في تأسيس المنهج الاستقرائي التجريبي الذي أصبح منذ هذا التاريخ المنهج المعتمد في العلوم

الطبيعية والذي كان السبب في كل التقدم العلمي الهائل في هذه العلوم، ذلك التقدم الذي جعل الجميع يسلم بأننا أصبحنا نعيش عصر العلم.

## ثانياً: ديكارت وبداية التقدم الفلسفي الغربي الحديث

### (أ) ديكارت وكتابه «المقال عن المنهج»:

في الوقت الذي كان فيه بيكون في إنجلترا يحدد ملامح المنهج الاستقرائي الجديد الذي بفضله ستتقدم العلوم، كان ديكارت في فرنسا وأثناء تنقلاته في مختلف بلاد أوروبا يحاول في تأملاته الفلسفية تحديد ملامح منهج عقلي جديد يكون فاصلاً بين عصرين من عصور الفكر الفلسفي.

وقد نجح ديكارت في الوصول إلى هذا المنهج العقلي الجديد وصياغته في كتابه الشهير مقال عبر المنهج كما أوضح كيف يمكن استخدامه في الفلسفة وفي تجديد الفكر في كتابه «التأملات في الفلسفة الأولى».

لقد عاش ديكارت في عصر ساد فيه الاختلاف في الآراء بين العلماء والفلاسفة ورجال اللاهوت واتضح له أن ذلك الاختلاف ناشئ من أنهم جيمعاً يتخبطون في بحوثهم وفي أفكارهم ويسيرون فيها على غير هدى ودون أن يكون لديهم أي خطة مرسومة أو منهج محدد واضح يبحثون أو يفكرون وفقاً له. وقد اكتشف ديكارت من ذلك أن أول ما يلزم الإنسان الواعي المفكر من أدوات التفلسف هو الشعور بضرورة وجود منهج محدد الخطوات، ثم إيجاد هذا المنهج وتطبيقه سواء في ميدان النظر العقلي أو في ميدان العمل.

### (ب) معنى المنهج ومبادئ التفكير العقلي المنهجي:

ولقد عرف ديكارت المنهج قائلا أنه جملة من القواعد المؤكدة التي إذا ما

راعاها ذهن الباحث عصمته من الوقوع في الخطأ، وتمكن من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته بدون أن يستنفد قواه في جهود ضائعة والحقيقة التي يلمح إليها ديكارت لكي يؤكد ضرورة وجود هذا المنهج هي أنه ما الفائدة التي تعود على الإنسان من دراساته وبحوثه التي لا يكتسب منها إلا معرفة ظنية احتمالية احتمال الخطأ فيها أكثر من الصواب؟

إن الجهل التام قد يكون في مثل هذه الحالة خير من هذه المعرفة المزعزعة الناقصة.

إن النموذج الأمثل للمعرفة اليقينية عند ديكارت هو المعرفة الرياضية فهو يعتبر أن العلم لا يكون يقينيا إلا إذا اتخذ صورة المعرفة الرياضية واكتسب عن طريق منهجها.

وقد بسط لنا ديكارت طريق الوصول إلى مثل هذه المعرفة اليقينية التي تعدل في يقينها يقين المعرفة الرياضية حينما أكد على مبادئ ثلاثة إذا ما راعاها كل منا اكتسبت معرفته هذه الدقة وهذا اليقين، وهذه المبادئ هي:

1- أن لا نشغل أذهاننا إلا بمعان واضحة متميزة، أي بمعان مضمونها بديهي كل البداهة.

2- أن ننتقل دوماً من المعاني إلى الأشياء، أي أن لا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكاً بديهياً في معاني تلك الأشياء.

3- أن نرتب جميع أفكارنا في نسق خاص بحيث يكون كل معنى منها مسبوقاً بجميع المعاني التي يستند إليها وسابقاً على جميع المعاني التي تستند إليه والحقيقة أننا لا نستطيع استخدام هذه المبادئ المنهجية في إصلاح تفكيرنا العقلي وتوجيهه نحو اكتشاف اليقين إلا بعد أمرين هامين هما: تفريغ الذهن من كل معارفه السابقة التي اختلطت فيها

المعارف الزائفة ببعض المعارف الصحيحة. ونحن لا نستطيع التمييز بين هذه وتلك إلا باصطناع الشك أما الأمر الثاني فهو اتباع القواعد الثابتة المحددة التي يمكننا أن ننتقل بموجبها من الشك إلى اليقين.

**(ج) الشك من أجل اليقين:**

إذا كان مطلبنا ومطلب كل إنسان الوصول إلى يقين في معارفه، فعليه في رأي ديكارت كما كان في رأي الإمام الغزالي سابقاً أن يبدأ بالشك. والشك عند ديكارت أمر ضروري ينبغي أن يصطنعه الفيلسوف أي يتخذ منه بإرادته الواعية منهجاً يصل من خلاله إلى تفريغ عقله من كل الأفكار السابقة أياً كان مصدرها وأياً كان نوعها، فعلى الفيلسوف أن يبدأ بطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أياً كانت سواء أكانت سلطات اجتماعية أو سلطات فلسفية أو سياسية أو غيرها. وكذلك عليه أن يهجر الآراء التي تصفق لها الجماهير و يشكك فيها لأنه لا ينفعنا في تمييز الحق من الباطل أن نعد الأصوات فإجماع الكثرة لا ينهض دليلاً يعتد به لإثبات الحقائق التي يكون اكتشافها عسيرا كذلك لابد من رفض شهادة الحواس في كل ما عرفناه من قبل لأنها في الأغلب خادعة و إذا أمكن أن تخدعنا حينا فمن الممكن أن تخدعنا دائما فكثيرا ما نرى الملعقة مكسورة في كوب الماء، وكثيراً ما نرى السراب ونحسبه ماء ...إلخ.

كما أن علينا أن نطرح من عقولنا كل الطرائق القديمة في التفكير خاصة الطرائق المعهوده في منطق أرسطو التي شاع استخدامها في القرون الوسطى لأنها كثيراً ما تعرقل حركة الذهن الطبيعية لأنها تديره دورانا آلياً وتمنعه من التفكير المستقل ولا تعينه على اكتشاف الحق.

و إذا ما نجح الإنسان بالشك في إفراغ عقله من كل ذلك، لم يبق أمامه إلا

أن يستخدم فعلين ذهنيين عظيمين يمكناه من المعرفة الصحيحة للأشياء دون أن يخشى الوقوع في الخطأ وهذان الفعلان العقليان هما: الحدس والاستنباط.

أما الحدس فهو الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق التي تذعن لها النفس و يسلم بها العقل تسليما لا سبيل إلى دفعه فالحدس إذن نظرة عقلية تبلغ من الوضوح والتمييز درجة يزول معها كل شك. ومن شأن هذه النظرة العقلية أن تدرك المبادئ اليقينية إدراكاً مباشراً ودون حاجة إلى شهادة حواس أو إلى زمان ندركها فيه.

أما الاستنباط فهو فعل عقلي يتم في زمان فهو يقتضي حركة من حركات الذهن فيها نستنتج من شيء شيئاً آخر أي أنه فعل ذهني ننتقل بواسطته من شيء لنا به معرفة يقينية إلى نتائج تلزم عنها.

وهذان الفعلان الرياضيان الحدس والاستنباط يستطيع أي إنسان أن يمارسهما، فكل ذهن قادر بالفطرة على القيام بهما من غير تعلم لأن العقل فيما يرى ديكارت أعدل الأشياء قسمة بين الناس وهما فعلان عقليان بسيطان يعودان في الواقع إلى فعل واحد؛ فليس الاستنباط كما رأينا إلا سلسلة حدوس يترتب بعضها على البعض.

ولكن ديكارت في منهجه العقلي الجديد يؤكد ضرورة أن يستخدمهما الإنسان في ثنايا اتباعنا للقواعد أو الخطوات الأربعة لهذا المنهج العقلي إذ سنلاحظ أن أولى هذه الخطوات متصلة بالحدس، أما الخطوات الثلاثة الأخرى فتتصل بالاستنباط.

**(د) خطوات المنهج الديكارتي:**

إن الغرض من هذه الخطوات الأربعة هو أنها تصف لنا كيفية عمل العقل

إذا ما استخدم الطريقة الرياضية في التفكير، تلك الطريقة المبنية على المبادئ السابقة وباستخدام الفعلين العقليين الرياضيين الحدس والاستنباط.

**وأولى هذه الخطوات:** أن لا أتلقى على الإطلاق أي شيء على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة أنه كذلك. بمعنى أن أبذل الجهد في اجتناب التعجل وعدم التشبث بالأحكام السابقة وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شيء.

**وثاني هذه الخطوات:** أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أبحثها ما استطعت إلى القسمة سبيلاً وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أحسن الوجوه.

**أما ثالثها فهي:** أن أرتب أفكاري بحيث أبدا بأبسط الأمور وأيسرها معرفة وأتدرج رويداً رويداً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيداً بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع.

**أما الخطوة الأخيرة فهي:** أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الوافية ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث.

وأولى هذه الخطوات أو القواعد التي يطلق عليها قاعدة البداهة والوضوح تلخص لنا الثورة الديكارتية في الفلسفة، إذ أنها رغم بساطتها تؤكد أن على الإنسان - حينما يبحث عن الحقيقة في أي موضوع سواء كان فلسفياً أو علمياً - أن يتحرر من أي سلطات إلا سلطة العقل، وأن يكون معيار قبوله للحقيقة هو وضوحها وتميزها عن طريق إدراك بداهتها بالحدس المباشر. ولا يتأتى للإنسان ذلك الوضوح والتميز للفكرة إلا إذا تجنب التعجل في أحكامه وتجنب كذلك التأثر بآراء السابقين أو التشبث بالأحكام السابقة.

أما الخطوات الثلاثة الأخرى فتقوم على النظر في أي مشكلة تواجهه على أنها مركب من مسائل معقدة يتطلب كل منها التفسير والحل. ومن ثم فعلينا أن نبدأ بتحليل هذه المشكلة بتقسيمها إلى عناصرها البسيطة حيث يمكن معالجة كل عنصر من هذه العناصر وقد أصبحت أوضح وأبسط.

ثم يأتي بعد التحليل أو التقسيم التركيب أو التأليف؛ فبعدما حللنا المشكلة متجهين من المعقد إلى البسيط فالأبسط، لابد أن نعود لنسلك الطريق المقابل وهو السير من البسيط إلى المعقد متبعين في ذلك ترتيبا منطقياً ومبينين في كل خطوة نخطوها أن الأكثر تعقيدا إنما هو مترتب على الأكثر بساطة إن إجراء التأليف أو التركيب مهم لأنه بمثابة اختبار عكسي لصحة ما قمنا به في إجرائنا تحليل المشكلة وتقسيمها إلى عناصرها.

أما الخطوة الأخيرة فهي توصينا بالقيام بعملية إحصاء أو استقراء لكافة عناصر المشكلة مرة أخرى حتى نتأكد من أننا لم نغفل أي عنصر من عناصر المشكلة التي نكون بصدد فهمها وحلها.

وربما يكون من المفيد لقرائنا أن يفهموا أهمية هذه الخطوات الثلاثة إذا ما ضربنا لهم مثلاً بالميكانيكي حينما يتعرض لإصلاح عطب مفاجئ في السيارة؛ فإن أول ما يفعله هو القيام بتفكيك الأجزاء التي يعتقد أنها مصدر هذا العطب ثم يقوم بالنظر في هذه الأجزاء حتى يكتشف الجزء الذي تسبب مباشرة في هذا العطب ومن ثم يقوم بإصلاحه. وبالطبع فإن الإصلاح الكامل لا يتم إلا بعد أن يقوم الميكانيكي بإعادة تركيب هذه الأجزاء بعضها مع البعض. وإن كان أكثر دقة في عمله فإنه وقبل أن يختبر السيارة يقوم بالنظر حولها وتحتها عله يجد مسماراً أو ما شابه قد وقع منه هنا أو هناك فيقوم بإعادة تركيبه في مكانه وإذا ما تأكد له أنه لم ينس أي جزء

من الأجزاء فإنه يقوم بعد ذلك باختبار السيارة بعد إصلاح العطب فإذا بها تعمل من جديد.

**(هـ) فلسفة ديكارت (من الشك إلى اليقين):**

لقد طبق ديكارت منهجه السابق في فلسفته التي بدأ فيها من الشك في كل معارفه السابقة سواء التي تعلمها في المدارس أو من البيئة الاجتماعية التي عاش فيها أو حتى في تلك المعارف التي حصلها بنفسه، فقد صمم على أن يشك في كل شيء وأن يمضي في هذا الشك إلى أبعد الحدود حتى يبدأ النظر في كل شيء من جديد وكأن عينيه تتفتحان على العالم لأول مرة. وقد حكى لنا تجربته في الشك في كتابه التأملات في الفلسفة الأولى؛ حيث بين أنه بعدما شك في كل شيء مفترضاً أن شيطاناً خبيثاً قد سلط عليه ليضلله حتى في أوثق المعارف، اكتشف في لمحة ذهنية واحدة أن ثمة حقيقة تنأى عن أي شك وهي حقيقة أن ثمة كائن يفكر وهذا الكائن موجود على هذا النحو الشاك المفكر وكان ذلك هو اليقين الأول.

**1- الكوجيتو الديكارتي: اليقين الأول: يقين وجود النفس:**

إن تلك الحقيقة أو اليقين الأول عبر عنه ديكارت حينما أدرك في هذه اللمحة الذهنية المباشرة حقيقة أن أشك فأنا أفكر فأنا إذن موجود وهو ذلك المبدأ المشهور بالكوجيتو Cogito الذي يبدأ بالشك والشك يفيد الفكر وكون الإنسان يفكر فهو موجود على هذا النحو المفكر. فقد أدرك ديكارت في وضوح لا يقبل الشك أنه ما دام يفكر فهو موجود. وقد أثبت ديكارت في هذا اليقين الأول أن وجود الفكر في النفس شيء متميز عن وجود البدن - الذي لم يثبت وجوده بعد - فهو أشد وثوقاً وثبوتا من وجود الجسم، وذلك لأنه إنما عرف وجود الفكر بالفكر نفسه، أما الأجسام فلا يستطيع إدراكها إلا

في الفكر وبالفكر أيضا ومن ثم اعتبر ديكارت أن ماهية الإنسان وحقيقته إنما تكمن في أنه كائن مفكر وكان أول ما استخلصه من مبدأ الكوجيتو هو الفصل الحاسم بين طبيعة النفس وطبيعة البدن و إثبات استقلال النفس عن البدن، لأن الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجود تبين له أنه يستطيع أن يتصور نفسه بلا جسم على الإطلاق وأنه ليس في مكان ولا في عالم. ومع ذلك فهو متيقن من وجوده ككائن مفكر، فالفكر إذن هو ماهية النفس الإنسانية وهو حقيقة الإنسان وجوهره.

**2- اليقين الثاني: وجود الله:**

وبعدما تيقن ديكارت بالحدس المباشر وبوضوح وتميز وجوده، أخذ يستنبط من هذا الوجود للذات ما يلزم عنه من حقائق جديدة.

وكان أهم هذه الحقائق حقيقة وجود الله؛ وقد أثبت وجود الله عن طريق النظر في اليقين السابق حيث تبين له أن الشك الذي أثبت من خلاله وجوده ككائن مفكر إنما يعني أنني كإنسان كائن ناقص، وأن وجودي ليس كاملاً كل الكمال، ففي نفسي إذن فكرة الكائن الكامل فهل يمكن أن يكون هذا الكائن إلا الله، إن الله هو وحده الذي لا يمكن أن يتصف بغير الكمال، فهو الكائن الكامل الذي لا يعتوره أي نقص، وهو الكائن الخالد اللانهائي البصير بكل شيء، القادر على كل شيء.

**3- اليقين الثالث: وجود العالم:**

وطالما أن الله موجود وأنه متصف بكل ضروب الكمال كلها، فإننا نستطيع أن نتقدم في سيرنا لاكتشاف بقية الحقائق، إذ لا حاجة بنا الآن إلى الشك في الوجود المادي ووجود العالم الخارجي فوجود الله أصبح ضماناً لكل علم ولكل يقين، وبوجوده استطاع أن يعبر الهوة التي حفرها الشك

بين فكره وبين الأشياء. إن وجود الله إذن أصبح هو الضامن لوجود العالم الخارجي ولا يعني هذا أنه سلم بوجود العالم الخارجي على نحو ما نعرفه بحواسنا لأن الإحساسات إنما هي أفكار غامضة مبهمة لا تؤدي إلى اليقين الذي نتوخاه، إن حقيقة العالم الخارجي في نظر ديكارت تكمن في فكرة عقلية هي فكرة الامتداد، فكل ما في العالم الخارجي إنما يرد في النهاية إلى الامتداد في المكان، فما يبقى من أي شيء مادي محسوس بعدما تذهب كل آثاره المادية والحسية إنما هو فكرتنا العقلية عنه.

ويتبين من ذلك أننا - في نظر ديكارت - لا نعرف العالم الخارجي معرفة مباشرة بالحواس فهو يرفض أن تكون الحواس هي مصدر أي معرفة، وإنما كل ما نعرفه عنه هي تلك الصور الذهنية والأفكار التي في ذهننا وإذا سالناه: هل هذه الصور والأفكار مطابقة لموجودات حقيقة لأجابنا أن هذا شيئا لا نعلمه مباشرة وإنما نعلمه بالواسطة أي بفضل الصدق الإلهي فطالما أننا آمنا بالله وبوجوده فمن غير الممكن أن تخدعنا الأفكار التي أودعها الله فينا، ومنها ميلنا إلى الاعتقاد بوجود هذا العالم الخارجي.

على كل حال فإن الأهم من أن نتتبع هذه الأفكار الفلسفية الدقيقة لديكارت، هو أن نتتبع طريقته في تطبيق منهجه العقلي على فلسفته حيث بدأ بالشك مستهدفاً الوصول إلى اليقين، وقد وصل إلى اليقين باستخدام الحدس العقلي الذي اكتشف من خلاله أن ثمة يقينا ينأى عن أي شك هو يقين وجود الذات المفكرة ومن خلال هذا اليقين بدأ يستخدم الاستنباط العقلي في استنتاج صوراً جديدة من الحقائق اليقينية مثل يقين وجود الله ويقين وجود العالم.

وبالطبع فإن كلا منا يمكنه تطبيق هذا المنهج والاستفادة من مبادئه

وخطواته وقواعده دون أن يتابع ديكارت في تطبيقه لهذا المنهج في فلسفته الخاصة.

## ثانياً: كانط ووضع الحدود للنظر العقلي

### (أ) كانط وكتابه «نقد العقل النظري»:

تطورت الفلسفة الغربية بعد بيكون وديكارت في اتجاهين أساسيين، أولهما: الاتجاه التجريبي الذي أعطى للحواس قيمتها المعرفية وأقر الاستقراء التجريبي كمنهج للعلوم الطبيعية وقد تدعم هذا الاتجاه الذي بدأه بيكون في فلسفات كل من توماس هوبز وجون لوك وديفيد هيوم وغيرهم من الفلاسفة الإنجليز، وثانيهما: الاتجاه العقلي الذي أرسى دعائمه ديكارت وتطور على يد الكثيرين من تلاميذه والمعجبين بفلسفته من أمثال مالبرانش واسبينوزا وليبنتز وغيرهم.

ورغم الاختلاف في الرأي بين أنصار الاتجاهين بل وبين أنصار كل اتجاه منها، إلا أن القاسم المشترك الذي جمع فلاسفة هذا العصر في القرنين السابع عشر والثامن عشر هو اعتزازهم الشديد بقيمة العقل وقيمة العلم، وإيمانهم الذي لا يتزعزع بأن التقدم الإنساني مرهون بمدى تقدم المعرفة العقلية والعلمية.

وقد لاحظ كانط (الذي عاش فيما بين عامي 1724 - 1804م) على معاصريه أمرين هامين؛ **أولهما:** مغالاتهم في الإعلاء من قدرة العقل حيث تصوروا أن بإمكان العقل الإنساني أن يصل في معارفه اليقينية إلى مالا نهاية له وأن بإمكانه تجاوز هذا العالم المحسوس ليصل في معارفه إلى ما وراء هذا العالم.

**وثانيهما:** أنهم نظروا إلى العالم الطبيعي على أنه عالم التغير والمادة المحسوسة فقط وأنه لا يشتمل على الكلي والضروري وهما الصفتان اللذان تميزان المعرفة العقلية.

ولقد بذل كانط جهداً كبيرا في كتابه «نقد العقل الخالص» في بيان تهافت هذين الأمرين، وفي التأكيد على أن للعقل الإنساني حدوداً ينبغي ألا يتجاوزها و إلا غاب اليقين وضاقت الحقيقة. ومن جانب آخر فقد أكد على أن العالم الطبيعي ليس كما يتصوره غالبية الفلاسفة العقليين خلواً من القوانين العقلية الضرورية والكلية، بل إنه - في نظر كانط - مليء بهذه القوانين التي يقع على العقل مهمة اكتشافها.

ولقد كان السؤال الذي كثيرا ما راود كانط وجعله يقدم فلسفته النقدية التي غيرت وجه الفلسفة في العصر الحديث ووضعت العقل لأول مرة تحت مجهر النقد، لقد كان السؤال هو: إلى أي حد يمكن أن نثق في العقل ونطمئن إلى قدرته في الوصول إلى يقين يشبه اليقين العلمي في المعارف الرياضية والفيزيائية؟

وبالطبع فإن كانط لم يسأل هذا السؤال إلا بعد أن لاحظ أن هذه العلوم قد تقدمت ووصلت إلى حد كبير من اليقين المصحوب بالأدلة العقلية والتجريبية، بينما وجد أن الفلسفة لا تزال في مكانها لم تتقدم خطوة إلى الأمام وخاصة في مجال بحث القضايا الميتافيزيقية من أمثال قضية وجود الله، ومعنى النفس ومصيرها ...إلخ.

تلك القضايا التي يتناقش حولها الفلاسفة ويختلفون في الرأي دون أن يصلوا إلى حل واضح لها، بل ودون أن يتقدموا فيها خطوة إلى الأمام.

ولم يكن أمامه بعد أن لاحظ مأزق الفلسفة وتقدم العلوم إلا أن يضع

العقـل ومعارفه تحت مجهر البحث الدقيق لعلـه يصل إلى إجابة واضحة عن ذلك السؤال. وبالطبع فإن العقل هنا هو الذي يمتحن العقل، أي أن العقل عند كانط هو الذي سيضع حدوداً لمعرفته عن طريق وضع الضوابط والشروط التي تمكنه من الوصول إلى معارف يقينية وتبعده عن الشطط.

إن الإجابة على التساؤل السابق تتطلب أولاً أن نحدد كيف تم التطور في العلـوم أو بمعنى آخر نحدد شروط المعرفة العلمية الصحيحة، و إذا ما تم لنا هذا يمكننا بعد ذلك أن ننظر في المعرفة الفلسفية محاولين حدها بهذه الشروط مع الأخذ في الاعتبار تميز المعرفة الفلسفية عن المعرفة العلمية.

**(ب) تحليل المعرفة العلمية:**

لقـد كان من المتعارف عليه قبـل كانط النظر إلى قضايا الرياضيات على أنهـا قضايا تحليليـة بمعنى أن محمولها مجـرد تحليل لموضوعهـا ولا يضيف إليه أي جديـد مثلـما نقول إن 2+2=4 أو أن المثلث شـكل هنـدسي محاط بثلاثة أضـلاع، بينما كان ينظر إلى قضايا العلوم الطبيعية على أنها قضايا تأليفية أي يضيـف محمولها جديـداً إلى مجموعها مثلما نقول إن المعـادن تتمدد بالحرارة أو أن الصين أكبر دولة من حيث عدد سـكانها، فأمثال هذه القضايا أتى فيها المحمـول بخبر جديـد لا يمكن أن نجـده في الموضوع مهـما حللناه بعكس القضايا التحليلية التي نجد أن محمولها متضمن أصلاً في موضوعها.

ولكن كانط رفض هذا التقسـيم التقليدي لقضايا العلوم، كما رفض ذلك التمييـز التقليدي بين نوعي القضية المنطقية في تطبيقها على العلوم الرياضية والطبيعيـة. وأكـد في تحليلـه أن القضايا العلمية سـواء كانـت رياضية أو طبيعيـة إنما هـي قضايا تجمع بـين خصائص القضيـة التحليليـة وخصائص القضيـة التأليفية معاً؛ فإن كانت الأولى تمتاز بأنهـا قضايا أولية أي أنها نابعة

من العقل أساساً وأن صدقها صدق أولي عقلي لا يحتاج المرء فيه إلى الرجوع إلى الواقع أو الاحتكام إلى التجربة، و إن كان الاحتكام إلى التجربة الحسية أو المعملية، فإن القضايا العلمية عموما في نظر كانط تعتبر قضايا أولية - تأليفية في وقت واحد.

وقد أكد كانط وجهة نظره هذه بتحليل قضايا الرياضيات وتحليل قضايا الطبيعيات فلو أخذنا القضايا الرياضية مثلاً لوجدنا أن فيها عنصراً تأليفيا واضحا بالإضافة إلى طابعها الأولائي؛ فيقين القضية الحسابية 7+5=12 لا يعتمد على تحليل مفاهيم 5، 7 والإضافة (+) والمساواة (=) فقط، بل يعتمد على عملية التأليف بين هذه المفاهيم، وهذه العملية التأليفية إنما تتطلب حدساً حسيا أكثر مما تتطلب تحليلا عقليا تصوريا وكذلك الحال في المعرفة الهندسية، فهي تعتمد في نهاية الأمر ليس على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إليهما و إنما على التأليف والبناء سواء التأليف والبناء الذي يتم على الورق أو ذلك الذي يتم في مخيلة عالم الهندسة بين الأشكال الهندسية.

أما إذا نظرنا إلى قضايا العلوم الطبيعية فسنجد أنها أيضا تتضمن إلى جانب «التأليف»، الجانب «الأولاني» وليس التحليل؛ فقضية مثل جميع الأجسام ثقيلة قضية أولانية أي يصدقها العقل قبل الاحتكام إلى التجربة ومع ذلك فهي تأليفية وليست تحليلية لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لن نجد فيه مفهوم الثقل الذي يقرره المحمول في تلك القضية.

وعلى ذلك فلقد اعتبر كانط أن التقدم الذي حققته العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية إما كان مرجعه إلى ذلك النوع من التأليف الأولاني الذي اعتبره سمة القضايا العلمية عموماً، وقصد به كما رأينا أن القضايا العلمية ليست أولية عقلية فقط كما أنها ليست تأليفية تجريبية فقط؛ فلو أنها كانت

أولية عقلية فقط لأصبحت قضايا شبيهة بالقضايا الفلسفية ولأصبح الجميع عاجزاً عن التفرقة بين الأحكام العلمية وبين أحلام الفلاسفة وشطحاتهم الفكرية التي تعتمد على العقل فقط وعلى تجاوزاته لعالم الواقع والتجربة. ولو أنها كانت تأليفية تجريبية فقط لوقف العلم عاجزاً عن التقدم لأنه في هذه الحالة سيصبح عبدا للتجربة العلمية محبوساً داخل أسوارها، ولن يستطيع العالم آنذاك الإنطلاق في غزواته لمناطق جديدة ومن ثم تتوقف إبداعاته وتقتل طموحاته نحو كشف الجديد.

لقد اكتشف كانط إذن أن الأحكام الأولانية التأليفية موجودة في العلوم بمختلف فروعها لأنه لا يوجد علم في نظره إلا إذا اتصفت قوانينه بالضرورة والشمولية (أي الكلية) وهذه سمة المعرفة العقلية الأولية، و إلا إذا أمكن التيقن من صحة هذه القوانين بانطباقها على الواقع وقبولها للتجربة وهذه سمة المعرفة الحسية التجريبية التأليفية كما اكتشف كانط في ذات الوقت أن هذا الجمع بين ما هو أولي أو أولاني وبين ما هو تأليفي هو سبب التقدم العلمي وسر الانتصارات التي يحققها العلم يوما بعد يوم والتي من شأنها الإسهام في ارتقاء الإنسان ورفاهيته. و إذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعلوم، فهل يمكن للفلسفة أن تتوقف عن التخيلات العقلية الميتافيزيقية بما ينتج عنها من تناقضات ومن اختلاف في الآراء والرؤى بين الفلاسفة، وأن تقدم معرفة يقينية مفيدة للإنسان؟

**(ج) نقد الفلسفات السابقة وشروط الفلسفة المشروعة:**

إن هذا ما سيقدمه كانط في فلسفته النقدية التي تحاول وضع الحدود أمام العقل لكي لا يتجاوز نطاقه وليظل في آرائه وأحكامه مقيداً بالتجربة حتى لا يشطح بنا في عالم من الرؤى والخيالات التي لا سبيل إلى تحقيقها أو الاستفادة منها على أرض الواقع.

لقد وجد كانط أن فشل الفلسفات السابقة إنما كان سببه الأول هو أنها قدمت آراء ومذاهب لا تقبل المراجعة ولا التحقيق في دنيا الواقع الذي يعيشه معظم الناس، وذلك لأن الفلاسفة قد اعتادوا على أن لا يعبأوا بمتطلبات الواقع أو الاحتكام إليه.

و إذا ما أردنا للفلسفة أن تتقدم وأن تشارك في دنيا الناس بتعميق نظرتهم للوجود وللحياة فلابد أن يلتزم الفيلسوف بحدود هذا الوجود الواقعي الذي أسماه كانط عالم التجربة أو عالم الظواهر.

فقد ميز كانط بين عالمين؛ عالم التجربة أو عالم الظواهر وهو العالم الذي ينبغي للفيلسوف أن يتقيد بحدوده وأن يعمل كل أدواته المعرفية للتعرف عليه وفهمه ووضع نتائج محدودة لهذه المعرفة، وعالم الشيء في ذاته وهو عالم مقابل للعالم الأول، إنه ذلك العالم الذي يشتمل على كل ما وراء هذا العالم الطبيعي و يتضمن كل ما ينأى بنا عن المعرفة الدقيقة، إنه ذلك العالم الممتلئ بالموضوعات التي كثيرا ما تناقش حولها الفلاسفة دون أن يصلوا إلى شيء واضح بشأنها مثل موضوع وجود الله، ووجود النفس وطبيعتها ومصيرها ..إلخ، وهذه هي موضوعات الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية التي رأى كانط استحالة أن يصل الفلاسفة إلى يقين بصددها لأنهم وببساطة لا يستطيعون أن يلتقوا بالله في حياتهم وفي تجربتهم الحسية على نحو ما يلتقون بأي ظاهرة من الظواهر في هذا العالم كما أن أحدهم لن يستطيع مطلقا أن يجزم بأنه عرف بصورة مباشرة ما يسمى بالنفس كما لا يستطيع أن يجزم بشيء قاطع حول مصيرها أو حول خلودها ...إلخ.

لقد طالب كانط الفلاسفة بأن يكفوا عن البحث النظري في هذه الموضوعات وأن لا يتجرأوا على الخوض في عالم الأشياء في ذاتها، وليس معنى

ذلك أن كانط يتخذ موقفاً سلبيا من هذه الموضوعات لأنه كما سنرى جعلها من مسلمات العقل العملي وكان هو نفسه مؤمنا شديد الإيمان بوجود الله وبوجود النفس ...إلخ. كل ما هنالك أنه أراد أن يضع حدودا للعقل الإنساني حتى لا يتجاوزها ويخوض فيما لا يستطيع الوصول بصدده إلى أي يقين.

لقد أراد كانط إذن أن يجعل ميدان البحث الفلسفي كميدان البحث العلمي هو عالم الظواهر، وإذا ما التزم الفلاسفة بذلك فإنهم سيقدمون في نظره الفلسفة أو الميتافيزيقا المشروعة التي تتقيد بحدود العالم الطبيعي والتجربة الإنسانية فيه. ولعل السؤال الذي يراودنا الآن هو: كيف نصل إلى هذه المعرفة الفلسفية المشروعة في إطار «عالم الظواهر» وبما تتميز هذه المعرفة عن المعرفة العلمية؟

لكي يجيبنا كانط على ذلك السؤال ميز في العقل الإنساني بين نمطين من التفكير؛ أولهما: التفكير الذي يقيد نفسه بحدود «عالم الظواهر» ولا يتعدى حدوده ويقوم بهذا النوع من التفكير ملكة «الذهن أو الفهم» من العقل الإنساني. وثانيهما: التفكير الذي يتعدى تلك الحدود ويتطاول على عالم الأشياء في ذاتها. ويقوم بهذا النوع من التفكير العقل ذاته، أو ما يسميه كانط أحيانا بالعقل السوفسطائي.

وقد قصد من هذا التمييز بيان الفرق بين الميتافيزيقا أو الفلسفة المشروعة، وبين الميتافيزيقا غير المشروعة، فالفلسفة المشروعة هي ناتج الفهم الذي نتوصل إليه بأذهاننا لعالمنا هذا أو على الأقل لما يتبدى لنا من هذا العالم أما الفلسفة غير المشروعة وهي التي انتقدها كانط فهي نتيجة حدوس العقل عن عالم الأشياء في ذاتها وهو عالم خارج حدود هذا العالم الطبيعي ولا يقع بأي حال تحت خبرتنا الحسية. ومن ثم فلا يمكن التيقن من

صحة تلك الحدوس أو التأملات أو بالأحرى الشطحات التي يقدمها العقل بصدده.

**(د) حدود الفلسفة المشروعة وكيفيتها:**

و إذا ما استبعدنا الميتافيزيقا غير المشروعة وركزنا انتباهنا حول الميتافيزيقا أو الفلسفة المشروعة، وتساءلنا: كيف نصل إليها وما هي شروطها وحدودها؟ لأجابنا كانط بأن نقطة البدء في هذه الفلسفة بعد أن يتعهد الفيلسوف بالالتزام بحدود عالم الظواهر ولا يحاول تخطيه إلى ما ورائه، هو أن ندرك حقيقة هامة أكدها فيلسوفنا و يؤمن بها وهي أن الموضوعات لكي تعرف لنا فلابد أن تدخل في إطار التصورات والمبادئ التي تملكها أذهاننا أي أن معرفتنا بالعالم الخارجي عالم الظواهر لا تتم إلا إذا استطعنا أن نلملم شتات الأشياء وأن نفرض عليها النظام والوحدة بفضل ما لدى أذهاننا من تصورات ومبادئ نطلق عليها اسم المقولات.

إن هذه الحقيقة السابقة التي يؤمن بها كانط و يطالبنا بالاعتقاد فيها هي على حد تعبيره بمثابة ثورة في تاريخ الفلسفة شبيهة بالثورة الكوبرنيقية في تاريخ العلم الطبيعي؛ وذلك لأن الفلاسفة فيما قبله كانوا يرون أن الموضوعات الخارجية لها وجودها المستقل عن أذهاننا التي تعرفها، وأن المعرفة بهذه الموضوعات إنما هي مجرد محاكاة سلبية لها، بينما يرى كانط عكس ذلك تماماً حيث يؤكد أن تلك الموضوعات حينما تعرف من قبلنا فإنها لا يكون لها وجودها المستقل، بل تكون موجودة بحسب ما عرفناه منها وعنها.

فالمعرفة الإنسانية - في نظر كانط - بمثابة شرط لوجود تلك الأشياء الخارجية، كما أن تلك الأشياء وما يبدو لنا منها هي حدود تلك المعرفة.

و إذا ما أدركنا الأمرين السابقين لأمكننا أن نتساءل عن كيفية الوصول إلى معرفة يقينية شبيهة بالمعرفة العلمية بعالم الظواهر الذي يمثل المجال المتاح أمام ملكة الفهم الإنسانية؟

إن هذه المعرفة المشروعة تتم بواسطة ملكة الفهم التي تفرز المقولات أو المبادئ العقلية التي هي أشبه بالوعاء الذي تنتظم داخله الأشياء الخارجية المدركة عن طريق الحواس، وبمساعدة ملكة هامة أخرى يطلق عليها كانط الحساسية الخالصة وهي ملكة وسط بين الحواس الخمسة التي ندرك بواسطتها الأشياء بطريقة حسية مباشرة وبين ملكة الفهم أو الذهن الذي يبدع المقولات والمبادئ العقلية التي تنتظم بداخلها إدراكاتنا الحسية عن تلك الأشياء.

إن هذه الملكة ملكة الحساسية الخالصة إنما يقتصر دورها على إدراك صورتا المكان والزمان، و إذا ما تساءلناعن السبب الذي جعل كانط يبتدع الحديث عن هذه الملكة وأن ينسب لها هذا الدور الهام في عملية المعرفة، لكانت الإجابة أنه أراد أن يبعدنا عن مذهبين اثنين تحدثا من قبل عن طبيعة المكان وطبيعة الزمان هما المذهب العقلي المتطرف والمذهب الحسي التجريبي؛ فأنصار المذهب العقلي كانوا يعتبرون أن المكان والزمان إنما هي تصورات عقلية مجردة بينما كان أنصار المذهب الحسي يرون أنها أشياء كالأشياء الحسية الموجودة في الطبيعة. أما كانط فقد رأى أنهما ليسا مجرد تصورات عقلية مجردة مقطوعة الصلة بعالم الحس والتجربة، كما أنهما ليسا أشياء حسية قائمة في الطبيعة، بل هما صورتان أولانيتان لا هما بالحسيين الخالصين ولا بالعقليين الخالصين فلهما السمة العقلية حيث إنهما أولانيان لهما السمة التجريبية لأنهما تتعلقان بإدراك الكيفية التي نعرف بها كل ما في العالم المحسوس.

إنما ما يريد كانط قوله ببساطة هو أننا بهذه الحساسية الخالصة التي هي أقرب ما تكون إلى نوع من الحدس الحسي أي الحدس المتعلق بالعالم المحسوس وبأشيائه الحسية، ندرك المكان والزمان باعتبارهما صورتان أولانيتان حسيتان ضروريتان للمعرفة الإنسانية؛ فالمكان هو صورة أولية لإدراك مواضع الأشياء وتجاورها، أما الزمان فهو صورة أولية لإدراك تعاقب الأشياء الناجمة عن شعورنا أو أحاسسنا بأن ظاهرة ما تأتي سابقة أو لاحقة بالنسبة لظاهرة أخرى.

وإذا تم لنا جمع شتات الإحساسات المشتتة المبعثرة، المبهمة الغامضة المضطربة كالألوان والطعوم والأحجار والروائح التي تقدمها لنا حواسنا عن الأشياء والموضوعات الخارجية، وضعها في إطار المكان والزمان اللذان تم فيهما إدراك هذه الإحساسات المبعثرة، لكان بإمكاننا بعد ذلك أن ننظم هذه المادة المعرفية باستخدام مقولاتنا الذهنية مثل مقولات الوحدة والكثرة، ومقولة العلية أو السببية وغيرها من المقولات أو المبادئ التي لا يمكن أن تتم معرفة إنسانية يقينية إلا باستخدامها ووضع كل خبراتنا الحسية السابقة حول الظواهر في إطارها إن المقولات إذن هي الأطر العقلية التي نؤطر كل معارفنا الحسية المحدودة بزمان ومكان معينين في إطارها.

والحقيقة أننا في نظر كانط لا نستطيع أن نفكر بدون هذه المقولات التي بفضلها ندخل على شتات الإحساسات التي جمعناها بواسطة الحواس نظاما ووحدة واتساقاً فالإحساسات مجرد انفعالات نحس بها حينما نتصل بالأشياء من خلال الحواس، أما الفكر فلابد أن يكون فاعلاً أي لابد له أن يفرض الوحدة والنظام من خلال مقولات الذهن على تلك الانفعالات، فتصبح معرفتنا بالأشياء معرفة دقيقة، مترابطة الأجزاء منسقة غير متناقضة.

وهـذا هو كل ما يطلبه كانط في الفلسـفة المشروعة، إنها فلسـفة تصب جل اهتمامها على تفسير عالم الظواهر وفهمه باستخدام مقولات الذهن وفي حدود صورتي المكان والزمان.

و إذا ما فعل الفلاسفة ذلك لأدركوا حقيقة عالم الظواهر الذي يدعوه كانط عـالم الأشـياء كما تبدو لنـا، وفرق كبير بين عالم الأشـياء في ذاتهـا الذي حذرنا كانط من أن نخوض فيه وأن نبحث عن يقين حوله، وبين عالم الأشياء كما تبدو لنا فهو العالم الذي نبنيه من خلال معرفتنا التي تبدأ بإحساسـات مشوشة مبعثرة، نفرض عليها النظام والوحدة من خلال صورتي المكان والزمان والمقولات الذهنية التي تحول الشتات إلى وحدة، وتحول الفوضى إلى نظام، إنه عالم الظواهر أو عالم التجربة المؤطرة بالأطر العقلية أو عالم التجربة المعقولة إذا ما جاز التعبير.

ولنلاحظ هنا كيف تجمع معرفتنا بهذا العالم بين الأولانية والتأليفية وهما خاصيتـا المعرفة اليقينيـة العلمية اللتين أحرز من خـلال الجمع بينهما العلم تقدمه وانتصاراته وهكذا يمكن للفلسـفة أن تقـوم بنفس الدور إذا ما التزم الفلاسـفة بالإطـار العام لعالم التجربـة أو عالم الظواهـر المؤطر بصورتي المكان والزمان وبـشروط المعرفة التي حددها كانط وهي مزيج من الخبرة الحسية والمقولات العقلية.

**(هـ) مسلمات العقل العملي:**

إن التمييز الكانطي السـابق بين عالم الأشياء في ذاتها وعالم الأشياء كما تبـدو لنا، وقـصر كانط البحث الفلسـفي على العالم الثـاني دون الأول يثير سـؤالاً ضروريا هو: هل أصبح محرماً على الإنسان أن يبحث فيما وراء هذا العالم، أو بمعنى آخر هل لم يعد من حق الفيلسوف أن يبحث في العالم الأول عالم الأشياء في ذاتها؟

لـكي يجيبنا كانط على هذا السـؤال، ميز بين العقل النظـري وبين العقل العملي وحدد مهمة العقل النظري بالحدود التي عرفناها فيما سـبق حتى يحد من شطحاته وتخيلاته ومن جرأته على تناول الموضوعات الماورائية (الأشياء في ذاتهـا)، أمـا العقل العملي فقد جعل مهمته التسـليم بهـذه الموضوعات أي التسـليم بوجود اللـه، وبوجود النفـس وبخلودها فالإنسـان في نظر كانط لا يمكنـه أن يعيـش حياته السـوية إلا إذا آمن بمجموعة مـن المبادئ والقيم التي تهديه إلى السـلوك الأخلاقي القويم، وهذه الحياة الأخلاقية القويمة إنما تقتـضي أن يسـلم كلا منا بوجود الله وبوجود النفـس وبأن ثمة حياة أخرى بعد هذه الحياة سيلقى فيها الإنسان الثواب أو العقاب.

ومن ثم فإن كانط نقل هـذه الموضوعات من موضوعات التفكير العقلي النظري إلى موضوعات ينبغي للإنسان أن يسلم بها تسليماً وأن يؤمن بها إيماناً قلبياً، وذلك لسـببين الأول أنه مهما تناقش الفلاسـفة حول هذه الموضوعات فلـن يصلوا بصددها إلى أي يقين سـواء بإثبات وجودهـا أو بنفيه كما أشرنا من قبـل؛ فحجج من يؤمنـون بالله وبوجـود بالنفس وبتميزها عن الجسـم وبخلودها، يرادفها حجج من ينكرون هذا الوجود!

أما السبب الثاني فهو أننا نحتاج في حياتنا الأخلاقية العملية إلى الاعتقاد في وجود الله ووجود النفس. ومن ثم فإن علينا أن نؤمن بهذه الحقائق ونسلم بها تسليماً يفرضه علينا العقل العملي الذي ندبر به حياتنا العملية والأخلاقية.

## رابعاً: وليم جيمس والفعل البراجماتي

### (أ) سمات الفلسفة المعاصرة ومكانة البراجماتية:

حدثت الكثير من التطورات العلمية والفلسفية بعد كانط، وقد تطورت

الفلسـفة بعده في اتجاهيهـا التقليديين، الاتجاه المثالي الـذي تأثر ممثليه كثيرا بفلسـفة كانط المثالية النقديـة، والاتجاه التجريبي الذي تأثـر ممثليه كثيرا بالتطـورات العلمية وخاصـة في العلوم الطبيعية وعلـوم الحياة، فقد ظهرت نظرية التطور على يد داروين في منتصف القرن التاسـع عشر وتمخض عنها ظهور فلسـفات تطورية عديدة، كما ظهرت نظريات فيزيائية كثيرة كان أهمها بالطبع نظريات الكم (الكوانتم) والنظرية النسبية.

وقد أثرت هذه النظريات العلمية أبلغ تأثير على الفلسـفات التي ظهرت في القرن التاسـع عشر والقـرن العشرين حيث بدا الفلاسـفة أكثر تواضعا وأكثر إيمانا بنسبية الحقيقة مثل العلماء، كما بدأوا ينفرون من إقامة الأنساق الفلسـفية الشـاملة، فغدت فلسـفاتهم تهتم بالمنهج أكثر من اهتمامها بوضع المذاهب الشـاملة. ومن ثم فقـد تركز اهتمامهم في معالجـة القضايا الجزئية العمليـة وإن لم يفقدوا في معالجتهم لهذه القضايا نظرتهم الفلسـفية العقلية الشاملة التي تتميز بسعة الأفق والقدرة على استشراف أبعاد المستقبل.

ورغم كثرة التيارات الفلسـفية المعاصرة (أي الفلسفات التي ظهرت منذ حـوالي منتصف القرن التاسـع عـشر وحتـى الآن)، إلا أن البراجماتية تعتبر لأسـباب عديدة أهمهـا جميعاً؛ فهي الفلسـفة التي عبرت عـن واقع المجتمع الأمريكي الجديد وعن نجاح أفراده في التكيف مع البيئة الجديدة التي انتقلوا إليها منذ اكتشـاف أمريكا ونزولهم إليهـا ومحاولتهم مواجهة كل الظروف الطبيعيـة والبيئية الصعبة والتغلب عليها وتحويلهـا إلى أدوات أدت إلى هذا التقـدم الهائل الذي نشـهده حتـى الآن. كما أنها - ومن خـلال تأثر أعلامها بنظريـة التطـور - من الفلسـفات الديناميكية التي سـعت وسـعى أتباعها باسـتمرار إلى التطور والتجدد والنظر دائما إلى المستقبل والبحث عن عوامل النجاح فيه.

**(ب) معنى البراجماتية:**

ظهر لفظ البراجماتية في الفلسفة أول ما ظهر لدى تشارلز بيرس (1839 - 1914م) الفيلسوف والعالم الأمريكي وذلك في مقالة كتبها عام 1878م بعنوان كيف نجعل أفكارنا واضحة وقد اشتقها من الكلمة اليونانية Pragma وهي بمعنى العمل التي تؤخذ منها كلمة عملي وقد أشار بيرس في هذه المقالة إلى أن عقائدنا إنما هي في الواقع قواعد للعمل والأداء وأننا لكي ننشئ فكرة معينة فكل ما نحتاج إليه إنما هو تحديد أي سلوك وأي فعل تصلح لإنتاجه. وأننا لكي نتأكد من وضوح أي فكرة علينا أن ننظر في الآثار والنتائج العملية التي تحققها في الواقع سواء كانت هذه النتائج مباشرة أو غير مباشرة.

وربما لم يكن بيرس نفسه يتوقع النجاح الكبير الذي سيلاقيه هذا المبدأ الجديد الذي عبر عنه في السطور السابقة؛ فعلى الرغم من أن هذا المبدأ قد ظل مهملاً زهاء عشرين عاماً بعدما كتبه صاحبه، إلا أنه بمجرد أن تنبه إليه وليم جيمس (1842 - 1910م) وهو ثاني أعلام البراجماتية وبعثه من مرقده وأخرجه ثانية إلى حيز الوجود وأضاف عليه ونشره على الناس في مؤلفاته حتى أصبحت البراجماتية لفظة تتردد في الأوساط الثقافية في كل مكان في العالم وأصبح مبدأ بيرس وما أدخله عليه جيمس من تطوير وما أضافه عليه جون ديوي (1859 - 1952م) ثالث أعلام البراجماتية يعبر عن واحدة من أشهر الحركات الفلسفية في هذا العصر وأكثرها تأثيراً.

**(ج) نظرية الصدق عند البراجماتيين:**

فماذا كان يقصد بيرس بهذا المبدأ السابق وما هو جوهر التجديد الفلسفي الذي قدمه البراجماتيون الثلاثة (بيرس - جيمس - ديوي)؟

لقد قصد بيرس ببساطة أن معيار صدق الفكرة ومدى وضوحها إنما يتوقف عـلى ما تحققه في الواقع العملي من نتائج ملموسـة. خذ مثلاً فكرة الكهرباء فنحن لا نعرف على نحو دقيق ما هي الكهرباء في حد ذاتها، أي أننا لانعرف ماهيـة عقلية محددة للكهرباء، وكل ما نعرفـه عنها إنما تحدده الآثار العملية المترتبة عليها والتي نلمسها جميعاً في حياتنا اليومية فإذا ما قام أحدنا بتركيب لمبة في سـلك يـسري فيه التيار الكهربائي لأضاءت وأنـارت المكان. و إذا ما قام أحدنا بلمس هذا السلك عاريا لصعقه التيار الكهربائي!! وهكذا فنحن نعـرف الكهرباء من الآثـار العملية التـي تحدثها وهكذا ينبغـي أن يكون الحـال في كل معتقداتنا وأفكارنا، فمن الضروري أن نقيس مدى وضوح أي فكرة وأي معتقد بمدى ما يحقق من نتائج ملموسة. إن صدق هذه الأفكار أو المعتقدات إنما يتوقف على تحقيق النتائج العملية الملموسة في حياتنا اليومية.

ولقـد اشـترك البراجماتيون الثلاثـة في التأكيد على هذا الأصل الأسـاسي للبراجماتيـة وهو الذي يمثل المعيار المنطقي للصدق في فلسـفتهم ولكي يتضح لنا مدى جدة هذا المعيار وطرافته وأهمية النتائج التي ستترتب عليه ينبغي أن نعلم أن الفلسـفة عرفت قبل البراجماتية تيارين أساسـيين هما كما قلنا سابقاً التيار المثالي، والتيار التجريبـي، وكان أتباع هذين التيارين رغم اختلافهما حول مصدر المعرفة ماذا يكون: هل هو العقل دون الحواس أم هو الحواس دون العقـل؟ ومـن المعـروف أن العقليـين كانوا يقولـون إنه العقـل، بينما التجريبيـون يقولـون إنه الحواس. أقول رغم اختلافهـما في ذلك إلا أنهما قد اتفقـا على أن مرجع التصديق قائم هناك إما في العقل عند المثاليين أو الوقائع والأشياء الخارجية عند التجريبيين، أي أن مرجع التصديق يتعلق إما بما كان أي بالأفكار العقلية الأولية السابقة على أي تجربة حية عند المثاليين العقليين أو بما هو كائن في الواقع المحسوس عند التجريبيين الحسيين.

أما البراجماتيون فإن ربطهم بين صدق الفكرة وبين النتائج التي تحققها في حياة الإنسان العملية قد شد الأعناق وجذب الأنظار مما كان ومما هو كائن إلى ما سوف يكون، أي أنهم قد ركزوا على الصدق المستقبلي للفكرة واشترطوا أن يكون معيار الصدق هو النتائج التي تتحقق في الواقع الملموس. فلم يعد القول أو الاعتقاد حقاً في ذاته - من وجهة نظرهم - بل أصبحت حقيقته مرهونة بما يحقق من منفعة عملية في حياة الناس سواء كانت منفعة في مجال الزراعة أو الصناعة أو التجارة ..إلخ.

ذلك هو جوهر التجديد الذي أدخله البراجماتيون على نظرية المعرفة في الفلسفة، إنه الربط بين الأفكار والمعتقدات والنتائج التي تحققها تلك الأفكار في حياة من يؤمن بها. فالنتائج الناجحة المفيدة التي تتحقق على أرض الواقع تعني أن هذه الفكرة أو تلك فكرة واضحة وحقيقية وصادقة وما عدا ذلك من أفكار ينبغي التنازل عنها أو العدول عنها والبحث عن أفكار جديدة.

**(د) وليم جيمس يوسع مفهوم النفع البراجماتي:**

إن المنهج البراجماتي السابق إذن إنما هو طريقة ناجحة للفصل في المنازعات الميتافيزيقية التي شغلت بال الفلاسفة السابقين وعلى رأسهم كانط. فقد وجد البراجماتيون أنه لا توجد طريقة تقضي على تلك الفلسفات الميتافيزيقية التي اقتصرت على الحديث عما وراء هذا العالم الطبيعي أنجح من أن نتساءل: أي نتائج عملية تتحقق من خلال الاعتقاد بأي من الأفكار أو المعتقدات التي تتردد في هذه الفلسفات؟

لقد قال جيمس في كتابه البراجماتية إن مشكلات ميتافيزيقية مثل: هل العالم واحد أم متعدد؟ - الإنسان أهو مسير أم مخير؟ - أهو مادي أم

روحاني؟، لا تعد في نظر البراجماتي مشكلات تستحق الوقوف عندها؛ لأن أي فكرة سنعتقد فيها حول تلك المشكلات قد تحمل في طياتها الخير بالنسبة للعالم كما أن أي منها قد يحمل الشر. إن الطريقة البراجماتية في مثل هذه المشكلات هي محاولة تفسير كل فكرة بتتبع أو اقتفاء أثر نتائجها العملية كلا على حدة.

والسؤال الذي يردده البراجماتي في هذه الحالة هو: ما الفرق الذي يحدث لأي امرئ - من الناحية العملية - إذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلاً من تلك؟

فإذا اكتشفنا أنه لا يوجد فرق عملي يمكن تتبعه بين الإيمان بهذه الفكرة أو تلك فإن كلا منهما في هذه الحالة يساوي الآخر ويصبح أي نزاع أو خلاف بسببهما نزاعاً أو خلافاً عقيماً تافهاً لا جدوى منه.

وبالطبع فإن المنهج البراجماتي لم يوضع فقط للفصل في المنازعات الميتافيزيقية، فإن كان هذا أمراً هاماً لأنه يصرف الناس عن التفكير في المشكلات الميتافيزيقية الماورائية فيركزون فكرهم فيما يواجهونه من مشكلات فعلية، إلا أن الأهم هو أن هذا المنهج البراجماتي ينظر إلى الفكرة وكأنها مشروع أو خطة عمل؛ فبمجرد أن يطرح العقل فكرته عن أي موضوع يتأمله ينبغي أن تتحول هذه الفكرة إلى مشروع عمل يتم تنفيذه، فإذا نجح هذا المشروع يكون هذا أبلغ دليل على وضوح تلك الفكرة وعلى صدقها وكان على صاحبها التمسك بها والاعتقاد فيها، وإن فشل المشروع لأصبحت هذه فكرة غامضة فاشلة وكان على صاحبها الإقلاع عن الاعتقاد فيها والبحث عن أفكار جديدة يمكن أن تترجم لمشاريع عمل جديدة ناجحة وهكذا.

إن الفكـرة إذن في رأي جيمـس تكـون صادقة بمقدار مـا تعمل وبمقدار استمرارها في العمل بنجاح ويقاس مدى صدقها ونجاحها بما تحققه من عائد مادي مربح، فقد قال جيمس فعلاً أن صدق الفكرة يقاس بمدى ما تحققه من قيمة فوريـة منصرفة Cash value، وقد قصد جيمـس من ذلك التأكيد على الدور المؤثر الذي ينبغي أن تلعبه الأفكار والمعتقدات في حياتنا العملية؛ إن هـذه الأفكار أو النظريات ينبغي في نظره أن تصبح أدوات ووسـائل يمكننا بواسـطتها أن نتحرك إلى الأمـام ونمضي قدماً في حياتنـا العملية. إن فكرة ما أو نظرية ما تكون صحيحة بقدر ما تسـاهم بنجاح في حل مشـكلة معينة، وبقدر ما تساعدنا في تجاوز هذه المشكلة والتقدم إلى الأمام.

ومن هنا فإن الفكرة عند البراجماتيين أقرب ما تكون إلى الفرض العلمي؛ فالعالم حينما يتعرض لتفسـير ظاهرة مـا من الظواهر فإنه يفترض أو يقترح عدة فروض لتفسيرها ويبدأ بعد ذلك في اختبار صحة هذه الفروض بوسائله التجريبية المختلفة، فما يفشـل من هذه الفروض يستبعده فوراً، أما الفرض الذي ينجح في تفسـير هذه الظاهرة بعد اختباره يكون بمثابة القانون العلمي المفـسر للظاهرة والذي يمكن تعميمه ليصبـح القانون المفسر لكل الظواهر المشـابهة لهذه الظاهرة موضوع الدراسة، فكذلك الفكرة عند البراجماتيين، فهي لا تكون صحيحة إلا بعد اختبارها في الواقع العملي فإن نجحت تمسكنا بها وعممناها في مختلف المجالات التي تصلح للتطبيق فيها، وإن فشلت فمن الـضروري أن نتنازل عنها ونبحث عن غيرها وبهذا تفتح البراجماتية المجال أمام الأفكار الجديدة باسـتمرار لتشـبع نهم الإنسان لارتياد الآفاق الجديدة، ولتحثه على حب المغامرة والاكتشاف والإبداع.

وقـد يتسـاءل أحدنـا هنـا قائـلاً: أليس معـنى كل مـا قلناه عـن المنهج البراجمـاتي حتى الآن أنه منهج لا يقبل إلا الأفـكار التي تحقق نتائج ناجحة

ومربحة ونافعة؟ أليس معنى ذلك أنه منهج ينكر الاعتقاد بالقيم الأخلاقية والدينية؟

لقد شغل هذا التساؤل البراجماتيون الثلاثة، وقد اختلفوا حوله؛ فبينما كان بيرس وديوي أميل إلى قصر تطبيق المنهج البراجماتي في المجال العلمي والعملي دون الحاجة إلى الخوض في التساؤل عن مدى الانتفاع به في المجال الأخلاقي أو المجال الديني، نجد أن جيمس قد وسع من ميدان تطبيق هذا المنهج ليشمل المجالات الأخلاقية والدينية، فتميز عن زميليه بإيمانه الديني الذي جعله يقيم البرهان على أن الاعتقاد في الله اعتقاد يقره المنهج البراجماتي؛ حيث إن الاعتقاد في الله يحقق لدى المؤمن قدراً عظيماً من الراحة والسكينة والطمأنينة ومن ثم التفاؤل بشأن المستقبل، بينما نجد أن هذه المرحلة والطمأنينة والسكينة والتفاؤل مفقودة لدى غير المؤمن. وهذا الأثر العلمي الذي يحدثه الإيمان لدى المؤمن أبلغ دليل على صدق الأفكار الإيمانية.

كل ما هنالك أننا يمكن عند جيمس أن نميز بين الفكرة التي تحقق الآثار العملية المباشرة أي تحقق المنفعة المادية الملموسة مباشرة، وبين الفكرة التي تحقق نفس الآثار العملية ولكن بطريقة غير مباشرة، والإيمان بالله من هذه الأفكار التي تحقق آثارها العملية الملموسة بطريقة غير مباشرة.

لقد تمكن جيمس بهذه الطريقة أن يوسع من مفهوم البراجماتية بتأكيده على أنها رغم إخلاصها للوقائع وللآثار العملية المباشرة التي تحدثها الأفكار، إلا أنه لا يوجد لديها أي اعتراض ضد الإيمان بأفكار مجردة ما دامت هذه الأفكار تنقلنا بطريقة غير مباشرة إلى عالم الواقع المادي وتحقق لنا النفع المطلوب في حياتنا العملية.

**(هـ) مناقشة ونقد المنهج البراجماتي:**

لقد حققت البراجماتية مع جيمس وديوي شهرة واسعة ولم تعد مجرد فلسفة أمريكية تعبر عن الواقع الأمريكي بسماته الفريدة التي أبرزها التعددية في كل شيء، و إطلاق حريات الأفراد السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى أبعد الحدود، نقول إنها تجاوزت أمريكا وانتقلت إلى أوروبا وبقية أجزاء العالم وأصبحت مع نهاية القرن العشرين أشهر الفلسفات وأكثرها تأثيراً في العالم المعاصر؛ فقد أصبحت النغمة السائدة لدى الجميع الآن هي التساؤل عما سيعود عليه من فائدة؟ أي أن الجميع أصبح يقيس صحة أي فكرة بما يترتب عليها من نتائج نافعة ستعود عليه.

وربما يكون الأمر الذي غاب عن البراجماتيين وعن ما تأثروا بهم في هذا العصر هو: أنه إذا سلمنا معهم بأن الحقيقي نافع على نحو ما، فإنه من المستحيل التسليم بأن المنفعة هي الأساس في تعريفنا للحقيقة؛ لأن الحقيقي يكون نافعاً لأنه حقيقي وليس العكس.

لقد تناسى الجميع أن أول ما نحتاج إليه عندما نبحث عن الحقيقة هو ألا تكون براجماتيين (أي ألا نكون باحثين عما ينفعنا) وحينما نصل إلى الحقيقة بصرف النظر عن المنفعة، يمكننا بعد ذلك التساؤل عن كيفية الاستفادة منها في الواقع العملي، ولاشك أن كل حقيقي نافع على نحو ما كما قلنا، ولكنه نافع لأنه حقيقي وليس حقيقياً لأنه نافع كما يقول البراجماتيون.

أما بالنسبة لتطبيق المنهج البراجماتي على المعتقدات الدينية فهو سلاح ذو حدين؛ حيث إن جيمس حينما سلم بوجود الله وبالإيمان به فإنه سلم بذلك لأنه وجد أن تلك حقيقة نافعة لها آثارها العملية الناجحة في حياة المؤمنين، وهذا أمر قد ينخدع به المؤمنون بالله و يقدرون المنهج البراجماتي

على أساسه بينما يتضح الجانب السلبي حينما نكتشف أن البراجماتية بهذا إنما تساوي بين كل العقائد الدينية سواء كانت ديانات سماوية أو كانت من البدع والنحل المزيفة؛ فإذا كان معيار التسليم بصحة عقيدة ما هو ما يعود على المؤمن بها من منفعة وما تسببه لديه من راحة واطمئنان وتفاؤل، فإن أية عقيدة في نظر المؤمن بها - مهما تكن أسباب إنكارنا لها قوية - تعتبر حقيقية على اعتبار أنها نافعة ومفيدة!

وعلى ذلك فإنه ينبغي أن ندرك أننا لا نسلم بالحقائق سواء كانت دينية أو غير دينية لمجرد أنها نافعة، بل لأنها في ذاتها حقيقية بصرف النظر عن النتائج العملية النافعة التي تحققها.

## أهم المصادر والمراجع للفصل الرابع

- أميل برييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع، ترجمة د./ جورج طرابيشي - دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1982م.

- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة 1957م.

- هنري توماس وراناليي توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة.

- د./ مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1988م.

- د./ عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1984م.

- د./ عثمان أمين: ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، القاهرة 1969م.

- د./ محمود فهمي زيدان: كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة 1979م.

- د./ محمد مهران: مدخل لدراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984م.

- د./ عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، بدون تاريخ.

- Bacon (I.): Novum Organum, In Great Books Of The Western World, Ed. R. M. Huschins, Vol.30, The University Of Chicago, 1952.

- ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د./ عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة 1974م.

- ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيري، مراجعة وتقديم د./ محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1968م.

- كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د./ عبدالغفار مكاوي ومراجعة د./ عبدالرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1965م.

- كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة د./ نازلي إسماعيل حسين ومراجعة د./ عبدالرحمن بدوي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1968م.

- وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة د./ محمد علي العريان، تقديم د./ زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة 1965م.

## الفصل الخامس

# الفكر العربي المعاصر وبعض مشكلاته

- ❐ أولاً: الأسباب الفكرية والتاريخية لمشكلات الفكر العربي المعاصر .
- ❐ ثانياً: مشكلة الأصالة والمعاصرة.
- ❐ ثالثاً: مشكلة الحرية والمسئولية.
- ❐ رابعاً: مشـكلة العلم والتكنولوجيا أو العقلية العربية بين إنتاج العلم واستيراد التكنولوجيا.
- ❐ خامساً: مشكلة العولمة والهوية الثقافية.

## الفصل الخامس

# الفكر العربي المعاصر وبعض مشكلاته

### أولاً: الأسباب الفكرية والتاريخية لمشكلات الفكر العربي المعاصر:

### (أ) التقدم الفكري يقود التقدم السياسي والاجتماعي في أوروبا:

لقد شهد الغرب منذ عصر النهضة ومطلع العصر الحديث تطورات متلاحقة ليس على الصعيد الفلسفي فقط، بل على كافة الأصعدة وفي مختلف الاتجاهات؛ فبالإضافة إلى ما سبق أن أشرنا إليه من تقدم في المجالين العلمي والفلسفي نجد التقدم الذي واكبهما في المجالين السياسي والاقتصادي والذي قاده أيضا ودعا إليه فلاسفة من أمثال جون لوك الذي أسس في فلسفته السياسية نظرية الليبرالية الديمقراطية ودعا فيها إلى عقد اجتماعي يتساوى في إطاره الجميع في الحقوق والواجبات ويحصل الفرد بمقتضاه على كافة صور الحرية وعلى رأسها حريته السياسية في اختيار الحاكم وحريته الاقتصادية التي جوهرها إطلاق حقه في الملكية الخاصة بلا حدود طالما أنه يعمل ويجتهد.

وقد تأثر بلوك وشاركه في الدعوة إلى إطلاق حريات الأفراد في نظام سياسي ديمقراطي يتساوى فيه الجميع أمام القانون، فلاسفة التنوير الكبار

مـن امثـال فولتير ومونتسـكو وجان جـاك روسـو الذين قـادوا رغم بعض الاختلافـات الطفيفـة في الـرأي فيما بينهم - ثـورة فكرية دعـت إلى تغيير الأوضـاع القادمة في أوروبا عبر انتقادهم الشـديد لهذه الأوضاع ودعوتهم إلى المبادئ الثلاثة الشهيرة (الإخاء - المساواة - الحرية).

وقـد كانت الثورة الفرنسـية ومن بعدهـا الثورة الأمريكيـة من النتائج المباشرة لهـذه الموجة الفكريـة العارمة المطالبة بالتغيير. وقـد نقلت هاتان الثورتـان - رغـم ما شـابهما من تجـاوزات كثـيرة تتعلق بحقوق الإنسـان - الإنسـان الأوروبي والأمريكي من عصر ساد فيه الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي والكبت الاقتصادي إلى عصر أطلقت فيه كل الحريات. ومن ثم انطلق الإنسـان الغربي يحقق الانتصار تلو الانتصار في مختلف ميادين الحياة مستخدماً في ذلك الفكر الجديد والأدوات التكنولوجية المتطورة التي جعلته يستنفد كل الإمكانات المتاحة في أوروبا، ويحلم بالسيطرة على بقية العالم.

**(ب) الحركة الاستعمارية وصدمة العرب والمسلمين بالتقدم الغربي:**

وحينـما ظهـرت الحركات الاسـتعمارية التي خرجـت بالأوربيين في مجال الـصراع الداخلي فيـما بينهم حول الموارد المتاحة والتنافس من أجل السـيطرة والقيادة، إلى مجال الصراع الخارجي أي إلى غزو البلاد الأخرى خاصة في إفريقيا وآسـيا والسـيطرة على مـوارد تلك الشـعوب التي غلبت عـلى أمرها وخضعت لهذه الموجة الاسـتعمارية التي جاءت حاملة معها آخـر مظاهر ما وصل إليه الغربيون من تقـدم في مختلف المجالات العسـكرية والعلمية - التكنولوجية، فضلاً عن مظاهر التقدم السـياسي والاجتماعـي والاقتصادي...إلخ، وبالطبع فقد كانت صدمة الشـعوب المسـتعمرة كبيرة نتيجة ما شـهدته من فروق بين التقدم الذي وجدوه لدى المستعمر والتخلف الذي وجدوا أنفسهم فيه.

و إذا كانت هذه الصدمة الحضارية قدتفاوت مداها في التأثير على شعوب الدول المستعمرة في مختلف بقاع آسيا وأفريقيا، فقد كانت أشد أثرا على البلاد العربيـة والإسـلامية التي أصيبت شـعوبها بهزة عنيفة زلزلـت الأرض تحت أقدامهـا وأفقدت مفكريها الوعـي للحظات، بل لسـنوات. وكان وراء هذه الهزة العنيفة أسـباب عديدة منها؛ أن الإنسـان العربي والمسـلم كان لا يزال يتصور أنه صاحب أعظم دين وأعظم تراث علمي وثقافي، فهذا الدين وذلك التراث الحضاري العظيم كان لا يزال حيا في عقول الناس وفي قلوبهم.

ومن جانب آخر، لم يكن الإنسـان العربي والمسـلم يتصور أن الغربيين قد حققوا كل هذا التقدم في مختلف المجالات في هذا الوقت القصير نسـبياً، ذلـك التقـدم الـذي مكنهم مـن القضاء عـلى قـوة الإمبراطوريـة العثمانية وتفتيتها واقتسام أملاكها في نفس الوقت الذي استثمروا فيه كل إمكانياتهم ومواردهـم المادية الضخمة، وحققوا فيه ذلك التقدم الباهر في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

**(ج) تساؤلات تفرض نفسها على العقل العربي:**

لقـد كانـت هزة عنيفـة صدمـت الوعي عند الإنسـان العربي والمسـلم وجعلته يتساءل عن سر هذا التقدم الهائل الذي حققه الغربيون وأسبابه من جانب، وعن سر التأخر والجمود الذي أصاب العرب المسـلمون وأسبابه من جانب آخر؟؟؟

وعبر هذه التساؤلات التي عبرت عن صدمة الإنسان العربي والمسلم إزاء الهوة العميقة التي تفصله عن الحضارة الغربية المعاصرة نشـأت المشـكلات التي شـغلت فكرنا العـربي المعاصر ولا تزال تبحث عـن حلول ناجحة من قبيل مشكلة الأصالة والمعاصرة ومشكلة العلم والتكنولوجيا وموقفنا منهما

ومشكلة الحرية بأبعادها المختلفة ومشكلة الهوية الثقافية في عصر العولمة، وفي الصفحات القادمة نلقي المزيد من الضوء حول هذه المشكلات.

## ثانياً: مشكلة الأصالة والمعاصرة

### تمهيد:

إن حياتنا الفكرية منذ أوائل القرن الماضي قد تأثرت تأثراً بعيد المدى بلاشك بهذا اللقاء أو بالأحرى الصراع الفكري بيننا وبين الحضارة الغربية، وأصبح أحد هموم الإنسان العربي منذ اتصلت الأواصر بيننا وبين الغرب الحديث هو كيف يمكن الموائمة أو التوفيق بين تلك العلوم الحديثة وذلك التقدم الهائل الذي أنتجه الغربيون وبين تراثه الفكري الذي يكن له كل التقدير والاحترام ويعتبره جوهر شخصيته وحصنه الحصين الذي يحتمي به؟

### (أ) النخبة المثقفة تتلقى صدمة اللقاء الحضاري مع الغرب:

ولقد شعر بهذا الهم أول ما شعر النخبة المثقفة من أبناء الأمة العربية والإسلامية فوجدوا أنفسهم في صراع فكري عصف بهم فأنقسموا إلى ثلاث فرق، كل فريق يتخذ موقفاً مختلفا عن الفريقين الآخرين، فأول هذه الفرق آثر أن يتحصن في التراث ويحتمي به ويتخذ منه سلاحاً أيدلوجيا يواجه به التحدي الغربي ممثلا في علومه وفلسفاته المتقدمة.

أما ثاني هذه الفرق فقد رأى نقيض ما رآه أنصار الموقف السابق، حيث وجد هذا الفريق أن الأفضل أن ننفصل عن تراثنا الفكري الماضي وأن ننشغل فقط بحضارة عصرنا وبخبراته العلمية،فنقبل على هضم هذا الفكر الجديد ونعرف أدواته ومناهجه ونظرياته فنكون بذلك مشاركين في حضارة عصرنا غير عابئين بما كان في ماضينا الفكري لأن الماضي مضى وانتهى ولم

يعـد صالحـاً لنواجه به ما في العصر الحالي من تقـدم علمي وتقني وفكري في مختلف المجالات.

أما الفريق الثالث فقد توسـط بين الفريقين السابقين وحد من مغالاتهما معاً ورفض تطرفهما حيث وجد هذا الفريق أن الفريقين السابقين قد اختارا الموقف الأسـهل؟ فما أيسر أن نعبر عصور التاريخ وأن نعود إلى الوراء وأن نعيد إحياء الماضي بحذافيره ونقلد ما كان فيه فنصبح نسـخاً مكررة مما كان في ذلـك الزمان البعيد، وما أيسر أن نتخذ موقـف الفريق الثاني فنعبر البحر الأبيـض المتوسـط ونتجه إلى أوروبـا ونتعلم إحدى لغاتهـا الهامة وننهل من علـوم الأوروبيـين ونقلدهم في عاداتهم الاجتماعيـة وفي أزيائهم وحفلاتهم فنكون نسخاً مكررة مما هو كائن في أوروبا المعاصرة.

لقـد وجد الفريق الثالث أنه سـواء رحنا إلى الماضي ونهلنـا من معينه أو سـافرنا إلى أوربـا وأمريكا وقلدنا مـا فيهما من مظاهـر حضارية جديدة، فـإن هـذا لن يصنع لنـا ثقافة أو فكر عـربي معاصر، لأنـه إذا كان الفريق الأول عربيـاً يتجـه بنا إلى الوراء لإحيـاء كل ما هو عـربي أصيل فهو ليس بالمعاصر الذي يجعلنا جزءاً من العالم المعاصر نشـارك فيه كما يشارك غيرنا، فـإن الفريق الثاني يعد معاصراً وليس عربيـاً لأنه طالب بأن نأخذ كل ما في حضـارة الغـرب المعاصر دون أن تجهد أنفسـنا في الموازنة بـين تراثنا القديم وبين حضارة العصر.

إن الفريـق الثالـث يرى أن طريقنـا إلى صياغة فلسـفة عربية معاصرة يكمـن في محاولة صياغة ثقافة عربية معاصرة فيها علم الغرب وتقدمه التقني وفيهـا قيم الـتراث العـربي في آن واحد بحيث يشـتبك هـذا وذاك في وحدة عضوية واحدة لا صراع بين عناصرها أو أجزائها.

**(ب) فرق ثلاث وحلول ثلاث متصارعة:**

وبالطبع فإن هذه الفرق الثلاثة التي أنشعب إليها أبناء الأمة العربية والإسلامية قد بحثت عن المخرج من أزمتنا الراهنة، وحاول كل فريق أن يقدم ما استطاع من أدلة على صحة موقفه.

**1- الموقف السلفي والعودة إلى التراث الحضاري للمسلمين:**

أما الفريق الأول الذي يقف فيه السلفيون أو أنصار العودة إلى التراث فقد أكدوا على أن مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة لا يكون إلا بحضارتنا العربة الإسلامية التي رأوا أن فيها كل عناصر الأصالة والقوة وبها الحض على العلم والعقل وهما الأساس الذي بنت عليه الحضارة الغربية الحديثة نفسها، ومن ثم فنحن لسنا بحاجة إلى الارتماء في أحضان الحضارة الغربية بقدر ما نحن بحاجة إلى العودة إلى حضارتنا الإسلامية وقيمها الأصلية لنجلو جوهرها ونعيدها حية في نفوسنا وعقولنا فنحيا بها ونعيش عصرنا من خلالها.

إن الحفاظ على جوهر الشخصية العربية الإسلامية هو سلاحنا في مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة في نظر دعاة العودة إلى التراث وخاصة تراث السلف الصالح من الرعيل الأول في عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين. وعلى الرغم من الاتجاهات المتعددة التي ينشعب إليها أنصار هذا الموقف باعتبار أن منهم المتشدد الرافض لكل المظاهر الحضارية الغربية المعاصرة ومؤسساتها وفكرها وثقافتها وعلومها، ومنهم السلفي المعتدل الذي يقبل من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو ما يمكن تبريره داخلها، نقول أنه على الرغم من هذه الاتجاهات المختلفة التي تتفاوت بين الرفض التام لكل ما هو غربي وبين قبول ما يتفق مع الشريعة الإسلامية، إلا أن الجميع متفقون على أن تمسكنا بتراثنا الحضاري

الذي جوهره الدين الإسلامي وقيمه الثابتة في العدل والمساواة والشورى والدعوة إلى العمل الصالح في كل ميادين العلم والحياة هو طريقنا الصحيح في مواجهة قيم الحضارة الغربية والتفوق عليها.

**2- العصرانيون والدعوة إلى تبني نموذج الحضارة الغربية:**

أما الفريق الثاني الذي يقف فيه العصرانيون أو أنصار المعاصرة فيرون أن مدخلنا إلى حضارة العصر هو حضارة العصر نفسها، فمن الضروري في نظرهم تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه النموذج السائد في العصر كله، النموذج الذي يفرض نفسه كضرورة تاريخية لحضارة الإنسان المعاصر. وأنصار هذا الموقف يرون أنه ليس أمامنا أي خيار، فلابد أن نقبل هذا النموذج الغربي ونتعامل معه بمنطقه وعلومه وتقنياته حتى نكون معاصرين ومشاركين للأمم المتقدمة في صنع حضارة العصر.

والحق أن هذا النموذج الحضاري الغربي قد فرض نفسه على أمتنا العربية كما أشرنا فيما سبق منذ عصر التوسع الاستعماري الأوروبي بوسائل عديدة وحاسمة في القرن الماضي. ولقد تم فرض هذا النموذج على أنه «النموذج العالمي» للحضارة فالحضارة الجديدة تقوم على عدة مقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة. ومن هذه المقومات؛ التنظيم العقلاني الدقيق لشئون السياسة والاقتصاد في الدولة، واعتماد العلم والصناعة كأساسين للتقدم التقني وتسخيرهما لصنع حياة الرفاهية المادية للإنسان المعاصر، والدعوة إلى قيم اجتماعية وسياسية وأخلاقية جديدة مثل الحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة كحقوق ينبغي أن يتمتع بها كل فرد وينبغي على الحكومات والدول الحفاظ عليها ورعايتها.

نجح الغربيون في فرض هذه المقومات علينا بوسائل عديدة منها

المشروع ومنها غير المشروع بدأت بالحركات الاستعمارية واستمرت بعد الجلاء والتحرير بوسائل أخرى مثل التبادل التجاري غير المتكافئ الذي يحكم الغربيون من خلاله العالم عبر الهيمنة الاقتصادية التي تتيح التدخل في الشئون الداخلية، ومثل الهيمنة الثقافية عبر المراكز الثقافية والبحثية التي أنشأتها في مختلف البلدان العربية وعبر البعثات التي ربطت حركة التقدم العلمي في البلدان المختلفة بعجلة التقدم العلمي والتقني بالغرب ولقد تم عبر ذلك غرس النموذج الغربي للثقافة وللسياسة والاقتصاد وغير ذلك من المظاهر الحضارية الأخرى في بلدنا العربية. ومن ثم فلم يعد أمامنا اختيار لرفض هذا النموذج الحضاري لأنه وكما يقول أنصار العصرانية: قد أصبح واقعا نعيشه وعلينا تطويره ومجاراة نموذجه الأصلي في البلدان المتقدمة.

**3- التوفيقيون والمواءمة بين الأصالة والمعاصرة:**

أما الفريق الثالث الذي يقف فيه التوفيقيون من أنصار ضرورة المواءمة بين الأصالة والمعاصرة، فيرون أنه بالإمكان أن يلتقي الطرفان المتنازعان عند نقطة أولية هي أنه لا تعارض بين أن نكون معاصرين بمعنى أن نأخذ من الغربيين المعاصرين كل عناصر القوة والتقدم في المجالات المختلفة ونستنبتها في بيئتنا العربية خاصة وأن تراثنا العربي الإسلامي ليس فيه ما يعارض التقدم العلمي والتقني الذي هو جوهر الحضارة الغربية المعاصرة وقائد مسيرتها في التقدم والارتقاء.

ويرى أنصار هذا الرأي وعلى رأسهم د./ زكي نجيب محمود الذي يعد أبرز ممثلي هذا الموقف منذ كتابه «تجديد الفكر العربي» أنه إذا كان الإشكال الفلسفي الذي واجه أسلافنا من العرب - المسلمين الأقدمين هو كيف يوفقون بين أحكام الشريعة ومنطق العقل، فإن الإشكال الفلسفي الجديد أمامنا اليوم هو كيف نوفق بين التقدم العلمي وبين إنسانية الإنسان؟

وهم يرون أن هذا الإشكال الفلسفي الجديد لا يواجه العرب وحدهم بل يواجه صانعوا الحضارة الغربية أنفسهم، فلقد فشل الغربيون وهم صانعوا العلم الحديث في إقامة اللقاء الأمثل بين العلم وتقدمه، وبين الإنسان ومطالبه الروحية؛ ففي الوقت الذي تمكنوا فيه من تحقيق أعلى درجات التقدم العلمي بتقنيات جديدة ومبتكره، كادت هذه التقنيات نفسها أن تقضي على إنسانية الإنسان وتجعله مجرد عبد لمال يكسبه أو علم يحصله أو شهوة يبحث عن إرضائها دون أن تترك له فسحة من الوقت ليتأمل فيها نفسه وحياته وعلاقته بالآخرين وبالكون الذي يعيش فيه، ودون أن تترك له فرصة للإيمان بمعتقدات دينية سليمة وبقيم أخلاقية سامية.

**(ج) التوفيقيون والدعوة إلى فلسفة عربية جديدة:**

و إذا كان هذا الإشكال الفلسفي الجديد قد وقف أمامه الغرب عاجزاً أو يكاد يكون كذلك، فإن بإمكان أبناء الحضارة الإسلامية أن يقدموا فلسفتهم العربية الإسلامية المستوحاة من العقيدة الإسلامية والمغروسة في نفس كل عربي مسلم، والتي تقوم على الاعتقاد في مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين متمايزين لا وجه للمساواة بينهما، مثل ثنائية الخالق والمخلوق (الله - العالم والإنسان) ثنائية الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث.

إن هذه الفلسفة العربية - الإسلامية يمكن أن تواجه ذلك الإشكال المعاصر وتقدم حلولا له تستند على هذه الثنائية التي نعتقد فيها وتجري مجرى الدم في عروقنا وتتغلل في أعماق عقولنا وضمائرنا، وهي نفس الثنائية التي يمكن أن نتجاوز بها إشكال الأصالة والمعاصرة الذي يواجهنا حينما نواجه ذلك النموذج الحضاري الغربي؛ حيث إن هذا الإشكال سيصبح في هذه

الحالـة بغير مضمـون، فإن كنا نواجه حضارة الغـرب المتقدمة وسر تقدمها التقـدم العلمي التقني، و إتاحة الحرية الكاملة أمام العقل الإنسـاني للإبداع والابتكار في كل المجالات فإن حضارتنا العربية الإسلامية وهي تراثنا الذي نؤمن به ونسـتند إليه في تحديد هويتنا وشـخصيتنا المسـتقلة، لا تعارض مثل هذا التقدم كما لا تقف عائقا أمام حرية العقل في الإبداع والابتكار بل على العكس فإنها كانت الأسبق في الدعوة إلى كل ذلك من خلال القرآن الكريم والسـنة النبوية، فقد كانا الدعامة الأساسـية التي وجهت أسلافنا في كل ما أبدعوه من فلسـفات وعلوم وآداب وفنون قوامها إقامة التوازن بين مطالب الروح ومطالب البدن.

ومن ثم فإن المشاركة في حضارة العصر لا يقف تراثنا الديني عائقا أمامها، بـل يحضنا عليه حضا و يدفعنـا إليها دفعا كما أن في تراثنا ما يمكن أن يكون هو الأسـاس في مشـاركتنا الإيجابيـة في حضارة العصر وهذا الأسـاس الذي يمكن أن نشـارك من خلاله في فلسفة العصر وحضارته هو نفس المبدأ الذي قامت عليـه ودعت إليه حضارتنا الإسـلامية الأولى وهو مبـدأ التوازن بين تحقيق مطالب الروح وتحقيق ومطالب البدن؛ فالعلم الذي يصنعه الإنسـان ليحقـق من خلاله مطالبه المادية لا ينبغي - كـما يحدث في الغرب الآن - أن يتحكم في الإنسان ويحد من قدراته ويحوله إلى عبد لشهواته أو لجمع الأموال وكسـب الثروة أو غير ذلك من مظاهر القوة المادية، بل ينبغي ترشيد التقدم العلمي ليخدم الإنسـانية دون أن يهدم الإنسان و يدمر بيئته الطبيعية، وهذا لا يـأتى إلا إذا أعيد الاهتمام بمطالب الإنسـان الروحيـة التي قوامها العقيدة الدينية الإيمانية من جانب والتمسـك بالمبادئ الأخلاقية السامية من جانب آخـر وهما جانبان متلازمان فـإن توفر أحدهما توفر الآخـر بالضرورة، فلا إيمان لمن لا أخلاق له، ولا أخلاق لمن لا إيمان لديه.

## أهم المصادر والمراجع لمشكلة الأصالة والمعاصرة

- د./ زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، الطبعة السابعة 1982م.

- د./ زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بالقاهرة، وبيروت، الطبعة الرابعة 1987م.

- د./ زكي نجيب محمود: قيم من التراث، دار الشروق، الطبعة الأولى 1984م.

- د./ زكي نجيب محمود: في تحديث الثقافة العربية، دار الشروق 1987م.

- د./ زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، بدون تاريخ.

- د./ محمد عابد الجايري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الفارابي، بيروت، بدون تاريخ.

- د./ محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، الطبعة الثانية 1990.

- د./ محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطبيعة ببيروت الطبعة الثانية 1982م.

- د./ يحيى هويدي: نحو الواقع - مقالات فلسفية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1986م.

- د./ حسن حنفي: التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1980م.

- د./ حسن حنفي: قضايا معاصرة - الجزء الأول - في الفكر العربي المعاصر، دار الفكر العربي بالقاهرة 1976م.

- أعمال ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، بحوث ومناقشات الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985م.

- د./ محمد عمارة: الإسلام والعروبة، صدر ضمن سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1996.

- أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدينة الحديثة، طبعة القاهرة 1978م.

- جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، تحقيق د./ محمد عمارة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

- محمد عبده: الأعمال الكاملة، طبعة بيروت - لبنان، 1972م.

## ثالثاً: مشكلة الحرية والمسئولية

**تمهيد:**

الحرية، تلك الكلمة البراقة التي تخفق لها القلوب، وتحار أمامها أعتى العقول إنها كلمة تمثل إحدى حقائق الوجود الإنساني الذي ميزه الله عن كل الموجودات الأخرى بأنه الوحيد الذي يشعر بأنه حر. ورغم شعور الإنسان بأنه كائن حر إلا أنه لم يكف دوماً عن التساؤل عن معنى هذه الحرية وعن حدودها وهو في هذه التساؤلات إنما يحاول فهم ذاته وفهم ما حوله من كائنات وعلاقته بها بالإضافة إلى علاقته بغيره من البشر؛ ففهم الذات وعلاقتها بالآخر سواء أكان بشرا أم موجودا طبيعيا آخر إنما يمثل حدا من حدود هذه الحرية ولعلنا نتساءل الآن كيف ذلك؟ وللإجابة عن تساؤلنا هذا وعلى غيره من التساؤلات ينبغي أن نعرف أولاً ماذا تعني الحرية؟

**(أ) معنى الحرية:**

إن الحرية في معناها الاشتقاقي تعني انعدام القسر الخارجي، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لا يتحكم في حركته أحد، وقد اصطلح الفلاسفة على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية أي بعد تفكير وتدبر مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده.

وفي هذا الإطار يمكن التمييز بين نوعين للحرية؛ حرية الاختيار وحرية الفعل؛ أما حرية الاختيار فهي ما يتعلق بملكة الاختيار الإرادي عند الإنسان، فإن كل سلوك يسلكه الإنسان غالبا ما يسبقه اختيار بين بدائل وحينما يفكر الإنسان ويتدبر ويختار بين هذه البدائل فهو هنا يحيا الحرية على مستوى الفكر والإرادة.

أما حينما يبدأ في ممارسة الفعل الذي اختاره وبدون الخضوع لأي ضغوط خارجية فهو قد انتقل من ممارسة حرية الاختيار إلى ممارسة حرية الفعل؛ فحرية الفعل إذن تبدو في القدرة على الإقدام وعلى الفعل مع انعدام القسر الخارجي أي مع عدم وجود أي ضغوط خارجية.

**(ب) الحرية والشعور:**

إن الحرية بالمعنى السابق إنما تبدأ من شعورنا بأننا أحرار، فالحرية إنما تبدأ واقعيا حينما نشعر بها فيكون فعلنا الحر فعلاً تلقائياً يعبر عن شخصيتنا المستقلة أي أن هذا الفعل يكون منبعثاً من أعماق ذاتنا وبدون أن نتأثر في هذا السلوك بالآخرين أو بدون أن نخشى عقاب أي سلطة خارجية. فالحرية إذن هي العلاقة المميزة للشخصية الإنسانية لأن الفرد لا يكون حرا إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته هو.

والحقيقة أن كل الإنجازات الفردية المبدعة للإنسان لا يمكن أن تكون إلا نتيجة لهذا الشعور المستمر بالقدرة على المبادأة بالفعل، أي نتيجة للحرية التي يشعر بها كل منا حينما يقدم على فعل معين.

إن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تبدأ من حيث تنتهي الحياة الغريزية الحيوانية، أي من حيث يبدأ شعور الإنسان بذاته وبأنه قادر على الاختيار وقادر على الفعل الحر. ومن هنا فإن الإنسان لا يحيا حياة إنسانية خالصة إذا كانت كل تصرفاته نتيجة انفعالاته أو بمثابة ردود أفعال غير إرادية؛ إذ إن حياة الإنسان الحقة إنما تبدأ من قدرته على التحرر من تلك التصرفات الانفعالية اللاإرادية.

وطالما أنك تشعر بذاتك وبأنك حر في اختيار الفعل، فإنك تعي معنى الحرية لأنك تشعر بها وتمارس الفعل المطابق للشعور.

ولعلك تتساءل الآن: هل أفهم من هذا أن شعوري بأنني حر وقدرتي على الفعل الحر لا يرتبطان بأي ضرورة خارجية أو بأي مسئولية تجاه المجتمع والآخرين؟ وهنا تكون الإجابة القاطعة: لا، فإن الحرية الإنسانية في واقع الأمر ليست مطلقة، بل إنها لا تفهم إلا بالنسبة إلى وجود هذه الضرورة وتلك المسئولية.

**(ج) الحرية والضرورة:**

إن الحرية لها حدود وهذه الحدود هي بمثابة الشروط الضرورية لوجودها. وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة؛ فهنالك الضرورة الجسمية، والضرورة الطبيعية، والضرورة التي تمثلها المبادئ العقلية، وهذه الضرورات كلها عقبات لابد لإرادتنا أن تصطدم بها حتى تقف على معنى حريتها، بل حتى تحقق بالفعل هذه الحرية. إن النشاط الإنساني بشكل عام لا يمكن أن يتحقق إلا في عالم محدود، وعلى الإنسان دائما أن يغالب هذه العوائق وأن ينتصر على ما فيها من عقبات ولولا ذلك ما كان للحرية الإنسانية أي معنى فما معنى أن تكون حراً إذا لم يكن هناك عقبات تقف أمام هذه الحرية وتحاول أن تتغلب عليها فإذا ما أخذنا الضرورة الطبيعية كمثال على الضرورات التي علينا أن نواجهها فنثبت حريتنا إزاءها؛ فنحن كبشر جزء من الطبيعة وحياتنا مرتبطة بمعرفة قوانين الطبيعة حتى يمكننا تسخيرها لخدمتنا؛ فكيف تتم لنا هذه المعرفة إن لم ننجح في تفسير الظواهر الطبيعية المختلفة عبر قوانين علمية؟

إن نجاح الإنسان في تفسير الطبيعة ومعرفة قوانينها هو بمثابة الإعلان عن حريته إزاء هذه الضرورة الطبيعية، إن الحرية الحقيقية للإنسان لا تنحصر في حلم الاستقلال عن الطبيعة وقوانينها، و إنما تنحصر في معرفة

تلـك القوانـين من أجل اسـتغلالها لتحقيـق غايـات معينة تفيـده في حياته العمليـة. وليس من شـك في أن حرية الإنسـان قـد تزايدت بتزايـد معارفه العلميـة واختراعاتـه القـادرة على تسـخير الطبيعة لخدمته. ومعـنى هذا أن تحرر الإنسـان إزاء الضرورة الطبيعية لا يستلزم معجزات تقضي على قوانين الطبيعة أو تلغي نظام الأشياء، بل هو يستلزم استخدام قوانين الطبيعة بمهارة وبراعة من أجل العمل على تحقيق أهداف الإنسان.

هـب أنك وبعض أصدقائك قد أخذتم سـفينة شراعيـة وأبحرتم بهدف الصيـد أو النزهة، وبدأت السـفينة تتقاذفها الرياح يمينا ويسـارا فماذا أنتم فاعلـون؟ إنك لو كنت تعلم قوانـين الرياح واتجاهها وسرعتها، وحاولت كبحـار ماهـر أن تتحايـل على الريـاح المضـادة وأن تتقدم في اتجـاه لولبي مسـتخدما قـوى الريـاح ذاتها، فقـد حققت حريتـك إزاء هـذه الضرورة الطبيعيـة ونجحت بمعرفة قوانين الرياح وكيفية اسـتغلالها في السـيطرة على هذه الظروف الصعبة التي واجهتها.

ومـن هنا فإن البحار لا يكون حرا في أفكاره وفي تصرفاته أثناء عمله إلا بقدر ما يكون على علم بما هو بصدده. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الطبيب أو إلى المهنـدس أو إلى الضابط ..إلخ، فالجميع يكـون حرا بقدر علمه بقوانين الظواهـر التي يواجهها، فعلى قدر ما يفكر الإنسـان ويعلم بقدر ما يكون حظه من الحرية. فخذ من العلم بقوانين الطبيعية في مختلف المجالات سـبيلا لأن تكـون حـراً، فبقدر ما تتعلم بقدر ما تشـعر بالحريـة إزاء أي ضرورة طبيعية. فالحرية والضرورة ليستا حدين متعارضين بل هما حدان متماسكان يعـبران عن حقيقة واحدة، وكل ما هنالك أنهـا حقيقة ذات وجهين أحدهما الضرورة والآخر الحرية.

**(د) الحرية والمسئولية:**

وكذلك الحال بالنسبة للحرية والمسئولية فهما حدان متماسكان لا ينفصل أحدهما عن الآخر، فأنت تكون حرا بقدر ما تتحمل مسئولية الفعل الذي تفعله فليس معنى قول الفلاسفة أن حريتك هي عين وجودك وأن الإنسان ثمرة لفعله الحر أن تطلق العنان لهذه الحرية فتصبح حرية مطلقة لأنها إن كانت كذلك فقد انتفى عنها كونها حرية وتحولت إلى فوضى.

فالحياة الإنسانية قوامها الحفاظ على النظام الاجتماعي والخضوع للقوانين الأخلاقية والالتزام بالأعراف والمواثيق والتشريعات القانونية. وإذا لم يلتزم الإنسان الفرد بهذه النظم والقوانين والتشريعات لفقد إنسانيته وفقد معها حريته؛ إذ أن الحرية الشخصية إنما ترتبط بهذه الضرورات القانونية والاجتماعية، ويكون المرء حراً بقدر ما يستطيع التصرف في ضوء الالتزام بهذه الضرورات والحرص على عدم تجاوزها.

وليس في ذلك ما يدعو للدهشة أو للعجب إذ ينبغي عليك أن تتساءل قبل أن تمارس حريتك الشخصية: هل ما سأفعله هذا يمكن أن أسمح لغيري أن يفعله معي؟ وهل يمكنني أن أتقبل هذا الفعل من غيري؟ وهل يمكن للحياة الاجتماعية والمدنية أن تستقيم إذا تصرف الجميع مثل هذا التصرف وسلكوا مثل سلوكي هذا؟

إنك إذا ما تساءلت هذه التساؤلات وأنعمت النظر فيها لوجدت أن حريتك الشخصية ينبغي أن تكون في حدود المسئولية، والمسئولية هنا إما أن تكون مسئولية ذاتية تنبع من ذاتك أي من ضميرك الأخلاقي الواعي، أو مسئولية مدنية أو اجتماعية عليك أن تراعيها وتتمثل في التزامك بتلك الأعراف والتشريعات السائدة في مجتمعك بل في المجتمع الإنساني كله.

إن حياتنا الإنسانية سلسلة من الاختبارات أو المواقف التي علينا أن نختارها أو أن نقفها متحملين النتائج المترتبة عليها، وهذا هو معنى المسئولية.

ونلاحظ هنا أن هذه السلسلة من الاختيارات سلسلة متصلة ففيها الماضي والحاضر وهي ستستمر في المستقبل، وعليك إذا ما أردت أن تصنع نفسك بوصفك كائن حر متميز أن تواجه هذه الاختبارات بعقل وتدبر وأن لا تختار إلا ما يتوافق مع مبادئك وقيمك، وأن تقبل دائما التطور؛ لأن المرء كما يقول بعض الفلاسفة لا يوجد حقاً إلا بقدر ما يعمل على تجاوز ما هو عليه بالفعل، والاتجاه نحو حالة أخرى تضمن له تجاوز موقفه الحاضر وهكذا دواليك.. فأنت تواجه بقدر ما تقبل التحدي وتختار بين المواقف، وأنت حر بقدر ما تتجاوز كل المعوقات التي تعوق اختيارك، أو تعوق تطلعك إلى مستقبل أفضل.

و إذا ما قلت متسائلاً: كيف لي بهذه الحرية المسئولة وأنا قد ولدت في بيئة معينة وعوامل وراثية معينة وفي ظل نظام تعليمي تربوي معين، ألا تمثل هذه العوامل التي لا يدلي فيها عوائق خارجية تحد من حريتي وليس بإمكاني مواجهتها أو التخلص منها؟ لكانت الإجابة على تساؤلاتك هذه: أن معك الحق في أن كل منا قد يجد نفسه أسيرا لأحد هذه العوامل أو بعضها، ولكن كل منا سيكون حرا في هذه الحالة في أن يتخذ من هذه الظروف «الموقف» الذي يشاء؛ فكوني قد ولدت دميما أو جميلاً، شرقيا أو غربياً، من أسرة فقيرة أو غنية، هذا كله يعبر عن وقائع لا سبيل لدى إلى محوها أو إلغائها، ولكنني بلا شك حر في الموقف الذي اتخذه بإزاء تلك الظروف التي وجدت عليها؛ ففي استطاعتي أن أكون فخوراً بكل تلك الظروف، أو أن أشعر بخجل شديد بإزائها. إن طريقة استجابتي لأي ظرف من هذه

الظـروف التـي وجـدت عليها إنما هو موقفـي الحر الذي أخـذه على عاتقي وأتحمل بعد ذلك ما يترتب عليه من نتائج أو مسئوليات.

إن بإمـكان الإنسـان أن يحاول تغيـير تلك الظـروف إن أمكنه ذلك، أو يتكيـف معها، كما أن بإمكانه أن يتخذ منها حافـزا يدفعه إلى الأمام؛ فكم من كسـيح تغلب على عاهته وأصبح أحد مشـاهير العلـماء في عصره، وكم مـن كفيف تغلب على فقده بصره وأصبح أشـهر العازفين في عصره. إن حياة الإنسـان مليئة بالإمكانيات التي إن أحسن استغلالها لصنع من نفسه ما أراد لهـا أن تكون. كل ما هنالك أن تأتي أفعالنا الحرة متسـقة مـع وعينا بالنتائج المترتبـة عليها، ومن ثم يمكننا دائما في هذه الحالة أن نفعل متحملين مسـئولية الفعل.

ومـن المهم دائما أن تثق في قدرتك على ممارسـة حريتك في الفعل لأنه لولا هذه الحرية المسـئولة ما كان للإنسـان إلا ماضيه. والحقيقة أن المستقبل هو الذي يفتح أمامك أفق الممكنات، والحاضر هو الذي يسـمح لهذه الممكنات أن تتحقـق بالفعل. وأنت لا يمكنك أن تكـون حراً إلا بقدر ما تفعل واضعا المسـتقبل بكل ممكناته أمـام ناظريك؛ فحرية الفعل وتحمل مسـئولياته هو مدخلك إلى المسـتقبل، كما أن هذا المسـتقبل المأمول لن يصبح واقعاً تعيشه إلا إذا تجرأت وفعلت الفعل الحر الواعي المسئول.

## أهم المصادر والمراجع لمشكلة الحرية

- د./ زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر بالقاهرة 1971م.
- د./ زكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، الطبعة الأولى 1986م.
- د./ زكي نجيب محمود: طريقنا إلى الحرية - حوار أجراه معه د./ أحمد عتمان، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة 1994م.
- جون ديوي: الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1955م.
- ر. م. هير: الحرية والفكر، ترجمة يوسف ميخائيل سعد، دار النهضة العربية بالقاهرة 1969م.
- جون ستيوارت مل: الحرية (جزءان)، ترجمة عبدالكريم أحمد، سلسلة الألف كتاب (581)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966م.
- أشعيا برلين: أربع مقالات في الحرية، ترجمة عبدالكريم محفوظ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1980م.
- جون ر. بورر وميلتون جولد ينجر: الفلسفة وقضايا العصر، ثلاثة أجزاء ترجمة د./ أحمد حمدي محمود، سلسلة الألف كتاب الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1990 /1991م.
- فولتير: الرسائل الفلسفية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بالقاهرة، 1959م.

- جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم ببيروت، بدون تاريخ.

- جون ستيوارت مل: أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتقديم وتعليق د./ إمام عبدالفتاح إمام ود./ ميشيل متياس، مكتبة مدبولي بالقاهرة 1996م.

- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة د./ عبدالمنعم الحفني، القاهرة، الطبعة الرابعة 1977م.

- سلامة موسى: حرية الفكر، صدر ضمن سلسلة مكتبة الأسرة، جزءان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1996م.

## رابعاً: مشكلة العلم والتكنولوجيا أو العقلية العربية بين إنتاج العلم واستيراد التكنولوجيا

**تمهيد:**

لا شك أن العلم من المقومات الحضارية رفيعة المستوى، وهو لا يقل في أهميته وجوهريته بالنسبة للحضارة الإنسانية عن الدين والأخلاق ولا يظن أحد أنني أبالغ في هذه المكانة التي أعطيتها للعلم، ففي القرآن الكريم - وهو ملهمنا الحضاري ورمز هويتنا وأساسها - تلك الدعوة الملحة وبصور شتى إلى الأخذ بكل اسباب العلم والمعرفة بكافة صورهما.

ولعل من المهم هنا بداية أن نتذكر ونذكر بأن التقدم العلمي كان ولا يزال علامة بارزة من علامات التقدم الحضاري في كل العصور ولدى كل الحضارات ومن الخطأ البين أن نقع أسرى للمقولة التي يرددها ويروج لها بعض المفكرين الغربيين وبعض المتغربين من مفكرينا، وهو «إن العلم صناعة غربية»، إذ ليس أخطر على حياتنا الفكرية والعملية المعاصرة من أن نقع أسرى لهذا الوهم ونصدق أننا غير قادرين على المشاركة الإيجابية في إنتاج العلم!

ويمكن الرد على هذه المقولة وبيان تهافتها بصورتين؛ أحدهما تنبع من النظر في طبيعة العقلية العربية والتأكيد على أنها طوال تاريخها عقلية قادرة على إنتاج العلم والدليل هو إنجازات العلماء العرب في الماضي. ولن نطيل وقفتنا عند هذه القضية حتى لا نقع في خطأ لا يقل خطورة عن الخطأ الذي نريد دفعه والتهمة التي نريد أن ننفيها عن أنفسنا، وهو خطأ التغني بإنجازات الماضي التي ليس لنا الآن أي فضل فيها.

أما الصورة الثانية - وهي الأهم والتي سنركز عليها - فهي النظر إلى واقعنا الحالي، واقع تخلفنا العلمي المعاصر وبيان أسباب هذا التخلف، والتأكيد على أن هذا التخلف إنما هو مسألة عارضة يمكننا تجاوزها، إذا ما أدركنا بوعي أسباب هذا التخلف الداخلية والخارجية وواجهناها بإصرار وحزم، وإذا ما وضعنا الخطة القومية المناسبة التي تمكننا من تحقيق التقدم العلمي المنشود معتمدين في ذلك على أنفسنا، واثقين من إمكانية بناء القدرة العلمية الذاتية، ومن إمكانية استنبات التكنولوجيا المحلية الملائمة لبيئتنا والمحققة لأهدافنا.

**(أ) أنتجنا العلم في الماضي:**

لقد شاركت معظم شعوب المنطقة العربية في صنع العلم وإنتاج النظريات العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية منذ أقدم العصور، مما يدل دلالة قاطعة على أن العقلية العربية كانت رائدة في هذا الميدان منذ فجر التاريخ الإنساني، ويكفي أن نذكر هنا أن مفهوم العلم وصناعته وإبداع تقنية تطبيقه كانت الريادة فيها لحضارات الشرق القديم خاصة في مصر القديمة وفي بلاد ما بين النهرين. ويخطئ من يصدق هنا المقولة التي يرددها الغربيون والمتغربون في كتاباتهم وهي أن حضارات الشرق القديم لم تنتج علوماً بل كان لديها مجرد خبرات علمية عملية ساعدتها في بناء المنجزات المعمارية الضخمة وبناء السفن والبراعة في فنون الزراعة والعلاج والتحنيط والملاحة، إذ أن من البديهي أن ندرك أن من يمتلك هذه الخبرات العلمية التي صنعت كل هذه المنجزات الحضارية العملاقة - التي لا يزال العلم المعاصر بكل تقدمه وجبروته يقف أمامها مبهوراً عاجزا مثل الأهرامات وعلم التحنيط، والحسابات الفلكية والهندسية المذهلة التي تتعامد الشمس بموجبها على وجه الفرعون وزوجته في يومين فقط في السنة هما يوم عيد

ميلاد الملك و يوم عيد زواجه بالملكة، وذلك عبر فتحة معينة في جدران المعبد، من البديهي أن ندرك أن من صنع كل هذا عمليا لابد وأنه كان يمتلك الأساس النظري - أي النظرية العلمية - الذي مكنه من الاستفادة منه عمليا بهذه الصورة المتقنة والمعجزة في نفس الوقت.

و إذا كانت تلك إشارات سريعة إلى إنجازات لشعوب المنطقة في الماضي البعيد في ميداني العلم والتكنولوجيا، فإن إنجازات أبناء المنطقة العربية في الماضي القريب - أي في عصر ازدهار الحضارة العلمية للمسلمين في ظل دولتهم الإسلامية الكبرى - لا تزال تشهد على أن العرب لم يكونوا مجرد مستهلكين للعلوم وتقنية تطبيقها بل كانوا من صناعها.

إن الإنجازات العلمية الرائعة لابن سينا وابي بكر الرازي والزهراوي وابن النفيس في ميدان الطب والصيدلة، ولجابر بن حيان وتلاميذه في مجال الكيمياء، وللحسن بن الهيثم والبيروني والطوسي وعمر الخيام والبتاني في ميدان الرياضيات والبصريات والفلك، ولغيرهم وغيرهم من العلماء المسلمين في شتى فروع العلم، تلك الإنجازات التي ظلت إلى وقت قريب هي الرافد الأساسي الذي تغذى عليه التقدم العلمي الغربي في مختلف العلوم، تشهد على أن في قدرة الإنسان العربي دائما إن أراد أن يصنع لنفسه و بنفسه التقدم العلمي المنشود.

لقد كان العلم العربي منذ بدايته في ظل الحضارة الإسلامية جزءا من الممارسة الاجتماعية اليومية في شتى مستويات المجتمع الإسلامي في كل الأقطار الإسلامية، فدفع التقدم الاقتصادي والاجتماعي بخطوات سريعة نحو الأرقى. وكان كل ذلك بفضل الدعم اللامحدود من جانب الحكام والأفراد من أمراء وأثرياء محبين للعلم والعلماء لكافة ما يجريه هؤلاء العلماء من أبحاث نظرية وتطبيقية.

لقد تعهدت الدولة الإسلامية وأجهزتها الرسمية وبدعم من المجتمع وتشجيع من كافة هيئاته أولئك العلماء بالرعاية وانشأت لهم دور العلم الكبرى مثل دار الحكمة ببغداد. وعلى الرغم من أن العلم العربي قد اعتمد في البداية على نقل العلوم اليونانية، إلا أن هذه العلوم قد نقلت وطورت في إطار ما يفي بمتطلبات المجتمع الإسلامي، وكان هذا التطوير من خلال عملية دؤوبة للبحث العلمي المستقل رافقت هذا النقل ولم تكن منفصلة عنه.

**(ب) أسباب توقفنا عن إنتاج العلم منذ عصر النهضة الغربية:**

ولعل السؤال الذي يراودنا الآن هو: إذا كان هذا هو حال العلم والعلماء في عصر الدولة الإسلامية الكبرى، فما الذي حدث وأدى إلى توقف هذا الإبداع؟ لماذا توقف هذا النهر الإبداعي المتدفق للعلماء المسلمين منذ وفاة ابن خلدون في القرن الرابع عشر أو بعد ذلك بقليل أي منذ حوالي مطلع القرن الخامس عشر؟

ينبغي أن ندرك أن هذا النهر الإبداعي لم يتوقف تماماً منذ هذا التاريخ لكنه أخذ في التضاؤل شيئاً فشيئاً حتى كاد أن يتوقف، لكن لم يحدث قط أن أصيبت الأمة الإسلامية أو العربية بالعقم العلمي التام في أي عصر أو في أي قرن بل أكاد أقول أنه لم يتوقف تماما في أي عقد من العقود التي مرت علينا في القرون الماضية.

إن ما حدث بالفعل هو أن جذوة الإبداع العلمي قد خبت ولم يعد هناك أولئك العلماء الأفذاذ الذين يجددون في النظريات العلمية القائمة أو يطورونها بشكل لافت للنظر، كما لم يعد هناك أولئك العلماء الذين يستطيعون وضع الأسس لنظريات جديدة أو لعلوم جديدة مثلما فعل مثلا ابن حيان في الكيمياء والحسن بن الهيثم في علم البصريات، ومثلما فعل ابن خلدون في وضع علوم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد السياسي..إلخ.

أما عن أسباب خبو هذه الجذوه أو تضاؤل الإبداع العلمي العربي فهي كثيرة وليس هنا موطن تفصيلها، إنها على وجه الإجمال تتلخص في أسباب سياسية وفكرية واجتماعية مؤداها أن الضعف السياسي والاجتماعي الذي شهدته الدولة الإسلامية قد أديا إلى تفككها وتجزئتها. وقد أدى هذا الضعف وذلك التفكك إلى بداية الأطماع الغربية فبدأت الحروب الصليبية التي استمرت لفترة طويلة بشكل متقطع حتى عصر الاستعمار الغربي الحديث وتفكك الدولة الإسلامية تماما بعد إنهاء عصر الخلافة العثمانية.

إن تلك العوامل التي منها الداخلية ومنها الخارجية قد تضافرت وأدت إلى وأد الإبداع العلمي لعدم توافر بيئته الملائمة لما حدث من نهب لثروات العرب العلمية والتي لاتقدر بثمن من قبل الغزاة الغربيين إبان الحروب الصليبية ونقلها إلى المكتبات والجامعات الغربية، فضلا عن شيوع النزعة التلفيقية والتلقينية في العلوم العربية، حيث أصبح العلماء العرب يكتفون بالتوفيق بين مؤلفات السابقين عليهم وتلخيصها وتلقينها لتلاميذهم.

وطالما أن الأمر يظل دائما في إطار الرجوع إلى مؤلفات السابقين من القدماء دون تطوير أبحاثهم والإضافة إليها من خلال دراسة المزيد من الظواهر والوقائع فإن العلم يذبل، بل ويتجمد.

والجدير بالذكر أن التخلف العلمي لدى العرب والمسلمين منذ ذلك الوقت قد ارتبط بتوقف الاجتهاد في ميدان الدين. ولما كان التجديد والاجتهاد الديني يمثل إحدى القوى الدافعة للإبداع في العالم الإسلامي، فقد أدى إغلاق باب الاجتهاد إلى ضعف علمي ملحوظ وإلى تخاذل واضح من العلماء في بقية التخصصات، إذ أن ازدهار علوم العقل كل لا يتجزأ، فالتخلف عن ركب التقدم العلمي في أي علم من العلوم دينية كانت أو رياضية أو

طبيعية أو اجتماعية أو إنسانية يشير إلى اختلال منظومة التقدم الحضاري ككل. وليس أدل على صحة ما نقول إلا النظر في تاريخ الحضارات قديمها وحديثها، فسنجد أن مظاهر التقدم تتكامل كلها حينما تتوافر لها البيئة والمناخ الملائمين.

**(ج) أسباب تخلفنا العلمي في العصر الحاضر:**

لعل السؤال الذي يراودنا الآن - بعد معرفة أسباب تخلفنا وتوقفنا عن الإبداع العلمي في الماضي - هو: ماذا عن أسباب تخلفنا الآن؟

**1- الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية:**

إن أسباب تخلفنا المعاصر بالطبع لا تنفصل عن الأسباب السابقة لأن الماضي موصول بالحاضر. وقد شغل المفكرون العرب كثيرا بالكتابة عن هذه الأسباب وتحليلها، وقد دارت تحليلاتهم حول الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أدت إلى هذا التخلف العلمي، وميزوا في إطار ذلك بين عوامل خارجية فعلت فعلها المدبر سلفاً من قبل دول الاستعمار الغربية، وعوامل داخلية ساعدت على ترسيخ هذا التخلف الذي يتصورون أنه فرض علينا فرضاً.

أما العامل الخارجي الذي يركزون عليه فهو الاستعمار الغربي للبلدان العربية. إن هذا الاستعمار رغم ما صاحبه من دعاية إعلامية مكثفة حول أنه جاء لتحديث وتمدين البلدان العربية و إدخالها في زمرة الدول العلمية المتحضرة، إلا أن الواقع الذي حدث يكذب ذلك، حيث أدى هذا الاستعمار - رغم ما أحدثه من تحديث جزئي لبعض المرافق والهيئات والأفراد الذي استهدف في المقام الأول خدمة المستعمر نفسه - إلى تمزيق البلاد العربية والإسلامية و إضعاف مقدراتها الذاتية، وربط هذه المقدرات وتلك

الإمكانيات بعجلة التقدم الغربي لخدمة أهدافه التوسعية الاحتكارية. وقد بدا هذا واضحا بعد ما حصلت هذه الدول على استقلالها. فقد حصلت على الاستقلال السياسي نسبيا لكنها لم تحصل مطلقا على الاستقلال الاقتصادي فضلا عما غرسه الاستعمار الغربي من قيم وعادات غربية في المجتمعات العربية مما سهل التبعية العربية لكل ما هو غربي، ورسخ في الذهنية العربية مسألة التفوق الغربي الذي لا يمكن اللحاق به أو التفوق عليه.

أدى كل ذلك إلى بقاء الدول العربية على حالها التي تركها عليها الاستعمار في معظم المناطق حيث ظل تضارب المصالح بين الدول والشعوب العربية هو الأمر السائد - رغم محاولات الوحدة التي وجدت على السطح وسرعان ما زالت - وذلك لأن مصالح معظم هذه الدول ظلت مرتبطة وتابعة للدول التي استعمرتها من قبل بشكل أو بآخر. ومن ثم فقد دمرت البنية الاقتصادية المستقلة لهذه الدول سواء البنية الخاصة بكل دولة على حدة أو البنية التي يمكن أن تتوحد وتتكامل بينها جميعا. وباختصار فقد ترك المستعمرون الدول العربية والإسلامية في حالة يصعب فيها أن تتغلب عوامل الوحدة والتكامل الاقتصادي والسياسي والعلمي ..إلخ على عوامل التفكك والانهيار والتبعية.

وبالطبع فإن هذا العامل الخارجي لم يكن هو العامل الحاسم في التخلف العربي المعاصر إذ كان يمكن لعناصر المقاومة الداخلية - لو توافر لأعضائها الدافعية والإيجابية - أن تفعل فعلها في الحفاظ على الهوية العلمية والثقافية وتنصر عوامل التقدم على عوامل التخلف والضعف لولا أن تضافر مع هذا العامل الخارجي التخريبي عوامل داخلية كثيرة لم يتداركها المجتمع العربي المعاصر بعد.

إن ابرز هذه العوامل الداخلية التي ساهمت في ترسيخ التخلف العلمي ذلك الاستبداد السياسي الذي يعاني منه الإنسان العربي المعاصر إذ أن البحث العلمي يتطلب مناخا سياسياً مواتياً أساسه الإحساس بالحرية ونيل الحقوق والشعور بالأمن الاجتماعي والأمان النفسيين كما أن غياب التقدير الاجتماعي والاقتصادي للعالم يعد عاملا هاما من عوامل إحباطه وعدم قدرته على الإبداع.

إن نظرة بسيطة إلى المجتمعات العربية المعاصرة تؤكد أن المناخ السياسي والاجتماعي والتقدير الأدبي والمادي للعالم لا يزالان بعيدين عن توفير البيئة الملائمة للإبداع العلمي والتفوق التقني، فبالإضافة إلى غياب التقدير الاجتماعي للعلماء وللبحث العلمي من قبل المجتمع ككل، نجد أن حكومات الدول العربية لا تزال بعيدة عن إدراك الأهمية القصوى للبحث العلمي وتقدير المشتغلين به، ففي الوقت الذي تنفق فيه الدولة الكبرى ما بين 2 % و4 % من إجمالي ناتجها القومي على عمليات توظيف البحث العلمي من أجل التنمية، نجد انفاق دولنا لا يتعدي 0.03 % على ضخامة الدخول القومية في الدول الكبرى وضآلتها في الدول النامية. وعلى ذلك فإن مجموع إنفاق الدول النامية - ومنها دولنا العربية بالطبع - لا يمثل أكثر من 1.6 % من مجموع إنفاق دول العالم على عمليات البحث العلمي وتوظيفه في تطوير التنمية.

وقد يسأل سائل هنا: كيف ذلك ونحن نلمح هذا الكم الكبير من الجامعات في مصر والوطن العربي والتي يتخرج منها مئات الآلاف من المتخصصين العلميين في كل عام، فضلا عن الآلاف التي تعمل في مراكز البحث العلمي المنتشرة في أرجاء بلاد عربية كثيرة؟

ولعل خير من يجيب عن هذا التساؤل هو انطوان زحلان الذي يعد

من أبرز من تخصصوا في دراسة السياسة العلمية والتكنولوجية في الوطن العربي، فهو يقرر - رغم إدراكه لوجود نحو 300 وحدة للبحوث العلمية والإنماء في الوطن العربي، ورغم معرفته بوجود عشرات الجامعات العربية والزيادة المطردة في عددها باستمرار - أنه من المشكوك فيه إزاء هذا المستوى من الدعم المالي - الذي قدر متوسطه بتقدير متوسط الإنفاق المالي على هذه الجماعات وتلك المراكز - أن يكون في الإمكان التحدث عن بحث علمي أصيل إذ لا يمكن لأحد أن ينجح في الاشتراك في نشاط علمي على هذه الأسس إلا إذا كان من ذوي القدرة الكبيرة على الإبداع والمثابرة.

إن ما سبق يشير إلى جانب واحد فقط من الجوانب التي يمكن النظر من خلالها إلى الأسباب الداخلية للتخلف العلمي والتكنولوجي الذي يعاني منه الإنسان العربي.

أما الجانب الآخر فيتمثل في النظر فيما خلفته السياسات الحكومية العربية التي تصورت إمكانية التغلب على مشكلة التخلف العلمي والتكنولوجي عن طريق استيرادها من الغرب عبر قناتين؛ أولاهما اللجوء إلى الاستشارات العلمية الغربية للمساعدة في إقامة المشروعات الإنمائية زراعية كانت أم صناعية، وثانيهما إرسال طلابها من المتفوقين في بعثات خارجية للجامعات الغربية.

**فماذا كانت نتيجة هذه السياسات؟**

لقد كان أمل الحكومات العربية أن تحقق من خلالها تقدما تكنولوجيا سريعا على أساس أن هاتين القناتين سيولدان احتكاكا مباشرا بين العلميين الغربيين والعلميين العرب، ومن شأن هذا الاحتكاك أن يكسب العلماء العرب الخبرة اللازمة لتحقيق التقدم المنشود. لكن الحقيقة أن الرياح أتت بما لا تشتهي السفن، حيث أدت هذه السياسة - رغم ضرورتها الموضوعية -

وبعد مرور عدة عقود على إتباعها إلى تكريس التخلف وترسيخ أسبابه في البيئة المحلية العربية.

ففيما يتعلق باستقدام الخبراء والشركات الأجنبية لتقديم الاستشارات والقيام ببعض المشروعات لصالح المؤسسات العربية حكومية كانت أو تابعة للقطاع الخاص، فقد أدى ذلك إلى هدر الكثير من الأموال العربية التي كان يمكن استثمارها بطريقة أفضل، فقد قدرت دراسة حديثة حجم الخدمات الاستشارية التي قدمتها المكاتب والشركات الأجنبية في الدول العربية بحوالي 33 مليار دولار أمريكي في عام واحد هو عام 1979م. وأشارت نفس الدراسة إلى أن المنطقة العربية تمثل أهم سوق أجنبية للمكاتب الاستشارية في الولايات المتحدة الأمريكية إذ تشمل 35% من صادرات الخدمات الاستشارية في مجال الإنشاءات وأعمال الهندسة المدنية، كما تحتل المنطقة العربية مرتبة متقدمة بالنسبة للخدمات الاستشارية اليابانية حيث توجه إليها نحو ثلث الصادرات اليابانية من الخدمات الاستشارية الهندسية.

وبالطبع فتلك البيانات تمثل نموذجا لبعض القطاعات التي تستجلب لها الاستشارات الأجنبية. وقد نقدر فداحة الأمر وضخامة الأموال التي تتفق على تلك الاستشارات إذا ما عرفنا أن حجمها يزداد عاما بعد عام نتيجة للاعتماد المتزايد عليها من قبل كل الدول العربية خاصة الغنية منها في معظم قطاعات الإنتاج والنقل والمواصلات، بل في المدارس والجامعات.

وفي هذا الصدد أجدني مدفوعاً إلى القول بأن هدر الأموال العربية في جلب هذه الاستشارات غالباً مالاً تؤدي المطلوب منها تماماً، فالمقاييس التي تبنى عليها هذه الاستشارات إنما هي معايير لا تصلح إلا للتطبيق على البلدان التي أنجبتها.

إن ما أقوله هذا ليس غريبا - وإن بدا كذلك لأول وهله - فتجارب الأمم الأخرى قد أثبتت عدم جدوى الاعتماد المتزايد على مثل هذه الاستشارات الأجنبية، ولنا في التجربة اليابانية خير مثال؛ فاستراتيجية البحث العلمي والتكنولوجي اليابانية كما يروي ذلك اثنان من خبرائها تقوم على التقليل من الاعتماد على التكنولوجيين الأجانب نظرا لأنهم غالبا ما ينظرون إلى التكنولوجيا المتاحة لهم على أنها الأكثر تفوقاً وبناءً على ذلك فإنهم يحضرونها في صفقات إجمالية إلى بلدان تختلف اختلافاً كبيرا عن بلدانهم دون إخضاعها للتعديلات الضرورية مما يؤدي إلى أن تفشل هناك في أداء مهمتها بنجاح إذ أن لكل بلد أو موقع أوضاعا جغرافية ومناخية وموارد وأسعارا نسبية مختلفة .. إلخ.

والحقيقة أن نظرة واحدة إلى المدن العربية الحديثة التي بنيت باستشارات أجنبية توضح ما أعنيه تماما وما أشار إليه خبراء اليابان فيما سبق، إذ سنجد في قلب الصحراء أبنية زجاجية وعمارات شاهقة، وأنماط أثاثات لا تتلاءم مطلقاً مع البيئة الصحراوية، ولا تتلاءم مع طبيعة سكانها ورغباتهم ومتطلباتهم.

إن إنعدام التناسق الجمالي في هذه الأبنية وغياب الطابع المحلي فيها، فضلا عن عدم ملائمتها للبيئة وظروف الطقس كلها مسائل لابد أن تلفت انتباه المختصين لأن استمرارها يعني فقدان الهوية المعمارية العربية الإسلامية الأصيلة.

إن ذلك مجرد جانب واحد من جوانب كثيرة يجب أن تثير انتباه أنصار استمرار استيراد التكنولوجيا الغربية وتقليدها عبر استيراد مستشاريها دون مراعاة لسلبيات هذا الاتجاه التي أهمها ضياع الأموال وفقدان الهوية!

إن الأجدر بنا في هذا المجال أن نخصص الجزء الأكبر من الأموال التي تنفق على هذه الاستشارات الأجنبية للإنفاق على المؤسسات العلمية ومراكز

البحث العلمي العربية لتتمكن من تطوير ذاتها وتحديث قدراتها لخدمة الاقتصاد العربي مما سيؤدي شيئاً فشيئاً إلى تقليص الاعتماد على الشركات والمستشارين الأجانب في كل المجالات، ثم إلى التخلي عنهم نهائياً.

أما فيما يتعلق بمسألة البعثات الخارجية فإنني أعتقد أنه قد آن أوان تقييم نتائجها بموضوعية، إذ أنه على الرغم من أهميتها في الوقت الحالي خاصة أن معظم الدول العربية لا تزال تعاني من النقص الشديد في الخبرات العلمية القادرة على العطاء العلمي والتكنولوجي، إلا أنها ذات جوانب سلبية عديدة ينبغي النظر إليها بعين الاعتبار ودراستها دراسة متأنية.

ومن هذه الجوانب ما يرتبط بما قلناه فيما سبق، فعدم الاهتمام بتوفير وسائل البحث العلمي من الأجهزة والمعدات المتطورة، والخدمات المكتبية والكوادر الفنية المساعدة ...إلخ يؤدي إلى هجرة أعداد كبيرة من العلماء العرب الذين نرسلهم إلى الخارج ليتعلموا ولينقلوا إلينا ما تعلموه، فإذا بهم يستقرون في الخارج ويعملون بالدول والمراكز البحثية التي تعلموا فيها وذلك لإحساسهم بأن ما تعلموا لن يجدوا السبيل إلى تطبيقه والاستفادة منه في بلدانهم، فضلا عن الإهمال وعدم التقدير الذي يتوقعون أنهم سيلاقونه إذا عادوا إلى أوطانهم!

ويكفي أن أشير هنا - حتى ندرك مدى ما نخسره من كفاءات علمية دربة وواعدة نتيجة لذلك - إلى أنه منذ بداية الستينيات وحتى منتصف السبعينيات فقدت البلدان النامية قرابة الأربعمائة ألف متخصص رحلوا إلى الدول الصناعية الكبرى (الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وبريطانيا). وهذا الرقم لا يشير إلى كل الحقيقة لأنه أغفل بعض البلدان الصناعية التي تستقطب عدداً كبيراً من هؤلاء العلماء المهاجرين مثل استراليا وفرنسا. وقد

أشـار تقرير صـدر عن مؤتمر الأمم المتحدة للتجـارة والتنمية إلى أن العقول المهاجـرة مـن دول العالم الثالـث إلى البلدان الثلاثة الكبرى المسـتفيدة من هجرة هذه العقول - أمريكا وكندا وبريطانيا - في الفترة بين عامي 71/1992 تمثل خسارة للدول النامية تساوي أثنين وأربعين مليارا من الدولارات.

وبالطبـع فإن فقدان البلدان النامية لهـؤلاء العلماء المهاجرين وخبراتهم العلمية يؤدي في النهاية إلى زيادة الفجوة التي تفصل هذه البلدان عن الدول الصناعيـة الكبرى اتسـاعا وعمقاً، وبالتـالي تؤدي إلى زيـادة تخلفها وتعوق مجـالات التنميـة فيها كما أن أخطـر ما في هذا الأمر أنه يؤدي بالسـلب على العلماء المقيمين في أوطانهم ويزعزع معنوياتهم، ولا شك أن أكثر ما يؤدي في نفسـية العالم العربي الذي قضى عمره في خدمة وطنه بكل جدية وإخلاص واجتهاد أن يجد أن حكومته تقدر الخبرة الأجنبية التي اكتسـبها ذلك العالم الذي هاجر وترك الوطن أكثر من تقديرها له.

وكلنا يعلم أن الانبهار لا يزال يصيبنا حينما نسمع عن نجاح عالم مصري أو عـربي في الخـارج ونرد ذلـك لا إلى عبقرية العقلية العربيـة وقدرتها على الإبـداع إذا ما توافرت لهـا الإمكانيات، بل إلى ما تعلمـه ونقله عن الغرب؟ والغريـب في الأمر أننـا لا نزال نقيم هـذا العالم العربي المتفرنـج أو القادم مـن بلاد الخواجـات تقييـمات متضاربة! فمـرة نقدره ونقيـم خبرته وعلمه وجهـده كما نقدرها للخبير الأجنبي الأمريـكي أو الأوروبي، ومرة ننظر إلى أصل جنسـيته العربية فلا نقدره حق قدره وننظـر إليه نظرة دونية! وكم من قصص نسـمعها كل يوم من علماء عرب اكتسـبوا جنسيات أجنبية وجاءوا إلى بلاد عربية غنية كخبراء أجانب فواجهتهم معاملة سيئة لا لشيء إلا لأن جنسـيتهم الأصلية عربية! فهل هناك أكثر من هذا إشارة ودلالة على أننا قد أصبنا بعقدة الخواجة التي أصبحت أكثر أمراضنا ضراوة وعنفاً.

إن فقداننا لهذه العقول العربية المهاجرة، وعدم تقديرها حينما تفكر في العودة إلينا في الوقت الذي تتنافس على استمالتها واجتذابها الدول الصناعية الكبرى، ظاهرة تستحق الدراسة المتعمقة الواعية من قبل الاقتصاديين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس!

**2- الأسباب الفكرية للتخلف العلمي:**

إننا إذا ما أردنا أن نلخص أسباب تخلفنا العلمي والتكنولوجي بعدما حللناها في الفقرات السابقة، وأن نرصدها من زاوية أكثر عمقاً من خلال التحليل الفلسفي، فعلينا أن نربط بين تلك الأسباب الجزئية السابق الإشارة إليها وبين الإطار الفكري الذي نمت فيه حينما اصطدم العرب في مطلع عصر نهضتهم الحديثة بالتقدم الغربي.

إن هذا الإطار الفكري يتمثل في موقف التلفيقيين العرب من مشكلة الأصالة والمعاصرة، حيث وقفوا موقفاً وسطا بين الاتجاه السلفي الذي رفض الأخذ بمنجزات الحضارة التقنية الغربية بدعوى الاستقلال والحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، وبين الاتجاه التقدمي أو العلماني الداعي إلى الأخذ بكل المنجزات العلمية والتكنولوجية بحجة أن دخول الحياة المعاصرة والمشاركة في العصر لا تكون إلا من باب العلم والتكنولوجيا الغربيين، وكان الموقف الثالث المترتب على هذين الموقفين المتطرفين هو موقف هؤلاء التلفيقيين الذين حاولوا الجمع بين الموقفين السابقين على أساس أنه يمكن الحفاظ على هويتنا واستقلالنا الحضاري والفكري وفي نفس الوقت الأخذ بكل منتجات العلم والتكنولوجيا المعاصرين، أي أنهم جمعوا بين الموقفين المتطرفين - من وجهة نظرهم - كما يجمع المرء بين واحد وواحد فيكون الناتج رقما جديدا هو الاثنين! فهل أحدث هذا الجمع بين الموقفين المتطرفين

النتيجة الموجودة؟ بمعنى هل استطعنا - بعد ما انتصر هذا الرأي التلفيقي في معظم البلدان العربية أن نعبر هوة التناقض المزعوم بين الأصالة والمعاصرة؟ وبعبارة أخرى هل نجحنا في تجاوز العداء المزعوم بين دعاة السلفية ودعاة المعاصرة؟ وهل نجحنا في تحويل تقدم الآخر أي الغرب إلى تقدم للأنا أي تقدم للعرب؟

إن الحقيقة الواضحة للعيان أن هذا الصراع بين تلك المواقف الثلاثة السابقة في الفكر العربي المعاصر وما نجم عنه من سيادة للموقف الثالث وهو الموقف التوفيقي نتيجة الترويج له بحجة أنه الموقف الوسط والإسلام دين الوسط، وأنه الحل الضروري لمواجهة التقدم الغربي بالأخذ عنه دون أن نفقد ذاتنا وأصالتنا، الحقيقة أن هذا الصراع الذي انتهى إلى انتصار الموقف التوفيقي قد خلق اضطراباً قوياً في العقلية العربية، فبدلا من أن تحل المشكلة ونتقدم عن طريق تجاوز الصراع بين الانغلاق بقصد الحفاظ على الهوية وبين التغريب والاستلاب والتبعية المطلقة، تعمقت المشكلة أكثر وأكثر، حيث أن ما حدث نتيجة سيادة هذا الموقف التوفيقي التلفيقي هو أن العرب اقتصر دورهم ليدخلوا عصر العلم والتكنولوجيا على استيرادهما دون أن يحرصوا على المشاركة في إنتاجهما، ومن ثم فقد أدت هذه التكنولوجيا المتطورة التي استجلبت من الغرب إلى مزيد من الاضطراب في الذهنية العربية العامة وخصوصا في أوساط الفئات الوسطى. أما هذا الاضطراب فقد تجلى بنشوء نمط جديد من الشخصية الإنسانية تتحدد ملامحة الأساسية في أنه هجين والهجانة هنا تقوم على غياب وحدة الشخصية المعنية أي على العجز عن امتلاك تلك التكنولوجيا بعمق وعن وضعها في سياق اجتماعي وسيكولوجي متماسك.

إن الشخصية العربية المعاصرة التي تعاني من هذا الاضطراب تفسخت

ما بين الانبهار بإقتناء هـذه الأدوات والأجهزة التكنولوجية المتطورة، وبين عدم قدرتها على امتلاكها واستخدامها الاستخدام الأمثل الذي يعني معرفة كوامنهـا وكيفية التعامل معها بإقتدار وتمكن. إن هذا التفسـخ إنما يرجع في الواقع إلى أن استيراد هذه التكنولوجيا قد تم بعيدا عما كان ينبغي أن يوازيه على الصعيد الاجتماعي والسياسي والتنظيمي والنفسي من تقدم يمكن هؤلاء الأفراد من امتلاك ناصية هذه الأجهزة التكنولوجية المتقدمة.

إن تحول المجتمعات العربية إلى مجتمعات استهلاكية مستوردة قد أدى إلى خلـل واضطـراب عميق في الشـخصية الفردية للإنسـان العربي وكذلك في الشـخصية العامة لتلـك المجتمعات، إنه اضطراب يلخصـه التناقض بين الإعجاب الشـديد بهذه المنتجـات والأجهزة التي يقتنيها الفـرد دون معرفة الأسرار التفصيلية لإنتاجها وتشـغيلها وكيفيـة صيانتها، وبين الرغبة الملحة في ضرورة إدراك كوامن هذه الثورة التكنولوجية المعاصرة واللحاق بها رغم العجـز الذي يواجهه المرء حينما يحاول ذلـك في ظل الإمكانيات المحدودة، وعدم سـماح الدول المنتجـة للآخرين بامتلاك أسرار الإنتـاج المتفوق لهذه المنتجات التكنولوجية المتطورة.

إن هـذا الاضطراب على المسـتوى الشـخصي وعلى المسـتوى العام يعبر عنـه د./ محي الدين صابر وهـو أحد المتخصصين العـرب في هذا الموضوع حينما يتحدث عن ما يسـمى لدى البعض بضرورة الدخول في عملية اللحاق بالركـب الحضاري فيقـول: إن هذا الأمر غير وارد على إطلاقه لأنه ليس من الممكـن أن ينتظرنـا القوم حتى نلحق بهم ليسـيروا معنـا. ولأن التقدم يخلق التقدم وهو يسـير بوتيرة متسارعة فسـيظل التقدم أكثر سرعة وأوسع خطى من السرعة التي يمكن أن يحققها السـاعون للمجد ولـو جدوا فإن بين القوم المتقدمين وبين الشعوب النامية قرنين من الفوارق الحضارية، وهذان القرنان

بالمقاييس المعاصرة هما قرون وقرون وقد يقال أننا سوف نبدأ من حيث انتهوا ولذلك فإننا لن نبدأ من الصفر، وسوف نفيد من التجارب القائمة وهذا صحيح. ولكن هذه البداية مهما كانت من الصفر أو من النهاية فإن لها شروطاً موضوعية وقدرة ذاتية لابد من استنباتها وامتلاكها. نحن نستطيع أن نمتلك جسد التقدم، نشتريه بالمال، ولكننا لا نملك روحه، لا نستطيع أن ننتجه وأن نكرره وعلينا أن نشتريه في كل مرة، فنشتري أحدث السيارات ونغيرها كل عام وندفع ثمنها. ولكننا لا نستطيع أن نصنع واحدة منها مهما كان مستواها وهكذا.

لقد عبرت هذه الكلمة البسيطة المعنى، عميقة المغزى عن مقدار ما يعانيه الإنسان العربي من قلق فكري واضطراب نفسي ومعاناة إزاء استيراد التكنولوجيا المعاصرة وعدم قدرته على متابعتها وامتلاكها!

و إذا ما تركنا التنظير الفكري وانتقلنا إلى استكشاف واقع العلوم والتكنولوجيا في الوطن العربي من خلال المسح التجريبي والدراسة العلمية الموضوعية لوجدنا أن نتائج الدراسات التجريبية الموضوعية تؤكد نفس ما ذهب إليه المنظرون. وهذا ما أظهره خلاصة التقرير العام الذي أعدته اللجنة التي شكلها المؤتمر العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لوضع استراتيجية لتطوير العلوم والتقانة في الوطن العربي، حيث خلصت اللجنة في دراستها للواقع العلمي والتكنولوجي في الوطن العربي إلى نتائج أهمها: أن البلدان العربية لم تضع منذ البدء سياسات علمية وثقافية واضحة وشاملة، وأن الموارد التي تخصصها هذه البلدان لأنشطة العلوم والتقانة لا تزال محدودة نسبيا من حيث الكم (مستوى الإنفاق) ومن حيث النوع (مستوى التأهيل والتنظيم) وأن أنشطة العلم والتقانة العربية نشأت وتوسعت تحت ضغط الطلب الاجتماعي والمحاكاة السطحية لأنشطة العلم والتقانة في

البلدان المتقدمة ولكنها لم تتطور مع تطورات هذه الأخيرة. وأن إقامة أهم المشاريع الإنمائية تعتمد على التقانات المستوردة وتتم إلى حد كبير بمعزل عن منظومات العلوم والتقانة العربية الأمر الذي يفقد هذه الأخيرة عناصر أساسية ضرورية لتقدمها وأن البيئة المحيطة الاقتصادية منها والاجتماعية مازالت منخفضة المستوى علمياً وتقانياً واقتصادياً وبالتالي فهي غير قادرة على التفاعل الشديد مع العلوم والتقانة، كما أن ارتباط أنشطة العلم والتقانة العربية بالحاجات الاقتصادية الفعلية ولاسيما بالصناعة ضعيفاً وما يزال.

والناظر في هذه النتائج التي رصدها هذا التقرير الهام عن واقع العلوم والتكنولوجيا في الوطن العربي يتأكد له ما سبق أن أشرنا إليه عن أن العقلية العربية المعاصرة ما تزال بعيدة عن امتلاك ناصية العلوم والتكنولوجيا وأنها لا تزال تكتفي باستيرادهما، حيث أن معظم المؤسسات العربية سواء المؤسسات الخاصة أو التابعة للدولة لا تزال تأبى الاستفادة مما هو موجود فعلا من خبرات تكنولوجية وعلمية في الوطن العربي مفضلة عليه الاستعانة بالخبرات الأجنبية مما يقلل من فرص التقدم والتطور لهذه الخبرات العربية ويعدم ثقتها في نفسها وفي إمكانية أن يستفيد منها الوطن العربي في الحاضر وفي المستقبل.

وعلى كل حال، فإن إدراكنا للأسباب الحقيقية للتخلف العلمي والتكنولوجي الراهن، وإدراكنا لمدى ما نعيشه من تناقضات تتراوح بين الإحساس بالاغتراب أمام المنتجات التكنولوجية الحديثة، وبين الشعور بالإحباط إزاء إمكانية امتلاكها يعني أننا نعي المشكلات الأساسية التي يلزم علينا مواجهتها. إن مواجهة هذه المشكلات لن يكون إلا بالإصرار على امتلاك وتوفير كل الشروط الموضوعية اللازمة لهذه المواجهة سواء كانت فكرية أو اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية في نفس الوقت.

وقد يتعجب البعض في مزجنا الآن بين الشروط والإمكانيات الفكرية وبين الشروط والإمكانيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ...إلخ، وليس في الأمر ما يثير العجب، إذ إن المواجهة التي ننشدها تقتضي تضافر هذه الشروط اللازمة للتطور مجتمعه، فماذا يمكن أن يفيد توفير المناخ الفكري الملائم لتبني هذه القضية - وقد حدث هذا فعلا في الكثير من الدراسات والمقالات والكتب في السنوات العشرين الأخيرة - دون أن يكون لدى المسئولين السياسيين رغبة حقيقية في تبني هذه القضية؟ وماذا يجدي تبني المسئولون السياسيون لهذه القضية إذا لم تتوافر لهم الإمكانيات المادية (أقصد الأموال) اللازمة لتوفير الرعاية الكاملة المتكاملة للمشروعات البحثية والعلماء القائمين عليها فضلاً عن تقديم الضمانات للمؤسسات التي تقوم بالمشروعات الإنمائية التي تتطلب خبرات تكنولوجية ويلزم أن تستعين بهذه الخبرات المحلية؟

لابد إذن من المواجهة الشاملة لكل أسباب تخلفنا في ميدان إنتاج العلم وتطبيقاته التكنولوجية دفعة واحدة وعلى كل المستويات وباستراتيجية عربية واحدة موحدة. وهنا نصل إلى السؤال الهام عن كيفية هذه المواجهة لأسباب التخلف العلمي والتكنولوجي؟ ومن ثم نكون قد اقتربنا من السؤال الأكثر أهمية وهو عن كيفية العودة إلى المشاركة الفعلية والفاعلة في صناعة العلم والتكنولوجيا في العصر الحاضر؟

**(د) طريق المواجهة الشاملة لأسباب التخلف العلمي والتكنولوجي:**

إن ما أثير فيما سبق يؤكد لنا حقيقة هامة إذا لم ندركها فقدنا الطريق وعجزنا عن تحقيق الهدف، هدف الامتلاك الفعلي للعلم والتكنولوجيا. وهذه الحقيقة هي: إن مسألة تبني العلوم والتكنولوجيا بصورتهما الغربية

مـن قبل المجتمع العـربي في العصر الحاضر دون أن تحـدث تحولات فكرية واقتصادية وسياسـية واجتماعية موازية أمر يسبب الكثير من الاضطراب والإحبـاط للعقلية العربية ويشـعرها بالعجـز الدائم أمـام إمكانية التقدم واللحاق بالركب الحضاري المعاصر.

إن إدراكنا لهذه الحقيقة والوعي بها يعني - إذا ما رافق هذا الوعي الرغبة الصادقة في الفعل والقدرة على التنفيذ - إمكانية التغلب على كافة المشكلات التي عبرت عنها وكذلك المشـكلات المترتبة عليها. ولكن كيف تتوافر لدينا إمكانية التغلب على تلك المشكلات؟

أولاً: إن هـذه الإمكانيـة تتولـد عـبر مقولـة يطرحها د./ طيـب تيزيني مؤداها ضرورة تسـييس عملية تبني إدخال التكنولوجيا إلى المجتمع العربي. وهذه المقولة تعني ضرورة وضع التكنولوجيا في سياق الاحتياجات الداخلية للمجتمـع العربي بحيث تنبثق هذه التكنولوجيا وتعبر عن قوانين تطور هذا المجتمع بحيث يقوده الموقف إلى إحداث تطابق نسـبي بين البنى الاجتماعية الاقتصاديـة والسياسـية من طرف وما يترتـب عليها مـن وضعيات فكرية وأخلاقية وعلمية وسلوكية من طرف آخر.

إن مـا تطرحه هذه المقولة هو ببسـاطة ضرورة ألا تنفصل عملية إدخال التكنولوجيـا إلى العـالم العربي عن السياسـة التـي تتبناها البلـدان العربية بمعنى أن تتوحد سياسـات الدول العربيـة إزاء هذه القضية بشرط أن تكون هذه السياسـة متكاملة أي تتكامل فيها العناصر المشـار إليها أنفاً، من تمهيد الطريق لنقل هذه التكنولوجيا لدى الإنسـان العربي العادي بتثقيفه وتأهيله لتقبلهـا والتعامل معها بشـكل طبيعي، إلى توفير كافـة الإمكانات المطلوبة للعلماء المتخصصين حتى تنمو القدرة الذاتية للعالم العربي فلا يتوقف إبداعه

عنـد حد فهم التكنولوجيا الغربية واسـتيعابها بل يتجاوز ذلك إلى المنافسـة والتفوق من واقع إدراكه لمشـكلات بيئته التـي تتطلب تكنولوجيا من نوع معين، وتلبيته احتياجات هذه البيئة بحلول جديدة تتوافق معها.

ثانيـاً: ومن جانب آخر فإن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن التكنولوجيا في أي مجتمع لا تنفصل عن الدراسات العلمية النظرية القائمة فيه وعن القدرات التنبؤيـة والإبداعية التي يمتلكها علماؤه. ومن ثم فـإن من الخطأ أن نتصور أن نجاحنا في اسـتنبات التكنولوجيا المعاصرة وامتلاكها بالمعنى العميق الذي أشرنا إليه فيما سـبق يعني أننا حققنا التقدم المنشـود، فالتقدم المنشـود ينبغي أن يقـوم على تطوير العلم النظري نفسـه وتشـجيع المتخصصين فيه وتوفير كافـة المـوارد والإمكانيات المادية والمعملية وكافـة الأجهزة التي تحقق لهم الاستقرار والإبداع ومواصلة الكشـوف النظرية، ويأتي بعد ذلك الاهتمام بمجالات تطبيق هذه البحوث النظرية لهؤلاء العلماء سواء قاموا هم بتطبيقها أو قام غيرهم بذلك.

إن أكـبر خطـأ نرتكبه في عالمنا العربي المعاصر هو أن نركز على دراسـة التكنولوجيا وتطبيقاتها ونواتجها دون أن يتواكب مع ذلك أو يسبقه التركيز على التقدم العلمي على المسـتوى النظري. وأعتقد أن سبباً رئيسياً من اسباب تخلفنـا عـن الركب الحضـاري في الميـدان التكنولوجـي هو أننـا نكتفي في معظـم الأحيان باسـتيراد التكنولوجيا ونحاول اسـتيعاب تطبيقاتها المختلفة دون الاهتـمام بمعرفة ما وراء هـذه التكنولوجيا! وبالطبع فإن غياب المعرفة بالنظريـة العلمية يجعل من الصعب جـداً على أي دارس أو باحث أو ممارس أن يفهم تطبيقاتها ونواتجها التكنولوجية بصورة جيدة.

وتجدر الإشـارة هنا إلى أن انتشـار ظاهرة تأسـيس المعاهد التكنولوجية

أو ما يسمى أحياناً بمعاهد التقنية العليا (والتقنية هي الكلمة العربية المقابلة للتكنولوجيا) والاهتمام بها على حساب الكليات العلمية التقليدية والأكاديمية البحثية المتخصصة يعد مؤشراً إلى أننا نسير في الاتجاه الخطأ، وأعتقد أن تطوير الكليات العلمية ومراكز البحث العلمي المعنية قد يكون أكثر فائدة وأعظم تأثيراً على المدى البعيد، إذ ما فائدة أن نربي فني ماهر قادر على استخدام جهاز الحاسب الآلي دون أن يعرف أي شيء عن النظرية التي بنى على أساسها أو عن كيفية تركيب هذا الجهاز وكيفية إصلاحه! وما فائدة أن نربي فني ماهر في ميكانيكا السيارات أو الطائرات دون أن يكون لدينا من يعرف النظريات العلمية التي بنيت على أساسها هذه المخترعات!

إن الفنيين والتقنيين لهم أهميتهم ولا أحد يشكك في ذلك، لكن هذه الأهمية لا ينبغي أن تطغى على تكوين الكادر العلمي المؤهل تأهيلا علمياً نظرياً كافيا بحيث يستطيع هذا الكادر أن يطور هذه المخترعات ويحسن من أدائها فضلاً عن استطاعته اكتشاف مثيلاتها والمزيد منها وقت الضرورة وفي مراحل لاحقة إذا توافرت له الإمكانيات البحثية والمادية الضرورية لذلك.

ولعل من المناسب هنا أن نعرف التمييز الدقيق بين العلم والتكنولوجيا والعلاقة بينهما قديماً وحديثا حتى تتضح أمامنا الصورة كاملة.

إن أبسط ما ينبغي أن نعرفه في هذا المجال هو أن العلم معرفة نظرية والتكنولوجيا ما هي إلا تطبيق لهذه المعرفة النظرية في مجال العمل البشري، وأن التكنولوجيا ليست اكتشافاً حديثاً كما يظن البعض بل إنها باعتبارها تمثل المهارة التقنية للإنسان في العمل اليدوي والابتكاري العملي قديمة قدم الإنسان، إنسان الشرق القديم، لأن التكنولوجيا تعني الاختراع المترتب على

الحاجة العملية والحاجات العملية جعلت الإنسان يبتكر كل ما يساعده على حياته تحت أي ظروف بيئية يعيش فيها باستمرار فالحاجة إذن - كما يقول المثل العربي - هي أم الاختراع. وبالتالي كانت التكنولوجيا في الزمن القديم و إلى وقت قريب دافعة للعلم وسابقة عليه، ولكن الأمر تغير في العصر الحالي وأصبحت التكنولوجيا في معظم الأحيان تابعة للعلم وتالية له.

إن نقطة الانطلاق في التطور الإنساني المعاصر تكمن منذ مطلع العصر الحديث في أوروبا في استخدام العلم للأغراض التكنولوجية بحيث لا تترك الكشوف التكنولوجية لبراعة الصانع الشخصية أو تدريبه الفعال و إنما تعتمد على نظرية علمية مؤكدة. ولعل الأمر الذي يسبب الاضطراب الحالي في العلاقة بين العلم والتكنولوجيا والتضارب في ترتيب أولوية أحدهما على الآخر هو أن المسافة الزمنية بين ظهور البحث العلمي واكتشاف تطبيقاته العلمية التكنولوجية قد قلت إلى حد كبير في عصرنا الحالي وخلاصة ما أود أن أؤكده هنا هو أن العلم أصبح في عصرنا الحالي هو الأساس المؤكد لكل تحول تكنولوجي وأن ما يقوم به الصانع المخترع أصبح يقوم به الآن عالم متخصص.

ومن هنا وجب أن ندرك أن العلم والتكنولوجيا الآن قد أصبحا حليفين وشهدا تداخلا واضحا زالت معه الحواجز الزمنية التي كانت تفصل بينهما حتى القرن الماضي، ومن ثم فإن علينا أن ندرك أيضا خطورة ما ينادي به البعض من أننا نحتاج للتطبيقات التكنولوجية وللماهرين فيها فقط؛ فالمهارة التكنولوجية لا تنفصل عن العلم النظري في عالم اليوم، كما أنهما أصبحا من اختصاص العلماء المؤهلين تأهيلا عاليا في الكليات العلمية ذات الإمكانيات البحثية المتطورة.

ولعل من المناسب هنا كذلك أن ننبه إلى خطورة ما تروج له بعض الدوائر

الدعائيـة الغربية والصهيونية حول إمكانية التكامـل بين القدرات العربية البشريـة والمادية وبين العبقريـة العلمية الصهيونية المدعمـة بالتكنولوجيا الأمريكية المتقدمة لخلق حضارة عربية جديدة.

إن هـذه الدعوة بمـا تطرحه من معادلة خطيرة سـبق أن ترددت وطرحها بعض السياسـيين في الوطن العربي، وبعض المفكريـن المتغربين والتلفيقيين الذين تأثروا بهذه الدعايات الغربية الصهوينية!

**أما المعادلة التي تروج لها هذه الدعوى فهي:**

قـدرات عربيـة نفطيـة ماليـة وبشريـة + عبقريـة يهوديـة صهيونية + تكنولوجيا أمريكية = حضارة عربية من طراز جديد.

إنها معادلة خطيرة يتصور البعض خطأ أنها يمكن أن تحل مشكلة العلاقة بـين التخلف العـربي والتقدم الغربي في عصرنـا الحالي. والواقـع أنها معادلة تكرس هذا التخلف وتحول الإنسان العربي إلى ممول أو عامل لخدمة الهيمنة الغربية التي تعد إسرائيل أداتها ورأس حربتها في المنطقة العربية.

إن مكمن الخطأ في الترويج لهذه المعادلة من قبل السياسيين أو المفكرين العـرب هو العجز عـن إدراك أن التخلف العربي مسـألة لا يمكـن تداركها مطلقـاً عن طريق الاعتماد على الغير لأن الاعتماد على الغير سـواء كان على أمريـكا أو عـلى أوروبا أو عـلى حليفتهما وصنيعتهما إسرائيل سيرسـخ فينا التبعية ويزيد من تخلفنا، فضلاً عن أنه سـيزيد من اتسـاع الفارق بين العلم والتكنولوجيا العربيين، وبين نظيرهما في العالم الغربي وإسرائيل!

إن التبعيـة لا يمكـن أن تولد تحرراً، وأن اسـتمرار الاسـتيراد لا يمكن أن يشـجع أو يولد إنتاجا مبدعا في أي مجال مـن المجالات! فما بالنا بمجال العلم والتكنولوجيا!

إن الطريق الذي نراه ضروريا للتخلص من التبعية الاستيرادية وبالتالي من التخلف العلمي والتكنولوجي، إنما يكون في وضع خطة مستقلة للتطور العلمي والتكنولوجي نعتمد فيها على القدرات العربية إلى أقصى حد ممكن. ويمكن الاستفادة في هذا المجال بخبرات بلاد استطاعت فعلاً تحقيق التقدم عن طريق تطوير القدرات الذاتية واستنفار كل إمكانياتها.

وأمامنا في هذا المجال نموذجان هما: اليابان والصين؛ فلقد استطاعت اليابان - في مجتمع كان وربما لا يزال من المجتمعات ذات الثقافة السابقة على الثقافة العلمية كمجتمعاتنا العربية - أن تكثف جهودها من أجل تحقيق هدفها في النمو الاقتصادي السريع، فاختارت أن تسخر العلم الصناعي والتكنولوجيا في مجال الصناعات الإلكترونية التي تكمن فيها أوفر فرص النجاح في ظل ظروف اليابان المحلية السائدة وهي كثافة السكان وقلة الموارد.

أما النموذج الصيني فقد أزال الجوانب غير العلمية القديمة في الثقافة الصينية وركز على نشر الثقافة العلمية مما جعل العلم ينمو بسرعة وأدى ذلك التركيز على خلق ثقافة علمية جماهيرية اعتمد فيه الصينيون على الذات محاولين حل المشكلات التي تخص الصين وحدها، أدى ذلك إلى خلق تكنولوجيا صينية مستقلة تركز على صنع منتجات رخيصة الثمن تتضافر فيها تقنيات إنتاج متناسقة تجمع بين التقليدي والحديث.

وبالطبع فإننا لا نهدف من وراء الدعوة إلى الاستفادة من هذين النموذجين أن نركز على محاكاة أحدهما أو محاكاة الآخر، وإنما أردنا أن نؤكد على أن تحديد الهدف بدقة ومعرفة طريق تحقيق هذا الهدف بالاعتماد على الذات ودون تقليد لأحد كان وراء هذا التقدم الهائل الذي حققته اليابان وتفوقت

فيه على أمريكا وعلى كل الدول الأوروبية بل وبدأت تهددها في عقر دارها. وكذلك الحال بالنسبة للنموذج الصيني الذي ينمو ويتقدم باطراد ملحوظ ويحقق التقدم والتفوق الذي سيكفل للعملاق الصيني في النهاية أن يخرج من قمقمة ويهدد الغرب.

**(هـ) أسس الطريق الصحيح للإنتاج الذاتي للعلم وصناعة التكنولوجيا:**

إن ما ذكرنا في الفقرات السابقة عن ضرورة الاعتماد على الذات والتقليل من الاعتماد على الغير في ضوء ما رأيناه من تجارب الأمم الأخرى يجعلنا نسرع الخطى في وضع خطة عربية شاملة دقيقة تكون واضحة المعالم وقابلة للتنفيذ من كل الأقطار العربية بحيث توظف فيها كل إمكانياتها المادية والبشرية.

ومن جانبي أرى أن هذه الخطة المستقلة الشاملة لتحقيق التقدم العلمي والتكنولوجي ينبغي أن ترتكز على الأسس التالية:

**أولاً:** وضع استراتيجية عربية موحدة تتضافر فيها الجهود السياسية والإمكانيات الاقتصادية العربية لتحقيق أهداف محددة. وبدون هذه الاستراتيجية العربية الموحدة لن تنجح أي دولة بمفردها في تحقيق شيء له قيمة في هذا المجال، وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الجامعة العربية قد قامت ولا تزال تقوم بجهود هامة في هذا الاتجاه، ويمكن تطوير هذه الجهود لوضع هذه الاستراتيجية الموحدة والالتزام بها من كل الدول العربية.

**ثانياً:** في إطار هذه الاستراتيجية الموحدة يجب إنشاء مراكز موحدة متعددة الجوانب والتخصصات للبحث العلمي، وذلك بهدف خلق كوادر علمية مدربة على أعلى مستوى في الوطن العربي تقوم بصناعة العلم والتكنولوجيا وفق الإمكانيات الذاتية العربية وبالمواد الخام المحلية وحسب

الاحتياجات الحقيقية للبلدان العربية على أن يشرف على هذه المراكز و يقوم بتدريب كوادرها العلماء العرب سواء من العقول العربية المهاجرة أو من العلماء الموجودين على أرض الوطن وهم كثيرون و ينتظرون هذه الفرصة التي تتضافر فيها كافة الجهود وتوفر لها كل الإمكانيات بفارغ الصبر.

وبالطبع فإن هذا لا يقلل من شأن مراكز البحث العلمي المنتشرة في مختلف الدول العربية خاصة في مصر والأردن والعراق وبلدان المغرب العربي، لكن إمكانيات هذه الدول وحدها لا تكفي، فإن كان لديها العقول العلمية الماهرة والمدربة فليس لديها الإمكانيات المادية أو المواد الخام الكافية! وهكذا فإن التكامل العربي في هذا المجال يقتضي كما قلنا ضرورة إنشاء الكثير من المراكز البحثية العلمية المتخصصة على مستوى الوطن العربي ككل وتكون هذه المراكز تابعة للجامعة العربية مباشرة ومدعمة باعتمادات مالية غير محدودة وقادرة على خلق الاستقرار للعلماء العرب المحليين واستجلاب العلماء المهاجرين بالدول الأوروبية وأمريكا واستراليا.

**ثالثاً:** إنشاء المراكز المتخصصة للتعريب والترجمة العلمية في كل فروع العلم وخاصة العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية. وقد يقول قائل: لماذا التركيز على تعريب العلوم الطبيعية والرياضية دون العلوم الإنسانية؟ وله أقول: إن العلوم الإنسانية قد قطع فيها المترجمون العرب شوطاً طويلاً، فضلا عن أننا نحتاج من علماء الإنسانيات في هذه المرحلة بالذات إلى جهد إبداعي ينظرون من خلاله واقعهم المعاش سواء على الصعيد الاجتماعي في علم الاجتماعي وعلوم الخدمة الاجتماعية، أو على الصعيد السياسي في علوم السياسة، أو على الصعيد الفردي في علم النفس أو على الصعيد الاقتصادي في العلوم الاقتصادية والإدارية ..إلخ.

إن الدراسات المتراكمة - في مجال العلوم الإنسانية - فيما مضى من هذا القرن ومنذ ظهور الاهتمام بكل علم منها على حده قد أثرت عليها المترجمات وسادها التغريب إلى حد كبير، ومصداق ذلك أن معظم هذه الدراسات إنما اعتمد في الأساس على تطبيق مناهج غربية وفلسفات غربية على واقعنا المحلي! وليس من قبيل المغالاة أن نقول أن هذه الدراسات افتقرت في مجملها إلى معايشة الواقع الذين كان عليها أن تستلهمه لأن تفرض عليه مقولات غربية جاهزة!!؛ فالمقولات الجاهزة حينما تطبق على واقع غير الواقع الذي نظرت لدراسته أصلاً تقود الباحث بالضرورة إلى عمل استبيانات من نوع معين وذات صيغ معينة لتأتي النتائج مطابقة لتلك المقولات التي هي عبارة عن قناعات الباحث نفسه. وبالتالي فإن معظم نتائج تلك الدراسات إنما أتت معبرة عن قناعة صاحبها أكثر مما تعبر عن الواقع الذي تدرسه سواء كان واقعاً اجتماعياً أو سياسيا أو اقتصاديا أو نفسيا ..إلخ.

على كل حال فإن ما قلناه في الفقرة السابقة لا يعني أن نتوقف نهائيا عن الترجمة في العلوم الإنسانية لأن المشروع الحضاري للإنسان العربي إنما يتطلب مواجهة مع الآخر، وبالتالي يتطلب معرفة كاملة بكل نتاجه الفكري في مختلف المجالات. إن كل ما أدعو إليه هنا هو أن نعيد التوازن المفقود في مسألة التعريب لأنه في الوقت الذي نجد فيه كما هائلا من المترجمات في العلوم الإنسانية سواء من خلال جهود الأفراد أو من خلال إصدارات الهيئات الحكومية المختلفة، نجد في المقابل فقراً واضحا في المترجمات العلمية!

وليس أدل على ذلك الفقر في المترجمات العلمية أكثر من أننا لا نزال نعتمد في التدريس في الكليات العلمية في كل الأقطار العربية على المؤلفات الغربية بلغاتها الأصلية، أو على مؤلفات الأساتذة العرب المكتوبة باللغة

الأجنبية التي يتقنها الأستاذ سواء كانت الإنجليزية أو الفرنسية، وهذا أمر يدعو إلى الأسف الشديد.

وبالطبع لا مجال هنا لسرد كل حجج دعاة الإبقاء على النظام الحالي في تدريس العلوم باللغات الأجنبية، فهي في اعتقادي حجج واهية أقل ما ترسخه في أذهان أصحابها وفي تلاميذهم الإحساس المرير بالدونية والتبعية إن لم نقل بالتخلف، وهذا عكس ما نراه واضحا من تفوق العلماء العرب في كل ميادين العلوم سواء خارج الوطن العربي أو داخله.

إن هذا التناقض ينبغي أن يزول، ولا مجال للاحتجاج هنا بأن اللغة العربية قاصرة عن استيعاب المصطلحات العلمية الأجنبية الجديدة والتي تستحدث باستمرار! فليس من قبيل المبالغة أن نقول ردا على هذه الحجة أن اللغة العربية أثبتت على مر العصور أنها لغة معطاءة متجددة، استطاعت في الماضي أن تستوعب علوم اليونان والفرس والروم، وأن تصبح لغة العلم الأساسية في العصور الوسطى الغربية. ولاتزال آلاف المصطلحات والكلمات العربية الموجودة حتى الآن في اللغات الأوروبية الحديثة شاهدة على ذلك. وبالطبع فإنها تستطيع الآن بفضل جهود أبنائها أن تستوعب العلوم المعاصرة وقد بذلت الهيئات اللغوية جهودا جبارة في هذا المجال يمكن للعلماء العرب الاطلاع عليها والاستفادة منها، وينبغي عليهم استكمالها، وعليهم كذلك بذل المزيد من الجهد في مجال كتابة علومهم وأبحاثهم باللغة العربية.

إن من المستغرب حقاً في هذا الصدد هو إصرار البعض من علمائنا على أن العلم مستقر في اللغات الأوروبية وخاصة اللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية، بينما يتناسون أن لغات أخرى كثيرة قد استوعبت هذه العلوم وطورتها حسب مصطلحها الخاص مثل اللغة اليابانية واللغة الروسية والسويدية ...إلخ، واللغة العربية ليست أقل أهمية أو أقل مرونة من هذه

اللغـات! إن كل أمـم الأرض غنية وفقـيرة، متقدمة ومتخلفة تـدرس العلوم بلغاتهـا القومية، فكيف يتكاسـل أبنـاء اللغة العربية عن حمـل هذه الأمانة وتقديم العلم بلغتهـم القومية وخاصة أنها أصبحت اليوم من اللغات العالمية الرسمية وتحتل المرتبة السادسة بين لغات العالم في الأمم المتحدة وهيئاتها.

إن تعريب العلوم - في اعتقادي - قضية من القضايا المصيرية في موضوعنا هذا لأنه سـبيلنا الوحيـد إلى تملك القـدرة العلمية، وهو السـبيل الوحيد إلى خلق المناخ العلمي الذي يستدعي مشاركة المجتمع كله في التقدم الحضاري المنشـود، فهناك الفنيون والعمال والإداريون والمنظمون الذين يسهمون في تكوين هذه القدرة العلمية والذين عليهم أن يسـتوعبوها في لغتهم، وكذلك هناك المسـتهلكون الذيـن عليهم هم أيضا أن يفهموا وأن يسـتوعبوا كل ما يستخدمونه من سلع، وعقاقير طبية، وآلات حديثة متنوعة ...إلخ.

وبناءاً على كل ذلك تتأسـس ضرورة تلك المراكز المتخصصة في الترجمة العلميـة وينبغـي أن يكـون الإشراف على تأسـيس هذه المراكـز للجامعة العربية وأن يقودها علماء أكفاء مشـهود لهم بالحس اللغوي العربي السـليم وبالإلمـام ببعـض اللغات الأجنبية، كما أنه من الواجـب على الدول العربية الغنيـة كـدول الخليـج العربي أن تدعـم هذه المراكـز مالياً، كـما يمكن أن تكـون هذه الـدول هي مقار هـذه المراكز حتى تتيقن مـن الفائدة العلمية والعملية التي سـتعود على أبنائها خاصة وعلى أبناء العالم العربي بشكل عام - ويجدر الإشـارة إلى أن بعض هذه الدول الخليجية كالسـعودية والكويت لها إسـهاماتها الملحوظة في هذا المجال، وإن كانت هذه الإسهامات لا تزال دون المسـتوى المطلوب فضلا عن أنها إسهامات فردية ومتفرقة - كما ينبغي أن يشـارك كل العلماء العرب في عمل هذه المراكز من مختلف التخصصات، كما يمكن الاستفادة من العلماء العرب في المهجر.

ولعل من الضروري هنا أن نلاحظ أنه حتى لا تظل مصادر تمويل البحث العلمي ومتعلقاته ومنها الترجمة العلمية مقتصرة على الهيئات الحكومية في الوقت الذي غابت المؤسسات والهيئات العربية الخاصة - باستثناءات قليلة - عن لعب أي دور مؤثر في هذا الصدد، وهذا أمر مستغرب في ظل الثروات الهائلة التي تملكها المؤسسات المستقلة والأفراد في الوطن العربي، وقد آن الأوان لتشارك هذه المؤسسات المستقلة والخاصة في دعم البحث العلمي وتعريب العلوم خاصة وأن تلك المشاركة تدل على مدى وعي القائمين عليها وعلى مدى حرصهم على دعم النمو المتكامل للقدرة العلمية العربية، فضلاً عن أن هذا الدعم سيعود بالفائدة على مشروعات هذه الهيئات وتطويرها.

رابعاً: ضرورة العمل على إعادة العقول العلمية العربية المهاجرة ذات السمعة العلمية العالمية إلى وطنها الأصلي العربي. وأعرف أن كثيرين منهم يرغبون في ذلك لكنهم يخشون البيروقراطية والروتين الحكومي العربي، وكثرة العقبات التي يمكن أن تعوق استكمال أبحاثهم وتطويرها، ومن ثم تعوق تقديم خبراتهم وخدماتهم إلى مجتمعهم! ولذلك فإن العامل الحاسم في تحفيز هؤلاء إلى العودة إلى وطنهم هو إزالة أي معوقات أمام هذه العودة، وتوفير كافة الإمكانيات البحثية والمالية اللازمة لاستقرارهم.

إن عودة هؤلاء العلماء ضرورية لأسباب عديدة منها؛ ما يتمتعون به من خبرات علمية واسعة اكتسبوها عبر احتكاكهم المباشر بمراكز البحث العلمي المتقدمة في الغرب، وما يمكن أن يمثلوا من قدوة للعلماء العرب الشبان من حيث خبرتهم في الهجرة وفي البحث العلمي، كما أن عودة هذه العقول العلمية العربية المهاجرة أمر ضروري لتحتل مراكز القيادة والصدارة في الجامعات والمراكز البحثية العربية بدلاً من اعتماد هذه الجامعات والمراكز في كثير من البلدان العربية والإسلامية على القيادات غير العربية.

ولسنا في حاجة هنا - بعد ما قلناه فيما سبق - إلى التنبيه إلى خطر استمرار اعتمادنا على تلك القيادات غير العربية، إذ لا شك أنها تفتقر في معظم الأحيان إلى الإخلاص المطلوب والحماس اللازم والقدرات الضرورية فضلاً عن أنهم قد يندسون أساسًا لأغراض تجسسية أو سياسية بهدف تقييد عملية التقدم العلمي والتقني والتحكم في مسارها، وتبديد الثروات العربية والإسلامية في مشاريع براقة ليس لها من المردود الحقيقي إلا ما يتوافق مع مصلحتهم ومصالح دولهم فقط.

خامساً: ضرورة التركيز على التنشئة والتربية العلمية للشباب العربي، إذ أن إنشاء المؤسسات العلمية السابق الإشارة إليها لن يكون له قيمة كبيرة إن لم تتوافر دائما الظروف الموضوعية لاستمرار هذه المراكز، فضلاً عن توافر الإقبال من الشباب العربي على التخصصات العلمية وتحفزهم للإبداع في هذه التخصصات الصعبة، ولن يكون هذا الإقبال ممكنا إلا إذا ركزنا على التربية العلمية في المدارس والجامعات العربية إلى جانب التركيز على التربية الدينية والأخلاقية والثقافية لهؤلاء الشباب.

إن النظام التربوي العربي ينبغي أن يتلاءم و يتوافق مع الاستراتيجية التي نسعى لاستنباتها داخل العالم العربي للتقدم العلمي والتكنولوجي، ومن ثم ينبغي التركيز على تنمية القدرات العلمية لطلاب المدارس والجامعات، ويمكننا ذلك بأكثر من صورة منهاعلى سبيل المثال:

1- إدخال مقرر علمي إجباري في كل البلدان العربية على كل الطلاب يدرسونه إما في السنة النهائية من دراستهم في المدارس الثانوية أو في السنة الأولى من دراستهم الجامعية. وينبغي أن يكون هذا المقرر موحداً في كل البلدان العربية وأن تعد مفرداته وأساليب تدريسه وتتولى الإشراف عليه جهة محايدة من الجهات العلمية التابعة للجامعات العربية.

ويهدف هذا المقرر إلى بث الروح العلمية والتفكير العلمي والمنهجي لدى الطلاب العرب وليكن تحت اسم "منطق التفكير العلمي" أو أي مسمى آخر بحيث يشتمل على التعريف بالعلم ومعناه وضرورته للفرد وللمجتمع، وكذلك يشتمل على معنى البحث العلمي وأساليبه وأدواته وأخلاقياته.

إن إكساب الشاب العربي حب البحث العلمي ومعرفة مهاراته المختلفة وكيفية استخدامها في حياته العلمية والخاصة مسألة ضرورية وحيوية من شأنها أن توفر ولو بشكل جزئي الوعي الجماعي لدى الشباب العربي بأهمية العلم والبحث العلمي بل وأهمية الإبداع العلمي وضرورته الوطنية.

2- وإذا أضفنا إلى ذلك الإكثار من إصدار المجلات التي تنشر الثقافة العلمية على مستوى الوطن العربي عبر طباعة أنيقة فاخرة وبلغة بسيطة وبأسعار رخيصة في متناول كل شاب عربي، وأضفنا إلى ذلك أيضاً الإكثار من بث البرامج العلمية واستضافة كبار العلماء في ندوات إذاعية وتليفزيونية محببة لاكتمل الوعي الجماعي بأهمية العلم وبضرورة البحث العلمي لدى الشباب العربي فضلاً عن شيوخ المجتمع العربي من غير المتعلمين، ولتوفرت بذلك بعض الظروف الموضوعية الضرورية المنشودة لنمو العطاء العلمي وزيادة القدرات الإبداعية العربية في ميدان العلم.

**خاتمة:**

وعود إلى بدء نقول: إننا استطعنا إبداع العلم في الماضي وشاركنا في تطوير الكثير من العلوم وفي صنع التكنولوجيا المتقدمة، ولسنا اليوم بأقل من الأمس! والقضية الآن في اعتقادي ليست هي: هل نستطيع الإبداع العلمي أم لا؟ ولكنها قضية: كيف يمكننا ذلك الآن؟ وذلك لأن من الثابت الآن أن بالعالم الغربي المتقدم الآلاف من العلماء العرب ممن فرضوا بعطائهم

العلمي المبدع الراقي احترامهم على العالم شرقه وغربه، وأن بالعالم العربي في مختلف أقطاره الآلاف من أمثال هؤلاء!

وقد تحدثنا فيما سبق من صفحات عن أسس خطة مقترحة تمكننا بالفعل من تجاوز مرحلة استيراد التكنولوجيا والاعتماد فيها على الآخرين، إلى مرحلة إبداع العلم وصنع التكنولوجيا اعتمادا على القدرات الذاتية بشرط تضافر عناصرها. وليس مستحيلاً إذا ما بدأنا في تنفيذ هذه الخطة أن نتحول إلى الإبداع الذاتي للعلم والتكنولوجيا سعياً وراء تحقيق نمط جديد للحياة على أرضنا العربية، نمط لا يكون صورة باهتة ممسوخة لنموذج غريبة علينا وعلى بيئتنا وواقعنا.

إن تحقيق هذا النمط الجديد للحياة على الأرض العربية يتطلب توفير الجو الفكري والمناخ السياسي الملائمين كما ألمحنا إلى ذلك من قبل، وجوهر المطلوب هنا هو إتاحة الحرية الفكرية والحرية السياسية للجميع حتى تتوافر لديهم الدافعية ليتحولوا من متلقين إلى مشاركين، ومن ناقلين إلى مبدعين.

إن الإبداع الذاتي للعلم والتكنولوجيا ليس كما يظن البعض حكراً على أمة دون أخرى، كما أنه ليس حكراً على أحد من أبناء الأمة الواحدة، إذ إن مجال المشاركة في الإبداع العلمي والتكنولوجي مجال فسيح ويتسع لكل مستوى من مستويات الأداء الإنساني - مهما بدا قدره ضئيلا - أن يبدع وأن يكون لإبداعه قيمة بشرط أن يتلقف المجتمع هذا ويعمقه ويوصله ويستغله. إن العامل والفلاح والكاتب قادرون بحكم اتصالهم المباشر بواقع الممارسة اليومية وما فيها من معاناة أن يقدموا من ثمرات الفكر القائم على تحليل التجربة أفكارا مبدعة ذات قيمة، ولكن إطلاق العنان لهذه الملكات

الإبداعية مهما كانت ضئيلة وتسخيرها في خدمة الجماعة لا يتأتى مطلقاً في جو القهر والوصاية وعدم المشاركة، وهذا ما جعلنا نؤكد كثيرا من قبل على ضرورة توفير المناخ السياسي الملائم للإبداع العلمي بإطلاق حريات الأفراد، وتوفير إمكانيات المشاركة الفعلية أمامهم سواء كانوا من العلماء النظريين أو من الفنيين أو من العمال أو من المتلقين وعامة الشعب، فملاحم التقدم في تاريخ البشرية ترتبط حلقاتها وتتسع لجهود الجميع حكاما ومحكومين في مناخ من المساواة والحرية والأمان الجماعي والحس الوطني الواعي.

## أهم المصادر والمراجع لمشكلة العلم والتكنولوجيا

- القرآن الكريم.

- مجموعة من المؤلفين: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، صدر بإشراف اليونسكو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987م.

- مونتجمري وات: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة 1986م.

- أنطوان زحلان: العلم والسياسة العلمية في الوطن العربي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة 1984م.

- مجموعة من المؤلفين: استراتيجية تطوير العلوم والتقانة في الوطن العربي، التقرير العام الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1989م.

- زغلول النجار: قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر سلسلة كتاب الأمة، قطر 1409هـ.

- تاكشي هياشي وشوجي ايتو: استراتيجية البحث العلمي - أهمية التجربة اليابانية، نشر بكتاب: السياسات التكنولوجية في الأقطار العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985م.

- د./ طيب تيزيني: في السجال الفكري الراهن، دار الفكر الجديد، بيروت 1989م.

- د./ فؤاد زكريا: التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1978م.

- د./ أسـامة أمين الخـولي: العرب والعطاء العلمي - العلـم والعطاء العلمي، مجلة المسـتقبل العربي، العدد 7-77، بيروت - مركز دراسـات الوحدة العربية 1985م.

- خليـل محـشي: التربية المدرسـية والعطاء العلمـي في البـلاد العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد 7-77، بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية 1985م.

- Ka Kuro Kameshige: Recent Technological Aduances In Japan, In A. Garrett (Ed.) Penguin Technology Survey, London, 1967.

## خامساً: مشكلة العولمة والهوية الثقافية

### أولاً: مفهوم العولمة:

كثر الحديث عن العولمة بأشكال شتى؛ فهناك العولمة الاقتصادية وكذا العولمة السياسية والعولمة في مجال الإعلام والمعلومات، وهناك كذلك العولمة الثقافية ..إلخ ورغم ذلك فلا يزال مفهوم العولمة غامضا ملتبسا نظرا لتعدد أشكال النظر إليه فضلاً عن اختلاف الرؤى حول كل واحد من هذه الأشكال، واختلاف المنطلقات والأهداف التي يسعى كل صاحب رؤية إلى تحقيقها من وراء حديثه!!

ولا عجب في ذلك، فالمثقف أو المفكر الغربي مثلا يتحدث عن العولمة من منظور ليبرالي رأسمالي وهو متأكد من أن هذا المنظور هو جوهر عصر العولمة إذ إن النموذج المطروح لكافة صور العولمة (اقتصادية وسياسية وثقافية ..إلخ) إنما هو النموذج الغربي الذي يتبنى الديمقراطية الليبرالية على الصعيد السياسي والرأسمالية الحرة على الصعيد الاقتصادي.

أما المثقف أو المفكر الإسلامي - العربي، فهو يتحدث عنها بلا شك من منظور ديني عقائدي، حيث يرى أن النموذج المطروح الآن للعولمة وأعني المنظور الغربي مرفوض، وأن المفروض أن يطرح المنظور الديني الإسلامي بديلا له وخاصة أن بالإسلام الدعوة إلى عالمية الإيمان بالإله الواحد، وبكل الكتب المنزلة السابقة، وأن به النظام السياسي الأمثل والنظام الاجتماعي والاقتصادي الأمثل ..إلخ.

ومن هنا فإن استجلاء مفهوم العولمة أصبح أمرا ضروريا فما المقصود بها وهل من حق كلا منا أن يتحدث عن مفهومه الخاص للعولمة؟ وما هي

الظروف والملابسات التي جعلت هذا المصطلح يشيع على الألسن وفي كل المحافل بهذا الشكل وكأنه موضة آخر القرن العشرين؟

إن المقصود الأشمل للعولمة في اعتقادي هو صبغ العالم بصبغة واحدة في أي مجال من المجالات، أعني أن يتقارب البشر وتذوب بينهم الفوارق في الفكر واللغة والمعتقدات وفي أشكال الأزياء وصور التبادل التجاري والصناعي... إلخ فالعولمة تتلخص اصطلاحاً في اقتراب العالم عالم البشر من التوحد في كل شيء بعد أن تذوب كل الفواصل والحواجز بينهم سواء كانت حواجز مكانية أو زمانية، بحيث يصبحون وكأنهم يعيشون في قرية واحدة، بل قل في أسرة واحدة!! وربما يكون المدلول اللفظي للعولمة مفيدا في فهم المقصود بها؛ حيث إن المدلول اللفظي يشير إلى اتجاه البشر إلى الاشتراك في هوية سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية واحدة!

فهل هذا الاتجاه إلى تنميط البشر وتجميدهم داخل إطار تلك الهوية الواحدة المنشودة أياً كانت صورتها، هل هذا ممكن أم مستحيل؟

إن تاريخ التجربة البشرية الطويل يشير إلى محاولات بشرية عديدة جرت في هذا الاتجاه لكنها لم تنجح النجاح الكامل؛ فقد حلم بذلك أخناتون الملك المصري القديم حينما وجد إمبراطوريته تتسع وتترامى أطرافها، وحينما توصل إلى عبادة الإله الواحد، الشمس التي تشرق في كل أرجاء الأرض، حلم بأن يجتمع البشر في دولة واحدة وتحت إمرة حاكم واحد وفي ظل قانون واحد وأن تجمعهم عبادة هذا الإله الواحد ولكنه كان مجرد حلم لملك فيلسوف تبدد فور وفاته.

وتكرر الحلم عند ذلك القائد العسكري الهمام الإسكندر الأكبر حيث أكمل تحقيق حلم والده بإمبراطورية شاسعة الأطراف، واستطاع

بغزواته وانتصاراته العسكرية الباهرة أن يوحد إمبراطوريات الشرق و إمبراطوريته اليونانية في دولة واحدة، ولكن الحلم لم يكتمل فلم تصبح الثقافة اليونانية هي حقاً ثقافة العالم ولا قانون روما هو قانون العالم، بل عاد العالم إلى التفرق والهويات القومية إلى الظهور.

وتكرر الحلم مرات عديدة، فليس الحلم المسيحي بتوحيد العالم ببعيد عن تجربة الإسكندر التاريخية، بعد أن اصبحت المسيحية هي الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية في القرن الرابع الميلادي. وليس الأمر ببعيد عن جوهر العقيدة الإسلامية فالإسلام هو الدين الخاتم والأكمل وجاءت الفلسفة الماركسية حاملة لواء العالمية ومبشرة بالتحول العالمي نحو الاشتراكية ومن بعدها إلى الشيوعية الكاملة.

ولما انتهى الصراع بينها وبين الرأسمالية الغربية إلى انتصار الأخيرة، كان من الطبيعي أن تتوج انتصارها الاقتصادي والسياسي بهذه الدعوة إلى النظام العالمي الجديد الذي تتزعمه بالطبع الولايات المتحدة الأمريكية ومن خلفها أوروبا الغربية ومن هنا بدأت تتعالى صيحات الدعوة إلى هذا النظام العالمي الجديد ذا القطب الواحد والتوجه الواحد، وبدأت تظهر كتداعيات وكنتائج مواكبة لذلك الدعوة إلى العولمة والكوكبية والقرية الكونية الواحدة ..إلخ.

**ثانياً: آليات العولمة:**

ولا شك أن عوامل عديدة تضافرت لتجعل من هذه الدعوة إلى العولمة في عصرنا الحاضر تتردد بين كل مثقفي العالم بفئاتهم المختلفة وانتماءاتهم المتعددة وكان أبرز هذه العوامل:

1- ظهور العديد من المخترعات التي ألغت الفواصل الزمانية والحواجز

المكانيـة بـين البشر؛ فقد أصبـح بإمكان أي إنسـان في أي مـكان على ظهر الأرض أن يلتقـي بآخـر في نفـس اللحظـة إما عبر أسـلاله الهاتـف أو عبر شاشـات التليفزيون أو شـبكات الإنترنـت وأجهزة الكمبيوتـر. و إذا كان اللقاء الجسدي ضروريا فلا بأس؛ فالطائرات الأسرع من الصوت أصبحت قـادرة على أن تنقل أي مسـافر لأي جزء من العالم خلال سـاعات معدودة. و يستطيع أي رجل أعمال أن يتنقل عبر قارات العالم المختلفة في يوم أو يومين لينهي أي عمل يحتاج لوجوده المباشر بسرعة لم يعرفها العالم من قبل!

2- سـيولة المعلومـات وتدفقها المذهل عبر شـبكات الإنترنت بين قارات العالم و بلدانه المختلفة، جعل بإمكان أي فرد في أي بقعة من العالم أن يصبح عالميـاً في كل شيء بدءاً من معرفته لكل ما يجـري في العالم في نفس اللحظة التـي يحدث الحـدث فيها وكأنه يعيـش في منطقة الحدث أياً كانت المسـافة المكانيـة والزمانيـة التي تفصلـه عنه، وانتهـاء بإمكانية التسـوق عبر هذه الشبكات، وتلقي رسائله ومكالماته التليفونية عبرها ...إلخ.

لم يعـد الفرد إذن ملزمـا بالخضوع لما تفرضه حكومتـه المحلية من قيود إعلاميـة أو اقتصاديـة أو سياسـية عليه، ولم يعـد ملزماً كذلـك بالخضوع للعـادات والتقاليـد التي يفرضها عليـه مجتمعه الصغـير (الأسرة) أو مجتمعه الكبـير (الدولة) بل أصبح في حـوار دائم وجدل لا ينقطع مع أي شيء في أي بقعة من العالم يتأثر به وربما يؤثر فيه، يتلقى عنه وربما يلقنه ما يريد..

ولقـد أنعزل الفـرد المعولم إذن عن مجتمعـه المحلي وأصبح فـردا معولماً، أصبح مواطناً عالمياً إذا جاز هذا التعبير!

3- الاتفاقيـات الدولية واكبت هذا التحول أو بالأحرى أكدته واتجهت إلى تقنينـه فمن اتفاقية إنشـاء الأمم المتحدة ومنظماتهـا المختلفة إلى اتفاقية

صندوق النقد الدولي والبنك الدولي إلى اتفاقية الجات التي صارت هي الأخرى في آخر صورها منظمة من المنظمات الدولية التي تخضع بكافة صورها المكتوبة والمرئية والمسموعة لكافة البنود والضوابط المحددة للتجارة الدولية مثلها مثل المنتجات الزراعية والصناعية الأخرى!!

وقد أكد الموقعون على اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية (الجات) في الوثيقة الختامية لمراكش وهم وزراء 124 دولة على عزمهم على العمل لتحقيق انسجام أكبر على المستوى العالمي للسياسات المتبعة في الميادين التجارية والنقدية والمالية بما في ذلك التعاون بين المنظمة العالمية للتجارة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي لهذا الغرض[1]. ولعله قد اتضح لنا من هذا النص مدى وعي الموقعون عليه بضرورة تضافر جهود كل تلك الهيئات الدولية لتحقيق العولمة الاقتصادية.

إن تلك الآليات المتعددة المتمثلة في تلك المخترعات الحديثة التي أزالت الحواجز المكانية والزمانية بين البشر، وتلك الاتفاقيات التي سهلت وجود الشركات العابرة للقارات وجعلت الرأسمالية - على حد تعبير أحد الاقتصاديين - راسمالية نفاثة[2]، ينتقل بموجبها رأس المال من مكان إلى مكان ومن دولة إلى أخرى، ومن قارة إلى أخرى في لا زمن ولا جهد وبدون أي قيود من أي نوع، أقول إن تلك الآليات قد جعلت بإمكان الحلم أن يتحول إلى واقع، جعلت بالإمكان أن ينصهر البشر في بوتقة واحدة وأن يتحولوا إلى كتلة بشرية متجانسة في معاملاتها المالية والتجارب والاجتماعية، وفي توجهاتها الفكرية، وفي الغايات والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها ..إلخ.

ولكن هل هذه الإمكانية صارت واقعا حيا ملموساً؟ وحتى إذا سلمنا بأنها وخاصة على الصعيد التجاري والمالي أو الاقتصادي عموماً، إذا سلمنا

بأنها صارت واقعاً ملموساً في الميدان الاقتصادي، فهل بإمكان هذا الواقع أن يستمر؟ وهل إذا حدث واستمر لفترة، هل يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية بمعنى هل يمكن لهذا الاقتصاد المعولم أن يحقق كل مصالح البشر على نفس النحو؟ وهل يمكنه تحقيق العدالة بينهم؟

إن الحقيقة الساطعة في هذا المجال الاقتصادي تقول: إن العولمة من خلال السياسات الليبرالية الحديثة التي تعتمد عليها إنما ترسم لنا صورة المستقبل بالعودة للماضي السحيق للرأسمالية؛ فبعد قرن طغت فيه الأفكار الاشتراكية والديمقراطية ومبادئ العدالة الاجتماعية، تلوح الآن في الأفق حركة مضادة تقتلع كل ما حققته الطبقة العاملة والطبقة الوسطى من مكتسبات، وليست زيادة البطالة وانخفاض الأجور وتدهور مستويات المعيشة وتقلص الخدمات الاجتماعية التي تقدمها الدولة و إطلاق آليات السوق وابتعاد الحكومات عن التدخل في النشاط الاقتصادي وحصر دورها في حراسة النظام وتفاقم التفاوت في توزيع الدخل والثروة بين المواطنين في غالبية دول العالم، كل هذه الأمور ليست في الحقيقة إلا عودة لنفس الأوضاع التي ميزت البدايات الأولى للنظام الرأسمالي إبان مرحلة الثورة الصناعية (1750 - 1850) وهي أمور تزداد سوءا مع السرعة التي تتحرك بها عجلات العولمة المستندة إلى الليبرالية الحديثة[3].

إن تلك الحقيقة تشير بحق إلى قتامة المستقبل الاقتصادي للعالم في ظل العولمة، حيث إن مؤلفي كتاب فخ العولمة يشيران إلى أن القرن القادم سيحمل نذير الشؤم لمعظم عمال العالم حيث إن خمس قوة العمل سيكفي لإنتاج جميع السلع ولسد حاجة الخدمات الرفيعة القيمة التي يحتاج إليها المجتمع العالمي. إن هذه الـ20 بالمائة هي التي ستعمل وتكسب المال وتستهلك[4]. إن المسالة ستكون في المستقبل هي على حد تعبير أحدهم إما أن تأكل أو تؤكل

to have lunch or be luchh[5] إن مجتمع القرن القادم(*) في ظل العولمة سيكون مجتمع الخمس الثري وأربعة الأخماس الفقراء[6].

إذن فالمسألة الاقتصادية في ظل الاقتصاد المعولم لن تحقق العدالة، بل ستمحوها وستقضي العولمة الاقتصادية على الاستقرار الاجتماعي وتقوض البنية الاجتماعية للمجتمعات الرأسمالية الغنية، فما بالنا بالمجتمعات الفقيرة أصلاً! إنها ستموت جوعاً بلا شك!!

إذا كان هذا هو الحال في مستقبل الأيام كما يتنبأ الاقتصاديون، فهل يحق لنا أن نسير في ظل العولمة الاقتصادية معصوبي العينين؟ وهل يحق للمثقفين ورجال الفكر أن يظلوا في موقف المتفرج والعالم يتجه إلى هذا النفق المظلم الذي يحمل بداخله كل صور الاستغلال والفقر وانعدام المساواة والرخاء؟ لقد قدم كاتب هذه السطور رؤيته للخروج من هذا النفق المظلم للعولمة الاقتصادية فيما كتب عن سبل النجاة من فخ العولمة الاقتصادية[7]. ولما كنا معنيون الآن بالعولمة الثقافية، فلعل السؤال التالي يكون: هل الحال في العولمة الثقافية كالحال في العولمة الاقتصادية؟ وبعبارة أخرى هل العولمة الثقافية التي يتجه العالم إليها الآن ممكنة؟ وإذا كانت ممكنة فما هي النتائج التي تترتب على وجودها كحالة واقعة fact؟ وإذا لم تكن ممكنة، فما هو السبيل للنجاة من فخاخها المنصوبة الآن لكل ثقافات العالم عدا الثقافة الغربية أو ربما لكل ثقافات العالم بما فيها الثقافة الغربية ذاتها؟

إن الإجابة على مثل هذا السؤال المركب تبدأ من تحديد المقصود بالعولمة الثقافية والتمييز بين مضمونها أو محتواها المعرفي وبين آلياتها أو الوسائل التي تتحقق بمقتضاها.

(*) المقصود هنا هو مجتمع القرن الحالي الحادي والعشرين.

**ثالثاً: مفهوم العولمة الثقافية:**

إن المقصود بالعولمة الثقافـة بالطبع هو التقارب الذي يحدث بين ثقافات شـعوب العالم المختلفـة لدرجة ذوبان الفـوارق الحضاريـة بينها، وصهرها جميعاً في بوتقة ثقافة واحدة ذات خصائص مشتركة واحدة.

ولا شـك أن آليات تحقيق هـذا التقارب قد زادت في السـنوات العشرين الماضية لدرجة أصبح الإنسان معها في أي مكان في العالم المترامي الأطراف خاضعا لتلقي كل أو على الأقل معظم ثقافات الشـعوب المختلفة عبر وسائل الإعلام المختلفة، وعبر كل تلك المخترعات التي سهلت له الإطلاع على فكر الشعوب المختلفة وعاداتها وتقاليدها ودياناتها وعلى كل ما تنتجه قرائح هذه الشعوب في نفس اللحظة التي تنتجه فيها أو بعد ذلك بقليل.

ولكن السـؤال الذي قد يلح علينا هو: أيكون معنى ذلك أن بالإمكان أن يتوحد البشر في ثقافة واحدة ذات ملامح مشتركة بالفعل؟

والإجابة عندي أنه ينبغي التمييز بين ظاهر الأمر وباطنه، فظاهر الأمر أن البشريـة تتجـه بالفعل في ثقافتها المعـاصرة إلى الاعتقاد بملامح عامة تميز ثقافة إنسـان نهاية القرن العشريـن وبداية القرن الحادي والعشرين؛ وأبرز هذه الملامح الاتفاق على:

(1) الاعتقاد بحرية الإنسـان في ممارسـة حقوقه الطبيعية المشروعة فيما يتعلق بحرية العقيدة وحرية الرأي وحرية الفعل.

(2) الاعتقـاد بـأن حقوق الإنسـان الفـرد والحفـاظ عليها هـو واجب الحكومات المحلية المختلفة وأن تلك الحكومات تكتسـب الشرعية والاحترام من التزامها بالحفاظ على تلك الحقوق، وعلى مدى ما تتيحه

للأفـراد من ديمقراطية في التعبـير وفي اختيار ممثليها وفي اختيار نمط حياتهم كما يشاءون.

(3) من مظاهر الثقافة الموحدة أيضاً تلك الملامح المشتركة التي نشاهدها للأزيـاء التي يرتديها الناس، وتلك العادات والتقاليد المشـتركة التي بدأوا يمارسونها في مختلف المناسبات.

(4) ومـن هذه المظاهـر أيضا اتجـاه النـاس في مختلف أرجـاء العالم إلى التحـدث بلغة أجنبيـة إلى جانب لغتهـم المحلية - وخاصـة اللغات الأوروبيـة الحديثة وعلى وجه أخص اللغـة الإنجليزية التي كادت أن تصبح لغة العالم الرسـمية لدرجة أن بعض الدول الناطقة بلغات أخـرى تنازلت عـن المرتبة الأولى للغـة الإنجليزيـة وجعلت لغتها المحلية في المرتبة الثانية.

(5) ولا شـك أن من تلك الملامح المشـتركة بين ثقافـات العالم الآن اتجاه الناس في تلك الآونة إلى تقدير المنافع الذاتية - الشخصية على حساب المصلحـة العامـة لمجتمعهم، لقد أصبح الأفـراد في هذا العصر أكثر أنانيـة وأكـثر جريا وراء مصالحهـم المادية الذاتيـة، وأكثر تقديراً للمنافع المادية على حساب وسائل التقدير المعنوية.

إن تلـك وغيرهـا أصبحت مظاهـر عامة لثقافة النـاس في هذا العصر في جهـات العالم الأربع. ولكن إن دققنا النظر وحاولنا الغوص إلى ما وراء هذا الظاهر فإنه سيتبين لنا أمرين؛ أولهما: أن هذه العناصر المشتركة التي تحدثنا عنها للثقافة العالمية الآن هي في الأساس عناصر ثقافة الغرب الرأسمالي وهي العنـاصر التي نجحت الحركات الاسـتعمارية في الماضي القريب، ووسـائل الإعلام الغربية المهيمنة سـواء في الماضي القريب أو في الحاضر الذي نعيشه

أن تبثها وأن تصور لمتلقيها بمختلف الوسائل أنها العناصر الجوهرية التي لا غنى للثقافة الإنسانية، وأنها جوهر التحضر وما عداها يعد ثقافة تخلف ينبغي الإقلاع عنها والإفلات من براثنها!!

وثانيهما: أن هذه العناصر رغم تغلغلها الواضح، ورغم نفوذها القوي على معظم البشر في أرجاء العالم ورغم سيطرتها على عقول مثقفي العالم ومنظريه خاصة بعد انهيار المعسكر الشرقي وقيمه الاشتراكية. أقول رغم ذلك فإننا نلمح التململ الواضح لدى شعوب العالم غير الغربي من هذا التغلغل ورفضهم لهذا النفوذ وتلك الهيمنة اتي تفرضها عليهم الثقافة الغربية.

ولا أخالف الحقيقة إن قلت أن بوادر حركة مضادة للثقافة الغربية ولقيمها قد بدأت تتشكل ملامحها في مختلف أرجاء العالم الشرقي سواء في آسيا أو في أفريقيا والعالم العربي والإسلامي أو حتى لدى دول الكتلة الشرقية السابقة وخاصة بعدما عانوا من النتائج والتداعيات السلبية بعد تفكيك أسس ثقافتهم الاشتراكية وانخراطهم في الثقافة الغربية الرأسمالية.

ولا أشك في أن هذه الحركة التي بدأت تتشكل سوف تتمخض في النهاية عن اتجاه مضاد للعولمة الثقافية خاصة إذا عرفنا أن معظم عناصر تلك العولمة هي في الأساس كما أشرنا سابقا عناصر الثقافة الغربية وقيمها الخاصة. وفي اعتقادي أن هذا الاتجاه المضاد للعولمة وإن كان خافت الصوت في اللحظة الحاضرة، فهو سيكون الاتجاه السائد بالفعل مع البدايات الأولى للقرن الجديد، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار تلك الغطرسة العسكرية التي يتباهى بها الغرب الآن في مختلف أنحاء العالم سواء في أوروبا (البوسنة والحرب في كوسوفو ويوغوسلافيا) أو في العالم العربي والإسلامي (حرب العراق وحرب الخليج والعقوبات المفروضة على ليبيا وبعض دول المنطقة ..إلخ).

فقد علمتنا دروس التاريخ أن التباهي بالقوة العسكرية ومحاولة السيطرة على العالم من خلالها هي بداية النهاية لأي إمبراطورية عظمى في التاريخ، وانظر لنتائج غزو الإسكندر ونابليون وهتلر للعالم تجد مصداق ذلك.

على أية حال، فإن العولمة الثقافية كما تبدو في ظاهرها هي عولمة غربية الطابع والملامح وذلك بفعل هيمنة وسائل الإعلام الغربية وبفعل قوة الغرب وقوة علومه وسياساته، وما المقصود بتلك العولمة الآن إلا غربنة العالم وصبغة بصبغة غربية في مختلف مجالات الحياة[8].

وإذا كان هذا هو جوهر الثقافة المعولمة وجوهر توجهاتها وأهدافها، فهل يمكن أن تستسلم شعوب العالم بثقافاتها المختلفة إلى مالا نهاية لهذه الثقافة غربية الملامح والمنطلقات والأهداف؟

**رابعاً: بين ثقافة العولمة واقتصاد العولمة:**

الحقيقة أنه لكي نجيب على هذا التساؤل، ينبغي أن نميز بين آليات الاقتصاد المعولم وآليات الثقافة المعولمة؛ فالآليات الاقتصادية آليات مادية وقانونية يؤدي الالتزام بها إلى تقويض نمط الاقتصاد المحلي لأي دولة واستبداله بالاقتصاد المعولم أي ذلك الذي يتيح حرية انتقال رؤوس الأموال وإزالة أي حواجز أمام انتقال السلع وإعطاء الضمانات الكافية للمستثمرين الأفراد أو لما يمثلونه من شركات عابرة للقارات سواء أكانوا أجانب أم مواطنين إن تلك العولمة الاقتصادية ليست رغم كل شيء من قبيل الحتميات الاقتصادية والتكنولوجية الشبيهة بالأحداث الطبيعية التي لا يمكن الوقوف في وجهها، بل هي نتيجة حتمية خلقتها سياسات معينة بوعي وإرادة الحكومات والبرلمانات التي وقعت على القوانين التي طبقت السياسات الليبرالية الجديدة وألغت الحواجز والحدود أمام حركات تنقل السلع ورؤوس الأموال[9].

إذن العولمة الاقتصادية أتت نتيجة لسياسات معينة طبقت بادئ ذي بدء في الدول الغربية الرأسمالية وفرضت على الدول الأخرى بشكل أو بآخر سواء عبر موافقتها على سياسات تلك الدول الغربية والأخذ بها لما أثبتت من نجاح في تلك الدول أو عبر توقيعها على المعاهدات والاتفاقيات الدولية كاتفاقية الجات ومنظمة التجارة العالمية. وبالطبع فإن الخضوع لهذه الاتفاقيات وتنفيذها يترتب عليه تلقائياً دخول تلك الدول الموقعة في دائرة الاقتصاد المعولم الذي لا يعرف الحدود أو الحواجز ولا يعير سلطة الدول المحلية كثير اهتمام؛ فالأساس الأول والأخير هنا هو كيف يتضاعف رأس المال وبأي وسائل وفي أي مكان تبعا لما تحدده قوانين السوق والبورصات المالية.

والأمر الذي أود لفت الأنظار إليه هنا هو أن آليات السوق الحر إذا ما انطلقت وإذا ما تقرر الخضوع لها فإن آلة الاقتصاد هنا ستتحرك بطريقة حتمية نحو فرض سلطانها على الجميع بكل آثارها الإيجابية والسلبية وبدون توقف، وقد لا يستطيع الفكاك منها ومن آثارها من بدأوا تحريكها أنفسهم!! اللهم إلا إذا حدث تغيير شامل لتلك السياسات والتشريعات والقوانين والاتفاقيات الأصلية وأعيد تشكيلها من جديد.

إن اقتصاد العولمة إذن يتحقق بطريقة آلية وكنتيجة حتمية للخضوع لسياسات وتشريعات واتفاقيات معينة. إنه يمكن أن يتحقق إذن في أي مكان من العالم بصرف النظر عن الأفراد أو الدول التي تخضع له أو تطبقه وبصرف النظر عن البيئة الثقافية أو الرؤى الحضارية لفرد ما أو لشعب ما أو لدولة ما. إنه ينمو ويصبح حالة واقعة بمجرد الخضوع لتلك التشريعات والاتفاقيات الدولية التي تستهدف تحققه!!

والأمـر مختلف في اعتقادي فيما يتعلق بالعولمة الثقافية؛ إذ على الرغم من أنها يمكن أن تتحقق عبر وسائل مادية آلية هي الأخرى، إلا أن هذه الوسائل الماديـة لا تحقق بذاتها تلـك العولمة الثقافية، بل تحققها إذا ما لاقت قبولا من الفرد ذاته، و إذا ما لاقت الاسـتجابة لدى الشـعوب التي تتلقى ما تبثه هذه الآليات التي تستهدف عولمة الثقافة.

إن آليـات العولمـة الثقافية كما نعرف كثيرة ومتعـددة وقد تكون بالفعل عظيمـة التأثير عـلى المتلقي وليس أدل على ذلك مـن أن الكثيرين من أبنائها المعولمـين قد يجلسـون أمام شاشـات التليفزيـون العالمية أو أمام شـبكات الإنترنت العالميـة معظم وقتهم يتلقون بانبهار كل مـا يبث و يتفاعلون معه و يتأثـرون به بلا شـك. لكن هذا التلقـي لا يحدث تأثيره في نفـس الفرد أو بالأحـرى في عقليته إلا إذا رغـب الفرد في ذلك، وبعبارة أخـرى إلا إذا أراد الفرد ذلك بالفعل وتفاعل مع هذه المواد التي يتلقاها بإيجابية.

إن مـا أود توضيحـه هنا هـو أن عقل الفرد هـو المعنى هنا بمـادة الثقافة المعولمـة، فإذا ما تفاعل بإيجابية مع مادة هذه الثقافة انعزل جزئياً عن ثقافته المحليـة وأصبح تابعاً لهذه الثقافة المعولمة، و إذا ما وجد في عقله وفي نفسـه ما يرفض تلك الثقافة المعولمة فإن تأثيرها هنا عليه سـيكون سلبياً إذ بإمكانه أن يرفضها كلية سـواء كان ذلك نتيجة لتمسـكه بثقافته القومية المحلية أو كان لعـدم اقتناعه بالقيم التي تروج لها هذه الثقافة المعولمة أو التي يراد لها أن تكون كذلك؟

إن المسـألة هنا لا تأخذ مسارها بشكل مادي آلي بمجرد الخضوع لاتفاقات معينـة أو لقوانين معينة، بل هي مرهونة بالاقتناع الذاتي للفرد ومرهونة بالتالي بإرادة شـعب ما التخلي عـن ثقافته القومية والتنازل عنهـا لصالح تلك الثقافة

الجديـدة الوافدة. و إذا ما أدركنا أن معظم عناصر تلك الثقافة المعولمة أو التي يـراد لها ذلك عناصر غربية وحاملة للقيـم الغربية المادية المتطرفة في ماديتها وتركيزها على اللذي والشهواني والملموس ..إلخ، لأدركنا أنها لا يمكن أن تلقى القبول المطلق عند معظم شعوب العالم الأخرى وخاصة تلك الشعوب صاحبة الحضارات العريقة وصاحبة القيم الرفيعة والتراث الحي في نفوس أبنائه.

و إذا ما تسـاءل السـائل هنا: إذن، كيف تفسر ذلـك التكالب على تلقي ثقافة العولمة، وبماذا تفسر ذلـك التقارب الذي حدث بين الثقافات المختلفة لدرجة أوجدت معها عناصر تلك الثقافة المشـتركة بين شـعوب العالم الآن؛ تلك العناصر التي أشرنا إليها من قبل؟

ولهذا السائل أقول ما سبق أن أوضحته من قبل حول ضرورة التمييز بين ظاهـر الأمر وباطنـه، فظاهر الأمر يوحي بأننا نعيـش عصر ثقافة العولمة، وباطنه يشير إلى وجود تلك الثقافة المضادة للعولمة وأعني الثقافات الوطنية - القومية للشـعوب المختلفة. واعتزاز هذه الشعوب بها يعني أنها ستقاوم حتما الذوبـان في ثقافة العولمة مفضلة عليها أحياء ثقافاتها القومية والتمسـك بها أكثر وأكثر!!

### خامساً: عوائق العولمة الثقافية:

إن التقارب الثقافي الذي حدث بين مواطني العالم كان حتمياً بفعل آليات نـشر الثقافـة التي أصبحت متاحـة للجميع وبأسرع الطرق وأيسر السـبل. ولكن هذا التقارب لا يعني في اعتقادي إمكانية أن يخضع الجميع لثقافة بعينها بحجة أنها الثقافة السـائدة أو بحجة أنها ثقافة الغالب حسـب اصطلاح ابن خلدون، فالمسـألة هنـا لم تعد ثقافة غالب، وثقافة مغلـوب، ولم يعد ممكناً تصور أن المغلوب سيقلد حتما الغالب كما هو شائع، كما لم يعد ضروريا أن

ينجح الغالب في فرض ثقافته على المغلوب. إن هذا التقارب الثقافي قد نشأ بلا شك نتيجة أمرين؛ أولاً: تلك الوسائل الحديثة التي سهلت الحوار الحضاري بين الأمم وجعلت التلاقح بين ثقافاتها المختلفة ميسورا وضرورياً. ثانياً: أن كل شعب وكل حضارة من الحضارات العريقة تحتوي بلا شك على عناصر محددة لا يختلف حولها البشر حال نضوجهم العقلي وبلوغهم مرحلة الرشد الحضاري في أي عصر كان وفي أي مكان كانوا. وهذه العناصر التي نجدها في معظم حضارات العالم وثقافاته الراشدة هي مثلاً احترام إنسانية الإنسان واحترام حقوقه الطبيعية في ظل المجتمع المدني، وتحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد في ظل قانون يحترمه الجميع ...إلخ.

إن هذه العناصر وإن كانت مستحدثة بالنسبة للثقافة الغربية؛ إذ إن عمرها لا يزيد على ثلاثة قرون، فإنها لدى الشعوب الأخرى تمثل تراثاً عريقاً يمتد لدى بعض هذه الشعوب لما قبل الميلاد.

وبالطبع فإن هذه الشعوب إذا ما تفاعلت مع ما يردده الغربيون الآن حول تلك الأمور، فإنها تتفاعل معها ليس من منطلق التسليم بالثقافة السائدة أو الغالبة، بل من منطلق أنها تمثل لديهم بعض أو أحد عناصر ثقافتهم الأصيلة والحق لا يضاد الحق كما قال فلاسفة الإسلام في التوفيق بين الدين والفلسفة.

ومع تسليمنا بوجود هذا التقارب الثقافي بين شعوب العالم المعاصر، فإننا لا نميل إلى التسليم بإمكانية أن تتوحد الثقافة عالمياً، ولا نؤمن بإمكانية أن تنصهر ثقافات العالم في ثقافة مشتركة واحدة على الأقل في المستقبل المنظور من القرن الحالي، القرن الواحد والعشرين. وذلك لأسباب عديدة ولعوامل تعوق هذه العولمة الثقافية، ويمكن أن نشير إلى بعض هذه العوامل فيما يلي:

1- إن الثقافة المعولمة أو التي يراد تعميمها هي في الواقع ثقافة الغرب الرأسمالي. إذ على الرغم من أنها كما قلنا فيما سبق تمثل الثقافة السائدة أو قل الثقافة الغالبة في هذه الأيام، على الرغم من ذلك فإن ما تحمله من مبادئ وقيم هي في الواقع مبادئ وقيم مادية في جوهرها. ولا تستقيم حياة الإنسان ككل إذا ما عاش وفقا لهذه الثقافة المادية.

إذن فإن مضمون الثقافة المعولمة نفسه، لا يستقيم مع الحياة السوية للإنسان وهي مما يخالف جوهره وحقيقة وجوده. ومن ثم فإن الإنسان و إن تظاهر بقبول هذه الثقافة المادية أو تعلق بها لفترة فإنه حتما سيكتشف أوجه قصورها وليس ببعيد عن إدراكنا أن بعض فلاسفة الغرب المعاصرين أنفسهم قد أدركوا جيدا هذه الحقيقة وحذروا من سيادة النموذج الثقافي الغربي التقليدي على الغربيين أنفسهم، بل بشروا بانهيار الحضارة الغربية ككل إن لم تتراجع عن هذا النموذج المادي في النهوض الحضاري وعلى رأس هؤلاء فلاسفة من أمثال شبنجلر[10] وتوينبي[11] واشفيتسر[12].

2- إن الثقافة المعولمة لا تستطيع النفاذ إلى الأفراد والشعوب كما أشرنا فيما سبق إلا عبر عقولهم وضمائرهم الأخلاقية وعبر إرادتهم الواعية الحرة وليس هذا بالأمر السهل اليسير، لأن كل إنسان عاقل إن قبل ظاهريا التشكل بمظاهر ثقافة الغرب وتمثل بعض عادات الغربيين، فإنه حتما سيفكر و يعيد التفكير فيما آل إليه حالة من هذا التقليد وتلك التبعية، وحينئذ سيهتدي إلى العقائد الصحية الصحيحة مستلهما في ذلك تراثه الثقافي وزاده الحضاري المستقل.

3- إن هويات الشعوب الثقافية تستند على عراقة الحضارة التي تنتمي إليها وتاريخية هذه الحضارات، ومن ثم فإن الشعوب إن قلدت النموذج

الثقافي الشائع والسائد فإن هذا لا يستتبع أنها قد وقعت أسيرة لهذا النموذج المقلد، لأن الشعوب سرعان ما تمل من التقليد وتعود إلى التمسك بأصالتها خاصة وأن النموذج الثقافي السائد والغالب يعد نموذجاً هشا يركز على بعد واحد، بينما الإنسان كائن مركب. والبعد الروحي فيه هو الأصل وليس البعد المادي المتمثل في الجسد.

4- الاعتقاد السائد لدى أبناء معظم الثقافات المعاصرة وخاصة من أصحاب الحضارات الكبرى في التاريخ الإنساني بأنهم أبناء حضارات عظمى متكاملة، وأنهم إن استفادوا من الحضارة الغربية الحديثة بعض التقنيات والمخترعات والمناهج البحثية، فليس معنى ذلك أنهم قد خضعوا لها أو سلموا بتفوقها. فتلك التقنيات وتلك المخترعات وهذه المناهج الجديدة في البحث العلمي إنما هي ميراث للبشرية ككل ساهمت فيه كل الحضارات البشرية منذ فجر التاريخ الإنساني بنصيب وقد نجحت الحضارة الغربية الحديثة في استثمار هذا الميراث الحضاري للبشرية وطورته ومن حق جميع شعوب العالم أن تستفيد من هذا الميراث ومن ما أدخل عليه من تطورات مستحدثة.

إن من شأن هذا الاعتقاد أن يقوض الظن السائد بأن الثقافة الغربية الحديثة هي ثقافة العالم أو ينبغي أن تكون كذلك لأنها من وجهة نظر أبناء تلك الحضارات العريقة وعلى رأسها الحضارة العربية الإسلامية، وحضارات الشرق القديم والحديث، إنها من وجهة نظرهم حضارة ناقصة غير متكاملة ولا تفي بكل أغراض الحياة الإنسانية، ومن شأنها أن تخلق إنساناً مشوهاً يسعى إلى الكمال ولكن هيهات أن يصل إليه إن لم يتغذ على الزاد الروحي من الحضارات الأخرى.

إن هـذا الاعتقاد من شـأنه تقويض أي محاولـة لعولمة الثقافـة، فالثقافة الأفضل والأكمل والأرقى سـتكون في النهاية هي الثقافة الوطنية لأبناء تلك الحضارات العريقة وليست الثقافة الوافدة الخارجية الغازية!

5- النظـرة الاسـتعلائية العنصريـة للثقافـة الغربية فعـلى الرغم من أن فلاسـفة الغرب ومفكريـه المحدثين والمعاصرين كثيرا مـا ينادون بالحوار الحضاري، وكثيرا ما ينشـدون في فلسـفاتهم نشيد الاسـتفادة من الحضارات الأخرى، إلا أن الواقع يقول بأن الإنسـان الغربي قد ترسخ لديه عقدة التميز الحضـاري، وأنـه وحـده القادر عـلى الإبـداع وأن الآخرين عليهـم التلقي والاسـتفادة دون أن يحاولوا التميز والإبداع المسـتقل لأنهم غير قادرين على ذلك بشكل مستقل.

ومـن هنا فإن أي دعـوة للحوار الحضـاري من جانـب الغربيين إنما هي في الواقـع دعوة إلى الإذعان لمبـادئ وقيم الحضارة الغربيـة الحديثة المتفوقة المتطـورة ...إلـخ. وحينما يبـدأ الحوار من هـذه العقدة، عقـدة التميز لدى الإنسـان الغربي، ومن هذه الدعوة الخفية إلى الإذعان، فإنه بلا شك سيكون حـوار الطرشـان، أي لـن يكون حـوارا بحق، فالحـوار ينبغـي أن يبدأ من التسـليم من قبل الجميع بما أسميه التكافؤ الحضاري[13]، فعلى من يتحاورون أن يؤمنوا أولا بأن كل حضارة لديها عناصر تفوقها الذاتية وأنه بالإمكان أن تسـتفيد كل حضارة من الحضارات الأخرى المعاصرة لها دون أن تسـعى إلى مسخها أو تشويهها أو التقليل من شأنها.

إن مـا اقولـه في هذا الصـدد ليس تنظـيراً أو ضرباً من الخيـال لأنه حالة واقعة ينظر من خلالها الإنسان الغربي والمفكر الغربي إلى الآخرين؛ فمجرد تقسـيم العالم إلى عالم أول وثاني وثالث نظرة عنصرية تقيس التقدم البشري

بمعيار مادي بحت، وتصنف شعوب العالم من منظور الفقر والغنى مرة، ومن منظـور اللون والجنس مرة أخرى، ومن منظور الشـمال والجنوب مرة ثالثة وهكذا... وليس ببعيد عن ذلك الإصرار على أن تبقى السـيطرة الغربية على الأمـم المتحدة وأن يكون للـدول الغربية الأغلبية في مجلـس الأمن الدولي، ولهـم وحدهـم حق الاعتراض عـلى أي قرار حتـى و إن كان قـرارا اتخذته أغلبية شعوب ودول العالم في الجمعية العامة.

وليس ببعيد عن ذلك كذلك ازدواجية المعايير التي تدار بها شئون العالم من قبل أمريكا وأوروبا نظرا لامتلاكها قوة السـلاح والعتاد وقدرتها بالتالي على أن تفرض مفهوما ناقصا ومزريا للعدالة على الآخرين ...إلخ.

إن الممارسـات الغربية تكشـف عـن أن الثقافة الغربيـة ثقافة عنصرية تسـعى لتحقيق مصالحهـا الماديـة دون النظر إلى مصالح الشـعوب الأخرى فكيف إذن تقبل شـعوب العـالم الأخرى التحاور مع ممثـلي ثقافة عنصرية اسـتعلائية ومـا الذي يضمـن لهم أن هذا الحوار سـيكون مجديـاً على المدى الطويـل، إن فرض الـرأي بالقوة أو من خلال التلويح بهـا لا يمكن أن يفرز ثقافة مشتركة للبشرية يتعايش في ظلها الجميع.

6- الاتفاقيات الدولية المسـتحدثة كاتفاقية الجات التي أصبحت منذ عام 1995م تتضمـن شـقا خاصا بحقـوق الملكية الفكرية نصـت فيه على إمكان تطبيق المبادئ الأساسـية لاتفاقيـة جات 1994م والاتفاقيـات أو المعاهدات الدوليـة ذات الصلـة بحقوق الملكيـة الفكرية، وعلى وضـع المعايير والمبادئ الكافية فيما يتعلق بتوفر ونطاق واسـتخدام حقوق الملكية الفكرية المتعلقة بالتجـارة، وتوفير الوسـائل الفعالة والملائمـة لإنقاذ حقـوق الملكية الفكرية المتعلقة بالتجارة مع مراعاة الفروق بين شتى الأنظمة القانونية القومية[14].

ومن شأن هذه النصوص الواردة في اتفاقية الجات معاملة كل ما يتعلق بالشأن العلمي والثقافي معاملة السلع التجارية الصناعية المختلفة وبالتالي فهي تتضمن شروطا تجعل من عملية الترجمة أو الاقتباس من المؤلفات الأجنبية أو من أي شيء مماثل متعلق بالملكية الفكرية مسألة غاية في الصعوبة وخاصة على الدول والأفراد الذين لا يستطيعون دفع المقابل المادي لشراء حقوق الاقتباس والترجمة وما شابه ذلك.

ولعل هذا يفسر لنا إحجام بعض الدول ومنها بعض الدول العربية عن التوقيع على تلك الاتفاقيات لأنها تحتاج في هذه المرحلة بالذات من تطورها الحضاري إلى الترجمة عن ثقافات العالم وعلومها دون أي مقابل مادي مكلف[15].

وبالطبع فإنه سواء وقعت هذه الدول على تلك الاتفاقيات أو لم توقع فإنها ستتعرض إن عاجلا أو آجلا لتوقيع العقوبات عليها من قبل الدول أو المؤسسات أو الأفراد المالكة لتلك الحقوق الفكرية.

إن هذا الحصار الفكري الذي فرض على معظم دول العالم باسم حماية حقوق الملكية الفكرية وتحت الشعار المادي المروج لتلك الحقوق والنظر إليها نفس النظرة إلى السلع الصناعية والتجارية المختلفة، هو حصار يشير إلى عدة دلالات:

**أولها:** التأكيد على ما سبق وقلناه فيما يتعلق بالاتجاه المادي البحت للحضارة الغربية ومحاولتها حجب العلم ومشتقاته عن الآخرين رغم أنهم لم يدفعوا مقابلا ماديا للآخرين حينما نقلوا عنهم كل ما نقلوا وحينما ترجموا عنهم كل ما ترجموا وحينما استغلوا عقول أبناء الحضارات الأخرى واستنزفوها لمصلحتهم.

**وثانيها:** أن المقصود من هذه الإجراءات هو الحرص على بقاء الفجوة واسعة بين التقدم العلمي الغربي وبين التخلف العلمي في شتى أنحاء العالم الأخرى. بل إن المقصود هو زيادة تخلف الناس[16] بزيادة هذه الفجوة نتيجة عدم قدرة العلماء في هذا العالم على الاستفادة المباشرة وغير المقيدة من المنتجات الفكرية والعلمية لعلماء الشمال الغربي المتقدم.

**وثالثها:** أن من شأن هذه الإجراءات التعسفية وفرض القيود على التبادل الفكري والعلمي التقليل من فرص ما يدعونه حول العولمة الثقافية والعلمية؛ إذ تتناقض الدعوة إلى عولمة الثقافية مع تقييد حرية المترجمين والباحثين ومن على شاكلتهم في أشكال الفنون والآداب المختلفة، تقييد حريتهم في الاستفادة من إنتاج نظرائهم في مختلف بلدان العالم. إن معاملة الإنتاج الثقافي والفني والعلمي معاملة السلع التجارية هو في اعتقادي أول مسمار قوي يدق في نعش العولمة الثقافية التي أراد الغربيون نصب فخاخها للسيطرة وللهيمنة على الثقافات الأخرى ومسخها ومحوها، فقاموا عبر هذه الاتفاقيات المجحفة بنقض ما سعوا إليه.

ولعل هذا يدعو كل مثقفي العالم ومفكريه خاصة من أبناء الحضارات الأخرى أن يعيدوا النظر في الانخراط في فلك الثقافة الغربية، وأن يتوقفوا عن السعي إلى تقليدها والتبعية لها. وأن يعيدوا بناء ثقافاتهم القومية وتجديدها بما يتلاءم مع مقتضيات العصر الحاضر حتى يمكنهم مواجهة الثقافة الغربية التي تفرض عليهم نفسها مع دفع الثمن!!

## هوامش ومراجع: مشكلة العولمة والهوية الثقافية

(1) نقلاً عن د./ مصطفى عبدالغني: الجات والتبعية الثقافية، مركز الحضارة العربية، 1998م، ص81 - 82.

(2) انظر معنى مصطلح الرأسمالية النفاثة Turb Kapitalismus وتداعيات انتصارها على المستوى العالمي في: هانس بيترمارتين وهارالد شومان: فخ العولمة - الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة د./ عدنان عباس على ومراجعة وتقديم: د./ رمزي زكي، منشورات عالم المعرفة بالكويت (238)، 1998م، ص35.

(3) د./ رمزي زكي: تقديمه للمرجع السابق ذكره، ص8، 9.

(4) هانس بيتر مارتين وهارالد شومان: نفس المرجع، ص26.

(5) نفسه.

(6) نفسه، ص21.

(7) انظر: د./ مصطفى النشار: سبل النجاة من فخ العولمة الاقتصادية المدمر، نشر في كتاب بين قرنين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م، ص51 وما بعدها.

(8) انظر: د./ مصطفى النشار: ضد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1999م، ص10-9.

(9) د./ رمزي زكي: نفس المصدر السابق، ص10.

(10) انظر: اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الترجمة العربية لأحمد الشيباني.

(11) انظـر: ارنولـد توينبي: مختصر دراسـة للتاريخ، الذي أعده سـومرفيل لكتـاب توينبـي دراسـة التاريخ ترجمـة فؤاد شـبل، مطبعة لجنة التأليـف والترجمة والنشر بالقاهرة، عـدة أجزاء -1965 1968م.

(12) انظر: ألبرت اشـفيتسر: فلسفة الحضارة، ترجمة د./ عبدالرحمن بدوي، المؤسسـة المصرية العامة للتأليف والترجمـة والنشر، القاهرة 1963م.

(13) انظـر ما كتبناه عن هذا الموضوع في: الحوار المسـتحيل بين حضارات الـشرق و إمبراطوريـة الشر الأبيض، نشر ضمـن كتاب ضد العولمة، سبق الإشارة إليه، ص159 وما بعدها.

(14) ملحـق (1) من اتفاقية الجوانـب المتصلة بالتجارة مـن حقوق الملكية الفكريـة، نقـلاً عن: د./ مصطفـى عبدالغـني، نفس المرجع السابق، ص83.

(15) انظر: د./ مصطفى عبدالغني، نفس المرجع، ص44.

(16) نفسه.

# كتب أخرى للمؤلف

**1- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية:**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى بدار التنوير ببيروت 1984م.
- ❐ صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولي بالقاهرة 1988م.
- ❐ صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة1997م.
- ❐ صدرت الطبعة الرابعة عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2005 م.
- ❐ صدرت الطبعة الخامسة عن دار التنوير للطباعة والنشر ببيروت 2008م.

**2- نظرية المعرفة عند أرسطو:**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى بدار المعارف بالقاهرة 1985م.
- ❐ صدرت الطبعة الثانية والثالثة عن نفس الدار عامي 1987 - 1997م.
- ❐ صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2000م.

**3- نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة 1986م.
- ❐ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 1995م.
- ❐ صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2000م.

**4- فلاسفة أيقظوا العالم:**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1988م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين بدولة الإمارات العربية 1990م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998م.
- صدرت الطبعة الرابعة عن الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة 2015م.

**5- نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية:**

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1995م.
- صدرت الطبعة الثانية بعنوان « نحو تأريخ عربي للفلسفة، عن دار قباء بالقاهرة، 2001م.

**6- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية:**

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1992م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة 1997م.

**7- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة 1995م.

**8- فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها:**

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1995م.

**9- التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):**

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر - دبي 1995م.

**10- التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):**

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر - دبي 1995م.

**11- مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون- قراءة في محاورتي « الجمهورية والقوانين»:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997 م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2001م.

**12- من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2014م.

13- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007م.

**14- مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.

**15- مدخل جديد إلى الفلسفة:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998م.

- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2003م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2004 م بعنوان «مدخل إلى الفلسفة».
- صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع تحت عنوان «مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية» 2008م.

**16- الخطاب السياسي في مصر القديمة:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998.

**17- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة 2004م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار 2006 م.
- صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007 م.

**18- ضد العولمة:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1999م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2001م.

**19- في فلسفة الثقافة:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1999م.

- ❐ صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2012م.

**20- تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون:**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1999م.
- ❐ صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2005 م بعنوان «تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون».
- ❐ صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2008م.

**21- تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقي (الجزء الثاني) السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون:**

- ❐ درت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2000م.
- ❐ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2004م.
- ❐ صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار 2006م.
- ❐ صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع 2007م.

**22- بين قرنين - معا إلى الألفية السابعة:**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2000م.

**23- رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين:**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2002م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع 2006م.

**24- أرسطوطاليس - حياته وفلسفته:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية، القاهرة 2002م.

**25- أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري - رائد التصوف الإسلامي:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2002م.

**26- أعلام التراث الفلسفي المصري (2) على بن رضوان وفلسفته النقدية:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة 2003م.

**27- أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003م.

**28- ما بعد العولمة - قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003 م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007م.

**29- حقوق الإنسان بين الخطاب النظري والواقع العملي:**

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م.

**30- الفكر الفلسفي في مصر القديمة:**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م.
- ❐ صدرت الطبعة الثانية عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2014م.

**31- ثقافة التقدم وتحديث مصر:**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م.

**32- «الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية فى ظل التحديات المعاصرة: (تحرير)»:**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2005م.

**33- فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة:**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2005م.
- ❐ صدرت الطبعة الثانية عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2006م.
- ❐ صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2007م.
- ❐ صدرت الطبعة الرابعة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2008م.
- ❐ صدرت الطبعة الخامسة عن نفس الدار بالقاهرة 2011م.
- ❐ صدرت الطبعة السادسة عن نفس الدار بالقاهرة 2014م.

**34- التفكير العلمي - الأسس والمهارات: (بالاشتراك):**

- ❐ صدرت الطبعة الأولى عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة 2005م.

- صدرت الطبعة الثانية عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة 2006م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة 2007م.
- وتتوالى طبعاته سنويا بوحدة المطبوعات بكلية الأداب - جامعة القاهرة.

**35- في فلسفة الحضارة - جدل الأنا والآخر - نحو بناء حضارة إنسانية واحدة:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2006 م.
- صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2015م.

**36- الحرية والديمقراطية والمواطنة - قراءة فى فلسفة أرسطو السياسية:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2008م.

**37- في فلسفة التعليم - نحو إصلاح الفكر التربوي العربي للقرن الحادي والعشرين:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2008م.

**38- العلاج بالفلسفة - بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل:**

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة2010م.

**39- الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية:**

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2010م.

**40- مدخل إلى الفلسفة السياسية والإجتماعية:**

- صـدرت الطبعـة الأولى عن دار المسـيرة للنشر والتوزيـع والطباعة بالأردن-عمان2011م.

**41- تاريخ العلم عند العرب:**

- صـدرت الطبعـة الأولى عن دار المسـيرة للنشر والتوزيـع والطباعة بالأردن- عمان 2011م.

**42- التفكير العلمى والتفكير الناقد- الأسس- المهارات وتطبيقاتها (بالإشتراك):**

- صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة -بدون دار نشر 2011م.

**43- أعلام الفلسفة - حياتهم ومذاهبهم:**

- صـدرت الطبعـة الأولى عن دار المسـيرة للنشر والتوزيـع والطباعة بالأردن - عمان2012م.

**44- الفلسفة الشرقية القديمة:**

- صـدرت الطبعـة الأولى عن دار المسـيرة للنشر والتوزيـع والطباعة بالأردن - عمان 2012م.

**45- فلسفة التاريخ - معناها ونشأتها ومذاهبها:**

- صـدرت الطبعـة الأولى عن دار المسـيرة للنشر والتوزيـع والطباعة بالأردن - عمان 2012م.

**46- التفكير الفلسفى - الأسس والمهارات وتطبيقاتها:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2012م.
- درت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2013م.

**47- مبادئ التفكير الفلسفى والعلمى للصف الأول الثانوى (بالاشتراك):**

- صدر عن وزارة التربية والتعليم المصرية، القاهرة 2013م.

**48- الدكتور محمد مهران - إنسانا وعالماوفيلسوفا(اعدادوتحرير وتقديم):**

- صدر عن مركز اللغات والترجمة بجامعة القاهرة - سلسلة الرواد، القاهرة 2013م.

**49- تاريخ الفلسفة اليونانيةمن مظور شرقى-الجزء الثالث- أرسطوطاليس ومذهبه الفلسفى ونظرياته العلمية:**

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة2013م.

**50- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى-الجزء الرابع-المدارس الفلسفية اليونانية فى العصر الهللينستى:**

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة2013م.

**51- الدكتور عبد الغفار مكاوى إنسانا وفيلسوفا وأديبا(اعداد وتحرير وتقديم):**

- صدرت الطبعة الأولى عن الجمعية الفلسفية المصرية)12) ،مركز الكتاب للنشر بالقاهرة 2014م.

**52- الأورجانون العربى للمستقبل:**

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر بالقاهرة، 2014م.

**53- مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية -جامعة القاهرة بالقاهرة2014م.
- صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2014م.

**54- مدخل جديد إلى فلسفة الدين:**

- صـدرت الطبعة الأولى عـن الدار المصرية اللبنانيـة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2014م.

**55- من الثورة إلى النهضة:**

- صـدرت الطبعة الأولى عـن دار المعارف للطباعـة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2015م.

**56- الفلسفة والمنطق للصف الثاني الثانوي العام (بالاشتراك):**

- صدرت الطبعـة الأولى عن وزارة التربيـة والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة 2014 - 2015م.

**57- التربية الوطنية للصف الثالث الثانوي العام (بالاشتراك):**

- صدرت الطبعـة الأولى عن وزارة التربيـة والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة 2015م.

**58- الفلسفة وقضايا العصر للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):**

- صدرت الطبعـة الأولى عن وزارة التربيـة والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة 2015م.

**59- مصر وتجديد البناء الحضاري:**

- صدرت الطبعة الأولى عن مؤسسة التحرير للطباعة والنشر - كتاب الجمهورية، القاهرة 2015م.

**60- ثورة الشـباب والجمهورية الثانية - ثورة25يناير المبشرات -الآسياب - النتائج:**

- صـدر فى طبعـة الكترونيـة عـن دار العبيـكان بالمملكـة العربيـة السعودية، الرياض 2015م.