

الجمعية الفلسفية المصرية

العدد المابع مخره - العدد المابع مخر

١٤٢٩م - ٢٠٠٨م

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

"علمية سنوية محكمة"

مأور العدد:

أولاً: الفلسفة الحديثة والمعاصرة

ثانياً: المنطق وفلسفة العلوم

ثالثاً: فلسفة الدين

رابعاً: الفكر العربي المعاصر

٢٠٠٨

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الدوريات

٢٠٠٨/١٢٣١٨

تصميم الغلاف

صفوت خلف الله

٠١٢/٦٦٣٤٧٤٥

الناشر

الزعيم للخدمات المكتبية والنشر

٢ ش البكرى - الدقى - أمام جامعة القاهرة

٠١٢/٢٢١٥٦٢٥ - ٣٧٦١٦١٠٤

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة "منصور فهمي باشا" ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام "١٩٧٦"، بمبادرة من "إبراهيم بيومي مذكور".

ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظراً لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

وتهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة-

حوض الأخماس -بوابة ٤- عمارة ١١- شقة ٤- الجيزة - مصر.

تليكس: ٠٢/٣٧٣٤٤١٠٠

وبريد إلكتروني: Elgamaia_Elfalsafia@yahoo.com

الفهرس

الصفحة

الموضوع

- ٧ مقدمة الجمعية الفلسفية المصرية
- ١١ أولًا: الفلسفة الحديثة والمعاصرة
- ١٣ ١. العدل الإلهي بين ليبنتز والمعتزلة..... أمل مبروك
- ٩٧ ٢. الإنسية المعاصرة..... صايم عبد الحكيم
- ١١٩ ٣. التأويلية ومضايفة المعرفة التاريخية..... بن عودة أمينة
- ١٣٥ ٤. أثر الحداثة على الدين..... أحمد محمد جاد
- ٢٢٧ ثانيًا: المنطق وفلسفة العلوم
- ٢٢٩ ١. نسق المنطق ومنطق النسق..... كريم الصياد
- ٢٦٩ ٢. الوعي هل يصبح أحد خواص المادة؟..... سمير أبو زيد
- ٣٣٣ ثالثًا: فلسفة الدين
- ٣٣٥ ١. ما وراء الميتافيزيقا أم بجانبها؟..... علي حسين الجابري
- ٣٥٩ ٢. الحد الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق... محمد الخشت
- ٤٤٥ رابعًا: الفكر العربي المعاصر
- ٤٤٧ ١. الوطن العربي وتوطين العلم..... رشدي راشد
- ٤٦٧ ٢. هدر العقل العربي..... حازم خيرى

هذا العدد

يتضمن هذا العدد السابع عشر بحوث مختلفة كما وكيفا. تركت كما هي لتكشف عن مستوى التأليف الفلسفى في الوطن العربى. وهى موزعة على أربعة محاور: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، المنطق وفلسفة العلوم، فلسفة الدين، الفكر العربى المعاصر. وواضح أن محور التراث القديم غائب نظرًا لصعوبة التأليف فيه بحيث يتجاوز العرض والتكرار إلى التأويل والتجديد.

أولاً: الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ويتضمن هذا المحور ثلاثة بحوث. الأول "العدل الإلهى بين ليبنتز والمعتزلة". وهو نوع من الدراسات المقارنة بين الموروث والوافد بمصطلحات الموروث مثل الحسن والقبح، والصلاح والأصلح أما التواصل تاريخى بين الثقافتين عبر الترجمات من العربية اللاتينية أو بالانتهاء إلى نفس الأفكار في حضارتين مختلفتين نظرا لوحدة العقل الإنسانى عبر الحضارات. وهى دراسة علمية جادة تبدأ بالتحليلات اللغوية لمصطلحات العدل الإلهى وتحديد صلة العقل بالإيمان، وبيان حدود الشرع والعقل. ثم تبدأ المقارنة في موضوعات الخير والشر عند ليبنتز والحسن والقبح عند المعتزلة وتفصيل أنواع الشرور الإنسانية والكونية وتجليات الحكمة الإلهية ثم تستمر المقارنات في موضوع الحرية أو الإرادة الإنسانية، الإنسان خالقا لأفعاله عند المعتزلة، والحرية والعناية الإلهية عند ليبنتز. وفى موضوع ثالث تستمر المقارنات بين الصلاح والأصلح عند المعتزلة ومبدأ الأفضل عند ليبنتز وعرض مفاهيم المعتزلة في اللطف والصلاح ومفاهيم ليبنتز في أفضل العوالم الممكنة والانسجام الأزلى. ويعتمد البحث على المصادر الأصلية بالإنجليزية أو العربية في هوامش مستفيضة تسمح بمزيد من الدراسة المراجعة.

والثانى "الإنسية المعاصرة، من الفلسفات النسقية إلى شخصانية مونيه" يستعرض النزعة الإنسانية بين الحربين، وظهور مفهوم الإنسان عند سارتر والنقد الماركسى للإغتراب. ثم يظهر مونيه في الشخصانية في موضوع جدل الأب والآخر. تأويلاتها العربية الإسلامية عند لحبابى في الشخصانية الإسلامية.

والثالث "التأويلية ومضايقة المعرفة التاريخية" وهو الموضوع الذى شاع في الفكر العربى المعاصر سواء في الموروث أو في الوافد. فالتأويل في مواجهة سوء الفهم. يوجه الإبستمولوجيا إلى المعرفة التاريخية. وفى نفس الوقت يتوجه إلى الداخل، إلى النفس. يتجه إلى تأويل العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية اعتماداً على التجربة الإنسانية، المؤتلف فيها والمختلف. ويعتمد البحث على عديد من المصادر والمراجع العربية والأجنبية.

ثانياً: المنطق وفلسفة العلوم

ويتضمن بحثين. الأول "نسق المنطق ومنطق النسق". يبدأ بتحليل الحقيقة والصورة في المفهوم الحق في الوعى الإسلامى بين الإيجاب والسلب في الهجوم والدفاع، والنقد العقلى للوحى والعقل على حد سواء. ثم يعرض نسق المنطق في الحدود والقضايا والبرهان والنتائج ثم منطق النسق وعلاقته بالعقائد مع قدرة على التنظير والتقسيم والتقابل.

والثانى إجابة على سؤال "هل يصبح الوعى أحد خصائص المادة؟" وهو السؤال الذى اختلف في الإجابة عليه المثاليون بالنفى والماديون بالإيجاب. وللحكم بين الخصمين يبدأ البحث بالبحث عن قوانين أساسية جديدة في الطبيعة. يعرض المشكلة. ويستعرضها تاريخياً مع تقديم التعريفات المختلفة للوعى وبيان مشكلات الخبرة الواعية. ثم يحلل المفاهيم الأساسية المرتبطة بمشكلة الوعى مثل التبعية ومستويات الوجود والتركيب والانبثاق، والسببية وفيزياء ميكانيكا الكم، والظاهراتية المصاحبة. ثم يعرض نظرية الوعى وتصورات الكلية والجزئية وعلاقاته. وأخيراً يبين قوانين ظاهرة الوعى السيكونفزيائية، وما هى الشروط لنظرية علمية في الوعى، ومدى وجود وحدة بنيوية بين قوانين الطبيعة وقوانين الوعى في إطار من وحدة القوانين ووحدانية النوع. فالحكم بين المثاليين والماديين ليس بسيطاً بل يمكن تجاوز الخلاف بينهما إلى رؤية مركبة ثالثة.

ثالثاً: فلسفة الدين.

وتضم ثلاثة بحوث. الأول "ما وراء الميتافيزيقا أم بجانبها؟ قراءة إيمانية للمستقبل الإسلامي". يرد الاعتبار للإيمان في الثقافة الفلسفية المعاصرة، ويبين ضرورته لحسن استخدام العقل وذلك باستعراض ذاكرة الثقافة الإيمانية ومكوناتها التاريخية مع قراءة عقلانية نقدية لمشكلة الحقيقة، والكشف عن وجود الإيمان في الثقافة المعاصرة، والبرهان على أن ثقافة الإيمان ضرورية لحوار الثقافات في الخطاب الإيماني المستقبلي.

والثاني "الحد الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق". يبدأ ببيان العلاقة بين الدين والأخلاق في افتراضين أساسيين. الأول استقلال كل منهما عن الآخر، والثاني تبعية كل منهما للآخر، والانتهاى إلى افتراض ثالث وهو التوافق في النتائج والاختلاف في المنهج وهو أقرب إلى جانب الأخلاق نظراً لمعارضته الأخلاق "الحقيقية" للدين دون ذكر اتفاقها مع الدين "الحقيقي". ويوجد هذا الاتفاق في الحد الأدنى بينهما وليس الحد الأقصى كما تتصور الوضعية الإجتماعية والأخلاق الشخصية والتطبيقية. وقد وصل الفلاسفة المتأخرون إلى هذا الحد الأدنى الذى تجمع عليه الأخلاق والدين في موضوعات الحقوق والواجبات. بل أنه يمكن صياغة أخلاق الحد الأدنى كما حاول "برجسون" من قبل في "حب الجار" وكما حاول "بترل" في "الضمير".

والثالث "أثر الحداثة في الدين". وهوبين الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفلسفة الدين. يعرض أولاً مفهوم الحداثة وأصل الكلمة وعلاقة الحداثة بالذاتية والنزعة التفاؤلية والديموقراطية والتاريخ والنزعة الإنسانية، وصلتها بالعلم والدين مع محاولة للتعرف على السمات الأساسية للحداثة الغربية. ثم يعرض ثانياً لصلة الحداثة بالكنيسة وبين نشأة الليبرالية والبروتستانتية وينتهى البحث بنقد الحداثة وأخذ جانب الدين.

رابعاً: الفكر العربى المعاصر.

ويضم بحثين. الأول "الوطن العربى وتوطين العلم". والتميز بين زرع العلم من الخارج ونشأته من الداخل. يبدأ باستعراض تاريخى لمحاولات توطين العلم في الوطن

العربى منذ محمد علىّ مع محاولة خلق مجتمع علمى وتقاليـد علمية وطنية. ومع ذلك كانت هذه النزعة البرجماتية هى السبب فى الفشل لأنها لا تبدأ من البداية أى وضع المقدمات الضرورية للنهضة العلمية.

والثانى "هدر العقل العربى". ويتناول ثلاثة موضوعات. الأول الاغتراب الثقافى، والثانى مظاهر هدر العقل العربى مثل إلقاء التبعية على الآخر، ومعادة الإبداع، وغياب العقلانية والشغف بالشكلانية، والعجز عن التعاطى مع الآخر غير العربى، وافتقار الرؤية النقدية، والتعود على التناقض والرؤية التجريبية، والثالث المطالبة بالعود العربى إلى التاريخ. وبالرغم مما فى البحث من خطابية وإنشائية إلا أنه يدفع إلى التفكير. والآراء الواردة فى هذه الدراسات العشر على مسئولية أصحابها. ومجلة الجمعية الفلسفية منبر حر للتعبير عن كافة الاتجاهات ومختلف الآراء.

الجمعية الفلسفية المصرية

ديسمبر ٢٠٠٨



أولاً:

الفلسفة الحديثة والمعاصرة

العدل الإلهى

"بين ليبنتز والمعتزلة"

أمل مبروك(*)

مقدمة

تجذب الدراسات المقارنة العديد من الباحثين، ولا سيما تلك المتعلقة بالدراسات الأدبية التقليدية. غير أن هذه الدراسات لها وجه آخر غير جذاب، إذ تنطوى - فى كثير من الأحيان - على تعقيدات وأسئلة لا تفضى بالضرورة إلى إجابات مقنعة. ومن الأسئلة البارزة، على المستوى النظرى، ذلك السؤال الرئيسى وهو سؤال المقارنة نفسه: عما يبحث المقارنون؟ أو ما الذى ينبغى أن يبحثوا عنه؟ هل هى أوجه الشبه بين الآداب والثقافات، أم أوجه التميز والاختلاف؟

إن التوجه الأساسى فى مجال المقارنة كان منحازاً - من الناحية التاريخية وفى أغلب ممارساته - نحو التشابه، لكن البحث عن الاختلاف ظل - أيضاً - مطروحاً لأسباب تقتضيها الطبيعة الديالكتيكية لعملية المقارنة؛ حيث يستدعى البحث عن التشابه - حسب الرؤية الهيجلية - بحثاً مقابلاً عن الاختلاف.

والبحث الذى نتقدم به الآن، والذى موضوعه "العدل الإلهى بين ليبنتز والمعتزلة"، يتناول مثل هذه الدراسة المقارنة بين فكر جماعة من أهم الفرق الكلامية الإسلامية، لعبت دوراً أساسياً على المستوى الدينى والسياسى، واحتلت مكانة بارزة فى تاريخ علم الكلام. فقد كان المعتزلة من أوائل المفكرين الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية، بحيث تشمل العقل، "فالإنسان إذا كان مفكراً عاقلاً فقد وجب عليه تحصيل معرفة البارى بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع". معنى هذا، أن المعتزلة لم تكتف بإدخال عنصر العقل فى المعرفة الدينية، بل قدموه كثيراً على النص وقالوا بالفكر قبل السمع؛ فأولوا

(*) . جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الفلسفة. مصر.

المتشابه من الآيات القرآنية مع تأويلهم الأحاديث التي لا يستطيع العقل أن يحيط بها علمًا.

وعلى الطرف الآخر، نجد فكر الفيلسوف الألماني "ليبنتز" الذي مثل الآمال المتناقضة لعالم بأكمله - على حد قول "ألبرت ريثو" Albert Revue - بمعنى أنه يحمل فى ذاته آمال أجيال سابقة، وعبقريّة أمم مختلفة. فقد جمع فى فلسفته بين الأفكار والمذاهب المتعارضة، فنجدّه ملماً بالتراث القديم والوسيط، وتراث عصر النهضة والقرن السابع عشر. لذلك كان فيلسوفاً وعالمًا وسياسيًا، لكنه كان - قبل كل شيء - لاهوتيًا وجه كل اهتمامه إلى دراسة الوجود وإلى إبراز مفهوم العناية الإلهية فى العالم. وكانت غايته القصوى هى تجديد وإصلاح الميتافيزيقا التقليدية، باستخدام مناهج جديدة مستمدة من العلوم الحديثة، كذلك كان ممثلًا قويًا للفكر الحر؛ فقد أدخل حرية الفكر فى كل مجال من مجالات العلوم ومن بينها: السياسة والدين، حيث نادى بوحدة الدول، ووحدة الأمم والتقريب بين العقائد الدينية المختلفة وبخاصة "البروتستانتية" و"الكاثوليكية".

وعلى الرغم من الفارق الزمنى بين "المعتزلة" (التي ظهرت فى نهاية القرن الأول الهجرى) و"ليبنتز" (الذى ظهر فى القرن السابع عشر الميلادى) - واختلاف الحضارتين عند كل منهما - إلا أننا نجد العديد من أوجه التشابه والاختلاف بينهما فى كثير من القضايا المرتبطة بموضوع بحثنا وهو "العدل الإلهى". وهذه القضايا - كما تناولناها - تتمثل فى: "العقل والإيمان"، "الخير والشر أو الحسن والقبح"، "الحرية أو الإرادة الإنسانية"، "مبدأ الأفضل أو الصالح والأصلح".

١. تحليلات لغوية

قديمًا كانت هناك محاولات لالتماس الحقائق من الألفاظ على حد قول المفكر الإسلامي "أبي حامد الغزالي" المتوفى (٥٠٥ هـ - ١١١١ م). وهذه المحاولات تستند - في الغالب - إلى اعتقاد مفاده؛ أن معنى الكلمة يكمن فيها كمون النفط في باطن الأرض. فما على المرء إلا أن يجيد الحفر، أى "التحليل"، فى الكلمة حتى ينبثق المعنى (أو الحقيقة) من داخل الكلمة ذاتها. وفى هذا المدخل شىء من التحليل، نوجهه إلى كلمة "العدل" مع التطرق إلى اشتقاقاتها فى اللغات الأوروبية الحديثة.

"العدل"

"العدل" لغويًا، اسم مجرد فعله "عَدَلَ" وهو يعنى:

- قَوِّمَ، أى جعل الشئ مستقيمًا، أو جلس باعتدال؛ وَعَدَلَ أيضًا أصلح الشئ أو عدله.
- عَدَلَ عنه عدولًا، أى تَخَلَّى عنه وابتعد؛ كأن يتخلى المرء عن صراط ضال إلى صراط مستقيم.

- عَدَلَ وعادل، أى كان شبيهًا ونظيرًا، وَعَدَلَ هذا بهذا أى ساواه.
- عَدَلَ وعادل كما فى الوزن والقدر، ويعادل الأمر أى يوازيه؛ كأن يقال: عادلت بين أمرين أيهما أكبر، أو كانا فى حالة توازن.

عَدَلَ أو عَدِلَ يمكن أن تعنى مثالًا أو شبيهًا (لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ) (المائدة ١٠٠)، وهو تعبير أدبى يرتبط بالعدل بصورة غير مباشرة.

أما "ابن منظور" فيقول: "العدل هو ما قام فى النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور". عَدَلَ الحاكم فى الحكم يَعْدِلُ عَدْلًا وهو عادل من قوم عدول وَعَدَلَ؛ الأخيرة اسم للجمع كتَجَرَّوْشَرَبَ، وَعَدَلَ عليه فى القضية، فهو عادل، وبسط الوالى عدله ومعدلته. وفى أسماء الله الحسنى: العَدْل: هو الذى لا يميل به الهوى فيجور فى الحكم، وهو فى الأصل مصدر سُمِيَ به فوضع موضع العادل، وهو أبلغ منه لأنه جعل المسمى نفسه عَدْلًا،

وفلان من أهل المعدلة أى من أهل العدل. والعدل: الحكم بالحق، يُقال: هو يقضى بالحق ويعدل. وهو حكم عادل: ذو معدلة فى حكمه. والعدل من الناس: المرضى قوله وحكمه.

وفكرة "العدل" التى تعنى "المساواة" أو "التساوى" تستخدم لمساواة هذا الشيء بذاك، ويمكن التعبير عن هذا المعنى بمصطلحين: كفى وكفى. الأول يشير إلى مبدأ المساواة المجرد الذى يعنى المساواة فى الحقوق، كما جاء فى الآية الكريمة: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) (الحجرات ١٠). أما المصطلح الثانى، فيؤكد مبدأ العدل التوزيعى، ولعل أفضل ما يعبر عنه كلمات مثل: نصيب، قسط، قسطاس، ميزان وتقويم، أى جعل الشيء مستقيماً.

أما الأفكار التى تدل على "الميزان" و"العفة" و"الاعتدال"، فهى متضمنة فى كلمات: تعديل، قصد، وسط. الأولى تعنى حرفياً "التعديل" و"التصليح" أو تعبر عن فكرة "الميزان". والثانية والثالثة اللتان تعنيان حرفياً "الوسط" و"التوسط" فهما ينطويان على "الاعتدال" و"العفة". وربما كان مبدأ الوسط الذهبى أفضل ما يعبر عن مفهوم العدل، كما ورد فى الآية الكريمة: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) (البقرة ١٤٣).

والاستخدام الشائع لكلمة "العدل" لخصتها رسالة الخليفة "عبد الملك" إلى "سعيد بن جبير"^(١) يسأله عن "العدل" فأجابه: "إن العدل على أربعة أنحاء: العدل فى الحكم. قال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) (النساء ٥٨). والعدل فى القول، قال تعالى: (وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا) (الأنعام ١٥٢). والعدل الفدية، قال الله عز وجل: (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ) (البقرة ١٢٣). والعدل فى

(١). سعيد بن جبير الأسدى، حبشى الأصل ولد بالكوفة عام (٤٦ هـ). وكان من كبار العلماء التابعين، وإماماً عظيماً من أئمة الفقه فى عصر الدولة الأموية. أخذ العلم عن "أبى سعيد الخدرى"، و"أبى موسى الأشعرى"، و"عبد الله بن عمر"، كما تلقى تعليمه الأساسى عن "عبد الله بن عباس". أخذ عنه تفسيره للقرآن الكريم، وتفقه على يديه فى الدين وتعلم منه علم التأويل.

الإشراك (أى بمعنى الشرك) قال عز وجل: (ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ) (الأنعام ١)؛ أى يشركون. وأما قوله تعالى: (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ) (النساء ١٢٩). [القصد من عدم القدرة على العدل: "الحب والجماع". وفلان يعدل فلاناً أى يساويه. ويقال ما يعدلك عندنا شىء، أى ما يقع عندنا شىء موقعك.

و"عدل" الموازين والمكاييل: سواها. وعدل الشىء يعدله عدلاً وعادله: وازنه. وعادلت بين الشيئين، وعدلت فلاناً بفلان إذا سويت بينهما. وتعديل الشىء: تقويمه، وقيل: العدل تقويمك الشىء بالشىء من غير جنسه حتى تجعل له مثلاً. والعدلُ والعِدْلُ والعِدِيلُ سواء، أى النظير والمثيل^(١).

وهكذا نجد أن المعنى الحرفى لكلمة "عدل" فى اللغة العربية والذى يدل على: الإنصاف، والميزان، والاعتدال، والاستقامة؛ هو مزيج من القيم الأخلاقية والاجتماعية. أما العدل بالمعنى الإلهى فهو مركب من كل هذه القيم والفضائل. ولا شك أن النوع الأخير هو الذى غدا موضع جدل كبير بين المتكلمين والفقهاء والفلاسفة.

و"المعتزلة"^(٢) من أكثر الفرق الكلامية اهتماماً بمبحث "العدل" فى الأفعال الإلهية، وما

(١). لنظر فى ذلك:

• الفيروز أبادى، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، الجزء الرابع (فصل العين باب اللام)، ص ١٣.

• الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د. معن زيادة، معهد الإنماء العربى، ١٩٨٦، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم)، ص ص ٥٧٩ - ٥٨٣.

• د. مجيد خدورى، مفهوم العدل فى الإسلام، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا - دمشق، ١٩٩٨، ص ص ٢١ - ٢٣.

• ابن منظور، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٣ (المجلد السادس) باب العين، ص ص ١٢٣ - ١٢٦.

(٢). ترددت كلمة "المعتزلة" و"الاعتزال" كثيراً فى تاريخ الصراع السياسى - الفكرى فى الإسلام قبل نشوء هذه الجماعة التى استقر عليها اسم "المعتزلة" فى نهاية القرن الأول للهجرة وأواخر القرن السابع للميلاد. وأصبحت كلمة "الاعتزال" - منذ ذلك الحين - تعنى الإشارة إلى مذهب هذه الجماعة بما تفرد به من آراء فى جملة من "الأصول" الاعتقادية الإسلامية، وبما تفرد به -

كذلك - من منهج عقلى فى معالجة هذه الآراء. فاسم "المعتزلة" - إذن - لم ينشأ بنشأة هذه الجماعة، وإنما هو يرجع إلى عهد تاريخى سبق ظهورها بأكثر من نصف قرن. وليس المقصود هنا نشأة الكلمة "لغوياً"، بل تأريخ دخولها فى السياق السياسى والفكرى فى الإسلام. وقد أطلقت هذه الكلمة - لأول مرة - على جماعة من الصحابة اتخذوا موقف الحياد من "حرب الجمل" (٣٦ هـ - ٦٥٦م) بين على بن أبى طالب من جهة، وطلحة والزبير من جهة ثانية (وهناك بعض الآراء التى تشير إلى أن السيدة عائشة كانت هى من تقود الجيش المناوئ لجيش الإمام على وهذا من الأمور المختلف عليها)، كما اتخذوا موقف الحياد نفسه من حرب "صفين" بين على ومعاوية (٣٨ هـ - ٦٥٨م) فقبل عن هؤلاء المحايدين إنهم "اعتزلوا" عن على، فرفضوا محاربتهم ومحاربة خصومه معاً. ثم لم يقتصر إطلاق هذا الاسم، فى تاريخ الصراع السياسى الإسلامى على تلك الفئة من المحايدين. وأطلق بعد ذلك على فئة أخرى من جماعة الحسن بن على "اعتزلت" الحسن ومعاوية معاً حين رأت هذه الفئة (وذلك بعد وفاة على وتأسيس معاوية خلافة الأمويين ودولتهم) أن معاوية أخذ يتحكم برقاب المسلمين، وأن الحسن عقد الصلح معه متنازلاً عن حقه فى الإمامة؛ وانصرفت هذه الفئة عن معارك الصراع السياسى كلها إلى العبادة وقراءة القرآن. وإلى هذا التفسير ذهب "نلينو" Carlo Alfonso Nallino (١٨٧٢ - ١٩٣٨) (المستشرق الإيطالى) فى بحثه عن أصل تسمية "المعتزلة"، فأثبت - معتمداً على نصوص لـ "المسعودى" و "أبو الفدا" و "الدينورى" و "الطبرى" - أن الاسم أطلقه أناس للدلالة على موقفهم المحايد فى الدين والسياسة، وامتناعهم عن الاشتراك فى المنازعات والخصومات القائمة بين المسلمين. ومن أشهر الروايات التى قيلت عن نشأة "المعتزلة" تلك الرواية التى نسج حولها وحدها طائفة من الأقاصيص والتى يدور عليها اعتزال "واصل بن عطاء" المتوفى (١٣١ هـ - ٧٤٨م) للحسن البصرى أو اعتزاله للجماعة عموماً فى مسألة "مرتكب الكبيرة": "أهو مؤمن أم كافر؟ يقول "الشهرستانى" فى كتابه "الملل والنحل": "دخل واحد على الحسن البصرى، فقال: يا إمام الدين: لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يُخرج به عن الملة، وهم "وعيدية الخوارج"، وجماعة يرجنون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان؛ بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة - وهم "مرجئة" الأمة: فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً؟ فتفكر "الحسن" فى ذلك، وقبل أن يجيب - قال "واصل بن عطاء": أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً؛ بل هو فى منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر: ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب "الحسن". فقال "الحسن": اعتزل عنا "واصل": فسمى هو وأصحابه "معتزلة".

- أنظر فى ذلك: نلينو وآخرين، مقالات من كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦، ص ١٧٣.

• زهدى حسن جار الله، المعتزلة، دار العروبة، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٢ - ٣.

• الشهرستانى، الملل والنحل، تحقيق وتعليق محمد بن فتح الله بدران، مطبعة الأزهر، القاهرة،

يتصل بها من قضايا فرعية ومشكلات جزئية. وقد سموا أنفسهم "أهل العدل" ^(١). وتناولوا هذه القضية بالبحث على المستوى الإلهي والمستوى الإنساني على السواء، كما عالجوا أثرها على مستوى الفرد والجماعة.

ويرتبط مفهوم "العدل" بمفاهيم أخرى كثيرة الورد في تراث المعتزلة مثل: "قضية الخير والشر"، "التعديل والتجوير"، "الآلام"، "التكليف"، "الصلاح والأصلح"، "القضاء والقدر"، "الاستطاعة"، و"أفعال العباد" ^(٢).

وقد عرّف "القاضي عبد الجبار" المتوفى (٤١٥ هـ - ١٠٢٧ م) العدل بأنه: "كل فعل فعله لينتفع المفعول به على وجه يحسن، أو يضره. وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة، فإنه لا يوصف بذلك. فلهذا لا يقال في أكل زيد أو شربه، وفيما يفعله من واجب وندب،

١٩٥١، الجزء الأول، ص ص ٦٧ - ٦٨.

• على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، الجزء الأول، ص ٣٧٤.

• حسين مروه، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابى، بيروت، ١٩٨٨، الجزء الأول، ص ص ٦٣١ - ٦٣٢ وما بعدها.

• البغدادى، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح، الأزهر، القاهرة، ص ١١٨.

(١). لم يأخذ "المعتزلة" بمبدأ "العدل الإلهي" بمعناه الأولي البسيط الذى أخذ به المسلمون الأولون، ولا بمعناه السلفي الذى حدده السلفيون. يقول "الشهرستاني": "وأما العدل: فعلى مذهب "أهل السنة" أن الله تعالى "عدل" فى أفعاله بمعنى أنه متصرف فى ملكه، ومُلكه: يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد. فالعدل: وضع الشيء موضعه، وهو للتصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم. والظلم بضده، فلا يتصور منه جور فى الحكم، وظلم فى التصرف". وعلى مذهب "أهل الاعتزال": "العدل" ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة".

الشهرستاني، المرجع السابق، ص ص ٥٧ - ٥٨.

(٢). محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٨١، ص ٢١٤.

بأنه "عدل". ومتى نفع غيره أو أضربه، على وجه يحسن، قيل: إنه عدل عليه، وأن ما فعله عدل. ولذلك لا يقال فى القاضى أنه يعدل بين الخصوم، ويقال ذلك فيه إذا كان ما فعله بهم حسناً وإنصافاً، كان نفعاً أو ضرراً. ولهذه الجملة قلنا فى جميع ما يفعله سبحانه أنه عدل، لأن جميع ذلك يفعله بغيره، إما لمنفعة أو لمضرة^(١).

والتأمل فى هذا التعريف يتبين له، أن "العدل" لا بد وأن تتوافر فيه شروط^(٢) ضرورية. أولاً، أن يكون الفعل موجهاً إلى الغير. ثانياً، أن يكون فيه وجه يحسن لأجله النفع أو الضرر اللاحق بالمفعول به. وإطلاقاً من الشرط الأول، فإن كل ما يفعله الإنسان بنفسه من دفع الضرر أو جلب النفع لا يمكن وصفه بأنه "عدل"، ولذلك فهو ليس موجهاً للغير. وطبقاً للشرط الثانى، فإن أفعال الله تعالى كلها توصف بأنها "عدل"، بوصفها مشتملة على وجوه حسن لأجلها الفعل والترك؛ كما توجه – هذه الأفعال – إلى الغير بقصد المنفعة. وتختلف صور النفع الذى تشتمل عليه أفعال الله الموجهة إلى العباد، فقد تكون فى صورة أشياء محببة كالمال والصحة والأبناء، وقد تكون فى صورة أشياء غير محببة، كالفقر والمرض والآلام. ومن هنا، فإن محبة الإنسان وكراهيته لما يحل به ليست مقياساً للعدل فى أفعاله، وعدم محبته لبعضها لا ينفى ما فيها من عدل وحكمة أو يبطل ما فيها من مصلحة له ولغيره.

والمعنى الذى يقصده المعتزلة من مفهوم "العدل" هو نقيض "الظلم"^(٣)، هل

(١). القاضى عبد الجبار، المعنى فى أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة د. إبراهيم مذكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢، الجزء السادس (التعديل والتجوير)، ص ٤٨.

(٢). محمد السيد الجليند، المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٣). اختلف "المعتزلة" و "الأشاعرة" حول "العدل"، فـ "المعتزلة" أرادوا إنقاذ "العدل الإلهى" من الظلم؛ بمعنى أنهم أرادوا أن ينزهوا الله تعالى عن فعل "الظلم"، فارتفعوا بالإرادة الإنسانية وجعلوها مسئولة عن عملها. لكن "الأشاعرة" رأوا أن لا ظلم فى الحقيقة، لأن الله فاعل على الحقيقة، لذلك قالوا بنظرية "الكسب"؛ وملخصها أن الله خلق كل شيء، وأنه قدر كل شيء قبل خلقه. ويقتصرن خلق الله لأفعال الإنسان بكسبه، فالأفعال مخلوقة من الله، مكسوبة من الإنسان.

يوصف الله تعالى بالقدرة على الجور والظلم؟ أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ اختلفت "المعتزلة" فى هذا الرأى، وهم فرقتان: فرقة ترى أن البارئ قادر على الظلم والجور، أى أنه قادر على أن يظلم ويجور. وفرقة أخرى ترى أن البارئ قادر على الظلم، ولا تقول إنه قادر على أن يظلم، وهو قادر على الجور، ولا تقول: على أن يجور^(١). لكن "القاضى عبد الجبار" عرّف "الظلم" بأنه: كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن للوجهين المتقدمين. ولا يكون فى الحكيم كأنه من جهة المضرور به، ولا يكون فى الحكيم كأنه من جهة غير فاعل الضرر. ولأبد من اعتبار هذه الشرائط: من أن لا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر، لا معلوماً ولا مظلوناً ولا استحقاقاً^(٢).

وتعريف "الظلم" بما سبق يوضح لنا، أن هناك شروطاً لازمة لوصف الفعل بأنه "ظلم". هذه الشروط هى: أولاً: لابد أن يكون الفعل الواقع ضرراً يلحق بالمفعول به. ثانياً: أن يكون هذا الضرر لا نفع فيه بوجه من الوجوه. ثالثاً: أن يكون هذا الضرر غير مستحق. رابعاً: ألا يكون مقصوداً به دفع ضرر أعظم منه. خامساً: ألا يكون مظلوناً به أحد الوجوه السابقة.

حاولت "المعتزلة" حل هذه المشكلة باللجوء إلى مسألة أخرى، وهى مسألة "الحكمة الإلهية". فقد ذكروا أن الله حكيم دون شك؛ وأن الحكيم لا يفعل أمراً إلا لحكمة. وحكمته فى تكليف البشر بفعل الطاعات وترك المعاصى هى أنه يختار لهم ما هو أصلح. ومن الأصلح للبشر أن يمكنهم من القدرة على أفعالهم، وذلك بأن منحهم العقل الذى يستطيعون به إدراك "الخير والشر"، ويستطيعون أيضاً الاختيار فى أفعالهم^(٣). وبهذا المعنى ذهب "الخطايط" المتوفى (٢٩٠ هـ - ٩٠٢ م) إلى القول: "أن الله جل ذكره لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعاله وأفعال خلقه لا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى

(١). الأشعرى، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٠، الجزء الأول، ص ص ٢٥١ - ٢٥٢.

(٢). القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٤٥.

(٣). حسين مروه، المرجع السابق، ص ٧٧٠.

السماء، وأن إرساله الرسل واحتجاجه على خلقه وتعرضهم للمحنة صواب في التدبير
حسن جميل^(١).

من هذا التحليل، يمكن القول أن مفهوم العدل الإلهي لا يستقيم - في نظر
المعتزلة - إلا إذا تضمن تحديد العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني، على وجه
يتحقق فيه اختيار الإنسان في أفعاله، ليكون - بهذا الاختيار - مسئولاً عما يفعل؛
وليكون الثواب والعقاب من الله مترتباً على هذه المسؤولية ذاتها. ففي رأى المعتزلة، أن
الإنسان إذا كان غير مختار فيما يفعل، كان غير مسئول عن أفعاله. بمعنى آخر، إن لم
يكن لدى الإنسان القدرة وحرية الاختيار - في فعل الطاعة وفعل المعصية - كان
الثواب باطلاً والعقاب ظلمًا. وكلا الأمرين "الباطل والظلم" نوع من الشر، والله لا يصدر
عنه الشر. إذن، فالعدل الإلهي عند المعتزلة، يقضى بأن يكون الإنسان حرًا في فعله ما
دام الله سيحاسبه عليه في الآخرة. لذلك فإن المعتزلة كانوا أحرص الفرق الإسلامية
تأكيداً على حرية الإنسان واختياره انطلاقاً من مفهومهم للعدل الإلهي.

وفي هذا الصدد، يقول "القاضي عبد الجبار": "تعلم أنه أحسن نظرًا للخلق الذين
كلفهم منهم لأنفسهم، وأنه قد دلهم على ما كلفهم، وبيّن لهم طريق الحق ليأتوه وطريق
الباطل ليقوقوه. فمن هلك لم يهلك إلا عن بينة"^(٢).

المصطلح الأجنبي: "Theodicy"

تتكون الكلمة الإنجليزية Theodicy - أو نظيرتها الفرنسية Theodicée والألمانية
Theodizee - الدالة على "العدل الإلهي"، من كلمتين يونانيتين هما: θεός (Theos)
وتعنى "الله" وكلمة δίκη (dike) وتعنى "العدل"؛ أى تبرئة ساحة الله عن فعل

(١). الخياط، كتاب الانتصار: والرد على ابن الروندى الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين
والطعن عليهم، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٥٧، ص ٨٧.

(٢). القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، حققه وقدم له د. فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب
والنشر، الكويت، ١٩٩٨، ص ٧٠.

ويُعد "جوتفريد ليبنتز" (٢) من أبرز الفلاسفة الذين استخدموا كلمة

(1). قارن في ذلك:

Dictionary of The History of Ideas: Studies of Selected pivotal ideas, Philip P. Wiener editor in Chief, Charles Scribner's Sons, New York, 1973, volume IV, pp. 378 – 380.

Encyclopedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings, Edinburgh: T. & T. Clark, 38 George Street, 1980, volume XII.

The Cambridge Dictionary of Philosophy, Robert Audi General editor, Cambridge University Press, 1995, pp. 794 – 795.

(2). ولد "جوتفريد ليبنتز" Gottfried Leibniz في مدينة "ليپزج" Leipzig عام ١٦٤٦، قبل نهاية حرب الثلاثين التي أنهكت أوروبا ودمرت ألمانيا بسنتين. وكان أبوه محامياً وأستاذاً جامعياً، وظهر نبوغه المبكر في طفولته وسنواته الأولى، فلم يكد يتم الثامنة من عمره حتى علم نفسه للغة اللاتينية بدون معلم أو كتاب. وتأتحت له مكتبة أبيه الضخمة أن يقوم بسياحات واسعة في أرض المعرفة، فتمكن من الإلمام باللغات القديمة، واتجه إلى قراءة مؤلفات الشعراء والمؤرخين والكتاب للقدمي وآباء الكنيسة والفلاسفة المدرسين؛ وعرف أسماء وأعمال "شيشرون" Cicero (١٠٦ - ٧٣ BC) و"هيرودوت" Herodotus (٤٨٤ - ٤٢٥ BC) و"أكزيفون" Xenophon (٤٣١ - ٣٥٥ BC) و"أفلاطون" Plato (٤٢٧ - ٣٤٧ BC). و"سينكا" Seneca (٦٥ - ٣ AD). ويمكن أن نقسم حياة "ليبنز" إلى أربع مراحل:

المرحلة الأولى، هي مرحلة الدراسة وطلب العلم، ويُطلق عليها اسم "مرحلة ليپزج" وهي تمتد من ١٦٤٦ - ١٦٦٧: وقد تتلمذ في الجامعة على يد "يعقوب تومازيوس" Jakob Thomasius (١٦٢٢ - ١٦٨٤) وكان من أكبر العارفين بالفلسفة اليونانية والمدرسية والناقنين لها. وفي تلك الفترة قرأ "ليبنز" أعمال "بيكون" Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦) و"جاليليو" Galileo (١٥٦٤ - ١٦٤٢) و"ديكارت" Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠) وحاول أن يقارن بين تفكير القدماء وتفكير المحدثين، واكتشف أن القدماء يسلمون بحقيقة الجواهر والصور، بينما المحدثين يرفضون هذه المبادئ؛ كما كان القدماء يميلون إلى تفسير العالم بالعلة الغائية (أرسطو) أو بالعلة الأخلاقية أو الخير (أفلاطون). أما المحدثون فإنهم يفسرون العالم تفسيراً آلياً ميكانيكياً. ولكن "ليبنز" يعتقد أن التفسير الآلي، هو الأقرب إلى الحقيقة من التفسير الميتافيزيقي للعالم. أما في "بيننا" فقد تتلمذ على يد العالم الرياضي "إرهارد فيجل" Erhard Weigel (١٦٢٥ - ١٦٩٩) الذي لقنه أسس الرياضيات وعرفه بالفلسفة الفيثاغورية والعلم الطبيعي والتفسير الميكانيكي السائد في عصره. ويبدو أن

المحاولات التي كان يبذلها "لئجل" للتوفيق بين فلسفة "أرسطو" والفلسفة الميكانيكية وتطبيق المنهج الرياضي على الأخلاق والميتافيزيقا، قد تركت أثراً لا يمحي في نفس "ليننتز"، حيث انشغل بالرياضة والميكانيكا لكنه لم يستطع أن يتخلص تماماً من الفلسفة المدرسية؛ إذ ظل يفكر في الفكرة القديمة عن "الصور الجوهرية" التي قال بها المدرسيون التي ظهرت آثارها في أول بحث دراسي وضعه عن "مبدأ للتفرد". ثم اتجه إلى دراسة للقانون حيث أتم هذه المرحلة في جامعة "التنورف" Altdorf عام ١٦٦٧.

المرحلة الثانية، وتسمى "مرحة مانيس" Mainz وتمتد من ١٦٦٧ - ١٦٧٢، عين مستشاراً في مقاطعة "مانيس" حيث أمضى خمسة أعوام، وجه فيها كل اهتمامه إلى المسائل السياسية والدينية. وفي عام ١٦٧٠ أتم كتاباً عن "رسائل تحقيق الأمن في داخل ألمانيا وخارجها"، اقترح (في كتابه هذا) تشكيل اتحاد فيدرالي للولايات الألمانية، يكون رئيسه الحاكم المنتخب وتحتفظ كل ولاية بحكمها الذاتي. وكتب في هذه المرحلة: "رسائل إلى 'دوق براونشفيك' Duke of Brunswick 'دوق هانوفر' Hanover ثم 'نظرية في الحركة العينية' و 'نظرية في الحركة المجردة'.

المرحلة الثالثة، وهي مرحلة باريس وتمتد من ١٦٧٢ - ١٧٧٦، وقد عين "ليننتز" سفيراً في باريس، وكان يهدف إلى إقناع الملك لويس الرابع عشر باحتلال مصر وتركيا. وفي هذه الفترة، استطاع أن يتعرف على علماء فرنسا ومفكرها. كما تعرف على "اسبينوزا" Spinoza (١٦٣٢ - ١٦٧٧). وفي عام ١٦٧٦ اكتشف حساب اللامتناهيات الذي خلد اسمه على مر العصور.

المرحلة الرابعة، وهي مرحلة "هانوفر" وتمتد من ١٦٧٦ - ١٧١٦، غادر "ليننتز" باريس إلى هانوفر وعين مستشاراً للملك "فريدريك" وأمين مكتبه. وكانت الفترة التي قضاها في هانوفر من أخصب فترات حياته. وفي مجال العلوم، أنشأ أكاديمية "برلين" لتكون راعية العلوم الإنسانية. أما في مجال الفلسفة، فقد وضحت عنده فكرة "الموناد" و "الانسجام الأزلي"؛ وكتب مقالاً عن "الميتافيزيقا" لم يُنشر إلا بعد وفاته. وفي عام ١٦٩٥ كتب بحثاً بعنوان: "النظام الجديد في الطبيعة واتصال الجواهر" و "أبحاث جديدة في الفهم الإنساني" رداً على كتاب "لوك" Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) "بحث في الفهم الإنساني" محاولاً التوفيق بينه وبين "ديكارت". أما كتاب "العدل الإلهي" عام ١٧١٠ فكان رداً على كتاب المفكر الفرنسي "بيير بيل" (القاموس الفلسفي). وأراد أن يوضح - من خلال هذا الكتاب - أن الكمال الإلهي لا يتنافى مع وجود الشر، وأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة. وفي عام ١٧١٤ لخص أفكاره الفلسفية في كتاب "المونادولوجيا" بتكليف من الأمير "أوجين دى سافوا" Eugène de Savoie. وفي عام ١٧١٦ توفي "ليننتز" الذي لم يأسف على موته إلا سكرتيه الخاص "إيكهارت" Eckhart فلم يشيعه أحد غيره من رجال الفكر أو الدولة.

انظر في ذلك:

C. D. Broad, Leibniz: An Introduction, Cambridge University Press, 1975, pp. 1 - 5.

ليننتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي،

(١) Theodicy على نطاق واسع، وذلك عند مناقشته لمشكلة الشروحية الإنسان والعناية الإلهية في العالم. وقد نشر في عام ١٧١٠ كتابًا يحمل هذا العنوان: "Theodicy, Essays on The Goodness of God, The Freedom of Man and the Origin of Evil". بناء على طلب الأميرة "صوفيا شارلوت" Sophia Charlotte أميرة بروسيا Prussia، وردًا على كتاب الفيلسوف الفرنسي "بيير بيل" (٢) القاموس النقدي.

دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨، مقدمة المترجم.

د. نازلي أسمايل حسين، الفلسفة الحديثة، المكتبة القومية، ١٩٨٣، ص ص ٨٥ - ٩١.

Stuart Brown, Leibniz, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, pp. 6 - 8.

Nicholas Jolley, The Cambridge Companion to Leibniz, Cambridge University Press, 1995, pp. 18 - 42.

(١). صاغ "لينتز" هذه الكلمة Theodicy في نهاية القرن السابع عشر عندما كان يدرس للقانون، حيث رأى أن اللاهوت يمثل أعلى أشكال التشريع، ومن ثم نظر إلى مشكلة علاقة الله بالشرور الموجودة في العالم كقضية معروضة في ساحة القضاء.

(٢). بيير بيل Pierre Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦) مفكر وناقد فرنسي، ولد في مدينة "كارلا" بالقرب من مقاطعة "قوا". وكان ابنًا لقس بروتستانتي، درس اللاتينية واليونانية؛ ثم أكمل دراسته في مجمع "بيورانس". اعتنق الكاثوليكية، لكنه سرعان ما انفصل تدريجيًا عن كل عقيدة دينية، ونزع إلى الشك وإلى تحكيم العقل. تابع دراسته للفلسفة في جامعة "الجزويت" في "تولوز"، ثم ذهب إلى "جنيف" عام ١٦٧٠ حيث عين أستاذًا في مجمع "سيدان". ولما أغلق المجمع (بأمر من لويس الرابع عشر) عمل مدرسًا بمدينة "روتردام"، لكنه فصل بسبب مناظراته العنيفة؛ واستمر في هذه المدينة حتى وفاته. ومن أشهر أعماله "القاموس التاريخي النقدي"، ولم يكن - هذا القاموس - مجرد معجم مفردات، بل دراسة نقدية للأشخاص والأماكن والآراء، في التاريخ والجغرافيا وعلم الأساطير واللاهوت والأخلاق والأدب والفلسفة. وكان تأثيره بالغ الأهمية في الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر.

انظر في ذلك: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد علي أبو درة، مراجعة على أدهم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٨٠، الجزء الرابع من المجلد الثامن (عصر لويس الرابع عشر)، ص ٨٩.

د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، الجزء الأول، ص ٣٩٩.

أيضًا: بول هازار، أزمة الضمير الأوربي، ترجمة جودت عثمان، ومحمد نجيب المستكاوي،

كتب "بيل" بحثًا بعنوان "الإيضاح" (عرضه في قاموسه النقدي)، تناول فيه مسألة العناية الإلهية ووجود الشر في العالم؛ وذلك في معرض حديثه عن استقلال الأخلاق عن الدين^(١). وفي رأيه أن الأخلاق لا تتبع العقيدة الدينية، بل هي نتيجة عدة عوامل منها: التربية والعادات والرغبات والانفعالات. وقد تساءل: هل يمكن أن يكون هناك علم أخلاق طبيعي؟ هل يمكن الاحتفاظ بقانون أخلاقي دون عون من العقيدة الدينية؟ هل أدى الإلحاد إلى إفساد الأخلاق. يقول "بيل": "إذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن نستنتج - من الجريمة والفساد وسوء الخلق السائد في أوروبا - أن معظم المسيحيين ملحدون في قرارة أنفسهم، وأن اليهود والمسلمين والمسيحيين والكفار يختلفون في عقائدهم الدينية لا في أفعالهم وتصرفاتهم. لذلك، فالمعتقد الديني ليس له إلا تأثير ضئيل على السلوك؛ وهذا السلوك ينبع من الرغبات والانفعالات - وهي عادة أقوى من المعتقدات"^(٢). وخلص "بيل" من هذا إلى أن الأخلاق مستقلة عن الدين، وأن السيرة الفاضلة^(٣) ليست نتيجة للإيمان القوي بأي دين.

منشورات وزارة الثقافة، سوريا - دمشق، ٢٠٠٤، ص ١٢٢.

(١). عرض "بيل" هذه المسألة عندما أصدر أول أعماله الهامة "آراء شتى حول المذنب" (وهو النجم الذي عبر السماء في ديسمبر ١٦٨٠ ونشر الفزع في أوروبا بأسرها) وقد فند - في هذا العمل - آراء بعض المذاهب الدينية (الكاثوليك والبروتستانت) التي فسرت هذه الظاهرة بأنها نذر إلهية، واعتقدت أن الله سيرسل صاعقة من السماء على الأرض الخاطئة الآثمة في أي لحظة. أكد "بيل" أن النجوم المذنبة تتحرك في السماء طبقاً لقوانين ثابتة وليس له أية علاقة بشقاء البشر وسعادتهم. لذلك جاهد في سبيل استئصال الخرافات من عقول الناس، ونبذ الإيمان بكل المعجزات إلا ما ورد منها في العهد الجديد.

أنظر: ول ديورانت، المرجع السابق، ص ص ٨٥ - ٨٦.

(٢). نقلاً عن ول ديورانت، المرجع سالف الذكر، ص ٨٦.

(٣). قدم "بيل" نماذج من الملحدون في العصور القديمة مثل "إبيقور" Epicure (٣٤٢ - ٢٧٠ BC) أو "اسبينوزا" في العصر الحديث، ورأى أنه لا يعرف ملحدًا كان يحيا حياة فاسدة من الناحية

تركت هذه الآراء التى آثارها "بيل" أعمق الأثر فى نفس ملكة "بروسيا" وتلميذة "ليبنتز"، فطلبت من أستاذها أن يتولى إبطال هذه الحجج ونقضها، فكتب "ليبنتز" باللغة الفرنسية - التى كان يتقنها - كتابه "ثيوديسيا" Theodicy وبادر بنشره.

تناول - فى هذا الكتاب - ثلاث مسائل وردت فى العنوان الفرعى للكتاب وهى - كما سبق القول: الخير الإلهى والحرية الإنسانية ثم أصل الشر. وهذه المسائل الثلاث تتداخل فيما بينها، لأن الحرية الإنسانية هى سبب الشر فى العالم، على الأقل الشر بالمعنى الأخلاقى أو الخطيئة. كما أن مسألة الشر ترتبط - بداهةً - بالعدل وفعل الخير الإلهيين. كما تناول - أيضًا - مسألة "توافق حقائق العقل مع الإيمان" The Conformity of Faith with Reason^(١)، وفيها فند مزاعم "بيل"، وانتهى إلى تقرير أن حقائق الإيمان فوق العقل ولكنها لا تنفيه.

صلة العقل بالإيمان

يبدأ "ليبنتز" دراسته (لصلة العقل بالإيمان) بالتمييز بين التصديق الطبيعى القائم على العقل، والتصديق المتصل بالإيمان؛ بل يطرح أسئلة تتصل بالمقصود بكل من العقل والإيمان من جهة، والصلة بينهما من جهة أخرى. ويُعرف العقل بأنه: "علة كل من الحكم والحقيقة، والملكة التى تدرك الرابطة بين الحقائق؛ كما يُعرفه بأنه: ملكة

الأخلاقية، بل وجد جميع هؤلاء الملحنين يتحلون بأخلاق سامية؛ بل - على العكس من ذلك - وجد أحوالاً كثيرة لأشخاص يعتبرون من أبطال الإيمان المسيحى واليهودى كانت سيرهم فى غاية السوء من الناحية الخلقية.

(1.) Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, edited with Austin Farrer, Translated by E. M. , Huggard, open court, Chicago and la Salle, Illinois, 1990, (par 1, p, 73).

انظر أيضًا: د. عثمان أمين، محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٧، ص ص ٢٠٨

التفكير التي تشتمل على جزئين متميزين هما: الاختراع والحكم^(١).

وتنقسم حقائق العقل إلى نوعين: "حقائق أزلية" Eternal Verities وهي حقائق ضرورية ومقابلها يؤدي إلى الوقوع في التناقض، ومنها الحقائق التي لها ضرورة منطقية أو ميتافيزيقية أو هندسية. والنوع الثاني: "حقائق واقعية"^(٢) (أى عارضة أو حادثة) ومقابلها لا يستلزم تناقضاً، ومنها الحقائق التاريخية وقوانين الفيزياء (مثل قانون الحركة)؛ وهذه القوانين هي التي قضت المشيئة الإلهية أن تكون الطبيعة مركبة وفقاً لها. ولم يضع الله تلك القوانين بدافع الهوى أو المصادفة، لكن بدافع اختيار "الأفضل". فالحقائق الواقعية الحادثة ترجع إلى إرادة الله، وتستمد قيمتها من إرادة الخالق الذي شاء أن يختار هذا العالم من بين عدد لا حصر له من العوالم الممكنة، غير أن اختيار هذا العالم ليس فعلاً عشوائياً من جانب الله؛ إذ لا يمكن أن يفيض الله نعمة الوجود إلا على عالم واحد ممكن، ألا وهو هذا العالم الذي هو أفضل عالم ممكن.

ويتصل الإيمان بالحقائق الأزلية الضرورية، لذلك ليس هناك مجال لأى تناقض أو تضاد بينهما. فالمفاهيم المطلقة والأفكار الضرورية والنتائج الحاسمة للفلسفة لا يمكن أن تتناقض مع الوحي (الإيمان). وعندما يرفض "اللاهوت" بعض المبادئ الفلسفية، فإن هذا يرجع إلى كونها (أى هذه المبادئ) تنظر فقط إلى الضرورة الفيزيائية أو الأخلاقية التي تتحدث عما يحدث عادةً، وعما هو قائم على الظواهر؛ ولا تنظر إليها حسب مشيئة الله^(٣). وهنا يرى "ليبنتز": "أننا إذا آمنّا بأسرار الدين بواسطة البراهين العقلية، فإنه سيكون بمقدورنا تأييد الأسرار الدينية ضد الاعتراضات

(1). ليبنتز، أبحاث جديدة فى الفهم الإنسانى، ترجمة د. أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع،

١٩٨٣، ص ٢٩٢.

(2.) Leibniz, Theodicy , (par 2, p, 74).

(3). Ibid, (par 4-5, pp, 75 – 76).

التي تواجهها^(١). وبدون ذلك، لن يكون الإيمان (بالأسرار الدينية) قائماً على أساس راسخ^(٢).

ويتعرض "ليبنتز" لمسألة أخرى وهي ضرورة التمييز بين ما "يعارض العقل" Against Reason وبين "ما يفوق العقل" Above Reason. الأول، يشمل كل ما هو غير متفق مع أفكارنا الواضحة والتميزة. والثاني، يشمل كل إحساس لا نرى أن صدقه أو احتماله يمكن أن يخضع للإحساس والتفكير. ومن هنا، فإن افتراض وجود أكثر من إله واحد يعارض العقل، أما القول ببعث الموتى فهذا يفوق العقل^(٣). لكنه رأى أن تعبير "يفوق العقل" يمكن أن يثير بعض الغموض واللبس، ذلك لأنه يُقصد به كل ما نجعله ولا نستطيع معرفته في حالتنا الحاضرة، مع أن هناك من الوقائع معرفتها تفوق عقلنا، ليس لأنها فوق الحس وإنما لنقص معلوماتنا أو القوى التي إذا حصلنا عليها أمكن معرفتها. لكن المقصود بالحقيقة التي تفوق معرفتنا وعقلنا ولا يستطيع أى عقل مخلوق أن يفهمها، هي الحقيقة التي تختص بالله وحده مثل: "التثليث" والمعجزات.

وفى هذا الصدد، يرفض "ليبنتز" كل المحاولات التي تنكر هذا التمييز (بين ما يعارض العقل وبين ما يفوقه أو يتجاوزه)، ومن بين هذه المحاولات، أشار إلى "جون تولاند"^(٤) الذي ذهب - فى كتابه "مسيحية بلا أسرار" Christianity not Mysterious -

(1). إن المناقشات التي تدور حول توافق حقائق للعقل مع الإيمان، والتي افتتح بها "ليبنتز" كتابه Theodicy وُجهت - فى الأصل - ضد أصحاب مذهب الطبيعيين الإلهيين Deism، وهم الذين يؤمنون بوجود الله لكنهم ينكرون الوحي والرسل والكتب المقدسة؛ على أساس أن العقل وحده - بنوره الطبيعي - قادر على معرفة الله.

(2). Leibniz, op. cit, (par 6, p, 76).

(3). انظر فى ذلك: Ibid, (par 23, p, 88).

أيضاً: ليبنتز، أبحاث جديدة فى الفهم الإنسانى، ص ص ٣١١ - ٣١٢.

(4). جون تولاند John Toland (١٦٧٠ - ١٧٢٢) أيرلندى الجنسية، عاش فى أكسفورد ونشأ كرومانى كاثوليكي، ولكنه تحول إلى المذهب البروتستانتي فى وقت مبكر من عمره. يُعد من أوائل

إلى تفسير العقائد المسيحية تفسيراً عقلانياً ينزع عنها كل الأسرار الدينية؛ كما رأى أنها (أى المسيحية) ليست تفوق العقل، وفى الوقت نفسه غير معارضة له. لكن هذه المحاولة – كما يئن "ليبنتز" – لاقت كثيراً من الاستهجان، وعلى حد قوله: "لا يبدو لى أن المؤلف (ويقصد جون تولاند) استطاع أن يضعف هذا التمييز كلية"^(١).

كما أشار لبعض المشكلات التى أثارها اللاهوتيون (أصحاب المذهب الذى ينكر التثليث وألوهية المسيح من جهة، والكاثوليك أو المصلحين من جهة أخرى) بصدد صلة العقل بالإيمان. يقول: "لقد كان استخدام العقل فى اللاهوت من أكثر المسائل إثارة سواء بين السوسيين^(٢) وأولئك الذين يمكن أن نسميهم "كاثوليك" بوجه عام، أو بين "المصلحين" و"الإنجيليين" – كما يسمونهم فى ألمانيا. إن مفكرى التثليث وألوهية المسيح

دعاة المادية فى إنجلترا، نشر آراءه فى "رسائل إلى سرينا" وكتب مقالاً بعنوان: "فى الحركة بوصفها خاصية جوهرية للمادة". من أهم مؤلفاته: "فى وحدة الوجود" و "مسيحية بلا أسرار".

(1). Leibniz, op. cit, (par 60, p, 106).

انظر أيضاً:

Thomas P. Saine, The Problem of Being Modern or The German Pursuit of Enlightenment From Leibniz to the French Revolution, Wayne State University Press, Detroit, 1997, p. 92.

(2). المذهب السوسيني Sozzinism، مذهب دينى مسيحى ينكر "التثليث" ولا يرى "يسوع المسيح" إلا بشراً نبياً. ويعتبر هذا المذهب – من أكثر المذاهب المسيحية عقلانية. مؤسسه هو "القديس سوسين" Lelio Sozzini (١٥٢٥ – ١٥٦٢) ولد بجنوب فلورنسا بإيطاليا وهو الابن السادس لـ "سوسين جونيور" Sozzini Junior (١٤٨٢ – ١٥٥٦). درس القانون تحت إشراف والده، لكن رغبته فى التعمق والتبحر فى فهم مدلول "العدل" دفعته إلى نقد العقائد المسيحية العامة. وتعرض – بسبب آرائه – لكثير من الأذى من قبل رجال الدين.

Lelio Sozzini – Wikipedia, The Free Encyclopedia.

http://en.wikipedia.org/wiki/lelio_sozzini.

قد تسرعوا فى رفض كل ما لا يتفق مع نظام الطبيعة طالما لم يتمكنوا من إثبات استحالة مطلقاً، غير أن خصومهم أيضاً قد ابتعدوا أحياناً ودفعوا هذا السر إلى حدود التناقض، فأضروا بالحقيقة التى حاولوا الدفاع عنها^(١).

حدود العقل والشرع

يقوم منهج المتكلمين على دعامتين أساسيتين هما: العقل والنقل (الشرع)، فقد ذهبوا إلى عدم تعارضهما، وأدخلوا عنصر العقل فى المعرفة الدينية، بحيث لا تقتصر - هذه المعرفة - على النقل وحده؛ لذلك دافعوا عن النظر كأحد مصادر المعرفة وأهمها. ولم يكتف المتكلمون بذلك، بل قرروا وجوب النظر، وإن اختلفوا فى مصدر وجوبه هل الشرع أم العقل؟ يقول "الجوينى" المتوفى (٤٧٨ هـ - ١٠٨٧ م): "النظر إلى المعارف واجب ومدرک وجوبه بالشرع، وجملة أحكام التكليف متلقة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية" وذهبت المعتزلة إلى: "أن العقل يتوصل إلى درک الواجبات ومن جملة النظر فيعلم وجوبه عندهم عقلاً"^(٢).

والعقل عند المعتزلة^(٣) - كما أوضح الجوينى - هو أصل الشرع إذ إن صحة الشرع

(١). ليبنتز، أبحاث جديدة فى الفهم الإنسانى، ص ٣٢.

(٢). أبو المعالى الجوينى، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق د. محمد يوسف

موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى، ١٩٥٠، ص ٨.

(٣). رأى كثير من الباحثين أن "المعتزلة" قد بالغوا فى مد سلطان العقل إلى أقصى الحدود، غير أن الأستاذ "أحمد أمين" رأى أن مسلك "المعتزلة" - هذا - مسلماً لا بد منه لأنه أشبه - فى رأيه - لرد فعل لحالة بعض العقائد فى زمنهم. وفسر ذلك بأنهم "قرروا سلطان العقل وبالغوا فيه أمام من لا يقر للعقل بسلطان" وقالوا "بحرية الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتى جعلوه كالريشة فى مهب الريح أو كالخشبة فى اليم". وفى رأيه أيضاً أن "الخطأ فى القول بسلطان العقل وحرية الإرادة، والغلو فيهما، خير من الغلو فى أضداهما"، و "أنه لو سادت تعاليم "المعتزلة" - فى هذين الأمرين "سلطان العقل" و "حرية الإرادة" - بين المسلمين من عهد "المعتزلة" إلى اليوم، لكان للمسلمين موقف آخر فى التاريخ غير موقفهم الحالى وقد أعجزهم التسليم وشلهم الجبر وقعد بهم

متوقفة على العقل، فلا يمكن أن نستدل على أصل "التوحيد" و"العدل" بدلالة السمع؛ بل نستدل عليهما بالعقل ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل. والعقل والشرع مصدرهما واحد ولا يجوز لهذا المصدر أن يُوجد تناقضاً بين الأشياء الصادرة عنه. لذلك رفعت "المعتزلة" من شأن العقل وقالت إن الإنسان عندما يكمل عقله يدرك الحقائق الأساسية التي منها معرفة الله (ومعرفة الخير والشر) هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن "المعتزلة" لا تنكر الشرع ولكنهم يقولون إنه لا يجوز أن يأتي الشرع فى أى حال من الأحوال مخالفاً للعقل لأنه من الله (مثلما العقل أيضاً منه). ولما كان العقل أسبق فى الإنسانية من الشرع فهو نور كان - وما يزال - يهتدى به الإنسان فى حياته، فإذا بدا أى اختلاف ظاهرى بين الشرع والعقل لزم تأويل الشرع على ضوء العقل^(١)؛ إذ إنه لا يمكنه أن يعارض العقل أبداً. وغاية الشرع أن يزيد من المعرفة العقلية ويجعلها أدق. وتنتهى "المعتزلة" من هذا كله، إلى نتيجة مفادها "إن العقل هو مقياس الشرع"^(٢).

لكن كيف عرّف "المعتزلة" العقل؟ وما وظيفته؟ وما هى حدود إمكاناته؟ عرف "أبو الهذيل العلاف" المتوفى (٢٣٥ هـ - ٨٤٩ م) العقل بأنه: "القوة على اكتساب العلم" وهو أيضاً: "القوة التى يفرق بها الإنسان بين نفسه وبين باقى الأشياء (كالحمار والسماء والأرض). ونحن "نميز الأشياء بعضها من بعض بواسطة العقل". و"العقل

التواكل".

- أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الجزء الثالث، ١٩٦٤، ص ٧٠.
- انظر أيضاً: قدرى حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، عرض وتقديم محمد سليمان، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، عدد (٤٨٣)، السنة (٤٢)، ديسمبر ٢٠٠٣، ص ٢٧١.
- (١). توجد أمثلة عديدة لتأويل "المعتزلة" لبعض الآيات القرآنية. انظر فى ذلك: الخياط، كتاب الانتصار، مرجع سبق ذكره، ص ص ٩٣ - ٩٤.
- (٢). لمزيد من التفصيل انظر: ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة الرابطة، ١٩٥١، الجزء الثانى، ص ص ١٦٠ - ١٦١.

الحسى إنما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول^(١). يشتمل هذا التعريف على العناصر المحددة لمفهوم العقل من حيث قدرته وعمله، ومن حيث حقيقة وظيفته المعرفية؛ ومن حيث موضوع المعرفة التى يؤدّيها، كذلك من حيث طبيعة هذه المعرفة.

فمن الناحية الأولى: نجد أن "العلاف" عندما عرّف العقل بقوله: إنه "القوة على اكتساب العلم"، كان يعنى به القدرة على استخلاص الكلى من جزئياته (وهذا هو المعنى المعتزلى للعلم). فإذا كان العلم هو اكتشاف القاسم المشترك بين الجزئيات من جنس واحد أو نوع واحد، وتحويل هذا القاسم المشترك إلى مفهوم كلى تجرىدى عام؛ فإن العقل هو القوة التى يستطيع بها الإنسان تحقيق هذا الاكتشاف وهذا التحويل^(٢). هذا التعريف يضعنا فى بداية الطريق لتحديد وظيفة العقل. أما التعريف الآخر الذى يعدّ العقل: "القوة التى يفرّق بها الإنسان بين نفسه وبين باقى الأشياء". فإنه يعنى إدراك النفس أولاً، ثم اكتشاف ما هو الفارق بينها وبين سائر الأشياء، أى اكتشاف نوع العلاقة بين نفس الإنسان وغيرها من أشياء الوجود؛ ثم اكتشاف علاقات الأشياء بعضها ببعض. وعندما تحدث "العلاف" عن "العقل الحسى" الذى "نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول" فإنه يضيف إلى وظيفة العقل وظيفة أخرى هى، تحويل الإدراك الحسى إلى إدراك عقلى مجرد^(٣).

أما "أبو على الجبائى" المتوفى (٣٠٣ هـ - ٩١٥ م) فقد عرّف العقل بقوله: "العقل هو العلم" و"إنما سمى العقل لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سُمى عقاله عقالاً لأنه يمنع به"^(٤). وقيمة العقل فى نظر "الجبائى" تكون فى إرشاد الإنسان فى عمله، وفى رده عما لا يتفق وطبيعته البشرية. وحينما يعارض العقل بالجنون ولم يعارضه بالغريزة، فإن مقصده هو أن

(١). الأشعرى، مقالات الإسلاميين، الجزء الثانى، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٢). انظر: حسين مروه، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص ٤٠٨.

(٣). ألبير نصرى نادر، المرجع السابق، ص ٣٥.

(٤). الأشعرى، المرجع السابق، ص ١٥٥.

الجنون اندفاع خال من كل مراقبة؛ بينما الغريزة - رغم أنها عمياء - تعمل وفق نظام معين. لذلك أكد "الجبائي" على وظيفة العقل العملية (أى الخلقية) ولم يكتفِ بالقول بأنه (العقل) قوة لاكتساب العلم - كما ذهب "العلاف".

وبالإضافة إلى هذين التعريفين للعقل، يوجد تعريف ثالث - ذكره "الأشعرى" - وهو التعريف الذى قال به المعتزلة البغداديون بأن العقل هو: "القوة التى فى الإنسان تمكنه من اكتساب العلوم"^(١)، وهذا التعريف لا يختلف عما يتضمنه تعريف "العلاف" الذى عبر - من خلاله - عن نظرية المعتزلة فى تحديد مفهوم "العقل" و "المعرفة العقلية".

ويتطرق "المعتزلة" إلى مسألة أخرى ترتبط بالمعرفة العقلية وهى المسألة التى عرفت فى تاريخ الفكر الإسلامى بـ "مسألة الحسن والقبح العقليين". فالحسن والقبح - فى رأيهم - من الصفات الذاتية فى الأشياء ومن شأن العقل أن يكتشفها ويدرك ما فيها من وجوه الحسن والقبح، ومن ينكر أن فى الأفعال صفات تقتضى الحسن والقبح فهو بمنزلة من ينكر أن فى الأجسام صفات تقتضى التسخين والتبريد والإشباع والإرواء. وجمهور العقلاء متفقون على إثبات ذلك، كما يثبتون طبائع الأشياء وخصائصها. إذن، فمعرفة الحسن والقبح من مدركات العقل وليس الشرع، لأن طبيعة هذه الأشياء (من الحسن والقبح) معروفة بالعقل قبل ورود الشرع ومعروفة فى المجتمعات الإلحادية التى لا تدين بمبدأ سماوى أو شريعة إلهية. ووظيفة الشرع إزاء هذه الأمور هى الدلالة على موضع الخفاء فيها والغامض منها. يقول "القاضى عبد الجبار": "وقد بينا بطلان قول "المجبرة" الذين يقولون إن بالعقل لا يعرف الفرق بين القبيح والحسن، وإن ذلك موقوف على الأمر والنهى بوجوه كثيرة، فليس لأحد أن يقول: إنما يحتاج إلى السمع ليفصل العاقل بين الواجب والقبيح"^(٢).

ولم يهمل "المعتزلة" دور الشرع فى معرفة الحسن والقبح، فهم يقسمون (الحسن

(١). المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢). القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع عشر (الأصلح - استحقاق

الذم - التوبة)، ص ١٥٣.

والقبح) إلى عقليين وشرعيين:

١- الحسن العقلى، وهو ما يتمكن العقل من إدراكه، وإن لم يرد بذلك شرع أو ينزل فيه وحى. مثل حكم العقل بحسن الصدق ورد الودعة والعدل وشكر النعمة.

٢- الحسن الشرعى، وهو لا مجال للعقل فى الكشف عن وجه التحسين فيه. مثل حسن صيام آخر يوم من رمضان وقبح صيام أول يوم من شوال.

كذلك القبح ينقسم إلى قسمين:

١- قبح عقلى، وهو ما يتمكن العقل من إدراكه، مثل قبح الظلم والجهل والخيانة والكذب.

٢- قبح شرعى، وهو القبح الذى لا يتمكن العقل - بمفرده - من الكشف عن وجه القبح فيه. مثل قبح الصلاة قبل الوقت، وقبح صيام أيام العيدين^(١).

ويتضح من هذا، أن "المعتزلة" جعلوا من العقل والشرع وسيلتين لمعرفة الحسن والقبح والخير والشر. فالعقل يدرك ما ينتهى إلى عالم الحسيات أو عالم الشهادة وما يدخل تحت سلطانه منها، ويأتى الشرع فيوضح له ما غمض ويفصل ما أجمل ويكمل له ما شذ عنه؛ وبذلك يتعاون العقل والشرع فى هداية الإنسان إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره^(٢).

إذن، يمكن القول أن "المعتزلة" حاولت أن تخضع الدين أو الشرع لسلطان العقل، وهم يقبلون الشرع لأنهم يعتبرونه متمماً للعقل. وقد ذهب "ليبنتز" - فى الاتجاه نفسه - حيث رأى أن الإيمان مؤسس على العقل وبالتالي لا داعى لبذل الجهد وتقديم الحجج والمبررات للأمور التى تتصل بالاعتقاد. ويؤكد - فى معرض رفضه فصل الفلسفة عن اللاهوت - أن نظام الطبيعة نفسه مؤسس بناء على إرادة الله الطيبة، بحيث يمكن أن

(١). انظر فى ذلك: القاضى عبد الجبار، المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد،

تحقيق د. محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١، ص ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٢). د. محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٦.

يستبعد عنها - لمبررات عليا تتطلبها العناية الإلهية - كل ما لا يجب أن يحدث إلا بناء على أدلة جيدة لا يمكن أن تأتي إلا من شهادة الله نفسه التي يجب أن تمتثل لها كلية^(١).

الخير والشر أو الحسن والقبح

أبداع الفلاسفة فى كل العصور وفى كل الثقافات نظريات عن "العدل الإلهى" يبرئون فيها الله عن فعل الشر. فالله عادل رحيم وأفعاله تعالى كلها خير. أما الشرور فى العالم فهى ظلم وقسوة. وإذا كان الله هو خالق العالم، فكيف يصدر الشر عن الخير، والظلم عن العدل؟ هل يصح القول بأن الله قادر على الظلم الذى يمكن أن يوقعه بعباده؟ أم أنه تعالى - لحكمته - لا يظلم الناس شيئاً؟ من إذن خالق الشر؟ أهو الله تعالى؟ أم الإنسان؟

حاول الفلاسفة وعلماء الكلام واللاهوت الإجابة عن هذه التساؤلات، إجابة تؤيد القول بخيرية الله وحكمته وعدله من جهة، وتحفظ على الإنسان إيمانه، وتحفره على أن يكون كائنًا أخلاقيًا من جهة أخرى. ويُعد البعد الأخلاقى بعداً مهماً فى تفسير مشكلة الخير والشر، ذلك لأن فلاسفة الأخلاق نظروا إلى الحياة الإنسانية على أنها كفاح مستمر ضد الشر، وبحث متواصل عن الخير. فراحوا يبحثون عن ماهية الخير والشر، هل هما قيمتان مطلقتان، أم نسبيتان؟ هل هما قيمتان ذاتيتان فى الأفعال؟ أم هما قيمتان تضافان إلى الأفعال؟. كما وجهوا جل اهتمامهم لبيان مسئولية الإنسان عن ما يصدر عنه من أفعال، ذلك لأنه لا قيمة للخير إلا بالاختيار الممكن للشر، لأنه لو ضاع حق الاختيار - بغياب الحرية - لأصبحت الأفعال محايدة، لا هى حسنة ولا هى قبيحة، لا هى خير ولا هى شر. لذلك ارتبطت هذه المسألة ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الحرية أو الاختيار^(٢).

(1). ليننتر، أبحاث جديدة فى الفهم الإنسانى، ص ٣١٥.

(2). د. حسن حنفى، العدل الإلهى فى جنوب شرق آسيا.

واحتلت مشكلة "الخير والشر" مكان الصدارة عند "ليبنتز" الذى يعد من أوائل الفلاسفة المحدثين الذين عالجوا هذه المشكلة فى إطار مفهومه عن "العدل الإلهى". ونجد لكتاباته ومناقشاته أصداءً عديدة لآراء "المعتزلة" الكلامية التى حافظت على تنزيه الله تعالى عن فعل الشرور والقبايح، ودعمت القول بخيريته وعدله؛ وأبرزت حكمته تعالى فى أفعاله، وقدمت تفسيراً لوقوع الشرور الميتافيزيقية والطبيعية سبقت به الكثير من الفلاسفات فى عصرها. فقد تجاوزت ما انتهت إليه بعض المذاهب اليونانية فى هذا الصدد، مؤكدةً على أن العقل والشرع مصدران مهمان لقيمتى الخير والشر.

وجود الشر فى العالم

من اليسير تعليل وجود "الشر" فى المعتقدات الوثنية التعددية بأنه نتاج تناقض أهواء الآلهة ومقاصدها، أو بأنه نتيجة طبيعية لوجود آلهة خيرة وأخرى شريرة. أما فى المعتقد التوحيدى، فإن الإيمان بآله واحد هو علة الوجود والمتحكم بجميع مظاهره، وهو منبع العدل والخير، يجعل مشكلة وجود الشر فى العالم بدون حل؛ أو - على الأقل - تغدو، هذه المشكلة، بمثابة المهمة الأولى الملحة أمام الإنسان الذى يؤمن بوحداية الله. كما أن محاولة الإجابة عن أسئلة مثل: كيف ينشأ الشر عن الخير؟ أو لماذا يسمح الخير المحض بوجود الشر؟ هى التى حددت موقع هذا المعتقد من المعتقدات الأخرى، ورسمت تصوره الخاص لبنية الحقيقة؛ ولعلاقة الله بالكون والإنسان^(١).

ولقد ظهرت أربعة اتجاهات لحل هذه المعضلة: الاتجاه الأول، يستبعد أى قوة حرة ومسئولة يمكن أن يُنسب إليها وجود الشر. وينجم عن ذلك - منطقياً - أن يُنسب الشر إلى الله مثلما يُنسب الخير إليه، فهو صانع الخير وصانع الشر أيضاً، يسيرهما وفقاً لخطة خفية بعيدة عن أذهان البشر. وهذا هو المعتقد النورانى الذى يعبر عنه النبى "أشعيا" كأوضح ما يكون فى قوله على لسان "يهوه": "أنا الرب وليس آخر، لا إله سواى.

<http://www.azzaman.com/azzaman/articles/2005/02/02-02/779.htm>.

(١). لمزيد من التفصيل انظر: د. محمد صالح محمد السيد، الخير والشر عند القاضى عبد الجبار، دار

قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٩.

نطقتك وأنت لم تعرفنى. لكى يعلموا من مشرق الشمس ومن مغربها أن ليس غيرى. أنا الرب وليس آخر، مصور النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر. أنا الرب صانع كل هذا". (أشعيا: الإصحاح ٤٥ - ٥ - ٧).

الاتجاه الثانى، يجعل من الله كيانًا مفارقًا يسمو فوق الخير والشر، لكنه - رغم سموه - يقف إلى جانب الخير ويدعمه فى مقابل الشر. وهذا هو المعتقد الزرادشتى، الذى رأى أن الخير والشر ظهرا إلى الوجود نتيجة خيار حر، عندما صدر عن الواحد الأزلئ روحان توأمان اختار أحدهما الخير واختار الآخر الشر؛ ودخلا فى تنافس وصراع. أما الاتجاه الثالث، يتصور وجود أصلين أزلئين لا أصل واحد، وهما الله والمادة. فالله روح بحت ونور صرف، والمادة كثافة مطبقة وظلمة دامسة. وهذا هو المعتقد المانوى^(١).

ويؤكد الاتجاه الرابع على الأصل الواحد للوجود وعلى وحدانية الله وخيره وعدله، إلا أنه يعزو الشر إلى شخصية كبرى مخلوقة من قبل الله أعطاهها الحرية منذ البدء، فقامت - بكل وعى - برفض التبعية لخالقها والاستقلال عنه. ولما كانت غير قادرة على ممارسة دور الإله نفسه، فقد قررت أن تلعب دور المعارض والمناقض لإرادته تعالى؛ وعملت على إفساد خلق الله: "الإنسان"، الذى هو مركز الخليقة وسيد الأرض. وهكذا ظهر "الشيطان" Devil وظهر "الشر" إلى الوجود وتأصل فيه منذ بدء التكوين. وهذا هو^(٢)

(١). فراس السواح، الرحمن والشيطان، الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ فى الديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٤، ص ٥.

(٢). يقول الشهرستانى: "إن الحكيم مانى" زعم أن العالم مصنوع من أصلين قديمين: أحدهما "نور" والآخر "ظلمة"، وأنهما أزلئان لم يزالا ولن يزالا؛ وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم". أما "الباقلانى" فقد قال: "أهل التثنوية هم القائلون بأن العالم من أصلين أحدهما نور والآخر ظلام، لم يزالا متباينين؛ ثم امتزج منهما جزءان، فالنور خير حكيم بطبعه والظلام شرير سفيه بطبعه".

انظر فى ذلك: الشهرستانى، الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٦٢٠.

أيضًا: الباقلانى، التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق

ولكن لماذا سمح الله بوجود الشر في العالم؟ إن جواب المعتقد الأخير هو أن الله تعالى لم يسمح بوجود الشر بل سمح بالحرية، فالشر ليس إلا نتاجاً من نواتج الحرية. لقد كان الله قادراً على محو الشيطان لحظة عصيانه، لكنه أثار الإبقاء على مبدأ الحرية الذي استننه لخلقه؛ وتركزت خطته تعالى في مقاومة الإنسان للشيطان ومحاربه وعدم الإذعان لقواه الشريرة. ولما كانت أهم صفات الله - في علاقته بالعالم - هي الحق والخير والعدل (وهذه الصفات - جميعها - تنفي مسئوليته تعالى عن فعل الشر) فقد لجأ المعتقد المسيحي إلى حل هذه المعضلة عن طريق تبني فكرة أن الله خلق العالم على أكمل وجه ممكن، وكأفضل ما يكون الكمال؛ أي أن حكمته تعالى تجعل من هذا الشر باعثاً على خير أكبر وأكمل في الكون. ولذلك يُعد الشر نتيجة لازمة لما هو أفضل، أي أن السماح بالشر - على النحو الذي أقره الله - هو من أجل خيرية العالم. وهذا ما ذهب إليه "ليبنتز" حين قال: "إن الله هو العلة الأولى للأشياء، ويجب أن يكون ذا كمال مطلق في قدرته وحكمته وفعله للخير. وعندما تجتمع حكمته السامية - في خلقه للعالم - مع فعله اللامتناهي للخير، فإننا نستنتج من ذلك أنه يختار أفضل العوالم؛ لأنه إذا لم يكن الأفضل من بين جميع العوالم الممكنة، لما اختار الله منها هذا العالم. إذن فالله قد خلق أفضل العوالم الممكنة، أعنى العالم الذي يحقق أكبر قدر ممكن من الكمال"^(١).

وتعليق د. محمود محمد الخضيرى ود. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة،

١٩٤٧، ص ٦٨.

(١). الشيطان ليس كائنًا شريرًا بل هو المبدأ الكونى للشر والمصدر الماورائى الذى يصدر عنه كل شر عيى وجزئى وملموس. إنه يشغل مكان المركز فى المعتقدات الثنوية، لا من حيث مكانته النسبية أمام الله، وإنما من حيث تأثيره على المجتمع الإنسانى وصيرورة التاريخ. فالتاريخ يُستهل بسقوط الإنسان الأول من الفردوس وينتهى بيوم الحساب الأخير، ولذلك يُعد الزمن الفاصل بين البداية والنهاية زمن مواجهة الإنسانية لقوى الشر.

راجع فى ذلك: فراس السواح، المرجع السابق، ص ٧.

وإذا كان هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، فكيف نفسر وجود الشر وهو سائد فيه^(١)؟ يجيب "ليبنتز" عن هذا السؤال الذى طالما ساقه الملحدون فى وجه اللاهوتيين بقوله: "إن تصور عالم بلا آلام أو شرور هو ضرب من الخيال أو اليوتوبيا. ذلك لأنه لو محا الشر من الوجود أصلاً، فلن يصبح هذا العالم على الصورة التى هو عليها الآن؛ ولم يكن بذلك أفضل العوالم الممكنة، فقد يتبع الشر أحياناً الخير، وربما يؤدى اجتماع شرين إلى الخير إذن من المبالغة أن نقول إن الشر يفوق الخير فى العالم"^(٢).

كانت إجابة "ليبنتز" - عن السؤال السابق - ردًا على بعض المفكرين المحدثين - أمثال "ديكارت" R. Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠) و"مالبرانش" N. Malebranche (١٦٣٨ - ١٧١٥) وأيضاً "بيل" P. Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦)، الذين يعتبرون وجود الشر فى الكون أمراً لا مفر منه، وأن العالم ليس على الكمال الذى نأمله. فهم يقولون أن التجربة تكشف لنا أن العالم ليس خيراً بالصورة التى يزعم بها أصحاب مذهب

انظر أيضاً: Shams C. Inati, The problem of Evil, Global Publications, Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 2000, p. 1
1. Leibniz, Theodicy, part one (par 7, p, 127).

(2). عرض "أبيقور" Epicurus (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) لهذه المسألة - قديماً - ورأى أن الشر الموجود فى العالم لا يتناسب مع وجود العناية الإلهية. فقال: "الله إما أن يرغب فى انتزاع الشرور من العالم أو لا يرغب، أو أنه قادر وغير مريد، أو لا هو مريد ولا هو قادر؛ أو أنه كلاهما معاً. فإذا كان الله مريد وغير قادر، فهذا ما لا يتفق مع صفة الإله؛ وإذا كان قادراً غير مريد، فهو مآكر خبيث وهذا أيضاً يخالف صفة الألوهية بالقدر نفسه. وإما لا هو مريد ولا قادر، فيجتمع له المكر والعجز، ولذا لا يكون إلهاً. وإذا اجتمعت له الإرادة والقدرة، فهذا وحده ما يناسب الله؛ فمن أى مصدر - إذن - يأتى الشر؟"

انظر فى ذلك: Epicurus: Epicurus's morals, translated from Greek by John Digby, New York, AMS press, p, 130.

كذلك:

Donald Rutherford, Leibniz and The Rational Order of: Nature, Cambridge University Press, 1995, p, 7.

"التفاؤل". فالكواريث التى تحدث تجعلنا نتصور - بسهولة - عالمًا أكثر كمالًا من عالمنا. غير أننا لو افترضنا أن الله مضطر إلى تصور عالم أكثر كمالًا من عالمنا، فإن ذلك يدل على أن حريته محدودة. وهذا محال - كما رأى "ليبنتز" - ولا يجوز إثباته، لأن معرفتنا بالزمان ضئيلة لا معنى لها، كما أن ما نعرفه عن التاريخ لا يمثل شيئًا ذا قيمة تذكر؛ فنحن لا نعرف إلا جزءًا بسيطًا من الأزل. يقول: "ليس لى أن أوافق رأى بعض الكتاب المحدثين الذين يؤكدون أن ما يفعله الله ليس أكمل ما يكون، وأن بإمكانه أن يفعل ما هو أفضل. وتبدو لى نتائج مثل هذا الرأى متعارضة تمامًا مع مجد الله" Glory of God^(١)

وجول مسألة "مجد الله" هاجم "بيل" رأى "ليبنتز" السابق وقال: "أى مجد يمكن أن يُنسب إلى الله، والإنسان تعس وآثم، وأنه فى كل مكان توجد السجون والحروب والأوبئة؟ وتاريخ الإنسانية ما هو إلا سجل حافل بالجرائم وخيبة آمال الجنس البشرى. والمجد الحقيقى هو الذى ينحصر فى أن يحقق الله للبشر النظام والسلام والطمأنينة، أما المجد الذى يستمد من شقائهم فليس إلا مجدًا زائفًا".^(٢)

وقد رد "ليبنتز" على هذا الاعتراض بأن مملكة الله أفضل مملكة ممكنة، إذ تهيمن عليها الفضيلة والسعادة على أكمل وجه وفقًا لما يقتضيه "مبدأ الأفضل". وليست الشرور وضروب البؤس التى يسمح بها - لأسباب عليا - شيئًا يذكر إذا ما قورنت بضروب الخير، بل أنها تؤدى إلى ضروب أكثر من الخير. ولما كان من الواجب أن توجد هذه الشرور، فقد وجب أن يوجد أشخاص يكونون موضوعًا لها. إذن، ليس هذا مجدًا زائفًا كمجد الملك الذى يهدم نظام مملكة لى يبنيه من جديد. إن الخير فى حياة الإنسان يفوق الشر، والأرض تمتلئ بالمساكن أكثر مما تمتلئ بالسجون. ومن عيوب المؤرخين أنهم يهتمون بضروب الشر أكثر من الخير، حيث يتخذون ذلك وسيلة إلى الوعظ

(1). Leibniz, op. cit, (par 10, p, 129).

(2). Leibniz, Discourse on Metaphysics and the Monadology, translated by George Montgomery, with revision by Albert R. Chandler; An Essay on the Rationalists, Anchor Books, Doubleday, New York, London, 1990, (par 111, p. 411).

من هنا أراد "ليبنتز" التأكيد على أن الشر يمكن أن يبدو كارثة لا تُحتمل حين ننظر إليه من الخارج - أى من خلال مظهره الجزئى - غير أن الأشياء لا تُقاس بمدى وقعها فى النفس وإنما تُقاس بنسبتها إلى النظام العام الشامل الذى يمتد عبر الزمان؛ هذا النظام يجعل من وجود الشر باعثاً على خير أكبر وأكمل فى العالم.

أنواع الشرور

إذا كان الله قد اختار أفضل العوالم الممكنة وفقاً لأحكم خطة اقتضاها علمه وخيره وحكمته، فمن أين جاء الشر إذن؟. حاول "ليبنتز" أن يحل هذه المعضلة - بشتى الطرق - فرأى أن الموجودات التى توجد حالياً فى العالم كانت توجد من قبل فى منطقة الحقائق الأزلية (أى فى العلم الإلهى)، وأنها كانت توجد على هيئة معانٍ محددة ومقيدة؛ وكانت تحتوى على جميع خصائصها التى تظهر شيئاً فشيئاً عندما تخرج من عالم الإمكان إلى عالم الوجود الفعلى. وجاء الشر أو النقص حسب طبائع هذه الموجودات المحدودة والمتناهية. وقد فسر البعض السبب الحقيقى لوجود الشر بأنه صادر عن المادة^(٢). لكن المادة صماء وهى لا تكثر بما يوضع فيها من أشكال أو صور، فالأولى أن نقول: "إن الشريأتى من الصور المجردة من المادة؛ أى من المعانى التى كانت توجد فى المنطقة المثالية ideal region وهى منطقة الحقائق الأزلية. ولما كان أفضل العوالم الممكنة لا يمكن أن يتحقق إلا بخروج معانى الممكنات من منطقة الحقائق الأزلية، فمن الضرورى أن تحتوى أفضل خطة لهذا العالم على الشر"^(٣).

(1). Leibniz, Theodicy, part two (par 148, p. 216).

(2). Ibid.

انظر أيضاً: د. محمود قاسم، محيى الدين بن عربى وليبنتز، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، ص ١١٢ - ١١٣.

كذلك: د. عثمان أمين، محاولات فلسفية، ص ٢١٤.

(3). هذا رأى قال به المذهب الثنائى الذى أقر بأن المادة هى مبدأ الشر. وبما أن الوجود هو الخير،

ويفسر لنا "ليبنتز" كيف يسمح الله بوجود الشر على أساس أنه يوجد في المعاني
التي تحتوى عليها منطقة الحقائق الأزلية فيقول: "إذا وُجد رجل شرير^(١) ، فمن
الضرورى أن يكون الله، قد أوجد فكرة هذا الرجل في منطقة الممكنات Region of
Possibles؛ وأنه سيصبح جزءاً من سلسلة الأشياء التي اقتضت الحكمة دخولها
لتكوين الكمال الأفضل للكون. إذن، فوجود هذا الرجل يدل على أن الشرور والخطايا^(٢)
تساهم في تحقيق الخير .

ويتجلى الشر - كما رأى "ليبنتز" - على ثلاثة أوجه هي على النحو الآتي:

- الشر الميتافيزيقي Metaphysical Evil ومصدره غياب الكمال المطلق أو النقص The
Absence of absolute perfection or imperfection

فإن عكس الوجود هو - بالضرورة - الشر؛ والمادة هي بمعنى ما لا وجود. وعبرة "اللاوجود"
هذه لا تعنى أن المادة ليست موجودة وجوداً فعلياً، وإنما هي تعنى - على وجه الدقة -
اللاوجود. أى أنها ليست تماماً لا وجود وإنما لا خير Non - good. إذن المادة هي لاوجود، لكنها
- مع ذلك - المبدأ الحقيقي للشر.

راجع فى ذلك: إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، ترجمة د. إمام عبد
الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٦٤.

(1). Leibniz, Theodicy, part Three (par 355, p. 327).

(2). حول هذه الفكرة، أوضح "ليبنتز" لماذا سمح الله بوجود شخص مثل "يهودا" Judas الذى خان
المسيح؟ فقال: "ليس ثمة إجابة يمكن أن ننتظرها فى الحياة الأرضية، إلا أن نقول - بصفة عامة -
إن الله مادام رأى أنه من الخير أن يوجد شخص مثل "يهودا" - على الرغم من الإثم الذى يتوقع
منه - فإنه من الواجب أن يكون هناك ما يعوض هذا الشر فى العالم، وسيجلب الله من وجود هذا
الشخص أعظم الخير. وسوف نجد - فى النهاية - أن سلسلة الأشياء هذه - بما فيها وجود هذا
الإثم - هي أكمل وجه ممكن من سلسلة الوجوه الأخرى الممكنة".

Leibniz, Discourse on Metaphysics, (par xxx, p. 442).

انظر:

• الشر الطبيعي (أو الفيزيائي) Physical Evil ومصدره الألم Suffering.

• الشر الأخلاقي Moral Evil ومصدره الخطيئة Sin^(١).

الشر الميتافيزيقي: هو الشر الذي يعبر عن النقص والذي يبدو أمامنا إذا نظرنا للمخلوقات نظرة جزئية، أما النظرة الكلية – التي تضع المخلوقات في سياق العالم – تبين أن النقص فيها ضروري من أجل الكمال المطلق؛ كما أن أوجه النقص هذه ترجع إلى طبيعتها الخاصة التي تُحد بقيود من كل جانب. وهذا هو أساس اختلافها عن الله، فلا تكون شمة حدود – أعنى في الله – ويكون الكمال لا متناهيًا بإطلاق^(٢). يقول "ليبنتز": "لما كانت العدالة بأعم معانيها لا تخرج عن أن تكون هي الخيرية المطابقة للحكمة، فلا بد أيضًا من أن يُوصف الله بالعدالة في أسمى صورها. والسبب الذي جعل الأشياء تستمد منه وجودها، هو كذلك الذي يجعلها تعتمد عليه في استمرار وجودها وسائر أفعالها وتتلقى منه على الدوام كل ما يضاف عليها نوعًا من الكمال، أما ما يبقى عن أوجه النقص فيرجع إلى ما فُطِرَت عليه المخلوقات من قصور أساسي متأصل فيها"^(٣).

الشر الطبيعي (أو الفيزيائي): هو الشر الناتج عن النقص الميتافيزيقي أو هو أثر من آثار الخطيئة التي تستوجب المحاسبة والجزاء. وقد تكون الآلام والكوارث الطبيعية وسيلة لتحقيق أعظم خير، وبخاصة عند الذين يعتبرون السماح بالشر انتقاصًا من عدل الله وخيره. وعلى حد قول "ليبنتز": "ألا يعلم هؤلاء، أن قليلًا من الحموضة أو المرارة أفضل – في كثير من الأحيان – من السكر، وأن الظلال تعلو من قيمة الألوان؛ وأن وضع النشاز – في الموضع الصحيح – يبرز جمال المقطوعة الموسيقية؟.... ألا يجب أن

(1). Leibniz, Theodicy, part Three (par 350, p. 335).

(2). _____, Theodicy, part one (par 21, p. 136).

Catholic Encyclopedia: System of Leibniz.

انظر أيضًا:

<http://www.newadvent.org/cathen/09134.htm>

(3). ليبنتز، المونادولوجيا، فقرة ٤١ – ٤٢، ص ١٤٧.

يوجد القليل من الشر حتى نصبح أكثر حساسية بالخير؟^(١) . ولعل هذا ما ذهب إليه القديس "توما الاكوينى" T. Aquinas (١٢٢٥ - ١٢٧٤) حيث رأى أن وجود الأشياء الفاسدة فى الكون - مضافة إلى الأشياء التى لم يطرأ عليها الفساد إنما يؤدى إلى ازدياد الجمال والكمال^(٢) .

الشر الأخلاقى: هو الشر الذى يُرد إلى الإرادة الإنسانية، أو هو سوء استخدام الحرية عندما ينبذ الإنسان الخير الدائم - أى الخير الأزل - المتمثل فى إطاعة الأوامر الإلهية، والانصياع إلى وصايا الكتاب المقدس؛ ليجرى وراء خير زائل وعابر. ولقد حدث أن استخدم الإنسان إرادته استخداماً سيئاً عندما وقع فى الخطيئة الأولى، فهو لأنه مزود بإرادة جرة وقادرة، فإنه قد تمرد وعصى. وعلى حد قول القديس "أوغسطين" St. Augustine (٣٥٤ - ٤٣٠): "سعيت بكل جهدى كى أفهم رأى القائل أن حرية الإرادة هى علة الشر فى العالم، ولكنى لم أتوصل إلى إدراك ذلك بوضوح. ولما تيقنت بأن حياتى وإرادتى سواسية، ارتفعت قليلاً إلى نورك؛ وعليه فحين كنت أريد شيئاً أو لا أريده كنت واثقاً من أننى أنا أريد (أو لا أريد)، لا شخصاً آخر. ومنذ ذلك الحين، أدركت أن أصل الشر كامن فى"^(٣) . لكن السؤال هو: كيف وهبنا الله حرية تخطئ؟ هل معنى هذا أن الله هو سبب الخطيئة؟ إن الله لا يريد الشر (أو الخطيئة) - كما رأى "ليبنتز" - لكنه سمح به لأن يدخل فى إطار مبدأ الأفضل، أى أن أفضل عالم ممكن لابد وأن يحتوى على ضروب عارضة من الشر. وإذا ساهم الله - على نحو ما - فى وقوع الشر الأخلاقى (أى

(1). ليبنتز، المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهى، فقرة ٩، ص ١١٢.

انظر أيضاً: Donald Rutherford, *op. cit.* p. 10.

كذلك: د. عثمان الخشت، فلسفة العقائد المسيحية، قراءة نقدية فى لاهوت ليبنتز، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٠٠.

(2). Leibniz, *op. cit.* part one (par 12 p. 130).

راجع أيضاً: Nicholas Jolley, Leibniz, Routledge, London and New York, 2005, p. 167.

(3). إيتن جلسون، المرجع السابق، ص ١٧٠.

(١)
الخطيئة)، فإنه يوجهه بحكمته نحو الخير .

الحكمة الإلهية

يرتبط "العدل" عند المعتزلة بخيرية الأفعال الإلهية، ذلك لأن العدل صفة من صفات الله تعالى، وهى صفة كمال لحسنها فى ذاتها - كما هى فى الإنسان - ويمقتضى هذه الصفة يجب أن ننفى الظلم والجور عنه تعالى؛ وأن ننزهه عن ارتكاب الأفعال التى توصف بالقبح أو الشر. فالله تعالى حكيم عادل، وأفعاله لا يمكن أن تتوجه إلى غير مقصد أو غاية؛ كما لا يمكن أن تكون مخالفة لما يقتضيه العقل الذى يميز بين الحسن والقبح فى الأفعال. "فلا يضاف إليه - تعالى - شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً؛ كما لو خلق العدل كان عادلاً" (٢).

(٣)
إذن، الله تعالى لا يفعل القبيح ، حتى وإن كان قادراً على فعله؛ وعلى ذلك فأفعاله كلها حسنة. وهذا ما ذهب إليه "القاضى عبد الجبار" بقوله: "وأما علوم العدل، فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب فى خبره، ولا يجور فى حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم على ذلك، ويبين لهم، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حى عن بينة، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف على الوجه الذى كلف فإنه يثيبه لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فعله

(1). القديس أغوستينوس، الاعترافات، نقلها إلى العربية الخورى يوحنا الحلو، التراث الروحى، (الكتاب السابع: صعوبة التحرر من الفكرة الخاطئة عن الله) ص ١٢٤.

انظر أيضاً: د. إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٣١.

(2). Leibniz, *Theodicy*, Conformity of Faith with Reason (par 38, p. 96).

Leibniz on The Problem of Evil.

(3). انظر كذلك:

http://plato.stanford.edu/entries/Leibniz_evil_1.

لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلًا بواجب، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظرًا بعباده منهم لأنفسهم^(١). كذلك يقول: "قد ثبت فى مقدور القديم تعالى من الحسن ما يستغنى به عن القبيح، فيجب ألا يختار القبيح، لأن من استغنى بالحسن عن القبيح، لا يختار القبيح بحال" كما ثبت أن الله تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرًا على سائر أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وهذا يوجب أن يكون فى مقدوره من المحسن ما يستغنى به عن القبيح^(٢).

أما الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أن العدل الإلهى مطلق، وعلى هذا فالله تعالى هو الذى يحدد طبيعة الحسن والقبح، وأن العقل الإنسانى لا دخل له فى التمييز بين هذين الأمرين، فلو أمر الله بالكذب لانقلبت طبيعته فيصبح حسناً، ولو نهى عن الصدق لأصبح قبيحاً وشرّاً، "ولا يجب على الله تعالى شىء ما بالعقل: لا الصلاح، ولا الأصلح، ولا اللطف. وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فيقتضى نقيضه من وجه آخر". والفعل الإلهى - عند الأشاعرة - يجب أن يُنظر إليه من منطلق أن الله قادر على كل شىء، وأنه فعّال لما يريد. فكل ما يقدره ممكناً لا فرق فى ذلك بين الخير والشر، أى أن كل شىء منه عدل وحكمة لأنه "هو المالك فى خلقه: يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد؛ فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً؛ إذ الظلم هو: التصرف بما لا يملكه المتصرف، أو وضع الشىء فى غير موضعه؛ وهو المالك المطلق، فلا يتصور منه ظلم، ولا يُنسب إليه جور"^(٣).

ومن المنطلق السابق، يمكننا بيان خيرية الأفعال الإلهية عند المعتزلة من خلال قضيتين هامتين: الأولى، أن أفعال الله كلها حسنة محمودة العواقب، إذ يستحيل عليه

(١). الشهرستانى، الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٦٢.

انظر أيضاً: د. محمد صالح محمد السيد، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٦.

(٢). لمزيد من التفصيل انظر: د. حسن حنفى، من العقيدة إلى الثورة: الإنسان المتعين (العدل)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٨٨، ص ٤٤٨.

(٣). القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٣.

تعالى فعل القبح.

الثانية، أن الله تعالى حكيم، أى أن أفعال الله تهدف إلى غاية مقصودة، وأنه تعالى منزّه عن فعل الشر.

ولإبراز القضية الأولى فقد بيّنا - من قبل - أن أفعاله تعالى كلها حسنة، ذلك لأنه "عالمٌ بقبح القبيح، ومستغن عنه، وعالمٌ باستغنائه عنه، لذلك لا يختار القبيح بوجه من الوجوه"^(١). كما أن الله لا يفعل إلا الحسن، و"يتنزه عن كل قبيح على اختلافه، لذلك فإن كل أفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً"^(٢). والمقصود أن نبين - كما ذهب "القاضى عبد الجبار" - "أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن، ولا بد من أن يفعل الواجب، ولا يتعبد بما يُتعبد به إلا على وجه يحسن. ولا يصح أن نبين تنزيهه عن القبيح إلا بعد الدلالة على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحاً؛ وبعد الدلالة على أن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع إلى أحواله، نحو كونه: ربّاً، مالِكاً، ناهياً، حادّاً"^(٣). إذن، فأفعال الله تعالى كلها خيرة، لأنها تصدر وفق حكمته.

أما القضية الثانية، فهي تختص بـ "الحكمة الإلهية" التى تقوم على مبدأين: الأول، أن الله عالم بذاته، وقد أحاط علمه كل شىء؛ أى يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها. الثانى، أنه غنى فى ذاته لا تجوز عليه الحاجة"^(٤). ومن مقتضيات هذه الحكمة أن تكون أفعاله تعالى هادفة لتحقيق أغراض وغايات، ذلك لأن الفعل الخالى من الغاية والغرض، فعل يوصف بالعبث - تعالى الله عن ذلك - غير أن الغاية والغرض لا يعودان إليه، لأنه غنى فى ذاته، وإنما يعودان إلى نفع عباده وصلاح

(١). المرجع السابق، ص ٣١٦ - ٣١٧.

(٢). الشهرستانى، المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٣). القاضى عبد الجبار، المرجع السابق، ص ٣٠٢.

(٤). _____، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس (١- التعديل والتجوير)،

(١) أمرهم . وقد قالت المعتزلة - كما روى الشهرستاني - أن "الحكيم لا يفعل فعلًا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين: إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح" (٢) . وتضيف قولها: "قام الدليل على أن الرب تعالى حكيم، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلًا جزافًا، فإن وقع خيرًا فخيرًا وإن وقع شرًا فشر، بل لابد وأن ينحو غرضًا ويقصد صلاحًا" (٣) .

على أن التماس الغاية في أفعاله تعالى أو تعليلها، قد صور لدى "الأشاعرة" على أنه تقييد للإرادة الإلهية، فأفعال الله ليست معللة بغاية أو غرض؛ وهو - تعالى - قد خلق المخلوقات لا لعل ولا لداع ولا باعث. يقول "الباقلاني": "فإن قال قائل: هل تقولون أن صانع العالم صنعه بعد أن لم يصنعه لداع دعاه إلى فعله، ومحرك حركه، وباعث بعثه، وغرض أزعجه، وخاطر اقتضى وجود الحوادث منه - أم صنعه لا لشيء مما سألت عنه؟ قيل له: إنه تعالى صنع العالم لا لشيء مما سألت عنه. فإن قيل: وما الدليل على ذلك؟ قيل: الدليل عليه أن الدواعي المزعجات والخواطر والأغراض إنما تكون وتجوز على نبي الحاجة الذي يصح منه اجتلاب المنافع ودفع المضار؛ وذلك أمر لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلام واللذات وميل الطبع والنفور؛ وكل ذلك دليل على حدث من وُصف به وحاجته إليه، وهو مُنتَف عن القديم تعالى" (٤) . وبدل الاعتراض السابق، على أن الله - تعالى - طالما كان عالمًا بعلم قديم، فليس هناك حاجة لاشتراط العلة في أفعاله؛ وإنما تشترط العلة والغرض في أفعال الإنسان الذي لا يبلغ حد الكمال بفعله.

لذلك رأى "القاضي عبد الجبار" أن، حكمته تعالى تقضى بأن خلقه للعالم إنما

(1). المرجع السابق، ص ٣.

(2). محمد السيد الجليند، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٤.

(3). انظر في ذلك: د. محمد صالح محمد السيد، المرجع السابق، ص ١٢٩.

(4). الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، دار المعرفة للطباعة والنشر،

بيروت، ١٩٧٥، ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

يكون لغاية - وحكمة - هي نفع الإنسان، "فخلقه - تعالى - جاء لغاية وحكمة ولأجلها حسن منه الخلق؛ وكلفهم لحكمة ولأجلها حسن منه ابتداء الخلق بالتكليف". يقول: "إنه تعالى إذا خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بد من أن يكون له فيه غرض، وغرضه إما أن يكون إغراء له بالقبيح، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح لأن ذلك قبيح، وقد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فلم يبق إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف، وأن يعرضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به"^(١).

وعلى هذا الأساس، فإن أفعاله تعالى - كما رأت المعتزلة - لا بد فيها من غرض وعلّة، ويدخل في ذلك الآلام والشُرور التي تصيب الإنسان.

الشُرور الكونية

واجهت "المعتزلة" - بصدد مشكلة تفسير الشر في العالم - اعتراضات عديدة من قبل الملاحدة وأهل الديانات الأخرى. فهذا "ابن الراوندي" يقول: "إن من أمراض عبده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم ولا ناظر لهم ولا رحيم بهم، كذلك من أفقرهم وابتلاهم، وأنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه"^(٢). كذلك نجد "أصحاب الحديث وأهل السنة" قد غلبوا جانب الإيمان على جانب الاستدلال، إذ وقفوا من المشكلة موقفًا سلبيًا فاعترفوا بوجود أنواع الشر: "المتافيزيقي" و"الطبيعي" و"الأخلاقي"، ولم يستبعدوا إرادة الله عن وقوعها؛ ولكنهم أرجعوا تلك لحكمة لله خافية علينا، لذا وجب التسليم بها" فهم يرون أن "الخير والشر بقضاء الله وقدره، ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًا، إلا ما شاء"^(٣). أما "المعتزلة" فلم ينكروا وجود الشر واستبعدوا إرادة الله للشر الأخلاقي (وذلك وفقًا لرأيهم في حرية الإرادة الإنسانية). يقول "الخياط" - مدافعًا عن معمر بن عباد الذي اتهمه "ابن الراوندي" بأنه يرى أن

(١). المرجع السابق، ص ٤٠٠.

(٢). الباقلاني، المرجع السابق، ص ٥٠.

(٣). القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٠.

الأمراض والأسقام من فعل غير الله - "أعلم أن معمرًا كان يزعم أن الله الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه، وأن أحدًا لم يمرض نفسه ولم يسقمها، وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب التى تكون من قبله. فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم، فإن الله من ذلك برئ وهو من فاعله من ظلمة الناس" (١).

لكن مع اعتراف "المعتزلة" بأن العالم ملئ بضروب الشر الميتافيزيقية كـ (الموت) والشرور الطبيعية كـ (الكوارث والبراكين والزلازل والجذب وهلاك الزرع) وأن هذه الشرور جميعًا من فعل الله، إلا أن الله تعالى لا يوصف بأنه فاعل الشر ولا مريد له، ولم يقض به، ولو كان الأمر على هذا النحو، لكان الله تعالى ظالمًا !!! فضلًا عن أن التكليف الذى كلف عباده به يصبح تكليفًا بما لا يطاق وهو الظلم بعينه !! تعالى الله عن ذلك (٢) معنى هذا، أن الشرور فى حقيقتها ليست شرورًا، وإنما يطلق الناس عليها ذلك مجازًا (٣) لا حقيقة لأنها فى حقيقتها خير وصلاح للعباد، يختبر الله بها عباده ليقرّبهم إلى الطاعة بالصبر عليها؛ وإنما الشر الحقيقى هو ما يقع من معاصى العباد بإرادتهم وقدرتهم (٤) وعلمهم به .

يقول "الخياط" فى "الانتصار": "أعلم أن ما يفعله الله من القحط والجذب وهلاك الزرع، فإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا فى التحقيق بل هو فى الحقيقة صلاح وخير، إذ كان الله جل ذكره إنما يفعله بخلقه نظرًا لهم ليصبروا على ما نالهم من ذلك فيستحقون الخلود فى الجنة، وليذكرهم بما ينالهم من شدة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا عن المعاصى فيسلموا من عذاب ذلك اليوم، وليس يكون ما نجا من العذاب بالنار وأورث الخلود فى الجنان فسادًا ولا شرًا، بل هو نفع وخير وصلاح فى

(١). الخياط، الانتصار، ص ١٢.

(٢). الأشعرى، مقالات الإسلاميين، حـ ١، ص ٣٢١.

(٣). الخياط، المرجع السابق، ص ٤٧.

(٤). انظر: القاضى حيد الجبار، المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، الجزء

الأول، ص ٢١١.

إذن، ليس وجود الشر والمصائب والآلام راجعاً إلى غير إرادة الله، وليست هي عدماً محضاً، ولا تعود إلى تنهاى قدرة الله؛ وإنما تعود إلى مصالح المكلفين. فالخير والشر والنعم والنقم والمنح والمحن كلها تستوى لا من حيث إنها قوانين الطبيعة التى تتحكم فى مصير البشر ولا تعبأ بوجودهم أو بفطرتهم، وإنما تستوى من حيث صلاحها للإنسان ذاته، كما تستوى الرأفة والحزم من الوالد أيهما يصلح لتأديب ولده، ولو كانت الرأفة تغنى عن الحزم فإن الوالد لا يقدم عليه، كذلك لو كانت النعم دون النقم يصلح حال الإنسان، لقبح من الله صدور المصائب والشرور والآلام. إن النعم والنقم كلها مصالح من حيث إنها تدعو الإنسان إلى التذكرة والاعتبار، ولكنها لا تضطره إلى صلاح أو فساد^(٢) .

الحرية أو الإرادة الإنسانية

مشكلة الحرية الإنسانية^(٣) - بوجه عام - من المشكلات التى خلّفت وراءها تراثاً طويلاً، وعُولجت - بإسهاب - خلال تاريخ الفكر الإنسانى. فقد ظهرت هذه المشكلة فى عدة صور متباينة (عبر المراحل المختلفة التى مر بها التطور العقلى للإنسان) فكانت فى صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية تتعلق بكيفية التوفيق بين وجود إله قادر على كل شىء، عالم بعلم سابق، وبين حرية الإنسان المستؤل أخلاقياً. أى هى إمكان التوفيق بين حرية الإنسان وإرادة الله. وكانت فى المرحلة الثانية - من التطور العقلى للإنسان - مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة، تبحث فى كيفية العلاقة

(١). يقول الأشعرى: "اختلفت المعتزلة: هل يقال "إن الله خلق الشر والسيئات" أم لا؟ على مقاليتين: (١) فقالت المعتزلة كلها إلا عباد: إن الله يخلق الشر الذى هو مرض، والسيئات التى هى عقوبات، وهو شر فى المجاز، وسيئات فى المجاز. (٢) أنكر عباد أن يخلق الله شيئاً نسميه شراً أو سيئة فى الحقيقة.

الأشعرى، مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، ص ٢٨٧.

(٢). راجع فى ذلك د. محمد صالح محمد السيد، الخير والشر عند القاضى عبد الجبار، ص ١٣٧.

(٣). الخياط، سالف الذكر، ص ٦٥.

بين الحرية الأخلاقية، وبين الفكرة السببية وصرامة القانون وشموله. وأصبحت في العصور الحديثة - بعد أن سلم العلم بنظرية التطور - مشكلة الحياة نفسها، أى العملية المنتظمة التى تتحكم فى أشكال الحياة ذاتها. وارتبطت المسألة بهذا التساؤل: هل الحياة هى حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضياً والتنبؤ بها بدقة؟ أم أنها حدث جديد فى مجرى التطور؟ وبمعنى آخر: هل سلوك الإنسان ليس إلا نتيجة ضرورية للظروف المحيطة به؟ أم أن سلوكه - المرتبط بالحاضر - حدثٌ جديدٌ لا يمكن حسابه؟^(١).

على أن "الحرية" التى نود أن نبحثها هنا هى "الحرية السيكلوجية"، التى شغلت - فى مذاهب الفلاسفة - مكاناً لا يستهان به، فنجدها أحياناً مرتبطة بالحرية الأخلاقية، كما هو الشأن فى فلسفة "ديكارت"، ونجدها أحياناً أخرى بعيدة عنها، كما هو الحال عند "اسبينوزا"^(٢)، الذى ينكر "الحرية السيكلوجية" ولكنه يضع "الحرية الأخلاقية" فوق كل شىء. أما "ليبنتز"، فقد ارتبطت الحرية عنده بنوع من الحتمية السيكلوجية التى ترى أن الإرادة مشروطة بالبواعث أو الدوافع، وهذه الدوافع هى التى

(1). انظر بشىء من التفصيل: القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثالث عشر، ص ١٠٩ وما بعدها.

انظر أيضاً: د. أحمد محمود صبحى، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٥٧.

كذلك: _____، فى علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، (المعتزلة)، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ص ١٤٢ - ١٤٣.

(2). من المعروف أن فلاسفة اليونان كانوا أول من درس هذه المشكلة منذ عرض لها: "ديمقريطس" و "أفلاطون" و "أرسطو" و "أبيقور" ... إلخ، كما أنها ازدهرت فى القرون الوسطى مسيحية وإسلامية وقد اصطبغت بصبغة دينية ظاهرة، فتركز عند فلاسفة الإسلام فى العلاقة بين الفعل الإنسانى والفعل الإلهى، وكانت عند فلاسفة المسيحية مشكلة التوفيق بين الإرادة الإنسانية والنعمة الإلهية. أما فى العصور الحديثة فقد اتخذت طابعاً علمياً نتيجة لتقدم العلم وتطوره.

تدفعنا إلى الفعل؛ ومن ثمَّ يتمثل وجود الحرية في اللحظة التي نعمل فيها وفقاً للدوافع؛ وعلى حد قول "ليبنتز": "لا شك أن الدوافع التي تحفزنى إلى العمل هى دوافعى أنا، وحينما أعمل وفقاً لها فإنما أنصت لصوت نفسى وأعمل ما تمليه على إرادتى"^(١).

حرية الإرادة

الحق أن "ديكارت" هو أول فيلسوف بين الفلاسفة المحدثين، الذى عنى بتحديد معنى "الحرية"، حيث نجد عنده - لأول مرة فى تاريخ الفلسفة - دراسة ميتافيزيقية حقيقية لهذه المشكلة، فالحرية كما يقول: "إنما تقوم على استطاعتنا أن نفعل الشيء أو لا نفعله، وأن نتبته أو ننفيه، وأن نقدم عليه أو نحجم عنه. وبعبارة أدق لكى تثبت أو ننفى الأشياء التى يعرضها الذهن علينا، ولكى نُقدِّم عليها أو نحجم عنها، إنما نتصرف بمحض إرادتنا دون أن نحس ضغطاً من الخارج يملى علينا ذلك التصرف"^(٢). ولكن هذه القدرة أو الاستطاعة - كما رأى "ديكارت" - بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد حالة استواء أو عدم اكتراث Indifference^(٣) ولذلك يمضى فيقول: "ولهذا أرى أن عدم المبالاة" أو "استواء الطرفين" - الذى أشعر به حين لا يدفعنى سبب من الأسباب إلى ترجيح جانب على آخر - هو أدنى مراتب الحرية، وفيه دلالة على عيب فى المعرفة أكثر مما فيه من دلالة على كمال فى الإرادة"^(٤).

(1). د. زكى نجيب محمود، الجبر الذاتى، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

القاهرة، ١٩٧٣، ص ص ٢١ - ٢٢.

(2). يرى "اسبينوزا" أن النفس لا تتطوى على أية إرادة حرة أو مطلقة، بل هى مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة هى أيضاً مشروطة بعلة أخرى، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية. فكل ما يحدث فى الوجود يرجع - فى نهاية الأمر - إلى تلك العلة الأولى التى تحقق كل شيء بضرورة أزلية وكمال أسمى.

(3). نقلاً عن د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٢، ص ١١١.

(4). ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،

١٩٧٤، (التأمل الرابع)، ص ص ١٨٧ - ١٨٨.

وعلى هذا الأسس، مَيَّزَ "ديكارت" تمييزاً واضحاً بين نوعين من الحرية: حرية تقوم على تحديد الإرادة (وهي حرية الاستواء)، أى تلك الحالة التى تجد الإرادة نفسها بإزائها حينما لا يكون لديها من المعرفة الكافية عما هو حق أو ما هو خير، ما يدفعها إلى اختيار هذا أو ذاك. يقول: "لو كنت أعرف دائماً على وجه الوضوح ما هو حق وما هو خير لما كنت أجد عناء فى تعيين أى رأى ينبغى أن أرى وأى أمر ينبغى أن أختار"^(١). أما النوع الثانى من الحرية، فيقوم على تحديد الإرادة "أى الإرادة التى توجه الأفكار فيكون صنيعها حسناً إذا اهتدت بأفكار واضحة متميزة، ويكون صنيعها سيئاً إذا استرشدت بأفكار غامضة مبهمة"^(٢).

وهذان النوعان من الحرية يختلفان درجة وقيمة، سواء بالنسبة إلى الإنسان أو بالنسبة إلى الله. فعند الموجود اللانهائى (الله) نجد أن الحرية تقوم على عدم تحديد الإرادة، لأن الله لا يمكن أن يخضع لأية بواعث خارجية، مادامت الحقائق الأبدية هى نفسها متوقفة عليه. لذلك فالحرية الإلهية هى حرية استواء أو عدم اكتراث، وما يُعد أدنى درجة من درجات الحرية عند الإنسان هو بعينه جوهر الحرية الإلهية^(٣).

على أن "ديكارت" لم يأخذ بنظرية القائلين بـ "حرية الاستواء" أو "عدم الاكتراث"، لأنه أبى أن ينظر إلى الحرية على أنها مجرد اختيار تعسفى بين فعلين مختلفين دون أدنى مبرر. وهذا ما ذهب إليه "ليبنتز" فى نقده لنظرية الاستواء أو القائلين بأن الإرادة مستقلة فى فعلها عن سائر الدوافع أو البواعث. فالإرادة – فى نظر أصحاب هذا الرأى – أقرب ما تكون إلى ميزان ترجع فيه بالضرورة الكفة الثقيلة،

(١). تعنى حالة الاستواء أو عدم الاكتراث، أنه ليس فى الأشياء ما يدفعنا إلى الاتجاه نحو طرف دون الآخر، فالحرية هنا هى ملكة الاختيار من دون أدنى باعث؛ إذ فى هذا الاختيار وحده تتحصر تجربتنا لما لدينا من حرية وإرادة.

(٢). ديكارت، المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣). المرجع السابق، الموضع نفسه.

انظر أيضاً: د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص ١٠٥.

والدافع القوى هو ذلك الثقل الكبير الذى لولاه لظلت الكفتان فى تذبذب مستمر دون أن ترجح واحدة منهما^(١). حقاً إن القائلين بحرية الاستواء يتوهمون أن المرء قد يجد نفسه أحياناً فى موقف "حمار بوريدان" Buridan's Ass^(٢) الذى لولا تمتعه بحرية عدم الاكتراث لمات جوعاً دون أن يجد مبرراً لاختيار أحد الحلين (أى الاختيار بين شرب الماء وأكل الشعير) ولكن الواقع أن الإنسان لا يعرف مثل هذه الحالة المطلقة من الاستواء، بل الصحيح أن حرية عدم المبالاة هى تقرير لحرية مطلقة بمقتضاها لن نكون شيئاً ولن نريد شيئاً، ولن نفعل شيئاً^(٣).

ومن هنا، فالحرية - فيما يرى "ليبنتز" - لا يمكن أن تنحصر فى انعدام الدوافع، كما أنها لا تعمل فى ظل حالة الاستواء. يقول: "كلما كان الإنسان حكيماً كان فعله أكثر تحديداً وأكثر جبرية، إذ إنه يأتى متسقاً مع مجموعة من الدوافع والأسباب، ومن ثم فإن عدم الاكتراث لا ينبع إلا من الجهل بالأسباب والدوافع"^(٤). إذن، فالإرادة المستقلة ما هى إلا قوة سحرية لا وجود لها، هى أقرب ما تكون إلى قوى محضة أو كيفيات غيبية. أما الحرية الحقيقية فهى تلك التى تعمل فى ظل مجموعة من الدوافع،

(1). نقلاً عن د. عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٢٦.

(2). د. زكريا إبراهيم، المرجع سالف الذكر، ص ١٠٦.

(3). المرجع السابق، ص ١١٠.

(4). شهد القرن الرابع عشر الميلادى خلافاً فلسفياً حول سلامة الاختيار الحر عند الحيوان، أى ما إذا كان الحيوان قادراً على المفاضلة بين أمرين بشكل سليم. ولحسم هذا الجدل قام "جان بوريدان" Jean Buridan (١٣٣٠ - ١٣٥٨) [الذى كان يشغل منصب عميد جامعة السوربون فيما بين عامى ١٣٢٨ - ١٣٤٠ وهو أيضاً رجل دين] بتجربة وهى منع الطعام والماء عن حمار لمدة طويلة ثم وضعه بين دلوين أحدهما ملئ بالماء والآخر بالشعير. فلم يتردد الحمار لحظة إذ توجه أولاً إلى الماء ليشرب ثم إلى الشعير ليأكل، وذلك كما يفترض المقتنعون بسلامة الاختيار عند الحيوان، لكن المعترضين على هذه النظرية رفضوا نتيجة التجربة واعتبروها محض مصادفة. وهناك رأى ثالث، زعم أن الحمار ظل حائراً بين شرب الماء وأكل الشعير حتى مات جوعاً.

وهذه الدوافع ليست عائقاً أمام حرية الإرادة.

والترابط الموجود بين الدوافع – على هيئة ارتباط العلة بالمعلول – لا يؤدي، من وجهة نظر "ليبنتز"، إلى نوع من الجبرية المطلقة؛ وإنما هو إطار للحرية يتيح للإنسان معرفة أسباب أفعاله، وهذه الأسباب هي دوافع الإنسان نفسه؛ وعندما يعمل وفقاً لها، فإنما يعمل وفقاً لنفسه وإرادته الداخلية. إذن، ليست حرية الإرادة إلا توقف الإنسان على ذاته واستناده إلى نفسه، شريطة أن تكون تلك الحرية تلقائية ووليدة تأمل أو تدبر عقلي^(١).

الحرية والعناية الإلهية

فهم "ليبنتز" حرية الإرادة فهماً جديداً^(٢) – يختلف عن المفهوم الديكارتي – سواء في ذلك إرادة الله أو إرادة الإنسان. فقد أكد أن كل إرادة تتطلب علة ذاتية تفسر أفعالها، بمعنى أن إرادة الإنسان تنبع من ذاته وتحقق ما تتضمنه من أفعال، أما إرادة الله فقد اعتبرها "ليبنتز" علة ما في الكون من تغير تبعاً لمبدأ الأفضل وتحقيقاً لمفهوم "الانسجام الأزلي". لكنه عندما ذكر أن الإرادة الإنسانية لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تحقق من أفعال إرادية أساسها الأفكار الواضحة المتميزة^(٣)، ورأى أنها الأولى هو "العقل"؛ رأى أن الله وحده هو الموجود الحار بكامل معاني الحرية، أما الموجودات المخلوقة فلا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تستطيع أن تعلو على أهوائها. لذلك رأى أن أفعال الإنسان الحرة تأتي موافقة لما في الكون من عناية شاملة، فالإنسان حين يعمل بمقتضى عقله وحرية؛ فإنه يجد نفسه في انسجام كامل وتام مع العالم كله والله

(1). Leibniz, *Theodicy*, part one (para 49, p. 150).

(2). Ibid, (para 46, p. 148).

أنظر أيضاً:

_____, *Philosophical Essays*, edited and translated by: Roger Ariew and Daniel

Garber, Hackett publishing company Indianapolis & Cambridge, 1989, p. 194.

(3). د. زكريا إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص ١١١.

ويعترض "ليبنتز" على بعض المفكرين الذين قالوا، إن الله لا يكثر بما يقع للموجودات من خير وشر؛ فهذا القول ينتقص من حكمة الله وخيريته. كذلك فإن فكرة "عدم الاكتراث" (التي تحتفظ بالإرادة في حالة توازن تام) هي وهم من الأوهام، فقد قضت إرادة الله السابقة^(٢) بأن يكون فضله وعطاؤه عامًا، بحيث يجد كل موجود ما يمكنه من النجاة. لكن ليس من المحتوم أن يكون هذا الفضل الإلهي سببًا في نجاة الجميع، وذلك لأنه ليس مستقلاً عن الظروف التي توجد فيه الموجودات العاقلة، وليس فعالاً لذاته. بفضل الله وعنايته يشمل الجميع، لكن هذا الفضل يرتبط بأسباب عديدة منها طبائع الأشياء. يقول: "إنى مقتنع بأن الله يتجه في توزيع فضله، بأسباب تدخل فيها طبيعة الأشياء، وإلا لما كان يفعل وفقاً للحكمة"^(٣).

وقد رأى بعض علماء اللاهوت، أن الله لا يهب فضله وعنايته إلا لمن لديه الاستعداد لكي ينعم بمثل هذا الفضل الإلهي، لكنه يهمل الآخرين لجهلهم وعنادهم. وليست هذه هي قاعدة عامة - كما ذهب "ليبنتز" - "لأننا نجهل أسباب الاختيار الإلهي، ولما كانت هذه الأسباب كثيرة جداً؛ فإننا لا نعرفها. ومن الممكن أن يُظهر الله

(1). جعل "ليبنتز" إرادة الله تفصل ما في العالم من حقائق عرضية، أما الحقائق الضرورية فهي تعتمد على عقل الله وتصبح موضوعه الداخلي ولا صلة لها بإرادته. وهو - في هذا - يعارض الديكارتيين الذين اعتقدوا أن صدق الحقائق الضرورية يعتمد على إرادة الله. هذا التصور الجديد للإرادة آثار كثيرًا من الجدل بينه وبين "أنطوان أرنولد" Antoine Arnauld (١٦١٢ - ١٦٩٤) [وهو رجل دين وفيلسوف، وقد وجه إليه "ليبنتز" مجموعة من الخطابات تناول فيها موضوعات ميتافيزيقية ولاهوتية] الذي رأى أن تصور "ليبنتز" لإرادة الله يؤدي إلى "الحتمية" التي تلغي حرية الله تمامًا.

انظر في ذلك: ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص ٨٥.

(2). Leibniz, op. cit., (para 289, p. 303).

(3). د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص ١١٢.

قوة فضله وعنايته عندما يتغلب على أقوى ضروب الجهل والعناد، وذلك كى لا ييأس أحد وحتى لا يزهو أحد بنفسه. فالله وحده هو الذى يعلم متى سيكون المذنب قاسى القلب وأنه لا يوجد شئ يمكن فعله من أجله. وليس معنى ذلك أنه من المستحيل أن يتوب، أو أن الله سوف يحرمه من فضله بعد فترة ما، لأن فضل الله لا ينقطع أبداً، وليس لنا الحق أيضاً فى أن نقول إن إنساناً ما سوف يهمل الله أمره إلى الأبد، فمثلاً هذا القول حكم تعسفى، وينم عن جهل بحكمة الله وفضله^(١).

الإنسان خالق أفعاله

تحتل مشكلة "الحرية الإنسانية" أهمية خاصة فى فكر المعتزلة، إذ تفرع عنها تصورهم للعدل الإلهى. فكيف يُكَلَّف الإنسان ويُسأل ويُحاسب إن كان مجبراً؟ إن هذا يتنافى مع عدله تعالى، كذلك تمسك المعتزلة بمسألة الحرية حتى لا يُنسب الشر الأخلاقى – الناتج عن معصية الإنسان – إلى الله. وقد بلغ من حرص المعتزلة على تأكيد حرية الإرادة عند الإنسان (وتأكيد أن هذه الحرية هى التى تقرّر مبدأ العدل) حتى أنهم قالوا، حسب تعبير "بشر بن المعتز" المتوفى عام ٢١٠ – ٨٢٥ م.: "إن الله تعالى لا يكون موالياً للمطيع فى حال وجود طاعته، ولا معادياً للكافر فى حال وجود كفره، وإضا يوالى المطيع فى الحالة الثانية من وجود طاعته، ويعادى الكافر فى الحالة الثانية من وجود كفره. واستدل على ذلك بأن قال: لو جاز أن يوالى المطيع فى حال طاعته وجاز أن يعادى الكافر فى حال وجود كفره لجاز أن يثيب المطيع حال طاعته، ويعاقب الكافر فى حال كفره"^(٢).

(١). يميز "ليبنتز" بين إرادة سابقة تنظر نحو الخير المطلق – والله يريد الخير لأنه خيرٌ، وإرادة أخرى لاحقة أو تالية وهى تقارن بين الخيارات وتختار أفضلها. بعبارة أخرى، إن الله يريد مسبقاً الخير، ويريد الأفضل على نحو لاحق. يقول: "إن الله يفعل كل شئ وفقاً لإرادته العامة، وهى تلك التى تطابق النظام الأمثل أو الأكمل الذى اختاره. كذلك يمكننا القول، أن الله إرادات جزئية خاصة هى استثناءات للقواعد الثانوية السابق ذكرها".

Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, VII, p. 415
(2). _____, *Theodicy*, part two (para 175, p. 236).

قصد المعتزلة بذلك - أو "بشر" - أن إرادة الله لا تتدخل في فعل الطاعة من المطيع ولا في فعل الكفر من الكافر، عند حدوث هذا الفعل أو ذاك - وإنما يحكم الله للمطيع بعد حدوث فعل الطاعة، ويحكم على الكافر بعد حدوث فعل الكفر؛ أى أن فعل الإنسان سواء أكان خيراً أم شراً، لا يحدث إلا باختيار الإنسان نفسه بحرية وإرادة. أما الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، فليس هما سوى حكم من الله^(١).

وفى هذا الصدد، حكى "القاضى عبد الجبار" أن المعتزلة - وهم أهل العدل - قد أجمعوا على القول بحرية الإرادة عند الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله التى يصح وصفها بأنها خير أو شر، وهى التى تأخذ صفة التكليف بالأمر والنهى. فأفعال العباد - كما يقول - "من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة عن جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل ولا محدث سواهم، وإن من قال بأن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه"^(٢).

إذن، يعد تقرير حرية الإرادة عند الإنسان من أهم ما عرف عن المعتزلة. وقد بنوا موقفهم من هذه القضية على أمرين: الأول، تفنيد مذهب القائلين بالجبر سواء منهم من قال بالجبر المطلق (أو الخالص) أو من توسط فقال بالكسب^(٣). الأمر الثانى، إثبات أن الإنسان حر فى أفعاله، وأنه قادر على الفعل والترك بما وهبه الله من قدرة لفعل الضدين. لكن، إذا كان الأساس الذى قام عليه مفهوم "العدل" المعتزلى، هو إثبات قدرة الإنسان على اختيار أفعاله، فقد حاول المعتزلة أن يوطدوا هذا الأساس بقوة البرهان، وأن يستمدوا هذه القوة من النظر العقلى. وهذه البراهين هى على النحو الآتى:

١- البرهان الشعورى أو السيكلوجى: وهو أول برهان تقدمه المعتزلة ويعتمد على

انظر أيضاً: د. محمود قاسم، محيى الدين بن عربى وليينتز، ص ص ١٢٩ - ١٣٠.

(1). Leibniz, op. cit., part one (para 104, p. 180).

كذلك: د. محمود قاسم، المرجع السابق، ص ١٣١.

(٢). البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١٥٧.

(٣). انظر أيضاً: حسين مروه، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، ص ص ٧٧١ - ٧٧٢.

الشعور الداخلى الذى يشعر به كل إنسان "يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعى والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن". وقد رأى المعتزلة أن "من أنكر ذلك جحد الضرورة فلولاً صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد لما أحس من نفسه ذلك"^(١). فالإنسان يشعر أن أفعاله تقع حسب قصده ودواعيه وتنتفى حسب كراهته للفعل ووجود الصارف عنه، بمعنى أن الإنسان يشعر من نفسه أنه يأتى هذا الفعل أو ذاك حين تتوفر عنده الدواعى الذاتية والموضوعية إلى إتيانه، وأنه يترك هذا الفعل أو ذاك حين تتوفر عنده الصوارف الذاتية والموضوعية عن إتيانه؛ وأنه فى الحالتين إنما يفعل أو يترك باختياره. ويشير "الشهرستانى" - فى مجال عرض هذا البرهان - إلى تفرقة المعتزلة بين الحركة الضرورية والحركة الاختيارية. فالأولى خاضعة - بصورة حتمية - لفعل قانون موضوعى مستقل عن إرادة الإنسان وقدرته، والثانية مرتبطة بإرادة الإنسان وقدرته، وهى لا تخضع لغير ما يتوفر للإنسان من دواع تدعوه للفعل أو صوارف تصرفه عنه؛ وإن توفر هذه الدواعى والصوارف هو الذى يحقق له حرية الاختيار^(٢). يقول

(1). القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعنل، الجزء السادس "الإرادة" نقلًا عن د. أحمد

محمود صبحى، فى علم الكلام: المعتزلة، ص ١٤٩.

انظر أيضًا: د. محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، ص ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

(2). يقول الشهرستانى: "الجبر: هو نفى الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية

أصناف: الجبرية الخالصة وهى التى لا تثبت للعبد فعلًا، ولا قدرة على الفعل أصلًا. والجبرية

المتوسطة وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلًا، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا ما فى

الفعل، وسمى ذلك كسبًا، فليس بجبرى".

غير أن بعضًا من المتكلمين الفقهاء، مثل "أبى حيان التوحيدي"، قد حاول التوفيق بين الجبر

والاختيار، فقد سأل الوزير أبو عبد الله العارض فى الليلة السادسة عشر والأخيرة فى الجزء الأول من

كتاب "الإمتاع والموانسة" أبا حيان التوحيدي وقال له: لم قيل الجبر والقدر ولم يقل الإجبار؟ فكان

الجواب: "إن الإجبار لغة قوم والجبر لغة مميم"، يقال: جبر الله الخلق وأجبر الخلق، وجبر بمعنى جبل،

واللام تعاقب الرء كثيرًا. قال: فتكلم فى هذا الباب بشيء يكون غير ما قاله "العامرى" وانقد له إن كان

"القاضى عبد الجبار" - فى هذا المعنى: "الذى يدل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا وداعينا هو، أن أحدنا إذا دعاه الداعى إلى القيام، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، بحيث لا يختلف الحال فيه. وكذلك فلو دعاه الداعى إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهيّه، فإنه يقع منه الأكل على كل وجه، ولا يختلف الحال فى ذلك. وهذه أمانة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها"^(١).

٢- البرهان الواقعى، وهو مستمد من البرهان السابق، ويقوم فى مجمله على أن الواقع الخارجى من صنع الإنسان وفعله، فإذا أراد الإنسان أن يكتب وكان جاهلاً بالكتابة فلم يستطع أن يكتب، وإذا أراد أحد البناء فإن الذى يفعله هو البناء وليس الكتابة مثلاً، ولو أراد حمل الجبال فلم يستطع لأن ذلك يقع خارج حدود قدرته، كما أن هذه الأفعال تحتاج فى إيجادها إلى آلات تُعينه على فعلها. وإذا أراد الإنسان

الحق فيما ذهب إليه ودل عليه. فكان من الجواب: إن من لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والأوتى من معدن الإلهيات أقر بالجبر وعزى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف، لأن هذه وإن كانت ناشئة من ناحية البشر، فإن منشأها الأول إنما هو من الدواعى والبواعث والصوارف التى تنسب إلى الله الحق، فهذا. فأما من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات من ناحية المباشرين الكاسبيين الفاعلين المحدثين اللاتمين الملوّمين المكلفين، فإنه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم، ويرى أن أحداً ما أتى من قبل نفسه وبسوء اختياره وبشدة تقصيره وإيثار شقائه. والملحوظان صحيحان والأحظون مصيبون، لكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف، لأنه ليس لكل أحد الوصول إلى هذه الغاية ولا لكل إنسان إطلاع إلى هذه النهاية".

ومن الفلاسفة نجد "ابن رشد" ومحاولته التوفيق بين القول بإرادة حرة والقول بالقضاء والقدر.

- انظر فى ذلك: الشهرستانى، الملل والنحل، الجزء الأول، ص ١٢٣.
- أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والموائسة، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين، وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت - صيدا، الجزء الأول، ص ٢٢٣.

(١). الشهرستانى، نهاية الاقدام فى علم الكلام، ص ٧٩.

"الرمى والإصابة فلا بد له من قوس وآلة وأن لا يكون بينه وبين المرمى حاجز، وأن يكون عالمًا، وأن يكون قويًا ليبلغ الرمي بشدة اعتماده، ولو كان من فعل الله تعالى لما احتاج إلى ذلك لأنه تعالى فيما يفعله لا يحتاج إلى هذه الأمور"^(١).

٣- البرهان بواسطة التكليف، وهو برهان يعتمد على التكليف الدينى الذى يتوجه من الله إلى الإنسان إما بالأمر: "افعل"، وإما بالنهى: "لا تفعل"^(٢)، ومثل هذا التكليف يترتب عليه احتمالان. الاحتمال الأول، إما أن لا يتحقق من الإنسان فعل أصلًا فيكون التكليف سفهاً من المكلف، ويكون مع ذلك متناقضاً؛ لأن التكليف - فى هذه الحال - يتضمن القول هكذا: "افعل يا من لا يفعل.. وهذا هو التناقض. ومن جهة أخرى: فإن التكليف طلب، والطلب يستلزم أن يكون المطلوب ممكنًا تحقيقه (من المطلوب منه)، وإذا لم يكن ممكنًا منه (لفقدانه الحرية والقدرة) كان الطلب باطلاً. ومن جهة ثالثة، فإن التكليف مقترن بالوعد والوعيد، أى الوعد بالثواب على الطاعة، والوعيد بالعقاب على المعصية. فإذا لم يكن لدى الإنسان القدرة وحرية الاختيار - فى فعل الطاعة وفعل المعصية - كان الوعد والوعيد باطلين، وكان الثواب والعقاب باطلين كذلك، ويكون التقدير "افعل وأنت لا تفعل ثم إن فعلت ولن تفعل فيكون الثواب والعقاب على ما لم يفعل وهذا خروج عن قضايا الحس فضلًا عن قضايا المعقول حتى لا يبقى فرق بين خطاب الإنسان وبين الجماد ولا فصل بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب"^(٣). أما الاحتمال الثانى، فيُستنتج من بطلان الاحتمال الأول، وهو أن كل الحياة الخلقية معتمدة على حرية الإرادة والاختيار عند الإنسان، وأن الأوامر - سواء صدرت من العقل أو من الله - تصبح

(١). المرجع السابق، الموضع نفسه.

انظر أيضًا: ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة، الجزء الثانى (العدل)، ص ٦٤. كذلك: حسين

مروه، المرجع سالف الذكر، ص ص ٧٧٤ - ٧٧٥.

(٢). القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣٧.

(٣). _____، المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ص ٢٠٨.

باطلة إذا انعدمت هذه الحرية؛ وبدونها - أيضًا - لا يمكن تعليل الثواب والعقاب.

٤- البرهان الاجتماعي، يعتمد هذا البرهان على مخاطبة الناس بعضهم لبعض بالأمر والنهي، ويقتضى ذلك أن يكون المخاطبون مالكين لحرية الاختيار. تقول المعتزلة: "ودع التكليف الشرعى.. أليس المتعارف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضًا بالأمر والنهي وإحالة الخير والشر على المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير عن الفعل القبيح، ثم ترتيب المجازات على ذلك. ومن أنكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عناد فلا يناظر إلا بالفعل مناظرة السفسطائية فيشتم ويلطم، فإن غضب بالشتم وتآلم باللطم وتحرك للدفع والمقابلة، فقد اعترف بأنه رأى من المعامل شيئًا ما وإلا فما باله غضب وتآلم منه وأحال الفعل عليه، وإن تصدى للمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل فعلًا يوجب الجزاء والمكافأة"^(١). وهذا البرهان يعتمد على خصائص وبديهيات عقلية، فعندما نحكم على أفعال الغير ونقول إنها تستحق ثوابًا وعقابًا لزم - عن ذلك - أن تكون هذه الأعمال مختارة، والفعل المختار يدل على وجود قوة الاختيار فى الإنسان.

القدرة والاستطاعة

القدرة هى بمثابة الأداة التى يحقق بها الإنسان إرادته واختياره، فهى عرض وصفة يتمكن بها الإنسان من الفعل والترك. ولقد أجمع المعتزلة على أن الله قد مكن الإنسان من القدرة والاستطاعة، وهى موجودة فيه قبل الفعل؛ وإنها أدواته فى تحقيق الإرادة والاختيار، كما أنها عبارة عن القدرة على الفعل وعلى ضده. لكنهم اختلفوا فى: هل الإنسان حى مستطيع بنفسه أم لا؟، "فزعم "النظام" أن الإنسان حى مستطيع بنفسه، لا بحياة واستطاعة مما غيره، وزعم أن الإنسان لا يجوز أن يكون مستطيعًا لنفسه لما من شأنه أن يفعله حتى تحدث به آفة، والآفة: هى العجز، وهى غير الإنسان. وكان "النظام" يزعم أن الإنسان قادر على الشئ قبل كونه، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه فى حال وجوده. وقال قائلون: إن الإنسان حى مستطيع، والحياة والاستطاعة هما غيره،

(1). الشهرستاني، المرجع السابق، ص ٨٣.

وهذا قول "أبي الهذيل" و "معمّر" و "هشام القوطي" وأكثر المعتزلة^(١).

وقد أثبت "القاضي عبد الجبار" للإنسان المسئول قدرة واستطاعة، وعرفها بأنها: "معنى موجود في الجسم، يصح من العبد الفعل والتصرف بها، ويمكنه لأجلها أن يتحرك بدلاً من أن يسكن، وأن يقوم بدلاً من أن يقعد، والله جل وعزركها في جسم العبد لكي يطيع ولا يعصى، وعرفه حظه إن هو أطاع وما أُعِدَّ له من الدرجات الرفيعة وأعلمه إن هو عصى فمن قبل نفسه أتى وعليها جنى وبها أضر، وأن مأواه النار إذا لم يتب وأصر على المعاصي العظيمة"^(٢).

والقدرة والاستطاعة على الفعل، مدركة بالضرورة والمشاهدة، أي يدركها الإنسان في نفسه بداهة ويحسها عند إقدامه على فعل ما. وهي تعنى سلامة الجسم، وزوال الأمراض والأسقام، وهي عرض يلحق بالإنسان وليست صفة ذاتية فيه؛ لأنها لو كانت كذلك، لأصبح الإنسان قادراً أبداً^(٣). كما أنها تتعلق بالإنسان جملة، حيث تمثل مجموعة الدواعي التي تدعو إلى الفعل، من حيث إنها تتعلق بأفعاله كلها سواء أكانت أفعال القلوب: كالاتقاد والكراهية والظن والفكر، وأفعال الجوارح: كالاعتماد والتأليف والأصوات والآلام والأكوان^(٤).

وأفاض "القاضي عبد الجبار" في بيان كيفية تعلق القدرة بمقدورها، مؤكداً على أن القدرة غير موجبة لمقدورها ضرورة. ذلك لأن القدرة لو كانت موجبة لمقدورها بالضرورة - كإيجاب العلل للمعلولات أو إيجاب الأسباب للمسببات - لانتفت وجوه

(1). —، المرجع السابق، ص ٨٤.

(2). المرجع السابق، الموضع نفسه.

(3). الأشعري، مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، ص ٢٧٤.

انظر أيضاً: د. محمد عمار، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٧٢، ص ص ٩١ - ٩٢.

(4). القاضي عبد الجبار، المرجع السابق، ص ٢١٦.

الاختيار، ولبطل الأمر والنهي والمدح والذم على الفعل والترك^(١). لأن الفعل يصدر من الإنسان القادر على الاختيار، فيجوز أن تؤثر القدرة في مقدورها عند تحقيق الرغبة في الفعل وزوال الحواجز، كما يجوز ألا تؤثر في الفعل إذا لم تكن الإرادة جازمة والرغبة صادقة. والقدرة في ذاتها صالحة لفعل الشيء وضده ووجودها في الإنسان يعنى حرية الاختيار والإرادة. يقول "القاضي عبد الجبار": "الاختيار كالمختار في أنه لا يمكن أن يقع إلا بقدرة، وتلك القدرة صالحة للضدين"^(٢).

إذن اتفق المعتزلة على أن القدرة والاستطاعة – في حد ذاتها – لا توجب الفعل المقدور، وقال أغلبهم: "إن القادر منا قد يعجز، لأسباب عارضة أو لأسباب تتعلق بالفعل ذاته، عن إيجاد الفعل؛ وإن هذا العجز لا يغير من وصفه بالقدرة والاستطاعة"^(٣).

وهكذا، اتضح لنا – مما سبق – أن مشكلة "حرية الإرادة" عند الإنسان، وقدرته على اختيار أفعاله، قد شغلت الاهتمام الأكبر عند "المعتزلة". حيث ربطوا بين المضمون الجوهرى لمفهوم "العدل" وبين فكرة "الحرية". لكن رغم التشابه الكبير بين أفكار "ليبنتز" و "المعتزلة" فى كثير من القضايا: مثل الخير والشر، والعقل والنقل، والأفضل والأصلح... إلخ، إلا أن هناك خلافاً عميقاً حول مشكلة "الحرية"، حيث ينتهى المعتزلة إلى القول بحرية الإرادة عند الإنسان وخلقه لأفعاله، أما "ليبنتز" – على الرغم من تأكيده لحرية الإرادة – فإن تحليله العقلى لمضمون هذه النظرية يجعلها تقف فى مصاف نظريات الجبرية فى تاريخ الفلسفة"^(٤).

(1). _____، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩٢.

(2). انظر فى ذلك: د. محمد صالح محمد السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، ص ١٩١.

(3). انظر: القاضي عبد الجبار، المرجع السابق، ص ٣٩٨.

(4). المرجع السابق، الموضع نفسه.

انظر أيضاً: د. محمد السيد الجليند، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٧٣ – ٢٧٤.

مبدأ الأفضل أو الصالح والأصلح

اهتمت الفلسفة المسيحية بمسألة العناية الإلهية بوصفها إحدى السمات الأساسية للتصور الجديد للعالم. فالكون الآلى قد حل محله كون منظم اختير فيه كل عنصر من عناصره، كون مخلوق، منسق ومرتب - منذ الأزل - بكل ما يلزمه من نظام وانسجام. والفكر الخالص عند "أرسطو" - الذى يشاركه الكون فى الأبدية - لم يخلق هذا الكون، وهو - من ثم - يتجاهله ولا يكثر به ولا يعلم عنه شيئاً؛ فى حين أن الكون يصارع ويكافح شوقاً إليه، إنه يتطلع إلى هذا الفكر - أى يتطلع إلى الله. أما فى المسيحية، فقد انعكست الصورة وأصبح الفكر الخالص هو الأب السماوى الذى تمتد عنايته ورعايته إلى جميع مخلوقاته^(١). والعالم - فى ظل التصور الجديد - لا يكون نتيجة لقدر أعمى، وإنما هو صنعة حكمة عليا تعلم كل ما تصنع وتعرف كل ما تفعل؛ وهى تفعله لأنها تعرفه منذ الأزل. إذن، يمكننا أن نؤكد - حسب مذهب التفاؤل المسيحى - أن العالم خاضع لحكم العناية الإلهية التى تدبر وتنظم الكون ككل بطريقة تجعل كل جزء من أجزائه خيراً بذاته.

وقد عبر "ليبنتز" عن هذا التفاؤل، ورأى أن كل شىء يحدث فى هذا العالم إنما هو تحقيق لبعض المعانى الإلهية، وهذه المعانى لا نهاية لها من حيث العدد. ولما كان الله يقلب العالم على جميع الأوجه الممكنة، ترتب على ذلك أنه لا نهاية لعدد العوالم الممكنة فى علم الله. لكن "من المستحيل أن يتحقق من هذه العوالم سوى عالم واحد. إذن، يجب أن يكون هناك سبب كاف فى أن يختار الله أحد هذه العوالم الممكنة ويفضله على غيره"^(٢). ولا يمكن أن نعثر على هذا السبب - فى رأى "ليبنتز" - إلا فى درجة من التجانس والكمال التى تنطوى عليها جميع هذه العوالم الممكنة. فأكثرها تجانساً

(1). القاضى عبد الجبار، المعنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس "الإرادة". نقلًا عن: د.

محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٩٤.

(2). انظر فى ذلك: د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

وأرقاها فى درجة الكمال هو الذى يختاره الله، حتى يحقق أفضل الغايات. يقول: "إن كل موجود ممكن له الحق فى التطلع إلى الوجود، تبعاً لدرجة الكمال التى ينطوى عليها. هنا تكمن علة وجود "الأفضل" [أو الأصلاح]، الذى يعرفه الله بفضل حكمته، ويختاره بفضل رحمته، ويخلقه بفضل قوته"^(١).

أفضل العوالم الممكنة^(٢)

كتب "ليبنترز" عام ١٦٦٧ "مبدأ الأفضل" ومفاده هو: "أن أصغر الأجزاء فى الكون، قد انتظمت وفقاً لأكبر قدر من الكمال". ومن الواضح هنا أن "ليبنترز" لا يتحدث عن "الخير" بل عن "الأفضل"، فالخير لا وجود له إلا فى الذات الإلهية؛ وكل المخلوقات تحتوى – بالنسبة لكثرتها – على قدر ما من عدم الكمال (أو النقص). إذن، فالعالم ليس كاملاً، ولكنه "أفضل" العوالم الممكنة. لذلك رأى، أن الله قد اختار أفضل عالم من بين عدة عوالم ممكنة، ثم خلق هذا العالم وفقاً لأبسط الخطط، وتبعاً لما حددته الحكمة الإلهية^(٣). يقول: "يلزم عن الكمال الأقصى لله أنه عندما أبدع العالم قد اختار أصلح خطة ممكنة يتحد فيها أعظم قدر من التنوع مع أعظم قدر من النظام: حيث ينتفع

(1). تحدث القديس "أوغسطين" فى كتابه "الاعترافات" عن معرفة الله وعنايته بالعالم. فقال: "سألت الأرض: هل أنت ربى؟ فأجابت هى وكل ما فيها: لا، وسألت البحر وجميع الحيوانات الموجودة فيه فأجابت: لسنا نحن ربك، فاسأل عنه ما فوقنا، فسألت الهواء فأجاب هو وكل ما فيه: كلا لست ربك. سألت السماء والشمس والقمر والكواكب كلها، فأعادت الجواب صارخة: لسنا نحن أيضاً الإله الذى تسأل عنه. عند ذلك انفتحت إلى جميع هذه الأشياء المحسوسة وقلت لها: قد قلت لى إنك لست الإله ربى الذى أسأل عنه فقولى لى بحقك شيئاً عنه، فأجابت كلها بأجمعها بصوت عال: هو الذى خلقنا".

أوغسطين، الاعترافات، (الكتاب العاشر: الأمل الوحيد فى معرفة الله) ص ص ١٩٨ - ١٩٩. انظر أيضاً: إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، ص ٢١١.

(2). ليبنترز، المونادولوجيا، فقرة ٥٣، ص ١٥٥.

(3). المرجع السابق، فقرة ٥٤ - ٥٥، ص ص ١٥٥ - ١٥٦.

بالأرض، والمكان، والزمان على خير وجه، وتحقق أعظم النتائج بأبسط الوسائل؛ وحيث زودت المخلوقات من القوة والمعرفة والسعادة والخير بأعظم قدر يمكن أن يسمح به العالم. ولما كانت جميع الممكنات التي في ذهن الله تطمح إلى الوجود على قدر كمالها، فإن النتيجة المترتبة على جميع هذه المطامح هي العالم الواقعي بوصفه أفضل العوالم الممكنة^(١).

في هذا السياق، يقدم "ليبنتز" تفسيراً لمعيار الأفضل على أساس مبدأ "السبب الكافي"^(٢) القائم على اعتبار أن الماهية هي المبدأ السببي للمعرفة والوجود على السواء. فقد رأى أن الله يختار أقصى حدود الكمال، أو أنه يختار للوجود أفضل عالم ممكن. وإذا لم نستطيع أن نرى الصلة المباشرة بين ماهية شيء ما، أو صفة من صفاته أو حوادثه، فإننا على يقين - مسبق - بأن هذه الصلة قائمة؛ ذلك لأن الله لا ينتج حادثة جزئية إلا

(1). كانت فكرة "ليبنتز" عن أفضل العوالم الممكنة، فكرة ملائمة لروح لعصر الذي نشأت فيه مع بداية القرن الثامن عشر. فقد نسي الناس "حرب الثلاثين" وما جرته على أوروبا من كوارث وويلات، واستوى الملك "لويس الرابع عشر" على عرش فرنسا، وشاع مبدأ التفاؤل في عصر التنوير وشمل الحياة العقلية والروحية. غير أن كارثة رهيبة كانت تقف لهذا التفاؤل بالمرصاد، فقد فوجئ الناس في عام ١٧٥٥ بزلزال "شبنونة" الشهير الذي قُتل فيه ما يقرب من ثلاثين ألف شخص. وكان لهذه الكارثة آثارها العميقة على الروح الأوروبية، حيث زعزعت روح التفاؤل والإيمان العظيم بانتصار العقل. وقد استوحى "فولتير" روايته الفلسفية "كانديد" Candide [التي كتبها عام ١٧٥٩] من هذا الحادث، فكانت سخريته لاذعة من تفاؤل "ليبنتز". كتب "فولتير" يقول: "علمتني تجربتي في الحياة، أن هذا العالم - على نقیض ما وُصف - أسوأ ما يمكن من العوالم، ولو كان فيه ذرة من الكمال لانمحي منه هذا البؤس الذي يزهرق ألوف النفوس الكسيرة".

راجع في ذلك: ليبنتز، المرجع سالف الذكر، من دراسة المترجم ص ٥٤.

أيضاً: د. زكي نجيب محمود، وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٣، الجزء الأول، ص ١٢٨.

(2). Leibniz, Discourse on Metaphysics, VI, pp. 414 - 415.

بالنظر إلى إسهامها في الكمال المنسجم أو في تفاعلها الماهوى المتبادل مع الكون. وهذا يضيف معنى أكثر تحديدًا على "السبب الكافى". فهذا السبب لا يتألف من الماهية الفردية وصفاتها فحسب، وإنما فى الانسجام الذى يسرى بين الماهيات الداخلة فى العالم الموجود. ويكون السبب كافياً حين يعبر عن ذلك التجمع من الأشياء الذى يضمن أكبر نصيب من الكمال أو الماهيات فى العالم. ويزيد "ليبنتز" الأمر وضوحاً، فيرى أننا لا نستطيع أن نلمح دائماً كيف يكون النظام السائد هو أفضل النظم وأكثرها معقولية، إلا أننا نستطيع أن نستنتج أن الأمر على هذا النحو إذا تذكرنا أن الله لا يمكن أن يختار "مبدأ الأفضل" فى نشاطه الخلاق^(١).

ويطرح "ليبنتز" تفسيراً ميتافيزيقياً – بجانب التفسير الفيزيائى للطبيعة – يقوم على أساس العلة الغائية^(٢) أو الدافع إلى بلوغ الحد الأقصى من الكمال، حيث رأى أننا نعزو دائماً هذا الدافع (أو هذه الغاية) إلى الله خالق كل شىء، لكن "مبدأ الأفضل" لا يمكن البرهنة عليه، لأنه يعادل – بالمثل – قولنا إن الله حر، فهذه المعادلة – بين عدم قابلية المبدأ للبرهنة والحرية الإلهية – توضح أن الحرية الإلهية ليست كمالاً فى الإرادة الإلهية، بقدر ما تعبر عن النقص فى رؤيتنا للدوافع التى تحرك هذه الإرادة^(٣). إذن يقوم

(1). ليبنتز، المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهى، فقرة ١٠، ص ١١٣.

(2). يقول "ليبنتز": "ينبغي علينا الآن أن نرتفع إلى مستوى الميتافيزيقا، بحيث نستخدم المبدأ الهام الذى قلما طبق بوجه عام، وهو المبدأ الذى يقول إنه ما من شىء يحدث بغير سبب كاف، أى أنه ما من شىء يتم وقوعه بغير أن يكون فى إمكان من يعرف الأشياء معرفة كافية أن يقدم سبباً يكفى لتحديد علة وقوعه على هذا النحو لا على نحو آخر. فإذا وضع هذا المبدأ كان أول سؤال يحق لنا أن نطرحه هو: لم كان وجود (شئنا ما) ولم يكن بالأحرى عدماً؟ ذلك لأن العدم أبسط وأيسر من أى شىء. وإذا افترضنا وجود أشياء، فقد لزم أن نكون قادرين على تقديم سبب يبين لماذا يتحتم أن توجد على هذه الصورة لا على صورة أخرى.

ليبنتز، المرجع السابق، فقرة ٧، ص ١١١.

(3). Donald Rutherford, Leibniz and The Rational Order of Nature, p. 24

انظر أيضاً: جيمس كولينز، الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة فواد كامل، دار قباء للطباعة والنشر

هذا التفسير على أساس الروابط الماهوية والأسباب التي تقتضى النظر فى الدوافع (أو الغايات) لاختيار الله هذا العالم بوصفه أفضل العوالم الممكنة.

وينتقل "ليبنتز" إلى نقطة أخرى، وهى ضرورة تفسير الشرور فى ظل مبدأ أفضل العوالم الممكنة^(١)، فيؤكد لنا أن حكمة الله العليا لا مرمى وراءها، شأنها فى ذلك شأن خيريته المطلقة، ومن ثم، فإن الله يختار أفضل الأشياء على الرغم مما يبدو لنا نحن البشر من وجود الشر والنقص فى العالم. فكل ما فى الوجود يتسق مع الكمال الأقصى والانسجام الأزل، وليس الشر الذى يشبه النشاز إلا عنصراً ضرورياً يكمل هذا الانسجام بطريقة ساحرة. إذن، هناك عددٌ لا نهاية له من العوالم الممكنة، لكن الله سيختار دائماً أفضلها؛ ذلك لأنه لا يفعل شيئاً إلا وفقاً لحكمته العاقلة التى اقتضت خلق هذا العالم بهذه الصورة التى هى عليه الآن.

وأياً ما كان الأمر، فإذا لم يوجد الشر الأقل فى العالم لما كان هذا العالم أفضل عالم اختاره الله. صحيح، يمكن للإنسان أن يتخيل عوالم ممكنة أخرى تخلو من الشرور والآثام، لكن هذه العوالم ستكون أقل مرتبة من عالمنا الذى نعيش فيه. يقول "ليبنتز": "ليس فى استطاعتى أن أتصور اللامتناهيات، وأقارن بينها جميعاً، لكن يجب أن ننظروا إلى ذلك معى، وتدركوا أن الله اختار هذا العالم على ما هو عليه. فقد يتبع الشر أحياناً الخير، وربما يؤدي اجتماع شرين إلى خير. إذن، من الواجب أن يوجد عدد لا

والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٢٦.

(١). يؤكد "ليبنتز" فى بحوثه على ضرورة البحث عن العلل الصورية والعلل الغائية، فقد رأى أننا إذا نظرنا إلى الكائنات الحية، فإننا نلاحظ أن الوسيلة تخضع دائماً للغاية؛ وكل عضو من أعضاء الجسم له وظيفة أو أكثر تحقق كماله. يقول: "مما يدعو إلى التعجب أن الاقتصاد على النظر فى العلل الفاعلة أو المادة يجعل الإنسان عاجزاً عن إثبات قوانين الحركة التى اكتشفت فى أيامنا، وكنت أنا "نفسى" من بين الذين أسهموا فى الكشف عن بعضها، وقد وجدت من الضروري اللجوء إلى العلل الغائية".

انظر: ليبنتز، المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، فقرة ١١، ص ١١٤.

نهاية له من العوالم الممكنة" (١).

الانسجام الأزلى

تُعَد نظرية "المونادولوجيا" المحور الأساسى فى فلسفة "ليبنتز"، وهى تماثل فكرة "الجوهر" (٢) عند القدماء والمحدثين (وقد تحدت فكرة "الموناد" Monad فى المقال فى الميتافيزيقا، ومن خلال الرسائل التى تبادلها مع أرنولد). والصفة الأولى التى تمتاز بها "الموناد" هى أنها وحدة حية، تعبر عن فردية الكائن الحى فى أدق وأبسط مظاهرها، وهى موجودة فعلياً؛ وليست مجرد وحدة فكرية (كالوحدة الحسابية). وهو يعرفها بأنها: "جوهر بسيط، يدخل فى تكوين المركب، والبسيط معناه لا أجزاء له... وحيث لا تكون أجزاء، لا يمكن أن يكون ثمة امتداد ولا شكل ولا انقسام. وهذه "المونادات" هى الذرات الحقيقية (التي تتكون منها الطبيعة) وهى - على الجملة - عناصر الأشياء" (٣).

ومن بين الصفات الأخرى التى تتصف بها "الموناد" أنها: "لا تنشأ أو تفسد إلا بضربة واحدة، أى أنها لا تنشأ إلا بالخلق ولا تفسد إلا بالفناء؛ أما المركب فينشأ من أجزاء ويفسد فى أجزاء" (٤).

(1). جيمس كولينز، المرجع السابق، ص ص ١٢٦ - ١٢٧.

(2). وقد عرضنا - من قبل - لفكرة وجود الشر فى العالم، فى الجزء الخاص بـ "الخير والشر أو الحسن والقبح".

(3). Leibniz, Theodicy, part one (par 10, p. 129).

(4). ترجع فكرة "الجوهر" إلى أرسطو، و"الجوهر" عنده هو الماهية التى يقوم عليها وجود كائن فردى معين؛ هذه الماهية تظل ثابتة وإن تغيرت كل الخصائص الخارجية التى تميز هذا الكائن من حجم وكيفيات وعلاقات... إلخ. وقد دارت مناقشات عديدة حول فكرة "الجوهر" الأرسطية - فى القرنين السابع عشر والثامن عشر - ووقف منها الفلاسفة بين مؤيد ومعارض. أصر التجريبيون على رفضها، ودافع عنها المدرسيون لأنها كانت تمثل نقطة أساسية فى مذهبهم الفلسفى. وعارضها العقليون مثل "ديكارت" و "اسبينوزا"، ولكنهم تمثلوها فى صورة أخرى معدلة مثل: قول "ديكارت" بجوهرين مخلوقين هما "الفكر والامتداد"، إلى جانب الجوهر المطلق "الله". أما "اسبينوزا" فقال

ويعتقد "ليبنتز" أن فكرة "الموناد" تقدم لنا المفتاح الذى نفسر به وضع النباتات والحيوانات والكائنات البشرية ومكانها من العالم الحسى فى مجموعه. ففى كل كائن حى فرد توجد "موناد" رئيسية تتحكم فى سائر "المونادات" التى يتألف منها. ويطلق "ليبنتز" على هذه "الموناد" الرئيسية إسمًا استعاره من المصطلح الأرسطى وهو "الأنتيليخيا". فـ "المونادات" "أنتيليخيات"، لأنها تحتوى فى ذاتها على كمال معين، إنها تنطوى على نوع من الاكتفاء الذاتى يجعلها مصدر أفعالها الداخلية كما يجعل منها - إن جاز التعبير - آليات غير جسمية^(١). ولكل نبات "أنتيليخياه" و "الأنتيليخيا" الموجودة فى الحيوان تسمى "النفس"، والتى توجد فى الإنسان تدعى العقل.

وواضح أن فلسفة "ليبنتز" عن "المونادات" تحتفظ بالفكرة القديمة عن تسلسل الكون أو تدرجه إلى طبقات يرتفع بعضها فوق بعض. فـ "مونادات" الأجسام تحتل أدنى طبقة، تعلوها "المونادات" التى تتحكم فى الكائنات البشرية وتتجاوز سائر الطبقات؛ ثم نجد أرواحًا أسمى من الأرواح البشرية تتوسط بين الإنسان والله. وأخيرًا نجد "الموناد" المركزية المطلقة والكاملة التى تعلو فوق سلسلة "المونادات" الأخرى ألا وهى "الله"^(٢). لكن هل هذه المستويات المتعددة لجميع الموجودات، هى مناطق مختلفة معزولة عن بعضها البعض، أم أن هناك ترابطًا واتصالًا مستمرًا يجمع بين هذه الموجودات؟ يقول "ليبنتز": "هناك ترابط بين جميع المخلوقات وبين كل واحد منها على

بجوهر واحد لا متناه يمكن أن نسميه "الله" أو "الطبيعة". وقد احتفظ "ليبنتز" بفكرة الجوهر وجعل منها محور فلسفته، واختار لها اسم "الموناد" لم يستخدمه إلا منذ عام ١٦٧٩. (وهذا الاسم استخدمه - من قبل - "جيوردانو برونو" Giordano Bruno (١٥٤٨ - ١٦٠٠) المفكر الإيطالى الشهير الذى آمن بنظرية الذرات ولا نهائية العوالم الممكنة، وافترض أن العالم يتكون من ذرات لا تقبل التجزئة ولا القسمة). انظر فى ذلك: ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهى، ص ٢٦ من دراسة المترجم.

(١). ليبنتز، المونادولوجيا، فقرة ١ - ٣، ص ١٢٥.

(٢). المرجع السابق، فقرة ٦، ص ١٢٦.

حدة، ثم بين كل واحد منها والجميع – هذا الترابط يترتب عليه أن يحتوى كل جوهر بسيط على علاقات تعبر عن مجموع الجواهر الأخرى، وأن يكون تبعاً لذلك مرآة حية دائمة للعالم^(١).

ومصدر هذا الترابط هو "الإرادة الإلهية" التى شاءت أن تحدث انسجاماً أزلياً أو مقدراً – منذ الأزل – بين الموجودات أو "المونادات"، بحيث تكون صورة متوافقة ومتجانسة لعالم واحد؛ رغم تباين بعضها عن البعض الآخر. وقد استعار "ليبنتز" تشبيهاً طريفاً يعالج من خلاله مشكلة العلاقة بين "النفس" و"الجسم" هو "صانع الساعات". فأفترض أن هناك ساعتين متفقتان تماماً كل مع الأخرى فى الدلالة على الوقت، مثل هذا الاتفاق يمكن أن يحدث على واحد من أنحاء ثلاثة: أولها، أن يكون هناك تأثير متبادل على الواحدة فى الأخرى. والثانى، أن تكون الاثنتان معاً خاضعتين لعناية مستمرة من مشرف يدأب على ضبطهما. والثالث، أن تظل كل منهما بذاتها دقيقة تماماً فى ضبط الوقت. والطريقة الثالثة تقتضى صنع الساعتين – منذ البداية – بمهارة فائقة تضمن لنا اتفاقهما فى المستقبل، وتلك هى الطريقة التى أطلق عليها اسم "الانسجام الأزلى أو المقدر".

وإذا وضعنا "النفس" و"الجسم" محل الساعتين، لوجدنا أن اتفاقهما أو انسجامهما يمكن أن يحدث على واحدة من طرائق ثلاث: الأولى، هى طريقة التأثير المتبادل بين هذين الجوهرين. الثانية، هى طريقة الاستعانة بمشرف أى مذهب العلل الفرضية. والطريقة الثالثة والأخيرة، أعنى طريقة "الانسجام الأزلى" التى تقول: إن القدرة الإلهية الأزلية قد صاغت الجوهرين – منذ البداية – ونظمتها بدقة تبلغ حدًا من الكمال يجعل كلاً منهما – فى سيره وفقاً لقانونه الخاص الذى اكتسبه مع وجوده – يتفق تماماً مع الآخر. ويوضح "ليبنتز" فكرته فى "المونادولوجيا" فيقول: "لقد أتاحت لى هذه المبادئ أن أهتدى إلى وسيلة لتفسير اتحاد النفس مع الجسم العضوى... إن النفس تتبع قوانينها الخاصة كما يخضع الجسم لقوانينه الخاصة؛ وهما يلتقيان بفضل

(١). المرجع السابق، فقرة ١٨، ص ١٣٦.

الانسجام المقدر بين جميع الظواهر، لأنها جميعاً تمثل عالم واحد بعينه. فالنفوس تسلك وفقاً لقوانين العلل الغائية، عن طريق النزوع والغايات والوسائل. أما الأجسام فتسلك وفقاً لقوانين العلل الفاعلة أو قوانين الحركات. وهاتان المملكتان: مملكة العلل الفاعلة ومملكة العلل الغائية متجانستان^(١).

على أن الانسجام بين "النفس" و "الجسم"^(٢) - داخل الكائن البشرى - إنما هو تعبير جزئى عن ذلك الانسجام الأكبر الذى يسود الكون بأسره. فقد كان من الطبيعى أن يؤمن "ليبنتز" بأن الله قد زود هذا العالم - منذ الأزل - بكل ما يلزمه من نظام واتساق وانسجام يحفظ استمراره ويرتب ما بين أجزائه ويكفل تحقيق كل ما يتضمنه من علاقات. فى هذا العالم الذى يسوده الانسجام والذى هو أفضل عالم ممكن، تقف النفوس فى مراتب يعلو بعضها بعضاً، وتحتل المرتبة العليا فيها تلك الأرواح العاقلة التى هى صورة للالوهية. "هذه الأرواح (أو العقول) قادرة على الدخول مع الله فى نوع من الحياة الجماعية، بحيث لا يكون الله بالنسبة إليها كالمخترع بالنسبة لآلته فحسب، وإنما يكون كالأمير بالنسبة لرعاياه؛ بل كالأب بالنسبة لأبنائه. "من هذا نستنتج - بيسر - أن مجموع الأرواح (أو العقول) يؤلف بالضرورة مدينة الله، أى أكمل مدينة ممكنة فى ظل أكمل الحكام"^(٣).

اللفظ الإلهى

يعرّف "القاضى عبد الجبار" اللفظ "بأنه: "كل ما يختار عنده المرء الواجب^(٤)

(1). المرجع السابق، ص ص ٢٨ - ٢٩ من دراسة المترجم.

(2). المرجع السابق، فقرة ٥٦، ١٥٦.

(3). المرجع السابق، فقرة ٧٨ - ٧٩، ص ص ١٧٠ - ١٧٢.

انظر أيضاً: د. فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٩١، ص ص ١٨٧ - ١٨٩.

(4). انتقد "ليبنتز" نظرية "ديكارت" التى تقول بتأثير "النفس" و "الجسم" كل منهما فى الآخر، على أساس

استحالة هذا التأثير بين جوهرين أحدهما مادى والآخر غير مادى. كما انتقد نظرية "مالبرانش"

التي تجعل تأثير "النفس" فى "الجسم" مجرد فرصة أو مناسبة لتدخل القوة الإلهية.

ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح. والأسامى تختلف عليه فربما يسمى توفيقاً، وربما يسمى عصمة، إلى غير ذلك^(١). ويقول أيضاً: "اللطيف" هو "ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده. فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطيف. وكلاهما يرجع إلى معنى واحد - وهو ما يدعو إلى الفعل - لكن طريقة الدواعى إليه تختلف على الوجهين اللذين ذكرناهما. وعلى هذا الوجه يستعمل فى اللغة والتعارف؛ لأنهم يقصدون بهذه اللفظة إلى ما يدعو إلى الفعل: فيقال فى الوالد إنه يلفظ لولده فى التعلم والتأدب؛ إذا قوى دواعيه بما عنده يتعلم أو يكون أقرب عنده إلى أن يتعلم، على حسب ظنه وتقديره"^(٢).

يؤكد "القاضى عبد الجبار" - معبراً فى ذلك عن رأى "المعتزلة" - على عناية الله بالإنسان الذى كلفه، وأراد له الهداية بعد أن جعله مسئولاً مكلفاً. وتبلورت هذه العناية فى القول بـ "اللطيف الإلهى" و "العوض عن الآلام". فالله تعالى قد كلف الإنسان طاعته سبحانه ليثاب على ما يلحقه من مشقة فى إتيان الطاعة واجتناب المعصية، ولطف له فى ذلك بوسائل الترغيب المختلفة والمتعددة حسب تعدد الطبائع البشرية؛ كما رهبه

انظر فى ذلك: Bertrand Russell, A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz, with a new introduction by John G. Slater, London, 1992, p. 136.

(١). ليبنتز، المرجع سالف الذكر، فقرة ٨٤ - ٨٥، ص ١٧٤.

(٢). يستعمل "المعتزلة" لفظ "الواجب" بمعنى خاص، فهو ليس الواجب الذى يفرض على المرء من سلطة عليا، وإنما هو واجب التزامى وليس إلزامى. فهو التزام من "الله تعالى بمقتضى حكمته وعدله وليس إلزاماً له من خارج ذاته، وهو - سبحانه - يفعل ذلك اختياراً منه وتفضلاً به على العباد. يقول "القاضى عبد الجبار": "إنه تعالى لو لم يفعل الواجب لاستحق الذم، كما يستحقه أحداً إذا لم يفعل الإتيان؛ وإنما نقول فى جميع ما يجب عليه تعالى إنه تفضل".

القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع عشر "الأصلح - استحقاق الذم - التوبة"، ص ١٥.

انظر أيضاً: د. محمد السيد الجليلند، قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، ص ١٣٧.

بوسائل التهيب المناسبة للزجر عن اقتفاف المعاصي. وهكذا يكون الغرض العام من اللطف – عند المعتزلة – هو تقوية الدواعي إلى فعل الخير وتقوية الصوارف عن فعل الشر، فهو بمثابة التمكين من فعل الخير وإزاحة العلل أمام العبد ليكون أقرب إلى إتيان الفعل^(١).

وقد ذهب "بشر بن المعتمر" ومن تابعه إلى أن اللطف: "لا يجب على الله تعالى، وجعلوا العلة في ذلك، أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألفاظ ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح. فلما وجدنا في المكلفين من عصي الله تعالى ومن أطاعه، تبينا أن ذلك اللطف لا يجب على الله"^(٢). ويشرح "الأشعري" موقف "بشر" ومن قال بقوله هكذا: "عند الله – سبحانه – لطف لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن، وليس يجب على الله – سبحانه – فعل ذلك، ولو فعل الله – سبحانه – ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه، وليس على الله – سبحانه – أن يفعل بعباده أصلح الأشياء، بل ذلك محال، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم، وأن يُزيح عنهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كُلِّفهم، وما تيسر عليهم مع وجوده العمل بما أمرهم به، وفقد فعل ذلك بهم، وقطع منهم"^(٣).

أما "أبو علي الجبائي"، فكان يرى أن الله فعل بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريدًا لفسادهم، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابًا، وليس فعل ذلك واجبًا عليه، ولا إذا تركه كان عابثًا في الاستدعاء لهم إلى الإيمان^(٤).

(1). القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٩.

(2). _____، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثالث عشر (اللطف)، ص ٩.

(3). المرجع السابق، ص ٢٧.

(4). القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٠.

وأصل هذه المسألة أنه، إذا كان الله قادراً على اللطف بالعباد، أى جعلهم يختارون الواجبات أو الخير، ويتجنبون القبائح أو الشر، فلماذا لم يلطف بهم؟ أفما كان هذا واجباً عليه، بحكم أنه لا يفعل إلا الأفضل؟^(١) لقد ذهب قوم إلى القول بأنه كان يجب على الله أن يلطف بعباده جميعاً، فيجعلهم يفعلون الواجب ويتجنبون القبائح. وقالوا فى تبرير ذلك: "إنه تعالى قادر لذاته ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات، ومن المقدورات الألفاف، فيجب أن يكون قادراً عليها". وقد أجاب "القاضى عبد الجبار" على ذلك بأن: "اللطف ليس من أجناس المقدورات حتى إذا كان الله تعالى قادراً لذاته وجب قدرته عليه، فقد ما ظنوه. يبين ما ذكرناه، أن اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب ويتجنب القبائح، وليس هذا جنساً مخصوصاً يجب فى القادر للذات أن يكون قادراً عليه لا محال"^(٢).

على أن "القاضى عبد الجبار" يرى جواز "اللطف" فى الأمور الدينية فقط، من حيث إن الإنسان يختار عنده ما يستحق الثواب، ولذلك يقال عنه إنه "صلاح" ويوصف بكونه "مصلحة". أما فى أمور الدنيا فلا يرى جواز اللطف الإلهى فيه. ويستدل - على هذا - بكثير من الآيات القرآنية، كقوله تعالى: (وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَتَبَعْتُمْ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا) (النساء ٨٣)، (وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ) (الزخرف ٣٣). إن الله تعالى لم يفعل ذلك حتى لا يكون الناس أمة واحدة على الكفر لأن هذا مفسدة تنزه عنها سبحانه، وإنما فعل خلاف ذلك لأنه لطف بهم. كذلك قوله تعالى " (وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ) (الشورى ٢٧) "فدل بذلك على أنه إنما ينزل الرزق بقدر من حيث يعدلون عن البغى عنده، وإلا فقد كان يبسط الرزق بجوده وأفضاله. ودل بقوله: (إنه بعباده خبير بصير) على أنه يفعل من الأرزاق بقدر ما يصلحون عليه وعنده فى معلومه؛ وإلا لم يكن لذلك معنى. فكأنه تعالى

(١). الأشعرى، مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، ص ٢٨٧.

(٢). المرجع السابق، ص ٢٨٨.

كما بين أنه يفعل الرزق بقدر ما، ولا يبسطه بسطاً، يفسدون عنده؛ فإنه نبيه على العلة فيه، هو أنه يفعل ذلك لعلمه بأحوالهم، وأنهم لا يصلحون إلا على هذه الطريقة"^(١).

ولقد اعتبر المعتزلة كثيراً من الأفعال الإلهية والأوامر التكليفية مظهرًا من مظاهر اللطف بالعباد، لأن هذه الأفعال والأوامر قد روعي فيها معنى المصلحة والحكمة؛ فهي لا تكون إلا لغاية حميدة أو وسيلة لغاية أحب إليه من غيرها. ومن أوجه اللطف: "بعثة الرسل، وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الأصوب - كلها "ألطاف"^(٢) كذلك النظر والمعارف، والآلام والرزق.... وغير ذلك مما يقرب الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، لأن الله تعالى - لخيريته وفضله - "لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من: "الصلاح"، و"الأصلح"، و"اللطف". لأنه قادر، عالم، جواد، حكيم: لا يضره الإعطاء، ولا ينقص من خزائنه المنح، ولا يزيد في ملكه الادخار"^(٣).

الصلاح والأصلح

من أهم الأسس التي قامت عليها نظرية المعتزلة في العناية الإلهية قولهم بـ "الصلاح والأصلح". فكل فعل يصدر عن الله هو بمقتضى حكمته تعالى، فالله لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض، ولا يخلو فعل من أفعاله - تعالى - من صلاح^(٤). ويُعرف المعتزلة "الصلاح" بأنه: "النفع، فكل ما عُلم نفعاً، عُلم صلاحاً، وما لم يُعلم نفعاً لم يُعلم صلاحاً. ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه، فذلك لا يقال في الشيء إنه صلاح للجماد والميت، ولا يستعمل ذلك في القديم سبحانه، ولذلك يضاف الصلاح إلى من

(1). انظر: د. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة)، دار العلم

للملايين، بيروت - لبنان، ١٩٨٣، ص ٢٩٥.

(2). القاضي عبد الجبار، المرجع السابق، ص ٥٢٣ - ٥٢٤.

(3). القاضي عبد الجبار، المغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثالث عشر، ص ١٩٣.

(4). الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، ص ١٢١.

يصلح به، على حد إضافة النفع إلى من ينتفع به"^(١). "والصلاح ضد الفساد وكل ما عرى من الفساد يسمى صلاحًا وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلاً والمؤدى إلى السعادة السرمدية آجلاً"^(٢).

أما "الأصلح" فهو "الصواب والحسن والحكمة، والمراد به الفعل الذى لا شىء أولى أن يطيع المكلف عنده منه"^(٣). ويستعمل المعتزلة كلمة "الأصلح" فى موضع كلمة الأولى بالاختيار؛ أى "اختيار المكلف ما كلف عنده". ويظهر ذلك فيما إذا كان أمران أحدهما صلاح والأخر أصلح منه، فإنه يجب عليه تعالى اختيار "الأصلح" منهما للمكلف.

ولقد ظهرت نظرية "الصلاح والأصلح"^(٤) فى تراث المعتزلة على يد "النظام" المتوفى (٢٣١ هـ - ٨٤٥ م) من معتزلة بغداد، وقد عبر عن هذه النظرية بقوله: "إن الله

(١). المرجع السابق، الموضع عينه.

(٢). يرى جمهور المعتزلة: "أن كل فعل من أفعال الله لا يخلو من الصلاح والخير"، إذن، "فالله لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم" - وليس ذلك فحسب، وإنما "لا يقدر تعالى أن يعطى عباده أصلح مما أعطاه جميع الناس كافرهم ومؤمنهم ولا عنده هدى أهدى مما قد هدى به الكافر والمؤمن هدى مستويا. "ولو كان عنده أصلح أو أفضل مما فعل الناس ومنعهم إياه لكان بخيلاً ظالماً لهم، ولو أعطى شيئاً من فضله بعض الناس دون بعض لكان محابياً ظالماً، والمحابة جور ولو كان عنده ما يؤمن به الكفار إذا أعطاهم إياه ما منعهم إياه لكان ظالماً لهم غاية الظلم".

وهذا رأى يدل على أن الله تعالى هو كل الكمال، لا يعزم على خير ثم يميل إلى خير أسمى من الأول، إنه تعالى لا يفعل إلا الأصلح وقدرته لا تأتى إلا بما هو كمال.

انظر فى ذلك: الشهرستانى، نهاية الاقدام فى علم الكلام، ص ٤٠٠.

أيضاً: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٣٣.

كذلك: ابن حزم، الفصل بين الملل والنحل، الجزء الثالث، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، و د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت - لبنان، ص ٢٠١.

(٣). القاضي عبد الجبار، المرجع سالف الذكر، الجزء الرابع عشر، ص ٣٥.

(٤). الشهرستانى، المرجع سالف الذكر، ص ٤٠٦.

عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة، ولا على أن ينقص من عذابهم شيئاً... والله تعالى لا يقدر على أن يخرج أحداً من أهل الجنة عنها، ولا يقدر على أن يلقي في النار من ليس من أهل النار.. ولو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها... ولا يقدر - تعالى - على أن يُعمى بصيراً، أو يزمن صحيحاً، أو يفقر غنياً، إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم^(١).

وانتقلت فكرة "الصلاح والأصلح" من "النظام" إلى سائر مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة، فذهب معتزلة بغداد إلى أنه: "يجب على الله تعالى فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، فلا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده"^(٢).

(١). القاضي عبد الجبار، المرجع السابق، ص ٣٧.

(٢). اختلف الباحثون حول نظرية "الصلاح والأصلح"، هل هي نظرية إسلامية أم وافدة على الفكر الإسلامي من التعاطات الأخرى؟ فذهب "البغدادى" إلى أن "النظام" قد أخذ هذه النظرية من "الثوية" قوله: "بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب". وقيل أيضاً، أن "النظام" و "المعتزلة" - عموماً - قد تأثروا في هذه النظرية بموقف "أرسطو" الذى رأى أن الله يدير شئون العالم وفق خطة لا يحيد عنها وأنه ليس مطلق التصرف فى فعله. ونظرية المعتزلة فى "الأصلح" نوع من تقييد قدرة الله. ويرى "الشهرستانى" أن "النظام" قد أخذ هذه النظرية "من قدماء الفلاسفة، الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدر، ولو كان فى علمه تعالى - ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه: نظاماً، وترتيباً، وصلاحاً - لفعله". وهناك بعض الباحثين يرون أن "النظام" قد اقتبس - هذه النظرية - عن اللاهوت المسيحى، لأن رجال الكنيسة - ومن بينهم يحيى الدمشقى - كانوا يقولون بـ "الأصلح"، وكانوا يتناولونه بالبحث والشرح. أنظر فى ذلك: • البغدادى، المرجع سالف الذكر، ص ١٣١.

• الشهرستانى، الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٧٨.

لقد أراد البغداديون تطبيق نظريتهم هذه على أفعال الله تعالى بالعباد (أو المكلفين)، ففسروا ذلك بأن الله تعالى وجب عليه أن يخلق الخلق، لأن خلقهم فيه نفع لهم وصلاح، كي يتوصلوا إلى معرفته تعالى ووحدانيته فيعبدونه ويشكرونه على آلائه وتفضله عليهم، فيستحقون ثواب الأبد ونعمة الخلود. فيكون خير الله تعالى قد حملة على خلق العباد بعلة، وتلك العلة هي نفعهم وصلاحهم.

وقد فرق "القاضي عبد الجبار" بين ما هو واجب على الله تعالى وبين ما هو تفضل منه. فقال: "فأما وصف النفع بأنه تفضل، يفيد ما قدمناه في النعمة والإحسان، ولابد من أن يضاف إلى ذلك أن لفاعله ألا يفعله، لأنه متى وجب على القادر إيصال النفع إلى غيره، لم يسم تفضلاً، وإنما يوصف بذلك المتبرع، الذي له ألا يفعل، فكل ما هذا حاله، يوصف بأنه تفضل. أما الواجب فقد يوصف بأنه إحسان ونعمة"^(١).

ويمكن القول، إن كثيراً من جمهور المعتزلة كانوا يقولون بـ "الأصلح" ماعداً "بشر بن المعتز"، فإنه رفض هذا القول وتحامل على القائلين به إلى حد أنه أكفرهم^(٢). وقد وضع "بشر" عقيدة أخرى خالف بها عقيدة "الأصلح" دعاها "اللطيف"، وخلاصتها أن: "عند الله تعالى "لطفاً"، لو أتى به، لآمن جميع من فى الأرض إيماناً يستحقون عليه الثواب؛ استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده، وأكثر منه، وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده. ولا يجب عليه رعاية "الأصلح"، لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح، فما من "أصلح" إلا وفوقه "أصلح"، وإنما عليه أن يُمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة"^(٣). غير أنه قيل إن "بشراً" قد رجع عن معارضته اللطف، وتاب

• البير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة، الجزء الأول، ص ٨١.

• زهدى جار الله، المعتزلة، ص ١٠٣.

• د. محمد السيد الجليند، المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٢). البغدادي، المرجع السابق، ص ص ١٣٣ - ١٣٤.

أنظر أيضاً: الخياط، الانتصار، ص ص ٢١ - ٢٢.

(٣). أبو المعالى الجوينى، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، ص ٢٨٧.

قبل موته.

والخلاصة، أن نظرية المعتزلة فى وجوب فعل الأصلح تعبر عن نزعة تفاؤلية تسود مذهبهم الكلامى كله نحو علاقة الله بالإنسان، كما تعبر عن مضمون العناية الإلهية. فقد رأوا أن عالمنا هو خير عالم ممكن، وكل ما ينال العبد فى الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب، فهو صلاح له؛ فالله تعالى أحسن نظرًا لعباده من أنفسهم. وهذا ما ذهب إليه "ليبنتز" عند حديثه عن "مبدأ الأفضل" الذى يعرفه الله بفضل حكمته، ويختاره بفضل رحمته، ويخلقه بفضل قوته.

الخاتمة

فى نهاية دراستنا عن مفهوم "العدل الإلهى بين ليبنتز والمعتزلة"، لابد أن نشير إلى بعض النتائج التى انتهت إليها هذه الدراسة. وهى على النحو الآتى:

أولاً: استند "المعتزلة" فى موقفهم من قضية "العدل الإلهى" على أساس مواقف أخرى تتصل بالفعل الإلهى وعلاقته بالإنسان، كما حرصوا على توضيح بعض المفاهيم التى تتعلق بهذه القضية مثل: ارتباط العدل بخيرية الأفعال الإلهية. فالعدل – عندهم – صفة من صفات الله، وبمقتضى هذه الصفة يجب أن ننفى الظلم والجور عنه تعالى؛ وأن ننزهه عن ارتكاب الأفعال التى توصف بالقبح أو الشر. فالله تعالى حكيم عادل وأفعاله لا يمكن أن تتوجه إلى غير قصد أو غاية، كما لا يمكن أن تكون مخالفة لما يقتضيه العقل الذى يميز بين الحسن والقبح فى الأفعال. إذن يمكن القول، إن المعتزلة قد انفردت – عن سائر الفرق الكلامية – بنظرية متكاملة فى العناية الإلهية.

أما "ليبنتز"، فقد تناول الكثير من المسائل الإلهية التى تتصل بقضية "العدل الإلهى" أيضاً (وهذه المسائل وردت فى العنوان الفرعى لكتابه Theodicy) مثل: "مشكلة الشر" و "الحرية الإنسانية" و "العناية الإلهية". فالعالم خاضع لحكم العناية الإلهية التى تدبر وتنظم الكون بطريقة تجعل كل جزء من أجزائه خيراً بذاته. كما رأى

أن أفعال الإنسان الحرة تأتي موافقة لما فى الكون من عناية شاملة، فالإنسان حين يعمل - بمقتضى عقله وحرية - فإنه يجد نفسه فى انسجام كامل وتام مع الله ومع العالم. كما فسر وجود الشر فى العالم، ورأى أن حكمة الله العليا لا مرمى وراءها، شأنها فى ذلك شأن خيريته المطلقة، ومن ثمَّ، فإن الله أختار أفضل الأشياء على الرغم مما يبدو لنا نحن البشر من وجود الشر والنقص فى العالم.

ثانيًا: حاول "المعتزلة" إخضاع الدين أو الشرع لسلطان العقل، وهم يقبلون الشرع لأنهم يعتبرونه متممًا للعقل. والعقل عندهم، هو أصل الشرع إذ إن صحة الشرع متوقفة على العقل، فلا يمكن أن نستدل - فى رأيهم - على أصل التوحيد والعدل بدلالة السمع، بل نستدل عليهما بالعقل؛ ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل. والعقل والشرع مصدرهما واحد، ولا يجوز لهذا المصدر أن يُوجد تعارضًا بين الأشياء الصادرة عنه. لذلك رفعت المعتزلة من شأن العقل ورأت أن الإنسان عندما يكمل عقله يدرك الحقائق الأساسية التى منها: معرفة الله تعالى ومعرفة الخير والشر.

وجاء "ليننتز" ورأى أن الإيمان مؤسس على العقل وقال " إنه إذا آمننا بأسرار الدين بواسطة البراهين العقلية، فإنه سيكون بمقدورنا تأييد الأسرار الدينية ضد الاعتراضات التى تواجهها. وبدون ذلك، لن يكون الإيمان - بهذه الأسرار - قائمًا على أساس راسخ. ولذلك قرر أنه لا داعى لبذل الجهد وتقديم الحجج والمبررات للأمور التى تتصل بالاعتقاد. وأكد - فى معرض رفضه فصل الفلسفة عن اللاهوت - أن نظام الطبيعة نفسه مؤسس بناء على إرادة الله التى يمكن أن يستبعد عنها - لمبررات عليا تتطلبها العناية الإلهية - كل ما لا يجب أن يحدث إلا بناء على أدلة جيدة لا يمكن أن تأتي إلا من شهادة الله نفسه التى يجب أن نمتثل لها كلية.

ثالثًا: يفسر "المعتزلة" الشرور الموجودة فى العالم فى ضوء نظرية الصلاح العام الذى يسود الكون بأسره، كخلق المخلوقات الضارة. وما يصيب العباد من أمراض وآلام، إنما يكون لمصلحتهم، لأنهم إذا اعتبروا بما حلَّ بهم كانوا أقرب إلى الطاعة؛ فضلًا عن أن الله يعوضهم فى الآخرة فيكون لهم - فى ذلك - مصلحة عظيمة، لدرجة أن "القاضى عبد الجبار" يقول: " إذا شاهد صاحب البلاء ما أعد له من أعواض ود لوزاد بلاؤه ". من هنا،

فإن المعتزلة لم ينكروا وجود الشر فى العالم، ولم ينكروا أيضاً نسبة الشر إلى الله، لكن الله تعالى - كما ذهبوا - لا يوصف بأنه فاعل الشر ولا مريد له، ولم يقض به، ولو كان الأمر على هذا النحو، لكان الله تعالى ظالماً؛ فضلاً عن أن التكليف الذى كلف عباده به يصبح تكليفاً بما لا يطاق وهو الظلم بعينه !! تعالى الله عن ذلك. معنى هذا، أن الشرور فى حقيقتها ليست شروراً وإنما يطلق الناس عليها ذلك مجازاً لا حقيقة، لأنها - فى أساسها - خير وصلاح للعباد، يختبر الله بها عباده ليقربهم إلى الطاعة بالصبر عليها؛ أما الشر الحقيقى فهو ما يقع من معاصى العباد بإرادتهم واختيارهم وقدرتهم وعلمهم به.

وهذا ما ذهب إليه "ليبنتز" عندما رأى أن الله قد خلق العالم على أكمل وجه ممكن، وكأفضل ما يكون الكمال؛ أى أن حكمة الله تعالى تجعل من هذا الشر الموجود فى العالم، باعئاً على خير أكبر وأكمل فى الكون. ولذلك يعد الشر نتيجة لازمة لما هو أفضل، أى أن السماح بالشر - على النحو الذى أقره الله - هو من أجل خيرية العالم.

رابعاً: يعتبر "المعتزلة" من أكثر الفرق الكلامية حرصاً على تأكيد حرية الإرادة الإنسانية وقدرة الإنسان على اختيار أفعاله. وقد بنوا موقفهم من هذه القضية على أمرين: الأول، تنفيذ مذهب القائلين بالجبر. الأمر الثانى، إثبات أن الإنسان حرفى أفعاله وأنه قادر على الفعل والترك بما وهبه الله من قدرة لفعل الضدين. وحاول المعتزلة أن يؤكدوا رأيهم هذا بقوة البرهان المستمدة من النظر العقلى.

وفى المقابل نجد "ليبنتز" يؤكد على أن كل إرادة تتطلب علة ذاتية تفسر أفعالها، بمعنى أن إرادة الإنسان تنبع من ذاته وتحقق ما تتضمنه من أفعال، أما إرادة الله فقد اعتبرها ليبنتز علة ما فى الكون من تغير تبعاً "لمبدأ الأفضل"، وتحقيقاً لمفهوم "الانسجام الأزل" فى العالم. لكنه عندما ذكر أن الإرادة الإنسانية لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تحقق من أفعال إرادية - أساسها الأفكار الواضحة المتميزة ورائده الأول هو العقل - رأى أن الله وحده هو الموجود الحر بأكمل معانى الحرية، أما الموجودات المخلوقة فلا تُوصَف بأنها حرة إلا بقدر ما تستطيع أن تعلو على أهوائها. وهنا تكمن نقطة الخلاف الأساسية بين "ليبنتز" و"المعتزلة" فيما يتعلق بمشكلة حرية الإرادة عند الإنسان، وقدرته

على اختيار أفعاله؛ فهذه المشكلة قد شغلت الاهتمام الأكبر عند المعتزلة، حيث ربطوا بين المضمون الجوهرى لفهوم "العدل" وبين فكرة "الحرية". أما ليبنتز فإن تحليله العقلى لمضمون هذه الفكرة، يجعلها تقف فى مصاف نظريات الجبرية فى تاريخ الفلسفة.

خامساً: إن نظرية "المعتزلة" فى "الصالح والأصلح" تعبر عن نزعة تفاؤلية تسود مذهبهم الكلامى كله، هذه النزعة تعبر عن علاقة الله بالإنسان؛ كما تعبر - أيضاً - عن مضمون العناية الإلهية بالعالم. فقد رأوا أن عالمنا هو خير عالم ممكن، وكل ما ينال الإنسان من الحال والمآل، من البأساء والضراء والفقر والغنى والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب، فهو صلاح له؛ فالله تعالى أحسن نظرًا بعباده من أنفسهم.

كما جاءت نزعة التفاؤل عند "ليبننتز" عندما تحدث عن "مبدأ الأفضل" وقال: "إن كل شئ يحدث فى هذا العالم إنما هو تحقيق لبعض المعانى الإلهية، وهذه المعانى لا نهاية لها من حيث العدد. ولما كان الله يقلب العالم على جميع الأوجه الممكنة، فقد ترتب على ذلك أنه لا نهاية لعدد العوالم الممكنة فى علم الله. لكن من المستحيل أن يتحقق من هذه العوالم سوى عالم واحد فقط، هو عالمنا "أفضل العوالم الممكنة".



قائمة المراجع

أولاً: المراجع الأجنبية

- 1- Adams, Robert Merrihew, Leibniz: Determinist. Theist. Idealist, Oxford University Press, 1994.
- 2- Badiou, Alain, Ethics: An Essay on the Understanding of Evil, translated and introduced by Peter Hallward, London: New York, Verso, 2001.
- 3- Broad C. D., Leibniz: An Introduction, edited by C, Lewy, Cambridge University Press, 1975.
- 4- Brown, Stuart Leibniz, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.
- 5- Collins, James, A History of Modern European Philosophy, Lanham, New York, London, 1986.
- 6- Hick, John, Philosophy of Religion, Rentice, Hall, Inc, Englewood Cliffs, N. J, 1963.
- 7- Hunter, Ian, Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany, Cambridge University Press, 2001.
- 8- Inati, Shans C., The problem of Evil, Global Publications institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 2000.
- 9- Jolley, Nicholas The Cambridge Companion to Leibniz, Cambridge University Press, 1995.
- 10- _____ , Leibniz, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2005.
- 11- Leibniz, Gottfried, The Monadology and other Philosophical

- Writings, translated with Introduction and Notes by Robert Latta, M. A., D. Phil, Oxford University Press, London: Geoffrey, Cumberlege, 1951.
- 12- _____, Philosophical Essays, edited and translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 1989.
- 13- _____, Discourse on Metaphysics and the Monadology, translated by George Montgomery, with revision by Albert R. Chandler, An Essay on the Rationalists, Anchor Books, Doubleday, New York, London, 1990.
- 14- _____, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, edited with an Introduction by Austin Farrer, Translated by E. M. , Huggard, open court, Chicago and la Salle, Illinois, 1990.
- 15- Mates, Benson, The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language, New York: Oxford University Press, 1999.
- 16- Mercer, Christia, Leibniz's Metaphysics: its origins and development, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2001.
- 17- Merz, John Theodor, Leibniz, Kitchener, ont: Batoche, 2001.
- 18- Pike, Nelson, God and Evil: Readings on The Theological Problem of Evil, Englewood Ciffs, N. J.: Prentice – Hall, 1964.
- 19- Rescher, Nicholas, Leibniz: An Introduction to his Philosophy, Published by Basil Blackwell, Oxford, 1979.
- 20- Russell Bertrand, A Critical Exposition of The Philosophy of

- Leibniz, with a new introduction by John G. Slater, London, 1992.
- 21- Rutherford, Donald, Leibniz and The Rational Order of Nature, Cambridge University Press, 1995.
- 22- _____, Leibniz: Nature and Freedom, New York, Oxford University Press, 2005.
- 23- Saine, Thomas, The Problem of Being Modern or The German Pursuit of Enlightenment From Leibniz to the French Revolution, Wayne State University Press, Detroit, 1997.
- 24- Swinburne, Richard, Providence and Problem of Evil, Oxford University Press, 1998.
- 25- Woolhouse, R. S, Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science, Oxford: New York, Oxford University Press, 1981.

ثانيًا: المقالات

- 26- McHarny, John, D, A Theodicy, J S T O R: Analysis, vol. 38, No. 3 (Jun, 1978).
- 27- Leibniz, - Theodicy.
[http: // www. class-uidaho. edu/ mickelsen/ leibniz %20 - %20 theodicy.htm.](http://www.class-uidaho.edu/mickelsen/leibniz%20-%20theodicy.htm)
- 28- Leibniz on The Problem of Evil.
[http: // plato. stanford. edu/ entries/ leibniz-evil/.](http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-evil/)
- 29- Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716).
[http: // www. philosophypages.com/ ph/ leib.htm.](http://www.philosophypages.com/ph/leib.htm)
- 30- Theodicy: Abridgement of The argument reduced to Syllogistic

from by Gottfried Wilhelm Leibniz.

[http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/leibniz %20- %20theodicy.htm](http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/leibniz%20-%20theodicy.htm).

* * * * *

ثالثا: القواميس ودوائر المعارف

أ- دوائر المعارف

- 31- The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, editor in chief, volume Three, The Macmillan Company and the Free Press, New York, 1967.
- 32- Encyclopedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings, Edinburgh: T. & T. Clark, 38 George Street, 1980.
- 33- The New Webster's International Encyclopedia, Michael D, Harkavy editor in chief: Trident press International, 1991.
- 34- Routledge Encyclopedia of Philosophy: General editor, Edward Craig, London and New York, 1998.
- 35- Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, 2000.

ب- القواميس

- 36- Dictionary of The History of Ideas: Studies of Selected pivotal ideas, Philip P. Wiener editor in Chief, Charles Scribner's Sons, New York, 1973.
- 37- Robert Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, 1995.

- 38- A World of Ideas: A Dictionary of Important Theories, Concepts, Beliefs, and Thinkers, Chris Rohmann, Ballantine Books, New York, 1999.
- 39- A. Pable Lannone Dictionary of World Philosophy, London and New York, 2001.
- 40- The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Nicholas Bunnin and Jiyvanyv, Blackwell publishing, 2004.

رابعاً: المراجع العربية

- ٤١- ابن حزم (الظاهري)، الفصل فى الملل والنحل، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، و د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.
- ٤٢- الباقلانى (أبوبكر محمد)، التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تقديم وتعليق د. محمود محمد الخضيرى، و محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧.
- ٤٣- البغدادى (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح، الأزهر، القاهرة.
- ٤٤- التفنازانى (أبو الوفا)، علم الكلام وبعض مشكلاته، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦.
- ٤٥- التوحيدى (أبو حيان)، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه، أحمد أمين، وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.
- ٤٦- الجليند (محمد السيد)، قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى: أصولها النظرية - جوانبها التطبيقية، دراسة علمية لمسئولية الإنسان فى الإسلام، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٨١.
- ٤٧- الجوينى (أبو المعالى)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق د.

- محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠.
- ٤٨- الخشت (محمد عثمان)، فلسفة العقائد المسيحية: قراءة نقدية فى لاهوت ليبنتز، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.
- ٤٩- الخياط (أبو الحسين)، كتاب الانتصار: والرد على ابن الروندى الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧.
- ٥٠- الراوى (عبد الستار)، فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧.
- ٥١- السيد (محمد صالح محمد)، الخير والشر عند القاضى عبد الجبار، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.
- ٥٢- الشهرستانى (عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق وتعليق محمد بن فتح الله بدران، مطبعة الأزهر، القاهرة، ١٩٥١.
- ٥٣- —، نهاية الاقدام فى علم الكلام، حرره وصححه، الفرد جيوم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٥.
- ٥٤- العراقى (عاطف)، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
- ٥٥- الفاخورى (حنا)، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف، بيروت، ١٩٥٧.
- ٥٦- المغربى (على عبد الفتاح)، الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٦.
- ٥٧- النشار (على سامى)، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- ٥٨- إمام (عبد الفتاح إمام)، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ٥٩- أمين (أحمد)، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.
- ٦٠- أمين (عثمان)، رائد الفكر المصرى: الإمام محمد عبده، مكتبة النهضة المصرية،

القاهرة، ١٩٥٥.

- ٦١- ، محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٧.
- ٦٢- الأشعرى (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠.
- ٦٣- بدوى (عبد الرحمن)، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦.
- ٦٤- ، مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة)، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ١٩٨٣.
- ٦٥- ، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٨٤.
- ٦٦- برهيه (اميل)، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٩٣.
- ٦٧- جار الله (زهدي حسن)، المعتزلة، دار العروبة، القاهرة، ١٩٤٧.
- ٦٨- جلسون (إتين)، روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
- ٦٩- خدورى (مجيد)، مفهوم العدل فى الإسلام، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا - دمشق، ١٩٩٨.
- ٧٠- حسين (نازلى اسماعيل)، الفلسفة الحديثة، مكتبة جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٨٣.
- ٧١- حنفى (حسن)، من العقيدة إلى الثورة: الإنسان المتعين (العدل)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٨٨.
- ٧٢- دى پور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبوريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٤.
- ٧٣- ديورانت (ول)، قصة الحضارة: عصر لويس الرابع عشر، ترجمة محمد على أبو درة، مراجعة د. على أدهم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.
- ٧٤- رايت (وليم كلى)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمود سيد أحمد، المجلس

الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١.

- ٧٥- رجب (محمود)، الاعتراب: سيرة مصطلح، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦.
- ٧٦- رسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة)، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧.
- ٧٧- زكريا (فؤاد)، آفاق الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٩١.
- ٧٨- سعيد (نبيل رشاد)، فلسفة الطبيعة عند ليبنتس، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس.
- ٧٩- شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٨٠- صبحى (أحمد محمود)، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
- ٨١- —، فى علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، (المعتزلة)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٨٥.
- ٨٢- عبد الجبار (القاضى)، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة د. إبراهيم مدكور، وإشراف د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢.
- ٨٣- —، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥.
- ٨٤- —، الأصول الخمسة، حققه وقدم له د. فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ١٩٩٨.
- ٨٥- عبد المعطى (على)، ليبنتز: فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠.
- ٨٦- عمارة (محمد)، رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال، ١٩٧١.
- ٨٧- —، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٧٢.

- ٨٨- عون (فيصل بدير)، علم الكلام ومدارسه، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٨٢.
- ٨٩- فخرى (ماجد)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية د. كمال اليازجى، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٧٤.
- ٩٠- قاسم (محمود)، محيى الدين بن عربى وليبنتز، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢.
- ٩١- كولينز (جيمس)، الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.
- ٩٢- ليبنتز (جوتفريد)، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهى، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨.
- ٩٣- ، أبحاث جديدة فى الفهم الإنسانى، ترجمة د. أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.
- ٩٤- محمد (تغريد حسن)، العدل الإلهى، دراسة مقارنة بين المعتزلة وليبنتز، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.
- ٩٥- محمود (زكى نجيب)، وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٣.
- ٩٦- مروه (حسين)، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابى، بيروت، ١٩٨٨.
- ٩٧- نادر (ألبير نصرى)، فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥١.
- ٩٨- هازار (بول)، أزمة الضمير الأوروبى، ترجمة جودت عثمان، ومحمد نجيب المستكاوى، تقديم د. طه حسين، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ٢٠٠٤.
- ٩٩- هامبشر (ستيوارت)، عصر العقل: فلاسفة القرن السابع عشر، ترجمة د. ناظم الطحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ١٩٨٤.
- ١٠٠- يوسف (هانم إبراهيم)، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربى، ١٩٩٣.

خامساً: المقالات والمجلات العربية

١- د. حسن حنفى، التوحيد والعدل.

<http://www.balagh.com/mosaa/fekr/rzoq/52ba.htm>.

٢- _____، العدل الإلهي في جنوب شرق آسيا.

<http://www.azzaman.com/azzaman/articles/2005/02/02-779.htm>.

٣- د. محمد عثمان الخشت، العقلانية: جدل الفلسفة والدين.

<http://www.islamonline.net/arabic/mafahem/2005/02/article01/shtml>.

٤- د. غانم هنا، النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، مجلة عالم الفكر، ٥-

٥- الكويت، المجلد (٢٩)، العدد الثالث، (يناير - مارس)، ٢٠٠١.

قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، عرض وتقديم محمد سليمان حسن،

مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، عدد (٤٨٣)، السنة (٤٢)، ديسمبر ٢٠٠٣.

* * * * *

الإنسية المعاصرة

"من الفلسفات النسقية إلى شخصانية مونييه"

صايم عبد الحكيم(*)

منذ أن كتب بيك دولا ميراندول (١٤٦٣-١٤٩٤) خطاب فى الكرامة الإنسانية يقول فيه: "قرأت فى كتب العرب بأنه ليس فى الإمكان أن نرى العالم شيئاً يثير إعجابنا أكثر مما يثيره الإنسان"^(١). صار الإنسان الإشكالية المركزية فى الوجود منذ أن حاوره الخالق بقوله: "لم اخصص لك مكاناً، أو حدا تقف عنده، أو مهمات معينة، وذلك لكى تستطيع أن تقوم بكل عمل من الأعمال، وتحتل الموضع الذى تحب.. إنك تستطيع أن تكون فى المراتب الدنيا مثل الحيوانات، وتكون فى المراتب العليا التى تقترب من عالم الألوهية، من خلال الفكر وقرارك الإرادى"^(٢). وهذا الموقف يشترك فيه الأنبياء، والمفكرين، والفلاسفة، و"عدد كبير من الشخصيات الذين لا يتفقون مطلقاً فيما بينهم، بحسب مفاهيمنا الراهنة، وينتسبون إلى عوالم مختلفة جداً، ولكنهم يبنون أساساً لأفكار ميراندول ويؤيدون صدقها"^(٣). وبالتالى، فهو يعيد النظر فى التصنيف التاريخى الذى يميز بين مجالات الأسطورة والفلسفة والدين والعلم، وغيرها من الأنظمة المعرفية التى عبرت بشكل أو آخر عن قيمة المعنى الإنسانى حتى فى مراحلها الأولى من التكوين، ووجدت فى مرحلة لاحقة بين الكنيسة والحركة الإنسانية، لأن "الوحدة أمراً وإن جميع رجال الدين والفلاسفة فى العصر القديم جاءوا بنفس الحقيقة، وتتطابق

(*) قسم الفلسفة - جامعة وهران. الجزائر.

(1). Jean pic de la Mirandole- Euveres philosophiques- P.U.F- Paris, 3 édition, p5.

(2).Idem, P5-7.

(3). درس، الحركة الإنسانية والنهضة، ت: عمر شيخا شير، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد

القومى، دمشق، ١٩٧٢، ص ٩- ١٠.

بالنسبة إليهم أقوال أورفيس وفيثاغورث وأفلاطون وموسى وعيسى نفسه فى أساسها بالرغم من فروق الصياغة"^(١)، وهذه العوالم جميعا تلتقى فى الطبيعة الإنسانية التى تحملها فى نفسها أو العالم المصغر للكون، وعلى هذا الأساس لم تكن مفاهيم النهضة التنويرية اختراعا، حتى وإن كانت الكرامة الإنسانية فى مؤلفات هذه الفترة تتلخص فى السعادة التى تنتج عن التقرب من الخالق، فإن ذلك لم يمنعهم فى إسناد مركز خاص للإنسان فى العالم، لأن تلك المؤلفات كانت "تدافع بالأحرى عن الفكرة التى تقول بأن تفتح الفرد الكامل لا يمكن أن يتم إلا فى وسط غيره من الأفراد وبالانسجام معهم، والحق يقال إن الأمر عندئذ لا يعنى جميع الناس، أى الإنسانية جمعاء، فالمسألة ليست مسألة ديمقراطية عامة، بل المقصود بذلك حقا جماعة مختارة، مؤلفة من أعضاء، لهم نفس الأماني، يحاولون معا خلق نموذج جديد للإنسان"^(٢). كما ظهر عند إراسمس (١٤٦٩-١٥٣٦) عندما كتب مدح الجنون حيث أشتمل هذا الوصف ذاته أو الحديث عن نفسه، لأن الإنسان هو موضوع جنون العالم، ومن علاماته عدم التمييز بين المثال المنحوت للسيد المسيح وروحه الحاضرة فى كتبه: "لأن فكر الإنسان يتكوّن من الوهم أكثر من الحقيقة"^(٣). وغيرها من المواقف النقدية التى مهدت للحركة الإصلاحية التى ساهمت باحتجاجها فى تطوير النهضة الليبرالية، وإن كانت صور هذا التطور لم تكن على شكل واحد فى المكان الواحد، والزمن عينه، كما يظهر من اختلاف "الكوليج دو فرانس الذى سيفتح اعتبارا من عام ١٥٣٠ على النهضة الإنسانية انفتاحا أوسع

(١). المرجع السابق، ص ٢٩

(٢). المرجع السابق، ص ٦٣.

(٣). هاشم صالح، حول مفهوم الحس التاريخي وضرورة التنمية لإدراك معنى التفاوت التاريخي بين

العرب والغرب، مجلة الوحدة، الرباط، العدد ٨١، يونيو ١٩٩١، ص ١١.

بكثير مما سيفعله الصوريون، وسيجهد فى خدمة الثقافة بقربها للناس" (١). وكيف سيساهم هذا التنوع فى المؤسسات الفرنسية فى ميلاد آداب إنسانية، كما ساهمت الاكتشافات الجغرافية، واختراع المطبعة، وسائر العوامل الإجتماعية والاقتصادية التى طورت المفاهيم الفلسفية من مجالها المدرسى إلى حركة التنوير التى أعلنت "خروج الإنسان من قصوره العقلى الذى يبقى رازحا فيه بسبب خطيئته. وحالة القصور العقلى تعنى عجز المرء عن استخدام عقله إذا لم يكن موجها من قبل شخص آخر. والخطأ يقع علينا إذا كان هذا العجز ناتجا لا عن نقص فى العقل، بل عن نقص فى التصميم والشجاعة على استخدام العقل بدون أن نكون موجّهين من قبل شخص آخر. لتكن لك الشجاعة والجرأة على استخدام عقلك أيها الإنسان!" (٢)، هكذا تكمل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) وقد بدا هذا الموقف واضحا بعد الانقلاب الفلسفى الذى راهن على حكمة الحب بدلا من محبة الحكمة، لعله يحرر الإنسان من الأزمان التى تحاصره وتهدد وجوده، فانتقل المعنى الإنسانى إلى فكر جديد لم تجد الفلسفات المعاصرة سبيلا لتجاوزه، فأعلنت انخراطها فيه على اختلاف مذاهبها وتياراتها.

١- الإنسية بعد الحربين الغربيتين.

ساد فى الفكر الأوروبى فى فترة الحربين الغربيتين وما بعدها: تيارات فلسفية اهتمت بموضوعات الإنسان، كالقلق، الوجود، والتشاؤم، والالتزام، والصراع الطبقي، ونهاية التاريخ، وغيرها من القيم التى أعقبت انهيار الثقة بالإنسان، والإيمان بالعقل، من جراء الحروب، وإفلاس أفكار التنوير، والشك فى تفائل نزعة القرن التاسع العلمية بعد اكتشاف الخطر الذرى، وقد وضع هذا الأمر فلاسفة فرانكفورت، أمثال

(1). Hidegger – Question III et IV-Traduit de l'allemand par: jean Beaufret et autres- Edition Gallimard 1976, PP76- 77.

(2). سيرغى بوبوف: الإشتراكية والنزعة الإنسانية، ت: نزار عيون السود، دار دمشق للطباعة النشر،

أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩)، وهوركهايمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣) فى كتاب جدلية العقل، الذى أعاد النظر فى الوعى التقليدي الغربى بعدما صار العقل أداة لاغترابه واغتياله، بعدما كان عاملا جوهريا لتحرير الإنسان كموضوع، والبحث فى راعى الكائن أو الدازين، ليفتح بذلك نقاشا فلسفيا حول الإنسية الجديدة التى اختلف مفهومها باختلاف "فهمنا للحرية، وطبيعة الإنسان، وبخمس الأسلوب تميزت وسائل تحقيقها، ولهذا السبب لا يمكن أن تعود إسمية ماركس إلى الفكر القديم، وكذلك الأمر بالنسبة لوجودية سارتر"^(١).

لأن عصرهما تميز بتعزيز سلطة الإنسان على الطبيعة من خلال الثورة التقنية التى صارت عاملا فعلا من عوامل التقدم الإجتماعى، وقد تجلى ذلك من خلال الصراع حول طبيعة القيم الإنسانية، "فما أكثر المتحدثين باسم الإنسان، وباسم الدفاع عنه! إن أكثر النظريات والمقولات التى تسمى نفسها إنسانية يطرحها البرجوازيون المعاصرون. ويتظاهر بالنزعة الإنسانية الوجوديون، والتومائيون المحدثون، والشخصانيون، وتعتبر الاشتراكية الأخلاقية، والنظرة المثالية التجريدية، للإنسان إحدى الأسس النظرية الرئيسية للاشتراكية - الإصلاحية - المعاصرة"^(٢). إلا أن هذا النقد لحماية النزعة الإنسانية أو أديائها، ينتهى إلى فكر دوغمائى لا يخرج عن إطار الأحكام الاتهامية بالتحريف وتبسيط الأمور لمختلف الفلسفات، عندما يقدم ذاته بأنه يمثل الوجه الحقيقى للنزعة الإنسانية، باعتبار أن الماركسية أعطت المفتاح لحل هذه المسألة، لأن جوهر الإنسان يكمن العلاقات الإجتماعية، وبالتالي تكون العلاقات المادية، والاقتصادية، هى العلاقات الحاسمة الأولية، بحيث يحتل مركز الصدارة فيها الفرد المتحرر من الاستغلال، وتطوره الحر الشامل، الذى يتجسد عملياً "فى السياسة المحبة للسلام التى تسير عليها الدول الاشتراكية. وتعتبر أساس هذه السياسة المبدأ اللينينى

(١). المرجع السابق، ص ١٨٣.

(٢). المرجع السابق، ص ١٨٤.

حول التعايش السلمى بين الدول ذات الأنظمة الإجتماعية المختلفة"^(١)، إلا أن التاريخ سيكشف على تناقضات هذا الخطاب الذى يستند على مرسوم السلام اللينينى الذى دعا إلى "تحرير الإنسانية من أهوال الحرب وعواقبها"^(٢)، عندما يعترف بأن النزعة الإنسانية الاشتراكية، ليست هى "الصيغة الوحيدة للنزعة الإنسانية المعاصرة، لكنها تلك الصيغة من النزعة الإنسانية فى عصرنا، الثابتة والهادفة، والقائمة على الإدراك العميق لقوانين تطور الأفق الطائفى، وحلفاؤهم الطبيعيون هم كل من يناضل من أجل السلام والديموقراطية والتحرر الوطنى-بصرف النظر عن موافقة الفكر والعقائدية- ويساعد بالتالى، على تقرير القضايا الملحة لتقدم فى المرحلة التاريخية الراهنة"^(٣)، إلا أن وقائع قمع الحريات، وغزو الدول، لم يشكك فقط فى مبادئها، بل عملت تلك الممارسات على تفويض وجودها.

فى الأطروحة الحادى عشرة من أطروحات ماركس حول فيورباخ، رأى بأن الفلاسفة لم يفسروا إلا العالم بأساليب أو طرق مختلفة، فى حين ينبغى تغييره، لأن مفهوم الإنسان التقليدي عرف جوهره بالكائن ذا الملكات الروحية، سواء تعلق الأمر بالفكر أو العقل أو اللغة، لأن الكائنات الأخرى تفتقدها، ومثل هذا الوصف السلبي يرفضه ماركس، بحجة أن الإنسان كائن مادي تتحكم فيه حاجات، فهو كائن غير كامل، يعتنى بتطوره ويتغير شروط وجوده بالعمل، لأن ندرة الخيرات فى الطبيعة تفرض عليه أن يكون كائن العمل، بعدما كانت صفة العمل فى التاريخ تشير إلى إنصاف البشر، أما فى المؤلفات الأولى، وبالتحديد فى مقالة تأمل مراهق أمام اختيار مهنة، يقول: "إن الفكرة الإنسانية التى ينبغى أن توجهنا فى اختيار مهنة ما هو محبة الخير للإنسانية، ومن أجل تحقيق كمالنا، إنه من الخطأ الاعتقاد بتعارض المصلحتين،

(1). المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(2). Marx-Euvres III- Edition Gallimard 1982, PP15- 16.

(3). Marx-Engels- l'idiologie allemande - Traduction: Hans Hildebrand- Edition Nathan 2003, P39

بحيث تدمر أحدهن الأخرى، إن حقيقة الطبيعة تكمن فى العمل من أجل خير وكمال العالم الذى يحيط بالإنسان من أجل أن يحقق هو الآخر كماله"^(١)، مثل هذا الموقف لا يجرّد الإنسان من علاقاته الإجتماعية، لأن مفهوم الطبيعة الإنسانية يظل مقرونا بمفاهيم العمل والوعى، كما يظهر فى الكتاب الأول من الرأسمال، وهو يشرح أن الإنسان صانع أدوات، ليوضح أن تاريخ التقنية مستقل عن تاريخ الإنتاج، وبالتالي لا يمكن تحقيق التطور التقنى بدون وعى أو تأمل أو تجريب أو معرفة. أما فى الإيديولوجيا الألمانية، فيذكر: "نستطيع أن نميز الإنسان عن الحيوان من خلال الوعى أو الدين أو أى شىء نريده، لأن الإنسان يبدأ فى التمييز عن الحيوان عندما ينتج وسائل وجوده، وليس من قبل باعتبارها هى أصل تنظيمه الجسدى، إن بإنتاج وسائل وجوده، ينتج الإنسان حياته المادية فى حد ذاته"^(٢). وهذا الرأى ينسجم مع السياق الفكرى الذى ساد فى نهاية القرن الثامن عشر، باعتباره أعاد التفكير فى موضوع: هل الجوهر يسبق الفرد أم أن الفرد هو الحقيقة الأولى؟

فى العائلة المقدسة، يذكر كارل ماركس بأن: "النزعة الإنسية الواقعية عدوها الخطير هو النزعة الروحية أو المثالية التأملية التى تضع فى مكان الإنسان الفرد الواقعى، الوعى فى حد ذاته أو الفكر الذى يدرس مع الإنجيلى.. إنها الروح التى تحقق، لأن الجسد لا ينفع لأى شىء"^(٣)، ووفق هذه الرؤية لم يعد الفكر الماركسى فلسفة، بل بديلا للفلسفة لأن الإنسان صار "جوهر وقاعدة لكل النشاطات والشروط الإنسانية، فأبدع النقد مقولات جديدة وغير مقولة الإنسان من جديد"^(٤)، فظهر مفهوم إنسية

(1). Marx- 526.

(2). Etienne Balibar- La Philosophie de Marx- Edition La Découverte- Paris 1993, P526.

(3). Marx-Euvres III- Edition Gallimard 1982, PP15- 16.

(4). Marx- Euvres III- Op. cit, P453.

النظرية الماركسية، عندما ميز ألتوسير (١٩١٨ - ١٩٩٠) بين مؤلفات ماركس فى فترة الشباب، ومؤلفاته بعد مرحلة النضج، لأن ماركس اقتبس عن هيجل فكرة التطور التاريخى للإنسان، وعن فيورباخ نقد الفلسفة التأملية، وهكذا بدأ "النقد الأول لأى علم سجيننا لبعض افتراضات العلم الذى يناهضه"^(١)، فهو حسب ألتوسير منذ ١٨٤٥ أحدث قطيعة جذرية مع إشكالية الإنسان، والجوهر الإنسانى، لتصبح النزعة الإنسانية مجرد إيدولوجيا تصارع تيار الحق الطبيعى الذى يقرن كرامة الإنسان بحريته، وتيار اليوتوبيا الإجتماعية الذى يأمل أن تكون سعادة الإنسان فى تأسيس مجتمع سلمى، فإذا كان التيار الأول تجسد فى ثورة ١٧٨٩، فإن التيار الثانى تجسد فى ثورة ١٩١٧، إلا أن النص الماركسي يدافع من أجل حقوق الإنسان فى المسألة اليهودية، فيعارض الرأى القائل بأن المؤمن لا يمكن أن يكون مواطنا أى إنسانا بالمعنى العالمى، إلا إذا تخطى عن خصوصيته الدينية، لأن إعلان حقوق الإنسان كميثاق تحرير سياسى للإنسان والدولة من الدين، لا ينفى حضور الدين كمعتقد شخصى، فهو يرى أن "البشر لا يتخطى عن دينه، مادام أن هذا الدين شخصى"^(٢)، وبالتالي، تكون تلك الحقوق تعبيراً لبعض حقوق أفراد المجتمع المدنى، أى "الإنسان والإنسانى المعزول عن الإنسان والمجتمع"^(٣)، فعلى سبيل المثال، حق الحرية كما تعرّفه المادة السادسة فى وثيقة ١٧٩٣، بأنه: "السلطة التى يملكها الإنسان فى أن يفعل أى شىء لا يعارض حقوق الآخرين"، تجعل "حرية الإنسان مثل مونادا معزولة، ومنطوية على ذاتها"، بحيث يكون الحق الإنسانى فى الحرية، لا يستند على وحدة الإنسان مع أخيه الإنسان، وإنما بفصل هذا الإنسان عن ذاك الإنسان، متجاهلاً الشروط المادية عندما يبحث فى التطور العام للفكر

(1). Marx-III -Op. cit, P355

(2). Ibid, P366.

(3). Marx. Op, cit, P367

الإنسانى، الأمر الذى دفع ماركس فى الإيدويولوجيا الألمانية إلى رفض مقولة الإنسان المجرد، وتفسير تطور الإنسان الواقعى بالأطروحة السادسة حول فيورباخ التى تحدد جوهر الإنسان وحقيقته بالشروط الإجتماعية المادية.

٢- الإنسان السارترى والنقد الماركسى.

فى مقابلة صحافية عام ١٩٨٠، يقول سارتر: "ما يمكن أن أقوله هو يمكن البرهنة، ماذا يعنى الإنسان؟ كما تعرف بالنسبة لى، لا يوجد جوهر أولى، نحن لسنا بشر كاملين، لأننا كائنات تجادل من أجل علاقات إنسانية، وفى سبيل تعريف الإنسان، إننا فى صميم المعركة الآن، وقد تطول سنوات، ومع ذلك ينبغى أن نعرف طبيعة المعركة، إننا نبحث من أجل العيش معها كبشر وككائنات إنسانية، بعبارة أخرى، غايتنا هو الوصول إلى نسيج يتكون من كل شخص يكون فيه الإنسان والمؤسسات ذا طابع إنسانى"^(١). قد تبدو المسألة الإنسانية موضوعا غامضا فى الفكر السارترى، خاصة فى دقات الحرب الغربية -نوفمبر ١٩٣٩، مارس ١٩٤٠- عندما لا يحتج على موقف القناص الذى يتهم الغربى المجند فى الجيش الفرنسى بالحقاقة، عندما أسقط أحد النازيين المتواجدين فى الخندق المقابل لهم، واعتبرها "جملة شائعة هنا، إنه أمر عادى يضاهاى حماقة جندى ثمل، أدت فى نهاية الأمر على إغلاق المقهى"^(٢)، إلا أن مثل هذا الحكم يكشف عن تناقض بين رؤيتين فلسفيتين تقول إحداها بأن "الإنسان كائن دينى متطور"، وترى الأخرى بأن "فائدة النوع الإنسانى تكمن فى النوع الإنسانى فى حد ذاته"^(٣)، فيثور سارتر بان اختصار الإنسانية فى طبيعة النوع فقطن فيقول: "إن

(1). J.P. Sartre- Benny Lévy- L'espoir maintenant- Les entretiens de 1980- Edition Verdier 1991, P36

(2). J.P. Sartre- Les Carnets De La Drôle Guerre (November 1939- Mars 1940) Edition Gallimard 1983, P32

(3). Ibid, P38

مثل هذا الاحتقار للطبيعة الإنسانية، فى جعلها مجرد نوع متميز، أرفضه"، لأن الإنسانية هى "تحديد الواقع الإنسانى، والوضع الإنسانى، والكائن فى العالم بالنسبة للإنسان، وكيونته فى الوضعية"^(١).

إن فكرة النوع الإنسانى هى أصل المشاكل، بما فيها الحروب، لأن مرجعيتها البيولوجية لا تهتم إلا بظهور الإنسان فى الماضى، ونهايته فى المستقبل، إنها "تدفع بالإنسان خارج ذاته، ليس بالمعنى الهيدغرى، ولكن وسط العالم، وبالتدقيق على الأرض، وحميمية علاقته بالعالم متوقعة أن تكون منحطة باتحادها بالأرض وعالم الطبيعة"^(٢). فهى، ذات وجهين: وجه دينى، أعلنه أتباع سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) بقولهم: "الإنسانية مستقبلا الدين"، وأنصار الوضعية بقولهم: "ينفصل الإنسان عن معتقداته وأديانه، من أجل الدين الذى يجعله يوحى لذاته ومن أجله باعتباره نوع"^(٣)، ووجه بيولوجى، لأن النوع يتطور، كما تقول الدارونية، على العكس من رأى البيولوجى السويدى لينى (١٧٠٧ - ١٧٧٨) القائل بسكونه وخموله؛ إلا أن جدلية الإنسان بين الموقفين تنتهى إلى فكرة التنوع البيولوجى الذى يتعالى عن تاريخه فى ما هو ضد الطبيعة عند أوجست كونت (١٧٧٩ - ١٨٥٧) وماركس، باعتبار أن "غزو العالم مهمة خاصة بالإنسان"، بحيث يظهر الفرد ضائعا فى فكرة الجوهر الإنسانى، مثل علاقة سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) مع الإله المتناهى، الذى لا تمنعه تلك العلاقة التركيبية من محبته، رغم أنه جزء منها.

هذا التحليل السارترى للوجود الإنسانى، يجعلنا نتساءل: أى غاية يهدف إليها الواقع الإنسانى؟ يعتقد سارتر أن الإجابة الوحيدة هى: "الغاية فى حد ذاتها"^(٤). لأن

(1). J.P. Sartre- Les Carnets De La Drôle Guerre- Op. cit, P34.

(2). J.P. Sartre. Op. cit, PP39- 40.

(3). Ibid, P40

(4). J.P. Sartre- Les Carnets De La Drôle Guerre- Op. cit, P136.

مصدرها كائن له إمكانية يمكن تحقيقها فى المستقبل، وبالتالي لا يمكن أن تكون هذه الغاية متعالية، لأن الوجود ملاء لا يفارق الإنسان، كما ظهر فى رواية الغثيان، مع العلم أن وضعية الإنسان فى العالم تتعرض لتأويلات عديدة، حسب درجة اقتراب أو ابتعاد الإنسان عن العالم، وهذا ما يبدو فى كتابه الوجود والعدم، من خلال تناقض الإرادة الإنسانية عندما تأبى أن تكون حيرة خالصة، فتضيق فى العالم، ولا تجد ذاتها حرة إلا فى الابتعاد عن ذاتها، فأى معنى للإنسانية، إذا كان قدر الحرية الإنسانية فى ضياعها، خاصة وأن سارتر صرح بأن "الإنسان انفعال بدون معنى"^(١).

لقد كان هاجس وجودية سارتر هو محاولة فهم الإنسان فى علاقته بالعالم، فى مقابل الأفكار التى تعرف العالم بتجريد الروابط التى تجمعنا به، وتعتقد بإمكانية تعريف الإنسان خارج علاقته بالعالم، لأن مفهوم الواقع الإنسانى المترجم عن المفهوم الهيدغرى الدايزن Dasien، سيجعل الفكر السارترى متهما باللا إنسانية، لأنه يقترح فكرا عدميا عندما رأى بأن كل واقع إنسانى هو مشروع مجازى للوجود ذاته، وفى ذاتية الوجود لذاته، ومشروع تملك العالم لشمولية الكائن فى ذاته، بحجة الأنواع ذات الكفاءات المتميزة، كل الواقع الإنسانى هو انفعال، نشعر من خلاله فى الضياع لتكوين الكائن، وفى الوقت ذاته الوجود فى ذاته، الذى يتخلص من احتمال حدوث هو أساس وجوده، والتى تسميها الأديان الإله، فهل انفعال الإنسان يختلف عن انفعال الإله، لأن الإنسان يضيع كإنسان ليولد الإله؟

وفق هذه المفاهيم الهيكلية، يجب أن تكون معرفة الإنسان "كليانية، لأن المعارف الإمبريقية والجزئية، تظل فى هذا المجال بدون معنى"^(٢)، وفى مقدمة تلك المعارف، التهم الماركسية للوجودية باعتبارها دعوة للطمانينة المتشائمة، لأن التأمل الفلسفى هو رفاهية البرجوازية، التى تعتمد على الذاتية الخالصة، من خلال العبارة

(1). J.P. Sartre- L'être et Le Néant- Essai Phénoménologique- Edition Gallimard 1943, P708.

(2). I J.P. Sartre- Vérité et Existence- Edition Gallimard 1989, P14

الديكارتية "أنا أفكر"، فتجعل الإنسان معزولا عن أى تضامن إجتماعى، غير أن هذا الموقف لم يمنع سارتر سنة ١٩٤٨ من الوقوف على خطر نهاية الإنسانية، بحرب عالمية ثالثة، بعد تطور الصراع النووى أيام ما اصطلح عليه بالحرب الباردة، لأن "الإنسان هو كائن التساؤلات أو مصدر التساؤلات، رغم أنها تتعلق به أو تخصه"^(١). وفى هذا السياق الباحث عن حقيقة، يتساءل سارتر عن قيمتها إذا ما انهار العالم، وبعبارة أخرى، "مهما كانت نهاية التاريخ، فهي كارثة بالنسبة للعلم، لأن الحقيقة لن تعرف، بمعنى آخر، إذا افترضنا تدمير العالم بالقنبلة الهيدروجينية، لن تعرف أبدا إذا كانت الماركسية كتفسير للتاريخ صحيحة أم خاطئة؟"^(٢).

فى هذا التوتر الفلسفى، بين نقد الماركسية والدفاع عن مشروعيتها، تبدو إنسية سارتر متناغمة مع الوجود إلى درجة التناقض، فكتب جون كرابا أحد طلابه موضوعا مفاده بان الوجودية ليست نزعة إنسانية، وحجته فى ذلك أن الإنسانية لا توجد "إلا فى الحزب، والذى حدد احد كبار ممثليه ستالين معيارها بأن الإنسان هو أغلى رأسمال"^(٣). فاتهمت الوجودية بأنها نقيض العمل، كما فسرتة الطروحة الثامنة حول فيورباخ على أساس أن كل حياة إجتماعية جوهرها ممارسة عملية، وكل الألفاظ التى توجه النظرية نحو الصوفية، تجد حلها الواقعى فى الممارسة الإنسانية، إلا أن المرجعية الكيركغاردية لسارتر لم تسلم بأولوية العمل حتى لا تتناقض مع حرية الوجود ذاته، الذى يظل هو الحد الوحيد الذى يمنحنا اليقين المطلق، وفى هذا الصدد، انتقل الفكر السارتري من التأويل الديكارتى للكوجيتو إلى ظواهرية هوسرل لأنه من العبث بمكان أن نفكر فى مغادرة العالم، قبل وجودنا فيه، وفى ضوء ذلك كتب عام ١٩٥٧ فى أسئلة منهج، بان الماركسية تظل بدون معنى، عندما لا تقوم على فهم الوجود الذى يشهد عليه الفكر

(1). J.P. Sartre- Vérité et Existence-Op. cit, P14.

(2). Ibid, P29.

(3). Jean Canappa, Cité par: Arabaud Tomes- L'existentialisme est un humanisme- Edition: Ellipses- Paris. 1999, PP28.

الوجودى، الذى لم يكتف بوصف الوجود كما هو موجود، بل بحث فى ما ينبغى أن يكون، لأنه إذا كان الإنسان مسئول على نفسه، فهذا لا يعنى أنه مسئول عن فرديته فقط، لأنه مسئول عن كل الناس"^(١). فهو يوجد أولاً، ثم يعرف لاحقاً أنه يعيش وضعياً، فهو يختار أخلاقه وفق الظروف، ولكن دون أن يفقد حرته التى تلتقى فى عمقها مع العدم الذى هو من صميم الإنسان، لتصبح بذلك الحرية عنده حسب غبريال مارسيل هى وجود الإنسان وعدم وجوده، فينسجم مع فكر أنكساجوراس القائل بأن أصل العالم فوضى، فأتى العقل لينظمه، لأن "أصول الخطابات الفلسفية، قد نجدها فى الخطابات السابقة"^(٢)، وفى دائرة هذا الجدل الفلسفى بين الوجودية والماركسية، يمكن فهم مساهمة مونييه (١٩٠٥ - ١٩٥٠) فى إعادة الاعتبار للقيم الدينية الغائبة فى مشاريعها عندما اكتفى بتذكيرنا بأن أصل النزعة الإنسانية أن نقول دوماً بأنه لا يوجد مشروع غيره، فقامت الشخصية لتدافع عن صياغة جديدة للإنسان تركز على توازن القيم بأبعادها الإنسانية والدينية.

٣- مونييه وجل الأنا والآخر.

إنه من الصعوبة بمكان اكتشاف إيمانويل مونييه بطريقة معاصرة أو "كمغامرة مفتوحة، تتكون من المستقبل، منها من الماضى"^(٣)، قصد الاقتراب من مواقفه الفلسفية التى تبدو مستمرة فى وجودنا: لأن الشخصية الإنسانية لا يمكن اختزالها بالوجود الفردى، إنها تركيب واقعى بين ما هو خاص وما هو عام، وعلى هذا الأساس كان نضال مونييه يأخذ أبعاداً أخلاقية وإجتماعية فى الوقت ذاته، إلا أن جدل الأنا والآخر عنده لم يتحرك فى نسق فلسفى معين، بل باعتباره علاقة قائمة بينهما أو رابطة متكاملة تجلّى فى مواقف ومؤلفات مونييه المسيحى الملتزم أو الداعية إلى حضارة جديدة، لأن

(1). J.P. Sartre- L'existentialisme est un humanisme- Edition Gallimard 1996, PP66- 67

(2). Henri Gouhier- Les Grandes avenues de la pensée philosophique- Paris 1966, P50.

(3). Emmanuel Mounier- Ecrits sur le personalisme- Edition Seuil 2000, P366.

الفلسفة تظل كغيرها من الفعاليات الإنسانية تهدف أول ما تهدف إلى خدمة الأشخاص ومصالحهم.

فى نصه الإفتتاحى "تجديد النهضة"، لم تكن غاية مونييه يوما صناعة الكتب، وإنما تكوين الإنسان، وهذا ما جعل رؤيته الفلسفية تتميز بالوضوح فى مناهضة الأنظمة الشمولية، ونقد الفكر الماركسى المدرسى أو السوكولائى، والدفاع عن مبدأ التعددية، لأن شخصيته استندت على الحوار بين الفلسفات التوماوية، والوجودية والماركسية، لأن الصراع بين المادية والمثالية هو مسألة مفتعلة كما هو الأمر بالنسبة للنزعتين الفردية والجماعية، باعتبارهما تجريدات متكاملة لأن الفكر يوحدهما فى أنطولوجيا ديناميكية تتحرك داخل شخصية الإنسان، وهذا ما يجعل الخطاب الشخصانى مفتوحا على المؤمنين وغير المؤمنين، ليكون مركزا لاستقبالهم فى مجلته التى ترفض أن تكون نسقا -وبهذا نشير إلى العبارة الشائعة فى مختلف المجالات الأدبية والفلسفية بأن المقالات لا تعبر بالضرورة على خطها الفكرى -أو آلة سياسية، لأننا "لا نصبح شخصانيين، ولماذا لا، شيوعيين وشخصانيين؟" ^(١)، لأن الشخصية بالمعنى الاشتقاقى تدل على التعبير الخارجى أو على الدور الذى يمثله كل واحد أمام الآخرين، ومن هذا الباب يطرح مبدأ أهمية المظهر الخارجى، حتى لا تسقط شخصية الإنسان فى إنطواء ذاتى. بهذه الرؤية صار الواقع هو ما يظهر للذات فى الوجود كما هو، من أجل تجاوز صراع المفاهيم، وإيقاظ المعنى الشامل للإنسان الذى "يدافع عن الشخص ضد قمع الأجهزة". لقد كان ميلاد حركة الشخصانية سنة ١٩٣٢ من خلال "تأسيس مجلة الفكر" ^(٢)، وفى هذه الفترة عينها جاء كارل ياسبرس (١٨٨٣ - ١٩٦٩) من علم الأعصاب إلى الفلسفة، فكتب الفلسفة: حدود الوضعيات، من أجل مساءلة الإنسان باعتباره الكائن الذى يمكن تعريفه بالكائن الذى يسأل ذاته، وفى هذه المرحلة أيضا كتب

(1). Emmanuel Mounier-Qu'est- ce que le personnalisme?, Edition Seuil 1946, P8.

(2). Emmanuel Mounier-Qu'est- ce que le personnalisme?, Op. cit, P13.

برغسون (١٨٥٩ - ١٩١٤) منبغى الأخلاق والدين، ليكشف عن هذا الكائن الانفعالي والإجتماعى فى الوقت ذاته، موضحا ثنائية الواجب والتأمل، بحيث تبدوا الأخلاق المغلوقة بمعاييرها الإجتماعية تناقض الأخلاق المفتوحة التى تؤول إلى التصوف. وفى هذا السياق التاريخى تظهر تجربة بول نيزان (١٩٠٥ - ١٩٤٠) فى عدن العربية، لتفصح الوضعيات اللا إنسانية فى المستعمرات، إلا أن مونيه لم يكن مقتنعا لا بخطاب هؤلاء، ولا بتجارب أولئك، لأن أزمة الإنسان عميقة، فهى تعود إلى إرث ثقافى، كان يتعبر كل من يخالف فلسفتى، فهو كائن بربرى، لأن الغريب ليس هو الآخر المختلف عنى ثقافة، وإنما الآخر الذى أجهله.

هذا الأمر، وجه مونيه إلى الكشف عن الأبعاد العالمية لمفهوم الشخصية، لأن محبة الآخر ضرورة وجودية تتجاوز كل تمييز حقوقى أو إجتماعى أو ثقافى، بحكم أوضاعية الإنسان سواء أكان فقيرا أو غريبا أو عبدا، لا ترحمه من شخصيته الأخلاقية، التى تجعلها مؤهلة للاحترام، فى ضوء ذلك تأتى "الشخصانية فى لحظة اكتشاف الكوجيتو حتى تحقق علاقتها بالعالم والإنسان.. لأن المرحلة الجوهرية فى عالم الأشخاص، لا تقوم على إدراك منعزل فى ذاته، أو من خلال هاجس مركزية الذات، وإنما بتواصل أنواع الوعى، وبعبارة أفضل تقول: تواصل الموجودات، والوجود مع الآخر"^(١)، وبصورة عامة، نجد الآخر مندمجا فى الشخصية، فلا هو بالجسيم، ولا هو موضوعا للاغتراب، لأن مونيه فى كتابه حول الطبع يقف عند ضعف الكائن وحاجته الغريزية للآخر، كما يبدو من "الحركة الأولى عند الميلاد عندما تتجه نحو الآخر، وليس نحو الانعزال والتقوقع فى الذات"^(٢)، وعلى هذا الأساس يتطور الطفل عن طريق الآخر، بحيث يكشف ذاته من خلال الأم، والدمى قبل أن يكتشف جسده. أنها علاقة حياة الأنا من خلال الآخرين، تساهم فى جدل الأنا نحو الآخر أو الآخر نحو الأنا. لا شك أن هذه

(1). Mounier- Euvers- Tome II Edition Seuil 1961, P52.

(2). Ibid, P468.

العلاقة الجدلية هى فى نضال متواصل، لأنها مدعوة بالتفوق على مركزية الأنا للاعتراف بأن الحقيقة الأولى بالنسبة للإنسان ليس هى القول بالكائن أو نفيه، وإنما فى التأكيد على حركة الأنا وصيرورته التى تجعل هذه الكينونة فى موقع ما هو كائن الذى يستجيب للآخر دون أن يحترس من وجوده الذى عادة ما يصنف كتهديد، مع أنه "غير مشخص وضائع فى كتلة القلق من الآخر، فى هذا الوجود المبهم الذى يبدو كخطر خارجى"⁽¹⁾. ومثل هذا النضال النفسى هو خطوة إلى الوراء، لاكتشاف وجود الآخر كموضوع من أجل الآخر، وكبنية لكينونتى من أجل الآخر، لأن الآخر يشبهنى، فهو يملك الضمير، أنا من أجل الأنا الأعلى، ولهذا يمكن فهمه إنسانيا دون أن نتقاطع أو نشترك معه بنفس اللغة أو الإشارات، لأن وجوده كامن فى ذاتى، وليس غريبا عن ضميرى، وعلى هذا الأساس تتكون شخصية الإنسان من خلال النشاط المستمر لنفى الفردية والانفتاح على المعشر والعالم. فهى ليست موضوعا من موضوعات العالم الخارجى، لأنها الحقيقة الوحيدة التى نعرفها من الداخل، ويحضورها فى كل مكان من خلال الاختيار والتحكم فى الذات أو التضحية، على العكس من الفرد الذى يعتبر انحلال الشخص فى المادة.

إن من المفارقات كتاب الطبع لدى مونييه، أن الشخصية تبدو علاقتها بالآخر كوجود الأنا -مع- المجموع إلى درجة يظهر فيها اغترابها فى الآخر، والقيم، وإله، كخدمة شبيهة بجدل العبد والسيد، وما يحققه من خضوع وانضباط، عمل على احتوائها مونييه بمفهوم المحبة الذى استلهم براهينه من علم النفس أو عالم الشخص عندما يشير إلى الغايات والأسس التى يعتمد عليها فى الوجود.

لقد كان للشخص فعالية جدلية فى الوجود، لأن "الآخر هو التساؤل المطروح فى أى طريق نواجهه.. وسأكون بمفردى كأى كتاب أو حصاد انتهى، فى حين أن الآخر هو

(1). Mounier, Op. cit, P475.

القلق الذى يحرك بالنداء أو الاحتجاج، أو يوقظ بالتهديد أو بالوعود قواى الخفية"^(١). نستطيع أن نقول أن فى فلسفة مونييه مناهضة لفكرة أن الآخر يجردنى من عالمى، لأن "النظرة العميقة للوجود تظل نظرة مثيرة بشرط أن أتقبل حضور الآخر كوجود لا امتلكه، وعليه تكون نظرته إلىّ ليس بدافع التجنيد لصالحه، وإنما لتوجيه تلك الإثارة ليصبح وجودى موضوع تساؤل"^(٢)، وفى هذا السياق يكشف مونييه عن مفهوم الشخصية المعشرية لتجاوز مرحلة التشكيك فى الفرد، والتعبير عن "انفتاح الشخص على الإنسانية، لأنها المعشرية لاحقة لدى مونييه. لقد رفض النزعة الفردية، لأن مفهوم الشخص يعرف الهوية الفردية بعلاقتها بالآخر"^(٣). وفى ضوء هذه الرؤية التكاملية للأنا والآخر، كان الفكر الشخصانى عند مونييه نضال من أجل الكائنات، والمفاهيم، والأقوال التى تبدو فى ظاهرها متناقضة، ولكنها تحقق جدلاً إنسانياً لا يتصارع فى وجوده الالتزام الفلسفى بين الأفعال الشخصية والأعمال الاجتماعية.

٤- الشخصية والوجود العربى - الإسلامى.

إن الشخصية لا تبدو ككتاب لاهوت أو رسالة دينية أو منظومة من القيم الثابتة، إنها تأمل يؤمن بوضعية الإنسان الزمكانية، وقد عمل المفكر اللبنانى المعاصر فارس الزغبى توضيح أسباب الارتباط الفلسفى بين الشخصية من جهة، والوجود العربى بأبعاده المسيحية والإسلامية من جهة أخرى، فرأى أن دروس رونييه حبشى العمومية والجامعية ما بين ١٩٥٢ و ١٩٧٠، ومحاضرات الندوة اللبنانية، التزمت بتوضيح الأسس الاجتماعية والتاريخية، التى تمثلها طبيعة ثقافتنا العلمية والفلسفية، وتحليلها فى ضوء فلسفة الشخصية من أجل الالتزام يومياً، والعمل من أجل تنمية الإنسان، مهما كان جنسه أو عقديته أو المكان الذى يوجد فيه.

(1). Mounier- Euvers- Tome II Edition Seuil 1961, P52

(2). Mounier- Euvres III Op. cit, P518

(3). Mounier. Op. cit, P138

قلد كان الطابع الإنساني لفلسفة الشخصية، والتواصل اللغوي المشترك بحكم الفترة الكولونية، وما أنتجته منه من تلاقح لغوي بين اللغة الفرنسية واللغة العربية، الدور البارز في انتشار الأفكار الفلسفية الشخصية، بحيث قام إدوارد صعب في ما بين ١٩٥٦ و١٩٥٧ بعرض أفكار الشخصية في مجلته عمل Action، وترجم في نفس الفترة أنطوان نجم إلى اللغة العربية، وهو أحد طلاب رونييه حبشي كتاب مونيه "بيان في خدمة الشخصية" ليساهم هذا الجهد المعرفي في توجيه المبادئ العقائدية للأحزاب السياسية، لأن الشخصية حركة تحمل في معانيها أفكار التحرر، وقد بدا هذا الأمر واضحاً في حزب بعث النهضة العربية، الذي كان من رواده ميشال عفلق وبيطار صلاح الذين قدما من باريس عام ١٩٣٠، ليحضر الأول ليسانس في التاريخ، في حين كان الثاني في تخصص الرياضيات، إلا أنه قراءتهما لمجلة الفكر، ومشاركتهما في مناقشات الدوائر الطلابية، جعل مدرستهما الأولى تنتقل من جامعة الصوريون إلى الحلقات الفكرية في باريس كلها، وما يؤكد هذا الموقف وصية ميشال عفلق بضرورة قراءة مونيه، وبرجسون، وجيد الذين تأثر بهم"^(١)، وعمله مع بيطار على تأسيس البعث عام ١٩٤٠، كحركة لا تهدف إلى النهضة فحسب، بل إلى إحياء الوجود العربي من خلال إعادة تكوين الفرد والجمهير حتى لا يصبح تحرير الشعب مقتصرًا على الاستقلال السياسي، بل من أجل بناء إنسان جديد يتكيف مع الشروط الأخلاقية والإقتصادية للدولة المستقلة، لأن "القومية العربية هي إرادة الشعب العربي أن يتحرر ويتوحد، وأن تعطى له فرصة تحقيق الشخصية العربية في التاريخ. وأن يتعاون مع سائر الأمم على كل ما يضمن للإنسانية اليوم سيرها القيوم، فالعروبة هي إنسانية بحد ذاتها وتعنى تقديس قوميات الآخرين"^(٢).

(1). Guy Coq- Pour un retour a Emmanuel Mounier- Actes du Silence 2003, P13.

(2). Pharés Zoghbi, Témoganage (Liban)- Le Personnalisme D' Emmanuel Mounier, hire et demain- Seuil, Paris, 1985, P182

إن هذا الوعي دفع المفكر الجزائري المعاصر طالب الإبرهيمي أن يعلن صراحة إلى حاجتنا نحن العرب إلى مونييه، واقترح عميد دار المعلمين آنذاك بتونس محجوب بن ميلاد في الخمسينات برنامج تحريك السواكن كتعبير عن اتجاهه الشخصاني الذي شعر بخطورة "الأزمة المعنوية التي ورثناها عن غزو الآلة للوجد الإنساني، فأصبحت أعز المبادئ الفكرية وأزكى المعاني الخلقية وأسمى القيم الروحية مهددة"^(١)، فدعا إلى ضرورة الربط بين الماضي والحاضر.. تحرير العقول الإسلامية من جميع ما ورثناه من أوهام قاتلة.. فالحياة تستمد قوتها من التفتح لا من الانكماش، ومن سعة الآفاق لا من ضيقها، ومن نور البصيرة لا من ظلمتها!^(٢)، ولكي يحقق هذا التجديد نشط أحاديث إذاعية، ومحاضرات تمجد العقل الإنساني، وتناصر حركة الفكر، وحجته في ذلك أنه لا "يمكن أن تكون هنالك حياة حقيقية، وكرامة حقيقية، وعزة حقيقية، وإنسانية حقيقية في كنف قيود التحجر العقلي"^(٣)، وعلى هذا الأساس كانت قضية الحرية الإسلامية بالنسبة إليه هي الهمّ المعرفي الأول "منذ أكثر من ثلاثين عاما"^(٤) لينتهي إلى تحديدات مثالية أساسها التوحيد في مختلف مستوياته الكونية والجماعية والفردية، وأخرى واقعية باعتبار أن الإسلام "موقف عقلي من الوجود أساسه الشعور العام بأن للوجود نظامه، ونواميسه، وبأن هذا النظام وهذه النواميس من سنن الله التي لا تجد لها

(١). ميشال علق، نقلا عن باسيل يوسف، مساهمة المسلمين والمسيحيين العرب في دعم حقوق الإنسان والسلام والصداقة بين الشعوب بين الآمال والتحديات، الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث، قرطاج ٢٤-٢٩ مايو ١٩٨٢، منشورات الجامعة التونسية ومركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية والإجتماعية، تونس، ١٩٨٥، ص ٣٢٣.

(٢). محجوب بن ميلاد: الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، ط ٢، ١٩٦١، ص ٧.

(٣). المرجع نفسه، ص ١٠.

(٤). المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

تبديلاً^(١)، ومنسجماً مع الرؤية التي اختارها عن وعي، وحرص على إثباتها وتأكيدتها باستمرار لمواجهة الأزمات، بالاعتماد على تحرير العقول من الأوهام، والانتصار للقراءات الجديدة وفق مخطط الأشواق الستة التي تضمن للناس مشاعر الأمن، والثقة، والرحمة، والعدل، والعزة، حرية الأنفاس، وهي التي سمّاها "قوى الحق أو السواكن التي يجب تحريكها، كلما تعفنت الأوضاع البشرية في مجتمع ما"^(٢).

إن هذه المبادئ الإنسانية، لا تصبح ذات معنى إلا إذا التزمت بإطارها الطبيعي، لأن الواقع يكشف لنا أن "ما نشاهد من ضروب الإثم والعدوان تجرى بقطر إسلامي وباسم الانتصار للقيم الإسلامية على أساس ظلمة عقلية هي إلى العقلية الجاهلية أقرب منها إلى العقلية الإسلامية الحق.. وما يطالبنا عالمنا المعاصر.. من الازدراء بحقوق الإنسان وامتھانها ومن الانتهاك للحرّمات التي يمكن للحرمة البشرية أن يكون لها وزن ولا رسم إلا بها وعنھا ولھا"^(٣)، وهذا التقييم السلبي، لم يمنع محبوب بن ميلاد من الاعتراف بقيمة انتقال حقوق الإنسان المعاصرة من مجالها التجريدي إلى المجال المشخص، كما يبدو من الحقوق الفكرية والإجتماعية والمدنية والسياسية، وبذلك ارتبط مصير الفكر بأحوال البشر الموضوعية، وهذا الموقف هو مبدأ شخصاني أساسه محاولة امتلاك الوعي المعاصر مع الالتزام بالوجود التاريخي في الوقت ذاته، لأن "مطامحنا اليوم قد لا تكون مطامحهم بالأمس، وأن ظروفنا الحاضرة غير ظروفهم

(١). محبوب بن ميلاد: التقاليد والتحرر، حظوظ حرية الفكر في الإسلام، الملتقى الإسلامي المسيحي

الثاني، قرطاج ٣٠ أبريل - ٥ مايو ١٩٧٩، منشورات الجامعة التونسية ومركز الدراسات والأبحاث

الاقتصادية والإجتماعية، تونس، ١٩٨٠، ص ٣٠٩..

(٢). المرجع نفسه، ص ٣١٥.

(٣). المرجع نفسه، ص ٣٢١.

الماضية، وأن مشاكلنا العقلية والروحية فى هذا العصر غير مشاكلهم العقلية والروحية فى عصورهم..^(١).

قد تبدو هذه المواقف التنويرية كنقطة إضافية فى تاريخ الفكر الحداثى، الذى فى تونس فى أواسط القرن التاسع عشر من خلال أدب الرحلات والمقالات التاريخية والسياسية، التى نجدها فى "أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك" لخير الدين التونسي و"إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان" لمحمد بن أبى الضياف و"الاستطلاعات الباريزية والرحلة الحجازية" لمحمد السنوسى و"صفوة الاعتبار بمشروع الأمصار والأقطار" لبيرم الخامس معادلات بيننا كمسلمين وبين سكان أوروبا"^(٢) والتى كانت تهدف إلى تغيير البنى الفكرية، وإدخال مجموعة من الأفكار والتصورات قصد تجاوز التأخر فى التنظيم، والاختراع بالاقتباس العلمى والقانونى والسياسى، والمقارنة بين شخصيتنا وشخصيتهم، وباعتبار أن الهوية الإنسانية واحدة كما يظهر فى الفكر النهضوى عندما يصرح: "فإن الأمر، إذا كان صادرا من غيرنا، وكان صوابا موافقا للأدلة، لا سبيل إذا كان عليه، وأخذ من أيدينا فلا وجه لإنكاره وإهماله"^(٣)، وقد كان هذا التقليد الفلسفى يعبر بقوة عن مبدأ التكامل الإنسانى الذى أعلنته الظاهرة القرآنية التى استلهم منها الكندى منهج استحسان الحق، وعمل على إثباتها محمد عزيز الحبابى (١٩٢٣-١٩٩٣) من خلال حوار عصرى مع شخصيات تراثية، قصد إعادة الاعتبار لشخصيته ووجوده الإنسانى، واستطاع رونه حبشى (١٩٢٣-٢٠٠٣) أن يفتح

(١) . محجوب بن ميلاد: حقوق الإنسان على ضوء مقتضيات الضمير الإسلامى، الملتقى الإسلامى المسيحى الثالث، تونس ١٩٨٥، منشورات الجامعة التونسية ومركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، قرطاج ٢٤-٢٩ مايو ١٩٨٢، ص ١٢٥.

(٢). المرجع نفسه، ص ١٣٠.

(٣). أحمد الطويل، دراسات ووثائق عن الحركة الإصلاحية فى تونس- مؤسسة عيدان للطباعة والنشر، سوسة، تونس ١٩٩٢، ص ١٠.

آفاقا للتعاون المتوسطي، لأن الضفة الشرقية لا يمكنها أن تناضل ضد قيم الضفة الغربية بدون أن تستفيد من العناصر التي تمثل قوتها^(١).



(١). خير الدين التونسي: نقلا عن: أحمد السماوي، الاستبداد والحرية في فكر النهضة، دار الحوار، الطبعة الثانية، ١٩٨٩، ص ٩١.

التأويلية ومضايفة المعرفة التاريخية

بن عودة أمينة(*)

إذا ما تخطى الإنسان يوما عن رغبته في الفهم، فإنه بذلك يتنازل عن مشروعية كونه كائن إنساني. على اعتبار أن الفهم تحديد أساسي، بل وأصلي للكائن البشري^(١). إن وجود الفهم مرتبط بوجود الإنسان، إذ أن حاجة الفهم مشكلة قديمة تضرب بجذورها في الإشكاليات الأصلية للإنسان ما قبل التاريخ، الإنسان الذي كان يرنوا إلى فهم كل ما يحيط حوله من موجودات وكائنات، وما يحدث من ظواهر طبيعية وأحداث، لينسج من مخياله الساذج تلك الخرافات والأساطير التي بنى عليها فهمه للأشياء، بل وشكل على إثرها نمط حياته.

ومع الوعي بوجود ملكة "العقل" "اللوquos" للإنسان اليوناني. ونموها كنشاط فكري لتحصيل المعرفة، كان ولا بد من فهم كل ما ينتسب إلى الماضي من أساطير، وبناء فهم منطقي للحوادث الكونية. إلى أن تظهر الحركة السفسطائية كحركة فلسفية تنقل محور الدراسة من الطبيعة إلى الإنسان وإنتاجاته، من خلال محاولة تفسير المحاورات الشعرية اعتمادا على فن الخطابة والإقناع اللذين كانوا يمتازون بهما، وتوصيل فكرة "أن الذات هي عين ذاتها ومقياس فهم الأشياء"^(٢). لتتكون معاني وحقائق عوض معنى واحد و حقيقة واحدة.

ليأتي "سقراط" محاولا دحض الفكر السقراطي المغالط، ويظهر أن الحقيقة نتاج عن حوار الذوات واستماعها لآراء الكل منها. ولتكن في الأخير حكمة العقل

(*) . أستاذة الفلسفة بالمركز الجامعي مصطفى اسطيمولي معسكر. الجزائر.

(1). Hans.George Gadamer ,Langage et Vérité, tra, Jean Claude Gens, Edi.Gallimard,1995, p 59.

(2). قارة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، دط، دس، ص ٠٧.

الفلسفي متضمنة للحقيقة، ومشكلة للفهم. رغم أنه لم ينظر هنا إلى الفهم كنظرية توصل إلى الحقيقة.

ويتواصل نقد الفكر السفسطائي مع "أرسطو" الذي يؤكد "على أن الشيء لا يعني شيئاً واحداً، لا يعني شيئاً البتة"^(١). وبالتالي أعطى "أرسطو" للفهم معنى دنيوي يهتم باللسانيات بينما اهتم الرواقيون بما هو أسطوري وخرافي بمحاولتهم إعطاء معنى عقلاني للموروثات الأسطورية من خلال تشكيل مبادئ التأويل التمثيلي. لكن لم ينظر مما سبق. للفهم على أنه النظرية الكاشفة عن الحقيقة.

بينما تولدت نظرية الفهم الأزمان الحديثة مع تشكل "العقل التأويلي". وكان نبوتها مع تواجد التفسير اللغوي واللاهوتي^(٢). من خلال تفسير النصوص الكلاسيكية الخاصة بالتراث اليوناني، وتفسير الكتابات المقدسة للعهد القديم والجديد، ليرتبط بذلك الفهم بالتأويل ومفهوم التأويل بالفهم منذ سنة ١٦٥٤ أين استعمل "دنهاور" لفظة "تأويل" في عنوان أحد كتبه^(*).

ولقد كان يتم التأويل اللاهوتي على نطاق واسع من أجل الربط بين الكلمة والروح المقدستين، اعتماداً على التفسير من خلال الكتب المقدسة الأربعة، بعد أن كان يتصف التأويل اللاهوتي بالدغمائية على اعتبار أن فهم الكتاب المقدس ليس من عمل إنساني ولا يسمح بالتقرير والتحليل الحرفي، إذ كان الفهم ناتج عن فعل النعمة والفضل الإلهيين. ولذلك يظهر التأويل اللاهوتي كنقطة ثورية ترخص استعمال التأويل على الموروثات المقدسة. ومن اللاهوتيين الذين اهتموا بالتأويل كتقنية للفهم وآلية لمواجهة سوء الفهم، كان العالم اللاهوتي والفيلسوف الألماني "شلايرماخر" الذي نقل عمل التأويل، من مجرد تفسير نصوص مقدسة إلى فحص مختلف النصوص الأدبية.

(1). Encyclopedie philosophique universelle-Les notions philosophiques-dictionnaire1, dirige, Sylvain Aurou

, philosophie occidental-A-L, press universitaire de France, 1990, 1 Ed, p, 1129, 1130.

(2). Gadamer, H, G, Herméneutique et Philosophie, preface, Jean Greisch. Beauchesne editeur, 1999, p88.

(*) . Hermenutica sacra sive mothodus exponendarum sacrarum literarum).

ليظهر التأويل فيلولوجيا في هذه الفترة بعد أن عرف لاهوتيا، إذ أن الماضي الذي يراد إعادة بناءه، لا يوجد إلا من خلال الآثار المتبقية منه، كأعمال تعبر عن فكر ذلك العصر، والتي كانت تمثل غالبا بنصوص لغوية مكتوبة، وكان تأويل اللغات والنصوص اللغوية، هو الجانب الذي يشكل المعارف التاريخية، والفيلولوجيا أداة وتقنية التأويل في حل رموز الحوارات المكتوبة والمنقولة من الحضارات القديمة مما يمكننا القول "أن الفيلولوجيا كانت تبدو كعمل تأويلي"^(١). وهذا ما سيتضح جليا مع الممارسة التأويلية لشلايرماخر للنصوص الأدبية.

التأويل في مواجهة سوء الفهم:

لقد شغل مشكل تقنية التأويل مكان له في الفكر التأويلي "لشلايرماخر" (Schleiermacher) (١٧٦٨-١٨٣٤) منذ سنة ١٨٠٥ كفن للفهم، أين كان همّ شلايرماخر، إيجاد قواعد للفهم الصالح شموليا، والتي تجنب حدوث ظاهرة "سوء الفهم" (Mißverstehen)، هذه الأخيرة التي كانت المشكل الأساس الذي بنى عليه شلايرماخر "نظريته في التأويل".

يوجد العمل التأويلي حينما يتجلى سوء الفهم أو عند التعبير عن فكر، تعبيرا خطائيا، ليظهر شيء ما من الخطاب بعد زمن، أجنبي وغير مفهوم بالنسبة للمتلقى^(٢) ذلك لأن النص بانسلاخه عن بيئته الأصلية، وتداوله من بيئة إلى أخرى، يفقد دلالاته التي وجد من أجلها أصلا. ليحاول "شلايرماخر" تعويض غياب الأصالة في النص عن طريق "المعرفة التاريخية" التي تعيد نبض الحياة إلى النص. ومن هنا يبرز "الجانب النقدي" في تأويلية "شلايرماخر" من أجل إزالة الإبهام، فالابتعاد عن سوء الفهم. ترتكز القاعدة التأويلية عند "شلايرماخر" على دعامتين تركبان تشكيلة التأويل: التأويل اللغوي بمنهجه المقارن، والتأويل التقني (النفسي) ومنهجه الروحاني.

(1). Aron, Raymond, Leçons sur l'histoire, édit Fallois, 1989, p,p 15-16.

(2). Schleiermacher, Herméneutique , tra Marianna, Simon, édit Labor et Fides, France, 1987, p19.

التأويل اللغوي:

يعتمد هذا التأويل على إظهار سمات لغة الخطاب التي تميز ثقافة ما، فهو يشير إلى حدود الأطر اللسانية التي تشكل الخطاب. أما المعنى فيبنى من خلال قاعدة اللغة، وكل ما هو داخل الخطاب يحدد تحديدا دقيقا انطلاقا من ميدان اللسانيات، "فإن كان التأويل هو فن الفهم، فإن الذي يفهم هو الخطاب"^(١)

يتصف هذا الشكل من التأويل بالموضوعية والسلبية في الآن ذاته، وتكمن سلبته، في اقتصره على فهم المقاطع اللغوية الصعبة من الخطاب كإنشاء ذهني، وإقصائه لمقصد المؤلف رغم أنه العنصر الإيجابي الوحيد، والفاعل الفردي النشط.

التأويل التقني (النفسي):

يسعى هذا الشكل من التأويل للوصول إلى ذاتية المؤلف من أجل فهم الخطاب، لأن اللغة ما هي إلا أداة له وفي خدمة فردانيته، والخطاب يتعلق بفعل الفكر الذي أنتجه المؤلف.

وهو تأويل ذاتي لتركيزه على القصد والفهم العام لفكرة الخطاب، ووظيفته التمحور حول شخصية المؤلف اعتمادا على "المنهج الروحي"، الذي يحاول فيه المؤول فهم المؤلف أكثر

وأحسن مما فهم هو نفسه. هذا يحدث انطلاقا من المبدأ الرومنسي الذي يجعل من العمل الإبداعي إنتاجا من اللاوعي الإبداعي لصاحبه.

ولذلك وجب فهم المؤلف كذات فردانية من جهة أو فهم عمله الإبداعي من جهة أخرى. بل يضطر المؤول إلى القيام بمهمتين: "إقصاء الذات لفهم الخطاب الموضوعي من جانب، ومن جانب آخر اعتبار الذات السبب الحقيقي للخطاب، واللغة مجرد مبدأ سلبي تحديدي"^(٢). ويكون البدء بتطبيق إحدى المهمتين اقتضاء لأولية الحاجة لأحدهما عن الأخرى.

(1). Ibid:p31.

(2). قارة، نبهة: الفلسفة و التأويل، ص ٤٦.

فالفكر واللغة يشكلان وحدة نسقية غير مفترقة، لأن الإدراك الخاص للموضوع يمر دائما من خلال اللغة. فلا تكون العملية التأويلية كاملة، ولا الفهم بالتالي كاملا، دون اتحاد نهائي بين شكلي التأويل في صيغتيه: اللغوية والنفسية^(١).

إن مع رغبة فهم كل ما ينتسب إلى الماضي من نصوص دينية وخطابات لغوية، جعل "شلايرماخر" يدرج التفسير اللاهوتي واللغوي ضمن "العلوم التاريخية". فكان كل فهم لنص ديني أو خطاب لغوي إضافة محسوبة "للمعرفة التاريخية" ومنسوبة إلى كفاءة الآلية التأويلية التي استضافت "المعرفة التاريخية بنصوصها الدينية والدنيوية من أجل تطعيمها وإكسابها صفة الوضوح من خلال اكتشاف مفاهيمها.

حيث كان المغزى من البحث التأويلي، هو الكشف عن معجزة "الفهم" وتوفير الشروط الضرورية لبلوغها. حيث يكون عن طريق "إقامة علاقة بين "الأنا" و"الأنت"، أي بين "الأنا المتلقي" و"الأنت المبدع"^(٢). هذا من أجل إعادة تأصيل "القصد".

"فشلايرماخر عندما يحلل هذه العلاقة بين الأنا والأنت، يركز على أهمية الالتقاء المباشر بينهما، بين المتلقي والملقي. فقد لاحظ أن عملية الفهم تكون سهلة بحضور الملقي المبدع الذي يعبر عن فكره. وعليه يظهر "الحوار" كتطبيق فعال لتقنية التأويل.

إن فهم النص يقتضي نفس إمكانية فهم الأنت اعتمادا على "الإحياء" و"الإنباء" المتكامل لشروط إبداع العمل من خلال الوقوف على ذاتية المؤلف، بل والحلول مكان تجربته الذاتية، واستقدام الروح المبدعة وروح عصرها من أجل إتمام الفهم، ولذلك كان الفهم عند "شلايرماخر"، إعادة بناء، هذا بالمفهوم الضيق لكلمة الفهم^(٣).

لقد جعل "شلايرماخر" لنظرية التأويل دعائم فلسفية تقوم على التأمل الفلسفي والتأويل الفيلولوجي. ولهذا أول ما ظهر التأويل، كان تأويلا فيلولوجيا. وهو من رسم "الدائرة التأويلية" للفهم والتي اعتمدها فلاسفة آخرون من بعده، تلك الدائرة التي تفهم

(1). Schleiermacher, Herméneutique , tra Marianna, Simon: p, ٢٤, ٢٥ .

(2). Gadamer, H-G, Le Problème De La Conscience Historique, établie, Pierre Fruchon, édit, du Seuil, paris, 1996, p 75.

(3). Schleiermacher, Herméneutique ; p 32.

الجزء من خلال الكل والكل من خلال الجزء." لأن الذات التي تفهم هي الأنا والتي هي ضمن الكل. كما يمكن فهم النص من كليته ومن العناصر الجزئية المكونة له^(١).
 بينما الأساس في تأويلية "شلايرماخر"، وضع المعايير، الشروط أو القواعد العامة التي تجنب سوء الفهم الناتج عن ابتعاد النص عن المتلقي ومنيا والناج أيضا عن إدراج الأفق الراهن في عملية الفهم التأويلي.
 رغم ما تقدم، فإن "شلايرماخر" يقربان النظرية التأويلية بعيدة عن أن تكون فنا مكتملا، ذلك لاستحالة الإلمام بكل معاني النص من أجل الوصول إلى تفسيره. وكان "دلتي" أن اتخذ على عاتقه مهمة إتمام قواعد هذه النظرية وتسخيرها في خدمة "علوم الروح".

إبستمولوجية المعرفة التاريخية:

لقد بدأ "دلتي" (Dilthey) (١٨٣٣-١٩١١) عمله التأويلي من حيث انتهى "شلايرماخر"، على أساس إتمام تشكيل قواعد شاملة وصارمة للفهم ومدرجات التفسيرات الفيلولوجية واللاهوتية ضمن حقل المعرفة التاريخية. "أي توثيق الربط أكثر بين الفيلولوجيا والعلم التاريخي".
 إلا إن "دلتي" قد باشر عمله التأويلي انطلاقا من وعيه بذلك التحول الذي أحدثته الثورة العلمية في مجال علوم الطبيعة، إلى جانب التأثير البارز الذي أحدثته الفلسفة الكانطية. تحديد حدود العقل - على المدرسة النقدية للتاريخ، تلك التي بحثت هي الأخرى عن حدود المعرفة التاريخية. ولهذا عرف فلاسفة هذه المدرسة "بالكانطيين الجدد" ومن بينهم "دلتي" الذي طرح إشكالية "نقد العقل التاريخي" على غرار "نقد العقل الخالص" إلا إن عمل "دلتي" لا يتجه إلى نقد العقل التاريخي وحسب، وإنما إلى النقد التاريخي للعقل، إنه يتحدث عن وضع الجهد النقدي في قاعدة إدراكنا التاريخي للعالم. ولذلك فإن كتاب نقد العقل التاريخي (critique de la raison

(1). Otto-Apel, Karl, La Controverse, Expliquer-Comprendre. la controverse centrale des sciences humaines, tra-Sylvie Mesure, les éditions du cerf, paris, 2000, p 12.

(historique) يحمل معنى مزدوج: أن نكون على وعي بالمعرفة التاريخية، أي معرفة المجتمعات وإنتاجاتها. ومن جهة أخرى، يتعلق الأمر باكتشاف مختلف معايير العقل الإنساني عبر تنوع المعارف والاعتقادات والأنسقة الاجتماعية.

سعى إلى تطوير نظرية المعرفة التاريخية في مجارة تطور العلوم الطبيعية والفيزيائية وخلق مكانة "لعلوم الروح" وخاصة محاولة "خلق تاريخ يتصف بصفة العلم، إذ التاريخ بالنسبة "لدلتاي" التعبير الأساسي "للحياة الإنسانية" وإن الإنسان يفهم التاريخ لأنه كائن تاريخي. من خلال هذه الفكرة - ذات المرجعية الفيكوية - يبرر "دلتاي" نقده "لهيغل" الذي يبين أن الشرعية العلمية للفهم في التاريخ تتأسس على "إمكانية إعادة عيش تجارب الآخرين الذين نشترك معهم في وحدة أساسية هي "الروح الموضوعية"^(١) وأن حاملي روح العالم تنسجم قراراتهم وانفعالاتهم مع مسار الزمن و صيرورته. وأن "ماهية التاريخ

لا تتمثل في استرجاع الوقائع الماضية وإنما تتمثل في الوساطة التي يباشرها الروح مع الحياة الحالية ذلك لأن التقليد أو التراث شأنه شأن الثمار الساقطة من أشجارها، تذبل وتموت حالما تبعد عن منابتها الأولى وعليه فإن التقليد المتعلق بالماضي لا يساعد في ممارسة التأويل.

على العكس يكتب "دلتاي": "بأن الشرط الأول للعلوم التاريخية، يوجد في كوني كائن تاريخي، ذاك الذي يفهم التاريخ ويصفه" ليخلص "دلتاي" بنقده هذا إلى القول بأن "لا وجود لفلسفة، بل هناك دراسات وضعية ذات قصد فلسفي"^(٢) ولذلك جعل "دلتاي" من التاريخ مبدءاً لفلسفته المسماة "فلسفة الحياة، وجلب على إثر ذلك "الموضوع التاريخي" إلى مجال التأمل الفلسفي. هذا إلى جانب اهتمامه باللغة التي تثبت بالكتابة تعبيرات الحياة.

(1). Georgia, Warnke, Gadamer , Herméneutique, tradition et raison, tra, Jacques Colson , édit universitaire, paris 1991, p 59.

(2). Gadamer, H-G, vérité et Méthode, les grandes lignes d une herméneutique philosophique, tra Etienne Sacre, édit du Seuil ; paris, 1976, p99.

لقد انطلق "دلتاي" من سؤال بصيغة كانطية، سؤال عن كيفية إمكان العلوم الروحية وبالأخص، كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ وكيف نبرر علميا وموضوعيا معرفة الإنسان الخاصة بالتاريخ والمجتمع؟

للخوض في هذه الإشكالية فرّق "دلتاي" بين مفهومين: التفسير والفهم* تفريقه بين علوم الطبيعة وعلوم الروح. إذ أن المعرفة الطبيعية تنأتى عن طريق التفسير أو الشرح، لأن الإنسان هنا لا يدرك سوى الظواهر المتميزة عنه، بينما "تعتمد علوم الروح على الفهم"^(١) لأن الإنسان يعرف الآخر الإنساني ولا يعتبر غريبا عنه لأنه يمكن أن يتعرف عليه ويفهمه من خلال علامات وجوده وهذا ما يفرق العالم التاريخي عن العالم الوضعي^(*). ومنه كانت مشكلة "دلتاي" تكمن في إعطاء صلاحية لعلوم الروح مقارنة مع تلك التى يتميز بها العلم الوضعي، حيث يقول: "إن دراسة الإنسان والتاريخ، تظهر درجة اقترابي من الوضعية في جهدها الفلسفي"^(٢) وهي تلك التى عرف بها "أوغست كونت".

بين الشرح والفهم:

كثيرا ما نقرأ عن ذلك التضاد الموضوع بين مفاهيم: التفسير، الشرح والفهم، رغم وحدة غاياتها في بلوغ المعنى وتحقيق الإيضاح والوصول إلى الإفهام. تضاد وضع مع تشكل العلوم وتنوعها، بين علوم صورية، طبيعية وإنسانية، وتطور أحدهم على الآخر اعتمادا على منهج البحث والدراسة. بل تمظهرت التفرقة بين تلك المفاهيم مع حملة الإعلاء من شأن علوم الطبيعة، المتسمة بالموضوعية والدقة والمنطوية تحت لواء نظرية المعرفة. ذاك الذى ألزم علوم روح وخاصة العلوم التاريخية، لتأسيس منهجية خاصة بها، تضمن لها امتيازات علوم الطبيعة، وفي الآن ذاته تميزها عنها. وكان أن اقتسم

(1). Gadamer, Le problème de la conscience historique: p 36.

(*) . كان "درايسن" قد أقام قبلا التفرقة بين الشرح (Erklaren) للعلوم الدقيقة، وبين الفهم (Verstandnis) كمفهوم مستمد من التراث الرومنسي للعلوم التاريخية.

(2). Dilthey, Wilhelm, Critique de la raison historique, Œuvre 1, tra Sylvie Mesure, edi Cerf, paris, 1992, p 39.

مجال العلمين تلك التركيبة المفهوماتية الخاصة بالتفسير، الشرح والفهم. فما حدود التباعد والتقارب بين هذه المفاهيم؟

اصطلاحاً بين التفسير والشرح علاقة متداخلة متكاملة. عند المؤرخين الإغريق، تعني لفظة التفسير "السرد" أو الرواية، وتعني، الشرح والتعليق عند أفلاطون، بينما فلافيوس جوراف فيعيد التفسير إلى الترجمة. مع هيرودوت، المفسر هو مؤول الهواتف الغيبية. ارتبط التفسير باللاهوت، فكانت مهمته التعليق على النصوص المقدسة، وشرح المعنى الصحيح، وليظهر كذلك المفسر كمعلم المعنى، الدليل والشارح^(١). فأن تكون مفسراً، هو أن تكون الرئيس الذي يضمن تلبية كل المطالب أي بين أن تكون الدليل الذي يشرح وبالتالي يمنح المعنى.

المفسر لكي يشرح، يلجأ إلى طرح سؤال الماذا أي السؤال عن السبب. هذا يميز الشرح العلمي للظاهرة الذي تبناه أرسطو. فالشرح إذن بحث عن الأسباب، والأسباب التي تشرح الظاهرة عند أرسطو أربعة، يدرجها ضمن التساؤلات التالية: سؤال عن الشكل، المادة، الفعل، وعن الغاية^(٢). وبهذا ارتبط الشرح بالتفسير، والتفسير بالشرح، وأصبح الحديث عن أحدهما، تعبير ودلالة عن الآخر. وغالباً ما يؤخذ بلفظ الشرح، كمفهوم يعتمد العلم الباحث عن الأسباب والشروط، أكثر مما يعتمد على لفظ التفسير الذي التصق بشرح النصوص المقدسة.

وكان أن أدرج العلم الطبيعي الشرح ضمن ميدانه، واتخذ العلم التاريخي الفهم كأداة يتعرف ويتفهم من خلالها الإنسان على ظواهره الإنسانية. "إلا أن التمييز بين الشرح والفهم لم يوجد إلا مع محاولة تأسيس لمنهجية تميز العلوم التاريخية عن العلوم الطبيعية"^(٣) فما وجه الاختلاف والتعارض بين الشرح والفهم؟

(1). Encyclopedie:916

(2). Idid , Encyclopédie:p931.

(3). Encyclopedie:916.

وجه الاختلاف:

يقيم دلتاي التعارض بين الشرح والفهم في مقولته الشهيرة "إننا نشرح الطبيعة ونفهم الإنسان" على أساس أن الشرح هو التعليل السببي للعلوم الطبيعية على مواضيعها القابلة للمراقبة والملاحظة، والخاضعة للمنطق الرياضي والاستقرائي. بينما الفهم، فهو إدراك الحياة النفسية للآخر من خلال علاماته، ليؤكد دلتاي على أن الفهم خصوصية العلم الروحي، والذي ينجح الفكر العارف من خلاله في تمثيل المقاصد الأساسية للنشاط الإنتاجي التاريخي للإنسان. ليسمي على ذلك "دلتاي" كل فهم، تلك السيرة التي بواسطتها يحدث التعرف على شيء نفسي عن طريق إشارات حسية تعبر عنه في شكل ظواهر مثبتة، شهادات حفظتها الكتابة والكتابات الأثرية.

ومن أجل فهم الظواهر، يجب تطبيق عليها آلية التأويل "كفن للفهم" يمنح درجة الموضوعية والشمولية للفهم الذي يتكون كمعرفة للإشارات النفسية الخارجية. وهنا يجب توضيح أن "دلتاي" لا يضع التعارض بين التفسير والتأويل، وإنما بين التفسير والفهم، لأن التأويل يعتبر آلية الفهم وفي الآن ذاته نظرية في التفسير. بينما يسعى التفسير إلى تحديد شروط الظاهرة الطبيعية، وعند التوصل إلى معرفة الأسباب التي تنتج الظاهرة، يمكن إعادة إنتاج الظاهرة من جديد (١).

والعكس بالنسبة للعلوم التاريخية، التي تنعدم فيها إمكانية إعادة إنتاج الظاهرة التاريخية فعليا، بل يمكن فهمها من خلال إعادة عيشها عند الوقوف على التجربة الذاتية الداخلية لمنتجها. وفيما تخضع الظاهرة الطبيعية لقوانين ولحتمية آلية، ترسم الصيرورة المتغيرة، مسار النشاط الإنساني من خلال تحولاته الفكرية والإنتاجية عبر الزمكان، مشكلا على ذلك تاريخه الخاص.

ورغم أن الإنسان في كلا العلمين: الطبيعي والروحي هو منتج المعرفة، أكانت مطلقة من الطبيعة أم من فهم إنتاجات النشاط الإنساني، فإن الإنسان، وحسب "فيكو"، يفهم التاريخ

(1). Idid , Encyclopédie:p931.

لأنه صانعه، أكثر من معرفته بشؤون وشروط حدوث الظاهرة الطبيعية، لأنها أي الطبيعية، ليست من صنعه، وإنما هي من صنع إلهي^(١). الإنسان يفهم التاريخ لأنه من إنتاجه، ويمكن للعقل الإنساني أن يفهم مقاصد العقول الإنسانية الأخرى المنتجة للظواهر التاريخية. وليس للإنسان أن يعجز عن فهمها. بينما الطبيعة صناعة إلهية، فحتى لو بدت للعالم الطبيعي أشياء تعرف عليها، غابت عنه أشياء. وتعود مقولة إمكانية سيطرة الإنسان على الطبيعة وإخضاعها له، أم عدم إمكانية تجنب الإنسان لمفاجآت الطبيعة القاسية.

وجه الائتلاف:

رغم تمييز دلالي بين الفهم والشرح، تمييزه بين العلم الروحي والعلم الطبيعي، إلا أن هذا التعارض لا يقص الشرح أو التفسير في عملية التأويل. فحتى لو وُكّلت مهمة الفهم إلى نظرية التأويل، فإن النظرية التأويلية هي نظرية تفسيرية. إذ أن المناهج التأويلية تشكل مع النقد الأدبي، الفيلولوجي والتاريخي كلا يؤدي إلى تفسير الظواهر المتفردة، إذن بين التفسير أو الشرح والتأويل، ليس هناك حد صارم، بل هو مجرد تباين تدريجي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، التفسير يسعى إلى منح معقولية للواقع، و المعقولية تتمثل في جعل الفهم ممكناً. حيث أن الفهم يعد غاية كل من التفسير والشرح، أي أن يصبح الشيء مفهوماً أو معقولاً. بينما إذا تحدثنا عن الفرق، فهو في كيفية التوصل إلى الفهم بالنسبة للمجالين: الطبيعي والروحي، فالمسألة هنا، هي مسألة منهج.

نظرية التأويل تتولى مهمة "إدراج نتائج و مسلمات كل العلوم التي تحاول تفكيك علامات الإنسان وتأويلها في صميم مشروعها"^(٢). فالفهم ينتج هنا عن تفكيك دلالة نص معين، بينما في العلوم الطبيعية يعتمد الشرح على تحديد أسباب الظاهرة. فإن

(1). Otto Apel, Karl, La controverse, Expliquer-comprendre: P10

(2). قارة، نبيلة: الفلسفة والتأويل، ص ٦٢-٦٤.

كان الغرض واحد في محاولة فهم وتشكيل معرفة حول موضوع معين، فإن الكيفية والمنهجية المحققة لذلك الغرض تختلف من عالم إلى آخر.

إن المفهومين المركزيين اللذين تبناهما "دلتاي" هما: مفهوم "الحياة" كصيرورة تطابق صيرورة التاريخ، ومفهوم "الوعي التاريخي" هذا الذي بحث له "دلتاي" عن مكان كذاك الذي تشغله "الروح المطلقة" الهيجلية، فيقول دلتاي: "لقد باشرت البحث في طبيعة وشرط الوعي التاريخي، مما يعني، نقدي للعقل التاريخي"^(١). وانطلاقاً من هذا أراد دلتاي تحقيق الموضوعية للمعرفة التاريخية وللعلم الإنساني عامة، بعيداً عن البنيات الميتافيزيقية الهيجلية، ويحثنا عن تحرير الإنسان من سلسلاته الغيبية.

النظرية التأويلية هي في حاجة دائمة إلى الحياة، التجارب والروح لكي تباشر وتواصل عملها التأويلي، إنها تتبنى الآفاق التي أبعدتها وهمشها العلم. "ليكون التأويل على ذلك ولي الإنسان وعلمه الإنساني، وليكون مهتماً "بالتجربة" من حيث هي حياة أو تاريخ"^(٢).

الحياة بالنسبة لدلتاي "تبدو كديناميكية إبداعية تتهيكّل بذاتها ولا يسعها أن تؤوّل إلا بصورة غير مباشرة من خلال العلامات والإنتاجات"^(٣) متخذة الطريق الطويل لا الطريق القصير المباشر إذن تلك الأعمال والإنتاجات تعبير عن الحياة و بالتالي تعبير عن التاريخ "كتجارب معاشة". فإذا كانت الحياة لا تحمل معاني، فإن الفهم غير ممكن على الإطلاق، أما إذا كانت الحياة تملك تجارب ومعاني يرغب في التوصل إليها، فلا بد هنا أن تظهر "حرية التأويل" في القيام بعملية الفهم انطلاقاً من العلاقة التي تنتجها الحياة بين الجزء والكل، وبين الكل والجزء. فالفهم ليس ربط شيء بآخر، إرجاع شيء أو جزء إلى مجموع الأشياء: "استخلاص الكل من الجزء ثم الجزء

(1). Dilthey, Wilhelm, Critique de la raison historique, p 35.

(2). ناصف، مصطفى، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، س ١٤٢٠م - ٢٠٠٠م، ط ١، ص ٨١.

(3). قارة، نبيهة، الفلسفة والتأويل: ص ٥٢.

من الكل. فالكل الذي يشكله أثر ما يتطلب بالفعل العودة إلى فردية المؤلف، إلى المجموعة الأدبية التي ينتمي إليها. فالفهم إذن ناتج عن الكل الذي ينتج بدوره عن الجزء. وهكذا يوظف دلتاي الدائرة التأويلية لشليير ماخر في محاولته لفهم الحياة كتجربة وكتاريخ.

يركز دلتاي اهتمامه على المشكلة المركزية في نظرية التأويل وهي: فهم الآخر وتجربته الذاتية. إذ أن الحقيقة في نظره هي التجربة الحية المعاشة، وهي الإدراك الموضوعي الصالح والقائم خارج الذات، نعني ذات المؤل^(١) الذي يجب عليه إبعاد كل حكم مسبق وإقصاء ذاتيته وتاريخيته الراهنة من أجل فهم الماضي^(٢). بينما يشارك المؤل في تلك التجربة باعتبارها تجربة إنسانية يعيد فيها اكتشاف "الأنا" في "الأنت" عن طريق الإنبناء والإحياء وإعادة التوليد. إذ تجربة المبدع تخرج من ذاتيتها إلى الموضوعية عند التعبير عنها وبالتالي يمكن المشاركة فيها وفهمها فهما موضوعيا خارج عن ذاتية

وراهنية المؤل والمحدد من خلال التعبير الحسي عنها- أي التجربة- وهذا ما يمنح للعلوم الروحية الموضوعية. هذا بالاعتماد على منطق التأويل الذي يسعى من خلال تفسيره إلى التأسيس نظريا لصحة التأويل الشمولي والذي هو قاعدة كل يقين تاريخي في وجه الذاتية وهكذا التفسير لا يلي رغبة الفهم إلا إذا انتزع من فورية فهم الغير.

لقد اعتمدت تأويلية دلتاي على الجانب النفسي، الرومنسي، ذلك لأنها اهتمت "بمن يقول النص" وليس "ما يقوله النص". فالسبب في فشل النزعة التاريخية، كان عدم اعتماد دراسة هذه النزعة على الأساس الفلسفي، كما أنها لم تحل حقائق الوعي، ولم تكن لها صلة بنظرية المعرفة وبعلم النفس^(٢).

(1) Gadamer, Le problème de la conscience historique: p 38

(2). أبو زيد، نصر حامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، س ١٩٩٦، ص ٢٥.

التجربة الداخلية والفهم:

لما أخذ "دلتاي" العلم الوضعي كمقياس لدراسته للعالم الروحي، وعندما فرق بين الميدان الطبيعي القائم على الشرح وبين الميدان الإنساني المعتمد على الفهم، كان لزاماً عليه أن يميز بين مفهوم "التجربة" في الطبيعة ونظيرتها، التجربة الإنسانية.

التجربة في العلوم الطبيعية:

مادتها مشتقة من الطبيعة كموضوع ثابت يجرب عليه بصفة مباشرة، ومعتمدة على الشرح في توصيل الفهم إلى الآخر.

التجربة الإنسانية:

تظهر حياة الفرد الإنساني كمجموع الخصائص الفيزيولوجية والأفعال النفسية، كسلوكيات تشكل مجرى التاريخ الفعلي والذي يظهر "كتسلسل مجموع سلوك الفرديات الإنسانية في الزمان والمكان"^(١) ولذلك ومن أجل دراسة التاريخ، كان من الضروري تسليط الضوء على السلوكيات النفسية للأفراد الناشطة في المجتمع وفاعلته في الوقت ذاته.

إن الأساس المعرفي في العالم الروحي يتحدد، في أن كل معرفة إنسانية قائمة على مفهوم "التجربة". فمن أجل فهم علوم الروح وموضوعها الإنسان، يجب الغوص داخل تلك الروح أي الاعتماد على التجربة النفسية من خلال ما يسميه دلتاي بعلم النفس الوصفي والتحليلي كقاعدة معرفية لفهم الإنسان الذي يبني عالمه الاجتماعي والتاريخي. ولأن التجربة الداخلية لا تتكرر وتختفي خصوصيتها وفرديتها، ظهر دور الفهم، كمولد للإنتاج الفكري الأصلي. هذا لا يحدث إلا من خلال التجربة المعاشة، التي يحاول فيها المؤول إعادة عيش التجربة الداخلية للمبدع، إذ أن "إعادة إنتاج هو إعادة عيش"^(٢) وبالتالي إعادة تركيب البنية النفسية التي أبدعت العمل الإبداعي.

(1.) Dilthey, Wilhelm, Critique de la raison historique: p113.

(2.) Dilthey, Wilhelm, Critique de la raison historique: p 31.

ورغبة فى ضمان صحة الفهم الشمولي، وفى مواجهة الذاتية التي تقل من قيمة العلم الإنساني والاجتماعي في اعتقاد دلتاي، يبرز دور التأويل، فى اعتماده على "التجربة الداخلية والفهم كأساس معرفي يمنح الوضوح والموضوعية للعالم الروحي والتاريخي".

ولأن إشكالية الفهم ما تزال مطروحة في ثنائية الذات والموضوع، فإن الفهم يطرح هنا قضية وجود قاعدة اتحاد بين الذات والموضوع وبالأخص بين المؤرخ والوثيقة التاريخية التي يبحث عن معنى لها.

فكيف يتحقق الفهم دون أن تتخذ الروح هذه الوضعية اتجاه الآخر، إنها تسمح لنا بإعادة الإحساس بآلامه وإعادة التفكير في أفكاره على ضوء الحياة التي عاش فيها تلك الأفكار، أي بشكل دقيق تحقيق الاتحاد مع الآخر في فكره وحياته. لينظر من خلال هذا إلى فكرة إقصاء الذات والالتقاء مع الآخر، كفكرة غير كافية بل ودون صلاحية.

بين المؤرخ وموضوعه، هناك علاقة "صداقة" لابد أن تعقد، هذا إذا أراد المؤرخ أن يفهم موضوع تأريخه. وعليه، فالفهم لا يتحقق إلا إذا انتهج منهج "المصادقة"، على حد قول القديس "أوغسطين": "لا يمكن أن نعرف أحد إلا عن طريق المصادقة". إذ الصداقة في الحياة كالصداقة في التأريخ تمنح "حقيقة"⁽¹⁾. وشرط معرفة الماضي وفهمه، هو التعامل مع الوثائق في وجودها الواقعي بحبة الصداقة، تعامل المؤرخ ك: أنا مع الوثيقة كوجود آخر يتفاعل مع صداقة المؤرخ ويصرح له بأسراره وحقائقه.

صحيح أنه عن طريق المصادقة-أو إن أردنا بمصطلح راهنيتنا، المعاشة- يمكن أن نتوصل إلى فهم معين وإلى حقيقة. لكن كيف تفصح كوجود آخر عن حقيقتها؟ هل بمساءلتها ومحاولتها أو بتوضيح دلالتها؟ ثم كيف تسائل الأنا كروح، شيء آخر دون روح؟ الأنا سوف يكون السائل والمجيب في نفس الوقت. فكيف تعطي فعالية المصادقة هذه حقيقة؟ وما حدود صحة هذه الحقيقة؟.



(1). Marrou, Henri , De la connaissance historique, édit du Seuil, paris, 1954, p,p 98-99.

أثر الحداثة على الدين "دراسة نقدية مقارنة"

(*) أحمد محمد جاد

تمهيد:

الحداثة موضوع غامض وإشكالي، يثير العديد من التساؤلات: هل الحداثة شيء ما حدث في الفنون فحسب، أو هي تحولات في خطاب الأسس الفلسفية والعلمية والسياسية كذلك؟ وإذا كان التساؤل الثاني هو الصحيح، على النحو الذي يتفق عليه أغلب الدارسين. فهنا أيضاً يأتي سؤال آخر: ما هو القاسم المشترك في كل هذه التحولات؟ وتشير الاستخدامات الأيديولوجية والسياسية للحداثة إلى الكثير من الصعوبات، فهل الحداثة تمثل الجناح الراديكالي اليساري الفاشستي، وهو الأمر الذي أكد عليه ماركس وغيره من الليبراليين أو هي سياسية بصفة أساسية^(١)؟ وهنا تأتي تلك المسألة المهمة التي تتصل بتلك الصلة بين الدين والحداثة العالية، وما بعد الحداثة والحداثة الجديدة، على أساس أن هذه مفاهيم ثلاثة تتناول موضوع الدين^(٢).

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية، بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر. ورئيس قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد.

(1) See, Mary Gluck, 'Toward a Historical Definition of Modernism' In 'The Journal of Modern History', Vol. 58, No. 4. (Dec., 1986), p. 846, George Tyrrell, 'Mediaevalism and Modernism' in 'The Harvard Theological Review', Vol. 1, No. 3. (Jul., 1908), pp. 304-324.

(2) See, James A. Beckford, 'Postmodernity, High modernity, and New modernity: Three Concepts in Search of Religion', Edited by Kieran Flanagan and Peter C. Jupp, pp. 31-44, Carl A. Raschke, 'Fire and Roses: Toward Authentic Post-Modern Religious Thinking' in 'Journal of the American Academy of Religion', Vol. 58, No. 4. (Winter, 1990), pp. 671-689, A. Eustace Haydon, 'Modernism as a World-Wide Movement' in 'The Journal of Religion', Vol. 5, No. 1. (Jan., 1925), pp. 1-13.

وتتميز الحادثة بأنها تحول جذرى على كافة المستويات، فهي تمتد لتشمل الإنسان، والمعرفة، والطبيعة، والتاريخ. وهذه البنية عندما تدخل إلى بنية فكرية تقليدية فإنها تصدمها وتكتسحها بالتدريج، وهى تنتقل بسرعة رهيبية فى العالم ككل، ممارسة لنفوذها بالترغيب أو التهريب، عبر الممارسات الاقتصادية الخاصة بها، أو الاحتلال الاستعماري، أو الهيمنة السياسية المباشرة وغير المباشرة، وكذلك السيطرة الثقافية التي تقدمها لها وسائل الإعلام الغربية^(١).

وتعتقد جميع نظريات الحادثة فى العقل والتقدم، وكان للتلاحم بين العقل والأيدولوجيا التي نشأت نتيجة لانتصار العقل الأداتي فى الحادثة، نتيجة مباشرة فى بناء الآخر والاهتمام بالثقافات الأخرى^(٢)، فالعقلانية ضرورية للتحديث، بحيث لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر.

ومن المعروف أن الحادثة فى الفكر الغربي مشروع لما يكتمل بعد، ولذلك يتجه بعض الباحثين إلى القول بأن ما بعد الحادثة لم يحل محل الحادثة، ويأخذ مكانها، فالنظرتان معاً تحتك أحدهما بالآخرى، كما أنهما يتنافسان فى العقل الغربي المعاصر، ومن الناحية التاريخية فإن الحادثة تحدد بأنها تلك الوجهة من النظر التي هيمنت على الغرب منذ القرن السابع عشر إلى القرن العشرين، فهى على نحو جوهري تلك الوجهة من النظر التي تقبل الرؤية العلمية للعالم على نحو جازم نهائي، على حين أن ما بعد الحادثة يرى أن الرؤية العلمية للعالم مؤجلة ولكنها لا تحل محلها. وفي حين أن العقل الحديث كان كثيباً لأن العلم لم يتمكن من أن يجلب له القيم والأبعاد الأفقية التي هي علامات لقيمتها وقدرها، على حين

(١). انظر، محمد سبيلا، الحادثة وما بعد الحادثة، دار توبقال للنشر، المغرب، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص ٢١.

(٢). انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحادثة وحضور العالم الثالث، ترجمة فريال حسن، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢، ص ٤٥.

أن العقل ما بعد الحداثي ليس له شكل محدد. إن الشك ذا البنية العميقة موجود، إنه يحدد
(١)
الصور المتغيرة المتحولة باستمرار في العالم المحسوس .

وعندما تحدث المواجهة بين الحداثة والمجتمعات التقليدية، ولكل واحد منهما
أساليبه في المقاومة والاحتواء، يحدث نوع من التفاعل المشترك بينهما: فالمجتمعات
التقليدية تحاول أن تستوعب الحداثة داخل بنيتها التقليدية، وتدمجها دمجاً في تراثها
المحلي، بحيث لا تذوب هذه المجتمعات ذات الهويات الثقافية المحددة في مجتمعات
الحداثة، أي أنها تحاول أن تقوم بنوع من التحديث لمجتمعها التقليدي، بحيث تكون
الحداثة هنا من الداخل لا من الخارج، وهنا تقع هذه المجتمعات في الثنائية بين قيمها
التقليدية وقيم الحداثة، في صراع مستمر بين الوافد الحداثي والموروث التقليدي، وذلك من
خلال إعادة إنتاج التراث في ضوء المحددات الفكرية التي أنتجت الحداثة الغربية بطرقها
الخاصة، بحيث تبدو الحداثة هنا وكأنها من داخل القيم التراثية ذاتها، وليست مفروضة
عليها فرضاً من الخارج.

وأحياناً، يحدث الرفض التام للحداثة الغربية، وهنا يكون التمسك الشديد بالتقاليد
التراثية، حفاظاً على الهوية الثقافية والدينية والسياسية، وفي نفس الوقت يكون الهجوم

(1) See, Huston Smith, 'Postmodernism's Impact on the Study of Religion' in ' Journal of the American Academy of Religion', Vol. 58, No.4. (Winter, 1990), p, 653, See, David Lyon, 'Religion and the Postmodern: Old Problems, New Prospects' Postmodernity, Sociology and Religion", Edited by Kieran Flanagan and Peter C. Jupp, pp, 14-27, James A. Beckford, Postmodernity, High modernity, and New modernity: Three Concepts in Search of Religion", Edited by Kieran Flanagan and Peter C. Jupp, pp, 33-44, Toomas Gross, Protestantism and Modernity: The Implications of Religious Change in Contemporary Rural Oaxaca' in ' Sociology of Religion', Vol.64, No. 4. (Winter, 2003), pp. 479-498, Ann R. Tickamyer, 'Between Modernism and Postmodernism: Lenski's "Power and Privilege" in the Study of Inequalities' in ' Sociological Theory', Vol. 22, No. 2, Religion, Stratification, and Evolution in Human Societies: Essays in Honor of Gerhard E. Lenski. (Jun., 2004), pp. 247-257, Christopher Rocco, 'Between Modernity and Postmodernity: Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain' in ' Political Theory, Vol. 22, No. 1. (Feb., 1994), pp. 71-97, Gerald Holton, The Rise of Postmodernisms and the "End of Science" ' in ' Journal of the History of Ideas, Vol. 61, No. 2. (Apr., 2000), pp. 327-341.

الشديد على الحداثة الغربية. فى بعض الأحوال تحدث القطيعة التامة مع التراث ورفضه، على أساس أن الاشتغال به يمثل عائقاً من عوائق تحديث المجتمع، من جهة أن النهضة الحضارية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال التواصل مع الحداثة الغربية، التي حققت ذلك التقدم العلمى الهائل الذى يشهده العالم الحديث الآن.

وهذه الاتجاهات المتناحرة المتعارضة من الممكن لها أن توجد داخل المجتمع الواحد من خلال الصراع بين الحضارات والثقافات المختلفة، والتي تحاول كل واحدة منها الهيمنة على الأخرى.

لقد تعددت ردود فعل المفكرين المسلمين المعاصرين تجاه الحداثة الغربية، وبالتالي تجاه الموقف من التراث الإسلامى على جهة العموم، فهناك اتجاه أساسى يرى أن الحداثة، لا بد أن تكون من خلال الاهتمام بالتراث، وأن ذلك لا يمكن أن يتم على حساب الحداثة، وذلك بسبب أن الثقافة العربية ما يميزها منذ عصر التدوين يتمثل فى أن الحركة داخلها لا تؤدى إلى إنتاج الجديد، وهذا يسمى عند هؤلاء الفهم التراثى للتراث^(١).

ومن هنا فإن الحداثة تعنى عند هؤلاء: "تجاوز هذا الفهم التراثى للتراث، إلى فهم حداثى، إلى رؤية عصرية له، فالحداثة فى نظرنا لا تعنى رفض التراث ولا القطيعة مع الماضى، بقدر ما تعنى الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعنى مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمى^(٢)". فالحداثة هنا "حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف تحرير تصورنا للتراث من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضى عليه داخل وعينا^(٣)"، وهى "العقلانية والديمقراطية والتعامل العقلانى النقدى مع جميع مظاهر

(١). انظر، محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ١٥.

Roxanne L. Euben, Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity' in 'The Review of Politics, Vol. 59, No. 3, Non-Western Political Thought. (Summer, 1997), pp. 429-459.

(٢). محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٦.

(٣). السابق، ص ١٦.

حياتنا. والتراث من أشدها حضوراً ورسوخاً. هو الموقف الحدائى الصحيح، وإذن فالحاجة إلى الاشتغال بالتراث تملئها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحدائى وتأصيلاً لها^(١)."

وبالتالى تكون الدعوة لدى الجابرى لممارسة العقلانية فى التعامل مع التراث أساس للحدائى فى الفكر الإسلامى المعاصر، فخطاب الحدائى، لا بد أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى التراث بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه^(٢)."

ويحاول حسن حنفى أن يبحث عن عناصر الحدائى فى الإسلام من خلال إعادة قراءة التراث الإسلامى فى شتى مناحيه قراءة حدائىة، يمكن من خلالها الكشف عن الجانب الحدائى فى الإسلام، فى محاولة منه لقراءة الإسلام قراءة حدائىة، من زاوية تحديث الإسلام أو أسلمة الحدائىة^(٣).

وعلى أية حال فإنه فى العالم العربى إلى جوار حركات قليلة تعلن بوضوح عن علمانياتها، يحاول تيار فكرى منذ عدة سنوات مصالحة الإسلام مع القرن، كما لو أنه يعيد الاعتراف من جديد بالضرورة الملحة لتحديثه، بعد أن كانت المحاولات التى جرت لعدة عقود تستهدف "أسلمة الحدائىة" الإعادات المتباينة المذاهب لقراءة النصوص المقدسة أخذت تتضاعف على الرغم من أن أصحابها يعلمون جيداً أنهم يعرضون أنفسهم لصواعق الأوساط المحافظة وصواعق من هم أخطر أى الأمراء المتطرفين، البعض الآخر يريد أن يذهب إلى أبعد من ذلك، ولا يزال فى العالم العربى حيث أن الذين يناضلون من أجل جعل مجتمعاتهم مدنية ومن أجل علمنة حقوق الفرد. راحوا يرفعون أصواتهم بالتدريج على الرغم

(١). السابق، ص ١٨.

(٢). السابق، ص ١٧.

(٣). انظر، د. حسن حنفى: هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحدائىة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، ١/ ٣٩٥ - ٤٠١..

من أن الثوابت الدينية التي تحرك عواطف الجماهير ورفض الدول الوقوف أمام معايير
يقال إنها مقدسة قد جعلتها غير مسموعة في كثير من الأحيان ^(١).

ولقد وضحت تلك الاستجابات المتنوعة للحدث الغريبة في كتابات جمال الدين
الأفغاني ^(٢)، ومحمد عبده ^(٣)، ورشيد رضا ^(٤)، ومصطفى صبري ^(٥)، وعلى عبد الرازق ^(٦)،
وأحمد لطفي السيد ^(٧)، وطه حسين ^(٨).
وإسماعيل مظهر ^(٩)، وحسن حنفي ^(١٠)، ومحمد أركون ^(١١)، وطيب تيزيني ^(١٢)، وعبد
المجيد الشرفي ^(١٣).

(١). انظر، صوفي بيسيس، الغرب والآخرين: قصة هيمنة، ترجمة نبيل سعد، دار العالم الثالث، القاهرة،
الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص ٤١١ - ٤١٢..

(٢). انظر، الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨
ص ١٧٣ وما بعدها.

(٣). انظر، الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة
الأولى، ١٩٧٢، ٣ / ٤٩٥ وما بعدها، رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، القاهرة، مطبعة المنار، بدون
تاريخ، ٢ / ٢٣٤ وما بعدها.

(٤). انظر، تفسير القرآن الحكيم، بالاشتراك مع الأستاذ محمد عبده، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر،
بدون تاريخ، ١١ / ٢٤٤ وما بعدها.

(٥). انظر، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء الكتب العربية،
القاهرة، ١٩٥٠، ٤ / ١١٠ وما بعدها.

(٦). انظر، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، مطبعة شركة مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٢٥، ص ٧٦ وما
بعدها..

(٧). انظر، المنتخبات، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧، ١ / ١٧٠ وما بعدها.

(٨). انظر، الشعر الجاهلي، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٢٦ ص ٢٦ وما
بعدها، ومستقبل الثقافة في مصر، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩٣٨، ١ / ١١ وما بعدها.

(٩). انظر، وثبة الشرق، القاهرة، دار العصور للطباعة والنشر، ص ٤ وما بعدها.

(١٠). انظر، من العقيدة إلى الثورة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ١ / ٧٤ وما بعدها، ودراسات إسلامية،
بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ٣٩٨ وما بعدها، والتراث والتجديد،

لقد تنوعت التفسيرات التي قدمت لنشأة الحداثة في الغرب من جهة النظر إليها على أنها تعبير ثوري راديكالي في الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، أو من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، فماكس فيبر يعود بها إلى عوامل اجتماعية مربها المجتمع الغربي آنذاك، تمثل ذلك في النظام الرأسمالي والإدارة البيروقراطية، على أساس أنهما مؤسستين عقلانيتين، فلقد عقلن الأول مهما العملية الاقتصادية، والثاني نظام تسيير المجتمع، وبالتالي فهناك علاقة قوية بين العقلانية والحداثة، وإذا كانت العقلنة قد اتخذت طابعاً مؤسسياً منظماً في الاقتصاد والإدارة، فإنها مع ذلك عملية شاملة اكتسحت المجتمع الغربي كله، وقد أدت عملية نزع السمة السحرية عن العالم إلى تفكيك التصورات التقليدية، وتولد ثقافة دهرية من صلب المسيحية نفسها، وفي هذا السياق تطورت العلوم التجريبية، وبالجمله فإن العقلنة لم تقتصر على إضفاء طابع دنيوى على الثقافة، بل دفعت بالأساس إلى تطور المجتمعات الحديثة، واكتسحت الأنشطة العقلانية كافة مجالات الحياة اليومية، بسبب من المنشأة الرأسمالية والجهاز البيروقراطى للدولة^(٤).

موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠، ص ٥٠ وما بعدها.

(١). انظر، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، الطبعة

الثالثة، ١٩٩٨، ص ٥٧ وما بعدها، و القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة

وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ٢٠٠١، ص ٢٧ وما بعدها.

(٢). انظر، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من بواكيره

الأولى حتى المرحلة المعاصرة، دار الزينابيع، دمشق، ١٩٧٧ ص ١١٥ وما بعدها.

(٣). انظر، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٦.

(٤). انظر، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٤ - ١٥.

See, Stephen G. Lyng; Lester R. Kurtz, 'Bureaucratic Insurgency: The Vatican and the Crisis of Modernism' in 'Social Forces, Vol.63, No.4. (Jun., 1985)pp, 904, Tilo Schabert, 'A Note on Modernity' in 'Political Theory, Vol. 7, No. 1. (Feb., 1979), pp. 124-125.

وهناك من يرى أن روح الحداثة نبعت بدرجة ما من الإحياء الديمقراطي للثورة الفرنسية؛ إذ أثرت تلك الثورة على الكنيسة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر^(١).

وكرنولوجية الحداثة موضوع واسع للجدال والنقاش: فهل جذورها مرتكزة على الحقبة الرومانتيكية التي ارتبطت على نحو أولى بنشأة المجتمع البرجوازي وثقافة الخصم على النحو الذي يراه كل من بوجيولي Poggioli، ودانيال بيل Daniel Bell، وهيربيرت ريد Herbert Read، وهيلتون كرامير Hilton Kramer. أو أنها تعود إلى ما بعد عام ١٨٤٨م. عندما تراجعت الرومانتيكية أمام المذهب الطبيعي والرمزية، على النحو الذي يراه جورج لوكاكس Georg Lukács وقد حاول جاكبوس بارزون Jacques Barzun أن يبرهن على ذلك من منظور مختلف تماماً. أو هل تعود أصولها إلى عام ١٨٨٠م نتيجة ظهور أجيال الشباب المغتربة والراديكالية، أو مع الحقب الأولى من القرن العشرين، بما اكتشف فيه من منجزات علم النفس والفينومينولوجيا المرتبطة بالفيزياء وميكانيكا الكوانتم، والتي بدأت بها الحقبة الحديثة بالفعل؟ أو. أخيراً. في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى وسنوات ما بعد الحرب، عندما حدث التحول في نشاط التعبيرية إلى صرامة الأسلوب العالمي وقسوته، وكانت السريالية هي آخر الروابط مع القرن التاسع عشر^(٢) ؟

أيضاً فإن ماركس يربط نشأة الحداثة بالرأسمالية باعتبارها نظاماً اقتصادياً، وبالبورجوازية كقوة بشرية، وفي "البيان الشيوعي" يقدم أعظم المدائح للبورجوازية، فعندما استولت على السلطة أدخلت تغيرات ثورية على أدوات وعلاقات الإنتاج، ووضعت حداً

(1). See, John T. McNeill, 'Catholic Modernism and Catholic Dogma' In' The Biblical World', Vol.53, No.5.(Sep., 1919), p, 507.

(2). See, Mary Gluck, 'Toward a Historical Definition of Modernism' In' The Journal of Modern History', Vol. 58, No. 4.(Dec., 1986), p, 847, Stephen Watson, ' Criticism and the Closure of "Modernism" in ' SubStance, Vol. 13, No. 1, Issue 42. (1984), pp. 15-30, James Faubion, 'Possible Modernities ' in' Cultural Anthropology, Vol. 3, No. 4. (Nov., 1988), pp. 365-378.

للعلاقة الإقطاعية والبطركية والعاطفية، وأخضعت الريف للمدينة، فهي السبب الأساسي
فى تحول أوروبا من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى^(١).

وإذا كانت أصول الحداثة محلاً للجدل والنقاش، فإن تاريخ توقفها وزوالها أكثر
إثارة للجدل والنزاع، فهل كان ذلك فى نهاية الثلاثينيات مع نشأة الفاشستية
والديكتاتورية؟ أو فى الستينيات مع اختفاء ثقافة الخصم الحقيقية ونشأة ما بعد الحداثة؟
أو أنها ما تزال مستمرة مقدر العمل بها فى المستقبل على النحو الذى يذهب إليه إيرفنج
هووي Irving Howe، وبالفعل فإن هناك غموض مفهومي يحيط بالمناقشات حول الحداثة،
ولذا فإن بعض المؤرخين اقترح بقوة الكف عن استخدام هذه الكلمة تماماً. ولقد أكد روجر
شاتوك Roger Shattuck أنه لا يوجد مثل ذلك الشيء الذى يدعى بالحداثة، وأن هناك
العديد من الأساتذة الذين يتحدثون عنها؛ من أجل الحفاظ على سيطرتهم الثقافية،
فالحداثة مقولة بلا معنى سواء فى الأدب أم فى تاريخ الأدب. وهذه الآراء الشكية تجاه
الحداثة كانت جديرة بالاهتمام إلى حد كبير، فبعض النتائج المهمة هنا يمكن الوصول إليها
بمحاولة المقارنة والتوفيق بين النظريات المتعارضة فى الموضوع الواحد، دون تأسيس أولى
لأساس ما عام، وهو ما يكون مقبولاً على أنه أساس مقدمة للمناقشة، تلك المقدمات التى
تكون بعيدة عن الوضوح من النظرة الأولى، والحداثة هنا لا تقدم مذهباً جمالياً موحداً
منسجماً، ينتج فى أسلوب مميز غير قابل للخطأ، وبالفعل فإن بعض أوجه الجدل حول
الحداثة، تعود إلى وظيفة المثقفين الذين يوصفون بأنهم ماركسيون لديهم صدام عنيف مع
الحداثة^(٢).

وهنا لابد من الإشارة إلى الدور الأساسى للتطور الكبير فى الحياة المدنية،
واتجاهات ما يتصل بحياة المدينة، والانتقال من الريف إلى المدن؛ فالابتعاد عن الطبيعة

(١). انظر، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٥ - ١٦.

(2). See, Mary Gluck, Toward a Historical Definition of Modernism, pp, 848-849, James A. Beckford, Postmodernity, High modernity, and New modernity: Three Concepts in Search of Religion", Edited by Kieran Flanagan and Peter C. Jupp, pp, 31-44.

الخام غير المصقولة ولا شخصية حياة المدنية، مع اتجاهها الأساسى فى سياسة عدم التدخل فى الشؤون الاقتصادية، وعن شأن الاهتمام بالجيران، والحماس الشديد للتعقيد فى مواجهة الحياة الميكانيكية، والاتصال الاجتماعى غير المباشر، كل هذا حدد نماذج التفكير^(١) الحداثى .

وهناك اتجاه آخر فى تفسير نشأة الحداثة فى المجتمع الأوروبى بالتحويلات الفكرية الكبرى، التى أسهمت فى تشكيل العقل الحديث، فمارتين هيدجر يشير إلى أن المسارات التاريخية لثقافة ما أو لمجتمع ما، تحدد مسبقاً فهم كل ما يمكن أن يحصل فى العالم، وهو فهم يلزم ويوجه كل مجموعة بشرية إلزاماً أشبه ما يكون بحتمية قدرية مضرة، وهذا الفهم المسبق تتضمنه الميتافيزيقيا، فهى التى تؤسس عصراً وتمنحه من خلال تأويل محدد للوجود، ومفهوم معين عن الحقيقة مبدأ تشكله الأساسى، وهذا قانون فلسفى يشمل كل العصور، فبأى حال فسر الوجود سواء كروح أو كمادة أو كتمثل وإرادة وذات فاعلة، فإن الوجود يظهر كموجود على ضوء الوجود، وهى فكرة موجودة عند هيجل الذى رأى أن تاريخ الفلسفة مفتاح لفلسفة التاريخ، كما أن تاريخ الغرب الحديث عند هيدجر، يجسد أساسه فى تاريخ الميتافيزيقيا الغربية، التى تشكل التاريخ المخفى للغرب^(٢) .

ومن هنا فإن نشأة الحداثة الغربية عند هيدجر ترتبط بتحويلات قدرية فى معنى الوجود وتصورات الحقيقة، ومن هنا فهى تتصل بالحدث الفلسفى الذى تمثّل فى جعل الذات مركزاً ومرجعاً، ومضمون هذه الذات المرجعية هو العقل والإرادة، وكونها عقلاً حسابياً، بالمعنى اللاتينى لكلمة Ratio هذا العقل الحسابى الأداة، يجد تعبيره فى العلم كمنظور حسابى وكى للأشياء المدركة والقابلة للاستعمال، وفى التقنية كتحرير للطبيعة وإرغام لها على أن تسلم طاقتها وتكشف أسرارها^(٣) .

(1). See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism', In 'The Journal of Religion', Vol. 15, No. 4. (Oct., 1935), p, 440.

(٢). انظر، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٦ — ١٧.

(٣). انظر، السابق، ص ١٧.

وعلى أية حال فإن حركة الحداثة فى الفلسفة الغربية تعود بدايتها الأولى إلى فلسفة ديكارت وفكرته عن الكوجيتو، التي قدمت الأساس الصلب لفكرة الحداثة، وفلسفة كانط الذى يراه البعض مفكر الحداثة وممراتها، فى حين يراه الآخرون أنه يعبر عن ردة بالقياس إلى ديكارت وثورة كوبرنيكية مضادة. ولكن من المعروف أن الوعى بالحداثة الغربية يعود إلى هيجل.

فالحداثة، على النحو الذى يراه هابرماس، لم تح ذاتها فلسفياً، وبشكل صريح وواضح، إلا مع هيجل الذى استعمل مصطلح العصور الحديثة استعملاً خاصاً يتميز عن المفهوم الزمنى المتداول لدى المؤرخين، فالعصور الحديثة هى جديدة كل الجدة، فهى تصف الحاضر على أنه فترة انتقال تستنفذ ذاتها فى الوعى بالتسارع من جهة، وفى انتظار وتوقع مستقبل مختلف نوعياً عن الحاضر، وجذرياً عن الماضى ^(١).

لقد كان هيجل أول من اشار إلى مسألة قطيعة الحداثة مع الإحياءات والإلهامات المعيارية للماضى التي هى غريبة عنها فى صيغة مشكل فلسفى؛ إذ بدأت الحداثة فى نهاية القرن الثامن عشر تطرح على نفسها مشكلة العثور فى ذاتها على مشروعيتها الخاصة، وأن تستمد ضماناتها من ذاتها، ولقد تناول هيجل ذلك فى فلسفته على أساس أنها قضية أساسية، فالفلسفة لا يمكن لها أن تدرك ذاتها خارج مفهوم الحداثة، فهو السؤال المركزى الذى ينبغى أن تطرحه الفلسفة على نفسها، فالفلسفة لا بد لها من أن تفكر فى مشاكل عصرها ^(٢).

وإن كان فوكو Foucault يشير إلى أن الحداثة بدأت مع فكرة كانت عن الإنسان ذى الوجود المتناهي الذى يسمح له أن يأخذ مكان الله تعالى ^(٣).

(١). انظر، السابق ص ٣٠.

Shaswati Mazumdar, Habermas and the Post Modernist Critique of the Enlightenment' in ' Social Scientist, Vol. 20, No. 12. (Dec., 1992), pp. 53-66.

(٢). انظر، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٣١.

(3). See, Ehrhard Bahr, 'In Defense of Enlightenment: Foucault and Habermas' in ' German Studies Review', Vol.11, No.1. (Feb., 1988), p, 101, Christopher Rocco, 'Between

وبالجملة فقد جاءت الحداثة فى الفكر الغربى نتيجة لمجموعة من التحولات الثقافية والاجتماعية والسياسية التى مربها المجتمع الأوربي، بداية من عصر النهضة الأوربية، وظهور المجتمع البرجوازي، تلك التحولات التى بدأت بحركة الكشف الجغرافية، واختراع الطباعة، والإصلاح الديني، والثورة الفرنسية، ولقد أدى هذا كله إلى تقويض الأشكال الجامدة التى كانت تعرقل تقدم الأفكار والعلوم والفنون، هذا كله من أجل المعاصرة والاهتمام بالحاضر، وبما يتفق مع روح العصر.

أولاً: مفهوم الحداثة.

١. أصل كلمة الحداثة.

من الناحية المعجمية تعنى الحداثة الشغف المبالغ فيه بما يكون حديثاً، والإعجاب الشديد بالأفكار الحديثة والفتنة بها، وإساءة استعمال ما يكون حديثاً ومفاسده، والأفكار الحديثة ليست قديمة مثل تلك الفترة التى تعرف بالأزمنة الحديثة، ولقد أنتجها الفكر البروتستانتي تدريجياً، ولم يفهم منذ البداية نتيجتها، ودخل الحزب البروتستانتي المحافظ فى الكنيسة فى صراع معها. وعلى جهة العموم فإن الحداثة تهدف إلى التحول الراديكالى للفكر الإنسانى فى علاقته بالله تعالى والإنسان والعالم والحياة هنا وفى الآخرة، ذلك هو ما حدث على يد النزعة الإنسانية وفلسفة القرن الثامن عشر، وما أعلنته الثورة الفرنسية على نحو جليل، وجان جاك روسو J. J. Rousseau الذى تمت دراسته على أساس أنه فيلسوف إلحادى فى عصره مثل تناوله كحدائى، كما أنه أول من استخدم هذه الكلمة بهذا المعنى، على أساس أن الحدائى هو من يجل العصور الحديثة على القديمة^(١). وعلى أية حال فإن روسو أول من استخدم كلمة الحدائين بمعنى المعلمين اللادينيين، ولقد سار بيوس العاشر

Modernity and Post modernity: Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain' in 'Political Theory, Vol. 22, No. 1. (Feb., 1994), pp. 71-97.

(1) See, , The Catholic Encyclopedia, Volume X. Published 1911. New York: Robert Appleton Company. Nihil Obstat, October 1, 1911. Remy LaFort, S.T.D., Censor. Imprimatur, p, 1. 01/02/1429 <http://www.newadvent.org/cathen/10415a.htm>.

Pius X على نفس النهج؛ فاللاديني تشير إلى ما هو معاد للدين في عقائده التي يتضمنها، وهو استخدام صحيح للكلمة فيما يرى الدارسون الغربيون .^(١)

ويبدو أن هذه الكلمة قد نسيت، إلى أن جاء الخبير الكاثوليكي بيرين (pÈrin) ١٨١٥. (١٩٠٥)، الأستاذ في جامعة Louvain، ووصف الإنسانين في المجتمع بالحدثة، ويمكن أن يحدد المصطلح على النحو التالي: الطموح إلى اقضاء الله تعالى من كل الحياة الاجتماعية، وجعل الحدثة التامة مرتبطة بشكل أكثر اعتدالاً؛ إذ أعلن أنها ليست شيئاً أقل من الليبرالية على كل حال. وفي الفترة المبكرة من القرن الحالي، وبالذات فيما بين عام ١٩٠٥م وعام ١٩٠٦م، كان الاتجاه إلى التجديد قد أزعج الأبرشيات الإيطالية، وبالذات لدى شباب الأكليريوس الذين اتهموا بالحدثة، وفي عيد الميلاد في عام ١٩٠٥م نشر الأساقفة في المقاطعات والأقاليم الكنسية خطاباً يحذرون فيه مما يسمى بالحدثة بين رجال الدين المسيحي، وهناك العديد من الرسائل الرعوية في عام ١٩٠٦م التي استخدمت نفس المصطلح، وهنا فإن كلمة الحدثة لا تشبه كلمة المجددين، وعندما ظهر إعلان Lamentabili فإن Mgr Baudrillart أعرب عن سعادته في أنه لم يجد كلمة حدثة فيه، واعتبرها كلمة غامضة جداً، وبالإضافة إلى ذلك فإنه يبدو أن الكنيسة قد أدانت كل شيء حديث، وقد وضعت نهاية المناقشة في عام ١٩٠٧م، والمقدمة تشير إلى ذلك الاسم المعروف الذي أعطى للذين يدعمون الأخطاء الجديدة التي لم تكن غير ملائمة، ومن هنا فإن الحداثين أنفسهم قد ادعوا لاستخدام هذا الاسم، على الرغم من أنهم لا يوافقون على ملامته .^(٢)

وعلى أية حال فإن الحداثيين يعملون في مجالات متنوعة في بلاد مختلفة، ويجهل كل واحد منهم نزعة الآخر وتوجهه، وكان هدفهم الأساسي التوفيق بين الكنيسة والعلم،

(1) See, j. R. Slattery, 'The Working of Modernism' In ' The American Journal of Theology', Vol.13, No.4. (Oct., 1909), p, 555, Stephen G. Lyng; Lester R. Kurtz, ' Bureaucratic Insurgency: The Vatican and the Crisis of Modernism' in ' Social Forces, Vol.63, No.4. (Jun., 1985)pp, 904, George Tyrrell, ' Mediaevalism and Modernism' in ' The Harvard Theological Review', Vol. 1, No. 3. (Jul., 1908), pp. 304-324.

(2) See, j. R. Slattery, 'The Working of Modernism' In ' The American Journal of Theology', Vol.13, No.4. (Oct., 1909), p, 561

وبالفعل فهم خارج محبة الكنيسة، التي يشيرون إلى أنفسهم بأنهم أبناؤها، وليس من الغريب أن تأخذ الكنيسة هذا الإنذار، ولقد وصفهم البابا بأنهم أعضاء في تلك المنظومة وبأنهم متآمرون، ولكن ليس هناك من أحد يعرف حدود هذا الهدف المحدد إلى أن أشار بيوس العاشر إلى حدوده وعالمه، مثلما لم يعرف أحد شيئاً عن الأمريكية قبل أن يحددها Leo XIII في خطابه *Testem benevolentiae*. ومرة أخرى مثلما أعلنت البابوية أن الينسانية كارثة على أبناء الكنيسة. إن المعتقدات التي لا ينظر إليها الآن على أنها مهمة وصحيحة كما كانت في الماضي. الحداثة. تحكم هيمنتها على الإنسان، والدولة الموالية للكنيسة تعاقب كل إنسان يدين السلطة ويشجبها، لتنفذ حفنة قليلة من الإيطاليين الذين كتبوا *Programma dei modernisti*، هؤلاء فحسب رجال بلد البابا الذين كان لهم حق تقرير مسائل الخير والشر، والتحليل الشرعي على القوانين عند اليسوعيين في أن يتصرفوا بحرية حتى لو منعهم الكنيسة من ممارسة وظائفهم الكهنوتية، وذلك على الرغم من العزل من عضوية الكنيسة⁽¹⁾.

وعلى أية حال فإن الحداثة ليست مفهوماً للتحليل، فليست هناك قوانين للحداثة، ولكن توجد فقط سمات لها، إنما يوجد فحسب سمات للحداثة، بل إن الأمر أكثر من ذلك فليس هناك نظرية للحداثة، فالحداثة نمط، فهي نمط حضاري متميز يتعارض مع النمط التقليدي أو التراثي، بمعنى أنه يتعارض مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية، وعلى أية حال فهي مفهوم غير واضح، يشير إلى تطور تاريخي وذهني، وبعبارة أخرى فإن الحداثة تعبير عن الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، فهي ثورة على الماضي والتراث، ولكنها لا تلبث أن تتحول بمرور الزمن إلى تقليد، وهذا يعود إلى المكانة المركزية التي تتخذها الحداثة في النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، بعبارة أخرى إنها تمتد لتشمل كل

(1) Ibid, p, 555, Ronald Burke, *Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought*, in 'The Journal of Religion', Vol. 60, No. 2. (Apr., 1980), p, 143, Stephen G. Lyng; Lester R. Kurtz, 'Bureaucratic Insurgency: The Vatican and the Crisis of Modernism' in 'Social Forces', Vol.63, No.4. (Jun., 1985), p. 915.

نواحي الحياة الاجتماعية، وهو أمر يجعل من الحادثة معضلة يعيشها الفرد والمجتمع، وهنا تكمن الصعوبة فى تحديد مدلول الحادثة، على أساس أنها معناها يتغير عبر الزمن باستمرار، على أساس أنها وسيلة للتغيير، تتعارض مع الماضى وترفضه تماماً، ولا تهتم إلا بالجديد ومواكبة العصر، ذلك الذى يتمثل فى التقنية والانقلابات الاجتماعية والسياسية.

٢. الحادثة والعقلانية:

ترتبط الحادثة بالعقلنة برباط وثيق، إلى حد يمكن معه القول بأنهما وجهان لعملة واحدة، وعلى حد تعبير الآن تورين: "إن فكرة الحادثة فى شكلها الأعظم طموحا كانت التأكيد أن الانسان هو ما يصنعه... فالعقل وحده يوطد التوافق بين العمل الانسانى ونظام العالم وهو ما سعت إليه الكثير من الأفكار الدينية لكن شلتها الغائية الخاصة بالديانات التوحيدية القائمة على الوحي والعقل هو الذى يبعث فى الحياة العلم وتطبيقاته، وهو الذى يحكم أيضا كيف الحياة الاجتماعية الحاجات الفردية أو الجماعية وهو الذى يحل دولة القانون والسوق محل التعسف والعنف. وحين تتصرف الإنسانية بحسب قوانينه تتقدم فى آن واحد ^(١)". وهنا فإن التطور العلمى هو الجزء الأكثر أهمية فى عملية العقلنة ^(٢).

وما يسمى بالعقلانية على النحو الذى يحدده هابرماس: "هو أولاً الاستعداد الذى تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ، وما دامت مقولات فلسفة الوعى تفرض فهم المعرفة بوصفها حصراً معرفة تخص أمراً ما موجوداً فى العالم الموضوعى، فإن العقلانية تقيس نفسها بأسلوب الذات المنعزلة، وهى تتوجه وفقاً لمضمون أفكارها وعباراتها ^(٣)". إن العقل - عند إدغار موران - هنا هو ذلك المنهج

(١) انظر، الآن تورين، نقد الحادثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٩.

(٢) انظر، ماكس فيبر، "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (١٩٠٥)"، فى "من الحادثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر فى قضايا التطور والتغيير الاجتماعى"، تأليف: ج. تيمونز روبرتس وإيمى هايت، ترجمة: سمر الشيشكل، مراجعة: أ. محمود ماجد عمر، عالم المعرفة، العدد ٣٠٩، ٢٠٠٤، ١/ ١٢٢.

(٣) القول الفلسفى للحادثة، ترجمة د. فاطمة الجيوشى، وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٥، ص ٤٨٢.

الذى يقوم على الحساب والمنطق، إنه المنهج الذى يستعمل فى حل المشاكل المطروحة على الفكر، بدلالة معطيات تميز وضعية ما أو ظاهرة ما، فالعقلنة معادلة بين نوع من التناسق المنطقى وواقع تجريبي، ولذا فإن العقلانية تتجلى من خلال:

١- رؤية للعالم تؤكد على الاتفاق الكلى بين ما هو عقلى وواقع فى الكون، فهى تقصى من الواقع كل ما ليس عقلياً وكل ما ليس ذا طابع عقلى.

٢- أخلاقية تؤكد بأن الأفعال الإنسانية والمجتمعات الإنسانية يمكن أن تكون عقلانية، ويجب أن تكون كذلك فى مبدئها وسلوكها وغايتها^(١).

وإذا كانت العقلنة عند مارتوتشيللى إحدى أكبر محاضن الحداثة، فلا بد من تصورين كبيرين على الأقل فيه:

الأول: ذو طبيعة نشؤية وتسلسلية زمنية، وذلك يهدف إلى فهم خصوصية الغرب، حيث تطور فيه شكل خاص من العقلنة مكن من التحكم المتزايد فى العالم، وما أشار إليه ماكس فيبر فى دراسة الأديان يهدف إلى فهم هذه الصيرورة، ومن هنا كانت تلك العلاقة المهمة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، وفكرة إزالة الطابع السحري عن العالم تعنى فى المعنى العام لها أنه لا وجود فى عصر الحداثة لشيء إلا ويمكن توقعه، فكل ما هو موجود وكل ما يستجد فى هذا العالم محكوم بقوانين يستطيع العلم الإحاطة بها ومعرفتها، فلدى فيبر يستبعد كل تدخل لما فوق الحواس فى نظام الأشياء الطبيعية والإنسانية.

والثانى: تصور بنيوى أو تزامنى، يتخذ له كمرجع الحالة الاجتماعية والمؤسسات الخاصة بالمجتمع الحديث، وعند ماكس فيبر فإن العالم الحديث قد انبثق عند نقطة التقاء المقاولات الاقتصادية وتناسقها، والتخطيط الاقتصادى، والقدرة على التنبؤ بالأفعال، وشيوع المواقف

(١) انظر، العقل والعقلانية، فائتر فلسفية ونصوص مختارة، إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص ٦.

المنهجية فى الإنتاج والإدارة، وبذا يتميز العالم الحديث بانتشار العقلنة فى كل دوائر الحياة الاجتماعية: فى الاقتصاد والقانون والإدارة والفن وصورة العالم التي يقدمها العلم^(١).

وهذه العقلانية الحسابية الأداة ساء فى مجال المعرفة العلمية والتقنية أو فى مجال الإدارة هى شكل من أشكال السيطرة والقوة، ومن ثم فهناك ارتباط بين العقلانية والسيطرة، سواء تعلق الأمر بالسيطرة الكوكبية للتقنية المنفلتة من عقالها أو بالنزعة الكليانية السياسية. إن العقلانية الأداة سيطرت على الطبيعة عبر السيطرة على الإنسان، وسيطرت على الإنسان عبر السيطرة على الطبيعة بواسطة التقنية، فالحداثة فى عمقها مشروع تندغم فيه بصورة رفيعة إرادة الهيمنة بإرادة التحرر^(٢). أيضاً هناك ارتباط بين العقل الحداثي والإيديولوجيا، فكل ما هو تقليدي ولا يؤدى إلى التقدم فهو مضاد للعقل والإيديولوجيا، ومعنى هذا أنها التصور الذي يتم استخدامه للدفاع عن العقل ونقد كل الأفكار غير التقدمية، التي لا تساعد على التحكم فى الطبيعة من أجل مصلحة الموجودات^(٣) لتبدأ الأساسى هنا أن كل ما هو واقعى عقلى، وكل ما هو عقلى فهو واقعى، وهذا معناه أن ليس هناك فى الوجود شيء لا يقبل التفسير بالعقل، وأن كل ما يقبل التبرير العقلى فهو موجود ضرورة، وذلك لأن وجود الشيء معناه صدوره عن سبب فاعل وسبب غائى، وتعقل الشيء معناه إدراك سببه الفاعل وسببه الغائى. وهذا بدوره ينقل من المستوى المنطقى إلى المستوى الواقعى، وبذلك يمكن إقامة الدليل على التطابق بين العقل ونظام الطبيعة^(٤). ولقد ارتبط هذا بالنظر إلى الطبيعة على أنها امتداد كمى وهندسى وحسابى، وبذا تحولت الطبيعة إلى معادلات رياضية وأشكال هندسية^(٥).

(١) انظر، السابق، ص ٣٩ — ٤٠، ص ٤٢ — ٤٣.

(٢) انظر، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٩.

(٣) انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ٥٦ — ٥٧.

(٤) انظر، العقل والعقلانية، دفاثر فلسفية ونصوص مختارة، ص ١٣ — ١٤.

(٥) انظر، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٠.

والهدف الأساسي من هذا الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولاً، والذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العلمي والتقني فحسب، ولكنه يوجه أيضاً حكم البشر وإدارة الأشياء، ومثل هذا المفهوم يتصور المجتمع أحياناً على أنه نظام ومعمار قائم على الحساب، وأحياناً يجعل من العقل أداة في خدمة مصلحة الأفراد ولذتهم، وأحياناً كسلاح نقدي ضد كافة أشكال السلطة، لكي يحرر الطبيعة البشرية التي سحقها السلطة الدينية^(١). فالعقل على النحو الذي يراه كانط لا يدرك إلا ما ينتج من خلال خططه هو، ولا بد أن يكون له محل الصدارة، وإنه ينبغي أن يكون له محل الصدارة، وأن يحمل الطبيعة على الإجابة عن أسئلته، وأن لا يدعها تقوده كما لو كان مشدوداً إليها شداً، وبالجمله فينبغي على العقل أن يتقدم إلى الطبيعة، ماسكاً بيده المبادئ التي تمنح الظواهر المتطابقة سلطة القوانين، وباليدي الأخرى التجريب الذي تخيله وفق تلك المبادئ، حتى يتعلم من الطبيعة لا محالة، وأن يكون مثل القاضي الذي يحمل الشهود على الإجابة عما يطرح من الأسئلة^(٢). ومن هنا فإن العقل هو ملكة رد قواعد الفهم إلى الوحدة بواسطة المبادئ، إن العقل لا يتصل أبداً على نحو مباشر بالتجربة، ولا بأي موضوع كيفما كان، إنما يتصل بالفهم، ليضفي عليه بصورة قبلية وبواسطة المفاهيم وحدة على المعارف المتنوعة والمختلفة للملكة الفهم، يمكن أن تدعى وحدة عقلية، تختلف كل الاختلاف عن تلك الوحدة التي يمكن للفهم أن يحققها، وبالجمله فإن العقل عند كانط ملكة المبادئ^(٣).

فالحادثة ليست تغيراً صرفاً تتالياً للأحداث، إنها انتشار منتجات النشاط العقلاني العلمي والتكنولوجي والإداري، إن الحادثة تستبعد كل غائية والدينوية وانقشاع الأوهام والسحر للذات تحدث عنهما "ويبر" وهو يعرف الحادثة بالعقلنة، تظهر القطيعة الضرورية على غائية الفكر الديني الذي ينادي دائماً بغاية للتاريخ، بالتحقيق التام لمشروع

(١) انظر، الآن تورين، نقد الحادثة، ص ٣٠.

(٢) انظر، العقل والعقلانية، فائتر فلسفية ونصوص مختارة، ص ٥٥ - ٥٦.

(٣) انظر، السابق، ص ٥٥.

إلهى أو باختفاء الإنسانية المنحرفة التى خانت رسالتها. إن فكرة الحداثة لا تنفى فكرة نهاية التاريخ، لكن نهاية التاريخ هى بالأحرى نهاية ما قبل التاريخ وبداية لتطور يقود إليه التقدم التقنى والتحرر من الحاجات، وانتصار الفكر^(١).

والفكرة الغربية عن الحداثة تختلط بمفهوم خاص للتحديث، فهو ليس انجازاً لطاغية مستنير، ولا لثورة شعبية، ولا لإرادة نخبة حاكمة، إنها انجاز للعقل نفسه، وبالتالي للعلم والتكنولوجيا والتربية، ولا ينبغي أن يكون هناك هدف للسياسات الاجتماعية للتحديث سوى اخلاء الطريق للعقل، والغرب قد تمثل الحداثة وعاشها كثورة، والعقل الغربى هنا لا يعترف بأى مكتسب من الماضى، بل على العكس يتخلص من المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعى والسياسى التى لا تؤسس على أدلة من النوع العلمى^(٢).

٣. الحداثة ومبدأ الذاتية.

ولكن الحداثة متضمنة فى التراث الحديث أيضاً فى استغراقها النموذجى للاتجاهات الاجتماعية، وكل اللاهوتيات الكبرى نشأت عن الحاجات الدعوية، والإنسان الذى يريد تحديث رسالته، لا بد أن يقررهما فى تعبيرات تتصل بالنظرة الاجتماعية لجمهوره، وربما كان أوضح هذه التوجهات الحديثة ما يسمى بالذاتية أو الفردية. ولقد اكتشف عصر النهضة الفردية فى الثقافة، واكتشفها الإصلاح فى الدين، ووفقاً لذلك فإن البروتستانتية تركز دائماً على أهمية التجربة الذاتية فى الدين^(٣).

ولكن هذا التصور للذات كان مجرداً أو فردياً ومنعزلاً عن التاريخ والعلاقات الاجتماعية، إنه مجرد عن معنى التاريخ، ومتصور بوصفه ماهية، وهذا هو السبب فى أن تصور الفلسفة الحديثة للهوية مؤسس على الاعتقاد فى وجود ذات تنبثق بميلاد الوجود

(١) انظر، الآن تورين، نقد الحداثة: الحداثة المظفرة، ترجمة صياح الجهم، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٨٨، ١٥/١.

(٢) انظر، الآن تورين، نقد الحداثة، ص ٣١.

(٣) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism, p, 434.

الإنسانى، مثل النفس أو الماهية، وهى على الرغم من كونها قادرة على تطوير قدراتها في الزمان، فإنها تبقى بشكل أساسى عبر الحياة عينها، تؤكد معنى الاستمرار ومعرفة الذات^(١).

وغالباً ما يقال إن أصول العلم الحديث تطلب فى الذاتية الفكرية عند ديكارت، فالشك الديكارتى مطلبه دليل الذاتية، الذى وصل إلى ذروته فى إعلان ديكارت: أنا أفكر، إذن أنا موجود. وهذه الذاتية وجدت الدعم لها فى الفكر الاجتماعى عند روسو Rousseau، الذى طور علم الاجتماع على فرضية أولية الذاتية، وبالفعل فقد نظر إلى الحياة الاجتماعية المشتركة أو الحضارة، على أساس أنها مرض مؤذ لخيرية الإنسان الأصلى، ومن هنا فإن النجاة إنما تكون بالعودة من المجتمع والانسحاب منه إلى الذاتية^(٢).

ولقد افترض كانط للذات سمة ترنسندنتالية ليصبح أكثر عينية، وتصبح الذات واعية بذاتها، وبالنسبة له تنتمى الموجودات الإنسانية إلى كل من عالم الظواهر (الطبيعة) وعالم النومين (العالم المعقول) ولكن ما يشكل الذات الحققة هو العالم المعقول، أى القدرة على تجاوز عالم الحواس، من أجل أن تتوافق مع القوانين الأخلاقية العملية التى يقدمها العقل، ومن هنا فإن العقل هو الذى يوجد الذات، ويتأسس القانون الأخلاقى تتوحد الذات وتصبح مسئولة، وبالتالي فالذات ينبغى أن تكون الموجود الذى يصبح ذاتاً حقيقية عن طريق الالتزام بالقانون الأخلاقى^(٣).

والحركة الليبرالية فى القرن التاسع عشر اهتمت سياسياً على أن مهمتها الكلية، هي تحقيق الفردية باعتبارها غاية العملية السياسية، ومن الممكن أن تحدد الليبرالية على أنها احترام لقيمة الفردية، وبالفعل فإن النضال لا يمكن تركه كاملاً، حتى فى المجتمع الشيوعى عندما تقرر الدولة أن وظيفتها الوصول إلى الحد الأقصى للحياة الفردية. ولقد

(١) انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ٢٤٢.

(٢) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, p, 435.

(٣) انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ٢٤٤.

أوضحت السيكولوجيا الاجتماعية الجديدة إلى أهمية تحويل مفهوم الذاتية، بالإشارة إلى أن الذاتية الشخصية منتج اجتماعي، مما يعطى بعداً جديداً لأى مناقشة حول الذاتية. والسيكولوجيا الاجتماعية لا ترسخ السؤال القديم للعلاقة بين حرية الإرادة والحمية الاجتماعية، ولا تحسم تلك الصعوبة المتضمنة فى تفسيرات النفس فى تعبيرات السلوكية الاجتماعية، ولكن ينشأ هنا شيء واضح تماماً: إن الذاتية ليست، على حد تعبير جورج هيربيرت مياد George Herbert Mead ضمن طبقات الجلد البشرى للذات. واستمرار رواج الذاتية السيكولوجية القديمة فى الدوائر اللاهوتية تفسير للنقد الخاطئ جداً لليبرالية الفردية^(١).

إن هذا يخدم فى توضيح التفسير المسيحي فى تعبيرات قيمة الذاتية، واختبار السلطة والعقيدة بالتجربة الذاتية، وهما أمران يؤكد عليهما فى الدعوة الحداثية^(٢).

والحادثة تتصف ببنية علاقة مع الذات، يدعوها هيجل الذاتية: فحرية الذات هى بشكل عام مبدأ العالم الحديث، واستناداً إلى هذا المبدأ تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروحى للحصول على حقوقها^(٣)، فالحداثة ترتبط بصلة وثيقة بمبدأ الذاتية الذى يشكل مضمون ما يعرف باسم النزعة الإنسانية، الذى يعنى مركزية الذات الإنسانية وفعاليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها، وهذا المفهوم يتضمن أربع دلالات متلازمة عند هيجل، يوجزها هابرماس على النحو التالى:

١. الفردانية، وتعنى أن الفردية الخاصة جداً، هى التى لها الحق فى إعطاء قيمة لادعاءاتها.
٢. الحق فى النقد، ويعنى أن مبدأ العالم الحديث يتطلب أن على كل فرد أن يتقبل فقط ما يبدو مبرراً ومقنعاً.
٣. استقلالية الفعل، فمن خصائص العصر الحديث تهيؤه لتقبل ما يفعله الأفراد والاستجابة له.

(١) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism', p, 435.

(٢) Ibid, p, 436.

(٣) القول الفلسفى للحداثة، ترجمة د. فاطمة الجبوشى، وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٥، ص ٣٠.

٤. الفلسفة التأملية ذاتها، فالفلسفة عند هيجل تدرك الفكرة التي تجتازوياً بذاتها^(١).

ومبدأ الذاتية عند هيجل فرضته الأحداث التاريخية الكبرى: الإصلاح الدينى، وفلسفة الأنوار، والثورة الفرنسية، فمع الإصلاح البروتستانتى أصبح الإيمان الدينى مرتبطاً بالتفكير الشخصى، فهذا الإصلاح قام على التأكيد على سيادة الذات، وأبرز قدرتها على التمييز والاختيار باعتباره حقاً من حقوقها، فى حين أن الإيمان التقليدى كان قائماً على الخضوع للقوة الأمرة للتراث والتقليد، وكذلك فإن الثورة الفرنسية التي أعلنت حقوق الإنسان فرضت مبدأ حق الاختيار كقاعدة أساسية للدولة^(٢). ويؤكد هيجل على البعد التاريخي للذات، فالعالم مدرك متصور بوصفه وحدة تشير إلى الذات، ولكنها تكون في تغير تاريخي ثابت، وربما تظل الذات وعياً أو فكرة، ولكنها تكون في حركة أو في رحلة تتموضع من خلالها، أو تتجلى ذاتها في أشكال تتضمن أرواح شعوب قومية مختلفة، وتنتج بشكل تطوري هويتها في مستوى أسمى، ووعي الذات هنا يستلزم عند هيجل الإشارة إلى الآخر، ووعي الذات أيضاً موجود في ذاته ولأجل ذاته، وبالتالي فهو موجود من أجل وعي الذات الآخر، أى أنه وعي ذاتي محقق ومسلم به^(٣). ومن المعروف أن هذا المفهوم للذاتية قد تعرض للنقد من قبل ماركس^(٤).

ومن هنا أضحي مبدأ الذاتية محدداً في كل مجالات الفعل، وحدداً في كل أشكال الثقافة الحديثة، فالحق والأخلاق أصبحا قائمين على الإرادة الحالية الحاضرة للإنسان في حين أنها كانت من قبل مدونة ومملاة على الفرد، كما أصبحت الذاتية أساس المعرفة العلمية التي تكشف أسرار الطبيعة بقدر ما تحرر الذات العارفة، والطبيعة تصبح جملة

(١) انظر، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٨.

See, Shaswati Mazumdar, Habermas and the Post Modernist Critique of the Enlightenment' in ' Social Scientist, Vol. 20, No. 12. (Dec., 1992), pp. 53-66.

(٢) انظر، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٨.

(٣) انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ٢٤٤.

(٤) انظر، السابق، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

قوانين شفافة ومعروفة من طرف الذات، والسمة الأساسية الملازمة للذاتية هي العقلانية، بمعنى إخضاع كل شيء لقدرة العقل، وعبره يتحقق الإنسان من سيادته النظرية على العالم الذي يغدو شفافاً وخالياً من الأسرار^(١).

٤. النزعة التفاؤلية:

وهناك سمة مميزة للفكر الغربي في مرحلة الحداثة، وهي النزعة التفاؤلية، ومن الناحية التاريخية يبدو أن هذا قد حدث عندما انخطت العقلانية إلى النزعة العاطفية، وعلى الرغم من أن ليبنتز قد وضع أساس التفاؤلية في نظريته الفلسفية، قبل تأسيس نظام الانسجام في الكون، فإن الاعتراف بقوة العقل مرم من مجال الحياة الإنسانية إلى إعلان القوى الفكرية، فالقسوة والتواضع فقدتا في الإثبات المتهور المهمل، والحركة من تشارلز داروين إلى هيربرت سبنسر، كانت حركة من التطور باعتباره نظرية بيولوجية متواضعة إلى تطور بوصفه فلسفة متكلفة لارتقاء لا محالة منه^(٢).

إن مثل هذه الاعتقادات التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، مع بزوغ تفوق إنجلترا في أوروبا، إضافة إلى إنجازات الروح الأمريكية، هذا كله أسهم في تأكيد التفاؤلية بين تلك الشعوب التي تتحدث الإنجليزية. وعلى أية حال فإن الإنجيل الاجتماعي أصبح وجهة نموذجية للعقل الحديث الذي أكد عليه الحداثيون المسيحيون على نحو متميز. أيضاً أسس الفكر الاجتماعي الذي بدأ من سان سيمون Saint-Simon عبر كومت Comte وميل Mill وسبنسر Spencer إلى علماء الاجتماع اليوم، إن هذه الفكرة متضمنة في لاهوت ريتكال Ritschl، ولقد أضحى الوعي المسيحي اجتماعياً بوساطة أعمال توماس شالميرس Thomas Chalmers، وموريس J.F. D. Maurice، وتشارلز كينجسلي Charles Kingsley. ولكن مما هو جدير بالملاحظة أن الإنجيل الاجتماعي كان يتوق إلى التطور، حيث كان علم الاجتماع

(١) انظر، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٩.

See, James A. Beckford, Postmodernity, High modernity, and New modernity: Three Concepts in Search of Religion", Edited by Kieran Flanagan and Peter C. Jupp, pp, 36-37.

(2) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism', p, 439.

يحقّق نجاحه الأكبر، ولقد أسس ذلك الطريق كل من واشنطن جلادين Washington Gladden، وجوسيا سترونج Josiah Strong، ومن بعدهما سهايلير ماثيو Shailer Mathews، وتشارلز هينديرسون Charles R. Henderson^(١).

إن علاقة يوتوبيا التفكير الاجتماعي بمملكة الله تعالى في التراث المسيحي قدمت الإنجيل الاجتماعي، فمجيء المملكة في المجتمع مرتبط بفكرتي التقدم والتطور، ونظر إليه بالفعل على أنه أمر لا مهرب منه في التفكير الشعبي. إن استخدام الإنسان بوصفه أداة لجلب المملكة إلى الأرض يعكس التفاؤل في النظرة الاجتماعية الحديثة، ومجيء المسيح، عليه السلام، يرى على أنه ابتداء هذه العملية الطويلة عبر تعاليمه الاجتماعية وتوجهات حياته، وهذا كله يركز على الكريستولوجيا الإنسانية الجديدة، التي تؤكد على المسيح التاريخي عليه السلام، ومن هنا فإن الإنجيل الاجتماعي الحديث يعكس نماذج الفكر الاجتماعي التي تطورت خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين^(٢).

٥. الإيمان بالديمقراطية:

ويرتبط برباط وثيق مبدأ الذاتية بالديمقراطية، والسمة المميزة لوجهة الحياة الحديثة تتمثل في الإيمان بالديمقراطية، وهذا هو التلازم السياسي والاقتصادي للذاتية، فالحقوق وقدرات المواطن في الدولة أمران مؤكد عليهما. وعقيدة القرن الثامن عشر في الحقوق الطبيعية وضع أساسها في إعلان الاستقلال الأمريكي، وهي لا تزال تقرر عدم صلاحية أية عقود تتعارض مع الحقوق الشخصية للحياة أو الليبرالية أو مطاردة السعادة، وحق التصويت الديمقراطي يركز على افتراض القدرة الذاتية، عندما تمتلك الحقائق، عند صنع القرار السياسي، وعلى هذا النحو تأسست الأخلاق الديمقراطية، ابتداء من المساواة في الفرص واكتشاف امتلائها في غنى الحياة الفردية، وعندما تكون الحتمية الاجتماعية

(1). Ibid, p, 440, David W. Lotz, 'Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation' in 'The Harvard Theological Review, Vol. 73, No. 3/4. (Jul. - Oct., 1980), pp. 337-372.

(2) . See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism, p, 440.

للتطور الشخصي مدركة، فإن الأخلاق الديمقراطية تؤدي إلى نشأة ما يسمى بالحقيقة الاجتماعية التي لا ريب فيها، وتلك الحقيقة تحاول أن تنظم تلك العمليات الاجتماعية التي تحدد الوجود التام للذاتية^(١).

ولو أن هذا التأثير الاجتماعي أنكر، فإن البحث عن التنظيم المسيحي للحياة الاجتماعية سوف يفقد معظم أهميته، وهذا الحماس للديمقراطية في كل الأوقات والأماكن ملاحظ في استجابة الكنائس الأمريكية لنداء الرئيس ولسون Wilson: جعل العالم أكثر أماناً بالديمقراطية. وأى نقد يوجه للكنيسة في استجابتها الحماسية، يجب أن يكون أكثر من مجرد عقبة متشائمة ساخرة بالنظر إلى الحرب، وهذا يجب أن يعتبر الافتراض الأساسي في الاتصال بين المسيحية والأخلاق الديمقراطية بالنظر القيمة غير المحدودة للذاتية^(٢). ومن هنا كانت الدعوة إلى إعادة قراءة المسيحية مرة أخرى في ضوء مجموعة من الأسس الجديدة من أجل أن تقوم الكنيسة بدورها في الحفاظ على الديمقراطية^(٣).

وعلى الجملة فإن المهمة الكبيرة للكنيسة في عصر الديمقراطية أن تجعل التفسير التاريخي للكتاب المقدس أمراً ممكناً كونياً^(٤).

وبالجملة فإن الحداثة هي التي أدت إلى نشأة المفهوم السياسي للدولة، فالتعاليم المجرد للدولة تحت شعار الدستور، وكيان الفرد الشكلي تحت شعار الملكية الخاصة، هي السمات الأساسية التي تميز البنية الأساسية للحداثة، إضافة إلى خضوع المصالح العامة والخاصة لمبدأ العقلنة.

٦. الحداثة والتاريخ:

(1) Ibid, p, 436.

(2) Ibid, p, 436, Gerald Birney Smith, Christianity and the Spirit of Democracy, in ' The American Journal of Theology', Vol. 21, No.3. (Jul., 1917), p, 339.

(3) See, Gerald Birney Smith, ' Making Christianity Safe for Democracy:III. Democracy and Church Organization ', In ' the Biblical World ', Vol. 53, No. 3. (May., 1919), pp, 245-258, Gerald Birney Smith, Christianity and the Spirit of Democracy, in ' The American Journal of Theology', Vol. 21, No.3. (Jul., 1917), p, 339.

(4) See, Gerald Birney Smith, Christianity and the Spirit of Democracy, p, 374.

لقد تم النظر إلى التاريخ على أنه صيرورة، أى أنه مسار حتمى تحكمه عوامل محددة مثل المناخ والحاجات الاقتصادية للناس أو حروبهم من أجل الكسب، والصراع العرقى أو القبلى أو المذهبى، ومعنى هذا أن غائية التاريخ بدأت فى الاختفاء، فالتاريخ هنا مجرد حركة تطورية مستقيمة تتحكم فيها عوامل داخلية محددة، مما أدى إلى نشأة النزعة التاريخية التي ترجع كل شيء للتاريخ وتشطره به، لدرجة أنه تم وسم الحادثة بكونها عبادة للتاريخ، الذى أصبح المنتج الأساسى للمعنى^(١).

أيضاً كان هناك تحول آخر فى مفهوم الزمن، فزمن الحادثة كثيف ضاغط ومتسارع الأحداث، يتمركز حول حاضريته إلى الأتى، إذ أن الحاضر هو تلك اللحظة التي يتم فيها الانتقال إلى مستقبل مختلف كلياً، فزمن الحادثة متجه نحو المستقبل، وتطغى عليه مصطلحات مثل التطور والتقدم والتحرر من الأزمة، وبعبارة أخرى يحيا زمن الحادثة بدلالة المستقبل، وينفتح على الجديد الآتى، وبالتالي لا يستمد قيمته ومعياريته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته، وذلك عبر تحقيق قطيعة جذرية مع التراث والتقليد، ومثل هذا المفهوم للتاريخ والزمن يمتد إلى كافة مجالات الحياة الإنسانية التي تتحكم فيها ما يعرف باسم النزعة التاريخية، وعلى رأسها المجال السياسى، الذى يحدث فيه التمايز بين ما هو سياسى وما هو دينى، وتتبلور فيه شرعية جديدة، تستمد السلطة فيها من الشعب، وتتطور فيه آليات جديدة للحكم تقوم على فكرة التعاقد والانتخاب والمراقبة والمشاركة الواسعة فى إدارة الشأن السياسى^(٢).

لقد تمت عقلنة التاريخ، وهو واحد من المظاهر المهمة للحادثة، ولقد أضحى التاريخ هو الجهاز المهيمن للحادثة، فهو في نفس الوقت صيرورة واقعية للمجتمع، ومرجع متعال يفسح المجال أمام الاكتمال النهائي، فالحادثة تفكر في نفسها تفكيراً تاريخياً المجال أمام

(١) انظر، محمد سبيلا، الحادثة وما بعد الحادثة، ص ١١.

See, Beverley Southgate, History: What and Why? Ancient, modern, and postmodern Perspectives, London and New York, pp, 46-48.

(٢) انظر، محمد سبيلا، الحادثة وما بعد الحادثة، ص ١٢ - ١٣.

الاكتمال النهائي، فالحداثة تفكر في نفسها تفكيراً تاريخياً، وقد ترتب على ذلك تبني ما يعرف باسم إرادة الهيمنة.

٧. النزعة الإنسانية الجديدة.

وهناك سمة أخرى من سمات العصر الحديث، والتي يمكن أن تلخص في هذه العبارة: الإنسانية الجديدة. وهي حركة تنظر إلى العالم نظرة لا هي لاهوتية أساساً، ولا هي عقلانية في المقام الأول، ومن هنا فليس من الضروري النظر إلى أصحاب هذه الوجهة، على أنهم في موقع وسط بين غيبيات الدين وبين العلوم الطبيعية. ولقد نزعَت هذه الحركة الإنسانية إلى نبذ عادات الفكر للعصر الوسيط والمثل العليا لهذا العصر، وبخاصة على النحو الذي جسده النزعة المدرسية، ولكنها لم تقبل البروتستانتية ولا النظرة العقلانية إلى الكون، كنسق منظم يعمل وفق نظام دقيق، ويعتبر الداعية إلى النزعة الإنسانية متمرداً عظيماً ضد نظرة العصور الوسطى إلى الكون، دون أن تكون له نظرة واضحة عنه، وهو أيضاً نصير مهم للنزعة الفردية، إنه يريد أن يكون هو ذاته، بيد أنه غير واضح تماماً بشأن ما يريد هو أن يفعل به ذاته وكيف يصوغها^(١).

والجذور الأساسية لهذه النزعة الإنسانية أسست في مكتشفات النهضة لحيوية الحياة الإنسانية وامتلائها، ولو أن الإنسانيين الإيطاليين انحرفوا في أخلاقهم، فإن هذا يكون بعيداً عن الجهد التفسيري الذي يعبر عن امتلاء التجربة الإنسانية، ولقد حقق حماس النهضة للإنسان هدفه في تنوير القرن الثامن عشر، وكان المبدأ الأساسي للعقلانيين في القرن الثامن عشر هو القوة الإنسانية عبر المعرفة، ولقد عبر عن زيادة المعرفة الإنسانية في الإيمان الراسخ بالتطور على النحو الذي شهدته هذه الفترة، ولقد ظهر هذا الأسلوب المنظوم عن هذا الإيمان في القرن التاسع عشر في تلك الثقة العقلانية عند هيغل^(٢). وهنا لا بد من

(١) انظر، كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، مراجعة: صدقي خطاب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٨٢، الكويت، ١٩٨٤، ص ٣٤.

(2) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism, p, 437.

الإشارة إلى أنه إذا كانت العصور الوسطى دينية في الأساس، وإذا كان عصر النهضة يعنى على الأقل محاولة العودة إلى ما هو وثنى أو لا ديني، إن لم يكن زندقة وإلحاداً، ألا ينبغي حينئذ ربط فنون العصور الوسطى بالكنيسة، وفنون عصر النهضة بالحرية البوهيمية التي لا تقيم وزناً للأعراف والتقاليد^(١).

وعند هيربرت سبنسر فإن الحقيقة المحدودة أعطت حلاً غير محدود، ولقد أضحي التطور الذي وجد بالفعل توقعاً بالتطور اللامحدود إلى حالة الكمال، فالعلوم الفيزيائية أسست لها موطئ قدم ثابت في المعرفة بالكون الفيزيقي، وبالتالي ضبطه والتحكم فيه، وعلم الاجتماع أكمل أيضاً نفس التنظيم للعالم الاجتماعي، ولقد كان ذلك إجابة للفيلسوف باسكال الذي رأى العالم قوة ظالمة غير محدودة عليه وفوقه^(٢).

ومن الملاحظ أن الإنسانين كانوا أقل إيماناً حقيقياً من البروتستانتين بالنزعة الخيرة الطبيعية والحكمة الطبيعية للإنسان، إنهم لم يحرروا أنفسهم من التراث الفكري للعصور الوسطى في النظر إلى السلطة، وفي البحث عن إجابة والتماسها من الأعمال والنصوص المكتوبة لمشاهير السلف، وكل ما حدث أن الإنسانين أراحوا جانباً آباء الكنيسة وأرسطو ورجال اللاهوت في العصر الوسيط، وأحلوا محلهم مجموعة الكتابات التي حفظها لهم التاريخ عن الإغريق والرومان، وإذا أعوزهم أمر من أمور الدين لجئوا إلى نص الإنجيل حسب ما درسوه من منابعه العبرية والإغريقية. ولكن لديهم الإذعان المدرسي للسلطة، ونفس عادة التجريد، بل والتفكير المبني على الاستنتاج، ومن ثم فليسوا الرواد الحقيقيين للبحث العلمي، ومعنى هذا أنهم لم يكونوا دعاة تحرر ديمقراطية بالمعنى الحديث^(٣).

(١) انظر، كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص ٣٩.

(2) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism, p, 437, Christopher P. Toumey, 'Evolution and Secular Humanism' in ' Journal of the American Academy of Religion, Vol. 61, No. 2. (Summer, 1993), pp. 275-301.

(٣) انظر، كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص ٤٣ - ٤٤.

ولقد تميزت الإنسانية الجديدة بالقول بالمركزية الجديدة للإنسان، ولقد دعت ثورة مارتن لوثرفى اللاهوت على توجيهه الانتباه إلى حرية الإنسان^(١)، كما أن الإنسانية الجديدة أنعشت الحركة الرومانتيكية فى أوائل القرن التاسع عشر التي قدمت شلييرماخيز Schleiermacher الذى أسس فكرة أن خبرة الإنسان هى المفتاح لفهم الله تعالى. والمركزية الجديدة للإنسان تختلف عن الكتاب المقدس؛ إذ وضع الإنسان فى مركز الكون واهتمام الله تعالى. ومن المعروف أن هذا قد دمرته فيزياء نيوتن^(٢). وبالجمله فقد هدف الإنسانيون إلى إسقاط كل سلطة، وليس فقط سلطة كنيسة العصر الوسيط، لقد كانوا إنسانيين بمعنى أنهم آمنوا بأن الإنسان معيار كل شيء، وأن كل إنسان معيار ذاته، والعبارة الدراجة المميزة لهم والتي تستخدم لوصفهم هى النزعة الفردية، لقد كانوا رجالاً بلغت بهم الجسارة حداً جعلتهم يسعون إلى أن يكونوا هم أنفسهم^(٣).

وإذا كان مركز الكون قد انتقل على يد كوبرنيكس من الأرض إلى الشمس، وبالتالي فإن الإنسان أصبح غير مركزي في الكون، فإن نيوتن دمر أية آثار للحماسة الدينية السماوية للجنس البشرى، بتأكيد على أن قوانين الجاذبية الأرضية تعمل بصورة منتظمة في الكون، ولكن مركز جاذبية الإنسانية الجديدة مكتشف في العقل، وعلى الرغم من أن الإنسان فلكياً من مركز العالم، وعلى الرغم من أن الإنسان الميكانيكي يمكن أن ينقل من العناية الإلهية، فإن الملجأ الآمن هو أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يعرف عالمه، وهنا كانت محاولة الأسقف بيركلي Berkeley لإعادة الإيمان بتقوية مركزية العقل الإنساني بنظريته الذاتية في المعرفة. وعلى أية حال فإن مركز الكون قد حدد بنوع من الإبهام الذى لا يسبر غوره المسافة من الأرض، وهنا يكون العقل الإنساني في قلب الكون تماماً^(٤)، وعلى أية حال فإن

(١) انظر، الآن تورين، نقد الحداثة، ص ٦٣.

(2) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, p, 437.

(٣) انظر، كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص ٥٠.

(4) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, p, 438, Howard B. Jefferson; Curtis W. Reese; A. Eustace Haydon; Edward Scribner Ames; Joseph Haroutunian, ' Christianity

الفرقة الإنسانية لم تنجح في جعل الدين منسجماً مع الفلسفة الطبيعية، وأن هناك العديد من التناقضات الموروثة في الفرقة الإنسانية^(١).

إن تطور العلوم الطبيعية والنجاحات الكبرى التي أحرزها العلم في مجال الفيزياء، أسهم هذا كله في تقوية الفرقة الإنسانية الجديدة، فمن الناحية العلمية فإن تفسيرات الحلول الإلهي أدت إلى التركيز على ظهور الله تعالى في التجربة الإنسانية: إن الإنسانية كلها محاطة ومشبعة بروح الله تعالى، وهي فكرة قديمة قدم التصوف وعقيدة التجسد، ولكنها وجدت دعماً من الفلسفة المثالية عند هيجل، الذي كان تأثيره قوياً جداً على الثيولوجيا الحديثة، ومن حلول الله تعالى، فإن الإنسانية تكون الأفضل. ولقد كان ذلك بالطبع خطوة قصيرة للإنسانية الدينية المعاصرة، في تأكيدها على أن الإنسان هو مركز الرؤية للعالم الديني، ومهما تكن رؤية الحداثيين تجاه الإنسانية الدينية، فإنه من الواضح أن ثيولوجيا الحلول تعجب الروح الإنسانية الجديدة في الثيولوجيا الحديثة^(٢).

وهنا لا بد أيضاً من ملاحظة أن العقل الأداتي نفسه الذي تعتمده الحداثة، يقوم على مركزية الإنسان، فالموجود الإنساني هو المركز، وهو معيار أو مقياس كل الأشياء، والعقل الأداتي هنا مثل الأداة يسمح بالتحكم والسيطرة، فهو الوسيلة التي تدخل القدرة الحسابية للتكلفة والفائدة، ويتجه إلى ما هو خير للبشرية، ويعمل على زيادة الإنتاج، ومن هنا يصبح العقل الأداتي وسيلة مساعدة للإنتاج، كما تصبح الإيديولوجيا سلاحه^(٣) النقدي.

٨. الدين والعلم والحداثة:

and Humanism' in 'The Journal of Religion', Vol. 21, No. 2. (Apr., 1941), p. 173.

(1) Howard B. Jefferson; Curtis W. Reese; A. Eustace Haydon; Edward Scribner Ames; Joseph Haroutunian, 'Christianity and Humanism, p, 174.

(2) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism, p, 439.

(٣) انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ٥٧.

من الواضح الآن أن استخدام المنهج يعنى أن التفكير الحداثى يعبر عن ذاته فى تعبيرات العالم المعاصر وصياغاته، ومن هنا فإن الحداثى يتضامن مع العالم الحديث، ويسلم نفسه له، وبالتالي فلا بد من أن تفحص أجزائه على نحو مدروس.

وتتميز الحداثة هنا بتكثيف العمل البشرى، وسيطرة الإنسان على الطبيعة، ومن هنا تكون الحداثة عصر التقدم العلمى وسيادة مفهوم الإنتاجية، فالحداثة التقنية والعلمية هي سيادة التنظير الحديث للعمل الإنتاجي فى المصنع، وهدفه الأساسى سيطرة الإنسان على الطبيعة. ولقد أضحت هذه السمة واضحة فى المجال الاقتصادى، الذى وضع فيما يعرف باسم إقتصاد السوق، مما ترتب عليه التغيير فى شكل النظام الاقتصادى، عن طريق التغيير فى نمط الإنتاج الذى كان متبعاً فى المجتمع التقليدي. ومثل هذه الأمور سوف يترتب عليها ثورة فى المجال الاجتماعى، بما ترتب على ذلك من تغيير فى عقلية الفرد، وحدث لون من الانقطاع بين الفرد والكتلة الاجتماعية التى ينتمى إليها، فهنا وجد الفرد فى داخل ذاته وبذاته ومن أجل ذاته.

وبسبب أن مشكلة تحديث الفكر المسيحى، قامت لدى الحداثى بصفة أساسية على تطور العلم الحديث، فإنه من الضرورى هنا أن يظهر التشابه بين اللاهوت الحداثى والمنهج العلمى، وذلك عندما تظهر المشكلة الحادة فى العلاقة بين العلم والدين، وهذه التشابهات تؤدى إلى مجموعة من الصعوبات المحيرة. ففى المقام الأول فإن المنهج العلمى من بين سماته الأساسية أنه تجريبى ونتائجه غير نهائية، على حين أن الحياة الدينية حياة التسليم. وهنا كيف يمكن للشخص الذى تكون حياته حياة التسليم، أن يتبنى وجهة غير نهائية فى حياته الدينية؟ إن الحل الممكن هنا يتمثل فيما قدمه إدوارد سكريبنير إيمس Edward Scribner Ames: "الممارسة التامة الكاملة" وهذا يعنى أن النتيجة التى يتم الوصول إليها فى المسألة المعطاة فى الخبرة، تستخدم على أساس التسليم فى الفعل الأبعد، مع الاستثناء التام فى الفعل الأبعد الذى يستلزم تعديلاً وتحويراً فى الإيمان الأولى، ومن هنا

فإن الإيمان الراسخ يكون أساس التسليم التام الدائم، على حين أن المستقبل يترك مفتوحاً للتغيير والتعديل^(١).

والمشكلة الثانية تنشأ من التشابه بين الحداثة والمنهج العلمي، وتكون القضية هنا بمحاولات بناء العلم للحياة الإنسانية، فهناك الحالة غير المؤكدة للعلوم الاجتماعية، والتي أشير إليها على نحو مستمر، والصعوبة المتوارثة في الحقيقة تتمثل في أن موضوع التجربة الاجتماعية، ربما يكون رد فعل من جهة الضمير الداخلي للتجارب ذاتها، وهذا معناه أن رد الفعل قد حور في ذاته بحقيقة ملحوظة جداً، ومن هنا فإن موضوع العلوم الاجتماعية يختلف في سمته عن موضوع العلوم الفيزيائية، فوضع العلوم الاجتماعية معقد جداً بحقيقة القرار العقلى البشرى. وعلى أية حال فربما تكون نظريات الحرية الإنسانية في حقيقة العناصر الحتمية أو الجبرية، توضح أن ردود الفعل البشرية محورة في صياغات العقل التخيلي أو النهايات المتوقعة والاستجابات السريعة التي تأتي وفقاً لها، ومن هنا فإنها تتبع ملاحظات السلوك التي ربما تقود إلى خطأ شديد، بسبب تلك الاستجابة العلنية التي تقدم معلومات قليلة لمختلف الوجهات الداخلية، وأى محاولة من جانب العلوم الاجتماعية لتفادى هذه المشكلة، تواجه حينئذ بخطر العلم المختزل، وهو خطر محاولة شرح عملية معقدة من خلال تبسيطها إلى حد بعيد، وتلك سمة أساسية لدى العلماء الاجتماعيين الذين يطلبون تطوير ما سماه باجيهوت Bagehot الفيزياء الاجتماعية^(٢).

وتنشأ الصعوبة الثالثة من نفس هذا الاتصال: خطر التعميم الذي يؤدي إلى عدم دقة المنهج العلمي، والتشابهات الواسعة بين الملاحظة الدقيقة المسيطرة، والتجربة

(1) See, Edwin Ewart Aubrey, What Is Modernism, pp, 429-430, Bernard Lightman, Victorian Sciences and Religions: Discordant Harmonies, in " Osiris, Vol. 16, 2001, p, 346, Willard L. Sperry, ' Religion in the age of Science' in ' The Journal of Religion' Vol. 15, No.3. (Jul., 1935), p, 235, Edward Scribner Ames, 'Christianity and Scientific Thinking', in ' The Journal of Religion, Vol. 14, No. 1. (Jan., 1934), pp, 4-12.

(2) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, pp, 431- 432, Bernard Lightman, Victorian Sciences and Religions: Discordant Harmonies, in " Osiris, Vol. 16, 2001, p, 345.

المشروطة المؤكدة، والوجهات التجريبية للحياة العادية، هذا كله يؤدي إلى استخدام مشوه لمصطلح المنهج العلمي، الذى يتضمن مرونة فى تنظيم التجربة اليومية وضبطها. وعندما يسمع فى العديد من المواعظ الدينية الكنسية أن حياة الإيمان هى الدين العلمى، وهنا تضيع الأهمية الحقيقية للمنهج العلمى. وثمة أمران متوازيان: الأول، القواعد الدقيقة لمنهج الملاحظة. والثانى، استخدام هذا الأسلوب فى الاتصال، وذلك على النحو الذى تعبر عن الصياغة المثالية فى الرياضة، والتى تكون معادلاً كاملاً بقدر الإمكان، عندما يستخدمها أى عالم. وبدون هذين الأمرين، فإنه لن يكون هناك حديث دقيق عن المنهج العلمى. وهنا أمر فى غاية الأهمية، وهو أن المنهج العلمى لا يمكن أن يعزل عن الافتراضات الفلسفية، ويأتى فى هذه المسألة نقد شديد للعلم، يشار إليه على نحو دائم: إن المنهج العلمى يستخدم افتراضين: الأول، إن العالم متجانس التكوين، فكله قطعة واحدة. والثانى، إن ردود الأفعال من الممكن أن تدرس بشكل أفضل، عندما تختزل فى الأساس الميكانيكى. والافتراض الأول يعرف باسم المذهب الطبيعى. والثانى يعرف باسم المذهب الميكانيكى. ومن هنا فليس من الغريب أن المنهج العلمى مرة ثانية يضع الفلسفة والدين وجهاً لوجه^(١). وعلى أية حال فقد كان القرن الثامن عشر هو العصر العظيم للشك الدينى، وقد تبعه مباشرة مولد العقل الحديث، ولقد كان القرن التاسع عشر، بالمقارنة بما قبله، عصر العودة إلى الإيمان، لأن الرومانسية التى سيطرت عليه كانت أساساً رد فعل دينى ضد مذهب الشك^(٢).

ومن الملاحظ هنا أن الحادثة فى مجملها تشير إلى أن التقدم لا يكون إلا مادياً، بعبارة أخرى التطور والتنمية وإنتاج السلع المادية، وبالتالي فإن الميتافيزيقيا والدين والميثولوجيا لا تساعد على التحكم فى الطبيعة أو فى زيادة الإنتاج، ومن هنا يجب نقدها؛

(1) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, p, 432, Bernard Lightman, Victorian Sciences and Religions: Discordant Harmonies, pp, 362- 366.

(٢) انظر، ولتر ستيتس، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم أ.د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٧٠.

بوصفها صوراً أو أشكالاً إيديولوجية^(١). وبالجمله فإن الحداثة وضعت العقل مكان الوحي، على أساس أن العقل هو المرشد للحقيقة^(٢). وعلى أية حال فإن المكتشفات العلمية الحديثة، لم يكن لها علاقة بمسألة وجود الله تعالى، ومع ذلك فإن هذه الثورة العلمية قوضت الإيمان بالله تعالى فعلاً وتاريخياً وبعمق، فالواقع أن نشأة العلم أعقبها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى^(٣).

وهذا يمكن أن يفهم على نحو واضح عندما نحدث المواجهة بين فكرة الروح والمادية، والمشكلة الحادة تنشأ بالاعتماد على المنهج العلمي فى الإدراك الحسي، ومن هنا يكون الجدل وثيق الصلة بالعلم والدين. ولكن المنهج العلمي ترافقه أيضاً الوجهة العلمية النموذجية، وهنا يكون تبني المنهج العلمي مطلب أكثر جدية للدين، فالدين بطبيعته شأنه المشاركة والتفاعل، ومن هنا لا يمكن عزله عن المشاركة الفردية فى مجموعة العمل، والمنهج العلمي على العكس من ذلك، إنه على نحو جوهري منعزل مستقل ولا يتصل بغيره، ومما لا شك فيه أن المشاركة العلمية مطلب العلم، ولكنه يرى مادته على نحو موضوعي، وليس بتعاطف أو مشاركة وجدانية^(٤).

لقد كان للتطورات العلمية الحديثة فى الغرب أثرها على الدين، فلقد كانت هناك مصادمات كثيرة بين مكتشفات معينة للعلم، ومعتقدات معينة للكنيسة، غير أن الصدام الحقيقي بين العلم والدين كان يكمن فى مكان آخر، ذلك لأن المعتقدات الجزئية التي كان على الكنيسة التخلي عنها معتقد إثر معتقد، ليس منها ما هو ضروري للدين، بل إن ما هو ضروري هو موقف معين يعرف بالنظرة الدينية للعالم، والتي عبرت عن نفسها فى العالم الغربي فى صورة ثلاثة معتقدات: الأول، هناك موجود إلهي خلق العالم. والثاني، إن هناك

(١) انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ٥٧.

(2) See, Ronald L. Numbers, 'Science and Religion', in " Osiris, 2nd Series, Vol. 1, 1985, p, 62.

(٣) انظر، ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص ١٠٤.

(4) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, p, 433, Willard L. Sperry, ' Religion in the age of Science' in ' The Journal of Religion' Vol. 15, No.3. (Jul., 1935), pp, 285- 259.

خطة كونية أو غرضاً كونياً. والثالث، إن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً. ولا يتناقض مع هذه المعتقدات لا علم الفلك عند كوبرنيكس، ولا أي مكتشفات علمية مبكرة أو متأخرة^(١).

ومن هذه الزاوية يمكن للدين أن يكيف نفسه مع المكتشفات العلمية الجديدة، ذلك أن مكتشفات الثورة العلمية الجديدة لا هي تدعم ولا هي تنفي هذه المعتقدات. أما المعتقدات الجزئية التي لم تتخل عنها الكنيسة، فإن هذه يمكن أن تخلف دون فقد المحور الأساسي للدين، أو يمكن أن يضاف عليها معنى مجازياً^(٢).

والوجهة الدينية للعالم تنظر إليه دائماً بمنهج المشاركة والتعاون، مشاركة تحدد في العمل معاً مع الله تعالى، وسمة العلم الأساسية تتجه ناحية الدعاية والإعلان، فهو يهتم باستخدام الحقائق المادية لغايات إنسانية، وهذا التمييز في غاية الأهمية، من أجل توضيح التشوش الحالي في المناقشة اللاهوتية التي تحدد الاستجابة ورد الفعل. وإذا كان حقيقياً أن كل المشاريع العلمية تتضمن عنصر الخضوع، فإن العالم لا يتحدث عن العناصر الكيميائية باعتبارها داعمة معه في تجربته^(٣).

ومرة أخرى فإن الوجهة الدينية تحاول أن ترى العالم ككل، إنها تكافح من أجل الشمول، وبالتالي تكون في قرابة بنائية مع الفلسفة في البحث عن رؤية للعالم. أما العلم من ناحية أخرى فإنه يقوم بعمله من خلال التجزئة والتحليل، إنه يحدد منطقة تفسيراته ومتطلباته من أجل المزيد من العناية في التحكم في ظروف الملاحظة. وينتج من ذلك أن الدين يفهم المعلومات الفردية الجزئية على نحو كلي متماسك ملموس، ويفهم ما هو فردي جزئي على أنه مرتبط بالوجود ككل، ومن المهم هنا وضعه الكوني في جزئيته أو فرديته الصلبة المتماسكة. أما العلم، على كل حال، يهتم بما هو مجرد، ويفهم ما هو جزئي من أجل

(١) انظر، ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص ١٠٤.

(٢) انظر، السابق، ص ١٠٤.

(3) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism', p. 433, Charles Lemert, 'Science, Religion and Secularization' in 'Sociological Quarterly', Vol. 20, No. 4. (Autumn, 1979), pp. 445, Laurence Sears, 'The Theological Reaction against Science' in 'The Journal of Religion', Vol. 17, No. 4. (Oct., 1937), pp. 459-477.

جعله متناسباً مع فئته، ولا يهتم العلم بالاستخدامات الكاملة للمعلومات والحقائق الجزئية، ولكنه يهتم فحسب بتوضيحه فى شكل خاص يعبر عن اهتمامه^(١).

وبالجملة فإن تاريخ الفكر الغربي الحديث يمكن أن يحدد بأنه صراع بين وجهتين من النظر تجاه العالم: أحدهما النظرة الدينية إلى العالم التي يمكن أن تحدد معالمها الأساسية على النحو التالي: ١. العالم تحكمه حكماً شاملاً ونهائياً قوى روحية. ٢. وإن العالم له غرض. ٣. وإن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً. والثانية هي النظرة العلمية إلى العالم أو المذهب الطبيعي، والذي يحدد على النحو التالي: ١. العالم تحكمه تماماً قوى فيزيائية عمياء مثل الجاذبية وقوانين التجمعات الكيميائية. ٢. وليس للعالم غرض، بل هو عبث لا معنى له تماماً. ٣. وليس العالم نظاماً أخلاقياً، وإنما الكون محايد للقيم من أى نوع^(٢).

ومن هذا التماثل بين الحداثة والمنهج العلمى، يمكن فهم أن الدين يرث صعوبات راديكالية مؤكدة فى مقارنته للحياة البشرية، فالحداثة لا تقبل هذه المشكلات دائماً على أساس أنها مواد للفكر؛ ولأنها لا تفعل ذلك، فإنها تكون متعاطفة تجاه المنهج العلمى، وتستبدل الشعار الشعبى كمرساة أساسية بالمقاريات الأساسية وشئون الإنسان، والاهتمام به، والقلق لأجله^(٣).

فالحداثة هنا نوع من الانتقال التدريجى من المعرفة التأملية التقليدية التي تتميز بكونها كيفية ذاتية انطباعية، إلى المعرفة التقنية التي تقوم على أعمال العقل بالمعنى الحسابى له، فهي معرفة علمية تعتمد على الملاحظة والتجربة والصياغة الرياضية والتكميم، وهذا النمط من المعرفة تقنى فى أساسه، ومن هنا فإن المعرفة الحداثية معرفة فى خدمة العلم والتقنية، وهدفها الأساسى السيطرة على الطبيعة والإنسان، وهذا يمتد إلى العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فالعقل الحداثى هنا عقل أدواتى، والمعرفة الحداثية معرفة تقنية

(1) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, p, 434, Bernard Lightman, Victorian Sciences and Religions: Discordant Harmonies, p, 348

(٢) انظر، ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص ١٦٧.

(3) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, p, 434.

تتحول إلى ثقافة وإيديولوجيا بل إلى ميتافيزيقيا أيضاً^(١). وعلى أية حال فإن هناك الكثير من الباحثين الذين يشيرون إلى الأبعاد الدينية للعلم، على أساس أن العلم بنيته الأساسية في الأفكار الدينية^(٢). ولقد كان الجدل الأصولي تعبيراً عن قمة الصراع بين العلم والدين في أمريكا^(٣).

وبالجملة فهناك مجموعة من الخصائص النمطية للعقل الجديد، وهي فقدانها للإيمان الفعال في الله تعالى، والاختفاء العملي لنظرة الغائية إلى العالم، وإنكاره أن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً، وما ترتب على ذلك من نسبية أخلاقية، تلك صورة تعبر عن الاتجاه الرئيسي في الفكر الغربي الحديث^(٤).

وإذا كانت الحداثة ترفض الروايات التراثية المتعددة لرؤية العالم، فإن ما بعد الحداثة ترفض كل هذه الرؤى، أى أنها ترفض الرؤية العلمية ذات البعد الواحد للعالم التي انزلت إليها الحداثة، والتي حددتها على أنها علمية، وهي ليست كذلك، كما أنها ترفض تلك الرؤى للعالم لأسباب سياسية، ولو أن رؤية العالم أخذت على أنها تقرير موضوعي للعالم على ما هو موجود الآن، فإنها سوف تنهي بامتياز النظر إلى العالم من زوايا أخرى للرؤية^(٥). وهنا يشير بعض الباحثين إلى أن العلم محايد بالنسبة للدين أو لا علاقة له بالدين، وذلك من خلال الإشارة إلى أنه ليس هناك برهان مستمد من الطبيعة مثل برهان النظام أو التدبير له أدنى قيمة في البرهنة على وجود الله تعالى، وأيضاً فإنه لا يمكن أن يكون هناك برهان مستمد من الطبيعة ينفي وجود الله تعالى^(٦).

(١) انظر، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٨ — ٩.

(2) See, Bernard Lightman, Victorian Sciences and Religions: Discordant Harmonies, p, 352.

(3) See, Ronald L. Numbers, 'Science and Religion, p, 77.

(٤) انظر، ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص ١٦٥.

(5) See, Huston Smith, 'Postmodernism's Impact on the Study of Religion, p, 660, Alan M. Olson, Postmodernity and Faith ' in ' Journal of the American Academy of Religion, Vol. 58, No. 1. (Spring, 1990), pp. 37-53.

(٦) انظر، ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص ٩٦.

٩. السمات الأساسية للحادثة الغربية.

وعملية التحديث الكبرى هي الجسر عبر الانشعاب بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية، والخطوط العامة المميزة لتلك العملية متفق عليها أيضاً من قبل الدارسين، ويحدد معظم الكتاب في مجال الحادثة ضمناً أو صراحة تسع مميزات لعملية الحادثة:

١- الحادثة عملية ثورية، وهذا يتبع مباشرة التباينات بين المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي، ويختلف الواحد جذرياً عن الآخر، ويتطلب التغيير من التقليدية إلى الحادثة بالتالي تغييراً كلياً وجذرياً في أنماط الحياة البشرية، إن الانتقال من التقليدية إلى الحادثة، كما يقول سيريل بلاك مشابه للتغييرات في الوجود ما قبل البشري إلى الوجود البشري، ومن المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة^(١)، ومن هنا فإن مفهوم الحادثة الذي بلوره فلاسفة التنوير: "هو مفهوم ثوري، ولكنه لا يزيد على ذلك، فهو لا يحدد لا ثقافة ولا مجتمع، إنه يشعل الكفاح ضد المجتمع التقليدي أكثر من كونه يلقي الضوء على آليات عمل مجتمع جديد^(٢)".

وعلى الجملة فإن "أقوى تصور غربي للحادثة التصور الذي له أعماق الآثار قد أكد أن العقلنة تفرض هدم العلاقات الاجتماعية والعواطف والأعراف والمعتقدات التي تدعى تقليدية، وأن عامل التحديث ليس فئة أو طبقة اجتماعية خاصة وإنما هو العقل نفسه والضرورة التاريخية التي تهدد لانتصاره، وهكذا فإن العقلنة وهي مكون لا بد منه للحادثة

(١) انظر، صاموئيل هنتجون، "التغيير إلى التغيير: الحادثة والتنمية السياسية" (١٩٧١)، والنظام السياسي في المجتمعات المتغيرة (١٩٦٨)، في "من الحادثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضايا التطور والتغيير الاجتماعي"، تأليف: ج. تيمونز روبيرتس وإيمي هايت، ترجمة: سمر الشيشكلي، مراجعة: أ. محمود ماجد عمر، عالم المعرفة، العدد ٣٠٩، ٢٠٠٤، ٢٢٤/١.

(٢) انظر، الآن تورين، نقد الحادثة، ص ٤٠.

تصبح فضلاً من ذلك آلية تلقائية وضرورية للتحديث ... فالتحديث عمل العقل نفسه أى على الخصوص عمل العلم والتكنولوجيا والتربية^(١) .

وهنا يشير الآن تورين إلى أن الفكرة الوحيدة: " لتفادى تفجر المجتمع الحديث هي الاعتراف بأن الحادثة لا تركز بأكملها على العقلنة، وأنها تعرف منذ أصولها بالفصل . وبالتكامل أيضاً . بين العقل والذات، وعلى نحو أدق بين العقلنة وإضفاء الذاتية. وبدلاً من أن ننظر إلى العقلانية التقنية والاقتصادية على أنها تدمر الذاتية تدميراً متزايداً، فهي تظهر كيف أن الحادثة تنتج الذات التى ليست هي "الفرد" ولا ال "هو" الذى بناه التنظيم الاجتماعى، وإنما هي العمل الذى يتحول به الفرد إلى فاعل، أى إلى عميل قادر على تحويل وضعه بدلاً من أن ينسخه نسخاً فى تصرفاته^(٢) .

٢- الحادثة عملية معقدة، لا يمكن تقليصها ببساطة إلى عامل منفرد أو إلى بعد منفرد، وتتطلب تغييرات عملية فى كل مناطق فكر وسلوك الإنسان. على أقل تقدير تتضمن مكوناتها: التصنيع، والحضرة، والحركة الاجتماعية، والتمايز، والعلمانية، وتوسع وسائط الإعلام، وزيادة التعليم والثقافة، والتوسع فى المشاركة السياسية^(٣) .

٣- الحادثة عملية منهجية، إن التغييرات فى عامل واحد مرتبطة بالتغييرات فى عناصر أخرى وتؤثر فيها، فالحادثة عملية من نوعية مميزة توضح لماذا تفهم على أنها كل متماسك بين الناس يعيشون وفقاً لأحكامها، لقد ترافقت العناصر المتنوعة للحادثة معاً بشكل كبير، لأنها فى معنى تاريخى ما، عليها أن تتوافق معاً^(٤) .

(١) انظر، الآن تورين، نقد الحادثة: ولادة الذات، ترجمة صياح الجهم، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٨٨، ١/١٧.

(٢) انظر، السابق، ٢/٢١٣.

(٣) انظر، صاموئيل هنتجون، "التغيير إلى التغيير: الحادثة والتنمية السياسية" (١٩٧١)، والنظام السياسى فى المجتمعات المتغيرة (١٩٦٨)، ١/٢٢٥.

(٤) انظر، السابق، ١/٢٢٥.

٤. الحداثة عملية عولية، نشأت الحداثة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر فى أوربا، ولكنها أصبحت الآن ظاهرة على مستوى العالم، ويحدث هذا بشكل رئيسى من خلال انتشار الأفكار والتقنيات الحديثة من المركز الأوروبى، ولكن جزئياً أيضاً من خلال النمو الطبيعى الباطنى للمجتمعات غير الأوربية. على أية حال إن كل المجتمعات كانت فى وقت ما تقليدية، وكل المجتمعات الآن إما حديثة أو فى طريقها إلى أن تصبح حديثة^(١)، وبالجمله فإن السمة الأساسية لنموذج الحداثة هى أنه لا توجد دولة يمكن أن تهرب من الطريق العالمى للتطور الذى هو نظرية محددة لها غاية وهدف^(٢).

٥. الحداثة عملية مطولة، إن إجمالية التغييرات التى تتطلبها الحداثة يمكن أن تتحقق من خلال الوقت فقط، وبالتالي بينما الحداثة هى ثورية فى مدى التغييرات فإنها تحدث فى مجتمع تقليدى، إنها تطويرية تنموية فى كمية الوقت المطلوب لإحداث التغييرات، ولقد احتاجت المجتمعات الغربية إلى عدة قرون لتصبح حديثة^(٣).

٦. الحداثة عملية متدرجة فى مراحل، إنه من الممكن التمييز بين المستويات المختلفة أو بين أطوار الحداثة التى سوف تنتقل معظم المجتمعات من خلالها، فلقد بدأت المجتمعات بشكل واضح بالمرحلة التقليدية وتنتهى بالمرحلة الحديثة، ومن الممكن أن يحل الطور الانتقالى المتداخل إلى أطوار فرعية، وبالتالي يمكن مقارنة المجتمعات وتصنيفها بمعانى المدى الذى انتقلت إليه فى طريقها من التقليدية إلى الحداثة^(٤).

٧. الحداثة عملية تجانس: توجد نماذج مختلفة عديدة للمجتمعات التقليدية، وفى الواقع يرى البعض أن المجتمعات التقليدية لها أمور قليلة مشتركة فيما بينها ما عدا

(١) انظر، السابق، ١/ ٢٢٥.

(٢) انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ٦٧.

(٣) انظر، صاموئيل هنتجون، "التغيير إلى التغيير: الحداثة والتنمية السياسية" (١٩٧١)، والنظام السياسى

فى المجتمعات المتغيرة (١٩٦٨)، ١/ ٢٢٥.

(٤) انظر، السابق، ١/ ٢٢٦.

حاجتها إلى الحداثة، وتشترك المجتمعات الحديثة من جهة أخرى فى أمور متشابهة أساسية، فالحداثة تنتج توجهاً إلى إيجاد نقطة التقاء بين المجتمعات. فالحداثة تستلزم الحركة نحو الاعتماد المتبادل بين المجتمعات المنظمة سياسياً ونحو أقصى درجات الاندماج بين المجتمعات، وقد تقود الضرورات الكلية للأفكار والمؤسسات الحديثة إلى مرحلة تكون فيها المجتمعات المتنوعة متجانسة، لكى تكون قادرة على تشكيل دولة عالمية^(١).

٨. الحداثة عملية مبرمة لا يمكن عكسها: بينما قد يكون هناك توقف مؤقت وتعطل من أن لآخر فى عناصر عملية التحديث، فإن الحداثة ككل هى نزعة علمانية بشكل أساسى. إن مجتمعا قد بلغ مستويات معينة من الحضرة والتعليم والتصنيع فى عقد واحد لن ينحدر، فعليا إلى مستويات أدنى فى العقد الذى يليه. سوف تتنوع معدلات التغيير بشكل مهم من مجتمع إلى آخر ولكن اتجاه التغيير لن يتوقف^(٢).

٩. الحداثة عملية تقدمية: إن الجراح التى تسببها الحداثة كثيرة وعميقة ولكن التحديث فى نهاية المطاف ليس أمرا لا مناص منه فحسب. بل إنه أيضا أمر مرغوب فيه. لأن تكاليف وآلام فترة الانتقال، خصوصا فى المراحل المبكرة كبيرة، ولكن إنجاز النظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الحديث جدير بهذا. إن الحداثة تعزز على المدى البعيد سعادة الإنسان حضاريا ومعنويا وماديا^(٣).

وعلى الجملة فمن الضرورى هنا التأكيد على أن الحداثة منهج وليست مذهباً أو عقيدة، فالحداثيون يوحّدون مقارباتهم باللاهوت، وليس بالنتائج اللاهوتية، وتلك نقطة

(١) انظر، السابق، ١/ ٢٢٦.

(٢) انظر، السابق، ١/ ٢٢٦.

See, David Lyon, 'Religion and the Postmodern: Old Problems, New Prospects' Postmodernity, Sociology and Religion", Edited by Kieran Flanagan and Peter C. Jupp, pp, 14-27.

(٣) انظر، صامويل هنتجون، "التغيير إلى التغيير: الحداثة والتنمية السياسية" (١٩٧١)، والنظام السياسى فى المجتمعات المتغيرة (١٩٦٨)، ١/ ٢٢٦.

يفتقدونها الكثير من نقاد الحداثة؛ فالمنهج الحداثي في إجراءاته تاريخي في المقام الأول، ثم تركيبي في المقام الثاني، وتحاول الدراسة التاريخية على نحو مباشر أن تعيد امتلاك التجارب البشرية بعيداً عن المذاهب الكلاسيكية للفكر المسيحي التي نشأت فيها، معتقدين أن تلك الخبرات تكمن فيها الأهمية الحقيقية لهذه المعتقدات^(١).

لقد أصبح المجتمع الحديث يمتاز بعدة أمور، هم اللذين يميزوا الحداثة:

١. الاعتقاد في مزايا العقل، وفي قدرة النظام العلمي على التأثير في الحضارة.

٢. القطيعة مع الأنظمة القديمة والهرميات العتيقة للعالم الارستقراطي.

٣. الحداثة والكنيسة

لقد كانت هناك رؤية كنسية ضد الحداثة، فهناك Calvalanti الذي كان واحداً من أقوى الكتاب الذين وقفوا بجانب البابوية والكنيسة، يعلن أن تعلم الأبجديات السياسية والاجتماعية والدينية ليس فحسب من S.j., Pavissich, Billot والعديد من الوعاظ والدعاة، بل من الأساقفة أنفسهم وكذلك من البابا، ولقد حذر القراء من الكتب الفاسدة، موجزاً للمسألة كلها في جملة واحدة: حق أم خطأ. روما على حق^(٢).

إن مصطلحي الليبرالية والحداثة، عندما يستخدمان في السياق الديني واللاهوتي، ليسا أقل غموضاً في الحقيقة من استخدامهما في المعاني والمجالات الأخرى، ولقد أوضح ت.س. إليوت ذلك على النحو التالي: الليبرالية شيء ما يهدف إلى تحرير النشاط مفضلاً ذلك على العمل على تراكمه وتكدسه، فهي ترخى وتخفف مفضلة ذلك على التحصين والتقوية، وهي تلك الحركة التي لا يمكن أن تعرف بنهايتها، كما تعرف بنقطة نهايتها، بعيداً عن أن تكون شيئاً ما يمكن تعريفه، مفضلاً ذلك على أن يكون قريباً أو على وشك الحدوث، وبناء على محتوى البنية المذهبية أو الأسس التي توصف على أن الأرثوذكسية تعتمد عليها من تلك التنوعات الليبرالية التي تخفف وتصف وتقيّد. إن الكثير من هذا

(1) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism, PP, 427-428.

(2) See, j. R. Slattery, 'The Working of Modernism, p, 558.

يستخدم مع الحداثة، التي لا تحيل إلى شيء بسيط موجود الآن، بل إلى شيء ما يبدو أنه مميز اليوم أو في الماضي القريب، وبالتالي تكون الحداثة على النقيض مما يمثلها التراث أو الموروث التاريخي، ومن هنا فإن تعريف كل من المصطلحين به العديد من الصعوبات، والأفضل هنا من أجل الوصول إلى فهم أفضل لهما التعرف على الكيفية التي يستخدمان بها، أو على الأقل ما يشيران إليه .^(١)

ولقد استخدمت كلمة الليبرالية في مرحلة مبكرة من القرن التاسع عشر، لتشير إلى مجموعة الآراء الليبرالية سواء في مجال اللاهوت أو السياسة، ولم تكن هذه الكلمة مفضلة في مضمونها من الناحية اللاهوتية، ومن هنا فإن إدوارد إرفنج Irving Edward يقرر في عام ١٨٢٦م إلى أنه بينما يتضمن الدين الإلزام، فإن الليبرالية ذلك المسمى الذي يعوزه الإلزام. ولقد ذهب جون هنري نيومان John Henry Newman إلى ما هو أبعد من ذلك، وتحدث عن أولئك المفكرين الأكثر جدية بينهم والذين ينظرون إلى روح الليبرالية، على أنها ذات سمة أساسية تتمثل في أنها ضد المسيح، عليه السلام، ولقد أعلن في عام ١٨٦٤م أن الليبرالية في حد ذاتها فكر تحرري ليبرالي باطل، وأنها ممارسة فكرية لموضوعات تتكون من العقل الإنساني، ولا يمكن أن تؤدي إلى النجاح في أي مسألة، وبالتالي فلا مكان لها، وعلى نحو أكثر تحكماً، فقد أدانها نيومان على أساس أنها ضد المبدأ العقائدي^(٢) .

وعلى أية حال فإن هذه الوجهة من النظر تغيرت تدريجياً، وذلك بالتبني الواسع من قبل اللاهوتيين لتلك الآراء النقدية، على نحو أقل أو أكثر، التي تلقتها العقيدة أو التفسيرات التقليدية للنصوص المقدسة، ولقد كان استخدام كلمة ليبرالي بديلاً عن علامة الموافقة والاستحسان، وعلى العكس من تلك الوجهة التي تحيل إلى ما هو ازدرائي، مثل قطعي، وتقليدي، وظلامي. وزيادة على ذلك فإن الليبرالية استخدمت للإشارة للسهولة ليس فقط في تحوير أو إنكار المذاهب أو الاعتقادات التي كانت مرتبطة بالتعاليم الدينية، ولكن

(1) See, 'Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, MACMILLAN PUBLISHING COMPANY, NEW YORK, 1987, P, 7.

(2) Ibid, P, 7.

أيضاً للدعاية لرؤى ذات طبيعة إيجابية أكثر، مثل ضرورة حرية السؤال، والبحث، والاقتناع بأن المعرفة الجديدة لن تختبر الحقيقة الدينية الأصلية المخربة، بل على الأحرى تفضل وضوح هذه الحقيقة وتعزيزها، ومن هنا فإن تحديد هويتها بالليبرالية، نظر إليه باعتباره مدحاً، من خلال زيادة عدد المفكرين البروتستانت والأكاديميين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين^(١).

وفى وقت قريب من هذا التاريخ، أضحى مصطلح الحداثة جارياً مستخدماً، على أساس أنه بديل مفضل يحدد به ما يعرف باسم اللاهوتية الليبرالية. وعلى أية حال فإن الحداثة قبلت بمعناها الصارم، باعتبارها تشير إلى تطور الآراء اللاهوتية الموجودة فى الكنيسة الكاثوليكية، فى عهد Leo XIII وببوس العاشر Pius x وغيرهما من الذين استخدموا هذه الكلمة على نحو أكثر تحديداً، كذلك فإن الليبرالية الكاثوليكية استخدمت للإشارة إلى تلك الاتجاهات التى كانت اهتماماتها سياسية واجتماعية أكثر منها لاهوتية^(٢).

وعلى أية حال فإن ببوس العاشر هو الذي حدد النتائج المنطقية للتعليم الرسمي للكنيسة في موقفها من الحداثة، فهي ليست فلسفة في الحلول أو اللاأدرية، فالحداثة هي الفكرة الميثولوجية للوحي الخارجي، والقيمة الكاملة للتراث العقدي، والسلطة الكاملة للكنيسة. والكثير الذي يمكن أن يستخرج من المنشور البابوي العام للبابا Leo XIII، الذي اقتبس منه ببوس العاشر حججه ضد الحداثة، هو برهان البديهية التاريخية عند Doellinger: ليس دائماً نفس البابا، ولكنها نفس البابوية. ومرة أخرى فإن الحداثيين هنا يبرهنون على نحو كامل على بطلان قضيتهم، وهذا يعنى أنه ليس هناك من نجدة أو إغاثة لهم، وليس هناك من أي حاجز لأي دعوى بابوية في الولايات المتحدة الأمريكية من الممكن أن تعطى الحكم الخطأ، وهنا يبدو أنه ليس هناك من إنصاف، ومن الممكن أن يعاد فتح

(1) Ibid, P, 7.

(2) Ibid, P, 8, George Tyrrell, ' Mediaevalism and Modernism' in ' The Harvard Theological Review', Vol. 1, No. 3. (Jul., 1908), pp. 304-324.

هذه المسألة بشكل أو بآخر، ويمكن للمحكمة العليا على أية حال أن تؤيد القرار القديم، ولو أن هناك بديل في الدولة، فإن ذلك لن يكون بحال ما هو الكنيسة^(١).

وإذا كانت الحداثة نشأت على النحو الذي يصر عليه قادتها، ليس بعيداً عن التأمل الفلسفي، ولكن بعيداً عن النقد التاريخي، فإن هذا يعنى أنهم يملكون نظاماً من الأسس الفلسفية يميز الحركة كلها. وفي المرسوم البابوي فإن هذه الأسس قرر على نحو معاكس أنها موجودة في اللا أدريّة. ولقد استخدمت هذه الكلمة على نحو غير دقيق لوصف ثورة الحداثة ضد الرؤى الخارجية للوحي، والتأكيد العقلاني للاهوت الملائكي. والفيلسوف الموجه للحداثة Lucien Laberthonniere أخذ أفكاره جزئياً من بلونديل M. Blondel الذي كان المؤيد التسعون للدفاع عن العقائد المسيحية التي تركز على أصل الحلول. ولقد أوجد رؤية جديدة للمشكلة القديمة للحقيقة، وابتعد عن كل من المذهب الحسي والمذهب المثالي، ونقد اللا أدريّة التي نظرت إلى الحقيقة باعتبارها وراء المعرفة والمفكرين الدوغماتيين الذين يعطون الأفكار التي يستخدمونها قيمة أنطولوجية^(٢).

ولا يمكن أن يعزل الحس عن الفكر في جلب الحقيقة، وتستلزم معرفة الحقيقة نشاطاً خلقياً، يكون مساعداً على الأرجح للحس والفكر، فالحياة لا تستقبل الحقيقة على نحو سلبي، إنها نشاط فعال تكونه، وعبر الأخلاق سوف يحصل الإنسان على اليقين بالله تعالى. ولكن هذا ممكناً ليس بسبب أن الله تعالى جزء من الإنسان، ولكن بسبب أنه في الإنسان. ولقد دافع Laberthonniere عن مذهبه في الحلول ضد مذهب وحدة الوجود. إن الله تعالى هو الغاية التي يتجه نحوها الإنسان، والله تعالى حقيقته بدون الإنسان بالإضافة إلى الإنسان. وإذا أراد الإنسان أن يثبت نفسه بدونه تعالى فإنه يفقد نفسه، بينما يستطيع الله تعالى أن يثبت نفسه بدون البشر، ومع ذلك لا يفقد شيئاً من وجوده الكامل، وهكذا فإن إثبات الحقيقة يصبح عملاً أخلاقياً، وكل فعل مثل هذا له قيمة خلقية متناسبة مع القوة

(1) See, j. R. Slattery, 'The Working of Modernism, p, 557.

(2) See, John T. McNeill, ' Catholic Modernism and Catholic Dogma' In' The Biblical World', Vol.53, No.5.(Sep., 1919), p, 510.

المرحلة للقوة البشرية لحلول الله تعالى. والحقيقة بالتالي ليست كمية استاتيكية، ولكنها دائماً نسبية وديناميكية، وكل حقيقة مثبتة وجودها حيوي متصل بالحياة ذاتها، تصبح نقطة بداية لمغامرة خلقية جديدة، وكل شرة للحقيقة فحسب بذرة لبذرة جديدة^(١).

ولقد كانت الخلفية الفكرية اللاهوتية الليبرالية في تنوير القرن الثامن عشر، ونضالها من أجل التحرر الثقافي والاجتماعي والسياسي، كما كان معيار الحكم التنويري استخدام العقل، على حين أن أسرار الإيمان كانت تنزع إلى أن تبدو آثار الجهل، وخرافات الماضي، كما أن مذهب الربوبية أصبح التعبير السائد، على نحو واسع، لهذه الوجهة السلبية من النظر. ولقد بدأت حقبة فلسفية جديدة، على يد أعظم مفكر في هذا القرن، وهو عمانوئيل كانط، الذي حاول من خلال المعرفة في ذاتها أن يقدم تبريراً عقلياً للإيمان، ولكن الإجابة التي قدمها في كتابه Critique of Pure Reason قد خربت التأسيس الطويل لللاهوت الطبيعي الذي نظر إليه المفكرون الأرثوذكس والربوبيون على أنه أساس جوهري. وفي تناوله لشهادة الوعي الأخلاقي: الاعتقاد في الله تعالى من الناحية الفلسفية شرط للعقل العملي أو الأخلاقي، وإن الفهم العلمي لا يمكن له أن يبرهن على وجود الله تعالى، ولكن الإرادة باعتبارها قوة الحياة الأخلاقية ضرورية ومطلوبة. إن فلسفة كانط في الدين، وبعبارة أدق فلسفته للديانة المسيحية قد تضمنت في عنوان مناسب Religion Within The Limits Of Reason Alone، يعد واحداً من أهم المصادر التي نبع منها اللاهوت الليبرالي، وبالفعل فإن بول تيليتش Paul Tillich كان على حق عندما قرر أن تعاليم كانط كانت حاسمة لللاهوت في القرن التاسع عشر^(٢).

إن المنظور الذي رأى كانط الدين من خلاله ضيق ومحدود، فالدين على النحو الذي أشار إليه أخلاق أو كل الأحداث الأخلاقية في جوهرها، وإن يكن ذلك قد بنى في عبارات الأوامر السماوية، وبعبارة أخرى فإن المشكلة الدينية ليست تأملية، تلك التي يأخذ فيها

(1) Ibid, p, 510.

(2) See, 'Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 8.

الموضوع الدينى مشروعته الأولى على المستوى الميتافيزيقي، إنها مشكلة عملية، وتلاءم على نحو كلي الطبيعة الأخلاقية الإنسانية. إن خداع الوجود يمكن أن ينجز أى شيء بأسلوب يبرر للنفس أمام الله تعالى، عبر الأفعال الدينية للعبادة، وهو الخوف اللاعقلانى من المجهول أو الخفي، والاختزالية التي تستخدم هنا تتطلب بالضرورة نقد المعتقدات التراثية والأنظمة الفكرية بتوقع أو بحدس أكثر إيجابية، لما تتضمنه العقلانية المسيحية على نحو أصلى، ومثل هذا التأكيد على الحاجة إلى التمييز بين ما هو جوهري، وما ليس كذلك، والعقل والوعى هنا يقدمان المعيار الأساسى، ذلك التمييز الذى يكون المبدأ المرشد لكل أشكال الليبرالية المسيحية، وعلى نحو خاص الليبرالية البروتستانتية في القرن التاسع عشر^(١).

إن كل برنامج للحدثا مسلمته أن يدحض الاتهام باللا أدبية ورؤية المعرفة على أنها وظيفة للنشاط والفاعلية، رؤية تنبع من نتائج العلم والسيكولوجيا تفكك تلك الحدود الزائفة بين الفكر والإرادة في الفلسفة المدرسية، وتنتائج الحقيقة في الامتداد الواسع لمجال ما يمكن معرفته. وهذا موجود في قوى أخرى في الروح الإنسانية من أن يكون موجوداً في البرهنة العقلية وقوى ليست أقل جدارة بالثقة في الوصول إلى الحقيقة، وإنكار الكتاب لجدّة معتقدهم الأساسى في الحلول الحيوى، يرجع إلى المرسوم البابوي في الفكر البروتستانتي الحديث؛ فهم يقتبسون من نيومان وأوغسطين وكليمنت الأسكندراني وترتليان، ويستخدمون كلمات أوغسطين نفسه، وحتى تعريفات الفاتيكان المقتبسة في المرسوم البابوي لإدانة الحدثا تحتوى على تفسير الحلول^(٢).

إن تنوع اتجاهات الحدثا أدى إلى نشأة مسألة وحدة الحدثا وعلاقتها بالتراث الكنسي، ووفقاً لرؤية الحدثا للكنيسة فإنها تراها جسد المؤمنين بعيسى المسيح، عليه السلام، وأن الوحدة الحقيقة وحدة روحية مع المسيح، عليه السلام، واستمراريتها موجودة فى التطور الاجتماعى والمؤسسى. والمسيحية، كما يرى البعض، يمكن أن تكون مقنعة إلى

(1) Ibid, P, 8.

(2) See, John T. McNeill, ' Catholic Modernism and Catholic Dogma, p, 510.

درجة التمام والشمول فحسب في هذا المعنى التطوري، على أساس أنها منتج لأشخاص فعليين، تمكنوا من حل مشكلاتهم الدينية بالاتصال الفوري بلغاتهم العديدة عن الحقيقة، وهذه العملية متجددة في التجربة الدينية لكل جيل جديد، فحسب المسيحية الزهدية يمكن أن تبقى راسخة، والمؤسسات الكنسية، وبالتالي المسيحية الاجتماعية يجب أن تحرر من الاستبدادية^(١).

وتقود الحلولية إلى الحداثة، وهما معاً اتجاه غير تقليدي للديانات غير المسيحية، ووفقاً لذلك فقد اتهموا في المرسوم البابوي بأنهم يسمحون بالقول بأن كل الأديان حقيقية. والموقف الحقيقي الذي يؤخذ هنا أن الأديان الوثنية مفيدة نسبياً؛ باعتبارها تمثل تقدماً أخلاقياً في البيئة التي تنشأ فيها، وعلاقتها بالمسيحية علاقة الأقل كملاً بالأكثر كملاً، والأدلة التي تأتي من أصحاب لاهوت الكلمة تدعم النضال الحداثي^(٢).

إن نقطة الصلة المركزية هنا عيسى المسيح، عليه السلام، الذي ألهمت تجربته مع الله تعالى المشكلات الدائمة للحياة الإنسانية، وروح تجربة الإيمان في اجتماعهما، هذا فحسب ما يكون حيويًا في المسيحية، وما عدا ذلك يحذف من الحياة، والأشكال هنا متنوعة بخلفيات التجربة المتغيرة، ولكن بالفعالية الثابتة للسمة النفسية للطبيعة الإنسانية، فإن هناك استمرار واستقرار داخل هذه التغيرات، وهذه التغيرات الكنسية واللاهوتية وجدت لغرض الاستمرارية التي تليها، وهذا الغرض العام هو أساس المناصرة للكنيسة التاريخية^(٣).

إن الجدل الأساسي في الحياة المعاصرة على النحو الذي تفهمه الحداثة يتمثل في أن قادة المجتمع الروحيين ضعفاء من الناحية الفكرية، وقادته العقليين ضعفاء من الناحية الروحية، والمشكلة هنا تتمثل في التركيب والمزج بين الإدراك العقلي والإدراك الروحي، ومزج العقل بالتقوى الدينية. والمشكلة الأساسية هنا تتمثل في أن كل واحد من هذين الاتجاهين

(1) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism', p. 446, Thomas S. Kepler, 'The Problem of Modernizing Jesus' in 'Journal of Bible and Religion', Vol. 17, No. 3. (Jul., 1949), pp. 163-167.

(2) See, John T. McNeill, 'Catholic Modernism and Catholic Dogma', pp. 510-511.

(3) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism', p. 447.

يحارب الآخر ويرفضه فى المجتمع على نحو ملحوظ فرجال الدين التقليديين يهتمون بالجانب الروحى من الإنسان، ولكنهم بعيدون عن الواقع المعاصر، ولا يملكون القدرة على الوصول إلى عقل الإنسان الحديث برسالتهم. ومن ناحية أخرى فإن المثقفين انشغلوا بالهيمنة الخارجية الاجتماعية، ومن هنا لم تكن لديهم رؤية حقيقة للخبرة البشرية، فتدربهم الفلسفى والعلمى وتعاملهم مع المجردات افقدتهم القدرة على قيادة الناس فى الشوارع، بسبب عدم إمكانية الاقتراب من تفكيرهم العميق، وتسرع الحضارة الغربية الخطى تجاه خطر غريب منفرد: إنها تفقد قوتها الروحية بأعلى مستو، وربما تعود إلى بربرية الهوى والغضب التى تفقدها رؤيتها؛ لأن المثقفين أو الانتلجيسيا يرفضون ما هو روحى ^(١).

والمسألة الأساسية هنا، كما يقرر أحد الباحثين، تتمثل فى أن المجتمعات الحديثة تضعف قوة الديانات التقليدية، وبالتالي فإن الفكرة الموجودة التى ترى أنه لا يوجد انسجام تركيبى بين متطلبات المجتمعات الحديثة ونجاح الأشكال التقليدية للدين صحيحة فى هذا المدى المهم الكبير. ومن ناحية أخرى فإن المجتمعات الحديثة لا يمكن أن توجد بدون شكل ما للتدين والتقوى والورع؛ ولذلك فهم يحتاجون إلى تعبيرات مبتكرة لحياتهم الدينية يقومون بإنتاجها، دون أن يتمكنوا من الاستمرار فى شكلها الحالي، وهذا الأمر يكون أكثر صعوبة ليس فحسب فى فهم الدين، ولكن فى فهم الحداثة ذاتها. وهنا يأتي التأكيد على أنه ليس هناك تعارض بين نمو أشكال الحياة الدينية وقوتها، سواء كانت ذات سياقات تقليدية أم لا، وبين طبيعة المجتمعات الحديثة، ومثل هذه التطورات يجب أن تفهم على أنها منتجات للحداثة ذاتها ^(٢).

ويقترح فينن Fenn أن أفضل شكل للثقافة الدينية يمكن أن يكون أكثر توافقاً مع الحداثة هو الذى يعطى للمقدس رؤية محدودة، وتشجع بمستوى قليل ذلك التكامل بين ما هو

(1) Ibid, PP, 426-427.

(2) See, Grace Davie, "Religion and Modernity: The Work of Danièle Hervieu- Léger", in "Postmodernity, Sociology and Religion", Edited by Kieran Flanagan and Peter C. Jupp, pp, 103-105.

فردى وما هو مشترك، وأفضل مثال لذلك هو الديانة السرية والخفية، والتي يمكن لها أن تمارس دون أى صراع مع الدور الوظيفي للحياة اليومية، بسبب أنها تقصر نفسها على الأزمان المخصصة والأماكن والموضوعات والقضايا، وتقدم شكلاً خفياً وسحرياً للنشاط^(١) والفعل .

والسؤال حينئذ: ما هو سبيل الخروج من هذه الأزمة؟

لقد كانت الإجابة عن ذلك فى تكرار الخبرة التاريخية المسيحية، فى تلك العبارات التى تجذب انتباه فكر المعاصرين، لكى يروا حيوية التراث المسيحى، ويجعلونه معقولاً للعقل المعاصر، وتلك هى مهمة المحدثين. وبعبارة أخرى عقلنة التراث المسيحى. ومن المؤكد أن هناك خطراً فى هذه العملية من خلال التركيز على التمددين المعقد المتطون، ومن الصحيح أيضاً أن الحداثيين يقتصرون على حدود المدن، وأن أى محاولة للوصول إلى العقل المعاصر تواجه بسيطرة العلوم، على أساس أنها عامل له دور فى تشكيل الفكر وتعقيده، وبالتالي فليس هناك غرابة فى أن الاهتمام الأكبر هنا يكون بالعلاقة بين العلم والدين، وإن لم يكن هذا جوهر المسألة^(٢). ولقد كانت معارك البابوية من أجل الدفاع عن الأرثوذكسية، وكان هدفها الهجوم على الحداثة والعمل على تقويض أساسها، على الرغم من أنها لم تتمكن من دفعها ومحوها تماماً، ولقد عاشت الكنائس البروتستانتية نفس الموقف أيضاً، وعلى أية حال فإن البنية الكلية للأرثوذكسية ربما تكون قد غريت قبل تلك الحركة التى عرفت باسم الحداثة^(٣).

ومن هنا فإن الحداثة "هى مناهضة التقاليد، وهى الإطاحة بالمواضع والأعراف والعقائد، والخروج من الخصوصيات والدخول فى العموميات، أو هى الخروج من الحالة

(1) See, Malcolm B. Hamilton, The Sociology of religion Theoretical and comparative perspectives, London and New York, P, 180

(2) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, P, 427.

(3) See, j. R. Slattery, 'The Working of Modernism , p, 555.

الطبيعية والدخول في عصر العقل^(١). وعلى أية حال فإن عقل التنوير، كما يشير محمد أركون، الذي ظهر في أوروبا الغربية قد زعزع "قلعة الأستاذية العقائدية الدينية أو المدعوة كذلك، أي السلطة الكهنوتية العليا للمسيحية، لقد هزها هزاً وفرض محلها قطيعة حاسمة بين الذروة الإلهية للسيادة/ والذروة البشرية المتمثلة بالسيادة الشعبية أو حق التصويت العام للشعب، وهكذا نزلت المشروعية العليا من فوق إلى تحت، ومن السماء إلى الأرض... وهكذا فقدت القوانين كل صفة قدسية وأصبحت قابلة للتعديل والتطوير بحسب الحاجات والظروف^(٢)". وهنا لا بد من ملاحظة أن الدين لم يختف كثيراً من المجتمعات الغربية المعاصرة.^(٣)

إن المركز الأساسي للدين تثبتت هرمية الكون، على هيئة تسلسل هرمي، وهنا يكون السؤال الأساسي عن تحديد ماهية الدين. إن وليم جيمس في محاضرة له عن تنوعات التجربة الدينية يشير إلى أن الدين يقول: إن أفضل الأشياء أكثرها أزلية، فالأشياء في هذا الكون تلقي الحجر الأخير، وتقول الكلمة الأخيرة النهائية. وأفضل شيء يمكن أن تحدد به رؤية الدين للأشياء القول بأنها هرمية أنطولوجية وجودية، تلك الهرمية التي تشير إلى أن الأشياء الموجودة بعضها أفضل من بعض. ولقد عملت الحادثة على انهيار هذه السلسلة الهرمية التي تكون أساس العالم، على أساس أنها ترفض الإيمان بما فوق الطبيعة، ولكن عبارات مثل موت الإله تعالى وانهيار البعد العمودي عامة جداً، إن الحادثة تعنى فقد الإيمان بما هو واقع وراء نطاق الخبرة البشرية أو بما هو فوق الطبيعة^(٤).

(١) انظر، الآن تورين، نقد الحادثة: ولادة الذات، ترجمة صياح الجهم، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٨٨، ٧/٢.

(٢) انظر، العقل والعقلانية، دفاثر فلسفية ونصوص مختارة، ص ٣٨.

(3) See, Grace Davie, "Religion and Modernity: The Work of Danièle Hervieu- Léger", in "Postmodernity, Sociology and Religion", Edited by Kieran Flanagan and Peter C. Jupp, p, 108.

(4) See, Huston Smith, 'Postmodernism's Impact on the Study of Religion, pp. 654-655.

لقد كان هناك تصور إيديولوجي قاس للصلة بين المسيحية والحادثة، إذ كانت الحادثة ينظر إليها على أنها انتقال من المقدس إلى العقلاني، ونظر إليها على أنها انتصار للعقل الإنساني على العقائد الدينية، وحلت فكرة الحادثة في مركز المجتمع العلم محل الله تاركة في أفضل الحالات المعتقدات الدينية في داخل الحياة الخاصة، ولا يكفى أن تكون حاضرة في التطبيقات التكنولوجية للعلم حتى يقال بأن المجتمع حديث، لابد فوق ذلك من أن يحمى النشاط العقلي من الدعايات السياسية أو العقائد الدينية^(١). لقد كان التركيز هنا على ذلك: "الدرس الذي يؤكد أن الأديان يؤر تحرض على التعصب وتكون بالتالي سبباً لعدم الاستقرار والفوضى والحرب، لذا لا بد من العمل على ابقاء الأديان ملجومة بهذا الشكل أو ذاك"^(٢).

لقد كان العامل الأساسي في هذا الانهيار هو العلم الحديث، وقبل ذلك كان الناس ينظرون إلى الوحي على أنه يسجل الحقيقة على نحو نموذجي: السماء في الأعلى، وجهنم في الأسفل، والأرض بينهما. إن الوحي هنا يشير إلى ما يسمى سلسلة الوجود الكبرى، والتي قبلت دون مناقشة عبر العصور الوسطى وما قبلها حتى وقت متأخر من القرن الثامن عشر، وبالجملية فقد كان المفهوم القديم يتمثل في تلك الصورة العامة والمتدرجة للكون، ولقد نجح العلم الحديث في أن يقنع الناس في أن ما يقدمه من تقارير حول الحقيقة أكثر ثقة من تلك التي تقدمها الأسفار المقدسة. والعلم هنا لا يمكن له أن يعبر عما يتجاوز الوجود المادي أو البعد الرأسي^(٣).

إن العلم هنا مرشد لما يمكن ملاحظته، وخاصة ما يمكن قياسه، إنه لا يمكن له أن يوجه القيم والمعاني والأغراض والكيفيات، وما لا يمكن رؤيته، وما يكون علوياً أو روحياً،

(١) انظر، الآن تورين، نقد الحادثة: الحادثة المظفرة، ترجمة صياح الجهم، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٨٨، ١٦.

(٢) انظر، روبرت جاكسون: ميثاق العولمة: سلوك الإنسان في عالم ملئ بالدول. روبرت جاكسون. تعريب فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، السعودية ٢٠٠٣، ص ٧١٤.

(3) See, Huston Smith, 'Postmodernism's Impact on the Study of Religion, p, 656.

وهذه الأمور تعرف بالبعد الرأسي، ولا يمكن للعلم أن يلمسها. وليس من المدهش انهيار هذا البعد عندما حل العلم محل الوحي على أساس أنه الحكم الحقيقي^(١).

ولقد اتفقت الفلسفة أيضاً في الاختزال الوجودي للعلم باختزال ملازماتها المعرفية، ولقد أكد كانت على أن المعرفة عبارة عن انطباعات تأتي عبر الحواس، والتي تمنع هذه المقولات من أن تكون لها فائدة أخرى، وهو يحول الميتافيزيقيا إلى علم في حدود العقل الإنساني، ولقد أتبع الاتجاه الفينومينولوجي كانت، ووضع أسئلة الوجود بين قوسين^(٢).

إن تعليق الحكم الفينومينولوجي يحرض على هذا الفعل البعيد المتحفظ، ففينومينولوجيا الدين لا تثبت ولا تنكر، إنها فحسب جدول مسألة ما إذا كانت آلهة الدارسين موضوع البحث موجودة، وهذه العقلانية تتمثل في وضع معتقدات الحداثيين أو الدارسين الغربيين بين أقواس، حتى يتمكنوا من دراسة عقائد الآخرين على نحو تام، وعندما يحدث الانتقال من دراسة أديان الآخرين إلى دراسة التراث الغربي والكتاب المقدس، فإن هذا يقدم أفضل دليل على الكيفية التي حدث بها التأثير، ومن هنا كان الاتجاه إلى دراسة الكتابات المقدسة دون الإشارة إلى العالم الآخر. ولقد بدأ الدارسون من عصر التنوير للدراسات الكتابية يحاولون فهم موضوعاتهم وفقاً لتلك الصورة الواقعية الحقيقية التي هيمنت على العقل الحديث^(٣).

ولقد فهمت عقيدة نيقية Nicene Creed على أنها ضد خلفية الصراع القوى للتوحيد مع القول بتعدد الآلهة، والحكم الإمبراطوري مع القوي الريفي في مرحلة مبكرة من القرن الرابع. كما أن الخلاصة اللاهوتية The Summa Theologica لتوما الإكويني قد درست على أنها تعبير عن الصراع بين روما والقانون التوتوني من ناحية والمسيحية الأفلاطونية من ناحية أخرى في العصر الوسيط. وفي تاريخ العقيدة فإن أسس التاريخ الجديد تم استخدامها مع تأكيداتها، وعندما يكون هناك ثراء محدد ملموس في البيئة

(1) Ibid, p, 656.

(2) Ibid, p, 656.

(3) Ibid, p, 658.

الاجتماعية، أعيد امتلاكه عن طريق البحث التاريخي، فإن المؤرخ الحداثي يعيد إنتاج المشكلة الإنسانية، المشكلة الروحية أو الدينية على النحو الذي يريده، والتي يضعها في قلب الصياغة العقائدية الكلاسيكية، وربما كان هذا هو الوعي بالأهمية الشديدة للإرادة الخيرة في عالم الشر، وذلك على النحو الذي وجد عند القديس أوغسطين في بحثه عن الأمن في الصراع بين وجهتين من النظر في الحياة: المندائية والأفلاطونية، وفي كل الحالات هناك صراع إنساني عمق بمعنى ما، يعطى للصياغة العقائدية معنى حاداً صارماً. وبمسألة "الإيمان بالآباء" أصبح الإيمان حياً، وتتخذ روعة الصراع البطولي، وهنا فهمت العقائد في ضوء أهميتها الوظيفية في الحياة الإنسانية^(١).

إن أعظم أثر للحداثة يعود إلى ذلك التمييز بين الذات والموضوع في دراسة الدين عند الشعوب الأخرى دراسة موضوعية، ولقد أصبحت الأقسام التي تقوم على دراسة الكتاب المقدس أقساماً للدراسات الدينية، وذلك على الرغم من أن الدين موضوع دقيق لكل من الحكومة والجامعة، ولم يكن من السهل أن تكون دراسة معيبة، ومن هنا كان من الضروري أن تكون موضوعية، وعلى أساس تجريبي، من خلال اللغويات وعلم الآثار والاركيولوجيا والتأثيرات التاريخية والتماثلات النصية، وأن توضع بين قوسين مسألة ما إذا كانت الاعتقادات الدينية التي أحدثت تلك النتائج حقيقة أم خطأ، ولقد واصل اللاهوت أن يكون منظوماً في مجموعة متماسكة من المبادئ أخرى من أن يكون تاريخياً، تبدو فيه ثغرة في البرتوكول الأكاديمي، كما أن فلسفة الدين أصبحت تتحدث عن دراسة الله تعالى، بعد أن كانت تتجه إلى دراسة طبيعة الله تعالى. إن دراسة الله تعالى مهمة للأغراض الدينية، مهما يكن ما يفكر فيه بشأن هذه الأغراض، على أساس أنها متميزة عن تلك الدراسة التي تكون لأغراض أخرى^(٢).

(1) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism, P, 428.

(2) See, Huston Smith, 'Postmodernism's Impact on the Study of Religion, p, 657.

إن الأيديولوجية الغربية للحدثاثة والتي يمكن أن نسمى الحدثاثة قد حلت محل فكرة الذات وفكرة الله التي كانت تتعلق بها ... يقول الحدثاثيون: لا المجتمع ولا التاريخ ولا الحياة الفردية تخضع لمشيئة كائن أعلى يجب الخضوع لها أو يمكن التأثير فيها بالسحر، فالفرد لا يخضع لغير القوانين الطبيعية^(١). إن مشكلة الدراسة الحدثاثة للدين تظهر للعيان مع الرؤية الحدثاثة للحقيقة التي هي في أساسها معادية للحقيقة المعروفة في الدين، ففي الرؤية الحدثاثة، الحقيقة في مجملها تقبل الشرح والتفسير من داخلها، وليس هناك غير ما يلجأ إلى فهم ما يكون، ولا هناك سوى ذلك الذي يكون الذي يمكن أن يكون متوسطاً في الحياة الدينية للبشرية^(٢).

ولقد كان الهدف الأساسي هنا عند الحدثاثين تقديم المسيحية إلى الإنسان الحديث دون تحدى أو إهانة لعقلانيته، وقد أخذت في حساباتها أن العقيدة المسيحية نشأت وتطورت في ثقافة تختلف عن المجتمع الأوربي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين تماماً، في الافتراضات الثقافية المسبقة واللغة التي حددتها، على نحو يجعلها غريبة وغير عقلية بالنسبة لذلك العصر والتوجه الأساسي هنا أن المسيحية يجب أن تفهم من منظور التاريخ العلمي، على الرغم من أن هذا قد لا يدعم الاعتقاد الذي امتد لقرون عديدة، وبالفعل فهناك صعوبة في فهم كيفية دحض ما حققته الليبرالية، فالحقائق تتحدث بنفسها، وأى محاولة لتحديث المسيحية تأخذ وصفها وتأثيراتها منذ البداية^(٣).

ذلك هو منهج الحدثاثة، ومن الواضح هنا أن الحدثاثة منهج ووجهة أكثر منها عقيدة، فالحدثاثي لا يعلن تضامنه مقدماً مع أية صياغة اعتقادية؛ إذ يحتفظ بحقه في صياغة موقفه باعتباره معرفة جديدة تأتي من خلال إدراكه ومعرفته، كما أنه يحترم أية عقائد يعتقد بها بإخلاص، لاقتناعه بمحاولة الإنسان أن يقرر التجربة ذات المعنى والأكثر أهمية

(١) انظر، الآن تورين، نقد الحدثاثة: الحدثاثة المظفرة، ترجمة صياح الجهم، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٨٨، ١/١٨.

(2) See, Huston Smith, 'Postmodernism's Impact on the Study of Religion, p, 660.

(3) See, Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 12.

سون فى تعبيرات أكثر حيوية بالنسبة لحياته، والصياغات التقليدية لا تحدد للحدثى موقعه فى المسيحية المحافظة، ولكن، على نحو أفضل، الخطر فى أن هذه العبارات ربما لا تقوم بدور فى الخبرة الحيوية، وهذا يأتى من أن الحدثى يستطيع التعاون مع أى إنسان يريد النور بأمانة، فهو ربما يكون محافظاً ماكراً أو إنسانياً، وهما معاً لديهما نفس الهدف؛ فالحدثى مثل العالم الذى يشترك مع اللاهوتيين الآخرين فى منهجهم أكثر من أن يركز على اختلاف النتائج، وعلى نحو أكثر دقة فهو لا يهتم بنتائج أكثر من اهتمامه بالمنهج، فهو يستخدم تجديده الإصلاحى على أساس أنه اختبار حدثى فى اللاهوت الحدثى^(١).

ولقد وصلت المعركة بين ما بعد الطبيعة والعقلانيين إلى قمته فى وقت مبكر من القرن الثامن عشر، ولقد أُنكرت حقيقة العالم الآخر على نحو جوهري، والتفسيرات داخل إطار البعد الواحد لفهم الحقيقة قدمت للنصوص التى تتحدث عما بعد الطبيعة، والنصوص التى تقر المعجزات فهمت إما على نحو نفسي أو على أنه إدراك خطأ لأحداث طبيعية تماماً. وفي هذا القرن فإن الإنكار العدواني لثنائية الحقيقة قد استبدل بوضعه بين أقواس أو تجاهل المسألة، ومعظم فروع المعرفة الفرعية، والتي نشأت فى الحقب العديدة الماضية قد قامت بمهامها، دون الإحالة إلى مستويات أخرى للحقيقة^(٢).

وعلى الجملة فإن الفكر العقلانى، كما يشترك برينتون، الحدثى قد أطاح بجانب كبير من المسيحية الكاثوليكية فاق كثيراً ما فعله البروتستانتى أو الإنسانى، إنه لم يقنع بإسقاط ما هو غيبى أو خارق للطبيعة من عالمه، بل كان مستعداً لى يضع الإنسان نفسه برمته داخل إطار الطبيعة أو الكون المادى، ورأى فى الحقيقة أن على الإنسان أن

(١) انظر، الآن تورين، نقد الحدثى: الحدث المظفر، ترجمة صياح الجهم، منشورات وزارة الثقافة،

سوريا، ١٩٨٨، ١/١٨.

(2) See, Huston Smith, 'Postmodernism's Impact on the Study of Religion, p, 658.

يهدى نفسه وفق معايير من الصواب أو الخطأ، وهذه المعايير يقينية وثابتة^(١)، وبالجمله فإن الحادثة فى ارتباطها بالعلمنة، محل المجتمع فيها محل الله تعالى كأساس للحكم الأخلاقى^(٢).

وعلى أية حال فإن استخدام النقد الأعلى، ليس كل الحادثة فى اللاهوت، ولقد أصبح النقد التاريخى أداة اللاهوت، ولا يمكن أن يستمر المحتوى لدى اللاهوتيين فى مسألة العلاقة بين العقيدة والخلفية الاجتماعية، ولا حتى مع التحقق القوى للصراع الإنسانى الذى يكون فى الصدارة، ولكن يجب أن ينظر إلى صراع الإنسان المعاصر مع أزمتة التاريخية، وعندما يكون الصراع مدركاً فى المشكلة التاريخية، بعيداً عن نشأة الصياغة العقائدية، فإن الحادثى يطلب مرة ثانية ضرورة بحث المشكلة فى عبارات التجربة المعاصرة، فالعرب بين جسد بولس وروحه من الممكن أن يكون غير مرتبط بشخصيته^(٣).

إن تحديث المشكلة إنما يكون على نحو أفضل من خلال الكشف عن النماذج الاجتماعية للحياة، والتى تتشابه مع النماذج الاجتماعية التى كانت موجودة فى النظام الاجتماعى السابق؛ فعلى سبيل المثال آلام المسيح، عليه السلام، وموته تكفيراً عن خطايا البشر من الممكن التفكير فيها لدى المعاصرين فى مصطلحات التكيف مع البيئة الكونية، لقد انتهى العصر الإقطاعى، كما أن الصراع السياسى فى القرن السابع عشر قد فقد أهميته، ولكن بالنسبة للمثقف الحديث سوف يفهم سوء التوافق مع البيئة، وأيضاً فالحل الوظيفى الذى قدمه الإيمان الكلاسيكى سوف يعاد تقريره فى ضوء مصطلحات الفكر الحديث. ونفاذ بصيرة العقيدة سوف يعاد امتلاكه فى عبارات صياغتها ذات معنى فى ضوء مصطلحات تنسجم مع مفاهيم العالم المعاصر، ومن هنا فإن الاكتشافات الروحية للتراث

(١) انظر، العقل والعقلانية، دفاثر فلسفية ونصوص مختاراً، ص ١٩.

(٢) انظر، الآن تورين، نقد الحادثة، ص ٣٧.

(٣) See, Edwin Ewart Aubrey, 'What Is Modernism, P, 430.

المسيحي، سوف تكون متاحة للاستخدام المعاصر، وسوف يتمكن الإنسان المعاصر من الحصول على الوجهة الروحية، دون وجود رد للفعل^(١).

والدراسات التي قام بها علماء الدراسات الكتابية، عملت على صياغة التراث الذي تسلمته، من ناحية الشكل ووظائف الأنواع الأدبية المتنوعة، والأنواع الشفهية، والبنية البلاغية الخطابية للنصوص، والعوامل الاجتماعية المحددة للنصوص أو تلك التي انعكست فيها، وتطور التراث المسيحي المعبر عن هذه النصوص، ولقد تم التركيز على الاتجاهات العامة الدنيوية في النصوص: مصادرها وأشكالها ووظائفها وأصولها الاجتماعية والتاريخية، ولقد تم تناول كل المسائل في إطار الرؤية الحديثة للعالم^(٢).

ولقد أوضح بورج Borg أن النصوص الكتابية على أساس أنها نصوص هي كلها في هذا العالم الدنيوي، ولكنها غالباً ما تتحدث عن حقيقة أخرى، والتي تكون في الدراسات الحديثة موضوعاً للمقارنة التأويلية لكل من العهد القديم والعهد الجديد التي تركز على مضمونهما التاريخي الدنيوي، ولقد خضع تفسير الكتاب المقدس العبري للنموذج التاريخي الذي ما يكون مهماً بالنسبة له ليس ما يقوله العهد القديم عن العالم الآخر، ولكن ما يركز عليه هو الوجود التاريخي في هذا العالم، وهذا يأتي جزئياً في الحقيقة من أن حقيقة الكتاب المقدس العبري تكون حول سردية أو رواية تاريخية، ولكن أيضاً بسبب أنه في العصر الحديث فإن العالم المرئي من الزمان والمكان، هو العالم الذي يفكر فيه على أساس أنه العالم الحقيقي. ويعرض الدارسون للعهد الجديد لنفس الآلية، ولقد أخذت تلك الصورة المؤثرة التي أشار إليها ردولف بولتمان Rudolf Bultmann في مقالته عن الكتاب المقدس three-story universe والتي أخذت على أنها دعوة لدراسة الكتاب المقدس وجودياً أكثر من دراسته أنطولوجياً، وهذا ينسجم مع كارل بارث Karl Barth في لاهوته الاعترافي الذي يهدف إلى أن يتسحب من البعد الإمبريقي، ولا يجعل هناك أى دعوى ميتافيزيقية^(٣).

(1) Ibid, P, 429.

(2) See, Huston Smith, 'Postmodernism's Impact on the Study of Religion, p, 659.

(3) Ibid, p, 659, Garrett Green, ' Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's

وفى الحقيقة فإن الحادثة لم تتمكن من إلغاء المقدس، فلدى " ويدر" ليست الحادثة إلغاء المقدس لكنها إحلال زهد داخل العالم محل الزهد خارج العالم وليس للزهد داخل العالم من معنى إذا لم يستدع هذا الشكل أو ذاك من الإلهي والمقدس فى الوقت نفسه الذى يفصل فيه عالم الظواهر عن عالم الوحي أو الكائن فى ذاته أن الدنيوية لا يمكن أن تكون سوى أحد نصف العالم الذى انقشعت عنه أوهام، أما النصف الثانى فهو دعوة الذات التى هى مؤذنة بمنجى، لكنها مع ذلك مرجع حاضر أبداً^(١). وكما يقول الآن تورين: "لقد تفجر الدين عند دخوله الحادثة لكن مكوناته لم تختف"^(٢).

وفى العالم الغربى تظل قوية الفكرة التى ترى أن الحياة الاجتماعية يجب أن ترتكز على قيم مشتركة وبخاصة على مراجع دينية. وتكتسى هذه الفكرة قوة خاصة فى الولايات المتحدة حيث يعترف بالتوراة على أنها الأساس الدينى للدستور وحيث يشدد... على الأساس الدينى للمعايير الاجتماعية فى هذا البلد، مما يذكر بأن الثقافة السياسية فى

Theory of Religion' in ' The Journal of Religion, Vol. 75, No. 4. (Oct., 1995), pp. 473-486, Charles T. Waldrop, Karl Barth's Concept of the Divinity of Jesus Christ' in' The Harvard Theological Review, Vol. 74, No. 3. (Jul., 1981), pp. 241-263.

(١) انظر، الآن تورين، نقد الحادثة: الحادثة المظفرة، ترجمة صياح الجهم، منشورات وزارة الثقافة، سوريا.

١٩٨٨، ٤٦/١.

See, Daniel Bell, ' The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion' in ' The British Journal of Sociology', Vol. 28, No. 4. (Dec., 1977), pp. 419-449.

(٢) انظر، الآن تورين، نقد الحادثة: ولادة الذات، ترجمة صياح الجهم، منشورات وزارة الثقافة، سوريا،

١٩٨٨، ١٣٢/٢-١٣٣.

See, David Lyon, 'Religion and the Postmodern: Old Problems, New Prospects' Postmodernity, Sociology and Religion", Edited by Kieran Flanagan and Peter C. Jupp, pp. 14-27, Lorne L. Dawson, 'Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements' in ' Sociology of Religion, Vol. 59, No. 2. (Summer, 1998), pp. 131-156., Daniel Bell, ' The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion' in ' The British Journal of Sociology', Vol. 28, No. 4. (Dec., 1977), pp. 419-449.

الولايات المتحدة أقرب كثيراً إلى القرن الثامن عشر وتأليهته من الثقافة السياسية لبلدان أوروبا الغربية الأكثر تأثراً بقومية القرن التاسع عشر^(١).

لقد أكد ماكس فيبر على أن الأفكار الدينية كانت الحاسمة في نمو الرأسمالية في أوروبا: "إن تأكيد الأهمية النفسية للمهنة الثابتة يوفر تبريراً أخلاقياً لتقسيم العمل المتخصص الحديث، وبالطريقة نفسها يبرز التفسير الديني لجلب الأرباح ونشاطات رجال الأعمال"^(٢).

إن السمة الأساسية التي تميز المجتمع الحديث عن المجتمع التقليدي تتمثل لدى منظري الحداثة في السيطرة الكبيرة التي للإنسان الحديث على بيئته الطبيعية والاجتماعية، وترتكز هذه السيطرة بدورها على توسع المعرفة العلمية والتكنولوجية، والاختلاف بين الإنسان الحديث والإنسان التقليدي، هو مصدر الاختلاف بين المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي، فالإنسان التقليدي سلبي وميال للإذعان، يتوقع الاستمرارية في الطبيعة والمجتمع، ولا يؤمن بقدرة الإنسان على التغيير أو السيطرة، وعلى النقيض من ذلك يؤمن الإنسان الحديث بكل من إمكان التغيير والرغبة فيه، وعنده ثقة في مقدرة الإنسان على ضبط التغيير لكي يحقق أغراضه^(٣). وعلى الجملة فإن فكر الحداثة يعطى للإنسان قيمة^٤.

(١) انظر، الآن تورين، نقد الحداثة: ولادة الذات، ترجمة صياح الجهم، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٨٨، ١٣٣/٢، وقارن د. يوسف الحسن، البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني (دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الصهيونية)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ٢٠٠٠، ص ٦٨ وما بعدها.

See, Lorne L. Dawson, 'Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements' in 'Sociology of Religion, Vol. 59, No. 2. (Summer, 1998), pp. 131-156, Martin Riesebrodt, Fundamentalism and the Resurgence of Religion' in 'Numen, Vol. 47, No. 3, Religions in the Disenchanted World. (2000), pp. 266-287.

(٢) انظر، ماكس فيبر، "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" (١٩٠٥)، ١ / ١١١.

(٣) انظر، صاموئيل هنتجون، "التغيير إلى التغيير: الحداثة والتنمية السياسية" (١٩٧١)، والنظام السياسي في المجتمعات المتغيرة (١٩٦٨)، ١ / ٢٢٣.

مركزية نظرية وعملية، ففي مجال المعرفة أصبحت ذاتية العقل الإنسانى هى المؤسسة لموضوعية الموضوعات، وتم إرجاع كل معرفة إلى الذات المفكرة أو الشيء المفكر أو الكوجيتو، وفى الوقت الذى يجعل فكر الحداثة الإنسان هو المركز المرجعى للنظر والعمل، وينسب إليه العقل الشفاف والإرادة الحرة، والفاعلية فى المعرفة والتاريخ، فهو فى نفس الوقت يكشف عن مكوناته التحتية، ومحدداته العضوية الغريزية والسيكولوجية ودوافعه الأولية^(١).

١. الليبرالية البروتستانتية.

إذا كانت الليبرالية تحرز أى نوع من استخدام التعريف، فإنه لا بد من صنع بعض التمييز، فالليبراليون البروتستانتية، على سبيل المثال، لا يعادلون ببساطة الليبرالية البروتستانتية، فالمؤمن البروتستانتي المعتدل على نحو ما يقول اللاهوتي الفرنسي Jean Reville يمكن أن يمارس الليبرالية، ولكنه لن يصبح بالتالي ليبرالياً بروتستانتيًا؛ فالليبرالية البروتستانتية ليست في الحقيقة أكثر من مفهوم للمسيحية عند أولئك الذين يمزجون التوجه الليبرالي للعقل مع النموذج الرئيسي للإيمان البروتستانتي، ومثل هذه الوظيفة موضوع، على نحو مسبق، للعديد من المصادر المختلفة التأثير، كما أنها تقدم تنوعات عريضة واسعة من الآراء^(٢).

والليبرالية البروتستانتية من ناحية أخرى تستخدم على نحو أفضل لنوع من التفكير اللاهوتي، يقف ضد الخلفية اللوثرية على جهة العموم، نشأ في ألمانيا أولاً على يد فردريك شليرمacher Friedrich Schleiermacher، ثم بعد ذلك على يد Albrecht Ritschl، ولم يقتصر هذا على ألمانيا، فهناك في فرنسا Auguste Sabatier و Jean Reville اللذان يمكن أن يصنفا على أنهما من الليبراليين البروتستانت، وأيضاً هناك في الولايات المتحدة الأمريكية المشيخي William Brown، وفي بريطانيا الأبرشي المستقل T. R. Glover و C.

(١) انظر، محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٣.

(2) See, 'Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, , P, 8 , Hugh Barbour, William Penn, 'Model of Protestant Liberalism' in ' Church History' , Vol. 48, No. 2. (Jun., 1979), pp. 156-173.

J. Cadoux. ومرة أخرى فإن أصداء الكانطية قاعدة واضحة مسموعة فى الليبرالية البروتستانتية^(١).

وبينما كانت الروح السائدة عند الليبراليين البروتستانت فى القرن السابع عشر أفلاطونية كمبروج عند المتسامحين واسعى التفكير الدينى، الذين ارتبطوا برئيس الأساقفة أكثر من كانط وأقل من شليرماخيز. ومع ذلك فإن هذا التمييز سوف يكون غامضاً من خلال الأساس العام الذى تعتمد عليه كل الآراء الليبرالية فى تناقضها مع ما هو تراثي أو تقليدى. إن الليبراليين يطلبون أولاً تفسيراً محدداً ورئيسياً لكل الصياغات العقائدية الموجودة، والتي احتفظت ببعض السلطة. وثانياً، إنهم معتدلون تجاه التأمل اللاهوتي الذى لا يظهر أى وثاقة أخلاقية خاصة. وثالثاً، إن لديهم معنى خاصاً لأثر المعتقد التراثي على المعرفة الجديدة فى العلم، سواء ذلك فى العلم التاريخي أم العلم الطبيعي. وفى المرحلة الحديثة جداً فإن الفكر الدينى الليبرالي كان من العوامل الحاسمة جداً فى النقد التاريخي للكتاب المقدس، وأثر ذلك على فهم النصوص المقدسة واستخدامها، والتي كانت دائماً المصدر غير المحدود لدى البروتستانت للعقيدة المسيحية، وبالتالي فإن هذه التنوعات جزئياً عبارة عن استجابات فردية أدت بهؤلاء المفكرين إلى هذه الآراء^(٢).

ونقطة البداية فى دراسة الليبرالية البروتستانتية، إنما تكون بالعمل مع شليرماخيز، الذى يرى أنه أب اللاهوت الحديث، وكانط بكل حدوسه للاتجاهات اللاحقة، كان يمثل الفكر فى القرن الثامن عشر إلى حد كبير، حيث كانت فردانية الأخلاق منتشرة عامة. ومن

(1) See, 'Modernism' In 'The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 8, B. A. Gerrish, 'Schleiermacher and the Reformation: A Question of Doctrinal Development', in 'Church History, Vol. 49, No. 2. (Jun., 1980), pp. 147-159, Benton Johnson, 'Liberal Protestantism: End of the Road?' in 'Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 480, Religion in America Today. (Jul., 1985), pp. 39-52, R. Scott Appleby, 'Modernism as the Final Phase of Americanism: William L. Sullivan, American Catholic Apologist, 1899-1910' in 'The Harvard Theological Review, Vol. 81, No. 2. (Apr., 1988), pp. 171-192, C. W. Emmet, 'The Modernist Movement in the Church of England' in 'The Journal of Religion, Vol. 2, No. 6. (Nov., 1922), pp. 561-576.

(2) See, 'Modernism' In 'The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 9.

الناحية الأخرى فقد جلب شليرماخيز إلى الفكر الديني روحاً مختلفة. فلهذه أن الدين بصفة أولية في منزلة القلب، وجوهره هو الشعور، ويدون هذه الدفعة الشعورية العميقة لا يمكن أن يثبت في سمته الحقيقية، ويصبح شيئاً آخر عقيدياً أو أخلاقياً. إن الدين الأصلي على الأحرى خضوع متحرك كلياً في موقف تجاه الإنسان، إنه المعنى والذوق والعقل لغير المحدود واللانهايي. وفي عمله الكبير في اللاهوت النظامي، حدد شليرماخيز الدين بأنه شعور بالاعتماد على الكامل التام على الله تعالى المتجسد في المسيح، عليه السلام، ومن هنا فإن الفلسفة الدينية مبدأً أساسياً في الليبرالية، ويتضح ذلك في أنها تلجأ إلى التجربة الروحية الباطنية، وبعد ذلك مباشرة عنصر الذاتية، من حيث لا تكون الرؤية الليبرالية مرتبطة به، ومن هذه الزاوية فإن شليرماخيز يحدد كائنات الذاتية بأنها أخلاقية، فإنها عند شليرماخيز أفضل ما توصف به أنها جمالية^(١).

ونتيجة ذلك التطور في الليبرالية البروتستانتية تمثلت في أن العامل الأخلاقي أصبح فعالاً على نحو أكثر متانة، وسوف يكون هذا على نحو مخصوص في تعليم ريتكال Ritschl أكثر اللاهوتيين الألمان تأثيراً في عصره، ولقد كان عمله الكبير The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation، وهو لا يشبه شليرماخيز في تأكيده على الشعور، وعلى الرغم من أن اهتمامه كان قوياً بما هو أخلاقي، فإنه يعتقد بأن الإيمان يجب أن يكون له أساس موضوعي. وهذه الموضوعية، على أية حال، لا تؤسس في الميتافيزيقيا هيلينية أو هيجيلية، ولكن في التاريخ، وعلى الأحرى في التاريخ الفريد لأحداث العهد الجديد، ولقد تأثر في أيامه الأولى بمؤرخ المسيحية المبكرة Ferdinand Christian Baur في توبينجين Tubingen، والذي كانت لنتائجه الشككية في هذا المجال تأثير واسع أملتته الافتراضات الهيجيلية، ولكنه بعد ذلك في عام ١٨٥٦م تنكر لموقف توبينجين، وذلك على الرغم من ترحيبه بالنقد التاريخي إلى حد أنه رأى أن اللجوء إلى أحداث النجاة الأصلية ممكن بإهمال

(1) Ibid, P, 9, Theodore M. Vial, 'Friedrich Schleiermacher on the Central Place of Worship in Theology' in 'The Harvard Theological Review', Vol. 91, No. 1. (Jan., 1998), pp. 59-73.

الكريستولوجيا الميتافيزيقية للعقيدة الكاثوليكية، التي أضحى العقل يراها عائقاً أمامه في العقل الديني الأصلي^(١).

وعلى نحو موجز فإنه رأى أن جوهر المسيحية حياة مكرسة للفعل، لكل من الاتجاه نحو الله تعالى ونحو الإنسان، حيث يكون الأمر الأخلاقي هو الأسمى والأعلى. والنتيجة اللازمة لذلك أن العقائد الدينية ليست تأكيدات للحقيقة بالمعنى المعتاد للكلمة، ولكنها أحكام قيمية تعبر عن رؤية الإنسان للعالم، وعلاقته بالغايات الأخلاقية والروحية، ومطالبة الإنسان بالحرية الأخلاقية والمسؤولية في فكر ريتكال تستلزم ضرورة التوازن بين حتمية الطبيعة على النحو الذي وصفه العلم الحديث والدور الأساسي للدين الذي يدعم هذا الإدعاء. وعند ريتكال فإن تميز المسيحية يزودها بمفتاح فريد لفهم الطبيعة السماوية والهدف الذي قدمه عيسى عليه السلام، الذي بعد لدى المسيحي وسيلة النجاة، وعيسى، عليه السلام، معروف ليس من خلال لاهوت غامض مبهم لشخصه، بل عبر عمله، بمعنى عبوديته بالله تعالى الذي اتصل به على التعاقب مع البشر، والذي به يختبر العفو عن الخطيئة، واستعادة الرغبة والقوة لتنفيذ إرادة الله تعالى، والكنيسة عند ريتكال لها أهمية كبرى، فهي البيئة الوحيدة التي يختبر فيها التبرير والتوفيق، إنها مجتمع التوازن والإصلاح^(٢).

ولقد انتشرت أفكار ريتكال على نحو واسع، ففي ألمانيا، على سبيل المثال، كان هناك Wilhelm Herrmann وهو أكثرهم تميزاً، ولقد كان بالفعل كتابه The Communion of the Christian with God بالفعل أكثر نموذجية، إضافة إلى أنه أفضل تعبير متجانس عن وجهة نظر ريتكال، فلهذه أن قلب الإنجيل هو المثال الأخلاقي. والاعترافات والاعتقاد الثيولوجي ثانويان. وموضوع الإيمان المسيحي هو عيسى، عليه السلام، على النحو الذي عاش به، ولقد تمثل الجانب الأكثر راديكالية لدى اتباع ريتكال عند Harnack ومرة أخرى فإن أساس الإيمان هو عيسى التاريخي، عليه السلام، وفي عمله

(1) See, 'Modernism' In 'The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 9.

(2) Ibid, P, 9, David W. Lotz, 'Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation' in 'The Harvard Theological Review, Vol. 73, No. 3/4. (Jul. - Oct., 1980), pp. 337-372.

المعروف What Is Christianity يهمل التراث الكاثوليكي للعقيدة على نحو تام، وكذلك
(١)
العبادة والكهنوت .

وبالفعل فإنه تحت تأثير النقد الحديث ذهب إلى ما هو أبعد مما قرره الإصلاح
البروتستانتي في التنكر للماضي، فلكشف جوهر العقيدة المسيحية يجب على اللاهوتيين
اليوم ليس العودة إلى العهد الجديد، إذ أن التحريفات اللاهوتية بدأت مع بولس، ولكن إلى
تعاليم المسيح، عليه السلام، التي حفظت في الأناجيل الثلاثة الأولى، القلب الذي هو مبدأ
أبوة الله تعالى وأخوة الإنسان، إن الملكة التي دعا إليها المسيح، عليه السلام، تجرد من
زخارف الأبوكريفا، ولا بد أن تفهم بالمعنى الأخلاقي المحض (٢) .

ولقد جاءت المرحلة الأخيرة لليبرالية البروتستانتية بعد ريتكال وتركزت على
مدرسة تاريخ الأديان، والعمل النموذجي لها عند Ernst Troeltsch و Wilhelm Bousset،
ولقد تأثر Ernst Troeltsch بعالم الاجتماع Wilhelm Dilthey وماكس فيبر Max
Weber، وفي الحقيقة فإن Ernst Troeltsch رأى أن المسيحية مثل أى ظاهرة ثقافية،
يجب أن تفهم في علاقتها بالظروف التاريخية اللازمة لها، والتي تطرح لا محالة مشكلة
الكمال في ادعاءاتها، ليس فحسب تجاه أديان العالم الأخرى، بل تجاه التغير الثقافي على
جهة العموم. والمنهج الصحيح الذي تتضح به المسيحية، إنما يكون بالتاريخ وفلسفة الدين،
فاللاهوت العقائدي يكتسب البطلان فحسب داخل هذا الإطار الأكاديمي العريض، وليس
من الغريب أن يكون الرأي الأكثر تقليدية يضع الوحي السماوي في ترتيب النسبية
التاريخية، وتحت تصرفها، هذا مع التأكيد على مركزية الإنسان في اللاهوت الليبرالي، والتي
أدت في نهاية الحرب العالمية الأولى إلى رد فعل ضد اللاهوتي الليبرالي كارل بارث Karl

(1) See, Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 10, David
W. Lotz, ' Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation, pp. 337-372, G. Wayne
Glick, Nineteenth Century Theological and Cultural Influences on Adolf Harnack.
Church History, Vol. 28, No. 2. (Jun., 1959), pp. 157-182.

(2) See, Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 10.

Barth الذي ظهرت رسائله في روما في العام التالي، وأصبحت تعرف بالحركة الأرثوذكسية الجديدة على جهة العموم^(١).

ولكن على الرغم من تأثير بارث في العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين، لم يوقف تبليغ الرسالة المسيحية إلى الإنسان المعاصر في صياغة الحداثة، وهذا الهدف كان واضحاً في عملين لأثنين من المعاصرين لبارث، وهما Paul Tillich و Rudolf Bultmann، وهما وإن يكن ارتباطهما بالفلسفة الوجودية أكثر من ارتباطهما بما بعد المثالية الهيجلية، وأكثر من ذلك فإن النغمة الإنسانية المميزة التي انتشرت منذ حوالي عام ١٩٦٠م في كل اللاهوت الغربي، استمرت على نحو واضح مع تلك النزعات الليبرالية^(٢).

وفي العالم الذي يتحدث الإنجليزية، لم يكن لليبرالية البروتستانتية شكل محدد؛ باعتبارها قوة، على النحو الذي وجدت به في ألمانيا. وبأي حال فإنه من الصعوبة التمييز بين الليبرالية البروتستانتية بمعناها عند Réville واللاهوت الليبرالي بمعناه العريض الواسع، وهذا المعنى الواسع لليبرالية متنوع، ويعتمد على ألقاب الولاء، وذلك على الرغم من الامتداد الواسع للاهتمامات الذاتية والخصوصية، ومن هنا فإن التصنيف يستلزم نوعاً من البراعة.

وعلى أية حال فإن الليبرالية الإنجليزية السالفة، وبالذات داخل السياق الإنجليكاني، والتي حددت التسامح الفكري في القرن الثامن عشر، في المدرسة العقلية في جامعة أكسفورد، في مرحلة مبكرة من القرن التاسع عشر، والتي عبر عنها وعلى نحو أساسي Richard Whately، و Renn Dickson Hampden، و Thomas Arnold، وفي منتصف القرن في الكنيسة الخارجية الواسعة، كما مثلها H. H. Milman، و A. P. Stanley. وهناك أيضاً كتاب المقالات والنقاد مثل Jowett، و Frederick Denison Maurice، وبشكل ما

(1) Ibid , P, 10, J. E. LeBosquet, ' A Correction: The Teaching of Ernst Troeltsch of Heidelberg' in ' The Harvard Theological Review' , Vol.7, No.1. (Jan., 1914), pp. 104-106, Garrett Green, ' Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion' in ' The Journal of Religion, Vol. 75, No. 4. (Oct., 1995), pp. 473-486.

(2) See, Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 10.

فإن أخصب عقل ثيولوجي في عصره في إنجلترا، كان يتحاشى الكنيسة الواسعة الأفق، ولكن تعاليمه نفذت وأثرت على Samuel Taylor Coleridge الذي كان له تأثير واسع داخل الكنيسة في إنجلترا، والذي أسهم دون شك في تحديد شكل الكنيسة الإنجليكانية الحديثة، وهو نفسه نادراً ما يدرك تأثيره، الذي يزيح الفكر الأرثوذكسي للنقد التاريخي للكتاب المقدس^(١).

ولقد ظهر التجديد الذاتي لليبرالية نحو نهاية هذا القرن، وكان مرتبطاً باسم Percy Gardner أستاذ الآثار الكلاسيكية في جامعة أكسفورد، وكلهم اتصل باتحاد رجال الكنائس الحديث، الذي أسس عام ١٨٩٨م، مع مجلة رجل الكنيسة الحديث. ولكن حداثنهم التي استخدموها كان بها قدر قليل من التماسك الثيولوجي، وهذه الوحدة تجذرت عندهم بصفة أساسية من معارضتهم لعقيدة وممارسة الحزب الأنجلو . كاثوليكي داخل الكنيسة المؤسسة، ولقد كانت أعظم إنجازات هذا الاتحاد في مؤتمر كمبردج عام ١٩٢١م، في موضوع عام عن المسيح، عليه السلام، والعقائد، وقدم فيه بحثاً مثيراً للجدل، أوضح فيه أنه ليس ممكناً القول بأن الله، تعالى، تجسد على نحو كامل في المسيح، عليه السلام، ولم يتجسد في أي شيء آخر، ولكن في نهاية عام ١٩٣٠م فإن الحداثة الإنجليكانية قد ضعفت، ولم يوجد منه إلا شبحها^(٢).

وعلى أية حال فقد أضحت الليبرالية أكثر قرباً من الليبرالية البروتستانتية القارية، التي أسست بين رجال الكنيسة الأحرار، مفضلاً ذلك على أن تكون بين الإنجليكانيين، وكان من بين هؤلاء المتميزين A. E. Garvie و P.T. Forsyth والذين كانوا أقل ميلاً إلى التجديد العقائدي من بعض معاصريهم من الإنجليكانيين. والكنسي المستقل صاحب كتاب The New Theology كان استثناءً. وهناك أيضاً C. J. Cadoux وهو الذي اقترح نقداً راديكالياً للكاثوليكية الأرثوذكسية من وجهة نظر ليبرالية. وهناك أيضاً التراث التوحيدي

(1) Ibid, Vol, 10, , P, 10, C. W. Emmet, 'The Modernist Movement in the Church of England' in ' The Journal of Religion', Vol. 2, No. 6. (Nov., 1922), pp. 561-576.

(2) See, 'Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 11.

الذي كان له تقدير كبير خلال القرن التاسع عشر، وذلك على يد James Martineau الذي يعد أعظم لاهوتي بروتستانت في عصره في إنجلترا^(١).

ولقد بدأت الحركة الليبرالية في مجال الفكر الديني في أمريكا مع William Ellery Channing الذي استخدم بقوة أساليب الكالفينية الجديدة في إنجلترا، وركز على دراسة المذهب التوحيدي، ولكن من الناحية النقدية. وعلى الرغم من أنه كان تقليدي المذهب فإنه اعتقد بأن المسيح، عليه السلام، هو الوحي الكامل من الله تعالى والمثال الحي للإنسانية. وُضد الكالفينية فقد كان لديه إيمان واثق بحرية الإنسان وأهليته الملزمة له، باعتباره خيراً، على أساس أنه ابن لله تعالى. ولقد كان رئيس حركة إنجلترا الجديدة Ralph Waldo Emerson أفضل نموذج للمفكر الديني في القرن التاسع عشر، والمحور الأساسي لفكره الاعتقاد في الجوهر السماوي للإنسان، والتخليص من الخطيئة، وهذا يطلب في امتلاك الإنسان لنفسه بفكره وجهده الأصليين، ولقد كان المسيح، عليه السلام، أفضل مقام رفيع باتباع نموده ومثاله. كذلك كان هناك الليبرالي الأكثر أرثوذكسية مذهباً Horace Bushnell الذي رأى أن طبيعة المسيحية ضرورة الأخذ بالخط الوسط بين الأرثوذكسية القديمة برأيها في الخطيئة الأصلية وفساد الإنسان، والنظرية التنويرية في قدرة الإنسان على الكمال، ولقد استخدم المعيار الأخلاقي وأصر عليه بالنسبة للعقيدة، وأكد على أنه حتى بالنسبة للنصوص المقدسة فإن النفس لا بد أن تتميز عن البدن^(٢).

وباقتراب نهاية قرن التأثير الأوربي، فإنه لا بد من التمييز بين اللاهوت الأمريكي^(٣) وبين المدرسة التاريخية، فهناك من يرى أن اليقين الديني مستقل عن الأحداث التاريخية.

٢. الليبرالية الكاثوليكية الرومانية: الحداثة الكاثوليكية.

(1) Ibid Vol, 10, , P, 11.

(2) Ibid, Vol, 10, P, 11, Benton Johnson, Liberal Protestantism: End of the Road?' in 'Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 480, Religion in America Today. (Jul., 1985), pp. 39-52.

(3) See, Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 11.

على الرغم من أن حركة الحداثة في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية عرفت بذلك الاسم من خلال البيان البابوي عام ١٩٠٧م^(١)، وفنيت رسمياً مع البيان البابوي Motu Proprio؛ إذ ليس هناك من الناحية التاريخية ما يجعلها في حدود هذه التواريخ، ومن الواضح أن ازدهارها كان من حقبة الثورة الفرنسية، ومن الخطأ القول بأنها تعود إلى القرن الثاني عشر أو القرن السادس عشر على النحو الذي ذهب إليه الراديكاليان Abelard، أو Giordano Bruno. ولقد كانت قريبة من الليبرالية البروتستانتية التي تماثلت مع فكرة الكنيسة الكاثوليكية، فالحداثيون كانوا كاثوليكاً وتحداوا البابوية باسم روح الكاثوليكية، وكانوا حدثيين على النحو الذي تحدده وجهة نظرهم ناحية العلم، وفي نقدهم التاريخي ومبادئهم الديمقراطية^(٢).

تشير كلمة " الحداثة " بالمعنى الدقيق لها إلى حركة تحديث اللاهوت أو تلك السمة الليبرالية داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في نهاية القرن العشرين، ولكن لا بد أن يلاحظ أن وصف الكنيسة في مجملها بالحدثة، يؤدي إلى شيء ما من الخطأ وإلى قدر قليل من التماسك، ولكن من الملاحظ أيضاً أن أهداف الحداثة الكاثوليكية تختلف من كاتب إلى آخر وفقاً للاهتمام الخاص به، ومن هنا فإن الأسلوب الأفضل في دراسة الحداثة، ليس في محاولة فرض تلك السمات التي حددها Pius X في Pascendi dominici gregis في عام ١٩٠٧م، وقام فيها بالهجوم على الحداثة، ولكن في فحص كل مؤلف وتحديد أهميته في هذه المسألة ككل^(٣).

(1) See, Ronald Burke, Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought, in ' The Journal of Religion', Vol. 60, No. 2. (Apr., 1980), p, 140, Stephen G. Lyng; Lester R. Kurtz, ' Bureaucratic Insurgency: The Vatican and the Crisis of Modernism' in ' Social Forces, Vol.63, No.4. (Jun., 1985)pp, 904.

(2) See, John T. McNeill, ' Catholic Modernism and Catholic Dogma ,PP, 507-508.

(3) See, Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 12, George Tyrrell, ' Mediaevalism and Modernism' in ' The Harvard Theological Review', Vol. 1, No. 3. (Jul., 1908), pp. 304-324.

وهناك من يرى أن الحداثة نبعث من الإحياء الديمقراطي للثورة الفرنسية؛ إذ أثرت تلك الثورة على الكنيسة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، ولقد كان الفرنسيون في مرحلة مبكرة من المؤيدين لسلطة البابا في مسائل الإيمان والأخلاق يمتلكون أمنية مبهجة في جعل الكاثوليكية ديمقراطية، ومثل هذا التوجه الحداثي أو الليبرالي مثله مفكرون من أصحاب الشخصيات المؤثرة مثل Montalembert، Lamennais، والأخير منهما كان مرشحاً لى يكون كرديناً، وترك الكنيسة لأجل الحرية الفكرية العظمى، ولقد كان رد فعل Pius IX (١٨٤٠-١٨٧٨) وخاصة في المرسوم الروماني عام ١٨٥٤م ومجلس الفاتيكان عام ١٨٧٠م غير مشجع، ولكنه لم يمح الليبرالية الكاثوليكية^(١).

وعلى أية حال فإن الحداثة كانت ظاهرة متنوعة متعددة، لا يمكن أن توضع تحت تعريف واحد مثقف. وأن الجدل الحداثي قد انفجر في سياق تاريخي واسع من الجدل في الكنيسة الكاثوليكية، وأن إدانة الكنيسة للحداثة كانت بعيدة عن الدقة وغامضة في تقديم أي مكسب للمطلب اللاهوتي في الفهم^(٢).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المنشور البابوي العام نفسه، لم يكن إلا واحداً من عدة وثائق، وكلها تكرر نفس التعاليم، منها الخطاب البابوي إلى أساقفة إيطاليا، ومخطط بيوس العاشر، وخطاب البابا إلى الكرادلة الجدد في ١٧ أبريل ١٩٠٧م وغير ذلك. ويبدو أن المنشور البابوي أول نزاع رهباني سجل في وثيقة رسمية، وهو انتصار لليسوعيين على الدومينكانيين بمعاونة الفرنسييسكيان، ولقد كتب الفرنسييسكيان Langoyne الفرنسي و Marrani الإيطالي القسم العقائدي، بينما الجزء التاريخي نسب إلى Mgr. وقد قفز Benigni، وهو شخص لا يعرفه أحد إلى الأضواء، باعتباره محرراً Correspondenza

(1) See, John T. McNeill, ' Catholic Modernism and Catholic Dogma, p, 507, Stephen G. Lyng; Lester R. Kurtz, ' Bureaucratic Insurgency: The Vatican and the Crisis of Modernism' in ' Social Forces, Vol.63, No.4. (Jun., 1985), p, 904.

(2) See, Ronald Burke, Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought, Religion, p, 140.

romana. ولقد تناول هذا الخطاب البابوي الحداثة بتفاصيل أكثر، وهو دفاع عن الأرثوذكسية وإعلان للحرب على العلوم الحديثة بكل مناهجها وأهدافها، فهو يعلن أنها هرطقة داخل الكنيسة، وأصحابها في أدنى درجات أبناء الكنيسة الكاثوليكية، ولقد أعلنت الكنيسة أن الحداثة ليست بمذهب لها، وأن اتباع هذا المذهب خونة لقضيتها^(١).

وهناك اثنان من خصوم رد الفعل على تلك الوجهة البابوية من خارج فرنسا لهما شهرة عظيمة، فلم يدع نيومان Newman ولا دوللينجير Döllinger لحضور مجلس الفاتيكان، وكلاهما تعرض للمحنة من قبل المرسوم الفاتيكاني، ولكن كليهما واجه الموقف بأسلوبه، فلقد رفض دوللينجير أن يخضع للدعاوى الجديدة، وأصبح قائداً لنحلة لا وطن لها، والتي كان يتمنى أن تكون صيغة تكون أساساً يلم شعث المؤسسة الكاثوليكية الحقيقية، وبذا لم يكن حدثاً. والحركة الكاثوليكية التي أعاد تأسيسها كان جهدها أكثر في العودة إلى النماذج البطركية، الخاصة باباء الكنيسة أكثر من مواجهة التغيرات الجديدة في العالم^(٢).

ومن ناحية أخرى فإن نيومان الذي كان يرى أن الكنيسة ملاذ لنفسه، لم يكن بلا هدف ثانية على مستوى ألم خيبة الأمل، فلقد كتم العقائد الجديدة على أفضل ما يستطيع، وبقي وفياً لها، ولم يكن مع ذلك غير مرتاب في الكاثوليكية. وفي نفس الوقت بقي على آرائه في تطور العقيدة وفي موضوع السلطة، بعيداً عن تلك التوجهات التي كان رد فعلها يزداد على اوتوقراطية البابوية، ومن هنا وصف بأنه أقل حداثة من نيومان^(٣).

ولكن نيومان لم يكن أكثر من مبتدئ في حقل النقد. فعلى مستوى نقد الكتاب المقدس، ونشأة التاريخ الكنسي في درس ذلك القرن، لم يكن من الممكن تجنب الكنيسة الكاثوليكية على نحو آجل أو عاجل مواجهة بعض المشكلات التي سوف يثيرها النقد. وأحد

(1) See, j. R. Slattery, 'The Working of Modernism, p, 556.

(2) See, John T. McNeill, ' Catholic Modernism and Catholic Dogma' In' The Biblical World', Vol.53, No.5.(Sep., 1919), p, 508, William Henry Allison, Was Newman a Modernist?' in ' The American Journal of Theology, Vol. 14, No. 4. (Oct., 1910), pp. 552-571.

(3) See, John T. McNeill, ' Catholic Modernism and Catholic Dogma, p, 508.

المؤرخين الأول في هذا العصر وهو لويس Louis Duchesne الذي أصبح أستاذاً لتاريخ الكنيسة في معهد باريس في العام الذي توفي فيه Pius LX (١٨٧٨ م)، ولقد كان مؤرخاً نقدياً مخلصاً، أعطى لطلاب الكاثوليكية تفسيرات نشأة الكنيسة وتطورها على نحو مدهش وموثوق به. وكذلك كان تلميذه الفرد لويسي Alfred Loisy الذي التحق بهيئة التدريس في المعهد في عام ١٨٨١ م، وكانت أستاذه مثمرة لمدة اثنا عشر عاماً، استخدم فيها المناهج النقدية التاريخية في محاضراته في موضوعات الكتاب المقدس، ولقد استقال من عمله عام (١) ١٨٩٣ م.

ولقد كانت هناك بلاد الحداثة فيها واضحة مثل فرنسا وإيطاليا، وإنجلترا، وألمانيا، وهو المدهش إلى حد ما، التي تأثرت بها إلى حد قليل، وكذلك لم يكن لها اتباع في الولايات المتحدة الأمريكية (٢).

لقد أدان المنشور البابوي النقد الأعلى، موضحاً أن الأسفار القانونية ملهمة بعيدة عن الأخطاء. ولكن مكانة Leo XIII في التطور الفكري داخل الكنيسة، تمت تسويتها بحقيقة أنه أحدث خدمة لتلك الجماعة التي اقترحت إصلاحاً اجتماعياً راديكالياً، وقد اعتنقها آخرون من غير الكاثوليك الذين دخلوا في عضويتها، ولم يتضامن ليون نفسه مع السياسات الضيقة للقمع، وبينما كان هناك من الأساتذة من شجع في المرسوم البابوي إحياء الفلسفة المدرسية، وكتب إلى الكاردينال جيبونس Gibbons يستنكر الاتجاهات التحررية في أمريكا، فإنه لم يقدم برنامجاً عاماً لمحو الحداثة (٣).

إن المهمة الأساسية التي أخذتها الحداثة بشكل أو بآخر، هي تقديم عالمهم إلى الحاضر اليوم، مع دفاع عن الكاثوليكية واتجاهات المؤسسة الاجتماعية النظامية، والتي تم قبولها على أساس أنها البديل الثقافي، وبعبارة أخرى فإن ما فعلته الليبرالية البروتستانتية

(1) Ibid, p, 508, Stephen G. Lyng; Lester R. Kurtz, ' Bureaucratic Insurgency: The Vatican and the Crisis of Modernism, p, 905.

(2) See, Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 12.

(3) See, John T. McNeill, ' Catholic Modernism and Catholic Dogma, pp, 508-509.

بالنسبة للتراث الإصلاحى، حاولوا أن يفعلوه بالنسبة إلى ما بعد مجمع ترنت - Post Tridentine، وما قاموا به لم يكن راديكالياً في الغالب، وهكذا فإن Loisy في كتابه The Gospel and the church يتناول على جهة الإجمال المشكلة التاريخية الكاثوليكية: عقائدها، وكهنوتها، إلى جانب الخطوط التطورية، على أساس أنها نمط طبيعي يأتي استجابة للحاجات الروحية والاجتماعية، التي أوجدتها على نحو مستمر تغيرات البيئة الثقافية. وعلى نحو يمكن أن يعد استجابة مباشرة لما كتبه Harnack في كتابه What Is Christianity? فإنه ينكر أن يكون جوهر المسيحية في أى مرحلة من تاريخها متماثل مع أي عنصر فردي، فالحياة التاريخية للمسيحية، على النحو الذي أشار إليه، تقدم فحسب معلومة تقريبية حقيقية وفقاً للأساس الإمبريقي، لما كانت عليه المسيحية، وفي هذا السياق فإن الكاثوليكية سوف تفهم على نحو كاف، من خلال الامتلاء التام الشفاف والمحتوى المتنوع^(١).

والصعوبة الحقيقية التي تواجه الحداثيين هنا تتمثل في البحث عن الشكل القانوني الصالح والملائم للمسيحية، التي ظهر أنها معرضة على نحو لا مفر منه للهجوم من قبل النقد التاريخي، وبالفعل فلقد كان الضغط الأساسي على الإيمان يأتي على نحو دقيق من هذه الناحية، كذلك فإن الأسلوب الكاثوليكي الدفاعي، الذي وضع على أساس أوجدت موضوعات أخرى في المنظومة الفلسفية للفلسفة الكاثوليكية، من خلال اتجاهها الرسمي نحو فلسفة توما الأكويني، على الرغم من أنها لم تكن مقنعة بالمعنى الضيق للتاريخي والشكل المدرسي^(٢).

وعلى أية حال فقد سجل ما دونه البابا بيوس العاشر (١٩٠٣-١٩١٤م) التطور السريع والكبح الرسمي للحدثة، فهذا البابا غير المعروف، كما كان يسمى وقت انتخابه، أصبح معروفاً ببردود أفعاله الصارمة القاسية، ولقد وضعت أعمال لويسي في قائمة الكتب

(1) See, 'Modernism' In 'The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 12.

(2) Ibid, Vol, 10, P, 12.

التي يمنع الكاثوليك من قراءتها من قبل السلطة الكنسية، ونفس الأمر حدث لتلك الكتابات التي ظهرت ولقيت نجاحاً سريعاً. فهناك Le Roy و Hutin و Laberthonnière في فرنسا. وتيريل Tyrrell وفون هوجيل Von Hügel في إنجلترا. و Schell و Schnitzer في ألمانيا. وفي إيطاليا تلك المجموعة التي كان رئيسها الروائي Fogazzaro ونحو أولئك الذين كان البابا يبقى لهم في ذهنه كراهية شخصية مع لويسي أعدت موضوعات الهجوم البابوي. إن البيان البابوي لعام ١٩٠٧م، وضع على القائمة خمساً وستين بدعة وهرطقة للمدرسة الجديدة^(١).

ولقد كانت فلسفة الدين ديناميكية على النحو المطلوب وفقاً لأولئك الحداثيين من أمثال Lucien Laberthonniere و Maurice Blondel ولقد بحث هؤلاء عن فلسفة أكثر ديناميكية، ليس عند كانط، على النحو الذي فعله Pius X، ولكن على الأحرى اتجهوا إلى التراث الفرنسي في القرن التاسع عشر، إضافة إلى البراجماتية الأمريكية. ولقد ركز كل من Laberthonniere، و Tyrrell على دور الإرادة، وحاولوا أن يفهموا العقيدة في ضوء الأخلاقية الرمزية. ولقد وصف Le Roy العقيدة في كتابه Dogme et Critique ممثلة بصفة أساسية في ضوء قاعدة ممارسة السلوك، دون نظرة تأملية في المحتوى، ومن هنا فإن عقيدة الشخصية تعنى: السلوك مع النفس في علاقتها بالله تعالى تماماً، مثل العلاقة مع الشخص البشري، وهي هنا تعود إلى الخبرة التي تؤسس عليها^(٢).

وفي سبتمبر من نفس العام تبع ذلك بالبيان التاريخي البابوي الذي أصبحت فيه كلمة "الحداثي" مستخدمة بين اليسوعيين الذين الحقوا بهذه الحركة، على أساس أنهم يحملون شارة الخزي والعار إن الوثيقة تشير إلى ذلك الجدل الماكر، ولكنها فرضت وسائل

(1) See, John T. McNeill, ' Catholic Modernism and Catholic Dogma, p, 509, Stephen G. Lyng; Lester R. Kurtz, ' Bureaucratic Insurgency: The Vatican and the Crisis of Modernism, p, 907, P, 908, George Tyrrell,' Mediaevalism and Modernism, pp. 304-324, Ronald Burke, An Orthodox Modernist with a Modern View of Truth ' in ' The Journal of Religion, Vol. 57, No. 2. (Apr., 1977), pp. 124-143.

(2) See, Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 12.

أخرى غير تلك الحجة لتأمين هزيمة هذه الحركة، مثل المراقبة على المطبوعات، ولجان الأمن الأهلية، والجاسوسية^(١).

لقد جهز التشجيع وإمكانية الاعتراض لمواجهة البيان البابوي، وقد جاء ذلك من خلال ذلك الرجل الشهير Tyrrell الذي قدم ربه في شكل خطاب إلى مجلة London Times. ولقد أضحى برنامج الحداثة احتجاجي اعتراضى لكل مجموعة مجهولة غير ذي شخصية مميزة، ولقد ترجم الأصل الايطالي فوراً على يد Tyrrell. لقد أوقف البيان البابوي بدلاً من صمت قادة الحداثيين معالجة صارمة قاسية لكل واحد منهم، ولقد انتهزت البابوية فائدة الرفض المعلن لمشاركة الحداثيين في الانشقاق عن الكنيسة حتى أولئك الذين أعلنوا انتماءهم لها^(٢).

وعلى أية حال فإن الدفاع الحداثي سواء كان تاريخياً أم فلسفياً لم يجد قبولاً في روما، ومن هنا توقفت هذه الحركة. وفي عام ١٩١٠م على وجه التحديد انتشر العداء ضد الحداثة مع رجال الكنيسة، أو على الأقل أفكار الحداثة، وكانت نتيجة ذلك ما قام به الفاتيكان فى إعاقه ثقافة العلم الكتابي الكاثوليكي، إضافة إلى التفكير الثيولوجي غير التوماوي في الأعوام التي جاءت بعد ذلك^(٣).

٣. تطور العقيدة ووظيفتها.

إن الحداثيين يلحظون عن قرب تاريخ تشكل عقائد الكنيسة، مستخدمين في ذلك مناهج وفروض المناهج التاريخية الأصلية، وبالنسبة لهم فإن العقيدة ليست مظهراً نهائياً غائياً ولكنها على الأحرى مظهر للتطور المستمر، تعكس الأشكال التي تتضمنها الحياة ذاتها، ولقد عبر النقد الحداثي للكتاب المقدس عن هذا المفهوم على نحو واسع عند لويسي Loisy، وفي Autour d'un Petit Livre حزمة من الخطابات إلى رجال الكنيسة الفرنسيين في

(1) See, John T. McNeill, ' Catholic Modernism and Catholic Dogma, p, 509, Stephen G. Lyng; Lester R. Kurtz, ' Bureaucratic Insurgency: The Vatican and the Crisis of Modernism,p, 911.

(2) See, John T. McNeill, ' Catholic Modernism and Catholic Dogma, p, 509.

(3) See, Modernism' In ' The Encyclopedia of Religion' Mircea Eliade, Vol, 10, P, 12.

الدفاع عن عمله السابق، ولقد تتبع تطور الكريستولوجيا من القيامة حتى خلقونية، وهذه الكريستولوجيا لم تكن واضحة، وشكلية، وتعليمياً رسمياً، ولكنه عمل تقدمي في المهمة اللاهوتية. إن الوعي الفعلي بالمسيح عليه السلام يفوت فهمه على المؤرخ، ويؤدى التراث دوراً حاسماً في صياغة تعليمه في العهد الجديد، بالإضافة إلى آباء الكنيسة، ولقد تطورت الكريستولوجيا من المفهوم اليهودي للمسيا، مع الأفكار الأساسية الضمنية للقضاء والقدر والجزء الفذ للمسيا^(١).

ولقد كانت السمة المميزة له عن الكاثوليك الآخرين في عصره هو الوعي التاريخي، الذي أدى دوراً أساسياً في إبعاده عن المؤسسة الكاثوليكية الدينية والاجتماعية في عصره^(٢). ولقد قدم لويسي نقداً لهارناك Harnack لجعله تعليم المسيح عليه السلام تاماً كاملاً، في حين أنه في الحقيقة يجب النظر إليه على أنه تراثي وتقليدي ونسبي. والحداثيون لا يبحثون عن أساس جديد للعقيدة بالتمييز في التفاصيل بين العناصر الأصلية والمحرفة في التعليم المنسوب إلى عيسى عليه السلام، ولكنهم يريدون الحفاظ على عقيدة الكنيسة، ولكن ذلك من خلال إعادة تفسيرها على أساس أنها تعبير عن الحياة الدينية لتلك القرون التي أعطتها ذلك الشكل، إن تيريل في كتابه Christianity at the Crossroads يعطى اهتماماً متساوياً للتمييز بين المناهج الذاتية الليبرالية والحداثية المحافظة في القيم العقائدية^(٣). وعلى أية حال فإن المنهجية التي أخذ بها لويسي، والتي كانت سمة مميزة للحداثية لديه، وهي الوعي التاريخي أضحت مقبولة الآن على نحو واسع ورسمي على أساس أنها المنهجية الرسمية للكنيسة الكاثوليكية، وقد أخذ بها اللاهوتيون والمفسرون الكاثوليك الآن على نحو واسع^(٤).

(1) See, John T. McNeill, 'Catholic Modernism and Catholic Dogma, p, 511,

(2) See, Ronald Burke, Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought, p, 139.

(3) See, John T. McNeill, 'Catholic Modernism and Catholic Dogma, p, 511.

(4) See, Ronald Burke, Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought, p, 140, Harvey Hill, 'French Politics and Alfred Loisy's Modernism' in 'Church History, Vol. 67, No. 3. (Sep., 1998), pp. 521-536.

ومن ناحية أخرى فإن الحداثة تثور ضد الهيمنة المدرسية، ولقد أشار تيريل إلى أنه يمكن له أن يوضح للكاردينال أن التاريخ بإلهاماته تطور الكتب المقدسة والعقيدة يحطم تركيب اللاهوت المدرسي. إن قيمة العقيدة هي قيمة الحقائق الحية، التي لا تعتمد على الشكل ولكن على الروح، وبالتالي فإن الحداثيين يتحررون من المعنى الحرفي للعقيدة إلى روحها، والإيمان الكاثوليكي شيء ما متعال، ويعودون إلى التعبير الأول عن العقيدة. إنها كامن هنا في الكاثوليكية المسيحية ومتطورة بها في خطاب التاريخ^(١).

ولقد ارتبطت تلك الرؤى المتصلة بتطور العقيدة بوظيفتها في الدين اليوم، ولقد أشار المرسوم البابوي إلى أن الحداثة تأليف أو تركيب من البدع والهرطقات، ومع ذلك فإن الحداثيين بدون استثناء يعلنون قبولهم كل العقيدة الكنسية. والشكوى الحقيقية هنا أنهم يفهمون العقيدة على أنها شيء جديد وغريب، شيء روحي أكثر من أن يكون شكلياً. إن وظيفة العقيدة عند لي روي Le Roy أنها ليست حجية للفكر ولكنها مساعدة عملية للحياة الدينية، إنه يجب أن تفسر على أنه ليس هناك معنى تاماً، ولكن تكيف مع احتياجات الحياة. والعديد من المصطلحات المستخدمة في العقائد الكنسية المعروفة مجازية ولا تقبل التحويل في مفاهيمها. وبالتالي فإن فكرة الهوية الشخصية لله تعالى إذا حددت فإنها تمنح التشبيهية، وإذا لم تحدد فإن نتائجها تكون في الشك. لكن إذا لم تؤخذ على أنها حقيقة تامة كاملة، ولكن على أساس أنها اتجاه عملي في الحياة، فإن عقيدة الهوية الشخصية لله تعالى تفرض تصرفاً نحو الله تعالى، يشبه السلوك الصحيح نحو الأشخاص المعروفين. وبالمثل مذهب الحضور الحقيقي، في حين لا يكون قابلاً للعقلانية فإنه يقترح وجهة نظر روحية تؤخذ إذا كان المسيح، عليه السلام، حاضراً مرئياً، وبالتالي فإن الاستخدام الأساسي للعقيدة، إنما يكون على أساس أنها مرشد إلى السلوك العملي^(٢).

(1) See, John T. McNeill, 'Catholic Modernism and Catholic Dogma, p, 512.

(2) Ibid, p, 513.

ويشير أحد الباحثين إلى أن أرنولد Arnold لا يمكن أن يقول إن المسيحية حقيقية؛ لأنه اختزل اللغة المسيحية في الشعر، فلغة المسيحية لغة الشعر وليست لغة العلم، إنها لا تتحدث عن الحقائق، ولا يمكن التحقق من صحتها، ولذا فإن أرنولد لا يمكن له القول بأن المسيحية حقيقية. كما أنه يشير إلى أن عملية نزع الأسطورة في المسيحية بدأت من داخل العهد الجديد نفسه، تلك العملية التي ركز عليها حديثاً على يد بولتمان، مع القديس بولس والقديس يوحنا، واستمرت عبر القرون ويجب أن تستمر^(١).

ويؤكد تيريل على أن القيمة للعقيدة للعقول تعلم بالعلوم، فهذه العقول يمكن لها أن تجد المسيح الروحي عليه السلام وعند بعض الكتاب الآخرين فإن وظيفة العقيدة أنها أساس للتطور في كشف الحقيقة. إن الرؤية الحداثية للعقيدة تتساوق مع جعل الكنيسة ديمقراطية، فتزيل يقبل اتهام الحداثيين بأنهم ينظرون إلى السلطة على أنها تركز على^(٢) اتفاق وجهات النظر الفردية، وهذا يغاير ديكتاتورية البابوية الحاضرة .

٤. نقد الحداثة:

إن تاريخ الفكر على النحو الذي كتبه Fredric Jameson في كتابه The Prison- House of Language هو تاريخ شاذج، فالميكانكا الكلاسيكية والانتخاب الطبيعي والكمبيوتر، هذه الأنظمة كلها تستخدم من أجل أن يفهم الإنسان العالم الطبيعي، وليس هناك من نموذج أزلي، يمكن له أن يقدم رموزاً مناسبة لبنية العالم الطبيعي والاجتماعي المحدد تاريخياً في ذاته، وتظهر الحداثة في استعادة ما قد مضى والتأمل فيه، معبرة في ذلك عن نقطة تحول مفهومية داخل الماضي الحديث، عندما كان النظام المجازي للرومانتيكية يركز على دعم التماثل بين الكائن الفردي الحي والطبيعة، وأن يتخلى أحدهما للآخر عن

(1) See, James C. Livingston, ' Matthew Arnold and His Critics on the Truth of Christianity: A Reappraisal for the Centenary of " Literature and Dogma" in ' Journal of the American Academy of Religion', Vol.41, No.3.(Sep., 1973), pp, 390-392.

(2) See, John T. McNeill, ' Catholic Modernism and Catholic Dogma, p, 513.

مكانه ويحل محله في تلك النماذج الممكنة والنسبية والشكلية التي ميزت فكر القرن العشرين^(١).

لقد حدثت مجموعة من ردود الأفعال في مواجهة الحداثة، وربما يسهم في توضيح هذه الردود ما يشير إليه أحد الباحثين من ضرورة التعامل مع الحداثة على أنها منهج، وليست جهازاً من النتائج، وبالتالي فإن ردود الأفعال ليست ضد المنهج، وإنما هي ضد واحد أو أكثر مما يستلزمه هذا المنهج^(٢). وبالفعل فإن الفشل في فهم الحداثة باعتبارها منهجاً، كان مصدراً لكثير من التشويش والغموض بين شباب الحداثيين أنفسهم، وكثيراً ما أعطى الأساتذة الجيل الثاني من الحداثيين نتائج الحداثة، وليس منهجها في تناول المسيحية، وبالتالي نشأ توجه لخلط الحداثة بالليبرالية والذاتية أو الإنسانية، والاستثناء الممكن لهذا إنما هو في وجود ثورة اللاهوتيين الألمان في مواجهة ما عرف باسم التاريخية، ولكن هذا الهجوم على التاريخية يعود إلى سوء فهم للمنهج التاريخي الذي استخدمه الحداثيون^(٣). وبالجمل في هذه المرحلة الدقيقة التي حدث فيها التحول داخل ما هو فردي، وأيضاً داخل الأنظمة المختلفة والقواعد السلوكية المختلفة، فإنه من الصعوبة بمكان أن يحدد بدقة أي درجة من درجات التأكيد، ومن هذه الزاوية تظهر الكثير من النظريات المتناقضة حول الحداثة، ولقد كان للتحول الثقافي، الذي كان أكثر قوة بعد الحرب العالمية الأولى أثره الكبير، عندما انقطعت الأجيال الجديدة عن تراث القرن التاسع عشر العقلاني والإنساني، لقد كانت الحداثة باعتبارها راديكالية ممكنة حاضرة بوضوح داخل

(1) See, Mary Gluck, Toward a Historical Definition of Modernism, p, 878-879.

(2) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, p, 440, Roxanne L. Euben, Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity' in ' The Review of Politics, Vol. 59, No. 3, Non-Western Political Thought. (Summer, 1997), pp. 429-459.

(3) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, p, 441.

الرومانتيكية ذاتها، كما أنها عانت السخرية والتهكم فى خطاب القرن العشرين: الحيادية عبر النجاح (١) .

وعلى أية حال فإن الحداثيين قلقون من حقيقة أن صياغتهم المذهبية لها صلة بالموقف التاريخي وسمة العصر العقلية والأخلاقية التي أوجدوها، ولكن الحداثي ليس لديه قصد في أن يبقى في حكم هذه النسبية التاريخية، وبدلاً من ذلك هو يطلب التحقق بالتجربة الإنسانية المتضمنة فى هذه الصيغة، وبالتالي يجد مفتاح توجهه الدائم داخل التغير اللاهوتي، ومن هنا فإن المنهج التاريخي فى الحداثة لا يعادل النسبية التاريخية، بأى وصف للمنهج اللاهوتي (٢) .

إن ردود الأفعال ضد ما يستلزمه اللاهوت سمات للحداثيين أنفسهم، فلقد قدموا المعنى الحداثي للنسبية التاريخية، واشتركوا معها في البحث من أجل إيجاد النص مرة ثانية على المسيحية المجمع عليها بمعرفة كاملة متاحة، وهذا هو الاختلاف بين الأصوليين والبارثيين Barthians. إن الأصوليين يرفضون توظيف مكتشفات العلم الحديث والفلسفة في تفسير المسيحية، معتقدين أن الإيمان جاء بكامله جملة واحدة من عند القديسين . وعلى أية حال فإن نتائج البارثيين ربما تكون على صلة بالعقائد التراثية، فهي تطلب العمل عبر العلوم التاريخية، من أجل استعادة المعنى الجوهرى للنصوص المقدسة (٣) .

ومن أول ردود الأفعال داخل الحداثة يتصل بمعارضة استخدام المنهج العلمي في الدين، ولقد تطور هذا على نحو جزئي خارج الاعتراضات النقدية ضد المادية، والسبب في ذلك أن المنهج العلمي يتناول المجردات، ومن هنا فإن الرؤية العلمية للعالم رؤية مجردة، وبالتالي فإن مفهوم الطبيعة مفهوم متصل بمنهج العلم، وبالتالي فهو مجرد عن الحقيقة الكلية، وبسبب أن الطبيعة ينظر إليها برؤية جزئية، والنقد هنا يتوجه إلى الفيلسوف التقليدي ومجازفة اقتراحه بأن ما فوق الطبيعة بحاجة إلى أن يصب في نموذج أو وصف

(1) See, Mary Gluck, Toward a Historical Definition of Modernism, p, 879.

(2) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, , p, 441.

(3) Ibid, p, 441.

دقيق. ومرة ثانية فإن الموقف مختلف عن ما بعد الطبيعة في العصر. ومن هنا فإن عنوانه: ما بعد الطبيعة الجديد^(١). وعلى أية حال فإن بالفيور Balfour يعتقد بأنه لا يوجد تعارض بين العلم والدين، وأن العلم الحقيقي لا يتنازع مع الدين، فهو يرى أن كل العلوم تشير إلى أن موضوعات مثل وجود الله تعالى وراء سلطة العلم، ويجب أن تبحث في مجالات أخرى، ويحكم عليها بقوانين مختلفة^(٢).

وعلى أية حال فإن النقد الشديد لاستخدام المنهج العلمي في اللاهوت، ربما يكون مأخوذاً من رفض المادية، وفي الجدل الحديث فإن هذا الرفض تحرك في اتجاهين: الأول، الهجوم على السلوكية النفسية، واختزالها للنفس في وظيفة مادية بدنية. والثاني، رفض قبول النظرية الحسية في المعرفة، التي تؤكد على أن الحدوس الروحية تتركز في التحليل الأخير على الإدراك الحسي^(٣).

والمرحلة الثالثة في رد الفعل ضد المنهج العلمي اتجهت إلى العمود الأساسي له، ضد تجريدية العلم، ومثلما اشتكى علماء ما فو الطبيعة ضد ما هو طبيعي على أساس أنه جزء من الخلط والتشويش مع الكل، فإن الآخرين أكدوا على التمييز بين الحقيقة والقيمة، وهذا التمييز المتأخر يعود إلى ريتكال Ritschl، على الرغم من أنه قد وجه إليه العديد من أوجه النقد على يد بعض الكتاب المعاصرين. ومع ذلك فقد أكد على أن العلم يتعامل مع الحقيقة في حين أن الدين يتعامل مع القيمة، أو أن العلم يتعامل مع المعلومات والحقائق، في حين أن الدين يتعامل مع التفسيرات. ومرة أخرى فإن التمييز ربما يكون بين العلم باعتباره وصفاً والدين باعتباره إدراكاً، ومن هنا فإن النزاع يتمثل في أن العلماء يتركون الأخلاق

(1) Ibid, p, 442.

(2) See, Bernard Lightman, Victorian Sciences and Religions: Discordant Harmonies, in "Osiris, Vol. 16, 2001, p, 350.

(3) See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism, p, 442.

والمفاهيم الدينية المسبقة في تجرد تام في وصف التجربة، بينما رجل الدين لا يمكن له أن يقنع حتى يتحقق إدراكه العاطفى للتجربة في عبارات واسعة وملموسة لمعنى الحياة^(١). إن المنهج العلمي يميل إلى التضييق إلى حد بعيد، بسبب توجهاته الملازمة له، وهذه التوجهات العلمية نظر إليها على أنها غير مرضية للحياة الروحية، وذلك بسبب أن الحياة الروحية تجربة يجب على الإنسان أن يعطيها نفسه كلها، ذلك أنه لا يكون راضياً بالاعتقادات المؤقتة غير النهائية، وبعبارة أخرى فإن التوجهات العلمية مطلبها الأساسى التأثير في العالم لمصلحة الإنسان، وهو ما يتناقض مع تلك الوجهة التي تقرر مركزية الله تعالى، والتي تؤسس في قلب الدين^(٢) ..

وكل هذه الاعتراضات أو ردود الأفعال برهن عليها بوضوح الكتاب الحدائين. والحادثة ذاتها يمكن لها أن تتكيف مع مثل هذه المسائل التي تنشأ بسبب أنها تسلم بالإيمان الذى يكون وصفاً واقعياً وشاملاً للتجربة التي يمكن للدين تحقيقها، وعندما يكون هناك واحد أو آخر من هذه الاعتراضات في قلب هذه الحركة الجديدة، فإنها تكون في الحقيقة في خطر أن تصبح مجردة وجزئية ومقصورة^(٣).

أما المجموعة الثانية من النقد فإنها تأتى من التحليل الاجتماعى، الذى ينقد التوجهات المعاصرة التي تطلب الحادثة فيها أن تكف عن القتال، وأول هذه مسألة الفردية أو الذاتية، وذلك على أساس أن الذاتية في المقام الأول وجود اجتماعى. وفى المقام الثانى، تحصل على معناها من البيئة الموضوعية التي تجلب المعنى إلى الوجود، وبالتالي فقد أعلن موت الذاتية القديمة، والأخلاق المسيحية يجب أن تكون الآن أخلاق جمعية كلية، وعلى هذا

(1). Ibid, p, 443, David W. Lotz, ' Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation, pp. 337-372.

(2). See, Edwin Ewart Aubrey, ' What Is Modernism , p, 443.

(3). Ibid, p, 443.

الأساس فإن سلطة التجربة الدينية الفردية معترض عليها، بسبب خطر الأهواء التي تكون نتيجة أن الفردية ليست موضوعاً لمعيار خيرة الجماعة^(١).

والعديد من الحداثيين يعترضون على التماثل بين الحداثة والديمقراطية، إن الوظيفة المتنوعة للديمقراطية حتى الحرب العالمية، على الأقل في الدول الديمقراطية في القرن التاسع عشر، التي تركت الديمقراطية حتى عام ١٩١٨، يمكن لها أن تساعد في بيان هذا الأمر. والأدبيات الغزيرة في الجدل بين المؤمنين والإنسانيين تشير إلى أن الحداثيين لا يقبلون برضا الثقة في قيمة توجهات الإنسانية الجديدة التي قبلها الحداثيون الآخرون، ويكفى هنا القول بأن رد الفعل ضد الثقة بالعقل الإنساني وخيرة الإنسان على أساس أنه لا يمكن الاستغناء عن العناية المساوية، تلك العبارة التي تتضمن سيادة الإنسان وتفوقه^(٢).

وربما يكون أعنف هجوم وجه إلى ذلك الشعور بالتفاؤل الذي ينسب إلى كتابات الحداثيين، فخبية الأمل في الحرب العالمية الأولى، والتشاؤم الذي أعقب استخدام تلك الأدبيات التي قررها علم النفس الفرويدي، والأزمة الاقتصادية التي جاءت بعد ذلك، هذا كله أدى إلى إنتاج المزاج التشاؤمي الذي رأى أن التفاؤل رؤية ضحلة وغير حقيقية للحياة، ومثل هذه السطحية تم إدراكها على أنها غير جديرة بالإيمان العميق، مع التأكيد على أن المسيحية أوجدت التشاؤم، وتحليل هذه الوجهة التفاؤلية يوضح العلاقة القريبة للاعتقاد في الديمقراطية والإنسانية الجديدة، وبالتالي المشاركة في الإدانة والشجب، على أساس أنه توجه مهم في هذا الخطر الثلاثي المتشابه الخصائص^(٣).

ومن المعروف أن التصور الحداثي للإنسان قد تعرض للنقد، فمقابل تصور الإنسان كذات مركزية عاقلة وعارفة ومريدة وفاعلة، بدأ خط فكري جديد في التبلور معاكس قوامه أن الإنسان ذات غير عارفة بذاتها، وخاضعة لحتميات البنيات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية واللسانية والرمزية التي تحدد معاً، ذات يداهم العقل والوهم المتخيل من كل

(1). Ibid, p, 443.

(2). Ibid, p, 444.

(3). Ibid, p, 445.

جانب، ولقد أدت الثورات المعرفية الحديثة إلى عزل المعنى عن الوعي، والمعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثل، موضحة أن المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية، وإنما تتولد في اللغة ومنظومات القرابة، ومختلف المنظومات الرمزية، وأن الذات ليست فاعلاً، بقدر ما هي ^(١) حصيلة مفاعيل .

ولقد تعرضت فكرة الذاتية للهجوم عليها والشك فيها، وذلك على يد ديفيد هيوم الذي أكد أن الهوية الشخصية وهم، حيث إنها لا تتفق مع معنى التغير، لأن معظم الأشياء والموجودات الإنسانية تتغير مع الزمان ^(٢) ، أيضاً رفضها نيتشه الذي أكد أن الذات وهم، أى أنها حالات كثيرة متشابهة معلولة لحالة واحدة أساسية أو جوهرية، وفي الواقع ليست الذات شيئاً ما معطى، إنها شيء مضاف ومخترع ومشروع خلف ما هو موجود هناك ^(٣) .

أيضاً فقد رفض نيتشه بقوة فكرة الذات، مركزاً نقده على فلاسفة الذات، ابتداء من كوجيتو ديكرت، موضحاً أن الوعي بناء اجتماعي مرتبط باللغة والاتصال، أى مرتبط بالأدوار الاجتماعية، ما هو أكثر شخصية وخصوصية هو أيضاً الأكثر ارتباطاً بالعرف والأكثر تواضعاً، والوعي ما هو إلا الشيء الأقل اكتمالاً والأشد هشاشة في تطور الحياة العضوية، بحيث إنه كلما ازداد الكائن وعياً كلما تعددت أخطاؤه وهفواته التي تؤدي إلى موته، لقد قادت الحداثة إلى العدمية ^(٤) .

أيضاً فإن تدمير الأنا الذي يرمى إلى جعل القواعد الاجتماعية جزءاً من كيان الإنسان، قد وصل إلى نتائجه القصوى مع فرويد، فكتابته تعتبر أهم هجوم منهجي ضد أيديولوجيا الحداثة، ويستبدل فرويد بوحدة الفاعل والنظام وبعقلانية العالم التقني

(١). انظر، محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٤.

(٢). انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ٢٤٨.

(٣). انظر، السابق، ص ٢٤٨.

Ken Gemes, Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche ' in ' Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 62, No. 2. (Mar., 2001), pp. 337-360.

(٤). انظر، الآن تورين، نقد الحداثة، ص ١٥٤.

Ken Gemes, Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche, pp. 337-360.

والأخلاق الشخصية قطيعة بين الفرد وما هو اجتماعي، فمن جانب هناك اللذة، ومن جانب آخر هناك القانون، وهما عالمان متعارضان تماماً، لدرجة يستحيل معها التفكير فيهما مجتمعين، وبالجملّة فهو ينادى بالكفاح ضد الوعي وضد الأنا، وبدلاً من البدء بالوعي ينبغي البدء باللاوعي، بمعنى النشاط النفسي العميق الذي يمثل الوعي مجرد غلاف له ^(١).

وعلى أية حال فإن عقلانية التنوير ترى الحرية في انتصار العقل وتحطيم المعتقدات السائدة، وهذه الرؤية تجعل الإنسان حبيس الطبيعة، كما تدمر بالضرورة كل مبدأ لوحدة الإنسان، وجاعلة من الأنا، عن حق، مجرد وهم ووعي زائف ^(٢).

إن العقلانية الحداثيّة عقلانيّة ماديّة تؤمن بأن الواقع المادي الموضوعي يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى وحي أو غيب، وأن هذا الواقع يشكل كلاً متماسكاً مترابطة أجزاؤه برباط السببية الصلبة، وعقل الإنسان حينما يدرك الواقع فإنه لا يدركه كأجزاء متفرقة متناثرة، وإنما يدركه ككل متماسك، ويدرك أن حركة الأجزاء ليست حركة عشوائية، وإنما هي تعبير عن هذا الكل الثابت المتجاور، ولذا فهي حركة لها معنى وهدف ولها معياريتها ومعقوليتها، فما يحدث يحدث حسب قانون مطرد ثابت ^(٣).

وعلى أية حال فقد حدث ما يمكن أن يسمى بتفكيك الذات، وذلك على يد المدرسة البنيوية، التي ارتبطت بلغويات دي سوسير، والتي كان الهدف منه دراسة أبنية اللاوعي، وليس دراسة ظواهر الوعي من أجل تفسير المنتجات الثقافية، فالذات في البنيوية تفقد قدرتها التفسيرية ووضعها ووظيفتها، على أساس أنها منتجة للمعاني، ويوصفها العلة النهائية للمعرفة والثقافة، فالذات هنا مبنية عن طريق بناء خارجي، ولقد أوضح فوكو أن

(١). انظر، الآن تورين، نقد الحداثة، ص ١٦٤.

(٢). انظر، السابق، ص ٧٦.

(٣). انظر، د. عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٣، ص ١٧.

الذات هي تشكيل أو تأليف وليست نقطة ابتداء، فالفرد ليس كيانياً معطى سابقاً محجماً بممارسة القوة، بل إن الفرد بهويته وصفاته نتاج علاقة القوة بالممارسة على الأجسام^(١).

لقد تعرضت الحداثة الغربية إلى الكثير من أوجه النقد، وأكثر من ذلك كما يقول النقاد الأكثر راديكالية أليس ما يسمى سيادة العقل هو النظام المتزايد للذات على الفاعلين ... وهذه الهيمنة تمارس أحياناً ممارسة ليبرالية وأحياناً أخرى ممارسة تعسفية، لكنه لهذه الحداثة في جميع الأحوال ولاسيما عندما تستدعي حرية الذات هدفاً هو خضوع كل واحد لمصلحة الكل سواء أكان المقصود المشروع أو الأمة أو المجتمع أو العقل ذاته. ألم تمتد هيمنة الرجل الغربي البالغ والمتعلم على العالم كله من الشغيلة إلى المستعمرين ومن النساء إلى الأطفال باسم العقل وعموميته^(٢) ؟

لقد تعرض العقل الأداتي، الذي تعتمد عليه الحداثة، للنقد من قبل مدرسة فرانكفورت، وذلك بداية من نقد التنوير على أساس أنه سلطة تسلطية شمولية، الذي يهدف إلى السيطرة على الطبيعة وتحرير الموجودات الإنسانية من الأسطورة، انتهى التنوير نفسه إلى إخضاع الموجودات الإنسانية نفسها لحاكم مجهول غير شخصي من العلاقات المادية، وكل نجاح في نزع الأسطورة من العالم، كان مدفوعاً بنوع جديد من الخضوع لقوى غير شخصية عن طريق إعادة إيجاد أساطير جديدة، وهذا نوع جديد من الاغتراب مهد السبيل إليه العقل الأداتي الذي اخترق العلم وتخلله، والذي اختزل كل شيء إلى منفعة تقنية ومصلحة ذاتية، فالعلم هنا أصبح فوق كل وسائل مساعدة الإنتاج الاقتصادي، ويحدد نشاطه بـ مجال السوق والعلاقات المادية^(٣). وعلى الجملة كما يقول إ. موران: "النقد

(١). انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ٢٤٩.

Roxanne L. Euben, 'Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity' in 'The Review of Politics, Vol. 59, No. 3, Non-Western Political Thought, pp. 429-459.

(٢). انظر، الآن تورين، نقد الحداثة: الحداثة المظفرة، ترجمة صياح الجهم، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٨٨، ٥/١، وقارن صوفى بيسيس، الغرب والآخر: قصة هيمنة، ص ٤٢ وما بعدها.

(٣). انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ١١٧.

الذاتى العقلى، الذى يصل إلى قلب المبدأ العقلى نفسه فى صلاحيته الأساسية، يبين أن العقل الشمولى يبدو بمثابة تبرير عقلى لمركزية الجنس الغربى، تبدو الشمولية إذن بمثابة تمويه أيديولوجى لرؤية محدودة وجزئية من العالم، ولممارسة متغلبة ومحطمة للثقافات غير الغربية، ومن ثمة فإن عقل القرن الثامن عشر يبدو لا فقط كقوة تحرر كونية، بل أيضاً كمبدأ يبرر الاستعباد الذى يمارسه اقتصاد معين ومجتمع معين، وحضارة معينة على المجتمعات والحضارات والاقتصادات الأخرى^(١)."

لقد ارتبط مفهوم العقلانية الأداتية بإرادة السيطرة والهيمنة على الآخرين، كما ارتبط بسمة أخرى وهى غياب المعنى، وانتفاء المقاصد الغائية الكبرى التى كانت تزين العالم التقليدى، فنتيجة اكتساح ثقافة الحداثة لكل القطاعات الاجتماعية، وعقلنتها لكل مستويات الوجود الاجتماعى هى خسوف المعانى الكبرى، وافتقاد العالم لسحره، وهو ما يعبر عنه هيدجر بالعدمية التى تمثلت فى افتقاد القيم العليا لقيمتها، وغياب الأهداف الكبرى، وغياب المعنى ليس سمة منعزلة بل هو الوجه الآخر لكون الذاتية معياراً، ولانفلات العلم التقنى، وتحوله إلى أداة للسيطرة على الطبيعة والإنسان، ومن هنا يسمى هذا العصر بعصر الموضة والفراغ والتفاهة والهشاشة^(٢).

وعلى الجملة فإن العقل الأداتى هو العقل الذى يلتزم على المستوى الشكلى بالإجراءات دون هدف أو غاية، أى أنه العقل الذى يوظف الوسائل فى خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات، وهل هى إنسانية أم معادية للإنسان، وهو على المستوى الفعلى العقل الذى يحدد غاياته وألوياته. من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان. وينظر العقل الأداتى إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية الأخرى، وهذا الجزء ليس له ما يميزه عن بقية العالم. والإنسان شيء ثابت وكما واضح ووضع قائم لا يحوى أية إمكانيات فهو مجرد مادة استعمالية يمكن توظيفها لخدمة أى هدف،

(١). انظر، العقلانية وانتقاداتها، دفاثر فلسفية، نصوص مختارة، ص ٢٥.

(٢). انظر، محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٩ - ٢٠.

ولكن الهدف الأساسي دائماً هو بقاء الذات وهيمنتها، ولتحقيق هذا الهدف يلجأ العقل الأدوات إلى فرض المقولات الكمية على الواقع واخضاع جميع الوقائع والظواهر للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية حتى يمكن التحكم في الواقع^(١).

لقد أضحى العقل ذاتياً مهتماً فحسب بالوسائل المادية، وغير قادر على أن يقرر أى غايات أو أهداف معقولة، وعندما أصبح العقل الذاتى مسيطراً أصبحت المصلحة الذاتية أعظم كل المبادئ مثل المساواة والحرية والتسامح، تلك المبادئ التي تأسست على العقل الموضوعى فقدت جذرها العقلى ومبررها، فلا يستطيع الإنسان أن يثبت بوسائل العقل الذاتى أن الحرية أفضل من اللاحرية، وفى الحال يختفى الأساس الفلسفى، وتؤكد الجماعة أن الحرية هى خير بالنسبة لهم، وليس بالنسبة للآخرين، وأن الديمقراطية هى خير طالما هى مفيدة للطبقة الحاكمة، ولكن الدكتاتورية هى أفضل، إذا تحمى تك المصالح بطريقة جيدة^(٢).

إن هناك لا عقلانية وعدمية الفكر الغربى الجديد بل وعداءه للإنسان، فهذه الحضارة ربما تكون قد بدأت بإعلان موت الإله باسم الإنسان ومركزيته، ولكنها انتهت بإزاحة الإنسان عن المركز لتحل محله مجموعة من الثوابت المادية مثل المنفعة المادية . التقدم . معدلات الإنتاج . قوانين الحركة. إن المنظومة التحديثية بدأت بإعلان الإنسان^(٣) وانتهت بالقضاء عليه .

ولقد استنكر هوركه ماير تدهور العقل الموضوعى إلى عقل أدواتى، أى التحول من رؤية عقلانية للعالم إلى فعل تكتيكى محض، توضع العقلانية من خلاله فى خدمة حاجات المستهلك أو الديكتاتور التي لا تخضع للعقل ومبادئه الضابطة للنظام الاجتماعى وللنظام

(١). انظر، د. عبد الوهاب المسيرى، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٢٨٣ — ٢٨٤.

(٢). انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ١١٨.

(٣). انظر، د. عبد الوهاب المسيرى، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٤ — ١٥.

(١) الطبيعي . فالعقل الحدائى أصبحت مهمته الأساسية إيجاد وسائل فى خدمة الغايات التي يتبناها كل فرد فى لحظة معينة، على حين أن العقل الموضوعى يهدف إلى تشكيل نظام يشمل ويرتب الكائنات، بما فيها الإنسان وأهدافه، ويمكن تحديد درجة العقلانية فى حياة إنسان حسب انسجام هذه الحياة مع الشمول، وفلسفات الذات تؤدي إلى الخضوع، وليس هناك ما هو أخطر من الدعوة إلى فردية لا مبالية بتنظيم المجتمع، تضع الأخلاق المجردة جنباً إلى جنب مع العنف، على العكس: الفرد المتطور بشكل تام هو الاتقان الكامل لمجتمع متطور بشكل تام^(٢) . إن عقل التنوير هنا عندما يحرر الفرد يدمره فى الوقت نفسه بما أنه يجعله تابعاً لتقدم التقنية، وبالتالي تتحطم الذاتية عندما يسيطر العقل الأداة^(٣) . إن الدعوة إلى الذاتية هنا تؤدي بالضرورة إلى اخضاع الفرد لسيادة المجتمع^(٤) .

وعلى الجملة فإن العقل الأداةى يصبح عاجزاً تماماً عن ادراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية المركبة في سياقها الشامل الذي يتخطى حدوده المباشرة، بل إنه يعجز تماماً عن إدراك غايات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآتية. وهو ما يعنى أنه يصبح عاجزاً تماماً عن تحقيق أى تجاوز معرفي أو أخلاقي؛ ولهذا السبب نفسه يصبح العقل الأداةى غير قادر على تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضى وإلى استشراف المستقبل، أى أن العقل الأداةى يسقط تماماً في اللازمية واللاتاريخية. ومع غياب أى مقدرة على إدراك الكل المتجاوز، وأية أسس تاريخية ورؤى مستقبلية، أى مع غياب أية أرضية معرفية ثابتة يمكن أن تستند إليها معايير عامة، يسقط العقل الأداةى تماماً في النسبية المعرفية والأخلاقية الجمالية إذ تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تظهر حالة من اللامعيارية الكاملة؛ لكل هذا يصبح العقل الأداةى قادراً على شيء

(١). انظر، الآن تورين، نقد الحداثة، ص ١٣١.

(٢). انظر، السابق، ص ٢٠٨.

(٣). انظر، السابق، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(٤). انظر، السابق، ص ٢١٢.

واحد قبول الأمر الواقع والتكيف مع ما أمامه من وقائع قائمة وأحداث وجزئيات وظروف القمع والاعترا ب، وهو ما يعنى تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة في مجتمع معين، وكبح أية نزعات إبداعية تلقائية تتجاوز ما هو مألوف ^(١).

ولقد أشار هابرماس إلى أن الحل الأمثل هنا هو قبول العقل الأداتى، الذى رفضه نيتشه وأدورنو وهوركهايمر وماركيون بوصفه جزءاً من تصور أوسع للعقل، وهو ما أسماه فكرة العقلانية التواصلية التى تتجاوز العقل الأداتى، ورد العقل للعقل الأداتى مشتق من حدود فلسفة الوعي، الذى تكون الذات المنعزلة وفقاً لها مرتبطة بشيء ما في العالم الموضوعي، يمكن للوعي أن يتمثله، ويتصور العقل ويدرك العلاقات المنطقية للفرد وموضوعه، وهذه العلاقة تتضمن بالضرورة التصور الأداتى للعقلانية، والعالم الخارجى مصنوع من موضوعات موجودة بالنسبة للذات بوصفها وسائل لأهدافها الخاصة، ولذا فإن العقل يشكل داخل إطاره من الوسائل والغايات علاقة، تتشكل بوساطة حاجات أو مطالب الذات للسيطرة على البيئة، التى هى بالضرورة غريبة عنها، ومن هنا فإن العقلانية محددة فى مصطلحات قدرة المشاركين المسؤولة فى التفاعل الموجه لذاتهم ^(٢).

ومن هنا فإن العقل الأداتى يجب أن يخضع لتصور أكثر شمولاً، وهو العقل التواصلى، على أساس أن العقل الأداتى جزء وتابع للعقل التواصلى، وذلك على أساس التمييز بين الفعل العقلانى الهادف والفعل التواصلى، وهذا الفهم للعقلنة يجعلها بعداً فى التفاعل التواصلى، ومن هنا فإن الحداثة تعاني من نقص العقلانية التواصلية. وهذه العقلانية الأداتية على الرغم من أهميتها للمجتمع، حيث إن المجتمع بحاجة إليها للتحكم فى الطبيعة واستعمالها، فإنه تتميز بالاندفاع وتجاوز حدود الاقتصاد والدولة فى الآخر،

(١). انظر، د. عبد الوهاب المسيرى، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٢٨٥.

(٢). انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم لثالث، ص ٢٢٥.

See, Ehrhard Bahr, 'In Defense of Enlightenment: Foucault and Habermas' in 'German Studies Review', Vol.11, No.1. (Feb., 1988), p, 102, Shaswati Mazumdar, Habermas and the Post Modernist Critique of the Enlightenment' in 'Social Scientist, Vol. 20, No. 12. (Dec., 1992), pp. 53-66.

وفى داخل مجالات الحياة المبنية بشكل تواصلى، تحقق العقلانية الأداتية السيطرة هناك على حساب العقلانية السياسية والأخلاقية، والعقلانية العملية الاستطائية، وهذه العملية لاحتكار عالم الحياة، ليس المسئول عنها فحسب تقدم العلم فى الأقطار الرأسمالية المتقدمة، ولكن المسئول عنها أيضاً المركزية الأوربية^(١).

لقد حدث نوع من التلاحم فى الحداثة نتائجه المباشرة فى بناء الآخر، والاهتمام بالثقافات الأخرى، ولأن نظريات الحداثة نظريات عالمية، فإنها تختزل الاختلاف وترد التنوع إلى ما هو عام، ولقد كان من الصعب على بعض النظريات فهم المجتمعات الأخرى التي لم ينتصر فيها العقل الأداتى، ولذلك لم تتحقق فيها الخطة العالمية للتقدم على نحو أكمل، وهذا هو السبب الذى جعل هذه النظريات تبرر الاستعمار والوصاية على الأجزاء الأخرى من العالم^(٢)، وبالجمله فإن فكرة الحداثة، عندما حددت بتدمير النظم القديمة وبيانتصار العقلانية، قد فقدت قوتها فى التحرر والإبداع، ولا تستطيع الصمود أمام القوى المتعارضة مثل الدعوة الكريمة لحقوق الإنسان، وصعود الاختلافية والعنصرية^(٣). وعلى الجملة فإن عقل الحداثة رغم تحرره من الأساطير قد تحول هو نفسه إلى قوة عقلانية تحاول السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان بشكل يؤدي إلى نفى الحرية تماماً؛ ولذا فالتقدم أدى إلى عكسه والتنوير أدى إلى الشمولية، والمجتمعات الحديثة التي تسعى إلى الفردية همشت الفرد^(٤).

(١) انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ٢٢٧.
Gerhard Wagner; Heinz Zipprian, 'Habermas on Power and Rationality' in 'Sociological Theory, Vol. 7, No. 1. (Spring, 1989), pp. 102-109, K. L. Afrasiabi, Communicative Theory and Theology: A Reconsideration' in 'The Harvard Theological Review, Vol. 91, No. 1. (Jan., 1998), pp. 75-87.

(٢). انظر، جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ص ٤٦.
Lionel Gossman, 'Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century' in 'Journal of the Warburg and Courtauld Institutes', Vol. 47. (1984), pp. 136-185.

(٣). انظر، الآن تورين، نقد الحداثة، ص ٢٢.

(٤). انظر، د. عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٢٨٦.

وبالجملة فإن الحداثة مشروع حضاري غربي يهيمن عليه النموذج المادى في الحضارة الغربية، نتيجة لمجموعة من التحولات الفكرية والسياسية والثقافية والدينية التي مرت بها الحضارة الأوروبية، فهي نتاج أوروبي محلى، ما لبث أن انتقل بعد ذلك إلى بلدان العالم المختلفة، التي تنوعت استجاباتها لهذا النتاج الوافد، فهي مشروع الرأسمالية الأوروبية، معتمدة في ذلك على مجموعة من الأسس التي ذكرت آنفاً في هذا البحث، ومنها: الفردية، والعقلانية، والعلم، واستخدام المنهج الوضعي في البحث العلمي والاجتماعي، والاعتماد على مفهوم جديد للتاريخ الإنساني ينتقل فيها من مرحلة إلى أخرى، على نحو خطي طولي يسير إلى الأمام في اتجاه التقدم الإنساني على كافة المستويات، وصل في بعض مراحلها إلى القول بنهاية التاريخ. تلك القراءة التي تفترض وجود نقطة نهائية واحدة، وهدف واحد يتحرك نحوه التاريخ البشري. ورؤية الآخرين من منظور الذات الغربية.

لقد كان للحداثة أثر واضح على الدين المسيحي في الغرب، إذ كان هناك تصور إيديولوجي قاس للصلة بين المسيحية والحداثة، إذ كان ينظر إليها على أنها انتقال من المقدس إلى العقلاني، ونظر إليها على أنها انتصار للعقل الإنساني على العقائد الدينية، وحلت فكرة الحداثة في مركز المجتمع العلم محل الله تاركة في أفضل الحالات المعتقدات الدينية في داخل الحياة الخاصة، وذلك على النحو الذي أشير إليه في هذا البحث من قبل. وعلى أية حال فقد تعرضت الحداثة الغربية للنقد سواء من داخل الكنيسة أو من خارجها، وهو الأمر الذي أدى إلى نشأة ما يعرف بفكر ما بعد الحداثة، ولقد كان ذلك واضحاً في أعمال مدرسة فرانكفورت على سبيل المثال، وفي كتابات العديد من الفلاسفة الغربيين من اتجاهات مختلفة.



ثانيًا:

المنطق وفلسفة العلوم

نسق المنطق ومنطق النسق

"دراسة في العرض النسقي للمنطق عند ابن سينا"

كريم الصياد(*)

المقدمة

شغلت قضية الوافد والموروث، أو الوافد والرافد، أو التراث والعصر، أو التراث والحداثة، أو الاتباع والإبداع، أو الثابت والمتحول، أذهان الباحثين والمفكرين بشكل مزمّن؛ منذ ما يُعرف بصدمة الحداثة أو نمو الوعي الفكري أو النهضة الفكرية، وذلك في ارتباطها بنمو الوعي القومي وإلا استبدلنا كلمة "الإسلام" بكلمات "الموروث" و "الرافد" و "التراث" و "الثابت"، وتعددت القضية.

وتعددت مستويات وطرق المعالجة، منها ما يستبدل الثقافة الغربية بالثقافة الموروثة، ومنها ما يرتد إلى الموروث لإعادة اكتشاف أسباب التقدم في منابع الأولى، ومنها ما يحاول تغيير المسار بغير استبدال أو ارتداد عن طريق تغيير اتجاه الانحدار العام لسطح الثقافة وتصور التاريخ، وإن أجمعت كل تلك المعالجات على أن الأزمة ليست أمامها وإنما الأزمة الحقيقية تقبع في الماوراء، ذلك أن عمل المفكر في الغالب يدور حول المحور الثقافي ذي التسلسل القضوي والذي يمكن تعديل مساره بتعديل مقدماته، وهو سبب العودة النقدية للمفكر ونظرته للخلف، عكس عمل السياسي وعكس اتجاه نظرته.

وقد اعتمدت تلك المعالجات طيلة قرنين من الزمان على بعدين أساسيين:

الأول: هو البعد الشخصاني - الدرامي: ويظهر فيه عنصر "السيرة-الحدث"، ويحاول المفكر من خلاله نصره قضيته بتركيز الضوء على شخوص بعينها، وذلك فيما يشبه كتابة السيرة بشكل مباشر أو غير مباشر، لشخوص استبدلوا بالقديم الحديث، وبالاتباع الإبداع وساهموا في نهضة أوطانهم، أو شخوص الرسل والأنبياء والصحابة

(*) . معيد بقسم الفلسفة. كلية الآداب. جامعة القاهرة. مصر.

والتابعين والشهداء والعلماء والمتصوفة ممن صدقوا ما عاهدوا الله عليه، أو شخوص لمفكرين وعلماء وفلاسفة ومصلحين استطاعوا أو حاولوا - على الأقل - تعديل المصير بتغيير المنهج وغرس بذور الوافد في الرافد والرافد في الوافد على سبيل تأصيل الإبداع، والإرهاص بالجديد، واحتواء الحداثة^(١).

الثاني: هو البعد اللا شخصاني - المجرد: وهو يخلو من الحدث والشخص، فلا يعتمد على التاريخ والسير، ويتجاوز حدود الحقب الزمانية، ويخلق على مستوى المبادئ والقيم والصور المنطقية والصراعات الأيديولوجية، ومن خلاله يتحول المفكر من شخوص التابعين أو المبدعين أو المفكرين المرهفين بالجديد والناقدين للحداثة إلى ملاحظة ونقد علاقة اللزوم القيمي أو المنطقي لكل من محتويات المعالجات السابقة.

وتجمع أغلب المعالجات البعدين معاً لتحقيق الوحدة البنائية، وتعليل أعمال الشخوص، وتشخيص مبادئهم، وذلك على التبادل، إلا ما توجه من هذه المعالجات إلى الجمهور فاقصر على السرد الأدبي للسير، أو ما توجه إلى الخاصة فاقصر على الاستنباط والبرهنة المقالية والبحثية، دون دعوة أو رسالة تقود الباحث والبحث، خير مآل الأمر لدينا إذاً إلى الجمع.

إن ابن سينا واحد من هؤلاء المرهفين بالجديد والناقدين له، لم يكن إنساناً معلقاً في الفضاء من دون هوية أو قضية، لم يكن بمعزل عن السياسة وهو مقيم في ديار السياسة مصاحباً لهم، لم يكن بمنأى عن الصراعات الطائفية والعقدية الدائرة من حوله وهو الذي ظهرت علاقة نسبة البيولوجي والفكري بالفرس والشيعية والمتصوفة واضحة لكل ذي عيان، لم يكن مجرد ناقل للفلسفة الأرسطية بذلك الحياد العلمي الأسطوري الأقرب إلى الخيال العلمي، لم يكن بريئاً.

وبالرغم من ذلك رسمت معظم المراجع صورته بما يحقق نفي النفي السابق، فهو - طبقاً لها - الفيلسوف العاشق للعلم لا المستخدم له، المقدس لأرسطو لا الواعي به، الذكي لا الطموح، ذو العقلية الجبارة والحافظة المهولة، الذي عاش حياته طويلاً وعرضاً وارتفاعاً

(١). يسمى هذا الأسلوب في النقد الأدبي للدراما فعلاً بالإرهاص أو الغرس أو الاستنباط

وزمائنا، والذي صار نديم الأمراء والحكام فى كهولته وشيخوخته، بعد أن كان نديم أرسطو وفريريوس وإقليدس وبطليموس والفارابي فى طفولته وشبابه^(١).

والهدف أمام المجدد حينما يقف ابن سينا موقع الموضوع من وعيه، أن يتحول من نموذج راهب العلم إلى صاحب الدعوة، أن يتحول من الموضوع إلى الإشكال، وتتجلى قدرة الفيلسوف الخاصة فى (إشكال الموضوعات) - و"إشكال على وزن" "إفعال" كـ "إبدال" و"إكمال" و"إشعال" - حيث يفرض الفروض، ويستنبط النتائج، بمنهج فرضي استنباطي Hypothetico- Deductive method، يترك التحقق Verification إلى العالم والمؤرخ ويستبقى لنفسه مسئوليته عن جدة الفروض، وطاقتها التفسيرية، وبساطتها، واتساقها، وأخيراً قدرتها على إلهام باحث قادم يؤمن بجراتها وخامتها الخالقة.

الهدف هو "إشكال" نسق المنطق عند ابن سينا، بما هو منطق أولاً، وبما هو نسق ثانياً، ويبدو من الصعوبة بمكان على التصور افتراض توظيف ابن سينا أو سواه للمنطق توظيفاً أيديولوجياً ما، وهو آلة العلم الصورية بلا محتوى محدد، فلو كان "المشكل" موضوعاً من موضوعات الفكر الديني أو الأخلاق أو السياسة أو حتى الطبيعيات (لعلاقتها بما بعد الطبيعة) لكان هذا أقرب إلى التصور، وأكثر مباشرة إلى الهدف.

لكن تتجلى قدرة الفيلسوف الخاصة فى "إشكال" ما هو ومن هو أقرب إلى الحياد، وكلما كان الموضوع محايداً، كلما اختبر مهارات التفلسف حتى يحدد أبعد حدودها، ومدى اتساعها، وعمقها، وفاعليتها.

يبدأ الفصل الأول بالتمهيد، وهو أحكام وتفصيل للإشكالية تحت عنوان "الحقيقة والصورة"، وهو شكل من أشكال المعالجة لقضية "الوافد والموروث"، ويعرض لشكل الصدام بين العنصرين وأشكال تطوّر ذلك الصدام من خلال نماذج قديمة وحديثة، لينتهي إلى نتيجة مفادها أن الصدام وقع بشكل أساسي فى نقطتين: المنطق والنسق، مما يلج مباشرة إلى الفصلين الرئيسيين للبحث: الثاني والثالث، يتناول الثاني "نسق

(١). مثلاً: أبو علي بن سينا: منطق المشرقيين (المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠م)، المقدمة عن سيرة حياته، نقلًا عن ابن أبي أصيبعة وابن خلكان والقفطي ودائرة المعارف البريطانية، ص أ: ص يب.

المنطق": الحدود والقضايا والبرهان والنتائج، فى حين يتناول الثالث "منطق النسق": اللانسقية فى الموروث، والانسقة فى الوافد وبالوافد، ومنطق النسق عند ابن سينا.

يظهر ابن سينا فى الفصول الثلاثة فى صور مختلفة، فهو مجرد نموذج للدراسة لفرض الفرض فى الفصل الأول مع عدة نماذج أخرى، لكنه تحت الضوء المركز فى الفصل الثانى فى صورة الأيديولوجى العقلانى، وهو فى الفصل الثالث فى مسح العالم الصارم، لكن الذى يخرج من هذه المسوح أحياناً ليبدو فى صورته فى الفصل الثانى مرةً أخرى أو مرات أخريات.

الفصل الأول

الحقيقة والصورة

(بحثاً عن مفهوم الحق في الوعي الإسلامي)

تعد الحقيقة Truth هي المحتوى، المضمون الذهني عن الكيان العيني، أما الصورة Form فهي الإطار، هي الشكل الخارجي، هي التعبير عن الحدود والإحداثيات التي يتم نظم المحتويات طبقاً لتصميمها الأولى، هي آلة العلم إذا كان المحتوى علماً، هي المنطق إذا كان المحتوى معرفياً، هي العروض إذا كان المحتوى شعراً، هي التصميم الهندسي إذا كان المحتوى مادياً ملموساً، هي أبعاد السلم الموسيقي ومواصفات المقام والصيغة إذا كان المحتوى إيقاعاً ونغمًا، هي قوانين نيوتن وبلانك وآينشتاين وهيزنبرج إذا كان المحتوى هو هذا الكون الطبيعي.

وقد استبعدنا مصطلح المضمون بدلاً من الحقيقة لما لمصطلح الحقيقة من بعد إيجابي يدل على اصطفاء مضمونها، فهي حكم معرفي وقيمي في آن. كما استبعدنا مصطلح المنهج أو البنية بدلاً من الصورة، لأن المنهج أكثر تخصيصاً من الصورة، فهو خطوات محددة لعمل العقل، الصورة تستغرقه وهو لا يستغرقها، الصورة هي التصور الكلي المجرد للعلاقات بين أجزاء الظاهرة الفكرية، وهو ما يرادف مصطلح البنية من وجه^(١). غير أن الصورة مصطلح أكثر ارتباطاً بالمنطق الصوري الأرسطي والميتافيزيقا الأرسطية في مقابل المادة أو الهيولي، كذلك استعمله كانط ليفرق بين مادة المعرفة وصورتها، وبين مادة القانون الخلقى وصورته^(٢).

(١). انظر المعجم الفلسفي لجميل صليبا (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧١ م)

مادة (بنية)، والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية (الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة،

دون رقم الطبعة، ١٩٨٣ م) مادة (بنيان)

(٢). انظر المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، مادة (صورة)

الحقيقة والصورة شكل من أشكال المعالجة لقضية الوافد والموروث، وهى بنية ثنائية^(١)، لا يظهر فيها الوافد بما هو تراث الآخر، ولا الموروث بما هو تراث الأنا، وذلك لعدم الانتماء القومي، واتجاهاً نحو أنسنة القضية، وتوسلاً للموضوعية، وفيها يظهر الموروث في ثقافتنا القديمة حقيقة بدون صورة، محتوى بدون شكل، وبالتالي بدون نسق، بدون صورة أي: بدون نسق المنطق، وبدون نسق أي: بدون منطق النسق، هو ذلك المحتوى الجديد للثقافة العربية الذى لم يخضع لقوانين المنطق السوري، ولم يأخذ شكلاً نسقياً حتى فى عملية جمع المصحف والأحاديث النبوية، محتويات معرفية كثيفة مبعثرة مجهولة العلة أحياناً، وفاقدة للترابط أحياناً أخرى.

وجاء المنطق السوري ليصطدم بهذا المحتوى فى القرن الثالث الهجري، وهو ثقافة الصورة فى مقابل الحقيقة، كان المنطق الأطروحة، والوحي نقيض الأطروحة، ويبدو للناظر إلى ما تقدم أنه لا صدام بين الصورة والحقيقة، فالصدام إنما يقع بين صورتين مختلفتين، أو بين حقيقتين متنافيتين، ولكن الواقع أن كلا من المعسكر الإسلامي والمعسكر اللا إسلامي كليهما اعتمد على مقولة العقلانية لترجيح كفته^(٢). وذلك عندما اتخذ كل منهما لها معنى مختلفاً، ويصير السؤال هل العقل هو الحقيقة أم الصورة؟ هل صفة العاقل مرهونة بمحتوى محدد لا غير وعقيدة معينة ليس سواها أم تطلق على كل ذى فكر متسق وقياس سليم؟

(١). مثل معاجة أدونيس (الثابت والمتحول)، فى مقابل كل من البنية الثلاثية عند حسن حنفي (النقل والتحول والإبداع) فى: من النقل إلى الإبداع، والبنية الأحادية عند محمد عابد الجابري (العقل العربي) فى: نقد العقل العربي.

(٢). تكتسب جدلية المعقول واللا معقول فى الخطاب القرآني صورة الصراع بين "التوحيد" و"الشرك"... ذلك لأنه لما كان الشرك... ينطوي فى ذاته على تناقض لا يقبله "العقل" إذ «لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا» (الأنبياء-٢٢) فإن نقيض الشرك، أي: التوحيد، هو وحده المقبول. ومن هنا يقدم القرآن كفاح الأنبياء والرسل على أنه كفاح من أجل نشر خطاب "العقل" وترجيحه" محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، أيلول ١٩٩١ م)، ص

كانت مقولة "العقل" إذاً من الأسلحة ذات الحدين، مع اختلاف بين هذين الحدين، حد الحقيقة، وحد الصورة، وقد اعتمد جزء كبير من تاريخ الإلحاد في الإسلام ونقد النبوة والوحي على العقل، كما اعتمدت بعض الحركات السياسية في الدولة الإسلامية أيضاً على العقلانية، وذلك في القرن الثالث الهجري، عصر المأمون، والترجمة، والمعتزلة، دون أي توجه إلحادي أو لا ديني^(١)، وربما قام المأمون (بدأت خلافته عام ١٩٨هـ) برعاية حركة الترجمة، ونصرة قضية المعتزلة الميتافيزيقية (خلق القرآن) بغرض الانقلاب الثقافي على الفكر الجبري الذي شاع في عصر حكم بني أمية (باعتبار الخلافة الأموية قضاءً وقدرًا)، وذلك بعد نجاح الانقلاب السياسي (١٣٢هـ).

وفى المقابل اعتمد القرآن في نقده للشرك على المقولة نفسها: «أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (البقرة - ١٧٠) «صَمَّ بَكُمْ عَمًى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (البقرة - ١٧١)، وأمثلة أخرى كثيرة، ومفهوم (اللاعقل) الذي يطابق (الضلال) لا يحمل فقط معنى معرفيًا، بل معنى قيمياً كذلك، ليس فقط معنى "الخطأ في الحكم"، بل كذلك معنى "الإثم"، فخطأ المشركين ليس خطأ علمياً يمكن التعامل معه بالتصحيح والتجربة والقياس، ليس خطأ، بل خطيئة، وبالتالي أمكن لمئات الفقهاء ورجال الدين إدانة المخالفين لهم، وتصفيتهم المباشرة دون تناقض مع العقل، باعتبار المخالفين حلقة من حلقات اللا معقول أو الضلال والشرك، وأصبح الاختلاف ذاته إثمًا، وذلك كما نجد عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) مثلاً^(٢)، وليس من باب المصادفة أن يكون هؤلاء المخالفين في الأغلب من أعداء الدولة السياسيين.

(١). ذلك لأن الفلسفة في المجتمع الإسلامي لم تكن مجرد متعة فكرية... بل كانت... مظهرًا من مظاهر الصراع الأيديولوجي المظهر الأقوى الذي يعكس... الصراعات السياسية والاجتماعية والعرقية داخل هذا المجتمع" محمد عابد الجابري: نحن والتراث (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٦، ١٩٩٣م) ص ١٤٧، كما يرى الجابري أن حركة الترجمة لم تكن بريئة، بل حركة أيديولوجية ليبرالية، وأن المعتزلة كانوا أيديولوجيين الدولة آنذاك - المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢). "...صح أن الاختلاف لا يجب أن يُراعى أصلًا، وقد غلط قوم وقالوا: الاختلاف رحمة، واحتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. قال أبو محمد: وهذا من أفسد قول يكون" ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، حققه الشيخ أحمد محمد شاكر،

اعتمد المعقول الديني إذاً على (الحقيقة) بحيث يُعد المخالف لها خارجاً عن العقل، وحتى في أشباه الأقيسة مثل: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» لا يقدم النص قياساً ينتهي بنتيجة مستنبطة، بل يقدم (حقيقة) تقريرية، ومحتوى محدداً، لا يمكن اعتبار المخالف له بأية حال عاقلاً، ذلك أن مقدمات ذلك القياس ميتافيزيقية، لا يعلمها البشر إلا بالإخبار والتقرير النبوي ذاته، هي ليست إذاً نتيجة لقياس بل مقدمة لقياس يستعمل عبارة القرآن، هي في بداية قياس، لا في نهايته.

ومن هنا ساد في علم أصول الدين والفقه العقل الأيديولوجي-العقدي-الحقائقي، في مقابل العقل الفيزيولوجي في علم أصول الفقه، والعقل المنطقي-المنهجي-الصوري عند الفلاسفة والمناطقة.

فإذا كان العقل الأول يتأسس مفهومه على حقائق ونتائج، فالعقل الثاني يتأسس مفهومه على القيام بوظيفة طبيعية هي الانتباه الذي هو من شروط التكليف، والعقل الثالث يتأسس مفهومه على المنطق والمنهج، على صورة القياس وليس على نتيجته.

ويقوم البحث بتحليل أسس وفعاليات العقلين الأول والثالث، في حين يمكن الإلماح إلى أن العقل الثاني ظهر في علم أصول الفقه حين أكد الأصوليون على أصل العقل كواحد من الأصول الخمسة من جهة، وحين قصروا مفهومه على الانتباه الفيزيولوجي (بحيث لا يكون مخموراً) من جهة أخرى، وهو ما نجده مثلاً عند الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في مستصفاه^(١)، والشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في موافقاته^(٢).

الأساس إذاً هو حقيقة القضية، وليس الصورة المنطقية، فقد تتعارض النتائج، وتظل الصورة صحيحة، وهو منطق الصدام بين الوحي والمنطق، فثقافة المنطق تسمح بوجود حقائق متخالفة في الوقت نفسه، والوحي يعتمد الحقيقة الواحدة الوحيدة.

وقدم له الأستاذ الدكتور إحسان عباس (دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، دون رقم الطبعة، د.ت. ج ٥، ص ٦٤).

(١). "وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول" أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ١٧٤.

(٢). و"الحد للعقل" الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج ١، ج ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩١م، ص ٨.

وكان هذا المنطق ذاته هو منطق الهجوم على المنطق الصوري باعتباره يسمح بقيام الضدين وأكثر معًا في الأذهان^(١)، وبناء على ذلك أمكن اتهام الفلاسفة بالجهل من قبل مهاجميهم^(٢). اعتمادًا على "حقيقة العلم" وليس على "منهج العلم"، على المذهب وليس على المنهج، هكذا تشكل مفهوم الحق في الوعي الإسلامي جامعًا بين معناه الإبستمولوجي ومعناه الأكسيولوجي.

يتجاوز المنطق (وهو الأطروحة الوافدة اليونانية الأساسية باعتبار أرسطو المعلم الأول لأنه واضع علم المنطق) حدود المضايم العقدية، ويكرس لشرعية التعايش السلمي بين المعتقدات المختلفة على أرض واحدة لا تميد، وهي حاصلة ثقافية وسياسية كان من المستحيل أن يسمح بها الواقع الفكري والسياسي في العالم الإسلامي قديمًا وإلى اليوم، وإلا فقد الإسلام عصبته، وفقد العرش أساسه، وصار التعاقد السياسي تعاقدًا بين الخليفة والمحكومين، وليس بين الخليفة والله.

هذا هو الحجم الحرج الذي يحدث عنده الصدام متخذًا شكل بنية ثلاثية مزدوجة، التثليث لأن الموقف مع المنطق أو ضده اتخذ ثلاثة أشكال: (الهجوم / الدفاع عن القضية المضادة / النقد)، مع ملاحظة أن النقد ينقسم إلى النقد العقلي للوحي، والنقد العقلي للعقل، ذلك أن هناك شكلين للعقل النقدي: العقل الناقد أو الذاتي، وهو أداة النقد، والعقل المنتقد أو الموضوعي، وهو موضوع النقد، الأول هو الذات الواعية، والثاني هو قدرات العقل البشري موضوعة للوعي.

(١). "وأخبر بعض من كان قد قرأه وعني به (أي: المنطق) أنه لم يزل متعجبًا من فساد أصوله وقواعده، ومباينتها لصريح المعقول، وتضمنها لدعوى محضة غير مدلول عليها، وتفرقه بين متساويين، وجمعه بين مختلفين" ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. نقلًا عن مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ط ٣، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٦م)، ص ٩٠.

(٢). "وليس عند الفلاسفة (لدى ابن تيمية) برهان على علومهم الفلسفية... والمتواتر عن الأنبياء أعظم من المتواتر عن الفلاسفة مما جعل الفلاسفة أجهل خلق الله برب العالمين" حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، ج ٣، ص ٢ (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، دون رقم الطبعة، ٢٠٠١م) ص ١٩٦.

أما الازدواج فهو المعبر عن المعسكرين (مع) و (ضد)، الأول الإيجاب، والثاني السلب، ويختلف الهجوم أو الدفاع عن النقد في كون موقف المهاجم أو المدافع جزئياً مضمونياً مرتبطاً "بالحقيقة" ولا يتعداها إلى "الصورة"، في حين أن الناقد واع بالصورة سواء قبل نتائج تطبيقها (إيجاب المنطق) أو رفضها (سلبه).

ويأتي النقد من العقل الذاتي إلى الموضوعي ليختبر قدراته المعرفية، وقد يراها أقبل للمنطق وأكثر احتياجاً له (إيجاب المنطق)، كما قد يراها أعجز عن الأخذ به أو أقدر منه على موضوعه في مقابل الوحي (سلبه).

أ - الإيجاب: ١ - الهجوم: (١-أ):

يظهر ابن الراوندي (لم تثبت تاريخ وفاته ولا ميلاده قطعاً)^(١) في هذا القسم مهاجماً لا ناقداً، ويتمركز هجومه حول "حقائق" الدين، وليس حول أسلوبه في البرهنة أو منطق النص أو منطق العقلية النصية أو منهج الإجماع، يقتصر على مهاجمة الدين، وتصيد نقاط الضعف كما يراها في الطقوس والسير وأخبار الآخرة، فالرسول أتى بما يخالف العقل كالصلاة والطواف، ولو كان الرسول صادقاً لاتسق مع العقل^(٢)، وذلك دون تحديد ماهية ووظيفة العقل وحدوده، وبالتالي دون تحديد كيفية مخالفة العقل المذكور، ومن ذلك ينتقل إلى السيرة فيرى أن معجزة تجنيد الملائكة في حرب بدر ليست بهذه العظمة والإعجاز، فلو كانوا شديدي البطش لقتلوا أكثر من السبعين الذين قُتلوا، ويتساءل أين كان الملائكة يوم أحد حين انهزم النبي^(٣)، وهو جدال وتجريح مردود عليه. ومما يشاكل ذلك نقده للجنة والنار إذ إن كلا منهما وُصفت بما يخالف العقل، وظهر الخلط بين العقل والرغبة، مما يثبت هنا وقوعه وانحصاره في دائرة "الحقيقة"، دون

(١). باول كرويس: نقلًا عن وترجمة عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام (سينا للنشر،

القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣ م) ص ٩١، غير أنه من المعروف أنه عاش في القرن الثالث الهجري.

(٢). إن الرسول أتى بما كان منافياً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة، ورمي الحجارة، والطواف

بالببيت الذي لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا

يقتضيه عقل". ابن الراوندي: نقلًا عن المجالس المؤيدة للمؤيد في الدين الشيرازي الإسماعيلي،

نقلًا عن أدونيس: الثابت والمتحول، ج ٢ (دار الساقي، دون بيانات أخرى) ص ٧٧.

(٣). السابق، الموضع نفسه.

التوصل إلى "صورة" للعقل والمنطق والتصديق^(١)، بيد أنه سيصل إلى نقد الصورة العقلية كما سيلي.

وقع ابن المقفع (ت ٧٥٩م) في الدائرة نفسها، ولكن من خلال نقده للمتدينين وكان أقرب إلى الصورة ولم يصل إليها، فالتحول من العقيدة إلى المعتقد (الفاعل) خطوة نحو منطق الاعتقاد ذاته، ويأخذ ابن المقفع على أرباب الملل اتباعهم للهوى وميلهم وبعدهم عن العدل^(٢)، وهو خلط بين العقل النظري والعملي دون منطلق أو صورة للجمع بينهما.

كذلك صب محمد بن زكريا الرازي (ت ٩٢٤م) هجومه على الحقيقة، حقيقة اختصاص الله لبعض البشر بشرف الاصطفاء وحمل الرسالة والهداية، وحقيقة أن الأديان لم تنتشر السلام، بل زادت الناس شقاءً وشقاءً^(٣)، وحقيقة كون الأنبياء مختلفين فيما بينهم، ولو كان المصدر واحدًا لاتحدت الرسالات^(٤)، وحقيقة أن الإعجاز

(١). "ولما وصف (أى النبي) الجنة، قال فيها: أنها من لبن لم يتغير طعمه (١٥:٤٧) وهو الحليب، ولا يكاد يشتهيهِ إلا الجائع، وذكر العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذىذ الأشربة، والسندس، يُفرش ولا يلبس، وكذلك الإستبرق الغليظ (٥٣:٤٤) من الديباج... ومن تخيل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والبنت" السابق ص ٨٠.

(٢). ويوضح باب برزويته في كيلة ودمنة أن الأديان كثيرة، وأن أصحاب كل دين يزعمون أنهم على الحق، وأن كل من يخالفهم على خطأ وضلال، وأن الدين ينتشر إما بالوراثية، أو بالإكراه، أو باتخاذ وسيلة للعيش وتحصيل منزلة في الدنيا، وقد تحقق من هذا... فأكدت له التجربة أن أصحاب الأديان جميعاً يتكلمون باللهوى لا بالعدل" السابق ٧٥. يقول ابن المقفع: "وجدت الأديان والمال كثيرة: من أقوام ورثوها عن آبائهم، وآخرين خائفين مكرهين عليها، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها، وكلهم يزعم أنه على صواب وهدى، وأن من خالفه على ضلالة وخطأ... ولم أجد عند أحد منهم في ذلك صفة تكون عدلاً وصدقاً يعرفها ذو العقل ويرضى بها" نقلاً عن باول كرويس، ترجمة عبد الرحمن بدوي في: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مرجع سابق ص ٧٣-٧٥.

(٣). "من أين أوجبت أن الله اختص قومًا بالنبوة دون قوم؟.... ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك.... ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات، ويهلك بذلك الناس؟" أدونيس، السابق ص ٨٦.

(٤). زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس... ومائى وزرهشت (زرادشت) خالفا موسى وعيسى ومحمداً في القديم، وكون العالم، وسبب الخير

البياني في القرآن لا تحصيل فيه ولا جدوى منه^(١)، وهناك ما هو أبلغ منه من كلام فصحاء العربية وأكثر سجعاً وموسيقاً وأكثف عبارة، وهذا الأبلغ موضع جدل، فإن لم يرض به المسلمون، فعليهم هم أن يثبتوا بلاغة القرآن فوق ذلك، وهو جدل لا ينتهي ولا يُقطع بمنطق، فقد انشغل بالحقائق: الاختصاص، الشقاق، اختلاف الرسائل، المغالطة في البرهنة على الإعجاز، وغفل عن الصورة، وكان قريباً مثل ابن المقفع منها، غير أنه سيصل إليها.

أ-٢- (الدفاع):

الدفاع موقف أقل جرأة، لكنه أكثر هدوءاً، وربما دل على صعوبة رد الهجوم لقوة المهاجم، وهو محاولة لإكساب الذات الشرعية للعمل، إيجاد محل للصورة في ثقافة الحقيقة، الأمر الذي يتم بآليات محدودة هي التوفيق (بين حقائق النص الشرعي والنص الفلسفي لبيان عدم التعارض) والتأويل (تأويل ألفاظ الشرع لإكسابها حقيقة جديدة تتحد مع الحقيقة الفلسفية) والمماثلة (وهي مماثلة دور الحقيقة الجديدة لدور حقيقة ما قديمة مما قد يُشعر المخاطب بالحاجة إليها)، وذلك كما يلي:

أ-٢-١: حاول ابن سينا - كنموذج للتوفيق - التوفيق بين حقائق الفلسفة وحقائق الدين وبيان عدم التعارض، كشكل من أشكال الترويج للسلع الفكرية، فالحكمة لا تخالف الشرع، والزيج من النفس، لا من العقل، واستخدام النظرير العربي لفيلوسوفيا (حكمة) دليل على ما يحاول القيام به، وهناك إدعاء للفلسفة، كما أن هناك صناعة

والشر، وماني خالف زرهشت في الكونين (النور و الظلمة) وعالمهما، ومحمد زعم أن المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وترغم أنه قُتل وصلَّب السابق ص ٨٧ - ٨٨.

(١). أنكم تدعون أن المعجزة قائمة موجودة، وهي القرآن، وتقولون: من أنكر ذلك فليأت بمثله... وإن أردتم بمثله في الوجوه التي يفضل بها الكلام، فعلينا أن نأتيكم بألف مثله من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء وما هو أطلاق منه ألفاظاً وأشد اختصاراً في المعاني، وأبلغ أداءً وعبارة وأشكل سجعاً، فإن لم ترضوا بذلك، فإننا نطالبكم بالمثل الذي تطالبوننا به" السابق ص ٩٠.

صادقة أمينة، وتظهر الألفاظ الخبمية (يدعون)، (يزيغون)، (بريئة).... إلخ، وألفاظ الذم الديني (كالضلال) و(الزيج)^(١).

أ-٢-٢: التأويل كذلك آلية دفاعية، وشكل أقل فاعلية من التوفيق للترويج للجديد، فالتوفيق لا يتلاعب بالنص المقدس، ولا يفقده أهميته، فى حين أن التأويل يجعل قيمة النص تنزل إلى الصفر تدريجياً، لأن قوة النص تتحدد حسب بيانه وواحدية معناه، والتأويل إجمال وتعدد، البيان يرفع المقروء، والتأويل يرتفع بالقارئ، والأمثلة لا حصر لها على التأويل، لكن منها ما يرتبط بما سبق، ويمثل حلقة واضحة من حلقات السجال فيما سيلي، وأكثر أولية من حقائق المذاهب الفلسفية، هذا هو معنى كلمة (الحكمة) الواردة فى الآية القرآنية: {ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً}، فقد أولها الفلاسفة - ومنهم ابن سينا - على أنها الفلسفة العقلية، والملاحظ أن ابن سينا ما يزال يتحرك حول "الحقيقة"، يبدأ استهلال "النجاة" بالآية الكريمة، ليؤصل "الحقيقة" لا "الصورة"، ويمهد بذلك "للصورة" التى تفيد وتسمح بتعدد "الحقيقة"^(٢).

أ-٢-٣: أما المماثلة فهى أقرب إلى الجدل والمغالطة، رغم أنها خطوة نحو الوعي الصوري، والمثال من ابن سينا أيضاً هو مماثلته بين نسبة المنطق للفكر، ونسبة النحو والعروض للشعر، والمغالطة هنا هى المماثلة بين النسبتين، وعدم التماثل بين الفكر والشعر، ويفرق ابن سينا بين المنطق من جهة، وبين النحو والعروض من جهة أخرى على أساس أن السليقة كافية لتعلم النحو والعروض بالفطرة والممارسة، أما المنطق فهو ليس بمستغن عن تعلمه إلا من كان مؤيداً من قبل الله تعالى^(٣)، وهى مبالغة مستفزة، تصعد بالمنطق إلى درجة الوحي، رغم أن أرسطو اكتشفه ولم يخترعه ولم يتلقه وحيًا، ورغم أن

(١). فقد دلت على أقسام الحكمة، وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم، لا أن الصناعة نفسها توجب، فإنها بريئة منهم "ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات (٥)، نقلًا عن: مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص ٦١.

(٢). أبو علي بن سينا: النجاة (مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، دون رقم الطبعة، ١٣٣١هـ - ص ١.

(٣). المصدر السابق، ص ٦.

الفطرة أقبل للمنطق منها للنحو والعروض، لأن النحو والعروض يرتبطان باللغة، والمنطق أقرب للتجريد الرياضى، وهو بُعد الرياضات أكثر أشكال المعرفة صوريةً وتجريدًا، وهنا تم تحويل الصورة إلى حقيقة، والشكل إلى مُعطى، وهو خطر المماثلة، والأخطر استدعاء الرد التكفيري من الآخر بالمبالغة فى التسامي بالصورة إلى درجة الوحي، وبالصدام مع الثقافة العربية التى ظلت تربط تلقائيًا صراحةً وضمنًا بين المنطق السوري والثقافة (أو اللغة) اليونانية^(١).

أ- ٣ (النقد): تظهر الصورة فى النقد، سواء كان النقد للعقل الموضوعي لبيان قدراته واحتياجه للمنطق، أو كان للوحي لبيان أهمية الصورة، وعجز الفهم التقليدي الشائع عن الاتساق مع ذاته مع تحصنه داخل المصاحف ومع عسكرة الآيات:

أ- ٣-١: النقد العقلي للوحي: خلافًا لاستهدافه الحقائق فيما سلف، يتجه ابن الراوندي لنقد الصورة من خلال مبدأ الحسن والقبح العقليين، مستفيدًا من المعتزلة، واردًا عليهم بالسنتهم، وكاشفًا عن هوةٍ لا قاع لها فى الفكر الديني بأسره، فالدين يستخدم مقولة العقل كسلاح، ولو كان لها من معنى فأساس معناها هو الاشتراك والبداهة فى الحقائق، وهذا يكشف عن لا جدوى التعاليم الدينية، إما لأنها بدئية فتنتفى الحاجة للوحي، وإما لأنها متناقضة مع البداهة إما بالاختلاف أو بالتضاد، وعندئذٍ يثبت خطؤها^(٢)، ويظهر أيضًا لا معنى مقولة العقل فى النص الديني، أو لا جدواها لمن أراد التسليح بها، أو تسليح النص بها. يتحرك محمد بن زكريا الرازي على المحور نفسه، حيث ينقد الإجماع والنقل التاريخي وعقول العامة وسلوك رجال

(١). مهما يكن فإن المنطق ما انفك يعترف بهويته اليونانية... أنكر بعض الفقهاء المسلمين منفعته...

كما قام نزاع عنيف بين المنطق والنحو على صلاحية معيرة اللغة العلمية" عادل فاخوري: منطق

العرب من وجهة نظر المنطق الحديث (دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م)، ص ٢٧.

(٢). فإن كان الرسول يأتي مؤكدًا لما فيه (أى: فى العقل) من التحسين والتقييح والإيجاب والخطر

فساقط عنا النظر فى حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما فى العقل عنه. والإرسال على هذا

الوجه خطأ، وإن كان بخلاف العقل من التحسين والتقييح والإطلاق والخطر، فحينئذٍ يسقط عنه

الإقرار بنبوته " أدونيس: مرجع سابق ص ٧٦

الدين^(١)، وهو نقد صوري يتعلق بمنهج - أو منطق - التصديق، مما يبرهن على فشل محاولة التسلح بالعقلانية التي يقوم بها الآخر الفكري، وضرورة اللجوء إلى منطق أكثر اتساقًا مع ذاته.

أ - ٣ - ٢: النقد العقلي للعقل: يرى ابن الراوندي أن منطق التصديق العقلي السليم لا يجب أن يعتمد على الخوارقيات، ويستدل على ذلك من إيمان سلمان الفارسي وخديجة بنت خويلد وعلي ابن أبي طالب بالرسول دون معجزات فوق طبيعية^(٢)، وهو هنا يقوم بنقد صورة التصديق العقلي التقليدي المبنية على مشاهدة المعجزة، وهي السائدة على أية حال في الثقافة الإسلامية.

يقوم كذلك الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ) بهذا النوع من النقد لبيان حاجة العقل إلى نسق المنطق ومنطق النسق (أي: الصورة)، وذلك مع وعيه بوضع المقدمات، ومادتها، ومصدرها، وانتظام القضايا في الصورة المنطقية^(٣).

وبشكل أكثر وضوحًا، يحتل المنطق مكانًا هامًا في نسق ابن سينا لقسمة العلوم في (منطق المشرقيين) إذ تنقسم العلوم إلى مؤقت وأبدي، أما الأبدي فهو الحكمة، وتنقسم بدورها إلى أصول وفروع، وتنقسم الأصول إلى علم (حقيقة) وآلة للعلم (صورة)، وينقسم العلم إلى نظروعمل.. إلى آخر القسمة^(٤).

(١). وهكذا تعلق الناس بالأديان من طول الإلف لمذهبيهم ومر الأيام والعادة واغترارهم بلحى التيوس المتصدرين في المجالس... وحدثنا فلان عن فلان بالخور والبهتان، وبرواياتهم الأخبار المتناقضة.... إنما غرهم طول لحى التيوس وبياض ثياب المجتمعين حولهم" نقلًا عن: أدونيس: السابق ص ٨٩.

(٢). نقلًا عن الشيرازي في المجالس المؤيدية، نقلًا عن باول كرونس، نقلًا عن وترجمة عبد الرحمن بدوي في من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مرجع سابق ص ١٠٣.

(٣). فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من خلال آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية، فلم أجد ذلك إلا فيما قرره أرسطوطاليس من علوم المنطق والطبيعات والإلهيات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها (لأنه) أحكم الأصول التي فيها يُسلك إلى الحق فتدرك طبيعته وجوهره وتوجد ذاته وماهيته نقلًا عن: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص ٣٥٠.

(٤). أبو علي بن سينا: منطق المشرقيين (المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠ م) ص ٥: ٧.

ويدرك الفارابي (ت ٣٣٩هـ) ذات المكانة للمنطق، حيث يقسم أصناف العلوم فى "إحصاء العلوم" إلى خمسة أصناف، أولها اللسانيات، وثانيها المنطق، وثالثها التعاليم (أي: الرياضيات)، ورابعها الطبيعة وما بعدها، ثم يأتي الصنف الخامس وهو العلم المدني (الأخلاق والسياسة وعلم الفقه وعلم الكلام)^(١). والأساس عند كل من ابن سينا والفارابي هو إدراك الطابع النسقي للمعرفة البشرية (منطق النسق)، الأمر الذى أدى إلى الوعي بأهمية المنطق كآلة للأنسقة Systematization (نسق المنطق).

ب - السلب: ١ - (الهجوم): (ب-١)

يظهر الفقهاء على جانب نقيض القضية، ومنهم ابن القيم (ت ٧٥١هـ)، يهاجم الشيوخ والقضايا، وحيث يهاجم القضايا يهاجم الحقيقة لا الصورة، وربما عن عدم وعي بالصورة تبدو معركة ابن قيم الجوزية معركة تراشق بالألفاظ واللقاء بالسباب والتهم دون تحرر، اتهم أرسطو بالشرك وعبادة الأصنام^(٢)، واتهام الفارابي وابن سينا بالإلحاد بوضعهما مع الملاحدة لإيمانهما بالهيات أرسطو^(٣)، وهو ما قام به الغزالي فى المنقذ من الضلال^(٤)، وما قام به ابن تيمية فى الرد على المنطقيين^(٥)، ويبدو عدم تمييز

(١). الفارابي: إحصاء العلوم، نقلًا عن: مصطفى لبيب عبد الغنى: دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (دار الثقافة، القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٢ م) ص ٧٨.

(٢). أول من عُرف عنه القول بقدم العالم أرسطو، وكان مشركًا يعبد الأصنام، وله فى الإلهيات كلام كله خطأ من أوله إلى آخره "ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (المكتبة الثقافية، بيروت، ج ٢، دون رقم الطبعة، ١٩٨٣م)، ص ١٩٠.

(٣). السابق، ١٩١.

(٤). ردُّ أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الإلهيين.. إلا أنه استبقى أيضًا من ردائل كفرهم وبدعتهم بقايا. لم يُوفق للنزوع عنها. فوجب تكفيرهم. وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثالهما "أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، مطبعة حسان، القاهرة، دون رقم الطبعة، د.ت، ص ١١٢.

(٥). العرب كانوا مع شركهم وكفرهم يقولون: إن الملائكة مخلوقون، وكان من يقول منهم إن الملائكة بنات الله يقولون أيضًا إنهم محدثون... وقولهم من جنس قول النصارى فى أن المسيح ابن الله، مع أن مريم أمه، ولهذا قرن سبحانه بين هؤلاء وهؤلاء. وقول هؤلاء الفلاسفة شر من قول هؤلاء كلهم "ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين المكتبي، راجعه وأعدّه

ابن القيم بين الحقيقة والصورة فى مقارنته بين الفلاسفة وأهل الكتاب^(١)، كأن الفلسفة دين من الأديان، غير مفرق بين منهج المعرفة فى كل من الفلسفة والدين، وبإغفاله للمنهج يغفل الصورة.

ويتضح عدم وعيه بصورة الفكر ومنهجه حين يستند على علوم التراث فى الفقه وأصول الفقه والتفسير لينكر أهمية تعلم المنطق، رغم أن المنطق لا بد مباطن لها بشكل أو بآخر، سواء خلا من المغالطات أم لا، ورغم أنها لا بد معتمدة على منهج فى القراءة سواء انتظمت واتسقت قواعد هذا المنهج وانطبقت أم لا^(٢).

ويتأثر المهاجم للمنطق والفلسفة بمنطق النسق دون نسق المنطق، فيعيد تأريخ الفلسفة بقلم رجل الدين بشكل نسقي، فيرى أن تاريخ الفلسفة يبدأ بفرعون موسى (!!) - وهى بداية جديدة تمامًا خارج صراع الشرق والغرب! - ويلقبه بإمام المعطلة - وهو تعبير له دلالة فى الثقافة الإسلامية آنذاك -، أنكر كلام الله لموسى لأنه تفلسف، فمات غريقًا، واستتب الأمر لعقيدة موسى حتى مات، فغزت علوم المعطلة بني إسرائيل فسلط الله عليهم من أزال ملكهم^(٣)، ويسير مع التاريخ حتى يصل إلى نكبات النصارى فى الغرب الإسلامى إذ ظهرت فيه الفلسفة والمنطق، ونكبات التتار لما ظهرت فى

لهذه الطبعة: محمد طلحة بلال منيار، (مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٥ م)، المقام الثالث: شرك الفلاسفة أشنع من شرك الجاهلية، ص ١٤٣، انظر أيضًا: "فمع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة إلى مجموع ما معهم أكثر مما مع هؤلاء من الحق. بل ومع المشركين عباد الأصنام من العرب ونحوهم من الحق أكثر مما مع هؤلاء بالنسبة إلى ما معهم في مجموع فلسفتهم النظرية والعملية - الأخلاق، والمنازل، والمدائن"، السابق ص ٢٢٤.

(١). ابن القيم، السابق ١٩٣.

(٢). وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم وسائر أئمة العربية وتصانيفهم وأئمة التفسير وتصانيفهم لمن نظر فيها هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا؟ بل هم كانوا أجل قدرًا وأعظم عقولًا من أن يشغلوا أفكارهم بهذين المنطقيين، وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده" ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، دون رقم الطبعة، ١٩٩٨ م، ص ١٦٣.

(٣). "كما هى عادته سبحانه وسنته فى عباده إذا عرضوا عن الوحي وتعضوا عنه بكلام المعطلة والملاحدة من الفلاسفة وغيرهم" ابن القيم، إغاثة اللهفان، مصدر سابق ١٩٧.

المشرق، ونكبات القرامطة والباطنية لما ظهرت فى العراق^(١)، والفصل بين منطق النسق ونسق المنطق أدلّ على الانتقاء والتفتيت والتفكك، وعدم الوعي بالصورة. ويظهر التحريم المطلق للفلسفة كتحریم السحر عند فقهاء متأخرين كالحصكفي (ت ١٠٨٨ هـ)^(٢)، إذ يقيّم العلوم حسب أحكام الشرع الخمسة عدا الحلال والمكروه، بحيث صارت الفلسفة فى حكم المحرّم معطوفٌ عليها الشعبذة والتنجيم والرمل وعلوم الطبائعين والسحر والكهانة.

ب - ٢ - (الدفاع):

الدفاع كذلك موقف لا يعي الصورة ولا المنهج ويستهدف الحقائق والنظريات، وقد انقسم الدفاع فى الإيجاب إلى: التوفيق - التأويل - المماثلة، وينقسم الدفاع فى السلب إلى: التفريق - التبيين - المباينة، إظهارًا للجدل الحضاري، وتكملةً للبنية:

ب - ٢ - ١: يحرص التفريق على إبطال مفعول التوفيق بين حقائق الفلسفة وحقائق الدين، ويحاول ابن الصلاح ذلك بعدة طرق، منها التأكيد على معجزات النبی والأولياء من أمته^(٣)، وهى غير واردة لأرسطو وأتباعه، وربما اقترب هذا من الصورة اقترابًا لافتًا مفاجئًا، فالمعجزة منطلق لتصديق مقدمات الدين، وبالتالي يتم التحول من الحقيقة إلى الصورة. غير أن ابن الصلاح سرعان ما - ولطالما - يترد عن ذلك ليعود إلى لهجة التحريم الموضوعي الصارمة التى تذكّر بالحصكفي، ولكن على أية حال يستطيع الفقيه تفريق ما حاول الفيلسوف جمعه بهذه الطريق.

(١). السابق، الموضع نفسه.

(٢). مصطفى عبد الرازق، السابق ص ٨٩.

(٣). مع انتشار آياته المستبينة (أى: آيات الرسول)... فإنها ليست محصورة على ما وجد منها فى عصره... بل تتجدد بعده على تعاقب العصور، وذلك أن كرامات الأنبياء من أمته... براهين له قواطع ومعجزات له سواطع... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة والمدخل إلى الشرّ شرّ ابن الصلاح: الفتاوى، نقلًا من مصطفى عبد الرازق، ص ٨٥.

كذلك يحرص الدفاع التفريقي على بيان عدم حاجة الشرع أصلاً وإطلاقاً للمنطق^(١)، وذلك لغلق الباب حتى في وجه من يستعمل مصطلحات المنطق في علوم الشرع.

ب- ٢-٢: يقف التبيين في مقابل التأويل، والتبيين قد يكون تأويلاً جديداً كما سنرى، ورغم ذلك ثمة فارق بين تأويل الفيلسوف وتأويل الفقيه، فتأويل الفيلسوف تأويل صريح لأنه يعترف بإمكانية التأويل وحق المؤول فيه، وتأويل الفقيه تأويل يتناقض مع رؤية الفقيه للتأويل التي هي نقيض رؤية الفيلسوف. وفي مقابل تأويل الفيلسوف (للحكمة) لتصير فلسفة عقلية يعود بها الفقيه ابن قيم الجوزية إلى معناها الأقرب والأظهر وهو وحي الأنبياء، ويذكر الآية التي ذكرها ابن سينا، ومنها يستنتج أن الفلسفة ليست كلها مذمومة لأن معناها (محبة الحكمة)، ولكن الحكمة الحقة هي ما جاء الرسول بها، ليتحول معنى الحكمة من العقل إلى الوحي^(٢)، ومفهوم (الحكمة الحقة) تركز حول الحقيقة وواحدية لها، يمارس ابن القيم تأويلاً لسيرة الفيلسوف أيضاً، فيؤول شخص سقراط ليصير نبياً مضطهداً موحداً بالله، داعياً أمته إلى الحق، حتى يُعدم لكفر اليونان به وبسبب مخالفته إياهم في عبادة الأصنام، وليس كما هو فليسوف ناقد حر مستقل^(٣)، ولأن أفلاطون وأرسطو اختلفا معه في الكثير يصير تاريخ الفلسفة من بعده كله كفراً، التمرکز أوضح ها هنا حول الحقيقة بلا أثر للصورة.

(١). "وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة... وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله افتقار للمنطق أصلاً" السابق ص ٨٦. وقد استعمل الفقهاء وعلماء أصول الفقه الاصطلاحات المنطقية الأرسطية في ترجماتها العربية انظر الغزالي مثلاً حيث يستعمل (المقدمة-المقدم-البرهان-الشرطي المنفصل-الشرطي المتصل) وغيرها، المستنصفي، مصدر سابق، ص ٣٠-٣٤.

(٢). "الحكمة التي جاءت بها الرسل هي الحكمة الحق... فرقها الله بين أنبيائه ورسله، وجمعها لمحمد (ص)" ابن قيم الجوزية، السابق ج-٢، ص ١٨٨.

(٣). السابق، ص ١٩٤.

ومن قبل ابن القيم كان محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ) قد قام في رسالته بالتأويل ذاته على سبيل التبيين، فأول الحكمة بالسنة النبوية على التحديد^(١).

ب- ٢-٣: تعتمد المباينة على نقض أساس المماثلة، فابن سينا في إدراكه للصورة، ماثل بين وظيفتي المنطق والنحو، ويحرص السيرافي على العكس، وإن كان بشكل جدلي لدواعي المناظرة التي وقعت (٢٣٦ هـ)، يرى السيرافي (ت ٣٦٨ هـ) أن المنطقي ينشغل بالمعنى واللفظ كليهما، وبالتالي فلا أفضلية له على النحوي^(٢)، حيث كان ادعاء مناظره أبي بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ) أن المنطقي أفضل من النحوي إذ ينشغل بالمعاني الخالدة دون الألفاظ البائدة، والطرفان ينشغلان بالحقائق دون الصور، بل ويمكن بدون إدراك الصورة استبدال النحو بالمنطق كليةً، وأما ربط النحو باللغة العربية والمنطق باليونانية عند السيرافي فهذا هو قمة تغييب الوعي الصوري.

ب- ٣-١: النقد العقلي للوحي:

وهو موقف نقدي يهدف إلى فهم إمكانيات الوحي بوحي صوري، وإحصاء مطالبه، ومدى قدرة الإنسان على الامتثال، والواقع أن ابن القيم يبدي فهمًا غير معتاد لمنطق الصورة، فالاعتصام بالحقيقة (بالنقل) سببه الخوف من الزيادة على المحتمل كيلا يُثَقِّلَ الشرع كاهل المسلم وهو ملزم بالوفاء بما يعقل، فالوحي مُلَزَمٌ، والتوسع النسقي والصوري فيه يكلف الإنسان مالا طاقة له به^(٣).

ب- ٣-٢: النقد العقلي للعقل:

يُظهر ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) وعيًا صوريًا واضحًا، إذ يشرح في الفصل الخاص بإبطال الفلسفة في المقدمة معنى المنطق، فيشرح عملية الاستقراء بالملاحظة، ثم

(١). وفيما كَتَبْنَا في كتابنا هذا، مِنْ ذِكْرٍ مَا مَنَّ اللَّهُ بِهِ عَلَى الْعِبَادِ مِنْ تَعَلُّمِ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ: دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْحِكْمَةَ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيِّ: الرِّسَالَةُ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوت، لُبْنَان، دُونَ رَقْمِ الطَّبْعَةِ، د.ت، ص ٣٢.

(٢). حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج١، دار قباء، ط٢، ١٩٩٨ م، ص ١١٢.

(٣). "قَهَمَى النَّبِيُّ (ص) عَنْ التَّشْدِيدِ فِي الدِّينِ، وَذَلِكَ بِالزِّيَادَةِ عَلَى الْمَشْرُوعِ، وَأَخْبَرَ أَنَّ تَشْدِيدَ الْعَبْدِ عَلَى نَفْسِهِ هُوَ سَبَبٌ لَتَشْدِيدِ اللَّهِ عَلَيْهِ، إِمَّا بِالْقَدَرِ، وَإِمَّا بِالْشَّرْعِ" ابن قيم الجوزية، إغاثة اللفهان، مصدر سابق، ج١، ص ١٠٥.

التجريد، ثم التعميم، وتعميم التعميم، حتى الوصول إلى أقصى المجردات، وهى الأجناس العالية^(١)، كما يوجه نقدًا استقرائيًا قويًا للمنطق الصوري ليثبت عدم كفايته فى دراسة الطبيعيات، لأن التعميم يصلح فى الذهن فقط، ولا يصلح للواقع الذى هو كلُّ من أجزاء طبيعية شاحصة^(٢).

ويظهر نوع النقد نفسه عند ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)^(٣)، فهو الذى يرى أن المنطق ليس اختراعًا يونانيًا، فبنو آدم عرفوا التفكير منذ النشأة دون الحاجة إلى منطق أرسطو، بمعنى أن الفكر كقوة شيء، والمنطق كآلة شيء آخر، يستطيع الإنسان أن يفكر حسب درجة علمه وذكائه دون أن يتعلم المنطق، كما أنه يتعلمه لو كان فى مستوى أدنى من العلم والذكاء.

النقدُ صوريٌّ لكنه يرفض نتائج ثقافة الصورة لارتباطه بالحقيقة، وهو تناقضه الواضح، ويظهر فى نهاية تحليل التثليث المزدوج أن الجانب النقدي سواء فى الإيجاب أم السلب أكثر اتساقًا بالنسبة للإيجاب عنه فى السلب، وكان هذا طبيعيًا إذ اعتمد النقد فى كل الحالات على إدراك الصورة وتحليلها واختبارها، لكن نتائج ذلك كانت مقبولة فقط فى الإيجاب.

*** نتائج ختامية:** من خلال الخطوات السابقة يصل التحليل إلى النتائج التالية:

١. "الحقيقة والصورة" شكلٌ من أشكال معالجة قضية "الوافد والموروث" باعتبار أن الوافد الأساسى كان المنطق الصوري، وأن الموروث الأساسى كان الوحي الإسلامى.

(١). "ومحصل ذلك أن النظر الذى يفيد تمييز الحق من الباطل إنما هو للذهن فى المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيجرد منها أولًا صورًا منطقية على جميع الأشخاص... ثم تجرد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معانٍ أخرى، ثم تجرد ثانيًا... وثالثًا إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية.... وهى الأجناس العالية " عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس الأستاذ خليل شحادة، وراجع الدكتور سهيل ذكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دون رقم الطبعة، ٢٠٠١ م، ص ٧٠٧.

(٢). السابق، ص ٧٠٩.

(٣). حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، م ٣، ج ٢ (سابق) ص ١٨٥.

٢. يجد صدام الوافد والموروث أصله في التنافر بين ثقافة الصورة وثقافة الحقيقة، تسمح الأولى بتعدد الحقائق، في حين تقوم الثانية أساساً على رفض ذلك في نطاق معين، فهو إذاً ليس صدام قوميات: عربية ويونانية رومانية هندية فارسية، وليس مجرد صدام بين حقيقة النقل وحقيقة العقل بهذا الشكل المسطح المبسط الساذج، وليس صداماً بين القديم والجديد بما هما كذلك، ليس صداماً قومياً أو دينياً أو سيكولوجياً، بل هو صدام حدث وحدث على مستوى بنية العقل المعرفية، النسقية واللا نسقية، المنهجية والمذهبية، الصورية والحقائقية.

٣. إن "المعقول الديني" - والذي اعتمد عليه الجابري في "تكوين العقل العربي" - ليس فقط (حقائق ما)، ولكنه ثقافة الحقيقة نفسها، والتي أكدت نفسها في مقولات التفكير والتضليل والحق والباطل، ذلك من دون اعتبار بالمنهج، وقد أدى هذا إلى تحول الإبيستمولوجي إلى أكسيولوجي^(١).

٤. ظهرت ثقافة الصورة المتمحورة حول المنطق الصوري على مستويين: نسق المنطق، ومنطق النسق، يظهر نسق المنطق في الصورة المنطقية للأقيسة، بقطع النظر عن المحتوى القضوي للمقدمات، في حين يظهر منطق النسق في تراتب وأنساق القضايا لتشكل نسقاً، وقد تعارض كلاهما مع ثقافة الحقيقة.

٥. اصطدم المنطق بالوحي صداماً ثلاثياً (الهجوم - الدفاع - النقد) وذلك بين الاستبقاء والاستبعاد، خاض (الهجوم والدفاع) معركة جدلية مع الحقيقة، في حين توجه (النقد) بالوعي الصوري إلى الصورة، وذلك كما تبين في ظاهرة التثليث المزبوج.

٦. تكوّن مفهوم الحق في النهاية في الوعي الإسلامي جامعاً للمعنيين الإبيستمولوجي Truth والأكسيولوجي Right في إطار ثقافة الحقيقة لا الصورة، في إطار المذهب لا المنهج، وهو ما أثر على نظرية العلم في العلوم الدينية لتأثيره على بنية العقل الإسلامي

(١). نقيض ما قامت به ثقافة الصورة في آخر مراحلها من تحويل الإبيستمولوجي إلى أنطولوجي، انظر الفصل الثالث من هذا البحث تحت عنوان: تجسّد النسق.

ذاتها^(١)، وصار يُستعمل للدلالة على المعتقد الرسمي أو الغالب أو المفروض أو المفترض، وجميع نتائجه القيمية في السياسة والقانون والأخلاق، دون أن يتأسس على تنظير ونقد الخطى المنهجية والقوى المعرفية وآليات عملها وحدودها، وهو فارق عميق الغور قاطع الحافة بين الفلسفة الإسلامية والوسيلة عمومًا من جهة، والفلسفة اليونانية في ذروة منحناها (أرسطو-المنطق الصوري) والفلسفة الغربية الحديثة في قمة صعودها (كانط-الفلسفة النقدية) من جهة أخرى.

(١). تأسس علم أصول الفقه مثلًا عند الغزالي والأشاعرة عمومًا على المذهب لا المنهج، أي: على علم الكلام ونظرية الأشاعرة في نقض قضية الحسن والقبح العقليين الاعتزالية، انظر مثلًا الغزالي: "الكلام هو العلم الأساسي في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات" المستصفي، مصدر سابق، ص ٧، كما أن الغزالي يبدأ كتابه ويؤسس ما يلي من فصول العلم على الرد على المعتزلة في قضية الحسن والقبح العقليين: "لهذا قلنا أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر السنع، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع"، السابق ص ٤٥.

الفصل الثاني

نسق المنطق

قام ابن سينا بعرض المنطق الصوري بشكل نسقي فى خمسة مؤلفات: أقسام المنطق فى كل من الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات، بالإضافة إلى منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة فى المنطق.

وسيتم تحليل نسق المنطق عند ابن سينا بناءً على الأساسيات المستنبطة فى التمهيد السابق، ويظهر هنا السؤال: كيف ينحو ابن سينا نحو إنماء الوعي الصوري التقدمي-بوصفه فيلسوفًا ومنطقيًا-عن طريق العرض النسقي للمنطق؟ وتطلبت الإجابة تحليل الأجزاء الأساسية فى ذلك النسق: الحدود، والقضايا، والبرهان، والنتائج، وذلك فى ضوء الفروض السابقة.

يتعلق الحد بالكلمة فى مستويات حياتها المختلفة، حيث تحيا وحدها يكون الحد معجميًا Lexical، وحين تحيا فى سياق يكون الحد سياقيًا Contextual، وعندها يصير المعنى اصطلاحيًا Conventional أو يكون محكومًا بآليات الاستعمال Pragmatics. ويتحول الحد إلى وحدة بناء القضية إذا أُضيف إلى حدود أخرى وروابط، والقضية هى الوحدة الأساسية للمعنى، وهى أنواع عدة، لم يُفد أرسطو إلا الحملية منها، وأفاد فلاسفة الإسلام الشرطية.

وتتنظم القضايا فى صورة منطقية كاملة أو ناقصة، ليحصل للعقل شكل القياس، إما الجدلي أو الخطابي أو البرهاني أو المغالطي أو الشعري، وهو أساس الوعي الصوري، مثلما القضية أساس المعنى، أى أساس الوعي بالحقيقة.

فإذا ترتبت النتائج وترابطت فى صورة أعم، فإنها قد تصل بالوعي الصوري إلى حد الحقائق، وتتحول الصورة إلى حقيقة، أى تتحول قوانين الفكر الأساسية إلى قوانين الوجود طبقًا للأنسقة، فيصل العقل إلى الميتافيزيقا النسقية، أو: الفلسفة الأولى، وهو ما ينتقل بالتحليل إلى الفصل الثالث، وهو التصور العكسي الهابط من نسق المنطق إلى منطق النسق.

١- الحدود:

تبدأ رسالة الحدود لابن سينا بذكر سبب تأليفه إياها^(١)، ثم يستعين بالله "واهب العقل" فى نزعة إشرافية واضحة^(٢).

ويذكر ابن سينا أن فائدة التحديد للمنطقى هى الدلالة على ماهية الشيء، فلا يخرج عن الحد شيء من صفاته بالفعل أو بالقوة^(٣)، ويذكر أمثلة للحدود الباطلة والصحيحة، وعن طريق الحد ترتسم فى النفس صورة الشيء، أى يتحول المحسوس إلى معقول^(٤).

اهتمام المنطقى بالحد اهتمام له ما يبرره فى إطار ثقافة الصورة، إذ إن تحديد حد الشيء عن طريق التواضع يهبط باللغة من مستوى التوقيف إلى مستوى الاصطلاح، وواضح كيف اعتمد جزء من تاريخ الإلحاد الإسلامى على إنكار التوقيف، إما لأسباب سياسة خلقها (التعصب المضاد) ضد العرب وضد نظرتهم المقدسة للغتهم لغة القرآن، أو لإنكار الإعجاز البياني القرآني، كما هو الحال لدى ابن الراوندي مثلاً^(٥)، وهو يخدم ثقافة الصورة إذ يفتح المجال لتعدد الحق، وصناعة الحقيقة.

يضع التحديد النواة الأساسية لثقافة صورية، هى أقرب إلى الرياضيات فى تأويلاتها خاصة عند بعض التحليليين المعاصرين كرسل Russell. (١٨٧٢ - ١٩٧٠م

(١). أبو علي بن سينا: رسالة الحدود، نشرة عبد الأمير الأسم: المصطلح الفلسفي عند العرب (الهيئة

المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٨٩ م)، ص ٢٣١.

(٢). المصدر السابق ص ٢٣٢.

(٣). "قاما الحدود الحقيقية، فإن الواجب فيها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق أن تكون دالة على

ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي، حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء إلا وهو مضمّن

فيه، إما بالفعل، أو بالقوة."، السابق، ص ٢٣٢

(٤). السابق ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٥). "فهو يرى أن أصل اللغة ليس نبوياً، وأن الأنبياء لم يتلقوها بالوحي الإلهي، فاللغة نتاج إنساني

قديم، (لا أول له) وهذا يعني أنها اصطلاح وطواط، وليست توقيفاً ووحياً، أي أنها ليست تعليمًا

من الله"، أدونيس: الثابت والمتحول، ج٢، ص ٧٩

(وفتجنشتين Wittgenstein (١٨٨٩ - ١٩٥١ م)، حيث صارت الرياضيات منظومة صورية بحتة، تنحل فى النهاية إلى تعريفات واصطلاحات لغوية غير إسقاطية^(١)، مما يرسل المجال لنزعة اصطلاحية Conventionalism.

تتكون رسالة الحدود من قسمين رئيسيين: مقدمة يشرح فيها المؤلف مناسبة التأليف وشروط الحد الصحيح، وفائدة الحد للمنطق، ثم معجم اصطلاحى لاثنتين وسبعين مصطلحاً^(٢)، وفائدة تتبع أجزاء الرسالة الوقوف على منطق نظمها دون ترتيب أبجدي أو موضوعي، وليس من منطق سوى معتقد نظري إشراقي جعل ابن سينا يبدأ بالله ثم العقل ثم النفس، وهى الثلاثية الأفلوطينية الشهيرة: الواحد To Proton، والعقل الكلي Nous، والنفس الكلية Psyche، ثم تسلسل الفيض Fluxus عن طريق الصدور Emanation فيما يمزج بين ميتافيزيقا وفيزيقا أرسطو وأفلوطين: الصورة ثم الهوىلى (وهى ثنائية أرسطية)، ثم الموضوع والمادة، ثم العنصر والأسطقس، هبوطاً من الواحد حتى العالم الطبيعى المتكثر.

وإلى جوار الثلاثيات الأفلوطينية، وثنائية (الصورة والهوىلى)، تنتظم ثنائيات أخرى أرسطية مثل (الجوهر والعرض)، ورياعيات طبيعية يونانية (النار - الهواء - الماء - الأرض)، و(الحرارة - البرودة - الرطوبة - اليبوسة)، مما يوضح أن أساس الترتيب نظري سواء تعلق بنظريات يونانية (كما فى السابق)، أو إسلامية: (مثل: الجن - النار).

(١). يحيى هويدي: ماهو المنطق؟، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٦٦م، ص ١١١.

(٢). حدود الرسالة حسب ورودها: الله - العقل - النفس - الصورة - الهوىلى - الموضوع - المادة - العنصر - الأسطقس - الركن - الطبيعة - الطبع - الجسم - الجوهر - العرض - الملك - الفلك - الكوكب - الشمس - القمر - الجن - النار - الهواء - الماء - الأرض - العالم - الحركة - الدهر - الزمان - الآن - النهاية - الما لا نهاية - النقطة - الخط - السطح - البعد - المكان - الخلاء - الملاء - العدم - السكون - السرعة - البطء - الاعتماد والميل - الخفة - الثقل - الحرارة - البرودة - الرطوبة - اليبوسة - الخشن - الأملس - الصلب - اللين - الرخو - الهش - المشف - التخلخل - التكاثر - الاجتماع - المتماستان - المتداخل - المتصل - الاتحاد - التتالي - التوالي - العلة - المعلول - الإبداع - الخلق - الإحداث - القدم.

وعلاقة الحدود بالمنطق واضحة فى الموسوعات الثلاث والتي تبدأ بقسمة المعرفة إلى تصور وتصديق، والحد مسئول عن التصور، وتنعكس العلاقة فيما بعد، فيصير من منفعة المنطق معرفة الحد الصحيح، وكذلك فى منطق المشرقيين^(١).

٢- القضايا:-

القضية وحدة المعنى، وبالتالي نواة ثقافة الحقيقة، والمنطقي لا يتوقف عندها ويحذر من ذلك، ويستطيع تخطيها بما يسبقها (الحد) وما يليها (البرهان)، فعن طريق الحد الاصطلاحي تكون القضية نتيجة طواطؤ واتفاق بشري تاريخي ضد أبدية المعاني، وعن طريق انتخاب البرهان كشكل كامل من أشكال القياس يحدث الانتقال: من المعنى المحدد للقضية إلى النسق ككل، والذي لا تصدق القضية فيه ما لم تكن متسقة مع غيرها، حتى ولو كانت مستقرة، فالاستقراء يحدث من وجهة نظر معينة ونسبية ومحدودة.

ويذكر ابن سينا نوعين للقضية: حملية وشرطية، وتنقسم الشرطية إلى متصلة ومنفصلة، والقضية بعامة قول يصلح لأن يوصف بالصدق أو بالكذب، أي تعبير خبري لا إنشائي^(٢)، والقضية محدودة كمّا (الكل والجزء) وكيفاً (الإيجاب والسلب)^(٣)، وهى بهذا جملة محددة صورياً.

يخرج التحديد الصوري بالقضية من اللغة العادية Ordinary إلى اللغة الاصطناعية أو الصورية، ويتضافر مع الاصطلاح فى الحد لصناعة الحقيقة، وتختلف الاصطناعية عن العادية فى أن الإنسان قد ينطق (كل كذا...) وهو يقصد (معظمه)

(١). أبو علي بن سينا: الشفاء، المنطق، ١- المدخل، تصدير طه حسين، مراجعة إبراهيم مدكور،

وتحقيق الأب قنوتاتي ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهواني، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، دون

رقم الطبعة، ١٩٥٣ م، ص ١٧-١٨

-منطق المشرقيين، مصدر سابق، ص ٩ وما بعدها

- النجاة، مصدر سابق، ص ٥:٣

-الإشارات والتنبهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة

دون رقم الطبعة، ١٩٦٠م، ص ١٨٢

(٢). أبو علي بن سينا: القصيدة المزوجة، فى منطق المشرقيين، مصدر سابق، ص ٧.

(٣). السابق، ص ٨.

مثلاً، وهو ما يجعل المعنى يتحدد صورياً (حسب النظرية الصورية المعاصرة فى فلسفة اللغة) دون أن يتحدد فى الاستعمال (حسب نظريات الاستعمال). وهذا يخرج بالخطاب أيضاً من خطاب الحس المشترك Common Sense الذى يخاطبه الوحي إلى الخطاب الصوري الاصطلاحي الذى تخاطبه ثقافة الصورة.

٣- البرهان:

عندما تنتظم القضايا فى البرهان تصل الصورية إلى أرقى مراحلها، وتكون على مستوى المنافسة المناسب لتحدي ثقافة الحقيقة و- ربما- لهزيمتها، آية ذلك أن معارضي ثقافة الحقيقة اتخذوا حجتهم الأساسية من قدرة العقل على البرهنة واستنباط الحقائق عن الميتافيزيقا والنفوس والأخلاق والطبيعة.

والبرهان شكل من أشكال القياس، ويقارن الفلاسفة بين أشكال القياس لإثبات أصالة البرهان وتفوقه على ما سواه، فهو يعتمد على مقدمات يقينية عكس الجدل المعتمد على المقدمات الظنية، وهو يسلك طريق الإقناع العقلي دون أن يؤثر على العواطف كالمناهج الخطابي، وهو يعتمد على الوقائع عكس القياس الشعري المعتمد على المخيلة، وهو أخيراً يمتاز بخلوه من المغالطات المنطقية المعروفة فى المنطق الصوري، عكس القياس السفسطيقي أو المغالطي^(١).

وأهم النتائج هى زعزعة الأسس المنهجية لخطاب المتكلمين ومنهم أعداء الفلاسفة الأساسيين، هكذا كانت المعركة المنهجية بين طوائف المجتمع الإسلامى، اعتمد بعضها على المنهج البرهاني كالفلاسفة، واعتمد آخرون على الجدل كالمتكلمين، واعتمد غيرهم على الخطابة كعامة رجال الدين والخطباء، واعتمد سواهم على المخيلة والبيان وفصاحة اللفظ كالشعراء، وكان لابد للفيلسوف أن يثبت جدراته أمامهم، وأمام الباطل (السفسطة)، من أجل صناعة الحق^(٢).

(١). أبو علي بن سينا: النجاة (مصدر سابق)، ص ٦.

(٢). كان لكل طائفة نوعان من الأعداء: نوع ينافسها على النفوذ السياسى والجماهيري والإعلامى والعلمى، ونوع فكري تتخذ من قدرتها على هزيمته شرعية لوجودها أمام النوع الأول من الأعداء، فكان نوع أعداء الفلاسفة الأول المتكلمين ورجال الدين والشعراء، وكان العدو الثانى

ومن نتائج المنهج البرهاني نقد بعض المسلمات الدينية كالمعجزة والبعث والعلم الإلهي المطلق بوصفها أساطير لا تتسق مع الشواهد، ولا تظهر في نهاية أي قياس منطقي برهاني، وذلك كما عند محمد بن زكريا الرازي^(١)، كذلك نفى العلم بالجزئيات عند الفلاسفة كالفارابي وابن سينا، وهو نفى نسقي إذ لا يتسق العلم بالجزئيات الحادثة مع طبيعة العقل الإلهي القديم.

كذلك ظهر نقد النبوة تمسكاً بالبرهان، كما عند ابن الراوندي^(٢)، حسب منطق الحسن والقبح العقليين، والذي يلغي الحاجة إلى اتباع الأنبياء، وحسب تناقض منطق الاصطفاء الإلهي لبعض البشر وهذا يتهم دون البعض الآخر.

ليس البرهان وجهًا إيجابيًا فحسب، الوجه السلبي يظهر في الشك، والشك نوعان: أفقي ورأسي، أفقي أي الشك في المستقبل الذي يمكنه أن يقع في حدود العقل البشري، غير أنه لم يقع بعد، وهي صعوبة زمانية، ورأسي أي الشك في الغيبيات التي لا تقع إطلاقًا في حدود المعرفة الإنسانية، وهي إستحالة معرفية، فالبرهان إذ يسير قدمًا نحو اليقين، يختبر قدرات العقل الإستمولوجية في كل خطوة، وقد تعرض أرسطو نفسه لنوع من الشك السابق^(٣).

السفسطانيين (أي المغالطين بعامية في الأقيسة)، وذلك مثلما كان للماركسية نوعان من الأعداء: عدو سياسي جماهيري إعلامي عقدي هو الإسلام، وعدو تتخذ من قدرتها على هزيمته مبررًا لاستمرارها وانتشارها أمام الإسلام وهو الرأسمالية والإمبريالية، ذلك فيما يتعلق بفترة الحرب الباردة في الدول الإسلامية ومنها مصر

(١). هذا البحث، الفصل الأول: أ-١.

(٢). السابق، ص ١١.

(٣). "(إن) قولنا: (أن الحرب ستكون غذاً أو لا تكون) واجب ضرورة"، فأما قولنا: أن الحرب ستكون غذاً: فليس واجباً ضرورة، ولا قولنا أنها لن تكون غذاً بواجب ضرورة، لكن الواجب ضرورة إنما يكون أو لا يكون فليس كل إيجاب وسلب متقابلين فأحدهما صادق ضرورة والآخر كاذب ضرورة". أرسطوطاليس: كتاب العبارة، الفصل التاسع، المنطق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، دون رقم الطبعة، ١٩٤٨ م، ص ٧٥. (وهو شك أفقي).

٤- النتائج (الحقيقة):

رغم أن البرهان هو أعلى مستويات ثقافة الصورة، إلا أن (الحقيقة) هي أخطر نتائج هذه الثقافة فى القفزة من الصورة إلى الحقيقة، وهذا هو السبب نفسه فى كونها بعيدة نوعاً عن الثقافة الصورية إذا ما قورنت بالبرهان.

تعتمد هذه المرحلة على تحول قوانين الفكر الأساسية إلى حقائق مجردة كلية قادرة على تفسير الوجود بما هو وجود (ميتافيزيقا)، أي إنها مرحلة التحول من الإبيستمولوجيا إلى الأنطولوجيا، والانتقال إلى هذه المرحلة انتقال طبيعي ومنطقي لا شذوذ فيه، وهو يتم حرصاً على النسقية بحيث تصير قوانين كونية، ويصير المعقول واقعياً، والواقعي معقولاً.

هذه هى أيضاً المرحلة التى تمثل نقطة ضعف الثقافة الصورية، إلى جانب أنها كذلك نقطة قوتها، وذلك من منظورين مختلفين:

نقطة قوة إذا نظرنا لها باعتبارها قدرة مبدعة على خلق العالم فى التصور، وتفجير معالم رؤية جديدة للكون، وفتح مساحات لا قبل للوعي السابق بها على كل المستويات، وكل رؤية شاملة جديدة بداية حضارة جديدة.

ونقطة ضعف لأن الهجوم على الفلاسفة غالباً ما يتم من هذا المدخل (الهجوم والدفاع) فى سلب المنطق فى الفصل السابق، هو جعل (حقائق بعينها) فى مركز الإبصار، دون اعتبار بالمنهج، أي دون وعي صوري، وكثيراً ما تكون الحقائق فى هذه المرحلة متناقضة أو متضادة مع الحقائق المقدسة. لكن تفصيل هذه المرحلة سوف يلي فى الفصل القادم، فهذه هى نقطة الوصل والفصل بين الفصلين، بين نسق المنطق ومنطق النسق.

الفصل الثالث

منطق النسق

ظهر النسق كنتيجة طبيعية لثقافة الصورة، الاهتمام بالصورة يصنع أنساقاً فكرية ومعرفية، والاهتمام بالحقائق فقط يصنع تراكمًا أفقيًا مبعثرًا، ومعلوماتية، ومرجعية نقلية للمحتوى المعرفي، والنسق بدوره يصطدم مع المعارف اللا نسقية مرتين:

إحدهما تمثل صدامًا صوريًا هو صدام النسق واللا نسق، الفهم والتعقل والاقتناع وتتبع القضايا في سلسالتها المنطقي ولزومها الصوري عن بعضها البعض، في مقابل الإيمان والتصديق، وقد نشأ قدر كبير من صراع العقل والنقل من هذا الأساس، وكذلك جزء يُعتد به من صدام الوافد والموروث.

والأخرى تمثل صدامًا حقائقياً هو صدام الحقيقة والحقيقة المضادة، والصدام على هذا المستوى له جانبان إيجابي وسلبي:

فأما الإيجابي فهو حقائق بعينها تصدر عن منطق النسق ذاته، حين تتحول القوانين المجردة الحاكمة لمنطق النسق عمومًا إلى قوانين ميتافيزيقية حاكمة للكون بعامة، وهي النقطة التي انتهى عندها الفصل السابق.

وأما السلبي فهو استبعاد حقائق أخرى بعينها لكونها خارجة عن النسق، أي استبعاد صاحب ثقافة الصورة لحقائق معينة لكونها متناقضة مع غيرها في النسق، وهو ما يحدث صدامًا مع أصحاب الحقائق المستبعدة، وعلى كل فالصدام على مستوى الحقيقة صدام تقليدي بين قضية ونقيضتها، وهو يمثل نقطة ضعف ثقافة الصورة كما سلف في الفصل السابق، وإن كانت نقطة لا يمكن تلافيها.

ورغم أن الصدام الصوري (صدام النسق واللا نسق المجردين) من الموضوعات الأساسية لهذا الفصل، إلا إنه تم تهميشه لحساب الصدام على مستوى الحقائق، إذ تم طرح الصدام الصوري في الفصل الأول على هيئة التثليث المزبوج لإيجاب وسلب المنطق الصوري في الحضارة الإسلامية، كما أنه لا يوجد بمعزل عن الصدام على مستوى

الحقيقة، وفوق ذلك فإن معظم الصدام حدث على هذا المستوى الأخير فعلاً لنقص الوعي الصوري أصلاً.

لذا يقتصر القول على فقرات ثلاث: نتحدث الأولى عن تجسد النسق، أي تحوله إلى حقائق من خلال تعميم قوانينه بما هو نسق على الوجود بما هو وجود، وتتحدث الثانية عن الأنسقة Systematization حين تُستبعد الحقائق الشاذة عن النسق، وتمثل الأولى الوجه الإيجابي سابق الذكر من الصدام، بينما تمثل الثانية الوجه السلبي، في حين نتحدث الثالثة عن منطق النسق عند ابن سينا في المنطق بما يتضمنه قسمه العلوم ومراتب العقل وأقسام علم المنطق... إلخ.

١- تجسّد النسق:

هي مرحلة التحول من الإبستمولوجي إلى الأنطولوجي، وتنشأ الميتافيزيقا النسقية من تعميم قوانين الفكر على الوجود، وقد أقر أرسطو نفسه بذلك، فلم تكن ميتافيزيقاه إلا تجسيداً للمنطق الصوري وتحولاً من الصورة إلى الحقيقة، لذا عكست الميتافيزيقا عنده القوانين الأولى الثلاثة للفكر: الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع^(١)، وهى صميم علاقة الفكر والوجود، كذلك عكس المنطق الجدلي الهيجلي الميتافيزيقا الهيجالية إلى حد صعوبة التمييز بينهما.

كذلك تكون للنسق قوانين عامة تشكل في اجتماعها "منطق النسق"، وتترابط هذه القوانين وتنتج بعضها عن بعض مثلما تترابط قوانين الفكر الثلاثة التي تنشأ كلها من قانون الهوية، وللنسق قوانين ثلاثة أيضاً:

أولاً: الصدور Emanation، وهو صدور القضايا بعضها عن بعض، وعن طريق التعليل يمكن الرجوع إلى قضية أصلية مبدئية، قد تكون مستقراً، وقد تكون مفترضة افتراضاً، لكنها - على أية حال - واحدة، وكان من الطبيعي لذلك أن يعتقد ابن سينا في الفيض تطرفاً في الأنسقة، بحيث تصدر الكثرة تدريجياً عن الواحد، وتصدر قضية وجود الكل عن قضية وجود الواحد، وقد بدت له قضية (أو فرضية) الفيض أكثر نسقية، تتحقق فيها وحدة عضوية تتفوق بها على نظريات الحدوث التقليدية (الخلق من عدم).

(١)- Aristotle: Metaphysic, in The works of Aristotle, loeb ed., (Harvard university press, London, 2 nd Ed., 1956) pp.524-531.

وثانيًا: التراتب Hierarchy. وهو التسلسل الهرمي الرأسي للقضايا والموجودات، وذلك حسب مبادئ العلية التي تصدر بها الموجودات بعضها عن بعض بالتوالي، والعلية أنواع ثلاثة: قبلية: أي قبل حدوث الفعل، وهى العلة الفاعلة أو السببية الطبيعية، وبعديّة: أي تحدث بناءً على الفعل وبعده، ويكون الفعل قبلها وسيلة لها، وهى العلة الغائية أو السببية الأخلاقية، وفى علاقة معية Synchronism بفعلها: وهى العلتان المادية والصورية، أو وجود الشيء ذاته، وتتوزع العلل على نظريات الفلسفة الثلاث، بحيث تكون القبلية علة إبستمولوجية يتعلّقها العقل النظري فى مجال الحتمية الطبيعية، وتكون البعدية علة أكسيولوجية يتعلّقها العقل العملي فى مجال الحرية النفسية، وتصبح علة المعية علة أنطولوجية، وهكذا تترتب القضايا فى تسلسل هرمي رأسي عكس شكل ترتيب القضايا فى ثقافة الحقيقة الأفقية، حيث تنعدم السببية فى كثير من الحالات بين القضايا، ويتم الربط بين القضايا على التوازي وليس على التوالي (١).

وثالثًا: اللزوم Implication، وهو علاقة الضرورة فى الصدور، بحيث تلزم كل قضية عن قضية قبلها بالضرورة، وكان هذا أدهى بالطبع إلى الاعتقاد فى غائية الطبيعة، والقسمة الخلقية للعلوم عند ابن سينا بوصف بعض العلوم أشرف من البعض الآخر، وأدعى كذلك للاعتقاد فى قدم العالم طبقاً لمبدأ اللزوم حيث لا شيء يأتي من لا شيء Nothing Comes From Nothingness، ومن المعروف قول ابن سينا بقدم العالم وكيف تحول ذلك إلى نقطة ضعف فى الثقافة الصورية حين تحولت الصور إلى حقائق، وكيف اتخذ أنصار ثقافة الحقيقة موقع المهاجم بصدد هذه النقطة بعينها (٢)، إذ إن التكفير

(١). يتضح ذلك بالسلب حين يتضح كيف هاجم أنصار ثقافة الحقيقة (كالغزالي مثلاً) العلية الطبيعية، "وأصل جملتها - علوم الطبيعة - أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله بنفسها، بل هى مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته". أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٥م، ص ١٠٤.

(٢). "فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفنقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ قلنا: تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل إحداها مسألة قدم العالم" أبو حامد الغزالي:

كشكل من أشكال الاستبعاد أو الاغتيال السياسي أو الرقابة العنيفة اعتمد لديهم على رفض حقائق بعينها^(١)، فكما أسلفنا كان القبول أو الرفض الأيديولوجيان يعتمدان لديهم على المذهب لا المنهج، وعلى الأول لا الثاني أسسوا دائرة العلوم الإسلامية. وعن قوانين النسق الأولية الثلاثة (الصدر - التراتب - اللزوم)، والتي تجسدت عند ابن سينا في الفيض وقسمة العلوم والمتعلمين وقوى العقل ثم الاعتقاد الغائي في الطبيعة وقدم العالم، قامت نظريات سينوية على مستوى الحقائق، واصطدمت بحقائق أخرى، بعضها حقائق الوحي.

٢- الأنسقة وبتروائذ العقيدة:

هذا هو الوجه السلبي في صدام النسق واللا نسق، فنظرًا للطابع اللا نسقي للوحي، سواءً تبدى ذلك في جمع القرآن أم في جمع الأحاديث والفتاوى والأحاديث القدسية

تهافت الفلاسفة، تقديم وضبط: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٩. انظر كذلك هذا البحث، الفصل الأول: ب- ١.

(١). من محاور التكفير عند ابن تيمية تلك القضايا الثلاث في تهافت الغزالي، قدم العالم، وعلم الله بالجزئيات دون الكليات، والبحث النفساني لا الجسماني، وقد تفرقت هذه القضايا في الرد على المنطقيين، وإذا كان مقصود الغزالي الرد على الفلاسفة عمومًا في مذاهبهم، فإن مقصود ابن تيمية الرد على المنطق ذاته الذي أوصل الفلاسفة إلى هذه النظريات، والتكفير أخطر حين يتعلق بالمنطق منه حين يتعلق بالمذهب، انظر ابن تيمية: "ثم إن الصابئين ابتدعوا الشرك فصاروا مشركين. والفلاسفة المشركون من هؤلاء المشركين. وأما قدماء الفلاسفة الذين كانوا يعبدون الله وحده لا يشركون به شيئًا، ويؤمنون بأن الله محدث لهذا العالم ويقرون بمعاد الأبدان، فأولئك من الصابئة الحنفاء الذين أثنى الله عليهم" الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص ٣٣٤. وانظر في مسألة علم الله بالجزئيات دون الكليات: "يجعلون الشفاعة مبنية على ما يعتقدونه من أن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته، وليس عالمًا بالجزئيات، ولا يقدر أن يغير العالم" السابق ص ١٤٤. انظر كذلك ابن القيم: "وهذا المذهب من أفسد مذاهب العالم وأخبثها، وهو مبني على إنكار الفاعل المختار (أي: الفيض) وأنه تعالى لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على تغيير العالم ولا يخلق شيئًا بمشيئته وقدرته، وعلى إنكار الجن والملائكة ومعاد الأجسام. وبالجمله فهو مبني على الكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر" مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، مصدر سابق ص ٤٣٧-٤٣٨.

وغيرها من مصادر الشرع، تضمن الشرع لذلك الكثير من النظريات غير المتسقة مع غيرها، أو التي لا لزوم لها (أي غير لازمة عما سبقها)، وذلك مثلما تثار قضية كالشفاعة بناءً على لا جدوى شفاعاة الرسول في إنسان يعاقب على جرم ارتكبه على مسؤوليته وتم الفصل في أمره بعدالة الله ذاته، ولا جدوى عذاب القبر مادام العذاب الأخروي قائماً، وتناقض التقدير المسبق Predestination للأفعال مع حرية الإرادة والعدالة الربانية والمسؤولية الخلقية، وتناقض حدوث العالم مع أزلية الإرادة الإلهية، وتناقض علم الله بالجزئيات مع أزلية علمه، ومن المعروف كيف تورط ابن سينا في القضيتين الأخيرتين علاوة على مسألة بعث النفوس دون الأجساد.

٣- منطق نسق المنطق:

اعتمد نسق المنطق السينيوي على قوانين النسق العامة السالفة، ويظهر ذلك في قسمة العلوم في منطق المشرقيين إلى مؤقت وأبدي، وأصول وفروع، وعلم وآلة علم، ونظري وعملي، ثم الطبيعيات والرياضيات والإلهيات والكيليات، بالإضافة إلى الأخلاق وتدير المنزل وتدير المدينة، ومنطق الصدور ملحوظ في ترتيب العلوم النظرية الأربعة (الطبيعيات والرياضيات والإلهيات والكيليات) من أسفل إلى أعلى، ومن المادة إلى الصورة، ومن الجزء إلى الكل، ومن الكثرة إلى الواحد، فالطبيعيات أمور مخالطة للمادة ويعد فصلها عنها من خطأ الذهن، أما الرياضيات فهي تدرس الأمور المخالطة لها ولكن التي يجوز لها الفصل، ثم الإلهيات التي تدرس الأمور المجردة، ثم الكليات وهي كيليات ذهنية كالوحدة والكثرة، والكلي والجزئي، والعلة والمعلول^(١)، وهي أقرب إلى المقولات Categories، ويظهر الصدور كذلك في الانتقال من الأخلاق الفردية إلى تدير المنزل (الأخلاق في إطار الأسرة) إلى تدير المدينة (الأخلاق في إطار الدولة ككل، أي: السياسة).

(١). أبو علي بن سينا: منطق المشرقيين (مصدر سابق) ص ٧٠٥.

وربما اعتمدتُ قسمة المتعلمين على ذات المقولة، حيث قسم ابن سينا قراءه إلى علماء (كابن سينا نفسه) وعامة (من مزاولي الشأن)^(١)، ليكون هذا أساساً من أسس الأرسطراطية الثقافية والطبقية العلمية في ذلك العصر.

واستطاع ابن سينا عن طريق قوانين النسق الدمج بين أرسطو وشراحه ونظريات المتصوفة في المعرفة، حيث تدرج العقل لديه في مراتب أربع: أولها العقل الهولاني، وهو عقل بالقوة، كعقل الطفل الذي لم يتعلم القراءة بعد، وفيه الاستعداد، وثانيها العقل بالملكة، وهو عقل فيه الظن والأمل لكن ليس فيه العلم الحقيقي، وهو كعقل الطفل إذا تعلم القراءة، وثالثها العقل العامل، وهو العقل الذي يسلك طريق البرهان، كعقل الطفل عندما يتقن القراءة، وأخيراً العقل التام، وهو الذي تكون له القراءة عملاً دائماً وملكة باقية يرجع إليها حين الحاجة^(٢).

ويحكم نسق المنطق السينيوي الترتيب التقليدي من الحد إلى البرهان مروراً بالاستطرادات والتفصيلات المعتادة، ومثال ذلك القصيدة المزدوجة، ويبدو فيها منطق النسق صارماً وواضحاً، تبدأ بالحمد والصلاة على الرسول، ثم تعرض لمختصر نظرية الفيض (الله - العقل - النفس - العالم المادي) بالترتيب نفسه، ثم غرض المنطق ومنفعته، ومناسبة التأليف، ثم البدء بالحد، والألفاظ الخمسة، والمقولات العشر، ثم القضايا، والنقيض، ثم العكس، والقياس وأنواعه، الشرطي والحتمي، الاستقرائي والتمثيلي، ومواد المقدمات، حتى نصل قرب النهاية إلى البرهان، أعلى درجات النسق، وهدف النسق ذاته^(٣).

(١). وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا - أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا - وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، المصدر السابق، ص ١.

(٢). المصدر السابق، ص يديه

(٣). أبو علي بن سينا: القصيدة المزدوجة، في منطق المشرقيين (مصدر سابق)، ص ٢: ١٦، هناك كذلك بعض الاستطرادات الخارجة عن النسق كالمطالب والحد في النهاية، ص ١٦: ١٨.

وتترتب الحدود فى القضايا، وتترتب القضايا فى الأقيسة، وتترتب الأقيسة حتى تصل إلى البرهان، وهو موضوع الفصل السابق، فيصل التحليل فى النهاية إلى اكتمال الدائرة كاملة الاستدارة.

خاتمة

قام البحث بالخطوات الثلاث التالية:

١. طرح فكرة ثنائية (الحقيقة والصورة) كشكل لمعالجة قضية الوافد والموروث، واختبار مدى اتساق هذا الشكل مع منطق الصدام، ومدى طاقته الشارحة، ومدى جدته، ومدى قدرته على إلهام باحث قادم سواءً عن طريق ثنائية الحقيقة والصورة، أم ثنائية نسق المنطق ومنطق النسق.
٢. تحليل نسق المنطق السينوي، وطرح قضية اللغة الاصطلاحية وردّ العالم إلى اللغة بصدد الحدود، وطرح قضية اللغة الاصطناعية والتحول عن الحس المشترك فى الخطاب بصدد القضايا، وطرح مسألة الصراع المنهجي الأيديولوجي والشك المنهجي الإبستمولوجي بالنسبة للبرهان، ومسألة صدام الحقائق بين ثقافة الصورة وثقافة الحقيقة بالنسبة للنتائج، وهو تطبيق أول لثنائية الحقيقة والصورة على المنطق.
٣. تحليل منطق النسق عمومًا، ومنطق النسق عند ابن سينا خصوصًا، لاكتشاف أهم الآليات الحاكمة لتكوين النسق، وأثر ذلك على الميتافيزيقا، وصدام الحقائق الميتافيزيقية عندما تتحول الصورة إلى حقيقة، فى مقابل تحليل الصورة بما هى صورة فى الخطوة السابقة، وهو تطبيق ثانٍ لثنائية الحقيقة والصورة على النسق.



قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- أ- مصادر ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا):
 ١. الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، دون رقم الطبعة، ١٩٦٠ م.
 ٢. رسالة الحدود، نشرة عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٨٩ م.
 ٣. الشفاء، تصدير طه حسين، مراجعة ابراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواطي ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهواني، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، دون رقم الطبعة، ١٩٥٣ م.
 ٤. القصيدة المزدوجة، فى منطق المشرقيين.
 ٥. منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة، دون رقم الطبعة، ١٩١٠ م.
 ٦. النجاة، مطبعة دار السعادة، بجوار محافظة مصر، ١٣٣١ هـ

ب- مصادر أخرى:

١- المصادر الاجنبية:

- Aristotle: Metaphysics, in The Works & Aristotle, loeb Ed. Harvard university press, London, 2nd Ed., 1956.

٢- المصادر العربية:

١. أرسطو. كتاب العبارة. تحقيق عبد الرحمن بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، دون رقم الطبعة، ١٩٤٨ م.
٢. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الرُّدِّيُّ على المنطقيين، المسئى أيضًا نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان. تحقيق الشيخ

- عبد الصمد شرف الدين المكتبي، راجعه وأعدّه لهذه الطبعة: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥م.
٣. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، وتقديم الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، دون رقم الطبعة، د.ت.
٤. ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس الأستاذ خليل شحادة، وراجعه الدكتور سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دون رقم الطبعة، ٢٠٠١م.
٥. الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي. الموافقات في أصول الشريعة. شرحه وخرج أحاديثه فضيلة الشيخ عبد الله دراز، ووضع تراجمه الأستاذ محمد عبد الله دراز، وخرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١م.
٦. الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون رقم الطبعة، د.ت.
٧. الجوزية، ابن قيم. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان. المكتبة الثقافية، بيروت، دون رقم الطبعة، ١٩٨٣م.
٨. الجوزية، ابن القيم. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. دار الكتب العلمية، بيروت، دون رقم الطبعة، ١٩٩٨م.
٩. الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.
١٠. الغزالي، أبو حامد. المستقصى في علم الأصول. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.
١١. الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال. دار المعارف، القاهرة، دون رقم الطبعة، ١٩٥٥م.

ثانيًا: المراجع:

١. أدونيس. الثابت والمتحول. دار الساقي، دون بيانات أخرى.
٢. بدوي، عبد الرحمن. من تاريخ الإلحاد في الإسلام. سينا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣م.
٣. الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، أيلول ١٩٩١م.
٤. الجابري، محمد عابد. نحن والتراث. المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، أيلول ١٩٩١م.
٥. حنفي، حسن. من النقل إلى الإبداع. ٣، ج٢، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، دون رقم الطبعة، ٢٠٠١.
٦. حنفي حسن. هموم الفكر والوطن. ج١، دار قباء، ط٢، ١٩٩٨م.
٧. عبد الرازق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٦ هـ، ١٩٦٦م.
٨. عبد الغني، مصطفى لييب. دراسات في تاريخ العلوم عند العرب. دار الثقافة، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٢م.
٩. فاخوري، عادل. منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث. دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م.
١٠. هويدي، يحيى. ما هو المنطق؟. مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٦٦م.

ثالثًا: المعاجم:

١. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧١م.
٢. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، دون رقم الطبعة، ١٩٨٣م.

"الوعي" هل يصبح أحد خواص المادة؟

"البحث عن قوانين أساسية جديدة في الطبيعة"

سمير أبوزيد(*)

مقدمة

تجدد ثانية، ابتداء من سبعينات القرن العشرين الميلادي، الاهتمام بمشكلة تفسير الوعي الإنساني. ويشار عادة إلى ذلك بظهور المقال المشهور للفيلسوف توماس ناجل (Thomas Nagle) عام ١٩٧٤ "مثل ماذا أن تكون وطواطاً؟" (What it is like to be a Bat?). وهو المقال الذي طرح فيه أحد مشكلات الوعي الأساسية، وهي تفسير الكيفية التي تتحول بها المثيرات الفيزيائية الخارجية إلى شعور كيفي ذاتي في وعي الإنسان. وكان من أهم أسباب ظهور هذا الاهتمام تقدم علوم المخ والأعصاب واكتشاف المراكز المختلفة للعمليات العقلية بالمخ وإمكان متابعة الكيفية التي تتم بها، وازدياد الأمل في اكتشاف كافة الأنشطة العقلية الإنسانية. وفي نفس الوقت تقريبا تطور علوم الحاسب الآلي ومحاولة محاكاة أسلوب عمل العقل الإنساني، مما يتطلب المعرفة الأعمق بأسلوب عمل العقل وبخاصة عمليات الوعي والإدراك. بالإضافة إلى هذا وذاك كان لظهور نظرية ميكانيكا الكم تأثير على ظهور هذا الاهتمام. وذلك لأن تفسير هذه النظرية يعتمد، في التفسير الشائع لها، على التفاعل بين الوعي الإنساني والعمليات الفيزيائية على المستوى دون الذري، فيما يسمى بعملية "حل الترابط".

وقد تبلور البحث في عمل العقل، لأسباب عديدة، حول ظاهرة الوعي. ولكن بدلا من أن يؤدي التوسع في محاولة فهم العقل الإنساني وظاهرة الوعي إلى إمكان تفسير كافة تلك العمليات فيزيائيا، على العكس، أدى ذلك التوسع إلى الانقسام بين الفلاسفة والعلماء حول تفسير هذه الظاهرة. ويمكن اليوم تقسيم الموقف من ظاهرة الوعي إلى قسمين أساسيين. قسم "الفيزيائيين" (Physicalists)، الذين يرون أنه على الرغم من

(*) . مهندس مدنى مصرى/ ماجستير الهندسة المدنية جامعة ولاية أوهايو الأمريكية.

عدم إمكان تفسير هذه الظاهرة فيزيائيا بواسطة النظريات الحالية إلا أنها في واقع الأمر ظاهرة فيزيائية وسوف يمكن في المستقبل مع تقدم العلم تفسيرها تفسيراً كاملاً. وقسم "الضد-فيزيائيين" (Anti-Physicalists)، الذين يرون أن ظاهرة الوعي لا يمكن تفسيرها فيزيائياً تفسيراً كاملاً وأنه لا بد من وجود مبدأ آخر غير فيزيائي لتفسير هذه الظاهرة.

والوعي، على الرغم من أنه أكثر ارتباطاً بالعمليات العقلية وبالمراكز المختلفة بمخ الإنسان، إلا أنه في واقع الأمر جزء من مشكلة العقل والمخ. وهي المشكلة التي تمثل أحد أشكال المشكلة الفلسفية الأساسية، مشكلة الروح والجسد. ولذلك يمكن القول بأن المشكلات الثلاث تمثل مستويات مختلفة لمشكلة فلسفية واحدة وأنه يمكن الربط بين تطور الفكر الإنساني بصفة عامة وبين تطور طبيعة وأسلوب عرض هذه المشكلة.

فعلى وجه العموم سادت مشكلة الروح والجسد، بصور مختلفة، في الفكر الإنساني في المرحلة السابقة على ظهور الفكر الأوروبي الحديث، حيث كان الارتباط بين الفكر الديني والفكر الفلسفي أمراً طبيعياً^(١). ومع تطور الفكر الأوروبي الحديث ظهرت الفلسفات الطبيعية والتي تفصل بين الفكر الديني وبين الفكر الفلسفي. وظهر على التوازي معها مشكلة العقل والمخ، باعتبار أن العقل هو ظاهرة طبيعية، بدلاً من مشكلة الروح والجسد التي هي قضية دينية. ويؤرخ عادة لظهور هذه المشكلة في الفكر الأوروبي بفكر ديكارت (Descartes) في القرن السابع عشر الميلادي. كما يمكن القول بأن مشكلة العقل والجسد قد بلغت الذروة مع منتصف القرن العشرين الميلادي مع العمل المشهور لجلبريت رايل (Gilbert Ryle) (مفهوم العقل) (The Concept of Mind) عام ١٩٤٨ وما تلتها من أعمال في نفس المشكلة.

ومشكلة الوعي، باعتبارها امتداداً لمشكلة العقل والمخ، تمثل امتداداً ضمناً لمشكلة الروح والجسد. فعلى الرغم من أنها تعالج معالجة علمية وفلسفية صارمة بحسب شروط

(١). انظر د. محمود فهمي زيدان (١٩٨٠)، "في النفس والجسد - بحث في الفلسفة المعاصرة"، المقدمة ص ١٣-٢٢، وينكر د. زيدان "لما كان واضحاً أن لكلمات "نفس" و "روح" دلالات دينية وأخلاقية فأنا نؤثر استخدام كلمة "عقل" مرادفة لهما، لأن ليس لهما تلك الدلالات. ولهذا الاستخدام أصوله عن ديكارت" ص ٢٢.

البحث العلمي المعاصر، إلا أنها تفتح الباب أمام مشكلة أساسية، وهي وجود تفرقة أساسية بين العمليات الفيزيائية في مخ الإنسان وبين عمليات الإدراك الواعي. وتطرح احتمال أن يكون الوعي جوهر أساسي إضافي في الطبيعة لا يمكن إرجاعه أورده إلى الصفات الفيزيائية الطبيعية للوجود المادي. وأكثر من ذلك فإن تصور وجود قوانين جديدة تربط بين الوعي والوجود المادي أصبح مطروحا بقوة في الفكر الفلسفي المعاصر. وعلى الرغم من أن تصور الوعي كجوهر أساسي في الطبيعة ليس تصورا دينيا، وإنما هو تصورا فلسفيا وعلميا أيضا، إلا أنه يترك الباب مفتوحا أمام الاعتقادات المختلفة بخصوص الجوهر النهائي للوعي. فهذا التصور لا يتأثر بالتصور الاعتقادي عن الجوهر النهائي للوعي، وإنما يهتم فقط بإنشاء القوانين التي تربط بينه وبين العالم المادي. وترى ليان جابورا (Lian Gabora) أن فكرة أن الوعي هو مكون أساسي في الطبيعة تعيش معنا منذ قرون، وأنها طرحت على أسس فلسفية ودينية ومقولات علمية بنفس القدر^(١).

وذلك لأن التصورات المعاصرة تطرح مفهوم الوعي باعتباره شيئا لا يمكن تفسيره، وأن المهم هو التوصل إلى القوانين التي تحكمه. ولذا فليس من المبالغة القول بأن ظهور مشكلة الوعي في الفكر الفلسفي المعاصر يدل على نوع من التحول الأساسي في الفكر الإنساني. وربما يشير هذا التحول إلى نوع من التداخل بين المجالات الثلاث للفكر الإنساني، الفكر الديني والفكر الفلسفي والفكر العلمي، كما كان الحال في الفكر القديم، ولكن بصورة أكثر تطورا وتعقيدا.

في هذا الإطار، فإن أهمية مشكلة الوعي بالنسبة لفكرنا العربي المعاصر تكمن في نقطتين أساسيتين. الأولى هي أن مشكلة الوعي، إضافة إلى كونها مشكلة فلسفية بالأصالة، فإنها تمثل بؤرة تداخل بين علوم طبيعية عديدة كمثال الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وعلم النفس والرياضيات والبرمجيات، والفوضى المنظمة (الكاوس) فهي تنتمي إلى ما يسمى بالعلوم البينية (Interdisciplinaryciences). لذا فمن المتوقع لأبحاث الوعي أن تؤثر تأثيرا كبيرا على مستقبل العلم المعاصر. ولأنه لا يجوز لنا

(١). Gabora, L. (2002) "Amplifying phenomenal information: Toward a fundamental theory of consciousness", pp.4.

الانسحاب من الفكر العالمي حتى ولو لم يكن مرتبطا بقضايانا الخاصة بالنهضة، فإنه يجب علينا، ليس فقط الإطلاع على آخر ما وصل إليه هذا الفكر على وجه العموم وأبحاث الوعي على وجه الخصوص، وإنما أيضا المشاركة الإيجابية في هذه الأبحاث. والنقطة الثانية هي أن مشكلة الوعي لها طبيعة خاصة من حيث أنها تمثل تراجعا في الفكر المادي الذي سيطر على القرن العشرين، وأنها تحمل في طياتها نوع من الإدراك لحدود المعرفة الإنسانية. لذا فهي تمثل أهمية خاصة بالنسبة لحضارتنا العربية الإسلامية التي لا تفصل فصلا قاطعا بين الفكر العقلي والفكر الديني.

لذلك فإننا نعرض في هذا البحث للموقف الراهن لمشكلة الوعي، من خلال استعراض موجز للأفكار الأساسية المطروحة للبحث فيها في الأدبيات المعاصرة. كما نعرض في نهاية البحث، بإيجاز، لوجهة نظرنا بخصوص هذه المشكلة.

ورأينا أن نعرض في القسم الأول من البحث للجوانب المختلفة للتعريف بالوعي، الجذور التاريخية لمشكلة الوعي والجانب الوصفي للظاهرة، ثم التعريف بالمشكلات الفلسفية المرتبطة بها. وفي القسم الثاني نعرض للمفاهيم الأساسية في الفكر الفلسفي التي ترتبط ارتباطا أساسيا بمشكلة الوعي والتي لا يمكن تناول الموضوع دون تناولها، سيما وأن بعضها نشأ أصلا في سياق البحث في هذه المشكلة. وفي القسم الثالث نقدم عرضا عاما لنظريات الوعي المطروحة حاليا مع شرح موجز للنظريات التي تمثل علامات أساسية في أبحاث الوعي المعاصرة. وذلك مع التركيز على النظرية المادية والمشكلات المرتبطة بها، والتي كانت من أسباب تراجع المادية ومن ثم ظهور نظريات بديلة لتفسير الوعي. وفي نهاية البحث نعرض للشروط الضرورية للتوصل للقوانين التي تحكم العلاقة بين الوعي والوجود وتصورنا الخاص للصورة الصحيحة لهذه العلاقة.

هذا وقد فضلنا، حيثما كان مناسباً، الاعتماد على ترجمة بعض الأجزاء من بعض النصوص الهامة الواردة في الأدبيات المعاصرة عن مشكلة الوعي بدلا من عرض أفكارها الأساسية، بهدف تقديم صورة أكثر واقعية لهذه المشكلة. وذلك مع بعض التصرف حتى تلائم الحيز المتاح في البحث وحتى تكون مناسبة لسياق الأفكار في البحث، مع الإشارة إلى المرجع في كل نص. كما أننا اضطررنا إلى ترجمة بعض

المصطلحات التي لا يوجد لها مقابل، أو غير شائع لها ترجمة، في العربية، بسبب نشأتها في وقت قريب، وأوردنا المصطلح الأصلي في لغته الأصلية في الاستخدام الأول على الأقل. ونخص هنا بيان مصطلح (Qualia) والذي يستخدم للدلالة على الشعور الكيفي الواعي بالموثرات الفيزيائية، كمثّل الشعور باحمرار اللون أو مرارة الطعم... الخ. واستخدمنا التعبير "الكيفيات" للدلالة على نفس المعنى، خاصة وأن المصطلح الأصلي هو جمع وليس مفرد. وكذلك مصطلح (Phenomenal) والذي ترجمناه باللفظ (ظاهراتي)، والذي يعبر عن الإدراك الشعوري الكيفي (غير الموضوعي) للظاهرة (Phenomenon). وذلك للتفرقة بينه وبين الإدراك الموضوعي للظاهرة، والذي هو في هذه الحالة إدراك ظاهري (Phenomenal) أيضا، والتميز بين المعنيين يعتمد على السياق. ثم، اعتمادا على ذلك، ترجمنا (Proto-Phenomenal) والتي استخدمت في بعض النصوص بمعنى الخاصية الأولية الكامنة خلف الإدراك الكيفي للظاهرة، بالمصطلح (أول-ظاهراتي)، باعتبار أن (Proto) هي لفظ بادئ يعني (أولي).

أولاً: عرض المشكلة

١- استعراض تاريخي لمشكلة الوعي.

بحسب إريك لورماند^(١) (Eric Lormand) تمثل كتابات ديكارت علامة أساسية في التفكير الفلسفي في مشكلة الوعي. فالفكر الفلسفي في مشكلة العقل قبل ديكارت نادراً ما يذكر لفظ الوعي، أو ألفاظاً واضحة مقابلة له. ومع بدايات الفكر الحديث في القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر أصبح التفكير في الوعي مركزاً للتفكير في عمل العقل. ومع فجر علم النفس في نهايات القرن التاسع عشر، تركزت المناقشات الفلسفية عن الوعي على أنه "هل يمكن تفسير الوعي بواسطة علم موضوعي للعقل؟". ففي عام ١٨٢٩ قدم جون ستيوارت ميل تصوره عن الكيفية التي تكون بها الأفكار مترابطة في العقل والنفس الإنسانية فيما سمي (Associative Psychology). ورأي أن ارتباط الأفكار يمكن أن ينتج نتائج تتجاوز الأفكار العقلية التي تكونها، وبذلك قدم نموذجاً مبكراً لنظرية الانبثاق في العقل. ثم قدم البيولوجي توماس هكسلي محاولة مبكرة للتعبير عن الإحساس بغموض الوعي: "كيف يمكن لأي شيء واضح تماماً كمثال حالة الوعي أن ينشأ كنتيجة لتهيج نسيج عصبي، هو أمر لا يمكن قبوله، ويشبه ظهور الجن من مصباح صلاح الدين (١٨٦٦)".

وعلى الرغم من استمرار الاتجاه الترابطي في العالم الأنجلو-أمريكي في الفلسفة وعلم النفس حتى منتصف القرن العشرين، كان الاهتمام في الفكر الألماني والأوروبي بالبنية الأوسع للخبرة. وهو ما أدى إلى ظهور الفينومينولوجيا، من خلال أعمال إدموند هوسرل (١٩٢٩، ١٩١٣) ثم مارتن هايدجر (١٩٢٧) وموريس ميرلوبونتي (١٩٤٥). بالإضافة إلى آخرين ممن وسعوا من دراسة الوعي الإنساني لتشمل المجال الاجتماعي، والعلاقة "البن-شخصية" (Inter-personal)، والوعي بعمل الجسم البشري.

ومع بدايات القرن العشرين بدأ يخبو الاهتمام بدراسة الوعي من منظور علم النفس، وبخاصة في الولايات المتحدة، مع ظهور الدراسة السلوكية في علم النفس (واطسن ١٩٢٤، سكينر ١٩٥٣). وذلك على الرغم من حركات مثل علم نفس الجشطلت

(١). Eric Lormand, (1997), "Consciousness", Routledge Encyclopaedia of Philosophy.

التي حافظت على البحث العلمي في الوعي في أوروبا. وحسب دافيد تشالمرز (David Chalmers) فإنه "في فلسفة القرن العشرين، وضعت هذه الإشكالية بالشكل الأكثر دقة في عمل برود (C.D.Broad) "العقل ومكانه في الطبيعة" عام ١٩٢٥. "فظواهر العقل عند برود هي ظواهر الوعي. والمشكلة المركزية هي في وضع العقل بالنسبة للعالم الفيزيائي"^(١).

وفي ستينيات القرن العشرين ضعفت تدريجياً قبضة السلوكية مع ظهور علم النفس المعرفي (Cognitive Psychology) وتأكيد على عمليات معالجة المعلومات ونمذجة العمليات العقلية الداخلية. وفي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين عاد الاهتمام بشكل كبير بمشكلة الوعي، من خلال بحوث علمية وفلسفية تهدف إلى الكشف عن طبيعة وأصل الوعي الإنساني. وظهرت أسماء عديدة قدمت تصورات للوعي من زوايا مختلفة. وبمجرد عودة الاهتمام بمشكلة الوعي حدث توسع سريع في الأبحاث حوله وظهر فيضان من الكتب والمقالات عن الموضوع. كما نشأت دوريات متخصصة وجمعيات متخصصة ومؤتمرات سنوية مركزة جهودها فقط في دراسة مشكلة الوعي.

٢- التعريفات المختلفة للوعي

ليس هناك حالياً تعريف محدد متفق عليه لمفهوم الوعي، وهذا هو أحد المشكلات الأساسية في قضية الوعي كقضية فلسفية. والاختلاف حول هذا المفهوم يتراوح فيما بين اعتبار الوعي كيانه مستقلاً يرتبط بشكل ما بالجسم المادي، وبين اعتبار الوعي مجرد شعور أو إحساس مصاحب للعمليات المادية التي تجري في العقل، ويصل إلى حد اعتبار أن الوعي ليس شيئاً وإنما هو وهم ملازم للإنسان.

ويبدأ مارتن ديفيز وجلين همفريس (Martin Davies and Glyn Humphreys) مقدمة كتابهما "الوعي" (١٩٩٣) كما يلي، "الوعي هو، ربما، الخاصية لحياتنا العقلية التي هي الأكثر إرباكاً لكل من الفلاسفة وعلماء النفس.. على جانب الفلسفة، دانييل دنت (Daniel Dennett) يكتب في "Oxford Companion to Mind" أن الوعي هو في نفس الوقت الخاصية الأكثر وضوحاً والأكثر غموضاً في عقولنا.. ويعلق توماس ناجل

(١). David Chalmers, (2003), "Consciousness and its Place in Nature", Blackwell Guide to the Philosophy of Mind , pp.102

تعليقا شهيرا "بدون الوعي مشكلة الجسم-العقل سوف تكون أقل إثارة للاهتمام بكثير، وبالوعي تبدو بلا أمل" .. هذه التعليقات يمكن أن تقترح أن الوعي، غير القابل للتحديد والغامض، يقع خارج مجال التساؤل العقلي، متحديا كلا من البحث العلمي والفلسفي^(١).

لذا يستخدم لفظ "الوعي" كمفهوم بأكثر من معنى، وهو في ذلك يشترك مع العديد من المفاهيم الفكرية والفلسفية. فالوعي"، يستخدم على ثلاثة مستويات، المستوى الأول هو المستوى الكلي، وفيه يتحدد معنى الوعي باعتباره مفهوم كلي عام له سماته المستقلة. فنحدث عن "الوعي" كما لو كان له وجود مستقل (مادي أو غير مادي) يرتبط بشكل أو بآخر بالوجود المادي المتمثل في المخ، أو مناطق معينة بالمخ. وذلك كأن نطرح أن الوعي هو خاصية أساسية في الطبيعة، أو أن الوعي ينبثق عن التعقيد المادي..الخ.

والمستوى الثاني هو المستوى الجزئي الذي ينسب حالة الوعي إلى كيان محدد، وذلك كأن نقول أن فلانا "يعي" تماما ما يقول، أو أنه واعيا لكلامه، أو أن نقول أن الغزال "يعي" بوجود الأسد في مكان قريب. والوعي باعتباره منسوباً إلى كيان محدد له تعريفات عديدة تعبر عن الجوانب المختلفة لهذا الوعي.

فيطرح بيتر كاروثرز^(٢) (Peter Carruthers) ثلاثة سمات أساسية للوعي الخاص بالكائن المحدد،

-الإحساس: وذلك ببساطة بأن يكون مخلوقاً حساساً، قادراً على الإحساس ورد الفعل والتفاعل مع العالم من حوله.

-الإفافة: وهي أن يكون المخلوق ممارساً فعلاً لهذه الإمكانية وليس فقط امتلاك القدرة أو الميل لذلك. وبهذا المعنى لا يعد المخلوق واعياً إذا كان نائماً أو في أي حالة من الإغماء العميق.

-الشعور الذاتي بالوعي: وهو أن يتحدد وعي الكائن ليس فقط بكونه فائقاً ولكن أن يكون أيضاً واعياً بأنه فائقاً.

(١) Davies, M., and Humphreys G., eds. (1993). "Consciousness", pp.1

(٢) Peter Carruthers, (2000), "Phenomenal Consciousness".

ويضيف توماس ناجل^(١) المفهوم الشهير "مثل ماذا؟" (What it is like). وهو مفهوم يهدف إلى التعبير عن نوع آخر، ربما أكثر ذاتية، من الوعي لكيان محدد. طبقا لناجل فإن أي موجود يكون واعيا فقط حين يكون هناك "شيئا ما يكون هذا الوعي مثله" عندما تكون محل هذا الكائن. وهو نوع من الذاتية يبدو، أو يظهر، من خلالها العالم انطلاقا من الحالة العقلية أو حالة الخبرة التي يمر بها الكائن. في المثال الذي يقدمه ناجل، الوطواط له وعي لأنه هناك "مثل شيئا ما" بالنسبة للوطواط حتى يكون له خبرة بالعالم من خلال نظامه السوناري للإحساس بالمكان. وذلك على الرغم من أننا كآدميين، لا يمكننا فهم مثل ماذا يكون هذا النوع من الوعي من وجهة نظر الوطواط.

كما يضيف روزنتال (Rosenthal)^(٢) تفرقة أخرى بين وعي الكائن المحدد بشيء خارجي وبين وعيه بشيء يخص حالاته الداخلية. وهذه التفرقة أحيانا تسمى بالتفرقة بين الوعي بين الذاتي (Transitive) والوعي بالحالات العقلية الذاتية (Intransitive).

والمستوى الثالث هو مستوى العمليات والحالات، وفي هذا المستوى يستخدم مفهوم الوعي لوصف عملية أو حالة محددة من الحالات أو العمليات العقلية بغض النظر عن الكيان المحدد الذي تجري فيه هذه العملية. وذلك كأن نصف الإنصات لأصوات الآلات الموسيقية بأنها عملية (أو حالة) وعي بالموسيقى، أو أن نصف إجراء بعض الحسابات بأنها عملية حسابات "واعية" الخ.

وتوصف مثل تلك الحالات بأنها واعية إذا كانت تتضمن نوعا من الخبرة الذاتية التي تتأتى من الشعور الذاتي بالإحساس الغفل. وذلك كمثال إدراك الألوان والأصوات والأشكال الخ من حالات إدراك الكيفيات الطبيعية. وتتسم تلك الحالة من حالات الوعي بسمات معينة وتسمى في الأدبيات "Qualia"، ويمكن صك تعبير "الكيفيات" كمقابل له. وهناك اختلاف كبير في تحديد معناها الدقيق.

(١) Thomas Nagel, (1974), "What is it like to be a bat?" Philosophical Review 83: 435-456

(٢) David Rosenthal, (1986), "Two concepts of consciousness." Philosophical Studies 49:329-59.

فحسب تعريف دانييل دنت^(١) (Daniel Dennett) تتسم الكيفيات بالصفات

التالية:

أ- واضحة، بمعنى أنها لا تكون محل شك بالنسبة للشخص نفسه.

ب- ذاتية وحقيقية، بمعنى وجودها كشعور مصاحب للإدراك للذاتي.

ج- خاصة، بمعنى ارتباطها بالشخص المحدد.

د- يتم فهمها آنيا ومباشرة في الوعي.

وتعتبر حالة ما واعية أيضا باعتبار معنى معين لمفهوم الاتصال، وهو المفهوم الذي يعبر عن العلاقات "بين-العقلية" (Access Consciousness). في هذا الخصوص تعتبر حالة ما واعية باعتبار كونها متاحة للتفاعل مع الحالات الأخرى، وباعتبار الإمكانية الاتصالية بمحتواها. في هذا المعنى الوظيفي للوعي، والذي يعود إلى ما أسماه ند بلوك (Ned Block)^(٢)، الوعي الاتصالي، كون حالة بصرية معينة واعية لا يتحدد على أساس إذا كانت تمتلك حالة كيفية "مثل ماذا"، ولكن على أساس ما إذا كانت هذه الحالة، والمعلومات البصرية التي تحملها متاحة للاستخدام والتوجيه بواسطة الكائن.

كما أن الحالات العقلية يمكن أيضا أن تعتبر واعية بالمعنى السردى (Narrative Consciousness) والذي يعتمد على فكرة "تيار الوعي". وذلك بأن ينظر لتلك الحالة على أنها مكونة من تتابع مستمر لتصورات سردية من منظور الذات الحقيقية أو الافتراضية^(٣).

٣- مشكلات الخبرة الواعية.

يترتب على هذا التقسيم التقديرى الثلاثي لمفهوم "الوعي" نشوء ثلاث تساؤلات فلسفية عن طبيعة كل منها، تمهد لطرح نظرية في الوعي. يتعلق السؤال الأول بالمدخل الأنطولوجي (الماهوي)، وهو الذي يعتمد على تفسير طبيعة الوعي ذاته وعلاقته بالوجودات الأخرى في الطبيعة. ويتعلق السؤال الثاني بالمدخل المعرفي، والذي يعتمد

(١) Daniel Dennett (1988), "Quining Qualia". *Consciousness in Contemporary Science*, pp. 48

(٢) Ned Block, (1995). "On a confusion about the function of consciousness."

(٣) Dennett, D. C. (1992). "The self as the centre of narrative gravity".

على البدء من الوقائع الجزئية. وتتمثل الوقائع هنا في الظواهر الملاحظة والظروف المصاحبة لواقعة الوعي الخاص بالكيان المحدد. ويتعلق السؤال الثالث بالمدخل الوظيفي، وهو الذي يعتمد على إدراك الوظيفة التي تقوم بها حالات أو عمليات واعية معينة. ولأن الأسئلة الثلاثة ترتبط بظاهرة واحدة، هي ظاهرة الوعي، فإن الإجابة على تلك الأسئلة لا تكون من خلال تصورات منفصلة. وإنما تطرح تصورات مختلفة عن ظاهرة الوعي ككل، كل منها يحاول أن يجيب على الأسئلة الثلاثة.

أولا : السؤال الأنطولوجي، ما هو الوعي؟

والسؤال الأنطولوجي يهدف إلى التفسير أكثر من الوصف. وإشكاليته المركزية هي تفسير الجوهر الأساسي لظاهرة الوعي ومكانه في الطبيعة. هل هو سمة أساسية مستقلة من سمات الطبيعة أو أن وجوده يعتمد على كيانات طبيعية أخرى أكثر عمقا، سواء كانت فيزيائية أو بيولوجية أو عصبية أو حتى معلوماتية. وإذا لم يكن بذاته سمة أساسية فكيف يمكن تفسير نشأة الوعي من هذه الكيانات الأخرى غير الواعية. بمعنى آخر هل يمكن أن ينشأ شيئا واعيا من شيئا غير واع.

والمشكلة الأساسية التي يواجهها السؤال الأنطولوجي هي تنوع المشروعات التفسيرية لظاهرة الوعي بشكل يعيق التوصل إلى تفسير واحد لهذه الظاهرة. ذلك أن السؤال التفسيري ليس سؤالا واحدا وإنما هو عبارة عن مجموعة من الأسئلة التي تبحث عن تفسير. وهي جميعا تخص إمكانية تفسير نوع أو سمة من سمات الوعي، ولكنها تختلف سواء فيما يخص موضوع التفسير، أو المعيار المستخدم للتوصل للتفسير الصحيح. فمحاولات تفسير الوعي تتضمن معرفة كيفية التي ينشأ بها الوعي من العمليات المرتبطة بالخلايا العصبية بالمخ، أو من البنية البيولوجية للمخ، أو من الأنظمة الميكانيكية الفيزيائية المكونة للمخ أو حتى من التنظيم المعلوماتي الذي يتسم به بنية المخ. واحتمالات النجاح في التفسير تتغير بحسب طبيعة المجال الذي يتم التفسير من خلاله. أما بالنسبة لمعايير التفسير فيمكن أن يتم افتراض وجود علاقة ارتباط مسبقة (a priori) بين موضوع التفسير وحالة الوعي التي يتم تفسيرها. وذلك كأن نفترض أن النبضات الكهربائية في الأعصاب هي التي تفسر الوعي، أو أن نفترض أن التنظيم المعقد

للمخ هو الذي يفسر الوعي، أو أن نفترض أن علاقات السببية بين مكونات المخ هي التي تفسر الوعي..الخ. ولكن في هذه الحالة سوف يكون من الضروري إنشاء قواعد ما تمثل جسرا يربط ما بين حقائق موضوع التفسير وبين حقائق الوعي الناتجة عن هذا التفسير. ويرى البعض أنه في النهاية سوف يكون من الصعب التحقق من صحة هذه العلاقات التي تربط الجانبين فربما ينتهي الأمر بعدم القدرة على تفسير وجود الوعي^(١). وينشأ عن عدم قدرتنا الحالية على تقديم الرابطة المناسبة المعقولة بين الوعي وبين الوجود المادي ما سمي بالهوة التفسيرية^(٢).

ثانيا: السؤال المعرفي، ما هي السمات الأساسية لظاهرة الوعي، وكيف يمكن وصفها

يهدف السؤال المعرفي إلى وصف ظاهرة الوعي ووضع النموذج الملائم بالنسبة لها. ولأن هناك تعدد في تعريف حالات الوعي يكون الوصف متعددا بحسب نوع الحالة المطروحة للبحث. ولذلك يكون هناك وصف لحالة الوعي الذاتي، وآخر لحالة الوعي الكيفي، وثالث لحالة الوعي الاتصالي..وهكذا. ولأنه هناك اختلافات كبيرة في فهم ظاهرة الوعي، فإن إشكاليات عديدة تنشأ عند وصف الحالات المتعددة له.

١- وصف ظواهر الوعي على المستويين الذاتي (First Person) والبين-ذاتي (Third Person)

تتمثل الإشكالية الأساسية عند وصف ظواهر الوعي على المستوى الذاتي (الشخص الأول) وعلى المستوى البين-ذاتي (الشخص الثالث) في الصعوبات التي تواجه الحصول على البيانات في الواقع. فأسلوب الاستبطان الذاتي يوفر لنا مصدرا غنيا وأساسيا للنظر المتعمق في حياتنا العقلية الواعية. ولكن الاستبطان في الواقع ليس كافيا لوصف الوعي، كما أنه يحتاج إلى أن يستعمل بأسلوب مدرب ومنظم. ثم أنه يحتاج إلى استكمال تلك المعلومات من خلال البيانات المستقاة من الأساليب "البين-ذاتية" المتاحة للملاحظ الخارجي. ونظرا للطبيعة الخاصة للوعي فإن المعلومات المتاحة

(١) McGinn, C. 1989. "Can we solve the mind-body problem?" Mind 98 pp. 349-66

(٢) Levine, J. (1983). "Materialism and qualia: the explanatory gap".

للملاحظ الخارجي محدودة. ولذلك تنشأ مشكلة الحصول على البيانات اللازمة لطرح نظرية عن الوعي سواء عن طريق الاستبطان أو الملاحظة الخارجية^(١).

٢- السمة الكيفية للوعي (Qualia)

من المهام المعرفية الأساسية في مشكلة الوعي تحديد طبيعة السمة الكيفية للوعي (Qualia). وهي مهمة تستهلك حالياً جزءاً كبيراً من النقاش في المجتمع العلمي والفلسفي المختص بمشكلة الوعي. فالسمة الكيفية للوعي يتم مساواتها عادة بما يسمى بالاحساسات الخام المباشرة. ولا تقتصر تلك الاحساسات على الإحساس بالألوان والطعوم.. الخ وإنما أيضاً تشمل الإحساس بالأفكار وبالرغبات^(٢). والتساؤلات حول الوعي الكيفي في الأدبيات المعاصرة عديدة، منها هل يمكن أن يوجد ما يسمى بالكيفيات (Qualia) المقلوبة؟ (Inverted Qualia)^(٣)، وهل الكيفيات مجرد إحساسات مصاحبة ليس لها وجود مستقل؟ (Epiphenomenal)^(٤)، ثم كيف يمكن للتأثير على الأعصاب بالمخ أن ينتج الكيفيات، وهل يعني ذلك وجود فجوة تفسيرية (Explanatory Gap)^(٥). وتعتبر تلك الإشكاليات عن المشكلة الأساسية في الكيفيات وهي التساؤل عن طبيعة الربط بين التأثيرات المادية للعالم الخارجي في شبكة الأعصاب المخية وبين الإدراك الكيفي لها. ومن الواضح أن فهم الكيفية التي تنشأ بها الكيفيات في العقل تسهم بشكل أساسي في فهمنا لطبيعة الوعي الإنساني.

٣- مفهوم الذاتية (Subjectivity)

يعتمد السؤال المعرفي عن طبيعة الوعي على ارتباط الوعي بالذات الخاصة بالكائن، ولذلك يؤثر مفهومنا للذاتية بشكل أساسي على النتيجة التي يخلص إليها سؤالنا المعرفي عن الوعي. ويكتب ناجل "الوعي هو ما يجعل مشكلة العقل-الجسم في

(١) بالنسبة لمشكلة وثوقية البيانات الخاصة بظواهر الوعي انظر،

Searle, J. R. (1990). "Consciousness, explanatory inversion and cognitive science." and

Varela, F. (1995). "Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem."

(٢) Siewert, C. (1998). "The Significance of Consciousness".

(٣) Block, N. (1980). "Are absent qualia impossible?"

(٤) Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal qualia". The Philosophical Quarterly 32:127-136.

(٥) Levine, J. (1983). "Materialism and qualia: the explanatory gap" ". Pacific Philosophical Quarterly 64, 354-361.

الحقيقة غير قابلة للتعامل، المشكلة هي في تحديد الذاتية كأكثر خواصها إثارة للاضطراب.. كل ظاهرة خبروية هي في الأساس مرتبطة بوجهة نظر واحدة، ويبدو أنه لا يمكن تجنب أن النظرية الفيزيائية الموضوعية سوف تتخلى عن وجهة النظر هذه^(١). ومعارضاً لهذا التصور، يطرح برنارد بارز مشكلة الذاتية، كما يلي، "في العقدين الأخيرين أصبح المعيار هو "مشاركة الملاحظ" (observer empathy)، القدرة على معرفة مثل ماذا أن تكون وطواً أو إنساناً آخر. وهذا يجعل فهم الذاتية صعباً فعلاً. أنا أقترح أن.. التفرقة الصحيحة ذات الدلالة.. هي بين مستويات الوعي وبين ما نفكر فيه تلقائياً كذات ملاحظة. والذاتية من هذه الزاوية تقابل معنى الذات الملاحظة. لهذا السبب نحن نحتاج في البداية لتفكيك المعنى الفلسفي المعاصر للذاتية ونبين أنه في النهاية هي لم تتغير"^(٢).

٤- مشكلة وحدة الوعي (Unity of Consciousness)

بحسب تيم باين ودافيد تشالمرز (Tim Bayne, and David Chalmers)، فإنه في أي وقت محدد، يكون لأي شخص محدد خبرات واعية متعددة، خبرات بصرية.. وخبرات سمعية.. وإحساسات بدنية.. أثناء شعوره بتيار من الأفكار الواعية عن الواقع. وهذه الخبرات متميزة عن بعضها البعض، ولكنها في نفس الوقت تبدو مترابطة معاً بشكل عميق. هي تبدو كأنها "موحدة"، بواسطة كونها خواص لحالة واحدة محددة من الوعي. ويذكر أن بعض المفكرين (ديكارت وكانت على سبيل المثال) قد جادلوا بأن نوع ما من الوحدة هو سمة عميقة وأساسية في الوعي. وعلى الجانب الآخر، بعض المفكرين (مثل ناجل ١٩٧٤) جادلوا بأن وحدة الوعي يمكن أن تتجزأ.. والبعض (دنت ١٩٩٢) يرى بشكل أكثر قوة أن الوعي هو في العادة أو دائماً غير موحد، وأن كثيراً من الوحدة الظاهرة هو وهم^(٣).

(١) Nagel, T. (1974). "What is it like to be a bat?"

(٢) Baars, B. (1996). "Understanding Subjectivity: Global Work-Space Theory and the Resurrection of the Observing Self", pp.211.

(٣) Tim Bayne and David J. Chalmers (2004), "What is the Unity of Consciousness?"

٥- القصدية والتمثيلية

الوعي بموضوع محدد يرتبط بشكل أساسي بالقصدية، كما يرتبط فهمنا للخبرة الواعية بفهمنا لعملية تمثيل الموضوع في الخبرة الواعية. ولكن تجارب عديدة تثبت أن بعض الحالات غير الواعية يمكن أن تتضمن القصدية، ولذا كان من الضروري فهم الاختلاف في تمثيل الموضوع في الحالات الواعية عنها في الحالات غير الواعية^(١).

كما أن حالاتنا العقلية الواعية يبدو أنها تتميز بأنها تمتلك المعاني المرتبطة بها بشكل مباشر (Non-Inferential). ولكن هناك اتجاهات ترى أن هذه المعاني تعتمد على شروط سببية ترتبط ببنية العمليات العقلية. والإشكالية هي أن هناك اتجاهان، الأول أن يكون وعينا المباشر بالواقع المادي والمعنوي هو الذي يؤدي إلى القصدية في إدراك موضوعات معينة. وهذا هو الاتجاه الذي يؤسس القصدية في الوعي، والذي يسمى بأنصار النظرية الداخلية (Internalists) من أمثال جون سيرل^(٢). والثاني هو أن وجود قصدية في إدراك موضوعات معينة يؤدي، نتيجة للعمليات السببية، إلى الإدراك الواعي لها. وهذه هو الاتجاه الذي يؤسس الوعي في القصدية، والذي يسمى بأنصار النظرية الخارجية (Externalists)، من أمثال درتسك (Dretske)^(٣).

ثالثاً : السؤال الوظيفي، ما هو عمل ظاهرة الوعي منذ نهايات القرن التاسع عشر على الأقل، ومن المسلم به أن هناك نشاطاً واعياً للعقل وآخر غير واع^(٤). وبذلك يثور سؤال أساسي حول الفرق بين هذين النوعين من النشاط العقلي، وحول وظيفة التفكير الواعي وأهميته بالنسبة للإنسان. ولأن التفرقة من الناحية العملية للنشاط العقلي، سواء من خلال مراكزه المختلفة في المخ أو من خلال اختصاصات معينة في عمل العقل، هي تفرقة غير واضحة حتى الآن فإن تعيين وظيفة ودور النشاط العقلي الواعي يمثل إشكالية أساسية.

(١) Byrne, A. (2001). "Intentionalism defended".

(٢) Searle, J. (1992), "The Rediscovery of the Mind".

(٣) Dretske, F. (1995). "Naturalizing the Mind".

(٤) سولمز (٢٠٠٤) "عودة فرويد" مجلة العلوم الترجمة العربية لمجلة ساينتيفيك أمريكان ص ٧٤.

وحسب ويليام ليكان^(١). فإن "الوعي هو وظيفة تحقيق آليات القصدية الداخلية موجهة إلى الحالات والأحداث النفسية للمستويات الأدنى. وآليات القصدية هي أدوات لها عمل توصيل و/أو تنسيق المعلومات عن الأحداث والعمليات السيكلولوجية الجارية". أما سينجر (Singer)، فيرى أن السؤال الوظيفي يطرح أسئلة عن أهمية الوعي ودوره في عمل العقل، وهل هناك مرونة في الوعي الإنساني نتيجة ارتباطه بالمتغيرات، وهل لهذا علاقة بالأصول التطورية للإنسان. وأن الأسئلة عن قيمة الوعي تتضمن بعداً أخلاقياً، في اتجاهين على الأقل. فالبعد الأخلاقي للإنسان مرتبط في أذهاننا بكونه واعياً لأفعاله، كما أن أنواع معينة من الحالات الواعية كمثال الألم والرغبة تلعب دوراً أساسياً في التأثير على الناحية الأخلاقية للإنسان^(٢).

وتظهر التجارب أن الحالات العقلية الواعية تنطوي على درجة عالية من التحكم والمرونة وبخاصة عند التعامل مع المواقف الجديدة والتي تتطلب ردود فعل جديدة^(٣). وذلك في حين أن الحالة اللاواعية من رد الفعل تتعامل بكفاءة تامة وبسرعة وبصورة أوتوماتيكية مع المواقف الثابتة والمعروفة مسبقاً أكثر من الحالات التي تتطلب الإدراك الواعي^(٤). والإشكالية هي هل يمكن استنتاج من هذه التجارب أن الوعي له وظائف تختلف من حيث المبدأ عن وظائف الحالة اللاواعية. وإذا كان ذلك صحيحاً فكيف يؤثر ذلك على فهمنا لظاهرة الوعي وطبيعتها.

ثانياً: مفاهيم أساسية مرتبطة بمشكلة الوعي

ترتبط مشكلة الوعي بشكل أساسي بقضية العقل والمخ، أي بالإنسان ذاته ككائن حي. ولكن القضية عندما تتم معالجتها تفصيلياً تفرض على الباحث التعامل مع القضية باعتبارها قضية أنطولوجية عامة ليست مرتبطة فقط بالوجود الإنساني على وجه الخصوص، وإنما بالوجود الطبيعي على وجه العموم. فالخ في الإنسان هو المكون المادي الذي ينشأ فيه الوعي الإنساني. ولذا يتحول السؤال من كيف ينشأ الوعي

(١) Lycan, W. (1997) "Consciousness as Internal Monitoring", pp.756

(٢) Singer, P. (1975). "Animal Liberation".

(٣) Armstrong, D. (1981). "What is consciousness?"

(٤) Anderson, J. (1983). "The Architecture of Cognition".

في المخ الإنساني إلى السؤال كيف يمكن لتنظيم مادي معين (كمثل المخ) أن ينشأ فيه نوع من العمليات التي هي غير مادية بطبيعتها (كمثل الوعي). وبذلك يتحول الموضوع من البحث في كيان مادي معين هو المخ إلى البحث في طبيعة المادة على وجه العموم وأثر التنظيم المعقد على خصائصها. كما يتحول الموضوع من البحث في خبرة إنسانية معينة، هي الوعي الإنساني، إلى البحث في ظاهرة الوعي على وجه العموم وطبيعة ارتباطها بالمادة، أو استقلالها عنها.

ونتيجة لتحول موضوع البحث في الوعي من حالة الخصوصية والارتباط بالكيان الإنساني إلى حالة العمومية والارتباط بالوجود الطبيعي الأنطولوجي نشأت موضوعات وقضايا جديدة، لا ترتبط فقط بالوعي الإنساني على وجه الخصوص وإنما ترتبط بظاهرة الوعي على وجه العموم. فظهرت إشكاليات ومفاهيم كمثل مفهوم "الردية" (Reduction) أي كيف يمكن رد ظاهرة ما، كمثل ظاهرة الوعي، إلى الوحدات الأساسية للمادة. وكمثل "التبعية" (Supervenience)، أي كيف يمكن لظاهرة ما، كمثل ظاهرة الوعي، أن تكون تابعة بشكل كامل لتنظيم معين لوحدات المادة. وكمثل مفهوم "مستويات الوجود"، أي على أي مستوى من مستويات الوجود يجب دراسة ظاهرة معينة غير مادية، كمثل ظاهرة الوعي، وما هي العلاقة الصحيحة بين مستويات الوجود فيما يخص ظاهرة الوعي. أو مفهوم "الانبثاق"، أي كيف يمكن لظاهرة معينة، كمثل ظاهرة الوعي، أن تنبثق من مجرد تحقق مستوى معين من التنظيم والتعقيد للمادة. وكمثل مفهوم "اكتمال الفيزياء"، أي هل القوانين الفيزيائية كاملة بشكل ينفي أي تأثير سببي لأي ظاهرة غير فيزيائية، كمثل ظاهرة الوعي، أم أنه يمكن أن يكون لهذه الظاهرة تأثير سببي من خارج الفيزياء. وكمثل مفهوم "الظاهراتية المصاحبة" (Epiphenomenalism)، أي هل يمكن لظواهر معينة غير مادية، كمثل ظاهرة الوعي، أن تكون مصاحبة للظواهر المادية بدون أن يكون لها أي تأثير سببي مادي، وفي نفس الوقت لا يمكن ردها للطبيعة المادية.

بالإضافة إلى ذلك نشأ، بتأثير تحول مشكلة الوعي (والعقل) إلى حالة العمومية، مشكلة تعريف المادة ذاتها، ومفهوم المادية المرتبط بها. ويرتبط بمشكلات

تعريف المادة مشكلة تعريف مفهوم السببية، وهو المفهوم الذي نشأ على أساس مفهوم العلاقات المادية الحتمية. فطرحت مفاهيم للسببية تربط بين العمليات العقلية وليس المادية، ومفهوم للسببية الناشئة من الوجود نفسه، ومفهوم للسببية النازلة من الكل إلى الجزء وليس من الجزء إلى الكل، إضافة إلى مفاهيم أخرى عديدة.

وفي هذا الجزء من البحث نقدم تعريف موجز لبعض المفاهيم الأساسية اللازمة للبحث في الوعي، وطبيعة الإشكاليات المرتبطة بها. وذلك باعتبارها مفاهيم ضرورية لطرح تصور أو نظرية عن الكيفية التي يظهر بها الوعي الإنساني. هذا مع العلم بأن هناك تفصيلات عميقة لتلك الموضوعات تشغل جزءا كبيرا من اهتمامات المجتمع العلمي حاليا، وأنه لا يمكن حصر وجهات النظر المطروحة فيها في بحث محدود المساحة.

١-التبعية (Supervenience)

بحسب دافيد بابينو^(١) (David Papineau) فإن أحد الطرق لتعريف المذهب الفيزيائي (Physicalism) هو من خلال "تبعية" (Supervenience) العلوم الخاصة لما هو فيزيائي. والتبعية لما هو فيزيائي تعني أن أي منظومتين لا يمكن أن تختلفا كيميائيا أو بيولوجيا أو سيكولوجيا أو أي شيء آخر بدون الاختلاف فيزيائيا. أو بالعكس، إذا كانت منظومتين متطابقتين فيزيائيا، فإنهما لا بد وأن يكونا أيضا كيميائيا متطابقين، أو بيولوجيا متطابقين، أو سيكولوجيا متطابقين.. وهكذا.

٢-مستويات الوجود.

كما أوضحنا أعلاه ترتبط مشكلة تفسير الوعي بشكل أساسي بالطبيعة الإنسانية، إلا أن التناول الأنطولوجي لها يحولها إلى قضية مرتبطة بالطبيعة على وجه العموم. ويؤدي هذا التحول بصورة تلقائية إلى البحث في الفروق الأساسية بين الطبيعة المادية الأساسية (الفيزيائية) وبين الطبيعة الإنسانية، كمستويين مختلفين من مستويات الوجود، وفي العلاقة الطبيعية بينهما. ولكن التعمق في بحث هذه القضايا يؤدي إلى ظهور مستويات أخرى للوجود تحتاج إلى إنشاء العلاقة بينها وبين كل من هذين المستويين. وذلك كمثال مستوى المواد العضوية ومستوى منظومات الخلايا الحية

(١)David Papineau, (1994), "Philosophical Naturalism", Ch.1 sec. 1.2

(أي المستوى البيولوجي) بما يتضمنه من مستويات جزئية كمثل النبات والحيوان. ويرتبط موضوع مستويات الوجود بشكل أساسي بمشكلة الانبثاق، حيث يثور السؤال عن الكيفية التي تنبثق بها الصفات في المستوى الأعلى من تنظيم أو تكوين موجودات المستوى الأدنى.

ويقدم كلاوس إيميتش (Claus Emmeche) وآخرين تصورا خاصا لهذا الموضوع كما يلي، "هناك محاولات عديدة بذلت لتكوين تصور لنظريات انبثاقية.. لقد جادلنا في موضع آخر لصالح نظرية وجودية غير ردية لمستويات الوجود تتضمن تصور عن الانبثاق.. وطبقا لهذه الفكرة فإن "صفة أي نظام معقد يقال أنها "منبثقة"، على الرغم من أنها تنشأ من صفات وعلاقات تميز مكونات أبسط، فقط في حالة أنها لا يمكن توقعها من، ولا ردها إلى، هذه الخصائص المرتبطة بالمستويات الأدنى.. لقد حددنا كفرضية عملية، أربع مستويات أولية – الفيزيائي، البيولوجي، النفسي، والاجتماعي – وهذه تمتلك عدم تشابه في العلاقة بين المستويات المختلفة.. واختيارنا للمستويات الأربعة المذكورة كان جزئيا اختيارا براجماتيا (لذلك، الحياة متعددة الخلايا والنفس غير الواعية يمثلان مرشحين جادين لمستويات أولية إضافية). ولكن ما هو مهم وجوديا هو أن كل من هذه المستويات للوجود يمكن في الحقيقة أن يتم تمييزها عقليا^(١).

٣- مشكلة التركيب (The Combination Problem)

مشكلة التركيب تتمثل في سؤال محدد، هو كيف يمكن لكيان معقد أن يكون واعيا، وأي نوع من التركيب يضمن وجود هذا الوعي. ويعبر ويليام سيجر عن صعوبة حل هذه المشكلة كما يلي، "المشكلة الصعبة في الوعي، طبقا لدافيد تشالمرز هي تفسير لماذا وكيف تنشأ الخبرة من تكوين معين محدد من المادة الفيزيائية. دعنا نسميها "مشكلة النشأة".. وفي حين أن مشكلة النشأة لها المظهر الخارجي لمشكلة علمية أصيلة. المرء يمكن أن يجادل فيما إذا كانت نافعة، ضرورية، أو حتى معقولة.. إن التفكير في تكوين كيانات فيزيائية أكثر تعقيدا ينقلنا بشكل طبيعي إلى المشكلة الأكثر صعوبة والتي تواجه مذهب "الكلية-النفسية" (Pan-psychism): مشكلة التركيب. للوهلة الأولى هو

(١) Claus Emmeche et al. (2000) "Levels, Emergence, and Three Versions of Downward Causation", pp. 15-16

ظاهر أن العناصر الفيزيائية الأساسية تتركب بطرق عديدة لإنتاج جزئيات، بروتينات.. وبشر. ومع ذلك فإنه بعيدا عن الوضوح أن يكون حتى معقولا الكلام عن تركيب الوحدات العقلية الأساسية في خبرات واعية مستقلة وأكثر تعقيدا، حتى ولو قبلنا أنها بمعنى ما واعية،^(١)

٤- ظاهرة الانبثاق (Emergence)

المذهب التقليدي للانبثاق الجوهري للعقل يرتبط بعدد من الكتاب كمثّل مورجان (Morgan) ١٩٢٣ وبيروود (Broad) ١٩٢٥، أما بالنسبة لعرض معاصر لهذا المذهب فهناك كيم (Kim) ١٩٩٣. وظاهرة الانبثاق ترتبط بمشكلة التركيب بشكل جزئي. فإذا كانت مشكلة التركيب تتمثل في كيفية تركيب الوعي من مكونات واعية، فإن الانبثاق هو كيف ينبثق الوعي من تعقيد المركبات المادية غير الواعية.

ويعرض إريك لورماند هذا المفهوم كما يلي، "إذا لم تكن الحالات الكيفية للوعي مكونة بصورة كاملة من الحالات والخواص الفيزيائية، فكيف تكونت؟ أحد الآراء السائدة عند علماء الأعصاب أن ما هو ظاهراتي ينشأ من التفاعلات الفيزيائية. فكما أن الماء له خواص لا يمكن تفسيرها من خلال خواص الهيدروجين والأكسجين منفصلين، كذلك فالخواص الكيفية والظاهراتية للوعي ككل تؤخذ على أنها أكثر من مجموع أجزائها الفيزيائية.. الفلاسفة غير الفيزيائيين بشكل أعم أنكروا وجود انبثاق حقيقي أو أصيل. انبثاق صفات جديدة بشكل كامل لا يمكن تفسيره بواسطة تركيب خواص المكونات. وهذا يؤدي ببعض غير الفيزيائيين إلى المذهب المدهش "الكلية النفسية" (Panpsychism)، والذي يقول بأن مكونات عقلية من الوعي الكيفي أو الظاهري لا بد وأن تكون موجودة في أبسط المكونات المادية القادرة على تكوين العقل. وبالتالي يؤدي إلى الدعوى القائلة بأن الوعي الظاهري هو جزء جوهري من الطبيعة ربما مع الكتلة والشحنة دون الذرية"^(٢).

(١)Seager, W. (1995). "Consciousness, information, and Panpsychism", Journal of Consciousness Studies, pp. 272-288

(٢)Lormand, E. (1997). "Consciousness".

- الانبثاق الكاوسي (Chaotic Emergence)

ويربط مفهوم الانبثاق الكاوسي بين ظاهرة الانبثاق وبين مفهوم الكاوس (الفوضى المنظمة) والذي نشأ في نهاية السبعينيات تقريبا في علم الرياضيات. والكاوس هو نوع من الأنظمة الطبيعية التي تتميز بحساسية خاصة للشروط الابتدائية ولا يمكن التنبؤ بنتائج أي ظاهرة كاوسية، فهي لا تتبع قانون السببية بالمعنى الميكانيكي. وحسب دافيد نيومان، "تنص نظرية الانبثاق الكاوسي على أن الحالات العقلية هي خواص للجهاز العصبي المركزي كاوسي الطبيعة.. والفكرة الأساسية هي أن الخواص العقلية تمتلك مستوى ميتافيزيقيا خاصا لأنها منبثقة، ولكن هذا لا يجعلها ميتافيزيقيا غامضة لأنها تتبع الخواص الفيزيائية للجهاز العصبي المركزي^(١).

٥- السببية

بالنسبة للمركبات المعقدة تمثل العلاقة السببية بين التركيب الفيزيائي وبين القدرة السببية لهذا المركب شكلا مختلفا لمفهوم السببية عن معناه التقليدي الميكانيكي. وتسمى في هذه الحالة بالسببية المتجهة من أسفل إلى أعلى. ويلخص ويليام سيجر (William Seager) هذه العلاقة في صورتها التقليدية فيما بين المستويات المتتالية في الوجود فيما يلي، "ربما يكون المثال الأفضل هو قوة الماء لإذابة الملح: هذا يتم تفسيره كاملا بواسطة تفاعل الجزيئات المستقلة (H_2O) مع جزيئات ($NaCl$) التي تكون الملح.. وليس هناك للماء مكان لا يمتلك أي قوة سببية فيما عدا تلك التي هي مؤسسة في مكوناته. ومبدأ التأسيس السببي ينص على أن الفاعلية السببية لأي كائن معقد، سواء وصف وظيفيا أو حديا هو معتمد بالكامل على الفاعلية السببية للمكونات الأساسية لكيانه الفيزيائي^(٢).

أ- السببية المتجهة من أعلى إلى أسفل (Downward Causation)

وعلى النقيض من مبدأ السببية الذي يعتمد على اتجاه السببية من أسفل إلى أعلى، فإن بعض النظريات التي تعتمد على مفهوم الانبثاق تطرح الفكرة السببية في الاتجاه المعاكس، أي من أعلى إلى أسفل. وحتى يمكن أن توجد سببية من أعلى إلى

(١)David Newman, (2004), "Chaos and Qualia".

(٢)Seager, W. (1995). "Consciousness, information, and Panpsychism". pp. 272-288.

أسفل، يجب أن يكون ممكناً للكل أن يحدد سلوك أجزائه، بدلاً من الاتجاه العكسي. يجب أن يكون، على سبيل المثال، ممكناً للمخ أن يتحكم في ذراته وجزئياته. والسببية من أعلى إلى أسفل تسمى أيضاً "السببية الكلية" (Macrocausation)، لأنها إذا وجدت فإن الكيانات الكلية تكون لها قدرة سببية على الذرات التي تتكون منها. وهذا يتطلب أن تمتلك هذه الكيانات الكلية ما يسمى بالخواص السببية الانبثاقية". ويميز كلاوس إيميتش وآخرين بين ثلاثة صور من السببية من أعلى إلى أسفل، الصورة القوية، وهذه تتناقض مع النموذج العلمي الحالي. والصورة المتوسطة، وهذه تضع بعض الشروط على النشاط العصبي في المخ. والصورة الضعيفة والتي لا يمكنها وصف طبيعة العلاقة بين العقل والمخ^(١).

ب- سببية الفاعل (Agent Causation)

يطرح روم هار (Rom Harré) فكرة سببية الفاعل باعتبارها المقابل لفكرة السببية بمعناها التقليدي، والتي يسميها سببية الحدث. فسببية الحدث هي سببية خارجية أما سببية الفاعل فهي سببية داخلية تنشأ من الوجود نفسه. والمادة ذات القدرة السببية هي تلك التي تتميز بخاصية أن تنشئ فعل سببي بشكل ذاتي ملازم لها ولديها القدرة على الفعل بشكل معين عندما تتحقق الظروف المناسبة". وهو يقول بأن "كلا الفكرتين مطلوبتين في حياتنا اليومية وفي العلوم الطبيعية على قدر سواء. وهذه الفكرة تعتمد على تصورات طرحت سابقاً يمكن أن تندرج تحت نفس المعنى، وذلك كمثال فكرة القوة لتوماس ريد (١٧٨٨)، وفكرة الميل لكارتررايت (١٩٨٩)، وفكرة الغريزة لمفورد (١٩٩٨)"^(٢). وسببية الفاعل هي فكرة لها أهميتها الواضحة في سياق البحث عن نظرية في الوعي. فإذا لم يكن الوعي ناتجاً عن سببية مادية ميكانيكية، فإنه في الاحتمال الأغلب سيعبر الوعي عن نوع من السببية الناشئة من الكيان الواعي نفسه.

(١) Claus Emmeche et al. (2000) "Levels, Emergence, and Three Versions of Downward Causation", pp. 18-31

(٢) Rom Harré, (2001), "Active Powers and Powerful Actors", pp.92-97

٦- اكتمال الفيزياء

يعرف دافيد بابينو مفهوم اكتمال الفيزياء، بأن "الفيزياء، على خلاف العلوم الأخرى الخاصة، كاملة، بمعنى أن كل الأحداث الفيزيائية محددة أولها احتمالات محدد، بواسطة الأحداث الفيزيائية السابقة طبقا للقوانين الفيزيائية. وبمعنى آخر نحن لا نحتاج أبدا للنظر خلف العالم الفيزيائي من أجل تحديد فئة من الأحداث السابقة والتي تحدد احتمالات أي حدث فيزيائي تالي. تحديد فيزيائي كامل بالإضافة إلى القوانين الفيزيائية سوف تكون دائما كافية لإخبارنا ما سوف يحدث فيزيائيا في حدود ما يمكن معرفته مسبقا"^(١).

أ-فيزياء ميكانيكا الكم ومفهوم "حل الترابط" (Decoherence)

تعتبر ميكانيكا الكم أكثر النظريات الفيزيائية غموضا وفي نفس الوقت هي أكثرها نجاحا. فهي كنظرية نجحت في تفسير تفاعلات الجسيمات في المستويات دون الذرية، ولكن تفسير النظرية ذاتها لا يزال محل جدال كبير. فالنظرية تعطي مواقع وكمية حركة الجسيمات بدلالة موجية احتمالية هي معادلة شرودنجر. ومع ذلك فإننا لا نرى في الواقع أن مواقع الأجسام الطبيعية تنسم بالصفة الاحتمالية، ولذلك نشأت مشكلة تفسير نظرية ميكانيكا الكم. وظهرت تفسيرات عدة أهمها هو تفسير كوبنهاجن والذي يعتمد على أن مجرد مراقبة الحالة الكمية بواسطة ذهن المراقب يؤدي إلى تحولها إلى الحالة المحددة الطبيعية فيما يسمى "حل الترابط". ويؤدي تأثير "وعي" المراقب على الحالة الكمية المعينة إلى نشأة تصور جديد هو وجود نوع من الارتباط بين الوعي كحالة عقلية وبين الجسيمات التي تتبع القوانين الكمية كحالة فيزيائية^(٢).

ويناقش ويليام سيجر^(٣) تجربة مشهورة في ميكانيكا الكم تسمى تجربة (E.P.R)، حيث تحدد الجسيمات دون الذرية مسارها من خلال ثقبين في لوحة بناء على معلومة معينة هي إمكانية مراقبة مسار الجسيم من عدمه بواسطة الإنسان.

(١)Papineau, D. (1994). "Philosophical Naturalism" Ch.I sec. 1.4

(٢)ماكس تيجمارك، وجون أرشيبالد ويلر (٢٠٠٣)، "مائة عام من الأسرار الكمومية"، مجلة العلوم "الترجمة العربية لمجلة ساينتيفيك أميركان"، ص ٨٤-٨٥.

(٣)Seager, W. (1995). "Consciousness, information, and Panpsychism." Pp. 272-288.

فالجسيم يغير مساره بمجرد وجود إمكانية لمراقبة مساره بواسطة القارئ بالتجربة. وفي امتداد لهذه التجربة يتم مسح المعلومات الخاصة بمسار الجسيم بواسطة جهاز يسمى الماسح الكمي (Quantum Eraser)، وفي هذه التجربة يستطيع الجسيم أن يغير من مساره بمجرد حصوله على معلومة بأن المعلومات السابقة قد تم مسحها. ويستنتج سيجر من ذلك أن المعلومات بالمعنى العقلي هي خاصية أساسية في الطبيعة وأن فكرة اكتمال الفيزياء هي فكرة غير صحيحة.

٧- الظاهراتية المصاحبة (Epiphenomenalism) (١)

"الظاهراتية المصاحبة" هي وجهة النظر التي ترى أن الأحداث العقلية تنشأ بسبب الأحداث الفيزيائية في العقل، ولكنها ليس لها تأثيرات على أي حدث فيزيائي. السلوك يحدث بسبب انقباض العضلات التي تتلقى النبضات العصبية، والنبضات العصبية تنشأ بواسطة عصبونات أخرى في أنسجة الإحساس في المخ. في هذا المذهب الأحداث العقلية لا تلعب أي دور سببي في هذه العملية (٢).

٨- المشكلات السهلة والمشكلات الصعبة

يعتبر مفهوم التفرقة بين المشكلات السهلة والمشكلات الصعبة كخصائص للوعي أحد المفاهيم الأساسية في أبحاث الوعي المعاصر. وهو مفهوم أطلقه ديفيد تشالمرز في عام ١٩٩٥، وانتشر استعماله رغم وجود معارضين لهذا المفهوم. والفكرة الأساسية هي أن تقسيم مشكلة الوعي إلى قسمين أساسيين يساهم في تبسيط جزء كبير من المشكلة. فالتقدم العلمي المعاصر يعد بحل كثير من المشكلات المتعلقة بالكيفية التي يعمل بها العقل. ولكن بالنسبة لتشالمرز المشكلة الصعبة حقيقة هي تفسير الكيفيات (Qualia) والتوصل إلى القوانين التي تحكم العلاقة بين الكيفيات كظاهرة واعية وبين العمليات الفيزيائية في المخ الإنساني.

(١) وترجم أيضا بالظواهر الثانوية (المعجم الفلسفي - عبد المنعم الحفني)، ولكننا نفضل التعبير "المصاحبة" الأكثر دلالة على المعنى، كما نفضل التعبير "الظاهراتية" نسبة إلى الجانب الشعوري الكيفي للظواهر.

(٢) Armstrong, D. (1993). "A Materialist Theory of The Mind". Pp. 9

ويشرح تشالمرز هذه المشكلة كما يلي، في البداية، من المفيد أن نقسم المشكلات المرتبطة بالوعي إلى مشكلات "صعبة" و "سهلة". المشكلات السهلة للوعي هي تلك التي تبدو أنها قابلة للتعامل من خلال المناهج القياسية المعرفية للعلم. حيث تفسر الظاهرة بواسطة آليات عصبية أو حاسوبية. المشكلات الصعبة هي تلك التي يبدو أنها تقاوم هذه المناهج.. المشكلات السهلة في الوعي تتضمن تلك الخاصة بتفسير القدرة على التفرقة، التقسيم، ورد الفعل؛ تكامل المعلومات بواسطة الأنظمة المعرفية.. الخ. ولكن المشكلة الصعبة الحقيقية في الوعي هي مشكلة الخبرة..عندما نرى، على سبيل المثال، نحن نخبر إحساسات بصرية. هناك خبرات أخرى تجري مع الإدراك في اتجاهات مختلفة: صوت الكلارينت، رائحة كرات النفتالين. ثم هناك الإحساسات البدنية؛ الصور العقلية التي يتم تخيلها داخليا؛ الإحساس الكيفي للعاطفة، وخبرة تيار الأفكار الواعية. ما يوحد كل هذه الحالات هو أن هناك مثل شيئا ما أن تكون فيها، كلها هي حالات من الخبرة.. ولكن السؤال هو كيف يحدث أن تكون هذه الأنظمة موضوع للخبرة هو أمر محير..من المقبول على نطاق واسع أن الخبرة تنشأ من أساس فيزيائي، ولكن ليس لدينا تفسير جيد عن لماذا وكيف تنشأ هكذا. لماذا يجب على العمليات الفيزيائية أن تنشئ مثل هذه الحياة الداخلية الغنية على الإطلاق؟ يبدو غير معقول موضوعيا أنها يجب، ولكنها تفعل. إذا كانت أي مشكلة مؤهلة كمشكلة للوعي، هي هذه ^(١).

ثالثا: نظريات الوعي

الوعي، رغم الاختلاف حوله ميتافيزيقيا، هو ظاهرة، في أحد تجلياتها على الأقل، طبيعية. لأنه يتبدى لنا من خلال ارتباطه الوثيق، وتأثيره وتأثره، بالظواهر الطبيعية الأخرى، سواء في العالم الخارجي أو في المخ الإنساني ذاته. والهدف النهائي من بحث أي ظاهرة طبيعية هو وضع تصور نظري عن طبيعة هذه الظاهرة يشتمل، في حالته المثالية، على الوصف والتفسير والقدرة على التنبؤ. أي وصف الظاهرة في كل أحوالها وظروفها، وتفسير العلاقات الداخلية لتلك الظاهرة وعلاقاتها الخارجية

(١)Chalmers, D. (1995), "Facing Up to the Problem of Consciousness", pp. 200-213.

بالظواهر الأخرى. وأخيرا تحقيق القدرة على التنبؤ بالتغيرات التي تطرأ على الظاهرة كنتيجة للمتغيرات الخارجية. وإذا أمكن التحكم في الظروف الخارجية المرتبطة بالظاهرة المعينة، يكون ممكنا بالتالي التحكم في تغيرات الظاهرة نفسها، وهذا هو الهدف الأسمى للعلم.

لذلك لا يجب أن يقتصر البحث في مشكلة الوعي على الوصف، وإنما من المهم أيضا تفسير هذه الظاهرة من حيث إنشاء علاقاتها على مستوياتها الثلاث، المستوى الكلي والمستوى الجزئي ومستوى العلاقات. أي الرد على السؤال الوجودي (المستوى الكلي)، والسؤال المعرفي (المستوى الجزئي)، والسؤال الوظيفي (المستوى العلائقي). وفي النهاية من خلال الوصف الصحيح لظاهرة الوعي والتفسير الصحيح لعلاقاتها، يكون في الإمكان تقديم القوانين الطبيعية التي تحكم هذه الظاهرة.

ويطرح توماس متزنجر (Thomas Metzinger) ذات السؤال عن ما نطلبه في نظريات الوعي فيقول، "ما هو موضوع ومنهجية وهدف مجال بحثي مثل هذا؟.. ما هي المشكلة الحقيقية للوعي؟ هل يمكن مقاربتها بواسطة العلوم الطبيعية أصلا؟ وما هو بالضبط ما نريد معرفته؟.. كفلاسفة نحن نريد معرفة كيف يمكن لظاهرة معقدة كمثال الوعي أن تظهر في عالم طبيعي: نحن نبحث عن تحليل تصوري مقنع للظاهرة وعلاقتها بالعالم الموضوعي.. وعلى الجانب الآخر، كباحثين وضعيين، نحن نريد أن نعرف كيف يمكن لكل ذلك أن يحصل في الواقع.. هل هناك مقابل عصبوني (Neural) للوعي؟ أي شكل من معالجة المعلومات في المخ يقود إلى هذه الحالات والتي نسميها الخبرة الواعية؟ هذه الأسئلة هي مركزية بالنسبة للهدف الثاني في طريقنا لفهم أفضل لظاهرة الخبرة الواعية. وهذا الهدف هو إنجاز نظرية وضعية للوعي تكون لها معنى وتضيف إلينا معلومات عن الوعي. كيف يمكن لانبثاق الخبرة الواعية أن يتفق مع القوانين الطبيعية التي تسود هذا العالم؟.. ما هو في الواقع الذي نتظره من نظرية مرضية للوعي. لكي نكون مقنعين، مثل هذه النظرية لا يجب أن تكون فقط مترابطة تصوريا ومقبولة وضعيا: يجب أيضا أن نكون قادرين على أن نقبل هذه النظرية كنظرية عن خبرتنا

الذاتية الداخلية نفسها. يجب أن تضع اعتبارا للثروة المحيرة والظاهراتية من الخبرة وأن تأخذ بجدية المنظور الداخلي للذات التي تتسم بالخبرة"^(١).

ولأن البحث في ظاهرة الوعي باعتباره ظاهرة علمية، وليس مشكلة فلسفية فقط، هو بحث حديث نسبيا لم يصل بعد إلى حالة العلم القياسي المستقر فإن ما يذكر في الأدبيات عن نظريات الوعي يتراوح في مفهومه إلى حد كبير. فنظريات الوعي، حاليا، تتراوح فيما بين النظريات التي تتعامل مع المستوى الكلي فقط (أي التفسير الميتافيزيقي) وما بين تلك التي تتعامل مع المستوى الجزئي فقط (أي تفسير العمليات الجزئية بالمخ)، وما بين التي تتعامل مع المستوى العلائقي فقط (أي تفسير وظائف الوعي). ويرتبط التعدد في نظريات الوعي بالتعدد في الموقف الفلسفي بالنسبة لمفهوم "الطبيعة"، والذي يتراوح فيما بين الواحدة (المادية أو العقلية) والثنائية. ولذلك فالتقسيم الطبيعي المبدئي لنظريات الوعي سوف يتضمن تقسيما أفقيا يعبر عن مستويات المعالجة الثلاث، المستوى الكلي (الوجودي أو الأنطولوجي أو الميتافيزيقي) والمستوى الجزئي (الفيزيائي أو البيولوجي) والمستوى العلائقي (الوظيفي أو المعلوماتي). وكذلك تقسيما رأسيا يعبر عن النظرة العامة للوجود والتي تنقسم إلى قسمين أساسيين هما الواحدة والثنائية.

ويطرح يوريا كرايجل^(٢) (Uriah Kriegel) تصورا عاما لتقسيم نظريات الوعي إلى خمسة أنواع أساسية هي "الغموضية" (Mysterianism) نسبة إلى غموض ظاهرة الوعي، و"الثنائية" (dualism)، و"التمثيلية" (Representationalism)، ونظريات "المراقبة على المستويات الأعلى" (higher-order monitoring theory)، ونظرية التمثيل الذاتي (self-representational).

أما ديفيد تشالمرز^(٣) فيقدم تصورا لنظريات الوعي على المستوى الكلي (الميتافيزيقي) على أنها يمكن أن تقسم تقريبا بصورة كاملة إلى ستة فئات، ويسميتها

(١) Metzinger, T. (1995), "Conscious Experience", Introduction: The problem of consciousness, pp. 3-5

(٢) Kriegel, U. "Philosophical Theories of Consciousness", in Cambridge Handbook of Consciousness.

(٣) Chalmers, D. (2003), "Consciousness and its Place in Nature", Blackwell Guide to the Philosophy of Mind, pp.102-142.

"النوع أ" type A " حتى "النوع و" type F". ثلاثة منها (أ حتى ج) تتضمن اتجاهات ردية بشكل عام، ترى الوعي كعملية فيزيائية لا تتضمن أي امتداد أنطولوجي فيزيائي. والثلاثة الأخر (د حتى و) تتضمن بشكل عام اتجاهات غير ردية، وفيها الوعي يتضمن شيئاً غير قابل للرد في الطبيعة، وتتضمن امتداداً أو إعادة تصور للأنطولوجي الفيزيائي.

أولاً : نظريات ترتكز على تصورات كلية لظاهرة الوعي (المستوى الأول)

وهذه النظريات تطرح تصورات على المستوى الكلي، أي عن الجوهر النهائي للوعي ذاته، وتتفق هذه النظريات على وجه العموم مع نظريات العقل باعتباره ظاهرة كلية. ولذلك نجد أن نظريات الوعي على هذا المستوى تنقسم إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية (لكل منها تفصيلاتها الدقيقة التي لا يتحملها هذا البحث). وهذه التقسيمات الأساسية هي النظريات الواحدية (المادية أو العقلية) والنظريات الثنائية ونظريات الغموض في فهم الوعي. وسوف نركز في هذا الجزء من البحث على مناقشة النظرية المادية، باعتبارها النظرية الواحدية السائدة، والنقد الأساسي الموجه إليها والمشكلات التي تقابلها. ثم نعرض لصورتين من صور النظرية الثنائية عاد الاهتمام بهما مؤخراً، وهما نظرية ثنائية الخصائص، ونظرية كلية النفس. وهي صور كانت مرفوضة في الماضي القريب لكن الاهتمام بها تجدد بسبب المصاعب التي أثارته مشكلة الوعي بالنسبة للنظرية المادية. وأخيراً نعرض نظرية الغموض والتي تعتبر نظرية جديدة، إذا استبعدنا مذاهب الشك الفلسفي القديم.

١- النظريات المادية

نشأ بتأثير تحول مشكلة الوعي (والعقل) إلى حالة العمومية مشكلة تعريف المادة ذاتها، ومفهوم المادية المرتبط بها. فبالإضافة إلى ما طرح منذ بدايات القرن العشرين من أن الطبيعة النهائية للمادة ليست إلا تصورات إنسانية عن أشكال من الطاقة كمثال الإلكترونات والبروتونات ومكونات الذرة الأخرى. بالإضافة إلى ذلك، فإن وجود ظاهرة كمثال ارتباط الوعي، كمكون غير ملموس، بالمخ كمكون مادي ملموس، في موجود واحد هو "العقل/ المخ" الإنساني يحتمل معنيين لمفهوم المادة. فالمادة الطبيعية في هذه

الحالة (أي العقل/المخ) يمكن أن تكون لها طبيعتان في ذات الوقت مرتبطتان ومتضافرتان ببعضهما البعض، طبيعة ملموسة (المخ)، وطبيعة غير ملموسة (العقل). أو أن تكون لها طبيعة مستقلة هي الطبيعة الملموسة، التي ترتبط بطريقة ما بجوهر غير مادي ذو طبيعة غير ملموسة. لذلك فمفهوم "المادة" فيما يخص مشكلة "العقل/المخ" (أو مشكلة الوعي) هو مفهوم غير واضح لأنه لا يتضمن تفرقة واضحة بين المعنيين المحتملين له. فإذا افترضنا، مثلا، أن الوعي (أو العقل) منبثق أصلا من التنظيم المادي، فإننا إنما نعني ضمنا المعنى الأول للمادة. أما إذا افترضنا، مثلا، أن الوعي ذو طبيعة مستقلة وأنه يرتبط بصورة ما بالمخ فإننا إنما نعني ضمنا المعنى الثاني للمادة.

–المادية الاستبعادية (Eliminative Materialism)

حسب هاوارد روبنسون^(١) (Howard Robinson)، المادية، وهي تقريبا ولكل الأغراض مساوية للفيزيائية، هي النظرية التي تقول بأن كل شيء موجود هو مادي. العلوم الطبيعية تبين أن أكثر الأشياء يمكن فهمها بواسطة مصطلحات مادية. ويضيف ولكن العقل يقدم مشكلات لذلك في اتجاهين على الأقل. الأولى هي الوعي، كما نجده في الإحساسات الغفل للخبرة الذاتية. والثانية هي قصدية التفكير، أي الخاصية التي هي عن شيء آخر خلاف نفسها؛ كونها "عن" شيء آخر تبدو خاصية مختلفة عن العلاقات الفيزيائية بالمعنى العادي.

ويعرف دافيد بابينو^(٢) الفيزيائية، والتي هي تقريبا مساوية للمادية، بأنها بالمعنى المعاصر مذهب أنطولوجي وليس منهجي، وهي تقول بأن كل شيء في الكون مكون فيزيائيا. وبحسب تد هوندريتش^(٣) (Ted Honderich) "الأشياء الفيزيائية يمكن أن تفهم على أنها (١) أشياء يمكن إدراكها وتشغل مكانا في الفراغ. (٢) أشياء تشغل مكانا في الفراغ هي في حالة اتصال سببي، أو أي اتصال مماثل، مع أشياء تشغل مكانا

(١) Robinson, H. (1998), "Materialism in the Philosophy of Mind", Routledge Encyclopedia of Philosophy

(٢) Papineau, D. (2000), "The Rise of Physicalism", The Proper Ambition of Science. Pp. 174-208.

(٣) Honderich, T. (2001), "Consciousness as Existence, and the End of Intentionality", pp.2

في الفراغ ويمكن إدراكها". ويرى دانييل ستوليار^(١) (Daniel Stoljar) أن مفهوم "الفيزيائية" في الفكر المعاصر ينقسم إلى قسمين، قسم يعتمد في تعريف ما هو فيزيائي على أنه ما طرحه النظرية الفيزيائية السائدة، ويسميه "التصور المعتمد على النظرية" (Theory Based Conception). وقسم يعتمد في تعريف ما هو فيزيائي على التحديد البراجماتي للأشياء الفيزيائية، ويسميه "التصور المعتمد على الأشياء" (Object Based Conception).

ويناقش جالن ستراوسن (Galen Strawson) مفهوم المادية والمشكلات المرتبطة به بشكل يلقي كثيرا من الضوء على المشكلات التي يكتنفها هذا المفهوم، كما يلي، "المادية هي المذهب الذي يرى أن كل ظاهرة محددة وواقعية ومتماسكة (Concrete) في الكون هي ظاهرة فيزيائية". والفيزياء شيء وما هو فيزيائي شيء آخر الفيزياء المعاصرة مفيدة ولكنها في حالة أزمة. ويمكن إضافة، مع راسل وآخرين، القول بأنه على الرغم من أن الفيزياء تبدو أنها تخبرنا بالكثير عن البنية العامة أو الخصائص الرياضية لما هو فيزيائي. إلا أنها تفشل في أن تعطي لنا أي نظرة أعمق في طبيعة هذا الشيء أيا كان هو الذي يملك هذه البنية أو الخصائص الرياضية.. ونحن عندما نأخذ "العقلي" ليكون المصطلح الإيجابي فإن ذلك لأننا لدينا معرفة مباشرة بما هو "عقلي"، بشكل ليس له مقابل بالنسبة للصفات غير العقلية (أي الفيزيائية)"^(٢).

وتأكيدا لوجهة النظر ذاتها يعارض جون سيرل (John Searle) استخدام مصطلحات "المادية"، "الثنائية"، و"الواحدية"، باعتبارها مضللة وزائدة عن الحاجة. وفي ذلك يقول، "الثنائية تنتهي بتقسيم مستحيل للواقع إلى قسمين منفصلين وبذلك تجعل من المستحيل تفسير العلاقة بين العقلي والفيزيائي. ولكن المادية تنتهي برفض وجود أي حالات ذاتية كيفية للإحساس والإدراك غير قابل للرد إلى الفيزياء. باختصار، الثنائية تجعل المشكلة غير قابلة للحل، والمادية تنكرو وجود أي ظاهرة للدراسة، وبالتالي أي مشكلة. بالنسبة للتصور الذي أقترحه، يجب أن نرفض هذه التقسيمات بالكلية. نحن نعرف ما يكفي عن كيف يعمل العالم حتى نعرف أن الوعي هو ظاهرة بيولوجية

(١) Stoljar, D. (2001). "Two conceptions of the physical. pp.253-281

(٢) Strawson, G. (2003), "Real Materialism", pp.49-88.

تسببت بواسطة العمليات العقلية وتحققت في بنية العقل.. والخطأ التقليدي الذي اعتاد الناس أن يرتكبه في العلم والفلسفة على السواء كان افتراض أنه إذا رفضنا الثنائية.. فإننا يجب أن نعتنق المادية. ولكن بالنسبة للتصور الذي أضعه، المادية هي بنفس القدر مضطربة كمثل الثنائية، لأنها تنكر الوجود الأنطولوجي للوعي الذاتي في المقام الأول^(١).

-الوظيفية (Functionalist Theories)

وكرر فعل طبيعي على الصعوبات التي واجهتها، وتواجهها، المادية تحول المذهب المادي إلى صورة أخرى تستطيع تجنب المشكلات الأنطولوجية الكامنة في أعماق هذا المذهب. وهذه الصورة هي "الوظيفية" (Functionalism). وهي صورة من المذهب المادي (أو الفيزيائي) لأنها تتعامل مع المستويات الأعلى للوجود (أي البيولوجي والعقلي) على أساس أن مفهومها للوجود الفيزيائي هو مفهوم وظيفي وليس ماهوي. وبذلك فهي تتجنب الدخول في التفصيلات الأنطولوجية العميقة للمستويات المختلفة للوجود. ويعرض دانييل دنت المذهب الوظيفي كما يلي، "الوظيفية هي تصور أن اللطيف هو ما يفعله اللطيف، أن المادة تهم فقط بسبب ما يمكن أن تفعله المادة. الوظيفية بهذا المعنى العام هي كلية الوجود (Ubiquitous) في العلم حتى أنها معادلة لفرضية حاکمة للعلوم كلها..ومند البدايات الأولى للعلوم المعرفية، كان هناك بشكل خاص فصيل صارم من الوظيفية الحدية (Functionalistic minimalism) محل جدال. فكرة أنه بقدر ما أن القلب هو في الأساس مضخة، فإن العقل أيضا هو وظيفيا نظام تحكم مزروع بواسطة المخ العضوي، ولكن أي شيء آخر يستطيع يقوم بالحسابات اللازمة لنفس وظائف التحكم سوف يعمل بنفس القدر أيضا"^(٢).

-المادية غير الردية (Non-reductive Materialism)

أما الاتجاه الآخر لإنقاذ المادية فكان من خلال ما يسمى بالمادية غير الردية، أي تلك التي تسمح بمستويات أخرى للوجود لا يمكن ردها إلى العلم المادي الأساسي، وهو الفيزياء. ويعرض تيد روكول (Teed Rockwell) هذا الاتجاه كما يلي، "أحد الطرق

(١)Searle, J. (1999), "Consciousness".

(٢)Dennett, D. (2001), "The Zombic Hunch: Extinction of Intuition?". pp.39

التي حاول من خلالها الفلاسفة الحفاظ على الخواص الانبثاقية الساذجة (أي غير المعقدة) هي من خلال المذهب الأنطولوجي الذي يسمى المادية غير الرديية. وهو مبدأ هجين له إغراء خاص، وهو يقبل حقيقة الانبثاق ولكنه أيضا في نفس الوقت يدعي أن كل العوامل السببية في الكون هي فيزيائية. جوجن كيم (Jaegwon Kim)، على أية حال، له حجج مقنعة تبين أن هذا المبدأ الهجين هو متناقض ذاتيا. وهو يقول بأن المرء يمكن أن يكون إما ماديا، أو غير ردي، ولكن ليس كلاهما معا^(١).

٢- النظريات الثنائية.

والنظريات الثنائية على وجه العموم هي تلك النظريات التي ترى أن للوجود الإنساني طبيعتان منفصلتان لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر. وهي نظريات لها صيغ عديدة، سواء من حيث الطبيعة الجوهرية لكل منهما أو من حيث الصورة المطروحة للعلاقة بينهما. ومن حيث طبيعة كل طرف هناك نظريات ثنائية الجوهر (Double Substance) وهناك نظريات تعبر عن نوع من الثنائية في المظهر أو الصفة (Double Aspect). ومن حيث العلاقة بينهما، هناك نظريات التفاعل المتبادل (Interactionism) وهناك الارتباط الكلي المتبادل (Bundle Dualism)، وهناك كلية-النفس (Pan-psychism)^(٢). ونعرض في السطور التالية لنظرية تشالمرز في ثنائية الصفة، ثم لنظرية "كلية-النفس" حسب طرح ويليام سيجر، كنظريات ثنائية حية في أبحاث الوعي المعاصرة.

-نظرية الصفة الثنائية (The Double Aspect Theory) عند دافيد تشالمرز

يطرح دافيد تشالمرز نظريته في الوعي على أنها موقف طبيعي، ولذلك لا يمكن تأويلها على أنها تعبر عن جوهرين منفصلين يتم الربط بينهما (ثنائية الجوهر). ولا على أنها تعبر عن وجود جوهر آخر (نفس) مستقل ولكنه موجود بصورة شاملة في الطبيعة (كلية النفس). ويطرح نظريته كما يلي، "الوعي يضع المشكلات الأكثر إحباطا في علوم العقل.. ولتحقيق تقدم في مشكلة الوعي.. أجادل بأنه يجب أن نتقدم إلى نوع جديد من التفسير غير الردي، تصور طبيعي للوعي. أقدم هنا الفكرة التي أشرحها بخصوص هذا

(١)Rockwell, T. "a Defense of Downward Causation"

(٢)Armstrong, D. (1993), "A Materialist Theory of The Mind", pp.5-14

التصور: نظرية غير ردية مؤسسة على: قواعد من ارتباط البنيوي، وعدم التغير التنظيمي، ومنظور للمعلومات ثنائي الصفة.. هذا الموقف مؤهل كتنويع على الثنائية، لأنه يفترض خصائص أساسية أعلى وأبعد من الخصائص التي تظهر بواسطة الفيزياء. ولكنها نوع برئ من الثنائية، متوافقة بالكامل مع المنظور العلمي للعالم. لا شيء في هذا الاتجاه يتناقض مع أي شيء في النظرية الفيزيائية؛ نحن ببساطة نحتاج إلى إضافة مزيد من القواعد التي تعمل كجسر لتفسير كيف للخبرة أن تنشأ من العمليات الفيزيائية.. في الحقيقة، البنية العامة لهذا الاتجاه هي بالكامل طبيعية، تسمح بأن الكون، في النهاية، ينتهي إلى شبكة من الكيانات الأولية تطيع قوانين بسيطة، وتسمح بأن تتكون في النهاية نظرية للوعي مطروحة على أساس هذه القوانين.. ونظرية ثنائية الصفة للمعلومات (The double-aspect theory of information) هي القاعدة الأساسية التي أقترحها مركزيا، وقاعدة ثنائية الصفة تنطلق من.. فرضية طبيعية: أن المعلومات (أو على الأقل بعض المعلومات) لديها صفتين أساسيتين، صفة فيزيائية وصفة ظاهراتية^(١)

-نظرية "كلية-النفس" (Panpsychism).

يعرف سبريج (Sprigge) هذه النظرية كما يلي، "كلية-النفس هي الفرضية أن الطبيعة الفيزيائية مكونة من وحدات كل منها بدرجة ما له القدرة على الحس.. هناك أرضيتان منفصلتان تتأسس عليهما نظرية "كلية-النفس". الأولى هي أن البعض يرى أن أفضل تفسير لانبثاق الوعي في العالم هو القول بأنه، في الحقيقة، موجود في كل مكان في الكون، وأن المستوى العالي للوعي في الإنسان والحيوانات هو نتيجة لهيئات معينة خاصة لهذا الوعي (أو الإحساس) ذو المستوى الأدنى والتي هي موجودة كونيا. والأرضية الثانية التي تركز عليها النظرية، هي أن معلوماتنا العادية عن العالم الفيزيائي هي فقط عن بنيته وعن تأثيراته على الإحساس الخاص بنا، وأن المحتوى الأكثر احتمالا الذي يملأ هذه البنية وينتج هذه الخبرات هو منظومة من هيئات المستوى الأدنى التي لها خبرة حاسة"^(٢)

(١) Chalmers, D. (1995), "Facing Up to the Problem of Consciousness", pp. 200-20

(٢) Sprigge, T.L.S. (1998), "Panpsychism", Routledge Encyclopaedia of Philosophy.

ويناقش ويليام سيجر باستفاضة هذه النظرية كما يلي، "النظرية موضوع المناقشة هي "الكلية-النفسية" (Panpsychism)، والتي هي المذهب القائل بأن "كل المادة، أو كل الطبيعة هي نفسها ذات طبيعة نفسية، أولها خاصية نفسية". لقد قيل في وقت ما سابق بواسطة توماس ناجل (١٩٧٩)، أن رفض الانبثاق الجذري مرتبطاً مع اللاردية يبدو أنه يترتب عليه مذهب "الكلية النفسية". الحجة مباشرة: إذا لم يكن الوعي قابل للرد فإننا لا نكون قادرين على تفسير ظهوره عند مستوى معين من التعقيد الفيزيائي فقط من خلال هذا التعقيد، وإذا لم يكن ينبثق عند هذه المستويات من التعقيد، فإنه لا بد أنه كان موجوداً مسبقاً على المستويات الأدنى... ومع ذلك هناك مشكلة أخرى جادة تظهر عندما نضع في اعتبارنا دور العقلية (Mentality) في الفعل في العالم. المرء يمكن أن يتوقع أن تكون خاصية أساسية ذات دلالة مثل الوعي يجب أن تأخذ دور في التأثير السببي في العالم.. في هذه الحالة، الصورة الفيزيائية للعالم ستكون بشكل جذري غير كاملة، وكثيرين سوف يجدوا ذلك غير مقبول. لنسمي هذه مشكلة عدم الاكتمال.. ولكن دعنا ننظر إلى الوحدات الأولية للطبيعة الفيزيائية ونرى إذا كانت تعمل أبداً بشكل لا يمكن تفسيره من خلال نظرية فيزيائية بحتة. بالطبع هي تفعل، نظرية ميكانيكا الكم تصر على ذلك. كنظرية فيزيائية، ميكانيكا الكم تؤكد أنه ليس هناك تفسير لعمليات معينة حيث تتضمن تلك العمليات اختيار عشوائي بشكل كامل ضمن عدد من البدائل الاحتمالية. سلوك العالم يترك فعلاً مساحة لخاصية إضافية أساسية لها دور مميز. هذا هو الجانب النفسي من الصورة. الجانب "الكلي" (Pan) من الصورة يأتي من التأكيد على أنه.. ليس هناك أي من عناصر الواقع الفيزيائي يفتقد خاصيته العقلية المرتبطة به. وهذه العناصر العقلية تتركب طبقاً لقاعدة ما بواسطتها جمع الأجزاء مع بعضها ينتج أكثر من مجرد تركيب الأجزاء في تفاعل سببي، كما تفعل العناصر الفيزيائية"^(١).

٣- نظرية غموض الوعي (Mysterianism)

(١) Seager, W. (1995), "Consciousness, Information and Panpsychism". pp.272-288.

نظرية الغموض هي الاتجاه القائل بأن مشكلة الوعي، أي مشكلة أنه كيف ينشأ شيئاً مثل ظاهرة الوعي في عالم مادي بحت، هي مشكلة نحن غير قادرين، حتى من حيث المبدأ، على حلها. ولذلك فالوعي هو سر غامض بشكل أصيل، وليس مجرد سر غامض يمكن أن نكشفه في يوم من الأيام. يمكن تقديم تقسيم تصوري لنوعين من "الغموضية"-الغموضية الأنطولوجية والغموضية الإبيستمولوجية. طبقاً للغموضية الأنطولوجية، الوعي لا يمكن كشف سره لأنه يشكل ظاهرة غامضة بشكل أساسي (ربما فوق طبيعية). وطبقاً للغموضية الإبيستمولوجية، الوعي ليس غامضاً بشكل أساسي، ويمكن لعقل أعلى قدرة من العقل البشري، من حيث المبدأ، أن يزيل غموضه. ولكن الواقع أننا نحن الادميين نفتقد القدرات المعرفية اللازمة. وهذا النوع الأخير من الغموضية قد طرح في الواقع بواسطة الفلاسفة الغربيين المعاصرين. والمعالجة الأكثر تفصيلاً لهذا التصور توجد في كتابات كولن ماجين (Colin McGinn)^(١).

وطبقاً ليوريا كرايجل فإن نظرية ماكجين تتكون من جزأين مركزيين. الأول أن الوعي ذاته هو ظاهرة طبيعية بشكل كامل، وأنها ليست غامضة في ذاتها. والثاني أن القدرات المعرفية للإنسان هي أفقر من أن تستطيع أن تزيل غموض الوعي وأن تفهم كيف يمكن للطبيعة أن تتضمن مثل هذا الشيء. وفي المركز من نظرية ماكجين مفهوم الإغلاق المعرفي. ولكي تكون في حالة إغلاق معرفي بالنسبة للموضوع "س" هو أن نفتقد العمليات اللازمة لتكوين التصورات التي تسمح للمرء لتكوين تصور عن "س". وهو يستشهد في هذا المفهوم بحالة عقول الحيوانات التي تتميز بالحدودية التكوينية. فكما لا تفهم الفئران حساب المثلثات والقطط لا تفهم اقتصاد السوق، فلماذا يستثنى الإنسان من مثل هذه الصفة. وبشكل طبيعي، طبقاً لآليات التطور، العقل الإنساني يجب أن يكون له حدوده. وأحد هذه الحدود، يقترح ماكجين، يمكن أن تتمثل في ظاهرة الوعي^(٢).

(١) See McGinn, C. (1989). "Can we solve the mind-body problem?", and (2004). "Consciousness and Its Objects".

(٢) Kriegl, U. "Philosophical Theories of Consciousness".

ثانياً: نظريات تعتمد على التصورات الجزئية لظاهرة الوعي

في هذا النوع من النظريات يتم التعامل مع ظاهرة الوعي انطلاقاً من المعطيات الجزئية للواقع. فالكان المادي محل مشكلة الوعي هو المخ، والمكونات المادية للمخ هي الخلايا المخية العصبية، والتي هي مكونة هي الأخرى من جزيئات وذرات فيزيائية. وانطلاقاً من ذلك فإن هذا النوع من النظريات إما أنه يركز على الجوانب الفيزيائية لمكونات المخ. وهذه في الأغلب تعتمد على المشكلات النظرية التي أثارته نظرية الكم بخصوص سلوك الجسيمات دون الذرية، وعلاقتها بالوعي الإنساني. أو يركز على طبيعة عمل الخلايا العصبية في المخ وتجمعاتها والتي تتم فيها الأنشطة التي تقابل نشاط الوعي الإنساني.

١- نظريات معتمدة على ميكانيكا الكم

هناك العديد من الاقتراحات بنظريات تعتمد على الجوانب النظرية الفيزيائية لنظرية الكم^(١). ومن أهم تلك النظريات نظرية بوهم والتي يركز فيها على أن الجسيمات دون الذرية تتأرجح فيما بين الحالة الجسيمية والحالة الموجية. والتي يمكن من خلال تصور نظري معين مقابلتها مع الحالة المادية والحالة العقلية. ويعرف بوهم نظريته كما يلي، "العلاقة بين المادة والعقل يتم تناولها بطريقة جديدة.. هذه الطريقة تتأسس على التفسير السببي لنظرية الكوانتم، والتي فيها الإلكترون، على سبيل المثال، ينظر إليه على أنه توحد لا ينفصم بين الجسيم والمجال. هذا المجال لديه خواص جديدة يمكن أن ترى على أنها المصادر الرئيسية للاختلافات بين نظرية الكم والنظرية الكلاسيكية (النيوتونية). هذه الخصائص الجديدة تقترح أن المجال يمكن أن يعتبر أنه يحتوي على معلومات (Information) موضوعية ونشطة. وأن نشاط هذه المعلومات هو مماثل، من بعض الجوانب المحورية، لنشاط المعلومات في خبرتنا الذاتية العادية. والمشابهة بين العقل والمادة هكذا تكون إلى حد كبير قريبة. وهذه المشابهة تقود إلى تقديم

(١). See Hameroff, S. (1998). "Quantum computation in brain microtubules? The Penrose-Hameroff "Orch OR" model of consciousness", and Lockwood, M. (1989). "Mind, Brain, and the Quantum".

خطوط عامة لنظرية جديدة للعقل والمادة. وعلاقتهما، والتي فيها الفكرة الأساسية هي التشارك بدلا من التفاعل"^(١)

٢-نظريات تعتمد على التلازم بين النشاط العصبي وبين الوعي

تعتمد تلك النظريات على الكشف عن علاقة الارتباط بين النشاط العصبي في الخلايا العصبية بالمخ "العصبونات" (Neurons) وبين الإحساس الذاتي بالظواهر الكيفية للوعي. وتسمى تلك العلاقة "بتلازمات العصبونات والوعي" (Neuron Consciousness Correlates) واختصارا (NCCs). وحسب تشالمرز "البحث عن متلازمات الوعي (NCCs) هو على ما يقال حجر الزاوية في عودة الاهتمام منذ وقت قريب بعلم الوعي. البحث يضع كثيرا من الأسئلة التجريبية الصعبة، ولكن يبدو أنها يمكن متابعتها من حيث المبدأ، وعدد من الدراسات البارعة في السنوات الأخيرة أدت إلى تقدم ملموس"^(٢). والأسئلة الأساسية..هي: (١) ماذا نعني بـ "الوعي"؟ (٢) ماذا نعني بـ "التلازم بين العصبونات والوعي"؟ (٣) كيف يمكن أن نجد هذه التلازمات بين العصبونات والوعي؟ (٤) ماذا سيفسر أي تلازم بين الوعي والعصبونات؟ (٥) هل الوعي يمكن رده إلى التلازمات العصبونية؟"^(٣)

٣-الظاهراتية-العصبية (Neuro-phenomenology)

يقدم فرانسيسكو فاريللا (Francisco Varella) ما يسميه "الظاهراتية العصبية"، وهو تصور يعتمد على الربط بين النشاط العصبي في المخ وبين المحتوى الظاهراتي (Phenomenological) للعمليات العقلية الواعية. ويعرض فاريللا تصوره كما يلي، "الظاهراتية العصبية هو الاسم الذي استخدمه هنا لتحديد سؤال للربط بين العلوم المعرفية الحديثة واتجاه منهجي للخبرة الإنسانية، واضعا نفسي بذلك في خط التقاليد الأوروبية للظاهراتي (Phenomenology). دعواي هي أنه ما يسمى "المشكلة الصعبة" والتي تحيي هذه الموضوعات الخاصة يمكن فقط طرحها بشكل منتج بواسطة تجميع

(١)Bohm, D. (1990), "A New Theory of The Relationship of Mind and Matter", pp.271

(٢)See Crick, F. and Koch, C. 1990. "Toward a neurobiological theory of consciousness". Pp. 263-275. And, Edelman, G. 1989. "The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness".

(٣)Chalmers, D. (2000), "What is a Neural Correlate of Consciousness?",

جماعة بحثية مسلحة بالأدوات البراجماتية لتطوير علم للوعي. سوف أدعي أنه ليس هناك متلازمات تجريبية محددة، ولا قواعد نظرية بحتة، سوف تساعدنا حقا في هذه المرحلة. نحن نحتاج إلى أن نلتفت إلى البحث المنهجي عن الرابطة الوحيدة بين العقل والوعي والتي تبدو في نفس الوقت واضحة وطبيعية: بنية الخبرة الإنسانية ذاتها. فيما يلي.. أقدم إطارا عاما لاستراتيجية "الظاهراتية العصبية"^(١).

ثالثا : نظريات تطرح تصورات للعلاقات الداخلية لعملية الوعي

-نظريات التمثيل (Representationalism)

التمثيلية هي القول بأن العمليات العقلية الواعية هي في جوهرها عبارة عن عملية "تمثيل" للواقع المحيط بالإنسان. وتتضمن عملية التمثيل، ضمنا، مفهوم القصدية، حيث يتركز موضوع التمثيل على موضوعات أو وقائع معينة مقصودة بشكل واع. ويشرح دافيد تشالمرز التمثيلية كما يلي، "في الأعوام القليلة الأخيرة بدأ التفاعل بين الوعي والقصدية يلقي انتباه متزايد على عدة جهات. هذا الانتباه ركز على موضوعات كمثّل، المحتوى التمثيلي للخبرة الإدراكية، التمثيل على المستوى الأعلى للحالات الواعية، وفينومينولوجيا التفكير. في الوقت الحالي هناك جماعتان فلسفيتان مستقلتان بدءا في الاندماج. جماعة منهما تركز على الكيفية التي يمكن بها أن يتأسس الوعي في القصدية، هؤلاء الذين يأخذون هذا الاتجاه يحاولون عامة تحليل الوعي على أساس القصدية، بدون باق. البعض يحلل الحالات الواعية على أساس الحالات على المستوى الأعلى التي تمثّلها. وربما التناول الأكثر شهرة (الذي يأخذه مايكل تاي وفرد درتسك ضمن آخرين) يركز على محتوى القصدية على المستوى الأول للحالات الواعية. ويدافعون عن التمثيلية، بمعنى تحليل الحالات الواعية كنوع معين من الحالات القصدية على المستوى الأول. والأخرى تركز على الكيفية التي تتأسس بها القصدية في الوعي، هؤلاء الذين يتبعون هذا التناول يجادلون بأن الفينومينولوجيا تلعب دورا محوريا في تأسيس التصور التمثيلي. البعض، مثل جون سيرل، يجادلون بأن الوعي هو

(١) Varella, F. (1995), "A Methodological Remedy for the Hard Problem".

الأساس لكل المحتويات القصدية الصحيحة. والبعض الآخر، مثل تيرانس هورجان وجون تاينسون، يجادل أن هناك على الأقل محتوى للقصدية متميز وأساسي يصبح مشروعا بافتراض السمة الظاهرانية للحالات العقلية"^(١).

-نظريات المراقبة على المستويات الأعلى (Higher Order Monitoring)

(Theories)

وهذه النظرية هي جزء من التصور العام للنظريات التمثيلية، وي طرح ويليام ليكان نظريته في المراقبة على المستويات الأعلى كما يلي، " في هذه النظرية، الوعي هو التمثيل على المستوى الثاني، المشابه للإدراك، لحالاتنا النفسية وأحداثها. مصطلح الوعي، بطبيعة الحال له عدة استعمالات متميزة. واهتمامي هنا هو مع الاستعمال الذي، طبقا له، الكثير من الأنشطة العقلية أو النفسية للمرء هي لا-واعية أو تحت-واعية، حتى عندما يكون المرء فائقا بشكل تام، ومدرّك بشكل كامل الأحداث الأخرى، سواء خارجيا أو داخليا. سوف أجادل بأن الذي يميز الأنشطة العقلية الواعية عن الأنشطة العقلية غير، أو تحت، الواعية هو على وجه التأكيد التمثيل على المستوى الثاني.. وكما أضعها، الوعي هو تحقيق وظائف آليات الانتباه الداخلية، موجهة إلى الأحداث والحالات النفسية للمستويات الأدنى. وأضيف (أو أوضح أكثر) قدر من الغائية: آليات الانتباه هي أدوات عملها هو توصيل أو تنسيق المعلومات عن العمليات والأحداث النفسية الجارية.. ولكن دعواي هي قوية بما يكفي أن العقل ليس له خواص خاصة ليست مستوعبة بواسطة خصائصه التمثيلية. وهذا يستتبع أن بمجرد أن تفهم التمثيلية، فإنه ليس فقط الوعي بمعناه الحالي ولكن الذاتية، الكيفيات، "مثل ماذا"، وكل صفة أخرى لما هو عقلي سوف تكون قابلة للتفسير من خلال التمثيلية بدون إضافة أي مكون أخر ليس معروفا جيدا مسبقا من المنظور الطبيعي"^(٢).

-النظريات المعرفية (Cognitive Theories)

(١)Chalmers, D. (2004), "The Representational Character of Experience", The Future for Philosophy, Pp.153-155.

(٢)Lycan, W. (1997), "Consciousness as Internal Monitoring", pp.756

النظريات المعرفية هي تلك النظريات التي تتعامل مع العمليات العقلية بالمخ باعتبارها عملية معالجة معلومات، وهي مجال تلتقي فيه علوم المخ والأعصاب مع علوم البرمجيات والمعلوماتية. ويقدم برنارد بارز نظريته المعرفية المسماة مكان العمل الشامل (Global Work-space Theory) كما يلي، "نظرية مكان العمل الشامل (أنظر بارز ١٩٨٣، ١٩٨٨، و١٩٩٦) تعطي التصور الأكثر اكتمالا حتى يومنا هذا للتفاعل بين العمليات الواعية والعمليات غير الواعية في الإدراك، التخيل، التحكم في الفعل، التعلم، الانتباه، حل المشكلات، واللغة. هذه الموضوعات يمكن التعامل معها بشكل مفيد كأشياء من معالجة المعلومات، واليوم نحن نكتشف كثير من تلازمات المخ الخاصة بها أيضا. في الحقيقة، نظرية مكان العمل الشامل تبين الكثير من النقاط المثيرة التي تدل على التقارب بين المخ والدلائل السلوكية والخبروية. وعي القارئ لـ "هذه الجملة"، على سبيل المثال، يجعل هذه الجملة متاحة للأنظمة المترجمة التي تحل معناها، والنحو الخاص بها، ومحتواها العاطفي والدافعي، وتأثيراتها على التفكير والفعل. هي تظهر، إذن، أن حتى الخبرة الواعية الواحدة لها تبعات شمولية. الإتاحة الشمولية هي دعوى بعملية معالجة للمعلومات عن الوعي - والذي يعتبره تشارلز جزء من المشكلات السهلة. التساؤل عن مدى إمكانية أن تتعامل نظرية علمية مثل هذه مع الذاتية هو النقطة المركزية محل البحث. أنا أقترح بأن نظرية مكان العمل الشامل لديها عدد من الآثار المترتبة عليها والمقبولة لفهم الذاتية. التفرقة ذات الدلالة حقيقة ليست بين المشكلات السهلة والمشكلات الصعبة في ذاتها، ولكن بين محتويات الوعي وما نفكر فيه بداهة كذات مراقبة. "الذاتية" من وجهة النظر هذه ترتبط بمعنى الذات المراقبة"^(١).

رابعاً: قوانين ظاهرة الوعي (القوانين السيكونفزيائية)

مما سبق استعراضه بخصوص النظريات والتصورات المختلفة المطروحة في الساحة علمياً وفلسفياً عن ظاهرة الوعي يمكن تسجيل الحقائق التالية:

(١) Baars, B. (1996), "Understanding Subjectivity: Global Work Space Theory and the Resurrection of the Observing Self", pp.211-216

١- أنه باستثناء الاتجاه المسمى بالمادية الاستبعادية (Eliminative Materialism) هناك اتفاق على وجود ظاهرة الوعي، على الرغم من الاختلاف حول منشأ وطبيعة الظاهرة.

٢- لم تنجح أي نظرية عن الوعي حتى الآن في تقديم نظرية تبين بشكل تجريبي الطبيعة الجوهرية للوعي.

٣- من المتفق عليه أن هناك درجات من الوعي تتسق مع مستويات الوجود المرتبطة بها (هناك وعي للإنسان ووعي أدنى درجة للحيوان). ولكن ليس هناك اتفاق على المستوى الذي يتوقف عنده وجود الوعي (هل هناك وعي للنبات، للخلية الحية، للذرات والجسيمات دون الذرية؟).

٤- لم تنجح أي نظرية في تقديم العلاقة التجريبية التي تبين كيفية ظهور مستويات الوعي الأكثر تعقيدا (الوعي الإنساني) في مستويات الوجود الأكثر تعقيدا (المخ الإنساني) من مستويات الوجود أقل تعقيدا (الخلية الحية بالمخ).

٥- ليس هناك اتفاق على معيار تجريبي للاستدلال على ظاهرة الوعي الإنساني (هل هو نشاط خلايا المخ أم الاستجابات النفسية للمؤثرات أم التقرير المبني على الاستبطان الذاتي).

٦- لم تنجح أي نظرية في تقديم تفسير لعملية الانبثاق، (كيف يمكن أن تنشأ مادة واعية من مادة جامدة؟).

على ذلك، إذا أردنا إعطاء وصفا عموميا لظاهرة الوعي لا يتجاوز حدود معارفنا الحالية، فيمكن تعريف الوعي على أنه "ظاهرة تنشأ في المادة الطبيعية تعبر عن نوع من الإدراك الداخلي (للذات) والخارجي (للعالم)، وتتسم هذه الظاهرة بدرجة تعقيد متناسبة مع درجة تعقيد المادة الطبيعية التي تنشأ فيها".

وهذا الوصف بطبيعة الحال لا يحدد الجوهر النهائي لظاهرة الوعي، ولا الطبيعة الكيفية لعملية الإدراك، ولا طبيعة ومدى التعقيد المادي المرتبط بالوعي، ولا القواعد التي تحكم التتالي في التعقيد بحسب مستويات الوجود. فهذه الأسئلة جميعا لا زالت غامضة

بالنسبة لنا حالياً. ولكن ذلك لا يمنع من طرح نظرية عامة للوعي تؤجل الإجابة الكاملة على تلك الأسئلة أو تجعلها مبادئ أساسية للوجود لا تحتاج إلى تفسير.

١- شروط أي نظرية علمية في الوعي

من حيث المبدأ فإن الهدف الأساسي من طرح أي نظرية علمية ليس هو تقديم التفسيرات الكاملة والنهائية عن الظاهرة محل البحث. وإنما الهدف هو تقديم القوانين التي يثبت تجريبياً، إلى درجة مقبولة، صحتها في ظل المعارف القائمة وفي ظل الاحتياجات العملية والإمكانات العلمية المتاحة^(١). لذلك فمعرفة الطبيعة النهائية للوعي، على الرغم من أهميته لتفسير جوهر ظاهرة الوعي، ليس شيئاً أساسياً بالنسبة للتوصل إلى القوانين التي تحكم هذه الظاهرة. والأمر نفسه ينطبق على معرفة الكيفية التي يندثق بها الوعي أو يتطور أو ينشأ كنتيجة للتركيب المعقد للمكونات. إضافة إلى ذلك فإن النظرية الجيدة يجب أن تتسم بالعمومية والشمولية بقدر الإمكان. ولذلك فإن النظرية الجيدة عن الوعي يجب أن تكون شاملة لكافة مستويات الوجود ولا تقتصر على الوجود الإنساني فقط. كما أن النظرية الجيدة يجب أن تتسم بالبساطة، ولذلك فإن النظرية العامة للوعي يجب أن تتكون من علاقات بسيطة وغير معقدة^(٢).

ولكن العنصر الجوهري والضروري في أي نظرية مقبولة للوعي هو وجود معيار تجريبي، غير تصوري أو ذاتي، يمكن من خلاله الاستدلال واقعياً على وجود الوعي. والفرضية التي نطرحها كمعيار تجريبي للاستدلال على ظاهرة الوعي هي القدرة على اتخاذ القرار. وذلك لأن الإنسان الواعي هو الإنسان القادر على اتخاذ القرار. كما أن العمليات العقلية في الإنسان هي في جوهرها عمليات اتخاذ قرار داخلية، كنتيجة

(١) هذا هو الموقف الأداتي (Instrumental) في فلسفة العلم، والذي يفيد بأن النظريات العلمية ليست تعبيراً عن حقيقة الواقع وإنما هي أدوات جيدة للتعامل معه. وهو الموقف الذي نشأ بتأثير ظهور ميكانيكا الكم، والتي ثبت أنها أداة جيدة للتعامل مع العالم الصغرى، على الرغم من أن تفسير النظرية نفسها والكيانات التي تنتجها غير متفق عليه، راجع تفصيلات ذلك في:

Arthur Fine (1996), "The Natural Ontological Attitude" pp.32-33

(٢) انظر على سبيل المثال "The New Story of Science" لروبرت أجروس وجورج ستانيسيو (١٩٨٤) الفصل الثالث حيث يبينان أن كبار الفيزيائيين في القرن العشرين يقررون أن عناصر الجمال والبساطة والتناسق هي معايير أساسية عند الاختيار بين النظريات المختلفة التي تفسر نفس الظاهرة.

مباشرة للقصدية المرتبطة، كما رأينا، بالوعي. فالقصدية في تركيز الانتباه على أشياء معينة بذاتها، أو في إجراء حسابات معينة، أو في محاولة تذكر ذكريات معينة.. الخ هي عمليات تنبع من الذات، فهي إذن قرارات داخلية. لذا فإن المعيار التجريبي الذي نتخذه للاستدلال على الوعي، وهو اتخاذ القرار، يمثل خطوة أبعد تجد جذورها في الاتجاه الحالي للربط بين القصدية والوعي^(١)

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن هذه الشروط تتحقق في القواعد الآتية:

١. في ضوء عدم قدرتنا حالياً على تفسير نشأة الوعي من مادة غير واعية، وبالنظر للصعوبات التي تواجهها المادية، فإن التصور الطبيعي، تحقيقاً لقاعدة البساطة والعمومية، هو أن الوعي ينشأ من مادة واعية. وهو ما يؤدي في النهاية إلى اعتبار أن الوعي مكون أساسي في الطبيعة.
٢. ولأننا لا نستطيع تفسير نشأة الوعي، ولأننا نلاحظ الارتباط بين درجة تعقيد المادة ودرجة تعقيد الوعي المصاحب لها في مستويات الوجود المختلفة. فإن ذلك يسوغ لنا القول بأن درجة التعقيد المادي هي سبب أساسي من أسباب نشوء الوعي بدرجة تعقيد متناسبة مع درجة التعقيد المادي.
٣. المظهر التجريبي الوحيد للوعي الإنساني هو اتخاذ القرار (أي حدوث حركة بدون محرك خارجي). سواء في حالة الاستبطان الذاتي (الشخص الأول)، أي في حالة عمليات التفكير أو في حالة ملاحظة الاستجابات الواعية (الشخص الثالث)، أي في حالة ردود الفعل القائمة في الواقع. وذلك لأن القدرة على اتخاذ القرار تستلزم القدرة على الاختيار، وتلك تشترط تلقائياً "الوعي" بالظروف التي يتم فيها الاختيار. وبذلك فإن ملاحظة وجود اختيار ما بشكل تجريبي يستتبع معرفتنا التجريبية بوجود الوعي.
٤. لأن كل مستوى من التعقيد (والوعي المرتبط به) يعتمد على درجة التعقيد (والوعي المرتبط به) في المستوى الأدنى منه.. وهكذا حتى المستوى الأخير. فإن

(١). راجع ص ٢٦؛ استعراض ديفيد تشالمرز للعلاقة بين الوعي والقصدية والارتباط الحالي بينهما.

النتيجة الطبيعية هي أن الوعي في مستوى التعقيد الأعلى (الوعي الإنساني) يعتمد في طبيعته على الوعي في المستوى الأدنى (المستوى الذري ودون الذري).
٥. إذا كان الوعي الإنساني يعتمد على الوعي في المستويات الأدنى حتى المستوى الذري ودون الذري، فإن المبدأ الأساسي للوعي، وهو القدرة على اتخاذ القرار، مشترك بينها. وهو ما يعنى أنه حتى الموجودات على المستوى الذري ودون الذري قادرة على اتخاذ القرار، ولكن بدرجة شديدة المحدودية بالنسبة للقدرة الإنسانية على اتخاذ القرار.

وبذلك تعبر حالة القرار الواحد (أي عدم وجود بدائل للاختيار)، والتي هي حالة خاصة، عن الحالة الحتمية في الميكانيكا التقليدية. وهي حالة الأجسام الطبيعية المكونة من عدد كبير من الوحدات الصغيرة (الذرات والجزيئات). كما تكون الدرجة التالية في حرية الاختيار هي أن يتاح للموجود عدد محدود من الاختيارات باحتمالات لها قيم محددة. وهي حالة تتفق مع سلوك الجسيمات على المستوى الذري ودون الذري، أي المستوى الصغير، والذي يتخذ صورة الموجات في ميكانيكا الكم. وبذلك تكون القدرة على الاختيار التي تملكها مكونات الذرة، كما ظهر في تجارب ميكانيكا الكم، أمرا متسقا مع تصورنا للوعي. كما تكون القدرة الأكبر على الاختيار في كل من الخلية الحية والحيوان والإنسان المناسبة مع درجة تعقيد كل منها أمرا متفقا كذلك مع هذا التصور.

٢- الوحدة البنائية لقوانين الطبيعة وقوانين الوعي

وإذا كانت الموجودات جميعا من أدناها إلى أعلاها تمتلك نفس الخواص، الوعي والكتلة والشحنة، وتتبع معيارا واحدا هو القدرة على اتخاذ القرار، فإنه من الطبيعي أن تتبع منظومة واحدة من القوانين. وهذا ينتج نتيجة قد تبدو غير عادية، وهي أن قوانين الوعي السيكوفيزيائية العامة، من الزاوية البنائية، هي ذاتها القوانين الطبيعية العامة المعروفة، ولكن ما سيختلف هو محتوى هذه القوانين ومعانيها وأسلوب تطبيقها.

فالإنسان يتبع قوانين تماثل بنويها قوانين الجاذبية ورد الفعل والقصور الذاتي، والتي هي قوانين نيوتن الميكانيكية، ولكن بصورة كيفية وبمعان نفسية غير ميكانيكية.

ففي حالة الإنسان يكون لرد الفعل (النفسي) احتمالات واسعة للاختيار، وتكون إمكانية التقدير الكيفي للجاذبية (النفسية) الإنسانية شديدة التعقيد نظرا للحرية الواسعة للاختيار الإنساني، كما يكون لكل إنسان حالات نفسية معينة معقدة، تظل ثابتة ما لم تتأثر بمؤثر خارجي، وهو ما يقابل مفهوم القصور الذاتي. ويمكن طرح العديد من القوانين الفيزيائية الأخرى كأمثلة لنفس الفرضية وهي كونها مجرد بنية قابلة للتطبيق فيزيائيا ونفسيا بنفس القدر. وذلك كمثّل قوانين المواد الصلبة والسوائل والغازات والتي تجد لها تماثلا بنيويا في الصلابة الإنسانية وفي التيارات المجتمعية وفي الضغط الذي يولد الانفجار في الثورات وخلافه.

وعلى الرغم من أن هذا التصور يبدو غريبا وغير معتاد، إلا أنه بالنظر المتعمق إلى القوانين الطبيعية وما تتسم به من بنيوية (Structuralism) وتناظر (Symmetry) وتراتب (Hierarchy) وتوحيد (Unification)، يمكن اعتباره تصورا منطقيا ومعقولا. فالقوانين الطبيعية، التي هي السمة المميزة للعلم، لا تعبر عن حقائق واقعية محددة وإنما هي تطرح مجموعة من العلاقات تعبر عن بنية معينة للواقع قابلة للتطبيق على مجالات متعددة. ويسمي جون وارل (John Warrall) هذه السمة البنيوية للقوانين الطبيعية وقابليتها للتطبيق في أكثر من مجال "بالواقعية البنيوية" (Structural Realism). ويقدم مثالا على ذلك بالقوانين الميكانيكية التي طرحها فرنزل (Fresnel) في القرن التاسع عشر لتفسير انتشار الضوء عبر وسط مادي افتراضي هو "الأثير". وثبتت صلاحية تلك القوانين من الناحية البنيوية فقط بعد سقوط نظرية الأثير وإثبات أن الضوء مكون من موجات كهرومغناطيسية. وكان هذا التحول في تفسير الضوء معبرا عن ظهور خاصية جديدة في الطبيعة هي خاصية الشحنة الكهرومغناطيسية. ومع ذلك كانت نفس القوانين الميكانيكية صالحة بنيويا للتعبير عن الموجات الكهرومغناطيسية^(١).

بالإضافة إلى ذلك فإن قوانين سريان التيار "الكهربية" (العلاقة بين المقاومة وفرق الجهد)، مثلا، متماثلة بنيويا مع قوانين حركة السوائل في الأنابيب، والتي هي

(١) John Warrall (1996), "Structural Realism: The Best of Both Worlds?". Pp.156-161

حركة ميكانيكية. كما أن معادلات بواسون التفاضلية والقوانين الرياضية للحركة العشوائية، كلتاهما تستخدمان في حل مشكلات انتقال الطاقة، سواء في النظرية الثرموديناميكية أو في انتقال السوائل والغازات. وذلك على الرغم من أن انتقال الحرارة في النظرية الثرموديناميكية ينتمي إلى الميكانيكا الإحصائية في حين أن انتقال السوائل والغازات ينتمي إلى الميكانيكا التقليدية^(١). وهو ما يشير إلى وجود تماثلاً بنيوياً بين قوانين الكتلة والشحنة.

وفرضية كهذه لن تتأكد إلا إذا توصل العلماء إلى القوانين التي توحد بين قانون النسبية العامة، والخاص بقوة الجاذبية (الكتلة)، وبين قانون ميكانيكا الكم، والخاص بالقوى النووية الثلاث. ولكن رغم ذلك يمكن القول بأن هناك دلائل قوية على أنه، على المستوى العمومي على الأقل، يوجد تماثلاً بنيوياً بين قوانين الكتلة، الميكانيكية الحتمية، وقوانين الشحنة، الكمية الاحتمالية. فإذا أضيفت خاصية جديدة للطبيعة، وهي خاصية الوعي واتخاذ القرار، فيكون معقولاً أن نفترض أن قوانين تلك الخاصية الجديدة متماثلة بنيوياً مع قوانين الخاصيتين الأولين، الكتلة والشحنة. ولذلك يمكن أن تكون كل من الحالة الحتمية الميكانيكية والحالة الاحتمالية الكمية حالات خاصة من الحالة العامة والتي هي القدرة على الاختيار وتكون قوانين الوعي الكيفية التقديرية هي الحالة العامة، وقوانين الشحنة الاحتمالية حالة خاصة على المستوى الصغري، وقوانين الكتلة الحتمية حالة خاصة على المستوى الكبري.

ومن ناحية أخرى تتسم الطبيعة بسمة أساسية هي التناظر (Symmetry)، فحسب ب. كولينز أن "العالم الطبيعي تكثرفيه التناظرات والتناظرات التقريبية.. ويتبين أن الكثير من نظريات الفيزياء الأساسية يتلخص في كشف النقاب عن أنواع أخرى من التناظرات التي يتسم بها الكون"^(٢). ولذلك ليس من المستغرب أن نلاحظ التناظر في القوانين، فنجد أن القوانين المطروحة في مجال علمي معين قابلة

(١). انظر رسالتنا للمجستير

Abu Zaid, S. (1987), "A Conditional Random Walk Model For The Solution of Steady State Flow Through Soil", The Ohio State University.

والتي تتناول العلاقة بين الحركة العشوائية ومعادلات بواسون وانتقال السوائل.

(٢). مجلة العلوم، "الترجمة العربية لمجلة ساينتيفيك أميركان"، عدد نوفمبر ٢٠٠٢، ص ٧٢.

للتطبيق بنيويا في مجالات علمية أخرى مختلفة عنها جذريا. بالإضافة إلى ذلك فإن من أهداف العلم الأساسية إيجاد مبدأ موحد للقوانين التي تبدولنا مختلفة ظاهريا. فيتساءل ستيفن واينبرج "هل ستتوحد الفيزياء بحلول عام ٢٠٥٠؟" ويذكر "إن فهم مختلف الأحداث الطبيعية بطريقة موحدة يشكل أحد المهام الرئيسية لعلم الفيزياء. ولم يكن كل تقدم كبير حدث في الماضي إلا خطوة نحو تحقيق هذا الهدف"^(١). كما يذكر تيجمارك وويلر في "مائة عام من الأسرار الكمومية" أن "الهدف الأسمى للفيزياء هو اكتشاف نظرية يتفرع عنها كل شيء.. وستكون هذه النظرية في حال وجودها في أعلى نقطة من هرم التفرعات مما يعنى أن النسبية العامة ونظرية الحقول المكممة كلتيهما مشتقتان منها.. ويعرف الفيزيائيون بطبيعة الحال أن ثمة شيئا مفقودا في قمة شجرة التفرعات.. وليس من المستبعد ألا تحتوي نظرية كل شيء على أي مفهوم على الإطلاق"^(٢).

فإذا كان الوعي هو أحد سمات الطبيعة الأساسية، إضافة إلى الكتلة والشحنة، فإنه يترتب على مبدأ وحدة القوانين وتناظرها وتواتبها وبنيويتها أن القوانين العامة للطبيعة، كما ذكر أعلاه، سوف تكون خالية من المعنى. وفي تصورنا هذا سوف يتحدد معناها بحسب مجال التطبيق. فإذا كان مجال التطبيق على المستوى دون الذري كان معنى القانون احتماليا، وإذا كان على المستوى الطبيعي غير المعقد، كان معنى القانون كيميا، وإذا كان على المستوى الطبيعي المعقد، كان معنى القانون تقديريا. وفي هذا التصور غير المعتاد تمثل القوانين الحتمية الميكانيكية صورة التطبيق في حالة الحد الأدنى من القدرة على الاختيار. فهي فيزيائية ميكانيكية لأنها لا تسمح بأي اختيارات. ولكنها في ذات الوقت نفسية سيكولوجية على اعتبار أن عدم القدرة على الاختيار تعتبر حالة خاصة من القدرة على الاختيار، مثلما يحدث للإنسان نفسه في بعض الحالات. كما تكون ذات القوانين البنيوية قابلة للتطبيق على الإنسان ذاته باعتبارها قوانين سيكولوجية.

(١). مجلة العلوم عدد يناير ٢٠٠٣، ص ٤.

(٢). العلوم عدد فبراير ٢٠٠٣، ص ٨٦.

وانطلاقاً من فرضية الوحدة البنيوية بين المجال الكمي والمجال الميكانيكي والمجال النفسي يمكن وضع القواعد التجريبية العامة "السيكوفيزيائية" التي تحكم كل مستوى من مستويات الوجود بحسب حدود قدرته على الاختيار. ويمكن بناءً على تلك القواعد الاستمرار في بحث التفصيلات التي لا زالت غامضة. فباستخدام هذه المبادئ يمكن التعمق في بحث طبيعة تصرفات الخلايا الحية على وجه العموم وخلايا المخ الإنساني على وجه الخصوص. ذلك أن هناك فرق كبير بين دراسة خلايا المخ باعتبارها كيانات سلبية لا تنتج سوى ردود أفعال على المثيرات الفيزيائية، وبين دراستها باعتبارها كيانات إيجابية واعية قادرة على اتخاذ القرار لتحقيق أهداف غائية معينة هي وظائف مراكز المخ المختلفة والمخ ككل.

والأمر هنا مماثل للحالة عند اكتشاف قوانين نيوتن الميكانيكية، فتلك القوانين قد اكتشفت بناءً على ملاحظة الأنظمة البسيطة، ولا تتكون سوى من عدد محدود من العلاقات البسيطة، لأنها تقع في أعلى درجات العمومية. وفيما بعد تم تطبيقها لاستحداث أنظمة شديدة التعقيد مكنت الإنسانية من تحقيق الثورة الصناعية. لذلك فالوقف الصحيح للبحث في الوعي هو البدء من كشف القوانين السيكوفيزيائية ثم تطبيقها بعد ذلك على منظومة المخ المعقدة. أما البدء في محاولة التوصل لقوانين الوعي من المستوى الجزئي، أي عن طريق دراسة العمليات العقلية بالمخ، فهو أشبه بمحاولة استخلاص قوانين نيوتن للحركة من دراسة منظومة معقدة كمثال ساعة اليد أو محرك السيارة، الذي هو أمر شبه مستحيل^(١).

٣- وحدة القوانين والواحدة من النوع "و" (Type "F" Monism)

يناقش ديفيد تشالمرز في "مواجهة مشكلة الوعي" القضايا المرتبطة بتكوين نظرية في الوعي، وي طرح فكرة أن هذه النظرية سوف تضيف قوانين جديدة للعالم تضاف إلى، ولا تتعارض مع، القوانين الفيزيائية القائمة. وهو تصور يتفق مع تصورنا، في أنه من الضروري أن تنشأ قوانين تربط الوعي بالعالم المادي، هي القوانين

(١). انظر تفصيلات هذا التصور في مؤلفنا "الفكر العقلي النظري بين الواقع التجريبي والاعتقاد الديني"، حيث نبين ما يترتب على هذا التصور من تغيرات في نظرتنا إلى الوجود.

السيكوفيزيائية. وفي نفس الوقت يختلف مع تصورنا، الذي يرى أنه بدلا من إضافة قوانين جديدة إلى العالم فإنه، تحقيقا لشرط البساطة في النظرية الجيدة، يمكن إعادة تفسير القوانين القائمة فعلا وتوسيع مجال عملها ليشمل المجال النفسي. وبذلك تكون هذه القوانين هي ذاتها، بموجب بنيتها، القوانين "السيكوفيزيائية" التي يتحقق فيها شرط عدم التعارض مع القوانين الفيزيائية القائمة، لسبب بسيط هو أن القوانين الفيزيائية تمثل حالة خاصة منها.

وهو يقدم تصورات كما يلي، "أقترح أن أي نظرية للوعي يجب أن تأخذ الخبرة كموضوع أساسي.. ونحن يمكن أن نضيف للطبيعة خاصية جديدة تماما غير فيزيائية، منها يمكن اشتقاق الوعي. ولكن من الصعب أن نرى مثل ماذا تكون هذه الخاصية. والأكثر احتمالا هو أننا يمكن أن نأخذ الخبرة ذاتها كخاصية أساسية للعالم، بالإضافة إلى الكتلة والشحنة، والزمان-مكان.. وحيث توجد خاصية أساسية، توجد قوانين أساسية. إن أي نظرية غير ردية للخبرة سوف تضيف قواعد أساسية جديدة لمجموعة القوانين الأساسية للطبيعة.. وهذه القواعد السيكوفيزيائية لن تتدخل في القوانين الفيزيائية، حيث يبدو أن القوانين الفيزيائية تكون مسبقا منظومة مغلقة. ولكن سوف تكون مكملة للنظرية الفيزيائية.. القواعد الأساسية الجديدة المفترضة بواسطة نظرية غير ردية تعطينا المكون الإضافي الذي نحتاجه لبناء جسر تفسيري.. بالطبع بواسطة أخذ الخبرة كخاصية أساسية، هناك معنى يظهر منه أن هذا الأسلوب لا يخبرنا لماذا هناك خبرة في المقام الأول. ولكن هذا هو مثله مثل أي نظرية أساسية. ليس هناك شيء في الفيزياء يخبرنا لماذا هناك مادة في المقام الأول، ولكننا لا نعد ذلك ضد نظريات المادة"^(١)

فإذا استخدمنا مصطلحات تشالمرز في صياغة الموقف الذي نطرحه فإن القواعد الأساسية التي تمثل جسرا تفسيريا، والتي يرى تشالمرز ضرورة إضافتها لإنشاء علاقة بين الطبيعة وبين الخبرة الواعية، هي القواعد التي تحكم "درجة حرية الاختيار" أو اختصارا "درجة الحرية". ويترتب على اتخاذ "درجة الحرية" معيارا لإنشاء القواعد الأساسية

(١) Chalmers, D. (1995), "Facing Up to the Problem of consciousness", pp.200-219

الرابطه بين الوعي والطبيعة إمكنه الأبركار على الأبحاث التجريبية لتحقيق القوانين الطبيعية في صورتها الجديدة (السيكوفيزيائية) في كل مستوى من مستويات الوجود. وإذا تم تطبيق هذا التصور ستكون النتيجة هي تصور للوجود يكون فيه الوجود على أي مستوى هو من طبيعة واحدة لها خاصيتين أحدهما "الخاصة الفيزيائية" والأخرى "درجة الحرية" (والتي تعبر تجريبيا عن خبرة الوعي). وذلك بدرجة تعقيد متناسبة مع درجة تعقيد هذا المستوى، في نوع من "الواحدية-الثنائية" في نفس الوقت. ويسمى تشالمرز هذا النوع من الوجود "الواحدية من النوع و" (Type-F Monism)، وذلك حسب تحليله التالي لطبيعة الوجود، في "الوعي ومكانه في الطبيعة".

"إن السمات الميكروفيزيائية للعالم عادة ما تعتبر مغلقة سببيا. كيف يمكن لخصائص ظاهراتية أساسية جديدة أن تتكامل مع هذه الشبكة المخلقة سببيا. المرء يمكن أن يقبل أن الشبكة الميكروفيزيائية مغلقة سببيا، ولكن معتبرا أن الخصائص الظاهراتية على الرغم من ذلك متكاملة معها وتلعب دورا سببيا، بافتراض أنها تساهم في تكوين الطبيعة الذاتية لما هو فيزيائي: وهذا هو الواحدية من النوع و" (Type F Monism)".

وإذا تأملنا هذا الشرط، أن يوجد نوع من التوافق بين وجود قوانين سيكوفيزيائية وبين كون القوانين الفيزيائية مغلقة سببيا، سنجد أنه متحقق فعلا في التصور الذي نطرحه عن القوانين العامة للوعي. فالتصور المعتمد على توسيع مجال القوانين الفيزيائية القائمة حاليا، بحيث يشمل أيضا القوانين السيكلوجية، هو تصور يحافظ على كون القوانين الفيزيائية مغلقة سببيا. وعلى أساس هذا التصنيف يمكن أن نسمي المنظور الذي نطرحه على أنه نوع من الواحدية من النوع و" (Type F Monism).

وفي القسم الأخير من ورقته البحثية "الوعي ومكانه في الطبيعة" يناقش تشالمرز تفصيلا هذا الاتجاه كما يلي، "الواحدية من النوع و" (Type F Monism) هو الاتجاه الذي يرى أن الوعي مكون بواسطة خصائص ذاتية محايدة للكيانات الأساسية الفيزيائية. في هذا التصور، الخصائص الطاهرانية، أو "أول-ظاهراتية" (Protophenominal)، مركوزة في المستوى الأساسي للحقيقة الفيزيائية، وبمعنى معين،

تقع تحت الحقيقة الفيزيائية نفسها.. ولكن الفيزياء صامته بخصوص الطبيعة الذاتية المحايثة لمكوناتها الأساسية.. وهكذا فهذه مشكلة ميتافيزيقية: ما هي الخصائص المحايثة للمنظومات الفيزيائية الأساسية. وفي نفس الوقت، هناك مشكلة فيزيائية أخرى: كيف يمكن للخصائص الظاهرية أن تكون متكاملة مع العالم الفيزيائي؟.. النظرة المتعمقة لراسل كانت أننا يمكن أن نحل المشكلتين معا فورا. ربما كانت الخصائص المحايثة للعالم الفيزيائي هي ذاتها الخصائص الظاهرية. أو ربما الخصائص المحايثة للعالم الفيزيائي ليست خصائص ظاهراتية، ولكن مع ذلك تشكل خصائص ظاهراتية: أي أنه، ربما هي خصائص "أول-ظاهراتية" (Protophenominal). إذا كان ذلك صحيحا، فإن الوعي والحقيقة الفيزيائية هما متضافين بعمق. هذا المنظور يحمل الوعد بالتكامل بين الخصائص الظاهراتية والفيزيائية بشكل وثيق في العالم الطبيعي.

هنا الطبيعة تتكون من كيانات لها كيفيات محايثة "أول-ظاهراتية" تقف في علاقات سببية خلال متصل الزمان-مكان. الفيزياء كما نعرفها تنبثق من العلاقات بين هذه الكيانات، في حين أن الوعي كما نعرفه ينبثق من طبيعتها المحايثة. بالإضافة إلى ذلك، هذا المنظور متوافق بشكل كامل مع الإغلاق السببي لما هو ميكروفيزيائي، وهو حقا كذلك مع القوانين الفيزيائية الموجودة. هذا المنظور يستبقي بنية النظرية الفيزيائية كما هي موجودة مسبقا؛ هو ببساطة يمد هذه البنية بطبيعة محايثة. وهذا المنظور يعترف بدور سببي واضح للوعي في العالم الفيزيائي: الخصائص "الأول-ظاهراتية" تخدم كقناة نهائية لكل السببية الفيزيائية.

هذا المنظور لديه عناصر مشتركة مع كل من المادية والثنائيات. من ناحية، يمكن أن يرى كنوع من المادية. إذا افترض المرء أن المصطلحات الفيزيائية ترجع ليس إلى النزوع الفطري ولكن إلى خصائص كامنة محايثة، فإن الخصائص "الأول-ظاهراتية" يمكن أن ترى على أنها خصائص فيزيائية، وهكذا محافظة على نوع من المادية. ومن زاوية أخرى، يمكن أن يرى على أنه نوع من الثنائيات. المنظور يعترف بالخصائص الظاهراتية، أو "الأول-ظاهراتية"، كخصائص أساسية أنطولوجية، ويحتفظ بثنائية

كامنة بين الخصائص البنيوية-النزوعية (تلك المسئلة عن الوعي). والمرء يمكن أن يقترح أنه بينما هذا المنظور، جدلا، يتوافق مع صورة المادية، يشارك أيضا الروح الضد-مادية.^(١)

ويقرر تشالمرز في نهاية الورقة البحثية أنه "على العموم الواحدة من النوع "و" تعد بمنظور متكامل بشكل عميق وأنيق للطبيعة" ثم يذكر "لم يطور بعد أي أحد أي شكل من نظرية تفصيلية في هذه الفئة، كما أنه ليس من الواضح بعد هل يمكن لنظرية مثل هذه أن تنشأ. ولكن في نفس الوقت، يبدو أنه ليس هناك أسباب قوية لرفض مثل هذا المنظور. بهذا، فإن الواحدة من النوع "و" يحتمل أن تقدم أرضية خصبة لمزيد من الأبحاث، وربما في النهاية تقدم أفضل تكامل بين ما هو فيزيائي وما هو ظاهراتي في العالم الطبيعي"^(١)

وبمصطلحات تشالمرز، تتمثل الخصائص الأولية المحايثة الكامنة خلف الوجود الفيزيائي، في تصورنا هذا، في خاصية القدرة على الاختيار. ويتيح لنا استعراضنا لنظريات الوعي المطروحة حاليا في الأدبيات، وكذلك عرض ديفيد تشالمرز للاتجاهات المطروحة للبحث في ظاهرة الوعي، وكذلك إقراره بأنه "لم يقدم أي أحد نظرية تفصيلية في الفئة "و"، تحديد موقع تصورنا هذا من أبحاث الوعي المعاصرة. فالتصور الذي نطرحه والقاتل بأن المعيار التجريبي للوعي هو القدرة على الاختيار، وأنه يمكن توسيع معنى القوانين الطبيعية من الناحية البنيوية لتشمل كل من الجانب الموضوعي الرياضي والجانب الكمي الاحتمالي والجانب الذاتي التقديري، هو تصور غير موجود في الأبحاث المعاصرة في الوعي.

ويبدو أن التفسير الوحيد المعقول لعدم وجود هذا التصور هو أن إضفاء القدرة على الاختيار على الموجودات المادية الطبيعية يتناقض تناقضا أساسيا مع النموذج المعياري العلمي المعاصر (Paradigm)، إذا استخدمنا مصطلحات توماس كون في مؤلفه الشهير "بنية الثورات العلمية". فالقدرة على الاختيار كسمة أساسية في الطبيعة من شأنها أن تضع الغائية كعنصر أساسي في النظريات العلمية. وهذا من شأنه أن

(١) Chalmers, D. (2003), "Consciousness and its Place in Nature", Blackwell Guide to the Philosophy of Mind, pp.102-142.

يحدث تغييرا أساسيا في نظريات الطبيعة ونظرتنا إليها، أي من شأنها أن تهدم النموذج العلمي المعياري الحالي.

ومن وجهة نظرنا أننا، إذا أنعمنا النظر، سنجد أن المسار الحالي للنظرية العلمية قد قطع نصف المسافة نحو هذا التحول، أو الثورة. فالتحول من المادية الحتمية الميكانيكية إلى المادية الاحتمالية ثم إلى المادية الوظيفية ثم مؤخرا إلى اعتبار الوعي جزءا أساسيا في الطبيعة والاتجاه إلى الربط بين الوعي والقصدية، كل ذلك يحمل اتجاهها واضحا نحو المشابهة بين الصفات الذاتية الإنسانية والطبيعة ككل. فالخطوة التالية الطبيعية لافتراض الوعي في الكيانات الطبيعية وربطه بالقصدية هي افتراض القدرة على الاختيار. ويدعم هذا الفرض أنه لم تظهر بعد أي فرضية أخرى تكشف عن الخاصية المحيطة الكامنة خلف الظواهر الطبيعية. كما يدعمه أن تجارب ميكانيكا الكم تثبت أن الجسيمات دون الذرية تقوم فعلا باختيار مسارها بناء على وعيها بإمكانية ملاحظتها من عدمه. أي أنه لدينا في الحد الأدنى على الأقل ثلاثة مستويات للطبيعة تتحقق فيها فرضية القدرة على الاختيار. والأمرا لا يحتاج سوى إلى النظر إلى باقي مستويات الطبيعة من خارج النموذج المعياري الحالي حتى نرى أن الذرات تختار تفاعلاتها الكيميائية وأن المواد العضوية تؤدي أدوارا لا يفسرها سوى القدرة على الاختيار. فإذا تم تقديم التصورات التفصيلية للمستويات المتعددة للوجود بناء على هذا المنظور فسوف يمكن في هذه الحالة أن ينشأ أول تصور تفصيلي للوجود بناء على منظور الواحدة من النوع "و"، (Type F Monism). وهو التصور الذي يعد بحل العديد من المشكلات التي تخص مشكلة الوعي، كما يظهر ذلك من تعليق دافيد تشالمرز.

الخلاصة

استعرضنا في هذا البحث التصورات المطروحة في الأدبيات المعاصرة عن مشكلة الوعي من جوانبها المختلفة، وذلك باعتبار أن هذه المشكلة تعد مشكلة حديثة نسبيا. وقد تبين من استعراض النظريات المختلفة أنه ليس هناك تعريف موحد لهذه الظاهرة، كما أن زوايا التناول تتراوح إلى حد كبير ما بين الجوانب المعتمدة على تجارب المخ والأعصاب والجوانب المعتمدة على علم النفس الكلاسيكي والاستبطان الذاتي والجوانب المعتمدة على التصورات الميتافيزيقية الفلسفية.

ونظرا لأن الهدف الأساسي من البحث العلمي (والفلسفي) هو التوصل إلى القوانين الأساسية التي تحكم الطبيعة، فإن تركيزنا في هذا البحث كان على التفسيرات المختلفة للمادية والمشكلات الكبيرة التي تواجهها. وتبين، في ضوء الصعوبات التي تواجهها محاولات التفسير المادي للوعي، أن تلك المشكلات تؤدي إلى التصور المقابل، وهو افتراض أن الوعي هو أحد المكونات الأساسية في الطبيعة. وبذلك تصبح القضية الأساسية هي البحث عن معيار لظاهرة الوعي وعن القوانين التي تحكم هذه الظاهرة في ارتباطها بالواقع المادي، والتي سميت بالقوانين "السيكوفيزيائية".

واعتمادا على التفاصيل الدقيقة التي تزخر بها الأدبيات المعاصرة عن ظاهرة الوعي ونتيجة للتحليلات التي أجريناها في عمل آخر، قدمنا تصورا عن القوانين التي تحكم هذه الظاهرة، أي "القوانين السيكوفيزيائية". وهذا التصور يعتمد على أن المعيار الأساسي لظاهرة الوعي هو القدرة على الاختيار، وأن القدرة على الاختيار ومن ثم الوعي هي قدرة تزداد تعقيدا كلما ارتقي الموجود في سلم الوجود حتى الوصول إلى أعلى الموجودات تعقيدا وهو الإنسان. كما أن القوانين السيكوفيزيائية المقترحة هي ذاتها القوانين العامة الفيزيائية المعروفة حاليا ولكن في صورتها البنوية. وذلك بمعنى أن هذه القوانين العامة قد تم توسيع محتواها بحيث تعبر عن درجات من القدرة على الاختيار، وبالتالي تصبح القوانين الفيزيائية في مفهومها الحالي مجرد حالة خاصة منها. وتبين أن هذا الاقتراح يلبي الشرط الأساسي الذي يضعه الغالبية من الفلاسفة المعاصرين لنجاح أي نظرية لتفسير الوعي. وهو كون القوانين الفيزيائية الحالية مغلقة سببيا وأنه

لابد أن تكون القوانين السيكوفيزيائية الجديدة المقترحة متسقة مع هذا الإغلاق السببي للفيزياء. وبهذه الصورة تعبر هذه القوانين عن نوع من الوجود يعبر عن الواحدية والثنائية في نفس الوقت، وهو الموقف الذي أطلق عليه ديفيد تشالمرز، وهو أحد كبار فلاسفة الوعي، الواحدية من النوع و (Type F Monism).

ويبدو من الأدبيات المعاصرة، وحسب تقرير ديفيد تشالمرز، أنه حتى الآن لم تطرح نظرية تفصيلية عن هذا النوع من الوجود. ويبدو كذلك أن التصور الذي نطرحه هو تصور جديد لم يطرح قبل. والتفسير الوحيد لذلك هو أن إضفاء القدرة على الاختيار بالنسبة للمادة الجامدة هي فكرة تتعارض مع النموذج المعياري المعاصر للعلم، لأنها تضيف عنصر الغائية إلى العلم. ولكن بالنظر إلى ما نطرحه تجارب ميكانيكا الكم من قدرة الجسيمات دون الذرية على الاختيار، وظهور مشكلات فلسفية عميقة للنظرية المادية، والتخلي عن الحتمية المادية لصالح الاحتمالية والوظيفية، وظهور الرأي القائل بأن الوعي يمكن أن يكون خاصية جديدة إضافية في الوجود. بالنظر إلى ذلك، نرى أن التحولات المعاصرة في العلم والفلسفة تمثل في واقع الأمر تحولا عن النموذج المعياري الحتمي إلى نموذج جديد لا يزال في طور التشكيل. ونرى أن التطورات المستقبلية يمكن أن تحمل في طياتها قبول فكرة قدرة المادة على الاختيار وفكرة الغائية في الطبيعة.



- Abu Zaid, S. 1987. "A Random Walk Model for the Solution of Steady State Flow Through Soil". A Thesis For The Masters Degree in Engineering, The Ohio State University.
- Anderson, J. 1983. "The Architecture of Cognition". Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Armstrong, D. 1981. "What is consciousness?" In *The Nature of Mind*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Armstrong, D. 1993. "A Materialist Theory of The Mind" 2nd ed. London: Routledge.
- Augros, R., Stanciu, G. 1984. "The New Story of science", New York.
- Baars, B. 1996. "Understanding Subjectivity: Global Work-Space Theory and the Resurrection of the Observing Self". Journal of Consciousness Studies 3, No. 3, pp.211-216.
- Bayne, T. and Chalmers, D. J. 2003 "What is the Unity of Consciousness?" in A. Cleeremans (ed.), "*The Unity of Consciousness: Binding, Integration, Dissociation*" , Oxford.
- Block, N. 1980. "Are absent qualia impossible?" *Philosophical Review* 89:2, 257-74.
- Block, N. 1995. "On a confusion about the function of consciousness." *Behavioral and Brain Sciences* 18, 227-47.
- Bohm, D. 1990. "A new theory of the relationship of mind and matter", *Philosophical Psychology* Vol. 3, NO. 2, 1990, pp. 271-286.

- Broad, C. D. 1925. "The Mind and its Place in Nature". Routledge and Kegan Paul.
- Carruthers, P. 2000. "Phenomenal Consciousness", Cambridge University Press.
- Chalmers, D. 1995. "Facing up to the problem of consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 2:200-19.
- Chalmers, D. 2000. "What is a Neural Correlate of Consciousness?" in T. Metzinger (ed.) *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*, pp.17- 40, MIT Press.
- Chalmers, D. 2003 "Consciousness and its Place in Nature". in (S. Stich and F. Warfield, eds) *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, pp.102-142, Blackwell.
- Chalmers, D. 2004. "The Representational Character of Experience", in B. Leiter (ed.) *The Future for Philosophy*, Pp.153-181, Oxford.
- Chappell V. C. (ed.) 1981. "The Philosophy of Mind", Dover Publications Inc. N.Y.
- Cooper, D.E. 1996. "World Philosophies, an Historical Introduction". Blackwell.
- Crick, F. and Koch, C. 1990. "Toward a neurobiological theory of consciousness". *Seminars in Neuroscience* 2: 263-75.
- Davies, M. and Humphreys, G. 1993. "Consciousness: Psychological and Philosophical Essays". Oxford: Blackwell.

- Dennett, D. C. (1988). Quining Qualia. *Consciousness in Contemporary Science*. A. J. Marcel and E. Bisiach. Oxford, Clarendon Press: 42-77.
- Dennett, D. C. 1992. "The self as the centre of narrative gravity". In F. Kessel, P. Cole, & D. L. Johnson, eds. *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Dennett, D. C. 2001. "The Zombic Hunch: Extinction of Intuition?". In Anthony O'Hear(ed.) *Philosophy at the new Millennium*. pp.27-43 Cambridge University Press.
- Dretske, F. 1995. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, Mass: The MIT Press, Bradford Books.
- Edelman, G. 1989. "The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness". New York: Basic Books.
- Emmeche, C., Køppe, S. and Stjernfelt, F. 2000. "Levels, Emergence, and Three Versions of Downward Causation" pp. 13-34, in: Peter B., Claus E., Niels O. and Peder V., (eds.) : *Downward Causation. Minds, Bodies and Matter*. Århus: Aarhus University Press.
- Fine, A. 1996 "The Natural Ontological Attitude", in D. Papineau (ed.), *The philosophy of Science*, Oxford University Press. Pp. 21-44
- Gabora, L. (2002) "Amplifying phenomenal information: Toward a fundamental theory of consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 9 (8): 3-29.

- Gleick, J. (1987). "Chaos: Making a New Science". New York, Penguin Books.
- Hameroff, S. 1998. "Quantum computation in brain microtubules? The Penrose-Hameroff "Orch OR" model of consciousness". *Philosophical Transactions Royal Society London A* 356:1869-96.
- Harré. R. 2001 "Active Powers and Powerful Actors", in, Anthony O'Hear (ed.) *Philosophy at the New Millennium*, pp. 91-109 ,Cambridge University press.
- Honderich, T. 2001. "Consciousness as Existence, and the End of Intentionality", in Anthony O'Hear (ed.) *Philosophy at The New Millennium*, pp.1-26 , Cambridge University press.
- Horgan, T. and Tienson, J. 2002. "The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality". In D. J. Chalmers , ed., *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Pp.520-533 , Oxford University Press.
- Jackson, F. 1982. "Epiphenomenal qualia". *Philosophical Quarterly* 32, 127-136.
- Kim, J. 1998. "Mind in Physical World". Cambridge: MIT Press.
- Kriegel, U. Forthcoming. "Philosophical Theories of Consciousness", in *Cambridge Handbook of Consciousness* (edited by M. Moscovitch, E. Thomson, and P.D. Zelato). Cambridge and New York: Cambridge UP.
- Levine, J. 1983. "Materialism and qualia: the explanatory gap". *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354-361.

- Lockwood, M. 1989. "Mind, Brain, and the Quantum", Oxford University Press.
- Lormand, E.1997. "Consciousness" *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Routledg.
- Lycan, W. 1997 "Consciousness as Internal Monitoring" in Ned Block, Owen Flanagan, and Guven Güzeldere: *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, MIT Press, pages 755-771.
- McGinn, C. 1989. "Can we solve the mind-body problem?" *Mind* 98:349-66
- McGinn, C. 2004. "Consciousness and Its Objects". Oxford: Oxford UP.
- Metzinger, T., ed. 1995. "Conscious Experience". Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Mill, J. 1829. *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. London.
- Mumford, S. 1998. "Dispositions" , Oxford , Calrendon Press.
- Nagel, T. 1974. "What is it like to be a bat?" *Philosophical Review* 83: 435-456.
- Nagel, T. 1979."Panpsychism." In T. Nagel *Mortal Questions*. Pp.181-195, Cambridge Univ. Press.
- Newman, D. V. (2001). "Chaos, Emergence, and the Mind-Body Problem." *The Australasian Journal of Philosophy* 79 (2): 180-196.
- Newman, D. V. (2004). "Chaos and Qualia", *Essays in Philosophy*
A Biannual Journal

- Papineau, D. 1994. "Philosophical Naturalism". Oxford: Blackwell.
- Papineau, D. 1996. "The Philosophy of Science"(ed.), Oxford University Press.
- Papineau, D. 2000. "The Rise of Physicalism" in J. Wolff (ed) *The Proper Ambition of Science*. Pp. 174-208.
- Robinson, H. 1998 "Materialism in the Philosophy of Mind", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig. 1998, Routledge, New York)
- Rockwell, T. "A Defense of Emergent Downward Causation".
- Rosenthal, D. 1986. "Two concepts of consciousness", *Philosophical Studies* 49:329-59.
- Russell, B. 1927. "The Analysis of Matter". London: Kegan Paul.
- Ryle, G. 1949. "The Concept of Mind". London: Hutchinson and Company.
- Seager, W. 1995. "Consciousness, information, and Panpsychism." *Journal of Consciousness Studies* 2:272-88.
- Searle, J. 1999. "Consciousness".
- Searle, J. R. 1990. "Consciousness, explanatory inversion and cognitive science." *Behavioral and Brain Sciences* 13:585-642.
- Siewert, C. 1998. "The Significance of Consciousness". Princeton University Press.
- Singer, P. 1975. "Animal Liberation". New York: Avon Books.
- Sprigge, T.L.S. 1998 "Panpsychism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig. (ed.) Routledge, New York.

- Stoljar, D. 2001. "Two conceptions of the physical." *Philosophy and Phenomenological Research* 62: 253-81
- Strawson, G. 2003. "Real materialism", in *Chomsky and his Critics*, edited by Louise Antony and Norbert Hornstein ,pp.49-88, Blackwell , Oxford.
- Varela, F. 1995. "Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem." *Journal of Consciousness Studies*, "Special Issues on the Hard Problems", J.Shear (Ed.) June 1, 3:330-49.
- Warral, J. 1996. "Is Structural Realism the Best of Both Worlds?" in D. Papineau (ed.), *The philosophy of Science*, Oxford University Press.

٢-المراجع العربية

- أبو زيد، سمير (٢٠٠٤) "الفكر العقلي النظري بين الواقع التجريبي والاعتقاد الديني"، مستقبلنا الحضاري، الجزء الثاني، المؤلف نفسه.
- إبراهيم، مصطفى إبراهيم (١٩٩٢)، "مفهوم العقل في الفكر الفلسفي"، دار النهضة العربية - بيروت.
- الحفني، عبد المنعم "الموسوعة الفلسفية"، الطبعة الأولى، دار ابن زيدون - مكتبة مدبولي، القاهرة.
- بونيه، آلان (١٩٩٣) "الذكاء الاصطناعي - واقع ومستقبل"، ترجمة د. على صبري فرغلي، -المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٧٢، الكويت.
- تمبل، كرستين (٢٠٠٢) "المخ البشري"، ترجمة د. عاطف أحمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٨٧، الكويت.
- تيجمارك، ماكس وويلر، جون أرشيبالد (٢٠٠١/٢٠٠٢)، "مائة عام

من الأسرار الكمومية" مجلة العلوم "الترجمة العربية لمجلة ساينتيفيك أميريكان"، المجلد ١٩ العددان ٣/٢ فبراير/مارس ٢٠٠٣، ص ٧٨-٨٦، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت.

■ زيدان، محمود فهمي (١٩٨٠) "في النفس والجسد - بحث في الفلسفة المعاصرة"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، القاهرة.

■ ستونير، توم (٢٠٠٠) "ما بعد المعلومات - التاريخ الطبيعي للذكاء"، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة العدد ٢٣٢، القاهرة.

■ سولز، مارك (٢٠٠٤) "عودة فرويد"، مجلة العلوم "الترجمة العربية لمجلة ساينتيفيك أميريكان"، المجلد ٢٠ العددان ١٠/١١ أكتوبر/نوفمبر ص ٧٤-٧٩ مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت.

■ غيتون، جان وبوغدانوف، جريشكا وإيغور (٢٠٠٠) "الله والعلم"، تعريب د. خليل أحمد خليل، دار عويدات الدولية، بيروت - باريس.

■ كرم، يوسف "تاريخ الفلسفة الحديثة"، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة.

■ كولينز، ب. (٢٠٠٢)، "كشف النقاب عن التناظر الفائق" مجلة العلوم "الترجمة العربية لمجلة ساينتيفيك أميريكان"، المجلد ١٨ العددان ١١/١٢ نوفمبر/ديسمبر ٢٠٠٢، ص ٦٦-٧٣، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت.

■ كون، توماس (١٩٩٢) "بنية الثورات العلمية"، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٨، الكويت.

■ ماير، إرنست (٢٠٠٢) "هذا هو علم البيولوجيا"، ترجمة د. عفيفي محمود عفيفي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٧٧، الكويت.

- واينبرج، ستيفن (٢٠٠٣)، "هل ستتوحد الفيزياء مع حلول عام ٢٠٥٠؟" مجلة العلوم "الترجمة العربية لمجلة ساينتيفيك أميركان"، المجلد ١٩ العدد ١ يناير ٢٠٠٣، ص٤-٩، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت.
- يونس، عادل طه (٢٠٠٠) "الإنجازات العلمية الحديثة والمعاصرة في مجال الفيزياء"، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي - القاهرة.

ثالثاً:

فلسفة الدين

ما وراء الميتافيزيقا أم بجانبها؟ قراءة (إيمانية) للمستقبل الإنساني

على حسين الجابري (*)

المقدمة

انتهت المتغيرات الكبرى في العقدين الآخرين من القرن العشرين ومطلع الألف الثالث للميلاد، إلى حاجة ملحة لإعادة النظر، بجميع الأسئلة الفلسفية "الأخلاقية والإجتماعية والعقيدية والسياسية" لكي يتمكن الإنسان من فهم ما يجري حوله من أحداث وحوادث ومتغيرات، محسوبة عليه، وتفسير ظواهر مختلفة، جاءت على النقيض مما طلبه العقلاء "الحكماء" والمصلحون قبل الأنبياء والرسل - وبعدهم! أو قل طوال العصور التوحيدية "الإيمانية".. إن الخلل الذي أخرج الأجوبة الفلسفية القائمة والمفاهيم المتداولة عن "الحق، والخير، والسعادة، والفضيلة، والجمال، والمحبة، والإنسانية، المشتركة" في حقب التطور "الديني - الفلسفي - العلمي" التي قطعتها البشرية عبر أربعة آلاف سنة بدءاً من "ثورة التوحيد" الإبراهيمي. قبل ألفى عام من ميلاد المسيح (ع) الذي حمل بتضحيته الناسوتية العبء عن الإنسانية، ويخلصها من الخطيئة الأولى! وذيولها! وآثارها النفسية. كانت جميع الأجوبة والقناعات والمفاهيم "العقلية" تحاول أن تطمئن على علاقة الإنسان، بذاته، وببني جنسه، وبالطبيعة، وبأسباب العليا، في كل منعطف تاريخي، أو عند أية أزمة إنسانية أو حرب أو صدام أو خلاف. وتواصلت مهمة الإنسان، على هذه الأرض، في جميع الظروف حتى بعد أن أضحت -بفضل الكشوف العلمية الجبارة- "حارة صغيرة"، أو قرية ميسورة التواصل والاتصال والتعامل والتبادل! ولكن من "غير تفاهم أو حوار!" حول شؤون سكان هذه القرية وهمومهم! وحاضرهم ومستقبلهم. نعم فالغريب في الأمر أن سكان هذه القرية الصغيرة/أو قل الحارة أو المدينة سمها ما شئت، هم اليوم أكثر فرقة، وغربة

(*) . كلية الآداب - الجامعة المستنصرية. بغداد.

وخلاف وضياح فى أزقة هذه القرية، فأصبحوا "شماليين وجنوبيين" أو قل "حضرانيين وإرهابيين". مع أن المنطلق العقلانى-النقدى يقول، سجل نقدك على الخل وأسبابه، واقترح حلك العقلانى لمشكلاته! وأعمل على تطبيقه والوصول به إلى "العقلنة" أما العلم فارتقى به إلى "المنهجية العلمية" فالعلمنة! ولكن متى يتحقق ذلك؟ حين يكون سكان "الحارة" أقدر على التعارف والتعاون والتفاهم "الحوار" والتكاتف! وتبادل الخبرة والمنفعة والمصلحة والفائدة فكيف يكون "القريب=غريباً" و"الجار=جائراً" و"اللس=شرطياً" و"القاتل=مقتولاً" و"الظالم=مظلوماً" وكيف وكيف؟ لولا خلل فى المعايير؟ هذه هى المفارقات التى توجب علينا "الحوار والانفتاح على الآخرين" وإعادة النظر فى موضوع "العلاقة" بين الناس، على أساس "المواطنة= لا العمالة" و"العقيدة الصحيحة= لا التطرف" و"الأخوة الإنسانية= لاسطوة الاستبداد والتسلط واللامية ومصادرة الرأى، وإعلان الوصاية". التفاهم يجرى فى إطار من الحوار بين "الثقافات والحضارات، والأمم، والجماعات، والديان، والجامعات" على ثلاثة مستويات "إيمانى، قلبى، عقيدى" و"شكلى، عقلى، فلسفى" و"علمى، تجربى، معلوماتى". يشارك فيه من اهتدى بنور "الله، الرب، الحى" مع غيره من المؤمنين، وحوار حيوى مبرأ من عناصر التفوق والاستعلاء والوصاية، يفتح على جميع الناس، والأمم والحكومات، والشعوب، لى يعيش الجميع بسلام وأمان وشراكة على هذه الأرض، التى جعلها الله لنا مسرحاً لإظهار قدرتنا الإبداعية وتحملنا للمسؤولية الاجتماعية والتاريخية فى إنائها وحمايتها من كل تخريب، وجعلها أكثر أماناً وأماناً، وملأنا للإنسان! الذى اطمئن على كرامته، وطمئن حاجاته، واستعد للتعاون مع بنى جنسه من الأقربين والأبعدين، لى يؤكد "سيادته" على هذه الأرض، وعبوديته "للخالق جلّ وعلى".

فالذين يخشون الله "حاكمين ومحكومين" هم الأقدر على حماية الأرواح والأعراض والأموال "الحرث والنسل"! وهو ما يصبوا إليه العقلاء حاضراً ومستقبلاً. فهل أن الذين ما وراء الميتافيزيقا، هو بجانبها؟ أم ماذا؟ سؤال سنحاول الإجابة عليه فى الصفحات اللاحقة -ليأتى قريباً من "ثقافة الإيمان، وحوار الثقافات".

أولاً: مثلث الحقائق: قراءة عقلانية نقدية معاصرة.

لكي نطمئن على النسق المنطقي / المنهجي الذي ينظم هذه الدراسة ننطلق من قواعد فلسفية اعتمدها كاتب هذه السطور طوال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، وما تلاها من سنوات القرن الواحد والعشرين وأعنى بها:

١- أن الإنسان، مثلث التكوين "الحاجات، والدوافع، والهواجس" ولا يعيش ببعد واحد. "شيء" أو ببعدين "نفس وجسد" بل هو:

أ- الإنسان "جسدا" تحركه ضرورات "الحاجة" والغريزة للحياة والتكاثر والعمل.

ب- الإنسان "عقلا" تدفعه "الدهشة" وتحته الإرادة لكشف ما يجري حوله، واكتشافه! على صعيد التأمل والتفكير والتعقل ليعرف موقعه!

ت- والإنسان "قلبا، فؤادا، جنانا، ضميرا، وجدانا" تأخذه "الرغبة" إلى حيث يجب أن "يطمئن" ويؤمن ويأمن! لكي يستوعب عوامل الخوف من الغامض، والمجهول والغائب، والخفي، والآتي، و"المصير"! علق، يركن إلى ميناء "الطمأنينة، والإيمان" وحسن الاعتقاد! حين يحقق التناغم مع بعدين "الذاتي" و"الكوني":

٢- وعلى "ثلاثية" الأسس، قامت الحضارة، وتكللت جهود الإنسان بالتقدم طوال آلاف السنين، وأعنى بها "العلوم = المادية / المدنية" و "الفلسفات" التي شكلت لنا "القاعدة الفلسفية" وعلى العقائد والأديان استقامت المسألة "الإيمانية" ولكل واحد من هذه الميادين مساحة ومظاهر لا مجال للإفاضة بها هنا!

أ- فأما العلوم، فهي عامة مشتركة لجمعية بنى البشر، لا هوية قومية أو وطنية لها إلا بالعنوان، بفضل شمولية الهدف والأفق والغاية، هي للناس كافة مدينة مشتركة.

ب- وأما الفلسفات فهي وأن انطوت على أسئلة لكنها تتسم بخصوصية العقل الذي ينتمي إلى "خارطته الرمزية اللغوية ومعينها المعرفي" ومرحلتها التاريخية أي "إنسان / لسان، وزمان، ومكان، وعنوان".

(1). تحدثنا عن ذلك في كتابنا "الإنسان والواجب، إشكالية فلسفية"، سلسلة الموسوعة الصغيرة،

(٤١١)، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٨، ص ١٧- ٢١٢.

ج-وبيقبت الأديان والعقائد: فهي تنطوى على بعددين "عام/كوني" و"خاص/ ذاتي/ عاطفي/ انفعالي/ تسليمي" يشمل الثانى الناس الذين ينتظمون تحت عنوان من عناوين العقائد والأديان! لكنه فى الوقت ذاته ينطوى على "ذاتية مطلقة" تتحقق حين يتواصل "الفرد- الذات" مع بعده "الكوني- الوجودي". وعلى وفق هذا الفهم لثقافة الإيمان جاءت:

أولاً: فكرة الاستخلاف على هذه الأرض "القرية، الكبيرة أم الصغيرة" لا يهم وإعلان سيادة الإنسان عليها، فى الوقت نفسه إعلان عقلانيته/ حريته ومسؤوليته عنها.

ثانياً: اكتشاف "وحدة الوجود" التى تظهر قوة الإنسان وثباته وصبره على الشدائد وثقته بنفسه، وبمحيطه ويخالق هذا الوجود، بفضل التناغم مع هذا الوجود اللانهائى.

ثالثاً: الاعتراف "بفردية الإنسان" من حيث المسؤولية الأخلاقية والجزائية على قاعدة «ولا تزرُ وازرة وزرَ أخرى» لكن ثمة "شراكة" فى الاستثمار، وحسن الإدارة، وحسن الاستغلال، وحسن التعامل على هذه الأرض نجَم عنه نوع من المعرفة المتدرجة -وطوال أربعة آلاف سنة توحيدية حنيفية- تقول بتكامل، علوم الطبيعة، والخيال، وما بعد الطبيعة ويتوحد فيه "الناسوت واللاهوت" (٢). ومتى اختلت هذه المعادلة جرى الاختراق المعرفى -العقلانى- واضطراب القلب، وشاب اللسان نوع من "اللغة" الخيرية التى نَحتمل "الصدق" أو "الكذب"! والسؤال الكبير هو من أين يأتى الاختراق؟ اختراق "وعى الإنسان وثقافته" هل من "أجوبة الحاجة؟" أم "من أجوبة الدهشة" أم "من أجوبة الرهبة؟" قليلة هى الشواهد التى تقف عند "الجسد والعقل" وكثيرة تلك التى مردها "القلب= الخوف" بحثاً عن الأمان والإيمان! والأمن والطمأنينة! وبين أجوبة "العلم" و"الفلسفة" يحار الإنسان على "حاله" حين لا يجد "الملاذ الآمن" ومثل هذا الملاذ لا يأتى إلا حين "نعرف الله ونخشاه" نعرفه فى قولنا، ونخشاه فى سلوكنا ولاسيما حين نكون حكاماً نوى ضمائراً يقول ابن الطقطقى "متى

(1). وهو واحد من موضوعات فلسفة التاريخ فى فكر الإمام موسى الصدر، عرضنا له مفصلاً فى

دراستنا المسماة "الإمام موسى الصدر وفلسفة التاريخ"، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١- ٣٨.

(2). على حسين الجابري: الحوار الفلسفى بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان، دار آفاق

عربية، بغداد، ١٩٨٥، ص ٢٨- ٢٤٣.

خشى الحاكم "الأمير" الله، آمنه العباد على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم^(١)، والعكس صحيح! فيحصل الخراب في البلاد! أن الظن يقود إلى الشك، والعكس بالعكس مثلما يقود الشك المطلق إلى الخوف، والرغبة، والقلق على "الذات" الفردية، والذات الأسرية، والذات الاجتماعية، مثل هذا الخوف يمتد إلى "المستقبل"^(٢) ولا سبيل إلى علاجه إلا بالعودة إلى "القلب= الإيمان" وتحقيق "طمأنينته" في ضوء النص المقدس المتفجر من السؤال الإبراهيمي الحنيف «أولم تؤمن قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي»^(٣) ولا سبيل إلى ذلك إلا "بالإيمان" وعودة السلام الداخلى إلى ذلك "القلب" المتوجس! القلق! الخائف! والتسليم بالحقيقة المطلقة.

٣- فأين نحن من هذه الطمأنينة؟ سؤال يعرف "العلماء" إجابته بالتجربة! ويعرف "العقلاء" إجابته بالتأمل والاستنتاج والاستدلال! أما "العارفون" بواطن الأمور القلبية والحقائق الخفية! فهم أكثر من غيرهم على معرفة حقيقته ومدياته وحجمه؟ ومن هذا السؤال كانت الإجابة على مسألة "الخوف والتخويف" وتأجيج الصراع بدلا من التعاون- بين بنى البشر، وذلك هو صلب ما يُعرف "بصدام الحضارات"، أو هو العامل الغائب^(٤) عن حياتنا المعاصرة! فى العراق المعاصر. فأين نحن من ذلك؟! نقول ابتدأنا نحن مع "الحوار" بالأمس واليوم وغداً، مارسنا الحوار حين أنتجنا حضارتنا طوال أربعة آلاف سنة وتوسطنا للحوار حين أوصلنا ما للشرق إلى الغرب، وما للغرب إلى الشرق! واستوعبنا الحوار حين، كنا نستهلك ما يسوق إلينا من الغرب إلى الشرق! هذه هى فضيلة "الموقع الوسط/ والأمة الجسر" فى "المنظور الجغرافى" والمنظور التاريخى، والمنظور الحضارى، والمنظور العقيدى.

-
- (١). ابن المظطى: الفخرى فى الآداب السلطانية، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٢٧، ص ٨- ١٦.
 - (٢). عالجنا هذا الموضوع فى دراستنا الموسومة "الخطاب العربى الثقافى والإعلامى وجدلية الخوف"، المائدة المستديرة، (١٤)، طرابلس، تموز ٢٠٠٤، ص ١٧- ٥١، "المحور الاجتماعى".
 - (٣). سورة البقرة (٢: ٢٦٠).
 - (٤). نوهنا بذلك مفصلاً فى دراستنا الموسومة "الخطاب العربى فى ظل العولمة والعامل الغائب" أو "مقاومة بغداد الما قبل والما بعد"، المؤتمر الخامس للجمعية الفلسفية الأردنية، عمان، فى مارس ٢٠٠٤، ص ١- ٢٩.

وللسبب عينه كان انحيازنا إلى "منطق الحق والعدل والخير والجمال" بالضد من منطق القوة، ومع ذلك نلاحظ الميل الكبير في ميزان العلاقات والحقوق لصالح دعاة القوة ليتفوقوا^(١) به على منطق الحق وأهله . مستفيدين من اختلال المقاييس والمعايير والمفاهيم! والشواهد على ذلك ماثلة لكل ذى بصيرة. فأين نحن "مثقفين، ومواطنين، ومسؤولين" من هذا الواقع، الذى عاش فيه الإنسان بعيد واحد بعد أن تحول إلى "سلعة/ شئ" يباع ويشترى فى سوق النخاسة

تلك مسألة جوهرية لمن يدعول "الحوار" فى عصر "الصدام والصراع" لكون دعاة "الصراع" يملكون جميع أسباب القوة، ومرجعياتها الأمية والعالم منشطر إلى "شمال قوى، وجنوب مُعَيَّب" على الرغم من عناصر القوة التى يمتلكها الجنوب!^(٢)

أ- الأمر يتطلب، حواراً بين المظلومين (جنوب/ جنوب) فإجتماع الضعفاء قوة.

ب- ثم حوار (جنوب/ شمال) محايد يجمع المصلحين والحكماء والمناضلين ضد جميع أنواع الظلم، لصالح الإنسان، الذى جاء الأنبياء والرسل لتحريره من أسباب القهر والاستلاب! وتحقيق الكرامة الإنسانية لجميع الناس.

ج- ثم حوار (جنوب/ شمال) "عقلانى" لا يشترط فيه وحدة المنهج "إيمانياً" أو غيره! مادام الحوار بين العقلاء يتعلق بالإنسان، ومصيره الإنسانى فى ظل "الظروف" التى تحاصر إنسانيته، وتحوله إلى شئ! مجرد شئء فاقد للإرادة وفاقد للقرار المستقل.

د- حوار مع جهات الدنيا الأربع (شمال جنوب/ شوق وغرب) يضم جميع "المؤمنين" الذين يرون فى الإنسان خليفة الله، خلقه سبحانه على صورته، والفقراء عيال الرب، ممن يشعرون بهول الصدمة التى تتعرض لها القيم الإنسانية النبيلة التى ضحت البشرية من

(1) مطاع صفدى: نقد الشر المحض، نظرية الاستبداد فى عشية الألفية الثالثة، مركز الإنماء القومى،

بيروت، بيروت، ٢٠٠١، ص ٩-٢٨٨.

(2) هريبرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ت: جورج طرابيشي، ط ٣، دار الآداب، بيروت،

١٩٨٨، ص ١٧-٢٤، ٢٥-٢٥٦.

(3) يوسف نور عوض: نقد العقل المتخلف "قراء العصر التقنى"، ط ١، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٨-

٥٠، ٦٧-٩٨، ١١٢-١٤٩.

أجلها طوال أربعة آلاف سنة "من التوحيد الإبراهيمي الحنيف.. وصلا إلى حنيفية الإسلام" مروراً باليهودية/الموسوية والمسيحية/العيسوية" وما جاورها من عقائد وديانات، صابئية، بودية، كونفوشية.. إلخ. كل ذلك، لمواجهة المشروع التصادمي الذي يقوده "بعض قوى الشمال/المتصهين"، التلمودي ضد جميع العالم. نعم بعض محدود الزمان والمكان والإنسان، ضد الإنسان، والمكان، والزمان، في عموم كرتنا الأرضية، أنه خطر اليمين المتطرف الجديد.

(٢)

أن دعوة "الصدام" المعززة "بالقوة/العسكرياتية" والتي تمثل رغبة "الصقور" والمهيمنين على أسباب القوة "مال/سلطة/تقنية وعلوم/جيوش/أعلام/قرار أممي!" لا سبيل إلى إيقافها إلا بدعوة إنسانية شاملة تقابلها، يشترك فيها جميع العقلاء والمؤمنين والمحايدين أنها مشروع للتحرير والسلام والخلاص يمثل حقوق "الكثرة، العبيد، المهمشة" لكي يوقفوا زحف المشروع "الجهنمي" للقلّة - المهيمنة من "السادة" على أمل أن تغلب الكثرة، صاحبة الحق! في الصراع دعاة "القوة" والصقور! هذا من حيث الإصرار على منطق الصراع خارج "قانون القصاص الإلهي" أما الحوار الذي نريده فليس هو "حوار نئب وحمل" بل حوار المظلومين، والساعين إلى حياة فاضلة تُحترم فيها كرامة الإنسان! وتُرضى العدالة الإلهية! ويتحرر فيها الإنسان من حيوانيته. نعم لا سبيل لحياة كريمة من غير تعاون ومحبة وحوار واحترام متبادل هذا هو "نداء الإيمان الرحماني" وتلك هي أجوبة "العقول" الحكيمة على أسئلة الإنسان "العاقل الحر المسؤول"، من أبناء "العالم العريق" ولقد أكدت شواهد التاريخ أن الحوار "العقلاني" هو سبيل مأمون لعلاقات نظيفة! أما "الحوار الإيماناني" العقلاني هو الغاية المنشودة لعالم آمن يسوده السلام وتبادل المنافع والاشتراك في الهموم والمكاسب. هنا في هذه المسألة تتأكد لنا أهمية العلاقة المركبة بين "الإنسان وبُعد الإنسان" على الأرض التي جاء لاستخلافها، و"الإنسان - الذات في بعده الكوني = الإيماناني"

(1). معتز محمد هاشم الجعبري: نصارى الغرب المتصهين، يرقصون على طبول هرمجيدون، عالم

الثقافة، عمان، ٢٠٠٣، ص ٧-٢٩.

(2). صموئيل هنتجتون: الغرب وبقية العالم بين صدام الحضارات وحوارها، مركز الدراسات

الاستراتيجية، ط ١، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١١-٤٠، ٧٣-٨٨، ١٥٧-١٧٥.

الذى يرتقى به إلى "وحدة وجود كونية" لا أقوى منها فى العالم "الصراع المُصنَّع" فى أقبية الأشرار والماسكين بإزار الدمار! إنه "الإنسان الكوسمولوجى" أى الكونى، الذى يمتلك قوة الأرض والسماء! وما ورائها وما يقف إلى جانبها ومن غير ذلك "الوعى العقلانى، الإيمانى" لفهوم العلاقة ببقى الإنسان يعيش وطأة "القوة والقهر والاستبداد" فى مستنقع التخلوق والسقوط والفقر والضياع والتراجع والظلم الذى مد جناحيه على عالمنا المعاصر حتى نال الشر أربعة أخماس البشرية وزيادة.

ثانيًا: ذاكرة الثقافة الإيمانية ومكوناتها التاريخية.

أن الذاكرة الإنسانية مؤشربقاء الإنسان، طوال آلاف السنين أسير ظواهر حسية مادية، يخشاها، ويحرص على إصلاح العلاقة معها، ولاسيما تلك التى يظن أنها سبب "سعادته وشقائه" أو قل "حياته وموته"، فيمنحها القدسية ويضفى عليها نوع من التأليه.. إلى حين تحرره من هذه "القيود- المادية/ الطبيعية" قبل أربعة آلاف سنة على يد إبراهيم الخليل (ع) حين تخطى الحجب المادية إلى ما ورائها . فالأسباب هناك، والأرضين والحيوان والبشر وجميع المخلوقات، وما على الإنسان إلا أن يسلب عن "المخلوقات المقدسة" كل تقديس ويمنحه للسبب الأول، الخالق الفاعل، الحافظ، المبدع المسك بما أبدع، الواحد الأحد الصمد!

هكذا إذا جاء اللقاء مع "الميتافيزيقا" فى سيرورة المعرفة الإنسانية بعده، ميدان بحث لما فوق العقل حين استعصى على العقل الإنسانى، اكتشاف الحلول لمشكلاته! أو إيجاد تفسير لما يجرى حوله! وبهذه الكيفية، دخلت الإنسانية، وارتقت إلى "عصر الميتافيزيقا" وعلى ذلك دأبت ثقافات الناس اللاحقة ببعديها "العقيدى/ والأخلاقى" لتكتمل معها المعارف "العقلية/ الفلسفية" والعلوم "التجريبية/ التطبيقية". بدأ هذا مع معارف الإنسان فى الشرق القديم والوسيط. نعم، ففى ذلك الشرق "قياسا إلى الغرب" اختلف الأمر عن "أوربا/ الغرب/ اليونان" حيث المنظور الروحى الشمولى الكونى وهو يوسع رؤياه الدائرية للكون الدائرى! المتسع دوما "بعد الدائرة أكمل الأشكال الهندسية" فى وقت سابق على الإغريق بألفى سنة على الأقل، كان الخليل (ع) فيها ينتزع الحق من الخصوم ولكن حين

(1). على حسين الجابرى: الحوار الفلسفى، ص ٧٩ - ٩٢.

وصلت "النوبة" إلى أرسطو "المقدوني" وهو يلقى دروسه ومحاضراته على "تلاميذه" في اللقبون في أثينا عن الكيمياء والفيزياء والأحياء، وغيرها من "علوم الطبيعة" (١). حار التلامذة في تسمية محاضراته اللاحقة عن "السماء والعالم" فسميت "ما بعد الطبيعة" لتصبح عند المسلمين "الإلهيات" مع ما أضيف عليه من بحث جديد، في ضوء الخطاب المقدس والحقائق الماورائية التي جاء بها عن الوجود والحياة الثانية والروح والثواب والعقاب والقصاص... إلخ حتى قيل فيه وعنه "في العقائد الموحدة كافة" آراء تتحدث عن الفروق بين علم "اللاهوت" وعلم "الناسوت" وما يتعلق بالأسباب الكامنة وراء الطبيعة، لغايات تربية وأخلاقية، القصد منها أن يكون الإنسان عنصراً "إيجابياً/ فاعلاً" وهو يحيا بين ناس وعلى الأرض من غير أن يقطع صلته بتلك الأسباب الماورائية، على الصعيد العاطفى والإيماني "القلبي" ليمارس بحق دور "خلافة" الله فى أرضه، لا على قاعدة من العزلة والقطيعة بالمفهوم "الإيماني الصوفى" -الفرداني، الذاتوى المطلق- بل على أساس من القاعدة الإيمانية/العملية "الذهبية" القائلة "أعمل لندياك كأنك تعيش أبداً.. وأعمل لأخرتك كأنك تموت غداً" وبذلك وجد "الفناء والأمل" على أرضية "إيمانية" مشتركة، هى بمثابة العزاء للإنسان بمأساته الإنسانية المتعلقة بالمصير مادامت الأعمال لا تنقطع عن صاحبها بالموت ومادامت الحياة الثانية هى عنوان "الحساب والجزاء والثواب" بها تكتمل دورة الأفعال، وهناك تقطف ثمارها! ذلك هو البلمس النفسى والتربوى لمثل هذا النوع من المنظورات/الثقافات، الإيمانية، المتوازنة، كما شهد بهذا النص المقدس وكما نوهنا فى الصفحات الفائتة، من أن بنى الحضارة قد نجمت عن "حاجة" و"دهشة" و"رهبة"، استقامت هذه البنى من جديد، علوما حيوية مزدهرة، وفلسفات شمولية عقلانية، وأديان "عقيدية" كانت "حصّة" الإيمان "الإنسان القلب" فيها يشكل "الثالث" من صرح المعرفة الإنسانية يكمل "ثلاث العقول" بالفلسفات، وثلاث الأبدان "بالعلوم" والمنجزات المادية.

(١). أرسطو: كتاب الطبيعة، ت: اسحق بن حنين، وشروح: ابن السمع، وابن عدى ومتى بن يونس وأبى

الفرج بن الطيب، حققه وقدم وله عبد الرحمن بدوى "جزأين"، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،

١٩٨٤، ص ١- ٤٧١، "المقالات من الأولى إلى الرابعة"، ج ١، ج ٢، ص ٤٧٢- ٧٩١

"المقالات من الخامسة إلى السابعة"، راجع ص ٦ حصراً.

وبفضل توازن "الحاجات، والدوافع، والنوازغ" تقدمت البشرية إلى الأمام، على صُعد الحياة كافة، يشهد على ذلك التوازن، ملايين المخطوطات والشواهد الحية، والثقافة "العقلانية" التى انتجها العقل "التوازن"!.. واللافت للنظر، فى مثل مسيرة الحضارة الإنسانية هذه، أن "العبق الحضارى" و"الشفافية الأخلاقية" و-المعين الإيمانى كان بمثابة الرابط الذى يشد المنجزات المادية مع بعضها -لتشكل الصرح العلمى الشامخ فى الحضارة الإنسانية -العربية الإسلامية- لعموم أبناء الشرق الروحى "الموحد"! كما يشد قرارات العقل وتطلعاته نحو الأفق الأعلى! بعد أن عرف ذلك العقل "حدوده" وبأنه لا يشاكس إلا الإشكاليات التى من اختصاصه! من غير أن يشتب به القرار ليلج مناطق أخرى "ميتافيزيقية" هى ليست من اختصاصه، بل من اختصاص "الوحى=النقل" مثلما ترك "للتجربة" سبيلها فى الكشف العلمى المادى. فكأن العلاقة الثلاثية بين حاجات الإنسان ودوافعه ونوازعه، كانت نقطة الارتكاز فى كل مشروع ثقافى / حضارى، يمثل فيها "الإيمان القلبى" -العبن السحرية- الباطنية التى تراقب سلوك ذلك الإنسان مهما كان رجلاً أم امرأة حاكماً أم محكوماً، رب أسرة أم رب عمل تنذره عند كل خطأ أو شطط من "الجسد" أو "العقل" أو "النفس الأمارة بالسوء" وصولاً به إلى العدالة والحق، متجنباً الظلم والتطرف، ولا يعمل للناس ما لا يجب أن يفعلونه له، ويؤمن وبوجود مبدأ (القصاص) فى الدارين والعالين! هذا الإيقاع "للتناغم" بين نشاطات الجسد والعقل والقلب، تواصل مع الإنسان "المؤمن" و"العاقل" (١١) بفضل ثقافته الشمولية المركبة التى تدفع به نحو غاياته المشروعة والسعيدة والفاضلة .

لكن مثل هذه "الأمنيات" قد اختل ميزانها وغابت ملامحها وارتبكت مقوماتها بسبب اختلال المعايير والموازن والأحكام والنوايا، على قاعدة «أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» . فكانت فى ديارنا المشرقية بعد سقوط بغداد فى ١٢٥٨م أو سقوط غرناطة فى ١٤٩٢م، وتعاقب الغرباء على ديارنا وثرواتنا وحقوقنا، وإرادتنا السياسية "فكان ما كان مما أنت تعرفه -وكن قنوعاً- ولا تطمع بغيرا من الأسل" بخلاف ما أصبح عليه الآخر

(١). على حسين الجابري:المجتمع الفاضل فى الفلسفة الإسلامية، مجلة دراسات عربية وإسلامية،

"ع"٢٤، السنة الثانية، بغداد، ١٩٨٢، ص ٩٦-١٤٢.

(٢). سورة الرعد (١٣: ١١).

من فرص إيجابية، عززت "فرديته" و"أطلقت" أيدى الحاكم والمؤسسات، من "قيود" الأخلاق والدين، بسبب القاعدة الميكيفيلية القائلة "الغاية تبرر الوسيلة" لتفتح بذلك آفاقا للتطور والتقدم على الصعد الفلسفية والعلمية! مع تراجع الأثر الإيماني في ثقافة الغربيين لأسباب ذاتية وموضوعية، أساسها "حرية المعتقد" وضعف تأثير الكنيسة على قناعات الناس! بعد أن ارتبطت بها "أسباب قهرهم" وبؤسهم! فلم يعد الحاكم "يخشى الله" في قراراته ومشاريعه، إنما يخشى الصحافة. هكذا نمت مكونات الدولة وسلطاتها، وصلاحياتها، وحدود تأثيرها الإقليمي والعالمي، بسبب الثورات "الصناعية- والإجتماعية- والعلمية" إلى جانب الهزات الكبرى التي أحدثتها -لاحقا- الثورة الأمريكية، والثورة الفرنسية، والثورة البوليشفية!.. "أما نحن فننفعل بأصدا هذه الهزات والثورات". لقد عززت الكشوف العلمية والنمو الاقتصادي الهائل النزعات الفردية وأطلقت مفهوم الحرية، وتآليه البشر" ولم تعد "المتافيزيقا/ والإيمان/ والله/ والحياة الثانية" التي سبق وتحدث عنها ديكرت، وكانط، وهيجل وغيرهم، ولم تعد موضوعا مغريا للبحث الفلسفي اللاحق بتأثير الثقافة المادية التي تعاملت مع الإنسان "جسدا" فحسب "معدة وما دونها" بعد أن تصاعدت وتأثر النزعة المادية وأزمة الثقة بالكنيسة والوثوق التطوري بالعلوم ومنجزاتها إلى الدراسات التطورية والوضعية، ساعدت جميعها على تراجع البحث الميتافيزيقي، وأضعفت ثقافة الإيمان، والوصول إلى مديات الدرس الإجتماعي "بالوضعية الإجتماعية" على يد أوغست كومت، والبحث الفلسفي "بالوضعية المنطقية" لجماعة فيينا التي رفضت جميع قضايا الميتافيزيقا بعدها قضايا فارغة لا تستحق الدخول إلى الحقل المعرفي اليقيني. مما دفع بواحد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين، وأعني به "زكي نجيب محمود" ليتحدث عن "خرافة الميتافيزيقا" والذي عدله لاحقا تحت تأثير رد الفعل إلى "موقف من

(1). مكيفيللي: الأمير، تعليق بنيتو موسولينى، تقديم كريستيان غاوس، تعريب خيرى حماد، تعليق

وتعقيب فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، ط-٩، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٥٠-١٥١، ٢٤٦.

(2). على حسين الجابري: زكى نجيب محمود بين العقلانية النقدية والنزعة الحيادية، ضمن ملف

المجلة الفلسفية العربية، عدد ١-٢، مجلد ٥، عمان ١٩٩٧، ص ٧٤-٨٧، كذلك موضوعات،

فاتنة حمدي وخديجة العزيزى وعبد الجليل والى وعبد الله إبراهيم وشلنا عبود وعبد الإله نبهان.

الميتافيزيقا" هكذا انتهى الحال "فلسفيا بعد تلك الحقب التاريخية التى كان الإنسان خلالها يستظل بظلال "الرحمن" فى مواجهة الشدائد فلم يعد له اليوم ظل يقبه قرّ الشتاء وحرّ الصيف! بعد أن صدق حكاية "العلوم الإنقاذية" التى تتصل بالجوانب المادية! ويخلاف المنهجية الأرسطية التى ذهبت فى مباحث الفلسفة من "الطبيعة" إلى "ما ورائها". سنعود نحن اليوم، إلى الوراء ونقلب المنهج الأرسطى، الذى به ندرس "الميتافيزيقا" وما قبلها، وما بعدها، أو ما بجانبها! فى ضوء الثورات العلمية/المعرفية الكبرى فى زماننا هذا والذى يقول "المعرفة قوة". وصولا إلى ما يعرف بالقراءة "الكيوسية" فلسفيا، وعلم الخيال إجرائيا والذى يحقق بفضلته الكثير مما كان يعد -حتى سنوات قليلة- من نوع "قضايا الميتافيزيقا" فكيف سيكون عليه واقع الحال "الثقافة والإيمان" و"حوار الثقافات" الإنسانية! التى تسمو على المنظورات الاستعلائية والعنصرية والمتطرفة من جميع الأسماء والعناوين؟

ثالثا: الثقافة اليوم وحدود "الإيمان" فيها.

اليوم وبعد أن تاهت منظومة حوار-الإنسان- مع "ذاته" ومع غيره من بنى البشر ومع محيطه الطبيعى، والكونى "الميتافيزيقى" وغلب الشك والظن على قناعاته "المعرفية" وانعدمت الثقة بالآخر "المهيمن" هو فى حقيقة الأمر، اختلال "القلب" قبل العقل والجسد، وتقاطع الوعى/الواجب، ومع الضرورى، والسيكولوجى بعد أن اخطأ الإنسان فى تعامله مع "الموضوعات" من غير تمييز بين "ماديتها، وعقليتها، وقلبيها" فلا غرابة إذا تقاطعت الحدود والمفاهيم والتصورات حتى عدّ البعض أن أصل "الإشكالية" لغويا ومفهوميا، وموضعيا لهذا السبب "ضاع الناس" ولم تدرك أى الاتجاهات تسلك.. أنه "التطرف" بجميع أشكاله. و"الدوغمائية" بأجلى صورها، والأصولية الشمولية" على اختلاف مناشئها، دينية ووضعية، عقيدية وفلسفية، إيمانية وإلحادية -أنه "التطرف" أو قل هو "الإفراط-العقيدى-المعرفى" أو قل هو التفريط فكلاهما يعد تطرفا وانحرافا عن "الوسط المعتدل والعقلانى" ساق بنا

(1). عبد السلام بنعبد العالى: الميتافيزيقا، العلم والإيدولوجيا، الشركة المغربية للنشر المتحدين، دار

الطليعة، بيروت، الرباط، ١٩٨١، ص ٦-١٣ و ١٣٦-١٥٨ و ١٥٩-١٧٢.

سوقاً إلى حيث يريد الخصوم، واعنى "دائرة الإرهاب" بسبب "تطرف البعض" ومغالاته ووصايته على الإسلام والمسلمين، بعد أن تعرضت ثقافة الإيمان، أو قل "تعادلية الحضارة" بصورتها "المثلثة" انتكاسة وتشويه وسوء فهم، قاد لها، النزوع المادى، والغرور اللا إنسانى والثقة المطلقة بالحلول "غير الإيمانية" لمشكلات الإنسان "القلبية" والاعتبارية. لقد جرى الاهتمام "بالإنسان الجسد" وازدهرت بفضل ذلك العلوم السابقة والجديدة "المبهرة" حتى زاحمت "المتافيزيقا" مكانتها ووقفت إلى جانبها ^(١). مثلما اختل "الإنسان - عقلاً" بسبب اختلال المعايير المعرفية أو تهشمها، حتى وصلنا عصر "الفوضى" ^(٢). أو ما عرف بصدمة المستقبل، التى كتب عنها توفلر وهابدى الكثير! أما القلب، موطن الأمن والطمأنينة، وسر الإيمان ومحور الهاجس الميتافيزيقى "الرحمانى" فغابت ملامحه عن "لوحة الثقافة والمعرفة" مع أن شعار العصر يقول "المعرفة قوة" مثلما سبق وقال سقراط "المعرفة فضيلة" ولعل سبب هذا التراجع فى ثقافة الإيمان يعود إلى ضغوط "الحاجة" من جانب، و"غربة العقيدة" من جانب آخر فتعطلت بسبب ذلك، أجوبة العقل على دهشة الإنسان! دلالة على خيبة الأمل بالأجوبة الفلسفية التقليدية مثلما تعطلت، طمأنينة القلب واضطرب الفؤاد، وغادر المن والأمان بواطن الناس وجنانهم! وخُفَّت صوت الضمير صوت "الرحمن" فى دواخل بنى الإنسان! وتشوه الإيمان وسىء إليه، وإلى أهله! ولا سيما ذاك الذى يشد "الذات مع ملكوتها الكونى" بسبب النزعات السيّانية القائمة على تسييس الدين وتحويله إلى مطبى للسياسة وللغايات الدنيوية، والحاجات الجسدية. وأصبحت "الغاية تبرر الوسيلة" ^(٣). وطغى منطق "المصلحة والمنفعة وفلسفة النجاح، والدهاء!" على ذرائع الناس فوهنت حبال القيم، والأخلاف، وكوايح النفس المطمئنة وغابت عن "القرارات" بجميع الأسماء والمواقع! وأصبح معيار التقدم "نفعياً، مادياً، حسياً" يسخر من كل نزوع إيمانى أو

(١). ألفين توفلر: حضارة الموجة الثالثة، ت: عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع،

ط١، مصراته، ١٩٩٠، ص ٣٣٤ - ٣٣٦.

(٢). ألفين توفلر: تحول السلطة، ت: فتحي بن شتوان ونبيل عثمان، الدار الجماهيرية، ط١، مصراته،

١٩٩٢، ص ٢٢٦ - ٣٣٢.

(٣). ميكافيللى: الأمير ص ١٥٠.

أخلاقي، ويصف أصحابه "بالمثالية = بالمعنى السلبي، الخيالي الطوباوي" .. وهو ما انتهى إلى "وضعية" علمية، اجتماعية" أعلنت على رؤوس الأشهاد، إفلاس كل من "الدين = الميثافيزيقا" و"الفلسفة = العقلانية" فى حل مشكلات الإنسان! مثلما كشف عطب "القلب" و"ذهول العقل". وغياب الرقيب الداخلى أمام بهرجات العلوم وكشوفها المبهرة وأدواتها الكبرى التى عدت -كما قلنا- "الميثافيزيقا والإيمان" = "حديث خرافة" . وقضايا مبددة للجهد والوقت والمال والمعرفة.

ومنذ ماركس -وبقية الماديين- لم يعد الدين "سوى أفيون الشعوب" كما جاء فى البيان الشيوعى وغيره من الأدبيات الماركسية- بعد لأن اختلط- الدين كجوهر تقدمى- فى يوم من الأيام- مع السلوك المنحرف لبعض رجال الدين المتحالفين مع الإقطاع أو البرجوازية لاحقا لينتقل الحكم عليه من فساد "الكهنوت" إلى فساد "اللاهوت" وعموم الأديان ولاسيما موضوع "الميثافيزيقا" بسبب الاشتراك فى العلة، "علة استغلال البؤساء والمسحوقين" (١) .

هكذا دخلنا القرن العشرين حيث وجدت الفلسفة "الوضعية" أمام وضع لا يعترف إلا "بقضايا العلم التجريبي" موضوعا للمعرفة الحقة "تحليلية ومنطقية" وما عداها "مثالية وعقلانية، ذاتية وظاهرية" عفى عليها الزمن!

أما قضايا العقل و"الميثافيزيقا" التى هى القشرة السامية من تلك المعرفة لأنها مرهونة بقضايا "القلب" والفؤاد فلقد تراجعت هى الأخرى إلى زوايا قصية! وعد ذلك من الأعمال المجيدة للإنسان "العلمى" -العلمانى بالمفهوم السلبي- ولم يعد للناس حاجة بقضايا "الروح والأخلاق والقيم والمحرمات" -إلا ما ندر- والسبب أن الحكم المطلق بات للحقائق العلمية.. التى هى من أدوات الإنسان "الجسد". ليس إلا! لقد غلب "الجزء" = قضايا "الكل"! وعاش الإنسان من جديد ورطة "غياب الحقيقة" التى قد تقود إلى نقائصها! ورفض الدين سوف يقود بالضرورة إلى "شدة التمسك به" أو التطرف فى التعبير عنه! هذا قانون "عمرانى" لا

(١). زكى نجيب محمود: خرافة الميثافيزيقا، الكتاب الذى أصبح فى الطبعة الثانية تحت اسم: موقف من

الميثافيزيقا، ط ٢، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٥، وما تلاها.

(٢). كارل ماركس: بؤس الفلسفة، تقديم فردريك انجلز، ت: اندريه يازجى، دار اليقظة العربية،

بيروت، دمشق، ١٩٦٧، صص ١١٦ - ٢٢٩.

يمكن التغاضى عنه فالإنسان "حريص" على ما مُنح! وأن المادة مهما ازدهرت تبقى جدراناً صماء تخنق أنفاس الإنسان إذا لم نفتح لها وفيها نوافذ "العقل" و"القلب" والفؤاد! والأخلاق! ولا سيما نحن نعيش "عرباً ومسلمين وجنوبيين وشرقيين وبعض الشماليين وبعض الغربيين" مظاهر تراجع مفهوم "العدل والحق والخير والجمال والصدق" أما جبروت المصالح "النفعية" والقوانين الشمولية والإرادات الشريرة، نحن لا ننكر أهمية العلم وكشوفه فى الحياة الإنسانية ولكن الخطر نشأ من نمو هذا "الحقل" على حساب الحقول المعرفية العقلية و"الروحية" للإنسان فحصل ما حصل من اختلال فى سيورة الحضارة ومفاهيمها الجديدة بمعنى غياب "مركز الاعتدال" الذى سبق وأقامت عليه حضارة الإنسان بالأمس دعائمها الكبرى، فكانت العلوم والفلسفات والأديان، وكان التقدم وكان الحوار وكان التفاهم بفضل حضور "الحكمة والعلم والإيمان" أما "تهافت الإيمان وما يتصل بطمأنينة القلب" فيعنى أن ضلعا من مثلث الحضارة قد تضعضع! "الثقافة الإيمانية" وشوش معه على "ضلع العقلانية" التى راحت تفتش لها عن قنوات للحوار لكى تراجع نفسها وتعيد ترتيب حقائقها حتى تحول دون انهيار الحضارة الإنسانية برمتها. فإذا أردنا تطمين حاجات الإنسان الجسد والعقل والقلب علينا أن نعود إلى مكونات الحضارة وتعادلها "العلم والفلسفة والدين" .. ارتقاء مثلث الوجود الذى يتعلق "بالله والطبيعة والإنسان" .. إلخ. أما المغالاة فى إسقاط المعرفة الإيمانية، والعقلية تحت دعاوى التقدم العلمى الهائل، فلم يجد أمامه غير حقبة من الإقصاء والإلغاء، والتخطى، وها نحن نسمع عن "ما بعد الشيوعية، وما بعد البرجماتية، وما بعد الوضعية المنطقية، وما بعد الليبرالية، وما بعد الصهيونية! ربما ما بعد القومية والوطنية" بعد أن أنهار فى العقد الأخير من القرن العشرين المعسكر العملاق "المعسكر الاشتراكى مع الاتحاد السوفيتى، ومعه انهيار جدار برلين، والكومكون وحلف ارشو.. والثقافة المادية!" ولم يعد هناك وجود للخطر الأحمر "الشيوعى" الذى يهدد "الليبرالية الشمالية" - السوبر إمبريالية - بل عدّ اختفائه من مسرح الحياة شهادة على نجاح "الليبرالية" ^(١) . - الأمريكية - ونهاية التاريخ بالمفهوم التوراتى . المتحالف مع المفهوم "الما

(١). فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ت: حسين أحمد أمين، مؤسسة الأهرام للترجمة،

بعد الإمبريالي"، والتي انتقلت بواقع الحال، وبالثقافة، والفكر-من فرط هوسها- إلى نوع من- الدين الجديد- "الكيوسية- الفوضوية" (٢). الجديدة، التي هشتت جميع المعايير والمقاييس المألوفة في عالم "المعرفة في الفن والأدب والاقتصاد والسياسة والإعلام والثقافة" (٣). بسبب الزهو "بمنطق القوة العسكرية". لتعيد ترتيب أسئلة الفلسفة . أى تعيد ترتيب خارطة العالم الثقافية كما ترغب وكما تخطط وكما تهدف! والرغبات والخطط والغايات كثيرة وخفية، وخطيرة غير المعلن فيها ومنها إعلاميًا. هكذا يبدو لنا المشهد من السطح! بعد أن ساد منطق يقول: "هناك جماعات تؤمن بتحقيق النبوة "نهاية التاريخ" تقوم على "صدام الحضارات" تدعو لها وتتبنها، جماعات غربية "مسيحية/توراتية" تروم التقدم بالبشرية إلى آفاق "رحبة/ ديمقراطية/ متحررة" لكن شمة أقوام همجية/جنوبية تعيش وطأة الهوس الديني "المتطرف" و"الثقافة الإرهابية" تروج للقتل والذبح وتدمير جميع ما له صلة بالغربيين عامة وبالأمركيين خاصة والإسرائيليين أخص! يتطلب الموقف توحيدًا وعملاً مشتركاً للخلاص من شرورهم! إنها الحرب الكونية على الإرهاب ولاسيما بعد "١١/٩/٢٠٠١". وبدلاً من الإجابة "العلمية" و"العقلانية" و"الإيمانية" الصحيحة على أسباب هذه الظواهر "المصنعة في المخابئ السرية" جرى تنفيذ خطط "إرهابية كبرى" بهدف إقصاء أمم وشعوب وأديان عن أدوارها الإنسانية وجرى حصر إقصاء الإسلام والمسلمين من مسيرة الحضارة الإنسانية تحت ذريعة أن بعض المسلمين المتطرفين يعملون على ترويج الإرهاب! مع أن الحلول الناجحة تتمثل في الذهاب إلى الأسباب والعلل من حيث تحديد "المشكل

(1). عبد الوهاب الكيالي: نهاية التاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ٤٣-

(2). توفلر "ألفين وهايدي": الحرب والحرب المضادة، تعريب صلاح عبد الله، الدار الجماهيرية،

(3). كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ما بعد الحداثة، المثقفون العرب وحرب الخليج، ت: عايد

(4). بيار بورديو: أسباب عملية، إعادة نظر الفلسفة، تعريب أنور مغيث، الدار الجماهيرية، ط ١،

الموضوعى للخل الجارى تسويقه على كرتنا الأرضية من جانب، وتنمية ثقافة المحبة والتعاون والمسؤولية المشتركة عن مصير الأرض من جانب آخر. وتنمية الرقيب الداخلى "الضمير" لدى الناس والعودة إلى خشية الله داخل صدور البشر، لكى يعتدلوا ويعدلوا فى سلوكهم، قبل أقوالهم وفى حكمهم، قبل قرارهم، على قاعدة "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" والغريب فى الأمر، أنه بدلا من وضع الأصبع على الجرح، جرى التغطية على الأسباب الحقيقية لتلك الاختلالات والصدمات وتشويه الحقائق وبت ذلك النوع من الثقافات العنصرية والطائفية والمذهبية والاستعلائية عبر جميع الوسائل الإعلامية المتاحة، لتسهم فى تأزيم المواقف والعلاقات ولتنتهى إلى سوء الظن وعدم الوثوق. فتغيّر العالم من "شرق/غرب" إلى "شمال/جنوب" ثم جاء التقسيم الأخطر واعنى به "مديون حضاريون عقلانيون، مقابل همج إرهابيون غير عقلانيون" هكذا انشطر العالم فى السنوات الأخيرة بهدف تأجيج الصراع والحروب! والغريب أن "الإرهاب/الدينى/الإسلامى" هو عنوان/القاعدة، وابن لادن، والزرقاوى والظواهري! وما إلى ذلك من أسماء. هم صنعوها! وسوّقوها! وروجوا لها! وها هم اليوم يوظفونها لبلوغ الغايات القصوى من "الخطاب الإرهابى" والحرب الكونية ضده فى صورة من "سوء الظن، وسوء النوايا" بالعرب والمسلمين. إنها الحرب العالمية الثالثة إذا غير محددة الزمان والمكان والأعداء والعنوان! هذا هو واقع الثقافة/الإعلامية/الإعلانية، السائدة اليوم فى ظل العولمة وثورة الإنفوميديا والمعلوماتية وعصر السيميائية أو ما يسمى بالعصر الرقمى! الذى أصبح يدور حول صنم أسمه "العولمة" أو قل اقتصاد السوق وعملت الدولار! ولغته "الإنجليزية" ووسيلته الحاسوب! بيننا وبينه -نحن أبناء العالم الثالث/الجنوبى- الإسلامى العربى- بون شاسع! هو البون الرقمى/التقنى/المعرفى- الذى يفصل عالمنا عن العالم السوبر-إمبريالى! الذى لا يحمل شعبه مسؤولية الخل فى العدالة الذى تعاني منه الإنسانية حين تحكمه معادلة مضللة تقول: "١٠+٩٠=٩٠، أو ١ أو صفر" لا شىء فتصدق الأولى على "العالم الأول=المتقدم" وتصدق الثانية على "العالم الثانى" وتصدق الثالثة علينا وعلى عموم العالم الثالث! فما السبيل إلى علاج هذا الخل؟!!

رابعاً: ثقافة الإيمان — حوار الثقافات الخطاب الإيماني المستقبلي!

- أن حل مشكلات هذا العالم لا يتحقق إلا إذا أعدنا ترتيبه على القواعد الآتية:
- ١- عالم إيمان يقابله عالم غير مؤمن! تقابلاً "تكاملياً" وليس صدامياً أى لأغراض التوصيف العقيدى، والتنوع الإيماني بجميع مستوياته حتى تلك التى تؤمن "بالإيمان الدينى المألوف" مقابل الإيمان الذى يمليه "ما فوق العقل".
 - ٢- عالم عقلانية وحكمة يقابله عالم اللا عقلانية والأخيرة بمعنى النزعات المتطرفة والاستعلائية والعنصرية والعرقية، التى تدعى أنها أنقى دماً أو عرقاً أو روحاً أو مكانة فى هذه الأرض! ومثل هذا النوع من "الحوار" قد يأخذ شكلاً ساخناً، مفروضاً من الطرف غير العقلانى لكنه أمر واقع لا يمكن نكرانه!
 - ٣- عالم حوار وتعاون ومحبة وألفة، فى مقابل، عالم صدام، وإعاقه وعدوان وحرب! سلوك العالم الأولى، قد يفجر فى دعاة العالم المقابل له، نوعاً من الوعى "الصقور والمتطرفين" يشكل خندق الإنسانية الأول الذى يضم العقلاء والمؤمنين، والإنسانيين، والفطريين، والبيئيين! فى مواجهة الأقلية المستأسدة "المتفوقة" الذين يمثلون "أخلاق السادة" بلغة نيتشة مقابل "أخلاق العبيد=الكثرة"!
 - ٤- عالم الكثرة الى لا تزيد فى هذا العالم غير العيش والتكاثر واستثمار الخيرات، وتبادل المنافع، والتعاون.. بعيداً عن مظاهر القهر والاستغلال والاستبداد! ما دامت الأرض "قرية صغيرة" حسب المنطق المعلوماتى. فالأفضل أن نوظف ثمار العلوم والتقنية والعولة والإعلام والتقدم الشامل لصالح الإنسانية لإصلاح الخلل فى معادلة العالم اليوم وتصبح أكثر إنسانية! فمن غير المعقول أن يستأثر ١٠٪ من سكان القرية بنسبة ٩٠٪ من خيراتها تاركة ١٠٪ من هذه الخيرات لـ ٩٠٪ من سكانها! وإصلاح الخلل يمتد إلى العلوم والاقتصاد والجامعات والمعرفة والأديان والعقائد والإعلام!

(١) . منصفين أصحاب ضمائر مؤمنين بوجود عدالة تحقق قانون "العدالة - والقصاص" بغض النظر عن شكلها ومكانها وزمانها، المهم! أم "حق الإنسان" فى الحياة الحرة الكريمة، مضمون ومصان، ليكون الجميع سدا فى وجه عوامل الاستغلال والاستلاب والاقصاء. من هنا تأتى أهمية "ثقافة الإيمان" و"حوار الثقافات". لكى نصل بها إلى كلمة سواء، من أجل خير الإنسان وخير الطبيعة ومن أجل حسن العلاقة مع ملكوت السماء، ولكى نعيد للإنسان "الجسد والعقل والقلب" توازنه فى هذا العالم المختل! بن حاجة إلى عالم يسوده الحوار والتفاهم المبرأ من الأحكام المسبقة، والنوايا السيئة، يشمل جميع المؤمنين والعقلاء والمنصفين وذوى الضمائر الحية طريقا لحل مشكلات الإنسانية المعاصرة، وإعادة التوازن إلى الحضارة التى اختلت بسبب نمو الجانب المادى على حساب الجانب المعنوى والثقافى والقلبى "الإيمانى"!

أن بالبشرية حاجة اليوم إلى فتح قنوات للحوار بين أرياب القلم وأراء الكلمة الطيبة. وثوابت المجتمعات ونوابتها، يقوم على قاعدة من الاحترام المتبادل والبناء والتقدم والانطلاق من عشر قواعد لا يختلف عليها العقلاء هى:

أولا: قاعدة رحمانية تقول: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" والكلمة الطيبة صدقة! ثانياً: قاعدة إجتماعية تقول: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرواُنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم".

ثالثاً: قاعدة أخلاقية تقول: "بالأعمال الجليلة يخلد الإنسان ويحتفظ له باسم بين الأسماء الخالدة" فى ذاكرة الأمم والشعوب أنه الخلود المعنوى.

رابعاً: قاعدة جمالية: "الأعمال ذات النفع الشمولى للإنسانية أعمالاً جميلة".

خامساً: قاعدة ديمقراطية تقول: "الناس سواسية كأسنان المشط".

(١). كوفى عنان: حوار على هامش مؤتمر دافوس، قانون الغاب يهدد النظام العالمى، للترجمة العربية

منشورة فى جريدة الزمان الدولية، بغداد فى ٢٤ / ١ / ٢٠٠٤، ص ٢.

سادسًا: قاعدة إنسانية تقول: "لا فضل لابن البيضاء على ابن السوداء إلا بالحق".

و"خير الناس من نفع الناس".

سابعًا: قاعدة تحررية تقول: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا".

ثامنًا: قاعدة وطنية تقول: "الدين لله والوطن للجميع".

تاسعًا: وقاعدة جزائية تقول: "الجميع أبرياء إلا من ثبت عليه جرم أو جناية"، "المتهم

برئ حتى إدانته".

عاشرًا: وقاعدة حقوقية تقول: "كل شيء مباح "مسموح به" إلا ما ورد فيه نهى أو تحريم". وبهذا تستوى الحياة الإنسانية على صرح من العقلانية النقدية. تاركين للأفراد والأمم، حق التفوق والإبداع، والابتكار فى قضايا "الجسد=العلوم" وقضايا "العلوم". أما القلب فهو باب مفتوح على خالقه وعالمه "الميتافيزيقى" يلطف بواسطته الأجواء الخالقة التى يعيشها الجسد ويعانى منها العقل! فيتحرر بفضلها الإنسان من عوالم -الحاجة والدهشة- ويسخر قدراته العلمية والمادية من أجل حياة أفضل، قرية يختفى منها الظلم والقهر والاستبداد، ويسخر كل شيء لصالح الإنسان والإنسانية، ليكون بحق خليفة الله فى أرضه وسيد نفسه، والقيّم على الطبيعة! والناس سواء فى مهماتهم، إذا ما راعوا "الذات" و"الجماعة" و"الطبيعة" حق رعايتها، تاركين ما يعرفون "من الوحي" أو ما يجهلونه، عن ملكوت الوجود إلى "الله" وإلى "المستقبل" .. مادامت الحياة دورة لا تتوقف بالموت!

تلك هى خلاصة المنظور الإيماني نحو المستقبل الإنسانى من زاوية "العقلانية النقدية" التى تعترف بالقيمة الإنسانية المشتركة والتفاضل بالقيمة الإبداعية والتقوى الروحية! فالجميع سادة أنفسهم وأوطانهم وأمهم وأرضهم والإنسانية جمعاء! لكنهم عبيد الواحد الأحد! ومن حق الإنسان أن يقف عند حدود الأرض أو الطبيعة أو يتخطاها إلى ما وراءها، أو يقف إلى جانبها، لا يهم المهم أن نفسح مجالاً لعلوم جديدة ومعارف جديدة وحقائق جديدة، ولا نأخذ الفرد بجريرة غيره، ولا الشعب بجريرة إدارته المستبدة، ولا الدين بجريرة "أفراد مهوسين" أو متطرفين! ولكن علينا أن نضع فى حسابنا، أن عالماً خالياً من الظلم والاستبداد والعدوان، هو الملاذ الآمن للإنسان! ومثل هذا العالم سيوفر فرصة "رحمانية" للإبداع والتنافس الشريف والعلاقة الحسنة والثقة المتبادلة. ولا يحكم على الناس أو الأمم

"بالنوايا" فذلك أمر-مرعب- سبق وتحدث عنه جورج أورويل فى روايته "١٩٨٤" مما تقشعر له الأبدان!

علينا أن نرسم مثلثا عقليا جديدا للمعرفة المستقبلية يخرج من ثنائية "الطبيعى" و"ما بعد الطبيعة" إلى "إنسان، وطبيعة، وميتافيزيقا" يحقق حاجات الجسد ويجيب على أسئلة العقل ويطمئن الفؤاد. هكذا نريد ثقافة وهكذا نريده حوارا بين الثقافات، وهكذا تتوازن العلاقة فى "مكونات الوجود" بين الميتافيزيقا وما بعدها وما بجانبها فلا عجب بعد ذلك من الحديث عن "عالم الخيال" الذى عدّه رجال الوضعية المنطقية فى القرن العشرين نوع من "الميتافيزيقا" يصعب التعويل عليه أو التصديق به أما نحن اليوم، وغداً فلقد وجدنا أنفسنا وسنجدها، إزاء علوم تفوق العقل والتصور ويصعب علينا تصديقها وما أدراكنا ماذا سيجد الأحياء بعد قرن من الزمان؟

ساعتها سيحكمون على معارفنا العلمية بالسطحية والسذاجة واللا دقة. هذه هى "نسبية المعرفة" وتعدد طرقها، واختلاف مشاربها. فالاختلاف المعرفى "رحمة" والتنوع "حقيقة". كما هى ألوان الطيف الشمسى! هكذا يكون الحوار معقولا، ومقبولا، وبهذه الكيفية تغرس ثقافة الإيمان لتكون انعكاساتها فى مرآة الآخرين، مرهونة بشكل تلك المرأة! التى لا تلغى وجود الحقيقة الإيمانية، مهما بدت عليها الصورة فى المرأة! هكذا نتعايش مع "العصر المراهى" الآتى والقادم!

خلاصة القول

كشفت لنا -القراءة العقلانية النقدية- لقضايا ثقافة الإيمان وحوار الثقافات عن النتائج الآتية:

١. أن الميتافيزيقا مبحث معرفى يختص بما وراء الطبيعة، ومسائل الوجود والأسباب البعيدة، وعالم الروح، والحياة الثانية، والثواب والعقاب، والجنة والنار.. إلخ. اختلفت حولها أقوال الحكماء، وآراء العلماء، والمذاهب العقلية "الفلسفية" واتفقت عليها "النصوص/ الكتب/ النقل". وعدّ هذا الميدان صرحا للقلب والفؤاد والجنان! وسقفا لمباحث العقل وما فوقه! يصعب اختراقه.

٢. ما وراء الميتافيزيقا مفهوم يختص بالطبيعة والعلوم المستجدة، إذا ما أعدنا قراءة المنهجية الأرسطية بشكل معكوس! بعد أن تعذر على تلامذته وشراحه إيجاد عنوان للمحاضرات التي تدور حول السماء والعالم المحرك الذي يحرك العالم ولا يتحرك! فيصبح "ما بعد الطبيعة" عند ذلك، هو أحد أمرين إما "علوم الطبيعة المألوفة" أو العلوم المجاورة لكل من الطبيعة وما بعدها! على الرغم من انطلاقها من الطبيعة والوجود المرئي والمحسوس، وقضايا المادة، والإنسان "الجسد"، المحكوم بضرورات الحاجة، ولما كانت الحاجة أم الاختراع، والعقل وسيلة الإنسان فى الكشف والابتكار، والاستنباط فمن المرجح جدا الوصول بهذه العلوم إلى مديات جديدة راقية من الاكتشاف والابتكار والإبداع.. وصولا إلى عصر الإنسان الرقمى، وما بعده! وهو يرتقى إلى مستوى فائق من العلوم بمثابة "المنطقة الوسط بين الطبيعة وما بعدها" التي تجمع إلى جانب المنجزات "العلمية" و"العقلية" و"القلبية" مستوى جديد يتشكل من الوعى العقلانى وما فوقه! انطلاقا من موضوعاته "العلمية- التقنية- الفوضوية- الرقمية". أما زمان "الما بعد" النازل، فهو فى الألفية الثالثة يتمثل بخليط الكعكة النفسى -بلغة توفلر- الذى يراد به ذلك المخلوق صاحب الثقافة "فوق الجنسية" التى يتبادل فيها المرأة والرجل الأدوار! من غير أن تصلح لثقافة الإنسان "الجنوبى"، بعد أن عدّه البعض حقل تجارب للعلوم الجديدة تخلط "العلم مع الخيال" و"المادة مع الروح" و"الذكر إلى الأنثى" و"الفرد إلى السلطة" بل تجمع الواقع وما فوقه جمعها للوجود واللا وجود! إننا إزاء "وجود فوقى" بمثابة البرزخ بين الأرض والسماء! أنه ذهاب إلى شبكة جديدة من المعارف يتعايش فيها.

أ. المؤلف مع ما فوق المؤلف وما بعده.

ب. التقليدي مع غير التقليدي لمجرد أن الأخير مبهر فحسب! وليس أخلاقى! أو جميل!.

ت. الفردى مع الكونى، فى إطار من وحدة الوجود "الأنطولوجيا- الذاتية" التى تشد الذات الوجودية، بدائرة الوجود المطلق! لحظة يشاء ذلك الإنسان! فيدرك قوته وصبره، وقدرته على تجاوز الصعاب.

ث. العقلى، مع ما هو فوق عقلى، أو ما يعرف "بعلم الخيال" -علميًا- ومعين الجهات الست منطقيا. "يمين/ يسار" و"خلف/ أمام" و"أعلى/ أسفل".

هكذا أرادت الدراسات المستقبلية أن تفتح أمام العقل والتقنية آفاقا غير معهودة، هى "الرؤيا" أقرب منها "للرؤية الحسية"! أنها منطقة "حياد" بين العلوم والعرفان "التصوف"، أو قل بين "الواقع والحقيقة"، أو بين "الأخلاق والفن" أو بين "الضرورة والحرية" أخطر ما فيها، أن تنتهى بالإنسان إلى "كيوسية= فوضوية، على الأصعدة كافة" بعد أن دخلنا حقبة الما بعد "شيوعية، براغماتية، وضعية منطقية، ليبرالية، قومية، وطنية... وصولا إلى الصهيونية".

أنه العصر الرقمى الذى سيكون فيه للروح والإيمان والقلب "الدين" عودة، تنطوى على تناقض، بين التطرف والإصلاح، والضياع، بين النزعات المادية والكلبية، والنكوص إلى الحيوانية الأولى ومنطق القوة وشريعة الغاب، فنحن إزاء "أفراد بأزياء رجال الفضاء" كما يقول جارودى، كناية عن "امتلاكهم مفاتيح التقنية المعاصرة" ولكن تتحكم فيهم نوازع "الحيوانية الأولى" فى التسلط والهيمنة والاستحواذ. وللخروج من هذا المأزق، لابد من جعل "الإيمان هو قطب الرحى لضمان التوازن النفسى والإجتماعى، والروحى" الذى من غيره سيفلت العصر منا ونفقت منه، ولكى يكون للمستقبل ذلك الأفق الإيمانى! لابد لخ من لولب حركى يعيد التوازن للواقع المختل، الذى تعصف فيه معادلة "١٠ + ٩٠ = ٩٠ + ١٠" التى تبدو صحيحة رياضيا، لكنها ليست كذلك "أخلاقيا وروحيا" بمعنى أن عصر التوازن هذا لن نبخله مستقبلا إلا إذا جعلنا المحرومين عامل فعل فى حركة التاريخ، وليس نفايات ترمى خارج سياق التاريخ أو سيرورته، سيتعفن التاريخ من غير "المحرومين والمؤمنين الأخيار" فهم- ملح التاريخ مثلما هو ملح الأرض- فالفقراء، عيال الله وملح الأرض والأكثرية التى جعلت

الأرض مسرحاً لرخائهم وخيرات لهم ولسعادتهم! أن اختلال المعادلة اليوم سيقود إلى السقوط، الحضارى، فالمطلوب هو إعادة التوازن لها، أى لمتطلبات الحاجة والدهشة والرغبة، لكى نتجاوز خلاف ماركس مع برودون فى "بؤس الفلسفة وفلسفة البؤس" فى القرن التاسع عشر، وتوافق حديث السيد موسى الصدر عن "حركة المحرومين" مع ما ذهب له يوسف نور عوض عن "الفقر المصنع" فى القرن العشرين! كناية عن المشروع الإمبريالى، القائم على سرقة خيرات الشعوب واستعبادها! وجمعية يدخل دائرة "الحرمان والمحرومين" ويتقاطع مع فكرة "الاستخلاف" .. أما نحن فى القرن الحادى والعشرين، وفى ظل الحقبة السوبر إمبريالية والعصر الكيوسى / العولمى / الإدهوقراطى! فلقد تحوّل فيه الاقتصاد إلى دين جديد! صنمه الأكبر "اقتصاد السوق" ورمزه الدولار! ولغته الإنجليزية ووسيلته الحاسوب! فهل بإمكاننا أن نغيّر هذه الولاءات وتلك الطقوس الشيطانية! لتعود ولاء للرحمن، ومن أجل الإنسان!! هذا هو ملخص هذه القراءة الإيمانية للمستقبل الإنسانى! جاءت فى هدى مواقف متوازنة من "العلم والفلسفة والدين" بعدّها قواعد الحضارة الإنسانية، التى ما قامت إلا استجابة لحاجات الإنسان ودهشته ورهبته، لكى تكون حياتنا على "الأرض = القرية الصغيرة" ذات طعم، ومذاق جمالى وأخلاقى متوازن ومحمود، أو لتتقلص مساحة الفقر والظلم وسرقة خيرات الشعوب والحقوق! أن بالإنسانية شماليها وجنوبيها حاجة إلى روح الحوار والمحبة وتبادل المنافع والخبرات والتجارب! فهل سيسمع هذا النداء! سامع؟



الحد الأدنى المشترك

"بين الدين وفلسفة الأخلاق"

محمد عثمان الخشت(*)

مقدمة

من المعروف أنه توجد اختلافات بين الأديان، كما توجد اختلافات بين فلسفات الأخلاق، حول طبيعة الخير، وماهية الأخلاقيات، وأصلها، ومسوغاتها، ومصادر الإلزام الخلقي، والغاية من السلوك الأخلاقي... ولا شك أن تلك الاختلافات متنوعة على كل جانب، وعميقة بين كل جانب وآخر، فلا تزال تصوّرات "الخير" تفصل الجميع عن بعضهم البعض وتمنعهم، باختلافها وتعدّديتها الكبيرة، من الوصول إلى تصوّر مشترك.

ومع ذلك لا يزال هناك أمل يراود بعض الفلاسفة في التوصل إلى الحد الأدنى المشترك بينها جميعا.

فماذا يكون هذا الحد الأدنى؟

إنه "نقطة التقاطع" التي تجمع عليها الأديان والفلسفات، ويطلق والزر على ذلك "حد أدنى الأخلاق" أو "نواة الأخلاق". والمقصود هنا هي المفاهيم الأخلاقية التي يصفها بأنها "نحيلة"، وهي لا تعني أكثر من كونها "الحد الأدنى الضروري" لقيم ومعايير وسلوكيات إنسانية مشتركة بعيدة عن المذاهب والبناءات الفكرية الرنانة والتي ثبت فشلها. وهذه المبادئ "النحيلة" يتنامى بالطبع محتواها ويأخذ أشكالا خاصة في الثقافات المختلفة، وهنا تتجلى

(*) . أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر.

كمبادئ "سميكة" في أي مشهد تاريخي أو ثقافي أو ديني أو سياسي يتضمنها تبعا للمكان والزمان^(١).

والسؤال: هل تصلح فلسفات الأخلاق التقليدية كأساس نظري لأخلاقيات الحد الأدنى المشترك التي تقوم على إجماع أخلاقي؟
يطمح هذا البحث إلى إثبات أن فلسفات الأخلاق في عصر الحداثة لم تقدم أخلاق الحد الأدنى، ولم تقدم أيضا توضيحا للوسائل والآليات العملية التي يمكن أن توصل لتحقيق الخير، والتي تساعد الإنسان على أن يصير أخلاقيا، باستثناء بعض المحاولات في الأخلاق المهنية وأخلاق الأعمال التجارية في الآونة الأخيرة، وغني عن البيان أنها أخلاق مخصوصة بمجال معين لا بالأخلاق بعامة.

ولم توضح فلسفات أخلاق عصر الحداثة الشروط الأولية لأخلاق الحد الأدنى، أي الشروط التي لا بد من توافرها والتي بدونها لا يمكن ممارسة أخلاقيات يجمع عليها الناس، فمثلا لا يمكن الزراعة الجيدة بدون مناخ وأرض خصبة، فكذلك لا يمكن ممارسة أخلاق الحد الأدنى بدون الشروط القبلية. فبدون الشروط القبلية لا يمكن أن تكون هناك إمكانية لأن تكون فاضلا، وبدون هذه الشروط لن تكون هناك إمكانية لممارسة أخلاق أخلاق الحد الأدنى. وإذا كان كنت قدم تحدث عن الشروط القبلية، فإنها كانت شروط لأخلاق مثالية صارمة يصعب أن يلتقي عليها الناس؛ لأنها أخلاق تنوء بها الطبيعة الإنسانية رغم روعتها.

وفضلا عن هذا فإن فلسفات الأخلاق الحداثية لم تقدم الضمانات الدنيوية التي تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، أي أن يكون الفضلاء سعداء، والأشرار تعساء، في هذه الحياة الدنيا. فهذه الفلسفات تركت مهمة إحداث التطابق إلى قوى غيبية أحيانا، ولم تعبأ بها أو تلتفت إليها أحيانا أخرى. وغرق

(1). Walzer, Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame/2nd. 1994, p. 4.

أغلب فلاسفة الأخلاق في التأمّلات النظرية، ويعدّوا عن الواقع والحياة الإيجابية، ولم يربطوا سعادة الفرد بسعادة المجتمع أو الإنسانية. وفضلوا السعادة الخاصة على السعادة العامة العادلة. كما أن فلسفات الأديان لم تقدم إلا الضمانات الأخروية التي تكفل تطابق الفضيلة والسعادة.

وإذا كانت الفلسفات القديمة استغرقت في بيان كيفية التمييز بين الخير والشر؛ فهذه مشكلة شكلية أكثر من اللازم، فالخير واضح بذاته والشر واضح بذاته، ويمكن معرفتهما بالعقل المنطقي... لكن المشكلة تكمن في أننا نتحايل - أحيانا بوعي وأحيانا بدون وعي - من أجل تبرير أهوائنا ومصالحنا؛ فنعيد تفسير الخير والشر، لنقنع أنفسنا أو الآخرين بأن ما نفعله من شر هو خير!

وبطبيعة الحال يتعسر في بحث واحد، يتعذر تقصي كل الأديان، خاصة وأن الدين ليس واحدا بل متعددا، والأديان مختلفة ومتباينة، وهنا تظهر أهمية فلسفة الدين التي تتعامل مع الدين بعامة من حيث هو دين، وهنا ينشأ الإشكال: وما معنى الدين بعامة؟ هل يتفق الفلاسفة حول ماهيته؟ وإذا كانوا لا يتفقون فهل يمكن أن نقف عند معنى مشترك بين الأديان ييسر لنا معالجتها ككيان واحد يمكن مقارنته بالأخلاق أو فلسفة الأخلاق؟ ومن ثم هل يمكن أن نجد مشروعية للبحث عن الحد الأخلاقي الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق؟

وبالمثل تنشأ مشكلة أخرى عند التعامل مع فلسفات الأخلاق؛ إذ يتعذر تعقب كل فلسفات الأخلاق تفصيلا. ومن ثم نكتفي بالإشارة إلى أهمها في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بشكل لا يخل بالتأصيل الفلسفي والتحليل العلمي. وفي الوقت الذي نحل فيه نقديا أهم النظريات الفلسفية الأخلاقية في ضوء الفكرة المفتاحية لهذا البحث، فإننا سوف نحاول الوصول إلى تحديد مفهوم أخلاق الحد الأدنى أو "نواة الأخلاق" بين الدين وفلسفة الأخلاق في ضوء فلسفات رولز، ويورجن هابرماس، ووالزر، وكونج.

ويبقى تساؤل جوهري: كيف يمكن صوغ واجبات هذه الأخلاق في مصطلحات محددة؟ وعلى أية أسس يتم إصدار أحكام معيارية ملموسة يخضع لها الجميع دون استثناء بسبب المال أو السلطة؟ هل يجب على المرء البدء من الصفر مع الاحتكام إلى العقل النقدي المستقل؟ أم يمكن للتقاليد الدينية والأخلاقية والفلسفية العظيمة طرح نقاط التقاء من أجل صياغة "أخلاق الحد الأدنى" أو "نواة الأخلاق"؟

هذا ما سوف يحاول البحث الإجابة عليه في هذه الدراسة عبر منهج تحليلي مقارن وضمي، يتحرك في إطار فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق في عصر النهضة. محلولا تهمين المنطقة الوسطى بينهما التي يمكن أن تسمح بنشوء "أخلاق الحد الأدنى" أو "نواة الأخلاق". والله من وراء المقصد... وهو المنتهي...

* المبحث الأول: العلاقة بين الدين والأخلاق:

لا شك أن البحث عن الحد الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق، يستلزم معرفة العلاقة بينهما، وبالمثل فإن معرفة العلاقة بينهما تقتضي أولا معرفة كل منهما، خاصة وأن الدين ليس واحدا بل متعددا، والأديان مختلفة ومتباينة، ومثلها الفلسفات، بل وأيضا المنظومات الأخلاقية؛ فبأي معنى أو مفهوم نستخدم مصطلحي "الأخلاق" وفلسفة الأخلاق؟ وهل نقصد دينا معينا أم نقصد الدين بعامه من حيث هو دين؟ وما معنى الدين بعامه؟ هل يتفق الفلاسفة حول ماهيته؟ وإذا كانوا لا يتفقون فهل يمكن أن نقف عند معنى مشترك بين الأديان ييسر لنا معالجتها ككيان واحد يمكن مقارنته بالأخلاق أو فلسفة الأخلاق؟ ومن ثم هل يمكن

أن نجد مشروعية للبحث عن الحد الأخلاقي الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق؟

وإذا ما بدأنا بمصطلح "أخلاق Ethic" نجده يستخدم للإشارة إلى السلوك الأخلاقي الأساسي لفرد أو مجموعة، بينما يعني "علم الأخلاق Ethics"، بحسب المفهوم الفلسفي واللاهوتي، نظرية القيم والضوابط والسلوك الأخلاقي، فعلم الأخلاق Ethics^(١) أو فلسفة الأخلاق Moral of Philosophy، ليست هي مجموعة المبادئ الأخلاقية أو قواعد السلوك، أو الأخلاقية Morality؛ فرغم أن كلا من الأخلاقية Morality وعلم الأخلاق Ethics، يحملان المعنى نفسه لغوياً، لكن من الناحية الفلسفية يوجد فرق أساسي؛ فالأخلاقية Morality تعني مجموعة من المبادئ والقواعد السلوكية، بينما فلسفة الأخلاق هي دراسة الأخلاق لمعرفة ماهية الأخلاقيات، وأصلها، ومسوغاتها، ومصادر الإلزام الخلقي، والغاية من السلوك الأخلاقي. وفلسفة الأخلاق هي علم الخير؛ لأن من مهامها تحديد طبيعة الخير الكلي، وموضوعها الأحكام التقويمية على الأفعال الموصوفة بأنها حميدة أو مذمومة، حسنة أو قبيحة، والتي تقوم على التمييز بين الخير والشر، وتحديد طبيعة الأفعال التي تحقق الخير، والأفعال التي تمثل الشر. وعلى هذا، يوجد فرق بين فلسفة الأخلاق والأخلاق العملية السائدة بالفعل في الواقع. وهذه الأخيرة قد نشأت قبل فلسفة الأخلاق التي تفكر في طبيعة المعايير الأخلاقية، وماهية الخير، وما ينبغي أن يفعله الإنسان استناداً إلى مبادئ مطلقة.

وأما الدين فثمة خلافات كثيرة حول تحديد ماهيته؛ إذ

(١). انظر:

Hans Kung, A global ethics for global politics and economics, translated by John Bowden from German. oxford, oxford University Press, 1997.p. 93.

يتعدد التعريف الفلسفي للدين بتنوع الفلاسفة؛ فكل منهم ينظر إليه من وجهة نظر خاصة، وهذه هي طبيعة الفلسفة، فالفلسفة ليست كيانا واحدا مثل العلم الرياضي أو الطبيعي، وإنما تتنوع بتنوع الفلاسفة، وفيما يلي بعض أهم التعريفات التي قدمها الفلاسفة للدين:

يعرف جابر بن حيان الدين فيقول: "إن حد الدين هو الأفعال المأمور بإتيانها للصالح فيما بعد الموت"^(١). ومن الواضح في هذا التعريف أن جابر يركز على الجانب الأخلاقي السلوكي في الدين، وهو ما سوف نجده بعد قليل في تعريف الفيلسوف الألماني كنت.

أما إخوان الصفا فيعرفون الدين بأنه "شيئان اثنان: أحدهما هو الأصل وملاك الأمر وهو الاعتقاد في الضمير والسر، والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان"^(٢). ومن ثم فالدين هو اعتقاد وقول وعمل. ويبرز هذا التعريف أيضا الجانب الأخلاقي السلوكي في الدين.

وإذا ذهبنا إلى الفلسفة الغربية نجد كنت يعرف الدين تعريفا أخلاقيا فيقول: "الدين هو معرفة الواجبات Duties كلها باعتبارها أوامر إلهية Divine Commands"^(٣). فالواجبات الأخلاقية إذا تم الالتزام بها بدافع أنها صادرة عن أوامر إلهية فإنها تصير التزاما دينيا، ومن ثم يكون جوهر الدين هو الالتزام الأخلاقي بناء على أمر إلهي. وينسجم هذا التعريف مع فلسفة كنت ذات الطبيعة الأخلاقية والتي تنظر إلى الأخلاق باعتبارها المقصد الأسمى ليس للدين فقط وإنما للفلسفة أيضا.

أما هيجل فيرى أن "الدين هو الروح واعيا جوهره... هو ارتفاع الروح من

(١). جابر بن حيان، رسائل مختارة، تحقيق ب. كراوس، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٣٥. ص ١٠٨.

(٢). إخوان الصفا، الرسائل، القاهرة، تحقيق خير الدين الزركلي، المطبعة العربية، ١٩٢٨. ج ٣/ ص ٤٢٢.

(٣). Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793), 1934. p. 142.

المتناهي إلى اللامتناهي"^(١). وهكذا فإن مفهوم الدين عند هيجل يتحدد- باختصار- على أنه سمو وحركة المتناهي نحو اللامتناهي، علاقة الإنسان بالمطلق. فالدين هو ما يشعره الإنسان في وعيه بعدمية المحدود وتبعيته، فيبحث عن العلة ولا يسترجع صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدودية.

ويقدم لالاند ثلاثة تعريفات في معجمه الفلسفي:

أولاً:- مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلافٍ من الأفراد المتحدين بواسطة رابطة من الروابط الآتية:

- ١- أداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ.
- ٢- الاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه.
- ٣- إرجاع الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه يُنظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله.
- ثانياً- نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، موضوعها الله.
- فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم.

ثالثاً- الاحترام الضميري لقاعدة، لعادة، لشعور. "دين كلام الشرف". إن هذا المعنى، الذي قد يكون الأكثر قدماً، كان في الماضي أكثر تداولاً مما هو عليه اليوم^(٢).

وربما يكون تعريف لالاند هو الأكثر شمولاً من التعريفات الغربية السابقة عليه لأنه نظر إلى الدين من أغلب الزوايا، حيث أشار إلى ما في الدين من

(1) - Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart With the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988. p.405.

(2). أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٦. ج ٣/ص ١٢٠٤ وما بعدها.

جوانب اجتماعية ونفسية وأخلاقية، كما أبرز الجانبين الاعتقادي والطقوسي في الدين.

ورغم تنوع التعريفات السابقة، فثمة تأكيد في معظمها على ضرورة توافق السلوك الإنساني مع مجموعة التعاليم الأخلاقية والقوانين التشريعية بوصفها مطلبا إلهيا، فلا دين بدون أخلاق، لكن ربما تتفق أو تختلف طريقة تحقق الأخلاقيات في الواقع من دين إلى آخر، أو من مجموعة دينية إلى أخرى، بسبب اختلاف مناهج تفكير أتباع كل دين أو جماعة بالنسبة للمعنى النهائي للحياة، تبعاً لاختلاف تصور كل منها "للخير" بناء على رؤيتها العامة عن الوجود والإنسان والإلهية ووسائل النجاة أو الخلاص.

والسؤال الآن: ما العلاقة بين الأخلاق كسلوك وكعلم بالدين؟

لا تقدم الفلسفة إجابة واحدة على هذا السؤال كما قلنا سابقاً، لأنها بطبيعتها ليست كيانا واحداً، بل مذاهب متعددة تختلف في رؤيتها للوجود والحياة، ومن ثم تختلف في رؤيتها للأخلاق وفي رؤيتها للدين، وفي رؤيتها للعلاقة بينهما.

ويمكن أن نجمل هذه الاختلافات في خمس وجهات من النظر للعلاقة بين الأخلاق والدين، فالعلاقة بينهما إما أن تكون علاقة استقلال؛ فيكون لكل منهما ميدانه الخاص. أو علاقة تبعية، والتبعية قد تكون تبعية الأخلاق للدين أو تبعية الدين للأخلاق. وربما تكون العلاقة بينهما علاقة توافق في النتائج رغم اختلافهما في المنهج. فعلم الأخلاق يقوم على العقل واكتشاف الخير والشر الذاتيين في الفعل، بينما الدين يقوم على الوحي. ومع اختلاف المنهج فالاثنان يصلان إلى نفس الحقيقة. أما العلاقة الأخيرة الممكنة بينهما فهي علاقة معارضة الأخلاق الحقيقية للدين. وقد انقسم الفلاسفة في تحديد أي من هذه العلاقات هو الذي يحكم علاقة الدين بالأخلاق.

*أ) الاستقلال:

يرى نفر من الفلاسفة أن كلا من الدين والأخلاق له ميدانه الخاص، وإذا كان يوجد اتفاق بين القيم الأخلاقية والدين، فهذا مجرد أمر عرضي coincidental. ومن الفلاسفة المحدثين الذين فصلوا بين الدين والأخلاق شافتسبري Shaftesbury (١٦٧١-١٧١٣)، وهتشيسون Hutcheson (١٦٩٤-١٧٧٤)، وهربرت أوف تشيربري Herbert Of Churbery (١٥٨٣-١٦٤٨). وهم من أتباع المذهب الطبيعي الإلهي Deism، أو الدين الطبيعي الذي يؤمن أنصاره بالله، لكنهم ينكرون العناية الإلهية لأن العالم محكوم بقوانين ميكانيكية، وقد ظهر في إنجلترا على يد هربرت أوف تشيربري، وقال به نيوتن وشافتسبري، كما قال به فولتير وروسو في فرنسا.

وقد أرجعوا الدين الطبيعي إلى العقل البشري، ورفضوا الدين التقليدي الذي يقوم على الوحي والنبوة. ورأوا في الدين الطبيعي الذي جاء به العقل ولم ينزل به وحي إلهي - منبعاً متيناً وكافياً للأخلاق. وأقاموا الدافعية الأخلاقية Morality على حب الفضيلة في ذاتها. ومن ثم أبعدوا الأخلاق عن الدين السماوي والثواب والعقاب الأبديين، وانتقدوا المسيحية وما فيها من جزاءات أخروية، وفرقوا بحسم بين الأخلاق واللاهوت المسيحي. وحاولوا إثبات أن الأخلاق مستقلة عن الدين، وأن غير المؤمن بإمكانه أن يكون أخلاقياً، وأن الدين لا يؤدي بالضرورة إلى الأخلاق؛ فهناك كثير من المؤمنين غير أخلاقيين بالمرّة.

*ب) تبعية الأخلاق للدين:

تذهب طائفة أخرى من الفلاسفة وعلماء أصول الدين إلى أن علاقة الأخلاق بالدين علاقة تبعية؛ فالقيم الأخلاقية ليست نابعة إلا من الدين ومستمدة من معتقداته. فالأخلاق تستمد من سلطة مطلقة هي الله بوصفه المنبع الأول والنهائي للقيم الأخلاقية؛ وهو الذي يضع المنهج الأخلاقي السلوكي

الملائم للبشر، ويبين المحرمات، عبر رسالة إلهية يحملها الأنبياء والرسل.
وفي الفلسفة المسيحية الغربية نجد من سار على هذا الدرب نفسه، مثل
وليام أوكام William Occam (مات ١٣٤٩م) اللاهوتي والفيلسوف الإنجليزي،
وأكد على أن الوحي الإلهي هو أساس معرفة الخير والشر، وأن الأخلاق لا تُعرف
إلا بالوحي^(١).

وإلى مثل هذا ذهب اميل برونر، وهو لاهوتي بروتستانتي؛ إذ اعتبر أن الله
هو خالق القيم، وهو الذي يرشد إليها، وإرادته هي معيار التمييز بين الأخلاقي أو
المنافي للأخلاقي^(٢).

وقد آمن أيضا "جان كالفن" Jean Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤) بأن الأخلاق
تستمد من سلطة مطلقة هي الله، وأن إرادة الله هي القاعدة الأعلى للتمييز بين
الخير والشر، وأن وحيه هو مصدر معرفة الواجبات الأخلاقية. وذهب مورتيمر
Mortimer إلى أن الخير خير لأن الله يأمر به، والشر شر لأنه ينهي عنه؛ فالله هو
الخالق لكل شيء، ومن ثم فإن كل شيء متوقف على إرادته^(٣).

وقد قال قبل هؤلاء بأن القيم الأخلاقية ليست نابعة إلا من الدين
ومستمدة من معتقداته - الأشاعرة أتباع أبي الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤ هـ)،
وقد أكد هذا أبو القاسم الأنصاري (٥١٢ هـ) أحد كبار الأشاعرة بقوله: "المحمود
والمذموم ليست صفات لما هو محمود أو مذموم، ولا هي عبارة عن أنماط تتخذها
وتتدخل بواسطتها: المحمود والمذموم ليس لهما أي معنى غير تشريع الأمر والنهي
من قبل الله"^(٤).

(1) Brandt. R., Ethical Theory. New Jersey, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1959. P.66.

(2) Emil Brunner, The Divine Imperative, Philadelphia, the West Minster Press, 1947. PP. 53, 83- 84.

(3) Mortimer, R.C. Christian Ethics, London, Hutchinson's University LIBRARY, 1950, pp. 7 - 8.

(4). محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٥، ص ٣٦.

*ج) تبعية الدين للأخلاق:

توجد وجهة نظر ترى أن الدين نابع من القيم الأخلاقية، ومؤسس عليها، وأي نظام ديني غير متطابق مع الأخلاق المطلقة ليس جديراً باسم الدين. ويمثل كنت هذا الاتجاه؛ لأن الأخلاق عنده أساس الدين، ومصادرته على وجود الله لا تعنى بالضرورة أنها أساس للأخلاق، بل هي مجرد أمل للخبرة الأخلاقية، وليست أساساً للالتزام الأخلاقي بوجه عام، لأن هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتي للعقل نفسه، فهذه الأخلاق تجعل من التسليم بوجود الله الأساس – لا لقوانين الأخلاق – بل للأمل في بلوغ الخير الأسمى الذي يتحقق فيه الاتفاق بين الفضيلة والسعادة، بشرط مراعاة قوانين الأخلاق، لأنها تضع الدافع الحقيقي، الخلق بأن يجعلنا نراعيها. ومن ثم يؤدي القانون الأخلاقي إلى المصادرة على وجود الله، أي يؤدي إلى الدين، بفضل فكرة الخير الأسمى بوصفه غاية العقل العملي المحض، فالمصادرة على إمكان الخير الأسمى هي في الوقت نفسه المصادرة الحقيقية الفعلية لخير أسمى أول، هو وجود الله، ومن ثم يكون الله أملاً للقانون الأخلاقي وليس أساساً؛ لأن الأساس هو العقل، والله بوصفه المحقق للخير الأسمى الذي يكمن في اتحاد الأخلاقية والسعادة، هو الأمل. وليس الدين العقلي المحض عند كنت ديناً يوضع قبل الأخلاق ويعينها، بل هو دين مؤسس على العقل؛ لأنه يقوم على الأخلاق التي تقوم بدورها على العقل. هذا الانقلاب في الوضع ذو أهمية كبيرة. فإننا إذا قبلناه لم يعد هناك محل لأن نجعل الدين عبارة عن الاعتقاد اليقيني المطلق برمز من الرموز، أي الاعتقاد بمجموعة صيغ نظرية. فمثل هذا الرمز يقتضي معارف لا نستطيع أن نملكها، لأنها تفترض موضوعات مجاوزة للحس. فوجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس ليست معارف نظرية يمكن إثباتها على ما يقول كنت مخالفاً لأديان الوحي، وإضا هي اعتقادات – وفق الدين العقلي تعطى معنى لأفكار تؤدي بالعقل المحض النظري إلى تصورهما دون أن يستطيع إثباتها. ولذا فإنها اعتقادات مشروعة رغم أنها ليست يقينية، كما أنها ليست اعتقادات فردية وذاتية خالصة لأن العقل قد افترضها نظراً

لكونها ملائمة تمام للملاءمة للوضع الإنساني. فلو كان لدينا عن الله وعن الخلود معرفة يقينية نظرية تامة لكان من المستحيل أخلاقياً ألا تستبد هذه الاعتقادات بإرادتنا، ولما كانت أخلاقياتنا حينئذ إلا أخلاقيات ميكانيكية، ولما كنا إلا دُمى يحرك خيوطها الخوف والرغبة^(١).

ولا تملك كذلك تلك الاعتقادات يقيناً معرفياً لأنها تتجاوز معارف الذهن النظرية المقيدة بموضوعات التجربة، وهي لا تنبع من موضوعات حقيقية، وإنما من فكرة كائن أسمى يتحقق من خلال وجوده التوافق الكامل بين الفضيلة والسعادة. وعلى هذا فإن فكرة كائن أسمى ضرورية للأخلاق، لكن ليس معنى هذا أن الأخلاق تتأسس عليها، كما لا يعنى أن وحدة الفضيلة والسعادة عقيدة نظرية في الدين العقلي المحض الذي هو في جوهره دين أخلاقي، بل هي مجرد عقيدة عملية لا مناص افتراضها لقيام الأخلاق. فالوعي الأخلاقي الذي يتأسس عليه الدين العقلي يخشى من عدم وحدة الفضيلة والسعادة في العالم.. إنه يقرباً الناس الأخيار يعانون بينما الناس الذين يفتقرون إلى الأخلاق ينعمون. فالتبيعة لا تتماشى مع الأخلاقية، والوعي الأخلاقي يعاني من هذا الافتقار للتعاون باعتباره ظلماً^(٢). ولا يستطيع الوعي الأخلاقي أن يقبل هذا الظلم، ويصر على أن "الانسجام بين الأخلاق والتبيعة مفكر فيه على أنه كائن بالضرورة، أي أنه مصادرة"^(٣)، ويفهم هذا الانسجام على أنه ليس "رغبة" وإنما "مطلب للعقل"^(٤).

ويتطلب الواجب باعتباره جوهر الدين الأخلاقي، الدين العقلي المحض، عدم وحدة الأخلاق والتبيعة؛ وذلك من أجل أن يؤسس الإرادة بوصفها قدرة الاختيار بين الواجبات المؤسسة في العقل والرغبات المؤسسة في التبيعة. لكن

(١). اميل بوترو، كنط، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٢م، ص ٣٧٩.

(٢)- R. Z. Friedman, "Hypocrisy and the Highest Good: Hegel On Kant's Transition from Morality to Religion" Journal of the History of Philosophy 24: 4 October, 1986, P. 505.

(٣)- G. F. Hegel, Phenomenology of Spirit, tr. By A. V. Miller, Oxford, 1977, P. 367.

(٤) - Ibid., P. 367.

الوعي الأخلاقي لا يمكنه أن يمتنع عن السعادة، ولذا يجب أن يفترض الانسجام بين الأخلاق والطبيعة. فكنت يتأمل العلاقة بين الطبيعة والعقلانية من أجل الرابطة الضرورية بين الفضيلة والسعادة، قلب الخير الأقصى. إنه يحتكم إلى "العقل غير المتحيز" الذي لا يقبل الموقف الذي ستعامل فيه المخلوقات الإنسانية كما لو كانت مخلوقات طبيعية فقط ^(١).

ويسمى كنت القانون الأخلاقي واقعة العقل Ein Factum Der Vernunft ^(٢)، فالقانون الأخلاقي مقدم لى، بينما الله والحرية والخلود ليست وقائع للعقل، فهي لا تقدم لى على نحو مباشر، حيث أصل إليها بواسطة التأمل فيما ينبغي أن يكون عندما أجعل نفسي تشعر بأنها ملزمة بالقانون الأخلاقي. ولا يستطيع العقل أن يقبل مفهوم الذات الأخلاقية المحددة فقط طبقاً للعلة الطبيعية. وبأسلوب مشابه لا يقبل العقل الخير الأقصى، أي الفضيلة، إلا إذا كان يمكن الوصول إليها. ولا يقبل العقل الخير الكامل إلا إذا كان يوجد تفهم لوجود قوة في العالم قادرة على التأثير في توزيع السعادة بنسب عادلة طبقاً للفضيلة. ونحن لا نملك معرفة مباشرة ولا حدساً عقلياً بهذه الموضوعات أكثر من كونها حاجات يكتشفها العقل عندما يحاول أن يجعل وضع الإنسان معقولاً بوصفه ذاتاً موجودة على أساس القانون الأخلاقي. وإذا كنا لا نملك وعياً مباشراً بالرابطة بين الفضيلة والسعادة، فإن كنت يخبرنا بأنه بدون التسليم بهذه الرابطة سيكون القانون الأخلاقي "وهماً وزائفاً" ^(٣).

وليس من الصواب رؤية انتقال كنت من الأخلاق إلى الدين بوصفه سقطة لاهوتية ^(٤)؛ ذلك أنه لا يؤسس الأخلاق على الدين، بل يؤسس الدين على

(١) - Friedman "Hypocrisy and the Highest Good", P. 507.

- Kant, Critique of Practical Reason, tr. By L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1956, P. 114 – 5.

(٢) - Kant, Critique of Practical Reason, P. 31.

(٣) - Ibid., P. 118.

(٤) - Friedman, "the Importance and Function of Kant's Highest Good", Journal of History of Philosophy, 22: 3 July, 1974, 325 ff.

الأخلاق. ويعنى هذا عند كنت أن الأخلاق تؤدي إلى الدين، لكنها لا تتأسس عليه البتة، وإنما تتأسس على التشريع الذاتي للعقل العملي. وما دام الدين العقلي المحض مؤسساً على الأخلاق، ومنتهياً إليها، فإن كنت لا يرضى بالطقوس والشعائر والعبارات الموجودة في الأديان التاريخية بدلاً عن الالتزام الخلقي، ويجعل العبادة الحقيقية كامنّة في السلوك الأخلاقي القويم النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتي للعقل العملي. والدين العقلي لا يشتمل مثل الدين التاريخي على حركات عملية تهدف إلى إنتاج القداسة بداخلنا والتأثير على ما فوق الحسي؛ لأننا لا نستطيع - دون أن نناقض المفاهيم النقدية - أن نقول بعلية الظواهر بالنسبة إلى عالم الأشياء في ذاتها. ويكمن العنصر الديني الذي تؤدي إليه نظرية كنت في الأمل بأن جهودنا النازعة إلى إقامة ملكوت العدالة والسعادة لن تضيع عبثاً. وهكذا فإن الدين العقلي دين أخلاقي، لا يزود الإرادة بأي باعث جديد، ودوره عبارة عن أن يبرز فيما الأمل في أن نشارك بأفعالنا في تحقيق نظام أخلاقي قوامه الانسجام بين العدالة والسعادة، بصرف النظر عن البواعث^(١).

وليس معنى أن العبادة الحقيقية عند كنت تكمن في السلوك الأخلاقي، أن الله بحاجة إلى العبادة، أو أن لديه رغبة في ذلك. فالله جدير بأن يكون موضوعاً للعبادة من خلال الالتزام الخلقي دون أن ننسب إليه شيئاً من ذلك القبيل.. يقول كنت: "إذا كانت السعادة (ولنتكلم بلغة بشرية) تجعل الله جديراً بالحبّة فإن طاعة أو امره تجعله موضوعاً للعبادة"^(٢)، وذلك بشرط أن لا نفهم أن الله - كما قلت سابقاً - لديه رغبة أو ميل في أن يتم تمجيدته وتشريفه مقابل خلقه العالم، حيث إنه فعل ذلك لأسباب موضوعية وليست ذاتية، فعل ذلك من منطلق كرمه وفضله، وليس بغية تكريمه^(٣)، "وأولئك الذين جعلوا الغاية من

(١). اميل بوترو، كنط، ص ٣٨٠.

(٢). Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Pru. Ak., 5: 131.

(٣). Kant, Werke, 18: 469.

الخلق هي تمجيد الله (بشرط ألا نفهم هذا بطريقة تشبيهية كأن لديه رغبة في تمجيده) قد وجدوا لربما أنه أفضل تعبير أو أحسن مصطلح. لأنه لا يوجد شيء يمجّد الله أكثر من طاعة أوامر الله والالتزام بالواجب المقدس – الذي هو أجدر شيء بالاعتبار في العالم – والذي تفرضه شريعته علينا^(١). وعلى هذا فإن العبادة الحقة تكمن في الالتزام بالقانون الأخلاقي للعقل العملي المحض، وليس من خلال ممارسة طقوس وحركات شكلية. وإذا كانت الأخلاق عند كنت تقودنا من خلال مفهوم الخير الأقصى بوصفه موضوع العقل العملي وغايته النهائية، إلى الدين – أي إلى الاعتراف بجميع الواجبات بوصفها أوامر إلهية^(٢) – فهذا لا يعنى أنها فرائض تعسفية لإرادة خارجية، ولا أنها فرائض عارضة، وإنما هي قوانين جوهرية لكل إرادة حرة، هذه القوانين يجب أن نعتبرها – مع ذلك – كأوامر لكائن أسمي، وذلك لأنها فقط صادرة من إرادة كاملة أخلاقياً، وكاملة القدرة في الوقت ذاته^(٣). ولا ينبغي أن تفهم تلك القوانين أو الواجبات أنها واجبات قبل الله أو تجاهه الله، وإنما هي واجبات نراعى فيها الله^(٤). لأن الله هو غاية الغايات، ومن كان كذلك فليس من المعقول أنه ينتظر منا شيئاً، كما أن الواجب لا يكون واجباً إلا نحو إنسان، أي واجب على الإنسان تجاه إنسان بوصفه متمثلاً للإنسانية العاقلة التي هي غاية في ذاتها، أما الله فهو منتهى الغايات والهدف الأقصى، ومن ثم فإنه غنى بذاته. وهكذا فإن السلوك الأخلاقي هو واجب نراعى فيه حق الله وليس واجباً نؤديه لله، وهو في الوقت نفسه مقدم على ممارسة الطقوس والشعائر والمناسك، حيث إنه هو المتضمن للمعنى الأمثل للعبادة الحقة في مقابل العبادة الزائفة التي تحول فيها الطقوس والشعائر موضوع العبادة إلى صنم، ومن ثم يصبح الدين وثنيّاً. ولا يقصد كنت هنا الوثنية بمعنى عبادة الأصنام الحجرية أو ما إلى ذلك، وإنما يقصد أن إرضاء الله

(١). Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, 5: 131.

(٢)- Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 154.

(٣) -Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, 5: 129.

(٤)- Kant, Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten, Werke, 6: 487.

(١) بالطقوس والشعائر والقرايين دون الالتزام الخلقي يجعل الله يبدو وكأنه صنم . وهكذا نرى أن الدين العقلي المحض عند كنت في جوهره عمل بالقانون الأخلاقي، إذ أن السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذي شرعه العقل لذاته بذاته هو العبادة الحقيقية.

* د) توافق الدين والأخلاق في النتائج رغم اختلافهما في المنهج:

في هذه الوجهة من النظر نرى علم الأخلاق يقوم على العقل العملي واكتشاف الخير والشر الذاتيين في الفعل، والمبادئ الأخلاقية واضحة يستطيع العقل معرفتها بمفرده، بينما الدين يقوم على الأوامر الإلهية التي يقدمها الوحي، والوحي نفسه يحكم على الأشياء تبعاً لخصائصها الذاتية.

وقد ذهب هذا المذهب في علاقة الدين بالأخلاق توما الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥-١٢٧٤)، الذي يرى أن المبادئ الأخلاقية واضحة وفطرية، ويمكن الوصول إليها دون معرفة الوحي أو اللاهوت. والوحي نفسه يأمر بها لأنه يقتضي الخير ويتجنب الشر، والخير والشر مقولتان عقليتان، وليساً مجهولين للإنسان^(٢).

ومن قبل ذهب المعتزلة إلى أن العقل الإنساني يستطيع معرفة الأحكام الخلقية بمفرده، ويمكنه التمييز بين الخير والشر، صفات الخير والشر كأمثلة في الأفعال، لأنها صفات موضوعية، فليس الخير خيراً لأن الله أمر به، بل لأنه في ذاته خير، وليس الشر شراً لأن الله نهى عنه، بل لأنه صفة موضوعية في الفعل أو الشيء. والشرعية الإلهية مجرد مرشد للتمييز بين الطاعات الخيرة في ذاتها، والمعاصي القبيحة في نفسها. ولا يمكن لها أن تبيح أفعالاً قبيحة في نفسها أو تنهي عن أفعال خيرة في ذاتها. ومن ثم فالشرعية الإلهية لا تتناقض مع الشرعية العقلية الطبيعية. فمنهج المعتزلة منهج العقلي Rational Method. وإلى مثل هذا

(١) J. Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, P. 173.

(2) Bourke, V.J., Ethics. New York, Macmillan, 1951. pp. 188-93.

ذهب ابن رشد؛ فالأخلاق عنده أساسها عقلي، "فالعمل يكون خيرا أو شرا لذاته أو بحكم العقل. والعمل الخلقي هو الذي يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية. وابن رشد في ذلك على نقيض الفقهاء الذين يرون أن العمل الأخلاقي خير لأن الله أمر به" (١).

*هـ) معارضة الأخلاق الحقيقية للدين:

هناك نفر من الفلاسفة الذين ثاروا على الأخلاق التقليدية وعلى الدين معا، واعتقدوا أن الأخلاق الحقيقية تعارض الدين. ومن هؤلاء الفيلسوف الإنجليزي هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) الذي رفض الأخلاق الدينية لأنها تقوم على التصور المضحك للإله الذي يؤدي إلى تضائل الإنسان أمام نفسه، ومن ثم تضائله أمام الإله، الأمر الذي ينتج عنه تحديد العلاقة بين الإنسان والإله في شكل علاقة خوف وخضوع، أي علاقة عبد بمسيّد. وقد تبلورت هذه العلاقة وتم التعبير عنها من خلال الطقوس والشعائر، وليس من خلال الالتزام الخلقي، حيث يكون سبيل الخلاص في الالتزام الصوري المظهري بالعبادات، ومن ثم فإنها تشيع الففاق والرياء والزيف وتشجع مبدأ الغدر (٢).

وممن ذهبوا إلى أن الأخلاق الحقيقية تعارض الدين كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) الذي اعتبر أن الدين أفيون الشعوب؛ لأنه يكرس أخلاق الخنوع والطاعة والاستسلام وقبول الأمر الواقع! إنه زفرة المقهورين والفقراء والمستسلمين الذين يعجزون عن تغيير العالم، وينتظرون تحقق الحياة السعيدة بعد الموت! ويرى ماركس ضرورة أن يتحرر الإنسان من الدين ومن عبودية الألوهية، فالدين لا يقدم إلا سعادة وهمية، وعلى الإنسان ألا يخضع إلا لما هو نابع من الطبيعة الإنسانية، وأن يصنع حياته صنعا إنسانيا بحتا، عن طريق العمل والحب، ومعيار الحكم الأخلاقي Moral Judgment هو مصالح الشعب

(١). ديمراد وهبه، للمعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨. ص ٣٤.

(٢). Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971, pp. 196.

وبتحقيق الخير والسعادة للإنسانية والقضاء على الاغتراب Alienation^(١).

ومن الذين قالوا أيضا بمعارضة الأخلاق الحقيقية الدين الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) الذي أسس فلسفة القوة على أساس بيولوجي تطوري، ودعا إلى القوة والكبرياء والأنانية، ونقد الدين والأخلاق التقليدية معا نقدا جذريا. وجاء بأخلاق مختلفة اعتبرها الأخلاق الحقيقية، واعتقد أن هذه الأخلاق تعارض الدين، ورأي أن الدين (اليهودية والمسيحية) يقدم أخلاق العبيد المزيفة، أخلاق الضعفاء: المسالة، التواضع، الوداعة، التعاطف، المكر، المداراة، المداورة... وهي أخلاق العجز والحقد الدفين، ويعتبر الأخلاق المسيحية نموذجا لها؛ ومن ثم لُقب بعدو المسيح. بينما يقدم العقل أخلاق السادة، وهي أخلاق القوة، أخلاق الإنسان الأعلى: أخلاق الرجولة والبطولة والشجاعة والانتصار والغلبة والسيطرة والسيادة^(٢).

* * *

بعد هذا الاستعراض لوجهات النظر المختلفة حول علاقة الدين بالأخلاق، يمكن القول بناء على التمييز بين علم الأخلاق والأخلاقيات، أن الدين له ميدانه الخاص والمستقل عن علم الأخلاق كما تجلى في تاريخ الفلسفة، ورغم أن الدين وعلم الأخلاق لهما ميدانهما الخاص، فإن الدين وعلم الأخلاق موضوعهما واحد، وغايتهم واحدة وهي تحقيق السعادة من خلال الالتزام الأخلاقي، لكن منهجهما مختلف في تحديد مفهوم السعادة وفي تعيين وسائل الالتزام الخلقي. ومع هذا فقد تأثر كل منهما بالآخر بدرجة أو أخرى، تبعا للظروف التاريخية والسياق الثقافي الذي يعيش فيه الناس.

أما الأخلاقيات ذاتها فهي جوهر الدين وأساسه الركين في كل الكتب المقدسة بعيدا عن توظيفات رجال الدين، فالدين اعتقاد وقول وعمل، والعمل

(1) - Mel Thompson. Ethics, Chicago. NTC - publishing Group, 1994. p. 136.

(2) - Ibid., p.131f.

مجموعة من الواجبات الأخلاقية التي يتم الالتزام بها بناء على أمر إلهي، لكن هذا الأمر الإلهي نفسه يحكم على الأشياء تبعاً لخصائصها الموضوعية؛ فصفات الخير والشر صفات موضوعية في الفعل أو الشيء، ولا يمكن أن يأمر الله بأفعال قبيحة في نفسها أو ينهي عن أفعال خيرة في ذاتها تنطوي على تحقيق المصالح الإنسانية. فالخير والشر موضوعيان في العالم، والأوامر الإلهية تقتفي أثرهما.

وتكمن أهمية الدين النقي في أنه يقدم الأمل بأن جهودنا النازعة إلى إقامة ملكوت الأخلاق والعدالة والسعادة لن تضيع عبثاً. وتكمن أهمية علم الأخلاق بالنسبة إلى الدين في أنه يساهم في تنقية الدين من التفسيرات المشبوهة التي يقدمها له أهل المصالح، كما يساهم في إعادة التأكيد على الوظيفة الأخلاقية للدين، وأن العبادة الحق تكمن في السلوك الأخلاقي؛ فالدين الحق في جوهره عمل بالقانون الأخلاقي، والسلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب هو العبادة الحقيقية.

لكن يبقى السؤال قائماً: هل تشترك الأديان في حد أدنى أخلاقي يمكن أن يتفق مع الحد الأدنى الأخلاقي الذي يمكن أن تلتقي حوله فلسفات الأخلاق؟

*المبحث الثاني: غياب الحد الأخلاقي الأدنى:

هل نجحت فلسفات الحداثة في الوصول حد أدنى أخلاقي؟ أم أنها لم تكن مشغولة بذلك، واكتفت بمحاولة الوصول إلى الحد الأخلاقي الأقصى؛ ومن ثم عملت على بناء منظومتها الأخلاقية كمنظومة تصل إلى قمة الهرم الأخلاقي على أنقاض الفلسفات الأخرى؟ وهل تمكنت تلك الفلسفات من تقديم أخلاق يمكن أن ينفذها الناس في حياتهم؟ أم ظلت محلقة في فضاء البحث عن مبادئ أخلاقية قصوى تنوء بها الطبيعة البشرية وتكرس الخلاف بين الناس أكثر؟ وهل الفلسفات التي حاولت النزول إلى أرض الواقع نجحت في ذلك؟ أم وقعت في النسبية المفرطة ووسعت مجال الخلاف بين الأفراد، أو بين المجموعات البشرية؛ ومن ثم ابتعدت عن الوصول إلى الحد الأخلاقي الأدنى المشترك؟

سوف نعمل على الإجابة على تلك الإشكاليات من خلال تحليل المحاولات الفلسفية الأساسية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

* أ) غياب المفهوم من الأخلاق المؤقتة حتى الوضعية الاجتماعية:

بدأت الفلسفة الحديثة بداية حذرة مع الأخلاق؛ فلم ينشغل فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) بتكوين فلسفة للأخلاق؛ إذ اكتفى بوضعها في تصنيفه للعلوم الفلسفية، ونقد الأخلاق القديمة. وأخلاقه نقدية عملية أكثر منها بنائية مذهبية تأملية، ولم تحتل أي موقع قريب من بؤرة تفلسفه حول المنهج وتجديد العلوم.

ووضع ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) الأخلاق في أعلى تصنيفه للعلوم الفلسفية، كفرع من فروع شجرة الفلسفة، مع الطب والميكانيكا^(١). لكنه استثنى الأخلاق من شك المنهجي، حتى لا يتذبذب في أفعاله عند ممارسة الشك النظري، وسلم بالأخلاق والقوانين والعادات السائدة في بلاده، ودعاها "الأخلاق المؤقتة". وتشتمل على ثلاث حكم أو أربع^(٢)، هي:

الحكمة الأولى: تقوم على الخضوع لقوانين البلاد، وعاداتها، والاحتفاظ بالديانة التي أنعم الله بها عليه -على حد تعبيره- والتي ربي فيها منذ طفولته. وأن يتمسك في الأمور الأخرى، بأكثر الآراء اعتدالاً، وأقلها إفراطاً، مما اتفق على الأخذ به في ميدان العمل، أعقل الذين كان عليه أن يعيش معهم، فقد تبين له - منذ ذلك الحين، الذي بدأ فيه أن لا يقيم وزناً لآرائه الخاصة، رغبة منه في وضعها كلية موضع الاختبار- أنه ليس في مقدوره أن يعمل خيراً من الاقتداء بآراء أعقل الناس. لذا عقد النية على أن يسير في خطى الذين كان عليه أن يعيش بينهم... وقد اختار من بين الآراء المقبولة على السواء، أكثرها اعتدالاً، لأنها الأيسر دائماً

(1) - Cottingham, J., A Descartes Dictionary, , Oxford, Blackwell, 1994. p129.

(2). التردد بين اعتبارهم ثلاثاً أو أربعاً من ديكارت نفسه.

للتطبيق، والأحسن على الأرجح، ما دام الإفراط شيئاً^(١).

الحكمة الثانية: تقوم على أن يكون جهد استطاعته، جازماً صامداً في أعماله، وأن يتمسك بأكثر الآراء شكاً، بعد أن يكون قد اقترب منها، كما لو كانت مؤكدة للغاية. مثله في هذا العمل مثل المسافرين.... ينبغي لهم أن يسيروا في جهة واحدة^(٢).

الحكمة الثالثة: أن يغالب نفسه، دائماً، لا أن يغالب الحظ؛ ولذا عليه أن يغير من رغباته، لا أن يغير نظام الكون. وإجمالاً، عليه أن يتعود الاعتقاد أنه لا شيء في متناول قدراتنا تماماً سوى أفكارنا؛ فنحن عاجزون كل العجز عن أن نحقق ما لا نقدر عليه من الأشياء الخارجية بعد أن نبذل خيراً ما في طاقتنا. وقد بدا له أن هذا وحده كاف ليصده عن أن يريد في المستقبل شيئاً لا يمكنه الحصول عليه. كما أنه كاف لجعله راضياً بما هو فيه^(٣).

الحكمة الرابعة: ثم أراد نتيجة لهذه الأخلاق، أن يستعرض مشاغل الناس المختلفة في هذه الحياة، ليختار أفضلها، ولئن كان لا يقول شيئاً عن مشاغل الآخرين، فقد رأى نفسه عاجزاً عن أن يفعل خيراً من المثابرة على العمل الذي اهتدى إليه، أي أن ينفق كل حياته في تثقيف عقله، وأن يتقدم قدر المستطاع في معرفة الحقيقة، تبعاً للمنهج الذي خططه لنفسه^(٤).

والمؤقت في هذه الأخلاق "ليس بحال من الأحوال تلك القواعد؛ فلسوف نلتقيها ثانية كما هي عندما يتطرق ديكارت، بعد إنجازه بناء نظريته في الميتافيزيقا وفي الفيزيقا، إلى المسائل الخلقية، بحسب الترتيب نفسه في رسائله إلى الأميرة إليزابيث، وفي مراسلاته مع شانو، وفي مقالاته عن الانفعالات؛ فحقيقة تلك القواعد تبقى مستقلة عن الشك أو اليقين على صعيد النظر

(١). ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، القاهرة، سميركو للطباعة والنشر،

١٩٨٥. ص ٨١.

(٢). المرجع السابق، ص ٨٢.

(٣). المرجع السابق، ص ٨٣.

(٤). المرجع السابق، ص ٨٤-٨٥.

إن الأخلاق النهائية عنده لم تتجاوز الأخلاق المؤقتة إلا في مستوى التنظير الفلسفي؛ فهي أخلاق عملية لا تتجاوز قواعد الأخلاق المؤقتة، وتقوم على السيطرة على الانفعالات والتحكم في الأهواء من أجل الوصول إلى السعادة، ففي رسالة له إلى الأميرة إليزابيث عام ١٦٤٥م أوضح ضرورة استخدام عقولنا دائماً، قدر المستطاع، وأن نعرف ما يجب عمله أو الامتناع عنه، في كل أحوال الحياة. كما يجب أن نعقد النية الثابتة على إنجاز كل ما ينصحنا العقل به، فلا نميل مع أهوائنا ضد توجيهاته. ويجب لنا أن نعتبر، ما أمكننا ذلك، ونحن نسلك هذا الطريق على ضوء العقل، كون الخيرات التي تتجاوزنا ليست في متناول يدينا. إذن يجب أن لا نفكر بها ولا نرغب فيها. كما زادها توضيحاً في "رسالة في انفعالات النفس" التي يحلل فيها الانفعالات والأهواء والعواطف من أجل فهم طريقة عملها وطبيعتها بهدف تمكين العقل من التحكم فيها للوصول إلى السعادة الفرد. فغاية الفلسفة هي تحقيق سعادة الإنسان. وتقوم الإرادة بدور جوهري من أجل ترويض الانفعالات وقيادتها، فليس الهدف هو اقتلاع الانفعالات، بل التحكم فيها، والتحكم أيضاً في الغرائز والأهواء. وليس المراد هو القضاء على ملذات الجسد، بل الاعتدال، فيها من أجل تحقيق السعادة. ويجب أن تقاس اللذة بمقدار الكمال الذي يولدها. ولذات النفس أعلى من لذات الجسد، والاستخدام العاقل للإرادة هو الذي يولد أكبر لذة. وفي إطار تحليله للانفعالات ميز ديكارت ستة انفعالات أصلية، هي: الإعجاب، والحب، والكره، والرغبة، والفرح، والحزن. وعنها تنبثق جميع الانفعالات والمشاعر والأهواء الأخرى. وهي تزيد على الثلاثين (٢).

إذن فديكارت يرجع السلوكيات الأخلاقية إلى مسألة الإرادة العازمة على أن تبقى متيقظة حرة فالأمر، إذن، من الوجهة الأخلاقية يتعلق بإرادة الاختيار،

(١). اميل برهيه، القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣، ص ١٢٥.

(٢). انظر: ديكارت، رسالة في انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناتي، بيروت، دار المنتخب العربي، ٢٠٠٦.

لكونها عنصر أساسي في بنية العقل، والإنسان نفسه. وهذا ما نجده جليا في حديث ديكارت عن دلالة ووظيفة العقل باعتباره وعيا. فإذا كان العقل هو أعدل قسمة بين الناس، فلكون الفرد يعي ذاته كفرد، وينظر إلى ذاته كمصدر لأفعاله وسلوكياته. ولم يأت ديكارت بجديد في فلسفة الأخلاق؛ فالامتثالية الاجتماعية، والثبات في الإرادة، والاعتدال في الرغبات، "التي لا يعسر علينا إطلاقا أن نهتدي إلى أصولها في وثنية العصور اليونانية - الرومانية القديمة، كانت هي القواعد عينها التي أقر الكاتبون الأخلاقيون، من أمثال دوفير ومونتاني وشارون، باستقلالها عن تصادم الآراء النظرية وتنازعها"^(١).

ورغم البداية الهزيلة لفلسفة الأخلاق في مطلع الفلسفة الحديثة مع بيكون وديكارت، فإنها شهدت زخما كبيرا، مع فلاسفة محدثين آخرين، إلى درجة يمكن القول معها أن أثنى عهد لفلسفة الأخلاق الغربية، كان في القرون ١٧-١٨-١٩، سواء اتفقنا مع انتهاء إليه الفلاسفة المحدثون أو اختلفنا؛ فقد تم تقديم مذاهب أخلاقية متكاملة ومتنوعة تنوعا بالغا، بصرف النظر عن مدى صوابها أو خطأها. وبطبيعة الحال يتعسر في بحث واحد، تعقب كل فلسفات الأخلاق في العصور الحديثة، ومن ثم نكتفي بالإشارة إلى الانتقادات الموجهة إلى أهمها على ضوء الفكرة المفتاحية لهذا البحث، أعني مفهوم الحد الأخلاقي الأدنى.

في القرن السابع عشر ظهرت فلسفة الأخلاق عند هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩ م)، وهي أخلاق فردية تركز الانشقاق بعيدا عن أرضية مشتركة يمكن أن تلتقي عندها الإنسانية حول حد أخلاقي أدنى. فقد فسر هوبز الطبيعة الإنسانية تفسيراً شريرا، واعتبر الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان، كما فسر كل أفعال الخير تفسيراً أنانيا يقوم على حب الذات^(٢). إنها أخلاق مادية أنانية مفرطة، تدور على اللذة والألم الجسمي، ولا ترى من الأخلاق الإنسانية إلا أخلاق المصالح الشخصية.

(١). اميل برهيه، القرن السابع عشر، ص ١٢٥.

(٢). L.T. Hobhouse, *Morals in Evolution*, London, Chapman and Hall, Ltd., 1908. p. 211.

وبين القرنين السابع عشر والثامن عشر ظهرت أخلاق الحاسة الخلقية، وقال بها شافتسبري Shaftesbury (١٦٧١-١٧١٣ م)، الفيلسوف البريطاني، في كتابه: "بحث عن الفضيلة والثواب Inquiry Concerning Virtue And Merit" (١٦٩٩)، وكتاب "الأخلاق" (١٧٠٩). وقد تأثر به هتشيسون. وقد هاجم شافتسبري فلسفة الأخلاق عند هوبز التي تفسر الأفعال الخيرة تفسيراً أنانياً ذاتياً. ورفض هو وغيره من أنصار الحاسة الخلقية Moral Sense اعتبار الدين أو القانون أو المجتمع مقياساً للأخلاق، وقالوا إن المقياس الحق هو حاسة خلقية باطنية يفرق الإنسان بواسطتها بين الخير والشر في ذاتهما، بصرف النظر عن الجزاء المترتب على الفعل من لذة ومنفعة أو ألم وضرر. والحاسة الخلقية فطرية غير متعلمة أو مكتسبة، خلق الله الإنسان مزوداً بها، وهي تجعل الإنسان يحب الفضائل لذاتها. وإذا كانت الحواس الخمس حواساً جسمية، فالحاسة الخلقية وجدانية باطنية معنوية. وهي حاسة مستقلة بذاتها، تميز بين الخير والشر تمييزاً مباشراً وتلقائياً دون أي استدلال، أي أنها حسب التعبير الفلسفي "حدسية". وهي حاسة يمكن تنميتها أو إضعافها. وهي تدفع الإنسان لفعل الخير وتجنب الشر بصرف النظر عن الجزاء الخارجي مثل اللذة أو العقاب أو المنفعة، فالجزاء الحق هو الجزاء الداخلي؛ وهو الرضا أو التأنيب الذاتيين. وقام شافتسبري بالتمييز بين الدوافع الطبيعية الخيرة والدوافع الذاتية الفردية والدوافع غير الطبيعية الشريرة^(١).

ولم تتمكن أخلاق الحاسة الخلقية من الوصول إلى الحد الأدنى الأخلاقي، فأقل ما يقال فيها أنها وجدانية، والوجداني نسبي متغير، وليس مطلقاً ثابتاً، ومن ثم لا يوصل إلى مبادئ عامة وكلية يمكن أن يلتقي عليها الجميع. وعليه فالحاسة الخلقية لا تصلح أساساً للأخلاق. ورفضها للجزاء الدينية، غير

(١). د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٩. ص ١٧٠ وما بعدها.

و. د. عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨. ص ٣٨٩ وما بعدها.

واقعي؛ فهي في رأينا ذات قوة إلزامية للإنسان المؤمن على فعل الخير أكثر من غيرها. ثم إن القانون والمجتمع لهما دور في تحقيق الإلزام، أي نعم إن دورهما ليس كافيا لكنه مؤثر.

وشة مذهب أخلاقي رفض ما ذهب إليه مذهب الحاسة الخلقية، هو مذهب أخلاق الضمير Conscience الذي أرجع الأخلاقية إلى الضمير الداخلي. وأهم من قال من الفلاسفة بالضمير كمنبع ومقياس للأخلاق بتلر Butler (١٦٩٢-١٧٥٢)، وهو فيلسوف وأسقف بريطاني، اعتبر الضمير ملكة فطرية عند كل الناس توجههم وتدفعهم تلقائيا إلى فعل الخير، بدون استدلال برهاني^(١). فالضمير "قوة حدسية عقلية دراقة، متميزة عن غيرها من قوى النفس، وتهيمن على أهواء الإنسان ودوافعه وشهواته ونوازعه، وإن كانت أحكامها لا تقوم على استدلال منطقي أو تفكير نظري معقد، وكانت تؤدي وظيفتها تلقائياً من غير حاجة إلى خبرة حسية أو تأمل استدلالي"^(٢).

وغني عن البيان أن القول بالضمير كمنبع ومقياس للأخلاق هو رأي كثير من الناس في كل زمان ومكان. ومع هذا، ورغم أهمية الضمير وقوته الأخلاقية، إلا أنه لا يصلح وحده لقيام أخلاق الحد الأدنى؛ لأنه متغير نسبي، يختلف باختلاف الأشخاص، وقد يزيد وقد ينقص من فرد إلى آخر. ثم إن كثيرا من الأفعال لا يمكن التمييز فيها بين الخير والشر عن طريق الضمير بسهولة، تبعا لتعدد واختلاف الظروف؛ ومن ثم فالضمير بحاجة إلى مساندة العقل المنطقي، والدين الخالص.

وقد انتقد بعض الفلاسفة المحدثين الأخلاق الدينية مثل هيوم وكنت ونيش وغيرهم. ومن ثم قضوا على إمكانية تحديد "حد أخلاقي أدنى" يمكن أن تلتقي حوله الفلسفة مع الدين. وقد قال هيوم بأن المنفعة هي معيار الحكم الأخلاقي، وخلط بين العبادة الحق في الدين والتي تقيم علاقة فعالة بين الإنسان

(1)- L.T. Hobhouse, *Morals in Evolution*, p. 211.

(2)- د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ١٩٣.

والله فتمده بدافع أخلاقي لممارسة الفضيلة، وبين العبادة المزيفة التي يمارسها المراءون، أو التي يمارسها الذين يخدعون أنفسهم ويظنون أنهم يسترضون الله تعالى بأداء بعض الطقوس ثم يعيسون في الأرض فساداً؛ فيغشون وينهبون ويرتشون ويكتمون الشهادة ويظلمون الأبرياء؛ ومشكلة هيوم أنه يظن أن العبادات كلها من النوع الثاني؛ ربما لأنه لم يستشعر تجربة وخبرة النوع الأول، أو لأن بيئته المحيطة كان يسيطر عليها النوع الثاني. ولذا يرى أن العبادات الدينية ينتج عنها برودة وخمول للقلب، وتؤدي -كما سبق القول- إلى شيوع عادة النفاق والرياء وسيادة مبدأ الغدر والزيف^(١). ويوجه هيوم نقداً عنيفاً للطقوس والشعائر فيقول: "يعتقد بشكل عام أن الثناء على الإله لا يعدو أن يكون طقوساً عديمة الشأن أو دروشة أو تصديقا غيبيا شديداً، ولسنا بحاجة للرجوع إلى العصور الغابرة أو للذهاب إلى مناطق بعيدة لكي نتعرف على نماذج لهذا الانتكاس"^(٢).

وانتقد كنت أخلاق الدين الوضعي اللاهوتي عندما تحول إلى سلطة ومؤسسة وأصبح تاريخياً وضعياً (بالمعنى الهيجلي) يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلي والسلطوي والقهري أكثر مما يركز على الجوهرية والعقلية والذاتي. ويبدو أن هذا -من وجهة نظري- قدر كل دين، عندما ينسى أتباعه في عصور الانحلال والتراجع الطبيعة الأصلية والمقصد الحقيقي له. ولا شك أن السلطة الكهنوتية أو المؤسسة الدينية تبعد عن الدين العقلي المحض عندما تجعل الأولوية للعبادات والفروض والطقوس والشعائر والمناسك على الفضيلة الأخلاقية النابعة من التشريع الذاتي للعقل المحض، وبهذا الانعكاس للأولوية تقيد الحرية الإنسانية وتكبلها بأغلال، مع أن الحرية الإنسانية ضرورة للدين الصحيح بوصفه ديناً

(1). Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971, pp. 198.

(2). Ibid., pp. 196-8.

قارن: الترجمة العربية للدكتور محمد فتحى الشنيطى، للقاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٦، ص ١٥١.

مؤسساً على الأخلاق. ويؤدي انعكاس الأولويات هذا إلى ما يسميه كنت بالعبادة الزائفة التي تسعى لنوال اللطف الإلهي بطرق لا علاقة لها بالفضيلة الأخلاقية، لأنها تقوم على الالتزام الشكلي الصوري، وعلى الطقوس والشعائر التي لا تتجاوز دائرة الحركة الجسمية. وهكذا نرى أن الدين العقلي عند كنت في جوهره عمل بالقانون الأخلاقي، إذ أن السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذي شرعه العقل لذاته بذاته هو العبادة الحقيقية؛ فالأخلاق عند كنت هي أخلاق الواجب، وهي أخلاق أراد كنت أن تكون علماً دقيقاً، ومن ثم تميزت بالصرامة التي تنوء بها الطبيعة الإنسانية غالباً؛ وهنا يكمن السر في عدم نجاحها! فهي أخلاق الحد الأقصى، ومن ثم لا مجال للحديث فيها عن حد أدنى أخلاقي.

وفي مقابل أخلاق الواجب نجد أخلاق المنفعة العامة التي تعد من أكثر فلسفات الأخلاق تأثيراً في العصور الحديثة، رغم الثغرات الكبرى التي وقع فيها! وهذا علامة على نفعية إنسان عصر الحداثة. وتقوم الأخلاق عند جيريمي بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢م)، ثم جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣م)، على مبدأ سعادة الأعظم The Greatest Happiness Principle^(١)، أي المنفعة العامة، والمقصود بها أكبر لذة لأكبر عدد من الناس.

ولا تصلح المنفعة لقيام أخلاق الحد الأدنى، لأن بنتام سعى إلى التغلب على الأنانية المترتبة على المنفعة، فقال بالمنفعة العامة؛ لكنه عاد ففرض الإيثار وتضحية الفرد من أجل الآخرين.

ورغم سعى بنتام إلى تحويل علم الأخلاق Ethics إلى علم دقيق؛ فإنها لا تزال تنطوي على عدم دقة وغموض، وهذا سبب آخر لعدم صلاحيتها لقيام أخلاق الحد الأدنى المشتركة التي تستلزم الوضوح والتحديد.

والأساس الذي يتم بناء عليه تحويل الأخلاق إلى علم دقيق هو القياس الكمي الرقمي لمقدار اللذة أو الألم، أي "حساب الذات". وقدّم بنتام سبعة معايير

(1). Richard t. De George, Business Ethics. 2nd ed., New York, Macmillan, 1986. PP. 47- 8.

لقياس اللذة هي: الشدة Intensity.. لمعرفة درجة قوة أو ضعف اللذة. والديمومة Duration.. لمعرفة زمن استمرار تحقق اللذة. واليقينية Certainty.. فاللذة المؤكدة أفضل من اللذة المحتملة. والقرب Propinquity.. أو البعد Remoteness. فكلما كانت اللذة أقرب في التحقق كانت أفضل. والخصوبة Fertility.. فاللذة التي تنتج لذات أخرى أفضل من اللذة العقيم التي لا تنتج عنها لذة جديدة. والصفاء أو النقاء Purity.. فاللذة الصافية أفضل من اللذة التي تشتمل على ألم. والامتداد Extent.. لمعرفة مقدار امتداد وتحقيق اللذة بالنسبة لعدد الناس، فكلما شملت أكبر عدد كانت أفضل؛ إذ الهدف تحقيق السعادة للجميع (١).

ويظن بنتام أن هذه المقاييس السبعة تعطي لكل لذة درجة للمفاضلة بينها، ومن ثم تتحول الأخلاق لعلم دقيق؛ لأن العلم الدقيق قائم على الحساب الكمي، مثل علم الكيمياء. ولا شك أن هذا الموقف يغفل الفروق الجوهرية بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، كما يغفل الإشكاليات الحقيقية التي تواجه تحول علم الأخلاق إلى علم له نفس مواصفات العلوم الطبيعية.

وفي القرن التاسع عشر ظهرت نظرية التطور عند دارون (١٨٠٩-١٨٨٢) التي كان لها تأثير كبير على فلسفة الأخلاق، وظهرت فلسفات أخلاق متنوعة مع دارون، وسبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣ م)، وألكسندر، وهكسلي، ونيتشه. أما دارون فقد رأى أن قانون البقاء للأصلح في مجال البيولوجيا، يصلح لتفسير أخلاق العصور الهمجية، لكنه لا يصلح لتفسير أخلاق عصور الحضارة والمدنية؛ لأنها تساعد الضعيف والمريض والمحتاج. ومن هنا فإنه اعتبر الأخلاق الإنسانية غير خاضعة لقانون التطور. وقد سار على نهجه معظم فلاسفة التطور وأكثر الوضعيين والاشتراكيين الألمان، و"هؤلاء قد مكنتهم جرأتهم من رفض الدين المسيحي وإنكار مبادئه، ولكنها خانتهم حين أرادوا- مسaire لمنطقهم- أن يطبقوا قانون البقاء للأصلح على مجال الأخلاق، فواصلوا إيمانهم بالقيم الخلقية القديمة التي تكبر شأن الدعة والغيرية والمشاركة الوجدانية ونحوها من الفضائل... وجاء نيتشه

(1)- Bentham, An introduction to Principles of Morals and Legislation, London, Athlone Press, 1970. ch. 4.

فطالب في جراءة بتطبيق نتائج التنازع على البقاء على مجال الأخلاق. وكان دارون قد واصل عن غير قصد منه عمل السابقين عليه من رجال الانسيكلوبيديا الذين قوضوا الأساس اللاهوتي الديني للأخلاق الحديثة، ولكنهم أبقوا على الأخلاق القديمة فلم يتعرضوا لها بسوء، ولهذا أصبحت تفتقر إلى أساس قوي تستند إليه، ومست الحاجة إلى إعادة إقامتها على أساس جديد، فنهض نيتشه بهذه المهمة وتصدى لإقامتها على أساس بيولوجي، وانتهى بهذا إلى التمكن لبادئ القوة والكبرياء والأنانية، وأحلها مكان الطيبة والمسكنة وإنكار الذات^(١). وقد فرق نيتشه بين أخلاق السادة وهي أخلاق القوة، وأخلاق العبيد وهي أخلاق العجز والحقد الدفين، ويعتبر الأخلاق المسيحية نموذجاً لها؛ ومن ثم لُقب بعدو المسيح. ودعا إلى أخلاق السادة القائمة على إرادة القوة، ومحور الضعف والضعفاء والقضاء على أخلاقهم أخلاق العبيد. واعتبر أن مقياس القيم هو إرادة القوة وليس اللذة أو المنفعة. ولذا فأخلاق نيتشه تركز القطيعة ليس فقط مع أخلاق الدين، بل مع كل الفلسفات التاريخية، ولذا فهي أخلاق القطيعة، ولا يمكن أن نتحدث عن أي مجال لحد أخلاقي أدنى مشترك بينها وبين الأديان والفلسفات.

ولا يمكن تجاوز القرن التاسع عشر دون إشارة إلى الوضعية الاجتماعية التي بدأت مع أوجست كونت الذي دعا إلى دراسة الأخلاق بمنهج علمي اجتماعي وضعي، ودعا إلى أخلاق تحقق مصلحة النوع الإنساني، ونبذ الدراسة اللاهوتية والميثافيزيقية للأخلاق، واعتبر الأخلاق نسبية متغيرة، ومن ثم ليس فيها أي مجال ثابت يمكن أن يمثل حداً أخلاقياً أدنى يلتقى عليه الجميع.

* ب) غياب المفهوم من الأخلاق الشخصية حتى الأخلاق التطبيقية:

مع انتهاء عصر الفلسفة الحديثة ونشأة الفلسفة المعاصرة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ظهرت انحناءات جديدة إلى المواضيع

(١) - دتوفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٢٣٠.

القديمة وانتباه متزايد إلى تطبيق الأخلاق على المشاكل العملية. وتمت مناقشة الأسئلة الرئيسية في إطار ما بعد الأخلاق Metaethics، والأخلاق المعيارية Normative Ethics، والأخلاق التطبيقية Applied Ethics.

وقد ظهرت فلسفات جديدة، منها الشخصية، التي تؤكد على القيمة المطلقة للشخص وأنه الوحدة الأساسية في تأسيس القيمة، لا سيما في "الشخصانية الأخلاقية"^(١). والمهمة الاجتماعية الرئيسية عندها ليست تغيير العالم، وإنما تغيير الفرد، أي دعم كماله الأخلاقي الذاتي الروحي. والأخلاق عند شارل رنوفييه (١٨١٥ - ١٩٠٣) مؤسس "الشخصانية" الفرنسية علم مستقل. وغير مؤسس على الدين ولا على "ما بعد الطبيعة". وهذا غير ممكن إذا استحضرننا فلسفة كنت، أو الدين؛ لأن الإلزام الأخلاقي لا يمكن أن ينشأ عند الإنسان إلا إذا علم أن هناك مشرعا كليا يشرع الأخلاق، ويجازي على فعلها بعدالة، والقانون لا يكفي لإلزام الإنسان بالخير وتجنب الشر؛ لأن القانون يمكن التحايل عليه، كما أن المجتمع لا يمكنه إلزام الإنسان؛ لأن بإمكان الأشرار أن يفعلوا ما يريدون بعيدا عن أعين المجتمع. أما الله سبحانه فلا يمكن التحايل عليه، ولا يمكن فعل أي شيء بعيدا عن علمه.. وهو وحده الذي يستطيع تطبيق العدالة المطلقة. وهو وحده الذي يمكنه المطابقة التامة بين الفضيلة والسعادة في الآخرة؛ بمعنى جعل الأخيار سعداء والأشرار تعساء، وهذا أمر ضروري لقيام الأخلاق. ذلك لأنه بدون وجود الله وبدون تحقيق العدالة لا معنى لقيام الأخلاق. وإذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح. إذن فالله ضروري من أجل قيام الأخلاق كما قال كنت. ومن ثم لابد من تأسيس الأخلاق على وجود الله. وهذا ما لم يدركه رنوفييه في شخصانيته. ومن ناحية أخرى، فإن العقل كأساس للأخلاق يمكنه أن يعرف الخير والشر، كما يمكنه الوصول إلى تحديد الواجبات الأخلاقية. لكن العقل لا يمكنه إلزام الإرادة الإنسانية بفعل الخير وتجنب الشر في كثير من الأحيان التي تتغلب فيها المصلحة والهوى. ولا شك أن فلسفة تستبعد الدين والـميتافيزيقا منذ

(1). Thomas E. Wren, "Personalism", in Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. vol. 15, p. 188.

البداية، لا تصلح لتقديم حد أخلاقي أدنى.

وقد فشلت الفلسفة الوجودية Existentialism ليس فقط في الوصول إلى حد أدنى أخلاقي، بل في تكوين فلسفة أخلاقية بعامة. فقد جعلت الفلسفة الوجودية الوجود الإنساني هو الموضوع الرئيسي للفلسفة. وذهبت إلى أن "الإنسان يصنع نفسه Man Makes Himself" ^(١)؛ فليس هناك قدر إلهي سابق مفروض ومكتوب على الإنسان من قبل، بل الإنسان هو الذي يصنع مصيره وماهيته بنفسه، وهو رب أفعاله؛ ف"الوجود يسبق الماهية" ^(٢)، والإنسان يخلق طبيعته أو ماهيته أو شخصيته بواسطة أفعاله ^(٣). والإنسان حر، لكن حريته مقيدة بعقبات وحواجز متعددة، والوجود الإنساني يتأرجح دائماً بين الحرية والضرورة. لكن في كل الأحوال يصنع الإنسان كينونته باختياره لنوع أخلاقه، وهو يختار لنفسه متأثراً بالآخرين. وقد رفض سارتر أخلاق كنت لأنها مجردة وشكلية، ودعا للأخلاق الحية، وقال بأن الإنسان مسئول عن أفعاله، "فإذا كان الوجود يسبق حقيقة الجوهر فالإنسان مسئول عما هو كائن. فأول ما تسعى إليه الوجودية هي أن تضع الإنسان بوجه حقيقته، وأن تحمله بالتالي المسؤولية الكاملة لوجوده" ^(٤)، وأنه يختار نفسه باختياره لجميع الناس، وأنه لا وجود لأية أخلاق شاملة، ولا وجود لمعيار مثالي ذهبي يمكن أن يخضع له الفعل الخلقي. ويقول ماذا ينبغي أن نفعل أو لا نفعل؛ وإذا كان المعيار المثالي الذهبي لا وجود له فكيف يمكن الوصول إلى حد أخلاقي أدنى، فهذا الحد هو المعيار الذي يمثل قاسماً مشتركاً يمكن أن يلتقي حوله المختلفون. والله غير موجود عند سارتر،

(1) Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy*, New York: Harcourt Brace College Publishers, 6 Edition, 1997. P. 589.

(2). سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة د. كمال الحج، بيروت، منشورات مكتبة الحياة، ١٩٨٣. ص ٤١.

و د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية والوجودية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ، ص ١٧٩.

(3). Struhl P. R. & Struhl Karsten J., *Philosophy Now*, New York, Random House, 1972. P.33.

(4). سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص ٤٥-٤٦.

و"إذا كان الله غير موجود، فإننا لا نجد أمامنا قيماً تسيّر تصرفاتنا وتجعلها شرعية". ومن ثم فالإنسان مضطر أن يخلق قانونه لنفسه بنفسه؛ وهو الذي يختار أخلاقه^(١). ولذا فهو مسئول عن أفعاله ويتحمل آثارها. ويرفض سارتر وجود قيم سابقة، ويمثل بين الإبداع في الفن والحرية في الأخلاق؛ حيث "نجد أنفسنا في الأخلاق في الموقف الإبداعي عينة لأننا لا نستطيع أن نقرر قبلها ماذا ينبغي للفرد أن يفعل"^(٢)؛ ولهذا لا يمكن قيام أخلاق وجودية؛ وإذا كان الموقف الأخلاقي موقفاً فردياً إبداعياً؛ فلا مجال لحد أخلاقي أدنى قبلي وثابت.

ومثلما لا يمكن قيام أخلاق وجودية، لا يمكن أيضاً قيام أخلاق براجماتية، فلا مجال فيها لأصل الفكرة الأخلاقية، وإنما العبرة بما تؤدي إليه.

حيث المعيار يكمن -كما يقول جيمس- في "النتيجة النهائية The End Resul"^(٣). ففي البراجماتية: "نحن الذين نقرر الاعتقاد لأنه يجب علينا أن نفعل Act في مواقف معينة، ويأتي إثبات معتقدنا عندما نجده يعمل Works"^(٤). فالإنسان هو الذي يقرر الاعتقاد، وتكمن مسوغات هذا الاعتقاد في النتائج العملية المفيدة التي تترتب عليه، وليس في منشأه أو أصله^(٥). هذا هو مسوغ الاعتقاد وأيضاً هو مسوغ الأخلاق. ومن ثم فهي فلسفة عاجزة عن الوصول إلى حد أدنى أخلاقي؛ لأن الناس سوف تختلف في تقويم قيمة النتائج العملية للفعل. وينسحب على البراجماتية كل نقد تم توجيهه لأخلاق المنفعة.

ولم تتمكن الفلسفة التحليلية عند جورج إدوارد مور (١٨٧٣-١٩٥٨م)، من تحديد ملامح أخلاق مشتركة، رغم قوله بمبدأ الحس المشترك Common Sense الذي يجعل الناس يجمعون على أمر من الأمور التي يمكن إدراكها للناس جميعاً

(١). انظر: المرجع السابق، ص ٧٩ وما بعدها.

(٢). د. صلاح قنصوه، نظرية القيم في الفكر المعاصر، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٤، ط ٢، ص

١٧٢.

(3). William James, The Will to Believe and other essay in popular philosophy, New York, Dover Publication, 1956. , p.17.

(4). H. D., Lewis, Philosophy of Religion. London, Warwick Lane, 1975. p. 239.

(5). William James, The Will to Believe. p. 17.

بفطرتهم وبداهيتهم. وقد نقد فلسفة الأخلاق التقليدية في كتابه "مبادئ الأخلاق"؛ واعتبر أن علم الأخلاق وقع في كثير من الصعوبات نتيجة عدم تحريره الدقة في وضع الأسئلة؛ فالفلاسفة يضعون الإجابات دون معرفة السؤال بدقة. وذهب مور إلى أن الخير والشر مفهومان غير قابلين للتحديد. وأصبح علم الأخلاق عند مور مجرد تحليل للآراء والقضايا الخلقية عن طريق تفكيك العبارات والألفاظ اللغوية المركبة (التي يستخدمها الفلاسفة أو العلماء أو الناس في حياتهم للتعبير عن الأفكار والمفاهيم) إلى عناصرها ووحداتها الجزئية البسيطة. وهذا التحليل للغة إنما هو تهديد لتحليل المفاهيم والقضايا الفلسفية. لكن لا تهتم الفلسفة التحليلية بالبحث في الأخلاق المعيارية، ولا حتى بمباحث الفلسفة التقليدية، إنما هي ضرب من العلاج اللغوي. ويستخدم الفلاسفة التحليليون في منهجهم المنطق الرمزي، والرياضيات الحديثة، والسيমানطيقا^(١) الفلسفية^(٢).

أما الوضعيون الجدد فقد ظهر معهم مفهوم "ما بعد الأخلاق" Metaethics الذي يعنى بالتحليل المنطقي اللغوي للعبارات والقضايا الأخلاقية، ومدى صدقها، أي أنه يهتم بدراسة لغة الأخلاق، وليس بدراسة الحياة الخلقية، ولا بالنظريات الأخلاقية الجوهرية أو الأحكام الأخلاقية، لكن بالأحرى تهتم بالأسئلة حول طبيعة هذه النظريات والأحكام وبيان بنيتها وتكوينها... وتحولت الفلسفة مع الوضعية المنطقية إلى تحليل منطقي لغوي لمناهج العلوم وقضاياها. وهكذا نرى أنها ليست معنية لا بالدراسة الوصفية للأخلاق الواقعية في المجتمعات، ولا بالدراسة المعيارية التي تبحث في الأخلاق المثالية الينبغية (أي التي ينبغي أن تكون). ومن ثم فالوضعية المنطقية تقوم بتحليل العبارات الأخلاقية تحليلاً منطقياً؛ اعتقاداً منها أن دور الفلسفة يجب أن يقتصر على

(١). السيমানطيقا علم دلالات الألفاظ وتطورها. ويقوم في أساسه على بحث العلاقة بين حروف

الكلمة ودلالاتها. ومدار البحث فيه: هل تدل حروف الكلمة بلفظها على شيء من معناها.

(٢). برتراند رسل، حكمة الغرب، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٣، ج ٢/ص ٣١٠.

Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis, Pattsburg, Duguese University, 1959.p.3.

التحليل اللغوي المنطقي للعبارات العلمية، إذا أرادت أن تتجنب جميع المشكلات الفلسفية التي نتجت عن استخدام الفلاسفة الفضايف وغير الدقيق للغة. وهكذا لم تقدم الوضعية حلاً للمشكلات الأخلاقية لأنها تجنبتها أحياناً، واعتقدت أنها مشكلات لا معنى لها في أحيان أخرى. ولم تجب على أهم سؤال يطرحه الإنسان: ما الذي يجب عليّ أفعله، ولماذا؟ ومن هنا فلا مجال في الوضعية المنطقية لمعيار أخلاقي أدنى مشترك.

وقد وقعوا في نتائج خاطئة عندما درسوا الأخلاق، وظنوا أن الخير والشر ليسا مفاهيم؛ لأنه لا يمكن لمساهما أو مشاهدتهما بوصفهما صفات ماثلة في الظواهر! فالوضعية المنطقية ترفض المعاني العقلية الفطرية وكل ما يجاوز الحس والتجربة المباشرة، ولا تقبل العقائد ولا القضايا ولا المعاني فوق الطبيعية لأنها غير خاضعة لمبدأ التحقق، وهي منطقية لأنها تستخدم التحليل المنطقي للغة، وتعتمد على المنطق الرياضي، لمعرفة العبارات ذات المعنى، والعبارات التي لا تحمل معنى، بهدف استبعاد المعارف غير الوضعية^(١). ولذا "فقد ذهب كل من كارناب وإيرمثال إلى أن ما يؤخذ عادة على أنها قضايا أخلاقية، ليست في حقيقتها قضايا على الإطلاق. فالقول بأن "السرقه خطأ أو شر" مثلاً، يرى الوضعيون الجدد أنها لا تشكل قضية تجريبية عن السرقه، كما أنها لا تربط السرقه بنوع من المجال الترنسندنتالي أو المتعالي. فالقول بأن "السرقه خطأ أو شر"، إما أنه يكون معبراً عن مشاعرنا تجاه السرقه، أي مشاعرنا بعدم الموافقه، أو بدلاً من ذلك- (وآراء الوضعيين تختلف في هذا الصدد)، هو محاولة لرد الآخرين عن السرقه، وهو في كلتا الحالتين لا ينقل إلينا خبراً جديداً"^(٢).

فهم لا يعتبرون الخير والشر مفهوميين، بل مجرد شبه مفهوميين؛ إذ إنهما

(١)-انظر:

Simon, Walter M., European Positivism in the Nineteenth Century, 1963; repr. 1972.

(٢). د.عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط١، بدون تاريخ. ص ١٣٢ - ١٣٣.

ليس من الصفات الملموسة في الظواهر، ولا يمكن إدراكهما إدراكا حسيا. وينتهي آيروكارناب (ومعهم ريشنباخ من جمعية الفلسفة العلمية ببرلين وهو قريب من الوضعية المنطقية) إلى النزعة الانفعالية التي ترى أن الأحكام الأخلاقية تعبير عن الانفعال، ولا تقدم وصفا للواقع، وهي تحكمية، أي تعسفية غير قابلة للبرهان^(١). وفي الواقع أن الوضعيين الجدد لم يدركوا أن مفاهيم الخير والشر صفات للأفعال الإنسانية وليست صفات للظواهر. والخير والشر يحدثان في العالم نتيجة حرية الإرادة الإنسانية، كما أنهما آثار للأفعال الإنسانية. وبدون هذا الاعتقاد بأنهما صفات وآثار للأفعال سوف تتصدع الأخلاق، وهو بالفعل ما تحقق على الأقل في نطاق الكتابات الوضعية الجديدة. وأي عاقل يدرك أن الخير والشر مفهومان محوريان في نطاق الحياة الإنسانية، وأنهما ماثلان في كل فعل من الأفعال، وهذا المثل ليس مثولا حسيا مثل مثل الألوان والأحجام والروائح، وإضا مثل متعين في طبيعة الأفعال من الناحية الاجتماعية وفي آثار الفعل وما يترتب عليه نتائج. وهذا ما يمكن تبينه بالرؤية العقلية المباشرة أو عن طريق الاستدلال العقلي. ومن ثم فشلت الوضعية المنطقية في الوصول إلى فلسفة للأخلاق بعامه.

تلك كانت أهم تيارات الأخلاق في الفلسفة المعاصرة التي انبثقت من عصر الحداثة، لكن الظروف العسيرة التي مرت بالإنسان المعاصر، اعتبرها البعض نتاجا طبيعيا للحداثة، ومن ثم حدثت ثورة عليها قادتها المدرسة التفكيكية، والتفكيكية هي لب ما بعد الحداثة Postmodernism، وأبرز أعلامها جاك دريدا Derrida الفيلسوف اليهودي الفرنسي والمولود في الجزائر سنة ١٩٣٠^(٢).

ولا يمكن الحديث عن نظرية أخلاقية عند التفكيكيين؛ فهي مدرسة تقويض ونقد وتفكيك وزعزعة للفكر الغربي والإنساني الذي يقوم على مفهوم "المركز الثابت للفكر" مثل الحقيقة أو الواقع أو الزمن أو فكرة العلاقة أو السببية.

(1)- M. Rosenthal & Yudin, A dictionary of Philosophy, Moscow, Progress Publishers, 1967 . p. 254.

(2)- Kevin hart, "Jacques derrida: introduction" in: Graham ward (editor), the postmodernism god, oxford, Blackwell publishers, 1997. p. 159.

فالتفكيكيون عديمون يرفضون ثبات أي "معنى"؛ فكل شيء مشتت ممزق مفكك ليس له معنى وليس له مركز. وما بعد الحداثة هي نوع من التمرد مارسه المدرسة التفكيكية على منجزات الحداثة، نتيجة الأزمة التي وقعت فيها، وأوقعت فيها الإنسان المعاصر مثل الحروب العالمية، والاستعمار، ووصول الجماعات التي تملك وسائل إلى الحكم، وتدمير البيئة واستنزاف مواردها، وظهور الحركات المتطرفة، والتناقضات، وزيف "العلامات"، والخداع الإعلامي، إلخ^(١).

وجاءت ما بعد الحداثة لترفض المذاهب الفكرية التي تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة واليقين والمعنى الأوحد. وفي الوقت الذي رفضت فيه ما بعد الحداثة كل هذا، فإنها لم تقدم بديلا مذهبيا يمكن الارتكان إليه، بل قدمت عدم اليقين، ودعت إلى الفردية المطلقة والنسبية المفرطة، وقلب نظام القيم والأخلاق، وفقدان الثقة في العقلانية وكل نظام أخلاقي يدور على معنى أو مركز أو محور ثابت مثل الضمير أو الله أو الواجب، إلخ!

وينسحب على التفكيكية كل نقد تم توجيهه للأخلاق السوفسطائية والشككية، فهي تحطيم للتمركز حول العقل Logo centrlicity، وقضاء على الفعل والقانون والنظام، وسيادة للامعقول، ووقوع في العدمية التامة التي يستحيل معها وجود حد أدنى ثابت للأخلاق أو غيرها!

لكن هذه العدمية والعيبية التي جاءت بها التفكيكية لم تحل دون ظهور تيارات جديدة في الدرس الأخلاقي تسعى لمعايير ذهبية تحكم السلوك الإنساني كحد أدنى بين أهل المهنة الواحدة بعد سقوط كل المعايير على أيدي التفكيكيين، لعل أحدثها تيار الأخلاق التطبيقية Applied Ethics الذي قام بتطبيق الأخلاق على المشاكل العملية؛ حيث ظهر اهتمام بالأخلاق المهنية، وأخلاق الأعمال التجارية Business Ethics. والأخلاق المهنية معنية بالأخلاقيات التي ينبغي أن يلتزم بها أهل المهنة Profession، والمهنة تطلق على التخصصات التي تستلزم علما ومهارة وممارسة وخبرة دقيقة ومتميزة، وذات طابع تخصصي، ومفيدة للآخرين،

(١) انظر: د. محمد عناني، "خداع ما بعد الحداثة"، جريدة الأخبار، ٢٠٠١/١/٢٠.

ومن غير الميسور للإنسان العادي أن يتقنها لأنها تتطلب تعلمًا وتدريبًا طويل الأجل، مثل الطب، والمحاماة، والهندسة، والتدريس، والميكانيكا، الخ. والأخلاق المهنية هي مجموعة من المبادئ والقيم والقواعد التي تحدد طبيعة الممارسة المهنية والأخلاقيات التي تحكمها، ويشترط أن تختلف عن سواها من المبادئ والقيم والقواعد التي تحكم أي مواطن عادي أو تحكم العمال غير المتخصصين، وتكون بمثابة معايير مهنية ملزمة^(١).

فأعضاء المهنة يقومون بسنّ المبادئ والقواعد التي تعين طرق الانضمام إلى دائرتهم. وينبغي أن تكون أخلاق المهن ذات معايير فوق المعايير السائدة في المجتمع تضمن الالتزام بين بعضهم البعض من جهة، وتعطيهم فرصة للعمل بمرونة أكثر من الآخرين، وتضع عليهم قيودًا أقل من تلك القيود الملزمة للآخرين من جهة أخرى. ذلك أن النقابيين لا يكونون تحت طائلة المراقبة المباشرة في أعمالهم مثلما هو حال الموظفين، ولا يلتزمون بساعات محددة للحضور والانصراف على خلاف الوضع في الوظائف الحكومية. لكن في مقابل هذه الميزات هناك قواعد للسلوك تفوق تلك المطلوبة من فئات المجتمع الأخرى؛ إذ يجب عليهم الالتزام بمستوى من الانضباط أكبر من المستوى الذي يخضع له الآخرون من غير المنتمين إلى المهنة، وهو المستوى الذي يستلزمه "الميثاق الأخلاقي للسلوك" الذي تضعه النقابة التي تجمع أعضاء المهنة في جماعة مهنية واحدة ذاتية التنظيم^(٢).

أما أخلاق الأعمال التجارية فقد نشأت الحاجة إليها من وجود مناطق اشتباه في بعض السلوكيات أو بتعبير آخر "مناطق رمادية عديدة Many Gray Areas لا تكفي القوانين للحكم عليها بالصواب أو الخطأ كما لا تكفي قواعد الأخلاق العامة لتقويمها. وتعني أخلاق الأعمال التجارية بمحاولة حل التناقض الذي قد يحدث في كثير من الأحيان بين الالتزامات الأخلاقية ومتطلبات العمل

(1)- Ferrell and Frederick, Business Ethics. Third Edition, New York, Houghton Mifflin Company, 1997. p. 175 F.

(2)- Richard t. De George, Business Ethics, p. 58.

الفعلية، وتعمل على الوصول لمعادلة توازن بين وجهات النظر المختلفة: الاقتصادية البحتة والأخلاقية والقانونية، والقواعد التي تحكم علاقة صاحب العمل بالعمل، وعلاقة الشركة بالمستهلك، إلى غير ذلك من القضايا التي تنشأ باستمرار نتيجة التطور الاقتصادي.

ومن الواضح أنها أخلاق مخصوصة بمجال معين لا بالأخلاق بعامة، ومن ثم لا تقدم الحد الأدنى الأخلاقي المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق، خاصة أنها تبحث عن معايير فوق المعايير السائدة في المجتمع، أي أنها أخلاق متميزة تستلزم -على مستوى معين- انضباطا أكبر من الانضباط الذي يخضع له الآخرون من غير المنتمين إلى المهنة أو فئة رجال الأعمال، وتعطيهم في الوقت نفسه -على مستوى آخر- فرصة للعمل بمرونة عندما ترفع من عليهم قيودا ملزمة لعامة المجتمع.

وهكذا لم تنجح فلسفات الحداثة في الوصول إلى حد أدنى أخلاقي؛ لأن بعضها كانت مهمومة بمحاولة الوصول إلى الحد الأخلاقي الأقصى؛ ومن ثم عملت على بناء منظومتها الأخلاقية كمنظومة تصل إلى قمة الهرم الأخلاقي على أنقاض الفلسفات الأخرى، بل وعلى حساب الدين، حيث جاءت ناقضة له بدرجة أو أخرى. وبعضها وقعت في الامتثالية الاجتماعية والسياسية، ومن ثم فهي أخلاقيات نسبية إقليمية فقط، مثل الأخلاق المؤقتة أو حتى النهائية عند ديكارتر. وبعضها الآخر تميزت بالصرامة التي تنوء بها الطبيعة الإنسانية؛ فهي أخلاق الحد المثالي الأقصى الذي لا يصلح لعامة الناس، ومن ثم لا مجال للحديث فيها عن حد أدنى أخلاقي، مثل فلسفة كانت. في حين استغرقت فلسفات أخرى في تحليل الآراء والقضايا الخلقية عن طريق تفكيك العبارات والألفاظ اللغوية المركبة، مثل فلسفات مور ورسل وفتجنشتين. أما البعض الآخر من فلسفات الحداثة فلا يمكن أن تقوم معها أية أخلاق معيارية، مثل الوضعية المنطقية، والوجودية. في حين أحدثت فلسفات أخرى قطيعة تامة مع فلسفات الأخلاق الأخرى والأديان بعامة، مثل فلسفة نيتشه والفلسفة التفكيكية. وقد

تمكنت الأخلاق التطبيقية سواء كانت أخلاق الأعمال التجارية أو الأخلاق المهنية من الوصول إلى موثيق أخلاقية مشتركة انطلاقاً من معايير معينة تمثل حداً أخلاقياً تلتقي عليه فئة محددة، لكنها -كما قلنا- أخلاق مخصوصة بمجال معين لا بالأخلاق بعامة.

ويظل السؤال مفتوحاً: هل يمكن الوصول إلى أخلاق الحد الأدنى المشترك؟

*المبحث الثالث: الحد الأدنى الأخلاقي عند الفلاسفة المتأخرين:

* أ) إمكانية الإجماع الأخلاقي:

سبق أن وضعنا معنى "الحد الأدنى الأخلاقي"، ونظراً لأهمية هذا المفهوم بالنسبة إلى بحثنا، نكرر التأكيد على أن المعنى المقصود هو "النواة الأخلاقية" التي يجمع عليها الناس، ويطلق والزر عليها مبادئ "نحيلة" (1). إنها إجماع جوهري على قيم ملزمة ومعايير محددة وسلوكيات أساسية يتم إقرارها من قبل جميع التيارات على اختلاف أيديولوجيتها وكل الأديان على اختلاف عقائدها (2).

ويعتقد بعض المفكرين، مثل ماكلنتير A. MacIntyre، ورورتي R. Rorty، وفوكولت M. Foucault، وبوبنر R. Bubner، في استحالة وجود إجماع عالمي على "الحد الأدنى الأخلاقي"، طالما لا يوجد إلا أخلاقيات نسبية إقليمية فقط (3)، وبالتالي يحمون أنفسهم جيداً في الجيتو الأكاديمي الخاص بهم، فضلاً عن حصرهم أنفسهم في بيئاتهم الإقليمية، تاركين العالم في مواجهة تحدياته الآنية. في حين أن البعض الآخر، مثل فيلش W. Welsch، وليوتارد J.F. Lyotard، يدافعون عن تعددية جذرية في موضوعة ما بعد الحداثة، مدعين أن

(1) - Walzer, Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad, p. 4.

(2) - Ibid.

(3) - H. Kung, Global Responsibility, London and New York, 1991. pp. 148-9.

الحقيقة والعدل والإنسانية توجد داخل هذا التعدد^(١).

بيد أن فريقاً ثالثاً من الفلاسفة المعاصرين أيضاً، مثل H. Kung^(٢)، يرى أنه ربما يوجد جانب ما مشترك كامن بين أخلاقيات الجماعات المختلفة في العالم، وبحاجة للخروج إلى النور، أي توجد معايير أخلاقية لدى الجنس البشري على اختلاف الأمم والثقافات والأديان ولكنها بحاجة للكشف عنها.

ومن ثم يمكن أن نتحدث - مع الزروكونج - عن معايير الأخلاق المشتركة بين الجنس البشري كله، أي القيم والضوابط والسلوكيات الأخلاقية التي يمكن أن تحكم سلوك البشرية. لكن من جهة أخرى من المعلوم أن الهوية شاسعة، ليس بين الأمم والثقافات والأديان فحسب، وإنما أيضاً بين نظم الحياة والرؤية العلمية والأنظمة الاقتصادية والأنماط الاجتماعية ومجتمعات الأديان أيضاً، الأمر الذي قد يصعب معه التوصل لاتفاق كامل حول خلق واحد، لذلك قد لا يمكن بلورة إجماع أخلاقي على معايير الأخلاق بعامية، وإن كان من الممكن بيان الحد المشترك بين البشرية من هذه المعايير الأخلاقية.

ومع ذلك، ويقدر هذا التباين والتفاوت القومي والثقافي والديني، إلا أن هذا كله يعود للجنس البشري الواحد، وفي أيامنا هذه خاصة حيث ثورة الاتصالات تعزز تجربة الجنس البشري كمجتمع واحد يواجه مصيراً واحداً على الكرة الأرضية، حتى أن أي تسرب نووي من محطة ما أو ارتكاب خطأ بيولوجي أو جيني يمكن أن يهدد قارات العالم كلها. وهنا يثور التساؤل: لماذا لا يمكن إيجاد حد أدنى من القيم المشتركة بين الجنس البشرية أو حتى أفراد المجتمع الواحد؟
إننا ندين بالفضل لمايكل والزروكونج أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة برنستون الأمريكية، الذي نشر في صدر الثمانينات كتاباً هاماً بعنوان "ميادين العدالة" Spheres Of Justice^(٣)، يتناول فيه الدفاع عن التعددية والمساواة، حيث

(1) - Ibid., 144.

(2) - H. Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 93.

(3) - M. Walzer, Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, New York, 1983.

اتجه إلى بحث هذه الظاهرة في ثنايا العلاقة مع المشترك الأخلاقي العام. وفي كتابه "سميك ونحيل Thick And Thin"، يشير هذا "التعديدي" إلى أنه يمكن استجلاء عنصر العالمية الذي يمثل الحد الأدنى المشترك على نحو خاص في الفهم المرتبط بالصراعات السياسية^(١). ففي عام ١٩٨٩، عام الثورة في أوروبا، خرج الشعب إلى شوارع براغ بتشيكوسلوفاكية حاملا لافتات وقد كتب على بعضها كلمة "الصدق"، والبعض الآخر كان مكتوبا عليه كلمة "العدالة"، وعبر التلفزيون رأي المشاهدون حول العالم ذلك كله، مع تجاوز الموانع القومية والثقافية والدينية، حيث أدركوا تماما وتلقائيا ماهية القيم والمعايير "العالمية"، أي معايير الحد الأدنى المشتركة بين الجنس البشري، التي يطالب بها المتظاهرون هناك "محليا" الديكتاتورية الشيوعية المسيطرة آنذاك. وأشار والنز إلى أن مثل هذه المناسبات أوضحت له ولآخرين أنه كانت هناك حميمية وتآلف مع قيم الصدق والعدالة بوصفها قيما مشتركة^(٢).

أما بالنسبة إلى قيمة الصدق، فنجد أن مواطني براغ لم يخرجوا إلى الشارع دفاعا عن الأخلاق المثالية أو نظرية التلاحم أو نظرية الإجماع أو حتى نظرية الاتساق مع الحقيقة، بل ربما يعارضون في قرارة أنفسهم مثل هذه النظريات الفلسفية، بل قد لا يكثرثون بها من الأساس. لكن الواقع أن المتظاهرين أرادوا فقط أن يسمعوا تصريحات صادقة من زعمائهم السياسيين، وطالبوا بأن يكون بإمكانهم تصديق ما يقرأون في الصحف وعدم خداعهم والكذب عليهم أكثر من ذلك.

وأما قيمة العدالة، فلم يتظاهر مواطنو براغ دفاعا عن المساواة النفعية حسب مبدأ الاختلاف لجون رولز، أو أية نظريات فلسفية على غرار نظريات الفضيلة أو التفويض. وإنما خرجوا رافعين هذا الشعار لأنهم يريدون ببساطة وضع نهاية للاعتقالات التعسفية الظالمة وتطبيق قانون للمساواة والعدل

(١) - M. Walzer, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, p. 1.

(٢) - M. Walzer, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, p. 2f.

وإيقاف سيطرة وامتيازات نخبة الحزب الحاكم.

ولكن ما الذي يعنيه ذلك كله لقضية أخلاق الحد الأدنى؟ نحن نتعاطف مع المتظاهرين ونشاركهم مشاعرهم، وإذا ما حدث واندھس الصدق والعدالة تحت الأقدام، فإنه قد ينشأ تبعاً لذلك تضامن عالمي يتجاوز الحدود القومية والثقافية والدينية. وخلافاً لهؤلاء الذين يخاصمون الأفكار المتعلقة بالقيم العالمية والمطالب الأخلاقية المشتركة ويجادلون من أجل الإقليمية أو النسبية، يوضح مايكل والزر بأسلوب مغاير أن هناك شيئاً ما مثل "نواة الأخلاق" التي أشرنا إليها في مطلع هذا المبحث، وهي "الحد الأدنى الأخلاقي".

هذا التناول الواضح لوالزر يميزه عن فلسفتي جون رولز ويورجن هابرماس، رغم أنهما تشاركا النظرة في أن المبدأ النفعي يظل مبدأً منقوصاً للالتزامات المعيارية. وذهبت هاتان الفلسفتان إلى ضرورة أن تكون أية فلسفة أخلاقية قابلة للتطبيق ذات بعد عالمي.

من ناحية أولى، وفيما يتعلق بجون رولز فيلسوف جامعة هارفارد صاحب كتاب "نظرية العدالة a Theory of Justice" عام ١٩٧١، فقد رأى أن التطور الاجتماعي قد قام على غير اعتبار للعدل الاجتماعي، واستنبط ووضع قواعد أخلاقية من المبادئ العامة للعدالة المفهوم ضمناً أنها الإنصاف Fairness، بصرف النظر عن أي تصور للخير. فالثروة - مثلاً - ينبغي إعادة توزيعها لمصلحة الأقل غنى، ومع هذا فإن تباين الأنظمة الاقتصادية ضروري لكي يقدم حافزاً للأفراد. ويوجد مبدآن للعدل هما: الحرية السياسية، والعدالة الاجتماعية. وبني جون رولز نظريته على نظرية العقد الاجتماعي كما صاغ مفهومها جون لوك وروسو وكنت. ومن ثم جدد الاتصال مع المنجز الفلسفي الحديث للعقد الاجتماعي، هذا المنجز الذي كان قد تم تجاهله. لكن رولز جدد روحه، عندما أكد أن القواعد الشرعية التي تنظم المجتمع وتحدد قواعد النظام الحاكم له ينبغي أن تعتمد على عقد يتضمن التراضي الشعبي العام وليس طائفة منه فقط. ومع أن هدف رولز هو ضمان العدالة، لكنه لا يريد محو الفروق الحادثة نتيجة تفاوت

الجهد أو غيره من الفروق العادلة الطبيعية، وإذا كانت شمة فروق غير عادلة تحدث وتتراكم، فمبدأ العدالة يقضي باستعادة تأكيد تكافؤ الفرص. وإقرار سياسة التكافل والتضامن عبر مبدأ الديمقراطية. ومن هنا يمكن القول أن نظريته في العدالة ضد الليبرالية المتطرفة، لا سيما في شكلها عند المذهب النفعي القائم على أن الحرية الفردية الكاملة هي مبدأ وأساس نظام المجتمع. والعدالة عند رولز ليست مساواة مطلقة، بل إنصاف Fairness. ولذا يؤيد الرأسمالية الاقتصادية غير المتوحشة، إنه مع حرية السوق دون احتكار، وبشرط الحد من الآثار السلبية الاجتماعية لاقتصاد السوق. غير أنه تعتمد تجريد العدالة من السياقات والمواقف الملموسة^(١)، واعتبر أن وجود فكرة موسعة وممتدة للعدالة ممكن من أجل تطوير مدلول الحق والعدالة والذي يمكن تطبيقه أيضاً على مبادئ ونظم القانون الدولي والعلاقات الدولية^(٢).

ولا يقوم تصور رولز لمبادئ العدالة على أي تصور للخير تقدمه الأيديولوجيات أو الأديان؛ ومن ثم يرفض تعريف العدالة انطلاقاً من النظرة الخاصة الشاملة للخير التي تقدمها فلسفات الأخلاق أو حتى الأديان، لأن تصورات "الخير" تفصلنا عن بعضنا البعض وتمنعنا، باختلافها وتعدديتها الكبيرة، من الوصول إلى تصور مشترك للعدالة. وفصل "الحق" عن "الخير" ضروري إذا أردنا أن تكون مبادئ العدالة موضع قبول وموافقة مبدئية من الجميع. ويجب علينا، في نقطة البدء التي اخترنا الانطلاق منها أن نجعل تصوراتنا المتعددة للخير خلف قناع من الجهل. هذا ضروري من وجهة نظره في بداية "اللعبة" التي قررنا أن نلعبها، أي من الضروري أن نقوم به في الوضع "الأصلي".

إن عدم الرجوع إلى تصور روحي خاص للخير لازم لكل دولة تريد تحديد

(1) - J. Rawls, a Theory of Justice, Cambridge/Mass. 1971.

(2) - J. Rawls, "The Law of Peoples", in S. Shute and S. Hurley (eds.), On Human Rights, New York 1993, pp. 41-82.

وانظر التحليل النقدي لنظرية رولز عند:

F. R. Teson, "The Rawlsian Theory of International Law", Ethics and International Affairs 9, 1995. pp. 79-99.

العدالة من حيث مبادئها في العمل وطريقة معاملتها، لأنها بهذا سوف تسمح لأفراد يختلفون في مناهج تفكيرهم بالنسبة للمعنى النهائي للوجود والحياة، كما يختلفون على أشياء أخرى كثيرة، بالتجمع ضمن "جماعة من المواطنين". وهنا يتضح تأثير رولز في تحديد مبادئ العدالة الأخلاقية بأخلاق كنت العقلانية.

لكن نظرية رولز في العدالة كانت تسبح في الفضاء بعيدة عن الواقع؛ حيث أغفلت الالتزامات والولاءات المرتبطة بالتصورات الخاصة للخير. وهذا ما حاول رولز أن يتلاشاه في دراساته اللاحقة، مثل كتاب "الليبرالية السياسية" *Political Liberalism* المنشور سنة ١٩٩٣؛ حيث سعى إلى الحفاظ على أهم مكتسبات كتابه "نظرية العدالة"، مع مراعاة مسألة الحافز والالتزام الوطنيين. الولاء هنا متعلق بـ "قواعد اللعبة" وبـ "التعهد" بعدم تغييرها خلال الشوط، إذا لاحظنا أن النتائج لا تخدم مصالحنا. لكن هذا الولاء الإجرائي مفصول إن جاز التعبير عن الالتزامات الأشد "حرارة"، وذلك بالضبط لتحاشي هيمنة هذا أو ذاك من تلك الولاءات "الحارة" على مجموع الشعب الذي كان رولز، في العام ١٩٧١، قد قرّر ألا يحسب له حساباً في تحديد مبادئ العدالة التي ينبغي أن تجمع تحت مظلتها سائر المواطنين. ولكن ما هي إذن الوسائل المحفزة التي سيؤمن الفرد انطلاقاً منها بمبادئ العدالة والتضحيات الحتمية التي تنطوي عليها؟ هنا يُظهر حل رولز؛ فليس من الوارد بالنسبة إليه العودة إلى دمج "الحق" و"الخير"، لنسب واضح وهو أن الحق ينبغي أن يكون "واحداً" (هو عينه بالنسبة للجميع)، بينما تمة تصورات "متعددة" للخير في أي مجتمع تعددي. مع ذلك، فالذي اكتشفه رولز بعد كتابه "نظرية في العدالة" والانتقادات المبررة جزئياً التي تعرض لها، أن العدالة بحاجة إلى تصورات للخير كي "تستعير" منها مصادر الولاء الخاصة بها. ليس من الوارد بالتأكيد استمرار علاقة "طوباوية" بين الولاء الواجب تجاه الجماعات المحدودة وذاك الواجب تجاه الجماعة العلمانية، التي تتسع افتراضياً على غرار حقوق الإنسان، لتشمل الإنسانية جمعاء. غير أن رولز يدرك، في المرحلة

الثانية من بحثه، أنه لا يكفي "اقتطاع" نظرية العدالة من تصورات الخير لتوطيد مجتمع "علماني". إن الولاء الإجرائي وإه لل غاية، وهو يقرّ بهذا. ولكن الولاءات الطوائفيّة تنزع إلى الاستقلال الذاتي، بالإضافة إلى أنها محصورة غالباً بفئة معينة. فالآلهة تغار. يقترح رولز نظرية الإجماع عن طريق التقاطع أو الإجماع المتداخل Consensus Overlapping، للتخلص ممّا يؤول به الأمر إلى ما يشبه المازق. إن مبادئ العدالة يجب أن تتحدد دوماً بمعزل عن تصورات الخير، وإلاّ لسادت التبعية والخضوع لإرادة الغير. وعندما يحدث هذا، فالأفراد مدعوون، إن جاز التعبير، إلى "الرجوع" إلى ارتباطاتهم وولاءتهم الخاصة، بغية العثور فيها على الوسائل المحفّزة التي سوف تضيّ محتوى "قويًا" - إذا كان كلّ شيء على ما يرام - على التزامهم تجاه العدالة وعلى ولائهم الوطني. ومن المفترض أن يجد كلّ شخص وسط طائفته دوافع تتيح له اعتناق مبادئ العدالة. هناك إذن إجماع بين الأفراد - ما داموا يعتنقون المبادئ "العلمانية" نفسها -، ولكن أسباب هذا الإجماع ستكون بالضرورة متنوعة في مجتمع تعددي. سوف يكون ثمة "تقاطع" للالتزامات التي سوف تلتقي في تبني مبادئ العدالة اعتباراً من أوضاع محفّزة مختلفة. وتعود نظرية الإجماع المتداخل Consensus Overlapping، في حقيقة الأمر، إلى طلب المواطنين العثور في تقاليدهم على وسائل ليبرالية سيتمكنون انطلاقاً منها من تبني القيم العلمانية "بقوة". إن الملحد مدعو إلى تأويل خير ما في تراث الفكر الحرّ والنزعة الإنسانية من دون الله، استناداً على سبيل المثال إلى التسامح المتشكك لونتاني، أو إلى مرجع آخر مناسب؛ والمسيحي مدعو إلى الرجوع إلى شمولية الرسالة الإلهية، إلى البر والإحسان، وإلى مبدأ "أعطوا ما لقيصر لقيصر..." وبوسعنا أن نفكر بالطريقة نفسها بالنسبة لليهودي والمسلم والبوذي... الخ^(١).

إن هذه النظرية تنطوي على العديد من الإشكاليات، فيما يتعلق بالولاء

(١) - انظر: غي هارشير، العلمانية، ترجمة رشا الصباغ وتدقيق الدكتور جمال شحيد،

بيروت، منشورات دار المدى والمؤسسة العربية للتحديث الفكري، ٢٠٠٥.

واستبعاد مفهوم الخير، والتحدي الحقيقي هو: كيف يمكن الوصول إلى مفهوم للخير تتفق الأغلبية على الحد الأدنى منه في إطار العقد الاجتماعي، فالخير موضوع الأخلاق من قديم وإلى الآن. ومع هذا فلا شك أن العدالة الإجرائية خطوة بالغة الأهمية وضرورية ضرورة قصوى في أخلاق الحد الأدنى المشترك. ونحن نحتاج العدالة الإجرائية بقوة في بلادنا، لكنها وحدها لا تكفي؛ إذ لابد من تصور مشترك للحد الأدنى لمفهوم الخير بين كل التيارات والطوائف، وهو الأمر الذي لا نزال نفتقده بشدة، بل وهو أحد أسباب فشل نهضتنا الحديثة.

مهما يكن من أمر، فمع أن رولز يختلف عن والزر، إلا أنه يظل يشاركه النظرة في أن المبدأ النفعي يظل مبدأ منقوصا للالتزامات المعيارية، كما قلنا سابقا. وهما محقان تماما في ذلك. كما تختلف فلسفة والزر عن فلسفة يورجن هابرماس، إلا أنه يظل يشاركه أيضا النظرة في أن المبدأ النفعي يظل مبدأ منقوصا للالتزامات المعيارية، وأن العالمية أساسية لأي فلسفة أخلاقية قابلة للتطبيق.

لقد ذهب يورجن هابرماس إلى أن الذات العاقلة هي القاسم المشترك بين الإنسانية على اختلاف مشاربها وأعراقها، وأن طبيعة هذا العقل تسمح لها بقدر من الاستقلال والحرية يمكن معه أن تكتشف القوانين الكونية، والتسليم بأن الذات العاقلة هي العنصر المشترك بين كل أفراد الإنسانية يعني التسليم مسبقا أن هناك ذوات عاقلة أخرى، وبالتالي لن تنتهي الذات عند هابرماس إلى ما انتهت إليه من انقطاع وعزلة في فلسفة ديكارت.

على هذا الأساس حاول هابرماس الوصول إلى نمط من المخاطبة والفعل الاتصالي والفعل الكلامي ومجتمع الاتصال الذي هو الاستجابة العملية لفلسفة كونية شأن "أخلاق المخاطبة". وتصر أخلاق المخاطبة، من حيث إنها كونية الطموح، على أن المعيار صالح إذا ما حصل على الموافقة الحرة من جميع الأطراف، على أساس "قوة الحجة الأفضل"، وهي قوة "غير قسرية"، على ما يؤكد هابرماس بما يعني أن الحرية مضمونة للمشاركين. لكن لا يستقيم أمر الحجة

الأفضل، ولا فعل المخاطبة والاتصال، بغير وجود شروط مسبقة يلتزم بها المخاطب، وهي: المعنى، الحقيقة، الصدق، والصواب الأخلاقي. لكن من جهة أخرى لا يأخذ الفعل الديمقراطي التواصل أي مشروعية عقلانية بدون أن يكون في سياق خطاب نقدي متحرر من أية قيود سلطوية. فالنزعة الأخلاقية تتطلب حياة حرة للإنسان. وفي هذا تأثر واضح من هابرماس بمقولة المواطنة الديمقراطية، والمعيّار الخلقي الكندي. ولذا يؤكد هابرماس أن قوانين حقوق الإنسان هي المعيار الخلقي الأمثل في نطاق الممارسة العملية. كما يؤكد أن الحداثة التي لا تقوم على أساس حضاري - أخلاقي لا قيمة لها على الإطلاق. وتتحقق الشرعية المعيارية لـ "أخلاق المخاطبة" على مجموعة من المبادئ، هي:

أولاً: عقلانية الخطاب التي تحتم البحث عن الحجة الأفضل، وبالتالي الانفتاح على كل الحجج ذات العلاقة بها.

ثانياً: الشمولية التي تعني الاعتراف المتبادل بين الجميع، كما تعني مشاركة كل الأطراف.

فيجب عدم استبعاد أي طرف، لأن هذا من شأنه إضعاف الشرعية المعيارية، ومن ثم يجب الاستماع والإنصات إلى كل الأطراف وكل الحجج. ولذا يؤكد هابرماس -وأيضا كارل أوتو آبل- على أهمية الإجماع والخطاب العقلي، إلا أنهما يعتقدان بإمكانية تطوير نظم ينبغي تطبيقها دون قيد أو شرط من المجتمع الإنساني للاتصال والنقاش والذي يُفترض استقلال سياقه⁽¹⁾. إن القواعد والتفسيرات الدينية للمبادئ الأخلاقية، يجب استبدالها من خلال خطاب عقلائي وألعاب اللغة الأخلاقية والزام بالنقاش غير الملزم.

(1) - J. Habermas, Theory of Communicative Action I-II, Oxford 1986, 1989.

J. Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action, Oxford 1990.

J. Habermas, The New Conservatism, Oxford 1990.

J. Habermas, Philosophical Discourse of Modernity, Oxford 1990.

وفي ضوء الارتباط الواضح بين الأديان والثقافات يبدو السؤال ملحا عما إذا كان يمكن تأسيس أخلاق الحد الأدنى التي يمكن أن تكون ملزمة عالميا بمساعدة خطاب عقلاني تجريدي؟ إن والزر، الذي يفكر بشكل مادي في اتجاه مغاير تماما، يشارك الشكك Skepticism في عدم الإيمان بأن ألعاب اللغة الأخلاقية أو النقاش غير الملزم لهما نفس القدر من القوة الملزمة التي تمتلكها المعايير الأخلاقية التقليدية والتي يمكن ملاحظة مقدار ما مؤكدا من الاتفاق حولها عالميا. ولا تزال هذه الأخلاق التقليدية فعالة حتى في المجال السياسي العام، رغم إهمال فلاسفة الشك لها بدون وجه حق.

ولكن الشيء المهم هنا هو: ما أهمية التمييز الذي طرحه والزر من أجل إجماع أخلاقي؟ إنه بالطبع هام من ناحيتين: الأولى: أن هناك إمكانية لإجماع أخلاقي فيما يتعلق بالمبادئ الأخلاقية الأساسية "النحيلة" التي تكبل نفسها ببعض المطالب الرئيسية، فقط مثل تلك المبادئ النحيلة هي التي يمكن توقعها من القوميات والثقافات والأديان الأخرى وتحظى بالتشجيع عالميا، ونحن لدينا مطلب يتعلق "بمبادئ أخلاقية خالصة" ربما لا يجب التنازل عنه أبدا.

الثانية: أن وجود إجماع لا يعد ضروريا فيما يتعلق بالتمايز الثقافي "المبادئ السميكة"، الذي يحوي بالضرورة عناصر ثقافية خاصة ولا حصر لها (أشكال خاصة للديمقراطية أو حتى لعلم أصول التدريس مثلا). أما في بعض القضايا الخلافية الملموسة، مثل الإجهاض أو القتل الرحيم، فلا يجب توحيد مثل تلك المطالب في القوميات والثقافات والأديان المختلفة، فلا يشترط أن يكون لديها نفس التطبيق الأخلاقي.

ومن الملاحظ أنه في الأمثلة المحلية أو الإقليمية، فإن المبادئ الأخلاقية النحيلة والسميكة تتمازج، غير أن التمييز بينهما ضروري. علي سبيل المثال لا يعد ضرب الأطفال مبدأ أخلاقيا أساسيا "مبادئ أخلاقية نحيلة" في الثقافات المختلفة سواء في سان فرنسيسكو أو في سنغافورة، لكن مسألة أن تصبح العقوبات الجسدية تعذيبا للطفل ليست بالطبع سواء في سان فرنسيسكو وسنغافورة، وهنا تدخل بعض العناصر التاريخية والثقافية والسياسية والدينية إلى اللعبة. ولن يكون الأمر سوى استعمار ثقافي عند محاولة استعمال العادات الخاصة بسان فرنسيسكو في سنغافورة أو تلك التي لسنغافورة في سان فرنسيسكو. وقل مثل ذلك بالنسبة للسعودية وتونس، أو بالنسبة لمصر وتركيا^(١).

وسواء اتفق المرء مع ما ذهب إليه والزر أم لا، فالمقصود بتمييزه بين المبادئ الأخلاقية "النحيلة" و"السميكة"، يعد أمرا مفهوما وواضحا. إن والزر يؤكد أن "الحد الأدنى Minimalism" لا يشير إلى "مبادئ أخلاقية ثانوية في المحتوى أو ضحلة عاطفيا، لكنها على العكس أخلاق خالصة"^(٢).

وليست قضيتنا الآن هي فقط معايير الحد الأدنى للأخلاق، بل أيضا إجماع الحد الأدنى على هذه الأخلاق، أي الإجماع الأساسي الاجتماعي الضروري. ففي مجتمع اليوم يعني الإجماع الأخلاقي الاتفاق الضروري حول معايير أخلاقية أساسية يمكنها خدمة الإنسانية، والعمل المشترك بين الجميع، رغم جميع الفروق الثقافية والسياسية والاجتماعية والدينية سواء بين الطبقات أو التيارات أو الأحزاب. ويجب الانتباه للثنائية المتكافئة بين الحد

(1) - Walzer, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, p. 4.

(2) - Ibid., p.7.

الأدنى والحد الأقصى، بين النحيل والسميك، بين الأخلاق العالمية والنسبية. ومع أن المعادل الأخلاقي للغة الاسبرانتو العالمية يعد غير ممكن إلى حد كبير^(١)، لكن رغم ذلك يراه والزر ممكنا لإعطاء قيمة جوهرية للحد الأدنى الأخلاقي: "يمكننا الانتقاء من بين قيمنا والتزاماتنا تلك التي تمكننا من أن نسير جنباً إلى جنب مع متظاهري براغ. نستطيع تدوين قائمة بالمناسبات المماثلة (في المنزل أيضاً)، ثم ندون ردود أفعالنا، ونحاول بعدها فهم واكتشاف المناسبات ورد الفعل عليها عموماً"^(٢).

ربما تكون المحصلة النهائية لهذا المسعى الوصول إلى مجموعة من المعايير يمكن لكل المجتمعات التعاطي معها كالأمر السلبي على الأرجح، مثل قواعد مكافحة الجريمة والغش والتعذيب والقهر والطغيان^(٣). كما يمكن الوصول على الأقل إلى مجموعة من المعايير يمكن لمجتمعنا بكل طوائفه أن تتفق عليها.

*** ب) الحقوق والمسئوليات بين المفاهيم السائدة وأخلاق الحد الأدنى:**

يجب التأكيد أن أخلاق الحد الأدنى ليست فقط حقوقاً، بل أيضاً مسئوليات. ومن المعروف أنه في أثناء الحوار حول حقوق الإنسان في برلمان الثورة الفرنسية ١٧٨٩، ثار المطلب حول أنه إذا تم الإعلان عن حقوق الإنسان، فيجب تضمينه مسئولياته أيضاً، وإلا سوف نجد في النهاية الجنس البشري لديه فقط حقوق

(1) - Ibid., p. 9.

(2) - Ibid.

(3) - Ibid., p.10.

سيستغلها كل فرد أمام الآخرين، ولن يعد هناك من يعرف أنه بدون مسؤوليات لن تقوم للحقوق قائمة^(١).

إن الجنس البشري مسئول منذ البداية، وعند الاسترجاع التاريخي نجد أن المسؤوليات قد صيغت قبل الحقوق، وبعد مائتي عام من الثورة صرنا نعيش في مجتمع يقوم فيه الأفراد والجماعات على نحو مستمر بإعلان الحقوق ضد الآخرين دون اعتراف بأية مسؤوليات تقع عليهم. وبات من الصعب في الغرب موطن حقوق الإنسان في العصر الحديث أن يقوم شخص ما، ببناء بيت أو إنشاء شارع، أو تقوم سلطة بسن قانون أو نظام، دون ظهور دعوى بالحقوق تتعلق بها. وكم من المزاغم ارتقت اليوم لتصبح حقوقا، والآن نحن نحيا في مجتمع المطالب الذي يبدو في الغالب "مجتمع المشاكسات القضائية". وهذا ما يجعل الدولة "دولة قضاء". وهذا الوصف يطلق بالفعل على جمهورية ألمانيا الفيدرالية، والولايات المتحدة تعد خير مثال على ذلك حيث يوجد بها ثلث محامي العالم يمارسون المحاماة، وترتب على ذلك كلفة عالية من الخسائر اقتصاديا تصل إلى ٣٪^(٢). والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن الآن هو: أليست الدول المتقدمة بحاجة إلى تركيز جديد حول المسؤوليات الأخلاقية، وذلك من أجل إحداث توازن للإلحاح المبرر على الحقوق؟ والسؤال نفسه في الدول النامية التي لا يوجد فيها حقوق إنسان أصلا! ولا حتى مسؤوليات أخلاقية تجاه المجتمع! ففي هذه الدول لابد ليس فقط من تحديد وتفعيل حقوق الإنسان، بل يلزم تحديد وتفعيل مسؤولياته أيضا. فلا حقوق بدون مسؤوليات، ولا مسؤوليات بغير حقوق.

(1)-Hans Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 99.

(2) - Z. Brzezinski, Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the 21st Century, New York, 1993, p.105.

وفي المعالجة الحديثة لحقوق الإنسان -كما يرى كونج^(١)- تم إغفال شيء واحد، هو: كل الحقوق تتضمن المسؤوليات. لكن: ليست كل المسؤوليات تنبع من الحقوق بالضرورة. نعم ليست كل المسؤوليات تنبع من الحقوق بالضرورة، فبعضها ينبع من الحقوق وبعضها الآخر لا ينبع منها. ولتوضيح هذه المسألة يمكن أولاً عرض ثلاثة أمثلة، أحدها خاص جداً، والآخر أكثر عمومية، بينما الثالث عام تماماً، وبعد ذلك يمكن وضع تعريف أكثر دقة لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الحقوق والمسؤوليات في أية أخلاق يمكن أن تمثل حداً أدنى مشتركاً.

مثال خاص: حرية الصحافة التي تتمتع بها الصحيفة أو الصحفي تضمناها وتصونها الدولة الدستورية الحديثة. فالصحيفة والصحفي لهما الحق في الكتابة بحرية تامة، والقانون لا يهاجم هذا الحق، بل على العكس يجب عليه حمايته فعلياً، حتى لو تطلب الأمر تشريع قوانين، فإن السلطة تشرعها. لذلك على الدولة والمواطن المسؤولية التي تلزم باحترام حق هذه الصحيفة أو هذا الصحفي في أن يكتب بحرية. بيد أن هذا الحق لا يؤثر بأي شكل كان على مسؤولية الصحفي والصحيفة ذاتها، في أن يكتب بموضوعية وحياد، وألا يشوه الواقع أو يتلاعب بال جماهير، بل يكتب هذا الواقع بمصادقية.

مثال أكثر عمومية: الدولة الدستورية الحديثة تصون حق أي فرد في الملكية. ويشمل هذا الحق الإلزام القانوني للآخرين (الدولة والأفراد) باحترام هذه الملكية وعدم اختلاسها. غير أن هذا الحق لا يؤثر بأي شكل من الأشكال على مسؤولية المالك نفسه في عدم استخدام ملكيته فيما يضر المجتمع، وأن يوظفها اجتماعياً، وأن

(1) -Hans Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 101ff.

يمسك عن الطمع الإنساني الجامح نحو المال أو النفوذ أو استنزاف الآخرين، وأن يعمل على تنمية بعضا من مشاعر الانسجام والاعتدال.

مثال عام تماما: تقرير الحرية لأي إنسان بما يتلاءم مع ضميره، يستدعي الالتزام القانوني، الذي يوجب على الآخرين (الأفراد والدولة) احترام قرار الضمير الحر، والضمير الفردي يصونه ويحميه دستور الدولة^(١).

إذن هذا الحق يستلزم المسؤولية الأخلاقية للأفراد أنفسهم في كل أمر بشكل لا يتعارض مع ضمائرهم، خاصة إذا ما كان ذلك أمرا مكروها ومستهجنا لديهم. وينتج من ذلك كله أن الحقوق تتضمن مسئوليات مؤكدة، وهذه هي الالتزامات القانونية.

لكن من جهة أخرى، إن جميع المسئوليات على أية حال لا تنتج من الحقوق القانونية بالضرورة. فهناك أيضا التزامات أخلاقية أصلية ومسئوليات لا تنبع من الحقوق؛ ولا يتضمنها القانون. لقد ميز كل من عالم الأخلاق البروتستانتي صمويل فون بوفيندروف (١٦٣٢-١٦٩٤)، والفيلسوف اليهودي موشيه مندلسون (١٧٢٨-١٧٨٦) بين: الالتزام "التام" والالتزام "غير التام". أما الالتزام "التام" فهو الالتزام في المضمون الأضيّق، فهناك التزامات قانونية على سبيل المثال مثل احترام حرية الضمير والعقيدة والتي تدعمها الدولة، بل وتعاقب من ينتهكها. والالتزام "غير التام" هو ذو المضمون الأوسع، والمتعلق بالالتزامات الأخلاقية، على سبيل المثال الالتزام الضميري كالحب والنزعة الإنسانية المستقرة في وجدان الفرد، ولا يمكن للدولة قسره عليها، إلا إذا كانت تسعى لأن تكون دولة شمولية. إن التمييز بين

(1) - Ibid.

الالتزامات القانونية والأخلاقية، مسألة هامة للتفريق على نحو أكثر دقة بين طبقات القانون والأخلاق التي لها عدة معاني خاصة فيما يتعلق بتطبيق الحقوق الإنسانية^(١).

إن مستويات القانون والأخلاق مرتبطة ببعضها البعض من عدة طرق، منها وجود تشابه في الإلزام؛ فهما يهدفان إلى "وضع قواعد أو معايير للسلوك البشري، وهذا يعبر عنه في اللغة القانونية والأخلاقية بالفاظ الالتزامات والواجبات وما هو صواب أو خطأ، والقانون والأخلاق يحددان واجبي بأن أفعل هذا أو ذاك، وأن امتنع عن فعل هذا أو ذاك، أو أن لي الحق في أن أتصرف هكذا، أو أن من الخطأ أن أتصرف هكذا"^(٢). كما أن وجود وتطبيق القانون يستلزم أخلاقاً. ومن ناحية أخرى فإن الأخلاق يجب أن تكون غير منتهكة في القانون؛ ففي المحكمة، يجب أن يقرر القاضي ومستشاروه أمرين اثنين: ماذا حدث بالفعل، وما إذا كان الشخص المتهم قد "انتوى" اقتراف الجريمة التي هو متهم بها، لأن "نية" فعل شيء ما غير قانوني مسألة حاسمة. ولا شك أن مسألة "النية" مسألة أخلاقية في المقام الأول. ومع هذا فلها دور حاسم في نوع العقوبة القانونية الموقعة على مرتكب الجريمة. وعلى سبيل المثال إذا كان المتهم عاقلاً حراً قد قتل بسبق إصرار وتعمد، فإنها تعد جريمة قتل عمد مع سبق الإصرار. أما إذا كان القتل تم بواسطة شخص سكران أو مجنون، فإن تهمة القتل غير العمد تؤخذ في الاعتبار عند الحكم. وإذا كان القتل قد تم في حالة الدفاع عن النفس، فإنه لا يعد جريمة، خاصة أنه لا يوجد سابق إصرار. ولذلك فإن المحكمة لا

(1) - Ibid.

(2) - دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، مراجعة سليم بسيسو، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨١، ص ٧٠.

بد أن تتأكد من نية الشخص عندما فعل فعلته، وهذا هو البعد الأخلاقي^(١).

ويوجد البعض على سبيل الخطأ بين الأخلاق والقانون، ويعد المبادئ والقوانين هي الأخلاقيات التقليدية التي تعبر عن وجهة نظر الأخلاقية للمجتمع ككل^(٢). ولذا فعند هؤلاء "طالما ذلك ا عمل قانونيا، إذن فهو مقبول أخلاقياً"^(٣).

ورغم وجود تداخل بين القانون والأخلاق في معظم الأحيان، فإنه لا يمكن التوحيد بينهما كلية وكأنهما شيء واحد؛ لأن هناك أفعالا لا يحرمها القانون، ومع ذلك هي محرمة أخلاقيا. فالغش من الأمور اللاأخلاقية وغير القانونية أيضاً. ولكن هناك أشياء بمعزل عن سلطة القانون مع أنها غير أخلاقية. ومن ثم يجب أن يراعيها القاضي^(٤). فمحاولة شركة ما إفساد الحملة التسويقية لشركة ما دون خرق القانون، قد يعد غير مخالف للقانون، مع أنه ضد الأخلاق، فليس كل مناورة تنافسية قانونية يمكن اعتبارها عملاً لا يتعارض مع الأخلاق^(٥).

ولذا يقول ستون: "إنه شيء غريب جداً - وخطير اجتماعيا أيضا - أن يتم تشجيع مديري المؤسسات على الاعتقاد بأن مسئولياتهم لا تمتد وراء القانون، وذلك حتى يلزمهم القانون بشيء مخالف... ونحن لا نشجع الناس على الاعتقاد في ذلك"^(٦).

(1) - M. Thompson, Ethics, P. 164.

(2)- Ibid., P. 151.

(3)- N. E. Bowie, "Fair Markets", Journal of Business Ethics, 7, 1988, 89 - 98.

(4)- R. Dworkin, Taking Rights Seriously, Cambridge, Harvard University Press, 1978, P. 23.

(5)- C. S. Stone, Where the Law Ends: The Social Control of Corporate Behavior. New York, Harper & Row, 1975, P. 94.

(6)- Ibid.

وأحيانا ما يكون القانون قاصرا عن حصر ما هو غير أخلاقي، بل قد يعتبره قانونيا! مثل التفرقة بين الجنسين والتفرقة العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد كانتا قانونيتين قبل إصدار قانون الحقوق المدنية سنة ١٩٦٤. ويرى ن. أي. بويه N. E. Bowie أن المبدأ الذي ينص على أنه "إذا كان الشيء قانونياً فإنه أيضاً يكون أخلاقياً - لا يعبر عن الحد الأدنى من مفهوم الأخلاقيات على الإطلاق؛ ويجب أن يتصرف الشخص بمجموعة واسعة من المعايير الأخلاقية Moral Standards" (١).

وبالتالي فإنه يجب التمييز من حيث المبدأ مع كونج (٢) بين مستويات القانون والأخلاق، لاسيما أن هذا التمييز له أهمية خاصة في مجال الحقوق الإنسانية. إن للجنس البشري حقوقاً أساسية صيغت في إعلانات حقوق الإنسان المختلفة، ويتواءم معها مسؤوليات كل من الدولة والأفراد في احترام وصون هذه الحقوق. هذه هي الالتزامات القانونية. وهنا نكون في مستوى القانون: القوانين والنظم القضائية والشرطة. ويعني ذلك عملياً أنه يمكن فحص واختبار السلوك الخارجي وفقاً للقانون، إذ يمكن الاحتكام إليه مبدئياً وتطبيقه بالقوة (باسم القانون).

غير أن للجنس البشري، في الوقت ذاته، مسؤوليات مَنووحة بالفعل مع خصائصهم الشخصية، ولا تركز على أية قوانين، فهناك التزامات أخلاقية غير مثبتة في القانون. وهنا نكون في مستوى الأخلاق: الضمير والقلب والعقل. والقانون لا يستطيع الكشف عن الباطن، ولا يمكنه فحص الداخل، فالبواطن الأخلاقية، لا يمكن وضعها تحت القانون، ناهيك عن فرضها بالقوة (الأفكار حرة).

(1)- Bowie. "Fair Markets" P. 93 F.

(2)-Hans Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 102.

والأمر الذي يمكن استنتاجه من ذلك كله أنه من العسير إيجاد أخلاق شاملة للإنسانية يمكن اشتقاقها من حقوق الإنسان فقط، وكون هذه الأخلاق الشاملة مقصودها الجنس البشري، فيجب أن تغطي أيضا المسؤوليات الإنسانية التي كانت موجودة حتى قبل القانون. فقبل تصنيف أية قوانين أو سلطات تشريعية كان هناك الاستقلال الأخلاقي ومسئولية الضمير لدى الفرد، والتي كانت بدورها لم تكن لترتبط فقط بالحقوق الأساسية وإنما أيضا بالمسؤوليات الأساسية.

إن التمييز بين القانون والأخلاق قد أفرز نتائج هامة، ذلك لأن القانون والأخلاق ليسا متماثلين بداهة بل يمكن الفصل بينهما، فالقانون لا يستطيع القيام بوظيفته في أحيان كثيرة، ويبدو هذا واضحا على نحو خاص في عالم السياسة، كما حدث في حرب يوغسلافيا بداية التسعينيات من القرن الماضي، وذلك عندما افتقد الصرب واليوغسلاف الإرادة الأخلاقية حول معاهدة بديهية، إذ لا يمكن التأكد من هذه الإرادة الأخلاقية أو على الأقل فرضها بالقوة، وذلك من أجل مراقبة وقف إطلاق النار الذي تم التفاوض عليه. الأمر الذي جعل هذه الاتفاقية التي وقعتها القوي الكبرى وشروطها القانونية غير ذات نفع، إذ استمر الصرب في خوض غمار الحرب ضد البوسنة والهرسك في كل مرة كانت تسنح الفرصة لذلك مع إيجاد أي مبرر سياسي أو قانوني. إن فهم المبدأ الأساسي للقانون الدولي من أن "المعاهدات يجب احترامها والتقييد بها" يعتمد بشكل حاسم على الإرادة الأخلاقية لطرفي المعاهدة، قد تحتاج فقط لإضافة الكلمة السرية للقائد الألماني بسمارك "أن يبقى الوضع على ما هو عليه"، غير أنه لا يمكن أيضا ضمان ذلك

لأية معاهدة قانونية تتمتع بقوة وقداسة، وذلك عندما يعلن أحد الطرفين أنها لم تعد سارية في موقف متغير^(١).

وعلى مستوى القانون الدولي، أشار ماكس هوبر (١٨٧٤-١٩٦٠) في عام ١٩٥٠ إلى التمييز بين القانون والأخلاق. وفي ثنايا فكرته أوضح هوبر، الذي كان محاميا سويسريا ذائع الصيت إضافة إلى ترؤسه محكمة العدل الدولية بلاهاي في الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٢٨، وكذلك هيئة الصليب الأحمر في الفترة من ١٩٢٨ إلى ١٩٤٥، أوضح مفهوما لما أسماه "أخلاق دولية" تسمو فوق القانون، تقف من خلفه وتعلوه، وبالتالي فهي ليست في أصل القانون. بالنسبة لمحامي في القانون الدولي تبدو مسألة مبدأ أنه "لا الأخلاق ولا القانون يمكنهما إثبات وجودهما على المدى الطويل دون وجود سلطة لأخلاق تقف خلفهما، تأتي من عالم مختلف وأعلى وتقوم بطرح تعريف مجرد للأخلاق". فيما يتعلق بالقانون الدولي والذي يمنح الدول ذات السيادة حرية واسعة جدا للتحرك السياسي، فإن للأخلاق وظيفة إعطاء معايير ووضع حدود لهذه المنطقة العريضة من العمل السياسي^(٢).

لذلك يختزل قول ماثور روماني القضية بقوله: "ما فائدة القوانين بدون الأخلاق، بدون نزعة أخلاقية، بدون واجب ضميري يساندها؟"، فلا فائدة لاتفاقية سلام ليست سوى حفنة من الأوراق فقط ضلت طريقها داخل أدمغة البشر وقلوبهم نظرا لكونها ليست عملا عقلانيا محضا. ولن يكون هناك تجاوز للحقيقة إذا اعتمد تحقيق السلام والعدالة والصفات البشرية على بصيرة ورغبة الجنس البشري في تفعيل القانون، وبعبارة أخرى فإن القانون

(1) - Ibid., p. 103.

(2) - Ibid.

بحاجة لأساس أخلاقي من أجل نظام عالمي جديد، الأمر الذي يعني أنه: لا يمكن إنشاء نظام عالمي أفضل عبر فرض القوانين والمواثيق والقوانين المحلية وحدها. ويفترض الالتزام المسبق بحقوق الإنسان إدراك المسؤولية والواجبات التي يجب على العقل والقلب الإنساني الاهتمام بها والانكباب عليها في آن واحد. ولن يحظى القانون بالوجود الدائم دون وجود الأخلاق، لذا لن يكون هناك نظام عالمي جديد في ظل عدم وجود أخلاق عالمية تنطوي على الحد الأدنى الأخلاقي المشترك.

وهكذا لا تعني هذه الأخلاق العالمية كونها أخلاقا للعالم في ضوء نظرية فلسفية أو لاهوتية واضحة للمواقف والقيم والمعايير الأخلاقية، بل تعني الموقف الإنساني الأخلاقي الأساسي المفهوم والمتعارف عليه على مستوى الفرد والجماعة^(١).

وما ينسحب على الأخلاق العالمية ينسحب بالضرورة على أخلاق مجتمعتنا؛ لأن القانون بحاجة لأساس أخلاقي من أجل ينهض مجتمعتنا، ولن يحظى القانون بالوجود الدائم دون وجود الأخلاق، لذا لن يكون هناك نظام جديد في ظل عدم وجود أخلاق في مجتمعتنا. إن مجتمعتنا فيه كثير من القوانين، لكن الناس تحتال عليها، لأنه لا توجد أخلاق حقيقية، رغم أن من المفترض أن الناس يؤمنون بالله، لكن حتى الإيمان يحتالون عليه ويبررون أفعالهم بطريقة غريبة من أجل تحقيق مطامعهم الخاصة التي تعيق التقدم العام! فعندما يعمل كل فرد من أجل مصلحته الضيقة التي تتعارض مع مصلحة الجميع لا يمكن أن تأمل أي دولة في التقدم، لاسيما إذا كانت هذه فلسفة الفرد بصرف النظر عن موقعه كمواطن عادي أو صاحب منصب أو من أهل السلطة!

(1) - Ibid., p. 104.

ويبقى تساؤل جوهري: كيف يمكن صوغ واجبات هذه الأخلاق في مصطلحات محددة؟ وعلى أية أسس يتم إصدار أحكام معيارية ملموسة يخضع لها الجميع دون استثناء بسبب المال أو السلطة؟ هل يجب على المرء البدء من الصفر مع الاحتكام إلى العقل النقدي المستقل؟ أم يمكن للتقاليد الدينية والأخلاقية طرح نقاط التقاء من أجل صياغة أخلاق الحد الأدنى كأخلاق عالمية؟

* ج) كيف يمكن تحديد وصياغة أخلاق الحد الأدنى؟

من أجل تجنب أي إساءة للفهم يجب التأكيد مرة أخرى أن أخلاق الحد الأدنى أو الأخلاق العالمية لا تعني أيديولوجية جديدة ولا تعني هيمنة مذهب واحد على مذاهب أخرى. وكما أشرت أنفاً، فإن الحد الأدنى من الأخلاق يعني إجماعاً أساسياً حول قيم ملزمة ومعيار ثابت ومواقف شخصية أساسية لا يمكن لأي جماعة تهديدها عاجلاً أو آجلاً عبر الفوضوية أو ديكتاتورية جديدة. وعندما يثور التساؤل حول إجماع أخلاقي أساسي، فيجب أن نتجنب الكلمات المثالية الرنانة مثل "الحقيقة والعدالة والإنسانية"، وأن نقوم مباشرة بتحديد مضمون هذا الإجماع عن كثب.

وعلى هذا إذا ما أردنا أن نجعل الأخلاق العالمية أكثر تعيناً يجب في البدء طرح السؤال المنهجي الآتي: ما المعيار الذي يمكن وفقاً له تحديد أخلاق الحد الأدنى المشترك؟

يمكن هنا الاستفادة من محاولة كونج^(١) للوصول تحديد أخلاق الحد الأدنى المشترك، أو على حد تعبيره "أخلاق عالمية"، لأن تلك المحاولة بالفعل تجنبت كثيراً من المزالق التقليدية، ومن ثم

(1) -Ibid., p. 105f.

يمكن الاستفادة منها من حيث المنهج وطريقة التفكير. فإذا ما أخذنا محاولته مأخذ الجد عبر مصطلحات الفلسفة والعلوم السياسية واصطلاحات والزر المفيدة في كتابه "نحيل وسميك"^(١)، فإنه يجب تفادي الدخول في نقاشات حول المسائل الخلافية التي تثير المشاكل، وتفادي أخلاق الحد الأقصى "السميكة" التي تعبر عن خصوصيات ثقافية أو دينية أو سياسية^(٢).

ومع هذا يجب أن يكون النقاش مرتبطاً بالمستويات السياسية والاقتصادية ويدعم القوى التي تعمل من أجل اقتصاد عادل، ونظام سياسي ديمقراطي، ونظام اجتماعي منصف. لكن إذا أراد مثل هذا الشكل المتعين التناول المباشر لقضايا العالم السياسية والاقتصادية، مثل صراع الشرق الأوسط أو إيجاد حل لأزمة الدين، فسيتم في الحال رسم شكل متعين "سميك جداً" وسط المواجهات والنقاشات السياسية العالمية المضطربة. وسوف يؤدي إلى تعميق الخلاف الأخلاقي وتوسيع الانشقاق السياسي وليس لرأب صدوعه، لذلك لا توجد نظرية غربية حديثة على وجه الخصوص تعنى بالدولة والمجتمع يمكنها الافتراض المسبق للشكل المتعين.

ومن أجل الوصول للشكل المتعين لأخلاق الحد الأدنى يجب منذ البداية من وجهة نظر كونج تفادي ثلاث نهايات مميتة:

١- تكرار إعلان حقوق الإنسان: أي شكل متعين للأخلاق يجب أن يوفر الدعم لإعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان الذي يعاني من الإهمال والتجاهل والخرق. أما إذا تكرر عرض إعلان حقوق الإنسان فلن يكون ذلك شكلاً متعيناً، وكما رأينا من قبل

(1) - Walzer, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, p. 4,7.

(2) - Ibid.

فإن الأخلاق أكثر من القانون، والواجب الأخلاقي أكثر من كونه مجرد واجبات قانونية.

٢- بيانات أخلاقية رنانة: أي شكل واضح للأخلاق يجب ألا يخشى عرض الحقائق والمطالب غير المريحة بوضوح تام، ويجب عدم إغفال أية قضية ذات علاقة، لكن إذا تم المزايدة على أية قضية، وتم التحذير من أية مسألة، وإذا تاهت مرة أخرى القضايا الحيوية في أحراش الإدانة والتعاليم الأخلاقية، فلن يمكن حل أية قضية عويصة، كما يحدث دائما في معظم القضايا التي نناقشها! فإن مثل هذا الطرح سوف يلاقي -وهناك ما يبرر ذلك- معارضة من بعض التيارات، وبالتالي لن ينتج أي شيء قابل لأن يصبح محل إجماع. فعندما يتم الخوض في قضايا خلافية بما تحمله من جدل محتدم بين الجماعات والتيارات المختلفة فإن هذا سوف يؤذن بنسف مثل ذلك الشكل المتعين من البداية.

٣- مواعظ دينية حماسية: أي شكل واضح لأخلاق الحد الأدنى المشترك يجب أن يتلاشى الحماس الإنشائي الذي يجر الناس بعيدا عن الواقع. إن تقديم شعارات عامة جدا وحلولا وهمية لا تتضمن التعاطي بجدية مع الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الغارقة في تعقيدات المجتمع، سوف يكون منعزلا عن الواقع، ومن ثم بعيدا عن السير نحو طريق مشترك. إننا مقتنعون بأن العالم المعرفي الموجود ليس النهائي والمطلق والأعلى وأن هناك عالما روحيا حقيقيا. لكن حلول مشاكل الناس تنبع من الواقع المعاش، لا من المواعظ. والدين نفسه يحثنا على التفكير العلمي والواقعي وعلى الأخذ بالأسباب^(١).

(1)-Hans Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 10٦.

ومن ثم إذا ما أراد المرء الشروع في تشكيل أخلاق عالية مشتركة متعينة (أي أخلاق الحد الأدنى)، بل وحتى صياغتها، فيجب الوفاء بالمعايير الشكلية الآتية:

١- أن يكون مرتبطا بالواقع، يجب أن يرى العالم بشكل واقعي وكما هو، وليس فقط كما يجب أن يكون، لذا يجب أن تكون نقطة الانطلاق دائما الموجود مع السير منه إلى المطلوب، يجب أن يدرك الأهمية الحقيقية للمعايير التي تبدو أخلاقية من الوهلة الأولى. من الممكن البدء من خبرات سلبية مؤكدة، ليس من السهل دائما تحديد ما هو إنساني وأخلاقي فعلا، لكن أي واحد يمكن أن يعطي أمثلة عديدة لما هو فعلا غير أخلاقي وغير إنساني.

٢- أن يلج إلى مستويات أخلاقية أعمق، مستويات القيم الملزمة والمعايير المتعذر تغييرها والمواقف الداخلية الأساسية، ويجب ألا يتوقف فقط عند مستوى القوانين والحقوق المصنفة قانونا والأقسام التشريعية، ولا عند المستوى السياسي لاقتراح حلول سياسية ملموسة.

٣- أن يكون مفهوما إجمالا، إذ يجب تجنب الجدل التقني والרטانة الأكاديمية، بل يجب التعبير عن كل شيء في لغة بسيطة على الأقل يفهمها القارئ العادي.

٤- أن يكون قادرا على تأمين إجماع، يجب العمل من أجل إجماع أخلاقي وليس إجماع عددي فقط، لذلك يجب تجنب البيانات المنكرة بداهة لتراث ديني أو أخلاقي معين والذي يعد اعتداء على المشاعر الدينية^(١).

إن أي شخص يضع في اعتباره مدى صعوبة الصفات المطلوبة لصياغة إجماع أخلاقي على أخلاق الحد الأدنى لن يندهش إذا رأي

(1) - Ibid., p. 107.

الشكاك والمتشائمون في مشروع من هذا القبيل أمرا مستحيلا كليا أو جزئيا. لذلك يلزم أن يوضح لهؤلاء الشكاك والمتشائمين أنه في سبيل نقاش منهجي يجب تقديم هذه الشروط الشكلية كما لو كانت بديهية، غير أنها عمليا لازمة كنتاج منطقية وكان يجب استنباطها بكد في ثنايا عملية الوصول إلى أقرب تعريف للمضمون المحدد لأخلاق الحد الأدنى، وبعبارة أخرى فإن نقاشا حول إمكانية صياغة مثل هذه الأخلاق يظل غير محدد.

هذا فيما يتعلق بالمعايير الشكلية أو المنهجية، والسؤال الآن: كيف يمكن تحديد أخلاق الحد الأدنى من حيث المضمون؟

لا يزال العالم مبتلا بالتطرف الديني والوعظ المتطرف البعيد عن هموم الناس، ولا تزال الممارسات الإرهابية تتم باسم الدين. لكن هذا لا يمنع من الإشارة إلى الدور الإيجابي للدين خاصة فيما يتعلق بالأخلاق الإنسانية العامة. وبالرغم من كل إجراءات العلمنة والاستهلاكية، فإن الدين يؤلف واحدة من أعظم الإضافات للجنس البشري، والدين كمستودع الحكمة رغم قدمه لم ينضب معينه قط.

إن معايير الحد الأدنى التي تجعل اجتماعية العيش ممكنة تظل جميعها من الأهمية بمكان. وبدون ضابط ذاتي أخلاقي سوف يرتد المجتمع إلى حياة الغابة مرة أخرى.

وفي عالم متغير يتعرض المجتمع المصري والعربي لحاجة ملحة لأساس أخلاقي، تكون فيه أولوية الأخلاق على السياسية واضحة على نحو مشجع، حيث يجب أن تفوق الأخلاق كلا من السياسة والقانون أهمية، ذلك لأن العمل السياسي مرتبط ارتباطا وثيقا بالقيم والاختيار والأخلاق، لذلك من الضروري أن تعي القيادات السياسية ذلك، تعي ذلك بالإدراك العقلي أو حتى عن طريق إجبار

الجماهير لها على احترام الأخلاق. وليس هذا مطلباً مثالياً؛ ففي البلاد المتقدمة، مثل الولايات المتحدة، تم إجبار كلينتون على قول الصدق، وما قامت عليه الدنيا وقعدت إلا لأنه كذب على الشعب، رغم أن كذبه هذا كان في قضية شخصية. إن مؤسساتنا تحتاج معاودة الإخلاص للمعايير الأخلاقية، ويمكننا إيجاد مصدر هذا الإخلاص في الدين والتراث الأخلاقي، اللذين يحويان الموارد الروحية والتي يمكن بدورها منح مفتاح أخلاقي لحل التوترات الاجتماعية والاقتصادية والدينية التي نعيشها. ولا شك أن السياسيين يدركون أيضاً أن أخلاق الحد الأدنى ليست بأي حال من الأحوال بديلاً عن القرآن والتوراة والإنجيل أو الباجافاد جيتا أو كلام بوذا أو أقوال كونفوشيوس أو أي كتاب مقدس، بل ترتبط ببساطة بإجماع الحد الأدنى الأخلاقي المتعلق بقيم ملزمة ومعايير غير قابلة للنقض ومواقف أخلاقية يمكن للجميع الإقرار بها رغم التباين السياسي أو الاجتماعي أو حتى العقائدي فيما بين التيارات، كما يمكن لغير المتدينين أيضاً دعمها^(١). إن التحالف بين الجميع والاتفاق على عدم خرق أخلاقيات الحد الأدنى، بات أمراً ضرورياً.

إن الإنسان يعامل بشكل غير إنساني في كل كثير من المؤسسات، حيث تسلب الفرص وتقيّد الحرية، وتُداس الحقوق الإنسانية بالأقدام، ويتم تجاهل الكرامة الإنسانية. فلا تزال الرشوة والوساطة والمحسوبية والمال هي المعايير الحاكمة للسلوكيات. ومن أسف فإن القوة - سواء قوة المنصب أو المال أو

١- قارن:

Interaction Council, In Search of Global Ethical Standards, Vancouver Canada 1996, No. 13.
Kung, A global ethics for global politics and economics, pp. 108-9.

النفوذ أو العائلة- هي التي تصنع الحق! مع أنه من البدهي أن القوة ينبغي ألا تصنع الحق. فلا بد أن يكون مبدأ "الاستحقاق" هو المعيار، لأن الاستحقاق هو الذي يصنع الحق، والحق هو أيضا معيار الاستحقاق.

ومن الواجب في أخلاق الحد الأدنى أن يعامل كل إنسان إنسانيا! وهذا يعني أن كل إنسان دون تمييز على أساس السن والجنس والعنصر واللون والقدرة الجسدية والذهنية واللغة والدين والموقف السياسي والمنشأ الاجتماعي والقومي، لديه كرامة غير قابلة للمساس ولا يمكن التصرف فيها بمنحها أو الحرمان منها^(١). فيجب على الجميع احترام معيار الإنسانية، ويجب أن يكون الناس أيضا هم غاية كل قانون أو سياسة، وليسوا فقط مجرد وسائل، فلا يجب خضوعهم للاستغلال التجاري والتصنيعي في السياسة والاقتصاد والإعلام والمعاهد البحثية والهيئات الصناعية، لا أحد "يعلو فوق الخير والشر"، لا إنسان ولا طبقة اجتماعية، ولا جماعات النفوذ، ولا الشرطة ولا الجيش، ولا رجال النيابة والقضاء، ولا حتى قيادات الدولة. يعني لابد أن تنتهي الاستثناءات، والامتيازات الخاصة، لكل هذه الطوائف، لابد أن تنتهي دولة النفوذ! ومدام هناك العقل والضمير، فيجب على كل إنسان أن يتصرف على نحو إنساني صادق، أن يفعل الخير ويتجنب الشر^(٢).

وتدور أخلاق الحد الأدنى على المبادئ الأساسية التالية عند كونج:

١- كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنساني.

(1) - Kung and Kuschel(eds.), A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions, London and New York 1993. (n.19), p. 18.

(2) - Ibid., p. 22ff.

٢- ما تتمناه من الآخرين، افعله لهم.

لكن ألا يمكن مخالفة كونج هنا في أن هذين المبدأين يمكن ردهما إلى مبدأ واحد فقط؛ فالمبدأ الأول متضمن بالضرورة في المبدأ الثاني؛ فإذا كنت أقنئ من الآخرين أن يعاملوني على نحو إنساني فيجب عليّ أن أعاملهم على نحو إنساني؛ وبالتالي فمبدأ "كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنساني" متضمن منطقياً في مبدأ "ما تتمناه من الآخرين، افعله لهم". ومن ثم فأخلاق الحد الأدنى تدور على مبدأ واحد.

وبصرف النظر عن هذا الاختلاف، يرى كونج أنه من الواجب أن يصبح هذان المبدأان معياراً غير قابل للنقض وغير مشروط لجميع نواحي الحياة، للأسرة والمجتمع. وعلى أساس هاتين المبدأين يمكن إضافة خمسة توجهات غير قابلة للنقض:

١- الالتزام بإتقان العمل.

٢- الالتزام بالتسامح والتضامن الثقافي وحياة الصدق.

٣- الالتزام بثقافة اللاعنف واحترام الحياة للجميع.

٤- الالتزام بثقافة المساواة في الحقوق والشراكة بين الرجال والنساء، ويجب أن يحترم بعضنا البعض.

٥- الالتزام بإيجاد نظام اقتصادي عادل قائم على النزاهة

والأمانة.

ونظراً للدور الهام الذي يلعبه الالتزام بالصدق والمصادقية في العلاقة مع أخلاق السياسيين، فإنه قد يكون مفيداً رؤية كيفية صياغة كونج لذلك الالتزام الخاص لخلق المصادقية بأسلوب أولي، وبالطبع هذا ليس للسياسيين وحدهم: تسعى أعداد كبيرة من الناس في مجتمعنا إلى العيش بأمانة وصدق، غير أننا نرى في كل أنحاء المجتمع بل والعالم مظاهر الكذب والغش والاحتيال والنفاق

والأيديولوجية والديماغوجية. فهناك السياسيون ورجال الأعمال الذين يستخدمون الكذب وسيلة للنجاح، ووسائل الإعلام التي تنشر الدعاية الأيديولوجية بدلا من التقارير الدقيقة، والتضليل بدلا من المعلومات، والمصالح التجارية الخبيثة بدلا من الولاء للحقيقة. والعلماء والباحثون الذين يكرسون أنفسهم في برامج سياسية أو أيديولوجية مشكوك فيها أخلاقيا أو في جماعات المصالح الاقتصادية، أو في من يبرر البحث الذي ينتهك القيم الأخلاقية الأساسية. ورجال الدين الذين يقصون الأديان الأخرى ويقللون منها وينشرون التطرف والتعصب بدلا من الاحترام والتفاهم. إننا نجد في الدين والتقاليد الأخلاقية وصية "لا تكذب"، أو بصيغتها الإيجابية: "تكلم بصدق". وإذا تم إعادة النظر من جديد في تداعيات هذا التوجيه القديم نجد أنه لا يحق لامرأة أو رجل أو مؤسسة أو دولة أو أي هيئة دينية الكذب على الآخرين. وهذا ينطبق بصورة خاصة على: أولئك الذين يعملون في وسائل الإعلام الذين نشق في حرية تقاريرهم من أجل الحقيقة، والذين نمنحهم وظيفة المراقبة والنقد، إنهم ليسوا فوق الأخلاق، ويجب عليهم احترام كرامة الإنسان والحقوق والقيم الأساسية، ولا يجب عليهم التدخل في شئون الآخرين الخاصة، ولا التلاعب بالرأي العام أو تشويه الحقيقة. وكذلك الفنانون والكتاب والعلماء الذين نشق في حريتهم الإبداعية والأكاديمية، هم ليسوا في حل من المعايير الأخلاقية العامة ويجب عليهم خدمة الحقيقة. والأمر نفسه بالنسبة إلى قادة الدول والسياسيين والأحزاب السياسية، أولئك الذين نأتمنهم على حريتنا، وعندما يكذبون ويزيفون الحقائق أمام شعوبهم، ويتهمون بالرشوة والقسوة في الشئون الداخلية والخارجية، ويتخلون عن المصداقية، فإنهم يستحقون ترك

مناصبهم وانفضاض مؤيديهم عنهم. وخلافا لذلك يجب على الرأي العام مساندة السياسيين الذين يتحلون بالشجاعة والإقدام على قول الحقيقة دوماً أمام شعوبهم. وأخيراً فإن ممثلي الجماعات والتيارات، الذين يثيرون الضغائن والكراهية والعداء تجاه مخالفيهم من العقائد الأخرى، أو يشرعون الحروب الدينية، فإنهم يستحقون إدانة المجتمع لهم وانفضاض مناصريهم عنهم. وليس هناك عدالة بدون الصدق. ويجب أن يتعلم الشباب في المنزل والمدرسة التفكير والحديث والعمل بصدق، لديهم حق في المعلومات والتعليم كي يكونوا قادرين على اتخاذ قرارات من شأنها تشكيل حياتهم، وبدون قالب أخلاقي سيكون من الصعب عليهم التمييز بين المهم من غير المهم، وفي فيضان المعلومات اليومية، فإن المعايير الأخلاقية سوف تساعدهم على التبصر عندما تصور الآراء كحقائق أو يتم إخفاء المصالح أو المبالغة في الأهداف أو لوي وتحريف الحقائق. وكى نكون بشرا بصدق يجب علينا: ألا نخلط بين الاستبداد والتعددية، بين اللامبالاة والحقيقة. ويجب أن ننمي الصدق في جميع علاقاتنا بدلا من الغش والتضليل والانتهازية. ويجب أن نسعى للحقيقة والاستقامة غير القابلة للفساد بدلا من نشر أنصاف الحقائق الأيديولوجية والحزبية. ويجب أن نخدم الحقيقة بشجاعة ونتحلى بالثبات والثقة بدلا من الاستسلام للإقامة الانتهازية في الحياة على حد التعبير الرائع لهانز كونج⁽¹⁾.

إن جماع الحد الأدنى الأخلاقي، بل كل أخلاق، مبدأ بسيط هو: عامل الناس كما تحب أن يعاملك الناس.. أو بصياغة أخرى: لا ترضى للناس ما لا ترضاه لنفسك.. أو بصياغة ثالثة: حب لغيرك ما تحب لنفسك.. أو بصياغة رابعة: افعل للغير ما تحب أن يفعله

(1) - Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 113.

الغير لك.. أو بصياغة فلسفية: يجب أن تكون إرادتك متسقة مع نفسها.

إن القاعدة الذهبية التي اتفقت عليها كل الأديان والفلسفات، رغم الاختلافات الكبيرة بينها عقائديا وتشريعيًا، هي:

"عامل الناس كما تحب أن يعاملوك"

كثيرا ما اتجه والزر عالم الاجتماع الكبير إلى التوراة العبرية لتوضيح ملاحظاته حول الحد الأدنى الأخلاقي، لكن غيره من المعنيين بالقضية نفسها مثل كونج^(١) لا يجدوا ما يمنعهم من الإشارة إلى التراث المسيحي والإسلامي، بل وإلى الإشارة إلى الأديان الأخرى، وسائر التراث الإنساني الفلسفي والأخلاقي.

لقد عرف التراث الإنساني قدرا كبيرا جدا من التأثيرات الملموسة. وقضيتنا الآن ليست معايير الحد الأدنى فقط للأخلاق، بل إجماع الحد الأدنى، أي الإجماع الأساسي الاجتماعي الضروري على الحد الأدنى من الأخلاق. والاعتبارات ليست للتوضيح فقط، وإنما أيضا لإعطاء مضمون متعين. ويمكن للمرء حينئذ العثور على بعض "الأقوال" والتعاليم الأخلاقية العامة للسلوك الإنساني على اختلاف نظمته. وفي مجتمع اليوم يعني الإجماع الأخلاقي الاتفاق الضروري حول معايير أخلاقية أساسية يمكنها خدمة أصغر قاعدة ممكنة للتقدم الإنساني والعمل المشترك من أجل التقدم رغم جميع الفروق السياسية والاجتماعية والدينية.

ويمكن إيضاح هذا ببساطة من خلال القاعدة الذهبية للإنسانية التي نجدها في كل التراث الديني والأخلاقي العظيم، وهذه هي بعض تجلياتها وأنماطها:

(1)- Ibid., p. 98-99.

كونفوشيوس (٥٥١-٤٨٩ ق.م) "الشيء الذي لا تريده لنفسك لا تفعله لشخص آخر" (١).

وفي الجينية Jainism: "على البشر أن يزهّدوا في الأشياء الدنيوية ويعاملوا الخلق في العالم كما يريدون أن يُعاملوا" (٢).
وفي البوذية: "المكان الذي لا أشعر فيه بالفرح والبهجة سيكون كذلك بالنسبة له، وكيف أجبر شخصا على العيش في مكان لا أشعر بالسعادة فيه؟" (٣).

وفي الهندوسية: "لا يجب على الفرد أن يتصرف تجاه الآخرين بالشكل الذي يسيئه هو، هذا هو قلب الأخلاق" (٤).

وقال رابي هليل Rabbi Hillel (٦٠ ق.م-١٠م) في (مبحث السبت ٣١ أ- التلمود): "لا تفعل للآخرين الذي لا تريدهم يفعلونه معك" (٥).

وقال المسيح: "الذي تريد الناس أن يفعلوه معك، افعله معهم" (٦).

وقال محمد صلى الله عليه وسلم: "أَجِبْ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ" (٧)، وبصيغة ثانية: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" (٨).

(1) - Confucius, Analects 15.23.

(2) - Suttrakritanga. I, 11,33.

(3) - Samyutta Nikaya V, 353, 35-342, 2.

(4) - Mahabharata, XIII, 114, 8.

(5) - Shabbat 31 a.

(6) - إنجيل متى ١٢: ٧، إنجيل لوقا ٦: ٣١.

(7) - أخرجه الترمذي في السنن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون بدون تاريخ. ج ٤ / ص ٥٥١.

وقال كنت: "اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانونا كليا للطبيعة a Universal Law" (٢)، أو بصيغة ثانية: "اعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر كغاية As End لا كوسيلة As Mean" (٣) أو بصيغة ثالثة: "اعمل كما لو كنت مشرع القانون Legislator" (٤).

وذلك حتى لا تتناقض مع نفسك، فينبغي على الإرادة أن تكون متسقة مع نفسها. ومعنى أن تكون الإرادة متسقة مع نفسها- ببساطة- أن لا تتناقض مع ذاتها، والإرادة المتناقضة هي التي تعطي لنفسها حقا بينما تمنعه من الآخرين، وتسوغ لنفسها فعلا بينما تحرمه على سائر الناس، أي أن تبيح الإرادة لنفسها الغش -مثلا- بينما تحرمه على الآخرين! أن تبرر لنفسها الإهمال بينما تنقده في الآخرين! أن تسوغ لنفسها قبول الرشوة في حين تحرمها على الجميع! أن تكون فوضوية مع أنها تنتقد اللانظام عند باقي أفراد المجتمع! أن تمتنع من مساعدة المحتاج، بينما تطلب المساعدة عندما يكون صاحبها نفسه محتاجا! أن تستغل الآخرين بينما تحرم عليهم استغلالها! أو بعبارة بسيطة أن ترضى لنفسها ما لا ترضى للآخرين!

(1)- أخرجه البخاري ١٣، ومسلم ١٦٨، والترمذي ٤٦٦٧، والنسائي ٨١١٥، ٨١١٥، ٨١٢٦، وابن ماجه ١٢٦، والدارمي ٢٣٩٧، وأحمد بن حنبل ٣١٧٦، ٣٢٠٦، ٣٢٥١، ٣٢٧٢، ٣٢٧٢، ٣٢٧٨، ٣٢٨٩، ٤٧٠، وابن حبان ١٤٧١، ١٤٧١، والنسائي ٦٥٣٤، ٦٥٣٤، وأبو يعلى ٥٢٧٠، ٥٣٢٧، ٥٣٣٩، ٥٤٠٧، ٥٤٤٤، ٥٤٥٩، ٥٤٥٩، ٦٢٣، والطبراني ٢١٨، والطيالسي ١٢٦٨، والقضاعي ٢٦٣، ٢٦٤، وعبد بن حميد ١٣٥٥، والحاكم ٤١٨٦، والبيهقي ١٧٠.

(2)- M. Thompson, Ethics, P. 151.

(3)- Ibid., P. 109.

(4)- Korner, S., Kant, Canada, Penguin, 1955.p. 149.

أليست هذه الإرادة المتناقضة هي كلمة السر في كل المواقف
اللاأخلاقية- سواء الفردية أو الإقليمية أو الدولية- التي تخالف
الحد الأدنى الأخلاقي الذي يحدده المبدأ الأخلاقي الذهبي: "عامل
الناس كما تحب أن يعاملوك" بوصفه محل إجماع من الأديان
وفلسفات الأخلاق؟!

خاتمة

رغم أن فلسفات الحداثة ناقشت العلاقة بين الأخلاق والدين، وانتهت
فيها إلى علاقات متعددة، فإنها لم تنجح في الوصول إلى حد أدنى أخلاقي
بين الدين وفلسفة الأخلاق؛ لأن بعضها كانت مهمومة بمحاولة
الوصول إلى الحد الأخلاقي الأقصى؛ ومن ثم عملت على بناء
منظومتها الأخلاقية كمنظومة تصل إلى قمة الهرم الأخلاقي على
أنقاض الفلسفات الأخرى، بل وعلى حساب الدين، حيث جاءت
ناقضة له بدرجة أو أخرى.

وبعضها وقعت في الامتثالية الاجتماعية والسياسية، ومن ثم
لم تخرج عن النسبية الإقليمية، مثل الأخلاق المؤقتة أو حتى
النهائية عند ديكرت. وبعضها الآخر تميزت بالصرامة التي تنوء
بها الطبيعة الإنسانية؛ فهي أخلاق الحد المثالي الأقصى الذي لا
يصلح لعامة الناس، ومن ثم لا مجال للحديث فيها عن حد أدنى
أخلاقي، مثل فلسفة كنت. في حين استغرقت فلسفات أخرى في
تحليل الآراء والقضايا الخلقية عن طريق تفكيك العبارات
والألفاظ اللغوية المركبة، مثل فلسفات مور ورسل وقتجنشتين.

أما البعض الآخر من فلسفات الحداثة فلا يمكن أن تقوم
معها أية أخلاق، مثل الوضعية المنطقية، والوجودية. في حين
أحدثت فلسفات أخرى قطيعة تامة مع فلسفات الأخلاق الأخرى

والأديان بعامه، مثل فلسفة نيتشه والفلسفة التفكيكية.

وقد تمكنت الأخلاق التطبيقية سواء كانت أخلاق الأعمال التجارية أو الأخلاق المهنية من الوصول إلى موثيق أخلاقية مشتركة انطلاقاً من معيار يمثل حداً أخلاقياً يلتقي عليه أهل المهنة الواحدة، لكنها - كما قلنا - أخلاق مخصوصة بمجال مهني معين لا بالأخلاق بعامه.

ومن ثم كان من الضروري البحث عند الفلاسفة المتأخرين، أي الفلاسفة الأكثر معاصرة، عن "الحد الأدنى الأخلاقي"، باعتباره "النواة الأخلاقية" بين الدين وفلسفة الأخلاق، والتي تشكل إجماعاً جوهرية على قيم ملزمة ومعايير محددة وسلوكيات أساسية يتم إقرارها من قبل الجميع. وقد وجدنا أن فريقاً مثل ماكلنتير، ورورتي، وفوكولت، وبوبنر، يرون استحالة وجود إجماع عالمي على "الحد الأدنى الأخلاقي"، كما وجدنا البعض الآخر، مثل: فيلش، وليوتارد، يدافعون عن تعددية جذرية في موضوعة ما بعد الحداثة.

لكننا في وسط هذا الرفض وجدنا فريقاً ثالثاً من الفلاسفة المعاصرين أيضاً، يرى أنه ربما يوجد جانب ما مشترك كامن بين أخلاقيات الجماعات المختلفة في العالم، وبحاجة للخروج إلى النور، أي توجد معايير أخلاقية لدى الجنس البشري على اختلاف الأمم والثقافات والأديان ولكنها بحاجة للكشف عنها، مثل مايكل والزر الذي تحدث عن المشترك الأخلاقي العام، و"النواة الأخلاقية" التي يجمع عليها الناس، والتي يطلق والزر عليها مبادئ "نحيلة". وأكد على أن وجود إجماع لا يعد ضرورياً فيما يتعلق بالتمايز الثقافي "المبادئ السميكة"، الذي يحوي بالضرورة عناصر ثقافية خاصة ولا حصر لها.

ويمكن أن نضع في هذا الإطار فلسفتا جون رولز ويورجن هابرماس، حيث رأيا أن العالمية أساسية لأية فلسفة أخلاقية قابلة للتطبيق. والأول اعتبر أن وجود فكرة موسعة وممتدة للعدالة أمر ممكن من أجل تطوير مدلول الحق والعدالة والذي يمكن تطبيقه أيضا على مبادئ ونظم القانون الدولي والعلاقات الدولية. وفي سبيل ذلك لم يقم رولز بتصوره لمبادئ العدالة على أيّ تصوّر للخير تقدمه الأيديولوجيات أو الأديان؛ لأنّ تصوّرات "الخير" تفصلنا عن بعضنا البعض وتمنعنا، باختلافها وتعدّديتها الكبيرة، من الوصول إلى تصوّر مشترك للعدالة. لكن نظرية رولز في العدالة كانت تسبح في الفضاء بعيدة عن الواقع؛ حيث أغفلت الالتزامات والولاءات المرتبطة بالتصوّرات الخاصة للخير. وهذا ما حاول رولز أن يتلاشاه لاحقا، حيث سعى إلى مراعاة مسألة الحافز والالتزام الوطنيين، واقترح مفهوم "الإجماع عن طريق التقاطع" للتخلّص ممّا يؤول به الأمر إلى ما يشبه المأزق.

وقد وجدنا أن هذه النظرية تنطوي على العديد من الإشكاليات، فيما يتعلق بالولاء واستبعاد مفهوم الخير، والتحدي الحقيقي هو: كيف يمكن الوصول إلى مفهوم للخير تتفق الأغلبية على الحد الأدنى منه في إطار العقد الاجتماعي، فالخير موضوع الأخلاق من قديم وإلى الآن. ومع هذا فلا شك أن العدالة الإجرائية خطوة بالغة الأهمية وضرورية ضرورة قصوى في أخلاق الحد الأدنى المشترك.

مهما يكن من أمر، فمع أن رولز يختلف عن والزر، إلا أنه يظل يشاركه النظرة في أن النقاش النفعي يظل مبدأ منقوصا للالتزامات المعيارية. كما تختلف فلسفة والزر عن فلسفة هابرماس، إلا أنه يظل يشاركه أيضا النظرة في أن النقاش النفعي

يظل مبدأ منقوصا للالتزامات المعيارية، وأن العالمية أساسية لأي فلسفة أخلاقية قابلة للتطبيق. فلقد ذهب هابرماس إلى أن العقل هو القاسم المشترك بين الإنسانية، وأنه يسمح لها بقدر من الاستقلال والحرية يمكن معه أن تكتشف القوانين الكونية، والتسليم بأن الذات العاقلة هي العنصر المشترك بين كل أفراد الإنسانية يعني التسليم مسبقا أن هناك ذوات عاقلة أخرى، وبالتالي لن تنتهي الذات عند هابرماس إلى ما انتهت إليه من انقطاع وعزلة في فلسفة ديكارت. على هذا الأساس حاول هابرماس الوصول إلى الشمولية التي تعني الاعتراف المتبادل بين الجميع، كما تعني مشاركة كل الأطراف، كما حاول السعي إلى نط من المخاطبة والفعل الاتصالي والفعل الكلامي ومجتمع الاتصال الذي هو الاستجابة العملية لفلسفة كونية شأن "أخلاق المخاطبة".

وعلى مستوى القانون الدولي، أشار ماكس هوبر إلى ما أسماه "أخلاق دولية" تسمو فوق القانون، تقف من خلفه وتعلوه، وبالتالي فهي ليست في أصل القانون. فلن يحظى القانون بالوجود الدائم دون وجود الأخلاق، لذا لن يكون هناك نظام عالمي جديد في ظل عدم وجود أخلاق عالمية تنطوي على الحد الأدنى الأخلاقي المشترك.

ويمكن القول أن محاولة كونج للوصول إلى تحديد أخلاق الحد الأدنى المشترك، تجنبت معظم المزالق التقليدية، خاصة أنه قد استفاد من اصطلاحات والزر المفيدة في كتابه "نحيل وسميك"، وتفادي الدخول في نقاشات حول المسائل الخلافية التي تثير المشاكل، وتفادي أخلاق الحد الأقصى "السميكة" التي تعبر عن خصوصيات ثقافية أو دينية أو سياسية. كما تفادي إلى حد ما

النهايات الميئة، مثل تكرار إعلان حقوق الإنسان، والبيانات الأخلاقية الرنانة، والمواظب الدينية الحماسية.

وتدور أخلاق الحد الأدنى عنده على مبدأين أساسيين، لكننا وجدنا أنه يمكن مخالفة كونج هنا؛ فهذان المبدآن يمكن ردهما إلى مبدأ واحد فقط؛ فمبدأ "كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنساني" متضمن منطقيا في مبدأ "ما تتمناه من الآخرين، افعله لهم". ومن ثم فأخلاق الحد الأدنى تدور على مبدأ واحد هو: "عامل الناس كما تحب أن يعاملوك". وهذا المبدأ يقوم على قاعدة عدم التناقض؛ فالإرادة المتناقضة هي التي تعطي لنفسها حقا بينما تمنعه من الآخرين، وتسوغ لنفسها فعلا بينما تحرمه على سائر الناس.

وهكذا ثبت أنه رغم التباينات بين الأديان بعضها بعض، ورغم التعارضات بين فلسفات الأخلاق حول طبيعة الخير.. رغم كل تلك الاختلافات على كل جانب وبين كل جانب وآخر، فإن شمة نواة أخلاقية تمثل الحد الأدنى المشترك بينها جميعا. وليست أخلاق الحد الأدنى أيديولوجية جديدة، وليست تعاليم من قبيل البنية الفلسفية المذهبية الفوقية. ولا تعني فلسفة منفردة أو دينا بعينه. ولا تنشأ جعل الأخلاق المحددة للأديان المختلفة بمثابة أمرا ثانويا أو نافلة. إنها فحسب تقوم على قاعدة ذهبية واحدة تنبثق عنها معايير أخلاقية أساسية تشمل الحق الأصيل في الحياة والمعيشة الكريمة، والمعاملة العادلة من الأفراد وأيضا من الدولة، والاندماج الذهني والجسدي في المجتمع. إن أخلاق الحد الأدنى هي إجماع جوهري على قيم ملزمة ومعايير محددة وسلوكيات أساسية يتم إقرارها من قبل جميع الفلسفات على اختلاف أيديولوجيتها وكل أديان على اختلاف عقائدها.

المصادر والمراجع

*أولا- المصادر الأجنبية:

- Bentham, An introduction to Principles of Morals and Legislation, London, Athlone Press, 1970.
- Habermas, J., Moral Consciousness and Communicative Action, Oxford, 1990.
- Habermas, J., Philosophical Discourse of Modernity, Oxford, 1990.
- Habermas, J., The New Conservatism, Oxford, 1990.
- Habermas, J., Theory of Communicative Action I-II, Oxford 1986, 1989.
- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988.
- Hegel, Phenomenology of Spirit, tr. By A. V. Miller, Oxford, 1977.
- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971.
- James, W., "Reflex Action and Theism" in: The Will to Believe and other essays in popular philosophy.
- James, W., The Will to Believe and other essay in popular philosophy, New York, Dover Publication, 1956.

- Kant, Critique of Judgment, Tr. By J. C. Meredith, Oxford, 1957.
- Kant, Critique of Practical Reason, tr. By L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs – Merrill, 1956.
- Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793), 1934.
- Kung and Kuschel (eds.), A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions, London and New York 1993.
- Kung, H., A global ethics for global politics and economics, translated by John Bowden from German. oxford, oxford University Press, 1997.
- Rawls, J., "The Law of Peoples", in S. Shute and S. Hurley (eds.), On Human Rights, New York, 1993.
- Rawls, J., A Theory of Justice, Cambridge, Mass, 1971.
- Walzer, M., Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, New York, 1983.
- Walzer, Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame/2nd. 1994.

* ثانيا- المراجع الأجنبية:

- Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980, vol.18.
- Bourke, V.J., Ethics. New York, Macmillan, 1951

- Bowie, N. E., "Fair Markets," *Journal of Business Ethics*, 7, 1988.
- Brandt, R., *Ethical Theory*. New Jersey, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1959.
- Brunner, E., *The Divine Imperative*, Philadelphia, the West Minster Press, 1947.
- Brzszinski, Z., *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the 21st Century*, New York, 1993.
- Cassirer, E., *Kant's Life and Thought*, trans. By J. Haden. New Haven and London, Yale University Press, 1981.
- Cassirer, Rousseau, Kant and Goethe, trans. by Gutmann and Randall, Princeton University Press, 1945.
- Charlesworth, *Philosophy and Linguistic Analysis*, Pattsburg, Duguese Univrersity, 1959.
- Cottingham, J., *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1994.
- Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- Encyclopedia Britannica, "Personalism", 2002.
- Ferrell and Frederick, *Business Ethics*. Third Edition, New York, Houghton Mifflin Company, 1997.
- Friedman, R. Z., "Hypocrisy and the Highest Good: Hegel On Kant's Transition from Morality to Religion" *Journal of the History of Philosophy* 24: 4 October, 1986.
- Friedman, R. Z., "The Importance and Function of Kant's

Highest Good", Journal of History of Philosophy, 22: 3 July, 1974.

- Green, D., Reinventing Civil Society, London, Institute of Economic Affairs, 1993.
- Guthrie, W. K., A History of Greek Philosophy, vol. 3, 1969.
- Interaction Council, In Search of Global Ethical Standards, Vancouver Canada 1996, No. 13.
- Kevin, H., "Jacques derrida: introduction" in: Graham ward (editor), the postmodernism god, oxford, Blackwell publishers, 1997.
- Kolakowski, Leszek, Positivist Philosophy: from Hume to the Vienna Circle, trans. By Norbert Guterman, 1972.
- Korner, S., Kant, Canada, Penguin, 1955.
- L.T. Hobhouse, Morals Evolution, London, Chapman and Hall, Ltd., 1908.
- Lewis, H.D., Philosophy of Religion. London, Warwick Lane, 1975. p. 239.
- Louis L. O., "Hellenistic Age" in: Academic American Encyclopedia, Vol., 10.
- Melvin Croan, "Communism", in: Academic American Encyclopedia, Vol., 5.
- Mortimer, R.C. Christian Ethics, London, Hutchinson's University LIBRARY, 1950.
- Richard t. De George, Business Ethics. 2nd ed., New York, Macmillan, 1986.

- Rosenthal, M. & Yudin, A dictionary of Philosophy, Moscow, Progress Publishers, 1967.
- Scruton, R., Kant. Oxford University Press, 1982.
- Simon, W. M., European Positivism in the Nineteenth Century, 1963; repr. 1972.
- Solomon, R. C., Introducing Philosophy, New York: Harcourt Brace College Publishers, 6 Edition, 1997.
- Stone, C. S., Where the Law Ends: The Social Control of Corporate Behavior. New York, Harper & Row, 1975.
- Struhl P. R. & Struhl Karsten J., Philosophy Now, New York, Random House, 1972.
- Teson, F. R., "The Rawlsian Theory of International Law", Ethics and International Affairs 9, 1995.
- Thomas E. W., "Personalism", in Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. vol.15.
- Thompson, M., Ethics, Chicago. NTC-publishing Group, 1994.
- Wood, Kant's Moral Religion. Ithaca, Cornell University Press, 1970.
- zeller E., Stoics ,Epicurean ,and Skeptics , London, 1870.

•ثالثا- المصادر المترجمة إلى العربية:

- ديكارت، رسالة في انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناتي، بيروت، دار المنتخب العربي، ٢٠٠٦.

• ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٣.

• سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة د. كمال الحج، بيروت، منشورات مكتبة الحياة، ١٩٨٣.

• كنت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاي، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥ م.

• هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.

• وليم جيمس، البراجماتية، ترجمة د. محمد علي العريان، القاهرة، دار النهضة العربية بالتعاون مع مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٥.

• رابعا- المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

• إخوان الصفا، الرسائل، القاهرة، تحقيق خير الدين الزركلي، المطبعة العربية، ١٩٢٨. الجزء ٣.

• أرفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٥.

• د. إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩١.

• اميل برهيه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧.

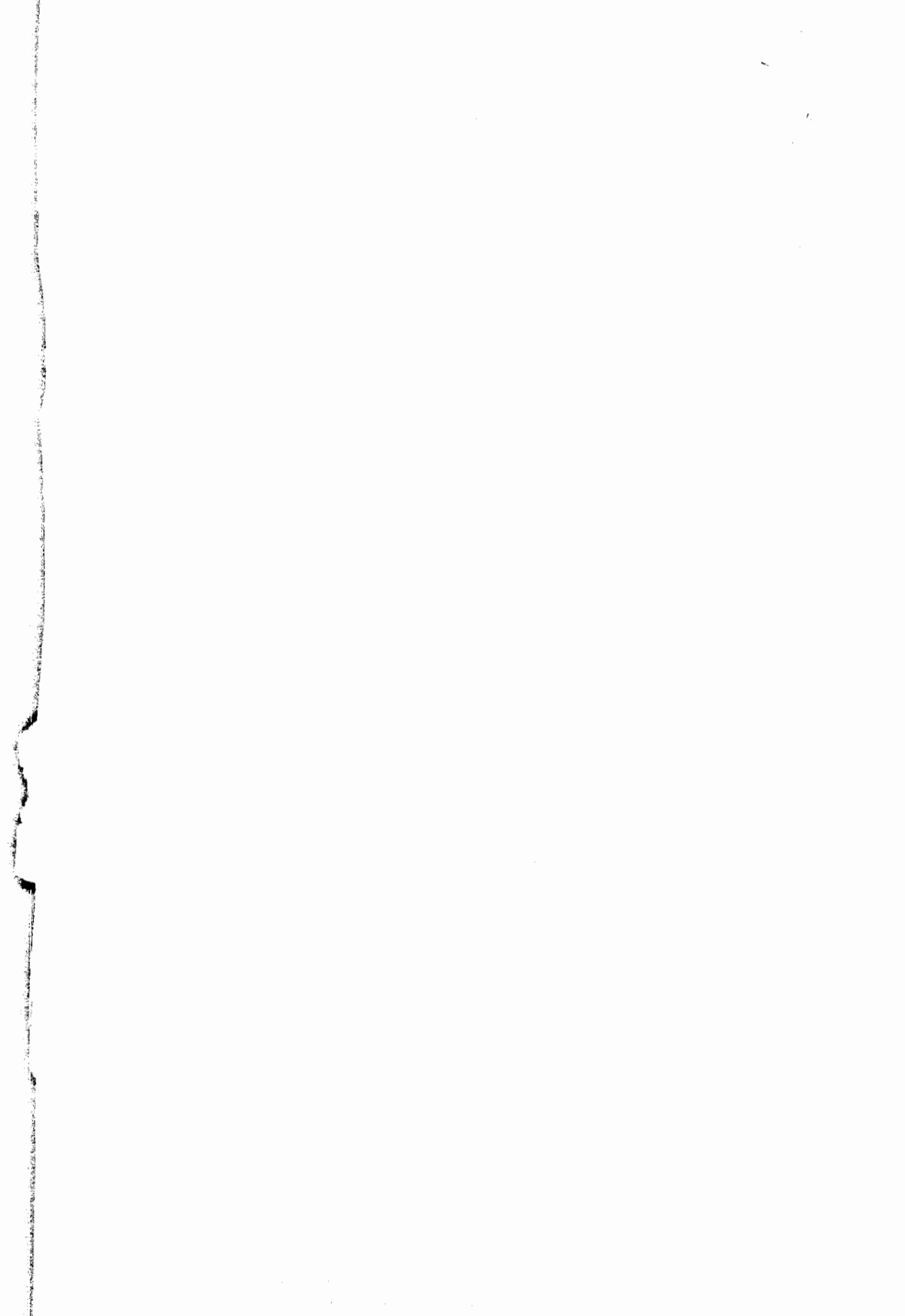
• اميل برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣ م.

• اميل بوترو، كنط، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٢ م.

• أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٦.

- برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ج ١، ١٩٨٣.
- د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٥.
- جابر بن حيان، مختار رسائل، تحقيق ب. كراوس، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٣٥.
- جان لاكروا، كانط والقانطية، ترجمة نسيم عبيد، الطبعة الأولى، بيروت، المنشورات العربية، بدون تاريخ.
- د. حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي: في الأسس والتطبيقات. بيروت، معهد المعارف الحكمية ودار الهادي، ط ١، ٢٠٠٤.
- د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، ١٩٩١.
- د. حسن حنفي، قضايا معاصرة: في الفكر الغربي المعاصر (ج ٢)، بيروت، دار التنوير، ط ١، ١٩٨٢.
- دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، مراجعة سليم بسيسو، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨١.
- د. صلاح قنصوه، نظرية القيم في الفكر المعاصر، بيروت، دار التنوير، ط ٢، ١٩٨٤.
- د. عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨.
- د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.
- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٨٤.
- د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية والوجودية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ.
- د. عبد الوهاب جعفر، خطاب الفلسفة المعاصرة: أداؤه وإشكالياته، الإسكندرية، دار الوفاء، ٢٠٠٣.
- د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط ١، بدون تاريخ.

- د.علي عبد المعطي، أعلام الفلسفة الحديثة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧.
- غي هارشير، العلمانية، ترجمة رشا الصباغ وتدقيق الدكتور جمال شحيد، بيروت، منشورات دار المدى والمؤسسة العربية للتحديث الفكري، ٢٠٠٥.
- د.محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٥.
- د.محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.
- د.محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤.
- د.محمد على أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، القاهرة، ١٩٦٨.
- د.محمد مهران ود.محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، القاهرة، دار قباء، ٢٠٠٣.
- د.مراد وهبه، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨.
- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٧.
- د.يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٩.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.



رابعاً:

الفكر العربي المعاصر

الوطن العربى وتوطين العلم

رشدى راشد(*)

الحديث عن التحديث العلمى عادة ما يطول ويتشعب ليقف بنا أمام سؤال ما أنفك يلح على مؤرخى العلوم وفلاسفتها والدارسين للشروط الإجتماعية لتطورها. ألا وهو: ما هى الوسائل التى يمكن بها توطين العلم حقاً، أى دون الوقوف عند استيراد بعض تطبيقاته ونتائجه؟

وهذا السؤال ما فتئ يشغل بال الكثيرين من العلماء والمفكرين والمسؤولين السياسيين وغيرهم طوال القرنين الماضيين، وهو نفسه يعبر الآن عن أكبر التحديات التى تواجه العالم العربى المعاصر، الذى لم يمكنه بعد النجاح فى توطين العلم كمؤسسة إجتماعية وكبعد حضارى. وهذا التوطين لم يكن -ولا يزال- بالمهمة السهلة، ولا بالأمر المتيسر، مع التحديات الأخرى التى شغلت سكان هذه المنطقة منذ قرنين، أعنى مواجهة الاستعمار السياسى والاقتصادى -القديم والجديد- القادم من الشمال، وفى نفس الوقت السير فى طريق التنمية الاقتصادية والإجتماعية لمؤسسات، ومتابعة تطور حضارى كان قد توقف منذ قرون. والآن وإن اختلفت الأساليب والأوضاع، فالتحديات عديدة ومعقدة، ومنها التطوير العلمى الحقيقى فى ظل الأشكال الجديدة للاستعمار والسيطرة.

والسؤال المطروح هنا: أعنى التحدى العلمى والتقنى، يهم الكثير من بلدان العالم الثالث، ولكن حتى لا نقع فى التعميم المخل، علينا أولاً أن نوضح بعض خصوصيات الوطن العربى، الموروث منها والمكتسب، الذى يمكن الاستفادة منه والذى يقف عائقاً أيضاً أمام توطين العلم.

(*) . أستاذ فلسفة العلوم، جامعة دونى دويدرو، فرنسا. و الرئيس السابق لمركز (تاريخ العلوم والفلسفات العربية والقروسطية) بفرنسا.

١-نبذة عن تاريخ الحضارة العلمية العربية

لا يمكن بحال فهم الحضارة الإسلامية منذ بدايتها دون الوقوف على البعد العلمى فيها. فالعلم كان بعدا أساسيا للمدينة الإسلامية. بل ليس هناك مدينة قديمة أو من العصر الوسيط، أو حتى من القرن السابع عشر، كان العلم فيها بعدا أساسيا مثل المدينة الإسلامية. وطوال التاريخ الإسلامى لم يهاجم العلم مرة واحدة، أما المرات القليلة التى اضطهد فيها المفكرون، فقد تعلقبت كلها بالفلسفة، أى بنظرية "قدم العالم" (ابن رشد)، أو "بوحدة الوجود" أو "الحلول" (الحلاج والسهروردى). بل إن أكثر الفقهاء تشددا -ابن حزم، ابن تيمية- لم يهاجموا العلم قط.

فإذا رجعنا إلى التاريخ فسنجد مع بداية الدولة العباسية نهضة علمية لا تقل أهمية عن تلك التى سنشهدها إبان القرن السابع عشر فى أوروبا. ولفهم هذه النهضة العلمية لابد من التذكير بعوامل عدة منها: تشجيع السلطة السياسية والاجتماعية؛ وهذا ما يستفاد مما يروى عن خلفاء العباسيين وعن إنشاء بيوت الحكمة والمرصد. ولم يقف الأمر على الخلفاء فلقد قلدهم فى هذا الأمراء والوزراء والأغنياء، مثل بنى المنجم وابن المدبر،.. إلخ. والمقام هنا ليس مقام تفصيل، ولكن لا يفوت على من ينظر فى تاريخ الحركة العلمية العربية ملاحظة دور السلطة السياسية فى تهيئة الوسائل المادية وتهيئة الباحثين، واستمر هذا النهج بعد تمزق الخلافة وقيام الدويلات المتنافسة التى معها تعددت المراكز العلمية. فقد أدى إلى خلق "المدينة العلمية" بفرقها المتعددة والمتنافسة. فلو أخذنا بغداد فى منتصف القرن الثالث لرأينا إحدى صور هذه المدينة العلمية بفرقها: بنو موسى وأعاونهم، الكندى وحلفائه، أبو معشر وتلاميذه..

أما العامل الثانى فقد انبثق من حاجات المجتمع الجديد من مادية وثقافية. فقد اقتضت الدولة الجديدة الشاسعة الأنحاء، المتعددة الحضارات والأنظمة، تعميرا وتوحيدا مما ألزم الاستعانة بالعلم، إنباط المياه الجوفية، وشق القنوات والإنشاء الخاص بالمدن ومد الطرق وتنظيم الدواوين، وجباية الخراج، ومسح الأرضين وغير ذلك أدى إلى توحيد النظم الحسابية والاستعانة بالجبر وفروع الهندسة، أعنى الاستعانة

بالعلوم لحل مسائل عملية، كما أدت الفرائض الدينية، من صوم وصلاة وحج.. إلى أبحاث فلكية كان لها جل الأثر فى رقى علم الهيئة. وأدى علم الميقات والوظيفة الإجتماعية الجديدة - أى وظيفة المؤقت - إلى تمثل الثقافة التقليدية للبحث العلمى. وساعدت الدواوين والوظيفة الإجتماعية - أعنى الكاتب - على تقدم أساليب الجبر ويمكن أن نعد أمثلة أخرى من الطب والكيمياء وعلم الحيل. فالعلم أصبح بتطبيقاته جزءا من الممارسة الإجتماعية، كما كان جزءا من تلك الممارسة عن طريق التدريس والبحث. فلم يكن العلم هامشيا فى المدينة العربية - الإسلامية، ولم يكن هامشيا فى الثقافة العامة. وهذا إحدى خصائص الحضارة العربية حتى فى عصور الانحطاط.

أما العامل الثالث، الذى أسهم فى النهضة العلمية فهو نهضة أخرى سبقتها فى العلوم الإنسانية والإجتماعية، أعنى علم الكلام وعلوم اللغة والتاريخ والفقه والتفسير وغيرها. فثمة ملابسات لها وزنا اكتنفت نشأة هذه العلوم التى أعدت وحثت على الاهتمام بالعلوم الرياضية وغيرها. ولضرب مثل على هذا. فلنذكر "كتاب العين" للخليل وظهور أول عمل معجمى فى التاريخ. كان هذا العمل يقتضى معرفة متقنة بعلم الأصوات وكذلك بمبادئ حساب التوافق والتبادل لحصر ألفاظ اللغة. هذا ما أخذ به الخليل. وباختصار أثارت هذه العلوم الإجتماعية والإنسانية العديد من المسائل التى تطلب حلها الأخذ بالعلوم الأخرى من رياضية وغيرها وتطويرها، أو ابتكار علوم جديدة - مثل علم التباديل والتوافق - وهىأت هذه العلوم الإجتماعية جمهورا كبيرا من المهتمين بالعلوم الأخرى وكذلك الوسائل اللغوية مما أعد اللغة العربية لاستقبال المعارف الجديدة.

فمن الواضح أن هذه النهضة العلمية شملت كل فروع المعرفة فى هذا الوقت ولم تقف على بعضها دون البعض الآخر، كما شملت أيضا الفروع النظرية والتطبيقات المتعلقة باحتياجات المجتمع الجديد. وهكذا أصبح العلم جزءا أساسيا من الثقافة العامة التى لم تكن دينية - لغوية أدبية فقط. وأصبح العلم جزءا هذا إحدى خصائص الثقافة العربية، كما يشهد به كتب تصانيف العلوم القديمة والمتأخرة، وكما تشهد به الثقافة الشعبية. فلنستمع فى هذا الصدد إلى حلاق بغداد فى ألف ليلة وليلة إذ

يقول: "ستجدنى أحسن حلاق فى بغداد. حكيم مجرب وصيدلى عميق ومنجم لا يخطئ، ضليع فى النحو والبلاغة ومؤهل فى العلوم الرياضية، فى الهندسة والحساب وكل مسائل الجبر، فى التاريخ أعرف تاريخ الممالك فى العالم، وأعرف أيضا جميع أبواب الفسحة..".

بُنيت هذه الثقافة العلمية الجديدة ابتداء من نقل علوم الأوائل وخاصة تلك التى ترعرعت فى أحضان الحضارة الهلينستية كما هو معروف. ولكن إذا تأملنا حركة الترجمة العلمية، من فلكية ورياضية على الأخص، فسيظهر لنا خاصة أخرى ذات معنى عميق. سنرى أن هذه الترجمة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالبحث العلمى وبالإبداع. فلم يكن القصد من الترجمة إنشاء مكتبة علمية الهدف منها إثراء خزائن الخلفاء والأمراء، بل لتلبية حاجات البحث العلمى. وإذا لم نع هذه الظاهرة حق الوعى، فلن ندرك شيئا من حركة الترجمة هذه، والتى كانت أكبر حركة ترجمة علمية عرفها التاريخ، ويكفى أن نذكر هنا بأن المترجمين أنفسهم كانوا من قادة الحركة العلمية، بل إن بعضهم من العلماء الخالدين على مر العصور، فمن بينهم: الحجاج بن مطر وثابت بن قرة وقسطا بن لوقا، هذه واحدة، والأخرى أن اختيار الكتب وكذلك توقيت هذا الاختيار كانا وثيقى الصلة بما يعرض للبحث. ولنأخذ مثلا واحدا: فعندما ترجم ثابت بن قرة عدة كتب من مخروطات أبولونيوس -وهى أصعب وأرقى ما كتب فى الهندسة اليونانية- كان ذلك لحاجته إليها فى أبحاثه الرياضية الجديدة وخاصة تلك المتعلقة بحساب المساحات والحجوم. فارتباط الترجمة العملية بالبحث العلمى المتقدم ليس حقيقة تاريخية فحسب، بل هو يفسر لنا فى مجال الفلك والرياضيات سر نشاط الترجمة على أيدي أعلى الباحثين طبقة، كما يبين لنا بعض خصائص الترجمة اللغوية.

ولا مجال للشك أن أحد النتائج لكل هذه الأنشطة هو نشأة اللغة العربية العلمية عند التقاء تيارين للبحث، أحدهما فى العلوم الإنسانية وخاصة اللغوية منها، والآخر هو تيار البحث العلمى نفسه الذى سلك نهجين متزامنين، أعنى الترجمة المرتبطة بالبحث العلمى، وبالإبداع فيه، وابتكار علوم جديدة لم يعرفها القدماء ولعل أهم خاصيتين للمعرفة الجديدة التى أنتجتها الحضارة العربية هما:

١- عقلانية رياضية جديدة.

٢- التجريب كنمط من أنماط البرهان.

أما العقلانية الجديدة، فيمكن وصفها بكلمتين، جبرية تحليلية، أم التجريب ودخوله مع الحسن بن الهيثم كميّار برهاني في البحث الفيزيائي فقد أدى إلى تضيق الفجوة العميقة التي كانت تفصل بين العلم والفن في الثقافة اليونانية والهلينستية. فلقد تغيرت العلاقة بينهما في الثقافة الإسلامية. وباختصار شديد يمكننا وصف الثقافة العلمية العربية بأنها جبرية تجريبية.

٢- المجتمع العلمي والتقاليد الوطنية

لا يكفي بحال من الأحوال إحصاء عدد الجامعات وخريجياتها ومراكز البحوث العاملين فيها والمهندسين والكيميائيين والأطباء... إلخ. لمعرفة وضع العلم في بلد ما. أهميتها هذه المعطيات الكمية مع أهميتها دون أدنى شك. لا تسمح بالتعرف على "المجتمع العلمي" أو "الجماعة العلمية" لهذا البلد أو ذاك. إن مجموعة العلماء، مهما كان عددها، ومهما كان عدد المؤسسات التي يتواجدون فيها، لا تشكل بالضرورة مدينة علمية ولا مجتمعاً علمياً، أى مجتمع واعٍ لنفسه ومتميز عن المجتمعات الأخرى. فإن تجنبنا "الوهم الإحصائي" سنجد أن الحديث عن المجتمع العلمي لا يمكن أن يتم دون تحديد المعايير والعوامل المتعلقة بالعلم وتاريخه أولاً. وحتى يتسنى لنا ذلك علينا أولاً أن نميز بين ثلاثة أنماط علمية، يهم كل منها المنطقة العربية في تاريخها الممتد. وهذه الأنماط هي: "العلم الكلاسيكي" و"العلم الحديث" و"العلم الصناعي". لقد تطور العلم الكلاسيكي فيما بين القرن التاسع الميلادي والنصف الأول من القرن السابع عشر الميلادي. ونشأ في أول الأمر في المراكز المدنية الإسلامية وباللغة العربية. إن الترجمات اللاتينية لمؤلفات علماء الإسلام والبحوث التي قام بها البعض على نفس النوال كاتن تُشكّل جزءاً مكملًا من هذا العلم الكلاسيكي. ولعل أهم خاصيتين لهذا العلم الكلاسيكي الذي انتهجته الحضارة العربية هما: عقلانية جبرية تحليلية من ناحية وتبني التجريب كنمط من أنماط البرهان. ولقد تم تنشيط هذا العلم من جديد في نهاية القرن السادس

عشر وخلال النصف الأول من القرن الذى يليه، بعد أن بدأ يضمحل فى مكان نشأته. وكان هذا العلم مكتوباً باللغة المسيطرة التى كانت العربية فى بادئ الأمر، ثم اللاتينية فيما بعد؛ وكان مزدهراً فى المراكز المدنية.

أما "العلم الحديث" فهو أوروبى. ويمكن أن نؤرخ بدايته بشكل تقريبي مع "نيوتن Newton" وخلفائه فى القرن الثامن عشر الميلادى، أو بعد ذلك الوقت. إننا نقصد، بوصفنا لهذا العلم بـ "الأوروبى" أنه نشأ وتطوّر فى أوروبا الغربية فقط. يتميز هذا العلم الحديث عن العلم الكلاسيكى بنزعة قوية إلى توحيد فروعه. وكان نيوتن أول من حاول إيجاد تفسير لتوحيد الميكانيكا والمناظر والمغناطيسية فى آن واحد.

ولقد عمّق خلفاؤه، انطلاقاً من "دالمبير D'Alembert" وحتى "ماكسويل Maxwell" هذا المشروع ووسّعوه وطوّروه. وتطلبت هذه النزعة أشكالاً جديدة من التعاون بين العلماء فى الاختصاصات المختلفة. ولم يقتصر هذا العلم، بخلاف العلم الكلاسيكى، على لغة مهيمنة. وذلك أن ثلاث لغات على الأقل فرضت نفسها إلى جانب اللاتينية وهى الإيطالية والإنجليزية والفرنسية وكذلك اللاتينية "أولير Euler، غوس Gauss" بدرجة أقل، ويتميز هذا العلم عن العلم الكلاسيكى، بالإضافة إلى ذلك، بأشكال من التنظيم خاصة به، ف نموذج مُتخَف الإسكندرية قد أصبح لاغياً منذ زمن بعيد. ولم تعد كافية "نماذج الحكمة" فى بغداد و"بيت العلم" فى القاهرة والمدارس الدينية-النظامية والمستنصرية وحتى الأزهر- والمرصد والمستشفيات. وتطلب الأمر إنشاء مراكز حقيقية للبحوث مع مخابرها؛ وهذا هو الدور الذى لعبته الجامعات العلمية فى القرن الثامن عشر الميلادى؛ وتوجب كذلك إنشاء مدارس مخصصة لتدريس العلوم ومدارس أخرى مخصصة لتطبيقها. ولقد أصبحت هذه المدارس الأخيرة ضرورية بفضل خاصة أخرى من خصائص العلم الحديث، وهى تقوية البُعد التطبيقى الهادف إلى المنفعة. ولكن لا يجب أن ننخدع: إن التطبيق لم يكن فى الفترة الأولى إلا على شكل أمنية. وقد توجب انتظار الكيمياء والمغناطيسية الكهربائية والدينامية الحرارية وغيرها، قبل أن تتحقق أمنية التطبيق هذه. وأخيراً، إن هذا العلم الحديث يتميز عن العلم الكلاسيكى بتطلّبه نشر القواعد العلمية والأخبار العلمية؛ أى أنه يعتبر العلم ثقافة، وهذا ما لم يكن قد

حصل على هذه الصورة من قبل. وهكذا رأينا عندئذ، على شكل أكبر مما كان سابقا، بروز الفلسفات العلمية، ومنها ليس فقط فلسفات العلماء التى كانت موجودة من قبل، بل تلك الخاصة بالفلاسفة "دالمبير، هيوم، كانط...؛ وكذلك تكوّن أيضا تاريخ العلوم كمادة مستقلة وتم تأليف الموسوعات العلمية/ إلخ، أما الفلسفة العلمية فلم يُعد لرجل "عصر الأنوار" غنى عنها. وهذا ما جعل، وفقا لهذه الظروف، مفهوم المجتمع العلمى نفسه وتكوين هذا المجتمع وتأثيره مغاير لما كانت فى عصر العلم الكلاسيكى. وبدأ يظهر إلى الوجود تصور آخر للتعليم والبحث. ونقول باختصار أنه لم يعد ممكنا القيام بالتعليم أو بالبحث دون تدخّل السلطة والدولة. وقد سعت الدول الجديدة التى ظهرت فى بداية القرن التاسع عشر إلى تملك هذا العلم بالتحديد. ونذكر فى هذا الخصوص مثل مصر واليابان. وكانت الدولة الوطنية مدفوعة بشكل ظاهر فى كلتا الحالتين بدوافع استراتيجية وعسكرية واقتصادية أيضاً. لكن مثل مصريين أن الدولة لا تكفى وحدها "لتملك" العلم الحديث. وكان يتوجب على أصحاب القرار، ولا نقصد العسكريين منهم فقط بل النخبة السياسية والأوساط الاقتصادية وكذلك العلماء المكونين، أن يلتزموا التزاما إراديا واعيا بالعمل على تملك العلم. لقد كان هذا الالتزام الإرادى مفقودا لدى أصحاب القرار فى منتصف القرن التاسع عشر، إذا استثنينا بعض الحالات النادرة "رفاعة الطهطاوى، وعلى مبارك". وجاء فقدان القدرة على القرار بسبب السيطرة الاستعمارية، ليؤدى إلى فشل المشروع. وسوف نعود مرة أخرى إلى الحديث عن هذا الموضوع.

يتميز "العلم الصناعى"، أى علم المجتمعات الصناعية المتقدمة التى تنتج وتستهلك العلم على درجة عالية، بتصنيع البحث؛ وتعنى كلمة تصنيع البحث ليس فقط أن هذا العلم يقوم بتطوير التطبيقات العلمية على الصناعة أو تطوير البحث الصناعى بحد ذاته، بل إن البحث العلمى نفسه يجرى فى مؤسسات ومخابر "المركز الوطنى للبحوث العلمية، مركز الدراسات والبحوث النووية.. إلخ" أصبحت هى نفسها خاضعة لطرائق التنظيم والإدارة الخاصة بالممارسات الصناعية. فصار مفهوم "المجتمع العلمى" ذا معنى مختلف عن ذلك الذى عرفناه مع العلم الحديث. إن المواضيع نفسها

لهذا العلم الجديد، حسب تعريفاتها الخاصة، تتعلق بشكل قوى بالتقنيات المعقدة، ولقد عرفت بحق أنها "ظاهراتية- تقنية"، أى أن صياغة هذه المواضيع وإنتاجها فى بعض الأحيان يتطلبان تعاوناً بين العديد من الاختصاصات العلمية والتقنية أيضاً، وغالباً ما تتعدى كلفتها القدرة المالية لبلد واحد متوسط الكبر. إن لغات هذا العلم متعددة، ولكن اللغة الإنجليزية مهيمنة فيه.

يمكن أن نستخلص من هذه النظرة السريعة والإجمالية عدة عِبر عامة قبل أن نعود إلى الأمثلة.

العبرة الأولى: إن الاستقراء التاريخى يبين أن العلم، أكان كلاسيكياً أو حديثاً أو صناعياً، لم يستطع أن يتأسس وأن يتطور دون أن تكون المؤسسات الخاصة به قد أنشأت فى أول الأمر، ثم استحدثت مهنة العالم وتبعته التطبيقات العلمية. وحتى لو لم يكن لهذه العبارات نفس المعنى خلال الفترات للعلم فإن المراحل التى ذكرناها تبقى ضرورية فى كل حالة.

إن تأسيس العلم يعنى إنشاء المؤسسات التى يمكن أن يجرى فيها البحث العلمى: دار الحكمة والمرصد والمستشفيات والمكاتب والمدارس.. فى بغداد والقاهرة وفى سمرقند.. إلخ. الجامعات العلمية أولاً ثم الجامعات فى لندن وباريس وبرلين وميلانو وسان بطرسبرج. أما العلم الصناعى فإننا نعرف جيداً مؤسساته الكبرى والعديدة. ولقد توجب على المؤسسات العلمية أن تُدافع غالباً عن نفسها فى مواجهة مؤسسات أخرى قوية وذات سلطات متعددة سياسياً ودينياً واقتصادياً.

ولقد تمت "مهنة" البحث، أى أن البحث أصبح مقبولاً كمهنة. وهكذا كان مترجم المأمون وعالم الفلك لديه وأعضاء بيت الحكمة وأعضاء بلاط عضد الدولة.. إلخ، ينتمون إلى مجوعات من الهمنيين لهم رواتبهم. وهكذا كان وضع "لايبنتز Leibnitz" فى بلاط "هانوفر Hanover". ولقد بدأت الجامعات العلمية، تعطى للباحثين، بشكل منظم، مكافآت على بحوثهم. ثم أصبح الباحث موظفاً ذا مهنة، ولم نعد نرى هذا النوع من العلماء الهواة مثل "ديكارتر Descartes" و"فيرما Fermat". تطور المجتمع العلمى على أساس الاختصاصات التى تزايد عددها بشكل دائم، مع طاقم من الموظفين المتخصصين

الذين لا يحصلون على شهاداتهم وألقابهم إلا بعد دراسة طويلة. وأصبح البحث، وبهذا المعنى، مهنة كسائر المهن الأخرى مندرجة ومعترفا بها ضمن نظام الإنتاج.

العبرة الثانية يمكن أن نستخلصها من التاريخ: توجد ثقافات ومجتمعات مؤهلة أكثر من غيرها لاستقبال وبالتالي لتملك العلم الحديث. وهذه المجتمعات هي تلك التى ورثت من تاريخ طويل فى العلم الكلاسيكى. لكن هذه القوة الكامنة تبقى دون جدوى إذا لم يجر تنشيطها بشكل إرادى.

العبرة الثالثة: لم يكن هناك تطور متساو لمختلف المناطق، سواء أكان العلم كلاسيكياً أم حديثاً أم صناعياً: لقد تواجدت المراكز المتقدمة فى تطورها مع ما أحاط بها وكان أقل تطوراً. مراكز العلم الكلاسيكى هي بغداد والقاهرة وقرطبة وسمرقند، قبل أن تتحول إلى بولونيا وبادو والبندقية ثم إلى باريس ولندن؛ أما اليوم فإن هذه المراكز كثيرة فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى أوروبا واليابان.

العبرة الرابعة: لم يكن العلم أبداً، سواء كان كلاسيكياً أم صناعياً، شيئاً يُنقل من مجتمع إلى مجتمع آخر. كذلك ليس هناك نشر ممكن للثقافة العلمية من مجتمع إلى مجتمع آخر - بواسطة الترجمة أو نقل العلماء وما إليه - دون أن تحضر لأجل ذلك البنية التحتية اللازمة. لم تكن أوروبا لتقدر على الاستفادة من المعارف العلمية، فى بداية الثورة الصناعية، لو لم تُعمم التربية العلمية، من جهة أن يملك العلم دون أن يبنى لنفسه وبنفسه تقاليد الخاصة بالبحث.

لا يمكن إذا الحديث عن "المجتمع العلمى" فى أى نبط من الأنماط العلمية الثلاثة التى عددناها دون ذكر البحث العلمى النظرى والتطبيقي. فوجود المجتمع العلمى لا ينفصل البتة عن وجود تقاليد وطنية فى البحث العلمى. وإذا انعدمت هذه التقاليد الوطنية، لم يبق سوى مجموعة من المعلمين وتجمع من التقنيين ذوى التكوين التنافر والغير متجانس لانتمائهم الفعلى لتقاليد متعددة وغريبة. أما إذا وجدت التقاليد العلمية والوطنية، فمن السهل التعرف عليها وذلك عن طريق أسماء العلماء وعناوين مؤلفاتهم ونظرياتهم الجديدة التى طوروها واختراعاتهم التقنية التى أتوا بها، ومحاور الأبحاث التى ورثوها جيلاً بعد جيل. فالسؤال عن توطين العلم هو إذا السؤال عن القدرة

على خلق مثل هذه التقاليد العلمية الوطنية فى البحث النظرى والتقنى، فهذه التقاليد هى الوحيدة القادرة على تكامل المجموعات العلمية وخلق المجتمع العلمى. وكذلك على تحقيق التراكم العلمى الذى لا يمكن أن يتم دونها. لكن هذا يتطلب النظر إلى العلم وممارسته لا كمجرد مجموعة من النتائج المفيدة، ولكن كمؤسسة بحثية وبُعد حضارى. وربما كان غياب هذا التصور هو أحد أسباب فشل أول محاولة لتوطين العلم فى الوطن العربى.

الآن سأنقل إلى النقطة الثانية من هذا العرض.

٣. البرجماتيقية وفشل محاولات توطين العلم فى الوطن العربى.

إن أولى المحاولات لتحديث العلم فى الوطن العربى كما هو معروف، هى تلك التى قام بها محمد على فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. ولقد تعثرت هذه المحاولة أمام عقبات ستتكرر أكثر من مرة مع محاولات أخرى فيما بعد. فعلىنا إذا أن نتأمل ولو سريعاً هذه التجربة للوقوف على بعض هذه العقبات.

لقد قررت الدولة الجديدة فى ذلك الوقت، لأسباب استراتيجية وعسكرية واقتصادية، تملك العلم الحديث، أى العلم والتقنيات الأوروبية فى القرن التاسع عشر الميلادى. ليس بالإمكان، لأسباب بديهية، أن نتناول هنا من جديد تاريخ هذه الحركة ولا تاريخ مصر طيلة ما يزيد على ثلاثة أرباع القرن. بل أننا سنقتصر على توضيح بعض السمات المهمة لحركة النقل هذه.

لقد تطلب هذا النقل، الذى فرضته سياسة التطوير الاقتصادى والسياسى، فى أول الأمر إصلاحاً جذرياً للنظام التربوى. وهكذا أضيف إلى النظام التقليدى المعمول به نظام حديث حتم إضعاف النظام السابق ولكنه لم يلغ، بل على العكس استفاد منه. هذا النظام الجديد الذى توجب عليه تقديم الإطارات التقنية التى كان الجيش والجدولة بحاجة إليها، كان يأخذ أكبر عدد من أعوانه من بين الذين تربوا فى النظام التقليدى. وهكذا لم يكن النقل عملاً أو سلسلة من الأعمال الجزئية، بل كان يخص النظام التربوى بمرمته. لقد كانت الدولة الجديدة التى تحتكر النشاط الاقتصادى، تتطلع

فى الواقع إلى تكوين قوة عسكرية مهمة وإدارة مجدية. لقد أنشأ محمد على، بمساعدة العسكريين والمهندسين والأطباء الأوروبيين، بل والعمال الأوروبيين وخاصة أتباع سان سيمون، المدارس العسكرية والبحرية والبيطرية، ومدارس الطب والإدارة والمحاسبة.. إلخ، أى تلك التى كانت ترتبط مباشرة بالجيش والإدارة.

السمة الثانية لهذا النقل هى أنه تم بدفعة واحدة باللغة الوطنية. ولم تُفرض لغة أوروبية لتعليم العلوم، كما جرت العادة فى المستعمرات، بل بُدئ بإدخال نظام ترجمة شفهي قبل تكوين الإطارات المحلية. ولقد أثار هذا الموقف حركة تعريب للمؤلفات والموجزات؛ وحركة نشر للمعاجم والقواميس وتم اللجوء، من أجل تأمين هذا التعريب، إلى وسيلتين؛ أولى هى تأسيس مدرسة مخصصة لتكوين المترجمين، والثانية هى إرسال بعثات الطلاب إلى الخارج.

والسمة الثالثة التى تَغلب على هذا النقل هى الاختيار العملى "البرجماتى" والتطبيقي. فتفحص المواد المُدرسة والكتب المترجمة وأهداف البعثات، يظهر بشكل كافٍ أنه قد جرى اختيار مقصود للعلوم التطبيقية أو لتلك التى هى شديدة الارتباط بها، بل ما أدخل من غيرها من العلوم، فلعلاقته بالعلوم التطبيقية، وفقا لحاجاتها فى التكوين. وتركز النقل، تبعاً لذلك، على التقنيات الصناعية والعسكرية والصحة.. أكثر مما تركز على العلوم نفسها. وهكذا نجد، بن الكتب المترجمة، عدة كتب تعالج الهندسة الوصفية، بينما لا نجد على سبيل المثال أى كتاب فى نظرية الأعداد. والكثير من المؤلفات ارتبط مباشرة بالتطبيقات الصناعية.

والسمة الرابعة لهذا النقل الجديرة بالملاحظة هى أنه قد جرى دون البحث؛ أى أن الاهتمام توجه نحو نتائج هذا العلم أكثر مما توجه نحو الوسائل التى تنتجها. ولناخذ مجال المؤسسات أولاً، فقد أنشئت على الطراز الفرنسى خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر المدارس المختلفة فى الهندسة والطب والصيدلة، وما إليه، ولكن لم يُفكر أحد فى إنشاء مؤسسة علمية واحدة مخصصة للبحث. وكان لهذا الوضع فى تلك المرحلة نتائج أدت كلها إلى غياب التقاليد العلمية الوطنية وإلى إقامة نوع من التبعية العلمية الدائمة للبلدان الأوروبية. فكان من النتائج المموسة لهذا الوضع أن العالم الشاب الذى

كان منتجاً فى البحوث خلال إقامته فى أوروبا، صار يقلل من بحثه أو يوقف بالفعل كل بحث جديد بعد رجوعه. ولم يكن لهذا العالم نفسه من يخلفه، بسبب البحث. ولُعط مثالا، من بين أمثلة أخرى، يدور حول سيرة العالم الفلكى محمود الفلكى. كان أستاذاً فى المهندسخانة فى القاهرة انطلاقاً من سنة ١٨٣٤، ثم أرسل فى بعثة إلى أوروبا. ولقد نشر خلال إقامته هناك، فى مذكرات الجامع العلمية المختلفة -البليجية، الفرنسية..- عدة بحوث حول الروزنامات وحقل الأرض المغناطيسى. ثم تابع، بعد رجوعه إلى مصر وخلال عدة سنوات، بحوثه فى المواضيع التى كان يعالجها فى أوروبا، فرسم أول خارطة فلكية وإراثية (طوبوغرافية) لمصر، ورصد كسوف الشمس فى مصر ١٨ يوليو- تموز عام ١٨٦٠. ثم اهتم بعد ذلك بدراسات لم تكن لها علاقة بعلم الفلك: الجغرافيا وعلم الأرصاد الجوية. وشغل مرتين منصب وزير ولم يترك أى تلميذ بعده.

ولكن، بالرغم من هذا العائق الكبير الذى منع تأسيس مدينة علمية حقيقية، فإننا نشهد بداية لتملك العلم: فالتنظيم العسكرى للتعليم ترك مكانه لتنظيم مدنى، وأصبح الطاقم التعليمى مكوناً فى غالبيته من أهل البلاد، والتعريب أخذ يتقدم ويتكامل. هذا هو الوضع الذى كان سائداً قبيل الاحتلال البريطانى، سنة ١٨٨٢، الذى أوقف هذه الحركة بشكل قاس؛ ولكن هذه مسألة أخرى لن نعالجها، بل يكفى أن نذكر أن الاحتلال استبعد جيل العلماء المصريين، سواء بإحالتهم على المعاش، أو بإعطائهم وظائف إدارية دون سلطان، بل واستبدل الأساتذة المصريين بأساتذة إنجليز فى التعليم العالى، واستبدلت اللغة العربية باللغة الإنجليزية فى التعليم العالى.

إن هذه التجربة، التى قام بها محمد على، كانت بنفسها ضحية، على كل حال، لوهمين سيُعاد الوقوع فيهما مع الأسف، فى كثير من البلاد النامية. الوهم الأول توجيه الاهتمام نحو نتائج العلم دون تأمين الوسائل لإعداده ولتشديد بنية قوية للبحث وبنية تحتية للثقافة العلمية والتقنية للمجتمع بكامله. أما الوهم الثانى فهو نتيجة للفكرة الأولى، وهى الاقتناع بإمكانية الاستغناء عن البحث الأساسى، لأسباب مالية أو اقتصادية.

٤- النظرة البرجماتيكية ومحاولات التوطين المعاصرة.

لم تدفن النظرة البرجماتيكية إلى العلم واكتسابه مع نهاية التجربة الأولى فى القرن التاسع عشر، ولكنها تجددت، ولا زالت تُجدد حتى يومنا هذا. ويكفى قراءة سريعة لبرامج المؤسسات العربية المهتمة بالعلوم وكذلك للسياسات العلمية والاتفاقات العلمية بين البلدان العربية والبلدان المتقدمة علمياً للتأكد من استمرار هذه الإيديولوجية. وتزداد خطورة هذا التصور مع التقدم السريع فى ميادين البحث العلمى فى الفروع الأساسية وتزايد الهوة بين العالم الذى ينتج ويستهلك العلم وبين العالم الآخر الذى لا ينتج منه إلا القليل والذى تنتمى إليه البلدان العربية. ولبيان تغلغل هذا التصور فى المجتمع، علينا رسم صورة سريعة لهذا المجتمع لبيان بعض -وليس كل- التناقضات. هناك الكثير من العلماء العرب فى الوطن وفى المهجر، بينهم العديد ذوى القدرات العالية والصيت العالمى، وهنا "مجتمع علمى" ضعيف التكوين سواء على المستوى الإقليمى أو على المستوى القومى. وملامح هذا المجتمع كما تبديه إحصاءات ١٩٩٥-١٩٩٦ مع عدم كفايتها هى التالية:

رأس المال الإنسانى مهم ويمكنه فى ظروف أخرى أن يكون بنية علمية تحتية لمؤسسة علمية هامة، فهناك ١٧٥ جامعة عربية وأكثر من ألف معهد على علاقة ما بالبحث العلمى، وهناك ما بين حوالى عشرة ملايين من الراشدين الحائزين على إجازة جامعية، بينهم حوالى ٧٠٠.٠٠٠ مهندس.. إلخ. فإذا أخذنا فى الاعتبار هذه الأرقام وأرقاماً أخرى مدرجة فى الجداول الإحصائية، تبين لنا أن بين ٨٪ و ١٠٪ من الراشدين حائزون على إجازة جامعية وأن بين هؤلاء حوالى ٣٠٪ حائزون على إجازة جامعية فى العلوم وتطبيقاتها، بينما لا تبلغ هذه النسبة فى الولايات المتحدة ٢٠٪ فقط. وستختلف هذه الصورة تماماً إذا نظرنا إلى هذا الأمر من وجهة نظر البحث العلمى. فعدد الباحثين فى الوطن العربى لا يزيد على ٦٠٠٠٠ باحثاً، وهو ضئيل إذا قورن بعدد الخريجين. هذا

هو التناقض الأول الذى يزداد حدة لوعرفنا أن عدد الباحثين يتضمن أساتذة الجامعات ومن المعروف أن ليس كل أستاذ جامعى هو باحث علمى بالضرورة.

وإذا اكتفينا بالأرقام، وهو خاص بالنشرات العلمية، بغض النظر عن اعتبار جودتها. ففى حين يبلغ عدد النشرات العلمية للمليون مواطن فرنسى ٨٤٠ نشرة، وفى البرازيل -وهى من بلدان العالم الثالث- ٤٢ نشرة، فهو ٢٦ نشرة فى الوطن العربى. وإذا اعتبرنا توزيع هذه النشرات حسب البلدان العربية المختلفة، فسنجد فروقا هائلة: ففى حين يصل هذا العدد إلى ٢٢٤٢ فى مصر لسنة ١٩٩٥، فهو ٢٢ نشرة فقط فى اليمن.

وإذا فحصنا مضمون هذه النشرات، فسنجد أن غالبيتها فى الميادين التطبيقية. ففى مصر مثلاً: فى الرياضيات لا يزيد عدد النشرات عن ٥٪ وفى الفلك والفيزياء ١٤٪. وأغلب هذه النشرات التى سنحت الفرصة بفحصها مرتبطة برسالة الدكتوراة التى حُضرت عادة فى هذا البلد أو ذاك أو امتداداً للأطروحة. وبالجمله فإن غالبية النشرات العلمية العربية ذو طبيعة تطبيقية أو وصفية وتتركز فى ميادين مثل الزراعة والبيئة والطب المستوصفى... إلخ. أما عدد النشرات فى المنطق الرياضى، الرياضيات، الفلك، الفيزياء، فروع علوم الحياة المتقدمة... إلخ. فقليل للغاية. وهذا يدل على أن النشاط البحثى فى العلوم الأساسية لا يكاد يذكر مما يعنى أن الجامعات العربية لا يمكن أن تجارى التقدم العلمى المستمر فى العالم.

فمن الواضح أن لا يمكن الحديث عن تقليد وطنى -إقليمى أو قوطرياً- ومما يزيد الأمر وضوحاً هو ضعف التعاون البحثى فى العلوم بين البلدان العربية.

هذه الملامح بين العديد تبين أن المجتمع العلمى العربى ضعيف البنية ومفككها وتابعا للمجتمعات ذات التقاليد العلمية وأنه لم يتحرر قط من هذه التبعية، وأن أغلب البحث الداخلى يغلب عليه الجانب التطبيقى.

أن دراسة أرقام سنة ١٩٩٥ وسنة ١٩٩٧ يبين أن الهدف فى كل هذا هو تكوين فنيين وتقنيين، وليس الهدف تكوين علماء قادرين على البحث العلمى المبدع. وهذا ينطبق أيضاً إن لم يكن أكثر -على المعاهد والكليات الخاصة- مثل معهد تكنولوجيا المعلومات ٦ أكتوبر- ولا يعرف كاتب هذه السطور كلية واحدة أو معهد واحدا لتكوين

يمكن القول أن الوضع الآن -مع كل الفروق- يشبه الوضع في منتصف التاسع عشر عندما ركز البحث على تطبيقات الدينامية الحرارية مثلاً ٣- أنه يمكن استيراد نتائج العلم دون الاستثمار في البحث العلمي ٤- أنه يمكن الاستمرار في التعاون مع الجامعات ومراكز البحث والأمريكية خاصة، لتكوين الكوادر العلمية، دون خلق التقاليد العلمية وقد أدت السياسات القائمة على هذه الفرضيات منذ قرنين إلى البحث العلمي، وكذلك إلى تهميش الباحثين ذوي القدرات العالية. فهؤلاء المودعودتهم من مراكز البحوث الأجنبية يبعدون شيئاً فشيئاً عن الطليعة البحثية يتعلق بمواضيع البحث وكذلك نتائج البحث. ويكفي لبيان هذا من قراءة سير من العلماء وتتبع أعمالهم قبل وبعد الرجوع إلى وطن.

٥- محاولة للتخلص من النظرة البرجماتية

لقد تنبه الكثير من العلماء والمفكرين العرب في الثلاثينات من القرن إلى خطورة هذه النظرة وأثرها السلبي على توطين العلم. فالكثير من هؤلاء وخاصة من جيل الثورة الوطنية -١٩١٩- بعد أن أتموا دراسات علمية متألفة واجهوا عند عودتهم مسألة التقاليد الوطنية في البحث العلمي وأهميتها لموا دعوب ومتجرد، وكيفية خلقها وتدعيمها وتطويرها بالحث على خلق المؤسسات بنشر الثقافة العلمية في المجتمع. وأخذت لسببين رئيسين. الأول يتعلق بوبالفكر العلى الجديد. عن المواضيع التى يتناولها هذا العلم والتى هى ظاهرات تتطلب مخابر متزايدة فى الكبر والكلفة على مر الوقت، وتقسيما آخر للعلم وتنظيماً جديدا للمدينة العلمية؛ أى أن وجود مجتمع علمى وطنى معروف وألقابه ومسائله، هو الشرط الأساسى لإمكانية مواصلة بحث جاد. والسبب لمشكلة التقاليد العلمية الوطنية الذى كان يشغل هؤلاء العلماء بتعلق بالظروف بمصر والعالم العربى. إن جميع تيارات الحركة الوطنية كانت متفقة، فى ال

الباحثين والعلماء الشبان سواء فى العلوم أو فى التقنيات. وباختصار شديد يمكن
تعدد هذه النتائج للنظام التعليمى العلمى التقنى.

-أولوية الجانب التطبيقى وتوجيه أوائل الطلاب إلى هذا المنحى.

-عدم القدرة على النهوض بمستوى التعليم أو حتى الاحتفاظ بمستوى جيد له
نتيجة لزيادة مضطربة لعدد الطلاب ونقص متزايد فى الموارد المخصصة.

-التعليم العلمى والتقنى على مستوى لا يتناسب مطلقا مع تقدم المعرفة.

-قدم نظام التعليم العلمى وعدم تكيفه مع تطور وسائل الإنتاج. ولقد تنبّهت
الدولة إلى هذا الوضع المتردى وخاصة بعد تحديات العولمة الاقتصادية وعقد مؤتمر قومى
لإصلاح التعليم فى ١٣-١٤ فبراير عام ٢٠٠٠ وأخذت القرارات القانونية والمالية. ومن
بين القرارات إشادة مراكز بحثية حديثة مثل "مدينة مبارك" ولا يمكن بالطبع تقدير
نتائج هذه القرارات بعد. ولكن يمكن تقديم ملاحظتين: الأولى أن "مدينة مبارك" على
سبيل المثال ستخصص للبحث فى ثلاثة ميادين أساساً: التقنيات البيولوجية،
تقنيات المعلومات وعلم المواد. هذه الفروع الهامة دون أدنى شك نحو تطبيقى. وفى كل
القرارات والاتفاقيات لا يلتفت كثيراً إلى العلوم الأساسية والبحث النظرى.

وهذه الصفة تطبع بشكل واضح أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا، التى
أسست عام ١٩٧١، وكذلك البحث القومى، الذى أسس عام ١٩٥٥، الجهتين اللتين
عليهما تمويل المشروعات البحثية فى مصر.

ولا يختلف الوضع فى البلدان العربية الأخرى عنه فى مصر. وهذا الوضع يقوم
على أربع فرضيات:

١-الأنظرة البرجماتية للعلم.

٢-أنه بالإمكان المضى قدما فى البحث التقنى دون الاهتمام الجاد بالبحث
الأساسى -النظرى- ولا استثمار فيه. فالיום تشجع الدول والمؤسسات الخاصة
البحث فى التكنولوجيا الحيوية، تكنولوجيا المعلومات والطاقة وخاصة الطاقة
الشمسية، تكنولوجيا الكيمويات "خاصة الزيت" وما إليه، فإذا أردنا التشبيه

أهمية العلم والتعليم بصفة عامة، لاسترداد الاستقلال والسير في طريق تقدم على النسق الرأسمالي. لكن هذه الإيديولوجية المشتركة كانت تخفى وراءها مفاهيم مختلفة.

عن هذا المشروع "لتوطين العلم" يرتكز، من وجهة نظر هؤلاء العلماء، على تأسيس تقاليد وطنية في البحث في الفيزياء والرياضيات على الأخص، وعلى إنشاء وتنظيم جماعة الباحثين الرياضيين والفيزيائيين. والمبادئ الوسطية الضرورية لتحقيق مثل هذا المشروع هي، من وجهة نظرهم:

١- إنشاء مؤسسات البحث العلمي.

٢- تعريب العلم والتعليم العلمي.

٣- إنشاء مكتبة علمية عربية.

٤- الاهتمام بالثقافة العلمية وينشرها على مستوى المجتمع بكامله.

٥- التعليم والبحث في تاريخ العلوم، وخاصة في التراث العلمي العربي، لكي يتم الاتصال الثقافي والعقائدي "الإيديولوجي" مع الماضي.

٦- إقامة روابط بين البحث التطبيقي والصناعة.

مما لا مجال للشك فيه هو أن المعرفة بالبعد العلمي في الحضارة العربية تسهم كثيرا في تحسين القدرة على التخلص من الفصم التاريخي واستعادة الروح العلمية كما أنها ستبين سبل الاستفادة من هذا التراث لتكوين اللغة العلمية العربية من أجل التعليم والتعلم.

وعلى تصاريف الأحوال، لم تستمر هذه المحاولة التأصيلية لأسباب عدة، منها التحديات الاقتصادية والعسكرية، وكذلك لقصور السياسات العلمية، وإيديولوجية الحكام، فسادت من جديد النظرة البرجماتية منذ عام ١٩٥٥، وهو تاريخ إنشاء المركز القومي للبحث العلمي في مصر، هذا مع حسن النية والرغبة الحقيقية في توطين العلم؛ بل زادت هذه السياسة واتسعت دون روابط، مع الاتجاه العام الذي أعقب سياسة "الانفتاح".

خاتمة

من تحليل الخبرات التاريخية التى مربها الوطن العربى، يمكننا استخلاص

بعض النتائج:

١- يعلمنا تاريخ العلوم-الكلاسيكية، الحديثة والصناعية- أنه ليس هناك نقل أو استيراد للعلم، بل هناك توطين له فقط. هذا التوطين لا يمكن تحقيقه إلا بقرار من السلطة السياسية وبفضل الالتزام الإرادى للنخب الاقتصادية والعسكرية والعلمية. ولن يكون هناك توطين للعلم دون هذا، بل سيكون هناك فقط مؤسسات علمية ظاهرها علم وحقيقتها خداع. فالعلم لم يكن أبداً بنية معزولة عن البنيات الإجتماعية الأخرى. ولكن فى كثير من البلدان العربية، يبقى المجتمع العلمى، الذى مازال فى بدء تكوينه، معزولاً عن البنيات السياسية والإجتماعية. فأساس البحث العلمى هو النقد. فالباحث يبدأ دائماً بالشك فيما سبق؛ ولهذا مازال رجال حكم بعض البلدان ينظرون إليه إما على أنه موظف لتنفيذ قراراتهم وإما على أنه مثير محتمل للاضطراب؛ وخاصة فى تلك البلدان حيث الممارسة الديموقراطية لازالت ضعيفة، إن لم تكن معدومة.

٢- لا يمكن توطين العلم إلا بتكوين التقاليد الوطنية فى البحث، وخاصة البحث الأساسى. وهذا لا يتطلب فقط تخصيص الموارد اللازمة لإنشاء المؤسسات البحثية ولتكوين العلماء ولتأمين حياتهم، بل أيضاً دعم الثقافة العلمية العامة وتشجيعها، بما فيها نشر المعرفة العلمية، البحث فى تاريخ العلوم وفلسفتها وتدريسها؛ خلق المجالات العلمية ذات المستوى المقبول وليس الوقوف على ترجمة المجالات الأمريكية وغيرها.. إلخ.

٣- لا يمكن دعم العقلية العلمية والثقافة العلمية بل التعليم العلمى الحقيقى دون تعريب منهجى جيد لكل دروب التعليم العلمى.

٤- إقامة المراكز البحثية ذات الثقل المادى والعلمى على مستوى الوطن العربى ككل وخاصة فى ميادين "Big Science".

٥- تشجيع إقامة المراكز العلمية النخبية لتكوين العلماء وللبحث العلمى على المستوى الإقليمى ولكن أيضاً على مستوى الوطن العربى.

٦-تشجيع العامل الكرى على المساهمة فى البحث التطبيقى؁ ولكن أيضا فى البحث الأساسى.

٧-التخلص من منطق إمكانية تطوير التقانة بمعزل عن تطوير البحث الأساسى وكذلك البحث التقنى. فلقد ثبت فشل هذا المنطق كما فشل منطق نقل العلم والتقنيات والاعتماد على المساعدات الخارجية لهذا. فهذا المنطق "الاتكالى" لم يؤد إلى ما يفيد كما يعلمنا تاريخ العلم والتقنيات فى العصور المختلفة. بل على العكس تماما يجب الأخذ بمنطق التملك والتوطين للعلم مهما كان الثمن. وهذا المنطق يحتم علينا تملك الماضى؛ ماضى العلم وخاصة فى الوطن العربى؁ تملك لغته..إلخ. فهذا هو شرط من شروط البناء لأنه شرط من شروط الثقافة العلمية وانتشارها.

ولهذا فمن اللازم إقامة معاهد بحثية فى السياسات العلمية وتاريخها فى البلدان العربية حتى لا تتكرر كما هو الحال من قرنين- التجارب الفاشلة؁ وكذلك لدراسة تاريخ العلم والتقنيات وطرق امتلاكها. فالآن يبدو الوطن العربى فى حاجة ماسة إلى سياسة ملتزمة بعودة الروح؁ بما فيها الروح العلمية لمواجهة التحديات. فالعلم حضارة وليس تقنيات.





هدر العقل العربى

حازم خيرى (*)

"المرء للمنج لا يعود المرء فى مخربته يحتجم المصود"

عبد الوهاب البياتى

مقدمة

بداية أرانى متفقاً مع قول الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت بفطرية العقل، وكونه أعدل الأشياء قسمة بيننا معشر البشر، فديكارت يقول فى مؤلفه الشهير "مقال عن المنهج"^(١): "العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس (بالتساوى). إذ يعتقد كل فرد أنه أوتى منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره، ليس من عادتهم الرغبة فى الزيادة لما لديهم منه. وليس براجح أن يخطيء الجميع فى ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة فى الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهى فى الحقيقة التى تسمى بالعقل السليم أو النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة، وكذلك يشهد بأن إختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا فى طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا فيما ينظر فيه الآخر، لأنه لا يكفى أن يكون للمرء عقل، بل المهم هو أن يُحسن استخدامه. وإن أكبر النفوس لمستعدة لأكبر الرذائل مثل استعدادها لأكبر الفضائل. والذين لا يسبغون إلا جد مبطلين يستطيعون حين يلزمون الطريق المستقيم أن يسبقوا كثيراً من يعدون ويبتعدون عنه".

ولندلف من مقولة ديكارت إلى القول بأن نصيب الإنسان العربى من العقل ليس أقل من نصيب غيره من إخوته فى الإنسانية، ولو ألقى تجار الآلام فى روعه غير

(*) . قسم الفلسفة. كلية الآداب. جامعة عين شمس. مصر

(١). رينيه ديكارت، ترجمة محمود الخضيرى، مقال عن المنهج، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة

للكتاب، ٢٠٠٠)، ص ٦٩ - ٧٠.

ذلك. فالأرجح - كما أسلفنا - أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وعليه يصير مقبولا، ونحن بصدد الحديث عن العقل العربي، ألا نفرق بينه وبين غيره من عقول أمم الأرض. فالعقل الذى يسكن أجسادنا معشر البشر واحد، سواء كان صاحبه عربيا أو أفريقيا أو أوروبيا أو آسيويا أو أمريكيا! كل ما فى الأمر أننا معشر العرب نوجه أفكارنا فى اتجاهات خاطئة ونسلك طرقا جدبة، ناسين أنه لا يكفى أن يكون للمرء عقل، بل المهم - كما قال ديكارت - أن نُحسن استخدامه، فهو بوصلتنا فى طريق الحياة، إن ضل ضللنا وإن أصاب أصبنا!

على أية حال، لنبدأ بحثنا بتتبع رحلة العقل عبر التاريخ، على أمل التعرف على مراحل تطوره، يحدونا ما أورده عابد الجابري فى كتابه "تكوين العقل العربي" بشأن العقل فى الثقافة اليونانية، وقوله بأن هراقليطس كان - فيما يذكر مؤرخو الفلسفة - أول من قال بفكرة "الموغيوس" أو العقل الكوني. فلكى يفسر هذا الفيلسوف اليونانى النظام السائد فى الكون، بعيدا عن الميثولوجيا والأساطير، قال بوجود "قانون كلى" يحكم الظواهر ويتحكم فى صيرورتها الدائمة الأبدية. كما قال الرجل بأن العقول البشرية تستطيع التوصل إلى معرفة صحيحة عن ظواهر الطبيعة إذا هى شاركت فى العقل الكلى، أي إذا هى اجتهدت فى البحث فى نظام الطبيعة وأدركت ما يتصف به هذا النظام من ضرورة وشمول. فهذا العقل الكوني أشبه ما يكون بـ "نار إلهية لطيفة"، بل هو "نور إلهي"، هو حياة العالم وقانونه. والنفس البشرية قبس من هذه النار الإلهية، أى من هذا القانون الكلى الذى يسري فى الطبيعة ويحكمها، فعليها إذن أن تعرف هذا القانون وتعمل بموجبه^(١).

ويضيف الجابري فى كتابه المذكور أنه إذا كانت فكرة هراقليطس عن العقل الكلى تميل إلى إقرار نوع من وحدة الوجود، باعتبار أن العقل الكوني هذا محايث للطبيعة غير منفصل عنها، فإن تصورا ناكسا جوراس للـ "النوس" أى العقل الكلى، يختلف من حيث إنه جعل منه مبدأ مفارقا، غير مندمج فى الطبيعة ولا محايث لها.

(١). محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)،

فانكساجوراس يرى أن الأجسام مركبة من أجزاء متشابهة تقبل القسمة إلى غير نهاية من حيث المبدأ، ولكن مع افتراض وجود أجزاء فى غاية الصغر لا تنقسم، هى أشبه بالبذور الأولى، لا تُدرك بالحواس وإنما تُتصور بالعقل فقط. ولقد كان الكون فى أول أمره عبارة عن خليط فوضوى من هذه البذور، عبارة عن "كاوس"، أى عبارة عن عماء مطلق يشكل الكل الموجود^(١).

والعقل. طبقا لاناكساجوراس. هو الذى نظم كل شيء وهو العلة لجميع الأشياء. ذلك لأنه كى يتمكن ذلك الخليط الأولى، أو العماء الكلي، من الخروج من عطالته لابد من قوة محركة تقوم بالفصل بين الأجزاء ثم الوصل بينها وإعادة تركيبها. وهذه القوة المحركة سماها اناكساجوراس "النوس" أو العقل الكلي. وهى تدرك جميع الأشياء التى امتزجت وانفصلت وانقسمت، وهى التى بثت النظام فى جميع الأشياء التى وجدت والتى توجد الآن والتى سوف توجد. وهكذا فالعقل. طبقا لاناكساجوراس. يحكم العالم، فنظرية الفيلسوف اليونانى لا تترك أى مجال للصدفة، فكل شيء عنده نظام وضرورة. وإذا كان هناك ما يبدو، كأنه مجرد مصادفة، أى غير خاضع للتحتمية والضرورة، فليس ذلك راجعا. فى رأيه. إلا إلى عجزنا عن اكتشاف سببه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فـ "النوس" ليس عقلا يفكر وحسب، هكذا بعيدا عن العالم متعاليا، بل إنه أشبه بالنفس: هو بالنسبة للعالم كالنفس بالنسبة للجسم، بل هو نفس كل ما له نفس، أو أن نفوس الكائنات الحية قبس منه، ومع ذلك فهو غير محايث للطبيعة إذ يظل مستقلا عنها خارجا عن دائرتها. إنه عبارة عن نفس مستقلة تصدر عنها نفوس مستقلة كذلك^(٢).

ومهما يكن من أمر الاختلاف بين تصور كل من الفيلسوفين اليونانيين هراقليطس واناكساجوراس للعقل الكلي (الذى يتنزل منزلة الإله فى الديانات التوحيدية) فإن القول بمحيثته للطبيعة أو انفصاله واستقلاله لا يغير من جوهر التصور اليونانى للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي وبينه وبين الإنسان. فعلى فكرة

(1). نفس المرجع، نفس الصفحات.

(2). نفس المرجع، نفس الصفحات.

هراقليطس عن "اللوغوس" تأسست الفلسفة الرواقية، بل كل الفلسفات التى تميل إلى نوع من وحدة الوجود، أما فكرة اناكساجوراس عن "النوس" فقد كانت وراء فلسفة سقراط التى تأسست عليها فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو. وطبقا لعابد الجابري، يظل الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على "القديم" متمسكا بفكرة "العقل الكوني"، متصورا إياه على أنه "القانون المطلق للعقل البشري".

ولعل فترة العصور الوسطى هى الفترة الأقل ثراء وخصوبة في رحلة العقل عبر التاريخ، رغم قول الفيلسوف المصري الراحل عبد الرحمن بدوى في كتابه المهم "فلسفة العصور الوسطى" إن العصور الوسطى لم تكن في الواقع غير دور من أدوار تطور العقل الإنساني وهو يسعى إلى تحقيق إمكاناته، دور عامر بالتفكير الحي الخصب المناضل من أجل حرية العقل في التفكير والبحث عن الحقيقة واكتناه أسرار الطبيعة وتحقيق الوسائل المؤدية إلى تقدم الإنسانية!

يقول بدوى في كتابه إن العقل الإنساني وجد نفسه مغلقا عليه داخل أسوار متينة هى أسوار العقيدة الدينية، فكان عليه أن يقتصر على التجوال بين هذه الجدران. ولما بدأ يشعر بشيء من الحرية كان عليه مع ذلك أن يحدد موقفه من مسألة حق العقل بإزاء النقل، أعنى الصلة بين نفسه وبين مضمون العقيدة الدينية. وكان عليه في أول الأمر أن يقول بأن الاتفاق تام فيما بين ما يقول به العقل وما أتى به الدين، لأن الحق لا يتعدد، والفلسفة ما هى إلا البحث عن الحق، والحق هو الدين. لهذا نجد عند الآباء الأولين أن كلمة "لاهوت" وكلمة "فلسفة" أو "حكمة" تدلان على أمر واحد. ثم تطورت الصلة شيئا فشيئا، فحاول العقل أن يؤكد كيانه إزاء هذا المضمون. فبدأ أولا بالخضوع في شيء من الدهاء، بأن قال إن الحقيقة هى الحقيقة الإيمانية، غير أن هذه الحقيقة مجملة، فهي في حاجة إلى التفصيل والشرح، وكلاهما يتم عن طريق العقل. وهذا الموقف نراه واضحا في القرنين العاشر والحادي عشر، إذ نجد أنسلم ينشد من وراء استقلال التفكير أن يتعقل الإيمان، أي يفسره حتى يتعقله، ولهذا كان شعاره "أؤمن لأتعقل"^(١).

(١). عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩)، ص

وطبقا لبدوي، وقف بطرس أبيلارد في القرن الثاني عشر مثل هذا الموقف وإن تقدم في سبيل تقرير نصيب العقل. فهو لا يزال يؤمن بأن عقيدة التثليث قابلة لأن يُبرهن عليها عقليا وهكذا كان لا يزال يقول إن الحقيقة الدينية تتفق في كل أجزائها مع ما يقضي به العقل. بيد أننا نجد عنده تقدما أكثر مما كانت الحال عليه عند أنسلم، ذلك لأن أبيلارد قال أيضا بوجود تعارض بين أقوال اللاهوت بعضها وبعض، وبين أقوال اللاهوت وأقوال الفلاسفة، وذلك في منهجه المعروف بمنهج "نعم ولا". وما إن أقبل القرن الثالث عشر حتى بدأ يحدد أكثر فأكثر ميدان العقل ويميزه من ميدان الإيمان، تمييزا يمضي قدما لدى كبار الفلاسفة اللاهوتيين نحو التمييز الواضح البين بين ما للعقل وما للنقل، وهذا التيار يستمر قويا حتى نصل إلى دنس سكوت أرجين، فنرى ميدان النقل الذي يمكن إثباته بالعقل قد انحسر شيئا فشيئا وضاق مداه، فتوما الاكويني أبعد من ميدان البرهان العقلي عددا وافرا من العقائد الدينية التي ظن أسلافه أن من الممكن إثباتها بطريق العقل، مثل التثليث والتجسد والخلاص، فقال إنه ليس من الممكن أن يُبرهن عليها عقليا. وجاء من بعده سكوت أرجين فأنكر إمكان إثبات خلود النفس إثباتا عقليا، بل أن براهين وجود الله وبيان صفاته لا تقبل كلها أن تكون عقلية، وكل ما يمكن أن يقال عن هذه البراهين هو أنها محتملة وليست قطعية^(١).

ويحلول القرن الرابع عشر انفصل ميدان العقل عن ميدان الدين انفصالا يكاد يكون تاما، بمعنى أن ما يأتي به الوحي قد لا يكون قابلا للبرهان العقلي، وما يقضي به العقل ليس من الضروري أن يكون الوحي قد جاء به. وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت مشكلة العقل والنقل مشكلة غير ذات موضوع، مما كان إيذانا بقيام الفلسفة الحديثة التي لن تحاول التوفيق بين العقل والنقل، بل تدع هذه المشكلة خارج نطاق البحث الفلسفي. هذا ما حصل في أوروبا المسيحية، أما فيما يخص العالم الإسلامي، فالآراء عديدة ومتباينة، ولا يتسع المجال لذكرها جميعا.

لذا نكتفي بأن نُورد رأيا قد يراه الكثيرون الأبرز والأكثر انسجاما مع القراءة المتأنية لما آلت إليه أوضاع عالما الإسلامي، وهو قول المفكر محمد أركون بأن المواجهة

(١). نفس المرجع، نفس الصفحات.

بين العقل الديني أو اللاهوتي/الفقهي والعقل الفلسفي بلغت أوجها في الفترة الواقعة بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين. وولدت عندئذ أعمالا فكرية وأدبية رائعة ترهص بالحدثة أو تمثل ما كان أركون نفسه قد دعاه بالحدثة البدائية الأولية. ففي القرن العاشر مثلا استطاع الموقف الفلسفي أن يكسب مساحة اجتماعية وسياسية واسعة بما يكفي لتغذية تيار إنساني حقيقي يستوعب المرجعية الدينية دون أن يعترف لها بالأولوية (إلا فيما يخص سلوك العوام) ولا حتى بالأسبقية. ولكن هذا التيار الإنساني والعقلاني كان للأسف سريع الأفول. فبعد وصول السلجوقيين إلى السلطة في القرن الحادي عشر أخذت الأطر الاجتماعية والسياسية للمعرفة تضيق وتفتقر. وراحت بالتالي تحبذ أولوية العقل اللاهوتي/الفقهي على العقل الفلسفي. وما انفك هذا الاتجاه يتزايد ويتفاقم منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا عمليا. وهو ما دعا أركون إلى القول بأن تصفية الموقف الفلسفي من ساحة الفكر الإسلامي تصفية شبه كاملة، إن لم تكن كاملة بالمرة، إنما يُعد نتيجة طبيعية لأفول التيار الإنساني والعقلاني (١).

ذكرنا سلفا أنه طبقا للجابري، يظل الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على "القديم" متمسكا بفكرة "العقل الكوني"، متصورا إياه على أنه "القانون المطلق للعقل البشري". وأرأني مقتنعا بعدم تعارض قول الجابري مع تأكيد أركون على أن العقل في أوروبا الغربية بدءا من القرن السادس عشر أو السابع عشر راح ينطلق على أسس جديدة غير تلك التي كان يعرفها سابقا. فقد حرر سبينوزا وديكارت - طبقا لأركون - العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي المسيحي، إذ أعطى الرجلان الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية بعد ما انتزعها من برائن العقل اللاهوتي القروسطي. بالطبع ليس ديكارت واسبينوزا وحدهما من فعل ذلك، وإنما كل الجيل الذي تلاهما أيضا، أي جيل فولتير وديدرو وروسو والموسوعيين وكانط والإنجليز من قبل. والمقصود بالاستقلالية الذاتية هنا أن الذات البشرية هي التي أصبحت تبلور

(١). نقلا عن: محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي (إعداد وترجمة)، العقل والعقلانية - نصوص مختارة، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، سلسلة دفاتر فلسفية، العدد رقم ٩، ٢٠٠٧)، ص ٢٥

الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة. أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحتة. وهذا شيء ما كان ليحدث في العصور السابقة، ما كان الإنسان ليجرؤ أبداً على أن يصبح هو معياره الخاصة ويستقل عن المعيارية الخارجية عليه والتي تحكمته به طيلة قرون وقرون. وهكذا اختلفت مكانة العقل كلياً عما كانت عليه في العصور الوسطى، وانتقلت أوروبا الغربية من مرحلة العقل اللاهوتي القروسطي إلى مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي، المرتكز على اليقينيّات المطلقة^(١).

والآن، أما وقد وصل تتبعنا لرحلة العقل عبر التاريخ لنهايته، يبيت لزماً علينا القول بأن أوروبا تنتقل الآن من مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي المرتكز على اليقينيّات المطلقة إلى مرحلة العقل النسبي أو النقدي الذي يعود على نفسه باستمرار من أجل تصحيح مساره أو تعديله إذا لزم الأمر! وهو ما يدعوه البعض الآن بعقل ما بعد الحداثة، أي عقل أكثر تواضعاً، لكن أكثر دقة وحركية في آن معا (عقل ما بعد انهيار الايديولوجيات الكبرى واليقينيّات الراسخة). ولعل في قول أركون بأن الفرق الوحيد بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة، ويعرف أنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة، قد تدوم طويلاً أو كثيراً، ولكنها حتماً لن تدوم أبداً^(٢). أقول إن قول أركون يشي بمأساة العقل العربي الذي أراه لا يزال بمحاولاته المتواضعة وأغلاله الثقيلة يسعى لولوج "الحداثة" وما أظنه يلجها بوضعه الراهن! ناهيك عن مرحلة "ما بعد الحداثة" التي يرفل الآن في غلائلها العقل الغربي!

وللذات العربية أن تتورّع على ما قد تتصوره إهانة لكبرياء العقل العربي وكرامته، هذا إن اعتبرنا القول بتواضع وضالة مساهمة العقل العربي في رحلة العقل عبر التاريخ إهانة، وللذات العربية أيضاً أن ترمي كاتب هذه السطور بما يروق لها ويطفئ نيران ثورتها، بيد أنني أرجوها - وألح عليها في الرجاء - أن تمضي قدماً في قراءة البحث المائل حتى نهايته، عسى أن تجد فيه ما يهدى روعها وينفي عنا ما قد تكون

(١). نفس المرجع، ص ١٦ - ١٧.

(٢). نفس المرجع، نفس الصفحات.

تلك الذات قد رمتنا به من تُهم بغير حق. أقول هذا وأنا أعلم علم اليقين أن الأمر ليس بالهين، فتجار الآلام فى عالمنا العربي لم ولن يملوا تعمية مواطنيهم عما يحدث من هدر للثروة العقلية العربية، تكريسا لمصالحهم ولو كان الثمن كبرياء وكرامة العقل العربي المغلول!!

أقول إن تجار الآلام، لا يعدمون الطرق والحيل للتغريب بضحاياهم، حتى أنى . مع ما أزعجه لنفسى من دراية كافية تسببا بتلك الحيل . كثيرا ما راودنى الشك فى مسألة هدر العقل العربي!! فكثيرا ما سألت نفسى: هل هناك هدر فعلى للثروة العقلية العربية؟! أم أن الاتهام بالهدر اتهام جائر ليس له أساس من الصحة على أرض الواقع؟! غير أن الواقع حولى والتاريخ ورائي يؤكدان لى دوما أنى ما ضللت الطريق وما تجنيت حين عمدت لرصد تلك الظاهرة الخطيرة، بوصفها مسئولة بصورة مباشرة عن خروجنا المخزي والمهين من التاريخ...

١. الاغتراب الثقافى وهدر العقل العربى:

الحق أنى أدين بالشكر الوافر لذلك الشك الذى لطلما راودنى بشأن مسألة هدر العقل العربي ومدى اتساقها مع المعطيات التاريخية والمعاصرة، فبفضل هذا الشك ورغبة منى فى حسم موقفى تجاه هذه المسألة الشائكة، رحبت ألتمس الحقيقة، تدعمنى فى ذلك بعض المقولات الفلسفية التى سبق لى أن اهتمت إليها أثناء بحوثى فى مجال الفكر الأنسنى. بيد أنى، وقبل اقدامى على تثمين مقولاتى تلك فى بحثي هذا، أرانى ملزما بتوضيح ما أقصده بـ "هدر العقل" على وجه الدقة، فالمصطلح يبدو فضفاضا ويحتاج مضمونه إلى صياغة دقيقة ومحكمة. فليس بكاف أن يتخذ المرء من تواضع وضالة مساهمة عقل بعينه فى رحلة العقل عبر التاريخ ذريعة للقول بتعرض هذا العقل للهدر، فقد تكون للعقل مساهمة غير متواضعة وغير ضئيلة ورغم ذلك يكون قابلا لأن يُوصف بتعرضه للهدر!!

إن ما أسميه بـ "هدر العقل" إنما يحدث عندما يعتقد الإنسان، وأعنى بالانسان هنا المنتمين لأي من الثقافات أو الحضارات المختلفة، أنه قد استطاع بناء ثقافة أو أنه

قد بُنيت له ثقافة ستعيش مدى الدهر، دون أن تخضع للنقد والتطوير، سواء امتلك هذا الانسان عقلا فلسفيا أو أنه امتلك عقلا لاهوتيا/فقهيا. ومن ذلك وصف الشاعر اللاتيني الكبير هوراس أشعاره بأنها: "أبقى أثرا من البرونز، لن يُمس بسوء مهما مرت عليه من سنين"! فمن الضروري على الانسان . أيا كانت ثقافته أو حضارته التى ينتمى إليها . أن يُثمن عقله، وذلك بالتزام التواضع عند النظر إلى ثقافته تلك أو حضارته، سواء كانت من صنع يديه أو من صنع غيره، فهى بالضرورة ليست أبدية أو محصنة ضد النقد والتطوير. فطبقا للفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر، تظل ثقافتنا أو حضارتنا مجرد قشرة خارجية تحيط بطبقات عتيقة ذات أغوار بعيدة، وعلينا أن نُعد أنفسنا على الدوام لمواجهة أية اهتزازات عنيفة قد تهز عالمنا الثقافى أو الحضارى، وقد تعرضه للانهايار!!^(١)

وفى ضوء السرد الوارد سلفا لرحلة العقل عبر التاريخ، ويتطبيق تعريفنا السابق لمصطلح "هدر العقل" على العقل الغربى، يمكن القول بتعرض ذلك العقل للهدر. بنسب متفاوتة . عندما كان عقلا لاهوتيا فى العصور الوسطى وكذا عندما أصبح عقلا فلسفيا حديثا كلاسيكيا مرتكزا على اليقينيّات المطلقة وقبل انتقاله إلى مرحلة العقل النسبى أو النقدى الذى يعود على نفسه باستمرار من أجل تصحيح مساره أو تعديله إذا لزم الأمر! وهو ما يدعوه البعض الآن . كما أسلفنا . بعقل ما بعد الحداثة، عقل ما بعد انهيار الايديولوجيات الكبرى واليقينيّات الراسخة. ولعل فى قول محمد أركون المذكور سلفا بأن الفرق الوحيد بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثانى وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة، ويعرف أنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة، قد تدوم طويلا أو كثيرا، ولكنها حتما لن تدوم أبدا، ما يؤكد قولنا بتعرض العقل الغربى للهدر بنسب متفاوتة، قبل ولوجه الراهن لمرحلة "ما بعد الحداثة"، لقناعته آنذاك بكون يقينيّاته الثقافية، سواء تلك التى بُنيت له فى العصور الوسطى أو تلك التى بناها بنفسه فى العصر الحديث، أبدية ومحصنة ضد النقد والتطوير.

(١). ارنست كاسيرر، ترجمة أحمد حمدى محمود، الدولة والأسطورة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٧٥)، ص ٣٩١.

ويظل منطقيا القول بأن العقل اللاهوتي عبر التاريخ كان أكثر تعرضا للهدر من العقل الفلسفي، حتى قبل بلوغ الأخير مرحلة ما بعد الحداثة، فالهدر هنا نسبي بطبيعة الحال، وأظنه بلغ ذروته في ظل العقل اللاهوتي الذي اعتقد دوما أنه قد شيدت له ثقافة مقدسة ومحصنة، من شأنها أن تعيش أبد الدهر دون نقد أو تطوير! فالنقد والتطوير في عُرف هذا العقل خطيئة! وهو ما يصعب مقارنته بما حدث في ظل العقل الفلسفي الحديث الكلاسيكي، فقد شيد ثقافته بنفسه، بيد أنه . للأسف الشديد . لم يفتأ أن وقع في حبال الایدیولوجیات الكبرى والیقینیات الراسخة! معرضا نفسه للهدر ولو بدرجة أقل من هدر العقل اللاهوتي لنفسه!

كان ذلك هو الحال بالنسبة للعقل الغربي، فماذا عن العقل العربي، خاصة وأن هدره هو موضوع هذه الدراسة؟! الحق أن الأمر جدير ببعض التأني، فالمسألة كما أسلفنا شائكة، فالبعض يرى أن تعهد مسألة هدر العقل العربي بالرصد والتحليل ينطوي على إهانة جليلة وإساءة فادحة لهذا العقل! وأملی أن أكون بحديثي السالف عن تعرض العقل الغربي للهدر قد أعفيت نفسي من الحرج، لأنه لا يُعقل أن يكون العقل الغربي قد تعرض للهدر على النحو المذكور، وكلنا يعلم مكانة ذلك العقل في التاريخ وإنجازاته الضخمة، في حين يكون العقل العربي قد نجا من ذلك الهدر، وكلنا . أيضا . يعلم محنته التي أخرجته من التاريخ!!

والآن، ليسمح لي قارئی الكريم بأن أعرض حديثي المائل في عجلة بمقولاتي الفلسفية التي أراها مهمة والتي سبق لي أن اهتمت إليها أثناء بحوثي السابقة في مجال الفكر الأنسني. وأنا وإن كنت قد أحجمت عن فعل ذلك إبان حديثي عن هدر العقل الغربي، فإنني الآن وقد انتقلت للحديث عن هدر العقل العربي أرى الحاجة ماسة لتلك المقولات، وذلك لسببين أذكرهما لاحقا..

ولتكن بداية حديثي، عن مقولاتي الفلسفية، مع مصطلح "الأنسنية" الذي شكل محورا لدراسة سابقة لي بعنوان "بناء الذات الأنسنية"، جاء فيها أن بناء الذات الأنسنية لا يعني سوى صياغتها بما يسمح لها بتحقيق أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقوالها وأفعالها، شريطة انطواء تلك الأقوال والأفعال على تئمين للأنسنية القائلة

بالإنسان كأعلى قيمة في الوجود، وهدفها المائل في التمحيص النقدي للأشياء بما هي
نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسبا لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين
للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. وكذا شريطة وقوع تلك الأقوال والأفعال في إطار
الخصائص العامة للأنسنية^(١) :

معيار التقويم هو الإنسان.

١. الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة.

٢. تثمين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها.

٣. القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه.

٤. تأكيد النزعة الحسية الجمالية.

وطبقا للمعيار الأنسني الوارد الحديث عنه في الدراسة نفسها، يُعد الإنسان
أنسنيا (ذاتا أنسنية) طالما أدرك الأنسنية وسعى لتبصير الغير بها، ولم يستأثر بها
لنفسه أو لفريق بعينه، وكذا يُعد الإنسان ذاتا حتى لو جهل الأنسنية، ولم يُدرك كنهها،
أو أعرض عنها، لكنه في تلك الحالة يكون ذاتا مغتربة ثقافيا. فالشائع . خاصة في
المجتمعات المتخلفة . هو تنازل الإنسان عن حقه الطبيعي في امتلاك ثقافة حرة
ومتطورة، إراحة لذاته وإرضاء لمجتمعه! وباستخدام المعيار نفسه، يُعد آخرا كل من
يدرك الأنسنية ويستأثر بها لنفسه أو لفريق بعينه، ويعمل جاهدا في الوقت نفسه
للحيلولة دون أخذ الذات المغتربة ثقافيا بها كنهج حياة، وتعميتها عنها بشتى الوسائل
والسبل، بهدف حرمان تلك الذات من جني ثمار الأخذ بالأنسنية.

ولقد انتهيت في الدراسة المذكورة إلى القول بأن تطور التاريخ الإنساني لا يعدو
كونه نتاجا لصراع ثقافي معقد، أطرافه الذات الأنسنية والذات المغتربة والآخر. أقول
صراعا ثقافيا، استنادا لتعريف إليوت الأنثروبولوجي للثقافة بأنها طريقة شاملة
للحياة، وهو ما يعني كون الصراع أعم وأشمل منه عند الماركسيين، فاحتياجات الإنسان

(١). راجع: دراسة للكاتب بعنوان "بناء الذات الأنسنية"، منشورة على شبكة الانترنت. وأيضا راجع

للكاتب: الانسان هو الحل، (القاهرة: دار سطور للنشر، عام ٢٠٠٧).

ليست مادية فحسب، فهي تتجاوز الاحتياجات المادية، على خطرها وأهميتها. وأقول صراعا معقدا، لتعدد جبهاته وتداخلها...

فهناك الصراع بين الذات الأنسية الساعية لتبصير الذات المغترية بالأنسية وتعزية دور الآخر في تكريس اغترابها، وبين الآخر المدرك للأنسية والحريص على الحيلولة دون نجاح الذات الأنسية في إقناع الذات المغترية بالتخلي عن اغترابها، وكذا الحريص على الحيلولة دون أخذ الذات المغترية نفسها بالأنسية كنهج حياة، وهو صراع مؤلم، لا يتورع الآخر فيه عن استخدام أو إغراء الذات المغترية باستخدام كافة الوسائل المستترة وغير المستترة لحسمه لصالحه. وهناك أيضا الصراع بين الذات الأنسية والذات المغترية، وهو صراع عدائي من جانب واحد، هو جانب الذات المغترية، يغذيه الآخر كما أسلفنا ويؤججه، فهو يُلقي في روع الذات المغترية أن قهر اغترابها يعني محو هويتها، وأن جهود الذات الأنسية لحثها على قهر اغترابها والأخذ بالأنسية، ليست سوى ممارسات عدائية في حقها، ترمي لمحو هويتها الثقافية وهدر ثروتها العقلية!!

تلك هي مقولاتي الفلسفية التي أراها مهمة والتي سبق لي أن اهتمت إليها أثناء بحوثي السابقة في مجال الفكر الأنسي. أوردتها ليعلم قارئ أن الحديث عن مسألة هدر العقل العربي ليس من السهولة بكان. ولا يعنى احجامي عن الاستعانة بتلك المقولات إبان رصدى وتحليلي لمسألة هدر العقل الغربي عدم امكانية الافادة من هذا النهج الأنسي التفسيري في رصد وتحليل تلك المسألة، فالعكس هو الصحيح، غير أني أثرت الاستئثار بتلك المقولات والافادة منها في رصدى وتحليلي لمسألة هدر العقل العربي، وذلك لسببين أراهما من الأهمية بكان: أولهما كون مسألة هدر العقل العربي هي الحالة الأكثر تعقيدا والأهم بالنسبة لكاتب هذه السطور، إذ أن محنة إغتراب العقل العربي لم تترك له ترف الاختيار!! والسبب الثاني هو رغبة كاتب هذه السطور في تجنب التكرار والتطبيق المزدوج للنهج الأنسي التفسيري المذكور في رصد وتحليل هدر العقلين العربي والعربي...

والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة: ما هي علاقة الاغتراب الثقافي للذات العربية بمسألة هدر العقل العربي، وأقصد به عقل تلك الذات بطبيعة الحال؟!

ذكرنا سلفاً أن تطور التاريخ الإنساني لا يعدو كونه نتاجاً لصراع ثقافي معقد، أطرافه الذات الأنسية والذات المغترية والآخر. وذكرنا كذلك أن المقصود بالاعترا ب الثقافي هو تنازل الإنسان عن حقه الطبيعي في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة، إراحة لذاته وإرضاء لمجتمعه!! ونضيف الآن، أنه على خلاف الحال مع العقل الغربي الفلسفي في عصر الحداثة، يكتسب العقل العربي بتنازله عن حقه الطبيعي في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة، ثقافة ليست هي ثقافته الحقيقية أو ليست هي ما يجب أن تكون عليه ثقافته حقاً، أي أنه يصبح مستهلكاً لثقافة ليست من صنعه. وذلك لكونه لم يزل حتى يومنا هذا فقهيًا، شأنه في ذلك شأن العقل الغربي اللاهوتي في العصور الوسطى. بيد أن الموضوعية تقتضينا القول بأن ادراك العقلين الغربي الفلسفي في عصر الحداثة والعربي الفقهي في وقتنا الراهن لثقافتيهما على أنها أبدية ومحصنة ضد النقد والتطوير، يعني تشابههما فيما يتعلق بمسألة تعرضهما للهدر، رغم البون الشاسع الفارق بينهما في نسب الهدر..!!

قلت إن الذات العربية عادة ما تلتصم راحتها في اغترابها الثقافي، بفضل ما يلقيه تجار الآلام في روعها، فهم عادة ما يوهمونها بأن اغترابها الثقافي، ومن ثم هدرها لثروتها العقلية، فريضة يوجبها العقل الفقهي، ويطلبون إليها التنازل طواعية عن حقها في نقد وتطوير ثقافتها، تقرباً إلى الله وزلفى!! وكذلك يطلبون إليها القبول بتحويل آخرين بأعينهم سلطة ممارسة هذا الحق نيابة عنها وعن غيرها، وغالباً ما يستندون في ذلك إلى حجج واهية. وفاتهم أنه لا يستقيم أن يُقبل من الإنسان هدر أشن ملكاته وأروعها، فما العقل الإنساني . في أكثر الآراء رجحانا . إلا قبس الهي يسكن جسد صاحبه، ولولاه لعجز الإنسان عن أداء رسالته، ولظل يضرب في الحياة على غير هدى. ويظل الاعتقاد الراهن لدى الذات العربية بأنه قد بُنيت لها ثقافة ستعيش مدى الدهر، دون حاجة لاختضاعها للنقد والتطوير، دليلاً حياً على نجاح تجار الآلام في تغريب تلك الذات ثقافياً وفي هدر ثروتها العقلية على نحو مخيف، فما العقل العربي (الفقهي) الآن إلا قوة محافظة أساساً، تعمل على كبت أي تمرد على الأوضاع القائمة، وتدعو إلى الاحتفاظ بكل الثقافة السائدة، وتحارب كل ميل جذري إلى نقدها وتطويرها..!!

ويحدث أيضا أن تلتمس الذات العربية باغترابها الثقافي إرضاء مجتمعتها، ومرجع ذلك أن تنازل تلك الذات عن حقها الطبيعي في نقد ثقافتها وتطويرها غالبا ما يتم في مجتمع يصطلح أفرادُه على تقدير واحترام المغترب، ويلتقون في اعتقادهم الراسخ بأن الثقافة السائدة هي الضمانة الحقيقية لصيانة هويتهم، وأنها أسمى من أن تمتد إليها أيديهم بالنقد والتطوير. فالمغتربون عادة ما يتنازلون بصورة جماعية عن حقهم الطبيعي في نقد ثقافتهم وتطويرها إلى من يرونه أحق منهم بذلك، وأقدر منهم على ارتياد ما يتصورونه طريقا وعرا ومحفوفا بالمخاطر. وغالبا ما يقف الآخر، وأقصد به كما أسلفت كل من يُدرك الأنسنية ويستأثر بها لنفسه أو لفريق بعينه، ويعمل جاهدا في الوقت نفسه للحيلولة دون أخذ الذات المغتربة بها كنهج حياة، وتعميتها عندها بشتى الوسائل والسبل، بهدف حرمان تلك الذات من جني ثمار الأخذ بالأنسنية، وتكريس هدر ثروتها العقلية. أقول إنه غالبا ما يقف الآخر، عربيا كان أم غربيا، وراء إهدار الذات المغتربة لثروتها العقلية، وذلك عبر سعيه المحموم لتكريس الاغتراب الثقافي لتلك الذات البائسة...

والحق أن الآخر، خاصة الآخر العربي، لم يكن ليبلغ لباتته لولا وجود آليات بعينها تعينه على أمره. فالاغتراب في حاجة لدعم دائم من سدنته، وليس هناك ما هو أكثر ضمانا لديمومته من وجود دعم مؤسسي دائم ومنتظم له. فبدون مثل ذلك الدعم يصير من الصعوبة بمكان الحفاظ على الرسوخ الدائم لفكرتي الاغتراب والهدر في الأذهان. وغالبا ما تتخذ الصيغة المؤسسية أشكالا مختلفة، فالمؤسسية التي يقصدها الكاتب لا تعني بالضرورة بنايات ضخمة وجيش عرمرم من الموظفين وزخم بيروقراطي، ولكنها تتراوح ما بين تلك البنايات المهيبة وبين شخصيات بعينها، يُصيرها سدنة الاغتراب بحرفيتهم الدعائية ومهارة ترويجهم للاغتراب رموزا شبه مقدسة، يزعمون أن الباطل لا يأتيها من بين يديها ولا من خلفها، وهو ما يُيسر انقياد المغتربين إليها انقيادا أعمى...

وكما أن الصيغة المؤسسية تتخذ أشكالا مختلفة، يتسع نشاط تلك المؤسسات المعنية ليشمل مجالات عديدة. فتكريس الاغتراب الثقافي للذات، والهدر المحزن لثروتها

العقلية، لا يتم عبر آليات محدودة كما قد يتوهم الكثيرون، ولكنه يتم عبر آليات عديدة ومتنوعة منها البوليسي، والتعليمي، والإعلامي، إلى جانب ما اصطلح على تسميته بالديني، نسبة إلى الدين والدين منه براء. ولنا أن نتصور كيف يغدو الاغتراب الثقافي . وما يصاحبه من هدر عقلي . زائرا ثقيلًا حين تعوزه مثل تلك الآليات التي تفرضه أحيانا وتحببه أحيانا أخرى إلى الضحايا الأبرياء، فتصوره لهم على أنه إكليل غار فوق رؤوسهم. وفيما يلي رصدًا موجزًا لبعض أهم آليات تكريس الاغتراب الثقافي للذات وهدر ثروتها العقلية^(١) :

[١] مؤسسات العنف.

[٢] مؤسسات التلقين الإعلامي.

[٣] المؤسسات التعليمية.

[٤] محترفو التبرير الديني.

والمأساة أن مهارة الآخر، عربيا كان أم غربيا، في هذا المضمار لا تُبارى، فهو دائما ما ينجح في تكريس اغتراب الذات وهدر ثروتها العقلية واستعدادها على الذات الأنسية، والذاكرة الإنسانية مليئة بالحوادث المؤكدة لذلك، وهي حوادث دموية ولإنسانية في مجملها، يندى لها الجبين الإنساني. ولا غرو أن مأساة انقسام الذات على نفسها تضع المراقب في حيرة من أمره. فالجزء الأكبر من الذات يجهل أو يُعرض عن الأنسية ويُباهي باغترابه الثقافي والهدر المخزي لثروته العقلية ويُعول في خلاصه على الآخر، بينما يتكبد الجزء الأصغر من الذات والمهمش دوماً آلاماً قاسية، فهو يدرك الأنسية ويسعى جاهداً لتبصير الذات بضرورة الأخذ بها كنهج حياة، لكنه يواجه شراسة الآخر الذي غالبا ما يُوكل مهمة التنكيل به إلى الذات المغترية! وهو ما يُسهم في تعقيد الصراع.

والتاريخ الإنساني الذي يرويه . في أغلب الأحيان . الآخر القوي ويلقنه للذات المغترية الضعيفة في دأب وجلد يُحسد عليهما، لا يميل استعداد المغترين على تلك النفوس النبيلة، التي تظهر في لحظات أو حقبة متناثرة عبر العصور المختلفة، وتأبى إنسانية

(١). راجع: حازم خيرى، الاغتراب الثقافي للذات العربية، (القاهرة: دار العالم الثالث، عام ٢٠٠٦).

أصحابها ألا تستأثر لنفسها . أقصد تلك النفوس النبيلة . بإدراك الأنسنية، وألا ترفل وحدها في غلاثل ذلك الإدراك، في وقت تشقى فيه الذات المعذبة باغترابها، فنراها تعمل جاهدة على تعرية الآخر وتبصير الذات المغترية بالأنسنية ومزايا الأخذ بها كنهج حياة، هادفة بذلك لرفع نير الاغتراب الثقافي والهدر العقلي عن كاهلها، وتعليمها أن آلامها ليست قدرا محتوما وإنما هي صناعة أيديها وأيدي الآخر. وهو ما يدفع الآخر، وما أقواه في كل زمان ومكان، لمناسبة تلك النفوس النبيلة والطاهرة العداء والتنكيل بها علاوة على اتهامه لها بكل رذيلة وإلحاق ذكرها بالاستهجان والإدانة والسب، حتى يهيئ للمرء أنها شياطين في صيغة بشرية، والحق أن أصحابها أشرف من وطأت أقدامهم ظهر الأرض، فهم دائما ما تحوهم أغنية الايثار وانكار الذات ^(١) :

إذا لم أحترق أنا..

وإذا لم تحترق أنت..

وإذا لم نحترق نحن..

فمن إذن..

يجلو الظلمات!!

صفوة القول، أنه توجد علاقة طردية وثيقة بين الاغتراب الثقافي للذات العربية والهدر العقلي لتلك الذات. لأنه إذا كان الاغتراب الثقافي يعنى تنازل الإنسان العربي عن حقه الطبيعي في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة، إراحة لذاته وإرضاء لمجتمعه! فما أظن الاغتراب الثقافي بهذا المعنى يخلو من الهدر العقلي لذلك الانسان، أي إعتقاده الراسخ بأنه قد بُنيت له ثقافة ستعيش مدى الدهر، وكيف لا؟ وهى . من وجهة نظره . أبدية..محصنة ضد النقد والتطوير!! لذا، أقول إن الآخر عربيا كان أم غريبا، فى صراعه الثقافى وفى سعيه المحموم لتعمية الذات العربية عن الأنسنية، عبر تكريسه إغترابها الثقافى، إنما يكرس هدر ثروتها العقلية، وذلك لعدم قناعته بمقولة سيزير: "فى موعد النصر متسع للجميع".

(١). الأبيات للشاعر التركى العظيم ناظم حكمت، ترجمها للعربية الشاعر المصرى الراحل نجيب

٢. مظاهر هدر العقل العربي:

إنتهينا فى تناولنا للعلاقة الوثيقة بين الاغتراب الثقافى للذات العربية وهدر الثروة العقلية لتلك الذات إلى القول بأن جذور هذه العلاقة تكمن فى تعريفنا لكل من مصطلحي الاغتراب الثقافى والهدر العقلي. فتعريفنا لمصطلح "الاغتراب الثقافى" بأنه تنازل الإنسان عن حقه الطبيعى فى امتلاك ثقافة حرة ومتطورة، إراحة لذاته وإرضاء لمجتمعه!! وتعريفنا لمصطلح "الهدر العقلي" بأنه إعتقاد الإنسان، سواء امتلك عقلا فلسفيا أو عقلا لاهوتيا/فقهيا، أنه قد استطاع بناء ثقافة أو أنه قد بُنيت له ثقافة ستعيش مدى الدهر، دون أن تخضع للنقد والتطوير. أقول إن تعريفنا للمصطلحين على النحو المذكور يشي بأن الهدر العقلي يُعد - بحق - أحد العناصر المكونة للاغتراب الثقافى، غير أنه يمكن لهذا الهدر أن يتواجد بدون اغتراب ثقافى! وضرينا على ذلك مثلا بالعقل الفلسفى الغربى فى عصر الحداثة، فقد عانى الهدر دون الاغتراب الثقافى، لاعتقاده بأنه قد استطاع بناء ثقافة ستعيش مدى الدهر، دون أن تخضع للنقد والتطوير! مختلفا بذلك عن العقل اللاهوتى/الفقهى الذى جمع إلى جانب الهدر الاغتراب الثقافى، لاعتقاده بأنه قد بُنيت له ثقافة ستعيش مدى الدهر، دون أن تخضع للنقد والتطوير.... ونظرا لهذه العلاقة الوطيدة بين الاغتراب الثقافى للذات العربية وهدر ثروتها العقلية، بات منطقيا استعانة كاتب هذه السطور بأمارات يراها ملازمة لأولئك الذين ينخرطون فى الإغتراب الثقافى. أقول بات منطقيا أن يستعين كاتب هذه السطور بتلك الأمارات وأن يعرضها كمظاهر لهدر العقل العربى. وقد وردت تلك الأمارات (بمتنها وهوامشها) فى كتاب للكاتب بعنوان "الاغتراب الثقافى للذات العربية"، عمد فيه لرصد وتحليل ظاهرة الاغتراب الثقافى للذات العربية:

[1] إدمان لعبة إلقاء التبعة بالكامل على الآخر غير العربى:

عادة ما تتساءل المجتمعات عندما تتدهور أحوالها بصورة حادة، من الذى فعل هذا بنا؟ وهو سؤال يمثل - بطبيعة الحال - رد فعل إنسانى شائع. والأكثر إرضاء لصاحب السؤال، خاصة إذا كان مغتربا ثقافيا، أن يلقي تبعة تدهور أحواله بالكامل على غيره، وهو ما دأب المغتربون على فعله فى عالمنا العربى، مدعومين فى ذلك بالآخر

العربي، الذي حرص بدوره أشد الحرص على صرف الأنتظار عن نفسه. لذا ظل المغتربون زمنا طويلا يفضلون إلقاء تبعة آلامهم على المغول، واعتبار الغزوات المغولية في القرن الثالث عشر مسئولة عن تدمير قوتهم وعما تلا ذلك في نظرهم من ضعف وركود! كذلك أدت نشأة القومية . وهى المستوردة من أوروبا . إلى نشأة رؤى جديدة، إذ أصبح بمقدور العرب أن يلقوا بتبعية آلامهم على الأتراك الذين حكموهم قرونا عديدة، دون التفكير فيمن مهد الطريق أمامهم لاسترقاق العالم العربي. وكذلك أدت فترة الاستعمار الأوروبي لمعظم مناطق العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين لبروز أسباب قوية لإلقاء التبعة عليه، إذ أن السيطرة السياسية الغربية، والتغلغل الاقتصادي، قد غيروا . إلى حد كبير . من وجه المنطقة ومن حياة أهلها، وأوجدوا مخاطر وتوقعات جديدة لم يسبق لأبناء العالم العربي بأي منها عهد في تاريخهم. ولكن الفترة البريطانية الفرنسية كانت قصيرة نسبيا، وكان طبيعيا أن يتحول دور الشرير الأوحـد في العالم العربي إلى السوفيت والأمريكيين واليهود، خاصة بعد نجاح اليهود في إقامة دولتهم في فلسطين^(١) .

والحق أنه لا جدال في تورط الآخر غير العربي، بشكل فاضح وفج، في تكريس آلام الإنسان العربي وأوجاعه، غير أن ذلك لا يعني . بأي حال . إعفاء الآخر العربي من نصيبه في المسئولية، وهو ضخـم وثقيل للغاية، فلولا ممارساته وسعيه الدائم لتغريب أبناء جلدته وإضعافهم ما جرؤ الآخر غير العربي على التلاعب بمصيرهم على النحو البادي في التاريخ العربي. صفوة القول أن إعفاء الآخر العربي أو على الأقل التهوين من دوره في تكريس الآلام العربية، وإلقاء التبعة بالكامل أو على الأقل في معظمها على الآخر غير العربي، يعد أحد أهم أمارات الاعترا ب الثقافي للإنسان العربي ومجتمعه.

(1) برنارد لويس، ترجمة محمد عناني، أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين، (القاهرة: دار سطور للنشر، ٢٠٠٣)، ص ٢٣٥ - ٢٥٠.

[2] اغتيال المبدعين ومعاداة الإبداع:

"إلى الذين لا يعملون ويؤذى نفوسهم أن يعمل الناس"، بتلك الكلمات البليغة صدر الدكتور طه حسين كتابه الثري "مع أبي العلاء في سجنه"، واضعا يده بذلك على واحدة من أهم أمارات الاغتراب الثقافي وأعظمها أثرا. فقد دأب المغتربون . أفرادا كانوا أم مجتمعات . على اغتيال المبدعين ومعاداة الإبداع عبر العصور المختلفة، باعتبار أن المبدع وإبداعه يمثلان خطرا داهما على اغترابهم، ومن ثم فدائهم لهما لا حدود له، إذ أنه لا يطيب للاغتراب مقام في أرض تنزل المبدع والإبداع منزلة رفيعة. وكيف لنا أن نتحدث عن اغتيال المبدعين في العالم العربي دون أن نعرج على مأساة المبدع الفذ نجيب سرور، فقد حولته النخبة المصرية الحاكمة . في ستينيات القرن المنصرم . لنموذج ردع لكل من يسول له إبداعه التحليق في آفاق لم توطأ، أو التعبير عما يجول في صدره! ولندع الرجل يروى لنا . بعذوبته المعهودة . بعض مأساته في رسالة استغاثة إلى يوسف إدريس، جاء فيها ما نصه ^(١) : "تقول بأنك جريت الموت مرة وأنت تُعالج في لندن، وهناك . من أبناء الخمسينيات والستينيات والسبعينيات . من جرب الموت مئات المرات. ثم أنت تعلم أنني جريته مرارا حتى مات في الموت!.. بل لابد أنك قرأت نعيي وأنا حي لا أرزق في روز اليوسف، ثم في صحف لبنان الحبيب. لقد تلقفوني فور عودتي من دمشق وأرسلوني... لكن مهلا، ليس في معتقل من المعتقلات الحكومية المعروفة والمزدحمة بالنزلاء، وإنما في مستشفيات المجانين، مستشفى الأمراض العقلية بالعباسية!!

وهناك قسم سرى . قسم أول . مارسوا معي أحدث أفانين ووسائل التعذيب!. وكان معي طلاب في الجامعة، وأوائل الثانوية العامة، وعمال في مصانع النسيج، وأساتذة في الجامعة، ومهندسون، وفلاحون، وعلماء ذرة منهم الدكتور إمام أستاذ الذرة بجامعة الإسكندرية...

(١). أنظر النص الكامل للرسالة: نجيب سرور، "رسالة إلى يوسف إدريس"، مجلة أدب ونقد، (القاهرة: حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي)، السنة الرابعة، العدد ٣٤، ديسمبر ١٩٨٧، ص

المهم أنني خرجت من مستشفى الأمراض العقلية بمعجزة حطاما أو كالحطام!
خرجت إلى الشارع.. إلى الجوع والعري والتشرد والبطالة والضياع وإلى الضرب في جميع
أقسام البوليس المخلص في تنفيذ أغراض الأعداء والمحسوب علينا من المصريين أو نحن
العرب!..خرجت أدور وأدور كالكلب المطارد بلا مأوى، بلا طفلي وزوجتي.. وظللت مجمدا
محاصرا موقوفا. وبعيدا عن مجالات نشاطي كمؤلف مسرحي ومخرج وممثل ، وبعيدا
عن ميادين النشر كشاعر وناقد وزجال ومؤلف أغان. ثم وجدتني فجأة في مستشفى
الأمراض العقلية للمرة الثانية، وبلغ مجموع المدد التي قضيتها في مستشفيات الأمراض
العقلية، حتى مستشفى بهمان اليهودي النازي، أربع سنوات ونصفا!..اذكروا إسماعيل
المهدوى الذي تم تدميره فعلا..وعشرات ومئات المآسي والملاهي والقصص والغصص
وشنق خميس والبكري الخ، ليس لها إلا قلمك الصقرا

ثم ألا تخطيء مرة.. علشان خاطري.. فتزورني في مسكني المتواضع ؟.. فأنا
طريح الفراش منذ أكثر من عام: نصف كسيح ونصف ضرير وأنوء بأعباء المرض بل
تحالف الأمراض، ولا أملك إمكانية العلاج في مصر ولا في لندن ولا حتى في موسكو ولا
في أي بلد من بلدان الوطن العربي. وأنوء بأعباء الأطباء وبالأسعار الجنونية للأدوية
وأعباء الأسرة والولدين..لا لن أطلب منك أكثر من أن تشرب معي الشاي على الأقل
لترى شهدي، ذلك الصبي وقد أصبح رجلا، والصبي فريد الذي يتمتع بذكاء مخيف يفوق
ذكاء الكبار..والذي يجيد العربية والإنجليزية والروسية، والذي يضحك ويسخر من كل
شيء والذي يكره اليهود، والذي يسأل عن آخر أخبار الحرب في لبنان، والذي يحب
جميع الضيوف وينصت إلى حكاياتهم ويقص عليهم الحكايات..أقسم بشرفي أنني وعدته
بأن أحضر له ملك القصة والحكايات، وهو أنت، ومنذ ذلك اليوم وهو يسأل عن عمه
الدكتور يوسف إدريس!

الآن تذكرت، سأطلب منك بعد الشاي، أن تتدخل بنفوذك لدى أحد الناشرين
الخصوصيين هنا في مصر أو في أي مكان من الوطن العربي، لكي يشتري مني كتابا أو
مجموعة شعرية أو حتى الجزء الثالث والأخير من ثلاثيتي الشعرية ياسين وبهية، وآه

ياليل يا قمر. وهو قولوا لعين الشمس.. بدلا من رقادها في حبال العنكبوت!..إنني في حاجة إلى أي مبلغ!"

[3] غياب العقلانية والشغف بالشكلية البسيطة:

مما يستدعي الاهتمام أن الآخر العربي كثيرا ما يقيس تقدمه بأعداد المصانع التي يبنيتها والمنشآت المادية التي يخطط لها والمشروعات العامة التي ينفذها، وهذه كلها تقوم على المعارف الطبيعية، وهي وجه من وجوه العقلانية المتفتحة، ولكنه عندما يتوجه إلى الشؤون الإنسانية - وهي أجل وأولى - يعمد إلى تغييب العقلانية، في إطار سعيه المحموم لتكريس الاغتراب الثقافي، وذلك بحث مواطنيه على الانقياد الأعمى للأوهام والغرائز المناقضة للعقلانية. فإذا كانت الأخيرة تستند إلى الموضوعية والرؤية النقدية والجلد في طلب الحقيقة^(١)، فإن الآخر العربي دائما ما يروج لخلاف ذلك، رغم حاجة مواطنيه الماسة للعقلانية، لأنه إذا كانت العقلانية حصنا متينا في جميع المجتمعات المتقدمة، فهي في المجتمعات المغترية - ومنها مجتمعاتنا العربية - أجدر بالإنشاء والعناية، لتأخر تلك المجتمعات عن نظيرتها المتقدمة مراحل طويلة، علاوة على حاجتها الماسة لقهر اغترابها واستعادة حقها الطبيعي في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة.

ولئن يكن الآخر العربي قد حارب العقلانية بين مواطنيه المغترين، وروج للشكلية البسيطة كبديل لها، فانه أثر - ولا يزال يؤثر - نفسه بها، فنراه يقبل على تعاطيها بنهم لا ينتهي، وهو ما يبدو واضحا في إقباله على تربية كواده وتنشئتها بطريقة مماثلة لتلك المعروفة في المجتمعات غير المغترية^(٢)، مما يعني تعمه الأثم تكريس الاغتراب الثقافي لمواطنيه. والآخر العربي في ذلك أشبه ما يكون بتاجر المخدرات، فهو يروج بين ضحاياه سموما، يحجم هو ومن معه بقوة عن تعاطيها، حتى يتسنى له إحكام سيطرته على ضحاياه، فيدينون له بالولاء والطاعة، في حين يرفل هو في غلائل حريته،

(1). قسطنطين زريق، ما العمل؟ حديث إلى الأجيال العربية الطالعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٦٦ - ٦٨.

(2). سمير أمين، الأمة للعربية، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٢٢٥.

فيأتي بفعال لا يهدف من ورائها سوى صالحه الخاص، رغم تعارضها البين مع صالح مواطنيه.

[4] العجز عن التعاطي مع الآخر غير العربي:

لقد دُفع بالعرب فتدافعوا خارج التاريخ، ليس فقط لأن عالمهم هو العالم الوحيد الذي استعمره الآخر غير العربي، فالتاريخ قد يصبر على قوم في هزائمهم، وقد يمد يده لمن يتخلف عن الركب، أما الذي لا يتسامح التاريخ فيه أبداً ، فهو أن يدير القوم ظهورهم له ويمضوا متباعدين عنه ، وذلك تحديداً هو ما فعله العرب ولا زالوا يفعلونه بإحجامهم عن قهر اغترابهم الثقافي. فقد أعجزهم هذا الاغتراب . ولا يزال يعجزهم . عن جسر الفجوة الفاصلة بينهم وبين الآخر غير العربي، من خلال تعاطي كفاء وخلاق معه. فلطالما أغراهم اغترابهم بأن الإغراق والتمادي في ثقافتهم الأسيرة، هو سبيلهم الوحيد للنجاة! وساعد الآخر العربي على تكريس تلك القناعة المضللة، بغرسه في الذهنية العربية أن الخضوع لآخر عربي هو السبيل الوحيد لنيل الاستقلال الحقيقي والتعاطي الكفاء مع الآخر غير العربي. وفات الذات العربية أنها لم تجن من وراء خضوعها للآخر العربي سوى استقلالاً سلبياً، لا تختلف رداءة أوضاعها في ظلها كثيراً عن مثيلاتها في ظل الآخر غير العربي، فضلاً عما يسببه الآخر العربي في تعاطيه مع الآخر غير العربي من آلام للذات العربية، مصدرها حرصه المحموم لحماية وتعزيز مصالحه الخاصة، حتى لو جاء ذلك على مصالح تلك الذات المغلوبة على أمرها. ولعل الغزو الأمريكي للعراق يعد تجسيدا واضحا لفشل الذات العربية، ممثلة في العراقيين المغتربين، في التعاطي الكفاء مع الآخر غير العربي، نظرا لاعتمادها في ذلك وركونها إلى آخر عربي، لم يتورع عن الأضرار بمصالحها الحيوية، في سبيل تحقيق طموحاته ونزواته. فقد فات الآخر العربي في العراق، ممثلاً في النخبة العراقية الحاكمة حينذاك، أنه لا يعيش في جزيرة معزولة أو في ملكوت خاص به، خارج النظام العالمي القائم. وفاته كذلك أن قواعد هذا النظام لم

(1). فوزي منصور، ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد، خروج العرب من التاريخ، (القاهرة: مكتبة

مدبولي، ١٩٩٣)، ص ٦ - ٧.

تعد تعتمد على القوة العسكرية وحدها. وحتى هذه الأخيرة فإنها لم تعد تقوم فقط على حجم القوات المسلحة وعتادها التقليدي، إذ لابد إن تستند القوة العسكرية إلى أمور أخرى مهمة وعديدة^(١).

[5] افتقاد الرؤية النقدية أو الجبن العقلي:

يقول ادوارد سعيد أن ما يستوقفه كشيء ممتع هو كيفية الاحتفاظ بحيز في العقل ينفتح للشك ولجزء من السخرية الذاتية^(٢). وأراه ما أراد بذلك سوى التحذير من مغبة افتقاد الإنسان للرؤية النقدية للأوضاع المحيطة به، خاصة الثقافي منها. فالنقد تأمين للحسن وتهذيب للقبج، وثقافتنا العربية الإسلامية مهما سمت لابد من أعمال النقد فيها، حتى يتسنى لنا أن نبصر موضع أقدامنا وأن نقهر اغترابنا الثقافي. وأغلب الظن أن مصدر مأساتنا - كعرب - هو ما تتسم به عقولنا من جبن، يحول بينها وبين امتلاك رؤية نقدية حقيقية وجادة للأوضاع المحيطة بنا، خاصة الثقافي منها. لذا، فإن النقد البناء الذي يتحدث عنه ادوارد سعيد هو - بالضرورة - عين ما يحتاجه الإنسان العربي في تعامله مع ثقافته التي لا يلبث يرفل في غلائلها، إذا أُريد له الخروج من مأساة اغترابه الثقافي. فثقافة الإنسان العربي لا ينبغي أن تشكل نوعاً من المحركات ذات مصدر وقود وحيد، تقود فكره وعمله في اتجاه واحد، لتنافى ذلك مع الطبيعة المتغيرة والمتطورة للحياة الإنسانية كما أرادها الله عز وجل. صفوة القول، أننا معشر العرب مرضى ثقافياً، بلوانا ذاتية بالكامل، ومشكلاتنا أنزلناها بأنفسنا، عبر تنازلنا المؤسف عن حقنا الطبيعي في نقد وتطوير ثقافتنا العربية الإسلامية، وعبر انقيادنا الأعمى لسدنة الاغتراب الثقافي داخل عالمنا العربي وخارجه.

(1) سعد الدين إبراهيم، الخروج من زقاق التاريخ - دروس الفتنة الكبرى في الخليج، (القاهرة؛ الكويت: مركز ابن خلدون؛ دار سعاد الصباح، ١٩٩٢)، ص ١٦٤ - ١٦٦.

(2) إدوارد سعيد، ترجمة حسام الدين خضور، الآلهة التي تفشل دائماً، (بيروت: التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ص ١٣٧.

[6] اعتياد التناقض والرؤية التجزئية للأمور:

ليس أقسى على الهارب من جحيم الاغتراب من رصد أمانة التناقض والرؤية التجزئية للأمور، باعتبارها الأمانة الاغترابية الأكثر إثارة للآلم والشفقة. فأما الآلم فمصدره اعتقاد المغترب بحتمية ارتياده لتلك الأمانة، إذا ما أريد له التعاطي الكفاء مع مجتمعه. وأما الشفقة فمصدرها اعتياد المغترب لها وتعايشه معها، حتى أنه ليعجز عن التعاطي الكفاء مع من برء منها. ويظل النموذج الأكثر بروزاً في هذا الصدد، هو موقف المغتربين إزاء العبادات والسلوكيات، فعادة ما يكفي المغتربون بإعلان انتمائهم لديانة بعينها، دون العمل بمقتضياتها، وكذا خضوعهم الآلي للطقوس الدينية (القيام بالصلوات والصوم... الخ)، دون تعضيدها بالسلوك الملتزم، لاعتقادهم الزائف بأنها عناصر تثبت في ذاتها إيمانهم. ولا غرو أن التحليل الوافي لموقف المغتربين إزاء العبادات والسلوكيات، يشي باعتياد واضح للتناقض ورؤية تجزئية للأمور فأما التناقض فمصدره إقبال المغترب على اقتراح أفعال تتعارض بصورة فجأة مع التزامه الصارم بالخضوع للطقوس الدينية! حتى أنه أضحى مألوفاً بين المغتربين أن ينتهي الواحد منهم من صلاته، ثم يدلف بنهم إلى حياة الاغتراب، فيأتي من الفعال ما يسئ له ولدينه. ولعل في المقولة الشهيرة للإمام محمد عبده "رأيت في الغرب إسلاماً بلا مسلمين، ورأيت في الشرق مسلمين بلا إسلام" تجسيدا واضحا لذلك التناقض الصارخ الذي يميز المغترب ثقافيا عن غيره. وليس التناقض هو الشيء الوحيد الذي يشي به موقف المغتربين إزاء العبادات والسلوكيات، فهو يشي أيضا بغلبة الرؤية التجزئية على إدراك المغترب لديانته، فقد أضحى مألوفاً أن يختزل المغترب ديانته في خضوعه الصارم للطقوس الدينية، ناسيا أو متناسيا، أن الديانة حزمة واحدة، ومن ثم فتجزئتها غير جائزة، علاوة على كون الخضوع الصارم للطقوس الدينية لا يغني. بشكل أو بآخر. عن الالتزام الصارم بالسلوكيات، من حيث أن الأخيرة تمس المجتمع بصورة مباشرة، وتؤثر فيه بقوة، في حين تظل الأولى بالأساس علاقة خالصة بين الإنسان وربه، فهو وحده عز وجل القادر على إثابة من أتاها ومعاقبة من تركها. صفوة القول أن الوقوع في شرك التناقض والرؤية التجزئية للأمور يعد أمراً ملازماً لمأساة الاغتراب الثقافي، ومن ثم يرتبط زوال

تلك المأساة - بالضرورة - بمدى قدرة المغترب، فردا كان أم مجتمعا، على الهروب من جحيم اغترابه واستعادة حقه الطبيعي في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة.

٣. العود العربي إلى التاريخ:

قارئ الكريم، أما وقد فرغت من مطالعة عرضنا الموجز لبعض مظاهر هدر العقل العربي، فإنني أستأذنك في إعفاء نفسي وإياك من عبء رصد النتائج الوخيمة لهذا الهدر، تلك التي ينطق بها واقعنا المعاصر وتلك التي أسفرت في مجملها عن الخروج العربي المهين من التاريخ، وإلا كنت كمن يدفع بيديه أبوابا مفتوحة على مصاريعها!! وأراني، قارئ الكريم، بإعفاء نفسي وإياك من عبء سرد تلك النتائج الوخيمة لهدر العقل العربي، والتي يعلمها القاصي والداني داخل عالمنا العربي وخارجة، أحرص ما أكون على تجاوز مسألة خروجنا المهين من التاريخ إلى مسألة أخرى أولى وأجدر بالاهتمام وهي العود العربي إلى التاريخ!

ولي أن أبدأ حديثي عن رؤيتي للكيفية الممكنة لهذا العود، بسرد قصة أراها مهمة على بساطتها، وأراها تجسيدا صادقا لمأساة هدر العقل العربي...

كنت قد التقيت، في إحدى الأمسيات القاهرية، بمدرس بإحدى كليات الإعلام، وكان ذلك في حضرة أحد أصدقائه الدارسين للفلسفة. وبرغم عدم تخصص هذا المدرس الجامعي الشاب في الفلسفة إلا أنني رأيت أنه من اللائق أن يتطرق نقاشنا إلى نواحي فكرية راقية وعقلانية، خاصة وقد علمت من هذا المدرس أنه يقوم بالتدريس، أى بناء العقول، فى أكثر من جامعة مصرية، فضلا عن اعارته لاحدى الجامعات العربية! وبالفعل بدأت النقاش كعادتي، بطرح بعض التساؤلات حول بعض الأمور المهمة. وليتنى ما فعلت. فى محاولة لاغراء الرجل بالحديث. وبالفعل كان لى ما أردت، غير أنى صُدمت، فقد بدا عقل الرجل فقهيا، بصورة تدعو للدهشة والأسى!! أفهم أن يكون الانسان متدينا ولكنى لا أفهم أن يمتلك مدرس جامعة عقلا فقهيا، يناصب الفلسفة والفلاسفة العداء!!

المهم، أخبرني المدرس الجامعي، فى نهاية جلستنا، والشيق الجنسي يملء عينيه، أنه يريد إجراء دراسة علمية حول دور الأعمال الدرامية فى دفع المرأة فى مجتمعنا إلى البغاء. إلى هنا ولا غرابة، بيد أنى لم أكد أسأله عن الأهمية المجتمعية للدراسة، حتى تردد وتلعثم فى الإجابة، ثم بادرنى قائلا إنها سبيله الوحيد للحصول على الترقية الجامعية!! لقد ظننت أنه أراد عمل هذه الدراسة للتعرف على دوافع البغاء لدى المرأة، حرصا منه على تحليل تلك الدوافع ورغبة منه فى إيجاد وسائل لمعالجة البغي، نفسيا وجسديا، تمهيدا لاعادة تأهيلها ودمجها فى المجتمع. بيد أن الرجل أضاف فى بلاهة يُحسد عليها: "إن البغي تظل بغي ولا سبيل لتطهيرها سوى الموت طبقا لما تقضى به عقيدتى الدينية..!!"

الحق أن سبب استيائي ليس سذاجة وجمود فهم المدرس الجامعي لعقيدته الدينية، وإنما ادراكى المؤلم لعبثية البحث العلمي فى مجتمعاتنا وعدم جدواه، فضلا عن تأكدي من اسهام القائمين علي البحث العلمي فى عالمنا العربي فى تعميق الهدر المحزن لعقول أبناء هذا العالم البائس. فالمفترض أن يكون البحث العلمي فى خدمة المجتمع، وليس أن يكون هدفا فى حد ذاته، كما أنه لا يصح أن يكون مجرد وسيلة للحصول على الترقية، كما تصور هذا العالم المزعوم!!

والسؤال الذى يطرح نفسه بقوة: كيف يتسنى لنا معشر العرب أن نساهم مساهمة حقيقية وفعالة فى الحضارة الانسانية؟! كيف يمكن أن يتحقق ذلك والعقل العربي الفقهي - حتى وهو فى أرقى صوره - بهذه الحالة من الرداءة والسوء؟! -

الحل فى رأيي هو تدشين تيار ثقافي أنساني فى عالمنا العربي، يدرك أنصاره طبيعة الصراع الثقافي بينهم وبين الاغتراب الثقافي والأخروية، ومن ثم يعمدون - فى دأب وحرص - إلى تبصير الذات المغتربة بخطورة اغترابها وكذا تبصيرها بكون هذا الاغتراب اللعين مسئولا عن هدر ثروتها العقلية، ومن ثم إخراجها من التاريخ. داعين إياها لقهر اغترابها، عبر استعادتها لحقها المشروع فى امتلاك ثقافة حرة ومتطورة، وكذا عبر تعاطيها الحذر مع آليات تكريس الاغتراب، فليس متصورا أن تظل الذات المغتربة مستهلكة لثقافة ليست من صنعها، كما أنه ليس متصورا أن تظل هذه الذات على

اعتقادها الراسخ بأن ثقافتها . التى ليست من صنعها . مقدسة ومحصنة ضد النقد والتطوير، رغم ما يجسده هذا الاعتقاد من تحدى ساذج ومخيف لسنة كونية هى ديمومة التطور والتغير.

وأظن أن اعتقاد الذات العربية المغتربة فى أبدية ثقافتها وقدسيته مرتبط - بصورة أو بأخرى- برؤية تلك الذات المغتربة للتاريخ العام، فلطالما ألقى تجار الآلام فى روعها حتمية التدهور المستمر للزمن، فالماضى أفضل من الحاضر، والحاضر أفضل من المستقبل. وهو ما يخالف بطبيعة الحال المنطق السليم، فالحاضر يمكن أن يكون أفضل من الماضى وكذا المستقبل يمكن أن يكون أفضل من الحاضر. وكيف لا؟! ونحن نجمع إلى جانب خبرتنا خبرات السابقين علينا، ومن ثم فقدرتنا على تحويل الأرض لمقام طيب وجميل أكثر من قدرة أبائنا وجدودنا، كما أن قدرة الأجيال القادمة على فعل الشيء نفسه تفوق قدرتنا..

أما فيما يتعلق بالأخروية البغيضة، فيُناط بأنصار التيار الثقافي الأنسني المنشود، السعي الحثيث والحذر لتجريد الآخر من أخرويته، وذلك عبر تفكيك آليات تكريس الاعتبار الثقافي للذات والتى يجيد الآخر توظيفها ويُحكم عبرها قبضته على الذات المغتربة، فيُبقّيها مغلولة عاجزة عن تّثمين قدراتها العقلية..

كما يُناط بأنصار التيار الثقافي الأنسني المنشود ارساء دعائمه فى عالما العربي المغبون، السعي الحثيث والحذر لإدارة العلاقة مع الآخر، عربيا كان أم غير عربي، فبدون إدارة العلاقة، على نحو يجنب الأنسنين الصدام مع الآخرين، العربي وغير العربي، يصير من الصعوبة بمكان قيام مثل هذا التيار الثقافي الأنسني المنشود، غير أن على الأنسنين اقتناص كافة الفرص المتاحة للنيل من الأخروية وتعريضها، ولا أقول ترويضها، فهى تستعصي بالضرورة على الترويض، نظرا لأنانيتها وحرصها البغيض على الاستئثار بمغانم الأنسنية لنفسها ولن يدين لها بالولاء، فالآخر على دراية واسعة بخطورة الأنسنية وقدرتها على اثناء أنصارها بشعور قلما توافر لغيرهم، وكيف لا؟! والأنسنون يرفضون السعادة . إذا أُتيحت لهم . إذا لم يشعروا بالاطمئنان على اخوتهم فى الانسانية.



تنويه

تلقت مجلة "الجمعية الفلسفية المصرية" عناية السادة المثقفين المتعاملين معها إلى ضرورة مراعاة الآتي عند موافقتها بالأبحاث:

• الآراء الواردة في المواد المنشورة تعبر عن رأى أصحابها فى المقام الأول، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة.

• إرسال "سيرة ذاتية" مختصرة تشمل الاسم كاملاً، والوظيفة، والعنوان، ورقم الهاتف، وعنوان البريد الإلكتروني إن وجد، وصورة ضوئية من بطاقة الرقم القومى أو جواز سفر سارى المدة.

• إرسال المادة على قرص كمبيوتر "C.D"، ونسخة مطبوعة من نفس المادة، على أن تكون مكتوبة بطريقة الـ Word، هامش جديد لكل صفحة، كامل المستند. وألا تزيد عن ٤٠ صفحة.

• الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد سواء نشرت أو لم تنشر.

• الأولوية فى النشر لأعضاء الجمعية. على أن من يسيء للجمعية ويستخدم اسمها فى أعمال -غير مشروعة- تلحق ضرراً مادياً أو أدبياً، سيتم إسقاط عضويته فى الحال تبعاً لللائحة النظام الأساسى للجمعيات.

• يخضع ترتيب المواد داخل المجلة لاعتبارات فنية.

