

الجمعية الفلسفية المصرية

الجمعية الفلسفية المصرية

السنة السادسة والعشرون - العدد السادس والعشرون

١٤٢٩هـ - ٢٠١٧م

# مجلة الجمعية الفلسفية المصرية «علمية - سنوية - مُحكَّمة»

مجاور العدد:

أولاً: الفكر والفلسفة الإسلامية

ثانياً: الفكر العربي والإسلامي المعاصر

ثالثاً: الفكر الغربي الحديث والمعاصر

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٧

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (علمية - سنوية - مُحْكَمَة) (السنة السادسة والعشرون - العدد السادس والعشرون) / ط ١ / القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٨ م.  
ص: ١٧ × ٢٤ سم  
رقم الإيداع: ٢٠٠٣/١٢٣١٨  
التقييم الدولي: 2536-9105

دار النشر: مركز الكتاب للنشر  
عنوان الكتاب: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (علمية - سنوية - مُحْكَمَة)  
(السنة السادسة والعشرون - العدد السادس والعشرون)  
رقم الطبعة: الأولى  
تاريخ الطبع: ٢٠١٧

## مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية بلوك ١٨ قطعة ١ - حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة

ت: ٢٣٥٢٢٠٩٥ - ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢

فاكس: ٢٢٦٣٦٨٢٠ - ٢٣٥٢٢١٥٤

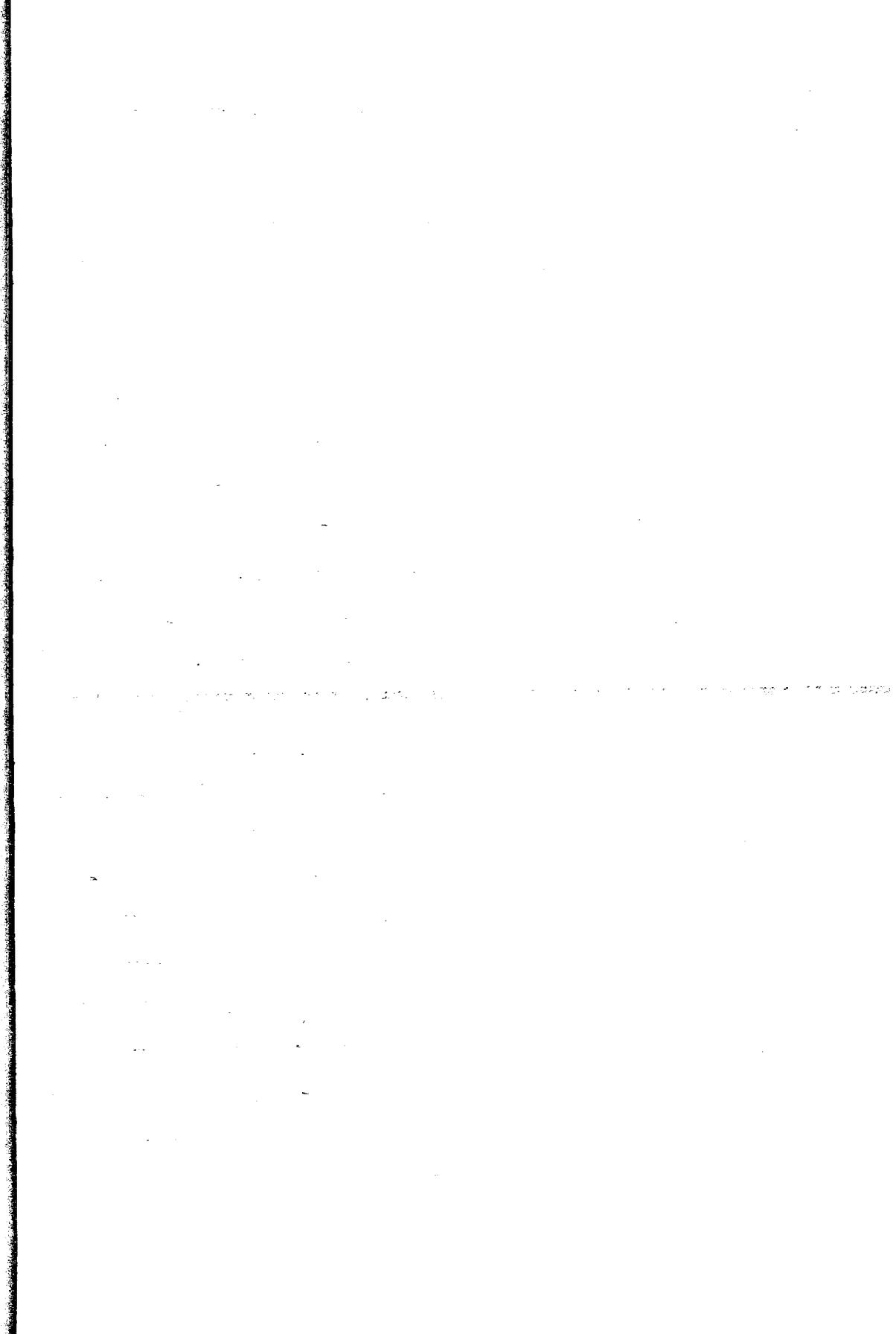
E.mail: markazelkitab@hotmail.com

## الفهرس

الصفحة

الموضوع

٥	..... مقدمة الجمعية الفلسفية المصرية
٧	..... تصدير
٩	..... أولاً: الفكر والفلسفة الإسلامية
	أ. الفلسفة الأصولية التي انبنى عليها العمل بالقول الضعيف في المذاهب الفقهية
١١	(دراسة تحليلية تطبيقية) ..... (حسن المهدي محمد الطاهر، ود. نبيل محمد كريم)
	٢. فلسفة التشريع الإسلامي في القصاص من المعين على القتل
٤١	(عثمان محمد عبد القادر علي)
٦٧	..... ثانياً: الفكر العربي والإسلامي المعاصر
	أ. مكانة الفلسفة والمنطق عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور
٦٩	(عادل أمين حافظ فرج)
١١٣	ب. المخيال في فكر محمد أركون ..... (مريم قسول)
١٢٣	..... ثالثاً: الفكر الغربي الحديث والمعاصر
١٢٥	أ. الميتافيزيقا والمعنى عند بتنام ..... (محمد سيد محمد أبو العلا)
١٧٣	ب. الدولة العلمانية لدى اسبينوزا ..... (مالك المكاين)
١٩٧	ج. دلالات الرموز والأرقام المقدسة في الفكر الماسوني .. (خالد علي عباس القط)
	د. جدلية العلاقة بين الحرية والمساواة في فكر رونالد دوركين السياسي
٢٥٣	(هبة البدوي محمد)



## 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».

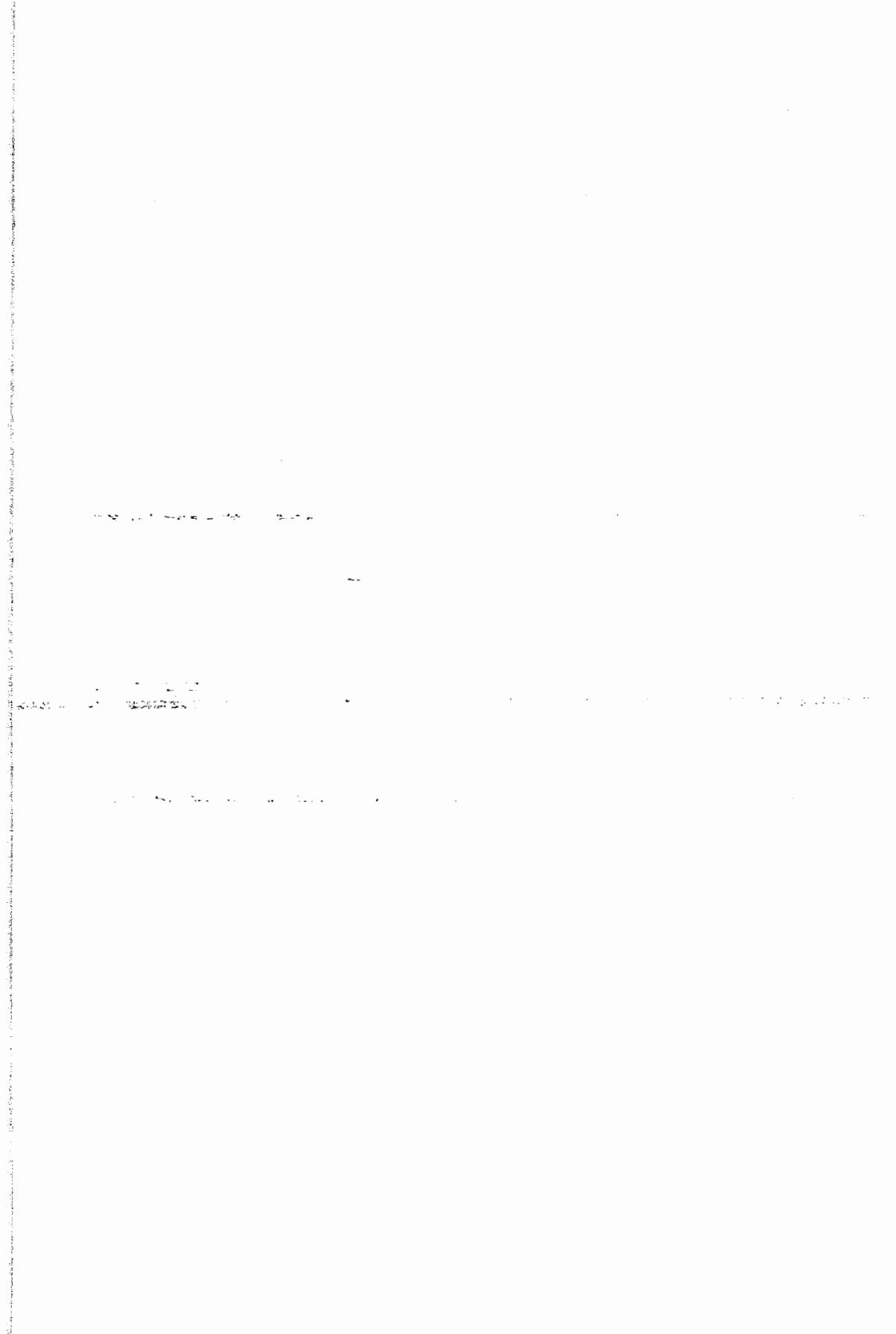
ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

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

تهدف 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. تليفاكس: ٠٢/٣٧٢٧٨٧٢٢ (+٢) - ٠١٠٩٥٦٤٤٢٠٠.

بريد إلكتروني: Elgamaia.Elalsafia@gmail.com



## تصدير

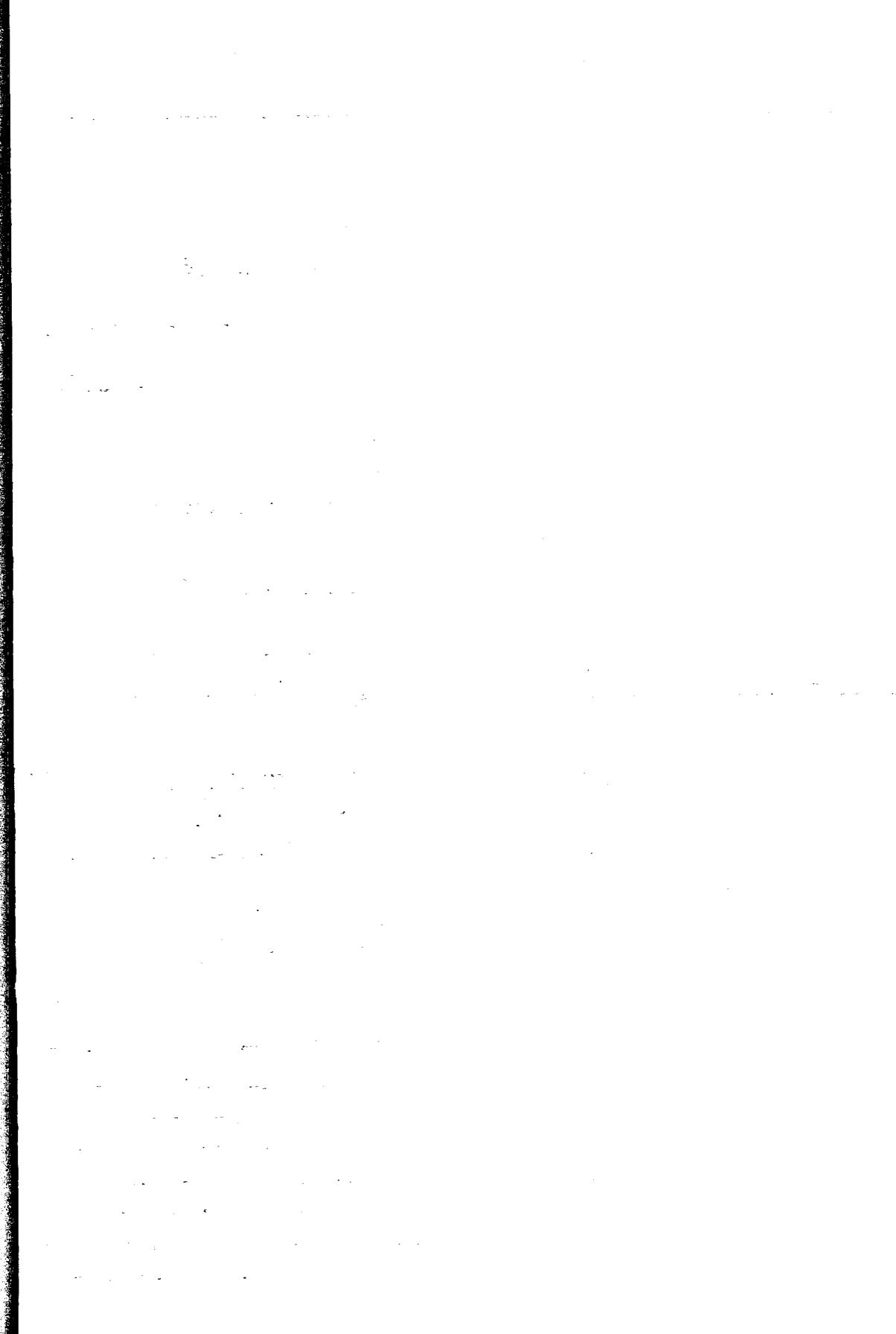
عدد جديد من مجلتكم العلمية بين يديكم عزيزي القارئ يتضمن عدة دراسات تخصصية متنوعة؛ ففي مجال الفكر والفلسفة الإسلامية تجد دراستين لباحثين من شباب الباحثين في الجامعة الأردنية؛ إحداهما للباحث حسن المهدي محمد الطاهر عن الفلسفة الاصولية التي انبنى عليها العمل بالقول الضعيف في المذاهب الفقهية - دراسة وتطبيق، والثانية للباحث عثمان محمد عبد القادر على عن فلسفة التشريع الإسلامي في القصاص من المعين على القتل.

كما يتضمن هذا العدد دراستين في الفكر العربي والإسلامي المعاصر إحداهما للدكتور عادل أمين حافظ فرج أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم - جامعة الفيوم عن مكانة الفلسفة و المنطق عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والآخري للدكتورة مريم قسول عن أهمية المخيال في فكر محمد أركون.

أما في مجال الفكر الغربي الحديث والمعاصر فيتضمن العدد أربعة دراسات؛ الأولى عن الميتافيزيقا والمعنى عند بنتام كتبها محمد سيد أبو العلا من كلية الآداب - جامعة بورسعيد، والثانية عن الدولة العلمانية عند اسبينوزا وكتبها الباحث مالك المكاين الباحث في الفلسفة السياسية في كلية الآداب بالجامعة الأردنية والثالثة عن دلالات الرموز والأرقام المقدسة في الفكر الماسوني وكتبها الدكتور خالد على عباس القط أستاذ الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة المشارك بجامعة طيبة - المدينة المنورة وجاءت الدراسة الرابعة تحت عنوان جدلية العلاقة بين الحرية والمساواة في فكر رونالد دوركين السياسي وكتبها الدكتورة هبة البدوي محمد مدرس الفلسفة السياسية بكلية الآداب - جامعة بني سويف.

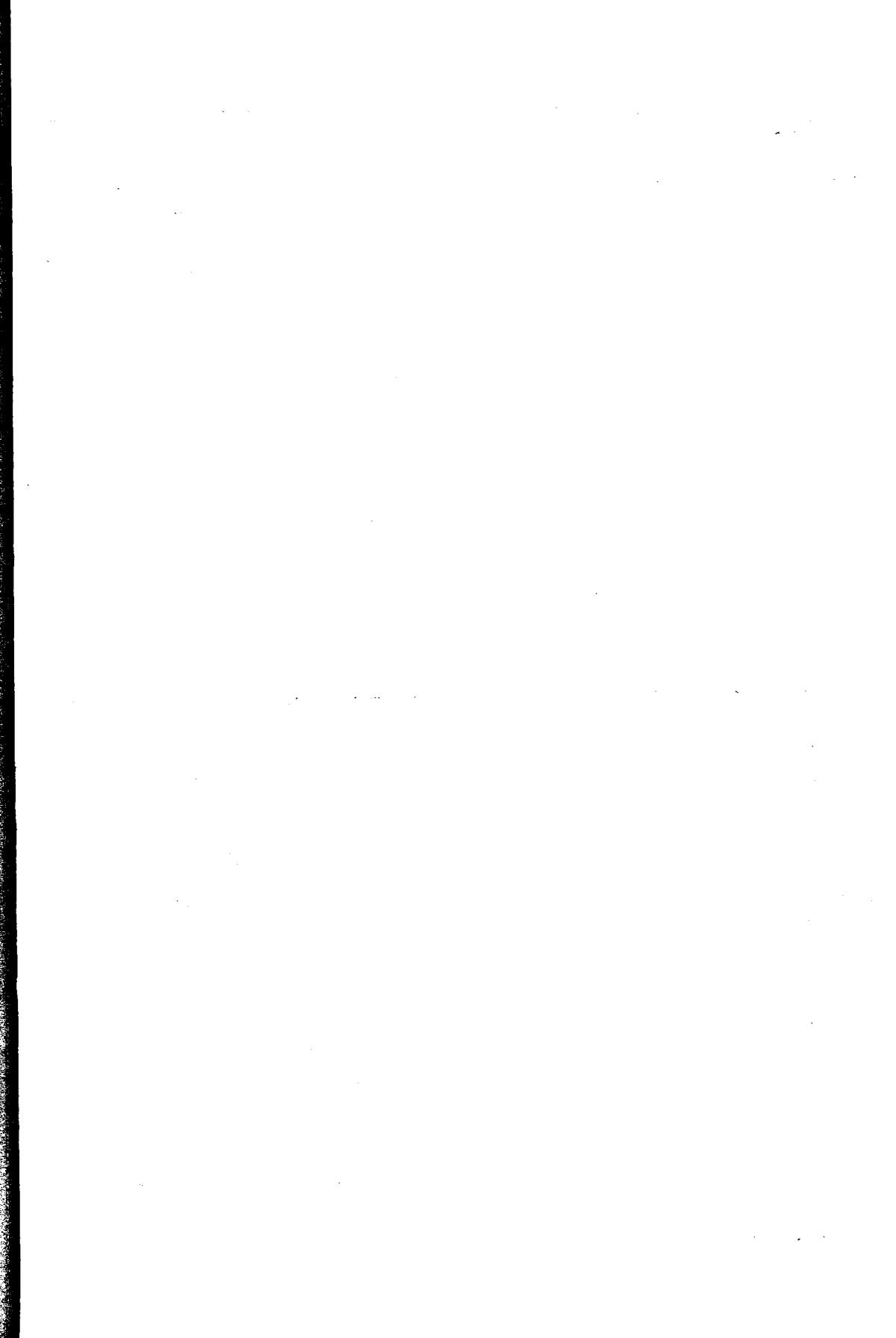
ولاشك أنها دراسات وأبحاث متنوعة لباحثين من تخصصات مختلفة وكليات وأقسام مختلفة نتمنى أن تلقى اهتمامكم وتثير شهيتكم العقلية للبحث والمناقشة .

**اللجنة العلمية**



أولاً

# الفكر والفلسفة الإسلامية



## الفلسفة الأصولية التي انبنى عليها العمل بالقول الضعيف في المذاهب الفقهية (دراسة تحليلية تطبيقية)

حسن المهدي محمد الطاهر(\*)

د. نبيل محمد كريم المغايرة(\*\*)

ملخص البحث (\*\*\*)

تناولت الدراسة: المقصود بالقول الضعيف والعمل به، وبينت آراء العلماء في مدى جواز العمل بالقول الضعيف عند الاقتضاء، مع ذكر أهم أدلتهم وحججهم، ومناقشة تلك الأدلة، وبيان الرأي الراجح فيها، وعرضت نماذج تطبيقية من المذاهب الفقهية الأربعة للعمل بالقول الضعيف سواء كان وارداً في داخل المذهب الواحد أو خارجه، وقد استخدم الباحث: المنهج الاستقرائي التحليلي من خلال البحث في المصادر الأصلية ما أمكن، دون إغفال المصادر الحديثة لغرض تحقيق هدف الدراسة.

وتوصلت الدراسة إلى ترجيح قول القائلين بجواز العمل بالقول الضعيف في حالة الضرورة والحاجة، أو لدليل يظهر للمجتهد، بشرط مراعاة عدة أمور منها:

ألا يكون القول شديد الضعف يخالف قطعيات الشريعة وقواعدها التشريعية العامة، وأن يقدر الضرورة أو الحاجة عالم متمكن ولا يترك لأهواء الناس، وأن يقتصر على النازلة ولا يتعداها؛ بحيث إذا زال الحرج عاد الحكم إلى الأصل.

(\*) طالب في مرحلة الدكتوراه في قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة - الجامعة الأردنية

(\*\*) أستاذ مشارك في قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة - الجامعة الأردنية

(\*\*\*) هذا البحث جزء مستل من رسالة دكتوراه، بعنوان: العمل بالقول المرجوح في الفقه الإسلامي (دراسة تأصيلية تطبيقية) بإشراف الدكتور: نبيل محمد كريم المغايرة، والتي سيقدمها الباحث - إن شاء الله تعالى - لاستكمال متطلبات نيل الدرجة العليا الدكتوراه بالجامعة الأردنية - كلية الشريعة - قسم الفقه وأصوله لعام ٢٠١٧ م / ٢٠١٨ م.

الكلمات الدالة: ضعيف - مرجوح - قول.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم وبعد:

كثيراً ما يرد لفظ القول الضعيف في كتب الفقه الإسلامي، وهذا اللفظ له مدلوله الخاص عند الفقهاء، وقد عبروا عنه بمصطلحات أخرى مختلفة نذكر منها: المرجوح، والأضعف، وخلاف الأصح، والأوجه، والمتجه، ولذكر هذه المصطلحات في كتبهم فوائد منها: الرجوع إليها عند الاقتضاء؛ إذ أنه قد يطرأ على المكلفين تغير الحال، فلو بقيت تلك الأحكام الشرعية كما هي للزم من ذلك مشقة وضرر على الناس، قد يوقعهم في حرج شديد يفوت مقصود الشارع من تشريع الأحكام، وكما قد يؤدي إلى مفساد عظيمة، ولعارض هذا الحكم قواعد الشرع التي تقتضي التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد عن الناس.

ونلاحظ أن الفقهاء قديماً وحديثاً يعدلون عن بعض الأصول في ظروف استثنائية ويحكمون غيرها؛ معالجة لتلك الحالة، وتلك الظروف، بما يحقق مقصود الشارع الحكيم، ومن هذه الظروف حالة الضرورة والحاجة، ودرء المفساد، واعتبار العرف.

وفي هذا البحث - المتواضع - سنخرج على سؤال مهم نرى أن الإجابة عنه ملحة وهو: هل الأخذ بالأقوال الضعيفة عند الاقتضاء في الفقه الإسلامي، يقتضي الجواز أم عدمه؟

وأهمية دراسة هذا الموضوع تكمن في ناحيتين:

الأولى: الناحية العلمية.

والثانية: الناحية العملية.

فمن الناحية العلمية: تسهم الكتابة في هذا الموضوع في إثراء ورغد المكتبة الإسلامية بدراسة مهمة توضح حكم العمل بالقول الضعيف يستفيد القراء والباحثون من مضامينها.

ومن الناحية العملية: تظهر أهمية الدراسة في أن له صلة وطيدة بأصناف الناس حسب مراتبهم، فهي تهم الخواص بالدرجة الأولى؛ كالقضاة والمفتين، وأهل الحسبة، وولاة المظالم،

وطلبة العلم، إذ أن خلاصة هذه الدراسة تعد بمثابة رسم وعنوان لهم، ومن جهة ثانية تهتم عوام الناس، إذ معرفة أحكام الأخذ بالقول الضعيف وإدراك حدوده ومعرفة ضوابطه له أهميته التي لا تخفى لهذه الشرائح، وفي كل ذلك فائدة مرجوة للقراء والباحثين.

وقد اقتضت طبيعة هذه الدراسة تقسيمها من حيث الجملة إلى ثلاثة مطالب رئيسة:

المطلب الأول: وقد خصص لدراسة المراد بالقول الضعيف والعمل به.

المطلب الثاني: وهو لدراسة: حكم العمل بالقول الضعيف عند الأصوليين والفقهاء.

المطلب الثالث: فقد خصص لعرض نماذج تطبيقية للعمل بالقول الضعيف في المذاهب الفقهية، والله العظيم أسأل أن يوفقنا للصواب ويدلنا عليه.

## المطلب الأول

### المقصود بالقول الضعيف، والعمل به

#### الفرع الأول: تعريف القول في اللغة والاصطلاح

##### ١- القول لغة:

مفردُ أقوالٍ وتُجمعُ أيضاً على أقاويل<sup>(١)</sup>، وهو كل لفظ قال به اللسانُ وكان دالاً على معنى، تقول: قالَ يقولُ، والفاعلُ: قائلٌ، والمفعولُ: مَقُولٌ، وهو يعمُّ الكلامَ، والكَلِمَ، والكلمةَ، فكل ذلك قَوْلٌ، وقد تصرفت العرب في القول على معانٍ، منها أنهم نزلوه منزلة الكلام، فعبروا عنه بالصوت والحرف<sup>(٢)</sup>.

ومن استعمالات لفظ القول أنه يأتي بمعنى الاعتقاد والرأي نحو قولك: فلان يقول بقول أبي حنيفة، وهذا قول الخوارج<sup>(٣)</sup>.

وهذا المعنى اللغوي والاستعمال للقول الذي ذكرناه له علاقة واضحة بالمعنى الاصطلاحي الذي سنذكره فيما يلي:

##### ٢- القول في اصطلاح الفقهاء:

□ عند الحنفية: القول هو نص المجتهد، وقد استنبطنا ذلك مما جاء في رسم المفتي وهو: (أن اختلاف الروايتين ليس من باب اختلاف القولين؛ لأنَّ اختلاف القولين نصَّ المجتهد عليهما بخلاف الروايتين، فالاختلاف في الروايتين من جهة المنقول عنه لا الناقل، والاختلاف في الروايتين لا العكس)<sup>(٤)</sup>.

(١) الزبيدي، محمد مرتضى (ت: ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية (د - ط)، ٣٠/٢٩٣.

(٢) العلوي، هبة الله بن علي، أمالي الشجري، تحقيق: محمود الطناحي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط ١ (١٩٩٢) ٣/٥٠.

(٣) الراغب، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة بيروت - لبنان - (د ط) ص ٤١٥-٤١٦.

(٤) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت ١٢٥٢هـ). شرح منظومة عقود رسم المفتي، مركز توعية الفقه الإسلامي حيدر آباد - الهند، ط ١ (د ت) ص ١٦.

□ وعند المالكية: يرى بعضهم<sup>(١)</sup> أنه إذا ورد لفظ القول مطلقاً فقد يكون عن الإمام مالك - رحمه الله - أو عن غيره، بخلاف الرواية إذا أطلقت فهي أقوال الإمام مالك - رحمه الله.

ومن المالكية من له اصطلاح خاص مثل الشيخ خليل بن إسحاق - بمعنى مصطلح (القول) ما لم تظهر له أرجحية دليل على آخر يقول (وحيث ذكرت قولين أو أقوالاً فذلك لعدم اطلاعي في الفرع على أرجحية منصوصة)<sup>(٢)</sup>

□ أما عند الشافعية: فيطلق مصطلح القول للآراء المنسوبة للإمام الشافعي - رحمه الله - سواء كانت أراؤه القديمة أم الجديدة<sup>(٣)</sup>، بخلاف الأوجه فهي آراء أصحابه وفي ذلك يقول النووي رحمه الله (فالأقوال للشافعي، والأوجه لأصحابه المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله....)<sup>(٤)</sup>.

□ وعند الحنابلة: ورد مثله أن القول: هو الحكم المنسوب إلى الإمام أحمد، ويشمل الوجه والاحتمال والتخريج وقد يشمل الرواية<sup>(٥)</sup>.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن هذه التعريفات - للقول - خاصة في حالة ورود لفظه مطلقاً، أما في حالة وروده مقيداً؛ كقول ابن القاسم أو قول النووي؛ فإن القول يفيد ما قاله الشخص الذي قيد به، وعلى ذلك يرى الباحث صياغة هذا التعريف لقول الفقيه: هو اللفظ الدال على حكم شرعي صادر من أهله. فموضوع ألفاظ الفقيه هو بيان حكم شرعي، سواء كان هذا الفقيه إماماً مذهب أم كان من نظاره.

(١) الخطاب، محمد بن محمد (ت ٩٤٥هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ٤٠/١.

(٢) الخطاب، مواهب الجليل، ٣٦/١.

(٣) القول القديم هو ما قاله الإمام الشافعي - رحمه الله - في العراق قبل انتقاله إلى مصر تصنيفاً وإفتاءً، ينظر: الرملي: محمد بن أبي العباس ت ١٠٠٤هـ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأخيرة لسنة ١٩٨٤م، ج ١، ص ٥٠، والقول الجديد هو ما قاله الإمام - رحمه الله - بمصر تصنيفاً أو إفتاءً ينظر: الحفناوي، محمد إبراهيم، الفتح المبين، (د-ط)، ج ٨، ص ٣٩٥.

(٤) النووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، (د-ط)، ص ٦٥.

(٥) ابن بدران، عبد القادر بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨١، ف، ص ١٣٨.

## الفرع الثاني: المقصود بالضعيف من الأقوال، والعمل به

أولاً: المقصود بالضعيف:

١- القول الضعيف لغة<sup>(١)</sup>:

(الضَّعْفُ) بِفَتْحِ الضَّادِ وَضَمِّهَا ضِدُّ الْقُوَّةِ وَقَدْ (ضَعُفَ) فَهُوَ (ضَعِيفٌ)، وَقِيلَ: الضُّعْفُ، بِالضَّمِّ، فِي الْجَسَدِ؛ وَالضُّعْفُ، بِالْفَتْحِ، فِي الرَّأْيِ وَالْعَقْلِ، وَقِيلَ: هُمَا مَعًا جَائِزَانِ فِي كُلِّ وَجْهِ، وَخَصَّ الْأَزْهَرِيُّ بِذَلِكَ أَهْلَ الْبُصْرَةِ فَقَالَ: هُمَا عِنْدَ أَهْلِ الْبُصْرَةِ سَيِّانٍ يُسْتَعْمَلَانِ مَعًا فِي ضَعْفِ الْبَدَنِ وَضَعْفِ الرَّأْيِ. وَفِي التَّنْزِيلِ ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤].

٢- الضعيف اصطلاحاً:

عامّة الفقهاء لهم كمصطلح خاص في تعريف القول الضعيف وهو شامل لخلاف الأصح، وخلاف المعتمد، وخلاف الأوجه، وخلاف المتجه<sup>(٢)</sup>.

وقد يطلقون على الضعيف مصطلح مرجوح؛ لأن المرجوح أعم من الضعيف وأجناسه كثيرة منها الضعيف، وهذا من باب إطلاق الكل ويراد به البعض.

وقد عرفه بعضهم بقوله: (هو ما لم يقو دليله وهو نوعان: ضعيف نسبي، وضعيف المدرك).

فالنوع الأول: هو الذي عارضه ما هو أقوى منه، فيكون ضعيفاً بالنسبة لما هو أقوى منه وإن كان له قوة في نفسه.

أما النوع الآخر: فهو الذي خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي فيكون ضعيفاً في نفسه، وقد يطلق الضعيف؛ كالشاذ على كل ما قابل المشهور والراجح<sup>(٣)</sup>.

(١) الفارابي، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وتاج العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور، دار الملايين، ط ٤، ١٩٨٧، ٤/١٣٩٠، وينظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ٩/١٠٥.

(٢) ينظر: البكري، أبو بكر عثمان، (ت ١٣١٠) إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٧، ص ٢٧.

(٣) رياض، محمد، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، (د-ن) ط ١، ١٩٩٦ م، ص ٥٤٢.

### ثانياً: المقصود بالعمل بالقول الضعيف:

المراد بالعمل بالقول الضعيف هو (أخذ المفتي بالقول المرجوح لدى العلماء السابقين المحققين في كل مذهب، وترك القول الراجح لغرض شرعي كضرورة أو حاجة طرأت بعد تغير جهة أو أكثر من جهات الفتوى الأربع)<sup>(١)</sup>.

ويؤخذ على هذا التعريف: اقتصاره في الأخذ على المفتي، فقد يأخذ القاضي المجتهد بقول مرجوح في قضية إذا وجد مسوغاً شرعياً، فنرى إبدال كلمة المفتي بالمجتهد لتكون أعم.

(١) إعداد: إدارة الأبحاث الشرعية في دار الإفتاء المصرية، ضوابط الاختيار الفقهي عند النوازل، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ١٤٣٤ هـ، ص ١٩٩.

## المطلب الثاني

### حكم العمل بالقول الضعيف عند الاقتضاء<sup>(١)</sup>

#### أولاً: تحرير محل النزاع

١- لا خلاف بين علماء الأصول والفقهاء في وجوب العمل بالقول المستند على دليل قطعي، وترك كل قول يخالفه، مثل الأقوال التي تخالف أصول الشريعة، وقواعدها، والتي أجمعوا على بطلانها، وهي ما تعرف عندهم بالأقوال الشاذة الغريبة، وهذا الحكم هو الأصل في العمل بالضعيف<sup>(٢)</sup>.

٢- محل الخلاف بين العلماء يكمن في الأقوال المجتهد فيها التي مستندها دليل ظني، وقد وقع للمكلف ضرورة أو حاجة أو وجد المفتي مسوغاً شرعياً لذلك؛ كجلب مصلحة أو دفع مفسدة أو تغير عرف؛ فهل في هذه الأصول يجوز للمكلف أو المجتهد الأخذ بالأقوال المرجوحة؟

#### ثانياً: أقوال العلماء في حكم الأخذ بالضعيف عند الاقتضاء

من خلال استقراء هذه المسألة، والبحث عنها في كتب الفقه والأصول تبين: أن الفقهاء لم تقع كلمتهم على حكم واحد في العمل بقول مرجوح ضعيف عند الاقتضاء بل انقسموا حسب الظاهر إلى ثلاثة مذاهب:

مذهب: يرى جواز العمل بالضعيف مقيداً في خاصة النفس لا للإفتاء أو الحكم به، ومذهب: يرى جواز العمل به مطلقاً في الفتوى أو الحكم أو خاصة النفس، ومذهب: يرى عدم جواز العمل به مطلقاً ولو كان ثم حاجة أو ضرورة، وسوف نقوم بدراسة هذه الآراء الثلاثة، ونذكر حججها ومناقشتها ما أمكن، وبيان القول الراجح فيها فيما يأتي:

(١) المراد بالاقضاء: يقال اقتضى الأمر إذا استلزمه، أي استلزم الأمر، ينظر: سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر - دمشق ٢٠٠٠، ط ١، ص ٧٧.

(٢) ينظر: الزركشي، محمد بن عبدالله (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق، عبدالله العاني، (دن) ط ٢، ٧/٤٢٢.

### القول الأول: جواز الأخذ بالقول الضعيف عند الاقتضاء في خاصة النفس.

اتجه متأخرو المالكية وبعض الشافعية إلى جواز العمل بالمرجوح في خاصة النفس عند الضرورة ولا يصلح ذلك للإفتاء والقضاء.

وحجتهم: أننا إذا قلنا للمفتي أو الحاكم أفتي السائل أو أحكم بين الخصمين مراعاة لحالة الضرورة هذا الأمر قد لا يتحقق تقديره بالنسبة إلى الغير كما يتحقق ذلك من نفسه، ولذلك نقول بالمنع من باب سد الذريعة، لا لأجل أنه لا يعمل بالضعيف إذا تحققت الضرورة يوماً<sup>(١)</sup>.

وحكى الإمام السبكي في باب الوقف من فتاويه أنه يجوز تقليد الوجه الضعيف في حق نفسه، أما في الفتوى والحكم فقد نقل ابن الصلاح الإجماع على أنه لا يجوز<sup>(٢)</sup>.

ومتأخروا المالكية من المغاربة يقدمون العمل بالقول الضعيف في المذهب على قول الغير على أن يعمل به في خاصة النفس وذلك في حالة الضرورة تمسكا بالمذهب ما أمكن، بخلاف متأخري المالكية بمصر فيرون تقديم الراجح أو المشهور في المذاهب الأخرى على الضعيف في المذهب.

فنخلص من ذلك: أن المتأخرين من المالكية سواء من المغاربة أو المصريين يقولون بجواز العمل بالمرجوح سواء كان ضعيفا داخل المذهب أو قول الغير الذي هو مرجوحا عندهم عند الضرورة<sup>(٣)</sup>.

**القول الثاني: ذهب أصحابه إلى القول بجواز الأخذ بالضعيف عند الاقتضاء - مطلقا - في خاصة النفس أو الفتوى أو الحكم، وهو قول عند الحنفية وبعض المالكية؛**

ومن خلال استقراء الباحث لهذه المسألة وجد أن أغلب العلماء في المذاهب الفقهية الأربعة يقولون بجواز العمل بالقول الضعيف أو المرجوح بشروط، وحجتهم أن حالة

(١) الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف (ت ١٠٩٩)، شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٢ ف ٧/٢٢٨.

(٢) السبكي، علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦هـ)، فتاوى السبكي: دار المعارف، (د - ط) ١٢/٢.

(٣) ينظر: الدسوقي، محمد بن أحمد، (ت ١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر (د - ت)

الضرورة والحاجة تستدعي التيسير ورفع الحرج عن المكلف، وكما أن تطبيق الراجح من الأقوال قد يؤول بنا إلى مفاصد تتعارض مع قواعد الشريعة التي تقضي بوجود درء المفاصد، وتظهر لنا هذه المعاني من خلال استعراض بعض النصوص:

### ١- في المذهب الحنفي:

قال الإمام الغزنوي: (ومتى كان قول أبي يوسف ومحمد يوافق قول أبي حنيفة لا يتعدى عنه إلا فيما مست إليه الضرورة، وعلم أنه لو كان أبو حنيفة رأى ما رأوا لأفتى به)<sup>(١)</sup>.

يشير هنا الغزنوي إلى قاعدة عند الحنفية وهي: أنه متى خالف الصاحبين قول أبا حنيفة، فالذي يقدم هو قول أبي حنيفة؛ لأنه إمام المذهب ومؤسسه - وكان الترجيح هنا بالأعلمية - وهذا هو الأصل عند تعارض الأقوال في المذهب الحنفي، لكن في حالة الضرورة أو الحاجة فيجوز للمفتي العدول عنه، وعلل بأن الإمام لو رأى ما رأوا من تغير حال أو عرف أو وجدت حالة ضرورة وحرج شديد لأفتى الإمام بقولهما.

والأمثلة التي يمكننا إدراجها تحت هذا النص كثيرة منها: مسألة الاستئجار على تعليم القرآن الكريم، فالأصل في المذهب الحنفي عدم جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن الكريم، وإنما يعلم مجاناً للنص النبوي الوارد في ذلك؛ لكن المتأخرين رأوا جواز أخذ الأجرة للحاجة؛ لأنه لو لم تعط الأجرة لما وجد عالماً يتفرغ لتدريس المسلمين، يقول ابن عابدين (... فهذا دليل قاطع وبرهان ساطع على أن المفتي به ليس هو جواز الاستئجار على كل طاعة بل على ما ذكره فقط مما فيه ضرورة ظاهرة تبيح الخروج عن أصل المذهب...)<sup>(٢)</sup>.

ويقول ابن نجيم في باب الحيض بعد أن ذكر أقوالاً ضعيفة في المذهب ناقلاً عن المعراج وقد عزاه إلى فخر الأئمة (لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً)<sup>(٣)</sup>.

(١) الغزنوي، جمال الدين (ت ٥٩٣هـ)، الحاوي القدسي، تحقيق: صالح العيلي، دار النوادر (د، ط)، مج ٢ / ٣٦٨.

(٢) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت ١٢٥٢هـ)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر - بيروت، ط ٢ / ١٩٩٢م ٦ / ٥٦.

(٣) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت ٩٧٠هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢ (د - ت) / ١ / ٢٠٢.

وقال أيضاً بعد ما أورد الخلاف على الحكم على الغائب (... فالظاهر عندي أن يتأمل في الوقائع، ويحتاط ويلاحظ الحرج والضرورات فيفتي بحسبها جوازاً أو فساداً)

وأورد مثلاً لذلك مفاده: لو ادعى شخص على شخص غائب بدين عليه، ولا يعرف للمدين مكان، وله نقد في البلد أو نحو ذلك، ففي مثل هذا لو برهن على الغائب، وغلب على ظن القاضي أنه حق لا تزوير، ولا حيلة فيه فينبغي أن يحكم عليه وله، وكذا للمفتي أن يفتي بجوازه دفعاً للحرج والضرورات وصيانة للحقوق مع أنه مجتهد فيه، ذهب إليه الأئمة الثلاثة وفيه روايتان عن أصحابنا<sup>(١)</sup>.

وقال الزاهدي (وقد كان بعض أصحابنا يفتون بقول مالك في هذه المسألة للضرورة)<sup>(٢)</sup>.

والزاهدي هنا يشير إلى أن بعض الحنفية يفتون بقول مالك، وهو قول خارج المذهب فهو مرجوح بالنظر إلى مقابله وهو المعتمد في المذهب، ومع ذلك يفتون به إذا حصلت ضرورة للمكلف.

## ٢- في المذهب المالكي:

بعض فقهاء المالكية يقولون بجواز الأخذ بالقول المرجوح عند الضرورة، ويظهر ذلك من خلال عرض النصوص الآتية:

يقول الشاطبي: (فمن واقع منهياً عنه، فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً إلى أن ذلك الواقع وافق المكلف فيه دليلاً على الجملة، وإن كان مرجوحاً، فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليلاً أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن به من القرائن المرجحة)<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٣/ ٥٠٩، بتصرف.

(٢) ابن نجيم، البحر الرائق، ١١/ ٤٩.

(٣) الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ٥/ ١٩١.

فلاحظ أن الشاطبي يبين حكم مسألة ويشير إلى صورتها وهي: أن المكلف قد يقع في فعل منهى عنه؛ كمن يتزوج امرأة في صورة نكاح الشغار<sup>(١)</sup>، فهذا النكاح في الأصل عند المالكية لا يجوز ابتداءً ويفسخ قبل الدخول وبعده، لكن إذا تم؛ فهنا يرتبون آثار العقد عليه وهذا ما أفتى به مالك - رحمه الله - لأنه لو تمسك بالأصل وهو المنع، فإنه قد يؤدي إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيعمل بلازم دليل مخالف لقول القائل بالمنع وهم المجيزون لهذه الصورة - هو ترتيب آثار العقد - فيصبح دليل الجواز أقوى بعد وقوع الفعل، مع أن دليل النهي قبل وقوع الفعل أقوى.

ومن خلال هذا الطرح يتبين لنا: أن الإمام الشاطبي يقول بجواز الأخذ بالمرجوح من الأقوال، لكن بعد وقوع الفعل لا قبله، وهو ما يعرف بقاعدة مراعاة دليل المخالف.

ويقول ابن عاشور: (وقد يقع الإغضاء عن خلل يسير ترجيحاً لمصلحة تقرير العقود، كالبيوع الفاسدة إذا طرأ عليها بعض المفوتات المقررة في الفقه، وقد كان الأستاذ أبو سعيد ابن لب مفتي حضرة غرناطة في القرن الثامن، يفتي بتقرير المعاملات التي جرى فيها عرف الناس على وجه غير صحيح في مذهب مالك إذا كان لها وجه ولو ضعيفاً من أقوال العلماء)<sup>(٢)</sup>.

المعنى هنا هو: أن العقود الفاسدة الأصل فيها أن تقع باطلة، لكن أحياناً تصحح إذا وقعت، ويترتب عليها آثارها إعمالاً لمبدأ استقرار المعاملات؛ الذي يجد سنده في الشريعة الإسلامية. ويقول العلمي (ولم يزل أهل الفتوى والقضاء يختارون الفتوى بقول شاذ ويحكمون به لدليل ظهر لهم في ترجيحه)<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا النص قد يكون الدليل الذي ظهر هو مراعاة عرف، أو مراعاة حاجة، أو ضرورة، أو اعتبار مآل وكل هذه المسوغات لها سند في الشريعة بمراعاتها.

(١) نكاح الشغار هو: أن يزوج الرجل ابنته من رجل على أن يزوجه ابنته، وكلتاها بغير مهر، وهو من انكحته الجاهلية التي أبطلها الإسلام، انظر: قلنجي، محمد رواس وحامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط ١٩٨٨ م، ص ٢٦٣.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٣٩٣ هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، ٢٠٠٤ ف، ٣ / ٤٩٠.

(٣) العلمي، عيسى بن علي، النوازل، تحقيق المجلس العلمي بفاس، ١٩٨٣ م، ٢١١..

## ٣- المذهب الشافعي:

من نصوص المذهب الشافعي ما قاله السبكي: (يجوز التقليد للجاهل والأخذ بالرخصة من أقوال العلماء بعض الأوقات عند ميسس الحاجة، من غير تتبع الرخص، ومن هذا الوجه يصح أن يقال الاختلاف رحمة إذ الرخص رحمة)<sup>(١)</sup>.

وقد ورد في حاشية البجيرمي (...وفي كلام القوم لا ينبغي لأحد العمل بالقول المرجوح إلا إن كان أحوط في الدين من القول الأرجح بنقض الطهارة عند الشافعية بلمس الصغيرة والشعر والظفر، فإن هذا القول، وإن كان عندهم ضعيفاً فهو أحوط في الدين فكان الوضوء منه أولى)<sup>(٢)</sup>.

فنلاحظ من نص البجيرمي أن ما عليه عمل الشافعية هو القول المرجوح، فالأصل عندهم عدم جواز العمل بالمرجوح ووجوب العمل بالراجح، إلا إذا كان العمل بالقول المرجوح أحوط في الدين فيجوز ترك الراجح، والعمل بما هو مرجوح.

## ٤- مذهب الحنابلة:

يقول الرحيباني بعد أن ذكر جواز التقليد لبعض العلماء في مسائل، وذلك كتقليد ابن تيمية في إمضاء الطلاق ثلاثاً إذا كان دفعة واحدة طلقة واحدة، وتقليد ابن حزم في قوله جواز اللبث في المسجد للجنب: (... فمن وقف على هذه الأقوال وثبت عنده صحة نسبتها لهؤلاء الرجال يجوز له العمل بمقتضاها عند الاحتياج إليه خصوصاً إذا دعت الضرورة إليه وهو متجه)<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن رجب: (... وقد ينزل القول الراجح المجتهد فيه إلى غيره من الأقوال المرجوحة إذا كان في الإفتاء بالقول الراجح مفسده، وقرأت بخط القاضي مما كتبه من خط أبي حفص؛ أن ابن بطة كان يفتي أن الرهن أمانة فقيل له: إن ناساً يعتمدون على ذلك ويحددون الرهن فأفتى بعد ذلك بأنه مضمون)<sup>(٤)</sup>.

(١) السبكي، علي بن عبد الكافي ت (٦٨٣)، فتاوى السبكي، دار المعارف ١٢/٢.

(٢) البجيرمي، سليمان بن محمد (ت ١٢٢١هـ)، حاشية البجيرمي على الخطيب، دار الفكر ١٩٩٥، بلاط ١/٢١٤.

(٣) الرحيباني، مصطفى بن سعد (ت: ١٢٤٣هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ط ٢، ٦/٤٤٧.

(٤) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٩٥هـ)، الاستخراج لأحكام الخراج، دار الكتب العلمية، بيروت

فابن رجب - هنا - يذهب إلى أن تطبيق الراجح قد تكون فيه مفسدة فيترك ويعمل بالمرجوح، وأتى بمثال يقرر فيه كيف يفتى بالمرجوح الذي أصبح راجحاً لعله، وهذه المسألة هي مسألة الرهن فالأصل فيه أنه أمانة لا يضمن المرتهن إلا إذا تعدى أو قصر، لكن لما فسد الزمان أصبحوا يفتون بالضمان، وذلك لفساد الزمن وتغير أحوال الناس.

من خلال عرض هذه النصوص في هذا القول الأخير يتبين لنا: أن من العلماء من يقول بجواز الأخذ بالمرجوح عند الحاجة أو الضرورة، أو وجود مسوغ شرعي، فيعمل به في خاصة النفس أو الإفتاء أو الحكم، إلا أن هذا الجواز ليس على إطلاقه فقد وضع أصحاب هذا القول شروطاً للأخذ بالقول الضعيف عند الاقتضاء نجملها في النقاط التالية:

١- أن لا يكون القول شديد الضعف بحيث يؤدي إلى معارضة مصادر الشريعة القطعية أو أصولها ومبادئها العامة:

وهذا الشرط يفهم من كلام بعض الفقهاء، فقد ذكروا أن من الضرورة نقض الحكم الذي يخالف قطعيات الشريعة وأصولها ومبادئها<sup>(١)</sup>.

وقطعيات الشريعة هي: الإجماع الصريح، والقواعد، والنصوص الشرعية، وقد ذكر القرافي المالكي سبب النقض، فقال: إن (الإجماع معصوم لا يقول إلا حقاً، ولا يحكم إلا بحق، فخلافه يكون باطلاً قطعاً، والباطل لا يقرر في الشرع فيفسخ ما خالف الإجماع).

وأما القواعد، والقياس الجلي، والنص إذا لم يكن لها معارض راجح عليها فيفسخ الحكم، أما إذا كان لها معارض فلا يفسخ الحكم إذا كان وفق معارضها الراجح إجماعاً.

ومثل لذلك الحكم بصحة عقد القراض والمساقاة والسلم، فإنها على خلاف القواعد والنصوص والقياس، ولكن لأدلة خاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة، لأنها عامة بالنسبة إلى تلك النصوص<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: القرافي، أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق، عادل أحمد وعلي محمد، مكتبة نزار مصطفى (د- ط)، ٩/ ٣٩١١.

(٢) القرافي، أحمد بن إدريس، (ت: ٦٨٤)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، اعتنى به: عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ص ١٣٥.

٢- أن يثبت القول بنقل صحيح لقائله: ويتأتى ذلك بأن يكون مذهب صاحب القول الضعيف المراد تقليده مدوناً<sup>(١)</sup>.

٣- أن تكون الفتوى أو الحكم مقتصرة على النازلة لا تتعداها، وإذا زال الملجئ عاد الحكم إلى القول الراجح.

٤- لأبداً أن يكون الناظر في المسألة متمكناً من تقدير الضرورات والحاجيات، أي أن العمل بالقول المرجوح استثناء لا أصلاً، فلا يترك لأهواء الناس.

٥- وعلى الفقيه أن يحذر من التشهي واتباع الهوى عند العدول من القول الراجح إلى المرجوح الضعيف.

يقول ابن القيم (وبالجملة فلا يجوز العمل والإفتاء في دين الله بالتشهي والتخير وموافقة الغرض فيطلب القول الذي يوافق غرضه وغرض من يحاييه فيعمل به، ويفتي به، ويحكم به، ويحكم على عدوه ويفتيه بضده، وهذا من أفسق الفسوق وأكبر الكبائر، والله المستعان)<sup>(٢)</sup>.

٦- في حالة ترك الراجح والعدول إلى الضعيف لابد من مراعاة المصالح ودرء المفسد التي أوجب الشرع مراعاتها؛ لأن الضرر لا يزال بغيره، ولابد أن يشهد دليل شرعي من جلب مصلحة ودفع مضرة، لأنه أحياناً يؤدي ترك الراجح والعمل بالضعيف مفسدة أعظم من المفسدة التي نزلت بالمكلف، أو قد تتعارض مع المصلحة العامة، والمصلحة العامة كما هو معلوم مقدمة على المصلحة الخاصة<sup>(٣)</sup>.

**القول الثالث: عدم جواز الأخذ بالقول المرجوح - مطلقاً - ولو كان ثمة حاجة**

**أو ضرورة:**

أصحاب هذا القول يرون أنه لا اعتبار للقول المرجوح في مقابلة الراجح، وأن العمل بالراجح مطلقاً، وذهب إلى هذا القول بعض الحنفية، والشاطبية من المالكية، وذلك للاعتبارات التالية:

(١) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت ١٢٥٢هـ) رسم المفتي، تحقيق: حامد علي وأبو البركات، دار الإحسان ص ١٧٣.

(٢) ينظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، دار ابن الجوزي - السعودية، ط ١، ١٤٢٣هـ، ٤/ ١٦٢.

(٣) إعداد: إدارة الأبحاث الشرعية في دار الإفتاء المصرية، ضوابط الاختيار الفقهي، ص ١٩٩.

١- أن القول المرجوح صار منسوخاً<sup>(١)</sup>، مفاد هذه الحجة هو: أنه ينظر للأقوال وكأنها أدلة فإذا نُسخ الدليل بدليل آخر توقف العمل بالدليل الأول، وعمل بالثاني، هكذا تماماً في أقوال العلماء، إذا وجد قولين: فالمتأخر يوقف عمل السابق كالنسخ تماماً فيصبح منسوخاً.

٢- يؤدي إلى انسلاخ الناس من الدين، ويتأتى ذلك بترك إتباع الراجح والعدول إلى ما هو مرجوح فيصير عادة.

٣- لو فتح باب الأخذ بالمرجوح لأي دعوى كانت، لأدى ذلك إلى خرق المذاهب وذلك لقلّة الورع وعدم التحفظ في أمور الديانات.

٤- الاستهانة بأمر الدين إذ يصير أمره سيالاً لا ينضبط، فكلما وجد المكلف مشقة يأخذ بالتخفيف ويطبق ما هو مرجوح ولو كانت المشقة معتادة وخفيفة.

٥- ترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم، أي أن تترك تفاصيل المسألة وحججها في مذهبك وتفتي بقول مذهب غيرك لا تعلم الأصول التي انبنى عليها القول.

٦- أن فتح هذا الباب يؤدي إلى إسقاط التكاليف جملة، لأن الغالب أنّه ما من مسألة إلا وفيها قول للعلماء، فترك الراجح ومشهور المذاهب يؤدي إلى هذه النتيجة.

٧- أن وقائع الضرورة معلومة في الشريعة، فإن كانت هذه المسألة منها، فقد تكفل صاحب الشريعة ببيانها، أخذاً عن صاحب الشرع، فلا حاجة إلى العدول عنها<sup>(٢)</sup>.

ونذكر بعض نصوص أصحاب هذا القول:

قال ابن عابدين (قال العلامة الشرنبلالي في رسالته العقد الفريد في جواز التقليد مقتضى مذهب الشافعية كما قاله السبكي منع العمل بالقول المرجوح في القضاء والإفتاء دون العمل لنفسه، ومذهب الحنفية المنع عن المرجوح حتى لنفسه لكون المرجوح صار منسوخاً)<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن عابدين، رسم المفتي، ٣٨.

(٢) ينظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات، تحقيق، مشهور بن حسن، دار بن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ، ١/١٠٢.

(٣) ابن عابدين، رسم المفتي، ١٨.

بمعنى أن الراجح من الأقوال قد نسخ القول الآخر؛ كما في النصوص، فالدليل المتأخر ينسخ المتقدم ويعمل بالأخير.

قال العلامة الرهوني: (وقد نص غير واحد على أنه لا يجوز الفتوى ولا الحكم بالمرجوح بالإجماع، حكاة القرافي في غير ما موضع، ونص الإمام ابن عرفة والشيخ السنوسي والعلامة العقباني وغيرهم على أنه لا يعتبر في أحكام قضاة وقتهم إلا ما وافق المشهور ومذهب المدونة، فكيف بقضاة وقتنا؟)<sup>(١)</sup>.

وقال الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير (أن الفتوى إنما تكون بالقول المشهور أو الراجح من المذهب، وأما القول الشاذ والمرجح أي الضعيف فلا يفتى بهما، وهو كذلك فلا يجوز الإفتاء بواحد منهما ولا الحكم به، ولا يجوز العمل به في خاصة النفس بل يقدم العمل بقول الغير عليه؛ لأن قول الغير قوي في مذهبه..... وهو اختيار المصريين)<sup>(٢)</sup>.

ونقل الونشريسي والقادري عن المازري عندما سأله: ما تقول فيما اضطر الناس إليه في هذا الزمان - والضرورات تبيح المحظورات - من معاملة فقراء أهل البدو في سني الجذب؛ إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدين إلى الحصاد أو الجذاذ، فإذا حل الأجل قالوا الغرمائهم: ما عندنا إلا الطعام، فربما صدقوا في ذلك؛ فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم، خوفاً أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره لفقرهم، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضرياً إلى الرجوع إلى حضرته، ولا حكام بالبادية أيضاً، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافاً للقول بالذرائع)<sup>(٣)</sup>.

### الراجح من الأقوال السابقة

بعد عرض أقوال العلماء في حكم المسألة - محل البحث - تبين للباحث أن الراجح هو القول الثاني الذي يقول بجواز الأخذ بالقول المرجوح عند الضرورة سواء كان للإفتاء أو الحكم أو العمل لنفسه، وذلك لقوة استدلالهم، وبناء هذا الترجيح على الاعتبارات الآتية:

(١) القادري، محمد بن قاسم، رفع العتاب والملام، دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء - المغرب، ص ١٢.

(٢) الدسوقي، محمد بن أحمد (ت ١٢٣٠هـ) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر (د ط) ١/ ٢٠.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ١٠٠.

١- أصحاب القول الثالث القائلون بعدم الجواز مطلقاً من ضمن حججهم لمنع العمل بالمرجوح: أن القول المرجوح صار منسوخاً، فقد رد ابن عابدين<sup>(١)</sup> عليهم هذا الإدعاء - ونحن نوافقه على هذا الرد - حيث قال: بأن النسخ ينطبق إذا كان للمجتهد قولان في المسألة رجع عن أحدهما أو علم المتأخر منهما، وإلا فلا يكون منسوخاً إذا كان القولان صادرين من عالمين كما لو كان في المسألة قولاً لأبي يوسف وقولاً لمحمد فإنه لا يظهر فيه النسخ في هذه الحالة.

٢- إذا كان المحظور عند الضرورة يباح، فمن باب أولى أن نقول بجواز الأخذ بقول مرجوح له حظ من النظر عند الضرورة.

٣- إن القول المرجوح وافق دليلاً في الجملة، ولقوة مأخذه وظنية أن يكون الصواب معه؛ الاتكاء عليه في حالة الضرورة أولى من غيره.

٤- إن أصحاب القول الذين قالوا بجواز الأخذ بالمرجوح في خاصة النفس لا الإفتاء منهم في الإفتاء به أو الحكم سد الذريعة، فإذا انتفت العلة التي لأجلها قالوا - وهي أن لا يتحقق من الضرورة بالنسبة لغيره كما يتحققها من نفسه - يمكننا أن نقول بجواز الأخذ وذلك يكون بمراعاة ضوابط الحاجة والضرورة وفي العادة يتم ذلك ممن له دراية بتقدير الضرورات وهو المفتي.

٥- أصحاب القول الثالث الذين قالوا بالمنع؛ أدلتهم تدور حول المفسد التي قد يقع فيها من عدل إلى قول مرجوح من اتباع هوى وتثنية في الدين، وهنا الأمر له اعتبار في الشرع وهو وجود مسوغ شرعي إما ضرورة، أو تغير عرف، أو درء مفسدة، أو اعتبار مآل؛ فهذه المرجحات كافية لإبعاد هذه المفسد من هذه المسألة.

٦- إن دعوى الإجماع التي أشار إليها أصحاب القول الأخير - الذي ذكرناه - لا تثبت، فتدفع بالآتي:

أ. بأن الخلاف الذي ذكرناه في بحثنا هذا خير دليل على عدم إمكانية الإجماع ودحضه.

ب. أن ابن الصلاح نقل عنه دعوى الإجماع، وهذه الدعوى تحتاج إلى تحقيق وتدقيق؛

(١) ابن عابدين، رسم المفتي، ١٤.

ففي كتابه آداب المفتي والمستفتي يقول فيما معناه<sup>(١)</sup>: إن القول القديم إذا قيل فيه أنه جرى به العمل، فإن هذا يدل على أن القول القديم هو المفتى به، ويقول في السياق نفسه: أن ترجيح القديم على الجديد أولى من ترجيح المخرج على المنصوص؛ لأنه قول للإمام، فكلامه لا يفيد إنكار ترجيح الضعيف.

على أنه يمكن أن نوفق بين هذه الدعوى وهذا الخلاف؛ في أنها متحققة فيما إذا كان دليل القول الراجح قطعي، ففي هذه الحالة كل العلماء يقولون بأنه لا يجوز العمل بالمرجوح، أو أن كلام ابن الصلاح يفهم منه أن المرجوح عندما يختار ويتقوى بمرجح يصبح راجحاً وليس ضعيفاً، وبالتالي يكون العمل عليه، فهذا يستقيم مع دعواه، ولا يتعارض مع ما نقول.

٧- أما عن دعوى المازري أنه بلغ درجة الاجتهاد ولم يُفْتِ بالمرجوح.

فهذه الدعوى فيها إشكال، لأنه أفتى وجماعة من الفقهاء بالشاذ في مسألة استحقاق الأرض من يد الغاصب، والهلالي المالكي أجاب عن اشكال الإشكال وحله، وقال إن هذا الإفتاء من المازري ليس من قبيل التناقض، وإنما ذلك جريا على قواعد المذهب حيث قرر قاعدة (إن تغير الأحكام عند تغير الأسباب ليس خروجاً عن المشهور، بل فيه جري على قاعدة المذهب في المحافظة على مصالح العباد وحفظ أموالهم، ولا سيما على القول بأن المشهور ما قوي دليله)<sup>(٢)</sup>.

مما يعني أن الأصل العام لزوم مشهور المذهب وعدم الخروج عليه، وذلك خشية تذرع أهل الفساد للفتوى بالمرجوح من غير ما ضرورة ولا حاجة، إلا في ظروف استثنائية يعمل بالضعيف المرجوح فقد يتقوى الضعيف بغيره؛ بحيث يصير راجحاً والراجح ضعيفاً في تلك النازلة ومن مرجحاته اعتضاده بالعرف، أو المصلحة، أو النظر في مآلات الأفعال، أو تغير الظروف.

(١) ينظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص ١٢٩.

(٢) صورة المسألة، أن شخصاً يغتصب أرضاً من مالكها أو حائزها ويزرعها ولم تقع فيها مفاصلة حتى فات الإبان، المشهور عند المالكية أن الزرع لصاحب الزرع، والشاذ أن الزرع لصاحب الأرض، ينظر تفصيل المسألة، وكيف أفتى المازري هو وجماعة من الفقهاء بالشاذ: الهلالي، أحمد بن عبدالعزيز، نور البصر شرح خطبة المختصر، دار يوسف بن تاشفين، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، ص ١٤٤.

## المطلب الثالث

### نماذج تطبيقية للعمل بالقول الضعيف لوجود مقتضى شرعي<sup>(١)</sup>

سوف نعرض في هذا المطلب نماذج من مسائل فقهية، عدل فيها من القول الراجح إلى المرجوح لمقتضى شرعي اقتضى هذا العدول.

#### المسألة الأولى: أخذ المال من المدين المماطل إذا ظفربه.

##### ١- صورة المسألة:

شخص له دين على فلان، وحلّ أجل ذلك الدين، ولم يعط المدين للدائن حقه، فتحصل الدائن على جنس الدين أو غيره في صورة ودیعة أو غيرها، فهل للدائن أن يأخذ حقه من المال الذي للمدين أم لا؟

##### ٢- حكم المسألة:

#### سنبحث حكمها في المذهب الحنفي:

ذهب الحنفية إلى جواز أخذ الدائن مثل حقه من غريمه إذا كان من جنسه ولو حكما بأن كان الدين دراهم فأخذ منه دنائير أو العكس، أما إذا ظفر حقه من غير جنسه فالأصل عندهم المنع، وعند الشافعي جواز ذلك في الحالتين للمجانسة في المالية<sup>(٢)</sup>.

وأفتى متأخروا الحنفية بقول الشافعي للتوسعة على الناس ورفع الحرج، قال الإمام الزاهدي (وفيه إيحاء إلى أن له أن يأخذ من خلاف جنسه عنده للمجانسة المالية، وهذا أوسع فيجوز الأخذ به وإن لم يكن مذهبا، فإن الإنسان يعذر في العمل عند الضرورة)<sup>(٣)</sup>.

(١) أنه إلى أي لا أستطيع أن أورد في هذا المطلب كل ما تفرق من المسائل التطبيقية، ولكن حسب الإشارة إلى تقديم ستة نماذج، كل مسألة أبحث حكمها في أحد المذاهب الفقهية المعتمدة، وعند دراستها لن أقوم بدراستها بشكل مستوفي، لأن هذا ليس مقصودي في الدراسة، وإنما المقصود هو التمثيل فقط للدلالة على المطلوب.

(٢) ابن نجيم، البحر الرائق، ٧/ ١٩٢٣.

(٣) ابن عابدين، رد المحتار، ٤/ ٢٦٧.

نلاحظ أن متأخري الحنفية أفتوا بقول الشافعي مع أنه مرجوح باعتباره قولاً خارج المذهب، وذلك لداعي الحاجة.

## المسألة الثانية: ضمان منافع المصوب في مال الوقف واليتيم وما في حكمهما

### ١- صورة المسألة:

أن يغصب شخص مال وقف أو يتيم ويستنفع به، هل عليه أن يعطي المصوب منه قيمة الانتفاع بهذا المال؟ مع أن أصل المصوب باقي ولا خلاف في رده.

### ٢- حكم المسألة وبيان القول المرجوح وما به الفتوى:

سنعرض أقوال الحنفية في هذه المسألة:

المذهب عند الحنفية: أن الغاصب لا يضمن منافع العين المصوبة - أيا كانت - استوفائها أم لا؛ لأن المنافع عندهم ليست أموالاً متقومة، وبالتالي لا يضمنها. وعند متأخريهم: أنه يضمنها؛ نظراً لفساد الزمن، ولأن الناس في عصرهم أصبحوا يتعدون على أموال اليتامى والأوقاف، فالضمان من باب الزجر والردع<sup>(١)</sup>. فموجب العدول هنا تغير الظروف فانتقل غالب الناس من حال إلى حال ففسدت أخلاقهم فأصبحوا يتعدون على حقوق غيرهم.

## المسألة الثالثة: هبة الثواب

### ١- صورة المسألة:

جرت العادة في كثير من البلدان أن يهب شخص شيئاً لأحد في عرسه، أو عند قدومه من السفر أو عند زيارته لمرض وغيره، أو عند قدوم مولود جديد له، فيرد له مثل ذلك أو أقل منه أو أكثر من غير شرط ولا وعد.

(١) العيني، محمود بن أحمد (ت ٨٥٥هـ)، البناية شرح البداية، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط ١،

## ٢- حكم المسألتين وبيان القول الضعيف وما به الفتوى:

سنعرض قول المالكية في هذه المسألة: المشهور عند المالكية وهو مذهب المدونة أنه معاوضة، ويعد في ذلك ما يعتبر في البيوع من الربا من منع التفاضل والنسيئة في الطعامين. وعلى قول آخر وهو مرجوح عندهم وعليه الفتوى، وهو مذهب الموازية أن ذلك من قبيل المعروف وليس معاوضة، فالمعاملة تصح ولو تفاضلا وتأخر في الطعامين، وهذا ما عليه الفتوى عند كثير من علماء المالكية وعليه العمل عندهم<sup>(١)</sup>.

نلاحظ أن من أفتى خلافا للمذهب أجاز ذلك على وجه المكارمة وقد جرى العرف به وهذا هو موجب العدول، ومن منعها على اعتبار أنها معاوضة، والربا يجري فيها.

## المسألة الرابعة: حكم البناء والغرس في الطريق النافذ

### ١- صورة المسألة:

أن يوجد شارع في عمران يسكن فيه الناس وهو طريق نافذ لهم يرون من خلاله، فيقوم بعض الناس ببناء دكة والدكة معناها: المصطبة وهي بناء يسطح أعلاه للجلوس عليه والجمع دكاك<sup>(٢)</sup>.

### ٢- حكم المسألة، وبيان القول المرجوح، وما به الفتوى:

سنعرض أقوال الشافعية في هذه المسألة: الراجح عند الشافعية أنه لا يجوز البناء والغرس في الطريق النافذ، وإن جدت سعة ولم يضر بالعامّة، بل حتى لو أذن لهم الإمام. فقد جاء في الإقناع (ويحرم أن يبني في الطريق دكة أو غيرها أو يغرس فيها شجرة ولو اتسع الطريق وأذن الإمام وانتفى الضرر)<sup>(٣)</sup>.

(١) الوزاني، المهدي، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى، طبعة وزارة الأوقاف ١٩٩٩ف، ص ٣٠٨.

(٢) ينظر: مصطفى، إبراهيم والزيات، أحمد، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ١/ ٢٩٢.

(٣) الشريبي، محمد بن أحمد (ت ٩٧٧)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ٢/ ٣٠٨.

أما الذي عليه العمل عند الشافعية وهو وجه في المذهب الشافعي جواز بناء الدكة في الطريق النافذ إذا اتسع الطريق؛ بحيث لا يضر بالمارة وإن لم يأذن الإمام، ودليلهم هو عدم وجود الضرر وإطباق الناس عليه من غير نكير<sup>(١)</sup>.

وهذا القول بالنظر إلى مقابله عند أهل المذهب مرجوح وعمل به لجريان العرف ولأنه يحقق مصلحة خاصة ولا توجد فيه مضرة للعامة.

## المسألة الخامسة: عند تغير العملة هل رد الدين يكون بالمثل أو القيمة؟

### ١- صورة المسألة:

أن يفترض شخص نقوداً من شخص، ثم تنقص قيمة هذه النقود بسبب السلطان أو الظروف الطارئة، وقد حلَّ أجل سداد هذا الدين فما لواجب في الرد القيمة أم المثل؟

### ٢- حكم المسألة وبيان القول المرجوح وما به الفتوى:

سنعرض هنا أقوال الحنفية والمالكية: ذهب أبو يوسف ومحمد إلى أنه يجب أن يؤدي قيمة النقد الذي طرأ عليه الغلاء أو الرخص وهو ما عليه الفتوى عند الحنفية<sup>(٢)</sup>.

وذهب بعض المالكية في قول وهو خلاف المشهور أنه يجب المثل إذا لم يكن فاحشاً وإذا كان فاحشاً فتجب القيمة ودليلهم أن ذلك أرفق بالناس وأقرب إلى حق المقرض<sup>(٣)</sup>.

فلاحظ في هذه المسألة: أن المتأخرين من الحنفية والمالكية - في التفصيل الذي ذكره - أفتوا خلاف المعتمد، وهو مرجوح عندهم، وذلك لمصلحة المقرض، إذ أنه لو رد إليه مثل القرض لأدى بذلك لخسارة المقرض، لكن عندما ترد له القيمة فهو أنفع له.

(١) النووي، يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: عوض قاسم، دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٢٢.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار، ١٨ / ٣٠١.

(٣) الخطاب، مواهب الجليل، ٤ / ٣٤٠.

## المسألة السادسة: الوقف على النفس هل يصح أم لا؟

### ١- صورة المسألة:

شخص وقف عينا أو مالا على نفسه أو لأولاده هل يصح هذا الوقف أم لا؟

### ٢- حكم المسألة وبيان القول المرجوح وما به الفتوى:

سنعرض هنا قول الحنابلة: نص الحنابلة روايتان عن الإمام أحمد: الرواية الأولى وهي المذهب عند الحنابلة: لا يصح الوقف على النفس فقد جاء في منار السبيل (نقل حنبل وأبو طالب عن الإمام أحمد: ما سمعت بهذا ولا أعرف الوقف إلا ما أخرجه الله تعالى. ويصرف في الحال لمن بعده، كمنقطع الابتداء)<sup>(١)</sup>.

والرواية الأخرى وهي مرجوحة أنه: يصح الوقف على النفس، واختارها جماعة من فقهاء المذهب منهم، ابن أبي موسى والشيخ تقي الدين، وصححه ابن عقيل، والحرثي، وأبو المعالي في النهاية وغيرهم.

قال المرادوي: (وهذه الرواية عليها العمل في زماننا وقبله، عند حكامنا من أزمنة متطاولة. وهو الصواب، وفيه مصلحة عظيمة، وترغيب في فعل الخير)<sup>(٢)</sup>.

نلاحظ أنهم عدلوا عن مشهور المذهب إلى ضعيفه؛ مراعاة للمصلحة من تصحيح الوقف، وترغيب وحث الناس على فعل الخير بجميع صورته.

## المسألة السابعة: نفقت الزوجة الغائب عنها زوجها.

### ١- صورة المسألة، وتحرير محل النزاع فيها:

شخص غاب عن زوجته وانقطع عنها فترة، فلها حالتان فيما تنفق به:

(١) ابن ضويان، إبراهيم بن محمد (١٣٥٣هـ)، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط ٧، ١٩٨٩، ٧/٢.

(٢) المرادوي، علي بن سليمان (ت ٨٨٥)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٨/٧.

الحالة الأولى: إذا ترك لها مالا حاضراً وطلبت المرأة النفقة فإن القاضي يفرض لها النفقة في ذلك وهذا لا خلاف فيه بينهم.

الحالة الأخرى: لم يترك لها مالا تنفق به على نفسها وتضررت من ذلك، ورفعت أمرها للقاضي، وأقامت عنده بينه على ذلك ليفرض لها نفقة، ويأمرها بالاستدانة عليه (على الزوج).

## ٢- حكم المسألة، وبيان القول المرجوح، ومابه الفتوى.

نبحث حكمها عند الحنفية: في ظاهر الرواية عندهم، وهو قول الثلاثة - الإمام وأبو يوسف ومحمد - أن لا يفرض لها إذا كان غائباً، لأنه لا خصم معها ولا يقضى على غائب.

قال محمد في الأصل: (..... ولو لم يكن له مال حاضر لم يفرض لها نفقة؛ لأنه لا خصم معها، ولا أقضى على رجل غائب، وإذا كان له مال حاضر فهذا خصم...)<sup>(١)</sup>.

وعند الإمام زفر - وهو قول مخالف لظاهر الرواية - أنه يقضى لها بالنفقة وهذا ما عليه الفتوى فقد نقل صاحب البرهان (وقال الخصاص: وهذا أرفق بالناس.....)<sup>(٢)</sup>.

فقول زفر هو الذي عليه الفتوى عند الحنفية، وهو قول خلاف المعتمد؛ إذ المعتمد هو ظاهر الرواية، لكن المتأخرين أفتوا به لما يحققه من مصلحة، وهذه المسألة من المسائل التي يفتى بها على قول زفر.

قال ابن عابدين:<sup>(٣)</sup>

وتقدير إنفاق لمن غاب زوجها بلا ترك مال منه ترجو تحولاً

وعليه، فقد عدل الحنفية عن القول المعتمد الراجح عندهم، وأفتوا بقول مرجوح، وهو قول زفر، نظراً لما يحققه من مصلحة رعاية الزوجة واستقرار حياتها الزوجية ولحاجتها فيما تنفق به فترة غياب زوجها.

(١) الشيباني، محمد بن الحسن (١٧٩هـ)، الأصل، دار الكتب، بيروت ١٠/٣٢٧.

(٢) الشرنبلالي، الحسن بن عمار. حاشية درر الأحكام (غنية ذوي الأحكام في بغية درر الأحكام)، مطبوعة بهامش درر الأحكام، دار السعادة - تركيا، ١/٤١٧.

(٣) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٣/٦٠٨.

## الخاتمة

بعد الانتهاء من البحث في هذه المسألة يمكننا تسجيل أهم النتائج التي توصلنا إليها، وهي كالآتي:

١- إن القول الراجح إذا كان دليلاً قطعياً ثابتاً، فلا يجوز أن يترك، ويعدل لغيره من الأقوال وهذا مقصود بعض العلماء عندما ادعوا انعقاد الإجماع وإن لم يفصلوا في ذلك.

٢- إن الأقوال التي دلائلها ظنية أو التي أحكامها غير ثابتة، فهذه اختلف الفقهاء فيها على ثلاثة أقوال، فريق يرى جواز العمل بالضعيف في خاصة النفس فقط، وفريق يرى جواز العمل بالضعيف في خاصة النفس أو الحكم، وفريق آخر يرى عدم جواز العمل بالضعيف مطلقاً لوجود مفسد في فتح العمل به، والراجح من هذه الأقوال جواز العمل بشروط نذكرها في الفقرة التالية.

٣- يشترط فيمن يقوم بعملية الترجيح من توفرت له أهلية الاجتهاد في المذهب، ولا بد من أن يكون القول قوياً، وأن يقتصر في النازلة على حالة الضرورة ولا يتعداها، وغير ذلك من الشروط التي تم ذكرها في متن البحث.

٤- من خلال الاستقراء لموضوع البحث تبين أن أهم مرجحات القول المرجوح الضعيف هي: العرف، والضرورة والحاجة، والنظر إلى مآلات الأحكام، وتغير الظروف.

وفي الختام أسأل المولى عز وجل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، فإن وفقنا في عرض هذا الموضوع فله الحمد والمنة، وإن كانت الأخرى فحسبي أني قد بذلت فيه جهداً ووقتاً لرجاء الوصول إلى الغاية، والله العظيم نسأل أن يعفو عنا بلطفه وكرمه ومننه إنه نعم المولى ونعم النصير.

## المصادر والمراجع

ملاحظة: رُتبت المراجع ترتيباً أبجدياً بتجريد لام آل، وابن، وأبو.

١. إعداد إدارة الأبحاث الشرعية في دار الإفتاء المصرية، ضوابط الاختيار الفقهي عند النوازل، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ١٤٣٤هـ.
٢. البجيرمي، سليمان بن محمد، حاشية البجيرمي على الخطيب، دار الفكر ١٩٩٥، بلا ط.
٣. ابن بدران، عبدالقادر بن بدران (ت ١٣٤٦هـ)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٩٨١.
٤. الخطاب، محمد بن محمد (ت ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٩٩٢م.
٥. الحفناوي، محمد إبراهيم، الفتح المبين في حل ألفاظ رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين، (د ط - د - ت).
٦. الدسوقي، محمد بن أحمد (ت ١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر ١٢٣٠هـ.
٧. الراغب، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة - بيروت - لبنان.
٨. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد (ت ٧٩٥)، الإستخراج لأحكام الخراج، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٥.
٩. الرحيباني، مصطفى بن سعد (ت ١٢٤٣هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٩٤م.
١٠. رياض، محمد، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.
١١. الزبيدي، محمد بن محمد (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
١٢. السبكي، علي بن عبدالكافي (ت ٧٥٦)، فتاوى السبكي، دار المعارف.

١٣. السبكي، علي بن عبد الكافي (ت) ٧٥٦هـ، فتاوى السبكي، دار المعارف.
١٤. السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين (ت ٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد، عبدالفتاح محمد، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.
١٥. السيناوي، حسن بن عمر، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، مطبعة النهضة- تونس، الطبعة الأولى ١٩٢٨م.
١٦. الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة السابعة.
١٧. الشربيني، محمد بن أحمد (ت ٩٧٧هـ)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت.
١٨. الشرنبلالي، الحسن بن عمار، حاشية درر الحكام (غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام)، مطبوعة بهامش درر الحكام، دار السعادة - تركيا.
١٩. الشيباني، محمد بن الحسن (ت ١٨٩هـ)، الأصل «المبسوط»، دار الكتب، بيروت.
٢٠. ابن ضويان، إبراهيم بن محمد (ت ١٣٥٣هـ)، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة السابعة ١٩٨٩.
٢١. العلوي، هبة الله بن علي، أمالي الشجري، تحقيق د محمود الطناحي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط ١ (١٩٩٢).
٢٢. العيني، محمود بن أحمد (ت ٨٥٥هـ)، البناية شرح البداية، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٠ ف.
٢٣. ابن عابدين، محمد أمين (ت ١٢٥٢هـ)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٢ م.
٢٤. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت ١٢٥٢هـ)، شرح منظومة عقود رسم المفتي، مركز توعية الفقه الإسلامي - حيدرآباد - الهند، الطبعة الأولى.

٢٥. ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٣٩٣ هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر ٢٠٠٤ م.
٢٦. الفارابي، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣ هـ)، الصحاح تاج اللغة وتاج العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور، دار الملايين، الطبعة الرابعة ١٩٨٧ م.
٢٧. ابن فرحون، إبراهيم بن علي (ت ٧٩٩ هـ)، كشف النقاب الحاجب، تحقيق: حمزة أبو فارس وعبدالسلام الشريف، دار الغرب الإسلامي - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٠ م.
٢٨. ابن فرحون، إبراهيم بن علي (ت ٧٩٩ هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق: محمد الأحمدى، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
٢٩. ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١ هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١ م.
٣٠. القادري، محمد بن قاسم، رفع العتاب والملام عن قال العمل بالضعيف اختيار حرام، دار الرشد الحديثة، الدار البيضاء - المغرب، ٢٠١٤ م.
٣١. القرافي، أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، أعتنى به: عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان.
٣٢. القرافي، أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد، مكتبة نزار، الطبعة الأولى ٩٩٥.
٣٣. قلعجي، محمد رواس وحامد قنيسي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، الطبعة الثانية، ١٩٨٨ م.
٣٤. المرادوي، علي بن سليمان (ت ٨٨٥)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.
٣٥. مصطفى، إبراهيم، وأحمد الزيات، المعجم الوسيط، دار الدعوة.
٣٦. ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ)، لسان العرب، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى.

٣٧. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت ٩٧٠هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، بلا ت.
٣٨. النووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بلا ت، ط.
٣٩. النووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: عوض قاسم، ١٢، دار الفكر، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.
٤٠. الوزاني، المهدي، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى، طبعة وزارة الأوقاف ١٩٩٩م.

## فلسفة التشريع الإسلامي في القصاص من المعين على القتل

عثمان محمد عبد القادر علي (\*)

### المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.  
وبعد..

لقد حرص الإسلام أشدَّ الحرص على حماية حياة الإنسان، وجعل من المقاصد الكلية للتشريع حفظ النفس، ومنع كل الوسائل والأسباب التي تؤدي إلى إهلاكها، ومن هذه المحرمات التعدي عليها بالقتل من غير وجه حق؛ لأن القتل يُشبع الفساد والخراب في البلاد، ولو أنه أُبيح؛ لفتكَّ القويُّ بالضعيف واختلَّ الأمن، وأصبحت الحياة حِكراً على الأقوى والأغنى.

وقد جعل الإسلام لكلِّ نفس حَرماً آمناً لا يُمسُّ إلا بالحقِّ، وهذا الحقُّ الذي يبيح قتل النفس واضح لا غموض فيه، وليس متروكاً للرأي ولا متأثراً بالهوى، فمن قُتل مظلوماً بغير حقِّ فقد جعل الله لوليِّه سلطاناً على القاتل، إن شاء سلَّمه للعدالة لتقتله جزاء فعلته، وإن شاء عفا عنه بديَّةٍ أو بلا ديةٍ.

ولما كان القتل قد يكون بالمباشرة وقد يكون بالتسبب فيه، وكان من أنواع القتل بالتسبب الإعانة على القتل، والقصاص من القاتل إنما شرع للحد من هذه الجريمة وزجر غيره عنها، وكان بعض الناس يتوسلون لقتل الأنفس بوسائل يريدون بذلك أن يفتلوا من القصاص، وهذا ما جعل الفقهاء يتناولون حكم الإعانة على هذه الجريمة، لذلك رأيت تناول هذه الجزئية بالدراسة والبحث.

(\*) طالب دكتوراه بقسم الفقه وأصوله بالجامعة الأردنية.

### أهمية الدراسة وأسباب اختيار موضوع البحث:

تكتسي الدراسة أهمية بالغة أذكر أهمها من خلال النقاط التالية:

١. إبراز هذه المسألة وبيانها يكتسي أهمية بالغة لا سيما في واقعنا المعاصر، حيث تفتشت هذه الظاهرة في الواقع كثيرا، والناس يتساهلون فيها تساهلا كبيرا، وبيان أحكام الإعانة على القتل وأنه قد تصل عقوبة المعين إلى القصاص يفيد كثيرا في الزجر عن هذه الجريمة.

٢. التمييز بين ما يعتبر إعانة على القتل وبين ما لا يعتبر يكتسي أهمية بالغة لا سيما في الأحكام القضائية.

### مشكلة الدراسة والأسئلة التي تجيب عنها:

١. ما هي صور الإعانة على القتل؟
٢. وما هي عقوبة المعين على القتل؟
٣. وهل يقتص من المعين على القتل كما يقتص من القاتل المباشر؟
٤. وما هي شروط القصاص من المعين على القتل؟

### أهداف الدراسة:

يمكن أن تتحدد أهداف الدراسة في ما يلي:

١. بيان المراد بالإعانة على القتل، واستقراء ضوابطها وبيانها، وذكر تطبيقاتها، والآثار المترتبة على ارتكابها من حيث الديانة والقضاء.

### الدراسات السابقة:

لرأف على دراسة مستقلة تناولت موضوع الإعانة على القتل على وجه الخصوص، وإنما دراسات عامة تضمنت هذا الموضوع.

### تحرير محل البحث:

من المعلوم أن الإعانة على القتل تدرج تحت قاعدة التسبب، باعتبار الإعانة نوع من

أنواع التسبب، والباحث لا يهدف في هذا البحث تناول هذه القاعدة التي توصل لنظرية متكاملة، سيما وقد تناول عدد من الباحثين ذلك بالبحث، وإنما مراد البحث بيان جزئية محددة وهي الإعانة على القتل عند الفقهاء، وبيان صورها وأحكامها، للوصول إلى حكم القصاص من المعين عند الفقهاء؟ ومتى يقتص منه؟ وما هي شروط ذلك؟.

#### منهج البحث:

ستكون منهجيتي في البحث على النحو التالي:

١. اتبعت في هذا البحث منهجين، المنهج التحليلي والمنهج الاستدلالي، حيث أقوم بتحليل آراء الفقهاء في المسألة، ومن ثم بيان أدلتها وإبراز نتائجها.
٢. الرجوع إلى كتب الفقهاء الاصلية، ونسبة كل قول إلى قائله ن عازيا قوله إلى كتبه ما أمكن.

#### خطة البحث:

إن هذا البحث يقتصر على أحكام الإعانة على القتل وفق التقسيم الآتي:

المبحث الأول: مفهوم الإعانة على القتل وصورها وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الإعانة على القتل والألفاظ ذات الصلة بها.

الفرع الأول: تعريف الإعانة على القتل.

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

التسبب - الاشتراك - التحريض

المطلب الثاني: صور الإعانة على القتل.

المبحث الثاني: حكم الإعانة على القتل.

المطلب الأول: حكم الإعانة بالتماؤ.

المطلب الثاني: حكم الإعانة بإمسك المقتول للقاتل.

## المبحث الأول

### مفهوم الإعانة على القتل وصورها

المطلب الأول: تعريف الإعانة على القتل والألفاظ ذات الصلة بها

الفرع الأول: تعريف الإعانة على القتل

أولاً: الإعانة في اللغة من العون، وهو اسمٌ بمعنى المساعدة على الأمر<sup>(١)</sup>.

والعون أيضاً الظهير؛ فتكون الإعانة بمعنى المظاهرة على الأمر: «الْعَوْنُ: الظَّهِيرُ، للواحد والجمع والمؤنث،..... وَتَعَاوَنُوا وَاعْتَوَنُوا: أَعَانَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا»<sup>(٢)</sup>.

وجاء أيضاً «العون والمعاونة والمظاهرة يقال: فلان عوني أو معيني وقد أعنته، قال تعالى: ﴿فَاعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾ [الكهف: ٩٥]؛ والتعاون التظاهر قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]...»<sup>(٣)</sup>.

فالإعانة في معناها اللغوي تأتي بمعنى المساعدة والمظاهرة والتأييد في أي أمر وبأي طريقة.

ثانياً: الإعانة في الاصطلاح: «إيجاد المعين ما يتيسر به الفعل للمعان، حتى يسهل عليه ويقرب منه»<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ٣/ ٧٥.

(٢) الفيروز آبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ١/ ١٢١٧.

(٣) الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، (٢/ ٤٦٠) مادة (عون).

(٤) ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس سنة النشر: ١٩٨٤هـ، ١/ ١٨٤.

أوهي: «المساعدة على الشيء في غير حالة الشدة ومن غير عجلة».<sup>(١)</sup>

يظهر من خلال التعريفات السابقة أن الإعانة تكون في وضع طبيعي لاشدة فيه، ولا إكراه، فالإعانة في حالة الشدة تسمى غوثاً، والمكره لا يسمى معيناً.

### الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

أولاً: التسبب.

التسبب لغة: التسبب من السبب والسبب يطلق في اللغة على عدة معان:

١. الجبل قال الله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [الحج: ١٥] وجاء في لسان العرب أن السبب: هو الجبل الذي يتوصل به إلى الماء ثم استعير لكل ما يتوصل به إلى غيره<sup>(٢)</sup>.
٢. الطريق؛ لأن الإنسان يصل به إلى حيث يريد<sup>(٣)</sup>.

وعليه فالسبب يطلق على الجبل والطريق وهذه المعاني في المجمل أشياء يتوصل بها إلى غيرها؛ فالجبل وسيلة تستخدم في أغراض عدة، والطريق بها يكون الوصول إلى الهدف والغاية.

التسبب اصطلاحاً: لم ينص الفقهاء القدامى على تعريف خاص لمصطلح التسبب بالمعنى العام له، وإنما ذكروه في مواضع وروده وبيّنوا المراد منه، فتحدثوا عنه في باب العقوبات والضمان وبيّنوا علاقته بالتلف، وهذا ذكر لبعض التعريفات للفقهاء القدامى نتبعها بتعريفات لبعض المعاصرين:

١. عرفه الكاساني بقوله: «هو الفعل في محل التلف، يفضي إلى تلف غيره عادة»<sup>(٤)</sup> ويظهر من تعريف الكاساني أنه يتحدث عن السبب الموجب للضمان؛ ولذلك بين أنه كل

(١) قلعة جي: محمد رواس قلعة جي، الموسوعة الفقهية الميسرة ١/ ٢٣٢.

(٢) ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ) لسان العرب الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ، ١/ ٤٥٩.

(٣) الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ) كتاب العين تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال، ٧/ ٢٠٤.

(٤) الكاساني: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ) بدائع الصنائع، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ٦/ ١٦٥.

فعل أفضى إلى تلف غيره، بحيث تكون النتيجة مرتبطة بالفعل، فكأنه اشتراط ارتباط التلف بالفعل ارتباطاً واضحاً بحيث يحصل التلف بحصول الفعل في مجرى العادات.

٢. عرفه القرافي بقوله: «التسبب هو ما يحصل الهلاك عنده بعلّة أخرى»<sup>(١)</sup> وتعريف القرافي أيضاً يشتمل على العلاقة بين التسبب والتلف؛ فالتسبب هو الذي يؤدي إلى التلف بواسطة فعل آخر بحيث ينسب ذلك الفعل إليه.

٣. عرفه بعض الشافعية بقولهم: «التسبب ما يؤثر في التلف ولا يحصله، كالإمساك للقتل»<sup>(٢)</sup> وهذا بيان إلى أن السبب ممد وموصل إلى التلف، وفيه تمكين للمباشر منه، فهو ذو أثر كبير للوصول إلى الفعل، وربما توقف فعل المباشر وتمامه عليه.

٤. عرفه ابن رجب بقوله: «والتسبب هو أن ينصب سبباً عدواناً فيحصل به الإلتلاف، كأن يؤجج ناراً في يوم ريح عاصف فيتعدى الإلتلاف إلى مال الغير»<sup>(٣)</sup>.

وأما تعريفات المعاصرين فلم تخرج عما ذكر وهذا ذكر لبعضها:

جاء تعريف الإلتلاف تسبباً في مجلة الأحكام العدلية: «هو التسبب لتلف شيء يعني إحداث أمر في شيء يفضي إلى تلف شيء آخر على جري العادة ويقال لفاعله متسبب»<sup>(٤)</sup>.

وعرفه علي الخفيف بقوله: «والضرر المسبب هو ما كان بفعل في محل أفضى إليه فعل آخر في محل آخر، مع احتمال تخلف الفعل الثاني»<sup>(٥)</sup>.

(١) القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ) أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ٦٩/٤.

(٢) قليوبي: أحمد سلامة القليوبي، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ٢٩/٣. والرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤هـ) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الناشر: دار الفكر، بيروت الطبعة: ط الأخيرة - ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ٢٥٣/٧.

(٣) ابن رجب: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلافي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ) القواعد، الناشر: دار الكتب العلمية، ٢٠٤.

(٤) مجلة الأحكام العدلية: لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، تحقيق: نجيب هوايني، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي، مادة (٨٨٨) ١/١٧١.

(٥) الخفيف: علي الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، ٤٧.

ومن خلال ما سبق يظهر أن التعريفات متفقة على جعل السبب سبباً من أسباب الضمان وإن اختلفت دلالاتها على الشروط الموجبة له هل يشترط التعمد وحده، أم يشترط التعدي.

### - علاقة التسبب بالإعانة:

تظهر علاقة التسبب بالإعانة عند الفقهاء واضحة جلية في مسألتَي الضمان والاشتراك في الجريمة، فمن معلوم أن الاشتراك قد يكون بالمباشرة وقد يكون بالتسبب؛ والمشترون في الجريمة هم متعاونون عليها؛ ولكن تختلف الإعانة بالاشتراك المادي المباشر في الجريمة عن الإعانة بأعمال غير مباشرة بحيث لا يباشر المعين تنفيذ ركن الجريمة المادي، فيكون بين الإعانة والتسبب عموم وخصوص بمعنى أن التسبب قد يكون بالإعانة وقد يكون بغيرها كالتهريض وغيره<sup>(١)</sup>.

### ثانياً: الاشتراك.

الاشتراك لغة: يطلق في اللغة على المخالطة بين اثنين فأكثر على أمر ما<sup>(٢)</sup>.

### وأما الاشتراك في الاصطلاح:

لر ينص الفقهاء على تعريف مخصوص للاشتراك، ولكنهم نصوا على تطبيقات في أبواب متفرقة منها ما جاء في باب الشركة، ومنها ما جاء في الاشتراك في الجريمة بالمساهمة فيها: فالشريك هو المساهم في ارتكاب الجريمة سواء أكان بطريق المباشرة أو بطريق التسبب<sup>(٣)</sup>.

### علاقة الإعانة على بالاشتراك:

الاشتراك في الجريمة في الفقه الإسلامي ينقسم إلى نوعين رئيسيين هما: الاشتراك المباشر في الجريمة، والاشتراك بالتسبب في الجريمة.

(١) عوده: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي الناشر: دار الكاتب العربي، بيروت ١/٣٥٧.

(٢) ابن منظور: لسان العرب ١٠/٤٤٨.

(٣) المواق: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: ٨٩٧هـ) التاج والإكليل لمختصر خليل، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م ٨/٣٠٧.

ومن أنواع الاشتراك بالتسبب في الجريمة الاشتراك بصورة إعانة الشريك المباشر للجريمة على ارتكاب الجريمة، أو الاشتراك بصورة التحريض من الشريك غير المباشر للجريمة لمن يباشر ارتكابها من غير إجبار له أو إكراه على أن يرتكب الجريمة.

وعليه فإن الاشتراك في جريمة القتل قد يظهر بصورة التهاؤ والاتفاق بين الجناة قبل ارتكاب الجريمة، أو بصورة التوافق بين الجناة على ارتكاب الجريمة في نفس الزمن بدون اتفاق مسبق بينهم على ارتكابها، أو بصورة التعاقب بين الجناة على ارتكاب الجريمة. ونخلص مما سبق أن الإعانة هي نوع من أنواع الاشتراك في الجريمة، فتكون كل إعانة اشتراك.

## المطلب الثاني: صور الإعانة على القتل

### الفرع الأول: الإعانة المباشرة على القتل.

تطلق المباشرة لغة على من باشر الأمر ووليه بنفسه<sup>(١)</sup>، وأما المباشرة في اصطلاح الفقهاء فلا تخرج عن المعنى اللغوي، فالمراد بالمباشر للفعل أي كان سواء أكان تصرف تعاقدي، أو ارتكاب لمحظور شرعي فيه تعد على الغير بإتلاف مال، أو جناية على النفس، أو ما دونها: هو الذي يباشر الفعل بنفسه دونما واسطة بينه وبين هذا الفعل<sup>(٢)</sup>.

فالجريمة المباشرة مثلاً هي التي يرتكبها الجاني بنفسه وينفذها بإرادته من غير توسط إرادة أخرى؛ ومثاله من يأخذ سيفاً ويقتل به شخصاً فهو مباشر بخلاف من يشهد على شخص بالزور فيقتل هذا الشخص فهو متسبب<sup>(٣)</sup>.

ومن المعلوم أن الإعانة على القتل تندرج تحت دائرة التسبب؛ ولكن للإعانة درجات

(١) ابن منظور: لسان العرب ٤/ ٦١.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع ٧/ ١٦٥، الدردير: أحمد الدردير الشرح الكبير ومعه حاشية الدسوقي، الناشر: دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ ٤/ ٢٤٦، الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٧/ ٢٥٣، ابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجعافيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ) المغني، الناشر: دار الفكر - بيروت الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ٣٢٢.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع ٧/ ٣٣٩.

متفاوتة فهي تارة ترقى إلى مرتبة أعلى من مرتبة المباشرة من حيث الأثر، وتارة تساويها، وفي أغلب الأحوال تكون أدنى من المباشرة؛ ومما يدل على تفاوت مراتب الإعانة أن الإعانة على القتل بالإمساك أقبح من الدلالة عليه<sup>(١)</sup>.

ولذلك فإن المراد بالمباشرة في وصف الإعانة هنا ما يترتب عليها من أثر حيث يعتبر المعين كالمباشر في الحكم، وليس المباشرة بمعناها الاصطلاحي، فكل من أعان غيره على ارتكاب محرم أو جرمية، وكان لفعله أثر كبير؛ كأن توقف تمام الفعل أو الجريمة على فعل المعين أخذ المعين حكم المباشر؛ وعليه فيكون المراد بالإعانة المباشرة ما يترتب على القيام بها وقوع فعل الإعانة المحرم بلا واسطة؛ كمن يمسك المقتول للقاتل بقصد قتله يعتبر معينا مباشرا.

وهذه الإعانة المباشرة قد تكون مقصودة، وقد تكون غير مقصودة فمن يمسك للقاتل شخصا يريد القاتل أن يقتله لا يقتص من الممسك عند من يقول بالقصاص منه<sup>(٢)</sup> إلا إذا كان عالما بقصد القاتل وقاصد إعانته على ذلك، والعلم بالقصد دليل على القصد، أما إذا كان الممسك لا يعلم بقصد القاتل فلا يقتص منه وإن كان فعله محرم لعلة الإعانة، وعليه فإن الإعانة المباشرة المقصودة والإعانة المباشرة غير المقصودة يتفان في الحكم وهو الحرمة، ويختلفان في الأثر وهو عظم الجرم والجزاء<sup>(٣)</sup>.

ومن صور الإعانة المباشرة على القتل التي تناولها الفقهاء القتل بالتماثل، وذلك بأن يتمالأ عدة أشخاص على قتل واحد، وأيضا إمساك القتيل للقاتل ليقتله.

### الفرع الثاني: الإعانة غير المباشرة على القتل.

المراد بالإعانة غير المباشرة على القتل هو أن يأتي المعين بأفعال لا صلة لها بالقتل، وإنما

(١) العز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: ٦٦٠هـ) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م، ١/ ١٢٦.

(٢) ذهب إلى وجوب القصاص في هذه الحالة المالكية؛ انظر: الدردير: الشرح الكبير ٤ / ٢٤٥.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع ٧ / ٢٣٩، الدردير: الشرح الكبير ٤ / ٢٤٥، الشربيني: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م ٥ / ٢٢٠، ابن قدامة: المغني ٩ / ٤٧٨.

يعين القاتل بأعمال خارجية، كأن يدلّه على مكانه أو يخبره عن شيء يعينه على القتل ومن يعطي السلاح للقاتل<sup>(١)</sup>؛ وقد تكون الإعانة غير المباشرة مقصودة كأن يعلم معطي السلاح للقاتل أنه سيقتل به، وقد تكون غير مقصودة كمن دل شخص على آخر لا يعلم أنه سيقتله، ولا شك أن للقصد أثر في ترتب الإثم على المعين.

(١) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١/١٣٦.

## المبحث الثاني

### حكم الإعانة على القتل

بيننا في المبحث السابق أن الإعانة على القتل قد تكون إعانة مباشرة وذلك بأن يساهم المعين بأعمال مباشرة للقتل كالتماؤ والإمساك وغيرها، وقد تكون بإعانة غير مباشرة كأن يقدم السلاح للقاتل أو يده له على مكان من يريد قتله؛ وقد تناول الفقهاء عقوبة المعين على القتل من خلال حديثهم عن الاشتراك في القتل والمساهمة فيه، ومن أهم هذه المسائل مسألتين تجتمع فيهما صور الإعانة على القتل، وهما التماؤ على القتل، وإمساك القاتل، وسأتناول هاتين المسألتين بالتفصيل لأنهما يشتملان على صور الإعانة ويوضحان حكمها.

#### الضلع الأول: الإعانة في حالة التماؤ

□ المراد بالتماؤ: التماؤ في اللغة: الاجتماع والتعاون، يقال: تماؤ على الأمر: إذا تعاونوا<sup>(١)</sup> فالاجتماع على أمر ما، أو التعاون على القيام به يسمى تماؤ.

وأما التماؤ في الاصطلاح:

فالمراد بالتماؤ عند الحنفية<sup>(٢)</sup>: التعاون على القتل، ويكون بتوافق إرادات الجناة على الفعل ولو دون أن يكون بينهم اتفاق سابق.

وأما التماؤ عند جمهور الفقهاء من المالكية<sup>(٣)</sup> والشافعية<sup>(٤)</sup> والحنابلة<sup>(٥)</sup> فهو: قصد القتل بعد اتفاق سابق على ارتكاب الجريمة؛ فيكون التماؤ باتفاق سابق بين الشركاء المباشرين للقتل على ارتكاب الجريمة، بمعنى أنهم يقصدون جميعاً قبل ارتكاب الحادث الوصول إلى تحقيق

(١) ابن منظور: لسان العرب ١/ ١٥٩-١٦٠.

(٢) الزيلعي: عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: ٧٤٣ هـ تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣ هـ/ ٦/ ١١٤.

(٣) الدردير: الشرح الكبير ٤/ ٢٤٥.

(٤) الرملي: نهاية المحتاج ٧/ ٢٦١-٢٦٣.

(٥) ابن قدامة: المغني ٧/ ٦٧١-٦٧٢.

غرض معين، ويتعاونون أثناء وقوع الحادث على إحداث ما اتفقوا عليه، فإذا اتفق شخصان على قتل ثالث، ثم ذهبا لتنفيذ الجريمة فضربه أحدهما بسكين فقطع إصبع يده، وذبحه الثاني، فإنهما يعتبران متمالآن على جريمة القتل، وكلاهما مسئول عن القتل لهذا التمالؤ.<sup>(١)</sup>

وأما قصد القتل دون اتفاق سابق فيسمونه توافق أو تواطؤا؛ ومعناه أن تتجه إرادة المشتركين في الجريمة إلى ارتكابها دون أن يكون بينهم اتفاق سابق، بل يعمل كل منهم تحت تأثير الدافع الشخصي والفكرة الطارئة، كما هو الحال في المشاجرات التي تحدث فجأة، فيتجمع لها أهل المتشاجر بدون اتفاق سابق، ويعمل كل منهم بحسب ما تمليه عليه رغبته الذاتية وفكرته الطارئة، ففي هذه الحالة وأمثالها يقال أن بين المشتركين توافقا.<sup>(٢)</sup>

#### □ حكم القصاص من المعين في حالي التمالؤ والتوافق على القتل عند الفقهاء:

تظهر صورة الإعانة على القتل في هاتين الحالتين - التمالؤ والتوافق - في مسألة الاشتراك في القتل أو ما يطلق عليه الفقهاء اجتماع الجماعة على قتل واحد، وهل يقتلون به أولا؟ وقد اختلف الفقهاء في مسألة قتل الجماعة بالواحد وهذا بيان المسألة:

#### أولا: آراء الفقهاء في المسألة: اختلف الفقهاء في هذه المسألة إلى أربعة أقوال:

القول الأول: ذهب الحنفية<sup>(٣)</sup> إلى أن الجماعة يقتلون بالواحد إذا اشتركوا في قتله بأن باشروا القتل جميعا، واشترط الحنفية أن يكون فعل كل واحد منهم صالحا للقتل لو كان منفردا<sup>(٤)</sup> وعليه فإن المعين على القتل لا يقتص منه عند الحنفية، وأما في حالة التوافق فإن المعين على القتل لا يسأل إلا عن فعله فقط، ولا يتحمل نتيجة فعل غيره.

القول الثاني: ذهب المالكية<sup>(٥)</sup> إلى القصاص من الجماعة إذا قتلوا واحدا وكانوا متمالئين على ذلك، ولا يشترط مباشرتهم جميعا للقتل، وعليه فإن المعين على القتل يقتص منه في حالة

(١) الدردير: الشرح الكبير ٤/ ٢٤٥، الرملي: نهاية المحتاج ٧/ ٢٦١-٢٦٣، البهوتي: كشاف القناع ٥/ ٢١٤.

(٢) الدردير: الشرح الكبير ٤/ ٢٤٥، الرملي: نهاية المحتاج ٧/ ٢٦١-٢٦٣، البهوتي: كشاف القناع ٥/ ٢١٤.

عوده: التشريع الجنائي الإسلامي، ١/ ٣٦١.

(٣) الزيلعي: تبين الحقائق ٦/ ١١٤.

(٤) الزيلعي: تبين الحقائق ٦/ ١١٤.

(٥) الدردير: الشرح الكبير ٤/ ٢٤٥.

التمالؤ مطلقا، جاء في الشرح الكبير: «ويقتل المتماثلون على القتل، أو الضرب بأن قصد الجميع الضرب وحضروا، وإن لم يتوله إلا واحد منهم إذا كان غير الضارب لو لم يضرب غيره لضرب»<sup>(١)</sup> ولذلك ذهب مالك إلى قتل من أعان على القتل ولو لم يباشر إذا كان متماثلا كأن كان ربيثة أو حارسا للأبواب<sup>(٢)</sup>؛ ولعل حصر الإمام مالك للقتل في نوعين هما: العمد والخطأ هو ما جعله يحكم بالقصاص في هذه الصور؛ وأما في حالة التوافق فإن المعين على القتل لا يسأل إلا عن فعله فقط، ولا يتحمل نتيجة فعل غيره.

القول الثالث: ذهب الشافعية<sup>(٣)</sup> والحنابلة<sup>(٤)</sup> إلى أن الجماعة يقتلون بالواحد إذا باشروا القتل جميعا ولو تفاضلت الجراحات والضربات مادام الفعل سببا قاتلا في العادة، ولذلك يقتص من الجماعة جمع، وعليه فإن المعين على القتل يقتص منه عندهم إذا باشر بعض أعمال القتل، كأن أعان القاتل بالضرب وغيره.

القول الرابع: ذهب أحمد في رواية وابن الزبير والزهري وابن سيرين<sup>(٥)</sup> إلى أنه لا يقتل الجماعة بالواحد بل تجب الدية على المعين في حالتي التمالؤ والتوافق ولا يجب القصاص.

### ثانيا: تحرير محل النزاع:

الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة متفقون على أن الجماعة يقتلون بالواحد، وأن المعين في حالة التوافق؛ وهي التي توافق فيها فعل المشتركين في الجريمة دون اتفاق سابق بينهم يسئل عن فعله فقط، فإذا كان يصلح للقتل وجب القصاص منه وإلا فلا يقتص منه، وبمعنى أوضح إذا باشر القتل، وكان فعله مهلكا يقتص منه، وأما في حالة التمالؤ فالمالكية قالوا بوجوب القصاص من المعين مطلقا ولو لم يباشر القتل، وأما الشافعية والحنابلة فقالوا بوجوب القصاص من المعين في حالة التمالؤ إذا باشر القتل، وأما الحنفية فلا يقتص من المعين عندهم.

(١) الدردير: الشرح الكبير ٤/ ٢٤٥.

(٢) الدردير: الشرح الكبير ٤/ ٢٤٥.

(٣) الرمي: نهاية المحتاج ٧/ ٢٧٤.

(٤) ابن قدامة: المغني ٩/ ٣٦٧.

(٥) ابن قدامة: المغني ٩/ ٣٦٧.

وأما أصحاب المذهب الثالث فلا يرون القصاص من المعين في حالتي التماؤ والتوافق مطلقاً، بل تجب الدية على الجميع.

### ثالثاً: سبب الخلاف:

يرجع سبب الخلاف بين جمهور الفقهاء إلى اختلافهم في المراد بالتماؤ الموجب للقصاص هل يشترط فيه المباشرة؟ أم يكفي فيه بالقصد؟.

### رابعاً: الأدلّة ومناقشتها:

□ أدلة الفريق الأول ومناقشتها: استدل أصحاب المذهب الأول وهم الحنفية على قولهم بما يلي:

١. إجماع الصحابة على قتل الجماعة بالواحد في حال التماؤ، فقد روى سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قتل نفراً، خمسة أو سبعة برجل واحد قتله قتل غيلة؛ وقال عمر: «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً»<sup>(١)</sup> وجاء في رواية البخاري عن ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال: قتل غلام غيلة، فقال عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم به»<sup>(٢)</sup>، وعن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه قتل ثلاثة قتلوا رجلاً<sup>(٣)</sup>، وروي عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أنه قال: لو أن مائة قتلوا رجلاً قتلوا به<sup>(٤)</sup>؛ ولم يعرف لهم في عصرهم مخالف فكان إجماعاً<sup>(٥)</sup>، والمراد بالتماؤ هو الاشتراك ومباشرة القتل، لأن إطلاق اسم القاتل لا يكون إلا على من باشر القتل.

(١) أخرجه مالك: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ) الموطأ، المحقق: بشار عواد معروف - محمود خليل الناشر: مؤسسة الرسالة سنة النشر: ١٤١٢ هـ كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر، ٢/٢٤٨.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم.

(٣) ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (١٥٩ - ٢٣٥ هـ) المصنف، تحقيق: محمد عوامة، طبعة الدار السلفية الهندية القديمة ٣٤٨/٩.

(٤) عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليهاني الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ) المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي الناشر: المجلس العلمي - الهند الطبعة: الثانية، ١٤٠٣، ٩/٤٧٩.

(٥) ابن قدامة: المغني ٩/٣٦٧.

ونوقش هذا الدليل بأنه اجتهاد لعمر و علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، وقد خالفهم فيه جمع من الصحابة وعليه فلا حجة في عملهم<sup>(١)</sup>.

٢. إن عقوبة القصاص من القاتل تجب للواحد على الواحد، فوجبت للواحد على الجماعة كحد القذف.<sup>(٢)</sup>

٣. أن القصاص شرع للزجر والردع، ولو سقط بالاشتراك لأدى ذلك إلى التسارع إلى القتل به فيؤدي إلى إسقاط حكمة الردع.<sup>(٣)</sup>

#### □ أدلة الفريق الثاني ومناقشتها:

استدل المالكية وهم أصحاب المذهب الثاني على قولهم بالقصاص من الجماعة بإطلاق ولو لربياشروا القتل جميعهم:

١. الإجماع الوارد عن الصحابة في مسألة التماثل على القتل ورد مطلقا ولم يشترط المباشرة لوجوبه.

٢. المصلحة تقتضي القصاص من المعين المتسبب ولو لم يباشر القتل تحقيقا للزجر والردع الذي شرع القصاص لأجله<sup>(٤)</sup>.

#### □ أدلة الفريق الثالث ومناقشتها:

استدل الشافعية والحنابلة وهم أصحاب المذهب الثالث القائلون بالقصاص من المعين المباشر لبعض أعمال القتل، بما استدل به من سبقهم من أدلة القصاص من الجماعة إذا اشتركوا في قتل واحد، وحملوا هذه الأدلة على الاشتراك المباشر لأنه هو الذي يصدق عليه قول عمر، فمن المعلوم أن القاتل في الحقيقة واحد، ولكن لما كان الكل قاصدون للقتل بتماؤهم، وظهر هذا القصد بمباشرة بعض أعمال القتل ن كان المراد بالتماثل هو المساهمة المباشرة ولا يكفي فيه بالقصد المجرد.

(١) ابن حزم: المحلى ١١ / ١٧١.

(٢) ابن قدامة: المغني ٩ / ٣٦٧.

(٣) السرخسي: المبسوط ٧ / ٤٠٠.

(٤) ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى:

٥٩٥هـ) بداية المجتهد ونهاية المقتصد الناشر: دار الحديث - القاهرة الطبعة: بدون طبعة تاريخ النشر:

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م ٤ / ١٨٢.

## □ أدلة الفريق الرابع ومناقشتها:

استدل أصحاب المذهب الثالث القائلون بعدم القصاص من الجماعة إذا قتلوا واحد

بما يلي:

١. عدم التكافؤ والمساواة بين الواحد والجماعة، فكل واحد منهم مكافئ له، والله تعالى

يقول: ﴿وَكَبَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] وعليه فلا يقتلون به؛ لأن

شرط القصاص التماثل والمساواة، وهي منتفية في هذه الحالة. (١)

ونوقش هذا الدليل بأن الأصل اشتراط التماثل والمساواة لوجوب القصاص، ولكن الإجماع

بين الصحابة منعقد على القصاص منهم جميعا في هذه الحالة، فيكون الإجماع مخصص لعموم

الآية. (٢)

## خامسا: القول المختار:

ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة من وجوب القصاص من المعين الذي باشر بعض أعمال

القتل في حالة التماثل وما ذهب إليه الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية من عدم القصاص

من المعين في حالة التوافق إلا إذا كان فعله يقتضي ذلك، وذلك لما يلي:

أولاً: أن الأخذ بالمذهب الرابع القائل بعدم المماثلة بين المعين المتسبب والمباشر في

العقوبة

يفتح الباب واسعاً للجنة لارتكاب الجرائم، لأنه لا يوجد عقاب زاجر لهم، بل ما أرجحه

وأميل إليه أن يكون المعين المتسبب مسئولاً عن فعله، فيعاقب بعقوبة المباشر متى توفر

القصد الجنائي، وأعان على القتل بأي وسيلة.

ثانياً: إن قصر العقوبة على المباشر دون المعين المتسبب تعطيل لنصوص التجريم،

لتمكن المجرم من العدول عن جريمته عن طريق المباشرة إلى طريق الإعانة ليحصل على

نفس النتيجة الإجرامية دون أن يعاقب بالعقوبة الزاجرة على فعله الإجرامي، ليجعل التسبب

بالإعانة ذريعة لارتكاب الجريمة، مما يؤدي إلى انتشار الجريمة والفساد في المجتمع، مما لا بد

(١) ابن قدامة: المغني ٩/ ٣٦٧.

(٢) السرخسي: المبسوط ٧/ ٤٠٠.

فيه من التشديد في معاقبة ومحاسبة الشريك المعين متى توفر عنصر القصد الجنائي، أو قصد العدوان، أو قصد إلحاق الضرر بالمجني عليه.

والخلاصة: أن الإعانة على القتل قد تكون إعانة مباشرة كما في صورة الجماعة إذا اشتركوا في قتل واحد وتفاوتت ضرباتهم؛ بأن كانت ضربات بعضهم مهلكة وضربات الآخرين ليست مهلكة، فصاحب الضربات غير المهلكة يعتبر معينا مباشرا ويقتص منه عند المالكية والشافعية والحنابلة؛ وقد تكون الإعانة غير مباشرة كالمتمالي الذي لم يباشر القتل وهذا يقتص منه عند المالكية، وقد تجب الدية على المعين عند بعض الفقهاء.

### الفرع الثاني: إمساك القتيل للقاتل

يفسر الفقهاء الإمساك بمعناه الأعم، فلا يقصر وانه على الإمساك باليد؛ فيدخل تحته منع القتيل من مبارحة مكانه بأي وسيلة كانت حتى يتمكن منه القاتل، أو حبس القتيل في مكان لا يستطيع الخروج منه<sup>(١)</sup>.

وعليه فإذا أمسك شخص رجل آخر فجاء ثالث فقتله فلا يخلو الأمر من حالتين:

الحالة الأولى: أن يمسكه بغير قصد القتل وفي هذه الحالة لا يقتص من الممسك لأنه لم يمسكه بقصد القتل ولم يكن يعلم أن القاتل سيقتله<sup>(٢)</sup>.

الحالة الثانية: أن يمسكه للقاتل بقصد القتل مع العلم بنية القاتل، فإذا قتله الثالث فلا خلاف في القصاص من الثالث أي مباشر القتل، ولكنهم اختلفوا في حكم القصاص من الممسك في هذه الحالة وهذا بيان مذاهبهم:

#### أولاً: أقوال الفقهاء في المسألة:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة إلى قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية<sup>(٣)</sup>،

(١) الدردير: الشرح الكبير ٤/ ٢٤٥، الشريبي: مغني المحتاج ٥/ ٢٢٠، ابن قدامة: المغني ٩/ ٤٧٨.

(٢) الدردير: الشرح الكبير ٤/ ٢٤٥، الشريبي: مغني المحتاج ٥/ ٢٢٠، ابن قدامة: المغني ٩/ ٤٧٨.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع ٧/ ٢٣٩.

والشافعية<sup>(١)</sup>، الحنابلة<sup>(٢)</sup>، وابن حزم<sup>(٣)</sup>، إلى الحكم بتعزير المسك بالحبس ولو أمسك المجنى عليه بقصد القتل وهو عالم بأنه سيقتله.

القول الثاني: ذهب مالك<sup>(٤)</sup> وأحمد في رواية عنه<sup>(٥)</sup> إلى وجوب القصاص من المسك إذا أمسك القاتل لأجل القتل فقتله الطالب، وهو يعلم أن الطالب سيقتله؛ لأنه يأمساكه تسبب في قتله. ويلحق مالك بالمسك الدال على القتل إذا ثبت أنه لولا دلالته ما قتل المدلول عليه<sup>(٦)</sup>.

### ثانياً: سبب الخلاف:

يرجع سبب الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة إلى اختلافهم في ثبوت الحديث الوارد في عقوبة المسك للمقتول للقاتل، فمن قال بصحته أوجب العمل به، ومن قال بضعفه وهم المالكية اثبتوا للمسك عقوبة التماؤ على القتل، لأنها صورة من صوره.

### ثالثاً: الأدلة ومناقشتها:

#### □ أدلة القول الأول ومناقشتها:

١. ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا أمسك الرجل الرجل حتى جاء آخر فقتله قتل القاتل، وحبس المسك»<sup>(٧)</sup> والحديث صريح في الدلالة على أن المسك للمقتول حال قتل

(١) الرملي: نهاية المحتاج ٧ / ٢٤٤-٢٥٢، واشتروا أن يكون المباشر للقتل مكلفاً أما إذا كان مجنوناً وعرضه المسك له فإنه يقتص من المسك عند الشافعية انظر: الشريبي: مغني المحتاج ٥ / ٢٢٠.

(٢) المرادوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي دمشقي الصالح الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ / ٩ / ٤٥٦، ابن قدامة ٩ / ٤٧٨.

(٣) ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ) المحلى بالآثار الناشر: دار الفكر - بيروت الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، ١١ / ١٦٩-١٧٠.

(٤) المواقي: التاج والإكليل لمختصر خليل ٨ / ٣٠٦.

(٥) المرادوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي دمشقي الصالح الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ، ٩ / ٤٥٦، ابن قدامة ٩ / ٤٧٨.

(٦) الدردير: الشرح الكبير ٤ / ٢١٧.

(٧) أخرجه الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ) سنن الدارقطني حقيقه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن =

القاتل له لا يلزمه القود، ولا يعد فعله مشاركة حتى يكون ذلك من باب قتل الجماعة بالواحد، بل الواجب حبسه فقط.

ونوقش هذا الدليل بأن الحديث الوارد عن النبي ﷺ ضعيف بسبب الإرسال<sup>(١)</sup>.

ورد على هذا الاعتراض بأن إعلال الحديث بالإرسال غير قادح فيه؛ لأن زيادة الإسناد مقبولة يتحتم الأخذ بها<sup>(٢)</sup>.

ونوقش أيضا بأن الحديث مخصوص بفعل الصحابة بقتلهم للمتمالئين جميعا والإمساك مع العلم والقصد نوع منه، فيكون المراد بالممسك الذي لا يقتص منه في الحديث هو المسك الذي لم يعلم القتل، ولم يقصد الإعانة عليه، ولكنه كان متعديا.

٢. ماروي عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أنه قضى في رجل قتل رجلا متعمدا وأمسكه آخر قال: يقتل القاتل ويحبس الآخر في السجن حتى يموت<sup>(٣)</sup>.

ونوقش هذا بأنه اجتهاد لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

٣. قياس عدم القصاص من المسك للقاتل على عدم وجوب الحد على من يمك المرأة للزنا<sup>(٤)</sup>.

٤. القاتل هو الذي باشر القتل بنفسه؛ ففعله يسمى مباشرا، وفعل المسك تسبب وقد تغلبت المباشرة على السبب ومعلوم عند الفقهاء أنه إذا اجتمع المباشر والمتسبب، أضيف الحكم إلى المباشر<sup>(٥)</sup>.

=عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م ٤ كتاب الحدود والديات، / ١٦٥، والبيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، الناشر: مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد الطبعة: الأولى - ١٣٤٤هـ / ٨، ٥٠، ٥١، كتاب الجنائيات: باب الرجل يحبس الرجل الآخر فيقتله، كلاهما من طريق مسلم بن جنادة ثنا وكيع عن سفيان عن إسماعيل بن أمية قال: قضى رسول الله ﷺ في رجل أمسك رجلا وقتل الآخر... الحديث.

(١) ووجه الإرسال هنا أن الحديث رواه وكيع ومعمّر عن سفيان الثوري عن إسماعيل بن أمية قال: قضى رسول الله صلى عليه وسلم في رجل أمسك رجلا وقتله الآخر انظر: البيهقي: السنن الكبرى / ٨ / ٥٠.

(٢) الشوكاني: نيل الأوطار / ٧ / ٣١.

(٣) البيهقي: السنن الكبرى / ٨ / ٥١.

(٤) الشرييني: مغني المحتاج / ٥ / ٢٢٠.

(٥) ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ) الأشباه والنظائر =

## □ أدلة القول الثاني ومناقشتها:

استدل القائلون بالقصاص من الممسك بأن القاتل والممسك مشتركان في القتل؛ لأنه لولا الإمساك ما قتل المقتول، فيكون من باب قتل الجماعة بالواحد، وعليه فيقتص منها جميعاً<sup>(١)</sup>. ونوقش هذا الدليل بأن فعل الممسك تسبب بالقتل، وفعل القاتل مباشرة ولا حكم للتسبب مع المباشرة لأنها أقوى، وحتى لو سلمنا بأنه من باب قتل الجماعة بالواحد فإن هذه الصورة مستثناة بالنص عليها في حديث النبي ﷺ الذي سبق الاستدلال به.

## رابعاً: القول المختار:

ما ذهب إليه المالكية من وجوب القصاص من الممسك للقاتل الذي يعلم بأن القاتل سيقتل، وكان قاصداً للقتل وذلك لما يلي:

١. أن الإمساك للقتل يندرج تحت قاعدة التماثل على القتل، حيث نقل الإجماع بين الصحابة على القصاص من المتماثلين على القتل دونما تمييز بين مباشر ومتسبب.
٢. الحديث الوارد في حكم الممسك وأنه يحبس فيه مقال، وعلى التسليم بصحته فإنه يمكن أن يحمل على غير صورة التماثل.

= عَلِيٌّ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ النُّعْمَانِ وَضَعُ حَوَاشِيهِ وَخَرَجَ أَحَادِيثُهُ: الشَّيْخُ زَكَرِيَّا عَمِيرَاتُ النَّاشِر: دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بِيْرُوتَ - لِبْنَانِ الطَّبَعَةُ: الْأَوَّلَى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م ١ / ١٣٥.

(١) المواق: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدي الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: ٨٩٧هـ) التاج والإكليل لمختصر خليل، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م، ٨ /

## الخاتمة

من أهم النتائج التي وصل إليها الباحث ما يلي:

١. الفعل المعان به في الإعانة المباشرة على القتل يتوقف عليه القتل، بخلاف الفعل في الإعانة غير المباشرة فإن القتل لا يتوقف عليه.
٢. لا فرق في حرمة الإعانة المباشرة على القتل بين أن تكون مقصودة أو غير مقصودة، وأما في الإعانة غير المباشرة على القتل إنما تحرم إذا كان المعين قاصدا الإعانة.
٣. الإعانة المباشرة والإعانة غير المباشرة على القتل تندرجان تحت قاعدة التسبب؛ إلا أن المتسبب في الإعانة المباشرة يكون فعله مساويا للمباشر أو زائدا عنه، أما المتسبب في الإعانة غير المباشرة ففعله أدنى من فعل المباشر.
٤. المعين في الإعانة المباشرة قد تصل عقوبته إقامة القصاص عليه إذا كان قاصدا، ويضمن غالباً، في حين أن المعين في الإعانة غير المباشرة لا تجاوز عقوبته التعزير وفي الغالب لا تصل لذلك.

## المصادر والمراجع

١. ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (١٥٩ - ٢٣٥هـ) المصنف، تحقيق: محمد عوامة، طبعة الدار السلفية الهندية القديمة.
٢. ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ) المحلى بالآثار الناشر: دار الفكر - بيروت الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
٣. ابن رجب: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ) القواعد، الناشر: دار الكتب العلمية، ٢٠٤.
٤. ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ) بداية المجتهد ونهاية المقتصد الناشر: دار الحديث - القاهرة الطبعة: بدون طبعة تاريخ النشر: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٥. ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس سنة النشر: ١٩٨٤هـ.
٦. ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ٣/٧٥.
٧. ابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ) المغني، الناشر: دار الفكر - بيروت الطبعة الأولى.
٨. ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ) لسان العرب الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤هـ.

٩. ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ) الأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ التُّعْمَانِ وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م / ١ / ١٣٥.

١٠. البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، الناشر: مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد الطبعة: الطبعة: الأولى - ١٣٤٤ هـ.

١١. الخفيف: علي الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي.

١٢. الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ) سنن الدارقطني حقه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م

١٣. الدردير: أحمد الدردير الشرح الكبير ومعه حاشية الدسوقي، الناشر: دار الفكر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ ٢٤٦ / ٤، الرمي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج.

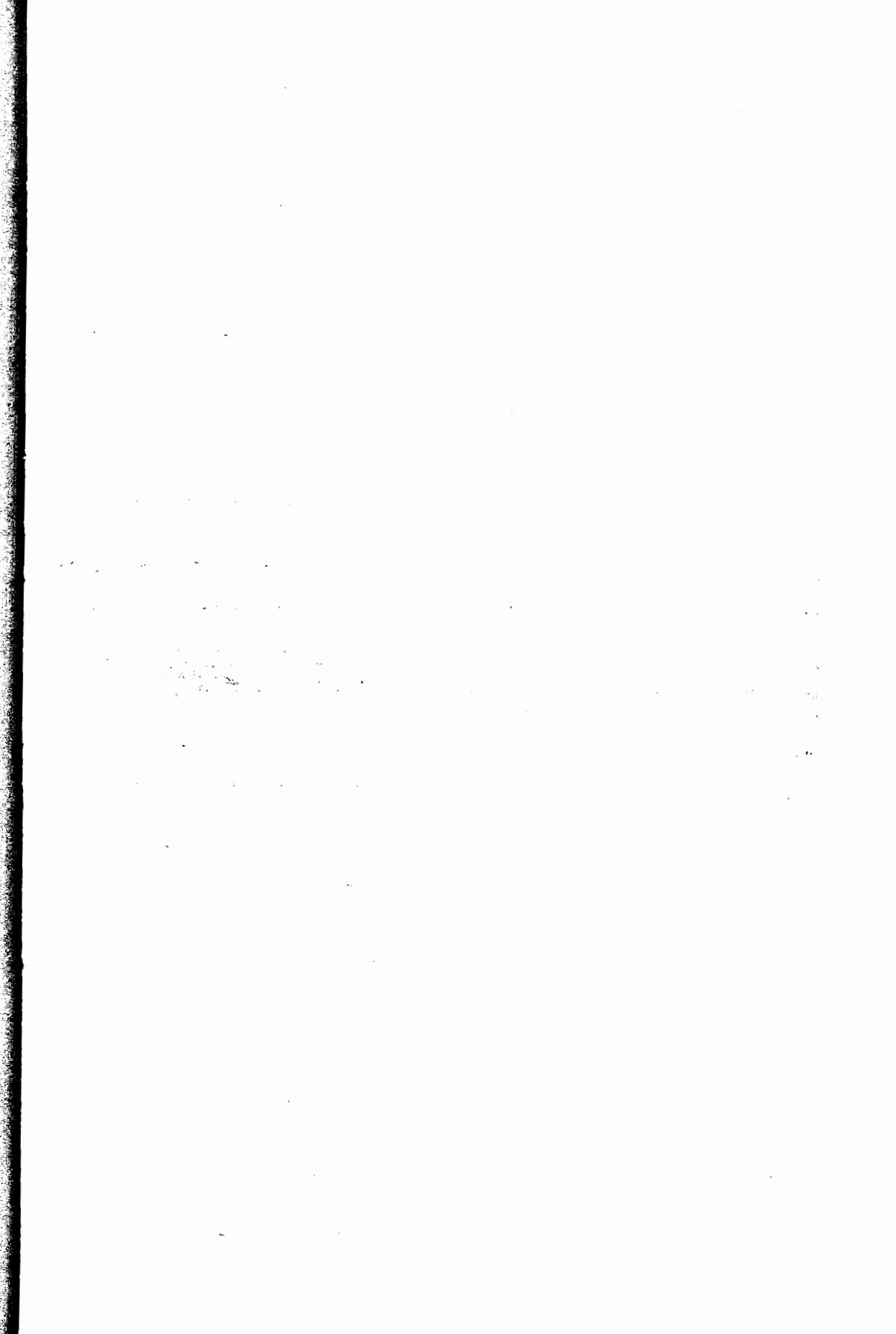
١٤. الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز.

١٥. الرمي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرمي (المتوفى: ١٠٠٤هـ) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الناشر: دار الفكر، بيروت الطبعة: ط أخيرة - ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، ٧ / ٢٥٣.

١٦. الزيلعي: عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: ٧٤٣ هـ) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣ هـ / ٦ / ١١٤.

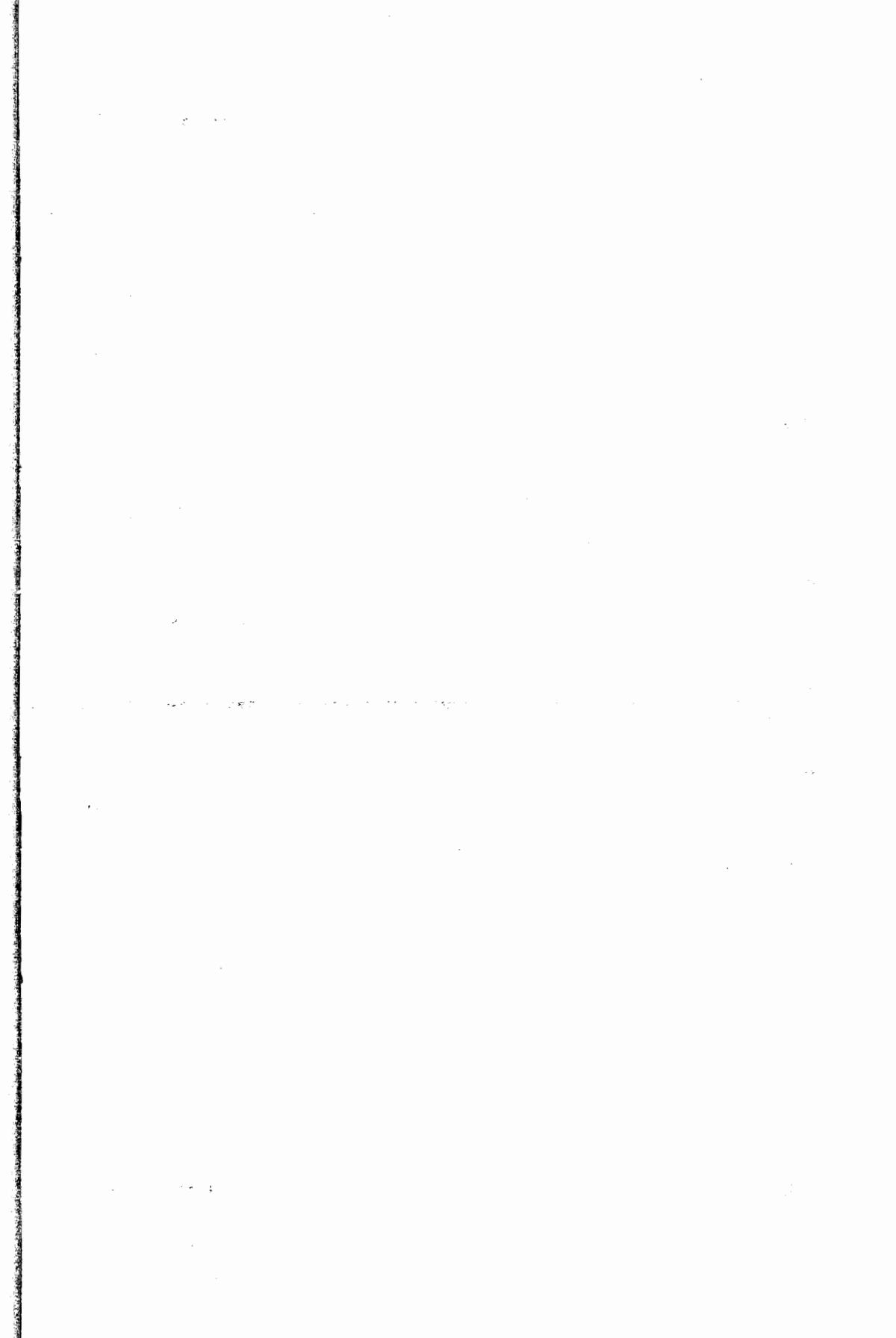
١٧. الشرييني: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشرييني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م ٢٢٠/٥، ابن قدامة: المغني ٩/ ٤٧٨.
١٨. الشوكاني: نيل الأوطار ٧/ ٣١.
١٩. عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ) المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي الناشر: المجلس العلمي- الهند الطبعة: الثانية، ١٤٠٣.
٢٠. العز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسُلطان العلماء (المتوفى: ٦٦٠هـ) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م.
٢١. عوده: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي الناشر: دار الكاتب العربي، بيروت ١/ ٣٥٧.
٢٢. الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ) كتاب العين تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.
٢٣. الفيروز آبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٢٤. القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ) أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ٤/ ٦٩.

٢٥. قلعة جي: محمد رواس قلعة جي، الموسوعة الفقهية الميسرة.
٢٦. قليوبي: أحمد سلامة القليوبي، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ٣/٢٩.
٢٧. الكاساني: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ) بدائع الصنائع، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٢٨. مالك: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ) الموطأ، المحقق: بشار عواد معروف - محمود خليل الناشر: مؤسسة الرسالة سنة النشر: ١٤١٢هـ.
٢٩. مجلة الأحكام العدلية: لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، تحقيق: نجيب هووايني، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارتي كتب، آرام باغ، كراتشي، مادة (٨٨٨) / ١ / ١٧١.
٣٠. المرادوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالح الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.
٣١. المواق: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: ٨٩٧هـ) التاج والإكليل لمختصر خليل، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.



ثانيا

**الفكر العربي والإسلامي المعاصر**



## مكانة الفلسفة والمنطق

### عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور

د. عادل أمين حافظ فرج (\*)

#### المقدمة

الحمد لله رب العالمين حمدا يليق بجلاله وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَبْعُوثِ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ، وعلى آله وصحبه أجمعين.. ثم أما بعد:

فمنذ أن نشطت حركة الترجمة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري - العصر العباسي الأول على الأرجح<sup>(١)</sup> - التي تم على إثرها نقل فلسفة اليونان من اللسان اليوناني إلى العربي عبر السريان، وانتشار الدراسات حولها داخل البيئة الإسلامية، تباينت المواقف واختلفت الرؤى تجاهها بين معارض ومؤيد، وثالث يرى التوسط في الأمر.

فالمعارضون لها، رأوا فيها مخالفة لأسس العقيدة الإسلامية، من القول بقدوم العالم، وإنكار علم الله للجزئيات دون الكليات، وكذلك القول ببعث الأرواح دون الأجساد<sup>(٢)</sup>. مما شجع على معادتها ومحاربة تعلمها وتعليمها في آن واحد. وقد كان جلُّ المعارضين لها من قبل التيار السلفي من المحدثين والفقهاء.

(\*) أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم - جامعة الفيوم.

(١) انظر: تاريخ حكماء الإسلام لليهقي، ص ١٦، ت/ محمد كرد علي، م/ الترقى بدمشق، ط ١/ ١٩٤٦م. مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة: ج ١/ ص ٢٩٣، ت/ كامل كامل بكرى وآخر، دار الكتب الحديثة، القاهرة. المذاهب اليونانية الفلسفية لسانتلانا: ص ١٥٤ - ت/ د/ محمد جلال شرف، ط/ دار النهضة العربية، بيروت، ط ١/ ١٩٨١م. علوم اليونان لأوليري: ص ٢١٢ وما بعدها، ترجمة: د/ وهيب كامل، ن. م/ النهضة المصرية، ط ١/ ١٩٦٢م. تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور: ص ٣٥.

(٢) ينظر في ذلك: الإمام الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٣٠٩: ٣٠٧، تحقيق. د/ سليمان دنيا، ط/ دار المعارف بمصر، ط ٤/ ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

وأما المؤيدون لها فقد رأوا فيها تشجيعاً على النظر وإعلاءً لمكانة العقل. ويؤخذ على هذا الفريق غلوّه في المدح والتأييد لها مع غض الطرف عن المسائل التي خرجت بها الفلسفة عن أسس العقيدة.

وأخيراً وجد تياراً ثالثاً توسّط بين الأمرين: المعارض والمؤيد، مؤكداً - بدايةً - على نبذ كل ما خرجت به الفلسفة عن أسس العقيدة الإسلامية، ومؤكداً في الوقت ذاته على أن هذه الخروقات الفلسفية ليست سوى أخطاء فردية صدرت عن بعض الفلاسفة، الأمر الذي يجعل اتهام الفلسفة برمتها بتلك الاتهامات مجانباً للصواب والعدالة في الحكم، وأنه التهاف الذي وسمت به لا ينسحب عليها، بل ينبغي وسم أصحابه به.

### أهمية البحث:

وإزاء هذا التباين في الرؤى تأتي أهمية البحث في الكشف عن موقف علم من أعلام تونس في العصر الحديث، من الفلسفة والمنطق، ألا وهو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت/ ١٩٧٣م).  
ولسائل أن يسأل: أين موقع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من هذه الاتجاهات المتباينة؟ وتأتي أهمية هذا البحث في الإجابة عن هذا التساؤل.

يضاف إلى تلك الأهمية، أنه على الرغم من أهمية الجانب الفكري والفلسفي في تراث الشيخ ابن عاشور؛ فإنه لم يلقَ عنايةً الباحثين بالدراسة، مما يبرز أهمية هذا البحث في إظهار مكانة الفلسفة والمنطق لديه.

وأخيراً تبرز أهمية البحث، لاسيما عند تناول شخصية نشأت نشأة محافظة، واتسمت بالمحافظة على الموروث الديني في بيئتها، وعلى الرغم من ذلك كانت ترى أن الفلسفة الحقّة لا تصادم العقيدة الإسلامية، وليس هذا فحسب بل رأت - كذلك - أن البرهان المنطقي يعد سلاحاً مهماً ونافعاً للدفاع عن العقيدة الإسلامية.

### منهج البحث:

يعتمد البحث المنهج: الوصفي التحليلي، وذلك بإيراد أقواله الكاشفة عن رؤيته للعلوم العقلية ومكانتها لديه؛ مع تحليل أقواله؛ لبيان مدى أصالته في ذلك من جانب، ومن جانب آخر بيان مدى تأثيره بآراء السابقين عليه من العلماء المسلمين وغيرهم.

### خطة البحث:

يحتوي البحث على تمهيد وأربعة مباحث وخاتمة بذكر نتائج البحث، ثم ثبت بمصادره ومراجعته، وأخيرا فهرست بموضوعاته، وذلك على النحو التالي:

تمهيد: التعريف بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور وبيان العلاقة بين الحكمة والفلسفة لديه.

المبحث الأول: بدايات ظهور الحكمة.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعلم الحكمة (الحكمة مكتسبة).

المطلب الثاني: بدايات ظهور الحكمة.

المطلب الثالث: تصنيف علوم الفلسفة.

المبحث الثاني: مكانة الفلسفة عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

المبحث الثالث: التوفيق بين الشريعة والفلسفة: دوافعه ومظاهره عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحكمة في نظر الدين.

المطلب الثاني: دوافع التوفيق بين الشريعة والفلسفة عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

المطلب الثالث: مظاهر التوفيق بين الشريعة والفلسفة عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

المبحث الرابع: مكانة المنطق عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

الخاتمة: نتائج البحث.

والله تعالى أسأله - سبحانه - أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، إنه نعم المولى ونعم النصير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

## التمهيد: التعريف بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور وبيان العلاقة بين الحكمة والفلسفة لديه

### التعريف بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور:

الشيخ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، ولد في تونس سنة (١٢٩٦هـ)، الموافق (١٨٧٩) من أسرة علمية عريقة تمتد أصولها إلى بلاد الأندلس. وقد استقرت هذه الأسرة في تونس بعد حملات التنصير ومحاكم التفتيش التي تعرض لها مسلمو الأندلس، نشأ محبا للعلم وأهله، متصفا بالذكاء الذي حباه به ربه، فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين طلبة العلم، حتى راح يطوف متبحرا في العلوم الشرعية كالتفسير<sup>(١)</sup> والفقه وأصوله، حتى صار إماما فيها شهد له بذلك زملاؤه وتلامذته، فضلا عن غزارة إنتاجه العلمي؛ إذ كانت مؤلفاته<sup>(٢)</sup> ترجمة حقيقية لتفوقه في تلك العلوم.. كذلك فقد كان عالما لغويا، وعضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية في دمشق والقاهرة. وكان متقناً للغة الفرنسية، تولى مناصب علمية وإدارية بارزة كالتدريس، والقضاء، والإفتاء، وتم تعيينه شيخاً لجامع الزيتونة.<sup>(٣)</sup>

حمل راية الإصلاح في تونس ما يزيد على نصف القرن من الزمان، حيث كرس معظم عمره الذي جاوز التسعين في خدمة العلم والإصلاح، «حتى لقبه الإمام محمد عبده بسفير الدعوة

(١) «تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، في تفسير الكتاب المجيد» سمي اختصاراً بـ «التحرير والتنوير». انظر: بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، ص ٧٦، ط/ دار ابن حزم، بيروت، ط ١/ ١٩٩٦م.

(٢) ألف عشرات الكتب في التفسير، والحديث، والأصول، واللغة، وغيرها من العلوم، منها تفسيره المسمى: «التحرير والتنوير»، و«مقاصد الشريعة»، و«كشف المغطاء من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ»، و«أصول الإنشاء والخطابة»، و«النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح»، وغيرها من الكتب النافعة.

(٣) جامع الزيتونة: هو ثاني جامع بني في أفريقية (وهذا هو الاسم القديم لتونس) بعد جامع عقبة بن نافع بالقيروان (القيروان مدينة تونسية كانت مقراً للقوافل، والقافلة في الفارسية كاروان وتحول اسمها إلى قيروان) هذا الجامع مثل سائر جوامع العالم الإسلامي كان جامعة علمية تخرج فيها أجيال من العلماء في مختلف فنون المعرفة. من أشهر خريجي هذا الجامع في القديم العلامة ابن خلدون، وفي العصر الحديث الشيخ محمد الحضر حسين والشيخ محمد الطاهر بن عاشور وابنه محمد الفاضل. انظر: محمد علي آذرشب، الزيتونيون والشعر التونسي الحديث (ثقافتنا للدراسات والبحوث/ ٥م/ العدد ١٧)، ص ١٩٣، مؤسسة الفكر الإسلامي، طهران ٢٠٠٨م.

الإصلاحية في الجامعة الزيتونية»<sup>(١)</sup>. ومن ثم جاءت آراؤه وكتابه ثورة على التقليد والجمود وثورة على التسبب والضياع الفكري والحضاري الذي أصاب الأمتين العربية والإسلامية.

وقد توفي الشيخ - رحمه الله تعالى- في ١٣ رجب / سنة ١٣٩٣ هـ الموافق ١٢ أغسطس / سنة ١٩٧٣ م، بعد حياة حافلة بالعلم والإصلاح والتجديد على مستوى تونس والعالم الإسلامي.

أما عن مذهبه العقدي: فهو في مسائل الاعتقاد وعلم الكلام، على مذهب الأشاعرة من حيث الأصل.<sup>(٢)</sup> ومع ذلك نراه يخالف الأشاعرة أحيانا في تقرير بعض المسائل، فيأخذ فيها بمذهب السلف<sup>(٣)</sup> أو مذهب المعتزلة<sup>(٤)</sup>.

أما عن الجانب الفكري والفلسفي لدى الشيخ، فإن القارئ لتراثه يدرك عنايته الفائقة بالعلوم العقلية والبراهين المنطقية، فضلا عن تأثره بالمذاهب الفلسفية والكلامية، وإن كانت شهرته كفقيه ومفسر مالكي مارس التفسير والفقه أظهرته كمجدد لعلوم الدين وغطت على حقيقة خلفيته الفلسفية التي استمدها من السيناوية أي من كتاب «النجاة» و«الإشارات» لابن سينا تماما كما حصل لسلفه في المنهج، من أمثال الجويني والغزالي والرازي، الذين استوعبهم ابن سينا بسبب استعدادهم الكلامي المتطرف إلى ناحية المعتزلة.

ولعل دراسة سريعة لتفسير الشيخ الطاهر بن عاشور المسمى بـ«التنوير والتحرير» وطريقته في التفسير المحدث والمعمدة على أساليب الفلاسفة في دراسة النص الشرعي تدلنا

(١) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص ٢١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط ١/١٦٦٥-١٩٩٥ م. بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، ص ٥٠-٥١.

(٢) يظهر ذلك جليا في موقفه من نصوص الصفات، فهو إما أن يؤولها، وإما أن يفوضها، وهذان طريقان معروفان للأشاعرة، وكلاهما مخالف لمذهب السلف في باب الصفات: يُنظر في ذلك تفسيره للإتيان: التحرير والتنوير، ج ٢ / ٢٨٤، والاستواء: ج ١٦ / ١٨٧، واليدين: ج ٢٣ / ٣٠٢. وانظر كذلك: التحرير والتنوير، ج ١ / ٤٤٣، ج ١٦ / ١٨٧، ج ٢٢ / ١٩٣، ج ٣ / ١٤٧. وينظر أيضا كتابه: أليس الصبح بقريب، ص ١٨٤.

(٣) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣ / ص ١٥٦.

(٤) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٨ / ص ١٦٤، ج ١٦ / ١٨٧. انظر وقارن: منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد دراسة وتقويما، لمحمد بن حسين بن سعيد العمري، ج ١ / ٥٦، رسالة ماجستير مخطوط بمكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، نقلا عن رسالة ماجستير بعنوان: الإمام محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير، لمحمد بن سعد بن عبد الله القرني، ص ٢٧، رسالة ماجستير مخطوط بمكتبة جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ١٤٣٧ هـ.

على ذلك. فالاسم الأصلي لهذا التفسير: (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) ثم سمي اختصاراً بـ(التحرير والتنوير) وهذه الكلمة «التنوير» تظهر تأثير الشيخ - إلى حد ما - بآراء الفلاسفة والمتكلمين، ولعل الدارس لهذا التفسير يلمس ذلك، لاسيما تأثره بالصبغة الفلسفية السيناوية. فضلا عن استشهاده في بقية كتبه بكلام الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين على حد سواء، فدراسته الشرعية وارتقاؤه لمشيخة جامع الزيتونة لم يمنعاه من إبداء الرأي في الفلسفة وعلومها، يظهر ذلك جليا في تأييده للفلسفة وعلومها لاسيما المنطق، متفقا مع أصحابه في أن قوانينه عاصمة للذهن عن الوقوع في الخطأ في الفكر.

بل ذهب الشيخ في تأييده للعلوم العقلية مبلغا يكاد يتفق فيه مع أصحابها؛ إذ جعلها إحدى الركائز المهمة في نهضة الأمم وتقدمها وهو ما ستكشف عنه صفحات البحث.

#### العلاقة بين الحكمة والفلسفة لدى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

ليبان العلاقة بين الحكمة والفلسفة لدى الشيخ تجدر الإشارة - أولا - إلى تعريف الحكمة في اللغة والاصطلاح.

أولا: تعريف الحكمة في اللغة والاصطلاح:

١- تعريف الحكمة في اللغة<sup>(١)</sup>:

الحكمة بكسر الحاء مشتقة من الحُكم وهو المنع لأنها تمنع صاحبها من الوقوع في الغلط والضلال، فيقال: أحكم فلان فلاناً منعه. ومنه حكمة اللجام ما أحاط بحنكي الدابة، وهي الحديدية التي توضع في فمها لتمنعها من اختلال السير. ويقال: أحكمت الشيء فاستحكم: صار مُحكما، ومنه قوله تعالى: (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) (هود: ١).

والحكيم فعيل من أحكم إذا أتقن الصنع بأن حاطه من الخلل. فالحكيم إما بمعنى المتقن للأمر كلها أو بمعنى ذي الحكمة. وأياً ما كان فقد جرى بوزن فعيل على غير فعل ثلاثي وذلك مسموع.

٢- تعريف الحكمة في الاصطلاح:

التزم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور نهج الفلاسفة قديما وحديثا في اعتبار الحكمة

(١) انظر بتصرف: ابن منظور، لسان العرب، (مادة حكم) ج ٣/ ٢٧٢: ٢٧٠، تصحيح/ أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣/ ١٩٩٩ م.

والفلسفة كلمتين مترادفتين، لاسيما ولفظ الفلسفة «مشتق من اليونانية وأصله (فيلا - صوفيا)، ومعناه محبة الحكمة»<sup>(١)</sup>. «وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق، والحكمة العظمى، ويسمون اقتناءها العلم وملكته الفلسفة، ويعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها، ويسمون المقتني لها فيلسوفا»<sup>(٢)</sup>.

يوضح ذلك ويؤكد التعريفات الواردة لديه في الحكمة؛ إذ تدور كلها على إبراز سماتها، وتجلية وظيفتها، فمن ذلك:

أ- كونها تهدف إلى التشبه بالخالق على قدر الطاقة البشرية، ويظهر ذلك جلياً في تعريفات الفلاسفة، يقول ابن سينا في ذلك: «الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية»<sup>(٣)</sup>. وإلى هذا المعنى يذهب الطاهر بن عاشور، وذلك في تعريف الحكمة؛ قائلاً: «إن الحكمة كلها هي التشبه بالخالق بقدر الطاقة البشرية»<sup>(٤)</sup>.

ب- كونها - كما يقول ابن عاشور - تطلق «على المعرفة الخالصة عن شوائب الأخطاء وبقايا الجهل في تعليم الناس وفي تهذيبهم»<sup>(٥)</sup>، وبعبارة أخرى يقول: «والحكمة إتقان العلم وإجراء الفعل على وفق ذلك العلم»<sup>(٦)</sup>. وفي ذلك إشارة إلى وظيفتها النظرية، في كونها ترفع الجهل في تعليم الناس، وإلى وظيفتها العملية؛ كونها تضطلع بتهذيبهم.

ج- كونها - لديه - تهدف لا إلى إصلاح الناس فقط، بل إلى بقائهم واستمرارهم على ذلك الصلاح في الحال والمعتقد، فزاه يقول في تعريف الحكمة: «هي اسم جامع لكل كلام

(١) د/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢/ ص١٦٠، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١/ ١٩٨٢م.

(٢) الفارابي، تحصيل السعادة، ص٨٦، قدم له د/ علي بو ملحم، الناشر/ دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١/ ١٩٩٥م. انظر: ابن سينا، في أقسام العلوم العقلية (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات)، ص١٠٥، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط٢/ بدون تاريخ.

(٣) ابن سينا، عيون الحكمة، ص١٦، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢/ ١٩٨٠م.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١/ ص٦٧١، ج٣/ ص٦١، ج١٧/ ٢٨٥، الدار التونسية للنشر، تونس، ط١/ ١٩٨٤م.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٤/ ص٣٢٧ - ج٢٧/ ص١٧٥.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٣/ ص٦١.

أو علم يراعى فيه إصلاح حال الناس واعتقادهم إصلاحاً مستمراً لا يتغير»<sup>(١)</sup> وقد كان هذا هدفاً من الأهداف التي يسعى الفلاسفة - لاسيما الإسلاميين منهم - من وراء تعلّمها وتعليمها، فها هو ابن رشد يقول في بيان التقارب والاتصال بين الشريعة والحكمة: «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة»<sup>(٢)</sup> وعبارة (والأخت الرضيعة) تعني لديه وغيره من الفلاسفة، كون علوم الحكمة النظرية والعملية على حد سواء مستفادة من جهة الشريعة والملة الإلهية، وهو ما أكدّه ابن سينا في حديثه عن أقسام ومبادئ الحكمة النظرية والعملية<sup>(٣)</sup>.

د- كونها - لدي ابن عاشور - معنية بمعرفة حقائق الأشياء على قدر الطاقة الإنسانية؛ إذ يقول: «فسرت الحكمة بأنها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بما تبلغه الطاقة، أي بحيث لا تلبس الحقائق المتشابهة بعضها مع بعض ولا يغلط في العلل والأسباب»<sup>(٤)</sup>. يتفق في ذلك مع فيلسوف العرب الأول الكندي في تعريف الفلسفة؛ إذ يقول الكندي: «صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»<sup>(٥)</sup>.

وهناك ألفاظ مرادفة للحكمة، استعملها ابن عاشور تبين جوهرها، وتكشف عن مكانتها لديه، وهذه الألفاظ، هي:

١- الحق: يؤكد ذلك بقوله: «ويطلق الحق على الفعل أو القول السديد الصالح البالغ حدّ الإتقان والصواب، ويرادف الحكمة والحقيقة»<sup>(٦)</sup> ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ﴾ [الأنبياء: ١٦]، ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان: ٣٩]. وذلك للدلالة على أن خالقها فاعل مختار حكيم.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣/ ص ٦١- ج ١/ ص ٧٢٣.

(٢) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٥٨، قدم له وعلق عليه. د/ ألبير نصري نادر، الناشر/ مكتبة دار المشرق، بيروت، ط ٢/ ١٩٦٨م.

(٣) انظر: ابن سينا، عيون الحكمة، ص ١٦.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣/ ص ٦١- ج ١٥/ ص ١٠٦- ج ٢٨/ ص ٣٤٨.

(٥) الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (رسائل الكندي الفلسفية) القسم الأول، ص ٢٥، تحقيق. د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، الناشر/ مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢/ ١٩٧٨م.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٧/ ص ٣٠٦- ج ١١/ ص ٩٦- ج ١٣/ ص ٢١٤.

٢- الحكم: يؤكد ذلك قوله: «والحكم هو الحكمة، أي العلم بطرق الخير ودفع الشر». (١)  
ونراه يربط هنا بين الحكمة النظرية والحكمة العملية، إذ يجعل الحكم مرادفاً للحكمة.

٣- القوة الفطرية: فراه يؤكد على أن فريقاً من الناس يقع أسيراً لقوى الشهوة والغضب المسمين بالهوى، وهو ما يؤدي إلى التغلب على ما أودعه الله تعالى فيهم من استقامة الفطرة، المسماة بالحكمة، وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. (٢)

٤- البرهان: يذهب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلى أن صناعة البرهان هي جزء من الحكمة، معللاً ذلك بأن صناعة البرهان تستند إلى حقائق ثابتة، تتألف منها مقدمات البرهان، ومن ثم لا ينتج إلا نتائج يقينية بخلاف صناعة الجدل التي تتألف من مقدمات ظنية، وصناعة السفسطة تتألف من مقدمات كاذبة. وهو بذلك يقارب بين صناعة البرهان والحكمة. يؤكد ذلك قوله: «فإلى الحكمة ترجع صناعة البرهان لأنه يتألف من المقدمات اليقينية وهي حقائق ثابتة تقتضي حصول معرفة الأشياء على ما هي عليه». (٣)

ثانياً: بيان العلاقة بين الحكمة والفلسفة لدى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

بناءً على ما سبق يتضح لنا أن الشيخ الطاهر بن عاشور قد استعمل الحكمة مرادفة للفلسفة، ملتزماً في ذلك نهج الفلاسفة المسلمين: من أمثال الشيخ الرئيس ابن سينا (٤) في كتابيه: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، وعيون الحكمة. وكذلك الفيلسوف ابن رشد وهو ما يتضح من عنوان كتابه: (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال).

وبذلك يكون حديثه عن الحكمة وعلومها، حديثاً عن الفلسفة وعلومها، صحيح أن

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٧/ ص ٣٥٢.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٩/ ص ١٨٣.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٤/ ص ٣٣٢.

(٤) انظر: د/ أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، ص ٤٩، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

ذلك لئلا يمنع من التصريح بمصطلح الفلسفة وتأييدها، وبيان أهمية تعليمها وتعلّمها، إيماناً منه بدورها في إصلاح المجتمع.

لكن تبقى الإشارة إلى ضرورة التمييز بين ما ورد فيها من حق لا يصادم صحيح المنقول، فهذا لا يمنع من الأخذ به. وبين ما فيها من باطل لا يتفق مع صريح المعقول، فضلاً عن كونه يصادم صحيح المنقول، وهذا يُمنع الأخذ به، بل ويجب التحذير منه. مع ضرورة الأخذ في الاعتبار أن ذلك الباطل لا يعود إلى الفلسفة بالذات، بل يعود إلى أصحابه من الفلاسفة، ومن ثم نقول بتهافت بعض الفلاسفة، وليس تهافت الفلسفة.

## المبحث الأول

### بدايات ظهور الحكمة

#### المطلب الأول: تعلم الحكمة (الحكمة مكتسبة)

الحكمة عند الشيخ ابن عاشور مكتسبة، يُحصّلها الإنسان بالتلقي عن مُعلّم، يؤكد قوله: «وأما الحكمة فهي تعليم لمتطلبي الكمال من معلّم يهتم بتعليم طلابه»<sup>(١)</sup>.

وهي بذلك تكون بخلاف النبوة التي هي وهب واصطفاء، قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥]، وقال تعالى في حق الأنبياء والمرسلين -صلوات الله تعالى عليهم-: ﴿وَإِنَّمَا عِنْدَنَا لِمَنِ الْمُصْطَفَيْنَ الْآخِرِينَ﴾ [ص: ٤٧].

ولعله أراد بذلك غلق الباب أمام أولئك الذين يريدون التسوية بينهما، فضلا عن ادعاء المقارنة بينهما وتفضيل الحكمة عليها، فقد زلت قدم من زعم ذلك، ولذا فالرجل كان صريحا في تلك القضية، صحيح أنه يجعل النبي والرسول كلاهما حاملا لأمانة الوحي والتشريع، مع استعداده أولا وامتلاكه ناصية الحكمة، وبذلك تكون الحكمة أولى درجات النبوة، وأعلاها نبوة التشريع، يظهر ذلك جليا في أقواله ومنها قوله: «الحكمة أطلقت على النبوة في كثير من القرآن كقوله في داود: ﴿وَأَيُّنَا الْحِكْمَةُ وَفَصَلِّ لِحُطَابٍ﴾ [ص: ٢٠]... وأن الحكمة معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه، وأعلاها النبوة؛ لأنها علم بالحقائق مأمون من أن يكون مخالفا لما هي عليه في نفس الأمر؛ إذ النبوة متلقاة من الله الذي لا يعزب عن عمله شيء»<sup>(٢)</sup>. وقوله: «وتطلق الحكمة على العلوم الحاصلة للأنبياء»<sup>(٣)</sup>. يستدل من خلاله على أن الأنبياء -صلوات الله تعالى عليهم- لديهم علمان: أحدهما شرعي طريقه الوحي. والآخر علم الحكمة المنضبط بالعلم الشرعي، وعليه يصح القول بأن كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبيا.

وقد حشد الشيخ من الأدلة النقلية على بيان كون الحكمة مكتسبة من جانب، وعلى فضل

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٤ / ص ٣٢٩.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢١ / ص ١٤٩.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٤ / ص ٣٢٧.

النبي ونبوته على الحكيم وحكمته من جانب آخر، ومن تلك الأدلة ما ورد في قصة سليمان في شأن عرش بلقيس، والمناظرة التي دارت بين سليمان من جهة، وبين العفريت والذي عنده علم من الكتاب من جهة أخرى، وأنها - حسب قوله - «ترمز إلى أنه يتأق بالحكمة والعلم ما لا يتأق بالقوة، وأن الحكمة مكتسبة لقوله: ﴿عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾ [النمل: ٤٠]، وأن قوة العناصر طبيعة فيها، وأن الاكتساب بالعلم طريق لاستخدام القوى التي لا تستطيع استخدام بعضها بعضاً. فذكر في هذه القصة مثلاً لتغلب العلم على القوة. ولما كان هذان الرجلان مسخرين لسليمان كان ما اختصا به من المعرفة مزية لهما ترجع إلى فضل سليمان وكرامته أن سخر الله له مثل هذه القوى. ومقام نبوته يترفع عن أن يباشر بنفسه الإتيان بعرش بلقيس»<sup>(١)</sup>.

لكن على الرغم من كون الحكمة مكتسبة، إلا أنها تفتقر قبل ذلك إلى مشيئة الله تعالى وتوفيقه، فيجتمع لصاحبها - عند الطاهر بن عاشور - مع ذلك استعداد خاص «من سلامة عقله واعتدال قواه، حتى يكون قابلاً لفهم الحقائق منقاداً إلى الحق إذا لاح له، لا يصدّه عن ذلك هوى ولا عصبية ولا مكابرة ولا أنفة، ثم يبسر له أسباب ذلك من حضور الدعاة وسلامة البقعة من العتاة، فإذا انضم إلى ذلك توجهه إلى الله بأن يزيد أسبابه تيسيراً ويمنع عنه ما يحجب الفهم فقد كمل له التيسير»<sup>(٢)</sup>.

## المطلب الثاني: بدايات ظهور الحكمة

يتفق ابن عاشور مع جمهرة من العلماء قديماً وحديثاً على ربط نشأة علوم الحكمة ببلدان الشرق القديم، فهناك من رأى أن نشأتها في الشرق كان أمراً طبيعياً؛ ذلك أن الحضارة تركزت في الشام وفارس، ومنها انتقلت إلى بلاد اليونان، الذين لا ينسى فضلهم - على حد قوله - في تهذيبها وتصحيحها وتفريعها وتقسيمها إلى حكمة نظرية وعملية، فراه يقول: «ومبدأ ظهور علم الحكمة في الشرق عند الهنود البراهمة والبوذيين، وعند أهل الصين البوذيين، وفي بلاد فارس في حكمة زرادشت، وعند القبط في حكمة الكهنة. ثم انتقلت حكمة هؤلاء الأمم الشرقية إلى اليونان وهُدّبت وصحّحت وفرّعت»<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٩/ ص ٢٧١.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣/ ص ٦١.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣/ ص ٦١، ٦٤.

وبذلك يكون حكمه متصفا بالموضوعية، فإذا كان يرد مبدأ ظهور الحكمة إلى حضارات الشرق القديم، نراه مع ذلك يحفظ لأمة اليونان فضلهم وجهدهم في تهذيبها وتصحيحها بعد أن كانت مخلوطة بالأوهام والتخيلات والضلالات بين الكلدانيين والمصريين والهنود والصين.

ولكنه مع ذلك يرجع بأصلها إلى الوحي الإلهي الذي أرسل به النبيون لأقوامهم، ومنه كان صلاح عقول وأخلاق البشر، وعليه يكون قد ربط بين علوم الحكمة والأديان، وقوله هذا يؤيد ما ذهب إليه كثير من الفلاسفة إلى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، من أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد؛ فيقول في ذلك: «وعلوم الحكمة هي مجموع ما أرشد إليه هدي الهداة من أهل الوحي الإلهي الذي هو أصل إصلاح عقول البشر، فكان مبدأ ظهور الحكمة في الأديان، ثم ألحق بها ما أنتجه ذكاء أهل العقول من أنظارهم المتفرعة على أصول الهدى الأول». (١)

ويقول كذلك: «وانحصرت هذه العلوم في طريقتي سقراط وهي نفسية، وفيثاغورس وهي رياضية عقلية. والأولى يونانية والثانية لإيطاليا اليونانية. وعنهما أخذ أفلاطون، واشتهر أصحابه بالإشراقين، ثم أخذ عنه أفضل تلامذته وهو أرسططاليس وهذب طريقتيه ووسّع العلوم، وسُميت أتباعه بالمثاليين، ولم تزل الحكمة من وقت ظهوره معوّلة على أصوله إلى يومنا هذا» (٢).

### المطلب الثالث: تصنيف علوم الفلسفة

يجذو الشيخ ابن عاشور حذو أرسطو وشراحه من الإسكندرانيين، فضلا عن فلاسفة الإسلام من أمثال ابن سينا (٣)؛ في تصنيف علوم الفلسفة؛ إذ يقسمها - كما هي عندهم - إلى قسمين: فلسفة عملية غايتها الخير، وفلسفة نظرية غايتها الحق. يظهر ذلك جليا في إشارة منه إلى رعاية المأمون لحركة الترجمة، التي عنيت بنقل التراث اليوناني إلى اللسان العربي عبر اللسان السرياني، قائلا: «فأوسع المأمون خطاه في طلب العلوم الرياضية وترجمتها والفلسفة العملية

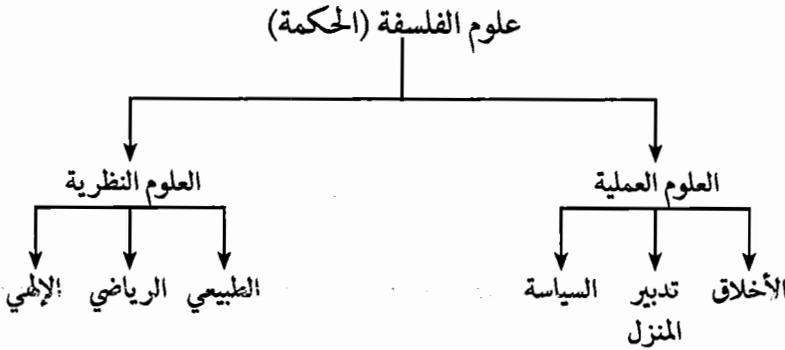
(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣/ ص ٦٣، ٦٤.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣/ ص ٦٤.

(٣) انظر: ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات)، ص ١٠٨: ١٠٥.

والنظرية»<sup>(١)</sup>، وبذلك يظهر كون لفظ الحكمة والفلسفة لديه مترادفتين كما هو الحال عند ابن سينا، وقد سبقت الإشارة إليه.

وهو إذ يقسم علوم الفلسفة إلى قسمين كبيرين: أحدهما عملي والآخر نظري، فإنه يندرج تحت كل واحد منهما علوم فرعية، فالفلسفة العملية يندرج تحتها ثلاثة علوم هي: الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، والسياسة. أما علوم الفلسفة النظرية فهي ثلاثة علوم: أسفل وهو العلم الطبيعي، وأوسط وهو العلم الرياضي، وأعلى وهو العلم الإلهي. وبيان ذلك التقسيم على النحو التالي:



يؤكد ذلك الشيخ في قوله: «فأما الحكمة العملية فهي المتعلقة بما يصدر من أعمال الناس، وهي تنحصر في تهذيب النفس، وتهذيب العائلة، وتهذيب الأمة. والأول علم الأخلاق، وهو التخلق بصفات العلو الإلهي بحسب الطاقة البشرية، فيما يصدر عنه كمال في الإنسان. والثاني علم تدبير المنزل. والثالث علم السياسة المدنية والشرعية.

وأما الحكمة النظرية فهي الباحثة عن الأمور التي تتعلم وليست من الأعمال، وإنما تتعلم تمام استقامة الأفهام والأعمال، وهي ثلاثة علوم: علم يلقب بالأسفل وهو الطبيعي، وعلم يلقب بالأوسط وهو الرياضي، وعلم يلقب بالأعلى وهو الإلهي. فالطبيعي يبحث عن الأمور العامة للتكوين والخواص والكون والفساد... والرياضي الحساب والهندسة والهياة والموسيقى، ويندرج تحته الجبر والمساحة والحيل المتحركة (الماكينية) وجر الأثقال. وأما الإلهي فهو خمسة أقسام: معاني الموجودات، وأصول ومبادئ وهي المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة، وإثبات

(١) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ٣٤، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣/ ص ٦١.

واجب الوجود وصفاته، وإثبات الأرواح والمجردات، وإثبات الوحي والرسالة، وقد بين ذلك أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا»<sup>(١)</sup>.

والشيخ إذ يقسم علوم الفلسفة هذا التقسيم، يدرك جيدا وجود علوم نقلية مصدرها الوحي، لا يمكن تجاهلها، بل يراها مفضلة على غيرها، ولعله في ذلك يتفق مع نهج الخوارزمي في كتابه: «مفاتيح العلوم»؛ إذ يفصل علوم الدين عن العلوم البحتة والفلسفية، التي يسميها علوم العجم<sup>(٢)</sup>، وكذلك فعل كل من الفيلسوف الفارابي في كتابه: «إحصاء العلوم»<sup>(٣)</sup>، وابن خلدون في كتابه: «المقدمة» فقسم العلوم قسمين كبيرين: عقلية وهي علوم الحكمة والفلسفة، وعلوم نقلية أو شرعية أو دينية.<sup>(٤)</sup>

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣/ ص ٦٢.

(٢) انظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ١٥٥: ١٥٣، تحقيق/ إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢/ ١٩٨٩م.

(٣) انظر: الفارابي، إحصاء العلوم، ص ٧٥، ص ٧٩، تحقيق/ د. علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١/ ١٩٩٦م.

(٤) انظر بتصرف: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢/ ص ٢٤٨، تحقيق/ عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط ١/ ٢٠٠٤م.

## المبحث الثاني

### مكانة الفلسفة عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور

إن المتأمل في ثقافة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من خلال مؤلفاته يلحظ تنوعاً فريداً بين الثقافة الشرعية والثقافة الفلسفية، وإماماً بشتى العلوم التي تضمنها القرآن الكريم مثل أخبار الأمم والأنبياء وتهذيب الأخلاق وأصناف التشريع وأنواع الفلسفات.<sup>(١)</sup>

وقد سبقت الإشارة إلى أن الشيخ يعلي من مكانة الحكمة، إذ يراها أعلى ما تصل إليه العقول البشرية، ولما كانت الفلسفة تعني محبة الحكمة، تبين لنا المكانة السامية التي تحتلها الفلسفة لديه، وهو ما أشار إليه محقق كتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ)؛ إذ يقول: «وللفلسفة والمنطق عند ابن عاشور مكانة وتقدير، فقد كان يدرس المنطق والحكمة، وكان كتاب النجاة للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا من جملة الكتب التي درسها بجامعة الزيتونة... وهو كثيراً ما يستشهد بأقوال الفلاسفة وبنوه بأرائهم، ويوظف مناهجهم في استدلالاته وتحليلاته، ويدراً ما حاق بأنظارهم من سوء فهم وسوء تأويل».<sup>(٢)</sup>

وبناء عليه صرنا بحاجة إلى استحضار الشواهد على تلك المكانة من خلال مؤلفاته، ومنها:

### أولاً: كون الحكماء والفلاسفة مشاركين للأنبياء في هداية البشرية وتقدم الأمم

مما لا شك فيه أن هداية البشرية وإرشادهم؛ لإخراجهم من ظلام الجهل والشرك إلى نور العلم والإيمان، مهمة جليلة، نيّطت بالأنبياء والرسل - عليهم السلام - ينضم إليهم في مهمتهم تلك - في نظر ابن عاشور - الحكماء لما لهم من مكانة سامية عند أممهم، فضلاً عما يمتلكونه من حقائق، يوضح ذلك قوله: «... مرشدي الأمم من رسل وحكماء ومرشدين ناصحين».<sup>(٣)</sup>

(١) انظر بتصرف: د/ بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، ص ٣٩.

(٢) محمد الطاهر الميساوي، مقدمة تحقيق كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور، ص ١٧، ط/ دار النفائس، الأردن، ط ٢/ ٢٠٠١ م.

(٣) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ٩، ط/ دار السلام، تونس، ط ١/ ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م..

ولكن ما ينبغي تأكيده أن عطف الحكماء والمرشدين على الرسل في عبارته تلك، يشير إلى حقيقة مهمة وهي أن علوم الوحي لا تصادم العلوم العقلية، بل تتعاون معها في الهداية والإرشاد.

### ثانياً: استدعاؤه كلام الفلاسفة على دعوته في إصلاح التعليم

حمل الشيخ ابن عاشور على عاتقه لواء الإصلاح في كل جوانب المجتمع، لاسيما إصلاح التعليم؛ كونه من جهة يدرك أن التعليم من أصول المدنية البشرية، ومن جهة أخرى يرى أن كل إصلاح فرع عنه؛ لذلك نراه يؤكد على سمو المهمة وفضل صاحبها، طالما اتفقت في المقصد وإن اختلفت في الوسيلة مع مهمة الوحي ورسالة الأنبياء والرسل -عليهم الصلاة والسلام-.

وتبرز المكائنة العالية للفلسفة عنده من خلال تطوير التعليم في جامع الزيتونة إلى شعبتين، تحظى فيهما دراسة الفلسفة بموقع الصدارة خلف المواد الشرعية، وهاتان الشعبتان هما<sup>(١)</sup>:

الشعبة الأصلية: وتبني الدراسة فيها على المواد الشرعية كالفقه والتفسير والحديث مع الأخذ بعلوم الحساب والفلسفة والتاريخ والجغرافيا.

والشعبة العصرية: تلم بالعلوم الشرعية مع الأخذ الكثير بالعلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية والتاريخ واللغات.

كما كان استدعاؤه كلام الفلاسفة في إصلاح التعليم وغيره، مؤشراً قويا على ثقة الشيخ بتوجيهاتهم، داعياً غيره لاسيما المؤسسات العلمية والتربوية بتبني طرائقهم في الإصلاح، طالما لا تتعارض مع صحيح الدين، يظهر ذلك فيما نقله عن الفيلسوف اليوناني أفلاطون في وصف التعليم الصحيح؛ إذ يربط فيه بين اعتدال النفس وصلاح البدن، وثمرته حسن الخلق، يؤكد ذلك قوله في تعريف التعليم الصحيح: «هو موسيقى النفس ورياضة البدن وإن حسن السلوك فرع منه»<sup>(٢)</sup>.

فالتعليم الصحيح - إذن - كما يقول ابن عاشور: «يرمي إلى إنشاء أرقى أصناف الناس

(١) انظر بتصرف: د/ بلقاسم الغالي، مرجع سابق، ص ٥٩-٦٠.

(٢) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ١٠.

من كل مَنْ تمرس بالأشغال والأعمال، أو رُزق المواهب الحسنة ورجب في سلوك خير السبل، وشغف بالمعرفة وامتاز بحب الواجب والتعقل».<sup>(١)</sup>

### ثالثاً: ثناؤه على أمة اليونان، ووصفهم بالزعامة في العلوم وجعلهم القدوة في ذلك

ظهر التعليم في بادئ الأمر ضيقاً ضئيلاً عند الجماعات الأولى من البشر، ثم تطور الأمر شيئاً فشيئاً بظهور الأديان السماوية التي كانت سبباً في رُقيّه وتقدمه، بعدما كان يتسم بنوع من البساطة والجمود اللذين ظهر عليهما.

وقد تفاوتت جهود الأمم في الأخذ بنصيب منه، ففي فترة من فترات التاريخ تصدرت أمة اليونان المشهد مستفيدة في ذلك بما حظي به التراث الإنساني والديني لأمم الشرق القديم من فنون ومعارف وقيم أخلاقية<sup>(٢)</sup>، حتى غدت لها الزعامة في العلوم: النظرية منها والعملية على حد سواء، يشير الشيخ ابن عاشور إلى ذلك قائلاً: «أخذ اليونان صولجان الزعامة في العلوم، فاستخلصوا من علوم القبط والهنود والكلدان أصح الحقائق، وهذبوها، ونقوها من الأوهام والأغلاط».<sup>(٣)</sup>

ولما كان التعليم يحتاج إلى مؤسسات تقوم على رعايته وإدارة شؤونه وشؤون طلابه، وذلك بإنشاء المدارس التي تكون منارة له، فقد رأى في النموذج اليوناني القدوة في ذلك، داعياً إلى الاقتداء به؛ فيقول: «وانقسمت المعارف اليونانية إلى سبعين: الشعبة الأفلاطونية وأصحابها يُدعون الإشرافيين، والشعبة الأرسطاليسية وأصحابها يُدعون المشائين، فكان لليونان من نظام التعليم والمدارس وتقاسيم العلوم، ما كان قدوة للأمم من بعدهم».<sup>(٤)</sup>

### رابعاً: أن حركة ترجمة التراث اليوناني كانت إحدى مظاهر نهضة العباسيين

على الرغم من أن البداية الحقيقية للترجمة كانت في أواخر القرن الأول الهجري بتشجيع

(١) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ١٠.

(٢) انظر كلام من: د/ ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي: ص ١٤-١٥، دار النهار، بيروت، ج ١/ ١٩٧٠م، / يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢٤٧-٢٤٨، ٢٨٥، ط/ دار القلم، بيروت، بدون تاريخ.

(٣) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ١٥.

(٤) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ١٥.

من خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان<sup>(١)</sup>، إلا أنها نشطت في حكم العباسيين، «ولعل الحاجة الماسة إلى الفلسفة هي التي دفعت المنصور إلى تشجيع الترجمة، فقد كان صديقا لعمر بن عبيد رئيس المعتزلة في وقته عظيم الاحترام له»<sup>(٢)</sup> ثم ما لبثت أن بلغت حركة ترجمة الكتب اليونانية أوج ازدهارها إبان عصر المأمون؛ إذ «أوسع المأمون خطاه في طلب العلوم الرياضية وترجمتها والفلسفة العملية والنظرية»<sup>(٣)</sup> فكان ذلك مظهرا على حضارتهم ورقيتهم، وهو ما شهد به الشيخ ابن عاشور بقوله: «تُرجمت في هاته النهضة كتب أرسططاليس في الفلسفة»<sup>(٤)</sup> الأمر الذي دفعه إلى المطالبة باستلهاهم أسس تلك النهضة، من خلال الاطلاع على العلوم التي حوتها الكتب اليونانية المترجمة بصفة عامة والأرسطاليسية منها بصفة خاصة.

وإن كان لا ينسى في هذا المقام الإشارة إلى الأثر السلبي الذي خلفته حركة الترجمة من ظهور النحل والعقائد المختلفة<sup>(٥)</sup>. لكن يبقى لتلك الحركة مكانتها في الوقوف على ما لدى أمة اليونان من علوم: نظرية وعملية، استطاع علماء المسلمين الإفادة منها، فضلا عن التسلح ببراهينها المنطقية في تثبيت العقيدة في نفوس أصحابها من جانب، والدفاع عنها من مطاعن أعدائها من جانب آخر.

### خامسا: ربط تمدن الأمة العربية والإسلامية بالتقدم في العلوم الدنيوية لاسيما علم الحكمة وما يتفرع عنها من علوم نظرية وعملية

بلغت ملؤها الثقة بعلوم الحكمة، وبنبرة تحمل في طياتها نوعا من المبالغة شيئا ما، ينطلق الشيخ في التصريح بأسلوب واضح لا لبس فيه، بأن تمدن الأمة العربية مرهون بالتقدم في العلوم الدنيوية لاسيما علم الحكمة وما يتفرع عنها من علوم، وأنه من الخطأ التوهم أن التقدم في تلك العلوم ينشأ عنه تأخر في الدين، والحال أن الواقع بالعكس كما يقول: «فإن الدين إنما تقهقر عند تأخر المسلمين في تلك العلوم، أما عند تقدمهم فقد كان له مزيد قوة وتمكن

(١) انظر: محمد بن اسحق النديم، الفهرست، المقالة السابعة، الفن الأول، ص ٣٠٣.

(٢) د/ فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، ص ١٩١، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١/ ١٩٧٦ م.

(٣) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ٣٤.

(٤) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ٣٥.

(٥) انظر بتصرف: ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ٣٥.

كما كان في الدول البغدادية والأندلسية، وعلومهم الدنيوية والدينية لم تزل مشهورة الأخبار مشهودة الآثار»<sup>(١)</sup>.

## سادساً: الدعوة إلى صرف الهمّة في دراسة علوم الحكمة لاسيما المنطق

مما لا شك فيه أن الشيخ كان يدرك الفارق الجوهرى بين العلوم الشرعية وعلوم الحكمة (الفلسفة)؛ فالعلوم الشرعية مما يبحث عنها لذاتها، بينما علوم الحكمة مما يبحث عنها لا لذاتها بل لاستنتاج نتائج عنها، كونها أداة مساعدة وفعالة - كما يقول الشيخ -: «في إنارة العقل وتدريبه على فتح أبواب الحقائق المصفودة، والحكم الأعلى على عموم العلوم، وهاته النتيجة لا تُقرأ في الفلسفة ولكنها يعتادها الذهن في ضمن ممارساته لمغلقات المعلومات»<sup>(٢)</sup>.

ومن ثم تكون من وظيفتها حفظ علوم الشريعة وصيانتها والدفاع عنها، وهو هدف من أهداف تعلمها وتعليمها، لا يقل في أهميته عن طلب تعلم العلوم الشرعية، فضلا عن كونها تحتاج إلى مجتمع يكفل نظامه رعايتها واستمرارها.

ولذا كان الشيخ حريصا على تأكيد ذلك، عند الحديث عن تقسيم العلوم إلى قسمين تبعا لحال الإنسان في الدنيا ومآله في الآخرة، واضعا في الحسبان علو شأن ومكانة العلوم الشرعية على علوم الحكمة، على الرغم من إدراكه لحاجة الشريعة إليها، فيقول: «وقد آن هنا أن نذكر ما ينبغي صرف الهمّة إليه من العلوم، فنقول: إنا معاشر الملتين حيث إننا نتحقق أن للإنسان حياتين، لا جرم أن تُقسم العلوم التي تتعاطاها إلى قسمين: أحدهما وهو الأشرف ما كان متعلقا بما ينفع الحياة الدائمة: كعلم أصول الدين، والفقه، وأصوله، والتفسير، والحديث، وسائر ما يحتاج إليه في تلك العلوم: كفنون العربية، والمقدار اللازم من المنطق، والحساب، والهندسة والميقات. القسم الثاني: العلوم التي تنفع في الحياة الدنيا، كعلم الحكمة... وكذلك علم التاريخ، والجغرافيا، والطب، والحساب، والمساحة، والهندسة، والفلاحة، وسائر الصناعات»<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر بتصرف: ابن عاشور، أليس الصبح بقریب، ص ٩٥.

(٢) ابن عاشور، أليس الصبح بقریب، ص ١٥٦.

(٣) انظر بتصرف: ابن عاشور، أليس الصبح بقریب، ص ٩٤.

## سابعا: الدعوة إلى الاستزادة من معارف غير المسلمين قياسا على ما أخذه أسلافنا من كتب اليونان

مما لاشك فيه أن ديننا الحنيف يدعو إلى ضرورة التزود بكل ما ينفع المرء في دنياه ولا يضر آخرته، دون النظر إلى أصحابه مسلمين كانوا أو غير مسلمين، فكما ورد في الحديث الشريف: (الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها).<sup>(١)</sup>

وقد كان ذلك دأب فلاسفة الإسلام في طلب الحق وإن كان لدى أناس لا تربطنا بهم حدود جغرافية أو كانوا مبائنين لهم في العقيدة، يوضحه قول الكندي: «وينبغي أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبائية لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به». <sup>(٢)</sup>

وقد نسج الشيخ على منوال الكندي في القول بأنه لا ضير في الاستفادة من علوم من سبقونا وإن كانوا غير مسلمين طالما لا تتعارض في ذلك مع أصول ديننا، يؤكد قوله: «لا نتحرج أن نستفيد بعض تلك المعارف من كتب غير إسلامية كما أخذ أسلافنا من كتب اليونان». <sup>(٣)</sup>

## ثامنا: ثناؤه على العلماء المسلمين الذين تأثروا بالتراث اليوناني واقتبسوا من طرق الفلاسفة

وهي متممة لسابقتها؛ إذ كان حريصا على بيان جهود العلماء المسلمين الذين حملوا لواء الدفاع عن العقيدة الإسلامية وتحصينها ضد مطاعن وشبهات أعدائها، متسلحين في ذلك بطرق

(١) الترمذي (محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، ت ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، كتاب العلم عن رسول الله ﷺ باب ما جاء في فضل الفقه في العبادة، حديث رقم (٢٦٨٧)، ج ٥/ ص ٥١، تحقيق/ أحمد محمد شاكر وآخرين، الناشر/ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط ٢/ ١٩٧٥م. قال عنه الألباني: ضعيف جدا. وقال عنه أبو عيسى الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف سنن الترمذي، ص ٢٧٦، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١/ ٢٠٠٠م.

(٢) الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (رسائل الكندي الفلسفية) القسم الأول، ص ١٠٣.

(٣) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ٩٧.

الاستدلال المنطقي المستمدة من المنطق الأرسطي - كما يقول -: «أمثال الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي، وطارت سمعتهم في الآفاق فصار طلبة العلم ينتحلون طريقتهم ويتشبهون بهم، وإن هاته الحالة قد اقتبست من طريقة الفلاسفة وهذه حالة محمودة جدا»<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ في عبارة الشيخ تلك ميله وتعصبه لعلماء الأشاعرة وثنائوه عليهم، وقد فاته أن علماء المعتزلة كانوا أسبق من غيرهم في تأييد التراث اليوناني من جهة، والاستفادة منه - من جهة أخرى - في جدال خصومهم من الفرق الإسلامية، وأرباب الأديان السماوية من اليهود والنصارى، فضلا عن الدفاع عن العقيدة الإسلامية وفق أصولهم الخمسة.

(١) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ٣٨، ٦٨، ٦٩.

## المبحث الثالث

### التوفيق بين الشريعة والفلسفة: دوافعه ومظاهره

#### عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور

تعد مسألة التوفيق بين الشريعة والفلسفة من المسائل الرئيسية في تاريخ الفلسفة الإسلامية، تسابقت إليها همم الفلاسفة المسلمين منذ الفيلسوف الكندي الذي يعد «أول من سن للفلسفة سنة التوفيق بينها وبين الإسلام»<sup>(١)</sup>، ربما تكون قد اختلف مبرراتهم في ذلك، لكن تضافرت جهودهم حول هدف واحد يروونه جديراً بالانصاف حوله، ألا وهو إيجاد بيئة قابلة لتعلم وتعليم الفلسفة، ولن يتحقق ذلك إلا بإقناع الآخرين بها، انطلاقاً من كونها لا تتعارض مع الدين، بل تتعاون معه في إعلاء قيم الحق والخير والجمال، فضلاً عن ترسيخ ثوابت الدين والدفاع عنها.

ولبحث جهود الشيخ ابن عاشور في هذه المسألة، ينبغي بدايةً التعرف على الحكمة في نظر الدين، يلي ذلك محاولة استخلاص دوافع ومظاهر التوفيق بين الشريعة والفلسفة عنده.

#### المطلب الأول: الحكمة في نظر الدين:

ورد لفظ الحكمة في القرآن الكريم عشرين مرة، في تسع عشرة آية، في اثنتي عشرة سورة، وقد ورد لعدة معان، اختلف المفسرون في تفسير الآيات الواردة بلفظ الحكمة، فهناك من يفسرها على أربعة أوجه<sup>(٢)</sup>، ومنهم من يجعلها على ستة أوجه<sup>(٣)</sup>:

الأول: بمعنى النبوة والرسالة، قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ الْكِنَبَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: ٤٨].  
 ﴿وَأَيِّنُّهُ الْحِكْمَةَ﴾ [ص: ٢٠]، ﴿وَأَتَاكَ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ٢٥١]. أي: النبوة.

(١) د/ أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، ص ٦٨.

(٢) انظر: الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ج ٧/ ٧٣، ط/ دار الفكر، بيروت، ط ١/ ١٩٨١ م..

(٣) انظر بتصرف: الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز، ج ٢/ ص ٤٩٠-٤٩١، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

الثاني: بمعنى القرآن والتفسير والتأويل، وإصابة القول فيه: قال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

الثالث: بمعنى الفقه في الدين: قال تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: ١٢].

الرابع: بمعنى: الوعظ والتذكير. قال تعالى: ﴿فَقَدْ آتَيْنَاهُ آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ٥٤]. أي: المواعظ الحسنة.

الخامس: آيات القرآن وأوامره ونواهيه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥].

السادس: بمعنى حجة العقل على وفق أحكام الشريعة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: ١٢] أي: قولاً يوافق العقل والشرع.

وفي (صحيح البخاري) في باب الحياء من كتاب الأدب أن عمران بن حصين قال: «قال رسول الله ﷺ الحياء لا يأتي إلا بخير، فقال بُشير بن كعب العدوي: مكتوب في الحكمة إن من الحياء وقاراً وإن من الحياء سكينه، فقال له عمران: أحدثك عن رسول الله ﷺ وتحديثي عن صحيفتك»<sup>(١)</sup>.

وعليه تكون الحكمة في القرآن والسنة جامعة بين النقل ووسيلته الوحي واختصاصه بالنبوة والرسالة، وبين العقل واختصاصه بالحكيم - والفيلسوف في مذهب الفلاسفة - فكلاهما يهدف إلى الصلاح وتهذيب النفوس؛ وبذلك يمكن الجمع بينهما؛ إذ إن الحق لا يضاد الحق.

كذلك كانت الحكمة تطلق عند العرب على الأقوال التي فيها إيقاظ للنفس ووصاية بالخير، وإخبار بتجارب السعادة والشقاوة، وكليات جامعة لجماع الآداب.

### المطلب الثاني: دوافع التوفيق بين الشريعة والفلسفة

تظهر حماسة الشيخ الزائدة في الدفاع عن العلوم العقلية من جانب، ورغبته في التوفيق بينها وبين العلوم النقلية من جانب آخر، وذلك في نقده لأبي بكر ابن العربي؛ كونه ذهب

(١) البخاري، الجامع الصحيح، (٧٨- كتاب الأدب، ٧٧- باب الحياء)، حديث: ٦١١٧، ج ٤/ ص ١١٣، تحقيق/ محب الدين الخطيب وآخرين، المكتبة السلفية بالقاهرة، ط ١/ ١٤٠٠هـ.

في كتابه العواصم «إلى إنكار التوفيق بين العلوم الفلسفية والمعاني القرآنية»، مؤكداً أن ذلك «على عاداته في تحقير الفلسفة لأجل ما حُولِطَتْ به من الضلالات الاعتقادية»، واصفاً إياه بأنه «مفرط في ذلك مستخف بالحكماء»<sup>(١)</sup>.

وهو بذلك لم يخرج على درب الفلاسفة قديماً وحديثاً في التوفيق بل والتقريب بين الشريعة والفلسفة، إيماناً منه ومنهم بأن كلا منهما «يشتملان على موضوعات بأعيانها، وكتلتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات... وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهي السعادة القصوى»<sup>(٢)</sup>، وإن اختلفت الوسائل بينهما في ترغيب الناس فيهما، والعمل بمقتضاهما.

وتتجلى دوافع التوفيق بينهما في النقاط التالية:

**أولاً: أن دعوة الإسلام في أصوله وفروعه لا تخلو عن شعبة من شعب الحكمة:**

فإنه يربط بينهما في سياق حديثه عن المهم من الحكمة في نظر الدين، فقول: «والمهم من الحكمة في نظر الدين أربعة فصول: أحدها: معرفة الله حق معرفته وهو علم الاعتقاد الحق، ويسمى عند اليونان العلم الإلهي أو ما وراء الطبيعة. الثاني: ما يصدر عن العلم به كمال نفسية الإنسان، وهو علم الأخلاق. الثالث: تهذيب العائلة، وهو المسمى عند اليونان علم تدبير المنزل. الرابع: تقويم الأمة وإصلاح شؤونها وهو المسمى علم السياسة المدنية، وهو مندرج في أحكام الإمامة والأحكام السلطانية. ودعوة الإسلام في أصوله وفروعه لا تخلو عن شعبة من شعب هذه الحكمة»<sup>(٣)</sup>.

**ثانياً: أنه لا تعارض بين نقل صحيح وعقل صريح.**

إيماناً من الشيخ ابن عاشور بأن العقيدة مؤسسة على التفكير، وأن العقل إذا ربي على صحة الاعتقاد، تخلص من مخالطة الأوهام الضالة، فشب على سبر الحقائق والمدركات الصحيحة، ونبا عن الباطل وتهاياً لقبول التعاليم الصالحة والعمل للحق. وبذلك يمتنع لديه وجود تعارض بين هذا العقل الصريح وتلك العقيدة الصحيحة، بل يكون بينهما توافقاً.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١/ ص ٤٥.

(٢) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٨٩.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣/ ص ٦٣.

وبناء عليه كانت تلك نظرة المسلم المستنير الذي اجتمع لديه عقل صريح ونقل صحيح، يقول الشيخ مؤكداً ذلك: «فهذه العقيدة التي تقبلها العقول المستنيرة، ولا تجافىها الفلسفة الحقة، ولأجلها كان المسلمون معصومين من الكفر».<sup>(١)</sup>

**ثالثاً: محاولة إيجاد قناعات في البيئة الإسلامية بأهمية الفلسفة في البناء الحضاري وإصلاح المجتمع.**

إدراكاً منه بأهمية الفلسفة في البناء الحضاري وإصلاح المجتمع، حاول جاهداً إقناع الآخرين بذلك، انطلاقاً من القول بعدم تعارضها مع أصول العقيدة وثوابت الدين، مما يجعل القبول بها كأساس من أسس الإصلاح أمراً لا غضاضة فيه.

ويمكن ملاحظة ذلك من خلال دعواته المتكررة بضرورة الاستفادة من العلوم المدنية ومنها الفلسفة في البناء الحضاري للأمة، قياساً على ما كانت عليه أمة اليونان، متخذاً من نشأة المدارس في الإسلام دليلاً على امتزاج مدينة الإسلام بمدينة اليونان، فنراه يقول: «وأحسب أنه ما نشأت فكرة وضع المدارس لدراسة العلوم في الإسلام إلا من أثر امتزاج التمدن في عصر الدولة العباسية بين مدينة الإسلام ومدينة اليونان؛ لأنهم لم يغفلوا حين ترجمتهم كتب اليونان عن ذكر مدرسة أفلاطون».<sup>(٢)</sup>

وهذا لا بأس فيه طالما كان الهدف نبيلاً والوسيلة صحيحة لا تعارض صحيح الدين وثوابته، بل إن الاستفادة مما وصل إليه غير المسلمين يعد أمر ضرورياً، يدعونا إليه ديننا الحنيف إليه، وفي سيرة نبينا ﷺ ما يؤكد ذلك: فقد أمر ﷺ أسرى المشركين في بدر، الذين لا يجدون ما يفدون به أنفسهم: أن يُعلّم الواحد منهم عشرة من أطفال المسلمين القراءة والكتابة، مقابل إطلاق سراحهم.<sup>(٣)</sup>

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص ٥٠.

(٢) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ٥٠.

(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٤/ ص ٩٢، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط وآخرين، الناشر/ مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١/ ١٩٩٥م. ابن سعد، الطبقات الكبير، ج ٢/ ص ٢٠، تحقيق/ علي محمد عمر، الناشر/ مكتبة الحانجي، القاهرة، ط ١/ ٢٠٠١م.

### المطلب الثالث: مظاهر التوفيق بين الشريعة والفلسفة

كما تتجلى مظاهر التوفيق بين العلوم النقلية والعلوم العقلية (أعني بين الشريعة والحكمة) في النقاط التالية:

**أولاً: محاولة تفسير نظرية العقول العشرة عند الفلاسفة بما يتفق مع ثوابت الدين:**

يحاول الشيخ ابن عاشور إيجاد تفسير لنظرية الفيض أو ما يسمى عند الفلاسفة بنظرية العقول العشرة بما يتفق مع ثوابت الدين، في محاولة منه لتبرئة ساحتهم من القول بقدوم العالم أو القول بوحدة الوجود، وهو اتهام يلحق القائلين بتلك النظرية، لا محالة؛ وذلك لأن «القول بالفيض يؤدي حتماً إلى ضرب من وحدة الوجود، ويتنافى مع القول بالخلق من عدم، ويُخضع الله للضرورة، فلا يكون إيجاد العالم عن إرادة ومشيئة بل عن فيض ضروري»<sup>(١)</sup>.

وربما غاب عن باله خطورة القول بها، إما بدون قصد منه؛ لبعده عن مصطلحات الفلاسفة وفهم مقاصدها، وإما عن قصد منه، وهو ما لا أظنه فيه بدليل احجامه عن ذكر مصطلح الفيض واستعمال مصطلح التجلي بدلا منه.

يبقى القول أن تفسيره لنظرية العقول العشرة التي قال بها بعض الفلاسفة، إنما كان بهدف إحداث التقارب والتوفيق بين النظريات الفلسفية والوحي، يظهر ذلك في استعماله لمصطلح التجلي بدلا من مصطلح الفيض عند الفلاسفة، فيقول: « والتجلي حقيقة الظهور وإزالة الحجاب، وهو هنا مجاز، ولعله أريد به إزالة الحوائل المعتادة التي جعلها الله حجاباً بين الموجودات الأرضية وبين قوى الجبروت التي استأثر الله تعالى بتصرّفها على مقادير مضبوطة ومتدرجة في عوالم مترتبة ترتيباً يعلمه الله. وتقريبه للإفهام شبيه بما اصطاح عليه الحكماء في ترتيب العقول العشرة، وتلك القوى تنسب إلى الله تعالى لكونها آثاراً لقدرته بدون واسطة، فإذا أزال الله الحجاب المعتاد بين شيء من الأجسام الأرضية وبين شيء من تلك القوى المؤثرة تأثيراً خارقاً للعادة اتصلت القوة بالجسم اتصالاً تظهر له آثار مناسبة لنوع تلك القوة، فتلك الإزالة هي التي استعير لها التجلي المسند إلى الله تعالى تقريباً للإفهام»<sup>(٢)</sup>.

(١) د/ أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، ص ١٣٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٩/ ص ٩٣.

### ثانياً: المدينة الفاضلة بين الشريعة والحكمة:

لا ينسى ابن عاشور في حديثه عن مظاهر التوفيق بين الوحي والعقل، الإشارة إلى أسبقية الوحي إلى نشدان المدينة الفاضلة التي تسابق الفلاسفة - منذ أفلاطون في جمهوريته - على وضع الأسس التي تقوم عليها، والآداب التي تحلّى بها سكانها، يظهر ذلك في قوله: «ومقصد إبراهيم من دعوته هذه أن تتوفر لأهل مكة أسباب الإقامة فيها فلا تضطرهم الحاجة إلى سكنى بلد آخر لأنه رجا أن يكونوا دعاة لما بنيت الكعبة لأجله من إقامة التوحيد وخصال الحنيفية وهي خصال الكمال، وهذا أول مظاهر تكوين المدينة الفاضلة التي دعا أفلاطون لإيجادها بعد بضعة عشر قرناً»<sup>(١)</sup>.

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَفَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [طه: ١١٤]. يقول: «والجمع بين اسم الجلالة واسمه (المَلِك) إشارة إلى أن إعظامه وإجلاله مستحقان لذاته بالاسم الجامع لصفات الكمال، وهو الدال على انحصار الإلهية وكما لها. ثم أتبع بـ(الحق) للإشارة إلى أن تصرفاته واضحة الدلالة على أن ملكه ملك حق لا تصرف فيه إلا بما هو مقتضى الحكمة. والحق: الذي ليس في ملكه شائبة عجز ولا خضوع لغيره، وفيه تعريض بأن ملك غيره زائف. وفي تفریع ذلك على إنزال القرآن إشارة أيضاً إلى أن القرآن قانون ذلك الملك، وأن ما جاء به هو السياسة الكاملة الضامنة صلاح أحوال متبعيه في الدنيا والآخرة»<sup>(٢)</sup>.

وعليه فإن ذلك تأكيد منه أن ما جاء به الوحي يحقق - إن التزم به أتباعه - المدينة الفاضلة، التي تجسدت في دولة المدينة التي أقامها النبي ﷺ على الرغم من التنوع الثقافي والعقدي لسكانها، وهو ما يؤكد - في الوقت نفسه - حقيقة الترابط الوثيق بين الدين والدولة، وأن إقامة الدولة جزء أصيل ومهم من مهمات الدين، لا ينفصل عنها، ولا تنفصل عنه، كما أن إقامة الدين يحتاج إلى دولة تؤمن بثوابته وفروعه، وترعى شؤونه، وتقوم على تلبية حقوق مواطنيها بما لا يقدر في عقيدته وشرعيته.

### ثالثاً: المفاضلة بين النقل والعقل:

مما لا شك فيه أن النقل يفضل العقل، وهذا ما أكده الطاهر بن عاشور من خلال إجراء

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١/ ص ٧١٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٦/ ص ٣١٦.

موازنة بين الحكم العملية من الصوم بين النقل والعقل، أو بين تشريع الصوم في الأديان لا سيما الإسلام، وبين صوم حكماء اليونان؛ إذ يرى اختلاف الوسيلة بينهما، وما يؤديه إلى اختلاف في النتائج. «فمنهم من عالج الإقلال بنقص الكميات وهذا صوم الحكماء، ومنهم من حاوله من جانب نقص أوقات التمتع بها وهذا صوم الأديان وهو أبلغ إلى القصد وأظهر في ملكة الصبر، وبذلك يحصل للإنسان دُرْبَةٌ على ترك شهواته، فيتأهل للتخلق بالكمال»<sup>(١)</sup>.

وليان أفضلية هدى الأنبياء على غيره من هدي الحكماء وأصحاب الأديان الوضعية، نراه يؤكد ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ أَهْطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَا أَيُّكُمْ مَنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ [طه: ١٢٣]. فيقول: «وأما قوله: ﴿فَلَا يَضِلُّ﴾، فمعناه: أنه إذا اتبع الهدى الوارد من الله على لسان رسله سَلِمَ من أن يعتريه شيء من ضلال، وهذا مأخوذ من دلالة الفعل في حيز النفي على العموم كعموم النكرة في سياق النفي، أي فلا يعتريه ضلال في الدنيا، بخلاف من اتبع ما فيه هدى وارد من غير الله... وهذا حال متبعي الشرائع غير الإلهية وهي الشرائع الوضعية فإن واضعيها وإن أفرغوا جهودهم في تطلب الحق لا يسلمون من الوقوع في ضلالات بسبب غفلات، أو تعارض أدلة، أو انفعال بعادات مستقرة، أو مصانعة لرؤساء أو أمم رأوا أن من المصلحة طلب مرضاتهم. وهذا سقراط وهو سيد حكماء اليونان قد كان يتذرع لإلقاء الأمر بالمعروف في أثينا بأن يفرغه في قوالب حكايات على ألسنة الحيوان، ولم يسلم من الخنوع لمصانعة الليف... وحالهم بخلاف حال الرسل الذين يتلقون الوحي من علام الغيوب الذي لا يضل ولا ينسى، وأيدهم الله، وعصمهم من مصانعة أهل الأهواء، وكونهم تكويناً خاصاً مناسباً لما سبق في علمه من مراده منهم، وثبت قلوبهم على تحمل اللأواء (بمعنى ضيق المعيشة وشدة المرض)، ولا يخافون في الله لومة لائم. وإن الذي ينظر في القوانين الوضعية نظرة حكيم يجدها مشتملة على مراعاة أوهام وعادات»<sup>(٢)</sup>.

#### رابعاً: تحقيق العدل بين الشريعة الإسلامية والشرائع الوضعية؛

حرص الشيخ عند إجراء موازنة بين الشرائع الإلهية والشرائع الوضعية التي سنّها الحكماء

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢/ ص ١٦٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٦/ ص ٣٣٠، ج ٢/ ص ٩٠، ج ٨/ ص ٦٤.

مثل قوانين أئينة وإسبرطة، على إبراز الاتفاق بينهما لاسيما في تحقيق منافع العدل، لكنه في الوقت ذاته أكد على علو القوانين الواردة في الشرائع الإلهية، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

وأعظمها شريعة الإسلام، ولرّ لا؟ وقد جاءت مناسبة لكل زمان ومكان، فضلا عن مناسبتها لحال من شرّعت من أجلهم. يقول في ذلك: «ونجد القوانين التي سنّها الحكماء أمكن في تحقيق منافع العدل مثل قوانين أئينة وإسبرطة، وأعلى القوانين هي الشرائع الإلهية لمناسبتها لحال من شرّعت لأجلهم، وأعظمها شريعة الإسلام لابتنائها على أساس المصالح الخالصة أو الراجحة، وإعراضها عن أهواء الأمم والعوائد الضالّة»<sup>(١)</sup>.

#### خامسا: اشتمال القرآن الكريم على الحكم النظرية والعملية:

سبقت الإشارة عند الحديث عن تصنيف علوم الفلسفة، إلى اشتمالها على كل من العلوم النظرية: وأعلاها العلم الإلهي، وأوسطها العلم الرياضي، وأدناها العلم الطبيعي. والعلوم العملية: كعلم السياسة، وعلم الخلاق، وعلم تدبير المنزل.

وإذا كانت تلك العلوم قد قصد من ورائها عند أصحابها بلوغ الحق، وإن قصرت همهم عن بلوغه، فذلك أمر يتناسب وطاقة البشر التي تقصر عن بلوغ الكمال.

في حين نجد حديث الوحي في هذا الشأن يمتاز بأمرين، ألا وهما:

#### ١- الشمولية:

إن طهارة النفس هدفٌ من أهداف الرسائل السماوية، تسعى إلى تحقيقه بوحى السماء، لاسيما القرآن الكريم الذي نأت عنه - بحفظ الله له - أيدي البشر من التحريف والتبديل؛ ولذا جاء مباركاً في ألفاظه ومعانيه، دالا على كمال النفس نظريا وعمليا. يؤكد ذلك قول الشيخ: «والقرآن مباركٌ؛ لأنّه يدلّ على الخير العظيم، فالبركة كائنة به، فكأنّ البركة جعلت في ألفاظه... ولأنّه مشتمل على ما في العمل به كمال النفس وطهارتها بالمعارف النظرية ثمّ العملية. فكانت البركة ملازمة لقراءته وفهمه»<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٥/ ص ٩٥.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٧/ ص ٣٧٠.

## ٢- التوازن والتكامل بين صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية.

خلاف كبير نشأ بين الفلاسفة قديماً حول الاهتمام بالفردية أو الجماعية في إصلاح المجتمع؛ إذ كان أفلاطون يولي اهتماماً بالجماعية في النظام الاجتماعي، يظهر ذلك جلياً في كتابه (الجمهورية). بينما كان تلميذه أرسطو يؤمن بفردية الإنسان، وقيام النظام الاجتماعي عليها.

في حين كانت نظرة الإسلام لإصلاح المجتمع تتسم بالتوازن والتكامل بين طرفي تلك المعادلة، فلم يطغ طرفٌ على آخر، وهو ما كان الشيخ حريصاً على تأكيده، فيقول: «إن المجتمع البشري أو الأمة عبارة عن مجموعة من الناس هي كلٌ ملتمم من أجزاء هي الأفراد، فلا جرم كان إصلاح المجتمع متوقفاً بادئ الأمر على إصلاح الأفراد، فإذا صلحت حصل من مجموعتها الصالحة مجتمع يسوده الإصلاح»<sup>(١)</sup>.

وقد كان ذلك مقصداً من مقاصد القرآن الكريم، ومكائنته وأهميته جاء وصف الشيخ له بالمقصد الأعلى؛ إذ يقول: «إن القرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية. فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد... ثم صلاح السريرة الخاصة... وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه، ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات وموآبة القوى النفسانية. وهذا هو علم المعاملات، ويعبر عنه عند الحكماء بالسياسة المدنية. وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع»<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص ٤٢-٤٣، الشركة التونسية للتوزيع- تونس، ط ٢/

١٩٨٥م.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١/ ص ٣٨.

## سادساً: تنوع الخطاب القرآني:

مما لا شك فيه اختلاف الناس في شأن تلقي الأوامر الإلهية، والعمل بمقتضاها، ولذا رُوعى في الخطاب القرآني التنوع في أساليب الدعوة من الخطابي والبرهاني والجدلي؛ دون السفسطة والشعر، اللذين يُنَزَّهُ عنهما الحكماء الصادقون فضلاً عن الأنبياء والمرسلين، كل ذلك بهدف إثبات أمرين، هما:

- ١- تفرد الله تعالى بالإلهية والربوبية تفرداً مطلقاً لا تشوبه شائبة. يقول الشيخ: «فإن ما نزل من الوحي تضمن أدلة عقلية وإقناعية وأوامر إلهية وزواجر وترغيبات، وكل ذلك يحوم حول إثبات تفرد الله تعالى بالإلهية والربوبية تفرداً مطلقاً لا تشوبه شائبة». (١)
- ٢- إعجاز القرآن الكريم. يقول الشيخ: «ومن الإعجاز العلمي في القرآن أن هذه الآية جمعت أصول الاستدلال العقلي الحق، وهي البرهان والخطابة والجدل المعبر عنها في علم المنطق بالصناعات وهي المقبولة من الصناعات. وأما السفسطة والشعر فيربأ عنهما الحكماء الصادقون بله الأنبياء والمرسلين». (٢)

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٤/ ص ١٩٥.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٤/ ص ٣٣١.

## المبحث الرابع

## مكانة المنطق عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور

## تمهيد

مع البدايات الأولى لترجمة المنطق الأرسطي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري - العصر العباسي الأول على الأرجح<sup>(١)</sup> - وانتشار الدراسات حوله داخل البيئة الإسلامية، تباينت مواقف المسلمين تجاهه بين مؤيد ومعارض.

فالمعارضون له، هم المعادون لعلوم الفلسفة - بصفة عامة - وقد انطلقت عداوتهم له من كونه مدخلا للفلسفة، وأن مدخل الشر شر من وجهة نظرهم<sup>(٢)</sup>.

والمؤيدون له يرون دراسته والعلم به أمراً ضرورياً؛ لكونه - من وجهة نظرهم - عاصماً للذهن عن الخطأ في الفكر.

وبناء على ذلك يمكن القول إن المواجهة التي حدثت بين المنطق الأرسطي والمسلمين - منذ ترجمته وحتى الآن - قد أفرزت اتجاهين متباينين:

(١) انظر: تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي: ص ١٦، ت/ محمد كرد علي، م/ الترقى بدمشق، ط ١/ ١٩٤٦ م. مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة: ج ١/ ص ٢٩٣، ت/ كامل كامل بكري وآخر، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

المذاهب اليونانية الفلسفية لسانتلانا: ص ١٥٤ - ت/ د/ محمد جلال شرف، ط/ دار النهضة العربية، بيروت، ط ١/ ١٩٨١ م.

علوم اليونان لأوليري: ص ٢١٢ وما بعدها، تر: د/ وهيب كامل، ن. م/ النهضة المصرية، ط ١/ ١٩٦٢ م. تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور: ص ٣٥.

(٢) انظر: تطور المنطق العربي لريشر: ص ١٦٤، تر: د/ محمد مهران، ط/ دار المعارف، القاهرة، ط ١/ ١٩٨٥ م.

التراث القديم في الحضارة الإسلامية لروزنتال: ص ١٣٨، تح. د/ عبد الله حسن المسلمي، ن/ م/ سعيد رأفت، القاهرة، ط ١/ ١٩٩٣ م.

أهمية المنطق لمنير القاضي (مجلة المجمع العلمي العراقي) م ٤/ ج ١/ ص ٦، ط ١/ ١٩٥٦ م.

## الأول: الاتجاه المعارض للمنطق الأرسطي

ويمثله من الجانب الإسلامي طائفة من الفقهاء - بصفة خاصة - يأتي على رأسهم علماء أجلاء: كابن الصلاح<sup>(١)</sup>، وابن تيمية<sup>(٢)</sup>، وابن قيم الجوزية<sup>(٣)</sup>.

وقد انبثق هذا الاتجاه من الاتجاه المعارض للفلسفة بصفة عامة، باعتباره المدخل والأداة لها، فالأمر إذن طبيعي في أن يتبنّى أصحاب هذا الاتجاه المعارض للفلسفة الاتجاه ذاته تجاه المنطق، وإن كانت نظرهم له أشد قسوة من نظرهم لأي علم آخر، وكان من مظاهر العداء له صدور الفتوى بتحريمه لكونه مدخلا للفلسفة وأن مدخل الشرّ.

## الثاني: الاتجاه المؤيد للمنطق الأرسطي

ويمثل هذا الاتجاه - بصفة خاصة - الفلاسفة<sup>(٤)</sup> بمؤلفاتهم التي كانت تعبيراً صادقاً عن تأييدهم المطلق للمنطق الأرسطي، باعتباره - ليس إلا - مجموعة من القوانين التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

(١) ابن الصلاح: أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقهاء وأسماء الرجال. ولد في شرخان (قرب شهرزور) سنة ٥٧٧هـ، انتقل إلى الموصل ثم إلى خراسان، فبيت المقدس وانتقل إلى دمشق، وتوفي فيها سنة ٦٤٣هـ [انظر الأعلام للزركلي: م/٤ ص ٢٠٧].

(٢) ابن تيمية: ولد في حران سنة ٦٦١هـ، وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر، سافر إلى مصر وسُجِنَ بها، ثم سافر إلى دمشق ومات بها معتقلاً سنة ٧٢٨هـ [انظر: الأعلام للزركلي: م/١ ص ١٤٤].

(٣) ابن قيم الجوزية: ولد في دمشق سنة ٦٩١هـ تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية، فلم يخرج عنه في شيء من أقواله، بل انتصر له في جميع ما يصدر عنه. وسُجِنَ معه بدمشق، وتوفي بدمشق سنة ٧٥١هـ [انظر الأعلام للزركلي: م/٦ ص ٥٦].

(٤) انظر: أبو حيان التوحيدي، رسالة في العلوم، ص ٢٠٤-٢٠٥، ط/ م / الجوائب، قسطنطينية، ط ١ / ١٣٠١هـ.

ابن حزم، رسالة التوقيف (رسائل ابن حزم): مج ١: ص ٤٣، ت: د/ إحسان عباس، ن/ مكتبة الخانجي بمصر، بدون تاريخ. القاضي عبد النبي عبد الرسول الأحمدي نكري: جامع العلوم: ج ٣/ ص ٣٣٦، ت/ قطب الدين محمود الحيدر آبادي، ط/ دائرة المعارف النظامية، الهند، ط ١/ ١٣٢٩هـ. أبو البركات البغدادي، المعبر في الحكمة: ج ١/ ص ٧، ط/ دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط ١/ ١٣٥٧هـ. طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة: ج ١/ ص ٢٨٨، ٢٩٥. السبكي، فتاوى السبكي: ج ٢/ ص ٦٤٤-٦٤٥، ن/ مكتبة القدس بالقاهرة، ط ١ / ١٣٥٥هـ.

ولسائل أن يسأل: أين موقع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من هذين الاتجاهين؟ وللإجابة يبدأ البحث ببيان صلة الشيخ بالمنطق الأرسطي.

### صلته بالمنطق؛

ساعدت نشأة الشيخ العلمية على أن تتفتح عيناه على دراسة العلوم العقلية جنبا إلى جنب مع العلوم الشرعية، فبدأت صلته بعلم المنطق في جامع الزيتونة مبكرا منذ أن كان في الرابعة عشرة من عمره؛ فقرأ السُّلم والتهذيب.<sup>(١)</sup>

فمنذ ذلك الوقت أدرك أهمية تلك العلوم وفي مقدمتها المنطق، إيماناً منه بجدوى تعلمه وتعليمه، باعتباره معياراً للعلوم، شأنه في ذلك شأن الإمام الغزالي، وغيره من علماء المسلمين، لاسيما الفلاسفة منهم. فكان حديثه عن المنطق وقواعده حديث الواثق به وبتلك القواعد في عصم الذهن عن الخطأ في المطلوب التصوري<sup>(٢)</sup> والتصديقي<sup>(٣)</sup>، وهو ما يظهر من تعريفه إياه بقوله: «المنطق علم يعصم الأفكار عن الخطأ في المطلوب التصوري الذي تتعرف منه حقيقة شيء، وفي المطلوب التصديقي الذي يتعرف منه العلم مع دليل ما».<sup>(٤)</sup>

### رؤيته لقواعد المنطق والجدوى من ورائها؛

يرى الشيخ أن قواعد المنطق ومسائله فطرية، يعني بذلك أنها تُدرك بالبدئية، فلا تفتقر إلى البرهنة عليها، وإلا احتاج المنطق إلى منطق آخر وتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية.<sup>(٥)</sup>

وإذا كانت قواعد فطرية عقلية في رؤية الشيخ، تساوى الجميع في إدراكها بدون معلم، ولما وقع بين العقلاء اختلاف، ولا وقع لواحد منهم في رأيه تناقض. وهو ما لم يحدث باستثناء

(١) انظر: د/ بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، ٣٧-٣٨.

(٢) التصور يراد به: حصول صورة شيء ما في الذهن فقط، دون الحكم عليه بالصدق أو الكذب. كتصور معنى (المثلث) أو (الإنسان) في الذهن دون أن يقترن به حكم بوجودهما، أو عدمهما. انظر بتصرف: الساوي، البصائر النصيرية، ص٢٦، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط١/ ١٨٩٨م.

(٣) التصديق يراد به: إدراك الماهية مع الحكم عليها بالنفي أو الإثبات. انظر: د/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢/ ص٢٧٧.

(٤) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص١٩٥.

(٥) انظر بتصرف: ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص١٩٥.

أنبياء الله تعالى ورسله، الأمر الذي يؤكد ابن سينا في قوله: إنه «ليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغنٍ في استعمال الروية عن التقدّم بإعداد هذه الآلة (يقصد المنطق) إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعالى».<sup>(١)</sup>

مما يجعلنا نتوقف إزاء رأى الشيخ ويجعلنا نتساءل: ما هي الفائدة المرجوة منه طالما كانت قوانينه فطرية؟ يجيب الشيخ عن هذا السؤال بقوله: «ولكن فائدته تحريك الذهن بمسائله وتمرينها وإقامة الحجة على المكابر وقت الجدل حين يريد مغالطة الفطرة ومغالبة الحق».<sup>(٢)</sup>

ولبيان اشتراك الأمم في قواعد المنطق يذهب إلى أن الفارق الجوهرى ينحصر فقط في اختلاف الاصطلاح فيما بينها، يؤكد ذلك بقوله: «ما خلت لغة من لغات الأمم في مناقشاتها من قضايا المنطق لولا اختلاف الاصطلاح».<sup>(٣)</sup> وقد سبقه إليه الإمام الغزالي حينما صرّح بما امتاز به على أقرانه في استخراج المقاييس المنطقية - التي يسميها الموازين - من القرآن الكريم، بينما لا تستقل أمة بها دون غيرها، يبقى الخلاف فقط في اختلاف أسماؤها من أمة إلى أخرى<sup>(٤)</sup>؛ وإذا كانت القاعدة التي ارتضاها الغزالي لدرء هذا الاختلاف تنص على أنه لا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعنى.<sup>(٥)</sup> يصبح الكلّ متساوين في إدراك قواعده، كما ذهب إليه ابن عاشور.

### حكم تعلم المنطق وتعليمه:

يحمل الشيخ ابن عاشور على من قال بتحريم المنطق، واصفا إياه بالجمود؛ إيماناً منه من جانب بأهميته في عصم الذهن من الوقوع في الخطأ في الفكر. ومن جانب آخر يرفض القول بتحريمه، ولير لا؟ وقد تضمن القرآن الكريم أصول الاستدلال العقلي، ومنه قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] يؤكد ذلك بقوله: «ومن الإعجاز العلمي في القرآن أن هذه الآية جمعت أصول الاستدلال العقلي

(١) ابن سينا، النجاة، ص ٤٣، تحقيق د/ ماجد فخري، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط ٢/ ١٩٨٠ م.

(٢) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ١٩٥.

(٣) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ١٩٥.

(٤) انظر بتصرف: الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٤١-٤٢، تحقيق/ محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، ط ١/ ١٩٩٣ م.

(٥) انظر بتصرف: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٠/ ١٠٢، وضع حواشيه/ عبد الله محمد الخليلي، الناشر/

دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١/ ٢٠٠٤ م.

الحق، وهي البرهان والخطابة والجدل المعبر عنها في علم المنطق بالصناعات وهي المقبولة من الصناعات»<sup>(١)</sup>.

وقد استفاد الشيخ من تجربة الإمام الغزالي في إقناع المسلمين به حينما ربطه بالقرآن الكريم، وذلك في قول الغزالي: «وأما الموازين<sup>(٢)</sup> فأنا استخراجتها من القرآن»<sup>(٣)</sup>. وبذلك يكون الشيخ قد خير الناس بين أمرين: إما قبول المنطق؛ لأن براهينه قد حوّاها القرآن الكريم، وإما رفضه، فيكون رافضا لبعض ما ورد في القرآن بالتبعية.

### العلاقة بين اللغة والمنطق:

تتجلى علاقة المنطق باللغة عند الشيخ من خلال بيان سبب تسميته بهذا الاسم؛ فيقول: «لأن الغاية منه استقامة النطق فهو قانون اللسان من حيث إنه آلة التعبير عن المعاني»<sup>(٤)</sup>. وهو في رأيه تلك يؤكد على العلاقة الوثيقة بين اللغة والمنطق، لاسيما عندما يفتقر التصور والتصديق إلى اللفظ، وهو ما حدا بالمناطقة إلى تخصيص مبحث للفظ، يكون تمهيدا للحد المنطقي والاستدلال.

وقد استند في ذلك إلى ما قام به السكاكي<sup>(٥)</sup> في كتابه مفتاح العلوم؛ في قيامه بالربط بين الاستدلال الذي هو جوهر المنطق الأرسطي وبين علم المعاني والبيان؛ فيقول: «وإذ قد تحققت أن علم المعاني والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني؛ ليتوصل بها إلى توفية مقامات الكلام حقها بحسب ما يفني به قوة ذكائك وعندك علم أن مقام الاستدلال

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٤/ ص ٣٣١.

(٢) يقصد الغزالي بها: ميزان التعادل (الأكبر والأوسط والأصغر) ويريد به القياس الحملية بأشكاله الثلاثة عند أرسطو، ثم ميزان التلازم ويقصد به القياس الشرطي المتصل، وأخيرا ميزان التعاند (وهو القياس الشرطي المنفصل عند أرسطو).

(٣) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٤١.

(٤) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ١٩٥.

(٥) يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، أبو يعقوب السكاكي، سراج الدين الخوارزمي. ولد ليلة الثلاثاء، ثالث جمادى الأولى، سنة خمس وخمسين وخمسمائة. وبرع في عدة علوم، ما بين نحو، وتصريف، ومعاني، وبيان، وعروض، وشعر. وصنف كتاب «المفتاح». ومات سنة ست وعشرين وستمائة. انظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص: ٢١٧، تحقيق / محمد خير رمضان يوسف، الناشر / دار القلم، دمشق، ط ١ / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها وشعبة فردة من دوحتها، علمت أن تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي، ومعرفة خواصها، مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان»<sup>(١)</sup>.

يبقى القول إنه على الرغم من تلك العلاقة الوثيقة بين المنطق واللغة إلا أن ذلك لا يمنع استقلالية كل علم عن الآخر، صحيح أن المنطق لا سيما في مبحث الألفاظ يفتقر إلى اللغة، إلا أنه يمتاز بنوع من الخصوصية في مبحث الاستدلال، ناهيك عن الفارق الجوهرى بينهما في الوظيفة المنوطة بكل واحد منهما؛ إذ إن وظيفة اللغة (النحو) استقامة اللفظ واللسان، بينما وظيفة المنطق استقامة الفكر والجنان.

ولكن ما يحسب للشيخ من إثارته لتلك القضية - قضية العلاقة بين اللغة والمنطق - أنها تنم عن وعي مبكر بالدراسات التي اهتمت فيما بعد بفلسفة اللغة والمنطق لاسيما في الفلسفة التحليلية.

### الدوافع وراء قبوله للمنطق؛

ترتكز دوافع قبول الشيخ للمنطق على أمرين:

#### الأول: قبوله للفلسفة:

مما لا شك فيه أن من يقبل الفلسفة، يقبل معها المنطق باعتباره آلة لها ولغيرها من العلوم، وهو من باب القول بصدق الجزء الذي تصدق كليته، وهو بذلك يرد فتوى ابن الصلاح التي حرّم من خلالها المنطق، عندما قال: «وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر»<sup>(٢)</sup>.

#### الثاني: كون المنطق وسيلة من وسائل إصلاح الفكر:

سبقت الإشارة إلى أن الشيخ حمل على عاتقه لواء الإصلاح، ومقدمات الإصلاح وأسبابه تنحصر في أمرين<sup>(٣)</sup>: أحدهما، إصلاح الفكر والسبيل إليه يكون بالمنطق، والآخر، إصلاح العمل، وسيله علوم الشريعة والأخلاق.

(١) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٣٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢/ ١٩٨٧م.

(٢) ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، ق ٢، ص ٢١٠، تحقيق/ عبد المعطي أمين قلججي، دار المعرفة، بيروت، ط ١/ ١٩٨٦م.

(٣) انظر بتصرف: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص ٩١-٩٢.

## نتائج البحث

انتهى البحث - بفضل الله تعالى - إلى عدد من النتائج، منها:

أولاً: اعتد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الفلسفة وعلومها إحدى الركائز المهمة في نهضة الأمم.

ثانياً: أن الاهتمام بالعلوم المدنية لا يضير الدين، بل إن التمسك بالدين يدعو إلى الاهتمام بها.

ثالثاً: أنه لا تعارض بين صحيح المنقول و صريح المعقول، فالعقيدة الإسلامية عقيدة تقبلها العقول المستنيرة ولا تجافها الفلسفة الحقة.

رابعاً: أن إصلاح التفكير من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية، من خلال صلاح الأفراد؛ لإقامة نظام اجتماعي على أسس راسخة ومستدامة.

خامساً: أن إصلاح الفكر لديه يقوم في إحدى جوانبه على تعلّم المنطق وتعليمه، بينما يقوم إصلاح العمل والسلوك على علوم الشريعة والأخلاق.

سادساً: إثارة الشيخ لقضية العلاقة بين اللغة والمنطق تنم عن وعيه بالدراسات التي اهتمت - مبكراً - بهذه القضية على يد علمائنا ومنهم السكاكي (ت ٥٦٢٦هـ) في كتابه مفتاح العلوم، ثم توسعت في ذلك الدراسات الحديثة لاسيما في الفلسفة التحليلية.

## المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم: برواية حفص عن عاصم

ثانياً: كتب السنة النبوية

- ١- أحمد بن حنبل (الإمام)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق / شعيب الأرنؤوط وآخرين، الناشر / مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١ / ١٩٩٥ م.
- ٢- البخاري (الإمام)، الجامع الصحيح، تحقيق / محب الدين الخطيب وآخرين، المكتبة السلفية بالقاهرة، ط ١ / ١٤٠٠ هـ.
- ٣- الترمذي (محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، ت ٢٧٩ هـ)، سنن الترمذي، تحقيق / أحمد محمد شاكر وآخرين، الناشر / شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط ٢ / ١٩٧٥ م.

ثالثاً: كتب الأحاديث الضعيفة:

- ١- محمد ناصر الدين اللباني، ضعيف سنن الترمذي، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١ / ٢٠٠٠ م.

رابعاً: المصادر: قمت بترتيب المصادر ترتيباً ألفبائياً مع عدم الأخذ في الاعتبار (أب، ابن، ال).

- ١- أبو البركات البغدادي، المعترف في الحكمة، ط / دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط ١ / ١٣٥٧ هـ.
- ٢- ابن حزم، رسالة التوقيف (رسائل ابن حزم): تحقيق: د/ إحسان عباس، الناشر / مكتبة الخانجي بمصر، بدون تاريخ.
- ٣- أبو حيان التوحيدي، رسالة في العلوم، ط / مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط ١ / ١٣٠١ هـ.
- ٤- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق / عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط ١ / ٢٠٠٤ م.

- ٥- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق/ إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢/ ١٩٨٩م.
- ٦- الرازي (فخر الدين)، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط/ دار الفكر، بيروت، ط ١/ ١٩٨١م.
- ٧- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له وعلق عليه. د/ ألبير نصري نادر، الناشر/ مكتبة دار المشرق، بيروت، ط ٢/ ١٩٦٨م.
- ٨- الساوي، البصائر النصيرية، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط ١/ ١٨٩٨م.
- ٩- السبكي، فتاوى السبكي، الناشر/ مكتبة القدس بالقاهرة، ط ١/ ١٣٥٥هـ.
- ١٠- ابن سعد، الطبقات الكبير، تحقيق/ علي محمد عمر، الناشر/ مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١/ ٢٠٠١م.
- ١١- السكاكي، أبو يعقوب (ت ٦٢٦هـ)، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢/ ١٩٨٧م.
- ١٢- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق. د/ عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢/ ١٩٨٠م.
- ١٣- ابن سينا، في أقسام العلوم العقلية (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات)، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط ٢/ بدون تاريخ.
- ١٤- ابن سينا، النجاة، تحقيق. د/ ماجد فخري، منشورات دار الافاق، بيروت، ط ٢/ ١٩٨٠م.
- ١٥- ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، القسم الثاني، تحقيق/ عبد المعطي أمين قلنجي، دار المعرفة، بيروت، ط ١/ ١٩٨٦م.
- ١٦- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق/ كامل كامل بكري، عبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- ١٧- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه/ عبد الله محمد الخليلي، الناشر/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١/ ٢٠٠٤م.
- ١٨- الإمام الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق. د/ سليمان دنيا، ط/ دار المعارف بمصر، ط ٤/ ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.

- ١٩- الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق/ محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، ط١/ ١٩٩٣م.
- ٢٠- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق. د/ علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١/ ١٩٩٦م.
- ٢١- الفارابي، تحصيل السعادة، قدم له د/ علي بو ملحم، الناشر/ دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١/ ١٩٩٥م.
- ٢٢- الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب-ت٥٨١٧هـ) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المكتبة العلمية، بيروت، بدون رقم الطبعة والتاريخ.
- ٢٣- القاضي عبد النبي عبد الرسول الأحمّد نكري: جامع العلوم، تحقيق/ قطب الدين محمود الحيدر آبادي، ط/ دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١/ ١٣٢٩هـ.
- ٢٤- ابن فُطْلُوْبغا (أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن فُطْلُوْبغا السوداني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشبخوني) الجمالي الحنفي (ت/ ٥٨٧٩هـ)، تاج التراجم، تحقيق/ محمد خير رمضان يوسف، الناشر/ دار القلم، دمشق، ط١/ ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ٢٥- الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (رسائل الكندي الفلسفية) القسم الأول، ٢٥، تحقيق. د/ محمد عبد الهادي أبو ريّدة، الناشر/ مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢/ ١٩٧٨م.
- ٢٦- ابن منظور، لسان العرب، تصحيح/ أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣/ ١٩٩٩م.
- ٢٧- ابن النديم (محمد بن اسحق)، الفهرست.

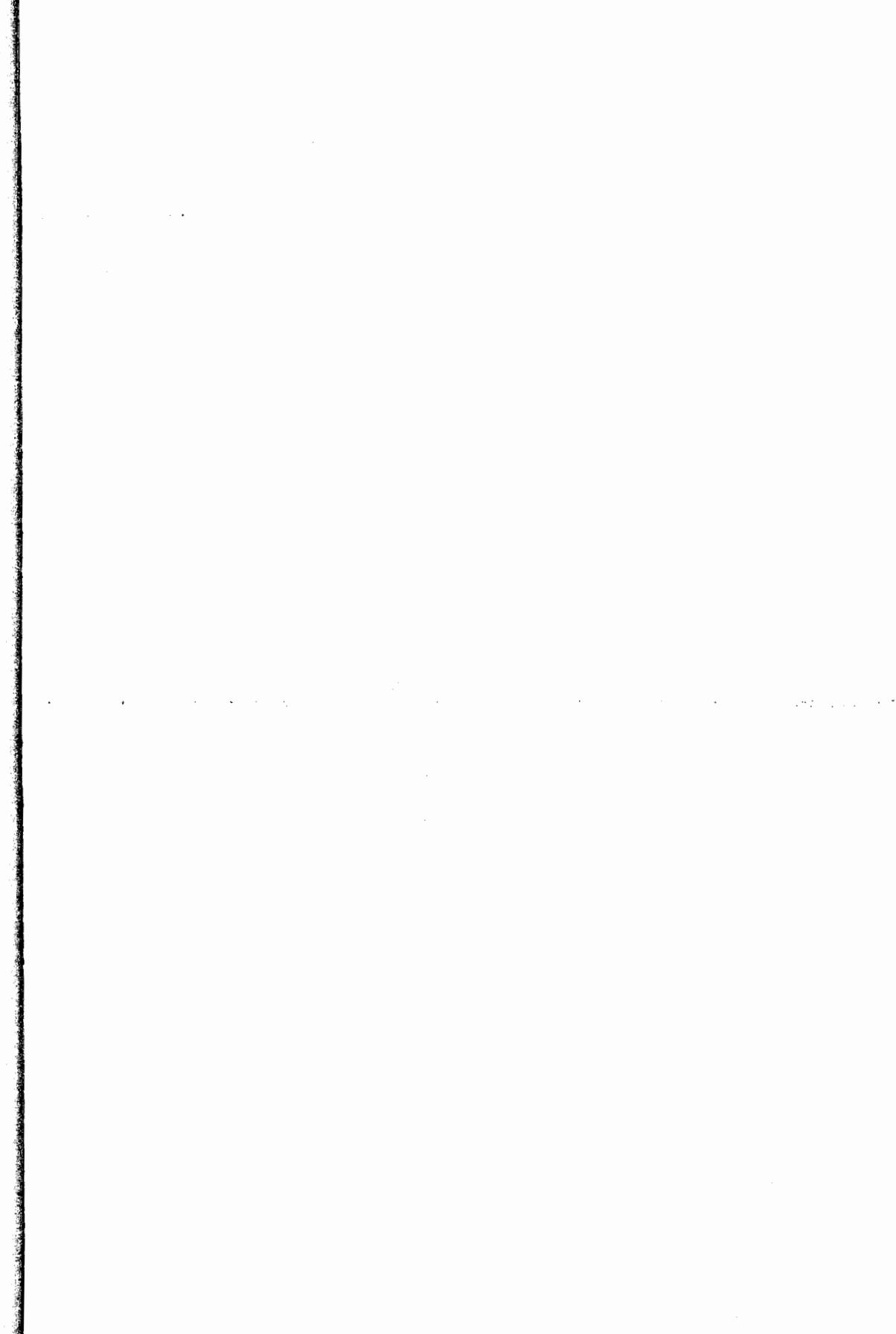
### خامسا: المراجع

- ١- أحمد فؤاد الأهواني (دكتور)، الفلسفة الإسلامية، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١/ ١٩٨٥م.
- ٢- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١/ ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

- ٣- بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، ص ٧٦، ط/ دار ابن حزم، بيروت، ط ١/ ١٩٩٦م.
- ٤- جميل صليبا (دكتور)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١/ ١٩٨٢م.
- ٥- ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط ١/ ١٩٨٤م.
- ٦- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط ٢/ ١٩٨٥م.
- ٧- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ط/ دار السلام، تونس، ط ١/ ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.
- ٨- فيصل بدير عون (دكتور)، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١/ ١٩٧٦م.
- ٩- ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت، ج ١/ ١٩٧٠م.
- ١٠- محمد الطاهر الميساوي، مقدمة تحقيق كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية لطاهر بن عاشور، ط/ دار النفائس، الأردن، ط ٢/ ٢٠٠١م.
- ١١- محمد علي آذرشب، الزيتونيون والشعر التونسي الحديث (ثقافتنا للدراسات والبحوث/ ٥م/ العدد ١٧)، مؤسسة الفكر الإسلامي، طهران ٢٠٠٨م.
- ١٢- يوسف كرم (أستاذ)، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط/ دار القلم، بيروت، بدون تاريخ.

### سادس: الرسائل العلمية

- ١- محمد بن حسين بن سعيد العمري، منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد دراسة وتقويماً، رسالة ماجستير مخطوط بمكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض.
- ٢- محمد بن سعد بن عبد الله القرني، الإمام محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير، رسالة ماجستير مخطوط بمكتبة جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ١٤٣٧هـ.



## أهمية المخيال في فكر محمد أركون

الأستاذة/ مريم قسول (\*)

يعد محمد أركون صاحب مشروع فكري ضخم فهو مفكر طليعي في مجال علم الإسلام ودراساته، من حيث أنه يستخدم كل معارف ومناهج علوم الاجتماع والدراسات الإنسانية ويوظفها في تحليل ونقد الفكر الإسلامي، فقد وظف البنيوية والأنثروبولوجيا ومناهج تحليل الخطاب أو ما يعد البنيوية في تشكيل نظريته الخاصة للإسلام والعقل الإسلامي.

وهو من المفكرين القلائل في العالمين العربي والإسلامي الذين يملكون مشروعاً فكرياً حقيقياً يتجاوز إطار الجامعة والدراسات الأكاديمية ليصب في هم التحديث والتنوير الذي طالما شغل رواد النهضة العرب به منذ نهاية القرن التاسع عشر.

وينتمي أركون من الناحية المعرفية إلى جيل فرنسي عالي المستوى في ثقافته وإدعائه ومناهجه وفلسفاته، فقد استفاد حتماً من تجارب ومنجزات كل من «ميشيل فوكو» و«فرنسوا فوريه» و«بيير بورديو» وغيرهم، من الذين أحدثوا ثورة منهجية وابستيمولوجية في الفكر الحديث فأراد أن ينحو مثلهم في دراسته وكتاباته ولكن عن الفكر الإسلامي.

لقد بدأ أركون بحوثه حول التراث الإسلامي مبكراً في حياته العلمية، فقد أدرك من البداية أن الدراسات حول الإسلام ماتزال قاصرة عن بلوغ المستوى العلمي الضروري لفهم التراث وتجاوز معيقاته، فالقراءة الإيمائية التي أنجزها الفقهاء ومن سار على منهجهم سجت نفسها في قفص الدوغمائية وتحولت مع مر الزمن إلى مسلمات لبست رداء النص المقدس، أما الإسلاميات الكلاسيكية والتي تشير إلى ما أنجزه المستشرقون فإنها على الرغم مما حوته من إيجابيات والتي تمثلت بالخصوص في بعثها من تحت الأنقاض وركام السنين كبريات النصوص العربية الكلاسيكية، غير أن أدوات البحث التي اعتمدها والتي تركزت بالأساس

(\*) قسم الفلسفة، الجزائر أستاذة بجامعة حسية بن بوعلی الشلف، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

على المنهجية الفيلولوجية هي التي حددت سقف ومحدودية الدقة والعمق فيما توصلت إليه من نتائج، فالبحث العلمي في التراث الإسلامي بالنسبة لأركون يحتاج إلى أكثر من منهج، لريكن أركون يهتم بالمحاكمة الإتهامية والنقد الإيديولوجي لبحوث المستشرقين بقدر اهتمامه بمنهج البحث المعتمدة لديهم، فقد كان نقده الاستشراق نقداً أبستيمولوجياً لا أيديولوجياً<sup>(١)</sup>.

وقد كرس محمد أركون مجهوده الفكري عبر حياته العلمية في التأسيس لقراءة جديدة للتراث الإسلامي، والتي أطلق عليها اسم الإسلاميات التطبيقية.

وما يهمننا هنا من مشروع محمد أركون الفكري هو المخيال حيث يهدف أركون في دراسته للمخيال إلى تقديم تفسير وتحليل وفهم للآلية الوظيفية التي يتمتع بها هذا المصطلح في قدرته على تحريك العواطف وتجييشها في المنعطقات التاريخية الكبرى التي تعرفها المجتمعات الإسلامية.<sup>(٢)</sup>

وفي إطار تحليله لمكونات ووظائف المخيال نجد أركون يركز على العناصر التالية<sup>(٣)</sup>:

□ الكشف عن الأسس التي تشترك فيها الأصولية في كل مجتمعات الكتاب اليهودية والمسيحية والإسلامية، وذلك من خلال تقصي الأصول الثقافية والنفسية واللغوية التي تركز عليها هذه الأصوليات.

□ التركيز بشكل خاص على الأصول التي تقدم عناصر خصبة لتغذية المخيال الإسلامي، ويمكن أن نقسم تلك الأصول أو المحددات إلى مصدرين أساسيين:

أولاً: الظاهرة القرآنية أو ما يسمى بالوحي، بالإضافة إلى الخطاب النبوي أو اللحظة النبوية.

ثانياً: الوقائع التاريخية والأشخاص والرموز التي تشغل مكانة هامة في الذاكرة الجماعية للمسلمين.

(١) عمر بوساحة. قراءات في مشروع محمد أركون، أعمال ندوة. مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية. جامعة الجزائر ٢٠٠١. ٢ ص ٣.

(٢) محمد الشبة. مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات الاختلاف. الجزائر ٢٠١٤. ص ٧.

(٣) المرجع نفسه. ص ٧/ ٠٨.

إن الحديث عن أهمية البعد المخيالي في دراسة أركون الفكر الإسلامي، وتتمثل هذه الأهمية أساسا في الكشف عن الدور الذي يلعبه الخيال في تحريك عجلة التاريخ، وفي تشكيل الذاكرة الجماعية ومن أجل الخوض في هذه الأهمية للبعد المخيالي في فكر محمد أركون بنا أن نقوم بتقسيم هذا العمل الذي نعتزم الخوض فيه إلى جملة من النقاط المنطقية التالية:

من أجل العثور على معاني الخيال في الثقافة العربية الكلاسيكية نطالع بسرعة المعاني اللغوية لجذر «خيل» في معجم لسان العرب الجذر اللغوي للكلمة المستحدثة «المخيال» يفيد في لسان العرب المعاني التالية<sup>(١)</sup>:

معنى الظن: «خال الشيء يخال خيلا، وخيلة وخالا وخيلا وخيلانا ومخاله ومخيلة وخيلولة: ظنه، وفي المثل: من يسمع يخل أن يظن».

وكذلك في الحديث: «ما أخالك سرقت، أي ما أظنك».

وقال ابن هانئ في قولهم من يسمع يخل: «يقال ذلك عند تحقيق الظن، ويخل مشتقة من تخيل إلى».

معنى التهمة: «وخيل عليه تخيلا: وجه التهمة إليه».

معنى الخليق: «وكل شيء كان خليقا فهو مخيل، يقال: إن فلانا لمخيل للخير».

معنى الخادع أو الموهم: «وقيل: الخال السحاب الذي إذا رأته حسبته ما طرا ولا مطر فيه». وقال الأصمعي: «كانوا ينصبون خشبا عليها ثياب سود تكون علامات لمن يراها... وأصلها أنها كانت تنصب للطير والبهائم على المزروعات لتظنه إنسانا ولا تسقط فيه».

وهناك دلالات واستعمالات أخرى للجذر اللغوي للكلمة المستحدثة «المخيال» في معجم لسان العرب، ويشير أغلبها إلى ما في خيل وفي أصلها ومشتقاتها من دلالات على الظن والوهن والتوقع والكذب والصور الكاذبة أو غير الحقيقية وما يقترن بها من عدم اليقين... أي بكل ما ليس حقيقة صادقة تملك اليقين أو واقعا حقيقيا<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن منظور. لسان العرب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٥ ص ٣٢٧.

(٢) المرجع نفسه. ص ١٤.

## المخيال عند العرب

يعتبر أفلاطون وأرسطو هم الأوائل اللذين تطرقوا إلى المخيال عبر عنه أرسطو بكلمة

.Phantasma

ويعرف أفلاطون التخيل بأنه مصور أو رسام يرسم في النفس أشباه الأشياء المدركة بالحس، ويأخذ من الحواس التي تصبح مادة للتفكير، وفي هذا التعريف يشير أفلاطون إلى وظيفتين هامتين للتخيل إحداهما هي استعادة صور المحسوسات، وهذا ما يعنيه أفلاطون بتصوير الأشياء المحسوسة في النفس والثانية هي استخدام الصور المحسوسة في التفكير<sup>(١)</sup>.

لقد عبر الفلاسفة العرب، كابن سينا، وابن رشد والفرايبي،... عن المخيال بـ فانتاسيا الذي أخذوه من Phantasana لأرسطو، يقول ابن رشد في شرحه للمخيال عند أرسطو محال أن يكون الخيال «المخيال» ظنا أو حسا أو علما أو عقلا، وعموما، أيا كانت من ملكات العقلانية، فهو ليس متركبا من الظن والحس، كما يقول بعض القدماء... فجلي أن الخيال ليس ظنا مقترنا بحس ولا بملكة مركبة من الظن والحس، إذن الخيال ليس إحدى تلك القوى ولا مركبا منها<sup>(٢)</sup>.

## المخيال عند بول سارتر

هو قدرة خلاقة، أي أنه حرية يستطيع بواسطتها أن يشكل العالم بطريقته الخاصة، ذلك أن الخيال هو الوعي بأسره من حيث هو قادر على تحقيق حرите، أي قادر على تشكيل الواقع وفرض دعائه على بناء العالم الخارجي، فالوعي المتخيل بالنسبة لسارتر يطرح موضوعه كما لو كان عدما، وهذا ما يجعل المخيال في العمق رمزا لكل فكرة إنه نموذج أصلي ومثالي للعدمية<sup>(٣)</sup>.

## المخيال عند باشلار

لقد أعاد باشلار للمخيل المتخيل، الذي يسبق الإدراك فلا يكتفي بالمعطي كيفما كان

(١) محمد عثمان نجاتي. الإدراك الحسي عند ابن سينا، بحث في علم النفس عند العرب، دار الشروق، الطبعة الثالثة، بيروت. ١٩٨٠. ص ١٥٣.

(٢) ابن رشد. الكتاب الكبير للنفس لأرسطو، ترجمة إبراهيم الغريبي، دار الحكمة ١٩٩٧. ص ٢٢١/٢١٨.

(٣) مصطفى النشار. نظرية المعرفة عند أرسطو، الطبعة الثانية، دار المعارف القاهرة. ١٩٨٧. ص ١٩٧.

شكله، بل يعمل على تحويره، فالخيلة أكثر عمقا من الذاكرة إذ في حريتها المتوحشة يتجسد جوهر الفكر، وقد وضع غاستون باشلار مفهومه العام للرمزية الخيالية في بدايتين اثنتين<sup>(١)</sup>.

□ الخيال هو ديناميكية أو فاعلية منظمة.

□ هذه الديناميكية المنظمة هي عامل أساسي في التجانس الحاصل في التمثل.

ويرى باشلار أن الخيال هو الذي يمكن الخيال من أن يكون منفتحا وجموحا إلى أقصى الحدود، كما يمكنه من الوصول إلى تجربة الانفتاح والجدّة المرتبطة بالأعماق السحيقة للكائن الإنساني وأية صورة تتخلى عن الخيال كمبدأ لها تصبح متمركزة في شكل نهائي، ومتخذة شكل إدراك آن، ومن ثمة تصبح الصورة مكتملة وساكنة، الشيء الذي يجعلها مجرد الخيال من أجنحته وتحد من قدرته التخيلية.<sup>(٢)</sup>

وعلى العموم يحدد الفلاسفة الخيال أو المتخيل كما يلي<sup>(٣)</sup>:

□ إنه ملكة استحضر صور شيء ما كنا قد رأيناه سابقا.

□ أنه ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية، أو لمرتبأ في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقا ولكن بطريقة جديدة.

□ أنه الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة وإيجاد تجارب عملية في كل مناسبة.

□ إنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل.

## الخيال عند محمد أركون

لقد أدى اهتمام أركون بالبعد الأسطوري والمجازي إلى تدعيم المفاهيمية في مقاربة النص

(١) محمد عثمان نجاتي. مرجع سبق ذكره. ص ١٩٦.

(٢) محمد الشبة. مرجع سبق ذكره، ص ١٦/١٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧/١٦.

الإسلامي بمفهوم المخيال، الذي تمت بلورته في الأبحاث الأنثروبولوجية وعلم التاريخ الحديث، فهذا المصطلح يحتل أهمية مركزية في فكر أركون الذي استخدمه كرد فعل على التطرق المادي أو الماركسي في دراسة التاريخ، فليس العامل المادي وحده هو الذي يحسم حركة التاريخ، بل إن العامل الرمزي يلعب دوره أيضا في هذه الحركة، وبخاصة في المجتمعات القروسطية حيث كان اقتصاد الكفاف هو السائد، وعموما في كل المجتمعات الزراعية ما قبل الصناعية<sup>(١)</sup>.

وفي هذا السياق يرى أركون أن علم الأنثروبولوجيا المعاصر يتيح لنا أن نتحدث عن وجود معرفة ذات نمط أسطوري، وهو ما لا يفهمه أو يقبله أناس العصور الوسطى، فالفكر الإسلامي لا يزال في نظره بعيدا عن مفهوم الأسطورة، بحسب المعنى الأنثروبولوجي الحديث، فهو يفهمها بمعناها القديم المكرس في اللغة العربية معنى الخرافات والأباطيل.<sup>(٢)</sup>

وقد رفضت النزعة الوضعية في القرن التاسع عشر الاعتراف بالبعد الخيالي والأسطوري للإنسان، ولذلك اعتبرت الدين والبعد الديني شيئا متجاوزا ينتمي إلى العالم القديم، أما العلم المعاصر فهو يعيد الاعتبار إلى الأسطورة ويعتبرها إحدى الطرق لإنتاج المعرفة، فالأساطير المنتشرة عند شعب من الشعوب تكشف إلى حد كبير عن العادات والتقاليد والأخلاقيات السائدة في، بهذا المعنى فالأسطورة ظاهرة أنثروبولوجية تشترك فيها جميع الثقافات والشعوب. وفي هذا السياق يرى محمد أركون أن الأسطورة تحرك التاريخ مثلما تحركه الوعود المحسوسة والماديات وربما أكثر، هنا يكمن نقص الماركسية الرهيب، فهي تقف على رجل واحدة لا رجلين وهنا يتفوق ماكس فيبر على كارل ماركس<sup>(٣)</sup>. يتبنى محمد أركون المخيال بغية تجاوز النظرة المادية الماركسية في دراسة التاريخ هذا من جهة ومن جهة ثانية تجاوز النظرة التقزيمية للخيال وعناصره اللامعقولة، ورفض تبجيل العقلانية «فالعقل لا يمارس دوره إلا بعلاقة مع الخيال والمتخيل»<sup>(٤)</sup>.

أي أن العقل يحمل في طيه لا معقولة، فلا يوجد وعي لا يتدخل فيه الخيال، وبالنسبة

(١) المرجع نفسه، ص ١٧/١٨.

(٢) مصطفى كحل. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر ٢٠١٣، ص ١٤٣/١٤٤.

(٣) محمد الشبة المرجع نفسه، ص ٢٨/٢٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٩.

لمحمد أركون الإلحاح على استخدام العقل والاستعانة به، غيب الحديث عن مفهوم الخيال بصفته ملكة أو وسيلة للتصور والمعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من أجل الإدراك والتعبير والكشف المعرفي<sup>(١)</sup>.

ويرى أركون أن المسلمين والمستشرقين معاً قدموا تصوراً خاصاً عن الفكر الإسلامي مغموساً بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يرمون الخيال والتمثيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة والإنحراف، وراحوا يعتقدون أن عمليات الانبهار والزخرفة والمجاز الخلاب هي أشياء مقصورة على الأدب بالمعنى الفني للكلمة (شعر، حكايات، روايات) ولكنها معدومة تماماً في ساحة الفكر<sup>(٢)</sup>.

ويذهب أركون إلى تقرير نوع من التقابل بين الموقف العقلاني للعالم والموقف الخيالي، ويرى «أن الخيال هو عبارة عن بنية أنثروبولوجية موجودة لدى كل الأشخاص وفي كل المجتمعات مهما اختلفت أشكاله وأنواعه بحسب التاريخية والمشروطية المكانية»<sup>(٣)</sup>.

وفي هذا الصدد نجد محمد أركون يعتبر أن العقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر<sup>(٤)</sup>. ولذلك فهو يفضل استخدام كلمة فكر على كلمة عقل، ومن هنا يأتي حديثه عن الفكر الإسلامي أو تاريخ الفكر الإسلامي، فكلمة «فكر» هي أوسع مجال. ذلك أنها تشمل ثلاثة عناصر رئيسية<sup>(٥)</sup>:

١. العقل بالمعنى الصارم للكلمة، أي المعنى الذي أعطى له الامتياز والحضوة خلال تاريخ الفكر البشري لاسيما في الفلسفة والعلوم.

٢. الخيال.

٣. الذاكرة.

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠.

(٢) محمد أركون. العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٦ ص ٢٦.

(٣) مصطفى كيجل، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٤) محمد الشبة، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٤٥.

إن محمد أركون يميز في المتخيل بين:

### ١- المخيال الاجتماعي والاديولوجيا:

المخيال الاجتماعي هو مصطلح مقترح من طرف محمد أركون، حيث يرى أن المخيال الاجتماعي يفرض ثقافته هذه على المجتمع، حيث يرجع أهمالنا اللغة الشفاهية لأننا لم نعتن بالعلم الذي يدرس الذاكرة الشفاهية وهي الأثنوغرافيا التي تعتن بالوصف الدقيق لجميع مظاهر الحياة اليومية للجماعة.

كما يميز أركون بين الحقيقة التي يريد أن يوصلها الفكر العلمي وبين الحقيقة النفسية الاجتماعية التي تروج لها الحركات الجماهيرية عن طريق التجيش والتعبئة<sup>(١)</sup>:

يقول أركون «الدين يهيمن بالفعل ولكنه لا يحكم في أي مكان» وبالرغم من هذا فالمخيال الإسلامي يرفض أن تكون الحكومة مستقلة عن إرادة الله أو الوحي، ويلاحظ أركون أن مثل هذا المخيال شيء ضروري في سيرورة المجتمع وميكانيزمات اشتغال السلطة فيه فلا يوجد أي مجتمع بشري يمارس دوره أو آليته بشكل مختلف، أي بدون تشكيل متخيل ما<sup>(٢)</sup>.

### ٢- المخيال والتاريخي في الوعي الإسلامي:

إن سيطرة المخيال الديني على أفراد الأمة يجعل كل عضو من أعضائها يقفز على الأحداث التاريخية، ليغيش وبشكل مباشر وأسطوري مع كل السابقين واللاحقين المعتبرين كرموز وشخصيات مؤسسة لمعنويات الأمة وقيمها الخالدة. من هنا يتحدث أركون عما يسميه بالدينامو الروحي الذي يحرك آمال الجماعة المؤمنة، ويملاً عليها كل شعورها وإحساسها، كما يقدم لها غاية أنطولوجية وأخروية تخلع صبغة التقديس والتعالى علفى كل الأعمال التاريخية المنجزة من خلال ملابسات الصراع الأرضي. في هذا السياق يقول هاشم صالح: «لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المندمجة، لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظات التاريخ. وهذا هو معنى المخيال أيضاً»<sup>(٣)</sup>.

(١) محمد الشبة، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢) نفس المرجع، ص ٦٣.

(٣) نفس المرجع، ص ٦٤/٦٥.

## ٣- المخيال والعقل في الثقافة الإسلامية؛

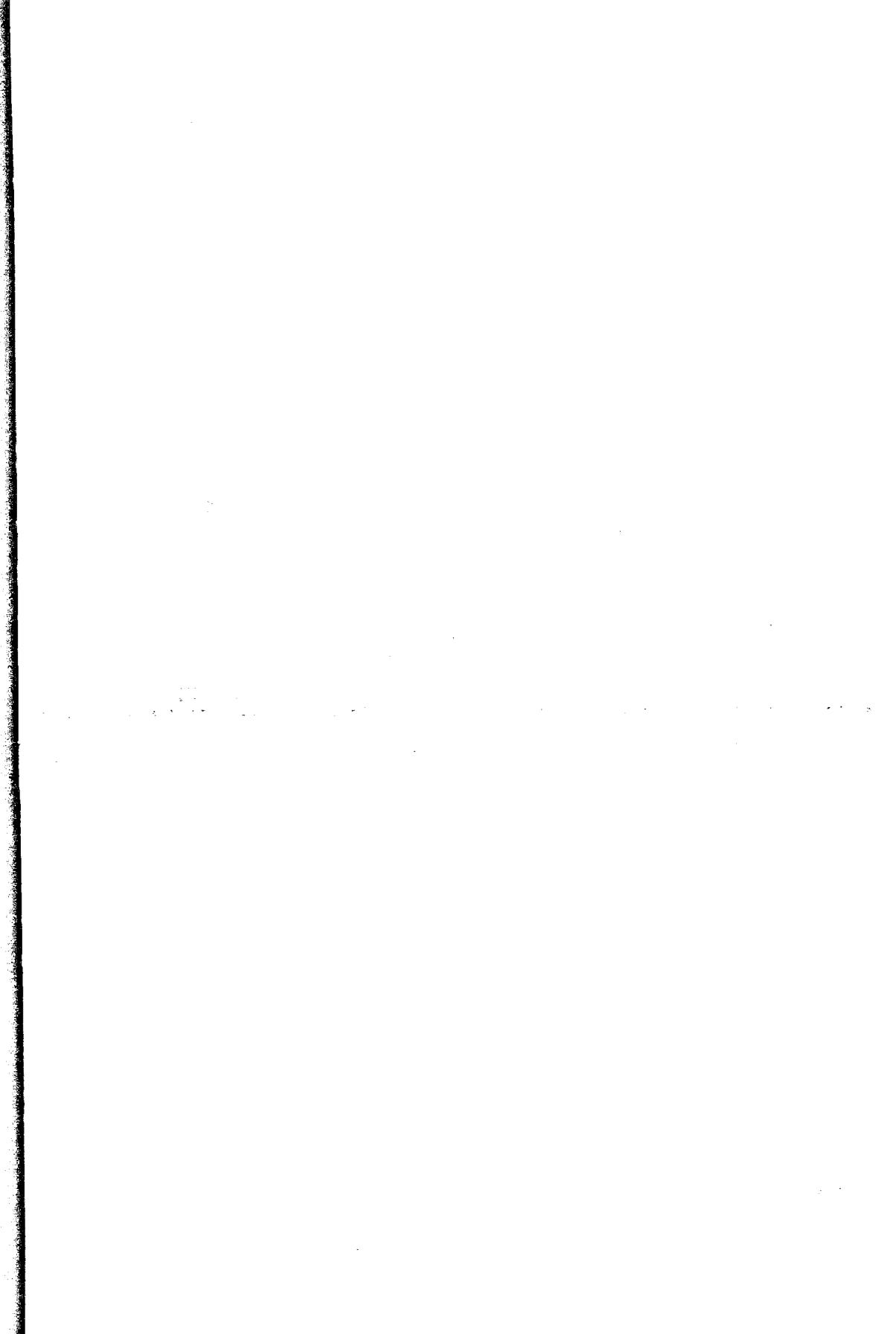
يلاحظ أركون أنه غالباً ما تعرض المخيال للاحتقار لصالح تضخمي ملحوظ لدور العقل في تاريخ الثقافة الإسلامية. وقد حصل ذلك بالأساس، نتيجة التضامن الحاصل بين الثقافة الحضرية العالمة من جهة، ومن الدول المركزية المرتبطة بالكتابة والخط الارثوذكسي المهيمن من جهة أخرى. بل حتى المضامين الخرافية والقصص الشعبية التي اهتم بها الكتاب القدامى كثيراً وجمعوها في كتب التاريخ والتفسير والسيرة والتراجم، كان العقل الفيلولوجي والتاريخاني قد كشف مواقعها بدقة وحذفها.

لذلك يؤكد أركون في مشروعه لنقد العقل الإسلامي على ضرورة القيام بدراسات حرة ولا مشروطة للأدب الشعبية. عل ضوء المعطيات الجديدة التي تمدنا بها الألسنيات والإثنولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ... من أجل إعادة الاعتبار للعقل الشفهي الذي طالما همش من طرف العقل الكتابي ومن أجل التوصل كذلك إلى تفهم الدور الذي تلعبه التراكيب الأسطورية والخرافات والشعوذات والسحر... إلخ، في تكوين الذات التاريخية للجماعة البشرية.<sup>(١)</sup>

ومن هنا يرى أركون بأن نسبة العقل أو مقدار تواجدته في الكثير من القطاعات والمنتجات الثقافية في الحقل الإسلامي، يحتاج إلى إعادة رؤيته وتقييمه انطلاقاً من انثروبولوجيا المخيال وعلم الاجتماع المهتم بالعلاقات المتداخلة بين العوامل الأسطورية والشعائرية والتاريخية.<sup>(٢)</sup>

(١) نفس المرجع، ص ٥٥.

(٢) نفس المرجع، ص ٥٦.



ثالثاً

**الفكر الغربي الحديث والمعاصر**



## الميتافيزيقا والمعنى عند بتنام

د. محمد سيد محمد أبو العلا(\*)

### مقدمة

تتمتع الميتافيزيقا بأهمية كبرى في الفلسفة، وخاصة لدى فلاسفة العلم، فمنهم من ينكرها انتصاراً للعلم، فيصبح مفهوم العلم لديهم مرادفاً لإنكار الميتافيزيقا أو الحط من شأنها، ومنهم من يؤيدها رغم تأييده للتقدم العلم، فلا يرى تعارضاً بين العلم والإيمان، وفي ظل تعدد المذاهب الفلسفية وتنوعها، وتقدم مجالات الفلسفة لتشمل فلسفة العلم واللغة، والمنطق الرياضي، خاصة في ظل تقدم العلوم الطبيعية كالفيزياء، واعتمادها بصورة أساسية على نظريتي النسبية والكوانتم، الأمر الذي أدى إلى اهتزاز دور الميتافيزيقا، وازدهار المنطق الرياضي كعلم نسقي يبحث في الاستدلال، واقتضاره أول الأمر على قيمتي الصدق والكذب فقط، قبل أن يتطور هو الآخر فنرى منه منطق ثلاثي القيم، ومنطق متعدد القيم (الغائم)، فأصبح يسمى المنطق ثنائي القيمة منطلقاً كلاسيكياً، أو قديماً، وكانت قضايا الميتافيزيقا قد اهتزت قبل ذلك بفترة، الأمر الذي دفع هيلاري بتنام إلى تقديم رؤيته الخاصة من منظور ميتافيزيقي لغوي فيما يعرف بميتافيزيقا المذهب الواقعي، رافضاً الصدق الذي معناه تطابق المعتقدات مع عالم الصدق المفترض، فرأى أن الماصدق يختلف من شخص إلى آخر بناءً على نفسية التركيب اللغوي، ومن ثم أصبح مفهوم الماصدق نسبياً متغيراً يدخل فيه الجانب السيכולوجي، وهو ما يؤيد تقديمه للماصدق من خلال نظرة اجتماعية سماها «الجسم الجماعي اللغوي» تعتمد على بيان الفرق بين خبرة المتكلم، وما يكون عليه الشيء في الواقع.

### إشكالية البحث:

تتمثل الإشكالية الأساسية لهذا البحث في عرض الجانب الميتافيزيقي لآراء «بتنام»

وعلاقتها بفلسفة اللغة والمنطق من جهة، وانعكاسها على مفهوم الصدق لديه من جهة أخرى، وكيف نظر إلى مشكلة المعنى والصدق؟ ومدى تأثيره بالمذهب البراجماتي؟، وآراؤه في الصدق الرياضي وميتافيزيقا المذهب الواقعي؟.

وهذه التساؤلات سوف أجيب عنها داخل صفحات هذا البحث.

### أولاً: مفهوم الصدق عند بتنام Putnam Hilary (\*)

#### أ- علاقة الصدق بالفلسفة

نستعمل في حياتنا اليومية كلمات «الصدق» و«الكذب»، ونصف الأشياء والأقوال بأنها «صادقة» أو «كاذبة»، وربما لانجد مشقة في التواصل عن طريق هذا الاستعمال. ولكن الفهم الفلسفي المتأمل والمتعمق يختلف كثيراً عن هذا الفهم العادي<sup>(١)</sup>. كما أن «الصدق» يعد أحد أهم الموضوعات الرئيسية في الفلسفة، كما أنه واحدٌ من مجالاتها المتسعة، فقد ظل الصدق

(\*) «بتنام هيلاري Putnam Hilary» (١٩٢٦-١٣ مارس ٢٠١٦ م) فيلسوف أمريكي، له إسهامات أساسية في فلسفات العقل واللغة والعلم. ولد بمدينة «أيلينوي» Illions في شيكاغو، كان والده صموئيل بتنام صحفياً ومترجماً ويكتب لمجريدة «العامل اليومية» The Daily Worker، وهي نشرة كان يصدرها الحزب الشيوعي الأمريكي. غلب الطابع العلماني على تفكير «بتنام» نتيجة لالتزام والده بالماركسية رغم اعتناقه والدته «ريفا» Riva للديانة اليهودية. تأثر بالوضعيين المناطقة، خصوصاً «رودلف كارناب»، كما تأثر بفلاسفة من قبيل «ف. كواين، لودفيج فتنجشتين، ونيلسون جودمان» على الرغم من أن أبرز مواقف معارضته للوضعية المنطقية. (انظر: دونالد جيليز: فلسفة العلم في القرن العشرين «أربعة موضوعات رئيسية»، ترجمة د. حسين علي حسن، أم القرى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ١٩٥). إبان ذلك استقل عن هذا التيار وأصبح في النهاية ناقداً عنيفاً للحركة، جادل ضد الوضعية منكرأ وجود أساس متميز (مثال: المعطيات الحسية) لمعرفة، كما أنكرو وجود مبدأ ثابت للتحقق، فضلاً عن إنكاره وجود تمييز بين الحقيقة [الواقعة] والقيمة وفق تعريف الوضعيين، كما أقر استحالة تقويم الجمل (والمعتقدات) بوصفها صادقة أو باطلة على نحو فردي؛ أي أنه اتجه للكلية على حساب الذرية، كما انتقد المذهب التأسيسي المعروف بالواقعية الميتافيزيقية، وهي كل الرؤى الشمولية التي تزعم طرح التصور الوحيد لأثاث العالم مخطئة في مسارها سواء جاءت من منظور وضعي - نسبي أو واقعي - مادي، انظر: دليل أكسفورد للفلسفة: تحرير تد هوندترتش، ترجمة نجيب الحصادي، تحرير الترجمة منصور محمد البابور، محمد حسن أبو بكر، ج ١ من حرف إلى حرف ط، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، ٢٠٠٣، ص ١٧٢.

(١) د: صلاح إساعيل: نظرية المعرفة المعاصرة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة،

في حد ذاته موضوعاً للمناقشة لآلاف السنين، علاوة على ذلك فإن هناك مجموعة كبيرة من القضايا في الفلسفة تتعلق بالصدق، إما من خلال الاعتماد على المناقشات التي تدور حوله، أو من خلال تلك المناقشات التي تتخذ مجالاً للبحث فيها، وسيكون من المستحيل الإمام بكل ما يمكن أن يقال عن الصدق بأي شكلٍ من الأشكال<sup>(١)</sup>.

وفي مجال عرض موضوع الصدق عند «بتنام» نجد أنه لأول وهلة قد تأثر بكانط Kant (١٧٢٤-١٨٠٤)، في رفضه لاستقلال العقل عن العالم الذي اعتبره بمثابة أسساً تُرسي لمعتقداتنا الصادقة، وكذلك في رفض مفهوم الصدق الذي يعد تطابقاً بين معتقداتنا وعالم الصدق المفترض باستقلالٍ عن العقل<sup>(٢)</sup>. غير أن مشكلة ترسيم الحدود بين الميتافيزيقا والعلم تتجاوز النطاق العقلي العام للعلم نفسه. على الرغم من أن مشكلة تمييز النظريات العلمية عن غيرها من أنواع النظريات الأخرى خاصة الميتافيزيقية، قد نوقشت كثيراً في القرن العشرين، فإنها ليست مشكلة جديدة، إذ عالجها كلٌّ من «هيوم Hume» (١٧١١-١٧٧٦) و«كانط» في القرن الثامن عشر<sup>(٣)</sup>.

والحق أن الفلسفة العلمية لم تعد إلى تنقية نفسها، ولن يكون من العسير أن نبين من جهة أولى أن أشد المنتصرين للمذهب العقلي يكتفي كل يوم في أحكامه العلمية بدراسة واقع لا يعرفه معرفة عميقة، وأن أشد أنصار المذهب الواقعي تزمناً، من جهة أخرى يعتنق أسلوب التبسيط المباشر، كما لو أنه بوجه الدقة، يقر مصادر المعلومات التي يقرها صاحب المذهب العقلي<sup>(٤)</sup>.

لكن «بتنام» اتخذ موقفاً نقدياً ضد الفلاسفة معتبراً أن الخطيئة الكبرى للفلاسفة تتمثل في تجاهل كل تيار من الفلاسفة لآراء ووجهات نظر السابقين عليه بكل سهولة في سياقاتهم الفلسفية، وهذا أمرٌ سخيف؛ فعلى سبيل المثال ذهب «جون ديوي John Dewey» (١٨٥٩-١٩٥٢) أن الاختلاف ومواجهة المشكلات من أهم الشروط التي تميز الفلاسفة، وهو ما يعني

(1) Gómez-Torrente, Mario: «Logical Truth», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition).

(2) Dermot Moran: Hilary Putnam And Immanuel Kant: Two Internal Realists? Synthese, Vol.123, No.1, published by Springer (Apr.,2000), pp65-104, p66.

(٣) دونالد جيليز: فلسفة العلم في القرن العشرين «أربعة موضوعات رئيسية»، مرجع سابق، ص ٣٠٥.

(٤) غاستون باشلار: الفكر العلمي الجديد، ترجمة: د. عادل العوا، مراجعة الدكتور عبدالله عبد الدائم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، بيروت، لبنان، ١٩٨٣، ص ٦.

استحالة الارتداد Recoil في أي حالة، الأمر الذي دفعه لمحاولة البرهنة على إمكانية فهم السياق من الناحية الإنسانية للتغلب على نموذج الارتداد الذي تسببه الفلسفة<sup>(١)</sup>. لكن «بتنام» يختلف قليلاً في هذه النقطة عن «كانط» الذي أرجع سبب فشل الفلسفات السابقة لأنها قدمت آراء ومذاهب لا تقبل المراجعة ولا التحقيق في دنيا الواقع الذي يعيشه معظم الناس، وذلك لأن الفلاسفة قد اعتادوا أن لا يعبأوا بمتطلبات الواقع أو الاحتكام إليه. وإذا أردنا للفلسفة أن تتقدم وأن تشارك في دنيا الناس بتعميق نظرتهم للوجود والحياة، فلا بد أن يلتزم الفيلسوف بحدود هذا الوجود الواقعي الذي أسماه «كانط» عالم التجربة أو عالم الظواهر<sup>(٢)</sup>.

لكن السبب الحقيقي وراء انتقاد «بتنام» للفلسفات السابقة هو تأكيده على دور العقل قائلاً: «أننا يجب أن نتصور عقلياً ما هو حقيقي في مقالنا بعيداً عن وجهة النظر الفلسفية»، لذلك لجأ للبرهنة على أن جميع ما بعد وجهات النظر غير كافٍ، ليس بسبب احتياجنا لحساب كافٍ للمعرفة الرياضية، وإنما بسبب احتياجنا لحسابٍ يكفي لصدق اللغة كحسابٍ معقول للمعرفة<sup>(٣)</sup>. لكن ما السبب الذي دفع «بتنام» وغيره إلى التحامل على المذاهب الفلسفية في الوصول إلى الحقيقة؟ يبدو أن السبب في تحامل «بتنام» وغيره من الفلاسفة على المذاهب الفلسفية يرجع إلى التوسع في الرياضيات الذي جعل الفلسفة العقلية تشكل خطراً على العلوم التجريبية، إذ نجم عن هذا الموقف التقليل من شأن الملاحظة التجريبية، واستبعاد الحواس من مجال البحث عن الحقيقة<sup>(٤)</sup>. حتى أن «فتجنشتين Wittgenstien» (١٨٨٩-١٩٥١) على سبيل المثال، يقول: «إذا نشأت المشاكل الفلسفية نتيجة لكوننا قد ضللنا الطريق ببعض ملامح لغتنا، فإن الميتافيزيقي - بشطحاته نفسها - قد يساهم في تخليصنا منها»<sup>(٥)</sup>.

(1) Hilary Putnam: Sense, Non Sense, And The Senses, An Inquiry In To Powers Of Human Mind, The Journal Of Philosophy, Vol 91, Issue 9 (Sep, 1994) 445-517, p 445.

(٢) د: أمل مبروك: مقدمة في الميتافيزيقا، المجلد العربي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١١، ص ١٢٧.

(3) Hilary Putnam, Paul Benacerraf: Philosophy Of Mathematics, Cambridge University Press, 2nd Edition, Cambridge, United States Of America, 1983, pp404-405.

(٤) د: حسين علي حسن: فلسفة العلم عند هانز ريشنباخ، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٧٩.

(٥) أي. جي. مور: كيف يرى الوضعيون الفلسفة، مختارات مترجمة من كتاب الوضعية المنطقية للناسر أي - جي - مور، ترجمة د. نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، دار الآفاق الجديدة، ص ٤٢.

وهو ما يعني أن الميتافيزيقا في نظر «فتجنشتين» وغيره (فلاسفة الوضعية المنطقية) نشأت بسبب غموض اللغة، حتى أنها تقوم بحل مشكلات الفلسفة (حلاً مصطنعاً كما يقصدون). الأمر الذي دفع «بتنام» أيضاً إلى التحامل على الفلسفة، بل واعتبارها سبباً للغموض قائلاً «إننا نخسر الرؤى الواضحة طالما كان السبيل الوحيد للحصول عليها في سياق المناقشة الفلسفية»، ولهذا السبب قام بإعداد محاضرة بعنوان «المذهب الأرسطي الواقعي دون ميتافيزيقاه»، تكلم فيها عن إمكانية الدفاع عن الحس المشترك Common Sense للعالم في المذهب الأرسطي، دون الالتزام بأي تغييرٍ لمذهب الضرورة الميتافيزيقية الذي طرحه أرسطو (٣٨٤ق.م-٣٢٢ق.م)<sup>(١)</sup>.

### لكن ماهي علاقة الصدق بالحس المشترك؟

الحس المشترك أو الإحساس العام، مصطلح قدمه «جورج إدوارد مور Moore G.E. (١٨٧٣-١٩٥٨)\*» ويعني الفهم العام أو المعتقدات العامة التي يشترك جميع الناس في معرفتها ويُجمع الأكثرية على صحتها<sup>(٢)</sup>. وتتعلق الصحة الموضوعية للحس المشترك بالافتراض وراء الفيلسفي المُحكّم لسيادة قوة وجهة النظر، ذلك أن خسارة مجموعة الادعاءات التي تسمى بالحس المشترك تتضمن مجموعة من المعتقدات التي لا مفر منها بالنسبة لنشاطاتنا العلمية، كما أن تبني قوة وجهة النظر في الفلسفة يجعل مثل هذه الاعتقادات تقريباً صحيحة<sup>(٣)</sup>.

(1) Hilary Putnam: Sense, Non Sense, And The Senses, An Inquiry In To Powers Of Human Mind, The Journal of Philosophy, 1994, p447.

(\*) جورج إدوارد مور Moore G.E.: فيلسوف انجليزي من رواد حركة التحليل اللغوي في النصف الأول من القرن العشرين، أكد على أهمية تحليل اللغة من أجل اتضاح المشاكل الفلسفية وإبعاد الزائف منها، طرح في كتابه (المبادئ الأخلاقية)، وبحثه (تفنيد المثالية) مثالا عملياً لمنهج جديد في حل مشكلات الفلسفة، هذا المنهج في أساسه يقوم على فكرة أن سبب مشكلات الفلسفة هو عدم معرفة حقيقة الأسئلة المطروحة التي يراد الإجابة عنها، ولو حاول الفلاسفة الوقوف على المعنى الحقيقي لتلك الأسئلة، وذلك عن طريق تحليلها قبل الإجابة عنها، أي تحليل لغة تلك المشكلات، لكان ذلك كافياً لاختفاء معظمها، ومن أجل ذلك حاول بيان أنماط القضايا المختلفة، أو مختلف المسائل موضوع البحث، وماهي الأسباب التي تثبت أو تنفي قضية ما. انظر: أسارى فلاح حسن: اللغة والمعنى دراسة في فلسفة لودفيغ فتغنشتاين المتأخرة، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ٢٠١١، ص ١٦.

(٢) أسارى فلاح حسن: المرجع السابق، ص ١٦.

(3) William Throop & Kathryn Doran: Putnam's Realism And Relativity: An Un Easy Balance, Erkenntnis, Published By Springer, Vol.34, No.3, 1975, Special Issue On Putnam's Philosophy, May, 1991, p363.

## ب- إشكالية المعنى:

انطلق «بتنام» من مشكلة المعنى، وقام بملاحظة النظريات التقليدية التي تتكلم في هذا الموضوع، والتي من خلالها رأى أن موضوع المعنى موضوعاً واحداً تمت مناقشته في الفلسفة، وأنه من الضروري مناقشة ومحاولة حل عددٍ من الموضوعات التي تتعلق بوجهة النظر الحالية (التي تؤيد الغموض)<sup>(\*)</sup> والتي اعتبرها خاطئةً من وجهة نظره، إذ إنه يحاول جعل هذه الحالات واضحة بالنسبة للقاريء كلما تقدم للأمام<sup>(١)</sup>. وقد كان تناول «بتنام» لنظرية المعنى والإشارة Meaning and Reference كانبطياً في مجمله، فقد أدت نظريات المعنى والإشارة للمذهب الواقعي المعاصر إلى تمييز «بتنام» بين نوعين من المذهب الواقعي:

أ- «المذهب الواقعي الداخلي»، والذي عبر عنه بالمصطلح «ميتافيزيقي».

ب- المذهب الواقعي التجريبي، وقد أكد «بتنام» نفسه أن هناك ترابطاً بين موقفه وموقف «كانط»، حيث يسمي «كانط» النوع الأول «الواقعية الداخلية» والنوع الثاني «الترنسندنتالي»<sup>(٢)</sup>.

ولا يشبه موقف «بتنام» موقف «كانط» فقط في تمييزه بين الحقائق التركيبية والتحليلية، وإنما يشبه أيضاً تمييز «ليبنيز Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦)» بين حقائق العقل وحقائق الواقع، فحقائق الواقع صادقة في كل العوالم الممكنة، لذلك نقول أن حقائق العقل هي تلك التي لا يمكن أن تكون كاذبة، وأن القضايا التحليلية هي تلك التي يؤدي سلبها إلى تناقض ذاتي، وكذلك تمييز «هيوم» بين علاقات الأفكار وحالات الواقع<sup>(٣)</sup>.

في حين كان الهدف من وضع فريجه Gottlob Frege (١٨٤٨-١٩٢٥)<sup>(\*\*)</sup> نظريّة عن

(\*) الغموض الذي يرفضه بتنام يقصد به المنطق الغائم، لأنه من مؤيدي المنطق ثنائي القيم.

(1) K.Gunderson: Language, Mind And Knowledge, Minnesota Studies In The Philosophy Of Science, In «K.Gunderson» VII, University Of, Minnesota Press, MPLS, University Of Minnesota, 1975 , p216.

(2) Dermot Moran: Op.Cit,p68.

(3) W.V.Quine: Two Dogmas Of The Empiricism, , Revised Version, Reprinted In His «From A Logical Point Of View», 2nd ed , Harvard University Press , 1961,p52.

(\*\*) جوتلوب فريجه (١٨٤٨-١٩٢٥): مؤسس المنطق الرياضي الحديث، حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة في جوتنجن، درّس في جامعة جينا منذ عام ١٨٧٤ إلى أن تقاعد عام ١٩١٨، لم يطلع الكثيرون =

المعنى والمسمى حل المتناقضات الناتجة عن علاقة الهوية<sup>(١)</sup>. وفي سياق تناوله للحدود تكلم «بتنام» عن مفهوم المعنى والإشارة، واعتبرهما غير واضحين في المذهب التقليدي الذي يُعرّف غموض المفهوم - المصدق، مقررًا أن له توالٍ Consequences نموذجية، ورأى أن المذهب التقليدي جعل من معنى الحد تصوراً ضمنياً، وذلك بأن جعل المعاني بناءً عقلية، كما اعتبر تمرد «فريجه» ضد هذا المذهب السيكلوجي Psychologism<sup>(\*)</sup> يجعلنا نشعر أن المعاني تمثل خاصية عامة - لأن المعنى نفسه يمكن إدراكه من خلال شخصٍ ما أو أكثر في أوقاتٍ مختلفة - لأنه قام بمناظرة التصورات، ومن ثم «المفهومات Intensions» أو المعاني ببناءً مجردة بدلاً من البناءات العقلية، على الرغم من أن إدراك هذه البناءات المجردة يظل حدثاً فردياً نفسياً<sup>(٢)</sup>. بينما كان تمرد كلاً من «فريجه وكارناب Carnap» (١٨٩١-١٩٧٠) لمخالفة المذهب السيكلوجي، لأنهم رأوا أن المعاني خاصية عامة؛ حيث يمكن «إدراك» المعنى نفسه من خلال أكثر من شخص في أوقاتٍ مختلفة، وبالتالي طابقوا التصورات و«المفهومات» أو المعاني بالبناءات المجردة بدلاً من البناءات العقلية، على الرغم من أن إدراك مثل هذه البناءات المجردة ما يزال حدثاً سيكلوجياً فردياً، ولم يشك أحد هؤلاء في فهم الكلمة (في معرفة مفهومها) فقد كانت مجرد حالة سيكلوجية محددة من حالات الوجود<sup>(٣)</sup>. في الوقت الذي صوّر فيه «بتنام»

= على أعماله قبل رحيله، ظل تأثيره في الفلسفة لفترةٍ طويلة يمارس عبر ما كتبه الآخرون عنه. كان له تأثير على الفلسفة التحليلية أبرزه رسل، أعظم إسهاماته في المنطق استحداثه لنظرية التكميم: نهج في الترميز والعرض المحكم لتلك الاستدلالات التي ترتهن سلامتها بتعابير من قبيل «كل، بعض، لاشيء» باستخدام ترميز جديد للتكميم، تمكن المنطق الصوري لأول مرة بعد فريجه من التعامل مع براهين تتضمن حلاً بها مكملات متعددة، كما طور فروعاً أخرى من المنطق كنظرية الفئات وحساب محمولات الدرجة الثانية. (انظر: دليل أكسفورد للفلسفة، ج ٢ من حرف ظ إلى حرف ي، ص ٦٥٣).

(١) د: سهام النويهي: أسس المنطق الرياضي (رؤية حديثة)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٢٨.

(\*) المذهب النفسي مشتق من علم اللغة النفسي Psycholinguistics: يختص هذا العلم بدراسة العوامل النفسية المؤثرة في اكتساب اللغة الأم وخاصةً عند الأطفال أو تعلم لغة أجنبية، كما يدرس عيوب النطق والكلام والعلاقة بين النفس البشرية واللغة بشكل عام من حيث الاكتساب والإدراك عند المتكلم أو السامع وذلك على المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، ويرجع الفضل في استقرار هذا العلم لنظرية تشومسكي: انظر د. حلمي خليل: مقدمة لدراسة فقه اللغة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣، ص ١٩٤.

(2) Hilary Putnam: Meaning And Reference, pp699-700.

(3) K.Gunderson: Op.Cit, p218.

نوعاً من التوازي بين «الداخلي»، «البرجماتي»، «الطبيعي» و«الحس المشترك»، وبين المذهب الواقعي ومثالية «كانط» الترانسندنتالية، فقد رأى أن «كانط» يرفض الصورة الميتافيزيقية(\*) لأنها تفترض الفردي، العقل، والعالم المستقل، لذلك نظر إلى الصدق بوصفه تطابقاً بين العقل والعالم الموجود بالفعل، زاعماً أنه تغلب على الانقسامات الفطرية الثنائية الكاذبة، كما تغلب أيضاً على الواقعية العلمية التي تفرق بين الصفات الأولية والثانوية، بين الأشياء الموجودة حقاً وبين تصوراتها<sup>(١)</sup>. وهو هنا يختلف عن «دومت Michael Dummett» (١٩٢٥-٢٠١١) الذي ادعى في نظرية المعنى ادعاءً يُعطي حساباً نسقياً، يتمثل في أنه يمكن لمن يفهم اللغة أن يدركها بشكلٍ ضمني، فماله تصل فلسفة اللغة إلى نقطة تعطي شكلاً معقولاً للنظرية؛ فإنه لن يمكن تعيين صحة أي جزء من أجزاء التحليل؛ وهناك نوعان من الفلاسفة يرفضون هذا الادعاء: أولاً من لا يقبلون التحليل اللغوي كمنهجٍ فلسفي صائب، وثانياً: من يقبلون به لكنهم يطبقونه بشكلٍ تدريجي<sup>(٢)</sup>.

بينما ينظر «بتنام» إلى المعنى من جانبان: أولهما أن المعنى يعني «المصدق»، وثانيها أنه يعني «المعنى»، والحقيقة هي أنه بينما يكون مفهوم «المصدق» دقيقاً جداً، بالنسبة إلى المفهوم المنطقي الأساسي للصدق، يكون إجراء مفهوم «المفهوم» غامضاً<sup>(٣)</sup>. وغموض المفهوم هو ما دفع «كواين Quine» (١٩٠٨-٢٠٠٠) إلى القول «أن فلاسفة اللغة كانوا على صوابٍ عندما شككوا في الكفاية النهائية لأي معيارٍ يخص الفروض الأنطولوجية للغة العادية، لكنهم أخطأوا عندما عجزوا عن افتراض وجود تساؤلٍ فلسفي عن الفروض الأنطولوجية يجعلنا

(\*) لرفض كانط الميتافيزيقا رفضاً مطلقاً، إنما انتقد الميتافيزيقا التقليدية، ويميز بين عالين: عالم التجربة أو «عالم الظواهر»، وهو العالم الذي ينبغي للفيلسوف أن يتقيد بحدوده وأن يعمل كل أدواته المعرفية للتعرف عليه وفهمه ووضع نتائج محددة لهذه المعرفة، وعالم الشيء في ذاته وهو عالم مقابل للعالم الأول، إنه ذلك العالم الذي يشتمل على كل ما وراء هذا العالم الطبيعي، ويتضمن كل ما ينأى بنا عن المعرفة الدقيقة، وبناءً على ذلك تكون نقطة البدء في الفلسفة لديه هي حدود عالم الظواهر، عالم التجربة. ويجب أن يتعهد الفيلسوف بحدود هذا العالم ولا يحاول تخطيه إلى ماورائه. انظر د: أمل مبروك: مقدمة في الميتافيزيقا، ص ١٢٥.

(1) Dermot Moran: Op.Cit,p65.

(2) David Pears: Philosophical Theorizing And Particularism: Michael Dummett On Wittgenstein's Later Philosophy Of Language, B.MCGUinness And G.Oliver(eds.), The Philosophy Of Michael Dummett, Kluwer Academic Publishers, 1994, p45.

(3) K.Gunderson: Op.Cit, p218.

نتكلم بصورة مطلقة عن فروض أنطولوجية في مستوى اللغة العادية، وهذا الأمر لا يجعل من المعنى مجرد ما نملكه في عقولنا، وإنما يجعله طريقة من الطرق الكثيرة المحتملة لصياغة المقال في السؤال عن «الحدود التسويرية» التي عبر عنها بكلمة «يوجد» الموجودة في اللغة العادية، التي تعرضنا للخطأ إذا ما سعينا لتنقيتها، كما الحال عند علماء اللغة الذين لا يهتمون بالاضطرابات السريعة للصياغة المنطقية<sup>(١)</sup>.

بينما اعترض «فتجنشتين» على الربط بين الجملة أو الفكرة ومعناها الذي تحمله بدهاءً، فهذا الربط هو ما نستخدمه لتطابق الظاهرة عند شرحنا لها، فكلمة «معنى» على سبيل المثال إذا كانت مُقدّمة كمصطلح يعبر عن الفن، وتستخدم في البناء الشامل لنظرية المعنى؛ فإن سهولتها تكمن في تفسير هذا النمط الذي تقدمه، ذلك لأن التضمن له مستويان من الحقيقة: المستوى الأعلى للمعاني ويوجد فيه مستقلاً عن الجمل والأفكار، والمستوى الأدنى وفيه ترتبط الجمل والأفكار بمعانيها، وهو ما يحدد كيف يُدير الشخص فكره في معرفة أي الأشياء لا تعتبر حالات لما يفترضه المعنى الذي يقدمه<sup>(٢)</sup>.

والقول إن القضية تناظر الوقائع لا يعني القول بوجود وقائع، وإنما يعني القول بوجود أشياء عندما نقول عنها إنها موجودة. واللغة هي مفتاح فهمنا للعالم، وأحياناً تكون القفل الذي يمنعنا من هذا الفهم. وتنشأ كثرة كثيرة من مشكلاتنا الفلسفية نتيجة تضليل الصور اللغوية لنا. فنظن خطأ أن الأشياء غير الواقعية واقعية لأن اللغة توحي بأنها موجودة، ونخفق أيضاً في إدراك الملامح المهمة في العالم التي يتعذر تكييفها من الناحية اللغوية. ولكي نتفادى هذه الصعوبات لابد من أن نفهم اللغة التي نستعملها، ولا بد أن نصطنع طرقاً لتحسينها إذا اقتضى الأمر ذلك<sup>(٣)</sup>. بينما احتفظ فلاسفة الوضعية بوجهة النظر التقليدية، لذلك جاءت نظرية المعنى لتقاوم افتراضان دون منازع: أولاً: معرفة أن معنى الحد مجرد حالة سيكولوجية محددة (بمعنى الحالة السيكولوجية)، حيث تكون حالات التذكر والتصرفات السيكولوجية «حالات سيكولوجية» لا أحد يفكر في أن معرفة معنى الكلمة كان حالة مستمرة للوعي، ثانياً: أن معنى الحد (بمعنى المفهوم) يحتم ماصدقه، بمعنى أن تطابق المفهوم يستتبع تطابق الماصدق<sup>(٤)</sup>. ولهذا

(1) W. V; Quine: From Alogical point Of View, pp106-107.

(2) David Pears: Op. Cit, p48.

(٣) د: صلاح إسماعيل: مرجع سابق، ص ١٠٨.

(4) K. Gunderson: Op. Cit, p219.

السبب تكلم «بتنام» عن مشكلة المعنى والتطابق متخذاً من الأمثال التقليدية منطلقاً لتوضيح أفكاره، فالمثالان «المخلوق ذي الكلية»، و«المخلوق ذي القلب» يوضحان أن الحدان يمكن أن يكون لهما الماصدق نفسه ومع ذلك يختلفان في المفهوم، لكنهما يوضحان أن العكس ممكناً: الحدان لا يمكن أن يختلفا في الماصدق، في حين أن لهما المفهوم نفسه، لأنه لا توجد حجة لهذه الاستحالة قد تم عرضها في أي وقت مضى، لكنها ربما تعكس طبيعة تفكير فلاسفة العصور، الذين رأوا أن التصور يتطابق مع حدٍ يرتبط فقط بالمحمولات، ولذلك يتطابق التصور مع حدٍ يفترض دائماً الحالة الضرورية للاستغراق داخل ماصدق الحد، أما بالنسبة لـ «كارناب» فقد قبل بنظرية إمكانية تحقق Verifiability المعنى، حيث وجد أن التصور يتطابق مع حدٍ يشترط (في الحالة المثالية) أن يكون للحد معنى تاماً، أي أن معيار الانتماء للماصدق (ليس فقط بمعنى «الشرط الضروري والكافي» وإنما بالمعنى القوي لطريقة الإدراك، إذا ما كانت أشياء بعينها تستغرق الماصدق أم لا)<sup>(١)</sup>.

وتمثل كل حقيقة عند «بتنام» قيمةً مُحمّلة، وكل قيمة من قيمنا تحمل بعض الحقيقة، ويمثل البرهان في أصغر الأشياء تلك الحقيقة (أو الصدق)، فالصدق والعقلانية مفهومات مترابطة، فكون الشيء عقلانياً معناه أنه يمكن أن يكون صادقاً، أو بدقة أكثر يمكن أن نقول أن مفهوم الحقيقة (أو الجملة الصادقة) أمرٌ مثالي لمفهوم الجملة التي يمكن أن تكون معقولة الصدق<sup>(٢)</sup>. والجملة عامةً بسيطة التركيب. فاللغات السامية<sup>(\*)</sup> لا تميل إلى الجمل الفرعية، ولكن تفضل وضع الجمل بعضها إزاء بعض، على أن تستنتج من السياق العلاقة التي تربط إحداها بالأخرى، سواء كانت علاقة شرطية أو غائية أو سببية أو ما أشبه<sup>(٣)</sup>. في ضوء نزعة الفردية يفضل «بتنام» أن يتحدث عن معنى الكلمات، أو بالأحرى عن معاني العبارات، لأنه يشعر أن تصورنا لمعنى

(1) Hilary Putnam: Meaning And Reference, p700.

(2) .....: Reason, Truth And History, Cambridge University Press, Published by The Press Syndicate Of The University Of Cambridge, 1981, p201.

(\*) (اللغات السامية) مصطلح يطلق على لغات الأسرة التي تنتمي إلى الفصيلة السامية الحامية؛ طبقاً لتقسيم علماء اللغة للفصائل اللغوية في العالم. وأول من أطلق اسم (اللغات السامية Semetic Languages) (على هذه الأسرة؛ هو اللغوي الألماني شلوتسر Schlzer. وذلك في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي سنة ١٧٨١م، انظر:

[http://www.alukah.net/literature\\_language/0/97432/#ixzz4KWMu1B3i](http://www.alukah.net/literature_language/0/97432/#ixzz4KWMu1B3i)

(٣) د: السيد يعقوب بكر: دراسات في فقه اللغة العربية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٤.

الكلمة أكثر يقيناً من تصورنا لمعنى العبارة، وقد علق في هذا الصدد على حجج بعض الفلاسفة أمثال «دونالد ديفيدسون» Donald Davidson (١٩١٧-٢٠٠٣) الذي يصر على أن تصور معنى الكلمة يجب أن يكون ثانوياً، ومن ثم يجب دراسة معنى العبارة أولاً<sup>(١)</sup>.

وانطلاقاً من نزعته الفردية رأى «بتنام» أن البناء الكلي يتعارض مع استراتيجيات التعلم الفطري Innate العام، والحقيقة الواضحة أن مناقشة الواقعية يمكن أن تحتل مكاناً بارزاً يؤكد على عمومية المادة الوصفية التي يبدأ منها علماء اللغة ليقدموا لنا شهادة على عمق التحليل بقدر الميزات التي ترشح «لأنواع - محددة»، تلك الميزات التي ليست ذات معنى سطحي، أو الميزات المنطقية للغة، وإنما تلك التي تكذب في عمق البناء، لكنه رأى أن العقبة التي تقف أمام جميع هذه التحليلات تتعلق إلى حدٍ ما بالفلاسفة لا بمعنى الكلمات<sup>(٢)</sup>. التي تؤدي إلى الارتداد الظاهراتي، فقد تعدت تجاوزات ميتافيزيقا المذهب الواقعي، وظهرت التفككية، لكنها ليست ارتداداً كلياً كما نراها في مذهب «نيلسون جودمان Nelson Goodman» (١٩٠٦-١٩٩٨) اللاواقعي Irrealism، أو «مايكل دومت» كأمثلة على الارتداد الجزئي لبعض تحليلات الفلاسفة، ويعد ارتداد الفلاسفة عما يرونه بمثابة خسارة للعالم في هذه المذاهب اللاواقعية التي احتضنت مفهومات غامضة، مثل «تطابق العوالم الميتافيزيقية المتقاطعة»، والتصور المطلق للعالم<sup>(٣)</sup>.

### ج- ميتافيزيقا المذهب الواقعي؛

إن علاقة النظرية المنطقية بالنظريات الميتافيزيقية، أو إقامة النظريات المنطقية على نظريات ميتافيزيقية، أو استنتاج كيانات ميتافيزيقية معينة بوصفها نتاجاً لهذه النظريات الميتافيزيقية مسألة لها مخاطرها، ويصعب إثباتها، فأى نقدٍ للأسس الميتافيزيقية يهدم النظريات المنطقية التي قامت عليها، وأي نقدٍ للنظريات المنطقية يهدد البناء الفلسفي القائم عليها، وبالتالي تفقد النظرية المنطقية استقلالها<sup>(٤)</sup>. وطبقاً لميتافيزيقا المذهب الواقعي؛ فإن

(1) K.Gunderson: Op.Cit, p216.

(2) Hilary Putnam: Language, Mind And Knowledge, p215.

(3) .....Sense, Non Sense, And The Senses, An Inquiry In To Powers Of Human Mind, P446.

(٤) جوزايا رويس: مبادئ المنطق، ترجمة: أحمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٨.

العالم كما هو مستقلاً عما يتبناه النوع الإنساني، وبالتالي فإن موضوعات العالم تضم كلاً من خصائصها، والعلاقات التي دخلت إليها، وتحدد طبيعة العالم وهذه الموضوعات بشكل مستقل عن قدرتنا لاكتشاف عملها، فلا شيء من معتقداتنا عن العالم يمكن أن يكون موضوعياً صادقاً، لأن المعتقدات نخبرنا كيف تكون الأشياء صاقة أو كاذبة، ويعتقد معظم الفلاسفة بميتافيزيقا المذهب الواقعي كمجرد معنى عام فقط، وبعضهم الآخر يعتقد فيها كلزوم مباشر للعلم الحديث، على الرغم من أن ميتافيزيقا المذهب الواقعي تظل مثيراً للجدل، وبجانب السؤال التحليلي عن معنى تقرير الوجود المستقل للموضوعات عن العقل، فإن ميتافيزيقا المذهب الواقعي تظهر أيضاً المشكلات المعرفية: كيف يمكننا الحصول على المعرفة العقلية باستقلال عن العالم؟<sup>(١)</sup>.

وقد كان هدف «بتنام» إمكانية تقديم حساباً لمذهب «كانط» يساعد على فهم دوافع الابتعاد عن المذهب الواقعي العلمي، هذا الحساب يُعد نقداً مُقنعاً لميتافيزيقا المذهب الواقعي، وتحديداً لكانط بطريقة مثيرة للإعجاب، وبمثابة المفتاح لتصورات الميتافيزيقا الواقعية للتطابق، الاستقلال، ثنائية التكافؤ، على الأقل بالنسبة لعالم الظواهر<sup>(٢)</sup>. أي أن الميتافيزيقا عند «بتنام» تشبه إلى حد كبير الميتافيزيقا اللغوية، حتى وإن تأثر في مجمله بالميتافيزيقا النقدية لكانط، إلا أنه يختلف عنه اختلافاً تاماً، لأن الميتافيزيقا عند «كانط» عبارة عن مجموعة معارف مشتقة من العقل وحده، أي من ملكة المعرفة القبلية أو الأولية القائمة على التصورات دون الالتجاء إلى معطيات التجربة، أو إلى حدوس الزمان والمكان، والميتافيزيقا بهذا المعنى تتميز عن علم النفس التجريبي، وعن علم الطبيعة من حيث أنها تقوم على العقل وحده، ثم هي تتميز عن علم الرياضيات من حيث إنها لا تستند إلى حدوس الزمان والمكان. ومن جهة أخرى فإن الميتافيزيقا ليست صورية بالمنطق، بل هي «مادية» من حيث أنها تطبق على موضوعات محددة، فتسمح لنا أن نصوغ قليلاً شرط الوجود الظاهري لتلك الموضوعات. وبهذا المعنى يقول «كانط» إن ثمة ميتافيزيقا للطبيعة وميتافيزيقا للأخلاق أو الطابع<sup>(٣)</sup>. وقد اعتبر

(1) Khlenzos, Drew: Challenges To Metaphysical Realism, 1st Published, In Jan 11, 2001, Substantive Revision Tue Feb 1, 2011, Stanford Encyclopedia Of Philosophy.

(2) Dermot Moran: Op. Cit, p66.

(٣) د: حسين علي حسن: الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣،

«بتنام» أن حساب المعرفة يبدو فعالاً مع القضايا التجريبية المحددة empirical التي تدور حول موضوعات فيزيائية، أما الجانب النظري للحساب فرأى أنه غير مُرضٍ، ليس فقط بسبب نقصانه، وإنما لأنه ربما يكون أيضاً غير صحيح كما ينبغي<sup>(١)</sup>. وهو الأمر الذي يفسر رفض «بتنام» اعتبار أن يكون المطلق هو الوجود الواقعي للأشياء، فقد تأثر بمذهب «برنارد ويليامز» Bernard Williams<sup>(\*)</sup> (١٩٢٩-٢٠٠٣) الذي يرفض أي محاولة لتصور العالم «تصوراً مُطلقاً، مبرراً ذلك بأن حدة المطلق تقودنا إلى الواحدية Monism<sup>(\*\*)</sup>، والواحدية وجهة نظر سيئة في كل مجالات الحياة البشرية - على حد وصف ويليامز-، على الرغم من أن البرهنة عليها تجعلنا نتغلب على الحديث عن الحدود المطلقة للأشياء في ذاتها، وهذا ما يرفضه «بتنام»<sup>(٢)</sup>. وهو ما يعني أن «بتنام» قد رفض الصورة الميتافيزيقية الديالكتيكية التي قدمها «هيجل» Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) والتي تتخذ من العقل موضوعاً لها، والمقصود بالعقل عند «هيجل» نسق المقولات الموضوعية، ومن ناحية ثانية نسق تلك المقولات الذاتية أو التصورات التي ندرك بواسطتها. وبما أن العقل الموضوعي والعقل الذاتي متحدان، أو هما شيء واحد، فإن المنطق أو «الميتافيزيقا» هو في هذه الحالة علم العقل الموضوعي وعلم العقل الذاتي معاً: فهو بوصفه علماً للعقل الموضوعي أو المطلق أو الواقع الأسمى هو أنطولوجياً أو ميتافيزيقياً أنطولوجية، وهو بوصفه علماً للعقل الذاتي فهو إبستمولوجياً أو ميتافيزيقياً معرفية<sup>(٣)</sup>.

### لكن كيف قام «بتنام» بترجيح الجانب التجريبي على الجانب المنطقي؟

من الضروري أن نعرف أن تفضيل أي نظرية على حساب الأخرى لا يرجع بالتأكيد إلى شيء من قبيل التبرير التجريبي للقضايا المكونة للنظرية، ولا يرجع للرد المنطقي للنظرية إلى

(1) Hilary Putnam, Paul Benacerraf: Philosophy Of Mathematics, p404.

(\*) برنارد ويليامز: فيلسوف انجليزي تتكلم معظم كتاباته عن مشكلات النفس، الأخلاق، وحدود الفلسفة.

(\*\*) الواحدية Monism: لفظ ابتدعه «فولف Wolff» للدلالة على المذهب الذي يرد الكون كله إلى واحد كالروح المخض أو الطبيعة المحضة، في الميتافيزيقا: عدم انقسام الموجود بالذات، وانفصاله عما سواه، ويطلق على التصور الهيجلي للكون وهو القول بأن المطلق هو الوجود الواقعي، وأن الطبيعة والفكر حالان له. انظر: د. مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٦٧٥.

(2) Dermot Moran: Op. Cit, p67.

(٣) د: حسين علي حسن: الأسس الميتافيزيقية للعلم، ص ١٨.

التجربة. إننا نختار النظرية التي تضع نفسها في منافسة مع النظريات الأخرى، أي النظرية التي تبرهن على أنها الأصح للبقاء بالاختيار الطبيعي، وتكون هذه النظرية هي التي لا تتصدى فحسب لأعتى الاختبارات، ولكن تكون قابلة للاختبار أيضاً بأشق الطرق. فالنظرية أداة نختبرها بتطبيقها، وأداة نحكم ملاءمتها بنتائج تطبيقاتها<sup>(١)</sup>. وبالنسبة لكل من «كانط وبتنام» على سبيل المثال، يمتد كل من الحس المشترك والعلم عند كليهما في الاتجاه نفسه، فتفسير ظواهر العالم، الميكروسكوبات، التليسكوبات يمتد ببساطة لمجال هذه الظواهر، والتي لا تعتبر كاذبة عند كليهما<sup>(٢)</sup>.

أما بالنسبة «لكواين» فقد رأى أن المذهب التجريبي الحديث مشروط بمبدأ أن أو عقيدتان:

أ- الاعتقاد بنوع من الانقسام الأساسي بين الحقائق التحليلية، أو التي تجعل من المعاني شيئاً مستقلاً عن حالات الواقع، والحقائق التركيبية Synthetic التي تظهر على أرض الواقع.

ب- العقيدة الثانية: اختزالية، تتمثل في الاعتقاد بأن كل قضية ذات معنى تام تكافيء جزءاً من البناء المنطقي نزولاً على الحدود التي تشير إلى تجربة مباشرة<sup>(٣)</sup>.

لذلك يمكن وصف الميتافيزيقا عند «بتنام» بأنها ميتافيزيقا لغوية، ذلك أن الميتافيزيقا اللغوية ليس لها علاقة بالوجود والمطلق وغيره، بل إنها وليدة تطبيق التحليل المنطقي للغة. فلقد اعتقد «فتجنشتين» أن بين اللغة والعالم الخارجي تطابقاً، وأن بين أجزاء القضايا وأجزاء الواقع علاقة واحد بواحد. إن هذه النظرة الذرية هي بحد ذاتها ميتافيزيقا، كما أنها أدت بفتجنشتين بالفعل إلى الوقوع في الميتافيزيقا، حينما اعتقد أن العلاقة بين اللغة والعالم يعجز الكلام عن التعبير عنها، وأننا نستطيع أن نشير إليها فقط، فضلاً عن ذلك فإن الفلسفة اللغوية قد تقودنا كذلك إلى نوع من «وحدة الأنا» Sopilpsism وهي في النهاية نظرة ميتافيزيقية<sup>(٤)</sup>.

(١) كارل بوبر: منطق الكشف العلمي، ترجمة د. ماهر عبدالقادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،

١٩٨٨، ص ١٥٤.

(2) Dermot Moran: Op.Cit,p66.

(3) W.V.Quine: Two Dogmas Of The Empiricism,p52.

(٤) د: حسين علي حسن: الأسس الميتافيزيقية للعلم، ص ٢٢.

## إذن كيف تظهر الميتافيزيقا اللغوية عند «بتنام»؟

تظهر الميتافيزيقا اللغوية عند «بتنام» من خلال تحليله للغة، التي رأى أنها أول مناطق المعرفة اتساعاً لتوضيح قدرة المعرفة البشرية، لأننا نبدأ منها للحصول على وصف لا يمكن تبسيطه على نحوٍ مبالغ فيه، بفضل التحويل المباشر لعلماء اللغة المعاصرين أمثال «زيليغ هاريس Zelig Harris» (١٩٠٩-١٩٩٢)، و«نعوم تشومسكي Noam Chomsky» (١٩٢٨-١٩٩٤)»، وتظهر مميزات اللغات بشكلٍ كلي لتكوّن أنواعاً محددة لا يمكنها تفسير الخلفيات العامة للخاصية الدالية، أو التبسيط المطبق على الأنساق الاعتبارية Arbitrary التي تخدم دالات اللغة، وتلقي الضوء على العقل، بينما يكون من الصعب القول أن محتوى البناء الكلي يمثل بناءً كلياً للغة<sup>(١)</sup>.

ينظر «بتنام» إلى الحدود كالماء على سبيل المثال، أن لها افتراضاً تجريبياً مسبقاً، يجب أن يكون كافياً، وإلا أصبح عبارة عن سلسلة من التراجعات بالنسبة للمتكلم<sup>(٢)</sup>. ويتضح إذن أن موقفه من تناول الحدود يشبه إلى حدٍ بعيد موقف «كواين» من الصيغ، حيث رأى «كواين» أن الصيغ التي تصلح أن تكون مبرهنات هي تلك التي ثبتت صحتها من خلال تفسيراتٍ مفترضة مسبقاً للعلامات الأولية -Signs Primitive<sup>(٣)</sup>.

ويؤكد «بتنام» أن النسبية التصورية لا تقودنا إلى المذهب المثالي اللغوي، ذلك لأنه لا توجد عناصر اصطلاحية تطبق بوضوح في الحساب، طالما أننا نتخذ الصيغة التصورية، فإن هناك حقيقة حول عدد الموضوعات، علاوةً على أن هذه العناصر الاصطلاحية لا يمكن أن تنفصل عن عناصر اصطلاحية أخرى، ويميز «بتنام» أحياناً بين المذهب الواقعي الداخلي باعتباره رأياً يرفض الثنائية Dichotomy بين الاصطلاحية والتغيير الأساسي، وبين ماهو خلاف ذلك، لكنه مع ذلك لا يستسلم لمفهومات الاصطلاح ولا لتبعية العقل<sup>(٤)</sup>.

(1) K.Gunderson: Op.Cit, p215.

(2) Hilary Putnam: Meaning And Reference, The Journal Of Philosophical Association Eastern Division (Nov. 8. 1973), 699 - 711 ,p702.

(3) W. V; Quine: From Alogical point Of View, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts , 2nd ed ,1961, p89.

(4) William Throop& Kathryn Doran: Op.Cit,p360.

## التطابق التركيبي للصفات

يكون الشيء صادقاً عندما يتناظر مع الوقائع. وهناك نوعان من نظرية التناظر correspondence theory: الأول هو الصدق بوصفه تطابقاً congruence والثاني هو الصدق بوصفه ارتباطاً correlation. نادى بالنوع الأول فلاسفة مثل مور ورسل وفتجنشتين، ونادى بالنوع الثاني فلاسفة مثل أوستن John Austin (١٩١١-١٩٦٠)<sup>(١)</sup>. ومن الملاحظ أن «بتنام» ينتمي لفلاسفة النوع الأول، بخلاف المعنى عند «ريشنباخ» Reichenbach (١٨٩١-١٩٥٣)<sup>(\*)</sup> الذي «هو تناظر Correspondence معين بين الرموز والوقائع»، أو هو تناظر أشياء فيزيائية - وفقاً لتعريف «ريشنباخ» لها - تدخل في علاقة تناظر مع أشياء فيزيائية أخرى التي هي الوقائع. وهذا التناظر الذي لا يركز على أي تشابه مبني على اصطلاح Convention. مثال ذلك أن لفظ «بيت» يناظر البيت، ولفظ «أحمر» يناظر صفة الاحمرار. وتتجمع العلامات (أو الرموز) على نحو من شأنه أن يُكوّن تجمعات معينة، تسمى بالقضايا، مناظرة لحالات واقعية في العالم الفيزيائي<sup>(٢)</sup>. ولكن إذا كانت العبارات الأساسية حازت يقيناً مطلقاً لأنها في اتصال مباشر مع الواقع، أي صادقة بمقتضى التطابق مع الوقائع، فإن بقية العبارات تستحق الصدق بمقتضى العلاقات مع العبارات الأخرى، وهذا يعني أن صدقها يقوم على الاتساق وليس التطابق. وهنا يحدث التحول الوضعي من نظرية التناظر إلى نظرية الاتساق<sup>(٣)</sup>.

ومن ثمّ كانت مفهومات «العقلانية» المقبولة و«الصدق» مفهومات تُشتق من بعضها البعض، فقد برهن «بتنام» على أن الوجود العقلي يشتمل على معيار وثيقة الصلة Relevance، حيث أكد أن الصورة التي رسمناها للعالم صادقة (أو صادقة من خلال أضوائنا الحالية،

(١) د: صلاح إسماعيل: مرجع سابق، ص ١٠٠.

(\*) أشرف ريشنباخ مع رودلف كارناب على أطروحة بتنام للدكتوراه التي كانت بعنوان (معنى مفهوم الاحتمالية في التطبيق على السلاسل المتناهية The Meaning Of The Concept Of Probabilty In Application To Finite Sequence) انظر: معجم الفلاسفة الأمريكيان من البراجماتيين إلى مابعد الحدائين، إشراف وتحرير: د. علي عبود المحمداوي، تأليف مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب، تقديم د. محمد الشيخ، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، لبنان، ٢٠١٥، ص ٥٠٤.

(٢) د: حسين علي حسن: فلسفة العلم عند هانز ريشنباخ، ص ٨٨.

(٣) د: صلاح إسماعيل: مرجع سابق، ص ١٢٤.

أو «صادقة مثل أي شيء»، وتجب عن أسئلتنا المتعلقة - مادمنأ قادرين على الإجابة عنها - وتستكشف نسقنا الكلي لالتزامات القيمة؛ فالوجود بلا قيم ليس له حقائق<sup>(١)</sup>.

هناك مشكلة تصاحب النمط التقليدي للمذهب الواقعي تتمثل في افتراض موضوعات مؤكدة يمكن تصنيفها، وصفات كلية، لأن المذهب الواقعي مسؤول عن ادعاء المعرفة، وفي معظم الحالات يكون هناك استقلال للواقع عن المتكلم، بحيث لا تستطيع أي تجربة بشرية أن تفترض تمام المعرفة، لأن الطرق المسؤلة عن الواقعية التي تُحدّد مرة واحدة وللجميع في الافتراضات المتقدمة تكون بعكس الافتراضات التقليدية للمذهب الواقعي، فالصين التقليدية للمذهب الواقعي تدّعي تشكيل معنى للحديث عن كليات محددة لجميع الموضوعات التي يمكن أن تتكون منها قضايا<sup>(٢)</sup>.

الجميل «التحليلية» مثل «أطباء العيون أطباء» هي تلك التي يمكن معرفتها من خلال معرفة معاني الكلمات المكونة لها وحدها، بخلاف الجميل «التركيبية» المعتادة، مثل «أطباء العيون أغنياء»، والتي يمكن معرفة صدقها من خلال معرفة معنى الكلمات أولاً، وشيء عن العالم ثانياً، فعلى سبيل المثال «فريجه» كان يأمل مثل كثير من الفلاسفة في إظهار أن معرفة المنطق والرياضيات وغيرها من المجالات القبلية الواضحة وأسس العلم يمكنها أن تُظهر أو تُبين التحليلية من خلال العناية بـ«التحليل التصوري Conceptual Analytic»، وقد واجه هذا المشروع عدداً من المشاكل التي بدت مستعصية، ومن ثم قادت بعض الفلاسفة إلى الشك في حقيقة التمييز خاصة «كواين»، والمثير للدهشة أن هذا الأمر قاده هو وبعض المناطقة الآخرون إلى الشك في الواقع وحتمية الحالات النفسية، وقد كان هناك عدداً من ردود الفعل المثيرة للاهتمام حول هذه الشكوك سواءً في الفلسفة أو في علم اللغة<sup>(٣)</sup>.

وقد دمج «مور» الصفات والتصورات من خلال مفهوم الخاصية، حيث تختلف صفتان، مثل «درجة الحرارة» و«طاقة الجزيء الحركية العادية»، ولا يمكن فصلهما على الإطلاق عند السؤال عما إذا كانت الصفات المتطابقة مختلفة؟ فكتشاف عدد الصفات الفيزيائية الأساسية

(1) Hilary Putnam: Reason , Truth And History, P201.

(2) .....: Sense, Non Sense, And The Senses, P449.

(3) Rey, Georges: «The Analytic/ Synthetic Distinction», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/analytic-synthetic/>.

ليس اكتشاف شيئاً عن التصورات، وإنما اكتشاف شيء عن العالم، فعلى سبيل المثال التصور «خير» ربما لا يرادف أي تصور للغة فيزيائية، فاللغة الأخلاقية واللغة الفيزيائية نمطان مختلفان تماماً، لكن هذا لا يعني أن وجود الخير ليس معناه وجود الخاصية نفسها، كما أن العبارة «لها درجة حرارة مرتفعة» لا ترادف التعريف النظري لتلك الخاصية، فالبحث في الفيزياء يعتمد على المنهج التجريبي لا التحليل اللغوي للكشف عن درجة الحرارة<sup>(١)</sup>.

وقد أكد «مور» في كتابه «برهان عن العالم الخارجي» أن الفلاسفة قد ربطوا بين الوجود «الحقيقي للموجودات»، وقدرتنا على القول بوجودنا «الذي وجدناه الآن» ربطاً تصورياً، أو أنهم ربما جعلوه بمعنى واحد<sup>(٢)</sup>.

بينما استخدم «ستراوسون P. F. Strawson (١٩١٩-٢٠٠٦)» الصدق لفهم معنى موضوع ما يتحدث عن العالم أو عن الواقع كما نتصوره بشكل مباشر، ويعد استعمالاً لاسم فردي محدد له بعض الصفات التي تشترك مع المفهوم الذي نشير إليه، مانقوله بعد ذلك يمكن أن يصبح صادقاً، أو حتى يقبل الصدق إذا كان له وجوداً واقعياً، سواء كان شخصاً أو موضوعاً<sup>(٣)</sup>.

أما «بتنام» فقد استمد فكرة التطابق التركيبي للصفات من فكرة «التسمية والضرورة»، التي قدمها «سول كريبيك Saul Kripke (١٩٤٠-؟؟؟)» في فلسفة اللغة، ولكن بصورة موسعة تشمل تناوله لفكرة الضرورة الميتافيزيقية، حالات الصدق التي يتم التأكد منها تجريبياً، حالات الصدق الضرورية المشروطة معرفياً، وتنطبق ملاحظة «كريبيك» على درجة الحرارة/ حالة الطاقة الحركية، إذا أراد أحدهم أن يصف منطقياً العالم الممكن الذي يشعر فيه الناس بالحرارة والبرودة، فسيجد أن هناك موضوعات تشعرنا بالحرارة، وأخرى تشعرنا بالبرودة، وهذه الإحساسات يتم شرحها من خلال آليات مختلفة عن الطاقة الحركية العادية للجزيء، حينئذٍ لا نقول أنه قام بوصف العالم الممكن الذي لا تشبه درجات حرارته طاقة الجزيء العادية، أي أن وصف العالم يتم ببعض الآلية غير درجة الحرارة التي تجعل موضوعات محددة تشعرنا بالحرارة والبرودة؛ فقد قبلنا عبارة التطابق التركيبية «أن درجة الحرارة تعني الطاقة

(1) Hilary Putnam: Reason, Truth And History, p207.

(2) JAAKO. Hintikka: Logic, Language - Games, And Information Kantian ,Themes in Philosophy Of Logic, Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1973, p97.

(3) P. F; Strawson: Moore And Quine Analysis And Metaphysics, An Introduction To Philosophy, Oxford University Press, Inc , New York, Oxford , 1992, p42.

الحركية العادية للجُزء في العالم الواقعي». العبارة التي تكون صادقة في كل عالمٍ ممكن تسمى تقليدياً «عبارة ضرورية»، وتسمى الخاصة التي لشيء ما في كل عالمٍ ممكن خاصة «أساسية»<sup>(١)</sup>.

لقد حاول «بتنام» أن يبين أن الصورة المحددة للعلاقة «غير متماسكة» في أي نظرية صحيحة بالنسبة لكل العالم أو لجزءٍ منه، وطبقاً لهذه الصورة التي ضررها مثلاً «ميتافيزيقا المذهب الواقعي» وجد أن هناك علاقة حتمية للاستدلال بين المصطلحات في أي لغة، أو أي مجموعة من القطع الأدبية عن العالم، من خلال مصطلحات يكون صدقها معروفاً بالنسبة للغة، بالإضافة إلى أن العالم يتم افتراضه مستقلاً عن أي تصوير خاص أو نظرية، كما أنه اعتقد أننا ربما نكون غير قادرين على تصوير العالم على الإطلاق<sup>(٢)</sup>. كما رأى أن حدوسنا الحالية عن المذهب العقلي تبدو متعارضة؛ حيث لا توجد نظرية فلسفية توفق بينهم جميعاً، على الجانب الآخر هذا الأمر ببساطة ليس صادقاً لأننا لا نحكم النهايات لتبدو عقلانية أو لا عقلية<sup>(٣)</sup>.

لكن ماهو موقف «بتنام» المعرفي من الفكر البراجماتي؟

## ثانياً: الواقعية البراجماتية والغموض الميتافيزيقي

### ١- الواقعية البراجماتية:

هناك مجموعة من الفلاسفة الذين دافعوا عن البراجماتية في النصف الثاني من القرن العشرين أو وجدت لديهم عناصر براجماتية واضحة في فلسفاتهم، وفي طليعة هؤلاء «كواين»، و«سيلارز W.Sellars» (١٩١٢-١٩٨٩)، و«بتنام»، و«أبل Karl Otto Aple»، و«هابرماس Jurgen Habermas» (١٩٢٩-١٩٩٩) و«ديفيدسون»، و«رورتي Richard Rorty» (١٩٣١-١٩٩٩) و«ريشر Nicholas Resher» (١٩٢٨-١٩٩٩) وغيرهم. وبالرغم من أن هؤلاء الفلاسفة يتفقون على بعض المبادئ العامة في البراجماتية، فإنهم يختلفون في فهمها وتطبيقها اختلافاً بعيداً. ويبدو أن الفيلسوف الانجليزي «شيلر F.C.Schiller» (١٨٦٤-١٩٣٧) قد أصاب الحقيقة عندما رأى أن هناك فلسفات براجماتية كثيرة بقدر ما يوجد فلاسفة براجماتيون.

(1) Hilary Putnam: Reason , Truth And History, pp207-208.

(2) John Koethe: Op.Cit, p 92.

(3) Hilary Putnam: Reason , Truth And History, P203.

رأى البراجماتيون أن تقديم مفهوم الصدق يتم عن طريق الإشارة إلى النتائج العملية لتطبيقه، فرأى «جيمس William James» (١٨٤٢-١٩١٠) مثلاً أنه لا يمكن أن يكون هناك ثمة اختلاف لا يحدث اختلافاً، وهو بذلك يكرر عبارة «بيرس Charles Sanders Peirce» (١٨٤٢-١٩١٠) لا يوجد تمييز في الصدق يكون دقيقاً إلى درجة أنه لا يتوقف البتة على اختلاف ممكن في الممارسة». وهذا يعني القول أن التناول الصحيح للصدق يتحقق بالبحث عن «الاختلاف» الذي يحدثه كون الاعتقاد صحيحاً. واعتقد «بيرس» أن الصدق هو الرأي الذي سيوافق عليه العلماء في آخر الأمر. وجاء اعتقاد «بيرس» بهذا نتيجة لوجهة نظر سابقة حول ماعساها أن تكون سيكولوجية البحث في الواقع، إذ تكمن الاعتقادات لديه في الاستعدادات للفعل، أما الشكوك فهي الآثار السلبية في هذه الاستعدادات وتنشأ عن الخبرات العنيدة، أي الخبرات التي تهدم نظرياتنا أو تعجز عن الاتفاق مع نموذج عام معين تتخذه وجهة نظرنا في العالم<sup>(١)</sup>. لكن إذا كان الأمر كذلك، فما هو موقف «بتنام» من النظريات العلمية الحديثة والغموض الميتافيزيقي؟

تحامل «بتنام» على نظرية ميكانيكا الكم أو الكوانتم، قائلاً «كانت لدي قناعة بأن هذه النظرية تشكل عقبة كبرى لأي نسخة خصبة (بمعنى إطار غير نسبي) للحالة الواقعية»، وقد حاول جاهداً استرداد مفهومات «الطبيعية»، «الحس المشترك»، و«البرجماتية» من المذهب الواقعي التي تقابل جميع هذه الحجج العكسية، لأنها تنطوي على تحدٍ لميكانيكا الكوانتم، وتقدم شكاً واضحاً في نتيجة «الميتافيزيقا»، أو الفكر الديكارتي الذي يثير القلق تجاه الصلة بين العقل والعالم<sup>(٢)</sup>. مبرراً السبب وراء اعتباره «ذرات» ميكانيكا الكوانتم ليست موضوعات بالمعنى التقليدي بأن «ذرات» ميكانيكا الكوانتم المعاصرة ليس لها عددٌ محدد على الإطلاق (في أغلب أو في معظم الحالات)، لكن الموضوعات التقليدية دائماً لها عددٌ محدد، وهذا يعني أنه إذا كانت جداولنا المألوفة، وكراسينا، ومصباحي مجرد تجمعات منطقية، فلا يمكن أن تكون ذرات ميكانيكا الكوانتم مجردة مثل الجمع المنطقي، كما أن الصفات المنطقية لميادين ميكانيكا الكوانتم تكون غريبة بالقدر نفسه، وتعتمد مصادفةً على أنطولوجيا نقاط الزمان - المكان<sup>(٣)</sup>.

(١) د. صلاح إسماعيل: مرجع سابق، ص ١٣٠.

(2) Christopher Norris: Putnam On Realism, Reference, And Truth: The Problem With Quantum Mechanics, University Of Cardiff, UK, International Studies In The Philosophy Of Science, VOL.15, No.1, 2001, p67.

(3) Hilary Putnam: Sense, Non Sense, And The Senses, 451.

كما رد «بتنام» أيضاً على من يعتبرون نظرية ميكانيكا الكوانتم نظرية واقعية متكاملة، بقوله «إننا نوجد لنعيش في العالم الذي لا يُطيع قوانين منطق «بول» George Boole» (١٨١٥-١٨٦٤)، فدعاة منطق الكوانتم الحديث يدعون فقط أنه يكون صادقاً فقط عند إعطاء معنى تشغيلياً دقيقاً محدداً للروابط المنطقية، والحقيقة أن منطق الكوانتم إذا كان صحيحاً، فلن يتأثر استخدام حساب القضايا وحده، وإنما ستتأثر نظرية المجموعات كذلك، وربما يكون التأثير نتيجة الإجابة عن أسئلة أساسية تتعلق بالتواصل الذي سوف يأتي في المستقبل، ليس عن طريق «الحدس» الجديد وحده، وإنما عن طريق الاكتشاف (الرياضي/ الفيزيائي)، وهناك حساباً ممتداً للأفكار المعبر عنها تظهر في كتابه «الرياضيات، المادة، والمنهج»<sup>(١)</sup>. لذلك نجد أن «ديوي» قد تأثر في مذهبه الواقعي بغيره من البرجماتيين مثل «ويليام جيمس» قائلاً «إن «جيمس» يطمح إلى نوع من المذهب الواقعي في الفلسفة يخلو من تجاوزات الأشكال التقليدية لميتافيزيقا المذهب الواقعي، وهذا ما جعل الأمر صعباً على الفلاسفة عند قراءته كنوع من الواقعية المحضة»، الأمر الذي دفع «جيمس» إلى كتابة خطاب إلى أحد أصدقاءه يشتمكي له فيه مزاراة خطأ قراءة الوجود<sup>(٢)</sup>.

## ٢- الغموض الميتافيزيقي

رأى «بتنام» أن غالبية فلاسفة التحليل يحتفون بالمذهب المادي وإنماء المعرفة العلمية، وهو ما يعني إنماء الغموض الميتافيزيقي، بينما لا توجد لديهم قضية تستقطب العلوم الإنسانية، وخاصة الآداب، لأنها أكثر واقعية، أو باعتبارها وسطية منطقية Logocentricism، من جانب، وتمثل دفاعاً عن المعرفة الموضوعية من جانب آخر، فإن كانت هناك طريقة كما يعتقد لإحقاق العدالة لمعانيها التي تدعي المعرفة، فستكون مسؤلة عن الواقعية دون الارتداد إلى عمق الخيال الميتافيزيقي؛ وحينئذ سيكون الأمر المهم لدينا هو معرفة تلك الطريقة، ومثال ذلك معرفة الله، حيث نجد أنها غير متاحة بالقدر الكافي في العالم الواقعي المحسوس، وتنطوي على غموض للمعرفة، وهذا الأمر ينتمي إلى عمل المفكر<sup>(٣)</sup>.

(1) Hilary Putnam: What Is Mathematical Truth ?, History Mathematica , Repr. In Mathematics, Matter And Method, Harvard University ,2 , 1975,p532.

(2) Hilary Putnam: Sense, Non Sense, And The Senses, p447.

(3) Ibid, P446.

ويتبين لنا هنا تأثر «بتنام» جزئياً بدومت في تحول وجهة نظره إلى «المذهب الواقعي الداخلي» أو «المذهب الواقعي البرجماتي»، ورأى أن أكثر فلاسفة الواقعية العقلية يتجهون إلى الأخذ به لمقاومة المذهب الواقعي والمذهب النسبي<sup>(١)</sup>. بينما ينتج مفهوم «الواقعية» من خلال تفضيلات الفلاسفة الفردية لرؤية أسس العالم؛ فبالنسبة للفيلسوف المادي يكون المركب الواقعي بمعنى أي جملة تتألف من عبارة يمكن التعبير عنها من خلال مفردات العلم الفيزيائي<sup>(٢)</sup>.

لقد رأى «بتنام» أن الطريقة المثلى لفهم العالم تتمثل في دمج مذهبه الواقعي الداخلي بميتافيزيقا المذهب الواقعي؛ فقارن بين المذهبين، وانتهى إلى مذهب مركب يجمع بينهما، ويؤدي إلى المبادئ التالية:

١- هناك وصف واحد كامل لطريقة العالم.

٢- يتطلب «عالمٌ جاهز» يعتمد هذا العالم نفسه على البناء.

٣- يشتمل الصدق على بعض أنماط علاقة التطابق بين الكلمات أو الأفكار - الأشياء، والأشياء الخارجية ومجموعات الأشياء.

يقارن المذهب الواقعي الداخلي لبنتام بين كل مبدأ من هذه المبادئ طبقاً لوجهة النظر الآتية:

١- هناك أكثر من نظرية أو وصف صادق للعالم.

٢- لا يوجد عالمٌ جاهز.

الصدق نوعٌ من إمكانية قبول المثالية العقلية وليس تطابقاً<sup>(٣)</sup>.

ورأى أن تحليل البناء وعمقه يُعطينا وصفاً أكثر قوة للأطر اللغوية، لا يمكن قياسه في علم بناء الجملة Syntax في اللغات الطبيعية، وإنما يقاس بعد اللغة بارتباطه بالمعنى، والسبب في ذلك علم دلالات الألفاظ «السيمانطيقا» الذي يدور موضوعه حول النظرية النحوية التي تمثل

(1) Panu Raatikainen: Putnam, Languages And Worlds, Dialectica, Vol. 55, No. 2, Published By Wiley, 2001, p167.

(2) Hilary Putnam: Reason, Truth And History, P204.

(3) Panu Raatikainen: Op. Cit, PP 167-168.

تصوراً قبل علمي تستند إليه دلالات الألفاظ، وهو ما يسميه «بتنام» «التصور القبل علمي للمعنى»، والذي اعتبره بعض الشكاك غير واضح، لأنه لا يوضح لأحدٍ على الإطلاق، ولا يعمل على تحسين المواقف، أو الحجّة الظاهرانية التي مفادها أن المعاني ليست موجودة في الواقع، فمثلاً لا مكان لوجود الإلكترونات تماماً في طريقة «بور»، بخلاف أن هناك مسافةً كاملة في العالم بين هذا التقرير، وتقرير المعاني (أو الإلكترونات) غير الموجودة<sup>(١)</sup>.

ومن هنا نشأ ما يعرف بالخيال الميتافيزيقي كما يقول «بتنام» والذي يتمثل هنا في وجود وحدة كاملة للصيغ أو «الكليات»، أو «الخصائص» التي تحدد معنى أو كل معاني الكلمة التي تتطابق مع إحدى هذه «الصيغ» أو «الكليات» أو «الخصائص»، فبناء جميع الأفكار الممكنة يتحدد من خلال التقدم، ومن خلال الصيغ، وقد رفض «جيمس» هذه الصورة، وقد كان على صوابٍ في رفضه لها، لكن ارتداده عن التجاوز الميتافيزيقي قاده إلى السؤال عن استقلالية العالم، والذي سبب بدوره مقاومته للارتداد، فأصبح الخيار بين العودة إلى صورته الأولى أو إلى صورة متطرفة تقدمها مقاومات «جيمس» المثالية المطلقة<sup>(٢)</sup>.

أما النتيجة الأكثر أهمية لميتافيزيقا المذهب الواقعي فتتمثل في استمرار «بتنام» في افتراض أن جذور الصدق غير معرفية، وقد شبهها بـ«دماغ في وعاء»، ولهذا فإن الخاصية التشغيلية للنظرية من وجهة نظر «المثالي» تتمثل في أن الجمال الداخلي، المعقولة، التبسيط، المحافظة، إلخ ربما يكون «تحققها» كاذباً (بأي معنى تشغيلي) لا يتضمن «الصدق» في الصورة الميتافيزيقية لصاحب المذهب الواقعي، حتى في التحديد المثالي.

لنفترض أن أي «نظرية مثالية، في ضوء ما نشير إليه» تكون مغلقة استنباطياً بمجموعة متسقة من الجمل تقابل القيود التشغيلية الأكثر صرامة، أما في النظرية المختارة نهتم بالتمييز، فقد تكون ث مع ذلك كاذبة<sup>(٣)</sup>.

لقد أكد «بتنام» في نظرية الإشارة التي طورها «سول كريبك» أن حالات الصدق ماهي إلا حالة من الحالات الضرورية للتالي، حتى أنه يمكننا القول أن أنواع الصدق التي تم اكتشافها

(1) Hilary Putnam: Language, Mind And Knowledge, pp215-216.

(2) Hilary Putnam: Sense, Non Sense, And The Senses, P449.

(3) John Koethe: Discussion Putnam's Argument Against Realism, The Philosophical Review, Vol 88, Issue 1 (Jan, 1979), p 92.

من خلال عملية التحقق التجريبي تتكامل فيزيقياً معها، والسبب في ذلك أن «بتنام» كان من أشد المؤمنين بالمذهب العلمي الواقعي، بل واعتبره الأفضل - في الواقع فقط - كنهج علمي يمثل نمواً للمعرفة العلمية، لأنه يشرح بصورة أفضل من غيره (يقصد أوصاف فريجه - رسل) كيف يمكن تقديم معنى للتحويلات التي تخطت الفهم النظري لمصطلحات مثل «ذرة»، «إلكترون»، ومعنى ذلك أننا لكي نقول أن شيئاً ما ينتمي إلى نوعٍ طبيعي معناه أن نصف هذا الشيء فقط من خلال ترابط صفاته<sup>(١)</sup>.

يقول «بتنام»: «إنه ليس مصادفةً أن لا يميز صاحب ميتافيزيقا المذهب الواقعي حقاً النسبية التصورية عن الارتداد الظاهراتي للحقيقة، ذلك أن الأوليات المنطقية نفسها، والمفاهيم الجزئية للموضوع والوجود لها استخدامات متنوعة متعددة بدلاً من المعنى المطلق»<sup>(٢)</sup>.

### ثالثاً: الجانب الميتافيزيقي الصدق الرياضي

ربما يتساءل أحدٌ لماذا تكون الاستنباطات من المبادئ الواضحة ذاتياً غير مكتملة رغم وجود الفرضيات الواضحة؟ والإجابة لأنها تكون مثبتة من خلال التجارب الرياضية. لكن لِمَ لا تستخدم كلاً من البرهان الاستنباطي والإثبات عن طريق التجارب الرياضية في البحث عن الصدق؟ ذلك لأن علماء الرياضيات قد استخدموا المناهج التجريبية وشبه التجريبية بشكلٍ مستمر، ولذلك نلاحظ أن المصادرة الأساسية التي تقول أن ترتيب واحد - واحد يحفظ التطابق بين النقاط على طول الخط والأعداد الحقيقية، تكون مؤسسة بناءً على الهندسة التحليلية والنظرية الطوبوغرافية، بينما لا يستطيع اليونانيون تأسيس هذا التطابق، لأنهم لم يكونوا قادرين على تعميم مفهوم «عدد» بشكلٍ مناسب<sup>(٣)</sup>. هو الأمر وعلى العكس من ذلك قبل «ديكارت Descartes» (١٥٩٦-١٦٥٠) بالتطابق بين الجملة ومعناها من الناحية الرياضية وليس في تأسيس بناء الواقع من خلال العقلانيات، من خلال الدليل الهندسي، وقد تظاهر بثناء مبدأ التطابق في الطبيعيات طالما أن الرياضيات تقنعنا بصعوبة التخلي عنه، حتى وإن نتج عنه

(1) Christopher Norris: Op. Cit, pp66-67.

(2) Panu Raatikainen: Op. Cit, P170.

(3) Hilary Putnam: What Is Mathematical Truth ?, p529.

متناقضات، على الرغم من محاولاتنا لإزالة هذه التناقضات<sup>(١)</sup>. واستبعد «ديكارت» بعد ذلك شهادة العقل كمصدر لليقين في تحصيل معارفنا وخصوصاً «المعارف الرياضية»، فقد رأى أنه بوسعنا أن نشك أيضاً في جميع الأشياء التي بدت لنا من قبل يقينية جداً، بل نشك في براهين الرياضة وفي مبادئها وإن تكن في ذاتها جلية جلاءً كافياً<sup>(٢)</sup>.

أما بالنسبة لجودل Godel (١٩٠٦-١٩٧٨) فقد بينت مبرهنته أن مجموعة صدق نظرية العدد الأولي ليست عدداً تكرارياً، وبالتالي يجب أن يكون الصدق تركيبياً في نظرية العدد، ومرفوضاً في استخدام المناهج شبه التجريبية التي تمنعنا من إيجاد منهجاً واحداً لهذه الأعداد<sup>(٣)</sup>. ومن ثم أكدت مبرهنته عدم إمكانية اكتشاف نظرية العدد في الواقع، والتي يمكن أن نجدتها بوضوح في برهان الخلف reduction ad absurdum في موازة الحدود، لأنها لا تشتمل في خارجها على ماهو عقلي<sup>(٤)</sup>. وأن الصيغ المحددة ربما تخضع لتصوره أحياناً، لأن العددين ١١، و١٣ كلاهما يتفق مع ثلاثة رموز مختلفة، لكنه برهن بكل وضوح على أنه لا توجد صيغتان مصاغتان بشكل جيد يمكن أن يكون لهما التصور نفسه، وهو ما يعرف بتصوير «جودل» للأعداد الأولية الذي يمكن حسابه<sup>(٥)</sup>. ويؤكد «بنتام» أن الأمر نفسه كان سيتكرر مع الحساب إذا لم تُكتشف مناهج «إيسيلون-دلتا»، وبالتالي فإن اللانهائيات سوف تكون بناءات في صورة مصادرات (مثل الأعداد التخيلية التي كانت لوقت طويل) فإذا لم يكن الحساب مُبرراً كما في أسلوب «ويرستراس Weierstrass<sup>(\*)</sup>» (١٨١٥-١٨٩٧)؛ فإنه سوف يكون مُبرراً على أية حال<sup>(٦)</sup>.

(1) David Pears: Op.Cit,p48.

(٢) د: أمل مبروك: مرجع سابق، ص ص ١١٩-١٢٠.

(3) Hilary Putnam: What Is Mathematical Truth ?, p529.

(4) W. V; Quine: From Alogical point Of View,p137.

(5) A. Church: An Unsolvable Problem Of Elementary Number Theory , American Journal Of Mathematics , Vol. 58 , No.2, Apr, 1936 , p 349.

(\*) كارل تيودور ويرستراس الرياضي الألماني المولود في ٣١ أكتوبر ١٨١٥، درس في جامعة بون لمدة أربع سنوات بين عامي ١٨٣٤-١٨٣٨، حصل على دبلوم المعلمين ١٨٣٩، تناول موضوعاً كان مقدمة للنظرية الصورية لقوة المتواليات، نشر أطروحته التي وصفها «جودرمان Gudermann» بالأطروحة القوية جداً، اعتبر أساس التحليل العصري للرياضيات، انظر:

(6) J. Gray: The Real and the Complex: A History of Analysis In The 19<sup>th</sup> Century, Springer Undergraduate Mathematics Series, Springer International Publishing Switzerland 2015.

Hilary Putnam: Hilary Putnam: What Is Mathematical Truth ? pp529-530.

ويقول الفيلسوف «برنشفيج Brunschvig (١٩٠١-١٩٩٠)» في كتابه «مراحل الفلسفة الرياضية»: «إن علم الرياضة باتخاذ فكرة العدد الصحيح الإيجابي أساساً له يستطيع أن يدعي بحق أنه طرد من العلم الرياضي كل غموضٍ وشك»<sup>(١)</sup>.

وقد أعاد بعض العلماء والفلاسفة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فحص تصور الغموض في مجالاتٍ مختلفة، فعلى سبيل المثال؛ ذكر وليامسون<sup>(\*)</sup> Williamson (١٩٥٥-١٩٩٩) عام ١٩٩٦ هذا المصطلح أثناء عرضه للخلفية التاريخية للنظرية الغائمة ورأى أن «جوتلوب فريجه» قد اهتم بعرض الغموض دون تحديد حدودٍ قاطعةٍ لقواعد المنطق التي يكسرها هو بنفسه ويستبعدها من قوانين الحساب الأساسية ١٨٩٣-١٩٠٣ متأثراً برسول Bertrand Russell (١٨٧٢ - ١٩٧٠)<sup>(٢)</sup>.

وجدير بالذكر أن «رسل» يرى أن الصدق يستلزم تطابقاً بين علاقيتين مركبتين، ويكون الاعتقاد صادقاً إذا كانت الحدود مرتبطة في الواقعة بنفس طريقة ارتباطها في الاعتقاد. ويكون الاعتقاد كاذباً إذا كانت الحدود في الواقعة مرتبطة بطريقة أخرى غير ارتباطها في الاعتقاد<sup>(٣)</sup>.

وهناك نوعان محددان لحساب طبيعة الصدق الرياضي كما يقول «بتنام»:

(١) ما يتعلق بالنظرية السيمانطيقية المتجانسة التي تكون فيها السيمانطيقا بمثابة قضايا للرياضيات توازي سيمانطيقا بقية اللغة.

(٢) ما يتعلق بحساب الصدق الرياضي وتناغمه مع الاستمولوجيا المعقولة، فمعظم حسابات تصور الصدق الرياضي يمكن أن يتطابق مع أطروحة ما على حساب الأخرى. يلتقي النوعان في أي حسابٍ ملائم، فنجد أنفسنا أمام مجموعة من السيمانطيقا

(١) د: محمد ثابت الفندي: أصول المنطق الرياضي وفلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧، ص ٩٧.

(\*) تيموثي وليامسون Timothy Williamson: فيلسوف انجليزي له عديد من الأبحاث في فلسفة المنطق، فلسفة اللغة، الإستمولوجيا، والميتافيزيقا.

(2) Michael. Shane Murphy: A discussion Of The Applications Of Fuzzy Sets To Game Theory, A creative Component submitted to my graduate Committee, Iowa State University, Ames, Iowa. 2006, p4.

(٣) د: صلاح إساعيل: مرجع سابق، ص ص ١٠٧-١٠٨.

والابستمولوجيا تهدف إلى حساب الصدق والمعرفة داخل الرياضيات وخارجها<sup>(١)</sup>.  
أي أن الصدق الرياضي يعتمد عنده على الميتافيزيقا بصورة رئيسية.

كذلك وجدت الرياضة نفسها مسوقة بالضرورة عند التماس أساس لليقين يستعين بالمنطق الصوري الذي أصبح له منذ ذاك الوقت دور هام في كل الأبحاث الخاصة بأسس الرياضة<sup>(٢)</sup>.  
عندما سُئل «بتنام» كيف يفكر في تاريخ الرياضيات التي تتعلق بفلسفة الرياضيات؟  
أجاب قائلاً: «إنه حاول ربط فلسفة الرياضيات بما تفعله الرياضيات حقاً في الواقع» ومن ثم تحول إلى علاقات التخصصات الأخرى، فقد سأل «فرودينتال Freudenthal» (١٩٠٥-١٩٩٠) إذا ما كانت للرياضيات أو للفيزياء الجيدة القدرة في إطلاق صاروخ على سطح القمر، وهو ما يشبه موقف «فن Venn» (١٨٣٤-١٩٢٣) عندما سُئل سؤالاً مشابهاً عن إذا ما كان عجزنا عن معرفة نائب الرئيس القادم للبلاد يعني أن الرياضيات سيئة؟ ويعلق «بتنام» على هذا الأمر قائلاً «إن دقة الصاروخ تشير بكل تأكيد إلى نجاح كل من الرياضيات والفيزياء، وأن مصطلحات مثل «المعامل» لها المعنى نفسه في كلٍ منهما، أما الفشل في التنبؤ بمعرفة نائب الرئيس القادم للبلاد فيتعلق بالعلم السياسي وليس الرياضي»، كما استنكر «مور» الاعتراض على تطبيق الرياضيات على علم النفس والمجالات الأخرى بعيداً عن العلوم الطبيعية، فعلق بتنام ذلك بقوله «إن معظم الرياضيات التي كانت تستخدم في البحث النفسي، الاجتماعي، الاقتصادي كانت كاذبة ومزخرفة فقط» فمعظم الاقتصاد الرياضي غير هام من الناحية الرياضية، وبلا فائدة اقتصادية<sup>(٣)</sup>. بينما رأى «ريشنباخ» أن البناء الداخلي للغة مماثل لبناء الذرة الفيزيائية، فالقضايا هي ذرات لغوية. وإذا كانت قطعة المادة تتألف من عدد صحيح من الذرات فإن الكلام المفيد يتألف من عدد صحيح من القضايا، فلا وجود «لأنصاف القضايا»، فالقضية الواحدة - في رأي «ريشنباخ» - هي الحد الأدنى من الكلام المفهوم. وذلك لأن القضية هي وحدها التي لها معنى. وإن كنا نتحدث عن معنى اللفظ، فإن هذا لا يكون ممكناً إلا في حالة دخول اللفظ في قضية، فالمعنى ينتقل إلى اللفظ من خلال القضية، ولذا فإن مجموعات الألفاظ المنعزلة لا معنى لها<sup>(٤)</sup>.

(1) Hilary Putnam, Paul Benacerraf: Philosophy Of Mathematics, pp403-404.

(٢) د: محمد ثابت الفندي: المرجع السابق، ص ١١٨.

(3) Hilary Putnam: What Is Mathematical Truth ?, p 533.

(٤) د: حسين علي حسن: فلسفة العلم عند هانز ريشنباخ، ص ٨٩.

وإذا كانت الجملة لها وجود فيزيائي، والفكرة لها وجود عقلي حيث توجد في عقل الإنسان، فإن القضية لا تنتمي إلى العالم الفيزيائي (العالم الأول) ولا العالم العقلي (العالم الثاني)، وإنما تنتمي إلى عالم لا زمن له وهو عالم المعاني والكائنات المجردة مثل حقائق المنطق والرياضيات، ويسمى «فريجه» هذا العالم باسم (العالم الثالث) الذي يذكرنا بعالم المثل عند أفلاطون. والقضية في رأى فريجه غير مادية ولكنها ترتدي رداءً مادياً في جملة وبذلك تصبح ممكنة الفهم بالنسبة لنا<sup>(١)</sup>. بينما رأى فيه «كواين» أن المفهوم الأرسطي للماهية essence هو الرائد للمفهوم الحديث للمفهوم أو المعنى، فقد كان ضرورياً بالنسبة لأرسطو أن يكون الرجال عقلاء، لكي يكون لكل منهم قدمين بشكلٍ عرضي، لكن هناك فارقٌ مهم بين هذا الاتجاه ومذهب المعنى، فمن وجهة النظر تلك ربما تتنازل لصالح الحجة العقلانية التي تشارك في معنى كلمة «إنسان»، بينما لا تكون كذلك في ثنائية القدم، حيث ينظر إلى معنى ثنائية القدم أنها تشارك في الوقت نفسه «ذوات القدمين»، بينما العقلاني لا ينظر إليها كذلك، ولهذا فإنه من وجهة نظر مذهب المعنى لا تقدم معنى ليقال عن الفرد الحقيقي الذي هو مرة إنسان ومرة ذا قدمين، لأن إنسان عقلانية ضرورية، بينما ذو قدمين عارضة، فبالنسبة لأرسطو الصيغ اللغوية فقط هي التي لها معانٍ، ومعناها ماذا تصبح الماهية عندما تفصل عن موضوع الإشارة وتقرن بالكلمة<sup>(٢)</sup>.

لكن من الملاحظ أن اهتمام الفلاسفة ينصب في البحث الاستمولوجي على العبارات أو القضايا التجريبية empirical statements or propositions وهي التي تحدد قيمة صدقها بواسطة الدليل الحسي، وهذا يعني استبعاد قضايا المنطق والرياضيات على أساس أنها صورية، وكذلك استبعاد عبارات الأخلاق والجمال والسياسة طالما أنها تفتقر إلى محتوى تجريبي صريح<sup>(٣)</sup>. إذن فماذا سيكون موقف «بتنام» من ذلك؟

لكي يجد «بتنام» حلاً لهذه المشكلات افترض طريقةً واحدة مقترحة، افترض أن يتم تقسيم القيمة الواقعية القاطعة إلى قسمين، يمكن البرهنة من خلالها على اتهام رجل يهتم فقط بمعرفة عدد شعر الرأس في رؤوس الناس بأنه مُحتلٌ عقلياً، لأنه لا يملك إدراكاً حسيّاً للوقائع، وهذا هو السبب غير العقلاني. ويمكن التعامل بين حالتين بالأخص عندما تكون حجتنا مخالفة للمنهج

(١) د: صلاح إسماعيل: مرجع سابق، ص ٩٧.

(2) W.V.Quine: Two Dogmas Of The Empiricism, p53.

(٣) د: صلاح إسماعيل: مرجع سابق، ص ٩٣.

المفضل، لأنها بعيدة عن «دليل قابل للملاحظة» كالأحكام الوصفية، مثل «محمد حساس» التي يمكن أن نقابلها مع التقدم في النظرية العادية للغة الأخلاقية؛ فالمفردات الوصفية لها معنيان «مركبات معنى» أحدهما مركب واقعي يتمثل في المعايير العامة المقبولة للإحساس، والمعنى الآخر أن العبارة «محمد حساس» تنقل أو تضيف معلومة أن محمداً يلتقي مع هذه المعايير، لكن هناك معنى انفعالياً للمركب ينقل الاتجاه المؤيد تجاه جوانب محددة لسلوك محمد؛ فما يمكن أن يكون عقلياً يمثل ادعاءً لقبول المركب الواقعي للجملة «محمد حساس»؛ أي قبول المعنى الانفعالي emotive للمركب<sup>(١)</sup>، وهو يبدو هنا متأثراً بتصور «كانط» أن القضايا التحليلية مثل قضية الصفات التي لا تخضع لأكثر من المفهوم لها نقطتي ضعف: أولهما أنها تنحصر في صيغ قضايا الموضوع المحمول، ب- أنها تستعين بمفهوم الاحتواء Containment في محتواه المجازي<sup>(٢)</sup>.

لقد فضل «بتنام» أن تفسر الرياضيات واقعياً وموضوعياً، لكنه رأى أن الاعتقاد بموضوعية الرياضيات ذهب بعيداً إلى الاعتقاد بأن «الموضوعات الرياضية» تمتلك حقيقة غير مشروطة وفائقة المادية مع الفكرة القائلة بأن المعرفة الرياضية بديهية تماماً، لكن معيار الصدق في الرياضيات في حقيقة الأمر هو نجاح أفكارها في التطبيق؛ فالمعرفة الرياضية يمكن إصلاحها، ومن ثم تشبه المعرفة التجريبية في عدة اعتبارات، فالمنهج المسموح به في الرياضيات فقط يبدو أنه يتألف من اشتقاق النتائج من البديهيات التي تم تحديدها مرة واحدة وللأبد، لكن في الواقع - ربما تستخدم المناهج شبه التجريبية بنجاح في الرياضيات<sup>(٣)</sup>.

وقد رأى «بتنام» أن الصدق عند «كواين» صدقاً رياضياً وليس منطقياً، وأنه قد جانبه الصواب في هذا الأمر، معللاً ذلك بقوله «ليس كل إبدالٍ للثوابت يكون بصيغٍ صحيحةٍ وصادقة، فبعضها يكون بلامعنى واضح، على سبيل المثال:

إذا كان كل البوم ثعابين، وكل الثعابين بيضاوية الشكل؛ إذن فكل البوم بيضاوية الشكل. لا يبدو هذا المثال قضية صادقة، حتى وإن كان له الشكل المنطقي للقضية

(1) Hilary Putnam: Reason , Truth And History, P203.

(2) W.V.Quine: Two Dogmas Of The Empiricism, pp52-53.

(3) Ibid, p 52.

الصحيحة، لكنه ليس قضية على الإطلاق، ومن ثم لا يوصف بصدقٍ أو بكذب»<sup>(١)</sup>. كما أنه يتم اختبار عبارات العلم التجريبي بشكلٍ جماعي مترابط (هولستي) عند «كواين» لا بشكلٍ فردي، ومن ثم لا يمكن تعريف أي العبارات العلمية يجب تركها وإبطالها بشكلٍ مسبق، لأن كل العبارات قابلة للتصحيح من حيث المبدأ قد تبدو أحياناً بديهية، وبالتالي لا يمكن إبطالها<sup>(٢)</sup>. في الوقت الذي يرى فيه أنصار مذهب «مينونج» (Meinong) (١٨٥٣-١٩٢٠) أنه من المهم أن نلاحظ أن الادعاء الرئيسي وراء هذه الرؤية، هو الفرضية التجريبية حول الخطاب العادي على وجه الخصوص، أنه ادعاء حول معنى مصطلح «صديق True»، أو حول تصور «الصديق Truth»، فعندما يقول أنصار مذهب «مينونج» على سبيل المثال أن «العدد ٣ أولي»، يمكن أن يكون هذا القول صادقاً حتى لو لم يكن هناك شيء من هذا القبيل، مثل «العدد ٣»، لأنهم يقدمون ادعاءً حول التصور العادي للصدق، ويقولون أن التصور يطبق في مواقف محددة<sup>(٣)</sup>.

بينما اعتبر «بتنام» أن معالجة نظرية الأعداد الأولية تُعد في جوهرها نظريةً للأعداد غير السالبة أو الأعداد الصحيحة Integer Numbers، ويمكن صياغتها بشكلٍ قياسي في منطق الدرجة الأولى، فتُعد النظرية بمثابة أولياتٍ تأخذ المحمولات الأولية بصورة تصاعديّة، وهو ما قام به «بيانو» عندما قدّم لبيديات منطق الدرجة الأولى<sup>(٤)</sup>.

وقد اقترح «بتنام» حساباً للصدق يتعامل مع عالم المقال الرياضي وغير الرياضي بطرقٍ متشابهة، تتعامل مع ما يوجد لدينا من معارفٍ رياضية، فهناك على سبيل المثال من يرجعون القضايا الرياضية لأنواع حالات الصدق وارتباط هذه الحالات بتحليل العبارات، فتكون الحالات المشار إليها حالاتاً لصدقها، وهو ما يعني وصفها بعيداً عن التفاصيل<sup>(٥)</sup>.

(1) Steven Laurant And Cynthia Macdonald: Foundations Of Metaphysics, Black well, Publishers ltd Malden , Massachusetts, 1999, p414.

(٢) د: يوسف تيبس: الأستمولوجيا الطبيعية عند ويلارد كواين، مجلة رؤى تربوية، عدد ٢٩، ملف الثقافة العلمية، مركز القطان للبحث والتطوير التربوي، فلسطين، بدون تاريخ، ص٥٧.

(3) Balaguer, Mark, «Fictionalism In The Philosophy Of Mathematics», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition).

(4) Hilary Putnam: Non Standard Models And Kripk's Proof Of The Godel Theorem , Notre Dame Journal Of Formal Logic, Vol 41, Number 1, 2000, p53.

(5) Hilary Putnam ,Paul Benacerraf: Philosophy Of Mathematics, p403.

لاحظ «بتنام» العبارتين التاليتين:

(١) يوجد على الأقل ثلاث مدن كبيرة أقدم من القاهرة.

(٢) يوجد على الأقل ثلاثة أعداد محددة أكبر من العدد ١٧.

متسائلاً هل العبارتان السابقتان لهما الصيغة نحو منطقية نفسها؟ أو هل هما من الشكل

نفسه؟

في العبارة «يوجد على الأقل ثلاث» يمكن اختزال السور العددي بطريقة معتادة من أجل الأسوار الوجودية، المتغيرات، والتطابق، ولنتجاهل غموض كلمتي «أقدم، أكبر من» وخصائص بناءات الصحة الوصفية التي تجعل المدينة الكبيرة ليست شيئاً كبيراً، لكن كلمة «أكبر» في العبارة الثانية (على الرغم من أنها غير محددة) تكون صادقة إذا وفقط إذا تم استبدال الشيء المسمى بالتعبير، كالقول (١ أقدم من ٢)، فإن هناك علاقة بين ثلاثة عناصر على الأقل هي (المجال، عالم المقال، الأسوار) التي تكفي المحمولات المستبدلة (أكبر من، مدينة على التوالي)، فالتعريف المناسب للصدق كما يراه بتنام هنا بسبب أن هناك أشياء محددة تتوقف على علاقة محددة<sup>(١)</sup>.

وتعتبر المحمولات بناءً على ذلك حدوداً يشير إليها المنطق التقليدي، تنقسم إلى ثلاثة

أنواع:

أ- حدود الفئة.

ب- الحدود العلاقية كالسيماطيقا النظرية.

ج- الحدود الصيفية «الإشارية»، أو الحقائق «السيماطيقية»، يتضح منطق دالات

المحمول من خلال تلك الحدود، ويعتبر منطقاً من الدرجة الأولى، وتتميز هذه

المحمولات عن منطق القضايا التسويرية<sup>(٢)</sup>.

أما «كريبك» فيؤكد أهمية الجوهر من خلال التحقق التجريبي قائلاً «درجة الحرارة هي

(1) Ibid, p405.

(2) John. Bacon: The Completeness Of Predicate - Functor logic, The Journal Of Symbolic Logic, Vol. 50, No. 4-Dec, 1985, p 903.

الطاقة الحركية العادية للجزيء»، بالضرورة صادقة، حتى وإن كنا لا نعرفها بدهاءة، فالعبارة تجريبية، لكنها ضرورية، إننا نقول الشيء نفسه بكلماتٍ مختلفة، فالطاقة الحركية العادية للجزيء الموجود تمثل صفةً أساسيةً لدرجات الحرارة، فقد اكتشفنا جوهر درجات الحرارة من خلال التحقق التجريبي، وقد كان لأفكار كريبك هذه تأثيرٌ واسع الانتشار في فلسفة اللغة، الميتافيزيقا، وفلسفة الرياضيات<sup>(١)</sup>.

بينما يفضل معظم علماء الرياضيات المذهب الأفلاطوني (بمعنى السماح للوجود النموذجي للموضوعات الرياضية) أو الرياضيات الصورية لأنها تعمل بشكل جيد، أما بالنسبة لـ «بتنام» فإن السؤال الأهم يتعلق بموضوعية الرياضيات، بمعنى أن أي عبارة في الرياضيات تكون بطريقةٍ ما إما صادقة أو كاذبة، وبناءً على ذلك أكد أن للوجود معنىً مختلفاً في الرياضيات عن الفيزياء<sup>(٢)</sup>. لقد استبعد أنصار المذهب الأفلاطوني للرياضيات أن تكون كل حقائق الرياضيات البحتة ضرورية، ودعا بعضهم لهذا الأمر ولكن بطريقةٍ مختلفة، أما بعضهم الآخر ومنهم «كواين» فيرون أن حقائق الرياضيات ضرورية ولا غنى عنها<sup>(٣)</sup>. لقد كان تصور الفلاسفة القدماء وفلاسفة العصور الوسطى أن التصور الذي يتطابق مع الحد هو مجرد رابط للمحمولات، وبالتالي فإن التصور الذي يتطابق مع الحد يجب أن يشترط دائماً حالة ضرورية وكافية للسقوط داخل ما صدق الحد<sup>(٤)</sup>.

اتجه «كارناب» إلى شرح التحليلية من خلال الاستعانة بحالة الأوصاف-State-Descriptions التي تمثل تحديداً شاملاً لقيم صدق القضايا الذرية أو غير المركبة للغة، حيث تبدو كل القضايا الأخرى بخلاف قضايا اللغة عنده مبنيةً من عباراتها المركبة، عن طريق معاني الأدوات المنطقية الشائعة، وبمثل هذه الطريقة تكون قيمة صدق أي قضية مركبة، تتعلق بحالة الوصف عن طريق قوانين منطقية محددة، ومن ثم تفسر القضية أنها تحليلية عندما يتبين صدقها في ظل كل حالة وصف، أو «صادقة في كل العوالم الممكنة» كما عند «لينتز»، وتتحول القضية التحليلية إلى تركيبية من خلال حالة الوصف، فمعيار التحليلية يوجد في

(1) Hilary Putnam: Reason , Truth And History, p208.

(2) .....: What Is Mathematical Truth ?, p533.

(3) Linnebo, Qystein: What is Mathematical Platonism?, Stanford Encyclopedia Of Philosophy, 1st published, Sat Jul 18, 2009,p1.

(4) K.Gunderson: Op.Cit, p219.

حدود حالة الأوصاف، ويتم الاستفادة منه فقط في اللغات التي تتجنب ترادف الأزواج منطقياً، فيمكن إعادة بناء القضايا التحليلية من خلال الصدق المنطقي وليس التحليلية<sup>(١)</sup>.

كيف تتحدد الإشارة عند بتنام؟

#### رابعاً: مشكلتـ «مفهوم الحد» والجسم الجماعي اللغوي

يتوقف عالم الإحساس على عالم الفيزياء والكيمياء، لكنه ليس مقصوراً عليه. وقد تفيد مقارنة ما في إيضاح هذا الفارق الدقيق: فمن المؤكد أن وجود كتاب ما يتوقف على عناصر الورق والصمغ والحبر التي يتكون منها، ومن دونها لا يمكن أن يوجد الكتاب. ومع ذلك، فالكتاب لا يُفهم فهماً كافياً بمجرد إجراء تحليل كيميائي للحبر ولألياف الورق. وحتى لو عرفنا طبيعة كل جزيء من جزيئات الورق والحبر معرفةً كاملةً فذلك لا يكشف لنا شيئاً عن محتوى الكتاب. ذلك أن محتوى الكتاب يشكل نظاماً أسمى يتجاوز عالم الفيزياء والكيمياء. وبطريقة مماثلة تؤكد النظرة الجديدة أن أحاسيسنا تتوقف على أعضاء الجسم، ولكن لا يمكن حصرها في الخواص الفيزيائية والكيميائية للمادة<sup>(٢)</sup>.

وقد رأى «بتنام» أن الإشارة تتحدد داخلياً من خلال جميع الأنماط الطبيعية، مثل («ماء»، «ذهب»، «ليمون»، «حمض»، «نمر»)، والإشارة إلى هذه الكلمات بأسماء تجتاز التقييد السببي للتحويل، فقد يكون معيار التطابق غامضاً إلى حد ما، على سبيل المثال «الماء» = ذلك النوع من السوائل الشفاف عديم اللون، الذي يسقط مثل المطر، يمتلك صفات محددة نافعة، التنظيف، الغليان، التجمد في درجات حرارة محددة، يمكن أشياء ذات كثافة معينة من الطفو عليه، إلخ، أو «الذهب» = ذلك النوع من المعادن أصفر اللون، الذي يذوب في حمض النيتريك الضعيف، أو «النمور» = ذلك النوع الذي يشبه القطط، لكنه أكبر حجماً، مخططاً، يأكل لحوم الكائنات الحية، فمن خلال الاستعداد للتصنيف والخشونة قدم بتنام طريقةً للمعنى العلمي الكافي للتطابق، مثل اكتشاف أن «الماء» = مادة جزيئية بنيتها  $H_2O$ ، أو «الذهب» = العنصر المعدني ذو العدد الذري

(1) W.V.Quine: Two Dogmas Of The Empiricism, pp54-55.

(٢) روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ترجمة د. كمال خلايلي، مجلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد ١٣٤، الكويت، ١٩٨٩، ص ٢٩.

٧٩»، أو «النمور» من نوع الحيوانات المميزة ذات كروموزومات جينية وصفات محددة، وكنتيجة لمثل هذه التقدمات المعرفية، يمكننا من الآن فصاعداً أن نحكم بمراجعة انحراف الحالات أو عدم معياريتها، مثل «الذهب المزيف» (كبريتور الحديد)، أو الماء «مثل السوائل مع اختلاف في بنية الجزيئات»، أو النمور غير المخططة كتمييز سطحي بين الحيوانات التي تشبه النمور المتحولة، التي لها تفسيراً جينياً مختلف تماماً، على الرغم من أنه يظل هناك توابعاً للاستدلال، بما أن الاسم يكون محيراً بالنسبة لأي نموذج حقيقي (تأكدت صحته علمياً) للنوع، ويسقط خارجاً بعيداً عن الآخرين - كما نعرف الآن - النماذج غير الحقيقية<sup>(١)</sup>.

من أجل فرض أمثلة علمية افترض «بتنام» أن هناك مكاناً ما في كوكب يمكن أن نسميه «توأم الأرض»، يشبه كوكب الأرض إلى حد كبير، يتحدث الناس على هذا الكوكب الانجليزية، وأن هناك أمريكيون وكنديون، يسمون أنفسهم «انجليزاً»... إلخ. يتكلمون الانجليزية بطلاقة، لديهم عدداً قليلاً من الاختلافات بين الانجليز على كوكب الأرض، وأحد خصائص «توأم الأرض» أن السائل الذي يسمى ماء ليس  $H_2O$ ، إنما سائل مختلف، صيغته الكيميائية أطول وأعقد، تختصر إلى هذه الصيغة «xyz»، لا يمكن تمييزه عن المياه العادية من حيث درجة الحرارة والضغط، ويفترض أيضاً أن المحيطات والبحيرات والبحار على «توأم الأرض» تحتوي على «xyz» وليس على الماء، ولهذا تمطر السماء على «توأم الأرض» السائل «xyz» وليس الماء... إلخ.

إذا انطلقت سفينة فضاء من «توأم الأرض» إلى الأرض؛ حينئذ يكون الافتراض بدايةً أن الماء له المعنى نفسه على الأرض وعلى «توأم الأرض»، وهذا الافتراض سوف يتم تصحيحه عندما يكتشف رواد السفينة أن «الماء» على الأرض  $H_2O$ ، وسوف يقرر رواد سفينة «توأم الأرض» أن الماء على كوكب الأرض  $H_2O$ ؛ أي أن الماء يعني  $H_2O$ ، لاحظ أن هناك مشكلة بشأن ما صدق الحد «ماء»؛ فالكلمة ببساطة لها معنيان مختلفان؛ أ- بمعنى استخدامها على «توأم الأرض»، ب- وبمعنى الماء الذي نسميه «ماء»، بينما بالمعنى الذي يستخدم به على الأرض بمعنى الماء لا يسميه سكان كوكب «توأم الأرض» ماء، فما صدق «الماء» بمعنى الماء هو مجموعة من الكليات تتألف من جزيئات  $H_2O$ ، أو شيئاً ما مثل: جزيئات «xyz»، أو شيئاً ما من هذا القبيل<sup>(٢)</sup>.

(1) Christopher Norris: Op.Cit,p65.

(2) Hilary Putnam: Meaning And Reference,pp700-701.

لقد أكد «بنتام» أن واقعية هذه النظرية التي تكلم عنها تفسر بثلاثة معانٍ:

أولاً: كيف أن الحدود يمكن أن تشير إلى موضوعات موجودة في عالم حقيقي محدد،  
ثانياً: كيف أن الإشارة يصون التقاطع على نحوٍ موثوق به أحياناً تكون تغيرات جذرية تماماً  
للنظرية، ثالثاً: كيف أن هذه التغيرات تمثل طرقاً للصدق (نحو اكتشاف المستقبل) تلاحظ  
مراحل محددة من التقدم من الغامض أو المعيار السطحي إلى العمق (البناء) وهو المقصود  
بالتطابق، كما أن لديه مجالاً كاملاً للأمثلة الأخرى لتحديد النقطة على سبيل المثال بالنسبة  
لليمون، هو نوع معين من الفاكهة حمضية المذاق، صفراء اللون، ذات نوع معين من القشر،  
لكن عندما نقوم بقطفه سيتم تمييزه عن الليمون الذي يشبه البرتقال من خلال الإشارة إلى  
البنية الكروموزومية، أو بالإشارة إلى أن درجة محتواه الحمضي لها صفة مميزة عن الليمون،  
لقد أكد أننا يمكننا أن نحدد أنواع جوهر الحد «حمض» بدقة، وليس بالإشارة فقط إلى هذا  
المعيار الغامض؛ أي كونه ذا مذاقٍ حامض، أو كونه يحول ورقة عباد الشمس الحمراء، ولكن  
من خلال حدود بناؤه الذري الفرعي، بمعنى أن «الحمض = بروتون بعينه»<sup>(١)</sup>.

الآن نعود إلى الوراء إلى حوالي عام ١٧٥٠، سنجد أن متحدثي الانجليزية على الأرض لا  
يعرفون أن الماء يتألف من هيدروجين وأوكسجين، ومتحدثي الانجليزية بطلاقة على توأم  
الأرض لا يعرفون أن الماء يتكون من «xyz»، نفترض أن هناك شخصان هما محمد ١ الذي  
يتحدث الانجليزية بطلاقة مثل الانجليز على كوكب الأرض، ومحمد ٢ نظيره على توأم الأرض،  
ولو افترضنا أن محمد ١ ومحمد ٢ متطابقين تماماً في المظهر، في المشاعر، في الأفكار، الأفكار  
الداخلية،... إلخ، لربما يكون ماصدق الحد «ماء» أبداً أكثر من H<sub>2</sub>O على الأرض عام ١٧٥٠ كما  
في عام ٢٠٠٠، وماصدق الحد «ماء» كان مجرد «xyz» على توأم الأرض عام ١٧٥٠ كما في  
عام ٢٠٠٠، لقد فهم محمد ١ ومحمد ٢ الحد «ماء» بشكلٍ مختلف عام ١٧٥٠، على الرغم أنه كان  
لها الحالة النفسية نفسها، وعلى الرغم من ذلك؛ فإن حالة بعينها للعلم في هذا الوقت، سوف  
تستغرق خمسين عاماً لاكتشاف أنهما فهما الحد «ماء» بطريقةٍ مختلفة، ومن ثم فإن ماصدق  
الحد «ماء» (يتحدد معناه باستخدامٍ حدسي قبل تحليلي Pre-analytical لهذا الحد)، ليس دالةً  
لحالة نفسية للمتكلم نفسه<sup>(٢)</sup>.

(1) Christopher Norris: OP.Cit, p65.

(2) Hilary Putnam: Meaning And Reference, p702.

في حجة «بتنام» يدعوننا إلى تخيل عالم مكون من ثلاثة أفراد، أو أجزاء «xyz» ثم يسأل عن عدد الموضوعات الموجودة في هذا العالم، قائلاً أنها يجب ألا تكون ثلاثة موضوعات، ثم يتساءل ألا يمكن أن توجد كيانات مجردة ليست فردية؟ الإجابة الوحيدة بالنسبة له «لا» لا يمكن أن تكون هناك كيانات مجردة غير فردية، بمعنى أنه يطابق «الفردية»، «الموضوع»، إلخ، لكنه يؤكد كذلك أن هناك مذاهب منطقية جيدة تؤدي إلى نتائج مختلفة<sup>(١)</sup>.

إن الماء له ماصدق في تفكير محمد ١ يختلف عن ماصدق الماء في تفكير محمد ٢، كذلك يمكننا أن نقول أن محمد ١، ومحمد ٢ لديهما معنى مختلفاً للأشياء، لأن الماء على كوكب الأرض يختلف عن الماء على توأم الأرض، كما أن الحالة النفسية للمتكلم لا تحدد الماصدق، أو «معنى أن للمتكلم تحليلاً مسبقاً للكلمة»<sup>(٢)</sup>. وهذا ليس أمرٌ جديد، فمنذ العصور الوسطى على الأقل، وكُتاب نظرية المعنى يزعمون اكتشاف غموضاً في التصور العادي للمعنى، ولديهم تعريفاً لمصطلحي المفهوم والماصدق، أو للأهمية والإحساس، لذلك كان لإزالة غموض المفهوم وماصدق الحد في اللغة المنطقية المتعارف عليها، هو ببساطة مجموعة من الأشياء تجعل الحد صادقاً، ولهذا فإن كلمة «أرنب» بمعناها الانجليزي الأكثر شيوعاً تكون صادقة بالنسبة لكل فقط الأرناب، أي أن ماصدق «أرنب» هو بكل دقة مجموعة من الأرناب، حتى إن كان هذا المفهوم - وهذا المفهوم أقل المفهومات مشكلة في هذا الموضوع - فكلمة «أرنب» بمعناها الانجليزي تناقش مشكلة من هذه المشكلات هي مشكلة الكلام، فهي لا تشير إلى حدٍ وإنما إلى زوج مرتب يتألف من «حدٍ» و«معنى» (أو سبب للاستعمال)، أو شيء آخر يميز الحد بمعناه عن حدٍ مثله يستخدم بمعنى آخر له ماصدق<sup>(٣)</sup>.

إن السبب في تنوع الأمثلة السابقة كما يقول «بتنام» هو التوزيع اللغوي للعمل، فالذهب ك معدن على سبيل المثال مهم بالنسبة للإنسان، لكن ليس لدى كل إنسان منهجاً للتمييز بين كون الشيء ذهباً أم معدن آخر، إنما يمكنه فقط أن يعتمد على فئة فرعية subclass خاصة بالمتكلمين، يميزهم التفكير العام، ويقتصر دورهم في المعرفة على الارتباط بالاسم العام، الحالات الضرورية الكافية للعضوية في الماصدق، طرق التمييز التي توضح إذا ما كان شيئاً ما

(1) Panu Raatikainen: Op.Cit,P169.

(2) Hilary Putnam: Meaning And Reference,p703.

(3) K.Gunderson: Op.Cit, pp216-217.

يدخل في الماصدق، إلخ، وجميعها أشياء حاضرة في الاتصال اللغوي، وتلاحظ كجسم جماعي لغوي Collective Linguistic body، لكن هذا الجسم الجماعي يقسم «العمل» لسبيين: أولاً للمعرفة، ثانياً لاستخدام هذه الأجزاء المتنوعة «لمعنى» الذهب<sup>(١)</sup>.

تسمى فئة كل الكيانات التي يكون فيها الحد العام صادقاً «ماصدق الحد». وتماثل التناقض بين معنى المذهب الفردي والكيان الذي يجعلنا نميز بطريقة متكافئة بين معنى وماصدق الحد العام؛ حيث إن تشوش المعنى بالماصدق في الحدود العامة ليس بالأمر الشائع قياساً بتشوش المعنى بالتسمية<sup>(\*)</sup> naming في الحدود المفردة، وهذا الأمر يعرف في الفلسفة بمعارضة المفهوم (أو المعنى) للماصدق<sup>(٢)</sup>. لهذا السبب يسمي كرييك التسمية بـ«الصارم Rigid» (في عبارة بعينها) إذا كانت تشير إلى الفرد نفسه في كل عالم ممكن، أو تسمية التسمية، إذا وسعنا نطاق الصرامة ليشمل أسماء الموضوعات، يمكننا بعد ذلك أن نعبر عن نظرية «كرييك» ونظرية «بتنام»، من خلال القول أن الحد «ماء» صارماً، صرامة الحد «ماء» تنبع من خلال حقيقة هي أنه عندما قدم «بتنام» التعريف المزعوم للسائل ماء، فقد قصدنا به الصيغة الأولى H<sub>2</sub>O، لا الصيغة الثانية «xyz»، لكنه يتفق مع «كرييك» في أنه عندما قدم للتعريف المزعوم كان التعريف صارماً، لأنه أشار إليه باسم الإشارة البرهاني «هذا»<sup>(٣)</sup>.

إن لمفهوم «المعنى» في المذهب التقليدي «مفهوماً/ ماصدقاً» غامضاً، له توالٍ نموذجية محددة، فمعظم الفلاسفة التقليديين يفكرون في التصورات بوصفها شيءٌ عقلي، ولهذا فإن المذهب يخص معنى الحد (المعنى بمعنى المفهوم) كتصور يحمل لزوماً يقرر أن المعاني بناءات عقلية<sup>(٤)</sup>.

لقد استخلص «بتنام» أن هناك نوعان من الأدوات في العالم قسمهما إلى:

أ- أدوات مثل المطرقة أو المفك يمكن لشخص ما استخدامها.

(1) Hilary Putnam: Meaning And Reference, p705.

(\*) التسمية: يقال عن الطريقة إلى إضفاء المعنى على واقعة تقريرها، والطريقة إلى إضفاء المعنى على الشيء البسيط هو تسميته، انظر: د. صلاح إسماعيل، نظرية الصدق المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(2) W. V. Quine: Two Dogmas Of The Empiricism, p53.

(3) Hilary Putnam: Meaning And Reference, p707.

(4) K. Gunderson: Op. Cit, p218.

ب- أدوات مثل الباخرة التي تتطلب نشاطاً تعاونياً لعددٍ من الأشخاص لاستعمالها<sup>(١)</sup>.

لكن تتمثل مشكلة الكلمات في أن لها أكثر من معنى قياسي، يتم التعامل معها من خلال معاملة كلٍّ من هذه المعاني باعتباره كلمةً مختلفة (أو بالأصح من خلال معاملة الكلمات كما لو كانت تحمل أوصافاً غير مرئية)، ومن ثم تشير كلمة «أرنب ١» بمعناها الطبيعي إلى حيوانٍ من نوع معين، وكلمة «أرنب ٢» إلى جبان، كما أن كلمتي «أرنب ١»، «أرنب ٢» مختلفان في معناهما كلياً، تكون الكلمات مختلفة في معانيها كلياً، ولنفرض أن الكلمات لها معاني متعددة، ولنفترض أن الأدوار التي تؤديها المعاني محددة كلياً مرةً واحدة وللأبد<sup>(٢)</sup>.

أكد «بتنام» لذلك على ظاهرة توزيع العمل اللغوي باعتبارها أمراً مهماً لعلماء الاجتماع اللغوي، فقد قال بوجود مراعاة الفئة الفرعية للمتكلمين، أو المتكلمين الآخرين عند الكلام، وكيف ستكون الكلمة داخل مفردات لغتهم، فقد تكون كلمة «ذهب» ككلمة «ماء» منذ أكثر من مئتي عام، فتقسيم العمل اللغوي يفترض مسبقاً قسمة العالم غير اللغوي، كما أن هناك بعض الكلمات لا تعرض أي توزيع للعمل اللغوي ككلمة «كرسي»، لكن مع تزايد توزيع العمل في المجتمع وارتفاع العلم أكثر وأكثر بدأت الكلمات تعرض هذا النوع من التوزيع للعمل، فكلمة «ماء» لا تعرض شيئاً على الإطلاق قبل ارتفاع شأن الكيمياء، أما اليوم فقد أصبح من الضروري لكل متكلم أن يكون قادراً على تمييز الماء (الموثوق فيه بموجب الظروف الطبيعية)، ومن المحتمل أن معظم المتكلمين البالغين حتى الذين يعرفون أهمية وفعالية الحالة «الماء H<sub>2</sub>O»، لكن بعض الراشدين فقط هم من يمكنهم تمييز الماء عن السوائل التي تشبه الماء ظاهرياً<sup>(٣)</sup>.

نلاحظ الآن الحدود المركبة، مثل «المخلوق ذو القلب»، و«المخلوق ذو الكلية»، ولنفترض أن كل مخلوق له قلب له كلية، والعكس، فإن ماصدق هذان الحدان هو نفسه تماماً، لكنهما يختلفان في المعنى بشكلٍ واضح، ولنفترض أن هناك «معنى» لمعنى؛ بحيث يساوي المعنى الماصدق (المعنى = الماصدق)، حينئذٍ يجب أن يكون هناك معنى آخر للمعنى، بحيث يكون معنى الحد ليس ماصدقه وإنما شيءٌ آخر هو «التصور» الذي يرتبط بالحد، وهذا ما نطلق عليه

(1) Hilary Putnam: Meaning And Reference, p706.

(2) K.Gunderson: Op.Cit, p217.

(3) Hilary Putnam: Meaning And Reference, p705.

«مفهوم الحد»، فتصور المخلوق ذي القلب يختلف بوضوح عن تصور المخلوق ذي الكلية، ومن ثم يكون للحدان مفهوماً مختلفاً عندما نقول أن لهما معنى مختلفاً، وهنا يساوي المعنى المفهوم (المعنى = المفهوم)<sup>(١)</sup>.

من غير الواضح تماماً مدى دقة هذه الحجة التي افترضها «بتنام» لإظهار أن لديه فردي محدد واضح، وأهداف أقل قرباً للمذهب الواقعي بهاجمها بين الأشياء الأخرى في عدة أوجه، منها: أن المذهب الواقعي العلمي القوي ينكر وجود الموضوعات المادية العادية للمعنى العام: في «الصدق والاصطلاح» الهدف الأساسي لمذهب «ديفيدسون» النقدي للنسبية التصورية، ودائماً ما يقدم الحجة لإظهار نوعاً من النسبية التصورية<sup>(٢)</sup>.

يعتمد المتكلمون في حالة الشك على أحكام «خبرة» المتكلمين، ولهذا فإن طريقة التمييز التي تمتلكها «خبرة» المتكلمين تكون أيضاً من خلاصهم، يكتسبونها من خلال ماسماه بتنام «الجسم الجماعي اللغوي»، حتى ولو لم يكتسبها المتكلمين من خلال عضويتهم الفردية، وبهذه الطريقة فإن معظم من يعيدون البحث عن حقيقة الماء ربما يصبحون جزءاً من المعنى الاجتماعي للكلمة، على الرغم من أنه غير معروف لمعظمنا جميع المتكلمين الذين اكتسبوا الكلمة. وهو الأمر الذي استنتج منه أن ظاهرة توزيع العمل اللغوي أمراً مهماً لعلماء الاجتماع اللغوي - كما ذكرنا - وقد قدم الافتراض التالي: افتراض كلية توزيع العمل اللغوي: كل اتصال لغوي يستنتج نوعاً من توزيع العمل اللغوي تم وصفه فقط، يمتلك على الأقل بعض الحدود مترابطة «المعيار» معروفة فقط لفئة فرعية من المتكلمين الذين اكتسبوا الحدود، والذين يستخدمونها من خلال متحدثين آخرين، تقع على عاتق تعاون مؤسس بينهم وبين المتكلمين في المجموعات الفرعية وثيقة الصلة بهم.

وعندما يكون الحد موضوعاً لتوزيع العمل اللغوي، فإن المتكلم «العادي» الذي اكتسبه لم يكتسب أي شيء يحدد ماصدقه، فقط في حالته اللغوية الاجتماعية الخاصة بالجسم اللغوي الجماعي الذي ينتمي إليه المتكلم، وهو ما يحدد الماصدق<sup>(٣)</sup>.

يتضح إذن أن تصور الذاتية عند «بتنام» يتطلب لتقديم معنى للتأكدات أن يكون له

(1) K.Gunderson: Op.Cit, p217.

(2) Panu Raatikainen: Op.Cit,P170.

(3) Hilary Putnam: Meaning And Reference,p706.

جانبان متعلقان به: أولهما القيم التي تستخدم في جعل التقييم الموضوعي للدعاء يجب أن يطبق على الأشياء باستقلال سواء فكرنا في تطبيقها أو لم نفكر في ذلك، ويجب أن تكون هناك خصائص للأشياء بدلاً من أن تكون خصائص لنا نحن كما عند القائلين بالانفعالية، والجانب الثاني يتمثل في أن هذه القيم يجب أن يكون لها ترجمة ثقافية صحيحة، لذلك يطبقها على جميع الثقافات<sup>(١)</sup>. فالعبارة النفسية «س يفكر في القاهرة» يمكن التعبير عنها من خلال حدود للحالات العقلية، حتى وإن كانت تمثل شروطاً ضرورية أو حتى اختيارية بالنسبة للكائن الحي الذي يفكر في القاهرة، لأنها سوف تمثل عصبية تامة لا يمكن تخيلها، أو (دالة سيكولوجية)، فحالات صدق هذه الجملة تمثل سياقاً مستقلاً نسبياً وغامضاً، كما أنه لا يوجد حتى تعبير متناهٍ في اللغة للنظرية المادية التي تكون ضمن عالم مادي ممكن، فالعبارة تكون صادقة بالنسبة ل«س» إذا وفقط إذا كان «س» يفكر في القاهرة، وهنا يظهر أن كذب التكافؤ المتناهي في اللغة المادية يوجد لأجل عبارة اللغة العادية «س يفكر في القاهرة» حتى وإن كان مثل هذا التكافؤ غير موجود في الواقع، لأن التكافؤ سوف يكون في أسس النظرية التجريبية، أو في مجموعة نظريات غير معروفة (ربما تكون معقدة بالنسبة للوجود البشري)، علاوة على أنها ليست جزءاً من معنى «س يفكر في القاهرة» بكل تأكيد، باختصار يكون كاذباً فقط أن العبارة «س يفكر في القاهرة» تعني أن «س» - في مثل هذه - (مادياً أو دالياً) تمثل حالة عقلية<sup>(٢)</sup>.

إن أطروحات «بتنام» الذاتية تؤدي إلى استنتاج أن الحس المشترك له موقف يتمتع بامتياز قاطع بين النسخ الفصلية يمكن تفضيله طبقاً للنماذج العقلانية الصحيحة<sup>(٣)</sup>.

والتفكير خلافاً لذلك سوف يكون بين الأشياء الأخرى من أجل تجاهل الاعتماد على معرفتنا في المجالات المختلفة، وبالمثل بالنسبة لحسابات الصدق والإشارة، لقد رأى بتنام كذلك أن نظرية صدق اللغة التي يمكن البرهنة عليها، يمكن صياغتها رياضياً، ويجب أن يكون النموذج نفسه التي تزودنا به النظرية مشابهاً لحالات الصدق في العبارات المختلفة، ويقصد بحالات الصدق تلك التي تشير إلى عبارتين تحتويان على أسوار<sup>(٤)</sup>. ويجب أن

(1) William Throop & Katheryn Doran: Op.Cit,p362.

(2) Hilary Putnam: Reason , Truth And History, pp204-205.

(3) William Throop & Katheryn Doran: Op.Cit,p361.

(4) Hilary Putnam ,Paul Benacerraf: Philosophy Of Mathematics,p404.

يكون هناك شيءٌ ما في فعالية بعض النماذج الممكنة يمثل جزءاً من التصور الصحيح للعقلانية، هذا الشيء لا يمكن أن يكون العالم، ذلك لأن «بتنام» برهن على أنه لا وجود لمثل هذا الشيء الذي يعتبر نموذجاً لعالمه الخاص، فلا يمكن أن تكون معتقداتنا عن النماذج المستخرجة والتصورات الصادقة للعقلانية حداً مثالياً نأمل أن تقترب نماذجنا المستخلصة منه، ولا يمكن أن يكون النموذج هو الطبيعة البشرية، لأن الطبيعة البشرية جزءاً من العالم، لأن الطبيعة البشرية تستخرج بناءً يمثل حالةً لتصور صادق للعقلانية لا يمكن أن يكون حداً مثالياً<sup>(١)</sup>.

وما يحمل على العبارة «س يفكر في القاهرة»، يحمل على أي محمولٍ للغة العادية لا تتناغم حالة تطبيقه جيداً مع ما يحدد التصورات المادية «س حساس» - حتى «س أزرق»، «س زلزال»، «س إنسان» - لا يمكن تحويلها أيضاً إلى لغةٍ من «النظرية المادية»، ما يعنيه هذا أنه إذا كان هناك مركبان لمعنى العبارة «س حساس»؛ حينئذٍ يكون الوصف فقط الذي يمكن أن تقدمه لـ «المعنى الواقعي» للعبارة هو أن تكون صادقة إذا وفقط إذا كان «س حساس»، وهذا ما يجعل الأمر تافهاً بالنسبة لمفهوم «المركب الواقعي»، ولكي نقول أن نظرية «مركبين» تنطوي على عدم إنكار لـ «س حساس» بشكلٍ طبيعي لها قوة انفعالية محددة، لكنها لا تمتلكها دائماً، ويمكننا أن نستخدم العبارة لعدة أغراض كأن نُقدِّر أو نضيف أو نفسر أو نتنبأ، وهكذا لا يتطلب تمييز الاستعمالات التي يمكن للجمل أن تصنعها منا إنكاراً لوجود مثل هذه العبارة «س حساس»<sup>(٢)</sup>.

يمكن القول في نهاية الأمر أنه إذا كانت طريقة الموضوعات متفردة في جزء منها؛ فإن دوال الصيغ التصورية سوف تكون حينئذٍ موضوعات تابعة جزئياً للعقل، مقارنةً بالصيغ التصورية التابعة تماماً للعقل، لكن إذا كان المذهب الواقعي للحس المشترك محفوظاً وأردنا أن نقول أن الموضوعات العادية لها بالفعل خصائص، فإننا سوف نلتزم بوجهة النظر التي تعتبر مثل هذه الموضوعات مستقلة عن العقل<sup>(٣)</sup>.

(1) William Throop & Kathryn Doran: Op.Cit,p364.

(2) Hilary Putnam: Reason , Truth And History, P205.

(3) William Throop & Kathryn Doran: Op.Cit,p365.

## الخاتمة

في ختام هذا البحث نجد أن «بتنام» قد عرض إلى مفهوم الميتافيزيقا من خلال مذهبه التجريبي الواقعي الذي يركز على مفهومي الميتافيزيقا والصدق، مروراً بفلسفة اللغة وعلاقتها بالمنطق، فرأى أننا يجب أن نتصور الحقيقة بعيداً عن وجهة النظر الفلسفية، وعلى الرغم من ذلك نجده في مشكلة المعنى ينطلق من عرض آراء السابقين عليه، فظهر عليه التأثير واضحاً بكانط، فميز بين نوعين من المذهب الواقعي التجريبي: المذهب الواقعي الداخلي «الميتافيزيقي»، والمذهب الواقعي التجريبي، كما تكلم عن المعنى والإشارة، واعتبر الصدق تطابقاً بين العقل والعالم الموجود بالفعل، متخذاً من مشكلة تطابق المعنى منطلقاً، كما رأى أنه يمكن أن يكون لحدين الماصدق نفسه، ومع ذلك يختلفان في المفهوم، فرأى أن كون الشيء عقلانياً معناه أنه يمكن أن يكون صادقاً، مقدماً نوعاً من الميتافيزيقا يشبه الميتافيزيقا اللغوية، رافضاً الصورة الديالكتيكية للميتافيزيقا التي قدمها «هيجل»، مرجحاً الجانب التجريبي على الجانب المنطقي.

رأى أن السبب وراء الغموض الميتافيزيقي يعود إلى الاحتفاء بالمذهب المادي وإنماء المعرفة العلمية، بينما الطريقة المثلى لفهم العالم تتمثل في دمج مذهبه الواقعي الداخلي بميتافيزيقا المذهب الواقعي، فقارن بين المذهبين وجمع بينهما في مذهب جديد مركب منهما، فنتجعه اعتباراً أن جذور الصدق غير معرفية. كما عرض لمفهوم الصدق الرياضي بصورة ميتافيزيقية؛ حيث رأى أن هناك نوعان محددان لحساب طبيعة الصدق الرياضي: الأول يتعلق بالنظرية السيمانطيقية التي ترى قضايا الرياضيات مجرد قضايا توازي سيمانطيقا اللغة، والثاني يتعلق بحساب الصدق الرياضي المتناغم مع الإيستمولوجيا، فقام بتفسير الرياضيات بصورة طبيعية، وقام بتقسيم القيمة الواقعية إلى جزأين، مفرقاً بين اللغة العادية واللغة الأخلاقية، فقام بتفسير الرياضيات واقعياً وأخلاقياً، منتقداً الصدق الرياضي لكواين، إذ كان الأخرى به أن يكون صادقاً منطقياً، تناول كذلك مشكلة الحد من نزعة الكلية التي عبر عنها بالجسم الجماعي اللغوي، ليظهر مدى تأثيره بالميتافيزيقا في جميع فلسفته، مؤكداً أنه فيلسوف يستحق الدراسة عن جدارة.

## المصادر والمراجع

### أولاً: المصادر

- (1) Hilary Putnam: **Meaning And Reference**, The Journal Of Philosophical Association Eastern Division, Nov. 8. 1973.
- (2) Hilary Putnam: **Non Standard Models And Kripk's Proof Of The Godel Theorem**, Notre Dame Journal Of Formal Logic, Vol 41, Number 1, 2000.
- (3) Hilary Putnam, Paul Benacerraf: **Philosophy Of Mathematics**, Cambridge University Press, 2nd Edition, Cambridge, United States Of America, 1983.
- (4) Hilary Putnam: **Reason, Truth And History**, Cambridge University Press, Published by The Press Syndicate Of The University Of Cambridge, 1981.
- (5) Hilary Putnam: **Sense, Non Sense, And The Senses, An Inquiry In To Powers Of Human Mind**, The Journal of Philosophy, 1994.
- (6) Hilary Putnam: **Hilary Putnam: What Is Mathematical Truth ?**, History Mathematica, Repr. In Mathematics, Matter And Method, Harvard University, 2, 1975.

### ثانياً: المراجع الأجنبية

- (1) A. Church: **An Unsolvable Problem Of Elementary Number Theory**, American Journal Of Mathematics, Vol. 58, No.2, Apr, 1936.
- (2) Christopher Norris: **Putnam On Realism, Reference, And Truth: The Problem With Quantum Mechanics**, University Of Cardiff, UK, International Studies In The Philosophy Of Science, VOL. 15, No.1, 2001.
- (3) David Pears: **Philosophical Theorizing And Particularism: Michael Dummett On Wittgenstein's Later Philosophy Of Language**, B.MCGuinness And G.Oliver(eds.), The Philosophy Of Michael Dummett, Kluwer Academic Publishers, 1994.

- (4) Dermot Moran: **Hilary Putnam And Immanuel Kant: Two Internal Realists?** Synthese, Vol.123, No.1, published by Springer (Apr., 2000).
- (5) JAAKO. Hintikka: **Logic, Language - Games, And Information Kantian**, Themes in Philosophy Of Logic, Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1973.
- (6) J. Gray: **The Real and the Complex: A History of Analysis In The 19th Century**, Springer Undergraduate Mathematics Series, Springer International Publishing Switzerland 2015.
- (7) John. Bacon: **The Completeness Of Predicate - Functor logic**, The Journal Of Symbolic Logic, Vol. 50 , No. 4-Dec, 1985.
- (8) K.Gunderson: **Language , Mind And Knowledge**, Minnesota Studies In The Philosophy Of Science, In « K.Gunderson « VII , University Of, Minnesota Press, MPLS, University Of Minnesota, 1975.
- (9) Panu Raatikainen: **Putnam, Languages And Worlds**, Dialectica, Vol. 55 , No. 2, Published By Wiley, 2001.
- (10) John Koethe: **Discussion Putnam's Argument Against Realism**, The Philosophical Review, Vol 88, Issue 1 Jan, 1979.
- (11) Linnebo, Qystein: **What is Mathematical Platonism?**, Stanford Encyclopedia Of Philosophy, 1st published, Sat Jul 18, 2009.
- (12) Michael. Shane Murphy: **A discussion Of The Applications Of Fuzzy Sets To Game Theory** , A creative Component submitted to my graduate Committee , Iowa State University , Ames , Iowa. 2006
- (13) P. F; Strawson: **Moore And Quine Analysis And Metaphysics**, An Introduction To Philosophy, Oxford University Press, Inc , New York, Oxford, 1992.
- (14) Steven Laurance And Cynthia Macdonald: **Foundations Of Metaphysics**, Black well, Publishers ltd Malden, Massachusetts, 1999.
- (15) William Throop & Katheryn Doran: **Putnam's Realism And Relativity: An Un Easy Balance**, Erkenntnis, Published By Springer, Vol.34, No.3, 1975, S pecial Issue On Putnam's Philosophy, May, 1991.
- (16) W.V. Quine: **Two Dogmas Of The Empiricism**, Revised Version, Reprinted

In His «From A Logical Point Of View», 2<sup>nd</sup> ed , Harvard University Press, 1961.

(17) W. V; Quine: From Alogical point Of View, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, 2<sup>nd</sup> ed, 1961.

### ثالثاً: المراجع باللغة العربية

(١) أسارى فلاح حسن: اللغة والمعنى دراسة في فلسفة لودفيغ فتغنشتاين المتأخرة، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ٢٠١١.

(٢) د: السيد يعقوب بكر: دراسات في فقه اللغة العربية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩.

(٣) د: أمل مبروك: مقدمة في الميتافيزيقا، المجلد العربي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١١.

(٤) أي. جي. مور: كيف يرى الوضعيون الفلسفة، مختارات مترجمة من كتاب الوضعية المنطقية للناسر أي - جي - مور، ترجمة د. نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، دار الآفاق الجديدة.

(٥) جوزايا رويس: مبادئ المنطق، ترجمة: أحمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.

(٦) د: حسين علي حسن: الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣.

(٧) د: حسين علي حسن: فلسفة العلم عند هانز ريشنباخ، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥.

(٨) د: حلمي خليل: مقدمة لدراسة فقه اللغة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣.

(٩) دونالد جيليز: فلسفة العلم في القرن العشرين «أربعة موضوعات رئيسية»، ترجمة د. حسين علي حسن، أم القرى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧.

(١٠) روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ترجمة د. كمال

خليلي، مجلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد ١٣٤، الكويت، ١٩٨٩.

(١١) دليل أكسفورد للفلسفة: تحرير تد هوندترتش، ترجمة نجيب الحصادي، تحرير الترجمة منصور محمد البابور، محمد حسن أبوبكر، ج ١ من حرف أ إلى حرف ط، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، ٢٠٠٣.

(١٢) د: سهام النويهي: أسس المنطق الرياضي (رؤية حديثة)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٧.

(١٣) د: صلاح إسماعيل: نظرية المعرفة المعاصرة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٧.

(١٤) غاستون باشلار: الفكر العلمي الجديد، ترجمة: د. عادل العوا، مراجعة الدكتور عبدالله عبد الدائم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، بيروت، لبنان، ١٩٨٣.

(١٥) كارل بوبر: منطق الكشف العلمي، ترجمة د. ماهر عبدالقادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨.

(١٦) د: محمد ثابت الفندي: أصول المنطق الرياضي وفلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧.

(١٧) د: يوسف تيس: الأبيستمولوجيا الطبيعية عند ويلارد كواين، مجلة رؤى تربوية، عدد ٢٩، ملف الثقافة العلمية، مركز القطان للبحث والتطوير التربوي، فلسطين، بدون تاريخ.

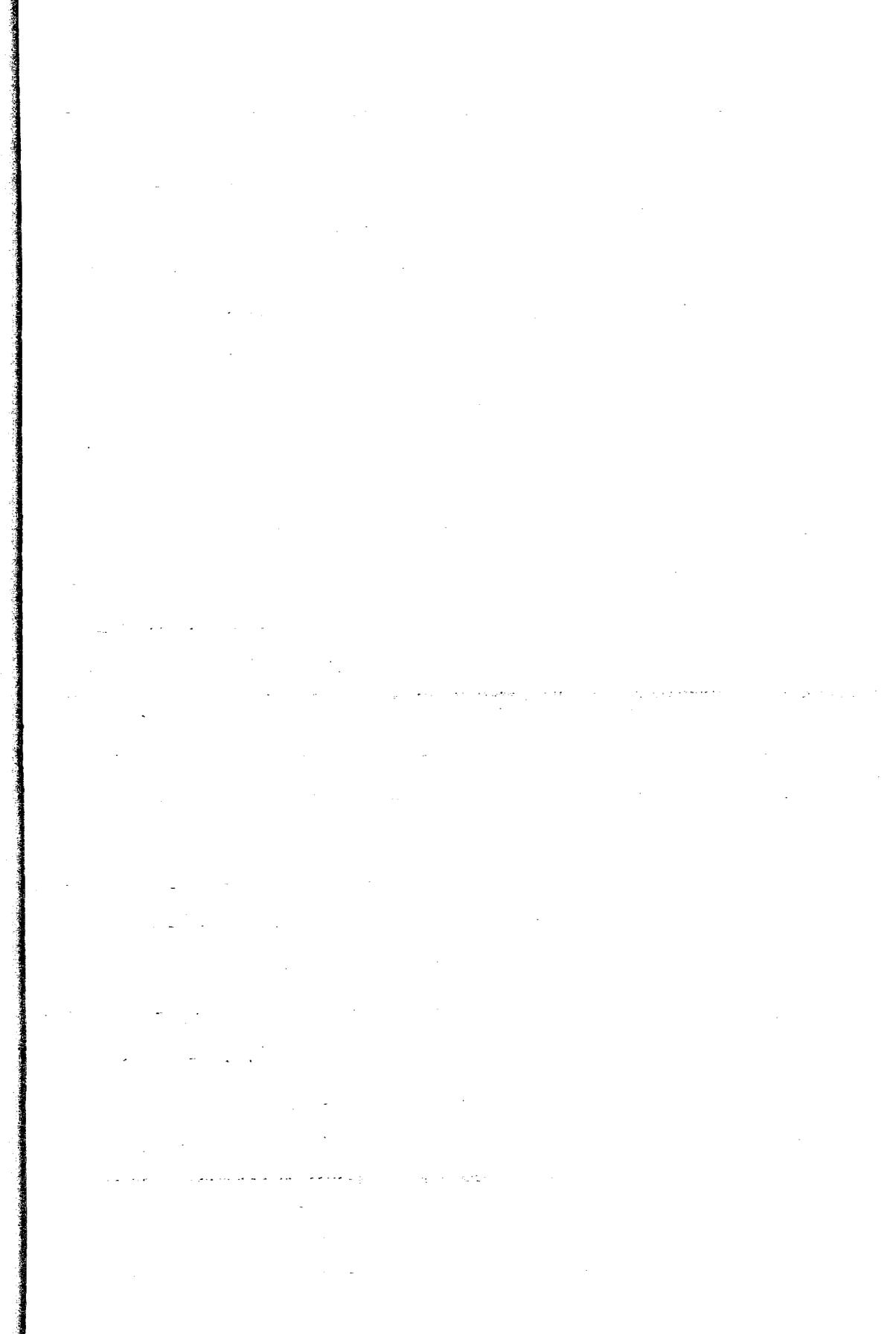
#### رابعاً: دوائر المعارف والمعاجم

(١) د. مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧ م.

(٢) معجم الفلاسفة الأمريكيان من البراجماتيين إلى مابعد الحدائين، إشراف وتحرير: د. علي عبود المحمداوي، تأليف مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب، تقديم د. محمد الشيخ، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، لبنان، ٢٠١٥.

### خامسا: معلومات من شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)

- (1) Balaguer, Mark, «Fictionalism In The Philosophy Of Mathematics»,The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/fictionalism-mathematics/>>.
- (2) Gómez-Torrente, Mario: «Logical Truth»,The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition). <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/logical-truth/>>
- (3) Khlenzos,Drew: Challenges To Metaphysical Realism, 1st Published, In Jan 11,2001, Substantive Revision Tue Feb 1,2011, Stanford Encyclopedia Of Philosophy.
- (4) Rey, Georges: «The Analytic/ Synthetic Distinction»,The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/analytic-synthetic/>>
- (5) [http://www.alukah.net/literature\\_language/0/97432/#ixzz4KWMu1B3i](http://www.alukah.net/literature_language/0/97432/#ixzz4KWMu1B3i).



## الدولة العلمانية لدى سبينوزا

مالك المكانين (\*)

### مقدمة

يعتقد سبينوزا أن الطبيعة جاءت من التنظيم ما يجعل الإنسان يعيش في خضمتها بأفضل طريقة، نظراً لأن الطبيعة ذاتها جاءت على أبداع نظام، وأكمل طريقة، وهذه الصورة المثالية للطبيعة جاءت من خلال انتظامها بنظام حتمي صارم لا مجال فيه للحديث عن حرية أو مصادفة أو خوارق. ولذلك فالقول بحرية إرادة يتمتع بها الإنسان هو دليل عدم إدراك هذا الإنسان لنظام الطبيعة، ومن ثم فالجهل هو ما يمنح الإنسان فرصة تخيل نفسه بإرادة حرة.

وينسحب هذا التصور إلى الاعتقاد بأن الطبيعة خير، ومن نظرة سبينوزا المتفائلة لهذه الطبيعة يخرج تصوره عن ضرورة أن يتفق مراد الإنسان مع الطبيعة، وهي طبيعة جاءت ملائمة تماماً للحياة الإنسانية، من خلال نظام الأشياء الحتمي، وبالتالي فهي طبيعة توفر للإنسان الطرائق اللازمة لحفظ وجوده، والمحافظة على نفسه، ولذلك كان معيار الخير، أن يسير الإنسان جنباً إلى جنب سنن الطبيعة ونظامها العام، وأن يقوم بما يتناسب وهذه السنن؛ لأن فيها الخير له.

إن القارئ لهذه الفلسفة، وهو يسير معها، ربما سيستشعر أن خلفها فلسفة سياسية تحاك، وترمي إليها في آخر الأمر، ولذلك أعتقد أن سبينوزا في كل ما ذهب إليه كان يحمل أجندة سياسية خلف مشروعه في الجوهر الواحد، فهو يسير في نظرتة للوجود على نحو حتمي، حتى يصل إلى المنطقة الأكثر تعقيداً، وأعني المجتمع البشري، لينظر عن قرب في كيفية تنظيم شؤون الإنسان؛ أي هذا الكائن المتبس، والهجين من الخير والشر، وعلى هذا النحو، يسعى سبينوزا

(\*) باحث في الفلسفة السياسية، الجامعة الأردنية - قسم الفلسفة.

لتأسيس مشروع سياسي جاد، يعمل على تنظيم علاقة الفرد بنفسه أولاً، ثم علاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه ثانياً، ثم وأخيراً علاقة هذا المجتمع بالسلطة العليا في الدولة.

وجب هنا، ضرورة التمييز بين ضربين من الحرية، في حديث سبينوزا، تبعاً لمستويين من فلسفته، فالحرية في المجال الطبيعي، والتي انتهى إلى انكارها عملاً بمبدأ الحتمية، والحرية في المجال السياسي الاجتماعي الأخلاقي، والتي أصر على ضرورتها بما هي حق التفلسف، والبحث النظري.

### الموقف الطبيعي وعلاقته بالوضع الأنثروبولوجي

لقد قال سبينوزا بالجوهر الواحد، ومن ثم فإن الترتيب والنظام لحركة الموجودات الطبيعية، نتيجة الحتمية أو مبدأ الضرورة الذي صدر عنه الوجود. فثمة جوهر واحد، طبيعتين: الطبيعة الطابعة *natura naturans*، والطبيعة المطبوعة *natura naturata*، وهما متشابتان مع بعضهما في حالة اتحاد عضوي وهوية واحدة، وعلى هذا النحو أصبح الوجود واحد له صورتان متحدتان بالهوية. وهما طبيعة واحدة تفسر من خلال صفتي الامتداد والفكر للجوهر الواحد الإلهي، وهو جوهر خاضع لعلل فيزيائية صرفة فسرها سبينوزا تفسيراً ميكانيكياً، وبرهن عليها هندسياً في كتابه (علم الأخلاق) الذي يتن من خلاله أن الكل واحد حتمي (الله هو الطبيعة)، وهو جوهر خاضع لقوانين طبيعية من بنيته الطبيعية نفسها، وهي القوانين التي أولها وأطلق عليها مسمى (الحكم الإلهي) الذي كان يعني به نظام الطبيعة، لأن الله لديه هو الطبيعة نفسها بجملة قوانينها الطبيعية، وهي طبيعة تعيش نظاماً حتمياً لا مجال فيها للحديث عن العشوائية، بل خاضعة لنظام ثابت لا يتغير هو أساس تسلسل كل حوادثها. وبالتالي فأميز ما يميّز النظرية الكوزمولوجية لدى سبينوزا، كعملية إيجاد الوجود أنها تختلف كلياً عن تناول الأرسطيين التقليديين لهذا المفهوم؛ فليس العالم وليد صدفة ولا عملية خلق من عدم<sup>(1)</sup>، بل هو امتداد ضروري لجوهر واحد، فالله لا يفعل إلا ما فعل، ولا يفعل غير ما فعل.

وتسحب هذه النظرة على الإنسان العاقل، فكما يقدم لنا سبينوزا إلهاً دستورياً يفعل وفقاً لقوانين دستورية تستبعد فكرة الحرية في الفعل الإلهي، كما تستبعد حدوث خرق لنظام

(1) Don Garrett, Spinoza's Necessitarianism. Edited by Derk Pereboom, The Rationalists Critical Essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz, p132.

الطبيعة، يتصور أيضاً أن الإنسان هو جزء من الطبيعة، وبالتالي فهو خاضع لقوانين وجوده، وطبيعته، «إذ أن الطبيعة لا تقتصر على قوانين العقل الإنساني الذي يعد هدفه الوحيد هو المنفعة الحقيقية والمحافظة على البشر، بل إنها تشمل ما لا نهاية له من القوانين الأخرى المتعلقة بالنظام الأزلي للطبيعة بأكملها، التي لا يمثل الإنسان إلا جزءاً ضئيلاً منها. وضرورة هذا النظام هي وحدها التي تحتم على كل الموجودات الطبيعية أن توجد وتسلك بطريقة معينة»<sup>(١)</sup>. إن سبينوزا يسوّغ موقفه الاجتماعي السياسي من خلال نظام الطبيعة نفسها، ليخلص إلى الاعتقاد بأن أفضل سبل العيش للإنسان هي حياة العقل، بوصفه جزءاً طبيعياً من الوجود الطبيعي المنظم بقوانين الحتمية، فكان من السهولة، لديه، الدعوة لحياة اجتماعية سياسية تسير جنباً إلى جنب نظام الطبيعة.

إن نظام الحتمية له من الشمولية ما جعل جميع الموجودات الطبيعية، بما في ذلك الإنسان، تنطوي تحت نظامه، مستبعداً فكرة الحرية، على صعيد الطبيعة والإنسان معاً. «ويشرح اسبينوزا اعتقاد الإنسان بحرية إرادته عن طريق التشبيه الآتي: إن الحجر لا يتحرك إلا إذا دفعته علة خارجية. فلنتصور أن هذا الحجر يعتقد، أثناء حركته، أن جهده هو الذي يجعله يتحرك، إذ ليس لديه وعي إلا بجهده هو، على حين أنه يجهل الأسباب الخارجية التي تحكمت في حركته، وهكذا يتصور نفسه حراً. وتلك هي حال الحرية البشرية»<sup>(٢)</sup>. بالتالي فجهل الإنسان، وعدم إدراك مبدأ الضرورة، هما ما يدفعان به للقول بحرية إرادة يمتلكها، في حين أنه خاضع تماماً لطبيعته التي وجد عليها، فهو يستطيع أن يحرك يده وقتما يشاء، ولكنها لن تتحرك إلا وفقاً للطبيعة التي وجدت عليها. وبالتالي فالحرية هي اتفاق الفعل الإنساني مع مبدأ الضرورة الكامن في طبيعة الإنسان. وعليه فإن ما يميز فلسفة سبينوزا الأخلاقية، هو سحب التصور الحتمي للوجود الطبيعي، ليطال الوجود الإنساني الأثرولوجي، وهو يرفض الطرح القائل بأن للإنسان حرية ما يمتلكها، لأنه يقف بمعزل عن الطبيعة ونظامها الحتمي، وبالتالي فلا بدّ أولاً، فيما يرى سبينوزا، من إدراك مدى الارتباط السببي في الطبيعة، فليس الإنسان دولة داخل دولة، بل هو جزء من نظام عام للطبيعة الكلية<sup>(٣)</sup>.

(١) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير، ٢٠٠٨، ص ٣٦٩.

(٢) فؤاد زكريا، اسبينوزا، دار التنوير، ٢٠٠٨، ص ٢٠٢.

(٣) انظر، زيد عباس كريم، اسبينوزا: الفلسفة الأخلاقية، ص ٢٠٥.

إن سينوزا يعلن القطيعة الاستيمولوجية مع النظرة الميتافيزيائية اللاهوتية نحو الطبيعة، ومن طبيعة تحكمها قوانين لاهوتية، إلى طبيعة تحكم ذاتها بذاتها، وعلى هذا النحو يسير جنباً إلى جنب مع الفيزياء الحديثة، ولاسيما فيزياء نيوتن، والتصوير الحتمي للكون وفق مبدأ الحتمية، تكفي الإشارة هنا إلى أن كتابه الرئيس (علم الأخلاق) دلالة على سعيه لتحويل الميتافيزيقا إلى علم أرضي، يعتمد النظام السببي للكون، ومستبعداً، في الوقت نفسه، العلة الغائية في طبيعة تعيش حالة من التضاييف مع الله، وهكذا بالإمكان فهم الطبيعة على هذا النحو، فكان تصوّره آنذاك عن الله هو الأقرب للفهم في عصر العلم والتفكير العلمي، ذلك أن فكرة الله لديه لم تعد طريقة للتفكير فقط، بل هي فضلاً عن ذلك طريقة للعيش<sup>(١)</sup>، دون أن يتقاطع هذا الفهم مع النظريات والكشوف العلمية التي بدأت تظهر في عصره، والذي لم يكن يقصد آنذاك لأن تكون فلسفته تابعة للعلم، بل عمل على تجاوز العقل العلمي، من خلال تمييزه بين مستويين للفهم؛ أي بين العقل العلمي، والعقل الفلسفي، محاولاً إعادة بناء فلسفة جديدة ليست متعالية، وفي الوقت نفسه مستغنية عن التجربة العلمية، من خلال منهجها العقلي الاستنباطي، والذي اعتبره أعلى رتبة من العقل العلمي، متوسلاً في هذا المنهج العقلي بلوغ الحقائق المتضمنة في الطبيعة، ومن هذا المنطلق، لم يرفه منهجاً يستبعد المادة في تأملاته، ولكنه ينطلق من مبدأ ميتافيزيقي واحد، هو الله، أو الجوهر<sup>(٢)</sup>، لذا يمكن الحديث عن هذه الفلسفة، بأنها تمثل استبعاداً لمفهوم التجربة عند الفلاسفة التجريبيين، ذلك بسبب تصوّر الهندسي الذي يربغ إلى استنباط كلّ ما في الوجود من فكرة أولى مستمدة من العقل وحده<sup>(٣)</sup>.

إن سينوزا في حديثه عن النظام والحتمية، يريد القول بالحركة الديناميكية في الطبيعة بعامة، والإنسان وطبيعته بخاصة، ففي كل تفاصيل أطروحته يصر على أن الجوهر الإلهي هو الطبيعة وفي الطبيعة في آن معاً، ليكون ذلك الجوهر كليّة ما هو كائن، فالمحاثة أو التضاييف بين الله والطبيعة تعني أن هناك جوهرًا واحدًا، وأن الله يتداخل في الطبيعة كما يتداخل الكل مع أجزائه المكونة له، وبالتالي يمكن استنباط جميع الموجودات من هذا الكل الواحد<sup>(٤)</sup>، وطالما أن

(1) Emmanuel Jousse, The idea of God in Spinoza's philosophy, e-logos electronic journal for philosophy, 2004, issn 1211 - 0442, p11.

(٢) انظر، جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، ص ١١٥ - ١١٦.

(٣) انظر، محمد مصطفى حلمي، علم الأخلاق لسينوزا، مجلة تراث الإنسانية، ص ٩٤٠.

(٤) انظر، جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ص ١١٧.

هذا الجوهر لا يتصرف لغاية، ولا بسلوك عشوائي، ولا يتناقض في أفعاله، فإن كل ما ينتج عنه فهو على شاكلته بوصفه امتداداً له، وحالاً يعبر عن هذا الجوهر. يقول سبينوزا: «كل ما هو بقدرة الله يجب أن يكون من ضمن ماهيته بحيث ينتج عنها بالضرورة. وهو بالتالي حتماً موجود. كل ما يوجد إنما يعبر، بطريقة معينة ومحددة، عن طبيعة الله، أي عن ماهيته، وبعبارة أخرى، فإن كل ما يوجد يعبر بطريقة معينة ومحددة، عن قدرة الله التي هي علّة الأشياء جميعاً»<sup>(١)</sup>. وهكذا يتساوى الكل من حيث الخضوع لمبدأ الحتمية، والذي لا ينتقل من أعلى إلى أسفل؛ لأن مثل هذه المفاهيم ليست موجودة في تأملات سبينوزا الفلسفية على المنهج الهندسي، ولكن أقرب وصف لذلك النظام الذي قال به، أنه ينتقل بشكل أفقي وبالتساوي، تماماً كما نرمي حجراً في بركة ماء لتشكل دوائر تنطلق من نقطة مركزية إلى بقية الأطراف، وبشكل منتظم تماماً.

وعلى النهج الحتمي ذاته، يتابع سبينوزا بناءً لنظريته السياسية، وانطلاقاً من فلسفته الطبيعية وتأكيد نظام الحتمية، ونظرته للإنسان سيكولوجياً من حيث انفعالاته ونزوعه نحو الشر، ومن ثم موقفه من مفهوم المجتمع، ولاسيما المجتمع المختلط بين عدّة فئات مختلفة في الأديان والمذاهب، وأفكار أخرى متحررة تنعت بأنها ليبرالية، حاول سبينوزا وضع نظرية تحاكي ذلك النظام الحتمي في الطبيعة.

وتأكيداً منه على صوابية الحكم العقلي، على اعتباره جزءاً من الطبيعة الخيرة في ذاتها، ولذلك فالعقل هو موجود خير أيضاً<sup>(٢)</sup>، ذهب سبينوزا إلى حد الزعم بأن الحكم وفقاً للعقل هو الحكم وفقاً للحالة الطبيعية، وهي الأفضل والأكثر خيرية لطريقة عيش الإنسان. فعمل على إبراز دور العقل، نتيجة اعتقاده أن معايير تتجه دوماً نحو ما فيه منفعة حقيقية للبشر، على عكس معايير الشهوة، فإنها تفرق بينهم. إن سبينوزا يتمسك بالعقل وقدراته، وإيماناً منه بأن لهذا العقل معايير يلتف حولها جميع الناس، فالعقل لا يأمر إلا بما هو فيه الخير والمنفعة للذات لا يتعارض مع نظام الطبيعة، لذا فالعقل يسعى دوماً نحو الحرية والسلام. وعلى هذا العقل يعول سبينوزا كثيراً، على اعتباره الأمل الذي سيحدث انقلاباً على التصور الكلاسيكي في علاقة ثلاث الله والعالم والإنسان.

(١) سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، ص ٧١.

(2) Don Garrett, «Promising» ideas: Hobbes and contract in Spinoza's political philosophy. Edited by: Yitzhak Y. Melamed and Michael A. Rosenthal, Spinoza's Theological - Political Treatise, Chapter 10, p201.

لقد كان سبينوزا يرمي من نظريته في الجوهر الواحد، إلى مطلب اجتماعي سياسي يغذيه استنباطاته العقلية، فهو يؤسس لمجتمع مدني حر بقدر ما هو منظم وفق عقد اجتماعي. إذ ما فتأ عن ربط موقفه الميتافيزيقي الأشمل للوجود الطبيعي بما في ذلك الإنسان، مع موقفه من التنظيم الاجتماعي البشري. وهكذا تم الاعتراف بعلاقة وطيدة بين الموقف الطبيعي في صيغته الحتمية، وبين الموقف الأنثروبولوجي، الاجتماعي والسياسي وعلى حد سواء داخل الدولة.

### نظرية العقد الاجتماعي

إن تحرير الإنسان من كل سلطة غير طبيعية بغية تحقيق حريته، هو مطلب معرفي واجتماعي، لدى سبينوزا. وكي لا تتقاطع تلك الحريات بين الأفراد، وجب وضع قانون عام يُنظم حياتهم الاجتماعية والسياسية في آن معاً، وهنا يلتقي بتوماس هوبز Thomas Hobbes في أهمية فكرة العقد الاجتماعي<sup>(١)</sup>، ففي طرحه الاجتماعي، يحاول سبر أغوار الفهم السياسي الكلاسيكي، كنظيره هوبز، وذلك بالتوسل بفكرة العقد الاجتماعي، بيد أن سبينوزا يتجاوز هوبز بتأكيده أن العيش طبقاً للحالة الطبيعية للإنسان، هو أفضل نموذج للحياة، وهو العيش في دولة مدنية تناط بها وظيفة تحرير الإنسان من الخوف<sup>(٢)</sup>، وتوفير سبل العيش بحرية وفقاً للحالة الطبيعية للإنسان. بينما كانت الحالة الطبيعية للإنسان لدى هوبز تنطوي على الفوضى أو التنافر، وبالتالي يكون الفرد مصدر شر لنفسه أو للآخرين. ومن خلال هذه النظرة المتشائمة، رأى هوبز أن الإنسان في طبيعته ينطوي على النزوع نحو الشر، وبالتالي فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان، فباتت وظيفة الدولة هي السيطرة على هذه الحالة الطبيعية الشريرة التي في الإنسان، وذلك على عكس سبينوزا الذي رأى أن الحياة في الدولة يجب أن تكون طبقاً للحالة الطبيعية التي وجد عليها الإنسان، وهي خيرة في ذاتها، وليست شرّاً كما اعتقد هوبز، وعلى هذا النحو تكمن نقطة التقاطع بينهما في وظيفة الدولة، ففي حين هي، لدى هوبز، للسيطرة على الحالة الطبيعية الشريرة للإنسان، وإخضاعها لقوانين الدولة ولعقد اجتماعي، كانت وظيفة الدولة، لدى سبينوزا، تعزيز الحالة الطبيعية الخيرة للإنسان، وليس وظيفتها التدجين أو التمنيّط. فتوصل الأول إلى أن النظام الملكي هو أفضل النظم؛ لأنه يقاد بحكم فرد صاحب سلطة مطلقة

(1) Ibid, p 192.

(2) Spinoza, Complete Works, «Political Treatise», Edited by Michael L. Morgan, Translations by Samuel Shirley, p 677.

تستطيع السيطرة على الحالة الشريرة بعملية تفويض وعقد اجتماعي وقوانين، بينما توصل الثاني إلى أن النظام الجمهوري هو أفضل نظام سياسي يتيح حياة ليبرالية لاسيما في المسائل الدينية، وحق التفلسف، ولما يوفره من عيش حر ينمي الحالة الطبيعية الخيرة في الإنسان.

وهكذا يحاول سبينوزا إثبات أن الدولة تقوم على أساس طبيعي وعقلي معاً؛ أي على أساس الحالة الطبيعية الخيرة، ومثل هذا الأساس يجعله يطلق على نظام الحكم الذي يكون على هذا المنوال بالديمقراطي. واستناداً إلى رفضه القاطع للنظام الثيوقراطي، وتأويله لمفهوم الحكم الإلهي، فإنه يتضح ميل سبينوزا إلى النظام الليبرالي؛ الذي يحرر الفرد من هيمنة المؤسسة الدينية<sup>(١)</sup>. هذا على الرغم من أنه لم يستخدم مصطلح الليبرالية في فلسفته، بيد أن موقفه السياسي يشير لمثل هذا المصطلح الذي تبلور من بعده.

ففكرة سبينوزا من العقد الاجتماعي، هو تجنب أكبر الشرور، وهو انهيار الدولة، والسعي لتحقيق أعظم خير، وهو العيش بحرية ووفقاً للحالة الخيرة الطبيعية في الإنسان، فكان تخلي الفرد عن حقه الطبيعي في الحكم لصالح سلطة عليا، يقف في بناء اجتماعي يسعى دوماً لتحقيق مصلحة عامة، هو أعظم خير يناله الفرد في دولة يسوسها العقل لا الانفعالات.

فلم يكن العقد الاجتماعي وليد تأملات فلسفية خالصة لسبينوزا، بل جاء حصيلة استقرار التجارب السابقة لنظم سياسية سرعان ما انهارت بسبب خلطها بين الديني والدنيوي، من جهة. وبين علاقة تركيبيّة خاطئة بين المجتمع وسلطته الحاكمة، من جهة أخرى. فالسياسة، لدى سبينوزا، بما هي مشاركة أفراد المجتمع في صياغة القرارات السياسية التي تخصه، تقوم على فهم تركيبي تنظيمي يرمي نحو تعيين جديد لصلاحيات أطراف البناء السياسي، وهما الشعب والسلطة العليا، ويتراق مع ذلك إعادة صياغة تعريف جديد لبعض المفاهيم التي تنطوي على إشارات سياسية لدى العامة من الناس، وكان يعني، تحديداً، القانون الإلهي والقانون الإنساني.

التزم سبينوزا بأن يقف موقفاً نقدياً من النظم السياسية التي تحقق رغبته في مجتمع مدني، يحفظ لأفراده حق التعبير والاعتقاد، والحياة بكرامة، والعمل على محاربة نوازع الشر في النفس البشرية بالقانون، فكان من تلك النظم التي عمل على تفكيكها، وبيان أخطائها هي: النظام

(١) انظر، جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، الجزء الثاني، ترجمة ناجي الدراوشة، ص ٤٩٣.

الثيوقراطي، والملكي، والأوليغارشي، والأرستقراطي، ومتوسلاً، بالنهاية، في النظام الجمهوري لتحقيق أعلى درجة من الحرية والتعاون لحفظ أمن المجتمع، وسلامة الدولة.

لذا في طرح سبينوزا عن العقد الاجتماعي، والفكر السياسي يتناول مفهوم السلطة وفق القراءة التاريخية التي قام بها لدولة العبرانيين، وما خلص إليه من نتائج، ومن ثم يشرع لمفهوم للعلمانية والدولة الديمقراطية.

### أولاً: مفهوم السلطة ودولة العبرانيين

من الضروري، ابتداءً، التأكيد أن سبينوزا يأخذ، هنا، بالرواية التوراتية، وهي رواية دينية غير علمية ولا متفق عليها، وبالتالي فهي تخص أصحابها لا أكثر، فهو يؤسس لمفهوم السلطة من خلال نموذج تاريخي فيها يعرف بدولة العبرانيين، حيث يعمد إلى قراءة نقدية للرواية التوراتية، للكشف عن أسباب ظهور هذه الدولة، ومن ثم أسباب سقوطها، ليصل إلى نتائج هامة تؤسس لموقفه السياسي في آخر الأمر.

يشير سبينوزا إلى أن النظم الشمولية، والتي عادة ما تعتمد السلطة المطلقة، وتصادر من شعبها حرية التعبير، والتمثيل السياسي، فإنها سرعان ما تنهار، ولاسيما النظام الثيوقراطي؛ لأن دعامة الدين أوهم من أن تبقى على الدوام المشرّع لسياسة الدولة، وأن هذا الدين لن يكون بديلاً عن القوانين الوضعية، ولذلك ينوه إلى خطورة الحكم المطلق، وأن نظاماً يعمد إلى هذا النوع من الحكم، ومهما ابتكر من أساليب القمع، أو التسوية بشرعيات دينية، فإن مصيره الفشل لا محالة.

وهنا يشير سبينوزا إلى نموذج تاريخي معروف بغية تشریح مفهوم السلطة أكثر، وفهم الدوافع والطرق المتبعة قديماً في تشكيل مفهوم السلطة، وفهم أكثر لعلاقة الدين بالدولة، حيث تشير قراءاته إلى أنه لظالما كان الدين في حالة علائقية مع الدولة، وجزءاً مكوناً لسلطتها، ودعامة أساسية في تثبيت الأنظمة المستبدية، فكان أهم نموذج درسه بالتحليل هو تجربة دولة العبرانيين. وبحسب قراءة سبينوزا فإن اليهود عند خروجهم من مصر بقيادة موسى، وجدوا أنفسهم في حالة طبيعية تماماً، أي في لحظة ما، بلا أي تشريع أو قانون أو سلطة، بعد أن كانوا خاضعين لنير السلطة الفرعونية في مصر. ومنذ تلك اللحظة التي لا سلطة فيها، قرروا تفويض حقهم في الحكم، أو الاستغناء عن حالتهم الطبيعية لصالح سلطة أعلى، فكانت شريعة موسى

هي البديل، ففوضوا حقهم إلى الله الذي سيحكمهم من خلال هذا العهد الجماعي. ومنذ ذلك الحين أصبحت سلطة الحاكم عند العبرانيين لله وحده، وأصبحت الدولة التي قامت على هذا النحو هي وحدها التي تستحق، بفضل هذا العهد، اسم مملكة الله، كما أصبح الله يسمى ملك العبرانيين. وبالتالي كان أعداء هذه الدولة أعداء الله، كما أن من أراد من المواطنين اغتصاب السلطة، أصبحوا مدانين بجريمة الطعن في سلطة الله العليا، وأخيراً، أصبح تشريع الدولة هو مجموعة الأوامر الإلهية، فكان القانون المدني والديني، الذي يتلخص في طاعة الله، شيئاً واحداً. وبعبارة أخرى لم تكن عقائد الدين تعاليم بل مجموعة من القوانين والأوامر، وكانت التقوى تعد عدالة، والفسوق جرماً وإثمًا، وبالتالي من ترك دينه لا يعود مواطناً<sup>(١)</sup>. إنها حالة من التماهي التام بين الديني والديني، والإلهي والبشري. ولذلك كان نظام الحكم في هذه الدولة ثيوقراطياً<sup>(٢)</sup>.

ومع تطور الأحداث وتأسيس جيشاً كان يسمى جيش الله، كما تم تسمية الله نفسه برب الجنود (إله الجيوش)، قام العبرانيون بشن الحروب، والاستيلاء على الأراضي، وتقسيم جميع المكاسب بالتساوي عليهم<sup>(٣)</sup>، وبعد توالي الأحداث، واتساع رقعة دولة العبرانيين الجغرافية، وتقسيمها بالتساوي على الإثني عشر سبطاً أو قبيلة، لم تعد دولة العبرانيين واحدة بمقدار ما هي دويلات متحدة ومتعاونة فيما بينها، في نظام أشبه ما يكون بالإتحاد الفيدرالي، ولذلك قام موسى باختيار نواباً أو نقيباً عن كل قبيلة، ليقوم هذا النقيب بمهمة تنظيم شؤون قبيلته الخاصة، بعد تلقي التعاليم من كعب الأحبار (المفسر الأعظم للشرية)، وإدارة شؤون دولته، وتنظيم أمور الحرب والسلام، وتعيين قائداً لجيش فرقتة، وكل ذلك بما يتفق والشرية الموسوية.

وكل ذلك محفوف بتعصبهم لأنفسهم، وكرههم للأمتين، بل وجاءت الشريعة لديهم معززة لهذا الشعور نحو الآخرين، ليصبح شعور الكراهية هذا جزءاً من شريعتهم، وبمعنى آخر، وبتعبير سبينوزا نفسه عن العبرانيين «إنهم بعد أن فوضوا حقهم إلى الله اعتقدوا أن مملكتهم مملكة الله، وأنهم وحدهم أبناء الله، وأن الشعوب الأخرى أعداء الله، ولهذا السبب كانوا يكونون لهذه الشعوب كراهية شديدة (وهي كراهية كانت تبدو لهم علامة على التقوى، انظر

(١) انظر، اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٨٨ - ص ٣٨٩.

(٢) انظر، المصدر السابق، ص ٣٩٠ - ص ٣٩١.

(٣) انظر، المصدر السابق، ص ٣٩٢ - ص ٣٩٣.

المزمور ١٣٩: ٢١ - ٢٢). وكانوا يشعرون بفزع شديد إزاء فكرة التعهد بالولاء، ولم يكن هناك أشنع وأبغض، في نظرهم، من خيانة وطنهم، أي مملكة الله الذي يعبدونه، وكانت مجرد الإقامة في أرض أجنبية تبدو لهم عاراً (...). ولهذا السبب أيضاً كانوا يرون أرض وطنهم مقدسة وكل أرض أخرى دنسة لا قدسية فيها (...). ولذلك لم يحكم على مواطن بالنفي مطلقاً، وهذا يجب ملاحظته جيداً، لأن من يرتكب جرماً كان في نظرهم يستحق العقاب، لا العار. لذلك لم يكن حب العبرانيين لوطنهم مجرد حب، بل كان تقوى تحييها العبادة اليومية وتغذيها، كما يثيرها في الوقت نفسه كراهيتهم للشعوب الأخرى»<sup>(١)</sup>.

إلى هنا تبدو الأمور إيجابية، بالنسبة للعبرانيين، ولكن يتابع سبينوزا قراءته التاريخية لدولتهم للكشف عن الأسباب التي أدت إلى انهيار دولة كهذه، وهل للدين دور في هذا الانهيار، كما كان له الدور في صعود تلك الدولة؟ أم لا؟

وهنا يناقش سبينوزا أهم الأسباب المقترحة حول انهيار دولة العبرانيين، والذي يتلخص في ابتعادهم عن شريعتهم، ومن ثم استحقاق عقاب الله، وغضبه بسبب انشغالهم بأمور الدنيا وإهمال شريعتهم. إذ لم يتوقف سبينوزا على رفض هذا الطرح، بل والتسخيف منه، فيقول: «والحق أنني كلما فكرت في هذا التغيير وجدت نفسي أقول مع تاكيتوس: عندئذ لم يعد الله يهتم بسلامة العبرانيين، بل بانتقامه الخاص. وأكاد أصعق دهشة، عندما أتأمل شدة هذا الغضب الذي تملك روحه السماوية»<sup>(٢)</sup>، وبالرغم من أنه يأخذ بقول تاكيتوس، إلا أنه يصيغه بسخرية شديدة، رفضاً منه لهذا التسويغ. إذ أن الشريعة التي كانت، في البداية، تهدف إلى حماية العبرانيين، والإعلاء من شأن صلتهم برههم، أصبحت لعنة عليهم، بعدما تحوّلت نظرة الله لهم، وتبدّل شعوره اتجاههم، من حب إلى كراهية، الأمر الذي رفضه سبينوزا، وتحدث عنه بسخرية لاذعة.

ويرى أنه بالرغم من أن قيام دولة العبرانيين يعود لأسباب اجتماعية ودينية على حد سواء، إلا أن أسباب انهيار دولتهم عائدة لسبب واحد، يلخصه في «الدين»، حيث يرى أن دولة تقوم على أساس ديني لا بد لها أن تنهار في آخر الأمر. فنظام يسلب مواطنيه حرية الرأي، وحق الاعتقاد والتفلسف، فهو معرض في أي لحظة للانهار؛ لأنه يستقي نفسه من شحنة إيمانية

(١) المصدر السابق، ص ٤٠١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٠٥.

غيبية تدفعه نحو إقصاء ثقافة الاختلاف، وحب الذات في مقابل كره الآخر، والتموضع داخل أيديولوجيا إيمانية. فمثل هذا النظام لن يكون صالحاً لكل زمان ومكان، كما لن يكون له التأثير ذاته على نفوس الأجيال المتلاحقة. من هنا جاء رفض سبينوزا لمفهوم الدولة الدينية، ولاحتكار الفكر، وتحويل الوحي إلى أيديولوجيا، وهي أمور تضر بحرية المواطنين، وسلامة الدولة في آن معاً.

لذا يشير سبينوزا إلى أن الأسباب الحقيقية وراء انهيار دولة العبرانيين، هي أسباب واقعية صرفة، ولا يمكن أن تكون ذات صلة بالفهم الفوق واقعي، فعملية الانهيار جاءت نتيجة تداخل الدين بالدولة، ومع الوقت، لا بد أن ينتهي هذا التداخل بفساد كلا الطرفين، لاسيما وأن العبرانيين، حتى وإن كان ينظر إليهم، من ناحية الشريعة، كأمة واحدة، إلا أنهم منقسمون إلى إثني عشر سبطاً سياسياً، وفي اتحاد أشبه ما يكون بالإتحاد الفيدرالي<sup>(١)</sup>، الأمر الذي عزز، مع مرور الوقت، من انقسامهم حتى في الشريعة، وانهيار دولتهم في آخر الأمر.

ما يريد سبينوزا الوصول إليه، من كل ما سبق، هو أن عملية تداخل الدين والدولة، والذي كان سبباً في صعود دولة العبرانيين في بداية الأمر، هو سبب غير مضمون، وليس شرطاً لقيام الدولة، ولذلك فقد استشهد بتلك القصة التاريخية على دولة ظنّت أن الدين هو عمود الارتكاز الأساسي لها، ولكنها لم تكن تتصور أن هذا العمود سيكون سبب انهيارها، في نهاية الأمر، فمهما بدا الدافع الديني قوياً، ويُعتمد عليه، إلا أن الزمان كفيل لإظهار ضعفه، وبأنه أوهن من أن يستمر إلى الأبد.

إن أهم نتيجة توصل إليها سبينوزا، من تاريخ العبرانيين، الديني والسياسي على حد سواء، هي أن النظام الثيوقراطي الذي كان معمولاً به آنذاك، لا يمكن محاكاته اليوم؛ لأن قيم الحدائث من حرية وعدالة، وفصل الدين عن الدولة، والعقلانية، والتفكير العلمي، وغيرها، ستجعل سلطة الكهنوت، وعملية تفويض الشعب بحقه الطبيعي للإله، أمر مثير للسخرية، ومستحيل حدوثه البتة، أو الاعتراف به في عصر العقل والعقلانية، وأنسنة الفكر. ولذلك يخلص سبينوزا إلى تخلف التصور الذي يرمي اليوم لعملية استنساخ النظام الثيوقراطي، أو سلطنة كهنوتية تتمثل في جميع مفاصل الدولة مدعية الحكم الإلهي، ولذلك يقول: «لا يلائم

(١) انظر، المصدر السابق، ص ٣٩٤.

نظام الحكم التيوقراطي إلا شعباً معزولاً يريد أن يعيش دون علاقات مع الخارج. مغلقاً على نفسه داخل حدوده، ومنفصلاً تماماً عن باقي العالم، لا شعباً يدخل بالضرورة في علاقات مع الشعوب الأخرى»<sup>(١)</sup>.

## ثانياً: العلمانية والدولة الديمقراطية

ومن خلال النتائج التي تكشفت لسينوزا في بحثه عن دولة العبرانيين، ومن قبلها نتائج فلسفته الطبيعية في الوجود، توصل إلى رؤية سياسية عن الطريقة التي تدار بها شؤون الدولة، وأن نقطة البدء نحو الطريق الصحيح هي تأسيس دولة قائمة على نظام ليبرالي يقدم للفرد حريته الشخصية في مقابل منح السلطة الحاكمة الحق في إدارة شؤون الدولة، ولذلك كان فصل الدين عن الدولة مطلباً أساسياً لتحقيق هذه الغاية، وفق عقد اجتماعي، وهو التصور الليبرالي الكلاسيكي لفلاسفة عصر الأنوار، وذلك للحد من هيمنة السلطة الدينية، ومنح الإنسان حرية الفكر والاعتقاد، في وسط تنظيم اجتماعي وسياسي، يحاكي تأملات سينوزا الفيزيائية للوجود المنظم بقانون الحتمية.

على هذا النحو يؤسس سينوزا مشروع السياسي، ووفقاً لنظريته للطبيعة المادية، ولكن بشكل مخفّف لكي يقدم للفرد فرصة أن يحيا بحرية اجتماعية وثقافية وسياسية بوصفه موجوداً عاقلاً، هدفه الأول المحافظة على نفسه، بما يتناسب ونظام الطبيعة بعامة، وطبيعته هو بخاصة.

إذ ليرينفك سينوزا من ربط موقفه الميتافيزيقي الأشمل للوجود الطبيعي، مع موقفه السياسي، ومفهومه عن بنية الدولة، وذلك وفقاً لسعيه نحو تأسيس مجتمع بشري منظم لا يتعارض فيه حق الفرد مع السلطة المدنية العليا في الدولة، فدولة سينوزا ليست معنية بسلطة كهنوتية، بل بقوانين مدنية وضعية من صنع الإنسان، وهي منظومة تحاكي قوانين الطبيعة، وفق عقد اجتماعي مبرم بين الشعب والسلطة العليا في دولة تأخذ قوة القانون، كالقوة في قوانين الطبيعة المادية.

فيستمر سينوزا في تسوية موقفه السياسي، من خلال نظام الطبيعة. ولأن أفضل سبل العيش للإنسان هي حياة العقل، ولأن هذا العقل جزء طبيعي، من الوجود الطبيعي المنظم

(١) المصدر السابق، ص ٤١١.

بالحتمية، فإنه وجد من السهولة بمكان الدعوة لحياة اجتماعية وسياسية تسير جنباً إلى جنب مع نظام الطبيعة، فكما أن الموجودات في الطبيعة تسير بشكل متناسق ومنتظم، نظراً لخضوعها لنظام الحتمية، فإنه من الممكن أن يسير جميع الأفراد، داخل الدولة، بشكل منتظم وفق قوانين مدنية في إطار العقد الاجتماعي.

ولأن الناس جميعهم غير متفقين على استخدام العقل وحده، ولأن أغلبهم تسيطر عليه قوة الشهوة والانفعالات، كان لا بد من تنظيم اتفاق عام لا يتقاطع فيه الحق الطبيعي للفرد مع أمن وسلامة الدولة، حيث يتضمن هذا الاتفاق القواعد الاجتماعية والسياسية التي يجب أن يعمل بها في الدولة، وذلك من خلال عملية تفويض تعني خضوع المجتمع لأوامر السلطة العليا، حتى لو كانت أوامر هذه السلطة كثيرة التناقض، ذلك أن خضوع الناس للأوامر المتناقضة أهون شراً من انهيار الدولة، ومع ذلك يستبعد سبينوزا صدور الأحكام المتناقضة عن سلطة التفويض الاجتماعي؛ لأنه يتوسم في مثل هذا النظام أن يكون ديمقراطياً. فالحاكم الديمقراطي، بما هو انعكاس لإرادة الشعب، عادة يفعل ما يحافظ على سلامة المجتمع وأمن الدولة، وذلك على عكس النظم الأخرى التي تعمل لصالح الثلة الحاكمة أكثر مما تعمل لصالح المجتمع.

وعن تحليله للفظ القانون، يعتقد سبينوزا بضرورة التمييز بين القانون الإلهي، والقانون الإنساني، غير أنه لا يعتقد بالفهم المدرسي للقانون الإلهي، بما هو أوامر ونواهي لاهوتية، بقدر ما هو نظام الطبيعة الشامل، إنه الطبيعة وقوانينها، والتي من خلالها اعتقد بإمكانية إثبات وجود الله. بينما القانون الإنساني بما هو البديل عن قوانين السلطة الكهنوتية، فهو يأخذ معنى قاعدة الحياة التي تكون مهمتها الحفاظ على سلامة الحياة والدولة<sup>(١)</sup>، ويسوغ سبينوزا ذلك، من خلال ذهابه إلى أن لفظ القانون المدني ينطوي على قرار إنساني لتنظيم اجتماعي، فيجب أن يفهم ذلك القانون من خلال علله القريبة، لا من خلال علل لاهوتية فوق طبيعية، كي يبدو هذا القانون مفهوماً، ومقبولاً لدى الأفراد المراد تطبيقه عليهم.

إن الحرية مطلب أساسي في دولة العقد الاجتماعي، أي دولة النظام الديمقراطي، ذلك النظام الذي لا يحتكر الفكر، ولا يقصي معارضييه، بل يسمح لمواطنيه بالتعبير عن آرائهم، دون أن يسعى إلى تدجين المجتمع، وإخضاعه لأفكار السلطة العليا، وإلا أصبحنا أمام نظام

(١) انظر، اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٨٥.

دكتاتورى، لن يستمر الوقت طويلاً إلا وتنهار الدولة من جراء ممارساته المتعصبة، فلا يمكن لأحد أن يفوّض حقه في حرية الرأي والتعبير، «ونظراً إلى أن من المستحيل أن يفكر الناس كلهم ويعتبروا عن أفكارهم بطريقة واحدة، فإنهم ما كانوا يعيشوا في سلام لو لم يتخل كل فرد عن حقه في أن يسلك وفقاً لما يميله عليه قراره الشخصي. وعلى ذلك فإن الحق الوحيد الذي تخلى عنه الفرد هو حقه في أن يسلك كما يشاء وليس حقه في التفكير»<sup>(١)</sup>.

ولا يعتقد سبينوزا بأن الحياة على هذه الطريقة، يمكن أن تُنتع بالعبودية. بل هي العكس تماماً، حيث إن العيش وفقاً للعقل، والعقد الاجتماعي هو ما يوفر للإنسان حرّيته الاجتماعية والسياسية، وحتى الثقافية والمعرفية داخل الدولة، ومن أجل الوصول لهذه الحرية، كان هذا هو الدافع من قيام الدولة، ولذلك كانت «الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير. وأكرر القول بأن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء، بل المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداماً حراً دون إشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع وبحيث يتعاملون معاً دون ظلم أو إجحاف، فالحرية إذاً هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة»<sup>(٢)</sup>.

إن العقد الاجتماعي وطاعة السلطة العليا لا تأخذ، لدى سبينوزا، معنى العبودية، فهذه الأخيرة تكون عند انسياق الإنسان وراء الشهوة أو الغير، بينما فكرة العقد الاجتماعي تحرر الإنسان من العيش وفقاً للشهوة، للعيش طبقاً للعقل<sup>(٣)</sup>، وبالتالي فالعيش بمقتضى العقل لا يعني العيش بوازع الخوف، بل بدافع الحرية وحدها<sup>(٤)</sup>، وعلى هذا النحو تكمن أهمية العقد الاجتماعي في تأطير الحياة الاجتماعية والسياسية للأفراد ضمن ممارسات عقلانية، يهدف الجميع منها المصلحة العامة في تنظيم اجتماعي متكامل.

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٧.

(٣) انظر، المصدر السابق، ص ٨٧.

(٤) انظر، سبينوزا، علم الأخلاق، ص ٣٠٠ - ٣٠١.

إن العبودية هي عدم مقدرة الإنسان على السيطرة على انفعالاته، والتحكم بها، بينما حياة العقل هي العكس تماماً، وفيها تكمن حرية الإنسان، حينما يعيش وفقاً للعقل، وهي حياة الفضيلة التي يميل إليها الإنسان الحكيم<sup>(١)</sup>، ولذلك أكد سينيوزا أن العقل هو جزء من الطبيعة، وليس منفصلاً عنها، وبالتالي فهو لا يتصرف إلا بما فيه مصلحة الإنسان، كما هي الطبيعة تماماً، كأفضل أنموذج جاء لأفضل حياة، ولذلك لم يكن العقل، في تصور سينيوزا له، إلا بوصفه جزءاً من الطبيعة، فليس الإنسان مملكة داخل مملكة<sup>(٢)</sup>. ففي دولة النظام الديمقراطي، فالتقوانين المدنية، منسجمة مع طبيعة الإنسان، ولذلك لن يشعر الفرد بعملية قسر تمارس عليه في دولة مدنية تراعي العقل في سياستها؛ أي هذا الجزء الطبيعي من الطبيعة نفسها، فيبدأ الإنسان في إلزام نفسه بهذه القوانين، وكأنه هو من يصيغها، لا أن ينتظر من يفرضها عليه، وإذ ذلك، سيؤمن كل فرد بضرورة القانون، وبأنه جيء به من أجله، عندما يدرك أنه أصبح القاعدة الاجتماعية والسياسية السائدة في الدولة، فيتكون نسيج اجتماعي منظم وفق تلك القاعدة التي تهدف دوماً لتحقيق غاية هي المصلحة العامة، واستتباب الأمن الاجتماعي، وسلامة الدولة<sup>(٣)</sup>، التي يمارس كل فرد حقه في الحياة، وحرية التعبير والاعتقاد، والدعوة لما يعتقد به.

إن الحرية التي يتحدث عنها سينيوزا يكفلها القانون الذي يطال فقط الأفعال المخلة بأمن الدولة وكيونيتها الاجتماعية، ولذا فهو يؤكد على ضرورة التمييز بين الآراء والأفعال، ضمن سياق الحديث عن أمن الدولة وسلامتها، وأن قوانين الدولة يجب أن تراعي هذا التمايز، وبحيث تنصب على الأفعال التي تهدد سلامة الدولة، ونسيجها الاجتماعي، وليس الآراء النظرية، لأن حق التفلسف مكفول للجميع، ذلك أن أهم سبب لتهديد سلامة الدولة الداخلي، هو إقحام القوانين والعقوبات في مجال الأبحاث النظرية، وحق الإنسان في التفلسف والبحث والتعبير عن رأيه<sup>(٤)</sup>، فلو تم وضع القوانين على حرية التعبير، سيفضي هذا الإجراء إلى الدكتاتورية التي ستقود الدولة إلى حتفها الأخير، نتيجة الصراع الذي سينشأ بينها وبين أصحاب الآراء المختلفة، الذين سيثورون عليها في الوقت الذي سيستخدم أصحاب السلطة

(١) انظر، فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، ترجمة سعيد توفيق ومحمود سيد أحمد، ص ٣٣١ - ص ٣٣٢.

(٢) انظر، المرجع السابق، ص ٣٢٥.

(٣) انظر، اسينيوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٨٤ - ص ١٨٥.

(٤) انظر، المصدر السابق، ص ١١٢.

العنف ضدّهم، فينقسم الشعب إلى قسم منافع مع الثلّة الحاكمة، وقسم حر يدافع عن حقه في التعبير عن رأيه، ويسود الخداع والمحاباة، فيزداد التوتر بين الشعب والسلطة، فينصبوا السلطة العداء، فيكون تطبيق القانون على الآراء النظرية أعظم خطر يهدد الدولة نفسها. إن القوانين تهدف، فيما يرى سبينوزا، إلى تهدئة المشاعر لا إلى إثارتها، ففي مثل هذه الدولة يصبح المواطنون أعداء الدولة؛ لأنهم سلبوا حقهم النظري في التعبير، فيعم التوتر، والتقابل العنيف بين هذه الدولة ومعارضيه، فيسقط الشهداء، ويلحق العار بالسلطات، جرّاء ممارسة القتل والاعتقال، فتنتشر مواقف البطولة والنفاق في آن معاً، لينقسم الشعب بين شهداء للحرية، وبين من يصفق للجلادين<sup>(١)</sup>. وبالتالي فالقوانين مجال عملها للأفعال التي من شأنها الإخلال بسلامة الحياة الاجتماعية والسياسية للدولة، لا تحوّلها لقيود ووسيلة لتكريم الأفواه والآراء النظرية. «إذن يتضح لنا أن القوانين الموضوعة ضد هذه الآراء لا تهدد المجرمين، بل تهدد أصحاب الشخصيات المستقلة وأنها لا تضع عقاباً للأشرار، بل إساءة للشرفاء، ومن ثم كان الإبقاء عليها يمثل خطراً شديداً على الدولة»<sup>(٢)</sup>.

ولذلك كان أفضل نظام سياسي، لدى سبينوزا، هو النظام الجمهوري الديمقراطي الذي يضع القانون على السلوك الخاطيء، لا على الآراء المختلفة عنه. فليس أكثر استبداداً من ارتكاب الدولة بحق أصحاب الآراء المختلفة بالسجن أو النفي أو الاغتيال، بسبب ممارسة حقهم في التعبير عن آرائهم الشخصية، يقول سبينوزا: «إنها لمصيبة فادحة أن يعامل بعض الأفراد على أنهم أعداء الدولة ويساقون إلى الموت بلا ذنب ارتكبه وبلا جرم اقترفوه، بل لمجرد كونهم يعتزون بشخصيتهم، بحيث تصبح المقصلة، التي يرتعش منها الأشرار، مسرحاً عظيماً تمثل عليه أدوار رائعة من الشجاعة وقوة التحمل، على حين لا يلحق بالسلطة العليا إلا العار»<sup>(٣)</sup>.

بات واضحاً أن النظام الجمهوري الليبرالي هو مطلب سبينوزا السياسي، وذلك في صيغته العلمانية، تلك الصيغة التي أقر بها دونما أن يستخدم مباشرة مصطلح «العلمانية» الذي شاع استخدامه المباشر من بعده، والتي تشي فلسفته به بوضوح؛ على اعتبار أن فصل الدين عن

(١) انظر، المصدر السابق، ص ١٠٥. انظر أيضاً، المصدر نفسه، ص ٤٤٠ - ص ٤٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٤١.

الدولة، هو ما يحقق ليبرالية المجتمع ونظامه السياسي، لاسيما في النظر في المسائل الدينية، وحق الاعتقاد، وحرية التفلسف. فانطلاقاً من الفحص التاريخي لدولة العبرانيين، تناول سبينوزا مسألة الدين السياسي، أو النظام الثيوقراطي، في ثنائية علاقة الله والإنسان في برنامج سياسي يتخذ من الليبرالية مطلباً، وطالما أن العلمانية بما هي خطاب يؤسس الشرط الأول للحدثة الليبرالية داخل الدولة، فلا ينبغي، إذًا، النظر إليهما بعين الضد، وآية ذلك أن مقولة الليبرالية لا تستطيع التعريف بنفسها، والتعبير عن فاعليتها إلا من خلال فضاءات دولة تعنى أولاً بالحياد العقيدي والأخلاقي لنظامها السياسي.

وكي لا يتحوّل الدين لضرب من الهيمنة الفكرية، واحتكار المقدس، وتحويل الوحي إلى أيديولوجيا، وبعض الجرائم إلى وصايا إلهية، كان لزاماً على سبينوزا أن يطالب بفصل الدين عن الدولة في فلسفته السياسية، ولكنه أراد إحكام خيوط عملية الفصل أكثر، من خلال تضييق الخناق على أي محاولة من قبل رجال الدين لتحويل الدين إلى دولة داخل دولة، مما يهدد الكيان السياسي والاجتماعي لنظام الدولة، فزعم اسبينوزا بأن طاعة الله لا تقتضي أن تمس أمن الدولة وسلامتها، من خلال الممارسات الدينية، فمنح السلطة الحاكمة الحق في تنظيم الشؤون الدينية، وذلك يعني أن علمانية سبينوزا هي إستراتيجية متضمنة أولاً فصل الدين عن الدولة، ثم ثانياً مراقبة الدولة للدين، لكي لا تعطي لرجال الدين الفرصة لتحويله إلى سلطة، وهي سلطة لا يخفى على أحد أنها مؤثرة في المجتمع، وقد تستخدم في تجييش عواطف الشعب، وإثارة الفتن بين أصحاب الطوائف والأديان المختلفة، أو شحن المجتمع على النظام السياسي، مما يهدد سلامة الدولة، وكيونتها الاجتماعية على حد سواء.

وعلى هذا النحو، يقرّر سبينوزا، بأن عبادة الله، وممارسة الطقوس الدينية يجب أن لا تقتضي البتة، المساس بأمن الدولة، وسلامتها، بل هي تتوجه مباشرة نحو ممارسة العدل والإحسان، ومن ثم خضوع الدين للسلطة الحاكمة، وانضوائه تحت قانون الدولة، والعمل على نشر الخير والتعاون والمحبة، ونبذ عناصر التفرقة والطائفية.

إن علمانية الطرح السبينوزي لم تكن لتكتفي بفصل الدين عن الدولة فحسب، بل إنها تمتد نحو منح الحق للسلطة السياسية الحاكمة في تنظيم الشؤون الدينية، وعدم ترك أمور الدين للعامة، أو لرجال الدين، كيلا يُستغل هذا الفراغ لتحويل الدين لسلطة تنافس السلطة المدنية للدولة. «عندما قلت سابقاً: إن لأصحاب السلطة الحق في تنظيم كل شيء وإن كل

قانون رهن إرادتهم، لم أكن أعني القانون المدني وحده، بل كنت أعني أيضاً القانون المتعلق بالشؤون الدينية»<sup>(١)</sup>. بل إن القائلين بعكس ذلك؛ أي إن حدود العلمنة تمنع السلطة السياسية من التدخل في أمور الدين، لا يقدّرون خطورة عدم إخضاع الممارسات الدينية لقانون الدولة، وكأن الدين ليس جزءاً من مكونات الهوية الثقافية لمواطني الدولة، وإذاً، فلا السلطة السياسية ينبغي لها أن تحكم باسم الدين، ولا المعارضة لها ينبغي لها أن ترتدي الدين زياً في نقدها، أو معارضتها للنظام السياسي، ولذلك يرفض سبينوزا تأسيس أحزاب سياسية على أساس ديني؛ لأن الدين ليس له أي سلطة، أو تمثل سياسي ما.

وانطلاقاً من تجارب الدول الدينية، التي ما فتأت عن تحويل الدين لسلطة شمولية، يرى سبينوزا، أن كل نظام سياسي شمولي (Totalitarian) لاسيما النظام الثيوقراطي، هو دكتاتوري بطريقة ما، فهو كنظام قوامه النهج الإقصائي للفكر المدني، يجعله منذ البدء يحمل في خضمه بذور انهياره، ويحيلنا إلى نظام استبدادي بشري في صيغة إلهية، يسلم شعبه لفكر متعالٍ عن واقعه، ولقوانين إلهية لا يدرك الفرد ماهيتها، ولا العلاقة القريبة بين القانون والعقوبة؛ لأن فضاءات الدولة الحديثة هي للنظام الديمقراطي فحسب، وهذه الخاصية الأخيرة، تنزع عنه كل ميل دوغمائي، أو توجه أيديولوجي، كما أنها لا تمنح نفسها إلا لحكم علمانية العقل البينذاتي Intersubjective، والذي قوامه الحياد العقيدي والأخلاقي لنظام الدولة، كشرط أساسي لأي ديمقراطية تمنع النظام السياسي من كبت حرية التعبير وحق الاعتقاد، أو إقصاء أي معارضة له.

يبدو جلياً أن لسبينوزا فهمه الخاص لمفهوم العلمانية، وأسلوبه الخاص أيضاً، لعملية فصل الدين عن الدولة، إذ لا تعدو العلمانية بما هي عملية فصل تام بالمعنى الشائع، بقدر ما هي حياد عقيدي للنظام السياسي، كيلا تكون سلطة الدولة سلطة كهنوتية، كخطوة أولى، ثم يليها قيام السلطة الحاكمة بإدارة شؤون الدين والدولة، وتنظيمهما بما يتفق والمصلحة العامة للكينونة الاجتماعية داخل هذه الدولة، وبالتالي «يجب أن ينصب تشريع السلطة العليا في المجالين الديني والدينيوي على أفعال الرعايا وحدها، وأن يترك لكل فرد حرّيته في التفكير والتعبير»<sup>(٢)</sup>، فعلمانية سبينوزا لا تعني عزل الدين كمريض دون أن تأبه بعلاجه، بل تشرف عليه، وتراقب

(١) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٤٢١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤٤.

سلوكه بما ينسجم وقانون الدولة، ويتضح هنا أنه يستبعد رجال الدين في مشروعه السياسي، وبحيث تختفي هذه الفئة تماماً في عملية فصل الدين عن الدولة.

يخلص القارئ لمشروع سبينوزا السياسي، بالتقابل الذي قام به بين النظام الطبيعي الخاضع لقانون الحتمية الأزلي، ونظام الدولة السياسي، محاولاً خلق مقاربة أنثروبولوجية للمجتمع البشري مع ذلك الترتيب والنظام للطبيعة المادية، مبرراً موقفه بأن الإنسان لا يعيش بمعزل عن الطبيعة التي تخضع لحكم قوانين الحتمية، بل هو جزء منها. وعلى هذا المنوال يحيك سبينوزا نظريته السياسية، مع بعض التغيرات التي تفرضها قيم الإنسان العليا، كالحرية والعدالة، ومميزته كموجود عاقل، ومع ذلك تبقى فكرة السياسة، لديه، تمتلك الحق عن طريق القوة، تماماً كالقوة التي في الطبيعة الفيزيائية، وهنا مكن موقفه الكلاسيكي، والذي يتجلى في فلسفته السياسية حينما يربط مقولة السياسي بنظام الطبيعة الأزلي، وبالتالي ليرتحل سبينوزا عن إقحام موقفه الميتافيزيقي الأكبر، ونظريته في الجوهر الواحد، في موقفه السياسي، ونظرية العقد الاجتماعي للدولة، وذلك رغبة منه في تنظيم الحياة الإنسانية على غرار النظام الأزلي الذي يحكم الطبيعة، وبذلك يتغاضى عن أفاعيل الحياة الاجتماعية والسياسية، والتي هي متغيرة على الدوام، وأن الوجود المادي للكون، والوجود الإنساني ليسا بالضرورة في طريق واحد، بيد أن سبينوزا يعتقد أن قانون الطبيعة الصارم الذي يمثل لديه سيادة القوة، متاح في الحياة البشرية واللابشرية على حد سواء<sup>(١)</sup>. ففي كتابه (علم الأخلاق، الجزء الثالث منه) هاجم وجهة النظر التي للديكارتيين، والتي ترى الأفعال على أنها تابعة لسبب داخل الإنسان فقط، فعمل على تجاوز هذه النظرة، بالربط بين الإنسان بوصفه سبباً جزئياً، وبين الطبيعة التي يتبع لها في آخر الأمر<sup>(٢)</sup>.

### مجمل دياكتيك الدين والدولة لدى سبينوزا

تقوم النظرية السياسية، لدى سبينوزا، على ضرب من الديالكتيك بين الدين والدولة، الذي انتهى بعلمانية تأخذ مفهوماً مختلفاً لديه، فكان هدفه الأساسي تحقيق النظام داخل دولة

(١) انظر، ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول، ترجمة محمود سيد أحمد، ص ٦٦٣ - ٦٦٥.

(2) Henry E. Allison, Benedict de Spinoza: An Introduction, p127.

يعيش فيها كل فرد بحرية، وطبقاً لحقه الطبيعي، ولأن سؤال الحرية الإنسانية، وحق التفلسف هو محط اهتمامه طوال مشروعه السياسي، فقد أكد أهميتها، وخطورة سلبها من المواطنين، ولذلك رأى أن النظام الليبرالي هو الأفضل لاستقرار الدولة، وبغية أن لا يتعارض الدين مع الدولة، وضع سبينوزا مفهوماً عاماً للدين، وعلى الرغم من تفاوت العقائد الدينية للناس، إلا أنه ثمّ إمكانية لانضواء الناس جميعاً تحت هذا الفهم الكوني والعقلي للدين، وهو فهم ينطلق من فكرة التوحيد، وأن عبادة الله يجب أن تتوجه للعدل والإحسان، وقد حدّد سبينوزا هذا الفهم بسبعة أسس، كان أهمها ما يلي<sup>(١)</sup>:

١. يوجد إله، أي موجود أسمى، خيرٌ ورحيم على نحو مطلق، أي أنه بعبارة أخرى نموذج للحياة الحقة.

٢. الله واحد لا شريك له، وهو أمر لا يمكن أن يشك أحد في أنه ضروري ضرورة مطلقة.

٣. عبادة الله وطاعته لا تكون إلا في العدل والإحسان، أي في حب الجار.

والملاحظ من تلك الأسس، أن جميعها تدور في فلك المصلحة العامة للإنسانية، وعدم انجراف بعض الطوائف نحو الاقتتال بسبب اختلافها النظري حول ماهية اعتقادهم الديني، وذلك بما يتناسب وطرح سبينوزا من بنية الدولة العلمانية، أي دولة حرة يعيش فيها أفرادها بحرية الفكر والسلوك وحق الاعتقاد والتعبد، ومن ثمّ إلغاء أي إمكانية لتحويل الاختلاف إلى خلاف أو تنافر أو تعصب ديني.

وعلى صعيد الحرية داخل الدولة، وضع سبينوزا ستة مبادئ، تعد البرنامج السياسي لموقف السلطة العليا من حرية أفراد شعبها في التعبير عن آرائهم، والعيش وفقاً لطبيعتهم، دون محاولة تدجينهم أو تنميطهم بطريقة معينة، وبما ينسجم مع ديمقراطية هذا النظام، وليبرالته إزاء شعب يعيش في دولة حرة، لإنسان حر، فكانت أهم تلك المبادئ كالتالي<sup>(٢)</sup>:

١. يستحيل سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقدون.

(١) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٥٠ - ص ٣٥١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤٣. انظر أيضاً، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص ٢٢٤.

٢. لا يهدد الاعتراف بهذه الحرية حق السلطة العليا، ويستطيع الفرد الاحتفاظ بحريته دون تهديد لهذا الحق. بشرط ألا يسمح لنفسه بتغيير قوانين الدولة المعترف بها أو أن يفعل شيئاً ضد القوانين القائمة.
٣. يستطيع الفرد أن يتمتع بهذه الحرية دون أن يكون في ذلك خطر على سلامة الدولة والتقوى الدينية.
٤. لا فائدة من القوانين الموضوعية بشأن المسائل العقلية.

## خاتمة

يضع سبينوزا حدود مشروع مفهوم الدولة، والذي جاء وليد ديالكتيك بين الدين والدولة، فخاض جميع المقاربات بين الدولة الدينية والدولة المدنية، والقانون الإلهي والقانون الوضعي، عاملاً على تفكيك الثنائيات في الوجود بعامة، والدولة بخاصة، ومحاولاً، في الوقت ذاته، صناعة جهاز مفاهيمي جديد لبنية الدولة، فكانت لديه في صيغتها الأخيرة، دولة مدنية فيها الدين منضوياً تحتها، على اعتبار أن الدين والدولة ضدان لا يمكن أن يجتمعا في سلطة واحدة، ولذلك عمل سبينوزا على منع كل الأسباب التي قد تؤدي لأن يأخذ الدين سلطة، أو يتم استخدامه في السياسة، تحت ما يسمى بتسييس الدين أو العكس، لأن دولة تواطؤ الأضداد، ليست مبتغاه، ولا هي المكان الملائم لكي يعيش الفرد بحرية وعدالة، وتحت سيادة القانون المدني، فكانت الدولة هي المرادف لمفهوم الحرية، وذلك على الرغم، من تأكيده لمفهوم الحتمية الكوزمولوجية، ومحاوله خلق مقارنة لها في مفهومه عن بنية الدولة، وكيونتها الاجتماعية والسياسية. وبين مفهوم الحتمية، ومفهوم الحرية، ومفهوم الدين والمدنية، كان هذا الفيلسوف يحاول تأمل ضرب من المتضادات المتألّفة للدولة العلمانية، التي يمكن لها أن تتحقّق وفقاً لما توسل به مخياله السياسي آنذاك.

ختاماً، لا أظنني أجازف إن قلت إن قيمة سبينوزا في نزعته الإنسانية تكمن في أنه ربط نظريته الأنطولوجية في الوجود الفيزيائي والميتافيزيائي على السواء، بما هو أنثروبولوجي، بدافع من السعي نحو خلق الأسس لنظامه السياسي الليبرالي الذي يمارس فيه الإنسان حياته الطبيعية، وقيمه العليا، وليس كما فعل ديكرت سابقاً بربط مدرسي للوجود بكل ما هو ميتافيزيقي وحسب.

## المصادر والمراجع

- ١- اسبينوزا (٢٠٠٨)، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، بلا مكان نشر: دار التنوير.
- ٢- سبينوزا (٢٠٠٩)، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز الوحدة العربية، الطبعة الأولى.
- ٣- توشار، جان (٢٠١٠)، تاريخ الأفكار السياسية، الجزء الثاني، ترجمة ناجي الدراوشة، دمشق: التكوين للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى.
- ٤- حلمي، محمد مصطفى (١٩٦٤)، علم الأخلاق لاسبينوزا. تراث الإنسانية، المجلد (٢)، ٩٣٣ - ٩٥٥، بلا مكان نشر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ٥- زكريا، فؤاد (٢٠٠٨)، اسبينوزا، بلا مكان نشر: دار التنوير للطباعة والنشر.
- ٦- شتراوس، ليو، كروبي، جوزيف (٢٠٠٥)، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكديديديس حتى اسبينوزا، ترجمة محمود سيّد أحمد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى.
- ٧- كريم، زيد عباس (٢٠٠٨)، اسبينوزا: الفلسفة الأخلاقية، بلا مكان نشر: دار التنوير للطباعة.
- ٨- كوبلستون، فريدريك (٢٠١٣)، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لينتنز (المجلد الرابع)، ترجمة سعيد توفيق ومحمود سيّد أحمد، مصر: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى.

## المراجع الانجليزية

- 1- Allison, Henry E. (1987), *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven: Yale University.
- 2- Jousse, Emmanuel (2004), *The idea of God in Spinoza's philosophy*, e - logos electronic journal for philosophy, issn 1211 - 0442.

- 3- Spinoza (2002), *Complete Works*, Edited by Michael L. Morgan, Translations by Samuel Shirley, the United states of America: Hackett Publishing Company.
- 4- Yitzhak Y. Melamed and Michael A. Rosenthal (2010), *Spinoza's Theological - Political Treatise*, «Promising ideas: Hobbes and contract in Spinoza's political philosophy», Chapter 10.
- 5- Pereboom, Derk, *The Rationalists Critical Essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*. New York: Oxford.

## دلالات الرموز والأرقام المقدسة في الفكر الماسوني

د. خالد علي عباس القط (\*)

### مستخلص البحث

يوضح ذلك البحث دلالات ومعاني رموز وشعارات وأرقام الماسونية اليهودية الباطنية، سواء كانت ماسونية الأصل والإبداع، أو المتأثرة بشعارات الأمم والحضارات القديمة تأثيراً مباشراً كما هي، أو التي تم تحويلها وتزييفها عن حقيقتها بما يتلاءم ومخططاتها العالمية، وبناء النظام العالمي الجديد.

وذلك من خلال الحديث عن:

مفهوم الدلالة والرمز لغة واصطلاحاً، ثم التعريف الموجز بالماسونية اصطلاحاً، ثم بيان أهم عقائدها وأهدافها، ووسائل تحقيق هذه الأهداف الماسونية.

ثم الحديث عن دلالات ومعاني الرموز والأرقام الماسونية، حيث يبيان دلالات: الرموز الهندسية والبنائية، وأعضاء الإنسان، ورموز الكواكب والنجوم، والحيوانات، والشمعدانات والصولجان الملكية، والجمادات، ودلالات الأرقام المقدسة في الفكر الماسوني.

### الكلمات المفتاحية:

دلالات - الرموز - الأرقام - الماسونية - الصهيونية - مخططات - النظام - العالمي - الجديد.

(\*) أستاذ الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة المشارك - جامعة طيبة - المدينة المنورة.

## المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (٤) فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴿٥﴾ [الإسراء: ٤، ٥].

الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً، ولم يكن له شريك في الملك، ولم يكن له ولي من الذل، وكبره تكبيراً. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. وبعد.

لا شك أن الحركات والمنظمات والمذاهب الباطنية السرية: الدينية منها والفكرية والسياسية لكل واحدة منها رموز وشعارات وأرقام ولغة خاصة تنفرد بها عن مثلتها، وهي دلالات تعبر عن معتقداتها وطقوسها وأفكارها الخاصة، والتي لا يفهمها إلا المنتمون المعتقدون بها.

وانطلاقاً من ذلك فقد كثرت رموز وشعارات وأرقام الماسونية اليهودية الباطنية كثرة يتعجب منها المرء، فقد يكون للشعار الماسوني مدلول واحد أو أكثر من مدلول وفق ما يتطلبه الموقف الراهن الحتمي، وقد تكون دلالات هذه الشعارات ماسونية الأصل والإبداع، وقد تكون متأثرة بدلالات شعارات الأمم والحضارات القديمة تأثيراً مباشراً كما هي، أو تم تحويلها وتزييفها عن حقيقتها بما يتلاءم ومخططاتها العالمية، وبناء النظام العالمي الجديد.

ومن هذا المنطلق كان هذا البحث المعنون بـ: «دلالات الرموز والأرقام المقدسة في الفكر الماسوني»؛ كاشفاً للثام عن مدلولات شعارات ورسومات

الماسونية الصهيونية العالمية، بالإضافة إلى دلالات بعض الأرقام ومكانتها المقدسة لديهم، وبيان خطورتها، وما تحمله من معاني ودلالات تعكس رغبة الماسونية العالمية في إقامة نظام عالمي جديد، وتدمير أي قوة تقف عقبة أمام تحقيقه.

وذلك من خلال:

□ المنهج الوصفي: الذي يعرض شعارات ورسومات الماسونية العالمية، وبعض الأرقام ومكانتها لديهم عرضاً موضوعياً من خلال مصنفات المنتمين إليها سواء العربية منها

أو المترجمة، أو المصنفات العربية الأكاديمية التي تناولت بتحليل الفكر الماسوني العالمي.

□ والمنهج التحليلي الاستنباطي: الذي يقوم على تحليل شعارات ورسومات ورموز الماسونية العالمية، وبعض الأرقام المقدسة لديهم وتوضيحها، واستنباط المقصد العقدي والسياسي منها.

**إشكالية الدراسة وتساؤلاتها:**

- ١- توضيح دلالات ومعاني رموز وشعارات وأرقام الماسونية اليهودية الباطنية.
- ٢- بيان خطورة هذه الرموز الماسونية، وما تحمله من معاني ودلالات تبين رغبة الماسونية العالمية في إقامة نظام عالمي جديد هم أصحاب الكلمة فيه وزعماءه والمسيطرون عليه، وتدمير أي نظام أو قوة تقف عقبة أمام تحقيق هذا المخطط الماسوني العالمي.

**خطة البحث:**

يتكون البحث من: مقدمة، وتمهيد، ومبحث، وخاتمة، ومراجع للبحث، على النحو الآتي:  
المقدمة: وفيها إشارة موجزة عن اعتماد الحركات والمذاهب والمنظمات السرية الباطنية على رموز وشعارات وأعداد ولغة خاصة بين أعضائها دون سواهم، وبيان للمنهج المتبع في البحث، وأهميته، وخطته.

التمهيد: وفيه التعريف بمصطلحات البحث، وذلك من خلال ثلاث مسائل.

المسألة الأولى: مفهوم الدلالة لغة واصطلاحاً.

المسألة الثانية: مفهوم الرمز لغة واصطلاحاً.

المسألة الثالثة: الماسونية.

المبحث: عنوانه: دلالات الرموز والأرقام الماسونية.

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: الرموز الهندسية والبنائية ذات الدلالات الماسونية الخاصة.

- المطلب الثاني: رموز أعضاء الإنسان ذات الدلالات الماسونية.
- المطلب الثالث: رموز الكواكب والنجوم في الفكر الماسوني.
- المطلب الرابع: رموز الحيوانات ودلالاتها الماسونية.
- المطلب الخامس: رموز الشمعدان والصولجنت الملكية ومدلولاتها.
- المطلب السادس: رموز الجمادات ذات الدلالات الخاصة.
- المطلب السابع: دلالات الأرقام المقدسة في الفكر الماسوني.
- الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي تم التوصل إليها، وعدد من التوصيات المرجوة.
- ثم مراجع ومصادر البحث.
- وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين
- وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

## التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث

المسألة الأولى: مفهوم الدلالة لغةً واصطلاحاً.

١- مفهوم الدلالة لغة:

الدلالة: اسم من الفعل دَلَّ، يَدُلُّ، أدُلُّ، دُلُّ، دَلَالَةٌ ودِلَالَةٌ، فهو دَالٌّ ودَلِيلٌ، والمفعول: مَدْلُولٌ.

ويقال: دَلَّ الشَّخْصَ إلى الشَّيْءِ، ودَلَّ على الشَّيْءِ: أي أرشده وهداه إليه.

والدليل: هو الشاهد والبرهان والإشارة والعلامة والآية والأعجوبة، ومرشد الطريق ومرشد السفن، وقائد كتيبة الفرسان.

ودَلَالَةٌ (مفرد): جمعها: دلالات ودلائل.

ويقصد بها: البيان والتعبير والإشارة، وما يُفهم من اللَّفْظ عند إطلاقه.

ومنها علم الدَّلالة: وهو العلم المختص بدراسة معاني الألفاظ والعبارات والتراكيب اللغوية في سياقاتها المختلفة.

والدلالة اللغوية: هي التعبير عن الأفكار والعواطف بالكلمات.

ويقال: انحطاط الدَّلالة: بمعنى تغيُّر معنى الكلمة على مرِّ الزَّمن من دلالة مرغوب فيها إلى دلالة غير مرغوب فيها.<sup>(١)</sup>

٢- مفهوم الدلالة اصطلاحاً:

من خلال مفهوم الدلالة لغة يمكن استنباط مفهومها اصطلاحاً.

الدلالة: هي التعبير عن المعتقدات والأفكار الخاصة بالكلمات المعروفة بين قوم بأعينهم.

ودلالات الرموز والإشارات: هي التعبير عن معتقدات وطقوس وأفكار خاصة برموز

وإشارات مخصوصة مفهومة دالة عليها لقوم مخصوصين.

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة، أد/ أحمد مختار، ط عالم الكتب عام ٢٠٠٨ م، ج ١، ص ٧٦٢: ٧٦٤ الفقرة (١٨٣٦) بتصرف.

## المسألة الثانية: مفهوم الرمز لغة واصطلاحاً.

### ١- مفهوم الرمز لغة:

الرمز من الفعل: رَمَزَ، يَرْمِزُ، رَمَازًا، فهو رامز، والمفعول: مرموز إليه.  
ورمَز الشَّخصُ: غَمَزَ، وأومأ وأشار بالشَّفتين أو العينين أو الحاجبين أو الرأس أو أي شيء كان دون إصدار صوت؛ وذلك بقصد التفاهم.

وهو: تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهم باللفظ من غير إبانة بصوت، وإنما هو إشارة بالشفتين.

ورمَز إلى الشيء بعلامة: دلَّ بها عليه، ومثله بصورتها أو شكلها.

كمن رمَز إلى السلم بغصن الزيتون، ورمَز إلى الوطن بالعلم.

ومنها: علم الرموز: وهو دراسة الرموز أو الرمزية وتفسيرها.

وقيل: فكَّ رموزه: أي تفهَّم معانيه ودلالاته.<sup>(١)</sup>

### ٢- مفهوم الرمز اصطلاحاً.

يعد الرمز أحد صور التمثيل غير المباشر الذي لا يسمى الشيء باسمه،

وقد يستخدم كوسيلة من وسائل التعبير، وذلك عن طريق الإيحاء بالمعنى المراد التعبير عنه دون أن يفصح عنه، ولعل من أهم تعريفاته ما يلي:

الرمز: هو العلامة التي تدل على معنًى له وجود قائم بذاته، فتمثِّله وتحمِّل محلَّه.<sup>(٢)</sup>

وهو: المعنى الباطني المخزون الذي تحته كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله.

(١) لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي - بيروت عام ١٩٩٩م، ج ٥، ص ٣١٢، القاموس المحيط، أبو طاهر محمد الفيروز آبادي، تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان عام ٢٠٠٥م، ج ١، ص ٥١٢.

معجم اللغة العربية المعاصرة، ج ٢، ص ٩٤١، الفقرة (٢١٨٦).

(٢) الرمزية الدينية في الزخرفة الإسلامية، أد/ عبد الناصر ياسين، ط مكتبة زهراء الشرق القاهرة عام ٢٠٠٦م، ص ١٧.

وهو كذلك: العبارة التي تطلق على شيء مرئي يمثل للذهن شيئاً غير مرئي لما بينهما من تشابه، أي أنه هو الصورة التي تمثل الفكرة.<sup>(١)</sup>

والرمزية: مذهب أدبي فلسفي إلحادي، يعبر عن التجارب الأدبية والفلسفية المختلفة بواسطة الرمز أو الإشارة أو التلميح، محتوية على مضامين فكرية واجتماعية، تدعو إلى التحلل من القيم الدينية والخلقية والاجتماعية، بل والتمرد عليها.<sup>(٢)</sup>

فمن خلال ما سبق يمكن استنباط ما يلي:

- ١- أن دلالات الرموز والإشارات: هي التعبير عن معتقدات وطقوس وأفكار خاصة من خلال رموز وإشارات مخصوصة مفهومة دالة عليها لقوم مخصوصين.
- ٢- أن الرموز الدينية المادية: هي النماذج المادية للمقدسات المتجسدة بصورتها المحسوسة؛ لتعبر عنها بأشكال عدة لمعتقديها.

### المسألة الثالثة - الماسونية.

#### ١- الماسونية اصطلاحاً:

لتعريف الماسونية اصطلاحاً صورتان:

صورة المادحين لها، وهم ممن ينتمون إليها، ويرون أنها:

مؤسسة فلسفية خيرية أخذت على عاتقها خدمة الإنسانية وتخفيف ويلاته، ونشر الفضائل والمبادئ السامية، وعضد الدين بأدبياتها، وإصلاح الشعوب، وتنوير الأذهان، وأبوابها مفتوحة لكل من يشاء الانضمام إلى سلكها، وفيها ينسى كل حزب أغراضه وميوله ويشترك مع إخوته في عمل الخير.<sup>(٣)</sup>

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة، ج ٢، ص ٩٤١ الفقرة (٢١٨٦).

- معجم المصطلحات الصوفية، أنور فؤاد أبي خزام، مكتبة لبنان ناشرون بيروت عام ١٩٩٣م، ص ٩١.

(٢) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، نخبة من العلماء المتخصصين،

المتخصصين، إشراف أد/ مانع الجهني، ط دار الندوة العالمية الرياض ٢٠٠٣م، مجلد ٢، ص ٨٦٤ بتصرف

(٣) الأسرار الخفية في الجمعية الماسونية، شاهين مكار يوس، ط دار مأمون عبود، بيروت عام ١٩٨٥م، ص ٨.

- تاريخ الماسونية العام، جرجي زيدان، مؤسسة هنداوي القاهرة ٢٠١٣م، ص ١٢.

- أسرار الماسونية، الجنرال جواد رأفت، ترجمة وتحقيق نور الدين رضا، الحقوق محفوظة للمؤلف (دت)، ص ٢٢.

وصورة من عرف حقيقتها من خلال أفعالها المشبوهة ومخططاتها، ويرون أنها: منظمة يهودية سرية هدامة، إرهابية غامضة، محكمة التنظيم تهدف إلى ضمان سيطرة اليهود على العالم، وتدعو إلى الإلحاد والإباحية والفساد، وتتستر تحت شعارات خداعه: حرية وإخاء ومساواة، وجلُّ أعضائها من الشخصيات المرموقة في العالم من يوثقهم عهداً بحفظ الأسرار، وقيمون ما يسمى بالمحافل للتجمع والتخطيط والتكليف بالمهام؛ تمهيداً لتأسيس حكومة خفية مرسومة عالمية يهودية، تحكم الشعوب بواسطة عملائها، متخذة الوصولية والنفعية أساساً؛ لتحقيق أغراضها في تكوين هذه الحكومة العالمية اللادينية.<sup>(١)</sup>

## ٢- عقائد وأهداف الماسونية العالمية.

تكمّن خطورة عقائد الماسونية الصهيونية أنها هي عينها الأهداف التي من أجلها تسعى لتحقيقها بشتى الوسائل، ولو كانت على هدم العالم أجمع !!

ومن أهم هذه المعتقدات والأهداف ما يلي:

١- القضاء على جميع الأديان - غير اليهودية -؛ ليكون ملك اليهود هو البابا الحقيقي للمسكونة كلها وبطريك كنيسة دولية عالمية.<sup>(٢)</sup>

٢- إسقاط الحكومات الشرعية، وإلغاء أنظمة الحكم الوطنية في البلاد المختلفة والسيطرة عليها عن طريق ما يسمى بالكفاح السلمي والانتفاضة والنضال بلا عنف، وإحداث عدد من الانقلابات السياسية المفاجئة التي ستحدث في وقت واحد في جميع الأقطار.<sup>(٣)</sup>

٣- دعوة الشباب والشابات إلى الانغماس في الرذيلة بكل أشكالها، وتوفير أسبابها لهم، وإباحة الاتصال بالمحارم.<sup>(٤)</sup>

(١) حكومة العالم الخفية، شيريب سبيريدوفيتش، ترجمة مأمون سعيد، دار النفائس بيروت (د ت)، ص ٨.  
استهداف المحافل الماسونية للعقول البشرية، د/ عدنان هاشم، إصدار أكاديمية الحكمة العقلية بيروت عام ٢٠١٤م، ص ١١.

- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج ١، ص ٥١٠.

(٢) بروتوكولات حكماء صهيون، عجاج نويهض، دار الاستقلال بيروت عام ١٩٩٦م؛ البروتوكول رقم ١٤، ص ٢٤٣، البروتوكول رقم ١٧، ص ٢٦٣.

(٣) بروتوكولات حكماء صهيون، البروتوكول رقم ١٥، ص ٢٤٦.

(٤) الماسونية ذلك المحفل الشيطاني الخفي، أحمد الحصين، دار عالم الكتب الرياض عام ٢٠٠١م، ص ٥٠.

٤- هدم المبادئ الأخلاقية والمثل العليا والمبادئ الفكرية والعقائد الدينية ونشر الفوضى والانحلال والإرهاب والإحاد، وذلك عن طريق ما يسمى بالسينتولوجيا، وهي إحدى مظاهر الماسونية التطبيقية، والتي تعتمد على أسس يهودية وفلسفة علمانية تفكيكية؛ لتحقيق ما سبق، حيث تبدأ بغسل العقول؛ من أجل نسيان الماضي وعقائده، ثم فرض ممارسة طقوس الاستماع الديني الخاصة بالماسونية، والإيمان بها.<sup>(١)</sup>

٥- تكوين جمهوريات عالمية علمانية لادينية تحت نَحْم اليهود؛ ليسهل تقويضها عندما يحين موعد قيام إسرائيل الكبرى.<sup>(٢)</sup>

٦- نشر الإشاعات الكاذبة، وشن حملات النقد اللاذع على الدولة في أعمالها وعلى الأديان والقيم الأخلاقية؛ لتضعف هيبة الدولة، فتحدث الاضطرابات والانقلابات فتسقط بأيدي أبنائها، ويقضى على الدين والقيم.<sup>(٣)</sup>

٧- إقامة دولة إسرائيل (مملكة إسرائيل العظمى) وتتويج ملك اليهود في القدس والذي يكون من نسل داود، ثم التحكم في العالم، وتسخيره لما يسمونه شعب الله المختار.<sup>(٤)</sup> فمن خلال ما سبق يمكن استنباط ما يلي:

رغبة الماسونية اليهودية الصهيونية العالمية في تدمير كل شيء:

من إنكار للمعتقدات الدينية، وهدم للمبادئ الأخلاقية والمثل العليا والمبادئ الفكرية ونشر للفوضى والانحلال والإرهاب والإحاد، وإسقاط لهيبة رجال الدين، وإسقاط للحكومات الشرعية، وإلغاء أنظمتها؛ لتبقى الماسونية العالمية الصهيونية الممثلة في مملكة إسرائيل العظمى هي المسيطرة والمتحكمة في العالم أجمع!!

(١) الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، / أنور الجندي، موسوعة العلوم الإسلامية، دار الكتاب اللبناني بيروت عام ١٩٨٧م، ج ١١، ص ٢٥٦، ٢٥٩ بتصرف.

- الانفجار الماسوني، محمد المدني، مؤسسة دار رسلان، سوريا عام ٢٠١٢م، ص ٩٢: ٩٤ بتصرف.

(٢) الماسونية في العراق، أد/ محمد الزعبي، طبعة معتوق إخوان - بيروت عام ١٩٧٢م، ص ١١٠.

(٣) بروتوكولات حكماء صهيون، البروتوكول رقم ١٧، ص ٢٦٣.

- اليهود والماسون في الثورات والدساتير، أد/ بهاء الأمير، مكتبة مدبولي القاهرة عام ٢٠١٢م، ص ٩٣.

(٤) أحجار على رقعة الشطرنج، وليام كار، ترجمة سعيد جزائري، دار النفائس - بيروت عام ١٩٧٦م، ص ٩ وما بعدها، البروتوكول رقم ١٧، ص ٢٦٣.

## ٣- وسائل تحقيق الأهداف الماسونية.

سعت الماسونية سعياً حثيثاً في سبيل تحقيق أهدافها، وسلكت في سبيل ذلك طرائق شتى، ومن أهم تلك الوسائل ما يلي:

١- تجنيد الشباب في كل العالم - خاصة المتفوقين منهم - لخدمة مصالح اليهود، وذلك بتوفير أسباب اللهو والفساد والعبث من خلال نشاط الجمعيات الرياضية والموسيقية، واستغلال وسائل النشر والإعلام، وبث المخدرات، وبيوت الحرام، كل ذلك فعلته الماسونية؛ لشغل الشباب عن الجد والحزم.<sup>(١)</sup>

٢- الشروع في تنظيم عمليات الجرائم وتأصيل الحروب العوان على كل ذوي السلطة المدنية ولا سيما على الملوك، والعنف والإرهاب المنظم ضد الحكومات التي ترفض الخضوع للهيمنة اليهودية الصهيونية العالمية.<sup>(٢)</sup>

٣- الشروع في تنظيم الاحتكارات العظمى التي تستوعب ثروات الدول غير اليهودية بشكل تزول هذه الثروات كما تزول حكومتهم غداة افتعال الأزمات السياسية، وبمعنى آخر: تشجيع النظريات التي تساعد على تقويض الاقتصاد العالمي سواء كانت الرأسمالية الربوية أو الاشتراكية الشيوعية.<sup>(٣)</sup>

٤- العمل على سيطرة أجهزة الدعاية والصحافة والنشر والإعلام واستخدامها كسلاح فتاك شديد الفاعلية عن طريق بث الأخبار المختلفة والأباطيل والدسائس الكاذبة حتى تصبح كأنها حقائق لتحويل عقول الجماهير وطمس الحقائق أمامهم.<sup>(٤)</sup>

٥- الاستعانة بالفرق والأندية الرياضية والجمعيات الموسيقية؛ لإدامة نفوذها في الأوساط الشبابية.<sup>(٥)</sup>

(١) أحجار على رقعة الشطرنج، ص ١١ بتصرف.

(٢) بروتوكولات حكماء صهيون، البروتوكول رقم ٧، ص ٢١٣.

- السر المصون في شيعة الفرسمون، الأب لويس شيخو، دار الرائد اللبناني عام ١٩١٠م.

- الكراس الثالث: الآداب الماسونية، ص ٢٢.

(٣) بروتوكولات حكماء صهيون، البروتوكول رقم ٦، ص ٢٠٩.

(٤) بروتوكولات حكماء صهيون، البروتوكول رقم ١٢، ص ٢٣٢.

(٥) أسرار الماسونية، الجنرال جواد، ص ٣٨.

٦- إنشاء العديد من المؤسسات العالمية والمنظمات السرية والنوادي الاجتماعية تحت مسميات وشعارات زائفة؛ من أجل تحقيق أهداف الماسونية الصهيونية المطلوبة كمؤسسات: اللجنة المسيحية الإسرائيلية للعلاقات العامة، الائتلاف الوحدوي الوطني من أجل إسرائيل، الدعاء المقدس، الصندوق الإسرائيلي الموحد، تلامذة المسيح، جسور السلام، العمل المسيحي لأجل إسرائيل، أصدقاء إسرائيل المسيحيون، دعم المؤسسات الإسرائيلية، إكسبوس، المائة المستديرة، جبل الهيكل، بناي زابن، وان إيزرايل وغيرها، خاصة المدعومة من المؤسسات المسيحية العالمية.<sup>(١)</sup>

والكثير من المنظمات السرية كمنظمة: دي مولاي، ودير صهيون، وهيكل الشمس...، ولعل من أخطر هذه المنظمات:

- منظمة (بلوتو): المتحكمة في الحياة التجارية والاقتصادية العالمية.
- ومنظمة (أنور شيست): والمكلفة بهدم وإبادة الدول التي تعادي الصهيونية الماسونية.
- ومنظمة (تيرويدريست): والمكلفة بالقيام بالاغتيالات العالمية للشخصيات المهمة، والانقلابات الدموية على الحكومات.
- والمنظمة (الماركسية): والمكلفة بتنظيم الاضطرابات والإضرابات العمالية في العالم.
- ومنظمة (البروليتارية): والمكلفة باحتلال المراكز الرئيسة في منظمات العمال وتوجيه الحركات العمالية نحو الأهداف الماسونية اليهودية.
- ومنظمة (الريفورم): والمكلفة باستقطاب الصحفيين والمفكرين والطلبة الجامعيين.
- ومنظمة (الجمجمة والعظام): المؤيدة للتمييز العنصري في العالم، والتي يتم تمويلها من تجارة المخدرات العالمية، وهي إحدى المنظمات المنبثقة من منظمة (الدائرة المستديرة الماسونية)، والتي كانت سبباً في نشوء الحرب العالمية الثالثة في الشرق الأوسط.
- ومنظمة (الصلب الأسود الإرهابية «البلاك ووتر»): وما انبثق عنها كمؤسسة ويكلكس، وكتيبة النازيون الجدد، وكتيبة الكتلة السوداء «بلاك بلوك».

(١) الصهاينة الجدد مهمة لرتته، ناصر محمد الزمل، مؤسسة فؤاد بعينو للطباعة والنشر، بيروت عام ٢٠٠٦م، ص ٢٥٩، وما بعدها بتصرف.

□ ومنظمة (الروزكروسيم): والتي تدعو إلى إبادة الجنس البشري تحت مسمى العولمة والرأسمالية.

□ ومنظمة (المتنورين): - والتي تم تأسيسها عام ١٧٧٦م - والمكلفة بتدمير العالم، وتمجيد الشيطان، والتمهيد لخروج ملك اليهود المنتظر - المسيح الدجال -، وصناعة وبناء النظام العالمي الجديد حكومة العالم الواحد الحكومة العالمية... وغير ذلك من منظمات.

□ ونوادي: الروتاري، والليونز، والانتراكلت، والروتراكت الشبابية، والمحافل والجامع الماسونية في جميع دول العالم، وهدفها جميعاً: تحقيق الأهداف الماسونية الصهيونية اليهودية العالمية، وإن تقنعت بأقنعة اجتماعية وخيرية وإنسانية مزيفة.<sup>(١)</sup>

ولعل من أخطر الوسائل التي تستخدمها الماسونية العالمية مجموعة الرموز والشعارات والأرقام لها مكانتها وقديسيتها بين أفراد جماعتها والمنتمين إليها، وهي دلالات تعبر عن معتقداتها وطقوسها وأفكارها الخاصة ومخططاتها لا يفهمها إلا المنتمون المعتقدون بها، وهذا ما يتضح بيانه في المبحث التالي.

(١) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، ج ١، ص ٥٣٢: ٥٥٣ بتصرف.

- الحكومة العالمية الخفية، أوليغ بلاتونوف، ترجمة نائلة موسى، دار الحصاد سوريا عام ٢٠٠٢م، ص ٩٠.  
- اليهود والحركات السرية، أد/ بهاء الأمير، مكتبة مدبولي القاهرة عام ٢٠١٢م، ص ١٢٣.  
- اليسوعية والفاكتان والنظام العالمي الجديد، فيصل الكاملي، مجلة البيان، مركز البحوث والدراسات، الرياض عام ٢٠١٠م، ص ٢٧١.

## المبحث

## دلالات الرموز والأرقام الماسونية

مما لا شك فيه أن الحركات والمنظمات والمذاهب الباطنية السرية الدينية منها والفكرية والسياسية لكل واحدة منها رموز وشعارات وأرقام ولغة خاصة تنفرد بها عن مثيلتها، وهي دلالات تعبر عن معتقداتها وطقوسها وأفكارها الخاصة لا يفهمها إلا المنتمون المعتقدون بها.

وإذا كانت الصهيونية الإسرائيلية حركة تهدف إلى تجميع الشعب اليهودي في أرض الميعاد، وإذا كان اليهود يعتقدون أن المسيح المخلص سيأتي آخر الزمان؛ ليعود بشعبه إلى أرض الميعاد، ويحكم العالم من جبل صهيون؛ ليسود العدل والرخاء!!، فقد حولوا هذا المعتقد الديني إلى برنامج سياسي، كما حولوا الشعارات والرموز الدينية إلى شعارات ورموز دنيوية سياسية.<sup>(١)</sup>

وانطلاقاً من ذلك فقد كثرت رموز وشعارات وأرقام الماسونية اليهودية الباطنية كثرة يتعجب منها المرء، فقد يكون للشعار الماسوني مدلولاً واحداً أو أكثر من مدلول وفق ما يتطلبه الموقف الراهن الحتمي، وقد تكون هذه الشعارات ماسونية الأصل والإبداع، وقد تكون متأثرة بشعارات الأمم والحضارات والأديان السابقة تأثيراً مباشراً كما هي، أو تم تحويلها وتزييفها عن حقيقتها بما يتلاءم ومخططاتها العالمية، وبناء النظام العالمي الجديد، ويتضح بيان ذلك من خلال هذه المطالب السبع الآتية:

## المطلب الأول: الرموز الهندسية والبنائية ذات الدلالات الماسونية الخاصة

## ١- شعار الهرم:



يحتل شعار الهرم مكانة مهمة في الحضارات القديمة خاصة الحضارة المصرية الفرعونية،

(١) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، أد/ عبد الوهاب المسيري، ط دار الشروق القاهرة عام ٢٠٠٩م، المجلد الثاني، ج ٢، ص ١٩٧ بتصرف.  
- الصهاينة الجدد مهمة لرتته، ناصر الزمل، مؤسسة فؤاد بعينو للطباعة والنشر، بيروت عام ٢٠٠٦م، ص

حيث يرمز إلى بيت الإله والربوة الأولية وجبل الحياة، وبيت الحكمة الذي يجوي معاني سر الحكمة والعلم، فزواياه الأربع تمثل أركان الدنيا الأربعة، أو الأعمدة التي تحمل قبة السماء، وتعبّر عن الحقيقة والمعرفة والسكون والغموض.<sup>(١)</sup>

أما في الفكر الماسوني: فيعد شعار الهرم من أهم شعارات النورانيين الماسونيين، ومن ثم كثرت مدلولات هذا الشعار أكثر من غيره.

فالهرم: يرمز إلى مؤامرة تحطيم الكنيسة الكاثوليكية كمثلة للمسيحية العالمية، وإقامة حكم ديكتاتوري سياسي اقتصادي تتولاه حكومة عالمية على نمط الأمم المتحدة.

ومما يدل على ذلك وجود هذا الشعار على أوراق دولار العملة الأمريكية.

وشعار العين التي في أعلى الهرم وترسل الإشعاعات في جميع الجهات، والتي يطلق عليها «العين التي ترى كل شيء»: ترمز إلى وكالة التجسس والإرهاب - منظمة النورانيين - والتي أسسها (آدم وايزهاوبت) عام ١٧٧٦م، وإلى عين الإله الشيطاني (بافوميت)، وإلى المسيح الدجال نفسه ممسوح العين رأس الهرم المسيطر على العالم.

وإلى عين (حيرام أبيف الصوري) المهندس المعماري الذي بنى هيكل سليمان والذي جاء ذكره في سفر (الملوك الأول، ٧/ ١٣: ٢٢): «وأرسل الملك سليمان وأخذ حيرام من صور\* وهو ابن امرأة أرملة من سبط نفتالي وأبوه رجل صوري نحاس وكان ممتلئاً حكمة وفهماً ومعرفة لعمل كل عمل في النحاس فأتى إلى الملك سليمان وعمل كل عمله\* وصور العمودين من نحاس طول العمود الواحد ثمانية عشر ذراعاً وخيط اثنتا عشرة ذراعاً يحيط بالعمود الآخر\*.....\* وأوقف العمودين في رواق الهيكل فأوقف العمود الأيمن ودعا اسمه يا كين ثم أوقف العمود الأيسر ودعا اسمه بوعز...».

ولاشك أن الماسونية لا تقصد بحيرام أبيف المهندس المعماري وإنما تقصد (حيرام إبيود ٤٠م) أحد أقطاب اليهود الذين أسسوا القوة الخفية اليهودية لضرب المسيحية وأتباعها.

(١) موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية، روبر جاك، ترجمة فاطمة محمود، ط المجلس الأعلى للثقافة القاهرة عام ٢٠٠٤م، ص ٣٣٥.

- موسوعة الأفكار الرمزية بالعبارة المصرية، أد/ كمال الجبلوي، (دور النشر غير معروفة)، عام ٢٠٠٩م، ص ١٩.

ونجد فوق العين مباشرة عبارة Annuit coeptis والتي تعني: مشروعا نجح وتم، وتحت الهرم مباشرة نجد عبارة: (Novus ordo Seclorum) والتي تعني: النظام العالمي الجديد.<sup>(١)</sup> ويرمز هذا الهرم المثلث المقدس بأضلاعه الثلاثة إلى: صفات الإله الخالد:

فالضلع الأول رمز الوجود والحضور الإلهي.

والضلع الثاني رمز القوة والقدرة.

والضلع الثالث رمز العلم والإحاطة.

وهذا الإله الخالد هو عينه « لوسيفر » الإله الشيطاني الملك الساقط إله الكابالا معبود الماسون، وعينه المطلقة على كل شيء داخل مثلثه المقدس.<sup>(٢)</sup>

ولا شك أن هذه العين التي تشع نوراً نجد صداها في الحضارة الفرعونية من أسطورة (إيزيس وأوزيريس)، حيث عين الإله (حورس) الذي كان أعور العين اليمنى.<sup>(٣)</sup>

## ٢- شعار الزاوية والفرجار:



يحتل هذا الشعار مكانة مهمة متميزة في الفكر الماسوني.

فلهذا الشعار معنيان: معنى ظاهري: يدل على أدوات حرفة البناء المعماري؛ تذكيراً لبناء هيكل سليمان. ومعنى باطني: يدل على علاقة الخالق بالمخلوق إذ يرمز إلى زاويتين متقابلتين:

الأولى: تدل على اتجاه من أسفل إلى أعلى ويرمز إلى علاقة الأرض بالسماء.

والأخرى: من أعلى إلى أسفل ليدل على علاقة السماء بالأرض.

ومن هنا فإن الزاوية رمز قياس الأرض، والفرجار رمز قياس السماء.

(١) أحجار على رقعة الشطرنج، وليام كار، ص ٣٥٥، ٣٥٦.

- أقدم تنظيم سري في العالم، منصور عبد الحكيم، دار الكتاب العربي عام ٢٠٠٥م، ص ٢١٧.

(٢) اليهود والماسون في الثورات والدساتير، أد/ بهاء الأمير، ص ٣٢، ٣٣.

(٣) موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية، روبرت جاك، ص ٢٤١.

- قاموس أساطير العالم، آرثر كورتل، ترجمة سهى الطريحي، ط دار نينوى للدراسات والنشر سوريا عام ١٩٩٢م،

ص ٣٧.

الرموز في الفن والأديان والحياة، فيليب سيرنج، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق سوريا عام ١٩٩٢م،

ص ٤٠٤.

ورمزية الزاوية والفرجار: يمثلان الطبيعة الأخوية للأعضاء الماسونيين.

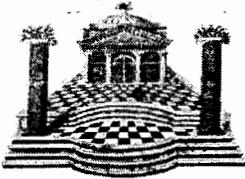
وترمز الزاوية كذلك إلى: الصدق والحقيقة والفضيلة واستقامة الطريقة والقانون والتزام الأخوي الماسوني بهما؛ من أجل الوصول إلى الكمال المنشود.<sup>(١)</sup>

ويرمز الفرجار إلى: قيد الرغبات، وعدم السماح للعواطف بتجاوز حدودها مع الناس لا سيما الأخوة.

وبين الزاوية والفرجار نجد الحرف الإنجليزي (G) والذي يختلف الماسونيون في تفسيره: فالبعض يفسره بأنه الحرف الأول لكلمة الخالق الأعظم «God» أو «الله»، ويعتقد البعض الآخر أنه أول حرف من كلمة هندسة Geometry، ويذهب آخرون إلى تحليلات أعمق، حيث يرون أن حرف G مصدرها كلمة «gematria»، والتي هي ٣٢ قانوناً وضعه أحبار اليهود لتفسير الكتاب المقدس عام ٢٠٠ قبل الميلاد.

وآخرون يرون أن الحرف G يمثل كوكب الزهرة (كوكب الصباح)، وهو أيضاً أحد أسماء الشيطان ويمثل عند الماسونيين الإله «بافوميت» الإله الذي أتهم فرسان الهيكل بعبادته في السر من قبل فيليب الرابع ملك فرنسا، وهو لقب أحد أجداد اليهود والمسمى (عنات مولك «عناميم»)، والذي يرمز له برأس ماعز، وهو يجسد الشيطان «لوسيفر» ملاك النور المطرود من الجنة، والذي جاء ذكره في (سفر إشعيا ١٤: ١٢): «كيف سقطت من السماء يا زهرة بنت الصبح كيف قطعت إلى الأرض يا قاهر الأمم».<sup>(٢)</sup>

### ٢- شعار المحفل الماسوني «الهيكل»:



يحتل الهيكل المقدس «المحفل» مكانة مهمة في الحضارات القديمة، خاصة حضارات بلاد الرافدين ومصر الفرعونية، فهو

(١) رموز وإشارات وأساطير، لوك بنوا، ترجمة فايز نقش، منشورات عويدات لبنان عام ٢٠٠١م، ص ٦٥.  
- الرموز الماسونية، جول بوشيه، ترجمة جميل سعادة، ط المحفل الأكبر اللبناني الموحد، بيروت عام ٢٠٠٦م، ص ٤٦.

(٢) انظر: فك الشيفرة الماسونية، إيان جيتينز، ترجمة غادة عرب، دار صفحات للنشر والتوزيع سوريا عام ٢٠١٢م، ص ١١٣، ١٣٣، ١٤٩، ١٩٦.  
- الرموز الماسونية، ص ٣٣٨، ٣٣٩ بتصرف.  
- معجم ديانات وأساطير العالم، أد/ إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي القاهرة عام ١٩٩٥م، ج ٢، ص ٣٤٢.

البيت الكبير الضروري لسكن الآلهة، فإذا كانت السماء مكان إقامة الآلهة ومكمن الأسرار المقدسة، فإذا رغبت النزول إلى الأرض فلا تكون إقامتها إلا في بيوت كبيرة تليق بها ألا وهي الهيكل، وهو المكون من: المذبح المقدس، والنصب المقدس، والأعمدة المقدسة، والحجرات المقدسة.

ويعد المذبح المقدس من أهم مكونات الهيكل الذي يحتل مكانة مهمة في الحضارات القديمة، فهو رمز الحضور الإلهي والتضحية والتوحد مع الرب من جديد عن طريق تقديم القرابين له، ويرمز كذلك إلى الانتقال من الموت إلى الحياة، من الزمن المحدود إلى الخلود.<sup>(١)</sup>

أما في الفكر الماسوني: فإن المحفل الماسوني يحتل مكانة مهمة لا تقل أهمية وقدسية عن مكائنه في الحضارات القديمة: فهو يرمز لهيكل اليهود هيكل النبي سليمان، والذي بناه حيرام الصوري، وهو روح الماسونية الصهيونية اليهودية العالمية.

فإذا كان الهيكل اليهودي هو مسكن الإله ومحل حلوله بين أبناء بني إسرائيل، فهو كذلك مركز الكون ومحور الوجود، فإن كل محفل ماسوني هو في حقيقته رمز لهيكل اليهود، وكل أستاذ يجلس على كرسيه هو ممثل لملك اليهود، وكل ماسوني هو تجسيد للعامل اليهودي.<sup>(٢)</sup>

أما المربعات البيضاء والسوداء في أرضية المحفل الماسوني فإنها ترمز إلى الازدواجية بين الخير والشر.

أو رمز لاتحاد جميع الماسونيين على الأرض على الرغم من اختلاف الألوان والآراء الدينية والسياسية. أو رمز لتحديات الحياة اليومية.

أو الازدواجية في المعايير والقيم الأخلاقية.

أما العمودان اللذان على جانبي المحفل واللذان يرمزان إلى: عمود القوة، ويسمى (بوعز)

(١) انظر: الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، جي. س. كوبر، ترجمة مصطفى محمود، ط المركز القومي للترجمة مصر العدد (١٧٢٧)، عام ٢٠١٤م، ص ١٦.

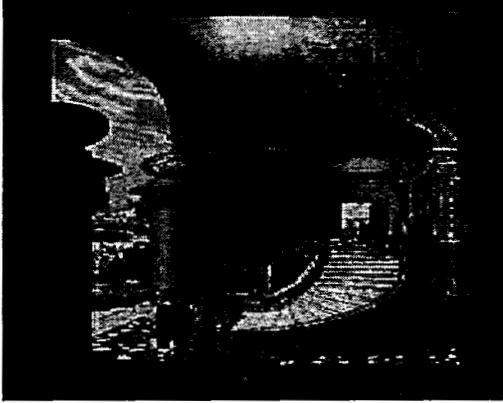
- أو هام التاريخ اليهودي، جودت السعد، ط الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن عام ١٩٩٨م، ص ١٨٤.

(٢) بنو إسرائيل: مؤسساتهم وتشريعاتهم، رولان دوفو، ترجمة عبد الوهاب علوب، مركز الدراسات الشرقية - جامعة القاهرة العدد (٤٢)، عام ٢٠١٠م، ج ٢، ص ٥٢١.

- أساطير اليهود، لويس جنزبرج، ترجمة حسن حمدي، دار الكتاب العربي القاهرة عام ٢٠٠٧م، ج ٣، ص ١٥١، ١٥٢، فك الشيفرة الماسونية، ص ١١٠، ١٢٩، ١٩٥.

الجد الرابع للنبي سليمان، وينقش عليه الحرف (B)، وعمود الجمال الثابت، ويسمى (جاكين) أحد أبناء يعقوب الاثني عشر، وينقش عليه الحرف (G).<sup>(١)</sup>

#### ٤- السلم الموجود بالمحفل الماسوني «سلم الصعود»:



تبدو أهمية سلم الصعود في الحضارات القديمة، كونه رمزاً ووسيلة اتصال بين الإلهي الأعلى المقدس والإنسان الأرضي عن طريق الارتقاء والصعود الروحي، ورمزاً لاختراق السموات السبع للوصول والتواصل مع الآلهة؛ من أجل الخلاص الإنساني من العالم الدنيوي.<sup>(٢)</sup>

لقد احتل السلم مكانة في الفكر اليهودي عامة والماسوني خاصة.

فيرمز السلم والذي يطلق عليه «سلم يعقوب» - ذو الدرجات الثلاث - الذي كانت الملائكة تصعد وتهبط على درجاته إلى: مراحل تطور الإنسان وصعوده الروحي في الإيمان والأمل والإحسان.

ويرمز كذلك إلى طقس ماسوني لمراسم وصول الماسوني إلى المرتبة الثانية مرتبة أهل الصنعة.

وبمعنى آخر: يرمز إلى المجهود الذي يبذله الماسوني للتخلص من العالم المادي، ثم العالم الكوني؛ للوصول إلى العالم العلوي الروحاني.<sup>(٣)</sup>

(١) الرموز الماسونية، ص ١٨٢ وما بعدها بتصرف.

- اليهود والماسون في الثورات والدساتير، أد/ بهاء الأمير، ص ٢٧، ٢٨.

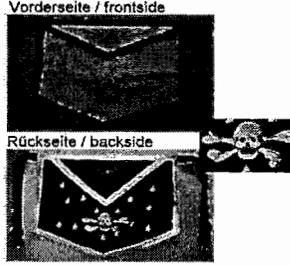
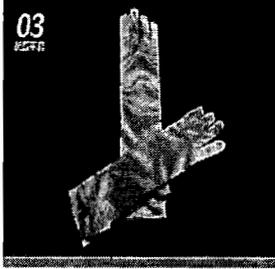
- الماسونية ذلك العالم المجهول، أد/ صابر طعيمة، دار الجيل بيروت عام ١٩٨٣م، ص ١٨٥.

(٢) الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ص ١٦، ٣٤، ٣١٩.

- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية، ص ١٩٥.

(٣) الرموز الماسونية، ص ٢٠٣، رموز وإشارات وأساطير، لوك بنوا، ص ٦٥.

## ٥- شعار المنزر والقفازات البيضاء:



يرمز شعار المنزر إلى ذلك النوع من الثياب ذي اللون الأبيض رمز نقاء الفكر والعمل، والذي يرتديه الماسوني ويعطيه الحق الجلوس بين الماسونيين، معتقداً أنه الحامي لملابسهم، والحامل

لمعدات عملهم؛ وذلك تشبيهاً لعمال هيكل الملك سليمان الذين ارتدوا ثياباً شبيهة بهذا المنزر الماسوني. وتبدو رمزية القفازات البيضاء التي تعطي للماسوني المبتدئ هي عينها رمزية المنزر الأبيض رمزاً للطهارة والنقاء، وتذكر التزاماته نحو الجماعة التي ينتمي إليها.<sup>(١)</sup>

## ٦- شعار الشاقوف:



يرمز شعار الشاقوف إلى القوة والرياسة المتسلطة، وأداة بدء المحفل الماسوني وانتهائه من قبل رئيس المحفل.

ويرمز كذلك إلى: المساواة والعدالة.

ويرمز كذلك إلى: العنف والتدمير، وكأداة للموت الوحشي كما قتل بها (حيرام آيف الصوري).<sup>(٢)</sup>

## ٧- شعار المالح «المسطين»:



إذا كان المالح هو تلك الأداة التي تستخدم في جبل الطين للصق حجارة البناء وتحقيق وحدتها، فإنه في الفكر الماسوني يرمز إلى الحب الأخوي الذي يجب أن يوحد ويجمع بين كل الماسونيين؛ من أجل بناء الهيكل السليمانى.<sup>(٣)</sup>

(١) الرمز المفقود، دان براون، ترجمة زينة إدريس، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت عام ٢٠١٠م، ص ١٣، الرموز الماسونية، ص ٤٢٥.

- فك الشيفرة الماسونية، ص ١٢٢ بتصرف.

(٢) الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ص ٢٥٩.

- الماسونية في العراق، ص ٦٩، فك الشيفرة الماسونية، ص ١٥٠، ١٩٤.

(٣) الرموز الماسونية، ص ٥٠.

## ٨- شعار نصب المسلة:



على الرغم من كون نصب المسلة رمزاً للإله (رع) إلهة النهار في الحضارة الفرعونية القديمة، وانتشار هذه النصب في معابدها منذ إقامتها في الألف الثالث قبل الميلاد، ورمزاً إلى التوحيد، وإلى من يدبر هذا الكون الخالق الأعظم، وكلاهما يشيران إلى الأعلى نحو المطلق.<sup>(١)</sup>

فإنه في الفكر الماسوني يعد من أهم شعاراتها، حيث يرمز إلى مراكز الماسونيين، وإمداد الماسونيين بطاقة الحياة الأبدية.

ويرمز النصب كذلك إلى مركزية العالم والرغبة في الهيمنة عليه.

وأشهر هذه الأنصبه:

أ- نصب مدينة واشنطن: ويرمز إلى الهيمنة العسكرية والسياسية على العالم.

ب- نصب مدينة نيويورك: ويرمز إلى الهيمنة المالية على اقتصاديات دول العالم.

ج- نصب ساحة الفاتيكان: ويرمز إلى الهيمنة الروحية الدينية.<sup>(٢)</sup>

فمن خلال ما سبق يمكن استنباط ما يلي:

١- أن هذه الشعارات السابقة تعد من أهم وأخطر شعارات الماسونية، ودلالاتها الخطيرة:

فالهرم رمز إلى مؤامرة تحطيم الكنيسة الكاثوليكية كممثلة للمسيحية العالمية، وإقامة حكم ديكتاتوري سياسي اقتصادي تتولاه الحكومة الماسونية العالمية، والمحفل الماسوني رمز لهيكل اليهود هيكل النبي سليمان، والسلم رمز إلى طقس ماسوني لمراسم وصول الماسوني إلى المرتبة الثانية مرتبة أهل الصنعة، والمتزر الأبيض رمزاً لتذكير العضو الماسوني بالتزاماته نحو الجماعة التي ينتمي إليها، والشاقوف رمز إلى القوة والرياسة المتسلطة، والمالج رمز للتوحيد

(١) الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ص ٤١٥.

(٢) معجم ديانات وأساطير العالم، أد/ إمام عبد الفتاح، ج ٣، ص ٤٤.

- موسوعة الأفكار الرمزية، ص ٩٧، رموز وإشارات وأساطير، لوك بنوا، ص ٧٤.

بين كل الأعضاء الماسونيين، ونصب المسلة رمز إلى مراكز الماسونيين وهيمنتها العسكرية والسياسية والمالية والدينية على دول العالم.

٢- تأثر الماسونية بشعارات الأمم والحضارات القديمة وتحويرها وتزييفها عن حقيقتها بما يتلاءم ومخططاتها العالمية خاصة شعارات: الهرم والهيكل المقدس «المحفل» ونصب المسلة.

### المطلب الثاني: رموز أعضاء الإنسان ذات الدلالات الماسونية.

#### ١- شعار العين:



ترمز العين في حضارات الشرق الأقصى إلى كل آلهة الشمس؛ لقدرتهم على منح الحياة وخصوبتها من خلال الشمس.

وهي كذلك رمز الضياء والتنوير والمعرفة والعقل واليقظة والحماية والتصميم على الهدف المقصود.<sup>(١)</sup>

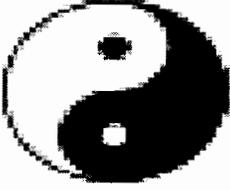
أما في الفكر الماسوني خاصة تلك العين التي في أعلى الهرم وترسل الإشعاعات في جميع الجهات، فهي العين البصيرة الموجودة في كل مكان والتي تحيط بكل صغيرة وكبيرة، وهي التي يطلق عليها «العين التي ترى كل شيء» وترمز إلى: وكالة التجسس والإرهابية والتي أسسها آدم وايز هاوبت، وهي كذلك عين (حيرام أبيف) المهندس المعماري الذي بنى (هيكل سليمان)، وهي أيضاً عين الإله الشيطاني (بافوميت)، وعين المسيح الدجال الذي تنتظره اليهود؛ ليقود حكم العالم وسيطر عليه.

وهو شعار لكثير من الشركات العالمية خاصة شركات الاتصالات الأمريكية الصهيونية العالمية كشركة تايم وارنر.<sup>(٢)</sup>

(١) الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ص ٢٠٥.

(٢) اليهود والماسون في الثورات والداستير، أد/ بهاء الأمير، ص ٣٠.

- الرموز في الفن والأديان والحياة، فيليب سيرنج، ص ٢٦٤.



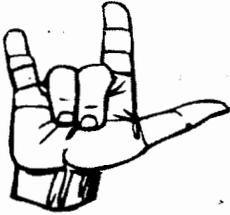
## ٢- شعار العينين المتقابلتين في دائرة واحدة:

يعد شعار العينين المتقابلتين في دائرة واحدة من أهم شعارات الحضارات القديمة خاصة الصينية الطاوية إذ يرمز إلى: (يانج - ين).

فكلمة (يانج) تعني: النور والذكورة والايجابية والحرارة والشمس والماء، وقوى السماء، وكلمة (ين) تعني الظلام والأنوثة والسلبية والبرد والرطب في هذا الكون، وقوة الأرض، وأن جميع صور الحياة تنتج من انسجام هاتين القوتين اللتين تتحكمان في البشر ألا وهما: إله الخير، وإله الشر.

ويرمزان كذلك إلى التكامل بين الأمور المتناقضة في الكون والتي بهما يخلق التكامل، وأن هذه الدلالات هي عينها كما عند عبدة الشيطان من الماسونيين.<sup>(١)</sup>

## ٣- شعار أصبعي اليد الخنصر والسبابة:



كثيراً ما يستخدم هذا الشعار عند عبدة الشيطان من الماسونيين في حفلاتهم وأغانيمهم الموسيقية خاصة حفلات الروك الغنائية.

فالخنصر والسبابة يرمزان إلى: قرني الشيطان.

ويقال: إن الخنصر يرمز إلى الشيطان، والسبابة ترمز إلى المسيح الدجال

وهما معا يرمزان لعقد واتفاق بينهما؛ لإغواء وإفساد العالم.<sup>(٢)</sup>

## ٤- شعار الجمجمة والعظمتين:



يرمز شعار العظام والجمجمة إلى التذكير بالموت، وأن حياة

(١) عبّاد الشيطان، يوسف البنعلي، المكتب الإسلامي بيروت عام ٢٠٠٤م، ص ١٤٨ الرموز في الفن والأديان، ص ٤٨٢.

- قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم، نخبة من المتخصصين، ط مكتب دار الكلمة القاهرة عام ٢٠٠٤م، ص ٥٥٢.

(٢) الفيلم الماسوني: أنا والمعاز الأليف، مكتب الأسرار، انترنت.

الماسوني قصيرة، ومن ثم يجب عليه العمل بشكل مستمر سريع؛ حتى تتحقق الأهداف الماسونية المطلوبة.

وهذا الرمز يشير إلى معنيين:

الأول: يستخدم كرمز تحذيري فهو يرمز للسم، ويتم وضعه على المواد الكيميائية وغيرها من المواد الخطرة كتحذير.

والثاني: تاريخي حيث يرمز إلى قرصنة البحار.

وهذا الرمز هو شعار حقيقي لإحدى المنظمات الماسونية اليهودية القديمة، والتي تسمى (منظمة الجمجمة والعظمتين) والتي تأسست عام ١٨٣٠م.<sup>(١)</sup>

٥- شعار «العضو الذكري للإنسان»:

يرمز هذا الشعار إلى رغبة الماسونية الصهيونية العالمية في تحقيق انتشار الزنا والإباحية والفاحشة بين الناس خاصة بين الشباب.<sup>(٢)</sup>

فمن خلال ما سبق يمكن استنباط ما يلي:

١- أن شعار العين رمز لوكالة التجسس والإرهابية والتي أسسها آدم وايزهاوبت، وشعار أصبعي اليد رمز إلى الشيطان، والمسيح الدجال، والاتفاق بينهما؛ لإغواء وإفساد العالم، وشعار الجمجمة والعظمتين رمز لإحدى المنظمات الماسونية اليهودية.

٢- تأثر الماسونية بشعارات الأمم والحضارات القديمة خاصة الفرعونية والصينية وتحويرها بما يتلاءم ومخططاتها العالمية خاصة شعارات: العين والعينين المتقابلتين.

٣- ابتكار الماسونية لشعاري أصبعي اليد والجمجمة والعظمتين بدلا لثهما الخاصة.

(١) الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٢٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٥.

## المطلب الثالث: رموز الكواكب والنجوم في الفكر الماسوني.

## ١- شعار النجمة السداسية:



تعد النجمة قديماً ذات مغزى ورمز للسحر والشعوذة والعلوم الخفية والحسابات الفلكية لدى شعوب الشرق القديم، فقد وضعت على واجهات المباني والمعابد للوقاية من الحسد والعين الشريرة وجلب الحظ، وكأداة من أدوات الزينة، وقد وضعها النبلاء والسادة على جدران معابدهم ومنازلهم كنوع من الكبرياء والعظمة من ناحية، وجلب للحظ من ناحية أخرى.

فعند الفرس المجوس اتخذوا النجمة السداسية كرمز للآلهة الأب والكواكب الخمسة السيارة، وكرمز للعلوم الخفية كالسحر والشعوذة، فكان المثلث العلوي يمثل الإله الذكر «أهورا مازدا» إله الخير والاستقامة، والمثلث السفلي يمثل الإلهة الأنثى «أناهيتا» إلهة الماء والخصب.

وعند البوذيين - أتباع سدهارتا جوتاما الملقب ببوذا ٤٨٠ ق.م - استخدمت للتعبير عن الاتحاد بين القوى المتضادة كالماء والهواء، والذكر والأنثى، وللتعبير عن الاتحاد الجنسي بين (شيفا الآلهة الذكر) و(شاكتي الآلهة الأنثوية)، ورمز إلى حالة الاتحاد التام بين روح الإنسان وروح الخالق.<sup>(١)</sup>

أما في الفكر الماسوني الصهيوني فيعد شعار النجمة السداسية رمزاً للدولة اليهودية منذ عام ١٨٩٧م، ومنذ ذلك التاريخ أصبحت نجمة داود ترمز لليهود دون سواهم.

فالنجمة السداسية الزوايا والتي تشير إلى الدرع الملكي في بيت داود، والمسماة نجمة داود أي النجمة التي اتخذها النبي أو الملك داود الذي عاش في بداية الألف الأول قبل الميلاد. ويذكر أن هذه الرمز كان موجوداً، إذ كانت تسمى (نجمة الحظ)، وقام الملك داود برسمها على درعه كفأل حسن، ثم أصبحت من التقليد.<sup>(٢)</sup>

(١) الرموز الدينية في الديانة اليهودية، أد/رشاد الشامي، مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة عام ٢٠٠٠م، ص ٥٠.

- معجم ديانات وأساطير العالم، ج ١، ص ٦٣، ٦٨، ج ٣، ص ٢٤١، ٢٥٠.

(٢) إشارات ورموز وأساطير، لوك بنوا، ص ٦٦.

- أقدم تنظيم سري في العالم، منصور عبد الحكيم، ص ٦٦.

- الرموز الدينية في الديانة اليهودية، ص ٥٢: ٥٤ بتصرف.

وهناك من يرى أن هذه النجمة هي في حقيقتها هرمان: هرم مع قاعدته في الأسفل تمثل القوة الأرضية، موضوعة فوق هرم منعكس يمثل القوة السماوية للكهنة، والهرمان معاً خلقا الرمز الذي صار فيما بعد يعرف بنجمة داود، والتي ظهرت في الاستخدام الشعبي لأول مرة لدى عدد كبير من الكنائس المسيحية في العصور الوسطى، ووجودها على أبنية بناها فرسان الهيكل المقدس التسعة، والتي تم تشكيلها عام ١١١٨م؛ رغبة في حماية الحجاج المسافرين إلى الأرض المقدسة.<sup>(١)</sup>

وتعد النجمة السداسية رمزاً للتنوير، وهي ذات الفروع الستة، والتي يسمونها أحيانا «الثلاثي التركيب المزدوج»؛ لأنها مكونة من مثلثين: أحدهما رأسه لأعلى، والآخر رأسه لأسفل، والتركيب الثلاثي المزدوج الإلهي يحيي التركيب الثلاثي البشري المركب من الماء والتراب والنار.<sup>(٢)</sup>

## ٢- شعار النجمة الخماسية:



للنجمة الخماسية معاني مختلفة في تاريخ الأديان والمعتقدات: فهي الرمز السري للمعرفة الباطنية كما عند الفيثاغورثيين، ورمزاً للعالم الإنساني الصغير.<sup>(٣)</sup>

وعند اليهود كانت ترمز إلى أسفار تورا النبي موسى المقدسة الخمسة.

وهذا الشعار يرمز كذلك إلى الشعار الرسمي للماسونية، وجماعة عبدة الشيطان، والرؤوس الخمسة لها ترمز إلى عناصر الحياة: الروح والهواء والماء والنار والتراب.

أما في المسيحية كانت ترمز إلى جروح السيد المسيح الخمسة التي جرح بها وهو على الصليب، والمتمثلة في: آثار المسامير التي سمرت في يديه ورجليه، وآثار طعنة الحربة التي طعن بها في جنبه.<sup>(٤)</sup>

(١) الحكم بالسرى، جيم مارس، ترجمة محمد منير، دار الأوائل سوريا عام ٢٠٠٩م، ص ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٨٦ بتصرف.

(٢) الرموز في الفن والأديان الدين والحياة، ص ٣٨٨.

(٣) رموز وإشارات وأساطير، لوك بنوا، ص ٦٥.

(٤) الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ص ٣٩٧.

الأرقام في الكتاب المقدس، نخبة من علماء كنيسة العذراء مريم، (موقع كنيسة العذراء مريم انترنت)، ص ٣.

## ٣- شعار النجمة الخماسية التي بداخلها رأس الماعز بافوميت:



شعار النجمة الخماسية التي بداخلها رأس الماعز بافوميت، والذي يعد وثناً ظهر في مسيحية العصور الوسطى، وكان رمزاً للمذنب المدان، والحيوان النتن، والقذارة والشيطان، وهو يستخدم مطية لامرأة عارية، ورمزاً للشبق، وهو الإله الشيطاني الذي عبده جماعة فرسان الهيكل، ومن ثم اتهمهم الملك فيليب الرابع ملك فرنسا بالهرطقة والشذوذ الجنسي معاً.<sup>(١)</sup>

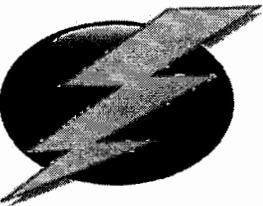
وفي الفكر الماسوني استمرت رمزية «رأس الماعز بافوميت» كما كانت من قبل رمزاً للقذارة والشيطان الساقط الذي جاء ذكره في سفر (إشعيا ١٤: ١٢)، بل أصبح إلهاً لعبدة الشيطان، وأقاموا له كنيسة سميت بكنيسة الشيطان، والتي أسسها اليهودي البوهيمي صاحب أول كتاب شيطاني «الإنجيل الشيطاني» أنطون ليفي عام ١٩٦٦م بأمریکا، يؤدون فيها طقوساً شيطانية سحرية بسرية شديدة.<sup>(٢)</sup>

## ٣- شعار الشمس المشرقة الحمراء:



ترمز الشمس المشرقة الحمراء عند الماسونيين إلى عبادتهم للإله إبليس الإله الساقط «لوسيفر» الذي جاء ذكره في سفر (إشعيا / ١٤: ١٢).<sup>(٣)</sup>

## ٤- شعار البرق الأصفر «الصاعقة المزدوجة»:



على الرغم من كون رمز البرق والعاصفة والذي نجد صدهاء في الديانتين السومرية والبابلية القديمتين ممثلاً في الإله (أدد) إله الطقس والعواصف، والصوعق، والذي قُدس من قبل الآشوريين

(١) الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٧٦.

معجم ديانات وأساطير العالم، أد/ إمام عبد الفتاح، ج ١، ص ١٧٧.

(٢) حكومة الدجال الماسونية الخفية، منصور عبد الحكيم، ص ٤٣٩، ٤٤٥.

- قصة الرمز الديني، ص ١٣٠، عبّاد الشيطان، ص ٨٤، ١٤٥، ١٤٨.

(٣) الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٣٨٠: ٣٨٦.

والبابليين، إلا أنه في الفكر الماسوني لدى البوهيميين عباد الشيطان يرمز إلى الإله الشيطاني إبليس لوسيفر.<sup>(١)</sup>

فمن خلال ما سبق يمكن استنباط ما يلي:

١- أن هذه الشعارات السابقة تعد من أهم شعارات الماسونية، ودلالاتها الخطيرة:

فشعار النجمة السداسية رمز للدولة اليهودية منذ عام ١٨٩٧م، على الرغم من كونه رمزاً للسكر والشعوذة والعلوم الخفية والحسابات الفلكية لدى شعوب الشرق القديم، وشعار النجمة الخماسية رمز للمنظمة الماسونية، وجماعة عبدة الشيطان، وشعار النجمة الخماسية التي بداخلها رأس الماعز بافوميت رمز للشبق والإله الشيطاني الذي عبده جماعة فرسان الهيكل وعبدة الشيطان البوهيميين، وشعار الشمس المشرقة الحمراء رمز لعبادة الماسونيين للإله إبليس الإله الساقط لوسيفر.

٢- تأثر الماسونية بشعارات الأمم والحضارات القديمة وتحويرها بما يتلاءم ووجودها السياسي خاصة شعار النجمة السداسية.

## المطلب الرابع: رموز الحيوانات ودلالاتها الماسونية

١- شعار الحيّة مثلث الرأس:



لعبت الحية دوراً بارزاً في أساطير العالم قديماً وحديثاً؛ فهي أحياناً تظهر بمظهر الموجود الخير، وأحياناً أخرى تظهر بمظهر الموجود الشيطاني، وأحياناً ترمز إلى القوة والحكمة والمعرفة السرية.

ففي مصر القديمة تعد الحية - أبوفيس - هي العدو اللدود للإله رع وحورس وأوزوريس، وترمز كذلك إلى البعث؛ لتغير جلدها دائماً، وكانت ترمز إلى الحكمة والقوة والدهاء والشفاء والطب.

(١) أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، خزعل الماجدي، ط دار الشروق الأردن عام ١٩٩٧م، ص ١١١، عبّاد الشيطان، يوسف البنعلي، ص ١٤٧.

وعند اليونان كانت ترمز إلى البعث والشفاء، حيث تظهر مع إله الطب إسكليوس مع صولجانته المعروف شعار مهنة الطب هناك.<sup>(١)</sup>

وفي التراث اليهودي والمسيحي ترمز دائماً إلى الشر أو الشيطان أو الغواية، وذلك كما جاء في (سفر التكوين ٣: ١٣، ١٤): «فقال الرب الإله للمرأة ما هذا الذي فعلت فقالت المرأة: الحية غرتني فأكلت\* فقال الرب الإله للحية لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك...».

أما عند الماسونيين فإنها ترمز إلى: إعلان الحرب على السلطة الدينية

والمدينة والعسكرية؛ كي تتلاشى الأنظمة والأخلاق في الشعوب والدول والأديان المختلفة؛ حتى يبقى العالم بلا دين إلا الدين اليهودي الماسوني.<sup>(٢)</sup>

## ٢- شعار الأفعى التي تأكل ذيلها:



يعد هذا الشعار أحد شعارات الحضارة المصرية القديمة والتقاليد الإغريقية، والأسطورة الهندوسية أنانتا، حيث ترمز الأفعى إلى الحياة الأبدية والخلود اللانهائي، والتصالح من أجل تحقيق مسيرة الحياة اللانهائية.<sup>(٣)</sup>

أما في الفكر الماسوني: فيعد هذا الشعار رمزاً إلى الخلود واللانهائية، بمعنى أن الماسونيين المنتورين خالدون كالألهة لا يموتون.

وترمز كذلك إلى التحكم بسلطان الأرض والسيطرة عليهم خاصة حينما نجد الأفعى محيطة بالكرة الأرضية.

وترمز كذلك إلى الخداع والإغواء والسحر والشؤم والشر.

(١) الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ص ١٨٢.

- معجم ديانات وأساطير العالم، أد/ إمام عبد الفتاح، ج ٣، ص ٢٦٣، ٢٦٤ بتصرف.

(٢) أقدم تنظيم سري في العالم، منصور عبد الحكيم، ص ٦٥.

- الماسونية في العراق، أد/ محمد الزعبي: ص ٦٨.

(٣) موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية، روبرت جاك، ص ٥٤.

- قاموس أساطير العالم، آرثر كورتل، ص ٦٨.

وهي شعار لقوة الشيطان في عقيدة عبدة الشيطان الماسونيين.<sup>(١)</sup>

### ٣- شعار الأسد:

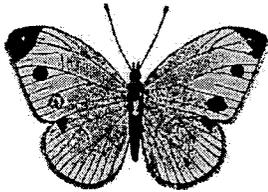


على الرغم من كون شعار الأسد رمزاً ليهودا بن يعقوب عليه السلام في التراث اليهودي، إلا أنه في الفكر الماسوني دلالة على القوة والبطش والسطوة والشجاعة، والتأهب للبطش والقتل لمن يقف أمامهم، ومن ثم فلا عجب حينما تتخذ أكثر دول العالم وشركاتها وأنديةها الرياضية ومصارفها المالية وفنادقها الأسد شعاراً لها، فهذا كله دليلٌ واضحٌ على تغلغل الماسونية العالمية في جميع مجتمعات العالم.

فنجد هذا الشعار واضحاً في أعلام دول: كالمملكة البريطانية والبلجيكية والهولندية والكندية والتشيكية والسويدية والفنلندية والأسبانية والدنماركية وغيرها، وفنادق (إم جي إم)، ومصاريف (هاريس، أي إن جي، رويال الكندي...، والكثير من شعارات النوادي الرياضية، وشركات السيارات العالمية خاصة الفرنسية والأمريكية.<sup>(٢)</sup>

### ٤- شعار الفراشة الصفراء:

تعددت دلالات شعار الفراشة في الحضارات القديمة تعدداً متبايناً مختلفاً!! فعند الصينيين: ترمز إلى الخلود والراحة الممتدة.



وعند الإغريق: ترمز إلى الخلود والروح والمرأة الفاتنة الجميلة.

أما في المسيحية: فترمز إلى البعث، لكنها عند اليابانيين: ترمز إلى غواية المرأة التافهة والحبيبة الخائنة.<sup>(٣)</sup>

(١) الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٣٨٠ إلى ٣٨٦.

- قصة الرمز الديني، ص ١٣٦: ١٣٨، رموز وإشارات وأساطير، ص ٨٦.

(٢) معجم ديانات وأساطير العالم، ج ٢، ص ٣٢٤، رموز وإشارات وأساطير، ص ٤٦.

- مقالة (أسد يهودا الماسوني، ج ٢ بعنوان: شركات عالمية ترفع شعارات ماسونية شيطانية)، لؤي عواضة،

موقع الضاحية الإلكترونية، انترنت، بتاريخ ١٢ / ١ / ٢٠١٥ م.

(٣) الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ص ٨٠.

أما في الفكر الماسوني: فترمز إلى التحكم بالعقول الإنسانية والسيطرة عليها من خلال البرامج الإعلامية والتلفزيونية العالمية، خاصة برامج وأفلام وأغنيات الأطفال.<sup>(١)</sup>

#### ٤- شعار النسر:



يعد النسر من الرموز المقدسة في الحضارات القديمة فهو رمز القوة وحدة البصر، وهو رمز للسيد المسيح والقديس يوحنا الإنجيلي في الديانة المسيحية.<sup>(٢)</sup>

أما في الفكر الماسوني فهو رمز القوة والشجاعة والتحمل من أجل الوصول إلى تحقيق الأهداف، ويستخدم كشعار للعديد من الشركات العالمية.

وفي إحدى صور النسر الماسوني نراه يمسك في أحد مخالبه ١٣ سهماً ترمز إلى الحرب والقوة، وفي مخلبه الآخر يمسك ١٣ غصناً من أغصان الزيتون رمز السلام العالمي !!<sup>(٣)</sup>

#### ٥- شعار البومة:



على الرغم من كون البومة في الحضارات القديمة ترمز إلى الليل وعالم الظلمات والشر والموت، وترمز كذلك إلى الحكمة والمعرفة.

وترمز إلى إلهة الحكمة (مينيرفا - ابنة جوبير) في الحضارة الرومانية القديمة، وهي التي ترى الأشياء من خلال الظلام، إلا أنها عند الماسونيين تعد من أهم الشعارات المهمة الخاصة بهم، حيث يرون أنفسهم هم وحدهم أصحاب الحكمة والمعرفة على هذا الكوكب دون سواهم.

فهي ترمز إلى سيطرة الماسونيين الاقتصادية على شعوب العالم بدليل وجود هذا الرمز على العديد من الشركات العالمية.

وهذه العقيدة تأثرت بها الماسونية بالتقاليد السومرية للإله (مولوخ) إله النار ملك السحر،

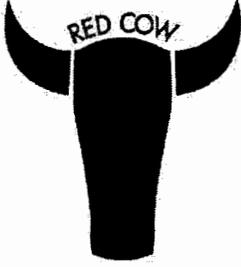
(١) الرموز في الفن والأديان والحياة، فيليب سيرنج، ص ٢٠٣.

(٢) معجم ديانات وأساطير العالم، ج ١، ص ٣٢٣، ٣٢٤ بتصرف.

(٣) فك الشيفرة الماسونية، ص ٩٥.

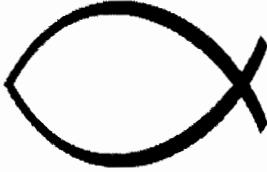
ويوجد تمثال كبير للبومة في (البوهيمن جروف) وهو مكان سري في ولاية كاليفورنيا يجتمع فيه كبار الشخصيات ويقومون بطقوس شيطانية تقربا للشيطان.<sup>(١)</sup>

#### ٦- شعار البقرة الحمراء:



إذا كانت البقرة في الحضارات القديمة ترمز إلى القوة والقدرة والخصوبة والنفع، فإنها في الفكر الماسوني ترمز إلى قرب زمن خروج ملك اليهود المنتظر، وتستخدم كشعار للعديد من الشركات العالمية اليهودية خاصة في صناعة الألبان ومنتجاته.<sup>(٢)</sup>

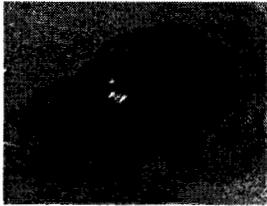
#### ٧- شعار السمكة:



هذا الشعار استخدمه المسيحيون الأوائل كشعار سري؛ ليتعرفوا على بعضهم البعض خاصة بين الحواريين والتابعين دون التعرض للمضايقات والاضطهادات من الوثنيين الرومانيين قبل اعتماد الديانة المسيحية ديانة للإمبراطورية الرومانية.

أما في الفكر الماسوني فهو يرمز إلى استخدام الوحشية المطلقة على غير الماسونيين في كل مكان من أرجاء المعمورة.<sup>(٣)</sup>

#### ٨- شعار «الخنفس»:



إذا كان الخنفس - الجعل - رمزاً من رموز الحياة عند المصريين القدماء،

فإنه في الماسونية رمزاً من رموز الشيطان، ودائماً ما يستخدم على هيئة خاتم يوضع باليد اليمنى للإنسان.<sup>(٤)</sup>

(١) قاموس أساطير العالم، آرثر كورتل، ص ١٧١، قصة الرمز الديني، ص ١٤٥.

- الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ١٧٧.

(٢) قصة الرمز الديني، ص ١٢٥.

(٣) الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ص ٢٢٧، قصة الرمز الديني، ص ١٨٢.

(٤) قصة الرمز الديني، بلال موسى، ص ١٥٠.



## ٩- شعار «الأرنب» القتي اللعوب المنحرف:

على الرغم من كون الأرنب - البري- في الحضارات القديمة رمزاً للتكاثر والخصوبة الطبيعية للأرض الأم، والميلاد الجديد واستعادة الشباب والبعث.

وكثرة النسل، والشبق الجنسي.

فإنه يعد هذا الشعار من أخطر رموز الماسونية الإباحية المعاصرة، فهو يرمز إلى الإباحية الجنسية بشتى أنواعها وممارساتها علانية دون عقاب، أو وازع ديني، بل خصص له مجالات إباحية - بلاي بوي - أسسها هيو هيفنر، وصدر عددها الأول عام ١٩٥٣م بأمر يكا.<sup>(١)</sup>

فمن خلال ما سبق يمكن استنباط ما يلي:

لعبت شعارات الحيوانات في الفكر الماسوني دوراً بارزاً في صياغة الكثير من الدلالات والمعاني الماسونية الخاصة:

فشعار الحية مثلثة الرأس رمز لإعلان الحرب على السلطة الدينية والمدنية والعسكرية؛ كي تتلاشى فيبقى العالم بلا دين إلا الدين اليهودي الماسوني، وشعار الأفعى التي تأكل زيلها رمز للتحكم بسكان الأرض والسيطرة عليهم، وشعار الأسد والنسر رمز للقوة والبطش والسطوة والشجاعة، والتأهب لسحق من يقف أمامهم، وتغلغل الماسونية العالمية في جميع مجتمعات العالم، وشعار الفراشة الصفراء رمز للتحكم بالعقول الإنسانية والسيطرة عليها من خلال الإعلام العالمي، وشعار البومة رمز وصفني للماسونيين أنفسهم كونهم أصحاب الحكمة والمعرفة على هذا الكوكب دون سواهم، وشعار البقرة الحمراء رمز لقرب زمن خروج ملك اليهود، وشعار السمكة رمز لاستخدام الوحشية المطلقة على غير الماسونيين، وشعار الخنفس رمز من رموز الشيطان، ودائماً ما يستخدم على هيئة خاتم يوضع باليد اليمنى للإنسان، وشعار الأرنب رمز للإباحية الجنسية وممارساتها علانية دون عقاب!!

(١) الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ص ٢٦٤، ٢٦٥.

- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية، ص ٢٦.

- الرموز في الفن والأديان، ص ٧٨، بلاي بوي، ويكيبيديا الموسوعة الحرة انترنت.

## المطلب الخامس: رموز الشمعدان والصولجانات الملكية ومدلولاتها.



### ١- شعار الشمعدان السباعي:

على الرغم من كون هذا الشعار هو الشعار الرسمي لدولة إسرائيل الصهيونية، وفروعه السبع، وبجانبه فرعاً زيتوناً واللذان يمثلان التوق إلى السلام !!

فإنه يحتل كذلك مكانة متميزة في الفكر الماسوني، فهو يرمز إلى عدد الأعضاء الذين بهم تكون جلسة المحفل الماسوني قانونية.

وعند الماسون الملوكين: ترمز الأنوار السبعة التي بالشمعدان السباعي إلى عدد السنوات السبع التي أتم فيها الملك سلمان عليه السلام بناء الهيكل المعظم، ونور الشمعدان: يرمز إلى نور السكينة الذي لا يكون هناك غيره في العالم الآتي الأخروي.<sup>(١)</sup>

فالشمعدان هو الرمز المنصوب في الهيكل في القدس وكل المجامع اليهودية، والذي ترجع صناعته إلى الصانع اليهودي بصليل بن أوري حفيد حور من سبط يهوذا، والذي جاء ذكره في سفر (الخروج ٣٧ / ١٧: ٢٢): «وصنع - بصليل بن أوري - الأواني التي على المائدة صحافها وصحونها وجاماتها وكاساتها التي يسكب بها من ذهب نقي\* وصنع المنارة من ذهب نقي صنعة الخراطة صنع المنارة قاعدتها وساقها كانت كاساتها وعجرها وأزهارها منها\* وست شعب خارجة من جانبيها من جانبها الواحد ثلاث شعب منارة ومن جانبها الثاني ثلاث شعب منارة\* في الشعبة الواحدة ثلاث كاسات لوزية بعجرة وزهر، وفي الشعبة الثانية ثلاث كاسات لوزية بعجرة وزهر وهكذا إلى الست الشعب الخارجة من المنارة\* وفي المنارة أربع كاسات لوزية بعجرها وأزهارها...».<sup>(٢)</sup>

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد ٢، ج ١، ص ٥٩ أساطير اليهود، لويس جنزبرج، ج ١، ص ١٥١.

(٢) قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم، ص ٤٩٧.

- معجم ديانات وأساطير العالم، ج ٢، ص ٤٠٩.

## ٢- شعار الصولجان ذو الأفعتين:



يرمز هذا الشعار إلى سيطرة المنظمة الماسونية على منظمات الرعاية الصحية في العالم، دلالة على الطب والعلاج، على الرغم من تحوير معناه الحقيقي القديم حيث عصا أسكاليبيوس إله الطب والشفاء عند اليونان، والتي كانت عبارة عن عصا وثعبان واحد يلتف حولها.

فأصبح الشعار دلالة على صولجان هيرمس ابن كبير الآلهة زيوس في الأساطير اليونانية، وهو الذي يعد موائد الخالدين بالطعام الرباني، ويقود أرواح الموتى إلى الدار الآخرة بعصاه الإلهية، ويعود بها إلى الأرض، وهو خادم إله الكذابين والمخادعين، ورسول الآلهة ودليل المسافرين، ذو الجناحين الذي تلتف حوله الحيتان باتجاهين متعاكسين، يرمزان إلى التناقض الواضح، فالحية الأولى ترمز إلى التأسيس والبناء والدواء والخير، والحية الثانية المقابلة لها: ترمز إلى التدمير والفناء والسم والشر.<sup>(١)</sup>

فمن خلال ما سبق يمكن استنباط ما يلي:

- ١- يُعد شعار الشمعدان السباعي هو الشعار الرسمي لدولة إسرائيل الصهيونية، وهو الرمز المنسوب على جميع الهياكل والمجامع اليهودية.
- ٢- يُعد شعار الصولجان ذو الأفعتين رمزاً لسيطرة المنظمة الماسونية على منظمات الرعاية الصحية في العالم، ومن ثم تمّ تحوير وتزييف معناه القديم الذي رمز إلى عصا أسكاليبيوس إله الطب والشفاء عند اليونان.

## المطلب السادس: رموز الجمادات ذات الدلالات الخاصة.

## ١- شعار النور:

إذا كان النور في حضارات الشرق القديم يرمز إلى التجلي الإلهي والخلق الكوني والحياة الجديدة من الإله المبدع، والتنوير والشفافية الروحية.

(١) قاموس أساطير العالم، ص ١٤٠، رموز وإشارات وأساطير، ص ٤٠.  
- الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ص ٨١.  
- معجم ديانات وأساطير العالم، ج ١، ص ١٢٤: ١٢٦، ج ٢، ص ١٣٦.

فإنه في الفكر الماسوني يقصد به - كما عند الماسونية الملوكية -:

النور الذي تجلّى لموسى عليه السلام فوق الجبل، أو النور الذي كان يمشي أمامهم في مسير موسى عليه السلام وقومه إلى فلسطين.

بينما عند الماسونية الرمزية فالنور رمز إلى نور العقل الإنساني.<sup>(١)</sup>

## ٢- شعار النار «شعلة الحجرية»:



يرمز هذا الشعار إلى تدمير النظام العالمي القديم، وإقامة النظام العالمي الجديد على أيدي الماسونيين، ويتقدمهم حامل الشعلة الإله الشيطاني «لوسيفر»، وأن تلك النار لها معنيان:

أ- إنارة الفكر والإرادة والطمهارة.

ب- التدمير والحرب الصارمة.<sup>(٢)</sup>

## ٣- شعار الصليب المقلوب «صليب بطرس»:

على الرغم من كون الصليب المقلوب رمزاً للتواضع المتمثل في تواضع القديس بطرس كما في التراث المسيحي، وشعوره أنه لا يستحق أن يموت ويصلب كما صلب المسيح؛ لأنه ليس أهلاً للحصول على هذه المكانة العالية، إلا أن هذا الصليب المقلوب في الفكر الماسوني يعد رمزاً من رموز عبدة الشيطان الماسونيين، ورمزاً لرفض الأفكار والمعتقدات الدينية التقليدية للكنيسة المسيحية ومحاربتها.<sup>(٣)</sup>

## ٤- شعار الصليب المعقوف:

ظهر هذا الرمز في الحضارات القديمة خاصة الحضارات الآسيوية، وهو يرمز إلى الحظ

(١) الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، ص ٣٢٩.

- الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٣٣٥: ٣٤٤ بتصرف.

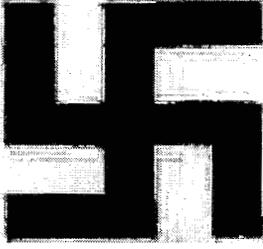
(٢) رموز وإشارات وأساطير، ص ٥٥، الرموز في الفن والأديان، ص ٣٣٥: ٣٤٤.

(٣) الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٣٨٨ وما بعدها بتصرف.

- قصة الرمز الديني، بلال موسى، ص ١٨٠.

الجيد والأبدية والالنهائية والشمس الخالدة وحركاتها، والجهات الأربع.

أما في الفكر الماسوني وعباد الشيطان فإنه يعبر عن تقدير الماسونية للأفكار النازية العدوانية تجاه الآخرين.<sup>(١)</sup>



#### ٥- شعار السيف المسلول أو المتوهج:

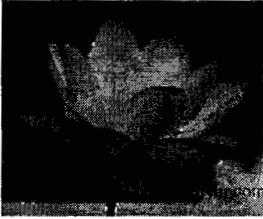
شعار السيف المسلول يرمز إلى: الدفاع عن الماسوني ما دام ماسونياً، وللعقاب إذا خان العهد الماسوني، وبمعنى آخر: أن العصيان والخطأ والجريمة والسوء يجب أن تستبعد من المحافل الماسونية.



ويرمز كذلك إلى اليقظة الأبدية للأعضاء الماسونيين، والدعوة إلى الجهاد في سبيل الحق والعدل والحرية.<sup>(٢)</sup>

#### ٦- شعار «زهرة اللوتس المتفتحة»:

إذا كانت زهرة اللوتس في الحضارة المصرية القديمة ترمز إلى الطهارة والنقاء؛ لاعتقاد المصريين القدماء إنباتها في الوحل، وكونها تمثل نهر النيل، وتحاكيه في شكله، وأوراقها هي البحيرات المتفرعة من النيل وساقها مجراه، فإنها في الفكر الماسوني ترمز إلى النجاح في تحقيق الحياة والنظام الجديد الذي رسمته المخططات الماسونية.<sup>(٣)</sup>



#### ٧- شعار «الساعة ١٢»:

يرمز هذا الشعار في الفكر الماسوني إلى بزوغ الفجر الجديد والبداية الحقيقية للنظام العالمي الماسوني الجديد.<sup>(٤)</sup>



(١) عباد الشيطان، ص ١٤٧، الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٣٩٩.

(٢) فك الشيفرة الماسونية أسرار الرمز المفقود، ص ١١٨.

- الرموز الماسونية، جول بوشيه، ص ١٠٠، الماسونية ذلك العالم المجهول، ص ١٤٤.

(٣) الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٣٠٥.

- رموز وإشارات وأساطير، ص ٦٣، ٦٤، قصة الرمز الديني، ص ١٥١.

(٤) رموز وإشارات وأساطير، ص ٧٠.

فمن خلال ما سبق يمكن استنباط ما يلي:

كونت شعارات الجمادات في الفكر الماسوني مجموعة مهمة من الدلالات والمعاني الماسونية الخاصة لا تقل أهمية عن الشعارات السابقة:

فشعار النور رمز للنور الذي تجلى لموسى عليه السلام فوق الجبل؛ رغبة في إثبات قدم الماسونية اليهودية وقدسيتها، وشعار نار شعلة الحرية رمز لتدمير النظام العالمي القديم، وإقامة النظام العالمي الجديد على أيدي اليهودية العالمية، وشعار الصليب المقلوب رمز من رموز عبدة الشيطان الماسونيين، ورمز لرفض الأفكار والمعتقدات الدينية التقليدية للكنيسة المسيحية ومحاربتها، وشعار الصليب المعقوف رمز لتقدير الماسونية العالمية للأفكار النازية العدوانية تجاه الآخرين، وشعار السيف المسلول رمز للدفاع عن الماسوني ما دام ماسونياً، وللعقاب إذا خان العهد الماسوني، وشعار زهرة اللوتس المتفتحة رمز لنجاح مخطط الماسونية في تحقيق النظام الجديد الذي رسمته، وشعار الساعة ١٢ رمز لبزوغ الفجر الجديد والبداية الحقيقية للنظام العالمي الماسوني الجديد.

### المطلب السابع: دلالات الأرقام المقدسة في الفكر الماسوني

تعد بعض الأرقام في الفكر الماسوني ذات دلالات مهمة قد تكون دينية أو سياسية أو اجتماعية، لكن الدلالات الدينية تحتل المكانة المهمة لديهم؛ لأنها تعكس أسراراً خاصة لدى المنتسبين للماسونية الصهيونية العالمية، والتي من خلالها يدركون كيفية إنشاء حكومة النظام العالمي الجديد، والسيطرة على المؤسسات العالمية، ومن ثم نبين دلالات بعض الأرقام في الفكر الماسوني، ومنها:

#### ١- دلالة الرقم (٣):

تبدو دلالة الرقم (٣) من الناحية الدينية باعتباره رمزاً للتثليث المقدس في كثير من الوثنيات القديمة والديانة المسيحية.

فهناك الثالوث المقدس: (براهما وفشنو وشيفا) في البرهمية الهندية.

وهناك ثالوث الديانة الفارسية المجوسية: (أورمز وميثرا وأهرمان).

وفي المسيحية: (الأب والابن والروح القدس)، وأيام موت المسيح الثلاثة.<sup>(١)</sup>  
أما في الفكر الماسوني: فيرمز الرقم (٣) إلى مراتب الماسونية الثلاث: المبتدئ وأهل الصنعة  
والخبير.

ويرمز كذلك إلى شعار الماسونية العالمي: الحرية والمساواة والإخاء.  
وإلى المثلث الماسوني - أو الشمعدان الثلاثي - المتوازن بين: القوة التي تُعلم، والجمال الذي  
يزين، والحكمة التي توفق.<sup>(٢)</sup>

ويرمز العدد (٣) كذلك إلى: الشباب والرجولة والكهولة.  
وإلى: الجواهر الكريمة الثلاث التي يقدمها الأستاذ الأعظم إلى المرشح الداخل في عضوية  
الماسونية، حيث: الأذن الصاغية التي تستقبل الأوامر، واللسان العفيف العقلي الذي يلقي  
الأوامر، والصدر المخلص الذي تودع فيه أسرار الماسونية ويصونها.<sup>(٣)</sup>  
ويرمز كذلك إلى التعاليم الماسونية الكبرى: الحب في الأخوي، والإغاثة - التعاطف -  
والحقيقة.

وإلى الأنوار الثلاثة العظمى عند الماسونية: مجلد كتاب القانون المقدس دستور الماسون،  
وزاوية النجار، والفرجار.<sup>(٤)</sup>

## ٢- دلالة الرقم (٤):

إذا كان الرقم (٤) في كثير من الحضارات يعبر عن:  
الفصول الأربعة والاتجاهات والرياح الأربعة، والأركان الأربعة للأرض.  
والحقائق النبيلة الأربعة في الديانة البوذية: معرفة المعاناة، ومعرفة أصل المعاناة، وكيفية  
إيقاف هذه المعاناة، والطريق الذي يؤدي إلى إيقاف هذه المعاناة.

(١) العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، محمد بن طاهر البيروتي، تحقيق أد/ محمد عبد الله الشرقاوي، دار  
الصحوة القاهرة، عام ١٩٨٩م، ص ٥٥ وما بعدها.  
(٢) الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٤٤٩، الموسوعة المصورة للرموز، ص ٨٥.  
(٣) فك الشيفرة الماسونية أسرار الرمز المفقود، ص ١٥٠، ١٥١.  
(٤) فك الشيفرة، ص ١١١، ١٣٣، ١٣٩، الرموز الماسونية، ص ١٧٩.

وفي المسيحية حيث: أذرع الصليب الأربعة، والأنجيل الأربعة، والفضائل الأربعة الأساسية: الحكمة والجلد والعدل وضبط النفس.<sup>(١)</sup>

أما في الفكر الماسوني فإنه يرمز إلى الفضائل الماسونية الكبرى: الاعتدال، والشجاعة، والحيلة، والعدالة.<sup>(٢)</sup>

### ٣- دلالة الرقم (٥):

يرمز الرقم (٥) في الديانة اليهودية إلى: الخمسة أسفار المنزلة على نبي الله موسى عليه السلام، والأسفار الخمسة التي كانت تقرأ في الأعياد اليهودية: نشيد الإنشاد، راعوث، مراثي إرميا، الجامعة، أستير.

فإنه يرمز عند الماسونيين: إلى مرحلة وصول المرشح الماسوني لعضوية الماسونية إلى مرحلة التكريس - التثبيت-، حيث يجب عليه أن يرتقي الدرجات الخمس للمعبد الماسوني، وأن يتأمل النجم ذا الخمسة رؤوس.

ويرمز كذلك إلى العلوم الخمسة المميزة عند الماسونية، والمتمثلة في علوم: الجاذبية والهندسة والتوليد والعبقرية والعرقان.<sup>(٣)</sup>

### ٤- دلالة الرقم (٦):

على الرغم من كون الرقم (٦) دلالة على العمل والمشقة العبودية والإقصاء من الحرية المستعادة في اليوم السابع كما في سفر (الخروج ٢١: ١): «إذا اشترت عبداً عبرانياً فست سنين يخدم وفي السابعة يخرج حراً مجاناً» وهو عدد الإنسان وخلقته في اليوم السادس من أيام خلق الله للمخلوقات كما في سفر (التكوين ١: ٢٦): «وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض».

(١) أديان الهند الكبرى، أد/ أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٨٤م، ص ١٥٧، الموسوعة المصورة، ص ٣٩٤.

(٢) فك الشيفرة، ص ١٣٩.

(٣) دائرة المعارف الكتابية المسيحية، نخبة من علماء اللاهوت، ط دار الثقافة - القاهرة عام ١٩٩٨م، المجلد

الأول - ج ٣، ص ٣٥٧.

- الرموز في الفن والأديان، ص ٤٥٥، ٤٥٦، فك الشيفرة الماسونية، ص ١٥٠.

ودلالة السنوات الست التي ملكت فيها الملكة الشريرة (عثليا) الأرض بعد أن أهلكت كل السلالة الملكية من نسل الملك داود، والتي جاء ذكرها في سفر (الملوك الثاني ١١ / ١، ٢): « فلما رأت عثليا أم أخزيا أن ابنها قد مات قامت فأبادت جميع النسل الملكي...»<sup>(١)</sup>.

فإنه يرمز في الفكر الماسوني إلى العالم الأكبر « الكون » الذي خلق في ستة أيام، ويرمز كذلك إلى خاتم سليمان، والإنسان العالمي الماسوني، ويرمز كذلك إلى رقم الشيطان أو الوحش الذي سيظهر في فترة الضيقة العظيمة - انقضاء الدهر-، والذي جاء ذكره في سفر (رؤيا يوحنا ١٣: ١٨):

« هنا الحكمة من له فهم فليحسب عدد الوحش فإنه عدد إنسان وعدده ست مئة وستة وستون»<sup>(٢)</sup>.

#### ٥- دلالة الرقم (٧):

يعد الرقم (٧) من الأرقام المقدسة في الفكر اليهودي عامة والماسوني خاصة، فيرمز في الفكر اليهودي إلى: طقوس العبادة والتطهير حسب الشريعة اليهودية، ويرمز إلى الخدمة والعمل مثل خدمة يعقوب سبع سنوات لأجل راحيل، والسيادة والكمالية والانتها، والسنوات السبع التي أتم فيها نبي الله سليمان هيكله عندما أمر رئيس العمال الصوري (حيرام) ببنائه<sup>(٣)</sup>.

أما في الفكر الماسوني: فإنه يرمز إلى أحقية تكوين المحفل الماسوني إذا بلغ عدد أفراد سبعة أفراد، ويجمعون كل خمسة عشر يوماً من كل شهر، بزى مخصص لكل محفل، ومن هنا كان الشمعدان السباعي الدال على عدد أفراد المحفل المكونين له.

ويرمز كذلك إلى العاطفة عند الإنسان، وإلى الطهارة والتكوين، والتوحد مع الله<sup>(٤)</sup>.

(١) تفسير العهد القديم، تفسير سفر الخروج، القس أنطونيوس فكري، برنامج الكتروني، منتدى الفرح المسيحي - انترنت - (د ت)، ص ١٦٠.

(٢) موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية، روبر جاك، ص ٣٤.  
- رموز وإشارات وأساطير، ص ٦٩.

(٣) أساطير اليهود، لويس جنزبرج، ج ٢، ص ١٥١.

دائرة المعارف الكتابية المسيحية، ج ٤، ص ٣٣٧، ٣٣٨ بتصرف.

(٤) الماسونية ذلك العالم المجهول ص ١٨٦، رموز وإشارات وأساطير، ص ٦٩.

## ٦- دلالة الرقم (٨):

يرمز هذا الرقم في الفكر الماسوني إلى العقل عند الإنسان، وأنه يجب على الإنسان أن يغلب عقله عاطفته.

ويرمز عند القبالة الماسونية إلى الميزان والراحة والتوازن.<sup>(١)</sup>

## ٧- دلالة الرقم (١٢):

يحمل الرقم (١٢) مكانة مهمة في الفكر اليهودي والمسيحي.

ففي الفكر اليهودي: يرمز إلى أولاد يعقوب الاثني عشر - سبطاً- الذين سيكونون الاثني عشر قبيلة يهودية وكمال سيادتهم القبلية.

ويرمز كذلك إلى الحياة انطلاقاً مما قام به (موسى) بضرب الصخرة بعصاه، فانفتحت اثني عشر ينبوعاً من الماء.<sup>(٢)</sup>

وله مكانته الخاصة في المسيحية، حيث يرمز إلى حوارى المسيح الاثني عشر حوارياً، والمدينة المقدسة التي لها اثنا عشر باباً، ويحرسها اثنا عشر ملاكاً، وسور هذه المدينة مرتكز على اثنا عشر أساساً، وذلك كما جاء في سفر (رؤيا يوحنا / ٢١: ٢، ٣-، ١٢: ١٦)، قوله: «وأنا يوحنا رأيت المدينة المقدسة أو شليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله مهيأة كعروس مزينة لرجلها\* وسمعت صوتاً عظيماً من السماء قائلاً هو ذا مسكن الله مع الناس وهو سيسكن معهم وهم يكونون له شعباً والله نفسه يكون معهم إلهاً لهم....»، وكان لها سور عظيم وعال وكان لها اثنا عشر باباً وعلى الأبواب اثنا عشر ملاكاً وأسماء مكتوبة هي أسماء أسباط بني إسرائيل الاثني عشر\* من الشرق ثلاثة أبواب ومن الشمال ثلاثة أبواب ومن الجنوب ثلاثة أبواب ومن الغرب ثلاثة أبواب\* وسور المدينة كان له اثنا عشر أساساً وعليها أسماء رسل الخروف الاثني عشر\* والذي كان يتكلم معي كان معه قسبة من ذهب لكي يقيس المدينة وأبوابها وسورها\* والمدينة كانت موضوعة مربعة طولها بقدر العرض فقامت المدينة بالقسبة مسافة اثني عشر ألف غلوة الطول والعرض والارتفاع متساوية...».<sup>(٣)</sup>

(١) الماسونية تحت المجهر، ص ٣١، رموز وإشارات وأساطير، ص ٦٩.

(٢) رموز وإشارات وأساطير، لوك بنوا، ص ٧٠.

(٣) لغة الأرقام في الكتاب المقدس، مجدي داود، منتدى التنوير الأرثوذكسي - ٢٠١٢م، ص ٣٨، الموسوعة

المصورة للرموز التقليدية، ص ٤٠٩.

أما في الفكر الماسوني، فإن العدد (١٢) يرمز إلى بزوغ الفجر الجديد والبداية الجديدة للنظام العالمي الماسوني الجديد خاصة حينما يقترن الرقم برمز (الساعة).<sup>(١)</sup>

#### ٨- دلالة الرقم (١٢):



على الرغم من كون الرقم (١٢) كما جاء في الكتاب المقدس رمزاً للتمرد والعصيان والحرب كما جاء في سفر (التكوين ٣/١٤، ٤): «جميع هؤلاء اجتمعوا متعاهدين إلى عمق السديم الذي هو بحر الملح\* اثنتي عشرة سنة استعبدوا لكدر لعومر - ملك عيلام - والسنة الثالثة عشرة عصوا عليه».

أورمزاً للإبادة والمهلاك، كإبادة اليهود في اليوم الثالث عشر من شهر آذار مارس أيام أحشوروش الذي ملك من الهند إلى كوش، وذلك كما جاء في سفر (أستير ٣: ١٢، ١٣): «فدعي كتاب الملك في الشهر الأول في اليوم الثالث عشر منه وكتب حسب كل ما أمر به هامان إلى مرازمة الملك وإلى ولاية بلاد فيلاد وإلى رؤساء شعب فشعب كل بلاد ككتابتها وكل شعب كلسانه كتب باسم الملك أحشوروش وختم بخاتم الملك\* وأرسلت الكتابات بيد السعاة إلى كل بلدان الملك لإهلاك وقتل وإبادة جميع اليهود من الغلام إلى الشيخ والأطفال والنساء في يوم واحد في الثالث عشر من الشهر الثاني عشر أي شهر آذار وأن يسلبوا غنيمتهم».

أورمزاً للمجاعات الثلاث عشرة، والتي حدثت بسبب شرور سكان الأرض، وجاء ذكرها في التوراة، نذكر منها ما جاء في سفر (التكوين ١٢: ١٠): «وحدث جوع في الأرض فانحدر إبراهيم إلى مصر ليتغرب هناك لأن الجوع في الأرض كان شديداً».<sup>(٢)</sup>

فإنه يعد من أهم الأرقام الماسونية قداسة وأهمية وخطورة:

فهو يشير إلى أمرين: أولهما ظاهر: وهو عدد الولايات المتحدة وقت نشأتها وكانت (ثلاث عشرة) ولاية.

والأمر الآخر الخفي الماسوني: يشير إلى قبائل وأسباط بني إسرائيل الاثنتي عشرة، إضافة

= - تفسير العهد القديم، تفسير سفر الخروج، القس أنطونيوس فكري، ص ١٦٣.

(١) رموز وإشارات وأساطير، ص ٧٠.

(٢) تفسير العهد القديم، تفسير سفر الخروج، القس أنطونيوس فكري، ص ١٦٣.

إلى القبيلة الثالثة عشرة وهي قبيلة الخزر - بين القوقاز ونهر الفولجا- التي اعتنقت اليهودية وآمنت بفكر المسيح الدجال، والذين تنتشر ذريتهم في كثير من دول شرق أوروبا خاصة بولندا والمجر وروسيا، والتي تحكم إسرائيل الآن، وتريد السيطرة على العالم.<sup>(١)</sup>

وتبدو قداسة هذا الرقم واضحة في شعار أمريكا - وكذلك في على ورقة الدولار الأمريكي فئة الدولار الواحد - النجمة السداسية فوق النسر الأمريكي - كما ذكر في الحديث عن شعار النسر - من ثلاث عشرة نجمة، وهو يمك بحزمة أسهم من ثلاثة عشر سهماً رمزاً للحرب، وثلاثة عشر غصناً زيتونياً رمزاً للسلام !!، وفي ذيل النسر الأمريكي تسع ريشات ترمز إلى درجات المجلس الأعلى في المحفل الماسوني الأمريكي، واحتواء الهرم المقدس على ثلاث عشرة طبقة، وكما ذكر في الحديث عن شعار الهرم نجد فوق العين مباشرة عبارة *Annuit coeptis* والتي تعني: مؤامرتنا قد تكملت بالنجاح، تتكون من ثلاثة عشر حرفاً.<sup>(٢)</sup>

#### ٩- دلالة الرقم (٣٣):

يرتبط الرقم (٣٣) ارتباطاً وثيقاً بحديث الماسونية عن درجات ترقى الماسوني إلى أعلى درجات الماسونية المعروفة باسم المفتش العام الأعظم المستقل الأستاذ الأعظم، ويرمز لهذه الدرجة بنسر ذي رأسين فوقهما تاج، وهو رمز الإمبراطورية الرومية.<sup>(٣)</sup>

والدرجات الثلاث والثلاثون مقسمة إلى أربع مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة المحفل الأزرق، وتشمل الدرجات (١ إلى ٣): المنتسب المبتدئ، والزمالة، والماسوني الأستاذ.

المرتبة الثانية: مرتبة محفل الكمال، وتشمل الدرجات (٤ إلى ١٤): أستاذ سر - أستاذ كامل - سكرتير أساسي - عميد أو قاضٍ - المشرف على المباني - منتخب التسعة - منتخب الخمسة عشر - المنتخب السامي - الباني الأستاذ العظيم - القنطرة الملكية - الفارس للكمال.

(١) القبيلة الثالثة عشر ويهود اليوم، آرثر كيستلر، ترجمة أحمد نجيب، سلسلة الألف كتاب (١٠١)، ط الهيئة العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٩١م، ص ٩.

(٢) الدولار الشفرة المقدسة، منصور عبد الحكيم، دار الكتاب العربي القاهرة عام ٢٠١٥م، ص ٨٩، ٩٠، ٩٩، فك الشيفرة الماسونية، ص ٩٥.

(٣) اليسوعية والفاثكان والنظام العالمي الجديد، فيصل الكاملي، ص ١٥٦.

المرتبة الثالثة: مرتبة الصليب الوردي، وتشمل الدرجات (١٥ إلى ١٨): فارس السيف أو الشرق - أمير أورشليم - فارس الشرق والغرب - فارس الصليب الوردي.

المرتبة الرابعة: مرتبة المجلس المقدس، وتشمل الدرجات (١٩ إلى ٣٠): الحبر الأعظم - الأستاذ العظيم المبجل - البطريك النوحى - أمير ليبانوس - أمير ليبانوس مكرر - رئيس الخيمة - فارس الأفعى النحاسية - أمير الرحمة - أمر الهيكل - قائد فارس الشمس « فرسان الهيكل » - فارس القديس أندرو الاسكتلندي - الفارس المقدس المنتخب العظيم.

المرتبة الخامسة: مرتبة المجمع، وتشمل الدرجتين (٣١ إلى ٣٢): المفتش الباحث الأمر المحقق للسر الملكي - الأمير السامى للسر الملكي

المرتبة السادسة: وتشمل الدرجة الثالثة والثلاثون:

المفتش العام العظيم الأستاذ الأعظم.<sup>(١)</sup>

١٠- دلالة الرقم (٦٦٦):

يعد هذا الرقم من أهم وأخطر الأرقام دلالة في الفكر الماسوني؛ إذ يرمز إلى رقم الشيطان الوحش المسيح الدجال القائد الخفي وأفعاله آخر الزمان، وهو رمز لكمال شره، حيث أن تكرار الرقم (٦) ثلاث مرات إثبات لكيانه ووجوده في كمال شره، والذي جاء ذكره في (رؤيا يوحنا ١٣/ ١٨: ١٣): «ويصنع آيات عظيمة حتى أنه يجعل ناراً تنزل من السماء على الأرض قدام الناس\* ويضل الساكنين على الأرض بالآيات التي أعطي أن يصنعها أمام الوحش قائلاً للساكنين على الأرض أن يصنعوا صورة للوحش الذي كان به جرح السيف وعاش\* وأعطي أن يعطي روحاً لصورة الوحش حتى تتكلم صورة الوحش ويجعل جميع الذين لا يسجدون لصورة الوحش يقتلون\* ويجعل الجميع الصغار والكبار والأغنياء والفقراء والأحرار والعبيد تصنع لهم سمة على يدهم اليمنى أو على جبهتهم\* وأن لا يقدر أحد أن يشتري أو يبيع إلا من له السمة أو اسم الوحش أو عدد اسمه\* هنا الحكمة من له فهم فليحسب عدد الوحش فانه عدد إنسان وعدده ست مئة وستة وستون».<sup>(٢)</sup>

(١) فك الشيفرة، ص ١٧٨: ١٨٥ بتصرف، أقدم تنظيم سري في العالم، ص ٦٧ الماسونية في مصر، أد/ علي شبلش، الهيئة العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٩٣م، ص ١٢٥ وما بعدها، اليسوعية والفاثكان، ص ١٥٦.

(٢) عصر المسيح الدجال، هشام عبد الحميد، ص ٩٠ وما بعدها بتصرف.

- شرح الكتاب المقدس، تفسير سفر الخروج، القس أنطونيوس فكري، ص ١٦١.

وهو رمز الشر وعبدة الشيطان البوهيميين الذين اتخذوا ذلك الرقم رمزاً لهم كنوع من تمجيد الشيطان الذين يعتقدون أن هذه الأرقام تمثله.

والغريب استخدام هذا الرمز لدى الكثير من الشركات والاتصالات العالمية، كمتصفح جوجل كروم بألوانه ودوائره الثلاثة المتداخلة الأحمر والأصفر والأخضر، وشركة فودافون (٦٦٦)، ومشروب طاقة الوحش (٦٦٦).<sup>(١)</sup>

فمن خلال ما سبق يمكن استنباط ما يلي:

على الرغم من اختلاف دلالات الأرقام والأعداد في الحضارات القديمة إلا أنها لعبت دوراً مهماً في صياغة الكثير من الدلالات والمعاني الماسونية الدينية والسياسية الخاصة:

فالرقم (٣) يرمز إلى مراتب الماسونية الثلاث: المبتدئ وأهل الصنعة والخبير، وشعار الماسونية العالمي: الحرية والمساواة والإخاء، والأنوار الثلاثة العظمى: الكتاب المقدس وزاوية النجار والفرجار.

والرقم (٤) رمز للفضائل الماسونية الكبرى: الاعتدال، والشجاعة، والحيطة، والعدالة

والرقم (٥) رمز لمرحلة وصول المرشح الماسوني لعضوية الماسونية إلى مرحلة التكريس - التثبيت -، حيث يجب عليه أن يرتقي الدرجات الخمس للمعبد الماسوني.

والرقم (٦) رمز لرقم الشيطان أو الوحش الذي سيظهر في فترة الضيقة العظيمة - انقضاء الدهر -.

والرقم (٧) رمز إلى أحقية تكوين المحفل الماسوني إذا بلغ عدد أفراده سبعة أفراد.

والرقم (٨) رمز للعقل عند الإنسان، وأنه يجب على الإنسان أن يغلب عقله عاطفته.

والرقم (١٢) رمز لبزوغ الفجر الجديد والبداية الجديدة للنظام العالمي الجديد.

والرقم (١٣) رمز وإشارة إلى قبائل وأسباط بني إسرائيل الاثنتي عشرة، إضافة إلى القبيلة

الثالثة عشرة وهي قبيلة الخزر والتي تحكم إسرائيل الآن، وتريد السيطرة على العالم.

والرقم (٣٣) رمز لدرجات ترقى الماسوني إلى أعلى درجات الماسونية المعروفة باسم المفتش

العام الأعظم المستقل الأستاذ الأعظم.

(١) الأرقام في الكتاب المقدس، ص ٣.

والرقم (٦٦٦) رمز لرقم الشيطان الوحش المسيح الدجال القائد الحفي، ورمز للشر ولعبدة الشيطان البوهيميين الذين اتخذوا ذلك الرقم رمزاً لهم كنوع من تمجيد الشيطان الذين يعتقدون أن هذه الأرقام تمثله.

### هكذا يتضح بما لا يدع مجالاً للشك:

أن الماسونية منظمة يهودية سرية هدامة، إرهابية غامضة، محكمة التنظيم تهدف إلى ضمان سيطرة اليهود على العالم، وتدعو إلى الإلحاد والإباحية والفساد، وتتستر تحت شعارات خداعه كالحرية والإخاء والمساواة، وأنها سعت سعيًا حثيثاً في سبيل تحقيق أهدافها، وسلكت في سبيل ذلك جميع الطرق اللامشروعة، ولعل من أخطر الوسائل التي استخدمتها: مجموعة الرموز والشعارات والأرقام، والتي لها مكانتها وقديسيتها بين أفراد جماعتها والمنتمين إليها، ولها دلالات ومعان تعبر عن معتقداتها وطقوسها وأفكارها الخاصة ومخططاتها لا يفهمها إلا المتممون المعتقدون بها، فمنها ما كانت ماسونية الأصل والإبداع، ومنها المتأثرة بشعارات الأمم والحضارات القديمة، ومنها التي تم تحويرها وتزييفها عن حقيقتها بما يتلاءم ومخططاتها العالمية، وبناء النظام العالمي الجديد.

### وصدق الله العظيم

﴿ وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤﴾ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴿٥﴾ ﴾

[الإسراء: ٤، ٥].

## الخاتمة

وبعد فإني قد انتهيتُ بفضل الله تعالى، وعظيم منته من ذلك البحث، والذي عنوانه: «دلالات الرموز والأرقام المقدسة في الفكر الماسوني».

وواجب أن أبين أهم النتائج المستفادة منه، وعددًا من التوصيات المرجوة:

### أولاً: أهم النتائج

- ١- دلالات الرموز والإشارات: هي التعبير عن معتقدات وطقوس وأفكار خاصة من خلال رموز وإشارات مخصوصة مفهومة دالة عليها لقوم مخصوصين.
- ٢- خطورة الرموز الماسونية، وما تحمله من معاني ودلالات تبين رغبة الماسونية العالمية في إقامة نظام عالمي جديد هم أصحاب الكلمة فيه وزعماءه والمسيطرون عليه، وتدمير أي نظام أو قوة تقف عقبة أمام تحقيق هذا المخطط الماسوني العالمي.
- ٣- شعار الهرم رمز إلى مؤامرة تحطيم الكنيسة الكاثوليكية كممثلة للمسيحية العالمية، وإقامة حكم ديكتاتوري تتولاه الحكومة الماسونية العالمية.
- ٤- المحفل الماسوني رمز لهيكل اليهود هيكل النبي سليمان.
- ٥- السلم رمز إلى طقس ماسوني لمراسم وصول الماسوني إلى المرتبة الثانية مرتبة أهل الصنعة.
- ٦- المئزر الأبيض رمزاً لتذكير العضو الماسوني بالتزاماته نحو الجماعة التي ينتمي إليها.
- ٧- الشاقوف رمز إلى القوة والرياسة المتسلطة.
- ٨- المالح رمز للتوحيد بين كل الأعضاء الماسونيين.
- ٩- نصب المسلة رمز إلى مراكز الماسونيين وهيمنتها العسكرية والسياسية والمالية والدينية على دول العالم.
- ١٠- شعار العين رمز لوكالة التجسس والإرهابية والتي أسسها آدم وايز هاوبت.

- ١١- شعار أصبعي اليد رمز إلى الشيطان، والمسيح الدجال، والاتفاق بينهما؛ لإغواء وإفساد العالم.
- ١٢- شعار الجمجمة والعظمتين رمز لإحدى المنظمات الماسونية اليهودية.
- ١٣- شعار النجمة السادسة رمز للدولة اليهودية منذ عام ١٨٩٧م.
- ١٤- شعار النجمة الخماسية رمز للمنظمة الماسونية، وجماعة عبدة الشيطان.
- ١٥- شعار النجمة الخماسية التي بداخلها رأس الماعز بافوميت رمز للشبق والإله الشيطاني الذي عبده جماعة فرسان الهيكل وعبدة الشيطان البوهميين.
- ١٦- الشمس المشرقة الحمراء رمز لعبادة الماسونيين للإله إبليس الإله الساقط لوسيفر
- ١٧- الحية مثلثة الرأس رمز لإعلان الحرب على السلطة الدينية والمدنية والعسكرية
- ١٨- شعار الأفعى التي تأكل زيلها رمز للتحكم بسكان الأرض والسيطرة عليهم.
- ١٩- الأسد والنسر رمزان للقوة والبطش والسطوة والشجاعة، والتأهب لسحق من يقف أمامهم، وتغلغل الماسونية العالمية في جميع مجتمعات العالم
- ٢٠- الفراشة الصفراء رمز للتحكم بالعقول الإنسانية والسيطرة عليها من خلال الإعلام العالمي.
- ٢١- البومة رمز وصفى للماسونيين أنفسهم كونهم أصحاب الحكمة والمعرفة على هذا الكوكب دون سواهم.
- ٢٢- شعار البقرة الحمراء رمز لقرب زمن خروج ملك اليهود.
- ٢٣- السمكة رمز لاستخدام الوحشية المطلقة على غير الماسونيين.
- ٢٤- الخنفس رمز من رموز الشيطان.
- ٢٥- الأرنب رمز للإباحية الجنسية وممارستها علانية دون عقاب!!
- ٢٦- شعار الشمعدان السباعي هو الشعار الرسمي لدولة إسرائيل الصهيونية، وهو الرمز المنصوب على جميع الهياكل والمجامع اليهودية.

- ٢٧- الصولجان ذو الأفتعين رمز لسيطرة المنظمة الماسونية على منظمات الرعاية الصحية في العالم.
- ٢٨- النور رمز للنور الذي تجلى لموسى عليه السلام فوق الجبل؛ رغبة في إثبات قدم الماسونية اليهودية وقدسيتها.
- ٢٩- نار شعلة الحرية رمز لتدمير النظام العالمي القديم، وإقامة النظام العالمي الجديد على أيدي اليهودية العالمية.
- ٣٠- شعار الصليب المقلوب رمز من رموز عبدة الشيطان الماسونيين، ورمز لرفض المعتقدات الدينية التقليدية للكنيسة المسيحية ومحاربتها.
- ٣١- الصليب المعقوف رمز لتقدير الماسونية العالمية للأفكار النازية العدوانية تجاه الآخرين.
- ٣٢- السيف المسلول رمز للدفاع عن الماسوني مادام ماسونياً، وللعقاب إذا خان العهد الماسوني.
- ٣٣- زهرة اللوتس المتفتحة رمز لنجاح مخطط الماسونية في تحقيق النظام الجديد الذي رسمته.
- ٣٤- شعار الساعة ١٢ رمز لبزوغ الفجر الجديد والبداية الحقيقية للنظام العالمي الماسوني الجديد.
- ٣٥- تأثر الماسونية بشعارات الأمم والحضارات القديمة وتحويرها وتزييفها عن حقيقتها بما يتلاءم ومخططاتها الماسونية العالمية.
- ٣٦- الرقم (٣) يرمز إلى مراتب الماسونية الثلاث: المبتدئ وأهل الصنعة والخبير، وشعار الماسونية العالمي: الحرية والمساواة والإخاء، والأنوار الثلاثة العظمى: الكتاب المقدس وزاوية النجار والفرجار.
- ٣٧- الرقم (٤) رمز للفضائل الماسونية الكبرى: الاعتدال، والشجاعة، والحیطة، والعدالة.
- ٣٨- الرقم (٥) رمز لمرحلة وصول المرشح الماسوني لعضوية الماسونية إلى مرحلة التكريس - التثبيت -، حيث يجب عليه أن يرتقي الدرجات الخمس للمعبد الماسوني.

٣٩- الرقم (٦) رمز لرقم الشيطان أو الوحش الذي سيظهر في فترة الضيقة العظيمة - انقضاء الدهر-.

٤٠- الرقم (٧) رمز إلى أحقية تكوين المحفل الماسوني إذا بلغ عدد أفراده سبعة أفراد.

٤١- الرقم (٨) رمز للعقل عند الإنسان.

٤٢- الرقم (١٢) رمز لبزوغ الفجر الجديد وبداية للنظام العالمي الجديد.

٤٣- الرقم (١٣) رمز وإشارة إلى قبائل وأسباط بني إسرائيل الاثنتي عشرة إضافة إلى القبيلة الثالثة عشرة وهي قبيلة الخزر والتي تحكم إسرائيل الآن، وتريد السيطرة على العالم.

٤٤- الرقم (٣٣) رمز لدرجات ترقى الماسوني إلى أعلى درجات الماسونية المعروفة باسم المفتش العام الأعظم المستقل الأستاذ الأعظم.

٤٥- الرقم (٦٦٦) رمز لرقم الشيطان الوحش المسيح الدجال القائد الخفي، ورمز للشرك ولعبدة الشيطان البوهيميين الذين اتخذوا ذلك الرقم رمزاً لهم كنوع من تمجيد الشيطان الذين يعتقدون أن هذه الأرقام تمثله.

## ثانياً: أهم التوصيات المرجوة

١- حث المتخصصين بالدراسات الإسلامية على دراسة الحركات والمنظمات والمذاهب الباطنية السرية: الدينية والفكرية والسياسية والتي نشأت على أرض الإسلام؛ لإبراز رموزها وشعاراتها وتأويلاتها ولغتها الخاصة التي تفرد بها عن مثيلتها، وبيان مقاصدها وخطورتها على الإسلام والمسلمين.

٢- توجيه عناية المتخصصين لدراسة ما يسمى بـ «معتقدات الحضارات الوثنية القديمة» وأثرها على المذاهب الباطنية والطرق الصوفية، والتي نشأت على أرض الإسلام؛ لبيان مخالفة معتقداتها لمعتقدات الإسلام الحنيف.

٣- توجيه عناية المتخصصين لدراسة ما يسمى بـ «العلوم الباطنية وأسرارها؛ لبيان بدعها وضلالاتها، ومخالفتها لمعتقدات الإسلام الحنيف».

## المصادر والمراجع

- ١- أثر القوة الخفية الماسونية على المسلمين، محمد ناصر أبو حبيب، (د-ن) عام ١٩٨٩م.
- ٢- أحجار على رقعة الشطرنج، وليام كار، ترجمة سعيد جزائري، دار النفائس - بيروت عام ١٩٧٦م.
- ٣- أديان الهند الكبرى، أد/ أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٨٤م.
- ٤- أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، خزعل الماجدي، ط دار الشروق الأردن عام ١٩٩٧م.
- ٥- الأرقام في الكتاب المقدس، نخبة من علماء كنيسة العذراء مريم، (موقع كنيسة العذراء مريم انترنت).
- ٦- أساطير اليهود، لويس جنزبرج، ترجمة حسن حمدي، دار الكتاب العربي القاهرة عام ٢٠٠٧م، ج ٣.
- ٧- استهداف المحافل الماسونية للعقول البشرية، د/ عدنان هاشم، إصدار أكاديمية الحكمة العقلية بيروت عام ٢٠١٤م.
- ٨- الأسرار الخفية في الجمعية الماسونية، شاهين مكار يوس، ط دار مأمون عبود، بيروت عام ١٩٨٥م.
- ٩- الأسرار الكبرى للماسونية، منصور عبد الحكيم، دار الكتاب العربي القاهرة عام ٢٠٠٦م.
- ١٠- أسرار الماسونية، الجنرال جواد رأفت، ترجمة وتحقيق نور الدين رضا، الحقوق محفوظة للمؤلف.
- ١١- الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، أ/ أنور الجندي، موسوعة العلوم الإسلامية، دار الكتاب اللبناني بيروت عام ١٩٨٧م، ج ١١.
- ١٢- الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام، أد/ عبد الله التل، المكتب الإسلامي بيروت عام ١٩٧١م.
- ١٣- أقدم تنظيم سري في العالم، منصور عبد الحكيم، دار الكتاب العربي عام ٢٠٠٥م.

- ١٤- ألعيب يهودية مدمرة، أسامة العديني، مركز عبادي للدراسات - اليمن عام ٢٠٠٨م.
- ١٥- الانفجار الماسوني، محمد المدني، مؤسسة دار رسلان، سوريا عام ٢٠١٢م.
- ١٦- أوهام التاريخ اليهودي، جودت السعد، ط الأهلوية للنشر والتوزيع، الأردن عام ١٩٩٨م.
- ١٧- أوراق ماسونية سرية للغاية، منصور عبد الحكيم، دار الكتاب العربي القاهرة عام ٢٠٠٦م.
- ١٨- بروتوكولات حكماء صهيون، عجاج نويهض، دار الاستقلال بيروت عام ١٩٩٦م.
- ١٩- بنو إسرائيل: مؤسساتهم وتشريعاتهم في ضوء العهد القديم، رولان دوفو، ترجمة عبد الوهاب علوب، مركز الدراسات الشرقية - جامعة القاهرة العدد (٤٢)، عام ٢٠١٠م.
- ٢٠- تاريخ الماسونية العام، جرجي زيدان، مؤسسة هنداوي القاهرة ٢٠١٣م.
- ٢١- تفسير الكتاب المقدس، العهد القديم، القس أنطونيوس فكري، برنامج إلكتروني، منتدى الفرع المسيحي - انترنت - (د ت).
- ٢٢- جدل حول صهيون، دوغلاس ريد، ترجمة غياث كنعو، دار الحصاد دمشق عام ١٩٩٨م.
- ٢٣- الجمعيات السرية، نورمان ماكنزي، ترجمة إبراهيم محمد، دار الشروق القاهرة عام ١٩٩٩م.
- ٢٤- حركات ومذاهب في ميزان الإسلام، فتحي يكن، مؤسسة الرسالة عام ١٩٨٦م.
- ٢٥- حكومة الدجال الماسونية الخفية، منصور عبد الحكيم، دار الكتاب العربي دمشق - القاهرة عام ٢٠٠٨م.
- ٢٦- حكومة العالم الخفية، شيريب سبيريدوفيتش، ترجمة مأمون سعيد، دار النفائس بيروت (د ت).
- ٢٧- الحكومة العالمية الخفية، أوليغ بلاتونوف، ترجمة نائلة موسى، دار الحصاد سوريا عام ٢٠٠٢م.
- ٢٨- الحكم بالسر، جيم مارس، ترجمة محمد منير، دار الأوائل سوريا عام ٢٠٠٩م.

- دائرة المعارف الكتابية، نخبة من علماء النصارى، ط دار الثقافة - القاهرة عام ١٩٩٨م.
- ٢٩- الدولار الشفرة المقدسة للنظام العالمي الجديد، منصور عبد الحكيم، دار الكتاب العربي القاهرة عام ٢٠١٥م.
- ٣٠- الرموز الدينية في الديانة اليهودية، أد/ رشاد الشامي، مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة عام ٢٠٠٠م.
- ٣١- الرمزية الدينية في الزخرفة الإسلامية، أد/ عبد الناصر ياسين، ط مكتبة زهراء الشرق القاهرة عام ٢٠٠٦م.
- ٣٢- الرمز المفقود، دان براون، ترجمة زينة إدريس، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت عام ٢٠١٠م.
- ٣٣- الرموز الماسونية، الماسوني الفرنسي جول بوشيه، ترجمة جميل سعادة، ط المحفل الأكبر اللبناني الموحد، بيروت عام ٢٠٠٦م.
- ٣٤- الرموز في الفن والأديان والحياة، فيليب سيرنج، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق سوريا عام ١٩٩٢م.
- ٣٥- رموز وإشارات وأساطير، لوك بنوا، ترجمة فايز نقش، منشورات عويدات لبنان عام ٢٠٠١م.
- ٣٦- السر المصون في شيعة الفرسمون، الأب لويس شيخو، الكراس الثالث، الآداب الماسونية، دار الرائد اللبناني عام ١٩١٠م.
- ٣٧- الصهاينة الجدد مهمة لرتنته، ناصر الزمل، مؤسسة فؤاد بعينو للطباعة والنشر، بيروت عام ٢٠٠٦م.
- ٣٨- الصهيونية بإيجاز، محمد باخرية، (دور النشر غير معروفة عام ٢٠٠١م) (تحميل موقع مكتبة الكتب - انترنت).
- ٣٩- عبّاد الشيطان: أخطر الفرق المعاصرة، يوسف البنعلي، المكتب الإسلامي بيروت عام ٢٠٠٤م.

- ٤٠- عصر المسيح الدجال، هشام عبد الحميد، ط العالمية للكتب والنشر، القاهرة عام ٢٠٠٩م.
- ٤١- العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، محمد بن طاهر البيروقي، تحقيق أد/ محمد عبد الله الشراوي، دار الصحوة القاهرة، عام ١٩٨٩م.
- ٤٢- العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، أنور الجندي، موسوعة العلوم الإسلامية - دار الكتاب اللبناني بيروت عام ١٩٨٣م، ج ٤.
- ٤٣- فتاوى علماء البلد الحرام، أد/ خالد الجريسي، مؤسسة الجريسي - الرياض ١٤٣٢هـ.
- ٤٤- فك الشيفرة الماسونية أسرار الرمز المفقود، إيان جيتينز، ترجمة غادة عرب، دار صفحات للنشر والتوزيع سوريا عام ٢٠١٢م.
- ٤٥- قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم، نخبة من المتخصصين، ط مكتب دار الكلمة القاهرة عام ٢٠٠٤م.
- ٤٦- قاموس أساطير العالم، آرثر كورتل، ترجمة سهى الطريحي، ط دار نينوى للدراسات والنشر سوريا عام ٢٠١٠م.
- ٤٧- القاموس المحيط، أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان عام ٢٠٠٥م، ج ١.
- ٤٨- القبيلة الثالثة عشر ويهود اليوم، اليهودي المجري آرثر كيستلر، ترجمة أحمد نجيب، سلسلة الألف كتاب (١٠١)، ط الهيئة العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٩١م.
- ٤٩- قصة الرمز الديني، بلال موسى العلي، دور النشر غير معروفة، ط عام ٢٠١٢م.
- ٥٠- لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي - بيروت عام ١٩٩٩م، ج ٥.
- ٥١- لعبة المتنورين والنظام العالمي الجديد، منصور عبد الحكيم، دار الكتاب العربي القاهرة عام ٢٠١٤م.
- ٥٢- لغة الأرقام في الكتاب المقدس، مجدي داود، منتدى التنوير الأرثوذكسي - ٢٠١٢م.
- ٥٣- الماسونية تحت المهجر، أد/ إبراهيم عباس، مكتبة دار الرشد - جدة عام ١٩٨٨م.

- ٥٤- الماسونية ذلك العالم المجهول، أد/ صابر طعيمة، دار الجيل - بيروت عام ١٩٨٣م.
- ٥٥- الماسونية ذلك المحفل الشيطاني الخفي، أحمد الحصين، دار عالم الكتب الرياض عام ٢٠٠١م.
- ٥٦- الماسونية في العراق، أد/ محمد الزعبي، طبعة معتوق إخوان - بيروت عام ١٩٧٢م.
- ٥٧- الماسونية في الميزان، سعود الصقري، مطبعة الفرزدق - الرياض عام ١٩٨٧م.
- ٥٨- الماسونية في مصر، أد/ علي شلش، الهيئة العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٩٣م.
- ٥٩- الماسونية واليهودية والتوراة، أد/ نعمان السامرائي، نشر دار الحكمة (دت).
- ٦٠- المذاهب الفكرية المعاصرة، أد/ غالب عواجي، المكتبة العصرية الذهبية الرياض عام ٢٠٠٦م.
- ٦١- المذاهب والأفكار المعاصرة، محمد الحسن، دار الثقافة قطر عام ١٩٨٦م.
- ٦٢- معجم ديانات وأساطير العالم، أد/ إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي القاهرة عام ١٩٩٥م.
- ٦٣- معجم اللغة العربية المعاصرة، أد/ أحمد مختار عمر، ط عالم الكتب عام ٢٠٠٨م.
- ٦٤- معجم المصطلحات الصوفية، أنور أبو خزام، مكتبة لبنان ناشرون بيروت عام ١٩٩٣م.
- ٦٥- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية، روبر جاك، ترجمة فاطمة محمود، ط المجلس الأعلى للثقافة القاهرة عام ٢٠٠٤م.
- ٦٦- موسوعة الأفكار الرمزية بالعمارة المصرية بعد دخول الإسلام، أد/ كمال الجبلاوي، (دور النشر غير معروفة)، عام ٢٠٠٩م.
- ٦٧- الموسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والأديان، الماسونية، أد/ سليم إلياس، مركز الشرق الأوسط الثقافي بيروت عام ٢٠٠٨م.
- ٦٨- الموسوعة المصورة للرموز التقليدية، جي. س. كوبر، ترجمة مصطفى محمود، ط المركز القومي للترجمة مصر العدد (١٧٢٧)، عام ٢٠١٤م.
- ٦٩- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، نخبة من العلماء المتخصصين، إشراف أد/ مانع الجهني، ط دار الندوة العالمية الرياض ٢٠٠٣م.

- ٧٠- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، أد/ عبد الوهاب المسيري، ط دار الشروق القاهرة عام ٢٠٠٩م، المجلد الثاني، ج ٢.
- ٧١- اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، أد/ عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق مصر عام ٢٠٠١م.
- ٧٢- اليسوعية والفاثكان والنظام العالمي الجديد، فيصل الكاملي، مجلة البيان، مركز البحوث والدراسات، الرياض عام ٢٠١٠م.
- ٧٣- اليهود والحركات السرية، أد/ بهاء الأمير، مكتبة مدبولي القاهرة عام ٢٠١٢م.
- ٧٤- اليهودية والماسونية، العلامة عبد الرحمن الدوسري، دار السنة عام ١٩٩٤م.
- ٧٥- اليهود والماسون في الثورات والديساتير، أد/ بهاء الأمير، مكتبة مدبولي القاهرة عام ٢٠١٢م.

## جدلية العلاقة بين الحرية والمساواة في فكر رونالد دوركين السياسي

هبة البدوي محمد (\*)

### مقدمة

يعد رونالد دوركين (Ronald dworkin 1931-2013) من أبرز الفلاسفة المعاصرين في القرن العشرين والذي له إسهامات متعددة في الكثير من المجالات ومن أبرزها فلسفة السياسة وفلسفة القانون. يعد دوركين أحد مفكري ما بعد الحداثة، وأهم ما يميز اتجاههم الفكري هو التأكيد على رفض الأطر الجامدة والرغبة في الخروج من دائرة المفاهيم المغلقة التي لا تتناسب مع الواقع المتغير والمتجدد على الدوام. ومن هنا فإن أهم ما يميز دوركين بوصفه احد هؤلاء المفكرين هو التأكيد على أن الواقع السياسي ليس ثابتاً وإنما متغير ومتطور، وان المجتمعات ليست واحدة يمكن أن يطبق عليها جميعاً نظرية أو تصور ثابت فكل مجتمع له ثوابته ومتغيراته وظروفه ومقتضياته.

وإن ما ينطبق على الواقع السياسي ينطبق على المفاهيم السياسية فهذه المفاهيم ليست ثابتة وغير قابلة للحذف والإضافة وإنما على العكس من ذلك يأخذ منها ويرد فإنها قابلة للتغيير والتطوير وللقراءات المتعددة. وقد أدى به ذلك إلى التأكيد على أن المفاهيم السياسية ليست جزراً منعزلة يتم تفسير وتحليل كلاً منها على حدا وإنما على العكس من ذلك ترتبط هذه المفاهيم ارتباطاً وثيقاً ببعضها البعض، فالحديث عن مفهوم سياسي ما سوف ينقلك بالضرورة إلى الحديث عن مفهوم آخر متداخل ومرتبط به ارتباطاً وثيقاً.

ويرجع ذلك إلى السياسة نفسها التي تتعلق بكل ما يختص بالعلاقة بين الحكام والمحكومين فإنها تقوم على مجموعة من الأمور المترابطة التي يصعب الفصل بينها.

(\*) مدرس الفلسفة السياسية بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة بني سويف.

فإذا تساءلنا عن نظام الحكم في أي مجتمع من المجتمعات سوف نتساءل عن نوع الحكم الموجود فيه هل هذا الحكم ديمقراطي أم أرستقراطي أم ملكي؟ وما هو دور السلطة السياسية فيه هل يقوم على الفصل بين السلطات أم الخلط بينها؟ سوف تنقلنا هذه الأسئلة إلى تساؤلات أخرى مرتبطة بها ومرتبة عليها فسوف نتساءل على سبيل المثال عن النظام الاقتصادي المتبع فيه هل هو نظام اشتراكي أم رأسمالي أم يحاول أن يجمع بين الاثنين معاً؟ سوف يؤدي بنا ذلك إلى تساؤل آخر ما هو مفهومه للعدالة وهل ينجح في تحقيق المساواة بين المواطنين؟ وبأي درجة استطاع أن يحقق ذلك؟ وهنا سنتساءل أيضاً هل للمحكومين دور حقيقي في القرارات الخاصة بسياسات مجتمعهم؟ هل للأفراد حرية في هذا المجتمع أم أن هناك قيود مفروضة تمنعهم من ممارسة حريتهم؟ وهل الحرية موجودة بكافة صورها أم أن هناك بعض صور الحرية لا يكون لها وجود وما علة ذلك؟ وهل للقانون دور حقيقي في تدعيم حرية ومساواة المواطنين أم أنه أداة قهرية تستخدمها السلطة لعرقلة كل الجهود الساعية نحو الحرية والمساواة؟

وهنا يؤكد دور كين أن كل هذه التساؤلات تنتهي بنا إلى نتيجة واحدة هي أن المفاهيم السياسية تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً ببعضها البعض وأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال الفصل بينها فصلاً تاماً فالحديث عن مفهوم الديمقراطية سوف يؤدي بنا على سبيل المثال إلى الحديث عن مفهوم العدالة والحديث عن العدالة سوف يؤدي بنا إلى الحديث عن الحرية والحديث عن الحرية سوف يؤدي بنا إلى الحديث عن طبيعة السلطة السياسية والحديث عن السلطة السياسية سوف يؤدي بنا إلى الحديث عن حقوق الإنسان والحديث عن حقوق الإنسان سوف يؤدي بنا إلى الحديث عن دور المجتمع المدني فهذه المفاهيم السياسية تكون عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات كل حلقة تؤدي بنا إلى الأخرى.

وإن كنا في هذا البحث سوف نركز على مفهومي الحرية والمساواة سوف نجد أنه في ثنايا حديثه عن مفهومي الحرية والمساواة سوف يتطرق إلى كل هذه المفاهيم السياسية التي أشرت إليها لأنه يرى أنه لا يمكن الحديث عن الحرية والمساواة دون الحديث عن هذه المفاهيم التي تكون جزء لا يتجزأ من هذين المفهومين.

وتماماً مع الخط الفكري يبدأ دور كين حديثه عن الحرية والمساواة برفض أي انفصال بين هذين المفهومين فإذا كان الفكر الفلسفي المعاصر ينقسم إلى تيارين رئيسيين أولهما يدافع عن الحرية وهو التيار الليبرالي ويرى إنها يجب أن يكون لها الوجود البارز والمهيمن في المقابل يقلل

من قيمة المساواة فإننا على الجانب الآخر نجد التيار الاشتراكي الذي يدافع عن المساواة بكل ما أوتي من قوة حتى ولو كان ذلك سوف يؤدي إلى التضحية بالحرية نجد دوركين في المقابل يقف موقفًا مختلفًا من هذين التيارين فنجده يؤكد على أنه ليس هناك حرية دون مساواة وليس هناك مساواة دون حرية فالحرية يجب أن تؤدي بنا بالضرورة إلى المساواة والمساواة يجب أن تؤدي بنا بالضرورة إلى الحرية. وكذلك فإن غياب الحرية سيؤدي إلى غياب المساواة وغياب المساواة سيؤدي إلى غياب الحرية فإنها في رأيه متلازمان وجودًا واعدًا لما بينهما من تشابه وتكامل يؤكد على أن لا غنى لإحدهما عن الآخر.

إن التأكيد على هذا الارتباط الوثيق بين الحرية والمساواة لم تكن بدايته مع دوركين، وإنما سبقه إلى ذلك الكثير من المفكرين السياسيين ومن أبرزهم جون لوك (John Locke) (١٦٣٢-١٧٠٤)، وجان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (١٧١٢-١٧٧٨)، وكانط (Immanuel Kant) (١٧٢٤-١٨٠٤)، وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill) (١٨٠٦-١٨٧٣)، وروبرت دال (Robert Alan Dahl) (١٩١٥-٢٠١٤)، وجون رولز (John Rawls) (١٩٢١-٢٠٠٢)، وأمارتيا سن (Amartya Sen) (١٩٣٣)، ولكن أهم ما يميز كل من جون رولز ورونالد دوركين هو أن كلاً منهما ركز كل اهتمامه على هذه المسألة ووضع نظريته من أجل هذا الغرض وهو التأكيد على هذا الانسجام والتوافق التام بين الحرية والمساواة. وعلى الرغم من اتفاقهما حول الهدف العام فإنهما يختلفان حول الكثير من التفاصيل التي يجب أن يتم التعويل عليها لتحقيق هذا الهدف كما سيتضح في ثنايا هذا البحث.

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن طبيعة المفهومين ذاتهما نجد دوركين يؤكد على أن هناك جانب مشترك رئيسي يتفقا فيه معاً وهو أن هذين المفهومين ليسا ثابتين فلا يمكن أن ندعي أن هناك تفسير نهائي ومحدد يمكن التعويل عليه لتوضيح هذين المفهومين فكل مفهوم من هذين المفهومين يكون قابلاً لأن يتم الحديث عنه بمعاني وتفسيرات وتوضيحات وتأويلات متعددة. وفي رأيه على العكس من الكثير من المفكرين السياسيين أن ذلك ميزة وليس عيباً فهذه المرونة الفكرية سوف تمكننا دائماً من الوقوف على نقاط القوة والجوانب المشتركة التي تجمع هذين المفهومين وسوف تمكننا كذلك من الكشف عن مواطن الضعف والقصور وكيف يمكن أن تلتاها بطرق وأساليب متعددة طبقاً للطريقة التي يحاول كلاً منا بها تفسير هذين المفهومين.

وهنا يتبنى دورين في تفسيره لمفهومى الحرية والمساواة النزعة التوفيقية والتي تقوم على النظر إلى التفسيرات المختلفة لمفهومى الحرية والمساواة واستخراج الأشياء الايجابية ومواطن القوة الموجودة فيها ثم محاولة الجمع والتأليف بينها ثم التخلص من نقائصها وعيوبها من خلال إضافة التفسير والرأى الخاص به حول هذين المفهومين.

ترجع أهمية هذا البحث إلى أهمية رونالد دوركين ذاته وإلى أهمية الإسهامات التي قدمها في الفكر السياسي المعاصر والتي من أبرزها: المحاولة التي قام بها للتوفيق بين مفهومى الحرية والمساواة على المستويين النظري والعملي فعلى المستوى النظري نجد أنه قد أكد على أنه لا يمكن أن تكون هناك نظرية سياسية جديرة بالاهتمام وتؤكد على وجود تعارض بين الحرية والمساواة فإن أي نظرية سياسية يجب أن تكون على وعي بتكامل المفهومين وأنه لا غنى لإحدهما عن الآخر، وعلى المستوى العملي أكد على أن الواقع السياسي في أي مجتمع لا يمكن أن يكون جدير بصفة الشرعية السياسية إذا لم يحقق هذين القيمتين معاً. فلا يمكن أن يفي المجتمع بمتطلبات المواطنين وهو يعلي من قيمة الحرية على حساب المساواة أو العكس فالحرية والمساواة هما مبدأى الكرامة الإنسانية اللذان لا غنى عنهما لأي مواطن.

من هنا ترجع أهمية هذا البحث إلى إبراز هذه النقطة التي يؤكد فيها دوركين على جدلية العلاقة بين الحرية والمساواة في كل نواحي الحياة وعلى كل المستويات والتي من أبرزها الجانب الاقتصادي والجانب السياسي ليؤكد على أن هذا الصراع الطويل بين تيارى الفكر السياسي الليبرالي والاشتراكي على أي من القيمتين الرئيسيتين يجب أن تسود: الحرية أم المساواة. هو صراع عاري تماماً من الصحة نظرياً وعملياً لأن هاتين القيمتين متلازمتين في رأيه وجوداً وعدمًا فوجود إحدى هاتين القيمتين سوف يتطلب بالضرورة وجود القيمة الأخرى الملازمة لها والتي ستجعل لوجودها معنى ومضمون حقيقي. لذلك سوف يحاول هذا البحث التركيز على رؤية دوركين لهذه العلاقة الجدلية بين الحرية والمساواة.

يدور هذا البحث حول إشكالية رئيسة هي: هل استطاع دوركين التوفيق بين الحرية والمساواة؟ وما الركائز الأساسية التي اعتمد عليها للتأكيد على هذا التوفيق؟. ولمعالجة هذه الإشكالية سيحاول هذا البحث الإجابة عن ثلاثة تساؤلات أساسية هي: ما مفهوم دوركين عن ازدواجية الحرية والمساواة؟ ما الذي يقصده بالمساواة في الموارد وما علاقتها بالحرية؟ ما هي رؤيته للديمقراطية وكيف ستؤدي إلى حماية الحقوق الفردية؟

## ١- ازدواجية الحرية والمساواة

إن التأكيد على ازدواجية الحرية والمساواة لم يكن أمراً قد انفرد به دوركين فقد أكد على هذه الازدواجية الكثير من المفكرين السياسيين السابقين عليه وكذلك المعاصرين له. ومن هؤلاء المفكرين جون لوك الذي أكد على أن الأفراد قد خلقوا أحراراً ومتساوين ومستقلين ولم يحرم أي إنسان من هذا الحق، ومن ثم لا يمكن إخضاع هؤلاء الأفراد لأي سلطة دون رضاهم<sup>(١)</sup>. كذلك أكد جان جاك روسو على أن الإرادة العامة وحدها هي التي بمقدورها أن توجه قوة الدولة نحو تحقيق الخير العام، وتحقيق المصالح المشتركة التي سيتفق عليها الجميع. وإذا كانت الدولة لا تقوم إلا على اتحاد أعضائها فإنها لن تحقق صالح أعضائها إلا عندما يشكل هؤلاء الأفراد قوة عامة قادرة على تحقيق ما تطمح إليه<sup>(٢)</sup>. أما كانط فقد أكد على أنه لا بد من وضع دستور جمهوري لأنه الدستور الوحيد الذي يجب الاعتماد عليه في تشريع القوانين التي سيخضع لها الشعب، ذلك لأنه يكفل الحرية والمساواة لجميع المواطنين<sup>(٣)</sup>.

وقد أكد جون رولز على أن القيم السياسية هي قيم عظيمة جداً، ومن ثم لا يمكن تجاهلها حيث تحكم هذه القيم هيكل الحياة الاجتماعية الأساسي وتحدد أدوار التعاون الاجتماعي والسياسي الرئيسية. وأهم هذه القيم قيمتي الحرية والمساواة<sup>(٤)</sup>. وقد أكد مايكل ساندل (Michael sandel) (١٩٥٣) على أن الليبرالية هي الليبرالية التي تحتل فيها أفكار العدالة والإنصاف والحقوق الفردية دوراً مركزياً. إن الليبرالية قبل كل شيء هي أولاً نظرية حول العدالة وهي بصورة أخص نظرية حول أولية العدالة في المثل الأخلاقية والسياسية<sup>(٥)</sup>.

يبدأ دوركين تأكيده على ازدواجية الحرية والمساواة وعلى أنهما قيمتين متكاملتين ومتلازمتين وجوداً وعدمًا وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك تعارض بينهما من خلال طرح

(١) جون لوك، الحكومة المدنية، ترجمة: محمود شوقي الكيال، القاهرة، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، ص ٨٣.

(٢) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢، ص ٥١-٥٧.

(٣) كانت، مشروع السلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢، ص ٤١-٤٣.

(٤) John Rawls, political liberalism, Columbia university press, New York, 1996, p. 139- 145.

(٥) مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة: محمد هناد، مراجعة: الزبير عروس- عبد الرحمن بوقاف، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩، ص ٣٥.

مجموعة من التساؤلات أهمها: هل الحرية والمساواة متعارضتين حقًا كما هو شائع غالبًا؟ هل المجتمع الذي يسعى إلى تحقيق المساواة لا يمكنه تحقيق هدفه إلا من خلال القضاء على الحرية؟ وهل يمكن أن يتم التوفيق بين هاتين القيمتين الأساسيتين، وهل يمكن أن تكون لدينا رغبة حقيقية في البحث عن الوسائل التي ستمكننا من تحقيق ذلك؟ وهل هذا الخلاف حقيقي أم أنه مجرد وهم لا أساس له على أرض الواقع؟ وهل الارتباط بين هاتين القيمتين يكون وثيقًا لدرجة أن التنازل عن أحدهما يؤدي بالضرورة إلى انتهاك القيمة الأخرى؟<sup>(١)</sup>

وللإجابة عن هذه التساؤلات يقدم دوركين دليل يرى أنه لا يقبل الشك وأن بداخله الإجابة الوافية عن كل هذه التساؤلات لأنه سيبين بشكل جلي مدى الارتباط والتكامل بين قيمتي الحرية والمساواة وهذا الدليل هو ما أطلق عليه دوركين اسم مبدأي الكرامة الإنسانية. فهذين المبدأين يشكلان معًا أساس الكرامة الإنسانية لأنها لا غنى عنهما لأي حياة إنسانية مرضية وجديرة بأن تعاش، وأن التنازل عن أي من هذين المبدأين يؤدي بالضرورة إلى ضياع هذه الكرامة الإنسانية. وهذين المبدأين هما: الاهتمام المتساوي بحياة كل إنسان، والمسئولية الشخصية عن هذه الحياة. وهنا يؤكد دوركين أننا إذا كنا نختلف في كل شيء فنختلف على سبيل المثال حول الإرهاب والأمن، حول العدالة الاجتماعية ودور الدين في السياسة، وكذلك حول من الذي يجب أن يتولى الحكم وما هي الديمقراطية الحقيقية. وهذه الخلافات التي لا تنتهي تحول السياسة إلى شكل من أشكال الحرب. فعلى الرغم من كل هذه الخلافات فأننا يمكن أن نجد مبادئ مشتركة حقيقية يمكن أن نتفق عليها جميعًا رغم اختلاف رؤانا وتوجهاتنا في كل القضايا وعلى كل المستويات. وهذه المبادئ الخاصة بقيمة الحياة الإنسانية والمسئوليات المتعلقة بها. فهذه هي مبادئ أخلاقية وسياسية أساسية يمكن أن يحدث اتفاق بشأنها من قبل الجميع. فأن التركيز على قوة وأهمية هذه المبادئ المشتركة هو الأساس الذي يجب أن يتم التعويل عليه لإنهاء الخلافات حول القضايا الأساسية التي نقسم حولها والتي من أهمها القضايا المتعلقة بحقوق الإنسان ودور الدين في الحياة العامة، وكذلك القضايا الخاصة بالعدالة الاجتماعية، ودور وطبيعة الديمقراطية<sup>(٢)</sup>.

(1) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, Harvard, Harvard university press, 2002, p. 123.

(2) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, Princeton, new jersey, Princeton university press, 2006, p. 1- 6- 7.

وأهم هذه المبادئ المشتركة المبدأين الأساسيين اللذان يركز عليهما دوركين للتأكيد على ازدواجية قيمتي الحرية والمساواة وفيما يتعلق بالمبدأ الأول الخاص بالقيمة الأساسية لكل حياة إنسانية يؤكد دوركين من خلاله أن كل حياة إنسانية تحوي بداخلها قيمة موضوعية بوصفها حياة إنسانية أصبح لها وجودًا فعليًا وبالتالي أصبحت جديدة بأن تكون موضع اهتمام. وهذه الحياة الإنسانية تحقق ما تصبو إليه عندما تنجح وتثبت وجودها، وتكون حياة سيئة عندما لا تكون موضع اهتمام وبالتالي لا يكون لها وجودًا حقيقيًا. وهذه الحياة الإنسانية يكون لها قيمة موضوعية لأن نجاح وفشل هذه الحياة لا يكون هام فقط للشخص الذي تكون هذه هي حياته أو تكون هامة فقط لأنها تكون كما يريد، وإنما يكون هام أيضًا لأنه سيكون نجاح أو فشل لكل حياة إنسانية، وأنه الشيء الذي نرغب فيه جميعًا أو نتأسف عليه. ومن هنا فأنا نتفق جميعًا على رفض الظلم في أي مكان وتحت أي ظروف ونرفض أن يحيا البشر في ظروف سيئة أينما كانوا ونرفض كذلك أن تصبح الإنسانية حياة مهددة بالضياع<sup>(١)</sup>.

أنا نرغب جميعًا في أن نحيا حياة مرضية ونقر بأهمية ذلك ونرغب في أن يكون ذلك بشكل دائم وليس مؤقت فإن أي حياة إنسانية ظهرت إلى الوجود يجب أن تسير بشكل مرضي ولا يجب أن يتم هدمها. وأنا نتقبل جميعًا أن هذا يجب أن يكون اهتمام متساوي بكل حياة إنسانية<sup>(٢)</sup>.

وبذلك يكون من المستحيل فصل احترام الذات عن احترام أهمية حياة الآخرين. فإن تصرف الشخص بطريقة تنكر الأهمية الأساسية لأي حياة إنسانية هو تقليل من قيمة حياته هو أيضًا وإهدار لكرامته وليس فقط لكرامة الآخرين. وهذا هو ما أكد عليه كانط عندما رأى أن احترام إنسانيتنا يعني احترام إنسانية الآخرين، فإذا تعاملت مع حياة الآخرين على إنها ليس لها أهمية أساسية فانك تكون قد احتقرت حياتك أيضًا<sup>(٣)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع جون ستيوارت مل الذي أكد على أنه ليس هناك شيء أفضل من جعل البشر أنفسهم أقرب إلى أفضل شيء يمكنهم أن يكونوه. وليس هناك شيء أسوأ من منعهم

(1) Ibid, p. 9- 10.

(2) Ibid, p. 14- 16.

(3) Ibid, p. 16- 17.

من القيام بذلك<sup>(١)</sup>. ويتفق كذلك مع روبرت دال الذي رأى أننا إذا أخذنا مبدأ المساواة ذاته يجب أن ننظر إلى مصالح كل إنسان على أنه مساوٍ في ذاته لمصالح أي إنسان آخر<sup>(٢)</sup>.

أما المبدأ الثاني من مبادئ الكرامة الإنسانية وهو المبدأ الخاص بالمسئولية الشخصية عن قيمة هذه الحياة الإنسانية فيؤكد دوركين من خلاله أن كل شخص يجب أن يكون مسئول عن قيمة حياته وعن الحكم عليها وعن تحديد الوسائل التي سيحقق بها هذه القيمة. وتشمل هذه المسئولية اتخاذ وتنفيذ القرارات الأساسية التي ستجعل حياته مرضية له وجديرة بأن تعاش. وفي غضون هذه المسئولية فأنا لا يجب أن نخضع لإرادة أفراد آخرين في اتخاذ هذه القرارات، يجب ألا نتقبل حق أي شخص آخر في أن يرغمنا على الإذعان لرؤية للنجاح ليست من اختيارنا. وهنا يجب أن نميز بين الخضوع وبين الطرق المتنوعة التي يمكن أن يؤثر بها الآخرون علينا والتي لا تتضمن الخضوع والتي لا تكون موضع اعتراض من قبل هذا المبدأ الخاص بالكرامة الإنسانية. ربما يقدم لنا الآخرون نصيحة، وربما نميل لسبب أو لآخر بالأخذ بهذه النصيحة. ربما نعجب أو نتمنى أن نكون ممثلين لهم في قيم يعتنقونها وقرارات يتخذونها<sup>(٣)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع اغلب المفكرين السياسيين الذين أكدوا على هذا المبدأ الخاص بالمسئولية الشخصية ومنهم جون ستيوارت مل الذي أكد على أن قيمة الإنسان لا تتحقق إلا عندما يمارس قدراته بالشكل الذي يراه مناسباً اعتماداً على فهمه ودوافعه ورغباته. فيجب أن يتم السماح للأفراد المختلفين بأن يحيوا حيوات مختلفة<sup>(٤)</sup>. ويتفق كذلك مع هارولد لاسكي (Harold laski) (١٨٩٣-١٩٥٠) الذي أكد على أن للفرد القدرة والحرية في اختيار طريقه الخاص في الحياة دون التعرض لقيود صارمة مفروضة من الخارج<sup>(٥)</sup>. ويتفق أيضاً مع فريدريك هايك (friedrich hayek) (١٨٩٩-١٩٩٢) الذي أكد على إنه يجب أن يتم الاعتراف بالفرد بوصفه

(١) جون ستيوارت مل، عن الحرية، ترجمة: هيثم كامل الذبيدي، منتدى مكتبة الإسكندرية، www.alexandra.ahlamontada.com، ص ٧٧.

(٢) روبرت أ. دال، التحليل السياسي الحديث، ترجمة: علاء أبو زيد، مراجعة: علي الدين هلال، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣، ص ٧٥.

(3) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, p. 17.

(٤) جون ستيوارت مل، عن الحرية، ص ٧١-٧٢-٧٦.

(٥) هارولد لاسكي، الحريات في الدولة الحديثة، القاهرة، مطابع الإعلانات الشرقية، ١٩٣٧، ص ٥٣-٥٤.

الحكم النهائي لأعماله وأهدافه والإيمان بأن آراءه الخاصة هي التي تحدد طريقته في الحياة<sup>(١)</sup>. ويتفق كذلك مع جان بول سارتر (jean paul sartre) (١٩٠٥-١٩٨٠) الذي أكد على أن الإنسان لن يكون إلا ما قدره لنفسه، أنه يكون ما يريد أنه ليس إلا ما يصنعه هو بنفسه، إن الإنسان ليس شيئاً جامداً كالحجارة أو المنضدة أنه يعي ذاته ويصنع حياته ويخطط لمستقبله. فالإنسان مسئول عن ما هو عليه، فكل فرد وصي عن نفسه ومسئول عن أفعاله مسئولية كاملة<sup>(٢)</sup>.

وهنا يتفق دوركين أيضاً مع جون رولز الذي رأى أن حرية المواطنين تتجسد أيضاً في قدرتهم على تحمل المسؤولية التي تدفعهم نحو تحقيق أهدافهم. ومن ثم يكون لدى المواطنين القدرة على التكيف مع أهدافهم وطموحاتهم وفي سبيل ذلك يبذلون أقصى جهودهم لتزود بهذه القدرة بشكل عقلافي<sup>(٣)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن هذين المبدأين الأساسيين هما مبدأي أو بعدي الكرامة الإنسانية. وهذين المبدأين هما المبدأين المعبرين عن القيمتين الأساسيتين لكل حياة إنسانية وهما قيمتي الحرية والمساواة فالمبدأ الأول هو المبدأ المعبر عن قيمة المساواة والمبدأ الثاني هو المبدأ المعبر عن الحرية ومعنى ذلك أن الحرية والمساواة تشكلان معاً أساس الكرامة الإنسانية. وهذا ينفي بالطبع الزعم القائل أن الحرية والمساواة قيمتين متعارضتين. ويؤكد بما لا يدع مجال للشك على اتحادهما وتكاملهما. وبالتالي يعلن دوركين رفضه لهذا التعارض المزعوم بين الحرية والمساواة ويرى أن المجتمعات السياسية لكي تكون لها صفة الشرعية يجب أن تحقق هاتين القيمتين معاً بانتهاج الطرق التي تؤكد على تكاملهما، والتي تؤكد على أن كلاً منهما جزء لا يتجزأ من الآخر. لأنه بذلك فقط سيتم الحفاظ على الكرامة الإنسانية<sup>(٤)</sup>.

وهنا يرى دوركين أننا يجب أن ننظر إلى النتائج المترتبة على الإقرار بالتعارض بين الحرية والمساواة، فإذا كانت الحرية والمساواة متعارضين، فإن اختيار كارثي بين الفضيلتين يجب

(١) ف. أ. هايك، الطريق إلى العبودية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٤، ص ٧٧-٧٨.

(٢) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحفني، القاهرة، مطبعة الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٦٤، ص ١٤-١٥.

(3) John Rawls, political liberalism, p. 33-34.

(4) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, p. 10- 11.

أن يتم اتخاذه. وبذلك يرى دوركين أن أي خلاف حقيقي بين الحرية والمساواة يجب أن ينتهي<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن السبب الرئيسي الذي أدى إلى التأكيد على وجود تعارض بين قيمتي الحرية والمساواة يرجع إلى التفسيرات النظرية المجردة المقدمة لهاتين القيمتين والتي نجد فيها أن كل تفسير يقدم معنى منغلَق لأحدى هاتين القيمتين ويكون هذا المعنى منفصل عن المعاني المختلفة الخاصة بالتفسيرات الأخرى للقيمة الثانية. ويتصور واضح كل تفسير أن تفسيره هو التفسير الصحيح للحرية أو للمساواة وأن التفسيرات الأخرى تكون خاطئة، وبذلك يتوهم الشخص الذي يضع تفسير للحرية أو للمساواة من خلال وصفه المنغلَق أنه قد وضع تفسيراً كاملاً للقيمة التي يدافع عنها سواء كانت الحرية أو المساواة ويرى أن هذا التفسير لا يحتاج إلى شيء آخر خارجه. ويرى أن كل جهده يجب أن يكون منصب على الدفاع عن القيمة التي ينادي بها متوهمًا أن هذا الدفاع المستميت يقتضي بالضرورة رفض القيمة الأخرى ومن هنا تم النظر إلى قيمتي الحرية والمساواة على أنهما قيمتين متعارضتين. ومن هنا تم النظر إلى الحرية على أنها التحرر من كل القيود باختلاف صورها وأشكالها وبالتالي تم النظر إلى الدعوة إلى المساواة بأي شكل أو صورة من الصور على أنه تقييد للحرية الشخصية. وقد تم النظر إلى المساواة في المقابل على أنها تعني التطابق أو التماثل حتى ولو كان على حساب الحرية التي قد لا تكون لها ضرورة أمام المهمة الأساسية وهي تحقيق المساواة. والمساواة تعني أن يكون لدى الأفراد نفس الثروة أو نفس المكانة أو بشكل أكثر تعميمًا نفس الاحتياجات<sup>(٢)</sup>.

وهنا يستنتج دوركين أن التعارض بين قيمتي الحرية والمساواة يكون على مستوى التفسيرات والنظريات وليس على مستوى الواقع الفعلي. فإذا نظرت إلى الشخص الذي يدافع باستماتة عن الحرية رافضاً قيمة المساواة ووضعته في مواقف حياتية فعلية لا يكون فيها مساوياً لأقرانه وإنما يكون أقل شأنًا منهم، فأنت ستجده يعترض بشدة على ذلك مطالباً بالمساواة ونفس الشيء بالنسبة للشخص الذي يدافع عن المساواة حتى ولو على حساب الحرية إذا تم وضعه في مواقف فعلية تم فيها حرمانه من ممارسة حريته حتى ولو في أبسط الأمور سوف تجده يعترض بشدة منادياً أين حريتي، ومعنى ذلك أنه على مستوى الواقع الفعلي الذي

(1) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 128.

(2) Ibid, p. 125.

يحياه كل إنسان لابد من وجود هاتين القيمتين معاً، وذلك على العكس من ما تدعيه النظريات التي تؤكد على وجود تعارض بينهما<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن مبدأ المساواة المجرد يمكن أن يتم رفضه نظرياً بشكل مطلق أو التحفظ عليه بطرق مختلفة. ولكن ليس هناك مجموعة هامة من الآراء السياسية المتداولة بيننا سوف ترفضه بشكل مطلق أو تحفظ عليه بأي طريقة سوف تسمح للحرية بأن تفوز بالتعارض معه. فإن رفض هذا المبدأ بشكل كامل يبدو مستحيل بالنسبة لنا فلا يمكن أن يكون هناك تأكيد، على أن المسؤولين يجب أن يكونوا مهتمين بحياة بعض المواطنين بدرجة أكبر من الاهتمام بحياة البعض الآخر. أن ما يرغب دوركين التأكيد عليه هو أن مبدأ الاهتمام المتساوي يمكن أن يكون موضع رفض أو تحفظ على مستوى النظريات والتصورات ولكنه لا يمكن أن يكون كذلك في الواقع الفعلي المعاش. وهنا يؤكد دوركين أيضاً أن الحرية لا يمكن أن يكون لها قيمة أساسية بعيداً عن الدور الذي تلعبه الحرية في حياة هؤلاء الذين تكون لديهم الحرية. فلا يمكن أن يكون هناك شخص متحمس للحرية، باعتبارها شيء ما له قيمة أساسية، لا يعتقد بأن الحياة المقادة تحت ظروف الحرية سوف تكون لهذا السبب حياة أكثر قيمة، لأنها ستكون حياة أكثر استقلالية وأكثر أصالة، وثقة، وأكثر كرامة، وسوف تكون حياة أفضل في أوجه أخرى<sup>(٢)</sup>.

إذا كانت الحرية قيمة لأن الحياة المقادة بحرية تكون حياة أكثر قيمة، فإن مبدأ المساواة ذاته يتطلب أن تهتم الحكومة بالحرية، لأن الحكومة مطالبة بالاهتمام بحياة محكوميهما. وبناءً على هذا كيف يمكن أن تتعارض المساواة مع التصور الملائم للحرية؟<sup>(٣)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن أي تعارض حقيقي بين الحرية والمساواة وأي تعارض بين الحرية ومتطلبات التصور الأفضل لمبدأ المساواة المجرد يكون إعلان بأن الحرية يجب أن تفقد معناها. لهذا لا يمكننا الحث على أي حق للحرية التي تتعارض مع متطلبات المساواة. أن أي تعارض حقيقي لا يكون فقط اختراع فلسفي وإنما انهزام وجداني. وهناك سبب هام يؤكد على أنه ليس هناك خلاف حقيقي، وهذا السبب هو أنه ليس هناك حق خاص بالحرية

(1) Ibid, p. 128.

(2) Ibid, p. 129- 130.

(3) Ibid, p. 130.

نرغب في الإقرار به سوف يتم تقويضه من خلال السياسات التي يتطلبها التصور الملائم للمساواة<sup>(١)</sup>.

وهنا نتساءل ما هو التصور الملائم للمساواة الذي سيؤدي إلى الحفاظ على الحرية والتأكيد على قيمتها ومدى أهميتها؟

## ٢- المساواة في الموارد وعلاقتها بالحرية

يبدأ دوركين تقديم تصوره الملائم للمساواة والذي يرى أنه لا يتعارض مع قيمة الحرية وإنما على العكس من ذلك يكون مدعماً لها ومدافعاً عنها لأنها الركيزة الأساسية التي سيتم وضع التصور الملائم للمساواة بناء عليها من خلال رفض الافتراض الخاطئ الذي قامت عليه أغلب التصورات المدافعة عن المساواة وهذا الافتراض هو جعل المساواة مرادفة للتطابق أو التماثل. وهنا يؤكد دوركين أن هذا التطابق لا يمكن أن يتحقق على أرض الواقع وأن كل ما فعلته هذه التصورات المقدمة للمساواة هي أنها قد جعلت من فكرة المساواة فكرة غامضة ومشوشة، فالأفراد يمكن أن يكونوا متساويين في شيء ما والنتيجة هي أن يصبحوا متفاوتين أو أكثر تفاوتاً في الأشياء الأخرى. فإذا كان الأفراد متساويين في الدخل والثروة بالشكل الذي طالبت به أغلب التصورات المدافعة عن المساواة فأنهم سوف يكونوا مختلفين في مقدار الرضا عن حياتهم والعكس صحيح. وليس معنى ذلك أن فكرة المساواة تكون فكرة عديمة القيمة ولكن الشيء الأهم لكي تكون هناك مساواة حقيقية هو ترك الخلافات النظرية التي لا طائل منها والتي أصبحت متعددة لدرجة أفقدت الكلمة كل معنى حقيقي، وبدلاً من ذلك يجب أن يتم التركيز على شكل المساواة الذي تكون له الأهمية الحقيقية<sup>(٢)</sup>.

وهنا فإن التصور الذي وجد دوركين أنه التصور الملائم للمساواة هو التصور الذي أطلق عليه اسم المساواة في الموارد لأنه التصور الوحيد الذي يكون بمقدوره الدفاع عن اتحاد وتكامل قيمتي الحرية والمساواة والذي أراد أن يثبت من خلاله أن المساواة تكون قيمة أساسية في الليبرالية على عكس ما هو شائع غالباً. أنه يرغب في الحفاظ على الفردية وقيمة الحرية بوصفها

(1) Ibid, p. 130- 131.

(2) Ronald Dworkin, what is equality? Part 1: equality of welfare, philosophy and public affairs, vol.10, no.3, 1981, pp. 185.

جوهر الليبرالية ولكن لكي تتحقق هذه الفردية ولكي يكون هناك وجود حقيقي للحرية لابد من وجود قيمة المساواة كخطوة أساسية وسابقة سوف يترتب عليها وجود الحرية والممارسة الحقيقية لها<sup>(١)</sup>.

إن الدعامة الأساسية التي أعتمد عليها دوركين في وضع تصوره الخاص بالمساواة والمتمثل في المساواة في الموارد هي نفس الدعامة التي أثبت من خلالها ازدواجية الحرية والمساواة وهذه الدعامة هي التركيز على مبدأي الكرامة الإنسانية والدفاع عنها بوصفها الأساس الوحيد الذي يمكن أن تتحقق في ظلها مساواة حقيقية لا تتعارض مع الحرية وهنا يؤكد دوركين أن الحكومة لا تكتسب صفة الشرعية ما لم تعتمد في الأساس على ترسيخ مبدأين أساسيين هما: أنها يجب أن تظهر اهتمام متساوي بمصير كل شخص تدعي السيادة عليه، وأنها يجب أن تحترم بشكل كامل مسئولية وحق كل شخص في أن يقرر بنفسه كيف يتوصل إلى شيء ما يكون له قيمة فيما يتعلق بحياته. وهنا يرى دوركين أن هذين المبدأين يكونان موضع قبول من قبل كل المدافعين عن العدالة التوزيعية، ولكن الشيء الوحيد الذي يجعل أي توزيع مقبولاً ومبرراً هو توضيح كيف أن ما تقوم به الحكومة يحترم هذين المبدأين الأساسيين المتمثلين في الاهتمام المتساوي بمصير كل شخص والاحترام الكامل للمسئولية الفردية<sup>(٢)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن المساواة هي الفضيلة الأساسية في المجتمع السياسي ودونها تكون الحكومة مجرد استبداد لأن وجودها في هذه الحالة يكون غير مبرر ولا جدوى منه. فأن توزيع الموارد يكون مرتبطاً ارتباطاً أساسياً بالقوانين الموجودة في هذا المجتمع فأن الموارد التي يمتلكها كل مواطن تعتمد بشكل كبير على القوانين التي يتم سنها والتي لا تشمل فقط القوانين الخاصة بالملكية والسرقة والتعاقد والإضرار المتعمد والغير متعمد<sup>(٣)</sup>.

وإنما تشمل أيضاً القوانين الخاصة بالضرائب وقوانين العمل والقوانين الخاصة بالسياسة المالية والنقدية والقوانين والسياسات البيئية والتخطيط العمراني، والقوانين الخاصة بالسياسة الخارجية، وقوانين النقل وكذلك قوانين الرعاية الصحية والقوانين الخاصة بتنظيم الدواء

(1) Dragica vujadinovic, Ronald dworkin- theory of justice, European scientific journal , vol. 8, no. 2, pp. 1- 2.

(2) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, london, Cambridge, Harvard university press, 2011, p. 2.

(3) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, pp. 1- 2.

والغذاء والقوانين الخاصة بالحقوق المدنية وغيرها من القوانين التي تهم كل مواطن. ويتضح من ذلك أن كل القوانين التي يتم سنّها وتنفيذها من قبل الحكومة يجب أن تركز على ما يحقق الاهتمام المتساوي بكل المواطنين دون تمييز لأن أي تغيير في هذه القوانين والسياسات سوف يؤثر على توزيع الموارد والفرص الشخصية في المجتمع<sup>(١)</sup>.

من هنا فإن الحكومة لا يمكن أن تتخلى عن مسؤوليتها في تحقيق الاهتمام المتساوي من خلال ادعاء أن موارد الفرد تعتمد على اختياراته وليست على اختيارات الحكومة أنها تعتمد عليهما معاً. فإن التنظيم السياسي الذي تهيم عليه الحكومة، يحدد لكل فرد النتائج المترتبة على مجموعة من الاختيارات التي يتخذها عن التعليم، والتدريب، والتوظيف، والاستثمار، والإنتاج، ووقت الفراغ وكل الأحداث جيدة أو سيئة الحظ التي ربما يتعرض إليها. يتضح من ذلك أن أي شيء تقوم به الحكومة يؤثر على الموارد التي تكون لدى الأفراد ومن هنا فإن الرغبة في عدم تدخل الحكومة بشكل مطلق في حياة مواطنيها لن تكون في صالح هؤلاء المواطنين وإنما سوف تؤثر بالسلب على حياتهم لأنها سوف تضع من خلال القوانين التي تسنها الركائز الأساسية التي سينطلق منها كل مواطن ليحقق الحياة المرضية والتي تكون لها قيمة بالنسبة له. ومن ثم فإن ادعاء عدم التدخل من قبل الحكومة ما هو إلا وهم لا أساس له على أرض الواقع<sup>(٢)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع هارولد لاسكي الذي رأى أن المساواة لا تعني التماثل فليس هناك ما يبرر المطالبة بمعاملة الناس المختلفين نفس المعاملة أكثر ما يبرر المطالبة بنفس الملابس لأشخاص مختلفين في الطول أو نفس الطعام لأشخاص من أذواق مختلفة. بيد أنها لا شك تعني حقاً متساوياً في إشباع حاجات متساوية وألا يتمتع أي مواطن بميزة خاصة تمنع هذا الحق في الإشباع عن مواطن آخر. وهي تعني الاعتراف بمستوى من الإشباع العام في التنظيم الاجتماعي يكون فيه الحد الأدنى لإشباع الحاجات المتساوية في مستوى يسمح بتحقيق الذات بصورة متزايدة<sup>(٣)</sup>.

(1) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, p. 99.

(2) Ibid, p. 99.

(٣) هارولد لاسكي، تأملات في ثورات العصر، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: عبد المعز نصر، القاهرة، دار القلم، ص ٢٥٧.

ويتفق أيضًا مع ميشيل أوكشوت (Michael oakeshott) (١٩٩٠-١٩٠١) الذي رأى أن الدولة هي كل ما يرضي الاحتياجات الكلية للأشخاص الكاملين. أن الدولة توجد فقط طالما أنه يوجد مثل هذا الإرضاء وأينما يوجد هذا الإرضاء توجد الدولة. فإن كل نشاط موجه نحو أشباع احتياجات الأشخاص الضرورية هو نشاط الدولة وان الحكومة تسهم بشكل متكرر في هذا الإشباع<sup>(١)</sup>.

ويتفق كذلك مع روبرت دال الذي رأى أن مبدأ المساواة يجب أن يكون الأساس الذي تعتمد عليه الحكومة في اتخاذ القرارات السياسية لأنها يجب أن تعطي اعتبارًا متساويًا لمصالح كل فرد يرتبط بهذه القرارات<sup>(٢)</sup>.

كذلك يتفق دوركين مع جون رولز الذي أكد على أن العدالة هي الفضيلة الأولى في المجتمع والتي يجب أن يتم بذل كل الجهود من قبل مؤسسات المجتمع الأساسية لتحقيقها<sup>(٣)</sup>. ويتفق كذلك مع أمارتيا سن الذي أكد على أن القدرات الفردية تعتمد بشكل حاسم على أمور كثيرة من بينها الترتيبات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية<sup>(٤)</sup>. ويتفق كذلك مع مايكل ساندل الذي أكد على أن العدالة ليست مجرد قيمة مثل سائر القيم وتوزن حسب مقتضيات الحال بل هي أعلى الفضائل الاجتماعية على الإطلاق وهي القيمة التي يجب الاستجابة لها قبل غيرها من القيم<sup>(٥)</sup>.

وهنا نجد أن دوركين يختلف عن روبرت نوزيك (Robert nozick) (١٩٣٨-٢٠٠٢) الذي نادى بدولة الحد الأدنى التي يجب أن تكون لها مهام محددة تتعلق بالحماية من استخدام القوة والسرقة والغش وتتعلم كذلك بتنفيذ العقود. وبناءً على هذا فقط تكون مبررة، وأن أي دولة توسع من صلاحياتها بحيث تتجاوز نطاق هذه المهام المحددة سوف تنتهك الحقوق المملوكة

(1) Michael oakeshott, the authority of the state in religion politics and the moral life, new haven and London: yale university press, 1993, p. 83- 84- 85.

(٢) روبرت. أ. دال، عن الديمقراطية، ترجمة: أحمد أمين الجمل، القاهرة، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ٢٠٠٠، ص ٧٥.

(3) John rawls, a theory of justice, Harvard university press, Harvard, 1971, p. 3.

(٤) أمارتيا صن، التنمية حرة، ترجمة: شوقي جلال، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤، ص ٥٠.

(٥) مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ص ٣٦.

للأفراد لأنها لا يجب أن ترغمهم على القيام بأشياء معينة لأنها عندما تفعل ذلك سوف تكون غير مبررة<sup>(١)</sup>.

وبذلك فإن الحكومة سوف تظهر الاهتمام المتساوي بكل مواطنيها فقط عندما يترتب على تنظيمها السياسي أن يكون لدى مواطن نفس الموارد بغض النظر عن الاختيارات التي سيقوم باتخاذها والتي تتعلق في الأساس بمسئوليته الفردية عن حياته. وهنا فإن الحكومة يجب أن تحترم أيضًا المبدأ الثاني للكرامة الإنسانية الذي يضع لكل مواطن المسؤولية الشخصية عن تحديد وتحقيق ما له قيمة في حياته. لذلك لا بد من البحث عن تصور للاهتمام المتساوي الذي يحترم المسؤولية الفردية الخاصة بكل مواطن عن قيمة حياته وعن ما يحقق هذه القيمة من وجهة نظره<sup>(٢)</sup>.

وبذلك يرى دوركين أن الاهتمام المتساوي يكون له السيادة من خلال هذين المبدأين الذين يعملان معًا بشكل منسجم. يتطلب المبدأ الأول أن تتبنى الحكومة القوانين والسياسات التي تضمن الاهتمام المتساوي بمصائر مواطنيها. ويتطلب المبدأ الثاني أن تعمل الحكومة على أن تكون مصائرهم متماشية مع الاختيارات التي قاموا باتخاذها. يختار الأفراد قناعاتهم، وتفضيلاتهم وبشكل أكثر عمومية شخصيتهم. لذلك فإنهم يكونوا مسئولين عن نتائج الاختيارات المترتبة على هذه القناعات والتفضيلات وعلى هذه الشخصية<sup>(٣)</sup>.

يتضح من ذلك أن حكومة المجتمع السياسي الكبير تؤثر على موارد كل مواطن من مواطنيها والتي يواجه بها حياته. لهذا فإن الدولة لا يمكن أن تتخلى عن متطلبات الاهتمام المتساوي من خلال التنصل من المسؤولية عن الوضع الاقتصادي لأي مواطن<sup>(٤)</sup>.

وإذا تساءلنا ما هو تصور الاهتمام المتساوي الذي سيحترم المسؤولية الفردية نجد أن دوركين يبدأ إجابته عن هذا التساؤل من خلال رفض التصورات الأخرى للمساواة المختلفة عن تصوره الخاص بالمساواة والمتمثل في المساواة في الموارد لأن هذه التصورات تكون عاجزة

(1) Robert nozick, anarchy, state, and utopia, oxford, basic books, inc, 1974, p. ix.

(2) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, p. 102.

(3) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 6- 7.

(4) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, p. 98- 99.

عن تحقيق الهدف المنشود الذي يسعى إليه وهو وضع تصور للمساواة يتم من خلال التأكيد على اتحاد وتكامل قيمتي الحرية والمساواة. ومن أهم هذه التصورات التي تكون موضع رفض من قبل دوركين هو تصور المساواة في الرفاهية وهو في رأيه التصور الأكثر عمومية الذي يضم بداخله اغلب تصورات المساواة بأشكالها وصورها المتعددة.

إذا كان دوركين يدافع عن إحدى تصورات العدالة التوزيعية والمتمثل في المساواة في الموارد والذي يرى أنه التصور الملائم لمساواة فإنه يرفض أن يكون هذا التصور مرادفًا للمساواة في الرفاهية والتي تكون لها صور متعددة أهمها: المساواة في الدخل والثروة والمساواة في النجاح والمساواة في السعادة. وفيما يتعلق بالمساواة في الدخل والثروة يرى دوركين أن المساواة لا يمكن أن تكون مرادفة للمساواة في الدخل والثروة وذلك بسبب تهافت هذه الفكرة التي تركز على جانب واحد من جوانب المساواة وتهمل كافة الجوانب الأخرى التي لا تقل أهمية عن هذا الجانب. وهنا يتساءل دوركين كيف سيتم تحقيق المساواة في الدخل والثروة بين كافة المواطنين على الرغم من اختلاف مهاراتهم وقدراتهم ومؤهلاتهم وطموحاتهم. فكيف ستفرق الرفاهية بين شخصان لديهما ثروة متساوية في حين أنهما مختلفان في المهام الملقاة على كلاً منهما وفي كفاءة القدرات الذهنية والبدنية الخاصة بكلاً منهما. وهنا يؤكد دوركين أن أي نظرية تتضمن المساواة في الرفاهية يجب أن تركز اهتمامها على رفاهية الأفراد ككل بدلاً من أن تركز على الرفاهية المستمدة من أو المفقودة من خلال أي مورد بعينه<sup>(١)</sup>.

فإننا إذا كنا نرغب بصدق في أن يتعامل الأفراد كمتساوين يجب أن نبحث عن ما يجعل حياتهم مرغوب فيها بشكل متساوي بالنسبة لهم، وأن نمنحهم الوسائل التي تمكنهم من ذلك، وليس البحث عن ما يجعل أرصدهم في البنوك واحدة<sup>(٢)</sup>.

وهنا يختلف دوركين عن جون رولز الذي نادى بالمساواة في الدخل والثروة بوصفها احد الخيرات الأولية التي يجب أن يحصل عليها كل المواطنين بشكل متساوي<sup>(٣)</sup>.

ومن الصور الأخرى للمساواة في الرفاهية الدعوة إلى أن تكون الرفاهية مرادفة للمساواة في النجاح. ويعترض دوركين على هذه الصورة مؤكداً أنه ليس هناك رؤية محددة للنجاح

(1) Ronald Dworkin, what is equality? Part 1: equality of welfare, p.186- 190.

(2) Ibid , p. 189.

(3) John rawls, political liberalism, p. 181- 189.

يتفق عليها الجميع وليس هناك أنماط محددة للنجاح يتفق عليها الجميع أيضًا. فما يحقق النجاح بالنسبة لشخص لا يكون كذلك بالنسبة لشخص آخر فالأفراد تكون لديهم رؤى مختلفة حول النجاح والإخفاق الشخصي والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً أو الصداقة، ويرتبطون بمجموعة بعينها أو بمجموعات متعددة، ويطورون مجموعة بعينها من المهارات، ويمارسون مجموعة من الهوايات وتكون لديهم مجموعة من المصالح وهكذا، يتضح من ذلك أن النجاح مسألة نسبية وأنه يختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف تفضيلاتهم وأهدافهم، ومن ثم لا يمكن أن تتحقق المساواة في النجاح. فليس هناك مقياس محدد ثابت للنجاح وإنما مقاييس مختلفة، وآليات مختلفة لتحقيقه<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن المساواة في النجاح تكون مقبولة فقط إذا كانت تعني المساواة في أن يحيا كل شخص الحياة التي تكون مرضية وناجحة بالنسبة له من خلال توفير الظروف والفرص الملائمة التي تساعده على تحقيق هذه الحياة الناجحة من وجهة نظره، وبذلك لا تكون المساواة مرادفة لنمط بعينه من النجاح يكون هو المعيار الوحيد للمساواة<sup>(٢)</sup>.

وهنا فأن ما ينطبق على المساواة في النجاح ينطبق أيضًا على المساواة في السعادة التي كانت أيضًا موضع رفض من قبل دوركين وذلك لنفس الأدلة التي قدمها لرفض المساواة في النجاح فالأفراد ليس لديهم رؤية محددة يتفق عليها الجميع حول ما يحقق لهم السعادة وليس هناك نوع محدد من السعادة يكون موضع قبول من الجميع. فالأفراد يختلفون حول ما هي السعادة وحول ما هي الوسائل التي ستمكنهم من بلوغ هذه السعادة، وذلك أيضًا نتيجة لاختلاف أهدافهم وطموحاتهم ومتطلباتهم التي ترتبط بنوع الحياة التي يختارها كل منهم لتكون هي الحياة السعيدة بالمسبة له. فالأفراد يكونوا مختلفين حول السعادة لدرجة أن البعض يكونوا مستعدين بالتضحية بسعادتهم من أجل أهداف أخرى تكون أكثر أهمية بالنسبة لهم<sup>(٣)</sup>.

كذلك يؤكد دوركين أن السعادة والألم حالتين شعوريتين محدودتين للغاية وغير كافيتين للتعبير عن مجموعة متكاملة من الحالات الشعورية يجب أن يتم إدراجها<sup>(٤)</sup>.

(1) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p.29- 30.

(2) Ibid, p. 20.

(3) Ibid, p. 355.

(4) Ronald Dworkin, what is equality? Part 1: equality of welfare, p. 192- 193.

وهنا يرى دوركين أنه إذا كان هدف المجتمع هو أن يجعل الأفراد متساوين في أي من هذه الأمور الخاصة بالرفاهية، سوف يكون من الضروري أن يفرض على كل شخص حكمه الجماعي حول ما هي الحيات التي تكون خيرة وكيف يحيونها بشكل جيد. وسوف تفنى المسؤولية الشخصية وسوف يكون الهدف هو ضمان أن الناس متساوين في سلعة رفاهية محددة، بغض النظر عن ما هي الاختيارات التي يجب أن يتوصلون إليها أو المخاطر التي سيتعرضون لها. وبالتالي سوف يتم النظر إلى المسؤولية الشخصية على أنها لا شيء<sup>(١)</sup>.

يتضح من ذلك أن المساواة في الرفاهية ليس بها مكان للمسئولية الفردية حيث تتطلب المساواة في الرفاهية أن يدعم الأفراد اختيارات الآخرين كلما كان ذلك سوف يحقق المساواة في الرفاهية بشكل عام، وتتطلب

أن يستوعب الأفراد الأذواق الخاصة للآخرين، بصرف النظر عن مصدرها أو مضمونها<sup>(٢)</sup>.

يستنتج دوركين من كل ما سبق أن مفهوم المساواة في الرفاهية يكون مفهوم غامض مجرد وغير عملي في تقديم أساس لأي نظرية خاصة بالمساواة. كذلك فإن كل النظريات التي تحدثت عن المساواة في الرفاهية ليس هناك اتفاق بينها حول ما هي هذه الرفاهية. وإذا نظرنا إلى التصورات الشهيرة الخاصة بالرفاهية نجد أنه سوف ينشأ عنها مشكلات مفهومية وعملية تتعلق بتقييم ومقارنة مستويات الرفاهية الخاصة بأفراد مختلفين. كذلك فإن كل تصور من هذه التصورات سوف يتحدث عن موازنات للرفاهية غير محددة في الغالب: وليس السبب أن شخص سيكون أقل رفاهية من آخر ولكن السبب هو أن رفاهيتهما لن تكون متساوية<sup>(٣)</sup>.

يتضح من ذلك أن المساواة في الرفاهية لا تكون لها قيمة حقيقية فإلى جانب كونها مثالية ولا يمكن تحقيقها على أرض الواقع مما يجعلها مخيبة للآمال فإن الابتعاد عنها تكون له أهمية أخلاقية لأنها تنكر المسؤولية الشخصية الخاصة بكل مواطن عن قيمة حياته وعن كيفية تحقيق هذه القيمة بوسائله الخاصة<sup>(٤)</sup>.

(1) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 355.

(2) Arthur ripstein, liberty and equality, new york, Cambridge university press, 2007, p. 88.

(3) Ronald Dworkin, what is equality? Part 1: equality of welfare, p.190- 191.

(4) Arthur ripstein, liberty and equality, p. 86.

وهنا يؤكد دوركين أنه لا بد من وجود تصور ملائم للمساواة يوحد بين المساواة والمسئولية الشخصية ويقوم على احترامهما معاً<sup>(١)</sup>.

من هنا فإن المجتمع الذي يحترم المسئولية الأخلاقية الشخصية يجب أن يركز على توزيع عادل للوسائل عندما يرسخ دعائم تنظيمه السياسي. يجب أن يترك اختيار الغايات لمواطنيه كل منهم على حدا<sup>(٢)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع إشعيا برلين (isaiah berlin) (١٩٠٩-١٩٩٧) الذي أكد على أن الفرد يكون حر وفق الدرجة التي لا تسمح بتدخل أي فرد أو جماعة في نشاطه وعمله<sup>(٣)</sup>. ويتفق كذلك مع روبرت دال الذي رأى أن كل شخص يحتاج إلى أشياء محددة: البقاء والغذاء والمأوى والصحة والحب والاحترام والأمن والعائلة والأصدقاء والعمل المرضي والترفيه وغير ذلك. وربما يختلف النمط المحدد لاحتياجات الشخص عن النمط المحدد للآخرين. لذلك سوف يحتاج كل شخص إلى أن يمارس بعض السيطرة على العوامل التي تحدد مبدأ ومدى تحقيق رغباته، وكذلك حرية الاختيار وفرصة لتشكيل حياته طبقاً للأهداف والأشياء المفضلة والأذواق والقيم والارتباطات والمعتقدات الخاصة به<sup>(٤)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن فكرة المساواة في الرفاهية يمكن أخذها في الاعتبار فقط من خلال التعامل مع المساواة في النجاح والمساواة في الاستمتاع على أنها مقاييس يجب أن يتم أخذها بعين الاعتبار في شبكة معقدة بدلاً من أن يتم النظر إليها على أنها نظريات منعزلة<sup>(٥)</sup>.

أن رفض دوركين للمساواة في الرفاهية بصورها وأنماطها المختلفة يجعلنا نتساءل ما هو التصور الملائم للمساواة من وجهة نظره، وهنا يجيب دوركين مؤكداً أن التصور الملائم للمساواة هو التصور الذي يسعى إلى تحقيق المساواة من خلال توزيع الموارد المادية الموجودة في المجتمع على كل أفرادها بشكل متساوي لأنه التصور الوحيد القادر على احترام وتدعيم المبدئين الأساسيين للكرامة الإنسانية حيث أنه من الجهة الأولى يظهر الاهتمام

(1) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 7.

(2) Ibid, p. 355- 356.

(٣) إشعيا برلين، حدود الحرية، ترجمة: جمانا طلب، بيروت، دار الساقى، ١٩٩٢، ص ١٢.

(٤) روبرت. أ. دال، عن الديمقراطية، ص ٥١-٥٢.

(5) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 47.

المتساوي بكل أفراد المجتمع وذلك عندما يتم توزيع الموارد المادية بينهم بشكل متساوي، ومن الجهة الثانية يحترم مبدأ المسؤولية الشخصية فيترك لكل مواطن الحرية في استخدام هذه الموارد بالشكل الذي يراه مناسباً لتحقيق الحياة المرضية بالنسبة له والتي تتجسد فيها آماله وطموحاته ومتطلباته.

وهنا يرى دوركين أن تصور المساواة من خلال المساواة في الموارد يعتمد على فرضية أساسية هي: أن مصالح كل أفراد المجتمع يجب أن يتم أخذها بعين الاعتبار بشكل متساوي، ويرى أن المصلحة الأكثر أهمية أن يحيا كل فرد من أفراد المجتمع الحياة المرضية بالنسبة له. لذلك فإن الحكومة يجب أن تعمل لجعل حياة هؤلاء الذين تحكّمهم أفضل، ويكون ذلك من خلال إظهار الاهتمام المتساوي بحياة كل فرد من أفراد المجتمع. ويعتقد دوركين أن العنصر الحاسم لإظهار الاهتمام الملائم بمصالح كل فرد لكي يحيا حياة مرضية يتضمن منح كل فرد حصة متساوية من الموارد والتي تكون وسيلته لكي يحيا هذه الحياة المرضية بالنسبة له<sup>(1)</sup>.

أن هدف دوركين من تقديم تصوره الخاص بالمساواة في الموارد هو التأكيد على أن الحرية والمساواة قيمتين مرتبطتين ارتباطاً وثيقاً ولا يمكن أن ينشأ تعارض بينهما لأنه يقوم على ركيزتين أساسيتين رأى الكثير من المفكرين السياسيين أنها لا يمكن أن يوجد معاً وهاتين الركيزتين هما: الاهتمام المتساوي من قبل الدولة بكل مواطنيها والمسؤولية الشخصية الخاصة بكل فرد عن الحياة التي يرغب في أن يحياها. وبذلك أراد دوركين أن يوفق بين الطريقة التي يجب أن تعمل بها الدولة من أجل مواطنيها والطريقة التي يفكر بها كل فرد في حياته الخاصة. فالدولة يجب أن تحقق المساواة في الموارد المادية والأفراد يجب أن يستخدموا هذه الموارد بالشكل الذي يرونه مناسباً<sup>(2)</sup>.

وإذا كانت المساواة في الموارد تعتمد على التوزيع العادل للموارد المادية بين كل أفراد المجتمع يجب أن نتساءل كيف سيتم هذا التوزيع؟ وهنا يقدم دوركين رؤيتين حول كيفية هذا التوزيع العادل للموارد المادية. الرؤية الأولى: هي الرؤية المثالية والتي يصعب تحقيقها

(1) Colin M. Macleod, liberal neutrality or liberal tolerance? Law and philosophy, no. 16, 1997, pp. 543.

(2) Arthur ripstein, liberty and equality, p. 89.

على أرض الواقع ولكنها تكون الأكثر تفضيلاً من قبل دوركين والرؤية الثانية: هي الرؤية الواقعية والتي يكون لها وجود فعلي على أرض الواقع ولكنها تحتاج إلى الكثير من التحسين لتلافي العيوب الموجودة بها.

وفيما يتعلق بالرؤية المثالية الخاصة بكيفية التوزيع العادل للموارد المادية بين كل أفراد المجتمع بشكل متساوي نجد أن دوركين يلجأ إلى الخيال فيقدم لنا موقفاً افتراضياً يتخيل فيه أن هناك مجموعة من الناجين من حطام السفن انتهى بهم الحال في جزيرة غير مأهولة بالسكان إلا أنها مع ذلك تكون غنية بالموارد الوفيرة، وأن أي إنقاذ محتمل يكون بعد عدة سنوات. وهؤلاء المهاجرون يتقبلون المبدأ القائل أنه لا يحق لأي شخص الحصول على أي من هذه الموارد بشكل مسبق، وإنما يجب أن يتم تقسيمها بالتساوي بينهم<sup>(١)</sup>.

وهنا سوف يتفق كل هؤلاء الأفراد أن الطريقة العادلة الوحيدة التي يمكن من خلالها توزيع هذه الموارد بشكل متساوي تتمثل في إقامة مزاد علني يتم فيه بيع كل الموارد المتاحة. ولكي يتمكنوا من شراء هذه الموارد فإنهم قد وجدوا شيئاً ما يمكن استخدامه كعملة وأن هذه الأموال قد تم تقسيمها عليهم بشكل متساوي، فكان نصيب كل شخص من هذه الأموال هو نفس ما حصل عليه أي شخص آخر وبذلك سوف يؤدي هذا المزاد إلى تحويل مخصصاتهم من الأموال إلى مجموعات متساوية من الموارد والتي يمكن استخدامها في تحقيق الأهداف والطموحات والمتطلبات المحددة التي يضعها سكان الجزيرة بأنفسهم. وسوف تعتمد أسعار الموارد المختلفة على مختلف الاستخدامات التي يرغب مختلف الأفراد في وضعها والطرق التي يمكن بها تبادل استخداماتهم المختلفة. وهذه المجموعات من الموارد سوف تتنوع بطرق مختلفة، وتعكس الاختيارات المتخذة من قبل سكان الجزيرة، وعلى الرغم من أنها سوف تظل مختلفة إلا أنها سوف تظل حصص متساوية<sup>(٢)</sup>.

يتضح من ذلك أنه من خلال هذا المزاد العام سوف تتحقق المشاركة المتساوية في كل الموارد المتاحة لأن كل فرد سوف يكون مشاركاً فيه. وبذلك يتمكن كل شخص منهم من شراء الموارد الخاصة به من هذا المزاد العلني. وهذا الموقف الأساسي سوف يضمن الاهتمام

(1) Ronald dworkin, what is equality?, part 2: equality of resources, public affairs, vol. 10, no.4, 1981, p. 284- 285.

(2) Arthur ripstein, liberty and equality, p. 90.

المتساوي لكل شخص بمعنى أن الاختلافات بين الموارد المختارة سوف تعكس فقط طموحات مختلفة، ومعتقدات مختلفة حول ما يعطى قيمة للحياة<sup>(١)</sup>.

وإذا كان عمل هذا المزداد ناجحًا، فإن كل فرد سوف يكون سعيد بنتيجته، وكل فرد سوف يفضل مجموعة الموارد والخيرات التي حصل عليها عن الموارد التي حصل عليها أي شخص آخر. أن ميزة المشاركة المتساوية، وميزة ردود الأفعال الشخصية على نتائج هذا المزداد العلني، تكون فيما أطلق عليه دوركاين اسم اختبار الحسد، فإذا كان اختبار الحسد متحققًا بمعنى أن كل شخص لا يكون لديه سبب يجعله يحسد أي شخص آخر، فإن الأفراد بهذا يكونوا قد تعاملوا باهتمام متساوي. أن المزداد الناجح يلتزم باختبار الحسد، ويجعل كل فرد يتحمل تكاليف اختياراته. أن الهدف هو أنه لا يمكن لأي شخص أن يدعي أنه قد تعامل باهتمام أقل من أي شخص آخر، وأنه سوف يفضل مجموعة الموارد والخيرات الاجتماعية الخاصة بأي شخص آخر. لهذا فإنه لا يمكن لأي شخص أن يتذمر أو يلوم أي شخص على نتائج هذا المزداد العلني<sup>(٢)</sup>.

وبذلك فإن كل فرد سوف يكون القاضي الذي يحكم على ما إذا كانت مجموعة الموارد الخاصة به تكون في نفس حجم مجموعات الموارد الخاصة بالآخرين: وإذا كان أي شخص يفضل مجموعة الموارد الخاصة بأي شخص آخر على موارده، فإن هذا يعني أن مجموعات الموارد لا تكون متساوية. فإذا كانت شروط المزداد العلني مستوفية فإن المقاييس الأساسية سوف تضمن توزيع خالي من الحسد<sup>(٣)</sup>.

وبذلك سوف تتحقق المساواة في الموارد عندما يحصل كل شخص على مجموعة الموارد التي يفضلها والتي تعكس اختياره الحر لها والتي باختياره لها تتحول من ملكية عامة إلى ملكية خاصة به يحق له أن يتصرف فيها كما يشاء. وهنا فإن كل فرد يتحمل نتيجة اختياره الحر للموارد الخاصة به لأنه قد حصل على نفس الفرص المتساوية التي حصل عليها أي شخص آخر لكي يتمكن من الحصول على أي مورد من هذه الموارد المتاحة للجميع بشكل متساوي<sup>(٤)</sup>.

(1) Dragica vujadinovic, Ronald dworkin- theory of justice, p. 6- 7.

(2) Ibid, p. 7.

(3) Arthur ripstein, liberty and equality, p. 90.

(4) Ibid, p. 91.

وهنا يتفق دوركين مع رولز في وضع موقف افتراضي يتخيل من خلاله الطريقة التي يمكن أن يتم بها تحقيق العدالة، ولكنهما يختلفان حول الهدف من هذا الموقف الافتراضي. ويختلفا كذلك حول ما يتضمنه هذا الموقف وذلك نتيجة اختلاف رؤية كل منهما في تحقيق العدالة فقد وضع دوركين موقفه الافتراضي ليوضح لنا الطريقة التي ينبغي أن يتم بها توزيع الموارد المادية الموجودة في المجتمع بشكل متساوي على كل أفراد. أما هدف رولز من موقفه الافتراضي الذي أطلق عليه اسم الوضع الأصلي فيكمن في التوصل إلى مبادئ العدالة التي سوف يحدث اتفاق بشأنها من قبل الجميع. أما دوركين فقد رأى أنه لا يمكن أن يحدث اتفاق على مبادئ للعدالة التي يقر بها الجميع لذلك فإنه من الأفضل أن تتحقق العدالة من خلال التوزيع العادل لموارد المجتمع. ومن هنا قد نشأ اختلاف بينهما حول طبيعة هذا الموقف الافتراضي فقد رأى رولز أن هذا الموقف يجب أن يكون في ظل حجاب من الجهالة حيث لا يعرف الأفراد المشاركين فيه أي شيء عن أوضاعهم وظروفهم سواء الشخصية أو الاجتماعية، فلا يعرفون شيئاً عن مكانتهم في المجتمع ولا يعرفون كذلك مقدار الثروة والمزايا الاجتماعية التي ستكون لدى كلاً منهم وبالتالي لا يعرفون شيئاً عن سماتهم الشخصية ولا قدراتهم الطبيعية، وكذلك ميوله ورغباته الخاصة. ولا يعرف احدهم تصوره المحدد للخير ومن ثم لا يعرف شيئاً عن المخطط الخاص بحياته. كذلك فإن هؤلاء الأفراد لا يعرفون شيئاً عن ظروف مجتمعهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية. أنه لا يسمح لهم إلا بمعرفة الحقائق والمعلومات العامة المتعلقة بالمجتمع الإنساني فيكونوا على علم بالشئون السياسية العامة وأسس التنظيم الاجتماعي وقوانين السيكولوجية الإنسانية. وقد أكد رولز أن هذه القيود على المعارف الخاصة تكون الضمان الكافي للتوصل إلى مبادئ عادلة خالية من أي تحيز<sup>(1)</sup>. وهو ما رفضه دوركين تماماً مؤكداً على أنه في ظل هذا الحجاب من الجهل لا يمكن أن يتم التوصل إلى أي شيء يمكن أن يحقق العدالة فالأوضاع والظروف الشخصية هي جزء لا يتجزأ من تصور أي شخص للعدالة وكذلك فإن أوضاع المجتمع الذي يحيا فيه وظروفه السياسية والاجتماعية والاقتصادية سوف يكون لها دوراً أساسياً في التوصل إلى الكيفية التي سيتم بها تحقيق العدالة في هذا المجتمع والتي قد تختلف من مجتمع لآخر نتيجة تباين الظروف والأوضاع الخاصة بكل مجتمع. وهنا يؤكد دوركين أن المساواة في الموارد بين كل أفراد المجتمع بشكل متساوي والتي كانت الهدف الأساسي من موقفه الافتراضي تتطلب أن يكون كل فرد

(1) John Rawls, a theory of justice, p. 118- 119.

على وعي تام بظروفه وأوضاعه الشخصية وبالتالي على وعي بقدراته وميوله وأهدافه وطموحاته ومتطلباته وكذلك على وعي بظروف مجتمعه على كل المستويات لأن هذه المعرفة سوف تكون الأساس الذي سيتم التعويل عليها في المفاضلة بين موارد المجتمع المطروحة أمامه في المزاد العلني الذي تخيله دوركين واختيار الموارد التي ستحقق نوع الحياة التي يرغب أن يجيها أو المخطط الخاص بحياته والذي يرى رولز أنه يجب أن يتم إخفاؤه عن الأفراد المشاركين في موقفه الافتراضي<sup>(1)</sup>. وبذلك يتفق دوركين مع رولز حول النمط الذي يجب أن تكون عليه العدالة وهذا النمط هو العدالة التوزيعية ولكنها يختلفا حول طبيعة هذا التوزيع ومضمونه فالعدالة التوزيعية عند دوركين تكون من خلال توزيع الموارد المادية بشكل متساوي على كل أفراد المجتمع وهذا التوزيع سوف يترتب عليه بالضرورة أن يكون لدى كل فرد حقوق وحرية أساسية تكون مكفولة له من قبل الدستور لكي يستخدم هذه الموارد بالطريقة التي يراها مناسبة من أجل المخطط الخاص بحياته. أما رولز فقد وسع من نطاق العدالة التوزيعية التي أصبحت توزيعاً للخيرات الأولية والتي يتفق عليها الجميع لأنها تعبر عن احتياجات المواطنين الأساسية التي لا غنى عنها والتي تشمل الحقوق والحريات الأساسية والفرص وكذلك المساواة في الدخل والثروة والمساواة في القواعد الاجتماعية الخاصة باحترام الذات وذلك طبقاً للمبدأ الأول من مبادئ العدالة اللذان يحددان رؤية رولز للعدالة التوزيعية<sup>(2)</sup>.

وهنا ينتقل دوركين إلى الرؤية الواقعية التي تم وضع الرؤية المثالية لتدعيمها والدفاع عنها وهذه الرؤية هي الرؤية الخاصة بكيفية توزيع هذه الموارد واستثمارها على أرض الواقع ويرى دوركين أن ذلك سوف يتحقق من خلال استخدام آلية معينة هذه الآلية هي اقتصاد السوق. فهذه الآلية التي كانت موضع رفض من قبل اغلب دعاة المساواة والتي نظروا إليها على أنها العدو الأول للمساواة لأنها المنتهك الأساسي لهذه القيمة، نظر إليها نظرة مختلفة تماماً مؤكداً أن اقتصاد السوق هو المدعم الأول للمساواة وأنه لا يتعارض مع هذه القيمة وأنه ليس كما ذهب الكثير من الليبراليين وخاصة التحرريين يتعلق فقط بقيمة الحرية وأنه بعيد كل البعد عن قيمة المساواة. أكد دوركين أن اقتصاد السوق هو الأداة الواقعية المعبرة عن تصور المساواة جنباً إلى جنب مع الحرية حيث أنه فيما يتعلق

(1) Ronald dworkin, sovereign virtue, the theory and practice of equality, p. 118- 119.

(2) John rawls, political liberalism, p. 181- 189.

بالمهدف الأساسي الذي تقوم عليه المساواة في الموارد وهو أظهار الاهتمام المتساوي بكل أفراد المجتمع فان هذا الشرط يكون متحققاً في اقتصاد السوق الذي يكون مفتوح للجميع بشكل متساوي والذي لا يكون حكراً على احد فانه لا يكون خاص بفئة أو مجموعة بعينها وإنما يكون متاح للجميع. وفيما يتعلق بالشرط الثاني الأساسي الذي تقوم عليه المساواة في الموارد والمتمثل في مسئولية كل شخص عن نوع الحياة التي يرغب في أن يجيها فان هذا الشرط يكون متحققاً في اقتصاد السوق أيضاً لأنه يسمح لكل فرد بان يستثمر الموارد التي تكون ملكاً له بالشكل الذي يراه مناسباً لتحقيق أهدافه وطموحاته الناتجة من الاختيارات الحرة التي يتخذها حول هذه الأهداف والطموحات وبذلك يصبح اقتصاد السوق الأداة التي تتحقق فيها ازدواجية الحرية والمساواة حيث تصبح قيمتين متلازمتين وجوداً وعدمًا ولا غنى لإحدهما عن الأخرى.

وهنا يرى دوركين أنه إذا كان قد تم النظر إلى اقتصاد السوق على أنه العدو الأول للمساواة فان ذلك لا يرجع إلى اقتصاد السوق ذاته وإنما يرجع إلى الإخفاقات المصاحبة له والنقائص والعيوب التي أصبحت ملازمة له، وذلك لأن أنظمة اقتصاد السوق قد تطورت ونمت في دول صناعية سمحت وشجعت على التفاوت الضخم في الملكية والتي نتج عنها تفاوتات اقتصادية كبيرة. وبذلك تم النظر إلى المساواة على أنها خصم وضحية للحرية التي تم السماح بها بموجب اقتصاد السوق. ومن ثم ظهرت الدعوة إلى ضرورة فرض قيود صارمة على اقتصاد السوق أو استبداله وهو المطلب الذي دعا إليه اغلب دعاة المساواة بنظام اقتصادي مختلف تمامًا<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين على دفاعه عن فكرة اقتصاد السوق بوصفها الوسيلة التي يمكن من خلالها ضبط الأسعار الخاصة ببضائع وخدمات ضخمة ومتنوعة، لذلك يجب أن تكون في صدارة أي تطوير نظري فعال للمساواة في الموارد. كذلك يدافع دوركين عن اقتصاد السوق بوصفه الأداة الواقعية التي يمكن أن تتحقق في ظلها المساواة ويرى أنه يمكن أن يتم إصلاح الإخفاقات المصاحبة له وإزالة العيوب المرتبطة به والتي لا ترجع إلى اقتصاد السوق وإنما إلى الاستخدامات الخاطئة المصاحبة له<sup>(٢)</sup>.

(1) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 66.

(2) Ibid, p. 66.

وهنا يتفق دوركين مع روبرت دال الذي أكد على وجود تجاذب بين الديمقراطية واقتصاد السوق حيث لا تخضع الأسواق في الأغلب لتنظيم شديد وللعمال حرية الانتقال من مكان أو عمل إلى آخر والمصانع المملوكة للقطاع الخاص تتنافس على المبيعات والموارد ويستطيع المستهلكون أن يختاروا من بين البضائع والخدمات المقدمة من موردين متنافسين. وعلى الرغم من أن الدول التي تتبع اقتصاد السوق لم تكن جميعها ديمقراطية إلا أن جميع النظم السياسية الديمقراطية كانت تتبع اقتصاد السوق. وفي خلال القرنين الماضيين قدم اقتصاد السوق بصفة عامة رخاء أكثر من أي بديل له، وبذلك انقلبت الحكمة القديمة على رأسها. ولما كانت جميع الدول الديمقراطية الحديثة تتبع اقتصاد السوق، والدولة ذات اتجاه السوق تزدهر في الأغلب فأن الدول الديمقراطية الحديثة من الأرجح أن تكون دول غنية. ومع ذلك فإنه إذا كان الارتباط بين الديمقراطية الحديثة واقتصاديات السوق له مزايا للطرفين فأننا لا نستطيع أن نتجاهل ثمنًا هامًا يفرضه اقتصاديات السوق الديمقراطية. ولأن اقتصاد السوق يولد عدم مساواة اقتصادية فإنه قد يقلل أيضًا احتمالات تحقيق المساواة السياسية الكاملة بين المواطنين في دولة ديمقراطية. وللتخلص من العيوب المصاحبة لاقتصاد السوق يرى روبرت دال أنه لا يوجد اقتصاد رأسمالية السوق في أي دولة ديمقراطية أو الأغلب لأنه لا يمكن أن يوجد لفترة طويلة بدون تنظيم وتدخل حكومي على نطاق واسع لتغيير تأثيراته الضارة<sup>(١)</sup>.

ويتفق أيضًا مع آلان تورين (alain touraine) (١٩٢٥) الذي أكد على أنه ليس من ديمقراطية من دون اقتصاد السوق غير أن هناك العديد من بلدان اقتصاد السوق التي ليست ديمقراطية. فاقتصاد السوق شرط لازم لكنه غير كاف للديمقراطية<sup>(٢)</sup>.

كذلك يتفق دوركين مع أمارتيا سن الذي أكد على أنه ليس هناك اقتصاد في تاريخ العالم استطاع أن يحرز رفاهية واسعة الانتشار من دون أن يستفيد جيدًا من الأسواق وأحوال الإنتاج التي تعتمد على الأسواق. أنه من المستحيل أن نحزر رفاهية اقتصادية عامة من دون الاستفادة بشكل مكثف من فرص التبادل والتخصص التي توفرها علاقات التسوق وهذا لا يعني إطلاقًا إنكار الحقيقة الأساسية وهي أن عملية اقتصاد السوق من الممكن بكل تأكيد أن

(١) روبرت. أ. دال، التحليل السياسي الحديث، ص ٥٧-٥٨-١٦٠.

(٢) آلان تورين، ما الديمقراطية، ترجمة: عبود كاسوحة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ٢٠٠٠، ص ٢٦٤.

تكون لها عيوبها الكبيرة تحت ظروف كثيرة. لكن سيكون من الصعب أن نصرف النظر عن مؤسسة السوق كلية دون أن نقوض تمامًا التقدم الاقتصادي المأمول<sup>(١)</sup>.

وهنا يرى دوركين أنه من الطبيعي أن ينتج عن اقتصاد السوق تفاوتات في الدخل والثروة ويرى أن ذلك لا يتنافى مع المساواة في الموارد، لأن المكسب والخسارة يرتبطان ارتباطاً كبيراً بنوع الحياة التي يرغب الفرد في أن يحيها. والخيارات التي سيتخذها من أجل هذه الحياة والقدرات والمهارات التي يزود نفسه بها لكي يتمكن من تحقيقها، وبالتالي فإن المكسب أو الخسارة هما جزء من الحياة التي يختارها الشخص وبذلك فإن إمكانية الخسارة تكون الثمن المنصف لإمكانية المكسب<sup>(٢)</sup>.

ومع ذلك يؤكد دوركين أن هذه الفجوة الكبيرة الموجودة بين الأثرياء والفقراء لا يمكن الدفاع عنها. فالفقراء لا يحصلون على رعاية صحية ملائمة، وعدد كبير منهم لا يحصل على رعاية صحية على الإطلاق. أنهم يفتقرون إلى المسكن الملائم، وإلى الحد الأدنى من الغذاء الجيد. ويولد أطفالهم في ظل آفاق قائمة للغاية تلازمهم على مدار حياتهم. أنهم يعانون من أشد درجات البؤس لذلك يجب على الأفراد العقلاء أن يجدوا حلولاً مجدية لهذه الظاهرة الخطيرة. وإن لم يحدث ذلك سوف تكون شرعية المجتمع السياسي مهددة<sup>(٣)</sup>.

ويمكن تلاشي هذا التهديد فقط عندما تتخذ الحكومة سياسات تكفل لهؤلاء الفقراء الاهتمام المتساوي كسائر المواطنين. لأن الشرعية السياسية لا يكون لها وجود إذا كانت عاجزة عن تحقيق الاهتمام المتساوي الذي جاءت من أجله<sup>(٤)</sup>.

وفيما يتعلق بهؤلاء الذين يعانون من ظروف سيئة وكيف يجب أن يتم تعويضهم عن ذلك يرى دوركين أنه قبل أن نتحدث عن التعويض يجب أن نتعرف على ما هي الظروف السيئة التي يتعرض لها الأفراد لأن ذلك سيؤدي بنا إلى معرفة من هم الأفراد الذين يستحقون هذا التعويض ومن هم الأفراد الذين لا يستحقونه. وهنا يميز دوركين بين نوعين من الظروف

(١) أمارتيا صن، الهوية والعنف، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨، ص ١٤٠.

(2) Ronald dworkin, what is equality?, part 2: equality of resources; p. 294.

(3) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, p. 126.

(4) Ibid, p. 126.

السيئة النوع الأول يشمل الظروف التي تكون خارجة عن إرادة الفرد والتي لا يكون مسئول عنها لأنها لم تدخل في دائرة اختياراته ومن هذه الظروف المرض الذي يعوق الإنسان عن استخدام موارده واستثمارها كما يشاء والحوادث المفاجئة التي قد يتعرض لها الفرد وتؤدي إلى هذه النتيجة أيضاً، والإعاقات التي تكون مصاحبة للإنسان منذ ميلاده فهؤلاء الأفراد الذين يتعرضون لمثل هذه الظروف هم الأفراد الذين يستحقون التعويض لأنهم قد فقدوا جزء من مواردهم الشخصية<sup>(١)</sup>. وهذه الموارد الشخصية تكون متمثلة في القدرات البدنية والذهنية التي يمتلكها كل شخص والتي تكون وسيلته لاستثمار الموارد المادية التي حصل عليها من خلال التوزيع المتساوي للموارد وبالتالي فإن أي خلل يحدث لهذه الموارد الشخصية سوف يؤثر بالسلب على الموارد المادية التي تكون لدى الشخص لتحقيق الحياة التي يرغب في أن يحياها. لذلك فإن هؤلاء الأفراد يجب أن يتم تعويضهم من قبل الدولة أما هؤلاء الذين يعانون من ظروف سيئة بشكل إرادي نتيجة الاستثمار الخاطئ للموارد المادية التي يمتلكونها لأنهم لم يزودوا أنفسهم بالقدرات والمهارات الكافية لتحقيق الحياة المرضية بالنسبة لهم أو لأنهم قد أساءوا استخدام هذه القدرات والمهارات من خلال مجازفات غير محسوبة وغير مدروسة وان كل ذلك قد أدى إلى أنهم قد فقدوا جزء من الموارد التي حصلوا عليها أو أنهم فقدوا هذه الموارد بشكل كامل فهؤلاء الأفراد لا يستحقون أي تعويض لأن ما حدث لهم من فقدان جزئي أو كلي لمواردهم قد حدث باختياراتهم الحرة لذلك يجب أن يتحملوا المسؤولية الكاملة عن هذه الاختيارات وان يعوضوا أنفسهم بأنفسهم من خلال معرفة الأسباب التي أدت بهم إلى هذه الحالة وان يتوصلوا بأنفسهم وباختيارهم الحر إلى الوسائل التي يتمكنهم من إصلاح أوضاعهم واستعادة ما فقدوه من موارد<sup>(٢)</sup>.

وهناك وسائل يمكن اللجوء إليها تربط كل أفراد المجتمع وتجعلهم يتعاونون مع هؤلاء الذين يعانون من هذه الظروف السيئة الخارجة عن إرادتهم نتيجة حالات طارئة ومن هذه الوسائل فرض الضرائب، التي يتم توجيهها إلى هؤلاء الذين يحتاجون إليها، ومنها توفير الخدمات والسلع والأموال لهؤلاء الذين يعانون من هذا الحظ السيء. وان يكون هناك تمويل للبطالة، وأن يكون هناك تأمين للأجور المنخفضة، وتأمين للرعاية الصحية، وأن يكون هناك

(1) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 360.

(2) Ronald Dworkin, what is equality?, part 2: equality of resources, p. 300.

ضمان اجتماعي للأفراد الذين يحالون إلى التقاعد. يمكن لأي مجتمع أن يقدم برامج تصف مخطط التضامن وهذه البرامج سوف تكون معقولة اعتماداً على الطريقة التي يتم بها النظر إلى هذا التعويض من خلال تحديد مستحقه. والحكومة التي لا تقدم هذه البرامج سوف تخفق في مسؤوليتها الاقتصادية<sup>(١)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع رولز في التأكيد على مشروعية التفاوتات الاقتصادية وأنها لا تتعارض مع العدالة<sup>(٢)</sup>. ويتفق معه كذلك في التأكيد على ضرورة تعويض هؤلاء الذين يعانون من ظروف سيئة ولكنها تختلف حول تحديد من هؤلاء الذين يعانون من ظروف سيئة وبالتالي يستحقون التعويض. فقد تركها رولز عامة فكل هؤلاء الذين يعانون من ظروف سيئة يستحقون التعويض، أما دوركين فقد أكد على أن هناك نوعين من هؤلاء الذين يعانون من ظروف سيئة: النوع الأول هؤلاء الذين يعانون من ظروف سيئة لأمر خارجة عن إرادتهم مثل المرض والإعاقة والتعرض لحوادث مفاجئة فهؤلاء هم الذين يستحقون التعويض، أما هؤلاء الذين يعانون من ظروف سيئة بسبب سوء التخطيط أو بسبب مجازفات غير مدروسة وغيرها من الأسباب التي قاموا باختيارها بشكل إرادي وأدت إلى أنهم قد فقدوا مواردهم فهؤلاء لا يجب أن يتم تعويضهم لأنهم مسئولين مسئولية مباشرة عن النتيجة التي وصلوا إليها والتي يجب أن يتحملوا أيضاً مسؤوليتها فيؤدي بهم ذلك إلى التغلب على هذه الظروف السيئة باختياراتهم الحرة أيضاً<sup>(٣)</sup>.

يتضح من ذلك أنه بدلاً من أن تدخل المسئولية إلى المساواة كاستثناء، فإن المسئولية تدخل في المساواة في الموارد بطريقة تأسيسية وتنظيمية. فأنها تأسيسية لأن الممارسة الفعلية للاختيار تتحمل المسئولية عن اختيارات معينة تحدد قيمة حصص معينة ولهذا تدخل في تحديدها. وأنها تنظيمية وليست استثناء، لأن ادعاء أن الشخص يكون مسئول عن اختياراته لا يكون فرضية حول كيفية اتخاذ هذه الاختيارات. فالأفراد يكونوا مسئولين عن أذواقهم لأنهم قد قرروا استخدام حصة الموارد الخاصة بهم للسعي إليها<sup>(٤)</sup>.

(1) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 361.

(2) John Rawls, A Theory of Justice, p. 53-55.

(3) John Rawls, Political Liberalism, p. 304-331.

(4) Arthur Ripstein, Liberty and Equality, p. 92.

تسمح المساواة في الموارد لكل شخص بأن يحقق تصوره الخاص حول ما هو قيم في الحياة وتضمن أن الأفراد تكون لهم أنصبة متساوية لتحقيق التصورات الخاصة بهم حول ما يكون قيم في الحياة بالنسبة لهم<sup>(١)</sup>.

وبذلك يتم تقسيم المسؤولية بين المجتمع وبين أعضائه الفردين فالمجتمع يكون مسئول عن توزيع الموارد التي يحتاجها الأفراد لتحقيق حيوات ناجحة، والأفراد مسئولين عن تقرير ما هي الحيوات التي ينظرون إليها على أنها ناجحة والتي يحققونها من خلال هذه الموارد التي حصلوا عليها<sup>(٢)</sup>.

هنا يتفق دوركين مع رولز الذي أكد على ما أطلق عليه اسم التقسيم الاجتماعي للمسؤولية والذي بمقتضاه يتقبل المجتمع والمواطنون كهيكل متحد المسؤولية من أجل الاحتفاظ بحقوق أساسية متساوية وفرص عادلة متساوية<sup>(٣)</sup>.

وبذلك يتم التعامل مع الأفراد باهتمام متساوي عندما يتم السماح لكل منهم بأن يصمم حياته كما يشاء وعندما يعي ما ستكون عليه اختياراته وأن يكون هناك وعى بنتائجها، وبتأثيرها على ثروته. كذلك فإن طبيعة ودرجة هذا التأثير تعكس تأثير اختياراته على الآخرين حيث يتحمل الآخرين فقدان فرص خاصة بهم نتيجة القرارات المختلفة التي أخذ بها<sup>(٤)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أننا إذا قبلنا المساواة في الموارد كأفضل تصور للعدالة التوزيعية، تصبح الحرية جزء من المساواة، وليست كما اعتقد غالباً أنها فكرة سياسية مستقلة، من المحتمل أن تتعارض معها<sup>(٥)</sup>.

وبذلك يرى دوركين أن الحرية تبدو قيمة فقط بالنسبة لنا بسبب النتائج التي تحدثها للأفراد: لهذا السبب فأنا نعتقد أن الحيوات التي تقاد بحرية تكون أفضل من الحيوات الأخرى. وهنا يؤكد دوركين أن الحرية تلعب دوراً كبيراً في تحسين حياة الأفراد من خلال توفير الفرص والموارد المختلفة التي يحتاجون إليها لكي يحيوا حياة جديرة بأن تعاش. وهنا

(1) Ibid, p. 93.

(2) Ibid, p. 97- 98.

(3) John Rawls, political liberalism, p. 181- 189.

(4) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 363.

(5) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 121.

يرفض دوركين القول بان الحرية لها قيمة أساسية منفصلة لا يمكن التضحية بها من أجل المساواة. ويرفض أن تكون للحرية أهمية متعالية بعيداً عن المساواة. وذلك لأن الحرية يكون لها دوراً هاماً وأساسياً في تحقيق المساواة، وخاصة المساواة في الموارد التي لا يمكن أن يكون لها وجود بعيداً عن الحرية. فالمجتمع الذي لا يحمي أبنائه لا يمكن أن يعاملهم باهتمام متساوي<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن أي دفاع عن الحريات الهامة أخلاقياً يجب أن يكون بشكل مختلف، ولا يكون ذلك من خلال الإصرار على أن الحرية تكون أكثر أهمية من المساواة، وإنما من خلال توضيح أن هذه الحريات يجب أن يتم حمايتها طبقاً لأفضل رؤية لما تكون عليه العدالة التوزيعية، وأفضل رؤية لمتى يكون توزيع المجتمع للملكية يعامل كل مواطن باهتمام متساوي. إن هذا المطلب يبدو معقول إذا تقبلنا المساواة في الموارد على أنها أفضل رؤية. فالتصورات الأخرى للمساواة تحدد التوزيع المتساوي بمقياس لا يعبأ بأهمية وقيمة الحرية<sup>(٢)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أنه إذا كانت المساواة في الموارد تشكل التصور الأفضل للعدالة التوزيعية، فهذا يؤكد على أخفاق كل البراهين التي ترى أن هناك تعارض بين الحرية والمساواة. طبقاً للمساواة في الموارد، فإن الحقوق الخاصة بالحرية التي ننظر إليها على أنها حقوق أساسية تكون جزء أو جانب أساسي من المساواة التوزيعية، ولهذا يتم حمايتها تلقائياً عندما يتم تحقيق المساواة. فأولوية الحرية تكون مكفولة ليست على حساب المساواة، وإنما باسمها. وهنا يؤكد دوركين أن الحقوق الملائمة للتصور الفعال للحرية لها مكانة أساسية في المساواة في الموارد والتي لا يمكن أن ينشأ معها تعارض بين هذه الحقوق وهذه الرؤية الخاصة بالمساواة التوزيعية. وهذا لا يعني بأي حال أن تكون الحرية خاضعة للمساواة، وإنما يعني بالأحرى أننا على الرغم من أننا نميز غالباً بين هاتين الفضيلتين في التحليل والبرهنة السياسية، فإنهما يشكلان معاً جانبين من فكرة إنسانية واحدة<sup>(٣)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن الهدف من وضع نظرية حول التوزيع العادل لا يكمن في إمكان

(1) Ibid, p. 121- 180- 181.

(2) Ibid, p. 121- 122.

(3) Ibid, p. 133- 134.

تطبيق هذه النظرية بشكل كامل في الواقع الفعلي، وإنما يكمن في الحكم على ما انجزناه في واقعنا الفعلي. أننا ننتقد أنفسنا ليس لأننا لم نحقق التوزيع المتساوي المثالي، كما هو الحال في الرؤى النظرية الشاملة المتخيلة حول هذا التوزيع، ولكن لأننا لم نحقق أو حتى نقرب من التوزيع المناسب لنا. أننا لم نفعل حتى ما يمكن أن يحسن التفاوت التوزيعي، وان إخفاقاتنا هي إخفاقات في الإرادة، وفي الخيال، وفي العدالة بشكل أساسي. فالمواطنين والمسؤولين الذين يرغبون في أن يكونوا أكثر مساواة يواجهون قضايا ومشكلات ضخمة ومتنوعة ولا يقدموا حلول ملائمة لها<sup>(١)</sup>.

وهنا يتساءل دوركين هل يمكن التنازل عن الحرية في العالم الواقعي، كوسيلة لتقليل التفاوت الموجود؟ وهنا يؤكد دوركين أن الحرية لا يمكن التنازل عنها حتى في العالم الواقعي، لأن ذلك لا يتلاءم مع التوزيع الذي يكون جدير بالدفاع عنه. فالتضحية بالحرية لا يمكن أن يتحقق معها أي مساواة. وذلك لأن المساواة لا يمكن تحقيقها دون تحديد مكانة أساسية للحرية، ولا يمكن تحسينها، حتى في العالم الواقعي، من خلال سياسات تقوض قيمة الحرية<sup>(٢)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع رولز الذي أكد على أنه لا يجب التضحية بالحرية لأي سبب كان حتى ولو كان من أجل خيرات اجتماعية واقتصادية أخرى<sup>(٣)</sup>.

وهنا يرى دوركين أننا يجب أن نحاول إيجاد حلول تحترم كلاً من المبدئين الأساسيين المتعلقين بالاهتمام المتساوي والمسئولية الشخصية، ويجب أن نفعل هذا بالطريقة التي لا تؤثر بالسلب على أيًا من هذين المبدئين الأساسيين<sup>(٤)</sup>.

وهنا نتساءل ما هو التنظيم السياسي الذي سيكون بمقدوره تحقيق الاهتمام المتساوي بكل أفراد المجتمع دون أن ينتهك الحقوق والحرريات الفردية؟ وبصيغة أخرى للتساؤل ما هو التصور الملائم للديمقراطية الذي سيكون بمقدوره حماية الحقوق الفردية؟

(1) Ibid, p. 172- 173.

(2) Ibid, p.175- 176- 182.

(3) Patrick hayden, john rawls: towards a just world order, university of wales press, cardtff, 2002, pp. 48- 54.

(4) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 3.

## ٣- الديمقراطية والحقوق الفردية

إن الركيزة التي اعتمد عليها دوركين للتأكيد على ازدواجية الحرية والمساواة وأنها قيمتين متحدتين ومتكاملتين ولا يمكن أن ينشأ تعارض بينهما والتي هي نفس الركيزة التي اعتمد عليها أيضًا في تقديم التصور الملائم للمساواة التي لا تتعارض مع حرية فرد أن يحيا الحياة التي يرغب في أن يحياها هي نفس الركيزة أيضًا التي سيعتمد عليها دوركين في تقديم التنظيم السياسي الأفضل الذي يضمن تحقيق الحرية والمساواة جنبًا إلى جنب، والذي يتحقق في ظل التصور الملائم للديمقراطية الذي يكفل ويحمي الحقوق الفردية. وهذه الركيزة هي التأكيد على مبدأي الكرامة الإنسانية وهما: الاهتمام المتساوي بكل أفراد المجتمع ومسئولية كل شخص عن أن يحيا الحياة التي يرغب في أن يحياها. فان التنظيم السياسي الأفضل هو التنظيم الذي يكون بمقدوره تحقيق هذين المبدأين معًا.

وهنا يرى دوركين أن وجود هذا التنظيم السياسي ونجاحه في انجاز مهمته يعتمد في الأساس على إدراك الارتباط الوثيق بين ثلاثة أبعاد أساسية لا يمكن أن يكون هناك انفصال بينها على عكس ما هو شائع لدى الكثير من المفكرين وحتى لدى المواطنين العاديين. وهذا الفصل التام بين هذه الأبعاد الثلاثة هو السبب الأول المسئول عن الخلافات السياسية سواء على المستوى النظري من خلال تقديم نظريات وتصورات مختلفة ومتعارضة فيما بينها حول المفاهيم السياسية وعلى رأسها الحرية والمساواة وعلى المستوى الواقعي أدى إلى انقصامات واختلافات حادة على كل القضايا السياسية وأدى إلى العجز عن التوصل إلى حلول يمكن أن يتحقق بشأنها اتفاق ولو جزئي حول أي مسألة من هذه المسائل التي تكون موضع جدال وهذه الأبعاد الثلاثة المتحدة والمتكاملة فيما بينها هي الأخلاق، والسياسة، والقانون، فإذا كان لدينا رغبة حقيقية في أن يكون لدينا تنظيم سياسي يحترم الحرية والمساواة معًا من خلال الاهتمام المتساوي من قبل الحكومة بكل أفراد المجتمع بطريقة تتكامل مع حماية الحقوق والحرريات الفردية الخاصة بكل مواطن يجب أن نكون على وعي حقيقي بهذا الارتباط بين الأخلاق والسياسة والقانون. فهذه الأبعاد الثلاثة هي الركائز الأساسية التي سيتم التعويل عليها في إيجاد تنظيم سياسي يكفل الحرية والمساواة معًا.

وهنا يؤكد دوركين أن المجتمع السياسي لن يكون له سلطة أخلاقية تمكنه من وضع وفرض التزامات على أعضائه، إذا لم يعاملهم باحترام وأهتمام متساوي، وإذا لم تتعامل سياساته مع مصائرهم باهتمام متساوي وتحترم مسؤوليتهم الفردية عن حياتهم. إن مبدأ الشرعية هو المصدر الأكثر تجريدًا للحقوق السياسية. فالحكومة لا يكون لها سلطة أخلاقية لترغم أي شخص حتى على تحسين أو رفاهية أو خير المجتمع ككل إذا لم تحترم حقوق الأشخاص. ومن ثم فإن مبدأي الكرامة الإنسانية هما أساس الحقوق السياسية: والتي تريح سياسات الحكومة الجماعية إذا قامت عليها. فإن كل الحقوق السياسية تكون مستمدة من هذين المبدأين الأساسيين المتعلقين بالكرامة الإنسانية. فان تحديد وترسيخ حقوق بعينها يكون من خلال التساؤل عن ما الذي يتطلبه الاحترام والاهتمام المتساوي؟<sup>(١)</sup>

وهنا يرى دوركين أنه ليس هناك مخطط ميتافيزيقي أو علمي طبيعي يمكن أن نعتمد عليه للفصل في الرؤى المختلفة حول الاهتمام المتساوي أو الحرية أو الديمقراطية أو أي رأي آخر حول الصواب والخطأ أو الجيد والسيء ويكون هو المخطط الصحيح أو الأفضل. وهذا يعني أننا يجب أن نركز اهتمامنا على فضيلة أخلاقية أخرى هامة: وهي المسؤولية الأخلاقية. فعلى الرغم من أنه لا يمكننا توقع اتفاق المواطنين حول أي مسألة سياسية، يمكن مع ذلك أن نطالبهم بالمسؤولية. يجب أن نطور كذلك نظرية المسؤولية التي تكون قوية بشكل كافي لكي يمكن أن نقول للأفراد أننا اختلف معك ولكنني اعترف بسلامة حجتك. أنني اعترف بمسئوليتك الأخلاقية. أو أتفق معك ولكنك لم تكن مسئول في تشكيل الرأي الخاص بك<sup>(٢)</sup>.

هنا يتفق دوركين مع هيغل (hegel) (١٧٧٠-١٨٣١) الذي أكد على أن حق الأفراد في أن يتجهوا نحو الحرية كمصير لهم يكون عندما ينتمون إلى النظام الأخلاقي الفعلي لأن اقتناعهم بحريرتهم يجد حقيقته في مثل هذا النظام الموضوعي، وهم يمتلكون بالفعل ماهيتهم الخاصة وكرامتهم الداخلية الخاصة في النظام الأخلاقي<sup>(٣)</sup>.

(1) Ibid, p. 330.

(2) Ibid, p. 11- 12.

(٣) هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦،

ويتفق كذلك مع أواكشوط الذي رأى أنه ليس هناك تفاعل لا يكون اعترافاً بالممارسة الأخلاقية، وليس هناك سلوك اخلاقي لا يكون ممارسة للتفاعل<sup>(١)</sup>. فان الأخلاق ليست قائمة من الرخص والمحرمات وإنما ممارسة يومية، إنها لغة الاتصال والتفاعل بين الأفراد<sup>(٢)</sup>.

وهنا يميز دوركين بين ما أطلق عليه اسم الثوابت الأخلاقية وما أطلق عليه اسم المتغيرات الأخلاقية، فان الثوابت الأخلاقية هي المسائل التي يمكن أن يتفق عليها الجميع ولا يمكن أن يحدث اختلاف بشأنها. وهذه المسائل هي المسائل المتعلقة بمبدأ الكرامة الأول والذي يؤكد على ضرورة أن يكون هناك اهتمام متساوي لكل أفراد المجتمع. فهذا المبدأ وكل المسائل المتعلقة به لا يمكن أن يحدث اختلاف بشأنها، لذلك فأنها تكون ثوابت أخلاقية يمكن أن يتفق عليها الجميع. أما المتغيرات الأخلاقية فهي الأحكام الأخلاقية الخاصة بكل شخص حول نوع الحياة التي يرغب في أن يحيها. وهذه المتغيرات الأخلاقية لا يمكن أن يحدث اتفاق بشأنها لأنها تختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الرؤى والتصورات الخاصة بهم عن الحياة التي يرغبون في أن يحيوها لذلك فان هذه المتغيرات الأخلاقية تتعلق بالمبدأ الثاني من مبادئ الكرامة الإنسانية والذي يؤكد أن كل شخص يكون مسئول عن الحياة التي يرغب في أن يحيها. يتضح من ذلك أن الثوابت الأخلاقية هي المسائل المتعلقة بالمساواة والتي يجب أن يحدث اتفاق بشأنها وأن المتغيرات الأخلاقية هي المسائل المتعلقة بالحرية والتي لا يمكن ولا يكون من المرغوب فيه أن يكون هناك اتفاق بينها<sup>(٣)</sup>.

واعتماداً على الثوابت الأخلاقية فان الحكومة تكون مطالبة بان تتعامل مع مواطنيها باهتمام متساوي، واعتماداً على المتغيرات الأخلاقية فان الحكومة تكون مطالبة أيضاً باحترام الأحكام الأخلاقية الخاصة بكل مواطن حول أموره الشخصية ونوع الحياة التي يرغب في أن يحيها. لأن كل فرد يجب أن يتحمل بشكل جاد مسئولية حياته وان تكون لديه القدرة على التوصل إلى القرارات الأخلاقية الخاصة به. فالأفراد الذين يلومون والديهم أو الأفراد الآخرين أو المجتمع بشكل أكبر على أخطاء خاصة بهم، أو الذين يذكرون بعض أشكال

(1) Michael oakeshott, on conduct, oxford: clarendon press, 1975, p. 63.

(2) Michael oakeshott, the rule of law in on history and other essayy, oxford: basil black well, 1975, p. 144.

(3) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS , p. 12- 13.

الحتمية الوراثية لتبرئة أنفسهم من أي مسئولية من الكيفية التي تصرفوا بها، يفتقرون إلى الكرامة، لأن الكرامة تتطلب مسئولية الفرد عن التصرف الذي قام به. ومن هنا فإن السياسة تركز على الأخلاق ولا تكون منفصلة عنها<sup>(١)</sup>.

من هنا فإن الحكومة يجب أن تعامل كل هؤلاء المحكومين التي تكون لها سيادة عليهم على أن لهم مكانة أخلاقية وسياسية متساوية، أنها يجب أن تحاول، بكل طاقتها، التعامل معهم جميعاً باهتمام متساوي، ويجب أن تحترم أيًا ما يكن أن الحريات الفردية تكون ضرورية لهذه الغايات<sup>(٢)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع رولز في المرحلة الأولى من كتاباته الخاصة بنظرية العدالة والتي أكد فيها أن وجود الشخصية الأخلاقية يكون بمثابة شرط كاف لتحقيق العدالة المتساوية، حيث أنها قادرة على حس العدالة إذ تعني العدالة المتساوية أن المجتمع يقدم نفس الإسهام المناسب لكل فرد لكي يكون قادرًا على أن يحيا حياة أفضل<sup>(٣)</sup>. أما المرحلة الثانية من كتاباته وهي المرحلة الخاصة بالليبرالية السياسية فقد رأى فيها أن المجتمع العادل لا يمكن أن يتحقق من خلال الاتفاق على مسائل أخلاقية لأن هذه المسائل لا يمكن أن يحدث اتفاق بشأنها من قبل كافة المواطنين فلن يكون لدينا مجتمع عادل ومستقر يكفل الحرية والمساواة للجميع يجب أن نركز على الاتفاق على مبادئ العدالة السياسية والتي يمكن أن يحدث اتفاق بشأنها من قبل كافة المواطنين لأنها مبادئ الديمقراطية الدستورية التي تكفل الحقوق والحريات المتساوية للجميع بعيدًا عن الرؤى الأخلاقية والدينية والفلسفية التي لا يمكن أن يحدث اتفاق بشأنها. وبذلك فصل رولز بين مجال السياسة ومجال الأخلاق وهو الأمر الذي كان موضع رفض تام من قبل دوركين الذي أكد على أن مبادئ العدالة السياسية لا تكون مبادئ سياسية فحسب وإنما مبادئ سياسية أخلاقية يمكن أن يحدث اتفاق بشأنها من قبل الجميع، لأنها ثوابت أخلاقية وبذلك استطاع أن يحل مشكلة الخلاف بين الأفراد حول الأمور الأخلاقية الخاصة من خلال التمييز بين الثوابت الأخلاقية والمتغيرات الأخلاقية، فالثوابت الأخلاقية هي الأمور الخاصة بالعدالة والتي تكفل الاهتمام المتساوي بكل المواطنين وهذه الثوابت الأخلاقية يمكن أن

(1) Ibid, p. 13- 14- 210.

(2) Ronald Dworkin, freedom's law, the moral reading of the American constitution, oxford, oxford university press, 2005 , p. 7- 8.

(3) John rawls, a theory of justice, p. 406- 457.

يحدث اتفاق بشأنها من قبل كل المواطنين. أما المتغيرات الأخلاقية وهي الأحكام الأخلاقية الخاصة بكل فرد حول نوع الحياة التي يرغب في أن يحياها فيكون للفرد مطلق الحرية فيما يتعلق بهذه المتغيرات الأخلاقية التي لا يمكن أن يحدث اتفاق بشأنها<sup>(١)</sup>.

عندما يتحدث دوركين عن الثوابت الأخلاقية يتفق مع كانط الذي أكد على أن الطريقة التي يتم بها إقرار مفاهيم أخلاقية صالحة على المستوى العام تكون من خلال التساؤل عن أي المعايير التي من شأن جميع العقلاء أن يضعوها في اعتبارهم؟ حتى تكون ملزمة بصورة عمومية هنا. ويأقر الأسس الأخلاقية للسلوك يكون المرء بصدد أن يسأل نفسه عن النظام الأخلاقي ليس له نفسه بل لجميع الأفراد العاقلين عندما يتخذ المرء هذا المنهج لتحديد أساس التصرف يمكنه أنثذ أن يقر المعايير الأخلاقية التي من شأن جميع العقلاء أن يصدقوا عليها بصفتها أسساً للتصرف<sup>(٢)</sup>.

أما عندما يتحدث دوركين عن المتغيرات الأخلاقية فإنه يتفق مع هايك الذي أكد على أن الحرية التي تنظم سلوكنا الخاص والمسئولة عن ترتيب حياتنا الخاصة وفقاً لضميرنا، هما المناخ الذي ينمو فيه الحس الأخلاقي، والذي يعاد فيه خلق القيم الأخلاقية يومياً في القرار الحر للفرد<sup>(٣)</sup>.

وهنا يرى دوركين أن هناك هدفين لا يكون بينهما اختلاف فقط وإنما يكونا متعارضين مع بعضهما البعض فوجود أحدهما يعني غياب الآخر وهذين الهدفين هما المسئولية والتطابق. فإذا كنا نهدف إلى المسئولية، يجب أن نترك المواطنين أحرار، في النهاية، ليقرروا ما يعتقدون أنه صحيح بالنسبة لهم، لأن هذا هو ما تستلزمه المسئولية الأخلاقية. وإذا كنا على الجانب الآخر نهدف إلى تطابق، فأننا ننكر على المواطنين هذا التقرير. ونطالب بان يتصرفوا بطريقة ربما تكون مناقضة لقناعاتهم الأخلاقية، ونحبطهم بدلاً من أن نشجعهم على أن يطوروا شعورهم بمتى ولماذا تكون الحياة جديرة بان تعاش<sup>(٤)</sup>.

(1) John Rawls, political liberalism, p. 4-8.

(٢) ستيفن ديبلو- تيموفي ديل، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة وتقديم: ربيع وهبه، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠، ص ٤٠٤-٤٠٥.

(٣) ف. أ. هايك، الطريق إلى العبودية، ص ١٩٨.

(4) Ronald Dworkin, the concept of Unenumerated rights, Unenumerated rights: whether and how role should be overruled, the university of Chicago law review, vol. 59, no. 1, 1992, pp. 408.

وهنا يرى دوركين أنه لا يمكن للدولة أن تدعي أنها تحقق هذين الهدفين معاً لأن سعيها نحو أحدهما يعني إنكارها للآخر<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أننا إذا أردنا المسؤولية فإن كل شخص يجب أن يتم السماح له بالمشاركة بطريقة صحيحة في القرارات الجماعية التي يتم حكمه من خلالها، وإن كل شخص يجب أن يتحرر من القرارات الجماعية في المسائل التي تتطلب مسؤوليته الشخصية أن يقرر لنفسه. لأن المسؤولية تشمل هذين البعدين، لأنهما بعدي الكرامة الإنسانية<sup>(٢)</sup>.

كذلك فإن الحكومة لا يجب فقط أن تعامل المواطنين باهتمام واحترام، وإنما يجب أن تعاملهم باهتمام واحترام متساوي. أنها لا يجب أن توزع الخيرات أو الفرص بشكل غير متساوي على أساس أن بعض المواطنين يكون مخول لهم أكثر من غيرهم لأنهم جديرين باهتمام أكبر. أنها لا يجب أن تقيد الحرية على أساس أن تصور مواطن ما للحياة الجيدة أو مجموعة بعينها يكون أنبل أو أسمى من تصورات الآخرين. هذه المبادئ الأساسية تضع معاً ما أطلق عليه دوركين اسم التصور الليبرالي للمساواة، الذي يؤكد أن الحقوق الخاصة بالحرية المميزة تكون مطلوبة من خلال التصور الأساسي للمساواة<sup>(٣)</sup>.

من هنا يرى دوركين أننا يجب أن نقر بالدور الأساسي للقيمة الأخلاقية المتمثل في الأخلاق السياسية التي تتعلق بكيف يمكن للأفراد أن يديروا بشكل أفضل مسؤولياتهم لكي يحيا بشكل جيد<sup>(٤)</sup>.

لذلك فإن المفاهيم السياسية يجب أن تكون متكاملة فيما بينها. أننا لا يمكن أن ندافع عن تصور خاص بأي منها دون توضيح كيف أن تصورنا ينسجم مع وينجذب إلى تصورات الآخرين. وهذه الحقيقة هي جزء هام من القضية الخاصة بوحدة القيمة<sup>(٥)</sup>.

تعتمد الأخلاق السياسية على التفسير وهذا التفسير يعتمد على القيمة. وهنا يؤكد دوركين أن هناك حقائق موضوعية حول القيمة. فهناك بعض العادات تكون غير عادلة حقاً وبعض الأفعال تكون خاطئة حقاً. يجب أن نتقبل أنه ليس هناك حقيقة موضوعية حول القيمة تكون

(1) Ibid, p. 409.

(2) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 365.

(3) Ronald Dworkin, taking rights seriously, Cambridge, Massachusetts, Harvard university press, 1978, p. 272- 273- 274.

(4) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 327.

(5) Ibid, p. 6- 7.

مستقلة عن معتقدات أو مواقف الأفراد الذين يحكمون على القيمة: يجب أن نفهم مطالبها حول ما هو عادل وما هو غير عادل، وما هو صواب وما هو خطأ، وما هو خير وما هو شر، على أنها ببساطة تعبيرات عن مواقفهم وعواطفهم ونصائحهم للآخرين، أو إلتزاماتهم الشخصية التي يتعهدون بها، أو بنيات مقترحة لتوجهات خاصة بحياتهم<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دور كين أننا لا يمكن أن نتحمل مسئوليتنا كمحكومين أو مواطنين إذا لم نفترض أن ثوابتنا الأخلاقية ومبادئنا الأخرى التي نتصرف أو نصوت من خلالها تكون صحيحة بشكل موضوعي<sup>(٢)</sup>.

وهنا يرى دور كين أن الأفراد يشتركون في ممارسات اجتماعية والتي تتعامل مع مفاهيم محددة على أنها ذات قيمة أو عديمة القيمة بشكل محدد ولكنهم يختلفون حول كيف يجب أن يتم وصف أو تحديد هذه القيمة. فمفهوم العدالة وغيره من المفاهيم الأخلاقية الأخرى يعمل بهذه الطريقة. فأنا نتفق بشكل أساسي على أن هذه تكون قيم ولكننا لا نتفق حول الطبيعة الأساسية لهذه القيم. أننا لا نتفق حول ما الذي يجعل فعل عادل أو غير عادل، صواب أو خطأ، منتهك للحرية أو غير منتهك لها<sup>(٣)</sup>.

من هنا يختلف الفلاسفة والسياسيون حول الأمور التي تكون عادلة والأمور التي تكون ظالمة، فالبعض ينظر إلى فرض الضرائب على سبيل المثال على أنه مسألة عادلة والبعض الآخر ينظر إليها على أنها تكون ظالمة، ولا يكون اختلافهم حول قيمة العدالة وأهميتها. وهنا يؤكد دور كين أن اختلافاتهم ليست حقيقية فالعدالة وغيرها من المفاهيم الأخلاقية الأخرى تكون مفاهيم قابلة للتفسير<sup>(٤)</sup>.

وفيما يتعلق بالبعد الثالث وهو القانون يرفض دور كين الرأي الذي يقول أن القانون يتألف من مجموعة من المبادئ والتي لا تكون لها علاقة بالأخلاق أو التي تكون متعارضة معها. ويرى على العكس من ذلك أن القانون ذاته هو فرع من الأخلاق. فمن الضروري أن يتم فهم الأخلاق بشكل عام على أنها مثل الشجرة: وإن القانون فرع من الأخلاق السياسية،

(1) Ibid, p. 7- 8.

(2) Ibid, p. 8.

(3) Ibid, p. 160.

(4) Ibid, p. 166.

والتي تكون ذاتها فرع من الأخلاق الشخصية الأكثر عمومية، التي تكون فرع من نظرية أكثر عمومية حول ما هي الحياة المرضية<sup>(١)</sup>.

**وهنا يرى دوركين أننا لا يمكن:**

أن نطالب بالإذعان للقانون في الدول الشمولية. فالإذعان للقانون لا يكون إلا في المجتمعات التي تكون فيها الحقوق الأساسية لكل المواطنين محمية بموجب الدستور. كذلك فإنه يتم الإذعان للقانون أيضًا عندما تكون الحكومة ذاتها خاضعة لسيادة القانون، بمعنى أن المسؤولين ورجال الشرطة يخضعون لأحكام القانون كأبي مواطن عادي<sup>(٢)</sup>.

أن هذين المطلبين أساسيين، لكل من يبحث عن الشرعية، فإذا كان القانون لا يحترم حقوق الإنسان الأساسية، أو لا يطبق على الحكومة ذاتها، فأنا لا يمكن أن نقول أن عادة الإذعان تؤدي بنا إلى مجتمع أفضل<sup>(٣)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن مبادئ الدستور التي تحمي الأفراد والأقليات من الحكومة تكون موجودة بشكل أساسي في وثيقة الحقوق. وأن الكثير من هذه المبادئ تم صياغته بلغة أخلاقية مجردة جدًا. وطبقًا للقراءة الأخلاقية فإن هذه المبادئ يجب أن يتم فهمها بالطريقة التي تحددها لغتها الأكثر طبيعية: أنها تشير إلى مبادئ أخلاقية مجردة وتوحد بينها من خلال وصفها على أنها حدود لسلطة الحكومة<sup>(٤)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع أواكشوط الذي أكد على أن تعبير سيادة القانون يرمز إلى نوع العلاقات البشرية التي تقوم على الممارسة فهذه القوانين هي ابتكارات بشرية تنظم العلاقات بين البشر في أي مجتمع من المجتمعات. فإن التجمع الأخلاقي هو علاقة الموجودات البشرية في ضوء المعرفة المتبادلة بقواعد معينة هي القوانين<sup>(٥)</sup>. والقوانين هي القواعد التي تضع مسؤوليات الفاعلين المشتركة والتي في ضوءها يعرفون أنفسهم على أنهم مواطنون متساوون بشكل أساسي<sup>(٦)</sup>.

(1) Ibid, p. 5.

(2) Ronald M. Dworkin, what is the rule of law?, the Antioch review, vol. 30, no. 2, 1970, p. 151.

(3) Ibid, p. 151- 152.

(4) Ronald Dworkin, freedom > law, the moral reading of the American constitution, p. 7.

(5) Michael oakeshott, the rule of law in on history and other essayy, p. 131- 130- 144.

(6) Michael oakeshott, on human conduct, p. 128.

كذلك يتفق دوركين مع آلان تورين الذي أكد على أن سلطة الحكومة يجب أن تخضع لاحترام القوانين التي تعين الحدود التي تجرى ممارسة السلطة ضمنها<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أننا لا يمكن أن نتحرر من تأثير بيئتنا الأخلاقية، أننا نتأثر بأمثلة ونصائح واحتفئات وأفكار الأفراد الآخرين حول كيف يمكن أن نحيا حياة مرضية. ولكن يجب أن نصر على أن البيئة يتم خلقها تحت رعاية استقلالية المتغيرات الأخلاقية: التي يتم خلقها بشكل أساسي من خلال قرارات ملايين من الناس بالحرية التي تجعلهم يتخذون القرارات الخاصة بهم، وليس من خلال الأكتريات السياسية التي تفرض قراراتها على كل شخص<sup>(٢)</sup>.

تتطلب الكرامة الاستقلال عن الحكومة في الأمور الخاصة باختيار خاص بمتغيرات أخلاقية، وهذا المطلوب هو أساس أي نظرية جديرة بالثقة حول الحرية السلبية. ولكن الكرامة لا تتطلب الاستقلال عن الحكومة في الأمور الأخرى، فالمجتمع السياسي يجب أن يتخذ قرارات جماعية حول العدالة والثوابت الأخلاقية، ويجب أن يكون قادر على فرض هذه القرارات بشكل ملزم. تؤكد الحرية الإيجابية إنني لا يمكن أن أتحرر من التحكم القسري في أمور العدالة والثوابت الأخلاقية، ولكن كرامتي تتطلب أن يكون لي دور في القرارات الجماعية التي تمارس هذا التحكم<sup>(٣)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن الحق في استقلالية المتغيرات الأخلاقية يكون منتهكاً والحرية يتم إنكارها عندما تقيد الحكومة الحرية لكي تفرض حكم أخلاقي جماعي، على سبيل المثال الحكم الأخلاقي أن المرأة التي تجهض الحمل المبكر لا تظهر احترام الحياة الإنسانية التي تتطلبها كرامتها. يجب أن يترك للنساء كما تتطلب كرامتهم تحمل المسؤولية عن أحكامهم الأخلاقية<sup>(٤)</sup>.

وهنا يرى دوركين أن الحقوق الفردية هي انتصارات سياسية تم إحرازها من خلال الأفراد. فالأفراد يكون لهم حقوق، عندما لا يكون الهدف الجماعي مبرر كافي لإنكار ما يرغبون فيه بوصفهم أفراد، أو لا يكون مبرر كافي ليفرض عليهم بعض القوانين أو الأضرار<sup>(٥)</sup>.

(١) آلان تورين، ما الديمقراطية، ص ٤٨.

(2) onald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 371.

(3) Ibid, p. 379.

(4) Ibid, p. 377- 378.

(5) Ronald Dworkin, taking rights seriously, p. Xi.

فمن المفترض أن المواطنين يكون لديهم حقوق أساسية محددة أمام حكومتهم، وحقوق أخلاقية محددة والتي تكون جزء من الحقوق القانونية من خلال الدستور. فان الادعاء بان المواطنين لهم الحق في الحديث الحر يجب أن يتضمن أنه لا يجوز للحكومة أن تمنعهم من الحديث، حتى عندما تعتقد الحكومة أن ما يقولونه سيسبب ضرر أكبر من الإصلاح المرجو منه<sup>(١)</sup>.

بالطبع أن الحكومة المسؤولة يجب أن تكون مستعدة لتبرير أي شيء تقوم به، وخاصة عندما تقيد حرية مواطنيها. ولكن عندما يقال أن المواطنين الفرديين لهم حقوق أمام الحكومة، مثل الحق في الحديث الحر، فإن هذا يعني أن هذا النوع من التبرير لا يكون كافياً. فإذا كان المواطنون لديهم حق أخلاقي في الحديث الحر، فإن الحكومة لا يجوز لها إلغاء المبدأ الدستوري الذي يكفل هذا الحق، حتى إذا كانت مقتنعة أن الأغلبية سوف تكون أفضل حالاً إذا تم تقييد الحديث<sup>(٢)</sup>.

بالطبع أن الحكومة ربما تمنع فرد من ممارسة حقه في الحديث عندما يكون هناك خطر واضح ومحدد هو أن حديثه سوف يسبب ضرر كبير للشخص أو للملكية الآخرين، وليس هناك أسباب أخرى تبرر منع الحديث الحر<sup>(٣)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن الحالة الوحيدة التي يجوز فيها تقييد حقوق الأفراد هي أن ممارستهم لهذه الحقوق تنتهك حقوق أعضاء المجتمع الآخرين بوصفهم أفراد. وهنا يجب أن نميز حقوق الأغلبية، التي لا يمكن أن نعتبرها مبرر للتحكم في الحقوق الفردية، والحقوق الشخصية لأعضاء الأغلبية، التي ربما تكون مبرر لذلك<sup>(٤)</sup>.

فإذا كانت الحقوق ذات معنى بأي حال، فإن انتهاك الحق يجب أن يكون مسألة غاية في الخطورة. أنه يعنى التعامل مع الإنسان على أنه اقل من إنسان، أو على أنه اقل جدارة بالاهتمام من الأفراد الآخرين. وهنا فان قانون الحقوق يركز على قناعة هي أن هذا هو ظلم بالغ يجب أن يتم منعه<sup>(٥)</sup>.

(1) Ibid, p. 190.

(2) Ibid, p. 191.

(3) Ibid, p. 204.

(4) Ibid, p. 194.

(5) Ibid, p. 199.

وهنا يؤكد دوركين أنه إذا لم تأخذ الحكومة الحقوق بجدية، فإنها لن تأخذ القانون بجدية أيضًا<sup>(١)</sup>.

هنا يتفق دوركين مع جون ستيوارت مل الذي أكد على أن الغاية الوحيدة التي يمكن ممارسة القوة فيها بشكل شرعي على أي عضو في المجتمع المتحضر ضد إرادته هي منع إلحاق الأذى بالآخرين. ويتفق مع مل أيضًا في تأكيده على أنه لن يكون للحرية كمبدأ أي تطبيق على أي حال للأشياء قبل الزمن الذي أصبح فيه البشرية قادرة على التطور عبر المناقشة الحرة المتساوية<sup>(٢)</sup>.

ويتفق أيضًا مع لاسكي الذي أكد على أن وثائق الحقوق تعتمد في تنفيذها على تصميم المواطنين وإصرارهم على صيانتها<sup>(٣)</sup>.

كما أنه يتفق مع أواكشوط الذي أكد على أن حرية الحديث هي الشكل الأولي للحرية والمهم لها، والذي ينظر إليه على أنه حجر الزاوية الأساسي في حريتنا<sup>(٤)</sup>. وأنه إذا كان هناك نشاط استفاد أكثر من غيره من الارتباط المتحضر بالحوار فإنه السياسة إذ أن السياسة هي الموضوع الملائم للحوار. أن السياسة لا تكون جيدة بأي شيء آخر<sup>(٥)</sup>.

كما أنه يتفق مع روبرت دال الذي أكد على أن حرية التعبير تكون مطلوبة لذاتها. فحرية التعبير شأنها شأن الحقوق الأخرى الأساسية لها قيمتها الخاصة بها لأنها وسيلة للمسئولية الأخلاقية والحكم الأخلاقي والحياة الصالحة<sup>(٦)</sup>. فان حرية التعبير تكون مطلوبة حتى يتمكن المواطنون من المشاركة بفعالية في الحياة السياسية. إذ كيف يستطيع المواطنون أن يجعلوا وجهات نظرهم معروفة إلا إذا كانوا يستطيعون التعبير عن أنفسهم بحرية بشأن جميع الأمور التي تؤثر على سلوك الحكومة؟ وإذا

(1) Ibid, p. 205.

(٢) جون ستيوارت مل، عن الحرية، ص ١٥-١٦.

(٣) هارولد لاسكي، الحريات في الدولة الحديثة، ص ٨٥.

(4) Michael oakeshott, the political economy of freedom in rationalism in politics and other essays, London: Methuen and coltd, 1962, p. 43- 44.

(5) Michael oakeshott, the voice of conversation in the education of mankind in what is history? And other essays, London: imprint academic, 2004, p. 194- 195.

(٦) روبرت. أ. دال، عن الديمقراطية، ص ٥٠-٥١.

أريد أن يأخذوا وجهات نظر الآخرين في الاعتبار فيجب أن يتمكنوا من سماع ما يريد الآخرون قوله<sup>(١)</sup>.

كذلك يتفق دوركين مع رولز الذي رأى أن الليبرالية السياسية تؤكد على أن الحقوق والحريات والقيم الأساسية لها ترجيح كافٍ. والذي أكد أيضًا على أنه لا يجب أن يكون هناك تصويت على الأمور الخاصة أو الشخصية، لأنها تتعلق بالاختيارات الفردية الخاصة بكل مواطن والتي يجب أن تحظى بالاستقلالية التامة<sup>(٢)</sup>. ويتفق مع رولز أيضًا في تأكيده على أن حرية الحديث يجب أن تتحقق بالقدر الكافي وإن الحالة الوحيدة التي يتم فيها فرض قيود على حرية الحديث تكمن في الأحاديث الهدامة، كما هو الحال في الطعن والتشهير بالأفراد الآخرين والتعدي على خصوصياتهم، وكذلك الحديث السياسي الذي يحث على الاستخدام غير القانوني للقوة<sup>(٣)</sup>.

ويتفق أيضًا مع أمارتيا سن الذي أكد على أنه لا بد من وجود حرية التعبير حتى يتسنى لنا أن نعبر صراحة وعلنًا عما نراه ذا قيمة وعن حقنا في المطالبة بالاهتمام بما نقول<sup>(٤)</sup>.

وهنا نتساءل ما هو التصور الملائم للديمقراطية الذي سيكون بمقدوره الحفاظ على مبدأي الكرامة الإنسانية المتمثلين في الاهتمام المتساوي بكل المواطنين وحماية المسؤولية الشخصية. ما هو تصور الديمقراطية الذي سيكون بمقدوره تحقيق الحرية والمساواة جنبًا إلى جنب لكي يثبت أنهما قيمتين متحدثتين ومتكاملتين وليس متعارضتين والذي سيكون بمقدوره التأكيد على أن المساواة لا يمكن أن تتحقق دون حماية الحقوق الفردية والذي سيكون بمقدوره التأكيد على الارتباط والتكامل بين الأبعاد الثلاثة التي لا غنى لأي منها لتحقيق التصور الملائم للديمقراطية وهي الأخلاق، والسياسة، والقانون.

يبدأ دوركين تقديم التصور الملائم للديمقراطية من خلال رفض التصور الأكثر شيوعًا للديمقراطية والذي حظي بانتشار وقبول واسع من قبل اغلب المفكرين السياسيين وحتى من قبل المواطنين العاديين وهذا التصور هو التصور الذي أطلق عليه دوركين ديمقراطية الأغلبية.

(١) المرجع نفسه، ص ٩١.

(2) John Rawls, political liberalism, p. 216- 220.

(3) Ibid, p. 335- 336.

(٤) أمارتيا سن، التنمية حرة، ص ١٦٥.

والذي رأى أنه تصورًا ناقصًا للديمقراطية لا يمكن أن يتم التعويل عليه للتوصل إلى ديمقراطية حقيقية لذلك فإنه يحتاج إلى استيفاء مجموعة من الشروط يجب أن يلتزم بها هذا التصور الخاص بديمقراطية الأغلبية لكي يكون تصور لديمقراطية حقيقية وليس تصور لديمقراطية زائفة ليس لها وجود على أرض الواقع.

وهنا يؤكد دور كين أن الديمقراطية قد عرفت على أنها الحكم بواسطة الشعب وانه لا يعترض على هذا التعريف الذي لا يمكن أن يعترض عليه أي شخص يرغب في الحكم الديمقراطي ولكن ما يعترض عليه هو تصور ديمقراطية الأغلبية للكيفية التي سيتم بها الحكم بواسطة الشعب. فبناء على تصور ديمقراطية الأغلبية فإن الحكم الديمقراطي يعني الحكم بواسطة أغلبية المواطنين وبالتالي الحكم بواسطة العدد الأكبر من الأفراد، فالدولة تكون ديمقراطية طبقاً لهذه الرؤية بالدرجة التي تسن فيها الحكومة القانون أو تتبع السياسة التي تكون مستحسنة فعلياً من خلال أكبر عدد من المواطنين طيلة الوقت<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دور كين أن تصور ديمقراطية الأغلبية لا ينكر أن الأفراد لهم حقوق أخلاقية هامة يجب أن تحترمها الأغلبية. ولكن المجتمع يجب أن يذعن لرؤية الأغلبية حول ما هي هذه الحقوق الفردية، وكيف يتم احترامها وتطبيقها بشكل أفضل<sup>(٢)</sup>.

من هنا يرى دور كين أننا من الممكنين في شعارات. أن الديمقراطية فقط يمكن أن تمنح الكرامة. يجب أن تكون الحكومة بالشعب وللشعب ومن أجل الشعب. أن الشعب يجب أن يحكم نفسه. يجب أن يكون لكل مواطن دور أساسي ومتساوي. يجب أن يكون لكل شخص صوت واحد ولا يكون له أكثر من صوت. يجب أن نحاول إنقاذ الحرية من هذه الشعارات لأنه غير واضح تماماً ما الذي تعني<sup>(٣)</sup>.

يؤكد تصور ديمقراطية الأغلبية أن الأفراد يحكموا أنفسهم عندما يكون لدى العدد الأكبر منهم وليس المجموعات الأصغر داخله القوة السياسية الأساسية. أنه يصر كذلك على أن أبنية الحكومة التمثيلية يجب أن تكون مصممة لتعزيز التأكيد على أن قوانين وسياسات المجتمع هي القوانين والسياسات التي يفضلها العدد الأكبر من المواطنين. ويجب أن تكون

(1) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 357.

(2) Ronald Dworkin, freedom's law, the moral reading of the American constitution, p. 16.

(3) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 379- 380.

الانتخابات مكررة بشكل كافي لأن ذلك سيثجع المسؤولين على القيام بما يرغب فيه أغلب الأفراد<sup>(١)</sup>.

يؤكد تصور ديمقراطية الأغلبية أن الديمقراطية هي الحكم الذاتي. فالديمقراطية تكون قيمة لأن الأفراد في ظلها يحكمون أنفسهم ولكن ما الذي يعنيه الحكم الذاتي. وهنا يتساءل دوركين إذا كانت الأغلبية هي التي ستحكم كيف سيتم تقديم أي شيء له قيمة بالنسبة للمواطنين الفرديين. لماذا يكون صوتي هام أو قيم بالنسبة لي إذا كان فقط مجرد صوت من بين ملايين الأصوات؟<sup>(٢)</sup>.

من هنا وطبقاً لرؤية الأغلبية، تكون الديمقراطية هي الحكم بواسطة إرادة الأغلبية، والتي تكون منسجمة مع إرادة العدد الأكبر من الأفراد، الذي تم التعبير عنها في الانتخابات استناداً إلى حق التصويت المكفول للجميع. وليس هناك ما يضمن أن الأغلبية سوف تقرر بشكل منصف، ربما تكون قراراتها غير منصفة للأقليات التي تتجاهل الأغلبية مصالحها. إذا كان الأمر كذلك فإن الديمقراطية تكون ظالمة<sup>(٣)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن تصور الأغلبية يكون ناقص بشكل راديكالي. أن اغلبنا يعتقد أن الديمقراطية تكون قيمة، وأنها الشكل الذي لا غنى عنه للحكومة. ونعتقد أنها جديرة بالدفاع عنها، وربما حتى الموت لحمايتها. ونحتاج إلى تصور للديمقراطية يرتبط بهذا الشعور بقيمة الديمقراطية: أننا نحتاج إلى فهم يوضح لنا ما يكون جيد كذلك حول الديمقراطية. وقد فشل تصور الأغلبية في القيام بذلك، لأنه لا يحوي شيء يكون قيم بطبيعته حول العملية التي تسمح للعدد الأكبر من الأفراد بفرض إرادته على العدد الأقل. إن حكم الأغلبية لا يكون منصف أو قيم في حد ذاته: أنه يكون منصف وقيم فقط عندما يتم وضع شروط محددة، تشمل متطلبات المساواة بين المشاركين في العملية السياسية والتي سوف يتم تحديدها من خلال الأغلبية<sup>(٤)</sup>.

(1) Ibid, p. 383.

(2) Ronald Dworkin, the partnership conception of democracy, California law review, vol. 86, no.3, 1998, p. 453.

(3) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, p. 131.

(4) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 362-363.

يتضح من ذلك أن حكم الأغلبية لا يكون وسيلة صحيحة للتوصل إلى ديمقراطية حقيقية، ولا يمكن أن يحقق المساواة في السلطة السياسية في المجتمع السياسي الكبير مع مؤسسات سياسية تمثيلية. لذلك فإن تصور ديمقراطية الأغلبية يكون تصور ناقص لأنه لا يمكن أن يفسر من داخله، ما يكون جيد حول الديمقراطية. فإن وزن الأعداد لا يقدم شيء له قيمة للقرار السياسي. أننا نحتاج إلى تفسير أعمق وأكثر وضوحاً نخبرنا بما هي الشروط التي يجب أن يتم الالتزام بها وحماتها في المجتمع السياسي قبل أن يكون حكم الأغلبية ملائم لهذا المجتمع<sup>(١)</sup>.

كذلك يؤكد دوركين أن حق تقرير المصير الذي تقوم عليه فرضية الأغلبية هو الفكرة السياسية الأخطر والأقوى في عصرنا. فالشعب يرغب بحماس في أن يكون محكوم من خلال مجموعة ليس فقط ينتمون إليها، وإنما يكونوا متطابقين معهم في بعض الأمور المحددة. أنهم يرغبوا في أن يتم حكمهم من خلال أعضاء من نفس الدين أو الجنس أو الأمة أو من نفس اللغة وليس من خلال أي مجموعة أخرى، وينظروا إلى المجتمع السياسي الذي لا يحقق هذا المطلب على أنه مجتمع مستبد، بصرف النظر عن كيف أنه يمكن أن يكون منصف أو مرضي بطريقة أخرى<sup>(٢)</sup>.

وهذه هي المسألة الخاصة بحق تقرير المصير محدودة النطاق. يعتقد الشعب أن القرارات المتخذة من خلال أكثر أبنائه المشتركين في قيمهم سوف تكون القرارات الأفضل لهم. وهذا يأتي من قناعتهم بأنهم يكونوا أحرار، لأنهم يحكمون أنفسهم، بصرف النظر عن الحقيقة فانه في المعنى الإحصائي لا يكون الأفراد أحرار، لأنهم يجب أن يرتبطوا في الغالب بإرادة آخرين. أننا نعتقد أننا أحرار عندما نتقبل إرادة الأغلبية بدلاً من إرادتنا<sup>(٣)</sup>.

وبناء على هذا الفهم فإن السياسات المتخذة من خلال الهيئة التشريعية يمكن وصفها على أنها ديمقراطية لأنها تكون مستحسنة من خلال أغلبية المنتخبين. ولكن هذه الرؤية لا تؤكد أن الأغلبية تكون على صواب دائماً أو أن قراراتها سوف تكون منصفة دائماً. على العكس من ذلك فإن الأغلبية ربما تتخذ قرارات خاطئة جداً وظالمة، وهذا لا يكون ملائم لوصف هذه

(1) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, p. 143.

(2) Ronald Dworkin, freedom>s law, the moral reading of the American constitution, p. 21- 22.

(3) Ibid, p. 22.

القرارات بأنها ديمقراطية. وبذلك فإن التساؤل عن الديمقراطية يكون متعلقًا فقط بالإجراء الذي تم اخذ القرار من خلاله: فالمحتوى الموضوعي تم حجبته من خلال مصدر إجرائي. وبناء على ذلك، فإن رؤية الديمقراطية الخاصة بالأغلبية تسمح لنا بالقول أن القرار يكون ديمقراطي حتى ولو كان غاية في الظلم، وتقدم نفسها كذلك على أنها فكرة إجرائية خالصة، مستقلة عن الأبعاد الأخرى الخاصة بالأخلاق السياسية<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن القرارات السياسية تكون ديمقراطية فقط عندما يتم الالتزام بالشروط التي تحمي مكانة ومصالح كل فرد بوصفه شريك كامل. لذلك فإنه عندما يقرر المجتمع من خلال حكم الأغلبية، فإنه يتجاهل مصالح بعض الأفراد أو بعض المجموعات، فإن قراره لن يكون ببساطة ظالمًا ومفتوح للاعتراض عليه: أنه لن يكون لديه شيء ليقدمه للديمقراطية<sup>(٢)</sup>.

من هنا يؤكد دوركين أن المجتمع لا يكون مجرد تنفيذ لإرادة الأغلبية، ولكنه يجب أن يضع في اهتمامه اهتمامات وآمال الأقليات الموجودة به. فلا يمكن أن يكون الفرد عضو في وحدة جماعية بناء على مبدأ المشاركة، إذا لم يتم التعامل معه بوصفه عضو من قبل الآخرين، وهذا يتضمن أن يتعامل الآخرين مع الآثار المترتبة على أي قرار جماعي على حياة الفرد على أنها لها أهمية متساوية على الآثار المماثلة المترتبة على حياة أي فرد آخر. فإنه في ظل التصور الإحصائي للديمقراطية يتم التعامل مع الأفراد فقط على أنهم مجرد أرقام، ولا يكون لمبدأ المشاركة أي وجود حقيقي. وذلك لأن تركيزه الوحيد يكون على الإجراء. على هذا النحو فإن التصور الإحصائي لا يمكن أن يوفق بين الديمقراطية والدستور الذي يحمي الحقوق الفردية<sup>(٣)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع جون ستيوارت مل الذي أكد على أن طغيان الأغلبية كان منذ البداية ولا يزال مؤسسًا على الرعب بشكل رئيسي من خلال اشتغاله في أعمال السلطات العامة. لذا فإن الحماية من طغيان الملك أو الحاكم ليس بالشيء الكافي هنالك حاجة للحماية أيضًا من طغيان الرأي والشعور السائدين. يجب أن يكون هناك حد للتدخل الشرعي للرأي الجمعي

(1) Allan Hutchinson, what is democracy got to do with it? A critique of liberal constitutionalism, political economy, vol. 03, no. 04, 2007, p. 12.

(2) Ibid, p. 12- 13.

(3) Cornelia Schneider, the constitutional protection of rights in dworkin's and habermas' theories of democracy, jurisprudence review, 2000, p. 106- 107.

بالاستقلال الفردي وان إيجاد ذلك الحد وصيانتته من الانتهاك لهو شيء لا غنى عنه لأجل وضع جيد للشئون الإنسانية شأنه شأن الحماية من الاستبداد السياسي<sup>(١)</sup>.

ويتفق أيضًا مع هايك الذي أكد أن حكومة ديمقراطية الأغلبية قد تكون مستبدة مثل أسوأ ديكتاتورية. إن التركيز الراجح على الديمقراطية باعتبارها القيمة الأساسية المهددة أمر لا يخلو من الخطر، فهو مسئول إلى حد كبير عن الاعتقاد المضلل والذي لا أساس له بأنه طالما كان المصدر الرئيسي للسلطة هو إرادة الأغلبية فان السلطة لا يمكن أن تكون تعسفية والتأكيد الزائف الذي يستمده أناس كثيرون من هذا الاعتقاد، هو سبب هام لعدم الوعي العام بالأخطار التي نواجهها. فليس هناك ما يبرر الاعتقاد بأنه طالما أن السلطة منحت بإجراء ديمقراطي فإنها لا يمكن أن تكون متعسفة، والعكس الذي يوحي به هذا القول زائف تمامًا فليس مصدر السلطة بل تحديدها هو الذي يمنعها من أن تصبح متعسفة. وإذا قررت الديمقراطية أداء مهمة تتضمن بالضرورة استخدام سلطة لا يمكن توجيهها بواسطة قواعد ثابتة فإنها لابد أن تصبح مستبدة<sup>(٢)</sup>.

ويتفق كذلك مع اريك فروم (erich fromm) (١٩٠٠-١٩٨٠) الذي رأى أن الاعتماد على أجهزة استطلاع الرأي وصناديق الاقتراع لا يكفي من أجل ديمقراطية حقيقية وذلك لأن الآراء التي تجمعها تلك الأجهزة لا تزيد في الحقيقة على كونها وجهات نظر كونها هذا الشخص أو ذاك دون أن يتوفر لديه الحد الأدنى من المعلومات اللازمة والمناقشة والتفكير النقدي. هذا فضلاً عن أن الناس الذين يؤخذ رأيهم يعرفون أن هذا الرأي لن يؤخذ في الاعتبار ومن ثم فليست له أي فاعلية. كما أن مجموع هذه الآراء يشكل رأى الناس في لحظة واحدة بعينها ولكنه لا ينبثنا بشيء عن الاتجاهات والتيارات التحتية التي يمكن أن تولد الآراء المغايرة إذا اختلفت الظروف. وبالمثل حين يدعى الناخبون للإدلاء بأصواتهم في الانتخابات السياسية فإنهم يعلمون أنهم بعد أن يصوتوا لصالح مرشح معين لن يكون لهم بعد ذلك نفوذ أو تأثير يذكر على سير الأحداث بل أن التصويت في انتخابات سياسية يمكن أن يكون من بعض الوجوه أسوأ من عملية أبداء الرأي في عمليات سير الرأي العام: بسبب ما يتبع في تلك الانتخابات من أساليب تعطل التفكير هي اقرب لإيحاءات التنويم المغناطيسي. وتصبح الانتخابات نوعاً من المسلسلات التلفازية المثيرة تجري فيها المنافسات

(١) جون ستيوارت مل، عن الحرية، ص ٩.

(٢) ف. أ. هايك، الطريق إلى العبودية، ص ٨٦.

ليس بين المواقف السياسية وإنما بين طموحات المرشحين وتطلعاتهم. ويمكن أن يساهم الناخبون في العرض المسرحي بالإدلاء بأصواتهم لصالح هذا المرشح أو ذاك. ولهذا فإن الآراء التي يدلي بها الناس عند سير الرأي العام أو في الانتخابات ليست هي أفضل الآراء والأحكام التي يمكن أن يصل إليها الناس وإنما الأسوأ. أن الرأي المعبر عنه ديمقراطيًا إن لم تتوفر له المعلومات الضرورية وفرصة للتمعن وقدرة على جعله مؤثرًا وفعالًا فلن يختلف كثيرًا عن التصفيق والتهليل في المباريات الرياضية<sup>(١)</sup>. وهناك اعتقاد خاطئ بان قرار الأكثرية على حق بالضرورة وهو متفوق من الوجهة الأخلاقية على قرار الأقلية. فان قرار الأكثرية يؤخذ حجة لصوابه، ومن الواضح أن ذلك خطأ. ولو حكمنا في قيمة أية فكرة على أساس الأعداد لظللنا نمكث في الكهوف<sup>(٢)</sup>.

ويتفق أيضًا مع أو أكشوط الذي رأى أن السياسة الديمقراطية قد انحرفت عن المسار الصحيح وجلبت لنفسها التشويه من خلال جعلها مطابقة بشكل سيء ومن خلال مطابقتها الخاطئة لحكم الشعب وحكومة الأغلبية والترويج لعقيدة دوجماتيقية والسعي إلى طريقة حياة يتم فرضها بالتساوي على الجميع<sup>(٣)</sup>.

كما أنه يتفق مع موريس ديفرجيه (maurice duverger) (١٩١٧-٢٠١٤) الذي رأى أننا نعيش على مفهوم للديمقراطية خاطئ تمامًا لأنه مصنوع من قبل المشرعين بناء على فلسفات القرن الثامن عشر فحكومة الشعب بالشعب وحكومة الأمة من قبل ممثلها هي تعابير جميلة يمكن أن تستثير الحماس وتسهل نمو الخطابات. تعابير جميلة لكنها لا تعني شيئًا. أن الديمقراطية الحققة هي شيء آخر أنها أكثر بساطة ولكنها أكثر حقيقة. فهي تعرف أولاً بالحرية للشعب ولكل قسم من الشعب أنها ليست فقط حرية المحظوظين بالولادة أو بالثروة أو بالوظيفة أو بالتربية، بل هي حرية الجميع حقًا وهذا يفترض نوعًا من المستوى الحياتي وبعضًا من ثقافة عامة ونوعًا من العدالة الاجتماعية وشيئًا من التوازن السياسي<sup>(٤)</sup>.

(١) اريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩، ص ١٧٥-١٧٦.

(٢) اريك فروم، المجتمع السوي، ٢٠٠٩، ص ٤٦٦.

(3) Michael oakeshott, the voice of conversation in the education of mankind in what is history? And other essays, p. 195- 196.

(٤) موريس ديفرجيه، الأحزاب السياسية، ترجمة: على مقلد، عبد المحسن سعد، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١١، ص ٤١٩-٤٢٠.

كذلك يتفق دوركين مع رولز الذي أكد على أن فقدان البعض لحيثهم يكون منافياً للعدالة ولا يمكن أن يتم اعتباره حق من أجل خير أكبر مشترك. فلا يمكن أن يتم تبرير الخسائر التي تعاني منها الأقليات من خلال بعض المزايا الأكبر التي ستحصل عليها الأغلبية<sup>(١)</sup>.

ويتفق أيضاً مع آلان تورين الذي أكد على أن السيادة الشعبية قد انحرفت إلى السلطة الشعبية التي لا تعبأ بالشرعية والتي أدت إلى القضاء على الحقوق السياسية. ولا تكون الديمقراطية قوية إلا عندما تخضع السلطة السياسية لاحترام الحقوق. كذلك فإن ديمقراطية الأغلبية لا يكون بها مكان للاحتجاج أو المبادرة<sup>(٢)</sup>. كذلك لا يكون للمواطنة ولا الديمقراطية وجود عندما يتم تدمير الأقليات وبقوة الحديد والنار في بعض الأحيان. أن الديمقراطية هي النظام الذي يعترف بالأفراد والجماعات رعايا أي يحميهم ويشجعهم في عزمهم على أن يعيشوا حياتهم ويمنحوا تجربتهم المعاشة وحدة ومعنى. وبذلك فإن ما يحدد السلطة ليس فقط مجموعة من القواعد الإجرائية وإنما هي العزيمة الإيجابية على زيادة الحرية لكل فرد<sup>(٣)</sup>.

كما أنه يتفق مع أمارتيا سن الذي رأى أن للأصوات بالطبع دور هام حتى للتعبير عن كفاءة عملية النقاش العام لكنها ليست الشيء المهم الأوحد ويمكن اعتبارها جزءاً وحسب مهماً جداً لا مناص من الإقرار بذلك. ولكن كفاءة التصويت نفسه تعتمد اعتماداً حاسماً على مجرياته كحرية الكلام والوصول إلى المعلومات وحق الاختلاف والاعتراض. فعلى الرغم من إدراك أن على الديمقراطية أن تعني بحكم الأكثرية وحقوق الأقليات كثيراً ما تم النظر إلى الديمقراطية في السياق التنظيمي على أنها تصويت وحكم أغلبية وحسب. أما الفهم الأوسع للديمقراطية بصفاتها نقاشاً عاماً الذي يشمل استخدام التصويت لكنه يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك فإنه بمقدوره استيعاب أهمية حقوق الأقليات دون تجاهل أصوات الأغلبية<sup>(٤)</sup>.

وهنا نتساءل إذا كان تصور ديمقراطية الأغلبية لا يكفي لتقديم ديمقراطية حقيقية لأنه لا يحقق مبدأ الكرامة الإنسانية. فمن الجهة الأولى لا يحقق الاهتمام المتساوي بكل المواطنين، ومن الجهة الثانية يكون عاجزاً عن حماية الحقوق الفردية. فان هذا التصور يعنى القضاء على

(1) John Rawls, A Theory of Justice, p. 3-4.

(٢) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص ٤١٨.

(٣) آلان تورين، ما الديمقراطية، ص ٣١٨-٣١٩-١٢٤.

(٤) أمارتيا صن، الهوية والعنف، ص ١٤٢-١٤٣-٤٩٥.

الحقوق الفردية وإنكار المسؤولية الشخصية وان كان الأمر كذلك فما هو التصور الأساسي الذي سيحقق هذين المبدئين، يجيب دوركين عن هذا التساؤل مؤكداً أن التصور الوحيد القادر على انجاز هذه المهمة والذي نصل من خلاله إلى ديمقراطية حقيقية هو ما أطلق عليه اسم تصور ديمقراطية المشاركة أو التصور الدستوري للديمقراطية. فانه يكفل الاهتمام المتساوي بكل المواطنين في نفس الوقت الذي يكون قادراً على حماية الحقوق الفردية، وذلك لأنه ينظر إلى الحرية والمساواة على أنهما قيمتين متكاملتين ومتحدتين ولا يمكن أن ينشأ أي تعارض بينهما.

وطبقاً للتصور الخاص بديمقراطية المشاركة فإن الأفراد يحكمون أنفسهم لأن كلاً منهم يكون شريك تام في المشروع السياسي الجماعي لذلك فإن قرارات الأغلبية تكون ديمقراطية فقط عندما يتم وضع شروط أخرى تكون قادرة على حماية مكانة ومصالح كل مواطن بوصفه شريك أساسي في هذا المشروع. وطبقاً لرؤية المشاركة، فإن المجتمع الذي يتجاهل مصالح بعض الأقليات أو المجموعات الأخرى يكون لهذا السبب فقط غير ديمقراطي حتى ولو كان ينتخب المسؤولين من خلال وسائل الأغلبية المنزهة<sup>(١)</sup>.

من هنا يؤكد تصور ديمقراطية المشاركة أنه في المجتمع الديمقراطي الحقيقي يشارك كل مواطن بوصفه شريك متساوي، والذي يعني أكثر من أن لديه صوت متساوي فقط. أنه يعني أن لديه صوت متساوي وحصة متساوية في النتيجة. فالديمقراطية ذاتها تتطلب حماية تلك الحقوق الفردية المتعلقة بالعدالة والحرية<sup>(٢)</sup>.

وطبقاً لتصور المشاركة، فإن الحكم بواسطة الشعب يعني الحكم من خلال كل أفراد الشعب، فإنهم يعملون معاً بوصفهم متكاملين ومتشاركين متساويين في هدف جماعي هو الحكم الذاتي<sup>(٣)</sup>.

يلعب المواطنون دوران أساسيان في الديمقراطية الناضجة. أنهم، أولاً القضاة في النزاعات السياسية ويتم التعبير عن أحكامهم، في انتخابات رسمية أو في استفتاءات شعبية أو أشكال أخرى من التشريع المباشر، وتكون أحكامهم قاطعة بشكل أساسي. كذلك فإن المواطنين

(1) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, p. 131.

(2) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 4- 5.

(3) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 358.

يكونوا مشاركين في الخلافات السياسية التي يحكمون عليها: أنهم مرشحون ومؤيدين وتساعد أفعالهم بطرق مختلفة في تشكيل الرأي العام وفي تحديد كيفية تصويت المواطنين الآخرين. من هنا فإن المواطنين في الديمقراطية الحقيقية يجب أن يكون لهم دورًا أساسيًا، بوصفهم مشاركين متساويين في الهدف العام المتعلق بتشكيل وتأسيس الرأي العام<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن مواطني المجتمع السياسي يحكمون أنفسهم، ولكن بمعنى خاص وقيم للحكم الذاتي، عندما يتم النظر إلى الفعل السياسي بشكل ملائم على أنه فعل جماعي من خلال المشاركة التي يشارك فيها كل المواطنين بوصفهم مشاركين أحرار ومتساويين، وليس بوصفها تنافس على السلطة السياسية بين مجموعات من المواطنين<sup>(٢)</sup>.

تقدم الديمقراطية نوع أو نمط هام من الحكم الذاتي عندما تكون ديمقراطية المشاركين السياسيين المتساويين. وهنا توجد بعض التساؤلات. مثل تحت أي ظروف يتم النظر إلى الفعل السياسي بشكل صحيح على أنه فعل جماعي خاص بمشاركين متساويين؟ وبأي معنى يكون العمل السياسي أفضل - لماذا يكون الهيكل السياسي الذي يقدم المشاركة لكل المواطنين مرغوب فيه بدرجة أكبر من الهيكل السياسي الذي لا يفعل ذلك؟ هل هناك طريقة ملائمة لوصف هذه الفوائد للقول أن هذا الهيكل يزود مواطنيه بالحكم الذاتي؟<sup>(٣)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن الحكم الذاتي يعني أن الحكومة لا تمارس سلطة على كل فرد من خلال أغلبية الشعب وإنما من خلال الشعب ككل بوصفهم شركاء. وبالطبع فإن الإجماع يكون نادر الحدوث في المجتمعات السياسية بأي شكل. ومع ذلك يمكن أن تكون هناك شراكة إذا تقبل الأعضاء أنه في السياسة يجب أن يحصلوا على الاحترام والاهتمام المتساوي من كل الشركاء الآخرين. يمكن أن تكون هناك شراكة إذا احترم كلاً منهم قواعد الشرعية وإذا تقبل كلاً منهم التزام أساسي ليس فقط بالإدعان لقانون المجتمع وإنما بمحاولة جعل هذا القانون منسجم مع فهمه لما تتطلبه كرامة كل مواطن<sup>(٤)</sup>.

(1) Ibid, p. 358.

(2) Ronald Dworkin, the partnership conception of democracy, p. 453.

(3) Ibid, p. 454.

(4) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 384.

وفيما يتعلق بالتساؤل الخاص بتحت أي ظروف سوف يكون من الملائم وصف البناء السياسي على أنه بناء ينشأ بمشاركة سياسية تضم كل المواطنين؟ يرى دوركين أن الإجابة عن هذا التساؤل تكون من خلال ظاهرة التكامل الأخلاقي. أنها شرط ضروري للمشاركة السياسية وذلك بان تكون العلاقات بين المواطنين، وبينهم وبين الحكومة التي ينشأونها، تكون على هذا النحو الذي يمنح لكل مواطن، مشاركة في المسؤولية الجماعية عن قرارات المجتمع السياسية<sup>(١)</sup>.

هنا يؤكد دوركين أن التكامل الأخلاقي لا يكون ملائماً في الأفعال التي تكون جماعية فقط بالمعنى الإحصائي. ولا يكون ملائماً لهؤلاء الذين لا يعترف بهم المجتمع بوصفهم أعضاء كاملين، حتى عندما يشاركون في حياته السياسية. فانه سيكون من الخطأ لأعضاء أقلية عنصرية أن يتقبلوا المسؤولية المشتركة عن القرارات الجماعية التي تتجاهل احتياجاتهم ومصيرهم بشكل منهجي، حتى وان كان يسمح لكل واحد منهم بالتصويت المتساوي في عمليات الأغلبية التي تنتج هذه القرارات<sup>(٢)</sup>.

أن التكامل الأخلاقي مع الأعمال الجماعية للمجتمع السياسي يكون ملائم فقط، بالنسبة للمواطنين الذين يتعامل معهم المجتمع على أنهم أعضاء كاملين ومتساوين في هذا المجتمع. يتضح من ذلك أن المواطنين تكون لديهم مسؤولية مشتركة عن القرارات السياسية، فقط في الديمقراطية التي تمنح لكل مواطن مساواة أساسية بدور وصوت في قراراته الجماعية، التي تعترف بالأهمية المتساوية بمصير كل مواطن في التفاوض حول وتنفيذ هذه القرارات الجماعية، والتي تمنح لكل فرد حصانة سيادية من هذه القرارات الجماعية على أمور معينة خاصة بالضمير والعقيدة، بوصفها أمور خاصة باحترام الذات، يجب أن يقرها الأفراد بأنفسهم<sup>(٣)</sup>.

وبذلك يتم المزج بين فكرتين اعتقد غالباً بأنهما متعارضتين وهاتين الفكرتين هما: الديمقراطية والحقوق الدستورية داخل فكرة مميزة هي المشاركة السياسية. فيبدو من الأساسي لفكرة الديمقراطية أن توفر الديمقراطية الحكم الذاتي، ولكن يمكن أن نطالب بهذا الارتباط الأساسي فقط إذا كنا نتصور الديمقراطية على أنها شيء ما أكثر من حكم الأغلبية. أننا يجب أن

(1) Ronald Dworkin, the partnership conception of democracy, p. 456.

(2) Ibid, p. 456.

(3) Ibid, p. 456- 457.

نفههما على أنها نوع من المشاركة بين المواطنين تهتم بالحقوق الفردية بالإضافة إلى الإجراءات الديمقراطية<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن تصور ديمقراطية المشاركة لا يكون إلغاءً للدور الأغلبية على العكس من ذلك أنه البداية التي ينطلق منها تصور ديمقراطية المشاركة، وذلك لأن المشاركة السياسية تتطلب إجراءات سياسية محددة تتعلق بالأغلبية. فالمواطن لا يكون لهم دور متساوي في الحكم إذا لم يتم اختيار ممثلهم بانتخابات دورية والتي لا يكون فيها لأي فرد صوت أكبر من أي فرد آخر. ولكن إجراءات الأغلبية في حد ذاتها لا توفر أو تحمي بالضرورة شروط المشاركة وشروط المسؤولية المشتركة. كذلك فإن الحقوق الفردية الخاصة بالمساواة والحرية يجب أن يتم وضعها وحمايتها من قبل الأغلبية أيضًا. ولكن سوف يكون من الخطأ افتراض أن الديمقراطية الحقيقية الوحيدة هي الديمقراطية التي تم إنشائها فقط من خلال وبشكل منسجم مع، أو مدعم فقط من خلال، إرادة ومباركة الأغلبية. يجب أن نتبع نهجًا أكثر توجهًا نحو النتائج: يجب أن نحكم على النظام السياسي من خلال قدرته على تحسين شروط المشاركة السياسية الحقيقية<sup>(٢)</sup>.

من هنا فإن تصور ديمقراطية المشاركة يجعل الحكم الذاتي فكرة واضحة. في حين أن تصور ديمقراطية الأغلبية لا يفعل ذلك لأنه لا يصف شيئًا يمكن النظر إليه على أنه حكم ذاتي من خلال أعضاء الأقليات السياسية. أو من أجل كل فرد من أفراد الأغلبية<sup>(٣)</sup>.

أن المطلب الديمقراطي الذي يؤكد أن الأفراد يجب أن يتركوا أحرار ليحكموا بأنفسهم، ولا يجب أن يكون تفكيرهم موجه من خلال أي مسئول أو طائفة، يعني في الأساس أن المواطنين يجب أن تكون لديهم هذه الحرية بوصفهم أفراد. أنه لا ينسجم مع الافتراض الذي يسمح للمشرع حتى ولو كان يمثل إرادة الأغلبية، بأن يمي على المواطنين الفرديين ما يكون ملائم بالنسبة لهم ليتم الميل إليه للنظر في كيفية التصويت. أنه لا ينسجم مع المشرع منع المواطنين الفرديين من مشاهدة إعلانات سياسية متعددة لمرشح معين لأن المرشح يرغب في ويقدر على تقديمها. وفي المجتمع الحر المصمم من خلال الدستور لا تكون الحكومة، وإنما

(1) Ibid, p. 457.

(2) Ibid, p. 457- 458.

(3) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 384.

الشعب بشكل فردي كمواطنين ومرشحين وبشكل جماعي كاتحادات ولجان سياسية هم الذين يجب أن يكون لهم الحق في الاحتفاظ بالتحكم في كمية وعدد المناقشات حول القضايا العامة في الحملات السياسية<sup>(١)</sup>.

هناك اعتقاد بأن الأغلبية السياسية تكون لها سلطة الثوابت الأخلاقية في تقرير القضايا التي تكون موضع جدال بالنسبة لكل شخص، في حين أن تصور المشاركة يؤكد أن تصور الأغلبية ليس لديه سلطة الثوابت الأخلاقية لتقرير أي شيء إذا لم تكن المؤسسات التي يتم حكمها من خلالها شرعية بشكل كافي. وهنا يؤكد دوركين أن هناك استراتيجية واحدة محتملة لحماية شرعية الحكومة من خلال حماية استقلالية المتغيرات الأخلاقية للأقليات، وبهذه الطريقة تكون الأغلبية مؤهلة بالثوابت الأخلاقية لفرض إرادتها على أمور أخرى<sup>(٢)</sup>.

يجب أن يظهر المجتمع السياسي الاهتمام المتساوي بحياة كل هؤلاء الذين يحيون داخله. لهذا يجب أن نقوم بأفضل ما لدينا لضمان أن مسئولينا السياسيين يعملون باهتمام متساوي بالجميع وليس باهتمام خاص من أجل البعض فقط، وأفضل ما يحقق هذا هو حق التصويت المتساوي تقريباً والذي يكون على نطاق واسع. فالمسؤولين المنتخبين من قبل شريحة واسعة من السكان سوف يعملون بشكل أفضل على حماية الضعفاء من الامتياز الخاص والاستبداد بدرجة أكبر من المسؤولين الذين يتم انتخابهم من قبل عدد قليل فقط<sup>(٣)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أننا يمكن أن نتحكم في تقسيم الدوائر الانتخابية في المناطق المختلفة بالشكل الذي يكفل الاهتمام المتساوي، ولكننا لا يمكن أن نلغي السلطة السياسية لأي مواطن من خلال إنكار حقه في التصويت المتساوي لأي سبب من الأسباب. لأن في ذلك إنكار صريح للتصور الديمقراطي للكرامة الإنسانية<sup>(٤)</sup>.

كذلك فإن الترتيبات السياسية يجب أن تحترم مسؤولية الأفراد الشخصية لتحديد القيمة في حياتهم. وهنا يكون من الواضح أن الأغلبية لا يكون لها حق عام أو تلقائي في فرض إرادتها

(1) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 362.

(2) Ronald Dworkin, JUSTICE FOR HEDGEHOGS, p. 385.

(3) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, p. 144.

(4) Ibid, p. 144- 145.

على الأقلية. إن الاهتمام المتساوي يكون شرط ضروري للشرعية السياسية. ولكن لا يمكن أن يكون شرط كافي لهذه الشرعية، لأن الأفراد ليس لديهم حق أخلاقي لافتراض سلطة قهرية على الآخرين، حتى عندما يعملون لصالح هؤلاء الأفراد الآخرين. إن هذا سوف يكون انتهاك صريح لمبدأ الكرامة الثاني<sup>(١)</sup>.

وهنا نتساءل ما هي الحقوق التي يجب أن يتم الحفاظ عليها للمواطن الفردي إذا خضع لإرادة أغلبية المواطنين الآخرين في حالات أخرى لتتسجم مع كرامته. وهنا يجب دور كين مؤكداً إن حق المشاركة في القرار السياسي، كمصوت وكمؤهل للحصول على منصب سياسي، يكون حق أساسي بالطبع. وهناك شرط حاسم آخر هو أنه لا يتسجم مع كرامة أي شخص أن يخضع لسلطة قهرية من قبل الآخرين لتقرير ما هو الدور الذي يجب أن تلعبه القيم الدينية والقيم الأخلاقية المتغيرة في حياته، لهذا فإن تصور المشاركة يتطلب بعض الضمانات التي تؤكد أن الأغلبية لن تفرض إرادتها في هذه الأمور. وبناء على تصور المشاركة، فإن الحقوق الدستورية التي تحمي حرية الفرد في اتخاذ الخيارات الأخلاقية المتغيرة بنفسه لا تكن تنازل عن الديمقراطية وإنما بالأحرى تكون ضمان لها<sup>(٢)</sup>.

وبناء على تصور ديمقراطية المشاركة، فإن المؤسسات تكون ديمقراطية بالدرجة التي تسمح للمواطنين بأن يحكموا أنفسهم بشكل جماعي من خلال المشاركة التي يكون كل شخص فيها شريك فعال ومتساوي<sup>(٣)</sup>.

كذلك يؤكد دور كين أننا عندما نتبنى تصور ديمقراطية المشاركة، فإننا نضيف بعدين أكثر أهمية لقياس الديمقراطية، وبناء على هذين البعدين الإضافيين سوف تظهر بوضوح عيوب ديمقراطيتنا الحالية. إن مساواة المواطن يتم تدميرها عندما يكون الأثرياء فقط هم اللاعبين في التنافس السياسي، ولا يمكن أن ينكر أحد سياسة المساومات في التداول السياسي. ومن خلال تصور المشاركة يمكن بسهولة التغلب على هذه الاحباطات. أننا نفتخر بالشرعية الديمقراطية الخاصة بشكل حكومتنا: أننا نفتخر بأننا امة يحكم فيها الشعب نفسه بنفسه. ولكن الحكم الذاتي يعني أكثر من حق التصويت المتساوي والانتخابات المتكررة. أنه يعني

(1) Ibid, p. 145.

(2) Ibid, p. 145- 146.

(3) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 363.

مشاركة المتساوين في التفكير معًا حول الخير المشترك. أننا لا يمكن أن نحقق بشكل كامل هذه الفكرة. ولكن عندما تكون السياسة مشبعة بالمال كما هو الحال في سياستنا الآن، فأنا نخطر ليس فقط بالنقص وإنما بالانتهازية أيضًا<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من ذلك يؤكد دوركين أن تحقيق المساواة من خلال تقييد النفقات السياسية تكون وسيلة غير مجدية. فربما نحاول أن نجعل الأفراد أقل تفاوتًا في نفوذهم السياسي من خلال وضع حد أعلى للأموال التي ربما يستثمرها أي شخص أو ينفقها في التعليم أو التدريب على السياسة، أو في الحملات السياسية. وهنا يؤكد دوركين أن فرض قيود على النفقات الانتخابية يتم اللجوء إليها بالطبع عندما يكون هذا تعويض عن التفاوتات الظالمة في الثروة. ولكن إذا كانت الموارد موزعة بشكل متساوي فإن فرض قيود على النفقات الانتخابية سوف يكون منافي للمساواة لأنها سوف تمنع بعض الأفراد من تكييف مواردهم لتتلاءم مع الحياة التي يريدونها، على الرغم من أنها تترك للآخرين الأقل اهتمامًا بالسياسة حرية القيام بهذا<sup>(٢)</sup>.

كذلك فأنا إذا أردنا أن تكون لدينا ديمقراطية المشاركة، يجب أن يتم النظر إلى حالة الجدل السياسي المتدهورة الموجودة حاليًا على أنها عيب خطير في ديمقراطيتنا لأن الاهتمام والاحترام المتبادل هما أساس المشاركة. أننا لا نتعامل مع الشخص الذي يختلف معنا على أنه شريك أننا نتعامل معه على أنه عدو أو في أفضل حال على أنه عقبة أننا لا نبذل جهد لفهم قوة آرائه المختلفة أو لتطوير الآراء الخاصة بنا بالطريقة التي تجعلها تتجاوب مع آرائه. لهذا فإن هذا النمط من المشاركة لا يكون له وجود في واقعنا الفعلي، لأن الأفراد لا يتعامل كلاً منهم مع الآخر بهذا الاهتمام والاحترام المتبادل. وإذا قررنا أن تصور المشاركة هو التفسير الجدير بالدفاع عنه للديمقراطية، يجب أن نتساءل هل الديمقراطية الحقيقية ممكنة الآن. إن ديمقراطية المشاركة هي بالتأكيد طموح ممكن بالنسبة لنا. يمكن أن نحاول أن نتحرك للاقتراب منه، إذا أردنا، وذلك من خلال طرق معينة سوف تعيننا على ذلك<sup>(٣)</sup>.

(1) Ibid, p. 385.

(2) Ibid, p. 197.

(3) Ronald Dworkin, IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, p. 132-133.

وأول هذه الطرق أننا يجب أن نكون على وعي بأن الديمقراطية لا تتطلب فقط حق التصويت على نطاق واسع وإنما تتطلب أيضاً حرية الحديث، والاتحاد، وغيرها من الحقوق والحريات السياسية أيضاً<sup>(١)</sup>.

يبدو من غير المنصف أن نطالب الأفراد بقبول نتائج محددة إذا لم يكن لهم دور كبير في صنع القرار كأبي شخص آخر<sup>(٢)</sup>.

وهنا يجب أن نعيد بناء ونوسع نطاق قائمة الأهداف السياسية الأساسية التي سوف يعكسها التصور الناجح للديمقراطية. لا يمكن أن نستبعد مقدماً، أن بعض الأهداف التي نضعها سوف تتعارض مع أهداف أخرى لهذا السبب فإن التصور الناجح يجب أن يكون إلى حد ما حلاً وسطاً بين هذه الأهداف<sup>(٣)</sup>.

وهنا يؤكد دور كين أن هناك ارتباط واضح بين القيم السياسية الفردية والحديث الحر والحريات السياسية الأخرى. فأنا لا يمكن أن نجعل حياتنا السياسية امتداد مرضي لحياتنا الأخلاقية إذا لم نكفل الحرية للتعبير عن آرائنا، بالطريقة التي ترضي، التكامل الأخلاقي. فأن فرصة التعبير عن التزامنا بقناعاتنا الأخلاقية، لا تقل أهمية لهذا الغرض باعتبارها فرصة لإيصال هذه القناعات للآخرين، فالاثنان يندمجان في الواقع. فعندما يحرم شخص ما من ممارسة الشعائر الدينية الخاصة به فإنه بذلك قد تم حرمانه من حقه في الاهتمام المتساوي<sup>(٤)</sup>.

ولكن متطلبات الفردية تتجاوز التعبير والالتزام. أننا لا نشارك في السياسة بوصفنا أفراد أخلاقيين ما لم نشعر أن ما نفعله يمكن أن يحدث فرقاً، ويجب أن تكافح العملية السياسية الملائمة، ضد العقبات الهائلة، للحفاظ على هذه السلطة المحتملة لكل فرد. أنها يجب أن تضمن درجة من النفوذ السياسي لكل مواطن<sup>(٥)</sup>.

أما قيم المشاركة الجماعية فتأخذنا إلى اتجاه مختلف إلى حد ما يقوم على التأكيد على أن

(1) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 193.

(2) Ibid, p. 199.

(3) Ibid, p. 200.

(4) Ibid, p. 201- 202

(5) Ibid, p. 202.

المجتمع السياسي يحسن لأعضائه الشعور بالسياسة بوصفها مشروع جماعي من خلال تبني التصور الصحيح للمساواة التوزيعية المتمثل في المساواة في الموارد<sup>(١)</sup>.

من هنا فإن الهدف المحدد للديمقراطية لا يمكن أن يكون هو أن القرارات الجماعية تكون دائماً وبشكل طبيعي هي هذه القرارات التي سوف تستحسنها أغلبية أو أكثرية المواطنين. أنه يأخذ الهدف المحدد للديمقراطية على أنه هدف مختلف: هو أن القرارات الجماعية يتم اتخاذها من خلال مؤسسات سياسية تكوين هيكلا وممارستها، يعامل كل أبناء المجتمع على أنهم أفراد لهم اهتمام واحترام متساوي. أنه يتطلب أن يتم اتخاذ القرارات السياسية من خلال المسؤولين الذين تم اختيارهم بانتخابات شعبية. ولكن التصور الدستوري يطالب بان تضع إجراءات الأغلبية في اهتمامها المكانة المتساوية للمواطنين، وليس أي تعهد بأهداف حكم الأغلبية. فالمكانة المتساوية يتم التصريح بها على أنها أساس الديمقراطية<sup>(٢)</sup>.

يأخذ التصور الدستوري للديمقراطية الموقف التالي من حكم الأغلبية. تبني الديمقراطية أن تخضع الحكومة لشروط يطلق عليها اسم الشروط الديمقراطية الخاصة بالمكانة المتساوية لكل المواطنين. وعندما تقدم مؤسسات الأغلبية وتحترم شروط الديمقراطية، فإن قرارات هذه المؤسسات يجب أن تكون مقبولة من قبل كل فرد لهذا السبب. ولكن عندما لا تفعل ذلك، أو عندما يكون استعدادها أو احترامها لهذه الشروط ناقص، لا يمكن أن يكون هناك اعتراض باسم الديمقراطية، على وجود إجراءات أخرى تحمي وتحترم هذه الشروط بشكل أفضل. تشمل شروط الديمقراطية بشكل أساسي على سبيل المثال، المطالبة بان تكون المناصب العامة مفتوحة لأعضاء كل الأجناس والمجموعات على قدم المساواة. فإذا اشترطت بعض القوانين أن أفراد جنس معين هم المؤهلين فقط لمنصب عام، فإن هذه القوانين لا تكون دستورية. كذلك فإن القرارات السياسية في الديمقراطية يتم اتخاذها من خلال كيان متميز هو الشعب وليس من خلال أي مجموعة من الأفراد<sup>(٣)</sup>.

(1) Ibid, p. 203.

(2) Ronald Dworkin, freedom > law, the moral reading of the American constitution, p. 17.

(3) Ibid, p. 17- 20.

وبناء على القراءة المشتركة، فالحرية لا تكون مسألة خاصة بأي علاقة بين الحكومة والمواطنين كلاً منهم على حدا، وإنما بالأحرى علاقة بين الحكومة والمواطنة الكاملة التي يتم فهمها على أنها جماعية<sup>(١)</sup>.

فإذا كنت عضو حقيقي في مجتمع سياسي، فإن توجهه إلى حد ما هو توجهي، حتى عندما أجادل وأصوت ضده. وليس هناك افتراض آخر يمكن أن نعتقد فيه بوضوح أننا أعضاء ديمقراطية مثمرة نحكم فيها أنفسنا<sup>(٢)</sup>.

وهنا نتساءل ما الذي يمكن أن تعنيه العضوية الحقيقية في المجتمع السياسي؟ وإلى أي مدى يمكن أن يكون التصرف الجماعي الخاص بمجموعة وأيضا التصرف الخاص بكل عضو؟ وهذه هي تساؤلات أخلاقية وليست ميتافيزيقية أو معرفية. وهنا يرى دوركين أننا يجب أن نصف بعض الارتباط بين الفرد والمجموعة والذي يجعل من المنصف أن يتم التعامل معه، كما يعامل نفسه بوصفه مسئول عن ما يقوم به. وهاتين الفكرتين تتحدان معا في مفهوم العضوية الأخلاقية، والتي يعنى بها نوع العضوية في المجتمع السياسي التي تشارك في الحكم الذاتي. فإذا كانت الديمقراطية هي الحكم بواسطة الشعب حقًا، فإنها في المعنى المشترك تقدم حكم ذاتي مؤسس على العضوية الأخلاقية<sup>(٣)</sup>.

يتضح من ذلك أن الحكم الذاتي يكون ممكن فقط داخل المجتمع الذي يلتزم بشروط العضوية الأخلاقية، لأنها فقط التي تكون مؤهلة للتعبير عن الحكم بواسطة الشعب بالمعنى المشترك القوي وليس بالمعنى الإحصائي العقيم، أننا نحتاج إلى تصور للديمقراطية يؤكد على أنه لا توجد ديمقراطية إذا لم يتم الالتزام بهذه الشروط<sup>(٤)</sup>.

واهم هذه الشروط هي ما أطلق عليه دوركين اسم الشروط العلائقية (التواصلية): والتي تصف كيف يجب أن يتم التعامل مع الفرد من خلال المجتمع السياسي الحقيقي لكي يكون عضو أخلاقي في هذا المجتمع. أن المجتمع السياسي لا يمكن أن ينظر إلى أي شخص على أنه عضو أخلاقي إذا لم يعطي هذا الشخص دور في أي قرار جماعي. والشرط الأول من هذه

(1) Ibid, p. 21.

(2) Ibid, p. 22.

(3) Ibid, p. 23.

(4) Ibid, p. 23-24.

الشروط هو، أن كل شخص يجب أن تكون له فرصة ليحدث فرقاً في القرارات الجماعية، وان حكم التأثير الذي يمكن أن يحدثه لا يجب أن يكون محدد أو مقيد بطرق تعكس افتراضات حول كفاءته، أو موهبته، أو قدرته أو صحة قناعاته أو ميوله. أن هذا هو الشرط الذي يؤكد على حق التصويت العام والتمثيل والانتخابات المؤثرة، حتى إذا كان لا يتطلب أن تكون هذه هي السبل الوحيدة للقرار الجماعي. أنه يؤكد أيضاً على حرية الحديث والتعبير عن كل الآراء، ليس فقط في الاتحادات السياسية الرسمية، وإنما أيضاً في حياة المجتمع غير الرسمية أيضاً<sup>(١)</sup>.

والشرط الثاني هو، أن العملية السياسية في المجتمع الحقيقي يجب أن تعبر عن بعض التصورات الأصلية (غير الزائفة) للاهتمام المتساوي بمصالح كل الأعضاء، والذي يعني أن القرارات السياسية التي تؤثر على توزيع الثروة، والفوائد، والأعباء يجب أن تنسجم مع الاهتمام المتساوي بالجميع. تتضمن العضوية الأخلاقية التبادلية: فالشخص لا يكون عضو إذا لم يتعامل كعضو من خلال الآخرين، والذي يعني أن تعامل نتائج أي قرار جماعي خاص بحياته بنفس قدر الأهمية المتساوية لنتائج هذا القرار على حياة أي شخص آخر. وبناء على هذا التصور فإن المجتمع الذي تظهر فيه الأغلبية ازدياد احتياجات وآمال بعض الأقليات يكون مجتمع غير شرعي وغير عادل<sup>(٢)</sup>.

والشرط الثالث هو الاستقلالية الأخلاقية. يتطلب هذا الشرط أن أي شخص لا يضحى بأي شيء يكون أساسياً في تحكمه في حياته، ومن ثم يكون أساسياً لاحترامه لذاته، وقبول أن أي شخص آخر لديه هذه المسؤولية. وليس هناك شخص يتقبل مسؤولية تقرير الأحكام الأخلاقية الخاصة بحياته بنفسه ويمكن أن ينظر إلى ذاته على أنه جزء من مشروع متحد مقترح لكي يقرر له الآخرون<sup>(٣)</sup>.

وهنا يؤكد دوركين أن الأفراد الذين يتحملون المسؤولية الشخصية في تقرير ما هو نوع الحياة الذي يكون قيم بالنسبة لهم يمكن أن يتقبلوا كذلك أن القضايا الخاصة بالعدالة حول كيف أن المصالح المختلفة وربما المتنافسة الخاصة بكل المواطنين يجب أن يتم استيعابها يجب أن يتم تقريرها بشكل جماعي، لكي يتم اخذ قرار معين على أنه موثوق فيه من الجميع. وليس

(1) Ibid, p. 24- 25.

(2) Ibid, p. 25.

(3) Ibid, p. 25- 26.

هناك شيء في هذا المقترح يشكل خطر على مسئولية الفرد في أن يقرر لنفسه ما نوع الحياة التي يقودها بناء على الموارد والفرص التي تتركها له هذه القرارات الجماعية. وبذلك يجب أن يكون المجتمع السياسي الحقيقي مجتمع الأفراد الأخلاقيين المستقلين. أنه لا يجب أن يمي على مواطنيه ما يعتقدون به حول الأمور الخاصة بالحكم الأخلاقي، أو السياسي، ولكن على العكس من ذلك يجب أن يوفر الظروف التي تشجعهم على التوصل إلى المعتقدات الخاصة بهذه الأمور من خلال قناعاتهم الفكرية والفردية الخاصة بهم<sup>(١)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع شومبيتر (joseph schumpeter) (١٨٨٣-١٩٥٠) الذي أكد على أنه إذا كانت إرادة المواطنين في حد ذاتها هي عامل سياسي يستحق الاحترام فلا بد من أن تكون موجودة أولاً، أي يلزم أن تكون أكثر من رزمة غير محددة من الدوافع الغامضة المتأرجحة بشعارات وانطباعات خاطئة<sup>(٢)</sup>.

ويتفق كذلك مع لاسكي الذي أكد على أنه في حالة الوصول إلى قرار يمس مسألة عامة يجب أن يساهم في وضع هذا القرار أكبر عدد ممكن من الأشخاص الذين يؤثر عليهم هذا القرار. ولكي يتحقق هذا الهدف يجب أن يكون هناك اهتمام برغبات هؤلاء الذين يؤثر عليهم القرار الذي تتخذه السلطات. وإذا لم تتخذ هذا الإجراء بقيت رغبات هؤلاء مجهولة، وكلما زادت مساهمة المواطن في وضع القوانين التي يعيش في ظلها مال إلى إطاعتها دون الإحساس بوجود قيود تقيده. وليس هذا كل ما في الأمر. أن مجرد استشارته تجعله يشعر بان الدولة تهتم به ويستشعر أنه ليس مجرد شخص يتلقى الأوامر ويطيعها وحينئذ يؤمن بان الدولة وجدت لخدمته لا لخدمة وجودها فقط. وسيحقق من أن احتياجاته ستجد صداها طالما أنه يساهم بأحكامه المدربة في مجال التجربة التي تتمخض القوانين عنها. وسيشعر دائماً بان الدولة تستشيريه وأن عليه أن يكون رأياً في المسائل العامة وسيعلم كيف يكره الأوامر التي توجه إليه دون اعتبار لإرادته وسيشعر بخيبة أمل حين توضع القرارات بطريقة محففة دون محاولة لوضعها بناء على موافقة الذين يهمهم الأمر<sup>(٣)</sup>. يجب أن يكون هناك حق

(1) Ibid, p. 26.

(٢) جوزيف شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١، ص ٤٨٩.

(٣) هارولد لاسكي، الحريات في الدولة الحديثة، ص ٨٩-٩٠-٩١.

التصويت العام، ولكن هذا الجراء لا يمكن فصله عن شروط معينة هي وحدها التي تضي معنى فكرة المسئولية<sup>(١)</sup>.

كذلك يتفق دوركين مع اريك فروم الذي أكد أن الديمقراطية تستطيع أن تقوم خطر الشمولية إذا أمكن تحويلها من ديمقراطية سلبية «ديمقراطية متفرجين» إلى ديمقراطية ايجابية نشيطة «ديمقراطية مشاركة»، حيث شئون الجماعة قريبة إلى قلوب المواطنين وتمهمم بالقدر نفسه الذي تمهمم شئونهم الشخصية<sup>(٢)</sup>.

ويتفق أيضًا مع رولز الذي أكد على أن القوة الديمقراطية السياسية هي قوة العامة المتمثلة في كل أفراد المجتمع بوصفهم مواطنين أحرار ومتساوين كهيكل جمعي<sup>(٣)</sup>. ومن ثم فان فكرة الحكم الذاتي الديمقراطي تعنى: أن المواطنين يجب أن يعملوا معًا بشكل إرادي لإدارة شئون مجتمعهم السياسية بشكل جماعي<sup>(٤)</sup>. ولكي يتحقق ذلك فان كل مواطن يجب أن تكون له فرصة عادلة لتولي منصب عام أو للتأثير في نتيجة القرارات السياسية. أما إذا كانت حريات البعض الأساسية منكورة أو مقيدة يصبح التعاون الاجتماعي على قواعد احترام الذات مستحيلًا<sup>(٥)</sup>.

ويتفق أيضًا مع آلان تورين الذي أكد على أن الهدف الرئيسي من الديمقراطية هو إنشاء مجتمع سياسي عادل يتم فيه إلغاء كافة أشكال السيطرة والاستغلال بالسماح للأفراد والمجموعات والجماعات بان يصبحوا رعايا أحرارًا منتجين لتاريخهم. فالديمقراطية يمكن أن يتم تعريفها على أنها ثقافة أكثر من كونها مجموعة من الإجراءات. فان الاختيار الحر للحكام من قبل المحكومين يغدو فارغًا من المعنى ما لم يكن المحكومون قادرين على الإعراب عن طلباتهم أو ردود أفعالهم أو اعتراضاتهم الناشئة في مجتمع مدني<sup>(٦)</sup>.

(١) هارولد لاسكي، تأملات في ثورات العصر، ص ٢٢٦.

(٢) اريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ص ١٧٤.

(3) John Rawls, political liberalism, p. 216.

(4) Blain Everett Neufeld, civic respect and political plural subjects, the university of Michigan, 2002, p. 39.

(5) John Rawls, political liberalism, p. 304- 331- 337.

(٦) آلان تورين، ما الديمقراطية، ص ٣٢٠ - ٣٢١ - ٩١.

ويتفق كذلك مع تشارلز تايلور (charles taylor) (١٩٣١) الذي رأى أنه لا يمكن القيام بعملية التصويت إذا لم توجد بعض المفاهيم المشتركة عن المساواة، ولا يمكن الاحتفاظ بالتصويت إذا لم يكن للفهم المشترك الحق في هذا التصويت. ولا يوجد تصويت بدون شعور مشترك بأننا متساوون ونتعامل على أساس المساواة، وهذه هي الطريقة الملائمة لتعامل الأفراد مع بعضهم البعض<sup>(١)</sup>.

كما أنه يتفق مع أمارتيا سن الذي رأى أنه مثلما هو مهم تأكيد الحاجة إلى الديمقراطية فإنه من الأمور الحاسمة كذلك كفالة وتأمين الشروط والظروف التي تضمن نطاق العملية الديمقراطية ومداهها. وإذا كانت الديمقراطية على مثل هذا القدر من الأهمية فإن ثمة حاجة أيضًا إلى دراسة وفحص سبل ووسائل تفعيلها لكي تعمل على نحو جيد وتحقق كل ما فيها من إمكانات<sup>(٢)</sup>.

يتضح من كل ما سبق أن الديمقراطية لا تعني فقط حكم الأغلبية، وإنما حكم الأغلبية القانوني. وهذا يستلزم أن إرادة الأغلبية يجب أن تكون خاضعة لقيود الهيكل الدستوري والتي لا يمكن أن تتغير. إن الحجّة القائلة أن الدستور يفسد الديمقراطية من خلال الحد من الحق الديمقراطي للأغلبية في تمرير القوانين التي ترغب فيها تكن مؤسسة على فهم خاطئ لما تعنيه الديمقراطية، ويجب أن يتم رفضه. أن الهدف الأكثر أهمية للديمقراطية الحقيقية ليس هو تبرير القوانين بشكل متسق مع متطلبات إجرائية معينة، وإنما هو التعامل مع كل أعضاء المجتمع بوصفهم أفراد، باهتمام واحترام متساوي. وعلى هذا النحو لا يمكن تصنيف أي ترتيب دستوري يساعد على تعزيز هذا الهدف الأساسي مثل حماية الحقوق من خلال الدستور أو تفسير الدستور من خلال قضاة غير منتخبين على أنه مناهض للديمقراطية في حد ذاته. على العكس من ذلك، فإن كثير من المواد الدستورية التي تبدو أنها تهدف إلى الحد من الديمقراطية، تعززها بشكل فعلي<sup>(٣)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع جون لوك الذي أكد على أنه ليست هناك حرية حيثما لا يكون هناك قانون ولكي يكون الناس أحرارًا ينبغي عليهم بالتالي أن يكونوا صانعي القوانين<sup>(٤)</sup>.

(1) David j. ferrero, public schools, public boods: reintegrating the liberal and republican traditions for a civic philosophy of education, Harvard university, Harvard, 2001, pp. 71- 140.

(٢) أمارتيا سن، التنمية حرة، ص ١٧٣.

(3) Cornelia Schneider, the constitutional protection of rights in dworkin's and habermas' theories of democracy, pp. 103.

(٤) ليو شتراس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة الجزء الثاني من جون لوك إلى هيدجر، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتاح، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص ٦٦.

ويتفق أيضًا مع كانت الذي أكد على أنه لا بد من وضع دستور جمهوري لأنه الدستور الوحيد الذي يجب الاعتماد عليه في تشريع القوانين التي سيخضع لها الشعب، ذلك أنه يكفل الحرية والمساواة لجميع المواطنين<sup>(١)</sup>.

أما لاسكي فقد رأى أن الإجراءات الدستورية وحدها مهما بلغت من ضخامة لا يكون بمقدورها حماية الحرية من الهزيمة فالإجراءات الدستورية تحقق الهدف المنشود منها طالما صمم الشعب على ذلك فإذا لم يصمم فأنها ستصبح عديمة الجدوى. ولكي تبقى هذه الإجراءات الدستورية حية ناشطة يجب أن نبذل جهوداً هادفة واعية<sup>(٢)</sup>.

كما أنه يتفق مع هايك الذي رأى أنه ليس هناك شيء يميز بشكل أكثر وضوحًا الأحوال في دولة حرة عن تلك التي في دولة تحت حكم تعسفي أكثر من التقيد في الأولى بالمبادئ العظيمة المعروفة باسم حكم القانون<sup>(٣)</sup>.

كذلك يتفق دوركين مع أو أكشوط الذي رأى أن الحرية تكون متأصلة في المجتمع المدني وأنه لا يتم القضاء عليها من خلال وجود القوانين على الإطلاق، وبعبارة أخرى فإنه لا يسلم فقط بتحالف الحرية، وسيادة القانون وإنما بتطابقهما الأساسي<sup>(٤)</sup>.

كما أنه يتفق مع رولز الذي أكد على أن الدستور الديمقراطي بمثابة تعبير مدني عن القانون الطبيعي يتعلق بفكرة الشعب السياسية ليحكم ذاته بطريقة مؤكدة. وذلك لأن الدستور المقر بالديمقراطية والملتزم بوثيقة الحقوق يكون مسئول عن ترسيخ الحقوق والحريات السياسية الأساسية المتساوية. فالدستور هو الإجراء السياسي العادل المسئول عن حماية الحقوق والحريات الأساسية والذي يؤكد على قيمتها العادلة. وبذلك تكون عمليات القرار السياسي مفتوحة للجميع على أسس متساوية تقريباً<sup>(٥)</sup>.

وبذلك قد تبني دوركين رؤية ثلاثية للديمقراطية أكد من خلالها أن الديمقراطية هي

(١) كانت، مشروع السلام الدائم، ص ٤١-٤٣.

(٢) هارولد لاسكي، الحريات في الدولة الحديثة، ص ٨٥-٨٦.

(٣) ف. أ. هايك، الطريق إلى العبودية، ص ٨٧.

(4) Podokisk, efrain, in defence of modernity: vision and philosophy in Michael okeshott, London: imprint academic, 2003, p. 190- 191.

(5) John rawls, political liberalism, p. 231- 336- 337.

حكم الشعب، بواسطة الشعب، من أجل الشعب، ولكي يتحقق ذلك يجب أن يكون هناك اهتمام أكبر بحماية الحقوق الفردية. وهنا يؤكد دور كين أن المواطنين يجب أن يكونوا جزء من المجتمع الجماعي فيكون لهم نصيب في حكمه، وفي نفس الوقت يكونوا مستقلين عنه في الأمور الخاصة<sup>(١)</sup>.

أن مبدأ المشاركة هو الأساس الذي يعتمد عليه دور كين للتعبير عن فكرته عن الديمقراطية. أنه نقطة البداية للنظام الديمقراطي لأنه يتطلب أن يتم منح كل مواطن صوت متساوي وكذلك أن يكون له دور متساوي في تأسيس وتطوير الهيكل الديمقراطي. أنه مبدأ المشاركة الذي يجعل من الممكن إقامة الهياكل المؤسسية الأكثر أهمية للديمقراطية: أنه يتطلب توفير نظام الاقتراع العام، وهياكل للتمثيل تجعل المناصب السياسية مفتوحة مبدئيًا لكل فرد<sup>(٢)</sup>.

إن مبدأ المشاركة يكفل حماية الحريات السياسية التي لا غنى عنها، مثل حرية الحديث، وحرية التجمع، وغيرها من الحريات التي لا غنى عنها إذا كنا نرغب في ديمقراطية حقيقية. وفي نظام تمنح فيه المواد الدستورية للأفراد الحق في الحديث بحرية، فإن الأغلبية الحاكمة لا يمكن أن تسكت الفرد الذي يصوت برأيه المعارض لسلطة النظام الحاكم. وبالتالي يتم منعها عن ممارسة إرادتها في أن توقف الفرد عن إيصال صوته. أن المواطن الذي يشارك في عملية ديمقراطية يجب أن تكون لديه حقوق فردية تمكنه من المشاركة بأفضل قدر ممكن. وبذلك فإن نتيجة الانتخابات لن تعكس حقًا إرادة الأغلبية، وإنما إرادة الأفراد القادرين على نشر آرائهم على أوسع نطاق<sup>(٣)</sup>.

وبذلك ينظر دور كين إلى الحريات السياسية على أنها شرط أساسي للديمقراطية الحقيقية، وإلى الهيكل الدستوري على أنه أفضل طريقة لحمايتها. فالمواطنين يتم تشجيعهم على أن يشتركوا في معلوماتهم، وعلى أن يشتركوا في المناقشة، وبهذا فإن العملية الديمقراطية سوف تكون دائمًا ديمقراطية، ومدعمة للمساواة<sup>(٤)</sup>.

(1) Cornelia Schneider, the constitutional protection of rights in dworkin's and habermas' theories of democracy, p. 104.

(2) Ibid, p. 104.

(3) Ibid, p. 105- 106.

(4) Ibid, p. 106.

يستنتج دوركين من كل ما سبق أنه ليس هناك تعارض بين الديمقراطية وبين الدستور الذي يحمي هذه الديمقراطية. وبناء على تصور ديمقراطية المشاركة، فإن المواد الدستورية الهيكلية، يجب ألا تقتصر على المسائل الخاصة بالإجراء والتنظيم كما هو الحال في التصور الإحصائي. فإن مبدأ المشاركة يتطلب أن يبدي الأفراد المتحدين في مجموعة نفس الاهتمام للأقليات، التي يكونون هم أنفسهم جزء منها. ومن هنا فإن الحريات الإيجابية التي تساعد الأفراد على اتخاذ أو تطوير موقف يتفق مع مبدأ المشاركة، والتي تساعد المجموعة على الحفاظ على مجموعة المثل المشتركة تعزز الديمقراطية ولا تكون عائقًا بالنسبة لها. أن فرض قيود على قرارات الأغلبية لكي يتم تدعيم هذه الحريات لن يكون غير ديمقراطي<sup>(١)</sup>.

فلكي تكون السلطة السياسية شرعية، يجب أن تكون مستمدة من الشعب. ولكي يكون النظام الديمقراطي شرعي، فإن الشعب يجب أن يكون قادر على أن ينظر إلى نفسه على أنه صاحب القرارات التي يتم اتخاذها من قبل النظام. ولكي يكونوا قادرين على أن ينظروا إلى أنفسهم على أنهم أصحاب القرار، يجب أن يتحدوا بمجتمع سياسي يدركون فيه أنفسهم على أنهم أعضاء الأخلاقيين. ولكنهم يدركون أنفسهم على أنهم أعضاء أخلاقيين فقط إذا كانوا يحتفظون بحكم مستقل حول القيم التي سوف تحكم حياتهم الفردية وحول المساواة في القرارات التي يتخذها المجتمع<sup>(٢)</sup>.

وبذلك استطاع دوركين من خلال تصوره لديمقراطية المشاركة أن يقضي على التعارض بين تصور ديمقراطية الأغلبية والتصور الدستوري للديمقراطية وان يؤكد على العكس من ذلك أن كلاً منهما يكمل الآخر وأنهما يتحدان معاً من أجل ديمقراطية حقيقية<sup>(٣)</sup>.

هنا يتفق دوركين مع جون ستيوارت مل الذي أكد على أنه ما من مجتمع لا تحترم فيه الحقوق والحريات الفردية بكاملها ويعتبر مجتمعاً حراً، مهما كان شكل حكومته وما من مجتمع حر بشكل تام إلا إذا وجدت فيه هذه الحريات مطلقة وغير مشروطة<sup>(٤)</sup>. ويتفق أيضاً مع هايك الذي أكد على أنه عندما تتوقف الديمقراطية عن أن تكون ضمانة للحرية الفردية

(1) Ibid, p. 107- 108.

(2) Ibid, p. 109- 110.

(3) Ibid, p. 110.

(٤) جون ستيوارت مل، عن الحرية، ص ١٩.

فإنها قد تبقى في شكل ما تحت نظام شمولي. وذلك لأن الديمقراطية هي أداة منفعية لحماية السلام الداخلي والحرية الفردية<sup>(١)</sup>.

يتفق أيضًا مع روبرت دال الذي رأى أنه لاستيفاء متطلبات الديمقراطية فإن الحقوق المتأصلة فيها يجب أن تكون متاحة فعلاً للمواطنين والوعد بالحقوق الديمقراطية كتابة أو في القانون أو في وثيقة الدستور ليس كافيًا بل يجب أن تطبق الحقوق وتكون متاحة بفاعلية للمواطنين. وإذا لم تكن كذلك يكون النظام السياسي غير ديمقراطي<sup>(٢)</sup>.

كذلك يتفق مع رولز الذي أكد على أن الثقافة السياسية الديمقراطية تحتوى على أفكار بديهية أساسية مؤكدة تتعلق بالحقوق والحريات الأساسية. وفي ضوء ذلك يجب أن تفهم الحقوق الإنسانية على أنها مبادئ إيجابية وجدت من خلال أفراد أخلاقيين ليتعاونوا مع الأفراد الآخرين في حماية وتعزيز الإدراك التام للحقوق والحريات الأساسية<sup>(٣)</sup>. فعندما تكون الحريات الأساسية مكفولة كما ينبغي تؤدي هذه الحريات الأساسية إلى وجود المواطنة المتساوية المشتركة في المجتمع الديمقراطي جيد التنظيم<sup>(٤)</sup>.

كما أنه يتفق مع آلان تورين الذي يعرف الديمقراطية على أنها النظام السياسي الذي يحترم الحقوق والحريات الأساسية. وذلك لأنه لا وجود لديمقراطية من غير حرية للمجتمع والفاعلين الاجتماعيين ومن غير اعتراف الدولة بدورها في خدمتهم. فليس للديمقراطية من وجود إلا والدولة تعمل لخدمة الفاعلين الاجتماعيين وإرادتهم في الحرية وتحمل المسؤولية<sup>(٥)</sup>.

وبذلك يدافع دوركين عن تصور محدد لليبرالية. وهذا التصور هو التصور الخاص بالمساواة الليبرالية الذي يؤكد أن الحرية، والمساواة، والمجتمع لا يكونوا ثلاث فضائل سياسية مختلفة ومتعارضة غالبًا، وإنما جوانب متكاملة من رؤية سياسية واحدة، لهذا لا يمكن أن نحكم أو حتى نفهم أي فكرة من هذه الأفكار السياسية الثلاث بشكل مستقل عن الفكرتين الأخرتين. وعندما نفهم الحرية والمساواة والمجتمع بالطريقة التي يبرهن عليها دوركين. نجد

(١) ف. أ. هايك، الطريق إلى العبودية، ص ٨٦.

(٢) روبرت. أ. دال، عن الديمقراطية، ص ٤٩.

(3) Patrick hayden, john rawls: towards a just world order, p. 72- 75.

(4) John rawls, political liberalism, p. 334- 335.

(٥) آلان تورين، ما الديمقراطية، ص ٣٠- ٧٠.

أنه: يجب أن يتم قياس المساواة بالموارد والفرص، وليس بالرفاهية والوجود الجيد. والحرية ليست التحرر الذي يجعل كل شخص يفعل ما يريد أيًا ما يكن دون الاهتمام بما يترتب على ذلك، وإنما هي القيام بما يرغب فيه الشخص الذي يحترم الحقوق الأساسية للآخرين. والمجتمع يجب ألا يكون مؤسس على خلط وتشويش للحرية الفردية والمسئولية، وإنما يجب أن يكون مؤسس على احترام مشترك ومؤثر لهذه الحرية والمسئولية. هذه هي الليبرالية التي يتم تصورها على أنها مساواة ليبرالية<sup>(١)</sup>.

وهنا نتساءل ما هو الشكل الذي سيصبح عليه المجتمع عندما يتم تطبيق تصور ديمقراطية المشاركة. وهنا يرى دوركين أن المجتمع الذي سينجح في تطبيق ديمقراطية المشاركة سوف يصبح هو المجتمع المتكامل الذي سيتحقق في ظلّه ازدواجية الحرية والمساواة لأنه في ظلّه سوف يتحقق الارتباط الوثيق بين الفرد والمجتمع. فالفرد هو جزء لا يتجزأ من مجتمعه ونجاح أو فشل هذا المجتمع سوف يؤثر بشكل مباشر على كل فرد من أفرادهِ، لذلك لا يمكن أن يحدث انفصال بين الفرد والمجتمع لأن كل منهما يكمل الآخر.

يؤكد دوركين أن حياة المواطن تكون مرتبطة بالحياة المشتركة. فالمجتمع تكون له حياة جماعية ليس لأنه تكون له أهمية وجودية أكبر من أعضائه، ولكن لأنه يؤمن بممارساتهم ومواقفهم. أنهم يعترفون بوحدة التفاعل والتي لا يكونوا بمقتضاها أفراد منفصلين، وإنما مكونات لحياة المجتمع الجماعية والتي تتألف من الأنشطة التي يتعاملون بها بوصفهم مؤسسي حياة المجتمع الجماعية<sup>(٢)</sup>.

ولا يعني التكامل مجرد التصريح فقط بأنني جزء من هذا المجتمع وإنما يعني التكامل أن أكون مرتبط بهذا المجتمع بشكل فعلي، لكي يكون من الملائم أن انظر إلى نفسي على أنني متكامل أخلاقياً مع أفعاله<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان المجتمع لديه حياة مشتركة بأي حال، فإن قراراته السياسية الرسمية يجب أن تكون جزء من هذه الحياة، وذلك لأن الحياة المشتركة للمجتمع السياسي تشمل أفعاله السياسية الرسمية: والتي تضم التشريع والتنفيذ والقضاء والمهام التنفيذية الأخرى الخاصة بالحكومة. أن

(1) Ronald Dworkin, SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, p. 237.

(2) Ronald dworkin, liberal community, California, law review, vol. 77, no. 3, 1989, p. 493- 494.

(3) Ibid, p. 494- 495.

المواطن المتكامل سوف يحسب نجاح أو إخفاق مجتمعه في هذه الأعمال السياسية الرسمية على أساس مردود هذا الفشل أو النجاح على حياته، بوصفه يحسن هذه الحياة أو ينتقص منها<sup>(١)</sup>.

وهنا يؤكد دور كين أن مجتمع المواطنين المتكاملين سوف يحقق بشكل حتمي مجتمع أكثر عدالة من المجتمع غير المتكامل<sup>(٢)</sup>.

أن مجتمع الأفراد الذين يتقبلون التكامل بهذا المعنى سوف يكون له ميزة هامة على المجتمعات التي يرفض مواطنيها التكامل. يتقبل المواطن المتكامل أن قيمة حياته تعتمد على نجاح مجتمعه في التعامل مع كل فرد باهتمام متساوي. افترض أن هذا المعنى يكون عام وواضح: فإن كل فرد يدرك أن كل فرد آخر يشترك في هذا الموقف. فإن المجتمع بهذا سوف يكون لديه مصدر هام للاستقرار والشرعية على الرغم من أن أعضاءه يختلفون بشكل كبير حول ما هي العدالة. أنهم سوف يشتركون في فهم أن السياسة هي مشروع مشترك على نحو خاص: فإن كل فرد بكل قناعة ومستوى اقتصادي، له نصيب شخصي أنه نصيب شخصي قوي بالمعنى الحيوي الخاص بمصالحه الأساسية في عدالة ليست فقط من أجله وإنما من أجل كل شخص آخر أيضًا<sup>(٣)</sup>.

وسوف يتحقق هذا التكامل عندما تنجح السياسة فعليًا في توزيع الموارد بالطريقة التي تتطلبها العدالة. فإذا كان التوزيع العادل مؤمنًا فإن الموارد التي يمتلكها الأفراد تكون مواردهم بشكل أخلاقي وقانوني، يستخدمونها كما يشاءون، وكما تتطلب ارتباطاتهم ومشاريعهم الخاصة، دون أي طريقة تنتقص من اعترافهم بأن كل المواطنين يكونوا محولين لمشاركة عادلة<sup>(٤)</sup>.

يتضح من هذا أن الشعور الحي لشخص ما بمصالحه الأساسية يتم إحباطه بشكل حتمي عندما يخفق مجتمعه في مسؤولياته عن العدالة، وإن هذا يكون كذلك، حتى عندما يفعل الشخص كل ما في وسعه باعتباره جزء منه لتشجيعه على النجاح. ولهذا السبب القوي يشترك كل منا في الرغبة في أن يكون مجتمعنا مجتمع عادل. لهذا فإن حيواتنا الخاصة، ونجاحنا أو

(1) Ibid, p. 496- 500.

(2) Ibid, p. 501.

(3) Ibid, p. 501- 502.

(4) Ibid, p. 503- 504.

إخفاقنا في أن نحيا الحياة التي يجب أن نحياها، تكون لهذه الطريقة المحددة معتمدة على نجاحنا معاً في السياسة<sup>(١)</sup>.

يتضح من ذلك أن التكامل المفهوم هكذا يقدم معنى جديد للفكرة القديمة المتعلقة بالإرادة المشتركة، فالمصلحة الحقيقية للأفراد تدرج في السياسة، حتى عندما تكون الخلافات السياسية عميقة. بالطبع أن كل ذلك يكون مثالي. يمكن أن نأمل ببذل الجهد بأن المجتمع السياسي المتكامل سوف يكون متحققاً. أنه لن يكون متحققاً في العقود القادمة. ولكننا نتحدث الآن عن ما ينبغي أن يكون، عن فكرة المجتمع التي يمكن أن نعرفها، وندافع عنها<sup>(٢)</sup>.

وهنا يتفق دوركين مع روبرت دال الذي رأى أن الديمقراطية لا يمكن أن تستمر طويلاً إلا إذا عمل مواطنوها على خلق ثقافة سياسية عامة مساندة لهذه الأفكار والممارسات<sup>(٣)</sup>.

ويتفق أيضاً مع ما أطلق عليه رولز اسم المجتمع جيد التنظيم، والذي في ظله يدرك الأفراد حاجاتهم إلى بعضهم البعض كشركاء ويدرك كلاً منهم أن نجاح الآخرين يكون ضرورياً ومكماً لنجاحهم. لذلك لا بد من وجود مجتمع متعاون يشترك فيه كل أفراد له لإنجاحه لكي يكون قادر على أن يفي بمتطلباتهم وبأن يحقق أهدافهم وطموحاتهم مهما اختلفت وتشعبت. وبذلك سوف يتحقق التماسك الاجتماعي الذي سيربط الأفراد ارتباطاً وثيقاً بمجتمعهم. ويمنعهم من تدمير بعضهم البعض<sup>(٤)</sup>.

ويتفق كذلك مع إدغار موران (edgar morin) (١٩٢١) الذي أكد على أن الديمقراطية هي التجديد المستمر لحلقة ارتباطية حيث ينتج المواطنون الديمقراطية التي تنتج المواطنين. وتضم الديمقراطية الاتحاد والانفصال وتتغذى باستمرار على الاختلافات التي تمدها بالحياة، ونحيا بالتعددية. وينبغي أن تحتفظ بهذه التعددية كي تحافظ على نفسها. ولا يمكن للوفاق أن يترسخ إلا من خلال استمرار الممارسة الديمقراطية المتعلقة بالمواطن. ولا يمكن للديمقراطية أن تتوطد إلا بترسيخها عبر الزمن لتصبح تقليداً<sup>(٥)</sup>.

(1) Ibid, p. 504.

(2) Ibid, p. 502.

(٣) روبرت. أ. دال، التحليل السياسي الحديث، ص ٥١.

(٤) ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ص ٤٠٦-٤٥٧.

(٥) إدغار موران، النهج (الإنسانية البشرية الهوية البشرية)، ترجمة: هناء صبحي، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، ٢٠٠٩، ص ٢٣٠.

ويتفق كذلك مع آلان تورين الذي أكد على أن المجتمع الديمقراطي هو المجتمع الذي يوفق بين حرية الأفراد واحترام الاختلافات وبين التنظيم العقلافي للحياة الجماعية عن طريق التقنيات وقوانين الإرادة العامة والخاصة. ولا يمكن للثقافة الديمقراطية أن تولد ما لم يكن المجتمع السياسي مصمماً كبناء مؤسسي يتمثل الهدف الرئيسي منه في التوفيق ما بين حرية الأفراد والجماعات وبين وحدة النشاط الاقتصادي والأنظمة القانونية. وسوف يحدث ذلك عندما يشعر هؤلاء الأفراد أنهم مواطنون وأنهم يساهمون بدور ايجابي في الحياة الجماعية<sup>(١)</sup>.

ويتفق أيضاً مع مايكل والتزر (michael walzer) (١٩٣٥) الذي أكد على أن العدالة سوف تتحقق في المجتمع من خلال التأكيد على مبدأ المواطنة المتساوية فيؤكد على أهمية العضوية المتساوية في المجتمع، ولكي يتحقق هذا الهدف لابد من القضاء على المعوقات التي قد تقف حائلاً أمامه ومن أهم هذه المعوقات الفقر والجهل وما يشبههما وما ينتج عنهما من اغتراب اقتصادي تتنافى معه المواطنة المتساوية. فإذا كان من الصعب أن يحدث اتفاق بين كل أفراد المجتمع حول كيفية التوزيع العادل للخيرات والموارد الموجودة به فان الشيء الذي يمكن أن يحدث اتفاق بشأنه من قبل الجميع هو التأكيد على مبدأ المواطنة المتساوية<sup>(٢)</sup>.

(١) آلان تورين، ما الديمقراطية، ص ٢٦-٤٦.

(2) Govert den hartogh, the architectonic of Michael walzer's a theory of justice, university of Amsterdam, Amsterdam, 1999, p. 2- 5.

## الخاتمة

قدم هذا البحث رؤية دوركين حول العلاقة بين الحرية والمساواة وكيف أنه أكد من خلال هذه الرؤية على ازدواجية الحرية والمساواة وأنها قيمتين متكاملتين ومتحدتين وجوداً وعدمًا، ولا يمكن أن ينشأ أي تعارض بينهما. وهنا نتساءل هل استطاع دوركين أن يوفق بين الحرية والمساواة؟ وللإجابة عن هذا التساؤل يجب أن نميز بين مستويين المستوى الأول: هو المستوى التصوري أما المستوى الثاني فهو المستوى الواقعي، وفيما يتعلق بالمستوى الأول المستوى التصوري نجد للوهلة الأولى أن دوركين قد استطاع أن يوفق بين الحرية والمساواة من خلال الرؤية التي قدمها والتي اثبت من خلالها هذا الارتباط الوثيق بين هاتين القيمتين.

فقد استطاع أن يقدم صورة متكاملة لهذه العلاقة التوافقية بين الحرية والمساواة. وقد استندت رؤيته على ركيزة أساسية التزم بها على مدار هذه الرؤية فكانت بمثابة مسلمة أساسية يترتب على الإقرار بها التأكيد على نتيجة محددة هي ازدواجية الحرية والمساواة. وهذه الركيزة الأساسية هي التأكيد على مبدئي الكرامة الإنسانية وهما: الاهتمام المتساوي بكل أفراد المجتمع والمسئولية الشخصية عن نوع الحياة التي يرغب في أن يحياها كل فرد. وإذا نظرنا إلى هذين المبدأين نجد أن المبدأ الأول هو مبدأ المساواة، والمبدأ الثاني هو مبدأ الحرية. فمن خلال هذه الركيزة الأساسية اثبت دوركين أنه ليس هناك تعارض بين الحرية والمساواة فالاهتمام المتساوي بكل أفراد المجتمع لا يتعارض مع حرية كل فرد في أن يحيا الحياة التي يرغب في أن يحياها. على العكس من ذلك فإن كل منهما يؤدي إلى المبدأ الآخر، فالمبدأ الأول لن يتحقق إلا من خلال المبدأ الثاني والمبدأ الثاني لن يكون له وجود حقيقي إلا من خلال التسليم بالمبدأ الأول. فليس هناك مساواة دون حرية وليس هناك حرية دون مساواة ثم انطلق من هذه الركيزة الأساسية ليقدم التصور الملائم للمساواة وهو التصور الخاص بالمساواة في الموارد فمن خلال هذا التصور سوف تتحقق المساواة عن طريق التوزيع العادل لموارد المجتمع على كل المواطنين بشكل متساوي وسوف يحقق هذا التصور أيضًا الحرية من خلال إعطاء الحرية لكل فرد في استخدام هذه الموارد التي أصبحت ملكًا له كما يشاء لتحقيق أهدافه وطموحاته ومتطلباته وبشكل اعم لتحقيق الحياة التي يرغب في أن يحياها.

وقد انطلق من هذا التصور الخاص بالمساواة إلى تقديم البناء السياسي الذي سيكون

بمقدوره تحقيق هذا التصور الملائم للمساواة ومن ثم سوف يكون بمقدوره التأكيد على هذه العلاقة التلازمية بين الحرية والمساواة. وذلك من خلال تحديد الدور الذي سوف تقوم به الحكومة لتحقيق هذا التصور ولكن هذا الدور لن تقوم به منفردة وإنما سيشاركها فيه كل مواطن، ولتحديد طبيعة هذا الدور ومتضمناته قدم رؤيته للديمقراطية التي أكد من خلالها على الارتباط الوثيق بين الديمقراطية والحقوق الفردية وذلك من خلال تقديم تصوره الخاص بديمقراطية المشاركة فهذا التصور هو التصور الوحيد للديمقراطية الذي سيكون بمقدوره التأكيد على ازدواجية الحرية والمساواة فمن الجهة الأولى يحقق الاهتمام المتساوي بكل أفراد المجتمع فيكون لكل فرد صوت ودور متساوي في المشاركة في القرارات السياسية التي يتم اتخاذها. ومن الجهة الأخرى فإن ديمقراطية المشاركة تؤكد كذلك على قيمة الحرية من خلال حماية الحقوق والحريات الفردية التي يكفلها الدستور لكل مواطن والتي لا يجوز للحكومة انتهاكها بأي حال من الأحوال أو التقليل منها حتى ولو كان ذلك باسم الصالح العام.

ومن هنا فإن قيمة المساواة التي تسعى الديمقراطية إلى تحقيقها لا يمكن أن تتعارض مع هذه الحقوق الفردية، وإنما على العكس من ذلك فإن هذه المساواة سوف تكفل وتحمي الحقوق الفردية، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك تعارض بين الحرية والمساواة. يتضح من ذلك أنه على المستوى التصوري النظري يبدو أن دورين قد استطاع أن يقدم رؤية متماسكة متسقة فيما بينها حول التوفيق بين الحرية والمساواة وحول الكيفية التي سيتم بها هذا التوفيق، وكذلك الضوابط التي يجب أن يتم الالتزام بها لضمان هذا التوفيق.

ولكن إذا نظرنا إلى مبدأَي الكرامة الإنسانية المتعلقين بالاهتمام المتساوي بكل أفراد المجتمع من قبل الحكومة والمسئولية الشخصية عن نوع الحياة التي يرغب كل فرد في أن يحيها. وتساءلنا فيما يتعلق بالمبدأ الأول ما هو هذا المجتمع الذي سيحقق المساواة بين كل أفراد المجتمع؟ هل يتحدث دورين عن كل المجتمعات بشكل عام؟ هل يرى ضرورة أن يحدث هذا الاهتمام المتساوي في كل المجتمعات؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل تكون بالنفي فعندما يتحدث دورين عن الاهتمام المتساوي بكل أفراد المجتمع لا يقصد سوى المجتمع الأمريكي. فعندما يتحدث دورين عن المجتمع لا يرى إلا المجتمع الأمريكي ولا ينظر إلا إلى المجتمع الأمريكي ولا يتحدث إلا عن المجتمع الأمريكي لأنه هو المجتمع الذي سيكون بمقدوره تحقيق هذا الاهتمام المتساوي بكل أفراد المجتمع من وجهة نظر دورين. أما سائر

المجتمعات الأخرى فلم تدخل في دائرة اهتمام دوركين. ونفس الشيء ينطبق على المبدأ الثاني وهو المبدأ الخاص بالمسئولية الشخصية عن نوع الحياة التي يرغب في أن يحيها الفرد، فهنا نتساءل هل هذه المسئولية الشخصية تكون مكفولة في كل المجتمعات؟ هل يحيا كل فرد الحياة التي يرغب في أن يحيها؟ وهل تتوفر له حقًا الفرص والحقوق والحريات التي تعينه على تحقيق أهدافه وطموحاته ومتطلباته؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل أيضًا تكون بالنفي فعندما يتحدث دوركين عن المسئولية الشخصية التي يجب أن تكون لدى كل فرد من أفراد المجتمع فإنه يقصد أيضًا المسئولية الشخصية التي يجب أن تكون لدى أفراد المجتمع الأمريكي.

وإذا انتقلنا إلى التصور الملائم للمساواة المتمثل في المساواة في الموارد نجد أن دوركين حتى وهو يتحدث عن التصور الملائم للمساواة بالنسبة للأمريكيين فإنه يكون اقرب إلى الخيال منه إلى الواقع. فقد أكد على أن المساواة في الموارد سوف تتحقق عندما يتم توزيع الموارد المادية المادية على كل أفراد المجتمع بشكل متساوي وان كل فرد سوف يختار من هذه الموارد ما يراه ملائمًا لتحقيق أهدافه وطموحاته. وهنا نتساءل هل سيكون بمقدور هذه الموارد المادية أن تفي بكل احتياجات وأهداف ومتطلبات كل أفراد المجتمع؟ وماذا عن الأفراد الذين لا يجدون في هذه الموارد ما يحقق أهدافهم وطموحاتهم، هل هذه الموارد المادية ستكون كفيلة بان تحقق لكل إنسان ما يصبو إليه، وما هي البدائل المطروحة للآخرين الذين لا تكون احتياجاتهم وطموحاتهم مرتبطة بشكل كامل بهذه الموارد المادية؟

ونفس الشيء ينطبق على التصور الملائم للديمقراطية الذي كان موضع دفاع من قبل دوركين وهو التصور الخاص بديمقراطية المشاركة والتي يكون فيها لكل مواطن دور متساوي في المشاركة في صنع القرارات السياسية فهذه الديمقراطية أيضًا ليست الديمقراطية التي يرغب دوركين في أن يتم تطبيقها في كل المجتمعات وإنما هي الديمقراطية التي يرغب دوركين في أن تتحقق في المجتمع الأمريكي.

وبذلك نجد أن دوركين حتى على المستوى النظري التصوري يكون صاحب خطاب سياسي وليس صاحب مشروع سياسي، وذلك لأن المفكر الذي يكون صاحب مشروع سياسي يجب أن يُنظر لكل المجتمعات. يجب أن يضع نصب عينيه اختلاف المجتمعات وكيف يمكن أن يتم التعامل مع هذا الاختلاف. وعندما يتحدث عن كل المجتمعات سوف يكون بمقدوره وضع قواعد واليات وحلول عامة تصلح لكل زمان ومكان فهذه هي مهمة الفكر السياسي

التي وعانها جيداً المفكرين القدماء واستمرت مع المفكرين المحدثين. ولكن المفكرين المعاصرين وخاصة المفكرين الأمريكيين فإن أهم ما يميزهم: النسبية التي تجعلهم لا يضعون نصب أعينهم سوى مجتمعهم فقط دون توجيه أي اهتمام للمجتمعات الأخرى. وهنا نجد أن دوركين قد صار على نهج جون رولز الذي وضع نظرية في العدالة أهدت الكثيرين وهي في واقع الأمر ليست سوى نظرية لا تصلح إلا إلى المجتمع الأمريكي. فإن كلاً من رولز ودوركين قد اتفقا في الهدف الأساسي الذي قامت عليه تصوراتهما وهو التنظير للأمريكيين ومن أجل الأمريكيين، وليس من أجل البشر في كل مكاناً وزمان.

أما على المستوى الواقعي فإن دوركين لم يستطع أن يوفق بين الحرية والمساواة وذلك باعتراف دوركين نفسه فقد أكد على أن مبدأ الكرامة الإنسانية يتم انتهاكها بدرجة كبيرة على أرض الواقع فليس هناك حكومة استطاعت أن تكفل الاهتمام المتساوي بكل أفراد المجتمع وليس هناك حكومة لا تنتهك الحقوق والحريات الفردية، فإذا كانت المسلمة الأساسية التي يعتمد عليها دوركين اعتماداً كاملاً للتأكيد على ازدواجية الحرية والمساواة لا يتم تحقيقها على أرض الواقع، فإن النتيجة المترتبة عليها لن تتحقق أيضاً. فإذا كان مبدأ الكرامة الإنسانية يتم انتهاكها من قبل الحكومات الواقعية فليس هناك حكومة سوف يتحقق في ظلها ازدواجية الحرية والمساواة من خلال التأكيد على إنهما قيمتين متحدتين ومتكاملتين ولا يمكن إن ينشأ أي تعارض بينهما.

وفيما يتعلق بالتصور الملائم للمساواة وهو تصور المساواة في الموارد عندما تحدث دوركين عن كيفية هذا التوزيع المتساوي قدم صورة مثالية تتعلق بما ينبغي أن يكون عليه هذا التوزيع المتساوي للموارد وأكد على أن هذا التوزيع المثالي ليس له وجود على أرض الواقع، وأنه ليس هناك أي دولة استطاعت تحقيق هذا التوزيع المتساوي للموارد أو حتى الاقتراب منه. وفيما يتعلق بتصوره لديمقراطية المشاركة التي ستحقق الاهتمام المتساوي لكل المواطنين في نفس الوقت الذي سوف تكفل فيه الحقوق والحريات الفردية، أكد دوركين أيضاً على أن هذا التصور الذي قدمه لديمقراطية المشاركة ليس له وجود على أرض الواقع وأنه قدم هذا التصور لكي نحاول أن نسعى جاهدين لتحقيقه أو على الأقل للاقتراب منه لكي تكون لدينا ديمقراطية حقيقية حتى يكون هناك تحسين ولو جزئي لهذا الواقع الذي لا تتحقق فيه هذه العلاقة التلازمية بين الحرية والمساواة.

وفي نهاية هذا البحث نتساءل هل استطاع دوركين أن يقدم محاولة حقيقية للتوفيق بين الحرية والمساواة؟ هل يرغب دوركين حقاً في تحقيق هاتين القيمتين بنفس الدرجة، وهل أعطى لهما نفس الأهمية؟ أن الإجابة عن هذا التساؤل تكون بالنفي لم يستطع دوركين أن يقدم محاولة حقيقية للتوفيق بين الحرية والمساواة بحيث تكون للقيمتين نفس الأهمية التي لا تجعل لإحدهما أولوية على القيمة الأخرى فان دوركين كان فيلسوفاً ليبرالياً من البداية إلى النهاية هدفه هو الدفاع عن الحرية الفردية والتأكيد على أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة مرضية دونها وان هذه القيمة الأساسية إذا تحققت لن تتعارض مع القيم الأخرى، كما هو شائع غالباً وعلى رأسها قيمة المساواة، فالحرية لا يمكن القضاء عليها أو التقليل من أهميتها حتى ولو باسم المساواة. والعكس هو الذي يجب أن يحدث فان الهدف الأساسي من تحقيق المساواة هو ضمان الحرية الفردية وحمايتها والحفاظ عليها من أي انتهاك إذا أردنا أن تكون لدينا مساواة حقيقية.

فعندما تحدث دوركين عن تصوره الملائم للمساواة والمتمثل في المساواة في الموارد لجأ إلى موقف افتراضي خيالي يشرح من خلاله كيف سيتم توزيع الموارد على المواطنين وعندما انتقل إلى أرض الواقع وجد أن الآلية التي ستتحقق من خلالها المساواة في الموارد هي اقتصاد السوق لأنه الأداة القادرة على الحفاظ على الحريات الفردية والتي من خلالها يتمكن كل فرد من التصرف في موارده بالطريقة التي يراها مناسبة دون أن يكون للدولة أو للأفراد الآخرين أي حق في منعه من ذلك لأنه إذا تدخلت الدولة تكون بذلك قد انتهكت مبدأً أساسياً من مبادئ الكرامة الإنسانية وهو المبدأ الخاص بمسئولية كل شخص عن حياته وتوجيهها طبقاً لأهدافه وطموحاته ومتطلباته.

وحتى عندما تحدث عن الديمقراطية وجدنا أنه قد رفض ديمقراطية الأغلبية رفضاً كاملاً ودافع عن ما أطلق عليه اسم ديمقراطية المشاركة أو التصور الدستوري للديمقراطية. وعندما تحدث عن الأسس التي يقوم عليها هذا التصور دافع بشدة عن الحقوق والحريات الفردية مؤكداً أنه لا يكون هناك ديمقراطية حقيقية دون وجود هذه الحقوق والحريات الفردية وحمايتها بشتى صورها وعدم الانتقاص منها وكل ذلك يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنه فيلسوف ليبرالي من البداية إلى النهاية وان اهتمامه الأساسي كان منصباً على الدفاع عن الحرية الفردية وان التصور الذي قدمه للمساواة على المستوى الاقتصادي من خلال المساواة في الموارد أو على

المستوى السياسي من خلال ديمقراطية المشاركة ما هو إلا تأكيداً ودفاعاً عن ليبرالته وعن ترجيحه للحرية الفردية فان ما أراد أن يثبته من خلال حديثه عن المساواة هو أن الحرية الفردية لا تقف حائلاً في طريق المساواة وأنها على العكس من ذلك تكون دعامة أساسية لها فان اهتمامه الأساسي لا يكون بالتوفيق الحقيقي بين قيمتي الحرية والمساواة من خلال التأكيد على تكاملهما واتحادهما كما زعم هو نفسه وإنما كان اهتمامه الأساسي متمثل في الدفاع عن الحرية الفردية والتأكيد على أهميتها وانه لا يمكن التنازل عنها حتى ولو كان ذلك باسم المساواة ولكن الاختلاف الذي يكمن بينه وبين غيره من الليبراليين وخاصة التحرريين يكمن في أنه لم ينكر قيمة المساواة كما فعل هؤلاء وإنما أراد أن يثبت أن الحرية الفردية التي تعتمد في الأساس على المسؤولية الشخصية لا تتعارض مع الاهتمام المتساوي بكل فرد من أفراد المجتمع من قبل الحكومة التي لا تكتسب صفة الشرعية إلا عندما تحقق هذا الاهتمام المتساوي. ولكن هذا الاهتمام المتساوي لا يعني التدخل بأي صورة من الصور في الحياة الخاصة بكل مواطن والتي لا تحددها سوى أهدافه وطموحاته ومساعيه لتحقيق ما يصبو إليه لكي يكون بمقدوره تحقيق الحياة المرضية بالنسبة له وبذلك لا يكون هناك أي تعارض بين قيمتي الحرية والمساواة ولكن الرؤية التي قدمها دوركين لم تقدم لنا حلولاً واقعية فعلية تعتمد على آليات توضح لنا الكيفية التي سيتم بها تحقيق هذا التكامل والاتحاد بين قيمتي الحرية والمساواة على أرض الواقع.

يتضح من ذلك أن دوركين قد صار أيضاً على نهج رولز مع اختلاف التفاصيل فكل منهما عجز عن أن يخبرنا كيف يمكن أن تتحقق العدالة على أرض الواقع كيف يمكن أن يتم الجمع بين الحرية والمساواة في واقعنا المعيش وكأنهما قد رأيا أن العدالة لن تتحقق في العالم الذي نحيا فيه وان مكانها فقط في اليوتوبيات وان الجمع بين الحرية والمساواة لن كون إلا في عالم مثالي يمكن فيه فقط الجمع بين القيمتين اللتان لا غنى لإحدهما عن الأخرى. وبذلك لم يقدم لنا دوركين حلولاً فعلية يمكن أن نستفيد بها في واقعنا الذي لا تتحقق فيه العدالة فالخيال لا يمكن أن يكون وسيلة لإصلاح الواقع فأصلاح الواقع لا يكون إلا من داخل الواقع وذلك من خلال تقديم المشكلات والأزمات بوجهها الحقيقي وتحديد عللها الحقيقية والبحث عن وسائل فعلية من داخل الواقع نفسه لحل هذه الأزمات والمشكلات. فالانفصال عن الواقع لا يمكن أن يؤدي إلى عدالة حقيقية ولا يكون فيه وجود حقيقي للحرية ولا للمساواة.

## المصادر والمراجع

### أولاً قائمة المصادر

#### ١- كتابات رونالد دوركين:

- 1- Ronald M. Dworkin, what is the rule of law?, the Antioch review, vol. 30, no. 2, 1970.
- 2 - ....., taking rights seriously, Cambridge, Massachusetts, Harvard university press, 1978.
- 3 - ....., what is equality? Part 1: equality of welfare, philosophy and public affairs, vol.10, no.3, 1981.
- 4 - ....., what is equality?, part 2: equality of resources, public affairs, vol. 10, no.4, 1981.
- 5 - ....., liberal community, California, law review, vol. 77, no. 3, 1989.
- 6 - ....., the concept of unenumerated rights, unenumeratedrights: whether and how roe should be overruled, the university of Chicago low review, vol. 59, no. 1, 1992.
- 7 - ....., the partnership conception of democracy, California law review, vol. 86, no.3, 1998.
- 8 - ....., SOVEREIGN VIRTUE, The Theory And Practice Of Equality, Harvard, Harvard university press, 2002.
- 9 - ....., freedom's law, the moral reading of the American constitution, oxford, oxford university press, 2005.
- 10 - ....., IS DEMOCRACY POSSIBLE HERE?: principles for a new political debate, Princeton, new jersey, Princeton university press, 2006.
- 11 - ....., JUSTICE FOR HEDGEHOGS, london, Cambridge, Harvard university press, 2011.

#### ب- كتابات عن رونالد دوركين:

- 12 - Allan Hutchinson, what is democracy got to do with it? A critique of liberal constitutionalism, political economy, vol. 03, no. 04, 2007.

- 13 - Arthur ripstein, liberty and equality, new york, Cambridge university press, 2007.
- 14 - Colin M. Macleod, liberal neutrality or liberal tolerance?.law and philosophy, no. 16, 1997.
- 15 - Cornelia Schneider, the constitutional protection of rights in dworkin's and habermas' theories of democracy, jurisprudence review, 2000.
- 16 - Dragica vujadinovic, Ronald dworkin- theory of justice, European scientific journal , vol. 8, no. 2.

### ثانياً: قائمة المراجع

#### أ- المراجع الاجنبية:

- 17- Blain Everett neufeld, civic respect and political plural subjects,the university of Michigan,2002.
- 18- David j. ferrero, public schools, public boods: reintegrating the liberal and republican traditions for a civic philosophy of education,Harvard university, Harvard, 2001.
- 19- Govert den hartogh, the architectonic of Michael walzer's a theory of justice, university of Amsterdam, Amsterdam,1999.
- 20 - John rawls, a theory of justice, Harvard university press, Harvard, 1971.
- 21-..... , political liberalism, Columbia university press, new york, 1996.
- 22- Micheal oakeshott, the political economy of freedom in rationalism in politics and other essayy, London: Methuen and coltd, 1962.
- 23- ....., on conduct, oxford: clarendon press, 1975.
- 24- ....., the authority of the state in religion politics and the moral life, new haven and London: yale university press, 1993.
- 25- ....., the rule of law in on history and other essayy, oxford: basil black well, 1975.
- 26- ....., the voice of conversation in the education of mankind in what is history? And other essayy, London: imprint academic, 2004.
- 27- Patrick hayden, john rawls: towards a just world order,university of wales press, cardtff, 2002.

28- Podokisk, efrain, in defence of modernity: vision and philosophy in Michael okeshott, London: imprint academic, 2003.

29- Robert nozick, anarchy, state, and utopia, oxford, basic books, inc, 1974.

### ب- المراجع المترجمة إلى العربية:

٣٠- إدغار موران، النهج (الإنسانية البشرية الهوية البشرية)، ترجمة: هناء صبحي، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، ٢٠٠٩.

٣١- إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩.

٣٢-.....، المجتمع السوي، ٢٠٠٩.

٣٣- إشعيا برلين، حدود الحرية، ترجمة: جمانا طلب، بيروت، دار الساقى، ١٩٩٢.

٣٤- آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.

٣٥-.....، ما الديمقراطية، ترجمة: عبود كاسوحة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ٢٠٠٠.

٣٦- أمارتيا صن، التنمية حرية، ترجمة: شوقي جلال، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤.

٣٧-.....، الهوية والعنف، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨.

٣٨- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحفني، القاهرة، مطبعة الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٦٤.

٣٩- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، مؤسسة هنداووي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢.

٤٠- جوزيف شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١.

٤١- جون ستيوارت مل، عن الحرية، ترجمة: هيثم كامل الزبيدي، منتدى مكتبة الإسكندرية،  
www.alexandra.ahlamontada.com

٤٢- جون لوك، الحكومة المدنية، ترجمة: محمود شوقي الكيال، القاهرة، مطابع شركة الإعلانات  
الشرقية.

٤٣- روبرت أ. دال، التحليل السياسي الحديث، ترجمة: علاء أبو زيد، مراجعة: علي الدين  
هلال، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

٤٤-.....، عن الديمقراطية، ترجمة: أحمد أمين الجمل، القاهرة، الجمعية المصرية لنشر  
المعرفة والثقافة العالمية، ٢٠٠٠.

٤٥- ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة  
وتقديم: ربيع وهبه، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠.

٤٦- ف. أ. هايك، الطريق إلى العبودية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٤.

٤٧- كانت، مشروع السلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢.

٤٨- ليو شترانس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة الجزء الثاني من جون لوك إلى هيدجر،  
ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتاح، القاهرة، المجلس الأعلى  
للثقافة، ٢٠٠٥.

٤٩- مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة: محمد هناد، مراجعة: الزبير عروس-  
عبد الرحمن بوقاف، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.

٥٠- موريس ديفرجيه، الأحزاب السياسية، ترجمة: علي مقلد، عبد المحسن سعد، القاهرة،  
الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١١.

٥١- هارولد لاسكي، الحريات في الدولة الحديثة، القاهرة، مطابع الإعلانات الشرقية، ١٩٣٧.

٥٢-.....، تأملات في ثورات العصر، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: عبد المعز  
نصر، القاهرة، دار القلم.

٥٣- هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، القاهرة، مكتبة  
مدبولي، ١٩٩٦.