

تحطم السعادة على صخرة التقدم

تأليف
رشامكى

مؤسسة يسطرون للطباعة والنشر والتوزيع



رئيس مجلس الإدارة

عماد سالم

المدير العام

أحمد فؤاد الهادي

مدير الإنتاج

أحمد عبد الحليم

الطبعة: الأولى

الكتاب: تحطم السعادة على صخرة التقدم

المؤلف: رشا مكي

التصميم والإخراج: م/مارك منير

المقاس: ٢٠ × ١٤

رقم الإيداع: ٣٩٢٣ / ٢٠١٩

الترقيم الدولي: 4 - 863 - 776 - 977 - 978

العنوان: المكتبة والمطبعة: ٣ ش صفوت - محطة المطبعة شارع الملك فيصل - الجيزة

التليفون: ٠١٢٢٩٣٠٠٠٢٩ - ٠١١٥٧٧٦٠٠٥٢

Email: yastoron@gmail.com

موقعنا على الفيس بوك: مؤسسة يسطرون لطباعة وتوزيع الكتب

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

إهداء

إلى روح أستاذي الذي تعلمت منه الكثير من الحكمة
والمعرفة والأخلاق الطيبة الأستاذ والأب دكتور وهبة
طلعت أبو العلا أستاذ الفلسفة المعاصرة ورئيس قسم
الفلسفة كلية الآداب جامعة المنيا.. رحمة الله عليه.

مقدمة الكتاب

يتناول الكتاب إشكالية البحث عن التقدم وسبل تحقيق التجديد في الفكر المعاصر عند عدد من المفكرين والفلاسفة وتوصلت الكاتبة خلاله إلى نتيجة قد يراها البعض مهمة وقد يراها البعض الآخر لا طائل من ورائها مفادها فشل سائر المحاولات التي نادت باقتران تحقيق السعادة بالتقدم العلمي وحده أو التجديد المبني على طرف وحيد، الكتاب يعد محاولة لفهم الوضع الإنساني ونقاط اتصاله بالرضا والسعادة الحقيقية، وفحص الأبعاد التي لا يمكن تحديدها في مصطلحات علمية كالحب والجمال والأخلاق، وأنتهت الكاتبة إلي أن التجديد يحتاج لركيزتين أساسيتين هما التراث والعلم وأن هذا هو السبيل الأمثل لتحقيق التقدم والسعادة.

وخلال صفحات الكتاب توضح الكاتبة أننا كبشر نكون دوما مشغولين بفكرة ما الجديد وما يمكننا تحقيقه إذا وصلنا إلى نهاية التقدم وما هو مترتب عليه ،وقد ركزت الكاتبة خلال الكتاب على فكر العديد من المفكرين والفلاسفة العرب والغرب ،وطرح تساؤل مهم وهو هل يمكننا أن نجد طريق للتجديد يكون بمثابة قفزة في تاريخ الإنسانية؟

وأبرزت الكاتبة خلال طرحها للكتاب أن كلا المجتمعين العربي والغربي يحتاج إلى أفكار ودماء جديدة، وهنا أنا لا أقصد تجديد عادي ولكنه النوع الذي يأتي لينبني عليه أفكار ووعي جديد تستعين به البشرية لحل مشكلاتها الجوهرية.

من زاوية أخرى عدت مدى الانتقادات العميقة التي يقدمها الفلاسفة للعديد من الأفكار والمعتقدات التي تشكل تفكير معظم الناس هذه الأيام، وأن ما نراه من انتصارات تكنولوجية وصور للتقدم أو ما نركن إليه من تراث وتاريخ ما هي إلا إخفاقات هائلة، وأنه ليس هناك أي اتجاه يسعى سعيًا جادًا لتحقيق السعادة.

الكتاب - كما أشارنا - يعد محاولة لفهم الوضع الإنساني ونقاط اتصاله بالرضا والسعادة الحقيقية، وفحص الأبعاد التي لا يمكن تحديدها في مصطلحات علمية كالحب والجمال والأخلاق.

بين دفتي الكتاب تثير الكاتبة قضية معاصرة أرقت الكثير من الفلاسفة، وسر اختيارها لطرح أفكارهم أولاً لحدثا الفكرة ومجارتها للأحداث الراهنة، وثانيها حجم الأبحاث والكتب التي تناولت الفكرة من زوايا متعددة.

تناقش فصول الكتاب الأربعة الرؤية النقدية لمساهمات العلماء و الفلاسفة في تحقيق التقدم المنشود للإنسان والوصول إلى السعادة، وأن هذا لن يتم إلى من خلال فكر تجديدي، وكان المنهج التحليلي النقدي

هو سبيل الكاتبة التي اتخذته لكشف النقاب عن الانحرافات التي واجهت الفلسفات وكيف ضلت طريقها في رحلة سيرها. من اتجاه آخر كانت تأكيدات الكتاب كلها تحت على عدم الاستسلام للأحداث من حولنا، وألا نؤدي أدوار رسمت لنا سلفاً. وبين طيات الكتاب نجيب مع الكاتبة على تساؤل مهم وهو كيف لنا أن نواجه مظاهر التقدم الخادعة، والتدهور الأخلاقي المرير الناجم عن انحصار التقدم.

رشامكي

الفصل الأول

تحليل كتاب

«تجديد الفكر العربي»

للدكتور «زكى نجيب محمود»

بحث حاصل على المركز الرابع في مسابقة أقرأ
البحثية لجامعة القاهرة

٢٠١٨



مقدمة

الآن بعد نحو ربع قرن من رحيله يمكننا أن نعيد التأكيد على أن زكي نجيب محمود لم يكن حدثاً عادياً في الحياة الفكرية العربية، بل كان - بإجماع خصومه قبل مؤيدي فكره - واحداً من المفكرين العرب القلائل الذين كانت لهم فلسفة محددة، محددة رغم نموها الدائم، ورؤية واضحة للمجتمع والحياة.

لقد واجه الدكتور زكي نجيب محمود الكثير من الانتقادات، وأكثرها كان موجهها للفلسفة الوضعية المنطقية نفسها ولعل في مقدمة ما وجه إليها أنها من الفلسفة الكلاسيكية المدرسية التي اعتمدت المنطق الشكلي، ولم تعتمد المنطق الجدلي الذي اعتمدته النظريات الفلسفية المادية لتفسير الحركات الاجتماعية في المناطق الباحثة عن كينونتها وهويتها القومية.

أيقن الدكتور زكي نجيب محمود، أنه لامخرج للأمة العربية ولفكرها، من ورطتهما الحضارية تلك إلا من خلال (مشروع حضاري جديد) يأخذ بحقائق العصر، ويرتبط بمسيرته الثقافية، والعلمية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية المتجددة ذلك أن المشروع العربي الحضاري الجديد لا يتحقق - في ما يرى الدكتور زكي

نجيب محمود- ألا بمنطق وفكر عربيين جديدين، وثقافة عربية جديدة تأخذ على عاتقها مهمة التغيير الشامل لكل مظهر من مظاهر الحياة العربية، وترسم أمام الإنسان العربي، وفكره، طريقاً واضحاً وجديداً كفيلاً بتغيير هيئته، وسلوكه، وفكره، ووعيه وصولاً إلى تجديد نظرته لذاته ولعصره. ويأسف الدكتور زكي نجيب محمود، لأن الإنسان العربي لا يملك اليوم مثل ذلك الفكر ولهذا فهو محكوم عليه بتقليد الغرب، وبنقل ثقافته من خلال نقله لعلومه، وتقنياته بدأ في السبعينات يرى إن ترك التراث كله هو انتحار حضاري؛ لأن التراث به لغتنا وآدابنا وقيمنا وجهود علمائنا وأدبائنا وفلاسفتنا، ويراجع موقفه الذي اتخذه من التراث العربي منذ مطلع شبابه ليكتشف في نفسه قصوراً كان له أكبر الأثر في ذلك الموقف وكان موقفه ذاك وما رآه في نفسه من قصور في استيعاب التراث العربي وأصوله، دافعاً وراء تكريسه للقادم من مسيرته الفكرية نحو التنقيب في خبايا التراث العربي، باحثاً عن نفس السبيل الذي طالما حاول اقتفاؤه بين ثنايا الحضارة الغربية، كان دافعه الأول هو أن يتجنب الوقوع في أزمة ضياع هويتنا العربية واندثار ثقافتنا في سبيل تحقيق التقدم.

هذا ما دفع المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود إلى إخراج مجموعة من الكتابات وكان من أهمها «تجديد الفكر العربي»،

وتبعها بكتابين هما «المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري» و«ثقافتنا في مواجهة العصر».

هدف البحث:-

إن هدف الدراسة هو تحليل لكتاب تجديد الفكر العربي للمفكر والفيلسوف المصري والعربي زكي نجيب محمود، في محاولة من الباحثة لكشف أسرار فكرة، ومحاولة الوصول للهدف الأصيل الذي سعي إليه المفكر لحل مشكلة الانفصال الحضاري بين العالم العربي والعالم الغربي.

زكي نجيب محمود «السيرة الذاتية»:-

مفكر وفيلسوف أكاديمي مصري، ويعتبر المؤسس لتيار الوضعية المنطقية في مصر والعالم العربي والإسلامي.

نشأته:-

ولد زكي نجيب محمود في قرية ميت الخولي التابعة لمركز الزرقا بمحافظة دمياط المصرية في (٢٦ من ذي القعدة ١٣٢٢هـ = ١ من فبراير ١٩٠٥م)، وافته المنية في (١٢ ربيع الأول سنة ١٤١٤هـ = ٨ من سبتمبر ١٩٩٣م). تعلم في مدرسة السلطان مصطفى الأولية بميدان السيدة زينب بالقاهرة وهو في الخامسة عشر من عمره. أكمل

تعليمه الابتدائي بكلية غوردون في الخرطوم بالسودان، أكمل تعليمه الثانوي في مصر، التحق بمدرسة المعلمين العليا في مصر.

مناصبه:-

عمل بالتدريس حتى سنة (١٩٤٣م)، ثم سافر إلى إنجلترا في بعثة دراسية لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، وحصل عليها من جامعة لندن سنة (١٩٤٧م)، وكانت أطروحته بعنوان "الجبر الذاتي"، وقد ترجمها تلميذه الدكتور إمام عبد الفتاح إمام إلى العربية. التحق بهية التدريس في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وأحيل إلى التقاعد سنة (١٩٦٥م)، وعهد إليه وزارة الثقافة المصرية بإنشاء مجلة فكرية تعني بالتيارات الفكرية والفلسفية المعاصرة، فأصدر مجلة «الفكر المعاصر» ورأس تحريرها. سافر إلى الكويت سنة (١٩٦٨م) وعمل أستاذًا للفلسفة بجامعة الكويت لمدة خمس سنوات متصلة. انتدب بعدها للعمل بوزارة الإرشاد القومي (الثقافة) المصرية، سنة (١٩٥٣م)، ثم عمل أستاذًا زائرًا في جامعة كولومبيا بولاية كارولينا الجنوبية بالولايات المتحدة عام (١٩٥٤م)، ولقد مارس التدريس بجامعة بولمار بولاية واشنطن، عمل بعدها ملحقًا ثقافيًا بالسفارة المصرية بواشنطن بين عامي (١٩٥٤ - ١٩٥٥م). عاد إلى مصر سنة (١٩٧٣م) وأصبح له مقال أسبوعي بجريدة الأهرام، ينشر في خمس صحف عربية في اليوم نفسه.

جوائزه:-

- ١- جائزة الدولة التشجيعية سنة (٥١٣٨٠ = ١٩٦٠م) عن كتابه نحو فلسفة علمية.
- ٢- جائزة الدولة التقديرية في الآداب سنة (٥١٣٩٥ = ١٩٧٥م).
- ٣- جائزة الثقافة العربية سنة (٥١٤٠٥ = ١٩٨٥م) من جامعة الدول العربية.
- ٤- الدكتوراة الفخرية من الجامعة الأمريكية سنة (٥١٤٠٥ = ١٩٨٥م).
- ٥- جائزة سلطان العويس سنة (٥١٤١٢ = ١٩٩١م) من دولة الإمارات العربية.

مؤلفاته:-

- ترك زكي نجيب محمود أكثر من خمسين كتاباً في ميادين الفكر و الآداب والفلسفة، ومنها:
- ١- أرض الأحلام، دار الهلال، ١٩٣٩م.
 - ٢- شكسبير، دار المعارف، سلسلة اقرأ، ١٩٤٣م.
 - ٣- جنة العبيط، دار الشروق، ١٩٤٧م.
 - ٤- الجبر الذاتي، (بالإنجليزية)، جامعة لندن، ١٩٤٧م، (بالعربية) ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، كتاب رقم ٢٦١

- ٥- ديفيد هيوم، دار المعارف، ١٩٥١م.
- ٦- المنطق الوضعي (جزءان)، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١، ١٩٥٢م.
- ٧- أيام في أمريكا، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٥م.
- ٨- نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦م.
- ٩- برتراند راسل، دار المعارف، ١٩٥٦م.
- ١٠- نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٩م.
- ١١- الشرق الفنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٠م.
- ١٢- جابر بن حيان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦١م.
- ١٣- قصة نفس، دار المعارف، بيروت، ١٩٦٥م.
- ١٤- تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ١٩٧٠م.
- ١٥- قصة عقل، دار الشروق، ١٩٧٤م.
- ١٦- المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ١٩٧٥م.
- ١٧- ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، ١٩٧٦م.
- ١٨- في فلسفة النقد، دار الشروق، ١٩٧٩م.
- ١٩- في حياتنا العقلية، دار الشروق، ١٩٧٩م.
- ٢٠- هذا العصر وثقافته، دار الشروق، ١٩٨٠م.
- ٢١- هذا العصر وثقافته، دار الشروق، ١٩٨٠م.

- ٢٢- مع الشعراء، دار الشروق، ١٩٨٠م.
- ٢٣- هموم المثقفين، دار الشروق، ١٩٨١م.
- ٢٤- حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦م، دار الشروق، ١٩٨٢م.
- ٢٥- مجتمع جديد أوالكارثة، دار الشروق، ١٩٨٣م.
- ٢٦- أفكار ومواقف، دار الشروق، ١٩٨٣م.
- ٢٧- خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م.
- (موقف من الميتافيزيقا)، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٣م.
- ٢٨- شروق من الغرب، دار الشروق، ١٩٨٣م.
- ٢٩- الكوميديا الأرضية، (الثورة على الأبواب)، دار الشروق، ١٩٨٣م.
- ٣٠- في مفترق الطرق، دار الشروق، ١٩٨٣م.
- ٣١- عن الحرية أتحدث، دار الشروق، ١٩٨٦م.
- ٣٢- رؤية إسلامية، دار الشروق، ١٩٨٧م.
- ٣٣- في تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، ١٩٨٨م.
- ٣٤- قشور ولباب، دار الشروق، ١٩٨٨م.
- ٣٥- من زاوية فلسفية، دار الشروق، ١٩٨٨م.
- ٣٦- نافذة على فلسفة العصر، سلسلة كتاب العربي، العدد ١٢٧، ١٩٩٠م.

- ٣٧- بذور وجذور، دار الشروق، ١٩٩٠م.
٣٨- عربي بين ثقافتين، دار الشروق، ١٩٩٠م.
٣٩- حصاد السنين، دار الشروق، ١٩٩١م.
٤٠- من خزانة أوراق، دار الهداية للطباعة والنشر، ١٩٩٦م.
٤١- قيم من التراث، دار الشروق، ٢٠٠٠م.

القسم الأول

الفصل الأول «سؤال مطروح»

هل يكون الفكر العربي المعاصر عربياً حقاً ومعاصراً حقاً؟ هل هناك تعارض؟ أو هل ثمة طريقاً يجمع بينهما؟ ما الذي نأخذه؟ ما الذي نتركه؟ هل في استطاعتنا أن نأخذ ونترك على أهوانا؟

لقد وجد زكي نجيب محمود في «الفكر العربي المعاصر» تناقضاً بين حدين؛ فإذا كان عربياً صميماً، أقتضى أن يغوص في تراث العرب الأقدمين حتى لا يدع مجالاً للجديد، وإما كان معاصراً صميماً كان محتوماً عليه أن يغرق في هذا العصر بعلومه وآدابه وفنونه. للوهلة الأولى هناك تعارض بين العربي والمعاصر، ولكن هل هناك تعرض حقا أم ثمة طريقة للجمع؟ يجيب المتسرع أن نعم فهناك رجل مترعاً بالثقافة العربية القديمة، وهو من أصحاب التخصص الدقيق العميق في ثقافة هذا العصر. كان تعليق زكي نجيب محمود بأنه يسهل أن يعيش العربي على مستويين لا صلة لهم، القول في ناحية والتطبيق في ناحية، رجل يدرس العلم في النهار ويتكلم عن الكرامات في الليل. هذا الرد المتسرع بأن ليس هناك تعارض دفع بزكي نجيب محمود إلى التعصب، والقول بأنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا

إذا بترنا التراث بترًا، وعشنا مع من يعيشون علمًا وحضارة ووجهة نظر؛ بل يجب أن نكون وحدة لا تتجزء، وإما أن نرفضها. ولكن بعد ذلك أرجع الدافع وراء هذا التعصب هو إمامه بثقافة أوروبا وأمريكا وجهله بالتراث العربي جهلاً كاد أن يكون تاماً.

تغير موقف زكي نجيب محمود وذهب مع الحركة القومية، وأصبح عدوه الألد هو نفسه صاحب الحضارة، فلا بد من نبذه ونبذ الحضارة معاً، وتعاطف مع الداعيين لثقافة عربية. أحس المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود بأنه لا حول له ولا قوة فهو واقع بين أمرين، الأول عدم إمامه بالثقافة العربية، والثاني لا يجد الفراغ ليدرس الجديد.

عاد السؤال ليطرق باب زكي نجيب محمود مرة أخرى، لابد من وجود تركيبة يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن، تعاوره أمل ويأس وتساءل «هل يمكن أن يكون السؤال المطروح غير مشروع»، تضاربت الآراء بين نعم يمكن أن تمتزج، ويستحيل أن تمتزج الثقافة العربية بأي شيء آخر، وأخيراً نخلع هذا الثوب العتيق في غير أسف.

لقد وجد زكي نجيب محمود الحل عند هربرت ريد الذي قال بأن هناك شيء اسمه التراث ولكن قيمته كونه مجموعة من وسائل تقينية نأخذها ونحن آمنون من السلف لنستخدمها فيما استحدثناه

من طرائق جديدة. بمعنى آخر، إن ثقافة الأقدمين والمعاصرين ما هي إلا طرائق عيش.

الحقيقة التي توصل إليها زكي نجيب محمود هي أنه ليس كل ما يأخذه ابن اليوم من إنسان الأمس جائز القبول. وعلينا الآن النظر إلى رأي الغرب في المنهج العلمي، هل أستطاعوا أن يروا ما رأه مفكرنا زكي نجيب محمود من سلامة المنهج وكفاته في تحقيق التجديد؟

يعتبر ما بعد التقدم من أهم الدراسات التي قدمها «أوهير»، والتي تتناول فكرة ما بعد التقدم عند «أوهير» بصورة أكثر تفصيلاً ووضوحاً. إن هذه الدراسة طرحت لتتناول بشكل مميز مرور الألفية الثانية، فأغلب جوانب الدراسة تدور حول ما فقدناه في نهاية سنوات الألف الثانية للمسيحية أكثر من أي شيء ربحناه. بدقة أكثر، إنه عن كيف أن القرنين أو الثلاثة قرون الماضية قد جلبت خسائر عميقة كما يبدو بشكل واضح، خاصة في مجالات العلوم والسياسة الديمقراطية التي لا ينكر «أوهير» أنها مكاسب بشكل أو بآخر، ظهرت هذه الخسائر بصفة خاصة في الجوانب التي يعتقد أنها منحازة للدين، أو قريبة منه، مثل الفن، التعليم، الأخلاق والفلسفة. يرى «أوهير» أنه مع نهاية الألفية الثانية للعصر ستكون البشرية في حالة من التشويش، ولن يحدث هذا فقط في الدول التي

يعاني شعبها من القمع والحرمان المادي. لا يمكن للأفراد الذين يعيشون في العالم النامي بالتفكير في شيء أكثر من الرغبة في حياة على نمط الغرب الغني - شكل حياتنا - الذي يوفر لمعظم العالم أعلى طموح وقمة الإنجاز البشري، والذي أقتنعنا في معظمة، أن الجنس البشري يحقق التقدم عبر القرون. ويؤكد «أوهير» أن هذه هي مشكلة الجنس البشري. ولقد جلب موقفنا أيضاً فوائد مدهشة على المستويات المادية والسياسة. فكنا مثل أفراد يدينون بحياتهم لطلب كل ما هو حديث، يستمتعوا بالكثير من فوائد الصناعة، وكذلك الاستقرار و الأمن الذي قدمته التنظيمات السياسية المتحررة، لكن كانت هناك تكلفة مرعبة، التكلفة في العقل العلمي، الذي جعلتنا تطبيقاته التكنولوجية والسياسة في كل من الرخاء والسلام الأساسيين، قد دمر الرؤى التي ألهمت الرجال في يوم من الأيام. إنه بلا شك إعتراف مرتبك لهذه الحقيقة التي تتضمن الشعبية في إعلام قصص الرعب العلمية وبصفة عامة إعلام الخرافة. إذا أردنا أن نفهم حالتنا الحالية، فيجب أن نواجه أفكار هؤلاء المفكرين من الماضي البعيد أو القريب، والاعتماد عليهم بطريقة أو بأخرى. إما هذا أو سوف نتخبط في أدغال الحاضر. وينتهي «أوهير» بقوله أنه على أمل في أن تقدم هذه الدراسة المفهوم الضروري لوضع أنفسهم في الخريطة حيث نحن اليوم. على الأقل سيكون لدينا شعور بالموضوع الذي يجب

أن نكون فيه، وسبب السعي إلى الخلاص في مكان دون آخر.^(١)

رأي الكاتبة:-

تري الباحثة أنه إذا كان زكي نجيب محمود ينظر للتراث على أنه هو العقبة في طريق تجديد الفكر العربي وتقدم الإنسانية و أن المنهج العلمي هو السبيل للخروج، فبالنظر إلى رأي الفيلسوف الغرب أوهي تتضح الصورة أن الغرب أيضًا وجدوا أن المنهج العلمي هو أيضًا يحمل من القصور ما يضر بالإنسانية ولا يحقق التقدم الذي تنشده الإنسانية.

الفصل الثاني «عقبات على الطريق»

مهما يكن المصدر الأول الذي يستقي منه الإنسان مبادئ المعرفة والعلم فهناك شروط للمعرفة الصحيحة :-

١- أن يمحو الإنسان أخطائه التي كان قد ذل فيها قبل أن يستقي العلم من مصدره المختار.

٢- أن يسد الطريق على تلك الأخطاء حتى لا تعاوده من جديد.

٣- لا يجدي أن نملاً وعاء الحق حين يكون وعاء الباطل قائماً إلى جواره، فالباطل قادر دائماً أن يفسد الحق.

يصف زكي نجيب محمود فترة القرون الوسطى بأنها ليست إلا استخراج نتائج من نصوص بين يديهم يعملون فيها مشارط التحليل، ولكن كان رأي زكي نجيب محمود واضحاً بأنه لم يعد يجدي أن نحلل النصوص، لم يعد يكفي، لا بد من طريق جديد يسلكه الباحثون وعندما جاء عصر جديد بمنهج جديد وهو المنهج العلمي ويضرب فيلسوفنا مثلاً على هذا «سقراط» الذي أراد أن يقيم منهجاً عقلياً، فكان عليه في بادئ الأمر أن ينكت في صدور الناس وأفئدتهم لعله يقع فيها على مصادر الخطأ فيزيئها، فكان يقف موقفاً سلبياً حيث أيقن أن هدفه تطهير العقول أولاً، بعد ذلك تنهياً للوصول إلى الحقيقة.

أنقسم المنهج العلمي عند زكي نجيب محمود إلى قسمين، أولهما ديكرات: الذي بدأ من الداخل من فكرة داخلية نثق في صوابها إلى الخارج وما وراء العالم الطبيعي. وثانيهما بيكون: الذي رأى أن طريق السير في الاتجاه المضاد، فبدأ من الطبيعة الخارجية وظواهرها داخلًا إلى فكرة عقلية تكن على يقين من صوابها.

ما يهمننا هو حرصنا أشد الحرص على محاربة الخطأ واقتلاع جذوره، حتى نبذر بذور المعرفة الصحيحة على أرض غير مشوبة بأخلاق الضلال، ويرجح فيلسوفنا أن أسباب وقوع الإنسان في الباطل والخطأ: كأن تكون رؤوسنا قد ملئت على غير وعي منا بأفكار مسبقة بثها آخرون فينا.

إن عقيدة زكي نجيب محمود: هي أن هناك عوامل قوة ولكن هناك أيضًا عوامل خزي تعمل فينا بأبشع ما يستطيع فعله من أغلال وأصفاد، من العبث البحث عن نصوص أو ما يسند النصوص، قبل أن يفك القيد عن عقولهم، لا بناء إلا بعد وضع الأساس الممكن وتمهيد الأرض.

ولكن هناك ثلاث معوقات (صاحب السلطان السياسي، الدوران فيما يقوله السلف، الإيمان بقدرة الإنسان المقرب منهم على تعطيل القوانين كلما سمحت لهم أهوائهم).

ما يرفضه حقًا زكي نجيب محمود هو أن تهبط الفكرة على

رؤوسنا كالقدر، وكان الرأي الأصوب عنده هو حوار بين لا ونعم وما يتوسطهما من أطياف وظلال لا رفض مطلق ولا قبول مطلق، فالشكل عنده هو القيمة ويقصد من هذا العقل، فإذا اخذنا منظار العقل لننظر بإدراكنا الخاص، سنقيم حوار حر تتعادل فيه قامات الناس.

في وصف زكي نجيب محمود سلطان الماضي على الحاضر: أن للزمان جلال أيما جلال، فأين الذي يستطيع الوقوف أمام أطلال الماضي، وما أسرع ما أن يتحول الأمر عند الإنسان من مجرد إعجاب إلى تقديس له يوهمه أن هذا القديم معصوم من الخطأ.

أما عن تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات، فيأخذ فيلسوفنا أشد العجب، كيف للعلماء يقفون في معاملهم لا يقبلون إلا قوانين العلم الحاسمة الصارمة، أن يعودوا إلى منازلهم بالحديث عن السحر، وتعليقه البسيط هو أيترون عقولهم في معاطفهم البيضاء في حجرى العمل، فمع أن السحر يشبه العلم في أن كليهما يرد الظواهر إلى عللها، إلا أن الساحر يرد الظاهرة إلى علة غيبية، ولا يقلقه أمر النتائج، على العكس من العالم، الذي يرد الظاهرة إلى علة محسوسة، ويهتم كثيراً بصدق النتائج.

رأي الكاتبة:-

في سعي زكي نجيب محمود الدؤوب في محاولة في محو العقابات

التي من وجهة نظره واجهت مجتمعنا العربي ترى الباحثة أنه
كان على حق في أن علينا أن نعيد النظر في فكرة التعلق بالتراث،
ولكن فقط التراث وليس الدين

الفصل الثالث «ثقافة في تراثنا لا نعيشها»

ما هي الجوانب الهامة البارزة من تراثنا، التي نعتيها، حين نقول إننا لا نعيشها اليوم، و إنها ليست بذات صلة بمشكلاتنا المعاصرة؟ متى يعيش الإنسان ثقافته، ومتى يكون لها كيان مستقل بذاته قائم برأسه ولا شأن له بحياة الإنسان كما يحياها كل يوم؟ والسؤال الذي يسبق كل هذا، ماذا تعني بالثقافة؟ هل المشكلات التي تواجهنا اليوم هي نفس مشكلات أسلافنا بحيث نهتدي بحكمتهم في اقتراح الحلول؟

الخطر الأفدح هو تناول المجردات دون وعي بتطبيقها، فإننا نحرص على أن يكون لكل فرد منهم اسمه الخاص، أما حين لا تكون لنا بهذه الكائنات علاقة خاصة حميمة، نكتفي بجمعها أنواعاً أنواعاً، فنهتم بما يميز النوع دون ما يخص كل فرد من أفراده. عندئذ لا يبقى منهم إلا صورة ذهنية كلية كل فحواها مضمونات عامة تصدق على جميع الأفراد على سواء.

لم يهتم زكي نجيب محمود كثيراً بتعريف "الثقافة" وفضل أن يترك الأمر للقارئ يفهما كما يشاء، ولكنه تركه ليعود إليه مرة أخرى بطريقة أخرى؛ ففي حديثه عن الثقافة يوضح أن الثقافة المعينة تكون

منسابة في عروق الناس مع دمائهم، فحياتهم هي ثقافتهم وثقافتهم هي حياتهم، لا حين تنسلخ عن الحياة ليضطلع بها محترفون يطلقون على أنفسهم اسم «المثقفين» ولا يحدث ذلك الانسلاخ إلا حين تكون الثقافة وافدة إلى الناس من خارج، لا منبثقة من نفوسهم.

إن معنى الحرية عند الأقدمين هو المعنى المقابل للرق، فالفرد من الناس إما أن يكون حر، إما أن يكون عبداً مملوكاً؛ لكن إذا نظرنا اليوم سنجد أن ما يواجهنا من مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها، والسبب بسيط هو أنها لم تكن هي نفسها المشكلات التي صادفت أسلافنا. إن لنا اليوم مشكلات أخرى، تدور حول علاقة الإنسان بالطبيعة، وبالصناعة، وبزميله الإنسان.

وتأتي الباحثة مرة أخرى على ذكر الفيلسوف الغربي أو'هير لأنه يعد الأقرب في الفكر من فيلسوفنا زكي نجيب محمود من حيث محاولة إيجاد مساحة بينية بين العلم والدين.

لقد حرر «أو'هير» هذا الكتاب وهو عبارة عن مجموعة من المقالات لعدد من الكتاب، وقد شارك «أو'هير» بمقال في هذا الكتاب بعنوان «عودة إلى الثقافتين Tow cultures revisited». و أكد «أو'هير» في

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

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

ويتمثل الدرس المستفاد في عدم وجود سبب يستدعي أن نفترض أن التأثيرات والعمليات التي نحددها في معاملتنا الأولى مع الطبيعة ستكون ذات أهمية كبيرة وذلك من خلال الرؤية السببية السائدة؛ في هذا الصدد، تكون العلوم خالية من القيم. ولهذا، لا يمكن للعلوم أن تشكل ثقافة ما أو حتى أنصاف ثقافة. وعلى الجانب الآخر فإن العلوم الإنسانية ترفض التقدم العلمي والتكنولوجي رفضاً تاماً، وهذا يبدو وكأننا نتسم بالغباء، في حين أنها أيضاً تسعى لتقييم المعتقدات، القيم، الأخلاق والفنون. النتيجة النهائية، هي أن عدم قيمة المعرفة العلمية للعلوم الطبيعية لن تكون بمثابة عزاء بالنسبة لتجاهل القيم الأخلاقية في أوقات الكوارث، وكذلك المعرفة الخاصة بالقيم الأخلاقية لن تكون بمثابة عزاء خاص يتجاهل العلوم الطبيعية.^(٢)

رأي الكاتبة:-

إذا كان زكي نجيب محمود ترك تعريف الثقافة إلى القارئ فلقد شرح أوهير في توضيح الفرق بين ما يعد ثقافة وما لا يعد ثقافة، وأعتبر أن العلوم لا تعد ثقافة حقيقية ولا تحمل في طياتها أي قيمة.

الفصل الرابع «غربة الروح بين أهلها»

يجد الكاتب العربي المعاصر نفسه بين نارين، أولهما: أن يحيا حياة فكرية حقيقية، مشكلاته، أزماته، وما يقترح لها من منافذ للنجاة. وأما النار الثانية: وهي إما أن يلوذ بأصالة آباءه فيما خلفوه من إرث عظيم، لكنه في هذه الحالة الثانية - كما يصف زكي نجيب محمود- عليه أن يقضي حياته في متحف الآثار النفسية.

ولحل تلك الإشكالية عرض زكي نجيب محمود التجربة الصوفية ليستخلص منها الفرق بين الشريعة والحقيقة، فالشريعة هنا هي مجموعة القواعد العقلية التي يجب أن يسير عليها كافة المسلمون، أما علم الحقيقة هو ما يمثل الإيمان أو الرؤية القلبية.

هدف زكي نجيب محمود من عرض تلك الإشكالية، هو الوصول إلى ما يجب على أبناء عصرنا أن يستخلصوه من تراثهم، وهو ألا يكون بين العقل والإيمان تعارضاً بل أن يجعلوا بينهما تعاوناً على الوصول إلى هدف واحد، فكل من الأدوات قسطاً من الفهم وتنظيم السلوك.

ما دفع «أوهير» لكتاب هذا المقال هي المقارنة بين الدين الموحى به والعلم النظري الناضج، في محاولة منه لاستكشاف تحولات واهتداءات معينة بين العلم والدين، وتأثير كلا الفرعيين على

مسيرة التقدم، وطرح تساؤل عن لأي مدى تتمكن النظرية العلمية من تحقيق ما تعد به. فهي بالطبع جدلية. مع ذلك، فـ«أوهير» يتمنى تحقيق هذا الوعد؛ الذي سيكون دائماً جزءاً من عقل الأفراد للانغماس في النشاط العلمي، حتى ندرك أننا أنفسنا في عالم مستقل عنا غير مكشوف كلياً لأفكارنا وانطباعاتنا الأولى. و«أوهير» في مقارنته بين العلم والدين كانت وجهة نظره أن العلم يظهر كإلهام للعالم ذو الوجود الهادف والمستقل والبعيد عنا. أما الدين يتكلم عن عالم آخر مستقل أيضاً عن العالم الإنساني ومتجاوز للمفاهيم والرغبات البشرية. إن نقطة الإنطلاق في كلا من العلم والدين، تتطلب الأهلوية والمصادقية ونقاط اتصال بين عالما البشري والعوالم التي يتحدثون عنها. ولكن هناك أيضاً شعور داخل عالما البشري بحاجة للإندفاع في هذين العالمين الآخرين. ويرى «أوهير» أنه بفعل ذلك نبدأ بفقد الاتصال بعالمنا الخاص، ونفتح على أنفسنا الشكوكية وعدم الاعتقاد.^(٣)

رأي الكاتب:-

ترى الباحثة هنا وجه شبه بين ما يرمي إليه المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود، وبين ما يحاول «أوهير» قوله عن علاقة الدمج بين الدين والعلم فكلاهما رأى ضرورة الاعتماد على كلا الجانبين دون أحدهما، مع التزام كل منهما بمنهجه ومجاله.

الفصل الخامس «صراع ثقافي قديم»

ما الذي تميزت به الحياة الفكرية العربية في قرونها الأولى؟
إلى أي حد تغيرت هذه الحياة الفكرية في عصرنا الراهن؟ وعلى أي
صورة نتمنى لها أن تكون؟

إن أظهر ما تميزت به الحياة الفكرية العربية في قرونها الأولى،
أنها كانت كالبحر، تنظر إلى سطحه فتراه على كثير من التجانس،
لكنك تغوص تحت السطح التماساً لضروب الحياة الكامنة فيه، فإذا
هي على درجة من الصراع وشدة التباين، حتى لتعجب كيف تكون
هذه الأحياء المتقاتلة المتعارضة مكنونات بحر واحد؟

القسم الثاني

الفصل السادس «ضرورة التحول»

أ- من فكر قديم إلى فكر جديد:-

إذا كانت الألفاظ هي فما الذي يتغير عندما نقول: ذهبت ثقافة وجاءت ثقافة؟ هل يكون فكر المعاصرين هو فكر الأقدمين؟ كيف ننقل من فكر قديم إلى فكر جديد؟

تجيء ثقافة وتذهب ثقافة، تجيء عقيدة وتذهب عقيدة وتظل الألفاظ كما هي، كان الطريق واضحًا، استخدام الألفاظ- حتى ولو كانت الألفاظ التي استخدمها الأولون- ولكن بمفاهيم ومضامين العصر، لا بمفاهيم ومضامين الأولين. ولتوضيح الأمر فمشكلة الحرية، فهو لفظ واحد أختلفت حوله الآراء فالمعتزلة جاءت لتقول أن الإنسان حر قادر على خلق أفعاله، وجاءت النظامية جاءت لتقول أن الإنسان قادر على خلق أفعاله خيرها وشرها، بينما جهم بن صفوان فقال بالجبرية و أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة. توحد اللفظ وأختلفت النظرة إليه.

وشرع زكي نجيب محمود في توضيح الفكرة أكثر عن طريق

التفرقة بين العلم والعمل قديماً وحديثاً. فعند الصوفية العلم هو العلم بالله والعمل هو مجاهدة الهوى، بينما في عصرنا فالعلم هو العلم الطبيعي والعمل هو تطبيق العمل على الأجهزة التكنولوجية على اختلاف مجالات العلوم وتطبيقاتها.

كان الحل واضحاً عند زكي نجيب محمود في هذا المبحث: هي إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا. فنحن في ذلك أحرار، ولكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين.

ب- المبادئ: حقائق هي أم فروض؟-

إن "الحقيقة" هي ما لا حيلة للإنسان فيه، أما "الفروض" فشأنها آخر لأنها ممكنات يتصورها الإنسان ليستنبط منها النتائج، ويستحيل على العملية المعرفية أن تبدأ دون هاذين الطرفين، فهما أساس العملية الفكرية. وكلمة "المبدأ" هنا تعني ما يدل عليه لفظها، تعني النقطة التي "نبدأ" التفكير من عندها. غير أن نقطة البدء- كما يوضح فيلسوفنا- لا يحسن تسميتها بمبدأ، إذا كانت حقيقة واقعية، لأنها عندئذ تكون مفروضة على الإنسان، ولا يكون الإنسان فارضها

إن «المبادئ» في شتى البنيات الفكرية ليست حقائق تفرض نفسها على الإنسان بحيث لا يكون له قبل على تغييرها وتبديلها،

بل هي - بحكم طبيعتها- «فروض» يفرضها الإنسان لنفسه حرًا مختارًا، وهو يفرضها لتخدم أغراضه، فإن هي أفلحت في خدمة تلك الأغراض، كان بها، وإلا فهو يبدلها بسواها حتى يقع على أنفع المباديء

إن سعي زكي نجيب محمود هنا هو الوصول للوقفة الصحيحة للتحقيق التجديد الذي ينشده، وكانت الوقفة الصحيحة هنا هي أن من بقيت ظروفه على حالها تبقى مبادئه مثلاً عليا للحاضر كما كانت للماضي، وما تغيرت ظروفه تتغير مبادئه، ويضيف بأن الموروث هو بالنسبة لنا نقاط ابتداء ليس إلا، نبقى بعضها ونحذف بعضها بحسب ما تقتضيه حياتنا العصرية

إن التحول من القديم إلى الحديث لن يتم إلا إذا بدأناه من الجذور: من المبادئ، فنقلها لنضع مكانها مبادئ أخرى فنستبدل مثلاً عليية جديدة بمثل كانت عليا في أوانها ولم تعد كذلك، ولا ضير علينا إذا أخذنا من أسلافنا فهم فعلوا نفس الصنيع. استبدلوا مبادئ بمبادئ، وأفكار بأفكار ومثل بمثل.

رأي الكاتب:-

تري الباحثة إن محاولة وضع مبادئ واضحة ومحاولة وصل فكر الماضي بفكر الحاضر لإيضاح أوجه الشبه وما أتفق فيه، وما أختلفا في هي محاولة مثمرة من المفكر زكي نجيب محمود.

الفصل السابع «ثورة في اللغة»

أ- من اللغة تبدأ ثورة التجديد:-

بدأ زكي نجيب محمود هذا المبحث بالحديث عن ما شغل المفكرين في صبيحة الثورة الفرنسية، وكيف أنهم وجدوا أن الثورة الفكرية مستحيلة بغير معاودة النظر في اللغة المستخدمة، والعلاقة الوثيقة بين الفكر واللغة، ورغم أختلاف الآراء بين دمج الفكر واللغة عند «كوندياك»، أو التفرقة بينهم تفرقة تجعلهم متتابعين عند «ديجراندو»، لكن هناك بينهم هذه الصلة القوية على أي حال. وكان تعليق فيلسوفنا على اللغة العربية اليوم أنها أوشكت ألا تنتمي إلى دنيا الناس، فلا تكاد ترى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العملية، ولذلك لم يجد المتكلمون باللغة العربية مفراً لهم من أن يخلقوا- إلى جانب الفصحى- لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية. ووصفها أيضاً بأنها نغم يطير بنا فوق السحاب عندما نقرأ كتاب ونجد أننا ننفصل عن أنفسنا وندخ داخل أنفس مختلفة ونحيا معهم.

أشار زكي نجيب محمود إلى النهضة التي حدثت للغة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين . حيث أخذت النهضة خلالها

مجريين مختلفين. الأول: أرادوا اللغة تنافس العامية في وسيلة أدائها والثانية: ظن أن النهوض باللغة إنما يكون بإحياء القديم. عند زكي نجيب محمود أمل منشود داخل هذا المبحث، وهو أن تتطور اللغة بحيث تحقق شرطين: أولاً: أن تحافظ على عبقريتها الأدبية، وأن تكون أداة للتواصل لا مجرد وسيلة لترنم المترنمين، وثانياً: وبغير هذه الثورة في استخدامنا للغة فلا رجاء في أن نتحقق لنا الوسيلة الأولية التي ندخل بها مع سائر الناس عصر التفكير العلمي الذي يحل المشكلات.

ب- من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء:-

يوضح زكي نجيب محمود أننا نتحول، عندما نتحول فلن يجيء المستقبل على صورة الماضي وغرارة. لذا ليس من حق أحد أن يحكم على الذي كان من الذي سيكون. بمعنى آخر، لا يجوز اليوم للتقاليد أن تكون حكماً بين الصواب والخطأ، ويجب علينا أن نفهم جيداً أننا في مرحلة تحول؛ إذا فنحن في حالة تغير ويجب علينا أن نعيشها ونعانيها، من الداخل.

لم يعد هناك شك لحظة عند زكي نجيب محمود- نهاية عرضه للمبحث- في أن هذا هو الطريق؛ أن التحول من تخلف إلى عصريّة، وهو «معرفة» قوامها الكلام، إلى «معرفة» قوامها الآلة التي تصنع.

إننا إذا أردنا استخدام كلمة معرفة استخداماً دالاً، لقصرناها على «المعرفة» العلمية العملية. على هذا الأساس يكون الانتقال المنشود هو حركة من حالة اللامعرفة إلى حالة المعرفة، إلى حالة يكون فيها المثقفون هم أنفسهم المصرفون للآلات. ألا فلنعلم جيداً أن الآلة ليست كتلة من الحديد، وإنما هي علم مجسد، ومهارة مركزة. إنها هي الحضارة وهي الثقافة.

وأوضح رأي زكي نجيب محمود في تسأل طرحه في نهاية البحث، فقد قالها صراحةً: «وماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها، والتي كانت تحتكر عندنا أسم «الثقافة»؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولم أعد أقول— كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراه— لم أعد أقول إنها خليقة بأن يقذف بها في النار. وحسبي هذا القدر من الاعتدال ابتغاء الوصل بين جديد وقديم».^(٤)

ويظهر هنا رأي جلال أمين في كتابه «العولمة»، والذي يعد رأي مضاد لفكر زكي نجيب محمود فيقول:

ليس هناك ما يضمن للإنسان أن يتجنب ابتداء وسائل للإنتاج أو الاستهلاك تتجاوز قدرته البيولوجية أو النفسية على التحمل، فإذا به يذهب في تطوير التكنولوجيا إلى حدود قد تتعارض تعارضاً جسيماً مع الهدف الذي كان يبتغيه ابتداءً، وهو تخفيف أعباء

الحياة وزيادة قدرته على الاستمتاع بها بل وحتى المحافظة على بقائه. ليس هناك مثلاً ما يحمي الإنسان، وهو في سبيل السعي إلى إطالة وقت فراغه، من أن يبتدع من طرق الإنتاج أو الاستهلاك ما يقصر وقت الفراغ من أن يطيله، وليس هناك ما يحميه، وهو في سبيل السعي إلى تحقيق مزيد من الاطمئنان إلى مستقبله، إلى اختراع ما يجعله أكثر قلقاً وأقل اطمئناناً.^(٥)

قد يكون التفسير هو حاجة الإنسان الدفينة إلى إثبات تفوقه على غيره، فإذا به يحاول أن يستأثر دون غيره بالأدوات المتاحة (سواء كانت سلاحاً أو أداة إنتاج أو حتى أداة من أدوات الاستهلاك) لمجرد الاستمتاع بتفوقه على الغير عن طريق قهره له. وقد يكون تفسير هذه القدرة الكامنة في التكنولوجيا، خاصة في التكنولوجيا الحديثة، على أن تصبح أداة قهر، هو ما ينطوي عليه من زيادة درجة النمطية (Standardization).^(٦)

ج- نقله من اللفظ إلى معناه:-

هل هناك فعلاً ثقافة عربية لا تخطئها عين أو أذن؟، أم هل يكون السعي وراء تفرداً متميزاً سعي وراء الأشباح والأوهام، في عصر من خصائصه تقال الكلمة هنا، فتدور حول الأرض في مثل لمح البصر؟، ما هي الصفة أو الصفات الرئيسية، التي عنها تتفرع الصفات، إذا

ما وقعت عليها عين الرائي في صورة أو تمثال أو قصة أو قصيدة قال الرائي من فورة هذا أدب عربي هذا فن عربي ، أنشأ في النصف الثاني من القرن العشرين؟ أم ترى ليس لسؤال كهذا جواب؟ هل تبقى الفوارق بين الثقافات في عصرنا بكل ما فيه من وسائل نقل سريع؟ وإن بقيت فماذا نريد لخصائص الثقافة العربية المعاصرة أن تكون؟ ما سبيلنا إلى ثقافة عربية معاصرة؟

قد جاءت إجابة زكي نجيب محمود واضحة على سؤال ما السبيل إلى ثقافة عربية معاصرة؟ وهي ضرورة الخروج من دنيا اللغة إلى دنيا الأشياء. وهذا تحقق في تصورنا للأدب فيما نحاول من قصة ومسرح ، ولكننا نزال في دنيا الفكر متخلفين ، كما علينا أن نستوحي من ثقافة العربي وثقافة المعاصر خلق ثقافي جديد ، فيه النظرة العربية وفيه الوقفة العصرية وأهم ما يميز هذا الخلق من نتائج خروجنا إلى عالم الوقائع والأحداث بالعايير نفسها التي كنا ننسجها لفظاً ، فننظر إلى ذلك العالم الخارجي النظرة التي تلتبس فيها القوانين المطردة التي تنظمه ، فيمكن بعدها التخطيط لمسارات المستقبل تخطيطاً يحقق الأهداف المأمولة.

كما دعا الدكتور زكي نجيب محمود إلى وقفة: هي الوقفة المنبثة في تراثنا من عقيدة وفكر وأدب وفن. التي عبرت عن روح الحياذ المعقول عند العرب. هي وقفة الفنان العربي وهو ينشئ فنه

الهندسي في النوافذ والشرفات، وعلى جدران المنازل، هذه الوقفة الرياضية الدقيقة المحكمة، هي نفسها الوقفة التي هندس بها الشاعر تفعيلاته وقوافيه، هذه الوقفة هي التي يدعو المفكر زكي نجيب محمود بأن تكون وقفتنا التي ننظر من خلالها إلى قضايا الإنسان في عصرنا الراهن، فتنج لنا ما يجوز بحق أن يسمى بالثقافة العربية المعاصرة

رأي الكاتبة:-

ما أريد الوقوف عليه هنا هو رأي جلال أمين والذي كان فيه انتقاداً صريحاً واضحاً لما يقدمه العلم لنا من أدوات تحقق لنا الرفاهية ولكن في الحقيقة هي تقتلنا ببطء، وهذا يعد بمثابة رد على تمسك زكي نجيب محمود بأن الآلة تعد أفضل من التمسك بالتراث فإليه الآن أن ينظر إلى ما وصل به الأمر في وسط كل هذه التكنولوجيا.

الفصل الثامن «فلسفة عربية مقترحة»

أ- ثنائىة السماء والأرض:-

ما هى مقومات الفلسفة الأساسية التى بغيرها لا تكون؟ كيف تجوز التفرقة بين فلسفة عربية وغير عربية؟ أليست الفلسفة هى هذا البحث عن الأسس الكوامن فى حياة الإنسان العقلية والسلوكية، بغض النظر عن قومية الباحث؟ فلماذا لا تكون العملية الفلسفية على هذا الغرار؟ هل تكون قوانين العلوم طبيعية، أو تكون على درجات من الاحتمال تعلو وتهبط؟ هل تطرد هذه القوانين لتشمل الكون كله- بما فى ذلك الإنسان - أو أنها تتناول جانباً وتعجز عن جانب؟ على أساس نظرية الثنائية المقترحة- لماذا لا يكون للمعرفة نطاقان، الحقيقة المطلقة والطبيعة وكنائنها، لكل منهما وسيلة خاصة به؟ إن الأخذ بثنائية النظر على النحو الذى قدمه زكى تجيب محمود - من وجهة نظره - يفتح أمامنا آفاقاً مغلقة. فهى ثنائية تضع الإنسان على قدميه فوق الأرض، وترفع رأسه إلى السماء، أى أنها تتيج له أن يعيش لهما معاً: فعلى الأرض يسعى علماً وعملاً، بكل ما تطلبه العلم من دقة، والعمل من صبر ودأب، وفى السماء

يهتدي بالمثل التي ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافاً وغايات.
إن الثنائية المقترحة تضمن لنا أولاً: أن تجمع بين العلم وكرامة
الإنسان، وثانياً: تكفل لنا أن نضع الإنسان في موضعه الصحيح
وبالنسبة الصحيحة، فلا تضخم له ولا تهوين من شأنه.

إن الثنائية المقترحة تجعل العلم نباتاً ينبثق من الأرض
وظواهرها، وتجعل القيم غيثاً ينزل من السماء ووحيتها، العلم نسبي
يتغير مع التقدم، والقيم مطلقة تشخص إليها الأبصار، فهي ثابتة
من حيث الأسس وإن تغيرت من حيث التطبيق بتغير الظروف.

إن الأمر ليتضح جلياً في كتاب «ثقافتنا في مواجهة العصر» الذي هو
بمثابة استكمال لأفكار كتاب «تجديد الفكر العربي» فيقول: «خط
الحياة كخط الزمن، فانظر إلى ما شئت من الكائنات الحية، إلى شجرة
- مثلاً - تجدها تنوع فاعليتها والحياة فاعلية بتنوع مراحلها، أن
الفعل الذي تبذله في بناء جذورها ليس كالفعل الذي تبذله في صنع
الأوراق والثمر، هي شجرة واحدة من جذورها إلى ثمارها، لكنها
لو قالت لنفسها عند مرحلة الثمر: لا، اترك حاضرك وارجعي
إلى ماضيك الجليل الجميل، لعادتك إلى بناء الجذور مرة أخرى،
ولالفت بذلك وجودها، وهكذا يفعل أعداء الحياة حين يدعوننا إلى
العودة إلى ما كان، لقد كان ما كان حين كان الملتقى الذي تنصب عليه
فاعلية الأحياء أما إلى مرحلة تالية في عملية البناء وطريق السير،

فلننصرف بالحياة وفعلها إلى هذه المرحلة الجديدة، شريطة أن نخصص منها جزءاً لحفظ الجذور الأولى، وهكذا ترانا نضل طريقنا ونخطئ فهم الحياة، لو ظننا أن شرائح الزمن المتعاقبة يمكن أن يحل بعضها مكان بعض، فننزح المرحلة الأخيرة من سياقها لنردها إلى مكان المرحلة الأولى»^(٧)

«العربي مطالب بحكم تراثه أن يكون «حيًا»، فالله تعالى هو «الحي» بالمعنى المطلق الذي يستحيل معه أن يتسرب إليه جمود وموت، وأما الإنسان فهو كذلك- أو ينبغي أن يكون- «حيًا» بالمعنى النسبي الذي يعطيه من الحياة بمقدار ما يدرك وما يفعل»^(٨)

ب- ثنائية الطبيعة والفن:-

يخضع الإنسان لواقع العالم كما يثبته العلم، مع ضرورة أن تظل للذات حريتها: فترغب وترهب، وتحب وتكره، وتختار وتدع، وتقبل وتدبر، وتجرو وتجبن، وتستجمل وتستقبح ما شاء لها أهواؤها وميولها.

بالعلم المشترك نعرف العالم ونغيره، وبالفن الذاتي نعرف الإنسان ونقومه. بالعلم المشترك تنشأ الحضارة بنظمها وذواتها ومصانعها وتجاريتها وزراعتها، وبالتعبير الفني عن الذات تنشأ الثقافة بقيمتها التي تفرق بين الحسن والقبيح، والمقبول والمرذول.

العلم ملك مشاع للإنسانية جمعاء، والفن يحمل ملامح منشئه، وبهما معاً يتحقق الإنسان متحضراً ومثقفاً.

نستطيع القول أنه قد تم للمواطن العربي ميلاد جديد، في ذلك اليوم الذي تخرج لنا فيه البيوت والمعاهد مواطنين يدركون أين يكون الفاصل بين القيد والحرية، بين الصحو والحلم، بين الواقع والخيال، بين الموضوع والذات، بين «هو» و«أنت» و«أنا».

تعتبر العلاقة بين الفن والمجتمع من المشكلات التي أثّرت وتثار في الفكر وفي أوساط الفنانين والأدباء. والجدير بالذكر أن العلاقة بين الفن والطبقات الاجتماعية، ووظيفة الفن سواء كانت وظيفة فعالة أو هامشية، قد جاءت نتيجة لتطور المجتمعات، وتطور الفنون في نفس الوقت.

كتب بليخانوف:

إن العلاقة بين الفن والحياة الاجتماعية سؤال يلوح دائماً بقوة في كل الآداب التي بلغت مرحلة معينة من التطور A Definite Stage of Development وغالباً ما يجاب على السؤال بإحدى طريقتين متعارضتين، فالبعض يقول إن الإنسان لم يكن للراحة وإنما الراحة وجدت من أجل الإنسان، والمجتمع لم يصنع من أجل الفنانين وإنما الفنانون كانوا من أجل المجتمع، ووظيفة الفن هي تطوير الوعي الإنساني Development of man's Consciousness وتحسين

الوضع الاجتماعي Improve the Social System بينما يرفض الآخرون بشدة وجهة النظر هذه، وفي رأيهم أن الفن يقصد لذاته ليحولونه عما يعني أي إنجاز لهدف إضافي حتى ولو كان نبيلاً، إنهم يحطون من مرتبة العمل في الفن.^(٩)

رأي الكاتبة:-

تري هنا الباحثة أن الفلسفة العربية التي يسعى إلى تحقيقها زكي نجيب محمود هي في الحقيقة فلسفة معتدلة، فهي تجمع بين السماء والأرض تجمع بين الطبيعة والفن تطمح إلى وضع الإنسانية على طريقها الصحيح دون إحفاف أو تحديد.

الفصل التاسع "قيم باقية في تراثنا"

أ- قيمة العقل في تراثنا:-

كيف تقوم الحلقة الرابطة بين أمسنا ويومنا؟ كيف تكون الصلة بين الأسلاف وبيننا - في مجال الفكر والثقافة - بحيث تجيء هذه الصلة طبيعية فيها نبض الحياة، لا متكلفة ولا مصطنعة؟ كيف بهذا القرب كله وهذا اليسر كله، فإذا ما استوت كتب الأسلاف محققة على رفوف المكتبات، فعندئذ «يبدأ» العمل ولا ينتهي، عندئذ نطالع هذا التراث؟ فيأتي بعد ذلك سؤال كيف يتاح للعربي المعاصر أن يتابع السير على طريق العربي القديم، لتجيء عصريته عصرية وعربية معاً؟ وللإجابة على سؤال كيف يتاح للعربي المعاصر أن يتابع السير على طريق العربي القديم، لتجيء عصريته عصرية وعربية معاً؟ وإجابته المقترحة هي: أن يكون ذلك باتخاذ الوقفة نفسها التي وقفها سلفه، ألا وهي العقل ومنطقه دون حاجة إلى إعادة المشكلات القديمة بذاتها، ولا إلى الاكتفاء بالتراث القديم لذاته. وهذا لن يتم إلا بالإحياء الصحيح وهو أن يأخذ العربي المعاصر من موقف العربي القديم صورته لا مادته، فيأخذ مثل هذه الوقفة العاقلة المتزنة المتوسطة بين طرفين، ليطبّقها بعد ذلك فيما يعرض له هو من مشكلات عصره.

العقل - كما حدده زكي نجيب محمود- هو القدرة على الانتقال من وسيلة إلى هدف، فإذا كان الهدف المقصود هو أن تزدهر في المجتمع صناعة- مثلاً- ثم إذا كان هذا الازدهار مرهوناً بأن تحطم بعض التقاليد، برغم الإجماع عليها- فلتحطم، لتكون وقفتنا حيال المسألة وقفة عقلية، على نحو ما وقف أسلافنا.

عن طريق تحديدنا «للعقل» يقول زكي نجيب محمود إن معنى «العقل» عند المثاليين هو العلاقة الضرورية بين فكرة وفكرة أخرى تلزم عنها كما نجد في الرياضة؛ الروابط المكتيبة عن طريق الخبرة التجريدية ليست عندهم دالة على «عقل»؛ هيوم في القرن الثامن عشر، والغزالي في القرن الحادي عشر أنكرا وجود علاقة ضرورية بين السبب والمسبب، وبهذا لا يكون إدراك السببية عملية «عقلية»؛ الروابط الضرورية العقلية مقورة على الأفكار دون الأشياء أو الأحداث؛ أما عند الفلاسفة التجريبيين «فالعقل» هو الانتقال من مقدمة إلى نتيجة، سواء كان هذا في دنيا الأفكار أو في دنيا الظواهر الطبيعية؛ يتفق المثاليون والتجريبيون معاً على أن العقل حركة استدلالية يحدث بها انتقال من بدأ إلى نهاية، ويختلفان في أن هذه الحركة الاستدلالية التي هي العقل مقصورة عند المثاليين على توليد الأفكار بعضها من بعض، ولكنها تتسع عند التجريبيين لتشمل استدلال «الوقائع» أيضاً بعضها من بعض»^(١١).

ب- ياقوتة العقد للعلم والعلماء:-

إن التساؤل الذي وضعه المفكر زكي نجيب محمود هنا هو سؤال استقاه من كتاب «الياقوتة» لمؤلفه - ابن عبد ربه- وهو: أتكون هذه هي الأصول والمبادئ ضد أسلافنا، ثم نجد بيننا اليوم من يعد مثل هذا الحديث خروجًا يكاد يبلغ عندهم حد الإلحاد والكفر؟ ويعني هنا بصفة خاصة ذلك المبدأ الذي يوجزه ابن عبد ربه ليكون أساسًا لكل معرفة علمية، ألا وهو أن تبدأ المعرفة بإدراك الحواس، ثم تتدرج من هذه البداية الضرورية، بحيث تنتقل من المحسوس إلى التصور الذهني، ومن التصورات الذهنية وما يربط بينها يكون ما نسميه فكرًا، فإن ترويت في مضمون هذا الفكر وجدته مثيرًا للإرادة. عندئذ لابد الأخذ بأسباب العمل.

إن قول زكي نجيب محمود هنا بسيط للغاية وهو أنه يجب علينا أن نحیی تراثنا لنحیا، ابتغاء التميز بطابع يصل حاضرنا بماضينا، فليس المراد هو أن نعيد طباعة الكتب لتوضع على الرفوف، بل المراد هو أن نعيش مضمونها على نحو يحفظ لنا أصالة، ولا يفوت علينا روح العصر؛ ويضيف المفكر زكي نجيب محمود إن لنا لتراثنا عن العلم والعلماء، يكفل لنا أن نتقدم في ثقة مع المتقدمين: موضوعنا علم حديث، وخصالنا من إرث عزيز.

الفصل العاشر "شئء عن الإنسان"

أ- نموذج الإنسان في تراثنا:-

إذا كان نقيض «العقل» هو «الهوى» فماذا الذي يميز أحكام «العقل» عن أحكام «الهوى»؟ إن المفتاح الرئيسي من مفاتيح الشخصية العربية كما صورها تراثنا، فنموذج الإنسان كما رسموه هو الإنسان الذي كان محكومًا بعقله، لا بشهوته وغزيرته بل ولا بوجوده وعاطفته؟ إلى أي حد يكون زمامنا في أيدي عقلنا، و إلى أي حد نترك هذا الزمام لأصحاب النزوة والهوى؟

إن المبدأ الأساسي عند الجاحظ - كما هو عند ابن مسكويه والغزالي والرازي جميعًا - هو احتكام المرء إلى عقله دون الميل والهوى، على أن يفهم «العقل» بمعنى الطرق المؤدية آخر الأمر إلى نفع يرجح على الضرر، وحين يترجم مثل هذا السلوك العاقل بأنه هو الذي ينشد أكبر نفع في نهاية الأمر، فهو يعني قدرة الإنسان على رؤية النتائج الأخيرة منذ أوائل الأمور.

يقول زكي نجيب محمود: إن صورة الإنسان الأكمل صورها السالفون، فإن يكون عسيرًا على الطبع أن يجربها في معاملات الحياة الواقعة، فلا أقل من أن نرفعها أمام الأبصار نموذجًا، وإن

القوم ليعرفون بمثلهم العليا كما يعرفون بتاريخهم الواقع، قد يعابون بهذا ويمدحون بذاك، لكن الجانبين معاً يكونان الصورة الحق، إذا أردنا الإنصاف»^(١١).

«إن التعقل هو أن نجعل أحتكامنا للعقل دون نزوة أو هوى وإذا قلنا العقل فقد قلنا أحد الأمرين، أو الأمرين معاً، فإما أن يستند الإنسان إلى شواهد الحس والتجربة، أو أن يستند الإنسان إلى سلامة الاستدلال في استخراج تلك الأحكام من مقدماتها، وقد يجتمع الطرقتان في بحث واحد»^(١٢).

ب- الإنسان العربي: كيف يواجه الطبيعة:-

ماذا يكتب الكاتب العربي، حين تكون الثقافة القومية عنده هي موضوع النظر، سوى أن يلتمس لها موضعاً بين ثقافات عصره، فتسايرها بما يجعلها متفقة مع روح العصر، وتخالفها بما يحفظ لها كيانها المتميز؟ وعن مسألة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، ما حقيقتها وعلى أي نحو تكون؟

يبدأ المفكر زكي نجيب محمود المبحث بشرح معنى «المسايرة» وهو أن على المفكر أن يساير عصره الفكري وأن يشارك زملاءه المفكرين في مشكلة بعينها أنشأها لهم جميعاً ظروف العصر الواحد وحوادثه، لا أن يردد الإجابات التي يجيب بها سواه في هذا الجزء أو ذاك من أجزاء العالم.

وأما عن كيف يجيئ الاختلاف بما يحفظ لثقافتنا العربية كيانها المتميز الفريد، فكانت إجابة زكي نجيب محمود هي أن ذلك الواضح فيما يظن، فالأمة العربية تتكلم لغة خاصة بها، ولألفاظها وطرائق تركيبها جذور عميقة في طريقة الإنسان عندما يتناول الطبيعة من حوله بكل ما فيها ومن فيها.

إن الكاتب العربي إذ يشارك معاصريه همومهم، فهو قادر أن يختلف في طريقة التفكير وطريقة الحل، اختلافاً يحفظ له كيانه المتميز، أولاً: لأن له لغته الخاصة بكل ما تؤدي إليه تلك اللغة من أسلوب في تناول المشكلات، وثانياً: لأن لأمته وضعاً خاصاً وضعتها فيه ظروف التاريخ الحديث.

فطبيعة الثقافة العربية مسرح للحركة والنشاط والفاعلية، أكثر منها موضوعاً للنظر المجرد. وحتى المعرفة العقلية النظرية إنما ينظر إليها على أنها فاعلية أريدت فالإرادة لها الأولوية المنطقية. ويكفى أن نقول أن القرآن الكريم هو كتابنا ومصدر التشريع أي مصدرر الأوامر والنواهي، وهي كلها من قبيل الفعل لا الفكر المجرد. إن محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند مفكري الغرب هو العلم، أما محور المواجهة عند المفكر العربي هو الأخلاق. وعليه تكون مهمة الفيلسوف العربي أن يتناول قيماً ليرى كيف يتصل بعضها ببعض اتصال الأعم بالأخص، لتكن في النهاية مرشداً عملياً

لسلوك الإنسان في محيطه الاجتماعي والطبيعي على حد سواء.
وفي علاقة الإنسان بالطبيعة حين يواجهها، ما أصلها وما فصلها؟
وفي افتراض وجود مفكر عربي مع تلك الجامعة، ليشارك بالرأي
من وجهة نظر عربية أصيلة، فالمواجهة عندهم مواجهة للطبيعة
تنتهي بعلم، والمواجهة عنده مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي
بالقيم، فيدرك كل من الفريقين بأي طابع يتميز، وما الذي ينقصه
ليكتمل الإنسان إنساناً.

رأى الكاتبة:-

بعد كل ما مررنا به خلال البحث أستطيع القول أن المفكر
والفيلسوف العربي زكي نجيب محمود ذو فكر متماسك وواضح،
أستطاع أن يأخذنا في رحلة داخل فكرة ليدلنا على فلسفة جديدة
تجمع بين التراث والعلم، تجمع بين العقل والإيمان، ليجعل
الإنسان العربي يواجه عالمه الجديد ومستقبله بقوة.

نتائج

١- في نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الذي يليه وجد زكي نجيب محمود ان الاشكالية لا تزال عصية ولا يزال مفكري عالمنا العربي على انقسامهم مع او ضد التراث او بين بين، ولم يستطع اي منهم ان يقدم تطبيقا عمليا يثبت الموقف الذي يدعيه، لا تزال بعيدين كل البعد عن اتخاذ منهج عقلاني في الحكم على الامور ولا تزال الشخصية والعواطف لها الفاعلية الاكبر في اتخاذ قراراتنا.

٢- إن عقيدة زكي نجيب محمود: هي أن هناك عوامل قوة ولكن هناك أيضاً عوامل خزي تعمل فينا بأبشع ما يستطيع فعله من أغلال و أصفاد، فيجب علينا الأخذ بمنظار العقل لننظر بإدراكنا الخاص، سنقيم حوار حر تتعادل فيه قامات الناس.

٣- كيف يمكننا تجاهل ما قدمه العلم من إنجاز في حياتنا اليومية ومن رفاهية لا يمكننا غض الطرف عنها، بأي حال من الأحوال؟ لا ينظر زكي نجيب محمود لكل ما يقدم التراث لنا على إنه إجحاف وتقييد، ولا لكل ما يخرج عن إطار العلم من دين، قيم أخلاقية وجمالية، على أنها خرافة. فلا يمكننا الخروج على العلم في سبيل التراث، ولا يمكننا الخروج على التراث في سبيل العلم؛ لكن من الأفضل أن نجد التوازن بين العلم والتراث.

توصيات

١- هناك الكثير من المشكلات يمكن حلها، ولكن ما يهم هنا لا يعد حتى الآن مشكلة أخرى، وليس هناك أي شيء يمكن أن تساعد فيه السياسة أو العلم أو علم الاجتماع. ما نتحدث عنه هنا ليس بمشكلة، أو حتى مأزق. إنه الوضع الإنساني نفسه. ما يمكن إدراكه هنا هو أن المظاهر السلبية في الحياة الإنسانية تعد جزء من المظاهر الإيجابية، وهي حقاً ضرورية لإنجازنا.

٢- بالنظر الكلية للموضوع، فإننا ندرك، على نحو ما، كيف أننا كمجتمع عاجزين عن مواجهة الألباز الرئيسية للوضع الإنساني. ليس فقط الموت، المرض، وعدم السعادة التي تعبر عنا جميعاً، ولكن بشكل أكثر دقة فهي التي ترفع الحياة البشرية فوق المادة والحيوان، الحياة قيمتها كرامتها وموضوعها، كما أننا كمجتمع ليس لدينا دليل على كيفية الجمع بين الشعور بكرامة الفرد وقدسية الحياة مع التكنولوجيات المتاحة الآن، والتي تتقيد بالاستخدام لتحويل حيواتنا، وتقلل بالإضافة لذلك أي شعور لدينا بأن الحياة مقدسة.

٣- ان قصورنا في فهم تجربة وفكر زكي نجيب محمود وغيره من مفكرينا هو السبب الرئيسي في متاهتنا، وهو الإجابة على إشكالية التاريخ والحاضر، وهنا يجب إعادة التفكير فيما قدم زكي نجيب محمود ومحاولة فهم تجربته الفكرية هو و مفكرو عصرنا لمحاولة إخراجنا من هذه المتاهة.

الهوامش

(Endnotes)

(1) see, O'Hear, Anthony, After Progress, finding the old way forward, Bloomsbury publishing plc, London, first published, (1999).

(2) See, O'Hear, Anthony, Verstehen and Humane understanding, Cambridge University Press, United Kingdom, (1996).

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

(٤) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ١٩٧٠م. ص٢٤١.

(٥) جلال أمين: العولمة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م، ص٥١.

(٦) نفسه، ص٥١.

(٧) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، ١٩٧٦م. ص٩٧.

(٨) نفسه، ص٩٧.

- (٩) رمضان الصباغ: جماليات الفن (الإطار الأخلاقي و الاجتماعي)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٧٧.
- (١٠) زكي نجيب محمودو المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ١٩٧٥م. ص٤٩٠.
- (١١) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ١٩٧٠م. ص٣٦٠.
- (١٢) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، ١٩٨٨م. ص٦.

الفصل الثاني

إسلام البحري

تصحيح مفاهيم أم ازراء أديان؟!

مقال منشور في مجلة الثقافة الجديدة

٢٠١٧



من هو إسلام البحيري؟

تخرج «البحيري» من كلية الحقوق عام ١٩٩٦م، سافر إلى الكويت في أعقاب تخرجه ليعمل باحث في وزارة الأوقاف، ثم حصل على الماجستير في طرائق التعامل مع التراث من جامعة ويلز بانجلترا وعاد إلى مصر متولي رئاسة مركز الدراسات الإسلامية لجريدة اليوم السابع من عام ٢٠٠٧م حتى عام ٢٠١١م، مطلق بعدها برنامج «مع إسلام» على شاشة القاهرة والناس عام ٢٠١٢م، الذي بدأه بحسبه ليوافه أفكار الإخوان المتطرفة، ركز «البحيري» في برنامجه على الخوض في قضايا رأت المؤسسة الدينية الرسمية أنها خوض في ثوابت الدين بينما رأي هو - من وجهة نظره - أنه يسعى إلى نشر التعاليم الصحيحة للخالق بما يوائم العصر، وهو لا يعتبر نفسه داعية، بل يحب أن يصف نفسه بالمفكر والباحث.^(١)

ونريد في بداية المقال طرح مجموعة من الأسئلة التي يتوجب علينا طرحها إذا أردنا الخوض في تلك المسألة وهي؛ بعد المقالات المتناثرة التي أثارت الكثير من الجدل والتي تبحث - على حد قول إسلام البحيري نفسه - في التراث وكهنوته؛ هل استطاعت تلك المقالات والأفكار زعزعت الموروث الإسلامي؟ هل استطاعت التأثير

على عقول الشباب؟ وإذا استطاعت هذه الأفكار التأثير فهل كان التأثير سلبياً أم إيجابياً؟ ما هي الأفكار التي طرحها؟ وما هو رأي شيوخ الإسلام المعاصرين في ما طرح إسلام البحيري من اشكاليات؟

أثار الكاتب «إسلام البحيري» الكثير من القضايا التي سببت اشكالية في الأونة الأخيرة، و التي تسببت في النهاية إلى اتهامه بازدراء الأديان، و زجه في السجن، وتم الإفراج عنه من سجن «طره» بعفو رئاسي، ضمن ٨٢ شخصاً بموجب القرار الجمهوري رقم ٥١٥١٥ لسنة ٢٠١٦ وذلك تنفيذا لتوصيات المؤتمر الوطني الأول للشباب الذي عقد بمدينة شرم الشيخ.^(٢) وأهم هذه القضايا، يمكن تلخيصها في النقاط التالية:-

أولاً: رفض بعض ما قال أئمة الإسلام أمثال (الشافعي، البخاري، مسلم، ابن تيمية، وهشام ابن عروة) وبالأخص «ابن تيمية» الذي وصفه بالارهابي والقاتل، ووصف ما كتبوه بالتراث الذي يجب أن نجتنبه، وألقى اللوم على «الأزهر» لاتباعهم لهؤلاء الأئمة، والدفاع عنهم، والترويج لهم وقد لخص بعض نقده للبخاري ومسلم في النقاط التالية:-

١ - لا يجب تصديق الكاذبين الذين يدعون أن من يُضعف ولو حديثاً واحداً في كتابي البخاري أو مسلم إنما يسعى لهدم السنة، لأن ذلك القول هو أكذب الكذب، فإن السنة الفعلية والقولية بكل

أنواعها ثابتة كالجبل الراسخ لا يمكن لأحد أن يهدمها أو يشكك فيها.

٢ - يجب على العقلاء التخلص من آفة فكرية هامة عند الكلام عن هذين الكتابين على عظيم قدرهما ، وهى آفة التعامل معهما كالقرآن العظيم من حيث الرفض والقبول ، فلا يجب أن نعتقد بأى حال وتحت أى ظرف أن كتابى البخارى ومسلم هما باقة كاملة مثل القرآن فإما قبولهما جميعا أو ردهما جميعا و أنه لا خيار ثالث أمامنا.

٣ - كما يجب التوضيح أنه ليس كل ما بين دفتى البخارى ومسلم كلاما قاله الرسول أو فعله أو ما يعرف فى علم مصطلح الحديث أنه حديث «مرفوع لرسول الله» بمعنى أنه هو الذى قاله أو فعله ، بل البخارى ومسلم وكافة المسانيد والسنن ، تمتلئ بالأحاديث الموقوفة-التي تنتهى إلى صحابى.

٤ - يجب إعادة تدوير وفهم الألفاظ المشهورة التي اخترعها شيوخ الضلال وأشهرها كلمات «الطعن والتشكيك» ، لأن هذه الألفاظ ألصقت زورا وجهلا بمن يُضعف حديثا فى البخارى أو مسلم رغم أن ذلك لا طعنا ولا تشكيكا.

٥ - الحقيقة تقول إن البخارى ومسلم من أجل علماء هذا العلم ، ولكن ذلك أيضا لا يخرجهما عن كونهما بشرا ممن خلق يأكلان الطعام

ويمشيان في الأسواق، فلا يصح أن يكون كتابهما قرآنا منزلا من فوق سبع سماوات، لذا فإننا نعتقد أنه قد آن أوان تفعيل المقولة الخالدة لإمام دار الهجرة الإمام مالك: «كل يؤخذ منه ويرد إلا صاحب هذا القبر» ولا شك أن البخاري ومسلم داخلان تحت لواء هذا الكل.^(٣)

ثانياً: سن زواج السيدة عائشة والذي أفرد له مقالاً، أكد فيه على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج السيدة عائشة من في سن الثامنة عشر وليس في سن التاسعة، ودعنا هنا نذكر دليل من تلك الأدلة التي ذكرها: -

«حساب عمر السيدة (عائشة) بالنسبة لعمر أختها (أسماء بنت أبي بكر- ذات النطاقين-)» تقول كل المصادر التاريخية السابق ذكرها إن (أسماء) كانت تكبر (عائشة) ب (١٠) سنوات، كما تروى ذات المصادر بلا اختلاف واحد بينها، أن (أسماء) ولدت قبل الهجرة للمدينة ب (٢٧) عاماً، ما يعنى أن عمرها مع بدء البعثة النبوية عام (٦١٠م) كان (١٤) سنة، وذلك بإنقاص من عمرها قبل الهجرة (١٣) سنة وهى سنوات الدعوة النبوية فى مكة، لأن (٢٧-١٣= ١٤ سنة)، وكما ذكرت جميع المصادر بلا اختلاف أنها أكبر من (عائشة) ب (١٠) سنوات، إذن يتأكد بذلك أن سن (عائشة) كان (٤) سنوات مع بدء البعثة النبوية فى مكة، أى أنها ولدت قبل بدء الوحي ب (٤)

سنوات كاملات، وذلك عام (٦٠٦م)، ومؤدى ذلك بحسبة بسيطة أن الرسول عندما نكحها فى مكة فى العام العاشر من بدء البعثة النبوية كان عمرها (١٤) سنة، لأن (١٠+٤=١٤ سنة)، أو بمعنى آخر أن (عائشة) ولدت عام (٦٠٦م)، وتزوجت النبى (٦٢٠م)، وهى فى عمر (١٤) سنة وأنه كما ذكر بنى بها-دخل بها- بعد (٣) سنوات وبضعة أشهر» أى فى نهاية السنة الأولى من الهجرة وبداية الثانية، عام (٦٢٤م)، فيصلح عمرها آنذاك (١٤+٣+١=١٨ سنة كاملة)، وهى السن الحقيقية التى تزوج فيها النبى الكريم (عائشة)»^(٤).

ثالثاً: القول أن أهل التراث وأهل الحديث - كما يصفهم - يقللون من شأن المرأة ويضعوها فى مصاف البهائم واستدل على ذلك بالتالى:

ولأن تاريخ تحقيق النساء فى التراث الإسلامى تاريخ طويل ومركب، يمثل لوحة فسيفساء كبيرة جداً فليس أمامنا إلا تفكيك هذه الفسيفساء قولاً ورأياً وحديثاً وتفسيراً، وقد اخترنا للمناقشة فى هذا المقال حديثين فقط أخرجهما (مسلم) عن أسباب قطع صلاة الرجل المسلم.

الحديث الأول: أخرج (مسلم) ٢٢٨/٤: «حدثنا أبو بكر بن أبى شيبه، حدثنا إسماعيل بن عليه. ح قال وحدثنى زهير بن حرب،

حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن يونس، عن حميد بن هلال، عن عبدالله بن الصامت، عن أبي ذر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا قام أحدكم يصلى، فإنه يستتره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرجل. فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرجل، فإنه يقطع صلاته الحمار والمرأة والكلب الأسود. قلت: يا أبا ذر! ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ قال: يا ابن أخي! سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألتني فقال «الكلب الأسود شيطان» الحديث الثاني: أخرج (مسلم) فى نفس الباب ٢٢٨/٤: «حدثنا إسحاق بن إبراهيم، أخبرنا المخزومي، حدثنا عبدالواحد، حدثنا عبيد الله بن عبدالله بن الأصم، حدثنا يزيد بن الأصم، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب، وبقي ذلك مثل مؤخرة الرجل». والمعنى فى الحديثين قد لا يحتاج إلى شرح وهو أن الرجل إذا صلى لغير سترة مثل مسافة أو طول مؤخرة رحله يقطع صلاته مرور الحمار والمرأة والكلب. وهو الحديث الذي أثار غضب السيدة عائشة رضي الله عنها حين سمعته فقالت غاضبة ومنكرة وحازمة (شبهتمونا بالحمير والكلاب) ثم أقسمت بالله صادقة وقالت (والله لقد رأيت النبی يصلى، وإنى على السرير، بينه وبين القبلة مضجعة، فتبدو لى الحاجة، فأكره أن أجلس، فأوذى النبی، فأنسل-أخرج- من عند رجله).^(٥)

بالطبع لن نتطرق في هذا المقال للرد على كل هذه القضايا التي أثارها «إسلام البحيري»، وستكتفي فقط بعرض بعض منها - كما سبق - ، ولكن سننتقل لعرض أوجه الاتفاق والاختلاف بينه وبين شيوخ الإسلام والأزهر؛ اعتقاداً منا بأن ذلك ما يهم القارئ أكثر من الرد المفصل على القضايا، فهذا - من وجهة نظري - ما يصبو إليه القارئ، لينفصلت من دائرة الأخذ والرد، وينخرط في فهم فكر إسلام البحيري و أوجه الاتفاق والاختلاف، و أهم المأخذ على فكره، أو دعنا نقول على طريقته.

ودعني أقول أن أوجه المناظرات، وأوضحها، و أوسطها هي تلك التي تمت بين «إسلام البحيري» و الشيخان «الحبيب علي الجفري»، و «أسامة الأزهرى»، في برنامج ممكن مع الإعلامي «خيرى رمضان»، حيث ظهرت بوضوح أوجه الاتفاق والاختلاف بينه وبين علماء الإسلام.

أما عن أوجه الاتفاق:-

ظهرت أوجه الاتفاق بين الكاتب «إسلام البحيري» و الإمامين «أسامة الأزهرى» و «الحبيب علي الجفري» - على حد قول الشيخين - في النقاط التالية:-

١- أننا جميعاً بشر، وأننا جميعاً نشهد أن لا إله إلا الله، ونؤمن بمسلمات التوحيد والقرآن الكريم وما ثبت عند كل منا من السنة المطهرة.

٢ - هناك أشياء كثيرة تحتاج إلى تجديد وتنقيح في كتب الحديث والفقه.

٣ - الدعوة إلى تحريك العقل و انطلاق الإنسان إلى آفاق المعرفة.

٤ - عدم النظر إلى ما سبقنا على أنه مقدس لا يقبل المساس.

٥ - صناعة عقول تدخل هذا الدين فتخرج منه وقد صنعت حضارة.

أما عن أوجه الاختلاف:-

تشكلت أوجه الاختلاف بين الشيخين وبين الكاتب في عدد من النقاط من أبرزها:

١ - الاختلاف في كيفية التعامل مع الموروث مما هو متعلق بثوابت السنة المطهرة، ما ثبت منها ومما ام يثبت، وما دون ذلك من أئمة أهل العلم.

٢ - طريقة إسلام البحيري في عرض قضاياها؛ والتي تفتقر للبعد الأخلاقي .

٣ - قضية البتر الكلي، التعميم، أخذ النصوص مع وجود مفارقات كبيرة بين تفسير الكاتب إسلام البحيري لهذه النصوص مع تفكيك معانيها، وعرضها على الناس. والمفهوم الحقيقي لهذه النصوص.

٤ - طرح الأمور على أنها تجديد، ونحن لا نرى فيما طرحه أي تجديد، فقد سبق إلى طرحه (المباحث هي المباحث، والمآخذ هي

- المآخذ). ما استجد هي الأدوات التي عملت في كيفية الانتقاد.
- ٥ - الشبه بينه وبين «سيد قطب» في وصف التراث، حيث وصف «سيد قطب» التراث بـ«الجاهل»، في حين أن «إسلام البحيري» وصفه بـ«القمامة» على حد وصفه.
- ٦ - «فكر لوحده» دون أداة تساعد الإنسان على فهم النص القرآني.
- ٧ - «الأنا» ورفض المذاهب الأربعة، والتصريح بأنه سيضع مذهب جديد.^(٦)

وجاء رد الكاتب «إسلام البحيري» على ما قدم الشيخين موضحاً أنه من المستحيل أن نضع كل علماء المسلمين في قالب واحد. ورفضهم جميعاً فهناك علماء سابقين وحاليين ممكن أن يتفق معهم ومنهم على سبيل المثال الشيخ «محمد شلتوت». ولكنه طالب بعدم التعامل مع القدامى على أنهم أئمة، بل على أنهم بشر. وأكد على أنه يمكننا الاعتماد على النص وترك فهم الآخرين، موضحاً أنه في إمكاننا أن ننتج علم مباشر بفهمنا المباشر للنص، دون الحاجة للحائل الذي يسمى بفهم القرون الثلاث الأولى.^(٧)

المآخذ على إسلام البحيري:-

بعد كل ما النقاط التي ذكرناها، وبعد كل ما كتب إسلام البحيري من مقالات، وبعد كل ما أذاع في برنامجه، وبعد المناظرة بينه وبين الشيخين «أسامة الأزهرى» و «الحبيب على الجفري».

خلص الشيخين إلى عرض بعض المآخذ على الكاتب وهي على النحو التالي:-

١ - وصف التراث بالقمامة، وحث الشباب على رفض الموروث والكثير من ثوابت الحديث والسنة مطهرة.

٢ - اتباع منهج هدمي أو ما أطلق عليه الشيوخ اسم المنهج الداعشي، الذي يعتمد على رفض السابق، والاعتماد على الفهم المباشر للنص.

٣ - إثارة مجموعة من الغبش على الأفهام، التي لا بد من تفكيكيها والرد عليها.^(٨)

وفي الختام نقول أن أعمال العقل هو أمر مستحب بين الفلاسفة والمفكرين والعلماء، والتفكر في أمور الدين والشريعة أمراً لم ينفرد به إسلام البحيري، لقد سبقه مجموعة من المفكرين أمثال أستاذ المنطق وفلسفة العلم دكتور / زكي نجيب محمود، والمفكر والطبيب / مصطفى محمود؛ الذين رفضوا وجود الله، ليس فقط التعرض لبعض القضايا الفقهية وتفكيكيها وإعادة تأويلها - كما فعل إسلام البحيري - و كل حاول إصلاح المفاهيم لغرض التغير والتجديد، وهذا كان دأب «إسلام البحيري» - كما يزعم -؛ والحقيقة أن رغبة الكاتب «إسلام البحيري» في إثارة عقول الشباب للتفكير في أمور الفقه والشريعة، ورفض قبول النصوص وتفسيرها كما هي، مسألة

تحمدا للكاتبا. وهو في ذلك يشبه كثيرا المفكر «فرج فودة» و«حامد أبا زيد» - أو هذا ما شاع عنه في أوساط «Social media» - فكلًا حث على الاجتهاد المستنير في فهم النص الديني.

ولكن ما أثار عقلي - حقًا - هو تأكيد «إسلام البحيري» على وجوب الاعتماد على النص وحده، أو الفهم المباشر من النص، لأنه بذلك وضع نفسه في إشكالية حقيقية. ففي مؤتمر الجمعية الفلسفية الأخير عام ٢٠١٦م والذي كان بعنوان «سلطة النص»، تفرقت الآراء حول سؤال من يكون صاحب السلطة على النص أهو الكاتب أم القارئ أم المترجم أم النص نفسه، أم هي سلطة المجتمع أم المعتقد؟ وحقًا، كان هناك تنوع في الآراء كثير، ولكن ما خلصت له هي أن سلطة النص لن تكتمل إلا إذا أسند لكل منه سلطته، هكذا يكون تأويل النص مكتمل الأركان، معتمدًا على ركائزه كاملة.

الهوامش

(Endnotes)

- ١ - راجع حوار متلفز برنامج ممكن على قناة (سي بي سي)، مع خيرى رمضان، ٢٠١٥، بعنوان [مناظرة إسلام بحيري مع أسامة الأزهرى والحبیب علی الجفري]، تم الدخول بتاريخ ٩ أغسطس ٢٠١٧ <https://www.youtube.com/watch?v=ufswELr22og> حلقة ١٧، مصر.
- ٢ - تم الدخول بتاريخ ١٠ أغسطس ٢٠١٧ <http://www.elbalad.news/٢٤٩٥٤١٠>
- ٣ - تم الدخول <http://www.youm7.com/story/٤/١٢/٢٠٠٨> البخارى - ومسلم - من - أعظم - العلماء - فى - إخراج - الأحاديث - لكنهما - بشر / ٥٤٧٦٩). بتاريخ ٩ أغسطس ٢٠١٧.
- ٤ - تم الدخول بتاريخ <http://www.youm7.com/story/١٦/١٠/٢٠٠٨> زوج - النبى - من - عائشة - وهى - بنت -
- ٥ - سنين - كذبة - كبيرة / ٤٤٧٨٨) ٩ أغسطس ٢٠١٧.
- ٥ - <http://www.youm7.com/story/٢٨/١٠/٢٠٠٨> تحقيق - النساء - فى - التراث - الإسلامى - طويل - ومعد - ولا يرضاه - القرآن / ٤٦٨٥٧) تم الدخول بتاريخ ٩ أغسطس ٢٠١٧.

٦ - راجع حوار متلفز برنامج ممكن على قناة (سي بي سي)، مع خيرى رمضان، ٢٠١٥، بعنوان [مناظرة إسلام بحيرى مع أسامة الأزهرى والحبیب على تم الدخول علیه بتاريخ ٩ أغسطس ٢٠١٧ <https://www.youtube.com/watch?v=ufswELr۲۲og> الجفرى]، حلقة ١٧ ، مصر.

٧ - نفسه.

٨ - نفسه.

الفصل الثالث

المنهج الفلسفي ومفهوم التقدم العلمي
بحث منشور في مجلة الجمعية الفلسفية

٢٠١٨



مقدمة

بدأت معضلة العلم مع جاليليو الذي واجه مجتمعه آن ذاك و حاول إثبات خطأ نظرية أرسطو حول الحركة إلا أن ما واجه جاليليو حقاً لم يكن الاتهامات أو المحاكمات أو حرق كتبه وإنما واجه مجتمع لا يقبل ما لا تستطيع اقناعه به وهنا جاء دور الفلسفة و دور ديكارت الذي قدم لهم الكوجيتو الديكارتي والذي به استطاع اقناع مجتمعه بأننا نستطيع اثبات أشياء دون أن نراها وكان متنفس العلم بمنهج التجريبي الحتمي وسبب في التقدم العلمي الذي حققته الإنسانية خلال القرون الماضية

إلا أن فكرة التقدم والمحاولة الدأوبة لتحسين وضع الإنسان، أرقّت الكثير من الفلاسفة والعلماء؛ وعلى الرغم من الاعتقاد أن فكرة «التقدم» تقتصر فقط على ما حققه المجتمع العلمي، إلا أن ما مر به العالم من تحديات وتطورات أثرت على العالم بأسره. والاشكالية الرئيسية لهذه الدراسة أولاً: محاولة دراسة وضعنا في القرن العشرين وربما تكون هذه المحاولة سبباً في تغيير طريقتنا في رؤية المستقبل. ثانياً: محاولة الكشف عن دور الفلسفة في حل تلك الإشكالية، وما

هو الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة لمواجهة العقبات والمعضلات في القرن العشرين لاسترداد المعنى الكامل لإنسانيتنا؟ وستحاول الباحثة في نهاية البحث بيان الدرس الصعب الذي نتعلمه في نهاية هذا القرن، وتوضح كيف أننا كمجتمع عاجزين عن مواجهة الألغاز الرئيسية للوضع الإنساني، وليس لدينا دليل على كيفية الجمع بين الشعور بكرامة الفرد وقداسية الحياة الإنسانية. وأنه يجب علينا أن نفسح مجال لفكرة الأمل. سيعتمد منهج الدراسة على المنهج التحليلي، والمنهج التاريخي، والمنهج النقدي المقارن.

المنهج التجريبي

فرانسيس بيكون و تحطيم الأوهام

ما أريده «فرانسيس بيكون» Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦م) هو الوصول إلى المعرفة الصحيحة، وذلك لن يتم إلا بتطهير العقل من كل الأوهام التي تقف في طريق التفكير السليم. فإذا تم تطهير العقل الإنساني من أوهامه أمكنه التوجه للمعرفة الصحيحة. كان «بيكون» يرى أن العقل أشبه بالمرآة التي لا تقوم بوظيفتها كاملة إلا إذا تم صقلها صقلاً تاماً حتى تزول منها جميع الأوساخ، وإذا تم كذلك توجيهها التوجيه المناسب نحو النور ثم بعد هذا وذاك يوضع أمامها الشيء الذي نريد رؤيته فيها في المكان الملائم الذي يسمح بظهوره كاملاً فيها^(١).

كان هدف «بيكون» الأخذ بيد الإنسان نحو التقدم، والسيادة علي الطبيعة، «وإذا أردنا أن نتحكم في الطبيعة، فيجب أن نبدأ بطاعتها من خلال الملاحظة الطويلة المتأنية، النظامية وغير الضارة. هنا وهنا فقط سوف نفهم الأسباب الحقيقية للأشياء، ونكون قادرين لأول مرة علي السيطرة علي الطبيعة من أجل مصلحتنا^(٢)» ما يقدمه «بيكون»

في الجانب الإيجابي من فلسفته العلمية (الاستقراء العلمي). إن المعرفة العلمية عند «بيكون» تبدأ من الشك فيما قال السابقون، ومن التجربة والخطأ وتصنيف الملاحظات وإعادة تصنيفها دون يأس أو ملل⁽³⁾.

عند «بيكون» نجد أن التنوير المتميز يؤكد علي العلم وعلي الإجراء العلمي والضروري لغياب الإجحاف والخرافة⁽⁴⁾. وهو بذلك افتتح عصر إخضاع الطبيعة للإرادة الإنسانية ومعاملتها كخصم لنا، وما نحصد اليوم من جراء هذه المعاملة من تدمير لها ولنا معاً⁽⁵⁾.

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

واختلف «أوهير» مع «بيكون» وكذلك «نيوتن» كما سنري ولكن ليس في كل شيء، فلم يقف «أوهير» ضد العلم موقف الرفض التام كما فعل كثير من الفلاسفة أمثال روسو، هيردر، بروك و دي مايستر. ولكنه اعترض علي ما خلفته العلوم في مجتمعاتنا الإنسانية.

وفي كتابة «ما بعد التقدم After Progress» وضع «أوهير» مرات ومرات كيف أثرت التطورات والنظريات العلمية علي بصائرنا واعتقاداتنا الأكثر قيمة، ووضح ذلك بوصفه الخاص «إن العلوم لا

يمكنها ولا تقوم بترك أي شيء آخر كما هو ففي ادعائها باستكمال الموضوعية غير المجحفة، نجدها تتخلص من كل شيء لا يتناسب مع إطار عملها كمجرد خرافة».

حيث قام المجتمع البشري علي قواعد العلماء الأساسية بإعادة بناء العلوم والفنون الإنسانية نفسها. وفي عام ١٩٩٩م وضعت التطورات العلمية خاصة في مجالات الطب والجينات من أجل التخلص من المفاهيم القديمة لقدااسة الحياة والحياة البشرية. فالعلم يدفع تطور أنظمتنا في القيمة، وليس العكس».^(٦) في رأي «أو»هير» أنه في مستوي عميق، لا يعد العلم حر القيمة، لكنه يحدد تعرية القيمة، من خلال ما يكون ممكنا وبما يبدو أنه يخبرنا عن أنفسنا^(٧). يمكن القول أن رأي «أو»هير» في النهاية هو أن هناك أهداف في الحياة أعلى من التخلص من الألم وخلق السعادة. وكان هذا بمثابة ضربة هزت منهج «بيكون»، وليس «بيكون» وحده بل وكل من سار على نفس الدرب.

ظهر العالم «نيوتن» في القرن السابع عشر، حيث أثرت قوانينه الثلاث علي عقول الناس والعلماء لسنوات، أضح فيها أن الأساس للتقدم هو الملاحظة، الملاحظة والملاحظة الأكثر - التحليل، التلسكوب و الميكروسكوب إنه «نيوتن».

٢- نيوتن وآله العلمية:

يعد «نيوتن Newton (١٦٤٢-١٧٢٧م)» من أشهر العلماء الذين اعتنقوا النظرية الميكانيكية و يمكن القول أن القوانين الثلاث التي قدمها «نيوتن» هي لبيان أن معظم الحركات التي تحدث في العالم يمكن تفسيرها في إطار تلك القوانين الحسابية البسيطة، كان ذلك وبكلمات «أوهير» «انجاز مذهل وجريء، وليس من المفاجئ أنه جاء ليسيطر على عقول الناس لقرون»^(٨).

فما هي تلك القوانين الثلاثة ؟

- ١- كل جسم يواصل حالته من السكون أو الحركة في خط مستقيم ما لم يقصر على تغيير تلك الحالة بقوة مسلطة عليه.
- ٢- يتناسب تغير الحركة مع القوة الدافعة المسلطة على الجسم و يكون في اتجاه الخط المستقيم الذي سلطت عليه تلك القوة.
- ٣- لكل فعل رد فعل معاكس ومساو له: أو إن الفعلين المتبادلين لجسمين متساويان دائماً^(٩).

طبقاً لتلك القوانين كانت كرات البليارد، عربات الفلاحين، ودوران الكواكب، كلها تعمل بنفس القوانين. ولقد أوضح «نيوتن» أنه من أجل التفسير العلمي يمكن تجاهل مظاهر الأشياء لونها، ملمسها، طعمها، صوتها، ورائحتها وتدعى هذه الأشياء الصفات الثانوية^(١٠).

إن رؤية «نيوتن» لم تفتح أي مكان للأرواح أو النفوس أو حتى الحرية الإرادة الإنسانية. فنحن لا نكون في نهاية المطاف سوي جزء من العالم الطبيعي ونحن نخضع لقوانينه، علي غرار ما تفعله الذرات وكرات البليارد.^(١١) لذلك فإن الحرية البشرية تعد وهماً ويمكن رؤية ذلك بمجرد عمل العلوم الخاص بالسلوك البشري^(١٢). إن المحتوى الذي تضمنه الكون النيوتوني كان الحلم (أو الكابوس) بذكاء الجنس البشري السامي^(١٣)».

ما هي أوجه القصور في المعرفة العلمية؟

في قصة بعنوان « The man who mistook his wife for a hat » الرجل الذي أختلط عليه الأمر بين أمراته والقبعة“ ل أولفير ساكس Oliver Sacks لنفترض أن رجل أرتكب جريمة قتل وعلى الفور تعرض لحادث سير تسبب له في فقدان الذاكرة المؤقت، وكان لدى الشرطة الأدلة الكافية لأدائته وملاحقته، ولكن لا يمكن إدانته لأنه الآن شخص مختلف، ولكنه بعد خمس سنوات تعرض لحادث سير آخر تذكر خلالها كل ما حدث وقدم كل الأدلة على أنه القاتل القصة تثير العديد من الأسئلة هل يجب ملاحقة المجرم قضائياً؟ أو يجب محاكمته؟ هل هو نفس الشخص بعد فقدان الذاكرة؟ وهل استعاد الذاكرة التي تدفع الشرطة إلى محاكمته؟^(١٤).

الأمثلة لم تنته دعنا نضرب مثل آخر لفيلسوف شيلي كييجن shelly kagan في جامعة «بييل» قدم في مجموعة محاضرات له بعنوان «Death» شرح خلالها «قصة رجلين أسر أحدهم b1» «في الحرب وأجرى له عملية جراحية نقل فيها عقله وشخصيته وذكرياته إلى شخص آخر bn» «ونقل عقل وشخصية الآخر إلى هذا الشخص» الأسئلة الآن هل إذا قام بتعذيب bn من سيتعذب b1 أو bn؟

وأثار خلال المحاضرة العديد من الأسئلة منها هل الإنسان هو جسد فقط أم أنه جسد وروح؟ والحقيقة أن هذه الأسئلة تفتح المجال إلى العديد من الأسئلة هل ما يربطنا بالعالم الخارجي روابط فيزيائية فقط أم الفيزياء ليست هي الرابط الوحيد الذي يربط الإنسان بالعالم الخارجي؟^(١٥)

المذهب العلمي بين الحتمية والاحتمالية:

في مقال بعنوان «العلم والدين science and religion» عرف «أو»هير» العلم بأنه «محاولة لتصنيف ووصف وتفسير الظواهر الطبيعية بأحكام الرياضيات الاختزالية: أي أنه يري التنوع العظيم للظواهر الطبيعية في إطار العمليات الممثلة كمياً من أعداد صغيرة من الأشياء أو الإجراءات التي تظهر كسبب مسئول عن الظواهر. وبتطبيق ذلك، فهو يستنبط مما يرى خواص سببية غير

متصلة لظواهر الصفات الثانوية والكثير مما يماثل ذلك. من وجهة نظر التجربة البشرية تلغي الصورة العلمية الكثير مما هو هام ومعبر^(١٦).

تتمثل الصورة التي تتيحها العلوم الحديثة عن العالم في العلم الذي لا يتم إدراكه من جانب الإنسان والذي لا يتم من خلاله إزالة الصفات الثانوية فقطك (اللون- التذوق- الصوت) ولكن تصبح كذلك من خلال الأشياء المعتادة ذات الإستخدام اليومي بمثابة مجموعة متشابكة من الجزئيات التي لا تتسم بالوضوح.^(١٧)

يمكن القول إن اللون وغيره من الصفات الثانوية تكون صفات غير جوهريّة من الناحية العلية. فهذه الأشياء تكون هي نفسها من نتاج موجات ضوئية وصوتية طولية تكون لها ترددات معينة إلى جانب عناصر فيزيائية أخرى يمكن وصفها وصفاً كاملاً بدون الإشارة إلى صفات ثانوية. وبالرغم من ذلك فهذا لا يوضح أن اللون وغيره من الصفات الثانوية الأخرى لا تتمتع بالوجود. وحتى إذا كان اللون وبقية الصفات الثانوية الأخرى لا تظهر في التفسير العلمي للعلل، إلا أن هذا لا يعني أنها ليست لها نتائج أو مؤثرات عليه.^(١٨)

يؤكد «أو» هير» على أن الصفات الثانوية تتمتع بالوجود، فأنها أيضاً لها نتائج ومؤثرات، فيقول: «إن الشيء الأكيد هو أن لها نتائج أو المؤثرات على العالم الإنساني، حيث يتأثر الكثير مما

نفعله بإدراكنا للصفات الثانوية. مهما كانت احتمالية صدق أي تحليل علمي للون، بلغت أطوال الموجات وغيرها، إلا أن قراري دهان منزلي باللون الأزرق الذي اخترته، يكون مدفوعاً بطريقة ظهور اللون بالنسبة لي - وللآخرين - وبعلاقة ذلك ببقية الألوان في حجرتي. هذا يعني، بتعبير آخر، أن الشيء الحاسم في اختياري للون وفي كيفية ردود أفعال الآخرين تجاهه، سوف يتوقف على طبيعته كصفة ثانوية تتمتع بالمظهر الذي تظهر به والذي يكون مناسباً لمن يلاحظه^(١٩).

لأننا عندما نقوم كأشخاص برد الفعل تجاه بعضنا البعض ، نجد أننا نقوم برد فعل تجاههم كموجودات لها دوافع، ومقاصد، ورغبات، وعواطف، ومعتقدات، وشخصيات، وغيرها، وهذا يعني، بتعبير آخر، كموجودات تكشف عن تلك الصفات والاتجاهات التي تقول المادية الاختزالية إنها يمكن التخلص منها والسؤال هو: هل يستطيع العلم أن يوضح أن هذه الأشياء يمكن التخلص منها بالفعل؟ إن الإجابة على هذا السؤال هي بالنفي^(٢٠).

كل هذا جعل العلم يخلو من أي قيمة، وفي توضيح هذا الأمر يقول «أوهير» يتمثل الجانب الصواب الخاص بإدراك العلوم باعتبارها تخلو من القيم في المادة العلمية والمناهج البحثية المتبعة في العلوم - تتمثل المادة العلمية الخاصة بالعلوم في وصف، وتحليل

وتفسير العمليات الطبيعية التي تتحقق من خلال عمليات طبيعية أخرى وفقاً للوائح والقوانين الطبيعية - كما تشمل المناهج البحثية الخاصة بالعلوم ملاحظة وقياس الظاهر من خلال أشخاص كفاء يقومون بتسجيل الملاحظات، بغض النظر عن معتقداتهم، دوافعهم وخلفياتهم الثقافية والاختبارات الصارمة الخاصة بالنظريات التي تتعارض مع هذه الملاحظات والقياسات والتي يقوم بإجرائها علماء آخرون بغض النظر عن الأيديولوجية أو الخلفية الخاصة بهم^(٢١).

إن المذهب العلمي بكلمات «جون كيكيز John Kekes» - في تعليقه على كتاب «الفلسفة في قرن جديد» لـ «أوهير» - هو انحراف لأنه يهمل أو يشوه الأخلاق، الجمال، البعد الديني للحياة بشكل مشين. يترتب على ذلك تشويه بذئ وجاف للسمات الأساسية لوجودنا. إن نزعته المادية تسلبنا القوة بالإصرار بأن وجهة النظر الوحيدة المعقولة للحقيقة يجب أن تكون لا بشرية. إنه بذلك ينفي العديد من القيم التي تجعل من حياتنا حياة مجدية. إنه هجوم وحشي عميق الأثر على إنسانيتنا^(٢٢).

ويعتقد الباحث أن وصف «أوهير» بأن العلوم تخلو من القيم فيه اجحاف على مفهوم القيمة نفسه، وبالرجوع إلى مفهوم القيمة نجد أنه لا يمكن أن تخلو العلوم، أو المادة العلمية أو المناهج البحثية المتبعة في العلوم من كل القيم، حتى وإن كانت تخلو من القيم

الثقافية أو الواقعية، فإن ذلك لا يعني أنها تخلو من كل القيم التي يحملها العالم لنا- كما وصف أو هير، وقد كان "جون ككيز" أكثر دقة في قوله بأنها تنفي العديد من القيم التي تجعل حياتنا مجديه.

المنهج العقلي

إيمانويل كنت:

يقول «إيمانويل كنت Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤م)» في الغاية التي يرمي إليها مخلوق عاقل تكمن الحرية، أما في مجرد الآليات التي يخضع لها ذلك المخلوق فتكمن الضرورة الطبيعية» هذا التقابل القائم بين التجربة والعقل؛ بين الضرورة والحرية، بين الواقع والإمكان، بين المحدودية والآفاق، هذا رأي «غولدمان» تلك الرؤية التي تدرك عظمة الإنسان في ما يطمح إليه، وحقارته في عجزه أن يحقق مطامحه. وهي نظرة مأساوية Tragique لأنها تبقى على التوتر بين القطبين، ولا تحل المشكل بالغائه إما بإرجائه إلي حياة أخروية، أو بربطه بفترة ذهبية من ماضي البشرية.^(٢٣)

أما عن رأي «إ. م. بوشنسكي» فيرى أن «كنت» يرى هذا العالم التجريبي هو نتاج تركيب قامت به الذات الترنسدينتالية معتمدة على كم هائل، ينقصه التنظيم، من الإحساسات. وهكذا فإن قوانين المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية تحكم العالم التجريبي وأحداثه، لا لشيء إلا لأن العقل يدخلها في هذا العالم. وفي نفس

الوقت فإن العقل نفسه لا يخضع لهذه القوانين، لأن العقل لا يأتي من العالم الحسي، بل هو بالأحرى مشرّع له، وهو منبع القوانين التي تحكمه. وهكذا ينقذ «كنط»، وبضربة واحدة، العلم والعقل.^(٢٤) هذا هو رأي «غولدمان» و«إ. م. بوشنسكي»، فما هو رأي أو «هير»؟ يقول «أو «هير»: «أعتقد «كنط» بأنه كان يوجد مظهرين لطبيعتنا. من جانب، أننا كنا جزءً من العالم الفيزيائي، المخلوقات الفيزيائية، وعلى النحو ذاته كل الكائنات لقوانين وقوى «نيوتن»، وأفعالنا القابلة للتفسير من خلال قوانين نفسية؛ لكن من جانب آخر، كنا أيضاً عقلانيين وأحرار، لا ترشدنا فقط قوى الطبيعة، لكن قادرين على العمل بحرية مع اعتبارات أخلاقية. لذلك فنحن جميعاً في العالم الفيزيائي وفي ذلك، حالة مناسبة للبحوث العلمية، لكن في نفس الوقت، من خلال امتلاكنا للعقل وشعورنا بالواجب، نعد نحن أيضاً جزءً من أنشودة «مملكة النهايات» التي يعتبر سكانها قادرين على العمل لأسباب أخلاقية خالصة، ومتحررين من متطلبات وقيود تركيبنا الجسدي والنفسي المعتاد.^(٢٥)

الأمر هو أن «كنط» كان يدرك عندما وضع المخلوقات البشرية في أنشودة وأخلاقية «مملكة النهايات» تماماً كما في عالم الطبيعة. كعضو في مملكة النهايات يجب معاملته كغاية في ذاته أو ذاتها، محترماً، ذو قيمة، محمود وفي أوقات ملاماً بطريقة لا تقدم أي

معنى ما دمنا نتفق بشكل محض مع الأشجار أو الأحجار أو حتى الحيوانات غير الناطقة.^(٢٦)

«كنط» لم يكن مستعد للتخلي عن النطاق العالمي للعلوم أو الحرية الإنسانية، لم يكن «كنط» قادراً على الهروب من المأزق، ولكن كانت له أشياء هامة ومؤثرة يمكن قولها عن المخلوقات البشرية: بالنسبة لـ«كنط»، كمخلوقات عقلانية، نحن قادرين على صنع قراراتنا والتقرير من خلال قواعدنا الخاصة للسلوك. ففي نصوصه نحن مستقلون، ومستقلون بالكلية. ما ينبغي أن نقوم به جميعاً في ممارسة استقلالنا الفردي هو احترام استقلال الآخرين من المخلوقات الموجودة بصورة مماثلة. لا ينبغي أن نمارس مع الآخرين ما لا نريد منهم ممارسته معنا. فيجب أن نعامل الآخرين كغايات لهم خططهم ومشروعاتهم الخاصة، وليس كوسائل لغاياتنا.^(٢٧)

بسبب عقليتك أساسية المستوى وقدرتك على تشكيل مشروعاتك وأهدافك الخاصة، التي توجد لدى ولديك ولدى أي فرد آخر لأننا مخلوقات بشرية. من هذا المنطلق نحن جميعاً متساويين؛ كغايات في ذاتنا، يجب أن نكون مسموعين جميعاً. لكن ليس هناك واحد أعلى من الآخر وذلك كله بسبب نفس العقلانية التي نتشاركها.^(٢٨)

وهنا يتساءل «أو» هير، هل تلك القواعد الكانطية عن المساواة بين المخلوقات المستقلة نفسها قابلة للتبرير؟ هل نحن لا نحلق في

مواجهة قائمة اختلافات الموهبة، الفضيلة والجهد الذي نواجهه كل يوم في تعاملاتنا مع زملائنا؟ لماذا ينبغي أن يكون لدى بعض المتسكعين الجهلاء الكسالى نفس الحقوق السياسية ويتم منحهم نفس الاحترام الأخلاقي مثل طبيب أو شرطي مسئول وجاد العمل؟ هل لا تميز مملكة النهايات الجيدة الصيت، في الحقيقة، الضعيف وتكافئ غير المستحق؟ هل أحد فعلاً يحترم الاستقلال البشري بإغلاق عيونه عن الاختلافات الهامة أخلاقياً، الوقوف والإنجاز باسم مساواة الحقوق الرسمية؟ ربما التربية، الخلفية الثقافية والتعليم ينبغي أن تمنح امتيازاً لهؤلاء الذين يمتلكونهم للدرجة التي تجعلهم قادرين بشكل أفضل على اتخاذ القرار أو الحكم.^(٢٩)

إن القول بأن التربية، الخلفية الثقافية والتعليم ينبغي أن تمنح امتيازاً لهؤلاء الذين يمتلكونهم للدرجة التي تجعلهم قادرين بشكل أفضل على اتخاذ القرار أو الحكم. يمكن أن تكون من الأشياء الهامة التي تكلم عنها «كنط» ولكن، يرفض القهر والإنكار الذي يمارس على الفرد الذي يحاول إثبات ذاتيته وحريته، من خلال العيش منسجماً مع قراراته واختياراته. ويرفض مدى قدرة العقلانية التقدمية على تهميش أي فرد يجرؤ على التفكير. من كل ما سبق يجد الباحث أن نقد «أو» هير» لـ «كنط»، كان نقد متوازناً، فمن الواضح أن «كنط» لم يستطع بالفعل الهروب من مأزق التفسير العلمي. ولم يعطي الإنسان حريته، بل ظلت حرية الإنسان منقوصة.

العقل المدمر للعقل

الدارونية

كما هو ربما في عدم كونه معروفاً جيداً ، في (أصل الإنسان) ، «دارون» كان لديه بعض الأشياء الوقحة ليقولها عن الأعراق البربرية للناس ، وعن القدرات العقلية الضعيفة والأخلاقية للهمجيين البربريين وعن زخارفهم البشعة وبصورة متساوية موسيقاهم القظيعة. (دارون لم يكن لديه خبرتنا مع بيرويسل وموسيقى البوب الإلكترونية ولا تلك مع جون جاليانو ومادونا؛ أيضاً لم يكن بالتأكيد ليكون وقحاً جداً بخصوص المتوحشين مقارنة بالناس المتحضرة).^(٣٠)

وهنا يطرح «أو» هير» بعض الأسئلة: في مبادئ «دارون»، كيف نضمن سلامة وحسن النسل ، فيما خلا السماح أو المساعدة على «إزالة غير المناسب»؟ أليست هناك بعض من النسل البشري أقل مناسبة ، وأقل جودة عن الآخرين؟ بالطبع ، على خلاف العديد من المهندسين الوراثيين اليوم ، لا يجب علينا أن نأخذ الطريق الداروني على محمل عدم القدرة ، ولكن المشكلة هي في إظهار كيفية البرهنة على الأخلاق ما دمنا نمكث داخل الإطار الداروني.^(٣١)

يوضح «أو» هير» أن «دارون» كان قلقاً جداً من حصول نظريته عن أن الجنس البشري منحدر من القروود على القبول، ولقد وصف موقفه هو وتابعيه، وصولاً إلى علماء النفس التطوريين والوراثيين في وقتنا الحالي بأنه «الأكثر تدميراً»، فهم يقدمون الاحتجاج على أن السلوك الإنساني قابلاً للتفسير في سياق نفس عمليات الانتخاب الطبيعي وطبقاً لنظرية التطور.^(٣٢)

إن الانتخاب الطبيعي - كما يوضح دارون - وبكلماته «هو قوة مستعدة باستمرار للعمل، وهي أقوى بشكل غير قابل للقياس من جهود الإنسان الضعيفة، مثل تفوق أعمال الطبيعة على أعمال المهارة».^(٣٣)

ولقد أطلق «داروين» أحياناً على عملية الانتقاء اسم «الانتقاء اللاشعوري Unconscious Selection» وغايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون في ذلك أي اتجاه محدد لخلق صفات جديدة.^(٣٤)

هذا هو توضيح لنظرية «دارون» عن التطور ولكن عند «أو» هير» لا تعد تفاصيل النظرية ذات أهمية. ما يهم هو الفكرة بأن الأعضاء الجسدية والأيول السلوكية قد أعطيت للأسلاف امتيازات متنافسة. طالما يكون الاختيار الطبيعي حقيقة في الإنسانية، فإنه يكون حقيقياً في أعضائنا وقدراتنا أيضاً، ومثل كل الكائنات الأخرى في

العالم الطبيعي، فإن الامتياز التنافسي الذي تخدمه صفاتنا المميزة يكون تطورياً من حيث إحياء و إعادة إنتاج الأعضاء الفرديين من الأجناس.^(٣٥)

بالحديث الصارم، لا تملك الطبيعة أي هدف؛ وكذلك التطور. ولكن ما يدفع الطبيعة والتطور هي فطرة المخلوقات الفردية كلها لتحيا وتتكاثر بمجرد أن يحيا الفرد لفترة طويلة كافية لمضاعفة جيناته كثيراً وينوع الذرية بقدر الإمكان، هؤلاء الذين ينشرون بأنفسهم الجينات السابقة، فإنه يحقق بذلك دوره التطوري.^(٣٦)

بالنسبة لأو^{٣٧} هير المذهب الدروني يفسر الظواهر ويوضحها، تبعاً لطبيعة عمياء غير واعية وغير مدركة أو ذكية ممثلة بمخلوقات مشتقة بدون غرض للتعایش لوقت، ولو أنها محظوظة، للتناسل والتكاثر فيما بينها، مرةً أخرى تمنح حظ جيد وصالح، وبعد ذلك لتموت؛ وكل هذا ليس لأي سبب آخر سوى حقيقة أن لديها مثل تلك المحركات وتكيفات سلوكية و فسيولوجية كافية للتعایش والتكاثر، وبدون أي نتيجة خلاف تلك ذات الحظ.^(٣٧)

إن «أو^{٣٨} هير» في كتاب «الفلسفة في قرن جديد» يقول عن «دارون» «لقد جعلنا «دارون»، وإن يكن بطريقة تتسم بالجدة إلى حد كبير، جعلنا تحت رحمة دافع لا هوادة فيه إلى البقاء على قيد الحياة وإلى التكاثر. ويقول أحدث تفسير لنظرية «دارون»: ليس التفكير الواعي

هو الذي يقودنا إلى أن نفعل ما نفعل فالجين اللاواعي هو الذي يستخدم ويقوم باستعمار الموجودات الإنسانية وغيرها من المنظمات الكاملة من أجل خدمة دافعها نحو مضاعفة نفسها. ونحن نكون في هذه الحالة سجناء غير دارين بسجنها للجينات الخاصة بنا.^(٣٨)

وفي مقال بعنوان «التطور والجماليات» يقول «أوهير»: إن المذهب الدارويني يحلل الحياة، بما فيها الحياة البشرية، تبعاً له بليون سنة من عمليات الاختلاف العشوائي والاستبقاء الاختياري. ككل شيء حي آخر، فنحن نعتبر منتجات لطفرات المصادفة، في التركيب الجيني للمخلوقات السابقة، كما هو الحال مع كل سماتنا وتصرفاتنا، التي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، قد أصبحت مختارة بسبب مساهمتنا في التعايش والتناسل. طبقاً لـ «دارون»، كل الأشياء الحية تسعى جاهدة إلى التناسل فيما بينها عند معدل هندسي، وطبقاً لما أسماه قانون الاختيار الطبيعي، طبقاً له أي اختلافات وتنوعات في أقل درجة ضارة ستكون مدمرة بصورة جامدة. هذه الصورة لا تكون، كما تم ملاحظته، غير موافقة مع المعنى، الديني أو خلافه، لأن أي معنى مثل هذا ستنظر لإضافته لها.^(٣٩)

ويطرح «أوهير» سؤالاً فيقول: على الرغم من أن بعض مظاهر نشاطنا تعد سهلة الملاحظة كمعزز للحياة، ألا نجد أيضاً في السلوك الإنساني الكثير من الخواص البارزة غير المتعلقة بحياة الفرد وبالتكاثر، أو حتى العداء نحو هذه الغايات؟^(٤٠)

في النظرية الدارونية التفسير هو أن علاقاتي الدمية تتشارك في العديد من جيناتي، ولذلك ففي مساعدتهم سوف أدم فرص البقاء والانتشار الأوسع لجيناتي. مرة أخرى، ليس هناك تعارض بين النظرية الدارونية وبين الأم التي تضحي بنفسها حتى يعيش أطفالها وعلى النقيض هذا بالضبط ما بنيت وبرمجت جينياً لأدائه! ففي التضحية بنفسها من أجل أطفالها، فهي تضمن استمرار جيناتها بعد موتها.^(٤١)

أما على المستوى الجمالي فقد ردت النظرية الدارونية الجمال إلى نظرية التطور أيضاً فعند الدارونية حين نعتقد أننا محبين للغير، فإننا في الحقيقة نخزن الثقة لنسحبها فيما بعد. وقد نعتقد أننا نسعى للحقيقة في ذاتها، ولكن في حقيقة الأمر نحن نمارس ذكائنا العقلي ليساعدنا في الصراع من أجل البقاء. وقد نعتقد أنه في رسم صورة جميلة بالزيت أننا ملهمون بأفكار الجمال، ولكن لعبة الفن كلها تعد حيلة متقنة للحصول على رفقاء أكثر و أفضل من أقراننا.^(٤٢)

ولكن يقول «أو» هير: «أنا لا أدعي أن التفسيرات الدارونية مقنعة أو حتى مقبولة من بعيد».^(٤٣) ف«الفرد راسل والاس»ء المشارك في اكتشاف نظرية التطور، احتج بأن عقلانيتنا، مساعينا الصادقة للمعرفة، معانينا الدينية والأخلاقية، وحبنا للجمال لا

يمكن تفسيره في إطار تعزيز البقاء. ولقد خلص إلى أن هذا يعني لا محال أنه يوجد في الطبيعة البشرية أكثر مما يستطيع التطور وصفه^(٤٤)

لقد أصر «والاس» على أنه في عالم الإنسان تكون الاستجابة الجمالية جزء من طبيعتنا الروحانية- التي لم نتشارك فيها مع الحيوانات- حيث أن ما يبدو لنا أنه يشبه الاستجابة الجمالية في العالم الحيواني لا يبدو بالفعل هكذا.^(٤٥)

إن هذه الفكرة أفضل من الجدل العقيم للأصول والقرود. التي يجب أن ينصب تركيز المعاديين الدينيين الأصليين لـ«دارون» عليها. فيجب عليهم التركيز على تقدم المظاهر الهامة والحيوية لحيواتنا الغير دارونية في الطبيعة. وبكلمات «أوهير»: أننا نسعى إلى الحقيقة، المحبة والجمال ونشعر أننا مقيدون بالخير من أجلهم، وليس من أجل أي امتياز تنافسي.^(٤٦)

ولكن إذا أمكن تفسير المخلوقات البشرية علمياً، وإذا تمت الهيمنة فعلاً على نشاطنا من قبل السيدين المتناظرين المتعة والألم، فإن التفسير الداروني يكون كلا الأمرين مغو وقوي، أو كما يوضح العقل والعلوم أننا لا شيء أكثر من آلات حية، مبرمجة من قبل الطبيعة للحياة والتكاثر. وحتى عقولنا- من وجهة النظر الدارونية- هي ببساطة أداة للعيش، فهو لم يمنح لنا لاكتشاف الحقيقة الأولى

للأشياء ولكن ببساطة لإيجاد طريقنا حول السهول وما يكفي للحياة والتكاثر، أما البحث عن الحقيقة في ذاتها والشعور الأخلاقي بحب الغير ومراعاة الآخرين هو وهم نافع، لأغراض الحياة والتكاثر.^(٤٧) ويقول «أو» هير» في النهاية «إن الوصف الداروني، يرى معرفتنا، كأى شيء آخر عنا، فيما يتعلق ببساطة بفكرة الميزة المنتقاة. فلا يعطينا أي مجال لاتخاذ القرار».^(٤٨)

ولم يكن «أو» هير» متفق مع الدارونية، فمن ناحيته يرى أن المذهب الداروني يعطي راحة للعنصريين ولهؤلاء الأشخاص المؤمنين بسيادة الجماعة. وفي رأي الباحثة إن الدارونية لم ترشدنا لأي سبيل للتقدم وإنما هي في الحقيقة تدعونا لنحيا كأجزاء من عالم الطبيعة، منخرطين في انسيابية واستسلام وآلية، خاضعين لكل خلية في انتظار وتأهب لتحديد مصائرنا النوعية. وهذا ما يعد تقييد للحرية الإنسانية، وتضليل لمعاني التقدم الحقيقية.

الرؤية الواحدة للتاريخ

التاريخ الهويغي:

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

«إن الحالة الراهنة لنظام الطبيعة هي بلا شك نتيجة لما كانت عليه في اللحظة السابقة، وإذا كنا نتمتع بذكاء يتيح لنا أن ندرك في لحظة ما كل علاقات الكينونات في الكون، فإن بالوسع تحديد مواضع، وحركات وآثار جميع هذه الكينونات في أي وقت في الماضي والمستقبل»^(٤٩).

وهنا سؤال مهم، هل إذا لم نتوصل إلى هذا المستوى من الصغر، سنتوصل لحدود فهم الإنسان؟ هل الفهم مقتصر على افتراضات الفطرة بالنسبة للفيزياء الكلاسيكية، افتراضات تظهر نظرية الكم أنها لم تفهم في المستوى الذري الفرعي؟ هل عالم الكم سيكون غامضة

بالنسبة لنا إلى الأبد على الرغم من نجاحنا الفائق في التنبؤ بنتائج عملياته؟ حقاً إن النجاح المتوقع جداً للنظريات الغامضة بالنسبة لنا على الرغم من كل شيء يؤيد وجهة نظر «بور» على الرغم أننا في عام ١٩٩٩م يمكننا قياس ومعالجة نتائج الأحداث الكمية بعشرة أماكن عشرية، إلا أننا لا نقترّب فعلاً من فهم ما يحدث بداخل الجسيمات الأولية إن كانت فعلاً جسيمات أكثر مما كان بالنسبة لـ «بور» و«هايزنبرغ» عام ١٩٢٠م. وبهذا المعنى، إذا توصلنا لهدف العلم، نحتاج أن نعيد التفكير جذرياً في أفكارنا وتصوراتنا بالنسبة للتقدم العلمي^(٥٠).

مايجب الحديث عنه هنا هو فكرة الفلسفة أو العلم التي بدأت تتغير في القرن السابع عشر حيث بدأت تظهر فلسفة جديدة وعلم جديد فقد ناديا أو صنعا الادعاءات نفسها التي فعلها كلاً من الفلسفة والعلم السابقين ولكن نتيجة أن ثورة القرن السابع عشر العلمية أنتجت شيئاً لم يكن موجوداً من قبل وهو ظهور العلم مع رأس المال. وقد كانت المحاولة في الأصل هي أن تحل الفلسفة الجديدة والعلم الجديد محل الفلسفة التقليدية والعلم التقليدي، وفي أثناء بضعة أجيال ظهر جزءاً فقط من الفلسفة الجديدة والعلم الجديد أو الفلسفة الجديدة كان ناجحاً فقط، ومن ثم فقد ظهر التمييز العظيم بين الفلسفة والعلم الذي كنا نؤلف بينهما، وجاء إلى الوجود فالعلم

هو الجزء الناجح من الفلسفة أو العلم الحديث، والفلسفة هي الجزء القليل غير الناجح. وبهذا يكون العلم أعلى قيمة من الفلسفة ونتيجة لذلك حدث انخفاض في قيمة كل معرفة غير علمية من خلال هذا المعنى الغريب وأصبح العلم مهيمناً على الفلسفة بطريقة مشابهة تماماً للطريقة التي كان فيها اللاهوت مسيطراً على الفلسفة في العصور الوسطى. فالعلم هو كمال فهم الإنسان الطبيعي للعالم. وعلى الرغم من ذلك إلا أن بعض الأشياء قد اتخذت مكاناً مختلفاً في القرن التاسع عشر فعلى سبيل المثال فإن اكتشاف عدم اقليدية الهندسة واستخدامها في الفيزياء التي أوضحت أن العلم لا يمكن وصفه بشكل كاف على أنه فهم الإنسان الطبيعي للعالم الكامل، بل بوصفه التغيير الجذري لفهم الإنسان الطبيعي للعالم. بعبارة أخرى، فإن العلم يقوم على فروض أساسية معينة وهذه الفروض ليست ضرورية بشكل مطلق والتي تبقى دائماً افتراضية. وكانت النتيجة ترسم مرة أخرى بشكل أكثر وضوحاً من قبل نيتشه، فالعلم ليس سوى تفسير واحد للعالم من بين كثيرين. يمتلك بعض المزايا، ولكن هذا لا يعطيه أي وضع معرفي مرموق في النهاية. إنه بعبارة أخرى، مع المكانة الهائلة للعلم التي هي أعلى من أي قوة أخرى في العالم الحديث، إلا أنه يكون كعملاق ذي أقدام من صلصال إذا كنت تنظر إلى أساسيته.^(٥١)

يقدم «بوبر» في النقاش التالي فيقول «إن منهج ومسار التاريخ البشري يتأثر بشدة بنمو المعرفة البشرية لا يمكننا عن طريق الطرق العقلانية أو العلمية توقع ما سيكون عليه هذا النمو. (ولو أمكننا ذلك، فعندها سنتمكن الآن من معرفة ما لم نعرفه من قبل، ربما مدى أمان لتصرف في الفاقد النووي أو كيفية كتابة برنامج لترجمة حلقات حديث طبيعي مكتوب باللغة الإنجليزية إلى اللغة الفرنسية). ولهذا، فنحن لا يمكننا التنبؤ بالمسار المستقبلي للتاريخ البشري أو توقعه»^(٥٢).

ويوضح «أو» هير» هنا أن النقاش يقترح بصورة مقنعة وكافية أنه لن يكون لدينا القدرة على التنبؤ بحالات المعرفة المستقبلية، وهذا وحده ينبغي أن يجعلنا قلقين من ذرائع (ماركس، أو شبنجلر أو بيفستر) أو أي فرد آخر من أجل تكوين نبوءات تاريخية أو تحديد روح عصرنا في ضوء معرفتهم المفترضة للاتجاهات الكامنة في التنمية التاريخية، حيث أن ما يسمى روح عصر معين يكون دائماً عرضه للتبدل وراء التخيل أو التنبؤ الحالي عن طريق اكتشاف ما جديد أو تطبيق تقنية جديدة، كما يتضح في مثال الكمبيوتر الصغير في حياتنا الخاصة^(٥٣).

لتوضيح الفكرة Correlation-Causation علينا التفريق بين السببية Causation و التصادف Correlation ودعنا نوضح ذلك

عن طريق مثل روبرت ج. باررو ROBERT J. BARRO شرح فيها ” قبل التسعينيات زادت نسبة الجرائم في نيويورك بصورة عالية على مدار ٢٠ سنة بنسبة تصل إلى ٨٠٪ بما يمثل كارثة، وتوقع جميع المحللين أن النسبة سترتفع إلى أكثر من ذلك، ولكن بعد ١٩٩٠م حدث أمر غريب ، بدأت نسبة الجريمة تقل بصورة سريعة، إلى أن عادت في أقل من عشرة سنوات إلى نفس النسبة حدوث الجريمة من أربعون، وكان يرى المحللون يرى أن السبب في نقص معدل الجريمة هو ارتفاع نسبة رجال الشرطة» ولكن هل هذا هو السبب الحقيقي؟ الإجابة، لا هذا التحليل ما هو إلى تصادف، لأن من الطبيعي أن بازدياد الجرائم تزيد رجال الشرطة ولكن لم يكن هذا سبب مباشر لنقص معدل الجريمة، طبقا لدراسة قام بها ستيفن ليفت Levitt ودونيهو Donohue في إيكونوميك أن السبب الحقيقي هو تطبيق قانون الإجهاض»^(٥٤).

ما نريد قوله هنا هو أن القول بالسببية والحتمية أمر ليس بالهين ففي محاولة الوصول إلى تحقيق السببية قد نقع في فخ التصادف لعدم تحققنا من من السبب الحقيقي أو العلة الحقيقية، وهذه تعد كارثة حقيقية تاجه الإنسانية كما أننا لا يمكن اعتبار التصادف سبيل للحقيقة أو حتى وضعها تحت مظلة الحتمية إن هدف أو هير هو أن الرؤية الهويجية جعلت من التقدم أمراً

بعيد المنال. فبالنظر للرؤية الهويجية للتاريخ نجدها تتنبأ بأن المجتمع الغربي في نهاية القرن العشرين سيحتل قمة التاريخ، وتحمل الوعود والضمان لذلك من خلال التاريخانية التي تؤكد على أن هناك مسار لا مفر منه للتاريخ البشري، وأن هناك تيار أعمق لا يقاوم يتحرك للأمام، ويأخذ البشرية كلها في رحابه، وسيتفق مهما كانت الأحداث، ويتخذون من التفاصيل العشوائية سبيلاً وبرهاناً لهم، كأنف كيلوبترا و دورها في انهيار الحضارة الرومانية. ومهما تعددت الأمثلة التاريخية مثل «فوكاياما» و«الماركسيين» إلا أن رؤيتهم النهائية هي أن هناك نموذج حتمي وواضح للتاريخ، لا يمكن الفرار منه.

ما يريد «أوهير» قوله هنا هو أننا باتباعنا مسار التاريخ ومكانيك الكم، والتي أحدثت بلبلة على الصعيدين العلمي والفلسفي ببدائلها الاحتمالية والاحتمالية، فأصبحنا الآن نحيا في عصر من الشك واللايقين، ويمكن أن نكون أكثر دقة ونقول، أننا أصبحنا الآن نشك في تقدمنا. فيبدو— على حد قوله— أننا فقدنا القدرة على التنبوء بأي شكل من أشكال المعرفة المستقبلية.

العودة للوراء

لا يمكن الرجوع بالزمن. مرة أخرى، الحقيقة البديهية تعني

«المكتوب على الجبين مقدر» أعني لا يمكن أن نقف في وجه القدر أو نتصدى له. ولكن هذا لا يتضمن أن التاريخ يسير في نظام أو اتجاه محدد، وهذا ما يرغب فهمه من يتحدثون بهذه الطريقة. هذا المفهوم خاطئ ببساطة، لا يمكننا السماح بإلغاء الماضي، بمعنى أن ما تم اكتشافه لا يمكن عدم اكتشافه. على سبيل المثال، لا يمكن أن ننسى أسرار الأسلحة الذرية، على الرغم أن العديد من العلماء سيفضلون أن ننسى. وعلى الرغم من ذلك، قد تضيع هذه المعرفة يوماً ما نتيجة لكوارث خفية. ولا يمكننا أن نوقف فعل أشياء تم القيام بها من قبل. على الرغم من أننا نرغب في فعل ذلك. ولكن لا يحدد ذلك مسبقاً ما سيحدث في المستقبل، على الرغم أننا نشعر بأن الاختلافات والفروق تقف في وجهنا. إنها على صلة بروح الزمن، ولا شك لهم دور في صياغته ولن يقف شيء في طريقهم.^(٥٥)

المشكلة هي أن خيالنا ضيق وذاكرتنا قصيرة. فنحن راضيين جداً وسليبين في وجه العالم كما يكون. ننظر لكل شيء من منظور الحاضر، كما لو كان الحاضر كل شيء موجود، وكما لو كان الماضي مجرد نسخة مكررة من الحاضر. حيث تظهر الخيالات المحدودة والذاكرات القصيرة لعبة بيد من لهم السلطة اليوم. فقد أصبح التاريخ الهويجي رسمي وأصبحت التقديمية المرضية جزء من عقول المفكرين والعلمين الذين يرغبون بشدة في تعزيز أوهام اليوم.^(٥٦)

في عام (١٩٣٠-١٩٤٠م) عندما تطورت الرياضيات والتكنولوجيا، لم يتنبأ أحد كيف سيغير الكمبيوتر الحياة اليومية وكيف ستصل تكنولوجيا المعلومات إلى كل جزء بالمجتمع والعمل. حتى الآن، هل نفهم ذلك؟ هل نعرف حقاً تأثير الكمبيوتر وتكنولوجيا المعلومات في الوقت الحالي، إذا تجاوزنا عن صورتهم بالمستقبل؟ كل هذا الشك في التطور التكنولوجي واتجاهه بعيد إلى حد ما عن الرأي الواضح والمتكرر بأن التطور التكنولوجي له نتائج مقصودة وغير مقصودة. كل تطور تكنولوجي يحل مشكلة ما، وإن لم يحدث ذلك فلن يكون تطور، ولكنه أيضاً يبرز مشاكل غير متوقعة من صنعه وقد تكون أصعب في حلها من المشكلة التي قدم لها حل. و أوضح ثلاثة أمثلة هم القوة النووية، السيارة المزودة بمحرك والمبيدات الحشرية.^(٥٧)

إن قول «أوهير» بأن التاريخ يسير في اتجاه محدد، مفهوم خاطئ، فلا يمكن تحديد ما سيحدث مستقبلاً، قولاً أثار إعجاب الباحثة، فليس من المفترض أن نظل راضيين وسليبين في وجه العالم، وليس من المفترض أن نسلم بأن الحركة الدائرية للتاريخ حقيقة حتمية يجب الاستسلام لها وأن التقدم التكنولوجي هو التقدم الحقيقي الذي يجب أن تدور الإنسانية كلها في فلكه، دونما مقاومة، مستسلمين لنمطية فرضها علينا اعتقادنا بأننا في طريقنا نحو التقدم، فكان هذا الاعتقاد هو أول السبل التي تقودنا إلى التراجع، والاستسلام للقهر، والحتمية.

التاريخ والتطور

ويقول «مايكل ستينمارك» عن «أوهير» في مراجعة لكتاب «ما وراء التطور»: إن القضية الرئيسية التي تناولها «أوهير» في موضوع التطور هي أنه بالرغم من كوننا نحن وقدراتنا ربما نكون قد تطورنا بطرق دارونية، إلا أن التطور الفجائي لنا ولقدراتنا يثبت أننا تطورنا بطرق لا دارونية على الإطلاق، فما أن برزت المعرفة الإنسانية والمذهب الأخلاقي، وعلم الجمال، حتى أصبح تحليلها حسب النظرية التقدمية أمراً لا طائل من ورائه. من ثم، ذهب «أوهير» إلى أنه لا يمكن الأخذ بالمذهب الداروني كمفسر للسلوك الإنساني. بل يحتاج إلى أن يستكمل بأنواع أخرى من التفسيرات. كما لا يمكن اختزال مباحث المعرفة، والأخلاق، وعلم الجمال إلى مبحث المعرفة وحده.^(٥٨)

ويكمل «ميشيل براداي»: إن هدف «أنطوني أوهير» هو الادعاء بأن المذهب الداروني يشترط التفسير الكامل لما يعنيه أن تكون إنسان. إن جوهر حجته هو أن هناك أبعاد معيارية رئيسية لكي تكون إنسان وهو الهروب من شرك التفسير الداروني أو غيرها من التفسيرات الطبيعية. ليس هناك مجال للقول بأن الحسابات الدارونية التطورية تكون ذات صلة لفهم ما يعنيه أن تكون إنسان.

إن النقطة الأعماق هي أن تلك الحسابات لا تشتط التفسير «الكامل». إن الجنس البشري المتطور ليس هو موضوع البحث. فنحن مندرجين من أجناس طبيعية. على سبيل المثال، نحن أجسام مادية كأى حيوانات أخرى لا أكثر ولا أقل. ولكننا، أكثر من ذلك^(٥٩).

على أى حال. فنحن نملك عقول. وإننا لسنا واعين وحسب بل واعين بذواتنا. بينما قدراتنا على الوعي والوعي بالذات متطورة بما لا يدع مجال الشك، تلك القدرات تسمح لنا باستقبال ومتابعة الأهداف والموضوعات الملغزة أو حتى متعذرة التفسير على المفردات البيولوجية» وكأجناس واعية بذاتها، فإننا نستطيع، ونحدث انعكاس على، ونقيم تلك المعتقدات. ونحن نستطيع أن نفكر فيهم، وفي القيام بذلك، يأتي تصنيف المعتقدات «الجيدة» من المعتقدات «السيئة»، والمعتقدات السليمة من الخاطئة منها. فنحن يمكن أن نطور موضوعات مثل متابعة «ما هو حقيقي لأنه حقيقي، أكثر من كونه يخدم اهتماماتنا. «في متابعة مثل هذا الموضوع، «أوهير» يحاول أن يبرهن، أننا يجب أن نتجاوز التقييدات الخاصة بتفسيرات الطبيعيين لسلوكنا.^(٦٠)

ويقول «أوهير» في كتاب «ما بعد التقدم» أن الفروق الواضحة بين التاريخ والتطور البيولوجي، أن تاريخنا يبدو أقرب كثيراً للتطور منه للتفسير التقدمي. فمسار التاريخ يكون أقل توحداً، غير متوقع

كثيراً وقائد للصدفة أكثر مما يكون عليه التقدميين. لا يعد التاريخ مسيرة ثابتة للأمام، لكنه أكثر من مجرد خطوة للأمام وخطوة مجهولة المسار. اتجاه التاريخ غير سابق التحديد، وليس ما يحدث بالضرورة أفضل مما حدث. فهو ليس بالضرورة علامة على الغباء الأخلاقي أو العقلي ليكون خارج نطاق التواصل مرة واحدة^(١١).

خاتمة

وفي نهاية الدراسة، يتضح أن التقدم الذي حققناه هنا هو التقدم العلمي المادي الذي نفاخر به أنفسنا وهو حقاً السبب وراء الضعف الروحاني والجمالي. ليس هناك دليل على تحقق هذا القدر من الرضا والسعادة الفردية. وقد ظهرت هذه الخسائر بصفة خاصة في المناطق التي يعتقد أنها منحازة للدين أو قريبة منه؛ مثل الفن، التعليم، الأخلاق، والفلسفة. فلقد أصاب الانحطاط الدين بشكل سريع، وانحطت معه العديد من الممارسات والعادات التي كان يبسم الناس بها جدلاً في ما مضى. لقد أصبحنا نتلقف كل ما يقذف إلينا على أنها حقائق لا تقبل الجدل، حتى قتلت لدينا تلك العقلانية الفطرية التي تجعلنا نتلمس علل الأحاسيس ومعلولات الإدراك. لقد كان الدين والأخلاق من الأمور التي أنقلب عليها عصر التنوير وعقلانيته، من فرانسس بيكون، نيوتن، حتى كانط، والدارونية. وليس هناك أي دليل على أننا وصلنا إلى نقطة حاسمة في التاريخ البشري، ليس هناك تقدم في طريق البشرية على الرغم من كل تقدمنا.

الهوامش

(Endnotes)

- ١- مصطفى النشار: مدخل جديد إلى لفلسفة، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ص ١٣٠
- ٢ - O'Hear. Anthony. After Progress. p.16)
- ٣ - مصطفى النشار: مدخل جديد إلى لفلسفة، ص ١٣٠
- ٤ - O'Hear. Anthony. op.cit. p.19
- ٥ - هاني يحيى نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص١٦٣
- ٦ - أنظر، حبيب الشاروني: فلسفة فرانسس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨١، ص ٢٧
- ٧ - (O'Hear. Anthony. After Progress. p.19)
- ٨ - Ibid. p.13
- ٩ - علي الشوك: الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط١، ٢٠٠٤، ص ٥٨
- ١٠ - O'Hear. Anthony. After Progress. p.14
- ١١ - أنطوني أوهير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة

طلعت أبو العلا، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا، ط١، ٢٠١١، ص١٠٦.

O'Hear. Anthony, After Progress, p.16 – ١٢

.Ibid. p.14 – ١٣

<http://www.askphilosophers.org/question/2226> – ١٤

<https://www.youtube.com/watch?v=gh-6HyTRNNY> – ١٥

O'Hear. Anthony , science and religion. the British journal for philosophy of science. Vol.441. No.3. Oxford University Press. 2010. p.512 – ١٦

O'Hear. Anthony. Verstehen and Humane understanding. Cambridge University Press. United Kingdom. 1996 p.5 – ١٧

١٨ – أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص١١٢

١٩ – أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، ص١١٢

٢٠ – نفسه، ص١١٣

O'Hear. Anthony. Verstehen and Humane understanding, p.5 – ٢١

John Kekes. (Anthony O'Hear: Philosophy in the – ٢٢

new century), Mind new series. Vol. 111, No.442, Oxford University Press. 2002, p.460

- ٢٣ - عبد السلام بنعبد العالي : الميتافيزيقا ، العلم والأيدولوجيا ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٣ ، ص٤٤ .
- ٢٤ - إ. م. بوشنسكي : الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة : عزت قرني ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٩٢ ، ص٢٦ .

O'Hear, Anthony, After Progress, p. 50 - ٢٥

Ibid, p. 51 - ٢٦

Ibid, p. 52 - ٢٧

Ibid, p.52 - ٢٨

O'Hear, Anthony, After Progress, p.54 - ٢٩

O'Hear, Anthony, Beyond Evolution, p.134 - ٣٠

O'Hear, Anthony, op.cit, p.63 - ٣١

O'Hear, Anthony, After Progress, p.63 - ٣٢

- ٣٣ - تشارلس داروين : أصل الأنواع ، ترجمة : مجدي محمود المليجي ، ص ١٣٧ .

- ٣٤ - أحمد محمد الشنواني : كتب غيرت الفكر الإنساني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠ ، ص٢٣٥ .

(O'Hear, Anthony, After Progress, p.64 – ٣٥

Ibid, p.64 – ٣٦

O'Hear, Anthony, philosophy, biology and life. – ٣٧

.Cambridge university press, United Kingdom, 2005. p156

٣٨ – أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة

طلعت أبو العلا، ص. ١٢١

O'Hear, Anthony, After Progress, p.157 – ٣٩

Ibid, p.65 – ٤٠

Ibid, p.66 – ٤١

O'Hear, Anthony, After Progress, p.67 – ٤٢

Ibid, p.67 – 43

Ibid, p.67 – ٤٤

O'Hear, Anthony, Philosophy, biology and life. – ٤٥

p.160

O'Hear, Anthony, After Progress, p.67 – ٤٦

Ibid, p.67 – ٤٧

Ibid, p.68 – ٤٨

٤٩ – علي الشوك: الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، ص ١٢٧.

O'Hear, Anthony, After progress, P.98 – ٥٠

- ٥١ - جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، ص ١٤٣
- O'Hear, Anthony. Historicism and architectural – ٥٢
knowledge. p.129
- O'Hear, Anthony. Historicism and architectural – ٥٣
knowledge. P.129
- https://scholar.harvard.edu/barro/files/99_0927_ – ٥٤
crimrate_bw.pdf
- (O'Hear, Anthony. After Progress. p.100 – ٥٥
- Ibid, p.101 – ٥٦
- Ibid. p.104 – ٥٧
- Mikael Stenmark. (Anthony O'Hear Beyond Evo- – ٥٨
lution human nature and the limits of evolutionary1) ex-
planation”) , Religious studies. Vol. 35. No.4. Cambridge
.University press. 1999. p.501
- Michael Bradie. (Anthony O'Hear: Beyond Evolu- – ٥٩
tion” human nature and the limits of evolutionary expla-
nation”), philosophy and phenomenological research. Vol.
62. No.1. international phenomenological society. 2001.
p.235

Michael Bradie. (Anthony O'Hear: Beyond Evolution – ٦٠
tion" human nature and the limits of evolutionary expla-
nation"), p.235

O'Hear. Anthony. After Progress, p.108 – ٦١

الفصل الرابع

مفهوم التقدم في الفلسفة المعاصرة

«أنطوني أو'هير نموذجاً»

بحث منشور في مجلة الآداب المنيا

٢٠١٦



مقدمة

إن هذا البحث في عرضها لفكرة « التقدم » عند «أوهير» وفقاً للمضامين التي احتواه البحث ربما يكون جديدة على المكتبة العربية. كما يمكن القول أن البحث يحاول أن يثير ويناقش قضية معاصرة، ففكرة التقدم والمحاولة الدأوبة لتحسين وضع الإنسان، قضية أُرقت الكثير من الفلاسفة والعلماء عبر القرون السابقة؛ وعلى الرغم من أن «أوهير» هو فيلسوف إنجليزي، ويمكن الاعتقاد أن فكرة «ما بعد التقدم» تقتصر فقط على النظر للتقدم الذي حققة المجتمع الغربي، إلا أن ما مر به العالم من تحديات وتطورات لم يؤثر على المجتمع الغربي وحده، وإنما على العالم بأسره، هذا ما دفع الباحث لطرح هذه البحث، والمحاولة للوصول لنتائج وآراء هامة.

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

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

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

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

هذا ما سيحاول الباحث مناقشته داخل هذا البحث في رحلة بحثه في فكر «أنطوني أوهر»، وفكرته عن التقدم، وتأثير هذه الفكرة على الفلاسفة في عصر تقدم العقل.

أولاً: العقل، المساواة وحقوق الإنسان

إيمانويل كنط:

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

يقول «كنط» «في الغاية التي يرمي إليها مخلوق عاقل تكمن الحرية، أما في مجرد الآليات التي يخضع لها ذلك المخلوق فتكمن الضرورة الطبيعية» هذا التقابل القائم بين التجربة والعقل؛ بين الضرورة والحرية، بين الواقع والإمكان، بين المحدودية والآفاق، هو ما جعل «غولدمان» في الكتاب الذي ألفه عن «كنط» يدرج فيلسوف

«كونسبرغ»، مع «باسكال» و«غوته» و«راسين»، في من أطلق عليهم أصحاب «الرؤية المأساوية عن العالم»، تلك الرؤية التي تدرك عظمة الإنسان في ما يطمح إليه، وحقارته في عجزه أن يحقق مطامحه. وهي نظرة مأساوية Tragique لأنها تبقى على التوتر بين القطبين، ولا تحل المشكل بالغائه إما بإرجائه إلي حياة أخروية، أو بربطه بفترة ذهبية من ماضي البشرية.^(٢) هذا رأي «غولدمان».

أما عن رأي «إ. م. بوشنسكي» فيرى أن «كنط» يرى هذا العالم التجريبي هو نتاج تركيب قامت به الذات الترنسدينتالية معتمدة على كم هائل، ينقصه التنظيم، من الإحساسات. وهكذا فإن قوانين المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية تحكم العالم التجريبي وأحداثه، لا لشيء إلا لأن العقل يدخلها في هذا العالم. وفي نفس الوقت فإن العقل نفسه لا يخضع لهذه القوانين، لأن العقل لا يأتي من العالم الحسي، بل هو بالأحرى مشرّع له، وهو منبع القوانين التي تحكمه. وهكذا ينقذ «كنط»، وبضربة واحدة، العلم والعقل.^(٣)

هذا هو رأي «غولدمان» و«إ. م. بوشنسكي»، فما هو رأي أو «هير»؟ يقول «أو «هير»: «أعتقد «كنط» بأنه كان يوجد مظهرين لطبيعتنا. من جانب، أننا كنا جزءاً من العالم الفيزيائي، المخلوقات الفيزيائية، وعلى النحو ذاته كل الكائنات لقوانين وقوى «نيوتن»، وأفعالنا القابلة للتفسير من خلال قوانين نفسية؛ لكن من جانب آخر، كنا

أيضاً عقلانيين وأحرار، لا ترشدنا فقط قوِي الطبيعة، لكن قادرين على العمل بحرية مع اعتبارات أخلاقية. لذلك فنحن جميعاً في العالم الفيزيائي وفي ذلك، حالة مناسبة للبحوث العلمية، لكن في نفس الوقت، من خلال امتلاكنا للعقل وشعورنا بالواجب، نعد نحن أيضاً جزءاً من أنشودة «مملكة النهايات» التي يعتبر سكانها قادرين على العمل لأسباب أخلاقية خالصة، ومتحررين من متطلبات وقيود تركيبنا الجسدي والنفسي المعتاد.^(٤)

من الصواب القول بأن «كنط» لم ينجح في التفسير لرضا أي فرد سوى رضاه الشخصي كيف تكون جزءاً كاملاً» من العالم الفيزيائي وفي نفس الوقت، أحرار وجزء من ملكوت آخر معاً.^(٥) الأمر هو أن «كنط» كان يدرك عندما وضع المخلوقات البشرية في أنشودة وأخلاقية «مملكة النهايات» تماماً كما في عالم الطبيعة. كعضو في مملكة النهايات يجب معاملته كغاية في ذاته أو ذاتها، محترماً، ذو قيمة، محمود وفي أوقات ملاماً بطريقة لا تقدم أي معنى ما دمنا نتفق بشكل محض مع الأشجار أو الأحجار أو حتى الحيوانات غير الناطقة.^(٦)

في رأي «أوهير»، «كنط» لم يكن مستعد للتخلي عن النطاق العالمي للعلوم أو الحرية الإنسانية، لم يكن «كنط» قادراً على الهروب من المأزق، ولكن كانت له أشياء هامة ومؤثرة يمكن قولها عن المخلوقات

البشرية: بالنسبة لـ «كنط»، كمخلوقات عقلانية، نحن قادرين على صنع قراراتنا والتقرير من خلال قواعدنا الخاصة للسلوك. ففي نصوصه نحن مستقلون، ومستقلون بالكلية. ما ينبغي أن نقوم به جميعاً في ممارسة استقلالنا الفردي هو احترام استقلال الآخرين من المخلوقات الموجودة بصورة مماثلة. لا ينبغي أن نمارس مع الآخرين ما لا نريد منهم ممارسته معنا. فيجب أن نعامل الآخرين كغايات لهم خططهم ومشروعاتهم الخاصة، وليس كوسائل لغاياتنا.^(٧)

يرى «كنط» أن المبدأ الأسمى للأخلاق يتمثل في الأمر المطلق الآتي: اسلك دائماً بحيث يمكن أن تكون المبادئ الموجهة للإرادة قانوناً كلياً شاملاً، والواقع أن هذه العبارة الصارمة إنما هي تعبير آخر، بطريقة استعراضية معقدة، عن قول ماثور: أحب لأخيك ما تحبه لنفسك، أي أنه مبدأ ينكر عدالة استثناء المرء لنفسه أو دفاعه عن أي موقف خاص به وحده.^(٨)

ففي تعريفه للأمر المطلق يوضح أن الأمر المطلق لا يعرف إلا بكلية القانون الواجب على حكم الإرادة أن يطبقه، فنقول في تعريفه: «أعمل حسب الحكم الذي تستطيع أن تريد في الوقت نفسه أن يصير قانوناً كلياً» «هذا التعريف صوري بحث، لا يشتمل على غايات أو دواعي مستمدة من التجربة، وأمثلة هذه الغايات والدواعي ذاتية حتماً وليست كلية. غير أن هذا التعريف عام بعيد عن التطبيق

العملي، فيتعين علينا أن نتدرج منه إلى ما هو أخص.^(٩)
 إذا لاحظنا أن تصور قانون كلي يصاحبه طبيعة، من حيث
 إن المعنى الصوري للفظ طبيعة يدل على أشياء خاضعة لقوانين،
 استطعنا أن نصوغ الأمر المطلق في صيغة جديدة هي: «أعمل كما لو
 كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانوناً كلياً للطبيعة». ^(١٠)
 إن الأمر المطلق يجب أن يكون له غاية من نوع خاص، غاية
 بالذات يضعها العقل وحده فتفرض على كل موجود عاقل. هذه
 الغاية لا نجدها إلا في الموجود العاقل نفسه، فإنه في الواقع نفس
 العقل، فيجب عليه ألا يدع نفسه يرجع إلى شيء خارجي، أسوة
 بالعقل الذي لا يدع نفسه يرجع إلى شيء خارجي (في مذهب كمنط).
 ولما كانت الصورة التي تبدو لنا فيها الطبيعة العاقلة هي الإنسانية،
 كانت الإنسانية غاية بالذات و«مادة» الإرادة الصالحة. فتخرج لنا
 صيغة جديدة للأمر المطلق، هي: «أعمل بحيث تعامل الإنسانية في
 شخصك وفي أي شخص آخر كغاية لا كوسيل». ^(١١)

إذا طبقنا هذه الصيغة الجديدة، تبين لنا أن الذي ينتحر مثلاً
 يتصرف بالإنسانية في شخصه كما لو كانت وسيلة ليس غير لحياة
 هنيئة أو محتملة؛ وأن الذي يبذل وعداً كاذباً يتصرف بالغير كما
 لو لم يكن الغير غاية بالذات بل كان مجرد أداة لرغباته؛ وأن الذي
 يهمل في تثقيف نفسه فلا يساهم في كمال الإنسانية يعتقد أنه

يستطيع استخدام الإنسانية في شخصه طبقاً لذوقه الخاص؛ وأن الذي يمسك معونته عن الغير، وإن كان لا يمنع الإنسانية من أن تكون غاية بالذات، فإنه لا يريد لها كذلك ولا يعمل على ذلك. وبالجمع بين الصيغتين المتقدمتين نحصل على صيغة ثالثة هي: «أعمل كما لو كنت مشرع القانون».^(١٢)

عمل «كنط» لهذه القاعدة يعد ديمقراطياً ومساوئياً في حيوية ووضوح والإلهام لموقف «راولز» الأصلي: إنه ليس تفضيلاً لأي خواص محددة في حالاتك، قدراتك، تربيتك أو شخصيتك حيث أعاملك كغاية، إنه بسبب عقليتك أساسية المستوى وقدرتك على تشكيل مشروعاتك وأهدافك الخاصة، التي توجد لدى ولديك ولدى أي فرد آخر لأننا مخلوقات بشرية. من هذا المنطلق نحن جميعاً متساويين؛ كغايات في ذاتنا، يجب أن نكون مسموعين جميعاً. لكن ليس هناك واحد أعلى من الآخر وذلك كله بسبب نفس العقلانية التي نتشاركها.^(١٣)

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

أو تقوم به أو قد تقوم به. ما يهم هو الفرد الحر، العقلاني، السوي الذي يمارس استقلاله أو استقلالها، ويحقق السعادة من خلال عيش الحياة منسجماً مع قراراته واختياراته أو قراراتها واختياراتها.^(١٤) وهنا يتساءل «أوهير»، هل تلك القواعد الكانطية عن المساواة بين المخلوقات المستقلة نفسها قابلة للتبرير؟ في القول، كما يفعل «كنط» وعدد كبير من تابعيه المعاصرين، أن كل المعايير الخلقية والحق السياسي ينبغي أن تكون هي نفسها لكل المخلوقات البشرية، هل نحن لا نحلق في مواجهة قائمة اختلافات الموهبة، الفضيلة والجهد الذي نواجهه كل يوم في تعاملاتنا مع زملائنا؟ لماذا ينبغي أن يكون لدى بعض المتسكعين الجهلاء الكسالى نفس الحقوق السياسية ويتم منحهم نفس الاحترام الأخلاقي مثل طبيب أو شرطي مسئول وجاد العمل؟ هل لا تميز مملكة النهايات الجيدة الصيت، في الحقيقة، الضعيف وتكافئ غير المستحق؟ هل أحد فعلاً يحترم الاستقلال البشري بإغلاق عيونه عن الاختلافات الهامة أخلاقياً، الوقوف والإنجاز باسم مساواة الحقوق الرسمية؟ ربما التربية، الخلفية الثقافية والتعليم ينبغي أن تمنح امتيازاً لهؤلاء الذين يمتلكونهم للدرجة التي تجعلهم قادرين بشكل أفضل على اتخاذ القرار أو الحكم.^(١٥)

مما سبق يمكن تلخيص ما قدمه «كنط» بالقول بأنه يرى الإنسان

كعضو في مملكة النهايات يجب معاملته كغاية في ذاته أو ذاتها، محترماً وذو قيمة. وأننا نصبح حاملين للحقوق ببساطة من خلال فضيلة الوجود. فنحن مستقلون بالكلية، ولكن يلزم مع هذا الاستقلال احترام استقلال الآخرين، ولا يجب النظر إليهم كوسائل لغاياتنا. فإننا كمخلوقات عقلانية، قادرين على صنع قراراتنا و التقرير من خلال قواعدنا الخاصة للسلوك. لقد نظر «كنط» للإنسانية ليس فقط كجزء من العالم الفيزيائي، ترشدنا قوى الطبيعة، بل إننا أيضاً عقلانيين وأحرار.

ولكن عند «أو هير» كان السؤال هو "كيف نكون جزءاً كاملاً من العالم الفيزيائي وفي نفس الوقت، أحرار وجزء من ملكوت آخر معاً"، والإجابة كانت أن "كنط" لم ينجح في التفسير لرضا أي فرد سوى رضاه الشخصي. وعليه وجد أن "كنط" لم يكن مستعد للتخلي عن النطاق العالمي للعلوم أو الحرية الإنسانية.

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

إن «أو هير» يرفض القهر والإنكار الذي يمارس على الفرد الذي يحاول إثبات ذاتيته وحريته، من خلال العيش منسجماً مع قراراته

واختياراته. ويرفض مدى قدرة العقلانية التقدمية على تهميش أي فرد يجرؤ على التفكير. من كل ما سبق يجد الباحث أن نقد «أوهير» لـ «كنط»، كان نقد متوازناً، فمن الواضح أن «كنط» لم يستطع بالفعل للهروب من مأزق التفسير العلمي. ولم يعطي الإنسان حريته، بل ظلت حرية الإنسان منقوصة.

٢- مذهب المنفعة :

مرة أخرى، عند «أوهير»، لدينا تحول جذري. فبالنسبة لنا في ١٩٩٩م، لا يعد الخلاص، الكرامة، الانتصار، الامتياز، الإنجاز، أو حتى العقلانية الأخلاقية الكانطية هو هدف الحياة والمجتمع. إنها السعادة وبصفة خاصة السعادة الأعظم للسواد الأعظم من الناس^(١٦)

في اعتبار التنوير، لاحظنا بالفعل الجانب النفعي، التأكيد على المتعة والألم، وأن فكرة المتعة والألم قد تظهر علمية بطريقة ما لتشكل تدفقات الدافع الإنساني، والأمل بأن يستطيع المجتمع كله أن ينتظم من أجل إنتاج السعادة المنسجمة في كل الأنحاء. و لقد تطورت هذه الأفكار وتم التعبير عنها في نموذجها الكلاسيكي بواسطة الفلاسفة الإنجليز «جيريمي بنتام» Jeremy Bentham و«جون استوارت ميل» John Stuart Mill^(١٧).

لقد اشتق مذهب المنفعة من نظرية أخلاقية ترجع، بوجه خاص، إلى «هتشسون Hutcheson»، الذي كان قد عرضها العام ١٧٢٥م. وترى النظرية، باختصار، أن الخير هو اللذة والشر هو الألم، ومن هنا فإن أفضل حالة يمكن بلوغها هي تلك التي يبلغ فيها تفوق اللذة على الألم أقصى مداه. وأصبح هذا الرأي يعرف باسم «مذهب المنفعة Utilitarianism». ^(١٨)

★ القاعدة النفعية عند بنتام:

كان الوجه الرئيسي لاستخدام ذلك المبدأ لدى «بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢م)» هو الربط بين واقعية بدائية تتصل بالطبيعة البشرية، وهي كون اللذة والألم الدافعين الوحيديين إلى الفعل، وبين قاعدة الخير والشر. والغرض الذي رمى إليه أن يقيم البرهان بالعقل على أن طاعة تلك القواعد تتمخض عن أكبر مقدار من اللذة. وتفترض هذه الدعوة إلقاء العقل الحسّاب دوراً عظيماً في نشدان اللذة؛ فعلى العقل أن يتوقع، قبل أن يحزم أمره، مقدار اللذة والألم اللذان سينجمان عن الانصياع أو المخالفة؛ ولا بد أيضاً من الفحص عن جميع أحوال اللذة، من حيث الشدة والمدة واليقين وقرب المنال، ولا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار أيضاً خصوصية اللذة (احتمال توليدها للذات أخرى) ونقاوتها (اللذة النقية هي تلك التي لها حظ كبير في ألا يتوالد عنها ألم)؛ أخيراً ينبغي أن يحسب حساب لامتدادها، أي لعدد

الأشخاص الذين يمكن أن يتمتعوا بها. وعلى هذا النحو يمكن أن نوازن بين الآلام واللذات، وأن نحزم أمرنا على الفعل الذي من شأنه أن يولد، في المحصلة الأخيرة للحساب، أكبر مقدار من اللذة. وعن طريق حساب كهذا، يتراءى لـ«بنّام» أنه يستطيع أن يجعل من الأخلاق والتشريع علماً يباهي في دقته الرياضيات.^(١٩)

يقول «بنّام» (قولة شهيرة) توضح قاعدته مؤداها: مع تساوي سائر الأمور الأخرى، إذا أحدثت مباراة تافهة في دفع دبابيس في الحائط لذة تفوق اللذة التي يتم الحصول عليها من قراءة قصيدة شعرية فإن مثل هذه المباراة تكون مفضلة على الشعر.^(٢٠)

إن السمة الأكثر إثارة للجدل في حسابات السعادة قد اتضحت على يد «بنّام» نفسه. فهو يفترض مقياس واحد للمتعة والآلام، حيث يستطيع الفرد المقارنة بين الفضائل النسبية أو السعادة الناتجة عن إلقاء الشعر والدبوس الدفعي (نوع من البغاتيلة «لعبة تشبه البليارد»). لقد كان الشعر والدبوس الدفعي هما مثالي «بنّام». وكانت خلاصته أن «مقدار المتعة متساوي، فالدبوس الدفعي جيد تماماً كالشعر». في الديمقراطية التامة و الشعور المتساوي، وها هو آخر لا يبعد مليون ميل عن هؤلاء الذين يقدمون الكلى الصناعية على الأوركسترا السيمفونية، أو الملقبون بـ«وزراء الثقافة» الذين لا يروا فرقاً بين «كياتس» و«بوب ديLAN».^(٢١)

من الواضح عند «بنتام» أن لدى الناس جميعاً، في نواح معينة، ميولاً بالقدر نفسه من القوة إلى السعادة. وعلى ذلك فلا بد أن يتمتعوا بحقوق و فرص متساوية.^(٢٢)

فالمقدمة المنطقية الرئيسية لدى «بنتام» تكمن في أن الطبيعة وضعت الجنس البشري تحت حكم سيدين حاكمين، «المتعة والألم». لذلك ففي إجابة على السؤال الذي طرحته الفلسفة الكانطية (وترك عمداً بلا إجابة من جانب هذه الفلسفة)، كأحد الأهداف التي يجب علينا اختيار إتباعها بحرية كاملة، سيجيب «بنتام»، بإتباع المتعة وتجنب الألم. ولم يفضل «كنط» التسليم جدلاً بأن الطبيعة تحكم أي شيء، وأن رغباتنا مقيدة بسيدين حاكمين. ولكن المزج بين «كنط» ومذهب المنفعة يعد إلى درجة كبيرة جزء من تراث التحديث. فنحن أدوات حرة لكن ما نحن أحرار في القيام به هو إتباع سعادتنا الفردية والجماعية، في انسجام مع المعرفة العلمية الأفضل لدينا بما يعزز السعادة.^(٢٣)

لقد رأى «بنتام» الحرية أقل أهمية. ذلك لأن الحرية، شأنها شأن «حقوق الإنسان»، قد بدت له ميتافيزيقية ورومانتيكية على نحو ما. ولقد كان من الوجهة السياسية يؤيد الاستبداد العادل، لا الديمقراطية.^(٢٤)

★المنفعة عند ستيوارت ميل:

كان «ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م)» عقلانية أكثر من «بنتام»؛ فيعترض

على «بنتام» قائلاً: ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها، كما اعتقد «بنتام»، وإنما هناك لذات كيفية أي تابعة لاعتبارات معنوية، فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة، وأن حياة الوظائف العليا أشرف من حياة الوظائف الدنيا، يدل على ذلك أن ما من إنسان يرضى أن يستحيل إلى حيواناً أعجم، اللهم إلا أفراد جد قليلين؛^(٢٥) فعند ميل أن تكون سقراطياً تعساً لأفضل من أن تكون أحمقاً غير تعس، أن تكون رجلاً تعساً أفضل من أن تكون خنزيراً غير تعس.^(٢٦) وهو يضيف أنه إن كان لدى الأحمق أو الخنزير رأي مختلف، فإنهم يعرفون فقط جانبهم الخاص في المسألة. والطرف الآخر في المقارنة يعرف كلا الجانبين.^(٢٧)

إن هذا- عند ميل- ما يراه الإنسان المذهب ويؤثره لنفسه. وهو كذلك يؤثر المنفعة العامة على منفعته الخاصة. إن أن النفعية تقتضي الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يحب أن يعملوا له، وهذا الإيثار شرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية. هكذا يصحح ميل مذهب المنفعة في نقطتين: الأولى أنه يجب اعتبار الكيفية في اللذة لا الكمية فحسب؛ والثانية أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية.^(٢٨)

لقد كان الهدف المشترك لأصحاب مذهب المنفعة جميعاً هو التأكد من أن أي شخص، في سعيه إلى سعادته القصوى، لن يمس حق

الآخرين في السعي إلى الهدف نفسه. وعلى هذا النحو يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس.^(٢٩)

★ أو'هير ومذهب المنفعة:

يتبنى مذهب المنفعة العامة الرؤية التي تقول: القضاء على المعاناة من خلال التشجيع على ما يحقق اللذة أو السعادة، وإذا زادت كمية اللذة في فعل من الأفعال عن كمية الألم، فإن هذا الفعل يكون الفعل الذي يتعين فعله. فما هي وجهة نظر «أو'هير» في تلك الرؤية. يقول «أو'هير» إن المدخل الذي يتبناه مذهب المنفعة العامة يعاني من بعض الصعوبات الشديدة. فيبدأ أو'هير بالقول بأنه «إذا تمكنا، من خلال إجراء التجارب على الأجنة، من تحقيق الشفاء من أوبئة مربعة مثل السرطان أو من القضاء عليه تماماً، فإن هذا يعني أن هذا الفعل هو الذي ينبغي فعله. وحتى إن عانت الأجنة من المرض - وهذا محل شك - فإن معاناة قلة قليلة بسبب ظروف التجارب، تقل بكثير عن حجم المزايا الهائلة التي سوف تتحقق لسائر الموجودات الإنسانية الناضجة التي لن تكون مصابة بالسرطان في المستقبل».^(٣٠) بالنسبة لصناع السياسة يعد مذهب المنفعة هو الفلسفة المثالية، الجانب المؤكد والصورة الأشمل على حساب التقاليد، النوع والفرد. فهو يعطي لصناع السياسة معايير الفطرة السليمة بشكل واضح حيث

يمكن العمل عليه، حيث يمر عبر جوانب إعادة الإصلاح المختلفة في مبدأ أو تقاليد. الإجهاض؟ القتل الرحيم؟ اختبار الحالة الجنينية؟ بل وحتى قتل الأطفال المعاقين إعاقة شديدة؟ كلها مجالات حيث توجد لدى الأفراد اختلافات وتوترات عميقة للغاية.^(٣١) إن المعيار الذي على أساسه يوصي مذهب المنفعة بتلك الممارسات هو: أن ألم الحياة أو الحيوانات التي تأثرت بشدة بمثل هذه الأعمال، يفوق أي مزايا يمكن تحقيقها من هذا النوع من الحياة. والسؤال هو: هل من الصواب أن نقدم للعالم، وكما يقول مذهب المنفعة العامة، شخصاً يحكم عليه بحياة كلها ألم لا يطاق ومصيرها الموت الحتمي المبكر؟ وما الذي يجعلنا نطيل عمر حياة شخص كهل فقد الكرامة وفقد ملكته العقلية؟^(٣٢)

يقول السياسي النفعي - على لسان أو'هير - «دعنا نكون عقلانيين. دعنا نقبل بوجود حالات صعبة سيكون - من منظور السعادة والوجود الإنساني - من غير المعقول أن تطيح بأي من هذه الممارسات. سوف نسمح بها في الهوامش، التابعة، بطبيعة الحال، إلى القانون والقيادة الصارمة».^(٣٣) ولكن «أو'هير» يكمل بأنه «في عشرين عاماً انتقلنا من الإجهاض في حالات قصوى فقط إلى ما هو إجهاض بالطلب، وإن لم تتغير السلوكيات، أتوقع بأنه في الألفية القادمة سوف ننتقل إلى القتل الرحيم الإلزامي بالقوة للمرضى الميئوس من شفائهم وأيضاً

من المشاتل الجينية لمزارع قطع الغيار الاحتياطي وكافة التجارب الجينية، متضمنة الاستنساخ بلا شك.^(٣٤)

بعد كل ذلك، لو أن القضايا الرئيسية للحياة البشرية تعد راسخة من قبل صناع السياسة الذي يعد مرجع المفاهيم لديهم علمي وإداري، فإنه من الصعب أن ترى أي الاعتبارات كقداسة الحياة أو واجبنا نحو السلف يمكن إلقاء النظر عليها.^(٣٥)

ويستطرد «أوهير» بقوله بأن إحدى المزايا التي يقدمها هذا المذهب تتبدى في كون أن مدخله يقدم لنا طريقة في اتخاذ القرار. فهو يخبرنا عن أفضل شيء فعله في أي موقف من المواقف. غير أن هذا يكون، لسوء الحظ، عبارة عن وهم. فمن السهل علينا أن نتفهم السبب في كون أن إنقاذ طفل يشرف على الغرق، سوف يحدث سعادة أو يزيل ألمًا بصورة أكبر مما لو أني لم أعبأ بغرقه وواصلت السير على شاطئ النهر. ولكن ماذا عن السؤال الذي كثيرًا ما يوجه إلى رجال السياسة، والمتعلق بما إذا كان من الأفضل صرف المال العام، على سبيل المثال، على تشجيع الفنون أو ما إذا كان من الأفضل صرفه على صنع آلات لغسيل الكلى، أو ما إذا كان من الأفضل شق طريق جانبي في أرض بور غير فاسدة من أجل تخفيف الضغط عن قرية تاريخية؟ كيف نستطيع أن نقيس الأرباح والخسائر في كل حالة من هذه الحالات؟ وهل نستطيع المقارنة بين هذه الحالات في نهاية

المطاف؟ إن الأمر يبدو كما لو كنا بحاجة إلى وصف آخر للحياة الخيرة يكون أكمل من ذلك الذي يقدمه مذهب المنفعة العامة وذلك لكون أن هذا المدخل يقصر نفسه على الحديث حديثاً عاماً عن اللذة والألم.^(٣٦)

غير أن عدم إمكانية المقارنة بين الأشياء الخيرة، ليست هي المشكلة الوحيدة التي تواجه مذهب المنفعة العامة. فطالما أن هذا المذهب يتعامل مع الأخلاق بلغة زيادة اللذة واستبعاد الألم، فإن الأمر يبدو كما لو كانت الأغلبية ملزمة باستغلال الأقلية. والسؤال هو: إذا حصل ٩٩ رجلاً على لذة هائلة من جراء تعذيب قطة أو طفل أبله، أو هب أننا تمكنا، بعد تعذيب لا رحمة فيه لطفل بريء تابع لأحد الإرهابيين، من اكتشاف متى وأين زرع والده القنبلة. هل يكون من الصواب فعل ذلك على أسس نفعية؟ وهل ينبغي علينا فعل ذلك؟ مما لا شك فيه أن مذهب المنفعة العامة يجيب على هذا بالإيجاب. ما دمنا سوف ننقذ بهذا العمل الكثير من الأرواح والأوصال.^(٣٧)

بينما قد يوافق البعض على ذلك، من الناحية العرفية على الأقل، إلا أنني أعتقد أن كثيرين آخرين لن يوافقوا على ذلك. أليس الطفل يتمتع بحقوق؟ إن التحدي الرئيسي الذي يواجه مذهب المنفعة العامة يأتي من النظريات المعروفة باسم النظريات المبنية على

الحقوق، التي تمثل المدخل الآخر إلى جانب مدخل المنفعة العامة. فبينما يحكم النفعيون على فعل أو سياسة الأفراد بلغة اللذة والألم، نجد أن نظريات الحقوق تعتقد أن الأخلاق لا بد أن تكون من بدايتها إلى نهايتها متعلقة بحفظ حقوق الأفراد. فالحقوق هي مسائل لا يمكن انتهاكها، مهما كانت الفائدة المحتملة التي يمكن أن تعود على المجتمع بأكمله. ونحن يتعين علينا أن نعامل الأفراد كغايات، أن نحترمهم لشخصهم. (٣٨)

السؤال هو: من أين أتت الحقوق الجوهرية للأفراد وإلى أي مدى تنسحب على الناس؟ من السهل علينا أن نقول إن كل فرد له حق التمتع بالحياة، والحرية، والسعي إلى تحقيق السعادة. غير أن السؤال أيضاً: ماذا تعني هذه المسائل في الواقع الفعلي؟ هل أتمتع أنا بحرية الكلام؟ أو هل من حق الآخرين عدم سماع الأشياء التي يجدونها مهينة لهم؟ وهل تتمتع النساء بحق الالتحاق بالجيش؟ أو هل من حق الرجال التخلي عن أبناءهم؟ وهل من حق الشواذ جنسياً أن يتزوجوا من بعضهم البعض زواجاً مدنياً وأن يكون لهم أطفال؟ وهل من حق الأطفال ترك الأبوين في حالة الشعور بأن الأبوين يضرّون باحترامهم - لذواتهم؟ (٣٩)

ويشترك الحديث عن الحقوق ومذهب المنفعة العامة مع صور النزعة الشككية في بعض الفروق الهامة. فالشيء المفترض هو: أن

سائر ما يوضع في الحسابان عند البرهان هو أفكار وخبرات الناس هنا والآن، في التو واللحظة، وأن الوسيلة الوحيدة للتبرير تتمثل في الاستدلال الذي نستطيع أن نقدمه هنا والآن. وكما هو الحال بالنسبة للنزعة الشكية التي تعتبرنا مجرد ذوات للخبرة الحسية، نجد أن مذهب المنفعة العامة والحديث عن الحقوق يقدمان تجريدات على أساس خبرتنا الواقعية العينية الكاملة. فأنا لست مجرد حامل خالص للحقوق، ولا أكون مجرد متلقي للملذات وللآلام. كما أنني لا أقترّب من العالم باعتباري متعقل صرف غير مثقل بتاريخ ماضي، أو ماضي، أو بطبيعة. إن هويتي تكون عبارة عن مزيج معين من طبيعتي البيولوجية وظروفي الاجتماعية. وعلى أساس ما أتوارثه من أي جانب من الجانبين، أقدم تصوري للحياة الخيرة، ولما يجب أن يحسب كأسباب في تقويم نوعية الحقوق التي يتعين الحصول عليها، ونوعية اللذات التي يتعين البحث عنها، ونوعية الآلام التي يتعين تجنبها.^(٤٠)

ولا تجعلني طبيعتي البيولوجية وظروفي الاجتماعية وما أتوارثه عبارة عن دمية، وإنما ترسم لي حدود اختياراتي. إنها تخبرني بالحدود التي أستطيع أن أفكر وأفعل في داخلها وأخطط لمشروعاتي على أساسها. وحتى إذا تمردت عليها بطرق مختلفة، فإن ما أتمرّد عليه وكذا حدود تمردي يقدمان لي بواسطة مجتمعي وثقافتي، ومما

لا شك فيه أن مزاجي سوف يلعب دوره أيضاً.^(٤١)

ومن خلال توضيحنا لهذه المسائل، نحن لسنا بحاجة إلى أن نحكم سلفاً على من يكون على صواب ومن يكون على خطأ بشأن تلك المسائل وغيرها. غير أن ما يجب علينا استنتاجه هو: أن أفكار الحق والحقوق، بالإضافة إلى الحدود التي يمكن قبولها بالنسبة للذة والألم، هي فكرة أكثر تعقيداً وأكثر خضوعاً للطابع التاريخي العارض مما تقره أو تتضمنه في العادة نظريات الحقوق أو نظريات المنفعة العامة.^(٤٢)

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

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

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

ثانياً: العقل المدمر للعقل

١- الدارونية:

كان «تشارلز دارون Charles Darwin (١٨٠٩-١٨٨٢م)» عالماً إنجليزياً في البيولوجيا وتنسب إليه نظرية التطور العضوي^(٤٣) وفي هذه النظرية افترض «دارون» أن الإنسان منحدر من القروء. من الجدير بالاهتمام توضح جانباً مميزاً لجدال «دارون- ويلبرفورس Wilberforce»^(٤٤) (أسقف أكسفورد) الذي عارض دارون والذي ربما اختار الأساس الخاطئ الذي تحارب عليه. وربما هذا ما سمح ل هكسلي Huxley بأن يصنع من «ويلبرفورس» لحم مفروم يقدمه لكلب دارون «البلدغ». حين زعم الأسقف أنه سأل هكسلي إن كان يفضل أن ينحدر من قرد من جانب جده أو جدته، وأجاب هكسلي أنه يفضل أن ينحدر من قرد على أن ينحدر من أسقف يسيء استخدام منصبه ويقدم السخرية في مناظرة علمية.^(٤٥)

بالطبع، كان الأسقف «ويلبرفورس» قلقاً مما إذا كنا منحدرين من القروء أم لا. كما يلاحظ «روس» بصورة دقيقة، إنها حالة فصيلتنا الخاصة التي هي نقطته الشائكة. ولكن جزء من الأساس المنطقي ل «ويلبرفورس» بالنسبة لهذه النقطة الشائكة كان خوفه مما

اتخذته ليكون عواقب ونتائج أخلاقية للمذهب الداروني الطبيعي. وبالمصادفة أنه كان «ويلبرفورس» ابن «وليام ويلبرفورس»، محرر العبيد. «صمويل ويلبرفورس» كان مهتماً بأن المذهب الداروني ربما يعطي راحة للعنصريين ولهؤلاء الأشخاص المؤمنين بسيادة الجماعة.^(٤٦)

لقد كان الأسقف «صمويل» مهتم بعنصرية «دارون» الواضحة، فكرة أن بعض الأجناس كانت أقرب إلى أسلافنا القروء من غيرهم. وربما يكون قد أهتم أيضاً بإمكانية تحسين النسل الدارونية: المتضمنة في أنه لو كان مستقبل الجنس في قلوبنا، فلا بد أن نضمن أن ما يتوالد هو العرق الأفضل فقط.^(٤٧)

بشكل معتدل نسبياً، في كتاب (أصل الإنسان)، نجد أنه بالفعل، وفي شكل أقل اعتدالاً أن تشعباته الاجتماعية قد ساهمت في ارتباك القرن العشرين، كما يلاحظ «روس».

كما هو ربما في عدم كونه معروفاً جيداً، في (أصل الإنسان)، «دارون» كان لديه بعض الأشياء الوقحة ليقولها عن الأعراق البربرية للناس، وعن القدرات العقلية الضعيفة والأخلاقية للهمجيين المتوحشين وعن زخارفهم البشعة وبصورة متساوية موسيقاهم الفظيعة. (دارون لم يكن لديه خبرتنا مع بيرويسل وموسيقى البوب الإلكترونية ولا تلك مع جون جاليانو ومادونا؛ أيضاً لم يكن بالتأكيد ليكون وقحاً جداً بخصوص المتوحشين مقارنة بالناس المتحضرة).^(٤٨)

وهنا يطرح «أوهير» بعض الأسئلة: في مبادئ «دارون»، كيف نضمن سلامة وحسن النسل، فيما خلا السماح أو المساعدة على «إزالة غير المناسب»؟ أليست هناك بعض من النسل البشري أقل مناسبة، وأقل جودة عن الآخرين؟ بالطبع، على خلاف العديد من المهندسين الوراثيين اليوم، لا يجب علينا أن نأخذ الطريق الداروني على محمل عدم القدرة، ولكن المشكلة هي في إظهار كيفية البرهنة على الأخلاق ما دمنا نمكث داخل الإطار الداروني.^(٤٩)

يوضح «أوهير» أن «دارون» كان قلقاً جداً من حصول نظريته عن أن الجنس البشري منحدر من القروء على القبول، ولقد وصف موقفه هو وتابعيه، وصولاً إلى علماء النفس التطوريين والوراثيين في وقتنا الحالي بأنه «الأكثر تدميراً»، فهم يقدمون الاحتجاج على أن السلوك الإنساني قابلاً للتفسير في سياق نفس عمليات الانتخاب الطبيعي وطبقاً لنظرية التطور.^(٥٠)

ونظرية «دارون» تنبني على ثلاثة مبادئ يمكن ملاحظتها في الطبيعة واستنتاجين استنبطهما من هذه المبادئ وهي كالتالي:-
 المبدأ الأول: ميل جميع الكائنات الحية للازدياد في العدد بنسبة هائلة للغاية* ويرجع ميل الكائنات إلى الازدياد لحقيقة أن الأطور المبكرة من الذرية تكون دائماً أكثر بكثير من آباؤها. سواء أكان التكاثر جنسياً Sexual أم غير جنسياً Asexual.

المبدأ الثاني : لقد لاحظ «دارون» في الطبيعة هو أنه بالرغم من هذا الميل للزيادة المتدرجة فإن كل نوع من الحيوانات يظل في الحقيقة ثابتاً تقريباً، والسبب في ذلك يرجع إلى أن عدداً كبيراً من الأفراد يهلك بواسطة الأعداء أو الأمراض أو التنافس أو المناخ.^(٥١)

الاستنتاج الأول: «التنازع من أجل البقاء Struggle for Existence» والذي يقول عنه «دارون» أنه «نتيجة حتمية للمعدل العالي للزيادة الذي تميل إليه جميع الكائنات العضوية. فكل كائن ينتج أثناء مدة حياته الطبيعية العديد من البيض أو البذور، لابد من أن يعاني من الهلاك أثناء فترة ما مع حياته، وفي أثناء فصل ما، أو سنة عارضة ما، وخلافاً لذلك، فطبقاً لمبدأ الزيادة الهندسية، أعدادهم سريعاً ما سوف تصبح كبيرة بشكل مبالغ فيه إلى درجة أنه قد لا يوجد أي بلد يستطيع أن يعول هذا النتاج، ومن ثم، فبما أنه يتم إنتاج أفراد أكثر مما يحتمل أن يعيش، فلا بد أن يوجد تنازع من أجل البقاء في كل حالة، إما بين أحد الأفراد مع فرد آخر تابع لنفس النوع، أو مع الأفراد التابعين لنوع مختلف، أو مع الظروف المادية للحياة».^(٥٢)

المبدأ الثالث: هو الاختلاف Variation؛ فأفراد كل نوع من الحيوانات والنباتات تختلف عن بعضها البعض اختلافاً يمكن إدراكه، ولقد اعتبر هذا الاختلاف بأنه صفة متأصلة للبروتوبلازم

(المادة الحية) لأنه وجده في جميع مجموعات الكائنات الحية، ففي الحيوانات التي تتكاثر جنسياً لا يوجد فردان من نوع ما متشابهين تماماً باستثناء التوائم المتماثلة، وأفراد كل نوع تختلف عن بعضها البعض في الحجم والتركيبات الخارجية والداخلية و الفسيولوجيا والعادات.^(٥٣) الاستنتاج الثاني: ومن الاستنتاج الأول والمبدأ الثالث استنتج «دارون» الاستنتاج الثاني وهو «الانتخاب الطبيعي Natural selection»^(٥٤) الذي يحدث عند تقابل ثلاث حالات:

- ١- وجود منافسة طبيعية على موارد نادرة.
 - ٢- انتقال سمات جسدية من الوالدين إلى الذرية.
 - ٣- وجود تنوع في السمات صغيرة ومميزة دائماً على مدار الأجيال
- فينشئ جيل أكثر تكيفاً وقدرة على «التنازع من أجل البقاء».^(٥٥)
- ولما كان أكثر الأفراد ملائمة هي التي سوف تبقى على قيد الحياة استعمل «دارون» التعبير التالي «البقاء للأصلح Survival of the fittest» وبذلك يكون للتنازع من أجل البقاء تأثير انتقائي في إزالة الأفراد غير اللائقين والاحتفاظ بالأفراد اللائقين^(٥٦)
- إن الانتخاب الطبيعي- كما يوضح دارون- وبكلماته «هو قوة مستعدة باستمرار للعمل، وهي أقوى بشكل غير قابل للقياس من جهود الإنسان الضعيفة، مثل تفوق أعمال الطبيعة على أعمال المهارة».^(٥٧)
- ولقد أطلق «داروين» أحياناً على عملية الانتقاء اسم «الانتقاء

اللاشعوري Unconscious Selection» وعايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون في ذلك أي اتجاه محدد لخلق صفات جديدة.^(٥٨)

هذا هو توضيح لنظرية «دارون» عن التطور ولكن عند «أوهير» لا تعد تفاصيل النظرية ذات أهمية. ما يهم هو الفكرة بأن الأعضاء الجسدية والميول السلوكية قد أعطيت للأسلاف امتيازات متنافسة. طالما يكون الاختيار الطبيعي حقيقة في الإنسانية، فإنه يكون حقيقياً في أعضاءنا وقدراتنا أيضاً، ومثل كل الكائنات الأخرى في العالم الطبيعي، فإن الامتياز التنافسي الذي تخدمه صفاتنا المميزة يكون تطورياً من حيث إحياء و إعادة إنتاج الأعضاء الفرديين من الأجناس.^(٥٩)

بالحديث الصارم، لا تملك الطبيعة أي هدف؛ وكذلك التطور. ولكن ما يدفع الطبيعة والتطور هي فطرة المخلوقات الفردية كلها لتحيا وتتكاثر بمجرد أن يحيا الفرد لفترة طويلة كافية لمضاعفة جيناته كثيراً وينوع الذرية بقدر الإمكان، هؤلاء الذين ينشرون بأنفسهم الجينات السابقة، فإنه يحقق بذلك دوره التطوري.^(٦٠)

هذا صحيح، تبعاً للمعايير الدارونية و الدارونية الجديدة. الاختيار الطبيعي هو عن تعايش الفرد وتناسله. لأسباب واضحة، لا يمكن أن يفسر إصرار الميول ذاتية التضحية بصدق (كما لوحظ

بالفعل، لأن المضحين بذاتهم لن يتعايشوا ويتناسلوا كثيراً مثل غير المؤثرين، ومن ثم سيموتون ويقنون، حتى في احتفال مجتمعهم واستفادتهم من وجودهم).^(٦١)

لقد كان التابعين لـ «دارون» في القرن العشرين - في رأي أو هير - أقل إعاقة بكثير، ويرجع ذلك جزئياً لمعرفةهم بالجينات التي أضفت العنصر الحيوي للنظرية والتي فقدت عند «دارون» نفسه، ما قاموا به هو المشاركة في حملة لكشف القناع عن الدوافع الإنسانية. فمن السهل، كما يقول أتباع «دارون»، أن ترى حب الغير والعاطفة تنفع بالتأكيد المحب للغير والعاطفي. لأنهم فقط أنواع أكثر قابلية لجذب الانتباه عندما يكونون هم أنفسهم في مأزق. وعلى النقيض من هؤلاء، الذين لا يمدوا يد العون عند استطاعتهم فهم أقل قابلية لمساعدة أنفسهم عند حاجتهم إلى المساعدة. فبمجرد أن ترى المحب للغير غيري بصورة واضحة ويقدم الخير للجميع، ليس بشروط الإيثار الفردي، ولكن كجزء من نموذج التعاون المتبادل، تبدأ الغيرية في أن تبدو كصورة حكيمة من الأنانية طويلة المدى.^(٦٢)

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

وصالح، وبعد ذلك لمتوت؛ وكل هذا ليس لأي سبب آخر سوى حقيقة أن لديها مثل تلك المحركات وتكيفات سلوكية وفسولوجية كافية للتعايش والتكاثر، وبدون أي نتيجة خلاف تلك ذات الحظ^(١٣) إن «أوهير» في كتاب «الفلسفة في قرن جديد» يقول عن «دارون» «لقد جعلنا «دارون»، وإن يكن بطريقة تتسم بالحدة إلى حد كبير، جعلنا تحت رحمة دافع لا هوادة فيه إلى البقاء على قيد الحياة وإلى التكاثر. ويقول أحدث تفسير لنظرية «دارون»: ليس التفكير الواعي هو الذي يقودنا إلى أن نفعل ما نفعل فالجين اللاواعي هو الذي يستخدم ويقوم باستعمار الموجودات الإنسانية وغيرها من المنظمات الكاملة من أجل خدمة دافعها نحو مضاعفة نفسها. ونحن نكون في هذه الحالة سجناء غير دارين بسجنها للجينات الخاصة بنا.^(١٤)

وفي مقال بعنوان «التطور والجماليات» يقول «أوهير»: إن المذهب الداروني يحلل الحياة، بما فيها الحياة البشرية، تبعاً له بليون سنة من عمليات الاختلاف العشوائي والاستبقاء الاختياري. ككل شيء حي آخر، فنحن نعتبر منتجات لطفرات المصادفة، في التركيب الجيني للمخلوقات السابقة، كما هو الحال مع كل سماتنا وتصرفاتنا، التي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، قد أصبحت مختارة بسبب مساهماتنا في التعايش والتناسل. طبقاً لـ «دارون»، كل الأشياء الحية تسعى جاهدة إلى التناسل فيما بينها عند معدل هندسي، وطبقاً لما

أسماء قانون الاختيار الطبيعي، طبقاً له أي اختلافات وتنوعات في أقل درجة ضارة ستكون مدمرة بصورة جامدة. هذه الصورة لا تكون، كما تم ملاحظته، غير موافقة مع المعنى، الديني أو خلافه، لأن أي معنى مثل هذا سنضطر لإضافته لها.^(٦٥)

ويطرح «أوهير» سؤالاً فيقول: على الرغم من أن بعض مظاهر نشاطنا تعد سهلة الملاحظة كمعزز للحياة، ألا نجد أيضاً في السلوك الإنساني الكثير من الخواص البارزة غير المتعلقة بحياة الفرد وبالتكاثر، أو حتى العداء نحو هذه الغايات؟^(٦٦)

في النظرية الدارونية، تحت الابتسامات الوافرة وتوضيحات المتصدقين، هناك في الحقيقة قرد عاري في سعي خفي لمصلحته أو مصلحتها الخاصة، أو في لغة التسعينات، في مواصلة جيناته. نحن آلات حية، ليس من أجل أنفسنا، ولكن من أجل جيناتنا، التي توجه أجسادنا وسلوكنا. بينما تموت أجسادنا، فإنها ستخدم وظائفها التطورية ذلك إذا سمحت جيناتنا بنشرها في الأجيال المستقبلية.^(٦٧)

ففي البيولوجيا الاجتماعية تبني على الرؤية الدارونية أن الترتيبات والمشاعر الاجتماعية والأخلاقية المعينة تكون متأصلة فينا، بسبب الاختيار الطبيعي (الفطرة). حيث أن التعاطف يعتبر واحد من هذه المشاعر، فيجب، من وجهة نظر دارونية وفي كلمات «روس»، أن يكون تعاطفاً ينطوي على أحساس أقوى بالالتزام

الأخلاقي تجاه العائلة الحالية عنه مع الأصدقاء، ومع الأصدقاء عنه مع الغرباء، ومع الناس في الوطن الواحد عنه مع الأجانب.^(٦٨)

التفسير هو أن علاقتي الدمية تتشارك في العديد من جيناتي، ولذلك ففي مساعدتهم سوف أدم فرص البقاء والانتشار الأوسع لجيناتي. مرة أخرى، ليس هناك تعارض بين النظرية الدارونية وبين الأم التي تضحي بنفسها حتى يعيش أطفالها و على النقيض هذا بالضبط ما بنيت وبرمجت جينياً لأدائه! ففي التضحية بنفسها من أجل أطفالها، فهي تضمن استمرار جيناتها بعد موتها.^(٦٩)

أما على المستوى الجمالي فقد ردت النظرية الدارونية الجمال إلى نظرية التطور أيضاً فعند الدارونية حين نعتقد أننا محبين للغير، فإننا في الحقيقة نزن الثقة لنسحبها فيما بعد. وقد نعتقد أننا نسعى للحقيقة في ذاتها، ولكن في حقيقة الأمر نحن نمارس ذكائنا العقلي ليساعدنا في الصراع من أجل البقاء. وقد نعتقد أنه في رسم صورة جميلة بالزيت أننا ملهمون بأفكار الجمال، ولكن لعبة الفن كلها تعد حيلة متقنة للحصول على رفقاء أكثر وأفضل من أقراننا^(٧٠)

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

الطيران.^(٧١) ولكن في مملكة الحيوان، يكون الأمر، أن أكثر الذكور جمالاً وروعة ينجحون في الحصول على أكثر وأفضل الإناث - فتقوم إناث الطاووس باختيار الطاووس الذكر ذي الذيل الأكثر تنميماً.^(٧٢) ويقول «أوهير» هنا «أنا لا أدعي أن التفسيرات الدارونية مقنعة أو حتى مقبولة من بعيد».^(٧٣) ف«الفرد راسل والاس»، المشارك في اكتشاف نظرية التطور، احتج بأن عقلانيتنا، مساعينا الصادقة للمعرفة، معانينا الدينية والأخلاقية، وحبنا للجمال لا يمكن تفسيره في إطار تعزيز البقاء. ولقد خلص إلى أن هذا يعني لا محال أنه يوجد في الطبيعة البشرية أكثر مما يستطيع التطور وصفه^(٧٤) لقد أصر «والاس» على أنه في عالم الإنسان تكون الاستجابة الجمالية جزء من طبيعتنا الروحانية - التي لم نتشارك فيها مع الحيوانات - حيث أن ما يبدو لنا أنه يشبه الاستجابة الجمالية في العالم الحيواني لا يبدو بالفعل هكذا.^(٧٥) ولقد رأى «أوهير» أن هذه الفكرة أفضل من الجدل العقيم للأصول والقرود. التي يجب أن ينصب تركيز المعاديين الدينيين الأصليين ل«دارون» عليها. فيجب عليهم التركيز على تقدم المظاهر الهامة والحيوية لحيواتنا الغير دارونية في الطبيعة. وبكلمات «أوهير»: أننا نسعى إلى الحقيقة، المحبة والجمال ونشعر أننا مقيدون بالخير من أجلهم، وليس من أجل أي امتياز تنافسي.^(٧٦) ولكن إذا أمكن تفسير المخلوقات البشرية علمياً، وإذا تمت

الهيمنة فعلاً على نشاطنا من قبل السيدين المتناظرين المتعة والألم، فإن التفسير الداروني يكون كلا الأمرين مغوٍ وقوي، أو كما يوضح العقل والعلوم أننا لا شيء أكثر من آلات حية، مبرمجة من قبل الطبيعة للحياة والتكاثر. وحتى عقولنا - من وجهة النظر الدارونية - هي ببساطة أداة للعيش، فهو لم يمنح لنا لاكتشاف الحقيقة الأولى للأشياء ولكن ببساطة لإيجاد طريقنا حول السهول وما يكفي للحياة والتكاثر، أما البحث عن الحقيقة في ذاتها والشعور الأخلاقي بحب الغير ومراعاة الآخرين هو وهم نافع، لأغراض الحياة والتكاثر.^(٧٧) ويقول «أوهير» في النهاية «إن الوصف الداروني، يرى معرفتنا، كأى شيء آخر عنا، فيما يتعلق ببساطة بفكرة الميزة المنتقاة. فلا يعطينا أي مجال لاتخاذ القرار».^(٧٨)

لقد افترض «دارون» أن الإنسان منحدر من القروود. وأن الطبيعة لا تملك أي هدف إنما ما يدفع الطبيعة والتطور هي فطرة المخلوقات الفردية كلها لتحيا وتتكاثر، كما أن الانتخاب الطبيعي غايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون في ذلك أي اتجاه محدد لخلق صفات جديدة، فإن كل نوع من الحيوانات يظل في الحقيقة ثابتاً تقريباً. على الرغم من ميل جميع الكائنات الحية للازدياد في العدد بنسبة هائلة للغاية. ولم يكن «أوهير» متفق مع الدارونية، بل ربما يمكن اعتباره من

أشد المعارضين لها فمن ناحيته يرى أن المذهب الدارويني يعطيراحة للعنصريين ولهؤلاء الأشخاص المؤمنين بسيادة الجماعة. كما يرى أنه كيف لعقلانيتنا، مساعينا الصادقة للمعرفة، معانينا الدينية والأخلاقية، وحبنا للجمال أن يتم تفسيره في إطار هذا المذهب، إن كان لم يمنح لنا اكتشاف الحقيقة الأولى للأشياء ولكننا ببساطة نحيا فقط لإيجاد طريقنا حول السهول وما يكفي للحياة والتكاثر. إن الوصف الدارويني، لا يعطينا أي مجال لاتخاذ القرار. لأنه يرى معرفتنا، كأى شيء آخر عنا. وفي رأي الباحث إن الدارونية لم ترشدنا لأي سبيل للتقدم وإنما هي في الحقيقة تدعونا لنحيا كأجزاء من عالم الطبيعة، منخرطين في انسيابية واستسلام وآلية، خاضعين لكل خلية في انتظار وتأهب لتحديد مصائرنا النوعية. وهذا ما يعد تقييد للحرية الإنسانية، وتضليل لعاني التقدم الحقيقية.

٢- الماركسية :

لقد كانت فلسفة «هيجل» تعالج تطور العقل والأفكار، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان، وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل، وقد احتفظ «ماركس» و«انجلز» بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم: ولكنهما طرحا «وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقاً، ولاحظا أنه بالاستناد

إلى الحياة: ليس تطور العقل هو الذي يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تماماً: إذ يجب أن نعيد منشأ العقل إلى الطبيعة: إلى المادة... وخلافاً لـ«هيجل» إذن كان «ماركس» و«انجلز» ماديين^(٧٩) كذلك كان «هيجل» هو الأصل الذي استمدت منه نظرة «ماركس» التاريخية. وإن كان كل منهما ينظر إلى القوة المحركة للتاريخ بطريقة مختلفة. فعند هيجل يكون مجرى التاريخ تحققاً ذاتياً للروح التي تصبو إلى المطلق. أما عند «ماركس» فيستعيز عن الروح بأساليب الإنتاج، وعن المطلق بالمجتمع اللاتبيقي. فكل نظام في الإنتاج يولد بمضي الوقت توترات داخلية بين الطبقات الاجتماعية المختلفة التي ترتبط به. ثم تنحل هذه المتناقضات، كما يسمها «ماركس»، إلى مركب أعلى. والطابع الذي يتخذه الصراع الجدلي هو الحرب الطبقيّة، وهي حرب تظل مستعرة إلى أن يحل محلها، في ظل الاشتراكية، مجتمع لا طبقي. وما أن يتم بلوغ هذه المرحلة حتى لا يعود هناك شيء يحارب من أجله، وتستطيع العملية الجدلية عندئذ تهدأ وتستريح. لقد كانت جنة الله على الأرض، عند «هيجل» هي الدولة البروسية، أما عند «ماركس» فهي المجتمع اللاتبيقي^(٨٠). لم يكن «ماركس»، شأنه شأن «بنتام» و«جيمس مل»، ميالاً للنزعة الرومانسية، بل كان هدفه دائماً أن يكون علمياً. واقتصاده نتاج للاقتصاد الانجليزي الكلاسيكي، مع تغيير القوة الدافعة

فقط. فالاقتصاديون الكلاسيكيون يهدفون، بطريقة شعورية أو لا شعورية، إلى رفاهية صاحب رأس مال في مقابل صاحب الأرض والأجير معاً، و«ماركس» على العكس، شرع في العمل ليمثل مصلحة الأجير. فكان له في شبابه الحماسة والعاطفة الملائمة لحركة ثورية جديدة، كما كان للنزعة الليبرالية على أيام «ميلتن». ولكنه كان دائماً متلهفاً على الاحتكام إلى البيئة، ولم يكن البتة إلى أي حدس يتجاوز العلم.^(٨١)

أما تحليل «أوهير» لـ«ماركس» هو: من أجل كل إدعاءاته بشأن المعرفة العلمية والازدراء الذي صبه على علماء الاجتماع الأخلاقيين فقط، كان «ماركس» انفعالي وحماسي. كما سيدرك كل القارئ لـ«ماركس»، تعد الكثير من كتاباته لا تزيد على كونها قاسية ومتكلفة في طريقته الخاصة كدمر للروح وكثيب مثل جعجعة تحليلاته العلمية وغير الأمانة غالباً للتاريخ ورأس المال. وهنا توجد صلة أخرى لدى أسلافه في القرن الثامن عشر: فقد أضاف إلى التحليل العلمي للمجتمع العداء للمجتمع في عصر «روسو». بالنسبة لإرث «ماركس» التنويري يتم كشف القناع وتأجج الأحكام وإعادة البناء لعالم أفضل يقوم على قواعد عقلية.^(٨٢)

إن سائر حديثنا عن العقل والحرية يتضمن أن سائر ما نفعله بالفعل في أي فعل من أفعالنا هو تجنب الألم وزيادة اللذة، مهما كان

مقدار الإقناع الذي تنطوي عليه الطريقة التي نفعل بها. وهذا هو ما برمجتنا الطبيعة على فعله.^(٨٣)

ولقد خلع «ماركس» على هذه السيكلولوجية منحنى اجتماعي-اقتصادي. ففشلنا في تفهم دوافعنا الحقيقية على المستوى الفردي يرتبط بفشلنا في تفهم الحقيقة التي مؤداها أن ثقافتنا ومؤسستنا الاجتماعية تكون مدفوعة بقوى اقتصادية وتخدم مصالح الحكام. ونحن تم خداعنا بطريقة مقصودة بشأن مؤسساتنا، وبشأن نظامنا الشرعي، ثقافتنا بصفة عامة. فسائر هذه الأشياء تكون على النحو الذي تكون عليه لكونها تخدم مصالح الأقوى. ونحن نعزو إلى مؤسساتنا ومعتقداتنا مصداقية عامة، ولكن هذا يرجع إلى أننا لا نفهم بحق مقدار تقييدها أو الطريقة التي بواسطتها أصبحت تتحكم في حياتنا.^(٨٤) وهنا يضيء العلم الماركسي من خلال جعل البشر مدركين للأوهام الناتجة عن الوعي الخاطئ، وبفعل ذلك فإنه يقرر الخطوة الأولى على الطريق نحو الثورة الضرورية لنبذ النماذج الموجودة للقمع والظلم.^(٨٥)

ولذلك فإن «ماركس» - كما يوضح «أوهير» - مثل «دارون» يعتبر كاشف للقناع. فهو ونظرياته شاهد على أشكال المجتمع البرجوازي، قانونه، سياسته، فلسفته، عقليته وثقافته، على أنه لا يكون فعال ولا حتى لا مبال عالياً. فهي في الحقيقة، جزء من

الطرق حيث يحفظ النظام الرأسمالي نفسه في قوة ويجدد من ذاته، بعرض أشكاله الثقافية على أنها فعالة ولا مبالية عالمياً، وكذلك بجعل ضحاياه يمررونها لأطفالهم.^(٨٦)

إن «ماركس» يأخذ بأن تفسيره لتيار التطور صحيح، وستؤيده الأحداث، فهو يعتقد أن الحجة ستحتكم فقط (ما عدا استثناءات نادرة) إلى أولئك الذين تتفق مصلحتهم الطبقة معها. وهو يأمل قليلاً من الإقناع، فكل شيء يأتي في حرب الطبقة. وعلى ذلك فقد تورط من الناحية العملية في قوة السياسة، وفي نظرية الطبقة السائدة، وأن لم يكن الجنس السائد. وصحيح أنه، كنتيجة للثورة الاجتماعية، من المتوقع أن يختفي التقسيم إلى طبقات في نهاية المطاف، تاركاً مكانه لأنسجام سياسي واقتصادي كامل. ولكن هذا مثل أعلى بعيد، مثله مثل البعث Second Coming، وفي أثناء ذلك، هناك الحرب الدكتاتورية، والإلحاح على المعتقد الايدولوجي.^(٨٧)

فوق كل هذه الدراسات الأدبية والثقافية، المكرسة جميعها بدرجة كبيرة لإظهار كيف أن كل أنواع الأنشطة والمؤسسات ساذجة بشكل واضح، بدءاً من الأسرة مروراً بالمقومات الثقافية العليا والدنيا وصولاً للغة التي تعد هي نفسها الأداة التي يحافظ ويرعى بها أولئك الذين هم في السلطة سلطتهم. هذه التفسيرات الشكية، التي زرعها «ماركس»، عقب «روسو»، في الفكر الغربي، قد تعمقت في جذور

الثقافة والتعليم المعاصر. (٨٨)

إننا بالتأكيد أحد أكثر موارث التنوير المنبوذة حيث أنها في الحقيقة أحدثت نفوراً. فقد جعلت من المستحيل بالنسبة لهؤلاء الغارقين في عبوديتها أخذ الأنماط المؤسسية والاجتماعية والفنية لمجتمعهم على علتها وهي تفعل ذلك دون أن تضع أي شيء في مكانه. لذلك فبالنسبة للعقل المستنير الحالي، نحن لسنا فقط قروء دارونية، بل نحن قروء دارونية محاطة بطبقة خارجية من المؤسسات والأنماط الثقافية الكاذبة والفارغة - ناهيك عن أن هذه الأنماط هي في الحقيقة ثمرة التجربة الطويلة وتنطوي داخلها على موارد لإصلاح بناء العديد من المظاهر القمعية والغير خلاصة للحياة المعاصرة. (٨٩)

من وجهة نظر «أوهير» كان في رؤية «ماركس» لتطور الطبيعة أنه هو الذي يفسر تطور العقل وليس العكس، وبجعله البشر مدركين للأوهام الناتجة عن الوعي الخاطئ، كان ماركس انفعالي وحماسي، كما وصف «أوهير» الكثير من كتابات «ماركس» أنها لا تزيد على كونها قاسية ومتكلفة، كما اعتبره «أوهير» مدمر للروح وكئيبي مثل جعجة تحليلاته العلمية وغير الأمينة. إن «ماركس» في نظرياته مثل «دارون»، كاشف للقناع وشاهد على أشكال المجتمع البرجوازي على أنه لا يكون فعال ولا حتى لا مبال عالياً. إن النظام

اللاطبيقي الذي وصفه "ماركس" بأنه جنة الله على الأرض مثل أعلى بعيد مثله مثل البعث. وكان قول "أوهير" الفاصل هو أن الماركسية أحد أكثر المواريث التنوير المنبوذة، حيث تجعل الفرد يرفض الأنماط المؤسسية والاجتماعية والفنية لمجتمعهم، دون أن تضع أي شيء في مكانه. وعليه فإن ماركس لم يسعى هو الآخر إلى تحرير الإنسانية، بل على العكس كان سعيه الحقيقي نحو تشتيت الإنسان وتفتيت المجتمع المؤسسي.

الخاتمة

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

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

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

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

يتفق الباحث هنا مع «أوهير» في وجهة نظرة التي قدمها من خلال هذا البحث. فالرأي الذي قدمه «أوهير» معتدلاً وجوهرياً فلا يمكننا إنكار ذاتيتنا، حريتنا وقداسة الحياة، كما يجب علينا أن نسعى إلى الحقيقة، المحبة الجمال والخير في ذاته.

الهوامش (Endnotes)

O'Hear, Anthony. After Progress, finding the old – ١
way forward. Bloomsbury publishing plc. London. first
published, 1999, p. 50

٢ - عبد السلام بنعبد العالي : الميتافيزيقا، العلم والأيدولوجيا،
دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٣، ص٤٤
٣ - إ . م . بوشنسكي : الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة:
عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون
والآداب، الكويت، ١٩٩٢، ص٢٦

O'Hear, Anthony. After Progress, p. 50 – ٤

Ibid, p. 50 – ٥

Ibid, p. 51 – ٦

Ibid, p. 52 – ٧

٨ - برتراند راسل : حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)،
ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة
والآداب، الكويت، ط٢، ٢٠٠٩، ص١٤٥

٩ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة: دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٨٦، ص٢٥٠

١٠ - نفسه، ص٢٥١

١١ - نفسه، ص٢٥٢

١٢ - نفسه، ص٢٥٢

١٣ - O'Hear, Anthony, After Progress, p.52

١٤ - Ibid, p.53

١٥ - Ibid, p.54

١٦ - Ibid, p.55

١٧ - Ibid, p.55

١٨ - برتراند راسل: حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ترجمة: فؤاد زكريا، ص١٨٢.

١٩ - اميل برهيه: تاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر ، ١٨٠٠-١٨٥٠) ، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطبع والنشر، بيروت، ج٦، ط١، ١٩٨٥، ص١٢٥

٢٠ - أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: د/ وهبة طلعت أبو العلا، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا، ط١، ٢٠١١، ص٦٨

٢١ - O'Hear, Anthony, After Progress, p.56

٢٢ - برتراند راسل: حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، ص

١٨٥

O'Hear, Anthony, op.cit, p.56 - ٢٣

٢٤ - برتراند راسل: حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، ص

١٨٥ .

٢٥ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص . ٣٤٩

٢٦ - أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة

طلعت أبو العلا، ص. ٦٩

O'Hear, Anthony, After Progress, p.57 - ٢٧

٢٨ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص. ٣٤٩

٢٩ - برتراند راسل: حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، ص

٣١٨ .

٣٠ - أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة

طلعت أبو العلا، ص. ٦٧

O'Hear, Anthony, After Progress, p.59 - ٣١

٣٢ - أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة

طلعت أبو العلا ، ص. ٦٧

O'Hear, Anthony, After Progress, p.60 - ٣٣

Ibid, p.60 - ٣٤

Ibid. p.59 – ٣٥

٣٦ – أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة

طلعت أبو العلا ، ص٦٨

٣٧ – نفسه، ص ٦٩

٣٨ – نفسه، ص ٧٠

٣٩ – نفسه، ص ٧٠

٤٠ – نفسه، ص ٧٢

٤١ – نفسه، ص ٧٣

٤٢ – نفسه، ص ٧٤

٤٣ – محفوظ على عزّام : نظرية التطور عند مفكري الإسلام

دراسة مقارنة ، دار الهداية ، مدينة نصر ، ط ٢ ، ١٩٨٦ ص .

١٩٧ .

O'Hear. Anthony. Beyond Evolution(Human – ٤٤

Nature And The Limits Of Evolution Explanation).

OxfordUniversity press. New York. Reprinted. 2002.

p.134

O'Hear. Anthony. After Progress. p.62 – ٤٥

O'Hear. Anthony. Beyond Evolution. p.134 – ٤٦

O'Hear. Anthony. After Progress. p.62 – ٤٧

O'Hear, Anthony, Beyond Evolution, p.134 – ٤٨

O'Hear, Anthony, After Progress, p.63 – ٤٩

Ibid, p.63 – ٥٠

٥١ - محفوظ على عزّام : نظرية التطور عند مفكري الإسلام
دراسة مقارنة، ص١٩٧

٥٢ - تشارلس داروين : أصل الأنواع ، ترجمة : مجدي محمود
المليجي ، تقديم : سمير حنا صادق ، المجلس الأعلى للثقافة ،
القاهرة، ط١ ، ٢٠٠٤ ، ص١٣٩

٥٣ - نفسه، ص ١٩٨

٥٤ - نفسه، ص١٩٨

O'Hear, Anthony, After Progress, p.63 – ٥٥

٥٦ - تشارلس داروين : أصل الأنواع ، ترجمة : مجدي محمود
المليجي، ص١٩٩

٥٧ - نفسه، ص ١٣٧

٥٨ - أحمد محمد الشنواني : كتب غيرت الفكر الإنساني،
الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص٢٣٥

O'Hear, Anthony, After Progress, p.64 – ٥٩

Ibid, p.64 – ٦٠

O'Hear, Anthony, Beyond Evolution, p.136 – ٦١

O'Hear. Anthony. After Progress. p.65 – ٦٢

O'Hear. Anthony. philosophy. biology and life. – ٦٣

Cambridge university press. United Kingdom. 2005. p.156

٦٤ – أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة

طلعت أبو العلا، ص. ١٢١

O'Hear. Anthony. After Progress. p.157 – ٦٥

Ibid. p.65 – ٦٦

Ibid. p.66 – ٦٧

O'Hear. Anthony. Philosophy. biology and life. – ٦٨

p.138

O'Hear. Anthony. After Progress. p.66 – ٦٩

Ibid. p.67 – ٧٠

O'Hear. Anthony. Philosophy. biology and life. – ٧١

p.158

Ibid. p.158 – ٧٢

O'Hear. Anthony. After Progress. p.67 – ٧٣

Ibid. p.67 – ٧٤

O'Hear. Anthony. Philosophy. biology and life. p.160 – ٧٥

O'Hear. Anthony. After Progress. p.67 – ٧٦

Ibid, p.67 – ٧٧

Ibid, p.68 – ٧٨

٧٩ – علي عبد المعطي محمد: أعلام الفلسفة الحديثة، دار
المعرفة الجامعية ، الأزاريطه، ج ٢ ، ١٩٩٧ ، ص. ١٩

٨٠ – برتراند راسل : حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، ص

١٩٥

٨١ – برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة : محمد

فتحي الشنيطي، ص ٤٢٧

O'Hear, Anthony, After Progress, p.69 – ٨٢

٨٣ – أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة

طلعت أبو العلا ، ص ١٢٠

٨٤ – نفسه، ص ١٢٠

O'Hear, Anthony, After Progress, p.69 – ٨٥

Ibid, p.70 – ٨٦

٨٧ – برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة : محمد

فتحي الشنيطي، ص ٤٣٦

O'Hear, Anthony, After Progress, p.70 – ٨٨

Ibid, p.70 – ٨٩

الخاتمة

في الختام، ليس كل جديد تقدم يجب أن نسعى وراءه بتعبد وإيمان مطلق، وليس كل قديم تراث يجب أن يذهب طي النسيان، ولا يعني بالضرورة تحقيق إنجاز في مجال ما كالعلم والتكنولوجيا التقدم في كافة المجالات؛ وعلى العكس لا يعني أيضا رفض الجديد والارتكان للقديم لتبرير عدم محاولات البعض لبذل المزيد من الجهد لاكتساب المعرفة.

الحقيقة التي نحن بصدها هي أن ما يفتح الباب لانطلاق عصر جديد ويضمن لنا الاستمرار وربما يكون هو السبيل الأفضل لسعادة الإنسان هو اتباع طريق التساؤل والتأمل والتحليل والنقد لحل المشكلات.

وإذا كان جاليليو قد واجه مجتمع لا يقبل إلا ما تستطيع أن تقنعه به، فإن هذا فتح الباب لانطلاق عصر جديد للفلسفة على يد أبو الفلسفة الحديثة ديكارت والذي لعب دور هام في إقناع العالم، أن ذلك، بما لم يستطيع جاليليو القيام به بإستخدام العلم وحده، كان ذلك عن طريق "الكوجيتو" الديكارتي والذي استطاع به إقناع مجتمعه بأننا نستطيع إثبات الأشياء دون الحاجة إلى رؤيتها، وذلك

عن طريق استخدام العقل، وكان هذا بمثابة متنفس للعلم بمنهجه التجريبي الحتمي وسبب في التقدم العلمي الذي نعيش تحت مظله في هذه الأيام.

على جانب آخر، في العالم العربي، كان افتتان زكي نجيب محمود بالفلسفة الوضعية، التي هي نتاج المذهب العلمي، إلا أن عوده النهائي كان للتراث وظهر ذلك جلياً في نظريته بأن ترك التراث كله هو انتحار حضاري، لأن التراث به لغتنا وآدابنا وقيمنا وجهود علمائنا وأدبائنا وفلاسفتنا.

عاد زكي نجيب محمود ليراجع موقفه الذي اتخذه من التراث العربي ليكتشف ما في نفسه من قصور استيعاب التراث وأصوله، باحثاً عن نفس الطرائق التي لاطالما اقتفاه بين ثنايا الحضارة الغربية.

وإذا وصلنا إلى إشكالية التراث مع مفكرين العرب المعاصرين، فعلينا أن نتوقف عند واحد من أكثر الشخصيات التي أثارت الجدل في الفترة المعاصرة، وهو إسلام البحيري، والذي أثار كثير من القضايا التي سببت إشكاليات في الأونة الأخيرة، والتي كانت سبباً في نهاية المطاف إلى اتهامه بازدراء الأديان؛ بعد المقالات والأبحاث المتناثرة التي نشرها في وسائل الإعلام المختلفة والتي تبحث على حد قول إسلام البحيري نفسه - في التراث وكهنوته.

هل استطاعت تلك المقالات والأفكار زعزعت الموروث الإسلامي؟

هل استطاعت التأثير على عقول الشباب؟ وإذا استطاعت هذه الأفكار التأثير فهل كان التأثير سلبياً أو ايجابياً؟ كل هذه الأسئلة تم مناقشتها لتكشف لنا في النهاية المغالطات المفجعة التي أوقعت إسلام البحيري في شباكها الشائكة. والتي دفع ثمنها فترة من عمره داخل السجون..

في النهاية نخرج بنتيجة جلية وهي أنه لكي يطير العصفور أن يحلق عاليا في السماء لابد له أن يطير بجناحين، الجناح الأول وهو القديم متمثل في التراث ليرصد لنا ما وصل إليه الأقدمون من مفكرين وعلماء وأدباء وفلاسفة، والجناح الثاني وهو العلم والتكنولوجيا ليرسم لنا طريق المستقبل، هكذا ربما تستطيع الإنسانية تحقيق التقدم المنشود، وربما تستطيع تلمس طريق السعادة.

المراجع

قائمة المراجع العربية:-

- اميل برهيبية: تاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر، ١٨٠٠-١٨٥٠)، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطبع والنشر، بيروت، ج ٦، ط ١، ١٩٨٥م.
- أحمد محمد الشنواني : كتب غيرت الفكر الإنساني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- أنطوني أوهير: الفلسفة في قرن جديد، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا، ط ١، ٢٠١١م.
- إ . م . بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢م.
- برتراند راسل: حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ج ٢، ط ٢، ٢٠٠٩م.
- تشارلس داروين : أصل الأنواع، ترجمة: مجدي محمود المليجي

- , تقديم : سمير حنا صادق , المجلس الأعلى للثقافة , القاهرة, ط١,
٢٠٠٤م.
- حبيب الشاروني: فلسفة فرانسس بيكون, دار الثقافة, الدار
البيضاء, ط١, ١٩٨١م.
- جلال أمين: العولة, دار الشروق, القاهرة, ط١, ٢٠٠٩م.
- جميل أبو العباس زكير بكري: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس
رسالة ماجستير غير منشورة, جامعة المنيا, ٢٠١٤
- رمضان الصباغ: جماليات الفن (الإطار الأخلاقي و الاجتماعي),
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر, الإسكندرية, ط١, ٢٠٠٣م.
- زكي نجيب محمود, ثقافتنا في مواجهة العصر, دار الشروق,
١٩٧٦م.
- زكي نجيب محمود المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري, دار
الشروق, ١٩٧٥م.
- زكي نجيب محمود, تجديد الفكر العربي, دار الشروق, ١٩٧٠م.
- زكي نجيب محمود, من زاوية فلسفية, دار الشروق, ١٩٨٨م.
- عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا, العلم والأيدولوجيا, دار
الطليلة للطباعة والنشر, بيروت, ط٢, ١٩٩٣م.
- علي الشوك: الثورة العلمية الحديثة وما بعدها, دار المدى للثقافة
والنشر, سورية, ط١, ٢٠٠٤م.

- علي عبد المعطي محمد: أعلام الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة ج ٢، ١٩٩٧م.
- محفوظ على عزّام: نظرية التطور عند مفكري الإسلام دراسة مقارنة، دار الهداية، مدينة نصر، ط ٢، ١٩٨٦م.
- مصطفى النشار: مدخل جديد إلى لفلسفة، دار قباء، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨م.
- هاني يحيى نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة: دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ١٩٨٦م.

قائمة المراجع الإنجليزية:-

O'Hear, Anthony, Verstehen and Humane understanding, Cambridge University Press, United Kingdom, 1996

O'Hear, Anthony, After Progress, finding the old way forward, Bloomsbury publishing plc, London, first published, 1999

O'Hear, Anthony, Beyond Evolution(Human Nature And The Limits Of Evolution Explanation), OxfordUniversity press, New York, Reprinted, 2002

O'Hear, Anthony, philosophy, biology and life, Cambridge university press, United Kingdom, 2005

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

John Kekes,(Anthony O'Hear: Philosophy in the

new century). Mind new series, Vol. 111, No.442. Oxford University Press, 2002

Michael Bradie, (Anthony O'Hear: Beyond Evolution "human nature and the limits of evolutionary explanation"), philosophy and phenomenological research, Vol. 62, No.1, international phenomenological society, 2001

Mikael Stenmark, (Anthony O'Hear Beyond Evolution human nature and the limits of evolutionary explanation") .Religious studies, Vol. 35, No.4. Cambridge University press, 1999

• المواقع الالكترونية:-

<http://news.elbalad.www/2495410/>

<http://www.askphilosophers.org/question/2226>

<https://www.youtube.com/watch?v=gh-6HyTRNNY>

[https://scholar.harvard.edu/barro/files/99_0927_](https://scholar.harvard.edu/barro/files/99_0927_crimerate_bw.pdf)

[crimerate_bw.pdf](https://scholar.harvard.edu/barro/files/99_0927_crimerate_bw.pdf)

[/http://www.youm7.com/story/2008/12/4](http://www.youm7.com/story/2008/12/4)

[البخاري-ومسلم-من-أعظم-العلماء-في-إخراج-الأحاديث-لكنهما-](http://www.youm7.com/story/2008/12/4)

[بشر/٥٤٧٦٩](http://www.youm7.com/story/2008/12/4)

<http://www.youm7.com/story/2008/10/16> زواج-

[النبي-من-عائشة-وهي-بنت-٩-سنتين-كذبة-كبير/٤٤٧٨٨](http://www.youm7.com/story/2008/10/16)

<http://www.youm7.com/story/2008/10/28> تاريخ-

[تحقير-النساء-في-التراث-الإسلامي-طويل-ومعقد-ولايرضاه-](http://www.youm7.com/story/2008/10/28)

[القرآن/٤٦٨٥٧](http://www.youm7.com/story/2008/10/28)

<https://www.youtube.com/watch?v=ufswELr22og>