

الفلسفة التطبيقية
الفلسفة لخدمة قضايانا القومية
فى ظل التحديات المعاصرة



obeikandi.com

الفلسفة التطبيقية

الفلسفة لخدمة قضايانا القومية فى ظل التحديات المعاصرة

المساهمون فى الكتاب

أ.د. أحمد مجدى حجازى	د. خالد قطب	أ.د. محمد مهران
أ.د. أحمد محمد قدور	د. زكريا المنشاوى	أ.د. محمود حمدي زقزوق
أ.د. أحمد مستجير	د. صلاح إسماعيل	د. مختار البيونى
د. إسماعيل عبدالعزيز	أ.د. عاطف العراقى	أ.د. مصطفى النشار
أ.د. حسن حنفى	أ.د. عبدالرحمن تليلى	أ.د. مصطفى خير
د. حسين على حسن	د. عصمت حسين نصار	أ.د. مصطفى لبيب عبدالغنى
أ.د. حليم أسمر	أ.د. محمد مجدى الجزيرى	أ. وحدي خيرى نسيم
	أ.د. وفاء إبراهيم	

الناشر

الدار المصرية السعودية

للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

obeikandi.com

اسم الكتاب: الفلسفة التطبيقية

(الفلسفة لخدمة قضايانا القومية فى ظل التحديات المعاصرة)

المحرر : د. مصطفى النشار

سنة النشر : 2005م

رقم الإيداع : 19212 / 2004م

الترقيم الدولي : 8 - 38 - 6122 - 977

الناشر

الدار المصرية السعودية

للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

E-Mail: egysaudi@link.net

الإدارة : (16) عمارات العبور شارع صلاح سالم
الدور الثالث - مدينة نصر - القاهرة

تليفاكس : 02/2621365

محمول : 012/3140315

مكتب السعودية : ت 009661 / 4651389 : ①

تليفاكس : 4631336

مكتب بيروت : 0096101786315 - 009613685473

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء



إلى جيل جديد من مفكرى وعلماء مصر
نطمح أن ينتقل بنا من النظر إلى العمل
ويكون قادراً على مواجهة تحديات العصر
وصنع المستقبل الأفضل لنفسه ولوطنه ..

م.أ.

obeikandi.com

تصدير



شهد يومى الحادى والعشرين والثانى والعشرين من أبريل عام 2004م عقد المؤتمر الدولى الأول لقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة وكان موضوعه هو نفس عنوان الكتاب الذى بين يديك "الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية فى ظل التحديات المعاصرة " .

وفى اعتقادى أنها كانت علامة فارقة فى تاريخ الدرس الفلسفى المصرى المعاصر حيث أعطى هذا المؤتمر بالحشد الرائع الذى كان موجودًا به من مختلف أرجاء العالم العربى ومن مختلف الجامعات المصرية، أعطى إشارة البدء بالاهتمام بالجانب التطبيقى من الفلسفة؛ حيث لم تعد الفلسفة فى عصرنا مقصورة على هذا التأمل النظرى فى قضايا الوجود والحياة، بل أصبحت تعيش الحياة مع الناس فى كل نواحى حياتهم العملية والعلمية والتكنولوجية. إن الفلسفة اليوم أصبحت مطالبة أكثر من أى وقت مضى بالاهتمام بقضايا البيئة والتلوث البيئى؛ بقضايا الاستنساخ والهندسة الوراثية وما يترتب عليهما من مشكلات تهدد طبيعة الوجود الإنسانى على الأرض، بقضايا الأخلاق التطبيقية وأخلاقيات المهنة جزء منها. إذ لم يعد اهتمام فيلسوف الأخلاق اليوم بقضايا الأخلاق النظرية وما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى عمومًا، بل أصبح ذلك الاهتمام بقضايا ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى بوجه عام مرتبطًا بكيفية الوصول بذلك إلى الارتقاء بكل ما يقوم به الإنسان من عمل فى حياته اليومية والارتقاء بهذا العمل أو بهذه المهنة التى يقوم بها إلى أفضل صورة ممكنة عن طريق التحلى بأخلاقيات العمل المثالية والممكنة فى هذه المهنة أو تلك.

كما أن المنطقى اليوم أصبح كالفيلسوف يهتم أيضًا بقضايا العمل التطبيقى حيث غلب على المناطقة المعاصرين الاهتمام بالمنطق للاستعمال Logic for use، بالمنطق التطبيقى الذى يمكن للعالم، كما يمكن للإنسان العادى أن

يستخدمه فى حياته اليومية وإصلاح طريقة تفكيره فى مواجهة مشكلات الحياة اليومية، والمشكلات العلمية التى تصادفه فى مجال عمله سواء كان طبيباً أو مهندساً أو سياسياً ... إلخ.

إن مجالات الفلسفة التطبيقية كما كشفت عنها محاور هذا المؤتمر الدولى وكم الأبحاث التى قدمت إليه ونوقشت فى جلساته التى استمرت طوال هذين اليومين، تنوعت بحيث أمكن للطبيب والمهندس ولعلماء الحياة والكيمياء وغيرهم أن يشاركوا فى المناقشات جنباً إلى جنب مع الفلاسفة وعلماء الأخلاق والجمال والاجتماع والبيئة. وأحس جميع الحاضرين أن ما يناقش إنما يمس كل جوانب حياتهم الدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، يمس حاضرهم ومستقبلهم المنظور وغير المنظور، القريب والبعيد.

وهكذا بدا للجميع أن الفلسفة بإمكانها إذا تحلى الفلاسفة بالشجاعة الكافية أن تنزل من برجها العاجى الذى اتهمت بأن أصحابها يسكنونه منذ فجر التاريخ إلى حياة الناس وتواجه معهم مشكلاتهم الحياتية الملحة التى ترتب معظمها على التطور العلمى والتكنولوجى الهائل الذى طور الحياة اليومية لإنسان القرن الحادى والعشرين بشكل غير مسبوق.

إن قارئ هذا الكتاب بكل ما اشتمل عليه من بحوث وما فجره من قضايا سيدرك أن الفلسفة لم تكن بعيدة عن حياته فى أى عصر من عصورها الماضية، كما أنها أصبحت اليوم أكثر اقتراباً منه ومن حياته اليومية، وأصبح الفيلسوف بالفعل فى عصرنا الحالى أكثر فعالية وتفاعلاً مع هذه الحياة اليومية وما بها من مشكلات عامة كانت أو جزئية.

وفى ذات الوقت فإن كل دارسى الفلسفة ومحبيها ممن سيقراءون هذا الكتاب سيحسون بضرورة توجيه المزيد من الاهتمام إلى هذا الجانب التطبيقى من الفلسفة وأنهم مدعوون فى هذا العصر بالذات إلى استخدام قدراتهم التأملية - النظرية فى تأمل المشكلات العلمية والتكنولوجية والبيئية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية التى يعانى منها الناس بالفعل، وذلك فى ظل عدم قدرة العلماء الذين

تخصصوا فى هذه العلوم المختلفة على موجهتها وحدهم. وكذلك فى ظل ما يحسه الإنسان العادى من تردى ومشكلات فى أوضاعه الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والبيئية رغم كل هذا التقدم العلمى والتقنى الهائل الذى يشهده ينمو ويتطور فى كل لحظة وفى كل يوم.

إن الحاجة أصبحت متبادلة بين العلم والفلسفة، بين حياة الإنسان العادى وبين حياة الفيلسوف المتأمل لأن ينشغل كلا منهما بالآخر وأن يهتم كلا منهما بالقضايا والمشكلات التى يواجهها الآخر؛ فالعالم الذى يمارس أبحاثه العلمية - فى واقع الأمر - لا يهتم بأكثر مما يمكن أن يحققه من إنجازات ونتائج باهرة فى مجال علمه رغم ما قد يترتب على هذه الإنجازات العلمية والتكنولوجية من آثار سلبية على حياة البشر الآن أو فى المستقبل. ومن ثم أصبح ضرورياً أن يتأمل الفيلسوف هذه الآثار السلبية وينبه العلماء إليها وأن يحاول معهم إيجاد مخرج لحل الأزمات والمشكلات المترتبة على التقدم العلمى والتقنى الذى يحققونه.

ومن ثم فإن دور الفلاسفة لم يعد مقصوراً على الحديث عن أزمة المناهج العلمية المعاصرة أو عن الأسس الميتافيزيقية للبناء العلمى ولنهجية البحث العلمى، بل امتد هذا الدور إلى التساؤل عن جدوى البحث العلمى والتقدم العلمى الذى يتحقق يوماً بعد يوم إذا كان هذا التقدم يسىء إلى الحياة البشرية ويهدد وجودها؟!

إن دور الفلاسفة - من جانب آخر - لم يعد مقصوراً على تقديم المذاهب الفلسفية النظرية لقضايا الحياة والوجود وتحديد ما ينبغى أن تكون عليه الحياة الإنسانية، بل اتسع هذا الدور الآن ليصبح الفيلسوف كالإنسان العادى يحب الحياة العادية بكل ما فيها من معاناة ويحاول بكل ما تسعفه به قدراته التأملية أن يمد بصر العقل إلى ما يمكن أن يكون فيه أى فائدة للتغلب على هذه المعاناة الإنسانية أيّاً كان نوعها.

إن المشاركة الآن بين الفيلسوف والعالم والإنسان العادى أصبحت ضرورية لصالح الحياة الإنسانية ككل؛ إذ ما جدوى التقدم العلمى الهائل الذى يحققه العلماء، وما جدوى المذاهب الفلسفية العظيمة التى يقدمها الفلاسفة، ما جدوى

كل ذلك إذا لم يحقق مطالب الإنسان العادى فى أن يحيا حياة أفضل كإنسان وليس كآلة صماء !!

إن ما جرى فى هذا المؤتمر من مناقشة حول ما قدم من أبحاث، وذلك الاهتمام الإعلامى بالمؤتمر وموضوعه كان خير دليل على أننا فى قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة قد بدأنا نسير فى الطريق الصحيح حينما وضعنا لأول مرة فى العالم العربى مشروع دبلوم للفلسفة التطبيقية يفتح الطريق لكل من أراد أن يفيد الدراسة الفلسفية وأن يستفيد منها فى معالجة قضايا الحياة اليومية والمشكلات المترتبة على التقدم العلمى أى يكون مشاركاً معنا فى هذا المجال وأن يحصل على هذا النوع من الدراسة التى قد تتطور بمقتضاها حياتنا العلمية واليومية بصورة أفضل مما هى عليه الآن بلا شك.

وقد جاءت أبحاث هذا المؤتمر مصدقة للرؤية التى تبلورت لدينا بضرورة وضع هذا الاصطلاح "الفلسفة التطبيقية" وما ينطوى تحته من موضوعات تمس الحياة الإنسانية فى بؤرة الاهتمام. وقد أصبحنا الآن كما أصبح كل من شارك معنا فى هذا المؤتمر ومن اهتموا بموضوعه ممن لم يحضروه أو ممن لم يتمكنوا من المشاركة فى فعالياته أكثر اقتناعاً بأهمية أن تتطور المناهج الدراسية داخل أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية والعربية لتشمل موضوعات جديدة ذات طابع تطبيقى؛ فلم يعد مقبولاً أن نتوقف عند دراسة تاريخ قضايا الأخلاق والسياسة والتاريخ والجمال كما هو سائد فى تناولنا لفلسفة الأخلاق والسياسة والتاريخ والجمال! وأصبح ضرورياً أن نهتم أكثر بقضايا الأخلاق التطبيقية المهنية، وبقضايا الذوق الجمالى والفنى، وبالقضايا السياسية الجزئية المتجددة كقضية حقوق الإنسان وممارسة الأغلبية لحقها الإنسانى فى التمتع بالحريات السياسية المتنوعة .. إلخ ..

لم يعد مقبولاً أن نكتفى فى مجال دراسة وتدريس المنطق بتاريخه ومشكلاته سواء كان قديماً أو حديثاً، بل من الضرورى أن نهتم أكثر بالتساؤل عن كيفية استخدام هذه المبادئ المنطقية فى تطوير طريقة التفكير الإنسانى بحيث يصبح الإنسان أكثر قدرة عقلية على حل المشكلات التى تواجهه بتفكير علمى منظم وبحيث يصبح مستعداً

لقبول الرأى والرأى الآخر، ومدرگا لأهمية الاختلاف فى الرأى فى تطوير حياة البشر وفى صنع تقدم الحياة الإنسانية: تتعدد صور التقدم ومضامينه لصالح البشرية ككل ولصالحه هو شخصيًا.

عزيزى القارئ .. أشعر أننى قد أطلت عليك فى هذا التصدير لهذا العمل الرائد فى مجال الدراسات الفلسفية العربية. ولذا فلتسمح لى أن أشكر كل أساتذتى وزملائى الذين شاركونى الإعداد لهذا العمل سواء فى الإعداد للمؤتمر أو فى الإعداد لهذا الكتاب. ففريق العمل شمل كل أساتذتى وزملائى فى قسم الفلسفة بأداب القاهرة وكلهم أعلام معروفون لديك وإن كان بعضهم لا يزال فى طور التلمذة من زملائى المدرسين المساعدين والمعידين إلا أنهم سيكونون هم أول من يحنى ثمار هذا العمل بعد أن كانوا أكثر المشاركين فى الإعداد له حماسًا واستفادة علمية.

كما أشكر الزميل العزيز الدكتور مجدى عبدالحافظ بكلية الآداب - جامعة حلوان الذى شارك معى فى التخطيط لهذا المؤتمر وكان له الفضل فى الاتصال بأساتذة عديدين فى باريس للمشاركة فى المؤتمر وإن حالت ظروفهم للمشاركة الفعلية رغم حماسهم الشديد للفكرة والاهتمام بها فى الجامعات المصرية.

أما الشكر الجزيل فهو لأستاذنا الفاضل والعالم الجليل أ.د. محمود حمدى رزقوى وزير الأوقاف ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية الذى شرفنا بافتتاح المؤتمر بمحاضرة قيمة حول الفلسفة التطبيقية تجدها منشورة فى صدر هذا الكتاب. وكذلك للصديق العزيز أ.د. عبد الله التطاوى نائب رئيس جامعة القاهرة الذى شاركنا الحفل الافتتاحى وألقى كلمة رئيس جامعة القاهرة بالمؤتمر. والشكر لأساتذتى الأفاضل الذى تفضلوا بالموافقة على رئاسة جلسات هذا المؤتمر وإدارة المناقشات فيه وعلى رأسهم أستاذنا الفاضل والعالم الجليل أ.د. أحمد مستجير العالم المصرى البارز فى مجال الهندسة الوراثية الذى أثنى المؤتمر بكلمة إضافية وبالرد على كل التساؤلات حول هذا الموضوع الحيوى، كذلك أساتذتى الأفاضل أ.د. حامد طاهر نائب رئيس جامعة القاهرة وأ.د. حسن حنفى وأ.د. عاطف العراقى وأ.د. إمام عبدالفتاح إمام وأ.د. محمد مهران. كما أشكر الأستاذين

والعالمين والجيلين أ.د. كمال البتانوني أستاذ علوم البيئة الشهير وأ.د. أحمد فؤاد باشا أستاذ الفيزياء وتاريخ العلم الشهير لتفضلهما بالموافقة على الاشتراك فى جلسات هذا المؤتمر وإدارة جلساته وإن لم تمكنهما ظروف سفرهما من المشاركة الفعلية فيه.

ولا يفوتنا بالطبع أن أشكر رعاة هذا المؤتمر الذين ساهموا فى نجاحه ودعمه مادياً ومعنوياً أ.د. مفيد شهاب وزير التعليم العالى والدولة للبحث العلمى وأ.د. نجيب الهلالى جوهر رئيس جامعة القاهرة. كما أشكر صديقى أ.د. أحمد مجدى حجازى عميد كلية الآداب وعالم الاجتماع الذى لم يكتف بالدعم المادى والمعنوى ورئاسة المؤتمر بل وكذلك بالمساهمة بورقة بحثية هامة فى أحد جلساته.

وأخيراً كم كان الحلم جميلاً بأن نعقد مؤتمراً دولياً حول هذا الموضوع الهام والرائد فى مجال الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة، وكما كان الواقع أجمل حينما وجدت إمكانية أن تنشر أعمال هذا المؤتمر لتكون بين يدى القارئ العربى فى كل مكان فهو صاحب المصلحة الأولى فى كل ما نقوم به من عمل.

والله أسأل أن يوفقنا إلى خدمة وطننا المهدى
وإلى أن يكون عملنا هذا خالصاً لوجه الكريم
وهو من وراء القصد

د. مصطفى النشار
القاهرة مايو 2004 م

الفصل الأول

الفلسفة التطبيقية

الجدور والمفهوم والتطبيقات العامة



**** أولاً : أ.د. محمود حمدى زقزوق :**

كلمة افتتاحية عن قضية العلاقة بين الفكر والعمل

**** ثانياً : أ.د. حسن حنفي :**

الفكر الفلسفى بين النظر والعمل

**** ثالثاً : أ.د. محمد عاطف العراقى :**

العولمة والنقد الفلسفى

**** رابعاً : أ.د. محمد مجدى الجزيرى :**

البُعد التنويرى فى دراسة الفلسفة

**** خامساً : أ.د. حليم أسمر :**

مبدأ الحوار واحترام الآخر - من الحوار إلى

وعى الحوار

obeikandi.com

أولاً : الكلمة الافتتاحية قضية العلاقة بين الفكر والعمل

للأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق (*)



• تمهيد : نظرة عامة :

قضية العلاقة بين الفكر والعمل، أو النظر والتطبيق قضية قديمة قدم الفكر الفلسفي ذاته. والفلسفة اليونانية كانت فلسفة تهتم بالنظر بدرجة كبيرة. وأصحاب الاهتمامات النظرية يجعلون من المعرفة هدفاً للحياة، ويعتبرون الحياة وسيلة للحصول على المعارف في حين أن هدف الإنسان العملي هو الحياة، والمعرفة لديه وسيلة لخدمة الحياة.

وربما كان سقراط يبدو فيلسوفاً نظرياً يعتبر العلم مساوياً للفضيلة، ولكنه كان يمارس دوره في أوساط الناس من أجل دفع عجلة الحياة على أسس أخلاقية سليمة. وقد حاول أفلاطون تطبيق نظرياته في دنيا الواقع فاصطدم بالفكر السائد الرافض لمثاليته فكان نصيبه في التطبيق الفشل التام.

وقد ظلت القضية قائمة حتى يومنا، وأعتقد أنها ستظل قائمة طالما كان هناك فكر فلسفي. والسؤال المطروح دائماً هو: هل تتفلسف من أجل التفلسف أم من أجل خدمة الحياة والمجتمع؟ ولم يقتصر الأمر في هذا الصدد على الفلسفة وحدها وإنما انسحب على كل الإنتاج الفكري بصفة عامة. فالمشكلة قائمة كذلك في الأدب وفي الفن وفي غيرهما من مجالات فكرية أخرى.

ولكن يبدو أن المجتمعات المعاصرة لم تعد تحتل هذا الترف الفكري المتمثل في الفكر النظري والذي يبدو بعيداً عن حياة الناس واهتماماتهم، الأمر الذي يعنى أن يكون لكل الأنشطة الفكرية للإنسان هدف أصيل يتمثل

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الأزهر الشريف. ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية وزير الأوقاف.

فى خدمة الحياة وتطويرها والارتقاء بها، وإلا فإن المجالات النظرية البحتة التى لا تريد أن تنزل إلى دنيا الناس ستحكم على نفسها بالفناء والزوال.

وبهذه المناسبة نحى قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة على اهتمامه بهذا الموضوع اهتماماً كبيراً، الأمر الذى دفعه لأن يجعل من توظيف الفلسفة فى خدمة قضايانا القومية فى ظل التحديات المعاصرة موضوعاً للمؤتمر الدولى الأول للقسم. وهذه بداية لسلسلة مؤتمرات قادمة تبشر بالخير وتخرج بالفلسفة من الدائرة الضيقة التى أريد لها أن تُحصَر فيها، ولا أقول التى حصرت نفسها فيها، لأن طبيعة الفلسفة غير ذلك تماماً. وإن إلقاء نظرة سريعة على عناوين البحوث المقدمة إلى المؤتمر تدل على أفق واسع وثرء فكرى يغطى كل الأبعاد.

وإذا كانت أقسام الفلسفة، التى من مهامها الجليلة حمل رسالة التنوير فى المجتمع، لا تقوم بمواجهة التحديات المعاصرة، فمن الذى سيتولى القيام بهذه المهمة؟

وحتى يمكن أن ننتقل بالفلسفة من النظر إلى التطبيق على نحو سليم أعتقد أنه لابد لنا هنا من خطوتين أساسيتين هما:

أولاً :- الانفتاح على كل الثقافات والحضارات. وهذا الانفتاح يعنى الحوار مع هذه الثقافات للاستفادة مما لديها من إيجابيات.

وقد كان الفيلسوف العظيم ابن رشد سباقاً إلى جعل الإطلاع على ما لدى الآخرين من ثقافات واجباً شرعياً يفرضه الدين.

ثانياً :- النقد الفلسفى للفكر السائد فى المجتمع والفكر الوافد لتبنى ما فيهما من إيجابيات والتنبية إلى ما يشتملان عليه من سلبيات لا تخدم تطوير فكرنا ولا مسيرة حضارتنا. وهذا ما نبه إليه ابن رشد أيضاً.

● الفلسفة والمجتمع :

وإذا كانت الفلسفة ينبغى أن تكون فى خدمة المجتمع فهل يعنى ذلك أنها لابد أن تغير مسارها الذى سارت فيه منذ القديم؟ أو يعنى أنها لا مفر أمامها من أن تترك مكانها لمجالات أخرى تكون أَلصق منها بالمجتمع والتحديات التى تواجهه؟

وهل صحيح أن الفلسفة أهملت في السابق قضايا المجتمع وهموم الحياة؟
لقد تنبأ البعض في العصر الحديث بأن علم الاجتماع سيحل محل الفلسفة.

ولكن هل أصبح موضوع المجتمع حقيقة هو الموضوع الشامل في العصر الحديث؟ ألا يزال الفرد - بوصفه جزءاً من المجتمع - يحتل مكانه في بؤرة الفكر كما كان الحال في السابق أيضاً؟

ألا يدور الأمر - كما كان في السابق أيضاً - حول دور أساسي للفرد يستطيع من خلاله أن يشارك مشاركة فعالة في تشكيل المجتمع عن طريق نظم تربية هادفة ومن خلال النهوض بالعلم وبالفن، أى من خلال الحضارة؟ إن الحضارة من شأنها أن توفر للفرد أكبر قدر من الحرية يضمن له أن يبدع ويؤثر في مجتمعه. والحضارة - كما قيل بحق - من طبيعة الإنسان، بل يمكن القول إن الحضارة هي حياة الإنسان. وجذور الحضارة - أى حضارة - تكمن في الدين.

وليس هناك مجتمع قادر على الحياة بصورة حقيقية بدون حضارة ودين؟

صحيح أن مجرد الدراسة لتاريخ الفلسفة والأفكار الفلسفية يمكن أن يكون اشتغلاً بأمور نظرية لا تأتى للحياة إلا بالنفع القليل. ولكن لا ننسى أن الفلسفة الكبار في التاريخ قد مارسوا تأثيراً كبيراً على حياة عصورهم وعلى العصور اللاحقة أيضاً. ومن خلال ذلك كانوا فاعلين على المستوى الحضارى ومؤثرين على نحو لا تخطئه العين على حياة مجتمعاتهم. وعندما ينادى فيلسوف من الفلاسفة بالفكر النقدى المستقل فإنه بذلك يؤكد ضرورة الارتباط بين الفلسفة والحياة.

وعندما تحدث هيراكليت عن التغيير المستمر للحياة معبراً عن ذلك بأن المرء لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين، لم يكن مجرد فيلسوف نظرى، بل كان فيلسوفاً يعبر عن واقع الحياة المتجددة دوماً. وحتى الفلاسفة الذين عرفوا بفكرهم النظرى الجاف مثل الفيلسوف الألمانى الشهير "كانط" قد اهتموا اهتماماً فائقاً بالمعارف الأساسية للأخلاق والتسامح والسلام والقانون الدولى على نحو يجعل أفكاره في هذا الصدد تبدو حديثة تماماً وتجب على كثير من الأسئلة التى تطرح في عصرنا الحاضر.

ومن هنا يمكن القول بأنه لم تكن هناك فلسفة حقيقية في التاريخ عزلت نفسها تماماً عن الحياة على نحو مطلق.

وعندما نهتم اليوم بتوظيف الفلسفة من أجل خدمة الحياة وترقيتها - وهذا أمر ليس محل اعتراض - فإنه لابد لنا من إعادة النظر في الاتهام الموجه إلى الفلسفة بأنها مجرد تأملات نظرية لا تخدم الحياة ولا تحرك المجتمع. فالدراسة المتأنية للمواريث الفلسفية وما كان لها من تأثير - وإن كان في كثير من الأحيان تأثيراً غير مباشر - تبين لنا أن هذا الاتهام فيه كثير من التعميم المجحف، وفيه كثير من الظلم للفلسفة والفلاسفة على مر التاريخ. ومن ناحية أخرى لا يجوز لأى تطور فلسفى أن يؤكد على مصلحة المجتمع على حساب فردية الفرد الذى هو - من ناحية - جزء فاعل فى المجتمع، ومن ناحية أخرى سيظل فى بؤرة الاهتمام الفلسفى بما له من جوانب اجتماعية وبيولوجية وعقلية وروحية ونفسية وحضارية .. إلخ. ولا يجوز لنا أن نتجاهل أن إبداعات المبدعين تنطلق أساساً من عبقرية الأفراد الذين يسبقون عصورهم ويرتادون الطريق لمجتمعاتهم، ويؤثرون بالتالى على حياة هذه المجتمعات فى شتى الاتجاهات.

● خاتمة :

وإذا جاز لنا أن نلخص فى كلمات قليلة بعض ما سبقت الإشارة إليه فإننا نشير إلى أن الفلسفة والحياة يلتقيان فى عقل الفيلسوف المبدع الذى يثرى بتأملاته الفلسفية الإبداعية ليس فقط حياته هو، بل حياة مجتمعه أيضاً. والفلسفة بهذا المعنى تبحث باستمرار عن قضايا جديدة وإجابات جديدة.

وإذا كانت الحضارة من شأنها أن تساعد الفرد عندما توفر له الحرية للتفكير النقدى والإيجابى من خلال نظم تربوية هادفة فإن الفرد من ناحية أخرى يثرى بالتالى حضارته عن طريق فكره وعمله، وعن طريق حياته الخلاقة، ويسهم بذلك فى حيوية هذه الحضارة.

فالطبيعة الحقة للإنسان - كما سبق أن أشرت - تتمثل فى الحضارة، وذلك على النقيض من الطبيعة المحدودة لبقية المخلوقات. وبهذا المعنى فإن الفلسفة - وكذلك الفن والعلم والدين وكل شكل من أشكال الفكر الخلاق والعمل المبدع - تعد جزءاً لا يتجزأ من الحضارة التى هى الموطن الحقيقى للحياة.

ثانياً : أولوية العمل على النظر

أ.د. حسن حنفي (*)



1- هل للنظر أولوية على العمل ؟

أما الدعوى النقيضة، للنظر الأولوية على العمل، فإنها دعوى تظهر في لحظات تاريخية معينة عندما يستحيل العمل ثم يأتي النظر تعويضاً عن هذا العجز، وتفرغاً للطاقة في ميدان آخر أكثر أمناً. عندما تنسد طرق العمل لا تجد الطاقة أمامها إلا أن تظهر في النظر كطريق فرعى حتى ينزاح السد، وتعود الطاقة إلى مسارها الطبيعي في العالم من خلال الفعل الإنساني.

في الحضارة الإسلامية صحيح أن أول ما نزل من القرآن ﴿أَقْرَأْ﴾، ولكن القراءة لا تعنى التعرف على الخطوط، قراءة المکتوب. فقد كان جبريل يعلم أن الرسول أمى لا يقرأ ولا يكتب. إنما القراءة هي التعرف على أفعال الله في الطبيعة ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾﴾. والعلم فعل التعليم ﴿أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾. والنظر في القرآن ليس مجرد تأمل ومعرفة نظرية بل هو إِبْصَار ونظر بالعين. ليس فكراً مجرداً بل هو إعمال للحس، نظر للطبيعة والناس. وهو بداية السلوك والتوجيه في العالم، وليس التأمل النظري الخالص. النظر هو الإِبصار ﴿وَتَرَبَّيْنَاهُمْ نِعَظْرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾، والنظر في الطبيعة أيضاً للاعتبار ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾، والنظر إلى الحيوان ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾،

(*) أستاذ الفلسفة المتفرغ بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

والله أيضاً ينظر كيف يعمل الناس ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾. فالنظر علم، والله عالم، والإنسان عالم. وهو أيضاً نظر في الآثار كعظة وعبرة، تنظر النفس ماذا قدمت ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾. والنظر إلى سنن المجتمع والتاريخ ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ﴾. وهو أيضاً انتظار كما أول المعتزلة ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٦٦﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٦٧﴾﴾ أى منتظرة الثواب أو العقاب، وذلك مثل انتظار الساعة وانتظار النعيم وانتظار العذاب. وهو نفس الاشتقاق ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٦٨﴾﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ﴿٦٩﴾﴾⁽¹⁾.

ودعوة القرآن إلى طلب البرهان ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦١﴾﴾، إنما هو تحدى لاستحالة وجود البرهان على الكذب والبهتان. وعندما يدعو القرآن إلى التعقل ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ وإلى التفكير ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ فإن القصد هو الاعتبار والعظة أى دلالة الواقع للاستفادة به فى الحياة العملية وليس تشييد بناء نظرى خالص كبديل عن الواقع. المرة الواحدة الذى بها فعل "فكر" يقرن بالقرار وبالفعل ﴿إِنَّهُ فَكَرَ وَقَدَّرَ﴾، والباقى كله "التفكير"، أى التدبر فى آيات الله فى الكون وهى أغلب الاستعمالات ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽²⁾. والتفكير فى خلق السموات والأرض ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. والتفكير فى الناس ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ حِجَّةٍ﴾. والتفكير فى النفس ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾. والتفكير فرادى وجماعة ﴿أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَيْ وَفَرْدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾. وقد يكون التفكير فى التاريخ وأحوال الأمم والشعوب بعد سماع قصص الأنبياء ﴿فَأَقْصَصَ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾. فلا يوجد تفكير نظرى. إنما التفكير تفكير فى شيء.

(1) ورد لفظ "نظر" ومشتقاته فى القرآن (129) مرة أكثرها بمعنى الإبصار.

(2) ورد لفظ "فكر" ومشتقاته فى القرآن (28) مرة غالبها بمعنى التفكير فى الآيات.

وقد ورد لفظ "العقل" فى القرآن أكثر الاستعمالات فى صيغة استفهام استنكارى ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، وفى المضارع أكثر من الماضى، كحقيقة ثابتة أبدية وليست كحقيقة زمانية ماضية. وبالإضافة إلى الصيغة الاستفهامية الاستنكارية هناك صيغة التمنى ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، والصيغة الشرطية ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾. والأهم هو الموضوع الذى يفكر فيه العقل. يأتى كلام الله أولاً ثم الآخرة والطبيعة ثم الأحداث التاريخية والمجتمع، ثم الأفعال والأمثال والوصية. ويتطلب العقل الفعل وعدم أمر الناس بالبر دون فعل ذلك ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ﴾. والعقل النظرى هو الذى يوجه العقل العملى ويمنع من الضلال ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾. وهو الذى يمنع من الهلاك يوم القيامة ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾⁽²⁾.

وإذا صح ما يرويه الصوفية من أن "أول ما خلق الله خلق العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتى وجلالى ما خلقت إلى أعز منك" فإن العقل هنا هو العقل العملى، العقل الإرادى الذى يطيع. وطلب الحديث عدم التفكير فى ذات الله والتفكر فى آثاره ومخلوقاته إنما هى دعوة إلى التفكير فى الطبيعة من أجل اكتشاف قوانينها والسيطرة عليها من أجل إعمارها، والتوجه إلى ما هو أنفع وأكثر يقيناً. فخير الواحد يعطى معرفة ظنية ولكنه يؤسس عملاً يقينياً.

والفكر تفكر أى فكر منعكس على الذات، تأمل وتدبر. الفكر تفكير فى النفس وهو التفكير. وهو أيضاً تفكر فى الطبيعة والكون⁽³⁾.

(1) ورد لفظ "عقل" فى القرآن (49) مرة، 29 منها استفهام استنكارى، والماضى مرة واحدة. ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

(2) كلام الله (10)، الآخرة، الطبيعة (3)، حوادث، مجتمع (2)، أفعال، أمثال، وصية (1).

(3) استعمل لفظ "فكر" فى الحديث (10) مرات.

وقد ورد لفظ "عقل" فى الحديث بمعناه الاشتقاقى الحسى عقل البعير أى ربطه. فالعقل رباط وعلاقة وليس عقلا بلا رباط يهيم فى أى واد. هو عقل موجه نحو غاية. وفى غياب العقل يكون البله والجنون والأسر. والصبية والحيوانات لا تعقل. والنساء ناقصات عقل طبقاً للرواية المشهورة "ناقصات عقل ودين" وتمرد عائشة عليه بأنها أعقل النساء. والعقل للكلمات وللكتب أى للوحى المقروء أو المدون. ويفهم بالعقل والقلب. والعقل للشعائر والعبادات لفهم دلالاتها ومقاصدها. وأفضل إنسان ما اجتمع فيه العقل والنسك⁽¹⁾.

وهو ما اتضح أيضاً فى علم أصول الدين عندما جعل المتكلمون موضوع العلم ليس الذات الإلهية بل الطبيعة والنظر فى ظواهرها ومكوناتها وجواهرها، وحركاتها وعللها. وبعد ذلك تأتى الأدلة على وجود الله. فالنظر فى الطبيعة سابق على النظر فى الله، والبحث فى المحسوس سابق على البحث فى المعقول. ومشاهدة المرئى سابق على اللامرئى الذى لا يعرف إلا عن طريق قياس الغائب على الشاهد. بل إن نظرية الذات والصفات والأفعال، لب النسق الأشعرى، إنما تقوم على قياس الغائب على الشاهد، قياس الذات الإلهية على الذات الإنسانية، فى الإنسان حقيقة وفى الله مجازاً. فالإنسان عالم قادر حى سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة والله كذلك بالمجاز كما قال ابن الأيادى اللغوى قديماً وكما يروى الأشعرى فى "مقالات الإسلاميين". والنبوة فعل فى التاريخ وحركة فيه، وتحقق لحقائقها فى توالى الأزمان. ليست النبوة فقط معرفة نظرية بل تحقق عملى وحركة تاريخية تساعد على تقدم الشعوب. والمعاد ليس مجرد إيمان بالبعث والنشور بل هو استعداد له بالعمل الصالح. والإيمان والعمل والإمامة كل ذلك يشير إلى تحقق الوحى فى التاريخ، فى الفرد والجماعة، فى المواطن والدولة.

وفى أصول الفقه، وبالرغم مما يبدو على الأدلة الشرعية الأربعة، الكتاب،

(1) ورد لفظ "عقل" فى الحديث حوالى (150) مرة، نصفها للبعير وبعضها للنساء والصبيان والمجانين.

والسنة والإجماع والقياس من طابع استدلالى إلا أن الكتاب نشأ فى المكان والزمان، فى "أسباب النزول" و"الناسخ المنسوخ". الواقع يسأل والوحى يجيب⁽¹⁾. والسنة أيضاً التحقق النموذجى الأول للوحى فى الواقع، وللشريعة فى المجتمع، وللنبوة فى الدولة. والإجماع أمة فى التاريخ، وشعوب فى الزمان والمكان. لكل إجماعه طبقاً لظروف العصر دون إلزام اللاحق بالسابق. والاجتهاد بالرغم مما يبدو عليه من طابع استدلالى، استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها اليقينية إلا أنه يقوم على التعليل، تعليل الأفعال ومعرفة مكوناتها وعللها. والأشكال الحرة للقياس مثل الاستحسان والاستصلاح والاستصحاب إنما تعتمد على المصالح المرسله فى العالم خارج العقل تحقيقاً لمنافع الناس.

وعرض له الحكماء أيضاً فى الأخلاق التأملية مثل ابن سينا ومسكويه. وهى فى الحقيقة أخلاق نظرية طبقاً لقسمة قوى النفس إلى ثلاث: القوة الشهوية وفضيلتها العفة، والقوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، والقوة العقلية وفضيلتها الحكمة. ومن التوازن بين هذه القوى تنشأ فضيلة رابعة هى العدالة. وأعلاها الحكمة. وبصرف النظر عن مصدر هذه القسمة، أفلاطون أو غيره إلا أنها عرضت على العقل فقبلها، والعقل أساس النقل. وهو القاسم المشترك بين القرآن واليونان، بين الشريعة والحكمة، بين الدين والفلسفة. فى الظاهر تبدو الأخلاق نظرية تأملية. وفى الحقيقة هى أخلاق عملية تبدأ من النفس كى تنتهى إلى تقوى القلب.

وبالرغم من أن المدينة الفاضلة عند الفارابى يتربع على قمته الملك الفيلسوف والنبي والإمام ويقع فى قاعدتها العمال والفلاحون والصيادون، وما بينهما الجند والعلماء إلا أن ذلك نوع من تقسيم العمل، والتدرج فى السلطة. الكل عمل سواء من يعمل بعقله أو من يعمل بيده.

(1) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن ج 1 التراث والعصر والحداثة، دارقباء، القاهرة 1998 / ص 17 - 56.

إن المعرفة الإشراقية عند الحكماء أو النور الذى يقذفه الله تعالى فى القلب عند الصوفية ليست معرفة نظرية خالصة بل هى نتيجة لأعمال القلوب، وتصفية النفس. فالعمل يسبق النظر. ومن أراد أن يعرف مثل معرفتنا فليجرب مثل تجربتنا كما قال الغزالى فى "المنقذ من الضلال".

وفى العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، إثنان منها عمليان، السيرة والفقه، وثلاثة منها نظرية، القرآن والحديث والتفسير. وهى نظرية فى الظاهر عملية فى الباطن. فالقرآن رسالة عملية للفعل والتحقق وحمل الأمانة وأداء الرسالة. وقد تم جمعه وترتيبه بفعل البشر. والحديث تفصيلات وإيضاحات عملية للقرآن. جمعه الرواة. ومن شروط الرواية تطابق النظر مع العمل عند الراوى. والتفسير لا يهدف فقط إلى إعطاء مزيد من المعلومات التاريخية أو اللغوية أو التشريعية عن القرآن بل يهدف إلى توجيه الأمة وإصلاحها كما هو الحال فى تفسير "النار" لرشيد رضا، و"ترجمان القرآن" لأبى الأعلى المودودى، و"فى ضلال القرآن" لسيد قطب.

والعلوم العقلية الرياضية والطبيعية الخالصة تبدو فى الظاهر أبنية معرفية وهى فى الأصل علوم عملية. فالحساب إنما نشأ لضبط الموارث، والهندسة لبناء المساجد، والفلك لمعرفة مواقيت الصلاة والحج والاهتداء بالنجوم فى الأسفار. ونشأ الطب لمعالجة جرحى الفتوحات، والكيمياء لصناعة الأدوية، والطبيعة لصناعة السلاح.

وفى الحضارة اليونانية، لم يضع فيثاغورث فقط أسس علم الحساب بل كان صاحب نحلة صوفية عملية تقوم على التطهير. ونظرية المثل عند أفلاطون تبدو فى الظاهر نموذجاً لأولوية المعرفة على الوجود مع أنها استقراء للكليات من الجزئيات طبقاً للجدل الصاعد كما هو الحال فى الفن المصرى القديم الذى نقله أفلاطون إلى نظرية المعرفة وعلاقتها بالوجود.

بل إن المنطق الذى يعتبر خالدة أرسطو وأعظم ما عبر عن عبقرية اليونان إنما هو تجريد لممارسات السوفسطائيين وتنظير لجدل سقراط معهم،

وتحليل لأشكال القول دون مضمونه. وهو مرتبط بأشد الارتباط بخصائص اللغة اليونانية كما لاحظ المسلمين منذ الشافعي في "الرسالة" حتى ابن تيمية في "الرد على المنطقيين" و "نقض المنطق".

ولا فرق بين الطبيعيات والإلهيات. فهما علم واحد يتجاذبه جدل السلب والإيجاب. المقولات واحدة، الحركة والسكون، الجوهر والعرض، الصورة والمادة، القوة والفعل، مرة إثباتاً للطبيعة ونفيًا لما بعد الطبيعة فتنشأ الطبيعيات، ومرة نفيًا للطبيعة وإثباتاً لما بعد الطبيعة فتنشأ الإلهيات.

وترجع أولوية النظر على العمل إلى نزعة معرفية إشرافية صوفية خالصة بدأها أفلوطين عندما اعتبر أن الفعل ضعف في التأمل، يفيض عن الواحد بفعل التأمل وليس بفعل الخلق. وربما كان ذلك رد فعل على المسيحية ووقوعها في التشبيه، الله المشخص والخلق بالفعل. وربما كان أثرًا من آثار الغنوصية الشرقية.

واستمر في هذه الدعوة أوغسطين باحثًا عن الحقيقة سواء في حواراته الفلسفية أو في تنظيره للعقائد المسيحية. وأوغسطين بعد تحوله إلى المسيحية كان يعرف الحقيقة مسبقًا، ثم استخدم ثقافته الأدبية والفلسفية لتبريرها. كان هدفه عملياً وليس نظرياً، الدفاع عن المسيحية ضد الشكاك والمانويين والدوناتيين والوثنيين وكل خصوم الإمبراطورية الرومانية. فقد كان مفكر السلطان.

واستمر هذا التيار الإشرقي الأفلاطوني طوال العصر الوسيط المتقدم عند القديس بوناغنتورا في "طريق الروح إلى الله". وتحول إلى نزعة صوفية خالصة تبدأ بمجاهدة النفس وتصفية القلب. فالعمل شرط النظر. وتحول إلى شعار "الإيمان باحثاً عن العقل" عند القديس أنسيلم، الإيمان أولاً ثم البرهان ثانياً، مما يقتضى أيضاً تصفية القلب قبل صفاء الذهن⁽¹⁾.

(1) انظر ترجماتنا لمحاورة "المعلم" لأوغسطين و "الإيمان باحثاً عن العقل" لتوما الإكويني و "الوجود والماهية" لتوما الإكويني في "نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1968. انظر أيضاً: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة 1990، ص 235-245.

ثم بدأ عصر الإحياء فى القرن الرابع عشر، إحياء الآداب القديمة، تخلصاً من الفلسفة المدرسية والعقائد المسيحية وعوداً إلى الأساطير اليونانية وعظمة الإنسان. لم يكن نظرية فى المعرفة بقدر ما كان نهضة حضارية جديدة لإنهاء العصر الوسيط وبداية فجر العصور الحديثة.

وكان الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر أيضاً ليس فقط نقداً للعقائد "الكاثوليكية" بل احتجاجاً دينياً على القديم وسلطة التراث والتوسط بين الإنسان والله، واضعاً بدائل مضادة، الكتاب وحده، حرية التفسير، والكتاب المقدس باللغة الوطنية، وحرية المسيحى، والعلاقة المباشرة بين الإنسان والله، والبساطة فى بناء الكنائس دون بقايا الوثنية الرومانية القديمة. كانت البروتستانتية مرحلة فى مسار التاريخ، وتحولاً فعلياً فى الوعى الأوروبى.

وأخيراً جاء عصر النهضة فى القرن السادس عشر ليغير ليس فقط مصدر المعرفة، من القديم إلى الجديد، ومن بطليموس إلى كبلر وجاليليو ثم إلى نيوتن، ومن النقل إلى العقل، ومن النفس إلى البدن بل ليغير مسار التوجه الحضارى العملى من العود إلى الماضى إلى التوجه نحو المستقبل بعد أن كسب المحدثون المعركة ضد القدماء فى الفكر والأدب والفن والعلم وفى كل مظاهر النشاط الإنسانى⁽¹⁾.

وفى بداية العصور الحديثة أسس الوعى الأوروبى مشروعه المعرفى فى "الكوجيتو" الديكارتى "أنا أفكر فأنا إذن موجود". وبدأ الاعتزاز بالمعرفة الجديدة و"العلم الجديد"، و"العلوم الجديدة" و"الأورجانون الجديد"، والتحقق من صدق هذه المعارف باتفاقها مع العقل ومع الطبيعة. والحقيقة أن هذا المشروع المعرفى الضخم إنما كان الهدف منه السيطرة على الطبيعة وتأسيس المجتمع المدنى من أجل السيطرة على العالم. فقد واكب ما سُمى بالكشف الجغرافى منذ أواخر

(1) انظر: مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة 1990، ص 235-245.

القرن الخامس عشر بعد سقوط غرناطة ونهاية فترة الحكم الإسلامي في المغرب مع بني الأحمر وبدايته في المشرق مع محمد الفاتح. لم يكن مشروعاً نظرياً خالصاً بل كان وراء الإلتفاف حول القارات من البحار والمحيطات بعد أن فشل الدخول إلى القلب عن طريق البحر الأبيض المتوسط كبحيرة شبه مغلقة. وتم الإلتفاف حول نصف الكرة الغربية من الشرق من الساحل الأطلسي ثم الاندفاع نحو الغرب حتى الساحل الغربى على المحيط الهادى. ثم تم الاندفاع جنوباً حول أفريقيا ثم شرقاً إلى جنوب شرق آسيا ومن ثم الاستيلاء على العالم القديم كله فى أفريقيا وآسيا. العقل المطلق والسيطرة المطلقة صنوان. والعقل الشامل والحكم الشامل قرينان. وكان ذلك كله لخدمة التجارة عبر البحار فى العصر التجارى ما قبل المرحلة الرأسمالية⁽¹⁾.

ثم تحول العقل من أداة معرفية ومنهج للكشف إلى عقل اجتماعى يفجر الأنظمة السياسية اللاعقلية مثل الأنظمة الكنسية والملكية. فقامت الثورة الفرنسية بعد أن تحول العقل إلى تنوير، والتنوير إلى ثورة. واكب العقل الملكيات، وواكبت الثورة الجمهوريات، وكا عرض ماركوز فى "العقل والثورة". ووضع العقل مُثل التنوير، الحرية والإخاء والمساواة والعدالة الاجتماعية والطبيعة والتقدم، أفضل ما أخرج الوعى الأوروبى للإنسانية.

وكما امتد العقل من الإنسان إلى المجتمع امتد مرة ثانية من المجتمع إلى التاريخ وتحول إلى عقل تاريخى مكتشفا قانون التاريخ ومسار التقدم. وأصبح لكل شىء عند هيجل تاريخ، الفلسفة والدين والفن والجمال. وأصبح تاريخ العالم هو قضاء العالم. فيه يتحقق كل شىء، ويصدر الحكم على كل شىء⁽²⁾.

ثم جاء القرن العشرين ليكمل المشروع المعرفى الغربى فى الظاهريات.

(1) انظر دراستنا: استراتيجية الاستعمار والتحرير، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة 1998، ص 211-228.

(2) هى عبارة هيجل الشهيرة: Weltgeschichte ist Weltgericht

والظاهريات فى تأويل آخر نزعة إشراقية تطهيرية. فالقاعدة الأولى "الرد" أو "التوقف عن الحكم" ἐποχή أو إخراج الواقع المادى خارج دائرة الانتباه هى إبعاد للعالم وزهد فيه حتى يظهر عالم الماهيات وينكشف فى النفس. فالحقيقة كشف ἀλέτεια كما يقول تلميذه هيدجر مطبقاً منهج الأستاذ. والوجود إنارة. كما أن هوسرل فى أواخر حياته، فى المرحلة الثالثة من فلسفته منذ "التجربة والحكم" عاد إلى العالم تأكيداً على شعار الفينومينولوجيا، "العود إلى الأشياء ذاتها"، والبحث عنها فى التجارب السابقة على الحمل المنطقى. كما أن المخطوطات التى تركها والمصنفة تحت حرف k تعطى وجهة نظر أخلاقية دينية صوفية للعالم، ونظرة إيمانية مسيحية قلبية مما دفع عديد من الأنصار إلى تأسيس فينومينولوجيا الدين⁽¹⁾.

وظهرت دعوات عنصرية فى الغرب تدعى أن الغرب وحده هو القادر على التنظير، والبحث المعرفى الخالص دون أدنى اهتمام عملى مصلحى نفعى. البحث عن الحقيقة المجردة مثل النقطة فى الهندسة التى لا طول ولا عرض ولا عمق لها. وهى فى نفس الوقت أساس الهندسة.

جعل ماكس فيبر التنظير Rationalization خاصية فريدة فى الوعى الأوروبى بعد أن درس تاريخ الأديان واكتشف الطابع العملى لديانات الشرق. ومن ثم فالماركسية بنقدها النظرى نزعة غريبة على الفلسفة الغربية. والبحث عن الأنماط المثالية Ideal Types هو البحث فيما يتحكم فى العالم. النظر سلطة، والعمل ضعف. والحقيقة أن ماكس فيبر يريد السلطة أى يريد العمل عن طريق النظر كعمل غير مباشر وليس عن طريق العمل المباشر أى الممارسة الفعلية.

(1) انظر رسالتنا:

L'Exégèse de la Phénoménologie, L'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux, Paris 1966, Dar al-Fikr al-Arabi, Le Caire 1977, pp.430-458.

وسار في نفس التيار هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا المعاصرة عندما جعل التنظير Theoretization صفة خاصة في الوعي الأوروبي، البحث عن الحقيقة المجردة، وبالنظر المجرد عن مثال أفلاطون والماهية الخالصة مع أن مثال أفلاطون هو الخير، وهي مقولة عملية. لذلك اعتبر أفلاطون مؤسس الفلسفة وليس سقراط لأنه شابته النزعة الأخلاقية. واعتبر سقراط أقرب إلى الشرق منه إلى الغرب. فالشرق أخلاقي عملي صوفي ديني في حين أن الغرب معرفي نظري عقلي "علماني".

وقد تزدهر الدراسات الصورية الخالصة في المنطق والرياضة في النظم الشمولية نظرا لصعوبة التعرض للواقع الاجتماعي والسياسي خوفا من الاضطهاد. فآثر العقل الاتجاه نحو العلوم الصورية الخالصة كما كان الحال في بولندا إبان الحكم الشيوعي. فالنظر هروب من العمل وتعويض عنه. كما ازدهرت الرياضيات في أواسط آسيا بعد أن توقفت الفتوحات وضعفت الخلافة، ولم يعد ينشغل الناس بهوموم الدنيا. ولم يعد أمامهم إلا أمور الآخرة، النظريات الخالصة في العلوم أو تمنى الفوز والنجاة في التصوف أو "الحكمة المتعالية" و"مشاهد الربوبية" كما هو الحال عند صدر الدين الشيرازي.

والآن غابت فلسفات العقل وفلسفات الفعل معاً ولم يعد الوعي الأوروبي يعطى شيئاً. فبعد تحطيم العقل وسيادة اللامعقول، ظهرت التفكيكية لتقضى على ما تبقى من وظيفة للعقل وفككته وقضت على التمرکز حول العقل Logocentricity وكل ما أبدعه العقل من قانون ونظام. وتأتى ما بعد الحداثة أيضاً لتقضى على كل شيء، العقل والفعل والبدائية من الصفر بعد أن تنبأ نيتشه بعصر العدمية الشاملة.

ويبدأ الفعل من جديد خارج الوعي الأوروبي في حركات التحرر الوطني وفي الصحوة الإسلامية وفي حركات المقاومة لما تبقى من احتلال استيطاني في فلسطين وجنوب لبنان، بعد انتهاء النظام العنصري من جنوب أفريقيا الذي في نفس العام قسمت فيه فلسطين 1948، بعد تقسيم الهند في 1947 واحتلال كشمير وما زالت محتلة حتى الآن.

ربما انتهى العقل والفعل من الغرب، وبدأ الفعل فى الشرق قبل أن يزدهر العقل تأكيداً على الكوجيتو العملى فى الشرق فى مقابل الكوجيتو النظرى فى الغرب. وإذا كان المشروع الغربى قد بدأ بالعقل والسيطرة فإن المشروع الشرقى قد بدأ بالفعل والتحرر. لذلك يشتد عليه الآن الحصار والغزو والتهديد والتهميش حتى تظل السيطرة للغرب باسم ثورة المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات، وصراع الحضارات ونهاية التاريخ.

فهل يعى العرب فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

2 - أولوية العمل على النظر :

هو اختيار رئيسى فى كل حضارة. وهو الاختيار وراء قيامها وانتشارها قبل أن تهزم وتتوقف، فيتحول الهم العملى إلى هم نظرى. هو الاختيار الذى يبنى الدول ويقيم العمران كما حدث فى عصر الفتوحات الإسلامية الأولى⁽¹⁾. لذلك تظهر أمور المعاد النظرية فى لحظات الضيق والعجز كما ظهرت فى تاريخ بنى إسرائيل أثناء الأسر البابلى، وفى المسيحية أثناء سيطرة اليهود والرومان فى فلسطين، وعند الصوفية عندما استحالت المقاومة الفعلية بعد استشهاد أئمة آل البيت وسيطرة آل عثمان. وفى لحظات الخلاص تعود هذه الأخرويات، من الخيال إلى الواقع، ومن عالم التمنى إلى عالم الفعل، وتحرك الناس نحو الخلاص القريب كما هو الحال فى المهديّة والمشيانية ولدى فرقة الأنابابتست Anabaptism ولدى الحركات الألفية Millenarianism التى تعتقد بظهور المخلص كل ألف مرة والتى كان يتنسب إليها نيوتن.

وفى اللغة العربية يتشابه لفظا "علم" و "عمل". يتكونان من نفس الحروف ع، ل، م. ومعهما لفظ ثالث "عالم" أى الكون مع إضافة أ ممدودة بعد العين دلالة

(1) يُروى أن إبراهيم باشا وهو فى الشام أرسل لوالده محمد على كتاباً فى التاريخ وجده هناك كى يقرأه ويستفيد منه. فأرسل إليه محمد على قائلاً: أنت تقرأ التاريخ، أما أنا فأصنع التاريخ.

على الأفق والاتساع. وبتأويل من نوع ابن عربى أو هيدجر، العلم والعمل والعالم أبعاد ثلاثة لحقيقة واحدة: النظر، والعمل، وميدان التحقق.

وقد ورد لفظ العمل فى القرآن مئات المرات. ومن حيث الاشتقاق ذكر العمل فعلاً أكثر منه اسماً مما يدل على أن العمل فعل⁽¹⁾. والمخاطب الجمع أكثر الصيغ للدلالة على الخطاب⁽²⁾. وأكثر الأزمنة المضارع مما يدل على أن الفعل حقيقة مستمرة⁽³⁾. وفى الاسم، الجمع أكثر من المفرد مما يشير إلى العمل الجماعى⁽⁴⁾. والإضافة إلى الضمير، خاصة ضمير الجمع أكثر من غير المضاف. وكذلك الأمر فى اسم الفاعل⁽⁵⁾.

ومن حيث المضمون يدفع القرآن الكريم نحو العمل ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾. وقد ورد لفظ "العمل" فى القرآن مئات المرات ليفيد ارتباط الإيمان بالعمل الصالح ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، وأن فوز الإنسان فى الآخرة بالعمل الصالح ﴿وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ أَحْسَنُ﴾، وأن العمل الصالح له قيمته فى ذاته بصرف النظر عن الإيمان والكفر ﴿لَعَلَّيْ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾⁽⁶⁾. الاستحقاق قانون جزاء الأعمال ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾، والإنسان مسئول عنه ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. ويتم فى وقته المحدد كالصلاة ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ

(1) اسم (71)، اسم فاعل (13).

(2) الصيغ الفعلية: تعملون (83).

(3) المضارع: يعملون (56)، يعمل (14)، نعمل (6)، أعمل (4)، تعمل (2). الماضى:

عملوا (73)، عملت (5)، عملتم، علمته (1). الأمر: إعملوا (9)، إعمل (2).

(4) أعمالهم (27)، أعمالكم (9)، عمل (17)، عمله (5)، عملكم (4)، عملهم، أعمال (2)، عملى (1).

(5) عاملين (عاملين) (8)، عامل (عاملة) (5).

(6) ورد لفظ "عمل" ومشتقاته (359) مرة منها ارتباط الإيمان بالعمل الصالح (73).

فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ ﴿١﴾، والعمل عمل اليد ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾. وهو عمل فى الأرض ﴿وَيَسْتَخْلِفْكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾. وعمل فى البحر ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾، ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾. والقول والإيمان والعمل شىء واحد ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾، والعمل فردى ﴿وَلَنَّا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلَكُمْ﴾؛ لأن المسئولية فردية، والجزاء فردى، والاستحقاق فردى. فالعمل عمل الفرد. الدعوة إلى العمل صريحة وواضحة فى القرآن ﴿قُلْ يَقَوْمِ أَعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ﴾، ﴿لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾، ﴿فَاعْمَلْ إِنَّا عَمِلُونُ﴾.

ويظهر فى القرآن لفظ "فعل". العمل أقرب إلى العمل فى الخارج والتأثير فى العالم، فى حين أن الفعل أقرب إلى العمل الذاتى، التعبير عن جوهر الذات ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا بِالْمَعْرُوفِ﴾. وهو ما يوجد أيضاً فى اللغات الأجنبية فى التمييز بين العمل Action، والفعل Act. وترد معظم استعمالات لفظ "فعل" فى القرآن بمعنى سلبى لتطهير الذات⁽¹⁾. وهى أفعال الظالمين والسفهاء والمبطلين والكافرين والجاهلين والضالين والمجرمين والخاسرين والصاعرين والنادمين. فى حين أن الأفعال الإيجابية قليلة، أفعال المتقين والصابرين⁽²⁾. وهى أيضاً أفعال فردية، أصحابها مسئولون عنها. والله يفعل أيضاً بعقابهم كما فعل بعباد وثمود وأصحاب الفيل. وهى أفعال المنكر والفحش والبغضاء والكراهية والضلال والكفر والإفتراء والفساد فى الأرض والفتنة والظلم والقتل والجهل والإثم والخسران والبؤس.

والفعل أيضاً مرتبط بالقول ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا

(1) ورد لفظ فعل (108).

(2) الأفعال السلبية (99)، الأفعال الإيجابية (9).

تَفْعَلُونَ ﴿١﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾. وفى هذا المعنى نقد الله سلوك الشعراء ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٣﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٤﴾﴾، وهو مرتبط أيضاً بالإرادة. لذلك كان الله ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾، ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾، وكان الإنسان ألتشبهه بالله كذلك ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾.

كما ورد لفظ "العمل" فى الحديث. وفى معظم الاستعمالات مرتبط بالعلم النافع وضرورة تطابق علم العالم مع أفعاله وأقواله، "تعلموا، تعلموا، فإذا علمتم فاعملوا". فالعلم نهاية العمل، العلم بداية والعمل نهاية، "لا تكون بالعلم عاملاً حتى تكون به عالماً"^(١). العلم مقدمة والعمل نتيجة. ولا يوجد علم نظرى إلى ما لا نهاية "فإذا عرفتم منه فاعملوا". والعلم قراءة القرآن، وقراءة القرآن تؤدى إلى العمل به، "من قرأ القرآن وعمل بما فيه"، "المؤمن الذى يقرأ القرآن ويعمل به". وهو عمل فى الأرض لتعميرها وفى الدنيا تحقيقاً لرسالة الإنسان واستخلافه فى الأرض. هو العمل اليدوى المنتج "خير الكسب كسب يد". هو العمل المأجور وليس المستغل "أعطوا العامل أجره قبل أن يجف عرقه". ولا ينقص من أجره شيئاً قيمة عمله "لا ينقص من أجر العامل". هو العمل فى الزمان، فى الوقت المحدد، فى الساعة واليوم والفترة والعمر. لذلك كانت العبادة فى مواقيت، الصلاة والصيام والزكاة والحج. وكان الوحي أيضاً فى مواقيت طبقاً لمراحل التاريخ، وأكملها المرحلة الأخيرة التى اكتملت فيها النبوة. وأفضل الفعل أدومه وإن قل وهو العمل الضرورى وفى نفس الوقت الاختيارى الذى يقوم على التطوع والسبق والمنافسة فى الخير. وأفضل الأعمال على ظهر الفرس: الجهاد فى سبيل الله. هو العمل طبقاً للقدرة والطاقة "اعملوا فكل ميسر لما خلق له". وهو ضد الإتكال. ولئن جمع حاطب ليل وباع بالنهار خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه. ولم يشأ

(١) ورد لفظ "عمل" فى الحديث حوالى (٢٨٠) مرة. أكثرها مع العمل وأجر العمل، وجزاء العمل، والكسب والقدرة.

الرسول البشارة بالجنة حتى لا يتكل الناس، "إعملوا ولا تتكلوا". والعمل سنة، إتباع وإبداع، تقليد وتجديد، تواصل وانقطاع فى التاريخ. وهو عمل يُجازى الإنسان عليه يوم القيامة طبقاً لنوعه صلاحاً أم فساداً، حسناً أم سيئاً، طبقاً للنية الصادقة ولوجه الله أم طمعاً فى مدح الناس. ومن هم بحسنة ولم يعملها كتبت له، ومن هم بسيئة ولم يعملها غفرت له "العمل بالنية" و "إنما الأعمال بالنيات".

والعلوم الإسلامية العقلية النقلية أربعة: إثنان عمليان وإثنان نظريان. العمليان علم أصول الفقه وعلوم التصوف. والنظريان علم أصول الدين وعلوم الحكمة.

فى علم أصول الفقه غاية الوعى العمل، تحويل الوعى إلى نظام للعالم. الفعل صيغة أمرية، إيجاباً أم سلباً. والمقاصد للإمتثال والتكليف. والأحكام للوجوب أو للتحريم ضرورة (الواجب والمحرم) أو اختيار (الندب والكراهة) أو طبيعة (الإباحة). ولا يجوز تكليف ما لا يطاق مع التخيير بين العزيمة والرخصة طبقاً للقدرة. وكل مسألة لا ينتج عنها أثر عملى كما يقول الشاطبى فى "الموافقات" عارية عن العلم. وتطابق عمل المفتى مع قوله شرط للإفتاء. وتحقيق المصالح العامة هو الهدف الرئيسى من العلم بصرف النظر عن طرق الاستدلال.

والتصوف نزعة عملية تقوم على الرياضة والمجاهدة. الشريعة قبل الطريقة، والطريقة قبل الحقيقة. والمقامات جهد مبدول وعمل محصول قبل ورود الأحوال من عين الجود. المقامات مكاسب والأحوال مواهب. هو تصفية للقلب، وجلاء للمرأة قبل أن تنعكس عليها صور المعارف وحقائق العلوم. لا يعرف الله إلا ببطن جائع وبدن عار. التصوف علم وعمل، نظرية وتجربة. هناك تصوف نظرى وتصوف عملى، والعملى شرط النظرى.

وفى علم أصول الدين جعل الخوارج العمل جوهر الإيمان. ومن لا عمل له لا إيمان له. ومرتكب الكبيرة الكافر لأن عمله خرج عن إيمانه، ولا توسط بين الإثنين. وحكم الكافر هو الإقصاء من جماعة المسلمين بل وجواز قتله إن لم

يستتب. والعمل عند المعتزلة جزء مكمل للإيمان. الإيمان بلا عمل نفاق أو معصية ينافي الإخلاص والصدق. فالتوسط هنا فى صالح العمل. وهو أساس قانون الاستحقاق فى المعاد ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٢٦) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (٢٧). وفى الأصول الخمسة عند المعتزلة العدل جوهر التوحيد. الجوهر بلا عدل ظلم. والعدل بلا توحيد قد يودى إلى نسبية العدل. ومن مظاهر العدل الحرية والعقل. يثبت وجود الله بالتوحيد، ويثبت وجود الإنسان بالحرية. "أنا حر فأنا إذن موجود". فالكوجيتو الإسلامى عملياً وليس نظرياً. الإنسان يتفرد عن الله بخلق الأفعال. والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أساس علاقة الحاكم بالمحكوم، مثل الدين النصيحة. فى هذه الحالة قول الحق فعل، فالساكت عن الحق شيطان أخرس. وأعظم شهادة قوله حق فى وجه إمام ظالم. بل إن من صفات الله القدرة والإرادة. ومن صفات الإنسان كى يكون حراً قادراً على الفعل الإستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، قبل الفعل استعداداً، ومع الفعل إنجازاً، وبعد الفعل أثراً وامتداداً. ثم أتت المسائل النظرية بعد ذلك، الذات والصفات والأسماء والأفعال أو النبوة والمعاد. فعلم أصول الدين عملى النشأة وإن كان نظرى النهاية.

والحكمة قسمان: حكمة نظرية، المنطق والطبيعات والإلهيات، وحكمة عملية: النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة. الأخلاق علم عملى. لذلك ارتبطت بالتربية كما هو الحال عند مسكويه فى "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق". والاجتماع وصف لأنواع المدن وتقسيم العمل والتركيب الطبقي كما هو الحال عند الفارابى. وإذا كان اليونان قد أضافوا "تدبير المنزل" أى الاقتصاد باعتباره علماً عملياً فإن الحكماء قد أضافوا السياسة أحياناً مرتبطة بالاجتماع وأحياناً بالتاريخ باعتباره تراكم سياسى وميدان تتحقق فيه قوانين السياسة (١).

ومن العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه،

(١) انظر دراستنا: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث: الإبداع، ج3 الحكمة العملية، دار قباء، القاهرة 2002.

السيرة والفقه من العلوم العملية الخالصة. فالسيرة نموذج للاتباع وقدوة للاحتذاء. والفقه قسمان عبادات ومعاملات، وكلاهما سلوك. العبادات سلوك رأسى مع الله، والمعاملات سلوك أفقى مع الإنسان وفى المجتمع.

وإذا كانت الحضارة الإسلامية وسطاً بين الشرق والغرب فقد استطاعت الحضارة الشرقية الإفلات من هذا الإشكال بطابعها العملى. الشنتوية عبادة الإمبراطور فى اليابان. والكونفوشوسية تنظيم علاقات الفرد بالآخرين فى الأسرة والمجتمع فى الصين. والبوذية قدرة على السيطرة على الأهواء والانفعالات. وديانات فارس المانوية والزرادشتية نزعات أخلاقية عملية من أجل انتصار الخير على الشر، والنور على الظلمة. ولا توجد نظرية مسبقة للفن أو الصناعة فى اليابان. هناك ممارسات عملية واتحاد بالطبيعة، وإحساس بالجمال. الإبداع عملية آنية وليس تطبيقاً لنظرية مسبقة فى الجمال. لذلك غابت الأخرويات فى الديانات الشرقية. ولا يوجد فيها عالم لا مرئى يُضحى فى سبيله بالعالم المرئى. لا يوجد إلا العالم المرئى، والإنسان جزء منه ويعيش فيه. يتحد معه ويشعر به. فالطبيعة خير معلم.

وإذا كانت الحضارة الغربية قديمة ووسيلة وحديثة، ويونانية ومسيحية وحديثة معاصرة فقد بدأت الحضارة اليونانية السابقة على سقراط بنزعة عملية تحت أثر الشرق القديم فى النحلة الأورفية التى ارتبطت بالأساطير وبمقاومة الموت. والأساطير اليونانية السابقة على الفلسفة وأحد مصادرها كلها صراعات بين الآلهة والبشر أو بين الآلهة والآلهة أو بين البشر والبشر. وأوليس رمزها. فالأسطورة Mythos سابقة على الفلسفة Logos. والأسطورة صياغة خيالية لأفعال الأبطال وصراعات الشعوب.

ومنذ أن وعى سقراط أن "العلم فضيلة والجهل رذيلة" بدأت أولوية العمل على النظر. فالعلم ليس بحثاً نظرياً مجرداً بل هو سلوك عملى. بل إن المعرفة النظرية عن ماهيات الأشياء إنما تأتى عن طريق الحوار القائم على التهكم والتوليد، والحديث مع الناس فى الأسواق، والمشاركة فى تجارب

الحياة اليومية، بالرغم من نقده للسوفسطائيين الذين لا يريدون البحث عن المعانى المجردة، ويكتفون بإثبات الحركة بالتحرك بالفعل دون أدلة نظرية أو بحث عن معانيها كما يريد سقراط.

والفلسفة عند أفلاطون هي تعلم الموت أى القدرة على الزهد فى الدنيا من أجل معرفة الحقيقة، والتحول من الدنيا إلى الآخرة طبقاً لأسطورة الكهف المعروفة. فالأخلاق شرط المعرفة، والعمل أساس النظر. بل إن أفلاطون فيلسوف عملى تربيوى فى "الجمهورية"، يريد تأسيس المدينة الفاضلة، والانتقال من النظر إلى العمل، ومن التأمل إلى الممارسة، ومن الكهف إلى الدولة. كان فيلسوف ورجل دولة، صاحب نظرية ومطبق لها.

و"الإرادة الخيرة" عند أرسطو، ثم بعد ذلك عند كانط توجه عملى. فهى إرادة طيبة، لأن الطبيعة خيرة كما عرض روسو فيما بعد. وقد أثرت "الأخلاق إلى نيقوماخوس" فى البشرية قدر تأثير المنطق.

وبعد نسق أرسطو، هذا الصرح الشامخ للمنطق والطبيعة، وما بعد الطبيعة تحولت الفلسفة اليونانية بعده إلى مدارس خلقية عملية كالرواقية والإبيقورية، تجعل الفلسفة أسلوب حياة حتى لو كانت على طرفى نقيض، الزهد فى الدنيا أو التكالب عليها، إثارة الآخرة على الدنيا أو إثارة الدنيا على الآخرة. فالتطور الطبيعى للفكر من النظر إلى العمل، ومن التأمل إلى الممارسة.

وفى العصور الوسطى قامت العقائد المسيحية كلها على القنوط والخلاص، سقوط آدم والخلاص بالمسيح. خرج آدم من الجنة إلى الأرض بفعل الغواية ولضعف الإرادة. وحمل الخطيئة يتوارثها أبناؤه جيلاً وراء جيل. لذلك أرسل الله المسيح ليخلصه من غواية الشيطان وما ترتب عليها من سقوط. فالمسائل النظرية عن طبيعة السيد المسيح إنما أتت بعد المسائل العملية. الخلاص بالسيد المسيح الذى أتى فداء للبشر. وقد ظهر فى نشأة المسيحية تياران فى الصلة بين النظر والعمل تيار يعقوب الحوارى كاتب رسالتين فى العهد الجديد فى آية مشهورة له "ليس المهم أن تقول إلهى إلهى

ولكن المهم من يطبق كلامه فى العمل". وتيار بولس الذى تحول إلى المسيحية بعد صعود المسيح إلى السماء وكان من كبار مضطهذى أنصاره وظهور المسيح له وهو فى طريقه إلى دمشق. وهو تيار لاهوتى فقهى نظرى نظراً لأن بولس كان حبراً يهودياً من مدرسة الجميل المشهورة بالتأويل. حول بولس كل خصائص التوراة إلى صفات المسيح، الحق، الألوهية، الخلاص. وحول المسيحية الأخلاقية العملية عند متى ومرقس إلى مسيحية لاهوتية نظرية مثل مسيحية يوحنا. فبولس هو المسئول عن تحول المسيحية الأخلاقية العملية إلى مسيحية لاهوتية نظرية. وهو ما لاحظته ابن حزم أيضاً فى "الفصل" ثم رينان بعد ذلك فى "مصادر المسيحية" خاصة الجزء عن "بولس".

وقامت العقائد اليهودية على نفس الأساس العملى، أن الله اختار هذا الشعب ووعد به هذه الأرض والمدينة والمعبد والهيكل، وأيده بالنصر والغنى. وهو عهد إلهى مطلق، من طرف واحد، ودون مقابل من إيمان أو إخلاص أو تقوى أو طاعة للشريعة. يكفى إيمان البعض كى يتم خلاص المجموع. لذلك نقض الله عهده معهم كما نقضوا عهدهم معه. وجعل العهد لكل البشر عهداً فردياً مشروطاً بالطاعة، عهداً أخلاقياً وليس عهداً مادياً. اليهودية ليس بها عقائد نظرية. والعهد اختيار عملى. جوهرها الشريعة. وهو تطبيق عملى فى الفرد والجماعة.

وفى العصور الحديثة بالرغم مما يبدو عليها فى بداياتها عند ديكارت وبيكون من البحث المعرفى المنهجى إلا أنها بدأت أيضاً بالعمل. فعند ديكارت الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن كما يعرض فى التأمل الرابع فى "التأملات فى الفلسفة الأولى". لذلك يخطئ الإنسان لأن العقل لا يستطيع أن يسيطر على كل مظاهر الحياة الإنسانية. يطبق العقل فى الرياضيات وفى العلوم الطبيعية. أما فى الحياة الإنسانية فالإنسان فى حاجة إلى "أخلاق مؤقتة" تسيّر أمور حياته طبقاً للعادات والأعراف والتقاليد الموروثة والحس المشترك والرأى العام. ثم رفض تلميذه اسبينوزا الأخلاق المؤقتة، الدين والسياسة. وطبق فيهما روح المنهج. فرفض الثيوقراطية، ونادى

بالديموقراطية⁽¹⁾. والمعرفة عند بيكون تبدأ أيضاً بالتخلص من الأوهام الأربعة، أوهام الكهف وأوهام المسرح وأوهام السوق وأوهام القبيلة حتى يمكن تأسيس المعرفة التجريبية الصحيحة. وهو جهد عملي مثل الشك عند ديكارت الضروري للوصول إلى اليقين.

وظهرت أولوية العمل على النظر في الفلسفة النقدية عند كانط بالرغم من أن "نقد العقل النظري" يأتي من حيث الترتيب قبل "نقد العقل العملي". فالمعرفة لا تدرك إلا الظاهر، أما الباطن فلا يعرف إلا بالأخلاق. لذلك صرح في مقدمة الطبعة الثانية في "نقد العقل النظري": "كان لزاماً على هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان". والإيمان تقوى باطنية، وعمل صالح، وإرادة خيرة، وأداء للواجب. ونقد كل الأدلة القبلية والبعدية على وجود الله وأنها لا تثبت شيئاً سواء كانت استنباطية أو استقرائية، عقلية أو طبيعية، وأن الدليل الوحيد على وجود الله، هو القانون الخلقى أو الغائية في النفس أو الجلال في الطبيعة ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ﴾. وفي رسائله يبين أن هناك عديداً من المسائل النظرية ليس لها إلا حل عملي.

وقد أدرك الفلاسفة بعد كانط روح المذهب الكانطي وأعطوا الأولوية للعقل العملي على العقل النظري، وللحياة على الفكر، وللإرادة على العقل. جوهر العقل النظري عند فشته المقاومة، "الأناتضة نفسها حين تقاوم". وعند هيجل الجدل، والجدل ليس فقط في العقل بل في التاريخ. وعند شلنج الوحدة أو الهوية، والهوية ليست مبدأً صورياً بل هو تطابق الروح والطبيعة. وعند شوبنهاور الإرادة، والإرادة ليست مجرد فعل بل هي إرادة الحياة أو الموت. وأحدثت صورية العقل عند كانط رد فعل في "العاصفة والاندفاع" عند الرومانسيين. وسار في نفس الطريق الكانطيون الجدد مثل هرمان كوهين بتطبيق الفلسفة النقدية في عالم الإرادة والعواطف.

(1) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1971.

ثم أدرك جوته جوهر القضية عندما غير أول آية فى إنجيل يوحنا "فى البدء كانت الكلمة" إلى "فى البدء كان الفعل" ليعبر عن روح عصر بأكمله، أولوية الفعل على التأمل، والإرادة على العقل، روح فاوست والعصر الحديث. فالإنسان شيطان. يتميز بروح التمرد والعصيان.

ثم فجر ماركس القضية بعبارته الشهيرة فى "البيان الشيوعى"، "ليس المهم فهم العالم بل تغييره". وأصبح الفهم من سمات العقل البرجوازي الذى يريد الإبقاء على الوضع القائم. الفهم مثل الدين والفلسفة النظرية تعويض عن العجز عن العمل فى الدنيا، فتتسرب الطاقة إلى أعلى بدلاً من أن تتحقق إلى الأمام. البروليتاريا هى الوريث الوحيد للأفكار. ووحدة العمال "ياعمال العالم اتحدوا" تسبق وحدة المعرفة فى "جدل الطبيعة".

وبدأت الفلسفة المعاصرة بالتحول من الماهية إلى الوجود، ومن النظر إلى العمل، ومن الفكر إلى الواقع، ومن العقل إلى الفعل. بل إنه لا يوجد فيلسوف معاصر لا يبدأ بتحطيم العقل كما يقول لوكاتش والبدائية بنقيضه. أعلى نيتشه من شأن ديونيزيوس إله الخمر والحياة على أبوللو، إله العقل والحكمة. ودعا إلى إرادة القوة وخلق السوبرمان. وجعل بلوندل العقل هو أحد مظاهر التجلى الإلهى فى الإنسان وأحد تحقيقات الفكر فى العالم. واعتبر برجسون الفكر النظرى المجرد الذى وراء المذاهب الألمانية نقص فى الإرادة، وأن المقولات فى العقل وقوالبه كطفل يلعب بظلال الأشياء بدلاً من أن يلعب بالأشياء ذاتها، وأنها أشبه بشيك بلا رصيد. وأدرك ماكس شيلر أن عالم المثل ليس معطى جاهزاً بل هو عملية تحويل الواقع إلى مثال Ideation ، تتطلب جهداً. كما أثبت مين دى بيران وجود الأشياء عن طريق الجهد والمقاومة.

ثم ظهرت الفلسفات البرجماتية سواء تلك التى تعتمد على المثالية مثل بيرس أو التى تعتمد على المنفعة مثل جيمس أو التى تقوم على الذرائع مثل ديوى لتؤكد أهمية الفعل، وأن شيئاً واحداً يتم فعله خير من عشرة أشياء يتم التفكير فيها. وتجعل الشخصانية الفعل أحد أبعاد الوجود الإنسانى.

وعند ماكس شيلر فعل التضحية وقيمة الشخص أعلى قيمتين فى تراتب الفضائل. أما فلسفات الوجود فقد اتفقت كلها على البداية بالوجود الإنسانى، بالأنا موجود وليس بالأنا أفكر كما بين جان بول سارتر فى "تعالى الأنا موجود" ثم فى الفعل الجماعى التاريخى فى "نقد العقل الجدلى".

3 - المنزل يحترق، فمن يطفىء النار؟

وأولوية العمل على النظر أحد متطلبات الواقع العربى المعاصر. المنزل يحترق فمن يطفىء النار؟ والوجود مهدد فمن الذى يصارع من أجل البقاء؟ والمشروع الصهيونى يتحقق يوماً وراء يوم من احتلال أكثر من نصف فلسطين فى 1948 إلى ابتلاع النصف الآخر فى 1967، ومن احتلال جنوب لبنان إلى احتلال الجولان فى سوريا، ومن الهجرات الروسية إلى تأسيس إسرائيل الكبرى. فمن الذى يحمى الدار ويذب عن الديار؟ وما هو دور الفيلسوف والمفكر والمثقف؟ أيقب فى فلسفته يعلمها صنعة لجيل قادم من الحرفيين؟ أينظر بفكره الحريق والهدم وتجريف الأراضى واغتيال الأطفال والنساء والشيوخ وتصفية المقاتلين؟ أيبقى فى ثقافته، فالثقافة شىء والعالم شىء آخر، وما شأن عالم الأذهان بعالم الأعيان؟ لذلك قال الغزالى من قبل: لو أنى أشعر بثعبان تحت الجبة فهل أسأل: ما طوله؟ ما عرضه؟ ما شكله؟ ما لونه؟ سام أم غير سام؟ أم أنى أقذفه أولاً خارج الجبة ثم بعد ذلك أنظر إليه وأصفه؟ هنا يسبق العمل النظر فى مواقف الخطر، وتهديد الوجود والبقاء.

والآن يشعر الجميع بمدى الامتهان عندما نواجه الاحتلال بالبيان، والاجتياح بمؤتمر القمة، والعدوان بالشجب والإدانة. فأين الفعل فى مواجهة الفعل، والألم فى مواجهة الألم ﴿إِنْ يَمَسَّكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾؟ يسهل الكلام، ويصعب الفعل. ويعلو الصوت إذا ما صمت الفعل. هو نفاق ذاتى، وتعويض نفسى، وإبراء للذمة، وتخفيف من عذاب الضمير. لذلك أتهمنا فى ثقافتنا وتراثنا. وقيل إن العرب ظاهرة صوتية، وأن

بضاعتهم بضاعة كلام. وفي المثل "عصاية تجمعهم وعصاية تفرقهم". في حين أن الشعر العربي خيال وكرامة، عزة ونخوة، سمو ورفعة. وفي تاريخ العرب "وامعتصماه" صراخ امرأة في الشام ينتهك الروم حرمتها لخليفة بغداد. وفي الشعر العربي، المهلهل ابن أبي ربيعة بعد مقتل أخيه كليب "اليوم خمر، وغداً أمر". وهو طريق ما زال مفتوحاً للحكام العرب إذا ما أراد أحد منهم نصر إخوته في فلسطين.

ونظراً لغياب الفعل، الكل يريد أن يضع الكرة في ملعب الآخر، ويعيب عليه سكونه وصمته. يقول السوريون للمصريين والأردنيين: اقطعوا العلاقة مع إسرائيل واسحبوا السفير. ويقول المصريون والأردنيون للسوريين: افتحوا جبهة الجولان فهي ليست أقل من الجنوب اللبناني. ويقول اليمنيون للمصريين: لما لا تفتحوا جبهة في سيناء للتخفيف عن الفلسطينيين؟ ويقول المصريون لليمنيين: احضروا جيوشكم إلى سيناء، وتعالوا لتحرير فلسطين. ويقول العرب للأوروبيين: لماذا لا تناصرون الحق الفلسطيني ضد العدوان الصهيوني، وتقطعون عنهم المعونات، وتوقفون التجارة، ولا تجعلونها من الدول الأكثر رعاية؟ ويقول الأوروبيون للعرب: ولماذا لا تقومون بواجبكم تجاه إخوانكم في فلسطين؟ لماذا لا تمدونهم بالمال والسلاح والدواء والغذاء؟ ولما لا تقاطعون إسرائيل تجارياً وتمنعون قدوم السياح إليكم وتوقفون خطوط الطيران؟ ويطالب العرب الأمريكيين بأخذ موقف الحُكم العادل، والشاهد المنصف، والضغط على إسرائيل للإنسحاب من الأراضي المحتلة والعودة إلى حدود الرابع من حزيران 1967. وتقول أمريكا للعرب: ولماذا لا توقفون العنف والعمليات الانتحارية ضد إسرائيل، وتوقفون دعايتكم العدوانية ضد شعب إسرائيل؟ وتطالب روسيا أمريكا بالتدخل لصالح العدل في المنطقة. وتطالب أمريكا روسيا بالتعقل دفاعاً عن شعب إسرائيل من الإرهاب العربي. وفي غياب أي فعل ذاتي من أي طرف بداية بالطرف العربي يتم

اجتياح الأراضي الفلسطينية وتدمير المدن والقرى، وتسوية المخيمات بالأرض. والكل يستصرخ أخيه بل عدوه. ولم يبق أمام العرب إلا استجداء العدو الأكبر، الخصم والحكم.

ونظراً لما نحن فيه من مآسى وأحزان، وإحساس بالعجز والامتهان، وشعور بالضعف والهوان فإن الحاجة إلى الفعل تبدو ملحّة في وقت يتساءل فيه الجميع: أين العرب؟ ولما تحرك الشارع العربي تنفس الجميع الصعداء. وشعر كل عاجز أنه تخطى عن عجزه بفعل الآخرين. وأصبح الشارع العربي هو المخلص من كل ذنوب أنظمة الحكم وأيديولوجيات المنظرين.

ويحتاً عن الفعل في ميدان العجز بدأ المنظرون في تحية الشعب الفلسطيني لأنه أخذ قضيته بيده، وأنه يحارب لأول مرة لاسترداد أرضه. فقد حارب العرب بدلاً عنه في 1948 و 1956 و 1967. ولحق بثوراته المستمرة قبل النكبة، ثورة عز الدين القسام وما سبقتها من ثورات. فالإنتفاضتان الأولى والثانية من صنعه. أعطته الأولى السلطة الوطنية الفلسطينية. وتعطيه الثانية الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس.

ولأول مرة تختفى الحروب النظامية بين جيشين، الجيوش العربية متفرقة أو مجمعة وبين جيش الدفاع الإسرائيلي، ويحارب شعب جيشاً. وتقف مقاومة شعبية أمام أعتى الجيوش وأقواها عدة وعتاداً. ولأول مرة تفوق خسائر العدو خسائره في حروب الجيوش النظامية. وتأتى العمليات الاستشهادية في المقدمة، التوحد بين الفعل والوجود. شباب حريصون على الموت قدر حرص العدو على الحياة. فالاستشهاد الفلسطيني قمة الفعل في وسط "التخاذل العربي" قمة العجز.

وتُحاصر الأنظمة العربية بين المطرقة والسندان، المطرقة الأمريكية بالوعد والوعيد، وقطع المعونات، وإخراج ملفات حقوق الإنسان والفساد، والسندان غضب الشارع العربي وثورته. وتراهن الأنظمة على الولايات المتحدة

الأمريكية ضد الشارع العربى. وهو نفس برهان برفيز مشرف، حاكم باكستان الذى آثر أن يخسر الشارع ويكسب ود الولايات المتحدة لضرب أفغانستان، والقفز فوق آسيا، وإقامة القواعد فى قازقستان، وتهديد الصين وماليزيا وروسيا، والوقوف أمام الاقتصاد اليابانى والكورى، والاستيلاء على السوق الآسيوى لمنتجات هونج كونج وتايوان وسنغافورة، والوقوف على حافة نفط بحر قزوين، وخوفاً من حصار باكستان وقدرتها النووية بين الهند شرقاً وإسرائيل غرباً. قد يكون الرهان على الولايات المتحدة كسباً للنظام على الأمد القصير، ولكنه خسارة له على الأمد الطويل، إذا ما تحولت حركة الشارع إلى ثورة شعبية بمساندة بعض عناصر وطنية فى القوات المسلحة.

والآن، ما دور المثقف؟ يشعر البعض بأن المدخل الأيديولوجى للواقع العربى المعاصر قد تجاوزه الاجتياح الصهيونى لما تبقى من فلسطين. فقد تم توحيد المقاومة فى اللجنة العليا للمقاومة الفلسطينية. ولم يعد تعدد الأطر النظرية بين قوميين وإسلاميين وليبراليين وماركسيين بذى دلالة. ومنذ معركة الكرامة فى 1967 حتى انتفاضة الاستقلال فى سبتمبر 2000 يصدق علينا ما أنشده نزار:

الفدائي وحده يكتب الشعر وكل الذى كتبنا هراء

وماذا يغنى النظر عن العمل؟ وفيم الخلاف الأيديولوجى بين فرقاء النضال والخطر على الجميع، وأفعال المقاومة تتجاوز الاختيارات الأيديولوجية؟ وبدلاً من الحروب المعلنة وغير المعلنة بين المثقفين، والتخوين والتكفير المتبادلين يقوم الشهيد بالتوحيد بين الفكر والواقع، بين الحياة والخلود، بين السماء والأرض. الشهيد هو فعل الشهادة وليس منطلقه النظرى الإسلامى أو القومى أو الماركسى أو الوطنى الليبرالى. الفعل يوحد النظريات، والنظريات أفعال وهمية.

إن المتمرس حول البحث النظرى، والتخندق فى التحليل الإيستمولوجى، والتستر بالغطاء المعرفى إنما هو نقص فى الالتزام، والأخذ بالأسهل والأحوط. فالتحليل المعرفى يتم فى المكتبات وعلى المكاتب فى حين أن النضال الوطنى يكون فى الطرقات ومع الناس. الإيستمولوجيا تنتشر فى

دور النشر، وتؤدي إلى الجوائز العلمية في الخليج. في حين أن الفعل يؤدي إلى السجون والمعتقلات، والاعتقالات والتصفيات. وهو نفس مصير الفقهاء القدماء. فريق أخذ الصرة والحلة والجاه والمنصب والصدارة والرياسة، فقهاء السلطان، وفريق سجن وعُذّب وصُلِب وذبح، فقهاء الأمة والناس.

بل إن البحث العلمي والتحليل المعرفي نفسه يجف ويموت دون الممارسة الفعلية. فالتجربة الاجتماعية للفيلسوف مثل المختبر والمعمل للعالم. لذلك يسمون فريق البحث العلمي في الجزائر "المخبر" نقلاً عن الفرنسيين Laboratoire، مخبر علم الاجتماع، مخبر الفلسفة. وقد أكد معظم الفلاسفة وليس التجريبيين وحدهم على أهمية الخبرة بصرف النظر عن مستواها ومدى اتساعها، بين الخبرة الحسية أو الخبرة الحياتية، الخبرة الفردية والخبرة الجماعية. ويتبادل اللفظان الخبرة والتجربة، الخبرة البشرية والتجربة العلمية وأحياناً يتمييزان. وكثيراً ما يسأل الأساتذة الطلاب أين الباب الأول في رسائلهم عن حياة الفيلسوف وعصره والظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها؟ فالفيلسوف ابن عصره. وفي نفس الوقت يحلو للبعض منهم التشدد بمصطلح "المتقف العضوى" لجرامشي، معتبرين أنفسهم نموذجاً حتى يلحق بثقافة العصر.

إن الفلسفة رسالة وليست مهنة، قضية وليست حرفة⁽¹⁾. وأستاذ الفلسفة هو الأمين عليها. صحيح أن مهمته هي التعليم ولكن ليس الصنعة بل ممارسة أفعال الفكر وتحليل الواقع، لا فرق بين المدرج والشارع، بين عالم الأذهان وعالم الأعيان. ليس من المعقول أن يعطى درس في حقوق الإنسان في الأروقة وتنتهك حقوق الإنسان في المجتمع دون ربط بين هذا وذاك، ودون قياس الفارق بين النظرية والواقع، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن. ليس من المعقول أن يعطى درس في منطق أرسطو وأشكال القضايا، وضروب القياس المنتج وغير المنتج، والشارع العربي ينتفض، والأراضي تُحتل، والشهداء يتساقطون، والطالب موزع بين عقله في الجامعة، وقلبه في الشارع. إنه معلم الصنعة وليس شاهد

(1) انظر دراستنا: الفلسفة رسالة وليست مهنة، ندوة القيم والأعراف الجامعية، جامعة القاهرة، يناير 2000.

العصر الذى قد يكون شهيداً فيه. فى هذه الحالة يكون العلم تعويضاً عن الفعل، والصنعة غطاءً لغياب الرسالة، والتخصص الدقيق بديلاً عن العمل العام، وإيثار الأسهل على الأصعب. والجنة محفوفة بالمخاطر.

إن الأستاذ يحمل هموم الفكر والوطن على حد سواء، يقوم بالعلم وبالمواطنة دون تمييز حتى يؤثر فى الطالب، فيكون الطالب معه بالعقل والقلب، بدلاً من أن يكون عقله داخل المدرج وقلبه فى الشارع والطريق، وحتى يحترم الطالب الأستاذ، ويعلم أنه ليس موظفاً فى الجامعة بل صاحب موقف، وحتى لا يعتبر الأستاذ الطالب مشاغباً سياسياً يبلغ عنه لسلطات الأمن، يعكر عليه صفو العلم، ويمنع الطلاب من التحصيل.

إننا ليس الجيل الذى سيخرج منه الفلاسفة. فمارلنا جيل عصر النهضة الأول بعد أن كبا بعد مائتى عام ليعود فجر نهضة عربية جديد. ما زال الواقع لدينا مغطى بالأنساق المعرفية والقيمية القديمة. وما زالت الأسئلة الثلاثة التى جعلها كانط شرط التفلسف: ماذا يجب علىّ أن أعرف؟ ماذا يجب علىّ أن أفعل؟ ماذا يجب علىّ أن أأمل؟ ما زالت إجاباتها القديمة مطروحة. ومن ثم فلا سؤال. أعرف عن طريق الوحي، وقيمى من أحكام الشريعة، وأملى فى الفوز فى الآخرة، نيل النعيم وتجنب العذاب. والأسئلة الكبرى فى كل فلسفة من أين أتى؟ ومن أين أتى العالم؟ وإلى أين أنتهى؟ الإجابة عنها معروفة. الله موجود، والعالم مخلوق، والنفس خالدة، تنتظر الثواب والعقاب طبقاً للأعمال. فما دامت الإجابة موجودة فلا سؤال. وما دام لا سؤال فلا تفلسف. فأى سؤال متنطع: هل لدينا فلاسفة؟ سؤال خارج عن سياقه التاريخي. فالفلسفة تبدأ بالسؤال. ويوضع السؤال عندما تغيب الإجابة. والإجابات عندنا جاهزة تعطينا وثأماً معرفياً بيننا وبين الواقع.

لقد نشأت الفلسفة فى الغرب فى بدايات العصور الحديثة بعد أن تكسر الغطاء النظرى بين القديم والجديد، وثبت أن أنساق أرسطو وبطليموس والكنيسة لا تتفق مع العقل والطبيعة والإنسان والمجتمع. فبدأ الواقع عارياً من أى غطاء نظرى. وبدأت التساؤلات والإجابات البديلة. فنشأت الأنساق

الفلسفية والتيارات الفكرية للإجابة على هذه التساؤلات. الفيلسوف بهذا المعنى هو صاحب النسق الفلسفى. وليس لدينا فيلسوف بهذا المعنى، صاحب النسق، واضع نظرية فى المعرفة، ونظرية فى الوجود، ونظرية فى القيم.

إنما الفيلسوف لدينا هو المفكر والناقد، وربما المثقف والأديب، صاحب الموقف النقدى من الموروث القديم الذى يحاول التخلص من سيطرته، والتحرر من سلطانه، ورفضه كسلطة للتقليد من أجل إفساح المجال للاجتهاد والرد على من أخذ إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض" كما قال السيوطى.

الفيلسوف هو الذى يعيد بناء التراث القديم بحيث يكون أصلى لروح العصر. ويعيد الاختيار بين البدائل، واختيار بديل أنفع الناس. فما زالت الاختيارات عندنا منذ القرن الخامس الهجرى، عصر الغزالى، هى السائدة بالرغم من مرور ألف عام عليها. فيها سقطت دول وقامت أخرى، وانتهت حضارات ونهضت أخرى. وتم اكتشاف نصف العالم، أمريكا وأفريقيا. وسقطت غرناطة، وفتحت القسطنطينية. وسقطت الخلافة، واحتلت الأمصار، وتحررت البلاد ثم عاد إليها الاستعمار من جديد فى أشكال جديدة للهيمنة.

الفيلسوف هو الذى يحاول أن ينقل حضارته من مرحلة إلى مرحلة، من الإصلاح إلى النهضة، ومن الهيمنة إلى التحرر، ومن التبعية إلى الاستقلال، ومن التجزئة إلى الوحدة، ومن الاحتلال إلى حق تقرير المصير، ومن الظلم الاجتماعى إلى العدالة الاجتماعية، ومن الاغتراب إلى إثبات الهوية، ومن السلبية واللامبالاة والفتور إلى الالتزام والفعل وأخذ المواقف. الفيلسوف هو ابن عصره، والقادر على تشخيص طبيعة المرحلة التى تمر بها حضارته، والتأثير فى أكبر قدر ممكن من الناس، ومخاطبة الخاصة بالقول البرهانى، والمتفقين بالقول الجدلى، والعامه بالقول الخطابى⁽¹⁾.

والفيلسوف ثانياً هو الذى يتمثل الوافد بعد نقله والتعليق عليه

(1) انظر دراستنا: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة 1980.

وشرحه وتلخيصه وعرضه والتأليف فى موضوعاته ثم الإبداع فيه. ولما كان الوافد الحديث هو الوافد الغربى وليس الوافد اليونانى، فكل ناقل له من أجل تمثله وليس من أجل شيوعه وإذاعته والترويج له ولأء للثقافة الغربية، وكل من يشرحه ويلخصه نقلا له من حضارة إلى حضارة، ومن وظيفة إلى وظيفة، وكل من يعرضه ويؤلف فيه ويبعد فى موضوعاته ولا يكتفى بحمله فهو فيلسوف.

ليس مهمة الفيلسوف الذى يتعامل مع الوافد الغربى نقله وانتزاعه غرسه من بيئة لزرعها فى بيئة أخرى، وبناء مذاهبه ومدارسه فى بيئة غير مواتية. فقد حاول رواد النهضة ذلك ببناء صروح ليبرالية أو قومية أو اشتراكية أو حتى إسلامية مستنيرة فوق أرضية تراثية محافظة موروثة ترفض الجسم الغربى. فسرعان ما انهارت، وظهر الموروث القديم حاملاً لحركات إسلامية محافظة تتهم التنوير بالتغريب. وكلما تفاقمت الأزمت، وتعاضمت التحديات، واتسعت رقعة احتلال الأراضى، وزاد البون بين الأغنياء والفقراء، وازداد التشردم والتفتت والتجزئة، واشتد التغريب ظهرت الحركات الإسلامية باعتبارها المخلص من أزمت الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية والقومية والماركسية.

فكل من يأخذ موقفاً نقدياً من الغرب، متميزاً عنه دون الانبهار به والذوبان فيه والترويج لبضاعته، محولا الغرب من كونه مصدرا للعلم كى يصبح موضوعا للعلم فهو الفيلسوف كما كان الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد فلاسفة بالنسبة للوافد اليونانى، ومسكويه بالنسبة للوافد الفارسى، والبيرونى بالنسبة للوافد الهندى.

والفيلسوف ثالثا هو الذى ينظر للواقع تنظيراً مباشراً ويحوله إلى نص. ولا يكتفى بتأويل النصوص القديمة أو الحديثة وإلا كان عبداً للنصوص. لا يستطيع أن يرى العالم إلا إذا وضع على عينيه نظارة نص يرى الواقع من خلالها. فلو كانت النظارة بيضاء ظهر العالم أبيضاً، ولو كانت سوداء ظهر العالم أسوداً، ولو كانت حمراء ظهر العالم أحمرأ. والأصدق فينا ما قاله محمود درويش:

واحتمى أبوك بالنصوص

فدخل اللصوص

لذلك اتهمنا بأننا حضارة نص، وفكر كتاب مثل أهل الكتاب. ويزهو الغرب علينا بأنه وحده صاحب حضارة الفعل، وحجة العقل بعد أن قضى على حجة النص. ونحن مارلنا نعتد على حجة النص. فالنص أساس العقل كما ورثنا عن الأشعرية القديمة. وعرفنا بالتأويل والاشتباه، والظاهر والباطن والفكر، والازدواجية والنفاق في السلوك، نظهر غير ما نبطن، ونبطن غير ما نظهر، نقول ما لا نعتقد، ونعتقد ما لا نقول. وهو ما لاحظته القرآن من قبل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۚ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾. كما نقد القرآن (الذين يحبون أن يحمّدوا بما لم يفعلوا).

الفيلسوف هو الذى يعطينا نظرية فى تحرير الأرض المحتلة ويقدم لنا ثقافة المقاومة، ولاهوت الأرض، وعقائد التحرير. وهو الذى يعطينا نظرية فى حرية المواطن، ويبحث عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا العربى المعاصر، وكما حاول الكواكبى فى "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد". وهو الذى يصوغ نظرية ويضع آلية للعدالة الاجتماعية. فأغنى أغنياء العالم منا. وأفقر فقراء العالم فىنا. وهو الذى يضع عقيدة للوحدة لحماية الأمة من التشرذم والتجزئة كما فعل الرومانسيون الألمان، فشته وهيجل وشلنج تدعيماً للوحدة الألمانية. وهو الذى يدافع عن الهوية ويضع قانوناً للذاتية كما حاول إقبال ضد التغريب، والتميع فى الغرب، والاغتراب فى الآخر. وهو الذى يعطى نظرية فى التنمية المستقلة ضد التبعية والمعونات الأجنبية والاستيراد وقيم الاستهلاك. وهو القادر على تجنيد الجماهير وحشد الناس، ونقلهم من اللامبالاة إلى الالتزام، ومن الفتور إلى الحماس كما حاول الكواكبى من قبل فى "أم القرى".

الفيلسوف هو صاحب الموقف الحضارى والذى يعى المرحلة التاريخية التى تعيشها حضارته، وينقلها من مرحلة إلى أخرى. الفيلسوف ابن عصره، وابن وقته، وابن زمنه، وابن مجتمعه. ليس هو الذى يعيش خارج الزمان، يعلم أرسطو كما يعلم حرفة، ويلقن المنطق كما يفعل الشيخ مع المريد والذى ما زال يعيش فى العصر العثمانى.

ليس الفيلسوف هو مؤرخ الفلسفة الذى يحمل بضاعة يبيعه لمن يشاء

لأبناء وطنه ولدور النشر. الفيلسوف هو صاحب الوعى الفلسفى. فالفلسفة ليست معلومات فلسفية ينقلها معلم إلى تلميذ بل هو الذى يمارس فعل التفلسف. وفى فعل التفلسف تتوحد الذات والموضوع. فلا ذات بلا موضوع، ولا أستاذ بلا قضية. ولا موضوع بلا ذات، ولا وطن بلا مواطن.

إن الأستاذ المهنى، صاحب الصنعة هو وليد ظروف العصر، البحث عن الإعارات فى دول النفط التى تريد الصنعة لا الرسالة، والحرفة دون القضية أو التكسب بالعلم فى الداخل عن طريق الكتب الجامعية إذا ما ندرت الإعارات. كما أنه وليد الخوف فى الداخل من بطش الحكام.

كان معظم الفلاسفة فى التاريخ أصحاب قضايا وحملة رسالات كالأنبياء. يصدق عليهم "العلماء ورثة الأنبياء". كان سقراط صاحب قضية، تنوير الناس. وأفلاطون حامل رسالة، تربية المجتمع الأثينى وتكوين المدينة الفاضلة. وأوغسطين صاحب موقف، الدفاع عن المسيحية ضد الشكاك والمانويين والوثنيين فى الخارج والفرق الضالة أنصار دوناتوس وآريوس فى الداخل. ودافع سيجر البرابنتى باسم الرشدية اللاتينية عن العقل والطبيعة، عن الفكر الحر والعلم الدقيق. وأراد ديكارت ويكون أن يؤسس المعرفة الجديدة. كما أراد كانط أن يبين إمكانيات العقل، وهيجل أن يكشف عن قوانين الجدل، وفشته أن يؤسس نظرية فى العلم باعتبارها حرية، وماركس أن يغير العالم، وهوسرل أن يكمل المثالية الترنسندنتالية منذ البداية فى "الكوجيتو" حتى النهاية فى "الكوجيتاتوم"، منذ "الأنا أفكر" حتى "الأنا موضوع التفكير".

وفى تراثنا القديم، كان المتكلمون والفلاسفة والصوفية والأصوليون أصحاب قضايا. كانت الفرق الكلامية أحزاباً سياسية تؤول العقائد الدينية إلى أيديولوجيات للسلطة القائمة أو للمعارضة السياسية. وأراد الحكماء تمثل الواقد داخل الموروث فى جدل ثقافى بين الحضارات. وكان الصوفية يريدون الاستمرار فى المقاومة، مقاومة النفس، إذا ما استعصت مقاومة الظلم والطغيان فى العالم الخارجى. وأراد الأصوليون وضع مناهج للتشريع ومنطق للاستدلال فى ظروف متغيرة وعصور متوالية.

الثقافة رؤية، والفكر موقف، والعلم التزام.

ثالثاً : العولمة والنقد الفلسفي

أ.د. عاطف العراقي (*)



إذا أردنا الحديث عن العولمة، فإننا نعتقد بوجود صلة وثيقة بين العولمة من جهة، والنقد الفلسفي من جهة، وخاصة أننا نقصد أساساً من العولمة، الجانب الثقافي منها، أي العولمة الثقافية. هذا بالإضافة إلى أننا من جانبنا ندافع عن العولمة من منظور إيماننا بأن من أبرز خصائص الفكر الفلسفي، خاصية النقد.

فإذا رجعنا إلى تاريخ الفكر الفلسفي منذ نشأته قبل الميلاد، وحتى الآن، فإننا نجد أبرز خصائصه، إنما يتمثل في البعد النقدي أساساً.

ونستطيع أن نطبق خاصية النقد الفلسفي، على العولمة الثقافية، وسنجد أننا نحاول كعرب لابد لنا من السعي نحو نظام ثقافي عربي جديد وهذا لا يعد شيئاً صعباً أو مستحيل التحقيق في ظل العولمة، إذ نجد العديد من الأفكار التي دعا إليها مفكرون كبار في العصر الحديث علي امتداد مساحة العالم العربي من مشرقه إلى مغربه. والمهم هو الاستفادة من أفكارهم وجعلها واقعاً حياً نعيشه ونتعايش معه. وهل يمكن أن نقلل من أفكار تنويرية غاية في الأهمية نجدها عند رفاة الطهطاوي وأحمد لطفي السيد وقاسم أمين وسلامة موسى وطه حسين وزكي نجيب محمود في مصر، وعند مالك بن نبي في الجزائر، وعبد الرحمن الكواكبي في سوريا وغيرهم من مفكرين كبار كانت لهم رؤيتهم المستقبلية، وبصرف النظر عن اتفاقنا معهم تارة، واختلافنا معهم تارة أخرى.

(*) أستاذ الفلسفة المتفرغ بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

إننا نعيش الآن في عالم جديد، عالم به العديد من المتغيرات، عالم أصبح بفضل التطورات العلمية الحديثة قرية صغيرة، فلا بد إذن من تغيير أفكارنا تغييراً جذرياً، لابد من ثورة فكرية تخلق إنساناً عربياً جديداً، وتوجد نظاماً ثقافياً عربياً جديداً. وإذا لم نفعل ذلك فسنكون في وادٍ والعالم المتقدم، العالم الأوروبي بصفة خاصة في وادٍ آخر، سنكون كمن يتحدث على موجة غير الموجة التي يستخدمها الطرف الآخر. وقد لا نجد سبيلاً إلى ذلك إلا عن طريق العولة الثقافية. إنها تعني الانفتاح على أفكار الآخرين، وهذا ما تدعونا إليه الفلسفة والتفلسف.

لابد من التنبيه إلى الانغلاق الفكري الذي نجده عند أناس يتحدثون عما يسمونه بالغزو الثقافي. إننا إذا وجدنا عالم متقدم كالعالم الأوروبي، فهل نطلب منه أن يتأخر مثلنا، أم أنه من الضروري أن نفعل مثل ما فعل، وبحيث نتقدم مثله ؟ هل من المعقول وقد وصلنا إلى بدايات القرن الحادي والعشرين أن نقول بأنه لابد من الوقوف عند كتب التراث وبحيث نقوم بحفظها وترديد ما فيها دون وعي. هل يصح أن يقوم نفر منا بالهجوم على منجزات الحضارة الغربية في الوقت الذي لا يمكن فيه الاستغناء عن هذه المنجزات الكبرى. كيف أنفاعل مع العالم و التحدث عن نظام ثقافي عربي جديد في الوقت الذي أنناقض فيه مع نفسي، وأقع في نوع من الازدواجية حين أهاجم الحضارة الحديثة الأوروبية وأكون في نفس الوقت ساعياً إلى الاستفادة من منجزاتها.

إن نظاماً ثقافياً عربياً جديداً لا يمكن أن يتحقق إلا بالتأكيد على أهمية العلم، والقضاء على الخرافات التي تعوق من مسيرتنا العلمية. وهذا أيضاً يعد من أبرز خصائص الفلسفة والتفلسف وذلك حين تطالبنا بالابتعاد عن الخرافات. فلا بد إذن من الإيمان بأن العلم يمثل مجتمع المستقبل، المجتمع العربي الذي يجب أن نجد فيه تكاملاً ثقافياً يربط بين أجزائه وبحيث تكون له أيديولوجيته الفكرية المتميزة، وحتى نستطيع أن نقول إن هذا يعد إنساناً عربياً وذلك يعد إنساناً أوروبياً وهكذا ولكن دون إيجاد نوع من التباعد بين الثقافات، فالثقافة كالعقل، تعد أعدل الأشياء قسمة بين

البشر. فلا يصح لنا إذن الاكتفاء بمجرد الشجب والاستنكار للعولمة، لان العولمة آتية لا ريب فيها.

فنحن إذن بين طريقين: طريق يمثل الظلام، الطريق المسدود، طريق شجب العولمة، وطريق يمثل العولمة، وحتى نوجد نظاماً ثقافياً عربياً جديداً فلا مفر من الطريق الذي يمثل الإيمان بالعولمة. يمثل فتح النوافذ على كل التيارات الأدبية والفكرية، ولا يوجد مبرر للحساسية من الثقافات الأخرى، إن هذه الثقافات لا يخشاه إلا ضعاف الناس. وقد انفتح العرب منذ عدة قرون وفي أيام العصر العباسي، على الثقافات الوافدة وحدث الامتزاج أو الاقتران السعيد بين ثقافة داخلية وثقافة وافدة، ولم يقل أحد بأن هذه الثقافات الوافدة قد أدت إلى إلغاء شخصية الإنسان العربي.

واجبنا إذن عدم الاقتصار على الهجوم والشجب والاستنكار بالنسبة للعولمة الثقافية، بل لابد من الاستفادة منها، لأن فيها الخير، الخير الكثير بالنسبة لآدابنا وعلومنا وفنوننا، وإن كان أكثرهم لا يعلمون .

والتساؤل عن مدى استعداد العرب للدخول إلى ثقافة قرن جديد يعد تساؤلاً هاماً، إذ إنه يرتبط بنوع معين من التحديات التي تواجه العرب سواء الآن أو في القرون الماضية، تحديات سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية.

فثقافة القرن الجديد تعد نوعاً من أنواع هذه التحديات وما أكثرها، ويقتضى أن هذا النوع من التحدي الثقافي الذي يتبلور حول الصلة بين القيم الخلقية والتقدم العلمي، يعد على رأس هذه التحديات. إننا نستطيع الحكم على أى مجتمع من المجتمعات إذا عرفنا نوعية ثقافته وطبيعة الثقافة السائدة، بالإضافة إلى أن كل التطبيقات التكنولوجية إنما ترتبط بأفكار، ترتبط بقيم ثقافية معينة سائدة فى مجتمع دون آخر، بل إن الجوانب الاجتماعية والسياسية والحربية لا يمكن فصلها عن الجوانب الفكرية والثقافية.

نقول رداً من جانبنا على ما يشاع فى الكثير من المجتمعات العربية الآن أنه من الضروري الأخذ بالتطبيقات التكنولوجية التى نجدها نتاجاً

لأوروبا وأمريكا دون أن نلزم أنفسنا بالأخذ بالأفكار إنها تعد، فيما أرى، نوعاً من المغالطة لأن الأفكار، كما تعلمنا الفلسفة، ينتج عنها تطبيقات، وإذا اقتصرنا على أخذ التطبيقات فسوف لا نسهم مستقبلاً في دنيا المعرفة والإبداع، ودليلنا على ذلك أن التطبيقات التكنولوجية التي وجدناها في قرون ثلاثة فقط وهي القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين تعد أضعاف أضعاف ما وجدناه طوال تاريخ الإنسان، وهذه التطبيقات وجدنا أغلبها في أمريكا وأوروبا بوجه عام نظراً لأنها مرتبطة أساساً كما قلت بأفكار وجدت في هذه الدول دون غيرها.

السؤال إذن عن التحديات، التحديات التي تواجه العرب، يعد سؤالاً جوهرياً وبالغ الأهمية، نظراً لأنه تساؤل يرتبط بالعديد من القضايا والأبعاد والمجالات. وإنما سنقتصر على دراسة جانب واحد منه، وهو الجانب المثار الآن والذي يمثل تحدياً للعرب، وهو موضوع العولة من خلال صلتها بالنقد الفلسفي، وذلك نظراً لأننا عادة نجد هجوماً على العولة.

وإذا كان البحث في هذه القضية، قضية العولة، يرتبط كما أشرنا منذ قليل، بالعديد من القضايا والأفكار في المجال الاقتصادي والسياسي وغيرها من مجالات، فإننا نود من جانبنا دراسة هذه القضية من خلال منظور العلاقة بين العولة والنقد الفلسفي، إذ أننا نعتقد من جانبنا أن التركيز على الجانب الفلسفي من هذه الثقافة، ثقافة العولة، وخاصة بالنسبة للهوية الثقافية، لابد وأن يرتبط ارتباطاً رئيسياً بالقضية الكبرى، قضية العلاقة كما قلنا بين القيم والعلم، إنها قضية مصير، وكما قال شكسبير: أكون أو لا أكون، ذلك هو السؤال.

إننا في عالم متغير يسوده الكثير من التيارات، عالم ليس فيه مكان للضعيف في مجال السياسة والاقتصاد والفكر. ومن هنا فلا بد أن نفتح على هذه الثقافة، وقد أصبح العالم قرية صغيرة. إنها ثقافة العولة، ولا يصح أن نخشى من تلك الثقافة، بل يجب أن نتعامل معها ونأخذ في حوار مع

قضاياها، وهى قضايا بالغة الأهمية. أما أن نتقوقع حول أنفسنا، فإن هذا لا يعد حلاً بأية صورة من الصور، وصاحب المعدة القوية لا يخشى من تناول أى نوع من أنواع الأطعمة.

إننا الآن فى عصر تتصارع فيه القوى المختلفة، وإذا لم نبادر بتحديد هويتنا الثقافية العربية من خلال الترحيب بالعولمة، ونبادر أيضاً باتخاذ المواقف من جانبنا، فلن يكون لنا وجود فى المستقبل، لن تكون لنا حياة كما ينبغى أن تكون الحياة، سنصبح فى خبر كان إن صح هذا التعبير، وسيأتى يوم علينا يتحدث فيه العالم عنا كما يتحدث عن الهنود الحمر أو كما يتحدث عن شعوب أصبحت منقرضة وزالت عن الوجود.

وغير خاف علينا أننا الآن فى حالة فقدان الوعى، فقدان الاتزان، أو مرحلة انعدام الوزن، إننا الآن فى حالة غريبة من الغيبوبة والعالم يتحرك من حولنا حركة سريعة، حركة بلا حدود، إننا فى الوقت الذى نصد فيه إلى الهاوية، ويكون الحوار أقرب إلى إثارة الخلافات اللفظية الشكلية، نجد الدول المتقدمة، وخاصة الدول الغربية، تبادر إلى اتخاذ المواقف الفكرية البناءة، المواقف التى تصدر عن الدول الغربية المتقدمة، إلا أننا يجب أن نتعلم منهم القدرة على اتخاذ المواقف، ولن يكون ذلك بإمكاننا إلا إذا أقمنا الجسور - كما قلت - بين أبناء الدول العربية كلها، وأقمنا الحوار الفكرى بين مثقفى الأمة العربية ومثقفى بلدان العالم من مشرق الأرض إلى مغربها. إن الفلسفة لا تقوم إلا على الحوار، والحوار الخصب المستمر.

إن المثقف كما ينبغى أن يكون، هو الذى يهتم اهتماماً بالغاً بكل قضايا التنوير والقضايا النقدية، ولا يمكن أن ننتظر حلولاً إيجابية لكل القضايا التى نبحث فيها سواء كانت قضايا فكرية أو كانت قضايا سياسية أو قضايا اجتماعية إلا من خلال المواكبة بين العلم والأخلاق.

هذا هو المثقف التنويرى فى رؤيته المستقبلية، وأقول بالرؤية المستقبلية لأننا للأسف الشديد سواء فى الماضى، الماضى القريب على الأقل، وفى

الحاضر أيضاً بكل تأكيد لا نجد رؤية واضحة، رؤية محددة المعالم، بل رؤية كلها ظلام فى ظلام، رؤية يسودها الضباب الكثيف وذلك حين نتصور وجود تضاد بين القيم الأخلاقية والتقدم العلمى.

لابد إذن أن نقضى على الفصل الموجود فى كل بلداننا العربية بين ما يسمى بالفكر الأوروبى والأمريكى والتطبيقات التكنولوجية. لابد من التنبيه إلى الانغلاق الفكرى الذى نجده عند أناس يتحدثون عما يسمونه بالغزو الفكرى.

إن هذه أفكار رئيسية تتعلمها من أسس الثقافة الفلسفية النقدية، فنحن إذن، كما سبق أن أشرت، بين طريقتين: طريق يمثل الظلام، الطريق المسدود، وطريق يمثل النور والضياء، وحتى نوجد نظاماً ثقافياً عربياً جديداً فلا مفر من الطريق الذى يمثل الإيمان بالعلم، يمثل فتح النوافذ على كل التيارات الأدبية والفكرية، ولا يوجد مبرر للحساسية من الثقافات الأخرى.

إن عالماً العربى يملك طاقة اقتصادية هائلة، ومن واجبنا تسخير تلك الطاقة وتوجيهها بحيث تحقق نظاماً ثقافياً فى المقام الأول، فالثقافة هى الأساس وما يمكن أن يودى إلى الترابط بين الشعوب العربية إنما يكون أساساً فى نوع من الوحدة الثقافية، وليتنا نخصص جزءاً كبيراً من دخل البترول فى إرساء دعائم الربط بين العلم والأخلاق، بحيث نتجنب تماماً كل الأفكار الرجعية المتطرفة والفكر المغلق، وهل يستطيع أن يتنفس الإنسان إلا فى الهواء المتجدد. إن الفكر الذى لا يتخذ من الاستفادة من الآخرين أساساً له يعد فكرياً ميئاً يصيب الإنسان بالاختناق.

ولن يصبح لنا دورنا الحيوى النشط والرائد فى العالم الذى نعيش فيه إلا إذا حددنا دور الثقافة فى مجتمعنا العربى، وقلنا بأن المثقف وهو الكائن الاجتماعى لابد أن تكون له أفكاره المؤدية إلى سعادة وتقدم مجتمعه، ولن يودى إلى تحقيق تقدم مجتمعنا العربى إلا أن يكون رائدنا هو العقل وطريقنا هو طريق التنوير وخصائص ثقافتنا تتمثل فى البعد الإنسانى الفلسفى

أساساً. عن طريق هذا كله يمكن تحقيق نظام ثقافى عربى جديد نفاخر به وتتفاخر به دول العالم من مشرقها إلى مغربها بحيث نقول: هذه بضاعتنا الثقافية الجديدة والتي تتخطى حدود الزمان والمكان .. البضاعة الجديدة التي إذا كانت قد استعادت بعض جذورها من الماضى، إلا أنها لا تقف عنده وبحيث يكون حالها كمن يبكى على الأطلال، بل تركز على الحاضر وتنطلق منه إلى المستقبل.

إننا فى عصر ثورة المعلومات وثورة الكمبيوتر والأقمار الصناعية، فهل من المعقول أن نتحدث عن ظاهرة خيالية، هى ظاهرة الغزو الفكرى وذلك فى الوقت الذى أصبح فيه العالم قرية صغيرة؟ أعتقد أننا إذا قلنا بما يسمى الغزو الفكرى أو الثقافى فإن معنى ذلك أننا سنقضى تماماً على أى أمل فى التقدم نحو الإبداع، فالإبداع لا يمكن أن يتحقق إلا فى جو الحرية والانفتاح على أفكار الآخرين فى دول العالم من مشرقه إلى مغربه، الإبداع يرتبط بالنور والضياء، ومعوقات الإبداع لا يمكن أن تحيا إلا فى جو القيود والظلام، وهذا يعنى أننا إذا أردنا إيجاد القيادات المبدعة فلا بد أولاً من الإيمان بأن قضية التقدم العلمى تعد ألزم القضايا لنا تماماً كحاجتنا إلى الماء والهواء، وليت الدول التى تعاني من عدم وجود قيادات مبدعة فى العديد من المجالات، ليبتها تقوم بتطبيق تجارب الأمم الأوروبية التى ينتشر فيها الإبداع بحيث تكون تلك الدول صورة إلى حد كبير من الدول الأوروبية. إن منطق الحياة منطق الوجود يفرض على المتأخر أن يلحق بالمتقدم وليس من المناسب إطلاقاً أن نطلب من الدول الإبداعية المتقدمة أن تقلد المتأخر، هذا هو منطق الحياة ويقتضى أننا إذا انفتحنا على تجارب الآخرين الأكثر منا تقدماً، فإن الطريق إلى الإبداع سيكون سهلاً ميسوراً، فالإبداع لا يبدأ من فراغ، الإبداع إذا قصدنا به الأصالة بمعنى عدم التأثر بالسابقين فإننا لا نجد ذلك إطلاقاً أى لا نجد فينا أصيلاً، ومن هنا فإن المنطق يفرض علينا الانفتاح والاستفادة من تجارب الآخرين، يفرض علينا وجود موجة مشتركة بيننا وبين الأمم التى نجد فيها الكثير من الجوانب الإبداعية، وإذا لم نفعل ذلك فسيكون حالنا

كحال من يتكلم على موجة غير الموجة التى يتحدث عليها الآخرون، نقضى على أنفسنا بأنفسنا لأننا سنتنفس هواء راكداً ساكناً وغير متجدد، وإذا نظرنا إلى النظريات العلمية الكبرى، وإلى النظريات الفلسفية التى غيرت من فكر الإنسان فإننا سنجد أن هذه النظريات لم تحدث أثرها إلا لكونها جاءت مخالفة تماماً لحالة السكون، حالة الركود، جاءت تعبيراً عن المواقبة بين التقدم العلمى الحضارى والقيم الأخلاقية، ويقتنى أن هذه الأفكار كلها إنما تعد أفكاراً فلسفية بالدرجة الأولى، ومن يتغافل عنها فإن موقفه يعد معبراً عن إهمال الفلسفة والتفلسف والضرب بهما عرض الحائط.

قلنا إن للعولة جذورها فى تاريخنا منذ قرون بعيدة، ولا خوف علينا منها، والمطلوب منا أن تكون لنا القدرة على الانتقاء والاختيار، أو كما عبر الفيلسوف ابن رشد آخر فلاسفة العرب منذ قرون حيث ذهب إلى القول بأنه ينبغى علينا أن نبحث فى ثقافتهم، الثقافة الأخرى، ثقافة اليونان، فإن كان فيها شئ يعد صواباً قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شئ يعد خطأً نبهنا إلى هذا الخطأ. فهل أدرك هذا الدرس هؤلاء الذين يتكلمون كثيراً ويفعلون قليلاً؟

ومن المؤسف له أننا نتصور كل فكرة جاءت إلينا من أوروبا وأمريكا ومن الخارج تعد فكرة فاسدة، وبحيث يتحدث أناس عن قضية الأنا والآخر وهى قضية فاسدة تماماً قضية رائفة. والمطلوب منا هو التفاعل وليس تصور النقيض وال ضد.

إن من يتحدثون عن موضوع الأنا والآخر شأنهم كالدون كيشوت الذى يحارب طواحين الهواء.

أقول وأكرر القول بأن مصر رائدة الثقافة فى عالمنا العربى الحديث والمعاصر، خير لها أن تتفاعل مع العولة، فالانفتاح على الآخرين والتأثر بأقوالهم وآرائهم ومذاهبهم أفضل كثيراً، ومن منا يرتضى لنفسه الانغلاق على نفسه؟ إن تجدد الهواء وفتح النوافذ حيث النور والضياء أفضل من إغلاق

النوافذ والعيش فى الظلام حيث حياة الكهوف والمغارات وخفافيش الظلام. وهذا الانفتاح يعد أكثره، كما سبق أن أشرنا، خيرًا وليس شرًا كما يزعم المرددون لمقولة الغزو الثقافى وأنصار البتروفكر، أنصار الفكر الرجعى التقليدى الزائف. وإذا كان العرب فى ماضيهم قد آثروا الانفتاح على أفكار الآخرين، فهل يصح فى القرن العشرين أن ندخل القرن الجديد ونحن ننادى بعصر الكتاتيب على سبيل المثال! كلا ثم كلا. إن الإنسان المعاصر متطلباته غير متطلبات إنسان الماضى، ومشكلات الحاضر غير مشكلات الماضى، والقضايا التى نعيشها اليوم ثقافيًا تكاد تختلف جذريًا عن قضايا الأمس القريب والأمس البعيد، فهل يفهم هذا من يعتمدون على الخطابة والإنشاء حين يصدرون البيانات الهجومية اللفظية ضد العولة الثقافية. إننى أقول دون تردد: مرحبًا بالعولة الثقافية، إنها ليست نوعًا من أنواع الاستعمار كما يظن أنصار الظلام والتقليد، ليست رجسًا من عمل الشيطان كما يتوهم أصحاب التخلف العقلى. يكفيننا من إيجابيات العولة أنها تحارب الفكر الفاسد الساكن المغلق على نفسه وعلى أصحابه، وتدعو إلى قيم بناءة مثمرة تقوم على الاعتقاد بأن الإنسان هو جوهر الوجود، وأن سعادته لابد أن توضع فوق كل اعتبار. إنها دعوة أقول بها اليوم وأرجو أن تجد صداها فى نفوس وعقول المهتمين بالبحث فى العولة الثقافية وقضاياها. نعم إن العولة تعد خيرًا لأنها تفتح الطريق أمام الحوار الفلسفى الدينى المستنير، فمرحبًا بهذا النوع من الحوار البناء، الحوار الذى يقدم لنا الجديد فى مجال الفلسفة ومجال الدين، الحوار الذى يقيم الجسور والقنوات بين أبناء بنى الإنسان فى كل زمان وكل مكان.

أقول وأكرر القول بأنه لن يصبح لنا دورنا الحيوى النشيط والرائد فى العالم الذى نعيش فيه إلا إذا قبلنا العولة الثقافية، وقلنا بأن المثقف وهو الكائن الاجتماعى لابد أن تكون أفكاره مؤدية إلى سعادة وتقدم مجتمعه، ولن يودى إلى تحقيق تقدم مجتمعا العربى إلا بأن يكون رائدنا هو العولة.

وطريقنا هو طريق الانفتاح، وخصائص ثقافتنا تتمثل في البعد الإنساني ودون الالتزام بزمان محدد ومكان محدد. عن طريق هذا كله يمكن تحقيق نظام ثقافى جديد، نفاخر به ونتفاخر بين دول العالم من مشرقها إلى مغربها، وبحيث نقول: هذه بضاعتنا الثقافية العولية والتي تتخطى حدود الزمان والمكان. البضاعة العولية التى إذا كانت قد استعادت بعض جذورها من الماضى إلا أنها لا تقف عنده وبحيث يكون حالها كمن يبكى على الأطلال، بل تركز على الحاضر وتنطلق منه إلى المستقبل.

أقول وأكرر القول بأن فكرنا العربى بوجه عام إذا لم يلتزم بالحوار الفلسفى المستنير، فإنه سيكون معبراً عن حالات من الضياع والظلام والموت، إنه فكر يخلو من أيديولوجية معينة، ومن هنا نرى أكثره معبراً عن مجموعة من الكلمات المتقاطعة التى قد لا يفهمها، وبالتالى لا يمكن إدراكها من جانب القراء لها.

نقول هذا ونضع فى اعتبارنا ضرورة استبعاد الشعارات البراقة الزائفة والتي زعم لنا أصحابها أنهم يقدمون لنا من خلالها مذاهب أدبية وفكرية، فى حين أن الواقع الموضوعى يكشف لنا أن تلك المذاهب فى واد والفكر فى واد آخر، إنها مذاهب لا تستند إلى أساس فكرى فلسفى أيديولوجى ولا تقوم بنقد الواقع أو التعبير عنه تعبيراً صادقاً، ومن هنا كان فكرنا فكراً سطحياً، فكراً أجوف. انظروا إلى الفكر الأوروبى على سبيل المثال وقارنوا بينه وبين ما نطلق عليه فكراً عربياً على سبيل التجاوز وستجدون الفرق الكبير بين الفكر الدقيق الذى يقوم على أرض صلبة وبين الفكر الهش المظلم، ونقص به الفكر العربى فى كثير من جوانبه وأبعاده ومجالاته.

إننا نفتعل الكثير من المعارك ونطلق عليها معارك فكرية فى الوقت الذى تدور حوله هذه المعارك على قضايا زائفة خيالية، كما نتحدث عن الغول والعفريت. وأصبح من الأشياء الشائعة أن يتحدث كل واحد منا عن مشروع له حول الفكر العربى، ثم نجد هذا المشروع خيلاً فى خيال وليس له

معالم محددة، ولا يستند إلى أى نوع من أنواع الصدق.

ويقيني أنه لولا الهالات الإعلامية حول العديد من الكتب والمقالات لقلنا بصدق إننا لا نجد عندنا فكرًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، بل نجد أكثر بضاعتنا الفكرية بضاعة فاسدة لا صلة لها بالواقع، تمامًا كمن يتحدث عن قطة سوداء فى الظلام، أو مثل دون كيشوت الذى يحارب طواحين الهواء.

فهل من المعقول أن نتحدث الآن عن نقد أدبى فى الوقت الذى لا نجد فيه حاليًا أعمالاً أدبية تستحق أن تنتقد أساسًا؟ هل من المعقول أن نتحدث عن نقد للشعر فى الوقت الذى قد لا نجد فيه حاليًا شاعرًا من الشعراء فى عالمنا العربى المعاصر، وذلك إذا التزمنا بالخصائص الدقيقة للشعر كما ينبغى أن يكون، لا نجد فيه شاعرًا يكاد أن يقترب من شعراء قدامى أمثال المتنبى وأبى العلاء المعرى وابن الرومى.

إننا نعيش الآن فى عصر يعد معبرًا عن الظلام وبئس المصير، وإذا تحدثنا عن صعود فكرى فإنه يعد للأسف الشديد صعودًا إلى الهاوية، فأين الأيديولوجية إذن؟ أين الضمير العلمى؟ أين الفكر التنويرى الحضارى؟ إننا إذا وجدنا شعوبًا متقدمة فكريًا وحضاريًا فإن الموقف منها يجب أن يتمثل فى أن نفعل ما فعلت، ولا يصح أن نقوم بالهجوم على فكرها تحت مقولة الغزو الثقافى أو الهجوم على الحضارة الوافدة، فالتأخر، كما سبق أن قلنا، يجب أن يلحق بالمتقدم، ولا يصح أن أطلب من المتقدم تحت شعار المشاركة الوجدانية أن يتأخر مثلى. لقد أدرك ذلك مفكرون كبار ابتداء من رفاعة الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وطه حسين وسلامة موسى وتوفيق الحكيم وزكى نجيب محمود، ولكننا للأسف الشديد لم نستفد من الدروس التى ركزوا حياتهم لغرسها فى نفوسنا، إنها دروس تعد مستفادة من النقد الفلسفى والذى يؤدى بالضرورة إلى العولة الثقافية.

ألا يوجد دليل على تخلفنا الفكرى أبلغ من القول بأننا نجد أفكارًا تنويرية تحارب الآن، ولم تكن تحارب منذ عدة قرون وفى العصر العباسى، ألا

يعد هذا دليلاً على أننا نسير إلى الخلف ولا نتقدم إلى الأمام؟

إننا إذا أردنا لفكرنا نوعاً من التقدم فلا بد أن تكون له أيديولوجية معينة، فالفكر لا يكون فكراً إذا اقتصر على التغنى بأمجاد التراث الماضى والبكاء على الأطلال، الفكر لا يكون فكراً عربياً إذا كان مجرد معبر أو مقلد لأفكار الأمم الأخرى، فالعربى لا يكون غريباً إذا اقتصر على ارتداء الزى الغربى الأوروبى، وبالمثل لا يكون الغربى عربياً إذا تمسك بمجرد ارتداء الزى العربى.

فنحن إذا تمسكنا بمجرد التريديد فإننا سنكون أصحاب توكيلات فكرية، تماماً كالتوكيلات التجارية، فمن يقوم ببيع سلعة أجنبية يكون دوره مجرد البيع وليس المشاركة أو الإبداع بالنسبة لهذه السلعة أو تلك.

إننا إذا أردنا أيديولوجية فلسفية لفكرنا العربى، فإن تلك الأيديولوجية لابد أن يكون شعارها تقديس العقل، لابد أن يكون محورها السعى بكل قوة وجهد نحو دراسة العولمة وقضاياها، وتكون قضيتها الكبرى تغيير الواقع بحثاً عن الأفضل وليس مجرد تفسير الواقع أو تبريره، وإذا اقتصر الفرد منا على مجرد التفسير أو التبرير فإنه يكون مقلداً وليس مبدعاً مجدداً، سيكون فكره خالياً من الأيديولوجية ولا أساس له، ومن المؤسف له أن يقوم أناس بمجرد التبرير أو الدفاع، أناس تحسبهم من المفكرين وما هم بمفكرين بل أشباه مفكرين، لأنهم يعبرون عن فكر ميت مزيف.

وإذا أردنا ضرب أمثلة من تاريخنا العربى القديم والحديث لكى نبين صلة العولمة بالنقد الفلسفى فإنه لابد من الإشارة إلى محاولة إخوان الصفا فى المشرق العربى، ومحاولة ابن رشد فى المغرب العربى، وبحيث تنتقل منهما إلى الإشارة إلى رفاة الطهطاوى وطه حسين فى العصر الحديث.

لقد ذهب أخوان الصفا وخلان الوفا فى القرن الرابع الهجرى إلى ضرورة الانفتاح على كل الأفكار والتيارات فى كل دول العالم شرقاً وغرباً، وذلك كما نقول اطلبوا العلم ولو فى الصين.

دعانا أخوان الصفا إلى دراسة المبادئ المشتركة للثقافات الدينية والإنسانية، وهذا إن أدى إلى شيء فإنما يؤدي إلى أهمية النور والتنوير في حياتنا، وبالتالي القضاء على الظلام، وبحيث يمكن القول بأن النور يرتبط بالوجود والظلام يرتبط بالعدم وبئس المصير، ألم يقل ابن سينا في مناجاته لله تعالى: فالق ظلمة العدم بنور الوجود. إن هذا يعنى كما قلنا العلاقة بين الظلام وفقدان الحياة، والعلاقة بين النور والوجود الإنسانى، ولعل هذه الدعوة من جانب ابن سينا كانت فى جانب من جوانبها تأثراً بإخوان الصفا.

وما يقال عن إخوان الصفا يقال عن آخر فلاسفة العرب ابن رشد، إننا نجد لديه نزعة تنويرية واضحة المعالم والأبعاد، سواء فى دعوته إلى التأويل، أو فى تأكيده على أهمية العقل والمعقول، أو فى اتجاهه النقدى البارز، أو فى دعوته إلى أهمية الانفتاح على كل الثقافات الإنسانية سواء ما كان منها داخل بلداننا العربية، أو ما يوجد فى البلدان الأوروبية وخاصة اليونان. أليس هو القائل: ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم (فلاسفة اليونان) فإن كان فيها شيء يعد صواباً قبلناه منهم وشكرناه لهم، وإن كان فيها شيء يعد خطأً نبهنا إلى ذلك. إنها دعوة من جانب ابن رشد تذكرنا بما ذهب إليه الكندى أول فلاسفة المشرق العربى، وذلك حين قال: فلنبحث عن الحقيقة كحقيقة. أى بصرف النظر عن مصدرها وسواء جاءت إلينا من بلدان عربية أو نقلت إلينا من بلدان أوروبية أجنبية. كما نجد تقارباً بين دعوة إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى وفى بلدان المشرق العربى وبين دعوة ابن رشد فى القرن السادس الهجرى وفى بلاد الأندلس أى المغرب العربى. إننا نجد ذلك صريحاً فى كتبه المؤلفة ومن بينها: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ومناهج الأدلة فى عقائد الملة. وتهافت التهافت. الذى رد فيه على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي. أو فى كتبه التى شرح فيها كتب وأفكار أرسطو والفيلسوف اليونانى.

يمكن إذن أن نجد العديد من الجذور التنويرية فى فكرنا العربى القديم،

الجزور التي تتمثل في أهمية فتح النوافذ على كل الأفكار والثقافات، وذلك حتى يتجدد الهواء وتحقق لغة الحوار مع الآخر. إننا إذا قمنا بغلق النوافذ فإن ذلك سيؤدى إلى وجود الهواء الراكد الفاسد، سيؤدى إلى انقطاع الحوار بين الثقافات، وسنكون كمن يتحدث بلغة لا يفهمها الطرف الآخر، سنكون كمن يتحدث خلال موجة لا يتحدث خلالها الطرف الآخر.

وإذا انتقلنا من الجزور في الفكر العربى القديم، إلى الفكر العربى الحديث والمعاصر، وجدنا نزعة تنويرية واضحة المعالم والأبعاد، نزعة تحاول القضاء على كل المعوقات التي تقف حجر عثرة فى سبيل التقدم والازدهار. فهل يمكن أن ننسى الدور الرائد الذى قام به رفاعة الطهطاوى فى العصر الحديث، وخاصة بعد ذهابه إلى فرنسا وعودته منها مستفيداً من الدروس التي تلقاها فى أوروبا. لقد فوجئ بوجود عالم جديد وثقافة جديدة غير الثقافة التي درسها فى مصر، وعاد من بعثته وهو حريص على أن يلفت أنظارنا إلى هذا العالم الجديد، العالم الأوروبى، حريص على أن يبين لنا أهمية الثقافة الأوروبية، ومن هنا فقد تم على يديه هذا اللقاء السعيد بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية، اللقاء بين الأصالة والمعاصرة.

وإذا كنا نجد محاولات أكثر نضجاً لإحداث اللقاء بين الأصالة والمعاصرة عند أناس عاشوا بعده أمثال طه حسين وزكى نجيب محمود، إلا أننا لابد وأن نضع فى اعتبارنا أنه كان له فضل السبق فى التنبيه إلى أهمية الثقافة الجديدة، ثقافة الآخر، الثقافة الأوروبية.

ويقينى أن الدعوة التي دعانا إليها رفاعة الطهطاوى تعد إيجابية ومثمرة حتى فى وقتنا الحالى والذي يجب أن ندعوفيه إلى العولمة الثقافية، ومن خلال منظور فلسفى نقدى. إننى أعتقد من جانبى اعتقاداً لا يخالجنى فيه أدنى شك بأن ثقافة النور أو عصر التنوير لا يمكن تصورها بدون الاهتمام بالترجمة فى جميع المجالات، علمية أو أدبية أو فكرية أو فلسفية، وإذا أردنا لأنفسنا مواصلة التيار الذى ظهر فى مصر منذ ما يقرب من قرن من الزمان

كما ظهر فى بعض بلدان العالم العربى، إذا أردنا وصل ما انقطع، إذا أردنا التمسك بثقافة النور ومواصلة التنوير، فلا مفر من الاتجاه بكل قوتنا نحو الترجمة، الترجمة الدقيقة الواعية، الترجمة التى تركز على إبراز أهم القضايا التى تثار الآن فى العالم الأوروبى.

وإذا كنا قد وجدنا فى الماضى "بيت الحكمة" فأولى بنا ونحن فى الحاضر أن نقوم بإنشاء عدة مراكز للترجمة. إن من أهم مزاياها وكما أشار إلى ذلك رفاعة الطهطاوى أننا من خلالها نطلع على أفكار أمم وشعوب غيرنا، سواء اتفقنا معهم أم اختلفنا، فلا بد أن نحدد أسباب الاتفاق أو الاختلاف، بأن نعرض أولاً أفكارهم وبعد ذلك يكون من حقنا ومن خلال عملية الانتقاء والاختيار أن نتفق أو نختلف، أما أن نهاجم لمجرد الهجوم، نهاجم دون التعرف على حقيقة أفكار الأمم الأخرى، فإن حالنا سيكون كحال من يسير فى مظاهرة لا لأنه يعرف الهدف من قيامها بل لأنه رأى مجموعة من الناس يسرون فيها، فيكون بذلك مقلداً لهم مجرد مقلد.

ولابد أن نتجه بكل ما نملك من وقت وجهد ومال نحو الترجمة، وذلك حتى لا تنقطع الجسور بيننا وبين الآخرين كما قلت، وانظروا إلى دولة كاليابان وهل وصلت إلى ما وصلت إليه إلا عن طريق التعرف على أفكار وعلوم الغرب وتطبيقاته التكنولوجية؟

وإذا قمنا بالتأكيد على أهمية الترجمة، فإننا سنتقدم خطوات نحو التنوير تماماً كأوروبا، فأوروبا لم تتقدم إلا عن طريق السعى بكل قوتها وابتداء من عصر النهضة نحو تحقيق مبدأ التنوير، وحيث وجدنا ثقافة أوروبية جديدة تختلف فى أسسها ومنهجها عن ثقافة العصور الوسطى. إنه التنوير الذى لا طريق إليه الآن إلا بالحوار مع العولمة من خلال بعدها الفلسفى.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أننا فى مجال ضرب أمثلة لنماذج تمثل التنوير وارتباطه بالعولمة والنقد الفلسفى فى فكرنا العربى الحديث ووقفنا عند

الطهطاوى كمفكر حديث، فإننا نود أن نشير إلى الرؤية الحضارية المستقبلية عند طه حسين، وذلك بعد أن أشرنا إلى الطهطاوى.

لقد احتل طه حسين فى تاريخنا الفكرى المعاصر مكانة كبيرة، وليس بوسع أى فرد منصف أن يتغافل عن الدور العظيم، الدور الحيوى الذى قام به مفكرنا الشامخ طه حسين، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أحوال مصر الفكرية فى الوقت الذى عاش فيه طه حسين.

لقد قدم لنا رؤية حضارية مستقبلية من خلال العديد من الكتب التى تركها لنا، ومن المعارك الفكرية التى خاضها فى شجاعة منقطعة النظير. لقد كان مدافعاً عن النور باستمرار ولم يكن من المتعاطفين مع حياة الظلام والجهل والتقليد والرجوع إلى الوراء. درس دراسة دقيقة مستقبل الثقافة فى مصر ونقد مناهج التعليم التقليدية.

لقد وقف طه حسين على قمة عصر النور فى عالمنا العربى المعاصر وقد أثار الكثير من المعارك الفكرية والتى تدور أكثرها حول قضية التنوير. لقد أثار الكثير من هذه المعارك وإننا نجد لديه حساً نقدياً بارزاً فى كتاباته. قام بنقد مناهج التعليم وخاصة التعليم الأزهرى ورأى أنها تقف عقبة فى سبيل التنوير والانطلاق إلى الحرية والتقدم.

ولابد من القول بأن طه حسين كان متأثراً بالفكر الغربى، وخاصة الشك الديكارتى. لقد كان هذا متوقعاً من جانبه، إنه درس فى فرنسا ورأى التقدم الأوروبى والنهضة الأوروبية، وآمن بالتنوير فى أوروبا، واعتقد أنه من الضرورى القيام بحركة تنويرية تتمثل فى الاستفادة من الفكر الأوروبى والاعتماد على المنجزات العلمية والحضارية فى أوروبا. ومن هنا يمكن اعتباره فى طليعة المفكرين المصريين المعاصرين الذى آمنوا بأنه لا مفر من فتح الأبواب والنوافذ على الحضارة الأوروبية.

لقد ترك لنا طه حسين كما قلنا العديد من الكتب، وأثار العديد من المعارك الفكرية البالغة الأهمية، وكان من خلال المناصب التى تولاه

وخاصة عمله بالجامعة كعميد لكلية الآداب وتولية وزارة المعارف العمومية، مفكراً مؤمناً بوطنه وبأهمية الفكر العقلانى العلمى المستنير، وبحيث يمكن القول من جانبنا بأننا لا نتصور مصر المعاصرة فكرياً بدون هذا العملاق، طه حسين، والذي كانت حياته مثلاً يحتذى، مثلاً للقدوة كما ينبغي أن تكون. لقد فعل معتمداً على نفسه، ما أدى به أن يكون طه حسين: طفل كفيف أثارت آراؤه العالم العربى كله من مشرقه إلى مغربه، كفاح من النادر أن نجد له مثيلاً بين المفكرين العرب المعاصرين. ونكاد لا نجد مفكراً عربياً جاء بعد طه حسين إلا وتأثر بآرائه وبأفكاره وبمنهجه، وسواء اتفق معه أو اختلف حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها، فكتابه "الأيام" يعد مثلاً يحتذى فى أدب السيرة الذاتية، وكتبه ومقالاته العديدة عن الشعراء العرب وخاصة أبى العلاء المعرى والمتنبنى تعد غاية فى الدقة وعمق التحليل، لأنه أضاف إلى البعد الموضوعى فى دراساته بعداً ذاتياً نقدياً يدلنا على شخصية متميزة له، وهكذا إلى مئات الأفكار والدراسات التى تركها لنا، إنها أفكار تدعونا إلى أن نتوقف عندها طويلاً ونأخذ فى دراستها دراسة متأنية، وما أحوجنا اليوم ونحن نتحدث عن التنوير أن نتأمل فى أفكار رائدنا طه حسين والذي دخل تاريخنا الفكرى من أوسع الأبواب وأرحبها، إنه يعد رمزاً وضاءً من رموز ثقافتنا، فواجب علينا إذن الاحتفال به فى كل وقت وحتى نحارب عن طريق أفكاره جيوش الظلام والتقليد واللامعقول، تلك الجيوش التى تعبر فى أفكارها عن تخلف عقلى وصعود إلى الهاوية.

نعم لا يخالجنى الشك لحظة واحدة فى أن مفكرنا طه حسين يقف على قمة عصر التنوير فى فكرنا العربى المعاصر، فإذا كنا نجد بعض المفكرين الذين وجدوا بعد طه حسين وكانوا من دعاة التنوير، فإن هؤلاء المفكرين قد استفادوا من طه حسين من قريب أو من بعيد، وبطريقة مباشرة تارة، وغير مباشرة تارة أخرى. إنه إذن يقف على قمة عصر التنوير فى فكرنا العربى، ولم لا؟ وهو الرائد وهو المعلم، هو الأستاذ الذى خاض العديد من المعارك التى

كان القصد منها إعلان الحرب على الظلام وتبديد أفكار التقليد وفتح كل النوافذ على أفكار النور والتنوير.

ويمكننا القول كما سبق أن أشرنا إن مفكرنا طه حسين إنما يثير مجموعة من القضايا الهامة ومن بينها قضية العلم والدين، وقضية الأصالة والمعاصرة، وقضية الدفاع عن المنجزات الغربية الأوروبية. ولا يخلو حديثه من نزعة شكية قد يكون مستفيداً إياها من الفيلسوف الفرنسي ديكرت ومن روح عصر النهضة الأوروبية أيضاً. لقد كان طه حسين مدافعاً عن التنوير وداعياً إليه، كان مدافعاً عن الفنون الجميلة والآداب الراقية، لقد ظهر ذلك فى كل فصل من فصول كتابه الهام "من بعيد" حتى وهو يتحدث عن سارة برنار وعن الآداب الكلاسيكية القديمة. وما أحوجنا الآن إلى الاستفادة من ثقافة النور التى دعا إليها العملاق طه حسين وهو ينتقل من حديثه عن سارة برنار إلى حديثه عن الآداب والفنون اليونانية القديمة. وكلنا نعلم دفاع طه حسين عن الآداب اليونانية واللاتينية القديمة.

هذه دروس رائعة، دروس خالدة تعد معبرة خير تعبير على عظمة الفكر التنويرى. لقد صدق طه حسين حين نادى بهذه الأفكار، صدق الرجل حين كشف عن أهمية الفكر التنويرى فى حاضرنا ومستقبلنا. لقد كان حريصاً على الكشف عن أخطاء جيوش البلاء والظلام والذين يشنون الهجوم على كل فكرة تقوم على النور وعلى كل رأى يستند إلى التنوير. إن أفكار طه حسين وغيره من مفكرين معاصرين وخاصة أحمد لطفى السيد، يمكن أن تفيدنا فى الدفاع عن العولة الثقافية وأبعادها الفلسفية إن من واجبنا، وكما أشرنا أكثر من مرة، عدم الاقتصار على الهجوم والشجب والاستنكار بالنسبة للعولة، بل لابد من الاستفادة منها، لأن فيها كما قلنا الخير والخير الكثير، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

العولة، إذن وبصورة من صورها، قد وجدت فى فكرنا العربى منذ قرون بعيدة، وفى فكرنا العربى المعاصر، ونحن ربما لا ندري ولا نعلم، بل إن سلوكنا

فى الحياة وعاداتنا وتقاليدنا قد تفاعلت مع العولمة، ولم تكن العولمة شرًا ومنذ قرون بعيدة. إننا نرتدى فى الغالب والأعم رِيًا يعد مظهرًا من مظاهر العولمة وإن كان أكثرهم لا يعلمون، وانتقل من مكان إلى مكان داخل وطنى العزيز وخارجه بوسائل مواصلات تعد نتيجة للعولمة (أزياء كالبدة والكرافة، ومواصلات كالسيارة والطائرة) وأقوم بتأليف كتاب أو مقالة أأدفع بهما إلى المطبعة، والمطبعة جاءت إلى العرب من أوروبا .. إلى آخر هذه الأمثلة واللى تحتاج دون مبالغة إلى مجلدات ومجلدات، ولكن ماذا نفعل أمام أهل الشجب، ماذا نفعل أمام بيانات الاستنكار؟

إن العولمة لم توجد إلا لى تبقى، إنها تمتد إلى آلاف السنوات ويقترب عمرها من عمر بنى الإنسان، ولكن ماذا نفعل أمام أناس يكتبون ولا يقرأون؟ ماذا نفعل إزاء أناس يريدون لنا أن نضل فى حالة سبات وظلام وجهل؟ ويبدولى أن المعارضين للعولمة هم أكثر الناس استفادة منها ولكنهم يصرحون بما لا يفعلون، وأقوالهم تعد تعبيرًا عن "الكلامولوجيا" وليس عن "التكنولوجيا" كما ذكرنا زكى نجيب محمود بحق فى مقالة من مقالاته الرائعة. إنهم يهاجمون العولمة لأنهم يريدون كما قلنا أن نصبح كالهنود الحمر، أن نصبح فى خبر كان، إن صح هذا التعبير. يريدون لنا ألا نطلع على الفنون الراقية والآداب العالمية الرائعة والمذاهب الفلسفية الدقيقة، وبحيث نضل أسرى لأرائهم الهوجاء غير المفيدة تمامًا كما كان يحاول التاجر فى القرية قديمًا مع الناس ونصحهم بعدم الشراء من المدينة، إذ لو ذهبوا إلى المدينة لوجدوا أسعارًا أقل وبضاعة أجود، وبالتالي فسيتم القضاء على تجارته تجارة بقال القرية الجشع، أو كما كان يحاول عمدة القرية قديمًا أن ينصح الأهالى بعدم إدخال أبنائهم المدارس لأن الفرد المتعلم قد يحاول الخروج على العمدة، عمدة القرية، ولا يقوم بتقيل يديه، كما سيكتشف كمًا هائلًا من الخرافات التى كانت تتردد فى القرى قديمًا. ومع ذلك ما زال البعض منا يتحدث عن أخلاق القرية !!!

نعم إن العولة تعد فى العديد من صورها قديمة قدم البشرية، ولكن ماذا نفعل أمام أناس يكتبون ثم يكتبون وهم لا يفهمون ما يكتبون؟ إننا نريد لمجتمعنا المصرى العربى التقدم والازدهار باستمرار، وتاريخنا والحمد لله يدعو للفخر والإعجاب. لقد وجد العرب فى تاريخهم القديم أنه لابد من التفاعل الثقافى مع الأمم الأخرى وثقافات الهند والفرس واليونان، فكانت حركة الترجمة التى ظهرت أول ما ظهرت أيام خالد بن يزيد بن معاوية، ثم بلغت قمة ازدهارها فى العصر العباسى، وبحيث حدث الاقتتان السعيد بين ثقافة عربية وثقافة أجنبية، فهل ضاعت الشخصية العربية حين حدث هذا الاقتتان؟ كلا ثم كلا. فلولا هذا الاقتتان السعيد لما وجدنا عند العرب طباً ولا علم فلك ولا فلسفة وغيرها من المجالات والميادين التى استفادها العرب أساساً من الانفتاح على ثقافات أمم أخرى آمنت بربها وآمنت بوطنها، وحين مرض المنصور الخليفة العباسى لم يطلب العلاج من الداخل عند حلاق الصحة مثلاً، بل طلب أن يأتى إليه طبيب من بلاد أخرى، وهو الطبيب جورجيس بن بختيشوع الذى كان يعمل وقتها رئيساً لمستشفى جنديسابور. فهل أدرك هذا الدرس الذين يصدرن البيانات ضد العولة الثقافية؟

لا خطر إذن على هويتنا وشخصيتنا العربية من التفاعل مع العولة فى بعدها الثقافى على الأقل نقول هذا، ولابد من القول به، طالما أننا مازلنا نجد على أرضنا العربية من يفسد فيها، وذلك على النحو الذى نجده عند أشباه المفكرين ومتخلفى العقول، فمرحباً بالعولة الثقافية، ويقينى أننا نجد مواكبة بينها وبين خصائص الفكر الفلسفى والنقد الفلسفى.

رابعاً : البُعد التنويرى فى دراسة الفلسفة مهمة أستاذ الفلسفة بيه التعليم والدعوة للتنوير

أ. د. محمد مجدى الجزيرى (*)



لاشك أن الطابع النقدى للفلسفة هو الذى جعلها من أكثر مجالات الثقافة تعرضاً للطعن، ومن هنا كانت موضع التساؤل وموضع الهجوم أيضاً، وكان على الفيلسوف أن يواجه العديد من الحملات الضارية التى استهدفت الفكر الفلسفى على مر العصور.

وإذا كانت الحرية تشكل التزاماً يود البعض لو تخلص منه، وترك لغيره مهمة الاختيار نيابة عنه، فكذلك الحال بالنسبة للفلسفة، فليس من السهل عليك أن تفكر وتعى وتتأمل وتبحث وتحلل وتكشف وتنقد، والحق أنه لا محل للفلسفة ما لم تقربها بعالم الحرية، فالفلسفة هى أساساً حرية الفكر وحرية النقد. فليس ثمة فلسفة لو أحكمنا الحصار حول انطلاقات الفكر الإبداعية فى كل الميادين الإنسانية، كما أنها ليست تسويقاً لسلطان وخضوعاً لمقتضيات الضرورة والإرغام. بل إنها جدة وطرافة وانبثاق إبداعى يتجاوز عالم المعطيات الفعلية، والفلسفة بحكم طبيعتها تتجاوز دائماً نفسها، فلا تقنع بما تحققه، وإلا كان مصيرها الجمود والفناء وكان محلها المتاحف وحديث الذكريات، ففى عالم الفكر الفلسفى لا توجد آراء قطعية لا تتحمل التعقيب أو النقد، وليست الفلسفة مطالبة بأن تقدم لنا الكلمة الأولى والأخيرة، وبالتالي لا يحق لنا أن نضفى طابع القداسة على أفكار الفلاسفة

(★) أستاذ الفلسفة المتفرغ بكلية الآداب - جامعة طنطا.

ونظرياتهم، ولو أدركنا الفلسفة على هذا النحو كنا فى مأمن من إحالتها إلى رموز أسطورية خارج دائرة الزمان، ومن هذا المنطلق تتأكد الدلالة وهى التنويرية للفلسفة، فالفلسفة ضمير تاريخنا وحضارتنا، وهى أصدق تعبير عن هموم الإنسان فى كل عصر، وهى أيضاً مسئولية لا يمكن للإنسانية أن تتجاهلها أو تكف عن الاشتغال بها.

ومهمة أستاذ الفلسفة أو وظيفته ترتبط بهذا السياق أو المنظومة، وبطبيعة الحال فهى تفترض منذ البداية الاعتراف بها وإلا فقدت مشروعية وجودها، ففى مجتمع يفرض قيوداً على حرية الفكر منذ البداية، أو يقيم تعارضاً بين العقيدة الدينية وبين الفلسفة، لا نتوقع أن يطرح التساؤل حول وظيفة أستاذ الفلسفة، باعتبار أن مثل هذه الوظيفة مرفوضة من أساسها، وفى مجتمع يسمح بهامش من الحرية ويضع الفلسفة ضمن برامج التعليم، هنا يمكن أن تثار التساؤلات حول قيمة الفلسفة، والمهمة الحقيقية لأستاذ الفلسفة.

وقد يرى البعض أن مهمة أستاذ الفلسفة مهمة تعليمية خالصة، عليه أن يتابع النظريات الفلسفية بالشرح والدرس والتحليل، طبقاً لمنهج دراسى محدد وتوصيف محدد للمادة، لا تختلف مهمته عن مهمة كل معلم مخلص لعمله، وهو يتقاضى أجره مقابل هذه الوظيفة، إنه ليس كاتباً حراً، وإنما هو بالدرجة الأولى يعمل فى مؤسسة رسمية حكومية، عليه أن يلتزم بتقاليدها وقوانينها، إنه لا يستطيع أن يكون يسارياً يدافع عن الفكر اليسارى فى دولة تعترف منذ البداية أنها ضد اليسار، ولا يستطيع أن يكون مفكراً ليبرالياً ينادى بالنظام الليبرالى الرأسمالى فى دولة تؤكد منذ البداية توجهها الشمولى الماركسى، وفى هذا الصدد يمكن أن نتناول ما لاقاه المفكر الروسى نيكولا بيرديائف من هجوم على مواقفه الفكرية من قبل النظام الشيوعى فى روسيا على الرغم من ميوله الثورية الاشتراكية، ففى عام 1920 اختير بيرديائف أستاذاً للفلسفة بجامعة موسكو حيث واصل العمل بها لمدة عام، ألقى خلالها

مجموعة من المحاضرات انتقد فيها الماركسية صراحة وبلا أدنى عائق هذا بالإضافة إلى اشتراكه إيجابياً في اتحاد الكتاب، وكثير ما كان يتدخل من أجل أعضاء الاتحاد للحصول على إذن بإطلاق سراح بعض الأعضاء من السجن. وفي عام 1922 أسس الأكاديمية الحرة للعلم الأخلاقي، وضم لها ممثلين لاتجاهات متباينة لا يوحد بينها سوى الاعتراف باستقلال القيم الروحية وأولويتها وكان الهدف من إنشاء هذه الأكاديمية هو استمرارية العمل الثقافي وحشد كافة القوى الثقافية والفكرية الميسرة بعضها إلى بعض. ونظمت الأكاديمية سلسلة من المحاضرات والندوات في بعض القاعات التي أتاحت السلطات تأجيرها في ذلك الوقت وكان من أهم المحاضرات التي ألقاها بيرديائف في الأكاديمية محاضراته عن فلسفة التاريخ وأهمية دوستويفسكى وتحليل فلسفة الحضارة عند شبنجلر ونتيجة لبعض هذه المحاضرات ظهرت كلمة تقول إن بيرديائف قد استغل المؤسسة السوفيتية للدعاية الدينية وأن مثل هذه الأعمال يجب أن توقف فوراً، وعلى إثر هذه المقالة استدعى بيرديائف للتحقيق معه. فسأله عن معنى العلم الأخلاقي وعما إذا كان يختلف عن معنى العلم الطبيعي، وانتهت الحادثة بسلام إلا أنها تسببت في التمهيد في طرده من روسيا فيما بعد.

ويمكننا أيضاً أن نشير إلى هيدجر، فعندما استولى النازيون على مقاليد الحكم في ألمانيا، عين مدير الجامعة فريبورج سنة 1923، وقدم محاضرة بمناسبة تعيينه تناول فيها وضع الجامعات الألمانية، وعلى الرغم من استقالته من الجامعة عام 1924، فقد اعتبره الحلفاء من أعوان النازية، ومنعوه من التدريس بالجامعات الألمانية حتى بعد انتهاء الحرب، وفي مقابل موقف هيدجر نجد كارل ياسابرز أستاذ الفلسفة بجامعة هيدلبرج في عام 1921، فقد أبعدته المحكمة النازية عن التدريس بالجامعة في عام 1937، في ضوء رفضه الصريح أن يكون داعية للفكر النازي، ولم يتمكن من العودة إلى منصبه إلا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ومن هنا كان تعيينه مديراً للجامعة في عام 1944.

وشبيهه بموقف كارل ياسبرز موقف الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر، فبعد أن تولى هتلر الحكم، أثر كاسيرر السلامة ومن ثم كان قراره بالهجرة، وعرضت عليه ثلاث وظائف خارج ألمانيا، الأولى فى أكسفورد، والثانية فى أوبسالا والثالثة فى الولايات المتحدة الأمريكية. وفى النهاية قبل عرض جامعة جيتورج فى السويد. وعندما اشتدت الحرب العالمية الثانية فى أوروبا أثر الهجرة فى النهاية إلى الولايات المتحدة الأمريكية. فسافر إليها على آخر باخرة سمح لها الألمان بالسفر.

أما بالنسبة لعالمنا العربى، فإن الأمثلة متنوعة ومتعددة فى تصادم أستاذ الفلسفة مع النظام القائم. كما أن هناك بعض الدول العربية التى حرمت تدريس الفلسفة ومن الطبيعى أن لا يجد أستاذ الفلسفة مكانه بها فى ظل الحصار الذى فرضته على حرية الفكر من ناحية وعلى تدريس الفلسفة من ناحية أخرى، وربما أمكن تدريس الفلسفة تحت مسمى آخر يسمى ثقافة عامة فى بعض الأحيان، وسمى عقيدة فى أحيان أخرى، لكنه فى كلتا الحالتين على أستاذ الفلسفة أن يطوع مادته لمتطلبات النظام القائم، ويبعدها عن كل شبهة تتعارض مع متطلبات دراستها. وربما لاحظنا بشيء من الغرابة والدهشة التصريح بتدريس الفلسفة والمنطق فى بعض الجامعات العربية التى كانت محرومة منها مسaire لضغوط بعض القوى الخارجية التى نادت بالإصلاح التعليمى بصفة خاصة وربما كان التساؤل الذى يفرض نفسه إلى أى حد يمكن أن تتعارض حرية الفكر لدى أستاذ الفلسفة مع متطلبات وظيفته.

وبداية يمكن القول بأن أستاذ الفلسفة متى قبل العمل فى جامعة رسمية حكومية تشرف عليها وزارة التعليم، فإنه من الطبيعى أن يلتزم بمواثيق النظام التعليمى والسياسى، فهو يتقاضى أجره نظير عمله ولا يعقل أن يتمرد صراحة على أسس وتقاليد هذا النظام، وفى ظل الحكم الشيوعى لم يكن مسموحًا فى الجامعات السوفيتية أن تكون مناهجها معارضة لفلسفة

الحكم القائم، فأستاذ الفلسفة يعمل تحت مظلة هذا النظام، ومتى أراد التمرد عليه فإن بمقدوره أن يستقيل وينهى تعاقدته مع الجامعة ويمكنه أن يكون مناضلاً وثائراً ضد النظام، وعليه أن يتحمل تبعات تمرده من اعتقال أو محاكمة إلى غير ذلك، ولا أعتقد أن أساتذة الفلسفة في مصر كان بمقدورهم الهجوم على النظام الاشتراكي في الجامعات المصرية صراحة أو الحث على التمرد عليه، وإن أتاح لهم النظام حرية تدريس كل التيارات والمذاهب الفلسفية المعارضة له كما أتاح لهم دراسة ومناقشة كل التيارات الفلسفية في مجلات حكومية ومنها مجلة الفكر المعاصر. تنوعت وتعددت التيارات التي تبناها أساتذة الفلسفة في تلك الفترة، تحديداً فترة الستينيات من القرن الماضي، وكان بمقدور أستاذ الفلسفة أن يقدم لنا بوضوح التيار الفلسفي الذي ينتمى إليه، دون أن يطغى هذا التيار على بقية التيارات التي يرى أن مهمته التعليمية تتطلب منه أن يقدمها لطلابه.

وربما كان أستاذ الفلسفة في ذلك الوقت على درجة عالية من التواضع وإدراك قيمة البحث الفلسفي والبعد عن كل الإدعاءات الكاذبة، فلم يدع أحداً منهم أنه من المناضلين والثوار وأصحاب المواقف الحدية ورفض أنصاف الحلول، كما لم يدع أحداً منهم أنهم من فلاسفة القرن العشرين.

ومن انتمى منهم إلى الفكر الاشتراكي ودافع عنه في بعض دراساته ومقالاته لكن هذا الدفاع لم يمنعه أن يكون على درجة من الحيطة والموضوعية في عرضه لبقية تيارات الفكر الفلسفي المعاصر، وهناك من لم يتعاطف مع الفكر الاشتراكي وأعلن موقفه بوضوح في تبني نزعة فلسفية بدت معارضة له إلى حد كبير وأعنى بها تبني النزعة العلمية على نحو ما لاحظناه عند زكي نجيب محمود، لكن هذا الدفاع عن الفلسفة التحليلية لم يؤد به إلى إنكار كل التيارات المعارضة لها، كما لم يؤد به إلى فرض نزعته على طلابه أو رفض كل النزعات المعارضة لها، ولعل كتابات زكي نجيب محمود تؤكد هذه الحقيقة، وإن لم ينكر تحيزة للفلسفة التحليلية على بقية الفلسفات المعاصرة. وليس

أدل على ذلك كتابه من نحو فلسفة علمية الذى ظفر بجائزة الدولة التشجيعية فى عام 1960 أى زمن المد الاشتراكى والذى سبقه كتاب خرافة الميتافيزيقا الذى صدر فى بدايات ثورة يوليو عام 1953، ولم يتعرض النظام الحاكم لفكر زكى نجيب محمود بالتنديد والوعيد بل أوكل إليه رئاسة تحرير مجلة الفكر المعاصر فى عام 1960 إيماناً منه بحرية الفكر وجاءت مجلة الفكر المعاصر بدورها نافذة على كل التيارات الفلسفية فى تلك الفترة، دون تحيز لتيار دون آخر، وهو ما جعلها مغايرة لمجلة الطليعة التى انفردت بعرض الفكر الاشتراكى وحده.

ومن ثم كان زكى نجيب محمود نموذجاً لأستاذ الفلسفة الذى وإن تحيز لتيار معين لكنه فى قائمة الدرس كان معلماً يدرك ضرورة التزام النزاهة والحيدة، ولعل حرص زكى نجيب محمود على تدريس المواد الفلسفية التى تتفق مع نزعتة العلمية ومنها مادتي فلسفة العلوم والمنطق أتاح له أن يعبر عن رأيه بوضوح دونما طغيان على الانتقاص من شأن بقية التيارات الفلسفية فى المعاصرة التى لا تتفق مع فكره، ويحضرنى فى هذا الصدد ما كتبه فى مؤلفه "فلسفة وفن" الذى صدر فى عام 1963، وفى هذا المؤلف ندرك تقديره العميق لكل أساتذة الفلسفة الذين تبنوا نظرات فلسفية مغايرة له، بل ويؤكد قيمة هذه النظرات فى تكامل خريطة الفكر الفلسفى فى بلادنا. ومن هنا كان تقديره للدعوة إلى حرية الفرد على أساس من الفلسفة الوجودية عند عبدالرحمن بدوى، والدعوة إلى المذهب الروحى على يد عثمان أمين فى كتابه "الجوانية" والدعوة إلى المثالية المعدلة عند توفيق الطويل والدعوة إلى الفلسفة الوجودية عند زكريا إبراهيم والدعوة إلى الفلسفة الواقعية عند يحيى هويدى.

ولعل كل نموذج من النماذج السابقة، وإن انطلق من وجهة نظر معينة، لكن هذه الوجهة لم تمنعه أن يكون أميناً وموضوعياً فى عرضه لبقية تيارات الفكر الفلسفى المعاصر، ومدرراً أن وظيفته كمعلم لا تعنى فرض نظرتة

الخاصة أو توهم إمكانية أن يكون زعيمًا وثوريًا بين طلابه أو الانتقاص من شأن انتماءات غيره الفلسفية. هل يمكن أن يقال إن عبدالرحمن بدوى اقتصر على عرض مدارس الفلسفة الوجودية وحدها دون غيره أو أن توفيق الطويل اقتصر في تدريس المثالية المعدلة مع تجاهل بقية المذاهب الخلقية، أو أن يحيى هويدى اكتفى بتدريس الفلسفة الواقعية لطلبة الفلسفة أو أن زكريا إبراهيم لم يعلم طلبته غير أصول الفلسفة الوجودية وتجاهل متابعة بقية تيارات الفكر الفلسفى المعاصر.

أدرك هذا الجيل أهمية دور المعلم فى غرس روح الفلسفة ومسؤوليته فى تكوين جيل من الباحثين والدارسين للفلسفة، ولم يبخل على طلابه بشيء بل قدم لهم كل ما استطاع أن يحيط به من الفكر الفلسفى، من منطلق الإيمان بأن الوظيفة التعليمية للفلسفة لا تتعارض بل تدعم بعدها التنويرى، كما أن هذه الوظيفة من ناحية أخرى لا تنفى إمكانية أن يكون لأستاذ الفلسفة فكره الخاص واجتهاداته الفكرية وموقفه المتفرد، شريطة ألا يوجه طلابه إلى نظرتة الخاصة وحدها ويفرضها عليهم بصورة لا تدع مجالاً للفكر النقدى الحر، وإلا كان بذلك نموذجاً لإرهاب الفكر وديكتاتورية الرأى وهو ما يتعارض مع صميم روح الفلسفة، ويتعارض أيضاً مع عمله العام، فمن حقه أن ينتمى إلى حزب سياسى معين، من حقه أن يشارك فى الندوات والمؤتمرات التى يقدم لنا فيها فكره الخاص، لكن ليس من حقه أن يحول قاعة الدرس إلى ساحة لترويج أفكاره الحزبية والسياسية، ليس من حقه أن يكون ثائراً زعيماً ومناضلاً بين طلبته، ومنافقاً ومتملقاً للسلطان وقت الضرورة، من حقه أن يؤكد قيمة الفكر النقدى فى كل ما يعلمه لطلابه، لكن ليس من حقه أن يصادر على حق طلابه فى الانفتاح على نوافذ المعرفة.

ولا شك أن من أخطر ما يمكن أن يتعرض له أستاذ الفلسفة يتمثل فى الطغيان والتوهم بأن عمله كأستاذ فلسفة يتوحد مع الثوار والمناضلين والزعماء وأصحاب الرسائل والدعاوى الإصلاحية والأخلاقية، وهنا يتحول

أستاذ الفلسفة إلى خطيب وداعية بين الطلاب، وهى حالة تنم عن شعور العجز فى مواجهة المجتمع الكبير بكل مؤسساته الرسمية والمدنية، وهنا لا يجد أستاذ الفلسفة أمامه غير المجتمع الطلابى المحدود ليمارس فيه كل ما حرم من ممارسته فى مجتمعه، وسرعان ما يتخلى أستاذ الفلسفة عن وظيفته المهنية ليتلبس مسوح الدعاة والوعاظ فلا يرى شيئاً يجب موقفه الفلسفى، متجاهلاً ومتناسياً أن وظيفته التنويرية بين طلابه تتطلب من بين متطلباتها أن يغرس فى وجدانهم النزعة النقدية التى تتجاوز كل نظرية أسطورية جامدة يمكن أن نحيل الفكر الإنسانى من خلالها إلى فكر مقدس لا يقبل الجدل أو النقاش. وتكون النتيجة مؤسفة ومؤلمة، قد فشل فى تقديم جيل جديد من الباحثين واكتفى بتقديم جيل من الثوار لا يقفون على أرض صلبة، بقدر ما يقفون على أرض رخوة هشة توهم أستاذ الفلسفة أنه مؤسسها ومشرعها. وهكذا تتحول الفلسفة إلى ضجيج وصراخ بدلاً من أن تكون تأملات وتحليلات وتنظيرات هادئة، وقد لا يتوقف الأمر عند هذا الحد بل قد يتجاوزه إلى ما هو أفدح، خصوصاً متى توهم وتخيّل أستاذ الفلسفة أنه مبعوث العناية الإلهية وأن بقدرته أن يوحد بين عقله الفردى المحدود والعقل المطلق بكل تجلياته، وبالتالي فبمقدوره أن يكون سلفياً أو تقدماً يسارياً أو ليبرالياً، بمقدوره أن يوحد بين عقله الفردى المحدود والعقل المطلق بكل تجلياته، وبمقدوره أن يوحد بين كل المتناقضات وبمقدوره أن يسموا بذاته الفردية المحدودة إلى مستوى الذات الكلية المطلقة. فقد قدم فى الفلسفة الكلمة الأولى والنهائية، بل إن نظريته الفلسفية تكاد تشكل نهاية الفلسفة فلا كلمة تأتى بعدها أو قبلها، ولا يهم بعد ذلك تحليل مواقفه المتناقضة، أو ازدواجية النظر والممارسة فى حياته، فقد امتلك وحده الحقيقة المطلقة التى تبطل ما عداها من حقائق.

خامساً : مبدأ الحوار واحترام الآخر منه الحوار إلى وعي الحوار

أ.د. حليم أسمر (*)



منذ فجر الإنسانية، يتجلى فعل الإنسان وسيرورة حياته، هذا الفعل وتجلياته يكاد يشمل تاريخ الإنسانية، وإذا تكلمنا على هذا الفعل لا بدّ من التمعّن بمعنى الفعل والفاعلية ومستويات هذه الفاعلية (نظرياً وعملياً).

والفعل الإنساني يسبق النظر دائماً، ونكاد نقول بأنّ تاريخ الإنسانية يتلخص بمقولة (العمل والنظر) أي من الواقع إلى الفكر ومن الجزئي إلى الكلي ومن المادي الحياتي إلى المعنوي.

وفي توضيحنا لمبدأ « الحوار واحترام الآخر » نكون ضمن مجال الحياة المعنوية الأخلاقية، حياة ما يجب أن يكون ، وقاعدة الانطلاق هي الحياة الواقعية الموجودة، وضمن هذا المبدأ نستطيع العثور على مفردات مثل : الأنا – الأنثى – الذات والموضوع – الوجود والماهية – الحرية – المسؤولية – الالتزام – الكرامة – الإنسانية – الأمن – الشفافية – الاختلاف – الصراع – احترام – الصراع – جدل العنف واللفظ – التحرر – مديح الاختلاف – اختلاف المديح – الانفتاح – الانغلاق – التقنية – الإبداع – وسائل الاتصال الحديثة وكل هذه المفردات تحتاج إلى تدقيقٍ وتمحيصٍ عميقين كيلا نقع في مصيدة السطحية والاجتزاء.

(*) رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة حلب، الجمهورية السورية.

وإذا دققنا في التاريخ يتجلى لنا مبدأ الحوار والمحاورة والجدل والمجادلة والمناظرة، ويكاد يشمل تاريخ البشرية بأكمله، ويتجلى هذا المبدأ من الناحية الإيجابية عندما تتقابل الأنا مع الأنا والأنت مع الأنت، ومن الناحية السلبية عندما ينحو هذا المبدأ باتجاه الإلغاء والاستبعاد، ودفاتر البشرية لا تخلو من إلمحات إلى أنَّ البشرية عاشت هذا المبدأ سواء عن وعي أو عن غير وعي، فالمدقق بمكتشفات أوغاريت، مثلاً، يرى احترام الآخر، بغض النظر عنَّ يكون، يتجلى من خلال القول المأثور أو الحكمة القائلة: « نحن لا نحقر إلهاً لا نعبد ».

ودلالة هذا النص تكفي لإعطائنا فكرة هامة عن تجلّي مستوى حضاري، ليس بالقليل، عند الكنعانيين وأهل الحاضنة الشرقية برمتها.

والمدقق بنصوص الحكمة القديمة، يتجلى له مدى إنسانية الحضارة الشرقية، فصيغة التحبّب التي كانت مستعملة في ذلك الوقت تعطي صورة عن نمط التربية ونمط التعامل والموقف من الآخر، ففي حِكَم (أحيقار) الحكيم (في زمن الدولة الآشورية) صورة عن هذا النمط، ويتجلى ذلك من خلال صيغة التحبّب « يا بني .. اسمع وافهم كلامي ... »، فالهدف من الحكمة ونصوصها، كان هدفاً تربوياً حوارياً ... والشرق يعج ويضج بالكثير من الحوادث والأعلام الذين حاولوا أن ينحو هذا المنحى ... سليمان الحكيم ولقمان، والرسل والأنبياء الذين كانت الحكمة ضالتهم المنشودة، فالسيد المسيح كان يحاور الناس ويجادلهم حتى دعي تلاميذه بالحواريين، وفي القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تؤكد الحوار: « وجادلهم بالتي هي أحسن ».

ولا نغفل التراث اليوناني المتأثر بالشرق، فنرى الكثير من الفلاسفة اليونان الذين أخذوا عن الشرق وحاوروا الشرق وأهله، ولم ينكروا ذلك، حتى إن أفلاطون، شيخ فلاسفة اليونان، دعى كتبه ومؤلفاته بـ (المحاورات)، وكانت هذه المحاورات تدور حول قضية أو عدة قضايا، وتهدف إلى أهداف واضحة يصل إليها المتحاوران من خلال المجادلات الفكرية التي تدور بينهم،

أي أنّ الحوار هنا وسيلة لا غاية ... وإلى الآن، لينج أي حوار لابد من اعتباره وسيلة نصل من خلاله إلى الأهداف المرجوة على الصعيد المادي والمعنوي.

وهنا يخطر لنا تساؤلات متعددة : ما معنى الحوار ؟ مَنْ نحاور ؟ كيف نتدرب على السؤال ؟ وبعمق أكثر : هل الحوار مطلب إنساني ناتج عن اجتماعية الإنسان وعن علاقته بالآخر ؟ ومن هذا الآخر ؟ هل هو الوجود، الطبيعة، الكون، الله هل هو القوى المرئية واللامرئية ؟.

قد يكون هذا الآخر (الذات الإنسانية).

ويتجلى الحوار بخطوته الأولى، على أنه مطلب شخصي ذاتي قبل أن يكون مطلباً اجتماعياً إنسانياً ... كيف يجب التدرب على أن أحاور ذاتي لكي أخطو أولى الخطوات باتجاه حوار الآخر، ومن ثم : الحوار مع الأفراد في قضايا اجتماعية وثقافية متنوعة، والحوار مع الجماعات المثقفة والمختلفة عن ذاتي، وعلى كافة المستويات، والحوار على مستوى الدول في القضايا والمصالح المختلفة، وتجلى هذا الحوار بصيغ متعددة ... ثم الحوار على مستوى الأديان، والقوميات، والأحزاب ... وثمة حوار من نوع شيق، وهو الحوار مع الطبيعة وتجليات هذا الحوار في إشكالية معقدة وتطوره إلى مستوى العداء مع الطبيعة ونستدل على هذا من خلال مشكلة البيئة ومدى أهمية هذه المشكلة بعد تفاقم تلوث البيئة على المستوى الطبيعي والمستوى الإنساني.

وتحيط الناحية السلبية بالحوار من جانب الإلغاء واستعباد الآخر، وتجلى هذا عبر الاستعمار والفتوحات عبر التاريخ وانتهاك هدوء وسلامة الآخر واستباحة مقوماته وكيونته وجمالية حضارته، ومن خلال هذا الإلغاء يتجلى اغتراب الإنسان وتشويؤه، ويظهر معنى اللا حوار في عالم الاحتلالات والانتدابات، حيث يُستباح كل شيء حتى أقدس المقدسات، ومجمل الاحتلالات، عبر التاريخ، كانت نتيجة فلسفات غازية مسيطرة شريرة، تحاول إلغاء كل ما هو مختلف عنها، وهذا الاختلاف نأخذه على كافة المستويات، فاستباحة الآخر تعكس مدى اغتراب مبدأ الحوار في عالم الشر والظلم والعنف، فقبائل اللوزيانا، مثلاً، تقطع الشجرة لتأكل الثمرة .

والاستعمار القديم والحديث، الثابت في المكان والانسيابي المتنقل الذي يجوب العالم في أيامنا المعاصرة، لا يهمله حوار ولا نقاش، وكل ما يهمله عولة هذا العالم، وهنا وقعت الواقعة وصُمت الآذان، وعدنا إلى البهيمية وكأنّ الإنسانية لم تكتمل بعد ولم تنتقل من العنف إلى اللطف، وكيف يمكننا الانتقال وقد قامت الأرض ولم تقعد بعد نهاية القرن العشرين وأحداث الحادي عشر من أيلول 2001، حتى كادت تسدّ الأفاق، وأدلهمّ العالم وهو يقرع طبول الحرب، حرب لا مثيل لها ... ومنذ اليوم الأول، رفعت شعارات تنم عن مدى لا إنسانية هذا القادم الجديد إلى العالم، ومنذ الساعات الأولى بدأت القيادات الأمريكية تحاول صياغة شعارات تخطط لمرحلة مستقبلية صعبة في تاريخ البشرية، ففي البداية طرحوا شعار: النسر الذليل، مَنْ لم يكن معه سيكون تحت مخالفه، وبعد أيام حاولوا تغيير الشعار إلى العدالة المطلقة، ثم قالوا بأن هذا اللفظ لا ينطبق مع العالم الإسلامي، لأنّ الله هو الوحيد المطلق، وحاولوا بعد ذلك إعطاءها تسمية بحدود العالم الإنساني وفنائها ومحدوديته.

ولا ننكر العلاقة الوطيدة التي تربط الحرية بالحوار، لأنّ الحوار هو تفتح للحرية، تفتح لطاقت الإنسان الإبداعية المنتجة ... الحوار تفتح الوعي ومسؤولية الإنسان عن نتائج أعماله وأفعاله، وبهذا يتجلى السواء الأخلاقي للإنسان، فهذا المبدأ هام جداً على صعيد تجلي إنسانية الإنسان، لأنّ هذه الإنسانية لا تتجلى إلا من خلال الحرية ... وتترجع الحرية على قمة الهرم المعنوي الإنساني، أي الإصغاء للمحاور المختلف لا لنمارس فلسفة الإلغاء، إنّما للتعرف إلى هذا الاختلاف من موقع الاختلاف ذاته كيف لي أن أقبل المختلف بحواري له كيف أجبر هذا المبدأ الإنساني لأصيغ شفافية الاختلاف؟

هذا مطلب هام في مطلع القرن الحادي والعشرين، القرن الذي حاولت أن تعصف فيه رياح الواحدية والقطبية وإلغاء الآخر وتدميره، أو النظر إليه على أنه لقمة سائغة أو مطلب نفعي، ثم أرمي به بلا حراك، في لجة الاستهلاك اللاوعي، اللافاعل ... وما يخيم الآن على العالم ليس لهجة الحوار،

وإنما لهجة الحرب وإلغاء الحوار ولا مجال للحوار أو حتى السلام الضعيف، أي أن تكون مع النسر أو بين مخالبه، فقد تغيّرت معايير الحوار وتغيّر عما كان معروفاً في تاريخنا، ولا بدّ من أخذ مثال ساطع في (بيت الحكمة) ببغداد في عهد المأمون (القرن التاسع الميلادي).

وكان للمرأة في ذاك العهد دور في المباحثة والمناظرة، فزبيدة زوجة الرشيد كانت تنظم الشعر وتناظر الرجال في شتى نواحي الثقافة والفكر، وكذلك عائشة وعليه بنات الرشيد، أما العباسية بنت المهدي فكانت تشارك الرشيد مجلسه ليأنس برأيها.

وكانت المناظرات تعقد في قصور الخلفاء والأمراء ودور الولاة والعلماء، وكان المأمون يجلس كل أسبوع لمناظرة علماء زمانه، فكان لهذه المجالس دور كبير في تشجيع الحركة العلمية وازدهارها، لأن إشراف الخليفة المباشر عليها في جميع مجالاتها، أسهم في تعميق البحث والمناقشة.

وقد وضعت في تلك الحقبة أسس وقواعد المناظرة، فقد روي أن متكلمين اجتمعاً فقال أحدهما للآخر: هل لك في المناظرة، أجابه صاحبه: على شرائط: ألا تغضب، ولا تقبل على غيري وأنا أكلّمك، ولا تعجب، ولا تجعل الدعوى دليلاً، ولا تشغب، ولا تجور لنفسك تأويل آية على مذهبك وإلا جوزت لي تأويل مثلها على مذهبي، ولا تحكم، وعلى أن تؤثر التصادق، وتنفق للتعارف، وعلى أن كلاً منا يبني مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته...

كما أننا يمكن أن نجد في بيت الحكمة أصحاب الفلسفة من الديانات الأخرى يناظرون المسلمين في الأمور الدينية بكل صراحة، وبما يعتقدونه ويرونه أقرب إلى العقل والمنطق..

ولعل الحرية التامة التي كانت تسود بيت الحكمة قد شكلت عاملاً مؤثراً في انتشار هذه الظاهرة، وما يؤكد هذا أن من بين من تولّوا بيت الحكمة وأشرفوا على حركة الترجمة فيه هم من السريان واليهود وغيرهم... وأمام هذه المأثرة العربية، والتي لا تعدّ الأولى أو الأخيرة، لا بدّ أن نقف

صامتين متأملين بمفردات هذه الحضارة وتجلياتها النبيلة، وربما افتقد العالم المعاصر مثل هذه المآثر...

ويبقى مبدأ الحوار من المبادئ المنشودة، يبقى حلم البشرية المعاصر أمام معاول التهديم والتشويه التي تلفّ هذا العالم من قبل مَنْ امتلك القوة والجبروت التقني المعاصر، والحوار دائماً طموح لإيجاد ملتقى يوحد بين الحضارات وحتى مع القوميات والأديان ... والمطلوب اليوم الحوار الشامل وعلى كافة المستويات من قوميات وأمم ومذاهب وفرق وملل ونحل، ويعوّل على هذا الحوار الكثير من الأمور المستقبلية والكثير من الأفكار التي سترسى لاحقاً الأرضية للانطلاق نحو الآخر، ونحو المختلف، وقد بدأت طلائع هذا التوجه في سورية منذ فترة ليست بالقليلة وقطعنا أشواطاً ملحوظة فيه على كافة الصعد وحتى مع العلاقات الخارجية بيننا وبين الدول الصديقة والمجاورة والشقيقة، وهذا الطموح طموحٌ لجعل البحر المتوسط بحر سلام وحوار... وينبغي أن ينتقل الحوار إلى فلسفة حياة، فلسفة تشمل الموقف من الحياة على أسس وركائز إنسانية، ومن هذا المنطلق نلتقي استراتيجياً بفلسفة السلام، هذه الفلسفة التي أرسى دعائمها الرئيس الخالد حافظ الأسد، ويتابع أعباءها سيادة الدكتور بشار حافظ الأسد.

وقد تجلّى ظهوره الحقيقي في المحافل الدولية وبفترة وجيزة جداً، فالكاريزما لا تحتاج إلى زمن طويل، وإنما تحتاج إلى موقف من المرحلة الراهنة التي يمرّ بها العلم، فالسلام والحرية والعدالة، ومن ثمّ الحوار، مبدأ استراتيجي اتخذناه فلسفة حياة، وهذه الحياة تكتمل يوماً بعد يوم بعيداً عن أجواء القهر والتعسف والظلم والإلغاء، وبعيداً عن كل ضروب إلغاء الحرية وشرذمة كرامة الإنسان وشفافيته.

ومن هنا، ينبغي أن يناقش مبدأ الحوار واحترام الآخر من خلال الإنسان والحفاظ على كرامته وخصوصيته بغض النظر عن الظروف الدولية التي يمر بها العالم.

الفصل الثانى

المنطق التطبيقى المنطق للاستعمال



**** أولاً : أ. د. محمد مهران :**

التفكير الناقد

**** ثانياً : د. إسماعيل عبدالعزيز :**

المنطق متعدد القيم بين المشكلات الفلسفية والتطبيقات العلمية.

**** ثالثاً : د. صلاح إسماعيل :**

هل العقل برنامج كمبيوتر ؟

**** رابعاً : د. زكريا المنشاوى :**

**المنطق البراجماتى فى ضوء الثوابت والمتغيرات -
إشكالية أمريكية إسلامية معاصرة.**

obeikandi.com

أولاً : التفكير الناقد

أ. د. محمد مهران رشوان (*)



1- مقدمة :

نحن - بلا شك - نعيش عصر العلم، ونكاد نشعر فى كل لحظة من وجودنا بتأثير هذا المارد الذى استطاع فى فترة وجيزة نسبياً من الزمن أن يغير من الحياة البشرية تغييراً يكاد يكون جذرياً، فأحدث ثورة حقيقية فى كل مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والجغرافية، كان له أثره على تغييرات شاملة فى الحياة الاجتماعية والإنسانية على وجه أصبح العالم اليوم كما يقولون أشبه بقرية صغيرة تستطيع أن تجوبها من شمالها إلى جنوبها، ومن شرقها إلى غربها فى دقائق معدودات، وذلك بفضل الثورة التكنولوجية الرهيبة فى وسائل المواصلات والاتصالات والمعلومات.

ولكن بالرغم من ذلك كله، ما زال الكثيرون منا حتى فى أكثر دول الأرض تقدماً يفكرون بشكل غير عقلانى، وتتحكم فى تفسيرهم للأمور قوى غير عاقلة تفرضها النظريات الدعائية أو السياسية، أو ربما بقايا فكر أقرب إلى الخرافة منه إلى المعقولة، ومن هنا برزت إلى الوجود مسألة العقلانية وطبيعتها وقيمتها، وهى مسألة ما كان يمكن التقليل من أهميتها فى عصر العلم والتفكير العلمى وأصبح هدف التربويين فى جميع النظم التعليمية هو تعويد الشباب ضرورة أن يتعلم فى النهاية كيف يفكر تفكيراً علمياً وبصورة نقدية، وهل هناك هدف أسمى للكائن البشرى من أن يكون عقلانياً ينظر إلى الأمور نظرة علمية، ويفكر فيها بصورة نقدية؟!!!

(*) أستاذ الفلسفة المتفرغ بآداب القاهرة - وعميد كلية الآداب ببني سويف.

إن الورقة التى نعرضها هى ملخصة تحاول تقديم تصوّر عام لما يسمى بالتفكير الناقد أو التفكير النقدي، وخصائصه وأهميته وخصائصه، وكيفية ممارسته بصورة صحيحة، وصلته بالمنطق الصورى والتفكير العلمى.

2- التفكير الناقد فى مفهومه العام :

لو حاولنا تصنيف التعريفات العديدة التى نقرأها عن التفكير الناقد، لما استطعنا إيجاد جدول محدد يستوعب بدقة كل هذه التعريفات، وهو دليل على أن هذا الاصطلاح فضفاض بصورة واضحة ويمكن النظر إليه من أكثر من زاوية .. كلها بالطبع تتبلور حول تعيين طبيعة التفكير الناقد.

فقد يقال هذا الاصطلاح ليشير إلى صياغة الاستدلالات المنطقية، أو تطور نماذج الاستدلالات المنطقية المترابطة. وهنا لا نكاد نجد فرقاً يذكر بينه وبين مفهوم المنطق بوجه عام، فالاستدلال هو جوهر المنطق وموضوعه، وصياغة الاستدلالات المنطقية هو العمل الذى يقوم به المنطقى. وذلك لمعرفة ما إذا كانت هذه الاستدلالات صحيحة أم غير صحيحة. وما المعايير التى بها نميز بين الصحيح من الحجج المنطقية وبين ما هو باطل منها.

وإذا اقتربنا قليلاً من الممارسة الفعلية للاستدلالات المنطقية ومعايير صحتها وبطلانها فإننا نجد تعريفات عديدة للتفكير الناقد تقدمه بوصفه الوسيلة التى تقرر بشكل معقول ما نعتقده وما لا نعتقد به، أو هو ما يجعلك تقرر بشكل معقول ما نعتقده أو تقوم بفعله، لذلك ارتبط مفهوم التفكير الناقد بالأحكام التى تصدرها أو الحلول التى تقترحها للمشكلات، فهو الذى يعيّن بتأن وحذر الأحكام المقبولة أو المرفوضة أو المعلقة. وهو بذلك يعد وسيلة لاختبار الحلول المقترحة لمعرفة ما إذا كانت صحيحة أم غير صحيحة.

وشمة منظورات أخرى تعين طبيعة التفكير الناقد لا تتعارض بالطبع مع التعريفات السابقة، بل تعطى أبعاداً جديدة لهذا الفرع من المعرفة الإنسانية، وهذا البعد يؤكد على غرضية التفكير الناقد وتوجهه نحو تحقيق

أغراض معينة .. وهنا يقترب بنا التفكير النقدى من الممارسة الفعلية والتطبيق العملى، وهنا نجد التفكير النقدى يشير إلى تلك المهارات المعرفية التى تزيد من احتمالية ناتج مرغوب فيه. فهو يتضمن تقييمًا لعملية التفكير والاستدلال الذى يرمى للوصول إلى نتيجة، وخاصة فى تلك الأحوال التى يقوم عليها اتخاذ قرار. لذلك يسمى التفكير الناقد بالتفكير الموجه، لأنه يركز على الناتج المرغوب فيه.

فالغرض من التفكير النقدى هو تحقيق فهم وتقييم وجهات النظر وحل المشكلات، وهو تقييم يخضع للعقل ويتصف بالأمانة الفكرية ويتطلب عقلية متفتحة، فهو كما يقولون يتضمن تتبع الدليل إلى حيث يعود، واضعًا فى الاعتبار كل الاحتمالات. وهو فى ذلك يعول على العقل لا العاطفة ويهتم بالصدق أكثر من اهتمامه بالصحة، أى يهتم بالتطبيق فى الواقع أكثر من مجرد الصحة الصورية.

وهكذا نلاحظ أن هذه التعريفات وما إليها تميل إلى القول بأن التفكير الناقد يهدف إلى تحليل الاعتقادات وتقييمها لتمييز ما هو مقبول منها وما هو غير مقبول وفقًا لمعايير عقلية خالصة.

كما تثير هذه التعريفات أمورًا عديدة تتعلق بعلاقة التفكير الناقد بالتفكير العلمى والمنهج العلمى والمنطق الصورى والمنطق غير الصورى، وهى أمور هامة لا شك فى أن الإشارة إليها تقدم صورة أوضح للتفكير الناقد. ولكن لنبدأ بوقفة تاريخية عن تطور هذا المفهوم.

3 - التفكير الناقد فى تاريخ الفكر الفلسفى :

منذ ما يقرب من خمسة وعشرين قرنًا من الزمان، وجدنا سقراط ينزل إلى الأسواق والطرقات والمحافل المختلفة يجادل ويحاور الناس فى مختلف المهن والصناعات، وأرباب الفكر والسياسة حول المفاهيم التى يتداولونها ويتعاملون معها، وكان يجرى الحوار العميق ليسبر أغوار من يحاورهم ليكشف

عما لديهم عن معانى هذه المفاهيم والتصورات، وقد اكتشف سقراط أن الناس لا يستطيعون تسويغ ما يدعونه من معرفة يثقون فيها، وما يقولونه لا يعدو كونه معان ملتبسة مختلطة أو أدلة غير ملائمة واعتقادات تنطوى على تناقض ذاتى يتسلل غالباً إلى أفكارهم دون وعى، فتبدوا أقوالهم على صورة طنطنة فارغة، لا يخرج المرء منها بشيء معقول.

وقد وصل سقراط إلى حقيقة تقول بأن المرء لا يمكنه الاعتماد على من هم "فى السلطة" للحصول على معرفة دقيقة ورؤية محددة وقد دلل على أن بعض الأشخاص يتمتعون بمقدرة هائلة ومكانة كبيرة إلا أن آراءهم تبدو بصورة مختلطة وبعيدة عن العقلانية. ومن هنا أعطى سقراط أهمية كبرى لطرح الأسئلة العميقة التى تغوص إلى التفكير بعمق كبير، كما أعطى أهمية للبحث عن الدليل وذلك عن طريق الفحص الدقيق للاستدلالات العقلية والافتراضات، محللاً التصورات الأساسية، ومتتبّعاً ما يترتب عليها، ليس فقط بالنسبة لما قيل، بل بالنسبة لما يمكن أن يُعمل. إن طريقة الأسئلة التى وضعها سقراط قد أبرزت الحاجة إلى أن يكون التفكير واضحاً ومتسقاً بطريقة منطقية.

وهكذا نجد عند سقراط الجذور العقلية للتفكير الناقد، حيث مارس سقراط هذا النوع من التفكير ممارسة فعلية من خلال منهجه الذى اتبعه طريقاً إلى التفلسف، وحواره الدقيق الذى كان يجريه مع من يعتقد امتلاك المعرفة والحكمة، وطرح الأسئلة على محاوريه من أجل الوصول إلى الحقيقة فهذا التحليل والتعميم هو جوهر التفكير الناقد.

وبعد ممارسة سقراط للتفكير الناقد رأينا هذا النوع من التفكير يظهر عند أفلاطون وأرسطو والشكاك اليونانيون حيث ركز هؤلاء جميعهم على أن الأشياء تبدولنا عادة مختلفة عما هى عليه، والعقل المتدرب وحده يكون على استعداد لأن يرتفع من الأشياء كما تبدو لنا على السطح (أى المظاهر الخادعة) إلى الأشياء كما هى عليه فى الحقيقة تحت السطح برزت الحاجة

إلى التفكير بشكل نسقى وإلى تتبع ما يترتب على ذلك بشكل واسع وعميق حتى يمكن للتفكير الشامل والعقلانى والقادر على مواجهة الاعتراضات أن يأخذها بعيداً عن القشرة السطحية.

وفى العصور الوسطى نجد كتاباً يجسدون هذا التفكير الناقد من أمثال توما الأكوينى الذى أقر بأن تفكيره قد واجه العديد من الانتقادات وخضع لاختبار تفكير ناقد، وكان هذا أمراً ضرورياً لتطوير أفكاره وقد رأى الأكوينى أن أولئك الذين يفكرون بشكل نقدى فإنهم لا يرفضون الاعتقادات القائمة، بل تلك الاعتقادات التى تفتقر إلى الأسس المعقولة.

وفى عصر النهضة (ق 15 ، 16) بدأ سيل من المفكرين فى أوروبا فى التفكير بصورة ناقدة حول الدين والفن والمجتمع والطبيعة الإنسانية والقانون والحرية، حيث افترضوا أن معظم ميادين الحياة الإنسانية بحاجة إلى تحليل ونقد، ومن بين هؤلاء المفكرين كوليت وراسموس ومور فى انجلترا وقد ساروا على ضوء القدماء.

ونجد فى عصر النهضة الإيطالية ميكيا فيلى (فى كتابه "الأمير") الذى وضع أساس التفكير النقدى السياسى الحديث.

وفى العصور الحديثة نجد فرنسيس بيكون الذى يعد أول مساهم حقيقى لوضع المنهج الاستقرائى، والذى يعد كتابه "الأورجانون الجديد". أحد النصوص المتقدمة فى التفكير النقدى، فكان برنامجه شبيهاً جداً ببرنامج التفكير النقدى التقليدى.

وفى فرنسا نجد ديكارت الذى طور منهجاً فى الفكر الناقد قائم على مبدأ الشك المنهجي، فكل فكر عنده لابد أن يوضع موضع التساؤل والشك والاختبار.

كما نجده عند هوبر ولوك فى انجلترا اللذين نظرا إلى العقل الناقد على أنه يتيح منافذ جديدة للتعليم، تبنى هوبر وجهة النظر الطبيعية عن العالم والتى فيها يتم تفسير كل شىء عن طريق شرحه بالدليل والتفكير العقلى، كما

دافع لوك عن تحليل الحس المشترك للحياة اليومية والفكر. ووضع أساساً نظرياً للتفكير الناقد الذى يدور حول الحقوق الإنسانية الأساسية ومسئوليات جميع الحكومات للخضوع للنقد العاقل للمواطنين المفكرين.

ومثل هذا التفكير النقدي نجده عن كثير من العلماء من أمثال روبرت بويل واسحق نيوتن وكذلك عند كثير من المفكرين التنويريين الفرنسيين من أمثال منتسكيو وفوليترو وديدرو.

أما فى القرن التاسع عشر فقد امتد مجال التفكير الناقد بشكل أوضح فى ميدان الحياة الاجتماعية على يد اوجست كونت وهربيرت سبنسر، كما طبقه كارل ماركس فى مشكلات الرأسمالية، وكذلك طبقه دارون على تاريخ الثقافة الإنسانية وأساس الحياة البيولوجية، كما طبقه سيجموند فرويد فى مجال اللاشعور، كما طبقه فى الثقافة وأدى إلى إقامة مجال الدراسات الانثروبولوجية، وطبقه فى مجال اللغة وأدى إلى مجال اللغويات والعديد من الجوانب العميقة من وظائف الرموز واللغة فى الحياة الإنسانية.

أما فى القرن العشرين فقد ازداد فهمنا لقوة التفكير العلمى وقوته بشكل مطرد من خلال صياغات أكثر دقة، كما نجد ذلك قائماً عند وليم حراهام سومتر فى مجال التربية والذى انتقد طريقة التعليم فى المدارس على أساس أنها تنتج فى النهاية أشخاصاً من نمط واحد كما لو كانوا شرائح خشبية متماثلة.

وقد توسعنا مع أعمال جون ديوى فى فهم الأساس البراجماتى للفكر الإنسانى أعنى طبيعته الوسيلىة، ومع أعمال فتجنشتين فى وعينا ليس فقط لأهمية المفاهيم فى الفكر الإنسانى، بل أيضاً فى الحاجة إلى تحليل هذه المفاهيم وتحديد قوتها وحدودها. ومع أعمال بياجيه فى وعينا باتجاهات الفكر البشرى الفردية والاجتماعية والحاجة الخاصة لتطوير فكر نقدي قادر على العمل مع مختلف وجهات النظر والارتفاع إلى مستوى "التحقق الفعلى الواعى". ومع العلوم الخاصة فى تعليمنا قوة المعلومات وأهمية جمعها

بالحذر والدقة الشديدين ومع علم النفس تعلمنا كيف يكون من السهل أن يخدع العقل الإنسانى نفسه، وكيف يكون من السهل عليه تقديم أوهام وأمور خادعة بطريقة لا شعورية.

هكذا يلاحظ أن جذور التفكير النقدى ومصادرة ضاربة فى تاريخ الفكر النقدى وقد ساهم فيه مئات من المفكرين طوال تاريخ الفكر البشرى. رغم تطوره تطوراً هائلاً بالعقود الأخيرة.

4- التفكير الناقد والاعتقاد والمعرفة :

نقرأ أحياناً أن التفكير الناقد تحليل للمعرفة وتقييم لها للحكم عليها فى النهاية بالصدق أو الكذب. وهذا القول مجانب للصواب تماماً، إذ أن المعرفة لا يتم تقييمها للحكم عليها بالصدق أو بالكذب لأن المعرفة دائماً هى معرفة بالحقائق، ولا يجوز أن نطلق على معلومة بأنها تشكل معرفة إلا إذا سبق لنا تحليلها وتقييمها بأنها صادقة بالفعل، وإلا ما كان يجب أن نطلق عليها "معرفة".

والواقع أن ما نحله ونقيمه للحكم عليه بالصدق أو بالكذب إنما هو "الاعتقاد"، فالاعتقاد لا يشكل معرفة، فلو قلت "اعتقد أن الزيادة السكانية فى مصر قد جاوزت 3٪ هذا العام"، أو تقول "اعتقد أننى قد قمت بتسديد فاتورة الهاتف عن الشهر الماضى". فمثل هذه الاعتقادات هى التى يجوز فيها الصدق أو الكذب، لأنها لا تشكل معارف "بل" مجرد اعتقادات. ولكى تتحول إلى معارف لابد من توافر شرطين: هما الصدق والتسوية، فإذا ما ثبت أن الاعتقاد مطابقاً للواقع ويكون بذلك معتقداً صادقاً، كان هذا معناه أننى قد عرفت الأمر على حقيقته فقد أتضح أنى بالفعل قد قمت بسداد فاتورة الهاتف عن الشهر الماضى فيتحول اعتقادى إلى معرفة بهذا الأمر. لكن صدق الاعتقاد وحده لا يكفى لأن يشكل معرفة، بل لابد من ذكر الطريقة التى عرفت بها صدق المعتقد، كان أقول إننى عثرت على "الفاتورة" التى تدل على

سدادى المبلغ المطلوب منى، أو أننى عرفت نسبة الزيادة السكانية من تصريحات المسؤولين نتيجة للبيانات المتوفرة لديهم. وهذا هو تسويق المعتقد، أى الطريقة التى على أساسها أصبح المعتقد صادقاً، وبالتالي فقد أصبح يشكل جزءاً من معرفتى.

وعلى ذلك فإن التفكير الناقد إنما يتعامل مع الاعتقادات لمعرفة صدقها أو كذبها، لا مع المعارف التى هى بحكم تعريفها صادقة.

ولكن ألا يفترض هذا الموقف بأن معارفنا حقائق لا تقبل الشك، ولا تتعرض لخطأ، لذلك استبعدناها من التقييم من زاوية الصدق والكذب، أو بعبارة أخرى، ألا يثير هذا الموقف مسألة تتعلق بطبيعة المعرفة: هل هى مطلقة أم نسبية؟

لقد قيل إن الثقافة اليونانية فى عصر ربيع الفكر اليونانى كانت ثقافة تقوم على الحقائق المطلقة، التى لا تتغير، بل تظل ثابتة بغض النظر عن زمانها ومكانها، فالعلم الجدير بهذا الاسم لابد أن يكون علماً بالحقائق المطلقة الثابتة. لذلك كانت الرياضيات هى المثال الذى يحتذى به بالنسبة للعلوم، والحقائق الرياضية صادقة صدقاً مطلقاً ولا يجوز عليها التغير أو تصور الخطأ. إلا أن مثل هذا رأى لا يمكن الدفاع عنه فى العلوم المختلفة، وحتى فى مجال الرياضيات من وجهة نظر معينة. وكان لظهور جماعة السوفسطائين فى المجتمع اليونانى القديمة والشكاك فى العصر الهلينيستى وما ترتب على ذلك من آثار عند كثير من الفلاسفة والعلماء على مر القرون قد أدى إلى القول بنسبية معارفنا، إلى الحد الذى جعل الفيلسوف البريطانى المعاصر برتراندرسل (+1972) يقول بأن جميع معارفنا غير يقينية وغير ثابتة (*).

(*) هذا الحكم لا ينطبق بالطبع على الحقائق الدينية، فهذه الحقائق ليست معارف اكتسبناها بجهودنا وعقولنا الإنسانية، بل هى أمور جاءتنا لنسلم بها تسليماً بوصفها قضايا إيمانية لا يجوز إخضاعها للدليل أو البرهان. فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

وهنا قد يقول قائل لماذا إذن رفضنا القول بالتفكير الناقد فى مجال المعرفة من زاوية صدقها أو كذبها، مادامت كل معارفنا معرضه للخطأ؟ وما الفرق إذن بين الاعتقاد والمعرفة؟ أليس ما قلناه هنا يزيل الفوارق بينهما؟

أقول إن الفرق بين الاثنين: الاعتقاد والمعرفة مازال قائماً. فالاعتقاد تخمين أو افتراض لسنا منذ البداية على ثقة فى كونه مطابقاً للواقع. أما المعرفة - حتى على فرض أنها تقبل التغيير، وليست مطلقة - فقد ثبت لدينا بالدليل أنها صادقة، وليس هناك حتى الآن أي دليل على كذبها. فهي بالنسبة لنا حقيقة ثابتة إلى أن يأتى دليل ضدها، وهذا الدليل قد يأتى وقد لا يأتى. لذلك فهي متميزة عن الاعتقاد بالشرطين السابقين: الصدق والتسويغ (أو التبرير). وربما كان التفكير الناقد هنا هو الذى يقرر لنا ما نعهده معرفة عما لا نعهده كذلك.

ولكن ليس معنى هذا أن المعارف لا تخضع للتفكير النقدي، يحللها وقيمها، بل يمكن تحليلها وتقييمها من زوايا أخرى غير زاوية الصدق والكذب، فقد نقيمها من حيث ملائمتها أو عدم ملائمتها لهذا الأشكال أو ذاك، أو مدى حاجتنا إليها فى هذا الوقت أو ذاك إلى غير ذلك من زوايا.

5- التفكير الناقد والتفكير العلمى :

إذا استخدم شخص المنهج العلمى لدراسة الطبيعة أو فحصها، أو العالم أو فحصه، فإننا نقول عنه أنه يمارس التفكير العلمى. لذلك نقول أن جميع العلماء يمارسون التفكير العلمى ماداموا يدرسون الطبيعة بنشاط ويفحصون العالم باستخدام المنهج العلمى. ولكن التفكير العلمى ليس وقفاً على العلماء وحدهم، فأى شخص يمكنه "التفكير مثل العالم" فهو يتعلم المنهج العلمى، والأهم، أن يطبق مفاهيمه سواء كان (أو كانت) يدرس الطبيعة أم لا. وحين يستخدم المرء مناهج التفكير العلمى ومبادئه فى الحياة اليومية، كأن يدرس التاريخ أو الأدب أو يفحص المجتمعات أو الحكومات أو يبحث عن

حلول لمشكلات الاقتصاد أو الفلسفة، أو مجرد أنه يقوم بمحاولة للإجابة عن أسئلة تدور حول نفسه هو أو معنى الوجود، فإنه يقال عن هذا المرء أنه يمارس التفكير الناقد. فالتفكير الناقد هو تفكير عن المرء نفسه بشكل صحيح ليقود ذلك بنجاح إلى أكثر الإجابات ثقة عن الأسئلة وإلى حلول للمشكلات. وبعبارة أخرى يعطيك التفكير الناقد معرفة موثوقاً بها عن جميع جوانب حياتك ومجتمعك دون أن تكون مقصورة على الدراسة الصورية للطبيعة، والتفكير العلمى يطابق ذلك نظرية وممارسة، إلا أن الاصطلاح يستخدم عادة لوصف المنهج الذى يعطيك معرفة موثوقاً بها عن العالم الطبيعى، ومن الواضح أن التفكير العلمى والتفكير الناقد هما نفس الشيء، وكل ما هنالك أنه بينما يمارس العلماء دائماً التفكير العلمى، فإن التفكير الناقد يستخدم أحياناً من قبل البشر وأحياناً لا يستخدم.

وشمة حقيقة واضحة فى تاريخ الفكر البشرى، وهى أن التفكير العلمى والتفكير الناقد لم يتم اكتشافهما على يد العلماء، وكان هذا الشرف من نصيب فلاسفة اليونان القدماء – مثل أرسطو – الذين ينظر إليهم على أنهم العلماء الأوائل. إلا أن العلماء كانوا هم الذين مارسوا التفكير الناقد ووضعوه فى بؤرة اهتمام المجتمع الحديث وذلك فى القرنين السابع عشر والثامن عشر وهم اليوم الأكثر جدية ودقة ونجاحاً فى ممارسة التفكير الناقد، حقيقة إن بعض المتخصصين فى الإنسانيات والقضاء والإدارة، والصحافة قد عملوا على ممارسة التفكير الناقد كما يفعل العلماء تماماً، إلا أن الكثير منهم للأسف الشديد لم يفعل ذلك. فلا يملك العلماء إلا أن يمارسوا التفكير الناقد لكى يحققوا النجاح، إلا أن متطلبات النجاح عند الآخرين لا تقتضى بالضرورة استخدام التفكير الناقد وهو أمر يؤسف له حقاً.

والواقع أن المنهج العلمى قد برهن على أنه أكثر المناهج ثقة ونجاحاً فى التفكير طوال التاريخ البشرى، وأصبح من الممكن تماماً استخدام التفكير العلمى فى البحوث الإنسانية الأخرى، لهذا السبب يتم تعلم التفكير الناقد –

وهو تطبيق التفكير العلمى على جميع مجالات الدراسة وموضوعات الفحص – فى كثير من البلدان (كندا مثلاً) ويجد تشجيعاً كبيراً بوصفه مثلاً كلياً. ولكن فى الواقع نجد الكثير من الباحثين يرون إن دراسة التفكير العلمى وممارسته سيرمى بك حتماً إلى معرفة التفكير الناقد وممارسته. لذلك نجد التركيز الأهم ينصب على دراسة العلم والتفكير العلمى بصرف النظر عن تخصص الدارس ومجال دراسته وهو بالتالى يصبح أكثر استعداداً لممارسة التفكير الناقد.

● التفكير الناقد والمنطق غير الصورى :

كثيراً ما يثار فى ذهن الباحثين الذين يعالجون موضوع التفكير الناقد فرعاً آخر من فروع المنطق وهى المسمى بالمنطق غير الصورى Informal Logic، بل ربما اعتقد من يعتقد إن التفكير الناقد لا يخرج عن كونه منطقاً غير صورى، وكأن الأثنين يعنيان نفس الشئ. وربما يأتى هذا الخلط بين الأثنين من أنهما يشتركان معاً فى أنهما يبتعدان إلى حد ما عن المنطق الصورى المعروف، ومع خطأ هذا التقييم، فإن التفكير الناقد قد يساعد على تأكيد حق المنطق غير الصورى ليقف فى وجه المنطق الصورى بوصفه منطقاً يساير روح العصر ويتعايش مع قضايا المعيشة ومشكلاته المتجددة.

والمنطق غير الصورى هو محاولة لتطوير منطق يعالج الدلائل العقلية غير الصورية التى ترد فى التعامل الشخصى والإعلان والنقاش السياسى والحجج القانونية، وكذلك فى أنماط التعليق الاجتماعى الذى نقرأه فى الصحف أو نشاهده فى التلفزيون وعلى الشبكات الإعلامية العالمية وغيرها من وسائل الاتصال، ويقوم هذا المنطق بتقييم هذه الدلائل وتحليلها وتحسينها.

وفى حالات كثيرة، فإن تطور المنطق غير الصورى قد وجد دفعته القوية فى رغبته فى تطوير طرق التحليل والتقييم للتفكير الاستدلالى العادى، وهو أمر يمكن وضعه بوصفه جزءاً من تربية عامة تهدف لتنشيط التفكير

الاستدلالي العام والمناقشة والحوار، كما يهدف إلى تحسين هذا النوع من التفكير حتى يقوم بدوره الفعال فى هذه المجالات.

وهكذا يبدو المهتمين بالمنطق غير الصورى قريبين جداً من حركة التفكير الناقد، تلك الحركة التى جعلت هدفها - كما رأينا - تطوير نمط من التربية يصب اهتمامه بشكل أساسى على البحث النقدي، وهى الحركة التى بلغت ذروتها فى الثمانينات من القرن العشرين فى جامعة كاليفورنيا. فقد كانت بدايات المنطق غير الصورى فى الستينيات، حيث وجد تعليم المنطق بشكل يختلف إلى حد ما عما ألفه الناس فى تاريخ المنطق، حيث ظهرت محاولات تطبيق التحليل المنطقى على أمثلة متعينة فى التفكير الاستدلالي العادى الذى نستخدمه فى حياتنا اليومية. وعادة ما تقدم كتابات أرفن كوى أمثلة واضحة لهذا الاتجاه، فقد كانت معظم أمثله التى ذكرها استقها من الصحف والإذاعة والمناقشات السياسية وبعض أقوال الأديان والفلاسفة وغيرهم. وراح هذا المنطق غير الصورى يتطور بشكل سريع من خلال بعض المجالات العلمية التى جعلته محوراها، بل وحملت بعض هذه المجالات نفس الاسم : مجلة المنطق غير الصورى.

والسؤال الآن : هل يمكن للمنطق غير الصورى وحليفه التفكير النقدي الاستغناء تماماً عن المنطق الصورى ؟

● التفكير الناقد والمنطق الصورى (*)

انتشى أصحاب المنطق غير الصورى عندما قيل لهم إن منطقهم يعد البديل النظرى للمنطق الصورى. ولكن سرعان ما اكتشفوا إن الأمر ليس بهذه البساطة، فالعلاقة بين المنطق الصورى والمنطق غير الصورى معقدة إلى

(*) لمزيد من التفصيلات حول هذا الموضوع الهام : انظر مقال "التفكير الناقد والمنطق الصورى" (1988) الذى كتبه دونالدل. هاتشر، جامعة باركى مركز التفكير الناقد، 1988.

حد بعيد، نعم إننا نستطيع صياغة تدليلات عقلية جيدة وتمارس التفكير الناقد بشكل دقيق باستخدام اللغة العادية، ولكن عندما نبحث فى المنطق غير الصورى فإننا نستخدم مناهج صورية، مما يدل على إننا لا نستطيع الاستغناء عن المنطق الصورى عندما نتحدث عن المنطق غير الصورى، وهذا الأمر قد يبدو واضحاً فى التفكير الناقد.

تميل حركة التفكير الناقد إلى تجاهل المنطق الصورى، وفى هذا التجاهل تجاهل للسمة الصورية للتدليل العقلى الذى يربط مناهج التدليل العقلى بنظم تعليمية معينة مثل الرياضيات والعلم، وبذلك يتقلص استخدام الرموز إلى أدنى الحدود، كما تنتفى المعالجة النسقية للمنطق الرمضى، وتختفى التحليلات الخاصة بالعديد من المفاهيم المهمة مثل "الصورة المنطقية" و"الاستلزام" أو تعالج بطريقة حدسية يعول فيها على مقدرة الطالب على تخيل الأمثلة المخالفة لنوع الحجة المطروحة أمامه، وهى مقدرة لا تبدو متاحة للكثيرين. إن خطايا هذا الإهمال معقدة إلى حد كبير ذلك لأن بعض أعضاء حركة التفكير الناقد لا يعبرون المنطق الصورى اهتماماً فحسب، بل إنهم عادة ما يتحدثون ضد جميع التعاملات الصورية للتفكير النقدى. وها هو ذا ريشارد بول Richard Paul – مدير مركز ولاية سونوما للتفكير النقدى والنقد الأخلاقى – استنتج من مقال مستفز إلى أقصى حد أن نظم التعليم مع إجراءاتها وتركيزها الرقضى قد فشلت فى تقديم أورجانون للتفكير الناقد فى الحياة اليومية، فنحن نعيش بوصفنا كائنات مستدلة داخل خلفية من أنواع غير معبر عنها لأنواع من المنطق السلوكى بشكل عميق. فالنسق المنطقى القائم بالمدارس ليس له إلا علاقة واهية بالمنطق كما نحياه.

وشمة مثال آخر عن تلك النزعة المضادة للصورية المنطقية ما قدمه كيرى والترز Kerry Walters فى مقاله عن "التربية اللبرالية"، حيث اتهم والترز المفكرين الناقدين بنوع من المطلقية المنهجية methodological absolutism أو النزعة الارتدادية التحليلية analytic reductionism. وادعى (ولا أعتقد أن

هذا هو ما يحدث بالفعل، إن المرء فى برنامج التفكير النقدى الدقيق يرد الحجة إلى أبسط عناصرها القصوى التى تتألف منها ثم يقوم بفحص هذه العناصر بشكل منفرد من أجل التوصل إلى قيمة الصديق أو علاقة أحدها بالآخر من أجل الوصول إلى الصورة المنطقية، ثم يقرر بعد ذلك ما إذا كانت الحجة جيدة أو سيئة. وهذا إجراء يراه والترز غير مقبول، لأنه يفترض نوعاً من المطلقية المنهجية وهى مضللة ولا مبرر لها. وبعبارة أخرى، فإن والترز يعتقد إن هناك طرقاً أخرى مقبولة لتقييم مصداقية أى موقف.

وهكذا فإن والترز وبول يعتقدان - انطلاقاً من اتجاهات كيركجاردية فى معظمها إن "تعقيد الحياة" لا يسمح بالتحليل وفق تكنيك المنطق الصورى. وفضلاً عن تعقيد الحياة فهناك بلاشك أسباب عملية فى عدم تركيز التفكير الناقد على المنطق الصورى، أهمها :

1- إن معظم الحجج التى نتعامل معها فى مجرى الحياة اليومية لا تظهر على أنها حجج استنباطية صحيحة. وبالتالي قد يتساءل المرء لماذا يضيع الوقت فى التمسك بالمنطق الصورى.

2- إن المنطق الصورى قد أصبح شبيهاً بالرياضيات من حيث استخدامه للرموز والإجراءات الرياضية. ولما لم يكن جميع الطلاب يميلون إلى هذه الإجراءات، فقد نفر هؤلاء من المنطق الصورى.

3- إن من المعتقد أن دراسة المنطق التقليدى لا تعد الطلاب لمواجهة المشكلات فى التفكير الاستدلالي الذى يجده فى الحياة اليومية. فكان من أهداف التفكير الناقد مساعدة الطلاب على تقييم الاعتقادات والدعاوى والحجج أياً كان موضعها، وبالتالي لم تكن المناهج الرمزية للمناهج القديمة للمنطق غير فعالة، وكان لابد من اللجوء إلى الصياغات غير الرمزية لتحليل الحجج.

وقد ناقش هاتشر هذا الموقف المعادى للمنطق الصورى فى مقاله عن "التفكير الناقد والمنطق الصورى" وقد رأى إن الهدف الذى يمكن أن يحققه

التفكير الناقد قد لا يحقق إلا بتعليم أساسيات المنطق الصورى. وتساءل هاتشر ما الهدف من تعليم التفكير الناقد، وأجاب على ذلك بأننا نهدف إلى تعليم الطلاب كيف يكونوا متعقلين، أى أن يتعلموا تقييم اعتقاداتهم واعتقادات الآخرين قبل يأخذوا بها فى مجال الفعل. وأول خطوة فى تقييم الاعتقادات يتطلب أن يكون على درجة كافية من الوضوح حتى يتم تقييمه: ماذا يكون هذا الاعتقاد، وما الأسباب التى تؤيده بوصفها دليلاً على صحته. وهذا الوضوح أمر هام جداً فى الخطاب البلاغى للحياة اليومية. ويتبدى الوضوح بوصفه دعاوى هى نتائج حقيقية لحجج، ويمكن النظر إلى الأسباب المتاحة لهذه الدعاوى على أنها المقدمات التى وضعت لتدعيم النتيجة.

ويبدو إن تقييم معتقد ما إنما هو تقييم للحجة التى تعبر عن الاعتقاد. وتقيم أى حجة ليس أمراً يسيراً لأنه يتطلب تحديد الاعتراضات غير المعلنة أو الافتراضات المسبقة وغير ذلك. وباختصار فإن تقييم أى حجة يتطلب وجود مقياس أو معيار Standard أو مجموعة المقاييس التى على أساسها تتم عملية التقييم. وهذه المقاييس لابد أن تسمح للمرء التمييز بين الحجج الجيدة والحجج السيئة. أى الحجج تفتقر إلى التدعيم الكافى أو الحجج التى تنطوى على تدعيم منطقى قوى. وهكذا فإن التفكير الناقد يتطلب معرفة وتطبيقاً لمقياس ما - قاعدة ما - حتى يتمكن من الحكم، وبدون ذلك لا يكون لدى الشخص وسيلة لتبرير الاعتقاد فى موقف معين ورفضه فى موقف آخر، أى لا يكون لدى الشخص ما يفصل به بين الحجة الجيدة والحجة السيئة.

لذلك فإننا حين نطلب من الدارس أن يكون لديه مثل هذا المقياس فإنه يكون أمام العديد من الخيارات : المعيار الذاتى، والمعيار الثقافى واللجوء إلى التكتيك اللاصورى أو الأخذ بمناهج المنطق الصورى.

1- يعنى المعيار الذاتى اللجوء إلى الأمور الشخصية أو الحدسية فى الحجة. وهو أمر لا يمدنا بمقياس مناسب، فالاستجابات الذاتية تتعدد تعدداً هائلاً، على وجه يصبح معه المعايير المعقولة متعددة بشكل مخيف،

فضلاً عن أن الشخص إذا ما حكم على معقولة اعتقاد ما بالجوء إلى الأمور الشخصية أو الحدسية فإن جميع الاعتقادات الأخرى المتناقضة يمكن أخذها على أنها عقلية دون أن تكون هناك طريقة واضحة لتقرير الاختلاف بينها. وعلى ذلك فإن المقياس الذاتى لا يصلح لأن يكون مقياساً يمكنه الفصل بين الاعتقادات المعقولة والاعتقادات اللامعقولة، وهو فى الواقع مصدر المشكلة وليس حلاً لها.

2- ومثل هذا يقال عن المعايير norms الثقافية، فهي لا تقدم لنا المقياس المطلوب، فالاستجابات الثقافية بالنسبة لمعقولة حجة ما تكون أشبه بأمور التذوق الذاتى تتعارض وتتغير من وقت لآخر، بل ربما تتعدد المعايير الثقافية داخل نفس الثقافة على وجه يصبح معه من العبث البحث عن شىء يسمى "المعيار الثقافى".

وهكذا نجد أنفسنا أمام بديلين فقط أو ربما مركب منهما : فنحن إما نستخدم التكنيك اللاصورى الموجود فى النص الحرفى للتفكير الناقد أو أن نشرح تقييم الحجج من خلال مناهج المنطق الصورى ومفاهيمه. أو أن نقوم بعمل مركب منهما. ونحن بالطبع لا نستطيع الاقتصار على المنطق الصورى، وإلا لعدنا بالتفكير الناقد إلى العصور الوسطى، وهو أمر غير معقول. كما أن فى الاقتصار على المنطق اللاصورى وحده فوات الكثير من الأمور الهامة فى التفكير الناقد التى لا تتحقق إلا باستخدام المنطق الصورى أيضاً. فإذا كان يهدف من دراسة التفكير الناقد هو تقديم المقاييس العقلية التى تسمح لنا بالتمييز بين الحجج الجيدة والحجج السيئة، فإن هذا الهدف يسمح للاتجاه الصورى أن يدافع عن وجوده فى التفكير الناقد للأسباب التالية :

أولاً : إن المفاهيم المستخدمة من قبل المناطقه الصوريين لتقييم الحجج محددة بوضوح. مفاهيم مثل "الصحة" و"الاستلزام" و"الدقة" يمكن شرحها بقدر كبير من الصرامة، فإذا كان التفكير الاستدلالي الجيد هو الحفاظ على "الصدق" فإن الدارس سيدرك تماماً إن أكثر الاعتقادات

معقولة هى تلك التى يتم تدعيمها عن طريق الأسباب أو المقدمات التى إذا ما صحت كانت ضماناً على صحة الاعتقاد (النتيجة).

ثانياً : هناك أسباب سيكولوجية تدعو إلى التركيز على المنطق الصورى، ذلك لأن التقييم النقدى للاعتقادات الشخصية يصبح أكثر يسراً حين يتحقق الدارس من أن التقييم هو تقييم للحجة وليس تقييماً للاعتقادات نفسها. والحجج ليس فيها بالطبع شخصيات أو "أناات" وكل ما فيها مقدمات ونتائج، فإذا ما سلم الشخص بالمقدمات فى الحجة الاستنباطية سلم بالنتيجة بالمثل، وفى الحجج الاستقرائية القوة إذا ما سلم بالنتيجة لمقدمات سلم بإمكان صحة النتيجة بالمثل. وهكذا يكون مثال التفكير النقدى؛ فهو غير متشخص، بل يخضع لقواعد صورية غير شخصية، وهو يتحرك بعيداً عن المشاعر الشخصية والتجمعات الجماهيرية.

ثالثاً : هناك بعض الاعتبارات العملية البراجماتية لاستخدام المنطق الصورى. إن المغالطات غير الصورية – وهى قلب كثير من نصوص التفكير النقدى – يمكن أن يتم فهمها بصورة أيسر إذا ما فهم الدارس المنطق الصورى. فمعظم المغالطات غير الصورية هى مغالطات لأن النتيجة فيها لا تلزم عن المقدمات أو تدعمها المقدمات بصرف النظر عن مدى الاقتناع بأنها صحيحة. إن مبادئ المنطق الصورى من شأنها أن تحسم هذه العملية.

وينتهى هاتشر إلى القول بأن هناك أسس براجماتية لتدريس المنطق الصورى فى مقررات التفكير الناقد، وليس من الحكمة انتقاده بوصفه أمراً انتهى وطوى التاريخ صفحته إلى الأبد.

أهم مصادر البحث

- 1- Black, M, Critical Thinking.
- 2- Hatcher, D., Critical Thinking and formal Logic. [Http: // www. Edu /htal / cnt / liberacture / dlh ct – Logic. htm /](http://www.Edu/htal/cnt/liberacture/dlhct-Logic.htm/).
- 3- Schaferman, S. D., An introduction to Science Scientific Thinking and Scientific method. [http : // www. Freeiaquiuy. Com / into – to – Sci : htm](http://www.Freeiaquiuy.Com/into-to-Sci:htm).
- 4- Leo Groarke, “Informal Logic”, in Stanford Encyclopedia of Philosophy 2002.
- 5- A Brief History of the idea of Critical Thinking. [http // . H. vandgk. Tripod. Com / Thinking Htm /](http://H.vandgk.Tripod.Com/ThinkingHtm/).

ثانياً : المنطق المتعدد القيم بين المشكلات الفلسفية والتطبيقات العلمية

د. إسماعيل عبدالعزيز (*)



فور الشروع فى دراسة المنطق، ثمة تساؤل يطرح نفسه حول ما إذا كان هناك مستجدات كبرى تميزه عن الفترات السابقة. ألم يقل كانط إنه أثناء الألفى سنة التى مرت على ميلاد أرسطو لم يسجل المنطق أى تقدم ولو قليل. ولهذا ظل المنطق، طوال تاريخه الطويل وإلى حدود أواخر القرن التاسع عشر، فى نظر البعض مجرد " أداة أو آلة تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ"، بينما هو فى نظر البعض الآخر لا يخرج عن كونه مجرد جزء من مباحث الفلسفة يختص بمشكلة الحق⁽¹⁾.

وهكذا ظل المنطق إما مقدمة للعلوم خارج إطار تصنيفاتها أو تم إلحاقه بجانب ما كان يسمى بالعلوم المعيارية من أخلاق وجمال، وفى هاتين الحالتين لم يخرج المنطق عن كونه جزءاً لا يتجزأ من القول الفلسفى. وفى ظل هذا الفهم كان المنطق مطالباً بالتشريع للعقل، وذلك بوضع المعايير لما يجب أن يكون عليه النظر العقلى السليم⁽²⁾.

أما اليوم فقد تم تجاوز التصورات المعيارية للمنطق على اعتبار أن المنطق نظرية علمية مستقلة قائمة بذاتها تؤخذ أولاً وقبل كل شىء كما هى وبعد ذلك تأتى تطبيقاتها التى تتعدد وتتسع يوماً بعد يوم ما بين تطبيقات نظرية كما فى

(*) أستاذ المنطق المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

(1) د. محمد مرسل، دروس فى المنطق الاستدلالي الرمزي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1،

1989، ص 7.

(2) المرجع السابق، ص 6.

الرياضيات أو علوم اللسان وتطبيقات تقنية كما فى المسارات الشبكية الكهربائية مع شانون، أو فى البحوث المتعلقة بالذكاء الاصطناعى ... إلخ⁽¹⁾.

ولهذا فإنه لم يكن بد من الانتظار طويلاً حتى نهتدى إلى الوجهة الجديدة التى سار فيها المنطق الصورى متجاوزاً ما قاله كانط يوماً ما عن المنطق " إنه علم قد تم واكتمل بعمل أرسطو"⁽²⁾. حيث اتجه المنطق وجهة جديدة أدهشت بشكل خاص أولئك الذين كانوا على صلة بحركته اعتباراً من عام 1920. إذ تم الانتقال من المنطق إلى المنطقيات مما أوحى بفكرة وجود منطقيات بديلة وهو الأمر الذى اعتبره البعض تدميراً للعقيدة القائلة بوحدة العقل البشرى وثبات مبادئه⁽³⁾.

فإلى جانب المنطق الرياضى الذى يمكن أن يعد الآن تقليدياً ظهرت أنواع أو مذاهب عديدة من المنطق مثلما توجد هندسات أخرى إلى جانب الهندسة الاقليدية⁽⁴⁾، ومن أهم هذه الأنواع المنطق المتعدد القيم، الذى لا يعد فحسب من أهم المجالات الجديدة بالبحث والدراسة، بل انه يعد أيضاً من أبرز المجالات التى احتلت مكانة هامة على خريطة الدراسات المنطقية المعاصرة، فهو من جهة يعد أحدث المستجدات المتواجدة فى الساحة المنطقية، ومن جهة أخرى يعد من قبيل الفروع التى لم يكتمل تطورها حتى الآن⁽⁵⁾.

وإذا كان من الضرورى لمن يتصدى لأى موضوع هام أن يبدأ بحثه وهو على وعى تام بما يستخدمه من ألفاظ وعبارات، فإن أفضل السبل لتحقيق هذا الوعى هو تحديد المفاهيم، بحيث يسمح لنا وللقارئ معاً بالمضى فى تناول

(1) المرجع السابق، ص 7، 8.

(2) بوشنسكى، المنطق الصورى القديم، ترجمة د. إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1، 1996، ص 78.

(3) بلانشى، المنطق وتاريخه، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، بدون تاريخ نشر، ص 484، 485.

(4) بول موى، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، بدون تاريخ نشر، ص 366.

(5) Rescher.N. Topics in Philosophical Logic, D. Reidel publishing company, Dordrecht, Holland, 1968., P.62.

الموضوع دون الوقوع فى التخطى أو التناقض غير الواعى الذى يمكن أن يثيره الاستخدام الفضفاض للغة.

ولتحقيق هذا الأمر سنبدأ أولاً بتحديد المقصود بالمنطق المتعدد القيم، ومدى علاقته بالمنطق التقليدى.

المنطق المتعدد القيم والمنطق التقليدى :

فعلى الرغم مما حققه المنطق أواخر القرن التاسع عشر، وهى الفترة الأكثر نشاطاً فى تاريخه، حيث نجد أن أعمال فريجه وبيانو وكانطور، إلى جانب إضافات بيرس وشرويدر، التى تدل على نفاذ البصيرة، قد اقتحمت أرضاً جديدة وأظهرت اهتماماً ملحوظاً، وشكلت تحالفاً جديداً بين المنطق والرياضيات، إلا أن المنطق ظل مع ذلك تقليدياً، بمعنى أن كل قضية فيه تكون إما صادقة أو كاذبة وهو ما يعبر عنه قانون الثالث المرفوع، والذى ينص على أن القضيتين المتناقضتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى ولا ثالث بينهما. ونظراً لهذا يسمى المنطق التقليدى بالمنطق الثنائى القيم، والذى يتضمن تلك الأنساق التى تفترض وجود قيمتين للقضايا وهما الصدق أو الكذب. ولهذا فإن مصطلح المنطق الثنائى القيم قد يعنى النسق المنطقى الثنائى القيم أو مجموعة الأنساق المنطقية الثنائية القيم نظراً لأن المرء يمكنه هنا الحديث عن أنساق وليس مجرد نسق واحد، وذلك نتيجة لاختلاف مجموعة الدوال التى يتم الاعتماد عليها فى بناء النسق (1).

كما قد يعنى المنطق الثنائى القيم أيضاً بحث السمات والعلاقات بين الأنساق المنطقية الثنائية القيم، وهذا ما يمكن تبريره كلية على أساس أن مهمة الأبحاث المنطقية لا تتمثل فقط فى بناء أنساق منطقية مختلفة الواحد تلو الآخر (2).

وفضلاً عن هذا كله فقد يعنى المرء بالمنطق الثنائى القيم أيضاً مفهوم المنطق

(1) Zinov, Ev. A.A., philosophical problems of Many- valued logic, D.Reidel publishing company, Dordrecht- Holland, 1963,P6.

(2) Ibid., P.6.

ككل، ولهذا يتم إتخاذ ثنائية القيم صراحة أو ضمناً كأساس للمنطق كله، ويعبر عن هذا المفهوم على سبيل المثال بحساب القضايا، الذى هو فى الأساس نظرية للاستنباط عموماً⁽¹⁾، نظراً لكونه يعد فى الواقع نظرية تتعلق بالطريقة التى تكون بها قضية مستنبطة من قضية أخرى، ولكى تكون القضية مستنبطة من أخرى فلا بد أن يكون بين القضيتين تلك العلاقة التى تجعل من إحداها نتيجة للأخرى⁽²⁾.

إلا أنه نظراً لوجود بعض القضايا، التى لا يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب إما لإستحالة البرهنة عليها أو لأنها تؤدى إلى تناقضات فى حالة إذا ما نسبنا إليها أيّاً من القيمتين الصدق أو الكذب، فقد أجبر هذا الموقف المناطق على ضرورة إيجاد قيم أخرى لتلك الفئات خلاف الصدق والكذب، مما أدى إلى استحداث منطق جديد يقوم على قيم متعددة⁽³⁾. ولهذا يعنى بالمنطق المتعدد القيم تلك الانساق المنطقية (النظريات، الأبنية) التى تشتمل على أكثر من قيمتين صدق، أو بشكل عام على أى عدد من قيم الصدق⁽⁴⁾. وإن كان ماك كول يرى غير ذلك على أساس أنه من الممكن أن يقدم المنطق دلالات متعددة القيم ولا يكون بالضرورة منطقاً متعدد القيم ومثال ذلك، فى رأيه، منطق القضايا المبني على أساس النفي والعطف والذى يقدم دلالات بقوائم صدق رباعية، إلا أنه يشتمل مع ذلك على استنباطات صحيحة وتحصيلات حاصل تتفق مع تلك الخاصة بالمنطق الثنائى القيم التقليدى⁽⁵⁾.

وإذا كان هناك من يصف المنطق المتعدد القيم بالمنطق غير التقليدى

(1) Ibid., P.6.

(2) د. محمد مهران، مقدمة فى المنطق الرمضى، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1991، ص ص 155، 156.

(3) ديمتريو، تاريخ المنطق، الجزء الرابع، ترجمة د. إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1997، ص ص 129، 130.

(4) Zinov, Ev., op, cit, P.7.

(5) للوقوف على ذلك انظر:

Simons.P, "Maccoll and Many - valued logic": an exclusive conjunction, Nordic journal of philosophical logic., Scandinavian University Press, Oxford 1999, PP. 1, 2 By Internet.

non - classical على غرار وصف المنطق الثنائى القيم بالتقليدى إلا أن الوضع فى الحالة الأولى يختلف عن الحالة الثانية وذلك لأنه، من وجهة النظر التاريخية، هناك بعض الأنساق المنطقية مثل منطق لويس وغيره يرجع وصفها بغير التقليدية لأسباب أخرى لا تتعلق بتعدد القيم، علاوة على أننا فى حديثنا عن المنطق المتعدد القيم لن نستبعد تماماً الاتجاه الثنائى القيم نفسه وذلك لاعتباره حالة خاصة لهذا المنطق ⁽¹⁾، فضلاً عن تشابه المنطق المتعدد القيم مع المنطق التقليدى فى الأخذ بمبدأ دوال الصدق، نظراً لأن قيمة صدق القضية المركبة فى المنطق المتعدد القيم لا تتحدد إلا عن طريق معرفتنا بقيم صدق القضايا المكونة لتلك القضية وإن كان يختلف عنه بحقيقة أساسية وهى أنه لا يحرص عدد قيم الصدق فى قيمتين فقط، بل إنه يسمح بمجموعة أكبر من درجات الصدق ⁽²⁾.

وإذا كان هناك من يعتقد أن المنطق الصورى اتخذ فى منتصف القرن التاسع عشر وجهة مخالفة كل الاختلاف لوجهة المنطق الأرسطى، حيث إنه منذ ذلك التاريخ لم يعد المنطق الصورى مبحثاً فلسفياً، بل تحول إلى مبحث علمى، الأمر الذى مكنه من أن يقف بمعزل عن المناقشات الفلسفية ووجهات النظر الميتافيزيقية ⁽³⁾. إلا أن الواقع يؤكد خلاف ذلك حيث ارتبط المنطق فى تطوراته الأخيرة بالعديد من المناقشات الفلسفية، ولهذا ليس من الغريب أن نسمع من يقول "إن المنطق الرياضى ذاته يؤدى إلى تكوين فلسفة للمنطق الرياضى ⁽⁴⁾". وإذا كان هذا الأمر يصدق على المنطق الرياضى بشكل عام، فإنه يصدق أيضاً على المنطق المتعدد القيم الذى ارتبط فى بداياته وأثناء تطوره ببعض المشكلات الفلسفية الهامة، والتى ارتبطت فى الأساس بتفسيره، ومدى انعكاس ذلك على

(1) Zinov, Ev., op, Cit, p.8

(2) Gottwald.S., "Many- valued logic" Stanford Encyclopedia of philosophy, by Metaphysics Research lab, Stanford University, 2004,P.1, by internet.

(3) بول موى المرجع السابق ص 357.

(4) المرجع نفسه، ص 366.

تعدد هذه المشكلات، مما تسبب في طرح العديد من المسائل كمسألة المنطقيات البديلة، فضلاً عن مسألة النسبية والاصطلاحية في المنطق⁽¹⁾.

ومع أن مصطلح المشكلات الفلسفية لم يحدد جيداً بالطبع، حيث إنه يمكن قبوله بشكل مطلق وكلى، إلا أننا سوف لا نتوسع فيه، حيث إننا سنستخدم هذا المصطلح ببساطة كعنوان تتجمع تحته مجموعة من المشكلات المرتبطة أساساً بمنطق القضايا، حيث إنه على الرغم من أن مفهوم المنطق المتعدد القيم لا يقتصر مجاله اليوم على منطق القضايا بل يشمل أيضاً منطق المحمولات. إلا أنه على حين نجد محاولات عديدة في منطق القضايا لتقديم تفسير غير صوري للأبنية المتعددة القيم والعمل على استخدامها في حل مشكلات علمية ملموسة، فإن الأمر لم يكن كذلك في المنطق المتعدد القيم الخاص بالمحمولات، فضلاً عن أن المرء يصبح أكثر ألفة بالمشكلات الفلسفية للمنطق المتعدد القيم على مستوى القضايا قبل الشروع في دراسة منطق المحمولات⁽²⁾، ولهذا فإنه على الرغم من قصر مشوار المنطق المتعدد القيم، إلا أنه أثار بعد ظهوره مجموعة من المشكلات الهامة، والتي يمكن حصرها في ثلاث مشكلات وهي: مشكلة الأسس الفلسفية والتفسير، ومشكلة الصياغة، ومشكلة التطبيقات⁽³⁾.

1- مشكلة الأسس الفلسفية والتفسير:

وإذا كان تفسير الأنساق المتعددة القيم يرتبط أساساً بمسألة الطبيعة الابستمولوجية (المعرفية) لهذه الأنساق، وبفهم قيم الصدق نفسها، فإن ثمة سؤال يطرح نفسه وهو: هل تعد هذه الأنساق انعكاساً للواقع أم أن الأمر

(1) Rescher, N., OP, CIT, p.62

(2) Zinov, Ev., op, Cit, p.8.

(3) Wolenski, J, LVOV - Warsaw school, Stanford Encyclopedia of philosophy, by Metaphysics Research lab. Stanford, University, 2004, P.5, by internet.

خلاف ذلك؟ (1).

فالمعروف أن الأنساق المنطقية كما تحدث فى سياق تطور المعرفة ككل لا تبنى ببساطة لإشباع فضول مجموعة من الناس، بل بالأحرى لغرض استخدامها لحل مشكلات ملموسة، ولذلك فإن السؤال عما إذا كانت هذه الأنساق انعكاساً لشيء أم لا إنما يكون سؤالاً حتمياً، ولهذا فإننا إذا أردنا تطبيق المنطق أو دراسة إمكانية تطبيقه، فإنه من الضروري تماماً تفسير معانى الصدق والكذب أو بشكل عام الرموز التى تشير إلى قيم الصدق المختلفة (2).

وعلى الرغم من أن الكثيرين، إن لم يكن معظمهم، من الذين عملوا بالمنطق المتعدد القيم قد حاولوا تجنب تفسير أبنيته، إلا أن هناك عدداً كافياً أنشغل لفترة طويلة بهذه المسألة، وفى ظل هذا تنوعت التفسيرات تماماً ليس فقط فيما يتعلق بمجال موضوعاتها - كالقضايا الموجهة - والقضايا المعيارية ودوائر التحويل، والتفكير الرياضى، ولغة ميكانيكا الكوانتم، وظاهرة الميكروكوزم، ونظرية الاحتمال، ومشكلة الاستلزام بل أيضاً فيما يتعلق بسماتها العامة (3).

ولهذا لا نجد، مثلاً، اتفاقاً بين الباحثين حول المبررات الفلسفية لرفض بيرس لمبدأ ثنائية التكافؤ، والقول بالقضايا الحدية Boundary - Propositions ذات القيمة الثالثة، التى تقع فى الحد الفاصل بين الصدق والكذب، ومن ثم لا تكون صادقة ولا كاذبة (4).

ولذلك نجد من يذهب إلى أن بيرس قد أراد بهذه القيمة الثالثة أن تكون قيمة للقضايا الكلية - الموضوع Object - general Propositions (وهى

(1) Zinov, Ev., op, cit, p.98.

(2) Ibid., P.98.

(3) Ibid., P. 98.

(4) Lane. R, "Triadic logic", WWW. digital preirce, org / lane / trilan. htm, 1991, P. 3, by internet.

القضايا ذات السور الكلى تقريباً⁽¹⁾. إلا أن عدم تطبيق بيرس لمبدأ الثالث المرفوع على هذه القضايا لا يلزم عنه أن هذه القضايا لا تكون صادقة ولا كاذبة. ومعنى هذا أن عدم تطبيق بيرس لمبدأ الثالث المرفوع على القضايا العامة general propositions لم يحفز بيرس على تطوير الروابط الثلاثية القيم⁽²⁾.

ولهذا افترض البعض الآخر أنه ربما يكون الدافع من وراء تقديم القيمة الثالثة عند بيرس إنما يعود أساساً لوصف ما يسمى بالقضايا الغامضة Vague propositions⁽³⁾ إلا أن عدم تطبيق بيرس لمبدأ التناقض على هذه القضايا لا يلزم عنه أن تكون تلك القضايا صادقة وكاذبة معاً، ومن ثم فإن عدم تطبيق بيرس لمبدأ التناقض على القضايا الغامضة لم يدفعه أيضاً إلى تطوير الروابط الثلاثية⁽⁴⁾.

كما أعتقد البعض الآخر أن بيرس ربما أراد بالقيمة الثالثة وصف القضايا الموجهة⁽⁵⁾ Modal propositions، ولعل هذا يرجع في رأيهم إلى أن بيرس قد صرح بأن مبدأ الثالث المرفوع لا يطبق على قضايا الضرورة، بينما مبدأ التناقض لا يطبق على قضايا الإمكان. إلا أن الفهم الصحيح لمبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ التناقض عند بيرس، إنما يوضح أن هذه التفسيرات لا توحى باحتياج القضايا الموجهة لقيمة أخرى غير الصدق والكذب⁽⁶⁾.

كما أدت الاعتبارات المتعلقة بميكانيكا الكوانتم بالبعض الآخر إلى الاعتقاد بأن الهدف من تقديم القيمة الثالثة عند بيرس إنما كان لوصف أية قضية تنطوى على تنبؤات دقيقة Sound predicates من الناحية العلمية والتي تتضمن تلك القضايا التى تعبر عن القوانين الطبيعية. إلا أن هذا

(1) Ibid .p. 3.

(2) Ibid ., pp. 3, 4.

(3) Ibid ., p. 4 .

(4) Ibid ., p. 4.

(5) Ibid ., p. 4.

(6) Ibid ., p. 4.

التفسير لا يؤيده الدليل النصى (1) Textual evidence.

وعلى الرغم من كل هذه التفسيرات، إلا أنه من الأرجح أن اهتمام بيرس بالروابط المتعددة القيم إنما يعود فى الحقيقة إلى رغبته لإفساح المجال داخل المنطق الصورى لتلك القضايا التى لا تكون صادقة ولا كاذبة. وهذا يعنى أنه كان يعتقد فى وجود هذه القضايا بالفعل، ولهذا السبب رفض بيرس مبدأ ثنائية التكافؤ، والذى ينص على أن كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة (2).

ولذلك فإن اقتراح بيرس للقيمة الثالثة للقضايا الحدية إنما كان فى الحقيقة للتعبير عن خرق هذه القضايا لمبدأ التواصل الرياضى أو الزمانى (3). ولعل هذا يتضح بالوقوف على الفرق بين عدم تطبيق المبدأ المنطقى على قضية ما وبين القول بكذب هذا المبدأ فيما يتعلق بتلك القضية. حيث يرى بيرس أنه يمكن وصف المبدأ بالكذب بالنسبة لقضية ما فى حالة ما إذا كان فقط أن هذا المبدأ يطبق على تلك القضية، ولذلك فإن القول بعدم تطبيق المبدأ على قضية ما يلزم عنه عدم كذب المبدأ فيما يتعلق بتلك القضية (4).

ولاشك أن هذا التمييز يعد هاماً للفهم الصحيح للمنطق الثلاثى "Triadic logic" عند بيرس، حيث إن المنطق الثلاثى عنده إنما كان يهدف فى الأساس إلى التوفيق بين القضايا التى يكذب فيها مبدأ الثالث المرفوع وتلك التى لا يطبق عليها بالتالى هذا المبدأ (5).

وهذا يعنى أولاً أن القضايا التى ينسب لها بيرس القيمة الثالثة إنما تشتمل على حدود - الموضوع المفرد singulier وليس العام، كما أنها لا تعبر أيضاً عن ضرورة، بمعنى أنها ليست من قبيل الصورة "أ يجب أن تكون ب". فضلاً عن أن بيرس يطبق عليها مبدأ التناقض، ولذلك فهى تشتمل على حدود الموضوع المحدد

(1) Ibid ., p. 4.

(2) Ibid ., p. 4.

(3) Ibid ., p. 4 .

(4) Ibid ., p. 4.

(5) Ibid ., p. 4.

وليس الغامض، وأنها لا تعبر عن إمكان possibility حيث أنها لا تكون من قبيل الصورة "أربما يكون ب" أو "أ يمكن أن يكون ب" وبالتالي، فإن قضايا القيمة الثالثة عند بيرس إنما تنطوى على حدود – الموضوع المفرد (الفردى والمحدد)، وأنها ليست موجهة نظراً لأنها لا تعبر عن ضرورة ولا إمكان⁽¹⁾.

ولتوضيح هذا المعنى قدم بيرس مثلاً لبقعة الحبر، والذي يظهر من خلاله أن الحد الفاصل بين السواد وعدم السواد لا يوصف لا بالسواد ولا بعدم السواد، ولهذا فالقول إن "الحد الفاصل أسود" و"الحد الفاصل ليس أسوداً" ليس صادقاً وليس كاذباً، حيث إن كلاّ منهما يعد نوعاً من القضايا التي اعتقد بيرس أنها يجب أن تشتمل على القيمة الثالثة⁽²⁾. ولهذا فالسؤال هو: لماذا أعطى بيرس كل هذه العناية والاهتمام الكبير لهذه القضايا الحدية مما دفعه إلى تقديم الروابط الثلاثية القيم؟

والإجابة عن هذا السؤال إنما تعود إلى أن فكرة التواصل Continuity كان لها عند بيرس أهمية فلسفية كبيرة جداً، ولهذا فإن مسألة انتهاكات – التواصل التي تعبر عنها القضايا الحدية boundary - propositions لم تكن عنده مجرد فكرة بسيطة تخطر على البال من وقت لآخر ومن هنا جاء اهتمامه بالقيمة الثالثة للتعبير عن هذه الانتهاكات لمبدأ التواصل⁽³⁾.

ومعنى هذا أن المنطق المتعدد القيم لم يكن في وقت من الأوقات بعيداً عن المشكلات الفلسفية، ولعل ما يؤكد هذا هو ما أثير أيضاً حول بواعث نشأة المنطق المتعدد القيم، إذ كثيراً ما يتردد أن أصول المنطق المتعدد القيم تعود إلى أكثر من ألفين سنة إلى معالجة أرسطو للجبرية Fatalism في الفصل التاسع من كتاب العبارة والذي دافع فيه أرسطو أثناء مناقشته لقضايا المستقبلات الممكنة، عن وجهة النظر المعارضة للمذهب الحتمى، حيث تمسك أرسطو في بحثه لهذه القضايا بالرأى القائل إن هذه القضايا تحتاج إلى

(1) Ibid ., p. 4.

(2) Ibid ., p. 4.

(3) Ibid ., p. 4.

معالجة مختلفة عن القضايا بشأن أمور الماضي أو الحاضر⁽¹⁾.

ولقد برر أرسطو ذلك بأن " المعاني الموجودة الآن، أو التي قد كانت فيما مضى، فواجب ضرورة أن يكون الإيجاب أو السلب فيها إما صادقاً وإما كاذباً"⁽²⁾. وذلك على عكس ما يكون عليه الحال بالنسبة لقضايا المستقبل إذ أنها على حد قول أرسطو "فليس يجرى الأمر فيها على هذا المثال"⁽³⁾. نظراً لأن الأشياء التي لا توجد بالفعل وعلى الدوام تحتل الوجود أو عدم الوجود على السواء ومثال ذلك أن نقول، هذا الرداء ربما يتمزق قطعاً وأيضاً ربما لا يتمزق. وبالمثل أيضاً أنه ربما تحدث معركة بحرية غداً، وربما لا تحدث على السواء، ولهذا انتهى أرسطو إلى أن القضيتين المتناقضتين إن قيلتا في شيء من هذا القبيل، فيجب أن تكون واحدة منهما صادقة والأخرى كاذبة، لا هذه الواحدة بعينها أو تلك، بل أيهما اتفق، وربما تكون إحداها أخرى بالصدق من الأخرى، ولكن لا الواحدة ولا الأخرى صادقة بعد، أو كاذبة بعد⁽⁴⁾.

ومعنى هذا أنه على الرغم من معرفة أرسطو بقانون ثنائية التكافؤ، والذي ينص على أن القضية تكون إما صادقة أو كاذبة، إلا أنه لم يقبل صحة هذا المبدأ

(1) Selvaraj. H, Aristotle, Lukasiewicz and Fatalism: The origins of Multiple – valued logic, WWW. gscit. monash. edu. au/ seminar/ 1961/ mathew. txt., P.1 by internet.

(2) أرسطو، كتاب العبارة، منطق أرسطو، الجزء الأول، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ط 1، 1980، ص 109.

(3) المرجع نفسه، ص 109.

(4) لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية ترجمة د. عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الاسكندرية 1961، ص 218.

ولقد وجد فلاسفة العصور الوسطى، اتباع بؤثيوس، في هذا مشكلة شائكة للتوفيق بين الحرية والعلم الإلهي ولهذا رفض كل المدرسين تقريباً حجج أرسطو باعتبار أنها غير متسقة مع الافتراضات المسيحية:
وللوقوف على هذه المسألة انظر:

Taylor. R., The problem of Future Contingencies, philosophical Review, Vol. 66, 1957, P.1.

بالنسبة للقضايا المتعلقة بالأحداث المستقبلية الممكنة. ولهذا يرى أن أى قول يتعلق بحادثة مستقبلية يثبت أو ينكر ما سوف يقع ليس بصادق ولا بكاذب⁽¹⁾.

ولعل ما فعله أرسطو هنا إنما كان فى الحقيقة تحركه رغبة فى تجنب الحتمية، إذ يعتقد أرسطو أن الحتمية ستكون نتيجة لا مفر منها لقانون ثنائية التكافؤ، وهى نتيجة لا يحتمل قبولها، ولهذا اضطر أرسطو لتقييد القانون⁽²⁾. حيث إنه إذا كانت كل قضية صادقة تكون بالضرورة صادقة، وكل قضية كاذبة تكون بالضرورة كاذبة، فحينئذ لن يوجد على الإطلاق صدق غير ضرورى، أو كذب غير ضرورى ولهذا انتهى أرسطو إلى ما انتهى إليه فيما يتعلق بالأمر المستقبلي⁽³⁾.

ونظراً لأن تفسير أرسطو لهذه المسألة كان مضطرباً وغامضاً نتيجة لأن طريقته فى وضع المسألة لم تكن واضحة تماماً⁽⁴⁾. حتى أن القارئ يشعر بغموض ما قاله فى هذه المسألة لدرجة يكاد يستحيل معها تعقب مسار تفكيره فيها، فإن الأمر أدى إلى تصاعد الخلاف بين الباحثين حول هذه المسألة⁽⁵⁾.

إلا أنه على الرغم من أن الحجج التى أوردها أرسطو فيما يتعلق بمناقشته للمستقبلات الممكنة لم تتضح عبارتها تمام الوضوح، ولم تبلغ تمام تكوينها فى الفكر، إلا أنها تحتوى على فكرة هامة وعلى قدر كبير من الخصوبة⁽⁶⁾. حيث إنها تمدنا بالباعث لأحد البحوث الرائدة للمنطق المتعدد القيم⁽⁷⁾. حيث أنه بمناقشة أرسطو لإمكان حدوث معركة بحرية فى المستقبل يكون قد اقترب كثيراً من تصور

(1) Taylor. R., op, cit, P.1.

(2) Lukasiewicz. J, philosophical Remarks on Many - valued systems of propositional logic, selected works, ed. slupecki, north Holland publishing company, Amsterdam, 1970, P176.

(3) ريشر، دراسات فى تاريخ المنطق العربى، ترجمة د. إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1992، ص 44.

(4) Lukasiewicz.j., op, cit, P176

(5) Strang., Aristotle and The sea Battle, Mind, vol. 69, (1960), P.447.

(6) لوكاشيفتش، المرجع السابق، ص 219.

(7) Haack. S., Deviant logic, Cambridge university press, 1974, 73.

المنطق المتعدد القيم، وإن كان أرسطو لم يعمل على توكيد هذه الفكرة العظيمة، فظلت قروناً لا تثمر شيئاً إلى أن جاء لوكاشيفتش واكتشفها، وقد اعترف لوكاشيفتش نفسه أنه بفضل أرسطو استطاع اكتشاف هذه الفكرة سنة 1920، ومن ثم إنشاء أول نسق منطقي متعدد القيم مقابل المنطق المعروف إلى ذلك الحين والذي أسماه لوكاشيفتش بالمنطق الثنائي القيم، فصار هذا الاسم الذي استحدثه مقبولاً من عامة المناطقة⁽¹⁾.

إلا أن لوكاشيفتش يرى أنه من غير الملائم تسمية المنطق المتعدد القيم بالمنطق اللا-أرسطى Non-Aristotelian نظراً لتشكك أرسطو نفسه في صحة مبدأ الثالث المرفوع في ميدان المستقبلات الممكنة، ولهذا فضل لوكاشيفتش تسميته بالمنطق اللاكريسيبي Non-Chrysippean على أساس أن كريسيبوس كان أول من أعلن صراحة أن كل القضايا تكون إما صادقة أو كاذبة، ولهذا قبل الرواقيون مبدأ ثنائية التكافؤ bivalence في صورته غير المقيدة وبالتالي يكون كريسيبوس وليس أرسطو أكبر المدافعين عن مبدأ الثالث المرفوع⁽²⁾.

ومعنى هذا أن أساس المنطق الثنائي أو المتعدد القيم لا يكمن في هذه النظرية أو تلك، بل يكمن أساساً فيما بعد المنطق، حيث يتحدد بشكل خاص عن طريق قبول أو رفض مبدأ ثنائية التكافؤ، بمعنى أن كل من يقبل صحة مبدأ ثنائية التكافؤ، كما فعل كريسيبوس، سيقبل بالمنطق الثنائي، بينما كل من يرفض بالمثل ولو بصورة جزئية هذا المبدأ، كما فعل أرسطو، فإنه سيفتح الباب بذلك للمنطق المتعدد القيم⁽³⁾.

وإذا كان لوكاشيفتش قد انحاز إلى جانب أرسطو فيما يتعلق بموقفه من مبدأ ثنائية التكافؤ، إلا أن هذا الأمر لم يخلق مشكلة تفسير القيم المنطقية الأخرى، وبالتالي حاول لوكاشيفتش بحث مسألة عدم الحتمية والسببية. ولهذا فإنه على الرغم من اعتقاد لوكاشيفتش بفشل أرسطو في معالجة الضرورة، إلا

(1) لوكاشيفتش، المرجع السابق، ص 285.

(2) wolenski. j, op, cit, P.6.

(3) Ibid., P.6.

أنه يرى أن تصويره لمعنى الاحتمال، أو الإمكان المزدوج يحتوى على فكرة هامة من الممكن تطبيقها بنجاح لتفنيد المذهب الحتمى ولعل هذا ما حرص لوكاشيفتش على بيانه وذلك من خلال تعرضه لمثال المعركة البحرية، حيث يرى أننا لو افترضنا أن شيئاً لم يتعين اليوم بخصوص هذه المعركة البحرية، بمعنى أنه لا يوجد اليوم شيء محقق من شأنه أن يكون علة فى حدوث معركة بحرية فى الغد، كما لا يوجد شيء من شأنه أن يكون علة فى عدم حدوثها، فإن القضية "غداً ستحدث معركة بحرية" تكون اليوم ليست صادقة ولا كاذبة، بل يجوز لنا القول "ربما توجد فى الغد معركة بحرية وربما لا توجد فى الغد معركة بحرية"، ومن ثم فإن معركة الغد البحرية تكون حادثاً ممكناً، وإذا وجد هذا النوع من الحوادث، كذب المذهب الحتمى⁽¹⁾.

وعلى الرغم مما يراه لوكاشيفتش من أن الحجج القديمة فى مساندة الحتمية لا يمكنها مقاومة النقد، إلا أن هذا لا يدل فى رأيه مطلقاً على بطلان وجهة النظر الحتمية. حيث إن كذب الحجج، لا يثبت كذب الرأى، ومع ذلك. فإن الحتمية ليست رأياً مبرراً بشكل أفضل من عدم الحتمية، ولهذا أعلن لوكاشيفتش تأييده للاحتمية، معللاً ذلك بقوله "إننى يمكننى أن افترض أن المستقبل بالكامل ليس محدداً سلفاً"⁽²⁾. ولهذا يقول "إننى يمكننى أن افترض دون تناقض، أن حضورى إلى وارسو فى وقت معين من العام القادم، ظهر يوم 21 ديسمبر مثلاً، هو الآن غير محدد لا بالإيجاب ولا بالسلب، ولهذا فإن حضورى إلى وارسو فى تلك الفترة إنما هو مجرد احتمال وليس ضرورة وعلى هذا الافتراض فإن القضية "إننى سأكون فى وارسو ظهر يوم 21 ديسمبر من العام القادم" ليست الآن صادقة ولا كاذبة. لأنها إذا كانت الآن صادقة، فإن حضورى فى المستقبل إلى وارسو سيكون ضرورة، وهذا يتناقض مع افتراضى.

(1) لوكاشيفتش، المرجع نفسه، ص ص 287، 289.

(2) Coniglione. F. (ed), Lukasiewicz's keywords: polyvalent logic and indeterminism, polish philosophy page., Htt://www. Fmag. It/ polhome, html.P.1, by Internet.

بينما من ناحية أخرى، إذا كانت الآن كاذبة، فإن حضورى فى المستقبل إلى وارسو سيكون من باب المستحيل، وهذا يتناقض أيضاً مع افتراضى⁽¹⁾. ولذلك فإن الطريقة الوحيدة لتجنب هذه النتيجة الجبرية هى إنكار أن تكون قضايا المستقبلات الممكنة صادقة أو كاذبة، ومن ثم رفض مبدأ ثنائية التكافؤ⁽²⁾. ولهذا انتهى لوكاشيفتش إلى أن القضية المنظورة ليست الآن صادقة ولا كاذبة، بل يجب أن تحوز قيمة صدق ثالثة مختلفة عن الصفر أو الكذب، والواحد الصحيح أو الصدق، وقد حدد لوكاشيفتش هذه القيمة بـ $\frac{1}{2}$ حيث إنها تمثل فى رأيه الإمكان كقيمة ثالثة بجانب الصدق والكذب⁽³⁾.

ولهذا، فإنه على أساس هذه الفكرة بالاستعانة بطريقة الجداول، التى استمدها لوكاشيفتش من بيرس وشرويدر، وضع لوكاشيفتش سنة 1920 نسقه الثلاثى القيم، وهو النسق الذى عرضه بشكل موسع بعد ذلك فى مقال نشر عام 1930⁽⁴⁾. وهو نسق يختلف، فى رأيه، عن المنطق الثنائى القيم قدر اختلاف الهندسة اللاأقليدية عن الهندسة الإقليدية⁽⁵⁾.

ومعنى هذا أن نسق لوكاشيفتش الثلاثى القيم إنما تعود نشأته إلى هذا المجرى من التفكير، الذى استمده لوكاشيفتش من أرسطو⁽⁶⁾، ولهذا حرص لوكاشيفتش على إحياء حجج أرسطو ليوفر لمنطقه الثلاثى القيم تفسيراً مناسباً⁽⁷⁾. حيث إن المناقشات الموجودة بالفصل التاسع من كتاب العبارة لأرسطو بشأن المستقبلات الممكنة كانت بمثابة المنبه والفكرة

(1) Haack.S.,op, cit, P73.

(2) Haack.S., philosophy of logics, cambridge university press, 1978, pp. 208, 209.

(3) Haack.S., Deviant logic, cambridge university press,1974, P.73.

(4) لوكاشيفتش، المرجع السابق، ص 234.

(5) Lukasiewicz.,“ on determinism” selected works, north Holland, Amsterdam, 1970,pp.126, 127.

(6) Haack.S.,op, cit, P73.

(7) Taylor ., oP,Cit,p.1.

الموجهة لتطوير لوكاشيفتش لمنطقه الثلاثى القيم⁽¹⁾.

ولهذا فإن الاعتبارات الصورية كتلك التى أدت بالمنطقى إميل بوست post بعد ذلك إلى نتائج مشابهة لم يكن لها سوى دور ثانوى فى تفكير لوكاشيفتش وذلك يرجع لعدم اهتمام بوست بمسألة المعنى الذى يمكن أن تنطوى عليه قيمة الصدق، ولهذا فإن الإتجاه الذى اختاره بوست إنما يعوق البحث لكل المشكلات الفلسفية⁽²⁾. ومع ذلك فإنه على الرغم من أن لوكاشيفتش بدأ من بعض المشكلات غير الصورية، إلا أن عملية بناء النسق المتعدد القيم نفسها إنما تتطلب فى الحقيقة اتجاهاً صورياً للتغلب على الصعوبات التقنية لبناء الأنساق المتعددة القيم، ولعل هذا هو ما كان واضحاً تماماً عند بوست⁽³⁾.

ومع أن وضع قضايا المستقبلات الممكنة داخل حالة صدق محايدة يعد بشكل واضح من أكثر المواقف الشيقة من الناحية الفلسفية، إلا أن هناك من يرى أن هذه النظرية الشيقة قد تولدت نتيجة لسوء الفهم للنص الأرسطى⁽⁴⁾. إلا أنه على الرغم من كثرة الخلاف بين الباحثين حول تفسير النص الأرسطى، فإن تفسير لوكاشيفتش وجد قبولاً واسعاً من جانب العديد من المفسرين مثل روس، وبوشنسكى، ونيل، وبروور. ولهذا كتب بروور مثلاً مقالة بعنوان Three- Valued Logic and Future Contingents تعد

(1) Rescher, op, cit, P.55.

وانظر أيضاً :

Kneale., The Development of: Logic, Clarendon press, Oxford, 1984, P. 569.

(2) Zinov, Ev. A.A., op, cit, P.16.

(3) Ibid., P.17

(4) للوقوف على تفصيلات هذا انظر :

Butler. R. J., " Aristotle's Sea Fight and Three – Valued Logic, Philosophical Review , Vol.64,1955, PP .266- 274.

وانظر أيضاً :

ريشر، المرجع السابق، ص ص 145، 146.

تفسيراً ودفاعاً عن نسق لوكاشيفتش⁽¹⁾.

ومع ذلك كله، فإنه إذا كان لوكاشيفتش قد برر أنساقه الخاصة بالمنطق المتعدد القيم بالاحتكام إلى أحداث المستقبلات الممكنة، إلا أن هذا التفسير لا ينظر إليه أحياناً بجدية كبيرة، ولهذا يقول ليون شيفستك " إن الحجج الفلسفية التي وظيفها لوكاشيفتش، وخاصة التصنيف الأرسطي للأحداث داخل الممكن والضروري، تعد ساذجة إلى حد بعيد، فضلاً عن كونها تثير القارئ"⁽²⁾. ولعل هذا يتضح بالرجوع إلى حجة لوكاشيفتش، حيث يمكن أن نتبين بسهولة أنه قد أخطأ، فيما يبدو، في إثبات أنه إذا لم يكن حضوره أو عدم حضوره إلى وارسو في المستقبل محدد الآن، فإنه ليس من الصدق ولا من الكذب اليوم أنه سيكون هناك⁽³⁾.

ولعل أبرز الانتقادات التي يمكن أن توجه لحجته هو أن انتقاله من الصدق إلى الضرورة، وكذلك أيضاً انتقاله من الكذب إلى الاستحالة إنما يعد انتقالاً غير مبرر على الإطلاق، بل من الواضح، فيما يبدو، أنه غير صحيح إلى حد بعيد. وربما يعود ذلك إلى وجود بعض الاعتبارات غير المبررة، والتي ربما تكون هي التي أدت به إلى القيام بهذه القفزات الاستدلالية⁽⁴⁾. حيث إن الاستدلالات سوف تكون صحيحة في حالة إذا كان الصدق متطابقاً مع الصدق الضروري، وإذا كان الكذب أيضاً متطابقاً مع الكذب الضروري. إلا أن مثل هذه التطابقات ليست مبررة بدون افتراض، على الأقل، الحتمية الكاملة من النوع الذي يرفضه لوكاشيفتش على وجه الخصوص في بداية

(1) copeland. B.J, "Arthur prior", Stanford Encyclopedia of philosophy, copyeighnt ©, 1999, p.1, by internet.

(2) Chwistek., the limits of science, kegan paul, London, 1948. P.132.

وانظر أيضاً:

Scotte. D, "Does Many- Valued Logic have any use ? (Philosophy Of Logic), edited by Stephan Korner, Oxford, Basic Blackwell, 1976, PP. 88, 89.

(3) Baylis., C. A., "Are Some propositions Neither True Nor False?" philosophy of Science, vol.3, 1936, P. 161.

(4) Ibid., p.161.

حجته، وحتى إذا وجد مثل هذا الافتراض، فإنه سوف يمنح فقط ضرورة سببية وليس ضرورة منطقية⁽¹⁾.

وفضلاً عن هذا، فإن الحجة التي اعتمد عليها لوكاشيفتش تقوم، فيما يبدو، على مغالطة تعرف بمغالطة الجهة⁽²⁾. ولهذا السبب مال أغلب المناطقة المحدثين إلى صرف النظر عنها لكونها مجرد أغاليط⁽³⁾، كما نظر إليها جلبرت رايل باعتبارها أقرب إلى فوضى الأصناف⁽⁴⁾، بينما أوضح دونالد وليم أنها تنطوى على تفكير غير صحيح يصعب على الباحث تصديقه⁽⁵⁾.

وعلى الرغم من كل ما يقال من أن التهديد الكبير لقانون الثالث المرفوع في الأزمنة الحديثة إنما جاء نتيجة لتطور المنطق المتعدد القيم وبشكل خاص من نسق لوكاشيفتش الثلاثي القيم، إلا أن تشارلز بيلز لا يوافق على هذا حيث أثبت أن وجود المنطق المتعدد القيم ليس له علاقة إلى حد بعيد بمبدأ الثالث المرفوع على أساس أن هذه الانساق إنما هي في الحقيقة مخططات غير مفسرة ولا تدعى التوافق مع المعاني المعروفة لكلمة صادق وكاذب، بل والأكثر من هذا أن نسق لوكاشيفتش، فيما يبدو، لم يخترع في الأصل كمخطط غير مفسر فحسب، بل إنه نشأ ضد النقاش الموجود في كتاب العبارة فيما يتعلق بتطبيق المبدأ على المستقبلات الممكنة⁽⁶⁾.

بينما يرى روسير أنه على الرغم من الشكوك التي أحاطت بمبدأ الثالث المرفوع منذ إعلانه، نتيجة للعديد من الصعوبات التي أدى إليها فيما يتعلق بتقرير صدق القضايا الخاصة بالأحداث المستقبلية إلا أنه طالما أن

(1) Ibid., P. 161

(2) للوقوف على هذه المغالطة. انظر:

Haack.S., philosophy of logics, Cambridge University press, 1978, PP. 208,209.

(3) Taylor ., op,Cit,p.2.

(4) Quine .W.V., “ Discussions on a So-Called Paradox”, Mind, Vol. 62, 1953,P.65.

(5) Williams. D.S., “ Professor Linsky on Aristotle “ , The Philosophical Review, Vol. 63 ,1954, P.255.

(6) Butler. R.j., op, cit, P.264.

هذه الصعوبات لم تكن مجسدة فى صورة مذاهب منطقية كاملة، فإن أهمية هذه الشكوك لاتتعدى أهمية الوقائع التاريخية ولا شىء أكثر من ذلك" (1).

ولهذا يرى روسير أن هناك شروطاً معينة قد تم إدراكها أولاً داخل المنطق نفسه قبل أن تلعب دوراً من الإثارة فى بناء الأنساق المتعددة القيم. ويعنى روسير بالشروط هنا، أى الشروط الداخلية فى المنطق نفسه، كالتوسع فى المناهج المعاصرة للبحث المنطقى، وقبل كل شىء طريقة القوائم، وقدرة الاتجاه الصورى الخالص على البحث المنطقى للإنساق المنطقية داخل حدود المنطق الثنائى القيم (2).

ولذلك، فإنه ليس مصادفة أن المنطق المتعدد القيم نشأ وتطور متأخراً نسبياً، أى فى العشرينات. لذا فإنه بالبدء بتحليل القضايا الموجهة وصل لوكاشيفتش إلى نتيجة وهى أن المنطق الثنائى القيم غير كاف لوصف العلاقات المشتركة، وخصائص هذه القضايا (3). إلا أنه بعد بناء النسق المنطقى الثلاثى القيم، صار من الواضح أنه يمكن بناء نسق رباعى القيم أو خماسى القيم، أو نسق يحتوى على ما لا نهاية من القيم (4).

ولقد اعتقد لوكاشيفتش فى البداية أن النسق الثلاثى القيم، والنسق اللامتناهى القيم هما أكثر الأنساق المتعددة القيم أهمية من الوجهة الفلسفية، حيث كانا يبدوان أقل هذه الأنساق احتياجاً إلى التبرير. وإن كان قد رأى فى النهاية تفسير منطق الجهات الأرسطى فى ضوء نسق رباعى القيم (5). ولهذا السبب عدل لوكاشيفتش وجهة نظره عام 1951 بشأن الموجهات حيث حرص

(1) Zinov, Ev., op, cit, pp.9, 10.

وانظر أيضاً :

Rosser. J. B & Turquette. R., Many - valued Logic, North - Holland publishing company, Amsterdam, 1952, P. 10.

(2) Zinov, Ev., op, cit, P.10.

(3) Ibid., P. 10.

(4) لوكاشيفتش، المرجع السابق، ص 51.

(5) المرجع نفسه، ص 51.

على تفسيرها وفقاً للمنطق الرباعي القيم⁽¹⁾ ولهذا كثيراً ما نسمع أن لوكاشيفتش لم يهتم بالأنساق المنطقية المتعددة القيم إلا من حيث صلتها بمسائل المنطق الموجه بالإضافة إلى كونها أداة هامة لدراسة الأنساق الثنائية القيم وبالتالي فإنه لا يبدو أن لوكاشيفتش اتجه لدراسة الأنساق المتعددة القيم على نطاق واسع لذتها، بل إنه ترك ذلك لتلامذته فايسبرج، وسوبوتسينسكى، وسلوبيتسكى⁽²⁾. وهو ما سوف يتضح لنا من خلال حديثنا عن مشكلة الصياغة.

2- مشكلة الصياغة :

ونظراً لأن وصف الحساب بتعدد القيم لا يكون ظاهراً مباشرة للحساب المنطقى فى أبنية نسق البديهيات، حيث لا يمكن للمرء مثلاً، القول ما إذا كان نسق البديهيات لتارسكى - بيرنيز ثنائى القيم أم لا، على الرغم من إثبات البعض أنه رباعى القيم، فقد أدى هذا إلى نشأة مشكلة الصياغة للأنساق المتعددة القيم⁽³⁾.

فالمنطق المتعدد القيم إنما يكون ممكناً فقط على الأساس الدالى، لكنه ليس كذلك بالاستناد إلى أساس نسق البديهيات⁽⁴⁾. حيث إننا لا نكاد نعرف أى نسق من أنساق البديهيات والحدود الأولية يمكن أن يزودنا بأساس لبناء حساب الأعداد الحقيقية بطريقة أولية، ويكون فى الوقت ذاته طريقة استدلالية بالمعنى الدقيق⁽⁵⁾. ولهذا نشأ السؤال: كيف ينبغى أن نحول ونكمل نسق البديهيات والحدود الأولية حتى نصل إلى أساس كاف لبناء حساب الأعداد الحقيقية بأكمله؟⁽⁶⁾.

وإذا كان البعض قد حاول حل هذه المسألة بعدة طرق، إلا أنهم وقعوا

(1) Zinov, Ev., op, cit, P.12

(2) لوكاشيفتش، المرجع السابق، ص ص. 52، 53.

(3) Zinov, Ev., op, cit, P.62.

(4) Ibid., P.62

(5) تارسكى، مقدمة للمنطق، ترجمة د. عزمى إسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970 ص 246.

(6) المرجع السابق، ص 233.

فى تعقيدات كثيرة، ولهذا حاولوا الخروج من هذا المأزق بالنظر إلى كل الأبنية بلا استثناء كأبنية ثنائية القيم على أساس أن القضايا تنقسم إلى مثبتة ومنفية، ومقبولة وغير مقبولة، وقابلة للإثبات وغير قابلة للإثبات⁽¹⁾.

وبالتالى فإن المنطق المتعدد القيم لا يكون بحاجة إلى قيم أخرى إلى جانب قيم الصدق التقليدية الصادق والكاذب، كما أنه ليس بحاجة أيضاً إلى رفض مبدأ ثنائية القيم، ولعل ما يوضح لنا هذا هو أن القيمة المتوسطة تفسر فى أحيان كثيرة ليس كقيمة صدق جديدة، بل كصور معرفية مختلفة للصادق والكاذب⁽²⁾. ومع ذلك كله، فإنه من المستحيل فيما يبدو، بناءً نسق البديهيات للمنطق المتعدد القيم على خلط بين المنطق المبنى وأدوات بنائه، والمتمثلة أساساً فيما يعرف باللغة البعدية للمنطق المدروس⁽³⁾.

وإذا كان هناك من يجد فى إمكانية تفسير أنساق البديهيات الثنائية القيم كمجموعة القيم، وتفسير الأنساق المتعددة القيم كثنائية القيم، حجة مقنعة تماماً لوجود ارتباط هام بين أنواع الأبنية المختلفة، إلا أن الملاحظ مع ذلك، هو أن وجود هذه الإمكانية لا يكون بلا حدود أو بلا شروط، نظراً لأن نسق البديهيات للمنطق الثنائى القيم المبنى مثلاً على إجراء اللزوم والنفى لن يكون مكتملاً من الناحية الاستنباطية إذا ما تم تفسيره كنسق بديهيات من النوع الثلاثى القيم أو المتعدد القيم⁽⁴⁾.

ولهذا أوضح سلوبيتسكى Slupecki أن نسق لوكاشيفتش الذى يستخدم النفى واللزوم كأساس له بدلاً من النفى والفصل عند رسل، ليس مكتملاً دالياً. خاصة أنه من المستحيل تعريف الدالة T، والتى تكون فيها $TX=1/2$ بالنسبة

(1) Zinov, Ev., op, cit, P.62.

(2) انظر فى هذا

Haack.S., philosophy of logics, Cambridge University press, 1978, P 213.

(3) Zinov, Ev., op, cit, P. 63.

Ibid., P.P 16,63,67, 68.

(4) للوقوف على هذا انظر:

لأى قيمة من قيم X بواسطة إجراء اللزوم والنفي وحدهما⁽¹⁾.

ولذلك فإنه بالرجوع إلى عمل لوكاشيفتش نفسه، استطاع سلوبيتسكى وفايسبرج Wajsberg حل هذه المسألة بشكل كبير، حيث أوضح فايسبرج أن الصيغ التالية: ⁽²⁾.

$Cpcqp$, $ccpqqccqrpr$, $ccNpNqcqp$, $ccccpNppp$

تعد بديهيات للنسق $L3$ (حساب القضايا الثلاثي القيم)، كما أثبت المؤلف نفسه أن النسق المتناهي القيم يقبل الإثبات إذا ما اشتمل على النظريات التالية:⁽³⁾

$Ccpqqccqrpr$, $cccqrccpqrpr$, $ccqqcpp$, $ccpqcNqNp$, $cNqccpqNq$

وعلى الرغم من أن كل مجموعة البديهيات السابقة تكون غير ممكنة من الناحية الدالية، إلا أن سلوبيتسكى استطاع حل المشكلة للنسق $L3$ وذلك عن طريق تقديم رابط جديد رمز له بالرمز T ، ويتم تعريفه عن طريق:

$$T1 = T \frac{1}{2} = T 0 = \frac{1}{2}$$

ولهذا فإنه بإضافة الصيغتين التاليتين⁽⁴⁾:

$CTPNTp$, $CNTPTp$

إلى بديهيات فايسبرج، فإن كل المنطق المتعدد القيم عند لوكاشيفتش يكون متسقاً⁽⁵⁾.

(1) Ibid., P44.

(2) Wolenski .J, LVOV- Warsaw school, Stanford Encyclopedia of philosophy, by Metaphysics Research lab. Stanford, University, 2004,P.5 of 16, by internet.

(3) Ibid., P.5.

(4) Ibid., P.6.

(5) Ibid., p.6

وإذا كان هناك من حاول إثبات التكافؤ بين الأبنية الدالية وأبنية نسق البديهيات استناداً إلى عدة أمور⁽¹⁾. إلا أن المشكلة هنا هي أن هناك أبنية من نسق البديهيات لا يوجد ما يكافئها من الأبنية الدالية، مثل المنطق الحدسي ونسق اللزوم الدقيق، بينما هناك أبنية أخرى لها ما يكافئها من أبنية دوال الصدق، مثل نسق البديهيات عند روسير Rosser وتيركويت Turquette، ومعنى هذا أن كل بناء من أبنية دوال الصدق يوجد له على الأقل بناء يكافئه من أبنية نسق البديهيات، وإن كان العكس غير صحيح⁽²⁾.

ونظراً لكل هذه المشكلات، فقد انتهى البعض إلى نتيجة محصلتها أن المنطق الثنائى القيم هو المنطق الوحيد الممكن، وأن ما يسمى بالمنطق المتعدد القيم إنما هو مجرد وصف لارتباطات بين مستويات دلالية مختلفة لمعارفنا، ويتم الحكم على كل مستوى منها عن طريق المنطق الثنائى القيم، وهذا ما يتضح على وجه الخصوص بالنظر إلى المنطق الثلاثى القيم، حيث تظهر الدوال وكأنها تربط بين ثلاثة أوجه للمنطق الثنائى القيم على نحو ما نراه بوضوح على سبيل المثال فى قائمة الصدق الخاصة بالعطف والفصل، حيث تظهر قائمة الصدق الخاصة بكل منهما وكأنها ربط بين ثلاث قوائم صدق ثنائية القيم⁽³⁾.

إلا أنه مع ذلك، فإن قسماً صغيراً فقط من كل الدوال هو ما يمكن الحصول عليه بهذه الطريقة، إذ أنه لا يمكن العمل بهذه الطريقة إلا فى حالة الدوال التى يعتمد فيها الحكم على الأخذ بأقل القيم أو أكبر القيم المنسوبة للقضايا المكوّنة للدالة⁽⁴⁾. وبغض النظر عما سبق، فإنه من الممكن التساؤل:

هل يمكن بناء نسق متعدد القيم بالاعتماد على رفض قوانين المنطق الثنائى القيم وخاصة قانون الثالث المرفوع وقانون التناقض؟ وهل المنطق الثنائى القيم ليس كافياً فحسب، وأنه من الضرورى بناء نسق متعدد القيم؟

Zinov, Ev., op, cit, P. 63.

(1) انظر

(2) Ibid., P.62.

Zinov, Ev., op, cit, PP. 65, 66.

(3) للوقوف على هذا انظر:

(4) Ibid., P. 66

ولعل الإجابة عن هذين السؤالين إنما ترتبط، فيما يبدو، بالإجابة عن السؤال التالي: بأى معنى يمكن الاحتفاظ بقوانين المنطق الثنائى القيم فى المنطق المتعدد القيم وأبنيته، وبأى معنى لا يمكن الاحتفاظ بها؟

وبنظرة سريعة، فإننا نجد أن التخطب الذى حدث فى الساحة المنطقية بصدد هذه الأمور إنما يرجع، فى الحقيقة، إلى خطأ فى تفسير المبادئ التقليدية للمنطق، وأن هذا هو ما أفسد معانيها، حيث إن المبادئ المنطقية تنطوى على أكثر من صياغة واحدة، حتى عند أرسطو نفسه ⁽¹⁾، ولعل هذا ما يتضح بالرجوع إلى أول أبحاث لوكاشيفتش الهامة عن " مبدأ التناقض عند أرسطو" عام 1910 ⁽²⁾ حيث بين فيه لوكاشيفتش وجود ثلاث صيغ مختلفة لمبدأ التناقض عند أرسطو؛ صيغة انطولوجية أو وجودية، وأخرى منطقية، وثالثة سيكولوجية، ولهذا فإنه من الخطأ الوقوف بهذه الصياغة عند حدود معانيها الانطولوجية فقط ⁽³⁾.

وبما أن المنطق ليس له موضوع معين، حيث إنه يقبل التطبيق على أى موضوع فإنه يلزم عن ذلك أن هذه الصياغات إنما هى فى الواقع صياغات كلية للمبادئ المعنية، حيث إن كل الصياغات الأخرى تكون مستمدة منها من أجل التطبيق على مجال معين، وهذا المجال يكون مماثلاً لها بشكل دقيق، ولهذا الغرض ينضاف ما يخص المجال المناسب إلى الرابطة "تكون" ⁽⁴⁾.

Rescher. N., op cit, pp.107- 115.

(1) انظر:
وانظر أيضاً :

Zinov, Ev., Op, Cit, PP. 89-91.

(2) وللوقوف على مناقشة هذه المقالة أنظر :

Blanc. L. O., Lukaszewicz, Aristotle, and Contradiction", Papers On Lukaszewicz, Polish Philosophy Page, ed. by Coniglione- [http:// www.fmag.unict.it/ Polhome. Html](http://www.fmag.unict.it/Polhome.Html). by Internet .

(3) ديمتريو، المرجع السابق، ص 206.

(4) المرجع نفسه، ص 206.

والنتيجة لذلك كله هى أن المنطق الموجه والمنطق المتعدد القيم ليس لهما تفسير منطقى على نحو صرف فى المستوى الكلى، حيث إنهما يقبلان التطبيق فقط بشكل واضح على بعض المجالات المحدودة (عينية أو مجردة) وهو ما سوف يتضح من خلال التطبيقات المختلفة للمنطق المتعدد القيم⁽¹⁾.

3- تطبيقات المنطق المتعدد القيم:

ونظراً لتأرجح المنطق المتعدد القيم بين بواعث فلسفية من ناحية واعتبارات صورية خاصة بالاكتمال الدالى من ناحية أخرى، فقد أثيرت بعض الشكوك حول فائدة المنطق المتعدد القيم خلال السنوات الأولى لتطوره، إلا أنه سرعان ما كشفت التطورات اللاحقة عن تطبيقات هامة له فى مجالات متعددة⁽²⁾.

فكما أنه يمكن إعادة تفسير مفهوم العوالم الممكنة Possible worlds مثلاً فى سيمانطيقا منطق الجهة بلحظات الزمن فى السياق الدلالى للمنطق الزمانى Tense - Logic وهو التفسير الذى قدمه برور قبل نشر كريبكه لمقالته الأولى عن هذا الموضوع بسنوات عديدة⁽³⁾ أو كالحالات كما نراه بوضوح فى دلالة المنطق الحركى^(*) dynamicLogic فإنه لا يوجد بالمثل

(1) المرجع نفسه، ص 206.

(2) Gottwald. S., op, cit, pp 9, 10 .

Copeland .B. J.,OP, Cit ,PP. 1 - 22.

(3) وللوقوف على هذا انظر:
وانظر أيضاً :

Prior. A.N., Formal logic, Oxford university press, London, 1962, PP. 215-216.

(*) وهو فرع من المنطق يهتم أساساً بالتعبيرات التى تقبل التفسير كأفعال. وقد ظهر المنطق الحركى، والذى كان يسمى فى الأصل بالمنطق الموجه للبرامج ، فى أواخر عام 1970 م داخل علم الكمبيوتر النظرى، ويهدف أساساً إلى تزويدنا بطريقة تصور تحليل البرامج وأفعالها.

تفسير قياسي محدد لدرجات الصدق في المنطق المتعدد القيم، نظراً لأن فهم هذه الدرجات يعتمد في المقام الأول على المجال الفعلي لتطبيقاتها⁽¹⁾، وهو ما سوف نتبينه بوضوح من خلال التطبيقات المختلفة للمنطق المتعدد القيم.

أولاً : التطبيقات على اللغويات :

أ- ستراوسن والقيمة الثالثة:

ونتيجة لمشكلات اللغة الطبيعية وما ارتبط بها بصفة خاصة من مفارقات، فقد ظهر إتحاهان؛ إتحاه يرد معظم مشكلات اللغة الطبيعية إلى بنيتها، ومن ثم الجزم بعدم اتساقها، وإتحاه ثان يرد أسباب الضعف والعجز ليس إلى اللغة ذاتها، بل إلى قصور تصورات معينة كتصور "الصدق" في المنطق الثنائى القيم، والذي ثبت عجزه عن تحديد قيمة صدق كل العبارات، وخاصة تلك التى تنطوى على ما يعرف بغياب الإحالة⁽²⁾، والذي يظهر بوضوح فى العبارات التى تشتمل على افتراضات ضمنية مسبقة، والتى لا يمكن تقييمها دلاليًا، مثل عبارة "الملك الحالى لفرنسا أصلع" إذ أننا لو تساءلنا الآن: هل الملك الحالى لفرنسا أصلع؟ لما تمكننا من الجواب بنعم أو لا ومن هنا كان التساؤل إذا لم يكن من الممكن تقييم هذه القضية دلاليًا، فكيف يمكن لها أن تعنى شيئاً على الإطلاق؟ وكيف يمكن للمنطق التقليدى الاحتفاظ باللغة التى تشتمل على مثل هذه القضايا؟⁽³⁾.

ولزيد من المعلومات انظر:

Seg K., "dynamic Logic", The Cambridge Dictionary of philosophy, Cambridge University press, 1999, pp. 250, 251.

(1) Gottwald.S., op, cit, P1 .

(2) د. حسان الباهي، اللغة والمنطق، دار الأمان للنشر، المغرب - الرباط، 1999، ص 206.

(3) Fodor. J. and Lepore. E , " what Can't be valued, Can't be vauded, and it Can't be supervalued either", journal of phiosophy, vol. 93, 1996, P.516.

ولهذا أثبت ستراوسن فشل نظرية الأوصاف Theory of descriptions عند رسل فى التعامل مع دور الأوصاف كتعبيرات احالة، وذلك لافتراض رسل التقسيم الثلاثى الزائف bogus Trichotomy والمتمثل فى أن القضايا تكون صادقة، كاذبة، أو بلا معنى meaningless بينما يرى ستراوسن أن قضايا الأوصاف الفارغة تعد قضايا ذات معنى، ولكنها "ليست صادقة ولا كاذبة" نظراً لعدم تحقق الافتراضات العامة التى تنطوى عليها تلك القضايا⁽¹⁾.

ولهذا فإننا إذا نظرنا إلى القضية "الملك الحالى لفرنسا أصلع" من ناحية أخرى، فإننا نجد أنها لا يمكن أن تكون ببساطة بلا معنى، نظراً لأنها من الممكن أن تسهم فى تركيب قضايا صادقة منطقياً أو كاذبة منطقياً وذلك كأن نقول مثلاً "إما أن يكون الملك الحالى لفرنسا أصلع أو ليس كذلك"⁽²⁾، وهى قضية تعبر عن صدق منطقى ومن ثم تكون قضية ذات معنى، ومن هنا يثار السؤال التالى؛ هل يمكن للقضية نفسها ذات المعنى أن تشتمل فى الوقت نفسه على مكونات بلا معنى؟ وهنا نكون بصدد إحراج لا مفر منه فمن ناحية، كيف يمكن لقضية أن تكون ذات معنى ولا يمكن فى الوقت نفسه تقييمها دلاليًا؟ ومن ناحية أخرى، كيف يمكن لقضية بلا معنى أن تسهم فى تأليف قضية ذات معنى ومن ثم تنطوى على قيمة صدق؟⁽³⁾.

ولهذا طالب ستراوسن بضرورة التخلّى عن المنطق الثنائى القيم، الذى يحرص قيم الصدق للقضايا فى الصدق والكذب فقط، بشكل يعكس عجزه عن تناول كل عبارات اللغة الطبيعية، والعمل فى نفس الوقت على توسيع مفهوم الصدق حتى تتمكن من تقييم كل العبارات، وخاصة تلك التى تنطوى على الغياب الإحالى، وذلك باللجوء إلى المنطق الثلاثى القيم⁽⁴⁾.

(1) Baldwin. T.R., "Strawson", The Cambridge Dictionary Of Philosophy, edited by Robert Audi, Cambridge University Press, 1999, p.881.

(2) Fodor.J. and Lepore.E, Op , Cit , p. 516.

(3) Ibid., pp 516, 517 .

(4) د. حسان الباهى، المرجع السابق، ص 193.

ولهذا أدرك ستراوسن أن الأمر يتطلب الأخذ بنسق منطقي يشتمل على قيمة الثالثة تمكنه من تقييم هذا النمط من العبارات التي يعجز عن تقييمها المنطق الثنائى القيم⁽¹⁾ وعلى هذا انتهى ستراوسن إلى أننا نسلم بصدق أو كذب تعبير ما كلما كانت الشروط لوجوده متحققة، أما فى حالة عدم تحقق شروط وجوده فإن التعبير يوصف عندئذ بأنه ليس بصادق ولا بكاذب وهى القيمة الثالثة التى ينسبها ستراوسن للعبارات التى تعانى من غياب الإحالة بصورة تمنعها من التصديق أو التكذيب⁽²⁾.

ب - كريبكه وعدم تمام محمول الصدق:

وإذا كان ستراوسن قد أدرك أن مشكلات اللغة الطبيعية لا تكمن فى اللغة ذاتها، بل فى قصور بعض التصورات وعجزها عن تلبية شروط تلك اللغة، وهو الأمر الذى يتعلق أساساً بالمنطق الثنائى القيم، الذى يحرص قيم الصدق للقضايا فى الصدق والكذب فقط، مما يعكس عجزه عن تناول كل عبارات اللغة الطبيعية، فإن تلك النتيجة هى نفسها التى استند إليها كريبكه للجزم بعدم تمام محمول الصدق، وهو الأمر الذى أدى إلى الوقوع فى العديد من المفارقات⁽³⁾.

وإذا كان كريبكه عمد منذ البداية إلى التسليم بخصوبة اللغة الطبيعية، وضرورة الاحتفاظ بها وبكل مقوماتها خصوصاً ظاهرة "الانعكاسية" إلا أنه ينادى فى الوقت نفسه بضرورة خلق معيار داخلى يسمح بتمييز الجمل الانعكاسية العادية مثل " هذه الجملة تحوى خمس كلمات " عن الجمل الانعكاسية التى تولد المفارقة، ويعتبر مفارقة الكذاب الشاهد الأساسى لهذا النوع من الجمل⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 206.

(2) المرجع نفسه، ص 209.

(3) المرجع نفسه، ص 268.

(4) المرجع نفسه، ص 210.

ولهذا يرى كريبكه أن تصديق أو تكذيب جملة ما يمر دائماً عبر وقائعها التجريبية التى تؤيدها، والتى تتمثل فى الجمل التى تسمح بتحديد قيمة صدقها، وبالتالي فإنه كلما وجدنا أنفسنا أمام وقائع تجريبية لا تؤيدها إلا ووقعنا فى الدور، فمعنى هذا أننا لا نجد جملة تساعدنا على تحديد قيمة صدق الجملة التى نحن بصدددها، ومن ثم تحدث القضايا المفارقة ⁽¹⁾، ولذلك يؤكد كريبكه أن فكرته الرئيسية ليست هى أن القضايا المفارقة تشتمل على بعض قيم الصدق غير التقليدية، بل أنها بلا قيمة صدق، ولهذا تركّز تفسيره حول بيان هذه الفكرة ⁽²⁾.

ولتحقيق تلك الأهداف استند كريبكه إلى المنطق الثلاثى القيم كنموذج يسمح بتصديق أو تكذيب القضايا التى صنفها فى المستوى الأدنى ضمن القضايا التى هى ليست صادقة ولا كاذبة، على أن يتم احتفاظ كل القضايا التى يتم تصديقها أو تكذيبها بنفس قيمة الصدق كلما انتقلنا إلى مستوى أعلى، بمعنى أن كل قضية صادقة أو كاذبة فى المستوى (ن) تحتفظ بصدقها أو كذبها فى المستوى (ن + 1) وبمقتضى ذلك يتخذ ترتيب المستويات عند كريبكه الصورة التالية ⁽³⁾:

المستوى صفر: وفيه تكون كل القضايا ليست صادقة ولا كاذبة

المستوى 1: وفيه نبدأ بتقييم القضايا التى قلنا عنها فى المستوى السابق أنها ليست صادقة ولا كاذبة، ومن ثم فإننا نحصل تبعاً لذلك على مجموعة من القضايا الصادقة ومجموعة أخرى كاذبة ومجموعة ثالثة ليست صادقة ولا كاذبة.

(1) المرجع نفسه، ص 210.

(2) Haack.S., philosophy of logics, Cambridge University press, London, 1978, P. 145.

(3) د. حسان الباهى، المرجع السابق، ص 211.

المستوى 2: وفيه نضع القضايا التي عرفنا في المستوى السابق أنها ليست صادقة ولا كاذبة وذلك بهدف محاولة إيجاد وقائع تجريبية تساعدنا على تصديق أو تكذيب مجموعة جزئية منها، ومن ثم ينضم بعضها إلى مجموعة القضايا الصادقة، وبعضها الآخر إلى مجموعة القضايا الكاذبة. وبتكرار هذه الإجراء على عدد من المستويات سينتهي الأمر بانغلاق مدى محمول الصدق، وكذا محمول الكذب بصورة يستحيل معها بعد ذلك تصديق أو تكذيب قضية ما، وبذلك نكون قد حصلنا على محمول الصدق فيما نصلح عليه بالنقطة الثابتة⁽¹⁾.

وبالاستناد إلى ما سبق انتهى كريبكه إلى أن وضعية المفارقة تبين استحالة تحديد قيمة صدقها بالنقطة الثابتة، بمعنى أن المفارقة هي قضية ليست صادقة ولا كاذبة على كل المستويات اللغوية ومن ثم فإن وضع المفارقة يكشف عن عدم تمام محمول الصدق، حيث يعرف كريبكه المفارقة بتلك القضية التي لا تشتمل على قيمة تقليدية في أية نقطة ثابتة⁽²⁾ Fixed Point.

والملاحظ هنا أن فكرة كريبكه تشبه فكرة بوشفار، الذي لجأ هو الآخر إلى المنطق الثلاثي القيم في محاولة لتجنب المفارقات السيمانطيقية⁽³⁾، حيث ميز بوشفار بين القضايا ذات المعنى والقضايا التي بلا معنى، وقد حدد النوع الأول بتلك القضايا التي تكون إما صادقة أو كاذبة، بينما قصر النوع الثاني على المفارقات والتي ينسب لها القيمة الثالثة والتي لا ينظر إليها على أنها متوسطة بين الصدق والكذب وإنما على أنها مفارقة ومن ثم بلا معنى⁽⁴⁾ Meaningless.

(1) المرجع نفسه، ص ص، 212، 213.

(2) Gupta.A, "Truth" (philosophical Logic) edited by Lou Goble, Blackwell publishers, Oxford, 2001, P.99.

(3) Haack.S., Op, Cit, P. 147 .

(4) Rescher. N.,Op,Cit,P.67.

ويتضح لنا مما سبق، أنه إذا كان الغرض الأساسى من وراء إدخال قيمة صدق ثالثة هو بيان عجز المنطق الثنائى القيم عن تقييم كل القضايا بما فى ذلك تلك الخاصة باللغة الطبيعية، والتى تعانى من غياب الإحالة، فإن المنطق الثلاثى القيم بدأ من حيث انتهى المنطق الثنائى القيم، وذلك بتحديد غايته فى التغلب على أوجه النقص المتمثلة فى غياب الإحالة، وبالتالي تحديد قيمة صدق لتلك القضايا. إلا أن الأخذ بقيمة صدق ثالثة إنما يسمح فقط، فيما يبدو، بالتعبير عن المشكلة بصيغة أخرى تكشف عن التناوب اللامتناهى لقيم الصدق، فضلاً عن أن الحديث عن تمام محمول الصدق يقودنا إلى إثارة مشاكل أخرى، حيث إنما سنقع فى الدور سواء أخذنا بالمنطق الثنائى القيم أو الثلاثى القيم⁽¹⁾.

وعلاوة على ما سبق، فقد أوضحت معالجة كريبكه أيضاً عجزه عن الاستجابة لخصوصيات المفارقة، حيث إنه إذا كان كريبكه قد نظر للمفارقة باعتبارها قضايا ليست صادقة ولا كاذبة فى النقطة الثابتة، فإن هذا يتعارض مع خصوصية المفارقة من حيث كونها صادقة وكاذبة معاً⁽²⁾.

ومن كل ما سبق، يمكن القول إن اللجوء إلى المنطق الثلاثى القيم لا يحل كل المسائل المطروحة بخصوص مشكلات اللغة الطبيعية، حيث إن احتمال استجابة نسق لخصوصيات بعض العبارات التى تعانى من غياب الإحالة، لا يعنى إمكانية تعميم الحلول المقترحة على المفارقات بكل أنواعها، فالمنطق الثلاثى القيم يوقعنا فى نفس الدور الذى أوقعنا فيه من قبل المنطق الثنائى القيم⁽³⁾.

(1) د. حسان الباهى، المرجع السابق، ص ص، 214، 215.

(2) المرجع نفسه، ص ص، 214، 215.

(3) المرجع نفسه، ص 269.

ثانياً : التطبيقات على المنطق :

ونظراً لأن مهمة المنطقى لاتنحصر فى إقامة النظريات والبرهنة عليها، بل تمتد إلى التوضيح المنطقى للأفكار والتحليل المنطقى للقضايا . فإنه ليس من الغريب أن نجد من يطبق المنطق المتعدد القيم على المنطق نفسه بهدف الحصول على فهم أفضل لأنساق المنطق الأخرى (1).

وفى هذا الإطار، نشأت أنساق جودل لبحث مدى امكانية فهم المنطق الحدسى كمنطق متعدد القيم على نحو متناه (2). كما تم الاستعانة بالمنطق المتعدد القيم، فى مجال الأنساق الصورية، للتغلب على العديد من المشكلات التى اثارها هذه الانساق، مثل استقلال، وعدم تناقض، واكتمال البديهيات. حيث امكن حل بعض هذه المشكلات بمساعدة المنطق المتعدد القيم (3).

ولقد كان بيرنيز Bernays أول من استخدم هذا المنهج للبرهنة على استقلال البديهيات فى النسق الثنائى القيم عند رسل، حيث أوضح بيرنيز فى عام 1926 أن المصادرة الرابعة فى نسق رسل يمكن أن تستمد من المصادرات الأخرى، ومن ثم انتهى إلى أنها غير ضرورية (4). كما تم أيضاً تقديم براهين عديدة مشابهة ليس فقط لإثبات استقلال البديهيات، بل أيضاً لإثبات ذلك بالنسبة لقواعد الاستنباط فى الأنساق المنطقية الصورية، على نحو ما بين ذلك أيضاً بيرنيز (5)، كما قدم الونزوتشيرش Alonzo Church عرضاً للنتائج الأكثر أهمية فى هذا المجال، حيث بين إمكانية إثبات

(1) Gottwald. S., Op, Cit.p.10.

(2) Ibid.p.10.

(3) ديمتريو، المرجع السابق، ص 190.

(4) المرجع نفسه، ص 190.

وانظر أيضاً:

Kneale., Op, Cit, P. 526.

(5) ديمتريو، المرجع السابق ص ص، 190، 191.

استقلال كل من البديهيات، وقواعد الاستدلال، باستثناء قاعدة الاستبدال، عن طريق النسق الثلاثي القيم⁽¹⁾.

كما أن هدف لوكاشيفتش عام 1920 من وراء تقديم الأنساق المتعددة القيم إنما كان في الأساس لفهم فكرة الإمكان⁽²⁾ Possibility، أى منطق الجهة، بالطريقة الثلاثية القيم. كما استخدم كلين Kleene المنطق الثلاثي القيم أيضاً لتحديد صفة بعض المحمولات⁽³⁾.

كما أن هناك نوعاً آخر من التطبيق للمنطق المتعدد القيم على المنطق نفسه، وذلك على نحو ما نراه بوضوح في دمج أنواع مختلفة من الأنساق المنطقية، مثل صياغة الأنساق بجهات متدرجة، ولهذا أهتم ملفن فتنج Melvin Fitting (1991 / 1992)، بالأنساق التى تعرف هذه الجهات عن طريق دمج منطق الجهة والمنطق المتعدد القيم، بهدف التطبيقات على مشكلات الذكاء الاصطناعي⁽⁴⁾ Artificial Intelligence.

ثالثاً : التطبيقات على ميكانيكا الكوانتم :

ونظراً لتعرض مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية لتغيرات جذرية نتيجة لتطور نظرية الكوانتم، فقد أدى هذا إلى تغييرات كبيرة سواء في حقل المنطق أو نظرية المعرفة أو مناهج بحث العلوم⁽⁵⁾. حيث أوضحت العديد من

(1) Church. A., Introduction to Mathematical logic, vol.1, princeton University press, New jersey, 1956. P113.

(2) Gottwald.S., op, cit, P. 10.

(3) للوقوف على هذا انظر:

Ackermann. R., introduction to Many-valued Logics, Routledge & kegan paul, London, 1967, P. 79.

(4) Gottwald .S., OP,Cit,P.10.

(5) د. ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، منشورات الجامعة الليبية، مطبعة دار الكتب - بيروت، ط 1، 1970 م ص 174 .

الأبحاث أنه لا يمكن تفسير قضايا الميكانيكا الجديدة في إطار المنطق التقليدي، بل لابد من الاستعانة بالمنطق المتعدد القيم⁽¹⁾.

ولقد تركزت المشكلات الفلسفية لميكانيكا الكوانتم حول مسألتين رئيسيتين؛ وتتعلق المسألة الأولى بالانتقال من القوانين السببية إلى القوانين الإحصائية، بينما تتعلق المسألة الثانية بتفسير الموضوعات غير الملاحظة⁽²⁾.

وإذا كان علماء الفيزياء استطاعوا حل المسألة الأولى بتعميم القوانين الإحصائية على جميع فروع الفيزياء، وذلك لاعتقادهم أن كل قانون طبيعي له طبيعة إحصائية، ومن ثم فإن أى سؤال عن السببية للحوادث إنما يكون من الناحية الفيزيائية لا معنى له⁽³⁾. إلا أن الأمر يختلف عن ذلك بالنسبة للمسألة الثانية حيث انتهى الباحثون إلى أنه نظراً لأن عملية الملاحظة تغير من طبيعة الموضوع الملاحظ فإنه لا توجد في الميكروفيزياء أية طريقة ملاحظة لا تؤثر فيها أساليب الطريقة على الشيء الملاحظ، نتيجة لوجود تداخل رئيسي بين الطريقة والشيء⁽⁴⁾.

ولهذا انتهى هيزنبرج إلى أنه من المستحيل أن نعرف على نحو دقيق وفي نفس الوقت موضع وسرعة (مقدار الحركة) أى جسيم بالغ الصغر، إذ أننا لو استطعنا تحديد موضعه بدقة متناهية، فإننا عندئذ لا نستطيع تحديد سرعته واتجاهها بنفس الدقة، كما أننا لو استطعنا أيضاً تحديد سرعته واتجاهها بكل دقة، فإننا لن نستطيع تحديد موضعه بنفس الدقة ولهذا وصل

(1) ديتريو، المرجع السابق، ص 34.

(2) Reichenbach . H . , philosophic Foundations Of Quantum Mechanics , Dover Publications, Inc , Newyork , 1944,P.1.

(3) Plank, M.,The Philosophy Of Physics, London , 1936 , P.24.

(4) غاستون باشلان، الفكر العلمي الجديد، ترجمة د. عادل العوا، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، 1969، ص 121 .

هيزنبرج إلى ما يعرف بمبدأ اللاتحدد⁽¹⁾، حيث إنه لم يعد بإمكاننا أن نقرر بثقة ويقين أن الالكترون هنا فى هذه البقعة، وأنه يتحرك فى الوقت نفسه بهذه السرعة المعينة⁽²⁾. وهذا يقوض، فيما يقول رسل، الفيزياء التقليدية التى تعتمد أساساً على فكرتى الموضع والسرعة⁽³⁾.

ولقد أضفى هذا ضوءاً جديداً على معنى الطريقة العلمية نفسها، حيث تغيرت الفيزياء تغيراً كبيراً، إذ أنه بينما كان العلم يوماً ما يبحث فى ثقة عن النمط الميكانيكى الواضح للطبيعة ليراه الجميع، فإذا به الآن يقنع نفسه بأمور مجردة خفيفة، قد لا تستطيع عين الخيال غير الرياضية أن تركز عليها لتراها فى وضوح⁽⁴⁾. ولهذا أدت النتيجة التى توصل إليها هيزنبرج ببعض الفلاسفة والفيزيائيين إلى ضرورة العمل على إدخال تغيرات أساسية على لغة الفيزياء، ومن ثم بدأ التساؤل؛⁽⁵⁾ ألا ينبغى أن تتعدل لغة الفيزياء لتلائم مع علاقات اللاتحدد؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يتسنى ذلك؟

ولقد تركزت معظم المقترحات التى قدمت لإجراء مثل هذا التعديل على الاهتمام بالصورة المنطقية فقط، ولهذا نادى بور وهيزنبرج بمعالجة قضايا فيزياء الكوانتم كقضايا بلا معنى، حيث أنه تحت شروط معينة يمكن اعتبار قضيتين ذات معنى فى الفيزياء بلا معنى⁽⁶⁾.

(1) د. محمود فهمى زيدان؛ من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982، ص 29.

(2) د. صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1981، ص 163.

(3) د. عزمى إسلام، مقدمة لفلسفة العلوم، مكتبة سعيد رأفت، ط 1، 1977، ص 166.

(4) هوفمان، قصة الكم المثيرة، ترجمة د. أحمد مستجير، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، بيروت، بدون تاريخ نشر، ص 146.

(5) كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة د. السيد نفاذى، دار الثقافة الجديدة، 1990، ص 322.

(6) Haack .S., Deviant Logic, Cambridge University Press, 1974 PP.149,150.

ولهذا السبب شدد مارتن شتراوس Martin Strauss على ضرورة أهمية تعديل صيغة القواعد الخاصة بلغة الفيزياء ⁽¹⁾، نظراً لأن قضية ميكانيكا الكوانتم تكون ذات معنى فى حالة فقط ما إذا كان من الممكن إجراء قياس لها ولذلك فإن كل قضايا ميكانيكا الكوانتم المتعلقة بالكيانات الفردية تكون، فى رأيه، ذات معنى وذلك لا مكانية قياسها دائماً، أما عندما تشير القضية إلى الربط لقضيتين متكاملتين Complementary مما لا يمكن قياسهما معاً، فإن هذه القضية تكون فى هذه الحالة بلا معنى Meaningless ⁽²⁾.

ومع ذلك، فإن المشكلة لم تتلاشى بهذه الحلول، خاصة أننا إذا نظرنا للقضايا بشأن الموجودات غير الملاحظة كقضايا بلا معنى، فإنه لابد فى هذه الحالة من إدخال مثل هذه القضايا فى لغة الفيزياء، وبالتالي، فلكى نتجنب هذه المسألة، فإنه لابد من استخدام تفسير يستبعد هذه القضايا ليس من ميدان المعنى، بل من ميدان قابلية التأكيد ⁽³⁾ assertability الأمر الذى يتطلب إدخال اشكال جديدة من المنطق ⁽⁴⁾.

ولهذا انتهى عدد كبير من الباحثين إلى أن تبنى ميكانيكا الكوانتم لمنطق غير تقليدى إنما يساعد بدرجة كبيرة على حل العديد من هذه المشكلات، وهو نفس ما انتهى إليه بيركوف Birkhoff، وفون نيومان Von Neumann وبوليت فيفرييه Paulette، وريشنباخ، وإن كان هؤلاء اختلفوا فيما بينهم بالنسبة لتفاصيل الانساق المقترحة ومبررات هذه الانساق ⁽⁵⁾.

ولقد كانت أبحاث بيركوف، وفون نيومان من أوائل الأبحاث التى بينت أن القضايا التجريبية فى ميكانيكا الكوانتم ليست محكومة بالقواعد

(1) كارناب، المرجع السابق، ص 323.

(2) Reichenbach . H. , OP, Cit, P. 144.

(3) Ibid ., PP. 144 , 145.

(4) هوفمان، المرجع السابق، ص 141.

(5) Haack .S, OP,Cit ,P.148.

التقليدية للمنطق، كما انتهى زاويريسكى Zawirski إلى أنه لا يمكن تفسير الميكانيكا الجديدة داخل إطار المنطق التقليدى⁽¹⁾. ولهذا السبب انتهى ريشنباخ إلى أن تبني المنطق الثلاثى القيم سوف يساعدنا على حل بعض المشكلات الناشئة عن طريق ميكانيكا الكوانتم، ولقد كانت حجته لذلك هي أن استخدام المنطق التقليدى فى ميكانيكا الكوانتم يؤدي إلى بعض النتائج غير المقبولة والمتمثلة فيما يعرف بالانحرافات السببية Causal Anomalies، والتي يمكن تجنبها عن طريق استخدام المنطق الثلاثى القيم بدلاً من المنطق الثنائى القيم⁽²⁾ ولهذا فإنه إذا كان بور وهيزنبرج قد اقترحا اعتبار قضايا ميكانيكا الكوانتم، التى تشير إلى موضع وسرعة الجزئى معاً وفى نفس الوقت، قضايا بلا معنى فإن ريشنباخ يرى أن هذه الطريقة مرهقة وغير مقبولة، ولهذا السبب اقترح ريشنباخ إدراج هذه القضايا ضمن إطار المنطق الثلاثى القيم بحيث يصبح اللاتحدد قيمة لهذه القضايا وهى القيمة التى تقع بين قيمتى الصدق والكذب وبالتالي يحل قانون الرابع المرفوع محل قانون الثالث المرفوع التقليدى، حيث إن القضية ستكون فى هذه الحالة إما صادقة أو كاذبة أو غير محددة، وليس ثمة بديل رابع⁽³⁾.

ومعنى هذا أن ريشنباخ قد أدرك أن مشاكل المعرفة تكون مبسطة بدرجة كبيرة عندما نتحول من النظر إلى العوالم الفيزيائية إلى النظر إلى اللغات الفيزيائية، حيث ستتحول المسائل المتعلقة بوجود كيانات فيزيائية إلى مسائل خاصة بمعنى القضايا، ولعل لهذا ميزة كبيرة، حيث أمكن مناقشتها بصورة معتدلة كمسائل منطقية بعيداً عن جوالافكار المسبقة الميتافيزيقية⁽⁴⁾.

ولهذا فإنه بدلاً من القول بثنائية لغوية أو تكامل لغوى، وضع ريشنباخ

(1) ديمتريو، المرجع السابق، ص ص 193، 194.

(2) Haack .S, Philosophy Of Logics , P.210.

(3) Haack .S, Deveant Logic , PP.149 , 150.

(4) Reichenbach . , OP,Cit , P. 136.

لغة أشمل يبلغ تركيبها المنطقي من الاتساع حداً يتيح الملاءمة بينها وبين الخواص المميزة لعالم الميكروكوزم كما تقول به ميكانيكا الكوانتم، لذلك فإنه إذا كانت لغتنا المعتادة مبنية على منطق ثنائى القيم، يعتمد على الصدق والكذب، فإنه من الممكن تكوين منطق ثلاثى القيم وبواسطة هذا المنطق يمكن كتابة ميكانيكا الكوانتم بنوع من اللغة المحايدة ⁽¹⁾. وذلك لأن كتاب ظاهرة الكوانتم، فيما يقول ريشنباخ، مكتوب بلغة المنطق الثلاثى القيم ⁽²⁾.

ولعل ميزة هذا التفسير هو أنه يمتلك نسقاً من القواعد التى تجعل من الممكن ربط القضايا الخاصة بالكيانات غير الملاحظة بالقضايا الخاصة بالكيانات الملاحظة، وبالتالي يمكن معالجة كل هذه القضايا بواسطة إجراءات منطقية دقيقة ⁽³⁾، ومن ثم يمكن إدراج مثل هذه القضايا غير المحددة ضمن اللغة الموضوعية للفيزياء وربطها بالقضايا الأخرى عن طريق الإجراءات المنطقية ⁽⁴⁾ ولتحقيق ذلك كان لابد لريشنباخ من إعادة تعريف الروابط المعروفة بجداول أعقد بكثير من تلك المستخدمة لتعريف الروابط فى المنطق الثنائى القيم، بالإضافة إلى إدخال روابط جديدة ⁽⁵⁾.

ولهذا يرى البعض أن الموقف عند ريشنباخ كان أصيلاً إلى حد بعيد، بمعنى أنه مع أن قوانين ميكانيكا الكوانتم ثنائية القيم، إلا أن الاستدلالات التى تتضمنها تعتمد على استخدام المنطق الثلاثى القيم ⁽⁶⁾، ومن ثم يعتقد

(1) ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979، ص 169.

(2) Zinov, Ev., OP, Cit, P.35.

(3) Reichenbach. , OP, Cit, P.42.

(4) Ibid, P. 160 .

(5) وللوقوف على هذه الإجراءات بالتفصيل : انظر

Reichenbach . H. , OP, Cit, PP. 150-160.

(6) Zinov, Ev., OP, Cit, P.34.

ريشنباخ أن المنطق مجرد وسيلة فقط لتحسين لغة العلم، لكنه لا يعكس السمات العامة لبعض مجالات الواقع⁽¹⁾.

ولهذا فإن موقف ريشنباخ يختلف عن موقف بوليت فيفرييه، التي انطلقت من موقف فلسفي آخر، ولذلك قدمت بناءً صورياً مختلفاً، حيث ترى فيفرييه أن النظرية المنطقية هي نظرية للوجود تعكس السمات العامة للعالم وبالتالي فإن النظرية المقدمة يمكن أن تكون صادقة لجانب من العالم، وكاذبة لجانب آخر⁽²⁾.

ولهذا، ترى فيفرييه أنه على الرغم من أن المنطق التقليدي الثنائي القيم يكون صادقاً بالنسبة لعالم الماكروكوزم، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة لعالم الميكروكوزم نظراً لاعتماد هذا الأخير على المنطق الثلاثي القيم⁽³⁾ ولهذا حرصت بوليت فيفرييه على تطبيق منطق خاص ثلاثي القيم على العلاقات عند هيزنبرج، حيث رأت أن هذا المنطق يلائم بدرجة كبيرة مجال الميكروكوزم⁽⁴⁾.

وتكمن فكرة فيفرييه في تجميع أزواج القضايا في فئتين؛ فئة القضايا القابلة للتركيب، والتي يمكن لنا أن نستخدم فيها إجراءات الجمع والضرب المنطقي المستخدمة في حالات المنطق التقليدي الثنائي القيم، أما الفئة الأخرى فهي فئة القضايا التي لا تقبل التركيب، والتي لا يمكننا أبداً الجزم بحاصل جمعها أو ضربها، ولهذا تصفها فيفرييه بالمطلقة الكذب، وهو الوصف الذي يعبر في رأيها عن قيمة الصدق الثالثة⁽⁵⁾ ومعنى هذا أن قيمة الصدق الثالثة عند فيفرييه ليست كقيمة عدم التحدد، بل إنها تمثل الكذب المطلق

(1) Ibid, PP. 34,35 .

(2) Ibid, P. 36 .

(3) Ibid, P. 36.

(4) ديمتريو، المرجع السابق، ص 194.

(5) Reichenbach . H. , OP, Cit, P. 148.

Reinforced falsehood أو العبث absurdity. ولهذا السبب تختلف قوائم صدقها عن قوائم الصدق عند ريشنباخ⁽¹⁾.

ولهذا فإن حاصل الضرب المنطقي لقضيتين سوف ينطوى عند فيفرييه على حالتين؛ حيث إنه بالنسبة لحاصل ضرب ما يقبل التركيب فإن القضية ستكون صادقة فى حالة ما إذا كانت القضيتان صادقتين معاً، بينما تكذب فى حالة ما إذا كان هناك على الأقل قضية كاذبة، أما بالنسبة لحاصل ضرب ما لا يقبل التركيب فإن القضية ستكون دائماً كاذبة بصورة مطلقة مهما تكن قيمة صدق مكوناتها، كما تميز بولييت فيفرييه بنفس الطريقة بين نوعين من الانفصال، حيث يتوافق النوع الأول مع أزواج القضايا القابلة للتركيب، بينما يتوافق النوع الثانى مع أزواج القضايا غير القابلة للتركيب⁽²⁾.

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أنه إذا كانت النظرية المنطقية عند ريشنباخ لم يكن المطلوب منها أن تكون نظرية صادقة بشكل عام للعالم، وإنما يتم استخدامها فقط للتخلص من بعض الصعوبات المنطقية الناشئة بسبب عدم تطبيقها، فإن تصور فيفرييه يعكس بعض السمات العامة للواقع وإن كان هذا التصور ينطوى على صعوبات عديدة منها مايلى⁽³⁾:

إن المنطق المتعدد القيم يستخدم أيضاً فى مجال الماكروكوزم، وهذا يعنى أنه ليس شيئاً خاصاً بالتفكير فقط فى مجال الميكروكوزم.

إنه على الرغم من إمكانية استخدام المنطق المتعدد القيم فى حالات عديدة، إلا أنه غير ضرورى حتى فى ميكانيكا الكوانتم، إذ لا يبدو وجوده فى نظر الكثيرين، ضرورة مطلقة، فضلاً عن أن تطورات الفيزياء يمكن أن تأتى بأحداث غير متوقعة. ولهذا فإنه يجب أن يتذكر المرء، خاصة فى المرحلة

(1) Ibid, P. 148.

(2) ديمتريو، المرجع السابق، ص 196.

(3) Zinov, Ev., OP, Cit, PP.36,37.

الحالية من البحث، أن التعصب لأحد الجوانب في حل هذا النوع من المشاكل من الممكن ألا يؤدي إلى نتائج إيجابية.

إن المنطق المتعدد القيم لا يقتصر استخدامه فقط على وصف لغة ميكانيكا الكوانتم، ولذلك فإنه لا يمثل امتيازاً خاصاً لهذا المجال، ويشهد على ذلك عمل شيستاكوف، الذي أثبت فيه إمكانية تطبيق الأبنية المتعددة القيم على دوائر النقل والتحويل.

رابعاً: التطبيقات على دوائر النقل والتحويل:

ونظراً لأن الدوائر المنطقية تعد بمثابة الركيزة الأساسية في معمارية الحاسبات الالكترونية الدقيقة حيث تم بناء أجزاء هذه الأجهزة من دوائر منطقية متعددة، تناظر في وظيفتها العمليات المنطقية المعروفة في دراسة المنطق، فإنه من الطبيعي الاعتماد على المنطق لهذا الغرض⁽¹⁾.

وإذا كان المنطق التقليدي قد تم استخدامه مع بدايات تاريخ الكمبيوتر الرقمي الحديث كأداة تكنيكية لتحليل وتركيب بعض أنواع الدوائر الالكترونية المركبة من مفاتيح بوضعين ثابتين ينحصران في الغلق والتشغيل⁽²⁾. بالإضافة إلى اعتماد تصميم دوائر الكمبيوتر المختلفة على النظام الثنائي للإعداد (الصفري، والواحد) والاعتماد على مبدأ الصواب والخطأ، فإن قوانين المنطق التقليدي الثنائي القيم كانت بمثابة الركيزة الأساسية في بناء وتصميم الكمبيوتر⁽³⁾.

لذا فإنه إذا كان جبربول قد ظل بلا فائدة عملية لحقبة كبيرة من

(1) يوسف أوزها ياقو وأخرون، المقدمة الفنية في الحاسبات الألكترونية، مركز الفارابي، ط 1، 1989، ص 125.

(2) Gottwald. S., Op, Cit, P. 11.

(3) د. زياد عبد الكريم القاضي، أساسيات الكمبيوتر، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 1994، ص 62.

الزمان إلا أنه سرعان ما تنبه الباحثون إلى أهمية استخدامه في مجال تحليل دوائر التحويلات التليفونية، كما نجده عند كلودي شانون . الأمر الذي أدى إلى تركيز الضوء على جبربول، مما دفع العلماء والرياضيون إلى استخدامه لتحليل الدوائر الالكترونية المنطقية، التي لاتعمل إلا في إحدى حالتين؛ حالة التشغيل أو الإغلاق، بحيث أصبح الجبرالبولي يمثل حجر الزاوية في هذه التطبيقات⁽¹⁾. ولهذا يقول كلير Klir ومارين Marin " إن المعادلات البولية كانت، فيما يبدو، هي الأداة الأكثر قوة لمناهج البحث الحديثة الخاصة بدوائر التحويل⁽²⁾. حيث كانت المعادلات البولية بمثابة اللغة التي تحددت عن طريقها اليوم الدوائر الرقمية⁽³⁾ Digital Cercuits حيث أمكن عن طريقها اختصار بعض الدوائر الالكترونية إلى أبسط عناصرها الممكنة مع الاحتفاظ بوظيفتها الأساسية⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من بساطة الأنظمة الثنائية لدوائر النقل والتحويل، إلا أن هذا الأمر لم يستمر طويلاً نتيجة للتقدم الكبير الذي حدث في مجال الكمبيوتر، حيث أصبح عمل وحدات الكمبيوتر الأساسية أكثر تعقيداً، بحيث لم تعد بالبساطة التي يمكن التعبير عنها بواسطة المنطق التقليدي الثنائي القيم والمحصورة في الغلق والتشغيل، ولهذا كان لابد من الاعتماد على المنطق المتعدد القيم⁽⁵⁾.

(1) د. مظهر طایل، البوابات المنطقية والدوائر الرقمية، دار الراتب الجامعية، بيروت- لبنان - بدون تاريخ نشر، ص 8.
وانظر أيضاً:

Healh. P.L., Boole George, The Encyclopedia of philosophy, Vol.2, Macmillan publishing Co., New York, 1967, P. 347.

(2) Brown. F.M., Boolean Reasoning, kluwer Academic publishers, London, 1990, P. X1

(3) Ibid. P. X1

(4) د. مظهر طایل، المرجع السابق، ص 126.

(5) Ackermann., op, cit, P.77.

ونظراً لأن دوائر النقل والتحويل لم تعد بالبساطة التى كانت عليها من قبل نتيجة لظهور مفاتيح التحويل الثلاثية المواضع، فقد أصبحت هناك ضرورة ملحة لاستخدام المنطق المتعدد القيم للتعبير عن هذه الحالات ⁽¹⁾. ولقد كان الرياضى السوفيتى شيستاكوف أول من استخدم المنطق المتعدد القيم فى دراسة دوائر النقل والتحويل كما تولى الرياضى السوفيتى موازيل بداية من عام 1954 تقديم إسهاماته فى هذه المسألة ⁽²⁾.

وفضلاً عن هذا فإن الاحتياج لاستخدام المنطق المتعدد القيم يظهر بوضوح فيما يتعلق بتحليل برامج الكمبيوتر، والتى يستدعى تحليلها وجود المنطق المتعدد القيم، نظراً لوجود ثلاث نتائج ممكنة تنتج عن تنفيذ البرنامج، حيث يمكن للبرنامج أن ينتهى إما بتقديم إجابة صحيحة، أو إجابة غير صحيحة أو أنه من الممكن للبرنامج أن يفشل فى هذين الأمرين، ولهذا أمكن بفضل المنطق الثلاثى القيم صياغة هذه النتائج وذلك بصياغة عناصر أجهزة الكمبيوتر على نحو يجعل قراراتها تعبر عن تلك الحالات الثلاثة ⁽³⁾.

خامساً : التطبيقات على الرياضيات:

ونتيجة للعلاقة الوثيقة بين المنطق والرياضيات، والتى أدت فى أواخر القرن التاسع عشر إلى تشكيل تحالف جديد بين المنطق والرياضيات، على نحو ما نراه على وجه الخصوص فى كتاب البرنكيبا ماتيماتيكيا لرسل ووايتهد، وفى تطبيق نسق البديهيات، واستخدام المنطق فى فهم الموضوعات الرياضية وطبيعة البرهان الرياضى، فإنه كان من الطبيعى أن تتأثر الرياضيات بالتطورات التى لحقت بالمنطق والتى أدت فى النهاية إلى وجود المنطق المتعدد القيم.

(1) ديمتريو المرجع السابق، ص ص، 198، 199.

(2) المرجع نفسه، ص ص، 198، 199.

(3) Ari.B. M., Mathematical Logic for Computers Science, prentice Hall International (UK) LTD, 1993.

ولقد أسهمت التطبيقات المبكرة للمنطق المتعدد القيم فى بناء الأساس المنطقى للاتجاه الحدسى الرياضى Mathematical Intuitionism، ولهذا فإنه على الرغم من الانتقادات العديدة، التى وجهت إلى الحدسية، إلا أن هذه النزعة نجحت إلى حد بعيد فى تكسير قوالب المنطق القديم الثنائى القيم، بحيث فتحت المجال لأنواع أخرى من المنطق⁽¹⁾.

كما أن هناك أيضاً موضوعات عديدة داخل الرياضيات ترتبط بشكل رئيسى وعلى نحو كبير بالمنطق المتعدد القيم، مثل النظرية الرياضية للمجموعات البينية (الضبابية)^(*) Fuzzy Sets، والتحليل الرياضى لمفهوم

(1) د. محمد عابد الجابرى، تطور الفكر الرياضى والعقلانية المعاصرة، الجزء الأول دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1982، ص 111.

(*) وتنتمى هذه المجموعات إلى ما يعرف بالمنطق البينى أو الضبابى Fuzzy Logic، والذى عانى بسبب اسمه الكثير من سوء الفهم، نظراً لما انطوت عليه كلمة الضبابية من دلالة سلبية، حيث توحى الكلمة عادة بالشىء الغامض، ولعل هذا ما دفع بالبعض النظر إلى المنطق الضبابى كمنطق غير دقيق، على الرغم من أنه ليس أقل دقة من أى شكل آخر من أشكال المنطق الأخرى، حيث يعد هذا المنطق منهجاً رياضياً منظماً وضع أساساً للتعامل مع المفاهيم الغامضة وغير اليقينية والمتمثلة فى الحالات التى تتسم بالضبابية. وبالتالي فإنه يهتم بمعالجة الحالات الضبابية أو البينية التى تقع فيما بين الانتماء التام أو عدم الانتماء التام لمجموعات الأشياء المختلفة، ولهذا السبب فإننا نفضل أحياناً استخدام كلمة "البينية" لوصف تلك المجموعات التى يهتم بدراسة هذا المنطق، والتى تختلف عن المجموعات التقليدية التى يقوم بدراسةها المنطق التقليدى والتى تعبر عن انتماء الشىء بالكامل للمجموعة أو عدم انتمائه بشكل كامل بينما يسمح المنطق البينى (أو الضبابى) بانتماء الشىء للمجموعة بطريقة جزئية وبدرجة معينة تقع فيما بين الصفر الذى يعبر عن عدم الانتماء التام، والواحد الذى يعبر عن الانتماء التام. مما أتاح تطبيق هذا المنطق بسهولة على العديد من المشكلات، التى لم يكن من الممكن التعامل معها باستخدام المنطق التقليدى. وللوقوف على العديد من التفاصيل بشأن هذا المنطق وما يرتبط به من مجموعات بينية (ضبابية)، إضافة إلى تطبيقاته المختلفة انظر على سبيل المثال :

Bandemer.H.& Gottwald.S., Fuzzy Sets, Fuzzy Logic, Fuzzy Methods, JohWiley & Sons , Ltd, England, 1995 .

Hajek.P., "Fuzzy Logic," Stanford Encyclopedia Of Philosophy, Copyrightc 2004, By Metaphysics Research Stanford University, by Internet.

Kosko.B. & Isaka.S., "Fuzzy Logic," 1993 , http : // Members fortunecity. Com. by Internet.

الضبابية أو الاستدلال التقريبى Approximate Reasoning، بالإضافة أيضاً إلى براهين الاتساق لنظرية المجموعات باستخدام نسق مناسب من المنطق المتعدد القيم⁽¹⁾.

كما توجد أيضاً بعض الإشارات الضمنية فى الرياضيات للأفكار الرئيسية للمنطق المتعدد القيم، على نحو ما نراه فى براهين الاستقلال، بالنسبة لأنساق البديهيات مثلاً، والتي كثيراً ما ترجع إلى القوائم المنطقية بأكثر من درجتين صدق. وإن كان المنطق المتعدد القيم هنا ليس إلا مجرد أداة فنية، نظراً لعدم اهتمام المرء مطلقاً بالفهم البديهي لدرجات الصدق، وهو بصدد هذه البراهين⁽²⁾.

كما استخدم كلين Kleene المنطق الثلاثى القيم لأغراض رياضية⁽³⁾ ولهذا السبب لم يفكر كلين فى القيمة الثالثة كقيمة متوسطة، بل كانت تعنى عنده مالا يقبل الحسم⁽⁴⁾ Undecidable، حيث كانت تشير على وجه الخصوص للقضايا الرياضية، التى على الرغم من كونها إما صادقة أو كاذبة إلا أنها لا تقبل الإثبات أو عدم الإثبات، ولهذا السبب بنى كلين قوائم الصدق على مبدأ أنه أينما وجد الصدق أو الكذب لأحد العناصر، فإن هذا يكون كافياً لتقرير صدق أو كذب المركب، وإلا كان المركب نفسه غير قابل للحسم⁽⁵⁾.

ومن خلال كل ماسبق يتضح لنا أن وضع المشكلة وصياغتها – أى طريقة النظر إلى الحقائق المعروفة من قبل – هو ما يمنح المرء القدرة على حل المشكلة، ولهذا فقد تظل المشكلة واحدة على مر عصور متعاقبة، ولكن طريقة التساؤل واتجاه ذهن الباحث عن حلها تختلف من شخص لآخر، ومن هذا

(1) Gottwald.S., Op, Cit, P.11

(2) Ibid . P.11.

(3) Zinov, Ev., Op, Cit, P.31.

(4) Haack.S., Philophy Of Logics, P.207.

(5) Ibid., P.207.

المنطلق، فقد ظلت فكرة أرسطو الخاصة بالمستقبلات الممكنة قروناً لا تثمر شيئاً إلى أن جاء لوكاشيفتش وأكتشفها وصاغها، وبفضلها وضع الأساس الحقيقي للمنطق المتعدد القيم.

وإذا كان المنطق المتعدد القيم قد ظل طوال تاريخه أسيراً للبحث عن حلول لمشكلاته الفلسفية من ناحية، والتغلغل في التطبيقات العلمية من ناحية أخرى. فمعنى هذا أن المنطق المتعدد القيم قد خضع لمثالين في المعقولة مختلفين أشد الاختلاف؛ أحدهما توصف بالمعقولة الفلسفية، والأخرى بالمعقولة الوضعية.

وعلى الرغم من النجاح الكبير الذى حققه المنطق المتعدد القيم على صعيد التطبيقات العلمية المختلفة، إلا أنه لم يسلم من الانتقادات العنيفة نتيجة لوجود بعض الاعتبارات غير المبررة، مما أوقعه، فى الكثير من الأحيان، فى قفزات استدلالية غير مأمونة من وجهة نظر الكثيرين⁽¹⁾.

كما أثارت القيمة الثالثة عند ريشنباخ أسئلة عديدة أحاطت بأجوبتها الكثير من الشكوك، خاصة وأن المنطق غير التقليدى الذى أقترحه ريشنباخ لا يواجه ما وضع من أجله⁽²⁾. علاوة على أن محاولات النظر إلى البنية المنطقية لبعض العلوم مثل ميكانيكا الكوانتم من وجهة نظر المنطق المتعدد القيم قد أدت إلى تكوين مشكلة تتعلق بعمومية المنطق أو بشكل أدق عدم

(1) وللوقوف على هذا أنظر:

- Baylis .C.A., OP, Cit, P.161.

وانظر أيضاً:

- Haack.S., Philosophy Of Logics , PP. 208- 211.

- Rosser & Turquette .,OP, Cit, P.10 .

- Grunfeld .J., "Haack On Fuzzy Logic," Paideia Logo Design by Janet L. Olson, by Internet.

(2) Malinowski .G, "Many- Valued Logic", (Philosophical Logic) , edited by Lou Goble, Blackwell Publishers, LTD , Oxford, 2001 , PP. 327, 328.

عموميته⁽¹⁾. إلا أنه من الخطأ الكبير تفسير عدم عمومية قوانين المنطق على أساس تقسيم العالم إلى مجالات يكون بعضها موضوعاً لقوانين منطقية معينة بينما يصح نفيها فى المجالات الأخرى ولكن الشيء الوحيد الذى يمكن قوله هو إن عدم عمومية قواعد المنطق إنما يعبر فى الحقيقة عن الاختلافات فى توجيه البحث نحو الفهم الأوسع أو الأضيق لموضوعات الواقع، ومدى التغلغل داخل العلاقات الأكثر تعقيداً . خاصة وأنه منذ نشأة المنطق المتعدد القيم وهو يهدف - ضمن أمور أخرى - إلى تقديم وصف أضيق وأدق لقوانين التفكير العلمى، ولكن دون إنكار لقوانين المنطق التقليدى، إذ أن كل ما ينكره فقط هو زعم بعض الممثلين للمنطق التقليدى اكتمال المنطق الصورى واستقلال قوانينه عن تقدم المعرفة⁽²⁾.

فكل نظرية علمية يمكن أن تكون ثنائية القيم أو متعددة القيم عموماً بالمعنى الذى تستخدم فيه الرموز المنطقية، لذلك فإن إختيار نسق أو آخر من التعريفات إنما يعتمد على سمات موضوع البحث وعلى شروط معرفته⁽³⁾. لذا فإنه إذا كان تعبير أنواع المنطق قد يبعث الدهشة فى نفوس البعض من الذين اعتادوا النظر إلى المنطق على أنه علم واحد لا كثرة فيه فإننا نقول كما قال المنطقى فيز Feys " ليس لأحد أن يدهش عندما يسمعنا نتحدث عن أكثر من منطق حديث واحد، فكل تغير فى البديهيات يولد مذهباً صورياً جديداً. وهذه الكثرة من مذاهب المنطق لا تتناقض فيما بينها، بل تظل كلها فى مستويات مختلفة للتفكير، وكان من الممكن أن تتناقض لو كانت تضيف معنى واحداً على الرموز التى تستخدمها، وتدعى مع ذلك إخضاعها لمصادر مختلفة"⁽⁴⁾.

(1) Zinov, Ev., OP, Cit, P.123.

(2) Ibid., P.125.

(3) Ibid., P.125.

(4) بول موى، المرجع السابق، ص 367.

ولهذا فإنه إذا كان هناك من يطالب بضرورة توديع المنطق التقليدي إلى غير رجعة، فإننا نقول إن العقل الإنساني نزع منذ زمن بعيد إلى الامتثال له ولقوانينه التي تنشئ الثبات والضرورة، لذا فإنه إذا كانت الاستخدامات المعاصرة للمنطق كشفت عن بعض جوانب قصور المنطق التقليدي، فإن هذا ليس معناه إفساح المجال لازدراؤه، إذ يكفي مالعبه هذا المنطق من دور بارز في توجيه الفكر فترة ليست بالقصيرة ظل خلالها العامل الرئيسى الموجه للفكر البشرى، إلا أنه إذا كان ما تحت الأوراق قد كشف لنا عن أنه لاشىء يضمن لنا صلاحيته للعديد من التطبيقات العلمية، فإننا نرى أن التمسك به وحده يمثل استعداداً للواقع ضد نزوع الفكر البشرى إلى تحويل ما كان يظن يوماً ما أنه ثابت إلى ما هو متنوع ومتغير.

مراجع البحث

أولاً : المراجع العربية :

- 1- أرسطو، كتاب العبارة، منطق أرسطو، الجزء الأول، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ط 1، 1980.
- 2- باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة د. عادل العوا، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي، دمشق، 1969.
- 3- بلانشي، المنطق وتاريخه، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، بدون تاريخ نشر.
- 4- بوشنسكي، المنطق الصوري القديم، ترجمة ودراسة وتعليق د. اسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1، 1996.
- 5- بول موى، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، بدون تاريخ نشر.
- 6- ديمتريو، تاريخ المنطق، الجزء الرابع، ترجمة ودراسة وتعليق د. إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1997.
- 7- ريشر، دراسات فى تاريخ المنطق العربى، ترجمة ودراسة وتعليق د. اسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1992 .
- 8- ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1979.
- 9- د. زياد عبد الكريم القاضى، أساسيات الكمبيوتر، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان - الاردن، ط 1، 1994 .

- 10- د. صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1981.
- 11- د. عزمى إسلام، مقدمة لفلسفة العلوم (الفيزيائية والرياضية)، مكتبة سعيد رأفت، ط1، 1977.
- 12- كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة د. السيد نفادى، دار الثقافة الجديدة، 1990.
- 13- لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية، ترجمة د. عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1961.
- 14- د. محمد مرسل، دروس فى المنطق الاستدلالي الرمزي، دار توبقال للنشر - المغرب، 1989.
- 15- د. محمد مهران، مقدمة فى المنطق الرمزي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1991.
- 16- د. محمود زيدان، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982.
- 17- د. مظهر طایل، البوابات المنطقية والدوائر الرقمية، دار الراتب الجامعية، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.
- 18- هوفمان، قصة الكم المثيرة، ترجمة د. أحمد مستجير، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، بيروت، بدون تاريخ نشر.
- 19- د. ياسين خليل، مقدمة فى الفلسفة المعاصرة، منشورات الجامعة الليبية، مطبعة دار الكتب، بيروت، ط1، 1970.
- 20- يوسف أوزهاياقو، المقدمة الفنية فى الحاسبات الالكترونية، مركز الفارابي، ط1، 1989.

ثانياً : المراجع الأجنبية :-

- Ackermann. R., Introduction to Many Valued Logics Routledge & Kegan paul, London, 1967.
- Ari.B. M., Mathematical Logic for Computers Science, prentice Hall International (UK) LTD, 1993.
- Baldwin. T.R., “Strawson” , The Cambridge Dictionary Of Philosophy, edited by Robert Audi, Cambridge University Press, 1999, .
- Bandemer.H.& Gottwald.S., Fuzzy Sets, Fuzzy Logic, Fuzzy Methods, JohWiley & Sons , Ltd, England, 1995 .
- Baylis., C.A., “Are Some propositions Neither True Nor False?, philosophy of Science, vol.3, 1936.
- Blanc. L.O. , “ Lukasiewicz, Aristotle, and Contradiction “, Papers On Lukasiewicz , Polish Philosophy Page, ed. by Coniglione-http://www.fmag.unict.it/ Polhome. Html. by Internet .
- Brown. F. M., Boolean Reasoning, kluwer Academic publishers, London, 1990.
- Butler.R.J.,”Aristotle’s Sea Fight and Three – Valued Logic , Philosophical Review , Vol.64,1955.
- Church. A., Introduction to Mathematical logic, vol.1, princeton University press, New jersey, 1956.
- Chwistek., The limits of Science, kegan paul, London,1948.

- Coniglione. F. (ed), Lukasiewicz's keywords: polyvalent logic and indeterminism, polish philosophy page,. [Http://www.Fmag.unict.It/polhome, html.](http://www.Fmag.unict.It/polhome.html) by Internet.
- Copeland. B.J, "Arthur prior", Stanford Encyclopedia of philosophy, copyeight©, 1999, by internet.
- Fodor.J. and Lepore.E , " what Can't be valued, Can't be vaueled, and it Can't be supervalued either", journal of phiosophy, vol. 93, 1996.
- Gottwald.S., Many- valued logic, Stanford Encyclopedia of philosophy, by Metaphysics Research lab, Stanford University, 2004, by internet.
- Grunfeld .J., "Haack On Fuzzy Logic," Paideia Logo Design by Janet L. Olson , by Internet.
- Gupta.A, "Truth" (philosophical Logic) edited by Lou Goble, Blackwell publishers, Oxford, 2001
- Haack.S., Deviant logic, Cambridge university press, 1974.
- Haack.S., philosophy of logics, Cambridge University press, 1978.
- Hajek.P., "Fuzzy Logic," Stanford Encyclopedia Of Philasophy, Copyightc 2004, By Metaphysics Research Stanford University, by Internet.
- Healh. P . L., Boole George, the Encyclopedia of philosophy, vol.2. Macmillan publishing co., New York, 1967.
- Kneale, The Development of logic, clarendon press, Oxford, 1984.

- Kosko.B. & Isaka.S., "Fuzzy Logic," 1993 , [http : // Members fortunecity. Com](http://Members.fortunecity.Com). by Internet.
- Lane.R, Triadic logic, WWW. digital preirce, org/lane/trilan.htm, 1991, by internet.
- Lukasiewicz. J ., philosophical remarks on Many - valued systems of propositional logic, selected works, ed, slupecki, north Holland publishing company, Amsterdam, 1970.
- Lukasiewicz., "on determinism" selected works, north Holland, Amsterdam, 1970.
- Malinowski .G, "Many- Valued Logic", (Philosophical Logic), edited by Lou Goble, Blackwell Publishers ,LTD, Oxford, 2001, PP . 327, 328.
- Plank. M., The philosophy of physics, London, 1936.
- Prior.A. N., Formal Logic, Oxford University Press, London,1962.
- Quine .W.V., " Discussions on a So-Called Paradox", Mind, Vol. 62, 1953.
- Reichenbach. H., philosophic Foundations of Quantum Mechanics, Dover publications, iNc, New York, 1944.
- Rescher.N. Topics in Philosophical Logic, D. Reidel publishing company, Dordrecht, Holland, 1968.
- Rosser. J. B& Turquette. R., Many- Valued Logic, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1952,
- Scotte. D, "Does Many- Valued Logic have any use ?

- (Philosophy Of Logic), edited by Stephan Korner, Oxford, Basic Blackwell, 1976.
- Seg.K., " dynamic Logic", The Cambridge Dictionary of philosophy, Cambridge University press, 1999.
 - Selvaraj. H, Aristotle, Lukasiewicz and Fatalism: The origins of Multiple-valued logic, WWW. gscit. monash. edu.au/seminar/ 1961/ mathew.txt., by internet.
 - Simons.P, Maccoll and Many- valued logic:AN EXCLUSIVE conjunction, Nordic journal of philosophical logic., Scandinavian University Press, Oxford 1999, By Internet.
 - Strang., Aristotle and The sea Battle, Mind, vol. 69, (1960).
 - Taylor. R., The problem of Future contingencies, philosophical Review, vol.66, 1957.
 - Williams. D. S., "Professor Linsky on Aristotle", The Philosophical Review, Vol. 63 ,1954.
 - Wolenski .J, LVOV-Warsaw school, Stanford Encyclopedia of philosophy, by Metaphysics Research lab. Stanford, University, 2004, by internet.
 - Zinov, Ev. A.A., philosophical problems of Many- valued logic, D. Reidel publishing company, Dordrecht- Holland, 1963.

ثالثاً : هل العقل برنامج كمبيوتر

د. صلاح إسماعيل (★)



1- تمهيد : العلم المعرفى والذكاء الاصطناعى :

قامت السلوكية المنهجية كمدرسة فى علم النفس على مبدأ يقول إن السلوك الخارجى هو الشئ الذى يجب على العلم أن يدرسه، ثم امتدت هذه الرؤية السلوكية إلى الفلسفة قبل منتصف القرن العشرين عند فتجنشتين المتأخر فى "بحوث فلسفية" 1953 وجلبرت رايل فى "مفهوم العقل" 1949، وقالت السلوكية الفلسفية أو التحليلية إن السلوك العام هو ما نتحدث عنه عندما نشير إلى الأحداث والسمات العقلية سواء كانت لدينا أم لدى الآخرين.

وهكذا جرى النظر إلى العقل بوصفه استعداداً للسلوك، وجرى النظر إلى التفكير أو الوعى باعتباره سلوكاً لغوياً شبه صوتى . ومن هنا تم استبعاد مفاهيم العقل والوعى والقصدية وما جرى مجراها، وتم تفسير الظواهر العقلية فى حدود استعداد المرء للاستجابة لمثيرات تقدمها له البيئة.

ولكن برغم أن السلوكية كانت تمثل محاكاة جيدة للمفاهيم العلمية فى دراسة الطبيعة وتطبيقها على سلوك الحيوان، فإنها جانبت الصواب كثيراً عندما نظرت إلى الإنسان نظرتها إلى الحيوان أو الآلة، ومن ثم أخفقت فى تفسير الخاصة العقلية التى تميز الإنسان من بقية الكائنات.

ثم ظهر بديل السلوكية فى أواخر الخمسينات من القرن العشرين وبلغ مرحلة كبيرة من التطور فى نهاية القرن ألا وهو العلم الإدراكى Cognitive

(★) أستاذ الفلسفة المعاصرة المساعد بكلية الآداب – جامعة القاهرة.

Science. ويستخدم تعبير العلم الإدراكي لوصف فئة متحدة على نطاق واسع من المداخل لدراسة العمليات والفاعليات العقلية، ودراسة الإدراك بصفة خاصة. والعلم الإدراكي واسع ليس فقط بمعنى أنه يشمل فروعاً متنوعة مثل علم الأعصاب، وعلم النفس الإدراكي، والفلسفة، وعلم اللغة، وعلم الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي، والانتروبولوجيا، وإنما هو واسع أيضاً بمعنى أن علماء الإدراك يميلون إلى قبول افتراضات أساسية عامة حول العقل والسلوك والتفكير الذكي. وتتضمن هذه الافتراضات أن العقل :

1- نظام لمعالجة المعلومات.

2- وسيلة تمثيلية.

3- كمبيوتر (بمعنى ما) ⁽¹⁾.

ويهتم الذكاء الاصطناعي Artificial intelligence – والذي اخترع اسمه جون ماكرثي John McCarthy فى ندوة نظمها حول هذا الموضوع عام 1956 – بتوليد الخاصة العقلية mentality فى الآلات. والذكاء الاصطناعي كما عرفه مارفن منسكى Marvin Minsky مؤسس معمل الذكاء الاصطناعي فى MIT هو "العلم الذى يجعل الآلات تفعل أشياء سوف تتطلب ذكاء إذا فعلها الإنسان" ⁽²⁾ ويحاول أنصار الذكاء الاصطناعي يوماً بعد آخر إثبات قناعتهم بأن أجهزة الكمبيوتر سوف تملك عقولاً فى نهاية الأمر، وأن المخ البشرى لا يزيد على أن يكون آلة متقدمة لمعالجة المعلومات.

صحيح أن العلم المعرفى واحد من المجالات المثيرة فى دراسة العقل فى وقتنا الحالى، ولكن من سوء الطالع أنه قام على خطأ فيما يرى نقاده، وهذا لا يعنى أن الإخفاق قد كتب عليه، لأن كثيراً من العلوم الناجحة الأخرى قامت فى بداية أمرها على أخطاء مثل الكيمياء إلى نماذج علمية صحيحة. والخطأ الذى قام عليه العلم المعرفى هو افتراض أن المخ كمبيوتر رقمى وأن العقل هو مجرد برنامج كمبيوتر.

The brain is a digital computer and the mind is Just a computer program.

بدأ الباحثون فى الذكاء الاصطناعى خلال السبعينات بالرغم أن برامج الكمبيوتر تستطيع أن تزود أجهزة الكمبيوتر مجالات عقلية، وفى جامعة بيل طور روجر شانك وروبرت ابيلسون برنامجا استطاع أن يأخذ قصة قصيرة باعتبارها مدخلا، وقدم إجابات على الأسئلة المتعلقة بالقصة بوصفها مخرجا. وهنا ادعى شانك وابيلسون أن قدرة الكمبيوتر المبرمج على تقديم الإجابات المطروحة حول القصة تثبت أنه "فهم" القصة.

ولعل الذى أقلق سيرل من وراء هذا الادعاء هو أنه أدرك فيها بقايا من السلوكية التى ورثها علماء الذكاء الاصطناعى من علماء النفس والفلاسفة. وفى التصور السلوكى لحالة عقلية مثل "الفهم"، نجد أن كل ما هو مطلوب للفهم هو السلوك الصحيح. أما ما يحدث فى العقل فلا يزيد عن أن يكون دورا بدائيا للصور الذهنية والأفكار، ويملك قدرا ضئيلا عما عساه أن يكون الفهم⁽³⁾.

وصاحب هذا الاتجاه فى الذكاء الاصطناعى اتجاه آخر فى الفلسفة يعرف باسم "وظيفة الآلة" machine Functionalism وتنسب إلى الفيلسوف الأمريكى المعاصر هيلارى بتنام Hilary Putnam (1926 -) فى المقام الأول، ثم انتقدها بتنام نفسه والفيلسوف الأمريكى جبرى فودر Jerry A. Fodor (1935 -) والفيلسوف الأمريكى نيد بلوك Ned Block (1942 -) فى مقاله "مشكلات مع الوظيفة" 1978. ولقد نظر بتنام إلى الحالات العقلية على أنها تشبه الحالات الوظيفية أو المنطقية للكمبيوتر. ومثلما يمكن تحقيق برنامج الكمبيوتر عن طريق أية مجموعة من الأجهزة المختلفة فيزيائيا، فكذلك يمكن تحقيق برنامج نفسى عن طريق كائنات حية مختلفة، وهذا هو السبب فى أن الحالات الفسيولوجية المختلفة لكائنات حية من أنواع مختلفة يمكن أن تحقق حالة عقلية من نوع واحد. يقول بتنام فى صورة مصغرة يرسمها بنفسه لإسهامه فى فلسفة العقل : "فى سنة 1960 نشرت مقالة بعنوان "العقول والآلات" التى اقترحت اختيارا جديدا ممكنا فى فلسفة العقل. وفى سنة 1967 نشرت مقالتيْن ("طبيعة الحالات العقلية" و"الحياة العقلية لبعض الآلات") وأصبحت لفترة تمثل البيانات الرسمية للاتجاه الوظيفى. والوظيفية (كما يعرف كثير من قرائى من غير شك) تعتقد بأننا نشبه أجهزة

الكمبيوتر، وأن حالاتنا النفسية هي ببساطة "حالات وظيفية" Functional states أعنى أنها حالات تبرز في الوصف المثالي لبرامجنا⁽⁴⁾ وتبعا لوظيفية الآلة فإن كون المرء يعانى من ألم معناه أنه ينجز برنامج كمبيوتر عن الألم.

ونظراً لإخفاق الوظيفية في الكشف عن الطبيعة الحقيقية لحالاتنا العقلية فقد تخلى عنها بتنام فيما بعد، وقال في مقدمة كتابه "التمثيل والواقع" 1988: "سوف أحاول البرهنة في هذا الكتاب على أن تمثيل الكمبيوتر المسمى "وجهة النظر الحسابية في العقل أو "الوظيفية" أو ما شئت من أسماء، لا يجيب برغم كل شيء على السؤال الذى نود الإجابة عليه نحن الفلاسفة (بالإضافة إلى كثير من العلماء المشتغلين بالإدراك) ألا وهو : ما هي طبيعة الحالات العقلية؟"⁽⁵⁾.

2- نقد الذكاء الاصطناعي :

نفرت جماعة من الفلاسفة لنقد الافتراض القائل إن العقل برنامج كمبيوتر والذي يسمى أحيانا "استعارة الكمبيوتر" Computer metaphor. وجاء النقد في صورتين، إذا سايرنا ديفيد شالمرن الصورة الأولى هي الاعتراضات الخارجية التى تحاول إثبات أن الأنظمة الحسابية Computational Systems لا يمكن أن تسلك أبداً مثلما تسلك الأنظمة الإدراكية Cognitive Systems وتقول هذه الاعتراضات إن البشر يتمتعون بقدرات وظيفية لا يمكن أن يملكها الكمبيوتر فى أى وقت⁽⁶⁾. ويأتى فى طليعة الذين قدموا الاعتراضات الخارجية هوبرت دريفوس Hubert Dreyfus (1929 -) أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا - بيركلى، ومن أشهر مؤلفاته كتاب "ما الذى لا تستطيع أجهزة الكمبيوتر أن تفعله : حدود الذكاء الاصطناعي" عام 1972 وكتاب "ما الذى لا تستطيع أجهزة الكمبيوتر أن تفعله حتى الآن : نقد العقل الاصطناعي" عام 1992. وحاول دريفوس البرهنة على أن السلوك الإنسانى سلوك إبداعى قابل للتكيف مع الظروف المختلفة وهو أمر تفتقر إليه الأنظمة الحسابية نظراً لاعتمادها على القواعد⁽⁷⁾.

وخلاصة اعتراضه أن الذكاء الاصطناعى لا يبشر بنجاح كبير عندما ينجز هذا الجانب أو ذاك من الذكاء البشرى من غير أن ينجز بقيته أيضاً والسبب فى ذلك أننا لا نستطيع أن نفصل قدرتنا على استعمال اللغة، مثلاً، من قدرتنا على إدراك الآخرين والتفاعل معهم بطريقة إدراكية وانفعالية.

أما الاعتراضات الداخلية فتسلم، من أجل البرهان، بأن أجهزة الكمبيوتر يجوز أن تحاكي السلوك الإنسانى، ثم تنتهى هذه الاعتراضات إلى إثبات أن أجهزة الكمبيوتر تفتقر إلى خبرة داخلية واعية وهى التى يتمتع بها العقل الواعى، وهذا يعنى أن الكمبيوتر يفتقر إلى العقل. وبرغم أن اعتراضات دريفوس الخارجية أثارت سخط علماء الذكاء الاصطناعى وفلاسفة العقل الذين يساندون دعاوى هؤلاء العلماء، وبرغم أن كتابات دريفوس من الكلاسيكيات فى هذا الموضوع، فإن النجاح وقوة الأثر كانا من نصيب الاعتراضات الداخلية. وأشهر هذه الاعتراضات الداخلية على الإطلاق هو "حجة الحجرة الصينية" Chinese Room Argument التى ابتكرها جون سيرل John R. Searle (1932-).

3- حجة الحجرة الصينية

صاغ سيرل حجة الحجرة الصينية لأول مرة فى مقالته "العقول والأمخاخ، والبرامج" Minds , Brains and Programs عام 1980 فى مجلة "العلوم السلوكية والدماغية" ثم عاود شرحها فى مقال "أسطورة الكمبيوتر" The Mythe of the computer عام 1982، وكتاب "القصدية : مقال فى فلسفة العقل" 1983، وكتاب "العقول والأمخاخ والعلم" 1984، ومقال "هل العقل للمخ برنامج كمبيوتر؟" 1990، وكتاب "إعادة اكتشاف العقل" 1992، وكتاب "لغز الوعى" 1997.

وفى عام 1977 قرأ روجر شانك مقالاً عن البرنامج الذى وضعه بالاشتراك مع ايبيلسون لفهم القصة فى بيركلى، ووجه سيرل بعض الانتقادات إلى شانك أثناء المناقشة⁽⁸⁾. ولم تكن حجة الحجرة الصينية نقداً من بين هذه

الانتقادات، وإنما ابتكرها سيرل فيما بعد. يقول سيرل : "دعيت إلى جامعة بيل لمحاضرة فى مختبر الذكاء الاصطناعى، ولم أكن أعرف شيئاً عن الذكاء الاصطناعى. واشتريت كتاباً لأقرأه فى الطائرة كتبه روجر شانك Roger Schank وروبرت أبيلسون Ronert Abelson وكانا يعملان فى مختبر الذكاء الاصطناعى فى هذه الجامعة. وقرأت الكتاب فى الطائرة، وتكلما فيه عن البرامج التى تفهم القصة. واعتقدت أن هذا مضحك، وأن تنفيذه أمر سهل. دع القصة تكون باللغة الصينية ودعنى أنا الكمبيوتر. وأنا لا أزال لا أفهم القصة. وهذا هو أصل حجة الحجرة الصينية"⁽⁹⁾.

هناك مفهومان أساسيان يقعان فى صميم فلسفة العقل عند سيرل ألا وهما القصدية Intentionality والوعى Consciousness. ويستهل كتابه "الغز الوعى" بالقول : "هذا العصر مثير إلى أبعد الحدود ومحبط إلى أبعد الحدود فى آن معاً بالنسبة لدراسة الوعى فى حياتى الفكرية: مثير لأن الوعى أصبح جديراً بالاحترام، وبالفعل أصبح أساسياً تقريباً كموضوع للبحث فى الفلسفة وعلم النفس والعلم الإدراكى، وحتى فى علم الأعصاب. وهو عصر محبط لأن موضوع الوعى برمته لا تزال تزل فيه الأقدام وتصيبه الأخطاء التى كشفت منذ عهد بعيد"⁽¹⁰⁾.

وفى القرن السابع عشر، وضع ديكارت وجاليليو تمييزاً صارماً بين الواقع الفيزيائى الذى يصفه العلم وواقع الحياة العقلية النفسى. وهذه الثنائية للمادة الفيزيائية غير الواعية والعقل الواعى كانت منسجمة مع ظروف البحث العلمى فى ذلك الوقت، ولكن سيرل يرى أن هذه الثنائية أصبحت عقبة كؤود فى القرن العشرين، والسبب فى ذلك أنها تصنع الوعى والظواهر العقلية الأخرى خارج العالم الفيزيائى العادى ومن ثم خارج مجال العلم الطبيعى. ويؤكد سيرل على ضرورة التخلّى عن الثنائية، والبدء بالافتراض القائل إن الوعى ظاهرة بيولوجية عادية يمكن مقارنتها بالهضم والنمو وإفراز الصفراء ونحو ذلك.

والحق أن النظريات الفلسفية التي رأى سيرل أنها تخفق في إدراك الوعي هي :

1- الثنائية.

2- السلوكية.

3- النزعة الحسابية Computationalism في فلسفة العقل.

4- النظرية السببية في الإشارة Causal theory of reference.

5- اللا تحديد في الإشارة Indeterminacy of reference.

في مقابل السلوكية والنزعة الحسابية أو ما يسمى أحيانا النظرية الحسابية في العقل Computational theory of mind يقدم سيرل حجة الحجرة الصينية، ويطمح إلى إثبات أن برامج الكمبيوتر لا يمكن أن تضمن بذاتها أن أجهزة الكمبيوتر التي تشغلها سوف تكون في مقدورها الفهم، والتفكير، أو امتلاك أية حالة عقلية قصدية. وفي مقابل النظرية السببية في الإشارة، يقدم سيرل مجموعة من الحجج أراد بها إثبات أن الكلمات التي يستخدمها المتكلمون تشير إلى الأشياء ليس بسبب العلاقة السببية مع الأشياء التي تشير إليها، وإنما الصواب أنها تشير بسبب امتلاك المتكلم للحالات القصدية التي تختار أو تميز الشيء المشار إليه من بين أشياء أخرى. وبصورة مماثلة، يحاول سيرل البرهنة على أن أطروحة كواين (W. V. Quine 1908-2000) القائلة إن إشارة الكلمات غير محددة في نهاية المطاف تفترض السلوكية، ولا يمكن إثبات نتيجتها من دون هذا الافتراض، ولا يحظى افتراض السلوكية بقبول واسع النطاق هذه الأيام⁽¹¹⁾.

ويميز سيرل بين نوعين من الذكاء الاصطناعي : الذكاء الاصطناعي القوي Strong artificial intelligence والذكاء الاصطناعي الضعيف Weak artificial intelligence وأصبح هذا التمييز مقبولا لدى المشتغلين بفلسفة العقل والعلم المعرفي. والذكاء الاصطناعي القوي يقول إن العقل مجرد برنامج كمبيوتر، أما

الذكاء الاصطناعي الضعيف فيقول إن الإنسان يستطيع استعمال الكمبيوتر لدراسة العقل مثلما يستطيع أن يستعمله لدراسة أى شىء آخر، فالكمبيوتر له قيمة أساسية فى دراسة العقل وهى أنه أداة مفيدة وقوية تمكننا من صياغة الفروض واختبارها بطريقة دقيقة وصارمة للغاية. ويقبل سيرل الذكاء الاصطناعي الضعيف لأنه يقدم وجهة نظر حذرة ترى أن الكمبيوتر وسيلة نافعة فى تقديم نماذج حسابية ومحاكاة للعمليات العقلية المعرفية مثلما هو وسيلة نافعة فى محاكاة أى شىء آخر نرغب فى وصفه وصفاً دقيقاً.

ويفند سيرل الذكاء الاصطناعي القوى عن طريق حجة الحجرة الصينية، وهى حجة أثارت جدلاً كبيراً، وكتب عنها وحدها مئات الدراسات المنشورة والرسائل الجامعية، وكان آخر ما ناقشها كتاب "آراء فى الحجرة الصينية : مقالات جديدة فى سيرل والذكاء الاصطناعي" 2002.

ويحسن بنا أن نقدم شيئاً يسيراً عن "آلة تورنج" Turing machine بين يدي حجة الحجرة الصينية، لأن الفهم الصحيح للحجة يتطلب هذا. و"آلان تورنج" Alan Turing (1912-1954) عالم رياضيات ومنطقي بريطاني قدم إسهاماً كبيراً فى تطوير نظرية الحساب التى تشكل أساس عمل أجهزة الكمبيوتر الحديثة، وأصبح إسهامه فى هذه النظرية يعرف باسم "آلة تورنج" التى لم تكن آلة مادية، وإنما هى شىء مجرد⁽¹²⁾. والمسألة التى كانت تشغل تورنج هى إمكانية تطوير آلة ذكية. والكمبيوتر بمقتضى تعريفه وسيلة تعالج الرموز الصورية. ورأى تورنج أن الآلة الحاسبة عبارة عن وسيلة تتضمن رأساً يفحص شريطاً، والشريط مقسم إلى وحدات أو مربعات وتوضع عليه رموز للأحاد والأصفار. وتستطيع هذه الآلة أن تنجز عدة عمليات بشكل دقيق. إنها تستطيع أن تحو رمزاً وتطبع آخر، وتنقل مربعا يمينا أو يساراً على طول الشريط، وهى تؤدى هذه العمليات تبعا لقواعد معينة تسمى البرامج. وأخذ أنصار الذكاء الاصطناعي هذه الآلة الفكرية – إذا جاز التعبير – ومضوا بها إلى أبعد غاياتها، فكانت لنا أجهزة الكمبيوتر الحديثة.

والحساب بهذه الطريقة هو مجرد مجموعة تركيبية من العمليات، بمعنى أن الجوانب الوحيدة من الرموز التى تهتم بتنفيذ البرنامج هى الجوانب الصورية أو التركيبية Formal or Syntactical. ولكننا نعرف من خبرتنا الخاصة أن العقل يملك شيئاً أكثر من معالجة الرموز الصورية. فالعقول ذات مضامين. على سبيل المثال، عندما نفكر فى الكلمات العربية الموجودة على هذه الصفحة، فإن الكلمات التى تدور فى عقولنا لا تكون مجرد رموز صورية غير مفسرة، وإنما الصواب أن الكلمات ذات معنى، ونحن نعرف ما تعنيه أو تمثله. وإن شئت عبارة تجمل لك القول فى الهدف من وراء حجة الحجة الصينية، فهناك هى: "لا يمكن أن يكون العقل برنامج كمبيوتر فحسب، لأن الرموز الصورية للكمبيوتر لا تكفى فى حد ذاتها لضمان وجود المحتوى الدلالى الذى يظهر فى العقول الفعلية" (13).

صاغ سيرل حجة الحجة الصينية فى صورة "تجربة فكر" Thought experiment. وتجربة الفكر بصفة عامة هى طريقة يمارسها الفلاسفة وغيرهم لاختبار فرض معين عن طريق تخيل موقف وما يقال فيه. وتقول الحجة :

"هـب أننى لست من الناطقين باللغة الصينية ولا أفهم كلمة منها. وأننى قد حجزت فى حجرة. وفى هذه الحجرة صناديق عديدة ممثلة بالرموز الصينية. وأعطيت كتاباً للقواعد باللغة العربية لمعالجة الرموز الصينية ومضاهاة الرموز الصينية برموز صينية أخرى، وتحدد القواعد عملية معالجة هذه الرموز manipulation الرموز بطريقة صورية خالصة، وفى حدود تركيب Syntax هذه الرموز وليس دلالتها Semantics. ولنتخيل أن بعض الرموز الصينية الأخرى قد أرسلت إلى مكتوبة على قصاصات من الورق من خلال نافذة صغيرة فى الحجرة. وأتلقى هذه الرموز وأكتب رداً عليها عن طريق اتباع كتاب القواعد الذى فيه جمل مثل :

"إذا كان الرمز الأول □، والرمز الثانى □، إذن اكتب □" وهلم جرا. وعندما أرد على هذه الرموز، فأنا انجز الخطوات فى كتاب القواعد.

ولنفترض أنني لا أعرف أن الرموز الصينية التي كانت في الصناديق تسمى قاعدة البيانات database، ويسمى كتاب القواعد بالعربية باسم "البرنامج" Program، وتسمى الرموز التي أرسلت إلى الحجرة عن طريق النافذة الصغيرة (وهي الأسئلة) المدخلات inputs، وتسمى الرموز التي أرسلتها أنا خارج الحجرة (وهي الإجابات) المخرجات outputs، ويسمى الخبراء الذين وضعوا كتاب القواعد ويرسلون إلى الأسئلة من خارج الحجرة "المبرمجين". أما اسمي أنا فهو الكمبيوتر. ولنتخيل أن المبرمجين كانوا ممتازين في كتابة البرنامج، وكنت ممتازاً في نقل الرموز، وأن إجاباتي في نهاية الأمر يتعذر تمييزها من إجابات الناطق الأصلي للغة الصينية. وهكذا يوافق الخبراء الجالسون خارج الحجرة على أن كل ما هو داخل الحجرة يفهم اللغة الصينية على أساس أن إجاباتي صحيحة تماماً وملائمة للأسئلة كأحسن ما تكون الملائمة. ومع ذلك فأنا "لا أفهم" كلمة من اللغة الصينية، لأنني لا أعرف شيئاً عما يعنيه أى رمز من رموز هذه الحكاية : إذا كنت لا أفهم اللغة الصينية على أساس تنفيذ برنامج الكمبيوتر الموضوع لفهمها، فلا يفهم اللغة الصينية، أى كمبيوتر رقمي آخر على هذا الأساس فقط، لأن الكمبيوتر الرقمي لا يملك شيئاً لا أملكه أنا⁽¹⁴⁾.

وإذا نظرنا إلى البنية المنطقية التي تتألف منها حجة الحجرة الصينية، وجدنا أنها تتألف من ثلاثة مقدمات تلزم عنها نتيجة على النحو الآتي :

المقدمة الأولى : البرامج تركيبية بكل معنى الكلمة Programs are entirely syntactical.

المقدمة الثانية : العقول ذات دلالة minds have a semantics.

المقدمة الثالثة : التركيب ليس هو نفس الدلالة، ولا يكفي بذاته للدلالة syntax is nt the same as, nor by itself sufficient for, semantics.

النتيجة : إذن البرامج ليست عقولاً. وهذا هو المطلوب إثباته⁽¹⁵⁾.

Programs are not minds. Q. E. D.

ويرغب سيرل فى أن تفهم خطوات الحجة أو مقدماتها فهماً طبيعياً واضحاً على النحو الآتى⁽¹⁶⁾:

تبين الخطوة الأولى على وجه الدقة الجانب الأساسى فى تعريفات "تورنج": يتوقف البرنامج المدون توقفاً كلياً على قواعد تتعلق بكائنات تركيبية، أعنى قواعد لمعالجة الرموز. ويتوقف البرنامج المنفذ، البرنامج الدائر بالفعل، توقفاً كلياً على هذه المعالجات التركيبية.

وتقول الخطوة الثانية ما نعرفه جميعاً عن التفكير البشرى : عندما نفكر بالكلمات أو الرموز الأخرى، فإننا نعرف ما تعنيه الكلمات والرموز وهذا هو السبب فى أننى أستطيع ذلك فى اللغة الصينية. إن عقالى يملك شيئاً أكثر من الرموز الصورية غير المفسرة الذى تدور داخله، إنه يملك محتويات عقلية أو دلالية mental or semantic contents.

أما الخطوة الثالثة فتقرر المبدأ العام الذى توضحه تجربة الحجرة الصينية : إن معالجة الرموز الصورية ليس فى ذاته مكوناً لامتلاك المحتويات الدلالية، ولا يكفى فى حد ذاته لضمان وجود المحتويات الدلالية. ولا يهتم إلى أى حد يستطيع النظام أن يحاكي سلوك المرء الذى يفهم بالفعل، ولا إلى أى حد تكون المعالجات الرمزية معقدة، فأنت لا تستطيع أن تنتج دلالة من العمليات التركيبية وحدها.

والحق أن بيان بطلان أية حجة من الناحية المنطقية يتطلب أمرين : إثبات كذب إحدى مقدماتها، أو إثبات أن نتيجتها لا تلزم عن المقدمات. والرأى عندى أن الجدل الذى دار ولا يزال حول هذه الحجة لا يتعلق بصدق المقدمات ولا بصحة النتيجة، وإنما يتعلق بما يمكن فهمه من الحجة. وليس أدل على صواب رأينا هذا من أن أحداً لم يستطع تنفيذ هذه الحجة حتى الآن.

ويرى شالمرز أن سيرل قد وجه حجة الحجرة الصينية أول الأمر ضد قصدية الآلة أخرى من وعى الآلة، وحاول البرهنة على أن "الفهم" هو الشيء الذى تفتقر إليه الحجرة الصينية. ومع ذلك فمن الواضح تماماً أن الوعى يقع

من الحجة عند حجر الأساس، ذلك أن ما يثبته جوهر الحجة مباشرة هو أن نظام الحجة الصينية يفتقر إلى الحالات الواعية مثل الخبرة الواعية لفهم اللغة الصينية⁽¹⁷⁾. والقصدية internationality هي خاصية للعقل يتجه عن طريقها نحو الأشياء أو يدور حولها، وهو مصطلح ابتكره المدرسون في العصر الوسيط، وهو مشتق من الفعل اللاتيني intendo ويعنى التوجه نحو الأشياء أو الإشارة إليها. وأحيا هذا المصطلح في القرن التاسع عشر الفيلسوف وعالم النفس الألماني فرانز برنتانو الذى زعم أن القصدية هي الملمح المميز لما هو عقلى وهى السمة التى تفصل بين ما هو عقلى وما هو فيزيائى. فكل الظواهر العقلية تظهر القصدية، أما الظواهر الفيزيائية فلا تظهر القصدية.

ويعرف سيرل القصدية بقوله : "القصدية هي تلك الخاصية لكثير من الحالات والحوادث العقلية التى عن طريقها تكون موجهة إلى الأشياء وحالات الواقع فى العالم أو تدور حولها أو تتعلق بها"⁽¹⁸⁾. عندما يرغب الإنسان، فإنه يرغب فى شىء ما؛ وعندما يعتقد، فإنه يعتقد فى شىء ما. ونحو ذلك. والقصدية عند سيرل تتطلب الوعى "إننا لا نفهم القصدية إلا فى حدود الوعى"⁽¹⁹⁾. وإذا فصلنا نتائج سيرل إلى نتيجتين هما : (1) البرنامج لا يكفى للوعى، (2) البرنامج لا يكفى للقصدية، وجدنا أن نص سيرل السابق يقرر أن (1) تستلزم (2). ولكن هناك فلاسفة، مثل جبرى فودر، يرفضون هذه العلاقة بين (1) و(2) ويركزون نقدهم لسيرل على (2) دون (1) من خلال مناقشتهم للعلاقة بين الحجة الصينية والبيئة المحيطة بها⁽²⁰⁾. وذهب آخرون إلى أن الحجة الصينية تقدم حجة جيدة ضد وعى الآلة إن لم تكن ضد قصدية الآلة⁽²¹⁾.

وما إن قدم سيرل حجة الحجة الصينية حتى نفرت لها طائفة من علماء الذكاء الاصطناعى وعلماء النفس والفلاسفة للرد عليها. ولكن برغم كثرة هذه الردود، فإنها لم تحقق ما تهدف إليه وهو تنفيذ الحجة، والسبب بسيط كما ألمانا وهو أن الحجة تعتمد على حقيقة منطقية بسيطة، وهى أن التركيب لا يكفى بمفرده للدلالة، وأجهزة الكمبيوتر – بحكم تعريفها، لا تملك سوى

التركيب. ونستطيع أن نضع هذه النقطة بعبارة أخرى إذا تساءلنا لماذا لم يفهم الشخص الموجود فى الحجرة الصينية أية كلمة من اللغة الصينية ؟ والجواب هو أنه يملك التركيب الصورى للبرنامج فحسب ولا يملك المحتوى العقلى أو المحتوى الدلالى الذى يرتبط بالكلمات فى لغة معينة عندما يفهم المتكلم هذه اللغة، ذلك أن تقارن الشخص الموجود فى الحجرة الصينية بأى شخص يجيب على الأسئلة المطروحة عليه فى لغته العربية الأصلية، فالأول لا يستطيع التفكير باللغة الصينية أما الثانى فإنه يفكر مثلما يفكر المتكلم العادى للغة العربية.

ومن أبرز الردود على حجة الحجرة الصينية التى ناقشها سيرل "رد الأنظمة" Systems reply و"رد الإنسان الآلى" robot reply. يقول رد الأنظمة إن الشخص الموجود فى الحجرة الصينية لم يفهم اللغة الصينية لأنه يمثل فحسب وحدة المعالجة الأساسية فى نظام الكمبيوتر. أما الذى يفهم الصينية فهو النظام الكامل whole system بما فى ذلك الحجرة، والصناديق الممتلئة بالرموز، والرفوف التى تحتوى على البرامج، وربما أجزاء أخرى أيضاً. وعلى هذا النحو "لا ينسب الفهم إلى الشخص المجرد، وإنما ينسب بالأحرى إلى النسق الكامل الذى يكون الشخص جزءاً منه"⁽²²⁾. ولكن سيرل يرد على رد الأنظمة ويرى أن هذا الرد يتعرض لنفس الاعتراض الأساسى فى الحجة. وهو أن الشخص الموجود داخل الحجرة بوصفه وحدة المعالجة الأساسية لم يملك طريقه لاكتشاف ما تعنيه الرموز الصينية، وكذلك الحال لا يستطيع النسق الكامل أن يكتشف ذلك⁽²³⁾. ويمكن أن ندرك ذلك إذا تخيلنا أن الشخص يدمج الحجرة كلها فى ذاته. فيحفظ عن ظهر قلب كتاب القواعد وقاعدة البيانات، ويحسب فى رأسه كل العمليات الحسابية ويعمل فى الهواء الطلق. ومع ذلك لا يستطيع الشخص، ولا أى نظام فرعى فيه أن يملك طريقه لكى يضيف أى معنى على الرموز الصورية.

أما رد الإنسان الآلى فيقول تخيل أننا نضع برنامج فهم اللغة الصينية داخل إنسان آلى. وإذا تحرك الإنسان الآلى هنا وهناك وتفاعل مع العالم تفاعلاً سببياً ألا يكون ذلك كافياً لضمان القول إنه فهم اللغة الصينية ؟ وهذا الرد يركز على فكرة القصدية وعلاقتها بالوعى، والتى أسلفنا الإشارة إليها، طالما أنه

يضيف إلى الموقف – كما فعل فودر – علاقات سببية مع العالم الخارجى (24).

ولكن سيرل يرى أن قوة التمييز بين الدلالة والتركيب - Semantics Syntax distinction تحول بين رد الإنسان الآلى وبين أن يحقق شيئاً من النجاح. وما دمننا نفترض أن الإنسان الآلى لا يملك سوى كمبيوتر للمخ، إذن - حتى لو جاز أن يتصرف بصورة دقيقة كما لو كان قد فهم اللغة الصينية - لا يزال مفتقراً إلى طريقة يحصل بها على دلالة اللغة الصينية من تركيبها.

وتستطيع أن تدرك ذلك إذا تخيلت أننى أنا الكمبيوتر. وداخل الحجرة فى جمجمة الإنسان الآلى انقل الرموز من غير أن أعرف أن بعضها يدخل إلى من آلات التصوير التلفزيونية المعلقة فوق رأس الإنسان الآلى، وأن بعضها الآخر يخرج ليحرك يد الإنسان الآلى ورجليه. وطالما أن كل ما أملكه هو برنامج كمبيوتر صورى، فإننى لا أملك طريقة لربط المعنى بأى رمز من الرموز. وفى هذه الحالة لا يملك الإنسان الآلى حالات قصدية على الإطلاق، إنه يتحرك ببساطة هنا وهناك نتيجة لشبكة أسلاكه الكهربائية وبرنامج. وبالإضافة إلى ذلك، عندما أعيد تقديم البرنامج بمثال عينى، فإننى لا أملك حالات قصدية وكل ما أفعله هو اتباع تعليمات صورية حول معالجة الرموز الصورية (25).

وفهم بعض النقاد والشرح حجة الحجرة الصينية فهماً خاطئاً فى بعض الأحيان، الأمر الذى دفع سيرل إلى الإشارة إلى بعض الأفكار الخاطئة عن الحجة. إذ اعتقد بعض الناس أنه يحاول إثبات أن "الآلات لا تستطيع أن تفكر" أو إثبات أن "الكمبيوتر لا يستطيع أن يفكر". وهاتان حالتان من سوء الفهم. المخ آلة، آلة بيولوجية ويستطيع أن يفكر. ومن ثم فإن بعض الآلات على الأقل تستطيع أن تفكر، وبالنسبة لنا جميعاً فإننا نعرف أنه من الممكن بناء أمخاخ اصطناعية تستطيع أن تفكر أيضاً. ويقوم المخ البشرى بأعمال كثيرة من بينها الحساب، فهو يجمع 5 رآئد 5 ويحصل على 10 مثلاً. وعلى هذا النحو - وفقاً لتعريف الكمبيوتر - تكون الأمخاخ أجهزة كمبيوتر لأنها تحسب. ومن ثم تستطيع "بعض" أجهزة الكمبيوتر أن تفكر، مخك ومخى على سبيل المثال (26).

هوامش البحث

1. William Bechtel and George Graham (eds.), A Companion to Cognitive Science, Oxford : Blackwell Publishers, 1999, p. xiii.
2. Marvin L. Minsky (ed.) Semantic information Processing, Cambridge, Mass : MIT Press, 1968, P. V.
3. William Hirstein, On Searle, Belmont, California : Wadsworth, 2001, P. 36.
4. Hilary Putnam, "Putnam, Hilary", in Samuel Guttenplan (ed.) A Companion to the Philosophy of Mind, Oxford : Blackwell Publishes, 1998, p. 507.
5. Hilary Putnam, Representation and Reality, Second edition, Cambridge, Mass : MIT Press, 1989, P. xi.
6. David J. Chalmers, The Conscious Mind : in Search of a Fundamental Theory, New York, Oxford : Oxford University Press, 1997, P. 313.
7. Hubert, L. Dreyfus, What Computers Can't Do : The Limits of Artificial intelligence, New York : Harper & Row, 1972, and what Computers Still Can't Do : A Critique of Artificial Reason, Mass : MIT Press, 1992.
8. Hubert L. Dreyfus, What Computers Can't Do, 2nd ed., New York : Harper and Row, 1979, P. 311, n. 102.

9. Gustavo Faigenbaum, Conversations with John Searle, Montevideo, Uruguay : Libros En Red, 2001, P. 78.
10. John R. Searle, The Mystery of Consciousness, New York : A New York Review Book, 1997, P. xi.
11. William Hirstein, On Searle, PP. 1 – 2.
12. See Samuel Guttenplan, “Turing, Alan”, in Samuel Guttenplan (ed.), A Companion to the Philosophy of Mind, p. 595.
13. John R. Searle, The Mystery of Consciousness, P. 10.
14. John R. Searle, Minds, Brains and Science, P. 32 and John R. Searle “The Myth of The Computer”, The New York Review of Books, April 29, 1982, PP. 3 – 6, and “Minds, Brains, and Programs”, The Behavioral and Brain Sciences, .3, 1980 PP. 417 – 457. and “The Chinese Room Revisited”, The Behavioral and Brain Sciences, 5, PP. 345 – 348. and “is The Brain’s Mind a Computer Program ?,” Scientific American 262 : 1, Jan, 1991, PP. 26 – 31. and “is the Brain a Digital Computer ?”, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 64, 1990, PP. 21. 37. and The Rediscovery of the Mind, Cambridge, Mass : The MIT Press, 1992, PP. 200, 210, and “The Chinese Room”, in R. A. Wilsan and F. Keil (eds.) The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences, Cambridge : MIT Press, 1999 and “Twenty – one years to the Chinese Room,”, in John Preston and Mark Bishop (eds.), Views into the Chinese Room : New Essays on Searle and Artificial Intelligence, Oxford : Oxford University Press, 2002, and Consciousness and Language, Cambridge : Cambridge University Press, PP. 16 – 17.

- 15- John R. Seale, The Mystery of Consciousness, PP. 11 –12. and John R. Searle, “Searle, John R.,” in Samuel Gutteplain (ed.) A Companion to The Philosophy of Mind, PP. 546 – 547.
- 16- Ibid, P. 12.
- 17- David J. Chalmers, The Conscious Mind : in Search of a Fundamental theory, P. 322.
- 18- John R. Searle, Intentionality : An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge : Cambridge University press, 1983, P. 1.
- 19- John R. Searle, Mind, Language and Society : Philosophy in The Real World, New York : Basic Books, 1998, P. 65.
- 20- Georges Rey, “What’s Really going on in Searle’s Chinese Room”, Philosophical Studies, 50, 1986, PP. 169 – 185.
- 21- K. Korb, “Searle’s AI Program,” Journal of Experiment and Theoretical Artificial intelligence, 3, 1991, PP. 283 – 296, and N. Newton “Machine Understanding and The Chinese Room,” Philosophical Psychology, 2, 1989, PP. 207 – 215.
- 22- John R. Searle, “ Minds, Brains, and Programs”, P. 419.
- 23- John R. Searle, Minds, Brains and Science, P. 34.
- 24- Jery Fodor, “Searle, on what only Brains can Do”, Behavioral and Brain Science, 3, 1980, PP. 431 – 432.
- 25- John R. Searle, Minds, Brains and Science, P. 35, and John R. Searle, “Minds, Brains, and Programs”, P. 420.
- 26- John R. Searle, The Mystery of Consciousness, P. 13.

مراجع البحث

1. Bechtel, William and George Graham (eds.) (1999) : A Companion to Cognitive Science, Oxford : Blackwell Publishers.
2. Chalmers, David J. (1997) : The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory, New York, Oxford : Oxford university Press.
3. Dreyfus, Hubert L. (1969) : What Computers Can't Do, 2nd ed., New York : Harper and Row.
4. Dreyfus, Hubert L. (1992) : What Computers Still Can't Do : A Critique of Artificial Reason, Mass : MIT Press.
5. Faigenbaum, Gustavo (2001) : Conversations with John Seale, Montevideo, Uruguay : Libros En Red.
6. Fodor, Jery (1980) : "Searle, On What Only Brains Can Do", Behavioral and Brain Science, 3, PP. 431 – 432.
7. Guttenplan, Samuel (eds.) (1998) : A Companion to the Philosophy of Mind, Oxford : Blackwell Publishers Published 1994.
8. Guttenplan, Samuel (1998) : "Turing, Alan,) in Samuel Guttenplan (ed.), A Companion to the Philosophy of Mind, PP. 594 – 597.
9. Histein, William (2001) : On Seale, Belmont, California : Wadsworth.
10. Korb, K. (1991) : "Searle's AI Program," Journal of Experiment and Theoretical Artificial intelligence, 3, PP. 283 – 296.

11. Minsky, Marvin (1968) : Semantic information Processing, Cambridge, Mass : MIT Press.
12. Newton, N. (1989) : “Machine Understanding and the Chinese Room,” Philosophical Psychology, 2, PP. 207 – 215.
13. Preston, John and Mark Bishop (eds.) (2002) : Views into the Chinese Room : New Essays on Seale and Artifical Intelligence, Oxford : Oxford university Press.
14. Putnam, Hilary (1998) : “Putnam, Hilary,” in Samuel Guttenplan (ed.), A Companion to the Philosophy of Mind, PP. 507 – 513.
15. Putnam, Hilary (1989) : Representation and Reality, Second edition, Cambridge, Mass : MIT Press.
16. Rey, George (1986) : “What’s Really going on in Seale’s (Chinese Room),” Philosophical Studies, 50, PP. 169 – 185.
17. Searle, John R. (1980) : “Minds, Brains, and Programs,” The Behavioral and Brain Science, 3, PP. 417 – 457.
18. Searle, John R. (1982) : “The Chinese Room Revisited,” The Behavioral and Brain Sciences, 5, PP. 345 – 348.
19. Searle, John R. (1982) : “The Myth of The Computer,” the New York Review of Books, April 29.
20. Searle, John R. (1983) : Intentionality : An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge : Cambridge University Press.
21. Searly, John R. (1984) : Minds, Brains and Science, Cambridge, Mass : Harward University Press, eleventh Prenting 1997.

- 22- Searle, John R. (1990) : “Is The Brain a Digital Computer ?”
Proceedings and Addresses of the American Philosophical
Association, 64, PP. 21 – 37.
- 23- Searle, John R. (1991) : “Is The Brain’s Mind a Computer
Program ?” Scientific American, 262 : 1, Joh., PP. 26 - 31.
- 24- Searle, John R. (1992) : The Rediscovery of The Mind,
Cambridge, Mass : The MIT Press. Seventh Printing 1998.
- 25- Searle, John R. (1994) : “Searle, John R.,” in Samuel Guttenplan
(ed.), A Companion to the Philosophy of Mind, PP. 544 – 550.
- 26- Searle, John R. (1997) : The Mystery of Consciousness, New
York : A New York Review Book.
- 27- Searle, John R. (1998) : Mind, Language and Society :
Philosophy in the Real World, New York : Basic Books.
- 28- Searle, John R. (1999) : “The Chinese Room,” in R. A. Wilson
and F. Keil (eds.), the MIT Press Encyclopedia of the Cognitive
Sciences, Cambridge : MIT Press.
- 29- Seale, John R. (2002): Consciousness and Language, Cambridge:
Cambridge University Press.
- 30- Searle, John R. (2002) : “Twenty – one Years to the Chinese
Room,” in John Preston and Mark Bishop (eds.), View into the
Chinese Room : New Essays on Searle and Artifical
intelligence, Oxford : Oxford University Press.

تابعاً : المنطق البراجماتي عند ديوى في ضوء الثوابت والمتغيرات

« إشكالية أمريكية – شرق أوسطية معاصرة »



د. زكريا منشاوى الجالى (*)

تمهيد

يتناول هذا البحث بالدراسة : " المنطق البراجماتي فى ضوء الثوابت والمتغيرات – إشكالية أمريكية شرق أوسطية معاصرة جون ديوى نموذجاً " وذلك نظراً لأنه أصبح من المسلمات أن المنطق البراجماتي قد عمل على تشكيل العقلية الأمريكية المعاصرة، ووسمها بطابع خاص، بما يسمح بوصف هذا الطابع بكونه عقيدة لدى الأمريكان بعامة، ولدى صنّاع القرار فى السياسة الأمريكية بخاصة.

كما أن تحريك الأمريكان للأحداث – وبخاصة فى منطقة الشرق الأوسط فى العقد الأخير من القرن العشرين والسنوات الأربع فى بداية القرن الواحد والعشرين – قد شكلت ظاهرة تستحق الدراسة، نظراً للنتائج التى ترتبت ومازالت تترتب على هذا المسلك الأمريكى، هذه الدراسة ينبغى أن تتمحور فى العديد من المجالات، العلمية والفلسفية والمنطقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية والجغرافية والتاريخية وغيرها من مجالات ولا أدرى إذا كانت هذه الأحداث لماذا لا تثير إشكالات بحثية لدينا؟ فماذا ننتظر؟!

وإذا كان لدينا باحثين ومؤسسات بحثية فى كافة المواقع جغرافياً وكافة المجالات علمياً، أفلا ينبغى أن تُبحث المسائل المتعلقة بإشكالية أمريكا – الشرق الأوسط المعاصرة لكى تتعدد الرؤى لدينا ولدى صنّاع القرار

(*) مدرس المنطق وفلسفة العلوم – قسم الفلسفة كلية الآداب – جامعة حلوان.

عندنا، بدلا من غيابها فتضيع هذه الرؤى وتضيع معها الأوطان وذلك بانحصار المعرفة فى الكتب دون أن تؤتى ثمارها. التى جاءت كل هذه المؤسسات البحثية من أجل هذه الثمار، وقد سبق وأن ندد نقاد عصر النهضة الأوربية بالمعرفة الكتبية والتى قصدوا بها أن المعارف تكون كتبية إذا انحصرت فى الكتب فقط وإذ لم تساهم فى تغيير الواقع.

ونظراً لأن السياسة الأمريكية دأبت على رفع شعارات دون تطبيقها، فالمشكلة أصبحت تخص المفاهيم والتصورات، وثنائية المعايير كما هو واضح فى الأحداث اليومية، والمواقف المتغيرة.

ومن ثم تكمن إشكالية هذا البحث فى الموقف البراجماتى من التصورات فى ضوء الثوابت والمتغيرات.

فهل ثمة علاقة بين الفكر المنطقى البراجماتى وغيره من نظريات منطقية ؟ وإن وجدت فما هى طبيعة هذه العلاقة ؟

وهل ينحاز هذا الفكر المنطقى إلى فكرة الثبات وبناء مفاهيم أو تصورات ثابتة ؟ أم أنه ينحاز إلى فكرة التغير ؟

وما النتائج المترتبة على ذلك ؟ وما المخرج لنا منطقياً وفكرياً ومنهجياً من هذا المأزق ؟ وكيف يتم ذلك ؟

وسوف نجيب عن هذه التساؤلات فى ما سنقدم من دراسة. والتى ستدور حول المحاور الآتية:

أولاً: الفكر القديم ما بين الثبات والتغير فى تفسير الطبيعة.

ثانياً: انتقال فكرتى الثبات والتغير من تفسير الطبيعة إلى المعرفة والمنطق.

ثالثاً: المنطق البراجماتى عند ديوى فى ضوء الثوابت والمتغيرات "المفاهيم والتصورات".

رابعاً: تعقيب.

وسوف نورد قائمة بالمصادر والمراجع التى اعتمدنا عليها فى نهاية البحث.

وتفصل ذلك كما يلى :-

أولاً : الفكر القديم ما بين الثوابت والمتغيرات فى تفسير الطبيعة.

1- فكرة الثبات قديمة كمحور لتفسير الطبيعة :-

لقد تعامل الفكر القديم مع فكرتى الثوابت والمتغيرات تعاملًا جاداً آثار العديد من الإشكالات ويُعد بارمنيدس (Parmenides 539 – 474 ق. م) زعيم المدرسة الإيلية Eléa⁽¹⁾ من أوائل الذين أثاروا مسألة الثبات والتغير، وذلك على مستوى الوجود الطبيعى المادى، وليس بالمعنى المطلق، وكانت نظرتة تعنى كمال هذا العالم وكرويته وسكونه وبقيائه على حاله أزلاً، ويُعد هذا أول معنى للثبات والثوابت، مما ترك أثراً بالغاً على السقراطيين إلى يومنا هذا.

ولقد أدرك هذا الفيلسوف إدراكاً قوياً بالوجود المنبث فى كل شىء، والذى لا يخرج عنه شىء، فأكد الوجود تأكيداً مطلقاً، وقال أنه ملء كل شىء وليس فى العالم المادى إلا الوجود فهو كل، واحد متصل، أزلى وكامل، ولكماله هو ساكن سكوناً تاماً فلا يجوز أن يتغير أو يصير إلى أفضل أو أسوأ، وكذلك هو الموضع الوحيد الذى يدركه العقل، ولا يدرك شيئاً خارجاً عنه ومغائراً له كالتغير والصيرورة والعدم والفراغ⁽²⁾ وبارمنيدس يؤكد على الثبات والوحدة ويذهب إلى أن وراء التغيرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت، ذلك لأن هناك وحدة ووجوداً ثابتاً، وعلى ذلك فإن الحركة والكثرة ليستا سوى عرضين ظاهريين،

(1) المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية بجنوب إيطاليا وقد سبقه أكسانوفان وولد فى جنوب إيطاليا حوالى عام 539 ق. م، وتقابل فى أثينا بسقراط الشاب وكان عمر بارمنيدس يقرب من الخامسة والستين عاماً وتأثر به سقراط واعتنق الفيثاغورية فى البداية لكنه عدل عنها إلى مذهبه الخاص الذى ضمنه قصيدة شعرية نقلها لنا سمليقوس وقد ضمت المدرسة الإيلية كل من أكسانوفان وبارمنيدس وزينوس وميليسوس. انظر:

I E. Brehier. History de la pililo. I am IP .58

قارن : د. محمد على أبوريان ، تاريخ الفكر الفلسفى، ج1، دار المعرفة الجامعية ط5، الإسكندرية، 1972، ص75.

(2) j . Burnet .Early Greek philosophy 2 nd. ed. lodon .1909 P. 172.

وليس هناك قانون للوجود الحقيقي غير الوحدة الشاملة والثبات الدائم.

وقد دعم هذا الاتجاه ودافع عنه تلميذه زينون الإيلي (zenon 490 – 420 ق. م) الذي يُعد ممثلاً لوجهة النظر النقدية للمذهب الإيلي، فضلاً عن اعتباره مؤسس فن الجدل، أى الاستدلال الذى يستند إلى مبادئ مستمدة من مسلمات الخصوم.

وقد أبدى زينون مثبِتاً أن القول بالكثرة والحركة يؤدي إلى مُحالات، أى تؤدي إلى نتائج تناقض دعاوى الخصوم، مستخدماً فى ذلك برهان الخلف فى حجه الجدلية لإثبات امتناع كل من الكثرة والحركة⁽¹⁾.

وبارميندس يؤكد على الثبات والوحدة ويذهب إلى أن وراء التغيرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت، وذلك لأن هناك وحدة ووجوداً ثابتاً، وعلى ذلك فإن الحركة والكثرة ليستا سوى عرضين ظاهريين، وليس هناك قانون للوجود الحقيقي غير الوحدة الشاملة والثبات الدائم.

وبمجيء مليسوس – تلميذ زينون ويصغره بحوالى اثنى عشر عاماً والذى انتقد الطبيعيين الأوائل لأنهم يقولون بالتغير اعتماداً على الحس، والحس كاذب لأنه يوقفنا على الكثرة المتغيرة فى الوجود، فى حين أن العقل يشهد بأن الوجود واحد وثابت، ولو كان التغير صحيحاً لأدى ذلك إلى انعدام الوجود فى كل مرات تغيره، وبذلك يخرج الوجود من اللاوجود، وهذا ما ينكرونه، ولذلك فالتغير ممتنع والكثرة ممتنعة والوجود واحد لامتناه ساكن ثابت⁽²⁾.

ويرى معظم الباحثين أن موقف الصراع بين فكرتين هما الوجود من جهة والحركة أو التغير من الجهة الأخرى، المتمثلة فى موقف العداء نحو

(1) يلاحظ أن زينون قام بنقد الفيثاغورية الذين يقولون بأن الموجودات مؤلفة من أعداد أى من وحدات منفصلة وبذلك يثبتون الكثرة إلى جوار الحركة. وهذه إشكالية بين فكرتى الاتصال (الإيليين) والانفصال (الفيثاغورين) ولزيد من التفصيل حول حجج زينون هذه عن الكثرة والحركة انظر: د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص 78، ص 79.

(2) نفس المرجع، ص 82.

الحركة أو التغيّر الذى وقفه بارمنيدس منذ بداية الأمر ثم دفعه من بعده إلى أقصاه تلميذه زينون الإيلى والذى طبع الفكر الفلسفى إلى اليوم بطابعه، ذلك لأن فكرة ما هو حقيقى أو واقعى هو عبارة عن ما لا يتغير، وهذه الفكرة هامة جدا ذلك لأن هناك جواهر أو ماهيات ثابتة لا تتغير مسألة من أهم مسائل الفلسفة الدائمة الأزلية Perennial Philosophy الكامنة وراء كل الفلسفات العظمى والمؤثرة حتى يومنا هذا ⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن دعاة الثبات، أو الذين فسروا الطبيعة على أساس فكرة الثبات كفكرة محورية أرادت أن توضح جوهرية الأشياء وثباتها، على الرغم أيضاً من التغيّر الظاهرى الماثل أمام الناس إلا أن النظرية انتقلت فى ما بعد من الوجود إلى المعرفة والمنطق.

2- فكرة التغيّر كمحور لتفسير الطبيعية :

التغيّر عكس الثبات ، والتغيّر لشيء ما هو إلا انتقاله من حالة كان عليها إلى حالة أخرى ، والتغيّر الدائم هو دوام هذا الانتقال من حالة إلى أخرى إلى ثالثة ورابعة وهكذا دون توقف.

والواقع أن هذا هو معنى التغيّر ، ذلك لأن التغيّر كمعنى موجود فى المعاجم الفلسفية يأتى معناه متقدماً نسبياً على المستوى الحضارى (كما مورس بالفعل) فنجد معنى المتغير Variable بأنه عبارة عن مصطلح رياضى أساساً ويُراد به الكم الذى يمكن أن يتخذ قيماً مختلفة.

أو هو حد غير معين قابل لأن تحل محله على التبادل حدود مُعينة مختلفة هي قيمته ⁽²⁾.

والقابلية للتغير variability هي قدرة الكائن أو النوع على الموافقة أو الملاءمة بحسب البيئة، وهو مصطلح فى أساسه بيولوجى، وكثيراً ما يستعمل

(1) د. محمد ثابت الغندى، المرجع السابق، ص 97.

(2) المعجم الفلسفى، الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للمطابع الأميرية القاهرة، 1983، ص 169 مادة : متغير.

فى دراسة سيكولوجية الطفل⁽¹⁾.

لكن المصطلح أساساً طبيعى استعمل فى تفسير الطبيعة على يد هيرقليطس⁽²⁾ (Heraclitus) (540 – 475 ق. م) والذي يرى أن الأشياء فى تغيرٍ مستمر، وأن القانون العام الذى ينظم الوجود هو التغير وعدم الثبات والتجدد المستمر، فكل شىء فى سيلان مستمر، ولا يوجد شىء باق على الإطلاق وفى ذلك يقول : " كل شىء ينساب ولا شىء يسكن، كل شىء يتغير ولا شىء يدوم على الثبات، أنت لا تستطيع النزول إلى النهر الواحد مرتين لأن مياهها جديدة تنساب فيه باستمرار، كما أن الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويتحول الجاف إلى رطب، والأشياء تجد راحتها فى التغير، كما أن الزمان طفل يلعب بالنرد والقوة الملكية قوة طفل⁽³⁾.

ومن خلال هذه النصوص لهيرقليطس والمتمثلة فى الشذرات المذكورة يتضح لنا أن التغير هو الأساس فى الطبيعة وهو الموجود، ذلك لأن التغير هو

(1) نفس المرجع ، ص 144 ، مادة : قابلية التغير.

(2) هيرقليطس فيلسوف ولد فى أفسوس بأسيا الصغرى حوالى العام 540 ق. م وهو من أسرة أرستقراطية، عُيِّن كبيراً للكهنة لكنه رفض المنصب وتوفى حوالى العام 475 ق. م قال عنه سقراط إن ما فهمه من كتاباته شىء عظيم وما لم يفهمه شىء عظيم بالمثل غير أن كتاباته تحتاج إلى غواص ماهر وشذراته المتبقية يمكن أن نجدها فى :

Freema. K : Ancilla to pre – Socratic philosophers

هيرقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة وتقديم وتعليق د. مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1980، ص 39 وما بعدها فيليب ويلرايت هيرقليطس فى العالم اليونانى، ترجمة د. على سامى النشار، د. محمد على أبو ريان، د. عبده الراجحي، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

(3) هيرقليطس، الشذرات، ترجمة فيليب ويلرايت ضمن كتابه هيرقليطس فى العالم اليونانى، الشذرات من 20 حتى 26 .

وقد أوردها د. محمد على أبو ريان على هامش كتابه : تاريخ الفكر الفلسفى ، ج1، ص 67، ص 68 .

وكذلك هيرقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة د. مجاهد عبد المنعم مجاهد، شذرات رقم 91 ، ص 94 ، ص 52 ، ص 65 ، ص 126 ص 98.

الحقيقة الوحيدة الباقية، وكل ما عداها يتغير، حتى أنك لا تستطيع أن تنزل
النهر الواحد فى نقطة واحدة مرتين لأن مياهها جديدة ستغمرك فى نفس النقطة
باستمرار، كما أن الأشياء الباردة تصبح حارة والحارة تتحول إلى باردة، وهكذا
الرطب والجاف لأن راحة الأشياء وطبيعتها فى التغير الدائم والمستمر.

كما أن التغير يؤدي إلى الصراع بين الأضداد، لأن كل شىء فى تحول
مستمر من حالة إلى ضدها، فالشىء الواحد فى ذاته يتضمن الأضداد جميعاً،
والصراع قانون العالم والتنازع أبو الأشياء فلا توجد أى صورة باقية، إذ أن
كل شىء فى تحول مستمر من حالة إلى ضدها، فالشىء الواحد يتضمن فى
ذاته الأضداد جميعاً، والصراع قانون العالم، وكل ما يتفرق ويتحطم يعود
ليلتئم من جديد، وهذا عند هيرقليطس هو سر المعرفة فيقول: " لن يتسنى لهم
أن يعرفوا معنى الحق لو كانت الأضداد غير موجودة " وعن حقيقة الأشياء
المتضادة يقول " القوس يسمى الحياة ولكن عمله هو الموت " (1).

النسبية والتناقض :

يرى هيرقليطس أن الاختلاف يُجلب الائتلاف، ومن الاختلاف يأتى
أجمل ائتلاف كما أنه " بالمرض تظهر الصحة وبالشتر يظهر الخير بجلبه
للسرور، وكذلك بالجوع يظهر الشبع، وبالتعب تظهر الراحة " (2).

(1) هيرقليطس ، جدل الحب والحرب، الترجمة العربية، ص 93 شذراتى 23، 48 .
(2) هيرقليطس، الشذرات، أرقام 98، 99 على هامش د. محمد على أبو ريان، المرجع
السابق، ص 71 .

على الرغم من أن موضوع بحثنا هو فكرة التغير عند هيرقليطس إلا أن فلسفته الطبيعية
والأخلاقية وحرصه على عدم تشيؤ الإنسان وفكرة اللوجوس وفكرة النفس الجافة وضرورة
الحب من أجل العدالة لهى أفكار هامة وجديرة بالدراسة انظر. هيرقليطس جدل الحب
والحرب، ترجمة د. مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1980 .

وتكمن مبادئ فلسفة هيرقليطس فى خمسة مبادئ هى :

1- الوحدة المطلقة للوجود .

2- التغير الدائم .

3- القانون العام الذى ينتظم بحسبه الوجود وظواهره

=

هذا على الرغم من أن الموجودات تبدو لنا فى الظاهر كما لو كانت ثابتة، ذلك لأنها تتلقى من جانب نفس المقدار الذى تفقده من الجانب الآخر، وذلك مثل الشمس فإنها تتجدد كل يوم لأن ما تفقده بالنهار تتلقاه فى الليل نتيجة للأبخرة المتصاعدة من البحار، والأشياء عند هيرقليطس من النار وإلى النار، لأنه إذا ما انتهت جميع الأشياء إلى النار الأصلية حتى لا يبقى فى العالم سوى النار، فعندئذ يكتمل دور من أدوار الوجود المتعاقبة، وتكرر هذه الأدوار إلى مالا نهاية بحسب قانون ذاتى ضرورى ينتظم الوجود بأسره.

وعلى الرغم من أن هيرقليطس قد فسر الوجود أو الطبيعة على أساس فكرة التغير، فإنه قد ترتب على ذلك نتائج خطيرة بالنسبة للوجود والمعرفة، فإنه أيضاً قال بأن هناك قانوناً عاماً باقياً، وأن كل القوانين البشرية يغذيها قانون إلهى واحد، ومن ذلك يبدو لنا هذا القانون بمثابة العامل الثابت الذى يعمل على ثبات المفاهيم على الأقل.

وبذلك يتضح لنا أن فكرتى الثبات والتغير كانتا موجودتين على المستوى الفيزيقي وذلك لتفسيره، لكن هل ظلت هاتان الفكرتان على المستوى الوجودى أم انتقلتا إلى المستوى المعرفى والمنطقى ؟.

هذا ما سنحاول دراسته فى الخطوتين التاليتين.

ثانياً : انتقال فكرة الثبات والتغير من الوجود إلى المعرفة والمنطق :

لقد انتقلت فكرة الثبات من الوجود إلى المعرفة، وكذلك فكرة التغير، بل انتقلتا إلى الأخلاق والمنطق وغيرهما، ولقد شكلت الفكرتان التاريخ الفكرى فى ما بعد، ومازال أثرهما باقياً إلى الآن، إذ أن كلاهما قد لعبت دوراً محورياً فى تشكيل النظريات المعرفية والمنطقية اللاحقة.

وجاءت الأفكار الثابتة للمفاهيم المعرفية على يد كل من سقراط

وأفلاطون وأرسطو وجالينوس، وذلك فى مواجهة السوفسطائية دعاء التغيّر والنسبية، سنبدأ بالسوفسطائية، ذلك لأن كل من الفكر السقراطى والأفلاطونى والأرسطى إنما جاء كرد على السوفسطائية وتفصيل ذلك كما يلى :

1- انتقال فكرة التغيّر من الوجود إلى المعرفة على يد السوفسطائية⁽¹⁾.

لقد انتقل الفكر الفلسفى من البحث فى الطبيعة إلى البحث فى الإنسان، وكان من رواد هذا الاتجاه السوفسطائية وهم اللذين مارسوا السفسطة Sophism وهذا اللفظ مشتق من اللفظ اليونانى "سفسما Sefhsema ومعناها فى البداية المهارة الفائقة ثم أصبح يدل من بعد ذلك على القول المموه أو القياس القائم على المغالطة، والسفسطة Sophistics بالإضافة إلى ذلك فإنها تُشير إلى مسلك عقلى مشترك بين سوفسطائى اليونان.

وعلى الرغم من أن السوفسطائية قد هيمنوا على الفكر اليونانى إلا أنهم كما يرى ولتر ستيس Stace Walter لم يكون أى منهم مدرسة للفلاسفة، ذلك لأن أى منهم لم يُشيد مذهباً للفكر، وليس لديهم شىء مشترك، سوى بعض الاتجاهات الفكرية المفككة، وكذلك لم توجد رابطة شخصية لصيغة ما تربط أحدهم بالآخرين، كما نفهم الوضع بالنسبة للأعضاء فى المدرسة الواحدة، ويضيف ستيس لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة، وعلى هذا النحو كانوا

(1) عن أهم الشخصيات السوفسطائية وآرائهم ونظرياتهم انظر : د. عبد المنعم الحفنى، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1 ، ج2، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1999، مادتي بروتاجوراس، ص 283، جورجاس، ص 937.
د. زكريا منشاوى الجالى، شروح الفارابى على كتب أرسطو المنطقية وأهميتها، رسالة ماجستير، آداب طنطا، 1997، ص 474.
وكذلك د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص 101، ص 104، ص 105، ص 106، وأهم الشخصيات السوفسطائية، بروتاجوراس 481 - 411 ق م، وجورجياس 483 - 375 ق م. بروديكوس وكاليكليس، وكريتاس .
وفى هذا يرى الباحث أن :

جورجياس وكاليكليس وكريتاس هؤلاء السوفسطائية غيروا الحقائق وأضلوا الناس
وبعملهم هذا طمسوا معالم الحق دوماً وغدت عقول البشرية العادية فى التباس

متناثرين فى جميع أنحاء اليونان، وكان دافعهم هو المنافسات المهنية، ولقد كانوا أساتذة ومربين محترفين، ويرجع ظهورهم إلى الطلب المتزايد على التعليم الشعبى الذى كان مطلباً أصيلاً من أجل الاستنارة والمعرفة فى جانب منه، لكنه كان فى الأغلب رغبة فى تعليم مثل هذه المعرفة المُغرضة التى تؤدى إلى النجاح الدنيوى والسياسى بصفة خاصة، وحمل انتصار الديمقراطية معه فكرة أن السياسة متاحة الآن للجماهير التى كانت محجوبة عنهم قبل ذلك ⁽¹⁾.

ولكن كلام ولترستيس هذا مردود عليه إذ أن السوفسطائية مدرسة واتجاه ومذهب فلسفى ذلك لأنهم أثاروا أفكار متسلسلة، كما أن ردود سقراط وأفلاطون وأرسطو عليهم لم تكن لتكون لولا استحقاقهم هذه الردود ، فضلاً عن الاتفاق العام فى ما بينهم.

وإذا كان ستيس يؤكد على أن السوفسطائية لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الفنى لأنهم لم يتخصصوا فى مشكلات الفلسفة، وكانت نزعاتهم عملية تماماً، وهم يُعلمون أى موضوع مهما يكن عندما تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه، فأخذ بروتاجوراس فى تعليم مبادئ النجاح للفرد كسياسى أو كمواطن. وجيورجياس فى تعليم البلاغة والسياسة، وبرديقوس فى تعليم النحو والاشتقاق اللغوى، وهيبياس التاريخ والرياضة والفيزياء ويذهب مدلاً على رأيه أنه من الملاحظ أن هذا الاتجاه العملى لديهم جعلنا لا نسمع عن أى محاولة لديهم لحل مشكلة أصل الطبيعة أو طابع الحقيقة المطلق ⁽²⁾.

وهذا الكلام مردود عليه أيضاً ذلك لأن "ستيس" هنا يمارس السفسطة مثلهم، لأنه من المعروف أن السوفسطائية وسقراط قد اتجهوا بالبحث من الطبيعة إلى الإنسان، ومن الجانب الطبيعى للكون إلى الجانب الإنسانى والمعرفى والأخلاقى نظراً لأسباب معينة ومعطيات حضارية.

(1) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، 1987، ص 78، ص 79.

(2) المرجع السابق ، ص 99.

ومن ثم فهذا الكلام لولتر ستيس مما لا ينازع فيه لأنه من البديهيات بالنسبة لدراسة تاريخ الفكر الفلسفى والمعرفى.

الهدف الأسمى للسوفسطائية :

يكن الهدف الرئيسى عندهم فى سيطرة الفرد على الحياة وتوجيهه إلى امتلاك زمامها لتحقيق منفعتة الشخصية فالغاية عندهم عملية نفعية بحثة⁽¹⁾، ومن ثم انصب التعليم على ما يؤدى إلى النجاح السياسى فجاءت أهمية الفصاحة، وإذا تعذرت يؤتى بالحديث الجاهز، ومن ثم انصب الاهتمام إلى القدرة على الجدل لمواجهة أى قضية تُثار، إن لم يكن بالاستدلال القوى فبالإفحام السريع جاءت الخطابة (وهم مؤسسيها) بهدف اتباع ما يرغبون فى الاعتقاد فيه، ومن ثم فإنهم (وكما يقول ستيس) مثل المحامين لا يعبئون بحقيقة المسألة المعروضة⁽²⁾.

هذا عن الوسائل التى تحقق غايتهم بالإضافة إلى تعليم الشباب وإلقاء المحاضرات العامة بطريقة مبسطة.

وبذلك تمكن السوفسطائية وتلاميذهم من فعل الآتى :

القدرة على تقديم الحجج حول أى موضوع من الموضوعات، أو البرهنة على أى قضية من القضايا.

شحذ الاستعداد للقدرة على تصوير الأسوأ ليبدو الأفضل، والأسود على أنه الأبيض وهكذا.

ليس العلم بموضوع الحديث ضرورياً لكى ندلى بإجابات مُرضية على أى سؤال (جورجياس)، إنما التلاعب بالألفاظ كفيل بحل هذه المشكلة .

تحيير الخصم والبلبله عليه والتشويش، وإذا تعذر هذا يُلجأ إلى التعمية بالتشبيهات الغريبة أو المنحرفة والتلاعب بالتراكيب النحوية الشاذة

(1) د. محمد على أبوريان، المرجع السابق، ص 100.

(2) ولتر ستيس، نفس المرجع السابق، ص 80.

وبالأمثال والجمال القائمة على التناقض الظاهري.

الاتصاف بالمهارة والبراعة بدلا من الصدق.

إذا كانت سيطرة الفرد على الحياة بهدف امتلاكها هدفاً نهائياً لدى السوفسطائي فإن اللذة أيضاً تُعد غاية لأفعال الإنسان، اعتقاداً منه بأن طبيعة البشر لا تعدوا إلا أن تكون شهوة وهوى، فقالوا : "لن تكون سعيداً متى خضعت لقانون فمن حَقَّك أن تستخدم ذكاءك في إشباع شهواتك وتحقيق سعادتك، وإن اقتضاك الحرص على مصلحتك أن تتخفى وتنتظاهر بالتقوى والاستقامة⁽¹⁾.

وهنا يُعد السوفسطائي قناص، ولص يغافل الآخرين من أجل تحقيق مأربه، كما أنه أفاق ومخادع وحيواني لأنه يُغلب الجانب الحيواني على الجانب الإنساني لديه.

الإطاحة بالمعايير والثوابت :

يصور ثراسيماخوس Thrasymachos رأى السوفسطائية بشأن المعيار الثابت للعدالة، والمعيار أو الميزان Criterion والذي هو عبارة عن ما تقدر به الأشياء والأفكار والحكم عليها، أو تقوم به الأعمال فهو إشارة أو علامة تسمح بمعرفة الأشياء وقد تكون هذه الإشارة باطنة يكشف عنها بالملاحظة أو التجربة أو بالنظر والتأمل⁽²⁾ وبحسب السوفسطائية فإن العدالة لا تعدوا أن تكون مصلحة الأقوى⁽³⁾ ويرى الدكتور توفيق الطويل أن معنى هذا أن العدالة تدور مع القوة وجوداً وعدماً، فيكون التصرف الواحد عدلاً متى حقق مصلحة للأقوى، وظلماً متى لم يحقق مصلحة لضعيف⁽⁴⁾، وعلى ذلك نجد أن

(1) د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، ط4، القاهرة، 1979، ص 51.

(2) المعجم الفلسفي، الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، ص 198 مادة ميزان.

(3) Plato, The dialogues of Plato, English translation Repuplic. B. I.

(4) د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص 52.

السوفسطائية قد أطاحوا بكل الثوابت والمفاهيم والتصورات الثابتة لكى يثبتوا نظريتهم فى التغير والنسبية.

على فرض نقد هيرقليطس للسوفسطائية :

لكن إذا ما حوكت السوفسطائية من قبل هيرقليطس على الرغم أن ذلك لم يتم تاريخاً وهم أخذوا عنه فكرة التغير، وتركوا باقى الأفكار، أخذوا ما يدعم مذهبهم وتركوا ما يعارضهم، فبعدوا عن الاعتدال الذى اعتبره هيرقليطس أكبر الفضائل وفى ذلك يقول :

"الاعتدال هو أكبر الفضائل والحكمة هى تنطق بالحق وتسلك بمقتضى الطبيعة وتتبع الاعتدال ⁽¹⁾ " والاعتدال كما هو معروف عند هيرقليطس وغيره من مفكرى اليونان هو مراعاة حدود الأشياء وعدم تجاوز طبيعتها.

وبشأن حب السوفسطائية للشهوة واللذة نجد بالرجوع إلى هيرقليطس فيقول: "خير للناس ألا يحصلوا على كل ما يرغبونه ⁽²⁾ " وذلك لأن الرغبة تستهلك صاحبها، إنها أشبه بالخط اللامتناه كلما مر عليه إنسان بعدت عنه نقطة النهاية.

أما ما يخص المتع الرخيصة التى لا ترقى إلى متعة العقل فيقول : " لا تعربدوا فى الأوحال فإن الخنازير تستمتع بالأوحال أكثر مما تستمتع بالماء النقى ⁽³⁾ " ويرى أن الخنازير تغتسل فى الأوحال وتغتسل الطيور فى التراب أو الهشيم ⁽⁴⁾، كما يرد على دعاة السعادة القائمة على الشهوة فيقول " لو كانت السعادة قائمة فى المباحج الجسدية لكان يمكننا أن نعد الثيران سعيدة عندما تجد علفاً تقتات به ⁽⁵⁾ .

(1) هيرقليطس، جدل الحب والحرب، الترجمة العربية، ص 47، شذرة 112.

(2) نفس المصدر، ص 46، شذرة 110.

(3) نفس المصدر، ص 54، شذرة 13.

(4) نفس المصدر، ص 54، شذرة 37.

(5) نفس المصدر، ص 56، شذرة 4.

ويتعجب هيرقليطس من أصحاب النفوس الشريرة الذين يريدون التطهر من الدنس بالمزيد من الانغماس فيه، ويشبههم بالنيام الذين يسجدون للآلهة من صنعهم وفى ذلك يقول: "إنهم يطهرون أنفسهم بأن ينغمسوا فى الطين لكى يغتسلوا من الطين، ولكن سيُعد الإنسان مجنوناً إذا تصوره رفاقه وهو يتصرف على هذا النحو، زيادة على ذلك، أنهم يتحدثون لتمثيلهم التى يعبدونها، كما لو كان إنسان عليه أن يتحدث إلى مُنازله خلال جهله بطبيعة الآلهة والأبطال"⁽¹⁾.

وفى النهاية يحذر هيرقليطس أولئك الذين يزيفون شهادة الحواس طبقاً لمصالحهم وهم المتشكّكين "الذين تحولوا إلى أشياء" ومن ثم اكتسبوا ذواتا مُزيفة بحيث لا تصلح العيون والأذان لتوصيل المعارف الحقيقية، وفى ذلك يقول مترجم هيرقليطس: "أما من ليست لهم نفوس بربرية بل كانت لهم نفوس كلية ارتفعت من ذواتها والعوالم الخاصة إلى ذوات الآخرين، والعوالم الكلية فهى محصنة بالعقل. ومن ثم لا خوف عليها من شهادة الحواس"⁽²⁾ وفى هذا يقول هيرقليطس: "العيون والأذان شهود سيئة للناس إذا ما كانت لهم نفوس بربرية"⁽³⁾.

ويشأن ما قاله بروتاجوراس فى ما بعد من غير الضروري معرفة الإنسان عندما يتحدث عنه أو ما يسأل عليه كما تقدم ، فإن هيرقليطس يقول : "من الأفضل إخفاء الجهل وبالرغم من صعوبة القيام بهذا فى حالة الاسترخاء وساعة احتساء النبيذ"⁽⁴⁾.

كما يُحى باللائمة على المتظاهرين بالحكمة فيقرر: "أن الإنسان المتظاهر بالحكمة لا يعرف، أو لا يحتفظ إلا بما يبدو ويظهر، زيادة على ذلك فإن العقاب يحق بناسجى الأكاذيب والشهادة الزور"⁽⁵⁾.

وعلى هذا نستطيع أن نقرر أنه لو فرض أن الترتيب التاريخى انعكس،

(1) نفس المصدر، ص 60 ، شذرة 5.

(2) د. مجاهد عبد المنعم مجاهد ، نفس المصدر، ص 61.

(3) هيرقليطس، المصدر السابق ، ص 61. شذرة 107.

(4) نفس المصدر، ص 62 شذرة 95.

(5) نفس المصدر، ص 63 شذرة 28.

وجاء هيرقليطس بعد السوفسطائية لأطاح بكل أفكارهم ونظرياتهم ما عدا نظرية التغير التى قال بها لتفسير الطبيعية ، ونقلوها هم للبحث فى المعرفة الإنسانية .

وكأنهم قد قاموا بعكس هذه الأفكار التى قال بها هيرقليطس، وكأن حكمة هيرقليطس قد أطاحت بأفكارهم .

لكن لماذا قال هيرقليطس بالأضداد ؟.

وفى ذلك يقول : "لم يتسنى لهم أن يعرفوا معنى الحق لو كانت الأضداد غير موجودة ⁽¹⁾ أى أن اللاحقيقة والحقيقة موجودتان" وهذا تأكيد على وجود الحق من قبل هيرقليطس وهو الموضوعية، لا كما ذهب المدرسة السوفسطائية كما تقدم .

2- انتقال فكرة الثبات من الوجود إلى المعرفة والمنطق :

بعدما تبين لنا كيف انتقلت فكرة التغير من تفسير الوجود إلى تفسير المعرفة، الآن نحاول أن نبحت الاستعانة بفكرة الثبات فى تفسير المعرفة والمنطق. وجاء ذلك من خلال مواقف كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو وجالينيوس وتفصيل ذلك كما يلي :

موقف سقراط

لقد أفزع سقراط Socrate (حوالى 470 – 398 ق م) ⁽²⁾ ما ذهب إليه

(1) نفس المصدر، ص 63 شذرة 23.

(2) بشأن ذلك يرى د. عبد المنعم الحفنى فى الموسوعة أنه عاش حوالى (470 – 389) فى حين يحدد د. توفيق الطويل وفاته بعام 399 ق م انظر د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص 46. ويعد أكثر فلاسفة اليونان تأثيراً فى الفكر اليونانى، وبه ينقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى ما قبل سقراط وما بعده ، واعتبره **شيشرون** علامة فاصلة فى الفلسفة وقال عنه أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أى أنزل الفلسفة من البحث فى الأفلاك والعناصر إلى البحث فى النفس وما يؤدى إلى خيرها د. عبد المنعم الحفنى ، الموسوعة الفلسفية.

ج 1، ص 736، ص 737. مادة سقراط.

السوفسطائية فى نظريتهم للمعرفة التى تترد إلى ديمقريطس + 361 ق. م فى إرجاع المعرفة إلى الإحساس، ومذهب هيرقليطس فى التغير المتصل وانتهوا من هذا إلى اعتبار الفرد مقياس الأشياء جمعياً كما قال أحد أعلامهم (بروتاجوراس + 410 ق. م) فأصبحت الحقائق وليدة الإحساسات والانطباعات الذاتية، وبطل القول بوجود حقيقة موضوعية مستقلة عن الفرد وظروفه، وتعددت الحقائق تبعاً لتعدد مدركيها والحالات التى تطرأ عليهم (النسبية للحقائق) ومتى امتنع وجود حق فى ذاته أو باطل فى ذاته أمكن أن يصدق النقيضان ويمتنع الخطأ⁽¹⁾ وقد مد السوفسطائيون نطاق نظريتهم الإبستمولوجية حتى شملت الأخلاق والسياسة، والمنطق كذلك، إذا أصبح الفرد مقياس الخير والشر، كما كان عندهم مقياس الصواب والخطأ، وإذا كانت الحقائق فى مجال المعرفة نسبية متغيرة وليست مطلقة ثابتة كانت القيم والمبادئ فى مجال الأخلاق نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال، وإذا أدت بنا هذه الحالة إلى نوع من الفوضى، اقتضت الحكمة أن نؤثر فى مجال العمل ما يبدولنا نافعاً، وقد برر السوفسطائية الظلم الذى كان آفة العصر، وتحولت الفضائل إلى رذائل كما تحول الحق إلى الباطل والباطل إلى الحق.

وقد عمل سقراط على هدم نظريتهم فى المعرفة منطلقاً من فكرة الثبات، ففصل بين موضوع العقل وموضوع الحس، وحرص على تحليل الألفاظ لتحديد معانيها وإيضاح دلالاتها، ففوت على السوفسطائية الاعتماد على اشتراك الألفاظ وغموض معانيها، وصرح بأن ما يبدو للحواس من الأشياء هو أعراضها المحسوسة، ولكن وراء هذه الأعراض تقوم حقيقتها أو ماهيتها، وهى لا تُدرك إلا عن طريق العقل الذى يستعين فى إدراك الماهيات باستقراء الجزئيات⁽²⁾.

ولا شك أننا أمام أول اتجاه يحاول وضع وتصوير الحقائق الثابتة فى

(1) د. توفيق الطويل، فلسفة الخلاق، نشأتها وتطورها، ص 48.

(2) د. توفيق الطويل، نفس المرجع السابق، ص 49، ص 50.

المجال المعرفى الإنسانى، إذا وضعنا فى الاعتبار أن محاولة بارمنيدس كانت فى المجال الطبيعى (الوجودى) ومن ثم يُعد سقراط لا أرسطو هو واضع مبحث التصورات القائم على التعريف والتحديد، وانتهى بسقراط إلى وضع الحقائق الثابتة المطلقة فى مجال المعرفة، وكان بذلك منشئ فلسفة المعانى أو الماهيات التى تمثلت بعده عند أفلاطون وأرسطو وجالينيوس.

تطبيقات سقراط لنظريته فى المعانى الثابتة :-

طبق سقراط نظريته الإستمولوجية فى مجالات متعددة، مثل التصورات تحديداً وتعريفاً "المنطق فى ما بعد".

وفى مجال الأخلاق هدم النظرية السوفسطائية بتحليل المفهومات الخلقية لكى يتوصل إلى فهم دقيق للمعانى الأخلاقية العامة التى تصدق فى كل زمان ومكان، وبذلك توصل إلى القيم المطلقة فى مجال الأخلاق⁽¹⁾ ومن ثم عمل سقراط على إيجاد فكرة المقياس أو الميزان Standard or criterion الثابت لتقاس به صواب الأفكار أو خطئها أو خيرية الأفعال وشريتها، ولاشك أن هذا الموقف جاء كرد على الأحكام الجزئية المتغيرة النسبية. كما اتضح بالدراسة والميزان Criterion هو ما تقدر به الأشياء والأفكار والحكم عليها وقد تكون هذه الشارة باطنة يكشف عنها بالملاحظة والتجربة أو بالنظر والتأمل كما أن علم الموازين criteriology هو قسم من المنطق يبحث فى موازين الأحكام، ويسمى الغزالى المنطق كله: علم

(1) جاء ذلك فى المحاورات التى كتبها أفلاطون فى البداية وهى معيرة عن أراء سقراط مثل محاوره خارميدس charmides التى عرف فيها العفة والاعتدال omperance or modaration، ومحاوره ليسيس Lysis التى عرف فيها الصداقة ومحاوره "لاخس" عرف فيها الشجاعة وإذا كانت السوفسطائية قالوا باللذة فإنه قال بالسعادة. لمزيد من التفصيل د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص50.

الميزان،⁽¹⁾ ويعد سقراط أول من أقام فكرة الميزان للحكم على الأشياء والمفاهيم فى المجال المعرفى .

كما أن سقراط قد طبق كل أفكاره فى حياته العملية على الرغم من أنها لم تجلب له المنافع وعرضته للأخطار⁽²⁾ كما أن سقراط طالب بالحدود الجامعة المانعة.

2- موقف أفلاطون بشأن فكرة الثبات :

لقد تطور المذهب السقراطى على يد أفلاطون Plato حوالى (427 – 347 ق.م)⁽³⁾. إذ سائر أستاذه فى موقفه تجاه السوفسطائية إبستمولوجياً وأخلاقياً وتصورياً (أى منطقياً فى ما بعد)، لأنهم عندما أرجعوا المعرفة إلى الحس، قالوا بنسبية المعرفة وأطاحوا بالحقائق الثابتة فى مجال المعرفة وبالقيم المطلقة فى مجال الأخلاق، وترتب على هذا القضاء على القيم بأنواعها وهى الحق والخير والجمال.

ومن ثم بحث أفلاطون المعرفة من كل جوانبها، وانتهى إلى القول بأن وراء إدراك عوارض الأشياء والمعرفة الظنية بالمحسوسات تقوم الماهيات

(1) المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية. تصدير د. إبراهيم مذكور، ص 198 مادتي : ميزان وعلم الموازين.

(2) انظر دفاع سقراط فى محاوره الدفاع لأفلاطون، ترجمة د. زكى نجيب محمود، القاهرة، 19 ولزبد من التفصيل انظر د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق من ص 110 إلى ص 121، ويشاع فى الكتابات أن منهج سقراط يسمى بالتهكم والتوليد، لكن أخرى به أن يسمى منهج النقد مع المجيء بالبديل – أى النقد والتعديل – الباحث.

(3) اسمه الحقيقى أريستوقلس أما أفلاطون فهو كنيته ومعناها ذو الجبهة العريضة ويعد أحكم وأفصح وأعلم أهل زمانه من بيت أرستقراطى، وكاد أن يتخصص فى الكتابة للمسرح لولا ثقافته بسقراط فلزمه طوال حياته، صاحب المذهب الفلسفى الضخم، وترك لنا العديد من المحاورات، وتأثر به العديد من الفلاسفة حتى أصبح مذهبهم الأفلاطونية Platonisme انظر د. عبد المنعم الحفنى، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص 157 وما بعدها مادتي أفلاطون والأفلاطونية.

المتحققة فى الأشياء، والماهيات المفارقة للمادة وهى الصور الرياضية والماهيات الأكثر مفارقة وهى المثل Ideas⁽¹⁾ وهى عنده مبادئ المعرفة ومعايير الأحكام، وهنا نجده يتجاوز سقراط من حيث انتهاء سقراط إلى الماهيات المتحققة فى المحسوسات إلى المثل.

ومن ثم استطاع أفلاطون أن يقضى على نسبية الحقائق فى مجال المعرفة والقيم فى مجالات الحق والخير والجمال ، كما جعل قيمة الأشياء والأفكار ليس فى نتائجها وآثارها وإنما فى ذاتها أى أبطل ما يسمى بالنافع Useful وهو ما لا يستمد قيمته من ذاته بل من كونه وسيلة لغيره، واتخذ النفعيون أساساً لمذهب المنفعة وللتفرقة بين الحق والباطل والخير والشر⁽²⁾.

وكان هذا مبدأ سوفسطائى عمل أفلاطون على إبطاله .

كما عمل أفلاطون على إيجاد التعريف الجامع المانع بلغة المنطقة – وقد كان حُلماً سقراطياً⁽³⁾.

ذلك أن أفلاطون قد أطلق مصطلح "الجنس" وهو أحد الكليات الخمس عند أرسطو فى ما بعد، إذ ميز أفلاطون ما بين النوع الجزئى والاسم الكلى الذى يطلق عليه وغير محدود ولا موجود فى زمان ولا مكان لأنه معنى أزلى⁽⁴⁾.

كما بحث فى معنى الفصل فأورد فى محاوره ثياتيتوس على لسان سقراط أهمية إدراك الصفات الجوهرية المميزة لشيء ما عما سواه. والتى

(1) وبشأن نظرية المثل عند أفلاطون ، فقد استعار أفلاطون الفكرة من الفيثاغورية إذ أنهم نظروا للأعداد على أن لها شكل أو هيئة Eidos وتدل عندهم على معنى تضيفى منطقى أى ما يضم مجموعة ما من الأعداد أو الأشياء ثم جعلها أفلاطون مثلاً للأشياء. الباحث – قارن د. أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 138.

(2) المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، ص 199. مادة نافع.

(3) د. عبد المنعم الحفنى، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج 1، ص.

(4) برتراندرسل، حكمة الغرب، ج 2 ، ترجمة د. فؤاد زكريا، مطبعة الرسالة، الكويت، 1983، ص 112.

تفصلها عن باقى الأنواع الجزئية الأخرى، والتى يعد إدراكها بمثابة العلم الحقيقى للأشياء⁽¹⁾.

ولا شك أن التعريف بالحد قد قام على الجنس والنوع عند أرسطو.

ومن ثم نستطيع أن نقرر أن أفلاطون أعاد للحقيقة موضوعيتها بعدما جعلها السوفسطائية ذاتية ويعد أفلاطون ذو نزعه منطقية رياضية فقد استخدم المنطق بكل دقة فى ميدان المعرفة، وذلك فى أسلوبه الجدلى المنهجى الذى استخدمه للبرهنة على وجود عالم المثل واستعار الاستدلال الرياضى من الفيثاغورين وطبق منهجه الفرضى وتمسك بدراسة الرياضيات مدركاً أهميتها ولهذا كتب على باب أكاديميته "من لم يكن رياضياً لا يدخل علينا".

القسمه المنطقية عند أفلاطون :-

القسمه المنطقية عند أفلاطون تتعلق بالكلى من ناحية الماصدق وبيان الأفراد الداخلة فى نطاق هذا الكلى، وقد جاء بها أفلاطون لبيان تصنيف الكليات التى أسماها المثل مستخدماً منهج الجدال النازل وبذلك فهى تحليل لما صدق الاسم الكلى لبيان الأنواع المندرجة⁽²⁾ تحته، وبذلك فهى تتصل بالتعريف ذلك الذى يعنى بتحليل ماهية الاسم الكلى.

والمراد فى القسمه ليس ذكر الأفراد التى تخص اسم كلى من الأسماء واحداً واحداً، لكن ذكر الأنواع التى يطلق عليها جنس من الأجناس بالتفصيل. وعلى ذلك فالقسمه المنطقية عملية تنازلية نبدأ فيها عادة بجنس من الأجناس ونقسمه إلى أنواعه التى تندرج تحته، ثم نقسم هذه الأنواع إلى أنواع أخرى داخلة تحتها، وهكذا حتى نصل إلى الأنواع الدنيا التى لا يندرج تحتها سوى الأفراد⁽³⁾.

(1) Plato, The Dialogues of Plato, English translation. by Jowett, Tleatetus. 209.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 96.

(3) د. عوض الله حجازى المرشد السليم فى المنطق الحديث والقديم، ص 41، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1962، ص 90 وما بعدها.

وللقسمة المنطقية مجموعة من الشروط لابد وأن توجد فيها وهى كما يلى:
لابد من وجود أساس التقسيم.

ضرورة تساوى ناتج القسمة مع المقسوم.

ضرورة عدم التداخل بين أفراد المقسوم.

ضرورة التواصل.

والقسمة لابد أن تعتمد على الملاحظة والتجربة واستقراء الحقائق، وهى ذات صلة بمبحث التعريف، لكن أرسطو وصفها بأنها قياس ضعيف، لكنها مؤشراً هاماً للتأبوت عند أفلاطون.

3- موقف أرسطو من فكرة الثبات :-

لقد أفرغ أرسطو (Aristotle 384 – 322 ق.م) المغالطات المنطقية والعقلية التى أذاعها السوفسطائيون بين الناس ، ولذلك كتب كتابه تفنيد الأغاليط السوفسطائية⁽¹⁾.

De sophistics Elenchis للرد عليهم، بل يقال إنه كتب منطق كله لى يصح تفكيرهم وقد قسم أرسطو المغالطات إلى مغالطات لغوية ومغالطات غير لغوية والأغاليط اللغوية مصدرها اللغة وأنواعها كما يلى :

1- الغموض 2- الاشتباه

3- الترتيب المبهم للكلمات 4- القسمة المبهمة للكلمات

5- النبيرة الخاطئة 6- صورة التعبير

والأغاليط الغير لغوية كما يلى :

1- أغاليط بالعرض

(1) Aristotle, The works of Aristotle , vol 1 English translation, under super.
- Vision of sir. W.D. Ross. De Sophistics Elenchis, by W.A. Pickared 2nd.
Ed, London, 1950.

2- أغاليط استخدام الكلمات بإجمال وتفصيل

3- تجاهل المطلوب 4- المصادرة على المطلوب

5- فساد اللزوم 6- العلة الكاذبة

7- ضم عدة مسائل فى مسألة واحدة (1).

كما أقر أرسطو باستحالة الدراسة المستفيضة للأغاليط وقد حدد أرسطو غاية السفسطة فى ما يلى :

1- تخجيل الخصم 2- ترزيل أقواله

3- الاستهزاء به 4- قطع كلامه والإغراب عليه فى اللغة

5- تجاهل المطلوب :

وهذه أمثلة لما أورده أرسطو قائلاً "والسفسطة قياس ظاهرى لا حقيقى" لكن نظراً لأن مبحثنا فى التصورات الثابتة فسوف نقتصر عليها عند أرسطو :

التعريف أو التحديد :

التعريف Defination باب رئيسى من أبواب المنطق، ويهدف إلى بيان معانى الألفاظ وتحديددها، ومن ثم يُعد بمثابة طريقة يوضح بها الفكر معنى شىء مبهم أو غير معروف، ويتم ذلك بوسائل عديدة يؤدى كل منها نتيجة معينة خاصة بالتعريف ويعد أفضلها ما كان جامعاً مانعاً، كما نادى به سقراط وابتكره أرسطو كما سنعرض له فى ما يلى :

دور أرسطو فى إثراء وتفعيل فكرة الثبات :

لعب أرسطو دوراً خطيراً فى إثراء وتفعيل فكرة الثبات وذلك كما يلى :

(1) Ibid. 166^b – 168^a.

نظرية المقولات الأرسطية :

لتدعيم فكرة الثبات على المستوى الوجودى والمستوى المعرفى والمنطقى جاء أرسطو بنظريته فى المقولات Categories بهدف تحديد الأجناس العليا للوجود ، أى المجىء بعنوانات ثابتة لكل ما هو موجود، أى لكل ما فى الطبيعة، ومن ثم جاء بالجوهر Substance والأعراض التسعة وفى ذلك يقول "إن أى حد مفرد إما أن يُشير إلى جوهر أو كم، أو كيف، أو علاقة لشيء أو بمكان، أو بزمان، أو بوضع أو بحال أو أن يفعل شيء أو الانفعال بشيء (1).

ومثلت هذه المقولات الأجناس العليا العشر للوجود، وهى طبيعية ومنطقية وهى تُعد بمثابة تصوير دقيق معرفى ومنطقى لما هو فى الواقع، وهذا عبارة عن ثبات الأفكار تجاه الطبيعة الثابتة أيضاً.

هذا على الرغم من الانتقادات الحادة التى تعرضت لها المقولات الأرسطية (2).

ولبيان وجه الإفادة من نظرية المقولات ، جاء أرسطو بالمحمولات Predcables or Pridicates الخمس أو الكليات الخمس فى ما بعد، والتى تُعد العناصر المكونة للتعريف، وذلك لأن أرسطو أراد أن يقسم أنواع المحمولات التى تُستعمل فى القضايا الحملية والتى يقول بشأنها : "أننا إذا حكمنا بأى شيء على شيء آخر، والمحكوم به يسمى بالمحمول، فإن المحمول لا يخلو أن يكون واحداً من الآتى".

حداً أى تعريف كامل مثل : حيوان ناطق فى تعريف الإنسان. أو جنس "أى صفة هى جزء من حقيقة المحكوم به عليه وتوجد فيه وفى غيره " مثل : "حيوان فى تعريف الإنسان السابق".

(1) Aristotle, categoria, in the works of Aristotle vol. I under the super vision of sir W.D .Ross English translation by w.d. Ross ch. 4. 1^B.

(2) عن الانتقادات الموجهة لمبحث التصورات الأرسطية قديماً ووسيطاً وحديثاً انظر : د. زكريا الجالى، الاتجاهات النقدية للمنطق الأرسطى وأهميته، رسالة دكتوراه، بكلية الآداب، جامعة أسيوط 12 - 2 م.

فصل بمعنى أن يكون صفة وتكون جزءاً من حقيقة "مثل كلمة ناطق فى التعريف السابق".

خاصة بمعنى أن تكون غير داخله فى حقيقة الشئ المحكوم عليه، ولكنها تميزه أيضاً مثل "ضاحك" فى تعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك.

العرض العام وهو الصفة الغير جوهرية التى توجد فيه ، وفى غيره مثل "ماش على قدمين" ⁽¹⁾.

ومن خلال هذه الألفاظ الكلية المحمولة أمكن لأرسطو تصنيف الكائنات الطبيعية إلى أنواع، وهذه الأنواع تندرج تحت أجناس أعم وهكذا ..

ويكون العلم بنوع من الأنواع، إنما يكون بتعريفه، وتعريفه يكون بذكر جوهره، والجوهر يتألف من الجنس الذى تحته ذلك النوع مُضافاً إليه الفصل الذى يفصله عن بقية الأنواع التى تقع تحت جنس واحد.

لكن كيف يكون التحديد أو التعريف ؟

يرى أرسطو أن ذلك يكون كما يلى :-

يجب على من يحد أن يجعل الشئ فى جنسه ثم يضيف إليه الفصول ولتفادى الغموض يرى ضرورة استعمال العبارة التى هى غاية فى البيان لأن الحد يكون لتعريف الشئ.

ينبغى أن لا يتجاوز بالقول إلى مالا يجب ، لأن كل ما يُزاد على الحد فهو فضل ⁽²⁾.

التعريف عند أرسطو :-

(1) يلاحظ أن فررفوريوس الصورى (+ 303 م) قد نظر إلى محمولات أرسطو باعتبارها أنواعاً للفظ الكلى، واعتبرها أسماء كلية من حيث النسبة بين كل واحد منها والآخر، وبذلك أسقط الحد مستبدلاً به النوع لأن النوع يمكن اعتباره اسماً كلياً – الباحث –.

(2) Aristotle, topica, Book VI (6). Ch 1, 134^a.30 in the works of Aristotle. Vol. I.

يُعد التعريف ⁽¹⁾ عند أرسطو عنصراً ثابتاً فى تصور الأشياء، بل هو أكثر الأنواع تحديداً لها، ويسمى بالتعريف التحليلى الذى هو عبارة عن التعريف بالحد كما جاء عنده، والتعريف بالرسم كما جاء به جالينيوس الطبيب Galain حوالى 129 – 199م وذلك كما يلى :-

التعريف بالحد عند أرسطو والذى قسمه إلى :

تعريف بالجنس والفصل الموجب

وتعريف بالجنس والفصل السالب

ونلجأ إلى التعريف بالجنس والفصل السالب فى حالة تعذر التعريف بالجنس والفصل الموجب ⁽²⁾.

وعلى الرغم من أن هذه الصور هى صور التعريف كما أبداه أرسطو (وأراد سقراط وأفلاطون كما اتضح بالدراسة كأفكاراً للتعريف الثابتة) فإن هذه الصور قد انتهت إلى التعريف بالحد التام ويكون بذكر الجنس القريب + الفصل، والتعريف بالحد الناقص ويكون بذكر الجنس البعيد + الفصل أما التعريف بالرسم Description فقد جاء به جالينيوس وهى كما يلى :-

التعريف بالرسم عند جالينيوس :-

قسمه جالينيوس إلى التعريف بالرسم التام ويكون بذكر الجنس القريب + الخاصة، وتعريف بالرسم الناقص ويكون بذكر الجنس البعيد + الخاصة، ومن ثم أصبح من الممكن تناول تعريف كل كلمة وكل شىء فى ضوء هذه النظرية بتعريف ثابت لا يتغير بتغير الزمان ولا المكان وما السفسطة فى

(1) زكريا الجالى، الاتجاهات النقدية للمنطق الأرسطى، ص 7.

(2) هذا الوضع على الرغم من أن الاتجاه بدلاً من أن يؤدى إلى تنمية القدرات من أجل اكتمال الذات حتى يكون إنساناً منتجاً مثمراً فى حد ذاته، فإنه يؤدى إلى المنفعة : انظر د. مجاهد عبد المنعم مجاهد، الفلسفة على شجرة المستقبل، دار الثقافة، القاهرة 2001، ص 15 وما بعدها.

التعريف إلا الخروج عن هذا الإطار، كما أنها تتويع لأفكار الثبات بدءاً من بارمنيدس (فى الطبيعة) وسقراط وأفلاطون فى المعرفة وصولاً إلى أرسطو وجالينوس (فى المنطق).

ثالثاً : المنطق البراجماتى عند ديوى فى ضوء الثوابت والمتغيرات (التصورات والمفاهيم) :-

ما سبق هو النظريات المنطقية فى التصورات تحديداً وتعريفاً، رأينا فيه أفكار التغير والنسبية، ورأينا فيه أفكار الثبات والمطلق، ولنتسائل إلى أى الفريقين ينتمى المنطق البراجماتى ؟

وبانتمائى إلى أى منهما فما موقفه من النظرية المقابلة ؟

وما هو البديل التصورى لديهم ؟

وسوف نجيب عن هذه التساؤلات متخذين ديوى نموذجاً وذلك كما يلى :-

يُعد المنطق البراجماتى pragmatical logic أساس التفكير لدى الأمريكان، بل هو المنطلق المنهجى لهم فى شتى نواحي الحياة، وقد حمل فى جوهره بذور التقدم فى مختلف الجوانب مما عمل على تفوق وتقدم معتنقيه، نظراً لأن هدفه عملى فى المقام الأول ويتسم بالنفعية لكن هو معهم فى الحاضر نحو المستقبل. والبراجماتية pragmatism لفظ قديم استعمله تشارلز بيرس Charles. S. peirce فى أخريات القرن التاسع عشر، وأراد به أن معيار الحقيقة هو العمل المنتج لا مجرد التأمل النظرى.

كما أن البراجماتية مذهب يرى أن معيار صدق الآراء والأفكار إنما هو فى قيمة عواقبها وأثارها عملياً، والمعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو كونها مفيدة، وله صور فى الفلسفة والتربية والدين والأخلاق والاجتماع والسياسة وكافة المجالات فى الحياة.

والبراجماتى pragmatical بوجه عام عبارة عن وصف لكل ما يهدف

إلى النجاح أو إلى منفعة خاصة، وعند كانط I.kant + 1804م التاريخ
البراجماتى Historie pragmtique هو ما يرمى إلى كشف المستقبل فى ضوء
الحاضر، وعنده أيضاً الاعتقاد البراجماتى La croyance pragmatique هو
التسليم بأمر لضرورة عملية مثل محاولة طبيب ما تشخيص المرض بصورة
مبدئية⁽¹⁾. وللبراجماتية أداة أو أدوات إذ أنها ذات طابع أدواتى
Instrumentalism ذرائعى، وهو ضرب من البراجماتية قال به ديوى
J.Dewey 1859 – 1952م والذى يتلخص فى أن المعرفة أداة للعمل ووسيلة
للتجربة⁽²⁾. والذريعة هى الوسيلة، وجمعها ذرائع، والذرائعية هى مذهب جون
ديوى والذى يقرر أن الأفكار والنظريات والمعارف والنتائج والغايات تعد
وسائل وذرائع دائمة لبلوغ غايات جديدة، وتهدف إلى تعديل وتوضيح المعايير،
والمعارف دوماً فى ضوء الخبرات المتراكمة، أى أنها ذرائع لمزيد من العمل⁽³⁾.

والعلة الذرائعية هى العلة الأداة لإحداث النتيجة، وهذا ما حدث
بالفعل من استغلال المواقف الدولية والأحداث كذرائع للتدخل فى شئون
الدول الداخلية، والذرائعية لا تفترق عن السفسطة القديمة إلا فى المزيد منها
كما هو واضح من الدراسة.

والمنطق الذرائعى هو الذى يبنى أحكامه على التجربة، وإن كان من
المسوغ له أن يلجأ إلى الاستدلال، لكنه فى كل الأحوال وسيلة العقل لتحصيل

(1) المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مذكور الهيئة العامة
للمطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص31 مادتي : براجماتية وبراجماتى، ويلاحظ أن
شمة خطأ مطبعى فى المعجم وهو فى كلمتي برجماتية وبرجماتى بهذا الرسم فى حين
أنهما كما ذكرت مشيراً إلى المادتين، وذلك نسبة إلى اللفظ الأجنبى Pragmatism
لأنهما من العربات : قارن : د. زكى نجيب محمود، فى تقديمه لترجمته: جون ديوى،
المنطق : نظرية البحث، ص12.

(2) المعجم الفلسفى، ص5، مادة أدواتية.

(3) د. عبد المنعم الحفنى، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص623 مادة الذريعة وتصدق
أفعال السياسة الأمريكية فى القرن الواحد والعشرون هذا المذهب الدليل على ذلك
استقلال للأحداث للفتك بالدول الإسلامية أفغانستان والعراق وفلسطين.

المعرفة وإثرائها بالخبرة التى تعدل من المعلومات السابقة وتضيف إليها، وتمنحه فى النهاية اليقين، وتنقله إلى مرحلة الاعتقاد⁽¹⁾.

والمنطق البراجماتى عند ديوى والذى يرى " أن البراجماتية إذا نظرنا إليها نظرة تؤلفها تأويلاً سليماً، وأعنى به استخدام النتائج على أنها اختبارات، لابد منها للدلالة على صدق القضايا بشرط تناولها من حيث هى عمليات يمكن إجراؤها ومن حيث كونها وسائل تؤدي إلى حل المشكلة الخاصة التى قد استدعت تلك الإجراءات⁽²⁾.

ويرى الدكتور زكى نجيب محمود أن البراجماتيين من أُلصق الجماعات الفلسفية المعاصرة بتيار العلم، والبراجماتية تعد مذهب أو تيار جديد فى المنطق نظراً لأن ديوى عندما كتب مؤلفه المنطق: نظرية البحث logic : The theory of inquiry أراد أن يعارض بها سائر النظريات المنطقية قديمها وحديثها، وتكمن الخلافات النقدية بين أصحاب المذاهب الأخرى والمنطق البراجماتى الجديد فى النقاط التالية :

كان أصحاب المذاهب الأخرى يبحثون عن الحق الثابت الذى لا يتغير بتغير الزمان والمكان فى حين أن البحث inquiry فى المنطق الجديد بمعناه الاصطلاحى غير موجه إلى الحق الثابت. الذى هو أساس العلم القديم، ومن ثم أساس المنطق، لكن عبارة عن مجموعة من العمليات الموجهة التى يؤدىها الإنسان ليحول موقفاً غير متعين إلى موقف معين أى محدد، ومن ثم فإن الإنسان لا يفكر أو لا يبدأ إلا مع وجود موقف مشكل، أى يحتوى على إشكال ما، يحدث التنافر بين عناصره، فيحاول أن يدخل فيه من التغيير والتحوير ما يزيل عنه ذلك التنافر ويجعل منه موقفاً محدد المعالم موحد العناصر محلول الإشكال وعلى هذا فليس من الفكر ما لا يبدأ بمشكلة معينة وينتهى بحلها، والكلام الذى يقال دون أن يكون أداة تغير بها جوانب الموقف المشكل تغيراً

(1) نفس المرجع السابق، ص 623.

(2) جون ديوى، المنطق : نظرية البحث، ترجمة د. زكى نجيب محمود، ص 102.

يفض إشكاله لا يكون من المنطق فى شىء⁽¹⁾.

انصبت اهتمامات المذاهب المنطقية الأخرى منذ أرسطو فنازلاً فى التماس الشروط التى تجعل قضية ما صادقة، لدرجة أن أرسطو - ومن تابعه - عرف القضية بأنها الجملة الخبرية التى تحتل إما الصدق أو الكذب، ومن ثم أخرج من مجال القضايا جمل التمنى والأمر والرجاء والدعاء والاستفهام نظراً لعدم إمكانية وصفها بالصدق أو بالكذب، لكن اهتمام المنطق البراجماتى يختلف عن هذه المذاهب المنطقية القديمة والمعاصرة، فالقضايا عنده وسائل لإحداث تغيير فى موقف مشكل، فالقضية يجب أن تكون ذات مهمة أدائية فى عملية البحث، ومن ثم فالقضايا وسائل كالعدد والآلات لا توصف بكونها صادقة أو كاذبة بقدر ما توصف بأنها مؤدية أو غير مؤدية.

المنطقى وغير المنطقى مفهوم جديد :-

الكلام المنطقى القديم والتقليدى والمعاصر ارتبط بالقضية إما تحليلاً ليؤدى إلى الحدود، أو تركيباً (القياس والاستدلال) فإن هذه القضايا قد توصف بالصدق أو بالكذب، بناء على إما الاتساق الداخلى مثل القضايا التحليلية فى الرياضيات والتى تعد تحصيل حاصل أو بناء على الصدق الواقعى (مثل القضايا التجريبية أو التأليفية) والكلام الذى طابع قضايا الصدق الصورى أو الواقعى هو الكلام المنطقى وحده، هذا فى النظريات المنطقية السابقة.

لكن فى المنطق البراجماتى يختلف، لأن الأمر فى أى كلام كالأمر فى الخرائط الجغرافية، فالخريطة لا تكون جديرة باسمها ما لم تصلح لأن توجه السائر فى طريق من شأنه أن يؤدى به إلى غاية يريدها⁽²⁾.

لكن إذا ما رسم رسام الخرائط خطوطاً هنا وخطوطاً هناك تتخذ

(1) نفس المصدر، ص 14.

(2) نفس المصدر، ص 14، ص 15.

شكل الخريطة، دون أن يكون لها جانب أدائي في توجيه الإنسان إزاء الرقعة المرسومة، فذلك لا يكون من الخرائط الصحيحة فى شىء فالكلام المنطقى هو كل كلام ننظر فيه لنرى أنه هل يؤدى إلى تقدم السير فى عملية البحث على نحو ينتهى بنا إلى حل نراه ناجحاً. فى فض المشكلة المطروحة للبحث ؟ أم هل يعوق عملية البحث لتجنبه ؟

ولعل هذا المنهج يتشابه مع البحث النقدى عند كارل بوبر، الذى يُعد محاولة وخطأ لتجنب الخطأ وتأخذ بالصواب .

وقد ضرب مثلاً على ما ينبغى أن يكون عليه البحث الحقيقى، لا فى الصورة فقط لكن فى الجانب المادى أيضاً وهذا ما أغفله المنطق الصورى، والمثال بشأن القياس الآتى وهو صحيح صورياً كاذب مادياً وهو نعرضه كما يلى:

كل توابع الشمس مصنوعة من جُبن أخضر

القمر هو أحد التوابع

إذن القمر مصنوع من جُبن أخضر⁽¹⁾.

والقياس هنا من وجهة النظر البراجماتية معوق فبدل من أن يدفع عملية البحث إلى الأمام نحو حل إشكال معين، فإنه يعوق عملية البحث ويضلّلها.

4- العمليات الفكرية القديمة غير ذات نفعُ ينبغى أن تُستبدل بنظرية البحث، ذلك لأن الفكرة لا تكون فكرة، ما لم تؤد إلى إحداث تغيير، وتحول فى مادة الوجود الخارجى، مما يحقق هدفاً مقصوداً.

5- التسلسل مفقود فى المذاهب المنطقية العقلية والتجريبية، لكنه موضوع فى الاعتبار فى المنطق البراجماتى، إذ أن القضية لا ننظر إليها منفردة فى المنطق البراجماتى، ولكنها خطوة وسطى فيه هى دائماً وسيلة إلى

(1) جون، ديوى، المصدر السابق، ص 16.

ما بعدها، وما لا يصلح أن يكون كذلك ليس من المنطق فى شئ، بناء على نظرية البحث كما يعرضها جون ديوى.

بهذا الفهم الجديد جاء المنطق البراجماتى عند ديوى والبراجماتيين، لكن ما هو موقف ديوى من المفاهيم الثابتة هذا ما سنتناوله كما يلى :-
موقف ديوى من المفاهيم الثابتة :-

لقد اعتنت البرجماتية منذ رائدها الأول تشارلز بيرس مروراً بوليم جيمس W. James إلى جون ديوى بمسائل المنهج والاعتقاد والحقيقة والمعنى وغيرها مما يعد ذو علاقة مباشرة أو غير مباشرة بمباحث المنطق، ومن ثم اعتبرت البرجماتية منهجاً فى التفكير أكثر منه مذهباً فلسفياً، أى أنها قاعدة فى المنطق تُستخدم فى تحديد معانى الألفاظ والمفاهيم، ومن ثم بطل استعمال معيار التعريف والتحديد القديم ومثال ذلك عنها أعلن بيرس: أن قيمة أى تصور أو مفهوم لشئ ما يكمن فى تأثيراته الحسية أو العملية وما عداها يُعد خداع⁽¹⁾.

وعلى ذلك فالمنطق علم قائم على الخبرة مثله مثل العلوم الطبيعية⁽²⁾، والخبرة فى المنطق البراجماتى متصلة، كما أن القضية خطوة وسطى فى مجال البحث، وعلى ذلك أطاح ديوى بالتصورات الثابتة والمفاهيم الراسخة، كما أنه لا فرق بين النظر والعمل أو التطبيق، وخاصة فى صيغته الأرسطية، فلا فصل بين صورة المنطق ومادته، والمنطق الأرسطى غير قابل للتطبيق الآن نظراً لارتباطه بالثقافة العلمية اليونانية، التى تختلف عن الثقافة العلمية السائدة الآن، وهذا يعنى أنه كلما تغيرت الظروف يتحتم كذلك أن تتغير الصورة المنطقية، وهذا يؤكد أن منشأ المنطق الخبرة وهو خاضع للتغيير والنسبية، ومن أهم المتغيرات التى تغيرت من زمن أرسطو طبيعية العلاقة

(1) محمد جديدى، المنطق الأداتى عند جون ديوى .. ص 39.

(2) جون ديوى، المصدر السابق، ص 111.

بين الطبيعة والمعرفة، وتصور الكم والكيف، والعلاقات والغائبة والتغير⁽¹⁾، فبخصوص علاقة الطبيعة بالمعرفة فقد جرت عادة التفكير اليونانى إلى تقسيم الوجود إلى ثابت ومتغير⁽²⁾ كما اتضح بالدراسة، فالفكرة المعرفية والمنطقية جاءت موزعة ما بين الثبات والتغير، وهكذا نجد البراجماتية ينتصرون للتغير، ومن ثم أطاحت البراجماتية بالثوابت من المفاهيم والتصورات مثلما فعلت السوفسطائية قديماً، وكذا لم يقتصر الأمر على الحدود والتصورات، إذ تعداه إلى القضايا والقياس.

النتائج المترتبة على المنطق البراجماتى فى الحياة المعاصرة :-

فى الواقع أنه باستعراض النتائج المترتبة على تطبيق المنطق البراجماتى فى الحياة المعاصرة نجد ما يلى :-

المنطق البراجماتى أداه Tool تعمل على التقدم المعرفى والعلمى والتكنولوجى والبيئى والاقتصادى مما جعله منطق للاستخدام Logic for use، لكن أفته الكبرى هو الانتقال إلى مجالى الأخلاق والسياسة حتى غدت السياسة الدولية به سياسة بلا أخلاق، فى حين أنه عمل على التوازن فى السياسة الداخلية لديهم، وهو منطق يدعم المنطق السوفسطائى ويطوره بحسب نوع التطبيق فيه وكما أن من الممكن أن يتخذ نموذج ومنهج للتقدم شريطة⁽³⁾ أن تكون "براجماتية معدلة" (ويمكن أن تبحث فى ما بعد).

(1) محمد جديدى، المرجع السابق، ص 42.

(2) يرى الباحث محمد جديدى أن القسمة للوجود جاءت وجود أعلى ووجود أدنى، لكن هذا الكلام تعوزه الدقة لأن القسمة بدأت فى كيفية تفسير الوجود وجاءت إما بالثبات أو التغير، قارن نفس المرجع، ص 42.

(3) ديفيد، ومارسيل، فلسفة التقدم، ترجمة خالد المنصورى، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987، ص 145 وكذلك محمد جديدى، المرجع السابق، ص 40، وإن كانت توجد بعض التحفظات فى هذا المجال وهؤلاء أخذ بالبراجماتية مع الضوابط الأخلاقية مضافاً إليها الثوابت فى الحق والأخلاق ومما ساعدهم (ونجاحه ديوى) على القول بالتغير هو كتاب أصل الأنواع لتشارلز داروين 1850.

لإنجاح المنطق البراجماتى والبراجماتية تجنب ديوى استخدام الكلمة فى كتابه المنطق : نظرية البحث : "حتى لا يساء الفهم ولا تؤل الكلمة تأويلاً غير سليم مما جعله يتجنب استعمالها ⁽¹⁾ ثم عندما ظهرت الكلمة pragmatism البراجماتية وينتج عنها سوء فهم فى إدراك معناها الحقيقى، وهو الذى جعل "بيرس" يستعيز عنها بكلمة pragmaticism البراجماتية، واستبدلها ديوى بالوسيلية Instrumentalism ومن ثم عرف منطقاً بأنه تجريبى وأداتى أى وسيلتى، أو منطق للاستعمال logic for use، والوسيلة عند ديوى :

عبارة عن محاولة لتكوين نظرية منطقية دقيقة للمدرجات العقلية والأحكام والاستنباطات فى شىء صورها، وذلك عن طريق البحث أولاً فى الكيفية التى يؤدى بها الفكر وظيفته فى التحديد التجريبى للنتائج المستقبلية ⁽²⁾."

لكن هل أصاب ديوى القلق من الازدراء والاحتقار من الاسم كما حدث السوفسطائية من قبل؟ على الرغم من التشابه الجوهرى بينهما – فالبراجماتية فى بعض جوانبها وتطبيقاتها سفسطة معاصرة بل تطوير للسفسطة القديمة وإن كان الأمر غير ذلك فلماذا التخفى والبعد بالأشياء عن مسمياتها الحقيقية ⁽³⁾؟

3- مسألة التحديد :

على الرغم من أن البراجماتية تنادى بضرورة تعيين وتحديد الموقف

(1) جون ديوى، فهم البراجماتية الأمريكية، المتضمنة فى: داجوبرت، د. روتين، فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات فى المذاهب المعاصرة، ترجمة عثمان نويه، مؤسسة سجل العرب القاهرة، 1963، ص 244.

(2) ربما تأتى دراسة مستقبلية للباحث أو لغيره لحسم هذه المشكلة.

(3) ميخائيل جورباتشوف، البيريستشوكيا براجماتية فى ثياب ماركسية ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد، ضمن الفلسفة على شجرة المستقبل، دار الثقافة، القاهرة، 1997م، ص 86 وما بعدها.

المشكل والعمل على حله - وهذا هو جوهر نظرية البحث عندهم (ديوى) - إلا أن مسألة تحديد معانى الألفاظ ما زالت مسألة وسيلة عندهم بمعنى أن الغاية تبرر الوسيلة، فتعريف كلمات مثل العولة والإرهاب، والعدو والصديق، الاحتلال، صاحب الحق، والمعتدى، والظالم والمظلوم والمفتري والمفتري عليه والعدل والظلم والخراب والإعمار لم تحسم بعد، ولن تحسم فى ظل البراجماتية لأنها تعنى ضمن ما تعنى تحقيق مصلحة الأقوى، بعد ما أصبحت القطب الواحد فى العالم، فالعولة هى تحقيق مصالحهم فى العالم دون نظر لمصالح الآخرين، والإرهاب هو الفعل الناشئ عن المعارضة للمصالح الأمريكية والذي إذا فعل كما يفعلون لكى يحافظ على مصالحه، اعتبروه عدواً لهم، وذلك مثل الصراع بين أمريكا والاتحاد السوفيتى الأسبق الذى أخذ وقتاً طويلاً فى القرن العشرين، ثم جاء الصراع الأمريكى الإسلامى، ولا عجب لديهم فصديق اليوم هو عدو الغد أو صديق الأمس هو عدو اليوم كما هو الحال مع الرئيسى العراقى السابق صدام حسين، فهو صديق الأمس ليتصدى لإيران حتى لا تمتد الثورة الإيرانية إلى العالم العربى، ثم أصبح عدوفاً الذى حدث؟

لا ثوابت لأن التقييم عندهم طبقاً للمصلحة الخاصة بهم ويدور معها وجوداً وعدماء، وبالتالي لإثبات للمفاهيم والتصورات، كما أن من ضمن سياسة البراجماتية إيجاد العدو لكى يحفز على التفوق.

لكن على الرغم من كثرة الحديث السياسى والإعلامى والدولى عن الإرهاب فلم يؤت للآن بتعريف جامع مانع بلغة المناطقة الذى يكون عن طريق ذكر الجنس + الفصل وهو التعريف بالحد، واقترح أن يكون التعريف التالى :

الإرهاب = الاعتداء (على الآخرين) دون وجه حق.

ذلك لأن تعريف الإرهاب اتسم بالطابع البراجماتى لدى كل من الساسة والقانونيين⁽¹⁾ وذلك انطلاقاً من مصالح معينة.

(1) قارن : د. نبيل لوقا بيباوى، الإرهاب صناعة غير إسلامية، دار البيباوى للنشر، القاهرة، 2002م، ص56. وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب إلا أنه احتوى على الكثير من الأغاليط التاريخية والفكرية - الباحث.

هكذا يمكن أن نعرف باقى الكلمات تعريفاً جامعاً مانعاً احتكاماً إلى الثوابت على المستوى العلمى والواقعى والمنطقى الأخلاقى، أما تعلل ديوى بالتغيرات الثقافية والعلمية والتطور لدى داروين، فإن الطبيعة تشهد بالقول بالثوابت فى أشياء، وتداخل المفهومين معاً لأن التغيرات نفسها لا بد وأن تدور فى عجلة الثوابت والمتغيرات فى أشياء ومن يصر على غير ذلك فإنها السفسطة القديمة فى ثوب عصرى.

مشكلة الذرائع التى قال بها ديوى عبارة عن الوسيلة المُشكَّلة للبحث أو الأدوات فالوسيلة فى جوهرها نظرية منطقية من جهة كونها تبحث عن الصور المنطقية التى تعتمد كوسائل تحقق التوازن للكائن البشرى فى علاقته بمحيطه.

هذا فى نظرية البحث، لكن التطبيق الأمريكى المعاصر (ق 21م) هو تحديد الغايات ثم إيجاد الذرائع للتدخل المباشر مثل موضوعات أفغانستان والعراق بناء على أحداث 11 سبتمبر 2001م والموقف من ليبيا وسوريا والسودان وغيرهم من الدول.

كما أن إسرائيل تنتهج بالإضافة إلى البراجماتية بروتوكولات حكماء بنى صهيون وتاريخ اليهود الملىء بالأخطاء والألعيب وهكذا أصبحت العداوة عربية إسلامية الآن.

ولا نريد أن نستطرد فى ذلك، فهذا القدر من الأمثلة يُعد كاف للتدليل على أن البراجماتية المطبقة مع العرب والمسلمين هى سفسطة معاصرة مثل القديمة سواء بسواء فهل يدرك العرب هذا ؟

وإن لم يدركوا فمتى يتم ذلك ؟

وإن لم يتم فماذا يحدث ؟

سيحدث أن يتأمر كالعالم الإسلامى والعربى وعلى حسابهم الخاص، فالبراجماتيون " الأمريكان " هم المستخرج والخازن والمحاسب والقاضى المتصرف فى الأموال، ورأس الخطط المستقبلية، أليست هذه هى البراجماتية الأمريكية أى السفسطة المعاصرة.

رابعاً : تعقيب :-

من خلال دراسة هذا الموضوع نستطيع أن نقرر النتائج الآتية :-

- 1- تثبت هذه الدراسة كيف انطلقت الأفكار المعرفية والمنطقية من فكرتين أساسيتين فى تفسير الطبيعة وهما فكرتا الثبات والتغير.
 - 2- إن القائلين بالثبات لم تتغير مواقفهم منذ القدم إلى الآن سواء على المستوى الطبيعى أو المعرفى والمنطقى، لأنهم أدركوا كنه وحقيقة الأشياء.
 - 3- السوفسطائية القديمة لم تكن وفية لمصادرهم كما فعلوا مع هيرقليطس إذ أخذوا منه ما يؤيد وجهة نظرهم فقط.
 - 4- تصحح هذه الدراسة مفهوم ولترستيس عن السوفسطائية إذ يعدمهم مجموعة أفراد لا يشكلون مذهب ولا ظاهرة.
 - 5- إن الإطار الفيزيقي والمعرفى والمنطقى لا يسمح بالفصل بين فكرتى الثبات والتغير، لأن الواقع يشهد بدوران التغير فى فلك الثبات.
- على العالم العربى والإسلامى إدراك كيف يفكر الآخريين، وأنه بضياع العراق وفلسطين ستصل عدد الدول الضائعة إلى ست دول وهى أسبانيا والبرتغال وأفغانستان والعراق وفلسطين والسودان، فضلاً عن بث روح الفرقة بين الدول العربية والإسلامية والعمل على تشكيل تحالفات واتحادات لديهم فهل الوحدة الفيدرالية لديهم (51 ولاية) والتحالفات مع حلف شمال الأطلنطى (الدول الأوربية) تجربة جيدة لتعمم لدينا ؟؟
- أما أن الوحدة مفيدة لهم والفرقة لنا !!؟
- 6- لماذا لا تفكر الدول العربية الإسلامية فى تبنى منطق أو منهج مقاوم لهؤلاء أو على الأقل أيولوجية.
 - 7- لماذا لا يكون لدينا أفكار تنبع من أفكار الثبات والتغير لنقاوم بها منطلقاتهم الفكرية.

خامساً :- مصادر البحث والترجمة

أولاً : المصادر العربية والمترجمة إليها.

أرسطو :

1- المقولات (ترجمة إسحق بن حنين)

2- العبارة الترجمة العربية القديمة تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ج 1 ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، 1948 م

أفلاطون :

3- أوطيفرون والدفاع والمأدبة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة.

جورباتشوف (مikhail):

4- البيريسترويكا تفكير جديد لبلادنا والعالم، ترجمة حمدي عبد الجواد، 1990، عرض : مجاهد عبد المنعم مجاهد ضمن كتابه الفلسفة على شجرة المستقبل، دار الثقافة، القاهرة، 2000 م.

ديوي جون :

5- المنطق : نظرية البحث، ترجمة وتصدير وتعليق، د. زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، 1960 م.

هيرقليطس :

6- جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1980 م.

ثانياً: المصادر الأجنبية :

Aristotle

7. De Sophistic .Elenchis

8. Topica In the works of Aristotle, English translation, vol, I , by w. A. pickard
9. Categoria . En .Trans . by E.M Edghil under editorswp of sir W. David Ross .Oxford univirsty Press London . 1950. Plato.

Plato:

10. Thetetus & 11- Republic in the dialogues of palto, English translation .by Jowett , 3nd , ed oxford unviristy press.

ثالثاً: المراجع العربية والمترجمة إليها :-

- 12- تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس إلى أفلاطون ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م .أبوريان (د. محمد على)
- 13- الإرهاب صناعة غير إسلامية، دار البيباوى للنشر، القاهرة 2002 . بيباوى (د. نبيل لوقا).
- 14- شروح الفارابى على كتب أرسطو المنطقية وأهميتها رسالة ماجستير، غير منشورة كلية الآداب – جامعة طنطا، 1997م. الجالى (د. زكريا منشاوى).
- 15- الاتجاهات النقدية للمنطق الأرسطى وأهميتها، رسالة دكتوراه، كلية الآداب جامعة أسيوط، 2001م الجالى (د. زكريا منشاوى).
- 16- المنطق الأداتى عند ديوى، ضمن : مدخل إلى فلسفة العلوم دراسات ونصوص إشراف د. الزواوى باغورة – تونس، 2000 م.
- 17- المرشد السليم فى المنطق الحديث والقديم، ج6، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1962م .حجازى (د. عوض الله).
- 18- فلسفة التقدم، ترجمة خالد المنصورى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987. ديفيد (ومارسيل).

- 19- حكمة العرب، ج 2، ترجمة د. فؤاد زكريا، مطبعة الرسالة، الكويت، 1983م. رسل (براتراند).
- 20- تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987م. ستيس (ولتر).
- 21- مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1987م. الفندي (د. محمد ثابت).
- 22- الفلسفة الخلفية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، ط4، القاهرة، 1979م الطويل (د. توفيق).
- 23- تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، 1976م كرم (أ. يوسف).
- 24- نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفي باللغة العربية، مكتبة مدبولي، ط 1، 1993م النشر (د. مصطفى).
- 25- ترجمة فليب ويلرايت ضمن كتابه هيراقليطس في العالم اليوناني، والذي ترجمه د. محمد على أبوريان (وأخرين) وأورده ضمن كتابه تاريخ الفكر الفلسفي ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1991م هيراقليطس، الشذرات.

رابعاً : المراجع الأجنبية

- Burnet (J) 26 Early Grek philosophy 2 nd .ed .London .1909
- Breher (E) 27 History De la philosoply Part I
- Freeman (K) 28 Ancilla to pree socrat Philoso phers

خامساً : الموسوعات والمعاجم :

الحفنى (د. عبد المنعم)

29- موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ج2، مكتبة مدبولي، ط2، 199م.

عبد الله (د. محمد فتحى)

30- معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم للألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية واللاتينية، دار الوفاء، الإسكندرية، 200 م.

مجمع اللغة العربية

31- المعجم الفلسفى، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1993 م.

الفصل الثالث

الفلسفة وقضايا حقوق الإنسان والمجتمع المدني



**** أولاً : أ.د. عبدالرحمن تليلى :**
ماذا عن الحق فى ظل التحديات المعاصرة ؟

**** ثانياً : أ.د. أحمد محمد قدور :**
العلمانية بين بناء الدولة وشروط النهضة .

**** ثالثاً : أ.د. مصطفى النشار :**
حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظرى
والواقع العملى .

**** رابعاً : أ.د. أحمد مجدى حجازى :**
الفوضى الأخلاقية والواقع المصرى المعاصر .

obeikandi.com

أولاً : ماذا عهد الحق اليوم

في ظل التحديات المعاصرة

أ.د. عبدالرحمن تليلى (*)



طالما أن مسألة الإنسان في علاقته بذاته وبالأخرين وبالعالم تشغل فكرنا بإلحاح فإن مسألة الحق لا تزال براهنيتها ، وربما تعمقت في ضوء التراكمات الحضارية. فلا تزال مساءلتنا عن حق الإنسان وحق الوجود المصير، وحق الحرية الذاتية التي هي صفة أساسية للإنسان وحق غير قابل للسلب وللتصرف.

إن الحق هو الوجه الخارجى للحرية، فالحرية هي جوهر الحق والحق هو صيغة الحرية. إن نظرة فاحصة إلى الأوضاع السائدة في كثير من مجتمعاتنا اليوم تكشف لنا حالات صارخة لإهدار حقوق الفرد في الحياة "الحرّة" وفي المجتمعات الأكثر تشدقاً بالديمقراطية.

إن شعار الديمقراطية أصبح يشكل اللافتة السياسية الأولى على الساحة السياسية اليوم، رغم أن الذين يتحدثون عن الديمقراطية لا يتحدثون لغة واحدة، فهي ليست إلا شعاراً يدعى احترام حقوق الإنسان، لكن في الواقع مازال الحق بيد الأقوى اقتصادياً وسياسياً. فالفلسفة المعاصرة اليوم مشحونة بالتوجس والتشكك تجاه الحقوق والقوانين والمثل التي تختفى وراء حجابها مصالح ورغبات خفية.

إن الحق في هذا المنظور، تعبير عن إرادة قوة تقدم نفسها على شكل حق وعلى شكل إرادة جماعية للخير.

(*) أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة تونس – الجمهورية التونسية.

فأية ديمقراطية تقترح على الفلسطينيين والحال أنهم يتألمون من استفزازات يومية يقوم بها الاستعمار الإسرائيلي الغاشم ؟ والتحمس للرفض يشكل رداً على خنق الحرية في الوجود. فما يسمى منذ معاهدات أوسلو بمسار سلم لم يكن في الحقيقة إلا مسار حرب.

انا لا نريدها ديمقراطية المعارضة السلبية ولا ديمقراطية التأيد المطلقة ولا ديمقراطية التمويه بالمظاهر والأشكال بل ديمقراطية الاحترام المتبادل والحوار البناء الذي لا يتأتى عنه إلا الحوار داخل "المدينة" وعلى هذا النحو يكون "الحوار" فعلاً مدنياً إذ يتقوم كلاهما "بالتعايش" والاشتراك في الأحاسيس والرؤى، الروحية والفكرية والوجدانية وهو لابد منه لظهور "الملة" اجتماعياً بشرياً تصنعه التجربة التاريخية المشتركة.

ولكن كيف يتسنى الحوار البناء بين أطراف غير متساوية في أبسط الاعتبار الإنسانية أو بين من يمد يداً مرتجفة لتأخذ ويداً مرفوعة مسلطة لتعطى ؟.

فذلك أن الأمة لم يبلغ الشعور فيها بالمواطنة مستوى رفيعاً، بل هي تتخبط في غيروي بمشاكلها الداخلية، ولا بما يجري ويخطط حولها في العالم. هذا ما يغري البعض بالسلطة المطلقة أو بالسلطة الفردية، وهو ما تقوم الوقائع شاهدة عليه كتمارسه الهيمنة المحسوبة والمنظمة بطريقة تقنية لمزيد من السيطرة الكلية على الفرد/ الإنسان.

هكذا كانت حالة السيطرة سيطرة، من جانب من يملك القوة الأكبر، سيطرة بواسطة العنف أو العنف يعززه العقل، وما أدوات الحرب التكنولوجية للتدمير الذاتى الشامل إلا سيف مسلط فوق رقاب المجتمع البشرى وإن تكديس هذا النوع من الأسلحة الفتاكة (الكيميائية والبيولوجية) من شأنها زرع الخوف وحمل إمكانات تدمير لا رجعة فيها، مما جعل هذه الأنماط الجديدة للعدوان تدمير دون أن تصير أيدي الإنسان قدرة، أو جعل جسمه ملوثاً، أو عقله يشعل بالجرم. فالقاتل اليوم يظل نظيفاً ذهنياً، إذ

يقتصر عمله على الضغط على "زر" بسيط لتتسم العملية الإجرامية بنجاح ودقة. لذلك يحتم أن يتحرر هذا العقل ليتحرر الإنسان من كل ضروب العنف التي ترغمه على أن يفعل ما لم يختره بمحض إرادته الذاتية، وتضطره إلى ألا يتمتع بالحق في أن يكون إنساناً. فالثورة الحقيقية إنما هي ثورة فكرية.

لا وجود على العكس من ذلك – لهذا العمق الفكرى فى نظرة الغرب ووسائله الإعلامية وخاصة منها الأمريكية للعالم العربى وهى نظرة نفعية وفقاً لثلاثية مختصرة : النفط والإسلام والإرهاب.

هل من الأخلاق أن نلجأ إلى العنف انتصاراً للعقل واعتراضاً بالحق ؟ بعد كل ما عاناه الإنسان / المواطن من اضطهاد وحرمان من الحقوق الأساسية على يدى أنظمة وصلت إلى السلطة بالعنف وأتقنت ممارسة تكنولوجيا الإرهاب بشتى ألوانه وأشكاله، فإن مطلب "الحرية" أضحي أكيدا وملحاً.

إن معضلة الحرية ظلت وستظل تؤرقنا. فلا يقتصر الإشكال على ماهيتها ومستوياتها الدلالية بل يتعداها إلى مسألة وجودها أهي حقيقة أم وهم ؟ نحن أحرار فعلاً أم أننا نختار حريتنا عن اضطرار ؟ أو أننا نتوهم الاختيار ونعيش وهم الحرية.

ولعل هذا ما يوجب مساءلتنا عن علاقتها بالاختيار والإرادة، وعما إذا كانت تتعارض مع الضرورة وتتصادم مع الحتمية، وتنتفى حيث ما توجد السلطة أم أنها تستدعى الضرورة وتستوجب الحتمية وتحقق بالوعى وبالسطة.

أليست الحرية خيراً ؟ لكنه لا يوهب ولا يمنح، وإنما ننازل وننابر ونجاهد لانتزاعه، فالحرية تستدعى تدريباً وممارسة ونضالاً إنها مسار تحررى يتحقق بالدرجة فى كل المجالات، الأخلاق السياسية الاقتصاد وفى التاريخ فهى والحال هذه ليست حالة أو مجرد تصور وتأمل عقلى وإنما هى فعل خلاق مبدع. فالحرية خلق لوسائل التحرر من أسر الذات والآخر، وكل أشكال السلطة وآلياتها. وما أحوجنا اليوم وأكثر من أى وقت مضى إلى النهوض رفضاً للعالم الذى استنكر الإنسان فينا والطاغية الذى يمارس كل أشكال التعذيب على من يخضعهم لإرادته والمستبد الذى يزداد استبداده يوماً بعد يوم.

إن معركة الحرية لا تتوقف بما أنها توق وعمل وخلق للذات والقيم، والمواطنة الحقّة لا يمكنها أن تستنبت على الأرض إلا فى مناخ اختلافى قاعدته الحرية، ومن يؤمن بالحرية يؤمن ضرورة التسامح. كما ينصب نفسه كقوة نابذة لكل سلوك يغذيه العنف والتعصب فى مختلف تلويناتهما. وهذا فى مجمله قيم فلسفية، الحق، الحرية التسامح الاختلاف، يغذيه الفكر الفلسفى ويرسخه كسلوك للمعاصرة.

إن غاية الحياة السياسية هى ضمان حقوق الإنسان / الفرد ومعاملته كماهية حرة واعتباره على الدوام كغاية.

فهل نطمح مجدداً فى إيجاد ممارسة سياسية يكون الإنسان فيها إنساناً حر التفكير، مضمون الحقوق، بعيداً عن كل مظاهر الاغتراب وضروب العنف ؟ أم أن الحق، الحرية اللاعنّف معان شأنها شأن الإنسان فى صورته المثلى، نموذج أعلى تتطلع إليه ولا نطوله، نطلبه فيسلب منا، يدفعنا إلى المجاوزة باستمرار.

ثانياً : العلمانية بين بناء الدولة وشروط النهضة

أ.د. أحمد محمد قدور (★)



1- تمهيد :

عادت في السنوات الأخيرة من خلال مراجعة المشروعات السياسية والفكرية الراهنة الدعوة إلى العلمانية، على أساس أنها المنقذ من ضلال الواقع الذي تتردى فيه الأمة بعد إخفاق "النهضة" العربية بشقيها الاقتصادي والسياسي. ويرى دعاة العلمانية الجدد أن "المشروع" القومي حول العلمانية إلى "شعار" فارغ من أي مضمون، لأن هذا المشروع يتسم بالعفوية والشعبية، ويقوم على تلفيق المعطيات التاريخية⁽¹⁾. أما المشاريع الماركسية والدينية فلم تحفل بالعلمانية أصلاً على أي صعيد نظري أو عملي.

والعلمانية لغةً مصدر صناعي مأخوذ من " العلم " بمعنى العالم، وهو خلاف الديني والكهنوتي⁽²⁾. وترجع جذور هذا المصطلح، وهو أوربي، إلى الكلمة اليونانية "Laicos" التي تعني الشعب كله ماعدا رجال الدين. وبناء على ذلك جرى التمييز ما بين الشعب الذي يعيش حياته بكل معطياته، وبين رجال الدين الذين يتدخلون في هذه الحياة من أجل ضبطها⁽³⁾. ونجد لدى بعض الباحثين مصطلحاً آخر هو " العلمنة " بمعنى الاتجاه نحو " الدنيا " (sécularisation) أي نزع التقديس عن وجه الأرض، إذ ما كان البشر يعتقدونه مقدساً ودينياً طيلة العصور الوسطى قد رُدَّ إلى حالته الطبيعية، وصار مادياً صرفاً⁽⁴⁾.

(★) عميد كلية الآداب بجامعة حلب – الجمهورية السورية.

ويبدو واضحاً أنّ العلمانية وما ألحق بها من مصطلحات أو تبعها من تفسيرات برزت في الفكر العربي ضمن ما عرف بصعود البرجوازية الصغيرة. والتحول من الإقطاع وتغليب علوم الطبيعة. وقد توافقت وعصر التنوير الأوربي الذي قدّم شعارات المساواة والحرية والعدالة، ورفض سلطة الكنيسة والملكية، وأعلى من شأن العقل، وفصل الدولة عن سلطة الدين.

وفي نطاق المأزق الخطير الذي تواجهه الأمة يتجه بعض المفكرين إلى إعادة بناء مفهوم العلمانية ضمن جوٍّ محموم يحمل كلّ ما جرى من إخفاق للدين والقومية دون احتساب أيّ دور للاستعمار والقوى الصهيونية في هذا الإخفاق. ويبشر بانتهاء عصر الأيديولوجية لصالح العولمة وفرض مبادئ الانتقائية البراجماتية في السياسة والاقتصاد والفكر والتعليم، ويهدّم منجزات الأمة ويتهمها بالعجز، ويصمها بالإرهاب والتخلف. ويبدو أنّ هذا الاتجاه يمتدّ إلى الستينيات من القرن الماضي حين نشأت حركة مقاومة للفكر القومي حين ظهرت تأثيره قادها مستغربون بشّروا بالوضعية، وانحازوا إلى النزعات العرقية والطائفية، وعمقوا الصراع بين اليمين واليسار، وأوهموا الناس أن القضية الأولى بالاهتمام هي قضية توزيع الثروة، وحرّضوا على الصراعات الإقليمية⁽¹⁾.

2- مراجعة لمفهوم « العلمانية » في الفكر العربي :

يتبين للدارس أنّ مفهوم العلمانية طرح في خطابنا الفكري الحديث في ظروف مشابهة للظروف التي ظهر فيها أصلاً في أوربه بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، إذ وقف العرب مع مطلع القرن العشرين على وضع شابه الكثير من المظاهر التي توصف عادة بالتخلف، وتطلّعوا إلى بناء دولة حديثة، على أسس جديدة تستعين بفكر عصر التنوير وشعاراته التي منها "العلمانية" التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة. وقد جرى في هذا السياق جدل شهير بين محمد عبده (ت 1905م) وفرح أنطون (ت 1922م) دار حول مفهوم النهضة

وبناء الدولة الحديثة. ورأى محمد عبده أن السبيل إلى تحقيق ذلك هو إنشاء دولة الإسلام القائمة على الخلافة والجامعة الإسلامية ومواجهة الصليبية الاستعمارية. على حين رأى أنطون أن الاستعانة بفكر عصر النهضة والتنوير الأوربي هي التي تحقق المطلوب، لأن التأخر لا يعالج بالرجوع إلى الوراء، بل بالاستفادة من أصحاب التقدم الذين نجحوا في التخلص من آثار الانحطاط، لأنهم استندوا إلى مبادئ الحرية في الفكر والعقيدة، وأعلنوا المساواة ورفضوا التمييز، وفصلوا بين الدين والدولة لما يشكله الدين من عرقلة للتقدم العلمي وتدخل في شؤون الناس، وابتدعوا مفهوم المواطنة والتسامح الديني⁽⁶⁾.

ويضاف إلى ما تقدم كتاب علي عبدالرزاق (ت 1966) "الإسلام وأصول الحكم" الذي صدر عام 1925، وهو ينطلق من مفهوم الليبرالية وضرورة فصل الدولة عن الدين، لأن النبوة شيء يختلف عن الدولة التي يحتكم فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة. ويدافع عبدالرزاق عن دنيوية الفعل السياسي وتاريخيته، لأنه فعل بشري نسبي قابل للتطوير والتغيير⁽⁷⁾.

ولا يخفى على الدارس أن هذه الآراء التي روج لها بعدئذ لطف السيد وطه حسين وإسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرهم جاءت في إطار الليبرالية الغربية التي بدأت تغزو الشرق الإسلامي، وتحاول أن تجد لها موطئ قدم. وقد تم لها ذلك في تركيا التي قادها مصطفى كمال أتاتورك (ت 1938م) إلى العلمانية المتطرفة، وبنى دولة على أسس انقطاع سيرورة التاريخ، واعتماد القطيعة المعرفية، والاتجاه بالمكان غرباً نحو أوربه. وقد غدّت محاولات أتاتورك ومشروعاته المتطرفة الصهيونية المقتنعة التي وجدت مجاًلاً للنار من الخلافة الإسلامية التي رفضت بيع فلسطين للمهاجرين اليهود. وقد أعجب بأتاتورك وأفعاله عدد من المفكرين والكتاب ورأوه قدوة لما يمكن أن يكون عليه الحال في البلاد العربية التي كانت تشارف على بناء دولها الحديثة، لكن شيئاً مما تم في تركيا لم يجاهربه في هذه الدول حين أسست، مع أن دساتيرها ضمت مفردات جديدة كالمساواة والحرية والعدالة والمواطنة، غير

أنها لم تقترب من التصريح بالقطيعة المعرفية والتاريخية، وفصل الدين عن الدولة، مع أن معظمها جعل الشعب مصدر السلطات، واستورد النظم والشرائع الغربية⁽⁸⁾.

لكنّ الجدل حول ضرورة العلمانية لبناء الدولة تراجع كثيراً إبان صعود الفكر القومي بعد الحرب العالمية الثانية، وانشغال الناس بقضية فلسطين، وما خلفته من آثار ساعدت على تلاحم الحاضر والماضي، ووفقت ما بين الدين والدولة إلى حدّ بعيد. ومعروف أن الفكر القومي لم يركز على العلمانية بوصفها شرطاً لبناء الدولة، ولم يقدّم أصلاً على القطيعة التاريخية والمعرفية، ولم يغامر كما غامر أتاتورك. بل قام هذا الفكر على البعث والإحياء والتوسّط العقلاني، وحقق بالممارسة فصلاً عملياً بين عناصره "المدنية" التي لا حرج من نقل عناصرها كافة، لأنها أدوات العيش ووسائل التنمية من جهة، وعناصر "الثقافة" التي غلب عليها المعطى التراثي المستند إلى حضارة عبقرية، مع الانفتاح المتّزن على الثقافات العالية على سبيل الإغناء والرّفد، لا الإحلال والرفض من جهة أخرى. وواضح أن الاتجاه القومي قبل الدين بوصفه جوهرًا ومثالاً وعنصرًا لبناء الشخصية العربية التي تمتاز عن غيرها بقوة أركانها الروحية والتاريخية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض دعاة الفكر القومي انزلقوا إلى تفريغ المفهوم الإحيائيّ التصالحي من محتواه الحقيقي لصالح الانحياز إلى الفكر الماركسي ومبادئه الاقتصادية، ممّا شجع بعض الكتاب على تحويل مسيرة الفكر القومي الأولى إلى طرق أخرى استبعدت أيّ تلاقٍ بين الدين والدولة. ويبدو لي من الوجهة الفكرية الصرف أنّ هؤلاء فهموا أنّ "الاشتراكية" جزء من المفهوم النظريّ المبدئيّ للفكر القومي، مع أنها "عنصر" إجرائيّ يحقق ذلك الفكر في مرحلة ما ربما ينتهي حين تنتهي، ويظهر عنصر آخر، على حين أن الفكر المبدئيّ ثابت، وهو إنشاء الدولة القومية الموحّدة التي تستند إلى رسالة الأمة الحضارية التي عمادها الإسلام والعروبة. فالاشتراكية التي أعلنت شعاراً لا تعدو

كونها وسيلة إلى التنمية، وهي اشتراكية توفيقية وجدت لدى بعض المفكرين الإسلاميين مهاداً إسلامياً يبعدها عن الطابع الماركسي المستورد.

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلمانية التي ابتدعتها أوربة للتخلص من آثار الكنيسة والإقطاع، ونجحت في فصل الدولة عن الدين من حيث الامتيازات والتدخل المباشر أبقت على الدين جزءاً من الحياة الاجتماعية، مع إفساح المجال للتملص من الدين بالليبرالية، وحرية المعتقد. أما ما فعله أتاتورك فقد كان من باب "هدم" الدين، لا فصل الدين عن الدولة. ولذلك تدخل في اللباس والمدارس والشعائر والقوانين، وسعى إلى جعل الناس ينسون تاريخهم وثقافتهم ودينهم بالقوة⁽⁹⁾. وكذلك كانت الماركسية التي لم تضع العلمانية ضمن أسسها، مع أنها تلتقي مع بعض نتائجها كالبعد عن الدين وقبول الإلحاد⁽¹⁰⁾. وليس خافياً أنّ بعض الدول العربية التي انحازت إلى اليسار انحيازاً متطرفاً اتجهت الوجهة الماركسية نفسها في "هدم" الدين، وجعل ذلك من مبادئها التي تقود إلى الحداثة واللاحق بركب الحضارة، مع أنّ هذه الدولة لم تحقق شيئاً من ذلك ما خلا جلب النكبات وافتعال الحروب والفتك بالشعوب⁽¹¹⁾.

والخلاصة أنّ الدولة الغربية الحديثة حيادية بين الدين والدنيا. أما الدولة الأتاتورية فهي معادية للدين أصلاً. على حين أنّ معظم الدول العربية والإسلامية ليست حيادية بين الدين والدنيا (أي بين الدين والدولة)، لأنها تولي الدين أهمية خاصة، وتنتقي مجالات اللقاء والفصل وفقاً لما تقتضيه مصالحها. وتخصص بعض هذه الدول مؤسسات دينية مختلفة لها حق الرقابة أو تقديم المشورة أو الفتيا أو القضاء.

3- إعادة بناء « العلمانية » في المرحلة الراهنة :

تتعالى الصيحات في هذه الأيام داعية إلى إعادة بناء العلمانية لتلافي المأرق الخطير للنهضة العربية، كما تتوالى الاتهامات الموجهة إلى الدين في أسسه ومظاهره، لأنه "عائق" يعرقل مسيرة النهضة ومشاريعها الحديثة. ولا شك

في أنّ هذه الوجهة تتفق والخطط الجديدة لدى الاستعمار الأمريكي والصهيوني الساعية إلى استلال كلّ عناصر القوة من الأمة وتدميرها. ولذلك يجري في هذا الصدد التبشير بانتهاء عصر الإيديولوجية والقومية وحلول العولمة، والسعي إلى "السلام" مع الأعداء، وهو استسلام خسيس لا تقرّه كرامة الإنسان، والهزء من قوّة الأمة المتمثلة في المقاومة والانتفاضة وسائر ضروب الصمود والممانعة.

ويرى أصحاب هذه الدعوات والاتهامات أنّ العلمانية التي (يتصوّرونها) وهي نسخة مشوّهة من العلمانية الأصلية لدى أصحابها الغربيين، كفيلة بالقضاء على جملة من الأدواء الفكرية والاجتماعية التي تفنك بالأمة، على حدّ زعمهم. وهي:

- 1- حرفية تفسير النصوص والأصول، والتمسك بها تمسكاً أعمى يمنح أصحاب السلطة الحقائق مكتملة، ويلغي حقّ المراجعة والمناقشة والحوار الحرّ.
- 2- تكفير المعارض ومحاولة إزالته نهائياً، ورفضه وجوداً، ومنع إجراء أي لقاء حقيقي للمحاورة والمناقشة الفكرية.
- 3- مركزية السلطة أياً كان وجهها أو مستواها، مما يلغي الإرادة الإنسانية للجماهير ويشلّ طاقاتها، ويجعل كفاءاتها أرقاماً مجردة لا حقائق فاعلة.
- 4- شيوع المنهج التبيري، والقفز على الروح العلمية. فلكل شيء تبريره الجاهز وتوظيفه الملائم اعتماداً على غياب جرأة النقد وحرية الفكر.
- 5- هدم العقل بتدمير العقل والاستعاضة عنه بالتعليم النمطي الفارغ من المحتوى الفكري والحضاري⁽¹²⁾.

وربما بدا أنّ بعض ما تقدم ذكره من أدواء صحيح، لكنه يبقى - ضمن سياقه - كلمة حقّ أريد بها باطل. أما ما تردى فيه الأمة من ضعف وتفكك وتدمير لعناصر الوجود المادي والروحي فلا يلتفت إليه هؤلاء الذين يغفلون دور الاستعمار وأطماعه ومراكزه، ويطلعون على الناس يوماً بعد يوم ببطلان "نظرية المؤامرة"، لأنّ كلّ ما وصفوه، واللّه المستعان على ما يصفون، إنّما جاء

من أيدي الناس الذين يستحقون الاحتلال والغزو والتدمير، لأنهم لم يستمسكوا بعروة "العلمانية" الوثقى !

والحق أن العلمانية لها شروط تاريخية تتعلق بسيطرة الكنيسة في أوربه، وهي دعوة إلى بناء الدولة بمعزل عن الدين، وليست دعوة إلى "هدم" الدين وإزالة أسسه ومظاهره من الحياة. والعلمانية لم تسهم في النهضة الأوروبية إلا ضمن إطار واسع من مفهومات الحرية والإنسانية والمساواة ونحوها. وعلى عكس ما يدعوهؤلاء فإن مفهوم "التحديث" أصح وأوفى من العلمانية والعولة وما أشبه ذلك، لأن مفهوم التحديث مفهوم نفعي عملي لا يمس جوهر الشخصية العربية والإسلامية، بل يقوّيها ويسدّد خطاها. والتحديث أساسه "العلمية"، أي النزعة العلمية التي ينبغي أن تسود الحياة بكل جوانبها دون استثناء. وإذا كان للعلمانية من فوائد، فإن "العلمية" تحقق ما يربو عليها، على حين أنها تجنبنا سلبيات العلمانية، وسوء تطبيقها، وتقضي على "التخلف"، وتقود إلى التطوير المستمر.

إن العودة إلى تاريخ الروح العلمية في الغرب توضح أنها كانت مزدهرة لدى الإغريق الذين ورثوها من الشعوب القديمة كالمصريين والساميين في بلاد الرافدين والشام، كما كانت مزدهرة لدى المسلمين الذين حثهم دينهم على العلم، وجعله سبيلاً إلى الجنة، ولم يفرّق في طلبه بين كبير وصغير ورجل وامرأة، بل صار صنو العبادة. لكن هيمنة النظرة اللاهوتية في القرون الوسطى في أوربه كانت تعيق الاتجاه نحو العلم، وتعاقب كلّ مجتهد يخرج على مسلّمات الكنيسة. ثم كان الفصل بين عالم الطبيعة وما وراء الطبيعة، واعتبار ما وراء الطبيعة مجالاً خارجاً عن حدود إمكانات التفكير العقلي والعلمي، بمعنى أنه يستعصي على الملاحظة والتجربة والعيان. وقد عدّ هذا الفصل "ضربة فلسفية" كبرى حرّرت العقل الغربي من هيمنة اللاهوت والميتافيزيقا، وأدت إلى توليد فلسفة علمية راحت تهيمن على كل القرن التاسع عشر وأوائل العشرين بعد أن ورثت مقولات عصر التنوير⁽¹³⁾.

وتشير مراجعة الفكر الإسلامي في عصور ازدهاره إلى أنّ أيّ تناقض

بين الدين والعلم لم يكن وارداً، لأن العلم كان موضع تقدير من سلطات الحكم على اختلاف اتجاهاتها، على حين أن تناقضاً حصل بين الدين الذي مثله الفقهاء، والفلسفة التي مثلتها جماعات متأثرة بسلطة العقل المطلقة على كل شيء في الوجود. وتؤكد هذه النتيجة أن الروح العلمية لم تكن محاربة من الدين أو من السلطة المثلثة له أو المستندة إليه، على حين حوربت بعض أفكار الفلاسفة التي روّجت للزندقة وشجعت على الإلحاد ونفي النبوة. والأمران مختلفان كما هو واضح، إذ بقيت مجالات العلم مفتوحة لمن أراد، لأن العلم وسيلة لتحقيق استخلاف الإنسان في الأرض. ومن هنا تظهر المفارقة بين ظهور العلمانية في الغرب، وتطبيقها في الشرق، لأن ضعف العلم في أقطار العالم الإسلامي لم يكن بسبب سيطرة الدين وحظره للتفكير، إنما كان بسبب تخلف الحكم، وفساد الطبقات الغنية والمتنفذة وما يلحق بها، وسعيها إلى إشاعة الجهل والخرافة والانحراف عن الدين الصحيح.

4- خطاب الهوية ومشروع النهضة الجديدة:

تهتم "الهوية" بوصفها مقولة فلسفية بالثابت والمشارك بين الأشياء والأحكام، على حين أن التمايز يشير إلى اختلافها وعدم تساويها وتطابقها. أما الهوية الثقافية فهي تلك العناصر التي تكون خصائص مجموعة بشرية متجانسة نسبياً تنعكس على طرائق العيش وسلّم القيم وأساليب الإنتاج والعلاقات الاجتماعية والآثار الأدبية والفنية. فالهوية الثقافية هي خصائص الثقافة التي تميز أمة من أمة في السمات الاجتماعية والنفسية وسائر عناصر الحضارة كالعادات والمعلومات والمهارات والحياة الأسرية والعامة في أوقات السلم والحرب والدين والعلم والفن والسياسة والقانون⁽¹⁴⁾. فالثقافة التي تضمّ العناصر المعنوية كلها (الفكرية والروحية والفنية) تجعل السياسة جزءاً منها، ولا سيما على صعيد المبادئ أو القيم. لكن السياسة جزء مهمّ من الثقافة، له خصائص حيوية فاعلة تتجلى في "السياسة الثقافية" التي يستند إليها الحكم من خلال الممارسة الفعلية. والهوية الثقافية العربية هي مجموع عناصر العروبة والإسلام. والعروبة هي عروبة اللسان وعروبة العقل وعروبة

القلب. والعروبة متضمنة بالقوة أو بالفعل في كلّ النماذج الثقافية العربية كالنموذج التقليدي والسلفي والثوري والقومي. أما الإسلام فهو رسالة الأمة التنويرية التي امتزجت بالعروبة امتزاجاً يستعصي على الفصل. والجديد الآن ليس الهوية، لأنها حقيقة تعيشها جماهير الأمة عبر تاريخها، بل (خطاب) الهوية، أي الكلام الذي يدور على معرفة الذات من خلال الآخر. وخطاب الهوية خطاب حديث العهد جداً، فمنذ عقد أو اثنين من الزمن بدأ الكلام على الهوية في أوربه والعالم الثالث. ويرى بعض المفكرين أن التبدل في علاقات القوة على مستوى العالم مهدّ لظهور هذا الخطاب، إضافة إلى إخفاق مشروعات النهضة واستنفاد مقولاتها أو وصولها إلى الإفلاس التام. ويبدو أن "الهوية" اندرجت في الخطاب القومي خاصة، على حين أن العكس حصل الآن، إذ يبدو أن القومية هي التي تندمج في خطاب ثقافي. فالثقافة تأخذ اليوم أسبقية على السياسة في تأكيد القومية وخطابها⁽¹⁵⁾.

وتذهب بعض الآراء إلى أن خطاب الهوية الثقافية استراتيجية جديدة أو إيديولوجية وريثة لإيديولوجية القومية، مع أن هذا الخطاب حقيقة هو مشروع ممانعة أمام فرض العولمة المفضية إلى عطالة الإنتاج، والسيطرة على مكامن الثروة، واحتجاز قدرات العمل والعلم والحيلولة دون ممارستها القدرة والتصرف، مع تهديد مباشر تقوده قوى شريرة تعمل على تغيير واقع الأمة وإعادة صياغة مبادئها وتاريخها وقيمها. ولا شك في أن الأمة الآن مهددة بأخطار تفوق تلك الأخطار التي هددت الأمة منذ مطلع القرن العشرين كاحتلال الأرض ونهب الثروات وتزوير الإرادة. فالذى يتضح جلياً هو أن الأصولية الأمريكية وأوربه والصهيونية، وهى قوى استعمارية أصلاً، تسعى إلى إعادة الأمة إلى عصور ما قبل الحضارة بعد أن تمّ لها إضعافها وتفكيكها والعبث بمصالحها الخاصة، مستندة إلى استغلال قوتها العسكرية المسيطرة إلى أبعد مدى.

لقد أدت الهجمات المتعددة على الأمة إلى تشكيل حالة من حالات التراجع الذى صار "أزمة نهضة"، ثم صار "مأزق حكم" و"زعزعة وجود". ولذلك بات ضرورياً ابتداء خطاب جديد يستفيد من خطابات النهضة السابقة، أو

يضمّمها. والأمر منوط بالمتقنين قبل السياسيين لرسم ملامح الخطاب الجديد ووضعه أمام الجماهير الذاهلة من هول الواقع⁽¹⁶⁾. والهوية الثقافية مشروع لتحسين الأمة والمحافظة على وعيها بتاريخها ومكان قوّتها، ولذلك بات من الضرورة بمكان تجاوز دعوة العلمانية الجديدة التي لا تقود إلى نفع، وترسيخ عناصر الوجود والأصالة والإبداع عن طريق مبادئ رئيسة، أهمّها :

1- العروبة ولسانها المبين في آفاق العلم والثقافة والحياة.

2- العلمية بوصفها منهجاً في البناء المادي.

3- الأخلاقية الروحية المستمدّة من الدين.

4- النفعية القائمة على مراعاة مصالح الأمة وإعمار مرافقها واستثمار ثرواتها.

وليس مهماً بعد ذلك أن يكون الحكم ملكياً أو جمهورياً أو غير ذلك، لأن الهوية وعناصرها هي المحتوى الفعّال، على حين أن الحكم، في حالته الوضعية الراهنة شكل إجرائي يخضع لظروف متعددة، بعضها تاريخي ذو قيمة رمزية، ولأن خطاب الهوية خطاب ثقافي أصلاً، وليس مشروعاً سياسياً، مع أنه يأخذ اليوم أهمية بالغة تجعله أساساً للفكر السياسي وسنداً في مواجهة الأخطار المحدقة بالأمة جمعاء. وأكبر دليل على هذا الاستنتاج هو اتفاق أوربه على مشروع الاتحاد الاقتصادي ثم السياسي على الرغم من اختلاف أشكال الحكم في دولها الكبيرة والصغيرة على حدّ سواء.

وعلى النقيض من أوهام العلمانية الجديدة يبقى الدين مكوّناً أساسياً لعناصر الهوية، ومشروعها التحسيني يجب إعلاء مفاهيمه والإفادة من شرائعه في بناء الدولة بناءً علمياً هدفه التحديث دون الانجرار إلى افتعال مشكلة نظرية بين الدين والدولة تقود إلى صراع لا يخدم إلا أعداء الأمة والطامعين فيها من قوى الغرب والشرق. إن خطاب الهوية الثقافية ما هو إلا إعادة صياغة لخصائص الأمة الأصيلة التي ينبغي أن تعي ذاتها لتقف أمام الآخر الوقفة التي تحفظ كيانها وتدفعها إلى امتلاك قوّتها والتحكم بمصيرها وارتياح آفاق نهضتها المنشودة.

الحواشي

- 1- انظر: جاد الكريم الجباعي "العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي"، مجلة الوحدة، السنة السابعة، العدد (57)، كانون الأول 1990، ص 125.
- 2- انظر: المعجم الوسيط 624/2.
- 3- انظر: جاد الكريم الجباعي، مرجع سابق، ص 126.
- 4- انظر: هاشم صالح "مقال في الحداثة" مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد (51)، كانون الأول 1988، ص 291.
- 5- انظر: سمير بطرس "الهجمة الثقافية الجديدة على القومية العربية، خصائصها واتجاهاتها"، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد (50)، تشرين الثاني 1988، ص 111-112.
- 6- انظر: كمال عبداللطيف "مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، الحدود والآفاق"، مجلة الوحدة، السنة الثالثة، العدد (32/31)، نيسان / أيار 1987م، ص 62-63.
- 7- انظر: المرجع السابق، ص 64-65.
- 8- تجدر الإشارة إلى انفراد بورقيبة الرئيس التونسي السابق بالتصريح بأن مصطفى كمال أتاتورك هو ملهمه، وقد طلب من أستاذه (مانتران) تزويده بكل المستندات التي بحوزته حول فكر أتاتورك قبل انطلاقه إلى (الإبداع التشريعي)! وقد قدّم بورقيبة نفسه كشخص علماني، وقال عن نفسه: "إنه ملحد". ومعروف أنه ألغى التعليم الإسلامي وأنشأ قانوناً للأحوال الشخصية مخالفاً للشريعة، وقام بنفسه بنزع غطاء الرأس عند النساء، ومنع الصلاة في المؤسسات وأنكر الصيام وأفطر علناً أمام الجمهور وهزى بالحج وشكك بالنبوة والقرآن. انظر: عبدالمجيد تراب الزمزمي، تونس في مواجهة التضليل: البورقيبه وماهية تغيير السابع من نوفمبر، دار الروضة، بيروت 1989، ص 121 وما يليها.

9- انظر: كمال عبداللطيف، مرجع سابق، ص 66، وقارن بكتاب الزمزمي: تونس في مواجهة التضليل للربط بين ألتاتورك وبورقيبه ومقارنة أعمالها، ص 122- 124.

10- انظر: جاد الكريم الجباعي، مرجع سابق، ص 125. وانظر: علي المؤمن "العلمانية المتديّنة"، جريدة السفير، العدد (9641)، 3 تشرين الثاني 2003، ص 19.

11- ظهر ذلك واضحاً في اليمن الجنوبي (دولة اليمن الديمقراطية والشعبية)، كما ظهر بصور أخرى متفاوتة في الجزائر والعراق وغيرها، ولكن لفترات قصيرة لم تشكل منهجاً سائداً في الحكم.

12- انظر: جاد الكريم الجباعي، مرجع سابق، ص 130- 131.

13- انظر: هاشم صالح، مرجع سابق، ص 291- 294.

14- انظر: المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو 1986، ص 521، وقاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور لإيكة هولتكرانس، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف بمصر 1972، ص 143- 146، وانظر: محيي الدين صابر "حول الإبداع والهوية القومية"، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد (58/59)، تموز وآب 1989، ص 27.

15- انظر: برهان غليون "ندوة: الهوية هل هي تعلقة؟"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد (17)، كانون الأول 1981، وكانون الثاني 1982، ص 114- 119.

16- انظر: عمر الحامدي "الثقافة العربية والنظام العالمي الجديد"، مجلة الوحدة، السنة التاسعة، العدد (99) كانون الأول 1992، ص 101- 108، وانظر في العدد نفسه: عبدالحميد غانم "الهيمنة الأمريكية في ظل النظام العالمي الجديد"، ص 109- 113، وانظر: محمد سعيد طالب، النظام العالمي الجديد والقضايا العربية الراهنة، دار الأهالي، دمشق 1994.

ثالثاً : حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملي

أ.د. مصطفى النشار (*)



أولاً : ما الحق وما الخطاب :-

لا شك أننا نعيش اليوم أزهي عصور الانقسام في الشخصية الإنسانية؛ إذ لم يشهد أي عصر من العصور السابقة ما نشهده نحن اليوم من تناقض بين الفكر النظري والواقع العملي؛ ذلك التناقض الذي قد يصيب أي متأمل بالدهشة والعجب حيث من المفترض أن البشرية قد تطورت عبر آلاف السنين وعرفت مدى الضرر الذي يقع حينما يسود الانفصال بين الخطاب النظري والواقع العملي، عرفت النتائج المدمرة التي يمكن أن تترتب على ازدواجية القول والفعل وخاصة حينما يكون القائل والمنظم هو نفسه المنوط به الفعل ومراقبة الفعل !

إن الوعي النظري بمعنى الإنسان والإنسانية وحقوق الإنسان سواء أكان رجلاً أم امرأة، طفلاً أم شيخاً قد بلغ حداً من المفترض أنه غير مسبوق في التاريخ الإنساني؛ فقد أصبح لدينا الآن ما يربو على ستمائة وثيقة تتضمن صياغات محددة لحقوق متنوعة للإنسان المعاصر⁽¹⁾.

وإذا كان ذلك عن الخطاب النظري المكتوب بما يتضمنه من وثائق وعهود واتفاقات ناتجة أو مترتبة على تلك الوثائق والعهود والاتفاقيات، فإن الخطاب

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة وعميد كلية التربية
ببنى سويف.

الشفهي الذي نطلقه صباح مساء سواء جاء على لسان الرجل العادي أو على لسان السادة المسؤولين في مختلف دول العالم شرقه وغربه وخاصة من الغرب الأمريكي والأوروبي يفوق ذلك بكثير؛ إذ لا يمكن بأي حال حصر كل ما يقال في مختلف وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة حول حقوق الإنسان ! فكل ذلك يؤكد أن الوعي النظري الذي تمثله كافة صور الخطاب البشري قد بلغ حداً غير مسبوق؛ وهذا الوعي لم يعد مقصوراً على ما يمكن أن نسميه الوعي الفطري بالحقوق الطبيعية للإنسان، بل تطور ليصبح وعياً موضوعياً رخيصاً منصوصاً عليه في نظم قانونية تتيح للجميع الحماية والأمان وتضمن للجميع الاستقرار وعدم المساس.

ونظرة شاملة ومدققة لمكتبة حقوق الإنسان وما تضمنته من مسميات لمواثيق وعهود واتفاقيات بلغت إحدى عشرة صفحة من القطع الكبير منذ ميثاق الأمم المتحدة الذي صدر بمدينة سان فرانسيسكو يوم 26 يونيو 1945م حتى إعلان كمبالا الذي اعتمده المؤتمر الإفريقي الرابع في السابع والعشرين من سبتمبر 1996م، أقول إن نظرة إلى تلك المواثيق والعهد والاتفاقيات الدولية الإقليمية فضلاً عن القرارات الصادرة عن الأمم المتحدة ومنظماتها ذات الصلة الخصوص تؤكد أنه لم يعد هناك مجال للمزيد من الوعي النظري بكافة حقوق الإنسان المعاصر في أي مكان على خريطة العالم.

ثانياً : التناقص بين الخطاب النظري والواقع العملي :

وهنا يثار السؤال الهام : أين نحن في واقع حياتنا العملية من كل هذه المواثيق والعهد والاتفاقيات والقرارات ؟!

إن الحقيقة التي لم تعد خافية على أحد في العالم المعاصر أن واقع الحياة العملية للإنسان المعاصر وخاصة في مناطق معينة من العالم وخاصة فيما يطلق عليه العالم الثالث يشهد أسوأ صور التناقص بين الخطاب المكتوب والشفهي حول حقوق الإنسان وبين ما يعانيه هؤلاء البشر في واقعهم المعاش ! فالانتهاكات المتتالية والمعتمدة من قبل دول الشمال وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية لدول الجنوب والتعدي على حقوق الأفراد

والجماعات سياسياً واجتماعياً واقتصادياً أصبح هو السمة الغالبة التي لم تعد تجدي معها أي محاولة للفت أنظار زعماء هذه الدول أنهم تجاوزوا كل الخطوط الحمراء (التي حددوها هم في ما ابتدعوه وما وقعوا عليه من عهود ومواثيق واتفاقيات). فمن في يده القوة العسكرية يفرض ما شاء من أمور على كافة الأصعدة الاقتصادية والسياسية على من لا يملكونها حتى وصل الأمر إلى حرمانهم من الدفاع عن أنفسهم وعن أبسط حقوقهم حتى ولو باستخدام الحجر في مواجهة الطائرات والدبابات والصواريخ.

لقد اختلطت المفاهيم والاصطلاحات بحيث أصبحت أقرب ما تكون إلى الفراغ من المعنى؛ فالدفاع عن العرض والأرض بأبسط الوسائل أصبح يسمى إرهاب!، والدول رمز النظام والقانون صارت هي من يفرض الخوف ويخترق كل الأنظمة والقوانين!، إن المحتل صار مواطناً، والمواطن صار لاجئاً وإرهابياً، إن المعتدي عليه، إن طالب السلم والسلام صار هو المحارب والإرهابي، بينما صاحب آلة الحرب وصانع المعارك تلو المعارك هو الذي يسارع إلى حديث السلم والسلام!

إن ذلك التناقض بين الأقوال والأفعال، بين النظري والواقع العملي جعلنا نعيش في عصر يمكن أن نطلق عليه عصر "الأضداد العشرة"، تلك الأضداد التي تكشف بجلاء حالة التناقض التي يحياها الإنسان المعاصر؛ فهناك تناقض بين الحياة والموت، بين الحرية والاستعباد، بين المساواة والتمييز العنصري، بين الإخاء والعداء، بين العدل والظلم، بين العولة والهيمنة، بين الحوار والصراع، بين الفردانية والاستنساخ، بين الذاتية واستباحة الحرمات والمقدسات، بين الاستقلال والاحتلال.

عصر « الأضداد العشرة » :

1- الحياة - الموت :

لاشك أن أبسط حقوق الإنسان وأكثرها فطرية هو الحق في الحياة الكريمة التي تكفل له من قبل مجتمعه الإنساني حيث يسمح له بحرية

تحصيل المأكّل والمشرب والعمل والتنقل فهذه هي أسس حركته في الحياة. وقد نصت على ذلك كل المواثيق والعهود الإنسانية منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي نص في المادة الثالثة على أن " لكل فرد حق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصيه"⁽³⁾. وإذا كانت الحقوق في عرف الفلاسفة تشتق من ثلاثة مصادر محتملة هي الحقوق الإلهية والحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية المعاصرة،⁽⁴⁾ فإن جميع هذه المصادر تنص على أن حق الحياة هو أهم حقوق الإنسان وهو الأصل الذي تترتب عليه حقوقه الأخرى. إنه أكثر حقوق الإنسان بدهاة ومع ذلك تجد أن الواقع المعاش في كثير من بقاع العالم يؤكد غير ذلك، يؤكد أن حياة الإنسان أصبحت رخيصة وأصبحت في نظر المعتدي والغاري لا قيمة له؛ فرغم أننا لسنا في زمن الحرب سوء في أفغانستان أو في فلسطين أو في العراق أو في الشيشان نجد أن موت الإنسان وإفقاده حقه الطبيعي في الحياة والأمان صار مسألة لا تشكل أي عبء على ضمير المحتل والمعتدي بل صارت مسألة عادية نقرأ عنها ونراها بأعيننا على شاشات التليفزيون في جميع أنحاء العالم ولا يتحرك أي أحد للإنقاذ أو لوقف القضاء على حياة البشر في هذه البقاع من الأرض دون ذنب ارتكبه اللهم إلا محاولتهم فقط الدفاع عن أنفسهم ضد محتلين اغتصبوا أرضهم وينهبون ثرواتهم.

وإذا كان ضمير العالم المتمدين صار يعتقد أنه لا جدوى للحديث عما يحدث من القتل الإسرائيلي تجاه أبناء فلسطين وأن هؤلاء القتلة انعدم عندهم الضمير الإنساني وأصبحوا فوق القانون وضعياً كان أو إلهياً، فإن ما يجري في العراق يعد صورة بالكربون مما يجري في فلسطين؛ فها هم الجنود الأمريكيون يقتلون العراقيين في كل مكان من أرض العراق دون تمييز بين من يحمل السلاح لمقاومتهم وبين الإنسان العادي الذي يشتري حاجته من السوق أو حتى النائم في بيته. وقد شهد شاهد من أهلهم حينما قال ضابط كبير في القوات البريطانية التي تشارك في الهجوم الاستعمارية البربرية على العراق يصف ويعلق على ما يفعله الأمريكيون : " أن القوات الأمريكية لا

تشعر بأدنى قلق للخسائر العراقية في الأرواح وهو موقف مأساوي ويسير الرعب" (5). وقد أشار نفس الضابط البريطاني إلى أن القوات الأمريكية تعتمد إلى التبسيط الشديد المنافي للواقع حيث يبدو أنه من الصعب بالنسبة لها أن تميز بين من يواجهونها ومن لا يواجهونها وترى أنه من الأسهل جمع كل العراقيين في سلة واحدة باعتبارهم "كائنات شريرة" (6) أي يجب قتلها سواء واجهتهم أو لم تواجههم. هكذا يفهم الغزاة الأمريكيون المعاصرون أبرز من يتشدقون بحقوق الإنسان حق الحياة بالنسبة لشعب العراق، إنه يعني عندهم في الواقع الحي ضرورة الموت حتى لا ينغص عليهم هذا الشعب حياتهم واستمتعهم بخيرات العراق وثرواتها الطبيعية !! لقد حطم ما يجري في الواقع تلك الرؤية الفلسفية الحاملة القائلة " إن للأبرياء حقاً في ألا يحرّموا من الحياة" (7).

2- الحرية – الاستعباد :

إن الحفاظ على الحريات الأساسية للإنسان كانت منذ بداية الحضارة البشرية هي غاية كل مجتمع مدني إنساني منذ الحضارة المصرية القديمة وحضارات الشرق القديم إلى الحضارة اليونانية وظل هذا الحفاظ على الحريات الأساسية هو القاسم المشترك لكل العقائد الدينية التي ظهرت بعد ذلك وتعاضل شأنها على وجه الخصوص في ظل الدين الإسلامي الحنيف (8). وكم حدثت ثورات على نظم استبدادية طغت على مواطنيها وانتهكت حرياتهم إلى أن صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليصبح الحق الطبيعي في الحرية حقاً وضعياً وجب الحفاظ عليه بقوة القانون. وكم كان رائعاً في هذا الإعلان أن تنص مادته الأولى على "أن جميع الناس يولدون أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق" (9) وفي مادته الثانية على أن " لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع" (10) وفي مادته الرابعة على أنه "لا يجوز استرقاق أحد أو استعباده" (11) وفي مادته الخامسة على أنه لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو

العقوبة القاسية (12) وفي مادته التاسعة على أنه "لا يجوز اعتقال أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسف" (13). وفي 1، 2 من المادة الثالثة عشر على "أن لكل فرد حق في حرية التنقل وفي اختيار محل إقامته داخل حدود الدولة "وأن" لكل فرد حق في مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده وفي العودة إلى بلده (14).

أقول كم كان رائعاً أن يتضمن الإعلان الدولي لحقوق الإنسان هذه المواد الدالة على أن الخطاب النظري لحقوق الإنسان قد بلغ مقداراً عظيماً من الرقي بإنسانية الإنسان وتقديس حريته الأساسية. لكننا وللأسف نجد أن الدراسات التي أجريت حديثاً قد أظهرت فيما يشير محمد السيد سعيد (15) استمرار انتشار أشكال معينة من الرق والممارسات الشبيهة له في مناطق وبلاد كثيرة من العالم وذلك رغم أن أول اتفاقية دولية لحظر العبودية وقمع الاتجار في الرقيق قد عقدت في إطار عصبة الأمم المتحدة منذ يولييه 1926 م وتم تجديدها عام 1949م في إطار الأمم المتحدة. إن البغاء والدعارة وأسر وارتهان الدائن العاجز عن سداد دينه والتزويج الإجباري للنساء والتنازل عنهم للغير، وخطف الأطفال واستغلالهم.

وكذلك ممارسة الاعتقال التعسفي للبشر في ظل نظم سياسية معينة وفي ظل أساليب الاحتلال لأراضي الغير واسترقاق أهلها بصورة مباشرة أو غير مباشرة. كل ذلك يجري الآن تحت أنظار العالم أن يتحرك أحد وليس من مثال أوضح على ذلك ما تفعله إسرائيل في الأراضي الفلسطينية المحتلة من احتلال وهدم للمنازل فوق رؤوس أصحابها واغتصاب الأراضي من أصحابها وتكسير عظامهم واعتقالهم فضلاً عن بناء ما أسموه بالجدار العازل الذي يمنع أصحاب الأرض من التنقل من مكان إلى آخر داخل أرضهم ويحرمهم من الذهاب إلى أعمالهم .. أليس ذلك أوضح دليل على أن ما يجري على أرض الواقع يكذب كل هذه الدعاوى والاتفاقيات والمعاهدات !!

إن ما تفعله الأنظمة المخابراتية في العالم محلياً وإقليمياً وعالمياً من تسخير النساء والأطفال والشباب واستعمالهم في الأغراض التجسسية وما

تفعله النظم السياسية المستبدة سواء في دول الشمال أو في دول الجنوب مع مواطنيهم الأقل مكانة اجتماعياً واقتصادياً لهو خير دليل على تكذيب كل الدعاوى القائلة بضرورة مراعاة حق الحرية للإنسان !

3- المساواة – التمييز العنصري :

إن الإقرار بالمساواة بين البشر أجمعين يشكل منذ بداية الخطاب المكتوب للفكر البشري ركناً ركيناً من أسس الحياة البشرية؛ فهكذا كان الحال منذ بداية الحضارة الإنسانية وتدعم بشكل كلاسيكي منذ الفكر اليوناني على يد فلاسفة الرواق وكذلك على يد فلاسفة التنوير وذلك بعد أن حرمت الأديان كافة أشكال التمييز بين البشر وأعلن ذلك معظم الدعاة والمصلحون والفلاسفة. ولذلك لم يكن غريباً أن يأتي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان متضمناً مواده وبنوده الإقرار بهذا الحق؛ ففي المادة السابعة ينص على أن "الناس جميعاً سواء أمام القانون وهم يتساوون في حق التمتع بحماية القانون دونما تمييز، كما يتساوون في حق التمتع بالحماية من أي تمييز ينتهك هذا الإعلان ومن أي تحريض على هذا التمييز"⁽¹⁶⁾ وقد جاءت المواد التالية وكافة بنودها تؤكد هذا الحق، كما جاءت الكثير من الإعلانات والعقود والمواثيق والاتفاقيات الدولية مؤكدة كذلك لهذا الحق؛ فهناك فعلاً إعلان الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري الذي صدر في نوفمبر 1963م، وكذلك إعلان المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة في دورته العشرين في نوفمبر 1978م بشأن العنصرية والتمييز العنصري، وهناك الاتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصري والمعاقبة عليها التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في نوفمبر 1973م وبدأ العمل بها في يولييه 1976م. وهناك كذلك الإعلان الدولي بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد الذي اعتمد ونشر بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في نوفمبر 1981م. وهناك أيضاً الإعلان الدولي بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو

اثنية وإلى أقليات دينية ولغوية الذي اعتمد ونشر بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر 1992م⁽¹⁷⁾.

كل هذه العهود والإعلانات والمواثيق إنما تؤكد المساواة بين البشر وإلغاء كافة أشكال التمييز العنصري بأسبابه المختلفة أصبح ضرورة واجبة التنفيذ. ولا شك أن المقصود بالمساواة في هذا السياق – سياق حقوق الإنسان هو أن البشر جميعاً متكافئين في المراكز القانونية وأن أي صورة من صور التمييز بين البشر منعدمة القيمة حسب القانون. وأن هذا المعنى للمساواة يسرى على شتى صور المعاملات والتفاعلات والعلاقات في كل مجالات الحياة الإجتماعية أي الثقافية والسياسية والحياة المدنية والعلاقات الدولية وغيرها⁽¹⁸⁾ . . . والسؤال الذي يلح على أي قارئ لكل هذه العهود والمواثيق وملحقاتها عن المساواة بين البشر وعن ضرورة عدم التمييز بينهم بأي صورة من الصور، هو: أن كل ذلك مما يجري في واقع عالمنا المعاصر؟! إن كافة أشكال التمييز العنصري لا تزال قائمة؛ إذ لا تزال حتى على الصعيد النظري نقرأ عن التمييز بين دول الشمال ودول الجنوب ويا ليت الأمر مقصوراً على التمييز الجغرافي، بل إن المقصود هو التمييز بين العالم المتقدم (العالم الأول)، والعالم المتخلف (العالم الثالث). كما أننا لا نزال نرى صور أخرى كثيرة للتمييز بين بيض وسود، بين غربي هو المسيطر والمتقدم والغني والعالم .. الخ وبين شرقي هو الأدنى والأفقر وهو الذي عليه أن يتلقى كل من الغرب المتقدم من العلم إلى تقنية صناعة رغيف الخبز، فهناك من يملك القوة والسلاح النووي وكافة صور الأسلحة الفتاكة وله حق تطويرها وتحديثها وتجريبها؛ وهناك من لا يصح أن يمتلك أي سلاح حتى لو كان هذا السلاح هو الحجر أو البندقية! هناك دول فوق القانون (أمريكا وإسرائيل) ودول تتلاعب بالقانون (أوروبا ودول الغرب الأوروبي) ودول تحت القانون وهو حد السكين الذي تطبقه عليها الدول الأقوى بما في يديها من صلاحيات في المنظمات الدولية ومن قوة عسكرية داعمة وقادرة على كسر إرادة وشوكة أي من الدول الضعيفة أو المستضعفة!!

إن المسألة لم تعد مقصورة على التمييز بين دول ودول أخرى، أو بين شعوب وشعوب أخرى، أو بين جماعات وجماعات أخرى، بل أصبحت تتعدى ذلك التمييز. إن التمييز الذي كان مقصوراً على الأفراد بين بعضهم البعض، أصبح تمييزاً بين جماعات وشعوب ودول.

إن التمييز العنصري الآن أخذ طابعاً جديداً؛ فقد أصبح الغريون عموماً والأمريكيون خصوصاً هم البشر أصحاب الحق في الحياة والحرية ومن عداهم أصبحوا في قواهم أدنى من البشر، ولا أدل على هذا التمييز العنصري في أقصى صوره في العصر الحاضر من ذلك الذي يحدث الآن في فلسطين والعراق وفي أفغانستان والشيستان، إن ذلك الضابط البريطاني الكبير قد صرح بصورة تدعو إلى العجب بأن المشكلة الحالية في العراق "تكمّن في أن القوات الأمريكية تعتبر العراقيين" انترمنخن "وهو تعبير نانزي يعني" أدنى من البشر"، كما صرح بأن الأمريكيين يعتبرون العراق دولة قطاع طرق، وأنه من حق كل شخص أن يقتلهم⁽¹⁹⁾.

ويؤكد التقرير السنوي الذي أصدرته منظمة مراقبة حقوق الإنسان HUMAN RIGHTS WATCH عام 2003 م كلام هذا الضابط البريطاني عن ممارسات في أمريكا وجنودها في العالم؛ فرغم أن هذا التقرير استبعد أن تكون الولايات المتحدة الأمريكية أسوأ منتهكي حقوق الإنسان في العالم إلا أنه قد أكد "أن واشنطن تمتلك اليوم قوة هائلة بحيث لو ضربت عرض الحائط بمعايير حقوق الإنسان فإنها بذلك تقوض دعائم قضية حقوق الإنسان في معاملتها المشتبه في كونهم إرهابيين فترفض تطبيق اتفاقيات جنيف على سجناء الحرب من أفغانستان وتسيء استخدام وصف "القاتل العدو" بفرضه على المشتبه فيهم جنائياً في الأراضي الأمريكية. كما تسيء إدارة بوش استخدام قوانين الهجرة لحرمان المشتبه فيهم جنائياً من حقوقهم⁽²¹⁾. كما أشار نفس التقرير إلى أن الحكومة الأمريكية حاولت جاهدة في عام 2002 م تقويض مبادرات حقوق الإنسان الهامة مثل المحكمة الجنائية الدولية التي تمثل نظاماً دولياً جديداً للتفتيش بهدف منع التعذيب وقرار

الأمم المتحدة بضرورة خوض الحرب على الإرهاب بصورة تراعي حقوق الإنسان. كما أشار إلى أن الدول الغربية الأخرى قد تخاذلت عن نصرة حقوق الإنسان بعدم الضغط على روسيا حليفهم لوضع حد للانتهاكات التي ترتكبها في خضم الحرب في الشيشان (22).

وإذا كانت تلك بعض صور انتهاك حقوق الإنسان بصورة عنصرية من جانب الولايات المتحدة وحلفائها الأوروبيين في خارج بلادهم، فإن ممارسة التمييز العنصري في داخل بلادهم لا يختلف كثيراً؛ فمن المعروف أن الولايات المتحدة ذاتها كدولة قامت على نزعة عنصرية متطرفة أبيد خلالها شعب الهنود الحمر وهم السكان الأصليين للبلاد، ومن المعروف أن شعب الولايات المتحدة مكون من جنسيات وأعراق مختلفة يمارسون على بعضهم البعض الكثير من صور التمييز العنصري وخاصة من قبل البيض على الزوج، ومن قبل الأغنياء على الفقراء، وذلك رغم أن نسبة السكان السود (الزوج) هي النسبة الغالبة في التركيب السكاني باستثناء البيض إذ بلغت نسبتهم في إحصاء عام 1997 م 13 ٪ في الوقت الذي بلغت نسبة الهنود الحمر والإسكيمو 1 ٪ ونسبة الآسيويين 4 ٪ أما البيض فنسبتهم 73 ٪ (23). ويتخوف الأمريكيون الآن من الزيادة المرتقبة لأعداد السود والآسيويين إذا استمرت معدلات النمو الطبيعي للسكان والهجرة على مستوياتها الحالية. إنهم يتخوفون من أن تتحول أمريكا البيضاء إلى أمريكا رمادية / بنية اللون (24).

ولاشك أن هذا التخوف في حد ذاته يعد أبرز دليل على ذلك التمييز العنصري الذي رسخ في عقيدة الأمريكيين منذ إنشاء دولتهم العرقية حتى الآن ! إذ لا يمر يوم دون وقوع عشرات الحوادث في مختلف الولايات الأمريكية التي تنضح برائحة التمييز العنصري واللامساواة السائدة في المجتمع الأمريكي رغم كل قوانين المساواة ومحاربة العنصرية التي اتفقوا عليها ولا يملوا من التشدد والتغني بها في كل المحافل الدولية !

أما في أوروبا فلا يختلف الحال كثيراً ولنضرب مثلاً واحداً على صورة التمييز العنصري في دولة فرنسا التي نعرف أنها كانت رائدة عصر التنوير

الأوروبي وأن ثورتها المناهضة بالمساواة والإخاء والحرية كانت أول الثورات في العالم الغربي الحديث. لقد أصبح واقع الحال في فرنسا اليوم ينضح بصور متعددة للعنصرية؛ فقد أوضح استطلاع للرأي أجري في مارس 1990م أن الفرنسيين صاروا أكثر عنصرية من ذي قبل وكان هذا رأي 57٪ من المواطنين الفرنسيين (25).

ولقد رصدت التقارير الفرنسية أن عدد العرب الذين لقوا حتفهم خلال الثمانينيات نتيجة لاعتداءات عنصرية يقدر بنحو 180 شخصاً، وأن الذين تعرضوا للضرب والإهانة بسبب لون جلودهم السمراء واستخدام لغة الضاد بأصوات مرتفعة يقدر عددهم بالآلاف. ورصدت هذه التقارير أن العنف العنصري يتركز على المهاجرين العرب بصفة خاصة. وبالطبع لم ترصد هذه التقارير المواقف ذات الطابع العنصري في الحياة العامة سواء في العمل أو في المسكن أو في التعليم (26). وإذا كان تلك التقارير قد رصدت هذه الظاهرة العنصرية في المجتمع الفرنسي إزاء الأجانب والعرب في عام 1990م فما بالها اليوم وخاصة بعد ازدياد التمييز العنصري ضد العرب والمسلمين عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر! إن صور التمييز العنصري التي تبرزها الممارسات اليومية للإنسان الغربي في أمريكا وأوروبا ضد بقية البشر تكاد تفكك بأي دعوة أو اتفاقية أو أي خطاب نظري يتحدث عن المساواة بين البشر!

4- الإخاء - العداة :

إن المناهضة بالمساواة بين البشر يترتب عليها أو يتأسس عليها دوماً الدعوة إلى الأخوة العالمية. إن هذه الأخوة مبنية على سند تاريخي وأبوي هو أن جميع البشر إنما يعودون في النهاية إلى جدهم الأول آدم وإلى أمهم الأولى حواء. ومن ثم فإن البشر سواسية وأخوة بحكم الأصل الواحد. وقد تعمق هذا الإحساس كثيراً حينما بلغ الوعي النظري حداً وضعت معه - كما سبق وأشرنا - التشريعات والقوانين والاتفاقيات والمواثيق الخاصة بحقوق الإنسان وقد نص الكثير منها على عهود ومواثيق تؤكد الترابط بين البشر

وتحتضهم حضاً على أن يدركوا أنهم في كل شئ لهم نفس الحقوق رغم ما قد يكون هناك من تباين في الآراء واختلاف في الأديان والعقائد؛ إذ نصت المادة 14، 15 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في بنودها على أن لكل فرد حق التمتع بجنسية ما والتماس ملجأ في بلد ما وله حق الزواج وتأسيس الأسرة دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين كما نصت على ذلك المادة 16، وكذلك له الحق في التملك سواء بمفرده أو بالاشتراك مع غيره ولا يجوز تجريده من هذه الملكية كما نصت المادة 17. كما أن المادة 18 تؤكد على حق كل شخص في حرية الفكر والوجدان والدين وحرية في تغيير دينه أو معتقده وحرية في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم. وقد تضافت هذه الحقوق المؤكدة للأخوة بين البشر في المواد 19، 20، 21، 22 في كل بنودها وكذلك في المادة رقم 24 التي نصت على أن لكل شخص حق في الراحة وأوقات الفراغ وتحديد عدد معقول من ساعات العمل وإجازات دورية مأجورة⁽²⁷⁾.

وقد نصت المادة 25 على أن لكل شخص حق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهية له ولأسرته وخاصة على صعيد المأكل والملبس والسكن والعناية الطبية وصعيد الخدمات الاجتماعية الضرورية وله الحق في ما يأمن به من الغوائل في حالات البطالة أو المرض أو العجز أو الترميل أو الشيخوخة أو غير ذلك من الظروف الخارجة عن إرادته والتي تفقده أسباب عيشه. ولم يكتف الإعلان بذلك بل أكد أن للأمم والطفولة حق في رعاية ومساعدة خاصتين وأن لكل شخص حق في التعليم ويجب أن يوفر التعليم مجاناً⁽²⁸⁾.

إن كل هذه النصوص إذا ما أضيفت إلى سابقتها التي تخص ضرورة المساواة بين البشر وعدم التمييز بينهم تحت أي ظروف بلغت شأنًا بعيداً في تأكيد الأخوة بين البشر لكن الواقع المعاش أيضاً يتناقض مع كل هذا الخطاب النظري الراقى عن أخوة البشر والمساواة بينهم.

فالحقيقة التي يلمسها أي متتبع لما يجري في عالم اليوم من حروب

مفتعلة وصراعات عرقية ودينية علنية أو خفية يتأكد له أننا نعيش عصراً حل فيه العداء محل الإخاء، وحلت فيه الكراهية محل الوئام والمحبة ! إذ لم تعد مظاهر العداوة والبغضاء بين البشر مقصورة على الأفراد ضد بعضهم البعض، بل صارت هذه المظاهر سائدة بين الشعوب والدول مما يدل على البعد السياسي والأيدلوجي للمسألة؛ ففي الوقت الذي كان الناس يتوقعون فيه أن ينضج البشر بما يكفي بفعل التقدم في إدراك ضرورة المساواة والإخاء وبفعل المواثيق التي تؤكد ذلك وتحض عليه، نجد أن مظاهر العداء قد استبدت بالشعوب وصارت علانية بين الدول، بين دول الشمال ودول الجنوب، بين الدول الغنية والدول الفقيرة، بين الدول المسيحية واليهودية وبين الدول الإسلامية والعربية. إن الكثير من مظاهر هذه العداوة متوارثة من حقبة تاريخية بعيدة خاصة حقبة الحروب والاستعمار؛ فمن يقرأ تاريخ أوروبا مثلاً يتبين له أن شعوبها لم تكف عن الاقتتال بشراسة نادرة جيلاً بعد جيل، إذ كانت هناك حروب الأديان في القرون الوسطى وحتى بداية عصر النهضة ثم حروب نابليون ومئات الحروب الثنائية بسبب مشكلات الحدود والسعي إلى بسط النفوذ، والمعروف أنه قد بلغت هذه الحروب حدها الأعلى في الحربين العالميتين الطاحنتين اللتين أغرقتا العالم مع أوروبا في بحور من الدماء حيث مات فيها أكثر من سبعين مليوناً⁽²⁹⁾.

وقد يقول قائل هنا : إن أوروبا قد تجاوزت كل هذه الصراعات والحروب ونجحت في تخطي خلافاتها متجهة نحو الوحدة السياسية بعد الوحدة الاقتصادية والتكامل الاجتماعي.

ولهذا القائل أقول : إن تلك الحروب والصراعات القديمة قد خلقت - فيما يقول الشوباشي - إحساساً بالنفور من الأجنبي واعتباره عدواً ممكناً. فإذا أخذنا فرنسا كمثال على ذلك نجد أن الإنسان الفرنسي العادي لا يزال يتوجس من ألمانيا ويعتبرها خطراً يهدد كيانه بلاده، وهو لا يحب جيرانه الأسبان بعد تاريخ المذابح والثأر خلال حروب نابليون، كما أن الكلمة التي كانت تطلق على

بريطانيا هي "العدو الموروث" بسبب الحروب المستمرة بين الدولتين. وباختصار فإن الإنسان الفرنسي العادي لا يحب كثيراً شعوب الدول المجاورة كما أنه لا يستريح للأمريكان ويتهمهم باستمرار بأنهم سطحيون ويحاولون غزوه ثقافياً، كما أنه لا يحب اليابانيين ويعدهم الغزاة الجدد لأوروبا⁽³⁰⁾.

وإذا كانت تلك هي مشاعر الفرنسي تجاه جيرانهم من الأوروبيين وأقرانه من الأمريكيين فما بالنا بمشاعره تجاه الأجانب والمهاجرين وخاصة من العرب والمسلمين؛ إن الشوباشي يقول : "إن كراهية الإسلام تتضح في تصرفات فردية وخاصة على مستوى المسؤولين المحليين كالعمد ورؤساء المجالس البلدية في تعاملاتهم اليومية مع المسلمين"⁽³¹⁾.

ولنا أن تتصور مدى تطور هذه المشاعر الكارهة للمسلمين والعرب بعد إلصاق تهمة ضرب رموز الهيمنة الغربية عامة والأمريكية خاصة للمسلمين، وبعد أن ألصقوا بفعل الهيمنة الإعلامية كل صور التطرف والإرهاب لأي مسلم أو عربي. إن مشاعر الكراهية والغضب والعداوة استبدت بين الشعوب الغربية والشعوب العربية والإسلامية لدرجة أصبحت تنذر بالعديد من احتمالات الصدام العلني بدلاً من الصدام الصامت المتأجج في الصدور والمشتعل في القلوب وخاصة من قبل الشعوب العربية والإسلامية التي لم تعد ترى في الغربيين عامة والأمريكيين خاصة إلا وحوشاً آدمية تريد أن تلتهم كل ثرواتهم وتغير من عاداتهم وتقاليدهم وتحدد لهم كل ما ينبغي أن يتصرفوا في حياتهم بمقتضاه من مظاهر المأكل والمشرب حتى تغيير السياسات والحكومات.

لقد أدت الحروب التي أشعلتها أمريكا وإسرائيل في المنطقة العربية والكثير من مناطق العالم الإسلامي إلى تأجج مشاعر الكراهية والبغض لكل ما هو أمريكي. إن هذه الحروب وتلك الصراعات التي أججت أمريكا وحليفاتها إسرائيل، وذلك التحالف الذي شكل بزعم مقاومة الإرهاب قد حول المشاعر لدى شعوب العالم الثالث عامة والشعوب العربية والإسلامية على وجه الخصوص من مشاعر الحب لأمريكا ولأوروبا كنموذج للتقدم والرفاهية

والمساواة والحفاظ على الحقوق إلى مشاعر العداء والكراهية والغضب المكتوم. ولا شك أن هذا الغضب العارم هو الأساس الذي يستند عليه كل تصرف وكل رد فعل يسميه الغربيون إرهاباً ويسميه العرب والمسلمون دفاعاً عن الأرض والعرض وهو المعروف في العقيدة الإسلامية بالجهاد وهو فريضة على كل مسلم ومسلمة حين يجد الجد وحين وقت مقاومة المحتل ورفض اغتصاب الأرض والاستيلاء على الثروات. ولا شك أن هذه اللحظة للثورة الشاملة ضد المحتلين الجدد قد اقتربت بدرجة قد تقلب الموازين العالمية !

د- العدل - الظلم :

لقد استقر في الضمير الإنساني منذ فجر الحضارات البشرية أن العدل أساس الملك، وأن تحقيق العدالة في أي مجتمع إنما هو الأساس في كونه مجتمعاً إنسانياً يراعي فيه الجميع حقوق الجميع ولا يعتدي فيها أحد على أحد إلا وتوقع أن يكون الجزاء من جنس العمل ولقد راعت المجتمعات الإنسانية تحقيق العدالة بين أفرادها من خلال ما سنته من قوانين وتشريعات وضعية قامت على إدراك فطري للضرورة الاجتماعية القائمة على العدل بين الناس كأفراد وكجماعات. وقد كان الفضل الأول في صياغة هذا الأساس للمجتمع الإنساني عامة الدولة المصرية القديمة التي أبدع حكمائها ومفكراتها مفهوم "الماعت" أي "العدالة والنظام" ليكون هو أساس الاستقرار السياسي والاجتماعي للدولة المصرية القديمة لآلاف السنين⁽³²⁾.

وقد انتقل هذا الإدراك والتطبيق لمفهوم العدالة والنظام كأساس لقيام المجتمع الإنساني من مصر القديمة إلى كل المجتمعات الإنسانية وظل معنى العدالة يتعمق لدى هذه المجتمعات ويتطور عبر الخطاب الشفهي والتطبيق العملي إلى أن أصبح هو أساس الفكر السياسي الحديث، ولا شك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وكذلك العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكذلك العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وقد صدر الأخيرين على التوالي في يناير ثم مارس 1976م⁽³³⁾، لا

شك أن ذلك الإعلان وهذين العهدين بما اشتملوا عليه من مواد وبنود قد رسخت مفهوم العدالة بشكل غير مسبوق على أساس أنها اشتملت على كل الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي من شأن مراعاتها تحقيق أسمى صورة للعدالة في المجتمعات الإنسانية.

ولكن هيهات لهذا التطور في الوعي النظري المعاصر بأهمية تحقيق العدالة عبر المحافظة على كل حقوق الإنسان، أقول هيهات له أن يحقق بالفعل هذه العدالة طالما اختلطت الموازين واختلت المعايير وصار المسئول عن تطبيق مواد العدالة في القانون الدولي هو نفسه أول من يكسرها، وأول من يفسرها على هواه وحسب حاجاته ورغباته وحسب ما يحقق مصلحته ومصلحة كل حلفائه ! حين يتحول القانون المنوط به تحقيق العدالة إلى لعبة في يد القوة الغاشمة يصبح لا معنى للعدالة والظلم؛ لأنه حينئذ سيكون الظلم هو عين العدل، والعدل هو الظلم نفسه !!

وهذا هو ما يجري بالفعل في ساحة الواقع الدولي المعاصر؛ فقد انفردت الولايات المتحدة الأمريكية بتفسير مواد القانون الدولي وتطبيقها وفق ما يحقق النفع والمصلحة لها ولحلفائها ولم يعد هناك أي مجال لأن يلتفت من يملك القوة الغاشمة القادرة على فرض مفهومها الظالم لما تدعوه تحقيقاً للعدالة، لم يعد هناك مجالاً لأن يلتفت من يملك هذه القوة الغاشمة لصرخات المظلومين والمقهورين في العالم المعاصر ! إن صيحات المظلومين وآهاتهم وآلامهم وهمومهم لم يعد يتحملها الطاغوت الأمريكي المتحكم في مصائر الشعوب. ويأليته يعلن ذلك صراحة بأنه إنما يفرض "عدالة القوة" حسب المفهوم السوفسطائي القديم القائل بأن العدالة تسير مع مصلحة الأقوى وجوداً وعدمًا⁽³⁴⁾، لكنه للأسف يتشدد بكل معاني العدالة واحترام حقوق الإنسان في الوقت الذي يعمل فيه على تدميرها في كل مكان من العالم المستضعف في أفغانستان وفلسطين والعراق... إلخ .

إن المشكلة أننا نعيش عصر الانفصام في الشخصية الأمريكية

والأوروبية المعاصرة؛ فهم يتحدثون شفاهة ويؤكدون كتابة العدل والنظام الدولي القائم على احترام حقوق الإنسان وضرورة مراعاتها في الوقت الذي يفعلون فيه عكس كل ما يتردد في هذا الخطاب النظري؛ إن ازدواجية التي يطبق بها القانون الدولي في أرض الواقع جعلت الكل يضيق حتى بمجرد ترديد هذا الخطاب النظري لأنه لم يعد مجدياً التذكير به في ظل إصرار الطرف الأقوى في عالمنا المعاصر على تطبيق وفرض ما يرضي طموحاته الإمبراطورية وتحقيق الحد الأقصى لمصلحته دون أدنى اعتبار لصيحاتهم المطالبة بالعدالة وبأقل قدر ممكن من الحقوق التي تتيح لهم العيش الحر الكريم ! إن اغتصاب الأراضي وقتل الآلاف من النساء والأطفال فضلاً عن الشباب والشيوخ أصبح أكبر دليل على ما يعيشه العالم المعاصر من ازدواجية المعايير وقلب الحقائق فيما يتعلق بتطبيق القوانين العادلة.

إن نظرة واحدة لمنظر طفل عراقي أو فلسطيني يستغيث في الوقت الذي توجه إلى صدره الغض رصاصة من فوهة مدفع أو حتى من صاروخ طائرة إنما تكشف بجلاء عن مدى المأساة التي نعيشها في التناقض بين الخطاب النظري عن العدل والحق الإنساني في الوجود، وبين الواقع العملي الذي تهشمت فيه كل معاني العدل والرحمة الإنسانية !!

6- الاستقلال – الاحتلال :

تكشف القراءة السريعة للخطاب النظري في صياغاته الغربية عن حقوق الإنسان عن أن المقصود بهذه الحقوق هو الفرد. وقد استقر في الضمير والفكر الغربي ذلك منذ عصر بروتاجوراس السوفسطائي اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد، فالفرد هو المعيار لكل شيء، وهو الذي يمثل وحدة سياسية قائمة بذاتها⁽³⁵⁾. وقد تدعم هذا التوجه الغربي في عصر التنوير الذي ساد أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر وقامت صياغات حقوق الحرية والمساواة والإخاء ... إلخ على أن الفرد هو الأساس. وهذا هو نفس ما نجده في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد بدأ بالإقرار العام في الديباجة بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة ومن حقوق

متساوية ثابتة يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، ثم بدأ منذ المادة الثالثة يفصل هذه الحقوق المتساوية الثابتة بالتأكيد على حق كل فرد من أفراد الجماعة البشرية فيها⁽³⁶⁾.

إذن من أين أتى الحديث عن "حقوق جماعية" لشعب أو لجماعة من البشر في مسألة حقوق الإنسان؟!

الحقيقة أن هذا على حد تعبير محمد السيد سعيد كان إبداعاً خاصاً جاء من العالم الثالث ونجح في أن يجد طريقه إلى الاعتراف العالمي وإلى التشريع الدولي لحقوق الإنسان⁽³⁷⁾.

وإذا كان من الضروري أن نتساءل عن سبب هذا الإبداع الذي جاء من العالم الثالث واقتنع به العالم الأول؛ لكانت الإجابة أن هذا الإبداع كان سبب ما عاناه الإنسان في دول العالم الثالث من ربة الاستعمار والاستعباد الذي قام به الغربيون لمعظم دول هذا العالم في أفريقيا وآسيا ومطالبتهم المستمرة بضرورة الاستقلال والحصول على حق تقرير المصير وكان من الطبيعي أن يصحو يوماً ضمير العالم المدعو "بالمتقدم" ! وأن يوافقوا - رغم أنفهم ويفعل الثورات المتتالية عليهم من شعوب العالم المستعمرة ويفعل الخسائر البشرية الفادحة التي دفعوها شناً لاحتلالهم أرضاً ليست ملكهم ونهبهم لثروات ليست ثرواتهم - يوافقوا على حق تقرير المصير لهذه الشعوب المستعمرة. وقد بدأت الجمعية العامة للأمم المتحدة تأكيد هذا الارتباط بين حق الأمم والشعوب في تقرير مصيرها من ناحية وبين منظومة حقوق الإنسان من ناحية أخرى منذ بداية عقد الخمسينات حيث أمرت في فبراير 1952م بتضمن العهد أو العهود الدولية لحقوق الإنسان مادة عن حق جميع الشعوب والأمم في تقرير مصيرها بنفسها⁽³⁸⁾.

وبناء على ذلك فقد صدر إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة الذي اعتمد ونشر بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في الرابع عشر من ديسمبر 1960م، وصدر بعده الإعلان الخاص بالسيادة الدائمة

على الموارد الطبيعية في الرابع عشر من ديسمبر 1962م⁽³⁹⁾.

وقد جاء في الإعلان الأول أن إخضاع الشعوب للاستعباد الأجنبي وسيطرته واستغلاله يشكل إنكاراً لحقوق الإنسان الأساسية، وقد نصت المادة الأولى في كل من العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية وللحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على أن لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها، وعلى أن لجميع الشعوب التصرف الحر في ثرواتها ومواردها الطبيعية⁽⁴⁰⁾، كان كل هذا الجهد الإنساني في صياغة الخطاب النظري لحقوق الإنسان الفرد والجماعة والأمة والشعب دليلاً على مدى التقدم الذي أحرزه الإنسان في الوعي بحقوق الإنسان بعد كل ما شهده العالم في العصور والقرون السابقة من معارك وحروب في سبيل الوصول إلى هذه الحالة من الوعي المقنن بضرورة أن يعيش كل شعب على أرضه وأن يمارس كافة حقوقه الطبيعية في الحياة والحرية بكافة صورها. لكن ماذا يحدث الآن على أرض الواقع !!

عاد الاستعمار والاستعباد بصورتها المباشرة؛ فبعد أن كان العالم الحر يظن أن احتلال إسرائيل لأرض فلسطين واغتصابها بوصفها أرض الميعاد المزعوم هي آخر صور الاحتلال الاستيطاني، جاءت القوة الأولى في العالم الولايات المتحدة الأمريكية بمساعدة حلفائها وتحت دعاوى زائفة بتحرير الشعوب والقضاء على أسلحة الدمار الشامل الذي يمتلكها العراق لتحتل هذا البلد العربي الآمن وتعتدي على تراثه الحضاري بشكل فاق في همجيته وبربريته ما فعله فيه المغول في عصر سابق⁽⁴¹⁾.

جاءت لتحتل هذا البلد وتستولي على ثرواته وتستعبد شعبه بدعوى تحريره من ظلم طاغيته صدام حسين، والواقع يقول أن الطاغية الذي كان هو ذاته صناعة أمريكية قد أسر، وأن الأرض العراقية بعد فحص كل شبر منها خالية من أسلحة الدمار الشامل، وأن الطاغوت الجديد (أمريكا وحلفائها) قد عينت مجلساً عراقياً موالياً للحكم، لا تزال تحتل العراق وبعد مرور عام كامل

على هذا الاحتلال لا تزال الصورة قائمة ولا تزال تنتهك كل حقوق الإنسان فرداً وجماعات. ورغم ما يقال عن أن آخر يونيو 2004 م سيكون هو موعد تسليم السلطة للشعب العراقي إلا أن القواعد العسكرية التي تكرر الاحتلال واستعمار الأرض واستعباد الشعب تؤسس الآن ليبقى الاحتلال كما هو، وبدلاً من أن يواجه المحتل الغاصب المواجهة الشرسة صباح مساء بفعل وجوده بين المواطنين أصحاب الأرض والثروة، يكتفي بأن يقبع في ركن غير مأهول من الأرض ! وهل هذا يقلل من كراهية الشعب للاحتلال ولقواته وللأمة التي أنتجته !! إن الأرض العربية بما عليها من بشر وحيوانات تلعن صباح مساء كل قدم أمريكية تسير عليها مهما كانت دوافعها وأهدافها المعلنة. إن هذه القدم الأمريكية أصبحت رمزاً للاحتلال واغتصاب الأرض والثروة.

فأين كل ما يقال عن حقوق الإنسان، وأين ما يقال عن حق تقرير المصير والاستقلال في ظل كآبة الاحتلال ووقع أقدامه القذرة على الأرض، وأصوات طائراته في الجو، وثقل حركة دباباته وعربات المصفحة في الشوارع والطرق !!

إن أفغانستان والعراق وفلسطين وكل أرض محتلة هي خير شاهد على أن كل المواثيق والعهود الدولية الخاصة بحقوق الإنسان وحق تقرير المصير والسيادة على الموارد الطبيعية إنما هي حبر على ورق !

ولعل أغرب وأعجب ما يقال عن ذلك التضاد بين الخطاب النظري الخاص بالاستقلال وحق تقرير المصير للشعوب المحتلة، وبين الواقع العملي الذي عاد فيه الاستعمار والاستعباد بصورهما التقليدية الفجة، هو ما صرح به مستر بوش (الطاغوت الكبير) إرضاءً لمستر شارون (الطاغوت الإقليمي التابع)، "بأن على الفلسطينيين التخلي عن حق العودة" لأرضهم المحتلة، وأنه "من غير الواقعي التفكير في العودة إلى حدود 1949م في إطار اتفاق سلام في الشرق الأوسط" وأن "أي تسوية نهائية للقضية الفلسطينية ينبغي أن تضع في اعتبارها عناصر ديموجرافية جديدة على الأرض"⁽⁴²⁾.

أليست هذه التصريحات لزعيم أكبر دولة في العالم "المتحضر"، والدولة "الراعية للسلام" في الشرق الأوسط والعالم أكبر دليل على أن كل موثيق حقوق الإنسان وحق تقرير المصير أصبحت لا تساوي حتى ثمن الحبر والورق الذي كتب عليها !!

لقد نقلتنا تصريحات مستر بوش هذه من بحث التناقض بين ما يقال في الخطاب النظري ومما يجري على أرض الواقع، إلى ضرورة بحث التناقض بين الأقوال في الخطاب النظري ذاته، ذلك التناقض الذي أصبح مباحاً فيه أن يقال الشئ ونقيضه على نفس الموضوع في نفس الوقت !! فهل أصبح الإنسان المفكر منطقياً في هذا العصر الذي يمكن أن ندعوه : العصر الذي فقد عقله، حينما يفقد حتى الاتساق في تفكيره!

7- الكرامة – استباحة الحرمات والمقدسات :

لا شك أن كرامة الإنسان هي الأساس الصلب الذي تبنى عليه حقوقه الأساسية؛ فجوهر الفردانية الإنسانية هي الكرامة. فكما كرم الله الإنسان وجعله أسماً مخلوق على ظهر الأرض، وجب أن يدرك البشر أن الحفاظ على كرامتهم أمام بعضهم البعض من حقوقهم الأساسية. وقد توج هذا الإدراك بما نص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ديباجته من إقرار بما لجميع البشر من كرامة أصيلة، تلك الكرامة التي تكفل لهم بالضرورة حقوقاً متساوية وثابتة هي تلك التي نصت عليها بقية بنود الإعلان. إن في هذا الإعلان الذي يمثل قمة رقي الخطاب النظري في حقوق الإنسان إدراك من شعوب الأمم المتحدة وميثاقها لأهمية "كرامة الإنسان وقدره" تلك الكرامة وذلك القدر الذي تعهدت الدول الأعضاء بالعمل مع الأمم المتحدة للحفاظ عليه ولضمان تعزيز احترامه والحفاظ على كافة الحقوق المترتبة عليه.

إن الكرامة وحرمة الجسد والعقل الإنساني هي أحد الأصول الكبرى لكل منظومة حقوق الإنسان، كما أنها تشكل مصدراً مباشراً لكثير من الحقوق الأخرى التي أقربت مستقلة عن هذه المنظومة؛ إذ ينبثق عنها مباشرة

حق كل شخص في أن يتم الاعتراف به كشخص أمام القانون بصورة مستقلة عن غيره أي أن لكل شخص مركز قانوني ثابت وغير متعلق بغيره⁽⁴³⁾.

وإذا كان من البديهي أن يتصور كل منا أن له بالفعل شخصية قانونية، فإن ذلك الاعتقاد البديهي غير صحيح في معظم الأحيان؛ إذ إن هناك ممارسات على درجة كبيرة من الشيع والرسوخ تنكر حق الشخص في أن تكون له شخصية قانونية كاملة، فهناك على سبيل نظم سياسية كثيرة تسمح لقوى الأمن أو الجهاز الإداري بإلحاق عقوبة جماعية على أسرة أو منطقة أو مدينة أو حتى إقليم كجزاء لأفعال شخص واحد وبالطبع فإن اتخاذ الرهائن من أسرة ما إنما يعد نوعاً من العقوبات المعممة وغير المحددة بشخص المتهم. ونفس الشيء ينطبق على ما يسمى بنظام الكفيل والكفالة في دول الخليج العربي فهذا النظام يلغي الشخصية القانونية للشخص المكفول ويعد الكفيل هو المسئول عنه⁽⁴⁴⁾.

كل هذه الأمثلة لإهدار كرامة الفرد والذيل من شخصيته القانونية إذا قسناه بما يحدث الآن على أرض الواقع من إهدار لكرامة الفرد وامتهان لأدميته؛ فنظرة واحدة إلى معتقلي جوانتنامو وهم في أقفاص حديدية أشبه ما تكون بالأقفاص التي تحوي حيوانات الغابة يثير الفزع في أي نفس إنسانية ويثير الاشمئزاز من التصرفات البربرية التي تتعامل بها الولايات المتحدة مع هؤلاء المعتقلين الذين لا يعرف أحد حتى الآن إن كانوا بالفعل متهمين في أحداث 11 سبتمبر الشهيرة على الولايات المتحدة الأمريكية أم ليس لهم أي علاقة بهذه الأحداث! وبالطبع فإن المعروف أن المتهم برئ حتى تثبت إدانته، فما هو دليل إدانة هؤلاء! وحتى لو كانوا مدانين وهناك ما يثبت ذلك أليس حبسهم في أقفاص حديدية يطلون منها كالحوانات المفترسة موقفاً يندى له جبين الإنسانية في عصر الحرية والكرامة!!

أين احترام كرامة الأفراد وقدسسية أجسادهم فيما نراه من انتهاكات أمريكية فاضحة في ممارسات جنودهم مع الأسر العراقية ودخولهم عليهم في

بيوتهم وتفتيشها وانتهاك حرمتها وفضح أسرار نسائها وأطفالها دون ذنب جنوه ودون جرم ارتكبه !!

أين احترام كرامة الأفراد وقدسية أجسادهم وعقولهم فيما تفعله إسرائيل في الأرض المعتصبة في فلسطين، حيث تنتهك كل الحرمات ويضرب القادة والمواطنون علناً وبواسطة الجيش الإسرائيلي جيش الدولة المعتدية والمعتصبة، بل ويعلن قادة الجيش ورئاسة الوزراء التهنة للجيش على اغتيال الشيخ القعيد الذي لم يكن يملك من حطام الدنيا إلا لساناً تتناقل كلماته وإرادة حديدية تواجه الشجاعة ذلك المحتل الغاصب للأرض والمعتدي على كافة الحقوق ! ولم يكتفِ طواغيت العصر من الصهاينة بذلك بل يغتالون خليفة د. الرنتيسي بعد أيام قلائل بنفس الطريقة البشعة التي يندي لها جبين الإنسانية فترى جثته وقد غطاها الدم وقطعت أطرافه وأطراف مرافقيه وبفسح الوحشية يعلن قادة إسرائيل التهنة على الاغتيال !!

وحينما ينطلق طفل أو شاب فلسطيني ليواجه هؤلاء القتلة بالحجر أو حتى ينسف البعض منهم ويقتل نفسه معهم دفاعاً عن أرضه وعرضه وحقوقه يكون هو الإرهاب والمدان من كافة أجهزة الدعاية والقيادات الغربية !! أليس في هذا ما يضرب معنى الكرامة الإنسانية في مقتل ويجعلنا نعيد النظر في هذا الخطاب النظري لحقوق الإنسان، ذلك الخطاب الذي أصابه الملل والعطب بما فيه من تناقض ظاهر، وبما يكذبه من أفعال بربرية تخطت كل التصورات وتجاوزت كل الحدود من قبل أناس المفروض أنهم محسوبون على البشر وهم بالقطع لم يعودوا كذلك !!

8- العولة - الهيمنة :

جرى خلال السنوات العشر الأخيرة من القرن الماضي التسويق لظاهرة أطلق عليها ظاهرة العولة، وقد هل لها معظم مفكري الغرب ومن يساعدونهم من المفكرين في أنحاء العالم المتخلف أو الأخذ في التقدم والنمو بحجة أنها – فيما يقول د.جلال أمين – تنطوي على عملية تحرر من ريقة الدولة القومية

إلى أفق الإنسانية الواسع، تحرر من نظام التخطيط الأمر الثقيل إلى نظام السوق الحرة، تحرر من الولاء لثقافة ضيقة ومتعصبة إلى ثقافة عالمية واحدة يتساوى فيها الناس والأمم جميعاً، تحرر من التعصب لأيدولوجيا معينة إلى الانفتاح على مختلف الأفكار من دون أي تعصب أو تشنج، تحرر من كل صور اللاعقلانية الناتجة من التحيز المسبق لأمة أو دين أو أيدولوجيا بعينها إلى عقلانية العلم وحياد الثقافة (45).

ولكل ذلك فقد اقترن الحديث عن العولة بكثرة الحديث عن حقوق الإنسان والديمقراطية والتغلب على كل مشكلات الإنسان بالعلم والثقافة، والهجوم على التعصب بكافة أشكاله الديني أو القومي أو العرقي، وارتبط كل هذا بالزعم بأننا مقبلون على عصر جديد تنتصر فيه كل القيم الرفيعة من احترام حقوق الإنسان وبخاصة حقوق النساء والديمقراطية والعقلانية والموضوعية والتقدم الثقافي... إلخ.

وبالطبع فإن الأمر لو كان على هذا النحو من الخطاب النظري المروج لقيم العولة وربطها بقيمة الحفاظ على حقوق الإنسان في كل مكان و صنع التقارب بين البشر لدرجة محو الفروق الجنسية والعرقية والاقتصادية والسياسية بينهم، لكننا جميعاً كبشر أسعد السعداء ولهللنا مع المهللين، ولاستبشرنا خيراً مع المستبشرين لكن الحقيقة التي كانت غامضة مع المهللين وكشفنا عنها في حينه في كتابنا ضد العولة منذ عام 1998م (46)، هي أن هذه العولة ليست في الواقع إلا محاولة من قبل القوى الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية "لغربة" العلم أو بمعنى أكثر دقة "أمركته" (47) ولم نكن وحدنا الذين كشفنا عن ذلك فقد تصادف في نفس اللحظة ظهور مؤلف د. جلال أمين عن "العولة" الذي قال فيه "أن العولة هي في الحقيقة عولة نبط معين من الحياة" (48)، "و" أن الذي يصور العولة على أنها عملية تحرر من مختلف صور الاستعباد هو محض خرافة" (49).

إن المفروض حقاً إذا كانت العولة تعني التقارب بين الشعوب والحوار الإيجابي بين الثقافات أن تكون عوامل التقارب بين الشعوب قد تمت بفعل

الحوار، وتبادل الثقافات، وتبني العوامل الإيجابية التي تسهم بها كافة الشعوب في كافة نواحي الحياة : اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، لكن الحالة الواقعة التي تمخضت عوامل نشأة العولمة عبر آلياتها المعروفة أنها أفرزت عوامل العداء أكثر مما أفرزت عوامل التقارب؛ فالموجود حقاً هو عولمة مفروضة بالقوة الغاشمة للولايات المتحدة وبالقوة الغاشمة لاقتصاد بعض الشركات متعددة الجنسيات التي تأخذ من أمريكا وبعض الدول الأوروبية مركزاً لها. ومن شأن كل هذا أن تكون هذه الحالة الواقعة للعولمة والخطاب الذي يروج لها مفوضين من قبل الآخرين وإن خضعوا لها ظاهرياً⁽⁵⁰⁾. بدلاً من أن تؤدي العولمة بمعناها الواقع حالياً إلى التقارب زادت حدة الصراعات وانتشرت الحروب.

وقد صدق جون جراي المفكر البريطاني حينما أكد في كتابه " الفجر الكاذب - أوهام الرأسمالية العالمية " أن العولمة تؤدي إلى انفجار الحروب وتعميق الصراعات العرقية وإفقار الملايين من البشر؛ إذ إن فرض السوق الحرة بمعناها الأمريكي والغربي على العالم سوف يؤدي بالضرورة إلى كارثة عالمية لا تقل في خطورتها ولا في حجمها ولا في تداعياتها عن كارثة انهيار الشيوعية السوفيتية؛ ففكرة الأسواق الحرة فكرة مصطنعة وأن سلطة الدولة هي التي صنعتها ولا تستمر ولا تبقى إلا إذا استطاعت الدول نفسها أن تضمن أمن المواطن وتحول دون انتقال السيطرة من سيطرة اقتصادية إلى سيطرة سياسية. ومع مرور الأيام انكشفت الجوانب المظلمة للعولمة على أساس أن التحرير المطلق لحركة التجارة وغياب القيم الإنسانية ذات الصلة بالعدالة الاجتماعية تعينان خدمة مصالح الأقلية القوية على حساب الأغلبية الضعيفة من شعوب العالم⁽⁵¹⁾.

وقد صدق مؤلفا "فخ العولمة" حينما أكدوا أن العالم يتجه في ظل ما يسمى بالعولمة الاقتصادية نحو مجتمع الخمس في المائة 1/5% وهو مجتمع الخمس الثري وأربعة أخماس فقراء⁽⁵²⁾. أننا نتجه في واقع الحال إلى ما

أطلق عليه الرأسمالية النفاثة القاتلة التي تعمل وفقاً لمبدأ "إما أن تأكل أو تؤكل"، تلك الرأسمالية التي تصر على أن تصل إلى أكبر قدر من تكديس الثروة في يد أصحاب المشروعات الكبرى ولا تترك للآخرين إلا "الخليط من التسلية المخدرة والتغذية الكافية التي تهدى خواطرهم المحبطة" (53).

إن واقع الحال يؤكد هذا التحليل الرقمي للعولة في جانبها الأكثر شراسة، إذ أنها بالفعل تعني الهيمنة لقلة تملك كل شئ وإفقار للكثرة التي لن تجد في النهاية إلا أقل القليل لتعيش عليها حسب رغبة هؤلاء الملاك وأصحاب الثروات؛ إذ يكفي أن نعرف أن 358 مليارديراً في العالم يمتلكون معاً ثروة تضاهي ما يملكه 2.5 مليار من سكان المعمورة أي أنها تضاهي ما يملكه سكان نصف العالم (54). ولذلك فالمنافسة الاقتصادية في ظل العولة صارت على - حد تعبير أحد الكتاب - تطحن الناس طحناً وهي في طريقها إلى هدم التماسك الاجتماعي في مختلف بلاد العالم الغنية والفقيرة على السواء (55).

وهكذا فقد أهدرت العولة الاقتصادية حقوق الغالبية العظمى من البشر في حياة كريمة وفي عيش آمن. كما أصبحت العولة الثقافية التي تحاول الولايات المتحدة الأمريكية فرضها على العالم بالقوة الغاشمة ومن خلال اتفاقات الجات وحماية حقوق الملكية الفكرية (56)، محاولة للهيمنة والسيطرة على الشؤون الثقافية للعالم وفرض النموذج الأوحـد الذي يركز على إشباع لذة الجسد بكافة صورها وعلى أن الإشباع المادي هو الإشباع المطلوب للفرد وهذا تصور خاطئ لحياة الإنسان الذي ميزه الله بالعقل وسمو النفس ورهافة الحس. أما العولة السياسية والتي تحاول أيضاً أمريكا فرضها على العالم بالحروب والاستعمار فقد كشفتنا من قبل عن أنها تدمر حقوق الإنسان السياسية تدميراً فتحت ستار نشر الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان أصبح الاحتلال لأراضي أفغانستان والعراق حقيقة واقعة، وتحت ستار تحرير الشعوب من حكامها المستبدين ومن أسلحة الدمار الشامل تعاني هذه

الشعوب الآن من أقصى صور الاستبداد وفرض الرأي بالقوة العسكرية إذا لزم الأمر في ظل الاحتلال الذي أصبح حقيقة واقعة لم يعد في مقدور الشعوب المقهورة أن تتخلص منه في المستقبل القريب !

9- الحوار - الصراع :

استقر في الضمير الإنساني وفي وعى البشر العقلاء منذ فجر تاريخ الإنسانية أن الحوار هو أداة التفاهم والأسلوب الأمثل للارتقاء بالمطالب البشرية والتواصل بين الأفراد والحضارات.

وقد عبر المفكرون شرقاً وغرباً في خطابهم الفكري النظري مكتوباً كان أو شفهيّاً عن أن الحوار واحترام الرأي والرأي الآخر حق أصيل من حقوق الإنسان. وأنه الوسيلة الوحيدة لإزالة أي أسباب لسوء الفهم والتعبير الأمثل عن الرقي والتحضر كما أنه وسيلة مثلى لتجاوز الخلافات وتجنب الحروب في النزاعات الفردية والجماعية أو في النزاع بين الأمم والدول والشعوب.

ولا شك أننا في العصر الحاضر قد بلغنا قمة الوعي النظري بأهمية الحوار والنقد وتقبل اختلاف الآراء كتعبير أمثل عن الإدراك العميق لحقيقة الإنسان الذي خلقه الله فرداً وصاحب رأي مستقل ووعي مختلف. وقد بلغنا كذلك قمة الوعي بأن الحوار بين الحضارات هو الأداة الأساسية للتواصل الحضاري وللتقدم الحضاري في ذات الوقت؛ ففي كل مراحل الحضارة الإنسانية كانت الحضارات الجديدة تبلغ شأنها في الرقي والتقدم وتبدأ دورة ازدهارها وانتشارها عبر حوارها مع الحضارة السابقة عليها وبسبب قدرة هذه الحضارة الجديدة على استيعاب المنتج الحضاري للحضارات السابقة عبر الحوار الإيجابي معها يكون قدرة هذه الحضارة الجديدة على تجاوز سابقتها وإضافة الجديد.

وقد علمنا دراسة تاريخ الحضارات البشرية أن أبناء أي حضارة حينما يفقدون القدرة على الحوار وتقبل الرأي الآخر يتجمدون وتبدأ دورتهم الحضارية في الذبول وتأخذ في الانهيار. إذ أن معنى عدم القدرة على الحوار

مع الآخر وتقبل منتجة الحضاري التقوقع داخل الذات مع تضخمها وهذه تكون بداية النهاية والإيدان بأفول نجم تلك الحضارة لعدم قدرتها على التفاعل مع الآخرين واغترارها بالقوة الذاتية، وهذا الغرور والتعالي إذا ما أصاب قوم فمآلهم إلى الزوال ومآل حضارتهم هو الفناء.

وهذا هو ما دعا فلاسفة الحضارة الغربية المعاصرة إلى التنبيه إلى أهمية وضرورة الحوار مع أبناء الحضارات الأخرى فقد أدركوا بعد طول غرور وتجبر أن جهدهم في التاريخ البشري أقل بكثير مما تصوروا، وأنهم على حد تعبير جارودي "حدوث عارض، وأنه أخطر عارض طرأ في تاريخ الكرة الأرضية والذي يقود اليوم إلى فنائها" ولذا فقد نبه جارودي أن نجاة الغرب من هذا الفناء المحقق لا يمكن تجاوزه إلا بالقضاء على التصور التسلسلي في الثقافة الغربية وأن يستعاض عنه بتصور سيمفوني يتطلع فيه الغرب بأسئلته وبحلول لمشكلاته إلى كلمة "العالم اللامعربي" وليس من سبيل إلى ذلك إلا بالانخراط في حوار حقيقي مع الثقافات غير الغربية⁽⁵⁸⁾.

ولعل هذا كان بداية موجة غربية عارمة من الحديث عن حوار الحضارات والثقافات والعولة .. إلخ فقد كان هذا الزخم النظري حول ضرورة الحوار بين الحضارات لتذويب الفوارق والتلاقي الفكري بين الحضارات الأخرى والحضارة الغربية، أساسه مصلحة الحضارة الغربية ذاتها التي تواجه خطر الانهيار والأفول بحسب تعبير اشبنجلر فيلسوف الحضارة والتاريخ الشهير!

إن المفكرين الغربيين قد أدركوا أن استعمار بلادهم لدول العالم الأخرى كان حدثاً مأساوياً استهدف الاستيلاء على ثروات الآخرين وتحويلهم إلى مجرد مستهلكين لمنتجاتهم صانعوها بعد استيلائهم على مواردها الخام من أصحاب الأرض الأصليين واستغلالهم كعمالة رخيصة الثمن قليلة القيمة!

وإذا كان بعض هؤلاء المفكرين قد نبه إلى ما تركه الاستعمار من آثار

سلبية على العالم المستعمر وعلى الشعوب المقهورة واستدل على ذلك بشهادات القادة العسكريين الذين قادوا الحملات العسكرية الأوروبية على البلاد العربية في آسيا وأفريقيا، فإنهم قد أحيوا بذلك نار قد صارت تحت الرماد !

وها نحن الآن على صعيد الواقع العملي نعيش عصراً جديداً من الاستعمار بأبشع صورهِ المباشرة من جديد مع أمريكا وبريطانيا وما سُمي بدول التحالف القابضة في الآن في دول الخليج العربي والعراق. فماذا إذن عن الحوار !! هل يمكن الحوار عصر الاحتلال وهل يصلح أن يتحاور المقهور مع سيده، وهل يمكن للسيد المستعمر القوي الغازي أن يسمع لصوت المظلوم والمستعبد ؟! وهل إذا سمعه سيتأثر به أو يأخذ برأيه ؟! أي هل يمكن أن نتصور أن المحتل يملك شجاعة الانسحاب ؟! إن ذلك يمكن في حالة واحدة وهي إذا أدرك مدى الظلم الذي أوقعه بالآخرين !!

لكن الواقع يقول أنه لا يسمع إلا صوت نفسه، ولا يقتنع إلا بما يتصور أنه حقيقي !!

وكل ما يقوله حقيقي وكل ما يسمعه من الآخرين لا قيمة له وليس حقيقياً !!

هذا هو التناقض الذي نعيشه الآن حينما نسمع خطاب الحوار، فهو بلا شك أشبه ما يكون بحوار الطرشان !!

إن الحوار إذا ما أردنا له أن يكون حواراً بين ثقافات أو بين حضارات أو بين شعوب إنما يتطلب شرطاً ضرورياً هو اعتقاد الطرفين بما أسميه "التكافؤ الحضاري"⁽⁵⁹⁾ أي أن جميع الحضارات البشرية المتعاصرة لديها ما تقدمه للحضارات الأخرى، وأن كل شعب مهما كانت درجة فقره أو بيئته إنما هو شعب صاحب حضارة، فالحضارة ليست في مدى التقدم التقني أو المادي وإنما هي مقومات وعادات وتقاليد وثقافة متميزة. ولا شك أن كل شعب لديه هذه القيم ويملك معوقات ثقافية إنسانية يمكن أن يستفيد منها الآخرون.

والحقيقة أن النظرة الاستعلائية العنصرية من جانب العالم الغربي عموماً نحو بقية شعوب العالم إنما تقف حائلاً دون إيجابية الحوار ! فالإنسان الغربي عامة والأمريكي الآن خاصة لا يزال ينظر إلى إنسان الشرق على أنه "ذلك البربري الذي لا يصلح إلا للرق والعبودية .. وأنه غير قادر على التحدى الحضاري ولا يقدر على إنتاج الفكر الفلسفى أو الإبداع العلمى وأنه بشكل عام لا يصلح إلا أداة تسييرها إرادة الغرب لتحقيق مصالحه التي كانت ولا زالت في نظر الغربيين هي دائماً المصلحة العليا للإنسانية !! (60)

ومن هذا الإيمان العميق الكامن داخل الإنسان الغربي بأنه ذلك الكائن المتفوق صانع العلم والحضارة والتاريخ كانت نظريته أحادية إلى جانب التي جعلته يشعر دائماً أنه يعيش حالة صراع مع الآخر وأن عليه دائماً أن يكون مستعداً للدفاع عن نفسه إزاء طمع الآخرين في النيل من ثروته وتقدمه ! ومن ثم فهو يعتبر أن التحفز للدفاع عن النفس هذه مسألة ضرورية وأن على الآخرين أن يسلموا بضعفهم وأن يحاولوا امتلاك أو تطوير أي سلاح فتاك يمكن أن يكون مصدراً لأي تهديد الآن أو في المستقبل. ولعل ذلك هو السبب فيما يحدث الآن، فخطاب الصراع والصدام بين الحضارات، وما نجم عنه من تصور الإسلام والمسلمين كعدو جديد للحضارات الغربية جعل الجميع في الغرب متحفزين لأي فعل يرد عن العالم الاسلامي، ذلك التحفز الذي جعلهم يسارعون إلى الدعوة لمحاربة الإرهاب العالمي (الاسلامي) متكئين بالطبع على ما حدث في يوم الحادي عشر من سبتمبر!

إن ما حدث من هجوم على الولايات المتحدة في سبتمبر كان يمكن أن ينظر إليه كحدث عادي يقبض على فاعلية ويحاكموا على ما فعلوه وما ارتكبوا من جرائم أياً كانت جنسياتهم أو ديانتهم ويقف الأمر عند هذا الحد !! لكن التحفز للصراع مع الآخر هو الذي غلب شن الحرب الشاملة على الإسلام والمسلمين بحجة أن هذا النفر من المعتدين كانوا من المسلمين ! وهذا في حد ذاته دليل إدانة للحضارة الغربية التي تكيل بمكيالين، ففي كل

الأحداث المماثلة يكون التصرف هو ما أشرت إليه فلماذا إذن يكون الصراع بديلاً للحوار ! ولماذا يكون الحوار – كما هو الحال الآن – هو حوار المدافع والطائرات والدبابات مع الحجر والحزام الناسف !!

لا يملك الإجابة إلا من امتلك القوة واستعلى بها على الآخرين وأراد فرض الرأي عليهم بالقوة الغاشمة والإحتلال البغيض !!

15- الفردانية – الاستنساخ :

إن الحديث عن حقوق الإنسان يقودنا بلا شك إلى إثارة قضية التقدم العلمي الهائل الذي حدث في مجال الهندسة الوراثية وإمكان استنساخ البشر وأثر ذلك على حقوق الفرد. إذ أن حقوق الإنسان إنما هي كما قلت أولاً وأخيراً حقوق أفراد؛ يعني تقوم على الإقرار بالديهي بأن الإنسان يولد فرداً منفرداً بصفات وراثية وببصمة وراثية تخصه هو بدءاً من بصمة إصبع يده حتى نمط تفكيره. هكذا تعودنا على الإنسان منذ بدء الخليقة أنه خلق فرداً بصفاته الفردية التي يترتب عليها حقوقاً وواجبات تخصه وحده.

فماذا يحدث في كل ذلك إذا صدق إمكان استنساخ الإنسان. وعلى حد تعبير أحد العلماء أن "الاستنساخ يمثل بالنسبة للكثيرين منا إن لم يكن لأغلبنا نقطة تحول ممكنة في تاريخ الإنسانية"⁽⁶¹⁾ وبالتالي فإنه ينبغي أن نتساءل من الآن ما دام ذلك الاستنساخ أصبح بشكل أو بآخر ممكناً – عن حقوق النسخ وماذا عن علاقته بالمستنسخ الذي هو مصدره ؟ وهل سيكون له نفس الحقوق؟

إن العلماء يقولون "إن النسخ سيكون إنساناً سويّاً بالكامل. فهو سوي مثل ما يكون عليه أحد التوائم المتطابقة"⁽⁶²⁾ وإن كانت العلاقة الأساسية للهوية الوراثية تكون لها دلالات مختلفة عن العلاقة الأفقية؛ فإذا قرر فردان متزوجان أن يكون لهما نسيخان مثلاً، واحد من كل من القرينين بدلاً من أن ينجبوا الأطفال جنسياً. فعندما يحدث بعدها أن يستنسخ النسخاء أنفسهم ستكون العلاقة الوراثية للزوج والزوجة الأصليين مع أحفادهم هي علاقتهما نفسها مع أطفالهم بينما لن تكون هناك أي علاقة وراثية بين

أطفالهم الواحد بالآخر. وكذلك لا توجد علاقة وراثية بين أحفادهم الواحد بالآخر. وإذا تزوج الأطفال غير الأقرباء أحدهم من الآخر وشاركوا في إنتاج طفل فإن الزوج الأصلي تكون علاقته بحفيده أوثق من علاقته بالطفل المستنسخ الذي حصل عليه من خلال زوجته (63) !

وإذا افترضنا في مثل آخر أن زوجا وزوجه تشاركا في إنتاج طفل ثم استنسخا الطفل وهو مازال صغيراً. هل يكون النسخ أخا للطفل أو طفل الطفل ؟ هل هو طفل الوالد أو حفيد الوالد ؟ وإذا كبر النسخ واستنسخ نفسه ستكون علاقة الزوج بالزوجة الأصليين بحفيدهما هي علاقتهما الوراثية نفسها بطفلهما ! (64)

إن الأمر لا يقتصر على هذه النتائج المدمرة للعلاقات الإنسانية المبنية على الهوية الوراثية بشكلها التقليدي. ولا على النتائج المترتبة على ذلك فيما يتعلق بحقوق الملكية والنسب وما يترتب عليها من حقوق أخرى للأفراد. بل إن الاستنساخ البشري قد يقلل فيما يرى العلماء من التنوع الوراثي للجنس البشري حينما يسهل الإنسان بتحسين النسل، فضلاً عن أنه سيفضل من قبل البشر أحياناً على الإشاء الاصطناعي أو الأمومة البديلة. (65)

إن الاستنساخ كذلك سيؤثر على حقوق المرأة والطفل الطبيعية بلاشك؛ فمن حيث إن الاستنساخ قد يكون أسرع من إنتاج الأطفال بشكل طبيعي عن طريق الإنجاب الجنسي الذي يفترض كما هو معروف فترة تأخير بين الأطفال لأكثر من تسعة شهور، فإن المرأة الحديثة قد تفضل بالطبع تأجيل الحمل حتى فترة متأخرة من حياتها فضلاً عن أنه جعل معدل المواليد عند غير الخصيبين (من الأزواج) أسرع وأزيد مما عند الخصيبين (66) !

إن الاستنساخ سيقوض مؤسسة الزواج المهددة بالخطر ويفاقم من أوجه عدم المساواة في الهيئات الوراثية وفي الثروة. وبغير من النسبة بين الجنسين ويخلق ضغوطاً لا تقاوم لتنظيم تحسين النسل ! إن من شأنه كذلك أن تزداد سلطة النساء وثروتهم لأن الطلب على البنات قد يزداد حتى يلغى تفضيل الأولاد الذي قد يتمكن الاستنساخ من إشباعه لدى الوالدين (67).

إن ما أود أن ألفت الأنظار إليه إلى جانب كل ما قدمته السطور السابقة من

أقوال العلماء هو أن الفرد النسيخ لن يكون له بالطبع نسباً وراثياً واضحاً، ولن يكون له ولاء لأحد بعينه، ولن يكون الارتباط الوراثي ضروري كسند لحقوق الإنسان. فضلاً عن أن ثمة ما يقلق بصدد الصفات الوراثية التي ستكون لدى هذا النسيخ وأقرانه .. هل ستكون هي نفس صفات المنسوخ ؟ وإذا كانت هي نفس صفاته فكيف يمكن التعرف على هويته ومعاقبته إذا ارتكب جريمة ! فمن سنعاقب هل المنسوخ أو النسيخ وكيف يمكن التمييز والتفرقة بينهما في أبسط الأشياء !!

إننا في إقرار مبدأ استنساخ الانساخ إنما نسلم بضياغ فردانية الفرد وما يترتب عليها مما نعرف من حقوق للإنسان !

ثالثاً : ما المقصود بالإنسان في المفهوم الغربي ؟!

ولعل السؤال الذي يتبادر إلى الذهن حينما نلاحظ كل هذا التناقص بين ذلك الخطاب النظري الذي يؤكد على كل حق من حقوق الإنسان وبين الواقع التطبيقي الذي يكشف عن غياب هذه الحقوق والتعدي عليها بكافة صور التعدي، لعل السؤال الذي قد يتبادر إلى أذهاننا هو : هل الإنسان الذي نتحدث عنه كل هذه الخطابات النظرية حول حقوق الإنسان هو الإنسان بما هو إنسان بصرف النظر عن لونه أو مكانه أو زمانه ؟!

الحقيقة أنه يبدو من ظاهر نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وكل المواثيق والعهود المصاحبة له أو التالية عليه أن المقصود هو الإنسان بما هو كذلك بدون أي صورة من صور التمييز حيث ينص مطلع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ذلك لأنه يبدأ "بالإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم ومن حقوق متساوية وثابتة" هذا الإقرار الذي "يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم"⁽⁶⁸⁾. ومن ثم فهذا الإعلان العالمي الذي توصل إليه كتابه وأكدته كل المواثيق الصادرة عن الأمم المتحدة وآمنت به كل الشعوب يؤكد مفهوم الإنسان بما هو كذلك ! لكن ثمة حقيقة مضادة يؤكدها الخطاب النظري للفكر السياسي الغربي عبر العصور لدى فلاسفة عديدين عبر التاريخ منذ أفلاطون وحتى الآن؛ فمنذ "جمهورية" أفلاطونية المثال تبدو في التراث الفكري الغربي نزعة عنصرية واضحة تؤمن بالتمايز بين الشعوب،

والتمايز بين الأفراد؛ فقد كانت نظرية التربية عند أفلاطون منهاجاً لتربية فئة مختارة من المواطنين على حد يقين فؤاد زكريا⁽⁶⁹⁾، وكانت ذات طابع أرسطراطي انتقائي⁽⁷⁰⁾. وقد زادت هذه النزعة وضوحاً عند تلميذه أرسطو الذي كان شديد الوضوح في التمييز بين البشر الذين خلقوا ليسودوا ويأمرؤا أو بين الآخرين الذين خلقوا ليطيعوا؛ ففي اعتقاده أن الأمر والطاعة ليسا شيئين ضروريين فحسب بل هما أيضاً شيئان نافعان كل النفع فبعض الكائنات منذ الولادة مخصصة للطاعة وبعضها للآمرة (أي للسيادة)⁽⁷¹⁾.

والطريف أنه زاد هذا الأمر الذي اعتبره طبيعياً تأكيداً حينما شبه العلاقة بين السيد الأمر والعبد المطيع بالموجود الحي المركب من روح وجسد؛ فقد وجدت الروح لتأمر ووجد الجسد ليطيع؛ فكذلك الحال وجدت سلطة السيد الأمر والحاكم كملك ووجد ذوي القوى البدنية على أحسن ما يكون وهم الرقيق للطاعة فالبعض هم بالطبع أحرار والآخرين بالطبع عبيد، وأن الرق في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل⁽⁷²⁾.

ولتلاحظ معي عبارة أرسطو الأخيرة، تلك العبارة التي يقر فيها بوضوح أن البعض من البشر خلقوا ليكونوا أحراراً والبعض خلقوا ليكونوا عبيداً بالطبع، ولتلاحظ كذلك تأكيده في نهاية هذه العبارة على أن الرق "نافع بمقدار ما هو عادل" ! أي أن استرقاق الأحرار للعبيد إنما هو مسألة عادلة تتوافق مع ذلك التمييز الطبيعي بين الأحرار والأرقاء !

والحقيقة التي أود أن ألفت الانتباه الآن إليها هو أن هذا هو ما قر في الذهنية الغربية منذ العصر اليوناني حتى الآن؛ فرغم أن الأمر بدا بين شد وجذب، أو بين بروز واختفاء سواء على صعيد الفكر أو على صعيد الواقع. إلا أن الحقيقة قد استقرت في أذهانهم منذ هذا التاريخ البعيد أن الإنسان بمفهومه التام الكامل هو الإنسان الغربي، وأن ما عداه من البشر إنما هم في درجة أدنى وهم لا يصلحون كما كان يريد اليونانيون القدماء إلا والعبودية.

وليس أدل على أن الإنسان الغربي المعاصر لا يزال بما قر في ذهنه هو نفس الإنسان اليوناني القديم، ما أظهرته الدراسات الغربية الحديثة فيما يسمى "اليوجينيا" أي علم تحسين الإنسان عن طريق منح السلالات الأكثر صلاحية

فرصة أفضل للتكاثر السريع مقارنة بالسلالات الأقل صلاحية⁽⁷³⁾، أما موضوع بحث هذا العلم الذي يؤكد عمق عنصرية النظرة الغربية في نظرتها إلى الأجناس الأخرى فهو دراسة العوامل الواقعة تحت التحكم الاجتماعي التي قد تحسن أو تفسد الخصائص الطبيعية الموروثة للأجيال في المستقبل جسدياً أو ذهنياً⁽⁷⁴⁾.

لقد تعاضم شأن هذا العلم منذ أوائل القرن العشرين في أوروبا وأمريكا عندما كان علم الوراثة لا يزال في مقتبل تأسيسه ونموه وانضم إلى دعائه (دعاة اليوجينيا) الكثيرون من كبار المفكرين والعلماء والفلاسفة ورجال المال وكان من بين هؤلاء برتراند رسل وج.د.برنال، جوليان هكسلي، رونالد فيشر، برنارد شو، هانلوك إليس، د. ه.لورانس، الدوس هكسلي، ه.ج. ويلز، روزفلت، تشرشل وجون روكفلر. لقد كرست اليوجينيا عبر هؤلاء وغيرهم نفسها لتأكيد أن الناس لم يخلقوا سواسية. لقد كانت أوروبا بالفعل قد سيطرت بالأسلحة وبالمفاوضات، بالقوة والخداع على أفريقيا ثم آسيا ثم أمريكا ومن ثم اعتبرت نفسها سيدة العالم وأن بقية البشر إنما خلقوا من أجلها، من أجل الرجل الأبيض، "إن الكلاب تكف عن النباح إذا ما استنشقت هواءنا"⁽⁷⁵⁾، "الشعوب إذن كما الأفراد لم تخلق سواسية هذا ما أكدته كثيرون من الأوروبيين علماء وباحثين وفلاسفة.

لقد كتب الفرنسي آرثر كونت ده جوبينو في منتصف القرن التاسع عشر كتاباً بعنوان "مقال عن التفاوت بين سلالات البشر" قال فيه أن الأرستقراطيين الآريين الشقر كانوا دائماً زهرة أوروبا ولكنهم فقدوا قوتهم بالزواج بالسلالات الأدنى، وبينما أهمل الفرنسيون هذا الكتاب أحياء الألمان وأنشأ عشاقه "جمعية جوبينو" عام 1894 وبعدها بعدة سنوات أصدر هوستون ستيوارت شامبرلين كتاباً بعنوان "قواعد القرن التاسع عشر" استلهم فيه جوبينو وهاجم فيه السود واليهود وقال إن الألمان هم أنقى الآريين. وبالطبع فقد أعاد هتلر في كتابه "كفاحي" كل هذه الأفكار اليوجينية، وشهد القرن العشرون الحرب اليوجينية في الولايات المتحدة وألمانيا وإنجلترا والسويد والدانمارك وفنلنده، وكان الأعداء دائماً هم المتخلفون وراثياً الفقراء، فالفقر عند اليوجينيين صفة وراثية. وأصبحت الحرب ضرورية للتخلص من البشر المتخلفين كما يقول اليوجيني كارل بيرسون : إن اعتماد التقدم على البقاء للسلالة الأفضل على الرغم مما قد يبدو فيه من شيء فظيع إنما يعطي

الصراع من أجل البقاء ملامحه المفتداة. وإذا توقفت الحروب فلن يتقدم جنس البشر.. لن يكون هناك ما يكبح جماح خصب السلالات المتخلفة⁽⁷⁶⁾.

انتهت الحروب بين الأوروبيين والأمريكيين وأنفسهم، ولم تنته العقيدة اليوجينية وإن توجهت وجهة أخرى الآن. إذ تتغير ظواهر الأحداث ومسبباتها ولا تتغير العقيدة المؤكدة لديهم بأنه لا توجد مساواة طبيعية بين البشر وإن وجدت فهي في عرفهم بين الأوروبيين والأمريكيين بعضهم البعض، وليست بينهم وبين بقية أجناس الأرض! هذه هي الحقيقة التي علينا أن نعترف بها أمام أنفسنا ونكشفها أمامهم لعلمهم يراجعون هذه العقيدة وإن كنت أشك في إمكانية ذلك شكاً عميقاً لأن التاريخ الغربي يمتلئ بالبراهين الساطعة على أن الغربيين حينما تواتتهم الفرصة وتتلور الأهداف لا يترددون في العصف بخصومهم الذين يعتبرونهم دائماً الأضعف والأغبي والأفقر، ومن ثم فعلى الأغبي والأفقر والأضعف أن يطيع الأمر ويقبل بما يفرضه السيد الأمر. فهذه هي العدالة وذلك هو الحق. وما تفعله أمريكا وإسرائيل الآن في العالمين العربي والإسلامي وبمباركة غير معلنة من أوروبا هو التحقق الفعلي لكل ذلك. ولا غرابة إذن فالحقوق هي حقوق الإنسان الغربي وما يريده لنفسه دائماً هو الحق. أما عن الآخرين فلا حقوق لهم إلا ما يسمح به لهم السيد المتفوق!

هذه هي الحقيقة التي علينا أن ندركها ونعمل بمقتضاها!! إن الدرس قاسي والوجود على الأرض مهدد. لكن الوعي بكل ما قدمناه إنما هو بداية الطريق الصحيح لإعادة التوازن إلى الشخصية الإنسانية وخاصة لدى شعوب العالم المقهورة. والوعي بداية اليقظة واليقظة تقود إلى التخطيط الواعي، والتخطيط الواعي يعني البدء في التنفيذ بحرص شديد. وفي الحرص نجاة من بطش الآخر.

صحيح أن الحرص في المواجهة يطيل أمرها، لكنه ضروري حتى توهب الأجيال الحاضرة حق الحياة والقدرة على التخطيط والتنفيذ، وفي كل ذلك صوناً لحق الأجيال المستقبلية في الحياة الحرة الكريمة. إذ حينما تتكافى القوى، وتتوازن الإرادات تتوحد الأهداف وتصبح المساواة بين البشر حقيقة واقعة وتكبت حينئذ نزعات الغربي العنصرية ويجبر على الإيمان الحقيقي بالمساواة بين جميع البشر في كل الحقوق دون تمييز.

الهوامش والمراجع

- 1- محمد السيد سعيد، مقدمة لفهم حقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة 1997م، ص 38.
- 2- انظر: مكتبة حقوق الإنسان بجامعة منيسوتا الأمريكية المكونة من 14 صفحة كاملة على :
<http://www.umn.edu/humanrts/arabic/suddoc.htm>
- 3- انظر نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في :
<http://www.hiw.org/arabic/un-docs/udhr.htm>
- 4- فرانسيس فوكوياما : نهاية الانسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة د.أحمد مستجير، مكتبة الأسرة، الهيئة العربية العامة للكتاب بالقاهرة، 2003م، ص 165.
- 5- صحيفة الأهرام القاهرية، الصادرة يوم 12 إبريل 2004م، الصفحة الخامسة.
- 6- نقلاً عن نفس المصدر.
- 7- فرانسيس فوكوياما: نفس الرجوع السابق، ص 162.
- 8- انظر مؤلفاتنا : الخطاب السياسي في مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م.
- تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون ، دار قباء 1999م، 227 وما بعدها.
- وانظر كذلك : د.إبراهيم الدسوقي أباطة و د.عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح ببيروت 1973م، ص 148- 151.
- 9- انظر نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الموقع المشار إليه على الانترنت ، ص 1.

- 10- نفسه.
- 11- نفسه.
- 12- نفسه.
- 13- نفسه.
- 14- نفسه.
- 15- محمد السيد سعيد : نفس المرجع السابق، ص 45 - 48 .
- 16- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، نفس المصدر ونفس الصفحة السابقة.
- 17- نقلاً عن مكتبة حقوق الإنسان بجامعة منيسوتا الأسبق الاشارة إليها ص 1، 2.
- 18- انظر محمد السيد سعيد، نفس المرجع السابق 56-57.
- 19- انظر : الصحيفة الاهرام القاهرية، نفس العدد ونفس الصفحة.
- 20- انظر نص هذا التقرير السنوي الصادر عن منظمة مراقبة حقوق الإنسان في:
<http://hrw.org/arabic/mena/wr2003/index.htm>
- 21- نفس المصدر السابق، p2.
- 22- نفسه.
- 23- رضا هلال : تفكيك أمريكا، نشرة مكتبة الاسرة، الهيئة العربية العامة للكتاب، القاهرة 2001م، ص 38.
- 24- نفسه، ص 93.
- 25- شريف الشوباشي : هل فرنسا عنصرية؟، مطابع الأهرام التجارية بالقاهرة 1992م، ص 19.
- 26- نفس المرجع السابق ، ص 19، ص 25، ص 27.
- 27- انظر نص الاعلان العالمي لحقوق الانسان، بنفس الموقع بالانترنت، p2.

- 28- نفسه، 3، 2 p.
- 29- شريف الشوباشي، نفس المرجع السابق، ص 196.
- 30- نفسه، ص 196 - 197.
- 31- نفسه، ص 200.
- 32- انظر كتابنا : الخطاب السياسي في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه.
- وكذلك : بأن اسمان : ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة د. زكية طبورادة ود. علية شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة 1996م.
- 33- انظر مكتبة حقوق الانسان بجامعة منيسوتا، سبق الإشارة إليه، p1.
- 34- انظر كتابنا : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي - الجزء الثاني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1999م، ص 47 - 48.
- 35- انظر كتابنا : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1999، ص 47 - 48.
- 36- انظر ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومواده في نفس المصدر المشار إليه سابقاً.
- 37- محمد السيد سعيد : نفس المرجع السابق، ص 74.
- 38- نفسه، ص 74 - 75.
- 39- انظر مكتبة حقوق الإنسان بجامعة منيسوتا، نفس المصدر المشار إليه سابقاً، p1.
- 40- انظر : محمد السيد سعيد : نفس المرجع السابق، ص 74.
- 41- انظر ملحق الصور لهذا البحث وهو نقلاً عن : جريدة الإسماعيلية المصرية المستقلة، التي تصدر إسبوعياً، عدد 22 مارس 2004م.
- 42- قال بوش هذه التصريحات في الرابع عشر من إبريل وأنا لا أزال أكتب في

هذه الفقرة من البحث، ونشرتها صحيفة الاهرام القاهرية يوم 10 / 4 / 2004 م، الصفحة الأولى.

43- محمد السيد سعيد، نفس المرجع السابق، ص 48.

44- نفسه، ص 49.

45- د. جلال أمين، العولة، دار المعارف، سلسلة اقرأ (636)، القاهرة بدون تاريخ، ص 31.

46- نفسه.

47- راجع ما كتبناه في كتابنا : ضد العولة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 1999م، في التصدير، وكذلك في مقال ضد العولة، ص 48 – 55 وفاصة ص 54.

48- د. جلال أمين، نفس المرجع السابق، ص 33.

49- نفسه، ص 34.

50- د. مصطفى النشار، ما بعد العولة – قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري، بحث منشور ضمن كتاب "التقاء الحضارات في عالم متغير" تحرير د. عبادة كحيلة، منشورات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الاداب، جامعة القاهرة، القاهرة 2003م ص 309.

وراجع كذلك تفصيل أكثر في كتابنا المنشور بنفس العنوان السابق "ما بعد العولة"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2002م.

51- نقلاً عن : إبراهيم نافع، انفجار سبتمبر بين العولة الأمريكية، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003م، ص 127- 128.

52- انظر كتاب : فخ العولة ترجمة د. عدنان موسى، سلسلة عالم المعرفة (238)، الكويت 1988م، ص 21.

53- نفس المرجع السابق، ص 26-27.

وانظر أيضاً تحليلاً لهذا الكتاب الهام في كتابنا : بين قرنين – معاً إلى الألفية السابعة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2000م، ص43 وما بعدها.

54- انظر: فخ العولة، ص 225.

55- انظر نفس المرجع، ص 224 – 225.

وراجع كتابنا السابق الإشارة إليه، ص49 .

56- راجع فصول هذه الاتفاقيات في ملاحق كتاب د. مصطفى عبد الغني، الجات والتبعية الثقافية، مركز الحضارة العربية، القاهرة 1998م، ص 81 وما بعدها.

57- روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، نشرة منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثامنة 1986م، ص103.

58- نفسه، ص97.

59- نفسه ، ص 186.

60- نفسه، ص 186 – 187.

61- مارتاس. نسيوم وكاس. سانشتين : استنساخ الإنسان – الحقائق والأوهام، ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، مكتبة الأسرة، الهيئة العربية العامة للكتاب 2002م، ص 11 من مقدمة المحررين.

62- نفس المرجع السابق، ص 266.

63- نفسه.

64- نفسه.

65- نفسه ، ص 267.

66- نفسه، ص 270 – 271.

67- نفسه ص 274.

68- انظر في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مصدر سبق الإشارة إليه، انظر د. فؤاد زكريا دراسته حول محاوره "الجمهورية" في مقدمة ترجمته العربية للمحاوره، ص126.

69- نفسه.

70- أرسطو طاليس : كتاب السياسة (ك2 - ف8)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979 م، ص 101.

71- نفسه (ف10 - ف13 - ف15)، الترجمة العربية ص 101 - 103.

72- وراجع كتابنا: أرسطو طاليس - حياته وفلسفته، دار الثقافة العربية - القاهرة، 2002م، ص268.

73- انظر : د. أحمد مستجير، الثورة البيولوجية، دار المعارف بمصر، سلسلة اقرأ (691) / ص5.

74- نفسه.

75- نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 8.

76- نفسه، ص10-11.

تابعاً : الفوضى الأخلاقية والواقع المصري المعاصر

للأستاذ الدكتور أحمد مجدى حجازى (★)



تكاد تجمع الآراء – برغم تباين توجهاتها الفكرية والأيدولوجية والمذهبية، على أن هناك أزمة أو محنة أو كارثة أو حالة من التدهور أو الانحطاط أو التردى أو الوهن أو الضعف أو الخلل الذي يصيب الكيان المصري المعاصر. فلا يخلو حديث من عبارات أو تلميحات أو إشارات دالة على وجود مظاهر ومؤشرات لمواقف الأزمة ومرارة الواقع وشيوع حالة من اليأس والعجز وعدم الرضا عن الحياة والمعيشة.

وإذا كان رجل الشارع يدرك بانطباعاته وخبراته أن شمة خلل ينتاب البناء الاجتماعي الذى يعيش فيه يهدد كيانه ويمثل نوعاً من التحدي قد تعجز إمكاناته عن مواجهته أو تشعره بعدم الأمان وفقدان الثقة ، فإن المتخصص فى مجالات العلم يستطيع – دون جهد – رصد مظاهر الأزمة فى محاولة تفسيرها والبحث عن العوامل المساهمة فى نشأتها وتفاقمها. فرجل الاقتصاد يستطيع رصد مظاهر الأزمة الاقتصادية التى يمر بها المجتمع المصري المعاصر، فيشير مثلاً إلى اختلالات هيكلية، ويشكو من اختلال الهيكل الإنتاجي لصالح القطاعات غير الإنتاجية، ومن اختلال هيكل العمالة لصالح نفس القطاعات. ومن الاختلال المستديم فى ميزان المدفوعات، بل ينبه إلى خطر الاعتماد على استيراد الغذاء، ومن اختلال توزيع الثروة والدخل، واتساع الفجوة بين مستويات الدخل، ومن انخفاض معدل الادخار والاستثمار، فالاستهلاك منصرف إلى سلع ترفيهه على حساب إشباع الحاجات الإنسانية، والاستثمار منصرف إلى قطاعات يعتبرها الاقتصاديون غير منتج.

وترصد الدراسات السوسيولوجية كذلك مظاهر الأزمة حيث شيوع ما

يسمى بأزمة الفساد والتسيب واللامبالاة وعدم الانضباط والفوضى الأخلاقية وعدم الالتزام وزيادة حدة العنف والتطرف بأشكال مختلفة، وظهور أنواع مستحدثة من الجرائم المنظورة وغير المنظورة كالرشوة مثلاً وزيادة ظاهرة التفكك الأسرى وسيادة القيم السلبية وتهميش القيم الإيجابية، وضعف روح التعاون والتماسك الاجتماعي. كما تشير الدراسات الاجتماعية الميدانية إلى التدهور المستمر فى أنماط معيشة بعض الجماعات الاجتماعية، والتفاوت فى المستويات الاجتماعية والتلوث البيئى وأزمة الازدحام والضوضاء والقبح. وتهتم بعض البحوث الاجتماعية كذلك بدراسة أوضاع الناس وأحوال القرية المصرية، فتشير إلى تحول القرية من النمط المنتج إلى النمط المستهلك، وتعانى القرية المصرية من زحف المباني السكنية على الأراضي الزراعية، ومن تجريف الأراضي الزراعية وفقدانها لخصوبتها التى كانت تتميز بها. ويشتكى المصري الفصيح من الأعباء المعيشية وزيادة التغريب للحياة الاجتماعية، ومن سلوكيات الأفراد ومن تدهور القيم الأصيلة وتدنى اللغة المتداولة.

ويرى رجال الفكر السياسى أن هناك مظاهر لأزمة من نوع جديد تسود المجتمع المصري، حيث ضعف روح الولاء والانتماء للوطن، وانتشار الأمية السياسية، وتزايد اللامبالاة بالقضايا القومية الكبرى، وانشغال الناس عنها بقضايا معيشية يومية. وتشير التعليقات السياسية إلى مظاهر التخاذل نحو اعتداءات إسرائيل المتزايدة، وضعف الاهتمام بأهداف قومية، وازدياد التبعية السياسية للغرب، ويؤكدون زيف الديمقراطية وعجز المعارضة عن المشاركة فى اتخاذ القرارات الأساسية.

ويدور الحوار والجدل فى الندوات الثقافية حول نكبة التغريب وشيوع ثقافة هابطة تهتم بالجنس وتستجيب للغرائز الدنيا، ويرصدون مظاهر لسلوكيات لأخلاقية ولا عقلانية فى التفكير الدينى، وزيادة حدة التطرف وظهور حركات دينية ذات مصالح سياسية، وزيادة الاتجاه نحو الخزعبلات

أو التمسك بطقوس كانت بريئة منها فى العشرينات والثلاثينات (*).

ويشتكى رجال الفكر من تدهور مكانة اللغة العربية. ومن محنة النظام التربوى والتعليمى ومن انحطاط الفكر وتدهور أحوال الثقافة وضعف المؤسسات التعليمية وتدهور المناهج الدراسية وتغيب العقل وانحراف الأخلاقيات وسيادة اللامعيارية فى السلوك اليومى وإحلال القيم المادية محل القيم المعنوية.

والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا السياق يتعلق بتفسير ما حدث لمصر وللمصريين. بعبارة أخرى ما أهم العوامل المشكلة لتلك الأزمة ؟ وهل من الممكن اعتبار كل المظاهر التى تحدثنا عنها سابقاً تمثل أزمة سلوك ؟ وإن صح ذلك فما مصادرها ؟ ولماذا تتجمع فى ما نطلق عليه أزمة أخلاقية أو فوضى أخلاقية ؟ (راجع جلال أمين ، ماذا حدث للمصريين ...).

للإجابة على تلك التساؤلات رأينا أن نعرض لها فيما يلى :-

أولاً : فى معنى الأزمة والفوضى الأخلاقية والسلوكية.

ثانياً : العوامل المشكلة للأزمة وأبعادها ومصادرها.

ثالثاً : انعكاسات الأزمة على الفرد والمجتمع.

أولاً : فى معنى الأزمة، القيم : الفوضى الأخلاقية

قد يبدو للوهلة الأولى أن وضع تعريف محدد لمصطلح الأزمة مسألة تنطوي على سهولة واضحة ، إلا أن الحقيقة غير ذلك تماماً. فعلى الرغم من أن هذا المصطلح دارج وشائع فى الخطاب اليومى وفى الأحاديث المتداولة

(*) هناك الكثير من الشرائح الاجتماعية المختلفة تمارس مثل هذه السلوكيات والاتجاه نحو الخزعبلات والانتماء إلى بعض الطوائف التى يمارس فيها طقوس بعيدة كل البعد عن الدين الحقيقى وروحه الإيمانية. والجديد فى الأمر دخول شرائح متعلمة ومثقفة ورجال لهم وزنهم السياسى والمؤسسى فى هذه الطوائف.

إلا أنه من المفاهيم صعبة التحديد ربما لأنه مفهوم نسبي ، وله مؤشرات عديدة متباينة ، ويختلف كذلك من موقف لآخر. ولقد حاول البعض وضع تعريفات محددة لمفهوم الأزمة فيرى رابورت مثلاً : الأزمة هي موقف مشكل يتطلب رد فعل الكائن الحي لاستعادة مكانته الثابتة وبالتالي يتم استعادة توازنه Re- Equilibrium ويعرفها كمنج Cumming بأنها موقف يتحدى قوى الفرد ويدفعه إلى إعادة التوافق مع نفسه أو مع بيئته أو مع كلاهما.

ويشير البعض كذلك إلى أن الأزمة في المقام الأول هي نوع من التحدي نظراً لما تفرضه من ضغوط اجتماعية ونفسية على الفرد. والأزمة من وجهة نظرنا وفي أبسط معانيها تشير إلى حدوث نوع من الخلل وعدم التوازن بين عناصر وهياكل النظام الاجتماعي وما يحتويه من علاقات إنسانية وتوجيهات عامة ومعايير أخلاقية راسخة ومتأصلة. والأزمة بهذا المعنى تمثل مشكلة تتشكل عبر الزمن من مصادر بنائية كامنة في النظام الاجتماعي ومتأثرة بعوامل متداخلة تعوق التواصل بين الأجيال والاستقرار الاجتماعي، وتعبر عن تقلبات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو كل ذلك في آن واحد وتظهر عادة خلال نقلات حضارية تؤثر بدورها في هذه الكيانات أو النظم مما يجعلها تشكل حالة من التوتر والقلق والعجز وعدم التواصل والفشل في تحقيق التوازن بين الغايات والوسائل.

أما مصطلح القيم فيشير إلى كل صفة ذات أهمية لاعتبارات اجتماعية أو أخلاقية أو نفسية أو جمالية. أنها عبارة عن تصور مجرد عام للسلوك، يشعر أعضاء الجماعة نحوه بارتباط انفعالي شديد، ويتيح لهم مستوى للحكم على الأفعال والأهداف الخاصة. وتتصف القيم بصفة الاجتماعية في الاستخدام. وتمثل الموجهات العامة للسلوك أو العمل. ومعنى ذلك أن مجموعة القيم التي يدين بها شخص أو جماعة هي التي تحركه / تحركها نحو العمل وتدفعه أو تدفعها إلى السلوك بطريقة معينة ويتخذها مرجعه / مرجعها في الحكم بأن سلوكه / سلوكهم مرغوب أو غير مرغوب

فيه. ولا شك أن ذلك يعود على المجتمع خيراً أو شراً طبقاً لنمط السلوك وكيفيته والمرجع القيمي له.

والقيم الأخلاقية الأصيلة هي مجموعة الصفات المعيارية الإيجابية التي تؤدي إلى الارتقاء بالحياة الاجتماعية والنهوض بمستويات المعيشة ورفق السلوك الإنساني. وكلما كان الإطار القيمي بموجهاته يضم مجموعة من القيم الأخلاقية الإيجابية وليست السلبية يشجع النشاط وتشجيع الحيوية بين أفراد المجتمع حيث يصبح هناك قبولاً عاماً واتفاقات صامتة حول أفكار ومعارف ومعتقدات وطرائق للتفكير وعادات وأساليب للحياة وموضوعات جمالية.

والقيم الأخلاقية ما هي إلا انعكاس للأسلوب الذي يفكر به الناس في سياق ثقافي معين، وفي فترة زمنية محددة. كما أنها ترشد الأفراد وتحدد سلوكياتهم وتوجه أحكامهم واتجاهاتهم فيما يتصل بما هو مرغوب فيه أو مرغوب عنه من أشكال السلوك في ضوء ما يصفه المجتمع من قواعد ومعايير يستمدّها من مصادر مختلفة (دينية وثقافية وموضوعية ..).

والقيم أنواع، منها ما هو إيجابي ومنها ما هو سلبي، ومنها ما هو إلزامي (مقدس) أو منها ما هو تفضيلي ومنها ما هو مثالي. وبرغم هذا التقسيم، إلا أن كل نوع غير مستقل عن الآخر حيث هناك تداخل بين المقدس والتفضيلي والمثالي من القيم ومن المهم أن يكون هناك اتفاق وعدم تناقض فيما بينها. حيث إن عدم التجانس يؤدي إلى ظهور الخلل المعيارية أو الأزمة الأخلاقية التي تظهر مؤشراتّها في السلوكيات والأفعال الإنسانية.

ثانياً : العوامل المشكلة للأزمة الأخلاقية وأبعادها

يختلف المدققون في شئون المجتمع في تفسير الأزمة الأخلاقية والسلوكية، فهناك من يرجع الأزمة إلى عوامل ذاتية كامنة في الثقافة وآخرون يفسرون الأزمة الأخلاقية بعوامل موضوعية أو مادية. ويقرر فريق

ثالث أن إغفال أحد هذه العوامل يؤدي إلى الفشل في تفسير الأزمة الأخلاقية فلا بد من الجمع بين ما هو ثقافي – ذاتي وبين ما هو موضوعي . مادي حيث يُعد ذلك المدخل الحقيقي للتفسير .

ومن هذا المنطلق قد يكون من المفيد طرح بعض الاعتبارات الأساسية في فهم الأزمة الأخلاقية وتفسيرها :

أن الأزمة الأخلاقية ليست أزمة فرد أو أزمة ذاتية وإنما هي أزمة بناء .

تتشكل الأزمة الأخلاقية من مصادر مختلفة بعضها داخلي كامن في البناء الاجتماعي ذاته وبعضها الآخر خارجي والتفاعل بينهما في ظل ظروف التحول يؤدي إلى تفاقم حدة الأزمة والإحساس بها واعتبارها موقف مشكل يظهر في سلوكيات الناس اليومية ويتأصل عبر الزمن بل يُعد معياراً معتاداً عليه .

3- أن الأزمة هي موقف تحدى يواجه الجماعة الاجتماعية ويهدد الكيان الاجتماعي كله ويظهر مؤثراً ته على المستوى النفسي حيث الشعور بعدم الأمان وغياب المستقبل وعلى المستوى الاجتماعي في حدوث أنواع من الخلل والتفكك والانحيار .

4- في تحليل الأزمة الأخلاقية لا يمكن الفصل بين أبعاد الأزمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية – الثقافية حيث تعمل هذه العناصر مجتمعة لتشكيل الواقع المأزوم .

5- يلعب الميراث التاريخي لثقافة القهر والتسلط وثقافة الحرمان دوراً في إقناع الأفراد بمبادئ وأهداف المجتمع ويرفضون وسائله ومن ثم يبحثون عن وسائل أخرى غير شرعية – في العادة – للتكيف أو مواجهة الأزمة وهذا يفسر لنا جماعة عبدة الشيطان وإشكال التطرف الديني والفكري، والاعتراب والتغريب .

6- إن أزمة الثقة في الدولة (الحكومة) أو في النظام من أخطر العوامل

المشكلة لتفاقم الأزمة الأخلاقية حيث يغيب الشعور بالانتماء الوطني والعزوف عن المشاركة السياسية، والاهتمام فقط بوسائل سد احتياجات الفرد من الحياة المعيشية اليومية بهدف البقاء.

7- كلما زادت الإحباطات اليومية لدى أبناء المجتمع زادت بالتالي حالات الانفلات في المعايير وعدم الإيمان بالقواعد المنظمة للسلوك وبالقيم السائدة في المجتمع ومن ثم تصبح فلسفة التحايل على البقاء، والفهلوة والشطارة من مستلزمات البقاء.

8- إن غياب الديمقراطية في كل مناحي الحياة، سواء داخل الأسرة، أو في المؤسسة التربوية أو التعليمية أو في المجتمع يعمل على زيادة حدة الفساد أو يعمل على تصنيع الفساد بمعنى أدق.

9- عدم فعالية تطبيق القانون والتمايز في تطبيقه وعدم احترام السلطة التنفيذية يساعد بلا شك على الانفلات والفوضى الأخلاقية أو بتعبير مصطفى سوييف في كل مفهوم العقاب (انظر إلى الشارع المصري، التلوث البيئي، الإسكان الجراجات، المرور ... إلخ ذلك ... كله يعبر عن فوضى أو حالة من اللامعيارية.

10- اتساع الفجوة بين النخب والجماهير، بين القول والفعل بين الأغنياء والفقراء يساعد في خلق قيم مستحدثة معارضة للمبادئ الأخلاقية المتعارف عليها.

11- يلعب الإعلام المرئي دوراً مؤثراً في نفوس مشاهديه حيث إكسابهم توجهات معينة لا تلبث أن تصبح قوالب موجهة لسلوكياتهم إنه يعمل على ترسيخ بذور ثقافية وقيم بديله ويقول سوييف في ذلك "أن الإعلام المرئي ... أباح ولا يزال يُبيح لنفسه (باسم الجانب الترويحي من رسالته وبفعل الجانب الاقتصادي من نشاطه)، السخرية من الكثير من المقدسات الاجتماعية. وقد جاءت معظم هذه السخرية شديدة الفجاجة بما يتناسب وفجاجة الذوق في كثير من الأعمال التمثيلية

لدينا. ومن ثم فقد أسهمت ولا تزال تسهم بقوة فى مزيد من إفساد مناخ التنشئة الاجتماعية لدينا بصورة عامة. هذا بالإضافة إلى الإعلانات وما تعرض من ثقافات بديله للقيم الأخلاقية الثابتة. وأمام هذا الوبال من الغذاء المعنوي الفاسد اللاأخلاقي يصبح من المحال على النفوس ألا تمرض.

12- فى ظل ظروف وأوضاع مصر المتغيرة والمتقلبة السياسات تبدلت القيم الأخلاقية بشيوع وسيطرة قيم مادية تتفق مع سياسة العصر مما أدى إلى تشوه الضمير العام وغياب العقل الجمعي أو الضمير الأخلاقي وأصبحت المصالح هى الإطار الحاكم لنمط الحياة.

13- غياب المؤسسات (ظاهرة الشخصية) وتحلل قيم الطبقة الوسطى بتحلل أوضاعها، بالإضافة إلى التحول الخطير فى طبيعة ومعدل الحراك الاجتماعي (***) خاصة منذ مرحلة السبعينيات حيث أتاح للفرد رموزاً للتميز الاجتماعي تتعدى ما تتيحه من مجرد الارتفاع فى مستوى الدخل، كاستخدام لغة الأجنبى وعاداته فى الزي وأنماط السلوك بالإضافة إلى الهجرة إلى دول النفط وارتفاع معدل التضخم وزيادة حدة الاستهلاك والطموح الاستهلاكي. وهذا ليس من المستغرب فى فترات الحراك الاجتماعي السريع أن تقوى القيم المادية وينخفض تقييم المجتمع لما يسمى بفضائل الأخلاق ... فى مثل هذه الظروف يبدو التمسك بفضائل الأخلاق أكثر فأكثر من قبيل الترف الذى لا يسمح به تغير الأحوال وتهون أكثر فأكثر التضحية بالمبدأ والشرف وتعلو فى نظر الناس قيم الشطارة والسرعة والقدرة على انتهاز الفرص وعلى التكيف مع الظروف المتقلبة وعلى تنمية العلاقات الشخصية بذوي النفوذ

(**) انظر جلال أمين، ماذا حدث للمصريين ؟ تطور المجتمع فى نصف قرن 1945 - 1995 القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص 44 - 48.

القادرين على فتح أبواب الفرص الجديدة. وفي نفس الوقت يضعف تقييم بعض أنماط السلوك التي كانت تعد من الفضائل في مجتمع أكثر ثباتاً. فاحترام الكلمة والالتزام بالوعد والوفاء والتمسك بالكرامة الشخصية ، هي كلها فضائل تحوى فى طياتها معنى الثبات، وتفقد أهميتها أكثر فأكثر كلما زاد معدل التغير، حيث يبدو الثبات والإخلاص للقديم سواء كان هذا القديم صديقاً أو زوجة أو وعداً أو مكاناً أو عقيدة، نوعاً من العاطفية الزائدة التي لا تليق بشخص صاعد ومتحرك. وهكذا شاع التسيب أو الفساد أو عدم الانضباط.

ثالثاً : الفوضى الأخلاقية وانعكاساتها على الفرد والمجتمع.

يخطئ من يتصور أن الشعوب تنهار أو تتخلف بحدوث الأزمات الاقتصادية ويخطئ أكثر من يهون من الأزمة الأخلاقية والسلوكية وآثارها المدمرة على المجتمعات البشرية. فالأزمات الاقتصادية قد تدفع البشر إلى بذل الجهد لتطوير إمكاناته والتغلب على مصاعب الحياة وقد تساعده على العمل والإنتاج المتميز بل والإبداع والتطوير. ولكن حين تفقد الشعوب معاييرها الأخلاقية أو حين تختفي القيم الإيجابية ويسود الانفلات الأخلاقي تكون الكارثة حيث تنتشر الفوضى ويسود الفساد بأشكاله المختلفة ويبحث كل فرد عن تحقيق مصالحه الشخصية مغفلاً مصالح المجتمع وتسود حالة من اللامعيارية أو ما يسمى بحالة " الأنومى " فى العلم الاجتماعي. فالقيم الأخلاقية تمثل صمام الأمان والاستقرار وتدفع نحو الرقى والتقدم فى المجتمعات الإنسانية.

والسؤال الذى يثور الآن يتعلق بعوامل الأزمة ومؤشرات التدهور الأخلاقي وانعكاساتها على الفرد وعلى المجتمع المصري وهو ما سوف نحاول رصده فى التالى :-

1- تشير معظم التحليلات – خاصة المعاصرة – بأصابع الاتهام إلى العوامل

المادية باعتبارها تمثل العامل الحاسم فى تشكيل معظم المشكلات الاجتماعية التى يدركها أبناء المجتمع. ويسوقون مبرراتهم بالإعلان عن مظاهر الخلل الاقتصادي الذى انتاب المجتمع فى فترة الانفتاح الاقتصادي والتى ما تزال آثاره مستمرة حتى اليوم بل تفاقمت فى ظل السياسات الليبرالية الحرة التى تتبعها الدولة المصرية فى المرحلة الراهنة.

ويؤكد المحللون الاقتصاديون أن الانفتاح الاقتصادي، الذى طبق كسياسة مخالفة لما كان سائداً من قبل، والتى اتخذتها الدولة فى مرحلة السبعينيات، قد أدى إلى تزايد الأزمة وتفاقم الخلل على المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. حيث تدنى الأحوال المعيشية لفئات اجتماعية كانت تجد الحماية من جانب الدولة فى المرحلة السابقة عليها، بالإضافة إلى تزايد معدلات الفقر فى مصر وتعاضم نسبة الجرائم الاقتصادية المستخدمة وزيادة ظاهرة تنامي العشوائيات والمجتمعات الهامشية فى مصر وتدهور منظومة القيم الأخلاقية وذلك بسبب ما صاحب سياسة الانفتاح الاقتصادي (الاستهلاكي) من إعلاء للقيم المادية على حساب القيم الأخلاقية وتغير المعايير السلوكية وزيادة الطموح الاستهلاكي والترفي بشكل لافت للنظر وتعاضم الرغبة فى البحث عن الريح السريع بأقل مجهود.

2- تؤكد بعض الدراسات أن مشكلات المجتمع المصري ترجع وفى الأصل إلى مشكلة التزايد السكاني وتفاقم النمو البشرى الذى يلتهم القاعدة الاقتصادية ويؤدى إلى التخلف فى كافة ميادين الحياة فمعدل الزيادة الطبيعية للسكان فى مصر يعادل أربعة أضعاف معدل الزيادة الطبيعية فى البلدان المتقدمة (2.2٪ فى مصر و5٪ فى البلدان المتقدمة). ولذلك فمن وجهة نظر بعض الباحثين فإن تفاقم النمو السكاني وضعف فرص التعليم وكذا عدم القدرة على توظيف الطبقات الفقيرة وارتفاع درجات الحرمان البشرى وتدهور أحوال المجتمع المصري ومن ثم تزداد حدة المشكلات الاجتماعية وتسود بالتالي

سلوكيات غير مضمونة العواقب فتنتشر الجرائم وتحل الفوضى الأخلاقية وتمارس أفعالاً خارجة عن القانون والعرف، وغير ملتزمة وتسود ثقافة يمكن أن نطلق عليها "ثقافة الزحام".

3- يقرر بعض الباحثين بأن الأزمة الأخلاقية هي جزء من الأزمة الثقافية العامة التي تسود بعض المجتمعات البشرية حيث عدم قدرة هذه المجتمعات على محاكاة الأنماط النموذجية السائدة في العالم المتقدم. فالقيم التراثية غير الإيجابية هي المسؤولة عن تدهور الأخلاقيات ، تلك التي تخلق سمات ومعايير ورواسب ثقافية تترسخ في عقول البشر وتحدد أنماط سلوكياتهم، فالعقلانية غائبة، واللامبالاة سمة من سمات هذه المجتمعات، فالرشوة في تزايد مستمر، والفساد يكاد يكون هو القاعدة لإنجاز الأعمال وإنهاء الإجراءات الخدمية وغيرها. فالأمية على سبيل المثال تلعب دوراً هاماً في ترسيخ القيم السلبية، وفي تكوين شخصية الإنسان وتشكيل سلوكياته وعلى الرغم من تلك الجهود التي تبذلها الدولة المصرية من أجل تطوير التعليم ورفع المستوى الثقافي إلا أن عدد الأميين كما تشير بيانات التعداد العام للسكان الثاني عشر لعام 1996 (عشر سنوات فأكثر) نحو 40٪ من جملة السكان بالإضافة إلى تدنى مستوى الخريج خلال السنوات العشر الأخيرة حيث الاهتمام بالكم على حساب النوعية. كل ذلك يساعد على خلق مناخا مواتياً للأزمة الأخلاقية.

4- هناك من يدعى أن المشكلة التي نعاني منها في دولة مثل مصر (الأزمة الأخلاقية) هي بسبب التخلي عن التراث والانبهار بالغرب والهولة نحو "الآخر"، فالتغريب الثقافي هو الإطار الحاكم لتصرفات الناس. ولهذا تشير بعض الدراسات بأصابع الاتهام إلى الإعلام بوسائله المختلفة التي تخلق فرص التسيب والانحرافات، حينما تغترب هي الأخرى عن واقع الحياة وعن تراث الأمة ، ونضيف كذلك إلى التأثيرات

السلبية "للإعلان" الذي يعمل في إطار تطويع الشعوب وتغيب العقول وفساد الأخلاقيات سواء من خلال استخدامه لوسائل الترغيب في السلع التي يعلن عنها حيث تصبح المرأة بمواصفات خاصة هي الوسيلة الأساسية للدعاية ، والسلع الاستثمارية ذات الأصول الأجنبية هي المسيطرة على الساحة الإعلامية. ولذلك تحتل قضية التغريب الثقافي قائمة الدراسات الإعلامية والاجتماعية المعاصرة ففي دراسة حديثه (*) اتضح أن (46.7٪) من الأنباء الدولية المستخدمة في صحف تسعة دول عربية مستمدة من أربع وكالات أنباء غربية دولية (اليوناييتد برس والأسوشيتدبرس ووكالة الصحافة الفرنسية ورويترز). كما يتأكد أن وكالات الأنباء الغربية تمثل المصدر الرئيسي للأنباء في الدول العربية (43.7٪) بينما تنخفض كثيراً نسبة الأنباء المعتمدة على الوكالات العربية.

وتبين دراسة تحليلية أخرى للصفحات الخارجية لثمانى صحف دولية عربية وهي الأهرام، الدستور الأردنية والأنوار اللبنانية والعرب القطرية والوحدة الإماراتية والشعب الجزائرية والثورة العراقية والبعث السورية أن هناك تركيزاً واضحاً على أنباء الولايات المتحدة الأمريكية (45٪) تليها البلدان العربية التي نالت أخبارها من مساحة الصفحات الخارجية بالصحف المدروسة (35٪) ثم دول العالم الثالث بنسبة (15٪) ثم الدول الأخرى بنسبة (5٪) فقط (**).

(*) راجع جيهان رشتى، نقلاً عن عصام سليمان موسى؛ الثقافة الإعلامية العربية، مشاكل ومقترحات، في مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، المجلد السادس، العدد الرابع، شتاء 1988.

(**) راجع؛ عواطف عبد الرحمن، إشكالية الإعلام والتنمية في الوطن العربي 1985 نقلاً عن عبد الله بوجلال، الإعلام وقضايا الوعي الاجتماعي في الوطن العربي، المستقبل العربي، مايو 1991 ص 51.

من هذا المنطلق يؤكد الباحثون على أن الإعلام أصبح أداة دعاية لنموذج معيشي غربي، لقد أصبح جيل اليوم من الشباب بوجه خاص يبحث عن بطل خيالي أو قوى خارقة مثل السوبرمان ومايكل جاكسون ... فهذا النمط هو القادر على حل مشكلات الواقع وتناقضاته، ذلك الواقع الذى يخبره الأفراد سواء على المستوى الفعلي أو فى خيالهم.

ويظل السؤال الحائر : هل التغريب الثقافي نتاج لعملية الاحتكاك بالغرب وبسبب التقليد والمحاكاة ؟ أم يرتبط بتقاليد وسمات ثقافية متأصلة فى واقع المجتمع المصري ؟ أم هو " تقبل " باعتباره ثقافة التحضر المعاصرة أو بالأحرى "ثقافة السوق" فى عصر ما يسمى بالليبرالية الجديدة ؟ أم فى التفاعل بين هذا وذاك ؟ هل هى نوع من الازدواجية الثقافية التى تجمع بين الأصالة والمعاصرة فى ثوب مشوه ؟

5- تميل بعض التفسيرات أيضاً إلى طرح قضية الهجرة إلى دول الذهب الأسود باعتبارها مسئولة بشكل كبير عما انتاب المجتمع المصري من تحولات على كافة الأصعدة السياسية والاجتماعية الثقافية والاقتصادية. فتشير دراسة مهمة (*) بعنوان "أهل مصر" إلى ما يسميه الباحث "المصريون يشدون الرحال" باعتبارها ظاهرة مستجدة أدت إلى تفاقم أمراضاً اجتماعية فى مصر المعاصرة فهى مسئولة عن تعاظم حدة الاستهلاك الترفى وازدياد الميل إلى استيراد كل ما هو أجنبي، وارتفاع معدلات التضخم وزيادة الهوة بين الشرائح الاجتماعية. كما أنها مسئولة عن الانحطاط فى نسق القيم الاجتماعية حيث تدهور قيم العمل المنتج وتفكك الروابط الأسرية وتحول القرية من نمط الإنتاج إلى نمط الاستهلاك، واغتراب الإنسان عن وطنه وعن قضاياه القومية.

(*) راجع سمير نعيم أحمد ، " أهل مصر " مرجع سبق ذكره ص 137.

وانشغال الناس بالكسب السريع (*). وضعف روح الانتماء. فلقد ساعدت عملية الهجرة إلى بلدان النفط العربية " على ترسيخ قيم التطلعات الاستهلاكية لدى المهاجرين أنفسهم ولدى المواطنين الذين لم يهاجروا أيضا وارتبط بذلك خلل جسيم فى أنساق القيم فطغت القيم الفردية والأنانية على القيم الجماعية والغيرية وقيم الاستسهال والارتزاق والكسب دون جهد والثراء السريع (**). ومن هذا التحليل يؤكد بعض الباحثين على أن الهجرة تمثل أحد الدعائم الأساسية لتشويه القيم الأصيلة والإيجابية وظهور حالات الفساد والتدهور الأخلاقي الذى يظهر فى أفعال وسلوكيات تشهدها فى واقع الحياة اليومية.

(*) راجع جلال أمين "ماذا حدث للمصريين"، مرجع سبق ذكره ص 17.

(**) راجع سمير نعيم أحمد، المرجع السابق ص 147.

الفصل الرابع

الفلسفة وقضايا الثورة البيولوجية والاستنساخ
والهندسة الوراثية



**** أولاً : أ.د. أحمد مستجير :**

الثورة البيولوجية المعاصرة والتكاثر اللاجنسى

**** ثانياً : أ.د. مصطفى خير :**

الموقف الأخلاقى من الثورة البيولوجية (الاستنساخ)

**** ثالثاً : أ.د. حسين على حسن :**

العلم والقيم الأخلاقية – رؤية معاصرة

obeikandi.com

أولاً : الثورة البيولوجية المعاصرة ثورة النكاح الالجنسي

أ.د. أحمد مستجير (*)



للجنس بهائوه وجماله، يفتننا، يُسعدنا، يُورقنا، يملؤنا بالبهجة، ولقد يصيبنا بالحنن، نضحى كثيراً من أجله ونشقى، نسعى إليه، يدفعنا إلى المغامرة، يُجَمِّلُ الحياة في أعيننا إذ يرتبط بالحب ويصبح جزءاً منه. نكتبه شعراً. نكتبه نثراً. نصوغه فناً. يُضفى على الحياة المعنى. تصبح به الحياة الحب. يُصبح به الحب الحياة. يرتبط فى أذهاننا بالبقاء ويغدو غريزة لا تقاوم. من ورائه تتخفى غريزة حب الخلود. أن ينقل الفرد جيناته - أيًا ما كانت - إلى نسل يُخلقه فلا تضيع. تبقى. تنفذ فى الزمان. تتحداه. ينقلها النسل إلى نسله. يربط الفرد جيناته بذاته. تصبح هى ذاته على رغم مشاعها فى عشيرة البشر. يُقدس بالجنس توليفته الخاصة من الجينات كما وصلته. يدافع عنها. تصبح محور بقائه. يتصور أنها كيانه المتفرد. ليس من شريك له فيها. وهى كذلك. ثم تنفرط - دون أن يدري أو يدرك - توليفته الخاصة التى بالجنس صنعته، لينقل بالجنس أيضاً نصفها فقط إلى نسله. تنتهى فى الحق خصوصيته. تنتهى التوليفة الجينية التى ميزته، تعود فى نهاية المطاف لتصبح مجموعة من جينات فرادى لا تميزه بخاصة. يذوب فى عشيرته. يتلاشى. يتحول إرثه إلى جزء من إرث عشيرة، قطرة فى بحر لا يُحد. بالجنس تتجمع بالجنس تتشتت. بالجنس تتكون. بالجنس نفنى. البقاء للعشيرة. البقاء للمستودع الجينى للعشيرة.

(★) الأستاذ المتفرغ وعميد كلية الزراعة الأسبق بجامعة القاهرة.

ثمة قدرٌ من الجينوم القَدَر بكل فرد منا يجمعنا نحن البشر. إن لنا نحن البشر أسلوبًا في التفكير، أسلوبًا نبحث به فيما وراء الأشياء، وتعمق. نريد دومًا أن نعرف (السبب). لماذا الجنس إذن ؟ الجنس يفك التوليفة التي تُميز الفرد منا. الجنس يقضى على تفرد الفرد. مع الزمن لماذا الجنس إذن ؟ نحن نحيا نبحث عن تأكيد لفرديتنا، نحس بضرورة أن يبقى منا فى هذا العالم أثر يحفظ الذكرى، ذكرانا بخاصة، ذكرى توليفتنا الجينية الخاصة، أثر يقول : إنا هنا قد وُجدنا يومًا. والجنس لا يسعفنا. تأكيد الفردية غريزة. الفردية حق من (حقوق الإنسان). والجنس يشتهها لماذا الجنس إذن ؟ أنحن حقًا أدوات للمستودع الجينى للعشيرة، نحمله، نحفظه عبر الزمن، إذ يمضى بنا برهة بالجنس يُسعدنا ؟

واجه العلماء السؤال : وأبدًا لم يتوصلوا إلى حلٍّ كامل متماسك يُرضى. لقد بدأت الحياة بلا جنس. واستمرت هكذا طويلًا طويلًا ثم ظهر (الجنس) منذ نحو بليون أو بليونين من السنين. لا يزال الكثير من الكائنات يستخدم التكاثر اللاجنسى (الخُصرى). والتكاثر الخُصرى يعنى أن (النسل) يحمل نسخةً طبيعية كاملة من المادة الوراثية للفرد إذ يتكاثر. ستحفظ الطفرات وتتجمع، الرديء منها والطيب، والرديء دائمًا أكثر. لن يستطيع (النسل) أن يتخلص منها. البيئة تتغير وعلى الكائنات أن تتغير لتتكيف معها وإلا فنيت إذا لم تتكيف انقرضت. البيئة تسبب طفور المادة الوراثية، فإذا لم تتخلص عشائر الكائنات من الطفرات الضارة ماتت تتكاثر البطاطس عادة بالدرنات تكاثرًا خُصرًا قد يكون لكل نبات بحقلك نفس التركيب الوراثى. فإذا كان التركيب الوراثى غير مقاوم لمرض ما، وظهر المرض، فسيقضى على الحقل كله. ولقد حدث هذا مرة فى واقعة مأساوية. ففى عام 1840 كان كل شخص بالغ فى أيرلنده يأكل نحو عشرة أرطال من البطاطس فى يوم. ثم ظهر ما أطلقوا عليه اسم (كوليرا البطاطس)، فطُر لفحة البطاطس، وتكاثر بصورة مفاجئة. لم يكن النبات مؤهلًا وراثيًا لمقاومة المرض. فمات من الجوع مليون ونصف مليون أيرلندى فى ظرف خمس سنوات ! الجنس قد يقى من هذا لكن، ما التكاثر الجنسى ؟

التكاثر الجنسي يعنى عندنا تكاثراً يشترك فيه فردان اثنان، يحدث فى بعض خلاياهما انقسام مُنصفٍ، تنتج عنه جاميطاتُ بها نصف الهيئة الكروموزومية للفرد، جاميطات تسمى البويضات فى الأنثى، وتسمى الحيوانات المنوية أو حبوب اللقاح فى الذكر. ثم يحدث الإخصاب : التحام جاميطة مؤنثة بجاميطة مذكرة، لينتج (زيجوت) يحمل الهيئة الكروموزومية الكاملة مرة أخرى، زيجوت ينمو ويكون فرداً سوياً. لكن (الزواج) الحقيقى بين الذكر والأنثى يحدث بالخلايا عندما تتأهب لإنتاج الجاميطات. هنا يدخل فرداً كل زوج من الكروموزومات بنواة الخلية فى عناق حميم، فى طقوس عناق حب حقيقى به سر الحياة. كل كروموزوم من الأم يحتضن الكروموزوم النظير من الأب، ويسبح الاثنان فى موجة غرام عميق عجيب، يعطى كل منهما فيه للآخر بعضاً منه، يتبادلان المقاطع، يمتزجان، ليخرج الاثنان من العناق وبكل بعض من الآخر. هنا الزواج الحقيقى. هنا الحب بأسمى معانيه يجرى داخل الدنا DNA. ثم تنصف الخلية، وتخرج الجاميطات تحمل كروموزومات خليطة – مؤشبة.

بالتأشيب، بالجنس، قد يختفى أثر الطفرات الضارة، أو يختبئ، يتوارى صامئاً. بالجنس تتولد توليفات وراثية جديدة لم يسبق لها مثيل، يخرج منها ما يتلاءم مع التغيرات غير المتوقعة فى الظروف البيئية : الجو، الطفيليات، الأمراض والكثير غير هذه. العالم يتغير باستمرار، ولا بد للكائنات أن تتغير هى الأخرى باستمرار، مثلما تتغير (الملكة الحمراء) فى رواية (أليس فى بلاد العجائب). فإذا ما كانت الكائنات التى تستخدم الجنس أقدر على التكيف، على المواجهة الناجحة للتغيرات السريعة فى البيئة والتناغم معها، فسبقى الجنس يسود. الأنثى فى التكاثر اللاجنسى تنجب أنثى طليقة لها، تحمل جينومها كاملاً، تحمل التوليفة الوراثية كما هى. لكنها بالتكاثر الجنسي تُنجب أنثى تحمل نصف مادتها الوراثية هى. لكنها بالتكاثر الجنسي تُنجب أنثى تحمل نصف مادتها الوراثية لا أكثر (ويكون نصف نسلها ذكوراً). ولكى تحافظ العشيرة على عدد الإناث بها يلزم أن

تنجب الانثى فى المتوسط اثنين ذكراً وأنثى – إذا أهملنا نسبة النفوق. هذا ثمن الجنس. هو يقضى عليه تفرد التوليفة الوراثية للأنثى، هو يدفع الأنثى – كى تنجب البديلة – أن تضاعف عدد مرات الإنجاب. ثم إن الأنثى قبل ذلك تدفع ثمناً آخر، هو أن سيكون عليها أن تبحث عن الرفيق، وثمة خطر فى ألا تجده فلا تُنجب، وهناك بالطبع خطر التقاط الأمراض عند، التزواج. لكن الجنس يحجب أثار الطفرات ويزيد التباين الوراثى الذى عليه يعمل الانتخاب الطبيعى. هو الذى يقوم فى الحق بمزج المادة الوراثية فى العشيرة، يُفَنِّطُهَا ويُبدع توليفات وراثية جديدة غير مسبوقه. تواجه به العشيرة البيئـة. وهو الذى يجعل الجماعة مجتمعاً.

الثورة العلمية تعنى انقلاباً على طرق التفكير السائدة، انقلاباً يغيّرُها، يقدم طرقاً جديدة لحل المشاكل القديمة، طرقاً قد تمضى لثُفَجَرَّ وتبحثَ عن مشاكل جديدة مجهولة أو مشاكل لم تكن قبلاً ذات بال. وعلوم الحياة فى جذورها تهتم بحياة الإنسان ذاته ورخائه، هدفها الأول فى زماننا هذا هو إثراء حياتنا ومقابلة الاحتياجات المتزايدة لعشيرة بشرية قلقة تتفجر سُكَّاناً. بدأت الثورة البيولوجية الحديثة – وأراها ثورة التكاثر اللاجنسى – بزراعة الأنسجة النباتية. وفى عام 1902 حاول أحد العلماء الألمان أن يثبت أن للخلية النباتية المفردة القدرة على تكوين نبات كامل، وفى عام 1934 أمكن استزراع نبات الطماطم من الخلايا. وفى منتصف القرن العشرين كان استزراع الأنسجة وقد غدا حقيقة عملية. وزراعة الأنسجة تكاثر لا جنسى،

لا نحتاج فيه إلى بذور، لا نحتاج فيه – لإكثار النبات – إلى بويضة تخصبها حبة لقاح. ثمة نباتات كثيرة تتكاثر لا جنسياً، بجانب تكاثرها الجنسي. العنب مثلاً يمكن أن يُكَاثَر بالعُقْل، والبطاطس بالدرنات، والنخيل بالفسائل. لكن هناك نباتات محاصيل كثيرة لا يمكنها أن تتكاثر لا جنسياً. من هنا جاءت قيمة زراعة الأنسجة. بها نستزرع نباتات ممتازاً واحداً لينتج منه الآلاف والآلاف – دون جنس – يحمل كل منها نفس توليفة هذا النبات

الطيب. نستخدم التوليفة الوراثية المتفردة التي حدثت بالصدفة كما هي، لا نفكها، وتُكثَّرُ بها النبات. لا نلجأ للجنس تنفرط به التوليفة. فى المعمل نكاثر الخلايا، ندفعها إلى تكوين جذور وسوق وأوراق، ثم ننقلها إلى الحقل. بدأت الثورة البيولوجية الجديدة – ثورة التكاثر اللاجنسى – فى النبات !

وفى أوائل عام 1953، كان جيمس واطسون وفرانسيس كريك قد اكتشفا تركيب اللولب المزدوج للـ DNA، مادة الوراثة. وانفتح باب واسع للولج إلى جوهر الكائنات الحية. اتضح أن الدنا هو المادة الوراثية للكائنات جميعاً، من البكتيريا حتى الإنسان. ما الذى يمنع إذن أن يُنقلَ جزءٌ من دنا كائن إلى دنا آخر؟ ما الذى يمنع أن يحدث هذا التهجين الدناوى ؟ أن ننقل الدنا (يدوياً)، (خضرياً) ؟ دون جنس، دون تزاوج ؟ ما الذى يمنع أن نقوم بهذه (الهندسة الوراثية) ؟

التهجين كما نعرفه هو تزاوج فردين من سلالتين مختلفتين لينتج نسل يحمل جينومى الفردين. وهو أمر طالما استخدم فى طرق التربية لنقل بعض الصفات الوراثية من سلالة إلى أخرى. فبعد التهجين يُعاد تلقيح النسل الهجين الناتج بالسلالة التى نرغب فى نقل الصفات الجديدة إليها، ثم يُنتخب للصفات المطلوبة، جيلٌ رجعى وراء جيل حتى تعود السلالة إلى ما كانت عليه، إنما بعد أن أضيف إليها من السلالة الأخرى البعض المستهدف من الصفات – عملية تستخدم الجنس وتتطلب أجيالاً وأجيالاً. والثورة الجديدة، ثورة الهندسة الوراثية، تقول: إنك إذا ما حددت جينات الصفات المرغوبة، فمن الممكن أن تُعزلَ، ثم أن تولج مباشرة فى السلالة المطلوب تغييرها. تهجين لا جنسى بالمادة الوراثية. نقل المادة الوراثية من كائن إلى آخر عن غير طريق الجنس : بل إن الأمر يتعدى هذا، إننا بالهندسة الوراثية نستطيع أن نجري هذا التهجين الجينى الخضرى بين أى كائنين فى مملكة الحياة، لا يلزم أن يكونا فردين من نفس السلالة والنوع. كُسرت الحواجز بين الأنواع. أفراد أى نوع لا تتناسل إلا مع بعضها. إذا انشعب نوع إلى نوعين،

فمعنى هذا أن تهجين أفراد النوعين لا ينجح، أو هو لا يعطى نسلاً خصباً. بالهندسة الوراثية يمكننا أن نهجن خضرياً: البكتيريا والإنسان، الإنسان والحيوان، النبات والحيوان، أى كائن بأى كائن آخر. لقد ظهر المعنى الحقيقى لوحدة الحياة! الحياة الدنيا. الدنيا الحياة!

كانت ثورة عاصفة مذهلة تصيب الإنسان بالدوار. فتحت آفاقاً عريضة هائلة أمام علماء الوراثة ومربى النبات والحيوان والكائنات الدقيقة. تحركت المادة الوراثية بين الكائنات بأيدينا نحن البشر، لا بالجنس! تغلبنا على العوائق التى تمنع الاتصال الجيسى بين الكائنات. وجدنا طريقاً آخر غير الجنس يمكننا به تهجين الكائنات جميعاً تهجيناً وراثياً.

ولقد يتم التهجين الوراثى خضرياً دون جنس إذا ما دُمِجَتْ بالمعمل خلايا نوعين نباتيين، لتنتج خلايا تحمل الطاقمين الوراثيين للنوعين سوياً، يمكن بعدئذ أن تُنمى إلى نباتات جديدة قد تثمر وتتكاثر فيما بعد جنسياً، وقد تكاثر خضرياً ليُحفظ الجهاز الوراثى المضاعف كاملاً: شىء من هندسة وراثية يُنقل فيها خضرياً جهاز وراثى كامل من نوع نباتى إلى آخر، بديلاً من بضع جينات.

هناك أيضاً نوع غريب من التكاثر اللاجنسى يحدث عَرَضاً فى نحو أربعمئة نوع من النباتات الزهرية، فيه يُنتج مبيضُ الزهرة بذوراً تحمل التركيب الوراثى للنبات حامل الزهرة كاملاً، لا تتدخل فيه المادة الوراثية لحبة لقاح. البذور تُنتج نباتات مطابقة للنبات الذى يحملها، تُنتج نفس توليفته الوراثية المتفردة. ظاهرة غريبة حقاً، تسمى الأبومكسية، نجدها مثلاً فى الموالج والمانجو، هى استنساخ خضرى بالبذور، استخدام نفس أداة التكاثر الجيسى فى التكاثر اللاجنسى. ولقد عُرف أن ثمة جيئاً (أو جينات) تُضفى هذه الصفة على النبات، والبحث لا يزال جارياً لتحديد هوية هذا الجين وتركيبه. فإذا ما اكتشف وعُزل فسيتغير وجه الزراعة فى الأرض. سيتمكن عندئذ نقله بالهندسة الوراثية إلى خلايا أى نبات فرد من

أى نوع، إذا ما كان هذا النبات قد أثبت تميّزه فى الظروف البيئية التى نما بها، ستتكاثر هذه النباتات حاملّة الجين بالبذور، لتعطى نساخ لها، تُسخّا ستكون (صادقة التوالد) حتى لو كان جهازها الوراثى هجينًا. لن يتطلب الأمر هنا تلك العملية المرهقة المكلفة لزراعة الأنسجة. الأبومكسية، الاستنساخ بالبذور، عندما تتم بتدخل من المربي، هى اقتناصُ نتيجة متفردة متميزة، ظهرت بالصدفة عن الجنس فى فرد، وتكثيرها للحفاظ عليها والاستفادة منها – إنما هنا باستخدام نفس عربة التكاثر الجنسى (البذور). هى، مثل غيرها من صور التكاثر اللاجنسى، تستغل الجنس لإنتاج الصور الوراثية المتفردة، تستغل الوظيفة الرئيسية للجنس، ثم تهشمه.

التكاثر الخضرى، اللاجنسى، الاستنساخ، يحدث طبيعيًا فى الكثير من النباتات العليا كما رأينا، وعندما تتدخل الثورة البيولوجية الجديدة فإنها تتدخل لتوسيع مجاله ومداه. لكن مثل هذا التكاثر لا يحدث كثيرًا فى عالم الحيوان. لماذا إذن لا تمتد الثورة اللاجنسية إلى عالم الحيوان – الثورة التى تحفظ وتثبت التراكيب الوراثية المتفردة التى ظهرت بالصدفة عن التكاثر الجنسى ؟ ولقد نجحت الثورة فى هذا، عندما تمكن إين ويلمون من استنساخ النعجة دوللى والإعلان عن ذلك فى فبراير 1997. استُنسخت النعجة بنقل نواة من خلية حيوان بالغ، إلى بويضة فُرِغت من مادتها الوراثية، ثم تنمية الجنين فى رحم أنثى. دخلت الثورة إلى منعطف جديد، فلقد استُنسخ حيوان ثديى – كالإنسان – للمرة الأولى. ثم استُنسخت على الفور بعد دوللى فئران وأبقار وأرانب وتدييات أخرى، بل قد استُنسخت قطة ووُلدت نسيختها فى يناير 2002. كان من الضرورى – بتداعى الأمور – أن يتحول التفكير إلى استنساخ الإنسان. فكرة تصيب الفرد منا بالدوار: أن يتمكن العلماء بأدواتهم من إنتاج إنسان آخر يحمل نفس طاقمك الوراثى ! أن يُثبت جهازك الوراثى الذى نشأ عن لقاء جاء بالصدفة بين حيوان منوى – من بين الملايين – ببويضة تنتظره من بين آلاف ! جهاز من

هذا الذى سيُختار ليُكاثر ؟ على أى أساس سيُختار ؟ نزل كالقنبلة إذن ذلك الخبرُ الذى أذيع فى أواخر ديسمبر 2002 بولادة أولُ نسخة بشرية – إيف. لقد تحركت ثورة التكاثر اللاجنسى إلينا نحن بنى الإنسان. ونحن لسنا كبقية خلق الله. نحن بشر!

يطربنى أن أسمع صوت يمامة فى الفجر من عشها تنادى، رفيقُها يطرب ويغنى. امتلئ بهجة إذ أشهد على شاطئ النهر فتاة تُمسك بكف فتاها تتأمل عينيه، وتأمل سر الحياة الحب. بهجة الحب الجنس. أترانا حديثا ندخل بجنسنا البشرى إلى عصر التكاثر اللاجنسى : عصر اللاحب ؟!

ثانياً : الموقف الأخلاقى من الثورة البيولوجية

(الاستنساخ الحيوى)

د. مصطفى عبده محمد خير (*)



مقدمة :

يتمحور هذا البحث فى محاور ثلاثة متتالية لتوضيح أهمية ودور الأخلاق فى المآزق الحضارى التى دخلت فيه الحياة المعاصرة إزاء الثورة البيولوجية الرهيبة وأحدثت إشكاليات قانونية واجتماعية وعقائدية وأخلاقية.

فكان لابد من بناء فلسفى جديد لمواجهة هذه التحديات الجديدة لإقامة ضرب من التوازن بين القيم الأخلاقية والمستجدات العلمية وتحليل المشكلات الأخلاقية الناتجة عنها، والأزمة فى حقيقتها هى أزمة فكرية فعلى الفلسفة أن تأخذ مكانتها الفكرية فى مواجهة هذه التحديات الأخلاقية.

ولهذا كانت دعوتنا لأخلاق عملية وتطبيقية فى دراسة سلوك الإنسان من خلال السلوك الإنسانى وذلك بأن يكون ما هو كائن عليه من خلال فيما ينبغى أن يكون عليه للوصول إلى أخلاق جمالية مصاحبة معها الأخلاق البيولوجية من خلال الحياة الصاعدة.

والإنسان كائن جمالى له حياة ممتدة من الأزل إلى الأبد له إمكانية التغيير والتميز فى المرحلة الرابعة من حياته وهى الحياة الدنيوية من الميلاد حتى الممات فلا يدمر نفسه ويدمر العالم الذى خلق من أجله وسُخر له لإيجاد وبناء أروع الطرز وليس العكس.

(★) أستاذ الجماليات وفلسفة القيم بجامعة النيلين – جمهورية السودان.

وعليه كان البحث من خلال هذه المحاور لنستخلص أن الفلسفة ما زالت لها القدرة والقوة الفكرية فى خدمة الإنسانية لتكون للفلسفة الأخلاقية دورها فى بناء حضارة الإنسان والاحتفاظ بقدسية الإنسان، والأخذ بيد ذلك الإنسان المنزلق للإجابة الصحيحة التى نطلقها "أدركوا ذلك الإنسان الذى نسى نفسه فى خضم الثورة التكنولوجية والبيولوجية والتى صنعها بنفسه".

ليستقيم الإنسان وباستقامته تستقيم حياته عندما يكون خاشعاً تقيّاً ومبدعاً تقيّاً وحرّاً وفيّاً.

المحور الأول : أهمية الأخلاق للحياة الإنسانية

المبحث الأول: الأخلاق والإنسان المنزلق

إن كان كثير من فلاسفة الأخلاق تصوروا الأخلاق بصورة علم معيارى يحدد السلوك الفاضل وما ينبغى أن يكون، فيجب إضافة فلسفة عملية تفتح أمام الإنسان ملكوت القيم، وأن الحياة الخلقية تفرض على الموجود البشرى المشاركة فى ملاء الحياة Fullness of life والتقبل لكل ماله دلالة والتفتح لكل ما ينطوى على قيمه.

فالإنسان الحديث قلق ومتهور بل أصبح كائننا غير مبالى، لا شىء يلهمه، ولا شىء يحرك كوامن وجوده الباطن، فلا يستشعر أية دهشة، أو تعجب، أو حماسة، أو أى إجلال، وأصبح ينزلق فوق سطوح الأشياء دون أن يفتن إلى خوائه الباطن.

أما الإنسان الأخلاقى والذى نريده أن يكون واعياً بنفسه وما حوله ويتمتع بقوة نفاذة لتذوق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة وامتلاء وخصوبة.

ومهمة الفيلسوف الأخلاقى هى الأخذ بيد ذلك الإنسان المنزلق لكى يسترد تلك الحاسة الخليقة ليرى القيم ويدرك المعانى ويحس بالجمال.

فرسالة الأخلاق الحقيقية هي تحويل العالم من المرتبة الطبيعية الصرفة إلى المرتبة الأكسيولوجية الحقيقية. ومعنى هذا أن الأخلاق تضطلع بمهمة المساهمة في إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان. تماماً كمهمة الفنون في استيقاظ النفوس لترى الجمال الذى هو فينا ومن حولنا ولكننا لا نراه بالألفة والعادة ولأنه يسير معنا فى التيار، فلا يحس البشر إلا بالمعاكس لهم فى الطريق والمعاكس هو القبيح فلا يرى إلا قبحاً ولا يفعل إلا القبح حتى يصير قبيحاً⁽¹⁾. وهكذا فمهمة الفنون استيقاظ النفوس لترى الجمال وكذلك الأخلاق مهمتها إيقاظ الإحساس بالقيم الإنسانية العليا لتنداح نحو المثل العليا فى تحقيق إنسانيتها.

والإنسان هو الكائن الوحيد الأخلاقى فليس للحيوانات تصور للماضى ولا استشراق للمستقبل كما هى لدى الإنسان ذلك الموجود الأخلاقى الذى لا يمكن أن يحيا على مستوى الغريزة وحدها لأنه لابد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تجاوز مستوى الحياة الحيوانية الصرفة. ولو إننا نظرنا إلى الموجود البشرى هذا فى أدنى مستوياته لوجدنا أنه يتمتع بمقدرة خاصة لا نجد لها نظيراً على الإطلاق فى كافة مستويات العالم الحيوانى وهى القدرة على مراقبة سلوكه والحكم عليه، وهناك ضبط وإشباع وهى عند الحيوان إشباع لشهوات إلا أن الإنسان يوجد اتزاناً بينهما وهى المسافة الواعية بين الإنسان والحيوان، فلا يأكل ولا يشرب مثله، بل يقضى على ضرورة الحيوان بطريقته الإنسانية، وبهذا أحوال الإنسان الشهوات إلى رغبات، فقد استحالت شهوة الجوع إلى رغبة فى تناول الطعام. لأن الإنسان هو الكائن الذى يستطيع أن يستبدل بالنظام الحيوى للحاجات نظاماً خلقياً للقيم. وليس المثل الأعلى الأخلاقى هدفاً معيناً تبلغه الذات مرة واحدة، بل هو يشير إلى سبيل طويل عبر معاناة ترتاده الذات فى سعيها المتواصل نحو ضرب من الكمال الخلقى وذلك بمزج الواقع بالمثل الأعلى ويجمع بين مستوى الغريزة ومستوى الضمير⁽²⁾.

وليس من الضرورى أن يعرف الإنسان ما هو هذا الذى ينبغى أن يكون عليه إنما حسبه أن يمضى إلى الأمام لكى يحقق من الأفعال ما يضمن له حالته الراهنة فالحياة الإنسانية الحقيقية تكمن فى الشعور بالتعارض القائم بين الكائن الواقعى بنقصه وضعفه والكائن المثالى بكماله وسموه.

فمهمة الأخلاق فى تحريك ما فى الإنسان من عنصر سامى أو جلالى ليسمو فوق مستوى الطبيعة من خلال وعى أخلاقى.

والإنسان موجود ذا طبيعة انطولوجية وطبيعة اكسيولوجية، وهو موجود قيمى وكائن قيمى وهو أيضاً كائن أخلاقى الذى لا يتحدد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم. وما كان للإنسان أن يكون موجوداً أخلاقياً إلا لأنه كائن عاقل يملك من الفكر والإرادة ما يستطيع معه تجاوز مستوى الغريزة والتسامى إلى مستوى السلوك الأخلاقى الحر، وما نسميه بالخير إنما هى عملية جهد حريقوم فيها الإنسان بالبحث عن القيم بوصفها غايات، ولا يمكن أن يكون هناك قهر للخير لأن الخيرىة لابد من أن تكون وليدة الحرية.

وللإنسان إمكانية للخير وإمكانية للشر وهو يملك الاختيار فى فعل الخير وفى فعل الشر، وربما كانت الحرية هى القوة العظمى للحياة البشرية وفى نفس الوقت الخطر الأعظم الذى تتهدده دائماً، وعلى الإنسان أن يعيش دائماً على هذا الخطر الذى لولاه لما كان الإنسان كائناً أخلاقياً، فهو يواجه الخطر من الخارج ومن الداخل أيضاً.

ليصير الإنسان كائناً أخلاقياً عليه ممارسة الخير وهو قادر على الشر، فلولا تلك القدرة على فعل الشر لما وجدت لديه أى قدرة على فعل الخير.

فالحياة الإنسانية الصحية لا تبدأ إلا حيث تنتهى الحياة الحيوانية الصرفة، فالحيوان يخضع لدوافع وانفعالات عمياء ولا يتصف بالحرية أو القدرة على الاختيار، أما الإنسان فهو يتحكم فى أهوائه وانفعالاته ويشعر بأن له قوة فاعلة وإرادة حرة خاصة، ولا سبيل لنقل الحكمة المكتسبة إلى الأجيال الناشئة، فأنه لكل جيل لابد أن يكون لنفسه حكمته الخاصة ولكل فرد موقفه الذاتى فى اكتشاف شروط توازنه.

فالإنسان الفاضل هو الذى يستطيع أن يرتكب الخطيئة ولا يرتكبها فإن وجدت حالة لا يستطيع أن يرتكب فيها خطيئة فلن تكون حالة أخلاقية لأنها لن تكون نابعة من موقف اختيارى حر. وبالتالي فالقيم التى يحققها لم تكن قائمة على أية ركيزة من الحرية فإن اختفت دعامة الحرية من الأخلاق فقد

اختفى الشرط الأساسى لقيام خير أو شر ولن تكون هناك قيمة للقيم الأخلاقية.

صلة الأخلاق بالحياة العملية :

اختلف الباحثون فى نظرتهم إلى علم الأخلاق ومدى اتصالها بالحياة العملية. فقليل إن الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية فى حياتنا فهو يعرض فى الطريق التى تؤدى إلى تحقيق الغايات القصوى.

فكما أن الطب لا يهدف إلى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد إلى تحديد الطرق التى بها تتحقق الصحة فكذلك علم الأخلاق مهمته أن يرسم الطريق إلى غاية قصوى يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى فمهمة علم الأخلاق فى دراسة الطرق التى تمكنا من تحقيق هذه الغاية كما يدرس علماء الصحة الطرق التى تقى الناس شر الأمراض.

إلى جانب هذا الاتجاه العملى وجد اتجاه ينكر الرأى القائل بالأخلاق العملية باعتبار الأخلاق علماً نظرياً وليس عملياً بمعنى أن المعرفة فيه تطلب لذاتها ومهمته فهم طبيعة المثل العليا فى السلوك الإنسانى.

واستند أصحاب هذا الرأى إلى أن علم الأخلاق معيارى، ومن شأن العلوم المعيارية أن تعتبر دراسة عقلية لقيم ومستويات ومثل عليا لا تهدف إلى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل.

فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلى فى مستويات الجمال وليس من عمله أن يبحث فى كيف يتحقق الجمال ومثل هذا يقال فى علم الأخلاق. وشتان بين عالم الأخلاق والواعظ الدينى، وبين عالم الاجتماع والمصلح الاجتماعى، وبين عالم الجمال والمشتغل بأعمال جميلة الفنان.

ويمكن لنا الجمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين لكى يصبح علم الأخلاق علماً نظرياً وعملياً معاً، فهى دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التى تستغل فى حياتنا، فهى علم وفن، فمبادئ الأخلاق لا تحقق غاياتها العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده لتحقيق إنسانيته.

إن علم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه فى كل موقف يعرض له ولكنه يهذى دارسيه إلى الاتجاه السوى، وهو يزودهم بمهارة فنية مستنيرة تيسر لهم أن يدركوا اتجاه التصرف السليم ولا يتجاوز هذا إلى بيان الجزئيات والتفاصيل، معنى ذلك أن تطبيقات المبادئ الكلية فى الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان.

وحسب علم الأخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للإنسان حرية التصرف. وفقاً لكل الظروف، فالشجرة تنبت وتتجه نحو الضوء وكذلك الحال فى الأخلاق تضىء الطريق السوى للإنسان، وطبيعة الإنسان تحمل خطأ مشتركاً فى زمان ومكان وهذا وحده هو الذى يبرز إمكان وضع قوانين عامة مطلقة وتحديد قيم ومعايير تتجاوز حدود الزمان والمكان.

وميزة المثل العليا أنها تشهد بطموح الإنسان ونزوعه إلى التسامى وتطلعه إلى مزاولة حياة إنسانية كريمة ورغب فى الارتفاع فوق مستوى البهيمة المجردة لتحقيق إنسانية الإنسان.

المبحث الثانى: الأخلاق بين الإبداع والاتباع

حينما يتحدث الفلاسفة عن ترقى الحياة الخلقية فإنهم يشيرون إلى مستويات ثلاثة :

1- مستوى الغريزة Level of instinct.

2- مستوى العرف Level of Custom.

3- مستوى الضمير Level of Conscience.

ونحن نرى أن ترقى الحياة الخلقية تنتقل من مستوى الطبيعة إلى مستوى العقل ثم إلى مجال الإبداع، والأخلاق مهمة لا تقف عند حد نشر المعايير الجماعية والقيم التقليدية، بل هى تمتد إلى خلق روح النقد والإبداع والابتكار فى نفوس كل من الأفراد والجماعات، ولكن هناك صعوبة فى التوفيق بين الحاجة إلى الاتباع والمسيرة، والحاجة إلى الإبداع والمبادأة،

ولكن الفهم الصحيح هو المزج بين هاتين الحاجتين لاستشراف المستقبل من خلال أصالة الماضي، بمعنى الأخذ بالاتباع من خلال الإبداع، والواقع أن هناك حزينين من الأخلاق يقابلان هذين الاتجاهين : أخلاق مغلقة تتجه بطبيعتها نحو الوراء تمثل حياة الاتباع والمسيرة، وأخلاق مفتوحة تتجه بطبيعتها نحو الأمام وتمثل حياة الإبداع والمبادأة⁽²⁾.

والأخلاق المغلقة نجدها عند الجماعات المغلقة التي تشبه حياة النمل والنحل، أما الأخلاق المفتوحة فتتجاوز حدود الجماعة وتتسم بالخلق والإبداع.

والأخلاق المغلقة تتضمن تحقيق الإلزام عن طريق تنظيم اجتماعي يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجماعية فيتألف من ذلك عقل جمعي، وليست الأخلاق بهذا المعنى سوى جهاز من العادات تنحصر مهمتها في صيانة كيان المجتمع، فالقاعدة الكبرى في كل أخلاق مغلقة هي العمل على صيانة التقاليد النافعة للمجتمع وتوفير العادات الطيبة لسائر أفراد الجماعة.

ومن هنا فإن المثل الأعلى للمجتمع المغلق على ذاته هو تهذيب أفرادها تهذيباً اجتماعياً صالحاً يضمن للجماعة أسباب التعاون والتآزر، ولهذا فإن الحرب ضرورة اجتماعية تقتضيها حاجة الأفراد إلى الدفاع عن ممتلكاتهم الجماعية ومصالحهم المشتركة.

أما الأخلاق المفتوحة فهي ليست وليدة ضغط اجتماعي بل هي صادرة من نزوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم، وفيه تعبير عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة.

فنحن هنا بإزاء أخلاق إنسانية تدعوه إلى تجاوز حدود الجماعة. "وليس الفارق في الأخلاق الإنسانية المفتوحة والأخلاق الاجتماعية المغلقة مجرد فارق في الدرجة، بل هو فارق في الطبيعة، فالأخلاق الاجتماعية تنحصر مثلها الأعلى في تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعي. نجد أن الأخلاق الإنسانية تنزع نحو العمل لصالح الإنسانية"⁽³⁾.

فالأخلاق المغلقة لا تنتشر إلا عن طريق الدفع من الخلف، بينما الأخلاق المفتوحة لا تنتشر إلا عن طريق الجاذبية للإمام. فلا تنتشر إلا من

خلال جاذبية لأفراد نماذج فردية يعجبون به وينجذبون نحوه. فالأخلاق الإنسانية لا تقوم إلا على الاستجابة لهذا النداء وهذا النداء لا يخاطب العقل فقط بل يخاطب الإحساس أيضًا، ولا يكتفى هذا النداء بالحجة والاستدلال بل بالقدوة والمثال وانفعال نفسى عميق ينحو نحو الخلق والإبداع، من خلال انفعالات حية متصلة بالصورة الحيوية، كما أن الأخلاق المفتوحة تخاطب الإنسانية جمعاء من خلال الأفراد فلا تعمل من أجل مجموعة خاصة فقط ويقول الفيلسوف الفرنسى برجسون :

"إن الأخلاق الإنسانية هي أخلاق متفتحة تتداعى أمام ناظرها شتى العوائق المادية، وتشعر النفس بالغبطة الروحية وقد أخذت بمجاميع القلوب وخير مثال لتلك الأخلاق – فيما يقول برجسون – أخلاق المسيح ذاتها فهو أحسن تعبير للنفس المتفتحة".

إذن فيما يقرر برجسون أن الأخلاق الإنسانية هو اتباع مثال ونموذج خلقى ينتشر لباقي الأفراد. وعليه يمكن لنا أيضًا أن نقرر بأن الأخلاق الإنسانية جمعت فى أخلاق الرسول ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين وهو نموذج للناس كافة لأن رسالته للناس كافة وكان خلقه القرآن معنى ذلك إن أخلاقه نموذج يتبع، دائم ما دام القرآن، وهو المنهج السائد والسائر إلى يوم القيامة.

والأخلاق المفتوحة لا تقوم على قوانين صارمة وملزمة بل على الاستمالة والقدوة الحسنة. فى حين أن الأخلاق المغلقة تستند إلى قوانين صارمة وضرورات اجتماعية.

فالأخلاق الإنسانية المفتوحة هي عبارة عن مجموعة نداءات توجه إلى الضمير الإنسانى من خلال انفعال يستحيل إلى أفكاره فى صميمه أسمى من الفكرة، وهكذا نجد أن الأخلاق المفتوحة انتقل من التضامن الاجتماعى إلى الإخاء الإنسانى أى من تعامل إلى تضامن إلى إخاء.

ولهذا وحد كثير من الفلاسفة بين الخيرية Goodness والإبداعية Creativeness، بدعوى أن السلوك يكون بالضرورة أفضل حين يجىء أشد

أصالة من خلال المحبة لا مجرد إحساس بالواجب فقط. والمحبة هو السلوك المحرك للأخلاق الإبداعية فى تجاوزها دور الجماعة لتمتد للإنسانية.

وهناك ثلاثة مستويات للأخلاق :-

1- أخلاق القانون: التى تجعل سلوك الخير مجرد طاعة لقواعد قانونية.

2- أخلاق الحرية: الذى ينظر للإنسان كائنًا عينيًا مختارًا.

3- أخلاق الإبداع: لخلق شيئًا جديدًا وفريدًا إبداعيًا.

والأخلاق الإبداعية وليدة الحرية، إذ يعمل كل فرد بوصفه ذلك الشخص المعين، ويكون فعله وليد ابتكار نابع من ضميره ملتزمًا بالحرية الإنسانية⁽⁴⁾.

"والأخلاق الإبداعية نابعة من العقل الإنسانى ولكن من أى عقل تكون هذه الأخلاق الإبداعية ؟ فهناك قانون خارجى يسير عليه العقل البشرى الواعى أى من خلال العقل الظاهرى الواعى، وهناك فطرة داخلية تسير بقانون داخلى من خلال العقل الباطن المستور، ثم تأتى الأخلاق الإبداعية من خلال العقل الإبداعى، وهو العقل الذى اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات وما فطر فيه من طاقة إبداعية يعمل على تفجيرها⁽⁵⁾."

ولهذا نستطيع أن نقرر أن الخيرية بمعنى من المعانى هى مظهر من مظاهر عملية إبداع القيم وفيه انسجام للتنعيم الداخلى مع الإيقاع الجمالى.

فالحياة الخلقية ليست مجرد خضوع سلبى لبعض المتطلبات وتنفيذ قواعد، بل هو تنسيق وتنظيم داخلى لابتكار أساليب سلوكية واتساق مع مضامين العقل الإبداعى.

ولعل ما يساعد الفاعل الأخلاقى على ابتكار الحل المناسب فى المواقف الأخلاقية استعمال الحدس الخلقى استنادًا إلى الوجدان المبدع فيهيمن على القيم الخلقية المناسبة لحالات الضمير الإنسانى لكل المواقف الإبداعية ليكشف القيم الأخلاقية الإبداعية.

والأخلاق هى ميزة إنسانية تميز بها الإنسان دون غيره من الكائنات وهى المسافة القيمية بينه وبين سائر الكائنات.

ولهذا نعت الرب العظيم في قرآنه العظيم النبي العظيم بأنه على خلق عظيم في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّكَ لَـعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ولعلى تفيد الاستعلاء والاستمرارية أى وإنك يا محمد كنت وستكون وأنت الآن على خلق عظيم، وقال رسول الله ﷺ جئت لأتمم مكارم الأخلاق وعندما سئلت عائشة رضي الله عنها كيف كانت أخلاق رسول الله ﷺ قالت: "ألا تقرؤون القرآن، كان خلقه القرآن".

وهو القرآن المطبق والقرآن الحى فى تطبيقه تطبيقاً بشرياً، ومادام القرآن عطائه متجددة مع الزمان المتغير والمكان المتجدد فأخلاق رسول الله ﷺ تتجدد أيضاً أى سلوكه فى حركاته وسكناته.

وهكذا بنى الرسول ﷺ الإنسان بالأخلاق ثلاثة عشر عاماً فى مكة ليبنى بهم الدولة والأمة والحضارة الإنسانية من خلال الأخلاق السوية والأخلاق القرآنية. فالأخلاق إذن من أهم مقومات الإنسان فى تحقيق إنسانيته فى تعمير الأرض بالإبداع بالعمل الصالح والأخلاق المتجلمة الإبداعية وإبداع القيم الأخلاقية المبدعة. وهى المسافة الواعية والحضارية بين الإنسان وباقي الكائنات.

المحور الثانى : الإنسان ذلك الكائن الجمالى المكرم

المبحث الأول : 1/ لم يكن الإنسان قرداً ولا شبيهاً بالقرود

الكائنات الشبيهة بالإنسان كائنات غير بشرية منقرضة

عندما نبحث عن الإنسان وظهوره على الأرض نصطدم بمغالطة منشئية عن الإنسان بوجود كائنات قردية، إذ أراد علماء النشوء والارتقاء بجعله السلالة الأولى للإنسان !

ولا نرفض وجود هذه الكائنات الشبيهة بالإنسان، إلا أننا نرفض صلتها بالإنسان فى الخطأ الشائع أن ذلك الكائن هو الجد الأول للإنسان عندما تطور من الخلية الأولى عبر ملايين السنين حتى صار إنساناً سوياً؟!

وهذه النظريات هى نظريات فرضية متلاحقة ومتناسخة وليست علمية، بل هى فرضيات ظنية لإثبات ظنون وهمية عاشها ويعيشها علماء النشوء والارتقاء فى محبسهم العقلى.

2/ الإنسان وصلته بالكون :

أبدع بديع السموات والأرض الكون من خلال (كُنْ) فكانت، وكونها تكون هي استجابة، وهذه الاستجابة هي استجابة طاعة ووجود، وهذه الطاعة هي أول تسبيحة. وما زال الكون يسبح لله منذ أن كان حتى ما شاء الله (6).

أما الإنسان فقد خلقه الله بيديه وبث فيه من روحه، وأسجد له الملائكة وعلمه الأسماء كلها، وأودعه عقلاً إبداعياً وحمله الأمانة وجعله مستخلفاً في الأرض وفضله وكرمه ورزقه من الطيبات، وسخر له ما في الأرض وملكه أدوات التسخير، وأعطاه صفات من صفات الربوبية ليعمر الأرض، حيث وجدت الأرض قبل 500 مليون سنة، كانت الأرض غازية بخارية وتجمدت واستعمرت ثم استقرت، وكانت الحياة النباتية الخضراء وكانت الحيوانات آكلة العشب ثم آكلة اللحوم فالحشرات، ثم الديناصورات والحيوانات الثديية، ثم كانت الكائنات الشبيهة بالإنسان حتى ظهر الإنسان في الثلث الأخير من المليون الأخير من عمر الأرض.

الكون كله يسير على ساعة منضبطة وعلى نبضات محسوبة ومعدودة ومحدودة داخل الدائرة الكربونية على الومضات الكونية من خلال سرعاتها الضوئية فكل ذرة منها إيقاعها الخاص بها، مستمدة إيقاعها من الإيقاعات الكونية من خلال الأنشودة العلوية الخالدة.

حتى أن عود الثقاب الذي يشتعل له حساباته الكربونية والكونية، فكل نبات ينبت له حساباته العددية في اتساق مع كل نفس تتنفس في تبادل حسابي بين نتح وتنفس.

كل هذه العملية الحسابية لها موازينها الذرية حتى الذرة لها جزئياتها الصغرى وهي عبارة عن أكوام مصغرة للمجرة في اتساق متناغم مع الكون الفسيح المتسع الذي يتسارع بنظام منضبط رهيب، فما بال الإنسان وهو ما بين الذرة والمجرة.

والإنسان ذلك الكائن الجمالي الذي وجدت الأرض من أجله ليعمرها، فلم يتطور بيولوجياً بل خلق خلقاً جمالياً وهو يسمو ويترقى ويسير عبر معابر ثلاثة في (الاعتقاد والاختيار والإبداع):

1- باعتقاد خاشع يصل حد التقوى الجلالية (رهبة جلالية) من خلال عقل يستقرئ (الحق)، أى بحق يُعقل، ذلك لأن الإنسان كائن معتقد خاشع ذو عقل منطقي فى تفكيره.

2- واختيار حر ملتزم بحدود الحرية (حدود إنسانية) يصل حد الاستقامة الخلقية من خلال إرادة تستقطب الخير، أى بخير يُراد، ذلك لأن الإنسان كائن أخلاقي ذو إرادة حرة بحدود إنسانية ومرتبة بشرية.

3- وإبداع رائع يصل حد الروعة الجمالية (رهبة جمالية) من خلال حس يستقطر الجمال، أى بجمال يحس به، ذلك لأن الإنسان كائن جمالي مبدع رائع فى إبداعاته الرائعة.

وبهذه المعابر افتراق الإنسان عن باقى الكائنات والإنسان كائن قائم بذاته، لم يتطور عن شىء ولم يتحول عن كائن آخر. إنما خلق فى أحسن صورة (معتقداً ومختاراً ومبدعاً).

3/ الكائنات الشبيهة بالإنسان :

1- وجد هذا الكائن ما بين (500.000 – 250.000) ق.م فى جنوب أفريقيا والأخدود الشرقى لأفريقيا (البحر الأحمر)، ويسمى (استرالوبثكيس – Australopithecus) وهو كائن لقيط لغذائه جوال، أوى إلى كهوف، وقد استعان بأدوات (العصر الباليوليثى – Paleolithic) – أى عند منابع النيل.

2- ووجد كائن آخر ما بين (250.000 – 100.000) ق.م فى جاوة وسومطرة وبكين (وسنجة بالسودان) ويسمى (هومو إركتس Homo Erectus) وقد سكن الكهوف واستخدم الآلات الحجرية (العصر الميزوليثى – Mesolithic) فى أواسط حوض النيل.

3- وجد هذا الكائن ما بين (100.000 – 30.000) ق.م فى حوض البحر الأبيض المتوسط جنوب أوروبا وشمال أفريقيا خاصة الشواطئ الفرنسية ويسمى الكائن (نايندرثال – Neanderthal) وكائن آخر يسمى (كروماقنون – Cromagnon) وقد بنى بيوتا واصطاد وألف الحيوان وصنع أدوات (العصر النيوليثى – Neolithic) عند مصب النيل⁽⁷⁾.

بمعنى أن ذلك الكائن الشبيه بالإنسان وجد على النيل قبل هبوط آدم على الأرض - لتذليل الأرض للإنسان بالشروط الأولية للإنسان ومن ثم انقرضت مثل الديناصورات المنقرضة.

وهنا تتوقف السلسلة التطورية للإنسان فكانت هناك حلقة مفقودة بين القرد والإنسان مما حدا بعلماء النشوء والارتقاء والتطوريين القيام بتزوير إنسان يصلح ليسد الفجوة التطورية وأطلقوا عليه (إنسان بلتداون - Piltadown man) وأطلقوا عليه اسم (Eoanth rapuss) وقد كشف عن هذا التزوير العلمى بعد أربعين عاماً وقد قام بهذا التزوير عالم آثار وهاوى حفريات وهما (شارلس داوون - Charls Dowson) و(اسمى ود وورد - Smith Wood Word) (8).

وكانت هذه محاولة يائسة وبائسة من العلماء لتأكيد تطور الإنسان عبر هذه المراحل التطورية من خلال افتراضات ظنية ونظريات تبريرية وأفكار وهمية وهى نظريات تخمينية وتخييلية لتبرير نظريتهم على الإنسان وفى محاولتهم الفاشلة أن الإنسان الأفريقى من سلالات قردية !

وعليه فليست هناك أى علاقة عضوية أو بيولوجية بين هذا الكائن الشبيه بالإنسان، والحقيقة التى يقبلها العقل العلمى والمنطقى أن هذه الكائنات الشبيهة بالإنسان كائنات وجدت ثم انقرضت مثلما وجدت الديناصورات ومن ثم انقرضت بعد أداء مهمتها على الأرض وفى الأرض وهى كائنات سابقة على وجود الإنسان وليست لها صلة بالإنسان.

حتى ظهر الإنسان وخلق الله جميلاً ووجد فى الثلث الأخير من المليون الأخير من عمر الأرض ليكون خليفة الله فى الأرض ليعمر الأرض بإبداعاته، وكان أول إنسان هو آدم أب البشرية. خلق آدم خارج الأرض من طين الأرض، يقول تعالى : ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى ﴾ لم يقل: "فيها خلقناكم"، فكان لابد من وجود هذه الكائنات القبلية بالشروط الأولية لوجود الإنسان حتى لا يكون ظهوراً فجائياً لآدم.

المبحث الثانى : الأدلة القرآنية فى خلق الإنسان الجمالى المكرم

الأدلة القرآنية لخلق الإنسان كثيرة، ومن هذه الأدلة نجد دليلاً قرآنياً

لوجود كائنات قبل الإنسان، وهى ليست إنسانية ولا حيوانية ولا من الجن أو الملائكة.

يقول تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي عَلِمْتُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة 30).

هذا دليل على وجود كائنات قبل خلق آدم ووجوده فى الأرض ذلك لقول الملائكة فى (الإفساد) ولا يقال إلا لعاقل. فلا يقال للحيوان: إنه أفسد بل يقال: إنه قاتل أو مقترس، إذن هذه الكائنات ليست حيوانية. وقول الملائكة أنها (سافكة للدماء) يؤكد لنا أنها ليست من الجن أو الملائكة لأنه ليست للجن أو الملائكة دماء لتسفك، وليست بشرية لأن أب البشرية (آدم) مازال بين الطين والروح، وهذه كائنات قائمة بذاتها ليست لها صلة بالإنسان ولا الحيوان ولا الجن ولا الملائكة.

1- يقول تعالى : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَنَزَّلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمُ الْغُلُوبَ وَآدَمَ نَزَّلْنَا فِي الْبَلَدِ الْمَكِينِ﴾ (الإسراء 70).

وهكذا كرم الله الإنسان وحمله فى البر والبحر ورزقه من الطيبات، فلم يخلق أكلاً للقادورات مثل الحيوانات آكلة الجيف ولا آكلة العشب، ولا يتغذى من نفسه كالنباتات، بل خلق أكلاً للطيبات لأنه طيب وليكون طيباً زكياً وفضله على كثير من خلقه.

٢- أبدع الله الكائنات من لا شىء وخلق الإنسان من شىء وسواه وعدله فى قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ (ص 71) وفى قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ (الذى خلقك فسوئك فعد لك) فى ﴿صُورَةَ مَا شَآوَرَكَبَكَ﴾ (الانفطار 6 - 8).

وقد خلق الإنسان جميلاً، فالمرحلة الأولى من التجميل هى التسوية والتعديل فسواه وعدله أى جعله سويًا مستقيمًا جميلًا، ظاهرًا وباطلًا.

3- وينتقل القرآن إلى مرحلة أرقى من خلق الإنسان أى التحسين فى قوله

تعالى : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ (التغابن 3).

وفى قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا لِنَسْنَفِي أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ ﴾ (التين 4).

ونلاحظ أن الفعل صور لم يستعمل في القرآن إلا في خلق الإنسان وفي الحديث عن الإنسان وبأسلوب الخطاب له وتخصيص الإنسان بهذا الأسلوب من الخلق وهو التصوير. هذا وقد ورد (التصوير) في خلق الإنسان خمس مرات ولم يرد في خلق شيء آخر لقوله تعالى :-

(1) ﴿ ... صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾ (غافر 64).

(2) ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾ (التغابن 3).

(3) ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ﴾ (الأعراف 11).

(4) ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ ﴾ (آل عمران 6).

(5) ﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ وَرَكَّبَكِ ﴾ (الانفطار 8).

4- خلق الإنسان بين قراءتين في قوله تعالى : ﴿ قَوْلاً بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ لِي نَسْنَمِنْ عَنِ قَوْلِ رَبِّكَ لَا كُرم ﴾ (العلق 1-3).

وخلقه بين علمين، علم القرآن وعلم البيان، في قوله تعالى : ﴿ لِرَحْمَنِ عِلْمَ الْفُرُوانِ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عِلْمُهُ الْبَيَانِ ﴾ (الرحمن 1-4).

وهكذا كان تكريم الإنسان والعلم في خلق الإنسان ما بين علم القرآن وعلم البيان، والقراءة باسم الرب الخالق الأكرم.

5- نفخ الله سبحانه وتعالى من روحه في الإنسان وأودعه النفخة الإلهية ليكون مؤهلاً للاتصال بالملا الأعلى ويكون جديراً بالجزاء الأولى في قوله تعالى : ﴿ فَأَن سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (ص 72، الحجر 29).

ولقد سجدت الملائكة لآدم تكريمًا لتلك النفخة الإلهية والتي اختص الله بها الإنسان دون سائر الكائنات فلكل الكائنات أرواح إلا الروح الإنسانية فيها روح الله وفيها النفخة الإلهية والنفخة الرحمانية.

6- وقد جعل الله الإنسان خليفة في أرضه بكل مقومات الاستخلاف وشرائطه في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ (البقرة 30). وفعل جاعل هو فعل مستمر ليس جعل أو سيجعل بل هو جاعل في الأرض خليفة ما دامت الأرض فالإنسان هو الخليفة.

ولهذا علم آدم الأسماء كلها. وإمكانية التعلم مفطورة في الإنسان في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَأِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة 31).

وهكذا جعل الله للإنسان كل مقومات التسخير والتمكين والاستخلاف في قوله في الحديث القدسي: "خلقك من أجلى وخلقك الأشياء من أجلك فلم تشتغلين بما هو لك لما أنت له"، وذلك ليباشر مهامه التعبدية والإبداعية لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

7- وحمله الأمانة والتي أبت السموات والأرض والجبال على حملها وأشرفت منها، وهذه دلالة أن هذه الكائنات والتي نطلق عليها (الجمادات) اصطلاحًا، أنها تفهم وتعقل بدليل مخاطبة الله لها وفي إشفاقها من حمل هذه الأمانة يقول تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب 72).

نستخلص أن الإنسان كائن جمالي أخلاقي معتقد، معقد متشابك الاتجاهات يستحيل أن يوجه وفق برامج يضعها الإنسان بتحويله إلى كائن بيولوجي وأرقام حسابية تحت سيطرة الإنسان الذي لا يعلم ما في نفسه ناهيك أن يسير غيره على مقتضى حكمته القاصرة.

المبحث الثالث : السرطان والإيدز من خلال الاستقامة الخلقية والمنظور الجمالى للنظام والاتساق

السرطان والإيدز من الأمراض الخفية ليست لها آلام فى بدايتها :

(السرطان) تمرد وخروج للخلايا عن البناء البنىوى للشكل الهيكلى للجسم. أما (الإيدز) فهو همود للخلايا وخلل فى النظام الحيوى للنظم الداخلية للجسم. (والجحود) هو تمرد للعقل وهمود للنفس بالانحراف عن المنهج الإلهى والنفحة الإلهية فى الروح الإنسانية.

فكما أن الكون محكوم بنظام وناموس كونى متسق وللقرآن إيقاعاته المتوافقة المتناغمة، فالإنسان محكوم أيضاً بالأنظمة الثلاثية : (البنىوية – والحيوية – والروحية) وعلاقة رباعية بين (جسم – ونفس – وعقل – وروح) من خلال الإيقاعات السباعية لعالم المادة (الكون) وعالم الفكر (الإنسان) وعالم الروح (القرآن) وتزواج بين إيقاعات زوجية متخالفة ولكنها متآلفة بين المادة والروح.

فالسرطان تمرد للخلايا وخروج عن النظام البنىوى للجسم حيث تنمو الخلايا نمواً غير منتظماً بدون أى ضابط أو تناسق بإحداث خلل فى التوازن البنائى للجسم وخلل فى الأنظمة البنائية وخلل فى التناسق المتناغم وخلل فى الجماليات الهيكلية للشكل الخارجى والداخلى. يتم ذلك بتمرد الخلايا عن التناسق وعلى النظام المبرمج فى الشريط الحمضى النووى الذى يرمز إليه بـ D. N. A وكذلك (الإيدز) فهو خلل فى النظام بخمود الخلايا وخلل فى البناء الحيوى للجسم وفى الجماليات الحيوية وخروج عن الأوتار الداخلية للإنسان وعدم التناسق مع الإيقاعات الكامنة للشريط الحمضى النووى (D. N. A).

ففى جسم الإنسان خلايا رباعية القدرات :

1- المدافعة أى القوة الضاربة والمقاتلة والمستشعدة.

2- المنبهة أى الأمن والإنذار والإشارة.

3- التموين أى القوة الاحتياطية للدفاع والاستشفاء.

4- الخلايا المركزية فى المخ القائدة والموجهة.

تناسق هذه الخلايا الرباعية فى الدفاع عن الجسم ضد أى دخيل من الفيروسات والجراثيم حاملة المرض وتعمل هذه الخلايا بنظام عجيب (إرادية ولا إرادية) فى نفس الوقت، فهى (لاإرادية) بالنسبة لإرادة الإنسان الإرادية الفاعلة وهى (إرادية) بالنسبة للأجهزة الداخلية المنفصلة والنظم الدفاعية فى البناء والدفاع والهدم.

فعندما تهاجم الفيروسات الجسم تقوم الخلايا الإنذارية بالإبذار وكشف الأجسام الغريبة الدخيلة وتعرفها (بالبصمة النووية) فترسل إشارتها إلى الخلايا الموجهة فى المخ لتحرك الخلايا الدفاعية ضد الفيروسات المهاجمة للقضاء عليها.

وهنا يكمن الخطر، فيروسات (الإيدز) لها القدرة الفائقة على التخفى والتقمص فتغلف نفسها وتستتر بنفس البصمة النووية للجسم وتقوم بعملية تمويه للخلايا المنذرة وتحتل موقعاً وتحدث خللاً فى النظام الدفاعى والاستشفائى وذلك بإرسال رسائل مغشوشة ومموهة إلى الخلايا الموجهة فى المخ فترسل الخلايا الموجهة إشارتها على حسب الإشارات الواردة إليها بدون أن تعلم أنها كاذبة فتعمل الخلايا المدافعة على حسب تعليمات وتوجيهات فى المخ وتكون النتيجة عكسية وهى ما تريدها الفيروسات الداخلية المضلة المبرمجة.

وهذه الفيروسات عقلانية ربما تكون شيطانية أو تكون قد اكتسبت قواها من خلال تفاعلات كيميائية معملية وترسبت وهربت من معملها بالخطأ أو الإهمال أو تخفت وتسربت أو ربما بفعل فاعل أراد تدمير البشرية، أو تكون قد تولدت من داخل الجسم الإنسانى، أو قد تكون هذه الفيروسات تعمل من تلقاء نفسها بقدراتها الذاتية. وما زال البحث جاريًا لمعرفة أصل هذه الفيروسات الخطيرة.

فأى مرض هو قاتل لمريض الإيدز للخلل الذى وجد فى جهاز المناعى

والاستشفائي (الدائرة العصبية) فقد خلق الله الإنسان في أتم صورة خلقه فسواه فعدله، وفي أحسن صورة (بتسوية وتعديل وتحسين جمالي) للشكل الهيكلي والنظم الداخلية، والجمال مقصود في أصل الخلق الكوني والخلق الإنساني، والكون كله مخلوق على نظام جمالي (الاتساق الجسدي، والاطمئنان النفسي، والتألق العقلي، والأشواق الروحية).

فالسرطان (تمرد) للخلايا، والإيدز (خمود) للخلايا وكلاهما خروج عن الاتساق والاستقامة، وخلل في الأنظمة (البنائية والحيوية والروحية) الكامنة والمبرمجة في الشريط الحمضي النووي (دى - إن - إيه D. N. A) أو ما يطلقون عليه الشفرة السرية للخلق وما نطلق عليه نحن بكتاب الله المحفوظ في الإنسان المتسق مع كتاب الله المنظور في الكون، وكتاب الله المقروء في القرآن الكريم⁽⁹⁾.

من خلال القراءات الثلاثة قراءة الكون والوحى والنفس

من خلال اتساق الإيقاعات الثلاثة (الزمان والمكان والإنسان)

من خلال النسق القرآني في اتساقه مع الإيقاعات والقراءات :

1- الوحي هو القرآن المقروء وهو المسلك المعتقد.

2- والكون هو القرآن المنظور وهو الوجود المدرك.

3- والرسول ﷺ هو القرآن المطبق من خلال السلوك النبوي الأخلاق القرآنية.

فإن استقام الإنسان استقامت أجهزته الداخلية واستقامت حياته باستقامته واتساقه مع الإيقاعات الجمالية في الكون والحياة والإنسان. من خلال الإيقاعات الكونية والإبداعات الجمالية والعطاءات القرآنية وباتساق الأوتار الداخلية للإنسان مع الأنشودة العلوية الخالدة في تناغم القراءات الثلاثة: الزمان المتتالي، والمكان المتوالي، والإنسان المتعالى من خلال المعايير الإنسانية باعتقاد خاشع واختيار ملتزم وإبداع رائع.

فعلى الإنسان أن يستقم لتستقيم حياته فيكون خاشعاً نقياً ومبدعاً تقياً وحرّاً وفيّاً ليباشر مهامه التعبدية ولتحقيق إنسانيته.

من خلال الاتساق والتناغم للركائز الثلاثة :

1- اعتقاد خاشع يصل حد التقوى الجلالية من خلال عقل يستقرى الحق.

2- واختيار حر ملتزم بحدود الحرية يصل حد الاستقامة الخلقية من خلال إرادة تستقطب الخير.

3- وإبداع رائع يصل حد الروعة الجمالية من خلال حس يستقطر الجمال.

المحور الثالث : موقف الأخلاق العملية (التطبيقية) من الثورة البيولوجية والاستنساخ الحيوى

المبحث الأول : الثورة البيولوجية

الثورة التكنولوجية والبيولوجية والتقدم التقنى أدخل الإنسان المعاصر فى مشكلة بل فى مشكلات جديدة ومستحدثة لم تظهر إلا فى نهايات القرن العشرين.

فى يونيو 1978 ولدت فى إنجلترا أول طفلة أنابيب فى العالم، وإزاء هذا الحدث العلمى الخطير ظهرت مشكلات أخلاقية واجتماعية ودينية وقانونية، ترتب عن هذا الكشف العلمى.

ضرورة لبناء فلسفى وقانونى يواكب التعقيدات التى يمكن أن تؤدى إليها التطورات العلمية الجديدة.

وعليه علينا مواكبة هذه المستحدثات من خلال الفلسفة الأخلاقية بقيام ورش علمية وسمنارات مع كلية القانون وكلية العلوم وكلية الطب للتحاى فى هذه الأمور وعلاقتها بالموقف الشرعى والدينى ورأى الفلسفة من خلال فلسفة الأخلاق والموقف القانونى إزاء هذه المشكلات وإزاء هذا الحدث العلمى قامت لجان للبحث فى هذه المشكلة فكانت لجنة ورنك أسندت

رئاسة هذه اللجنة لمارى ورنك Mary Warnok وهى أستاذة فلسفة ولها كتب فى الأخلاق. وهذا التكليف يدل على أهمية دور الفلسفة والأخلاق فى هذا الموضوع الحيوى، ودور علم الأخلاق فى الهندسة الوراثية. وهذا اعتراف بدور الفلسفة فى حل هذه المشكلات القانونية والعلمية، وذلك لتضع الفلسفة إجابات لهذه المشكلات (10).

ومهمة هذه اللجنة لتبحث فى هذه المشكلات التى ترتبط بمفهوم (الإخصاب الصناعى وعلم الأجنة) مثل الأم البديلة والإخصاب بواسطة متطوع (حيوان منوى أو بويضة) والإخصاب خارج الرحم (أطفال الأنابيب) وأخيراً الاستنساخ الحيوى من زاوية أخلاقية.

وهذا المجال لإظهار جهود الفلاسفة ليتولوا الإجابة على الأسئلة الأخلاقية التى ظهرت نتيجة للتطورات العلمية الحديثة فى تحديد الطرق التى تسير عليها الأبحاث العلمية التى تهتم الإنسانية فلا بد من تحليل فلسفى لإقامة ضرب من التوازن بين القيم الأخلاقية والتطورات العلمية الجديدة من أجل تغير نظام قيمنا، وفى تحليل المشكلات الأخلاقية الناتج عنها. وذلك فى سعى الفلسفة الأخلاقية لإيجاد حلول لمواقف عملية ينحو نحو التطبيق بعد التنظير. وذلك بتنزيل الفلسفة إلى أرض الواقع للمرة الثانية، الأولى كانت على يد "سقراط" - أب الفلسفة عندما صاح صيحته الشهيرة "أعرف نفسك بنفسك" والآن نصيح نفس الصيحة "أدركوا الإنسان الذى نسى نفسه" ذلك الإنسان المنسى والذى أصبح منسياً فى خضم الثورة التكنولوجية والبيولوجية.

فيجب وضع الحلول لهذه المشكلات المستجدة الناتجة عن هذا التطور العلمى الهائل لتصبح للفلسفة دورها الإيجابى من خلال (فلسفة الفلسفة نفسها) لتساعد (الفلسفة الحقّة !) فى بناء المجتمع الإنسانى.

هذا وقد انقسمت الفلسفة الأخلاقية إلى قسمين من خلال منظورين لفريقين لكل فريق نظرته للأخلاق هل هى :

1- أخلاق (لما هو كائن).

2- أم أخلاق (فيما ينبغي أن يكون عليه).

ويرى أنصار الفريق الأول أنه يجب البحث في الأخلاق لما هو كائن في دراسة سلوك الإنسان أى السلوك العلمى للإنسان لأخلاق وصفية ونسبية متغيرة، وهذا مجال علم النفس وعلم الاجتماع.

أما أنصار الفريق الثانى يرى أنه يجب البحث فى (السلوك الإنسانى) أى فيما ينبغي أن يكون عليه لتكون الأخلاق معيارية ومطلقة حيث برز علم ما بعد الأخلاق Meta - ethics، وقد تطرقت هذه النظريات فى منظورها للأخلاق.

ولهذا كانت دعوتنا لأخلاق عملية وتطبيقية فى دراسة سلوك الإنسان من خلال السلوك الإنسانى وذلك بأن يكون (ما هو كائن عليه) من خلال (فيما ينبغي أن يكون عليه) بأن يكون فى تطلعه لما ينبغي أن يكون بأخلاق عملية وسلوكية للوصول إلى أخلاق جمالية Fine - ethics مصاحبة معها الأخلاق البيولوجية Bioethics، فى النظر إلى أخلاق مطلقة من خلال المحدثات ليس لوضع حدود لها أو حلول - وهذه ليست مهمة الفلسفة - فقط توضيح الطريق فى دراسة المشكلات المستحدثة والمستجدة والمشكلات التى تواجه العلماء والأطباء ورجال القانون ورجال الدين لتحديد سلوك هذه المستجدات فى تحليلها بمنظور فلسفى فى إظهار الموقف الأخلاقى للمشكلات التى تعترض الإنسان فى مسيرته الحضارية لخير البشرية.

والهدف هنا ليس التوصل إلى حل المشكلات الأخلاقية التى تسيرها هذه التصورات، وأهميتها لما لها من قدرة على قلب النظام القيمى ولتوازن الحياة الأخلاقية للإنسان. ويكفى الفلسفة أنها دائمة قادرة على لفت الانتباه لما يحدث وتوقع لما سيحدث فى المستقبل، وتوضيح الاكتشافات العلمية المتسارعة فى تغيير حياة الإنسان ومن هذه المشكلات - الواقعة والتى تحدث.

المبحث الثانى : قدسية الحياة الإنسانية

قدسية الحياة الإنسانية ظهرت مع خلقه خلقاً مباشراً، وأودعه الله عقلاً إبداعياً ونفساً متعالية وحمله الأمانة واستخلفه فى الأرض وبث فيه من روحه وأسجد له الملائكة وعلمه الأسماء كلها وأعطى صفات من صفات الربوبية وأدوات التسخير.

ومن ثم أعطاه منهجاً يسير عليه ليتسق مع الكون من خلال ديانات تنزلت تبعاً.

وعملت الديانات المتتابعة فى تأكيد كرامة الإنسان وقدسية الحياة الإنسانية، وكذلك وقف القانون فى تأكيد هذه القدسية فى الحفاظ على الإنسان وممتلكاته وحياته وكرامته.

وعملت الفلسفة كذلك من خلال الأخلاق العملية فى ترقيه من المرتبة الطبيعية إلى المرتبة الأكولوجية أى مستوى الأخلاق الإنسانية فى احترام الإنسان بالفضيلة من خلال فلسفة القيم. وكذلك عملت الديانات فى تأكيد هذه القيم. وقد نُعت خاتم الأنبياء فى التنزيل للقرآن فى قوله تعالى : ﴿وَنَكَحَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ فكان مسلكه وسلوكه قرآنى وكذلك الصحابة الميامين (الطلیعة الباهرة).

فإن كان الإنسان مكرماً فيجب أن تكون حياته مكرمة ومقدسة. وهذه القدسية ما أكدته الفلسفات والديانات والقوانين.

فالحياة الإنسانية أقدس من أن تهدر أو تهان ولو كانت هذه الحياة حياة جنينة وأى تداخل أو تلاعب هو مناقض لقدسيتها. ولكن يظهر تساؤل : هل قدسية الحياة تمتد لكل الناس حتى الميؤوس من شفائهم ؟ وتمتد حتى للأجنة ؟ ومتى تكون الحياة مقدسة ؟

إذن فإن كانت الحياة مقدسة فهى مقدسة وأقدس من أن تهدر بالتخلص منها فلا تجرى تجارب على الإنسان مهما كان حتى ولو كان جنيناً (مشروع إنسان).

وهذه المواقف تدعونا إلى أحكام أخلاقية مثل

* لا تقتل دون مبرر قوى.

* تعامل مع الحياة على أنها مقدسة.

* فلا تقتل ولا تتلاعب بهذه الحياة بدون مبرر.

والتطور التكنولوجى أدى إلى ظهور البيولوجيا الحديثة فى الهندسة الوراثية والاستنساخ الحيوى.

إذن نحن أمام موقف أخلاقى جديد لكى نتعامل مع هذه المستحدثات الجديدة ونضع العالم فى موقف غريب ومدهش. هل يوقف هذا التقدم العلمى على أن لها نتائج قد تضر، أم نترك العنان لهذا التجارب ؟

ولهذا أردنا عرض هذه الأمور على بساط البحث العلمى من خلال تخصصات عدة لعلنا نجد بعض الإجابات أو بعض المعينات.

3- الهندسة الوراثية

وهى التحكم بالجينات والاستنساخ الحيوى وإعادة تركيب D. N. A الحمض الريبى النووى DEOXY RIBONCLICACID والمنقوص الاكسوجيى R- N- A رسول D- N. A.

بدأت هذه التجارب فى تحسين النسب بتعديل هذه الجينات فى تعديل الأمراض الوراثية.

وقد ولد فى نهاية عام 2000م فى فرنسا أول طفل خالى من الأمراض الوراثية. فإن كان فى الإمكان تعديل إلى الأحسن هذا يعطى إمكانية التعديل إلى الأسوأ بمعنى يمكن التلاعب فى الجينات وهذا هو الشئ المرعب.

والمشكلة المرعبة أن هذه الجينات المعدلة ربما تنتج مخلوقات جديدة يصعب التحكم فيها أو قد تخرج المعامل فيروسات مرعبة قد تدمر البشرية ولا يستطيع البشر التخلص منها أو إيجاد كايح لها.

وقد يتحول الناس من التكاثر الجنسي إلى التكاثر الجسدى مثل كائن (الهيدرا - Hydra) الذى يتكاثر بالانتشار مثل التكاثر الخضرى فى النباتات وقد ينتج هذا ما يطلق عليه (بالإنسان الأخضر) الذى يتكاثر وينمو مثل النباتات بالتمثيل الضوئى.

ومن خلال الاستنساخ قد يظهر أناس طبق الأصل من شخص واحد فيثير مشاكل اجتماعية وأخلاقية وفكرية وعقائدية.

وتزداد المشكلة فى إمكان استنساخ كائنات انقرضت مثل الديناصورات.

وعلى الرغم من هذه التصورات المرعبة إلا إننا نجد هناك فوائد كثيرة منها:

- 1- استخلاص الأنسولين الأدمى لعلاج مرض السكر.
- 2- تصنيع أنزيم (يورو كيتز Ura - Knase) مرض الجلطة.
- 3- صناعة بروتين التغذية الحيوانات والدواجن.
- 4- تصنيع بكتيريا تلتهم النفط المتسرب إلى البحار.
- 5- تصنيع كيماويات لصناعة الأنسجة وخيوط الجراحة.

4- الاستنساخ

التحول من التكاثر الجنسي بتولد نوع من جنسين ذكر وأنثى بإنتاج ثالث أى التكاثر الجسدى من جنس واحد بالاستنساخ والاستنسال بالتكرار لمكونات الإنسان، وذلك بتفريغ نواه الخلية واستبدالها بنواة أخرى وزرعها فى رحم ثالث لإنتاج نفس النوع الجنسى مثال النعجة (دولى).

والتحكم فى الجينات الوراثية والسيطرة على الجينات للخلايا الجزعية متعددة القدرات للحصول على خلايا علاجية (قلبية، كبدية، عصبية ..) بقتل الأجنة البشرية واستنساخها للاستخدامات البيولوجية للاستنساخ العلاجى.

3- خصائص الهوية للكائن البشرى

1- الوعى بالذات Self - Consciousness

إن معيار الوعى بالذات من المعايير المهمة لتحديد إذا كان الكائن

البشرى يعتبر شخصا Person له حقوقه الأخلاقية، ذلك لأن يعرف على أنه كائن بشرى Human Being وعضو أو فرد من أفراد الجنس البشرى Human Genus والذي من أهم صفاته أنه عاقل Homo Sapiens يمتلك قدرة على الوعى بالذات Self Consciousness.

أما الوعى الحيوانى فهو وعى ذا بعد واحد، أما الإنسان يمتلك وعياً مزدوجاً فى وعيه لذاته والوعى بهذا الوعى نفسه إذ أنه (يعنى أنه يعى) وهذا ما ينفرد به الإنسان، فوعى الحيوان لحظى أما وعى الحيوان فيحمل الماضى ويرنو للمستقبل فى لحظة آنية متلاشية على التتالى من خلال حاضر لا يزول بحضور متوالى فى لحظات متتالية.

2- القدرة على تقييم الذات :

تتوقف القدرة على تقييم الذات على الحالة الداخلية يشعر بها الكائن البشرى، وإثباتها من الخارج يتوقف على سلوك ذلك الكائن، والقدرة على تقييم مشتقة من وعينا بذاتنا يتطلب ذلك قدرة على إدراك الذات.

والجنين ما هو إلا (كائن بالقوة)، ويملك قدرات ستظهر فيما بعد، وعند امتلاكها بالفعل تكون موجودة بالفعل، إذن القوة الكامنة ليست امتلاكاً بالفعل، وعليه يمكن أن نتخلص من الأجنة لأنها لا تملك بالفعل.

3- يتحول الكائن البشرى - إلى كائن بيولوجى ينتج فى المعامل ويتحول الإنسان إلى أرقام رياضية وحسابية، وكائن مبرمج برمجة داخلية بدون برمجة اتساقية مع باقى الكائنات التى معه، ومع بيئته والإنسان فى مكان داخل زمان، والزمان متغير والمكان متجدد بالتغير الزمانى وهى برمجة مستقبلية وهذا مستحيل فلا يعلم ما سيكون إلا خالق الزمان والمكان وهو علم الله السرمدى، وعلم الإنسان آنى وتوقع لمستقبل وظنى لماضى وليس يقينى. وهذا التدخل البشرى يوجد خلافاً تناسقياً للبرمجة الكونية.

المبحث الثالث : موقف الأخلاق التطبيقية من الهندسة الوراثية

والاستنساخ الحيوى

مشاكل الهندسة الوراثية هى مشاكل لم تقع بعد وهى مواضيع

اجتماعية وتوقعات مستقبلية ولكنها يمكن لها أن تحدث، أما مشكلة أطفال الأنابيب فهي واقعة حتى في العالم الثالث.

وما نبحت فيه ليس في حقيقة الاكتشف العلمى إنما في استخدامه في أشياء قد تتعارض مع الشرع والقانون أو مع الطبيعة الإنسانية. فالتحريم ليس في العملية الجنسية بل في الانحراف بها في الزنا عن الزواج المباح مع أنهما تتمان بنفس الطريقة. فالمشكلة هنا في الاستخدام الخاطئ للمكتشفات العلمية.

والمشكلة تكمن فيما سيكون إذا حدث تغير ثم الخلقة الإنسانية في تغير طبائعه وتركيبه البيولوجى في قلب الموازين في مجال الشرع والقانون والأخلاق والقيم.

وللعلوم والكشوف العلمية جانب إيجابى وجانب سلبى ويكون إيجابياً في تخليص البشرية من أمراض وراثية عن تغير الشفرات الوراثية في الأجنة وخدمات في الكيمياء الصناعية والزراعية. أما الجانب السلبى يكمن في تغير طبيعة البشر بتغيير التركيب الوراثى. فيفقد الإنسان أخص خصائصه كإنسان في إلغاء حرته وإرادته. أو في إنتاج إنسان آخر مثل (الإنسان الأخضر) الذى يمكن له أن يعيش على التمثيل الضوئى مثل النباتات.

لهذا كان رفض رجال الدين لجانبه السلبى لأن فيها تغييراً لفطرة الله التى فطرها في الإنسان. فالمخدرات والمسكرات محرمة لتغييرها المؤقت فهى أقل خطورة من التغيير الوراثى لأن التغيير الوراثى دائم ولا يمكن تغييره ويصعب العودة إلى الطبيعة الأصلية والفطرية التى كان عليها الإنسان، فإن هناك حدود وخطوط حمراء لا يجب تجاوزها.

الاستنساخ الحيوى (حلم) ولكنه حلم (فظيع) وقد يتحقق بل هو في طريق التحقيق - خاصة في بعض المعامل السرية - وما يدعو للقلق أن بعض الطغاة يحاولون استنساخ أنفسهم أو تجميد حيواناتهم المنوية حتى يظلوا إلى الأبد في أشكال تتكرر على مر الزمن استرسالاً في طغيانهم الأبدى !

وكان المقصود هو استنساخ أفضل أنواع البشر من عباقرة وعلماء ذوى قدرات عقلية وجسمية ولكن الخطر يكمن بأن يكون العكس فى استنساخ أسوأ أنواع البشر من الطغاة والحالمين بالسلطة والظالمين الجبابرة، ولكن يستحيل استنساخ زمانهم الذى ذهب والبيئة التى كانوا فيها.

أو قد تؤدى هذه التجارب إلى إنتاج جنس بشرى مخلوق يصعب التخلص منه أو التحكم فيه وقد يستخدمه بعض الدول للسيطرة أو بعض العصابات الخطرة لتسيطر على العالم.

أو قد يتم تخليق جرثومة لا يمكن السيطرة عليها. وقد يكون فيروس الإيدز أو إيبولا هى مخلوقات مخلقة هربت أو تسربت من المعامل بقصد أو بدون قصد وتصيب البشرية بأمراض غريبة نتيجة للتجارب فتكون مدمرة.

ولهذا كان النداء ومازال فى استخدام الهندسة الوراثية من أجل إسعاد البشرية وخيرها وذلك بضبط التجارب ووضع حدود وقوانين لهذه التجارب العملية أو قد تستنسخ أشياء قد انقرضت مثل الديناصورات.

وعليه استخدم الاستنساخ لاحتفاظ أروع الطرز الوراثية ولكن هل يترك الأمر للعلماء أم للحكومات أم للفلاسفة ؟

وما ينقصنا ليس (العلم) بل الذى نحتاجه هو (الحكمة) فالعلم ذو حدين أما الحكمة فتقف مع الإنسان حيث كان الزمان والمكان والخوف كله ليس من (العلم) بل من (الإنسان) الذى يستخدم هذا العلم استخداماً (بشعاً) مثل استخدامه للفن استخداماً بشعاً فى إلهاء الشعوب والسيطرة عليهم بإفسادهم.

ولهذا يجب التدخل الآن فى هذه المكتشفات العلمية فهى تهتم البشرية والمجتمع الدولى فلا بد من تدخل قانونى من خلال أخلاق عملية.

* نستخلص من هذه الدراسة أن معظم الاعتراضات أخلاقية على البحوث التى تتم فى المجال الطبى والهندسة الوراثية وتكنولوجيا الإخصاب الصناعى والاستنساخ الحيوى.

❖ وهذه الاعتراضات مبنية على أسس دينية وأخلاقية وفلسفية واجتماعية وقانونية وهي تركز على نظرتنا لمفهوم الإنسان. ومعنى قدسية الإنسان وقدسية الحياة الإنسانية، ومتى تكون للإنسان حقوق أخلاقية، ومتى تكون له هوية.

ولكن هل تتوقف التجارب العلمية خوفاً من نتائجها السلبية ؟ وما هي قيمة حرية البحث العلمى إن وضعت لها قيود وحدود.

فيجب أن نوجه ذلك العفريت قبل خروجه من القمقم بدلاً من إلغائه أو إعادته للقمقم. مع العلم أن الإنسان هو الموجه لهذه الأبحاث، إذن علينا تربيته تربية مثلى وتربية أخلاقية جمالية ليكون مبدعاً صالحاً فى تحقيق إنسانيته.

ونختم هذه الدراسة بأنه لا بد أن ننظر إلى نظام قيمنا، ونحن بحاجة إلى أخلاق تتفق مع عصر التكنولوجيا. والإنسان هو صانع هذه التكنولوجيا إلا أنه أصبح ضائعاً فى خضم هذا التقدم التقنى ويصعد نحو الهاوية.

فلا بد من مناقشة هذه الأمور بروية وعلمية ودراسة هذه المواضيع من خلال عدة تخصصات فلا تهاون فى مصير الإنسان الذى جاهد الإنسان من أجله لحقب طويلة ولا تهاون فى مصير الأجيال القادمة.

إذ يتحتم علينا تحديد وتوظيف العلم والتقدم العلمى الهائل لخير البشرية فى تعمير الأرض وليس لتدميرها. ويجب أيضاً تطوير قيمنا لمواكبة العلم والتطور التكنولوجى والبيولوجى المضطرد من خلال فلسفة أخلاقية.

وقد جاء دور فلسفة الأخلاق العملية والتطبيقية لتقف مع الإنسان فى بناء حضارته الإنسانية لتعمير الأرض وتحقيق حق الاستخلاف.

وبهذا تستطيع الفلسفة اقتحام القرن الواحد والعشرين بقوة فى محاولة لاستعادة موقعها الرائد فى العلوم الإنسانية القيمة والتطبيقية والتجريبية من خلال الفلسفة العملية (التطبيقية).

وذلك من خلال الفلسفة النقدية فى فلسفة الفلسفة نفسها.

الخاتمة والنتائج والتوصيات

أبدع بديع السموات والأرض من خلال (كُنْ) فكانت وهى مسيرة فى مسيرتها التسخيرية من خلال ناموس كونى حتمى، وخلق الإنسان ليكون مبدعاً ليعمر الأرض بالإبداع من خلال قانون الحرية بينهما قانون أخلاقى وجمالى ضابط بين الحتمية والحرية.

الإنسان كائن جمالى وأخلاقى واعتقادى، كان الإنسان وكان معه الإحساس الجمالى والاستقامة الخلقية والاعتقاد وتلازم هذه القيم الثلاثة مع الإنسان كان لابد لها أن تتلازم وقد تلازمت هذه القيم (الحق والخير والجمال).

1- قيم الحق مع القانون والعقيدة، لعالم الواقع والغيب استقراءً للحق.

2- قيم الخير مع الإنسان، لعالم الفكر استقطاباً للخير.

3- قيم الجمال مع الأشياء، لعالم المادة استقطاراً للجمال.

فكان الإنسان هو ذلك الكائن المعتقد بتقوى ورعه، والكائن الأخلاقى بإرادة خيرة، والكائن الجمالى بروعة إبداعية.

وعليه أن يسير عبر معابر ثلاثية فى الاعتقاد والاختيار والإبداع لقيم الحق والخير والجمال :

1- باعتقاد خاشع يصل حد التقوى الجلالية، من خلال عقل يستقرئ الحق، أى بحق يُعقل (رهبة جلالية - حق).

2- واختيار حر ملتزم بحدود الحرية يصل حد الاستقامة الخلقية من خلال إرادة تستقطب الخير، أى بخير يُراد (رهبة أخلاقية - خير).

3- وإبداع رائع يصل حد الروعة الجمالية، من خلال حس يستقطر ويستشعر بالجمال، أى بجمال يُحس به (رهبة جمالية - جمال).

نستخلص من هذه المحاور الثلاثة إن الإنسان هو الكائن الجمالى المكرم خلقه الله بيديه ونفخ فيه من روحه (روح قدسية - فهو مقدس)

وأودعه عقلاً إبداعياً اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات، ونفوساً متطلعة متجلمة ومتجلية (نفس أمارة بالسوء، ونفس لوامة، ونفس مبدعة ملهمة، ونفس آمنة مطمئنة، ونفس تقيّة زكية، ونفس راضية مرضية، ونفس كاملة صديقية كاشفة).

وأسجد له الملائكة، وعلمه الأسماء كلها، وأعطاه صفات من صفات الربوبية (كريم – حليم – عالم) وملكه أدوات الإبداع والإحساس الجمالي، والبعد والبصيرة والتفقه والاستنتاج، وسخر له الأشياء والكائنات وجعله مختاراً (اختيار داخل تسيير عامة)، وجعله عابداً خاشعاً ورائعاً، واستخلفه فى الأرض ليعمر الأرض بالإبداع ويطور مفاهيمه الإبداعية (الفنية والفكرية والاعتقادية) من خلال منهج وقانون (جمالى وأخلاقى واعتقادى) وليست هذه القوانين قيود بل هى حدود، وهى الحدود الإنسانية فى تحقيق إنسانيته وعليه ألا يخرج عن (النظام) بالتعالى أو التدنى بل عليه الاتساق والتناغم مع نفسه ومع الكائنات.

تضطلع مهمة الأخلاق فى المساهمة فى إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان فالرسالة الأخلاقية هى تحويل العالم من المرتبة الطبيعية الصرفة إلى المرتبة الإكسيولوجية الحقيقية، تماماً كمهمة الفنّون فى استيقاظ النفوس لنرى الجمال الذى هو فينا ومن حولنا ولكننا لا نراه بالألفة والعادة ولأنه يسير معنا فى التيار، فلا يحس البشر إلا بالعاكس لهم فى الطريق، والعاكس هو القبيح فلا يرى البشر إلا قبحاً فلا يفعل إلا القبح حتى يصير قبيحاً، وما القبح إلا درجة من درجات الجمال متدنية لإيجاد درجات الجمال.

فإن كانت مهمة الجمال استيقاظ النفوس لترى الجمال فمهمة الأخلاق إيقاظ الإحساس بالقيم الإنسانية العليا لتنداح نحو المثل العليا فى تحقيق إنسانية الإنسان بالسلوك المتجمل، سلوك إنسانى من خلال السلوك الإنسانى، أى ما هو كائن من خلال ما ينبغى أن يكون عليه، وفى قدرته أن يستبدل (النظام) الحيوى للحاجات إلى نظام خلقى للقيم من خلال صلة الأخلاق بالحياة العملية والواقع المعاش فى تطلعه للمثل العليا لتصبح

الأخلاق علماً نظرياً وعملياً معاً للهداية إلى الطريق السوى الذى يسلكه بسلوكه الأخلاقى ليتناسق الإنسان مع نفسه ومع الآخرين ومع الكائنات.

ولكن علماء الأخلاق ينقسمون لفريقين، يرد الفريق الأول الأخلاق إلى قيم ذاتية خالصة ونسبية متغيرة مردها إلى الفرد نفسه والآخرين يردونها إلى الموضوع كقيم مطلقة ثابتة، ونحن نرى أن القيم ليست ذاتية خالصة ولا موضوعية صرفة، إن فيها عنصراً ذاتياً ولكن مردها إلى صفة فى الموضوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو خير أو جميل.

فعندما انجذب إلى شىء جميل انجذب نحوه لما فيه من جمال فأنا لا أعدمه إن كان موجوداً ولا أوجده إن كان معدوماً ولكنى أنجذب لما فيه من جمال وما لدى من إحساس. فالجمال والإحساس بالجمال فى وفى الموضوع وفى المسافة الفكرية أيضاً التى بينى وبين الموضوع أى بين المتلقى والمدرک والأشياء المدركة.

كما يتحدث الفلاسفة عن ترقى الحياة الخلقية فيشيرون إلى مستويات ثلاثة :

مستوى الغريزة ومستوى العرف ومستوى الضمير، ونحن نرى أن ترقى الحياة الخلقية تترقى لمستويات متعالية : من مستوى الطبيعة إلى مستوى العقل ثم إلى المجال الإبداعى فى إبداع القيم.

وذلك للإندياح بالأخلاق المفتوحة استجابة لنداء الحياة الصاعدة بإزاء أخلاق إنسانية مبدعة فى تآلف وتوحد بين الخيرية والإبداعية لسلوك محرك للأخلاق الإبداعية لمستويات ثلاثة :

1- أخلاق قانونية : التى تجعل السلوك الخير فى مجموعه طاعة لقواعد قانونية.

2- أخلاق الحرية : الذى ينظر للإنسان كائناً عينياً مختاراً.

3- أخلاق الإبداع : لخلق شياً جديداً وفريداً وإبداعياً فى إبداع القيم، وانسجام للتنعيم الداخلى مع الإيقاع الجمالى.

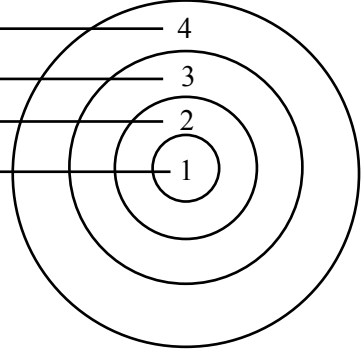
دائرة القانون دائرة مغلقة، وأوسع منها دائرة الدين للذين يتدينون بهذا الدين، أما دائرة الأخلاق فهي أوسع تشمل الإنسانية كلها، وأما الدائرة الجمالية فهي تشمل الكائنات كلها.

الدائرة الجمالية (الأخلاق الجمالية)

دائرة الأخلاق

دائرة الدين

دائرة القانون



والإنسان كائن مختار لم يتطور عن أى شىء آخر، خلق خارج الأرض، ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾. ولم يكن الإنسان قرداً ولا شبيهاً بالقرد، أما تلك الكائنات الشبيهة بالقرد وبالإنسان فهي كائنات ظهرت ووجدت قبل ظهور الإنسان بالشروط الأولية للإنسان لتذليل الأرض للإنسان مثلها مثل الديناصورات التى وجدت على الأرض وانقرضت بعد انتهاء مهمتها فى الأرض وعلى الأرض وكذلك هذه الكائنات وجدت وانقرضت بعد انتهاء مهمتها.

أما الحمض الرينى النووى (D. N. A) وهى اختصار لكلمة Deoxy Ribo Nucleic Acid، وهذا الحمض يؤكد فصل الإنسان عن باقى الكائنات. وهذا الشريط الحمضى موجود فى كل الكائنات الحية مبرمج فيه حركاتها وسكناتها طوال حياتها. أما الشريط الحمضى للإنسان ففيه عشرة ملايين ما يحتاجه الإنسان هذا ما يؤكد خلود الحياة الإنسانية أو أن له حياة أخرى خالدة.

وحياة الإنسان هى حياة ممتدة منذ الأزل إلى الأبد، وما الحياة الدنيا إلا حياة وسيطة لحياة اختيارية اختبارية من الميلاء حتى الممات وليس الموت نهاية بل انتقال من حياة إلى حياة أخرى.

الحياة السباعية للإنسان :

- 1- الوجود الأول – الذرى عندما قال الرب (كُنْ) فكانت الكائنات بالإبداع الإلهى.
- 2- الوجود الثانى – الخلق الإلهى (آدم وحواء).
- 3- الوجود الثالث – الوجود فى الجنة خارج الأرض.
- 4- الوجود الرابع – الهبوط والحياة الدنيوية الوسيطة من الميلاد حتى الممات لحياة اختيارية اختبارية.
- 5- الوجود الخامس – الانتقال والحياة البرزخية.
- 6- الوجود السادس – البعث والنشور حيث الحساب والميزان.
- 7- الوجود السابع – الحياة الآخوية الخالدة إما وجوداً فى الجنة، أو بقاءً بالتلاشى المستمر فى النار.

ويتم الاستنساخ والتلاعب فى الهندسة الوراثية والخلايا الجذعية فى أهم مراحل الإنسان وهى المرحلة الرابعة فيحدث هذا التلاعب ربكة جمالية لتسلسل الحياة، ويوجد قطيعة للاستمرارية الحياتية للإنسان وخلل فى النظام المتسق المتناغم.

فيجب البعد عن التلاعب بالجينات، وما (السرطان) إلا خروج عن النظام وتمرد للخلايا وخروج عن البناء البنىوى للجسم، و(الإيدز) همود للخلايا وخروج عن النظام الحيوى للجسم، وبخروج الإنسان عن النظام تخرج خلاياه عنه إذ يفنى نفسه بنفسه ويفنى معه عالمه الذى أُعيدَ له وسُخر له فيدمر الإنسان هذا العالم الذى هبط إليه الإنسان مستخلفاً لتعميره وليس لتدميره.

وإذا ما استقام الإنسان استقامت حياته ويتسق باتساقه مع الكون المتسق وتناغمه مع الإيقاعات الجمالية وذلك عندما تتسق أوتاره الداخلية مع الإيقاعات الكونية والأنشودة العلوية الخالدة. فيحقق إنسانيته ووجوده الحياتي.

ولكن الثورة التكنولوجية والبيولوجية أدخلت الإنسان المعاصر فى مشكلات جديدة حيث ظهرت مشكلات أخلاقية واجتماعية ودينية وقانونية،

وترتب على ذلك إيجاد (بناء فلسفى) من خلال الأخلاق التطبيقية والأخلاق البيولوجية والأخلاق الجمالية لمواجهة هذه التحديات المعاصرة، فكان لابد من وضع أخلاق تناسب هذه التطورات المتسارعة للانتقال من الأخلاق السلوكية إلى الأخلاق الجمالية Fine Ethics عبر الأخلاق البيولوجية Bio Ethics.

وما ينقصنا ليس (العلم) بل الذى نحتاجه هو (الحكمة)، فالخوف ليس من العلم بل من (الإنسان) الذى يستخدم هذا العلم استخداماً يشعاً.

فلا بد من تدخل قانون أخلاقى ليضع حدوداً وليس قيوداً لإيجاد التناسق بين الإنسان ونفسه وبينه وبين الكائنات وبين الحيوانات الإنسانية وبين الأرض والسماء وبين الإنسان وخالق السموات والأرض ومبدعها.

الاستنساخ ليس هو المثل الأمثل لإيجاد إنسان أجمل أو أحسن، لأنه ناتج من نوع واحد، ولا يكون الأجمل والأحسن إلا من اثنين وليس من نفس النوع.

يوجد الإنسان من تـمازج (23) كروموزوم ذكرى مع (23) كروموزوم أنثوى لإنتاج (46) زوجات. أى من اثنين متخالفين لإنتاج شيئاً ثالثاً جديداً وليس شيئاً مكرراً.

ولابد من تخالف حتى يكون التآلف ولهذا خلق الله كل شىء من اثنين متخالفين لقوله تعالى: **وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** ﴿الذاريات 49﴾.

فالناس خلقهم الله أزواجاً من رجل وامرأة أى من ذكر وأنثى، وكذلك الحيوانات والزواحف والطيور والحشرات من ذكر وأنثى حتى النباتات من مذكر ومؤنث بل ما يطلق عليه بالجمادات والسوائل والغازات فالكهرباء من سالب وموجب والذرة من إلكترون وبروتون.

فكل شىء من اثنين متخالفين مفتقرين إلى بعضهما لإنتاج شىء ثالث جديد. $3 = 2 + 1$ الثلاثة ناتجة من الواحد والاثنين ليس هو أحدهما وليس هو هما بل هو شىء ثالث يأتى الناتج المستحسن من اندماج اثنين، وليس بالمستنسخ التكرارى.

والاستنساخ هو استغناء عن أحد الطرفين أى أحد الزوجين، وهذا ضد

الفطرة، مع أن الاستنساخ ليس خلقاً جديداً إلا أن الاستنساخ يثبت عقيدة البعث بطريقة علمية في إحياء الناس بعد الموت، وهذا أمر قدر عليه الإنسان! أفلا يستطيع الخالق العظيم إحياء الموتى؟! ويعتثم للحساب، يقول تعالى : **أَوَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ**... ﴿٢٧﴾ (الروم 27).

ويمكن استنساخ إنسان أو أى شخص ما، ولكن لا يمكن استنساخ زمانه ولا مكانه، والإنسان فى مكان داخل مكان (أنسزمكان) فلا يمكن استنساخ واسترجاع الزمان وبالطبع لا يمكن استنساخ بيئة المستنسخ ما يوجد فوضى استنساخية.

هناك إيقاعات ثلاثية متناسقة ومتداخلة :

1- الإيقاع الزمانى وعطاءاته المتغيرة المتتالية.

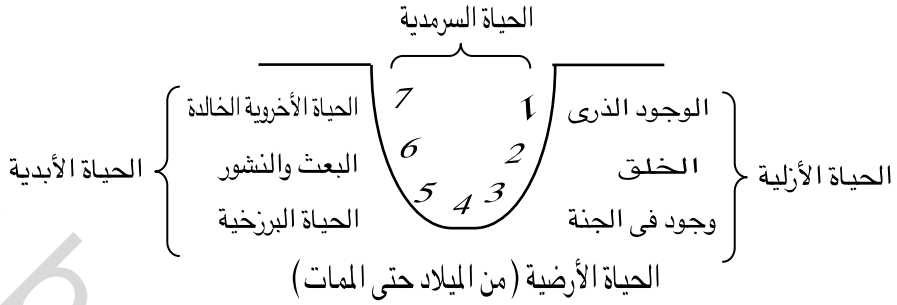
2- الإيقاع المكانى وعبقرياته المتجددة المتوالية.

3- الإيقاع الإنسانى وإبداعاته المتبدلة المتعالية.

وللاستنساخ سلبيات وإيجابيات كما قلنا فى تعزيز عقيدة البعث والحياة الأخرى، واستنساخ الحيوانات والنباتات وما يتبعها من هندسة وراثية لتحسين النسل، واستخلاص أدوية ومضادات حيوية.

إلا إن كان هناك خطر للاستنساخ التكاثرى Reproductive Cloning، يمكن السماح بالاستنساخ العلاجى Therapeutic Cloning والسماح بإجراء تجارب الاستنساخ الجينى العلاجى تحت مسمى الطب التجديدى Regenerative Medicine لمعالجة الأمراض التنكسية باستخدام الخلايا الجذعية. قد يؤدى إلى نتائج غير معروفة إذا تم الفصل بين العلم والأخلاق.

إذن المهم والأهم هو تدخل الأخلاق فى هذه التجارب من خلال الأخلاق الطبية والأخلاق البيولوجية Bio Ethics للانتقال إلى الأخلاق الجمالية Fine Ethics وذلك لحماية الإنسان حيا وميتا سواء كان إنسانا بالفعل أو إنسانا بالقوة (مشروع إنسان) من خلال قدسية الحياة الإنسانية الممتدة والمستمرة.



والخوف من فقد وإرباك هذه السلسلة المتسلسلة وإرباك التناغم الكونى والاتساق المتناغم للحياة الإنسانية واتساقه مع باقى الكائنات والمخلوقات وليس للإنسان قدرة لمعرفة هذا التناسق والتوافق الكونى وقصوره للمعرفة الكاملة وما أوتينا من العلم إلا القليل كما يقول سبحانه وتعالى : **وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا** .

جعل الله خليفة (فى) الأرض وليس على الأرض. فليس هو سيداً على الكون بالمنظور الغربى الذى يرى الإنسان المتعالى السوبرمان، وليس بالمفهوم الشرقى المحتقر الذى يفنى فى النير فانا، وليس إنسان العالم الثالث الغائب.

فعلى الإنسان أن يحقق إنسانيته وعبوديته لله ويحقق حق الاستخلاف لتعمير للأرض بالإبداع والعمل الصالح والوجود الواعى فى الحياة الدنيوية الاختيارية الاختبارية ولا يخرج عن المنهج الإلهى والنظام الكونى والاتساق الإيقاعى والتناغم بين الأوتار الداخلية للإنسان مع الإيقاعات الكونية والأنشودة العلوية الخالدة، بأن يكون خاشعاً نقيّاً ومبدعاً تقيّاً وحرّاً وفيّاً.

فعلى الفلسفة أن تأخذ دورها الرائد والإيجابى فى مواجهة هذه التحديات المستجدة وذلك بإيجاد (فلسفة حكيمة) بـ(فلسفة الفلسفة نفسها).

وهذا ما نحاول أن نقوم به فى قسم الفلسفة والرابطة الفلسفية السودانية ومركز حوار الحضارات بجامعة النيلين بالسودان.

الهوامش

- 1- محمد قطب - منهج الفن الإسلامى من المقدمة.
- 2- توفيق الطويل - أسس الفلسفة ص 38.
- 3- زكريا إبراهيم - المشكلة الخلقية ص 100.
- 4- مصطفى عبده - دور العقل فى الإبداع ص 116.
- 5- مصطفى عبده - دور العقل فى الإبداع ص 126.
- 6- مصطفى عبده - الإيقاع السباعى مقال محكم.
- 7- مصطفى عبده - الإنسان ذلك الكائن المكرم - مقال محكم.
- 8- إحسان حقى - خلق لا تطور ص 15.
- 9- مصطفى عبده - الإيدز والسرطان من منظور جمالى - مؤتمر النيل.
- 10- ناهد البقصى - الهندسة الوراثية والأخلاق ص 25.
- 11- الإنترنت - إسلام أون لاين نت.

المراجع

- 1- أحمد الخشاب - الاجتماع الدينى.
- 2- إحسان حقى - خلق لا تطور.
- 3- اشيلى موتاغيو - البدائية.
- 4- اشيلى موتاغيو - الوراثة البشرية.
- 5- أمانويل كانط - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق.
- 6- توفيق الطويل - أسس الفلسفة.
- 7- توفيق الطويل - الفلسفة الخلقية وتطورها.
- 8- زكريا إبراهيم - المشكلة الأخلاقية.
- 9- الكسيس كاريل - الإنسان ذلك المجهول.
- 10- جيمس اوكلن - إنسان بلتدوان.
- 11- عادل العوا - الإنسان ذلك المعلوم.
- 12- ناهد البقمصى - الهندسة الوراثية والأخلاق.
- 13- محمد على يوسف - مصرع الداروينية.
- 14- محمد على الربيعى - الوراثة والإنسان.
- 15- مصطفى عبده - الدين والإبداع.
- 16- مصطفى عبده - مدخل لفلسفة الأخلاق.
- 17- مصطفى عبده - مدخل لفلسفة الجمال.

18- مصطفى عبده – دور العقل فى الإبداع الفنى.

19- الإنترنت – إسلام أون لاين نت.

مقالات محكمة منشورة – مصطفى عبده

1- الفن بين الدين والإبداع – مجلة الخرطوم.

2- الإيقاع السباعى – مجلة القياس النفسى – غزة.

3- المرحلة الرابعة المتألفة – مجلة حوض النيل.

4- الإنسان ذلك الكائن المكرم – مجلة حوض النيل.

5- الإيدز والسرطان من منظور جمالى – مؤتمر النيل 2002م الخرطوم.

ثالثاً : العلم والقيم الأخلاقية

رؤية معاصرة

د. حسين على (*)



تمهيد :

اكتسب العلم، منذ أوائل القرن العشرين، أهمية تفوق أهمية أى إنجاز آخر طوال تاريخ البشرية. صحيح أن الإنسانية تفخر، عن حق، بفلسفاتها وآدابها وفنونها، وتعتز بها تدين به لهذه الإنجازات من فضل فى تشكيل عقل الإنسان وروحه، ولكن المكانة التى اكتسبها العلم فى العصر الحاضر، والتأثير الذى استطاع أن يمارسه فى حياة البشر، جعلنا نطلق بحق على عصرنا "عصر العلم والتكنولوجيا".

وقد يتساءل المرء : " ما الذى نجنيه من العلم والتكنولوجيا ؟ ". سوف تشير الإجابة، على الأرجح، إلى أن العلم والتكنولوجيا هما مصدرا التقدم. والواقع أننا ندين بالكثير للمعرفة العلمية، فقد أسهمت فى رقى الحياة، ووفرت أنواعاً جديدة من الحريات، وفوائد مادية جمة.. ولاشك أننا إذا أردنا أن نسرد فوائد العلم فلن ننتهى، فالقائمة طويلة لا تتضمن الأشياء التى نستمتع بها حالياً فحسب، بل تتضمن أيضاً ما يمكننا أن نستمتع به فى المستقبل، والذى لا سبيل إلى تحقيقه بغير العلم⁽¹⁾.

وإذا كان للعلم والتكنولوجيا تأثير إيجابى، فإن لهما أيضاً تأثيرات سلبية، فنحن نعلم أن كثيراً من شئون عالمنا لا تسير على ما يرام، ولذا ينظر البعض إلى العلم والتكنولوجيا لا بوصفهما مبعث أمل، بل بوصفهما تهديداً للآمال⁽²⁾.

(☆) أستاذ الفلسفة والمنطق المساعد بكلية الآداب – جامعة عين شمس.

وعلى ذلك، نجد أن المفارقة الكبرى لعصرنا تتمثل فى أننا استخدمنا العلم والتكنولوجيا لتحقيق المزيد من السيطرة على الطبيعة، حتى وصل بنا الأمر إلى أن أصبحنا على شفا تدمير ما حققناه من مكاسب بالوسائل ذاتها التى حققنا بها هذه السيطرة. لقد دفعت هذه المفارقة الكثيرين للنظر إلى العلم بوصفه مشكلة وليس حلاً لمشكلات (3). فهناك مخاوف مبعثها الأخطار التى تهدد الحياة البشرية على وجه الأرض، والتى قد يسببها العلم بقصد أو بدون قصد. هذه هى العضلة الكبرى لعصرنا : كيف يمكننا الاستمتاع بالمنافع التى نجنيها من التقدم العلمى والتكنولوجى ونتجنب فى الوقت نفسه الدمار الذى يمكن أن يخلق بنا وبما نملك من أشياء نحبها ونعتز بها ؟

واللافت للنظر أن العلم والتكنولوجيا المتطورين صارا يطرحان على الساحة فى العقود الأخيرة مشكلات أخلاقية تثير الاهتمام وتستحق التمعن، تدور معظمها حول ما هو صواب وما هو خطأ، ما هو خير وما هو شر..... إلخ. أما المعايير التى تحدد صواب الأمور أو خطأها، خيرها أم شرها، فإنها صارت تنبع من حاجات الإنسان الفعلية، لا من مصادر تقليدية بالضرورة. ففى عصر العلم المزدهر هذا، وفى زمن التكنولوجيا المتطورة والمعقدة، صار محك الأخلاق يتقرب من واقع الحال القائم بالفعل، وليس من مثاليات مفارقة، أى أن المحك صار يدور حول ما هو إنسانى ومعقول بدلاً مما هو مثالى ومأثور (4).

علاقة العلم بالأخلاق :

فى العصور السابقة كان هناك حد فاصل بين السعى إلى المعرفة والسلوك العلمى، أو بين الفهم النظرى للظواهر وإرضاء الإنسان لملكة حب الاستطلاع عنده من جهة، وبين القواعد الأخلاقية التى يتفاهم الناس ويتلاقون على أساسها من جهة أخرى، فالعلم كان طوال جزء كبير من تاريخه نشاطاً نظرياً صرفاً، وكان من الطبيعى عندئذ ألا يقترب من مجال الأخلاق، بل أن يكون هناك اختلاف جوهري بين الاستخدام النظرى للعقل، فى المعرفة، واستخدامه العملى فى الأخلاق. أما فى عصرنا الحاضر فقد أصبح التداخل وثيقاً بين

الجانبيين، بحيث أصبح العلم يتدخل فى طريقة تفكيرنا وتناولنا لمشاكلنا الأخلاقية، كما أصبحت الأخلاق تسعى إلى توجيه العلم، أو على الأقل تستهدف اختبارها بطريقة نقدية (5).

مما لاشك فيه أن الإنسان يعلق آمالاً كبرى، على العلم، لحل مشكلاته ومد نفوذ البشر على مناطق المجهول من الكون. فإذا كان العالم الإنسانى واحداً، فهو عالم تنفذ القيم إلى جميع صور فاعلياته ومن بينها العلم نفسه، لا فرق فى ذلك بينه وبين الفلسفة والدين والفن. ولا ريب أن الفهم الواضح والتقدير المستنير للعلاقة بين القيم والعلم يسمح لنا بتحسين أساليب العلم وتطويرها، كما يُسدى لنا فى الآن نفسه، العون فى استجلاء القيم الإنسانية الأخرى بمزيد من الدقة والعمق (6).

ليس بالعلم وحده يحيا الإنسان :

كما أن الحرب من الأهمية بحيث ينبغى ألا تُترك للقادة العسكريين وحدهم، فإن العلم والتكنولوجيا من الأهمية بحيث يجب ألا يتركها للعلماء والفنيين وحدهم، وإذا كان المواطنون - فى المجتمعات الديمقراطية - يشاركون فى صنع السياسة العامة للدولة التى تتعلق بالسلم والحرب وسيادة القانون والمساواة والعدالة الاجتماعية ... إلخ. إذا كان ذلك كذلك، فليس هناك ما يبرر إبعاد الناس عن المشاركة وعلى نحو مشابه فى صياغة النتائج المترتبة على التقدم العلمى والتكنولوجى (7).

ليس الناس فى حاجة إلى خلفية علمية ليدركوا تأثير العلم على حياتهم، فنحن نرى غالبية الرؤساء ورجال البرلمان غير متخصصين تكنولوجياً، ومع ذلك تقع على كاهلهم مسئولية اتخاذ قرارات حاسمة لا تتعلق فحسب بشئون الحاضر، وإنما تتعلق أيضاً بتحديد مصير الملايين من البشر مستقبلاً. إن افتقار المواطنين لما يُسمى بالثقافة العلمية، ليس مبرراً كافياً لحرمانهم من المشاركة فى صنع القرارات المتعلقة بالنتائج المترتبة على التطور العلمى بوصفهم، على الأقل، ناخبين أو مستثمرين أو حتى مستهلكين (8).

إن تطبيق المعرفة العلمية أمر يتطلب، بالبداية، شيئاً من مقدرة الحكم على القيم، فبعد أن نتوصل، مثلاً، إلى معرفة كيفية إنتاج الديناميت وإلى إدراك خواصه، يبقى لنا أن نجيب على السؤال التالي: هل نلقى بالديناميت من الطائرات لتدمير المتاحف والمساجد والكنائس والمدن أو نلجأ لاستخدامه في شق الطرق عبر الجبال؟ كذلك الأمر في حال معرفتنا بمفعول بعض العقاقير والغازات، إذ يتبقى أمامنا، هنا أيضاً، أن نقرر ما إذا كنا سنستخدمها لتخفيف الألم واتقاء الأمراض أو لفناء الشعوب المسالمة؟⁽⁹⁾ وبعبارة مختصرة فإن التقدم العلمي الذي نشهد مظاهره القوية في هذه الأيام، سيضعنا أمام "طريق السلامة" و"طريق الندامة" كما يقول التعبير الشعبي البليغ. وليس لنا من خيار سوى السير في الطريق الأول، لأننا لو اخترنا الثاني فلن نكون هناك لكي نندم⁽¹⁰⁾.

إن العلم لا يشير علينا بما ينبغي عمله بالمعلومات التي يتشكل ذلك العلم منها. العلم يوفر لنا السيارة والسائق دون أن يشير علينا في أي اتجاه نسير. هذه السيارة وهذا السائق قد يقذفان بنا في حفرة أو يجعلاننا نصطدم بجدار، كما أنهما قد يوصلاننا، بالفعالية ذاتها، إلى ما نتمناه، إذن علينا أن نُعلم السائق بالوجهة التي نعترزم التوجه إليها، وبإمكانه عندئذ أن يوصلنا إليها سالكاً في سبيل ذلك واحداً من عدة سبل لكل منها تبعات وشروط ينبغي على العالم أن يتمكن من شرحها لنا⁽¹¹⁾.

حين نتحدث عن طريقة توجيه حياة الإنسان وتنظيم مجتمعه، نخوض مجال القيم والغايات الإنسانية، وهو مجال يهم البشر جميعاً، لا العلماء وحدهم. وفي مثل هذا المجال يكون من الصعب على العالم أن يقدم إلينا توجيهاً كاملاً، لأن تكوينه يحول بينه وبين التعمق في أمور معنوية شديدة العمومية كالتحديد للأهداف التي ينبغي أن يُستغل العلم من أجلها. ففي عصر التخصص المتزايد، يصعب أن نجد العالم الذي يستطيع تخصيص الوقت والجهد الكافيين للتفكير في الأوضاع الإنسانية ككل، بل إن النظرة المباشرة والضيقة تغلب على العلماء، وهو أمر لا يعيبهم لأن طبيعة عملهم تقتضيه، ولأنهم بدونها لا يستطيعون، في هذا العصر، أن ينجزوا شيئاً⁽¹²⁾.

يختلف العلم في جوهره إذن عن الأخلاق، فإذا كان العلم يبحث فيما هو كائن فإن الأخلاق تبحث فيما ينبغي أن يكون، وإذا كانت مهمة الأخلاق هداية السلوك، فإن مهمة العلم هي تفسير الكون، ومن ثم فليس من مهمة العلم أن يحكم على هذا الشيء أو ذاك بما إذا كان خيراً أو شراً. وإذن فتحديد الأهداف التي ينبغي أن يخدمها العلم هو أمر أوسع وأرحب من أن يُترك للعملاء المتخصصين، وأسمى من أن يترك للسياسيين المحترفين، وإنما الواجب أن يشارك فيه المفكرون والأدباء والفنانون والفلاسفة، وكل من يهمه مصير الإنسانية ويفكر في هذا المصير بنزاهة وتجرد (13).

ومن هنا فلا بد من التحليل الفلسفي حتى تتمكن من إقامة ضرب من التوازن بين القيم الأخلاقية والتطورات العلمية الجديدة، من أجل تغيير نظام قيمنا، وتحليل المشكلات الأخلاقية التي تواجهنا بسبب الهوة الواسعة بين فكر الإنسان والتكنولوجيا. ومن ثم فلا بد من الانتباه إلى الدور الإيجابي الذي يمكن أن يلعبه الفيلسوف في حل أهم المشكلات التي تواجهه، وهي مشكلات لا تستطيع التكنولوجيا بكل تطورها أن تصل إلى حلها. ذلك لأن المواقف التي تهتم الفلسفة بتحليلها ما هي إلا موضوعات تخرج عن نطاق العلم بمعناه التجريبي الضيق. فالعلم لا يدرس أفكاراً ولا قيماً، وإنما يدرس مادة جامدة كالكيمياء والفيزياء، أو حية كالنبات والحيوان ... إلخ، ولذلك لا يمتلك القدرة على إدراك الجوانب الفلسفية والأخلاقية التي تنيرها مثل هذه الموضوعات (14).

فلا مفر إذن للفلسفة من التصدي لموضوع القيم ودراسته، بل إن الفلسفة بطبيعتها موضوعاتها، أو منهجها، وغايتها يحتويها كلها إطار معياري يغلب عليه طابع القيم. فهي نظرة كلية شاملة تحيط بكل جوانب الفاعلية الإنسانية. والعلوم مهما يكن لها من قدرة على الحديث في كافة موضوعات المعرفة، فإنها تقف عند تخصصاتها لا تعدوها. فإذا أصبح لدينا من العلوم – تصوراً واقترافاً – ما يعالج كل موضوعات في موضوع واحد يتخطى به تفصيلات عناصره، ويعقد بينها الصلات ويسد الفجوات (15).

وإذا كانت المواقف المتجددة التي يواجهها الإنسان لا يمكن أن تنتظر

حتى تفرغ العلوم المختلفة من دراسة مسائلها لكي يتقدم لها الإنسان بالحل. فإن الفلسفة كما يقول "رسل" هي التي تُعَلِّم الإنسان " كيف يحيا بغير يقين، ودون أن يشله التردد ". وهي ليست نظراً مقطوع الصلة بالعمل، بل هي نظر نقدي ينطوى على موقف من الحياة وليست تجريداً إلا بقدر استعادة ما هو عيني ملموس عن طريق ما هو مجرد.

ومهما يكن من شيء فإن الشكوك المحيطة بالعلم والتكنولوجيا، لا تعنى بالضرورة رفضاً لهما، وكل ما هنالك أننا نريد أن نحقق نوعاً من التوازن بين إشباع احتياجاتنا ورغباتنا من ناحية، وبين الوسائل التكنولوجية المستخدمة، فليس وارداً على الإطلاق أن يُقَدِّم المجتمع على إيقاف عجلة التقدم التكنولوجي، وإنما يجب أن نُصَرَّ على استمرارية العلم والبحث العلمي، بشرط أن يقرن كل ذلك بأبعاد أخلاقية وإنسانية في المقام الأول (16).

الثورة البيولوجية ومستقبل الإنسان :

إذا كان منتصف القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين يسمى بعصر الفيزياء، فإن الشواهد العلمية التي ظهرت في السنوات الثلاثين الأخيرة تدل على أننا سندخل عصرًا جديدًا تنبأ بعض الباحثين بأنه سيكون "عصر البيولوجيا". فعلى الرغم من أن الجهد العلمي الذي بُذِلَ في البيولوجيا في بداية القرن العشرين، كان أقل مما بُذِلَ في الفيزياء التي استطاعت أن تخلق ثورة علمية وفكرية خلال ذلك القرن، فإن البيولوجيا تبشر بالتوصل إلى اكتشافات أكثر أهمية وأشد خطورة مما توصلت إليه الفيزياء، ليس فقط بسبب تأثير هذه الاكتشافات على حياتنا من خلال تطويرها للطب وخلق علم جديد في مجال التغذية، وإنما أيضاً بسبب تأثيرها على مواقفنا وآرائنا حول طبيعة الحياة (17).

إن الإنجاز الأكبر في ميدان البيولوجيا والطب الحديث لا يتمثل اليوم في معرفتنا بأن أمراضاً كثيرة ترجع في أصولها إلى أسباب وراثية، ومن ثم يمكن وضع الإرشادات وتحديد الضوابط والقيود التي تحول دون الإصابة بها عن طريق استشارة مكتب الزواج ومراكز تنظيم النسل وتحديده، نقول : إن الإنجاز الأكبر لا يتمثل في اتباع هذا الطريق فحسب بل في ابتكار وسائل جديدة من

شأنها معالجة الأمراض الخطيرة والحالات المستعصية عن طريق ميدان جديد فى الطب يسمى "علاج الجينات"، فالأطباء يتحدثون اليوم عما يسمى بـ"المعلومات عن السرطان" مثلاً، أو المعلومات الخاصة بأى مرض وراثى يتم تحديده عن طريق الجينات، ذلك أن الجين gene نفسه عبارة عن جزئ من المعلومات التى يتم بواسطتها برمجة الأحماض الأمينية فى الخلية، وعلى ذلك فإنه لو تيسر للطبيب أن يُدخِل معلومات تصحيحية أو علاجية إلى الخلية فإنه يصبح ممكناً القضاء على الداء أو تلافيه مسبقاً. وحال المرء الذى يخضع لعلاج من هذا النوع يماثل حال المرء الذى يتلقى مصلاً واقياً أو طعماً يجعله بمنأى عن الإصابة بمرض معين. وكل الفرق هنا هو أن الأمصال الواقية تؤخذ بعد الولادة فى حين أن العلاج عن طريق الجينات يعتبر بمثابة تطعيم ضد الأمراض أو العاهات يتلقاه الجنين من قبل أن يولد أو يتشكل فى رحم الأم⁽¹⁸⁾.

أما الأكثر من هذا وذاك هو أن "الهندسة الوراثية" قد فتحت لنا أبواب عهد جديد فى حياة الإنسان وتطوره يصعب على العقل أن يتصور أبعادها وإمكاناتها فى كثير من الأحيان، ذلك أنه إذا كانت مكاتب الاستشارة للزواج وأسلوب علاج الجينات مسبقاً يهدفان إلى القضاء على الأمراض أو تلافيتها على النحو الذى ذكرناه، فإن هندسة الجينات تفوق ذلك باستهدافها إكساب الأجيال القادمة إمكانات جسمية وعقلية متميزة تفوق القدرات التى يتمتع بها البشر عادة فى عالمنا المعاصر، إذ أصبح الإنسان قادراً – عن طريق "هندسة الجينات" – على التدخل عن عمد وبشكل مقصود فى صنع إنسان جديد يتم تحديد سماته وخصائصه بصورة مسبقة، وقد بلغت هندسة الجينات أو ما يسمى اليوم بـ "الهندسة الوراثية" حدًا فاق بكثير ما كان يُنسب بالأمس إلى عمليات الإخصاب الصناعى من أهمية أدهشت البشر جميعاً. إذ يمكن للبشر عن طريق الهندسة الوراثية أن يتحكموا فى جنس الجنين، فما يكون على الوالدين اللذين يرغبان فى الإنجاب سوى أن يحددوا "المواصفات" التى يودان أن يتصف بها الجنين مثل رغبتهما فى أن يكون الجنين ذكراً أو أنثى، أو تفضيلهما أن يكون الجنين ذا شعر أشقر أو عيّن عسلتين، أو طول فارغ، أو ذكاء متوقّد، أو ما إلى ذلك من صفات كثيرة يختارونها بمحض إرادتهما

و"حسب الطلب" (19).

ولقد أدى التقدم فى وسائل البيولوجيا الحيوية والهندسة الوراثية إلى تقدم هائل فى مختلف العلوم البيولوجية التى انعكست بشكل أو آخر على الحصول على فوائد جمة للإنسان، ونذكر هنا بعض التطبيقات العلمية الملموسة فى هذا المجال :

- 1- التقدم فى مجال "أطفال الأنابيب".
- 2- التشخيص الدقيق لبعض الأمراض المعدية بمضاعفة جينات الفيروسات أو البكتريا المسببة للمرض مثل الفيروس الكبدى "سى"، فيروس مرض نقص المناعة "الإيدز"، بكتريا الدرن "السل" وغيرها.
- 3- تصنيع الهرمونات البشرية مثل هرمون الأنسولين وهرمون النمو والانتريفيرون المستخدم فى علاج السرطان وأمراض الكبد الفيروسية.
- 4- تصنيع الأمصال الحيوية مثل مصل التهاب الفيروسي (B) .
- 5- العلاج بالجينات الذى بدأ تطبيقه على مدى واسع فى بعض الأمراض الوراثية وبعض أنواع السرطان ومن المنتظر تعميم هذه الطريقة لتغطية الكثير من الأمراض مع مطلع القرن القادم.
- 6- تحسين النسل بتحسين أو زرع الجينات البشرية للحصول على أدوية وبروتينات تستخدم فى علاج أمراض كثيرة.
- 7- الاستنساخ.

مبادئ الأخلاق الحيوية :

حينما نتحدث عن "الأخلاق"، فإننا نعنى فى العادة مجموعة القواعد السلوكية التى تُسلّم بها جماعة من الناس فى حقبة ما من الحقب التاريخية. ولكن الفلاسفة لم يوافقوا على النظرة الوصفية إلى الأخلاق باعتبار أن موضوعها هو تحديد القواعد التى يسلك الإنسان بمقتضاها فى الواقع، بل ذهبوا إلى أن موضوعها هو فرض القواعد التى ينبغى أن يحتد بها الإنسان فى سلوكه.

ومن هنا فقد أبى الفلاسفة أن يجعلوا من "الأخلاق" مجرد دراسة تقريرية للعادات والسنن والطباع الخلقية السائدة بين الناس، لأنهم رأوا أن مهمة "الأخلاق" إنما تنحصر فى وضع "المثل الأعلى" وبيان "الكمال الأخلاقى" وتشريع "القانون الخلقى". وهكذا أصبحت "الأخلاق" فى نظر الفلاسفة هى "نظرية المثل الأعلى"، أو هى الدراسة المعيارية للخير والشر⁽²⁰⁾.

وقد بقيت "الأخلاق" إلى عهد قريب مبحثاً فلسفياً نظرياً يتداوله الفلاسفة ويخوض فيه علماء الأخلاق التقليدية بوصفه "علماً معيارياً" يقوم على الأحكام التقويمية. وقد أدخل الفلاسفة "الأخلاق" ضمن علومهم المعيارية الأخرى (المنطق وعلم الجمال). وكانت حجتهم فى ذلك أن "الأخلاق" علم عقلى يدرس ما ينبغى أن يكون، وأن المشكلة الأخلاقية بطبيعتها مشكلة نقدية تتصل بأحكام القيمة لا بأحكام الواقع. ولما كانت أحكام القيمة لا تخلو من "الذاتية"، فقد اصطبغت "الأخلاق" بصبغة فلسفية شخصية، وأصبح هدف كل فيلسوف أن يتبنى لنفسه "مذهباً أخلاقياً" جديداً يعارض به الأخلاق القائمة، ويحاول من ورائه أن يُشرّع لغيره من الناس. ولم يلبث الفلاسفة أن نسوا أو تناسوا أن هناك "حقيقة أخلاقية" توجد فى استقلال عن أحكامهم التقويمية، وأن هذه "الحقيقة" تتمثل بوضوح فى القواعد التى يأخذ بها الناس أنفسهم فى سلوكهم العادى، دون أن يحفلوا بآراء الفلاسفة النظرية ومذاهبهم الأخلاقية⁽²¹⁾.

ولقد أبدى الفلاسفة، خلال العقدين الأخيرين، اهتماماً متزايداً بموضوعات الأخلاق التطبيقية، وتزايد المتخصصون فى هذا المجال فظهرت تخصصات، مثل: الأخلاق الطبية، الأخلاق التجارية، الأخلاق الهندسية، الأخلاق الأكاديمية... إلخ. وبعبارة مختصرة، ظهرت أخلاق مهنية تتعلق بكل فرع من أفرع النشاط البشرى. ومع ذلك فإن الكثير من النقاد سواء المتعاطفون أو المعارضون لهذا المجال، وسواء من داخل الفلسفة أو من خارجها، يتذمرون من أن الأخلاق التطبيقية لا تساعد فى حل المشكلات اليومية، إذ يدعى بعض النقاد أن النظرية الأخلاقية لا يمكن تطبيقها، وأن الاهتمام بحل المشكلات العملية إنما ينبغى أن يتم بدون نظرية أخلاقية⁽²²⁾.

ولكن ماذا نعنى بالقيم الإنسانية ؟ أولاً وقبل كل شىء، فإن القيم هى مثل معينة نقدرها حق قدرها، ونود امتلاكها ونسعى إلى تحقيقها بوصفها خيراً، كما ننظر إليها بوصفها أهدافاً ثابتة لحياتنا. ثانياً: إننا لا ندرج احتياجاتها الطبيعية ضمن تصورنا للقيم، مهما كان تقديرنا لهذه الاحتياجات، واضطرابنا الدائم لإشباعها من أجل استمرارنا أحياناً. ومن الإنصاف القول : إن مفهوم القيم إنما يتعلق بذلك الجانب من أهدافنا الذى لا يرمى مباشرة إلى بقائنا على قيد الحياة. إننا نطلق على هذا الجانب اسم "الحياة الروحية" Life Spiritual، على عكس الجانب الآخر الذى لا يمكن وصفه بأنه طبيعى أو بيولوجى⁽²³⁾.

وإذا كان حديثنا الآن منصباً على "الأخلاق الحيوية" Bioethics فلا بد من تعريف هذا المصطلح، فالمقصود بالأخلاق الحيوية "دراسة القضايا الأخلاقية التى تنشأ فى مجالات الرعاية الصحية والعلوم البيولوجية". فضلاً عن أنها تشمل دراسة القضايا الاجتماعية والقانونية والاقتصادية التى لها صلة بالقضايا الأخلاقية⁽²⁴⁾. ففى مجال العناية بالصحة لا يمكن اعتناق مبادئ مطلقة. ومع ذلك، فإن هناك العديد من المبادئ التى تبدو ملائمة للحالات المختلفة المتعلقة بهذا المجال. فحتى وإن كانت هذه المبادئ لا تتصف بأنها مطلقة، فإنها تفيد فى مجال الطب الإكلينيكي بوصفها مبادئ مرشدة. لقد أثبتت مثل هذه المبادئ جدارتها لسنوات طويلة، ولاقت قبولاً عاماً نظراً لنجاحها فى حل مشكلات أخلاقية عديدة متعلقة بالطب⁽²⁵⁾.

وهنا يبرز سؤال : ما طبيعة المادة التى تقدمها الأخلاق الحيوية فى مجال الطب ؟ للإجابة عن مثل هذا السؤال علينا أن نشير أولاً إلى أن هناك قيماً واضحة بذاتها فى مجال العناية بالصحة، فعلى سبيل المثال، تبدو الفكرة القائلة بأنه ينبغى على الطبيب "ألا يؤذى" Ought not to harm أى مريض، بوصفها فكرة مقنعة فى نظر أى إنسان عاقل. كما يمكن النظر إلى الفكرة القائلة بأنه يجب على الطبيب أن يطور خطته العلاجية من أجل تحقق أكبر نفع للمريض مستخدماً فى ذلك الاختيارات البديلة، بوصفها فكرة واضحة بذاتها. علاوة على ذلك فإن ضرورة أخذ موافقة المريض على برنامج العلاج المقترح قبل المشروع فى تنفيذه إذا كانت قدرته الإدراكية تمكنه من ذلك، هذه

المسألة أصبحت من الأمور التي تلقى قبولاً واسعاً الآن. وأخيراً ينبغي أن تشمل الرعاية الصحية الجميع على أساس العدل والمساواة⁽²⁶⁾.

إن مهمة هذا الضرب من المبادئ الأخلاقية هي دراسة المشكلات التي تواجه الأطباء خلال عملهم، ثم يقوم بتحليلها من خلال منظور فلسفي، يحاول أن يصل إلى تحديد المفاهيم والمبادئ التي تكمن خلف الأحكام التي يصدرها هؤلاء الأطباء والعلماء، ثم يحاول من خلال اللوائح والمواثيق الطبية أن يصل إلى تعميمات نظرية يمكن أن تطابق معظم المواقف. فهل يمكن أن نقول بإمكان التوصل إلى نظرية شاملة في الأخلاق الطبية؟ الواقع أن المسألة مازالت محاطة بكثير من الصعوبات، وقد يكون من السابق لأوانه أن نتفائل فنقول إن مثل هذه النظريات ممكنة⁽²⁷⁾.

الواقع أن هناك مجموعة من العقبات والصعوبات التي تقف أمام تحقيق حلم كهذا. وينبغي علينا أن نتغلب عليها، قبل أن نقول إننا وصلنا إلى نظرية شاملة في الأخلاق الطبية. وهذه الصعوبات ترتبط بالأحكام الأخلاقية كما ترتبط باللوائح التي وُضعت لتحديد سلوك الطبيب أو العالم البيولوجي خلال عمله، وهي:

أولاً: تواجه الطبيب والعالم مواقف معينة، قد تكون متشابهة، ولكن الظروف التي تحدث فيها مختلفة، بحيث إن الحكم الذي يصلح لموقف ما، قد لا يصلح لنفس الموقف في ظروف مختلفة.

ثانياً: الطبيب مثل أي فرد من أفراد المجتمع تكمن في داخله مجموعة من القيم والمبادئ التي تؤثر في حكمه على الأمور، وهذا يعني أن الحكم الذي يوافق عليه طبيب ما، لاتفاقه مع مبادئه، قد لا يتفق مع مبادئ طبيب آخر.

ثالثاً: نوعية المشكلات التي يثيرها التطور الطبي والبيولوجي تختلف عن المشكلات الأخلاقية القديمة، ذلك لأن هذه الأخيرة انبثقت من خلفية ثقافية معينة (كما هو الحال مثلاً في المجتمع اليوناني، أو العصور الوسطى، أو العصر الإسلامي) غير الخلفية المعاصرة. هذا بالإضافة إلى

أن هذه التكنولوجيا المتطورة طرحت قضايا أخلاقية فى إطار جديد. مما يجعل تطبيق النظريات السابقة عليها أمراً صعباً.

رابعاً : إن علمى الأحياء والطب فى تطور مستمر وهائل بحيث إن كل مرحلة من مراحل التطور تعنى مشكلات جديدة تختلف عما سبقتها مما يجعل أمر تطبيق نظرية واحدة ثابتة أمراً غير عملى.

خامساً : لهذا فإن اللوائح والمواثيق الطبية السابقة لم تعد تتفق مع هذه التطورات مما يعنى أن الطبيب وعالم الأحياء لن يجدوا ما يمكن أن يرجعوا إليه للحكم على المواقف التى تواجهها.

سادساً : التغير الذى حدث فى مجال البيولوجيا الطبية أدى إلى طرح مفاهيم قديمة فى ظاهرها وحديثة فى مضمونها، مثل مفهوم المسؤولية، والاختيار، وقيمة الحياة البشرية، والهوية، وبداية الحياة وقدسيته... إلخ. كل هذه المصطلحات تبدو قديمة سبق أن ثُوِّقَتْ، ولكنها فى الواقع أخذت معنى جديداً بسبب التغيرات التى تحدث فى المجتمع وفى مجال البيولوجيا الطبية. ولذلك فهى فى حاجة إلى إعادة صياغة لتتفق مع التطورات الجديدة.

سابعاً : إن التطورات التى ظهرت إنما حدثت على نحو سريع للغاية بحيث ظهرت هوة واسعة بين فكر الإنسان وبين تلك التطورات، ولهذا نحن أحوج ما نكون إلى إعادة النظر فى قيمنا لمحاولة التوفيق بينها وبين هذه التطورات، لكى نصل إلى حلول يمكن أن تساعدنا على تطوير أنفسنا والعالم المحيط بنا.

تلك هى بعض النقاط التى توضح طبيعة الموضوع الذى تعالجه فلسفة الأخلاق الطبية.

ولقد ذكرنا أنه ينبغى أخذ مبادئ الأخلاق الحيوية فى الاعتبار حين تكون هذه المبادئ قابلة للتطبيق فى حالة معينة خاضعة للبحث، ومع ذلك، قد يحدث حين نقوم بتطبيق مبدئين - أو أكثر - أن نجدهما متعارضين. فإذا أخذنا على سبيل المثال حالة مريض تم تشخيص مرضه، فاتضح أنه مصاب

بالتهاب حاد فى الزائدة الدودية، فلا بد أن يكون هدفنا من الناحية الطبية هو تحقيق أكبر قدر من النفع لهذا المريض مما يوحى بإجراء جراحة عاجلة له. ولكن من ناحية أخرى، فإن العملية الجراحية التى تقتضى تخديرًا كليًا تنطوى على بعض المخاطر على صحة المريض، ونحن قد تعهدنا بأن "لا نؤذى" not to harm المريض. إن التفكير العقلانى يرى أن الضرر الذى سيخلق بالمريض نتيجة لانفجار الزائدة – إذا لم نقوم بإجراء جراحة عاجلة له – سيكون أكبر وأعظم من الضرر الناجم عن تخدير المريض وإجراء الجراحة له فوراً⁽²⁸⁾.

وبعبارة أخرى، فإن ما لدينا هو واجب "أولى" Prima Facie يحقق هدفين: منفعة المريض، وتجنبه الأذى. ومع ذلك، علينا أن نوازن، فى الحالات الواقعية، بين ما تقتضيه هذه المبادئ عن طريق تحديد أى منها أهم فى كل حالة نفحصها. ويرى فيلسوف الأخلاق "روس" W. D. Ross أن الواجبات الأولية Prima Facie Duties تكون مُلزمة دائماً ما لم تتعارض مع مبادئ أعلى منها أو أشد منها تماسكاً. وعلى ذلك يتحدد الواجب "الفعلى" Actual للشخص الأخلاقى عن طريق الموازنة بين الواجبات الأولية المنافسة فى كل حالة على حدة⁽²⁹⁾.

ما هى المبادئ الأساسية للأخلاق الطبية ؟

يمكن حصر المبادئ الأخلاقية المتعلقة بالعناية بالصحة والتى لاقت قبولاً واسعاً، فيما يلى :-

1- مبدأ احترام الاستقلال الذاتى للفرد.

2- مبدأ كف الأذى.

3- مبدأ الإحسان.

4- مبدأ العدالة.

1- مبدأ احترام الاستقلال الذاتى للفرد.

فكرة القرار الأخلاقى تفترض أن يكون هذا القرار اختياريًا ومنطويًا على جوانب عقلية. ففيمما يتعلق بالقرارات الخاصة بالرعاية الصحيحة،

يعنى احترام الاستقلال الذاتى للمريض أن يكون فى وسع هذا الأخير أن يسلك عن قصد وروية وإدراك دون الرضوخ لسلطة معينة تعوق حريته أو تنتقص منها. ويشكل هذا المبدأ الأساس الذى تستند إليه ممارسة المريض لحقه فى "الموافقة على إجراء عملية جراحية يدرك عواقبها"⁽³⁰⁾.

2- مبدأ كف الأذى.

إن مبدأ الأذى Ought not to harm يقتضى أن يلزم الإنسان نفسه بعدم الإضرار بالغير، ومن ثم ينبغى على الطبيب ألا يتسبب فى إحداث ضرر أو أذى للمريض دون مبرر، سواء أكان ذلك عن قصد أو إهمال. إن معيار الاعتناء بالصحة يتمثل فى عدم تعريض المريض للأذى، أو القليل بقدر المستطاع من مخاطر تعرضه للأذى. وهذا المعيار لا تنادى به الأخلاق العامة فحسب، وإنما تنص عليه قوانين المجتمع أيضاً⁽³¹⁾.

لكل إنسان حقوق مقدسة على جسمه لا يجوز المساس بها بغير رضائه، وكل اعتداء على هذه الحقوق يتحمل مسئوليته من ارتكبه، حتى ولو كان الدافع إليه مصلحة المريض. والحقيقة أن المسئولية الطبية المدنية، وإن كانت صورة من صور المسئولية المدنية بوجه عام، إلا أنها قد اكتسبت، مع ذلك، أهمية خاصة، وذلك لسببين :-

الأول : إن مهمة الطب تعد من أنبل المهن الإنسانية، ويحتاج الطبيب الذى ينهض بها إلى قدر كبير من الحرية والثقة والاطمئنان. وبالمقابل، فإن حياة المريض أو سلامته الجسدية، تعد من أثمن القيم التى يحرص المجتمع على حمايتها، والتى تعتبر من الأمور المتعلقة بالنظام العام.

الثانى : هذا التزايد المطرد فى دعاوى المسئولية الطبية خلال العقود الأخيرة من هذا القرن، فى الغرب والشرق على حد سواء، فقد قديماً عندما كانت تحظى مهنة الطب بما يسمى بـ "السلطة الأبوية" (*) Paternalistic،

(*) أعطى قسم أبقرراط للطبيب نوعاً من السلطة الأبوية، فهو يهتم بما هو مفيد من وجهة نظر الطبيب دون الالتفات إلى رغبات المريض نفسه وموافقته على الاستخدام أو

كانت دعاوى المسؤولية المرفوعة ضد الأطباء والجراحين نادرة، أما الآن حيث تجردت العلاقة بين الأطباء والمرضى من الصفة الشخصية، وأصبحت علاقة تجارية، فقد تزايدت كثيرًا دعاوى هذه المسؤولية. والواقع أن كثيرًا من العوامل قد ساهمت في التطور السريع للمسؤولية الطبية منذ منتصف القرن العشرين، ومن هذه العوامل شيوع الثقافة الطبية في جمهور كبير من الناس، وما صاحب ذلك من تدهور مناخ الثقة الذي كان يحيط تقليديًا بالعمل الطبي⁽⁵⁵⁾.

ومما لا شك فيه أن هناك أخطاء طبية تقع، بعضها بسيط وبعضها جسيم. ومع ذلك فإن المبادئ الأخلاقية والتشريعات القانونية تُلزم الأطباء بحماية مرضاهم من الأذى⁽³³⁾. ويمكننا أن نستخلص معيارًا عامًا لخطأ الطبيب بوجه عام، سواء في مجال عمله العادي، أو في مجال عمله الفني. يتمثل هذا المعيار في الانحراف عن السلوك المألوف – العادي والفني – لطبيب وسط من نفس مستواه المهني، محاطًا بنفس الظروف الخارجية. والواقع أن هذا المعيار من الاتساع بحيث يشمل الخطأ العادي والخطأ الفني، فتجتمع فيه الأصول الفنية المستقرة، والقواعد التي يملئها الواجب العام باليقظة والحيلة والتبصر.

فالعالم إنه عندما يزاول الطبيب عملاً فنيًا يقوم بأعمال عادية تختلط

الامتناع عن علاج معين، مما يعطى انطباعًا بأن مهمة الطبيب هي حمايتنا من أنفسنا حين تتعارض قيمنا مع ما يعتقد الطبيب أنه في مصلحتنا. فالطبيب كان – في عصور سابقة – يعتمد على حسه الطبي في معالجة المرضى، وبالتالي كان بحاجة إلى أن يبقى معهم فترة أطول، مما كان يؤدي إلى تكوين علاقة إنسانية مع المرضى، ورغم أن الكثير من الأطباء والمرضى قد يسعدون بمثل هذه العلاقة، فإنها أصبحت مرفوضة الآن في الغرب. أما في المجتمعات العربية والإسلامية فإن سلطة الطبيب لا تزال موجودة بحيث يمارسها بعض الأطباء بشكل واضح، وربما يعود ذلك إلى أن بعض التطورات التكنولوجية في مجال الطب لم ترسخ أقدامها بعد في بعض مناطق العالم العربي، أو لعدم وجود وعي كاف في مجال الصحة بحيث يمكن تغيير هذه السلطة الأبوية أو إنهاؤها.

ناهدة البقاصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 57 وأيضًا هامش ص 55.

بعمله الفنى، بحيث يصعب الفصل بينهما. هنا نزن سلوكه فى مزاولة عمله العادى بالسلوك المألوف الذى يقدمه طبيب متوسط من نفس مستواه المهنى، ونقيس سلوكه الفنى بمقدار الانحراف عن الأصول الفنية المستقرة، طبقاً لما يسلك بشأنه طبيب متوسط من نفس مستواه المهنى. وفى الحالتين يجب أن تُؤخذ فى الاعتبار الظروف الخارجية التى أحاطت بالطبيب محل المسألة⁽³⁴⁾.

إن الجمع بين معيارى الخطأ العادى والخطأ الفنى، فى معيار واحد، على النحو السابق، يعد أمراً ضرورياً، مادام الطبيب يمكن أن يقوم بهذين العاملين وغالباً ما يختلط. ومن الأمثلة التى تُذكر فى هذا الصدد، حالة الطبيب الذى نقل دمًا غير متوافق مع دم المريض المنقول إليه (خطأ فنى)، حيث لم يميز بين الزجاجات التى تحتوى على دم بشرى من مجموعات مختلفة (خطأ عادى يتمثل فى تقصير واجب الحيطة والتبصر). وعلى ذلك فإذا كان الطبيب قائماً بعمل فنى، وخالف أصوله الفنية المستقرة انعقدت مسؤوليته، كما تنعقد ولو لم يخالف هذه الأصول متى تُسبب إليه انحراف عن سلوك الطبيب الوسط من طائفته، كأن يهمل طبيب جراح فى التأكد من تعقيم الأدوات الجراحية. وبالتالى، فإن الجمع بين هذين الأمرين ليكوناً معياراً واحداً، جامعاً يقاس به سلوك الطبيب بوجه عام، وتحديد متى يكون مخطئاً، يُعد أمراً حتمياً وليس اختيارياً⁽³⁵⁾.

وباستقراء المعيار المتقدم لخطأ الطبيب، نجد أنه يحتوى على عنصرين أساسيين، وهما: المقارنة بالسلوك المألوف لطبيب وسط من نفس مستواه المهنى، ومراعاة الظروف الخارجية.

3- مبدأ الإحسان

المعنى الشائع لهذا المبدأ يتمثل فى مراعاة الغير، أما فى مجال الطب فيعنى مبدأ الإحسان الحرص على مصلحة المريض من خلال العناية بصحته، واتخاذ خطوات إيجابية لتخفيف آلامه أو إزالتها نهائياً. وتبدو هذه الواجبات واضحة بذاتها، وتلقى قبولاً واسعاً كأهداف ملائمة. والواقع أن تحقيق هذه الأهداف يخدم المرضى والمجتمع معاً. فعلى سبيل المثال نجد أن

العناية بالمريض من أجل استرداد عافيته هو هدف ملائم لمهنة الطب، كذلك فإن منع انتشار الأوبئة عن طريق الأبحاث الطبية واستخدام اللقاحات يتماثل مع الهدف السابق، وإن كان قد اتسع ليشمل عامة الناس⁽³⁶⁾.

ويقال أحياناً أن "كف الأذى" هو هدف ثابت، أعنى، أنه ينبغي على المرء ألا يؤذى الغير على الإطلاق. فى حين أن "الإحسان" هدف محدود. إن واجب الطبيب توخى مصلحة كل مرضاه، غير أن هذا الواجب سيزداد تعقيداً إذا جاءه مريضان يلتمسان لديه العلاج فى وقت واحد. إن تحديد أى الحالتين ينبغي عليه أن يبدأ بها فوراً يحتم على الطبيب إما أن يستعين بمعايير معينة يستطيع على ضوءها أن يقرر أيّاً من المريضين تقتضى الضرورة الماسة أن يبدأ بمعالجته فوراً، أو الاستعانة بالمبدأ القائل : من أتى أولاً يعالج أولاً⁽³⁷⁾.

4- مبدأ العدالة

مبدأ العدالة هو ما يزعم القانون أنه ما شرّع إلا لخدمته أولاً وقبل كل شىء، ويشمل العدالة فى التوزيع والعدالة فى التقويم، فأولهما يتعلق بالإنصاف فى توزيع الأعباء والمنافع، بينما يختص ثانيهما بالتعويض عن الشر الناجم عن الخطأ. وعادةً ما يتم النظر إلى العدالة فى مجال العناية بالصحة على أنها قائمة على أساس اعطاء كل ذى حق حقه.

وبصفة عامة نجد أن مبدأ واحداً غالباً ما يتصدر المبادئ الثلاثة الأخرى، ويؤلى أتباع مذهب المساواة الصدارة لمبدأ العدالة. أما أتباع مذهب المنفعة فيقولون الصدارة لمبدئى الإحسان وكف الأذى، وهناك مستويان أخلاقيان : المستوى الأخلاقى الصغير والمستوى الأخلاقى الكبير، فالمستوى الأخلاقى الصغير يشير إلى العلاقات فيما بين الأفراد. بينما يشير المستوى الأخلاقى الكبير إلى العلاقات فيما بين المجتمعات وفيما بين كل مجتمع وأفراده⁽³⁸⁾.

ومن المهم عند إرساء قواعد محددة لسلوكيات أى مهنة أن يلتزم أعضاء هذه المهنة بمدونة القواعد الأخلاقية، فالسلوك الأخلاقى الحقيقى يتضمن بحث الفرد عن قيم ملائمة تقوده إلى اتخاذ قرار أخلاقى، والسلوك الأخلاقى ضرورى

لأى مجتمع يريد أن يستجيب للابتكارات العلمية (39). ومن أهم سمات الأخلاق الطبية: أن تكون علمانية، وألا تتألف من قواعد ثابتة مطلقة – كما سبق أن ذكرنا – وإنما يجرى عليها التغيير والتعديل حسب كل حالة جزئية. والمقصود بالأخلاق العلمانية أن تبتعد عن أى عقيدة دينية أو مذهب لاهوتى. وهذا لا يعنى أن الأطباء يعلنون الإلحاد، وإنما يعنى الاهتمام الأساسى بالإنسان، وبكل إنسان بصرف النظر عن عقائده الدينية. فمثلاً لا تقبل الأخلاق الطبية موقف سقراط الصوفى فى أن سعادة الإنسان فى محاربة شهواته وغرائزه، لأن ذلك عند الأطباء مناقض لطبيعة الجسم الإنسانى وهو فى الأساس كائن بيولوجى. وتعنى العلمانية هنا أيضاً ألا تتضمن الأخلاق الطبية أية نزعة فلسفة قبلية *apriori* (أى وضع قواعد أخلاقية صارمة بعيدة عن واقع الحياة اليومية للإنسان). السمة الثانية التى يضعها علماء الطب للأخلاق الطبية هى رفض المبادئ الأخلاقية المطلقة والثابتة التى لا تسمح باستثناء. وإنما يجب أن تكون القيم الأخلاقية دينامية فى تغير مستمر باختلاف المكان والزمان والثقافة، وأن القواعد الأخلاقية مرنة قادرة على التكيف حسب الحالة، فكل مريض حالة خاصة. قواعد الأخلاق ليست أوا مرونها صارمة بعيدة فى تحقيقها عن الواقع وإنما لكل حالة ظروفها (40).

والجدير بالإشارة أن الأخلاق الطبية لا تعترض على القيم الإنسانية التى نادى بها الفلاسفة من صدق وأمانة وصبر وجلد وتواضع . . إلخ. بل تتحمس لها جميعاً، لكن الأطباء يتحمسون أيضاً لقيم أخلاقية تناسب مهنتهم ولكن أعلى قيمة يهتم بها الطب هى احترام الذات الإنسانية كقيمة مطلقة، وأن الإنسان ليس سلعة تباع وتشترى، وقدسية الحياة الإنسانية والحفاظ عليها واحترامها، واحترام المريض حتى لو كان مجرمًا. ومن القيم الأخلاقية أيضاً فى الأخلاق الطبية أن الأجنة والأطفال حديثى الولادة لهم حقوق فى ألا يكونوا معوقين (41).

وهناك بعض المشكلات الأخلاقية الناشئة عن تقدم علوم الأحياء والطب مثل مشكلة رعاية المرضى المصابين بأمراض مزمنة أو ميؤوس من علاجهم وشفائهم، وهى مشكلة محاطة بمجموعة معقدة من الأفكار الأخلاقية

الصعبة التى تثير قضايا مرتبطة بالقيم وبضمير الطبيب المهنى. ويطلق على هذه المشكلة عادةً اسم "القتل الرحيم"⁽⁴²⁾.

الخاتمة

إن النمو المطرد فى البحوث العلمية وتطبيقاتها العملية وعلى وجه الخصوص فى مجالات البيولوجيا، يسهم إسهامًا مؤثرًا فى دفع عجلة التقدم فى كافة جوانب الحياة. على أن المرء، بقدر ما يغتبط لقدرة العلم على الامتداد بسيطرة الإنسان بحيث تسرى حتى على طبيعته الداخلية الخاصة، بعد أن قطع شوطًا بعيدًا فى السيطرة على الطبيعة الخارجية، لا يملك إلا أن يشعر بالجزع من جراء الاحتمالات المخيفة التى تثيرها هذه الكشف، وبخاصة إذا تصورنا أن هذه الاحتمالات قد تحققت فى إطار التنظيمات الحالية للمجتمعات البشرية. ففى يد من سيترك هذا التحكم فى حياة الإنسان وفى خصائصه الوراثية ؟ وما هى الأهداف التى ينبغى أن تراعى فى إدخال هذه التعديلات الخطيرة، ومن الذى سيحدد هذه الأهداف ؟ بل إن السؤال الذى يسبق هذه الأسئلة، هو : هل يجوز التفكير أصلاً فى تعديل قدرات الإنسان، وإلى أى مدى يُعدُّ مثل هذا التدخل أمرًا مشروعًا ؟ وهل يكون من حقنا أن نتخذ من الإنسان، وهو أرفع الكائنات مكانةً، موضوعًا للتجارب، وللتشكيل المتعمد فى المختبرات ؟⁽⁴³⁾

إن الخيال العلمى كان، منذ وقت قريب، يجزع أشد الجزع لمثل هذا التلاعب فى الطبيعة البشرية، ويصوره بصور شديدة التشاؤم فى قصة مثل قصة "فرانكشتاين"، ذلك الكائن المخيف الناتج من تلاعب العلم فى المخ البشرى، ومن النادر أن نجد، منذ ذلك الحين، قصة تصور نتيجة تدخل العلم فى قدرات الإنسان الطبيعية بصورة تبعث على التفاؤل والأمل. والواقع أن هذا التشاؤم له ما يبرره : إذ إننا لو تخيلنا أن العلم قد اكتسب قدرات كهذه فى ظل الأوضاع الاجتماعية والسياسية الحالية، فإن الاحتمالات تكون مخيفة حقًا. فمن الممكن أن تستغل الدول ذات الأنظمة العدوانية كشفًا كهذا

كى تزيد من قسوة مواطنيها أو من قدراتهم على سحق خصومهم بلا رحمة. ومن المؤكد أن مثل هذا الكشف لو ترك لسياسيين من النوع الذى اتخذ قرار استخدام القنبلة الذرية فى هيروشيما، لاستغلوه أبشع استغلال (*) . كذلك لو تخيلنا أن هذه القدرة الفائقة للعلم على تشكيل صفات البشر قد وُضِعَتْ فى يد مجتمع يحكمه أصحاب الأطماع الاقتصادية والمصالح التجارية، لكان من الجائز أن يستغلوها فى تكوين أجيال بشرية تعمل بلا شكوى، وبلا ككل، فى مصانعهم، أو تستهلك منتجاتها طائعةً، وربما تعمدوا أن تكون هذه الأجيال، فى معظمها، نمطية لا تنوع فيها⁽⁴⁴⁾.

وهكذا فإن هذه القدرة الهائلة على التحكم فى طبيعة الإنسان يمكن أن تهدد حريته ووجوده فى المستقبل، ذلك لأنها تسعى إلى السيطرة على موروثات الإنسان والتحكم فيها، مما يعنى أنها ستسيطر على إرادته وقد تهدد استقلاله. لذلك يجب أن يعدنا العلماء بأن لا يُعَرَّضُوا الآخرين للخطر. فهل يمكن ذلك ؟ إن المعرفة قوة، يمكن استخدامها استخداماً جيداً أو سيئاً. وطالما أن "المارد" الذى يجلب المعرفة الجديدة قد خرج من القمقم. فلا بد أن نتعلم كيف نوجه قوته بدلاً من أن نلغيه أو نحاول أن نعيده إلى القمقم⁽⁴⁵⁾.

ولابد أن نضع فى اعتبارنا أن عودة "المارد" إلى تلك الزجاجة أمر مستحيل، لذلك نحن بحاجة إلى خلق نوع من التوازن بين فكر الإنسان الفرد الذى قد يتجه بقصوره وجهة أحادية أنانية، وبين فكر المجتمع الذى ينبغى أن يتجه، على العكس، وجهة جماعية شاملة. من هنا فإن مسئولية الدولة، وهى أداة التوفيق بين حقوق الفرد ومتطلبات المجتمع، أن توجه استخدامات أساليب التقنية الحيوية Biotechnology بما يخدم الغاية من وجودها. وهذا يتطلب جمع أصحاب الفكر المتعقل، فى مجال علوم الحياة بكل فروعها، وميدان العلوم الاجتماعية كالفلسفة والدين والقانون فى إطار تنظيمي

(*) يتردد القول بأن إسرائيل تمكنت من صناعة "قنبلة بيولوجية" إذا أُلْقِيَتْ على تجمعات بشرية فإنها تقضى على من هو غير يهودى (خاصةً العرب)، ولا تُصيب اليهودى بأذى أو ضرر.

يستهدف التمييز بين ما هو فى صالح الجنس البشرى وما هو مجهول العاقبة، بين ما هو حسن مقبول وما هو قبيح مرفوض، وبعبارة موجزة فإن المجتمع، الذى يريد أن يجمع بين أسباب السعادة المادية والأدبية لأفراده، سيدفع أدواته التنظيمية كالدولة والهيئات المعترف بها إلى عرض مكتسبات التقنية الحيوية على مصفاة القيم الاجتماعية الراسخة لتأخذ منها ما يحفظ على المجتمع توازنه وعلى الفرد حياته وحياته، ثم يأتى بعد ذلك دور التشريع القانونى ليطور بها المجتمع باطمئنان قواعده القانونية القائمة، بما يكفل فى النهاية تقدم حقوق الإنسان نحو الأفضل بمحاذاة التقدم العلمى والتقنى⁽⁴⁶⁾.

بقى أن نقول إن العلم قوة عمياء يمكن توظيفها لخدمة البشر، كما يمكن - وبنفس القدر - توجيهها لتدمير العالم والإنسان، تمامًا كعود الثقاب : فى وسعنا أن نضئ به شمعة تنير لنا الطريق، وفى مقدورنا أن نُشعل به حريقًا يدمر حياتنا. العلم إذن ليس خيرًا أو شرًا فى ذاته. ومن هنا فهو أحوج ما يكون إلى قيم إنسانية رفيعة تقوده نحو خير الإنسان ورفاهيته. ففى غياب مثل هذه القيم يندثر الإنسان والأفكار والعلم جميعًا.

المراجع

- 1- Wilson, Fred L., Science and Human Values, The University of Chicago Press, Chicago, 1999, p. 7.
- 2- Conant, James B., Modern Science and Modern Man, Doubleday Company, Inc, New York, 1992, p. 106.
- 3- Wilson, Fred L., Science and Human Values, p. 11.
- 4- د. عبدالله العمر، العلم والقيم الأخلاقية، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الرابع (يناير - فبراير - مارس) 1990، وزارة الإعلام، الكويت، ص 50.
- 5- د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، منشورات ذات السلاسل، الكويت، الطبعة الثالثة 1989، ص 317.
- 6- د. صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، ص 247.
- 7- Wilson, Fred L., Science and Human Values, p. 11.
- 8- Ibid., p. 11 – 12.
- 9- لندبرغ (جورج . أ)، هل ينقذنا العلم؟، ترجمة د. أمين أحمد الشريف، دار اليقظة العربية، بيروت، 1963، ص 49.
- 10- د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ص 281.
- 11- لندبرغ (جورج . أ)، هل ينقذنا العلم؟، ص 50.
- 12- د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ص 285.
- 13- Conant, James B., Modern Science and Modern Man, p. 112.
- 14- ناهدة البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص ص 23 – 24.
- 15- د. صلاح قنصوة، دراسات في المنهج العلمي، مكتب كوتيتنتال، القاهرة، 1986، ص 85.

16- Wilson, Fred L., Science and Human Values, p. 13.

17- ناهدة البقصى، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 78.

18- د. عبدالله العمر، آفاق جديدة للعلم، ص 119.

19- المرجع السابق، ص ص 119 – 120.

20- د. زكريا إبراهيم، الأخلاق والمجتمع، مكتبة مصر، القاهرة، 1966، ص 3.

21- المرجع السابق، ص 4.

22- Fox, R. M., New Directions in Ethics, Routledge & Kegan Paul, New York, 1986, p. 249.

23- Hall, Everett W., Modern Science and Human Value – A Study in the History of Ideas, Dell Publishing Co. Inc., New York, 1966, p. 120.

24- د. جمال أبو السرور، أخلاقيات الممارسات الطبية من زاوية دينية، وقائع الندوة المصرية عن "أخلاقيات الممارسات البيولوجية" – إسهامها فى حماية الإنسان ودعمها للتنمية المتواصلة، ص 248.

25- McCormick, R. Thomas, Principle of Bioethics, University of Washington, Washington, 1998, p. 3.

26- Ibid., p. 4.

27- ناهدة البقصى، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 27.

28- McCormick, R. Thomas, Principles of Bioethics, p. 13.

29- Ibid., pp. 13 – 14.

30- Ibid., p. 16.

31- Ibid., pp. 16 – 17.

32- د. محسن عبدالحميد البيه، نظرة حديثة إلى خطأ الطبيب الموجب للمسئولية

المدنية فى ظل القواعد القانونية التقليدية، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1993، ص ص 6 – 7.

33- McCormick, R. Thomas, Principles of Bioethics, p. 17.

34- د. محسن عبد الحميد البيه، نظرة حديثة إلى خطأ الطبيب الموجب للمسئولية المدنية، ص 35.

35- المرجع السابق، ص ص 35 – 36.

36- McCormick, R. Thomas, Principles of Bioethics, p. 18.

37- Ibid., pp. 18 – 19.

38- د. جمال أبو السرور، أخلاقيات الممارسات الطبية من زاوية دينية، ص ص 248 – 249.

39- المرجع السابق، ص 249.

40- د. أحمد محمود صبحى ود. محمود فهمى زيدان، فى فلسفة الطب، دار المعرفة الجامعية، 1995، ص 141.

41- المرجع السابق، ص 142.

42- Otto, Max C., Science and the Moral Life, The New American Library of World Literature, Inc., New York, 1994, p. 153.

43- د. فؤاد زكريا، التفكير العلمى، ص ص 269 – 270.

44- المرجع السابق، ص 270.

45- ناهدة البقصى، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 246.

46- د. أحمد شرف الدين ، حماية حقوق الإنسان المرتبطة بمعطيات الوراثة وعناصر الإنجاب، وقائع الندوة المصرية عن "أخلاقيات الممارسات البيولوجية إسهامها فى حماية حقوق الإنسان ودعمها للتنمية المتواصلة"، يونسكو، القاهرة فى 27 – 30 سبتمبر 1997، ص ص 324 – 325.

الفصل الخامس

الأخلاق التطبيقية



**** أولاً : د. مجدى عبدالحافظ :**

الأخلاق بين القيم والممارسة التطبيقية

**** ثانياً : أ. د. مصطفى لبيب عبد الغنى :**

الأخلاق الطبية فى تراثنا الإسلامى

**** ثالثاً : د. عصمت حسين نصار :**

الأخلاق المهنية عند المسلمين

قراءة فى أخلاقيات المعلم عند القابى والغزالى

**** رابعاً : أ. وجدى خيرى نسيم :**

التليفزيون والمسئولية الأخلاقية

كارل بوبر نموذجاً

obeikandi.com

أولاً : الأخلاق بين القيم والممارسة التطبيقية

ملاحظات أولية

د. مجدى عبد الحافظ (*)



إذا كان سؤال الفلسفة قديماً هو سؤال الميتافيزيقا، فإن سؤال الفلسفة اليوم تحول إلى القيم. كما أن الحديث الدائر اليوم عن عودة الفلسفة فى الغرب الذى بدأ فى العشرين عاماً الأخيرة، يربط دائماً هذه العودة بمجال فلسفة الأخلاق⁽¹⁾ عندما نتحدث الآن عن الأخلاق التطبيقية فذلك لأهمية الأسئلة المطروحة على هذا المجال (تحدث عن أخلاق طبية، وأخرى بيولوجية، وأخلاق فى السياسة، وفى الإعلام وفى مجال المال والأعمال والاقتصاد، والبيئة . . إلخ) وقد دفع هذا الزخم لتطور كبير فى مجال التأمل النقدى للأخلاق، عندما شحذ الفلاسفة قرائحهم فى تأمل المشكلات الواقعية المرتبطة بالمجالات السابقة، مما جعل لأول مرة حججهم التى يدافعون بها عن مواقفهم، ومبادئهم التى يبنون عليها أحكامهم فى متناول رجل الشارع رغم صعوبة وتعدد المشكلات المطروحة وارتباطها بجذور ابستمولوجية وانطولوجية.

ربما ساهمت هذه الوضعية اليوم فى وضع مقولة هيجل الشهيرة من أن "بومة مينيرفا لا تبدأ فى الطيران إلا عند الغروب" فى موضع التأمل والمراجعة. ففيلسوف الأخلاق أصبح مطالباً اليوم – أكثر من أى وقت مضى – بأن يدلوا بدلوهم فى "لجان الأخلاق"⁽²⁾ التى شُكلت فى أنحاء العالم الغربى، وأن يصبح فاعلاً فى تلك اللجان المشكّلة من تخصصات أخرى مختلفة. مطلوب منه إبداء الرأى على الفور، وعلى غير مثال مسبوق، أو قاعدة سابقة أو قيمة معروفة، مما يجعل تأملاته التى تعمل على الموازنة بين حقلى القيم النظرية

(*) أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب – جامعة حلوان.

والممارسة التطبيقية نوع من البحث عن أخلاق تتسم بطابع ما، مما يمكن أن نطلق عليه "الحكمة العملية"، في عالم أصبحت أخلاقه الكلاسيكية القديمة – وفي القلب منها أخلاق الواجب الكانطية – ليست مؤهلة من جهة ولا تكفى لأنها لا تفهم الوقائع الجديدة، ولم تكن تتوقعها من جهة أخرى.

بمعنى آخر تظل عاجزة عن الإجابة على أسئلة الواقع الجديدة والمعقدة والتي تتسم بالخاصية وخطورة المواقف التي تواجهها، والتي تجبر على الإسراع باتخاذ قرارات، حتى وإن لم تكن نمتلك كل العناصر العلمية المؤكدة حول الأخطار التي نواجهها، خاصة في ظل عالم أصبح يفتقد لمعالم محددة.

وتاريخ ارتباط الأخلاق بالجانب العملي يحيلنا إلى مونتاني (1533 – 1592) إذ كانت دعوته لكتاب عصره الكلاسيكيين دعوة لعدم اليقين المعمم، يحدوه نزعة عدمية للقيم، كانت تكشف نزعتة الشككية عن الضعف الجذري للإنسان وعدم قدرته على إنتاج أية حقيقة. لذا سعى للتخلص مما أسماه بالأوهام والتخيلات الدينية والسياسية وإمكانية أن يسند للإنسان حكمة عاقلة ما (3)، وهو التوجه الذي وجدت له أصداء لدى باسكال (1623-1662) وغيره في فرنسا، وتبناه نيتشه (1844-1900) في ما بعد في ألمانيا. إلا أنه لم يكن أبدا امتداداً لارتباط الأخلاق بالتطبيق كما نفهمه في عالمنا اليوم.

بين Morale و Ethique :

ولكى نضع يدنا على هذه الأخلاق في مجال الممارسة التطبيقية ينبغي الخوض في مشكلة أخرى شديدة التعقيد ليس في لغتنا العربية فحسب، بل أيضاً في اللغات الأوروبية. فنحن في لغتنا العربية لا نفرق بين Morale و Ethique فنترجم المصطلحين "بالأخلاق"، وربما لا نكثر كثيراً بمصطلح Déontologie، وهو ما يعنى لغوياً علم الواجب، أو كما أقوم بترجمته "ميثاق شرف المهنة".

منذ اليونان كان مصطلح Éthique (Èthos) يُرد إلى آداب السلوك Moeurs واعراف Coutumes أى أنه كان لصيق الصلة بالاستخدام الاجتماعي، وبكل ما يتصل بالأفعال الإنسانية من قيم ومقاصد. إذ كانوا يعتبرون أن

الآداب والأعراف تصبح فى الإنسان طبيعة ثانية Secondenature فى شكل عادات habitudes واستعدادات Dispositions⁽⁴⁾، وهو ما سيؤكد عليه هيجل كما سنرى. كانت "Éthique" تعنى لدى أرسطو علما عمليا هدفه فعل الإنسان باعتباره كائنا عاقلا يهدف إلى الفضيلة فى سلوك الحياة (وهو الخير الأسمى). ولدى سبينوزا كان يعنى المصطلح أنه يحرر الإنسان من عبودية المشاعر ويعلمه أن يعيش سلوكا عقليا، معارضا للأحكام المسبقة والخرافة، بالإضافة لاحتوائه على المعرفة التأملية لله، الجوهر الواحد الذى يملك ما لا يتناهى من الصفات ويقود للغبطة (وهو أيضا خير)⁽⁵⁾.

وفى الحقيقة تأتى إشكالية المصطلح مع كانط. كان هدف البحث فى الفلسفة الأخلاقية - كما رأينا - هو الإجابة على سؤال الغايات ومصير الإنسان من أجل أن يستضى فى اختياراته العملية، ووضع "الخير" التى اختلفت المذاهب فى تعريفه كمبدأ معيارى للفعل الإنسانى. ومهما كان الخلاف إلا أن الموضوع كان يخص مسألة طرح أسس الحياة السعيدة. إلا أن كانط الذى رفض منذ البداية كل أخلاق تخضع للتعريف المسبق للخير لكونها مرتبطة بشروط الممارسة الخاصة، أوضح أن ضرورة العقلانية تستوجب فى ذاتها ضرورة ما للكونية، ليصبح الفعل الأخلاقى هنا صالحا لكل إنسان، ومن ثم أصبح لعلم قوانين الحرية لديه شقا امبريقيا هو الانثروبولوجيا العملية، وشقا عقلانيا هو الأخلاق Morale بمعنى الواجب، وهولديه قاعدة عقلية وكونية بالضرورة ومباشرة⁽⁶⁾ إلا أن واقعنا المعيش يلح علينا بمعايناته بأنه لا يمكن الإقرار مع كانط بكونية كل المعايير والقيم أو أنها أخلاق لقيم نهائية، صحيح أن البعض منها له طابع كونى، لكن هناك معايير وقيم وضرورات أخرى اختيارية. ويمدنا أحد الباحثين بنموذجين كاشفين. فمبدأ "لا تقتل أبدا" على سبيل المثال يفرض على الجميع لارتباطه بالأخلاق الكونية، بينما عبارة "يمكن أن تكون فنانا، إذن يجب عليك أن تكون كذلك"، الإلزام هنا يستند على قيم تتبناها الذات، أو مثل أعلى ترغب الذات فى الإخلاص له. الضرورة والإلزام هنا لا تعنى للذات أن الآخرين سيقومون باختيار ما اختارته⁽⁷⁾.

إلا أن التساؤل الذى يفرض نفسه، ألن تكون هذه القيم والمعايير الأخلاقية

الاختيارية نوعا من أخلاق فردية انعزالية تنسف هذه القيم ذاتها عندما تخرجها من فضائها الكونى وتجعلها رهينة للاختيار الذاتى؟ هذا ملاحظه هابرماس واعترض عليه، فأطلق عليها "أخلاق الاستقلال"، بمعنى تلك الأخلاق التى تخص كل ذات على حدة، فى نفس الوقت الذى اعترض فيه على "أخلاق تحقيق الذات" التى تخص كل منا، رغبة فى إعطاء معنى لوجودها، وذلك بحجة أن هذه الأخلاق تتمتع بوضعية إنسانية تتيح لها بأن تكون كونية⁽⁸⁾. إلا أن الاعتراض السابق استند فى تأملاته على نوع من التفكير النظرى التقليدى الذى لا يقبل عقليا بأن تنشظى القيم، ومن هنا ظل أمينا للأخلاق الكانطية الكلاسيكية، بينما فاتته أن الواقع العملى فرض تلك المراجعة النقدية بما حمله من مستجدات غير مسبوقه فى واقع لم يعد هو نفسه بعد عصر كانط. وهذه الأخلاق الكونية، هل تتصور أنها ستطبق داخل مجال واحد؟ وهو ما يجعلنا نتصور مدى صعوبة التطبيق، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن كل مجال يتسم بطابعه الخاص، وهو ما يؤدى فى الغالب للتصادم مع المضمون. ولعل هذا ما فطن إليه ماكس فيبر عندما تساءل "إذا ما كان فى العالم ثمة أخلاق Éthique قادرة على فرض معاييرها الإلزامية، مطابقة لمضمونها الأصلى فى العلاقات الجنسية، والتجارية، والخاصة والعامة، وفى علاقات الرجل بزوجته، وبيائع الخضر، وبابنه، ومنافسه، وصديقه وعدوه، فى نفس الوقت" ⁽⁹⁾ إضافة إلى أن "أخلاق تحقيق الذات"، وعلى الرغم من ذاتيتها المفرطة، إلا أنها موجهة أيضا للجميع، ولا يمكن القفز عليها مادامت ستحقق توازنا نفسيا للفرد، سينعكس بدوره على توازن المجتمع.

يقترّب المصطلحان Éthique و Morale لحد كبير عند هيجل، الذى اعتبر الحياة الأخلاقية La vie éthique هى التحقيق الفعلى لفكرة الخير من خلال وحدة اللحظة الذاتية (الإرادة)، واللحظة الموضوعية باعتبار أن العالم الخارجى يُطبع بأفعال الإرادة (الآداب moeurs). تكمن الحياة الأخلاقية لديه إذن فى المطابقة بالموروث الاجتماعى والأعراف العقلية. ويؤكد هيجل على فكرة أن الآداب والأعراف تصبح فى الإنسان طبيعة ثانية فى شكل عادات وهيئات ثابتة، أخذاً على كانط نزعتة الأخلاقية الصارمة⁽¹⁰⁾. إلا أن معضلة هيجل هى الظن بأن أخلاق كانط هى أخلاق للسعادة، وفى الحقيقة – كما يرى عديد من

الباحثين – لم تكن أخلاق كانط إلا أخلاقاً للتمييز، حيث أن الفعل الأخلاقي لديه لا يجعل الإنسان سعيداً، ولكنه (الفعل) يعمل على أن يفخر الإنسان بكونه إنساناً⁽¹¹⁾. والمشكلة الحقيقية للمصطلح والتي تحدثنا عنها في البداية وقلنا أنها جاءت مع كانط هي التي تكمن إذن في نزعته الصورية، فالقانون الأخلاقي لا يقول شيئاً عما ينبغي فعله هنا والآن *ici et maintenant*، بينما ما يريد قوله هو: بأى معيار صوري (الكونية) ينبغي إرضاء مبدأ الفعل الأخلاقي⁽¹²⁾ أو المطابقة مع الواجب الأخلاقي باعتباره قانوناً مطلقاً – رغم تحفظنا على تلك الإطلاقية – ؟ إن تطبيق هذه القاعدة الصورية على مواقف فعلية يصبح إشكالياً. فثمة ظروف يبدو فيها الاختيار مستحيلاً أو على أقل تقدير صعباً، ثمة ما أسماه بول ريكور : (صراعات الواجب) يواجهه القانون الأخلاقي ويقف عاجزاً عن حله⁽¹³⁾ وبول ريكور الذي أراد حل تلك الإشكالية تصدى لمعارضة أطروحات أرسطو وكانط عندما قام بتعريف *Éthique* من وجهة نظر غائية، إذ يرى أن الخير يكمن في غاية مقصودة لما هو جدير بتأملنا، معتبراً وجهة نظر كانط – على عكس ما رأينا – ديو نطولوجية أى تعترف بالأخلاق المهنية، حيث أن التجربة الأخلاقية *Morale* باعتبارها تجربة فعل ضروري في ذاته لا تكشف عن حكم ما. وسيطرح الهدف الأخلاقي *Éthique* بحكم علاقته بالمرورث الاجتماعي مشكلة العدالة، وسيواجه الواجب الأخلاقي *Morale* في شكل من المنع *Interdiction* أو التحريم، وسيتحقق في حكمة عملية⁽¹⁴⁾.

من هنا وعلى عكس ما تعتقد الباحثة الفرنسية ريس التي ترى أن *Éthique* أكثر نظرية من *Morale* بمعنى أن التعبير الأول – في نظرها – يتجه بشكل كبير نحو تأمل قواعد الأخلاق *Morale* بحيث تعمل على تفكيك قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق *Morale* والحكم على الخير والشر⁽¹⁵⁾ على عكس ذلك سنرى أن *Éthique* أكثر قرباً من القيم المحددة بسلوك الأفراد في حياتهم المعيشة أى تميل مباشرة لهذا والآن بينما *Morale* (التي تعنى في اللاتينية *mores* أى *Moeurs* آداب السلوك وخاصة من *Moralis* المترجمة عن *Ethikos* اليونانية) ستمثل القيم المتعالية الموضوعية في قانون بصرف النظر عن السياق. إنها إذن نوع من التأمل حول المبادئ وليست كما كانت تعتقد ريس "تود أن تكون مهدمة ومؤسستة ومباشرة بمبادئ وأسس نهائية، وذلك عن

طريق بُعدها الأكثر نظرية من خلال إرادتها فى العودة للمنبع⁽¹⁶⁾، وعلى هذا ربطت ريس بين Éthique والنظرية والتأسيس وقواعد الصفات والأحكام الأخلاقية moraux. من هنا ستعنى Éthique إذن وهى المتصلة بالأخلاق التطبيقية – كما عايناهما – بمواقف الحياة العملية بالجوء لحكمة ما عملية تنزع عن فكرة الخير صوريتها عند تقدير الفعل، إنها عبارة عن تأمل تطبيقي – إن صح التعبير – على بعض المواقف الخاصة. وهنا ستكتسب Éthique فى ارتباطها بالتطبيق أهمية عندما ترتبط بالنظر والعمل معا، وعندما تتخذ موقفا أخلاقيا وتطرح تساؤلات أخلاقية. تكتسب شرعيتها إذن فى ارتباط الممارسة بالمعايير والمبادئ التى تقف وراء الفعل الذى نقوم به فى الممارسة، فهى تقوم بتحليلات تأملية للقيم وتعيد التناول النظرى للممارسات ومعايير السلوك، وهى غالبا ما تحيل إلى أخلاق بديلة وغير تقليدية⁽¹⁷⁾.

من هنا تصبح رؤية الباحثة Russ ريس من أن Éthique هى "مجموعة القواعد الخاصة بثقافة ما، وأيضا مذهب ماوراء أخلاقى métamoral"⁽¹⁸⁾، باعتبارها نظرية مفكر فيها حول الخير والشر والقيم والأحكام الأخلاقية. أى أن Éthique تقوم بتفكيك قواعد السلوك والبنيات وقواعد التأسيس لكى تغوص حتى تصل إلى قواعد الإجبار المختبئة. تصبح هذه الرؤية إذن بعيدة عن المنحى الذى قمنا بتبنيه هنا، وربط الممارسة بالمعايير والمبادئ أو تحلل وتأمل القيم، أى إعادة التناول النظرى للممارسات لا يمنع أن هناك مخاوف كثيرة من لجان الأخلاق التى تقوم بهذا العمل، إذ إن هذه اللجان والعناصر التى تشكلها – كما يرى بعض المراقبين – تعطينا الانطباع بطابع تكنوقراطى أو تقنى، مما يجعلنا نتخوف من إمكانية الانحراف البيروقراطى. ففكرة أن الخبراء سيقروا (وهى متصلة بأزمة الحداثة) تجعل فى الأفق دائما ثمة خطر محتمل من نزعتى العلمية والتقنية، وهما ضد الأخلاق على طول الخط أكثر من ذلك فإن أحد الباحثين يوصى بضرورة عدم استخدام تعبيرى Morale أو Éthique وحدهما ولكن دائما بتخصيصهما أو بإضافتهما لمصطلح آخر يصاحبها ويخصصهما، أى لا نقول "أخلاق" فحسب، ولكن "أخلاق كونية" أو "أخلاق ذاتية" على سبيل المثال⁽¹⁹⁾ ولا ينبغى أن نفهم أن التمييز الذى قمنا به بين المصطلحين قد تأسس على الاشتقاقات اللغوية أو الاعتبارات التاريخية فحسب، بل يمثل حاجة ماسة أيضا فى الواقع للتعبير عن الهموم والأسئلة الجديدة المثارة.

ميثاق شرف المهنة : Déontologie

هنا سينبغي النظر فى مصطلح Déontologie، فكما أسلفنا هو علم الواجب كما قام بتعريفه ليتريه Littré⁽²⁰⁾، أو ميثاق شرف المهنة كما ترجمته، وهو ما يعنى الواجبات والأعراف المحددة التى تفرضها المهنة على من يقومون بممارستها، لذا نجد عديد من موانيق الشرف تلك بعدد المهن المختلفة، وهى تعبر عن قوانين فى شكل قواعد لموانيق شرف مهنى فعلية، يعمل احترامها على الحفاظ على المستوى الأخلاقى فى ممارسة المهنة، وقد دخل المصطلح لأول مرة مع قانون قدمه رئيس نقابة الأطباء بفرنسا Ordre des Médecins 1945، وأصبح قانونا فى 1947، وأخذ يتردد المصطلح تباعا فى المهن الأخرى⁽²¹⁾، وتجمع فيها الحالات التى يقابلها ممارس المهنة، وهى تتصل بمعايير كثيرة بعضها بالضمير، والولاء والانتماء للمهنة، كما ترتبط بعقوبات توضع للمخالفين، تتصل بالتشريع المهنى، والمنازعات داخل المهنة، مع ذلك فهناك صعوبة كبيرة فى صياغة قواعد تحكم السلوك فى قوانين كاملة. ورغم أن هدف ذلك الميثاق منفعة أعضاء المهنة إلا أنه يؤدى فى الوقت نفسه لمنافع اجتماعية عديدة⁽²²⁾

لكن السؤال الملح هنا : ما الفارق إذن بين Éthique كما عرفناها وبين Déontologie؟ خاصة إذا كان حقل كل منهما هو المواقف العملية والجزئية فى الواقع المعيش :

1- مع أن Éthique تتسم بالجزئية باعتبار أنهما تعمل فى مجال محدد، إلا أنها ذات طابع عريض، فتطرح على نفسها أسئلة تتصل بعلاقة هذا الجزء الذى يتسم به مجالها بحياة الإنسان والعالم. والانسام هنا بالجزئية تأتى باعتبارها تعمل فى مجال محدد كالبيئة، أو البيولوجيا أو الأعمال أو السياسة، وغيرها، وكل منهما يمثل مجالا محددًا. وهى ذات طابع عريض بمعنى إذا أخذنا مجال البيئة كمثال فسوف نجده يتسم بطابع عريض فى المعالجة فالبيئة تشمل المصادر الطبيعية، والغازات المحيطة بالأرض، والتنوع الحيوى، وحالة الغابات والأنهار والبحار. . إلخ هذا من

جهة، ومن جهة أخرى تتسم معالجة هذه الموضوعات بتدخل علوم شتى لفهم الظاهرة البيئية مثل علم الظواهر الجوية Méteodogie، والفلات، والكيمياء، والبيطرة، والطبيعة، ..إلخ، إضافة إلى مجموعة أخرى من العلوم النظرية كالقانون لمعرفة الأبعاد القانونية لتلافي التشريعات القائمة وتطويرها للتواكب مع التغيرات الجارية، والاقتصاد الذى يدخل فى حساب التكلفة المفترضة لبعض الظواهر البيئية، كحساب حجم تلوث مصدر مائى نهري أو بحرى وغيرها من الظواهر.

فيما يتعلق بميثاق شرف المهنة Déontologie فهو يتسم أيضاً بالجزئية حيث يقتصر على مجال مهنى محدد. ومن الممكن أن تشترك أكثر من مهنة فى دراسة موضوع معين ومع ذلك لا يخرج هذا الموضوع عن إطاره المحدد، فالأسئلة المطروحة تظل تتصل بممارسة فيصل محدد من الأفراد أصحاب المهنة الواحدة أو أصحاب مهن أخرى فمن الممكن على سبيل المثال أن يناقش موضوع "الطفولة والمراهقة" فيقوم بنقاشه ودراسته نقابات الأطباء، والمحامين والعاملون بالخدمة الاجتماعية، فرغم اختلاف أصحاب المهنة إلا أن الموضوع يظل محدداً وذو طبيعة دقيقة.

2- ليست هناك قواعد أخلاقية معروفة سلفاً لـ Éthique فهى تتعامل مع اللامتوقع L'imprvisible، وغير المعروف فى ظل ظهور تكنولوجيات جديدة أدت لتراجع شديد لسلطات الإنسان على تقنياته التى كان يمتلكها، وهو ما أدى إلى ما يطلق عليه علماء الأخلاق "بالفراغ الأخلاقى" Vie éthique الذى يعنى غياب معالم كلاسيكية قديمة يمكن أن تؤطر رؤيتنا المعاصرة، أو قدرة على تأطير تلك الرؤية، فالقواعد الكلاسيكية القديمة الأنطولوجية والميتافيزيقية والدينية لم تعد تفى بحاجة أخلاق اليوم. حيث نجد أنفسنا مطالبين باتخاذ قرار ما ونحن لا نمتلك كل العناصر العلمية المؤكدة حول الخطر الذى نواجهه، فالقرار هنا ليس مجرد تطبيق لمعرفة علمية أو لقيمة أخلاقية معروفة، بل يستدعى معايير أخلاقية جديدة، مع الحيلة واليقظة. بينما فيما يتصل بالـ Déontoleogic فإن القواعد التى ستطبق معروفة سلفاً ومتفق عليها موضوعة، وهى تتكرر باستمرار فالقرار مجرد تطبيق

لنصوص وأعراف موجودة سلفاً ضمن بنود ميثاق شرف المهنة.

3- تظل الـ *Éthique* فى حاجة دائمة إلى التخصصات الأخرى، التى لا يمكن الاستغناء عنها على الإطلاق – كما أوضحنا – فمشاكل البيئة على سبيل المثال ينبغى أن تعالج من خلال علوم عملية وأخرى نظرية، وتظل هذه المشكلات غير مفهومة، أو محددة الفهم من قبل دارسيها بدون مساعدة مناهج التخصصات الأخرى. وهذا على عكس الـ *Déontologie* التى لا تقتضى بالضرورة التخصصات الأخرى، فيمكن التنسيق مع التخصصات الأخرى حول موضوع محدد، كما يمكن الاستغناء عن هذا التنسيق دون أن يغير هذا شيئاً، ولا يؤثر كثيراً فى القرار الذى يتم اتخاذه.

4- ليس للـ *Éthique* حدوداً معينة فهى تهتم بالبشر والطبيعة وحتى الحيوانات، وتعامل جميع هذه الموضوعات باعتبارها شريكة الإنسان فى الوجود. ومن هنا يمكن أن تصل بنا إلى نوع من البيولوجيا المركزية *Biocentrique* التى قام بتطويرها هولس روستون *Holmes Roston* وبول تايلور *Paul Taylor*. أو يمكن أن تصل بنا أيضاً إلى أخلاق مغلقة على البيئة *Éthique écocentree* كما وجدنا ذلك لدى ألدو ليوبولد *Aldo Leopold*. ولعل هذا عكس ما الـ *Déontologie* التى تقف فى حدود ما هو آدمى ولا تتعداه، أى تنحصر فى فضاء الذين يمارسون مهنة بعينها، ولا تخرج عن هذه الحدود الأدمية.

5- فيما يتصل بالاختصاص فالأخلاق الطبية *Ethique Médicale* على سبيل المثال التى تمارس عملها عن طريق اللجنة الاستشارية القومية للأخلاق تنحصر مهمتها فى التفكير فى المشكلات الأخلاقية التى يعالجها ويواجهها البحث. بينما تعالج *Déontologie* المسائل الأخلاقية التى تطرحها الممارسة ذاتها، فمثلاً ميثاق الشرف الذى يخص نقابة الأطباء يقوم بمعالجة المسائل الأخلاقية التى تفرضها الممارسة الطبية، وهنا تمارس سلطة العقاب على الأطباء الذين لا يحترمون ميثاق شرف المهنة.

نماذج لبعض الأسئلة المثارة فى مجالات الأخلاق التطبيقية :

ولكى نقترب أكثر لطبيعة المشكلات الجديدة المثارة على أرض الواقع سنعرض لبعض هذه المشكلات كما تتم معالجتها فى مجالات الأخلاق التطبيقية :

مجال الإنجاب والجنس :

يواجه المختص فى هذا المجال بعدد من الأسئلة من قبيل : فى أى عمر وفى أى ظروف يمكن أن يكون الزوج والزوجة مؤهلان ليكونا أبوين ؟ ما هى شروط الحد الأدنى الواجبة لاستقبال طفل ؟ هل مقبولا، وفى أى شروط يمكن إجهاض حمل قد تم بالفعل ؟ هل من المرغوب فيه معرفة حالة الطفل قبل الولادة ؟ هل من المشروع إجهاض حمل بسبب عدم اتساق الطفل مع ما ينتظره منه المجتمع ؟ هل من المرغوب فيه الإنجاب خارج أية علاقة جنسية (أطفال الأنابيب) وربما فى ظروف تجعل الجنين مجهول النسب ؟ ما هو موقع الجنس داخل سياق إنجابى أمام التطورات التقنية التى تفصل بين الإنجاب والجنس ؟ وغيرها من الأسئلة التى لم تكن مثارة من قبل، ولم تستطيع الأخلاق الكلاسيكية وحدها الإجابة عليها.

مجال الأخلاق الطبية :

يهتم الباحث فى هذا المجال بإيضاح الفعل الذى نقوم به فى الممارسة، نظرا لغموض كثير من التقنيات المستخدمة، وفى نفس الوقت محاولة التعامل مع الإنسان باعتباره ليس بآله يمكن التعامل معها والتأثير فيها، وبالتالي لابد من التعامل مع إنسانية الإنسان وخصوصيته المرتبطة بالجسد الحى الذى نتعامل معه، إذن لابد من احترامه لأنه يشير إلى حقيقة شخصية. إذن لابد من رد الاعتبار للكائن الحى الإنسانى باعتباره يعبر عن إرادة وحرية وخصوصية، وفى نفس الوقت على الباحث أن يستند فى هذا التعامل على مبدأ المسؤولية تجاه التجارب البيولوجية التى أجريت على الادميين. فى نفس الوقت الذى لابد وأن نتعامل مع كل جسد إنسانى على مبدأ العدالة، خاصة إذا كنا نواجه مشكلات من قبيل : بيع الأعضاء البشرية، وهى تجارة رائجة فى المجتمعات الفقيرة. لابد أيضا من أن يتم التعامل مع المريض باحترام عند تركه أن يقرر

مصيره بيده، وفي نفس الوقت التعامل ليس فقط مع المرض والقضاء عليه ولكن أيضاً مع الألم والتخفيف منه، وهو ما طرحته لجان الأخلاق فى الفترة الأخيرة.

مجال أخلاق الحياة الاقتصادية :

يواجه الباحث الأخلاقى فى هذا المجال عديد من التساؤلات الهامة، باعتباره مجالا حيويًا لا تخلو منه الحياة المعاصرة، وهى أسئلة من قبيل : أى موقع يحتله الاقتصاد فى المدينة ؟ وأية علاقة يمكن أن تقام مع السلطة السياسية ؟ وإذا ما كان إنتاج الثروات هو الهدف الأساسى للاقتصاد، هل ستعتبر كل الوسائل التى ستخصص الإنتاج مشروعة ؟ ما علاقة تلك الوسائل باستغلال العمال ؟ وما الأخطار المترتبة على توفير المصادر الطبيعية ؟ هل من الواجب أن نعدد توزيع الثروات بعدد غايات الاقتصاد ؟ هل تكون ممارسة النشاط الاقتصادى غير هامة للحاجات الأساسية لجزء معين أو شريحة ما من الشعب ؟ هل يكون التأمين وتوجيه السلطة للحياة الاقتصادية مبررا ؟ هل يفترض تنظيم الاقتصاد عدم جدوى الساسة ؟ وما هى الضغوط التى تمارسها السلطة الاقتصادية على السياسة، وما دور الفساد ؟

ألا تحدد حالة التطور الاقتصادى معايير العدالة فى المجتمع، كيف نميز بين الوسائل والغايات فى الاقتصاد ؟ هل نركن لقوانين السوق شأن تنظيم النشاط الاقتصادى ؟ ... إلخ.

وغيرها من الأسئلة المثارة فى هذا المجال.

هناك أيضا مجالات كثيرة متعددة ومتشابكة لها أسئلتها الهامة وموضوعها الشائكة مثل : مجال أخلاق البيئة، ومجال أخلاق الأعمال، ومجال أخلاق السياسة، ومجال أخلاق الميديا (وسائل الإعلام)، ولا يتسع المجال هنا للدخول فى شرح للأسئلة المثارة بها. وفى الختام نقول: إن كل القضايا والموضوعات التى طرحناها، نحن فى العالم العربى أحوج ما نكون إلى مناقشتها وتفهمها وتتبعها، فمناقشتها فى الغرب أدت بالفعل إلى رسم بعض التخوم والمعايير بين النظر والعمل فى الأخلاق فى مجالاتها وحقولها المختلفة والتى فرضها تطور المجتمعات المعاصرة. فى حين أننا مازلنا لا نميز فى عالمنا العربى بين هذه الحقول على المستوى النظرى، فما بالنا بالمستوى العملى ..

هو امش

1- انظر على سبيل المثال :

- J. Bernard, De La biologie L'éthique , : Paris, Buchet - Chastel, 1990.
- J. Couture, Ethique et rationalité, Liège, Madarga, 1992.
- F. - A. I Sambert, De la religion à L'éthique, éd. Du cerf, 1992.
- J. Habermas, Morale et Communication, Paris, Cerf, 1988.
- H. Hude, Ethique et Politique, éd. P. U. F., 1992.

2- أدى التسارع فى التقدم البيولوجى الذى تحقق فى السنوات الأخيرة بالدول الغربية إلى إنشاء لجان أخلاقية تعمل على تأمل المشكلات التى تفرضها ظروف الواقع التى أملاها التقدم البيولوجى والطبى، خاصة فى مجال الهندسة الوراثية، وتضع الحلول الأخلاقية الملائمة. هذا وأنشئت اللجنة الوطنية الفرنسية للأخلاق فى عام 1983، وأعقبها إنشاء لجان أخرى وطنية فى حوالى عشرين بلدا أخرى.

انظر فى هذا :

J. Russ, La Pensée Éthique Contem Poraine P. U. F., Paris, 2 édetion, 1994, PP. 103 - 104.

3- Montaigne, Essais, Livre II, Pléiad, Gappimard.

4- انظر :

- Elisabeth Clément (entre outress), Pratique de la Philosophie, éd. Hatier, Paris, 1994, PP. 118, 119.

5- Ibid., P. 119.

6- Ibid., P. 237.

7- Vincent Des Combes, Il ya Plusieurs morales et Plusieurs éthiques, In Mag. Littéraire No 361, Janvier, 1998, P. 41.

8- Ibid.,

9- M. Weber, Politik als Beruf, 1919, In Le Savant et Le Politique, Plon, P. 169.

10- Elisabeth Clément, op. Cit., P. 119.

11- Ibid.,

12- راجع هذه الفكرة في :

Ibid.,P. 237.

13- Ibid.,

14- Ibid., P. 119.

15- J. Russ, La Pensée Éthique .. op., P. 5.

16- Ibid.,

17- Elisabeth Clément, op., P. 119.

18- J. Russ, La Pensée . . . op. cit., P. 5.

19- Vincent Des Combes, Il Ya.., op. cit., P. 40.

20- Encyclopedia universal is, Corpus 7,Paris, 1993, P. 188.

21- Ibid.,

22- تقوم أيضاً جهود حثيثة لمحاولة إيجاد Déontologie تجمع بين المهن المختلفة مع احتفاظها بالفاعلية، بحيث تحدد القواعد المشتركة التي

تنطبق على كل المهن، وذلك من قبل ممثلين لمهن مختلفة يعملون جميعاً في سياق الفريق الواحد. وقد بُذلت بالفعل جهود في فرنسا في هذا الاتجاه. إلا أن الملاحظ هو صعوبة هذه المحاولة، خاصة إذا لم تكن منحصرة في اهتمام بعينه يربط بين كل تلك المهن المختلفة. بذلت محاولة في مجال "الطفولة والمراهقة" ففي مجال حماية الطفل من الأخطار الأخلاقية تم التعاون والتنسيق التام بين عدد كبير من المهن مثل المعلمين، ومعلمي التأهيل، وعلماء النفس والتحليل النفسي وأطباء الأطفال والطب النفسي والأخصائيين الاجتماعيين. وكان "الطفل" هو محور التعاون فيما بينهم. وقد أقاموا علاقات بحثية فيما بينهم حول الطفولة والمراهقة مع العائلات وقضاة الطفل.

وحتى الآن لم يستطيعوا صياغة هذا الميثاق المنشود، إلا أن ما استطاعوا القيام به بالفعل هو التوصل إلى ميثاق تحميه السلطات العامة، وذلك للتنسيق فيما بينهم فيما يخص الجهود المبذولة حتى لا تتضارب أو تشذ عن الأهداف المرجوة

(راجع في هذا : (Encyclopedia Universalis, op. cit., P. 188)

تألياً : « الأخلاق الطبية » في تراثنا الإسلامي

أ. د. مصطفى لبيب عبد الغنى (*)



توطئة

"مستقر" عند أهل الذكر أنه لا يصح القطع بحكم من الأحكام عن وقائع الماضي في غيبة الوثائق الصحيحة. ولئن كان يلزم أن نقف من تراثنا موقف التلامذة المجتهدين فإنه لن يتيسر لنا فهمه والوقوف على كنهه أو الكشف عن أى جانب من جوانبه إلا بالدراسة النصية المتأنية فنجعل التراث ينطق بما فيه (**).

ولسنا بجانب الصواب إن قلنا: إن معرفتنا الراهنة بالتراث العلمي الإسلامى لا تزال عند مستوياتها الدنيا. فبسبب فقدان أكثر نصوصه، ولتوارى ما بقى منه مبدداً فى أرجاء العالم دونما نشر أو تحقيق، ولقناعتنا بأن النذر اليسير المنشور منه هو بمثابة قطرات فى بحر زحار ولم يخط بعد، برغم ذلك، بالتحليل الكاشف عن مضمونه، الأصيل، المبين عما قد يوجد فيه من استباق معرفى، فإنه يصعب التعرف الحقيقى على هذا التراث، فضلاً عن الحكم عليه، ولو على سبيل التقريب.

(*) أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب بكلية الآداب - جامعة القاهرة.
(**) أحياناً ما يعيب علينا بعض المتصدين للرؤس - فى الحلقات العلمية - أننا دائماً ما نقرأ من نص مكتوب وأن قراءتنا لا تعدو قراءة التلاميذ التى هى أبعد ما تكون عن قراءة الفلاسفة المجددين القادرين على ارتجال الحكمة شفاهة فيتناسون بذلك أهمية المعايير الدقيقة التى يجب أن تضبط عمل الباحثين فى تراث لا يُعرف منه الآن إلا أقل القليل. ولسنا نرى فى ذلك غير عرض لمرض فقدان الهوية يقترب حتماً بتضييع المنافع الحقيقية فى الفهم والارتقاء : فالنصوص هى وحدها برهان الدعاوى وسند الأحكام المقبولة عند كل ذى عقل سليم ينظر نظرة منصفة إلى التراث.

لا بديل عندنا من العكوف على النصوص العلمية، بعد توثيقها، لدراستها دراسة متعمقة تكشف عن جوانبها. ومن التهور أن تستبدَّ البعض منا رغبةً جامحةً فيصادر ابتداءً على جدوى العكوف على تراث ولىّ زمانه وتجاوزته معارف عصرنا فلم يعد يمثل، فى أحسن حالاته، إلا طائفة من الأخطاء أو من الحقائق الجزئية القاصرة. وقد تكشف بواعث هذه النظرة عن انسياق أصحابها وراء وهم "مركزية" الحضارة الأوروبية فى التاريخ.

مقدمة :

مَبَحَثُ الأخلاق الطبيَّة "مبحثٌ أصيل من مباحث علم الطب يتناول جُملة الإلزامات المهنية للأطباء التى نجد صيغة لها فيما عُرف بـ "قسم أبقراط"، والتى ربما كشفت عنها وثائق أقدم مثل ما جاء فى قانون "حامورابى"، وهو لا ينفك عن تراث التأليف الطبى على مر العصور. وتظهر الأخلاق الطبيَّة اليوم، من منظورها الرحب، مشتملة على مسائل الأخلاق والعدالة الخاصة بالصحة وبالميادين المتصلة بها. وغالباً ما يُستخدم مصطلح "الأخلاق الحيوية" Bioethics مرادفاً للأخلاق الطبيَّة Medical ethics برغم اشتغال الأخلاق الحيوية على أمور تتعلّق بالبيئة. وعلى أية حال، فإن الأخلاق الطبيَّة تبين ما يجب أن تكون عليه علاقة الطبيب بالمريض بأبعادها المختلفة من قبيل الموافقة على العلاج، وتحريم الصدق المتبادل وتوافر الثقة والمودة وتتناول الأخلاق الطبية كذلك فقدان اليقين المصاحب أحياناً لسياقات تتطلب بالضرورة إخلاص الأطباء مثل : التجريب الطبى على آدميين، وحقوق الإسعاف العامة، والرغبة فى التكبُّب.

وفى كل مرحلة من مراحل تطور علم الطب نجدُ مسائل من قبيل : مشروعية نقل الأعضاء أو مصير الأطفال حديثى الولادة المبتسرين، أو التوقف عن علاجات تحفظ الحياة على الطاعنين فى السن، والممارسات الطبيَّة مع مَنْ لا يكونون مؤهلين لاتخاذ قراراتهم بأنفسهم بما فى ذلك طب الأطفال والطب النفسى، وكذلك قضايا الوراثة المستحدثة. التى تشتمل على اختيار الذرية بما يؤثر فى أعضاء الأسرة، وقضايا الإنجاب الصناعى. كما

اتسعت مجالات الأخلاق الطبيّة لتشمل – إلى جانب ما يخص الطبيب والمريض – المؤسسات الطبيّة ذاتها ومصادر تمويلها، وما يتصل بحقوق المرضى فى رعاية أفضل، وحقوق الموتى، وحرية النساء المطلقة فى قرارات الإنجاب أو فى الإجهاض، وحرية الأفراد فى إنهاء العلاج أو حقهم فى الانتحار. كما يرتبط بالأخلاق الطبيّة خدمات التمريض وضمانات نجاحها. وفى ذلك كله، تظهر الأخلاق الطبيّة بما هى فرع تطبيقي من الأخلاق المهنية عموماً، تلك التى تشتمل على سائر فروع النشاط الإنسانى فى حاضره ومستقبله.

ولجلال هذا الموضوع وخطره اقترن وجود علم الطب منذ نشأته بتأكيد مجموعة من القيم الأخلاقية الحاكمة لعمل الطبيب فى ضوء ما ينبغى أن يكون؛ وهى قيم مستلهمة بالطبع من كل ما يؤثر فى السلوك الإنسانى على وجه العموم ويحدد له أهدافه ومساراته.

وبما أن العلم وراثه كريمة تتناقلها الأجيال، عصرًا بعد عصر، فى خبرات متصلة أصبح تاريخ العلم جزءًا حميمًا من العلم نفسه. وتطور العلم فى التاريخ – على مستوى النظرية وعلى مستوى المنهج – محكوم بسياج من القيم الخلقية والاجتماعية حتى إن مظاهر التفرد والنبوغ عند العباقرة الذين يصنعون للعلم تاريخه لا يتيسر لنا فهمها تمامًا بمعزل عن هذا السياق العام.

نرى هل نالت مثل هذه المباحث العصرية فى الأخلاق الطبيّة اهتمام البعض من أطباء المسلمين ؟ وإن كان ذلك كذلك فما هى حدود معالجتهم لها؟ وما هى عناصرها الأساسية ؟ وإلى أى حد تلازمت نظراتهم مع نظرات أطباء اليونان ؟ وهل تجاوزت مباحثهم مباحث اليونان ؟ وهل ثمت استباق ما عندهم لمباحث المعاصرين ؟

مثل هذه الأسئلة لا تيسر الإجابة التقريبية عليها إلا بعد فحص دقيق للوثائق الطبيّة وتحليلها.

الأسس الدينية للأخلاق الطبيّة عند المسلمين :

إن مبحث الأخلاق الطبيّة، شأنه شأن أى مبحث من مباحث الحضارة

الإسلامية لا يمكن تناوله بمعزل عن العقيدة الإسلامية ونظرتها الخاصة إلى الطبيعة الإنسانية وتحديدها لعلاقة الإنسان بخالقه وعلاقته بنفسه وبغيره.

والإسلام دين اكتملت فيه العقيدة التي جاءت خطاباً لعموم الإنسان العاقل واكتملت فيه الشريعة المنظمة لمبادئ الفعل على مستوى الفرد والجماعة واقتترنت صحة الاعتقاد على الدوام بالعمل الصالح. وزكى الإسلام قيم الحق والخير والجمال. واستقرّ في وعي المسلم – في الأساس – أن "الحكمة ضالة المؤمن" وأن ما ينفع الناس يمكث في الأرض. فدعوة الإسلام – إذن – هي دعوة إلى العمل؛ عملاً يراقب الإنسان فيه خالقه في السرّ والعلن ولأن الفعل الإنساني هو في أساسه علاقة بين الأنا والآخر وعي المسلم حقاً أن الدين النصيحة، وأنّ من دلّ على خير فله مثل أجر فاعله، وأنّ من كتم علمه عن أهله ألجم يوم القيامة لجأماً من نار، وأنه لا يَحْتَكِرُ إلا خاطي، وأن "خير الناس أنفعهم للناس" إذ الخلقُ كلهم عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله⁽¹⁾، وأنه حيث تحققت المصالح فثمّ شرع الله وأنّ درء المفسد مقدّم على جلب المصالح. ولقد تحوّل هذا الوعي الذاتي بالواجب إلى تشريع إجرائي صيغته: افعل كذا ولا تفعل كذا، وفقاً للظروف والحاجات المتجددة انطلاقاً من الأصول الثابتة.

على أنه يلزم التنبيه ابتداءً إلى أن علماء الإسلام ومفكره كانوا على دراية بالتمايز بين الأنساق المعرفية فأدركوا أن العلم الإنساني ليس ديناً وأن عقائد الدين الموحاة المطلقة الصدق، ليست علماً من جنس ما نعرفه عن معنى العلم الإنساني في التاريخ. وبيوسعنا أن نقرّر – خلافاً لما هو معلنون – أن الوعي بهذا وصل إلى حد أنهم لم يأخذوا علمهم من الدين بل أخذوا دينهم

(1) من الثابت استيعاب الأطباء المسلمين لما جاء مثلاً في كتاب "أبقراط": "الإيمان والعهود" وفي كتابي "جالينوس": "محنة الأطباء" وفي أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً.

من العلم، وإلى حد اعتبار المجاهدة العقلية هي العبادة الحقيقية⁽¹⁾.

واستناداً إلى وعى علماء الإسلام بأن حقائق الدين لا تتعلّق تعلّقاً أساسياً بنظريات علمية بعينها إثباتاً أو نفياً نجد "ابن خلدون"، على سبيل المثال، يتابع ما تقرّر عند سلفه من علماء الإسلام فيصادر على جدوى ما تُطلق عليه حديثاً "أسلحة العلوم" ويتوقّف عند مفهوم "الطب النبوي" مُفرّقا في ذلك بين ما هو دين وما هو علم⁽²⁾. على أن هذا النقد للأنساق المعرفية

(1) وفي ذلك يقول "أبو حامد الغزالي" في كتابه "معراج السالكين" : إن "العِلْم هو السُّلْم المؤدّي إلى معرفة الله سبحانه، فهو الخط المكتوب المودع المعاني الإلهية، والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرأونه ومعنى قراءتهم له فهمهم الحكمة التي وُضِع دلالاً عليها"، أو كما يقول في "إحياء علوم الدين - كتاب : عجائب القلب" : "إنّ مَنْ لم تكن بصيرة عقله نافذة فلا تعلق به من الدين إلا قشوره بل خيالاته وأمثله دون لبابه وحقيقته . . فلا تُدرك الأمور الشرعية إلا بالأمور العقلية . . . والنقل جاء من العقل وليس لك أن تعكس . . . والمقلد الأعمى إذا تأمل أمور الشرع يترأى له أمور متناقضة وهي كذلك بالإضافة إلى فهمه، ثم قد تجبن نفسه عن التأمل فيه لضعف عقله وخور طبعه فيتكلّف الغفلة عنه خيفة أن ينكسر تقليده فيُدرك تناقضه فيتحيّر ويبطل يقينه. ولو نظر بعين البصيرة لبطل التناقض ورأى كل شيء في موضعه"

(2) وفي ذلك يقول يقول "ابن خلدون" : "للبادية من أهل العمران طبٌ يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثاً عن مَشايخ الحى وعجائزه. وربما يصحّ منه البعض إلا أنه ليس على قانون طبيعى، ولا على موافقة المزاج. وكان عند العرب من هذا الطب كثير، وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث ابن كلدة وغيره. والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء. وإنما هو أمرٌ كان عادياً للعرب ووقع في ذكر أحوال النبي ﷺ من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجيلة، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل، فإنه ﷺ إنما بُعث ليعلّمنا الشرائع، ولم يُبعث لتعريف الطب ولا غيره من العادات، ولقد وقع له في شأن تلقح النخل ما وقع، فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم. فلا ينبغي أن نحمل شيء من الطب الذى وقع فى الأحاديث الصحيحة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدلّ عليه؛ اللهم إلا إذا استعمل الأحاديث الصحيحة وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم فى النفع. وليس ذلك فى الطب المزاجى، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية، كما وقع فى مداواة المبطلون بالعسل". ("المقدمة، ص 1144، بتحقيق وتعليق على عبدالواحد وافى، القاهرة بدون تاريخ).

والتمييز بين المعرفة الدينية الموحاة والمعرفة العلمية الإنسانية لا يعنى القطيعة وإنعدام الصلة وإنما يكشف بالفعل عن تآزر حقيقى؛ فالعلم يستند إلى قاعدة إيمانية طالما أن التفكير العقلى ذاته هو فعل من أفعال الإيمان. وعلى ذلك تقررت عند الطبيب المسلم علاقة تبادلية بين أحكام الشرع وأحكام الطب. ولقد حرص الأطباء المسلمون على بيان الصلة بين العلم الإنسانى، من حيث هو نشاط معرفى له طبيعة تخصّه وبين نسق القيم الذى يتشكل فى المجتمعات ومن معايير نفعية أو دينية، كما حرصوا أيضا على التفرقة بين النشاط العلمى، الخارج بطبيعته عن دائرة التحليل والتحرير وبين التطبيق العلمى من أجل السيطرة على الواقع وحلّ مشكلاته (1).

وأساس هذا رأى عند "ابن خلدون" ما رواه الإمام مُسْلِمٌ فى صحيحه من قول النبى ﷺ: "إنما أنا بشر، إذا أخبرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر".

(1) نذكر هنا - على سبيل المثال - قول "أبى القاسم الزهراوى" (1404 هـ / 1013م) عن "الإخصاء" Castration: "إن الإخصاء فى شريعتنا محرّم ولهذا ينبغى لى ألا أذكره فى كتابى هذا. وإنما ذكرته لوجهين: أحدهما، ليكون ذلك فى علم الطبيب إذا سئل عنه وليعلم علاج من اعتراه، والوجه الآخر أنّا كثيرا ما نحتاج إلى إخصاء بعض الحيوان لمنافعنا" (التصريف لمن عجز عن التأليف، المقالة الثلاثون، الفصل التاسع والستون، الباب الثانى). وموقف الزهراوى واضح هنا تماما فلا مصادرة على العلم لحساب الدين، ولا خلط بينهما يؤدى إلى ضرر محقق، ولا صدام يفتقد إلى أى مشروعية دينية أو علمية.

وكما كان نقد النسق المعرفى فى مجموعه أساسا للتمييز الهام بين حدود العلم - ومن أقسامه علم الطب - وبين حدود الدين دون خلط أو تداخل حرص "ابن رشد" (595 هـ / 1198م) على بيان علاقة التآزر بين العلم والدين؛ فنراه يقول فى معرض الحديث عن "جواز التداوى بالأدوية المطبوخة والتى هى أشبه بالخمور العتيقة: "فى هذه الحال يرجع الطبيب إلى الفقيه من جهة والفقيه إلى الطبيب من جهة. أما رجوع الفقيه إلى الطبيب فمن جهة أن الفقيه يأخذ من الطبيب مقدار الاضطراب فيحلل أو يحرم، لقوله تعالى: "وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه. والطبيب يأخذ من الفقيه مقدار الحرمة فىأمر بالدواء أو يتجنّبهُ إلى غيره؛ (ابن رشد: "كتاب الترياق" ص 421، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، بتحقيق جورج قنوتى وسعيد زايد.

إن علم الطب - فى نظر علماء الإسلام - شىء غير المأثور الدينى أو خبرات العرب زمن البعثة النبوية أو بعدها، وهو لا يتأتى للمرء إلا عن دراية بأصوله وإحكام لمقدماته وبطول مزاولة المرضى واكتساب المعارف المتعلقة به وليس شريعة كل وارد يزاحم أهله. ولذلك فإنه على رأى "ابن رشد" - الفقيه التقى وقاضى قضاة زمانه فى قرطبة - لا يُعذر من أخطأ عن جهالة، وهو فى ذلك يتمثل أيضا الحديث النبوى الشريف : "مَنْ تَطَبَّبَ وَلَمْ يُعْلَمْ مِنْهُ الطَّبِّ قَبْلَ ذَلِكَ فَهُوَ ضَامِنٌ"⁽¹⁾.

ومع الوعى بالتمايز بين العقيدة الإسلامية والنظريات العلمية ظلت العلاقة حميمة بين الدين وبين العلم من منظور القيمة الأخلاقية على وجه الخصوص، تلك القيمة التى يتحدّد فى ضوئها مصدر الإلزام، أو الالتزام بما ينبغى أن يكون عليه الفعل الإنسانى، والتى يتحدّد على أساسها التوازن بين الحقوق الأساسية للطبيعة الإنسانية وبين الواجبات المفروضة للحفاظ على هذه الحقوق وعدم الافتئات عليها. وحرصت العقيدة الإسلامية على تربية الضمير الأخلاقى؛ فالإسلام جاء ليتمم مكارم الأخلاق وليحقق الكمال الإنسانى لخليفة الله على الأرض، وتلازم فى الإسلام حسنُ الخلق مع صحة الإيمان إذ أن أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم أخلاقا وأنه لا دين لمن لا خلق له. ولأن الإسلام دين للعالمين لم يأت خطابه لجماعة بعينها وإنما جاء خطابا عاما للنوع الإنسانى غير مقيد بقيود الزمان والمكان، بما يُرسّخ فى أعماق المسلم حقيقة الأخوة الإنسانية والارتباط الوثيق بين الفرد والجماعة الإنسانية، وجاء دعوة إلى التعرف على المختلفين من البشر وهو ما من شأنه أن يستهدف وحدة النوع الإنسانى برغم ضروب التباین وعوامل الاختلاف.

ولقد تقرّرت فى عقيدة الإسلام جملة من المبادئ المترتبة على أصل التوحيد واعتبار الله، سبحانه وتعالى، هو وحده الخالق القادر على كل شىء والذى يبدأ الخلق ثم يعيده. من هذه المبادئ المقررة : حق الحياة وضرورة

(1) أخرجه النسائى وأبو داود وابن ماجه والحاكم من حديث عمر بن شعيب عن أبيه عن جده.

المحافظة عليها. واقترن هذا الحق بجوهر الإيمان الصحيح بالألوهية، ومن ثمَّ عُدَّ فعل "القتل" جريمة لا تغتفر لا توبة لمقترفها إذ القاتل مشرك ينافر الله - جل شأنه - حقه المطلق في أن يهب وحده الحياة وأن يحدّد الآجال. وجاءت آيات القرآن الكريم صريحة في تأكيد هذا المبدأ⁽¹⁾.

ومن المبادئ الإسلامية الموجّهة للإنسانية إلى الحياة الفاضلة اعتبار الفرد من أفراد الإنسان ممثلاً للنوع بأسره. وعلى هذا كانت مشروعية الفعل الإنساني وصلاحه في كونه فعلاً يصلح للتطبيق في كل زمان ومكان، أى يصلح أن يكون قانوناً عاماً وقاعدة كليّة. وجاء الخطاب الإسلامى، ممثلاً في الحديث النبوى الشريف، صريحاً وحاسماً وكلياً بأنه [لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه]؛ فكانت الأخلاق الإسلامية أبعد ما تكون عن النزعات الفردية الضيقة أو النفعية التى تعلّى من شأن المنفعة الفردية على حساب المنفعة العامة أو تعلّى من شأن المنفعة العامة على حساب الفرد الواحد.

ومن هذه المبادئ الأساسية حق الإنسان المطلق فى المعرفة والنظر فى الأنفس والآفاق والنفاد من أقطار السموات والأرض لمن كرّمه الله فخلق له السمع والأبصار والأفئدة ووعد بالهداية إن صدق جهاده. وترتب على ذلك أن أصبح التعلم المتصل فريضة عامة، ولزم تقدير كل إسهام معرفى يجىء من أى سبيل؛ فاستوعبت الثقافة الإسلامية على ذلك ما أنجزته الحضارات السابقة وعلى وجه الخصوص الحضارات الفارسية والهندية واليونانية، مع الحرص على

(1) مما ورد فى الذكر الحكيم من قول الله سبحانه وتعالى فى هذا المعنى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝ ﴾ (النساء : 29)، ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَا ۝ ﴾ (النساء : 92)، ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ۝ ﴾ (النساء : 93)، ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۝ ﴾ (الأنعام : ١٥١).

وأساس انعدام مشروعية الانتحار أنه كفر بالنعمة وكفر بالرحمة. وفى بيان أن قتل النفس التى حرّمها الله إلا بالحق إنما هو قرين للكفر بالله سبحانه جاء قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۝ ﴾ (الفرقان : ٣٠).

ضرورة الارتفاع فوق التقليد وعدم اعتماد صواب المنقول قبل نقده والسعى الدائم لاكتساب المزيد من المعرفة التي لا تستوعبها في لحظة ما، جهود قُدرت سلفاً، ولا يستوى في ذلك بالطبع الذين يعلمون والذين لا يعلمون، وتحدّدت قيمة المرء فيما يُحسّنه. ولأنّ الإنسان مسئول عما يفعله محاسبٌ عليه حساباً عاجلاً في الدنيا وآجلاً في الآخرة استوجبت مسؤوليته لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ذلك الأمر الذي تجسّد في الإسلام في نظام رائد من أنظمتها الدول الإسلامية عُرف بنظام "الحسبة" هدفه مراقبة حدود الالتزام بتقاليد مختلف المهن ومواصفات الجودة التي تتطلبها أعمال بعينها. ولقد شمل نظام الحسبة – ضمن ما شمل – الرقابة على "البيمارستانات" – التي كانت في زمانها من مفاخر الدولة الإسلامية، كما شمل العيادات الخاصة للأطباء وحوانيت الصيدلانيين والعطّارين وأصحاب البيطرة⁽¹⁾. وكان ذلك من أثر النظرة الإسلامية الصحيحة التي اقترنت فيها المعرفة بالفضيلة واقرن الجهل بالرديلة.

ويمكن القول بأن هذه المبادئ الدينية قد حكمت بالفعل تطور علم الطب في الحضارة الإسلامية، تلك الحضارة العالمية التي احتضنت كل

(1) عن نظام الحسبة في الدولة الإسلامية يُراجع – على سبيل المثال – : كتاب "نهاية الرتبة في طلب الحسبة" الذي ألفه عبدالرحمن بن نصر بن عبدالله الشيرازي النيراي (589هـ / 1193م) للسلطان صلاح الدين الأيوبي، وقد أثبت الشيرازي في مقدمة كتابه الحديث النبوي الشريف : "استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها".

– وأيضاً يُراجع كتاب "معالم القرية في أحكام الحسبة"، الذي ألفه ضياء الدين محمد ابن الأخوة – الذي عاش في مصر، ونشره R. Levy في لندن سنة 1938.

– وكتاب "الاحتساب" الذي ألفه عمر بن محمد الشامى.

– و"الرسالة الصلاحية في أحباء العلوم الصحية"، التي ألفها هبة الله بن زيد بن حسن ابن افرام بن جميع الإسرائيلي، طبيب صلاح الدين الأيوبي.

– وكتاب "الخطط"، ج2، لتقى الدين المقرئ الذي أُنتدب للحسبة عام 801هـ / 1398م في القاهرة ومدن الدلتا المصرية.

– و"رسالة ابن عيود" التي نشرها "بروفنسال" Levi Provençal Journal Asiaticque, 1934.

– "تاريخ البيمارستانات في الإسلام"، أحمد عيسى، القاهرة 1928. إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة التي لا تزال مخطوطة.

الخبرات الحيّة لمختلف الثقافات وسارت بها على طريق الارتقاء وبحيث أُتيح للإنسانية – لأول مرة في التاريخ – أن تفكر معا وأن تعمل معا لتحقيق المصالح المشتركة – متخطية قيود الزمان والمكان وستجد لغة عالمية هي اللغة العربية في ظل دولة إسلامية كفلت كل الحقوق لأصحاب الدراية من أهل الاختصاص على اختلاف أجناسهم وعقائدهم⁽¹⁾.

الأخلاق الطبيّة

تناول الأطباء في الحضارة الإسلامية مبحث الأخلاق الطبيّة فيما عُرف عندهم بـ "أدب الطبيب". وجاءت كلمة الأدب جامعة لكل ما يُحترز به عن جميع أنواع الخطأ في ممارسة المهنة على ضوء ما ينبغي أن يكون؛ الأمر الذي يؤكد استخدام كلمة الأدب في عديد من المؤلفات التي صدرت للتعبير عن التقاليد الواجب اتباعها في كل ميدان من ميادين العمل مثل : أدب القاضي، وأدب الكاتب، وأدب العالم والمتعلّم . إلخ. وحفل التأليف الطبي عند المسلمين بمصنفات كثيرة تناول أصحابها بالدراسة أخلاق الطبيب. وقد عالجت هذه المصنفات مباحث ثلاثة أساسية اشتملت على :

أولاً : ما يجب على الطبيب اعتقاده والآداب التي يُصلح بها نفسه وأخلاقه⁽²⁾.

(1) مما له دلالة في هذا المقام ما أورده "الجاحظ" في كتابه "البخلاء" عن أسد بن جاني الطبيب البغدادي : "كان أسد بن جاني طبيباً فأكسّد مرة فقال له قائل : السّنة وبئة، والأمراض فاشية وأنت عالم، ولك صبر وخدمة، ولك بيان ومعرفة، فمن أين توتّي من هذا الكساد ؟ قال : أما واحدة فإنّي عندهم مسلم. وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبّب، لا قبل أن أخلق، إنّ المسلمين لا يفلحون في الطب. واسمى ثانية أسد، وكان ينبغي أن يكون اسمي صليبا ومرايل ويوحنا ويبرا، وكنتيّ أبو الحارث وكان ينبغي أن يكون أبو عيسى وأبو زكريا وأبو إبراهيم، وعلىّ رداء قطن أبيض وكان ينبغي أن يكون رداء حرير أسود. وأخيراً لفظي عربي، وكان ينبغي أن تكون لغة أهل جند يسابور" (الجاحظ : "كتاب البخلاء"، ص 285 بتحقيق طه الحاجري، القاهرة 1948).

(2) نذكر من هذه المصنفات علي سبيل المثال :
- "كتاب معرفة محنة الكحالين" لـ يحيى بن ماسوية (+875م).

ثانياً : محنة الطبيب ، أو بيان المؤهلات والشروط العلمية والبدنية والنفسية اللازمة لحسن مزاولة المهنة.

ثالثاً : ما ينبغي للطبيب أن يحذره ويتوقّاه، وبيان الحدود المشروعة لعمل الطبيب.

ومع أدركنا للثورة الهائلة التي حدثت في الطب الحديث في أساليب التشخيص والعلاج، ولدور التكنولوجيا المعاصرة في اكتشاف الكثير من الأمراض وفي تطوير أساليب علاجها على نحو لم يكن متاحاً من قبل، وبرغم المسافة الهائلة التي قطعها الطب الحديث بقفزات متساعرة باعدت بينه وبين المرحلة التي توقّف عندها طب المسلمين، فإننا نرى من الأهمية بمكان أن نكشف عن نظرة الأطباء في الحضارة الإسلامية إلى أخلاقيات الطبيب التي تتجلّى في أعمال

-
- "كتاب امتحان الأطباء" وكتاب "نواذر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء" لحنين بن اسحق (877 م).
 - "كتاب فردوس الحكمة" لعلّى بن زيد الطبري (ازدهر في منتصف القرن التاسع الميلادي).
 - "كتاب محنة الطبيب وكيف ينبغي أن يكون" و"كتاب أخلاق الطبيب" لأبى بكر محمد بن زكريا الرازي (+924 م).
 - "كتاب أدب الطبيب" لإسحق بن على الرهاوي (من أطباء بداية القرن العاشر الميلادي ؟).
 - "كتاب الملكى أو كامل الصناعة الطبيّة" لعلّى بن العباس المجوسى (+994 م).
 - "كتاب التصريف لمن عجز عن التّأليف" لأبى القاسم الزهراوى (+1013 م).
 - "كتاب فى شرف الطب" و"النافع فى كيفية تعلّم صناعة الطب" لعلّى بن رضوان المصرى (+1067 م).
 - "كتاب دعوة الأطباء على مذهب كليله ودمنة" لابن بطلان المختار بن الحسن (+1063 م ؟).
 - "كتاب التشويق الطبى" لصاعد بن الحسن (من أطباء القرن الحادى عشر الميلادى).
 - "المقالة الصلاحية فى إحياء الصناعة الطبيّة" لهبة الله ابن يوسف بن زين بن الحسن (من أطباء القرن الحادى عشر الميلادى).
 - "الرسالة الأفضلية فى تدبير الصحة" لموسى بن ميمون (+1204 م).
 - "رسالة فى بيان الحاجة إلى الطب وآداب الأطباء ووصاياهم" لمحمود بن مسعود الشيرازى (+1311 م).

طائفة من الأعلام المتميزين، لعلنا نجد فيها ما يضيئ لنا الطريق.

أبو بكر الرازي

تُمثِّل المسيرة العلمية والعملية لأبي بكر الرازي التجسيد الحي لما ينبغي أن يكون عليه الطبيب الفاضل في عمله وخلقه، وفي رعايته لمرضاه وحسن معاملتهم، وفي تقديره لذاته ولشرف مهنته النبيلة وهو ما يحرص أشد الحرص على الإشادة به. ويكفي أن نراجع في ذلك ما أثبتته في كتاب "المُرشد - أو الفصول" وفي "محنة الطبيب" وفي كتاب "المنصوري" وفي غير ذلك من رسائله.

وتتجلى نزعتة الإيمانية الراسخة، وهو العالم الفذ الذي تعرض لسوء التقدير إلى حد وصمه بالإلحاد!، في نصيحته للطبيب "أن يتوكل في علاجه على الله تعالى ويتوقع منه البرء، ولا يحسب قوته وعمله ويعتمد في كل أموره عليه... واعلم أن التواضع زينة وجمال". ويتواضع بحسن اللفظ ولينه وترك الفضاظة والغلظة على الناس⁽¹⁾.

وفي رسالته إلى بعض تلامذته يبين الرازي ما يجب أن يكون عليه الطبيب وما يلزم أن يتصف به من صفات، فيقول: "أول ما يجب [على الطبيب] صيانة النفس عن الاشتغال باللهو والطرب، والمواظبة على تصفح الكتب... وينبغي أن يكون رفيقا بالناس حافظا لغيبتهم كتوما لأسرارهم... وإذا عالج من النساء أو الجوارى أو الغلمان أحدا، فيجب أن يحفظ طرْفَه ولا يجاوز موضع العِلَّة... ولا شيء أجدى على العليل من كون الطبيب مائلا إليه بقلبه محبا له. واعلم أن من الأطباء من يتكبر على الناس لاسيما إذا اختصه ملك أو رئيس... وينبغي للطبيب أن يعالج الفقراء كما يعالج

(1) الرازي: "المُرشد أو الفصول"، ص 185، 186، تحقيق ألبير زكي إسكندر، مجلة معهد الدراسات العربية، المجلد السابع، الجزء الأول، القاهرة 1961. وأيضا: الرازي: "محنة الطبيب"، ص 510 - 511 بتحقيق وتقديم ألبير زكي إسكندر، مجلة المشرق، المجلد 54 ص 471 - 522، بيروت 1960.

الأغنياء. وهكذا يجب علينا أن نقتفى السُّنة التى سَنَّها، الحكيم (أى جالينيوس). ورأيت من المتطبيين من إذا عالج مريضاً شديداً المرض فبرأ على يديه داخله عند ذلك عُجِبُ وكان كلامه كلام الجبَّارين، فإذا كان كذلك فلا كان ولا وُفَّق ولا سُدَّد⁽¹⁾.

والرازى يوجب على الطبيب دوام التحصيل ومطالعة الكتب والممارسة العملية المستمرة وملازمة المرضى. فالطبيب الفاضل "لا يكاد يخفى أمره، لأنه يُرى دائماً نصيباً تعباً فى النظر والبحث تارة، وفى مزاولة العمل أخرى، ولا يهتمه شىء غيره ولا يلتدُّ إلاَّ به، ولا يقوم شىء من أغراض الدنيا عنده مقام ما قد آثره ومالَ إليه"⁽²⁾. فإلى جانب إتقان النظر والاستدلال وأخذ الحظ الأوفر من الثقافة الطبيَّة لابد من ضرورة العمل على اكتساب الخبرة الإكلينيكية والمران العملى فى مدن كبيرة مزدحمة بحيث تتاح له فرصة مخالطة الكثير من الأطباء والتعرّف على الكثير من الأوبئة التى تنتشر فى المناطق السكنية المزدحمة. يقول الرازى فى كتاب المنصورى : "وَمَنْ كَانَ يُدْمِنُ النُّظْرَ فى الكتب فينبغى أن يُنظر فى مقدار عقله وفطنته، وهل جالس المتكلمين والمتناظرين وهل له قوة فى البحث والنظر أم لا. فإذا كان قد أطلَّ صحبة هؤلاء القوم واكتسب منهم حظاً من القوة على البحث والنظر، فينبغى أن يُنظر هل هو ممن يفهم ما يقرأ أو بالضد. وإن كان ممن يقرأ الكتب ويفهمها فينبغى أن يُنظر هل شاهد المرضى وقُلُوبهم، وهل كان ذلك منه فى المواضع المشهورة بكثرة الأطباء والمرضى أم لا ؟ فمن اجتمعت له هاتان الخِلتان فهو فاضل"⁽³⁾.

يؤكد الرازى، إذن، على قيمة التعليم المستمر وأهمية تواصل الخبرات، ذلك أن "مَنْ تعاطى هذه الصناعة وكان أمياً أو عامياً لا يفهم الكلام ولا يجالس

(1) الرازى : "رسالة الرازى إلى بعض تلامذته" مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم 119 طب تيمور (ضمن مجموعة).

(2) الرازى : "محنة الطبيب" ص 511.

(3) الرازى : "كتاب المنصورى"، ص 121 بتحقيق وتعليق : حازم البكرى الصديقى، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت 1978.

أهله فلا ينبغي أن يوثق بمعرفته، بل لا ينبغي أن يُظن أن عنده خيرا لأن هذه صناعة لا يمكن للإنسان الواحد إذا لم يحتذ فيها على مثال مَنْ تقدّمه أن يلحق فيها كثير شيء، ولو أفنى جميع عمره فيها، لأن مقدارها أطول من مقدار عمر الإنسان بكثير، وليست هذه الصناعة فقط، بل جُلّ الصناعات كذلك، وإنما أدرك مَنْ أدرك من هذه الصناعة إلى هذه الغاية في ألوف السنين ألوف من الرجال، فإذا اقتدى المقتدى أثرهم صار أدراكهم كلهم له في زمان قصير وصار كمن عمّر تلك السنين وعُنِيَ بتلك الغايات، وإنْ هو لم ينظر في الكتب ولم يفهم صورة العِلل في نفسه قبل مشاهدتها فهو إنْ شاهدها مرات كثيرة، أغفلها ومَرَّ بها صفحا ولم يعرفها البتة⁽¹⁾.

وعن المحاذير التي ينبه الرازي إليها الأطباء يقول: "إنَّ أول ما يتحلَّى به الطبيب هو صيانة النفس عن اللهو والطب وعدم معاقرة الشراب فربما أحتيج إليه فصودف وهو سكران فيصغر في أعينهم ويتردى في الأخطاء. وعلى الطبيب ألا يذكر شيئا من السموم القاتلة بين يدي الأمير ويقول: إنني أعرفها أو أقف على شيء منها أو على ضررها فهذا كله بمعزل عن الطب، ولو سأل المخدم عنها فلا يشرع هو في ذكرها." ويكشف عن عنايته الرفيقة بالمرضى قوله: "إن كان غير واثق بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس"⁽²⁾.

ويزداد تقديرنا للرازي إذا أخذنا في الاعتبار وقائع حياته كطبيب عاش في الرّى وفي بغداد يعالج مختلف طوائف المرضى من البسطاء أو من الأشراف دون أن يقيم أدنى اعتبار لمكانتهم أو يسارهم أو عقيدتهم ودون أن يتدنّى بمهنته النبيلة فيستبدل الذي هو أدنى بالذى هو خير. ويكشف التحليل العميق للحالات الإكلينيكية التي ذكرها في كتاب "الحاوي" عن حُلُق رفيع ونفس نبيلة وحسٍّ إنساني، كما يكشف عن صلابة لا يعتورها الخور لتأكيد

(1) المصدر السابق، ص 504 – 505.

(2) ابن أبي أصيبعة: "عيون الأنباء في طبقات الأطباء"، ص 420، بتحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت 1965.

مكانة الطبيب المسلم – متى توافرت له المهارة الفائقة مع العلم الصحيح – فى وقت ساد فيه سوء الظن وعدم التقدير للطبيب غير النصرانى أو الذى لا ينتسب إلى جند يسابور ! وليس أحد غير الرازى هو الذى كسر هذا الجليد وعَبَّ الطريق أمام المسلمين ليتبوءوا المكانة الرفيعة فى تاريخ الطب (1).

إسحق بن على الرُّهاوى

نحن مع أول وثيقة هامة مكتملة تبحث فى "الأخلاق الطبيَّة" عند المسلمين وهى التى ظهرت بعنوان "كتاب أدب الطبيب" – فى مقدمة وعشرين باباً .

وحتوت أمهات المسائل المتعلقة بواجبات الطبيب والمشكلات التى تثيرها ممارسة هذه المهنة النبيلة.

ولبيان القاعدة الإيمانية الراسخة التى يجب أن تركز عليها مهنة الطب ابتداءً يذكر الرُّهاوى فى الباب الأول من كتابه (2) هذا أول ما يذكر "الأمانة والاعتقاد الذى ينبغى أن يكون الطبيب عليه والآداب التى يصلح بها نفسه وأخلاقه" فيبيِّن أن "أول ما يلزم الطبيب اعتقاده صحة الأمانة؛ وأول الأمانة اعتقاده أن لكل مكوَّن مخلوق خالقا مكوَّنًا واحداً قادراً حكيماً فاعلاً لجميع المفعولات بقصد، مُحْيِياً مُمِيتاً، مُمَرِّضاً مُشْفِياً، أنعم على الخلائق منذ ابتداء حَلَقَهم بتعريفهم ما ينفعهم ليستعملوه إذ حَلَقَهم مضطرين وكشف لهم عما يضرهم ليحذروه إذ كانوا بذلك جاهلين. فهذه أول أمانة واعتقاد ينبغى للطبيب أن يتمسك بها ويعتقدها اعتقاداً صحيحاً.

(1) يُراجع فى ذلك :

Max Meyerhof, "Thirty – three Clinical observations by Rhazes", Isis, v. 23, 1935.

(2) رجعنا إلى النشرة التى حققها مريزان سعيد كتاب "أدب الطبيب" ونشرها مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1992.

والأمانة الثانية أن يعتقد لله – جلّ ذكره – المحبة الصحيحة وينصرف إليه بجميع عقله ونفسه واختياره، فإن منزلة المحب اختياراً أشرف من منزلة الطائع له خوفاً واضطراًراً.

والأمانة الثالثة أن يعتقد أن لله رسلاً إلى خلقه هم أنبياءه أرسلهم إلى خلقه بما يصلحهم، إذ العقل غير كاف في كل ما يصلحهم دون رسله ... كما اختار من الخلق لرسالته الصفوة ممن يشاء. فهذه أصول الأمانات التي يجب على الطبيب أن يستتسر بينه وبين خالقه ويعتقدها اعتقاد صحيحاً⁽¹⁾.

إن الصلة الوثيقة التي يراها الرُّهاوى منعقدةً بين صحة الإيمان وكمال مهنة الطب دفعته إلى التحذير من الطبيب الذي لا إيمان له فيقول : "فليس ينبغي لك أن تحفل بمن عدل عن هذه الأمانات ظناً منه ببطانها فأزرى على الشرائع وأظهر الدُّهْر والزندقة فليس ذلك منه إلا جهلاً يسوقه إلى الهلاك وسوء العاقبة، فإن دعتك نفسك إلى أن تختبره وينكشف لك جهله فاسأله عما اعتقده لم اعتقده ؟ ولم عدل عن اعتقاد الكافة وأهل شرعه ؟ فإنك من مبتدأ جوابه تستدل على حيرته وسوء عقله، ولعله أن يكون في ذلك مقلداً لمن كان يصحبه ممن كان يذهب ذلك المذهب، ويعتقد ذلك الرأي، ميلاً إلى الرُّخصة وخلع العذار، وشوقاً إلى بلوغ اللذات، ولم يزل هواه يغلبه ولذاته تغرّه حتى انطمست عين عقله وعميت عن النظر الصحيح فيما يصلحه ويرشده إلى المذهب الحق والرأي الصحيح ودائماً ذلك دأبه ... لذلك يكون الضرر أعظم كثيراً ممن اعتقد هذه الآراء، والآفات على الناس أشد، والبلاء أكثر من الأحداث والجهال التابعين لهم ، ليل الأحداث إلى اللذات وسرورهم بالرُّخصة وقلة التكلفة فهم بذلك يبيحون المحرمات، ويستحلون المحظورات"⁽²⁾ وعلى ذلك ينتهى الرُّهاوى إلى أن "الأمانة مع العلم يدفعان الهوى ويهديان إلى الحق، فمن بان علمه واتضحت أمانته فقد وجب أن يوجد الحق عنده ووجب اتباع

(1) إسحق بن علي الرُّهاوى : "أدب الطبيب" ص 41.

(2) المصدر السابق، ص 41 – 42.

أمره ونهيه واتخاذهِ إماماً إلى الحق والهدى والمصالح⁽¹⁾. وإنه إذا كان ينبغي للطبيب أن تكون فيه رحمة فإن ذلك "لا يتم إلا بتقى وخوف الله جلَّ وعزَّ"⁽²⁾.

ويُنَبِّهُ الرَّهْأَوِيَّ المشتغل بالطب إلى خطر قرناء السوء من الزملاء والتلاميذ والمعاونين كما يحذر من الوقوع تحت سلطان المال وعبوديته الأمر الذى يتنافى مع مقاصد الطبيب النبيلة، وذلك فى قوله : "وأنتَ أيها الطبيب يجب أن يُبعد عنك الأشرار من الأصحاب والتلاميذ، فإن جميع ما يأتى من صحبتك وخدمك منسوب إليك من قول وفعل، واعلم أن الفقر مع الحلال أصلح من الغنى مع الحرام. والذكر الحسن مع بقائه خيرٌ من نفيس المال مع فناءه، وأيضاً فإن المال قد يوجد عند السفهاء والجُهَّال والحكمة لا توجد إلا عند أهل الفضل والكمال"⁽³⁾.

ثم يعالج الرَّهْأَوِيَّ فى الباب الثانى التدابير الصحية للأبدان، وبها يُصلح الطبيب جسمه وأعضائه، وللأنفس وبها يتحقق التوازن النفسى المنشود. ثم يبيِّن فى الباب الثالث ما ينبغى على الطبيب أن يتوقَّاه ويحذره من خِصال السوء وما ينبغى أن يتحلَّى به من الفضائل العالية "فأول ما ينبغى للطبيب ألاَّ يكون حقوداً ولا حسوداً ولا عجولاً ولا ملولاً ولا صليفاً ولا شرهاً، بل يكون للذنب مضافاً وللناس مسامحاً ثابتاً متوقفاً وللأمر عارفاً ليُنَّا متواضعاً وإلى الخيرات مسارعاً قنوعاً شكوراً ويحسن الثناء مسروراً وعن المآثم عفيفاً وفى باطنه وظاهره نظيفاً.

وإذا كان الطبيب آخذاً لنفسه بهذه الأخلاق المحمودة فإنه لا يرى أن يقابل جاهلاً لئلاً يكونا فى الجهل بالسوية، ولا يرغب فى الحرام من الأموال لئلاً يكون مختالاً، فكم ممن قد أرغبهم الأشرار من الرجال والنساء ببذل الأموال والمواعيد وأنواع الخدم فلشرهم وجهلهم أعطوا أدوية قَتَّالة،

(1) المصدر السابق، ص 195.

(2) المصدر السابق، ص 161.

(3) المصدر السابق، ص 58.

ومذرحات أسقطت الأجنّة وأشباه ذلك من الأمور المهلكة. جميع ذلك جهلا بالعواقب، وكُفرا بالمنعم، فلو سعدوا بصحة الفكر وجودة التمييز لعلموا أن الخالق – تبارك – عادل لا جور عنده وأنه يكافئ المرء بحسب دينه فمن قُتِل قُتِل، ومن أفقر أفقر، ومن سلب سلب، ومن أمرض أمرض، ومن حذع حذع. ولو علموا أيضا أن الإمهال من البارئ تعالى للمذنب تدرّيج وحجة عليه لسارعوا إلى الإقلاع عن الذنوب، وزهدوا من الدنيا من كل محبوب، وكان الخير الحق هو عندهم المطلوب⁽¹⁾.

وئنبه الرُّهاوى إلى ضرورة الخبرة الفائقة فى تشخيص الأمراض وجودة تمييز العلامات والأعراض المتشابهة إذ لا ينبغى للطبيب أن يعالج مريضا لم يتحقّق عنده مرضه، لئلا يوقعه فى مرض آخر يكون أعظم من الأول، فيحتاج أن يُعالج من العلاج⁽²⁾. و"لا ينبغى للطبيب أن يُسقى دواء مُسهّلا إلا بعد حذر وتوق، فإن وجب عنده إعطاؤه فيجب أن يستجيده ويقوم على إصلاحه ويختار له الزمان والوقت"⁽³⁾ إذ أن المحافظة على القوة واستعادة الصحة هى مقصد الطبيب من العلاج.

ويؤكد الرُّهاوى على أنه "لا ينفع الطبيب مدح الأشرار وأهل الخداع له، فلذلك لا ينبغى أن يُسرّ بذلك، لأنهم مخادعوه بحمدهم، ومحتالون لاستعباده .. ولا ينبغى للطبيب أن يحفل بدمّ ذام له على صواب أتاه، ولا ينته عن الصواب ولوناله مكروه ولا يلتفت إلى قول يسمعه من المريض ولا يرضيه، فإن كثيرا من الأمراض يُفسد التخيّل والتمييز، بل ينبغى له أن يعمل ما يجب"⁽⁴⁾.

وفى الباب الرابع – الممتع – من أبواب الكتاب ذكرّ لما يجب على الطبيب أن يوصى به حَدم المريض، وفيه يتحدّث عن التمريض وشروطه وأهدافه وقيّمته البالغة فى نجاح عمل الطبيب، والتحذير من أن التهاون فى

(1) المصدر السابق، ص 164 – 165.

(2) المصدر السابق، ص 166.

(3) المصدر السابق، ص 166 – 167.

(4) المصدر السابق، ص 167.

هذا الشأن يُفسد العمل كله (1).

ثم يُفصّل بعد ذلك "آداب عُوَاد المريض" فيحدّد ضوابط الزيارة وبخاصة زيارة المرضى من ذوى الحالات الحرجة (2).

وتتوالى بعد ذلك فصول الكتاب الممتعة، والتي يعرض فيها الرُّهاوى ضمن ما يعرض - لأسباب تدهور صناعة الطب ولانعدام القدوة المؤثرة في توجيه عمل الأطباء، ولا يفوته أن يعرض لخطر الثقافة الدينية المتخلّفة والتي غالبا ما تكون قرينة للخور الأخلاقي، وذلك فى مثل قوله : "والسبب الأعظم الذى سهّل فى هذا الوقت على كل أحد الدخول فى صناعة الطب والجسارة عليها هو الرأى الذائع المشهور : إن كل ما يفعله الإنسان من الأفعال المحمودة والمذمومة فذلك الفعل عن الله تبارك، لا عن الإنسان. فلمّا سمعَ الأشرار وأصحاب الحيل أنّ مَنْ سَرَقَ أو قَتَلَ أو زَنَى أو فعلَ أى فعل كانَ ذلك منسوبا إلى الله تعالى، إذ هو فاعلٌ لذلك، وثق الداخلون فى صناعة الطب بذلك واطمأنوا فجَسَرَ كلُّ أحد على الدخول فيها والتعرّض لسقى الأدوية والفسد والبزل وغير ذلك بغير معرفة لعلمهم بأن الناسَ عند هلاك مَنْ يهلك على أيدي الأطباء يعدرونهم ويردون ذلك إلى قضاء البارئ" (3).

وفى باب "فى امتحان الأطباء" يُفصّل الرُّهاوى الأسباب الموجبة لمحنة الطبيب (فى أصول الطب وفروعه وفى أساليب العلاج المقررة) على نحو يكشف عن استيعابه لما كتبه السابقون، من يونان ومحدثين، فى ذلك، وبما يساعدنا كذلك فى الوقوف على مستوى التعليم الطبى فى عصره. ومن الأسباب الموجبة لمحنة الطبيب "صعوبة" الصناعة وطولها . . فأستصعب لذلك دركها وخاصة على أهل الكسل والتوانى وعلى مَنْ غلطت قريحته وقنع منها بالتكسّب باسمها . . لذلك يجب أن يفتش عن ادعاها لينظر هل هو

(1) المصدر السابق، ص 168 - 170.

(2) المصدر السابق، ص 171 - 173.

(3) المصدر السابق، ص 240 - 241.

من أهلها بالحقيقة – لأنه قد أفنى زمنه فى درس كتبها وفى صحبة أهلها وفى خدمة المرضى وعانى من أمرها ما يستحق معه أن يوثق معه فى تدبير الأبدان والنفوس ؟ أو هو ممن ينبغى أن يُحذر على النفوس منه، وأيضاً فإن من أسباب المحنة للأطباء ما يظهر من نفعها للأطباء خاصة ولسائر الناس عامة، أما للأطباء فلينبه من كان ساهياً وتحت من كان متشاعلاً بغيرها وتحركه على اقتنائها⁽¹⁾. بعد ذلك يذكر الرُّهاوى كيف ينبغى أن يُمتحن الأطباء فى "كليات" الطب وأقسامه وبحيث يشمل الامتحان علمه وعمله وخلقه⁽²⁾. وفى فصل تال يُبيِّن الرُّهاوى "الوجه الذى به يقدر الملوك على إزالة الفساد الداخلى على الأطباء، والمرشد إلى صلاح سائر الناس من جهة الطبيب" فيقرر محاسبة الأطباء عندما يثبت تقصيرهم وإضرارهم بالمريض، ويكون ذلك بمعرفة لجنة من الأطباء المختصين ومن ضوابط محدّدة، ومن العقوبات المقررة فى هذا الشأن منع الطبيب من مزاولة مهنته. ولا يفوت الرُّهاوى هنا التنبيه إلى وجوب كفالة حقوق الطبيب عندما يظهر لأهل البصيرة من العلماء بصناعة الطبيب سلامة التشخيص وإجراءات العلاج المتبعة، وذلك فى الحالات التى قد يُتهم فيها الطبيب بأن غلطه هو الذى تسبّب فى الوفاة أو فى إلحاق ضرر بالغ بالمريض⁽³⁾.

ويحرص الرُّهاوى بعد ذلك على التحذير من خدع المحتالين الذين يتسمون باسم الطب وأن يبيِّن الفرق بين خدعهم والحيل الطبيّة⁽⁴⁾.

ونستمع، فى نهاية هذا الكتاب الهام إلى قول الرُّهاوى : "وجه العدل وابتدأؤه ينبغى أن يكون من الطبيب أولاً وذلك بأن يُروِّض نفسه ويأخذها دائماً باستعمال الأخلاق المحمودّة، والأفعال المرضيّة من الرحمة والرأفة والرفق والعفة والقناعة والشجاعة والسخاء والصدق وكتمان السرّ، وجميع ما

(1) المصدر السابق، ص 243.

(2) المصدر السابق، ص 244 – 260.

(3) المصدر السابق، ص 263 – 265.

(4) المصدر السابق، ص 266 – 276.

جانس ذلك من فضائل النفس وآدابها مع الاجتهاد فى اقتناء صناعته ودّرس كتبها والمعانة لأعمالها، وبذلها للناس كافة، ولا تُقَرِّق فى ذلك بين صديقه وعدوه، ولا بين موافقه ومخالفة"⁽¹⁾.

أبو القاسم الزهراوى :

فى أواخر القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى يحيى أبو القاسم الزهراوى مثالا رفيعا للطبيب المسلم الذى يضطلع بمسؤولياته الأخلاقية والعلمية. وكتابه "التصريف لمن عجز عن التأليف"، وعلى وجه الخصوص الجزء الثلاثون منه وهو الدُّرَّة الجراحية "رسالة فى العمل باليد" آية بيّنة على هذا الالتزام بالواجبات الأخلاقية للطبيب. وجدير بالاهتمام وعى الزهراوى بمخاطر المهنة فى زمانه، وكثير منها لا يزال مثارا للجدل حتى يومنا هذا؛ وذلك من قبيل : مدى مشروعية استجابة الطبيب لرغبة مريضة الملحة أحيانا فى أن يضع نهاية لحياته طلبا للراحة من عذاب ألم لا يُطاق، ومدى السلطة التقديرية للطبيب فى التعجيل بالموت أو ما يُسمى "بالقتل الرحيم" بعد استنفاد كل أساليب العلاج الممكنة.

يبادر الزهراوى فينبه تلاميذه إلى ما يجب على الطبيب فى هذا الشأن؛ خاصة وأن هذا الأمر هو أكثر إلحاحا للجراح دون غيره من الأطباء، فيقول فى مقدمة الباب الثانى من المقالة الثلاثين : "ينبغى أن تعلموا يا بني أن هذا الباب (أى الجراحة) فيه من الغرر فوق ما فى الباب الأول من الكى، ومن أجل ذلك ينبغى أن يكون التحذير فيه أشد لأن العمل فى هذا الباب كثيرا ما يقع فيه الاستفراغ من الدم الذى به تقوم الحياة عند فتح عرق أو شق على ورم أو بطن حُرّاج أو علاج جراحة أو إخراج سهم أو شق على حصاة ونحو ذلك مما يصحب كلها الغرر والخوف ويقع فى أكثرها الموت. وأنا أوصيكم عن الوقوع فيما فيه الشبهة عليكم فإنه قد يقع إليكم فى هذه الصناعة (ضروب) من الناس يضجرون من الأسقام فمنهم من قد ضجر

(1) المصدر السابق، ص 287.

بمرضه فهان عليه الموت لشدة ما يجد من سقمه، وطول بليته وبالمرض من التعذر ما يدل على الموت، ومنهم مَن يبذل لكم ما له ويغنيكم به رجاء الصحة، ومرضه قتال . فلا ينبغي لكم أن تساعدوا مَن أتاكم مِمَّنْ هذه صفته البتة. وليكن حذرکم أشد من رغبتكم وحرصكم، ولا تُقدّموا على شيء من ذلك إلا بعد علم ويقين يصح عنكم بما يصير إليه العاقبة المحمودة. واستعملوا في جميع علاج مرضاكم تقدمة المعرفة والإنذار بما تؤول إليه السلامة فإن لكم في ذلك عوناً على اكتساب الثناء والمجد والذكر والحمد، ألهمكم الله يا بنى رُشدِهِ ولا حرمكم الصواب والتوفيق إن ذلك بيده لا إله إلا هو".

وفى مواجهة القيود والمحاذير الاجتماعية التى كانت تصادف الطبيب فى جراحات النساء يدعو الزهراوى إلى ضرورة تشجيع النساء على تعلّم مهنة الطب. وتظهر عند الزهراوى قيمة فضيلة "الحياء" المقترنة بالرفق الذى يجب أن يكون عليه الطبيب، كما يظهر حرصه على ضرورة أن يتكيّف الطبيب مع ظروف عصره وبيئته ضماناً لنجاحه. وفى ذلك يقول وهو يصنف عملية إخراج الحصة للنساء: إن عرض لأحد منهن حصة فإنه يعسر علاجها ويمتنع لوجوه كثيرة : أحدها أن المرأة ربما كانت عفيفة أو من ذوات المحارم، والثالثة أنك لا تجد امرأة تُحسن هذه الصناعة ولا سيما العمل باليد، والرابعة، أن موضع الشق على الحصة من النساء بعيد عن موضع الحصة فتحتاج إلى شق غائروفى ذلك خطر، فإن دعت الضرورة إلى ذلك فينبغى أن تتخذ امرأة طبيبة محسنة، وقليلاً ما توجد، فإن عدمتها فاطلب طبيباً عفيفاً رفيقاً أو أن تُحضر امرأة قابلة محسنة فى أمر النساء أو امرأة تشير فى هذه الصناعة بعض الإشارة فتحضرها وتأمرها أن تضع جميع ما تأمرها به ⁽¹⁾.

وفى بيان الصلة بين العلم – من حيث هو نشاط معرفى له طبيعة تخصه – وبين نسق "القيم" الذى يتشكل فى المجتمعات وفق معايير دينية أو نفعية، وفى التفرقة كذلك بين النشاط العلمى فى ذاته – الذى هو خارج دائرة التحليل والتحرير – وبين تطبيقه العلمى من أجل السيطرة والتسخير فى حل

(1) الزهراوى : المقالة الثلاثون، الفصل الحادى والستون، الباب الثانى.

المشكلات، لأنصار الزهراوى على العلم لحساب الدين ولا يخلط بينهما.

على بن رضوان

يولى على بن رضوان - رئيس الأطباء فى ديار مصر فى منتصف القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى - "الأخلاق الطبيّة" أهمية ملحوظة. وقد أورد "ابن أبى أصيبعة" فى كتابه "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" من أقوال "ابن رضوان" ما يكشف لنا عن التوجّهات الأخلاقية التى تحكم الممارسة الطبيّة عنده.

وذلك من مثل قوله : "اجتهد فى حال تصرفى فى التواضع والمواراة وغيث الملهوف، وكشف كُرْبَة المكروب، واسعاف المحتاج، وأجعل قصدى من كل ذلك الالتذاذ بالأفعال والانفعالات الجميلة وأجعل ثيابى مُزَيَّنَةً بشعا الأخيار والنظافة وطيب الرائحة، وألزم الصمت وكفّ اللسان عن معائب الناس، وأجتهد أن لا أتكلّم إلا بما ينبغى. وأتوقّى الأيمان ومثالب الآراء فأحذر العُجْب وحبّ العُلبَة، وأطرح الهمّ. والاعتماد. وإن دهمنى أمرٌ فادح أسلمتُ فيه إلى الله تعالى، وقابلته بما يوجبه التعقل من غير جُبْن ولا تهوّر. مَنْ عاملته عاملته يدًا بيد... وما بقى من يوحى بعد فراغى من رياضتى صرفته فى عبادة الله سبحانه أتنزّه بالنظر فى ملكوت الله والسموات. وأنفقدت فى خلوتى ما سلف فى يومى من أفعال وانفعالات، فما كان خيرا أو جميلا أو نافعا سررت به وما كان شرا أو قبيحا أو ضارا اغتممت به ووافقت نفسى بأن لا أعود إلى مثله. قال : وأما الأشياء التى أتنزّه فيها فلاأنى فرضتُ نزهتّى ذكر الله عز وجلّ وتمجيده بالنظر فى ملكوت السماء والأرض" (1).

وهذا الوعى بما يجب أن تكون عليه أخلاق الطبيب موصول بما استقر من تقاليد راسخة حكمت الممارسة الطبيّة عند القدماء - وعلى وجه الخصوص عند "أبقراط" و"جالينيوس". فمما نقله "ابن أبى أصيبعة" عن "ابن رضوان" ما يلى : "ومن كلامه نقلته من خطّه قال : الطبيب على بقرات :

(1) ابن أبى أصيبعة : "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء"، ص 561 - 562.

الأول : أن يكون تام الخلق ، صحيح الأعضاء ، حسن الذكاء ، جيد المروية ، عاقلا ، ذكورا ، خيرا الطبع .

الثانية : أن يكون حسن الملبس ، طيب الرائحة ، نظيف البدن والثوب .

الثالثة : أن يكون كتوما لأسرار المرضى لا يبوح بشيء من أمراضهم .

الرابعة : أن تكون رغبته في إبراء المرضى أكثر من رغبته فيما يلتمسه من الأجرة ورغبته في علاج الفقراء أكثر من رغبته في علاج الأغنياء .

الخامسة : أن يكون حريصا على التعليم والمبالغة في منافع الناس .

السادسة : أن يكون سليم القلب ، عفيف النظر ، صادق اللهجة ، لا يخطر بباله شيء من أمور النساء والأموال التي شاهدها في منازل الأعداء فضلا عن أن يتعرض إلى شيء منها .

السابعة : أن يكون مأمونا ثقة على الأرواح والأموال ، لا يصف دواء قتالا ولا يعلمه ، ولا دواء يسقط الأجنة ، يعالج عدوه بنية صادقة كما يعالج حبيبه ⁽¹⁾ .

وفى بيانه لشرف الطب وللصورة المثلى التي يجب أن يكون عليها الطبيب يقول "ابن رضوان" : "وقد بين (جالينوس) فى مقالة مفردة أن الطبيب يجب أن يكون فيلسوفاً ، وقد بين العارف أرسطوطاليس أن التفلسف ولاية لله عز وجل لأن الفلسفة النظرية هى الوقوف على وجوه الحكمة فى الأشياء السماوية والأرضية ، وعلى الحق فى الله وفى أوليائه فيصير فى نفس الفيلسوف من عظمة الله وتمجيده ما يبهر العقول ، ولا يمكن وصفه بلسان ، والفلسفة العملية اكتساب المال الحقيقى بالعمل الصالح وطاعة العقل وحسن معاشرة الأهل" . وخلاصة - رأى "ابن رضوان" هنا هى أنه "إن كان الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً فهو ولي من أولياء الله عز وجل ؛ وإنما يحصل له هذه السعادة إذا عبد الله ومجده بأفعاله وعالج المرضى احتساباً وطاعة لله فى إظهار ما خلقه من المنافع .." .

(1) المصدر السابق ، ص 565 .

ثالثاً : الأخلاق المهنية عند المسلمين

قراءة في أخلاقيات المعلم

عند القابسي والغزالي

د. عصمت نصار (*)



تقديم

لقد انصرفت النزعات الفلسفية الغربية المعاصرة عن التصورات الكلية والنظريات الشمولية في استقاء معارفها، وعمدت إلى الواقع المعاش والخبرة العملية لاستقاء معاييرها القيمية ومناهجها النقدية، ويرجع ذلك للمسحة الفردية الفاعلة، والإمبريقية Empericism غير النسقية، والنفعية المنتجة Utilitarianism التي تغلغت في بنية ثقافتها، وقد ظهرت منذ الربع الأخير من القرن العشرين العديد من الفلسفات التطبيقية والنهوج النقدية التي تعكس هذا الطابع، والذي يعنينا منها في هذا المقام هو مبحث أخلاق المهنة ومنهج القراءة النقدية للكتابات الكلاسيكية، فقد ذهب التطبيقيون المعاصرون إلى التعويل على الخبرة العملية لانتقاء المعايير الأخلاقية للأداء المهني الأمثل حسب احتياجات الواقع المعاش والثقافة المطروحة، ورفض النقاد المعاصرون الدلالة التقليدية لمصطلح القراءة (المطالعة، والتحليل، والتقويم)، وأضافوا عليها الطابع النقدي، وذلك بجعلهم المتلقى أو القارئ مبدعاً وخالقاً لرؤية جديدة، ورفضه كل سلطات النص وتمرده على أفكار المؤلف من جهة وتأويل الدلالات برؤية ذاتية تمكنه من

(*) أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب – جامعة القاهرة فرع بنى سويف.

إعادة توظيف الفكر الموروث لخدمة الواقع من جهة أخرى، والانتقال من طور الاستهلاك والتبعية إلى طور الإنتاج والخلق والتفرد. ولا نقصد من هذا العرض الموجز للمعانى الإجرائية لهذين المصطلحين (أخلاق المهنة، وقراءة الخطاب) الترويج لهما فى سوق الأفكار، بل إثبات أن فلاسفة الإسلام كان لهم السبق فى تحديد معايير أخلاقيات المهنة بالدلالة المعاصرة لها، وبعين المنهج الذى انتهجه الفلاسفة الغربيون والبرهنة على إمكانية قراءة خطابات التربويين المسلمين بمنهج نقدى يعيننا على معالجة بعض مشكلات الواقع.

وإذا ما أردنا البحث فى ثقافتنا الإسلامية - التى يدعو البعض إلى تدشينها انتصاراً للحدث وما بعدها Modernism and Postmodernism - عما يمكن إدراجه ضمن مباحث الفلسفة التطبيقية Applied Philosophy، ويجدر قراءته فى ضوء المناهج المعاصرة لقراءة الخطابات التراثية، فسوف نجد كتابات التربويين المسلمين أفضل النماذج التى تعبر عن هذا المنحى الفلسفى (الفلسفة التطبيقية)؛ وذلك لعدم فصلها بين النظر والعمل فى التفكير، وعزوفها عن التصورات المثالية والقوانين الوضعية الجامدة فى معالجة قضايا الواقع واستنباطها معايير أخلاق المهنة من الخبرة الأدائية التى تتواءم مع الواقع والعقل الجمعى والثقافة السائدة، وسوف نحاول فى السطور التالية قراءة أخلاقيات مهنة المعلم عند أبى الحسن القابسى على بن محمد بن خلف المعافى المالكى القيروانى (324 - 403 هـ)، وأبى حامد محمد بن أحمد الغزالى (449 - 505 هـ)، ويرجع انتخابى لهما دون غيرهما إلى أن كليهما يعد من الرواد الأوائل فى ميدان الفلسفة التطبيقية فى المغرب والمشرق العربيين، وقد عبر كلاهما أيضاً عن الأصول الراسخة فى بنية الثقافة الإسلامية، ويبدو ذلك فى المعايير التى وضعها لتقويم أخلاق المتعلمين والمعلمين المستقاة من القرآن وسنة النبى ﷺ، وقد استنبطاً جل آرائهما من الخبرة العملية بامتهانهما التدريس، ومن ثم برهننا كتاباتهما على الطابع العملى التطبيقى الإصلاحي.

ولما كانت دلالة القراءة فى الفلسفات المعاصرة – كما أشرنا – هى : إعادة إبداع الخطابات وتفعيلها لخدمة الواقع، فلن يقف تناولنا لخطابى القابسى والغزالى عند تحليل الأفكار وتأصيل الآراء فحسب، بل سوف نحاول إعادة توظيف البرنامج الإصلاحى الذى قدمناه لتفعيل الجهود المعاصرة الساعية لتقويم أخلاقيات مهنة المعلم فى مؤسساتنا التعليمية فى مصر وسيمما التعليم الجامعى؛ وذلك لإثبات أن الأصيل من الأفكار التليدة لا يصعب علينا تجديده ما دامت التجربة العملية هى التى نحتكم إليها .

أولاً : أخلاق مهنة المعلم من المفهوم الدلالى إلى المعنى الإجرائى :

يجمع المعنيون بفلسفة الأخلاق التطبيقية على أن العلاقة التى تربط بين الأخلاق العامة والأخلاق المهنية هى علاقة الكلى بالجزئى أو الجنس بالنوع، وأن ما يميزها عن الأخلاق المثالية المستمدة من الأديان أو التصورات العقلية الفلسفية هو ذلك الطابع العلمى التطبيقى الذى تستمد منه مبادئها ومعاييرها، كما أنها تختلف عن الأخلاق الوضعية Positivist Ethics التى تلفظها ثقافة ما لتبرير أو ترسيخ أعرافها ونظمها الاجتماعية والسياسية؛ وذلك لأنها تنظر للمهنة باعتبارها كيانا مستقلا من حيث الطابع الأدائى الذى يتخطى التصورات والأعراف إلى معايير أكثر خصوصية، من حيث طبيعتها الإلزامية التى تلزم المنتمين لمهنة أو وظيفة باتباعها وأدائها⁽¹⁾.

وإذا نظرنا إلى المعاجم التربوية المعاصرة سوف نجدها تعرف أخلاق المهنة عامة، ووظيفة المعلم خاصة: بأنها تلك المبادئ والأسس والمعايير الأخلاقية التى لا تستقيم المهنة بدونها، وأن الطابع الإلزامى لسلوك المشتغلين بها لا يركن للضمير أو الوازع الدينى فحسب، بل للقواعد المستنبطة من الآراء الأمثل لهذه الوظيفة الذى يعمد فى المقام الأول إلى تلافى السلبيات التى تلفظها الممارسة العملية⁽²⁾.

فقد اختلف الباحثون فيما بينهم حول تحديد طبيعة هذه المعايير،

فذهب كل من : جيسكا كارباسى، وريس براندى، وآى إس تى سى إلى وصف أخلاق المهنة بأنها تحمل بين طياتها الطابع الخاص والعام معا، ويبدو ذلك فى خصوصية الأوامر والنواهى التى تلزم المعلم أو الطبيب أو رجل القانون بأدائها، بغض النظر عن مخالفتها لميوله الشخصية أو ديانتة أو مشخصاته الاجتماعية، الأمر الذى يتخطى الفروق الجنسية والقومية والقوانين والدساتير السياسية، وذلك لأن آداب المهنة بالوصف السابق هى التى تضع شروطها المستمدة من كيانها الخاص.

فأخلاقيات المعلم تعد قانوناً ملزماً لمن يشتغل بمهنة التدريس، رجالاً كان أم أنثى، مصرياً كان أم أمريكياً، بوذياً كان أم مسيحياً. وقد رفض أصحاب هذا الرأى كل أشكال السلطة (الدولة، والدين، والأعراف السائدة) التى تحاول صبغ أخلاقيات المهنة بصيغتها، وجعلوا الممارسة العملية هى المسئول الأوحـد لضبط هذه المعايير. وعلى العكس من ذلك ذهب كل من جيك نيلسون Jake Nelson⁽³⁾، وريتشل جوردان Rachel Jordan، وآمى باتيرسون Amy Patterson إلى ضرورة ارتباط أخلاق المهنة بالطابع الثقافى الذى تمارس فيه. فآداب – المعلم – على سبيل المثال – يجب أن تكون عامة من حيث دفى العلاقة التى تربط بين الأستاذ وتلاميذه (الحب، والرفق، والألفة)، وينبغى أن تكون ملزمة من حيث متطلبات المهنة (الإخلاص فى العمل، والعدالة فى التقييم، والترفع عن الرذائل، والابتعاد عن التعصب فى شتى صوره).

أمّا الأمور التى تتعلق بأجر المعلم وضرورة احترامه الأعراف العامة والقوانين وميول الطلاب ومعتقداتهم، فيجب أن تتسم بالنسبية تبعاً لشخصية المعلم من جهة، وطبيعة الثقافة السائدة من جهة أخرى⁽⁴⁾.

وينزع فريق ثالث إلى ضرورة فحص الثقافة السائدة فى المجتمع قبل وضع المعايير الأخلاقية لمهنة المعلم، منها السمات الخاصة بشخصية المعلم (الميول، والوازع الخلقى، والمهارة الأدائية) وطبيعة المتعلمين، ووضع المعلم

ومكانته فى المجتمع، وطبيعة الدور الذى تقوم به الدولة حيال المؤسسات التعليمية، ويؤكد أنصار هذا الاتجاه على أن أى معايير لمهنة المعلم بمنأى عن فحص دقيق لهذه المؤثرات لن تقضى إلا إلى شعارات أو مثل متعالية Transcendental يتعذر تطبيقها، أو قوانين ولوائح جامدة سرعان ما يبددها الواقع أو يتحاييل عليها، فالشخص الرذيل الكاره لمهنة التدريس أو المحتقر من قبل المجتمع أو الشاعر بالعوز والضالة أو العاجز عن أداء متطلبات المهنة، كل أولئك لا يمكن مطالبتهم بالالتزام بآداب المهنة أو تطبيق أخلاق المعلم فى سلوكهم، الأمر الذى تتبدد معه أخلاق المتعلم، التى تشكل ركنا أساسيا من طبيعة المهنة، فيستحيل على المعلم المذهب أن يجلس إلى رعاى ومنحلى لتلقيهم بعض المعارف أو العلوم؛ وذلك لأن المنظومة التربوية لا تستقيم إلا بصلاح المعلم والمتعلم معا.

ومن غير المعقول أيضاً أن ننتظر من المعلم أداء أمثل لوظيفته فى ظل مؤسسات تعليمية متدنية من حيث المناهج الدراسية واللوائح التى تنظم العلاقة بين الأستاذ والطالب من جهة، والبون الشاسع بين المعارف المطروحة داخل الأبنية التعليمية وخارجها فى أجهزة الإعلام والأعراف العامة والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية من جهة أخرى⁽⁵⁾.

وعلى مقربة من ذلك يمضى أكابر التربويين المحدثين العرب، فذهب إسماعيل محمود القباني إلى أن أخلاق المعلم والمتعلم يجب أن تكون مرآة صادقة للثوابت العقدية والمثل الأخلاقية التى يدين بها المجتمع؛ وذلك لأن المنظومة التربوية لا تستقيم بإهمال التفاعل المتبادل بين المدرس والطالب، فكلاهما موظف فى حقل التربية والتعليم، وكل منهما منوط بتحقيق الهدف المرجو من العملية التعليمية ألا وهو الارتقاء بالمجتمع وتقديمه الحضارى، ويبن كذلك أن اللوائح والقوانين الضابطة لآداب المهنة لن تأتى بأكملها إلا إذا صاحبها اهتمام وتقدير من قبل المجتمع ومؤسساته السياسية لرسالة المعلم وفضل المتعلمين، وذلك على الصعيد الأدبى والمادى معا⁽⁶⁾.

وعلى الرغم من إعلاء التربويين المحافظين من شأن أخلاقيات مهنة المعلم نجدهم يرفضون تماماً الفصل بين المبادئ والقيم اللازمة لهذه الوظيفة وبين الوازع الدينى والخلقى السائد فى المجتمع؛ وذلك لأثرهما البالغ فى شخصية المعلم والمتعلم معاً، فإذا فسدت القاعدة لا ينتظر من القمة إلا السقوط (7).

وعلى النقيض من ذلك يرى أمير بقطر أن الأخلاق المهنية فى دور التعليم يجب أن تنتقل من التبرير النظرى التلقينى الذى يعول على النصوص المقدسة إلى الممارسة العملية التطبيقية، فيجب أن يعى المدرس والطالب أن التزامهما بأداب المهنة لا يرد إلى الحلال والحرام، بل إلى متطلبات وظيفتهما التى تلزمهما بالسمو الأخلاقى فى المجتمع (8)، (يأمل الكثيرون أن الطالب إذا استظهر الأقوال المأثورة والآيات الحكيمة أصبح قويا فى أخلاقه شريفاً فى معاملاته، غير أن هذا للأسف أمل كاذب...، والمقياس الوحيد لخلق الإنسان والحكم عليه قوة أو ضعفها هى مراقبة عمله وسيره وتقدير نتائج أقواله وأعماله وملامح وجهه وحركات جسمه...، يجب أن يكون الجوال المدرسى سليماً من كل شائبة حتى يشب الطالب على الفضائل الحميدة بتأثير الوسط) (9).

وإذا ما تجاوزنا خلافات الباحثين حول طبيعة الأخلاق المهنية ومصدر مبادئها، يمكننا أن نستنبط أمرين، أولهما أن هناك مفهوماً محدداً للأخلاق المهنية بعامة، وأخلاق المعلم بخاصة، وأن هذا المفهوم أضى اصطلاحاً متعارفاً عليه بين المعنيين بالتعليم. وثانيهما أن السبب المباشر لظهور هذا المصطلح يرد إلى عجز الأخلاق العامة عن الوفاء بما تحتاجه وظيفة المعلم من التزام خلفى والزام مهنى من جهة، وحاجة المجتمع لإصلاح الخلل الأخلاقى عن طريق وضع معايير جديدة للأخلاق التطبيقية لضبط سلوك المهنيين من جهة أخرى.

والجدير بالذكر فى هذا المقام أن مفهوم أخلاقيات مهنة المعلم لا يرد إلى الفلسفات المعاصرة، بل يمكننا الوقوف على أصول له فى الثقافات العريقة (الفرعونية، والهندية، والبوذية، والكونفوشية، والإغريقية)، فقد

حرص قدماء المصريين على وضع معايير لأخلاقيات المعلمين والمتعلمين بمختلف درجاتهم (مؤدب الصغار، والكاهن، والحكيم)، وقد اضطلعت الدولة بالإشراف على القائمين بهذه الرسالة، وذلك للحفاظ على المبادئ والقيم الراسخة في العقل الجمعي⁽¹⁰⁾ وما أكثر الكتابات التي حثت على التعليم والتعلم والالتزام بآداب المهنة التي خطها الكهنة وكبار موظفي الدولة على مر تاريخ الحضارة الفرعونية⁽¹¹⁾.

أما البراهمة والبوذية والجينيون من الهندوس قد وضعوا جمعياً شروطاً صارمة تحدد آداب مهنة المعلم والمتعلم وتلزهما بأدائها، وجلها مستنبط من الفكر العقدي وسنة مؤسسى هذه الملل⁽¹²⁾، وقد عنى الكونفوشيون كذلك بوضع معايير ثابتة لأخلاقيات المؤدبين والمعلمين، ويبدو ذلك بوضوح في محاورات كونفوشيوس عن أخلاقيات المعلمين⁽¹³⁾، وعلى هذا الدرب سار الفيثاغوريون وسقراط وأفلاطون والرواقيون، فكانوا جميعاً أصحاب مدارس فلسفية حرصت في تعاليمها على وضع مثل عليا ومبادئ أخلاقية، مستنبطة من تصوراتهم العقلية التي شكلت بنية فلسفتهم، لتحديد العلاقة بين المعلم والمتعلم⁽¹⁴⁾، وعلى الرغم من ذلك فلا يمكننا اعتبار جل هذه النماذج إلا تصوراً فضفاضاً لأخلاقيات المهنة؛ وذلك لأن مفهوم المعلم والمدرسة والمتعلم لم يكن محدداً، كما أن المعايير الأخلاقية التي وضعت لأداء المتعلم لم تتوفر فيها صفة الإلزام الخارجى من جهة، ولم تستنبط من واقع الممارسة من جهة أخرى، الأمر الذى يبرر نظرة التربويين للسفسطائيين باعتبارهم أول من وضع مفهوماً إجرائياً لوظيفة المعلم مستمداً من الواقع وجعلهم نظرتهم الفردية لمعايير القيم / الباعث الحقيقى وراء التفكير فيما نطلق عليه أخلاقيات المهنة، تلك التى عنى بتحديد سقراط وتلاميذه⁽¹⁵⁾.

ولا نكاد نلمح فى الثقافة اليهودية والمسيحية معايير أخلاقية وضعية للعلاقة بين المعلم والمتعلم، فمعظم النصوص المقدسة التى جاءت فى التوراة والأنجيل كانت تتحدث عن علاقة الأنبياء بالشعب، وحاخامات التلمود

بتلاميذهم⁽¹⁶⁾، ووصايا المسيح لتلاميذه فى آداب الدعوة والتبشير، وكل ذلك يخرج بطبيعة الحال عما نحن بصدد⁽¹⁷⁾.

وإذا ما انتقلنا للثقافة العربية للتعرف على الدلالة الاصطلاحية والإجرائية لأخلاقيات المعلم، فسوف ندرك أن هذا المصطلح لم يتبلور إلا على يد المعنيين بالتربية من فلاسفة الإسلام، ويرجع ذلك لوضوح العديد من المصطلحات الفنية التى تحدد بنية ودلالة الوظيفة الأدائية : مثل المدرس الذى امتهن وظيفة التعليم، والكتاب أو المدرسة، والتعليم النظامى، والرقابة من جهة الدولة⁽¹⁸⁾.

ويؤكد أحمد شلبى على أن مهنة المعلم قد عُرفت فى صدر الإسلام، وكشف عن وجود نوعين من المكاتب، أولهما ملحق بالزوايا والمساجد فى عهد الخلفاء، وكان قاصراً على تحفيظ القرآن واللغة العربية، وكان النوع الثانى يقام فى بيت المعلم أو فى مكان استأجره⁽¹⁹⁾ لذلك ثم تطورت هذه المكاتب وأضحت مدارس نظامية فى كنف الأمويين ثم العباسيين، والفاطميين بمصر، والمرابطين والموحدين فى الأندلس⁽²⁰⁾.

أما عن الأسباب التى أدت لظهور "مصطلح أخلاق مهنة المعلم" فيمكن إيجازها فى :

أ - طرح قضية أجر المعلم على مآدب الفقهاء الذين اختلفوا حول تحديد طبيعة دور المعلم : هل هى رسالة دينية أسوة بالمعلم الأعظم محمد ﷺ وصحابته، أم هى حرفة ووظيفة اجتماعية للارتزاق والتربح؟ وهل الأجر الذى يتقاضاه معلمو الصبية فى الكتاتيب هو إجارة مقابل تحفيظهم القرآن، أم نظير الجهد والوقت الذى ينفقه المعلم فى تعليمهم وتحفيظهم إياه شأن تعليمهم الكتابة والقراءة والحساب ؟

وقد اختلفت الكتابات التاريخية حول أثر هذه المسألة فى أخلاق المعلمين، فذهب الجاحظ إلى أن مسألة أجور المعلمين فى الكتاتيب والمدارس، والمؤدبين فى القصور، قد أساءت لهذه المهنة الشريفة وحطت من شأن

المشتغلين بها إلى درجة تردد القضاة فى قبول شهادتهم لفساد ذمهم، وأضحت مهنة معلم الصبيان مسببة وياًباللقدح والاستهزاء (21)، بيد أن بعض الباحثين أكد أن الفساد الأخلاقى الذى حاق بمعلمى الكتاتيب يرجع لضعف رواتبهم إذا ما قورنت بأصحاب الحرف الأخرى، وأن الموالى من غير المسلمين هم الذين أفسدوا هذه المهنة بعد احترافهم مهنة تدريس القراءة والكتابة والحساب والصنائع، والذى يعنينا من ذلك هو أن مسألة الأجروما تبعها كانت من أهم العوامل التى دفعت التربويين المسلمين لوضع ميثاق تقويى لهذه المهنة.

ب- تدخل الدولة فى سياسة التعليم، وذلك منذ عصر الحجاج بن يوسف الثقفى الذى حاول إحكام قبضته على المناهج التعليمية ومراقبة ما يدور فى حلقات المساجد وبيوت العلماء لطبع الحياة الثقافية بالطابع السياسى للدولة الأموية، وقد تطورت هذه السُنة إلى أن أضحت نظاماً معمولاً به فى سائر الأمصار الإسلامية، ولاسيما بعد ظهور المدارس النظامية فى بغداد ومصر والأندلس، فأضحى المعلمون موظفين تابعين لسياسة الحكام الذين خصصوا لهم الرواتب وعينوا الجهات الرقابية التى تشرف عليهم لضمان ولائهم، وقد حال ذلك الانضواء وتلك الرقابة بين المعلم وبين حرية البحث والبوح والنقد، وقد اضطلع بعض موظفى الدولة بوضع لوائح لضبط سلوك المعلم فى الكتاتيب والمدارس، أما مؤدبو القصور فكانوا يخضعون للرقابة المباشرة من قبل أربابها الذين كانوا يقومون بطبيعة الحال بتحديد المعايير الأخلاقية للمعلم قبل انتخابهم له وإلزامه بها (22).

ج- ظهور الفرق الصوفية ومغالة بعضهم فى وضع آداب ملزمة للشيخ والمريد، الأمر الذى ذمه المتكلمون والفقهاء والفلاسفة، بحجة أن بعض هذه التعاليم تعلّى من شأن معلمى هذه الطرق وتحط من شأن دونهم، كما أن مبادئهم الخلقية التى استنوها لا تخلو من التنطع فى الدين من جهة، والخروج عن آداب الملة وسنة النبى ﷺ من جهة ثانية،

وانتحال بعض البدع من البوذيين ورهبان المسيحية من جهة ثالثة (23)، وقد أدى ذلك كله إلى الشعور بالحاجة لوضع معايير خلقية للشيخ أو المعلم مستمدة من الكتاب والسنة (24).

د- تحزب العلماء وتفرقهم إلى شيع وفرق كلامية، ونزعات فلسفية، ومذاهب فقهية، وقد ترتب على ذلك تعصب من امتهنوا العلم لآرائهم، وتكفيرهم لخصومه، وانتحالهم الحديث، ووضع معايير ومبادئ وتقاليد خاصة بمدارسهم بمنأى عن أى رقابة من قبل الدولة؛ وذلك لأن مجالس الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة كانت تعقد فى حلقات خاصة، لا دستور فيها ينظم العلاقة بين المعلم والمتعلمين إلا الميل الشخصى وقناعة التلميذ بشيخه أو معلمه، الأمر الذى دفع كلا منهم لوضع مبادئ لتعصم المعلم والمتعلم من الجنوح والشطط، وليس هناك أدق من وصف ابن قتيبة لحال المعلمين أو المتعلمين فى القرن الثالث الهجرى فى كتابه "أدب الكاتب": (أضت المروءات فى زخارف النجد، وتشيد البنيان، ولذات النفوس فى اصطفاف المزاهر، ومعاطاة الندمان، ونبذت الصنائع، وجهل قدر المعروف، وماتت الخواطر، وسقطت همم النفوس، وزهد فى لسان الصدق وعقد المكوت، فأبعد غايات كاتبنا فى كتابته أن يكون حسن الخط، قويم الحروف، وأعلى منازل أديبنا أن يقول من الشعر أبياتاً فى مدح قنية أو وصف كأس، وأرفع درجات لطيفنا أن يطالع شيئاً من تقويم الكواكب، وينظر فى شىء القضاء وحد المنطق، ثم يعترض على كتاب الله بالطلعن وهو لا يعرف معناه، وعلى حديث رسول الله ﷺ بالتكذيب وهو لا يدري من نقله، قد رضى عوضاً من الله ومما عنده بأن يقال : فلان لطيف وفلان دقيق النظر، يذهب إلى أن لطف النظر قد أخرجه عن جملة الناس بلغ به علم ما جهلوه، فهو يدعوهم الرعاع والغثاء والغثر، وهو لعمر الله بهذه الصفات أولى، وهى به أليق؛ لأنه جهل وظن أنه قد علم، فهاتان جهالتان؛ لأن هؤلاء جهلوا وعلموا أنهم يجهلون) (25).

ومن أشهر الذين تناولوا قضية أخلاق المعلم والمتعلم فى الثقافة الإسلامية: عبد الملك بن حبيب بن سليمان القرطبى (ت: 239 هـ)، ومحمد ابن عبد السلام سحنون القيروانى (ت: 257 هـ) وأحمد بن قتيبة (ت: 276 هـ)، وأحمد بن محمد بن عبد ربه القرطبى (ت: 329 هـ)، وأحمد بن محمد بن مالك السهلى (ت: 334 هـ)، وأخوان الصفا، أحمد بن عبد الملك بن شهيد (ت: 426 هـ)، والحسين بن عبد الله بن على بن سينا (ت: 458 هـ)، وعلى ابن محمد حبيب الموردى (ت: 450 هـ)، وابن عبد البر القرطبى (ت: 463 هـ)، وابن حزم (ت: 457 هـ)، وبرهان الدين الزرنوجى (ت: 591 هـ) وعبد المجيد بن عبد الله بن عبدون الأشبلى (ت: 634 هـ)، ونصير الدين الطوسى (ت: 672 هـ)، وابن جماعة (ت: 733 هـ)، وولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت: 808 هـ)، ذلك فضلاً عن أبى الحسن القابسى وأبى حامد الغزالى - موضوع هذه الدراسة -، فقد اجتهد جلهم فى وضع مبادئ أخلاقية ملزمة للمعلم والمتعلم، مستنبطة من أصول العقيدة لمعالجة ما حاق بهذا الوظيفة من آفات خلال الممارسة الأدائية، وذهب البعض الآخر للتوفيق بين وجهته الفلسفية والطابع العام للآداب الإسلامية فى وضع دستوره الأخلاقى لهذه المهنة.

ونخلص من ذلك إلى أن التربويين المسلمين الذين اضطلعوا بوضع معايير أخلاقية للمشتغلين بالعلم كانوا على دراية بالدلالة الاصطلاحية والإجرائية لما نطلق عليه أخلاقيات المهنة، وذلك منذ القرن الثانى الهجرى، وأن الباعث الأول لظهور هذا المصطلح فى الثقافة الإسلامية، يرد إلى حاجة عملية تتمثل فى الرغبة فى الإصلاح وتقويم ما فسد فى الممارسة الواقعية لمهنة التعليم. وسوف تكتشف السطور التالية عن الطابع التطبيقى للمبادئ التى استنها القابسى والغزالى لأخلاقيات المعلم والمتعلم ومدى موافقتها للأصول الشرعية الإسلامية، وسوف تفسح كذلك عما يميز آراء القابسى والغزالى عن غيرها من كتابات السابقين عليهما واللاحقين الذين أدلوا بدلوهم فى هذا المضمار، وتوضح مدى أصالة القيم التى استنهاها، مقارنة باللوائح والقوانين المعاصرة التى وضعها التربويون لآداب هذه المهنة.

ثانيا : آداب المتعلمين وسجاياهم وخصال المعلمين وخلقهم :

لقد فطن القابسي والغزالي إلى الرابطة الأدائية التي تربط بين المتعلمين والمعلمين، فعمد كلاهما إلى وضع ضوابط خلقية لازمة للطالب، والمعلم إيمانا منهما بقوة التأثير المتبادل بينهما، وتسليما بالقاعدة التي وضعها النبي ﷺ في قوله : "الدنيا ملعونة، ملعون ما فيها إلا متعلم خير أو معلمه" (26).

وقد عنى التربويون المسلمون عامة، والقابسي خاصة بغرس الفضائل في الصبيان قبل تزويدهم بالمعارف، إيمانا منه بأن الخلق الحسن هو المدخل الذي يعول عليه في التهذيب والتعليم، ولم يكن القابسي في ذلك متأثرا بسقراط بل مسائرا للقواعد الإسلامية في التربية (27)، التي حثت الآباء على طبع أولادهم بالطابع الخلقى الإسلامى، استناداً على الأصول الخلقية والمتضمنة في القرآن وسلوك النبي ﷺ باعتباره القدوة والمرجع الأول في سلوك المسلم (28)، ومن أقوال النبي ﷺ في ذلك : "لإن يؤدب الرجل ولده خير من أن يتصدق بصاع"، "أعينوا أولادكم على البر، ومن شاء استخرج العقوق من ولده" (29).

والجدير بالذكر أن الإسلام لم يفرق في الحث على حُسن التنشئة بين الذكر والأنثى، بل نظر إليهما نظرة إنسانية واحدة توجب على الوالدين العناية بتأهيلهما للتعلم والتزود بالمعارف الدينية والدنيوية (30)، ويحصر القابسي الفضائل التي يجب على المتعلم التحلى بها في : - حسن الإصغاء، والطاعة، والنظام، والصبر في التحصيل، والصدق في الخير، والعفة في السلوك.

ويرى القابسي أن مثل هذه الفضائل يتعذر على المعلم غرسها في تلاميذه إذا فسدت نشأتهم الأولى أو المجتمع من حولهم، وبين أن وظيفة المعلم تنحصر في تنميتها وتقبيح من يفتقر إليها، وذلك عن طريق الترغيب مراراً ثم التهيب، فالعقاب وحده لا يصلح ما أفسده الطبع (31).

ويضيف الغزالي على ما أورده القابسي العديد من الخصال الخلقية التي

لا يصح التعلم بدونها ، منها : الإخلاص فى طلب العلم، وجعله غاية لا وسيلة، ولم يتأثر فى ذلك بأفلاطون، بل بتعاليم الإسلام أيضاً التى نهت طالب العلم عن الكبر والتكبر، أو الإتجار بما يعلم، أو مصانعة الحكام⁽³²⁾، ومن أقوال النبى ﷺ فى ذلك: (من تعلم العلم لأربعة دخل النار: ليباهى به العلماء، أو يمارى به السفهاء، أو يستميل به وجوه الناس، أو يأخذ به من الأمراء)⁽³²⁾.

ويرى الغزالى أن آفة المتعلمين هى : الجحود، وعدم التواضع أمام معلمهم، والتطاول عليهم فى المحاجبة، والتسفيه من آرائهم التى لم تلق فى أنفسهم هوى، والخط من شأنهم، والتنكر لهم فى عوزهم، لذا يحث الغزالى المعلمين على زجر هذه الصفات المذمومة فى تلاميذهم أثناء الدرس قولاً وعملاً.

وتبدو مسحة الغزالى الصوفية فى نهيه المتعلمين عن التقلب فى المذاهب، ونصحهم بتخير العلماء والشيخوخ الذين يكفونهم خطر الوقوع فى حبائل المتكلمين والفلاسفة، وهو يناقض فى ذلك مسلكه فى طلب العلم، فقد انتهى أبو حامد الغزالى إلى التصوف بعد تبحره فى الفقه وخوضه فى علم الكلام والفلسفة، وعلى الرغم من ذلك نجد الغزالى يحرض المتعلمين على عدم الارتكان لشيخ واحد فى طلب العلوم الشرعية والعلوم المحمودة الدنيوية (الفقه، واللغة، والعلوم الطبيعية، والمنطق).

ويعرب الغزالى عن مسحته العملية ونهجه التطبيقى فى الأخلاق، وذلك فى ذم الفضائل النظرية التى تقف عند النصح والتوجيه، مبيناً أن المكارم المرجوة فى أهل العلم ينبغى أن تستمد مصداقيتها من سلوك المتعلمين والمعلمين معاً، فالمرضى لا يبرأ بسماع نصح الطبيب، بل بتعاطيه الدواء الذى أمره بأخذه، وأن الإيمان ليس قولاً باللسان فحسب، بل بتصديق الجنان وعمل بالأركان، (أيها الولد : ما لم تعمل لم تجد الأجر)، (العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون)، (اعلم أن الطاعة والعبادة متابعة الشارع فى الأوامر والنواهى بالقول والفعل)⁽³⁵⁾.

وإذا ما فحصنا آراء القابسى والغزالى وطرحناها على مائدة النقد

فسوف نتبين أن كليهما قد عول على الأخلاق العامة المستمدة من الأصول الشرعية في استنباط السمات الخلقية التي يجب توفرها في المتعلمين، وقد أكدت ذلك العديد من الدراسات⁽³⁶⁾، ويمكننا أن نلاحظ كذلك أن حديثهما عن الرذائل التي يجب اقتلاعها من سلوك طالبي العلم وليدة الخبرة العملية والبيئة الثقافية التي انحطت فيها القيم الخلقية في سلوك طالبي العلم وليدة الخبرة العملية والبيئة الثقافية التي انحطت فيها القيم الخلقية في سلوك بعض المعلمين والمتعلمين⁽³⁷⁾ كما يمكننا الوقوف على مبلغ تأثيرهما بالسابقين عليهما في هذا المنحى فقد تأثر القابسي بكتاب ابن سحنون "آداب المعلمين"⁽³⁸⁾، وجاءت آراؤه موافقة للمعايير التي وضعها السهلي والحسن بن مهراج لآداب المتعلمين⁽³⁹⁾.

وعلى الرغم من تباين منطلقات التربويين المسلمين السابقين على الغزالي من أمثال (أخوان الصفا⁽⁴⁰⁾، وأحمد بن عبد الملك بن شيهيد⁽⁴¹⁾، وابن سينا⁽⁴²⁾، والماوردي⁽⁴³⁾، وابن حزم، وابن عبد البر⁽⁴⁴⁾)، إلا أننا نجدهم جميعاً قد جعلوا الأخلاق الإسلامية المستمدة من تعاليم القرآن وسلوك النبي ﷺ، المصدر الأول الذي تستمد منه أخلاق طلاب العلم، الأمر الذي يؤكد تعويل التربويين المسلمين على البيت المسلم في تأهيل الفرد للاشتغال بالعلم، فكلهم قد أكد على ضرورة توفر فضائل الصدق والأمانة والوفاء والتواضع وطاعة المعلم وطهارة القلب والذهن وحب العلم وأهله وعدم التعصب فيمن يطلب العلم صنعة ومهنة.

وقد جاءت آراء القابسي والغزالي مغايرة إلى حد كبير مع بعض المعايير الأخلاقية عند غلاة الصوفية، التي توحد بين الطالب والمريد، فعلى الرغم من تأثر الأخير بآداب التتلمذ الصوفية مثل: صدق النية في طلب العلم، والتفاني في خدمة الشيخ والتخلق بخلقه، والابتعاد عن الحسد، واقتلاع الشك من القلب، والعزوف عن أهل الجدل والفلسفة، إلا أنه لم يجارهم في بعض الأمور، فلم يجعل الفقر والعزلة والخروج من الحياة والابتعاد عن ملذات الدنيا شروطاً لطلب العلم⁽⁴⁵⁾.

ومع تسليمنا بجدة وأصالة كتابات التربويين المسلمين وأصالتها في هذا المضمار، وأهمية المعايير التي وضعها القابسي والغزالي لضبط أخلاقيات المتعلمين، إلا أن ما جاء فيها لا يخلو من بعض المآخذ، فقد عوّلا كلاهما على النشأة الإسلامية لضبط أخلاق الصبية، وتجاهل إمكانية فساد المجتمع الإسلامي، وانعكاس ذلك بالتبعية على البيت المسلم، وأخلاق الصبية الأمر الذي يتعذر معه الأخذ بهذه المعايير وتطبيقها على طلاب المدارس، كما أن القول بحرمان السفلة والمنحطين من تلقى العلم لا يخلو من التشدد؛ وذلك لأن الفرد ابن بيئته، فلا يعقل حرمان أبناء البيئة الفاسدة مما يعينهم على تهذيب أنفسهم وتطهيرها من آفات الأعراف والتقاليد المزدولة، كما أن ربط الفضائل الخلقية – التي يجب على طالب العلم التحلى بها – بالقرآن والسنة يخرج الذميين من هذا الحكم، على الرغم من عدم حكم شرعى يحول بين تتلمذهم فى الكتاتيب والمدارس الإسلامية، بل وتعليمهم فيها، وقد أثبت ذلك تاريخ التعليم فى الإسلام.

وعندى أن هذه المعايير يمكن تفعيلها وتطبيقها كشروط لازمة للالتحاق بالجامعات والمعاهد التربوية على وجه الخصوص، وطلبة الدراسات العليا على وجه أخص، ذلك بالإضافة إلى تفعيل اللائحة التى تلزم طلاب المدارس بآداب التعلم، وتعمل على تقويم سلوكهم داخل دور التعليم.

كما أن حث القابسي والغزالي ومعظم التربويين المسلمين وجل الصوفية طلاب العلم على طاعة شيوخهم وأساتذتهم والتطبع بخصالهم من الأمور الحمودة قبل سن الشباب "المرحلة الجامعية"؛ وذلك لأن التقليد يعد من أكبر آفات التجديد، ولا يستقيم مع الدعوة للاجتهد والإبداع، وقد فطن أخوان الصفا لذلك، فشجعوا على التساؤل بين الطالب والمعلم، وذموا أسلوب التلقين فى الدرس لتنمية الملكة النقدية لدى الطلاب.

وعندى أن ثقافة التلميذ والأستاذ حول قضايا العلم بمنأى عن التناول والجحود طلباً للحقيقة، من الأمور التى حث عليها الأصوليون

أنفسهم⁽⁴⁶⁾، وقد أكد عليها الغزالي نفسه فى دعوته لطلاب العلم بعدم الصبر على زاد واحد فى رحلة البحث عن الحقيقة.

كما أن ذم بعض التربويين المسلمين للفلسفة من أمثال : (ابن عبد البر⁽⁴⁷⁾، والغزالي، وابن خلدون⁽⁴⁸⁾، ودرج تعاطيها ضمن المكروهات والأمر المحظورة، على المتعلمين لا يعكس إلا رجعية المحذرين منها والاضطراب السياسى الذى كانت تعاني منه بيئتهم فى المشرق والمغرب؛ وذلك لأن تعاطى الفلسفة ليس فيه ما يفسد الأخلاق ويعكر الأذواق، بل على العكس من ذلك تماماً فهو أفيد للمتعلمين للتعقل والتدبر، وسيما فى مرحلة الشباب، وقد بين ذلك إخوان الصفا⁽⁴⁹⁾، وابن حزم⁽⁵⁰⁾، وصاعد الأندلسى⁽⁵¹⁾، الذين حثوا على تعلم الفلسفة وجعلوها من الفضائل التى يجب على طلاب العلم فحصها بعد تمكنهم من العلوم الشرعية واللغوية والأخلاق والتاريخ.

غير أن العذر الذى يمكننا قبوله لتبرير حملتهم على الفلسفة وعلم الكلام هو الأثر السلبي الذى تفسى فى الجمهور من أثر تصاولهم حول القضايا الغيبية التى لا طائل من بحثها، وذيوع الحديث فيها من قبل العوام.

وسوف نحاول فى السطور التالية الكشف عن العلة الحقيقية وعلة نهى الغزالي عن تعلم الفلسفة.

أما عن أخلاق المعلمين والسماوات التى ينبغى على العلماء التطبع بها فقد عنى بتوضيحها القابسى والغزالي ومعظم التربويين المسلمين فى المغرب والمشرق، وقد اتفق جميعهم على وجوب العمل بها بوصفها دستوراً لازماً للمهنة، لا يجوز الجنوح عنه، أو النكوث فى تطبيق بعضه، ولا نكاد نجد خلافاً بينهم فى تحديد هذه الأسس، بل انحصرت خلافاتهم فى الأمور الفرعية.

ويمكننا إيجاز الأصول الأخلاقية التى انتهى إليها القابسى والغزالي فيما يلى :

أ - الشفقة :

فقد بيّن القابسي (52) ، والغزالي (53) ، الأثر التربوي لدفع العلاقة بين المعلم والمتعلم، فقدم الحب والتراحم والمودة على الشدة في التلقين والتوجيه ونظروا للمعلم على أنه أبا عطوفا على أبنائه، وقد استقيا هذه القاعدة الخلقية من المصطفى ﷺ : (إنما أنا لكم مثل الوالد لولده) (54).

ولا غرو في أن هذه الخصلة إذا طبع بها المعلمون سوف تأتي بثمارها في البحث والدرس، فالطالب ينفر أبدا من الغلظة في التوجيه، والكبر في النصح، والتعالي في الإرشاد، وقد أثبتت الخبرة العملية لكليهما وبحوث التربويين المسلمين والصوفية بأن تعلق الطالب بأستاذه أو شيخه لا يرجع لفصاحة المعلم، أو مهارته في البيان والتبيين، بل إلى سماحته ولينه ورفقه في الشدة، وأن جل الآفات التي تلحق بسلوك المتعلمين حيال مؤدبيهم من عقوق وتنكر ومداهنة ومواربة أو خصومة وعداء ترد جميعها إلى عجز المعلم عن الاضطلاع بمهمة الوالد في تلاميذه.

ب- الصدق والإخلاص في التوجيه :

فقد بيّن القابسي أن المسؤولية الأولى للمعلم تجاه الصبية هي : الرعاية والتقويم والإرشاد، الأمر الذي يستوجب التفاني في تفهيمهم، وتبسيط ما غمض عليهم، وتقديم من النهج ما يعينهم على التحصيل والاستيعاب (55).

ويضيف الغزالي أنه من الواجب على المعلم أيضا تبصير تلاميذه بقدراتهم دون أدنى استخفاف أو تهكم أو مجاملة، وحثهم على الانصراف إلى فحص العضلات قبل البسط في الدروس والقضايا، ومنعهم من التعاليم وادعاء الدراية والطمع في الدرجات التي لم يتأهلوا لها، ونهيه عن الخوض في المسائل الفرعية التي لا نفع في درسها، ودفعهم إلى العلوم الشرعية والذوقية، وزجرهم عن المذموم من مباحث المتكلمين والفلاسفة (56).

وإذا ما فحصنا هذه القاعدة سوف ندرك شمولها على العديد من

الفضائل التى يجب على المعلم التطبع بها، فالأمانة فى التوصيل تستلزم تمكن المعلم من الموضوع الذى تصدى له، وتعفيه من الحرج من قول: "لا أدري"، وتنبه من الخوض فى ما لم يحط به، وتنهاه عن المجاملة فى التقييم، أو الحط من شأن المحصل، أما عن وجوب نهى المعلم لتلاميذه عن تعلم بعض المسائل الكلامية والمخالف للشرع من الفلسفة فقد رفضه إخوان الصفا وابن سينا وابن حزم - كما أشرنا - ولم يدرجوها ضمن العلوم المذمومة، ونكتفى هنا بالقول بأن الأصوليين لم يحرموا على طالبى العلم إلا السحر والشعوذة والكهانة وما شابه ذلك من ضرب الودع وقراءة الفنجان أو تحضير الجن، بالإضافة للفحش من الشعر والغزل الصريح⁽⁵⁷⁾، أما عن ترغيب الغزالي فى علم القلوب يُرد - كما ذكرنا - لمسحته الصوفية التى تجعل من التصوف تاجا لسائر العلوم، وغاية الغايات لطالب العلم.

ج - تجنب القبح والتوبيخ فى التقويم :

فقد اتفق القابسي⁽⁵⁸⁾، والغزالي على أن ذم المعلم للخصال المردولة والطبائع الفاسدة التى يلاحظ تفشيها فى تلاميذه أفضل من زجرها فى واحد منهم؛ لأن مثل ذلك الفعل بسبب الحرج لهذا الشخص، ويمكن أن يخرج عن شعوره فيدفعه إلى الرد على المعلم بغلظة ليثأر لنفسه⁽⁵⁹⁾، وقد استنبط هذه القاعدة أيضا من سلوك النبى ﷺ الذى دعا إلى الرفق فى التوجيه والنهى، وكره أسلوب التعنيف الفاضح للعيوب، وقد حذر الأصوليون من تجاوز المعلم حد الأدب فى معاقبة طلابه، فلا يجوز عندهم شتمه أو الحط من شأنه⁽⁶⁰⁾.

ويرى التربويون المعاصرون أن قوة شخصية المعلم وحزمه لا تتعارض مع ضرورة ضبط نفسه عند غضبه من سلوك بعض تلاميذه، فلا يثور عليهم ولا يسرف فى عقابه؛ لأنه قبل كل شئ أب رحيم لهم، ينشد طبع أبنائه على الفضيلة والنبل والكرامة⁽⁶¹⁾، وعلى ذلك فعليه أن يتحلى بالحلم إذا ما واجه بعض بداءات الطلاب التى ترد فى المقام الأول لفساد البيئة الأخلاقية والاجتماعية⁽⁶²⁾.

د- عدم التحقير أو الحط من شأن العلوم التى لا يقوم بتدريسها :

فعلى الرغم من إعلاء القابسى من شأن العلوم الشرعية وجعلها واجبة، لم يجهل فى منهجه فى تعليم الصبية علوم الدنيا ⁽⁶³⁾، شأنه فى ذلك شأن الأصوليين والغزالي الذى جعل العلوم الشرعية فرض عين وعلوم الدنيا من طلب وحساب وجغرافيا . . إلخ فرض كفاية، ولم يذم إلا العلوم التى تتنافى مع الأصول الشرعية، ولا يرجى منها نفع، ولا يضر الجهل بها، ولا تهدف إلى حقيقة ثابتة، شأن السحر والتنجيم وقراءة الطالع والخوض فى أمور الروح وذات الله وقدره (فاعلم أن العلم لا يذم لعينه وإنما يذم فى حق العباد) ⁽⁶⁴⁾، فقد عول فيما نحى إليه على قول النبي ﷺ : "إنما العلم آية محكمة أو سمة قائمة أو فريضة عادلة" ⁽⁶⁵⁾، "نعوذ بالله من علم لا ينفع" ⁽⁶⁶⁾.

فقد سائر الغزالي الصوفية فى إثبات أن الحس والعقل عاجزان عن بلوغ حقيقة العالم الروحاني وماهية الباري، ويثبت أن علم القلوب والمكاشفة هو المخطط وحده بذلك ⁽⁶⁷⁾، غير أنه خالف غلاة الصوفية فى تحقيرهم دونه من العلوم، ورفض دعواهم فى ضرورة معاقبة الشيخ لمريديه إذا جنحوا لغير درسه ⁽⁶⁸⁾.

وتبدو أهمية هذه القاعدة فى أمرين :

أولهما : إثبات أن حملة الغزالي على الفلسفة لم تكن ضد المنهج العقلى، وأن تنكره لعلم الكلام لا يرجع لأشعريته، بل لعدم جدوى القضايا التى أثارها الفلاسفة حول الغيبيات.

وثانيهما : يوضح أن شيوخ التصوف السنى لم يعترضوا على طلب العلم، وأن مسلكهم الذوقى لم يدفعهم إلى التحقير من طلب علوم الدنيا.

أما القاعدة التربوية المستفادة من حديث القابسى والغزالي فهى لازمة لتقويم أخلاق المشتغلين بالعلم، فما أكثر المتعلمين فى زماننا الذين رغبوا عن النقد العلمى وانصرفوا إلى تحقير العديد من المعارف عملا بقاعدة (المرء عدو ما يجهل).

وقد حرص معظم التربويين المسلمين على ضرورة اقتلاع الحكم الذاتى والآراء القطعية من حديث المعلم.

هـ - الرفق فى التكليف :

يرى القابسى أن مهمة المعلم ليست تلقين الصبية وتحفيظهم ما ألقى عليهم ومعاقبة المهمل منهم، بل تتجاوز ذلك إلى فحص التعرف على قدرات الطالب على الاستيعاب، فلا يكلفه إلا ما يطيق⁽⁶⁹⁾، ويضيف الغزالى أن الرفق والعدل فى إعطاء المعلم واجب على المعلمين، فمحظور عليهم إلزام طلابهم بما عجزوا عن فهمه أو استيعابه لقصور فى ملكاتهم وضعف فى ذهنهم، فى حين يجب عليه شخذ قريحة النابه منهم وتنمية ملكاته وعدم صده عما يرغب فيه من علوم نافعة⁽⁷⁰⁾، وقد عمل كلاهما بقول : المصطفى ﷺ "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نازل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم"⁽⁷¹⁾، "ما أحد يحدث قوماً بحديث لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة على بعضهم"⁽⁷²⁾، "لا تمنعوا العلم أهله فتظلموا ولا تضعوه فى غير أهله فتأثموا"⁽⁷³⁾.

ويؤكد الغزالى مع جل التربويين المسلمين : إخوان الصفا، وابن سينا⁽⁷⁴⁾، وابن حزم⁽⁷⁵⁾، والمواردى، وابن عبد البر⁽⁷⁶⁾، وابن خلدون، على ضرورة مراعاة الميول الفردية والبيئة الثقافية فى وضع المناهج التعليمية⁽⁷⁷⁾، وانتقاء الطلاب وتأهيلهم لدراسة ما يتوخى نبوغهم فيه.

ويمكننا الأخذ بهذه القاعدة عن طريق اختبار القدرات والمقابلات الشخصية قبل التحاق الطلاب بالجامعات والكليات المتخصصة، بغض النظر عن مجموع الدرجات، وذلك للبون الشاسع بين طريق التدريس فى المدارس والجامعات، وتشهد الخبرة العملية على أن نهج مكتب التنسيق المأخوذ به فى مؤسساتنا التعليمية، وتعويل الكليات على مجموع الدرجات التى حصلت عن طريق التقلين غير ذى جدوى، ولم يفض إلا لارتباك العملية التعليمية الأمر الذى يحول بين المعلم وبين أداء هذه المهمة أو التحلى بتلك الفضيلة التى نبهت الدراسات المعاصرة على ضرورة توافرها فى المعلمين، أعنى الرفق والعدل فى التكليف، بعد التعرف على طبائع الطلاب وسماتهم وخصالهم وميولهم، ومن أجمل الأبيات التى استشهد بها الغزالى فى هذا المقام:

فمن منح الجهال علماً أضاعه
ومن منع المستوجبين فقد ظلم (78)

وتجدر الإشارة إلى أن هذه القاعدة قد دعا إليها الأصوليون، ودرجوها ضمن أخلاقيات المعلم : (يجب على المعلم أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه، فلا يلقي إليه ما لا يبلغه عقله، فينفره أو يخبط عليه عقله) (79)، اقتداءً في ذلك بالنبي ﷺ حيث قال : "أنزلوا الناس منازلهم" (80) الأمر الذي يؤكد أصالة هذه القاعدة في الفكر الإسلامي الذي لم يتأثر في وضعها بكتابات أفلاطون وكونفوشيوس في مباحثهما التربوية.

كما يحذر الغزالي المعلمين من معايرة الطلاب أو اتهامهم بقصر الفهم أو الغباء أو السخرية منهم، وحث المعلمين على مراعاة شعورهم، وعدم إخراجهم بالموازنة بينهم وبين من فاقوهم، والتواضع للعلم والمتعلمين الأمر الذي يبرر حرصه على عدم إقحام العوام ومحدودي الكفاءات الذهنية في العلوم الفرعية أو دقائق الموضوعات المنطقية والفلسفية، وقد سبق في ذلك ما ذهب إليه ابن رشد من بعده في تقسيم درجات الخطاب.

و- ملازمة القول بالفعل :

فقد أجمع التربويون المسلمون وفيهم القابسي والغزالي وكذا الأصوليون والصوفية على ضرورة اتساق قول المعلم مع سلوكه، مبينين أنه لا جدوى من قول سديد ونصح رشيد يتنافى مع سلوك مريض، فقد بيّن القابسي خطورة مخالفة سلوك المعلم لما يأمر به ويحث على فعله، ولا سيما في تعليم الصغار؛ لأنهم أشد مراقبة لمؤدبيهم، فإذا وجدوا في أفعالهم ما يناقض ما أراد طبعهم عليه أو يتنافى مع مكانته الشريفة العالية، انصرفت أذهانهم وعواطفهم عنه، وكرهوا منه ما حمدوه فيه واستهزؤوا به في سرائرهم (81).

ويمضى الغزالي على هذا النحو مبيناً أن مقام المعلم في تلاميذه مثل مقام الأنبياء الذين يرجون للناس الهداية، فيأمرونهم باقتفاء أثرهم واتباع

سننهم، فإذا ظهر منهم عوج أو مكوث لم يسيئوا بذلك لذواتهم بل لأتباعهم أيضاً الذين سرعان ما ينفضون عنهم لكذبهم، (فإذا خالف العمل العلم منع الرشد، وكل من تناول شيئاً وقال للناس لا تتناولوه فإنه سم مهلك، سخر الناس به واتهموه وزاد حرصهم على ما نهوا عنه) (82).

ولا ريب في أن عدم الأخذ بهذه القاعدة يفسد الغاية الرئيسة التي سعت إليها مؤسساتنا التعليمية، فما هي الجدوى من المعلمين إذا تخلوا عن رسالة الإرشاد التي ينبغي ألا يضطلع بها إلا الخلق، الذي لا يرضى في سلوكه نفاقاً، ولا يأمر طلابه بفعل لم يسلكه، اقتداءً بقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ (البقرة 44)، فالمعلم الكذوب الناصر لفضل أساتذته والردى في تصانيفه والمتدنى في أفعاله لا يرجى منه نفع، بل إن خطره أعظم على من يجلسون بين يديه فيفسدوا إذا قلده، ويضلوا إذا أخذوا غيره بذلته، فيحتقروا أساتذتهم ويجحدون آداب التعلم، وقد استشهد الغزالي بهذا البيت ليفضح هذا العيب :

لا تنه عن خلق وتأتى بمثاله

عار عليك إذا فعلت عظيم

وقد أوجز ابن حزم هذه القاعدة في قوله: (على المعلم أن يمارس الفضائل لأنها تكتسب، ولا يحسد من فوقه حسداً يؤدي إلى تنقصه، ولا يحتقر من دونه لأنه كان في مثل حاله قبل أن يعلم ما علم، وألا يتكلم في علم لا يحكمه فيخزي، وألا يطلب عرض الدنيا فيبدل الأدنى بالأفضل، وأن يستعمل تقوى الله في سره وجهه) (83).

ويتضح مما سبق المسحة العلمية التطبيقية التي عمد إليها القابسي والغزالي وفلاسفة الإسلام الذين دلوا بدلوهم في هذا المضمار، فكلهم لم يكتف بالأخلاق العامة التي نص عليه الشرع، ولا بالطبائع والتصورات الفردية والأخلاق المثالية، التي يجب على المعلمين التحلى بها، بل نزعوا إلى وضع معايير تربوية لمهنة التعليم تتوافق مع الواقع من جهة، ومتطلبات المهنة من جهة أخرى.

وإذا ما نظرنا إلى الكتابات المعاصرة التى استنتت آدابا ملزمة للمعلمين، سوف نجدها لا تخرج عن هاتيك الأسس التى وضعها المسلمون الأوائل لضبط أخلاقيات هذه المهنة.

فقد ذهب ميثاق الشرف الجامعى المزمع تفعيله فى مصر إلى ضرورة احترام المعلم للقيم والمعايير الأخلاقية السائدة فى المجتمع، وعدم مساس المقدسات أو الأديان التى يدين بها المتعلمون بالنقد أو التجريح، والحض على الاتساق بين القول والعلم، وتجنب مواطن الشبهات، والتمسك بالهوية القومية، والحفاظ على مقومات الوحدة الوطنية، وتوفير الدقة فى عرض معارفه على طلابه، والعزوف عما يلبس عليهم ويؤدى إلى تشويش الأذهان، والإخلاص فى تبليغ رسالته للارتقاء بطلابه، ونشر الثقافة العلمية فى المجتمع بمنأى عن الأحكام الذاتية وروح التعصب التى لا تليق بأخلاق العلماء، والتواضع فى المناظرة والحوار الذى ينتهجه فى قاعات الدرس والمؤتمرات والندوات، ليصبح قدوة لتلاميذه فى آداب التساجل العلمى، والسعى إلى تطوير أدائه المهنى، وتجديد مناهجه وتحديث معارفه، مع الالتزام بأمانة البحث العلمى فى مصنفاته، والحرص على انتقاء المؤهلين لحمل رسالته من بعده، والالتزام الموضوعية والابتعاد عن الهوى فى تقييم الأبحاث العلمية، والعزوف عن كل مظاهر التعالى والتكبر التى تحط من قدر الآخرين أو الاستهزاء بكتاباتهم وآرائهم بداية من الطلاب وانتهاء بالزملاء والرصفاء، والتحلّى بعفة السريرة واللسان واليد، واجتناب كل أشكال المنفعة المادية التى تحط من قدره فى عيون زملائه، والوقوف موقفا وسطا بين القسوة والرعونة فى تقويم المعوج فى سلوك تلاميذه، واجتناب أسلوب القهر والتفكيك والتوبيخ فى الردع والتوجيه، والحرص على تشجيع أرباب الملكات وأصحاب القدرات الفائقة ودعمهم ماديا ومعنويا بكل ما يعينهم على مواصلة البحث العلمى (85).

ويمكننا أن نستنبط من هذه المقابلة بين المعايير التليدة التى وضعها

التربويون المسلمون في فلسفتهم التطبيقية، وبين الرؤى المعاصرة لميثاق آداب مهنة المعلم مدى موضوعية وجدة وأصالة وطرافة آراء القابسي والغزالي التي لا ينقصها سوى آليات التفعيل، الأمر الذي سوف نتناوله بعد قليل، كما يمكننا الوقوف أيضاً على أن مبحث أخلاقيات المهنة الذي ندرجه اليوم ضمن قضايا الفلسفة التطبيقية لا يعد سوى تلبية لحاجة الواقع الذي عجزت فيه الأخلاق العامة والأعراف والتقاليد المستمدة من الدين عن إصلاح المجتمع بعامته وتقويم سلوك الأفراد والمنوطين بتسييس مرافق الدولة ومؤسساتها بخاصة الأمر الذي يدفعنا إلى العمل على بناء نسق أخلاقي جديد يعمد إلى تقويم الجزء ليتمكن من إصلاح الكل، وتثقيف اللبنة لتستقيم الجدران ويستوى السقف، ومن ثم لم يكن القصد من الاستشهاد بآراء القابسي والغزالي سوى التأكيد على أن ما تنادى به اليوم من تقنين مهنة المعلم ليس على سبيل الترويج للاتجاهات الفلسفية الغربية المعاصرة، بل عود لإكمال ما أهملناه، وسير على ما أصلناه من نهج في التربية والإصلاح.

ز- الإيمان بأن التعليم رسالة وليس باباً للتكسب :

على الرغم من اتفاق التربويين المسلمين على المبادئ السالفة، فقد اختلفوا فيما بينهم حول مسألة أجر المعلم، فنزع بعضهم إلى أن استئجار العلماء ينزل من قدرهم، ويجعل من رسالتهم حرفة يتكسبون منها الأمر الذي يبدد كل المعايير والقيم أمام قاعدة العوز والحاجة، والعرض والطلب، وقد احتج هذا الفريق بسنة النبي الذي رفض أن يكافأ المعلم بقوس يرمى به في سبيل الله جزاء لتفقيهِه الناس، وقوله ﷺ كما جاء في الإحياء : "أجر المعلم كأجر الصائم القائم"، وبعض الواقعات التاريخية التي كشفت عن انحطاط مقام المعلم وتدنيه الذي انصرف بعلمه إلى أصحاب الجاه دون الفقراء، وراح يتملق الساسة طلباً للرتبة والراتب، وقد أيد هذا الرأي الجاحظ وإخوان الصفا، والماوردي، والغزالي، في حين نزع فريق آخر إلى أن التعفف عن طلب الأجرة درب من المثالية المفرطة تجدها متطلبات الحياة، فالتعليم رسالة

فى مبادئه ومضمونه، وحرفة فى أدائه، وصنعة يحترفها أربابها لقضاء حوائجهم، شأنهم شأن القضاة والأطباء والبنائين، وعولوا فى ذلك على اجتهد الفقهاء الذين عمدوا إلى إجازة أخذ الأجر لدرء مفسدة الجهل وجلب مصلحة العلم، إذ ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز أخذ الرزق من بيت المال على تعليم القرآن وتدريس علم نافع من حديث وفقه ونحوهما؛ لأن هذا الرزق ليس أجره من كل وجه بل هو كالأجرة⁽⁸⁶⁾، واختلفوا فيما بينهم على الإجازة الخاصة (الدروس الخصوصية) وقد سائر هذا الرأى كل من ابن حبيب، وابن سحنون، والقابسى، وابن عبد البر، وابن حزم، واشترطوا جميعاً تفرغ المعلم لهذه المهنة والزموه الاعتدال فى طلب الأجر، وتسامحه مع الفقراء والمعدمين، وعدم طلب الهدايا أو قبولها من طلابه، فذهب القابسى إلى أن إجازة أجره المعلم لا تعنى إباحة الاتجار بالعلم وإخضاع معاييرهِ لمبدأ المنفعة، وبين العلة من تخصيص رواتب لمن امتهنوا مهنة التعليم وتفرغوا لأدائها وأعانتهن على تدبير حوائجهم والعيش عيشة كريمة تتناسب مع الجهد والوقت الذى ينفقونه فى تعليم الصبيان⁽⁸⁷⁾، واستند إلى قول: النبى ﷺ "أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله"⁽⁸⁸⁾.

فى حين نزع الغزالى إلى أن بضاعة المعلم هى العلم وهو لا يباع ولا يشتري، فلو أصبح سلعة للحق ذلك بمن يحملها فيبيع ذمته ويكذب فى علمه وينافق السلطان ويدهن من يدفع الثمن ويستأجره، فتضيع الحقيقة ويسقط المعلم من مقامه الشريف، ويبدو أن الغزالى كان ناقماً على معلمى الصبية أصحاب الكتاتيب الذين فسدت ذمتهم لفرط تكالبهم على المال، وأن رفضه للأجر لم يكن على إطلاقه، وذلك لأنه امتهن التدريس فى مدارس نظام الملك ببغداد فى الفترة من (484 - 488 هـ) وقد ازدهرت فى هذه الفترة المدارس النظامية التى تكلفها الدولة فى مصر وبغداد والأندلس⁽⁸⁹⁾، ومن غير المعقول أن يفتى الغزالى بأن الأجور التى يأخذها المعلمون من بين المال حرام، والمقبول عنده أن حديثه كان موجهاً لمؤدى القصور وأصحاب الكتاتيب الخاصة الذين امتهنوا العلم طمعاً فى الدنيا، وأهملوا آداب المهنة، وإذا ما

أردنا قراءة الرأيين فى ضوء الواقع سوف نجد القابسى كان أقرب إلى الصواب، عندما نظر إلى راتب المعلم باعتباره وسيلة للعيش والحياة الكريمة التى يجب أن تليق بالعلماء.

أما تعفف الغزالي فلا يخلو من مسحة الزهاد الذين رضوا بكفاف العيش طمعا فى ثواب الآخرة، وعلى الرغم من تسليمى بخطورة الضغوط التى تحيط بالعالم المأجور من قبل ذوى الجاه والسلطان والتى تجبره أحيانا للسكوت عن الحق، أو مسايرة الحاكم أو مجاملة الطلاب أو إجازة ما لا يجوز حرصاً على راتبه الذى لا دخل له سواه، فلا يمكننا مسايرة الجاحظ مثلاً فى حثه المعلم على التحرر من قيود الوظيفة والتعويل على قلمه وشن مصنفاته فى طلب الرزق ولاسيما فى زماننا هذا الذى بار فيه العلم بانصراف الناس عنه، بل يمكننا الأخذ برأى ابن حزم الذى ألزم الدولة بإعانة العلماء، واشترط عدم تدخل الساسة فى أمور التعليم: (المعلم الذى يتخذ التعليم مهنة هو الذى يحل له أن يأخذ أجراً على التعليم، ومهمته التعليمية ممارسة الفضائل، لأن المعلم يحيى بعلمه النفوس الميتة بالجهل) (والمعلم إن ابتلى بصحبة سلطان فقد ابتلى بعظيم البلايا وعرض للخطر الشنيع فى ذهاب دينه) (90).

وجاء فى ميثاق الشرف - الذى أشرت إليه سلفاً - على المعلم ألا يوجه ولاءه إلا لأمتة وصالح مجتمعه، ويحرص على استقلال الجامعة عن التيارات والمذاهب والسياسات التى تجنح بشرف المهنة وجاء فيه أيضاً: (يترفع عضوية التدريس عن قبول أى مقابل مادية لا يقدمه للطلاب من محاضرات أو تدريبات أو إشراف، كما يحظر عليه قبول أى هدايا مهما كانت قيمتها) (91).

وعندى أن هذا رأى فى ضوء الواقع الذى أضحى فيه راتب عضوية التدريس لا يتناسب مع احتياجاته التى تكفل له وأسرته العيش الكريم أقرب إلى المثالية منه إلى الفلسفة التطبيقية، فهل راتب أستاذ الجامعة يمكنه من تحديث معارفه العلمية مع مواصلة بحثه المستمر؟ وحسن مظهره

والترفع عن المغريات التى تراوده إذا باع قلمه ؟ وهل مصنفاته فى مأمن من عبث العابثين ؟ وهل ما جاء فى قانون تنظيم الجامعات فى المواد (95 - 96 - 102 - 103 - 104) بشأن واجبات أعضاء هيئة التدريس تجاه رعاية الطلاب علميا واجتماعيا والترفع عن أخذ أى مقابل عينى أو مادى منهم، والتفرغ تماما للعمل الجامعى، وعدم مزاوله أى عمل آخر، يمكننا إدراجه فى باب الإلزام أم الالتزام (92).

الحق أن تناول القابسى والغزالى لهذه القضية وإدراج التربويين لها فى سياق الحديث عن أخلاقيات المعلم دفعنا إلى إعادة مناقشتها فى ضوء المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية فى مصر، وسيما فى الكتابات المعاصرة التى تؤكد ارتباط تردى أخلاق المعلمين بأحوالهم المالية، الذين أخذوا بقاعدة دوران العلة مع المعلول، وبيّنوا أن المواثيق والقوانين التى تسعى لضبط أخلاقيات المهنة سوف تظل شعارات يتعذر تطبيقها فى ظل شعور المعلم بالعوز والظلم الاجتماعى من جهة، وفساد الأخلاق العامة فى المجتمع من جهة أخرى.

ح - تفعيل الإلزام الخلقى، وتطبيق الالتزام المهنى :

لم يشعر المسلمون فى كنف النبى ﷺ وصحابته بحاجتهم لقوة أو سلطة لإلزام المعلمين بأداب شرف المهنة، سوى الوازع الدينى الذى طبعهم بسنة المصطفى، ومع تطور المجتمع الإسلامى وامتهان الموالى والذميين مهنة التعليم فى المكاتب، واحتراف بعض الأدباء والمتكلمين صنعة التأديب فى القصور وحوانيت الوراقين والمكتبات العامة، دعت أمور السياسة لوضع بعض القيود والمحاذير على من اضطلعوا بمهمة بناء شخصية الأفراد، وأول من فطن لضرورة إشراف الدولة على التعليم ومراقبة المعلمين هو الحجاج بن يوسف الثقفى - كما أشرنا من قبل - الذى راح يبتث العيون لمراقبة ما يدور فى حلقات العلم، وما يجرى فيها من مناقشات حول أمور الخلافة وقد فوّضه الأمويون فى تعيين المعلمين وتحديد أجورهم وإلزامهم بما يراه واجبا لإصلاح الرعية وحماية سلطانها، ومع ظهور المدارس الإسلامية فى مصر

والشام وبغداد والأندلس تزايدت سلطة رقابة الدولة على المعلمين، فحددت لهم الرواتب والمناهج الدراسية التي يجب عليهم الالتزام بها، وعينت المراقبين بالزامهم أخلاقيات المهنة، ومن أوائل الذين اضطلعوا بوضع معايير إلزامية لمهنة التدريس أبو سعيد الضرير اللغوي البغدادي، وابن عبدون الأشبيلي، والجاحظ، وأبو القاسم حسن بن محمد الأصبهاني.

أما مهمة الرقابة المخططة بمعاقبة من يخالف آداب المهنة فقد أسندت للمحاسبين والقضاة، ولم يمنع اختلاف ملل الطلاب والمدرسين من الالتزام بالآداب واللوائح التي وضعتها الدولة، إذ كان يعاقب الطالب والمعلم بالفصل أو النقل إذا ما خالف أحد بنود اللائحة (93).

ونخلص من هذا العرض الموجز لتاريخ اللوائح الإسلامية لمهنة المعلم في الحضارة الإسلامية إلى أن : إصلاح المعلمين بدأ بسد باب المفسدة، وليس بالعقاب؛ وذلك بكفاية المدرسين، وتنظيم رواتبهم، وتشجيعهم، والإغداق عليهم قبل مطالبتهم بالكفاية في أداء واجبات المهنة الفنية والأخلاقية، ومن هذا السبيل بين القابسي أن من حق الجهة التي تشرف على نظام التعليم معاقبة المعلم إذا تقاعس عن أداء مهام وظيفته، أو قبل رشوة، أو كلف الطلاب بأداء عمل يرد بالنفع عليه، أو مطالبة أولياء الأمور بهدايا أو مكافآت لم ينص عليها العقد المبرم بينهما لأداء الوظيفة : (فالقابسي لا يتهاون مع المعلم المقصر في أداء واجباته، ويفرض عليه جزاء أدبيا وماديا قد يصل من الشدة إلى درجة منع المعلم من التعليم، والجزاء المادي يتصل بنقص أجر المعلم المتفق عليه أو عدم دفعه) (94).

أما الغزالي فأكد أن الالتزام الخلقى من الأمور النفسية التي لا يسوسها إلا الضمير والشعور بالمسؤولية، ولا يجنح به إلى النكوث إلا ضعف الوازع الديني، وعليه يرى أن المعلم الذي امتهن التدريس ولم تدفعه قناعته بأن هذه المهنة جهاد في سبيل الله، ولا أجر عليه إلا رضى الله، وإثابته بالرحمة في الدنيا والآخرة، فلا سبيل لإلزامه بأخلاق المهنة. أما أصحاب الصنائع فلا

ينتظر منهم التزاماً إلا إذا أحسنت أجاتهم، وأخذوا حقوقهم كاملة، فالعوز والإحساس بالجور يضعف الهمم ويفسد الأخلاق⁽⁹⁵⁾، كما أوضح أن من حق أولى الأمور وضع شروط تأديبية وجزاءات على من لا يحسن صناعته.

ويتراءى لى أن الجهود المبذولة من قبل الحكومات لتنمية المهارات الأدائية للمعلم يجب أن يسبقها العديد من الخطوات العملية التى لا تقل فى أهميتها عن وضع اللوائح والقوانين وتنظيم الدورات وعقد المؤتمرات، وأهم هذه الخطوات هى : العمل على إصلاح حال المعلم، ورفع مكانته فى المجتمع بوصفه موظفاً من قبل الدولة منوطاً بتربية عقول أفرادها وتثقيفها، وتأهيله من الناحية الأخلاقية والنفسية والاجتماعية لأداء وظيفته بداية من شروط الالتحاق بكليات التربية ونهاية بتقويم معايير الترشيح للتدريس بالجامعات، فلا تكفى الإشارات الموجزة عن الأخلاق التطبيقية فى مناهج التربويين لغرس آداب المهنة فى نفوس من تأهيلهم الدولة لها، ولا تجدى دورات إعداد المعلم الجامعى فى تنمية الشعور بالالتزام الخلقى المرجو لأعضاء هيئة التدريس، ولا ينتظر قبل كل ذلك من موظف يشعر بالضالة الاجتماعية والعوز المادى الانصياع لقواعد تكلفه بما لا يطيق.

فلم يشترع القابسى والغزالى والتربويون المسلمون فى وضع شرط لأخلاقيات هذه المهنة وإلزام المعلم بتطبيقها إلا فى ظل كفالة الدولة للمعلمين، وليس أدل على ذلك من انضباط المعلمين والتزامهم بأخلاقيات المهنة فى البلاد التى لا تشعرهم بالعوز والحاجة، فما زال المعلم المصرى على وجه الخصوص يردد هذين البيتين :

تموت الأسد فى الغابات جوعاً
ولحم الضأن تأكله الكلاب
وذو جهل ينام على حريـر
وذو علم مفارشـه التراب

تلك كانت قراءتى لخطابى القابسى والغزالى، التى لم تفض إلا لإثارة العديد من القضايا التى تستوجب الفعل والتطبيق، فإذا كانت فلسفتنا الإسلامية وسيما مباحثها التربوية على هذا القدر الكبير من الموضوعية الذى يتيح لنا تفعيلها وتطبيقها، فما هى العلة الحقيقة وراء انصراف المجددين المعاصرين عنها إلى انتحال الفلسفات الغربية التى أنتجت ثقافة مغايرة فى بنائها وبنيتها؟ وهل يمكننا إعادة قراءة تراثنا الفلسفى الإسلامى بنظرة معاصرة ترمى للتجديد والإصلاح، للحفاظ على مشخصاتنا وهويتنا المراد طمسها فى مشروع الشرق الأوسط الكبير؟ أم قدر علينا التقليد والتبعية باسم الفكر الرجعى تارة، وما بعد الحداثة وفلسفة عالم ما بعد الصناعة Postindustrial تارة أخرى؟ وهل خطة الإصلاح المرجوة تفرض من الخارج أم تبعث من الداخل أم تصاغ بالاستسلام لأمر بات مفعولا؟

الهوامش

- 1- دافيد برايبوك : القيم الأخلاقية فى عالم المال والأعمال، ترجمة : صلاح الدين الشريف، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1986، ص 129 – 144.
- 2- Busines Ethics : In [http:// www. Human sources. about.com](http://www.Human.sources.about.com).
- 3- Jessica Karbassi and Brandy Reese : Teacher Ethics. In [http://tiger. Towson. edu/ users/jkarba2/research%20paper. htm](http://tiger.Towson.edu/users/jkarba2/research%20paper.htm).
- 4- Jake Nelson and Mekdie Solomon : Teacher Ethics How Teacher Ethics Applies ToEducation. In [http://tiger.towson.edu/users/rjorda2/Teacher%20Ethics %20\(module8\).p](http://tiger.towson.edu/users/rjorda2/Teacher%20Ethics%20(module8).p)
- 5- محمود أحمد شوقى ومحمد مالك محمد سعيد : معلم القرن الحادى والعشرين، دار الفكر العربى، القاهرة، 2001، ص 9 : 78.
- 6- إسماعيل محمود القبانى لك : صحيفة التربية، رابطة خريجي معهد التربية، القاهرة، يوليو 1949، ص 52 : 58.
- 7- على عبد الواحد وافى : مشكلات المجتمع المصرى والعالم العربى، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د. ت. ص 75 : 76.
- 8- أمير بقطر: كيف نتعلم لنعيش مطبعة المقتطف، القاهرة، 1930، ص 135 : 138.
- 9- نفس المرجع السابق، ص 138 : 143.
- 10- سعد مرسى أحمد وسعيد إسماعيل على : تاريخ التربية والتعليم، عالم الكتب، القاهرة، 1974، ص 31.

- 11- نصوص مقدسة ونصوص دينوية من مصر القديمة، نقلا عن الترجمة الفرنسية، بقلم : كليز لالويت، ترجمة : ماهر جويجاتي، دار الفكر للدراسات والنشر، م1، القاهرة، ط1، 1996، ص 271 : 276.
- 12- سرفبالي راداكراشنا: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة : ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للترجمة والنشر، بيروت، 1967، ص 249 : 273، 353 : 437، 325 : 352.
- 13- كونفوشيوس : محاورات كونفوشيوس، ترجمة : محسن سيد مزجاتي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص 15، 61، 79، 97، 171.
- 14- أحمد فؤاد الأهواني : المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965، ص 12، 64، 70.
- 15- سعد مرسى أحمد، سعيد إسماعيل على : تاريخ التربية والتعليم، ص 45 : 48.
- 16- محمد خليفة حسن : تاريخ الأديان، القاهرة، 1996، ص 196.
- 17- معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق، ط4، 1999، ص 197 : 198، 204.
- 18- محمد فوزي الفتيل : التربية عند العربي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ص 8 : 12.
- 19- أحمد شلبي : موسوعة النظم الحضارية الإسلامية، التربية الإسلامية، مكتبة النهضة، القاهرة، ط6، 1978، ص 44، 49.
- 20- عبد البديع عبد العزيز الخولي : الفكر التربوي في الأندلس، دار الفكر العربي، 1985، ص 68 : 71.
- 21- أحمد شلبي : موسوعة النظم الحضارية الإسلامية، التربية الإسلامية، ص 220 : 223.
- 22- نفس المرجع ، ص 235 : 247.
- 23- أبو القاسم القشيري النيسابوري الشافعي، الرسالة القشيرية، تحقيق : عبد الحليم

- محمود، ومحمود بن الشريف، دار الشعب، القاهرة، 1989، ص 618 : 633.
- 24- عبد الوهاب الشعرانى : الأنوار المقدسة فى معرفة قواعد الصوفية، دار جوامع الكلم، القاهرة، 1987، ص 114 : 240.
- 25- أحمد خواجه : الآداب التعاملية فى فكر الإمام الغزالى، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر، بيروت، ط 1، 1986، ص 133.
- 26- رواه الدارمى فى سننه : كتاب المقدمة، رقم الحديث 324، والترمذى فى كتاب الزهد، رقم الحديث 2244.
- 27- أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص 130.
- 28- حسن الشرقاوى : التربية النفسية فى المنهج الإسلامى، إدارة الصحافة والنشر، رابطة العالم الإسلامى، مكة المكرمة، العدد 35، 1984، ص 5 : 7.
- 29- رواه أحمد فى المسند : كتاب المكثرين، رقم الحديث 6530. ومالك فى الموطأ، كتاب العقيقة، رقم الحديث 945. والنسائى فى سننه كتاب العقيقة، رقم الحديث 4141.
- 30- محمود محمد عمارة : تربية النشء فى ظل الإسلام، إدارة الصحافة والنشر، رابطة العالم الإسلامى، مكة المكرمة، العدد 26، 1984، ص 22 : 23.
- 31- أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام، ص 131 : 137.
- 32- أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1998، ص 68.
- 33- رواه الدارمى فى سننه : كتاب المقدمة، رقم الحديث 369.
- 34- أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين، ص 69 : 72.
- 35- أبو حامد الغزالى : أيها الولد المحب، رسالة من أبى حامد الغزالى، تحقيق

وتعليق: عبد الله أحمد أبوزينة، دار الشروق، القاهرة، 1975، ص 31، 37، 46.

36- محمد عطية الإبراشي : التربية فى الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1961، ص 38 : 39.

37- أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام، ص 91 : 97.

38- محمد عبد الحميد عيسى : تاريخ التعليم فى الأندلس، دار الفكر العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1982، ص 476 : 477.

39- محمود قنبر : المؤدبون وصفة التأديب، دراسة فى التراث التربوى الإسلامى، مقال فى حولى كلية التربية، ع 4، 1985، ص 164.

40- نادية جمال الدين : فلسفة التربية عند إخوان الصفا، المركز العربى للصحافة، القاهرة، 1983، ص 385.

41- عبد البديع عبد العزيز عمر الخولى : الفكر التربوى فى الأندلس، دار الفكر العربى، القاهرة، ط2، 1985، ص 76.

42- محمد عطية الإبراشي : التربية الإسلامية وفلاسفتها، ص 212.

43- حسان محمد حسان ونادية جمال الدين : مدارس التربية فى الحضارة الإسلامية، دار الفكر العربى، القاهرة، ط1، 1984، ص 211 : 212.

44- عبد البديع عبد العزيز عمر الخولى : الفكر التربوى فى الأندلس، ص 78، 79.

45- أبو القاسم القشيري النيسابورى الشافعى : الرسالة القشيرية، ص 618، 633.

46- الموسوعة الفقهية : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ج 13، 1990، ط 2، ص 6.

47- عبد البديع عبد العزيز عمر الخولى : الفكر التربوى فى الأندلس، ص 75.

- 48- عبد الرحمن بن خلدون : مقدمة ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة، د. ت، ص 482.
- 49- نادية جمال الدين : فلسفة التربية عند إخوان الصفا، ص 367- 388.
- 50- عبد البديع عبد العزيز عمر الخولى : الفكر التربوى فى الأندلس، ص 132 : 156.
- 51- نفس المرجع، ص 80 - 84.
- 52- أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام، ص 206.
- 53- أحمد خواجه : الآداب التعاملية فى فكر الإمام الغزالى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ص 142.
- 54- رواه النسائى فى سننه : كتاب الطهارة، رقم الحديث 40. وابن ماجه فى سننه : كتاب الطهارة وسننها، رقم الحديث 309. وأحمد فى مسنده : باقى مسند الكثيرين، رقم الحديث 7064.
- 55- أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام، ص 207.
- 56- أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين، ص 77 : 79.
- 57- الموسوعة الفقهية : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ج 13، ص 17.
- 58- أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام، ص 344.
- 59- أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين، ص 78.
- 60- الموسوعة الفقهية : ج 13، ص 9 : 10.
- 61- محمد عطية الإبراشى : التربية والحياة، دار إحياء الكتب العربية، سوريا، 1944، ص 190 : 200.
- 62- محمود أحمد شوقى ومحمد مالك محمد سعيد : معلم القرن الحادى والعشرين، دار الفكر، القاهرة، 2001، ص 60 : 66.
- 63- أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام، ص 169 : 175.

- 64- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين، ص 43.
- 65- رواه أبو داود فى سننه : كتاب الفرائض، رقم الحديث 2499، وابن ماجه فى سننه : كتاب المقدمة، رقم الحديث 53.
- 66- رواه مسلم فى صحيحه : كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، رقم الحديث 4889. ورواه الترمذى فى سننه : كتاب الدعوات، رقم الحديث 3404. والنسائى فى سننه : كتاب الاستعاذه، رقم الحديث 5347. وابن ماجه فى سننه : كتاب الدعاء، رقم الحديث 3827.
- 67- عبدالوهاب الشعرانى : الأنوار القدسية، دار جوامع الكلم، القاهرة، 1987، ص 114 : 197.
- 68- محمود بن محمد المرصى : داعى الفلاح إلى سبل النجاح، تحقيق : محمد عباس حلمى، مراجعة : فهيم شلتوت، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 2001، ص 80 : 83.
- 69- أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام، ص 208 : 209.
- 70- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين، ص 78 : 79.
- 71- رواه مسلم فى صحيحه : كتاب المقدمة.
- 72- رواه مسلم فى صحيحه : كتاب المقدمة.
- 73- رواه الدارمى فى سننه : كتاب المقدمة، رقم الحديث 380.
- 74- محمد عطية الإبراشى : التربية الإسلامية، ص 208.
- 75- عبد البديع عبدالعزيز عمر الخوالى : الفكر التربوى فى الأندلس، ص 175.
- 76- حسان محمد حسان ونادية جمال الدين : مدارس التربية فى الحضارة الإسلامية، ص 217.
- 77- عبد البديع عبد العزيز عمر الخولى : الفكر التربوى فى الأندلس، ص 96.

- 78- محمد عطية الإبراشي : التربية الإسلامية، ص 261 : 262.
- 79- أحمد عرفات القاضي : خصائص التربية الإسلامية عند الإمام الغزالي، مجلة الأزهر، القاهرة، 1416 هـ، ص 46.
- 80- الموسوعة الفقهية : ج 13، ص 9 : 11.
- 81- رواه أبو داود في سننه : كتاب الأدب، رقم الحديث 4202.
- 82- أحمد فؤاد الأهواني : التربية في الإسلام، ص 88، 196.
- 83- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين، ص 80.
- 84- عبدالبديع عبدالعزيز عمر الخولي : الفكر التربوي في الأندلس، ص 175.
- 85- مؤتمر كلية الآداب، جامعة القاهرة : ميثاق الشرف والأعراف والقيم الجامعية، مركز المؤتمرات بجامعة القاهرة، 2000، ص 101 : 117.
- 86- الموسوعة الفقهية : ج 13، ص 15.
- 87- أحمد فؤاد الأهواني : التربية في الإسلام، ص 209 : 219.
- 88- رواه البخاري في صحيحه : كتاب الإجازة.
- 89- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين، ص 77.
- 90- عبدالبديع عبدالعزيز عمر الخولي : الفكر التربوي في الأندلس، ص 175، 176، 177.
- 91- مؤتمر كلية الآداب، جامعة القاهرة : ميثاق الشرف والأعراف والقيم الجامعية، ص 109.
- 92- قانون تنظيم الجامعات ولائحته التنفيذية وفقاً لآخر التعديلات، إعداد ومراجعة : ثروت سعد زغلول، وحامد محمد على، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط 16، ص 43 : 44.

93_ أحمد شلبي : التربية الإسلامية نظمها وفلسفتها وحضارتها، ص 212 : 216.

94_ أحمد فؤاد الأهواني : التربية في الإسلام، ص 207.

95_ عبد الكريم عثمان: سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني، دمشق دار الفكر، د.ت. ص 167 : 169.

تابعاً : التلفيزيون والمسئولية الأخلاقية

كارل بوبرنموذجاً

أ. وجدى خيرى نسيم (*)



إن أكثر التوصيفات دلالة على العصر الذى نعيشه الآن عصر الأزمات الأخلاقية الكبرى. فهناك أزمات أوشكت أن تؤدى بالعالم إلى حتفه مثل سباق التسلح وحيارة الأسلحة النووية، وهناك أزمات تهدد حياة الإنسان واستقراره على كوكب الأرض بسبب الاستغلال السيئ للبيئة، وهناك أيضاً أزمات تشكل خطراً على السلوك العام والخاص بسبب التلفيزيون.

فقد أثير فى الآونة الأخيرة جدلاً كبيراً حول تأثير التلفيزيون على نواحى الحياة المختلفة بوجه عام وعلى النواحى السياسية والاجتماعية بوجه خاص. وقد أثار هذا الموضوع إلى حد كبير اهتمام العديد من المفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع، فهناك على سبيل المثال كارل بوبر، بيير بورديو، هابرماس، جيل ديلوز وغيرهم كثيرين ممن ألقوا الضوء أخيراً على ذلك النقاش. وسوف تتناول مداخلتى رأى كارل بوبر تحديداً فى هذا الموضوع.

حيث يرى بوبر أن للتلفيزيون أثراً سلبية على بعض النواحى السياسية والاجتماعية، حيث تؤدى وسائل الإعلام دوراً كبيراً، كما يرى بوبر وبحق، فى تزييف وعى الناخبين مما يعرض العملية الانتخابية فى المجتمعات الديمقراطية إلى انخيازات معينة. ويشير بوبر إلى الأثر السلبي للتلفيزيون فى هذا المجال مؤكداً أن الطريقة الحالية للدعاية للانتخابات تمثل إهانة للمرشحين Candidates والمنتخبين electors على حد سواء

(*) مدرس مساعد بكلية الآداب – جامعة حلوان.

لأنها تقدم المرشحين على أنهم سلع تجارية يجب سرعة اقتنائها. ويعترض بوير على ذلك ساخراً فيقول : "إن الدعاية من هذا النوع ربما تكون مفيدة في حالة بيع الصابون، ولا يجب استخدامها في موضوعات ذات تبعات هامة، لذلك يمثل التليفزيون تهديداً للديمقراطية"⁽¹⁾. هذا الجانب التجارى الذى أصبح يطغى على الممارسة السياسية بسبب التليفزيون هو ما أشار إليه أيضا الباحث الأمريكى دوجلاس كلنر Douglas Kellner حيث يقول : "لقد أصبح الساسة فى عصر التليفزيون مثل السلع التجارية التى تُباع للناخبين، كما أصبح الناخبون بدورهم مثل السلع التى يحاول الساسة شراءها من خلال إعلانات التليفزيون أو من خلال برامج الأخبار التى تحت المشاهد على التصويت له فى عملية الاقتراع"⁽²⁾.

ولا يقف أثر التليفزيون عند هذا الحد بل يمضى لأبعد من ذلك حيث يكشف بورديو عما يسمى بالرقابة الخفية وهى التى يُمارس على المدعويين ومقدمى البرامج أنفسهم لخوفهم على مواقعهم من جهة وتحكم الشركات والمعلنين من جهة أخرى. وهو ما يسمى "المحددات الاقتصادية"، مما يجعلهم المدعويين ومقدمى البرامج - خاضعين للتلاعب والتأثير، وهو ما يمارسونه بأنفسهم أيضاً فى كثير من الأحيان على الآخرين. وهذا ما يؤدى غالباً للعنف الرمزي الذى يُمارس بتواطؤ ضمنى على مشاهدى التليفزيون. كذلك هناك عملية حجب للمعلومات، ويتفنن الإعلاميون فى هذا عندما يضحمون أو يقللون من شأن الحدث، يمارسون فى هذا عملية اختيار ثم عملية تركيب لما تم اختياره، أو عندما يغلبون اختياراتهم النسبية، وهو ما يعقبه مخاطر سياسية⁽³⁾.

(1) Ian Jarvie "Sir Karl Popper (1992 – 94) Essentialism and Historicism in Film Methodology" in Historical Journal of Film Radio & Television, June 95, Vol. 15, Issue 2, p 301.

(2) Douglas Kellner, Television and The Crisis of Democracy. New York, West View Press, 1990, p. 152.

(3) بيير بورديو، عن التليفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة وتقديم / درويش الحلوجى، القاهرة، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، 1999، ص 27، 32.

كما أكد بييربورديو على أن التليفزيون أصبح يمثل خطراً على الحياة السياسية والديمقراطية، ويستشهد على ذلك بالنزاع الذي حدث بين تركيا واليونان على جزيرة إيميا Imia وهو النزاع الذي تعاطفت حذته بسبب الدعاية الإعلانية بحيث أصبح تجنب اندلاع الحرب في هذا النزاع شىء صعب (1).

لكن التصور الذي يرى أن التليفزيون خطراً على الديمقراطية ليس محل إجماع، حيث نجد في الجانب الآخر بعض المفكرين الذين يرون أن التليفزيون يلعب دوراً هاماً في عملية الانتخابات، حيث يمكن بعض الناخبين من تغيير موقفهم الانتخابي وهو ما يمثل في بعض الأحيان شيئاً هاماً وضرورياً. وقد أبرز روبرت جلبرت Robert E Gilbert - وهو متخصص في دراسة الإعلام الأمريكي - أهمية التليفزيون في مساعدة الناخبين لمعرفة الحقائق عن طريق السماع للرأى والرأى الآخر. فالتليفزيون في نظره وسيلة فعالة للتعرف على الآخر، وهو ما عبر عنه عندما قال: "لا يجب أن نترك بعض الناخبين عرضة للحملات الانتخابية التي تُعرض لهم من جانب واحد دون السماع لأى مناقشات مضادة من الجانب الآخر. ويلعب التليفزيون دوراً هاماً في توضيح هذه الصورة" (2).

وهكذا نجد تبايناً شديداً في الآراء بخصوص التليفزيون وأثره على الديمقراطية، لكن الدور الأخطر بالنسبة للتليفزيون، في نظر بوبر، ليس هو الدور السياسى ولكنه الاجتماعى. إذ يؤكد بوبر على أثاره السلبية على الحياة الاجتماعية. فالتليفزيون من وجهة نظر بوبر غير قادر على تعليم الأطفال ما هو ضرورى لتعليمهم، وهو بنظامه الحالى لا يستطيع أن يلعب هذا الدور؛ لأنه من الصعب إيجاد أشخاص قادرين على إنتاج برامج تافهة وسيئة. بالإضافة لهذا يرى بوبر أن عدد القنوات أصبح ضخماً لحد كبير وكلها تدخل

(1) المرجع السابق، ص 18.

(2) Robert E. Gilbert, Television and Presidential Politics, New York, The Christopher Publishing House. 1972, p. 297, 298.

فى منافسة لشد المشاهدين ليس لأغراض تعليمية، فلا تتبارى هذه القنوات بالتأكيد فى إنتاج برامج ذات قيمة عالية أو تقديم شىء أخلاقى⁽¹⁾.

إن المنطق الكامن خلف هذه النوعية من العروض هو اقتصاد السوق، حيث يبرر مديرو القنوات وجود هذه النوعية التافهة من البرامج مستخدمين تعبير نحن نقدم للناس ما ينتظرونه، أو بتعبيرنا العامى "الجمهور عايز كده".

لكن يعترض بوبر على ما صرح به مدير إحدى القنوات التليفزيونية بأنه يقدم للناس ما ينتظرونه، لأنه - بوبر - يرى أن مدير القناة نفسه لا يعرف ماذا سيختار المشاهدون إذا عُرضت عليهم اقتراحات أخرى غير التى تقترحها القنوات التليفزيونية. وما يحاول بوبر أن يكشف زيفه هو موقف مدير القناة الذى بدى متماشياً مع مبادئ الديمقراطية. حيث اعتقد مدير القناة التليفزيونية أنه ينبغى اتباع الاتجاه الأوحى والمفهوم بالنسبة للديمقراطية والذى كان يعتبره الأكثر شعبية وهو تقديم ما يطلبه جمهور المشاهدين. لكن لا شىء فى الديموقراطية يبرر أطروحة مدير القناة هذه لكى يجعله يقدم برامج تافهة، بدعوى أن هذا ما ينتظره الناس. ويشير بوبر إلى الخطر الكامن فى هذا التصور على الديموقراطية قائلاً: "بهذه الحيلة لن يبقى لنا سوى الذهاب إلى الجحيم"⁽²⁾.

نحن إذن أمام تصورين متعارضين للديموقراطية وهما التصور الشعبى الذى أدلى به مدير القناة والتصور الذى قدمه بوبر، والذى يعتبرها بالأحرى نظاماً للحماية. ويرى بوبر أن أفكار مدير القناة لم تتوافق مع مبادئ العقل الديموقراطى الذى يسعى دائماً لتقديم أفضل الإمكانيات والفرص للجميع، بل على العكس فقد قادته مبادئه إلى أن يقترح على المشاهدين برامج أكثر سوءاً، فحواها العنف، والجنس وما هو شهوانى. وقد رأى بوبر أن هناك

(1) Karl Popper, John Condry, La Television : Un Danger Pour La Democratie, Paris. Anatolia. 1995. p. 20 – 22.

(2) Ibid., p 24.

خطورة كبيرة فى هذه البرامج لأنها تربي الأطفال على العنف. ويعبر عن حقيقة ما وصلنا إليه قائلاً : "أتفق مع معظم المتشائمين بأننا نعلم أولادنا أن يتآلفوا مع القسوة والعنف عندما نعرض لهم أفلام عنيفة وقاسية"⁽¹⁾. فالجنس والعنف وما هو شهوانى، هى الوسائل التى يلجأ إليها بسهولة شديدة منتجو برامج التليفزيون، وهى طريقة لديها القدرة على إبهار العامة. ولكنها تؤدى، فى تصور بوبر، إلى زيادة معدلات الجريمة حيث "إننا أحصينا حالات عدد كبير من مرتكبى الجرائم، وقد اعترف مرتكبوه هذه الأفعال الإجرامية بأنهم قد استلهموا أفكارهم الإجرامية من التليفزيون"⁽²⁾.

وقد أكد العديد من الباحثين على مخاوف بوبر مما يسببه التليفزيون من آثار ضارة، مثل فردريك فيرتهايم F. Wertham حيث يقول : "عندما يشاهد الصغار الرقص على شاشة التليفزيون فإنهم ينزعون إلى الرقص. وإذا ما شاهدوا مأكولات شهية أو مشروبات مغرية فأنهم يودون شراءها. ولا يمكن التأكيد بصورة قاطعة أن الأطفال الذين يشاهدون العنف على شاشة التليفزيون لا يتذوقوه إلى حد ما حتى ولو لم يكونوا واعين تمامًا بذلك"⁽³⁾.

بالإضافة إلى هذا فقد أكد بعض الأساتذة الأمريكيان على الآثار السلبية لبرامج العنف التليفزيونى والتى تتمثل فى الآتى :⁽⁴⁾

* تعلم ومحاكاة الأفكار واتجاهات السلوك العدوانى.

(1) Ian Jarvie "Sir Karl Popper (1992 – 94) Essentialism and Historicism in Film Methodology" in Historical Journal of Film, Radio & Television, June 95, Vol. 15 Issue 2, p301.

(2) Karl Popper, John Condry, La Television : Un Danger Pour La Democratie, op. Cit., p 27.

(3) أندرية جلوكسمان، عالم التليفزيون بين الجمال والعنف، ترجمة: وجيه سمعان عبد المسيح، القاهرة، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 18.

(4) James T. Hamilton, Television Violence and Public Policy, Michigan, The University of Michigan Press, 1998, P. 3.

* تحجرا المشاعر وتطور الرؤية القاسية تجاه العالم الواقعي.
* الخوف.

كذلك تؤكد الإحصائية التي وردت في منظمة النفسين الأمريكيين على تزايد العنف وانتشاره لدى قطاعات السكان من صغار السن بصورة أكبر منها في القطاعات العمرية الأخرى. حيث ورد بهذه الإحصائية ما يلي : (1).
* يُعرض الطفل كل خمسة دقائق لبرامج العنف.

* يحمل الأطفال أكثر من 100000 من البنادق البلاستيكية إلى المدرسة.
* جاء في مسح لخمسة مناطق في New Orleans نيو أورلينز أن أكثر من 50 ٪ ضحايا للعنف.

* زيادة معدلات الجريمة بين الأعمار من 12 - 19، وقتلتها بين الأعمار التي تتجاوز سن 35.

* يُعتبر القتل هو السبب الثاني للموت بين الأعمار من 15 - 24.

وعلى الرغم من اعتراف الجميع بأن ظاهرة العنف نتاج لعوامل متعددة مثل العصابات والمخدرات والفقر والعنصرية، إلا أن هناك وعيًا كبيرًا بأن الإعلام هو أكثر العوامل أهمية في زيادة العنف.

لكن البعض يعارض هذه الآراء التي تنظر للتلفزيون على أنه جهاز يحفز على استخدام العنف، ويؤكدون على أن التلفزيون مصدر ثقافي هام، ويستند هؤلاء إلى أن هناك تأثيرات هامة ومفيدة للتلفزيون يجب العمل على ترقيتها مثل برامج التسلية التي تريح من التوتر وهي ما تطهر المشاهد من المشاعر البغيضة.

ربما تكون المبالغة على دور التلفزيون في العنف من وجهة نظر فريدمان Freedman، ومليفسكى Milavsky هي مجرد حيلة يستخدمها المسؤولون لإخفاء الأسباب الحقيقية التي تعود لأوضاع اجتماعية وسياسية ظالمة : "إن العنف

(1) Ibid., p. 14 - 15.

التليفزيونى ليس له تأثير على السلوك الواقعى وبخاصة الجريمة، فالعدوان والجريمة فى المجتمعات راجعة إلى عوامل أخرى مثل الفقر والحروب⁽¹⁾.

لذا رفض هؤلاء فكرة الرقابة على البرامج التى يقدمها التليفزيون، واستندوا فى ذلك إلى أن فرض الرقابة على أى فن من الفنون لهو فكرة غبية فى حد ذاتها، والقيد الوحيد الذى يمكن تصوره فى هذا المجال إنما ينطبق فقط على الصغار. وحتى فمن يعتقد بوجود صغار منحرفين بسبب أفلام عن المنحرفين إنما يقلب الأوضاع رأساً على عقب، فهناك منحرفون لأن ثمة أكواخ قذرة وأزمة مساكن وحروب استعمارية وليس للسينما والإعلام علاقة بذلك⁽²⁾.

لكن السؤال الذى يطرح نفسه بإلحاح شديد على ساحة النقاش الآن هو: هل ثمة حل لهذه ما المشكلة التى نواجهها؟ فى الحقيقة يتركنا بعض المفكرين دون حلول للموقف الذى يشكله التليفزيون من خطورة على الديمقراطية وعلى الحياة الاجتماعية، ولكن هناك من يجتهد بالرغم من صعوبة المهمة، فى إيجاد مخرج من هذه الأزمة. حيث تقترح مارى وين ضرورة نزع السيطرة كوسيلة للسيطرة، فالسماح للأطفال بمشاهدة كم غير محدود من المواد التليفزيونية بل وتشجيعهم حتى على التهام التليفزيون سوف يفقدهم اهتمامهم بهذه الوسيلة الإعلامية ويجعلهم ينظمون أمورهم بأنفسهم. وهى ترى أن هناك بعض الصدق فى هذه الخرافة فلا ريب أن تراجعاً فى الاهتمام بالتليفزيون يحدث بعد فترة غير محدودة من المشاهدة. ومشكلة نزع السيطرة كوسيلة للسيطرة هى مشكلة وقت⁽³⁾.

كما قدم بوبر حلاً لمشكلة التليفزيون يتمشى من وجهة نظره مع مبادئ الديمقراطية، حيث يرفض فى البداية فكرة الرقابة لأنها ستكون بلا جدوى فى البلاد الديمقراطية. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى فلن

(1) Stuart Oskamp, Television as a Social Issue : applied Social Psychology Annual, London, Sage Publications. 1988. P. 141.

(2) أندريه جلوكسمان، مرجع سابق ذكره، ص 18.

(3) مارى وين، الأطفال والإدمان التليفزيونى، ترجمة : عبدالفتاح الصبيحى، الكويت، مطابع الوطن، سلسلة عالم المعرفة، 1999، ص 260 – 261.

يكون لها تأثير على التلفزيون لأنها تتدخل دائماً بعد فوات الأوان. كما أن هناك استحالة في إعداد رقابة وقائية على البرامج.

لذا يستلهم بوبر من نموذج عمل الأطباء في المجتمع: قسم أبقرات والبرتوكول الذي يخضع له الأطباء حلاً لمشكلة التلفزيون. حيث يرى أنه طالما كان للأطباء سلطة هامة على حياة وموت مرضاهم، كان يلزم إخضاع هذه السلطة لنوع من المراقبة. فالأطباء مراقبون عن طريق هيئاتهم الخاصة، وتحافظ كل البلاد المتحضرة على وجود هذه الهيئات، بالإضافة إلى وجود قانون يحدد وظيفتها. لذلك اقترح بوبر أن تعد الدولة شكلاً مشابهاً من هذه الهيئات تضعه أمام كل هؤلاء الملتزمين بإنتاج البرامج للتلفزيون، حيث ينبغي على كل فرد يشارك في هذا الإنتاج أن يكون حاملاً لرخصة أو شهادة أو تصريح يمكن أن يُسحب منه نهائياً إذا ما تصرف بشكل يتناقض مع مبادئ هذه الهيئات. ومن هنا يمكن وضع بداية لعملية تنظيم في هذا المجال حيث سيصبح كل شخص عاملاً في التلفزيون جزءاً من منظمة وسيحصل على ترخيص، ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل ستكون الهيئة التي لديها السلطة في سحب التراخيص تحت رقابة هيئة ما، وهذه المراقبة الدائمة ستكون في تصور بوبر أكثر فاعلية من الرقابة.

لكن هناك سؤالاً آخر يطرح نفسه وهو : على أي أساس ستمنح هذه الهيئات الخاصة بالتلفزيون هذا الترخيص ؟ ويجب بوبر على ذلك قائلاً : "ستمنح الهيئات هذا الترخيص على أساس تدريب يتلقاه العاملون بالتلفزيون، وسيعقب هذا التدريب امتحان. والهدف من التدريب هو أن يفهم هؤلاء الذين يتوجهون للعمل في التلفزيون أنهم سيشاركون في عملية تعليم ذات أبعاد هائلة"⁽¹⁾.

فما ينبغي أن يتعلمه رجال التلفزيون – حسبما يرى بوبر – من الآن فصاعداً هو أن التعليم ضروري لكل مجتمع متحضر. ولا يجب أن يكون تكون تنشئة المواطنين المتحضرين خاضعة للصدفة ولكن نتاج لعملية تعليمية. فالحضارة في تصور بوبر يجب أن تنطوي بشكل جوهري على التقليل من

(1) Karl Popper, John Condry, La Television : Un Danger Pour La Democratie, op. cit., p. 32.

العنف. وهذه هي وظيفة الحضارة الأساسية. لذلك حاول بوبر أن يقدم تصورًا لطبيعة ما يمكن أن تحتويه هذه المحاضرات التي تُقدم للعاملين في التليفزيون. حيث ينبغي أن تركز هذه المحاضرات على الدور الأساسي للتعليم ومشكلاته، وعلى حقيقة أن التعليم لا يحتوى فقط على تعليم الوقائع لكن على الأخص توضيح أهمية إلغاء العنف. كما ينبغي أيضًا أن تقدم هذه التدريبات معلومات عن كيفية استقبال الأطفال للصور، وكيفية هضم ما يقدمه لهم التليفزيون، ولأن الأطفال فى تصور بوبر لا يميزون دائمًا بين الواقع والخيال فهناك دائمًا ضرورة لطرح الآليات العقلية حتى لا تختلط الحقيقة والخيال لدى هؤلاء العاملين بالتليفزيون، ولأن هذا الشيء غير معروف بالنسبة للكثيرين، فكثير من العاملين بالتليفزيون يتجاهلون كل التأثيرات التى يمارسها إنتاجهم على الوعى الباطن للأطفال. لذلك يجب على العاملين بالتليفزيون أن يأخذوا بعين الاعتبار هذه المشكلة أثناء التدريب⁽¹⁾.

هذا بالنسبة لمهمة المحاضرات التدريبية كما تصورها بوبر، أما بالنسبة لمهمة الاختبار فإنه سيبين للمتقدمين أنهم وعوا بمسئوليتهم كمعلمين، وأنهم سيلتزمون بالتصرف نتيجة لذلك: "ينبغي أن يعرف أى شخص سيعمل فى التليفزيون الأخطاء التى لابد من تفاديها بطريقة تجعل ألا يكون لنشاطه نتائج سيئة على الخريطة التعليمية"⁽²⁾.

ويؤكد بوبر على أن الاقتراحات السابقة تتوافق مع وجهة النظر الديمقراطية، حيث يجب أن تعمل الديمقراطية على إخضاع أى سلطة لمراقبة ما. وطالما أصبح التليفزيون اليوم سلطة ضخمة فكان لابد من وضع حد لهذه السلطة الكبرى. "فلا يمكن إيجاد ديموقراطية إذا لم تخضع التليفزيون لمراقبة ما، أو بشكل أكثر تحديدًا أن الديمقراطية لا يمكن أن تعيش طويلاً ما دامت سلطة التليفزيون لم تحجم كلية"⁽³⁾.

ويمكن أن نخلص مما سبق إلى أن الحرية والدفاع عنها والمحافظة عليها

(1) Ibid., p. 33, 34.

(2) Ibid., p. 35.

(3) Ibid., p. 36.

كانت الشغل الشاغل بالنسبة لبوبر. لذا جاءت نظريته فى الديموقراطية تعضيذاً لفكرة الحرية. وقد جعل بوبر من الدولة وسيلة لخدمة غاية أكثر روهى حماية الحرية الفردية بشتى صورها، لذلك دعا إلى ضرورة تدخل الدولة فى الإعلام وطالب بمحاولة تشكيل إعلام مستنير يكون قادراً على لعب دور هام فى تعليم وتثقيف الشباب بدلاً مما هو سائد الآن من برامج قوامها العنف والجنس وما هو شهوانى، وهو ما أصبح له تأثيراته الضارة على الشباب.

لكن على الرغم من معقولية الحل الذى قدمه بوبر لمشكلة التليفزيون، والذى بدا متماشياً مع وجهة نظره للديموقراطية والتى هى ليست شيئاً آخر سوى الحماية والدفاع عن الحرية، إلا أن هذا الحل يجعلنا نقف هنا أمام مفارقة وهى : هل يجب أن تتدخل الدولة فى فرض رقابة ما على الإعلام لحماية الأطفال والشباب من البرامج السيئة أم لا ؟ وهل إذا تدخلت الدولة أقلن يشكل هذا خطراً كبيراً على حرية التعبير والنشر والفن ؟ وهل إذا لم تتدخل الدولة حفاظاً على حرية التعبير والنشر والفن، أقلن يشكل هذا خطراً جسيماً على الأطفال والشباب والذى يؤثر بدوره على المشاركة فى الحياة السياسية ؟ وهنا تكمن المفارقة الثالثة التى لم يستطع بوبر أن يرسم لنا فيها خطأً فاصلاً يوضح حدود تدخل الدولة، وحدود حرية النشر والتعبير والفن.

يعتبر اهتمام بوبر بالمشاكل الناجمة عن التليفزيون وأثاره الضارة على الحياة الاجتماعية مثل ترقية العنف وتأثيره السلبى على الديموقراطية اهتماماً فريداً من نوعه. ونعتقد أن الحل الذى قدمه بوبر لهذه المشكلة والذى يتمثل فى الإعداد الثقافى للقائمين على إنتاج البرامج التليفزيونية حلاً جديراً بالاعتبار فى حالة التعامل مع ما يعرض للأطفال فقط على شاشة التليفزيون.

لكننا نعتقد أن هذا الحل إذا طُبّق على الشباب والبالغين فهو مجردهم من كل قدرة على الفصل بين ما هو جيد وما هو ردىء، وهو ما يتعارض مع مبدأ الحرية نفسه. لذا يجب أن تتعدد البرامج التليفزيونية وأن تقدم عروضاً ترفيهية وتعليمية واجتماعية وسياسية وجنسية وأفلام عنيفة، وفى هذه الحالة يجب أن تترك المشاهد - البالغ - يقرر بنفسه ماذا يود أن يشاهد ؟ وهو ما يتماشى بالقدر الأكبر مع فكرة المسئولية الشخصية، ومع حرية النشر والإبداع.

الفصل السادس

الفلسفة وقضايا البيئة

والوعى الجمالى والإجهاض



**** أولاً : أ. د. وفاء إبراهيم :**

الوعى الجمالى والبيئة

**** ثانياً : د. خالد قطب :**

الجدور الفلسفية لأزمة البيئة

**** ثالثاً : د. مختار البسيونى :**

الإجهاض بين حق الأم وحق الطفل

obeikandi.com

أولاً : الوعي الجمالى والبيئة



د . وفاء إبراهيم (*)

تمهيد :

لقد أصبحت مشكلة البيئة وما تعانيه من المشكلات التى صارت تشغل الأذهان بشدة وبحدة، والدهش أن الإنسان العادى أصبح يشعر بمخاطر ما حدث للبيئة من تلوث وتدهور إلى الدرجة التى يصيح فيها مستغيثاً بالعقول والنفوس الطيبة أن تهتم بما آلت إليه حال الأرض، أمنا، ولعلنى أسمع الصيحة فى يومى العادى عدة مرات من أبسط الناس حولى مثل البواب الذى يعانى من كثرة الأتربة والحرارة، وعامل النظافة، وعامل محطة البنزين، وبائع الخضار والفاكهة، والجزار، وبائع الفراخ، كلهم يعانون من التلوث والحرارة ويرددون أين المناخ المعتدل، الدنيا اتغيرت، ولقد سمعت ذروة هذه الصيحة من خلال "أمرأة انجليزية"، كانت من بين المشتركين فى مظاهرات المعارضين لزيارة الرئيس الأمريكى جورج بوش إلى إنجلترا، حيث قالت : إننى أكره بوش لأنه لم يوقع أى معاهدة للحفاظ على البيئة، تأملت عبارتها، ووجدت كيف إنها تعبر وبإيجاز شديد، وبحدس إنسانى عميق، أكثر كثيراً من كل المعانى والدلالات التى وجهت إلى بوش بإنفعال مؤمن ثم لم تؤثر، أما عبارة المرأة الإنجليزية العجوز فهى تتأسس على مبدأ خطير وهو "العداء للحياة والجمال والحب"، ومن هذا المبدأ ذاته التى تتأسس عليه العبارة، تتبدى صورة بوش الحقيقية وأى شخص مسئول عن تلوث البيئة وتشوهها، ويتكشف أيضاً جوهر القوة العظمى التى قدر لها أن تقود العالم الآن.

وبذلك تأتى أهمية عبارة السيدة الإنجليزية، حيث وضعت ببساطة يدها على جوهر المشكلة التى تواجه الأرض، وهى مشكلة البيئة، والتى تتعرض وفق تقارير علماء الإيكولوجى، ووفق توصيات المؤتمرات والباحثين إلى أخطار

جسام تقترب إلى حد الكارثة، وفي الحقيقة إن مشكلة البيئة ليست مقتصرة على علماء البيئة المتخصصين، لأن البيئة من الموضوعات الشاملة والمعقدة، حيث تمس جوانب متعددة من حياة الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والدينية والسياسية والجمالية، ولعل أصل الكلمة الإغريقى ينبئ بذلك، فكلمة "إيكو" تعنى "البيت"، ويشترك منها علم البيئة أو الإيكولوجى، وبذلك يتضح أهمية، بل وضرورة مشاركة كل فرد فى البيئة / البيت، للحفاظ عليها.

ولقد أدرك العلماء مشكلة البيئة وما تتعرض له من أخطار فهى مشكلة إنسانية فى المقام الأول، ولذلك تحتاج لحلها عدة تخصصات تتكامل وتتفاعل فيما بينها، تبدأ من علم الحياة "البيولوجى" إلى الفلسفة، وفلسفة الجمال خاصة من حيث كونها الفرع القادر على التعامل مع تربية المواطن جمالياً، ومن ثم إعادة قانون التوازن بين الإنسان والبيئة الذى كسره الطموح ذى البعد الواحد للإنسان.

إذ استيقظ العالم ذات يوم على أن التلوث الناتج عن مخلفات تصنيع السلع والخدمات، وعن تراكم الكيماويات السامة الناشئة عن مبيدات الآفات والمخصبات، تسبب الأذى للناس والبيئة التى يحيون بها، ثم بدأ الوعي خطوة خطوة بما أل إليه سلوك الإنسان فى تلويث البيئة واستنزاف مواردها الطبيعية، تحقيقاً لقوته وهيمته، وقد كان محرك هذا الطموح هو شعور "الامتلاك" لا شعور "الحب"، والفارق كبير بين شعور "الامتلاك" وشعور الحب، ففى حالة الشعور بالامتلاك يتعامل المالك مع ما يمتلكه بوصفه "شيئاً" ميتاً لا يشعر، ولا بد أن يخضع لهيمته وسيطرته، وتحقيق أهدافه ومصالحه، لأن جوهر العلاقة هى "الكَم"، ولا بد أن يحصل على أكبر "كم" منه بكل الأساليب التى قد تصل إلى حد العنف، وأيضاً الأَرهاب، أَرهاب البيئة التى تنن بحارها وأنهارها الملوثة، ويختنق هوائها لنقص الأوكسجين، وتغيب زرقة سمائها وراء الدخان والسحابات السوداء، ويرتفع ضغطها من ارتفاع حرارة مناخها، نتيجة ثقب اخترق أحد قلوبها "الأزون". أما شعور الحب فإن جوهره "الكيف"، والكيف يتخذ أساليباً مختلفة يراعى فيها الجمال، ويعى قانون "التوازن" بين الإنسان

والبيئة، ومن ثم يتجه إلى المستقبل ازدهارا، لأن "الحب" هو طريق الجمال والإبداع فى الطبيعة والإنسان، ولذلك نقول: أيا ترى هل نحن فى دورة "الكره والقبح"، التى قتلت "الحب والجمال". هذا هو المعنى الجوهرى لعبارة السيدة الإنجليزية العجوز.

أولاً : محاولة لتحديد دور الوعى الجمالى فى البيئة :

وفى الحقيقة إن اهتمامى بمشكلة البيئة يمتد إلى سنوات عديدة مضت، ولقد قمت بالفعل بجمع مادة لا بأس بها، ولقد صورت أبحاثاً كثيرة عندما كنت فى أمريكا مثل الثقافة والبيئة، وعلاقة الإنسان بالأرض ومردودها على جمالياته وأخلاقه وقيمه القانونية، وكذلك عن الجوانب النظرية لإستطبيقا البيئة، وكتب أخرى بالعربية عن مشكلات البيئة سأورد أسمائها فى آخر البحث، ولعلى كنت آمل فى تقديم بحثاً كبيراً عن استطبيقا البيئة، وهو أمل أتمنى أن تساعدنى الأيام أن أنجزه، وليكن هذا البحث الصغير بذرة البداية التى أتمنى أن تصبح شجرة الجمال الذى يبذر أوراقه وثماره على الأرض من جديد.

ومن المهم أن أشير إلى أن الأبحاث والدراسات والكتب التى قرأتها عن هذا الموضوع أقرت جميعها بالجزم البين الذى قام به الإنسان تجاه البيئة "Eco" التى تعنى البيت، وأوضحت المؤتمرات المختلفة عن البيئة ما تتعرض له من أخطار تصل إلى حد الكارثة بالأرقام والإحصاءات.

على أية حال سوف أركز هنا على دور الوعى الجمالى فى "العلاقة" التى بين الإنسان والبيئة، لأوضح أولاً الجانب التطبيقى والنفعى للعلوم الإنسانية، وثانياً على أهمية الدور الذى يقوم به الوعى الجمالى فى هذه العلاقة "المشكلة"، لأن ما حدث من أخطار ومشاكل للبيئة هو نتاج سلوك الإنسان الذى ينبئ بدوره عن خلل فى العلاقة، ومن ثم ما ينبغى أن يقدم من حلول من قبل التخصصات المختلفة، إذ لابد أن يوضع فى الاعتبار تصحيح هذه العلاقة لاستعادة تناغم الأرض والإنسان، فصورة المستقبل فى ضوء ما حدث للبيئة تنبئ عن دمار لأمننا الأرض، وهنا نتساءل بداية ما هو دور الوعى الجمالى فى

هذه العلاقة المهمة بين الإنسان والبيئة التى يعيش فيها صغرت أم كبرت.

ولكى يتضح موقع الوعى الجمالى فى هذه العلاقة التى بين الإنسان وما يحيط به من بيئة، نقول : إن البيئة هى الدائرة التى نعيش فى وسطها، وفعلياً هى ليست دائرة واحدة، إنما هى عدة دوائر، كيف تم ذلك سنبين الأمر بالتفصيل، فهناك الدائرة الأولى الأساسية وهى المادية بعناصرها المختلفة من بحار، وجبال، وظواهر طبيعية، وسهول وهضاب وغابات ونبات وحيوانات، ثم الدائرة النفسية التى يختص بها الحيوان بشكل عام والإنسان بشكل خاص، ثم الدائرة الاجتماعية الثقافية وما يتصل بها من اقتصاد وسياسة وقوة عسكرية، هذه الدوائر ليست منفصلة، لأنهم يمثلون المجموع عن طريق الارتباطات والوصلات والجسور فيما بينهم، لأنه إذ لم يكن ثمة وصلات وارتباطات، فإنه من الصعب أن نفهم معنى إن الثلاث دوائر هى مجموع ما يحيط بنا من بيئة.

إذن كيف يتم الاتصال والانتقال بين هذه الدوائر الثلاث ؟ إن الانتقال والاتصال بين الدوائر – بداية – هو الذى يرتب الدوائر ويعيد تنظيمها، ومن هذا الترتيب والتنظيم سيتضح أهمية الوعى الجمالى، وفاعليته ودوره، فإن الدائرة الأولى والقوية التى تعلن عن نفسها بكثافة وحدة هى دائرة الطبيعة المادية، وهى تفرض نفسها كما هى، دائرة غفل لم تتشكل بعد وهى تؤثر فى وعى الإنسان الذى يبدأ فى التشكل نتيجة هيمنة هذه الدوائر وكثافتها فى مقابل رقة وضعف الوعى الإنسانى فى بدايته، ويبدأ ما يسمى "بالإيكولوجى" أى علم البيئة، هذا العلم الذى يفسر تلك الشبكة المعقدة من علاقات التأثير بين البيئة والكائنات الحية التى تعيش فيها، حيث تصب البيئة كائناتها فى قوالب معينة خارجية من حيث الشكل واللون والتكوين، وقوالب داخلية نفسية ما هى إلا انعكاسات الدائرة الطبيعية بكل ما فيها، بمعنى أن ما هو مادى أو طبيعى يتحول إلى مقابل أو معادل سيكولوجى، فنجد ابن الصحراء غير ابن الحضر وابن الساحل غير ابن المناطق الجبلية من حيث القيم والسلوك، فالإنسان الذى يعيش فى المناطق الساحلية يتميز بالخيال، وحب المغامرة، أما الإنسان الذى يعيش فى الصحراء فهو منغلق ويغلب عليه

الانعزال، والانطواء، ونجد ابن الحضر يميل إلى أن يسلك وفق قواعد معينة، ويمارس أنشطة صناعية، وحرفية خاصة.

ومع تطور وعى الإنسان وانتباهه إلى أهمية العلم والثقافة وتعدد علاقاته الإنسانية مع غيره من أفراد، وسماعه عن بيئات أخرى، يتحرك فى داخله نشاطه الخاص، هذه الدينامية الخاصة به، لها طبيعة "منطقية علمية"، حيث يعمل وعيه وفق الملاحظة ثم المقاربة، والتشبيه، فتولد لديه رغبة فى التأثير فى الطبيعة، وكشف إمكانياتها ومكاناتها حتى تتسع به آفاق العيش وتمتد، هنا تنشأ الدائرة الاجتماعية الثقافية، لأن من المهم أن يتناغم مع رأى الآخر وعيه، ويتفاعل مع زاوية نظره ثم يتوحد وجهتى النظر، لأن الهدف والغاية واحدة، وهى سعادتنا جميعاً، وتقدمنا وازدهارنا، وما لم تحدث عمليات التوحيد والتفاهم لا يكون ثمة قدرة على التأثير فى البيئة.

بذلك يتضح أن مجموع "وعى الأفراد" فى الدائرة الثقافية والاجتماعية يلتقى عند قدر معين من مبادئ الاتفاق، التى يمكن أن نسميها "الخميرة" التى يبدأ منها التشكيل المستقبلى للبيئة حيث نقطة الانطلاق – هى الدائرة الاجتماعية الثقافية ولو دققنا النظر قليلاً فى هذه المسألة ستجد أن، مسألة "توحيد" أنواع مختلفة من الوعى حول موضوع واحد وهو التأثير فى الطبيعة – أى "الوحدة فى الاختلاف" – يحقق مبدأ جمالى معروف، وهو بدوره مسألة اتفاق على معايير وأحكام، ومقاييس، ومحكات وتوازنات لأننا فى هذه القضية سنتناقش حول : سنفعل كذا من أجل كذا، ونزيل كذا من أجل كذا، ونقيم كذا من أجل كذا، "وكذا" هذه هى ما هو مفيد نافع وجميل معاً، وأيضاً يعبر عن مصالح المجموع، لا من أجل مصلحة القوى فقط، هذا الاتفاق والتوافق الذى سيتحرك به ومن أجله "المجموع"، يمكن أن نسميه "الشكل" الذى اتفقنا عليه، وهو الشكل الذى يحتوى على قيمنا، وانفعالاتنا، ومشاعرنا، وهذا الشكل بدوره هو الرأى العام، والروح العام، والعقل الجمعى الذى فيه يتضح نوع من الحراك والانتقال من مستوى البيئة الخاص بما لها من مقاييس ومعايير تخص خصوصية جغرافيتها ومناخها ومجتمعها... و... و... إلى مستوى البيئة العام بما لها من أصداء التأثير فى أزمات وكوارث البيئة.

ولعل هذا الفهم لتلك الدينامية ولهذا التدرج من حركة الوعى الذى لابد دائماً أن ينتقل فى نطاق واسع من الخاص إلى العام حتى يكون مشاركاً وفاهماً لطبيعة هذا العالم العولى .

ولكى يتم هذا "الشكل الضام للكل"، لابد من التقاء منظومة الوعى فيه ابتداءً من عمليات "التقبل العام"، إذا لابد أن "نتقبل بعضنا البعض"، حتى نستطيع أن نعبر عن روح المجموع، لأن "التقبل" بوتقه كبيرة، تصهر عناصر كثيرة منطقية علمية، واجتماعية ودينية، وسياسية، وجمالية، ويحركها القدرة على الإعجاب المنزه عن الغرض، بملكات الآخر المختلف معى سواء فى مجالى أو فى مجالات أخرى، إعجابا بما يقدمه من مجهود فكرى أو علمى أو فنى أو رياضى.

هكذا نجد أن تنظيم الدائرة الاجتماعية الثقافية يبنى على معايير وقيم اجتماعية ثقافية مثل : الإعجاب والتجاوب والتقارب والتفاؤل الثقافى الأساس فيها "روح جميلة"، تستطيع أن تفتتح على الآخر، وترى إيجابياته ويكون فى مقدورها الاعتراف بها وضمها إلى ما تمتلكه هذه الروح من إيجابيات، وبذلك فإن "روح المجموع"، هى محصلة نهائية لانصهار مجموعة قواعد أخلاقية وجمالية اتفق عليها المجموع، وأهم القيم الأخلاقية تتمثل فى الذوبان فى الكل، وفى التفانى والتعاون والإيثار والغيرة، أما القيم الجمالية تتمثل فى مشاعر الصدق والنزاهة، والرغبة فى الإضافة المدفوعة بالحب نحو المجموع لتشكيل منظومة الحركة الإبداعية فى الواقع.

ثانياً : أهمية التربية الجمالية

بذلك يتضح على نحو جلى أهمية تشكيل الدائرة الاجتماعية والثقافية جمالياً حتى نستطيع أن نشكل بها – بعد انتظامها جمالياً – أن نشكل الطبيعة ونقوم بالتأثير فيها بما يحقق للمجموع التقدم والرقى، ولذلك يتضح أهمية التربية الجمالية، لأن التربية الجمالية التى تؤدى إلى وعى جمالى تقرب المسافة بين المجموع الاجتماعى والثقافى مهما اختلفت عناصره، وتيسر عملية تضامنه، وتضامنه يغرى بالتجمع، هذا التجمع يمتلك بدوره

النزوع نحو تشكيل نفسه فى تشكيلات متناغمة تسلك وفق توجيهات ومعايير من إبداع الكل، لأن الأمر الجمالى أكثر فاعلية من الأمر الأخلاقى المعتمد على الممارسة الشكلية.

وبذلك فالتربية الجمالية هى التى تحقق الارتباط والتواصل فى الدائرة الاجتماعية الثقافية، وهى التى تخلق "رأى عام" من وجهات نظر مختلفة، وهى أيضاً التى تحدد "الهيئة" أو "الشكل" للدائرة الاجتماعية والثقافية، وفى هذا الشكل يعرف كل واحد منا موقعه ودوره من حيث التفاعل مع الآخر أو تكامله.

وكذلك عمليات التوحيد والتساند والتجانس والتناغم التى تحدثها التربية الجمالية فى البيئة الاجتماعية الثقافية تخلق بدورها وعياً جمالياً فاعلاً وقادراً على خلق "المنظومة" التى تعمل الدائرة الاجتماعية الثقافية وفقاً لها، فالمنظومة التى تشكلها ويحركها وعياً جمالياً هى مورفولوجى Morphology ينصرف معناها إلى علم الصرف، علم الاشتقاقات، وتوليد الألفاظ من بعضها حيث يشتق من الفعل الثلاثى، فاعل ومفعول واسم فاعل إلخ أو "التشكل" حيث لا تتم تركيب المنظومة قبل تحديد المكونات فيها وتحديد صلاحية كل مكون، فالتركيب القائم على التساند والتجانس ليس تركيباً عشوائياً يحركه وعياً غير مدرب جمالياً، إنما هو تركيب تتوزع فيه الأدوار ويتحدد فيه مستويات التفاعل، ودرجات التكامل ونسب التبادل والتفاعل بين المكونات كل هذا – بطبيعة الحال – عناصر ووقائع علمية، ولكن – كما رأينا – لا تنتظم هذه المعطيات العلمية تتشكل أو تتوافق وتتناغم وتصبح استراتيجية ما لم تتشكل هى أصلاً جمالياً، ومن ثم يتحدد الإطار العام للمجتمع أو للعالم، ويتضح بذلك دور الوعى الجمالى الذى أقصده من حيث كونه توجه وشعور كلى ينتظم العناصر فى كل مجال من مجالات التخصص فلكل تخصص سواء أكان علمياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً "حسه الجمالى"، بل كل شىء له جماله – كما يقول الفيلسوف الإنجليزى برتراند رسل – وحتى حبات اللؤلؤ لا يظهر جمالها إلا فى شكل.

هكذا كانت خطة الانتقال من دائرة إلى أخرى هى خطة جمالية.

وكان الوعي الجمالى هو الفاعل المبدع الذى امتد بالأرض، وأعاد تشكل البيئة وتنظيمها من خلال تحويل أنهار معينة مثلاً أو خلق بحيرات فى أماكن صحراوية، أو عمل مصبات، أو جسور لتصل طرق مهجورة، كل هذه التأثيرات وغيرها، هى فاعلية جمالية خلقها الإبداع الخيالى للإنسان.

وفى ضوء ذلك، فإن المتمعن فى كيفية تفاعل الدوائر الثلاث يستطيع أن يدرك جيداً لماذا تنتهى كثيراً من مشروعات التنمية الاجتماعية أو الاقتصادية فى مجتمعنا، نهاية سلبية، كما سيدرك أيضاً الأسباب الكامنة وراء ما نراه من تخطيط وتناقض وعشوائية فى المؤسسات المختلفة علمية أو فنية أو إعلامية، إنه الافتقار إلى وعى جمالى ينتظم من خلاله تفاعلنا مع الواقع فى شكل جمالى، بدلاً من هذه البعثرة للقدرات والإمكانات والرؤى والثروات.

ولعلى انتهى بالرد على ما بدأت به، أعتقد أن هذا التفصيل أوضح مدى عمق العبارة الموجزة التى قالتها السيدة الإنجليزية العجوز فى المظاهرة، حيث تتهم الرئيس الأمريكى بمعادة الحياة على الأرض، وعدم القدرة على رعاية العالم الذى قدر لبلاده أن تقود مصيره الآن، وكأنها تدافع على نحو غير مباشر عن الإنسان الضعيف، والمهمش والفقير والمريض بسبب تلوث البيئة، فقد تلوثت مياه الشرب بالمخلفات الصناعية، وماتت الأسماك من حوادث التسرب النفطى، وزادت أمراض السرطان وغيره نتيجة المبيدات الحشرية والأسمدة الكيماوية، والمواد الحافظة للأغذية المعلبة، وكذلك نتيجة الاشعاعات النووية، وزادت المجاعات نتيجة استنزاف البيئة ومواردها بشكل غير مرشد والذى نتج عنه انحصار المساحات الخضراء وزحف الصحراء على سطح الكرة الأرضية، وما يتهدد الإنسان من فيضانات سوف تغرق مساحات شاسعة من الأرض وتتسبب فى كوارث بالغة الخطورة، وهو ما يؤكد التقرير الصادر عن المؤتمر الدولى المنعقد فى بروكسل حول مخاطر التقلبات المناخية، فهو يدق أجراس الخطر والإنذار لبداية وقوف البشرية على حافة تقلبات فى المناخات وظواهرها تهدد فى الأمد المتوحد والبعيد بتغيير جذرى لخريطة العالم الحالية وانكماش لرقعة اليابسة فوق المعمورة

بفعل ارتفاع درجة الحرارة فوق كوكب الأرض، هكذا استطاعت أصوات أفراد الشعوب أن تعبر في صيحاتها ضد قوى الشر عن محنة كوكبنا الحقيقية، حيث يعيش عالمنا غير آمن، فهو ينتظر في كل لحظة كارثة مما انعكس على نفسيته في شكل أعراض مرضية يعاني منها أفرادها مثل نقص إفرازات المعدة، وزيادة توتر العضلات وارتفاع الضغط الشرياني، ويكون ذلك مصحوبا بالتسارع في تواتر الحركات النفسية كذلك ضعف في سرعة الدورة الدموية يتجلى في أطراف الإنسان ويصاحب ذلك نوع من الزيغ في الرؤية، ناهيك عن الشعور بالاكنتاب.

لذلك تطرح بعض الأسئلة نفسها :

* هل إرهاب البيئة لا يدخل فيما يسمى الآن بإرهاب أمن العالم ؟ اعتقد إنها قضية هامة على المنظمات المدنية أن تناقشها .

* أما بالنسبة لنا فإن سؤالاً مهماً يطرح نفسه : فى أى دائرة نعيش ؟ هل نعيش فى الدائرة النفسية، ولم تتشكل الدائرة الاجتماعية الثقافية بعد بقيمتها المختلفة، لأننا نفتقر إلى الوعى الجمالى المحرك لهذه الدائرة ومنظمتها فى الوقت نفسه، لأن هيئة وشكل الدائرة الاجتماعية الثقافية لا يتحدد إلا وفق وعى جمالى فاعل ومبدع ؟

أهم المصادر والمراجع

أولاً : المراجع الإنجليزية :

- 1 - Irwin Aitman & Martin Chemers : Culture and Environment, Brooks / Cole Publishing Company Monterey, California.
- 2- Mitchell Beazley : Caring For the Earth A strategy for Survival Published ; association with : UVCN, UNEP, WWF.
- 3- Eugene P. Odwn, Ecology : The link Between the Natural and the Social Sciences, New York 1980.
- 4- William L. Thomas (Ed), Man,s Role in Changing The Face of The Earth, University of Chicago Press 1956.
- 5- Peter Lamarque : The Aesthetic and Universal, From The Journal of Aesthetic Education, Vol, 33, Number 2, 1999.
- 6- Roxanne C. Farrar : Phenomenology as a Tool For Aesthetic Education in the Multicultural College Classrom.
- 7- Margaret H. Johnson : Phenomenological Method, Aesthetic, Experience, and Aesthetic Education.

هذان البحثان من :

The Journal of Aesthetic Education, Vol, 32 Spring 1998.

ثانياً : المراجع العربية

- 1- د. سعيد محمد الحفار : الإنسان ومشكلات البيئة دولة قطر – جامعة قطر – 1981.
- 2- كارل بوبر : بحثاً عن عالم أفضل ترجمة د. أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1996.
- 3- روبرت أورنشتاين وبول إيرليش : عقل جديد لعالم جديد، ترجمته د. أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2000.

ثالثاً : الجذور الفلسفية لأزمة البيئة

« دراسة فى فلسفة العلوم البيئية »



د. خالد قطب (★)

تقديم :

حاول الإنسان، منذ القدم، أن يغير وجه البيئة الطبيعية ويستنزف مواردها ساعياً وراء طموحه اللانهائي فى معرفة أسرار هذه الطبيعة والاستفادة منها إلى أبعد الحدود للسيطرة عليها وتوجيهها حسب ما يشاء وقتما يشاء، وقد استحدث الإنسان على مر العصور الأفكار والوسائل التى تساعده على تحقيق هذا الطموح وتوطيد أركانه ودعائمه، مما أدى به إلى ارتكاب الأخطاء تلو الأخطاء تجاه البيئة الطبيعية حتى بلغت ذروتها فى عصرنا الحاضر: أزمة بيئية تنذر بمخاطر جسام على حاضرنا ومستقبلنا.

فقد أصبحنا نتحدث اليوم عن مشكلات بيئية تهدد الحياة على كوكب الأرض، كالارتفاع المتزايد فى درجة الحرارة وانقراض العديد من الكائنات الحية بسبب إبادة الغابات وتلوث مياه المحيطات والبحار والغلاف الجوى، بحيث يمكن القول إن تضافر مثل هذه المشكلات يهدد بكارثة بيئية يمكن أن تقضى على عدد كبير من الكائنات الحية بمختلف أنواعها. لهذا غدت الأزمة البيئية من الموضوعات المعقدة والمتشابكة التى تندرج تحت اهتمامات العديد من الأوساط الأكاديمية وغير الأكاديمية، بل غدت هذه الأزمة أيضاً موضوعاً للاستنكار العام.

(★) مدرس بكلية التربية – جامعة القاهرة – فرع الفيوم.

نقول إن البيئة أصبحت من الموضوعات الرئيسية التى نالت اهتمام العديد من العلوم المختلفة، حيث نجد اهتماماً علمياً وثقافياً وأخلاقياً وجمالياً وفنياً ودينياً وفلسفياً، بضرورة طرح رؤية تبرز العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية بوصفها علاقة توافق وانسجام، لا علاقة قهر وسيطرة، متجاوزة بذلك الاعتقاد الذى ساد فترة طويلة أن البيئة الطبيعية معادية للإنسان، وأن على هذا الأخير أن يبادلها نفس العداً ويقهرها ويسيطر عليها، لذا نجد أشكالاً عديدة ومتنوعة من الرؤى والتصورات التى أبرزت هذه العلاقة التوافقية المنسجمة بين الإنسان والبيئة الطبيعية ودحض وتفنيد العلاقة العدائية القهرية التسلطية بينهما، فوجدنا الرؤية العلمية التى ترى أن هناك علاقات متداخلة قائمة على التوازي بين الكائنات الحية على اختلافها، هذه الكائنات تتفاعل فيما بينها داخل الوسط البيئى الذى تبدو مظاهره فى أشكال التلوث العديدة التى يشهدها كوكب الأرض، كما وجدنا الرؤية الثقافية الاجتماعية التى تحاول التأكيد على العلاقات الاجتماعية البيئية المتداخلة، حيث تذهب هذه الرؤية إلى أن التحولات الاجتماعية التى تحدث فى مجتمع ما تتأثر بالتغيرات التى تحدث فى البيئة الطبيعية، والعكس أيضاً صحيح، حيث تؤثر المؤسسات الاجتماعية، بأفكارها وثقافتها على البيئة الطبيعية ذاتها.⁽¹⁾ لهذا ذهب بعض علماء الاجتماع المهتمين بقضايا البيئة إلى أن الأفكار الثقافية التى يتم تشييدها حول البيئة الطبيعية تتم بطريقة اجتماعية، وأن المؤسسات الاجتماعية فى المجتمع لها الدور الرئيسى فى تشييد هذه الأفكار.⁽²⁾ فعلى سبيل المثال، قد تذهب مؤسسة اجتماعية ما فى النظام الاقتصادي الرأسمالي إلى تأكيد فكرة أن البيئة الطبيعية كريمة متسامحة إزاء كل ما يفعله الإنسان من انتهاكات لأنها سرعان ما تعود إلى ما كانت عليه من العطاء المتزايد، وهذه الأفكار بطبيعة الحال، تبرر الانتهاكات التى تقوم بها الشركات والمصانع التى لا يهتمها سوى الربح حتى لو كان ذلك على حساب البيئة الطبيعية ومواردها.⁽³⁾

وهناك الرؤية الأخلاقية التى تعيد النظر فى المذاهب الأخلاقية فى الفكر الإنسانى، تلك المذاهب التى ساعدت على توطيد دعائم النظرة إلى البيئة الطبيعية بمكوناتها على أنها وسيلة لتحقيق أهداف الإنسان، وتسعى هذه الرؤية الأخلاقية إلى تقديم ضوابط أخلاقية تحكم العلاقة بين الإنسان، بوصفه كائناً أخلاقياً، وبين البيئة الطبيعية. (4) كما وجدنا الرؤية الجمالية التى ترى أن الإنسان فى علاقته بالبيئة الطبيعية قد أحل بالتوازن الجمالى عندما استخدم وسائل تقنية أفست كل منظر طبيعى يمكن أن يشيع الجمال بين الناس، ودعت هذه الرؤية إلى ضرورة نشر الوعى الجمالى بين الناس حتى يعود التوازن الجمالى لهذه البيئة.

أما الرؤية الدينية فتتفرع إلى هذه العلاقة من خلال أن البيئة الطبيعية من خلق الله، فهي نعمة وهبة إلهية لجميع الكائنات الحية، إلا أن الإنسان لم يشكر هذه النعمة ورفض تلك الهبة ولم يدرك المغزى الإلهي فى خلق البيئة الطبيعية فى صورتها الأولى، فكان الفساد البيئى براً وبحراً وجواً، ولكي يعود التوازن فى العلاقة بين الإنسان وبيئته الطبيعية لابد أن يتعامل الإنسان مع هذه البيئة بوصفها نعمة تستوجب الشكر لله.

وأخيراً نأتى إلى الرؤية الفلسفية التى طرحتها فلسفة علوم البيئة حيث اهتمت هذه الأخيرة بالخلفيات التاريخية الثقافية واللاهوتية والعلمية والفلسفية التى أدت إلى أزمة بيئية نشهد آثارها فى كل مكان من كوكبنا الأرضي. فقد وضع فلاسفة العلم فى الثلث الأخير من القرن العشرين عدة تصورات وتحليلات تعكس الأسباب التى أدت إلى حالة التدهور البيئى ودور العلوم الطبيعية والإنسانية، على حد سواء، فى تدعيم وتقنين وتبرير حالة التدهور تلك، ومن ناحية أخرى، وضع هؤلاء الفلاسفة تصورات فلسفية إستيمولوجية وميثودولوجية وأخلاقية تعيد التوازن بين الإنسان والبيئة الطبيعية.

تحول فلسفة العلم من علوم الفيزياء إلى علوم البيئة

تحرر العلم فى القرن العشرين من أغلال تصورات وأفكار كبلت الفكر

العلمي والفلسفي طيلة ثلاثة قرون مما أدى إلى عرقلة مسيرة العلم التقدمية، هذه الأغلال نتجت عن التصور الآلي الميكانيكي الذي وضع صورته الحديثة نيوتن، حيث نظر نيوتن إلى الكون بوصفه آلة ضخمة منضبطة في كل أجزائها، تدور هذه الآلة دون انقطاع أو هدف، ووفقاً لهذا التصور صاغ نيوتن قوانين الميكانيكا الشهيرة والتي بمقتضاها فتح الباب أمام الادعاء بأن كافة النظم الفيزيائية يمكن النظر إليها كجزء من النظام الميكانيكي الآلي.⁽⁵⁾

ومع دخولنا القرن العشرين، ذلك القرن الذي نعت بأوصاف عديدة لعل أبرزها عصر الثورات العلمية المتلاحقة، توالى الثورات العلمية في مجالات شتى، نذكر منها علوم الفضاء والفلك والبيولوجيا والطب والاتصال . . وغيرها، إلا أن ثورة العلوم الفيزيائية كانت أهم وأخطر هذه الثورات، حيث يمكن القول إن تلك الثورات السابقة لا تعدو إلا أن تكون نتاجاً للتطور الهائل الذي حدث في علوم الفيزياء في القرن العشرين. ففي بدايات هذا القرن تقدمت العلوم الفيزيائية تقدماً ملحوظاً، حيث تجلي هذا التقدم في كشف أسرار ذلك العالم دون الذري، أو العالم المتناه في الصغر: عالم الذرة، حيث كشف علماء الفيزياء النظرية عن مكونات الذرة وما يكمن فيها من طاقة، وهذا أدى بدوره إلى ميلاد الفيزياء الذرية التي ساعدت على تفتيت الذرة ونواتها وتحويلها إلى إشعاعات نووية.⁽⁶⁾

ولم يكن النجاح الذي حققته الفيزياء الذرية في الدخول إلى عالم الذرة إلا نتيجة للجهود التي قدمتها نظرية الكوانتم في البحث عن طبيعة المادة والطاقة المتولدة عنها، حيث تعاملت هذه النظرية مع عالم الجسيمات المتناهية في الصغر من ذرات ونوى الذرات والجسيمات الأولية، فانتفى الطابع الملموس للمادة وأصبح اهتمام علماء الفيزياء النظرية بالطابع المجهرى للمادة أي للذرة ومكوناتها التي يمكن أن تتحول من حالة إلى أخرى، أي تتحول المادة إلى طاقة والطاقة إلى مادة، بعبارة أخرى أثبتت نظرية الكوانتم الطبيعة الجسيمية والموجية للأجسام دون الذرية.⁽⁷⁾ ثم تصل

هذه التطورات الفيزيائية إلى ذروتها مع نظرية الأوتار الفائقة والتي تهدف إلى توحيد كل من المكان والزمان والمادة، حيث تشير هذه النظرية إلى أننا قد اقتربنا من نظرية كونية موحدة تنظر إلى المادة بوصفها مكونة من أوتار دقيقة جداً في حالة اهتزاز مستمر. ثم كانت النظرية الفوضوية "الكأوس Chaos في الفيزياء النظرية، تلك النظرية التي قوضت التصور الكلاسيكي للمادة الجامدة، حيث تؤكد هذه النظرية رفضها للتنبؤ المحدد لأن العالم الذي تعمل فيه الفيزياء اليوم عالم يسوده الاضطراب وعدم الانتظام أو الفوضى، وهذا هو السبب في إثارة أكثر المشكلات جدة في الفيزياء النظرية المعاصرة.⁽⁸⁾

إن هذا التطور الذي لحق الفيزياء النظرية في القرن العشرين كان له تأثيره على فلسفة العلم التي أخذت تنسج نظرية في المعرفة العلمية على منوال تلك التطورات معتقدة أن العلوم الفيزيائية أنجح وأقوي ضروب المعرفة التي امتلكها الإنسان، وبات ينظر إلى علماء الفيزياء على أنهم في عتاد الأمن القومي فالفيزياء، وفقاً لفلسفة العلم طاراً رفيعاً ومرتبنة عالية ارتقى إليها العقل الإنساني⁽⁹⁾

وإذا كانت فلسفة العلم في القرن العشرين، على اختلاف مدارسها، قد استندت على الفيزياء كإطار مرجعي وبنية أساسية للمعرفة العلمية الدقيقة، فإن الثلث الأخير من القرن العشرين شهد تحولات في اهتمامات فلسفة العلم، حيث بدأت في التطور حتى تتلاءم مع المتغيرات التي تحدث في العلم كل يوم وما يمكن أن يأتي به المستقبل، وأن تقدم رؤية تحليلية نقدية واعية للمشكلات والقضايا التي تواجه الإنسان في مطلع القرن الحادي والعشرين، تلك المشكلات والقضايا التي تتسم بالتعقيد والتعدد والتداخل، لذا كان من الضروري أن يكون ثمة سياسات جديدة بحيث تسمح لفلسفة العلم والمشتغلين بها أن تقدم تصورات ورؤى جديدة لمشكلات تثيرها تطبيقات العلوم وخاصة علوم البيئة. لقد غدت المشكلات العلمية المطروحة على ساحة العلم الآن

مشكلات بيولوجية وبيئية، فكان من الضروري لفلسفة العلم أن تكون أكثر معايشة للبيئة الطبيعية التى توشك أن تتدهور بفعل العلم وتطبيقاته.

خصائص فلسفة علوم البيئة

لقد كانت المهمة الملقة على عاتق الفلاسفة قديماً هي البحث عن الحقيقة، ولكن مع زيادة تطبيقات العلوم أصبحت المسؤولية الملقاة عليهم اليوم مسئولية أخلاقية فى الأساس، فعندما يتحول العلم من معرفة نظرية منهجية إلى معرفة تطبيقية يأتي دور الفيلسوف فى وضع ضوابط أخلاقية للعلوم، لهذا اهتمت فلسفة علوم البيئة بوضع نظرية فى الأخلاق تعيد النظر فى المنظومة الأخلاقية التقليدية فى الفكر الغربى الحديث، هذه المنظومة التى روجت لفكرة السيطرة على الطبيعة عن طريق الترويج لفكرة مركزية الإنسان التى بررتها العقلانية الأدوات التى ترى أن الطبيعة، بكل ما فيها من كائنات حية غير إنسانية، مجرد وسائل وأدوات لتحقيق أهداف الإنسان، لهذا حاولت فلسفة علوم البيئة صياغة رؤية فلسفية علمية أخلاقية تنطلق من قضايا ومشكلات البيئة الطبيعية التى تسبب فيها العلم وتطبيقاته التقنية فى المجتمعات الصناعية، وتحاول هذه الفلسفة إعادة التوازن والاحترام بين الإنسان وبيئته الطبيعية. فقد طرحت فلسفة علوم البيئة عدة تساؤلات حول العلاقة التى ينبغى أن تقوم بين الإنسان وبيئته الطبيعية حيث أكدت أن هذه العلاقة لا بد أن يحكمها قيم أخلاقية كالاحترام والحب فضلاً عن ضرورة الوصول إلى حالة من الوحدة بين الذات الإنسانية والبيئة الطبيعية، فعن طريق هذه الوحدة نتجاوز الحدود الفاصلة التى تفصل بينهما، تلك الحدود التى تسببت فى أزمات ومشاكل بيئية متفاقمة، فهذه الوحدة سوف تعيد احترام الإنسان لذاته أولاً ثم احترامه للبيئة الطبيعية ثانياً لأنها ستصبح جزءاً لا يتجزأ من ذاته هو.⁽¹⁰⁾

والسؤال الآن: ما هي خصائص فلسفة العلم الجديدة التى توصف بأنها فلسفة للعلوم البيئية ؟

البحث عن الجذور التاريخية اللاهوتية لأزمة البيئة

اهتمت فلسفة العلوم البيئية بالجذور التاريخية الثقافية واللاهوتية والفلسفية التي أدت إلى أزمة البيئة، حيث تبحث هذه الفلسفة في تطور نظرة الإنسان تجاه البيئة الطبيعية، حتى أن هذا الاهتمام أنتج مبحثاً جديداً في فلسفة العلم يسمى بفلسفة تاريخ البيئة، حيث يحاول هذا المبحث التعرف على العلاقة التاريخية بين الإنسان والبيئة الطبيعية عبر مراحل التاريخ المختلفة. فقد عبرت بعض الكتابات عن الجذور الفلسفية لأزمة البيئة عن طريق اقتفاء أثر المشكلات التي سببها الإنسان عبر مراحل تطوره في التاريخ.⁽¹¹⁾ لهذا نجد فلسفة علوم البيئة تقتفي جذور المشكلات البيئية في العصور البدائية، حيث شارك الإنسان البدائي، بدرجات متفاوتة، في إفساد البيئة الطبيعية. فقد كان اكتشاف الإنسان للنار وإزالة الغابات واستئناس الحيوان والقنص لجمع الغذاء، أمثلة لتغيير النظم البيئية، حيث حاول الإنسان البدائي، بفضل قدرته العقلية، أن يكيف النظم البيئية لصالحه، وإن كانت هذه التغيرات والتحولات طفيفة ولم يكن لها نفس الآثار المدمرة على البيئة الطبيعية كما هو الحال في عصرنا الحاضر.

ويعد تأثير النار أحد الأمثلة على خلل النظم البيئية الذي تسبب فيه الإنسان البدائي، حيث عجز في أوقات كثيرة على السيطرة على النيران أو استحداثها مرة أخرى مما دفعه هذا إلى الاحتفاظ بها مشتعلة فترة طويلة وذلك بقطع النباتات والأعشاب والأشجار وتوجيهها إليها، وعندما عرف الإنسان البدائي كيف يسيطر على النيران زادت قدرته العقلية على تغيير النظم البيئية، حيث استخدم هذا الإنسان النار لاجتثاث الأعشاب التي كانت تعوق بحثه عن الحيوان لمطارده واصطياده، كما يذكر "ول ديورانت" أن الإنسان البدائي قد مارس شكلاً من أشكال التلوث البيئي، حيث كانت عادة كثير من القبائل البدائية إلقاء مادة مخدرة في مجري الماء ليهون على الصيادين استجلاب السمك بعد تخديره.⁽¹²⁾ وقد كان استحداث الإنسان

البدائي للزراعة السبب الرئيسي فى انفصال الإنسان عن الطبيعة، حيث أخذ يبحث عن طرق لتعديل البيئة الطبيعية حتى ينتفع بها ومن هنا بدأ التدهور البيئي .

نخلص إلى القول إن الإنسان البدائي قد غير وجه الطبيعة عندما بدأ فى صيد الحيوانات وقطف النباتات والثمار، وإشعال النيران تارة لينعم بدفئها وتارة أخرى لتساعده على صيد الحيوانات وتارة ثالثة لتساعده فى قطع الأشجار لكي يفسح الطريق لقطعان الماشية لكي ترعى على العشب، لهذا اقترنت علاقة الإنسان بالطبيعة بالمنفعة والاستفادة منها وجعلها خادمة له، وعندما أدرك تميزه عن هذه البيئة، ونتيجة هذا الإدراك بالتمايز وضع الإنسان البدائي برنامجاً (بدائياً) للانفصال عن الطبيعة والسيطرة عليها.

وإذا كانت فلسفة علوم البيئة قد بحثت عن الإرهاسات الأولى لأزمة البيئة الطبيعية عند الإنسان البدائي عندما أدرك اختلافه وتميزه عن بيئته الطبيعية التى يعيش فيها، مما جعله يستغل موارد الطبيعة لخدمته بغض النظر عن الأضرار الناتجة عن هذا الاستغلال، فإنها قد بحثت أيضاً عن الجذور اللاهوتية التى أدت إلى هذه الأزمة، فقد ذهب بعض الباحثين فى فلسفة علوم البيئة إلى أن أزمة البيئة التى يعاني منها الإنسان المعاصر تعود إلى جذور لاهوتية فى الأساس، حيث تبين لهم أن بعضاً من النصوص الدينية التى وردت فى العقيدتين اليهودية والمسيحية قد تم تفسيرها بطريقة تجعل الإنسان متسلطاً ومهيمناً وقاهراً للبيئة الطبيعية مما أدى فى النهاية إلى هذه الأزمة.

فقد نشر المؤرخ الأمريكي لين وايت Lynn White مقالته التى أثارت جدلاً واسعاً فى الأوساط الثقافية الغربية " الجذور التاريخية لأزمتنا البيئية" 1967 والتي يفترض فيها أن شمة جذوراً لاهوتية تاريخية لهذه الأزمة البيئية، حيث تمتد هذه الجذور لصلب النصوص المقدسة التى جعلت الإنسان الغربي يسيطر على الطبيعة بما فيها من أنواع مختلفة بحيث لا نجد أية قيمة يمكن أن تربط بين الإنسان الغربي وبين الطبيعة إلا قيمة التسلط والاستغلال.⁽¹³⁾

لقد حمل وايت نصوص الكتاب المقدس المسؤولية كاملة عن أزمة البيئة المعاصرة ولاسيما فى الدول الغربية الصناعية، والسبب أن عددًا من المفكرين والفلاسفة الغربيين قاموا بقراءة نصوص الكتاب المقدس بطريقة تجعل الكون كله يتمحور حول الإنسان، فى حين أهملت هذه القراءة باقى المخلوقات وجعلتها فى خدمته. فقد ركزت هذه القراءة على قصة الخلق كما وردت فى سفر التكوين، حيث خلق الله السماء والأرض فى اليوم الأول، وخلق الجلد لفصل المياه السفلى عن المياه العليا فى اليوم الثانى وهكذا تم خلق الكون، أما فى اليوم الثالث ظهرت الأرض والبحار والأعشاب والنباتات، كما برزت الكواكب والشمس والقمر والنجوم فى اليوم الرابع، وفى اليوم الخامس كانت الحيوانات والطيور والأسماك التى باركها الله وقال "أنمى وأكثرى وإملأى الأرض" (تك 1/22)، ثم يأتى اليوم السادس والذي تم فيه خلق الإنسان "لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا، وليتسلط على أسماك البحر وطيور السماء والبهائم وجميع وحوش الأرض وجميع الحيوانات التى تدب على الأرض... وخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه ذكرا وأنثى، خلقهم وباركه وقال الله لهم: أنموا وأكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا على أسماك البحر وطيور السماء وكل حيوان يدب على الأرض" (تك 1/27 - 28).

إلا أن السؤال الذى نطرحه على وايت وكل الباحثين فى مجال فلسفة علوم البيئة : هل يمكن للدين أن يكون له دور فى تشكيل اتجاهاتنا نحو البيئة الطبيعية بحيث يكون أداة لحدوث أزمة بيئية ؟ يجيب وايت أن الموقف الغربى تجاه البيئة الطبيعية قد تشكل من خلال التفسيرات اللاهوتية التى أحدثت ثنائية بين الإنسان والطبيعة حيث عملت هذه التفسيرات على إقناع الإنسان أنه مأمور من الله أن يستغل، ما أمكن، الطبيعة إلى ما لانهاية.⁽¹⁴⁾

إن فلسفة علوم البيئة فى بحثها عن الجذور التاريخية لأزمة البيئة أكدت أن ظهور المشكلات والأزمات التى تتعرض لها البيئة الطبيعية راجع إلى التكوين الثقافى اللاهوتى ذاته، حيث شكل اللاهوت اليهودى - المسيحى

اتجاهات الإنسان الغربي فى هذه الحياة. فقد ركزت النصوص اللاهوتية على تمجيد الإنسان وإعلاء شأنه على حساب بقية الكائنات لأنه المخلوق الوحيد من بين المخلوقات على صورة الله ومثاله، فضلا عن تقبله للنسمة الإلهية، وهذا أدى بدوره إلى إحساس الإنسان بالتميز والتفوق والسيادة على الطبيعة، لهذا كانت من خصائص فلسفة علوم البيئة رفضها لمركزية الإنسان فى البيئة الطبيعية.

فلسفة علوم البيئة ونقد مركزية الإنسان

وجهت فلسفة علوم البيئة نقدها للفكر العلمي والفلسفي الغربي الذي أكد على مركزية الإنسان (الغربي) فى البيئة الطبيعية، حيث كانت هذه المركزية السبب الرئيسي فى تشويه العلاقة بين الإنسان وبيئته الطبيعية، فضلا عن مسؤولية هذه المركزية فى الترويج لفكرة السيطرة والهيمنة على الطبيعة التى سادت العلم الحديث وفلسفته.

فقد ذهب دعاة مركزية الإنسان فى البيئة الطبيعية إلى أن الطبيعة قد وجدت من أجل الإنسان للانتفاع بها والاستفادة منها، وهذا لا يأتي إلا عبر فرض القيود على هذه الطبيعة، وقد ساعد على نشر هذه الأفكار دعاة الحداثة الغربية، حيث دعوا إلى ضرورة هيمنة الإنسان (الغربي) على الطبيعة والسيطرة عليها من أجل نفعه هو وحده لهذا حاولت بعض الدراسات أن تبرز العلاقة بين الحداثة وموت الطبيعة فى العلم الحديث، حيث أدت الحداثة الغربية إلى التلوث والدمار البيئي.⁽¹⁵⁾ كما حاولت بعض الدراسات الأخرى ربط التلوث البيئي بالنزعات الاستعمارية والحملات العسكرية التى قام بها الغرب لاستكشاف الأراضي التى يمكن أن ينتفع بها الإنسان الغربي، وهذا أدى بدوره إلى سيادة النزعة الطبقية الشوفانية المتطرفة.⁽¹⁶⁾

وترجع فكرة السيطرة على الطبيعة إلى جذور فلسفية وعلمية، حيث بدأت هذه الفكرة مع فرنسيس بيكون الذي أعطي الدعم الفلسفي المنهجي لفكرة السيطرة على الطبيعة فى العصر الحديث، فقد كان يكون المهد

الرئيسي لاستفحال مركزية الإنسان داخل الفكر الغربي الحديث، حيث كان هدفه يكون الأساسي تحقيق الخير والسعادة للإنسان (الغربي) عن طريق الكشف عن أسرار الطبيعة، ولكن سرعان ما تحول هذا الخير وتلك السعادة إلى نوع من الاستحواذ والتسلط من قبل الإنسان على البيئة الطبيعية، بحيث غدت العلاقة بينهما علاقة السيد (الإنسان) بالعبد (الطبيعة)، ولكي ينجح الإنسان في عملية الاستحواذ والتسلط عليه أن يتبع التجربة التي هي بمثابة المفتاح السحري الذي سيفتح على الإنسان أسرار الطبيعة الدفينة، لهذا ذهب البعض إلى أن يكون قد استبدل نظام الكتب القديمة بنظام تجريبي جديد يلتقي فيه المعرفة والسلطة معاً بحيث تكون غاية المعرفة هي منفعة الإنسان وتحقيق السعادة له، ولكي تتحقق هذه السعادة لابد للإنسان أن يزيد من سلطته على الطبيعة.⁽¹⁷⁾ لهذا يذهب كارل بوبر إلى القول إن ادعاء بكون بأن المعرفة قوة يدل على دعوته إلى ضرورة سيادة الإنسان على الطبيعة، وأن يكون كان المبشر بالعقيدة العلمانية للعلم، عندما أحل اسم الطبيعة محل اسم الرب".⁽¹⁸⁾

كما ساهم أيضاً الفيلسوف الفرنسي الحديث ديكارت بفلسفته التأملية في توطيد دعائم فكرة مركزية الإنسان (الغربي) في البيئة الطبيعية بحيث شكلت فلسفته منعطفاً خطيراً في علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية، فبعد أن كانت العلاقة قائمة على محبة الطبيعة ومحاكاتها أصبحت مستندة على التملك والسيطرة والاستغلال، فقد ادعى ديكارت أنه يبحث عن الحقيقة داخل الكوجيتو أو الفكر وأقر بأن هذا الكون عبارة عن آلة ميكانيكية ضخمة، وهي الفكرة التي أخذها ديكارت من جاليليو أعني فكرة ترييض الطبيعة، حيث أكد جاليليو أن الطبيعة عبارة عن كتاب كتب بلغة الرياضيات، وأن المنهج العلمي الرياضي هو الأداة الدقيقة لقراءة هذا الكتاب، فإذا استطاع الإنسان أن يستخدم بدقة هذا المنهج سيتمكن من فهم الطبيعة ومن ثم السيطرة عليها، وهذا ما جعل ديكارت يذهب إلى القول بأن الإنسان هو سيد ومالك هذه الطبيعة.⁽¹⁹⁾

إلا أن المساهمة الكبرى في الحداثة الغربية التي أكدت فكرة مركزية الإنسان في البيئة الطبيعية جاءت من نيوتن الذي نظر إلى الطبيعة كشيء خامد غير فعال، حيث لعبت فكرة القصور لديه دوراً أساسياً في نظريته للطبيعة، وقد تعمقت هذه النظرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كمبدأ أساسي في الفكر الغربي الحديث، حيث طوع هذا الفكر قوي الطبيعة الخاملة والجامدة التي تتشكل بفعل القوي الخارجية (الإنسان) لأغراض إنتاجية تعود عليه بالنفع.⁽²⁰⁾

لقد تحول العلم في العصر الحديث إلى مؤسسة تسيطر على الطبيعة وتسعي إلى كشف أسرارها الخفية التي حجبها رجال الكنيسة في العصور الوسطى الأوربية والاستعاضة عن الكتاب المقدس، بوصفه المصدر الواحد والوحيد في معرفة هذه الطبيعة واعتبار العلم القائم على الملاحظات والتجارب المباشرة الحاسمة هو مصدر هذه المعرفة، ومن ثم حلت سلطة جديدة في العصر الحديث هي سلطة العلم بدلاً من سلطة الكتاب المقدس، لهذا أعاد العلم الحديث النظر في مفهوم الطبيعة وعلاقة الإنسان بها، وجاءت هذه المراجعة معتمدة على أبعاد ثلاثة: بعد منهجي أسسه فرنسيس بيكون بآلته الجديدة، وبعد فلسفي تنظيري وهو البعد الذي اضطلع به ديكارت الذي وضع أسس الفلسفة النظرية لهذا المشروع، ثم البعد الثالث وهو البعد العلمي المكمل لأضلاع المثلث وهو البعد الذي تكفل بإنجازه نيوتن عندما وضع نظرياته العلمية مصاغة بطريقة منهجية بحيث عبر عن اكتمال العلم الحديث، ولكن تمخض عن هذه النظرة اندفاع الإنسان نحو السيطرة على الطبيعة وثرواتها الطبيعية مما تسبب ذلك في حدوث خلل في ميزان الطبيعة ذاتها، ومن ناحية أخرى حدثت ثنائية بين الإنسان والطبيعة، حيث جعل الفكر الغربي الحديث الإنسان في مواجهة الطبيعة، بحيث يتم دراسة الإنسان بمعزل عن دراسة الطبيعة، ويتم دراسة الطبيعة بمعزل عن دراسة الإنسان، وهذا ما رفضته فلسفة علوم البيئة حيث أكدت هذه الفلسفة رفضها للنظام الطبقي المركزي الغربي والعقلية التسلطية التي طبعت المجتمعات الغربية الصناعية

بطابع طبقي تسلطي ظهر فى صور شتى منها الهيمنة على البيئة الطبيعية من ناحية والهيمنة على الشعوب غير الغربية من ناحية أخرى.⁽²¹⁾

أما النظرة البديلة التى تضعها فلسفة علوم البيئة هي التطلع إلى مجتمع بديل يقوم على المبادئ البيئية التى تدعو إلى الاحترام المتبادل من خلال علاقات حميمة تربط جميع الكائنات الحية على كوكب الأرض، ونبذ فكرة مركزية الإنسان التى لا تعطي للموجودات الأخرى غير الإنسانية أدنى اعتبار، وتجعل الإنسان أكثر عدوانية فى التعامل مع بيئته الطبيعية، لهذا دعت فلسفة علوم البيئة إلى أن تكون التعددية هي أساس العلاقة بين الإنسان والطبيعة، هذه التعددية تظهر عندما يحدث حوار بين الإنسان ومكونات البيئة الطبيعية بعناصرها المختلفة.⁽²²⁾

لقد دعت فلسفة علوم البيئة إلى نبذ الثنائية: الإنسان / الطبيعة، وأكدت أن الإنسان لا ينفصل، بأي حال من الأحوال، عن البيئة الطبيعية، بل هو جزء منها، بالإضافة إلى أن البشر جميعاً متساوون فى علاقاتهم مع الطبيعة، لهذا دعت هذه الفلسفة إلى ضرورة مسايرة الإنسان للطبيعة وعدم مقاومتها لأن العلاقة التى تربط بين الإنسان والبيئة الطبيعية هي علاقة وئام ووافق، ومن هنا لم يعد الإنسان مع فلسفة علوم البيئة طرفاً مقابلًا للبيئة الطبيعية، لهذا يذهب البعض إلى أن فلسفة علوم البيئة هي تلك الفلسفة التى تبحث عن الانسجام البيئي أو التوازن بين الإنسان والبيئة الطبيعية، ومن هنا لا تهتم هذه الفلسفة بوقائع التلوث البيئي ومصادره، بل تهتم بالقيم التى تعيد الانسجام والتوافق بين الإنسان وبيئته.⁽²³⁾ لهذا نجد فلسفة علوم البيئة ترفع شعار "حب الطبيعة" Love Of Nature بدلاً من الهيمنة على الطبيعة Domination Of Nature.

إن محاولة الإنسان الدائمة للسيطرة على الطبيعة والاستفادة منها جعله يحدث تحولات وتغيرات فى الوسائل التقنية التى تزيد من هذه السيطرة، فقد وفر الإنسان على طول تاريخه الوسائل التقنية التى تجعل

سيطرتة على الطبيعة أكثر فاعلية، كما وضع التصورات العقلانية لكي يبرر هذه السيطرة فحدث التطابق بين المعرفة والتقنية داخل الفكر الغربي الحديث، حيث انصبت مهمة هذا الفكر فى السيطرة على الطبيعة من جهة، وعلى الشعوب الأخرى غير الغربية من جهة أخرى، فأصبحت العقلانية العلمية الغربية شكلاً من أشكال السيادة السياسية المضرة، بعبارة أخرى تحولت العقلانية العلمية التقنية الغربية إلى أيديولوجيا لأن العلم والتقنية يهدفان إلى السيطرة على الطبيعة والإنسان سيطرة منهجية منظمة وعلمية محسوبة ومدروسة الأغراض.⁽²³⁾

لقد استخدمت العقلانية العلمية التقنية العقل بوصفه أداة للوصول إلى تحقيق غاية رسمها لنفسه وأخذ فى تنفيذها فى العصر الحديث، هذه الغاية هي السيطرة وخلق آليات جديدة نظرية وتطبيقية لإحكام هذه السيطرة. لهذا انتقدت فلسفة علوم البيئة هذه العقلانية العلمية التقنية التى تنطلق من منطق القوة والسيطرة التى أدت إلى خلق فكر ومجتمع يمارسان العنف والقمع على الطبيعة.

فلسفة علوم البيئة ونقد العقلانية العلمية التقنية

رفضت فلسفة علوم البيئة الفلسفات الوضعية بأشكالها المختلفة فى الفكر الغربي الحديث والمعاصر على حد سواء، حيث جعلت هذه الفلسفات من العلوم الفيزيائية النموذج الدال على اليقين والدقة والصدق، وأن تقدم العلوم لابد أن يسير على نهج العلوم الفيزيائية، وقد ساعد على سيادة هذا التصور المناهج التجريبية الوضعية التى وضعها فلاسفة الوضعية من جهة، والتطبيقات التقنية التى حققت قدراً غير قليل من النجاح، ولكن هذه المناهج وتلك التطبيقات أدت إلى بزوغ نزعة من العقلانية العلمية التقنية التى يحايتها منطق للسيطرة تمثل فى إخضاع الطبيعة والهيمنة عليها، وتحويل هذا المنطق إلى مؤسسة (علمية) لها الشرعية فى فرض سلطانها على البيئة الطبيعية. وقد وجدت فلسفة علوم البيئة أن الفلسفات الوضعية

اعتقدت أن العلم قادر على تقديم إجابات مرضية لكل شئ، فتحول العلم إلى أيديولوجيا تعمل على توظيف المعرفة العلمية (الغربية) بحيث تبدو هذه المعرفة قادرة على تقديم حلول لمجمل المشكلات المطروحة على الساحة العالمية. كما نبهت فلسفة علوم البيئة، أيضاً، إلى المخاطر الناجمة من جراء هذا التوظيف الأيديولوجي للمعرفة العلمية التقنية على البيئة الطبيعية، لهذا نجد هذه الفلسفة تصورات تتجاوز من خلالها التصور التسلسلي على الطبيعة والإنسان معا الذي تسبب فيه العقلانية العلمية التقنية، وتسعى إلى إيجاد نظرية أخلاقية بيئية تبرز التواصل بين الإنسان وبيئته الطبيعية بمكوناتها المختلفة. لذا نجد فلسفة علوم البيئة تستعين بالفيلسوف الألماني مارتن هيدجر الذي تجاوز الفلسفات التقليدية وبين هشاشة الدولوات الفلسفية والأيديولوجية للتقنية بحيث بدأ مارتن هيدجر، من خلال قراءة فلسفة علوم البيئة، وكأنه يقدم نظرية في الأخلاق البيئية، ويضع لنا تصورا لما ينبغي أن تكون عليه علاقتنا مع البيئة الطبيعية.

لقد اتجه مارتن هيدجر بعد الحرب العالمية الثانية للتفكير في التقنية ومدي تأثيرها على إدراكنا للبيئة الطبيعية، ولعل مقالته "إشكالية التقنية" التي نشرها عام 1954 بالألمانية عبرت بدقة عن نقده للتقنية بصورة تتجاوز السياق التقليدي المألوف، وتلقى ضوءاً جديداً على قضايا البيئة الطبيعية. إن التقنية من وجهة نظر مارتن هيدجر، بالمعنى المألوف لها، لا تكافئ جوهر التقنية.. بل لابد من ربط التقنية بالعقلي حتى نستطيع كشف جوهر وحقيقة التقنية.⁽²⁴⁾ لهذا نجد مارتن هيدجر يبين ماهية التقنية بوصفها الكشف عن الحقيقة، أو الكشف عن المختبئ، لأن التقنية هي معرفة وليس وسيلة، وهذا ما جعله يقف ضد التصور الآداتى الشائع للتقنية بوصفها وسيلة لتحقيق بعض الغايات من ناحية، وبوصفها فاعلية إنسانية من جهة أخرى، فقد حاول التصور الآداتى فى الفكر الغربى الحديث أن يضع الإنسان فى علاقة مع التقنية، هذه العلاقة هي علاقة السيد (الإنسان) العبد (التقنية) إلا أن هذا التصور لا يكشف عن ماهية التقنية التى يحاول هيدجر أن يبينها .

لقد تساءل هيدجر عن التقنية الحديثة وعلاقتها بالبيئة الطبيعية ورأى أن الذي يحكم هذه التقنية الحديثة هو تحدٍ واستدعاء وتوجيه إنذار للطبيعة، فالتقنية الحديثة تتحدى الطبيعة عندما تقوم بعملية استدعاء دائم ومستمر لها من أجل تحقيق غايات وأغراض معينة، فيتم، على سبيل المثال، استدعاء الهواء للترزود بالآزوت، ويتم استدعاء الأرض للترزود بالمعادن، ويتم استدعاء المعادن من أجل الحصول على اليورانيوم ويتم استدعاء اليورانيوم للحصول على الطاقة الذرية، ويتم استدعاء الطاقة الذرية للتدمير. وهكذا كانت عملية الاستدعاء التي يقول بها هيدجر لتفسير مغزى التقنية الحديثة عبارة عن تحدٍ للطاقات والموارد الطبيعية المختبئة بحيث يستطيع الإنسان أن يستدعيها في أي وقت وفي أي مكان وحسب ما يشاء، إنه نوع من حصار الإنسان للبيئة الطبيعية عن طريق التقنية، لهذا كانت التقنية الحديثة تحاصر الطبيعة وتقف حجر عثرة أمام سيرها الطبيعي، تتحداها وتخضعها لنظام العقل التقني الذي يطالب كل شئ أن يبرر ذاته وأن يبين الأسباب، وقد لعبت الفيزياء الحديثة، التي استندت على معرفة دقيقة بالطبيعة، دورا كبيرا في أن تقوم التقنية على منطق التحكم والإخضاع والاستدعاء، لأن هذه الفيزياء قامت على مبدأ السببية، أي البحث عن الأسباب وراء حدوث الظواهر في الطبيعة، واستجواب هذه الطبيعة لمعرفة أسبابها .. لقد استخدمت الفيزياء الحديثة "الطبيعة" بوصفها رصيда عليها أن تلي نداء الإنسان بصورة مستمرة، بعبارة أخرى، كان لابد للطبيعة، وفقاً للفيزياء الحديثة، أن تخضع لمطالب العقل مما أدى إلى الزج بالإنسان نحو الخطر، ولعل أخطر الأشياء التي هددت الإنسان من قبل التقنية الحديثة أنها هددته في صلته بكل ما هو موجود لأنها ارتبطت بالسببية.

ويري هيدجر أن التقنية وأجهزتها، في حد ذاتها، لا تمثل خطراً يهدد الإنسان، بل الخطر يكمن في ماهية التقنية الحديثة بوصفها مصيراً للكشف، فالتهديد الذي يثقل كاهل الإنسان، في المقام الأول، عن التقنية وأجهزتها والتي يحتمل أن يكون تأثيرها فتاكاً، لا يصدر مباشرة عن هذه التقنية، بل

التهديد الذي يهدد الإنسان فى وجوده يتضح فى رفض هذه التقنية عودة الإنسان إلى الكشف عن نداء الحقيقة، حقيقة الوجود الإنسانى ذاته، وحقيقة الطبيعة المحيطة به وحقيقة الموجودات أيضا.

باختصار حاول هيدجر فى مقالته أن يبين أمرين هامين :الأول : أننا لا ندرك حقيقة وجوهر التقنية، والأمر الثانى أننا نتعامل مع التقنية بوصفها موضوعية ومحايدة، فى حين أن حقيقة وجوهر التقنية تكمن فى أنها نسقاً ضخماً من التنظيم العقلانى الأيديولوجى الذى يوجهننا ويجعلنا أكثر سيطرة على بيئتنا الطبيعية.

لقد أعطى هيدجر لفلسفة علوم البيئة الضوء لى تكشف حقيقة التقنية الحديثة ومدى تأثيرها على البيئة الطبيعية، وكيف تحولت هذه التقنية إلى عقلانية أدواتية تسببت فى أزمة بيئية يعانى منها العالم أجمع، فقد ساعد هذا الضوء الهيدجرى فلسفة علوم البيئة فى وضع نظرية فى الأخلاق البيئية تدرس العلاقة الأخلاقية بين الوجود البشرى وبيئته الطبيعية، والأسباب التى تؤدى بالإنسان إلى معاداة هذه البيئة ودور الفلسفات الوضعية والأداتية بمفاهيمها العقلانية والمنهجية فى تبرير هذا العداء وإضفاء الصبغة العقلانية والمنهجية عليها. لقد اهتمت فلسفة علوم البيئة بإشكالية السلوك الإنسانى المسؤل تجاه البيئة الطبيعية بكل مكوناتها، واعتبرت أن هذه المسؤلية لابد أن تكون مسؤلية أخلاقية، لهذا بحثت فلسفة علوم البيئة عن الأسباب الفلسفية والعلمية واللاهوتية التى أدت إلى هذا التدهور الأخلاقى فى تعامل الإنسان مع بيئته الطبيعية، ووجدت أن السبب الرئيسى يكمن فى العقلانية التقنية الحديثة التى عبرت عن نفسها بوصفها سلطة تمكن الإنسان (الغريب) من السيطرة على البيئة الطبيعية سيطرة منهجية ومعرفية محسوبة ومدروسة . فقد تساءلت فلسفة علوم البيئة عن الحلول التى قدمتها التقنية لحل مشكلات الإنسان المعاصر بحيث جعلته فى حالة وفاق وانسجام مع بيئته الطبيعية، أم أن العكس هو

الذي حدث بالفعل؛ أعني أن التقنية أفسدت هذه العلاقة عندما أفسدت البيئة الطبيعية ذاتها. لهذا نجد فلسفة علوم البيئة تذهب إلى أن إشكالية التقنية لا تكمن في المخاطر المادية الواضحة للعيان والتي تنتج عنها، بل المخاطر الحقيقية تكمن عندما تتحول التقنية إلى نوع من الوعي الذاتي بحيث تمثل التقنية هنا حلقة الوصل بين الإنسان والبيئة الطبيعية، بحيث يجتمع في هذه الحلقة المعرفة المنهجية الدقيقة من ناحية، والسيطرة على مصادر البيئة الطبيعية من ناحية أخرى، لهذا حاولت التقنية إيجاد علاقة بين احتياجات الإنسان المعاصر من الموارد الطبيعية في البيئة الطبيعية، وبين البيئة الطبيعية التي تمده بهذه الموارد.⁽²⁵⁾ ومن ثم كان من الضروري أن يضع فلاسفة العلم والأخلاق تصورًا عقليًا يضيف الطابع السلطوي لهذه النظرة للبيئة الطبيعية.

الهوامش المراجع

- (1) Hewley. A .H "Human Ecology" In "International Encyclopedia Of The Social Sciences " (e d) David. L. Sins Vol. 4 .The Macmillan Co. & The Free Press. New York. 1972. PP. 328 - 337. P. 329
- (2) Steward .J .H "Cultural Ecology" In International Encyclopedia Of The Social Sciences" (ed) David . L. Sins .Vol.4 .The Macmillan Co. & The Free Press. New York. 1972. P. 337
- (3) مجموعة من الكتاب "نظرية الثقافة " ترجمة د. على سيد الصاوي . مراجعة وتقديم أ.د. الفاروق زكي يونس. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت . يوليو 1997. ص. 67- 68
- (4) Brfnnan. A "Environmental Ethics" In "Concise Routledge Encyclopedia Of Philosophy" Routledge. London. 2000. PP. 243 – 244.
- (5) Losee. J "A Historical Introduction To The Philosophy Of Science "Oxford Univ. Press. Oxford .1980. PP. 80 – 94.
- (6) انظر في تفاصيل ذلك: هيزنبرج. فيرنر" الجزء والكل : محاورات في مضمار الفيزياء الذرية " ترجمة وتحقيق. محمد أسعد عبد الرؤوف. تقديم د. علي حلمي موسى. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1986.
- (7) Rydник .V "A B C of Quantum Mechanics "Trans. By Yankovsky. G .Peace Publishers. Moscow.1971. PP. 24 - 25
- (8) أ. كيتايغورودوسكي "النظام والفوضى في عالم الذرات" ترجمة. داؤد سليمان المنير. دار مير للطباعة والنشر. الاتحاد السوفيتي. موسكو. 1983. ص. 236.

(9) د.يميني طريف الخولي "فلسفة العلم فى القرن العشرين: الأصول – الحصاد – الآفاق المستقبلية". سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب الكويت. ديسمبر. 2000. ص.238.

(10) Naess. A "Ecology, Community, Lifestyle" Trans and ed: D. Rothenberg. Cambridge. Cambridge Univ. Press . . 1989

(10) Bramwell. A "Ecology In The 20th Century: A history" London & New Howen.1989.P.xi

(11) ول ديوارنت "قصة الحضارة : نشأة الحضارة : الشرق الأدنى" ترجمة . د. زكى نجيب محمود- محمد بدران. المجلد الأول 1- 2. الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة . 2001. ص.12.

(12) White . L "The Historical Roots Of Our Ecological Crisis" Science. 10 . March. 1967. Vol. 155. No. 3167. PP. 1203 -1207

(13) كانت مقال لين وايت موضع نقاش فى الأوساط الأكاديمية وغير الأكاديمية فى الحياة الثقافية والفكرية الغربية، كما أثرت تصورات وايت على عدد من المفكرين الذين وجهوا أصابع الاتهام إلى اللاهوت المسيحي بوصفه المسئول الأول عن الجرائم التى تحدث تجاه الطبيعة . إلا أن هناك العديد من الانتقادات التى وجهت إلى وايت لعل أبرزها انتقادات لويس مونكريف L. Moncrief الذى يذهب إلى أن الأزمة التى يعاني منها العالم الصناعي الغربى تضرب بجذورها فى الثقافة الحديثة التى تطورت بشكل ملحوظ فى المائة عام الأخيرة ... لهذا يذهب مونكريف إلى أن حجة وايت يمكن دحضها من خلال ملاحظتين:

الأولى: أن الإنسان، كما لاحظ وايت ذاته، قد عدل بيئته الطبيعية عدة مرات على مدى تاريخه، وهو دائم تعديل هذه البيئة كي تتلاءم مع احتياجاته، وقد بدأ الإنسان البدائي هذا التعديل قبل ظهور الديانات أو اللاهوت المسيحي.

الثانية: أن شمة تغيرات ثورية شكلت الفكر الغربى، من هذه التغيرات ظهور عدد كبير من الأنظمة السياسية وأشكال الديمقراطية والمساواة فى توزيع

الثروات، والثورة الصناعية التي بدأت بالتطور العلمي النظري والتقني وزيادة البضائع والخدمات الاستهلاكية، وتحول الناس من سكنى الريف إلى سكنى المدن، كل هذا وغيره أدى إلى حدوث أزمت بيئية.

إن الأزمة البيئية، كما يرى مونكيف تعود إلى غياب الاهتمام الأخلاقي من قبل الإنسان تجاه البيئة الطبيعية، وليس دين أو عقيدة، حيث يتصرف الإنسان تجاه البيئة الطبيعية بطريقة لا أخلاقية، فضلاً عن ضعف المؤسسات الاجتماعية في المجتمعات الغربية عن الوقوف في وجه تلك المؤسسات الاقتصادية الرأسمالية التي تفرض هيمنتها على الطبيعة للاستفادة لمصالحه الخاصة.

انظر في تفاصيل الانتقادات التي وجهت إلى وايت:

Moncrief. L. W " The Cultural Basis Of Environmental Crisis" Environmental Ethics. 15.2.1993.PP.151-169.

(14) Merchant. C " The Death Of Nature: Women, Ecology and The Scientific Revolution" San Francisco. Harper & Row.1980.

(15) Routley. R & Routley. V" Human Chauvinism And Environmental Ethics" In (eds) Mannison. D. Mcrobbie. M. A & Routley. R "Environmental Philosophy" Canberra: Australian National Univ. Research School Of Social Sciences. 1980. Pp. 96. 189.

(16) Lowith. K "Nature, History and Existentialism" (ed) Arnold L. Evanston. North Western Univ. Press. 1966. PP. 150 - 156.

(17) كارل بوبر "أسطورة الأطار : دفاع عن العلم والعقلانية" تحرير .مارك . أ. نوترنو. ترجمة أ.د يمينا طريف الخولي. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب .الكويت. إبريل / مايو 2003. ص. 110.

- (18) Leiss. W "The Domination Of Nature" McGill- Queen, Univ. Press .London.1994. PP. 80 – 82.
- (19) بول ديفيز- جون جريبين "أسطورة المادة : صورة المادة فى الفيزياء الحديثة" ترجمة. علي يوسف علي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1998. ص. 16-17.
- (20) Bookchin. M "The Ecology Of Freedom" Palo Alto. Chesire Books. 1982. P. 1.
- (21) Murphy. D. P "Rethinking The Relations Of Nature, Culture and Agency" In "Environment Values. 1. 1992. Pp. 311- 320.
- (22) Drengson. A & Yuichi. I (eds) "The Deep Ecology Movement : An Introductory Anthology" Berkeley North Atlantic Publishers. Berkeley, 1995. P. 8.
- (23) هابرماس. يورجن "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ترجمة د. إلياس حاجوج. منشورات وزارة الثقافة. دمشق. 1999 ص. 78.
- (24) Heidegger. M "The Question Concerning Technology" In "The Question Concerning Technology and Other Essays" ed. Intro and Trans, Lovitt. W. New York;: Harper & Row. 1977. PP. 3 – 34.
- (25) Leiss. W "The Domination Of Nature". P.146.

ثالثاً : الإجهاض بين حق الأم وحق الجنين

« دراسة أخلاقية »



د. مختار البسيوني (*)

تقديم :

إنه حتى عام 1967 كان الإجهاض فعلاً غير مشروع في كل مكان باستثناء "السويد" و"الدانمارك" وبعد ذلك غيرت إنجلترا قانونها لكي يسمح بالإجهاض على أسس اجتماعية وتبعته في ذلك "نيويورك" عام 1970، وقد بلغ هذا الأمر ذروته في عام 1973 حينما أعلنت المحكمة العليا في الولايات المتحدة بأن للمرأة الحق في الإجهاض خلال الشهور الست الأولى. وما زالت إشكالية الإجهاض في عالمنا العربي المعاصر تحيطها القوانين الصارمة التي تمنعها اللهم إلا في حالة تعرض حياة الأم للخطر كما قرر الفقهاء.

ورغم ذلك ففي كل يوم هناك ما يقرب من 150000 مائة وخمسون ألفاً لا يرغبون في الحمل يومياً، أو حوالي ثلاث وخمسون مليوناً في العالم يقومون بعمليات الإجهاض، وهناك من يرفضون الإجهاض تحت أى ظروف لأسباب دينية أو لأسباب أخرى، وهم على استعداد لتحمل أية عواقب لهذا الموقف، وعلى استعداد لنشر دعوتهم بشكل أكثر شمولاً، ففي الأقطار الديمقراطية تستطيع أن تعزز أسبابها بالقانون، ولكنها لا تستطيع أن تستثني وجهة نظرها لكي تشكل أساساً قانونياً⁽¹⁾

وهؤلاء الذين يعتقدون دائماً أن الاجهاض خطأ يعتقدون في قدسية الحياة الإنسانية بداية من اللحظة الأولى للحمل، وهم يميلون إلى إثبات أن

(*) مدرس فلسفة الأخلاق بكلية الآداب – جامعة طنطا.

جميع الحقوق الخلقية تتحقق من هذه اللحظة وبالتالي يعد الإجهاض إنكاراً لحقوق الجنين ويعد شكلاً من أشكال القتل العمد، ولديهم نفس الرؤية فيما يتعلق بمنع الحمل فهو يتعارض مع زرع الخلية الأولى للجنين، إنهم يعتقدون أن قيمة الحياة الإنسانية التي تبدأ بعد الإخصاب مباشرة لها قيمة عظيمة، بحيث أن أي خطر وارد عن الحمل يعد تافهاً بالنسبة لحياة الجنين، ولهذا السبب يجب أن نمنع الإجهاض حتى ولو كان بسبب الإعاقة الشديدة للجنين غير الطبيعي . (2)

وبعض المفكرين يعتقدون أن الجنين "embryo" يتمتع بحقوق محدودة ولكنها تتطور عبر مراحل الحمل، لتصل لحقوق الشخص عند الولادة، وبذلك فقد يكون الإجهاض مقبولاً في المراحل المبكرة من الحمل وغير مقبول فيما بعد . والقانون الحالي يتبع هذه الحجة لدرجة ما . (3)

ويقف الليبراليون موقفاً مغايراً فهم لا يرون أن الجنين له حق مقارنة بحق الأم في تقريرها التحكم في جسدها، وتحت مثل هذه الظروف تستطيع الأم إنهاء حملها تحت رعاية طبية ملائمة وملازمة لإجراء الإجهاض (4)

ويحاول النفعيون إثبات أن قرار الإجهاض يعتمد على النتيجة الأفضل لسعادة الأسرة . ومن هذا المنطلق فهم يصرحون بإنهاء حياة الجنين المعاق، ولكن ثمة صعوبات تواجهنا في مقياس وقابلية درجة الإعاقة لدى الجنين ونوعية الحياة وكيفيةها .

ومن الواضح إذن أن الإجهاض يثير عدة مشكلات خلقية وفلسفية، فهل الجنين هو شخص له نفس الحقوق الخلقية للكائنات البشرية الراشدة؟ هل إجهاض الجنين مسموح به خلقياً؟ أو هل الإجهاض مسموح به خلقياً في ظروف معينة؟ وإذا كان الإجهاض مسموح به في بعض الأحيان فما هي الأسباب؟ وفي أي مرحلة من مراحل نمو الجنين لا يسمح بالإجهاض؟ وهل قدرة الجنين على النمو والحياة تشكل موقفاً خلقياً مغايراً نحو الإجهاض؟ وهل دبيب الحياة والركوض داخل أحشاء الأم يشكل موقفاً أخلاقياً

مختلفاً؟ ثم ماذا لو تعارض حق الأم مع حق الجنين فى الحياة؟ ومثل هذه الأسئلة تجعلنا نتعرض لمواقف الأخلاقيين فى محورين :

الأول : "هل الجنين يعد كائناً بشرياً، وإذا كان ذلك صحيحاً، ففى أى مرحلة يصير الجنين كائناً بشرياً له نفس الحق الخلقي فى الحياة والذي يمتلكه الكائن البشرى الراشد ؟

والمحور الثانى: متى يمكن للأم ولأعضاء آخرين من المجتمع أن يتجاوزوا حقوق الجنين ؟

والمحور الأخلاقي الأول والذي يثيره الإجهاض يجعلنا نسأل.. هل الجنين كائن بشري له نفس الحقوق الأخلاقية التى تمتلكها الكائنات البشرية، وهذا يجعلنا نتعرض إلى المواقف المتعددة حيال هذا الأمر.

الجنين الشخص بين الرفض والقبول :-

إن الإشكالية الأساسية فى هذه النقطة هى محاولة إثبات حق الحياة للجنين على أساس إثبات أنه شخص يتمتع بحقوق أخلاقية وهذا هو موقف المعارضين للإجهاض، ولكن هناك من يحاول إثبات أن الجنين ليس شخصاً أو كائناً بشرياً ولذلك فإجهاضه ليس قتلاً.

فهذا هو "ميخائيل تولى" الفيلسوف الأخلاقي يسأل عن الصفات التى ينبغى أن تتوفر فى شيء ما، كى نعتبره شخصاً، أى كى يكون له حق الحياة؟ قائلاً "إن الإدعاء الذى أدافع عنه هو أن الكائن الحي يمتلك حق الحياة فقط إذا كان لديه تصوراً عن الذات كذات مستمرة فى الخبرات والعمليات الذهنية الأخرى، معتقداً أن ذاته كينونة مستمرة" (6) ويستمر "تولى" فى توضيح رؤيته قائلاً "إن التفسير المبسط لحجتي هو أنك لكى تعزو حقاً لفرد ما فإنك بذلك تقر بداهة بشئ ما حول التزامات الأفراد الآخرين نحو فعل ما أو الإحجام عن هذا الفعل، وهذه الالتزامات مشروطة وغير مستقلة عن رغبات الفرد الذى نعزو إليه الحق، فلو أن فرداً ما سأل فرداً آخر

بأن يحطم شيئاً ما يملكه الفرد الأول، فإن المرء بهذا لا ينتهك حقه في امتلاك هذا الشيء إذا شرع في تحطيمه، ويمكننا تحليل هذا الاقتراح على ما يلي : فقولك أن (A له حق في X) يترادف تماماً مع قولك إذا رغب A في X إذن فالآخرون ملزمون بداهة بالامتناع عن الأفعال التي تحول دون حصوله على حقه " (7).

ولكن ماذا عن مفهوم الرغبة، فهل الآلة التي تتحرك باحثاً عن مصدر الكهرباء لكي تشحن بطاريتها يمكن وصفها بأن لديها رغبة في الشحن وبالتالي لا نستطيع إنكار حقوق الأشياء التي ليس لديها وعى ؟ ويرد " تولى " على ذلك أنه يجب علينا أن نفسر كلمة " رغبة " على أنها حالات ضرورية تكمن في بعض أنواع العلاقات التي تتميز بالوعى، ويلزم عن ذلك التفسير أن الآلة غير قادرة على الوعى وبالتالي غير قادرة على امتلاك الرغبة وليس لها أية حقوق " (8) إذن من يملك الرغبة لابد أن يكون لديه وعى ومن لديه وعى يكون له حق الامتلاك وهذا يلزم الآخرين باحترام رغبته وعدم منعه من الحصول عليها، ويزيد "تولى" ذلك الأمر وضوحاً بقوله " أن (A) له حق في (X) يترادف مع القول بأن (A) هو نوع من الكائنات التي تمثل ذاتاً لها خبرات وحالات ذهنية وأن (A) قادر على الرغبة في (X) وإذا رغب (A) في (X) فيلزم عن ذلك أن الآخرين ملزمون بداهة بالامتناع عن الأفعال التي تمنع (A) من رغبته (9)

ولكن ثمة شيء آخر يحدد نوعية هذه الرغبة وهي التصورات التي يملكها من يرغب، لأن أساس الرغبة هي أنها اقتراح معين يصير حقيقة، ومن ثم فإن المرء لا يستطيع أن يرغب في هذا الاقتراح المعين بأن يكون حقيقى إذا لم يفهمه، ولا يستطيع المرء أن يفهمه إذا لم يملك التصورات التى يتضمنها الاقتراح، ويلزم عن ذلك أن الرغبات التي يملكها المرء مرهونة بالتصورات التي يملكها، وينطبق ذلك على قضيتنا التي نحن بصدها فنستنتج أن الكائن لن يكون ذلك النوع الذي يستطيع أن يرغب فى أن يكون ذاتاً ذو

خبرات وعملیات ذهنية أخرى إذا لم يمتلك تصوراً عن مثل هذه الذات .
والأكثر من ذلك أن هذا الكائن لا يستطيع أن يرغب في أن يستمر كشخص
دو خبرات وعملیات ذهنية أخرى إذا لم يدرك أنه الآن شخص (10)

ومن ثم فإن هذا يعد شرطاً ضرورياً لتبرير الادعاء بأنه لابد من وجود
شرط ضرورى لكي يمتلك كائن ما حق الحياة وهو امتلاك تصور عن الذات
كشخص له خبرات مستمرة وإدراك أن هذه الذات لها كينونة " (11)
ولكن ثمة اعتراضات على ربط الحق بالرغبة، ويمكن توضيحها عبر
ثلاث نقاط على مايلي :-

فهناك مواقف تكون فيها رغبات الفرد مجرد انعكاس لحالة عاطفية
أو مزاجية مضطربة .

مواقف يكون فيها غير واعي مؤقتاً.

مواقف يتم فيها تحطيم رغبات الفرد عن طريق عملية الاشراف أو
التلقين.

ومثال للموقف الأول، هب أن شاباً وقع في حالة انفصام وأدرك طبيبه
أنها حالة مؤقتة، وبينما الشاب على هذا الحال أخبر الناس بأنه يرغب في
الموت، ويؤمن الناس بوجهة النظر التي ترى أنه لن يكون هناك انتهاكاً لحق
الفرد في الحياة إذا لم يرغب في الحياة، وترك الطبيب مريضه ليحصل على
ما يريد وتم قتله، ولننظر إلى شخص أعطاه شخص آخر جرعة مخدرة جعلته
في حالة انفصام مؤقت، وعبر الذي أخذ الجرعة عن رغبته في الموت، فقتله
الشخص الذي أعطاه الجرعة، أليس من حقنا هنا أن نقول بأن الشخص
الفاعل في كلا الحالتين قد فعل شيئاً خطأً في قتله للشخص الآخر ؟ ثم
أليس سبب خطأ الفعل في كل حالة هو أنه قد تم انتهاك حق الفرد في
الحياة ؟ وإذا كان ذلك صحيحاً فإن حق الحياة لا يمكن أن يرتبط بالرغبة
في الحياة بالطريقة التي ذكرها " تولى " آنفاً " (12) .

ثم ماذا عن الموقف الثالث الذي تدمر فيه رغبات الشخص الحقيقية عن طريق غرس الأفكار فى الذهن، أو بالاعتقادات اللاعقلانية، وبهذا قد يخبر الفرد شخص ما أن يقتله لأنه أصبح مقتنعاً بأنه إذا ضحى بنفسه من أجل المثل فسوف ينال المجد فى الحياة الآخرة أو قد يُستعبد الفرد بعد أن يتم إعداده للرغبة فى حياة العبودية، وهنا ألا يمكننا القول بأنه فى الحالة الأولى قد انتهك حق الفرد فى الحياة وفى الحالة الثانية قد انتهكت حرّيته ؟ (13)

وهذه المواقف تعلن بقوة أنه حتى ولو لم يُرد الفرد شيئاً ما فمازال من الممكن انتهاك حقه فيه . ولكن "تولى" يحاول تعديل صياغة ارتباط الرغبة بالحق وخاصة حق الحياة، فيقول "يكفيك أن تقول فحسب، فى وجهة النظر السابقة، أن حق الفرد فى (X) يمكن أن يُنتهك ليس فقط حينما يرغب فى (X) ولكن أيضاً حينما يرغب فى (X) الآن على ألا يكون واحداً مما يلي :-

ألا يكون فى عدم توازن عاطفى.

غير واعي مؤقتاً.

ألا يكون قد تم تدمير رغباته عن طريق عملية التلقين أو الاشراف (14).

وبالتالى فإن "تولى" مع أخذه بالشروط السابقة لربط الحق بالرغبة يرى أن هذا الحق وخاصة حق الحياة قد يُنتهك فقط حينما تكون لدى المرء المقدرة العقلية للرغبة فى شيء ما، وعلى سبيل المثال ،فرد ما يرغب الآن ألا يكون عبداً، إذا لم يكن مضطرباً عاطفياً، أو غير واعي مؤقتاً أو لم يتم ربطه شرطياً ليرغب فى العبودية، فيجب عليه أن يمتلك التصورات التى تتضمنها الرغبة فى ألا يكون عبداً، وهكذا فإن المقدرة على التصورات العقلية تُعد افتراضاً مسبقاً من أجل رغبة الاستمرار فى الوجود كشخص ذو خبرات وعمليات ذهنية أخرى، وليست الرغبة فى ذاتها " (15)

وبذلك فالكائن الذي ينقصه مثل هذا الوعى عن الذات كشخص ذو حالات ذهنية مستمرة لا يملك الحق فى الحياة . ويضيف "تولى" إلى الجنين

أيضاً الأطفال حديثي الولادة قائلاً : "إنني أعتقد أن الأطفال حديثي الولادة لا يمتلكون تصوراً عن الذات المتواصلة أكثر مما تعلمه قطعة حديثه الولادة، وإذا كان الأمر كذلك فإن قتل الأطفال بعد فترة قصيرة من الولادة يجب أن يكون مسموحاً به خلقياً⁽¹⁶⁾

وتشترك "مارى أنن وارن" "Mary Anne Warren" مع "تولى" فى وضع عدة شروط لمفهوم الشخص والتي بدورها تستبعد أن يكون الجنين شخصاً له حق الحياة وهذه الشروط أو السمات هي على مايلي :-
الوعى (بالموضوعات والأحداث الخارجية أو الداخلية للكائن وعلى وجه التحديد القدرة على الإحساس بالألم).

العقلانية (تطور القدرة على حل المشكلات الجديدة والمعقدة نسبياً).
الدافع الذاتي للنشاط (النشاط المستقل نسبياً عن كل من الجينات أو التحكم الخارجي).

القدرة على الاتصال (بأية وسيلة كانت، وسائل متنوعة الأنماط ليست محددة من حيث عددها، ولكن من حيث تعدد أنواعها).

ضرورة وجود تصورات عن الذات، وإدراك الذات سواء الفردية أو الجماعية أو كلاهما⁽¹⁷⁾.

وترى "وارن" أن الجينات البشرية وحدها غير كافية لتكون معياراً للشخصانية، ولذلك تقول تخيل رائداً للفضاء ينزل على كوكب غير معروف فواجه جنساً من الكائنات لا يشبه أي جنس قد رآه أو سمع عنه من قبل، فإذا أراد أن يتأكد من التصرف الأخلاقى نحو هذه الكائنات الحية، فعليه أن يقرر بطريقة ما إذا كانوا بشراً وحينئذٍ سيكون لهم كل الحقوق، فكيف له أن يتخذ مثل هذا القرار، فلو كانت لديه أية خلفية انثروبولوجية لتمكن من البحث عن أشياء مثل الدين، الفن، الأدوات الصناعية، الأسلحة، أو أدوات الحماية، لأن هذه العوامل تستخدم لتمييز إنسانيتنا عن أسلافنا فيما قبل،

وهو بهذا سيحتكم إلى العامل الأخلاقي أكثر من احتكامه إلى عامل الجين البشري، ومما لا شك فيه أنه سيكون محقاً في اهتمامه بوجود مثل هذه العوامل كدليل واضح على أن هذه الكائنات الحية هم أناس وبشر أخلاقي (18).

وهي بهذا تشترك أيضاً مع "تولى" في رؤيته لحق الحياة على أنه ليس مجرد حق بيولوجي فقط، فترى أن تعبير حق الحياة فيه مغالطة لأن ما يهم المرء حقيقة ليس مجرد الاستمرار في الوجود البيولوجي ككائن حي، ولكن حق الشخص في استمرار الخبرات والعمليات الذهنية الأخرى في الوجود فلو أننا استطعنا عن طريق تكنولوجيا المستقبل إعادة برمجة مخ شاب راشد، عن طريق تدمير كل الذكريات، والاتجاهات والاعتقادات والصفات الشخصية، وفي هذه الحالة لا يسع المرء إلا أن يقول أن الفرد قد أصبح مدمراً وقد انتُهِك حق الشاب في الحياة حتى وإن لم يكن قد قتل بيولوجياً ككائن حي (19).

وبالتالي فإن كلاً من "تولى ووارن" يرون أن الجنين والأطفال حديثي الولادة هم مجرد حياة بيولوجية فقط ومن هنا فإن الإجهاض مباح، لأنه لا يعد قتلاً لشخص حيث أن الجنين لن تكون له كل الحقوق التي هي للشخص.

ولكن لماذا يستخدم الناس مصطلح كائن بشري حي بشكل أكثر شيوعاً من استخدامهم لكلمة شخص عند الاحتكام إليها في التعامل وترد "وارن" على ذلك قائلة "أن السبب في ذلك إما لأن مصطلح كائن بشري حي، يستخدم هنا بالمعنى الذي يتضمن في داخله الشخصانية، أو لأن المعنى الجيني والأخلاقي للإنسان قد اختلطا. (20)

وإذا كان كلا من "تولى" و"وارن" يرون أن الجنين ليس شخصاً فإن "ورنك" Wornok تذهب إلى أننا لسنا بحاجة إلى تقييم الكائن البشري، إذ يكفي أن نتعامل معه على أنه إنسان في أي ظرف من الظروف، ثم تقول "وإننا كبشر لسنا بحاجة إلى استخدام أساس أخلاقي لتفضيلنا للكائنات البشرية، والموضوع ليس بحاجة إلى تبرير، إذ يكفي أن نقول إننا بشر، وأن

العيش في عالم يتألف من كائنات بشرية متشابهة أمر مستحيل، أو إن لم يكن مستحيلاً سيكون غير مرغوب إلى حد بعيد، وبناءً عليه لا أعتبر تفضيل الكائنات البشرية أمراً اعتباطياً، ولا أرى أنه يحتاج إلى تبرير أكثر من القول إننا نحن أنفسنا بشر⁽²¹⁾

وهكذا يحدد احترام الفرد على أنه عضو من أعضاء الجنس البشري، وبذلك يكتسب حمايته وقديسيته من كونه كائن بشري، لأن الكائن هو الأساس الحتمي للشخص، إنه ما يصير شخصاً وما يخول الشخص للاندفاع في الصيرورة، فظهور الكائن هو البداية لتكوين الشخصية الأولى، ويتقدم السن تتحول هذه الشخصية إلى شخصيات أخرى من مجموعها يتكون الشخص⁽²²⁾

وهناك أيضاً من يرى أن الجنين هو كائن إنساني منذ بداية الحمل، فهذا هو "ريتشارد ويرنر" Richard Werner يقول "إنني أميل إلى أن المرء لا يستطيع أن يرفض التسليم بأن الجنين إنسان دون :
أن يتعارض ذلك مع مفهومنا عن الكائن الإنساني .

ودون أي تغيير جذري لمفهومنا عن الكائن البشري .⁽²³⁾

ويحاول "ريتشارد ويرنر" إثبات أنه ليس هناك فرق في إنسانية الجنين منذ لحظة الحمل وحتى وصوله إلى مرحلة الرشد، وتكمن حجته في عدة نقاط على مايلي:-

إن الكائن الراشد هو النتيجة المرجوة لاستمرار الكائن الحي منذ اللحظة الأولى للحمل.

لا يوجد انفصال في هذا التطور من لحظة الحمل حتى مرحلة الرشد والذي يتعلق بالأوضاع الأنطولوجية للكائن الحي.

إذا كان (K) متصلاً بـ (K1) بما يعني أن (K) هو النتيجة المرجوة من استمرار نمو الكائن الحي (K1) ولا توجد مرحلة انفصال في هذا النمو، إذن

(K1) يشترك في نفس السمات الأنطولوجية لدى (K).

ويترتب على ذلك أن المرء هو كائن بشري من اللحظة الأولى للحمل⁽²⁴⁾.

وبهذا فإن ما ينطبق على (K) الذي يمثل هنا الإنسان الراشد ينطبق أيضاً على (K1) الذي يمثل الجنين، ومن ثمّ فالجنين هو كائن إنساني من اللحظة الأولى للحمل ومن الواضح أن الذين يؤيدون الإجهاض قد حاولوا إثبات عدم إنسانية الجنين وبالتالي قد وضعوا خطأً أخلاقياً فاصلاً بين الجنين والشخص الراشد ووضع بعضهم عدة نقاط عندها يكتسب الجنين موقفاً أخلاقياً يستطيع أن يمنحه بعض الحقوق.

الخط الأخلاقي الفاصل وحق الجنين :

وقد وضع أصحاب هذه الرؤية خطوطاً أخلاقية فاصلة عندها يمنع الإجهاض وتتلخص في ثلاث نقاط على ما يلي :-

1- ميلاد الطفل .

2- قدرته على الحياة خارج الرحم .

3- الركوض داخل أحشاء الأم .

وهذا هو " بيتر سنجر " Peter Singer يحاول ضد هذه الحجج الثلاث مشتركاً في ذلك مع المحافظين الذين يرفضون الإجهاض ولنبدأ بشرط الميلاد Birth " فالحجة ترى أن الميلاد هو الخط الفاصل والأكثر وضوحاً وتحديداً، وهو الأكثر ملاءمة ويتفق إلى حد ما مع عواطفنا، فنحن نستطيع أن نرى في حالة الميلاد مالم يسبق لنا أن نراه في حالة موت الجنين فنرى ونسمع ونعانق، ولكن هل يكفي الميلاد كي يمنع قتل الجنين ؟ فيرى الفريق المناهض للإجهاض بأن الجنين هو الطفل المولود سواء أكان داخل أم خارج الرحم، بنفس الصفات الإنسانية (سواء كنا نراه أم لا) ونفس درجة الإدراك والشعور بالألم، والطفل المبتسر - أي المولود بعد فترة تقل عن 37

أسبوعاً، قد يكون أقل نمواً فيما يتعلق بهذه الصفات عن الجنين الذي يستمر في بطن الأم إلى ميعاده الطبيعي، ونحن لا نقتل الطفل المبتسر فكيف نقتل الجنين الذي ينمو. وإن وضع الإنسان داخل أو خارج الرحم يجب ألا يكون سبباً في هذا الاختلاف الذي يجعلنا نقوم بفعل القتل الخاطئ" (25)

والشرط الثاني وهو القدرة على الحياة والنمو. "Viability" فإذا لم تكن ولادة الطفل هي التمييز الخلقى الحاسم لعدم الإجهاض، فهل يجب أن ندفع بهذا الخط الفاصل إلى الوراء حيث الوقت الذي يستطيع فيه الجنين أن يبقى على قيد الحياة خارج الرحم؟ وبذلك يمكننا تجاوز الاعتراض باتخاذ الميلاد نقطة حاسمة، لأننا هنا سنعامل الجنين القادر على الحياة والنمو على أنه يتساوى في قيمته مع الطفل؟

إن القدرة على الحياة قد وضعت أهميتها المحكمة العليا بالولايات المتحدة في قرارها التاريخي عام 1973 حيث رأت المحكمة أن الحالة التي يكون الاهتمام بها مشروعاً هي حماية الحياة الكامنة "Potential Life" ويكون الاهتمام إجبارياً في حالة القدرة على الحياة والنمو، لأنه من المفترض مسبقاً أن الجنين لديه القدرة على الحياة المليئة بالمعنى خارج رحم الأم ولذلك فإن القوانين تمنع الإجهاض بعد مرحلة القدرة على الحياة اللهم إلا إذا كانت حياة الأم أو صحتها تتعرض للمخاطر، كما قالت المحكمة. (26)

ولكن القضاة الذين كتبوا قرار الأغلبية لم يعطوا سبباً لماذا تكون حياة الجنين بعد ستة أشهر أكثر معنى خارج الرحم، أو لماذا تكون القدرة على الوجود خارج الرحم سوف تؤدي إلى مثل هذا الاختلاف في حالة ضرورة حماية الحياة الكامنة (27).

ولكن هناك من يعترض على جعل القدرة على الحياة هي النقطة الأخلاقية الفاصلة لعدم الإجهاض أي قتل الجنين، حيث يرى البعض أن فكرة استطاعة الجنين الاستمرار حياً خارج رحم الأم هي فكرة متغيرة حسب حالة التقنية الطبية، فمنذ عشرين عاماً كان هذا الطفل الذي بلغ ستة أشهر

إذا كان مبتسراً لا يستطيع الحياة لعدم وجود التقنية الطبية، والآن مع تقدم هذه التقنية يمكنه الاستمرار في الحياة وبذلك يمنع إجهاضه لأن ذلك يعد خطأً أخلاقياً، فهل كان من الممكن إجهاضه منذ عشرين عاماً مضت دون أى خطأ أخلاقى فى الفعل ؟

ونفس المقارنة يمكن أن تعقد ليس فقط بين الماضى والحاضر ولكن أيضاً بين الأماكن المختلفة، فالجنين الذى عمره ستة أشهر إذا ولد فى مدينة مثل "لندن" أو "نيويورك"، حيث تستخدم التقنيات الطبية الحديثة، ولكنه يفقد مثل هذه الفرصة إذا ولد فى قرية نائية مثل "نيوجينيا" "New Guinea" ولنفتراض لسبب ما أن امرأة حامل فى الشهر السادس تطير من نيويورك إلى قرية "نيوجينيا" وبمجرد وصولها إلى القرية، لم تجد وسيلة ما تستطيع أن تعود بها إلى المدينة حيث التقنية الطبية الحديثة السهلة، فهل يمكننا القول فى هذه الحالة أنه سيكون من الخطأ لها أن تقوم بعمل الإجهاض من قبل مغادرة نيويورك، ولكنها الآن فى القرية وبالتالي تستطيع الإجهاض ؟ ولكن الرحلة لا تغير من طبيعة الجنين شيئاً فلماذا نمحو حقه فى الحياة؟ (28)

ويرد أيضاً "ريتشارد ويرنر" على إشكالية القدرة على الحياة خارج الرحم، بأنها تستبعد بذلك من البشرية ذلك الرجل الذى يعيش على رئة وقلب صناعى أو عن طريق الآلات أو المرأة التى تعيش بضابط لنبضات القلب أو الرجل المسن أو الطفل المولود الذى يعيش معتمداً على الآخرين كلية لاستمرار وجوده، ولقد شاع فى عصرنا هذا اعتماد المرء على الآخرين من أجل استمرار وجوده، وطالما أنه منذ بداية الحياة هناك بعض أعضاء المجتمع يعتمدون بشكل دائم على الآخرين لكي تستمر حياتهم فهذا الشرط لن يفى بتحقيق البشرية لأى من هذه المجموعات (29)

ويضرب " ويرنر" مثلاً يؤكد به بطلان شرط القدرة على الحياة المستقلة على أنها شرط يمنع الإجهاض لتحقيق البشرية فيقول " أنه فى حالة

التوأم السيامي - أى الملتصق - "Siamese Twins" فأحدهما قد يستطيع أن ينفصل عن أخيه ويمكنه أن يعيش حياة عادية فى حين أن التوأم الثانى يعتمد مباشرة على جسد التوأم الأول فى وجوده ومثل هذا الانفصال يؤدى إلى وفاة التوأم الثانى، ومن ثم فهذا التوأم غير المستقل غير قادر على النمو أو الحياة بشكل مستقل سواء فى بداية الحياة الجنينية "embryo" أو كجنين Fetus ورغم ذلك فإنه بالتأكيد كائن بشرى " (30)

الركض - Quickening - داخل رحم الأم :

و إذا لم يكن الميلاد ولا القدرة على الحياة بشكل مستقل يمثلان دلالة خلقية مميزة للجنين لكي يكون كائناً بشرياً وبذلك يُمنع قتله عن طريق الإجهاض، فهناك ما زال على الأقل عامل ثالث مرشح وهو ركوض الجنين بشكل ذاتى داخل رحم الأم، والركض هو الوقت الذى تشعر فيه الأم لأول مرة بأن الجنين يتحرك، وفى التراث اللاهوتى المسيحى، فإن هذا الوقت يعتقد أن الروح تنزل فى الجنين، وإذا قبلنا هذه الرؤية - كما يقول بيتر سينجر - فنحن نعتقد أن الركض سيكون ذات أهمية ما دامت الروح حسب وجهة النظر المسيحية هى ما يميز الإنسان عن الحيوانات وبالتالي فإن هذا الجنين له صفات إنسانية ويمنع إجهاضه (31).

ويعترض "سينجر" على هذه الرؤية قائلاً أن فكرة دخول الروح إلى الجنين فى فترة الركض، يعد رأياً باطلاً ومن المعتقد الخرافى ونبذه حتى اللاهوتيون الكاثوليك، وإن طرح هذه الرؤية جانباً يجعل فكرة الركض غير ذات أهمية، فالأمر يتعدى أكثر من كونه الوقت الذى يشعر فيه الجنين بالحركة لأول مرة طوعاً ودون إكراه، ولكن ذلك لا يجعلنا ننكر أن الجنين كان حياً فيما قبل هذه اللحظة، ونحن لا نعتبر أن النقص فى القدرة على الحركة الفيزيائية يعد مانعاً لاستمرار الناس المشلولين فى الحياة (32)

وفى نهاية المطاف يُجمل "ريتشارد ويرنر" الصفات التى اشتراطها

المؤيدون لإجهاض بحجة عدم توفر هذه الصفات فى الجنين ومن ثمّ فهو ليس بشراً وليست له حقوق وقتله لا يعد خطأً، ويرد على ذلك بقوله " إن الصفات التى افترضها هؤلاء مثل " وارنر" هى الوعى، القدرة العقلية، الحركة الذاتية، القدرة على الاتصال، القدرة على تصور الذات، وهذا سوف يعطينا التحليل التالى :

ككائن بشرى إذا كان فقط واعياً أو لديه القدرة العقلية، قادراً على الاتصال يتمتع بالحركة الذاتية، قادراً على تصور الذات، ويجب أن نلاحظ أولاً، أنه طبقاً لهذا المعيار فإن الطفل الطبيعى ذو الستة أشهر لن يكون بشراً وإذا لم يكن ذلك مقنعاً للقارئ فيستطيع المرء أن يتخيل بسهولة مجتمعاً تقدمت فيه وسائل الإنعاش المؤقت إلى درجة عالية، فى هذا المجتمع من الممكن تجميد الناس تماماً، وبعد ذلك من الممكن أن يعودوا إلى الحياة بعد عامين، ومن المعروف أن الكائن المجد لا توجد فيه إحدى الصفات المذكورة ومع ذلك وبعد انقضاء فترة السنتين وإعادة الحياة، فإن الوظائف الجسدية العادية للمرء سوف تعود، ومن الواضح أن المرء فى هذه الفترة المجمدة سيظل بشراً، وعلى سبيل المثال، هب أن شخصاً ما دخل حجرة تجميد الأجسام وبرباطة جأش بدأ يحطم الأجساد عن قصد، سوف تتهمه بتهمة القتل العمد (33) وبذلك فإن هؤلاء المجدون يظهرون لنا أن قائمة الصفات التى قدمها المؤيدون لإجهاض الجنين بحجة عدم توافر الصفات الإنسانية فيه ليست صحيحة.

وهكذا حاولنا فى هذا المحور بيان المواقف المختلفة حول إثبات بشرية الجنين من عدمه بين مؤيد ومعارض، والمؤيدون لبشريته يرفضون الإجهاض لأنه قتل عمد لشخص برىء، والمعارضون لبشريته يبيحون الإجهاض ولا يعتبرونه قتلاً عمداً. ولكن إذا اعتبرنا أن الجنين هو كائن إنسانى برىء فماذا عن حق الأم فى جسدها، وماذا لو تعارضت حياتين حياة الأم وحياة الجنين، أليس للأم الحق فى السيطرة على جسدها وبذلك تجهض نفسها دون أن تكون قد وقعت فى جريمة القتل العمد، ثم ماذا عن موقف الفريق الثالث،

الأهل والأطباء، كيف يستطيعون الاختيار بين حياة الأم وحياة الطفل ؟ وهذه الأسئلة وغيرها نجيب عليها فى المحور التالى.

حق الحياة بين الأم والجنين :

لقد وضع "جون اسيتوان مل" أساساً قوياً للتححر وأبسط مبادئ التححر تتمثل فى كلماته بأن الغرض الوحيد الذي تمارسه سلطة على أى عضو من أعضاء مجتمع متحضر ضد أرائته ويكون مشروعاً هو منعه من ضرر الآخرين" (34) ولكى نستخدم هذا المبدأ كوسيلة لتجنب الصعاب فى حل النقاش الأخلاقى حول الإجهاض يعنى التسليم بأن الإجهاض ليس ضرراً للآخر. وهى النقطة التي نحاول إظهارها عند تطبيق المبدأ بشكل مشروع على حالة الإجهاض. (35)

وشمة حجة لتبرير الإجهاض دون إنكار أن الجنين هو كائن إنسانى برىء، وهى أن المرأة لديها الحق فى اختيار ما يحدث لجسدها وهى حجة غير مألوفة نسبياً وقد أصبحت شهيرة بعد بزوغ الحركة النسائية التحرية والتي تطورت عن طريق الفلاسفة المؤيدين لحركة المساواة بين الجنسين ومن أشهر هؤلاء الفلاسفة نجد "جودث جارفيس ثومسون" Judith Jorvis "Thmosn" ولقد عرضت "ثومسون" قضيتها عن طريق التناظر البارع الذى يبرز لنا تعارض الحقوق بين الأم والطفل ومتى يضحي طرف فى سبيل طرف آخر وسوف نعود أدراجنا إلى هذا التناظر، ولكن الآن نبرز الاشكاليات التى تحتويها حجة حرية المرأة فى جسدها .

فإذا كان "مل" قد أعلن مبدأ الحرية التى لا تسبب ضرراً للآخرين فقد ينطبق ذلك فى حالة القتل الرحيم الذي يختاره المرء لنفسه، أو الانتحار، ومن ثمّ يستطيع أى فرد أن يرفض علاج نفسه مفضلاً الموت على الحياة لأن جسده يتعرض للألم والأذى، وهذا ما يؤيده "جاكس ثيوركس" JACQUES P. "THIROUX" فيقول نحن نؤيد الأفراد الذين يرفضون الغسيل الكلوى لأنهم

لا يريدون أن يعيشوا تلك الحياة المؤلمة لمرض الغسيل الكلوى ويفضلون الموت بدلاً منها وهناك مرضى آخرون يرفضون الجراحة، أو العلاج الكيماوى، وكل هذه الأشياء تدرج تحت الحقوق الرئيسية للفرد، ولا أحد يمتلك التدخل فى هذه القرارات طالما أنه لن يتضرر من ذلك شخص آخر (36)

ولكن هذه الحجة تضعف شيئاً ما حينما نتحدث عن حق الأم الحامل فى التحكم فى جسدها، فالمشكلة هنا هى أن جسدها وحياتها الآن تشمل جسداً آخر وحياة أخرى فى مرحلة ما من النمو، ولذلك فإن حجة حق المرأة التصرف فى جسده لا يمكن تطبيقها بشكل مطلق، فالآثار التى ستقع على جسد الأم وحياتها ستقع أيضاً على جسد وحياة كائن بشرى آخر، وبناء على الاعتبارات الأخلاقية فيجب على الأم أن تراعى مبدأ قيمة الحياة الإنسانية، وبالتالي فالأم المرتقبة لا تملك حقاً مطلقاً فى جسدها، ولا الجنين أيضاً يمتلك حقاً مطلقاً فى حياته . (37)

و إذا قلنا إن الإجهاض يجب أن يترك قراره للأم، فكيف يتوازن هذا الاتجاه مع مبدأ قيمة الحياة الإنسانية وخاصة إذا طبق على أنواع القتل الأخرى ؟ أليس هناك تناقضاً فى الدفاع عن القوانين الصارمة ضد القتل وفى الوقت ذاته ندافع عن شرعية الإجهاض ؟ ويحاول " ثيوركس " الدفاع عن حق المرأة فى اتخاذ قرارها مدعياً أن هناك عدة تميزات يجب عقدها هنا .

أولاً، وقبل كل شيء، فالإجهاض فى مجمله هو إنهاء الحياة الإنسانية " ربما تكون حياة كامنة ليست فعلية "

ثانياً : إن تلك الحياة البشرية غير المرغوبة داخل الرحم تصطدم مع حياة وحرية المرأة التى تحمله، وذلك فى علاقة مختلفة تماماً عن كل العلاقات الإنسانية، على سبيل المثال إذا كان هناك رئيس عمل، شريك، زوج، زوجة، أو أحد الآباء يسبب لك تعاسة لدرجة أنك تريد قتله، أو قتلها، فهناك إذا بديل بأن تترك الموقف أو المكان الذى توجد فيه المشكلة، ولكن فى

حالة الأم لا تستطيع الأم الهرب من الجنين الذي بداخلها لكي تتجنب إجهاضه فالاختيار الوحيد هنا إما الإجهاض أو وجود طفل.

ثالثاً : يُعرّف القتل على أنه إنهاء حياة شخص ضد إرادته أو دون إعطائه حرية الموافقة ولكن لا معنى للكلام عن الإجهاض على أنه ضد حرية وإرادة الجنين ،فليست هناك طريقة واضحة يستطيع المرء أن يعرف بها أو يقول ماذا تكون إرادة الجنين أو لا تكون، ولا يمكن القول إن لديه إرادة في الحياة اللهم إلا بالمعنى البيولوجي فقط. (38) وهكذا يكون الصراع هنا على أشده، بين مبدأ قيمة الحياة الإنسانية ومبدأ الحرية الفردية، نعم فالمرأة تمتلك الحق في حياتها وجسدها ولكنه ليس حقاً مطلقاً يجب عليها أن تدرك أنها سوف تضحي بحياة كائن آخر إذا مارست هذا الحق . وينتهي "ثيوركس" إلى أنه يجب علينا أن نعطي المرأة حرية اتخاذ القرار الحيوي بنفسها ولذا علينا أن نعطيها المساعدة الممكنة مدركين أنه ليس كل النساء يرغبن في عدم استمرار الحمل، ونقبل ذلك إذا كان القرار يخص الإجهاض وعلينا أن نركز هنا على أن يكون الإجهاض في مراحل مبكرة كلما أمكن (39)

لكن "جون هارس" JOHN HARRIS يرى ضرورة كبح هذا الحق المطلق في ملكية الجسد للمرأة منتقداً هذا المبدأ بقوله " لنفترض أن لدى جرعة دواء منقذ للحياة وقد ملكته، بمعنى أنني اشتريته، ودفعت كل شيء لأناله، أو دعنا نفترض أن هذه الملكية أتت من اختراعى لهذا الدواء وقد تم اختباره وتجربته والآن هو قانوني ومباح بشكل كبير، ومن ناحية أخرى سيكون العقار الذي تحتاجه لإنقاذ حياتك أنت هو ذلك الدواء الذي أملكه فقط وإنني لا أملك شيئاً مهماً لإنقاذ الحياة مثل هذا الدواء الخاص ولكنه ملكي وأريد أن أحتفظ به مفضلاً ذلك على إنقاذ حياتك، وهنا هل يحق لي الاحتفاظ بهذا الدواء والتضحية بحياتك ؟ إنني لا أعتقد عدم وجود من يخولني الحق الأخلاقي في هذا (40) أو قل أنني أملك لوحة فنية نفيسة لا مثيل لها لفنان عظيم أو أملك منزلاً أثرياً ليس له مثيل، فهل يمكنني حرق أى

من هذين إذا اخترت ذلك ؟ نعم إننى أملكهم ولكنها أيضاً ملكية عامة بمعنى أنها جزء من ثقافتنا فهي ذات قيمة لدينا، ولدى المجتمع وقد يقال إننى سأكون مستقبلاً الأمين أو الحارس أكثر من كونى مالكاً رغم سندات الملكية ويرى "هاريس" أن إحدى الطرق لحل هذه المعضلة هو القول بأنه بينما يكون لى الحق فى أن أحتفظ بدوائى أو أحرق لوحتى الفنية إذا اخترت ذلك، فسوف يكون من الخطأ لى إذا مارست هذا الحق وهذا هو ما ينطبق على حالة المرأة وهو أن لديها حق الاختيار ولكن من الخطأ أن تمارس حقها، ومهما كانت أنواع الحالات التى تشكل خطراً هنا، فإنه ليس من المقبول الادعاء بأننى أمتلك حقاً ولو شكلياً فى استعادة دوائى لإنقاذ الحياة فى مثل الظروف التى وصفت وقد يكون القانون غير دقيق بما فيه الكفاية للتوائم مع هذه الحالات، فيجب أن تظل ملكيتى محفوظة، ولكن من الصعب التسليم بفكرة أن لدى أى حق أخلاقى فى الاحتفاظ بالدواء على حساب حياتك (41)

وينتهي " هاريس " فى تعليقه على فكرة الملكية الخاصة للجسد بأن الملكية الخاصة لا تقارن بأهمية قيمة الحياة الإنسانية، فإذا كان للمرأة حق الاختيار فإن هذا الحق ليس نتيجة إدعائها ملكية جسدها أو ملكية الجنين لأنه داخل جسدها، ولكن هذا الحق سببه هو أن الأسباب الخلقية لاحترام حياة الجنين أقل أهمية من الأسباب الخلقية لاحترام قرارها بإجهاض الجنين.

ولكن " ثومسون " التى تؤيد حق المرأة فى الاجهاض تعقد تناظراً بين الإجهاض وحالة امرأة أُختطفَت لثُنَقَذَ حياة عازف كمان مشهور عن طريق الاتصال عبر خراطيم لتوصيل الدم النقى منها إلى هذا العازف المشهور لمدة تسعة أشهر لانقاذ حياته، وتناقش ما يترتب على ذلك من حقوق وواجبات جميع الأطراف لتظهر فى النهاية حقوق الأم والجنين، فتقول : تخيل نفسك تمشى ذات صباح ما فوجدت نفسك على سرير بالمستشفى وبطريقة أو بأخرى متصل برجل غير واع فى السرير المجاور، وقلت إن هذا الرجل هو عازف الكمان المشهور ومريض بالكلية، والطريقة الوحيدة لاستمراره فى

الحياة هو أن يتم توصيل دورته الدموية لشخص آخر من نفس عينة دمه، وكنت أنت الشخص الوحيد الذي كان دمه ملائماً، ولذلك خطفك محبى الموسيقى وتمت عملية التوصيل وهأنت هكذا . ولأنك فى مستشفى حسنة السمعة، فإنك تستطيع إذا اخترت أن تأمر الطبيب أن يقطع هذا الاتصال بينك وبين عازف الكمان، ولكن عازف الكمان سيموت، ومن ناحية أخرى إذا ظللت متصلاً به لمدة تسعة أشهر فقط فإن عازف الكمان سيعود إلى الحياة، ويمكنك فى هذه الحال الانفصال دون أن تمثل خطراً عليه " (42)

وتعتقد "ثومسون" أنك إذا وجدت نفسك فى هذا المأزق غير المتوقع فلن يكون موقفاً أخلاقياً منك بأن تسمح لعازف الكمان باستخدام كليتيك لمدة تسعة أشهر، قد يكون كرمًا أو عطفاً منك أن تفعل ذلك . وإذا لم تفعل ذلك أى لم تسمح له باستخدام كليتيك فلن يكون خطأً منك " (43)

ونلاحظ هنا أن استنتاج " ثومسون " لا يقوم على انكار أن عازف الكمان هو كائن إنسانى برئ فله حق الحياة مثله فى ذلك مثل الكائنات الإنسانية الأخرى، وهكذا يكون الجنين هو كائن انسانى برئ وتؤكد "ثومسون" أن عازف الكمان له الحق فى الحياة، ولكن أن يكون لك حق فى الحياة فإن ذلك لا يستلزم أن يكون لك حق فى استخدام جسد شخص آخر حتى ولو مُت بسبب عدم استخدام هذا الجسد " (44)

ويرى " سينجر " أن هذه المناظرة تنطبق تماماً على حالات الاغتصاب، فالمرأة التى تحمل عن طريق الاغتصاب تجد نفسها دون اختيار منها مرتبطة بجنين بنفس الطريقة التى ترتبط بها ذلك الشخص بعازف الكمان . حقيقة فإن المرأة الحامل ليست مضطرة للبقاء فى السرير تسعة أشهر، ولكن المعارضين للإجهاض لا يعتبرون ذلك مبرراً كافياً للإجهاض، لأن التخلّى عن طفل حديث الولادة هو أصعب نفسياً من التخلّى عن عازف الكمان فى مرضه الأخير، وهذا ليس سبباً كافياً لقتل الجنين (45)

وإذا اتفقنا مع " ثومسون " أنه ليس من الخطأ أن يفصل الشخص

نفسه عن عازف الكمان فيجب أيضاً أن نسلم بأنه مهما كان وضع الجنين فإن الإجهاض ليس خطأً وعلى الأقل حيثما يكون الحمل ناتجاً عن الاغتصاب، ومن الممكن أن تتسع حجة "ثومسون" لما وراء حالات الاغتصاب، فلنفترض أنك وجدت نفسك متصلاً بعازف الكمان لا لأنك قد حُطفت عن طريق عاشقى الموسيقى، ولكن لأنك أردت الدخول للمستشفى لزيارة صديق مريض، وبينما كنت فى داخل المصعد وبلا مبالاة ضغطت على المفتاح الخاطئ، فانتهى بك الأمر إلى قسم بالمستشفى عادة ما يزوره المتطوعون فقط لكى يتصلوا بدم المرضى الذين لا يمكن لهم الاستمرار فى الحياة بدون هؤلاء المتطوعين، وفريق من الأطباء فى انتظار المتطوع الثانى، وافترضوا أنك هو، وتم حقنك بطريقة لا تشعر بها، وتوصيلك بالمريض عن طريق الخراطيم، وإذا كانت حجة "ثومسون" سديدة فى حالة الاختطاف، فربما تكون سديدة هنا أيضاً وبالتالى فإن تسعة أشهر عطاء دون إرادة من الشخص تعد ثمناً باهظاً للجهل واللامبالاة، وبهذا الشكل فإن هذه الحجة تنطبق فيما وراء حالات الاغتصاب على العديد من النساء اللائى يصبحن حوامل من خلال الجهل واللامبالاة أو فشل وسيلة منع الحمل، ولكى تكون هذه الحجة سديدة كما يقول "سينجر" فيجب أن تكون نظرية الحقوق التى تستند إليها سديدة أيضاً⁽⁴⁶⁾

ويظهر التناقض فى الموقف الليبرالى فى نظرية الحقوق حيث إنهم يؤيدون أحقية الشعوب الفقيرة فى سد احتياجاتهم الضرورية للاستمرار فى الحياة وهم فى الوقت ذاته يؤيدون حرية الإجهاض التى ينتج عنها سلب الحياة من الجنين الشخص البرئ رغم أنهم لا ينكرون أن الجنين يُعد شخصاً وهذا ما سوف يتضح لنا فى النقطة التالية.

الليبراليون بين حق الشعوب الفقيرة وحرية الإجهاض:

و إذا قال البعض أن الإجهاض انتهاك للآداب الخلقية فترى "ثومسون" أنه نادراً ما تنتهك حقوق أى فرد فى عملية الإجهاض ولقد

وضحت هذه الرؤية قائلة " حتى على افتراض حالة ما حملت فيها المرأة نتيجة للاغتصاب وينبغي أن تسمح لشخص لم يولد أن يستخدم جسدها ولو لمدة ساعة يحتاجها فيجب علينا ألا نستنتج أن له الحق في فعل ذلك فالمرأة لها مركزيتها الذاتية، نعم قد تبدو قاسية، بذينة Indecent ولكن لن يكون ظلماً إذا رفضت (47)

ويستنتج البعض من هذا المثال الذى تضربه " ثومسون " أن تحل المرأة لبقاء الجنين لمدة ساعة فى بطنها قد يكون هو الحد الأدنى من التضحية لإنقاذ حياة الجنين وإن كان ليس له حق فيه، فنجد " جيمس استربا " James Sterba (*) يفهم من مثال " ثومسون " أن تضحية الأم الحامل من أجل إنقاذ حياة الجنين الشخص البرئ هى الحد الأدنى تماماً أو هى أقل ما يجب فيقول " ما دامت " ثومسون " والمدافعين عن الإجهاض يؤكدون على أن الحد الأدنى من التضحية يمثل المتطلبات البسيطة للآداب الخلقية وأنه لا العدالة ولا حقوق الجنين تتطلب من الأم أن تساهم باستخدام رحمها حتى ولو لساعة واحدة، ولكن إذا كان الحد الأدنى من التضحية بالحفاظ على الحياة لا يُطلب بالعدالة ولا حقوق شخص الجنين إذن كيف يقول الليبراليون أن الشعوب الفقيرة لها الحق في أن يكون لديها الاحتياجات الأساسية ؟ علماً بأنه لكى ترضى الاحتياجات الأساسية للشعوب النائية فذلك يتطلب التضحية من أعضاء الشعوب المتقدمة تكنولوجياً في العالم، فعلى المستوى الفردى فإن مثل هذه التضحيات ستكون أعظم من تضحية الأم الحامل عند " ثومسون " وبالتالي إذا كانت تضحية المرأة الحامل عند " ثومسون " هي مجرد مقتضيات الآداب الخلقية، إذن فالتضحية العظمى

(*) هو أستاذ الفلسفة في جامعة نوتردام Notre Dame University قد كتب مقالاً حاول أن يثبت فيه تناقض الليبراليين أمثال "ثومسون" في تأييدهم الإجهاض بناءً على حق المرأة في جسدها وهم يؤيدون في الوقت نفسه حق المجتمعات الفقيرة في المساعدة الاقتصادية وحق أجيال المستقبل للمشاركة في ثروات العالم .

الضرورية لتوفير الاحتياجات الأساسية للشعوب الفقيرة - إذا طلبت - يمكن أن تكون متطلبات للآداب الخلقية فقط . وهكذا فإن الليبرالي الذي يؤيد رفاهية الشعوب الفقيرة لكي يكون متناسقاً فعليه أن يرفض هذه الحجة فيما يتعلق بالإجهاض (48)

وهناك حجة أخرى بشأن الإجهاض تتناقض أيضاً مع حقوق رفاهية الشعوب الفقيرة التي يقول بها الليبراليون، وهذه الحجة ترى أن الشخص الجنين له حق الحياة ومن ثم تحاول إظهار أن حقه لا يخوله الحصول على وسائل البقاء حياً، وتوضح " ثومسون" هذه الرؤية بقولها "أنني إذا كنت مريضاً لدرجة الموت والشيء الوحيد الذي سوف ينقذ حياتي هو أن تمس يد " هنري فوندا" Henary Fonda الحانية جبتهى المحمومة، مع ذلك "فليس لي حق الحصول على لمسة يد "هنري فوندا" الحانية لجبتهى المحمومة، وسوف يكون إفراطاً في اللطف منه أن يطير من الشاطئ الغربي ليمدني بهذه الللمسة . والأقل لطفاً إذا طار أصدقائي إلى الشاطئ الغربي عائدين ومعهم "هنري فوندا"، ولكني لا أملك الحق على الإطلاق ضد أى شخص ليفعل ذلك من أجلي (49)

ويعلق "جيمس ستربا" على هذا المثال قائلاً " أننا يمكن أن نستنتج من رؤية "ثومسون" أن الحق الذي يناله الشخص هنا للاستمرار في الحياة ليس حق تلقى أو كسب وسائل البقاء حياً ولكن فقط هو حق عدم القتل أو على الأقل عدم الموت ظلماً، ولكي نفهم ما يعنيه حق عدم القتل أو على الأقل عدم الموت ظلماً فلننمعن النظر في المثال الآتي :

توم Tom ودسك Dick وجيتروود Gettrude وقعوا في قارب النجاة تحت رحمة الرياح والتيارات . دبر " دسك " أمره مسبقاً بالمؤن التي تكفيه بمفرده لاستمرار حياته، وقد فعلت ذلك أيضاً "جيتروود" ولكن "توم" لم يحضر معه أية مؤن على الإطلاق، ولذلك فإن جيتروود" بحكم أنها الأقوى إلى حد بعيد قد واجهت اختياراً فليديها الاستطاعة في أن تقتل "دسك" لكي تمد

"توم" بالمؤن التي يحتاجها أو أنها تستطيع أن تحجم عن قتل "دسك" وبهذا تترك "توم" يموت (50)

وبالتالى فإن "جيمس" يوضح أن من يدافع عن حرية الإجهاض من خلال إطلاق حرية الملكية الخاصة ومن ثم حرية التصرف فيها، وبذلك فالمرأة تملك جسدها ولها حق التصرف فيه إلا أن هذا الموقف الليبرالى يتعارض مع موقف الليبراليين في تأييدهم لحقوق رفاة الشعوب الفقيرة فيقول "والآن كما فهمت "ثومسون" حق ألا تُقتل أو على الأقل لا تموت ظلماً فإن قتل "جيتروود" لـ "دسك" يعد ظلماً ولكن تركها "توم" يموت ليس ظلماً لأن "دسك" له حق كبير في حياته وكذلك في المؤن الخاصة به أكثر من "توم" و"جيتروود". وبهذا يكون القتل أو الترك للموت ظلماً يشمل دائماً حرمان الشخص من شيء ما له حق كبير فيه، إما أن يكون هذا الشيء هو جسده الحي أو حرمانه من شيء ما يمتلكه ويحتاجه للبقاء حياً، وبالتالي حق الشخص في الحياة يخول له حقه في جسده وأية ملكية خاصة يستعين بها على استمرار حياته (51)

وبالتالى فإن رؤية "ثومسون" تسمح بأن بعض الأشخاص قد لا يمتلكون حقوقاً خاصة في امتلاك السلعة الضرورية التى تسد احتياجاتهم الأساسية، بينما نجد أناس آخرون لديهم حقوق خاصة فيما يزيد عن سد احتياجاتهم الأساسية. ويلزم عن ذلك أنه إذا اختار الأشخاص الذين لديهم الحقوق الخاصة في ملكية فائض السلع ألا يشترك معهم في هذا الفائض أى شخص آخر، فحينئذٍ وبناءً على رؤية "ثومسون" فإنهم بهذا لم ينتهكوا حق أى شخص في الحياة، ومع ذلك فهم لم يقتلوا أو يتركوا هؤلاء الذين تنقصهم مؤن الاستمرار على قيد الحياة، وهم بذلك لم يفعلوا شيئاً ظالماً لأنهم لم يحرموا أحداً من ملكيته الخاصة (52)

ولسوء الحظ فإن "ثومسون" لم تحاول أن تبين كيف أن بعض الأشخاص لديهم حق هذه الملكية الخاصة المبررة في نيل فائض السلع والتي تحرم الآخرين من نيل أو استلام السلع الضرورية لسد حاجاتهم الأساسية.

وحجة "ثومسون" في الإجهاض تعتمد بشكل حاسم على تبرير حقوق الملكية الخاصة لأنه وبشكل آخر فإن حق الجنين الشخص في الحياة يستلزم مسبقاً حق تسلم وسائل البقاء حياً. (53)

وهكذا يحاول " جيمس " إظهار تناقض الليبراليين في إباحة حقوق الملكية الخاصة التي تبيح للمرأة التحكم في جسدها وبذلك ليس للجنين حق البقاء حياً ولكنهم في الوقت ذاته يحاولون إثبات حق الشعوب الفقيرة في الحصول على ما يحتاجونه للاستمرار في الحياة، فنجده يقول " ولكن الأهم هو قبول هذا الدفاع عن الإجهاض عن طريق تدعيم عدم تقييد حقوق الملكية الخاصة وذلك يُضعف تبرير حقوق الرفاهية للشعوب الفقيرة، ذلك لأن نفس الحقوق ستحد من تلقى الجنين ما يحتاجه من أجل الاستمرار في الحياة وسوف تقيّد أيضاً الشعوب الفقيرة من تلقى أو نيل ما يحتاجونه للاستمرار في الحياة . وهكذا فإن الليبراليين الذين يؤيدون حقوق الرفاهية للشعوب الفقيرة سيكون لديهم سبباً إضافياً لرفض هذه الحجة للإجهاض (54)

وإذا كان " جيمس استريا " قد استنتج من المثال الوهمي الذي قدمته " ثومسون " عن موقف "هنرى فوندا" أن ذلك يبيح الملكية الخاصة للأُم في جسدها وبذلك يبيح الإجهاض موضعاً للتناقض في الموقف الليبرالي، فيمكننا استنتاج أن " ثومسون " ترى أنه حتى لو كان لى الحق فى الحياة، فهذا لا يعنى أن لدى الحق فى إجبار " هنرى فوندا " أن يأتينى أو أن يطير تحت أى الزام خلقى وينقذنى، رغم أن عمل ذلك قد يكون إزعاجاً لطيفاً، وهكذا فإن "ثومسون" لا تقبل القول بأننا دائماً نُكره على اتخاذ الفعل الأحسن أو أننا مُكرهون على اتخاذ العمل الذى له أحسن النتائج إنها تقبل بدلاً من ذلك نظام الحقوق والالزامات التى تسمح لنا بتبرير أفعالنا مستقلة عن نتائجها (55)

موقف النفعيين :

وهكذا فإن " ثومسون " تختلف مع النفعيين الذين يبحثون عن النتائج

فقط فيرفض النفعى هذه النظرية للحقوق رافضاً حكم "ثومسون" فى حالة عازف الكمان، فيرى النفعى أنه مهما كنت مخطوفاً أو مقهراً، فإذا كانت نتائج عدم اتصالى بعازف الكمان أسوأ من نتائج استمرار اتصالى به فيجب أن أظل متصلاً به . وهذا ينطبق على حالة الأم والجنين وإن كان النفعيون لا يعتبرون الأم التى تجهض نفسها شريرة وتستحق اللوم فالنفعيون يدركون أن الأم قد وضعت فى موقف صعب فوق العادة ويرون أن معظم الناس فى هذا الموقف يتبعون مصلحتهم الذاتية أكثر من عمل الشيء الصائب (56).

وهكذا يرفض النفعيون أيضاً موقف "ثومسون" فى الإجهاض لأنها تُبيح للأم أن تجهض نفسها حتى لو اعتبرنا أن حياة الجنين لها قيمتها كحياة الشخص العادى، فيقول النفعى أنه من الخطأ أن نرفض تمديد حياة الشخص لمدة تسعة أشهر إذا كانت هذه هى الطريقة الوحيدة لاستمرار الشخص على قيد الحياة، ولذلك إذا كانت حياة الجنين قد نالت نفس قيمة الشخص العادى، فإن النفعى يقول إنه من الخطأ رفض حمل الجنين لمدة الفترة الطبيعية للحمل (57)

ورغم موقف "ثومسون" المؤيد للإجهاض إلا أنها تعود أدراجها لتعلن أن الإجهاض ليس مباحاً بشكل عام ولا ممنوع بشكل عام فتقول إنني أميل إلى الاعتقاد بأن الميزة فى تقريرى هى أنه لا يعطى نعم بشكل عام ولا يعطى لا بشكل عام، لأنه على سبيل المثال لو أن طالبة فى الرابعة عشر من عمرها متهورة، حملت عن طريق الاغتصاب بالطبع سوف تختار الإجهاض، وأى قانون يرفض ذلك يعد قانوناً مخبولاً . وثمة حالات أخرى يكون الإجهاض فيها شيء بذئ خلقياً، فمن البذاءة أن تطلب المرأة الإجهاض، وبذاءة من الطبيب أن يقوم به، إذا كانت فى الشهر السابع، وطلبت الإجهاض لكى تتجنب الإزعاج من جراء تأجيل رحلة إلى الخارج (58)

ومن الواضح أن دراسة إشكالية الإجهاض تنحصر بين مفهوم هل الجنين شخص أم لا ؟ وكذلك تعارض حق الحياة بين الجنين والأم . ولكن

هناك من يتناول هذه الإشكالية من منظور القاعدة الذهبية لدى كانط

الإجهاض والقاعدة الذهبية :

فهذا هو " ريتشارد " " ميرفى هير " استخدم مختلف المقولات الكانطية والتي تشير إلى القاعدة الذهبية، فيقول "هير" أنه يجب علينا أن نفعل للآخرين ما يسرنا إذا فعل لنا ولأننا سررنا بأنه قد سُمح لنا بالولادة، فلذلك يجب علينا أن نسمح لمن سيصبح مثلنا "أى من سيكون مسروراً مثلنا " بأن يولد . وهنا يقف "هير" ضد الإجهاض (59)

ولكن ماذا عن الحالات التى تختار فيها الأم بين إجهاض هذا الطفل وامتلاكها لطفل آخر فيما بعد، أو امتلاكها لهذا الطفل الآن، وعدم امتلاكها لطفل آخر فيما بعد ؟ كيف يختار المرء بين طفلين محتملين فى مثل هذه الحالات المتعارضة ؟ ويجب "هير" أنه يجب علىّ فى كل هذه الحالات أن أفعل ما أحب أن يفعله لى الآخرون، إذا كنت مكانهما بالتناوب "فيجب أن أسأل نفسى ماذا أحب أن يُفعل لى إذا كنت واقعياً أحد هذين الشخصين وأتخيل نفسى فى موضع كليهما وأسأل نفسى أيهما يكون أحسن حالاً " ويرى " هير " أنني لو فعلت ذلك لاخترت الطفل الذى تكون لديه الفرصة العظمى للولادة والحياة السعيدة (60)

وبالتالى رغم وجود اعتراضات ضد الإجهاض إلا أنه يكون من المسموح به أحياناً عند " هير " .

خاتمة

وفي النهاية وبالعودة إلى الأسئلة التى طرحت فى صدر البحث ومنها هل الجنين يُعد شخصاً أم لا ؟ وقد اتضح لنا مدى التباين فى المواقف المختلفة بين المحافظين والليبراليين، ورأينا حجج المناهضين للإجهاض واعتبارهم الجنين شخصاً من اللحظة الأولى للحمل وأن له قدسيته، ولذلك

يرفض بعضهم الإجهاض مغالياً في موقفه حتى ولو أدى ذلك إلى موت الأم، وهذا الموقف يُعد مغالياً فقدسية الحياة الإنسانية يجب أن تطبق أيضاً على قدسية حياة الأم عندما تتعرض للخطر، ويجب أيضاً مراعاة قدسية حياة الجنين إذا لم تضار حياة الأم . وإذا نظرنا إلى الطرف الآخر المغالي في موقفه الليبرالي والذي يؤيد الحرية غير المقيدة للأم للتصرف في جسدها دون النظر إلى قدسية حياة الجنين فذلك يُعد خروجاً عن احترام قدسية الحياة الإنسانية وإن لم تكن قد اتسمت حياة الجنين بمفهوم الشخص إلا أنه كما تحمل جوزة البلوط مكنونات شجرة البلوط فكذلك يحمل الجنين مكنونات الشخص مستقبلاً . ولذلك فيجب النظر إليه على أنه شخص بالقوة لا بالفعل. ومن هنا يجب أن ننظر باعتدال في حالات الإجهاض ويكفي قول "ورنك" أننا بشر فالبشرية تكفي للحفاظ على قدسية الحياة الإنسانية، وكما قال "هير" أننا يجب في حالة دراسة الإجهاض أن نطبق القاعدة الذهبية لدى "كانط" والتي ترى في حالة الإجهاض أننا مادمنا سعداء لأننا أتينا إلى الدنيا عن طريق الولادة فيجب علينا أن نسمح لهذه الأجنة أن تحصل على مثل هذه السعادة التي حصلنا عليها . ثم إنه من المعروف أنه لا يوجد شخص يحمل نفس صفات الشخص الآخر مطلقاً، وبالتالي إذا أجهضنا الجنين فذلك يعني حرمان العالم من شخص لا يمكن تكراره.

وبعد هذا العرض التحليلي المقارن لموقف المؤيدين والمعارضين للإجهاض وبيان حق الأم وحق الجنين من الناحية الخلقية قد يكون هناك من يسأل عن موقف الدين، ولذلك وجد الباحث لزماً عليه أن يتناول موقف الأخلاق والدين من الإجهاض في مؤلف خاص يجمع موقف فلاسفة الأخلاق وموقف الأديان الثلاثة .

المراجع

- 1- Robert W. Shaw & others: Gynaecology, churchill livingston, London,v.2 Second Edition, 1997, p.896.
- 2- Loc. Cit.
- 3- Loc. Cit.
- 4- Loc. Cit.
- 5- Loc. Cit.
- 6- MANUEL VELASQUEZ: Ethics, theory Apractice, prentice-Hall – inc., Englewood cliffs, New Jwrsey, 1985. P. 244.
- 7- Ibid: p.245.
- 8- Loc. Cit.
- 9- Loc.Cit.
- 10- Ibid. p. 246.
- 11- Loc. Cit.
- 12- Ibid. p. 247.
- 13- Loc. Cit.
- 14- Ibid. pp. 247 – 2481.
- 15- Ibid. p. 2481.
- 16- Loc. Cit.
- 17- Ibid. p. 250.
- 18- Loc. Cit.
- 19- Ibid. pp. 245-2461.
- 20- Ibid. p. 121.

- 21- ناهد القصيبي : الأخلاق والهندسة الوراثية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1993، عدد 173 ص 121.
- 22- د. محمد عزيز الحبابي: من الكائن إلى الشخص، دار المعارف، القاهرة 1968، ط2، ص 64.
- 23- Manuel Velasquez. OP. Cit. P. 252.
- 24- Loc. Cit.
- 25- Peter Singer. Practical Ethics, combridge university press, 1979, p. 107.
- 26- Ibid. p. 108.
- 27- Loc. Cit.
- 28- Ibid. p. 109.
- 29- Manuel Velasquez. Op. Cit P. 253.
- 30- Ibid. p. 254.
- 31- Singer. Op. Cit. P. 109.
- 32- Loc. Cit..
- 33- Manuelvelasquez. Op. P. 255.
- 34- Singer. Op. Cit. P. 111.
- 35- Ibid. P. 113.
- 36- Jacquesp. Thiroux. Ethics, theory and practie, collier Macmillan publishers, London, 1977, p. 152.
- 37- Ibid. p. 137.
- 38- Ibid. p. 154.
- 39- Ibid. p. 155.
- 40- John Harris: the value of life , New York , 1997, p. 157

- 41- Ibid. p. 158.
- 42- Singer op. Cit. Pp. 113 – 114.
- 43- Ibid. p. 114.
- 44- Loc. Cit.
- 45- Loc. Cit.
- 46- Ibid. p. 115.
- 47- Stevenm. Cahn Peter Markie: Ethics. History. Theory, and Contemporary Issues, New York, Oxford University Press, 1998, P.767.
- 48- Ibid. p. 768.
- 49- Ibid. p. 769.
- 50- Loc. Cit.
- 51- Loc. Cit.
- 52- Loc. Cit.
- 53- Loc. Cit.
- 54- Loc. Cit.
- 55- Singer op. Cit. p.115.
- 56- Loc. Cit.
- 57- Loc. Cit.
- 58- George- Sher: Moral Philosophy, Harcourt Brace Jovanovich, publishers, New York, 1987, p. 645.
- 59- Manuel Velasquez, op. Cit. P. 242.
- 60- Ibid. P.243.

الفهرس



الصفحة

الموضوع

7	الإهداء
9	تصدير

الفصل الأول : الفلسفة التطبيقية

الجزور والمفهوم والتطبيقات العامة

أولاً : الكلمة الافتتاحية عن قضية العلاقة بين الفكر والعمل

17	للأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق
----------	----------------------------------

ثانياً : الفكر الفلسفى بين النظر والعمل

21	للأستاذ الدكتور حسن حنفى
----------	--------------------------

ثالثاً : العولمة والنقد الفلسفى

53	للأستاذ الدكتور عاطف العراقى
----------	------------------------------

رابعاً : البعد التنويرى فى دراسة الفلسفة

73	للأستاذ الدكتور محمد مجدى الجزيرى
----------	-----------------------------------

خامساً : مبدأ الحوار واحترام الآخر - من الحوار إلى وعى الحوار

81	للأستاذ الدكتور حليم أسمر
----------	---------------------------

الفصل الثانى : المنطق التطبيقى

المنطق للاستعمال

أولاً : التفكير الناقد

89 للأستاذ الدكتور محمد مهران

الصفحة

الموضوع

ثانياً : المنطق المتعدد القيم بين المشكلات الفلسفية والتطبيقات العملية

107 للدكتور إسماعيل عبدالعزيز

ثالثاً : هل العقل برنامج كمبيوتر؟

161 للدكتور صلاح إسماعيل

رابعاً : المنطق البراجماتي في ضوء الثوابت والمتغيرات
الإشكالية أمريكية - إسلامية معاصرة

181 للدكتور زكريا المنشاوي

الفصل الثالث : الفلسفة وقضايا حقوق الإنسان والمجتمع

أولاً : ماذا عن الحق في ظل التحديات المعاصرة

223 للأستاذ الدكتور عبدالرحمن تليلى

ثانياً : العلمانية بين بقاء الدولة وشروط النهضة

227 للأستاذ الدكتور أحمد محمد قدور

ثالثاً : حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظرى والواقع العملى

239 للأستاذ الدكتور مصطفى النشار

رابعاً : الفوضى الأخلاقية والواقع المصرى المعاصر

281 للأستاذ الدكتور أحمد مجدى حجازى

الفصل الرابع : الفلسفة وقضايا الثورة البيولوجية

والاستنساخ والهندسة الوراثية

أولاً : الثورة البيولوجية المعاصرة والتكاثر اللاجنسى

297 للأستاذ الدكتور أحمد مستجير

ثانياً : الموقف الأخلاقى من الثورة البيولوجية (الاستنساخ)

للأستاذ الدكتور مصطفى خير 305

الصفحة

الموضوع

ثالثاً : العلم والقيم الأخلاقية - رؤية معاصرة

للدكتور حسين على حسن 345

الفصل الخامس : الأخلاق التطبيقية

أولاً : الأخلاق بين القيم والممارسة التطبيقية - ملاحظات أولية

للدكتور مجدى عبدالحافظ 371

ثانياً : الأخلاق الطبية فى تراثنا الإسلامى

للأستاذ الدكتور مصطفى لبيب عبدالغنى 385

ثالثاً : الأخلاق المهنية عند المسلمين - قراءة فى أخلاقيات المعلم عند القابسى والغزالى

للدكتور عصمت حسين نصار 409

رابعاً : التليفزيون والمسئولية الأخلاقية - كارل بوبر نموذجاً

للأستاذ وجدى خيرى نسيم 447

الفصل السادس : الفلسفة وقضايا البيئة

والوعى الجمالى والإجهاض

أولاً : الوعى الجمالى والبيئة

للأستاذة الدكتورة وفاء إبراهيم 459

ثانياً : الجذور الفلسفية لأزمة البيئة

للدكتور خالد قطب 469

ثالثاً : الإجهاض بين حق الأم وحق الطفل

للدكتور مختار البسيونى 491

مؤلفات أ. د. مصطفى النشار

1- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية.

* صدرت الطبعة الأولى بدار التنوير ببيروت 1984م.

* صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولي بالقاهرة 1986م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة 1997م.

* صدرت الطبعة الرابعة عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة 2005م.

2- نظرية المعرفة عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى بدار المعارف بالقاهرة عام 1985م.

* صدرت الطبعة الثانية والثالثة عن نفس الدار عامي 1987 – 1997م.

* صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

3- نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1986م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 1995م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة عام 2000م.

4- فلاسفة أيقظوا العالم:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1988م.

* صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين بدولة الإمارات

العربية عام 1990م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

5- نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية :

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.

* صدرت الطبعة الثانية بعنوان "نحو تأريخ عربي للفلسفة" عن دار قباء عام 2001م.

6- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية :

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1992م.

* صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام 1997م.

7- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1995م.

8- فلسفة التاريخ – معناها ومذاهبها :

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.

9- التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك) :

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر – دبي 1995م.

10- التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك) :

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر – دبي 1995م.

11- مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون – قراءة في محاورتي "الجمهورية والقوانين" :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001م.

12- من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

13- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

14- مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

15- مدخل جديد إلى الفلسفة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2003م.

16- الخطاب السياسي في مصر القديمة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

17- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

18- ضد العولمة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001م.

19- في فلسفة الثقافة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

20- تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

21- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الثاني) السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

- 22- بين قرنين – معاً إلى الألفية السابعة :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.
- 23- رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.
- 24- أرسطوطاليس – حياته وفلسفته :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية، القاهرة 2002م.
- 25- أعلام التراث الفلسفي المصري (1) نوالون المصري – رائد التصوف الإسلامي :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.
- 26- أعلام التراث الفلسفي المصري (2) على بن رضوان وفلسفته النقدية :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة عام 2003م.
- 27- أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.
- 28- ما بعد العولمة – قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.
- 29- حقوق الإنسان المعاصرين الخطاب النظري والواقع العملي :
* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2004م.
- 30- ثقافة التقدم وتحديث مصر :
* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.
- 31- الفكر الفلسفي في مصر القديمة :
* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.
- 32- تطور الفلسفة السياسية (من صولون حتى ابن خلدون)
* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.
- 33- مدخل إلى الفلسفة
* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.