



دراسات فلسفية

مجلة نصف سنوية محكمة تصدر عن قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة - بغداد
العدد (٤٣) لسنة ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م

رئيس التحرير

أ.م.د. محمد حسين النجم

(مشرف قسم الدراسات الفلسفية - بيت الحكمة)

مدير التحرير

م.م. مهند عبد الحسن جلاب

(بيت الحكمة)

هيئة التحرير

أ.د. ابراهيم العاتي (الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية - بريطانيا)
أ.د. مورين لنگر (جامعة مشيغان - امريكا)
أ.د. زيد عباس الكبيسي (جامعة الكوفة)
أ.د. رائد جبار كاظم (الجامعة المستنصرية)
أ.م.د. منذر جلوب (جامعة الكوفة)
أ.م.د. احسان الحيدري (جامعة بغداد)
د. علي رسول الربيعي (جامعة ايردين - لندن)
أ.م.د. رحيم محمد سالم الساعدي (الجامعة المستنصرية)
د. احمد الوشاح (جامعة كاليفورنيا - لوس انجلوس)
أ.م.د. كريم حسين الجاف (الجامعة المستنصرية)
أ.م.د. اياد كريم عبد الصلاحي (جامعة واسط)
أ.م.د. سالي محسن لطيف (الجامعة المستنصرية)
أ.م.د. عقييل صادق زعلان (جامعة البصرة)
أ.م.د. محمد عبدالله الخالدي (جامعة بغداد)
أ.م.د. جواد كاظم سماري (جامعة الكوفة)

المراجعة اللغوية (الانكليزية)

م.م. نديم جبار علي

المراجعة اللغوية (العربية)

أ.م.د. وسام مجيد البكري

انطلاقاً من جذرها اللغوي بصفتها حب الحكمة وإيماناً من المجلة بأن الحكمة لا تستقيم إلا بتأسيس عقلائي يتخذ النقد وسيلة للوصول إلى الترسخ المعرفي المكين، فإن دراسات فلسفية تأخذ على عاتقها أن تكون منبرا للفكر المتنور الذي يرفض التسليم والقناعة العاطفية ويصبو إلى مستقبل حضاري منشود يستثمر الموروث النير الذي خلفه الأجداد في ماضينا التليد الذي يمثل جزءاً من تراث الانسانية الذي نتشارك به جميعاً موصولاً بالمنجز العالمي المعاصر باعتبار المعرفة نمواً متصلاً للفكر الانساني حيثما كان.

أهداف المجلة

مجلة دراسات فلسفية دورية محكمة تصدر عن مؤسسة بيت الحكمة تحمل الرقم الدولي ISSN: 2224-0934 وقد صدر عددها الاول (كانون الثاني- اذار / 1999م) وهي دورية نصف سنوية محكمة تصدر مرة واحدة كل ستة اشهر، ولها هيئة تحرير علمية اكاديمية دولية متخصصة فأعلة تشرف على عملها، وتستند الى ميثاق اخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين، كما تستند الى لائحة داخلية تنظم عمل التقييم، والى لائحة معتمدة بالخبراء في مختلف انواع التخصصات.

يمكن تلخيص اهداف المجلة بالنقاط التالية:

- تسليط الضوء بشكل علمي على القضايا الفكرية التي تهم الانسان حيثما كان.
- تشجيع حركة البحث العلمي في الجامعات اعرافية كانت ام عربية ام عالمية وأتاحة الفرصة للباحثين لنشر نتاجهم العلمي.
- الاسهام في اثراء البحث العلمي في مجال الدراسات الفلسفية من خلال نشر الدراسات والبحوث.
- تعميق البحث في المشكلات الفكرية الاساسية وحلول الفلاسفة لها قديماً وحديثاً، والعناية بالتراث الفلسفي العربي وابرار قيمته واصالته والكشف عن اسهامات الفلاسفة العرب.
- اشاعة ثقافة النقد العلمي القائم على اسس عقلية منطقية وتفعيل الفكر المنطقي.
- انسجاماً مع ارثه الحضاري والفكري، تهدف المجلة الى تسويق الفكر العراقي وابرار الصورة الناصعة للمفكر العراقي قديماً وحديثاً والكشف عن اسهامه الثقافي والفكري والفلسفي ضمن الفضاء الانساني.
- تعزيز جانب الترجمة الفلسفية كاحد سبل التواصل مع المنظومة الفلسفية الاجنبية.

• تعتمد مجلة «دراسات فلسفية» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقاً لما يلي:

• أولاً: أن يكون البحث أصيلاً معدّاً خصيصاً للمجلة، وألا يكون قد نُشر جزئياً أو كلياً أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قُدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها بيت الحكمة، أو إلى أيّ جهةٍ أخرى.

• ثانياً: أن يُرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.

• ثالثاً: يجب أن يشمل البحث على العناصر التالية:

- عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها في صفحةٍ مستقلة.

- الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو ٢٥٠-٣٠٠ كلمة، والكلمات المفتاحية (Key Words) بعد الملخّص، ويقدم الملخّص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.

- تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحة، ووضع التصور المفاهيمي وتحديد مؤشرات الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلاً بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يُشير إليها في المتن. وتُذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.

- أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده بيت الحكمة، والمتوافق مع النظام العالمي.

- لا تنشر المجلة مستلّات أو فصولاً من رسائل جامعية أُقرّت إلا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يُشير إلى ذلك، ويقدم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والجامعة التي جرت فيها المناقشة.

- أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.

- تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثاً في مجالات اختصاصها بأيّ لغةٍ من اللغات، شرط ألا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألا يتجاوز عدد كلماتها ٢٨٠٠-٣٠٠٠ كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

- تفرد المجلة باباً خاصاً للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال العلوم الفلسفية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة ٢٨٠٠-٣٠٠٠ كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

- يتراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين ٨٠٠٠-١٠٠٠٠ كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.

- في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجي إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة كصور أصلية في ملف مستقل أيضاً.

- تُنشر البحوث والدراسات في المجلة باللغتين العربية والإنكليزية.

• رابعاً: الاستلال الإلكتروني والتحكيم العلمي:

- تُعرض البحوث والدراسات المقدمة للنشر في المجلة على برنامج الاستلال الإلكتروني (Turnitin).

- يخضع كلُّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محرران) من القراء المختصين اختصاصاً دقيقاً في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القراء في بيت الحكمة. وفي حال تباين تقارير القراء، يُحال البحث إلى قارئ مرَّحَّ ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر / النشر بعد إجراء تعديلات محددة / الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون ثلاثة أشهر من استلام البحث.

• خامساً: تلتزم المجلة ميثاقاً أخلاقياً يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحررين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيِّ معلوميات بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيِّ شخصٍ آخر غير المؤلف والقراء وفريق التحرير.

- يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

- لا تدفع المجلة مكافآت مالية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلها هو متَّبِعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيَّ رسوم على النشر فيها.

• سادساً: تعتمد المجلة في نشر البحوث والدراسات، التخصصات العلمية الدقيقة التالية: مباحث الفلسفة الكبرى: الوجود (الانطولوجيا) المعرفة (الابستمولوجيا) والقيم (الأكسيولوجيا) التي دار حولها البحث الفلسفي في احقابه التاريخية القديمة: (الفكر الشرقي والفلسفات الشرقية)، (الفكر الاسطوري اليوناني وبواكير الفلسفة قبل سقراط) فترة النضوج الفلسفي اليوناني (الفسفسطائيون، سقراط، افلاطون، وارسطو) الفلسفة اليونانية المتاخرة، الفلسفة الوسيطة بجانبها الاوربي والاسلامي، الفلسفة الحديثة، الفلسفة المعاصرة، الاضافة الى الفكر العربي الحديث والمعاصر. كذلك ما يتعلق بالجهد المنطقي سواء منه الصوري، الرمزي، الرياضي، ومنطق البحث العلمي، ومناهج الفحص كذلك ما يتناول الموضوعات الاساسية بالفلسفة كالميتافيزيقا، الجمال، الاخلاق، الفن والجمال السياسة، فلسفة الدين، فلسفة العلم، التصوف، الفلسفة النسوية، الادب الفلسفي قديماً وحديثاً، عربياً أو اجنبياً، مثلما تهتم المجلة بنشر النصوص غير العربية المرتبطة بالتخصصات التي تهتم بها.

إنَّ المهمة الرئيسة للمُقيم العلمي للبحوث المرسله للنشر، هي أن يقرأ المُقيم البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة وتقييمه وفق رؤى ومنظورٍ علمي أكاديمي لا يخضع لأيِّ آراءٍ شخصية، ومن ثمَّ يقوم بتثبيت ملاحظاته البناءة والصادقة حول البحث المرسل إليه.

قبل البدء بعملية التقييم، يُرجى من المُقيم التأكد من استعداده الكامل لتقييم البحث المرسل إليه، وفيما إذا كان يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، وهل يمتلك المُقيم الوقت الكافي لإتمام عملية التقييم، وإلاَّ فيمكن للمُقيم أن يعتذر ويقترح مُقيمٍ آخر.

بعد موافقة المُقيم على إجراء عملية التقييم والتأكد من إتمامها خلال الفترة المحددة، يُرجى إجراء عملية التقييم وفق المحددات التالية:

- يجب أن لا تتجاوز عملية التقييم مدةً أسبوعين، كي لا يؤثر ذلك بشكلٍ سلبي على المؤلف.
- عدم الإفصاح عن معلومات البحث ولأيِّ سببٍ كان خلال وبعد إتمام عملية التقييم، إلاَّ بعد أخذ الإذن الخطِّي من المؤلف ورئيس هيئة التحرير للمجلة، أو عند نشر البحث.
- عدم استخدام معلومات البحث لأيِّ منافع شخصية، أو لغرض إلحاق الأذى بالمؤلف أو المؤسسات الراعية له.
- الإفصاح عن أيِّ تضاربٍ مُحتمل في المصالح.
- يجب أن لا يتأثر المُقيم بقومية أو ديانة أو جنس المؤلف، أو أيَّة اعتباراتٍ شخصية أخرى.
- هل أن البحث أصيلاً ومهم لدرجة يجب نشره في المجلة.
- بيان فيما إذا كان البحث يتفق مع السياسة العامة للمجلة وضوابط النشر فيها.
- هل أن فكرة البحث متناولة في دراساتٍ سابقة؟ إذا كانت نعم، يُرجى الإشارة إلى تلك الدراسات.
- بيان مدى تعبير عنوان البحث عن البحث نفسه ومحتواه.
- بيان فيما إذا كان ملخص البحث يصف بشكلٍ واضح مضمون البحث وفكرته.
- هل تصف المقدمة في البحث ما يريد المؤلف الوصول إليه وتوضيحه بشكلٍ دقيق، وهل وضح فيها المؤلف ما هي المشكلة التي قام بدراستها.
- مناقشة المؤلف للنتائج التي توصل إليها خلال بحثه بشكلٍ علمي ومُتقن.
- يجب أن تُجرى عملية التقييم بشكلٍ سري وعدم اطلاع المؤلف على أيِّ جانبٍ فيها.

- إذا أراد المُقيِّم مناقشة البحث مع مُقيِّمٍ آخر، فيجب إبلاغ رئيس التحرير بذلك.
- يجب أن لا تكون هنالك مخاطبات ومناقشات مباشرة بين المُقيِّم والمؤلِّف فيما يتعلَّق ببحثه المُرسَل للنشر، ويجب أن تُرسل ملاحظات المُقيِّم إلى المؤلِّف من خلال مدير التحرير في المجلَّة.
- إذا رأى المُقيِّم بأنَّ البحث مستلًّا من دراساتٍ سابقة، توجَّب على المُقيِّم بيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلَّة.
- إنَّ ملاحظات المُقيِّم العلمية وتوصياته سيُعمد عليها وبشكلٍ رئيسي في قرار قبول البحث للنشر من عدمه، كما يُرجى من المُقيِّم الإشارة وبشكلٍ دقيقٍ إلى الفقرات التي تحتاج إلى تعديلٍ بسيطٍ ممكن أن تقوم بها هيئة التحرير، وإلى تلك التي تحتاج إلى تعديلٍ جوهريٍ يجب أن يقوم بها المؤلِّف نفسه.

أخلاقيات النشر

• تعتمد مجلّة دراسات فلسفية قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة للباحث والخبراء على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على خبيرين معتمدين لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين الخبراء، تُحيل المجلّة البحث على خبير مرّجّح ثالث.

• تعتمد مجلّة دراسات فلسفية خبراء موثوقين ومجربين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.

• تعتمد مجلّة دراسات فلسفية تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.

• لا يجوز للمحرّرين والخبراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث التقرير مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومة متميّزة أو رأي جرى الحصول عليه من خلال القراءة فيد السريّة، ولا يجوز استعمال أيّ منها لاستفادة شخصية.

• تقدّم المجلّة في ضوء تقارير الخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.

• تلتزم المجلّة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلاتٍ معينة، بناءً على ما يرد في تقارير الخبراء، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.

• تلتزم مجلّة دراسات فلسفية بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعة والإلكترونية التي تقدمها للبحث.

• احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في

عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

• احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو المؤسّسات ذات الصلّة بالبحث.

• تنقيد مجلّة دراسات فلسفية بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمّننها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصة.

• حقوق الملكية الفكرية: يملك بيت الحكمة حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلّاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، سواءً باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من البيت.

• تنقيد مجلّة دراسات فلسفية في نشرها لمقالاتٍ مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن صاحب حق الملكية الفكرية واحترامها..

العدد:

التاريخ: / / ٢٠

«عنوانه»

«اسم الباحث» المحترم

تحية طيبة:

يسرنا إبلاغكم تسلمنا بحثكم الموسوم بـ:

«عنوان المخطوط»

راجين تعبئة نموذج التعهد أدناه وإعادته إلينا في أقرب وقتٍ ممكن، لنتمكّن من السير في إجراءات تقويمه، علماً بأن تاريخ استلامنا لتعهد النشر سوف يُعتمد لغايات المباشرة بإجراءات تقييم البحث.

رئيس هيئة التحرير

رئيس قسم الدراسات الفلسفية

(إقرار وتعهد)

عنوان البحث:

«عنوان المخطوط»

١. أقر بأنّ البحث المذكور في أعلاه قد أنجز من قبلي، ولم يسبق لي نشره في أيّة جهةٍ كاملاً أو ملخصاً، وهو غير مستل من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه (*).
٢. أتعهد التقيد بتعليقات النشر المعمول بها في المجلّة وتدقيق البحث لغوياً، وعلى أن تكون حقوق ملكيّة النشر والتأليف إلى المجلّة. وبجميع القرارات الصادرة عن هيئة التحرير.
٣. في حالة موافقة هيئة تحرير المجلّة على نشره أو وافق على أنّه ليس من حقي التصرف بالبحث سواءً بالترجمة أو الاقتباس أو النقل من البحث المذكور أعلاه أو تلخيصه أو الإفادة منه بوسائل الإعلام، إلّا بعد الحصول على موافقة خطية من رئيس التحرير.
٤. راجعت / راجعنا النسخة النهائية للبحث، ونحن نتحمل المسؤولية القانونية والأخلاقية لما قد يرد فيه. كما نتعهد بحفظ حقوق الباحثين المشاركين في البحث.

وعليه وقّعت في أدناه.

- التخصص العلمي الدقيق للبحث هو: (.....).
- اسم الباحث الأول (ثلاثة مقاطع): (.....).
- اسم المؤسسة التي يعمل بها الباحث: (.....).
- عنوان البريد الإلكتروني للباحث: (.....) E-mail.
- العنوان البريدي للباحث (إن وجد): (.....).
- أسماء الباحثين المشاركين (إن وجد): (.....).

التاريخ: / / ٢٠

التوقيع:

(* في حال كان البحث مستلّاً نرجو توضيح ذلك مع ذكر اسم المشرف وأعضاء لجنة المناقشة.

المحتويات

كلمة العدد

رئيس التحرير..... ١٢

البحوث والدراسات

مفهوم العقل وتوظيفه في الفلسفة الارسطية

أ.د. جميل حليل نعمه, ليلي يونس صالح..... ١٧

مارتن هيدغر من نقد الميتافيزيقا الى فكر الكائن الثورة الكوبرنيكية

أ.م.د. كريم حسين الجاف..... ٢٧

ميتافيزيقا الثورة دراسة في خطاب انجلز

أ.م.د. قاسم جمعة..... ٤٥

البعد الفلسفي في دراسة النفس الانسانية عند العلامة الحلي

د. حسين حمزة الشيخ..... ٦٣

موقف الفكر الفلسفي الاسلامي من مسألة العالم: ابن رشد انموذجاً

د. مسلم حسن محمد, د. بتول رضا عباس..... ٨٣

النقد الفلسفي للتفسير اللاهوتي للتاريخ

م د طالب محمد كريم..... ١٠٣

الاسس الاخلاقية للدولة عند (جان بودان)

م.د. محمد سماري رحيمة..... ١٢١

القبح والجمال في الفن التشكيلي

م.م. كمال خالد شلش..... ١٣٩

توحيد الصفات عند الميرزا محمد جمال الدين بن عبد الصانع -دراسة تحليلية-

أ.د. علي حسين الجابري, الباحث: باقر جمعة حسن..... ١٥٣

كلمة العدد

يمتاز عددنا هذا بما امتازت به اعدادنا السابقة من تنوع وغنى حيث نحاول ان نحيط باكثر ما يمكن من موضوعات تمتد من اليونانيين الى الاسلاميين انتهاءً بالمعاصرين أمثلما تتنوع الموضوعات بين الميتافيزيقا والسياسة وعلم الكلام والفن بالاضافة الى فلسفة التاريخ . نفتح عددنا بمفهوم العقل وتوظيفه في الفلسفة الارسطية حيث تكون مشكلة البحث مرتبطة بجملته من التساؤلات مثل هل استطاع ارسطو ان يتوصل الى معنى محدد لمفهوم العقل ؟ وهل كان هذا المفهوم عنده كما كان عند فلاسفة اليونان قبله ؟ وعن تصور ارسطو للعلاقة بين العقل والنفس وهما شيئاً واحداً ام ان العقل جزء من النفس ؟

في اطار الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام نجد ثلاثة بحوث محور اولها ابن رشد ك نموذج لبيان موقف الفكر الفلسفي الاسلامي من مسألة العالم والتي اقتضت من الباحث فهم موقف الفلاسفة الاسلاميين قبل ابن رشد ومنها ومدى جرأتهم في تناول مسألة بهذا الخطر في بيئة عقائدية خاصة والتي كلفتهم اتهامهم بالخروج عن الملة أو هو ما دفع ابن رشد لان يتخذ موقف الدفاع عن الاتجاه العقلائي في الفكر الفلسفي الاسلامي حيث كان كتابه (تهافت التهافت) بدأ لتأسيس الروح العلمية وفقاً للحوار الفلسفي والاخلاقي الرفيع . في حين كان الثاني(البعد الفلسفي في دراسة النفس الانسانية عند العلامة الحلي)وهو محاولة جريئة تبناها الباحث للكشف عن البعد الفلسفي في فكر العلامة الحلي الذي اعتاد الباحثون على تصنيفه ضمن حقل المتكلمين او الذين كرسوا دراساتهم حول الجوانب الكلامية والفقهية له فالباحث يحاول الوقوف على اراء الحلي في النفس الانسانية الذي يقول انه يمثل مبحثاً اساسياً يتم على ضوء الموقف من تصور طبيعتها تصنيف الفيلسوف مادياً او مثالياً . وقد درس المسألة بجانبيين الجانب الفيزيقي والجانب الميتافيزيقي بكل ما يتضمن هذان الجانبان من اهتمام بتعريف النفس وطبيعتها ومقارنتها مع غيره من الفلاسفة بالاضافة الى ادلة اثبات وجودها واقسامها وقواها وكذلك دراسة موقفه من قدمها وحدوثها ومصيرها انتهاءً بالتناسخ . اما بحثنا الثالث في الجانب الاسلامي فهو يرتبط بعلم الكلام وتحديد ابعاد الصفات عند الميرزا محمد جمال الدين بن عبد الصانع الذي يرى الباحث ان الخط الكلامي عند الفرق الاسلامية قد تعقد بسبب اختلاف التأويل حيث حصل جدل وصل ذروته في فهم معنى الصفات والعلاقة بينها وبين الذات فتراوحت بين مثبت حذراً من تعطيل وبين ناف خوفاً من تشبيهها بالصفات الامكانية وتنزيه الذات الالهية ليست بين الفرق فحسب بل داخل الفرقة الواحدة أو بحسب تنوع وجهات نظر المتكلمين أو ان تنزيه الله تبارك وتعالى عن حدي التشبيه والتعطيل قاد الى توحيد الصفات عند الميرزا موضوع البحث .

هناك بحثان في الفلسفة الحديثة والمعاصرة احدهما حول ميتافيزيقا الثورة في خطاب انجلز والثاني حول مارتن هيدجر في البحث الاول يكشف الباحث عن هدفه من خلال عبارة لـ (لينين) عن انجلز تقول : حضور بوصفه غياب لیتسائل الباحث بعدها مضيغاً الى عبارة لينين التي يصفها بـ (الناقصة) كلمة اخرى يراها أهم وهي اي مفكر غيب كثيراً اكثر من اللزوم بالنسبة لتاريخ الفلسفة المكتوب رسمياً من قبل المناهج او من قبل العقل الماركسي وادبياته !!.

يقول الباحث لطالما اخذني السؤال عن اهمية ماكتبه فردريك انجلز، وما انوي ان اكتبه عنه، لمبايدين من مساحات كثيرة للكتابة، لكنني سوف ارتب ما انوي القيام به الى مجالات بحث، اعتقد انها مترابطة بنسق فكري - سياسي، لكن بمعنى اوسع للكلمة. فالثورة عند انجلز اوضحت لديه مهازا لكل جزئية من خطابه النقدي. وهو امر يتضح لنا بعد مراجعة اغلب اعماله سواء مايتعلق بمنهجه الفلسفي ورؤيته للممارسة او تقييده لأسسها النظرية والمنهجية، اضعف الى ذلك، كتبه حول الثورة نفسها، اينما وقعت وبأختلاف ازمنتها مينا هدفه بتسليط الضوء على منجز انجلز ودوره الفلسفي، بعدما اضحى ذيلًا لماركس ليس له اثر يذكر سوى، ترديد ما تصدح به قريحة ماركس ..

ويتصدى البحث الاخر الى دراسة مايسميه الباحث الثورة الكوبرنيكية الثالثة حيث يدرس مارتن هيدغر من نقد الميتافيزيقا الى فكر الكائن ويهتم بالثورة التي احدثها هيدغر في نقده للميتافيزيقا التقليدية محاولا بيان شروط هوية الكينونة وعلاقتها بمفهوم الاختلاف الذي اهملته ونسيته الميتافيزيقا التقليدية منتها للقول ان الممارسة الهيدغرية نقلت الخطاب الفلسفي من النزعة الجوهرية في الفهم الى النزعة الحديثة (من الحدث) في فهم مسائل الميتافيزيقا ولاسيما مسألة الكينونة التي تمثل المادة الاساسية لأي خطاب فلسفي يسعى الى فهم قدرة الكائن على الوجود في العالم .

لم يغفل عددنا الموضوعة الفلسفية حيث نجد ثلاثة بحوث تتناول فلسفة التاريخ وفلسفة السياسة بالاضافة الى الفن فالاول يتناول النقد الفلسفي للتفسير اللاهوتي للتاريخ منطلقا من سؤال جوهرى مفاده: هل التاريخ البشري صناعة الهية ام ان الانسان هو الصانع الوحيد والمفرد لاحدائه والفاعل الحر المختار لطبيعة اعماله؟ لينتهي الى تحديد الاتجاهات التي حاولت الاجابة على هذا السؤال بالاتجاه الحتمي لتفسير التاريخ والاتجاه اللاحتمي وما يترتب على بعضها من اشكالات ترتبط بدور الانسان وحرية و ارادته المشاركة في صناعة الاحداث التاريخية لينتهي الى اسعاف بعض التساؤلات من خلال فلسفة التاريخ . في حين يكون البحث الثاني عن الاسس الاخلاقية للدولة عند جان بودان حيث يرى الباحث ان اشكالية قيام الدولة وتأسيسها على اسس اخلاقية من عدمها تبقى قائمة في الفكر الانساني وهو ما حدها الى دراسة فلسفة جان بودان المتعلقة بهذا والذي يعتقد الباحث انه اهم فلاسفة الفترة الحديثة وانه افضل من كتب في الفلسفة السياسية وبالخصوص في موضوع الدولة واهم الابعاد الاخلاقية لاركانها وبالتالي تأسيسها على تلك الابعاد والخوض في مضامينها الاخلاقية . لنختتم عددنا ببحث القبح والجمال في الفن التشكيلي والذي يدور حول: هل يستطيع الفن ان يقدم القبح كموضوع فني ويحقق للمتلقي متعة جمالية؟ وهل يمكن ان نجد جمالا ضمن ماهو قبيح؟

نامل ان نكون اشبعنا جزءا من رغبة قارئنا في هذه السياحة الفلسفية لعددنا .

رئيس التحرير





البحوث والدراسات

مفهوم العقل وتوظيفه في الفلسفة الارسطية

أ.د. جميل حليل نعمه(*)

م.م. ليلى يونس صالح(**)

مشكلة البحث

أما هذا البحث فيسلط الضوء على هذه الجزئية من فلسفة المعلم الأول، ويمكن صياغة مشكلة البحث في التساؤلات الآتية: هل استطاع أرسطو إن يتوصل إلى معنى محدد لمفهوم العقل؟ وهل كان مفهوم العقل عنده كما كان عند فلاسفة اليونان من قبله؟ أم انه وضع معنى جديدا للعقل؟ ثم ما هو تصور أرسطو للعلاقة بين العقل والنفس؟ هل هما شيئا واحدا؟ أم إن العقل جزءا من النفس الإنسانية؟

هدف البحث

محاولة الإجابة على التساؤلات التي تم طرحها من خلال مشكلة البحث، نحاول مناقشتها ضمن مفردات هذا البحث. ولا يخفى على المشتغلين ضمن الحقل الفلسفي إن الحديث عن العقل عند الفلاسفة له محاور كثيرة، فلا بد من بيان معنى العقل أولا، ومن ثم بيان أقسامه ثانيا، ثم بيان عمليات العقل، والمقصود

المقدمة

احتلت فلسفة أرسطو مكانة كبيرة في الفلسفة اليونانية، مثلما كان لهذه الفلسفة أثر كبير في الفكر الفلسفي اللاحق، وبالخصوص الفكر الفلسفي الاسلامي حيث نجد المعلم الأول حاضرا بفلسفته عند الفارابي وابن سينا وابن رشد مثلما استمر الأثر الأرسطي في الفلسفة الإسلامية حتى عصر الغزالي الذي وجه سهام نقده إلى الفلسفة الإسلامية المشائية ممثلة بالفارابي وابن سينا في الوقت الذي أحيا فيه التيار الأفلاطوني من جديد ممتزجا بالأفلاطونية المحدثة.

والبحث يناقش مفردة من مفردات فلسفة أرسطو وهي (مفهوم العقل) حيث نجد الباحثين يتناولون موضوعات ذات دلالات واسعة مثل الطبيعيات والأخلاق والسياسة والميتافيزيقا وغيرها.

(*) جامعة الكوفة - كلية الاداب

(**) جامعة الموصل - كلية الاداب

بعمليات العقل , دوره في عملية المعرفة من خلال عملية تجريد الصور المحسوسة , ومن تطبيقات الجانب العقلي و توظيفه عند الفيلسوف في فلسفته .

حدود البحث

وتحاشيا للإطالة اقتصرنا ضمن هذا البحث على إيضاح معنى العقل عند المعلم الأول أولاً , ثم بيان أقسامه ثانياً . بغية الكشف عن اختلاف التصور الأرسطي للعقل عن تصور الفلاسفة السابقين عليه .

وقد تضمنت خطة البحث تمهيداً وثلاثة مباحث , عرض في التمهيد بيان معنى العقل لغة واصطلاحاً .

وفي المبحث الأول: درسنا بإيجاز معنى العقل عند الفلاسفة السابقين على أرسطو بغية المقارنة بين تصوراتهم وتصور أرسطو لمعنى العقل .

ثم بينا في المبحث الثاني عرض لمعنى العقل عند أرسطو وكيف رفض النظرية الفيزيقية لمعنى العقل .

أما المبحث الثالث , فتضمن الإشارة إلى أقسام العقل عند أرسطو مع بيان العلاقة بين النفس والعقل .

تمهيد

قبل البدء بعرض تصورات بعض فلاسفة اليونان عن العقل وتحديدهم لهذا المفهوم نعرض لمفهوم العقل لغة واصطلاحاً . يعرف التهانوي العقل بقوله « والعقل قوة غريزية في النفس تتمكن بها من إدراك الحقائق، والتمييز

بين الأمور الحسنة والقيحة وهي تزداد قوة بالتجارب , ونستنتج بها المصالح , ويحصل بها الوقوف على العواقب»^(١).

ومن معاني العقل في اللغة : عقل الشيء , فهمه وتدبره وعقل فلان : عرف خطأه الذي كان عليه , والعاقل هو المدرك الفاهم الحكيم , والعقول : هو المدرك الفاهم للأمر .^(٢) كما يعرفه بعضهم بأنه « الملكة أو القوة التي بها يستطيع الإنسان إن يميز بين الخير والشر , وبها يكتسب المعارف»^(٣) ويمكن لنا إن نكتشف من التعريفات السابقة لمفهوم العقل إن العقل يشكل احد مكونات الذات الإنسانية , والعنصر الهام الذي تقلد به الإنسان الخلافة عن الله في الأرض وهذا ما أشار إليه الغزالي بقوله « بالعقل صار الإنسان خليفة لله»^(٤)

المبحث الأول : معنى العقل عند الفلاسفة السابقين على أرسطو

إذا سائرنا بعضنا من الباحثين في اعتقادهم بان الفلسفة قد نشأت مع اليونان ، وبالتحديد عند طاليس(٦٢٤-٥٤٦ ق م)^(٥) . وحاولنا البحث عن رؤية وتصور فلاسفة اليونان لمفهوم العقل , فإننا نجد أن بارمنيدس(٥٤٠-٤٥٠ ق. م) قد مثل نقطة البدء حين رفض المعرفة الحسية , واعتبر العقل مقدماً على الحواس لأنها خادعة , وأن الآلهة نبهته على طريق المعرفة العقلية التي تجعله يفوق الجميع عقلاً وحكمة^(٦).

ولكن قبل بارمنيدس نجد هيرقليطس(٥٤٠-٤٧٥ ق. م), قد وحد بين العقل واللوغوس Logos المتعالي بوصفه المقياس الذي يحكم الحقيقة والعدالة , والحواس عاجزة عن النفاذ إلى ما بعد الظواهر الحسية^(٧).

التصور الأرسطي للعقل والذي أصبح الأساس فيما بعد لبناء نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام، كالفارابي وابن سينا، باستثناء محاولة انكساغوراس - السابقة الذكر - والتي تعتبر في نظر بعض الباحثين الأساس الذي بنى عليه المعلم الأول - أرسطو - تصوره للعقل.

المبحث الثاني: معنى العقل عند أرسطو

يرى أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) إن العقل هو الملكة التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان، وقد سلم أرسطو بهذا المعنى منذ مؤلفاته المبكرة فهو يقول في كتابه « دعوة للفلسفة »، « ان آخر ما ينشأ من ملكات النفس هو ملكة العقل، إذا سلمنا بهذا يتبين إن ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا كبشر، وان استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا وإذا صح القول بأننا قد وجدنا وفقا للطبيعة فقد اتضح أننا نعيش أيضا لكي نفكر في شيء ولكي نتعلم»^(١٢).

ويتضح من النص السابق أن أرسطو قد عد العقل آخر ملكات النفس الإنسانية بل عده الهدف والغاية التي من أجلها نشأ الإنسان وهو يقصد من هذا بالطبع إن استخدام العقل في التفكير والإحكام والبراهين، هو ما يشكل ماهية الإنسان، ومن ثم الغاية من وجوده. فللعقل وعملياته أهمية واسعة عند المعلم الأول، وقد انعكست هذه الأهمية على الفلسفة العملية المتعلقة بالأخلاق خصوصا.

وفي سياق تمييز أرسطو بين نوعين من الفضائل، الأولى: هي الفضائل الأخلاقية التي تكتسب عن طريق المران والتدريب والممارسة، والفضيلة العقلية التي تمكن الإنسان من الحصول على الإجابات الصحيحة

وكان إكسانوفان أول من أوضح العقل الإلهي على أساس عقلي لأنه ارتفع به إلى ما فوق حكايات قدماء الشعراء، ووصل إلى تحديد إله واحد كله فكر، وكله عقل^(٨). ولكن امباذوقليس (٤٩٣-٤٣٣ ق.م) قد وضع للعقل حدودا معينة لا يتجاوزها ساوى بينه وبين الحواس بوصفهما قادرين على إدراك الحقائق الكلية^(٩).

أما انكساغوراس (٥٠٠-٤٢٨ ق.م) فقد خطا بالفلسفة اليونانية خطوة جديدة سمت بها عن مستوى المادة « ذهب إلى أن القوة التي تدفع المادة وتسيرها هي عقل حكيم رشيد، يولد الحركة في المادة إقبالا وإدبارا حتى تتكون منها العوالم»^(١٠). كما كان انكساغوراس أول من ميز تمييزا واضحا بين عنصري العقل والمادة، بعد إن كانت الفلسفة لا تعترف إلا بالمادة وحدها^(١١).

وأقام سقراط البناء الذي هدمه زينون (٤٩٠-٤٣٠ ق.م) والسفسطائيون، فقرر إن لكل شيء طبيعة وماهية يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة ويعبر عنها بالحد.

أما أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) فإن العقل قادر عنده على اكتساب المعرفة والوصول إلى الحقائق المطلقة أو عالم المثل بطريقة مختلفة منها الاستدلال المنطقي، ثم المنهج الرياضي، والجدل. فالعقل عند أفلاطون هو وسيلة معرفة الحقائق، أو حسب تعبيره تذكرها، فالعلم عنده تذكر الحقائق اكتسبها العقل من حياة سابقة على هذه الحياة الراهنة^(١٢).

ويتضح من خلال العرض السابق، إن هذه التصورات للعقل لا ترتقي إلى مرتبة

عن مشكلات السلوك العملية^(١٤) .

القائل بان المعرفة والفكر يعتمدان بالتحديد على الخبرة الحسية , وهذا يعني إن الفكر يجب إن يكون مشتتلا على تلك الخبرة , كما انه يتطلب الإدراك الحسي أولا وهذا الإدراك يحتاج إلى الأعضاء الحسية في الجسد أما المبدأ الثاني فهو إن التفكير ممكن الوجود بدون الجسم أما الخيال فهو يأتي كنتيجة للإدراك الحسي الفعلي وهو ملازم للجسم ولا يفصل عنه^(١٥) .

ويوضح أرسطو معنى العقل من خلال مقارنته بالحس , فالأحاسيس القوية تضعف الحواس بينما المعقولات لا تضر بالعقل مهما قويت مما يدل على أن العقل لا يفتقر إلى عضو جسدي ثم إن المرء يولد وملكة الحس قد اكتملت فيه , فيتسنى له إدراك المحسوسات منذ الولادة بينما لا تكتمل قوة النطق فيه إلا بعد أن يشب فليس له عند الولادة إلا قوة العقل الهيولانية , والحس يدرك الموجودات الجزئية بينما يدرك العقل الماهيات الكلية « الصور العقلية»^(١٦)

المبحث الثالث : أقسام العقل عند أرسطو

قبل بيان أقسام العقل عند المعلم الأول , لا بد من بيان العلاقة بين العقل والنفس في فلسفته , وذلك للعلاقة المهمة بين النفس العاقلة أو الناطقة – كما يسميها أرسطو – والنفس باعتبار إن النفس العاقلة جزء من أجزاء النفس .

يقول أرسطو في كتابه عن النفس « إما فيما يمس العقل فليس هناك شيء بديهي بشأنه ومع ذلك فانه يبدوا أن يكون ذلك نوعا جديدا من النفس مختلفا جدا , وانه وحده هو الذي يكون مفارقا للبدن»^(١٧) . وعبارة « نوعا جديدا» تشير إلى انه قد يكون العقل هو عينه النفس عند أرسطو , وقد يكون جزءا من أجزاء النفس .

يعرف أرسطو النفس بأنها : « كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»^(١٨) ويعني بقوله « كمال أول » إن النفس صورة الجسم

نجد أن أرسطو قد فضل و أعلى من مكانة الفضائل العقلية على حساب الفضائل الأخلاقية , فالخير الأقصى أو السعادة لا تنال بممارسة الفضيلة الخلقية التي تكتسب عن طريق التحكم العقلي في الجانب الانفعالي أو الشهواني عند الإنسان , وإنما يكون ذلك في ممارسة التأمل أو التعقل أو التفكير^(١٩) .

ويبرر أرسطو هذا القول , على اعتبار أن أفضل نشاط يقوم به الإنسان هو « محاكاة الإله» أو التشبه به , لان الإله عنده « عقل» وهذه المحاكاة تكون من خلال التفكير الخالص . ومن هنا فان تفضيل المعلم الأول لحياة التفكير والتأمل والتعقل , إنما تتم عن مدى اهتمامه بالعقل , وإعلانه من مكانته .

وقد رفض أرسطو تلك النظرة الفيزيقية للعقل التي كان الحسيون – من السابقين عليه – ينظرون إليه من خلالها , فهو يؤكد إن النفس ليست مفارقة للبدن ككل ومن ذلك « فليس ما يمنع من إن تنفصل بعض الأجزاء على الأقل , لأنها ليست كمالا لأي جسم , وليس من الواضح كذلك إن النفس كمال أول لجسم كالملاح في السفينة»^(٢٠) .

وهو يقصد بتلك الأجزاء التي يمكن إن تنفصل باعتبارها ليست كمالا لأي جسم , والعقل والقوة النظرية منه على وجه الخصوص فهو يضيف إلى ما سبق قوله « ولكن فيما يخص العقل والقوة النظرية ليس الأمر واضحا بعد غير انه يبدو هاهنا نوعا من النفس مختلفا وإنها وحدها يمكن إن تفارق الجسم , كما يفترق الأزلي عن الفاسد أجزاء النفس الأخرى فيتضح مما سبق أنها لا تفارق كما يزعم بعض الفلاسفة ويقصد هنا أفلاطون»^(٢١) .

وقد اعتمد أرسطو في إضعاف هذه النظرية الفيزيقية للعقل على مبدئين : أولهما التجريبي

جزءاً من قوى النفس، وخص بها الإنسان دون غيره من الموجودات .

أما عن أقسام العقل يميز أرسطو بين العقل النظري والعقل العملي لذا يرى «إن العقل على ما هو معلوم نظري موضوعه الكلي الضروري وعملي موضوعه الوسائل الجزئية لإرضاء الشهوة المستقيمة»^(٢٦).

والعقل النظري هو «عملية عقلية خالصة، تنصب على الماهيات لنذكرها في حقيقتها بقطع النظر عن كونها خيراً أم شراً، أما العقل العملي فإنه يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، ويتحرك النزوع إلى قبولها أو النفور منها»^(٢٧).

وهذا يعني إن العقل النظري ينصب على الإدراك والمعرفة، والعقل العملي ينصب على الأخلاق والسلوك .

ويشترك العقلان النظري والعملي في إن كل واحد منهما ينشد الحقيقة من زاويته الخاصة، فالعقل العملي يطلب الحقيقة في مجال الميول الشهوات المستقيمة، ويحدد الوسائل الجزئية لإرضاء هذه الميول أما العقل النظري وهو اشرف جزء من النفس الناطقة فإنه يطلب الحقيقة لذاتها وموضوعه الكلي والموجودات الثابتة والدائمة^(٢٨).

ويميز أرسطو بين نوعين من العقل (العقل العملي والعقل النظري) وهذا الأمر إنما ينسجم مع تفرقه بين نوعين من العلوم، القسم الأول هو العلوم العملية فغايتها تدبير أفعال الإنسان بما هو إنسان. والقسم الثاني العلوم النظرية وغايتها تدبير سلوك الإنسان بما ينبغي أن يكون عليه^(٢٩)، ولكل من هذه الأقسام فروع لا مجال للحديث عنهما .

الجوهرية وفعله الأول – وقوله «لجسم طبيعي» «على اعتبار إن الجسم الحسي يختلف عن الجسم الصناعي، بان حركته ذاتية لا قسرية، وقوله «آلي» أي انه مؤلف من أعضاء وهي أجزاء متباينة مرتبة لأداء الوظائف^(٢٢) .

والنقطة الأهم ضمن موضوع النفس هو قوة النفس، لصلتها بموضوع البحث، فأرسطو لا يميز أو يفرق بين أنواع مختلفة من النفوس كما توهم بعضهم وإنما هو يفرق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة، فالنفس عنده ذات طبيعية واحدة لا تتجزأ، وكلمة أجزاء عند أرسطو، وإنما يعني بها قوى النفس المختلفة وهي ثلاث قوى أو وظائف^(٢٣) .

أولاً : النفس النباتية أو الغازية

وهي أبسط أنواع النفوس لأنها موجودة في جميع الإحياء، ووظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل .

ثانياً : النفس الحيوانية أو الحساسة

وظيفتها الاتصال بالعالم الخارجي ونقل صورة إلى الداخل، فهي تدرك الصور خالية من مادتها، توجد في جميع أنواع الحيوانات وهذا يكون من خلال وسائط منها^(٢٤) طرق الإدراك أو الإحساس وهي على قسمين، الحواس الخارجية كحاسة اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، والحواس الباطنية كالحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

ثالثاً : النفس الناطقة «القوة العاقلة»

وهذه النفس يختص بها الإنسان، دون الحيوان، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق أو العقل، وهي القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء العامة، والحواس

المشتركة بين الأشياء^(٢٥). وهنا يمكن لنا القول بان أرسطو قد جعل العقل أو القوة العاقلة

وللعقل النظري عند أرسطو مراتب وهي :

العقل الهولاني أو المنفعل

وهو ذلك الجزء من النفس الذي من شأنه أن يكون محلاً أو مستودعاً يقبل معاني الأشياء ويصير كل المعقولات أو يجب أن تكون نسبة هذا العقل إلى المعقولات كنسبة المادة إلى الصورة ، أو القوة إلى الفعل ، مع بقائه على استعدادة لقبول المعاني دون أن يتحد بها^(٣٠).

وهذا العقل يتقبل الصور الحسية التي ترد إليه ، فهو في الواقع بمثابة المادة ، ويتركب من الصور التي أنت من الحس ، وأصبحت صوراً في المخيلة ولكي ترتفع من هذه الحالة إلى حالة الإدراك الصحيح ، لا بد من وجود قوة أخرى تستخرج هذه الأشياء من حالة الصورة الحسية إلى حالة المدركات العقلية ، وهذه الوظيفة ينسبها أرسطو إلى قوة أخرى يسميها «العقل الفعال»^(٣١).

وحينما ينتقل هذا العقل من القوة إلى الفعل ، إي من مجرد الاستعداد إلى عملية تجريد المعاني من الأشياء الحسية ، يصبح قادراً على التفكير في نفسه ، فهو يشبه لوحه ملساء لم يكتب عليها شيء بالفعل وهذا العقل هو الشرط الأول للمعرفة ، أو بعبارة حديثة انه الاستعداد الفطري الذي لا بد منه حتى تحقيق عملية الإدراك^(٣٢).

ومهما يكن من طبيعة هذا العقل فانه يعجز عن إدراك إي شيء بنفسه لأنه كما يقول: أرسطو عنه عقل بالقوة ، إي مجرد استعداد وكل شيء بالقوة لا يمكن أن يصبح شيئاً بالفعل إلا بتأثير الصورة العقلية .

العقل الفعال

وهذا العقل علة الإدراك عند أرسطو أي مبدأ الكمالات أو التحقيق للعقل الهولاني، وهو الذي يجرد الصور المعقولة ويتيح

للعقل المنفعل ، إن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه^(٣٣).

وقد وصفه أرسطو بأنه شبيه بالضوء ، فالعقل الفعال يلقي الضوء على الصور الخيالية حتى تخرج منها الصور العقلية إلى العقل بالفعل بعد إن كانت موجودة فيها بالقوة وذلك شأن الضوء الذي يغمر الأشياء فتبدو ألوانها التي كانت مستترة بفعل الظلام^(٣٤).

وبالرغم من إن أرسطو يرى إن العقليين المنفعل والفعال كلاهما موجود في النفس الإنسانية إلا انه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل من انه خالد وأزلي وهو فعل خالص وفي تعقل دائم وانه فاعل اشرف من المنفعل^(٣٥).

وهذه الصفات للعقل الفعال من قبل أرسطو دفعت الشراح إلى الاختلاف حول حقيقة هذا العقل فالإسكندر الافروديسي – احد شراح أرسطو – ذهب إلى القول إن العقل الفعال هو الله عند أرسطو ، على اعتبار أن هذه الصفات التي حددها أرسطو للعقل الفعال ، إنما هي صفات الله عينها .

واستناداً إلى هذا الرأي «لا يكون العقل الفعال جزءاً من أجزاء النفس ، أو وظيفة من وظائفها ، بل هو الإله الذي يتمثل في نفوس البشر ويقوم مقامها في إدراك معاني الأشياء»^(٣٦).

ورأي الإسكندر هذا راجع إلى تمييزه لثلاثة أنواع من العقول عند أرسطو وهي: العقل الهولاني أو المنفعل ، والعقل المكتسب والعقل الفعال فقد أضاف مرتبة وسطى هي مرتبة العقل المكتسب وقد قال الإسكندر في ذلك : «وفوق هذا العقل المادي الذي يستطيع إدراك كل شيء والذي لا يدرك شيئاً على الرغم من ذلك ، يوجد العقل المكتسب أو بعبارة أدق العقل الذي هو في

طريق الاكتساب، وهو العقل الذي يفكر والذي ينتقل من القوة إلى الفعل» (٣٧).

ومن الشراح من ذهب إلى إن كل من العقل الفعال والعقل الهولاني كلاهما موجود في النفس الإنسانية كما يقول "ثامسطوس" احد الشراح اليونان أيضا في القرن الرابع الميلادي. أي انه خارج عن النفس الإنسانية ولكنه ليس هو الإله نفسه وإنما عقل من مجموعة عقول تتوسط بين العالم والإله، ويحتل المرتبة الأخيرة من هذه العقول (٣٨).

واختلاف الشراح ضمن هذه المسألة، إنما يرجع إلى أن أرسطو نفسه كان مضطربا غاية الاضطراب في أمر العقل الفعال. فنجد في كتاب (النفس) يصرح بان العقل الهولاني والعقل الفعال موجودات في النفس الإنسانية، ونجد يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهولاني بل وعن قوى النفس جميعا وعن كل الأشياء المادية المحسوسة (٣٩) إذ يقول انه مفارق إي غير ممتزج بمادة، وليس له عضو يقوم فيه وانه هو وحده لا يفني بقاء البدن لأنه خالد دائم، بينما يقول عن العقل الهولاني انه فاسد ومهما يكن من هذا التضارب حول حقيقة العقل الفعال، سواء أكانت عند المعلم الأول أو عند شراحه، فان هذه النظرية - إذا جاز لنا التعبير - قد لعبت وأثرت أثرا كبيرا في الفلسفات اللاحقة كالإسلامية والأوربية في العصر الوسيط.

خلاصة البحث

من خلال العرض السابق لمعنى العقل عند أرسطو يمكن إيجاز مجموعة من النقاط على الشكل التالي :

إن التصور الأرسطي لمعنى العقل قد جاء مختلفا تماما عن تصور سابقه من فلاسفة اليونان. فقبل المعلم الأول لا نجد حديثا

عند سقراط أو أفلاطون أو ممن سبقهم من الفلاسفة، عن عقل هيلاني، وعقل فعال أو غير ذلك، وإنما هذه الأقسام وجدت مع أرسطو.

كان معنى العقل مقتصرا عند السابقين على انه قوة أعلى مرتبة من المادة، على اعتبار إن العقل هو الذي يدبر المادة، ويحكمها من خلال الحركة، وهذا ما نجده عند انكساغوراس .

وقد وجدنا عند أرسطو إيضاحا وتفضيلا أكثر لمعنى العقل من خلال المعنى الذي قدمه، ومن خلال الأقسام التي قسم العقل إليها والتي تم ذكرها .

لكن هذا لا يعني إن أرسطو قد بنى بنيانه هذا من لا شيء، فقد تأثر بنظرية انكساغوراس في العقل وتابعه في ذلك ثم عدل نظريته بما يتلاءم مع مذهبه، ذلك أن انكساغوراس يضع العقل في كل شيء لا في الإنسان فقط، ويجعله هو العلة المحركة، وعلّة النظام لكن أرسطو لا يجعل العقل فاعلا بل منفعلا .

على الرغم من الاسهام الذي قدمه أرسطو في فهم العقل، إلا إن تصوره هذا لا يرتقي إلى درجة يمكن القول انه قد وضع نظرية متكاملة في العقل، وذلك كون حديثه عن العقل يشوبه بعض الغموض، وخصوصا فيما يتعلق بالعقل الفعال. فقد كان مضطربا في اعتبار العقل جزءا من النفس الإنسانية أم انه خارج عنها، الأمر الذي دفع العديد من شراحه إلى الاختلاف حول هذا الموضوع .

الهوامش

- (١) التهانوي، الشيخ المولوي محمد علي، كشف اصطلاحات الفنون، شركة خياطة للكتب، بيروت، مادة العقل.
- (٢) قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٠، ص ١٠.
- (٣) عبدالعال: د. حسن إبراهيم، مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ١١٤.
- (٤) الغزالي (أبو حامد)، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، ط ٢، مصر، ١٩٦٥، ص ١٠٦.
- (٥) الالوسي، د. حسام الدين، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ط ١، دار الحكمة، بغداد، ١٩٩٠، ص ٤٠.
- (٦) الالوسي: المصدر السابق، ص ٤٠.
- (٧) ينظر: حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، ط ١، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩، ص ٦٠.
- (٨) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٦٠.
- (٩) ينظر: الالوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ٩٨-٩٧.
- (١٠) احمد أمين وزكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، الطبعة السابعة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص ٥٧.
- (١١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٩.
- (١٢) ينظر: أحمد أمين وزكي نجيب، مصدر سابق، ص ١٥٨.
- (١٣) أرسطو، دعوة للفلسفة، ١٧ ب، ص ٣٧.
- (١٤) ينظر: فخري، د. ماجد، أرسطو طاليس (المعلم الأول)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص ١٠٨ وما بعدها.
- (١٥) ينظر: المصدر السابق، ص ١٧٨-١٧٩.
- (١٦) أرسطو طاليس، النفس، الكتاب الثاني، الفصل الأول، ص ٤١٣.
- (١٧) أرسطو، النفس، مصدر سابق، ص ٤٣.
- (١٨) ينظر: النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، ص ٧٢.
- (١٩) فخري: د. ماجد، أرسطو طاليس، ص ٦٨.
- (٢٠) أرسطو: كتاب النفس، ص ٩ (مقدمة المحقق).
- (٢١) أرسطو، كتاب النفس، ص ٦٨.
- (٢٢) ينظر: حمادة، حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهادي، الجزء الثاني، بيروت، ٢٠٠٥، ص ١٥٣-١٥٥.
- (٢٣) عبد العال عبد الرحمن، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيليني، جامعة طنطا، ١٩٩٩، ص ١٩٧.
- (٢٤) المصدر السابق، ص ١٩٨-٢٠٠.
- (٢٥) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٥.
- (٢٦) أرسطو، النفس، تحقيق بدوي، ص ٨٣.
- (٢٧) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني (أرسطو والمدارس المتأخرة)، ص ١٥٧.
- (٢٨) أبو ريان: مصدر سابق، ص ٢٢٨.
- (٢٩) ينظر: مرحبا، د. محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٥٩-١٦٠.
- (٣٠) ينظر: د. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٤، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٩٤.
- (٣١) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، ص ٢٤٩.
- (٣٢) ينظر: محمود قاسم، مصدر سابق، ص ١٩٥.
- (٣٣) ينظر: أرسطو، النفس، ص ٧٢.
- (٣٤) ينظر: محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٩٦.
- (٣٥) ينظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٣٣٢.

- تايلور, أرسطو, ترجمة: عزت قرني, دار الطليعة,
الطبعة الثانية, بيروت, ١٩٩٢.

- د. حسن إبراهيم عبد العال, مقدمة في فلسفة التربية
الإسلامية, دار عالم الكتب للنشر والتوزيع,
١٩٨٥.

- حسين حرب, الفكر اليوناني قبل أفلاطون, دار
الفارابي, الطبعة الأولى, بيروت, ١٩٧٩.

- حمادة, د. حسين صالح, دراسات في الفلسفة اليونانية,
دار الهادي, الجزء الثاني, بيروت, ٢٠٠٥.

- فخري, د. ماجد, أرسطو طاليس (المعلم الأول)
المطبعة الكاثوليكية, بيروت
(د - ت).

- قدري حافظ طوقان, مقام العقل عند العرب, دار
المعارف, القاهرة, ١٩٦٠.

- قاسم, د. محمود, في النفس والعقل لدى فلاسفة
الإغريق والإسلام, مكتبة الانجلو المصرية, الطبعة
الرابعة, القاهرة, ١٩٦٩.

- يوسف كرم, تاريخ الفلسفة اليونانية, ط١, دار القلم
بيروت, لبنان, ١٩٧٧م.

- عبد العال عبد الرحمن, الإنسان عند فلاسفة اليونان
في العصر الهيليني, (رسالة دكتوراه), جامعة
طنطا, ١٩٩٩.

- غضبان السيد علي, النفس والعقل عند ابن بأجة
وابن رشد, دار التنوير, بيروت, الطبعة الأولى,
٢٠٠٩.

- محمد صلاح محمد السيد, مدخل إلى علم الكلام, دار
قباة للطباعة والنشر, القاهرة, ٢٠٠٠.

- مرحبا: د. محمد عبد الرحمن, من الفلسفة اليونانية
إلى الفلسفة الإسلامية, الجزء الأول, عويدات
للطباعة والنشر, بيروت, ٢٠٠٧.

- مطر, د. أميرة حلمي, الفلسفة عند اليونان, دار النهضة
العربية, ط٢, ١٩٧٥.

(٣٦) تايلور, أرسطو, ترجمة: عزت قرني, دار
الطليعة, الطبعة الثانية, بيروت, ١٩٩٢, ص١٠٥

(٣٧) غضبان السيد علي, النفس والعقل عند ابن بأجة
وابن رشد, دار التنوير, بيروت, ٢٠٠٩, ص٢٢٣.

(٣٨) ينظر: محمود قاسم, في النفس والعقل لفلاسفة
الإغريق والإسلام, ص ١٩٩.

(٣٩) ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا, من الفلسفة
اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية, ص ١٨٣.

مصادر البحث

- أرسطو طاليس, دعوة للفلسفة, قدمه للعربية مع
تعليقات وشروح د. عبد الغفار مكاي, الهيئة
المصرية للكتاب, ١٩٨٧م.

- أرسطو طاليس, كتاب النفس, شرح وتحقيق, د.
عبد الرحمن بدوي, وكالة المطبوعات, الكويت,
١٩٨٠.

- الالوسي, د. حسام محي الدين, الفلسفة اليونانية قبل
أرسطو, الطبعة الثانية دار الحكمة, بغداد, ١٩٩٠.

- الغزالي, ميزان العمل, تحقيق, سليمان دنيا, الطبعة
الثانية, مصر, ١٩٦٥.

- احمد أمين وزكي نجيب محمود, قصة الفلسفة اليونانية
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر, الطبعة
السابعة, القاهرة (د - ت).

- الاهواني, د. احمد فؤاد, أفلاطون, دار المعارف,
ط٤, القاهرة (د - ت).

- النشار, د. حسن مصطفى, نظرية المعرفة عند
أرسطو, دار المعارف, ط١, القاهرة, ١٩٨٥م.

- أبو ريان, د. محمد علي, تاريخ الفكر الفلسفي
(أرسطو والمدارس اليونانية المتأخرة) ج٢, دار
المعرفة الجامعية, الإسكندرية, ١٩٨٤م.

- التهانوي, الشيخ المولوي محمد علي, كشف
اصطلاحات الفنون, شركة خياطة للكتب, بيروت
(د - ت).

- بدوي, د. عبد الرحمن, أرسطو, وكالة المطبوعات,
دار القلم, بيروت, لبنان, ١٩٨٠م.

The Concept of Mind and Its Use in Aristotelian Philosophy

prof . Jamil Helil Naama al – ph.D. of Kufa / College of Arts

Laila Younis Saleh:University of Mosul / College of Arts

Abstract:

This paper tries to give set of points in the following form:

- The Aristotelian conception of the meaning of mind is quite different from the perception of the predecessors of the Greek philosophers, before the first teacher is not found in the Socrates or Plato or the previous philosophers, the mind chaotic, and the mind or other effective, but these sections found with Aristotle
- The meaning of reason is limited to the former as a higher force of the material, on the basis that the mind is the one who manages the material, and ruled through the movement, and this is what we find when Enksagoras.
- In Aristotle, we found more clarity and preference for the meaning of the mind through its meaning, and through the sections that divided the mind into it .
- But this does not mean that Aristotle built this structure from nothing. He was influenced by the theory of Anaxagoras in the mind and followed him in that, and then modified his theory in line with his doctrine, because Enxagoras puts the mind in everything not only in man, , And the cause of the system, but Aristotle does not make the mind active but passive.
- Despite Aristotle's contribution to the understanding of the mind, his conception does not rise to the point where it can be said that he has developed an integrated theory of mind, because his talk about mind is somewhat ambiguous, especially with regard to the effective mind. He was troubled by the fact that the mind was part of the human soul or was outside it, which led many of his commentaries to disagree on this subject.

مارتن هيدغر

من نقد الميتافيزيقا الى فكر الكائن

الثورة الكوبرنيكية الثالثة

أ.م.د. كريم حسين الجاف (*)

المقدمة

تعرضت الميتافيزيقا في القرن العشرين إلى كثير من النقد في المشروع الفلسفي الغربي، ولا سيما في فترتي الحداثة، وما بعدها. فلقد وضع هذا المبحث الفلسفي العتيق، أي الميتافيزيقا في قفص الاتهام، وتعرضت إلى لنقد الصارم بسبب توجهها الذي يتسم بالتعالي، والكونية، والعمومية عند تحديدها لماهية الكائن وجوهره، أي في معرفة طبيعته الأساسية، وذلك عندما كانت سيده زمانها في الفلسفة القديمة، وبداية الفلسفة الحديثة.

في هذا البحث سنقف عند شيء من تاريخ الميتافيزيقا في إحدى التجارب النقدية العملاقة التي انبتت في الخطاب الفلسفي المعاصر، أي من منظور الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)، ذلك الفيلسوف الذي وجه ضرباته النقدية الكاسحة للميتافيزيقا، لكن في سياق انطولوجي هذه المرة، وعبر مفهوم الانطولوجيا الأساسية (Fundamental

ملخص

تهتم هذه الدراسة بالثورة التي أحدثها الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر في عملية نقد الميتافيزيقا التقليدية، والتي اطلقت عليها مجازاً (الثورة الكوبرنيكية الثالثة) في المشروع الثقافي الغربي. ويهتم البحث أيضاً بشروط هوية الكينونة وعلاقتها بمفهوم الاختلاف، من حيث دخوله طرفاً في كيفية فهم كينونة الكائن، ذلك الاختلاف الذي اهتمته ونسيته الميتافيزيقا التقليدية بحسب رأي مارتن هيدغر. يؤيد الباحث الآراء التي تقول: إن الممارسة الهيدغرية نقلت الخطاب الفلسفي من النزعة الجوهرية في الفهم إلى النزعة الحديثة (من الحدث) في فهم مسائل الميتافيزيقا، ولا سيما مسألة الكينونة التي تمثل المادة الأساسية، لأي خطاب فلسفي يسعى إلى فهم قدرة الكائن على الوجود في العالم.

الكلمات المفتاحية: ميتافيزيقا، اختلاف، الاختلاف الانطولوجي.

(*) كلية الآداب / الجامعة المستنصرية

(ontology) التي حددت الماهية الحقيقية لكيوننة الكائن (Being of beings) في سياق المحايثة، والتناهي، والزمانية، وذلك من خلال بواكير مشروعه لنقد الميتافيزيقا، ولا سيما الميتافيزيقا الكلاسيكية، الذي ظهر في كتابه (الكيوننة والزمن- ١٩٢٧)، فضلا عن مشروعه الثاني لنقدها، والذي أطلق عليه مفهوم الاختلاف الانطولوجي (ontological difference)، ولا سيما في كتبه وأبحاثه ونواته التي ظهرت بعد الكيوننة والزمن، وكان من أشهرها محاضراته الموسومة بـ (الهوية والاختلاف- ١٩٥٧).

هيدغر ونقد الميتافيزيقا (الثورة الكوبرنيكية الثالثة)

من أجل فهم حدود العلاقة بين الكيوننة والفكر، لا بد أن نتفحص طبيعة الميتافيزيقا وطريقة اشتغالها بعد الثورات العلمية والفكرية الكبرى التي اجتاحت العالم الغربي، وأرى أنه من الجدير بالإشارة إلى أن هناك ثلاث ثورات كبرى غيرت من كيفية تفكير الميتافيزيقا بالكيوننة.

إن أولى هذه الثورات كانت الثورة الكوبرنيكية نسبة إلى عالم الفلك نيكولاس كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣)، تلك الثورة التي أزاحت النظام الميتافيزيقي البطليموسي مشيدة على أثره لنظام كوني جديد يقوم على التمرکز حول الشمس والذي أزاح إلى الأبد الأرض من مركز الكون، وجعلنا نعيد النظر في طبيعة حضورنا ودورنا في العالم الذي نعيش^(١)، ولا شك أن هذه الثورة قد أعادت الروح للكيوننة عبر إملانها بالفكر، أي الفكر الحرّ الذي غيبته السلطة الكنسية، لصالح

عالم ما بعد القمر (الغيبي)، وأصبح هذا الفكر ينشط ويستجيب لنداء الكيوننة في أفق عالم ما تحت فلك القمر، وعبر اشتراطاته الدنيوية، وتطوراته الحضارية.

أما الثورة الكوبرنيكية الثانية فقد كانت ثورة إبستيمولوجية قادها الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤)، تلك الثورة التي غيرت من طبيعة اشتغال الميتافيزيقا عبر إزاحة الفكر من دورانه حول الميتافيزيقا، إلى الدوران حول الإنسان، فضلا عن انتظام موضوعات المعرفة على وفق قدراته الحسية له^(٢)، ووضعت الفكر في علاقة مع الأرض بشكل مباشر^(٣)، على حدّ تعبير الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، مما جعل الميتافيزيقا محددة بشروط التجربة الممكنة للعقل.

وأما الثورة الكوبرنيكية الثالثة كما أرى، فهي ثورة انطولوجية قادها مارتن هيدغر، وأحدثت هزات زلزالية من النوع المدمر^(٤) في عالم الفكر الانطولوجي التي سعت إلى تقويض أسس التفكير الميتافيزيقي، فضلا عن ابتكار طريقة مغايرة لفهم مسألة الكيوننة من دون الاستناد إلى تقاليد تلك الميتافيزيقا التي جعلت من هوية الكيوننة، أي وحدة الكائن مع ذاته ثابتا انطولوجيا من قبيل (المثال، والعلة الأولى، والفكرة المطلقة... الخ) تلك الثوابت التي عزلت الكيوننة عن التفكير في نور الوجود.

لقد افترضت الميتافيزيقا الكلاسيكية أن فعل الفكر الذاتي (= الكيوننة) يجب أن ينتظم على وفق ثابت انطولوجي جوهرى كما ذكرنا، وجاء هيدغر، ليزيح ذلك التقليد الذي هيمن على الخطاب الفلسفي لأكثر من ألفي عام كما يقول هو نفسه؛ ليستبدله بتقليد يفترض أن الكائن، أو

مرحلة ما بعد الكينونة والزمن.

يرى هيدغر أن مسألة فهم الكينونة تنتمي إلى تقليد جديد من تقاليد فهم الميتافيزيقا أطلق عليها مجازا مفهوم (الأنطولوجيا الأساسية)، ذلك التقليد الذي، ذلك التقليد الذي ظهر مع كتابه الكينونة والزمن، الذي يرى «أن التحليل الأنطولوجي لماهية تناهي الإنسان ينبغي أن يهيء الأساس لميتافيزيقا تنتمي إلى ماهية الإنسان، وعلى الميتافيزيقا لكي تكون ممكنة ينبغي أن تتناول الجانب الضروري من طبيعة الوجود الإنساني»^(٥)، وهي ميتافيزيقا خاصة تعرض تصورا محددا عن الكينونة من خلال تحليل طريقة وجود الكائن البشري (Da-sein) في العالم من أجل الكشف عن هيكلية الأساسية التي تشكل قوام كينونته.

يجد هيدغر في نقده المبكر للميتافيزيقا أن «كينونة الكائن ليست من طبيعة الكائنات»^(٦)، أي ليست لها وجود موضوعي على شاكلة الأشياء، إذ هي ليست من طبيعة الكائنات مثلما تم تأويلها في التقليد الفلسفي الأسكولائي الوسيط الذي كان يعني بها «الوجود المتحقق الذي هو عبارة عن شيء جامد متخثر»^(٧)، ذلك التأويل الذي يساوي بين جميع الكائنات بلا استثناء، ومن بينها الوجود الإنساني.

لذلك سعى هيدغر إلى التمييز بين الكينونة الإنسانية، وكينونة الكائنات الأخرى عبر توصيفه الشهير القائل: «إن ماهية الذازين تكمن في وجوده»^(٨)، أي تواجده في العالم، ذلك التواجد الذي «لا يمكن أن نشقه من مفاهيم عليا»^(٩) مثلما فعلت الميتافيزيقا القديمة المستندة إلى قواعد المنطق الصوري (Formal Logic)؛ وذلك لأن كينونة الذازين جلية بذاتها

أي ثابت (معرفي، أو وجودي، أو أخلاقي) يجب أن ينتظم على وفق انفتاح فعل الفكر نحو حدث تاريخي أصيل، أي حدث انتماء مشترك بين الإنسان والكينونة، وهذا لا يمكن أن يحصل، إلا إذا أضحت مسألة التفكير، مسألة اصغاء لنداء الكينونة التي يستجيب لها الإنسان الذي هو ذلك الكائن الوحيد الذي تدخل مسألة الكينونة في مجال انشغاله الأنطولوجي.

فالثورة الكوبرنيكية في صيغتها الهيدغرية كما سنجد ذلك في تفاصيل بحثنا، قد عملت مراجعة جذرية لماهية الميتافيزيقا وطبيعة أسسها، عبر مفهومي الأنطولوجيا الأساسية، والاختلاف الأنطولوجي، فضلا عن سعيها إلى تقديم بديل ميتافيزيقي يؤسس لهوية جديدة تجمع الكينونة بالفكر، والإنسان بالكينونة بوصفهما انتماء مشترك يقترب من نور الوجود في حدود التناهي والزمانية، وهنا تكمن روح الثورة الكوبرنيكية لهيدغر، تلك الثورة التي أزاحت التقليد الميتافيزيقي الذي يجعل الهوية أساس الكينونة، وإحلال بديل أرحم في عالم الأنطولوجيا المعاصرة، ذلك البديل الذي جعل من الكينونة أساس الهوية، أي الهوية بوصفها فكرا في حقيقة الوجود (=العالم).

الأنطولوجيا الأساسية: تشریح تاريخ الميتافيزيقا

مع أن هيدغر يرفض رفضا قاطعا التمييز بين مراحل فلسفته الأنطولوجية*، إلا أننا سنقوم بذلك التمييز مرغمين؛ لأجل تحديد مراحل نقد الميتافيزيقا في خطابه الفلسفي، ولاسيما بين مرحلته المبكرة التي برزت جليا في كتابه الكينونة والزمن، ومرحلته اللاحقة التي ظهرت مع كتبه ومقالاته وندواته، أي في

على حدّ تعبير هيدغر، وقادرة على طرح أسئلة الكينونة بوصفها انتماءً مشتركاً بين الإنسان وكينونته؛ لذلك نجد أنه حتى السؤال وطبيعته "ينتمي الى سلوك السائل ذاته، وله، أي السؤال نمط خاص من انماط الكينونة أيضاً" (١٠) ، ولا ينفصل عنه، أي عن الدازاين ذلك الكائن الذي يتساءل عن وجوده الذي يتميز بالطبيعة الانوجدادية (Existence)، تلك الطبيعة التي توفر له "الألوية في الاهتمام بوجوده" (١١) في العالم الذي ينتمي اليه على نحو أساسي.

إنّ لقد كانت المهمة الأولى والمبكرة لمشروع الأنطولوجيا الأساسية تكمن في عملية توصيف الماهية الأساسية لكيونة الكائن، الذي هو الإنسان الذي يتشارك في الانتماء المشترك مع كينونته بوصفها هوية، أو الفكر الذي يجعل ذلك الكائن فاعلاً في الاستجابة لنداء الوجود، أي نداء العالم الذي يتواجد فيه.

أما المهمة الثانية لمشروع الأنطولوجيا الأساسية، فقد كانت في أساسها نقداً، أو عملية تشريح لتاريخ الميتافيزيقا؛ وذلك عبر تحليل نقدي خاص ابتدعه هيدغر، لأجل مراجعة تاريخ الميتافيزيقا التقليدية** عبر قراءة تفكيكية لتراثها التليد.

يرى هيدغر أن بعضهم يعتقد أن التراث هو شيء من الماضي قد مضى وانقضى، وهو منقطع عن الحاضر، إذ إن هناك رأياً يرى أن «التراث هو شيء مضى ويمثل، جانباً من وعينا التاريخي الذي وُجد خلفنا، لكن الحقيقة أنه، أي التراث يأتي أمامنا ونواجهه بوصفه مصيرنا» (١٢) الذي يشاركنا عالمنا الراهن الذي نعيش فيه، ومن ثم فإنه من غير الممكن الانفصال عنه، وإقامة قطيعة معه؛

لذلك يمكن القول: إن عملية تشريح تاريخ الميتافيزيقا هو «عملية تملك للتاريخ، وتمثلاً جديداً لما ورثناه من ذلك التراث» (١٣) الذي يمثل كينونة الكائن، ومن أجل الكشف عن تاريخ تلك الكينونة من مفاهيمها الأساسية، ولاسيما تلك المفاهيم الميتافيزيقية التي هيمنت على طريقة انتاج مفاهيم تؤشر إلى كيفية تحديد طريقة وجود الكائن في العالم؛ وذلك لأن التراث يتحكم في عملية انتاج المفاهيم التي تحدد معنى الكينونة، وعندما يتحكم التراث بطريقة تحديد كينونة الكائن فإنه، سيغلفها ويحجبها مما سيقفل من قيمة ماهيتها ويجعل منها مجرد مسلمات تعيق نشاط اشتغال الكينونة من الوصول إلى منبعها الأصلي الذي استمدت منه مفاهيمها التأسيسية» (١٤) وهذا يعني أنه ينبغي إزالة الحُجب التي تكونت، وأعادت عمليات التفكير بالتراث بوصفه يمثل كينونة الكائن.

ولأجل ذلك يرى هيدغر أنه إذا كان لتاريخ الكينونة أن يتسم بالشفافية، فإن عليه واجب تليين التراث الجامد، ووضع حد لعمليات الحجب الذي يمارسه، لأجل الكشف عن حقيقة كينونة الكائن في أصله (١٥)، أو أساسه الذي ظل محتجباً عن فكر الكائن الذي يؤلف هوية الكينونة، من خلال نشاط جينالوجي لا يمتاز بأي روح ميتافيزيقية؛ وذلك من أجل العودة إلى أساس الميتافيزيقا.

إن التفكير الجينالوجي بحسب هيدغر الذي تشبّع بالروح النيتشوية، يجب أن يتفكر في مسألة الكينونة بوصفها قدراً تاريخياً أصيلاً، وهذا النشاط الجينالوجي لا يمكن أن يحدث من دون «تدمير المحتوى التقليدي للمعرفة القديمة؛ لأجل الوصول إلى تلك

نور الوجود.

ونجد هنا أن هيدغر يستعين بالمنهج الفينومينولوجي لفهم كينونة الكائن في سياق الانطولوجيا الأساسية، ولكن ليس على طريقة استاذة مؤسس الفينومينولوجية الفيلسوف الالمانى ادموند هوسيرل (١٨٥٩-١٩٣٨) الذي ابتدع ذلك المنهج بوصفه مقاربة ابستمولوجية تقصد الأشياء ذاتها من أجل إدراك دلالاتها الذاتية في ضوء التجربة في عالم العيش، ولكن على نحو ترنسندنتالي، بل نجد أن هيدغر قد جعل هذا المنهج وسيلة لفهم كينونة الكائن وتأويله بوصفه انكشافا انطولوجيا، ذلك الفهم الذي هو نمط من انماط الكينونة التي تكشف عن ذاتها فينومينولوجيا، ولأجل ذلك يصرح هيدغر في خطابه الفلسفي المبكر: «إن الفلسفة هي انطولوجيا شاملة، لكنها ذات سمة فينومينولوجية»^(٢٠) تكشف عن حقيقة الكينونة بالفكر وليس بالتصورات الشكلية المجردة التي تشتغل في حدود المنطق الصوري المجرد.

ما بعد الكينونة والزمن: معاودة التفكير في أساس الميتافيزيقا

بعد مشروع الكينونة والزمن، يستمر هيدغر في مشروعه الزلزالي المدمر لتقويض أسس الميتافيزيقا، ولا سيما إنها توفر لنا الطريقة التي تحدد بها الكائن في كليته، أي في عالمه، ذلك العالم الذي هو «نور الكينونة حيث الإنسان يظهر باشتراطات ماهيته الملقاة فيه»^(٢١)، أي في العالم الذي يمثل القوام الأساسي لكينونته المتواجدة في العالم على نحو فعلي؛ لذلك فإن القوام الأساسي للإنسان بوصفه وجودا في العالم يمكن عده «ماهية الوجود للكائن؛ وذلك بسبب البعد المنفتح والمنير الذي منه وبه ينتشر

الممارسات الأولى التي أنجزنا من خلالها أجهزتنا المفاهيمية الأولى لتحديد ماهية الكينونة»^(٢٢)، مثلما أدركها الأغرقي أول مرة حين دشنا سؤال الميتافيزيقا الأول، أعني الكينونة، ذلك السؤال الأصيل والمصيري الذي لا يمكن تجنبه، بل علينا واجب استذكاره، أي أن «نستذكر الميتافيزيقا بوصفها مرحلة ضرورية من تاريخ الكينونة الذي يمهّد لنا التفكير في الكيفية التي تحدد بها الكينونة حقيقة الكائن»^(٢٣) في العالم.

لا شك أن ذلك الأمر يعدُّ من واجبات تاريخ الفلسفة، فإذا كانت الميتافيزيقا هي نسيان كينونتتها بوصفها الأساس المحتجب لها، فإن تاريخ الفلسفة يمثل الجانب الاستذكاري لها؛ لذلك فإن عملية تشريح تاريخ الميتافيزيقا لا يعني تدميرا للتاريخ، بقدر ما هو عملية تملك له، وليس الانفصال عنه، فضلا عن الإصغاء إليه؛ لأجل التفكير فيما لم يفكر فيه، أي التفكير فيما دخل حيز النسيان عبر الميتافيزيقا، والتي هي الكينونة ذاتها، ولكن من منظور فينومينولوجي، ذلك المنظور الذي ينكشف به «مجموع ما يظهر في ضوء النهار، أو يمكن أن يحضر في مجال الضوء»^(٢٤)، أي ضوء الوجود الذي هو العالم الذي يتواجد فيه الدازين بوصفه الوجود هناك يعيش تجربة الوجود.

وهذا الظهور في ضوء النهار لا يمكن أن يحدث إلا عبر اللغة، أو الكلام اللوغوسي نسبة إلى (Logos) بالتأويل الهيدغري، ذلك الكلام الذي يجعل من الكائنات مرئية بوصفها أشياء غير محتجبة»^(٢٥)، أي في وضع الإنكشاف، ذلك الوضع الذي لا يحجب عن الكائن أساسه، أي حضوره الذي يعبر عن انفتاحه على

ذلك الوجود»^(٢٢) الذي يفتح على العالم بوصفه قدرا أصيلا يسعى إلى إحداث الفارق في ذلك العالم.

إن ذلك البعد الذي تتجلى به الكينونة في علاقتها مع الإنسان بوصفه انتماء مشتركا بينهما، ذلك الانتماء الذي يحصل بعد امتلاء الكينونة بالفكر الذي يشكل روحها، أي روح الكينونة هو الذي جاء بهيدغر؛ لينتقد الميتافيزيقا التي حرمت الكينونة من الفكر، تلك الكينونة على وفق التراث الميتافيزيقي تتأسس على الفكر التمثيلي (Representative thought) المؤسس من دون الإهتمام بالاختلاف بين الكائن وكينونته، ولذلك استهدف هيدغر أساس الميتافيزيقا التي كانت السبب الرئيسي في عملية حجب الكائن عن كينونته؛ وذلك عبر تقويض تاريخها الذي يحتوي على عوائق تمنع التعشق بين الإنسان وكينونته.

لذلك يرى هيدغر أن الفلسفة في ماهيتها عبارة عن ميتافيزيقا فهي تفكر في الكائن في كليته (العالم، والإنسان، والله)، وذلك عبر النظر الى الكينونة من جهة انتماء الكائن الى الكينونة^(٢٣)، ومن ثم فإن تلك الميتافيزيقا قد فكرت في الكائن بوصفه كائنا، خلال التفكير التمثيلي الذي يمنح عللا لها؛ وذلك لأن كينونة الكائن منذ بداية الفلسفة تتجلى بوصفها مبدأ^(٢٤)، ومن ذلك المبدأ يمكن تحديد الكينونة التي تحدد طريقة وجود الكائن وحضوره في العالم، وهذا ما عملت به الفلسفة طوال اشتغالها التقليدي في عصورها القديمة والحديثة.

ولأجل الوقوف على مشكلة الميتافيزيقا التي تحجب ذاتها، أي كينونتها توجب على هيدغر العودة الى أساس الميتافيزيقا؛ للوقوف

على أصلها من خلال ترسيمة ديكارتية وضعت توصيفا للفلسفة، إذ يقول ديكارت: إن الفلسفة كلها مثل الشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تتفرع عن الجذع هي سائر العلوم الأخرى^(٢٥)، لكن هذا الترسيمة لم تضع أساس الأساس، أو الأرضية التي تستمد منها تلك الميتافيزيقا وجودها، تلك الأرضية التي بقيت غائبة عنها، بل وطواها النسيان من فرط عدم التفكير فيها؛ لذلك فإن «الأساس والأرض هما العنصران الذي فيه يُجيب جذر الشجرة»^(٢٦)، أي الميتافيزيقا؛ ذلك الجذر أو الأساس الذي نسبت تلك الميتافيزيقا التفكير فيه.

لقد وجد هيدغر أن الميتافيزيقا بقدر ما تتمثل دائما الكائن بما هو كذلك، فهي لا تفكر في الكينونة ذاتها؛ ذلك لأن الفلسفة لا تركز انتباهها على أساسها، إنما تترك دائما أساسها تتركه بفعل الميتافيزيقا، لكنها لا تهرب أبدا من أساسها^(٢٧)؛ وذلك لأن الفكر، أي فكر الكائن يرصد دائما مسار تلك الميتافيزيقا، لكي يصح طريقة سيرها عبر إزاحتها عن التفكير التمثيلي الذي ينسبها الانشغال بأساسها، أي كينونتها بوصفها فكرا غير مؤسس على مقولات تفصلها عن حقيقة الوجود.

فالتفكير الميتافيزيقي الذي يبحث للكائن عن مبدأ ينحاز ويتبدى في الذي يحضر، إذ يتصور هذا الكائن في حضوره ويقدمه انطلاقا من أساسه بوصفه كائنا مؤسسا على ذلك المبدأ^(٢٨) الذي يحدد طريقة وجوده في العالم، وليس انكشافا في نور الوجود يكشف عن ماهيته بحرية تامة عبر استحضار واستعداد يبعد كل الأفكار المسبقة النفسية والأبستيمولوجية؛ لأجل ترك الشيء، أو الكائن ينكشف أمامنا

قبلي له، ويمكن أن يكون الشرط الأساس لكل ميتافيزيقا تسعى الى التفكير في أساسها الذي هو الكينونة ذاتها التي تجعل الكائن ينكشف على أنحاء مختلفة، وعلى وفق المنظور الأنطولوجي الذي اختطه هيدغر لفلسفته.

إن هذا النوع من الميتافيزيقا لا يمكن أن يكون ممكنا الا عندما، نمهد للانتقال من الفكر التمثيلي الى نوع جديد من التفكير المفكر، وذلك عبر السؤال ما الميتافيزيقا؟^(٣٢) ذلك السؤال الذي يسعى الى حرث أرض شجرة الفلسفة لتأسيس ميتافيزيقا تختلف تماما عن الميتافيزيقا التقليدية التي لم تطرح السؤال على أساسها الذي يمثل الكينونة ذاتها التي تكشف عن ماهيتها بوصفها فعلا ذاتيا للفكر.

الاختلاف الأنطولوجي: من التمثل الى الفكر

إن العلاقة مع الكينونة من منظور هيدغر هو عملية احساس بالوجود، أي علاقة حياة، فهي أي الكينونة تقيم فينا إقامة وجودية، ندرکہا بوصفها فکرا غير مؤسس، فضلا عن انها تبقى محتجبة عن الإنسان الذي يتساكن معها بوصفها القرب، ومع أنها من بين الكائنات الأكثر بعدا عنه، إلا أنها أقرب اليه من كل كائن من قبيل: صخرة، أو حيوان، أو عمل فني، أو مأكنة، أو ملاك، أو الله^(٣٣)، ولذلك فحين يدرك الكائن كينونته سيتمكن من التفكير بوصفه اختلافا، إذ إن الكينونة في حد ذاتها تنكشف على نحو دائم، بوصفها ظهورا وتحجبا في الوقت نفسه، وأما الكائن فإنه يتخذ في كل مرة وضع معين على نحو حاسم بسبب النور الذي ينبعث من الوجود، ذلك النور الذي يظل محتجبا ومختفيا^(٣٤)، ويكون بعيدا عن أي تمثيل ميتافيزيقي.

بوصفه موضوعا^(٣٩) يظهر على أسس أنطولوجيا تأويلية، وليس على أسس التفكير التمثيلي الميتافيزيقي؛ وذلك لأن انكشاف الكائن ليس عملية تطابق بجملة الكائنات المعرفية في الواقع^(٣٠)، فالمسألة مرتبطة بتجلي الكينونة على نحو أنطولوجي، وليس على نحو معرفي يستند الى مفهومي التطابق، والتوافق للذين يرتبطان في الفلسفتين المثالية والواقعية، لذلك فإن تاريخ الفلسفة سيصبح مع هيدغر عبارة عن تاريخ الكينونة التي تنكشف لذاتها عبر مسار اللا تحجب.

يرى هيدغر أن عيب الميتافيزيقا يكمن في طريقة اشتغالها على التفكير التمثيلي، ذلك التفكير الذي يبعدها عن أساسها؛ وذلك لأن ماهيتها، أي التحجب يغيب عن ظهور الانكشاف ويختفي من أجل المنكشف الذي يظهر في صورة الكائن^(٣١) الذي يتم تمثيله عبر المبادئ المتمثلة التي يتم تأسيسها عبر الميتافيزيقا، تلك المبادئ التي جعلتها تنسى طرح السؤال على ماهيتها، وانشغلت بالكائن بما هو كذلك، وهذا ما جعل هيدغر يطلق على حالة الميتافيزيقا نسيان الكينونة (Forgetting being)، فنسيان الكينونة قد جعل الكائن، أو الدا زين بلا فكر، وبلا هوية تجعل الإنسان مع كينونته شيئا واحدا بالفكر.

يرى هيدغر أن الدا زين ليس بنافذة مغلقة من الداخل، بل هو حدث منفتح على نور الوجود، ومتعالي خارج الذات نحو العالم بالفكر؛ لذلك فلا بد من أن يصبح تفكيرنا أكثر راهنية، ويمر على الكينونة ذاتها، لأجل الاستجابة لنداء الوجود الذي يكشف لنا حقيقة الكائن ذاته من دون تمثل مقولاتي

من هنا نجد سعي هيدغر الى ابتكار وضعيات تأويلية لفهم الكينونة خارج مجال منظومة التمثيل، وبعيدا عن أفق الميتافيزيقا التقليدية، وضعيات تسعى الى الكشف عن كيفية تجلي الكينونة بوصفها اختلافا أنطولوجيا عن سائر الكائنات، وبعيدا عن تراث عالم الميتافيزيقا الذي ينسى حقيقة ذلك الاختلاف، إذ يشتغل هذا العالم كما ذكرنا على الفكر المؤسس الذي يحجب ذلك الاختلاف، ويمنع الكينونة من إتخاذ مسارات لا تستند الى أي فكر تأسيسي يكون أساسا لها من خلال منعها من إدراك حريتها الانطولوجية التي تدع الكائن أن يكشف عن ماهيته في نور الوجود.

ومن أجل تخطي عقبة الميتافيزيقا التمثيلية سعى هيدغر، ولا سيما في خطابه الفلسفية التي ظهرت بعد ظهور كتابه الكينونة والزمن الى الاقتراب من حقيقة الكينونة عبر تقديم نقد جذري لمفهومى الهوية التي تستند الى قواعد المنطق الصوري، والتصور اللاهوتي للانطولوجيا اللذين حجبا عن الكائن كل محاولة لفهم كينونته بوصفها إختلافا غير مؤسس على ثوابت وجودية، أو معرفية، أو أخلاقية، تلك الثوابت تحجب عن الكينونة من إدراك أساسها وتجعلها في طي النسيان.

تفكيك الفهم التقليدي لمفهوم الهوية

في سياق نقده الجذري للميتافيزيقا، يقوم هيدغر بمناورة كبرى يسعى من خلالها الخروج من هيمنة الميتافيزيقا التسلطي على فكر الكائن، تلك الميتافيزيقا التي اثار سؤال الكينونة وعلاقتها بالكائن بوصفه أساسا لها.

لذلك نجد أن هذه المناورة قد أحدثت

مسارا جديدا في فهم الكينونة، مسارا يؤسس لفهم لا ميتافيزيقي يحرر الكينونة من قيود الميتافيزيقا، عبر إثارة سؤال الهوية، ذلك السؤال الذي أفلت من مدار الميتافيزيقا التمثيلي؛ ليدخل مدار الفكر التأويلي من خلال الاقتراب من الخطاب الفلسفي لما قبل سقراط، ذلك الخطاب الذي وجد ضالته في فلسفة بارمنيدس لفهم مسألة الكينونة؛ وذلك عبر طرح سؤال الهوية.

فقد وجد هيدغر أن بارمنيدس يتفكر بالكينونة من منظور الهوية، أي من خلال وحدة الكائن مع ذاته، وهذا ما أهملته الميتافيزيقا عندما تفكرت بالهوية بوصفها اساس الكينونة، مما جعلها الميزة الأساسية للهوية التي خضعت لأدوات التفكير الميتافيزيقي، وجهازه المفاهيمي ذي النزعة التمثيلية، التي تأسست في زمن أفلاطون وأرسطو بحسب منظور هيدغر.

لكن السؤال الأكثر أهمية يكمن في الكيفية التي فكر بها هيدغر انطلاقا من بارمنيدس في مسألة الهوية؟

لا شك أن الكيفية التي فكر بها هيدغر في مسألة الهوية تكمن في الابتعاد عن الفهم الميتافيزيقي لها، ومن ثم الاقتراب من الفكر ما قبل الميتافيزيقي الذي تأسس على يدي الفيلسوف الايلي بارمنيدس (٥٤٠ ق.م - ٤٨٠ ق.م)؛ ذلك الفيلسوف الذي أدرك الهوية بوصفها وحدة بين الفكر والكينونة، إذ يقول في إحدى شذراته « إن الشيء الذي يمكن أن يكون موضوعا للتفكير، والشيء الذي يوجد من أجله التفكير، هو (الشيء نفسه) في كلا الوضعين؛ وذلك لأنك لن تجد تفكيرا من دون شيء موجود يثار حوله الكلام»^(٢٥) في الوجود.

اليونانية)، تلك القواعد التي لم تميز بين الكائن والفكر، إذ وجدت أن الفكر والكيونة هما الشيء نفسه، وهذا العلاقة ليست تكراراً، أو تحصيل حاصل (tautology) كما عبرت عنه تقاليد الميتافيزيقا المستندة الى مبادئ الفكر الأساسية للمنطق القديم التي فهمت علاقة الكائن بذاته بطريقة تقتصر الى الامتلاء الوجودي لذلك الكائن.

وهذا ما دعا هيدغر الى تبني خطاب بارمنيدس الأنطولوجي، ذلك الخطاب الذي يرى أن الكيونة تنتمي الى الهوية، أي الهوية بوصفها وحدة الفكر والكائن بوصفها انتماء مشتركاً، أي انتماء ذاتياً، فالذاتي يدرك التفكير بوصفه كيونة، أي بوصفه فعلاً للفكر^(٣٨)، فعلاً مفتوحاً بين الكيونة والأنسان.

ولأجل تحقيق ذلك الانتماء المشترك بين الإنسان والكيونة ينبغي على الفلسفة مغادرة أرض الميتافيزيقا الصلبة التي تتفكر بالكيونة بوصفها أساساً مطلقاً ومفارقاً للفكر، وذلك لأجل الحصول على التفكير في الشيء نفسه، ذلك التفكير الذي نتعلمه لأجل أن نوجه عنايتنا نحو ما هو كائن، لأجل الاهتمام به عند كل نداء للكيونة^(٣٨)، ذلك النداء الذي يصغي اليه الإنسان بوصفه كيونة الكائن، ومن خلاله تحدث عملية الانتماء المشترك مع الكيونة التي تجعله مفتوحاً على نور الوجود.

لذلك يمكن القول وبحسب هيدغر: إن الإنسان في علاقته بالاستجابة لنداء الكيونة الذي هو الكائن الوحيد الذي يقوم بذلك العمل لاتعني أننا نسعى الى تحديد ماهيته النهائية، بقدر ما نسعى الى أن يتخطى حدوده^(٣٩)، أي يتعالى على ذاته لأجل الخروج الى العالم، أي الانفتاح

إن هذه الشذرة جعلت هيدغر يميل الى تفسير بارمنيدس، من أجل تصحيح مسار الميتافيزيقا، لكي تكون أداة في فهم الكيونة بوصفها اختلافاً أنطولوجياً بين الكيونة والكائن، فضلاً عن أن الهوية تعبر عن عمق العلاقة بينهما؛ لأن الهوية في الأصل هي كلام، أو خطاب عن كيونة الكائن، كلام يعبر عن حالة التطابق بين الفكر والكيونة بوصفها حالة من الانتماء المشترك بينهما، أي بوصفها وحدة الكائن مع ذاته في الوجود..

وانطلاقاً مما تقدم ينتقد هيدغر المفهوم التقليدي لمبدأ الهوية، الذي هو مبدأ الفكر الاساسي للميتافيزيقا التي تأسست على قواعد المنطق الصوري، والذي يفهم حالة التطابق (Identical) بين الكائن وذاته على أنه تحصيل حاصل، وليس علاقة الكائن بذاته بوصفها هوية. لذلك فقد كانت الصيغة ($A=A$) تتحدث عن المساواة فهي لا تحدد (A) على أنه ذاته؛ لأن الصيغة الشائعة التي سادت عن مبدأ الهوية بالطريقة التي يتم عرضها تخفي صراحة ما يريد المبدأ أن يقوله: (A هو A)، أي أن كل (A) في حد ذاته هو الشيء نفسه^(٣٦)؛ وذلك لأن الرابطة، أو الضمير (هو) هو محور الصيغة التي تُنظم العلاقة بين الكائن وذاته.

إن ذلك يعني بحسب تقاليد الأنطولوجيا اللاميتافيزيقية التي تأسست مع فلاسفة ما قبل سقراط، وتحديدًا مع بارمنيدس أن «كل شيء يعود الى ذاته، وأن كل شيء في حد ذاته هو الشيء نفسه من أجل ذاته ومع ذاته»^(٣٧)، وهذا ماتعبر عنه الصيغة المعاصرة للاختلاف، تلك الصيغة التي ابتكرها هيدغر لمبدأ الهوية التي تأسست على قواعد فكر (فجر الفلسفة

على فكر الكينونة الذي يتيح للإنسان التحرر من أجل التخارج الفينمينولوجي-الأنطولوجي الذي يؤسس تاريخه الخاص به^(٤٠)، وبعيداً عن أي فكر تأسيسي يحدد طريقة وجوده في العالم.

يرى هيدغر أن خطوة الانتماء المشترك (appropriation) بين الإنسان والكينونة تعني الابتعاد عن مقولات الفكر الميتافيزيقي، وهي خطوة يمكن عدّها «قفزة الانطلاق بعيداً عن الفكر السائد الذي يجعل الإنسان حيواناً عاقلاً، وبعيداً في الوقت نفسه عن مقاربات فهم الكينونة التي ظهرت في بدايات الفكر الغربي (ما عدا فكر ما قبل سقراط)، ذلك الفكر الذي فسرها بوصفها الأساس الذي يتأسس عليه كل كائن بما هو كذلك، وعلى نحو مؤسس^(٤١)، والذي أدى إلى نسيان الكينونة بوصفها اختلافاً انطولوجياً عن الكائن الذي يؤسسها، ذلك النسيان الذي وجه عنايته نحو الكائن والاهتمام به بدل أن يوجه عنايته نحو الكينونة ذاتها التي ترشده إلى طريق الانفتاح نحو نور الوجود.

لذلك ولأن الإنسان قد تحدت ماهيته عبر خطاب الميتافيزيقا، أي بوصفه كائناً عاقلاً، فإنه لم يحفل بالانتماء المشترك، أي لم يفكر بهذا الانتماء بوصفه الماهية الأكثر أصالة لكيفية وجوده في العالم، ولأجل تحقيق ذلك الانتماء بين الكينونة والإنسان يرى هيدغر أنه ينبغي القيام بعملية مناورة كبرى تجعل الميتافيزيقا تتخذ وضعاً غير صالحها، وذلك عبر القيام بقفزة تقوض خطاب الميتافيزيقا، قفزة «قفزة توصلنا إلى الانتماء إلى الكينونة التي هي في حد ذاتها وبطريقة ما تنتمي إليها، وتكون معنا بوصفها حضوراً، أي الانفتاح على العالم»^(٤٢) لكي يعيش

تجربة وجود تتميز بالحرية، والتفرد، واللاتوقع.

وهذا يعني أن تلك القفزة لا تؤسس مساراً معلوماً لكيفية وجود الكائن في العالم، فهي عبارة عن «دخول غير متوقع إلى عالم تجعل الإنسان والكينونة يعيش بعضهما بعضاً على نحو فعلي في عالمهما، وهي ماهية فعالة تجعل الواحد يفتح على الآخر، وعبرها تتحدد تجربة الوجود وتعرف»^(٤٣) في سياق طريقة محددة للحضور، أو الانفتاح على وضع معين في العالم «تخضعنا على نحو ممكن (محتمل) لنظرة تجعلنا لا نفهم بشكل كافٍ الواقع الذي يتواجد فيه الكائن على نحو فعلي»^(٤٤)، لكن الشيء الأكثر وضوحاً في هذا الوضع هو إدراك ذلك الانتماء المشترك بين الإنسان والكينونة على نحو غير ميتافيزيقي؛ لأجل أحداث الهوية الأصلية، أي علاقة الكائن بالفكر عبر قفزات أصيلة تتخطى إيقاعات الميتافيزيقا الرتيبة، ومقولاتها التمثيلية التي تحجب عن الكينونة أصولها الفكرية التي تجعلها تتبادل الانتماء المشترك على نحو فكري حر؛ وذلك عبر الإصغاء لنداء الكينونة الذي يحقق انفتاح الكائن في نور الوجود لكي يقترب من الإنسان ويلتقي به عبر حدث تاريخي أصيل وغير متوقع (Ereignis) ذلك المفهوم الذي وجد هيدغر أنها من غير الممكن ترجمته إلى اللغات الأخرى.

إنّ الكينونة بوصفها حدثاً تاريخياً أصيلاً وغير متوقع تؤشر لحدث كبير، وهو أنه لم تعد تنطلق من الكائن لتتفكر في الكينونة بوصفها:

مثالاً، وفكرةً، وجوهرًا، وأداةً فقد أصبحت تفكر فيه بوصفه حدثاً غير متوقع وانعطافة جديدة في سلسلة التأويلات التي عرفتها الكينونة^(٤٥) عبر تاريخ الفلسفة الغربية.

أرى أن تشريح هيدغر لمبدأ الهوية الميتافيزيقي قد قدّم ثقافة مضادة، وذلك عبر تأسيس قيم وجهاز مفاهيمي ووضعيات تأويلية تؤسس لفكر الكائن بوصفه ينتمي الى هوية تقوم على مفهوم الانتماء المشترك، ذلك الانتماء الذي اطلق عليه مفهوم الحدث غير المتوقع والأصيل والمتفرد، حيث يفتح الكائن على العالم بوصفه قدرة على التواجد في نور الوجود على نحو أصيل، وبوصفه حدثا غير تقليدي لا يحدث على نحو اجتراري ومكرر، بل على نحو ابداعي وغير متوقع يتجاوز ما هو سائد نحو ما هو ممكن؛ وذلك لأن الدازاين هو حدث الانفتاح على العالم حدث يتأسس على تملك مشترك يفتح على نور الوجود من خلال تعالي الذات، أي تخارجها نحو العالم.

هيدغر في مواجهة هيغل

هناك حقيقة لا تخفى على كل من يطلع على الخطاب الفلسفي لمارتن هيدغر، هي أن هذا الفيلسوف دائما ما يجدد أدواته المفهومية في مواجهته الكبرى مع الميتافيزيقا، وهذا ما نجده جليا في مواجهته الفكرية مع هيغل أيضا، إذ قام بوضع استراتيجيات جديدة للسؤال عن معنى الكينونة؛ وذلك من خلال فتح قناة للحوار مع فلسفة هيغل، ونقده طريقة فهمه للفكر والكينونة والاختلاف بينهما.

بداية يتفق هيدغر مع الفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831) في أن الخطاب الفلسفي يهتم في المقام الأول بمسألة الكينونة، لكن هيغل يرى أن الكينونة تعني التفكير بها بوصفها فكرة مطلقة (The absolute idea) يتم التعامل معها عبر علم المنطق؛ وذلك لأن "المنطق يتحد مع الميتافيزيقا التي هي علم الأشياء

المدركة بالفكر وعلى هيئة أفكار قادرة على التعبير عن الحقيقة الجوهرية للأشياء»^(٤٦) في عالم الوجود، ومن ثم ترتقي للوصول، لأجل أن تصبح فكرة مطلقة، أي تصبح أساسا للكينونة.

وإزاء هذا الخطاب الفلسفي الهيجلي يقف هيدغر متحديا لذلك الخطاب عبر وضعه ثلاثة شروط أساسية يوضح فيها طريقة تفكيره المختلفة جذريا عن طريقة تفكير هيغل من ناحية: «موضوع التفكير» و«معيار التفكير» و«خصوصية التفكير»، لأجل التفكير في هوية الكينونة التي هي مثلما ذكرنا الموضوع الأول والأساس في الفلسفات الأنطولوجية.

فمن جهة موضوع التفكير يقول هيدغر أن هيغل يركز على فهم «الكينونة بوصفها الكائن الذي يتم التفكير فيه في الفكر المطلق. أما بالنسبة لنا فإن موضوع التفكير هو ذات الشيء، أي الكينونة بوصفها شيئا مختلفا عن الكائن»^(٤٧)، وهنا يظهر الفرق الكبير بين طريقة تفكير هذين الفيلسوفين في المسألة ذاتها، أي مسألة الكينونة.

أما من جهة معيار الحوار في هذه المسألة، فيرى هيدغر أنه مع هيغل «فإن معيار الحوار مع تاريخ الفلسفة يكمن في الدخول بقوة في مجال ما تم التفكير فيه من لدن المفكرين الأوائل، على حين فنحن لا نسعى الى تلك القوة فيما سبق التفكير فيه، بل نسعى الى شيء لم يفكر فيه، والذي منه يستلم ما يفكر فيه فضاؤه الأساسي»^(٤٨)؛ لأجل تخليص تراث الفكر مما رسخ فيه، وحجب عنه أساسه الذي يمثل الشرط الأساس لصوغ فكرة الانتماء المشترك لهوية الكينونة.

وأما خصوصية الحوار مع ذلك التراث، فيرى هيدغر انه بالنسبة لهيغل» يكون الحوار مع التاريخ المبكر للفلسفة من خلال صيغة الرفع الديالكتيكي، أي توسط المفهوم في شكل أساس مطلق، وعلى أنه بالنسبة لنا فإن ميزة الحوار مع تاريخ الفكر يكمن عبر مفهوم خطوة الرجوع الى الوراثة»^(٤٩)، إذ إن هذا الرجوع يقف في منطقة اكتمال الميتافيزيقا وتموقعها بوصفها حقيقة مطلقة، ذلك الأكتمال الذي يجعل الفكر ينسى اختلافه، أي الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائن في نور الوجود.

لذلك فإن مشروع خطوة الرجوع الى الوراثة ستقود الفكر الذاتي، أي فكر الكائن الى منطقة اللا مفكر فيه الذي طواه النسيان الى» الاختلاف ذاته، أي نحو ما يعطينا الفكر، وإن ما يتم التفكير فيه هو نسيان الاختلاف»^(٥٠) بوصفه حضوراً، وفعلاً للتفكير الذاتي الذي هو حدث التملك المشترك الذي يحدث فرقا جوهرياً للقدر التاريخي للكينونة.

فالكينونة كما يرى هيدغر وعلى خلاف هيغل هي قدر تاريخي»تشير الى الحدوث الأصلي للذاتين الذي يتميز بالعزم الأصيل، وبوصفه حرية إزاء الموت، وعبر الامكانات التي ورثها ومع ذلك فقد اختارها»^(٥١) بحريته، ومن ثم فإنه لا يمكن نفي ذلك التراث وسلبه عبر عملية الرفع والالغاء الديالكتيكية التي يقوم بها هيغل، لأجل الغائه ونفيه من دائرة التفكير، ولا سيما أن ذلك التراث يتوافر على قوة للإصغاء اليه، أي الإصغاء الى ندائه بوصفه كينونة الكائن الذي يتميز بالنهاي والتوجه نحو الموت، فضلا عن كونه منبعاً للاختلاف.

ومع ذلك يرى هيدغر أن الحوار مع هيغل ضروري طالما أن ذلك الحوار يؤدي الى إثارة مسألة الهوية، هوية الكينونة قد طرحها بشكل مميز يختلف عن الطرح الميتافيزيقي التقليدي، إذ يرى أن»ذات الشيء (=الهوية) ليس مجرد تطابق، فعند التطابق يختفي الاختلاف، على حين أن في ذات الشيء ينبثق الاختلاف بشكل قوي كلما ازداد التفكير فيه على نحو جدي»^(٥٢)؛ لأجل اخراجه من دائرة اللامفكر فيه، أي اخراجه من دائرة التحجب والنسيان، والولوج الى منطقة اللاتحجب والفكر اللا ميتافيزيقي.

يرى هيغل أن التفكير في الهوية يعني» تأمل في الذات، بمعنى أن الهوية تصبح تنافرا داخليا مع ذاتها، وهذا التنافر بوصفه انعطافا نحو الذات يستعيد ذاته مباشرة الى ذاته، وبناءً على ذلك، فإن الهوية بوصفها اختلافاً، والتي تتطابق مع ذاتها (تكون متماثلة مع ذاتها)، إلا أن تماثل الاختلاف مع ذاته لا يكون الا بقدر ما انه ليس الهوية، بل اللاهوية المطلقة»^(٥٣) وهي ما تمثل الماهية في فلسفة هيغل الديالكتيكية****.

وبهذا التوصيف للهوية يزيح هيغل المفهوم الكلاسيكي لها، ذلك المفهوم الذي ظهر مع الفهم الصوري للمنطق التقليدي الذي جعل من هوية كينونة الكائن في حالة من المساواة المطلقة، أي عبارة عن وحدة مطلقة بين الكائن وذاته (=تحصيل حاصل) لا يمكن أن تنتقل تلك الوحدة من الثبات الى التحول الذي يميز الكينونة في فهمها المعاصر****.

ومع أن هذا التطور الكبير الذي حصل في فهم وحدة الهوية، أو الفكر في مرحلة هيغل، إلا أن هيدغر يرى أن الفهم الهيجلي بقي

أسير المطلق والفكر المؤسس في فهم هوية الكينونة، ولا سيما في تبنيه مفهوم الفكرة المطلقة التي تتحرك عبر التاريخ بوصفها تموضعا مرحليا للروح (=الوعي) في العالم، والذي به يتم سلب الفوارق الفردية؛ لأجل الحفاظ على جوهرها الأساسي، بوصفها الأساس الذي يحدد طريقة وجود الكائن في العالم، مما حرّم الكائن من التمتع بميزة الاختلاف الانطولوجي، فالميتافيزيقا بقيت مهيمنة على خطاب هيغل، إذ جعلته لا يعي الاختلاف الانطولوجي واستمر يفهم الكينونة بوصفها أساس الكائن في المقام الأول.

لماذا بقيت الميتافيزيقا لا تدرك أساسها حتى مع تطور ادائها في مرحلة الفلسفة الترنسندنتالية الالمانية، ولا سيما مع فلسفة هيغل؟

لقد وجد هيدغر أن المشكلة تكمن في الميتافيزيقا ذاتها، إذ إن تلك المشكلة ترتبط بالبعد اللاهوتي للميتافيزيقا، أو كما اطلق عليها في التكوين الانطولوجي للميتافيزيقا، ذلك التكوين في أساسه يتوافر على عنصر يجعل من الميتافيزيقا لا توجه عنايتها نحو ماهيتها الأصلية بوصفها قدرا تاريخيا وحدث تملك مشترك للانسان والكينونة.

إن مشكلة الميتافيزيقا تكمن في انها تتفكر بالكينونة بوصفها سؤالا عن العلة، فهي حين «تفكر في الكينونة فهي تفكر فيها بوصفها الأساس المشترك لجميع الكائنات، وهذا يعني انها تفكر من جهة الكائن الأعلى (العلة الأولى) الذي يعلل كل شيء، وبذلك يكون علم المنطق علما للآهوت»^(٥٤)، وإن القوام الانطولوجي للميتافيزيقا سيكون حاضرا في تأسيس الكينونة بوصفها أساسا تكوينيا مشتركا للكائنات، وهذا

ما وجد هيدغر في آلية التفكير عند هيغل أيضا. يرى هيدغر أنه مع أن هيغل قد غير من طبيعة فهم الكينونة وحرف اتجاهها نحو المغايرة والاختلاف، لكنه بقي اسير نزعة انطولوجية جعلت من الكينونة أساساً مفارقاً لفهم وحدة الهوية، ومن ثم فإن فكر الكائن، أي الوعي الذاتي سيبقى يزرع تحت هيمنة علة عظمى أطلق عليها الفكرة المطلقة.

فالكينونة بحسب هيدغر «لا يمكن أن تكون على شاكلة الكائن المؤسس؛ وذلك لان طبيعة الكينونة ذاتها هي أنموذج غير مسبوق بعلّة»^(٥٥)، إنها أي الكينونة هي حضور، وانفتاح على نور الوجود تنبثق هنا في شكل حدوث قدرتي، حيث الفكر لا يعود الى اصله لكي يتحصل على وجوده، فكل مايقوم بها هو الترحال عبر دروب متعددة لعالم التيه الذي هو النوع الوحيد الذي يكون في الكينونة التي تمنحنا عطاؤها على نحو دائم»^(٥٦) ومتجدد، ومتفرد، وعلى نحو غير متوقع.

لذلك فإن الكينونة ليست علة أولى، ولا تصورا كلياً، انها القدرة التي تتصف بالعزم والتصميم على الوجود الأصيل في نور الوجود، وهي حدث انتماء مشترك مع الانسان، لتجديد طريقة وجوده في العالم، لكن في سياق الاختلاف الانطولوجي الذي يظهر في نطاق الفكر، فكر الكائن المتواجد في عالمه الذي يتوالم ***** فيه بوصفه كائنا زمانيا ومتناهيًا لتحقيق وجوده الأصيل عبر قدر تاريخي مميز وحر، وبلغة دولوز التي هي قريبة من منظور هيدغر الانطولوجي، فإن فلسفة هيدغر تعني الانتقال من صورة الفكر الدوغمائية (=الميتافيزيقا)، الى فكر بلا

صورة (=فكر الكائن)؛ وذلك من خلال «تدمير صورة فكر يفترض نفسه مسبقاً، وولادة فعل التفكير في الفكر نفسه»^(٥٧)، ذلك الفعل الذي يحدث الفوارق في نور الوجود.

وهكذا يسعى هيدغر في مواجهته لهيغل إلى تأسيس استراتيجية لأخلاقيات حوار تتأسس على منطق الاختلاف الانطولوجي، وخطة للعب تخلق من كل قواعد مطلقة، لأجل تحقيق لعب حرّ يستند إلى فكر الكائن الذي يلعب في منطقة التيه والضلال حيث دروب الكينونة تجعل من الكائن ينكشف بوصفه قدراً تاريخياً أصيلاً، أي حدوثاً يبدأ في بسط ذاته^(٥٨)، ويجعل من ماهيته تشغل بوصفها الجوانب الممكنة التي تتحقق في العالم، ومن ثم فإن هذه الماهية التي هي عين وجوده لا يمكن انتزاعها من الكائن فهما شيء واحد في سياق الانطولوجية الهيدغرية.

الخاتمة

يمكن القول: إنّ ما قدمه هيدغر من تأويل حقيقة الكينونة يُعدّ كما وصفناه في بداية بحثنا ثورة كوبرنيكية ثالثة، تلك الثورة التي غيرت على نحو جذري طريقة فهمنا للكينونة، فلقد أحدث هذا الفهم فرقاً كبيرة ومميزاً يشار له بالانعطاف الكبرى التي هزت تاريخ الفكر.

إنّ المقاربة الفلسفية الهيدغرية تؤسس ميتافيزيقا الحدث، وليس ميتافيزيقا الجوهر الذي نجده في الميتافيزيقا القديمة، وإنّ هذا الحدث هو حدث الاختلاف بين الكينونة والكائن، ذلك الاختلاف الذي يمنع أي ممارسة تأسيسية تسجن الكائن في ميتافيزيقا تمثيلية تحدد طريقة وجوده سلفاً، لأن الكينونة مع هيدغر قد أصبحت

قدراً تاريخياً غير قابل للتكرار، فضلاً عن أن هذه المقاربة الإبداعية قد ازاحت التصور الكلاسيكي لمفهوم الانسان الذي حُصر في سياق حيوانيته، أي وبصفه كائناً عاقلاً، وتأويله عبر وضعيات تأويلية نهائية ومطلقة لا تتناسب وقوام الانسان الاساسي في كونه وجوداً في العالم.

لقد جعل هيدغر الكينونة هي الأصل في أي تأسيس لقدرة تاريخي أصيل للإنسان في العالم، وهذا يعني أنه جعل من التفكير في الكينونة تفكير في الراهن في سياق التناهي والزمانية، وعبر شروط إمكان وجودية تجعل الانسان يتخرج عن ذاته نحو العالم على وفق تقاليد الاختلاف الانطولوجي؛ لأجل حدوث قدره التاريخي الأصيل على نحو مميز وغير متوقع.

بعد هذه الجولة الفكرية مع فلسفة هيدغر، أرى ان هذا الفيلسوف هو انعطاف كبرى في الفلسفة بعامة، والخطاب الفلسفي المعاصر بخاصة، ولولا هيدغر لانعطفت الفلسفة انعطافاً أخرى ربما لا يمنحها إمكاناتها الإبداعية؛ لذلك أرى اننا مدينون لهذا الفيلسوف الذي يقظ الميتافيزيقا من سباتها الدوغماتيقي مع مواطنه عمانوئيل كانط.

الهوامش والإحالات

10- Ibid, p.24

11- Ibid, p.28

**استعمل كلمة تشريح بدلا من كلمة تحطيم (Destruction)، أو تدمير تاريخ الأنطولوجيا (=الميتافيزيقا) لتوصيف بنية الكينونة كما تبنت في تقاليد الميتافيزيقا التقليدية، لأجل الوصول الى الدلالة التي قصدتها هيدغر من برنامجه النقدي في الأنطولوجيا الأساسية.

12- Heidegger (M.): What is called thinking, (trans. by Fred Wieck) New York, Harper Row, 1968, p.120

13- Ibid, p.120

14- Heidegger (M.): Being and Time, P.43

15- Ibid, p.40

16- Ibid, p.41

17- Heidegger (M.): Nietzsche, (trans. by David Farrell Krell), New York, Harper & Row, Vol.2, 1961, p.250

18- Heidegger (M.): Being and Time, P.51

19- Ibid, p.56

20- Ibid, p.60

21- Heidegger (M.): Letter on humanism, Basic writings, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, p.229

22- Ibid, p.229

٢٣- مارتن هيدغر: نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ت: وعد علي الرحبة، دار التكوين، دمشق، ط١، ٢٠١٦، ص٥٠،

٢٤- المصدر نفسه: ص٥٠

٢٥- مارتن هيدغر: العودة الى اساس الميتافيزيقا، ت: د. محمود رجب، ضمن كتاب: ما الفلسفة - الميتافيزيقا - هولدرلين وماهية الشعر

١- لو تيشيانوفلوربيدي: الثورة الرابعة، ت: لؤي عبد الحميد السيد، عالم المعرفة، الكويت، العدد (٤٥٢)، ٢٠١٧، ص١٢٠

٢- عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص٣٤

٣- جيل دولوز، وفليكس غيتاري: ما هي الفلسفة، ت: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٧، ص٩٩

٤- مالك برادبري، وجيمس ماكفرلين: الحداثة، ت: مؤيد حسن فوزي، ج١، دار المأمون للترجمة للنشر، بغداد، ط١، ١٩٨٧، ص١٩

*جاء هذا الرفض ضمن رسالة جوابية بعثها هيدغر الى مؤلف كتاب (من الفينومينولوجيا الى الفكر) قال فيها: إنه لا يمكن التمييز بين مراحل تفكير هيدغر الفلسفي، لأن البناء الفلسفي الذي شيده في الواقع واحد، لكن يمكن التمييز في الذهن فقط.

Richardson (William J.): Heidegger – Through Phenomenology to the Thought, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1967, p.ixie.

5- Heidegger (M.): Kant and the problem of Metaphysics, (trans. by James. S. Churchill), Indiana, Indiana Press, 1962, PP.3-4

6- Heidegger (M.): Being and Time, (trans. by John Macquarrie & Edward Robinson) , Great Blackwell , 1967, P.26

٧- مطاع صفدي: الحرية والوجود، مدخل إلى الفلسفة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط١، ١٩٦٣، ص٧٢

8- Heidegger (M.): Being and Time, P.47

9-Ibid, p.23

- 36- Heidegger (M.): Identity and Difference, (trans. by Joan stam-
baugh), New York, Harper & Row,
1969.p.23
- 37- Ibid, p.27
- ٣٨- مارتن هيدغر: ما معنى التفكير؟ ت: د. محمد
سبيلا، ضمن كتاب التقنية، الحقيقة، الوجود، المركز
الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ١٩٩٥، ١،
ص١٨٧،
- 39- Heidegger (M.): Identity and Dif-
ference, p.31
- 40- مارتن هيدغر: نداء الحقيقة: ص 293-40
- 41- Heidegger (M.): Identity and Dif-
ference, p.32
- 42- Ibid, pp.32-33
- 43- Ibid, p.33
- 44- Ibid, p.33
- ٤٥- مارتن هيدغر: الزمان والوجود: ت: د. محمد
سبيلا، ضمن كتاب التقنية، الحقيقة، الوجود، المركز
الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ١٩٩٥، ١،
ص١٢٨-١٢٩،
- ٤٦- هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ت: د. امام عبد
الفتاح امام، مج١، دار التنوير، بيروت، ط١،
١٩٨٣، ص٩٧،
- 47- Heidegger (M.): Identity and Dif-
ference, p.47
- 48- Ibid, p.48
- 49- Ibid, p.49
- 50- Ibid, p.50
- 51- Heidegger (M.): Being and Time,
P.435
- 52- Heidegger (M.): Identity and Dif-
ference, p.45
- 53- Hegel: Science of logic, Trans.
By: A.V. Miller, Allen and Unwin,

- ، ترجمة: فؤاد كامل رجب، دار الثقافة للطباعة
والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٧٤، ص٧٧
- ٢٦- المصدر نفسه: ص٧٩
- ٢٧- المصدر نفسه: ص٧٩
- ٢٨- مارتن هيدغر: نهاية الفلسفة ومهمة
التفكير، ص٥١
- ٢٩- مارتن هيدغر: في ماهية
الحقيقة: ت: د. محمد سبيلا، ضمن كتاب
التقنية، الحقيقة، الوجود، المركز
الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ١٩٩٥، ١، ص١٨
- ٣٠- مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، ت: د. عبدالغفار
مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة
، ط١، ص٢٨٠،
- ٣١- مارتن هيدغر: العودة الى أساس
الميتافيزيقا، ص٨٢
- المصدر نفسه: ص 94-32
- 33- Heidegger (M.): Letter on human-
ism, Basic writings, and p.210
- ٣٤- مارتن هيدغر: مبدأ العلة: ت: د. نظير جاهل، المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١،
١٩٩١، ص٩١،
- *** يرى فردريك نيتشة أن فلسفة بارمنيدس يمكن عدّها
تمهيدا لعلم الوجود؛ وذلك عندما وجد أن جوهر
الفكر ليس معطى حسيًا، بل انه يتولد من أصل
آخر من عالم ما فوق الحس يمكن اختراقه بالفكر.
نيتشة: الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي، ت: د.
سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات
والنشر، بيروت، ١٩٨٣، ط٢، ص٧٤. أما برتراند
رسل فقد رأى ان ما ابتكره بارمنيدس ينتمي بالفعل
الى الميتافيزيقا المستندة الى علم المنطق:
- Russel (B.): History of western Philos-
ophy, Touchton, New York, 1970,
p.48
- 35- Burnet (J.): Early Greek Philoso-
phy, Adam and Charles black, Lon-
don, p.176

ference, p.70

55- Ibid, p.66

56- Vatimo (G.): The end of Modernity,
Trans.BY: Jon R.Snyder, John Hop-
kins University press, 1991, p.174

***** لا يعني هيدغر بتعولم العالم المفهوم المعاصر
لهذه الكلمة؛ أي العولمة، بل ان لفظة التعولم عنده
تعني أن الكائن يوجد على نحو دائم في العالم الذي
يشكل القوام الانطولوجي له.

٥٧- جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ت: د. وفاء
شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١
٢٠٠٩، ص٢٨١

٥٨- مارتن هيدغر: السؤال عن الشيء (حول نظرية
المبادئ الترنسندننتالية عند كانت)، ت: د. اسماعيل
المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١
٢٠١٢، ص٧٨-٧٩

London, 1965, pp.409-410

***يوضح جان هيپوليت الذي هو أحد شُراح
هيغل الفرنسيين، إن الماهية تمثل التكامل
الذاتي للهوية التي تظهر في ذاتها فالمظهر
هو الشيء نفسه بوصفه تأمل، وان هذا التأمل
ذاته هو: الهوية، والاختلاف، والتناقض، إذ إن
تلك الاساسيات تشكل التأمل، أي الانعطاف
نحو الذات فالكينونة التي تظهر تتطابق مع
ذاتها التي هي اختلاف جوهري، وهذا يعني
الاختلاف في ذاته، ومن ذاته، أي انها تناقض
ذاتها. ينظر: Hyppolite (J.): Logic
and existence: trans. By: Leonard
Lawler and Amit Sen, STATE
UNIVERSITY OF NEW YORK
PRESS, ١٩٩٧, p.١٧٣

***** كان لحضور سبينوزا ولايبنتز أثر كبير في
تطور الفلسفة الالمانية في المرحلة الحديثة، ولا سيما
في تطور مفهوم الهوية لدى الفلاسفة الالمان، ومع
هيغل على وجه الخصوص.

إن مفهوم سبينوزا للجوهر الذي حدده بوصفه ذلك
الذي يوجد بذاته ويتصور بذاته، أي ما لا يتوقف
بناءً على تصوره تصور شيء آخر، ولا يتوافر
على صفة مشتركة مع الآخر، ولايبنتز الذي وجد
أنه لا يصح أن يتشابه جوهران تشابهاً كلياً، وان
لم يختلفا اختلافاً عديداً، إذ إن هناك سمات
اساسية تجعل كل جوهر مختلف عن الآخر قد
غيراً من طريقة فهم وحدة الهوية بين الكينونة
والكائن، أو فكر الكائن الذي يتواجد في العالم في
منظومة هيغل الفلسفية. ينظر: لايبنتز: مقالة في
المتافيزيقا، ت: د. الطاهر بن قيزة، المنظمة العربية
للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص١٢٠، وكتاب
المونادولوجيا، ت: د. عبد الغفار مكاي، دار الثقافة
للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨، ص١٢٨-١٣٠.
وكتاب سبينوزا: علم الاخلاق، ت: جلال الدين
سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١
٢٠٠٩، ص٣١.

54- Heidegger (M.): Identity and Dif-

Martin Heidegger: From the Critique of Metaphysics to the Thought of Being The Third Copernican Revolution

Asst.Prof. Karim Hussein Al-jaff(Ph.D)
University of Mustansiriya/ College of Arts / Department of
Philosophy

Abstract

This study is concerned with the revolution of the German philosopher Martin Heidegger and his critique of traditional metaphysics which was called the Third Copernican Revolution in the Western cultural project. The research also deals with the conditions of identity and its relation to the concept of difference, The divergence of views has been neglected and forgotten by traditional metaphysics according to Martin Heidegger. The researcher supports the view that Heidegger practice hastaken away shiftal the philosophical discourse from the essential understanding to the modren tendency in understanding metaphysical issues, especially the question of being the fundamental material for any philosophical discourses that seek to understand the ability of the being to exist in the world. Keywords: metaphysics, variation, ontological difference.

ميثافيزيقا الثورة دراسة في خطاب انجلز

أ.م.د. قاسم جمعة (*)

الانثروبولوجية لاصل العائلة والملكية والدولة، وكذا في معالجته لمكانة المرأة وكيفية تشكل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ودور العامل وامكانية تحوله الى كائن بشري، بعد ان كان مجرد قرد..

وهذا المهباز (الثورة) كمحور مركزي في فكر انجلز، احتل مركز الصدارة في تضاعيف خطابه الفلسفي، بل شكل اهتمام انجلز الاخلاقي او القيمي عموما، فالاخلاق هي الروح الثورية الراسخة عند الطبقة العاملة، فهو يعتقد ان اخلاق المستقبل هي "تلك الاخلاقية التي تمثل المستقبل، لانها تمثل في الحاضر القضاء على الحاضر، الا وهي الاخلاقية البروليتارية"⁽¹⁾.. بل انه يعود ليؤكد ان هذه الاخلاق الثورية لا تبرر الطبقية، بل انها الاخلاق الانسانية الحققة، فالاخلاق لا تنفصل عن طبقها الاجتماعية المتمثلة لها اقتصاديا وسياسيا، المهم لدى انجلز تحقيق الاخلاقية العابرة للطبقات «فالاخلاقية الصميمية في انسانيتها والمتطهرة من جميع الفوارق الطبقية،..لا يمكن تحقيقها الا في تلك المرحلة التي لا يكون فيها المجتمع قد تغلب

حضور بوصفه غياب

يمكن لي ان اضيف لعبارة لينين (الناقصة)، كلمة اخرى اراها اهم وهي، اي مفكر غيب كثيرا اكثر من اللزوم من انجلز بالنسبة لتاريخ الفلسفة المكتوب رسميا من قبل المناهج او من قبل العقل الماركسي وادبياته!..

لطالما اخذني السؤال عن اهمية ماكتبه انجلز، وما انوي ان اكتبه عنه، لميادين كثيرة، لكنني سوف ارتب ما انوي القيام به الى مجالات بحث، اعتقد انها مترابطة بنسق فكري - سياسي، لكن بمعنى اوسع للكلمة. فالثورة عند انجلز اضحت لديه مهباز لكل جزئية من خطابه النقدي. وهو امر يتضح لنا بعد مراجعة اغلب اعماله سواء مايتعلق بمنهجه الفلسفي ورؤيته للماركسية وتعيده لاسسها النظرية والمنهجية، اضعف الى ذلك كتبه حول الثورة نفسها اينما ما وقعت وبأختلاف ازمنتها. وكذلك اتضح لي ذلك البعد الثوري حتى في معالجته

(*) الجامعة المستنصرية - كلية الاداب

على التناقضات الطبقيّة فقط، بل يكون كذلك قد نسي هذه التناقضات واثارها في الحياة العمليّة»^(٢).

إن كتاب نهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية مثلا، هو اعلان البداية للفلسفة الثورية و اعلان النهاية للفلسفة الألمانية المتخاذلة والمبررة للواقع البائس.. بل انه نقد لخطاب الفلسفة الألماني الذي اکتملت ملامحه مع هيجل. «مع هيجل تنتهي، بوجه عام، الفلسفة لان منهجه هو نتيجة جليبة لتطور الفلسفة السابق كله، هذا من جهة، ومن جهة اخرى لانه يرينا، ولو عن غير ادراك منه، الطريق الذي يقود من مناه المناهج هذا الى معرفة العالم معرفة حقيقية ايجابية»^(٣).

أضف الى ذلك ان هذا القول الانف لا يعني بدقة انه فكر بروح السياسي فحسب، بل انه بصراحة انشغل بمكانة العمل ولم يكن فيلسوفا نظريا.. لاسيما اذا عرفنا انه مفكر مولع بتغيير البنية النظرية للفكر الماركسي من الفلسفة الى العمل الاقتصادي او بمعنى اكثر دقة، انه حول الاهتمام الى الثورة من اجل تطبيق ما تقوله الفلسفة في عرينها النظري!...

إن العمل، كما يقول انجلز، على تطوير هذا العلم يقصد (الاشتراكية بالمعنى الماركسي التي اصبحت علما بفضل عمل ماركس، حول الاصل المادي للصراع الاجتماعي الاقتصادي، وكشف فائض القيمة) هو «اول ما يتحتم علينا اتيانه»^(٤).

إن الثورة حكمت خطابه وصارت بدورها ميتافزيقا تركز عليها كل الرؤى النظرية عند انجلز، والعكس يمكن قبوله، وهي الاصل الذي ينطلق منه لفهم التاريخ والمجتمع وهي الغاية المرجوة لكل طبقة عمالية ترغب بازاحة الطبقات المستغلة اي ان الثورة غاية

ومبدأ، منهج وتطبيق. فلسفة واقتصاد. حركة ومحرك. فكر وسلوك ...

الجدير بالاشارة أن انجلز، ذلك المثقف العضوي الذي انشغل دوما بقضايا عصره الراهنة، العمل والسكن والقوانين والمرأة والزواج والدولة وسياساتها الخارجية وساعات العمل والجيش والاستعمار والتاريخ والاقتصاد والفلسفة والعنف والنقابات والنقد الادبي.. الخ من اهتماماته الموسوعية واللغوية، اخذ «بتابع دراسته للغات، فاذا هو.. يتكلم منها اثنتي عشرة، ويقرأ عشرين، يتعلم الروسية، بل يحاول ترجمة بوشكين، يدرس الفارسية (فهم القضايا الشرقية) واللهجات السكندنافية (لان الدنمارك تريد الاستيلاء على شلزويغ هولشتاين) واللهجات الايرلندية (بسبب المسألة الايرلندية) وفيما يتعلم الرومانية والبلغارية ايضا لكي يكون اكثر قدرة على مساعدة الحركة الناشئة في هذين البلدين»^(٥).. يدفعه في الصميم هدف الثورة وقيمتها الانثروبولوجية من خلال معرفة الاخرين ولغاتهم لتقريبهم او تحليلهم بروح الثورة.

بل أنه كتب مقالات عديدة عن الجيش حتى ان ماركس أطلق عليه «وزير حربية منشستر» او لقب الجنرال لاهتمامه الكبير بالحروب والتخطيط لها والمشاركة بها والاشتباك بالمظاهرات^(٦)..

ومن بين الملاحظات التي تبينت لدي عند قراءة انجلز، انه مفكر نقدي، يقرأ النصوص ويجادلها لكي يصل الى معناها ويرفض طروحات الفكر المطروحة في ثنايا هذه النصوص من خلال الرد النقدي الدقيق، الذي لا يخلو من تأويل تحكمه قصدية الثورة وميتافيزيقتها، بل انه لطالما ذكر استشهاده بجملة المصادر او الاعمال النظرية في كتاباته

ولا ننسى نقده لـ(دوهرنغ) ونقده لـ(هيجل) او في مراجعاته لبعض نصوص الكتب المتوفرة آنئذ ونقده لاتباع هيجل شتراوس وبرونو باور واخويه.. كل هذه الرؤى النقدية وغيرها والمراجعات، كانت محكومة وبالطبع مستلهمة روح الثورة، في تعديل بوصلة النصوص لكي تتلائم مع حلم الثورة البروليتارية وتحقيق حلم الشيوعية القادم من رحم البرجوازية المترقب احتضارها! ..

كل ما ارتكبه انجلز من خطيئة هو انزوائه بعيدا لكي يسطع نجم ماركس . فهمه الحقيقي، كان الماركسية وماركس وادب ماركس.. فمثلا يقول « اجيز لنفسي هنا ايضا شخصيا واحدا. لقد اشاروا حديثا غير مرة، الى إسهامي في وضع هذه النظرية .ولهذا اراني مضطرا هنا الى قول بعض الكلمات لتوضيح هذه المسألة فأنا لا استطيع ان انكر اني اشتركت بصورة مستقلة الى حد ما ،قبل واثناء تعاوني خلال اربعين سنة مع ماركس ،سواء في تثبيت النظرية التي نتكلم عنها ام في وضعها على الاخص،ولكن الجز الاكبر من الافكار الاساسية الموجهة، وخاصة في الميدان الاقتصادي والتاريخي ، ولا سيما فيما يتعلق بصياغته الواضحة النهائية ، انما هي جميعها ترجع الى ماركس .وما أسهمت به انا ،كان بإمكان ماركس ان يفعله بكل سهولة بدوني . ربما باستثناء ميدانين او ثلاثة من الميادين الخاصة .ولكن ما فعله ماركس ما كان باستطاعتي انا ان اقوم به ابدأ .ان ماركس كان اعلى منا جميعا،وكان يرى ابعد واوسع واسرع منا جميعا .ان ماركس كان عبريا ، اما نحن فكننا ،على اكثر تقدير موهوبين .ولولاه لكانت نظريتنا بعيدة جدا عما هي عليه اليوم .ولهذا فأنها تحمل بجدارة اسمه»^(٧)

لم أفهم حقا هذا التغييب، فهل يا ترى هو

سواء في عمله عن فويرباخ على سبيل المثال.. اذ ناقش انجلز (شتاركه) في كتابه عن فويرباخ الذي قدم تفسيراً مثالياً لفلسفة فويرباخ، مستعملاً مفاهيم ثقيلة كما يصفها انجلز منتقداً الكاتب المذكور^(٨)..

وكتاب حرب الفلاحين انتقد فيه كتاب (زيمرمان) (التاريخ الكامل لحرب الفلاحين الكبرى) إذ إن تحليله للثورة «ينقصه الترابط الداخلي، ولم ينجح (يقصد زيمرمان) في عرض المنازعات الدينية السياسية لذلك العصر بوصفها انعكاسا للصراع الطبقي المعاصر»^(٩).. وكذلك ناقش في كتاب اصل العائلة والملكية والدولة (لويس مورغان) صاحب كتاب (المجتمع القديم) واستفاد و اضاف لهذا الكتاب معطيات انثروبولوجية جديدة، وقارب الرؤية الانثروبولوجية من المادية التاريخية او عمل ماركس، وفهم الاخير لانثروبولوجيا مورغان، وتفسيراته للحضارة البشرية . هنا نجد انثروبولوجيا الثورة إذا صح القول .

فما قدمه ماركس نجده عند مورغان بعد أربعين عاما، لذا هو يقارب ماركس من مورغان، ويسد النقص الذي لمسّه عند ماركس «كل ما يستطيعه عملي ، هو ان يعوض ،بصورة ضعيفة ، عما لم يكتب لصدقي (ماركس يقصد) الراحل القيام به .ولكنه توجد عندي في عداد ملخصاته المسهية من مورغان ،ملاحظات انتقادية اوردها هنا بقدر ما تتعلق بالموضوع»^(٩)..

فهو يضيف الى النقص الذي تركه ماركس (في قراءته لعمل مورغان) الا انه لا يلغي مكانة الصديق ماركس.. وسوف نقف على كتاب انجلز اصل العائلة لاحقا لبيان رؤيته الانثروبولوجية وما علاقتها ببحثنا .

ناجم من عقم انجلز نفسه ام من عقم البحث الذي دشنه مناغيا سحر الثورة المرتقبة التي همشته كثيرا واضحى شغله ان يرتب كل اوراقها المتناثرة بين ارشيف ماركس المتروك بعد موته ؟ وكما سوف نوضح الارهاصات التي رافقت كتابه جدل الطبيعة لاحقا..

أم ياترى أنه ناجم من سطوة ماركس الذي اخذ يستحوذ على بنية النص المؤلف بينهما، لاسيما ان انجلز اشترك معه في تأليف عدد من الكتب المؤثرة .. العائلة المقدسة والايديولوجيا الالمانية والبيان الشيوعي ولايهم من كان يسبق من في الترتيب الهرمي، الا اني سأحاول ان اكشف ما خبأه النص المكتوب وماكان يأمله النص المغيب..

وربما ان التأسيس كان هو الهم الاكبر ولا يهم بالتالي اعطاء المركزية، لمن من النصوص الطموحة الى بلورة فكر نقدي ثوري يطمح الى التحقق؟! ..

لقد كان اوسفالد او ازوالد (الاسم المستعار لانجلز) صحفيا واديبا.. كتب مايقارب لاكثر من خمسين مقالاً او كتاباً، تحكمه منهجية محددة بأن ما كتبه «كان مبنيا على بيانات مثبتة شهدتها بعيني وسمعتها بأذني. لان ما كان يهيمه، بلدته والبؤس الاجتماعي والتلوث الصناعي واحوال تلك الطبقة » ان المنطقة واقعة بأكملها في مستنقع الرجعية وضيق الافق». ولم ينس الانخراط في النقد اليساري الذي دشنه الهيجليون الشباب من نقد فيلسوف القاعة السادسة والمقصود شيلنج^(١١).

واخذ بيلور رؤية نقدية من خلال التأثير بفلسفة هيجل من جهة المنهج الجدلي لا النتائج المحافظة، ووجه نقدا لفلسفة شيلنج في كتابه (شيلنج والوحي نقد لأحدث محاولة للتصدي

للفلسفة الحرة) مدافعا عن روح فلسفة هيجل الثورية ضد روح المحافظة في فلسفة شيلنج.. اصف الى ذلك تاثره بفويرباخ ونقده له في كتاب نهاية الفلسفة..

يبرز لنا انجلز هنا بثوب الليبرالي المدافع عن حرية الصحافة والناقد لقوانين الدولة التي تعلق بالاراضي والملكية^(١٢). بعدها اعلن انتماءه للشيوعية بعد ان تأثر ب(موس هس) وبدأ ينقد هيجل وغادر الليبرالية الى غير رجعة. كانت الثورة تتلبسه في كل جزئية من كتاباته تارة وسلوكه تارة اخرى بوصفه المؤسس الحقيقي للماركسية. بعد ان كانت الكتابات التي تركها ماركس مبعثرة وكثيرة لا يحكمها ترتيب .

وهذه مهمة سوف يطمح لها انجلز بكل جهده ساعيا الى انجازها. بل ان الثورة تلك اجبرته ان يكتب من اجلها مجانا، وتنسب كتاباته تلك الى ماركس، بعلم من انجلز نفسه، بعدما ارسلت احدى الصحف الى ماركس، ان يكتب لها عن الثورة في المانيا « الا ان ماركس كان منهمكا في كتابة (نقد الاقتصاد السياسي)، كما كان لا يمتلك اللغة الانكليزية بشكل جيد. لذا فقد طلب من انجلز كتابة هذه المقالات. كان انجلز يكتب المقالات في مانثيستر، ومن ثم يرسلها الى ماركس لكي يعطيها صياغتها النهائية ويرسلها الى الصحيفة، حيث كانت تظهر باسمه...»^(١٣)

حالة الطبقة العاملة الانكليزية

مهد لعمله الماركسي (حالة الطبقة العاملة في انكلترا ١٨٤٤) بثلاث مقالات نشرت ما بين عامين ١٨٤٣-١٨٤٤. ولقد اتضحت رؤيته الفلسفية في كتابه (حالة الطبقة العاملة في انكلترا) والذي كتبه اثناء سفره الى مانشستر بؤرة الصناعة الانكليزية، والتي يمتلك فيها ابوه اسهم في معمل للنسيج، والتي مكث فيها لعامين (١٨٤٢-١٨٤٤). انشغل في هذا الكتاب بأحوال الطبقة العمالية المعاشية والاجتماعية الخ.. ملوحا فيه بضرورة الثورة «ان هذه الثورة حتمية لكن المصالح وليست المبادئ الخالصة هي ما ستجعل الثورة تتحقق، لا يمكن للمبادئ ان تتطور الا من خلال المصالح، وستكون الثورة اجتماعية وليست سياسية خالصة».

وجد في احدى نصوص هذه الدراسة تصريحا للعنف والثورة، التي ستحصل بأنبلج الوعي الطبقي للعمال.. فهو يقول "ان الحقد الطبقي هو الدافع الاخلاقي الوحيد الذي يمكن من خلاله تقريب العامل الى الهدف. لقد اصبح الوقت متأخرا لحل سلمي. ان العلاقات اصبحت منقسمة بحدة اكثر فأكثر. ان مهماز المقاومة ينغرس في العمال، وتتفاقم المرارة، وتتركز مناوشات حرب العصابات في معارك اكثر اهمية.."^(١٤)

وجدير بالإشارة ان هذا الكتاب نشر باللغة الالمانية ولكن بعد اربعين عاماً صدر باللغة الانكليزية، في امريكا عام ١٨٩٢.. وكانت انكلترا تعاني من التصنيع مجتمعيًا واقتصاديًا اكثر من المانيا..^(١٥) ناقش فيه حالة العمال في مدينة مانشستر «من يستطع ان يلومهم اذا لجأ

الرجال الى النصب او السطو ولجأت النساء الى السرقة والدعارة»^(١٦). حلل بروح ماركسية ثورية حال هذه الطبقة الاجتماعية وتأثيرات الشأن الاقتصادي في واقعهم الاقتصادي السياسي، بل انه يشير الى ان المال اضحى هو السيد والانسان هو العبد المغترب عن كينونته، لذا لا بد ان تقع الثورة على يد انصار الديمقراطية الاشتراكية، اي العمال..^(١٧) وطبعا هذا العمل موجه الى العمال الاوربيون والالمان طبعا بمقدمتهم.

ولقد انتقد طباع البرجوازية الانكليزية الاخلاقية بالقول «لم ار في حياتي طبقة فاسدة الى هذا الحد، ولا اكثر اهتراء ولا اعجز عن التقدم، اكثر، ولا اكثر اهلجية الا بالربح السريع، ولا يعرفون الألم الا بفقدان الذهب..»^(١٨). وامضى الاهداء بلوعة حارقة بالقول: «اردت رؤيتكم في بيوتكم، ومراقبتكم في حياتكم اليومية، والتحدث معكم عن ظروفكم المعاشية وعن متاعبكم، اردت ان اكون شاهدا لنضالاتكم ضد سلطة مضطهديكم الاجتماعية والسياسية»^(١٩).

ذهب الى بيوت الفقراء وعرف عن كئيب ظروف معيشتهم وحلل طبيعة السكن وتوزيع الابنية للناس العاملين وحتى انه لاحظ عملية هندسة الشوارع والتي كانت موزعة بصورة لا مفكر بها في طوبولوجيا المدن من استبعاد الفقراء واستبعادهم من خلال عزل بيوتهم عن بيوت الاغنياء «اعلم جيدا أن هذا التصميم المناق السائع الى حد ما في كل المدن الكبرى، واعلم ايضا ان تجار التجزئة مجبرون بحكم طبيعة عملهم على الاستحواذ على الطرق

الرئيسة الكبيرة ،واعلم انه توجد مبان جيدة أكثر من المباني السيئة في تلك الشوارع في كل مكان ،وان قيمة الارض تكون اعلى كلما كانت قريبة من تلك الشوارع مقارنة بقيمتها في الاحياء البعيدة ،لكنني في الوقت نفسه لم أر حجاباً ممنهجاً للطبقة العاملة عن الطرق الرئيسية ،ولم ار اخفاءً بارزاً لكل شئ قد يزعج اعين الطبقة البرجوازية او يثير اعصابها كما رأيت في مانسستر»^(٢٠).. أعلم جيداً ان ثمة عشرة اشخاص افضل حالاً الى حد ما من هؤلاء، في حين انه يوجد شحص مطحون تحت اقدام المجتمع... كان على العمال ان يواجهوا آليات البرجوازيين ،كالمنافسة والربحية، وما تخلفه هذه الآليات من ازمات اقتصادية للواقع المعيشي والسياسي للعمال . وعليهم تقع مهمة القضاء على الراسمالية .

ولقد تركت هذه الدراسة ومقالته (خطوط اولية..) اثرها في ماركس نفسه كما يعبر جان كانابا^(٢١) . او كما عبر احدهم بالقول انه « لم يسر من هذا الكتاب وينتفع منه اي قارئ أكثر من ماركس»^(٢٢) . لقد كان انجلز الصديق الوحيد الذي يتقبل منه ماركس الملاحظات والصديق الوحيد الذي لم يتشاجر معه قط.^(٢٣) لقد كان الصديق الذي لم يفارق صديقه لا في الوطن ولا في المنفى.. باريس بروكسل ومدن اوربا الاخرى..

من الآن وصاعداً لم يعد الناس اخوة ،كما كان شعار الاشتراكيين ماقبل انجلز(شعار عصبية العادل) ،بل العمال فقط هم من عليهم ان يتحدوا(شعار عصبية الاممية او الاشتراكية العلمية) من اجل الثورة المنتظرة لاسقاط هذا الوحش (البرجوازية) ونظامها الباطش بالحياة الانسانية . وكان انجلز يسعى دوماً لانجاز مؤتمر الشيوعية في العالم الاوربي.^(٢٤) عليهم

(انجلز وماركس) تقع مسؤولية الاجهاز على هذا النظام لكي يخرج الى العيان الشبح (الشيوعية) كما نفهم من اول عبارات البيان الشيوعي «شبح يطوف في اوربا. انه شبح الشيوعية»^(٢٥) .

إن الثوار عليهم ان يطبقوا التعاليم الجديدة ويحققوا امل التغيير . الثورة لا محالة قادمة وليس عليهم من حرج او خسارة سوى انهم سيخسرون قيودهم ويربحون العالم» لا يمتلك البروليتاريون ما يخسرونه سوى سلاسلهم . امامهم عالم يربحونه . يا عمال العالم اتحدوا»^(٢٦) . في عبارة اجدها تردد نسق اللاهوت المسيحي او عبارة الانجيل.. ما ينفع ان خسرت نفسك وربحت العالم؟!..

إن البيان الشيوعي كما عبر (كارلتون) يتوسع اكثر في تحليله لموضوعه (الطبقة العاملة في انكلترا) اذ يقول « من الواضح حتى من قراءة سريعة للبيان ولوضع الطبقة العاملة في انكلترا ،إن البيان يشدد ويوسع كثيراً من النقاط التي عبر عنها او لمح اليها الكتاب الثاني»^(٢٧)

خطوط اولية في نقد الاقتصاد السياسي

نشر عام ١٨٤٣ ،مقال اسهام (او خطوط اولية) في نقد الاقتصاد السياسي) والتي اعجب بها ماركس ووصفها بأنها « مخطط ممتاز لنقد الفئات الاقتصادية»^(٢٨) . طبعا لا يخلو المقال من نسق اخلاقي تحكم برؤية انجلز الفلسفية، فالطمع والانانية استكملت عمل الملكية الخاصة في القضاء على الانسان وهويته.

التجارة والصناعة لا يختلفان في الجوهر. الاثنان ينبعان من الريح والجشع والحسد. بل انه يعطي المزاحمة الرأسمالية بعد اكبر، فهي

اصل الكوارث والحروب واليؤس الاجتماعي ان « الثورة في الاقتصاد السياسي لم تذلل التضادات، ففي كل مكان بقيت المقدمات ذاتها؛ ولم تمس المادية (القيمة) الازدراء المسيحي حيال الإنسان وإذلاله، ولم تفعل غير أن جعلت الطبيعة، عوضاً عن الإله المسيحي، مطلقاً، مضادة للإنسان؛ ثم إن السياسة لم تفكر في دراسة مقدمات الدولة بالذات؛ ولم يخطر في بال الاقتصاد السياسي أن يطرح مسألة شرعية الملكية الخاصة»^(٢٩).

لذا الهم عند انجلز كما يقول « أن نقضي على الملكية الخاصة حتى يسقط من الحساب هذا الانقسام غير الطبيعي، ويصبح العمل مكافأة للعمل، وتتكشف بكل وضوح الأهمية الحقيقية للأجرة المغتربة من قبل: أهمية العمل لأجل تحديد تكاليف إنتاج شيء ما من الأشياء»^(٣٠). إن ما يطمح اليه انجلز هو تفكيك الاقتصاد السياسي الليبرالي وما سبقه من رؤية اقتصادية تتعلق بالمركنتيلية (التجارة) والتحويلات التي حصلت فيه، والتي انجبت لنا نظاماً موازياً له « أن الاقتصاد السياسي الجديد، نظام حرية التجارة، القائم على مؤلف آدم سميث (ثروة الشعوب) يعكس ذلك النفاق والتذبذب واللا أخلاقية التي تضاد الآن النزعة الإنسانية الحرة في جميع الميادين»^(٣١). انه ينوي تفكيك الاقتصاد السياسي الحديث، ويحلل او هامه كما يسميها والتي تتناقض مع بعضها « سنبحث المقولات الأساسية، ونكشف التناقض الذي حمله نظام حرية التجارة، ونستخلص الاستنتاجات النابعة من طرفي هذا التناقض»^(٣٢).

بل إنه يفصح لا إنسانية هذا النظام المضلل.. « يصبح المنافقون: أولم ندك بربرية

الاحتكار، أولم نحمل الحضارة إلى أبعد زوايا الكرة الأرضية، أولم نبين أخوية الشعوب، أولم نقلل عدد الحروب؟ – أجل، كل هذا فعلتموه، ولكن كيف فعلتموه؟! فقد قضيتم على الاحتكارات الصغيرة لكي يتطور الاحتكار الأساسي الكبير بمزيد من الحرية ومزيد من الطلاقة هو الملكية؛ وحملت الحضارة إلى جميع أطراف الدنيا لكي تكسبوا تربة جديدة لأجل تطوير جشعكم الدنيء؛ لقد أخيتم بين الشعوب ولكن بأخوية اللصوص، وقلتم عدد الحروب لكي تبتزوا المزيد في زمن السلم، لكي توزموا إلى الحد الأقصى العداوة بين الأفراد، وحرب التنافس الشائنة! – أين فعلتم شيئاً ما انطلاقاً من الدوافع الإنسانية البحتة، من إدراك أن التضاد بين المصلحة العامة والمصلحة الفردية لا يملك الحق في الوجود؟ هل كنتم يوماً ما أخلاقيين دون أن تكون لكم مصلحة في هذا، دون أن تخفوا في أعماق نفوسكم البواعث اللا أخلاقية، الأنانية؟»^(٣٣)..

إن الاقتصاد الراهن، أي في زمن انجلز (وعصرنا التقني) يقوم على الربح والمنافسة او المزاحمة اللا إنسانية، وعدم الثقة بين الناس ما دامت الملكية الخاصة تتحكم بالبنية الاقتصادية. فالتجارة حسب تعبيره « خداع يجيزه القانون».. والوفرة الرأسمالية تنشأ الهلاك للفقراء (العمال). والاحتكارات تعزز المنافسة والعكس يصح بل ان الدين المسيحي تغل بالاقصاد، وبرر كل ذلك الجشع والاقصاد الساعي وراء المال وهو ما يتضح مع البروتستانتية. ان العمل والاموال والايدي العاملة رضخت لمنطق المنافسة.. «أن كل شيء ينحصر في المزاحمة، في آخر المطاف، ما دامت الملكية الخاصة قائمة. والمزاحمة هي

مقولة الاقتصادي الرئيسية، ابنته المحبوبة ولا أكثر، التي لا يكل من ملاطفتها وتدلليها..»^(٣٤).. القيمة الحقيقية للعمل أيضا فسرت بمنطق الفائدة لل رأسمالي، فلا يتاح له مكانة سوى ان قيمة العمل تتجلى بمدى مردوديته للمالك الرأسمالي.

حتى ان القيمة الانتفاعية او الاستعمالية والقيمة التبادلية لم تحظ بالنقاش الحر ولم تكن حرة من منطق المزاخمة وتحقيق الربح للمالك « لقد تسربت المزاخمة إلى جميع علاقاتنا الحياتية وأنجزت الاستعباد المتبادل الذي يتواجد فيه الناس حالياً. والمزاخمة هي تلك الآلية الجبارة التي تدفع المرة تلو المرة إلى النشاط نظامنا الاجتماعي بسبيل الشيوخة أو بسبيل الهرم أو بالأصح انعدام النظام، ولكن التي تتبلع في الوقت نفسه قسماً من قواه المستضعفة في حال توتيرها كل مرة. إن المزاخمة تسود على نمو البشرية العدي، وهي تسود كذلك على تطورها الأخلاقي»^(٣٥).

من هنا لا بد من التخلص من الملكية الخاصة.. والية التنافس الرأسمالي، طبعاً بعد توجيه العلم والمال والارض الى مصلحة الطبقة المغترية ونحقق بالتالي المجتمع الاشتراكي الحق.. من خلال اعادة ترتيب العلاقة بين رأس المال والعمل والعامل في وحدة لا تعطي مركزية على احد سوى امل تحطيم مركزية الرأسمالي امام هامشية العامل واغتراب عمله..

حرب الفلاحين في المانيا

كتبه انجلز عام ١٨٥٠. بعد فشل ثورة ١٨٨٤. تناول فيه ثورة ١٥٢٥ التي اقدم عليها الفلاحون والتي وصفها ماركس بأنها «اشد حقائق التاريخ الالمانى راديكالية»^(٣٦).

ولقد استمد المادة التاريخية كعادته، من كتاب زيمرمان (التاريخ الكامل لحرب الفلاحين الكبرى ١٨٤١)^(٣٧).. مع العلم ان التحليل الذي يقدمه زيمرمان مقدر في زمنه بالذات، الا انه برأي انجلز، يغفل عن التحليل الاجتماعي الذي يهتم بالبعد الاقتصادي والسياسي لتلك الطبقات في المانيا، والتحولات والعوامل المؤثرة في السير المجتمعي فهو ينوي « توضيح التركيب السياسي لألمانيا في ذلك العصر والثورات التي قامت ضده، والنظريات السياسية والدينية التي عاصرته لا بوصفها اسباباً بل نتائج للمرحلة التي وصل اليها تطور الزراعة والصناعة والري والصرف وتجارة السلع والنقود. وهذه النظرة المادية للتاريخ ترجع الى ماركس لا الي ويمكن ملاحظتها في مؤلفاته عن ثورة فرنسا في ١٨٤٨-١٨٤٩. وفي كتابه ١٨ برومير ولويس بونابرت»^(٣٨). حاول انجلز دراسة الشبه والاختلاف بين الثورتين، ثورة ١٥٢٥ وثورة ١٨٤٨.. من الجانب الاجتماعي والسياسي والوعي الطبقي السائد..

لذا أخذ يقول في اواخر كتابه المذكور « يسترعي انتباهنا التشابه بين هذه الحركة (يقصد حرب الفلاحين) وحركة ١٨٤٨. ففي ١٨٤٨- كما في حرب الفلاحين- تصادمت مصالح الطبقات المعارضة (يقصد البرجوازية والاقطاعية والبيروقراطية والعمال) ... اما التعصب الاقليمي فلم يكن يقل بين الطبقات المشتركة في حركة ١٨٤٨ عما كان عليه بين الفلاحين في عام ١٥٢٥... ان من يستمر في الحلم بجمهورية اتحادية بعد الثورتين الالمانيتين في ١٥٢٥، ١٨٤٨، ونتائجهما لا يمكن الا ان يكون مجنوناً»^(٣٩).

إنه يحاول ان يربط بين الاثنين مع

ومن بين أبرز النتائج التي يستخلصها انجلز في عمله (ثورة الفلاحين عام ١٥٢٥) مجموعة من النتائج الهامة عن دروس ثورة ١٨٤٨ ايضا فوضح مثلا «خيانة البرجوازية الالمانية في ١٨٤٨. تلك الخيانة التي كانت كبيرة الشبه بخيانة سابقتها، سكان المدن في القرن السادس عشر وفضح التردد وضيق الافق الريفي الذي ميز كل من الفلاحين خلال حرب الفلاحين، والبرجوازية الصغيرة في القرن التاسع عشر»^(٤٣). ان ما يهيمه هو الاستفادة من خطأ الماضي لتجاوزه والنهوض بواجب تحقيق الثورة العمالية واخذ الدروس المفيدة من اخطاء ثورة الفلاحون ..

فويرباخ ونهاية الفلسفة

كتب شتاركة العالم الدنماركي عام (١٨٨٥) كتاب عن فويرباخ (لودفيغ فويرباخ)...

وتساءل البعض عن السبب الذي يدفع انجلز الى كتابة هذا المؤلف (لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية عام ١٨٨٨) بالرغم من انشغاله بترتيب مجلدات رأس المال.. وبالحرآك الثوري الاوربي وتنظيم البيت الاممي للعالم الغربي.؟.. لقد كان من بين أهم اسباب هذا التأليف هو انه كان من "الضروري وضع مؤلف يسلمح الطبقة العاملة، بالاعتماد على تعميم كل تجربة تطور فلسفة الماركسية، في النضال ضد الايديولوجية البرجوازية والايديولوجية التحريفية، بالمعرفة العلمية لاعم قوانين تحويل العالم تحويلا ثوريا"^(٤٤). ومن جهة ثانية لم يكن مؤلفا نظريا بل «كان كذلك سلاحا ماضيا في يد البروليتاريا الثورية واحزابها السياسية، يساعدها في النضال...»^(٤٥). تصحيح مسار الفلسفة الالمانية ودمجها بالفعل الثوري هو ما دفع انجلز في خاتمه مؤلفه الى القول «ان الحركة العمالية الالمانية هي وريثة الفلسفة الكلاسيكية

الاحتفاظ بالفارق.. ان ثورة ١٥٢٥ ثورة داخلية المانية، كان من ابرز قادتها (مونزر) الذي كان من مؤيدي لوثر واصلاحه، الا ان الامر انقلب الى صراع ونقد بين الاثنين^(٤٦)، ولاسيما بعد ان ايد لوثر قمع السلطة للثورة، بل انه كان من مؤيدي استخدام القوة والقتل بحقهم كما معروف، لقد كانت مطالب الفلاحين الاثنى عشر من حق الانتخابات وعزل رجال الدين والغاء الاقطاع وحق الصيد والحد من الضرائب.. الخ والتي كانت من نتائج اللوثرية، الا ان لوثر انحاز للسلطة الزمنية وناقض اصلاحه السياسي الديني، لقد كانت ثورة تطمح الى تحويل الملكية الخاصة الى عامة والى الشعب وقيام دولة موحدة^(٤٧).. بالعكس من ثورة ١٨٤٨ كانت اوربية بامتياز اشتركت بها طبقات عدة وانتهت بتحالفات مخيبة لامال العمال والتي كان يعول عليها، بعد نضج الطبقة العمالية في اوربا والمانيا.. وخيبة الامل مع كل ذلك واحدة وعدم الاتفاق بين الطبقات وتفككها الى مناطق ومقاطعات وعدم النضج السياسي للعمال، ومايسميه خيانة البرجوازية للعمال وانقلابها عليها.. كلها عوامل ساعدت على اندحار الثورة القديمة والجديدة» فالسبب في هذا هو تفكك غالبية الطبقات الرسمية التي انحدرت من العصور الوسطى، واللا مركزية التي جعلت هذه الطبقات - في تلك الفترة اي القرن السادس عشر (ثورة الفلاحين) تتخذ اتجاهات متعارضة في مختلف الاقاليم. ولقد صادفنا كثيرا في السنين الاخيرة حقائق مشابهة في المانيا حتى ان هذا الاختلاط البادي بين الطبقات والفئات في ظل ظروف القرن السادس عشر الشديدة التعقيد لا يكاد يدهشنا»^(٤٨). الفلاحون والعمال يشتركان معا في اليأس وامل الخلاص مرهون بفعل الثورة التي سوف تطيح بالبرجوازية ونظامها المغترب.

الاشتراكية من الطوبائية الى العلم

او من منطق الضرورة الى منطق الحرية

وجه انجلز نقدا قاسيا للفلسفة وانصارها المنحازين لنسق الفكر الميتافيزيقي، ولكنه انحاز ايضا الى نسق الديالكتيك بصيغته الثورية والمعدلة عن رؤية هيغل. ولأجل تحويل الاشتراكية الى علم لا يكرر اليات التفكير المثالي التي طرحت من قبل أعلام الاشتراكية من فوريه وسان سيمون واوين وغيرهم، حاول انجلز ان يكشف الضرورة التي تدفعه الى تكوين خطاب علمي رصين يتحصن بالمادية التاريخية المحكومة بمنهج الديالكتيك، والذي اخرج علاماته السرية الى حيز الفعل انجلز، بعدما كان مخبأ في نصوص ماركس المتناثرة .

من هنا ضرورة نقد الافكار الاشتراكية الطوبائية وتقعيد الاشتراكية من جديد على تربة اكثر واقعية .. كما يسميها انجلز.. ومما له اهمية التذكير انه لا ينفي كل الجهود التي بذلت فيما سبق، من قبل اعلام الاشتراكية انفي الذكر.

إن الحل لا بالفلسفة بل بالاقتصاد وفهم التغييرات الاجتماعية والاقتصادية .. “ينبغي البحث عن الاسباب الاخيرة للتغيرات الاجتماعية والانقلابات السياسية كافة، لا في عقول الافراد وفي فهمهم المتنامي للحقيقة والعدالة الخالدين، بل في تغييرات نمط الانتاج والتبادل، يجب البحث عنها لا في الفلسفة بل في اقتصاد العصر المعني” (٥١) والعلم الماركسي او الاشتراكية المنشودة لا تلتقي بالفلسفة ولا تتبنى سوى الجدل منهجا، بل كل ما يهمله هو، تبني المادية كفلسفة جدلية ترفض اوجه التفكير التقليدية السابقة ولا تبقي سوى «مذهب التفكير وقوانينه، المنطق الصوري والديالكتيك، وكل ما تبقى ينحل في العلم الوضعي للطبيعة والتاريخ» (٥٢) ..

إن العمال بوعيهم الطبقي المتصاعد وبوصفهم ممثلي الوعي الفسفي الالمانى الجديد، سيحطمون عن طريق الثورة، الفلسفة القديمة المغيبة لحق الطبقة المسلوقة (العمال) وطبقتها الراسمالية ومؤسساتها. عليهم تقع مسؤولية قيادة الجدل التاريخي وانهاء الفلسفة لصالح الجدل الواقعي في حركته الاجتماعية التي غيبتها العقل الفسفي ما قبل ماركس (٤٧).

ضد الفكر (البهلواني) دوهرنغ

ناقش انجلز ، دهرنغ في كتابه (الرد على السيد اوجين دوهرنج- ثورة السيد اوجين دوهرنج على العلم ١٨٨٦) الذي ينقسم الى ثلاث اقسام، رؤية الاخير (دوهرنغ) وفكره الذي يمزج بين صور شتى مسيحية واشتراكية ومغالطات علمية وفلسفية واقتصادية، مع الاخذ بنظر الاعتبار اهم الاعلام الفكرية التي طالتها سهام النقد التي قدمها هذا البهلواني كما يسميه انجلز في نهاية القسم الاول، فهو (دوهرنغ) لم يكن امينا في نقل افكار (٤٨)، من اقدم على تقديم من علماء وفلاسفة ولاسيما ماركس ودارون وغيرهم .. وراح انجلز يناقشه في نصوصه وفقرات اعماله في نقد الفلاسفة والعلماء على اختلافهم. أذ ان دوهرنغ يوجه نقدا لماركس ويتجنى على دارون وعلى البقية بكل اسفاف .. اضع الى ذلك تشويه هيغل ولا مارك .. ولذا كان من مهمات النقد الانجلزي ، تقيوض فكر دوهرنغ والانتصار الى ماركس ودارون (٤٩) وفضح نصوصه الملفقة « فقد التقط الهر دوهرنغ من هنا وهناك بعض الاقاويل الماكرة المبتذلة فدغمها في بعضها ودمغها بالدمغة الدوهرنكية، وسمى هذا النتاج استخلاصات وراء اصيلة وراء خلاقة ..» (٥٠)

أي ان انجلز ينتصر للجدل على الميتافيزيقا التي لا تبين لنا حقيقة العالم الا بصورة مشوهة وزائفة بالعكس من الديالكتيك الذي يتوافق مع منطق الطبيعة والتاريخ!

وعلى غرار هذا الشأن يوجه نقده لمنهج هيغل، لانه توقف عند نقطة محددة على الرغم من انه منهج جدلي يستمر في معالجة الظواهر بروح التغيير والتحول « لقد كان سستام هيغل بحد ذاته فعل اجهاض ضخم رغم انه الاخير من نوعه»^(٥٦)..

الامر الذي ينسحب على رؤية نقاد هيغل في الوقت نفسه، اقصد انجلز؟، الذي كرر نفس الالية ووقف الجدل المادي الى نقطة التاريخ الذي سوف تنصهر فيه كل الطبقات الاجتماعية محققة الحلم الشيوعي» ان كلا من هيغل وانجلز كان يكتب كما لو كان الجدل يعكس عملية ضرورية وحتمية من عمليات التطور التي تتبع لها - او حتى تخضع لها - عملية الاختيار الانساني في نهاية المطاف، واعتبر كل من هيغل وانجلز ان العمليات الطبيعية جدلية في حد ذاتها»^(٥٧).

وهذا بدوره يذكرنا بمدى التأويل الذي قدمه انجلز على فكر ماركس او على الفهم الماركسي، بل انه وكما يرى بعض الباحثين انه عدل كثيرا من افكار ماركس بصورة ذاتية اذ لم توجد نصوصا عند ماركس تؤيدها، او ان ماركس لم يتناولها بالتفصيل (الانجلزي)، مثلا الطابع الحتمي لحركة التاريخ والجدل الذي يحكم التاريخ والمجتمع وانعكاس احدهما على الاخر. وبالاحرى ان انجلز حول كلام ماركس الى قانون وبأسلوب مكثف على الرغم من ماركس نفسه لم يكن صريحا بها القول كما فسره انجلز.^(٥٨)

و على كل حال لا ينسى انجلز جهود ماركس التي اعطت للاشتراكية الطابع العلمي بعدما كشف لنا عن الاساس المادي لحركة الصراع الانساني عبر التاريخ ، الانتاج وتحولاته وتصارع الطبقات وثنائيات المالك والعامل على اختلاف حركة التاريخ البشري، اصف الى ذلك النتيجة، التي بين ايقاع سطوتها ماركس ، على العمال في الحضارة الرأسمالية، المقصود فائض القيمة.. وسيطرة واستحواذ الرأسمالي المالك على الريح المتبلور من عملية الانتاج التي قام بها العقل الجماعي للعمال، فالمنتج خلق بروح جماعية لكن من يملكه حقا هو الفرد الرأسمالي.. فهو يقول «ان هذين الاكتشافين العظيمين : التصور المادي للتاريخ، والكشف عن سر الانتاج الرأسمالي بواسطة فائض القيمة، ندين بهما لماركس، وبفضلهما اصبحت الاشتراكية علما ينبغي الان مواصلة بلورته بكل تفاصيله وترابطاته»^(٥٩)

لقد جعل انجلز من اعماله دفاعاً حقيقياً عن الاشتراكية العلمية. فهذا الكتاب الذي ألفه اقصد (الرد على السيد اوجين دوهرنج- ثورة السيد اوجين دوهرنج على العلم ١٨٨٦) باقسامه الثلاثة، لم يكن هدفه نقد دوهرنج ورؤيته النقدية للعلم والاشتراكية وماركس والاقتصاد السياسي فحسب .. بل ومن اجل نقد رؤية دوهرنج تجاه الحزب الاشتراكي الالمانى ، وهو غرض سياسي عقائدي. ومن اجل نقد شمولية خصمه العلمية التي لا ينكرها عليه انجلز، وهذا غرض علمي. وكذلك من اجل الدفاع عن المادية الجدلية وهذا غرض ايديولوجي..^(٥٤).. اي ان الكتاب حكمته اغراض سياسية وعلمية وايديولوجية بل حتى شخصية ...

إن الديالكتيك هو اقرب الى الحقيقة، بل هو لايقبل الخطأ او الرفض من الطبيعة او المنطق التاريخي ، فهو يفسر العالم وفقا لحركته وتغيراته وتحولاته الاجتماعية والعلمية والتاريخية ..^(٥٥)

أصل العائلة او مورغان بعين ماركس

يذكر انجلز في نهاية كتابه (أصل العائلة والملكية والدولة) الذي فسر لنا فيه اطوار الحضارة من وحشية وبربرية وحضارة..

نصاً مهماً جداً للأنثروبولوجي الأمريكي مورغان صاحب كتاب (المجتمع القديم)، والذي يبين فيه المدى الذي وصلت اليه البشرية من الحضارة مع الثروة وتحولات المجتمع الذي خلق المال وتركه يسيطر عليه ، لكن العقل البشري سوف يسيطر على تلك الثروة والملكية تحكمها قوانين دولة عادلة « ان الزمن الذي تصرم منذ فجر الحضارة انما هو جزء تافه من الزمن الذي عاشته البشرية ، جزء تافه من الزمن الذي ستعيشه . ان هلاك المجتمع ينتصب امامنا مهددا بوصفه خاتمة مرحلة تاريخية تشكل الثروة هدفها النهائي الوحيد، لان هذه المرحلة تتطوي على عناصر دمارها بالذات . إن الديمقراطية في الادارة والاخاء في المجتمع والمساواة في الحقوق والعليم العام كل هذا سيقدم المرحلة التالية ، العليا من المجتمع التي يسعى اليها الاختبار والعقل والعلم على الدوام . وستكون بمثابة انبعاث ولكن بشكل ارقى للحرية والمساواة والاخاء في العشائر القديمة»^(٥٩)

ولكن نظرا لضيق الوقت (كما ينوه انجلز) كان قد ذكر لنا نصوص الاشتراكي الفرنسي (فوريه) الذي يعد من اوائل الذين ناقشوا قضايا الملكية والزواج والصراعات المجتمعية . وعلى الرغم من ان بعض المعلومات الواردة في هذا العمل قد تجاوزها الزمن بالنسبة لهذا الكتاب(أصل العائلة..)، الا انه عمل يحظى بالاهمية العلمية ،فهو يخالف دارون في ترتيب التطور فتطور الدماغ اخر شئ يحصل والذي يميز الانسان عن القرد هو العمل ..

إن العمل هو الحلقة المفقودة، اذ يبدو ان دارون لم يتخلص من مثاليته اذ انه «كان مقيدا بعدم الرغبة في تحدي الاسبقية التي منحها التفكير المثالي الديني والفلسفي لزمه للفكر العقلاني ،باعباره قوة محركة لأحداث التغيير الثقافي»^(٦٠).

يؤكد انجلز ان العمل هو الحلقة المفقودة الحقيقية في قصة التطور البشري . وربما يصح ان مورغان توصل الى استنتاجاته بشكل مماثل لماركس وانجلز ، اذ اكد الجميع ان المجتمع يهتم بوسائل عيشه وكيف ينمي نوعه بالتعاون والعمل . بل ان المجتمع كان منظما بصورة تختلف عن التنظيم الطبقي الحديث للمجتمعات الرأسمالية، على شكل (جينز) اي مجموعة بشرية تنحدر من اصل بشري مشترك.

وبذا فأن انجلز يحاول ان يفسر الماضي وعينه على واقعه القاسي مجتمعا وانسانيا . فالمجتمع الشيوعي ينبغي استحضاره لنقد الحداثة الغربية وطبيعتها في تنظيم البشر، اذ ان هذه المجتمعات تحكم نفسها بدون سلطة الجنود او الشرطة وبدون ملك او نبيل بدون سجن « الاقتصاد البيئي تديره مجموعة من العائلات بصورة مشتركة وعلى الاسس الشيوعية ،والارض ملك للقبيلة بأسرها ، .ولايمكن ان يكون ثمة فقراء ومعوزون، لان الاقتصاد الشيوعي والعشيرة يعرفان واجباتهما حيال الشيوخ والمرضى ومشوهي الحرب .الجميع متساوون واحرار، بما فيهم النساء . ولا وجود للعبيد ولا وجود لاستعباد القبائل الغربية»^(٦١). انه لم يكن منحازا لثقافته عصره واحكامها المسبقة في النظر الى المجتمعات البدائية بطريقة تهكمية احتقارية بل انه تحدى الرؤية الارثوذكسية للمجتمع السائدة انذاك مستلها رؤية مورغان الانثروبولوجية.^(٦٢)

وعلى الرغم من ذلك يؤكد بعضهم على إن «التجربة الطويلة للتقاسم المساواتي هي التي

معينة اقترنت بالضرورة بانقسام المجتمع الى طبقات، غدت الدولة بحكم هذا الانقسام امرا ضروريا. ونحن نقرب الان بخطوات سريعة من درجة في تطور الانتاج لا يكف عندها وجود هذه الطبقات عن ان يكون ضرورة وحسب، بل يصبح عائقا للانتاج. وستزول الطبقات بالضرورة كما نشأت في الماضي بالضرورة. ومع زوال الطبقات ستزول الدولة بالضرورة. والمجتمع الذي ينظم الانتاج تنظيميا جديدا على اساس اتحاد المنتجين بحرية وعلى قدم المساواة، سيرسل الة الدولة باكملها الى حيث ينبغي ان تكون حينذاك: الى متحف العاديات بجانب المغزل البدائي والفاس البرونزية»^(٦٥).

انه يقرأ التاريخ من خلال ماركس ومورغان، بل الادق يقرأ الاخير بعيون ماركس: «هنا كما يقول» سيكون كتاب رأس المال ضروريا مثل كتاب مورغان»^(٦٦).. ان الحضارة صراع بين قطينين لا يمكن ان يتصالحا، المالكون والعمال. حضارة تحكمها المال والجشع والرياح.. «الجشع السافل كان القوة المحركة للحضارة منذ اول يومها حتى الان، الثروة، والثروة ايضا، والثروة دائما»^(٦٧)..

ان حروف الثروة أن آوان تغيير مواقعها لتصبح ثورة، تزيل ركام المعنى الاول لتكون ثورة لا ثروة. ومنطق الحضارة السائد لصالح الطبقة الغنية سينتهي لصالح المظلومين» ان استثمار طبقة لطبقة اخرى هو اساس الحضارة، فان كل تطورها يجري في غمار تناقض دائم. فان كل خطوة الى الامام في مضمار الانتاج تعني في الوقت نفسه خطوة الى الوراء فيما يتعلق باوضاع الطبقة المظلومة..»^(٦٨)

وبذا يشكل هذا النص (أصل العائلة) نسيج متاخي من الخطاب النقدي الثوري الرامي الى استدعاء الماضي في رفض حاضر الحداثة الغربي وانظمة تفكيره الاقتصادي والسياسي .

شكالت ماضيينا. ورغم تكيفنا الظاهر مع الحياة في المجتمعات الهيراركية، ورغم سجل المسار الكئيب في الواقع لحقوق الانسان في اجزاء عديدة من العالم، هناك علامات على ان البشرية تحتفظ بأحاساس راسخ بالمساواتية، وبالالتزام راسخ بمعيار العون المتبادل، وبأحاساس راسخ بالجماعة»^(٦٣) ومع ذلك يرى احد الكتاب وبملاحظة لامعة ان انجلز حاول ان يطابق بين رؤيته المادية للوجود مع اطروحات الانثروبولوجيا المتاحة في زمنه « الف انجلز كتاب اصل الاسرة والملكية الخاصة والدولة ونشره عام ١٨٨٤، وقدم فيه محاولة مطولة لتوضيح تطابق الاعمال الانثروبولوجية الحديثة مع رؤيته المادية لاصل الانسان واصل المجتمع، لدرجة تجعل رؤيته تبدو كما لو كانت قد اصبحت مؤكدة من خلال ابحاث مستقلة»^(٦٤)

وعندما تقرأ كتاب (اصل العائلة والملكية والدولة) يتولد لديك انطباع عميق، بأنك امام مثقف انثروبولوجي وعالم متمرس في هذا الشأن، يحاول جاهدا ان يقرأ الحاضر البرجوازي وتحولاته بأمتثلة معززة لهكذا تحول آت من الزمن القديم وضغط الترتيبات المجتمعية الاقتصادية على البنية الحضارية.

فالماضي الجميل سيكرر ثورته الانسانية عندما تتحول بنيته اللانسانية، ويفضل تطوره ذاته ستفرز لنا حيثُ نظام يرفض الطبقة وتضمحل الدولة وتسيطر المجتمعات على مواردها الاقتصادية من خلال شيوعية التملك ولاطبقة الحكم. فالحضارة الغربية في تجارتها وصناعتها وتقسيمها للعمل ستؤول في النهاية الى متاحف التراث .. وستسود عقلانية اشتركية حقة تحقق العدل والمساواة بين الناس، من خلال زوال الدولة والطبقات لان الماضي شهد بهذا الشئ فلا يوجد من يكذب حركة المستقبل. فهو يقول لقد « وجدت مجتمعات كانت في غنى عن الدولة ولم يكن لديها اية فكرة عن الدولة وسلطة الدولة. وعندما بلغ التطور الاقتصادي درجة

لكن هل يعني هذا القول، ان الضرورة الجدلية والتاريخية ستحقق برنامجها الثوري عندما تطيح بطبقة البرجوازية بمعاول العمال، ستحقق فعلا دولة الرخاء والوفرة لكل الشرائح وكل الاجناس؟؟.

فلا داعي للخوف ولا داعي للشكوى ما دام الجدل الذي يحكم العالم والتاريخ سيفرز عوامل تحقق العدالة بحكم الضرورة الميتافيزيقية! لقد استولت الميتافيزيقا على الديالكتيك واضحي الاخير مطية لاغراض العدو!..

اعمال ماركس وانجلز لمن تعود؟..

ملاحظات اولية

سنحاول أن نبين طبيعة عمل انجلز وما اضافه او حققه على الصعيد الفردي او المشترك مع ماركس، من خلال عرض ابرز اعماله وما هي بيئة علاقتها بماركس..

فمثلا، العائلة المقدسة هو عمل مشترك، لكنه ليس بالصورة الواضحة كما في الايديولوجيا الالمانية الذي كتب بخط انجلز وتم تأليفه مشتركا، لكن بصورة شفوية^(٦٩) وبؤس الفلسفة هو عمل يعود لماركس بمعزل عن انجلز الذي اخذ يروج للكتاب في الصحف. واما مسودة البيان الشيوعي والذي سبقه (مبادئ الشيوعية) فهما يعودان لانجلز، فالبيان الشيوعي كان قد تم فعلا بخط انجلز على الرغم من انه عندما نشر، كان مجهول المؤلف^(٧٠).

واما حرب الفلاحين في المانيا فهو «اول مؤلف ماركسي عن التاريخ، وأوضح فيه انجلز ان الصراعات التي بدت ددينية لم تحل جميعها على اساس ديني وانه خلف (الغطاء الديني) تكمن مصالح واحتياجات ومتطلبات الطبقات المختلفة»^(٧١).

وجدير بالملاحظة ان بعض المقالات التي

كان المفترض من ماركس ان يكتبها باللغة الانكليزية التي لم يكن يتقنها مثل انجلز، والتي كان مكلف بكتابتها لصحيفة في نيويورك ١٨٥٣، انجزها انجلز، وماركس هو من تلقى المكافأة عليها» فعمل انجلز مؤلفا ومترجما وتلقى ماركس الاجر...»

اما في كتاب (الرد على دوهرنك - ثورة السيد اوجين دوهرنك في العلوم) فهو بلا شك عمل مشترك، على الرغم من ان اسم ماركس لم يذكر قط.. فهو كتب (مقدمة) الكتاب وساعد انجلز في بعض من اجزاء الكتاب^(٧٢). وهو الفعل الذي اقدم عليه انجلز في حياته بعد وفاة ماركس على التوالي في تحرير اعمال ماركس ووضع مقدمات مهمة للاعمال التي تركها ماركس. كما حصل لكتاب (العمل المأجور ورأس المال) الذي اعيد نشره عام ١٨٩١.

وهو الامر الذي حذر منه انجلز من ان يساء فهمه من جراء ما اضاف عليه لرؤية ماركس، اذ انه اضاف فقرة تعمق رؤية ماركس وكما لو انه هو نفسه من اقدم على تعديله، لاسيما في فقرة قوة العمل وما يحصل من استلاب العامل امام منتجه.. فبدلا من ان العامل يبيع عمله اصبحت يبيع قوة عمله^(٧٣).

اما الاشتراكية الطوبائية والاشتركية العلمية فقد طبع بطبعات تتجاوز كل الاعمال الاخرى (اكثر كتاب طبع في الادب الماركسي اذ وصلت الى اكثر من عشرات الطبعات)..

أما بخصوص ديالكتيك الطبيعة، فهو عمل راح ضحية لانشغال انجلز بترتيب عمل ماركس الاله (رأس المال)، اذ انشغل بأكمال وترتيب اوراق ماركس المتروكة من اجل اخراجها بثوب دقيق ومنهجي رصين^(٧٤)، ناسيا انه لا بد ان يعمل على كتابه الاله ايضا ديالكتيك الطبيعة^(٧٥). الكتاب الذي لم ينشر رغم عدم اكتماله الا بعد ثلاثين عاما، اذ تم التعطيم عليه

على يد اتباع الحزب الالمانى الاشتراكي مثل (برنشئين) واتباعه .

إن كتاب دياكتيك الطبيعة كتب من اجل دحض بوخنر في كتابه (الانسان ومكانه في الطبيعة عام ١٨٧٢) وهو من انصار الدارونية الاجتماعية. ويمكن تسميته انتي بوخنر على غرار انتي دوهرنغ.^(٧٦) لغرض الدفاع عن الديالكتيك والمادية وعرض الرابط بين الجانب الحيوي والجامد ، وهو ماتم مع اسطورة(العمل!) والتي ناقشها في احدى مقالات هذا الكتاب (دور العمل في تحول الفرد الى انسان) .. ان هذا الكتاب لم يكن مهموما بالشأن الانطولوجي بل الهم لديه كان هو كيف يمكن توضيح الجانب المعرفي الذي اتضح في دياكتيك الذات العارفة، اي العلوم ورويتها للطبيعة. اي انه دياكتيك معرفة الطبيعة وليس دياكتيك الطبيعة بذاتها.^(٧٧) .. على الرغم من التباس الرؤيتين واشتراك الديالكتيك مع الميتافيزيقا في تضاعيف النص المذكور! ..

وعلى الرغم من أنه ارتبط وقت تأليفه بعمل وانجاز مهم ، الا وهو اكمال رأس المال المتروك في اروقة بيت ماركس واثائه القديم، فهو كذلك ارتبط نظريا بهذا الكتاب الملهم. فهو بمثابة تمهيد لرأس المال ، ومعه تكتمل النظرية الماركسية « ان عمل انجلز لانجاز راس المال كان في نهاية المطاف تحقيقا للهدف العام ، وضع مؤلف ماركسي متكامل (ماقبل رأس المال) وورأس المال هو بالضبط ما توخاه انجلز من (ديالكتيك الطبيعة) ولو ان راس المال بقي دونما انجاز لنقصت الى حد كبير قيمة دياكتيك الطبيعة كمقدمة علمية طبيعية له...»^(٧٨).

مع انجلز سيطمح الادب الماركسي الى الاكتمال وتحقيق التلاحم بين النظرية والتطبيق لانجاز فكر الثورة الماركسي من العلم كمنهج دياكتيكي، الى الاقتصاد كواقع ينبغي تفكيك

علاقاته الراكزة، على الاستغلال الاقتصادي المجتمعي والراسمال الحاكم للعقل البرجوازي الحديث. الا ان هذا لم يكتب له النجاح بموت انجلز القاسي والذي حال دون اكمال جملة من الاهداف كان اجلها هو الثورة وتحقيق المجتمع الشيوعي.

لقد كان انجلز المبشر والمفسر المبسط للماركسية ، والمطور لفكر ماركس والداعية الى تطبيق الرؤية الماركسية على الواقع الاجتماعي» غالباً ما اتفق لانجلز، نتيجة ل (تقسيم العمل) الذي قام بينه وبين ماركس ، أن جعل من نفسه الداعية والمبسط للماركسية، ولقد ادى هذه المهمة بحيوية خارقة، ولكن هذه ليست سوى ناحية واحدة من عمله، فقد كانت الناحية الاخرى تلك المقالات والكتب غير ممكن تعدادها، يطور فيها الماركسية ويغنيها ويطبقها على قضية تاريخية او على مسألة علمية معينة ، فاعلا ذلك بنفاذ بصيرة ويسر جعلاً منه ندا لماركس بالضبط»^(٧٩).

وهو الذي ترجم بانخراط ماركس وانجلز معا على وضع «ونشر النظرية من جهة ، وبالعمل الثوري الممارس من جهة اخرى»^(٨٠) .. الامر الذي تسبب للثنتين بالطرد والملاحقة واومر بالاعتقال في المانيا وبروكسل وفرنسا وسويسرا .. يبقى النص الذي دشنه انجلز، نصاً ينتمي الى حقبة تدشين رؤية ماركسية للوجود المجتمعي والعلمي والانطولوجي. نصاً يريد الثورة هدفاً وغاية للعلم والعمل .

خلاصة

لطالما اخذني السؤال عن اهمية ماكتبه فريدريك انجلز، وما انوي ان اكتبه عنه ، لميامين من مساحات كثيرة للكتابة ، لكنني سوف ارتب ما انوي القيام به الى مجالات بحث ، اعتقد انها مترابطة بنسق فكري- سياسي ، لكن بمعنى اوسع للكلمة.

فالثورة عند انجلز اوضحت لديه مهماز لكل جزئية من خطابه النقدي. وهو امر يتضح لنا بعد مراجعة اغلب اعماله سواء مايتعلق بمنهجه الفلسفي ورؤيته للماركسية او تقييده لأسسها النظرية والمنهجية، اصف الى ذلك، كتبه حول الثورة نفسها، اينما ما وقعت وبأختلاف ازمنتها.

وكذلك اتضح لي ذلك البعد الثوري، حتى في معالجته الانثروبولوجية لاصل العائلة والملكية والدولة. وكذا في معالجته لمكانة المرأة وكيفية تشكل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ودور العامل وامكانية تحوله الى كائن بشري، بعد ان كان مجرد قرد.. وهذا المهماز (الثورة) كمحور مركزي في فكر انجلز، احتل مركز الصدارة في تضاعيف خطابه الفلسفي.

وينوي البحث تسليط الضوء على منجز انجلز ودوره الفلسفي، بعدما اضحى ذيلا لماركس ليس له اثر يذكر سوى، ترديد ما تصدح به قريحة ماركس ..

الهوامش

- (١) فردريك انجلز "ضد دوهرنغ القسم الاول الفلسفة، ت داود الصائغ، مطبعة الرابطة بغداد، ١٩٥٤، ص ١٥٧.
- (٢) فردريك انجلز المصدر نفسه، ص ١٥٨-١٥٩.
- (٣) ماركس انجلز مختارات مجلد ٤، دار التقدم موسكو، ص ١٦.
- (٤) فردريك انجلز: ضد دوهرنغ القسم الاول، ص ٢٨.
- (٥) جان كانابا: فردريك انجلز نصوص مختارة، ص ١٧.
- (٦) غريس كارلتون: انجلز، ت راغدة سعادة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ص ١٦٩ وما بعدها.
- (٧) ماركس انجلز مختارات مجلد ٤، ص ٢٥.
- (٨) فردريك انجلز: حرب الفلاحين في المانيا، ت لطفي فطيم قدرتي حفني دار الثقافة الجديدة القاهرة، ص ١٠.
- (٩) مختارات ماركس انجلز مجلد ٣، ص ١٧٠-١٧١.
- (١٠) مختارات ماركس انجلز مجلد ٤: ص ٤٦.

(١١) تيريل كارفر: انجلز مقدمة صغيرة جدا، ت صافية مختار، مؤسسة الهنداوي القاهرة ط ٢٠١٦. ص ١٣-١٨.

(١٢) تيريل كارفر: انجلز مقدمة صغيرة جدا: ص ٢٠.

(١٣) فردريك انجلز: الثورة والثورة المضادة في المانيا، ت شيخ الجبل - علي الرضا، دار ابن خلدون بيروت، ١٩٧٤ ص ٥.

(١٤) غريس كارلتون: انجلز، ت راغدة سعادة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ٦٠-٦١.

(١٥) غريس كارلتون: انجلز، ص ٥٧.

(١٦) المصدر نفسه: ٢٣-٢٤.

(١٧) المصدر نفسه: ص ٢٤-٢٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٩) جان كانابا: انجلز نصوص مختارة، ت وصفي البني، منشورات وزارة الثقافة دمشق، ١٩٧٢، ص ٨.

(٢٠) جان كانابا: انجلز نصوص مختارة، ت وصفي البني، منشورات وزارة الثقافة دمشق، ١٩٧٢ ص ٢٨-٢٩.

(٢١) جان كانابا: انجلز نصوص مختارة، ص ٩.

(٢٢) غريس كارلتون: انجلز، ص ٧٧.

(٢٣) غريس كارلتون: انجلز، ص ٧٤.

(٢٤) بنظر للتفاصيل اكثر غريس كارلتون: انجلز، ص ٩٥ وما بعدها.

(٢٥) كارل ماركس - فردريك انجلز: البيان الشيوعي، ص ٣٧.

(٢٦) المصدر نفسه: ص ٨٥.

(٢٧) غريس كارلتون: انجلز، ص ١١٩.

(٢٨) غريس كارلتون: انجلز ص ٣٣ وما بعدها.

(٢٩) فردريك انجلز: خطوط اولية في نقد الاقتصاد السياسي، موقع الحوار المتمدن اعداد جاسم محمد، ص ٢.

(٣٠) انجلز: خطوط اولية في نقد الاقتصاد السياسي ص ١٤-١٥.

(٣١) فردريك انجلز: خطوط اولية في نقد الاقتصاد السياسي، ص ٣.

(٣٢) فردريك انجلز: خطوط اولية في نقد الاقتصاد

- السياسي ص ٤ .
- (٣٣) فردريك انجلز: خطوط اولية في نقد الاقتصاد السياسي ص ٧.
- (٣٤) فردريك انجلز: خطوط اولية في نقد الاقتصاد السياسي ص ١٥.
- (٣٥) ا فردريك انجلز: خطوط اولية في نقد الاقتصاد السياسي ص ٢٥.
- (٣٦) فردريك فردريك انجلز: حرب الفلاحين في المانيا، ص ٣.
- (٣٧) فردريك انجلز: المصدر نفسه، ص ٩.
- (٣٨) فردريك فردريك انجلز: حرب الفلاحين في المانيا ص ١١.
- (٣٩) فردريك فردريك انجلز: حرب الفلاحين في المانيا ص ١٩٩-٢٠٠.
- (٤٠) فردريك فردريك انجلز: حرب الفلاحين في المانيا ص ١٢٢ وما بعدها
- (٤١) فردريك فردريك انجلز: حرب الفلاحين في المانيا ص ١٠٤ وما بعدها.
- (٤٢) فردريك فردريك انجلز: حرب الفلاحين في المانيا ص ٦٢.
- (٤٣) فردريك فردريك انجلز: حرب الفلاحين في المانيا ص ٤.
- (٤٤) كوز نتييسوف بصدد مؤلف انجلز: لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ت الياس شاهين دار التقدم موسكو، ص ١٧.
- (٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨.
- (٤٦) مختارات ماركس انجلز مجلد ٤، ص ٦٩ والمصدر السابق: ص ١٤٢.
- (٤٧) مختارات ماركس انجلز مجلد ٤: ص ٦٧.
- (٤٨) فردريك انجلز: ضد دوهرنغ، ص ٢٢٠ وما بعدها.
- (٤٩) فردريك انجلز: ضد دوهرنغ، ص ١٠٦ وما بعدها.
- (٥٠) فردريك انجلز ضد دوهرنغ، ص ١٠٤-١٠٥.
- (٥١) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم، دار الفارابي بيروت، ط ٢٠١٣، ص ١٢٢.
- (٥٢) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم ص ١١٧.
- (٥٣) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم ص ١٢١.
- (٥٤) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم ص ١٦-١٨.
- (٥٥) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم ص ١٠٩ وما بعدها.
- (٥٦) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم ص ١١٥.
- (٥٧) تيريل كارفر: انجلز مقدمة قصيرة جدا، ص ٦٦.
- (٥٨) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم ص ٧٥ وما بعدها.
- (٥٩) مختارات ماركس انجلز مجلد ٣، ص ٤١٨-٤١٩.
- (٦٠) كريس هارمان: انجلز واصل المجتمع البشري، ت شهد خليل كلفت دون تاريخ وطبعة، ص ٥.
- (٦١) مختارات ماركس انجلز مجلد ٣، ص ٣٠١.
- (٦٢) كريس هارمان: انجلز واصل المجتمع البشري، ص ٣٤ وما بعدها
- (٦٣) كريس هارمان: المصدر نفسه، ص ٣٩.
- (٦٤) تيريل كارفر: انجلز مقدمة صغيرة جدا، ص ٧٥.
- (٦٥) مختارات ماركس انجلز مجلد ٣، ص ٤١٢.
- (٦٦) نفس المصدر، ص ٣٩٠.
- (٦٧) نفس المصدر، ص ٤١٦.
- (٦٨) مختارات ماركس انجلز مجلد ٣، ص ٤١٧.
- (٦٩) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم ص ٣٩ وما بعدها.
- (٧٠) غريس كارلتون: انجلز، ص ١١٧ وما بعدها.
- (٧١) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم ص ٤٨.
- (٧٢) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم ص ٦٣.
- (٧٣) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم ص ٥٩.
- (٧٤) فردريك انجلز: الاشتراكية الطوبائية والعلم ص ٢٥.
- (٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٨ وما بعده.

The Metaphysics Revolution: A Study of Engels' Discourse

Ph.D. Qassim Juma

Abstract:

For Engels , revolution is the spur of every particular in his critical discourse . This is obvious for us from re-reading most of his works , whether regarding his philosophical method and his vision to Marxism or setting its theoretical and methodical bases . In addition , his writings on revolution itself , wherever and whenever it occurs .

The revolutionary dimension is also obvious even in his anthropological dealing the origin of the family , private property and the state . Also , in his treatment of the status of woman , the formation the social and economic relations , and the role of the worker and his transformation into a human being after he had been mere monkey . This spur (the revolution) as a central pivot in Engel's thought occupies the forefront of his philosophical discourse .

البعد الفلسفي في دراسة النفس الانسانية عند العلامة الحلي

أ.م.د. حسين حمزة شهيد(*)

يُمثل مبحثاً مهماً وأساسياً في دراسة العديد من الحكماء منذ اليونان وحتى الفلاسفة المعاصرة ، إلى درجة أن مذهب الفيلسوف بوصفه مذهباً مادياً أو مثالياً يتأسس على موقفه من تصور طبيعة النفس من حيث ماديتها أو روحانيتها.

وبناء على دراسة الفيلسوف لموضوع النفس ، انقسم البحث على مبحثين رئيسيين: الأول كان بعنوان (الجانب الفيزيقي أو الطبيعي) للنفس ، تناولت فيه مجموعة مطالب ، الأول منها تعريف النفس وطبيعتها عند العلامة الحلي ومقارنة آرائه مع من سبقه من الفلاسفة ، وفي المطلب الثاني أدلته في إثبات وجودها ، والمطلب الثالث تضمن دراسة أقسام النفس وقواها من نباتية وحيوانية وعاقلة ، أما المبحث الثاني فكان بعنوان (الجانب الميتافيزيقي) في دراسة النفس ، عرضت فيه موقفه من مسألة قدم النفس وحدوثها ، وهذا ما تضمنه المطلب الأول ، أما المطلب الثاني فتضمن البحث في مصير النفس أو خلودها وموقفه من الاتجاهات السابقة عليه ، وفي المطلب الثالث ، تناولت

المقدمة

اعتاد معظم الباحثين دراسة العلامة الحلي بوصفه من ابرز متكلمي المذهب الأمامي، الأمر الذي يبرز الجانب الكلامي عنده على حساب الجوانب الأخرى الفلسفية والعرفانية وغيرها.

والباحث في مؤلفات الحلي يجد أنه كان ملماً بأكثر علوم عصره مثل الفقه وأصوله ، وعلم الكلام ، والفلسفة ، والعرفان ، والأخلاق ، وإذا كانت الدراسات التي تناولت الجوانب الفقهية والكلامية كثيرة ، فإن الدراسات التي تناولت العلامة الحلي بوصفه فيلسوفاً قد ألمّ بمعظم مباحث الفلسفة تبقى قليلة في مقابل هذه الدراسات.

والبحث هنا يتبنى الكشف عن البعد الفلسفي في فكر العلامة الحلي من خلال الوقوف على آرائه في النفس الإنسانية، فموضوع النفس

(*) كلية الآداب / جامعة الكوفة

موقف العلامة الحلي من التناسخ.

آرائه وموقفه من المشكلة المطروحة للبحث. والملاحظ أن الحلي على الرغم من متابعته جمهور الفلاسفة في دراسته للنفس ، إلا أنه بصدد تعريفها وتحديد ماهيتها، نجد أنه يتردد بين الأخذ بالمعنى الفلسفي أو المعنى الكلامي ، فلا نجد لديه إشارة صريحة لتبني أحد المفهومين ، بدليل قوله : ((ذهب قوم إلى أن النفس جسمٌ حال في البدن ، وهو أجزاء أصلية فيه ، وذهب آخرون إلى انه جوهر ليس بجسم ولا جسماني، وللناس اختلافات كثيرة في ماهيتها، وأقربها إلى الحق هذان))^(٧).

وقال في موضع آخر: ((واعلم أن أقوى المذاهب هذان المذهبان))^(٨) ، ويقصد المعاني المذكورة سابقا، وفي المقابل أشار إلى بطلان المذاهب الأخرى في النفس ، التي منها: إن النفس هي الله تعالى ، أو هي المزاج ، أو الماء ، أو هي النفس نفسها ، أو هي النار أو الهواء ، وغير ذلك من المذاهب السخيفة كما عبر عنها هو كذلك^(٩).

كما نجده في موضع آخر من كتبه ، يذهب إلى أن النفس جوهرٌ متابعاً في ذلك الشيخ المفيد، قال: ((إن النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال في الجسم، وهو مدبر لهذا البدن ، وهو قول جمهور الحكماء ومأثور عن شيخنا المفيد وبني نوبخت من أصحابنا))^(١٠).

وهنا يتضح النفس التوفيقي عند الحلي ، بمعنى انه يُحاول التوفيق في بعض المباحث بين المنحى الفلسفي والمنحى الكلامي ، ويتضح هذا المعنى بقوله: ((واعلم أن النفس من حيث تصدر عنها هذه الأمور يُقال لها (قوة) ، ومن حيث إنها إذا انضمت إلى المادة ، يحصل منها حيوان أو نبات يُقال لها(صورة) ، ومن حيث

أما الخاتمة فتضمنت أهم النتائج التي توصل إليها الباحث التي تتلخص في كون العلامة الحلي قد تبني بعض الآراء الفلسفية التي كانت سائدة حتى عصره وهذا ما تضمنته العديد من مؤلفاته : ومنه (الباب الحادي عشر، تسليك النفس إلى حضيرة القدس، والأسرار الخفية في العلوم العقلية).

المبحث الأول / الجانب الفيزيقي للنفس

المطلب الأول/ مذهب العلامة الحلي في ماهية النفس ونقده للمذاهب الأخرى

شغلت مسألة النفس ودراستها جل المفكرين والفلاسفة على مدار الفكر الفلسفي كله قديماً وحديثاً، فلم يكن غريباً أن تستحوذ هذه المشكلة على اهتمام الحلي ، كما استحوذت على اهتمام من سبقوه سواء فلاسفة اليونان أم فلاسفة المشرق العربي. فاهتم بدراستها وخصص لها المقالة السادسة من كتابه (الأسرار الخفية في العلوم العقلية).

وقد أكد ابن رشد على أهمية موضوع النفس وخطورة تناوله فلسفياً ، فالكلام في أمر النفس غامض جداً وإنما يختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم^(١) ، ويستدل على ذلك بقوله تعالى { وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا }^(٢).

يستعرض العلامة الحلي كعاداته في دراسة الموضوعات الفلسفية والكلامية آراء السابقين من الحكماء والمتكلمين ، ليُمهّد بعد ذلك لعرض

إنها مكملة لطبيعة الجنس الناقصة قبل الفصل يُقال لها ((كمال))^(٧).

بمعنى أن العلامة الحلي لم يتبنَّ تعريفاً محدداً وواضحاً لماهية النفس، ومحاولته هذه تأتي مكملَةً بعض المفكرين الذين سبقوه، ومنهم الفخر الرازي^(٨)، ونصير الدين الطوسي^(٩)، وغيرهم من الحكماء في الجمع بين المنهجين الفلسفي والكلامي في معالجة المشكلات المطروحة، وهي السمة التي طُبِعَ بها العصر الذي ينتمي إليه فيلسوفنا، والعصور التي سبقته، وهو القرن الثامن الهجريين، لكنه مع ذلك يبقى ميالاً أكثر للأخذ بالمعنى الفلسفي المتضمن فكرة الكمال أو الجوهر، بدليل تحديده لمعاني الكمال والتي يقترب فيها من الفلسفة المشائية، لكنه يختلف مع جمهور الحكماء في أدلة الإثبات لجوهرية النفس، قال: ((أقول: النفس الإنسانية هي أكمل النفوس الثلاثة وأشرفها وقد رسمها بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ... من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار الفكري..))^(١٠)

ويلحظ عند العلامة الحلي تفرقه بين النفس والروح في سياق عرضه للقوى الحيوانية، وبالخصوص عند حديثه عن اليقظة والنوم وعمل هذه القوى فيها، قال: ((وتنجذب الروح في النوم من الظاهر إلى الباطن فتتعطل الحواس الظاهرة، لان النفس إنما تتعلق أول تعلقها بالروح، والروح جسم لطيف حار يتولد من القلب، ويحصل من لطافة الأخلاط وبخاريتها وهو حامل جميع القوى..))^(١١).

لكن هذا لا يعني أن فيلسوفنا يأخذ المعاني السابقة على علاقتها دون تحليل ونقد، فالنقد كان سمة بارزة من سمات منهج الحلي، ويتجسد هذا المعنى في سياق بيان حجج القوم

في التعريفات السابقة للنفس، حيث يبدأ بذكر تعريف المتكلمين للنفس على أنها جسم حال في البدن*، وهو أجزاء أصلية فيه، واستدلوا على ذلك بوجهين: أحدهما أن علم كل أحد بذاته مع عدم علمه بالجوهر المجرد، والمعلوم مغاير للمجهول، فذات كل عاقل غير هذا الجوهر^(١٢). والوجه الآخر لاستدلالاتهم هو أن مدرك الجزئيات جسم، فالمدرك للكليات جسم أيضاً وهو (النفس)^(١٣). ويوضح الحلي بيان هذه الملازمة عند المتكلمين بقول: ((إنا نحكم على زيد أنه إنسان، والحاكم على الشيثيين مُدرك لهما، فالنفس مدركة للجزئيات والكليات، ومدرك الجزئيات جسم، ومدرك الكليات جسم أيضاً))^(١٤).

ويبين العلامة ضعف هاتين الحجتين على النحو الآتي: أما الأولى فلان المتكلمين ادعوا العلم الضروري بالماهية، فهو نفس النزاع، وان ادعيتهم العلم بالوجود فهو مسلم، وهذا القول بعينه مردود عليكم، فإن كل عاقل يعلم وجود ذاته، ويشك في وجود هذه الأجزاء التي تثبتونها^(١٥). أما الحجة الثانية، فإن قولكم (النفس لا تدرك الجزئيات) خطأ، فإنها مدركة للجزئيات بالآلات ولا يلزم من ذلك عدم إدراكها للجزئيات.

كما يبين العلامة بطلان هذا القول من جهتين: أولاً أن مقطوع اليد باقٍ ويستحيل بقاء الماهية عند عدم أحد أجزائها، وثانياً أن بدن الإنسان دائماً في تحلل، والقوة الغذائية دائمة الإيراد، فالأجزاء الفانية لها ثواب وعليها عقاب، فإن حُشرت الأجزاء بأسرها لزم المحال وإلا كان ظلماً^(١٦)

وينتقل العلامة الحلي بعد ذلك إلى مناقشة

جمهور الحكماء أو الفلاسفة الذين ذهبوا إلى حد النفس بـ(أنها جوهر ليس بجسم ولا جسماني))^(١٧). ويبدأ بعرض حججهم-الردئية كما يعبر عنها هو كذلك- على قولهم ليناقشها ويرد عليها، ومنها:

١/ إن الماهيات البسيطة الكلية معلومة ، وهي غير منقسمة ، فالعلم بها غير منقسم ، لأنه لو أنقسم ، لكان إما إلى جزأين متشابهين أو مختلفين ، والأول باطل لأن كل واحد منهما يخالف الكل ، لامتناع التساوي مطلقاً ، وليست المخالفة بالذات واللوازم ، بل أن كان فبالعوارض المادية كالمقدار والشكل ، فلا يكون العلم مجرداً ، وإذا لم يكن مجرداً لم يقع فيه اشتراك ، وأيضاً فإن الانقسام إن كان شرطاً في كون الصورة معقولة فقلبه لا يعقل ، والثاني باطل لأنه يقتضي انقسام البسيط وهو محال^(١٨).

وهذه الحجة باطلة برأي الحلي ، لأن قول الحكماء بان جزء العلم لو ساوى العلم في كونه علماً ، لزم المساواة مطلقاً ، وتقع المخالفة بعوارض مادية وهذا ممنوع وفق المقدمة القائمة على أن أشخاص النوع الواحد إنما تتمايز بالمادة، وهذا ما يرفضه الحلي^(١٩).

وقولهم :إذا لم يكن مجرداً ، لا يقع فيه الاشتراك ممنوع أيضاً، فأنكم فسرتم الاشتراك بأن أي شخص ارتسم في النفس معناه، ارتسم في النفس ماهية متصورة أو ارتسم في النفس شخص آخر من تلك المادة لم يُحصَ أمر زائد في المعقولة، وإذا فسر الاشتراك بهذا المعنى، جاز أن يقع في الأشخاص ، وهذا كما يقولون أن الصورة الجزئية الحاصلة في نفس زيد مشتركة لا من حيث إنها حاصلة في تلك النفس الجزئية^(٢٠).

٢/ الحجة الثانية إن النفس تعقل المعقولات الكلية ، فكل منا يعقل أمراً مشتركاً بين زيد وعمرو وهي الإنسانية ، فالعقل إن كان جسماً أو جسمانياً ، لزم انطباع الكلي في المادة فيكون جزئياً فيستحيل فيه وقوع الشركة^(٢١). ويرد العلامة هذه الحجة بأن معنى الاشتراك في الصورة المعقولة لا يقتضي التجريد^(٢٢).

٣/ لو حلت العاقلة في قلب أو دماغ لوجب إدراك المحل أبداً ، وان لا تدرك أبداً والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله ، وبيان الملازمة أن تعقل الآلة إن كفى فيه حصول صورة الآلة ، وهي حاصلة أبداً، وجب الإدراك أبداً ، وان افتقر إلى حصول صورة أخرى للآلة ، حالة في العاقل الحال في الآلة لزم اجتماع الأمثال^(٢٣). وهذا القول كما يرى الحلي مردود عليهم على تقدير التجرد ، وذلك لأن أدراك النفس لهذه الآلات ليس لانطباع صورتها في النفس ، فأن المجرد لا يرتسم فيه الأمر المادي ، بل لحصول صورة الآلة في مادتها أو لحصول صورة أخرى في الآلة^(٢٤). وأيضاً ينتقض قولهم هذا بلوازم النفس وصفاتها ، فإنها يجب أن تكون معقولة أبداً أو غير متعقلة أصلاً^(٢٥).

ويذهب العلامة إلى أن النفس قد تعقل عن إدراك ذاتها وألا لوجب ترتيب أمور متسلسلة دفعة واحدة في النفس وهو محال، وأيضاً فإن الصورة إذا حصلت في الآلة لم يلزم اجتماع مثلين في محل واحد لان أحد المحلين هو الآلة والثاني هو المادة .

٤/ لو كانت النفس جسمانية لعفت لضعف المحل كما في وقت الشيخوخة ، والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله، وهذا ما يرفضه الحلي منطلقاً من أن النفس قد تضعف لضعف محلها لا

لضعف القوى مطلقاً ووقت الشيخوخة تضعف القوى الحسية ، أما محل القوة العاقلة فلا^(٢٦).

ه/إن القوة العاقلة(النفوس) تقوى على ما لا يتناهى من التعقلات كالإعداد والإشكال ، والقوى الجسمانية ذات طبيعة متناهية^(٢٧). ويرد الحلي هذه الحجة بأن القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى ، والتعقل ليس هو فعل وإنما هو قبول ، وعندهم أن القوة الجسمانية قابلة لانفعالات غير متناهية ، وأيضاً أنما أحالوا كون الجسمانية غير متناهية إذا كان مبدأ بالاستقلال^(٢٨).

وهنا يتضح طابع التحليل والنقد اللذان أتمسم بهما فكر العلامة الحلي ، الأمر الذي ينم عن أن مفكرنا كان على دراية وإحاطة بفلسفات الحكماء السابقين عليه، وعلى الرغم من تأثيره ببعض هذه الفلسفات، ألا انه يناقش آراءهم مناقشةً مستفيضةً، وهذا يدن المفكر الناقد الباحث عن الحقيقة عند كافة المذاهب والفرق.

المطلب الثاني/ أثبات وجود النفس ووحدها

يورد العلامة الحلي البعض من الأدلة لإثبات وجود النفس منها:

١/اختلاف أفعال الأجسام: فمن الأجسام ما يشاهد منه صدور الحس والحركة الإرادية والتغذي والنمو والتوليد ، مع اشتراك في الجسمية ولوازمها ، فيجب أن يكون مبدأ هذه الأفعال من جنس مغاير للجسمية والمادة ، فان المادة لكونها قابلة يستحيل عندهم أن تكون فاعلة ، ولأنها مشتركة في العنصریات. والمبدأ لمثل هذه الأفعال يُسمى (النفس) ، فالنفس اسم لهذا المبدأ من حيث إضافته إلى هذا الصادر لا

من حيث جوهره^(٢٩).

٢/ دليل الشعور: وخالصة الدليل أن كل واحد منا يشعر بذاته وبأنه هو الذي اشتهى، وان الذي اشتهى هو الذي غضب، وان لكل شخص نفساً واحدة ، فليس لبدن واحد نفسان^(٣٠) ، وهذا الدليل أشار إليه معظم فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا ، والغزالي ، وفخر الدين الرازي^(٣١).

ويتابع الحلي ابن سينا في أثباته لوحدة النفس ألا انه يرفض دليلهم في إثبات هذه الوحدة يقول ((المشهور أن النفوس البشرية متحدة بالنوع))^(٣٢) ، وقالوا لأنها لو كانت مختلفة بالنوع لكانت مركبة من الجنس والفصل ، والتركيب من خواص الأجسام.

وهذا التبرير غير مقبول عند الحلي لإثبات وحدة النفس، ويعبر عن ذلك بقوله ((هذه الحجة ساقطة بالكلية))^(٣٣) ، فالتركيب عنده أنما أريد به التركيب من الأجزاء العقلية ، فليس من خواص الأجسام وكيف، وعند الفلاسفة أن التركيب من الجنس والفصل قد يعرض للأجسام ، والأعراض ، والجواهر المفارقة عند القائل بان الجوهر جنس، وان أريد به التركيب من الجواهر الجسمانية فلا شك في أنه من خواص الأجسام ، ولكن الملازمة تبقى في غاية المنع^(٣٤).

المطلب الثالث/ قوى النفس

يُخصص العلامة الحلي ثلاثة مباحث من المقالة السادسة من كتابه (الأسرار الخفية) لدراسة قوى النفس النباتية ، والحيوانية ، والعاقلة ، ويبحثها بحثاً فلسفياً خالصاً يجاري فيه الشيخ الرئيس ومن شايعة من متفلسفة الإسلام مصحوباً بالنقد والتحليل ، وهذه القوى

ثلاث هي (٣٥) :

أولاً/القوى النباتية: وهي ثلاث : الغذائية ،
والنامية ، والمولدة.

إما الغذائية فهي التي تحيل الغذاء إلى شبيه
جوهر المتغذي يخلف ما تحلل، وهذه القوة هي
ليست النار ، ولو أنها كانت كذلك لما وقف النمو
عند حد ، فإن النار ما دامت موجودة لا تزال
مؤثرة ، ولأن غاية فعل النار الإحراق وغاية
الغذائية الإحالة إلى الجوهر الشبيه بالمتغذي(٣٦).
وهذه القوة لها أربع قوى خادمة: (الجاذبة ،
والماسكة ، والهاضمة،والمولدة).

أما الجاذبة فهي التي تاتها بمدد ، واستدل
الفلاسفة عليها بأن الأخلاط إذا كانت مخلوطة
بالدم في الكبد ، فإن كل واحد منها ينصب إلى
عضو معين ، فلو لا أن في ذلك العضو جاذباً
لذلك الخلط المعين وإلا لما اختص الجذب
به(٣٧). والقوة الماسكة هي التي تمسك الغذاء في
المعدة حتى تهضمه الهاضمة، والقوة الهاضمة
هي التي تحلل الغذاء وتعدده للنفوذ المستوفي
لقبول أثر الغذائية وتحليل الغذائية إلى ما يليق
بجوهر الحيوان.

أما المولدة فهي التي تفصل جزءاً من
فصل الهضم الأخير للمتغذي وتودعه قوة من
جنسه ، وقالوا من شأنها تخليق البزر ، وتطبيع
وإفادة أجزائه هيئات تناسبها ما يصلح لمبدئية
شخص آخر من نوعه ، وهذا ما يرفضه الحلي
ويجزم ببطلانه ، فإن القوى الطبيعية يستحيل
أن تصدر عنها آثار مختلفة (٣٨).

ويشكل الحلي على قول الفلاسفة بأن فعل
الغذائية إلا حالة والتشبيه والتلصيق ، أنما يكون

بثلاثة أمور: تحصل الخلط الشبيه بالقوة القريبة
من الفعل بالمتغذي، وقد لا يحصل كما في
وقت عدم الغذاء ، وتصيره جزءاً للعضو وقد
لا يحصل كما في الاستسقاء اللحمي، وتشبيهه
به في قوامه ولونه ، وقد لا يحصل كما في
الاستسقاء اللحمي (٣٩).

ويرد العلامة الحلي هذه الحجج على النحو
الآتي(٤٠):

١/ هذا الكلام برأيه رديء جداً حسب ما
أثبتته الحلي من ضعف قولهم في تناهي التأثير
الحاصل من القوى الجسمانية .

٢/ يجوز أن يكون التأثير الحاصل من هذه
القوى أنما يتم بمشاركة من الغير ، فلا تكون
مؤثرة على سبيل الاستقلال.

٣/ فلانتفاضه بالنفوس الكلية على ما ذهب
أليه بعضهم من كونها جسمانية.

أما النامية فأنها قوة توجب الزيادة في أجزاء
المتغذي على نسبة محفوظة في الأقطار .

ثانياً/ القوى الحيوانية:

وهي قوتان: مُدركة ، ومُحركة(٤١).

والقوى المُدركة منها ظاهرة كالحواس
الخمس، ومنها باطنه.

والحاسة يرادُ بها جسم ذو بنية مخصوصة
زائدة على بنية الحياة ، فيدرك به ما لا يدرك
بغيره ، ولا يراد به كل محل فيه حياة ، وإلا
لزم في جميع الأعضاء أن تكون حواس،
ويتابع الحلي نفي أبي هاشم للمس حاسة ، لأن
محل الحياة يشترك في صحة إدراك الحرارة
والبرودة ، وهو غلط، لاحتمال اشتراط بعض

الحواس بأمر زائدة على بنية الحياة دون بعض^(٤٢).

ويرتب الحلي الحواس الخمس الظاهرة بدءاً من حاسة اللمس وصعوداً إلى أكثرها تعقيداً حاسة البصر، ويجعل من حاسة اللمس أنفع من غيرها، لأن الحيوان مركب من العناصر وصلاحه باعتدالها وبقاء مزاجها، وفساده بخروج بعضها من الاعتدال وتغالبها، فالحكمة الإلهية اقتضت إيجاد قوة سارية في جميع أجزائه ليدرك بها المناقي، فيحترز عنه، وهو اللمس، وغيره كالذوق والشم يُراد لجلب النفع ودفع الضرر أسبق من جلب النفع^(٤٣).

أولاً/ الحواس الظاهرة

١/ القوة اللمسية، وفائدتها إدراك صور المحسوسات في الخارج، ويُشير العلامة الحلي إلى هذا المعنى، انه لما كان الحيوان مركباً من العناصر، كان بقاؤه على الصحة ببقائها، وإذا استولى فسد المزاج، فلا بد من قوة سارية فيه يدرك بها المناخ ليحترز عنه^(٤٤). وقوى اللمس أربع: الحاكمة بين الحار والبارد، وبين الرطب واليابس، وبين الصلب واللين، وبين الخشن والأملس، بناءً على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها أمران، وهو ممنوع عند الحلي^(٤٥).

٢/ القوة الذوقية، وتأتي فائدته بعد اللمس، فلا بد للحيوان من الملامسة التي تحتاج بدورها إلى وسط ناقل وهو الرطوبة اللعابية العذبة، وهي عديمة الطعم، لتؤديه كما هو.

٣/ القوة الشمامة، وهذه القوة لا تحتاج إلى الملامسة من ذي الرائحة، وإلا لكان في زمان يسير يتحلل من المسك، وغيره من البخار ما ينتشر في بيت كبير بحيث يجده الشامون في

كل جزء من أجزاء البيت. ويرفض الحلي من زعم أن إدراك الشم يتعلق بالشموم من حيث هو، وهو غاية البعد.

٤/ السمع، وهي قوة تدرك الأصوات، والصوت ليس له وجود ثابت مستمر كوجود البياض، بل هو أمر حادث متجدد لا يحدث إلا عن قلع أو قرع، وليس القلع ولا القرع نفس الصوت فأنتهما يحسان بالبصر دون السمع، والصوت بالعكس^(٤٦). وظن البعض أن التموج الحاصل من القرع أو القلع هو نفس الصوت، وهذا التصور خاطئ كما يراه الحلي، لأن جنس الحركة قد يحس إحساساً ثابتاً بسائر الحواس (فإن صوت الرعد يعرض منه ذلك الجبال دون الصوت)^(٤٧).

التموج سبب الصوت وليس المراد منه حركة انتقالية لهواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بحالة الماء المتموج، فانه يحصل بالتدافع، صدم بعد صدم، مع سكون بعد سكون^(٤٨)، وهذا ما سار عليه ابن سينا والرازي من قبل^(٤٩).

٥/ الإبصار، وفيه ثلاثة تفسيرات للحكماء^(٥٠)

الأول/ إن الإبصار إنما يكون لخروج شعاع من العين على شكل مخروط زاويته عند البصر وقاعدته عند سطح المبصر.

والثاني/ إن الشعاع لا يخرج من العين لكن كيف الهواء بكيفيته فيصير الهواء الآلة في الإبصار.

والثالث/ إن المبصر ترد صورته على البصر فتنتطبغ فيه.

ويذهب الحلبي إلى بطلان هذه التفسيرات وعلى النحو الآتي:

نقض التفسير الأول: فالأثر الخارج من العين إما أن يكون عرضاً، وهو محال لاستحالة انتقال الأعراض، وإما أن يكون جسماً، فيلزم أن يخرج من العين جسم يتصل بكرة الثوابت، وأنه لو كان جسماً لزم التداخل. فضلاً عن ذلك، فإن الشعاع الخارج من العين في غاية اللطافة فيجب تشوشه عند هبوب الرياح، فيرى الإنسان ما لا يقابله دون مقابلة^(٥١).

ويستمر رفض الحلبي لهذه النظرية حتى بقول بعض المحققين ويقصد هنا-أستاذة الطوسي- هذا ينتقض بأشعة الكواكب النيرة، فهذا القول غير صحيح لانا لا نقول أن الشعاع ينحدر من تلك الكواكب حتى يلاقي الأجسام السفلية بل محاذاة النير لجسم كثيف سبب معد لحصول الشعاع في ذلك الجسم الكثيف، لا بانتقال من النير إليه^(٥٢).

وأصحاب الشعاع قالوا بخروج الشعاع من العين إلى المرأة، وينعكس عنها إلى الوجه مرئياً، وهذا التفسير أيضاً باطل عند الحلبي، لأن الشعاع الخارج عن العين يكون عند الخروج في غاية صغر الأجزاء، ويلاقي طرف كل خط منه حيزاً مساوياً له، وينعكس عنه، ولا يقع له فيما يزيد عليه أو لا يعتبر كبر السطح فكان يجب الانعكاس عن السطح الخشنة، لأن سبب الخشونة الزاوية ولا بد في الزوايا من سطوح مُلس وإلا لذهبت الزوايا إلى غير نهاية^(٥٣).

نقض التفسير الثاني: فلو كان الإبصار يتوقف على الإحالة لكان الإبصار مع المشاركة

أتم منه مع الانفراد، ضرورة ازدياد الإحالة في صورة المشترك ولا عين العصفور كيف يعقل خروج نور منها يقتضي إحالة الهواء العظيم.

نقض التفسير الثالث: فلأنه قد ينطبع العظيم في الصغير، وهو محال، حتى وان فسروه بمثال المرأة، فهذا المعنى غير صحيح لا ينطبع في عظمه مع الصغير بل تنطبع صورة مساوية له في الشكل دون المقدار، ولا يمكن لأصحاب هذا الرأي أو التفسير القول ههنا بمثل ذلك، لأن البصر يدرك العظيم على عظمه، والصغير على صغره. كما إن هذه الفكرة تنتفي لأن الانطباع لا بد أن يكون في موضع معين وحينئذ يستحيل، تغيره لانتقال ثالث^(٥٤).

وبعد أن يعرض الحلبي آراء السابقين ويبين موقفه منها، يُدلي برأيه وخصامته، هو أن الإبصار إنما يكون للنفس بمجرد مقابلة المبصر للمرئي، يقول: ((والحق عندنا أن البصر إذا قابل المرئي مع شروط الإدراك، حصل الإدراك للنفس، فالمقابلة سبب معد لا بسبب الانطباع ولا بخروج الشعاع))^(٥٥). وهذا يعني أن العلامة الحلبي يجعل من النفس هي المدركة الباصرة بمجرد المقابلة بين الشيء المرئي، والعين الباصرة، وهذا ما ذهب إليه أبو البركات البغدادي من قبل^(٥٦).

وهذا الإدراك للنفس كما يُعبر عنه الحلبي هو (علم خاص)، ويتابع في موقف أبي هاشم في كون شرط الإدراك متوقف على كون الشخص ذو حياة، ووجود المدرك وصحة الحواس وزوال الموانع، فيكون التأثير^(٥٧). وهذه الأمور تكون شروطاً في اقتضاء كونه حياً كونه مدركاً، وهو المذهب الحق عند الحلبي، لأن كون المدرك مدركاً صفةً تجب لو

كانت صحيحة، وكل صفة تجب عند صحتها ، فإنها تستغني عن معنى يقتضيها ، إذ المقتضي لوجوبها نفس ذاتها^(٥٨).

ويُحدد الحلي عشرة شروط يتوقف عليها الإدراك وهي: سلامة الحاسة، كثافة المبصر، وقوع الضوء عليه، والمقابلة أو حكمها زمانياً، وشفافية المتوسط ، وعدم إفراط الصغر والضوء والبعد والقرب ، وتعتمد ذي الآلة الإبصار ، وعدم اقتران ما يوجب الغلط^(٥٩).

ويلاحظ في سياق عرضنا لمعنى الإدراك وتفسيره عند الحلي ، وبالخصوص إدراك البصر، نجده يتخطى التفسير المشائي للإدراك على أنه ((انطباع صورة المُدرِّك عند المُدرِّك))^(٦٠)، وهي النظرية التي طالما ردها متفلسفة الإسلام من الكندي وحتى صدر الدين الشيرازي، وهذا المعنى أن دل، فإنما يدل على أن فيلسوفنا لم يكن متابعا للحكماء السابقين في دراسة النفس بكل مفاصلها ، بل نجده يأخذ تارة منهم بما ينسجم مع مذهبة العقلي ومعتقده ، ونجده تارة يرفض ويناقش وينقد ، الأمر الذي ينم عن عمق تفكير الحلي وهضمه للاتجاهات السابقة عليه والمعاصرة له .

ويتضح من عرض هذه الحواس عند العلامة الحلي ، انه يرتب هذه الحواس من ابسطها إلى أكثرها تعقيدا وهو ما سار عليه ابن سينا في كتبه^(٦١).

مقارنته مع فخر الدين الرازي

ثانياً/ قوى الحس الباطن

احتلت نظرية قوى الحس الباطنة مكانة

كبيرة في أبحاث علماء الإسلام وفلاسفتهم المتعلقة بالنفس والمعرفة ، ويرجع السبب في ذلك إلى أن النفس لا تصل بذاتها إلى مُدرِّكاتِها ، بل لا بد لها من قوى وآلات تقوم بدور الوسائط بين النفس وبين هذه المُدرِّكات ، لان النفس قوة بسيطة وواحدة بالذات ، بينما أفعالها الظاهرة والباطنة تتجاوز حدود هذه الوحدة البسيطة إلى كثرة وتعدد بالغين.

ومن هذا المنطلق نشأت نظرية القوى النفسانية للتغلب على هذه الصعوبة التي واجهت أمر العلاقة بين النفس وما يصدر عنها من أفعال، ولتنشئ في الوقت نفسه علاقة جديدة تربط النفس البسيطة بالقوى والأفعال ارتباط السببية ، بمعنى أن هذه العلاقة تشبه علاقة الأثر المتبادل بين المبدأ والأفعال ، والنفس عبر هذه العلاقة تنفعل أو تتأثر بأفعالها^(٦٢).

لا شك أن نظرية قوى الحس الباطن قد أختص بها الفلاسفة دون غيرهم من المفكرين، فلا نجد ذكراً لها في نصوص المتكلمين ولا غيرهم من الفقهاء وغيرهم. وتناول العلامة الحلي لهذه القوى ، فيه إشارة إلى تبنيه الاتجاه الفلسفي وتأثره بالفلاسفة السابقين.

ولا توجد إشارة لهذه القوى قبل أرسطو، ذلك أن فلاسفة اليونان قبل أرسطو كانوا ينسبون هذه الوظائف النفسية المختلفة إما إلى النفس عموماً، وإما إلى العقل الذي هو الطريق الثاني من طرق المعرفة بالإضافة إلى الحواس الظاهرة^(٦٣) ، والسبب في ذلك أنهم إما كانوا ماديين يعولون على الحواس الخمس الخارجية، والعقل ليس إلا حسيماً مادياً ومن ثم فلا قول بالقوى النفسية الباطنة ، أو كانوا روحيين أو عقليين كأفلاطون الذي يرجع المعرفة إلى عالم

المثل والى العقل أصلاً ، والحواس الخمس ليست إلا مذكرات للنفس العارفة التي نسيت بحلولها في البدن معارفها^(٦٤) .

وقد أخذ فلاسفة الإسلام بهذه النظرية مضعفين عليها تفصيلات وتحليلات أكثر مما كانت عند أرسطو، إذ نجد الفارابي يقول بخمس حواس داخلية جاعلاً مكانها في الدماغ لا في القلب^(٦٥) ،، إلا انه لم يذكر سوى تعريف مختصر لهذه الحواس ولم يحاول أن يقوم بدراستها بشكل مفصل ، وهو الأمر الذي تكفل به ابن سينا من بعده ، وعنه انتشرت هذه الدراسة بين مفكري العصور الوسطى من المسلمين والمسيحيين منهم^(٦٦) . وأول هذه القوى:

١/ الحس المشترك: قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ ، ومبادئ عصب الحس ، تجتمع عنده مثل المحسوسات ، وينسب ابن سينا للحس المشترك ثلاث وظائف ، أولها انه يعد الأساس للحواس الاخرى ، وكما يقول بأنه مركز الحواس ، كما أنه يدرك موضوعات لا يمكن للحواس إدراكها كالمقدار ، فضلاً عن انه يجعل الإنسان يشعر بما تنقله إليه الحواس الخمس^(٦٧) .

واستدل الفلاسفة على إثباته بأننا نحكم على هذا الملون بأنه صاحب طعم ما ، فلا بد من قوة مدركة لهما ، والنفس لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوة واحدة يجتمع فيها هذان الأمران حتى يتم الحكم ، وهو المراد بالحس المشترك، وايضاً نرى القطر النازل خطاً مستقيماً ، والشعلة الجواله كالدائرة مع انه ليس في نفس الأمر كذلك، فلا بد من ارتسام النقطة في قوة للإنسان وقبل انمحائها تحصل النقطة في مكان

آخر ، فترتسم صورتان معاً في القوة فيحسب خطأ^(٦٨) .

٢/ الخيال: قوة مرتبة في آخر التجويف الأول يجتمع فيها مثل جمع المحسوسات بعد الغيبوبة حافظة لها ، وهي خزانة الحس المشترك ، واستدلوا على مغايرته للحس المشترك : بأنه حافظ والحس قابل ، وهما متغايران كما في صورة الماء^(٦٩) .

٣/ الوهم/ وهو قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ تحكم أحكاماً جزئية وتدرك في المحسوسات معان غير محسوسة جزئية. وهي القوة الرئيسية الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كما لحكم العقلي بل حكماً تخيلياً مقرونأ بالجزئية وبالصورة الحسية ، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية ، ويرفض العلامة الحلي دعوى الفلاسفة بقولهم: ((من حيث أنها تدرك المعاني الجزئية كانت مغايرة للنفس، ومن حيث أنها تدرك ما ليس بمحسوس لا تكون حساً مشتركاً ولا خيالاً))^(٧٠) .

٤/ المتخيلة: وهي قوة مرتبة في الجزء الأول من التجويف الأوسط لها أن تتركب وتفصل بعض المعاني من بعض وتركب أيضاً الصورة الحسية مع المعاني وتفصلها، وتسمى عند استعمال العقل مفكرة ، وعند استعمال الوهم متخيلة^(٧١) .

٥/ الذاكرة

وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ من شأنها حفظ أحكام الوهم وجميع تصرفات المخيلة والوهمية ، ونسبتها إلى الوهم كنسبة الخيال إلى الحس المشترك ، وهذه القوة تسمى متذكرة وحافظة^(٧٢) .

أما القوى المُحرّكة باعتبارها القوى الثانية من القوى الحيوانية ، فإنها تنقسم إلى باعثة، وفاعلة على غرار التقسيم السينيوي ، فالباعثة هي القوة الشوقية فإنه الحيوان ما لم يشفق إلى ما يدركه حساً أو عقلاً أو خيلاً، لا يتحرك إليه بالإرادة ، والشوق غير الإدراك فانا قد ندرك أشياء لا يقع لنا إليها الشوق، والشوق أنما يكون لجذب ملائم، أو لدفع منافر، والأول هو القوة الشوقية ، والثاني هو القوة الغضبية ، والفاعلة هي القوة المحركة في الأعصاب والعضلات، يصدر عنها تشنج العضلات لجذب الأوتار والرباطات وإرخائها^(٧٦).

ثالثاً/ القوى العاقلة

وهي قوتان : القوة النظرية والقوة العملية ، أما القوة العملية فتقال للنفس عندما تقبل على تصرفات البدن ، وإذا أقيمت على ما تقيدها المعقولات تسمى عقلاً نظرياً^(٧٧). قال ((واعلم أن النفس الناطقة عند الأوائل وبعض المتكلمين : جوهر مجرد له قوى وكمالات خلقه الله تعالى خالياً عن جميع العلوم وقابلاً لها وله قوة التعقل، وهذا التعقل ، إما أن يكون باعتبار تأثير هذا الجوهر في البدن الموضوع لتصرفاته مكملاً له تأثيراً على جهة الاختيار والإرادة، وإما أن يكون باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملاً في جوهرها بحسب استعدادها، والأولى تسمى عقلاً عملياً ، والثانية تسمى عقلاً علمياً ، والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم أو تشابه))^(٧٨).

والنفس عند العلامة ليست عبارة عن هاتين القوتين ، يؤكد هذا المعنى بقوله ((والحق عندي في هذا الموضوع أن هذه القوة ليست ألا مجرد اعتبار وإضافة للنفس، وان النفس واحدة ، تارة تؤخذ باعتبار قياسها إلى ما فوقها فتؤخذ قابلة لما ينطبع فيها من المعقولات فيكون فيها انفعال للانطباع. وتارة تؤخذ باعتبار قياسها إلى ما دونها وهو البدن ، فتؤخذ فاعلة ومحركة له ،

فيكون فيها فعل ، ولا استبعاد في صدور فعل عن شيء واحد منفعل لا باعتبار وجود جهات فيه ، بل باعتبار نسب وإضافات يفرضا العقل بالقياس إلى أمور خارجة عنه))^(٧٩).

ويتجلى في هذا النص حرص ودفاع العلامة الحلي على وحدة النفس ، وموقفه هنا امتداد لمواقف سابقة من الفلاسفة منذ ابن سينا ، ووصولاً إلى أبي البركات البغدادي^(٨٠). ويبين الحلي ضعف أدلة الفلاسفة السابقين على هذا الموضوع ، عندما زعموا إنها مختلفة بالنوع لأن بعض النفوس تكون بالغة في الأخلاق الفاضلة ، وبعضها متصف بأحد جانبي الإفراط أو التفريط وليس هذا الاختلاف لاختلاف الأمزجة ، فأنا نرى شخصين متقاربي الأمزجة مع التباين الكلي في أخلاقهما ، فهذا الزعم مرفوض عند الحلي^(٨١).

والعقل العملي يُقال بالاشتراك على معانٍ ثلاثة : الأول هو القوة التي بها يكون التمييز بين الحسنة والقبیحة، والثاني المقدمات التي تستنبط منها الأمور الحسنة والقبیحة، والثالث القوة التي يكون بها فعل الأمور الحسنة والقبیحة^(٨٢). أما العقل النظري ، فيقال بالاشتراك على معانٍ أربعة: العقل الهولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، قال الحلي ((وأما القوة النظرية فلها مراتب متعددة بحسب تعدد مراتبها في الاستكمال، وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة ، وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل، والقوة تختلف بحسب الشدة والضعف))^(٨٣).

أما قوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى بالعقل الهولاني ، تشبيهاً لها حينئذ بالهولي الخالية في نفسها عن جميع الصور مع استعدادها لقبولها، وهي موجودة في جميع أفراد النوع الإنساني بالفطرة. وأما القوة المتوسطة المناسبة للمرتبة المتوسطة ، فإنها تسمى عقلاً بالملكة ، عند حصول المعقولات الأولى أو

البيهييات في النفس، واستعدت بذلك لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم النظرية المكتسبة بالفكر أو الحدس، وأما القوة المناسبة للمرتبة الثالثة فيسمى عقلا بالفعل، عندما تتوفر القدرة للنفس على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاءت بعد الاكتساب بالفكر أو الحدس^(٨١).

وهذه القوى الثلاث هي قوى النفس في الإدراك، وأما حصول تلك المعقولات بالفعل، فإنه كمال للنفس، وهو المسمى بالعقل المستفاد، لأنها مستفادة من الله سبحانه وتعالى برأي الحلي وأساتذته، وبرأي الحكماء الأوائل مستفادة من العقل الفعال، الذي يخرجها من العقل الهيولاني إلى العقل المستفاد^(٨٢).

وهنا يُحدد العلامة الحلي نقطة اختلافه عن المدرسة المشائية، إذ إن الأخيرة ذهب فلاسفتها مثل الفارابي وابن سينا إلى أن العقل يخرج من حال القوة إلى حال الفعل بفعل قوة خارجية متمثلة بالعقل الفعال، الذي هو العقل العاشر بموجب نظرية الفيض التي فسروا من خلالها صدور الموجودات عن الباري جل شأنه، في حين نجد أن مخرج العقل عند الحلي هو فيض من الله تعالى مباشرة وليس من العقل الفعال.

وكعادة فلاسفة الإسلام، يلجأ الحلي إلى لغة التوفيق بين الفلسفة والدين، وذلك في سياق ربطه بين مراتب العقل النظري وبين سورة النور، قوله تعالى ((اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ { (٨٣).

فهذه المراتب النفسية قد وردت في هذه السورة، فالمشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثوب فيها، والزجاجة بالعقل بالملكة، لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم القبول، والشجرة الزيتونة بالفكرة،

لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب. والزيت بالحدس لكونه اقرب إلى ذلك الزيتونة، التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية، لأنها تكاد أن تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل، والمصباح بالعقل الفعال، لأنه نير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه، والنار بالعقل الفعال، لان المصباح تشتعل منها^(٨٤).

المبحث الثاني / الجانب الميتافيزيقي للنفس

المطلب الأول/ النفس بين القدم والحدوث

يبدأ الحلي بعرض مذاهب القدماء في مسألة حدوث النفس أو قدمها، ويرجعها في الأصل إلى فلاسفة اليونان، أفلاطون وأرسطو، ((قال)) اختلف الأوائل هنا -يقصد حدوث النفس- فذهب المعلم الأول إلى إنها حادثه، وذهب أفلاطون إلى قدمها^(٨٥).

حيث ذهب أفلاطون وأشياعه إلى القول بقدم النفس، ويستدل أفلاطون على هذا المعنى، بأن النفس لها وجود سابق على تعلقها بالبدن في عالم المثُل، وإذا أرادت النفس إدراك عالمها المادي، لا بد لها من معرفة أصلها السابق في هذا العالم، الأمر الذي دفع أفلاطون إلى أن يعتبر أول مرحلة من مراحل المعرفة لديه هو التذكر^(٨٦).

أما أرسطو فقال بحدوثها، واستدل على ذلك، بأنها لو كانت قديمة، لا ينفك أن تكون واحدة أو متكررة، والقسمان باطلان، فالقول بقدمها باطل، فلو كانت واحدة وبعد تعلقها بالبدن إن كانت على حدوثها، كانت نفس زيد هي نفس عمر، وبالتالي ما علمه احدهما يكون معلوماً للآخر، وما يريده احدهما يريده للآخر، وذلك باطل بالضرورة، وان انقسمت، لزم

أن يكون قابلاً للتجزئة فيكون ذات كم أو كما، فلا يتكون مجردة ، وهذا خلف، وبيان بطلان التالي ، أن يكون أكثرها إن كان بسبب امتيازها بالماهية أو اللوازم كان مشتركاً بينهما ، فلا يكون مميزاً لأن النفوس واحدة بالنوع ، فلازم احدهما لازم الآخر^(٨٧).

وان كان بسبب تميزها بالعوارض فلحوق العوارض بها إن كان بسبب الماهية أو الفاعل، كان لازماً عارضاً مفارقاً، لان مقتضى الماهية أو الفاعل واحد ، وان كان بسبب القابل وهو البدن، كانت متعلقة بالبدن قبل وجود البدن وهذا خلف^(٨٨).

ويتابع العلامة الحلي أرسطو بالقول بحدوث النفس ، واعتبره المذهب الحق ، قال ((:ذهب المعلم الأول وأتباعه غالى أن النفس حادثه، وهذا حق على مذهبنا، فانا نستدل على حدوث ما سوى الله تعالى))^(٨٩).

ويتجلى في هذا النص ، أن رأي العلامة مبني على مذهبه في حدوث العالم ، وما سار عليه المتكلمون من قبله ، ومن بعده، فكل ما في العالم ما خلا الباري جل شأنه فهو حادث، والنفس بوصفها أحد موجودات هذا العالم ، فهي حادثه وفقاً لهذه المقدمة.

والحدوث بالمعنى الكلامي هو من العدم، بفعل الهي مباشر ، حتى وان كانت بواسطة الأبوين وفي طبيعية أخرى ، وهو ما يخالف مذهب أرسطو الذي يرى بأن كلاً من الهولي والصورة كلتيهما عنه أزليتان، فالأنواع والأجناس أبدية وأزلية ، والأفراد محدثون بمعنى تعيين مدة لبداية فرد وأخرى لانحلاله، فضلاً عن أن أرسطو يجعل من الله علة غائية فقط وليس علة فاعلة كما هو الحال عند المتكلمين، ومن ثم ان مبنى الحدوث بالمعنى الكلامي يختلف عن المبنى الأرسطي ، على الرغم من اتفاق الاثنين بالحدوث^(٩٠).

ويستدل العلامة الحلي على حدوث النفس، بأنها لو كانت موجودة قبل البدن لكانت مستغنية في تعيينها ووجودها عنه ، لأن الموجود إنما يصح له الوجود لو كان مستغنياً، فلو كانت النفس محتاجة في تعيينها إلى البدن ، لما وجدت قبله ، فلو وجدت قبله لاستغنت عنه في التعيين، ولو استغنت في تعيينها عنه لم تتعلق به لأن نسبتها إلى الأبدان حينئذ نسبة واحدة لأنها مستغنية عن الجميع في الوجود لموجودها ومستغنية في التعيين أيضاً، فلا يتخصص نسبتها إلى هذا البدن بالتعلق دون غيره^(٩١).

المطلب الثاني: بقاء النفس

انقسم الحكماء في تصورهم لخلود وبقاء النفس إلى فريقين: الأول، وهم الأعم الأغلب ذهبوا إلى أن النفس لا تُعدم ، وهو مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين ، والفريق الثاني يرى جواز عدمها.

واحتج القائلون ببقائها بحجتين: الأولى أن كل ما يفسد بفساد شيء فله تعلق به، وتعلق النفس بالبدن ليس تعلق الانطباع ، ولا تعلق العلية فإن الجسم ليس علة لما ليس جسم ، ولا تعلق المكافئ في الوجود ، لأنهما لو تكافأا كانا متضايفين وهذا خلف، وان تكافأا لعارضهما لزم من عدم احدهما عدم الإضافة العارضة لا ذات المضاف، وإذا انتفى التعلُّق بينهما لم يلزم من عدم البدن عدم النفس^(٩٢).

والحجة الثانية هي كل قابل للعدم فهو مركب، والنفس ليست من هذا القبيل بدليل جوهريتها ، فلا شيء من النفس يقابل للعدم.

ويبين الحلي تهافت هاتين الحجتين ويصفهما بالردديتين جداً: أما الأولى ، لأنها ليست عامة ومع ذلك فلا تخلو من اختلال، وأول إشكال يورده العلامة على هذه الحجة هو: لم لا يكون بينهما تعلق العلية؟ وهذا يترتب على مذهب القائلين بالخلود من أن الحوادث

لا تحدث إلا بوجود استعداد بمستعد؟ فيكون لوجود المستعد مدخل في عليّة الوجود؟ ولما لا يكون بين النفس وجسدها علاقة تعلق بالتكافؤ، ويكون ذلك بسبب عارض يلزم من زواله زوالهما.

أما الحجة الثانية التي يعبر عنها الحلي بالصغرى، فلأن القابل يوجد مع المقبول، ولا يمكن وجود الشيء مع عدمه، فلا بد من محل يكون قابلاً لإمكان العدم، فيكون له صورة فيكون مركباً من المادة والصورة^(٩٣).

ويبدو أن الحلي يميل إلى القول بجواز انعدامها، وهذا ما يتضح في أحد كتبه معنوناً فقرته ب(جواز انعدام النفس خلافاً للفلاسفة)، ذكر فيها: ((أقول: مذهب الجمهور من الحكماء أن النفس لا تعدم، وهو مذهب جماعة من المسلمين، وقيل بجواز ذلك، وهو الحق، والدليل عليه أنها ممكنة الوجود والعدم))^(٩٤).

وهنا يتضح موقف العلامة الوسط بين المذهبين، فهو من جهة يقر ببقاء النفس وعدم فنائها من جهة جوهريتها، ومن جهة أخرى يقول بجواز انعدامها كونها من الممكنات في الوجود، وكل ممكن قابل للعدم.

المطلب الثالث/التناسخ

النسخ هو عودة الروح الإنسانية بعد مفارقتها البدن الأول (الجسد) إلى بدن إنسان آخر، وهذه العقيدة هي مذهب قديم في الحضارات القديمة وخصوصاً الحضارة الهندية، وقد أخذ بهذه العقيدة من فلاسفة اليونان فيثاغوراس، أفلاطون وغيرهم^(٩٥).

واختلف الحكماء في التناسخ بين مثبت ومُنْفٍ، أما الذين نفوا التناسخ، فقد احتجوا بحجج كثيرة منها: أن النفس حادثة، وإن أصل العلة في حدوثها مجرد قديم، وإن ذلك الأصل يوجب تمام القبض، ثم أن المحدث لا بدّ له من

استعداد، والحامل لذلك الاستعداد هو المادة، فضلاً عن مادة النفس البدن، وذلك إنما هو ببيان أن النفس بسيطة^(٩٦).

والعلامة الحلي على الرغم من رفضه التناسخ، إلا أنه يبين ضعف أدلة المبطلين له من ثلاث أوجه، أما الأول، فلأن معظم هذه الحجج مبنية على الحدوث وهو دليل ضعيف، والثاني فلأنهم قد قيدوا الاستعداد في البدن الحادث، وثالثاً، فلإقرارهم حدوث نفس أخرى عند حدوث البدن، فربما جاز لقاتل أن تتعلق النفس بذلك البدن، لأن البدن غير مستعد إلا لتلك النفس على تقدير أن تكون النفوس مختلفة أو لأن النفوس المنتقلة إليه تعلقت به أولاً على سبيل الاتفاق^(٩٧).

وعلى رأي الحلي أنه لو صح انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر، لزم اجتماع نفسين على ذلك البدن الحادث، لأن النفس حادثة، فعلة حدوثها وإن كانت بتمامها قديمة لزم قدمها، فلا بد أن تكون حادثة والأصل قديم، والحادث هو القابل اعني المادة، ومادة النفس البدن، فعلة حدوث النفس هو العقل الفعال مع حدوث البدن، فالبدن الحادث المفروض إذا أحدث لا بد وأن يحدث له نفس لعموم فيض العلة وإيجابها، فإذا انتقلت إليه نفس ببدن آخر لزم المحذور^(٩٨).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن تعلقت نفس بأكثر من بدن واحد، لزم المحال، وإلا لزم تعطل بعض الأبدان المستحقة لفيضان النفس عن الاتصال به، فلا يقال: تتصل بعض النفوس ببعض تلك الأبدان، وتحت للباقي نفوس آخر^(٩٩).

خاتمة البحث

القسمة اعتبارية من جهة تحديد الوظائف الإدراكية ، فالنفس واحدة وطالما دافع الحلي عن هذه الوحدة ومنها قوله: ((والحق عندي في هذا الموضوع أن هذه القوة ليست ألا مجرد اعتبار وإضافة للنفس، وان النفس واحدة)) .

٥/ لم يكن الحلي بمنأى عن مشكلة قدم أو حدوث النفس ، فالأخيرة عنده حادثة وليس لها وجود سابق على البدن كما صرح أفلاطون من قبل ، مستنداً إلى مقدمة قائمة على أن كل ما في العالم ما خلا الباري جل شأنه فهو حادث، والنفس بوصفها احد موجودات هذا العالم ، فهي حادثة وفقاً لهذه المقدمة.

٦/ على الرغم من تأرجح الحلي بالقول بخلود النفس من عدمها ، إلا أنه يُميل إلى الخلود أكثر منه للفناء ، بدليل أنه وضع عنواناً لهذا البحث في معظم كتبه بـ(بقاء النفس) ، وهذا القول ينسجم مع مذهبه في جوهرية النفس وعدم ماديتها.

٧/ يرفض العلامة فكرة التناسخ منطلقاً من أن فرض المحال ليس بمحال، فلو صح انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر ، لزم اجتماع نفسين على ذلك البدن الحادث، لان النفس حادثة، فعلة حدوثها وان كانت بتمامها قديمة لزم قدمها ، فلا بد أن تكون حادثة والأصل قديم ، والحادث هو القابل اعني المادة .

بعد هذه البحث المعمق للمبنى أو البُعد الفلسفي في دراسة النفس الإنسانية عند العلامة الحلي، يتضح لنا أنه كان فيلسوفاً بامتياز في هذه الدراسة إلى جانب كونه متكلماً وفقهياً ، وكان بمثابة الفيلسوف الناقد وليس الناقل فقط ، وهذا ما تجسد في مناقشته لعدد من الموضوعات الفلسفية الخاصة بالنفس، وقد تجسد هذا المعنى في معظم كتبه التي حملت مضموناً فلسفياً متميزاً ، مثل : الأسرار الخفية في العلوم العقلية ، ومعارج الفهم في شرح النظم ، وإيضاح المقاصد من شرح حكمة عين القواعد ، ونهاية المرام في علم الكلام ، ويمكن إجمال البُعد الفلسفي في النقاط الآتية:

١/ يُعرف الحلي النفس على أنها جوهر مفارق للجسد ، وتارةً يعطيها معنى الكمال الأول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ، وكلاهما من المعاني الفلسفية الروحية في دراسة النفس.

٢/ يستعمل العلامة الحلي الأدلة الفلسفية في إثبات وجود النفس ومنها دليل الشعور ، ودليل اختلاف أفعال الجسم ، ودليل وحدة النفس ، وهي أدلة فلسفية صرفة أستعملها ابن سينا ، والغزالي، والفخر الرازي، ونصير الدين الطوسي.

٣/ تجاوز الحلي تردد بعض الحكماء في التفرقة بين النفس والروح ، فالروح جسم لطيف حار يتولد من القلب ويحصل من لطافة الأخلاط وبخاريتها ، أما النفس فهي كمال وجوه مفارق للجسد تنطبع فيها صور الأشياء المُدرَكة بتوسط الآلات الإدراك .

٤/ يُجاري الحلي متفلسفة الإسلام في تقسيمه النفس إلى قوى ثلاث: نباتية ، وحيوانية، وعاقلة، وكل من هذه القوى تنقسم بدورها إلى قوى متعددة حسب وظيفة كل منها ، وهذه

الهوامش

الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ٢، ط ١، مطبعة النهضة المصرية، ١٩٥٥، ص ٣٢- ٣٣. كذلك: يُنظر: عبد الرحمن (د. عبد العال إبراهيم)، الإنسان عند فلاسفة اليونان، أطروحة دكتوراه، مخطوطة، إشراف: علي حنفي محمود ومحمد فتحي عبد الله، جامعة طنطا، ١٩٩٩، ص ٣٨. أيضاً: يُنظر: د. مقداد عرفة، علم الكلام والفلسفة، دار الجنوب للنشر، تونس ١٩٩٩، ص ٩٥.

(١٥) ينظر: الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٥١.

(١٦) ينظر: الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، ص ٤٦٤.

(١٧) وهو معتقد الفلاسفة عامةً والقائم على أن النفس هي ليست جسماً ولا هي في مكان، بل هي جوهر عقلي وهو مذهب سقراط وأفلاطون قديماً، ويمثل الاتجاه الأغلب عند مفكري الإسلام، فقال به جمهور الفلاسفة، وبعض المعتزلة مثل مُعمر بن عباد السلمي، ومن الأشاعرة الغزالي، كما تأثر به الصوفية عندما وصفوا النفس الإنسانية بأنها كائن غريب عن هذا البدن هبط إليه من العالم العلوي وحل ضيفاً على البدن. ينظر للمزيد: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٢٣٢. كذلك يُنظر: أبو أوفى التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ط ٢، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣، ص ٣٨١.

(١٨) الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، ص ٣٥٢.

(١٩) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٢٠) ينظر: الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٥٣.

(٢١) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٥٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

(٢٣) ينظر: الحلي، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ١٤٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

(٢٥) إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ١٤٣.

(٢٦) ينظر: الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٥٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(١) يُنظر: ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، ط ١، دار المعارف، ١٩٦٤، ص ٥٥٧.

(٢) الإسرائء، ٨٥.

(٣) الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: د. حسام محيي الدين الالوسي و د. صالح مهدي الهاشم، ط ١، مؤسسة الاعلمي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥، ص ٣٥٠.

(٤) معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق: مجمع: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، إيران، ص ٤٦٤.

(٥) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٦) الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، ١٤٣٠هـ، ص ٤٥٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٨) ينظر: الرازي، معالم أصول الدين، ص ١١٨ ومقارنته بالمباحث المشرقية، ج ٢، ص ٢٤٥.

(٩) ينظر: الطوسي، رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد، شرحها: أبو عبد الله الزنجاني، مطبعة عمسيس، القاهرة، مصر، بلا ت، ص ٣٢ وما بعدها،

(١٠) الحلي، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، إيران، ١٩٥٩، ص ٣٨٤-٣٨٥.

(١١) ينظر: الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٨٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٠-٣٥١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

(١٤) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

* وهو رأي طائفة من المعتزلة، فالأشعري يروي أن الأسم كان يقول: النفس هي هذا البدن بعينه لا غير وما جرى عليها هذا الذكر من جهة البيان، والتأكيد لحقيقة الشيء لا على أنها معنى غير البدن. ويرجع هذا التصور في أساسه إلى تصور يوناني قديم ظهر عند قدماء اليونان في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، وقد أخذ بهذا الاتجاه من متكلمي الإسلام الجبائي الذي كان يقول أن النفس جسم. ينظر: يُنظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات

- (٢٩) المصدر نفسه ، ص ٣٤٧ .
- (٣٠) ينظر: الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٩٣ .
- (٣١) ينظر: ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، ج ٢ ، ط ٢ ، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٠ ، ص ٣٤٦ . الغزالي: معارج القدس، دار الكتب العلمية، ط ١ ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ص ٤٧ . فخر الدين الرازي: كتاب النفس والروح وشرح قوامهما ، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي ، معهد الأبحاث الإسلامية، أسلام آباد، باكستان، بلا، ص ٢٧ .
- (٣٢) ينظر: الحلي، المصدر أعلاه ، ص ٣٩٣ .
- (٣٣) المصدر نفسه ، ص ٣٩٤ .
- (٣٤) المصدر نفسه ، نفس الصفحة
- (٣٥) ينظر: الحلي: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٥٨ . كذلك: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد ، ص ٣٦٦ وما بعدها .
- (٣٦) ينظر: إيضاح المقاصد ، ص ٣٥٧ .
- (٣٧) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٥٩ .
- (٣٨) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
- (٣٩) ينظر: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد ، ص ٣٧٨ .
- (٤٠) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٦٠ .
- (٤١) المصدر نفسه ، ص ٣٦٣ .
- (٤٢) ينظر: الحلي، تسليك النفس إلى حضيرة القدس، مؤسسة الإمام الصادق، قم ، إيران ، ص ٩٤ .
- (٤٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٩٤-٩٥ .
- (٤٤) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية ، ص ٣٦٣-٣٦٤ .
- (٤٥) ينظر: تسليك النفس إلى حضيرة القدس، ص ٩٥ .
- (٤٦) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٦٤ . كذلك: نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان ، مؤسسة الصادق، قم، إيران ، ص ٥٦٠-٥٦٢ .
- (٤٧) المصدر نفسه ، ص ٣٦٥ .
- (٤٨) ينظر: الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية ، ص ٣٦٦ .
- (٤٩) ينظر: ابن سينا ، رسالة في القوى الإنسانية وادراكاتها ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تقديم: د. جميل صليبا ، دار بيبليون، باريس، ٢٠١٥ . كذلك: الفخر الرازي، المباحث المشرفية، ج ٢ ، ص ٣٠٠ .
- (٥٠) ينظر: تسليك النفس إلى حضرة القدس، ص ٩٦ . كذلك: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٦٧-٣٦٨ .
- (٥١) ينظر: الحلي، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد ، ص ٣٧٧ .
- (٥٢) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٦٨-٣٦٩ .
- (٥٣) ينظر: الحلي: الأسرار الخفية ، ص ٣٦٨ . كذلك: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد ، ص ٣٧٨ .
- (٥٤) تسليك النفس ، ص ٩٧ .
- (٥٥) الأسرار الخفية ، في العلوم العقلية ، ص ٣٦٩ .
- (٥٦) ينظر: أبو البركات البغدادي، المعبر في الحكمة، ص .
- (٥٧) ينظر: تسليك النفس، ص ٩٤ .
- (٥٨) نظر: تسليك النفس إلى حضيرة القدس، ص ٩٥ .
- (٥٩) المصدر نفسه ، ص ٩٧ .
- (٦٠) ينظر: الفارابي، فصوص الحكم، حيدر آباد ، الدكن، الهند، ١٣٤٥ . ص ١٠-١١ . كذلك: ابن سينا ، رسالة في القوى الإنسانية وادراكاتها، ص ٦١ .
- (٦١) ينظر: ابن سينا ، رسالة في القوى الإنسانية وادراكاتها، ص ١٣٣-١٣٥ .
- (٦٢) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ط ٢ ، دار المعارف، مصر ، ١٩٦١ ، ص ٣٧-٣٩ .
- (٦٣) يُنظر: راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، ط ١ ، الرياض، السعودية، ص ٥٥٨ .
- (٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٥٨-٥٥٩ .
- (٦٥) ، يُنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ص ٧٨ . ونجد الكندي قبل الفارابي قد اقتصر حديثه عن هذه القوى في ثلاث : القوة الحسية، والقوة المصورة أو المتخيلة ، والقوة العقلية . وتارةً يجعل منها

- (٨٠) الحلي، نهاية المراد في علم الكلام، ج٢، ص ٥٧
- (٨١) الحلي، نهاية المراد في علم الكلام، ج٢، ص ٦٠.
- (٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٠-٦١.
- (٨٣). سورة النور، ص ٣٥.
- (٨٤) المصدر نفسه، ص ٦١-٦٢.
- (٨٥) إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ٢٣٦.
- (٨٦) أفلاطون، محاوره فيدون (محاورات أفلاطون)، ترجمة: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٧٨-١٧٩
- (٨٧) ينظر: الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٩٥.
- (٨٨) ينظر: الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، ص ٤٦٦
- (٨٩) الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٩٤.
- (٩٠) ينظر: حسام الدين الألوسي، تحقيق: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، الهامش، ص ٣٩٥.
- (٩١) ينظر: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ٢٣٧-٢٣٨.
- (٩٢) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٩٩.
- (٩٣) ينظر: الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٩٩-٤٠٠. قارن: الطوسي، رسالة في بقاء النفس بعد فناء الجسد، ص ٤٦-٤٧.
- (٩٤) معارج الفهم في شرح النظم، ص ٤٦٨
- (٩٥) ينظر: مصطفى الكبيك، تناسخ الأرواح، دار أبو سعيد للطباعة، مصر، ١٩٧١، ص ٢٦.
- (٩٦) ينظر: الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، ص ٤٨٤.
- (٩٧) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٩٧-٣٩٨
- (٩٨) ينظر: معارج الفهم في شرح النظم، ص ٤٨٥.
- (٩٩) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٩٨.
- المصادر والمراجع
- القرآن الكريم.
- (١) ابن رشد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت، القسم

- قوتان همل العقل والحس. كما نجد إخوان الصفا وان اتفقوا مع ابن سينا في جعل هذه القوى خمسة، فانه يسقطون من هذا التصنيف الحس المشترك والمصورة والوهم، وتبدأ هذه القوى عندهم: بالمتخيلة، فالقوة المفكرة، فالحافظة، فالناطقة، ثم القوة الصانعة. يُنظر: الكندي، رسالة في ماهية النوم والرويا (ضمن رسائل الكندي الفلسفية) ج١، دراسة وتحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده، ص ٢٩٤. كذا: أخوان الصفا، رسائل أخوان الصفا، ج٢، مطبعة نخبة الاخبار، الهند، ١٣٠٥هـ، ص ٣٥٠-٣٥١.
- (٦٦) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص ١٣٦.
- (٦٧) يُنظر: عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، ط٩، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٢١١.
- (٦٨) الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٧٥.
- (٦٩) ينظر: الحلي، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ٣٨٢
- (٧٠) الحلي، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ٣٨٣،
- (٧١) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٧٧.
- (٧٢) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
- (٧٣) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٨١ وما بعدها.
- (٧٤) ينظر: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ٣٨٤.
- (٧٥) الحلي: معارج الفهم في شرح النظم، ص ٤٥٥
- (٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٦.
- (٧٧) ينظر: محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط٤، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، ١٩٦٩، ص ١٣١. أبو البركات البغدادي، المعين، ج٢، ص ٣٣٣.
- (٧٨) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٩٤.
- (٧٩) ينظر: الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٧٨-٣٨٨.

محمد صغير حسن المعصومي ،معهد الأبحاث الإسلامية، أسلام آباد، باكستان، بلايت .

(١٥) معالم أصول الدين ،المطبعة الحسينية، القاهرة، ١٣٢٣هـ .

(١٦) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج١. تحقيق: عبد العزيز الوكيل، طبعة الحلبي، ١٩٦٨ .

(١٧) الطوسي، رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد، شرحها: أبي عبد الله الزنجاني، مطبعة عمسيس، القاهرة، مصر، بلايت .

(١٨) عبد الرحمن ، د. عبد العال إبراهيم، الإنسان عند فلاسفة اليونان، أطروحة دكتوراه، مخطوطة، إشراف: علي حنفي محمود ومحمد فتحي عبد الله، جامعة طنطا، ١٩٩٩ .

(١٩) العراقي ، د. عاطف ، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ، ٩ط، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧ .

(٢٠) عرفة ، د. مقداد ، علم الكلام والفلسفة ، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٩ .

(٢١) الغزالي: معارج القدس، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٨ .

(٢٢) الفارابي، فصوص الحكم، حيدر آباد ، الدكن، الهند، ١٣٤٥ .

(٢٣) قاسم، د. محمود ،في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط٤ ،مكتبة الانجلو المصرية، مصر، ١٩٦٩ .

(٢٤) الكردي، راجع عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القران والفلسفة، مكتبة المؤيد ، ط١، الرياض، السعودية، بلايت

(٢٥) الكندي، رسالة في ماهية النوم والرؤيا(ضمن رسائل الكندي الفلسفية)ج١، دراسة وتحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده .

(٢٦) الكيك، مصطفى ، تتاسخ الأرواح، دار أبو سعيد للطباعة، مصر، ١٩٧١، ص٢٦ .

(٢٧) نجاتي، د. محمد عثمان ، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ط٢، دار المعارف، مصر ، ١٩٦١ .

الأول ، تحقيق سليمان دنيا ، ط ١ ، دار المعارف ، ١٩٦٤ .

(٢) ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات ، ج٢، ط٢، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٠ .

(٣) رسالة في القوى الإنسانية وادراكاتها ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تقديم: د. جميل صليبا ، دار بيبليون، باريس، ٢٠١٥ .

(١) أبو البركات ، هبة الله ابن علي بن ملكا البغدادي ، المعتبر في الحكمة، ثلاث أجزاء (في المنطق والطبيعات والإلهيات) ، ط١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ، الدكن ، ١٣٥٧هـ .

(٤) أخوان الصفا ، رسائل أخوان الصفا ، ج٢ ، مطبعة نخبة الاخبار، الهند ، ١٣٠٥هـ .

(٥) الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج٢، ط١، مطبعة النهضة المصرية، ١٩٥٥ .

(٦) أفلاطون ، محاوره فيدون(محاورات أفلاطون) ، ترجمة: زكي نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦ .

(٧) التفتازاني، أبو ألوف ، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ط٢، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣ .

(٨) الحلبي : نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان ، مؤسسة الصادق ، قم، إيران .

(٩) إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد ، إيران ، ١٩٥٩ .

(١٠) معارج الفهم في شرح النظم ، تحقيق: مجمع قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، ط١، إيران .

(١١) الأسرار الخفية في العلوم العقلية ، تحقيق: د. حسام محيي الدين الالوسي و د. صالح مهدي الهاشم ، ط١، مؤسسة الأعلمي، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٥ .

(١٢) تسلية النفس إلى حضيرة القدس، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران .

(١٣) الرازي ، فخر الدين، المباحث المشرقية، ج٢. تحقيق: محمد المعتصم البغدادي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٠ .

(١٤) كتاب النفس والروح وشرح قوامهما ، تحقيق:

The philosophical Dimension in the Study of the Human Soul

According to Alalama Alhilli

Dr. Hussein Hamza Shahied

delat- College of Arts / University of Kufa

Abstract:

Most scholars are used to study Al-Alama Al-Hilli as one of the most prominent theologians aspect, but this highlights the theological has at the expense of his aspects of philosophical his work gnostic and other aspects.

And the researcher in the writings Al-Hilli finds that he was familiar with the most contemporary sciences such as jurisprudence and its origins, and the theology, philosophy, and knowledge, and ethics, and if the studies that dealt with the aspects of jurisprudence and gnosis, the studies that dealt with the Alma Al-Hilli as a philosopher has remained in most of the philosophy of philosophy Against these studies.

The present paper here adopts the disclosure of the philosophical dimension in the idea of the Alama Al-Hilli by studying his views of the human soul, the subject of the soul is an important and important subject in the study of many wise men from Greece to contemporary philosophies, to the extent that the doctrine of the philosopher as a material or idealistic doctrine based on his position From the perception of the nature of the soul in terms of its materiality or spirituality

موقف الفكر الفلسفي الاسلامي من مسألة العالم؛ ابن رشد أنموذجاً

د.مسلم حسن محمد(*)

د.بتول رضا عباس(**)

الفكر الفلسفي الاسلامي ألا وهي مسألة العالم وموقف ابن رشد من هذه الاشكالية ، هذا وقد تطرقنا قبل ذلك الى موقف الفلاسفة قبل ابن رشد من هذه المسألة ومدى جرأتهم في تناول مسألة خطيرة كهذه في بيئة عقائدية خاصة ، حيث أدى الى اتهامهم فيما بعد بالخروج على العقيدة وعلى الملة مما أدى الى ان يتبنى ابن رشد موقف المدافع عن الاتجاه العقلاني في الفكر الفلسفي الاسلامي والى ان هذا الغرض مؤلفه الضخم تهافت التهافت ليعلم بدء تأسيس الروح العلمية وفقاً للحوار الفلسفي والاخلاقي الرفيع .

هذا وقد قسمنا بحثنا الى اربعة مباحث ، تناولنا نشأة الفيلسوف ابن رشد وعصره المليئ بالاضطرابات ونكباته (محتنه)، فضلاً عن سرده لأهم تأليفه في المبحث الاول ، كما تناولنا في المبحث الثاني مسألة العالم عند الفلاسفة المسلمين قبل ابن رشد أى برؤية الكندي ورؤية فارابية وسينوية واعتراضات الغزالي وردوده للفلاسفة المشائين المسلمين ، أما المبحث

المقدمة

يعد ابن رشد من أكبر الشخصيات في تاريخ الفلسفة، فهو يتميز فضلاً عن كونه أكبر فلاسفة العرب واشهر فلاسفة الاسلام بكونه من أعظم حكماء القرون الوسطى عامة فهو صاحب مذهب الفكر الحر الذي كان له قدر عظيم في نظر الاوربيين فجعلوه في مصاف الفلاسفة الكبار ، فهو اندلسي نشأ في وسط شرقي النزعة والعقيدة ، غربي النشوء والمنبت والذوق والحساسية ، كما ان مكانته العلمية لا تضاهى ، فقد كان ذا باع طويل في الفقه والفلسفة والادب والقضاء وهو مؤسس العقلانية والمدافع الاقوى عن البرهان الارسطي ، ناضل في سبيل حرية الفكر والكلمة ويظهر هذا من خلال كتبه الجدلية والتوفيقية كما في مصنفااته الفلسفية العامة .

في بحثنا هذا تناولنا مسألة مهمة من مسائل

(*)كلية العلوم الانسانية - جامعة رابه رين/سليمانية

(**)كلية العلوم الانسانية - جامعة رابه رين/سليمانية

الثالث فتناول مسألة العالم بمنظور ابن رشد وموقفه من اعتراضات الغزالي من مسألة قدم العالم فتضمن ردوده على اعتراضات وحجج الغزالي مدافعا عن الروح العلمية والعقلانية في الفلسفة الإسلامية ، اما المبحث الرابع فبحثنا فيه مسألة العالم بين اشكاليتي الخلود والفناء وموقف ابن رشد من ذلك فضلا عن خلاصة لاهم ما جاء في بحثنا حول هذه المسألة .

المبحث الأول

ابن رشد ، نشأته وعصره ، محنته ، مؤلفاته

اولا : نشأته وعصره

في قرطبة إحدى عواصم الفكر الاندلسي ولد ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م) ، وقد ورث من اسرته تراثا ضخما فقد كان جده قاضيا في قرطبة ومن اشهر قضاة عصره ، وابوه قاضيا فيها ايضا ؛ وكان الاثنان من ائمة المذهب المالكي (مذهب اهل المغرب العربي والاندلس)^٢

درس فيلسوفنا الطب على يد أبي جعفر هارون إذ لازمه مدة واخذ عنه الكثير من علوم الفلسفة التي كان قد اطلع بها ففاده ولعه بها الى الانقطاع اليها حتى برع فيها فكانت مصدر شهوته وذيوع صيته ، زار ابن رشد مدينة مراکش عاصمة دولة الموحدين فقد كان صديقا للفيلسوف ابن طفيل وهذا الاخير يعرف مكانة ابن رشد في الفلسفة ومدى اطلاعه على علوم الاوائل فيها فكان معجبا به وبعلمه حتى ادى اعجاباه الى تقديمه الى الامير (أبي يعقوب بن عبد المؤمن) ، سلطان دولة الموحدين واوصى

بان يتولى ابن رشد تفسير كتب ارسطو للسلطان الموحي لما عرف عن هذا السلطان من حبه للعلماء والفلاسفة وتقريبهم اليه^٢ .

ثانيا: محنته

تتاول الباحثون أسباب محنة (نكبة) الفيلسوف ابن رشد وهنا مجموعة من اراء الباحثين ، وبينوا ان الغرض من ذلك الوصول الى الحقيقة قدر المستطاع حول هذه المسألة؛

أولا : يعتقد بعض الباحثين ان الحملة على ابن رشد كانت من جانب الفقهاء بسبب اشتغاله بعلوم الاوائل من فلسفة وفلك واعتنائه بمؤلفات ارسطو طاليس تفسيريا وتلخيصا ، ويضيف بدوي قائلا ان كان هذا يفسر موقف الفقهاء ، فهو لا يفسر موقف السلطان الموحي المنصور بالله ، ويرجح بدوي ان هناك اسبابا شخصية ، منها اختصاصه بابي يحيى اخي المنصور والى قرطبة ، ثم رفعه الكلفة في الحديث بينه وبين السلطان حتى كان يخاطبه بـ (أسمع يا اخي) ، ويعتقد بدوي ان احد اهم اسباب نكبة ابن رشد سبب سياسي ه ، والباحثان يعتقدان ايضا بأن الفيلسوف كان ضحية للصراعات السياسية ، وقد اخذت محنته طابعا دينياً واجتماعياً ولكنها في جوهرها كان سببها الرئيسي سياسيا .

ثانيا : يعتقد عبد الواحد المراكشي ان اسباب النكبة هي ان ابن رشد عند شرحه لكتاب الحيوان لارسطو طاليس ذكر الزرافة وكيف تتوالد وبأي ارض تنشأ فقال ابن رشد : وقد رايتها عند ملك البربر ، جاريا في ذلك على طريقة العلماء في الاخبار عن ملوك الامم واسماء الاقاليم ، غير ملتفت الى ما يتعاطاه خدمة الملوك من الاطراء والتقريظ وما جانس

فان الفلسفة كانت في اغلب العصور دلالة على الزندقة والخروج عن العامة والملة ولم تكن مستحبة في العالم الاسلامي كما ان المشتغلون بالفلسفة غير مرغوب بهم لانهم يدركون الحقائق من الامور ويكشفونها ، وهذا لا يتلاءم مع اهواء السلطان وكما ذكرنا فاننا نعتقد ان السبب الاساسي هو سبب سياسي اصطبغ بالوان مختلفة وباسباب اخرى خاصة .

ويمكن القول ان السبب الرئيسي لنكبة ابن رشد هو سياسي في الدرجة الاولى ومن ثم فلسفي وديني ، ومردده الى الوضع القائم في زمان ابن رشد وتحدي القوى الخارجية لدولة الموحديين من قبل نصارى الاسبان مما اضطر المنصور الموحيدي الى تقريب الفقهاء رايه بفرض لم شمل العامة نحو هدف الدفاع عن الدولة ضد العدو ، وبالتالي فان التقرب هذا لا يد ان يجري على حساب فئة معينة يعتقد السلطان انها قد تسبب له الاحراج امام الفقهاء والعامة فتصبح التضحية بها امرا لامفر منه^١ .

اما بعد نفي المنصور لابن رشد الى قرية اليسانة - وهي بلدة قريبة من قرطبة كلها من اليهود - نشرفي الاندلس والمغرب المنشور التالي الذي كتبه كاتبه ابو عبد الله بن عياش ما محتواه (منع الفلسفة وكتبها وتحذير الناس منها)^١ .

هذا وجدير بالذكر ان (ابن عربي) شهد جثمان ابي الوليد ابن رشد الذي توفي في ١٢ ديسمبر ١١٩٨ م محمولا على بعير وهو في طريقه من مدينة مراكش حيث توفي هناك وليدفن في بلاد الاندلس وقد وضع الجثمان في ناحية وفي الناحية الاخرى من حمل البعير كتبه ومؤلفاته .

هذه الطرق ، فكان هذا مما احقهم عليه غير انهم لم يظهروا ذلك^٦ والباحثان يستبعدان هذا السبب ، كما اورد المراكشي باعطاء سبب آخر للنكبة هو ان قوما من اهل قرطبة يدعون معه الكفاءة في المبيت وشرف السلف سعوا به عند ابي يوسف يعقوب الموحيدي ووجدوا الى ذلك طريقا بأن اخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكيا عن بعض القدماء من الفلاسفة ما نصه «فقد ظن ان الزهرة احد الالهة» فاقفوا ابا يوسف على هذه الكلمة^٧، مع اننا نجد ان هذا السبب قد يكون بعيدا لنكبة الفيلسوف والحال ان الامير من محبي العلم واهله وحرية الفكر والتفكير وليس من المعقول ان تصل به السذاجة الى هذا الحد ولا يميز بين العلم والفلسفة وراء السابقين عن اراء المفكر الفيلسوف وبيان الحقائق .

ثالثا : يعتقد انه ومع كل الحكايات وبالرغم من اهميتها لا يمكن الا ان تكون الفلسفة هي العامل الحقيقي وراء نكبة ابن رشد حيث ان الاضطهادات كانت مستحبة كثيرا لدى العامة وان اكثر الامراء ثقافة كانوا يدعونها تقوم بينهم نيلا لحظوة العامة ، وكان مقت العامة للفلسفة من ابرز ما تتصف به العالم الاسلامي ، وهناك رواية للمقري في نفع الطيب يقول فيها ان كل العلوم لها عند اهل الاندلس حظ واعتناء الا الفلسفة والتنجيم فان لهما حظا عظيما عند خواصهم ولا يتظاهرون بها خوف العامة ، فانه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة او يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة لفظة زنديق وقيدت عليه انفاسه وبذلك تقرب المنصور من ابي عامر لقلوبهم اول نهوضه وان كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن^٨ ؛ وبما ان لهذا الراي جانب من الصحة ولكن كما هو متعارف عليه

ثالثاً: مؤلفات ابن رشد

لابن رشد تأليف عديدة بعضها شرح وبعضها وضع أصيل ، لقد شرح لافلاطون وارسطو والاسكندر الافروديسي كما شرح لبطليموس وجالينوس ، كما شرح الفلاسفة العرب من الفارابي الى ابن سينا ، الى ابن باجه وقد وضع كتباً متنوعة منها في المنطق ومنها في النفس والعقل ومنها في الزمان والحركة ومنها في الحكمة والجدل الفلسفي ومنها في الطب والفقهاء والكلام^{١١}

أولاً : الشروح

لابن رشد جوامع وتلاخيص وشروح ، ففي الجوامع يهمل النص الاصيل محتفظاً بموضوع الكتاب وفي حين في يورد التلاخيص النص الاصيل بشكل اوضح انما يهمل منه اجزاء ويعرض آراء مفسرين فيناقش ويفسر ، وفي الشروح اوالتفسير يورد النص الاصيل مستقلاً ثم يفسره ويعلق عليه ، اما اهم من تناول بهذه الانواع من الشروح فهم :

أ- افلاطون : جوامع سياسة افلاطون هو كتاب الجمهورية يختصره ابن رشد ، وذلك لانه لم يقف على ترجمة لكتب ارسطو السياسية ، وقد ظهرت في الأونة الاخيرة ترجمتين لهذا الكتاب احدهما قام به الباحث العراقي حسن مجيد العبيدي حيث ترجمه عن الانجليزية كعمل مشترك ، والاخرى ظهرت في المغرب العربي تحت عنوان الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لافلاطون وذلك من اللغة العبرية الى العربية وتحت اشرف محمد ع . الجابري ، وفي هذا التلخيص نجد ابن رشد يتفق الى حد بعيد مع افلاطون في آرائه

السياسية والاجتماعية ونجده احياناً يتعارض مع آرائه مع الدين من اجل بناء دولة مستقرة وعادلة .

ب- ارسطو : جوامع الطبيعيات والالهيات ، تلخيص كتاب المنطق ، تلخيص كتاب البرهان ، تلخيص الطبيعيات اي (السماع الطبيعي ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، النفس ، وتلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان مفقود) وتلخيص مابعد الطبيعة وتلخيص كتاب الاخلاق ، وهو كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس^{١٢} .

أما الشروح : شرح كتاب القياس وكتاب البرهان وكتاب النفس وشرح السماع الطبيعي وشرح كتاب السماء والعالم وتفسير مابعد الطبيعة .

ج- الاسكندر الافروديسي : (شارح ارسطو) ، فقد شرح مقالته في العقل .

د- بطليموس : مختصر المجسطي ، كتاب بطليموس في الفلك .

هـ- جالينوس : تلخيص عدة كتب منها ، كتب القوى الطبيعية ، كتاب العلل والامراض ، كتاب الحميات ، كتاب المزاج ، المقالات الخمس الاولى .

و- الفارابي : التعريف بجهة ابي نصر في كتبه الموضوعات في صناعة المنطق .

ز- ابن سينا : كتاب الشفاء ، الفحص على ابن سينا في تقسيمه الموجودات ، شرح ارجوزة ابن سينا في الطب .

ح- ابن باجه : شرح رسالة اتصال العقل بالانسان .

ثانياً : التآليف الاصيلية

الطبيعية كلها من ارض وسماء^{١٤} ، او حسب ما جاء في تعريفات الجرجاني «كل ما سوى الله من الموجودات قديمة كانت او حادثه وهذه الموجودات قسمان ؛ قسم روحاني وهو عالم الارواح والعقول وقسم جسماني وهو مجموع الموجودات المادية^{١٥} ، ويقول ابن سينا : ان العالم بهذا المعنى واحدا وانه لا يمكن التعدد ، ويطلق العالم بالمعنى الخاص على جملة موجودات من جنس واحد كقول ابن سينا ؛ يقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل^{١٦} ، وقد عرفه عبد الامير الاعسم بانه مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولنا عالم الطبيعة^{١٧} .

اما العالم بالمعنى الخاص لا يمنع التعدد ، يقول الغزالي : والعوالم كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى ، والقدماء يفرقون بين العالم السفلي اي عالم الكون والفساد والعالم العلوي اي عالم الافلاك وما فيه من العقول والنفوس والاجرام .

٢- مسألة العالم بمنظور الكندي

ذهب الكندي (المولود سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م) الى ان العالم مخلوق لله وفعله تعالى في العالم انما هو بوسائط كثيرة ، فالاعلى يؤثر فيما دونه ، اما المعلول فلا يؤثر في علته التي هي ارقى منه في مرتبة الوجود وكل ما يقع في الكون يرتبط ببعضه ببعض ارتباط العلة بالمعلول بحيث نستطيع معرفة العلة كالاجرام السماوية وان نعرف المعلول كالحوادث المستقبلية ، ثم اننا متى عرفنا موجودا من الموجودات معرفة تامة كان لنا مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الاخرى في العالم^{١٨}

أ- في المنطق : الضروري في المنطق ، مقالة في المقدمة المطلقة ، مقالة في المقاييس الشرطية ، مقالة في القياس ، مقالة في المقول على الكل ، مقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلفة .

ب- في النفس والعقل : مقالتان في علم النفس ، مسألة في علم النفس ، مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان ، مقالة في العقل .

ج- في الزمان والحركة : مقال عن حركة الجسم السماوي ، كلام عن المحرك الاول ، مقالة في الوجود السرمدى والوجود الزماني ، مسألة في الزمان .

د- في الحكمة والجدل الفلسفي : مسائل في الحكمة ، مسألة في ان الله يعلم الجزئيات .

هـ- في الطب : الكليات ، مقالة في الترياق ، مقالة في حميات العفن ، مسألة في نوائب الحمى .

و- في الفقه : بداية المجتهد ونهاية المقتصد

ز- في الكلام : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة^{١٩}

المبحث الثاني

مسألة العالم عند الفلاسفة المسلمين قبل ابن رشد

١- تعريف العالم (world) بالمعنى العام مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان ، او كما يقول ابن سينا مجموع الاقسام

٤ - مسألة العالم بمنظور سينيوي

يصف ابن سينا (٩٨٠ هـ - ١٠٣٧ م) صدور العالم عن الله كما وصفه الفارابي والذي ترد عنده الحجج لصالح قدم العالم ، فمن قوله ان الشئ قبل كونه (ظهوره) يجب ان يوجد بالقوة ، والوجود بالقوة يفترض وجود موضوع محل له يلزم قدم المادة ومعها العالم بالتالي ، ويذكر ان حدوث الشئ في الزمان يفترض وجود زمان كان فيه معدوما في حين الزمان نفسه لا يعقل بدون حركة والحركة انما تكون لشئ متحرك^{٢٢} .

ويصف ابن سينا صدور العالم عن (الله) تعالى كما انه جل وعلا يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد هو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره ، وان آخر ما يفيض عن الواحد المادة ، فالعالم قديم لانه صدر عن (الله) منذ الازل ، لان (الله) عقل ذاته منذ الازل وهو متأخر عن (الله) بالشرف والطبع والمعلولية والذات ، ولا يجوز ان يكون العالم متأخر عن (الله) بالزمان لانه لو وجد (الله) ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان غير عدم ولا يجوز ان يتميز في عدم وقت ترك ووقت شروع فالعالم وحسب الرؤية السينيوية قديم بالزمان متأخر عن (الله) بالذات و(الله) تعالى علته ومبداه^{٢٤}

٥ - اعتراضات الغزالي وموقفه من مسألة

العالم

قال الفارابي وابن سينا بقديم العالم وعدّ الغزالي هذا القول مخالفا لتعاليم الدين الاسلامي ، فأحدث (تهافت الفلاسفة) حول هذه المسألة مبينا ادلة الخصوم مفندا المقدمات ، وأقدم ابن رشد للمشكلة نفسها في (تهافت التهافت) وفي

ويرى الكندي انه لادوام لشئ في هذا العالم عالم الكون والفساد^{١٩} فهو يثبت ان كل ما في العالم متحرك والحركة هي تبدل الاحوال ، وكل تبدل فهو تبدل مدة المتبدل اي الجرم فكل تبدل هو في زمان^{٢٠}

٣ - العالم برؤية فارابية

بنى الفارابي نظام الكون باسره وفق نظرية الصدور (الفيض) والكون وفقا لهذا النظام مركب من افلاك كروية بعضها داخل بعض يحمل اقصاها عن المركز وهو اكبرها ، الكواكب الثابتة يحمل كل واحد من الافلاك الباقية سيارا من السيارات فهناك ثمانية افلاك تدور حول الارض الثابتة في الوسط - وفقا لنظام الاقدمين - وقد اضاف الفارابي الى هذا النظام فلكا تاسعا جعله وراء فلك الكواكب الثابتة وسماه بـ (السماء الاولى) وقد بنى الفارابي نظريته في الفيض ونظام الكون وقد حاول ان يقرب فيها بين النظريات القديمة ، كما حاول ان ينظر في الامور نظرة توحيدية اسلامية ، وقد اتبع الفارابي ارسطو في نظرية قدم العالم^{٢١} ، ولكي لا يخرج عن العقيدة الاسلامية ، حاول التوفيق بين قدم العالم - وفقا لرؤية ارسطو طاليسية - وبين فكرة الخلق وفقا للعقيدة الدينية فجعل العقول من ابداع (الله) ، وان لم يكن ذلك الابداع في زمان ثم حاول ان ينزه (الله) عن التعدد والمادة فعمد الى وسائط العقول الا ان الغموض يحيط بمشكلة كيفية خروج المادة من هذه العقول المجردة عن المادة^{٢٢} ؛ فالعالم لم يكن غير موجود ثم وجد بل هو موجود منذ الازل .

(فصل المقال) فرأى قدم العالم مؤيدا ما عده حقا في الأدلة على القدم مفندا ما اعتبره ضلالا في اعتراضات الغزالي وحججه^{٢٥}.

يستهل الغزالي رده على الفلاسفة برد المذاهب المختلفة في قدم العالم وحدثه فيشير الى قول جماهيرهم من المتقدمين والمتأخرين ، وهنا نورد ادلة الفريق القائل على قدم العالم ، ومن ثم رد الغزالي عليهم .

الدليل الاول : « يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لأنه اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ثم صدر فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكنا عنه مكانا صرفا فاذا حدث لم يحل ان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح ، لم رجح الان ولم يرجح من قبل فاما ان يمر الامر الى غير نهاية او ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا وبالجملة فاحوال القديم إذا كانت متشابهة فاما ان يوجد عنه شئ قط واما ان يوجد على الدوام فاما ان يتميز حال الترك على حال الشرع فهو محال»^{٢٦}.

الدليل الثاني : الله متقدم على العالم لابلزمان بل بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وبالمعلولية كتقدم حركة الشخص على حركة ظله والحركتان متساويتان بالزمان ، فان اريد بتقدم الباري على العالم هذا النوع من التقدم لزم ان يكون حادثين او قديمين واستحال ان يكون أحدهما قديما والآخر حادثا .

الدليل الثالث : كان العالم قبل وجوده ممكنا اذ لو كان ممتمعا لاستحال وجوده اصلا وهذا الامكان لا اول له اي اننا اذا فرضنا العالم حادثا فقد كان ممكنا ابدا ولما كان وجوده ممكنا

ابدا لم يكن ممتمعا ابدا فقد كان موجودا اذن منذ الازل ، لاننا اذا قلنا انه بلا مكان او لا فقد عيننا ان العالم قبل امكانه لم يكن ممكنا اي انه كان ممتمعا وعندها يصح لنا ان نتساءل فكيف صار من الامتناع الى الامكان ، وكيف صار الله خالقه من العجز الى القدرة وهذا الدليل قد يورد بالنسبة الى موضع الامكان اي المادة وهو الدليل الرابع^{٢٧}

وقبل ان نعرض لرد الغزالي على هذه الأدلة والتي يعزوها للفلاسفة تجدر الإشارة انه يجب ان نلاحظ انها تنقسم الى ثلاثة اقسام ، قسم يتفق مع الأدلة الارسطوطاليسية وقسم يتفق مع ما نعرفه واشرنا اليه من ادلة الفارابي وابن سينا وقسم ليس من اقوال الفلاسفة اصلا وانما هو ضرب من الاجتهاد ، وابن رشد في رده على الغزالي في تهافت التهافت كثيرا ما ينكر على الغزالي ما يحكيه عن الفلاسفة او يتهمه بالسفسطة او يعزو ذلك الى اقوال المتأخرين من فلاسفة الاسلام^{٢٨}

امارد الغزالي على الدليل الاول فمن وجهين : الاول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه وليس مفهوم هذه الإرادة اي تناقض كما يزعم الفلاسفة فقد قالوا بوجود حصول المراد عند اكتمال الإرادة ونفوا التراخي بين حدوث المراد وحصول الإرادة كاملة ، والا ادى ذلك الى تجدد شئ في المرید او في ارادته اوفي نسبتها الى المراد عندهم ، وكل ذلك مستحيل في الفاعل القديم والا عاد السؤال في زمن التغيير ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ ولكن كل ذلك من باب الدعوى الباطلة لانه ليس للفلاسفة دليل برهاني على استحالة هذا الضرب من

المبحث الثالث

مسألة العالم بمنظور ابن رشد

موقف ابن رشد من اعتراضات الغزالي وموقفه من مسألة قدم العالم

كان مشائبي الاسلام في المشرق يرون ان العالم غير مخلوق وكانوا يعتبرون ذلك من الحقائق الاولية البديهية بحد ذاتها ، وقد تطرقنا في المباحث السابقة الى آرائهم وكذلك رد الغزالي لهم ومحاويلته اثبات بطلان آرائهم في مسألة قدم العالم ، اما في المغرب الاسلامي فقد كرس ابن رشد جزءا كبيرا من مؤلفه (تهافت التهافت) لاثبات قدم العالم وقبله كان ابن طفيل قد تطرق الى هذه المسألة في حكايته الرمزية (حي بن يقظان) ، وقيل ان نورد آراء ابن رشد في مسألة العالم من حيث القدم والحدوث تجدر بنا الاشارة الى رد ابن رشد للغزالي وردوده للفلاسفة المشائين المشرقيين وذلك في كتابه (تهافت التهافت) ردا على كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة وبيانا لفلسفته الارسطية بصورتها الحقيقية ومدافعا عن العقل .

اما عن رد ابن رشد عن قولهم انه «يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لاننا اذا فرضنا ان القديم موجود ولم يصدر منه العالم مثلا ثم صدر فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا ، فاذا حدث العالم لم يخل ان تجدد مرجح اولم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم رجح الآن ولم يرجح قبل فاما ان يمر الامر الى غير نهاية أو ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا»^{٢١}

الحدوث أي حدوث العالم بإرادة قديمة وهم حين يعجزون عن اقامة هذا الدليل يلجأون الى الاستبعاد والتمثيل بالارادة البشرية وليس يغنيهم ذلك شيئا في إثبات دعواهم^{٢٢}

والوجه الثاني لرد الغزالي ان الفلاسفة يقرون ضمنا بصدور الحادث عن القديم خلافا لدعواهم الأنفة وذلك ان في العالم حوادث لها اسباب عندهم ، فاما ان تستند هذه الحوادث الى حوادث اخرى وهذه بدورها الى حوادث اخرى وهكذا يتسلسل الامر الى ما لا نهاية وينتفي وجود الصانع واما ان تنتهي سلسلة الحوادث الى طرف اول هو القديم ، فالحوادث اذن تصدر عن القديم عندهم .

أما الدليل الثاني فيجيب عنه الغزالي بقوله ان الزمان حادث ومخلوق فلا زمان قبله اصلا ومعنى قولنا ان الله متقدم على العالم ان الله كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم وافترضنا لزمان سابق للزمان والعالم المشتمل على الزمان هو من قبل الوهم او الخيال وعجزه عن تصور بداية لا قبل لها اما العقل فيدرك ذلك ادراكا واضحا .

وفي رده على الدليل الثالث يقر الغزالي بقول الفلاسفة ان العالم لم يزل ممكن الحدوث ولكن لا يلزم عن ذلك عنده انه موجود ابدا والا لم يكن حادثا بل قديما وهو خلاف المفروض لان القديم ليس ممكن الحدوث بل واجبه والكون ممكن عند الفلاسفة فيعود معنى كونه ممكنا الى انه لا يتصور وقت الا ويمكن احداثه فيه وتلك قضية ذهنية وحسب كما مر في الرد على الدليل الثاني^{٢٣} .

بمعرفة وهي الاسباب الذاتية ومن المعروف عند ابن رشد ان للاشياء ذوات وصفات هي التي اصبحت الافعال الخاصة بوجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماءها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولأحد وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا ولاشيئا واحدا^{٣٧} اي لاستوى الوجود والعدم .

وكذلك الفاعل ايضا منه ما يفعل بارادة – الانسان يناضل – ومنه ما يفعل بطبيعة – النار تحرق – وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحد في الحاجة ان المرجح ، هل هذه القسمة في الفاعلين حاضرة او يؤدي البرهان الى الفاعل – الله سبحانه وتعالى – لا يشبه الفاعل بالطبيعة كالنار ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد كالانسان^{٣٨}

هذا ويقدم ابن رشد نقدا لاعتراض الغزالي هذا اذ يرى أولا : ان قول الغزالي هذا سفسطائي «ذلك انه عالم يمكنه ان يقول بجواز تراضيه فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل والاخير حائز اما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المرید فالشك باق بعينه»^{٣٩}

هنا نجد ان ابن رشد وفقا للنص اعلاه يميز ثلاث حالات اودجات يتم بها فعل الفاعل المرید ، أن يريد وأن يعزم وأن يفعل فاذا اراد ولم يعزم ولم يفعل جائز تاخر المفعول أو المراد، اما ان عزم او فعل ولم يحصل المفعول فهذا ما يقتضي السؤال فإذا كان الله تاما فلماذا لم يعزم

فابن رشد يرد على ذلك بأن هذا القول – قول الفلاسفة ومنهم ابن سينا – هو قول في اعلى مراتب الجدل وليس هو واصلا موصل البراهين لأن مقدماته هي عامة اي ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها والمقدمات العامة قريبة من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الامور الجوهرية الذاتية المناسبة^{٣٢} ، هذا من جانب ومن جانب آخر ان اسم الممكن يقال باشتراك على الممكن الاكثري والممكن الاقلي والذي على التساوي وليس ظهور الحاجة فيها الى المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثري قد يظن به انه يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوي^{٣٣} . كما ان الامكان ايضا منه ما هو في الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو في المنفعل وهو امكان القبول وليس ظهور الحاجة فيهما الى المرجح على التساوي وذلك ان الامكان المنفعل مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الامور الصناعية وكثير من الامور الطبيعية^{٣٤} ، والقديم ايضا يقال على ما هو قديم بذاته وعلى ما هو قديم بغيره عند كثير من الناس^{٣٥} كما ان التغير ايضا الذي يقال انه يحتاج الى مغير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما هو في الأين^{٣٦}

ابن رشد في معرض رده على الغزالي ينكر ان يكون الارتباط بين الاسباب والمسببات ناجما عن حكم العادة وحسب بل هو من طبيعة العقل الذي يحكم بضرورة هذا الارتباط عنده اذ العقل ليس شيئا اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها فتكون حال من رفع الاسباب كحال من رفع العقل وانكار المعرفة اصلا لان من الاسباب ما لا تعرف طبيعة الموجود الا

ولم يفعل منذ الازل؟ وظاهر ان الجواب – بحسب رؤية الألويسي – بانه لم يرد منذ الازل لايحل الاشكال^{٤٠}

ووجه ابن رشد كلامه هنا وبالتحديد للاشعرية حيث يقول ابن رشد «والذي لا مخلص للاشعرية منه هو انزال افتراض فاعل اول قديم وانزال فعل له اول قديم كذلك لانه لايمكنهم ان يضعوا ان حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل فهناك ولا بد حالة متجددة اونسببية لم تكن وذلك ضروري اما في الفاعل اوفي المفعول اوفي كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتجددة اذا اوجبنا ان لكل حال متجددة فاعلا لا بد ان يكون الفاعل لها اما فاعلا آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه بل بغيره ، واما ان يكون الفاعل لتلك الحال المتجددة ارادته خلق العالم التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادرا عنه او لا خبر يكون بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعل المفعول»^{٤١}

والنقد (الثاني) الذي يوجهه ابن رشد هو «انه في الاعتراض اختلال فقولنا ارادة ازلية وارادة حادثة مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل احد المتقابلين على السواء وامكان قبول لمرادين على السواء بعد فان الارادة هي شوق الفاعل الى فعل اذ فعله كف الشوق وحصل المراد ؛ وهذا الشوق والفعل متعلق بالمتقابلين على السواء فاذا قيل هنا مرید احد المتقابلين فيه ازلي ارتفع حد الارادة بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب»^{٤٢} ، هذا واذا قيل ارادة – ارادة

ازلية – لم ترتفع الارادة لحصول المراد واذا كانت لا اول لها لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد ولا تعين الا ان نقول انه يؤدي البرهان الى وجود فاعل بقوة ليست هي لا ارادة ولا طبيعة ولكن سماها الشرع ارادة كما ادى البرهان الى اشياء هي متوسطة بين اشياء يظن بها في بادئ الراي انه متقابلة وليست متقابلة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه^{٤٣} ، كما ان ارسطو يقرر ان المحرك الاول الذي لا يتحرك لا يمكن ان يكون داخل العالم والا فسيتحرك بحركة العالم ولا يمكن ان يكون خارج العالم ، والا فكيف سيكون محركا له ؟ والتحرك عن بعد غير معقول في نظره ، ومن هنا فكرة ان محرك العالم لـ (العالم) ، هو المحرك الاول المتحرك ويقع المحرك الاول الذي لا يتحرك بمحاذاته ، يتحرك نحوه بدافع الشوق اليه اذن هنا موجود هو المحرك الاول الذي لا يتحرك ، ويتحرك الكل اليه شوقا ، يجمع بين اشياء متقابلة كالدخل والخارج يمكن ان ينسب اليه فعل لا هو صادر عن ارادة ولا عن طبيعة ولكن عن الشوق اليه ولكن اطلق الشرع عليه ارادة لأن الشاهد ليس فيه مثل هذا العقل ، فعل تحريك الشئ بالشوق الى المحرك»^{٤٤} .

ويرد ابن رشد على مثال الغزالي من الفقد ويبدو ان ايراد الغزالي لمثل هذا المثال انما القصد منه التشويش حسب رأي محمد عابد الجابري حيث يقول الغزالي ”وليس من استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي ، بل وفي العرضي والوضعي (الفقهي الاصطلاحي) ”^{٤٥} ، وقد اورد الغزالي المثل الوضعي من الطلاق اذ يرد ابن رشد على ذلك قائلا «هذا المثل الوضعي من الطلاق اوهم انه يؤكد به حجة الفلاسفة وهو يوحيا لان

بأني به ولا قياس هنالك وان ادعى ان ذلك مدرك بمعرفة اولية وجب ان يعترف به جميع الناس خصوصهم وغيرهم ، وهذا ليس بصحيح لانه ليس من شرط المعروف بنفسه - المعرفة الاولية ، الضرورة العقلية - ان يعترف به جميع الناس لان ذلك ليس اكثر منه كونه مشهورا كما انه ليس يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه^{٤٨} .

كذلك نجد الغزالي ونيابة عن الاشعرية يقول فان قيل (اذا قال الفلاسفة) ، بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب وتجويز ذلك مكابرة لضرورة العقل ، وفي معرض رده نجد ابن رشد يقول ان حاصل هذا القول لم يدعوا تجويز خلاف ذلك ما اظهروا^{٤٩} ، والمشكلة التي طرحت هنا تتعلق اوبصدد علم الله برأي ابن سينا ، من ضرورة امتناع تراخي المفعول عن فعله مجانا وبغير قياس اداهم اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي اداهم الى حدوث العالم كما لم تدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم الى اتحادهما في حق الباري سبحانه الا من قبل برهان زعموا انه اداهم الى ذلك في حق القديم واكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في ان الصانع يعرف ولا يد مصنوعا اذ قال في الله سبحانه وتعالى (تنزه سبحانه عن ذلك) ، انه لا يعرف الا ذاته^{٥٠} .

وهذا القول اذا قيل بحسب رؤية ابن رشد هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا عرفانا يقينا واما في جميع الموجودات فلا يوجد برهان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فانما كان مضمونا به انه يقين لا انه كان كذلك في الحقيقة فاذلك ان كان

للاشعرية (الذين يتكلم الغزالي باسمهم) ، ان تقول انه كما تاخر وقوع الطلاق عن اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار او غير ذلك كذلك تاخر وقوع العالم عن ايجاد الباري سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذي تعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر في العقليات ومن شبه هذا الوضعي بالعقلي من اهل الظاهر (في الفقه كابن حزم)^{٤٦} ، وفي معرض جوابه عن الاشعرية يقول الغزالي على استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء اي شيء كان تعرفونه بضرورة العقل اونظره وعلى لغتكم في المنطق ، اتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد اوسط او من غير حد اوسط فان ادعيتم حدا اوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته من لغوكم ؟ والفرقة المعتقدة بحدوث العالم بارادة قديمة - القصد الاشعرية - لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شك في انهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكره الاستبعاد والتمثيل بعزما وارادتنا ، وهو فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة القصور الحادث ، واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان^{٤٧} ، اي استبعاد امكانية الحدوث بارادة قديمة وتعزيز ذلك بالمقارنة والتمثيل بامور من الشاهد فيرد ابن رشد على ذلك بقوله واصفا هذه الاقاول بالركيكة وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدع ان وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن ان يتاخر عنه مفعوله فلا يخلو ان يدعي معرفة ذلك اما بقياس واما انه من المعارف الاولية فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه ان

هذا العالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث وهكذا الى غير نهاية كالحال في اشخاص الناس في عالمنا الكائن الفاسد ، ولكن انزاله كذلك محال لانه يلزم ان يكون هذا العالم جزءا من عالم آخر ، كالحال في الاشخاص الفاسدة الكائنة في هذا العالم فبالاضطرار اما ان ينتهي الامر الى عالم ازلي بالشخص او يتسلسل الى ما لا نهاية - وهو محال - واذا وجب قطع التسلسل فقطعه بهذا العالم اولى اي انزاله واحدا بالعدد ازليا ٥

المبحث الرابع

الله والعالم والعلم الالهي من منظور ابن رشد

١- الخلق من شئ في القرآن الكريم

لقد نص القرآن الكريم على جملة من المعتقدات هي :

أ- وجود الله تعالى كصانع ومدبر للعالم .

ب- الوجدانية التي تدل عليها الآيات القرآنية الثلاث «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا» (الانبياء ٢٢) ، «وما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله» (المؤمنون ٩١) و «قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذن لابتغوا الى ذي العرش سبيلا» (الاسراء ٤٢) ، وهذه الايات ومثيلاتها هي اساس جميع الادلة الفلسفية على الوجدانية عند ابن رشد .

ج- صفات الكمال التي يسندها القرآن الكريم الى الله تعالى ك العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والتي يترتب على كل مسلم التصديق بها .

د - تنزيه الله تعالى عن كل نقص .

هـ- صنع الله للعالم .

من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم بتعدد المعلوم في الشاهد والغائب فنحن نقطع انه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري سبحانه وتعالى ، واما ان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم ظنيا فيمكن ان يكون على اتحادهما عند الفلاسفة برهان وكذلك ان كان من المعروف بنفسه انه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ويدعى رده الاشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهانا فنحن نعم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان^{٥١}

وفي معرض ايراده لاقوال الفلاسفة يرى الغزالي ، الدليل الثاني ، ان قول الفلاسفة بان (الله) تعالى يتقدم على العالم بالذات لا بالزمان ، فلو كان العالم متأخر عن الاله في الزمان لكان تأخره بمدة متناهية او بمدة غير متناهية وهذا يعقبها اشكالات منطقية وعقلية حيث اعتبر الغزالي ان الزمان حادث لم يكن قبل وجود العالم بل هو حادث بحوث العالم ونشوء حركته^{٥٢} ، وقد طعن ابن رشد في رد الغزالي فيؤكد انه لا معنى لكل ما ساقه حول التقدم والتأخر - كما سبق ان ذكرنا - لان التقدم القديم الله ليس من شأنه ان يكون في زمان والعالم من شأنه ان يكون في زمان واما الفلاسفة فقد وضعوا ان العالم المتحرك ليس له في كليته مبدأ وبامكانهم تبيان من اية جهة يحصل للموجودات الحادثة صدورها من موجود قديم^{٥٣} .

اما حول رد الغزالي على الفلاسفة بتمسكهم بالقول انه اذا كان العالم قبل ان يوجد ممكنا امكانا ازليا لا اول له - دليل الامكان - فابن رشد حول هذا الموضوع يطرق بين قول من يرى ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل، اذ يلزم منه ان يكون العالم ازليا وبين قول الغزالي الذي وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد ، فقد يستخلص منه ان يكون قبل

و- صدق النبوة .

ز- العدل الالهي .

ح- المعاد .

الاول القديم باق مطلق غير مقيد ولاقابل
الصفة ولايتغير اصلا ، والذي يقال في طبيعته
وصفاته انه عقل واحد ، بسيط ، حي ، عليم ،
وان هذه الصفات لاتحدث كثرة في ذاته تعالى
فالله عليم لانه عقل يعقل ذاته ، والله حي لان
عمل العقل حياة ، واذا فالعلم والحياة يرجعان
الى صفة العقل الواحد ، واذا قيل انه واحد
فالمراد ان الصفة تختلف عن موصوفها في
عالم ما تحت فلك القمر ٥٦ ، اما في الله تعالى
فالصفة هي عين الموصوف ، ولاسبيل الى
التمييز بينهما الا بالعقل الذي يفصل الصورة
عن المادة ، والكثرة في الصفات تحصل في
العقل المميز ولاتحصل في ذاته تعالى ، وهكذا
فوحداية الله عين بساطته وعين ذاته ، ولما
كانت الاسباب والعقول والافلاك محتاجة الى
علة خارجة عنها رد كلها الى المبدأ العقلي
الاول الذي أوجدها وبما انها مدينة له بوجودها
فهي بالتالي منقادة لارادته مرتبطة به ارتباط
الادنى بالاعلى والمدير بالمدير .

٣- حدوث العالم والزمان

يقول ابن رشد «أكثر من يقول بحدوث
العالم يقول بحدوث الزمان معه فلذلك كان قوله
ان مدة الترك لاتخلو ان تكون متناهية او غير
متناهية قولا غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا
ينقضي ولا ينتهي ايضا فان الخصم لا يسلم
ان للترك مدة ، وانما الذي يلزمهم ان يقال
لهم حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون
طرفه الذي هو مبداه ابعده من الآن الذي نحن
فيه ، او ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن
ذلك فقد جعلوا مقدار محدود الا يقدر الصانع
اكثر منه ، وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان
قالوا انه يمكن ان يكون طرفه ابعده من الطرف
المخلوق، قيل وهل يمكن في ذلك الطرف
الثاني ان يكون طرف ابعده منه ، فان قالوا نعم

ولم يدع بالتالي للفلاسفة او المتكلمين
او الجمهور خيار في الاخذ بها ، فالقول بان
العالم من صنع الله تعالى لا يرقى اليه شئ ، اما
ان يكون قد صنعه من عدم وفي زمان كما يرى
المتكلمون فأمر لا يوضحه النص تماما ، فليس
في القرآن الكريم اية واحدة تنص على (ان
الله كان موجودا مع العدم المحض) وان العالم
وجد بعد ان لم يكن °° ؛ بل الذي يبدو في عدد
من الآيات القرآنية هو العكس وهو ان صورة
محدثه في حين ان زمانه ومادته كليهما ازليان
فالآية «وهو الذي خلق السماوات والارض في
ستة أيام وكان عرشه على الماء» (هود ٧) ،
تفترض ازلية الماء والعرش والزمان الذي هو
مقياس وجودها ، وكذلك الآية «ثم استوى الى
السما وهو دخان» (فصلت ١١) فهي تفترض
ان السماء خلقت من مادة قديمة هي الدخان .

٢- الله والعلم الالهي

ان الله تعالى عند ابن رشد هو الصانع
الخالق الاول صنع كل مافي العالم لحكمة على
مقتضى ترتيب ونظام وقانون ، بأن صدرت
عنه جميع الموجودات المتغايرة صدور اولا
أزليا ومرة واحدة ، هذا الفاعل الاول واحد،
والوحدانية ذاتية فيه اذ لايمكن ان تكون
الوحدانية زائدة على ذاته التي هي في الوقت
نفسه وجوده .

ان وجود الله اوداته اووحدانيته كلمات
يختلف معناها ولكن دلالتها فيما يتعلق بالله
واحدة ، وهو قديم لان الواحد بما هو واحد
سابق على كل مركب وهو قديم بذاته ، وهذا

ولا بد لهم من ذلك قيل منها هنا إمكان حدوث مقادير من الزمان لانهاية لها ويلزمكم ان يكون انقضاؤها على قولكم في الدورات شرفا في حدوث المقدار الزماني الموجود منها وان قلتكم ان ما لانهاية له لا ينقضي فما الزتم خصومكم في الدورات ألزمكم في إمكان مقادير الازمنة الحادثة^{٥٧}

وفضلا عما ذكرناه من اعتراضات وردود ابن رشد على الغزالي فان ابن رشد له على الغزالي مأخذ عدة منها : انه كثير ما يلجأ الى المغالطة – السفسطة – مدعيا انه لم يدخل في الاعتراض عليهم – اي الفلاسفة – الا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت فيقابل الاشكالات بالاشكالات والمعاندة التامة تقتضي عند ابن رشد ابطال مذهب الفلاسفة بعد تقرير المذهب الحق ودعوى الغزالي انه لم يقصد في (التهافت) نصرة مذهب بعينه دعوة باطلة لان كتبه تدل دلالة واضحة على انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية ثم هو يناقض نفسه في مواضع فرغ من تجنيه على الفلاسفة فقد اخذ بمذهبهم في الالهيات كما يتبين من كتابه المعروف (مشكاة الانوار)^{٥٨}

هذا من جانب ومن جانب آخر ان الغزالي قد قصر في مواضع عن ادراك مذهب الفلاسفة اصلا ، فهو ينعى على الفلاسفة انكارهم الصانع مثلا لقولهم بازلية العالم لان القديم عنده لا يحتاج الى محدث ، وانما خلط بين معين القديم عند الفلاسفة ، اي القديم بالذات والقديم بالزمان ، وقد انكر ارسطو طاليس واصحابه ان يكون العالم محدثا بالزمان اي ان يكون لاحدائه اول وهم مع ذلك يقولون ان له فاعلا هو (الله) او السبب الاول فيعود مذهبهم اذن الى القول بالحدوث الدائم وهو اولى باسم الاحداث من الحدوث المنقطع الذي قال به المتكلمون اي

الحدوث الذي له اول في الماضي لان الفعل الدائم اولى بالفاعل القديم وهو (الله) ، وهو ادل على قدرته^{٥٩}

كذلك نجد ان التزام ابن رشد بمبادئ الفلسفة الارسطية ووفقا لمنهجه العقلاني ضمن اطار العقيدة الاسلامية ؛ كل ذلك جعله ملتزما ايضا بالقول بقديم العالم واما القول بالحدوث فليس هو عنده على معنى الوجود بعد العدم وهو في رأيه امر محال بل على معنى الخروج من حال الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل ، واذا علمنا ان هذا الخروج لا يكون الا بالحركة وان الحركات كلها انما تعود الى المحرك الاول اتضح لنا المعنى المقصود من حدوث العالم فالعالم محدث باستمرار لانه متغير باستمرار ، ولان كل تغير انما هو حدوث اي انتقال شئ ما من حال وجود بالقوة الى حال وجود بالفعل ، فالعالم اذا محدث بهذا المعنى ولكنه ازلي الوجود لابدائية لوجوده ولا نهاية كما ان الزمان الناتج عن نظام حركة الفلك لابدائية له ولانهاية ايضا^{٦٠} ، وأذ يرفض ابن رشد نظرية الفيض لصالح فلسفة ارسطية خالصة من الشوائب لذلك فلا حاجة للوسيط بين (الله) والعالم وبالتالي لا حاجة لوجود مبدئين: المحرك الأول والمبدأ الأول لأن افتراض وجودهما معا مناقض لقانون الحركة ، وبالتالي سيكون أحدهما (المبدأ الأول) عاطلا ، لأن الحركة تنتسب للآخر (المحرك الأول) . ووجود العطالة عن الفعل هو ما تأباه الطبيعة، وسيقود هذا إلى نكران وجود جوهر أول هو أقدم من محرك الكل (المحرك الأول) حيث يقول ابن رشد : «وأما ما قاله المتأخرون من أن ها هنا جوهر أول هو أقدم من محرك الكل فهو قول باطل، وذلك أن كل جوهر من هذه الجواهر هو مبدأ الجوهر المحسوس، على أنه محرك وعلى أنه غاية ، ولذلك ما يقول أرسطو أنه لو كانت ها هنا جواهر لا تحرك لكان فعلها

باطلا» ، وفي ارتباط مع نقد أفلاطون يذهب ابن رشد إلى أن مسألة التكون هي دليل على ارتباط الكلي بالجزئي، بل أكثر من ذلك دليل على أن الكليات ليس متقدمة على الجزئيات، بل إن السبيل لمعرفة الكليات هو الجزئيات .

٤ - إشكالية قدم العالم

لاشك ان اشكالية قدم العالم وحدثه من الاشكاليات المحورية في الفكر الاسلامي ومحل نزاع بين المتكلمين والفلاسفة ، اذ اثبت الفارابي وابن سينا قدم العالم بالصد على المتكلمين (المعتزلة والاشاعرة) وكفرهما الغزالي كما راينا وعاد ابن رشد للدفاع عن الفلسفة وتبنى نظرية قدم العالم وقدم لها براهين جديدة خالف بها الفارابي وابن سينا واعاد صياغة النظرية الارسطية للعالم بوجهة نظر اسلامية وذهب الى ان اثبات وجود الله تعالى لايتاتي من دليل الحدوث الكلامي الجدلي بل من دليل القدم البرهان الفلسفي^{٦١} ، والحقيقة ان رؤية ابن رشد يعني انه يدافع عن النظرية العلمية للكون والتي تتظر اليه على ان قوانينه ضرورية وتحكم السببية الشاملة ، وليس هناك اي تعارض لدى ابن رشد في القول بحتمية وابدية وازلية قانون الطبيعة والقول باله صانع للعالم لان قانون الطبيعة عنده هو ارادة الله وحكمته في خلقه وهو «سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا» وينبغي ان تعلم ان من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها ، انه قد ابطل الحكمة وابطل العلم على الله وعلى الانسان معا ، والقول ينفي الاسباب في الشاهد ليس له من سبيل الى اثبات سبب فاعل في الغائب .

والقديم باطلاق عند ابن رشد هو ماليس له علة ولايوجد من شئ ، اما المحدث باطلاق فهو ماله علة ووجد في شئ ، القديم المطلق هو (الله) ، والحادث المطلق هو الاشياء الجزئية

والاجسام ، اما العالم فهو يتوسط القدم المطلق والحدوث المطلق ، انه ازلي الحدوث والعالم بنظر ابن رشد ازلي التغيير ، والموجودات التي في الكون والفساد مركبة من مادة وصورة لاينفصل احدهما عن الآخر ، فد(الله)، تعالى موجود وهو لم يكن من شئ ولاعن شئ ولايتقدمه زمان فهو قديم والاجسام التي تدرك تكونها بالحس كالماء والارض والحيوان والنبات هي موجودة عن شئ ، ومن حيث الزمان متقدم عليها وهي محدثة ؛ اما العالم من جهة ما هو كل فهو موجود لم يكن من شئ ولايتقدم زمان ولكنه موجود عن شئ اي عن فاعل قديم وعليه فالعالم ليس محدثا حقيقيا ولاقديما حقيقيا لان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي لا علة له ؛ وبما ان غاية ابن رشد هي التوفيق بين الحكمة والشريعة في مسالتي القدم والحدوث راي انه ليس في الشرع اشارة واضحة الى الحدوث والقدم^{٦٢} .

لقد بني ابن رشد رؤيته للعالم على أسس علمية - فلسفية باعتباره أول من أقام الفصل بين العلم الإلهي والعلم الطبيعي، مؤكدا استقلالية هذا الأخير ومبيناً دوره في البرهان على الجوهر المفارق، ومميزاً بين مجال الوجود (الأنطولوجيا) ، ومجال اللاهوت (التيولوجيا)، وهو بذلك يقف أمام الخطاب الكلامي القائم على أولوية العلم الإلهي في مجال البرهان على الوجود، والتي تجسدت معالمها في خطاب ابن سينا الذي يؤكد ما من مرة على أن العلم الطبيعي لا دور له ولا يبرهن عليه انطلاقاً من أوائل هذا العلم، لأن الطبيعة لا تقوم بذاتها وليست بيئة الوجود بنفسها وما على الطبيعي إلا أن يتسلم براهينه من الفيلسوف^{٦٣} .

خلاصة البحث

من خلال دراستنا الموسومة بـ (موقف الفكر الفلسفي الاسلامي من مسألة العالم . ابن رشد انموذجا) توصلنا الى جملة من النتائج نلخصها في النقاط الآتية :

١- لا شك أن مسألة العالم قدمه وحدثه تعد من المشكلات المحورية في الفكر الفلسفي الاسلامي واصبحت محل نزاع بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين كما اصبحت محل نزاع بين تفسيريين هما الديني والفلسفي للعالم بداياته ومستقبله كيف كان وكيف يكون وما لهذه المسألة من تداعيات على المواقف والمسائل الاخرى عند اصحابها كالانسان مصيره ووجوده .

٢- العالم بمفهومه العام هو جملة ماهو موجود في الزمكان اوكل ماسوى الله من الموجودات قديمة كانت ام حادثه ، اي مجموعة موجودات متجانسة كعالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل .

٣- للفلاسفة المسلمين ما قبل ابن رشد مواقف محددة من مسألة العالم غالبا ما تكون مواقفهم منسجمة الى حد ما مع التفسير الديني لهذه المسألة ، كالكندي الذي يعتقد بان العالم مخلوق لله وانه لادوام لشيء في هذا العالم ، في حين رأى الفارابي بان نظام الكون باسره صدر وفق نظام الصدور كحاولة منه للتوفيق بين الدين والفلسفة .

٤- كان للغزالي موقف صارم من الفلاسفة المسلمون ورد ارائهم حول مذاهبهم المختلفة في قدم العالم وحدثه ومسائل اخرى فلسفية كان على اثرها اجبر ابن رشد على ان يتخذ مهنة المدافع المخلص عن الفلسفة والفلاسفة .

٥- يمكن اعتبار موقف ابن رشد من مسألة العالم منسجما الى حد بعيد مع النظرة العلمية للكون والتي تنظر اليه على ان قوانينه

ضرورية وتحكمه السببية الشاملة .

٦- تبنى الفيلسوف ابن رشد موقف الفلاسفة اليونانيين على اعتبار ان النظام الفلسفي الرشدي لايمكن قبول اية فكرة اخرى غير فكرة قدم العالم اي انه لا يمكن قبول فكرة الخلق من عدم .

٧- العالم من وجهة نظر ابن رشد ازلي التغيير والموجودات التي في الكون والفساد مركبة من صورة ومادة لا تنفصل احدهما عن الاخرى .

هوامش واحالات البحث

القرآن الكريم .

١- قمير ، يوحنا : فلاسفة العرب (ابن رشد) ، دار المشرق ، ط٤ بيروت ٢٠٠٧ ، ص ٧ وما تلاها .

٢- موسى ، محمد يوسف : بين الدين والفلسفة ، في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، العصر الحديث للنشر والتوزيع ، ط٢ بيروت ١٩٩٨ ، ص ٢٧ .

ايضاً ؛ الحفني ، عبد المنعم : الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون ، ط١ بيروت (د.ت) ، ص ١٥ .

٣- ينظر للمزيد عن حياة ابن رشد وعصره ؛ الجابري ، محمد عابد : ابن رشد (سيرة وفكر) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٣ بيروت ٢٠٠٧ ، ص ٢٤ وما تلاها .

ايضاً ؛ كامل ، فؤاد : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، منشورات مكتبة النهضة ، بغداد (د.ت) ، ص ١٢ وما تلاها .

٤- ابن رشد : تلخيص السياسة ، نقله الى العربية د. حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي ، دار الطليعة ، ط٢ بيروت ٢٠٠٢ ، ص ١٨ وما تلاها .

ايضاً ؛ التليبي ، عبد الرحمن : ابن رشد الفيلسوف العالم ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، ١٩٩٨ ، ص ١٨ .

٥- ابن رشد : تلخيص السياسة (نشرة دار الطليعة)،

- ص ١٩ .
- ٦- المراكشي، عبدالواحد: المعجب في تلخيص اخبار المغرب، تحقيق وتعليق محمد سعيد العريان، مطبعة الاستقامة القاهرة ١٩٦٣، ص ٣٠٥، وذكر ذلك العبيدي في ترجمته لتلخيص السياسة لابن رشد، ص ١٨ .
- ايضا ؛ مهريين ، مهرداد : فلسفة الشرق ، ترجمة محمود علاوي ، مراجعة عبد الحميد عبد المنعم مذكور ، منشورات المجلس الاعلى للثقافة، ط١ القاهرة ٢٠٠٣ ، ص ٦٨ .
- ٧- ابن رشد : تلخيص السياسة ، (نشرة دار الطليعة)، ص ١٨ .
- ٨- ابن رشد : كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢ بيروت ١٩٨٢، ص ٢٠ .
- ٩- ابن رشد : فصل المقال ، ص ٢١ .
- ايضا ؛ التليبي ، عبد الرحمن : ابن رشد الفيلسوف العالم ، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ط١ تونس ١٩٩٨ ، ص ٨٣ .
- ١٠- انطون ، فرح : ابن رشد وفلسفته (مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون) ، دار الفارابي ، ط٣ بيروت ٢٠٠٧ ، ص ٧٦ - ٧٨ .
- ١١- قمير ، يوحنا : فلاسفة العرب (ابن رشد) ، ص ١٨ .
- ١٢- قمير ، يوحنا : فلاسفة العرب (ابن رشد) ، ص ١٩ .
- ١٣- بدوي ، عبد الرحمن : موسوعة الفلسفة ج ١ ، ص ٢٤ - ٢٥ .
- ايضاً ؛ الفاخوري ، حنا : تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ، ص ٧٩٠ وما تلاها .
- وايضا ؛ قمير ، يوحنا : فلاسفة العرب ، ص ١٦ - ٢١ .
- ١٤- صليبا ، جميل المعجم الفلسفي ج ٢ ، منشورات ذوي القربى ، مطبعة سليمانزاده ، ط١ قم ١٣٨٥ ، ص ٤٥ .
- ١٥- صليبا ، جميل : المعجم الفلسفي ج ٢ ، ص ٤٥ .
- ١٦- صليبا ، جميل : المعجم الفلسفي ج ٢ ، ص ٤٦ .
- ١٧- الاعسم ، عبد الامير : المصطلح الفلسفي عند العرب ، مكتبة الفكر العربي ، ط١ بغداد ١٩٨٥ ، ص ٢٥٢ .
- * لمعرفة المزيد حول مسألة خلق العالم وفكرة الخلق في القران الكريم والحديث الشريف وكذلك التفاسير . ينظر الألوسي ، حسام : مشكلة الخلق في الفكر الاسلامي ، ترجمة باسمه جاسم الشمري ، بيت الحكمة ، ط١ بغداد ٢٠٠٨ ، ص ٣٩ وما تلاها .
- ١٨- دي بور ، ت . ج : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت (د.ت) ، ص ١٥٣ .
- ١٩- الفاخوري ، حنا (بالاشتراك) : تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ، مكتبة لبنان ، ط١ بيروت ٢٠٠٢ ، ص ٤٥٢ .
- ٢٠- الجبوري ، نظلة : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٠ وما تلاها .
- ٢١- الجبوري ، نظلة : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٤ .
- ٢٢- لقد تناول ابو نصر الفارابي هذا الموضوع في عدة كتب منها السياسة المدنية وفضلا عن ذلك في كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة ، نشره ابراهيم الجزيني ، بيروت (ب.ت) ، ص ٢٨ وما تلاها .
- للمزيد ينظر ؛ الفاخوري ، حنا : تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ، ص ٤٥٢ .
- ٢٣- ينظر ؛ ابن سينا ، ابو علي : كتاب الشفاء (قسم الطبيعيات) ، تصدير ومراجعة ابراهيم مذكور ، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد ، (د.ط) القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٤٧ .
- ايضا ؛ الألوسي ، حسام الدين : حوار بين الفلاسفة والمثلكمين ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط٢ بغداد ١٩٨٦ ، ص ٢٩ .
- ٢٤- سعديف ، ارثور : الفلسفة العربية الاسلامية ، دار الفارابي ، ط١ بيروت ٢٠٠٠ ، ص ٢٢٨ .
- ايضا ؛ الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة فواد كامل ، مكتبة النهضة ، بغداد (د.ت) ، ص ١٧ .

٢٥- الفاخوري ، حنا : تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ، ص ٦٠٧ وما تلاها .

٢٦- قمير ، يوحنا : ابن رشد والغزالي (التهافتان) ، دار المشرق ، ط٤ بيروت ٢٠٠٨ ، ص ١٨ .

و ؛ عريفة ، الشيخ كامل محمد : الفلسفة الإسلامية ، دار الكتب العلمية ، ط١ بيروت ١٩٩٥ ، ص ٣٦ وما تلاها .

٢٦- قمير ، يوحنا : ابن رشد والغزالي (التهافتان) ، دار المشرق ، ط٤ بيروت ٢٠٠٨ ، ص ١٨ .

وايضاً ؛ الانصاري ، عبد الدائم ابو العطا : اهداف الفلسفة الإسلامية نشأتها وتطورها ، دار الفكر العربي ، بيروت ١٩٤٨ ، ص ٩٢ وما تلاها .

٢٦- قمير ، يوحنا : ابن رشد والغزالي (التهافتان) ، دار المشرق ، ط٤ بيروت ٢٠٠٨ ، ص ١٨ .

ايضاً ؛ الحفني ، عبد المنعم : الموسوعة الفلسفية ، ص ٢٩٥ .

ايضاً ؛ امام ، زكريا بشير : لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية . دراسة مدخلية ، الناشر الدار السودانية للكتب ، ط١ الخرطوم ١٩٩٨ ، ص ٧٠ .

٣٢- ابن رشد : تهافت التهافت (انتصار للروح العلمية وتأسيساً لآخلاقيات الحوار) مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١ بيروت ١٩٩٨ ، ص ١٠٩ وما تلاها .

٢٧- الغزالي ، ابو حامد : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط١٨ ، ص ٢٣ وما تلاها .

٣٣- ينظر ؛ الالوسي ، د. حسام الدين : دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط١ بغداد ١٩٩٢ ، ص ١٣٦ وما تلاها .

ايضاً ينظر ؛ الالوسي ، حسام الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص ١١٣ .

٣٤- انطون ، فرح : ابن رشد وفلسفته ، ص ٨١ .

٢٨- الغزالي ، ابو حامد : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٤ .

٣٥- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١١٢

ايضاً ؛ فخري ، ماجد : دراسات في الفكر الفلسفي العربي ، دار النهار للنشر ، بيروت (د.ت) ، ص ١١٤ .

٣٦- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١١٣

٢٩- فخري ، ماجد : دراسات في الفكر الفلسفي العربي ، ص ١١٥ .

٣٧- ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١١٢ ، ايضاً ؛ فخري ، ماجد : دراسات في الفكر العربي ، ص ١٢٤ .

ايضاً ؛ دحبور ، احمد : مع ابن رشد في دائرته المتصلة من فقه النخبة الى منطق التنوير (بحث منشور في ملف ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب ج٢) ، مراجعة واعداد عرفة منسية ، نشر بالتعاون بين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ودار الحكمة ، منشورات المجمع الثقافي التونسي ، تونس - ابوظبي ١٩٩٩ ، ص ٦١ .

ايضاً ؛ الجندي ، انعام : دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية ، مؤسسة الشرق الاوسط للطباعة والنشر ، بيروت (د.ت) ، ص ١٩٠ .

٣٠- فخري ، ماجد : دراسات في الفكر الفلسفي العربي ، ص ١١٧ .

٣٨- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١١٢

ايضاً ؛ الاهواني ، احمد فؤاد : الفلسفة الإسلامية ، دار القلم ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ١٤٠ .

٣٩- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١١٣

٣١- ينظر ؛ الغزالي ، ابو حامد : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٥ وما تلاها .

٤٠- الالوسي ، حسام الدين : حوار الفلاسفة والمتكلمين ، ص ١١٤ .

ايضاً ؛ فخري ، ماجد : دراسات في الفكر الفلسفي العربي ، ص ١١٤ وما تلاها .

٤١- ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١١٤

ايضاً ؛ عبد الحميد ، عرفان : الفلسفة في الاسلام دراسة

٤٢- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١١٥

٤٣- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١١٦
٤٤- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١١٦ . انظر تعليق
وتحليل المشرف على المشروع (د. محمد عابد
الجابري) .

ايضا ؛ فالترز ، ريتشارد : الفلسفة الاسلامية ومركزها
في التفكير الانساني ، ترجمة محمد توفيق حسين ،
دار العلم للملايين ، ط١ بيروت ١٩٥٨ ، ص ٧٣ .

٤٥- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١١٧ ٤٦- ابن
رشد : تهافت التهافت ، ص ١١٩ .

٤٧- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٢٠
٤٨- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٢٠
وايضا ، دي بور ، ت.ج : تاريخ الفلسفة في الاسلام ،
ص ٣١٩ .

٤٩- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٢٢
٥٠- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٢٢ وما تلاها .
٥١- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٢٣

ايضا ؛ ابراهيم ، سامي محمود : منهجية التاويل عند
ابن رشد واختلافها عن المناهج التاويلية الغربية
المعاصرة ، مجلة دراسات فلسفية ٢٦ع ، بيت
الحكمة ، بغداد ٢٩١ ، ص ١٠٢ وما تلاها .

٥٢- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٢٣
٥٣- سعديف ، ارثور : الفلسفة العربية الاسلامية ،
ص ٢٣٢ .

٥٤- سعديف ، ارثور : الفلسفة العربية الاسلامية ،
ص ٢٣٥ .
٥٥- ينظر بهذا الصدد ؛ فخري ، ماجد : تاريخ الفلسفة
الاسلامية ، ترجمة كمال البازجي ، دار المتحدة
للنشر والتوزيع ، ط٢ بيروت ٢٠٠٤ ، ص ٣٨٣
وما تلاها .

٥٦- الجبوري ، نظلة : الفلسفة الاسلامية ، ص ٣٢٧ .
ايضا ؛ العراقي ، محمد عاطف : النزعة العقلية في
فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، ط١ القاهرة ١٩٦٨
، ص ٢٦٧ .

٥٧- ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٣٦

www.m.anewar.org

٦٢- ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة
، منشورات دار الافاق الجديدة ، ط٢ بيروت ١٩٧٩
، ص ٥٧ .

ايضا ؛ التليلي ، احمد اسماعيل : تحقيق الكلام في قدم
العالم وحدثه بين الفلاسفة والمتكلمين . وينظر
ايضا :
www.tat.net.com

63- http//almothaqaf.com
وايضا، العلوي ، رشيد : ابن رشد ومشروعه النقدي .

The Attitude of Islamic Philosophical Thought Towards the World: “Ibn Rushd” as an Example

Dr. Muslim Hassan Mohammed

Dr. Batoool Ridha Abbas- College of Human Sciences / University of Raba Rien

Abstract:

Ibn Rushd is one of the greatest figures in the history of philosophy, He is the oldest Arab philosophers and the most famous philosopher of Islam besides being one of the greatest sages of the Medieval Ages and the father of the doctrine of free thought who had a great position in the eyes of the Europeans who ranked him among the ancient philosophers of the times. He grew up in Andalusia and had an oriental tendency and doctrine, but a western education, taste and sensitivity. He mastered literature, philosophy, jurisprudence and judiciary since he was the founder of rationalism and the staunchest defender of Aristotelian proofs, also he fought for the freedom of thought and speech and this was vivid in his books and controversies in general. The present we addresses the problem of the problems of Islamic philosophical thought that is the question of the world and his position towards it in dealing with such a serious issue in the ideological environment especially when defending the Islamic philosophical thought in accordance with the high ethical and the philosophical dialogue.



النقد الفلسفي للتفسير اللاهوتي للتاريخ

م.د. طالب محمد كريم(*)

كذلك موقف ودور الانسان منها باعتباره أي الانسان كائنًا طبيعيًا حُرًا" ذا إرادة وفكر يمتزج معه الجانب النفسي السيكولوجي الذي يؤثر بشكل كبير في صناعة الحدث التاريخي.

يمكن أن نحدد فحوى اشكالية البحث في السؤال الآتي: هل ان التاريخ البشري هو صناعة الهية أم ان الانسان هو الصانع الوحيد والمنفرد لأحداثه، والفاعل الحر المختار لطبيعة اعماله وفعالته؟

هل ان القوانين التاريخية هي تناسخ لقوانين الطبيعة الصارمة؟ وإذا كان الجواب يتفق مع ما هو دور الانسان اذن وماهية الإرادة والفعل والتفكير العقلي عنده؟

هذه النظرية التي يؤمن بها أصحاب النزعة التاريخية الذين يعتقدون بضرورة وجود قوانين تنظم احداث التاريخ ولا يمكن التمرد عليها او الخروج من سلطتها وهذه القوانين هي على وفق قوانين الطبيعة الصارمة.

ملخص

يخوض جوهر بحثنا الذي بين ايدينا حول ابرز المشكلات الفكرية التي نشأت مع بدايات الوعي الانساني ومحاولة استنطاق الاشياء المحيطة به تارة والتي يتعامل معها بشكل مباشر تارة اخرى. هذه المشكلة التي تتضمن اسئلة كثيرة تراكمت مع المسار التاريخي والاجتماعي للإنسان.

سؤال البداية والخلق، الى فهم العالم والمصير، مروراً بفكرة الحرية والخلود، هذه الاسئلة الكبيرة التي لطالما اقلقت الانسان وجعلت منه كائنًا مرتبكا" قلقًا" خائفًا" مرة ومرتسائمًا" مرة اخرى.

باحثًا عن سرّ صانع الاحداث التاريخية الانسانية منها (عناصر التاريخ الانسان والزمان والمكان وفراة الحدث)، والطبيعية منها (الاحداث الكبيرة والصغيرة والطبيعية).

(*) كلية الاداب / الجامعة المستنصرية

المقدمة

عندما نتناول اشكالية الوعي التاريخي نجد انها تنقل بنا تلقائيا الى تاريخ الوعي الانساني والذي يستبطن في داخله التفكير الفلسفي حيال الموجودات وعلاقة الانسان المتشابكة مع الطبيعة من جانب والعالم من جانب اخر. في محاولة منها أي الفلاسفة ان توظف مقولاتها للإجابة على الاشكاليات التي يثيرها العقل والتي لها علاقة بين الوعي بالتاريخ تارة والانسان تارة اخرى.

إنّ الفكرة القائلة: ان التاريخ يخضع لقوانين طبيعية أو خارقة للطبيعة، وكل حدث من الحياة البشرية هو عنصر في نموذج ضروري، هي فكرة ذات أصول ميتافيزيقية. وكل الافتتان بالعلوم الطبيعية يغذي هذا التيار، لكنه ليس مصدره الأوحد والأساسي، فهناك الرؤية (الغائية) التي تعود جذورها إلى بدايات الفكر البشري، التي تذهب الى انتهاء سلسلة الأحداث والأسباب وفق المخطط الذي رُسم لها أن تكون. فكلّ شيء مفهوم وموصوف من الحركة الأولى لسيرورة الأحداث، وأنّ البشر وجميع الكائنات الحية - وربما حتّى الأشياء الجامدة، لها وظائف تسعى إلى مقاصد بعينها، ولا تكون هذه المقاصد مفروضة عليهم من خارج العالم أو الطبيعة البشرية او الطبيعة المادية، بل إنّ حرية الإنسان وادته المختارة للأفعال هي المسؤولية عن صنع الحدث التاريخي. فإنّ فرض نماذج تاريخية مؤطرة وجاهزة وكأنها تمثل المُعطى في التاريخ، يكون مرفوضاً من الاتجاه اللا تاريخاني إذ يرون أنّ التاريخ في تغَيّر مستمر، وهذا التغيير ناتج من تغَيّر القوانين التي تُشكّل الإطار العام لحركة التاريخ وفق منطق التطور.

وَأدبُ هذه الافكار مشاكل واشكاليات كبيرة مرة على الفهم الاجتماعي لمسار التاريخ ومرة على الدراسات البحثية والمعرفية عند فلاسفة التاريخ والمدارس التاريخية.

اضافة الى عدة نظريات متفرعة كلها قد طرحت رؤاها أفكارها حول مسار التاريخ والمتحكم في صناعة احداثه، ويمكن أن نقسمها الى اتجاهين بارزين هما:

١- الاتجاه الحتمي لتفسير التاريخ والذي يعتقد بان التاريخ يسير وفق منطق قوانين تنظم الاحداث فيما بينها وتربط العلاقات وفق منطق الضرورة.

٢- الاتجاه اللا حتمي الذي يرفض ان يكون التاريخ كانه آلة ربوت تحركه قوى غيبية او قوانين ضرورية تجرد الانسان من دوره الفاعل واختياره لنوع الحياة والاحداث. اذ ان نظرية العناية الالهية او التفسير الديني للتاريخ هي رؤية تتبع من تفسير التاريخ مستندة على اسس دينية ترى ان العالم هو من خلق الله والانسان هو كائن طبيعي وجزء منها وما يترتب إلى الطبيعة فهي يقينا تترتب على الانسان. وهذا التفسير سيقع الباحث والمجتمع في مشكلات كبيرة لا يمكن ان يخرج الالبغاء دور الانسان المركب من الفكر والحرية والتي تتجسد في الارادة الحرية التي تشارك في صناعة الاحداث التاريخية.

٣- نحاول في بحثنا ان نبين كل ذلك في محاولة جادة لإسعاف بعض التساؤلات من خلال الفلسفة وفهمها للتاريخ اي فلسفة التاريخ.

وفي تحدّأخر لا يقل أهمية عن المقولات الأخرى هو مقول (التنبؤ) الذي انشطرَ حوله فرّق الباحثين الى ثلاث، أي بين فريق متفائل، وفريق متشائم، وفريق اعتزل ونأى بنفسه عن كليهما. إنّ هذا العجز عن استشراف مستقبلتي دقيق للأحداث يعود إلى البحث في الوقائع التاريخية في سبيل الحصول على معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم بمنطق التاريخ. ومن ثمّ العمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي ترسم شكل الحاضر وصورة المستقبل للحياة الاجتماعية .

إنّ عملية النقد الذي يوجه لتفسير التاريخ وفق نظرية العناية، ينطلق بناءً على فكر ولغة المؤرخين أو فلاسفة التاريخ، الذين يتحدثون عن صعود أو أفول الدول أو الحركات أو الطبقات أو الأفراد وكأنها تتبع إيقاعاً غير قابل للمقاومة، كموجة صاعدة أو هابطة من نهر كوني، مداً او جزراً في القضايا الإنسانية، وخاضعة لقوانين طبيعية أو خارفة للطبيعة، وكأنّ التوترات القابلة للكشف تم فرضها على افراد - سواء كانوا فائقين أو غير فائقين - من قبل القدر الخالق.

المبحث الاول

مقولات الوعي التاريخي

ترجع بواكير إدراك مقولة العلية والسببية الى بداية التاريخ الفلسفي لليونان، اذ كانت ابحاثهم تصب في البحث والوصول الى موقف فلسفي منطقي معقول، والتي هي على تضاد من فكرة الصدفة التي كانت تعمل بها، يلحظ ان زيادة الوعي البارز لديهم سواء أكانوا من المؤرخين ام الفلاسفة، قد جاء نتيجة حرصهم

ومسؤوليتهم المعرفية التي كان يتمتع به هؤلاء النخبة المتميزة في المجتمع اليوناني. فقد استندت وتأسست على العديد من المبادئ أو المقولات التي أفرزتها أفكارهم من التراكم الكمي والنوعي، ونتيجة للمواقف التأملية التي امتازت بها عقولهم في العالم الطبيعي ومن حولهم والتساؤل عن أصله وعن ماهيته وعن عناصره، في طبيعة الانسان وعلاقته بهذا العالم الطبيعي وبصانعه الأعلى أو المحرك الذي لا يتحرك، أو المثال الذي تتجذب اليه جميع الموجودات في عالم الوجود. في جميع المشكلات التي يحاول الانسان ان يبحث عن حلول لها سواء كانت المشكلات الطبيعية أو علاقة الانسان مع الموجودات الاخرى أو المشكلات اللاهوتية وتعدد الالهة واصل الوجود. هو التساؤل ذاته عن أسباب الصراعات الاجتماعية والحضارية، الصراعات التي استمرت لقرون طويلة بين مختلف الامبراطوريات والامم، أي التساؤل عن فكرة الدولة والنظام والقانون وكيفية تنظيم المؤسسات الحاكمة في نظام عادل يهدف الى تحقيق السعادة وخلص الانسان من العبودية. ان مشكلة المواطن والمواطنة وشكل النظام الذي يستطيع ان يحقق مفهوم العدل الاجتماعي داخل الدولة، هذه وغيرها من التساؤلات الكثيرة التي ما زال البحث عنها مستمراً في سبيل رضا العقل البشري عن علاقته ودوره في الحياة.

ولعل أبرز مقولتين تتعلق في البحث التاريخي وفلسفة التاريخ مقولتان هما: العلية والسببية.

إن المقولة التي تعود الى الفلاسفة

الطبيعيين^(١) تذهب الى ان هناك علة رئيسية وراء العالم، توضح فلسفة اصل الاشياء، وترجعه إلى العناصر الأربعة (الماء، الهواء، النار، التراب) وقد مهد هذا التفسير الى تلازم التاريخ بالطبيعة «فقد ارتبط مفهوم التاريخ بمفهوم الطبيعة عند اليونانيين ليس فقط من خلال البحث عن العلية كقاسم مشترك بين المنهج المتبع في البحث، وانما ايضا لان التاريخ يحقق لإعمال الانسان الخلود فيصبح خالدا بجهد وبتسجيله لأعماله كما ان الطبيعة خالدة وان كان خلودها دون جهد»^(٢).

إن إشكالية النظرية الواحدية في تفسير حركة (العناية في تدخل قوى غيبية في تحريك العالم) يعود الى تأسيس وعي جديد ينطلق من اساسيات الايمان الوجداني (الارادة والمريد، الفقر المطلق نسبة الى الغني المطلق) حتى اصبحت ثقافة اجتماعية عملت على تقزيم دور العقل والارادة الانسانية، إعتقد أن هذه المفاهيم قد أستفادت منها الحكومات بشكل كبير حيث حافظت على ديمومة بقاء السلطة والدولة (مثال ذلك الدولة الاموية والعباسية). نحاول ان نمر على أبرز المقولات التي اسست لهذه الرؤية.

١- تصنيف المذاهب الفلسفية في أصل العالم

أ – من يقول بأن العالم قديم بمادته وصورته وزمانه وتراكيبه ولا إله له أو مدبر يديره. وهذا المذهب المادي بجميع أشكاله^(٣) هذا الرأي الذي يمكن اعتباره القاعدة الفلسفية الأساس للمذهب الماركسي، واسقاط هذه الرؤية على التفسير التاريخي للعالم، نفهم منه ان العالم بما فيه من كثرة فهي تتحرك وفق ارادتها الحرة المطلقة

بلا قيد او قسر من محرك أول أو ميتافيزيقي آخر. اذن كيف يمكن لنا وفق التفسير الماركسي للتاريخ ان نحكم على مجريات الأحداث وسياقها العام في إمكانية التنبؤ نحو المسار الاجتماعي والاقتصادي للأحداث؟ الحكم على التاريخ يعني ان هناك قوانين ضرورية تنظم العلاقات والاشياء فيما بينها وصولا الى الغاية التي من اجلها تحرك التاريخ؟ وهذه ستضع الماركسية امام سؤال آخر؟ الإيمان بالغاية والنهاية تعني ان هناك بداية للأحداث من اللحظة الزمنية المخلوقة والخالقة للعالم وهذا يتعارض مع قدم المادة والزمان وتراكيبه.

ب – من يقول بوجود العالم ووجود قوة روحية غير مادية خلقتة أو صنعته أو هي قديمة معه ولكنها تدبره. وهذا هو المذهب الروحي بجميع أشكاله. والاتجاه الأخير يضم المدارس أو الشعب الآتية:

أولا – من يقول بأن الله «صانع» للعالم كما يصنع صور الأشياء وتراكيبها من مادة اولى قديمة. وأبرز مثل على هذا «افلاطون»، و«أصحاب الهولوى»، من مفكري العرب والمسلمين ابي بكر بن زكريا الرازي.

ثانيا – من يقول بان الله قديم والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ولكن الله علة غائية للعالم بمعنى انه المحرك له على سبيل العشق. وأبرز من يمثل هذا الرأي أرسطو، وابن رشد.

ثالثا – من يقول بان الله ابداع العالم ابداعاً ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض وهذا الفيض أزلي فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات، ويمثل هذا الاتجاه الفيضيون مثل افلوطين، ومن فلاسفة المسلمين الفارابي وابن

سينا، وامثالهما.

اعتقد ان مسألة الحرية الانسانية هي الاشكالية الجوهرية التي يتعزز عليها الآخرون اما بسبب الفهم المشوش لحقيقة الانسان من التاريخ، أو بسبب الفهم الأيديولوجي الناشئ من موقف الاتجاهات والمدارس الفكرية من الدين. يُفصّل ايزايا برلين كثيرا في مفهوم الحرية ومن خلال خمس مقالات عن الحرية جمعها في كتاب واحد، اذ قسم الحرية الى الحرية السلبية التي تعني عنده اعاققة الشخص ومنعه من قبل الآخرين، من فعل ما كان بإمكانه فعله، هذا يعني انه غير حر في تحقيق ارادة إلى الخارج. ويعني ضمنا ان الانسان هو حر بالولادة، لكن يعاق حريته من قبل الآخرين.

والحرية الايجابية التي تعني أن الانسان هو كائن عقلاي يتميز عن بقية الكائنات بوعيه لذاته، انه كائن مفكر. لذلك هو يسعى ان يكون اداة فاعلة معبرة عن وجدانيته وتصوراتها، وليس كما هي كائنها ردة فعل يقابل فعل الآخر. وفي كلا التعريفين يظهر لنا ان الانسان هو حر الارادة والافعال لأنها تعود الى إرادته وفكره الذي ينبع من تصوراتها^(١). يقول في ذلك السيد محمد باقر الصدر: « فالإنسان مجهز ضمن تركيبه العضوي والنفسي بالإرادة، وهو لذلك يحب الحرية ويهاها، لأنها تعبير عملي عن امتلاكه لإرادته وامكان استخدامها لمصالحه، وكما يسوء الانسان أن يعطّل اي جهاز من اجهزته عن العمل، يسوء بطبيعة الحال ان يشلّ جهازه الاداري بانتزاع الحرية منها^(٢)

٢- أدلة الفلاسفة الأربعة في ابدية العالم والزمان والحركة:

أ- ان العالم معلول علته أزليته أبدية، فكان المعلول مع العلة.

رابعا - من يرى ان الله خلق العالم من لا شيء لا على سبيل الفيض وليس منذ الازل بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى ارادة الله التي اقتضت ان يوجد في وقت معين، وتمثل هذه الرؤية غالبية المتكلمين والغزالي في كتبه الكلامية وخصوصاً «التهافت». في ضوء هذه النقاط التي تؤكد كل منها اصل الوجود وخلق العالم، يقفز السؤال يبحث عن اجابة شافية لموقف الانسان ودوره في مجريات التاريخ. ما هو دوره؟ وفهمه للحرية؟ وهل يمتلك ارادة حرة، يعبر من خلالها عن تصوراتها الفكرية والذاتية؟

يحاول السيد محمد باقر الصدر الاجابة عن هذه التساؤلات، حيث يعتقد: ان حركة التاريخ عنده لها غاية اجتماعية وحضارية والحتمية المطلقة في نظره تؤدي بصورة مباشرة الى الغاء دور الارادة الانسانية في عملية التغيير ودمج المعرفة التاريخية بالمعرفة المادية يترتب عليه مشاكل ميثاقية واخلاقية تجعل من دور الانسان سلبي في المجتمع حين يصبح للتاريخ^(٣) وبذلك يشكل هذا الفهم نقدا صارخاً للنصوص التي تجعل من الانسان مادة مسلوبة الحرية والارادة يحركه قوى خفية. اذ ان الانسان في هدف الخلق هو خليفة لله ورسوله المكلف لتبليغ الناس رسالات ربه. وهذا يجعل منها من اي من الناس «امة رسالية لا يمكن ان تزول كما زالت الامم والحضارات الاخرى ... الامة الاسلامية بكاملها لا تتنازل عن اهدافها لان الامة على وفق هذا المنظور امة رسالية متعالية عن التاريخ ومتجذرة فيه في الوقت نفسه»^(٤).

ب- إن العالم اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده، فيكون له بعد ففيه إثبات الزمان.

ت- إن امكان الوجود لا ينقطع. فكذاك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان.

ث- إذا عدمَ العالم بقي إمكان وجوده، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلًا، وهو وصف إضافي. (٨)

يقدم الغزالي أطروحته الفلسفية التي يحاول من خلالها دحض هذه الادلة الأربعة، يمكن للقارئ ان يرجع الى كتاب تهافت الفلاسفة^(٩).

نجد من كل هذا ان ممثلي هذه المدارس الأربعة يلتقون في نقاط التقاء تميزهم جميعاً عن الاتجاه المادي. وفي جميع الآراء التي يمثلها المدارس الأربعة، تؤكد ان للعالم خالق أو صانع أو موجد لها، وبذلك فان التفسير التاريخاني للعالم يشترك مع التفسير التاريخاني الحتمي للمادية التاريخية، الا انهم يفترون في وحدة (الخالق، الموجد، الصانع، المبدع الممسك بما ابداع) لهذا العالم، وفي كلا التفسيرين نواجه مفهوم ضرورة القوانين التاريخية منذ الصناعة الاولى للأحداث وحتى الغاية النهائية.

يعزو بعض من الفلاسفة الى التمييز بين نوعين من فهم حتمية التاريخ: الى: حتمية مرنة، والتي: «ترى وان كانت جميع الاحداث محددة مسبقاً انه لا يزال هناك فرق واضح بين

الافعال الحرّة والافعال غير الحرّة»^(١٠) ، وحتمية صلبة التي جوهرها القوانين الضرورية التي تنظم العلاقة بين الاهداف والغاية من نهاية المسار الاجتماعي للتاريخ.

٣- مبادئ الاختلاف والاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة الفيضيين هي:

أولاً: للعالم محدث وموجد.

ثانياً: العالم مبدع عن لا شيء (العدم المحض).

ثالثاً: يختلف الفريقان في (قدم العالم بالزمان/ حدوث بالذات)، أم هو (حادث بالزمان/ قدم الذات)؟

لذلك على الباحثين في فلسفة التاريخ، ان يطرحوا الموضوعات الآتية للنقاش الفلسفي: (الأحداث، العلية والسببية، الزمان، المكان، الانسان، الابداع، الضرورة، قدم العالم، ابتداء العالم، علم الله، واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، خير محض، شر محض، واجب الوجود، ممكن الوجود، مستحيل الوجود، الحرية).

واجب الوجود بذاته، اي انه خير محض وانه لا علة له وان الوجود عنه لا لغرض.

والابداع هو ادامته تأييس ما هو بذاته ليس ادامة لا تتعلق بعلة غير ذات المبدع وانه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه. «والابداع هو حفظ الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع ونسبة جميع الاشياء اليه من حيث انه مبدعها او هو الذي ليس بينه وبين مبدعه واسطة، وبواسطته تكون علة الاشياء الاخر نسبة واحدة»^(١١).

ويثير لنا الموضوع التساؤل الآتي: هل الكون كينونة مادية بالكامل؟ هل يمكن للعقل افتراض ما يمكن تجاوزه من الواقع المادي؟

ليس له وجود حقيقي كما ترى المذاهب الأثنائية مثل المانوية والمرقونية والزرادشتية بل هو عند الفيضيين وجود نسبي، ذلك ان العلة اكمل من المعلول فانه اكمل من العقل الاول الذي يصدر عنه وهذا اكمل من بقية العقول التي تفيض بالتدرج الواحد بعد الآخر وهكذا يستمر الصدور ويستمر تناقص الخير حتى نصل الى المادة الاولى التي تعتبر الغاية في النقص فهي نقص بالنسبة للخير الذي تتصف به الموجودات التي هي اقرب منها الى الله ولكنها في حد ذاتها ليست شراً بالإطلاق ومثلها مثل الشمعة مع انها ضوء وليس ظلاماً في حد ذاتها الا انها اذا قيست بمصباح قوي تعتبر ظلاماً او ضوءاً ناقصاً.

ب - ان الشر هو غير مقصود بل هو شر عرضي وهو شر بالنسبة لنا بينما هو امر اقتضاء نظام الكون الكلي فمثلاً الله اوجد كائنات خيرة مثل العقول المدبرة للأفلاك العليا او الملائكة بلغة الفلاسفة المسلمين ثم اوجد موجودات مثلنا ومثل الحيوانات الخ. فيها شر قليل وخير كثير لأنها في درجة سفلى من درجات الفيض ولأنها قابلة للتغير فاختر ان يوجدها والا يكون قد فرط في خير كثير من اجل شر قليل ومثال ذلك الامطار فهي خير بحد ذاتها ولكن قد ينتج عنها عرضاً هدم بيت او فيضان مخرب^(١٥).

وهذا يعني لنا ان الحركة التاريخية محددة بشكل مسبق، واذا كانت كذلك هل يلغي هذا امكانية القيام باختيارات حرة حقيقية أصيلة؟ ان مثل هذا السؤال وغيره، نظرحه ضمن حقل فلسفة التاريخ، لان التاريخ هو الجزء المهم من العالم والوجود، وان الانسان والزمان والمكان

والعالم قديم عند المتكلمين، اي ليس له بداية زمانية. ومعنى هذا العالم قديم بالزمان، اي وجوده مصاحب لوجود الله لا ينفك عنه لحظة واحدة ولكنه اي العالم حادث بالذات لان الحادث بالذات هو الذي يستمد وجوده من سواه ولا بقاء له اذا عدت العلة التي هو بها متعلق. ولا بد من الاشارة الى ان العالم عند الفارابي من صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده او بعلته الموجبة يعود عدماً. وهذا يعني ان التاريخ مادة معلولة وترتبط ضروريا بالعلة التامة الذي هو الله. فكيف نستطيع ان نفصل التاريخ عن الله.

في كتاب (آراء اهل المدينة الفاضلة) يقول الفارابي « الموجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات وهو بريء من جميع انحاء النقص»^(١٦). ثم يتكلم عن فيض الاشياء فيقول: « متى، وجد لأول - أي الله - الوجود الذي هو لزم ضرورة او يوجد عنه سائر الموجودات. ووجود ما يوجد عنه، انما هو على جهة فيض وجوده لوجود آخر»^(١٣). ثم يصرح الفارابي في نص طويل على «ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية»^(١٤).

وهنا تظهر لدينا مشكلة اخرى اثرت وبشكل كبير في الوعي الاجتماعي الاسلامي بصورة خاصة وهي مشكلة الشر الذي لطالما اصبحت موضوعاً جوهرياً ومحل نقاش المدارس الكلامية الاسلامية.

٤- ينقسم موقف الفيضيين من مشكلة الشر الى تفسرين هما:

أ - ان الشر هو نقصان الخير اي ان الشر

يشكلان عناصر التاريخ التي هي في اصلها مقولات فلسفية محضة.

٥- يقسم احداث التاريخ الى:

أ- الاحداث الكبيرة مثل قيام الحضارات والاديان وغيرها التي تؤثر في حركة العالم والمجتمعات بشكل مباشر وكبير.

ب- الاحداث الصغيرة التي تنحصر ضمن مناطق جغرافية محدودة ونسبية مثل الحروب والمعارك وغيرها من التي تختص بمجتمع معين.

ت- الاحداث الطبيعية كالكوارث والزلازل التي تحدث وتؤثر على الحياة الموجودة على الارض. نعم نتفق ان لهذه الاحداث اثراً كبيراً في تغيير حياة المجتمع سواء تفاعل معها الانسان ضمن نظرية التحدي والاستجابة او لم يستجب، الا الانسان لا يكون له دخل في الاحداث.

ما نريده قوله وتحديدأ في النقطة الاولى والثانية، ان الانسان هو صانع الاحداث، اي انه صانع للتاريخ، وبالنتيجة يكون هو السبب او العلة الرئيسة في الاحداث الصغيرة والكبيرة، وما توصلنا اليه سابقاً ضمن مقولات الفلسفة في فلسفة التاريخ ان الانسان هو الموجود الاخر في الطبيعة وما ينطبق على الموجودات تنطبق على انسان الطبيعة المعلولة التي لا تنفك عن العلة التامة التي اوجدها، مثال حال التاريخ ليس كمثال حال الصانع او البناء الذي ينتهي من صناعة الشيء المحتاجة لهذا الصانع في سبيل اخراجها الى الوجود بعد اتمام وجودها، فالبيت لا تحتاج الى البناء بعد انجازها هي باقية سواء اكان البناء بقى ام ذهب. اما الوجود فلا

يمكن له ذلك هي بحاجة ضرورية الى موجدتها العلة التامة واذا ما انفصلت العلة التامة عن الوجود، تعود الى العدم المحض مباشرة. هذا ما يؤكد ان الانسان صانع التاريخ عندما يفعل فعلا تاريخيا او ينجز حدثاً هاماً مهما كان شكله او معناه، فلا يمكن للعقل الفلسفي ان يخرجها من الحتمية التاريخية التي تسير ضمن سياق الموجد لهذا العالم.

سنواجه هنا مشكلة حرية الانسان و ارادته في اختيار الفعل الذي يصنع فيه حدثاً تاريخياً، وماهي الطبيعة الجوهرية للحرية؟

المبحث الثاني

العناية الالهية من وجهة الفكر اللاهوتي

١- مفهوم العناية الالهية بحسب بعض التعريفات

نبتغي ابتداءً ان نمر على تعريف ومفهوم العناية الالهية التي ترجع العناية الى انها: (لطف: فعل يمارسه الله على العالم، بوصفه ارادة تقود كل الاحداث الى غايات. فإذا لم نأخذ في الحسبان سوى التنظيم الدائم للأشياء ووضع القوانين الثابتة، التي جرى توقع اثارها الطبيعية والتي جرى اختيار هذه القوانين بموجب الاثار هذه، فان الفعل يسمى لطفأ عاماً، ويسمى لطفأ خاصاً التدخل الشخصي^(١٦).

وبحسب تعريف قاموس (المنجد) فان معنى كلمة عناية هو (الاعتناء بشيء والاهتمام به) وتحت مصطلح (العناية الالهية يكتب) ترتيب جميع الاشياء من قبل الله. لا يعود اصل مفهوم العناية الالهية لا الى العهد القديم ولا الى العهد الجديد، بل هو استنتاج فلسفي. ولربما يبدو ذلك

او غسطين، جاء بسبب تعرض الامبراطورية الرومانية للسقوط نتيجة لغزوات القبائل الجرمانية، مما اشاع آنذاك ان انتصار الوثنية على المسيحية راجع الى ضعف المسيحية كديانة التي اضعفت الدولة وساهمت في انهيارها ومن هنا جاء دفاع القديس او غسطين عن المسيحية لاعتبارها المثل الاعلى للدولة^(١٩).

الا ان من المهم بمكان ما، ان نعرض الوجهة المعارضة للتفسير الميتافيزيقي للتاريخ، والمقصود بها نظرية العناية الالهية. اذ يعزوها البعض انها تفسير غلوي لا يمكن رد الحوادث إليها، والبحث عن العلة الاولى للوجود، حيث لا يعلم بها الا الله تعالى^(٢٠).

٢- جذور النسق الفكري لنظرية العناية الالهية

سادت منذ القدم فكرة العناية الالهية معظم حضارات الانسان بقدر دور الدين واهميتها في هذه الحضارات فعلى سبيل المثال نجد ان المصريين والبابليين والاشوريين واليونانيين القدماء امنوا بان الانسان يعد جزءاً من هذا الكون، ومن ثم تسري عليه ما يسري على الكون من قوانين، ربما تعود فكرة العناية الى المدرسة الايونية وتحديدًا انكساجوراس الذي قال بالعقل (النوس) أو ملكة الفهم الذي يحكم العالم هذا العقل الذي تتألف منه القوانين الثابتة التي تحكم حركة مسار الكواكب وتنظم مقاصدها و عملها^(٢١). وبعد قيام المسيحية اتخذت نظرية العناية الالهية طابعاً مسيحياً، وما أعمال الإنسان إلا أدوات في تنفيذ المشيئة الالهية و عليه فان عقلية العصور الوسطى الكهنوتية قد رفعت عن الانسان مهمة صنع تاريخه، وترك الامر كله لله. واشتهرت نظرية العناية

غريباً، ولكن الاغريق منذ القرن الرابع ق.م هم أول من كتب عن العناية الالهية. ان من يهتم بجميع الاشياء ويعتني بها انشأها للمحافظة على المجموع ولصالحه، وان الله صالح، وقد خلق العالم، أصلح وأحسن ما يمكن خلقه^(١٧).

اما في التراث الديني فتعد انها: علم الله بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن نظام وأكمله. وبذلك تعتبر مفهوم العناية مفهوماً دينياً، أي لا يمكن بعد ذلك تفسير النظام او العلاقات القائمة بين الموجودات وفق التفسير العلمي المجرد، وإن جاز ذلك من خلال البحث عن الأسباب والعلل التي لا بد أن تنتهي عند علة أولى يرمز الى الخالق. وبما أن الأشياء تعرف بأضدادها، يمكن ان نفهم (العناية) في مقابل معنى (العبث).

والتي تعني « ارتكاب أمر غير معلوم الفائدة، وقيل: ما ليس فيه غرض صحيح لفاعله» تعريفات الجرجاني). وفي كشف اصطلاحات الفنون للتهاوني: العبث فعل لا يترتب عليه فائدة اصلاً، أو فعل لا يترتب عليه في اعتقاد الفاعل فائدة. وهذا التفسير لا يتناسب مع الخالق للوجود المبدع الممسك ما ابداع^(١٨).

لكن عند دراستنا المعمقة في سبر تاريخ الفكر والفلسفة، نجد ان فكرة العناية الالهية تمتد إلى قدم الحضارات الانسانية، وبدور الدين او الاله في التاريخ، يعني ذلك ان الانسان هو جزء من هذا الكون الكبير، وبذلك ان كل ما يترتب على هذا الكون العظيم، سيترك بظلاله على الإنسان الذي يؤثر ويتأثر بما حوله. ومع قيام المسيحية اتخذت العناية الالهية طابعاً مسيحياً اتسمت بالتفكير والتفسير اللاهوتي الديني للتاريخ. شهرة نظرية العناية الالهية مع القديس

الالهية مع القديس أوغسطين (٣٥ - ٤٥٠ م)، الذي يعتبر من اهم المفكرين المسيحيين على الاطلاق، كما تعتبر معالجته للتاريخ المسيحي ذات قيمة خاصة، جاءت افكار أوغسطين في اهم كتابين هما: (مدينة الله) و (الاعترافات)، حيث دافع فيها عن المسيحية باعتبارها المثل الاعلى للدولة أو بالأحرى مدينة الله على الارض^(٢٢).

يرجع مصطفى النشار فكرة العناية الى افلاطون الذي يفسر الدورات التاريخية للعالم والانسان تحصل بالعناية الالهية، فحينما يميل الكون بمن فيه الى نحو الانحراف والفوضى تعود العناية الالهية الى ممارسة دورها في اعادة الامر الى نصابه. والرواقية التي ترى ان العالم والبشر تحيطه العناية الالهية بكل الرعاية وترسم لهم قدرهم المحتوم^(٢٣).

يرى فرانسيس فوكو ياما، ان المفهوم المسيحي للتاريخ ان « نهاية التاريخ » فكرة كامنة في كل التواريخ العالمية. ولا يمكن ان يكون لأحداث تاريخية معينة معنى الا في ضوء علاقتها بهدف نهائي أو غاية اعظم. وهي غاية متى تحققت تنتهي بتحققها بالضرورة مسيرة التاريخ. فالهدف النهائي للبشرية هو وحده الذي يمكنه ان يفسر كل الاحداث^(٢٤).

يعتقد رأفت الشيخ ان جوهر العناية الالهية في الدين الاسلامي يكمن في فكرة المهدي المنتظر، وان كانت لا تعبر عن جمهور المسلمين وعقيدتها في العناية الالهية. ويرى ان العناية الالهية لدى المسلمين عامة والمعتزلة والصوفية مع الاختلاف بينهما خاصة ذات طابع كوني شمولي، ومع ذلك فقد ظلت حسب رأيه ثغرة واضحة في الفكر الاسلامي،

تتمثل في تطبيق مفهوم العناية الالهية على التاريخ سواء التاريخ العالمي او حتى التاريخ الاسلامي^(٢٥). يذهب البعض من المفكرين الى ان تأثير المذاهب الصوفية الشرقية واضحة البصمة على تفكير أوغسطين في نظرية العناية الالهية^(٢٦).

يقول أوغسطين ان « الرعاية الالهية التي تدبر كل الاشياء بأحسن ما يكون هي التي تقود توالي الاحيال الانسانية من آدم الى نهاية الانسان، تماماً كما لو أنها مسار رجل واحد يمر في الزمان، من طفولته الى شيخوخته، عبر كل مراحل العمر^(٢٧).

وعند التطرق الى معنى الدين او الغاية المرجوة للدين من الانسان، هنا يمكن ان يحدد مسارين فكريين ذات سلوك اجتماعي حياتي، ترسم الشكل المعبر لروح الدين واهدافه: يرى هيجل مثلاً: « انه لا يجب ان يقتصر الدين على العقائد الجامدة، ولا يجوز تعلمه من الكتب، ولا يجب ان يكون لاهوتياً بل بالأحرى ان يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية للشعب، اي في عاداته وتقاليده واعماله واحتمالاته. يجب ان لا يكون الدين اخروياً، متعلقاً بالأخرة، بل دنيوياً انسانياً وعليه ان يمجّد الفرح والحياة الارضية لا الألم والعذاب وجحيم الحياة الاخرى^(٢٨).

محتوى نظرية العناية في الخلق وتفسير التاريخ تعني انه: لا يمكن الركون الى العقل وحده في فهم العالم بل لابد من العامل الآخر وهو الايمان بالنصوص الالهية المكتوبة في الانجيل، وبذلك يمكن ان يهتدي الانسان للحقيقة الكاملة، وان يتحرر من كل ضلالة، فالإيمان ضروري للتعلق « آمن كي تعقل^(٢٩).

ولعل كل الافكار التي تراكت في تفسيره اللاهوتي للعالم أثرت وبشكل كبير في الطروحات التي حاولت ان تمسك العصا من الوسط، بين طروحات العقل الانساني وقصة الايمان الوجداني، بأن لهذا العالم قوة محرّكة تعمل الى ايجاد النهايات المحتومة التي من اجلها جاء هذا العالم، على الرغم من ظهور احداث كثيرة تعبر عن صور الفوضى والعبث، الا ان حقيقة الامر ان تاريخ العالم يتكون من جميع هذه الاحداث التي تتراعى للأخر على انها صور جزئية مبعثرة. يمكن ان نوجز كل هذه المفاهيم فيما يعتقد انيسن جلسون ان الالهية (الله - الخالق - الاله) هو غاية الكون ولا يتم الوصول اليه الا من خلال الانسان والله خلق الاشياء ونظمها ورتبها وفق غاية معينة لكن ماهي هذه الغاية؟ هي الله نفسه فهو الاول والأخر او المبدأ نفسه الله هو الصورة العليا الساكنة. وهو العناية الالهية لأنه هو الذي خلق الاشياء وهو الذي حفظها فالأفكار الالهية تعبر عن ماهية الله وكل مخلوق هو لون معين من المشاركة في الماهية الالهية ومن التشابه مع هذه الماهية^(٣٠).

المفاهيم الخطيرة التي أنتجها مفكرو اللاهوت الديني هي التي جعلت من البشرية ان تعتقد انها مكلفة بتمثيل دور ادراي اعده الله لهم سلفاً. اي ليس هناك تاريخ بشري بل هو عبارة عن الهي فحسب. وهذه الفكرة مرتكزة في الأدبيات الدينية ومنها المسيحية بحسب اللاهوتي او غسطين، ذلك ان التاريخ الالهى يقابل التاريخ الشيطاني هي مدينة الله التي تتميز بالعدل والخير في مقابل مدينة الارض أو الشيطان التي تمتاز بالظلم والرذيلة والملاذات هي مدينة الرذيلة^(٣١). التفسير الديني

للتاريخ ونظرية العناية الالهية لا يمكن وضعها الا في سياق رؤية الدين للتاريخ، يعنى لا يمكن الحديث عن نظرية العناية وكأنها من فلسفة التاريخ، بل يمكن تسميته بالتفسير اللاهوتي للتاريخ الذي يعتمد غالباً على النصوص الدينية (التوراة، الانجيل، القرآن)، وعدم الاكتراث بدراسة التاريخ من حيث النسق السردي للتاريخ او المدونات او النصب او الاثار وكل الادوات التي توثق الحدث التاريخي^(٣٢).

لذا يتبين لنا ان الخوض في نظرية العناية الالهية هو تعبير ديني اكثر مما هو فلسفي، واخلاقي اذ لا يسلط الضوء على البحث التجريبي الواقعي. يعنى هذا انها ليست نظرية تتعلق بحقائق تقوم على الدليل، بل تكمن في نوع من الايمان الديني المؤسس على الواجبات الاخلاقية والغايات^(٣٣).

ان فكرة العناية الالهية تأسست على فكرة ان الإنسان موجود طبيعي، وجزء من الوجود الطبيعي الفيزيقي، توصلت فيما بعد أن الطبيعة تحكمها قوانين تنظم علاقاتها، وترتبط هذه القوانين باتساقات منسجمة داخل النظام الكوني، إي إن الجزء يتجه نحو الكل في سيرورته وصيرورته بمعنى (الثابت والمتغير) و(الساكن والمتحول). ففكرة العناية تمتد جذورها إلى بداية التفكير الانساني وعملية التقصي والبحث عن الأجوبة والتي تشبع فضوله المعرفي والوصول إلى يقين عقلي في معرفة وجوده من الكون من جهة، ومن الطبيعة من جهة أخرى، هو عمل مستمر لم يتوقف، ويدل هذا على ان الامر لم يحسم قطعاً، لأن مشكلة تبويب التاريخ من ضمن العلوم أو خلاف ذلك ما زالت هي العقبة الأولى والأهم

في الدراسات الانسانية والطبيعية، والتي تفنقر الى معرفة القوانين التي تنظم التاريخ، والمسألة لا تنتهي بإضافة مفردة العلم للتاريخ، بل في اكتشاف القوانين تماثلاً مع القوانين التي تعمل في العلوم الأخرى، وما موقف الانسان من الاحداث والوقائع في الكون وعلى الارض والذي يمثل المسرح الواسع للإرادة الانسانية في تحقيق الافعال التاريخية، في: هل ان هذه الإرادة تمتلك الحرية في اختيار الفعل أم لا، انه مجرد كائن يستجيب لقوى غيبية لاهوتية ويأتمر بأمرها؟

وهل إن العناية تعني مجموعة من الاتجاهات أو القوانين التي تشكل مجموعة من النتائج التاريخية، وللإنسان حق الحرية الكاملة في اختيار النهاية التي يراها مناسبة له؟ أم انها تعني الاستطرادات الطبيعية التي تحدث وفق مقولة الضرورة والشرط الكافي ومقولة السببية والعلة والمعلول، اي وفق قوانين الطبيعة؟

٣- نقد نظرية العناية

يرى عبد العزيز الدوري ان التاريخ، يسير وفق خطة رسمتها العناية الالهية، بحسب مفهوم القديس اوغسطين، وهو تاريخ عالمي يسير في اتجاه واحد وله هدف يتعدى التاريخ، فغرض المشيئة الالهية هو الخلاص لا في مجرى الحوادث الدنيوية فحسب. وهذه النظرية للتاريخ تعطي صورة ظهور قيام الحكومات والدول وسقوطها، معتمدة في التحليل الاخير على التوجيه الخفي للمشيئة الالهية. حيث يعتقد ان التخلي عن نظرية العناية الالهية بدأت في اوائل القرن السابع عشر، حينما لخص بيكون النظرة الى التاريخ بأنه نطق الذاكرة، أي أن عمل المؤرخ هو ان يستعيد الماضي ويسجله^(٣٤).

يوجه فرديك كوبلستون، نقده الى نظرية العناية الالهية في فلسفة التاريخ، اذ يرى انها تمثل اشكالية كبيرة في الدراسات التاريخية، وان المشكلة لا تحدد في قبول الفرض الذي يؤخذ من اللاهوت أو من الميتافيزيقا فقد يكون صادقاً بحسب رأيه، وبذلك يصل الى التاريخ الى الغاية النهائية التي ارادتها الارادة الالهية. ان المشكلة تكمن هنا في حال قبول هذا الرأي، في كيفية ارتباط المجرى الفعلي للأحداث بالعناية الالهية، ان الاحداث لها عللها الظاهرية، وبدون الوحي لا نستطيع ان نُحْمِن انه صادق، وسنقع في مشكلة التخمين وفك الرموز من وجهة نظر الايمان وبذلك لا يسمحان للتنبؤ^(٣٥).

كما نجد الى ان اعتقاد كارل بوبر في تحقيق الحرية وحل مشكلات الانسان يمكن لها ان تتحقق من خلال العالم المفتوح بالمعنى الواسع والشامل للمعنى الحقيقي لها. يعني ذلك الانفتاح على كل النظريات وممارسة الوظيفة النقدية في استبعاد وظيفة العنف. ان التاريخ البشري بحسب بوبر يغلب عليه طابع العنف والحروب الضروس الطاحنة وانعدام التسامح بالتعصب سواء أكانت حروباً دينية او ايدولوجية. ادت نتائجها الى فرض مجموعة من الافكار والعادات والتقاليد التي عملت على خلق هوة وفجوة كبيرة بين وظائف العقل والواقع الاجتماعي^(٣٦).

لا بد بعد هذا ان نبين ان نفضل بين الحرية ونظرية الفوضى التي ازعجت الحتميين والتي تبين النقص المعرفي والعلمي للمدرسة التاريخية التي تتدعي امكانية التنبؤ، الذي يعني معرفة القوانين التي تستبطنها حركة

والمثاليين الذين يفسرون العالم والكون الى مصادر مادية أو روحية، مصادر احادية او ثنائية.

يرى ديلتاي كما جاء في نقده للدوغمانيات على طريقة ميتافيزياء ارسطو وديكارت أو المثالية الالمانية جزء من ماضي انتهى الى غير رجعة. اما فلسفة هيجل « فأنها مدينة (مدانة) كما ادينت عقائد الايمان المسيحي. ولن يصل الانسان ابدأ الى الاحاطة بمجموعة الكون (العالم)، عن طريق شبكة من المفاهيم ، كما انه لن يصل بقانون واحد أو وحيد، الى تلخيص سيرورة الحياة التي لا تنقطع ولا الى التنبؤ بمستقبلها. ان العلم يقف دون هذه الادعاءات المفرطة ويجابها بدقة مباحثه وباليقين القائم في نتائجه»^(٣٩).

ويقصد دلتاي بفلسفة التاريخ المدانة هي « تلك التي تشتق من التفسير المسيحي للعالم: كالقول بالخطيئة، أو بملكوت الله، أو العناية الالهية، اي بهذه المفاهيم التي تكشف لنا من وراء المظاهر، سبب ما قدر لنا أو علينا. ومتى زالت العقائد لن يبقى بعدها الا الادعاء السخيف بالقدرة على تعيين قدر أو نصيب الانسانية، والاحاطة من خلال فكرة وحيدة، مثل فكرة تنامي الحرية، بالماضي والحاضر والمستقبل»^(٤٠).

الاحداث في العالم: «ترى هذه النظرية ان هناك بعض النظم والنظم الفرعية المعقدة جداً بحيث ان بعض الاختلافات الصغيرة قد تؤدي الى نتائج مختلفة جداً، وبالتالي فإن التنبؤات الدقيقة مستحيلة. ولكن لا تعبر درجة التعقيد عن مبدأ الاحتمية، فقد يقبل الحتميون المتشددون نظرية الفوضى، وذلك لان القصور في القدرة على التنبؤ يبرز من القصور في معرفتنا وقدرتنا على التفكير، وليس في الطبيعة الجوهرية للأشياء بذاتها»^(٣٧).

لذا يتطلب لنا بيان نوع الحرية الذي تهدد الحتمية التاريخية، وهذا يتطلب التمييز بين الحرية العملية والحرية الميتافيزيقية. الحرية العملية تعني بان ما تقوم بما ترغب به وان تدرك رغباتك. هذا المفهوم للحرية يمكن ان يتشارك به جميع الناس. ليس كما الحرية الميتافيزيقية او يمكن تسميتها بحرية الارادة التي تتميز بممارسة الحرية بشكل مسؤول لأنها تعبر عن جميع اختياراتنا والميزة الاخرى تكمن في درجة النضال الذي يمارسه الفرد في سبيل الوصول الى تحقيق رغباته وطموحاته^(٣٨).

تكمن المشكلة الجوهرية في التفسير الحتمي واللاحتمي في الحرية الانسانية والارادة والفاعل المختار، كيف تكون الحرية ممكنة في عالم حتمي تحددت مبادئه ومساره مسبقاً؟ ان الاحتمية التي ظهرت في علوم الفيزياء الحديثة، قد بررت ما ذهب اليه المدافعون عن الارادة الحرة.

ان النظرة الأحادية للتفسير الحتمي للتاريخ جاءت من الجذور الفلسفية للكون في التاريخ القديم، التي تعبر عن الوحدة التي تقع وراء الاختلاف والتغير. من الفلاسفة الطبيعيين

الخاتمة

١- يرى اصحاب المذاهب الفلسفية الى ان أصل العالم يعود الى انه :

قديم بمادته وصورته وزمانه وتراكيبه ولا إله له أو مدبر يدبره. وهناك من يعتقد وجود العالم ووجود قوة روحية غير مادية خلقتة أو صنعتة أو هي قديمة معه ولكنها تدبره. وهناك ايضا من يقول بأن الله «صانع» للعالم كما يصنع صور الأشياء وتراكيبها من مادة اولى قديمة. ومن من يقول بان الله قديم والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ولكن الله علة غائية للعالم بمعنى انه المحرك له على سبيل العشق. ومن يقول بان الله ابداع العالم ابداعاً ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض وهذا الفيض أزلي فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات. ومن يرى ان الله خلق العالم من لا شيء لا على سبيل الفيض وليس منذ الازل بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى ارادة الله التي اقتضت ان يوجد في وقت معين.

٢- تعد مسألة الحرية الانسانية هي الاشكالية الجوهرية التي يتعكز عليها الآخرون، وهذا ناتج لأمرين هما: اما بسبب الفهم المشوش لحقيقة الانسان من التاريخ، أو بسبب الفهم الأيديولوجي الناشئ من موقف الاتجاهات والمدارس الفكرية من الدين.

٣- يميّز الفلاسفة بين نوعين من الحتمية التاريخية: هما: الحتمية المرنة، والتي ترى وان كانت جميع الاحداث محددة مسبقاً انه لا يزال هناك فرق واضح بين الافعال الحرّة والافعال غير الحرّة، والحتمية الصلبة التي جوهرها القوانين الضرورية التي تنظم العلاقة بين الاهداف والغاية من نهاية المسار

الاجتماعي للتاريخ.

٤- ان فكرة العناية الالهية تمتد إلى قدم نشوء الحضارات الانسانية، ودور الدين او الاله في التاريخ، يعني ذلك ان الانسان هو جزء من هذا الكون الكبير، وبذلك ان كل ما يترتب على هذا الكون العظيم، سيترك بظلاله على الإنسان الذي يؤثر ويتأثر بما حوله.

٥- محتوى نظرية العناية في الخلق وتفسير التاريخ تعني انه: لا يمكن الركون الى العقل وحده في فهم العالم بل لابد من العامل الاخر وهو الايمان بالنصوص الالهية المكتوبة في الانجيل، وبذلك يمكن ان يهتدي الانسان للحقيقة الكاملة، وان يتحرر من كل ضلالة، فالإيمان ضروري للتعلل آمن كي تعقل.

٦- ان اشكالية التاريخ الاخلاقية تكمن في انه يسير وفق خطة رسمتها العناية الالهية، وبهذا يكون تاريخ عالمي يسير في اتجاه واحد وله هدف يتعدى التاريخ، فتعزل الارادة الانسانية وبلغى دوره الحقيقي وفعله في صناعة الاحداث وتهمل افكاره، لان غرض المشيئة الالهية هو الخلاص فحسب. وهذه النظرية للتاريخ تعطي صورة ظهور قيام الحكومات والدول وسقوطها، معتمدة في التحليل الاخير على التوجيه الخفي للمشيئة الالهية.

الهوامش

- (١) طاليس – انيكسيمندر – انيكسمانس – هيراقليطيس وكذلك انكساجوراس وانباقوليس وايضا فلاسفة المدرسة الذرية لوقيوس وديمقريطيس. (الباحث).
- (٢) مصطفى النشار، من التاريخ الى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٥٧.
- (٣) حسام الالوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص ١٣.
- (٤) ينظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، بيروت، دار التعارف، ١٩٨١، ص ٤٩.
- (٥) حامد حمزة حمد الدليمي، فلسفة التاريخ والحضارة، ط١، بغداد، ٢٠١٦، ص ٢٤٢.
- (٦) ينظر: ايزايا برلين، الحرية – خمس مقالات عن الحرية، تحرير: هنري هاردي، ترجمة: يزن الحاج، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٢٠٠-٢٠١١.
- (٧) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مكتبة سلمان المحمدي، ط١، بغداد، ٢٠١٣، ص ٣٥٦.
- (٨) الامام ابو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المحقق: احمد شمس الدين، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٧٦-٧٧.
- (٩) للمزيد: ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٧-٨٢.
- (١٠) فرديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، مراجعة وتقديم: امام عبد الفتاح امام، ط١، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٢٣.
- (١١) ابو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي، عيون المسائل، دراسة وتحقيق: علي محمد ابراهيم بورويبة، دار ابن حزم ط١، ٢٠٠٩، ص ٥٨.
- (١٢) الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين: ضمن: الثمرة المرضية .. نشر ديترشى. ليدن. ١٨٩٠،

ص ٣٣ – ٢٥.

- (١٣) اراء ... الفصل السابع. ص ٣٩.
- (١٤) فصوص ... ص ١٧.
- (١٥) حسام الالوسي، حوار الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص ٣١.
- (١٦) ينظر: اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد ٢ - معجم مصطلحات في الفلسفة النقدية والتقنية، تعريب خليل احمد خليل- اشرف عليه حصرا احمد عويدات، ط١، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٠٦٤.
- (١٧) افلاطون، محاورات افلاطون (أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون)، ترجمة: زكي نجيب محمود، تصدير: مصطفى النشار، ط٢، دار النشر: المركز القومي للترجمة، جمهورية مصر العربية، ١٩٥٤.
- (١٨) ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٥٢، وايضاً ص ١١٠.
- (١٩) ينظر: رأفت الشايخ، تفسير مسار التاريخ، ص ٣٦ وما بعدها.
- (٢٠) ينظر: حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، ط٨، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٨٥.
- (٢١) مصطفى النشار، فلسفة التاريخ-نشأتها وتطورها من الشرق القديم حتى توينبي، نيو بوك للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠١٧، ص ١٨٩.
- (٢٢) ينظر: اسحاق عبيد، معرفة الماضي من هيرودت الى توينبي، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٨.
- (٢٣) للمزيد ينظر: مصطفى النشار، من التاريخ الى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، ص ٧٩ وما بعدها.
- (٢٤) للمزيد: فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ ونهاية البشر، ترجمة: حسين احمد أمين، مركز الاهرام للترجمة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٦٦.
- (٢٥) ينظر: رافت غنيمي الشايخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة، ١٩٨٧-١٩٨٨، ص ٩٢.

(٣٤) ينظر: عبد العزيز الدوري ، اوراق في التاريخ والحضارة - اوراق في علم التأريخ ، الاعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٨) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٩ ، ص ١٢٢ وما بعدها .

(٣٥) للمزيد يراجع : فردريك كوبلستون ، تاريخ الفلسفة ، المجلد السادس ، الفلسفة الحديثة من عصر التنوير ، في فرنسا حتى كانط ، مراجعة وتقديم : امام عبد الفتاح امام ، ط١ ، القاهرة ، ٢٠١٠ ، ص ٥٤٧ .

(٣٦) ينظر: كارل بوبر ، اسطورة الاطار في دفاع عن العلم والعقلانية، تحرير: مارك أ. نوترنو، ترجمة: يمني طريف الحولي، سلسلة عالم المعرفة - العدد ٢٩٢، الكويت ، ٢٠٠٣ ، ص ١١١ .

(٣٧)كريس هورنر - امريس ويستاكوت، التفكير فلسفيا، ترجمة، ليلى الطويل، منشورات وزارة الثقافة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١١، ص١٦.

(٣٨) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧.

(٣٩) ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية - بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، ترجمة: حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٩، ص ١٥ .

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦ .

المصادر

١- الامام ابو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المحقق: احمد شمس الدين، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨ .

٢- ابو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي، عيون المسائل، دراسة وتحقيق: علي محمد ابراهيم بورويبة، دار ابن حزم ط١، ٢٠٠٩ .

٣- ايزايا برلين، الحرية - خمس مقالات عن الحرية، تحرير: هنري هاردي، ترجمة: يزن الحاج، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ٢٠١٥ .

٤- الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين: ضمن: الثمرة

(٢٦) للمزيد: ينظر: اناتولي راكيثوف، المعرفة التاريخية، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ط١، دمشق، ١٩٨٩، ص ١٣٦ .

(٢٧) نقلاً عن عادل حد جامي، سياسة النسيان: في نقد « عقيدة » التاريخ، مجلة يفكرون، ملف العدد: التاريخ والحقيقة، العدد ٣، المغرب، ٢٠١٤، ص ٨٠ .

(٢٨) نقلاً عن فيورباخ، اصل الدين، ترجمة: احمد عبد الحليم عطية، بيروت، ط١، ١٩٩١، ص١٢ .

(٢٩) القديس اوغسطين: اعترافات، ترجمة: يوحنا الحلو، دار دمشق، ط٥، ١٩٩٦، ص٢٣٩ .

(٣٠) ينظر: اتيسن جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط٣، مصر، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

(٣١) ينظر: مونييس بخضرة: تاريخ الوعي - مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، ط١، الجزائر، ٢٠٠٩، ص١٦٦ .

(٣٢) يقسم الكاتب والمفكر الجزائري شايف عكاشة تاريخ البشرية في الديانات التوحيدية الكبرى (التوراة، الانجيل، القران)، الى ثلاث مراحل:

١- مرحلة ما قبل الوحي السماوي التي تمثل مرحلة ارهاصات الانسان في الوجود على تكوين المعاني التي تساعده على الاستقرار في الارض او المتلائم مع المصير الجديد.

٢- مرحلة الوحي التي امتحنت فيها البشرية من الخالق، التي كانت بمثابة المخاض الحاسم من الوجود الممتدة من التوراة مروراً بالإنجيل و انتهاءً بالقران.

٣- المرحلة الممتدة من اختتام نزول القران الى غاية اللحظة، وهي مرحلة الاستجابة والذكوران لما ورد في المرحلة السابقة وتحمل المصير. مونييس بخضرة، تاريخ الوعي - مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف، ط١، الجزائر، ٢٠٠٩، ص٩٣-٩٤ .

(٣٣) ينظر: ألن و.وود، كانط، ت: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٤، مصر، ص١٦٣ .

- المرضية .. نشر دبترشى. ليدن. ١٨٩٠.
- ٥- اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد ٢
- معجم مصطلحات في الفلسفة النقدية والتقنية،
تعريب خليل احمد خليل- اشرف عليه حصرا احمد
عويذات، ط١، بيروت، ٢٠٠٨.
- ٦- افلاطون، محاورات افلاطون(أوطيفرون، الدفاع،
أفريطون، فيدون)، ترجمة: زكي نجيب محمود،
تصدير: مصطفى النشار، ط٢، دار النشر: المركز
القومي للترجمة، جمهورية مصر العربية، ١٩٥٤.
- ٧- اسحاق عبيد، معرفة الماضي من هيرودت الى
توينبي، القاهرة، ١٩٨١.
- ٨- اناتولي راكتيوف، المعرفة التاريخية، ترجمة
حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ط١،
دمشق، ١٩٨٩.
- ٩- القديس اوغسطين: اعترافات، ترجمة: يوحنا
الخلو، دار دمشق، ط٥، ١٩٩٦.
- ١٠- اتيسن جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر
الوسيط، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط٣، مصر
- ١١- ألن وود، كانط: ت بدوي عبد الفتاح، المركز
القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٤، مصر.
- ١٢- حسام الالوسي، حوار بين الفلاسفة والمثلكمين،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢،
١٩٨٠.
- ١٣- حامد حمزة حمد الدليمي، فلسفة التاريخ والحضارة،
ط١، بغداد، ٢٠١٦.
- ١٤- حامد حمزة الدليمي، فلسفة التاريخ والحضارة،
ط١، بغداد، ٢٠١١.
- ١٥- حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، دار المعارف،
ط٨، القاهرة، ٢٠٠٠.
- ١٦- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ط١، ١٣٨٥،
قم.
- ١٧- رافت غنيمي الشبخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة
للنشر والتوزيع - القاهرة، ١٩٨٧-١٩٨٨.
- ١٨- ريمون أرون، فلسفة التاريخ النقدية - بحث في
النظرية الألمانية للتاريخ، ترجمة: حافظ الجمالي،
- منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٩.
- ١٩- عادل حد جامي، سياسة النسيان: في نقد « عقيدة
التاريخ، مجلة يتفكرون، ملف العدد: التاريخ
والحقيقة، العدد ٣، المغرب، ٢٠١٤.
- ٢٠- عبد العزيز الدوري، اوراق في التاريخ والحضارة
- اوراق في علم التأريخ، الاعمال الكاملة للدكتور
عبد العزيز الدوري (٨) ، مركز دراسات الوحدة
العربية، ط١، بيروت، ٢٠٠٩.
- ٢١- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ ونهاية البشر،
ترجمة: حسين احمد أمين، مركز الاهرام للترجمة
والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٢٢- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس
، الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى
كانط، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، ط١
، القاهرة، ٢٠١٠.
- ٢٣- كارل بوبر، اسطورة الاطار في دفاع عن العلم
والعقلانية، تحرير: مارك أ. نوترنو، ترجمة: يمني
طريف الحولي، سلسلة عالم المعرفة - العدد ٢٩٢،
الكويت، ٢٠٠٣.
- ٢٤- كريس هورنر - امريس ويستاكوت، التفكير فلسفيا،
ترجمة، ليلي الطويل، منشورات وزارة الثقافة
العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١١.
- ٢٥- مصطفى النشار، من التاريخ الى فلسفة التاريخ -
قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، قباء للطباعة
والنشر والتوزيع، القاهرة، بلا تاريخ.
- ٢٦- مصطفى النشار، فلسفة التاريخ-نشأتها وتطورها
من الشرق القديم حتى توينبي، نيو بوك للنشر
والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠١٧.
- ٢٧- محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مكتبة سلمان
المحمدي، ط١، بغداد، ٢٠١٣.
- ٢٨- محمد باقر الصدر، اقتصادنا، بيروت، دار
التعارف، ١٩٨١.
- ٢٩- مونييس بخصرة: تاريخ الوعي - مقاربات فلسفية
حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، ط١، الجزائر،
٢٠٠٩.

The Philosophical Criticism of the Theological Interpretation of History

Dr.talib Mohamed Karim

Abstract

When we deal with the problem of historical consciousness, we find that it automatically brings us to the history of human consciousness which internalizes the philosophical thinking about the origins and the relationship of human interseeting with nature on one hand and the world on the other. In an attempt by philosophy to employ its arguments to answer the problems raised by the mind and which have a relationship between the awareness of history sometimes and man at other times.

The idea that history is subject to natural or supernatural laws, and every event of human life is an element of a necessary model, an idea of metaphysical origins. All the fascination with the natural sciences feeds this trend, but it is not its only and fundamental source. There is a vision that is rooted in the beginnings of human thought which goes to the end of the chain of events and causes according to the plan that it was designed to be. Everything is understood and described from the first movement of the process of events and that human beings and all living things – and perhaps even rigid objects – have functions that seek certain purposes and are not imposed on them outside the world or human nature or physical nature. The actions are responsible for making the historical event. The imposition of historical models framed and ready as if they represent history is unacceptable from the non-historical trend as they see that history is constantly changing and this change is due to the change of laws that form the general framework of the movement of history according to the logic of evolution.

In another challenge no less important than other arguments is the «prediction» that teams of researchers have split into three that is between an optimistic team a pessimistic team and a team that shunned and distanced itself from both. This inability to foresee a precise future of events is due to the search for historical facts in order to gain knowledge of the basic factors that control the logic of history. And then work on the development of general laws fixed that shape the present and the future image of social life.

الاسس الاخلاقية للدولة عند(جان بودان)

م.د. محمد سماري رحيمة(*)

التحليلية هذه بتسليط الضوء على مجمل فلسفة بودان السياسية، وبالأخص الدولة وأركانها الأساسية وقد قسمنا دراستنا الى ثلاثة مقاصد وتمهيد مختصر عرفنا فيه بالفيلسوف مدار البحث، وذكر أهم مؤلفاته، والتركيز على كتابه (ستة كتب في الجمهورية) الذي يضم أغلب فلسفته السياسية، وبالخصوص موضوع الدولة، التي وقفنا عندها بالشرح والتحليل، وقد وجدنا في هذا الكتاب أفكاراً بالغة الأهمية، تمثل خلاصة فكر بودان .

ومن ثم عالجتنا في المقصد الأول ركن (سيادة) الدولة الذي تميز به بودان عن سائر الفلاسفة والمفكرين، فقد أشرى هذا المفهوم بغزارة ونوعية الأفكار التي تفرد بها وخصوصاً المحددات الأخلاقية لها.

لننتقل بعدها في المقصد الثاني الى ركن (السلطة السياسية) الذي عالجتنا فيه مدى ترابطها الواضح مع ركن السيادة، وقيامها على أسس أخلاقية رغم تينبه فكرة السلطة المطلقة،

المقدمة

تبقى إشكالية قيام الدولة وتأسيسها على أسس أخلاقية من عدمه قائمة في الفكر الأنساني، وهي إحدى متبنيات الفلسفة السياسية وإحدى مراميها، وفي بحثنا هذا حاولنا تسليط الضوء على فلسفة (جان بودان) في هذا الجانب، والذي يعد من أهم فلاسفة الفترة الحديثة والذي غفل عنه أغلب الباحثين بالدراسة والتحليل.

فهو من أفضل من كتب في الفلسفة السياسية في تلك الفترة وبالخصوص في موضوع (الدولة)، التي تناولنها عنده في هذا البحث، بشكل مختلف ورؤية جديدة، وذلك بتلمس أهم الأبعاد الأخلاقية لأركانها، و بالتالي تأسيسها على تلك الأبعاد، والخوض في مضامينها الأخلاقية رغم ما يتبادر الى الذهن من أن بودان دعا الى عكس ذلك.

ولإثبات وجهة نظرنا هذه قمنا في دراستنا

(*) كلية الاداب / الجامعة المستنصرية

وختاماً حاولنا الأحاطة بالركن الأخير للدولة عنده وهو (الأسرة) التي تُعد الركيزة الأساسية لها، فلقد حاولنا توضيح مدى أهميتها في تأسيس الدولة، ومدى تأكيده على أهمية المحافظة على حقوقها في ضوء المبادئ الأخلاقية الفاضلة، لتثبيت دعائم الدولة وليكون هذا البحث دراسة معمقة في فكر هذا الفيلسوف الذي ربما يكون قد طواه النسيان .

تمهيد

بودان وكتابه (الجمهورية)

تميز الفيلسوف الفرنسي جان بودان ، بعبقريته فذة صقلت بدراسة متواصلة، وأتقان للكثير من اللغات، التي ساهمت في تغلبه على صعوبات جمّة في حياته العلمية والعملية^(١).

وترجع مكانته كمفكر سياسي الى مؤلفيه الرئيسيين: الأول (منهج في الفهم الميسر) الذي أنجزه عام ١٥٦٦، وتناول فيه تفسير مغزى التاريخ، والثاني كتابه (ستة كتب في الجمهورية) الذي إنتهى من كتابته عام ١٥٧٦، وبحث فيه طبيعة الدولة^(٢). ويعد كتابه هذا أحد أهم المؤلفات في الفلسفة السياسية حيث ترجع أهميته، الى كونه أول بحث سياسي علمي في العصر الحديث^(٣). والذي ساهم في تقدم الفلسفة السياسية، فقد جمع فيه بين الطريقة العلمية وواقع الحياة العملية، ومما ساعده في ذلك هو عمله في المحاماة ، بالإضافة الى خبرته الواسعة في الحياة العامة^(٤).

ويُعد كتاب (الجمهورية) من المحاولات الأولى، لوضع نظرية في الدولة تقاطعت مع

المفاهيم السائدة في العصور الوسطى، فقد قدم فيه تفسيراً وتبريراً لنظرية السلطة المطلقة ذات السيادة^(٥).

وحاول أيضاً أن يجعل من الافكار التي جاء بها في هذا الكتاب ، امتداداً لأفكار (أرسطو) من خلال أستخلاص القوانين التي تحكم مختلف الوقائع السياسية، فإعتقد أنه أسس علم سياسة حديث على غرار أرسطو، فكان بودان على يقين بمقدرته للتصدي لهذه المهمة وأن يكون أرسطو عصره^(٦).

وتناول بودان في كتابه هذا، والذي يضم اثنتين وأربعين فصلاً موضوعات مختلفة من أهمها: الأسرة، السلطة الزوجية، السلطة الأبوية، العبودية، المواطن، الرعية، الأجنبي الخاضع للحماية، المعاهدات والتحالفات، الأمير دافع الجزية، الأمير الأقطاعي، الأمير السيد، مختلف أنواع الجمهورية، والسيادة، وغيرها من المواضيع السياسية^(٧).

الأركان الأساسية للدولة عند بودان

يُعد مفهوم الدولة من المفاهيم الأساسية والمهمة في الفلسفة السياسية، فقد نال هذا المفهوم أهمية كبرى من الفلاسفة والمفكرين والمختصين بالشأن السياسي، وقد عُرفت الدولة بتعريفات مختلفة حسب رؤية كل فيلسوف ومفكر ومختص. أما فيلسوفنا مدار البحث فقد عرفها على أنها: الحكومة المنظمة تنظيماً صحيحاً لعدد من العوائل أو لتلك الأشياء التي تعد من ضمن أهتمامها المشترك كل ذلك من خلال سلطة ذات سيادة^(٨). ويعود بودان ليؤكد تعريفه للدولة في موضع آخر من

كتابه (الجمهورية) بتفصيل أعمق في قوله: « إنها حكومة شرعية من أسر عدة ومن ممتلكاتها المشتركة ولها سلطة عليا»^(٩).

ومن هنا يتأكد لنا أن بودان حدد أركان الدولة الواجب توفرها بوجود عدد من الأسر ذات ملكية، مع وجود حكومة شرعية ذات سيادة عليا حاكمة^(١٠).

ويقصد بودان بالشرعية، أن تكون حكومة عادلة، أو حكومة متوافقة مع (قانون الطبيعة)^(١١)، وهذا بحد ذاته أمر أخلاقي كان يدعوله.

ويستعمل بودان لفظ (الجمهورية) للدلالة على الجماعة السياسية أي (الدولة)، فهو لا يعني بها شكلاً معيناً من أشكال أنظمة الحكم كالملكية أو الأباطورية وتنقسم الدولة عنده الى ثلاثة أشكال بحسب نوع الحكم، فإذا كانت السلطة بيد شخص واحد، فإنها تكون ملكية، أما إذا كانت السلطة بيد أقلية فستكون أرستقراطية، وإذا تجسدت في مجموع الشعب فالدولة سوف تكون ديمقراطية، وقد رفض فكرة النظام المختلط الذي يمزج الأشكال الثلاث السابقة، على إعتبار أنها متعارضة مع السلطة المطلقة ومتناقضة مع قانون الطبيعة، وعد ذلك تلاعباً بمفهوم السيادة التي ستكون تارة بيد الشعب، وتارة بيد الأعيان، وأخرى بيد الملك^(١٢).

وهذا ما يسبب الإرباك والفوضى في إدارة الدولة التي تمتاز عنده، بكون حجمها، وتتبنى نظاماً للحكم يضمن الصالح العام لتحقيق السعادة لجميع أفراد المجتمع ، وهذه مواصفات للدولة الحديثة التي تبناها بودان مسبقاً^(١٣).

وهذا يعني أن على الدولة أن تقوم بتحقيق السعادة، من خلال قيامها على أسس أخلاقية، وقد أكد ذلك بقوله: « أن شرط السعادة الحقيقية واحدة وهي ذاتها سواء للجمهورية، أو للفرد، إذ أن الغاية النهائية أو بالأحرى المصلحة العليا للفرد تتشكل في التمتع الدائم في الأشياء سواء كانت بشرية أو طبيعية ، فإذا ما سلمنا أن هذه هي الغاية الأساسية، وإذا ما تحققت فإنها تعني الحياة السعيدة للفرد، لذلك علينا أن نسلم أيضاً بأنها الهدف وشرط الرفاهية في الجمهورية كذلك»^(١٤).

وقد اهتم بودان بأنواع الحكومات وأشكالها المختلفة. على الرغم من كونه يفضل نظام الحكم الملكي لعدة أسباب أهمها: أن السيادة في هذا النظام تكون منحصرة بيد شخص واحد، فيكون القرار الأخير بيده، ولا توجد فوق إرادته أي هيئة شعبية أو أرستقراطية، التي إن وجدت سوف تؤدي الى معاناة الشعب من وجود ملكين، وهذا ما يشابه وجود إلهين معاً، مما يتسبب في حالة من عدم النظام في الكون، فلأسرة رب واحد، والشمس واحدة، لذا من الطبيعي أن يكون للدولة حاكم واحد، لذلك فإن النظام الملكي يعبر عن الطبيعة ويتجاوب معها، وهو يضمن بقاء الدولة وعدم تجزئتها، بسبب توزيع السيادة على أكثر من طرف، ويسمح هذا النظام كذلك باختيار أصحاب الحكمة والخبرة لتولي السلطة في الدولة فبودان يدعو الى ملكية شرعية يخضع فيها الرعايا لقوانين الملك الذي بدوره يخضع لقوانين الطبيعة وقوانين الله^(١٥). الذي يرى بودان فيه، ومن خلاله، إمكانية تحقيق السعادة، وبواسطته تكتمل الفضائل

الأخلاقية حيث يقول: «فعضمة الكائن الأسمى (الله) وقوته وحكمته وعطفه اللامتناهي ستبقى أبداً غامضة في جوهرها، ومن خلال هذه المتواليّة، يتوصل الرجل الحكيم والمفكر، الى فكرة الرب الواحد الخالد اللامحدود، وهكذا تتحصل السعادة الحقيقية للبشر»^(١٦).

وبعد هذا التمهيد الذي سلطنا فيه الضوء على حياة بودان وأهم مؤلفاته وعلى مفهوم الدولة على وجه العموم نشرع في تناول أركان الدولة عنده، متقنين المبادئ الأخلاقية في ثناياها ومحاولين تفكيكها وتحليلها وفك الارتباط الذي يكتنفها، فهي أركان متداخلة فيما بينها الى حد بعيد في فكره، وسوف نخوض أولاً في مفهوم السيادة، ومن ثم الحكومة أو السلطة السياسية، ونختتمها بالأسرة وذلك في ثلاث مقاصد منفصلة.

المقصد الأول : معنى السيادة ومحدداتها الأخلاقية

(أ) معنى السيادة

تعرف السيادة (sovereignty)، على أنها في المقام الأول، الشرط السياسي لإستقلال الدولة، حين تعترف بها باقي الدول، بوصفها المصدر الوحيد لممارسة السلطة داخل أراضيها^(١٧).

ويُعد ما جاء به بودان في (السيادة) من أهم محاور فلسفته السياسية، فهو أول من وضع لهذا المفهوم أساس نظري متكامل، أستمر تأثيره الى يومنا هذا، على الرغم من أن فقهاء الرومان قد تناولوا من قبل موضوع السيادة

بتميز واضح، ومع ذلك يبقى لبودان الفضل في منحه التعريف الملائم وتحديد العلامات المميزة له بدقة كبيرة^(١٨).

وعلى الرغم من ذلك فإن بعض الباحثين، يرون بأن بودان لم يأت بجديد حين وصف السيادة بالعنصر الرئيس الذي يميز الدولة عن باقي التجمعات، إذ أن هذا العنصر كان معروفاً على الصعيدين العلمي والعملية في العصور القديمة، فقد تعرض له فلاسفة اليونان، وقامت على أثره دول عدة، إلا أن ما لا يمكن أغفاله عنده، وهو أمر بالغ الأهمية، أنه كان له الفضل في التنبيه الى هذا المفهوم، بعد أن كاد يطويه النسيان طوال العصور الوسطى، إلا وهو (وحدة السيادة)، حيث كانت سائدة ولزمن طويل فكرة تجزئة السيادة، وهو ما رفضه بودان، لذا فإنه يُعد باعث فكرة (السيادة) بصورتها الحديثة، حيث حاول إيجاد قاعدة للسلام في زمانه ومحيطه، الذي مزقته الخلافات والحروب، فما كان منه إلا أن يضع الحلول لواقع (الدولة) المتردي، من خلال بعث فكرة السيادة من جديد^(١٩).

(ب) المحددات الأخلاقية للسيادة ولمن يمثلها :

نرى أن أغلب الصفات التي حددها بودان للسيادة ومن يمثلها قائمة على أسس أخلاقية فاضلة. فقد صرح بأنه لم يعرف أحد قبلاً استخلاص العلامات الحقّة لها، فهي عنده قوة تماسك الجماعة السياسية واتحادها، وهي المعادلة بين الأمر والطاعة الذي تفرضه طبيعة الأشياء^(٢٠). إن صفات السيادة كما يرى: غير

قابلة للتجزئة، وأياً كان من يُمكنه سن القوانين، فهي مُلزِمة للجميع^(٢١).

ومن صفات السيادة المهمة التي حددها أن لها طبيعة خاصة، فهي سلطة أصيلة، كونها لا تستمد من سلطة أخرى، وهي سلطة سامية تعلق جميع السلطات، وتكون مستمرة بعد زوال من يمارسها من الحكام، وهي لا تقبل التجزئة، فلا تتعدد بتعدد الهيئات الحاكمة، فهي تتقاسم الاختصاصات ولا تتقاسم السلطات^(٢٢).

إن السيادة عند بودان إنما هي الغاية والوسيلة معاً، وركيزة (الدولة) الأساسية وسر ديمومتها، التي يجب أن تكون السلطة الوحيدة فيها، فهي خاصيتها الرئيسية، التي تميزها عن أي تجمعات وتنظيمات أخرى^(٢٣). حيث يؤكد على: أن قطاع الطرق يعيشون معاً ودياً واجتماعياً، ويتقاسمون الغنائم بعدالة بينهم، إلا أنه من غير المنصف إطلاق صفات الود، والمجتمع والقسمة العادلة عليهم، بل ينبغي أن تطلق عليهم صفات المؤامرات والسرقات والنهب، مع افتقارهم للعلامة الحقيقية لأي مجتمع حقيقي وفي توفر حكومة ذات تنظيم صائب تتوافق مع قوانين الطبيعة، إذ أن الدولة ما هي إلا تجمع من الناس، يجتمعون من أجل الخير والحياة السعيدة^(٢٤). وهذا الأمر عند بودان يُعد من المسلمات الأولى في بناء المنظومة الأخلاقية للدولة.

ويعلل بودان أتصاف السيادة بالديمومة والاطلاقية ووصفها لها: بال دائمة، بسبب أن الشخص يمكنه منح سلطة مطلقة لشخص أو مجموعة أشخاص لمدة من الزمن، إلا أنه

بمجرد أنتهاء تلك المدة يعودون تابعين مرة أخرى، لذا لا يمكن عدّهم حكاماً ذوي سيادة في فترة تمتعهم بالسلطة، إنما هم مساعدون، أو وكلاء للحاكم ذي السيادة، لأن العامل الحقيقي يبقى على الدوام قابضاً على سلطته، لأن السلطة الدائمة تعني تلك السلطة التي تستمر طيلة حياة الشخص الذي يمارسها^(٢٥).

وهنا يتضح مدى التلازم الوثيق بين السيادة وصاحب السيادة (الحاكم) في فكر بودان، وهذا ما أكدّه في تفسيره لاطلاقية السيادة أيضاً، حيث يرى: أن السلطة السيادية الممنوحة لأمر مكلف بشروط ليست سيادية بالمعنى الصحيح، وأنها ليست مطلقة ما لم تكن شروط التعيين هي تلك الشروط المتأصلة في شرائع الرب والطبيعة، فالأصرار على أن السلطة المطلقة تعني الاستثناء من جميع القوانين على الإطلاق غير صحيح، إذ أنه لا يوجد أمير في العالم يمكن أن يُعد عاهلاً وفق هذا، فإن جميع الأمراء في الأرض يتبعون شرائع الرب وقانون الطبيعة^(٢٦).

ويتبين لنا رغم دعوة بودان إلى إطلاعية يد الحاكم صاحب السيادة، إلا أنه يضع محددات تتسم بالأخلاقية، وهي المزايا الموجودة في قانون الرب وقانون الطبيعة الذين يعدان أساساً أخلاقياً للدولة عنده.

وما وصفه للسيادة بالديمومة والاطلاقية، إلا لارتباطها الوثيق بالوعي القيادي للمجتمع، مهما تكن صور تجسيد هذا الوعي الذي يمارسه الحاكم ذي السيادة مدى الحياة، وتعاقب الحكام الآخرين بعده^(٢٧). فالسيادة عنده تمثل الإرادة

العليا في المجتمع، كون وظيفتها الأساس هي تطبيق القوانين على المواطنين وليس على الحاكم، الذي هو مصدرها^(٢٨). فالقانون عند بودان : هو الأمر الصائب لمن يتمتع بالسلطة المطلقة على غيره دون استثناء، عدا من سن القانون^(٢٩). فهو غير ملزم بتطبيقه.

ورغم ما تقدم من طرح أفكار لبودان في وجوب تطبيق السلطة المطلقة من قبل ممثل السيادة (الحاكم)، فأنا وجدنا دعواه هذه، لا تخلو من قيم أخلاقية فاضلة، وذلك بتحديدتها وتقديدها بالقانون الإلهي والقانون الطبيعي، وهما دون أدنى شك ومن المسلمات المعروفة يتضمنان في ثناياهما قيماً أخلاقية فاضلة.

أي أن السيادة التي هي صاحبة السلطة القانونية العليا، لا بد من أن تكون مقيدة بالتزامات أخلاقية تضمنها القوانين الإلهية والطبيعية، فالحاكم الذي لا يخضع لهما، يصبح طاغية ومستبد، رغم بقاء تمتعه بحق السيادة، إلا أنه يتميز عن الحاكم غير المستبد بفوارق خلقية، وهذا تمييز بين الالتزام القانوني، وبين الواجب الأخلاقي عنده^(٣٠).

فالملك الحقيقي ، هو من يصون قوانين الطبيعة بالدقة التي يتمنى أن يصون بها تابعوه قوانينه، وبالتالي يضمن لهم حريتهم، والتمتع بممتلكاتهم، وهو تمييز ما بين الملكية والاستبدادية^(٣١).

أنها محددات أخلاقية وضعها بودان لتحقيق العدالة التي لا يمكن لأي ملك من تجاوزها، وإلا فيسكون حاكماً مستبداً. فالقوانين الصادرة عن ممثل السيادة (الحاكم)، يجب أن لا

تتعارض مع القانون الإلهي والطبيعي، للذين يكفلان الحرية الفردية، وحق التملك، على أن لا يتجاوزان القوانين الدستورية للدولة، وكذلك الالتزام بالمعاهدات الداخلية والخارجية^(٣٢).

أذن الحاكم يجب أن يكون مقيداً بقانون الرب، وقانون الطبيعة، اللذين يمثلان بالنسبة إليه والى معاصريه أسماً من قوانين البشر، وهما كما يرى قانونان حقيقيان، وليس على غرار قوانين العنف العشوائي، لذا فإن على الحاكم أن يطبق تلك القوانين الحقيقية، رغم القيود التي تفرضها تلك القوانين، وبالخصوص ما يتطلبه من الإيفاء بالاتفاقات^(٣٣).

وعلى الرغم من تمتع صاحب السيادة بامتيازات عدة، في تطبيق خصائص السيادة من وضع للقوانين وتطبيقها على الرعية، دون الالتزام بتطبيقها على نفسه، إلا أنه ملزم بالخضوع والالتزام بالقوانين الإلهية والطبيعية، التي دون شك تحمل في ثناياها مبادئ أخلاقية فاضلة، أي أنه لا مناص من الالتزام بمبادئ أخلاقية لصاحب السيادة، الممثل الحقيقي للسيادة، الذي لا بد له من الابتعاد عن أتباع رغباته ونزواته، بطاعته لتلك القوانين، على أن يطيع الرعايا القانون الوضعي الصادر عن أرائه. مؤكداً بودان ذلك بقوله : « فإذا كانت العدالة هي غاية القانون، والقانون من عمل الأمير، والأمير هو صورة الرب، فمن الضروري أن يكون قانون الأمير على غرار قانون الرب»^(٣٤). الذي يجمع مختلف القيم الاخلاقية.

إذ أن جميع أمراء الأرض يتبعون القوانين

الإلهية والطبيعية ولا يمكنهم انتهاكها دون التمرد على الرب وخيانتته، فالسلطة المطلقة للأمرء والأسياذ لا تتعدى على قوانين الرب والطبيعة^(٣٥).

أي أنه قبل أن يحكم الإنسان الآخرين يرى بودان. أنه يجب عليه أن يتعلم حكم نفسه، وتسليم سلطة التوجيه للعقل، وترويض الشهوات على الطاعة، وبهذه الطريقة فإن كل إنسان سيحقق ما يتصل بطبيعته فعلاً، وهي الشكل الأصلي والأبقى للعدالة^(٣٦).

وبما أن المراسيم والأوامر لا تلزم الحاكم، إلا بقدر تجسيدها مبادئ العدالة الطبيعية، سوى التابعين فهم ملزمون بالقانون حتى يلغى من قبل الأمير، لأنه قانون إلهي وطبيعي في آن واحد، لذلك علينا طاعة المراسيم والأوامر التي يصدرها ولاة الأمر، شرط أن لا تخالف أوامره قانون الرب^(٣٧).

لذا فإن السيادة هي سلطة عليا يخضع لها جميع المواطنين والرعايا، ووظيفتها الرئيسية هي وضع القوانين، دون أن يتقيد صاحب السيادة بتلك القوانين^(٣٨). أي أن صاحب السيادة قادر على سن القوانين الجديدة للرعايا بدل القديمة، وهو معفو من كليهما، فلا يمكن أن توثق يديه حتى وأن رغب بذلك^(٣٩). أنها من الصفات الرئيسية لصاحب السيادة، لأن قوته المطلقة نابعة من فرض القانون على جميع التابعين بغض النظر عن موافقتهم، لأن من الملائم للأمير ذي السيادة إذا ما أراد أن يحكم دولته حكماً رشيداً أن يكون فوق القانون الوضعي^(٤٠). أنها صفة مميزة للعاهل، فهو

يسن القوانين للاتباع وهو من يلغىها، فالأمير فوق (القانون) الذي يعني في اللاتينية ضمناً أمر المخول بالسلطة السيادية، وبما أنه معفو من قوانين أسلافه، فهو معفو من القوانين التي يسنها أيضاً^(٤١).

ومن الأمور التي دعا إليها بودان وتحمل في طبيعتها بعداً أخلاقياً. أنه إذا كان القانون ببساطة مقيداً، ولا يضم في طبيعته أي مبدأ من مبادئ العدالة الطبيعية، فالأمير غير ملزم بتطبيقه، وبالامكان تعديله أو إلغاؤه تماماً، شرط أن لا يأتي هذا التعديل بمنفعة لأشخاص على حساب ضرر آخرين دون سبب وجيه، ... وأنه من غير المناسب للتابع أن يعصي قوانين الأمير بحجة أن الشرف والعدالة يتطلبان ذلك^(٤٢).

وأن التزام الأمير بقوانين الطبيعة، وإذا ما كان القانون المدني منطقي وعادل سيبدو للتابع أن الأمير ملتزم بالقانون المدني ... فقوانين الأمير السيادةي تتعلق بالمصالح العامة أو الخاصة أو الاثنين معاً، فكل القوانين يُمكن أن تكون نفعية على حساب الشرف والمنفعة دون أشراك الشرف بأي صورة، أو تكون شريفة دون منفعة، أو لا تكون شريفة ولا نفعية، فالشرف هو ما يتماشى مع ما هو طبيعي وصحيح، أن القوانين النفعية فضلاً عن عدالتها هي قوانين أكثر إلزاماً له، فلا يحتاج المرء أن يعلق بشأن قدسية القوانين التي لا تمت بصلة للمنفعة والشرف، لكن إذا كان هنالك اختيار بين الشرف والمنفعة، فينبغي تفضيل الشرف على الدوام^(٤٣).

أن ما قام به بودان من مزج بين مفهومي

وعليه فإن بودان يُعد أول من ميز بين الدولة والحكومة، فقد وجه اللوم الى (أرسطو) على عدم انتباهه لهذا الأمر، بل قد لامة لقيامه بالدمج بين شكل الحكم وحالة الجمهورية، إذ يرى بودان أنهما مفهومان مختلفان، على اعتبار أن الدولة عنده، هي الجهاز الذي من خلاله تمارس السلطة أو السيادة^(٤٧).

المقصد الثاني : السلطة السياسية

يُعتبر مفهوم السلطة في الفلسفة السياسية عند بودان من المفاهيم الأساسية والمهمة والذي يُمثل الركن الثاني في هيكلية بناء الدولة عنده، وعلى الرغم من تداخل هذا الركن مع مفهوم السيادة، إلا أننا سنحاول فك هذا الارتباط وتسليط الضوء عليه، متتبعين المزايا الأخلاقية التي تكتنفه.

فقد أكد (سباين) على الترابط الوثيق بين مفهومي السلطة السياسية والسيادة، حيث يرى أن بودان قام باستيلاء فكرة السلطة السياسية ذات السيادة من رحم اللاهوت ونظرية الحق المقدس، وذلك بتحليله لمفهوم السيادة، وتضمينها للنظرية الدستورية، حيث يرى بودان أنه لا يمكن للدولة من أن تتوجد ما لم يتم الاعتراف بوجود سلطة ذات سيادة، فهي من العلامات الفارقة التي تميز (الدولة) عن أي تجمع آخر^(٤٨). فالسلطة السياسية من أهم أركان الدولة الى جانب الشعب والإقليم، وهي تمثل عنصر (السيادة)، ليكون عملها تطبيق القوانين وفرض سلطان الدولة على الشعب والأقليم^(٤٩).

ويؤكد بودان ذلك بقوله : « كما أن الباخرة

السيادة والسلطة، أي أن ربطه لأستخدام السلطة المطلقة لشخص أو مؤسسة في إطار المجتمع السياسي، يكون بوضع القوانين الملزمة لأعضاء المجتمع كافة وتفسيرها وتنفيذها^(٤٤). وذلك لأن العلاقة الجدلية بين ممارسة السلطة السياسية، وسيادة الدولة علاقة مبنية على واعز أخلاقي في المقام الأول، على اعتبار أن السيادة مبدأ أخلاقي.

فحين أكد بودان على العلاقة بين المواطنين والسيادة، رغبة منه في تأكيد استمرار بقاء الرابطة السياسية، حتى في الحالات التي ينقسم فيها المجتمع على نفسه بسبب الخلافات الدينية والاجتماعية^(٤٥).

فأنه حاول بذلك أن يضع لمقام صاحب السيادة نوعاً من القدسية لكي تطبق القوانين التي يصدرها وأن يكون مهأباً من قبل التابعين وذلك بقوله : « ما من شيء على الأرض من هو أعظم بعد الرب من الأمراء السيايين، الذين نصبهم الرب بوصفهم مساعديه لقيادة بقية الإنسانية، علينا التحري بحذر حول مركزهم، كما علينا احترام وتبجيل مقامهم بكل الطاعة الواجبة، والكلام والتفكير بهم بكل شرف، فمن يزدري أميره السيايدي، فهو يزدري الرب، فالأمير يُمثل صورة الرب»^(٤٦).

وإذا كنا لا نتفق مع جان بودان في ما ذهب إليه في النص السابق إذ أنه قرن طاعة الحاكم بطاعة الرب فأننا نلتمس له العذر لأنه فعل ذلك من اجل حفظ الدولة من الانهيار وتفشي الفوضى والعنف الناشئة من عدم تطبيق القوانين.

والشعب يُطيع القوانين المدنية، والنتيجة انسجام متبادل بين الملك وتابعيه المطيعين واتفق بهيج وطلق بينهما+. وهذا الانسجام يتحقق من تمتع الشعب بالفضائل الأخلاقية التي أكد عليها بقوله : « أن رفاهية الجزء الذهني للروح يكمن في الفضائل الذهنية للتعقل والمعرفة والإيمان، فبالأولى نميز الخير عن الشر، وبالتالي نميز الحقيقة عن الكذب، وبالتالي نميز التقوى عن المعصية، وما ينبغي وما نخشى تلکم هي مجمل الحكمة الحقّة وهي أوج السعادة الممكنة في هذا العالم»^(٥٤).

ويضيف بودان على ما تقدم، أن الجمهورية المنظمة تنظيماً جيداً، لا بد لها من أن تبني الإنسان المتأمل لتحقيق السعادة بقوله : « أن الإنسان مركب من جسد فان وروح خالدة، إلا أن مصلحته النهائية تعود للجزء الأكثر نبلاً فيه ... رغم أن فعاليات الأكل والشرب ضرورية لإدامة الحياة، فما من رجل حكيم يجد فيها مصلحته العليا، وأن أفعال الخير تقع في المقام الأول، على الروح التي لا تثيرها ولا تنقيها الا الفضائل الأخلاقية لذلك يمكنها التمتع بفوائد التأمل، وعليه فإن الفضائل الأخلاقية مفروضة على الفكر»^(٥٥). لذا نرى بودان يبحث على التأمل الروحي لما يحققه من سلام وسعادة للفرد وللدولة كونه غذاء للجزء النبيل في الانسان وهو (الروح).

مؤكداً ذلك بقوله : « أن الجمهورية ذات التنظيم الجديد لها مقدرّة على الفضائل التأملية كونها الغاية الأسمى، وتلك الأشياء التي تأتي أخيراً في منظور النبيل تأتي أولاً في منظور الحاجة أولاً فلا بد من تأمين الأشياء المادية الضرورية للمعيشة والدفاع عن الموضوع»^(٥٦).

لا تكون أكثر من خشب ليس له شكل المركب، عندما يُنزع منها الوتر الخشبي الطويل الذي يُثبت جانبيها، ومقدمها، ومؤخرها، ووسطها، كذلك الجمهورية، بدون سلطة مطلقة، توحد جميع أعضائها وأجزائها، وجميع الأسر، والمجاميع في هيئة واحدة، لا تظل جمهورية»^(٥٧).

وهذا النص يؤكد على أن وجود السلطة ذات السيادة، هي العلامة المميزة للدولة عن أي تجمع آخر.

وعلى اعتبار : « أن حكم جميع الجمهوريات والمدارس والهيئات المشتركة والأسر على الإطلاق تتوقف على الحق بإصدار الأوامر من طرف، وواجب الطاعة من الطرف الآخر، والذي ينشأ من الحرية الطبيعية التي ينبغي على كل إنسان أن يتمتع بها بمحض إرادته، وكل ذلك رهن بسلطة أدهما على الآخر»^(٥٨).

وعلى الرغم من أن مفهوم السلطة ذات السيادة، الذي جاء به بودان يُعد الآن من البديهيات المسلم بها، إلا أنه كان مفهوماً جديداً في القرن السادس عشر، على اعتبار أن شرعية الدولة في القرون الوسطى مستمدة من القانون الإلهي الذي يُطبق على الكون بأسره^(٥٩).

وقد حدد بودان بعض المواصفات التي يجب أن يتحلى بها صاحب السيادة (الحاكم) التي هي في حد ذاتها مميزات أخلاقية من الواجب التحلي بها. حيث يرى : أن العلامة الحقيقية للملوكية هي أن يتحلى الأمير بالتسامح والمرونة تجاه قوانين الطبيعة بالقدر الذي يتمنى أن يتحلى به التابعون تجاهه، ... فالقانون هو الملك، لأن الأمير يُطيع قوانين الطبيعة،

المقصد الثالث : الأسرة

الأسرة والحقوق من منظور أخلاقي

يرى بودان أن من أهم الركائز الأساسية في تأسيس الدولة هي الأسرة فعندما تتوفر الظروف الملائمة لمجموعة من الأفراد يقطنون على أرض معينة، مع وجود سلطة ذات سيادة، حينها تتوجد الدولة. فتأسس الدولة يعتمد على الأسرة، لا على الفرد، لذا فإن فكرة السلطة المطلقة في هذا الجانب تضحل، لأن الدولة ليس لها من سلطان في سلب الأسرة ما تمتلكه من ممتلكات خاصة، لأن تأسيس الدولة يقوم على تجمع عدد من الأسر تكون فيما بينهم عوامل مشتركة، أي توفر حقوق عامة الى جانب الحقوق الخاصة للأسر، وبما أن شرعية الحكم ترتبط عند بودان بالسيادة لذلك أضفى على الدولة تنظيم الحقوق والواجبات المتبادلة بين الحاكم والمحكوم^(٥٩). وهي إحدى الجوانب الأخلاقية التي قال بها بودان بهذا الخصوص.

ومؤكداً على أن : الأسرة هي الترتيب الصحيح لمجموعة من الأشخاص يدينون بالطاعة لرب الأسرة ولمصالحه الخاصة، فالأسرة ليست المصدر والمنشأ الوحيد والحقيقي للجمهورية، بل هي عنصرها الأساس أيضاً^(٦٠).

وبما أن الجمهورية عنده يجب أن تقوم على الحكم العادل على مجموعة الأسر، وعلى ما هو مشترك بينها، وأن تكون لها سلطة كاملة السيادة، على أملاكها، مبرراً ذلك، بأسبقية نشوء الأسرة على الدولة^(٦١).

وبما أن الأسرة هي الوحدة الطبيعية عند بودان، لذا فهي مكن حق الملكية الخاصة،

وختاماً في ركن السلطة السياسية، يقارن بودان بعض المميزات بين الملك العادل وبين الطاغية، ليؤكد على أهمية توفر البعد الأخلاقي في الدولة فيؤكد على أن : الفارق الأهم بين الملك والطاغية هو أن الملك يطيع قوانين الطبيعة، وتقوده للتقوى والعدالة والإيمان، ويعمل على تحقيق المصلحة العامة، وأن الملك ينتقم عن الأضرار التي تلحق برعاياه، ويعفو عن الأضرار التي تصيبه، ويحث رعاياه على التعبير الحر عن آرائهم عند فشله في أداء الواجب، وسيتند على حب الشعب له، ولا يفرض أعباء إضافية عليه إلا عند الضرورة القصوى، ويكون معتدلاً في طلباته، ويبحث عن التزيهين لشغل المناصب العامة، ويتوافق سلوكه مع القانون، أما الطاغية، فإنه يضع قوانين الطبيعة تحت قدميه، ويتنكر لربه وللقانون، ولا يهتم إلا بمصلحته ومتعه الشخصية، وينتقم لنفسه بقسوة عن الأضرار التي تلحق به، ويعفو عن الأضرار التي تلحق بالآخرين، ويكره المواطن الجاد والحر والفاضل ويزرع الخلافات التي تؤدي بالرعايا الى تحطيم بعضهم بعضاً، ليظلوا ضعفاء، ويبيع المناصب لمن يدفع أكثر ويجعل من القانون داعماً لمصالحه، ويكره الجميع والجميع يكرهه، وهو سيء السمعة في حياته وملعون بعد مماته، ولا حاجة لتعزيز كل هذه الحقائق بالأمثلة كونها معروفة عند الجميع^(٥٧). أن الطاغية هو من يتولى مسؤولية جعل نفسه أميراً سيادياً دون انتخاب، أو دعوى الوراثة، أو غزو عادل أو تفويض إلهي خاص^(٥٨).

وتنشأ عن الأسرة جميع التجمعات المختلفة وأهمها (الدولة)، وتنشأ بين رؤساء الأسر، روابط مشتركة وتعاون في مجالات عدة، كالدفاع المشترك وتبادل المنافع، لتنشأ القرى والمدن والمؤسسات المختلفة، التي حينما تتوحد في ظل سلطة واحدة ذات سيادة تنشأ عنها الدولة^(٦١).

إن بودان في هذا الجانب شأنه في ذلك شأن الرواقيين والقديس توما الأكويني وعلماء قوانين الكنيسة المسيحيين، فهو يُبقي على أولوية قوانين الطبيعة التي هي قيس العقل الإلهي، وتحتل مكان الصدارة، وتكون فوق قوانين صاحب السيادة، وتتضمن احترام الحرية الطبيعية للرعيا واحترام ملكيتهم^(٦٢).

فليس من حق صاحب السيادة، التعدي على ممتلكات الأسرة، كونه لا يملك كل شيء، إنما هو يملك ما هو عام أو مشترك، فلا ينبغي الخلط بين ما هو مشترك، وما هو للأسرة، وإلا سوف تفقد الجمهورية صفة التنظيم الحسن، والحكم القويم، أما إذا تصرف الحاكم خلاف ذلك، فإنه لا يتصرف وفق حق السيادة، بل يكون وفق العنف المسلح أو حق الأقوى^(٦٣). أي أن بودان دعا الى أن تكون هنالك ملكية خاصة للأسرة، أما السيادة فتكون للملك، هذا التفريق يعني وضع القيود على سلطة الملك، وهو أمر يدعو الى القول أنه جانب أخلاقي التفت إليه بودان في وقت مبكر من تاريخ الفلسفة الحديثة، بدعوته الى سلطة مطلقة غير تعسفية، بوضع قيود تحد من سلطة الملك، فالسلطة المطلقة عنده، ليست غاية بذاتها، بل هي الحل لتجاوز حالة الفوضى لبناء الدولة.

ويبنى بودان فكرة وجوب تمتع الأسرة

بالملكية الخاصة وأن لا يسمح بالتعدي عليها حسب قانون الرب حيث يقول : « أن الرب أعلن في شريعته صراحة أنه ليس من العدل الاستيلاء على ممتلكات الآخرين، أو حتى الطمع بها، وأن الذين يدافعون عن هكذا آراء يمثلون خطراً حقيقياً»^(٦٤).

وبما أن غريزة الإنسان الاجتماعية، هي سبب نشأة الأسرة، وأن المشتركات بين مجموع الأسر من ملكية خاصة، ومنافع مشتركة، ودفاع مشترك، تؤدي بتوحدنا الى أطار جديد لتشكيل القرى والمدن والمؤسسات الاجتماعية المختلفة، لتخضع بعدها الى سلطة عليا ذات سيادة، لتنشأ الدولة^(٦٥). فالأسر ذات التنظيم الجيد، هي صورة حقيقية للجمهورية، وهي النموذج الصحيح لها، ومثلما يتمتع كامل الجسد بالصحة عندما يؤدي كل عضو فيه وظيفته المناسبة، كذلك الحال في الجمهورية، عندما تُنظم العوائل تنظيماً صحيحاً^(٦٦). فمن المستحيل أن تزدهر الجمهورية، بينما تعاني العوائل التي تمثل أساسها من سوء التنظيم^(٦٧).

لقد حاول بودان من خلال تأكيده على طبيعة العلاقة بين الأسرة والدولة تحقيق هدفين، الأول: أضعاف الطابع الأبوي على متولي السلطة، أي صاحب السيادة، وهو هدف أخلاقي يُعبر عن مدى تمسكه بتروسيخ الفضائل والقيم الأخلاقية الفاضلة في تأسيس الدولة، أما الهدف الثاني : هو محاولة الحفاظ على الملكية الخاصة، التي عدها من أهم خصوصيات الأسرة التي لا يمكن تجاوزها، فهو حق كفة قانون الطبيعة، وهو حق مقدس للأسرة لا يجوز المساس به، فهو سر استمرار الأسرة وديمومتها.

ويؤكد بودان على معنى السيادة، من خلال

تشبيهاً بالأسرة فإنه يرى : إذا لم يكن الزوج عبداً أو ابناً لأسرة فينبغي أن يتمتع بسلطة مطلقة على زوجته، وأولاده، كون الأسرة كالدولة يجب أن لا يكون فيها أكثر من حاكم واحد، وإذا ما كانت السلطة بيد أكثر من شخص فستكون هنالك أوامر متضاربة وهو مدعاة لأضطراب حال الأسرة، إذ أن جميع القوانين، تؤكد على وجوب امتثال أفراد الأسرة لرب الأسرة، ما لم تتعارض أوامره مع القانون الإلهي^(٦٩). فإنه من الواجب الأخلاقي أن يُمنح رب الأسرة سلطات مهمة على من يُعيلهم، وأن تمنحه الدولة حق المواطنة إذا ما خضع لسلطانها، أي خضوعه لسلطان صاحب السيادة، الذي لا بد له من أن يسير على هدي القانون الإلهي والقانون الطبيعي.

وقد أكد (سباين) على أن بودان حدد قاعدة مهمة بهذا الخصوص وهي أن الخضوع لصاحب السيادة، يكسب المرء صفة المواطن التي لا تُكتسب من خلال خضوع الأفراد والمجموعات للقوانين والأعراف الخاصة بهم، أو لمجرد أن تكون هنالك لبعض القرى والمدن امتيازات أو إعفاءات ممنوحة لهم من قبل صاحب السيادة، بل أن المواطنة تكتسب من خلال الخضوع لصاحب السيادة^(٧٠). وهو ما أكده بودان بأنه : إن ما يجعل الفرد مواطناً هو الإذعان والطاعة لأمر حر، وعليه يجب أن لا يُكلف سوى المواطن في المناصب والوظائف المهمة، وأن تحظر على الغرباء تماماً^(٧١). فلا يمكن القول أن كل تابع هو مواطن، كونهم تابعين لسلطة أخرى، لذا فإنهم لا يشتركون بحقوق المجتمع وامتيازاته^(٧٢).

وبالعودة لصلاحيات الأب على أولاده، الذي

يتمثل ذلك بممارسة السلطة التي منحها له الرب بشكل صحيح... ففي أي جمهورية ذات نظام صحيح، تكون سلطة الموت والحياة على الأولاد وممتلكاتهم بموجب قانون الرب والطبيعة بيد الوالدين^(٧٣).

وبالمقابل فإن الوازع الأخلاقي يحتم على رب الأسرة أن يكون : ملزماً بتعليم أولاده وتدريبهم وبالأخص ما يتعلق بمخافة الرب، فالمحاكم العامة في العهد الروماني لا تنظر في حالات ازدياد الأبناء لأبائهم أو عدم طاعتهم والاستخفاف بهم^(٧٤).

وقد يعترض بعضهم على أن أباً غاضباً قد يسيء استخدام السلطة التي منحت له، على حياة وممتلكات أبنائه، مع ذلك فالقانون يضع هؤلاء المجانين في ردهات خاصة، ويسلبهم سلطاتهم على الآخرين عندما لا يملكون السلطة على أنفسهم^(٧٥).

وقد رد بودان على هذه الإشكالية بتأكيدهِ على : أن عاطفة الوالدين تجاه أولادهم قوية للغاية، لدرجة أن القانون على النوام يفترض افتراضاً صحيحاً، أنهم لا يفعلون سوى الأشياء التي تفوق بالنفع والشرف على أولادهم... لذلك فالأب الذي يقتل ابنه لا يخضع لنفس عقوبة الابن الذي يقتل أباه، لأن القانون يفترض أن الأب ما كان ليقترب فعلاً كهذا دون أسباب وجيهة وعادلة، فمن غير المتوقع أن يكون الوالدان عرضة لأساءة استخدام سلطتهم^(٧٦).

وختاماً يؤكد بودان على أنه بالإضافة الى دور الأسرة الأساسي في تأسيس الدولة، فإنه لا يغفل بعض العوامل او النظريات الاخرى في تأسيس الدولة ومنها نظرية (الحق المقدس) ،

الخلاصة

يتناول هذا البحث الفلسفة السياسية عند الفيلسوف الفرنسي جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٦)، وبصورة خاصة رؤيته في تأسيس الدولة على أسس أخلاقية فاضلة ، على الرغم من أنه لم يدعُ الى ذلك بشكل صريح ، ودعواه في وجوب سيادة السلطة المطلقة .

لقد قمنا بتلمس وإبراز الخطوط العريضة لفكرة الفضائل الأخلاقية في ثنايا منظومته الفكرية، مع كونها متداخلة مع بعضها البعض إلى حد بعيد ، كما هو الحال في أركان الدولة التي حددها بالسيادة أولاً ، والسلطة السياسية ثانياً ، والأسرة ثالثاً .

الخاتمة

بعد أن تعرضنا لفلسفة جان بودان السياسية، والتي تصب في مجملها على فكرة تأسيس الدولة على أسس أخلاقية، لا بد لنا من استعراض أهم النتائج التي توصلنا لها :

فقد تبين لنا وما حاولنا إبرازه هو مدى اهتمام بودان بمفهوم (السيادة)، والذي يُعد الجزء الأهم والأبرز في فلسفته، فقد أضفى عليه الكثير من المميزات وحدد معالمه الأساسية، والتي مازال تأثيرها باقي الى اليوم، فهو من دون شك كانت له الريادة في هذا الجانب، حيث ربط سيادة الدولة، بمتولي السيادة أو صاحب السيادة (الحاكم)، الذي يجب أن يكون ذا سلطة مطلقة، إلا أن بودان حدد أفعاله وقيدها بمحددات أخلاقية، وذلك من وجوب التزامه بالقانون الإلهي، والقانون الطبيعي، لذلك يمكننا القول أن ركن السيادة في الدولة عنده يقوم على أساس خلقي متين.

حيث قرن قانون الرب بقانون الامير ، وكذلك حين لمح في بعض شذراته كما اسلفنا في مقصد السيادة . بأن الامراء السيادة الذي نصيهم الرب بوصفهم مساعديه لقيادة بقية الانسانية ، فالامير عند بودان يُمثل صورة الرب^(٧٧) .

وكذلك لم يغفل بودان دور (القوة) في هذا الجانب، حيث عد القوة قاعدة عامة توجه الى تأسيس الدولة، فقد تبنى في بعض الأحيان فكرة استخدام العنف الذي يمارسه الأقوى^(٧٨) حيث يقول : « أن العقل والمنطق السليم على حد سواء يشيران الى نتيجة واحدة، هي أن الجمهوريات ما كانت لتنشأ لولا القوة والعنف»^(٧٩) .

ومع ذلك فإن سباين يرى بأن بودان : « كان بعيداً عن الاعتقاد بأن القوة تبرر نفسها، أو أنها تشكل الصفة الأصلية للدولة بعد تأسيسها، فقد تسبب القوة الغالبة قيام عصابة من اللصوص، ولكنها لا تسبب قيام دولة»^(٨٠) .

وما أصرار بودان على استمرار السيادة بوصفها في مقام أعلى من الحاكم إنما هو واجب لضمان وحدة الدولة، فلا يبرره فلسفياً، سواء تأسست الدولة برضا وتوافق مجموع الأسر، وخضوعهم طواعية الى صاحب السيادة أو كان ذلك بفعل عامل (القوة)^(٨١) . الذي هو المكون الفعلي لرابطة الدولة عنده، وأن لم تكن هي المبرر للحكم الشرعي أو السيادة^(٨٢) . فلم يفكر بودان في أن يجعل من الدولة في أي مكان أو زمان من نتاج القوة وحدها، بل أن عامل الرضا عن وجودها من أهم الأمور الواجب توفرها، وهذا ما يُمثل اساساً وبعداً أخلاقياً واضحاً عند بودان في هذا الجانب.

أما الركن الثاني الذي تقوم عليه الدولة عنده، وهو (السلطة السياسية)، والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بركن السيادة، فإنها تقوم أيضاً على واعز أخلاقي، وذلك من خلال قيام تلك السلطة بتفسير وتطبيق القوانين الصادرة عن صاحب السيادة، على وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة والمصلحة العامة للمجتمع ومصلحة الأفراد الخاصة.

لنخلص أخيراً إلى أن (الأسرة)، وهي الركن الثالث في منظومة بناء الدولة عند بودان، أن لها دوراً أساسياً في تأسيس الدولة على أسس أخلاقية، فالأسرة هي الأصل في قيام الدولة ونشأتها، وأن ما جاء به بودان بخصوصها يُعبر عن مدى أهمية الجانب الأخلاقي الذي يجب أن يكتنفها، وعبر عن ذلك من خلال تثبيت حقوقها والمحافظة عليها، لتسود العدالة الاجتماعية، وكذلك منح أفراد الأسرة صفة المواطنة إذا ما توفرت الشروط التي تبنها وما يستتبع ذلك من التمتع بالحقوق والقيام بالواجبات، اللذين يدخلان في نطاق منظومة القيم الأخلاقية، لنتتهي بعدها على تأكيد بودان على طبيعة العلاقة بين الأسرة والدولة بأضفاء الطابع الأبوي على متولي السلطة، فهو هدف أخلاقي بالمقام الأول، يعبر عن مدى تأكيده على تبني الفضائل الأخلاقية الواجب توفرها في الدولة، في تأسيسها وفي التعامل مع الفرد والمجتمع داخلها، وختاماً لم يغفل بودان دور نظرية الحق المقدس ونظرية القوة في تأسيس الدولة.

الهوامش

(١) شوفالية، جان جاك - أمهات الكتب السياسية من ميكافلي إلى أيماننا - ترجمة: جورج صدقي - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق - ١٩٨٠ - ص ٩٠.

(٢) عبد المعطي، علي - ومحمد، محمدعلي - السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية - ١٩٧٦ - ص ١٣١.

(٣) راندال، جون هرمان - تكوين العقل الحديث - ترجمة: جورج طعمة - مراجعة: برهان دجانى - تقديم: محمد حسين هيكل - دار الثقافة - بيروت - ١٩٦٥ - ط ٢ - ج ١ - ص ٥٩٧.

(٤) غالي، بطرس بطرس - وعيسى، محمود خيري - المدخل في علم السياسة - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٥٩، ط ١، ص ٢١٨.

(٥) إسماعيل، سمير - أساطين الفكر السياسي / من ميكافلي إلى جون لوك - بيسان للنشر والتوزيع - بيروت - ٢٠١٨ - ط ١ - ص ١٥١.

(٦) إبراهيم، موسى - الفكر السياسي الحديث والمعاصر - دار المنهل اللبناني - بيروت - ٢٠١١ - ط ١ - ص ٥٣ - ٥٨.

(٧) شوفالية، جان جاك - أمهات الكتب السياسية من ميكافلي إلى أيماننا - مصدر سابق - ص ٧٤ - ٧٥.

(٨) Bodin, Jean - six books of commonwealth - the Kempt Hall Bindery - Oxford - P.1.

(٩) bid, P. ٧.

(١٠) توشار، جان - تاريخ الأفكار السياسية - ترجمة: ناجي الدراوشة - دار التكوين - دمشق - ٢٠١٠ - ط ٢ - ص ٤٠٣.

(*) (قانون الطبيعة) : « يعد مقياساً للعدل، وبالتالي مبرراً لمحاربة الفساد، والثورة على الاستبداد، وهو مطلب إنساني واقعي ». يُنظر : ملحم قربان - قضايا الفكر السياسي / القانون الطبيعي - المؤسسة

- ص ١٦٢ - ١٦٤ .
- (٢٦) بدوي، محمد طه - أصول علوم السياسة - المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٧ - ط٤ - ص ٢٣١ .
- (24) Bodin, Jean - six books of commonwealth - of - Cit - P.2.
- (25) Ibid, P.24, 26.
- (26) I bid, P.27.
- (٢٧) شوفاليه، جان جاك - أمهات الكتب السياسية - مصدر سابق - ص ٧٨ .
- (٢٨) عبد المعطي، علي - ومحمد، محمد علي - السياسة بين النظرية والتطبيق - مصدر سابق - ص ١٣٢ - ١٣٥ .
- (29) Bodin, Jean - six books of commonwealth - of - Cit - P.43.
- (٣٠) غالي، بطرس بطرس، وعيسى، محمود خيرى - المدخل في علم السياسة - مصدر سابق - ص ٢٢١ - ٢٢٢ .
- (31) Bodin, Jean - six books of commonwealth - of - Cit - P. 59.
- (٣٢) إبراهيم، موسى - الفكر السياسي الحديث والمعاصر - مصدر سابق - ص ٦٣ - ٦٤ .
- (٣٣) سباين، جورج - تطور الفكر السياسي - ترجمة : د. راشد البراوي - تقديم : د. أحمد سويلم العمري - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ٢٠١٠ - ك٣ - ص ١٢١ .
- (34) Bodin, Jean - six books of commonwealth - of - Cit - P. 36.
- (35) Ibid, P.29.
- (36) Ibid, P.10.
- (37) Ibid, P.34.
- (٣٨) غالي، بطرس بطرس، وعيسى، محمود خيرى - المدخل في علم السياسة - مصدر سابق - ص ٢٢١ .
- الجامعية للدراسات - بيروت - ١٩٨٢ - ط١ - ص ١١١ .
- (١١) شوفاليه، جان جاك - أمهات الكتب السياسية من ميكافلي الى أيامنا - مصدر سابق - ص ٥٥٢ .
- (12) Bodin, Jean - six books of commonwealth - of - Cit - P.52.
- (١٢) أباطة، ابراهيم دسوقي - والغنام عبد العزيز - تاريخ الفكر السياسي - دار النجاح - بيروت - ١٩٧٣ - ص ١٨٨ .
- (14) Bodin, Jean - six books of commonwealth - of - Cit - P.2.
- (١٥) إبراهيم، موسى - الفكر السياسي الحديث والمعاصر - مصدر سابق - ص ٦٦ - ٦٧ . وينظر : إسماعيل، سمير - أساطين الفكر السياسي - مصدر سابق - ص ١٧٣ - ١٧٥ .
- (16) Bodin, Jean - six books of commonwealth - of - Cit - P.5.
- (١٧) روبرت، جيفري - وأدور، اليستار - القاموس الحديث للتحليل السياسي - ترجمة : سمير عبد الرحيم الجبلي - الدار العربية للموسوعات - بيروت - ١٩٩٩ - ط١ - ص ٤٢٨ .
- (١٨) إسماعيل، سمير - أساطين الفكر السياسي - مصدر سابق - ص ١٦٠ .
- (١٩) بدوي، محمد طه - أصول علوم السياسة - المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٧ - ط٤ - ص ٢٣٠ - ٢٣١ .
- (٢٠) شوفاليه، جان جاك - أمهات الكتب السياسية - مصدر سابق - ص ٧٨ .
- (21) Bodin, Jean - six books of commonwealth - of - Cit - P.55.
- (٢٢) الجاسور، ناظم عبد الواحد - موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية - دار النهضة العربية - بيروت - ٢٠٠٨ - ص ٣٤٦ . وينظر : إسماعيل، سمير - أساطين الفكر السياسي - مصدر سابق،

(٤٩) توشار، جان – تاريخ الأفكار السياسية – مصدر سابق – ص ٤٠٤ – ٤٠٥.

(60) Bodin, Jean – six books of commonwealth – of – Cit – P. 6.

(٦١) أباضة، إبراهيم دسوقي – والغنام، عبد العزيز – تاريخ الفكر السياسي – مصدر سابق – ص ١٨٨.

(٦٢) سباين، جورج – تطور الفكر السياسي – ك٣ – مصدر سابق – ص ١١٥.

(٦٣) بدوي، محمد طه – أصول علوم السياسة – مصدر سابق – ص ٢٣٠ – ٢٣١.

(٦٤) إسماعيل، سمير – أساطين الفكر السياسي – مصدر سابق – ص ١٥٩ – ١٦٨.

(65) Bodin, Jean – six books of commonwealth – of – Cit – P. 35.

(٦٦) إبراهيم، موسى – الفكر السياسي الحديث والمعاصر – مصدر سابق – ص ٦٠.

(67) Bodin, Jean – six books of commonwealth – of – Cit – P. 7.

(68) Ibid, P.13.

(69) Ibid, P.10.

(٧٠) سباين، جورج – تطور الفكر السياسي – ك٣ – مصدر سابق – ص ١١٦.

(71) Bodin, Jean – six books of commonwealth – of – Cit – P. 21.

(72) Ibid, P.19.

(73) Ibid, P.P.11-12.

(74) Ibid, P.12.

(75) Ibid, P.13.

(76) Ibid, P.14.

(77) Ibid, P.P.38-39.

(٧٨) إبراهيم، موسى – الفكر السياسي الحديث والمعاصر – مصدر سابق – ص ٦٥.

(٣٩) شوفاليه، جان جاك – أمهات الكتب السياسية – مصدر سابق – ص ٧٩.

(40) Bodin, Jean – six books of commonwealth – of – Cit – P. 32.

(41) Ibid, P.28.

(42) Ibid, P.34.

(43) Ibid, P.33.

(٤٤) روبرت، جيفري – وأورد، اليستار – القاموس الحديث للتحليل السياسي – مصدر سابق – ص ٤٢٨.

(٤٥) عبد الجبار، عبد مصطفى – الفكر السياسي الوسيط والحديث – وزارة التعليم العالي والبحث العلمي – بغداد – ١٩٨٢ – ط ١ – ص ٧٠.

(46) Bodin, Jean – six books of commonwealth – of – Cit – P. 40.

(٤٧) إبراهيم، موسى – معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر – مصدر سابق – ص ٦٥.

(٤٨) سباين، جورج – تطور الفكر السياسي – ك٣ – مصدر سابق – ص ١١١ – ١١٧.

(٤٩) الجاسور، ناظم عبد الواحد – موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية – مصدر سابق – ص ٣٤٦.

(50) Bodin, Jean – six books of commonwealth – of – Cit – P. 7.

(51) Ibid, P.9.

(٥٢) إسماعيل، سمير – أساطين الفكر السياسي – مصدر سابق – ص ١٦١.

(٥٣) Bodin, Jean – six books of commonwealth – of – Cit – P.P.59-60.

(54) Ibid, P.3.

(55) Ibid, P.5.

(56) Ibid, P.5.

(57) Ibid, P.P.62-63.

(58) Ibid, P.64.

روبرت، جيفري - وادورد، البيستار - القاموس الحديث
للتحليل السياسي - ترجمة: سمير عبد الرحيم
الجلبي - الدار العربية للموسوعات - بيروت
١٩٩٩ - ط١.

سباين، جورج - تطور الفكر السياسي ترجمة: د. راشد
البرايي - تقديم: د. أحمد سويلم العمري - الهيئة
المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ٢٠١٠ - ك٣.
شوفاليه، جان جاك - أمهات الكتب السياسية من مكياقلي
الى أيامنا - ترجمة: جورج صدقني - منشورات
وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق - ١٩٨٠.

عبد الجبار، عبد مصطفى - الفكر السياسي الوسيط
والحديث - وزارة التعليم العالي والبحث العلمي -
بغداد - ١٩٨٢ - ط١.

عبد المعطي، علي - ومحمد، محمد علي - السياسة
بين النظرية والتطبيق - دار الجامعات المصرية -
الإسكندرية - ١٩٧٦.

غالي، بطرس بطرس - وعيسى، محمود خيرى -
المدخل في علم السياسة - مكتبة الأنجلو المصرية
- القاهرة - ١٩٥٩ - ط١.

قربان، ملحم - قضايا الفكر السياسي / القانون الطبيعي
- المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت - ١٩٨٢
- ط١.

ثانياً: المصادر الأجنبية

Bodin, Jean - Six books of commonwealth
- The Kempt Hall Bidery - Oxford.

(79) Bodin, Jean - six books of common-
wealth - of - Cit - P. 18.

(٨٠) سباين، جورج - تطور الفكر السياسي - ك٣ -
مصدر سابق - ص١١٧.

(٨١) توشار، جان - تاريخ الأفكار السياسية - مصدر
سابق - ص٤٠٣ - ٤٠٤.

(٨٢) سباين، جورج - تطور الفكر السياسي - ك٣ -
مصدر سابق - ص١١٦.

((المصادر والمراجع العربية والأجنبية))

أولاً العربية

أباطة - إبراهيم دسوقي - والغنام، عبد العزيز - تاريخ
الفكر السياسي - دار النجاح للطباعة والنشر -
بيروت - ١٩٧٣.

إبراهيم موسى - الفكر السياسي الحديث والمعاصر -
دار المنهل اللبناني - بيروت - ٢٠١٧ - ط١.

إسماعيل، سمير - أساطين الفكر السياسي / من مكياقلي
الى جون لوك - بيسان للنشر والتوزيع - بيروت
- ٢٠١٨ - ط١.

بدوي، محمد طه - أصول علوم السياسة - المكتبة
المصرية الحديث - للطباعة والنشر - القاهرة -
١٩٦٧ - ط١.

توشار، جان - تاريخ الأفكار السياسية - ترجمة: ناجي
الذراوشة دار التكوين - دمشق - ٢٠١٠ - ط٢.

توشار، جان - تاريخ الأفكار السياسية / من العصر
النهضة الى عصر الأنوار - ترجمة: ناجي
الذراوشة - دار التكوين - دمشق - ٢٠١٠ - ط١.

الجاصور، ناظم عبد الواحد - موسوعة المصطلحات
السياسية والفلسفية والدولية - دار النهضة العربية
- بيروت - ٢٠٠٨ - ط١.

راندال، جون هرمان - تكوين العقل الحديث - ترجمة:
جورج طعمة - مراجعة - برهان دجاني - تقديم:
محمد حسين هيكل - دار الثقافة - بيروت - ١٩٦٥
- ط٢ - ج١.

The Moral Foundations of State according to Jean Bodin

Dr.Mohamed Samari Raheema Al-Kaabi

Abstract

The present paper deals with the political philosophy of the French philosopher Jean Bodin (1530–1596) especially his vision of the foundation of the state on virtuous moral bases , inspite the fact he did not call for that explicitly and his call for the necessity of the sovereignty of absolute authority . the paper and shows the outlines of the idea of moral virtues inside his intellectual system although they are overlapping with each other as in the like the components of the state which he identifies a sovereignty political authority and the family .



القبح والجمال في الفن التشكيلي

م.م. كمال خالد شلش(*)

فللجمال معايير تعتمد على الحواس واخرى تعتمد على الاحساس والشعور ، فلا يتصور بعضهم ان معرفة الجمال من حولنا يقتصر على ما نراه باعيننا .. او ما نسمعه باذاننا او ما نشمه بانوفنا او ما نتذوقه بألسنتنا ... فالجمال قد يكون شيئاً مادياً ملموساً ، وقد يكون إدراكاً شعورياً تنغمس فيه الروح والوجدان والعقل .

فالشخص يرى الجمال ويستشعره ويتذوقه في مصادر عدة : الجمال في الطبيعة من السماء والبحار والثلوج وفي هطول الامطار ، وفي الكائنات الحية من انسان ونبات وحيوان او في حديقة جميلة ... الجمال في الفنون المختلفة مثل رسم لوحة فنية جميلة او مسرحية او قطعة ادبية او شعرية ... الجمال في العلوم في الطعام ... الخ

اعتمد الفلاسفة في تعريفهم للجمال على عدة آراء منهم من قدم التعريف الحرفي لمصطلح الاستطابقا ، واخرون ربطوا بين الجمال وبين مفهوم الفن .

مقدمة

إن الاحساس بالجمال هي مسألة فطرية متصلة في طبيعة النفس البشرية . وبمنتهى التلقائية نجد كل انسان حتى الطفل يميل الى كل ما هو جميل وينفر من كل ما هو قبيح ، ويتمثل الميلاد الفطري للجمال في نفس كل انسان في اقتنائه الاشياء الجميلة التي تعكس عليه مشاعر السعادة والسرور ، ولا يوجد خلاف بين البشر على حب الجمال وهذا ما يؤكد انه غريزة فطرية ، والاختلاف يكون في « تذوق الجمال » الذي يختلف من فرد لآخر .

يعدُّ الفن واحداً من المجالات التي يسيطر الجمال عليها، ويظهر من خلالها، ولكن الفن ليس هو الجمال، إذ قد يوجد الفن ولا يوجد الجمال فيه، إما لطبيعة ذلك العمل الفني الذي ربما كان تصويراً للقبح، وإما لأن الفنان قد غلب عليه الجانب الفني.. فلم يأبه لمراعاة الجمال.

(*) بيت الحكمة

الجميل

مصدر الجميل : البهاء والحسن ومنه الحديث ان الله جميل يحب الجمال، أي حسن الافعال كامل الاوصاف، واجملت الصنيعة عند فلان واجمل في صنيعة : اتأد واعتدل فلم يفرط^(١) والجمال بوجه عام: صفة تلحظ في الاشياء وتبعث في النفس سروراً ورضاء، وبوجه خاص احدى القيم الثلاث التي تولف مبحث القيم العليا (الجمال، الحق، الخير، وهي عند المثاليين صفة قائمة في طبيعة الاشياء ، وبالتالي هي ثابتة لا تتغير، ويصبح الشيء جميلاً في ذاته او قبيحاً في ذاته بصرف النظر عن ظروف من يصدر الحكم، وعلى العكس هنا يرى الطبيعيون ان الجمال اصطلاح تعارفت عليه مجموعة من الناس متأثرين بظروفهن وبالتالي يكون الحكم بجمال الشيء او قبحه مختلفاً باختلاف من يصدر الحكم^(٢) .

القبيح

ضد الحسن والفعل قبيح يقبح قبحاً وقبحاً وهو قبيح والجمع قباح وقباحي، والانثى قبيحة والجمع قبايح قباح، قال الازهري : هو نقبض الحسن، عام في كل شيء ، وفي الحديث لا تقبحوا الوجه معناه لا تقولوا انه قبيح فان الله مصوره، وقد احسن كل شيء وخلقه^(٣) .

فالقبيح هو المنافر للطبع او المخالف للعرض، او المشتمل على الفساد والنقص، وهو مقابل للجميل والحسن . وقيل كل ما يتعلق به المدح يسمى حسناً ، وكل ما يتعلق بالذم يسمى قبيحاً . وقيل الحسن هو الواجب والمندوب، والقبيح هو الحرام، اما المباح والمكروه فهما واسطة بين الحسن والقبيح . والواقع ان مسألة الحسن والقبيح مشتركة في عدة علوم ، كعلم

ولكي نتعرف أكثر على الجمال لا بد وأن نتعرف على نقيضه القبح (Ugliness) ، فالقبح هو صفة الانسان او الشيء الذي لا يبعث على الرضا ، ووصف الشخص او الشيء بالقبيح يعني انه غير جذاب ، وكما الحال مع الجمال فان القبح تجربة او وجهة نظر ذاتية تختلف معاييرها من شخص لآخر على الاقل في عين ناظره .

فلا يقتصر القبح على الصفة المرئية فقط من غياب المظهر والشكل الجميل الذي لا يجذب الانظار ولكنه صفة داخلية بالمثل ، ومثال على ذلك فقد يكون الشخص جميل الشكل ولكن افكاره وطريقة التعبير عنها تكون قاسية او سطحية فكلا الصنفين يشار اليهما بالقبح ، لكن من الممكن ان يكون القبح الداخلي صفة مؤقتة ولحظية لصاحبها مروراً بموقف يجعل مزاجه غير مستقر وبالتالي تصدر منه تصرفات غير مقبولة ولكنه سرعان ما يعود الى طبيعته بعد ان يزول الموقف الباعث على الضغوط .

كان التفكير الفلسفي عن الفن يقدم ثنائياً «القبح والجمال» على أساس من التناقض، فكان الجميل هو ما يحقق للمتلقّي لذةً جماليّة، ومتعة استيطيقيّة، والقبح وفق هذا المنظور هو ما يحقق نفوراً، وكداً، وتقرّراً .

فكان السؤال: هل يستطيع الفن أن يقدم القبيح كموضوع فني، ويحقق للمتلقّي متعة جماليّة؟ وهل يمكن أن نجد جمالا ضمن ما هو قبيح؟

وبعبارة أخرى، ماهو مفهوم القبح الاستيطيقي؟ وما صلته بأحكام علم الجمال وآلية التذوق الفني؟

الجمال وعلم الاخلاق و علم الاصول و علم الكلام و علم الفقه ، اما بالنسبة لعلم الجمال فان القبيح شيء صناعي منافر للذوق، فهو قبيح بالصناعة ، غير انه في وسع الفنان ان يصور الشيء القبيح تصويراً جميلاً يستحسنه الذوق وتميل اليه النفس . وهذا ما يعبر عنه بـ (جمال القبح)^(٤)

للفن من قيمة كبرى لدى هذه الشعوب .
مفهوم الجمال عند فلاسفة اليونان (فلاسفة العقل) سقراط ، افلاطون ، ارسطو
يرى سقراط بان (كل شيء يكون جميلاً او اكثر جمالاً كلما اقترب من مثال الجمال او صورته ، والعكس بالعكس ، فكلما ابتعد عن مثال الجمال اصبح اكثر قبحاً)^(٥) .

ويؤكد هنا هذا الفيلسوف عن ان الجمال يحب ان يكون جمالاً هادفاً يحقق الخير والقيم العليا ، ويكون موجهاً نحو الخير لا الى اللذة الحسية الزائلة ، أي انه جمال مرتبط بالعمل الجيد الذي يفيد الانسان في حياته ويدفعه لتحقيق الخير^(٦) .

وافلاطون : يفهم الرائع او الجميل حينما يخرج من اطر الزمان والمكان ، فهو المتكامل والشامل الذي لا يعرف الحركة ولا التغير ، ولا يمكن الوصول الى هذا (العالم الاصلي) الاول ، الا بواسطة (العقل) بالطبع – العقل المثالي – لا بواسطة المشاعر^(٧) . وذلك راجع الى طبيعة فلسفة افلاطون التي تبدأ بالتساؤل والدهشة وتنتهي باعتبار (الجسد هو مقربة الروح) .

ونجد ارسطو : يصف الرائع او الجميل بانه الشيء او الناتج الذي يحتوي الترتيب والتناسق والوضوح ، فكل بناء فني جميل في رأيه يجب ان يحتوي على ١- الوضوح ٢- التناسق في التكوينات البنائية لأجزائه ٣- وجود البداية والوسط والنهاية .

وقد عد ارسطو الجمال الجيد الذي ينظم البيئة الحسية ويشكلها ويحاول ان يكشف للناس عن المكامن الخفية من التكوينات البيئية سواء

يمكن القول ان موضوع القبيح في الفن هو حديث ، فهو نتاج العصر الحديث وما يحمله هذا العصر من فضاة وشر وقبح، ولطالما خضع البحث في موضوع القبح والجمال لاعتبارات اخلاقية بالدرجة الاولى، وهذا السبب في عدم اعتراف فلاسفة الفن قديماً بمشروعية الموضوع القبيح في وقت كان الدور التربوي للفن هو السائد لدى الفلاسفة الجماليون منذ القدم، إذ ضنوا « ان الجمال والقبح يرتبط الواحد منها بالآخر في ميدان الاستطيقا، بالعلاقة نفسها التي يرتبط بها الخير والشر في ميدان الاختلاف »^(٥) .

مفهوم الجمال عند الفلاسفة القدامى

إذا نظرنا إلى الحضارة اليونانية القديمة، نستشف منها وجود الجمال عندهم، وشدة إقبالهم حتى قبل عصر الفلسفة- وحرصهم على تمجيد ربّات^(٦) الفنون وعبادتها وتقديم القرابين إليها ورعايتها إيماناً منهم بتقديس مظاهر الجمال الخالدة في الفن والطبيعة، كما يوجد ارتباط وثيق عند هذا الشعب وغيره بين الأعمال الفنية والدين، وقد كان الدين هو الأساس الذي ينظم حياة هذه الشعوب وحضاراتها، واتخاذ الفن وسيلة للتعبير عن الحياة الدينية يعدّ اعترافاً بما

فوقه او تحته ، بل هو نميزه من حيث الذات،
فقد تكون صورة رائعة»^(١٤) .

ومن بين الفنانين الذين أثر الانموذج القبيح
هو الفنان هوغو - اذ يرى في الانموذج القبيح ما
يساعد على اثناء تجربة الفنان الابداعية، فهو
يرى ان القبيح يتفوق على الجميل في مجال
التعبير الفني، اذ يقول : ليس للجمال سوى
انموذج واحد ولدينا عن القبيح الف نمودج ،
ذلك ان الجميل يقدم لنا على الدوام مجموعاً
كاملاً لكنه محدد مثلاً ، وعلى العكس فان ما
ندعوه بالقبيح هو تفصيل من جديده لكنها غير
كاملة^(١٥) .

ويشير بنديتو كروتش^(١٦)، الى اهمية القبيح
في الفن لتقوية الاثر الجميل ، ويؤكد ان الفن
الواقعي في الحقيقة هو ما يمتد الى الافاق
الرحبة ولا ينحصر في موضوع دون آخر ،
فيقول: « ان مهمة القبيح حين يتقبل في الفن،
هي ان يساعد على تقوية اثر الجميل (الجداب)
باننتاج سلسلة من المتضادات تجعل الملائم
اقوى اثرأ^(١٧) .

واما ليسنغ^(١٨) ، يشير الى ان درجة الاثر
الجمالي - ايا كان مصدره - يتغير بمجرد
خضوعه لتجربة الفن ، فيقول : « الشيء
الجميل يمكن بتغيير تأثيره في العمل الفني
، والشيء القبيح من الممكن ان تتغير درجة
تأثيره من القبح الى جمال فني عن طريق
الوصف والتعبير الناجح عن ذلك القبح^(١٩) .

على الرغم من الاتفاق على الاقرار بشرعية
القبيح وباهميته الفنية ، فالسؤال المطروح هنا
هل القبح مطلوب لخدمة الفن وحده ، لم لخدمة
المجتمع ؟

اكان المقصود في هذه التكوينات اشكالاً ام
مواضيع ، اذن الجمال عند هذا الفيلسوف هو
جمال (موضوعي مطلق)^(٢٠) .

نظرة الفلاسفة القدماء الى الجميل والقبيح
من منظور اخلاقي جعل ما هو خير هو
جميلاً في الفن، وكل ما هو عكس ذلك قبيحاً
، وهذا يتضح من فلسفة افلاطون في طرده
للشعراء والفنانين من جمهوريته رغم اعترافه
بقيمة اعمالهم الفنية، وذلك خوفاً على مجتمعه
الفاضل الذي قد يتأثر بما يعرضه الفنان من
مشاهد غير لائقة او ما قد يسوقه من تصوير
لرذائل الالهة بما يخدم المثل الاعلى الاجتماعي
الذي يصبوا الى خلقه لديهم

وللبحث في موضوع الجمال والقبيح ،
لابد لنا ان نأخذ بعين الاعتبار المفاضلة بين
الجمال الفني من جهة والجمال الطبيعي من
جهة اخرى التي على اساسها تميز الباحثين في
تاريخ الجمال فمهم من يطالب بواقعية الفن،
ومنهم من يرى فيه تصحيحاً لاطاء الواقع ،
فالفن كما يقول د. تليمة^(٢١) : « الا انه يتجاوز
المائل في هذا الواقع الى اكمال ما يشوبه من
نقص والى ما يرهص به من جديد»^(٢٢)

وعليه فموضوعات الواقع جميعها تكون
مجالاً رحباً للفن، فالجميل في الطبيعة يختلف
عن الجميل في الفن ، ويمكن للموضوع القبيح
ان يكون نمودجاً جمالياً على المستوى الفني
ايضاً .

حيث يقول شارل لالو^(٢٣) في موضوع
اختلاف الجميل في الطبيعة عن الجميل في
الفن: « وقد أبنا في مكان آخر اختلاف الجميل
في الطبيعة عن الجميل في الفن انه انه ليس

ولايضاح ذلك يمكن الاستشهاد بأراء الباحثين الجماليين ونذكر منهم :

بلنسكي^(٢٠) فهو يقول : « فهل يستهدف التصوير الفني للشر والفضاعة ، والقبح الكشف عن قوة الابداع في التعبير الفني ؟ ام تحقيق التوازن النفسي ، وايجاد التعادل مع ما في الحياة من فضاعة وشر وقبح ، ام الاشارة الى عمق الامل بحياة مقبلة خالية تماماً من القبح والشر ؟ ان هذه المشكلة التي يطرحها بقوة من الحدائث لا تزال تنتظر حلاً اشد اقناعاً^(٢١) .

الجمال في الفن

الجمال طبقاً لعلاقته بالانسان هو صفة انسانية عامة ، وهو حقيقة انسانية يسعى لها الانسان (الفنان)^(٢٢) .

جاء في المعجم الفلسفي « ان الجميل هو الكائن على وجه يميل اليه الطبع ، وتقبله النفس ، غير ان ما يميل اليه المرء طبعاً يكون جميلاً طبعاً ، وما يميل اليه عقلاً يكون جميلاً عقلاً ، والقبح ما لو فعله العالم به اختياراً يستحق الذم عليه^(٢٣) .

والجمال هو تلك الصفة او مجموعة الصفات في الشيء التي تبعث مسرة واضحة للحواس وخاصة حاسة الرؤيا او تسحر ملكة العقل او الخلق ، وقد اختلفت الاراء في ماهية هذه الصفات بطريقة مختلفة^(٢٤) .

ان اضطراب المفهومات المطلقة « كالجمال والقبح » فرز رؤى مرنة لا حدود لها، فبعض الاحكام كجميل وقبيح امر شائع في الذائقة العامة .

ان الحكم بالجمال او القبيح في ميدان النقد،

شيء مالوف وشائع عند عامة الناس، الا ان هاتين اللفظتين لا تطلقان كما يقول كيرت جون ديكاس في كتابه (فلسفة الفن) الا من جانب الناقد وحده، وليس لهما أي معنى من وجهة النظر الابداعية عند الفنان . انطلاقاً من هذه الإشكالية بدأ (بيرك)^(٢٥) يخصص للقبح مكاناً بين المقولات الاستطيقية، فالجمال بالنسبة الى الفكر الاستطيق يشتمل على الجليل والرهيب، و الساخر والمضحك. فلم لا يشتمل على القبيح أيضاً ؟ وعندها يمكننا أن نسأل، ما هو نقيض الجمال بحسب هذا الفهم؟ ألا توجد طروحات قبيحة فنياً؟ ألا يوجد نقيض للقيمة الجمالية؟

عاصر الطبيعة الإبداعية للفن محاولة تقعيد الإبداع بإحكام وقوانين ناظمة له. وعليه، فإنّ جلّ الميادين المتصلة بدراسة الفن يُمكن أن يقال إنها تخضع لمبدأ النسبية، بسبب الطبيعة الإبداعية للفن ، التي لا تُخضعه لقوانين ثابتة. ولما كان الجمال فكرة مجردة، كان من المتعدّر الإحاطة بأبعاده، خاصّة في الفنّ الذي يعدّ ميداناً للدرس الجماليّ. وهكذا فإنّ مباحث علم الجمال، تُعنى استكناه مواطن الجمال في الفن وما هي المقومات والأساليب الفنيّة التي تجعل من عملٍ ما جيّداً. لذلك قيل إنّ «علم الجمال هو علم جودة الفن». وطالما أن مقولة «الجمال» تستدعي بالضرورة مقولة «القبح»، سنجد تبايناً واسعاً في التعريفات الفنيّة لها .

يتجول (أمبيرتو أيكو)^(٢٦) في كتابه «تأريخ القبح» بين جملة المقولات الفلسفيّة التي حاولت تعريف القبح من الوجهة الاستطيقية، كمقولة منفصلة عن الجمال: «

تأملت في موضوع القبح منذ زمن طويل، كتبت (جمالية القبح) عام ١٩٦٨، ففي قصة زولا بعنوان (القبحة) يكتشف البطل أنه حين تكون امرأة ليست جميلة، إلى جوار قبحة تبدو جميلة، فأوجد له مهنة يعمل فيها على تأجير القبيحات إلى النساء متوسطات الجمال؛ لكي يبذن أكثر جمالاً، ونشعر بمعاناة المرأة التي تحصل على عمل لكونها قبحة». كانت أول نظرية هي قانون (بولكيت) في القرن الخامس قبل الميلاد، حدّد فيها مقاييساً ونسباً لا يمكن وفقاً لها أن يكون الإنسان جميلاً بطول ٣٠ سنتمراً مثلاً و حدّد للذراع طولاً معيناً. هكذا يكون الجمال ضمن حدود معينة، بينما القبح غير محدود، وبهذا فهو أكثر تعقيداً. يمكن استكناه مدى التحوّل العظيم الذي طرأ على مفهوم القبح، الذي صار بمعنى من المعاني قيمة جمالية، بل صار صنواً للجمال من حيث النوع فكلاهما اليوم "قيمة جمالية".

فدراما فاجنر الموسيقية (تانهويزر) التي قيل إنّها "أثارت فضيحة في أول عرض لها"، هي الآن جزء لا يتجزأ من العروض الموسيقية التي يقبل عليها الجمهور، لهذا إنّ الفنان العظيم، هو من يخلق مزاجاً عامّاً مغايراً للساند في المجتمع. يرى بوزانكيت^(٢٧) في كتابه (ثلاث محاضرات في الاستطيقا) أن كثيراً مما يسمى (قبحة) بصورة عامة هو في حقيقته راجع إلى ضعف المشاهد، «فالأشياء لا تبدو لنا قبحة إلا لأننا نفتقر إلى القدرات اللازمة لتقدير قيمتها الاستطيقية و يذكر أن في هذا النوع من الموضوعات جمالاً». يميل بوزانكيت في كتابه إلى القول بأنّ القبح بمعناه التقليدي (انعدام القيمة الاستطيقية) لا وجود له، فلو لم يكن القبح معبراً لما كان

مقولة استطيقية على الإطلاق لأنه عرف الاستطيقا من خلال (التعبير).

يذهب ولترت ستيس^(٢٨) في كتابه «معنى الجمال» إلى أنّ اللا جمال هو ضدّ الجمال، إذا كنّا نفهم من كلمة الضدّ ضرباً من الوجود الإيجابي، فإنّ الجمال عندئذ سيكون لا ضدّ له على الإطلاق؛ لأنه من المستحيل، بهذا المعنى أن نجد أيّ تصوّر يكون مضاداً لامتزاج المدركات والتصورات. و من ثمّ فإنّ القبح من حيث هو شعور استطريقي إيجابي مؤلم ليس ضدّ الجمال. ويظهر القبيح على أنه ما يؤدي لا إلى المتعة الاستطيقية؛ بل إلى الألم الاستطريقي أو إلى الاستياء الاستطريقي.

وعليه يمكن القول، إن المتعة التي يسببها العمل الفنّي بفضل مهارة الفنان في نقل القبيح، تحمل في طبيعتها ضمناً أن ما هو قبيح كل القبح، يمكن أن يتحول بسبب المعالجة الفنّية البديعة للفنان إلى ممتع في الفن، فيفهمه الإدراك على أنه جميل، وهكذا فإنّ الانفعال الشعوري الذي يثيره القبح قد يفوق في كثير من الأحيان ما يستطيع الجمال أن يثيره من تعاطف لدى المتلقّي. والأمثلة هنا أكثر من أن تحصى في هذا الباب، فاللوحات التشكيلية المؤذية أحياناً بفجاعتها، تولّد قيم جمالية تفوق تلك التي تركز على العناصر الكلاسيكية.

إن في التسليم بأنّ للقبح مكاناً في الفن الجميل، ينفي أن يكون القبح نقيض الجمال، وستكون الرداءة تبعاً لهذا الفهم هي نقيض الجمال بالمعنى الفني، لعجزها عن توليد أي قيمة استطيقية، أو لذة جمالية في العمل الفني. وسيؤخذ القبح كوسيلة لإظهار الجمال في الفن وهذا ما سيدخله ضمن مباحث علم ليصير قيمة جمالية.

الجمال والقبح عند العرب

الجمال عند العرب في الأصل للأفعال والاخلاق والاحوال ، عملاً بالحديث الشريف « ان الله لا ينظر الى صوركم واموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم واعمالكم» ، وبعدها استعمل للشكل : طبقاً لتفسير الحديث الشريف : « ان الله جميل يحبُّ الجمال » أي حسنت الافعال كامل الاوصاف الثابتة : اما القبيح عندهم فيطلق على ثلاثة اشياء ، اولها ما كان منافراً للطبع كالمر والثاني : ما كان صنعه نقصاناً ، والثالث : اطلق على شيء متعلق بالتام ؛ويبدو ان القبح عند العرب مسألة لا تخص علماء بعينه ، ومنها: حديث قبيح بمعنى « ضعيف» والجمال بين العامة المستحسن بالبصر : وان الجمال « صفة تلحظ وتبعث في النفس سروراً ورضاً .

فربط الجاحظ في كتابه (المحاسن والاضداد) الجمال والقبح بالعرف والعادة ، وجعل من الاعتدال محوره ، فاعتمد في ذلك على الحديث الشريف : « خير الامور اوسطها» اساساً في تبيان موقفه من الاعتدال ، واعتقد القبح في كل خروج عن هذا الحد في الخلق او الخلق، وحتى في الدين والحكمة .

ومن وجهة نظر صوفية : يرى العطار^(٢٩) صاحب « منطق الطير» حتمية تلاوم الجمال والقبح في ثنائية تكوين الانسان من اصل الخلق، يقول « ان الله سبحانه وتعالى احال التراب طيناً مدة اربعين يوماً، وبعد ذلك اودع في الطين الروح وما ان سرت الروح في الجسد، اصبح الجسد بها حياً، فمنحه الله العقل ليكون الانسان به مبصراً ثم يتابع ، وعندما هبطت الروح الى الجسد صار الجزء كلاً، والروح تتصف بالطهارة، لمل الجسد فصفته الذلة

والمهانة، وسرعان ما اتحد السمو بالخسة حتى كان ادم اعجوبة الاسرار؛ فالانسان عنده مكون من جسد ينزع الى الشهوات والقبح والعودة الى الاصل الخسيس، ومن روح نزاعه الى الطهر والجمال والعودة الى اصلها الرفيع والراقي الى واهبها ، وكذا فادم خليط من ثنائية : الروح = الجميل، الجسد = القبيح .

جماليات القبح في اللوحة الفنية

يرى الفنان واقعه المُعاش القبح والجمال من خلال رؤيته العينية لمظاهر الحياة اليومية، فتكمن هذه المظاهر في ذاكرته على حد سواء، فيحاول الفنان ان يساوي بينهما بتوظيف ذاكرته في الحكم على الاشياء سواء اكانت جميلة او قبيحة او الحكم على المواقف من حيث الخير او الشر.

يشكّل علم الجمال واحداً من فروع الفلسفة التي تبحث عن الكمال فيما تطرحه من أفكار حول الجمال، ولكنَّ الفنان في واقعه المُعاش يرى القبح والجمال في حثييات رؤيته العيانية اليومية، وتكمن تمظهرات القبح والجمال معاً في ذاكرته على حدٍ سواء، ولكنَّ التعامل معهما يقع في خانة الاختلاف، حيث يحاول الفنان أحياناً موقعتهما في موقع واحد بحيث يتساويان، وهنا تبرز وظيفة ذاكرة الفنان، تلك الذاكرة الخبيرة في الحكم على الأشياء جميلة كانت أو قبيحة، وفي الحكم على المواقف : هل تتموقع في خانة الخير أم في خانة الشر؟

إنَّ مكونات الذاكرة تتكوّن نتيجة للإدراك بنوعيه :

الأول : ادراك خارجي يكون نتيجة لما تستلمه الحواس الإنسانية من معطيات الأشياء

المادية المحيطة به والتي يتعامل معها الفنان بشكل دائم .

والثاني: ادراك داخلي يتأسس عن طريق تأمل وتفكير الفنان، وينبني هو الآخر انطلاقاً من معطيات الإدراك الخارجي، وهنا يتكامل الادراك بنوعيه ليشكل خزيناً ثراً لذاكرته، سواء كان هذا الخزين واعياً أم كامناً في لا وعي الفنان، وحين يصل الخزين إلى الذروة يتحرك مُشكلاً دافعاً ذاتياً للفنان لفرشه على مُسطح اللوحة .

ودافع الفنان هنا قد يدهش ويثير المتلقي للتمتع بالجمال، وهي إثارة ايجابية تجعله يعيش مع اللوحة متحمساً مواطن الجمال فيها، سواء أكان الجمال كامناً في الخطوط أو الأشكال أو تقنيات الالوان، أو من خلال التعبيرات التي تدل عليها اللوحة، وهنا تكمن حقيقة الإبداع الفني الذي يحرك قدرة الفنان على استعمال تقنياته وحرفيته لتشكيل لوحة تنطق بدلالاتها .

وهنا لا بُدَّ لنا أن نسأل هل يمكن للفنان أن يتعامل مع الجمال فقط ؟ وهل يمكن للفنان أن يستمر في التقيد بالمعايير التي وضعت له سابقاً ؟ أم أنه حاول التمرد و الخروج على هذه المقاييس الصارمة والنسب المقننة ليفرش تجربته الخاصة على مسطح اللوحة ؟

أن فكرة التساوي بين الجمال والقبح في الانتاج الفني أمام عين وذاكرة الفنان، سيكون لنا المجال مفتوحاً للحديث عن القبح مثلما نتحدث عن الجمال فيمكننا أن نتفق مع فان كوخ في اشارته { إنَّ للأشياء القبيحة خصوصية قد لا نجدها في الأشياء الجميلة } مما يؤثِّر أنَّ الفنان قد لا يميل إلى إظهار القبح في لوحته لأنه قبيح،

بل لأنَّ القبح حالة وجودية تتمظهر في الكثير من المواقف والنوازع والتصرفات الانسانية، كما تتمظهر في الطبيعة وفي الحيوان والحوامد على حدِّ سواء، فهي ليست حالة غريبة أو نادرة الحدوث، بل أنها جزء من تكوين العالم الذي يقف الانسان في مركزه، ويستلم اشاراته منه، لتبدأ فرشاته في نقلها إلى العالم الفني، فيشتغل في اتجاه أنسنة الحيوان مثلاً أو حيونة الإنسان، أو الخروج على كل القواعد والقياسات التي انتهجها الفنانون من قبل، او الخروج عن السائد، أو أشياء خلفها الإنسان خارج يومياته ليعيد انتاجها في لوحة فنية ضمن سياقات فلسفية وجمالية خاصة به، فيخرجها من حالتها الأصلية التي وقعت عليها عينه لتدخل حالة جديدة تمنحها تأويلاً جديداً، لأنَّ القبح الذي نراه في اللوحة هو صورة جديدة منقولة عن أصل مما يجعلها متفاوتة في قيمتها، وهي لا تخضع لقوانين أو اشتراطات عامة في هذا الظهور، بل أنَّ مقاييسها الوحيد هو قدرة الفنان على اقتناص اللقطة واعادة انتاجها.

ان الميل الى النقاط صور الواقع الشاذة والغريبة ، القبيحة والمنفرة بالنسبة الى المتلقي، تتوضح - في القرن العشرين - لدى الدادائيين والسرياليين، الذين ادركوا كغيرهم فشل الفلسفات والفن عامةً، اثر فشل عام سياسي واجتماعي واقتصادي فكان ردهم - كما يشيرون - بفن خرج على المؤلف ، وحطم صروح القبح التي أشادها المجتمع التقليدي (٣٠).

فاندرية بريتون، الذي عدَّ علماً للسرياليين، قد اكد على ان عالمه المليء بالقبح، ما هو الا صرخة احتجاج بغية الوصول الى الجمال شأنه

شأن السرياليين بعمامة^(٣١).

من سكانها، وكان القصف مأساة ولهذا نجده استبعد الألوان في لوحته ما عدا {الأبيض والأسود وتدرجات من اللون الرمادي} و أفاد من قيم الضوء والظل في إظهار قبح السلوك الإنساني من خلال تركيز الإضاءة على أشلاء الجثث الإنسانية، كما أن الأشكال التي اختارها بوصفها رموزاً تنطق بالقبح، فاختار الثور ليكون رمزاً لوحشية النازي وقوته التي قامت بالعدوان الهجمي، يقابلها الحصان الذي أراده رمزاً لاسبانيا المقهورة والمتألمة ولهذا جعل الحربة تخترق فكّه وتخرج من بين أسنانه، أمّا المصباح الذي يتموقع في القسم الأعلى من اللوحة فهو رمز لموقف العالم الراض للعدوان، ويتوسط اللوحة في ثلثها الأعلى شكل يشبه اليد الإنسانية وتحمل مصباحاً صغيراً جداً لا يكاد يضيئ ليكون رمزاً للظلم، فيما تتوزع بقايا متناثرة للأجساد الإنسانية التي مرّتها القصف على خلفية اللوحة السوداء، وهي تمدّ يديها إلى الأعلى في حركة استغاثة:

وعلى الرغم من أن القصف حصل نهاراً إلا أن بيكاسو أظهره وكأنّه حصل ليلاً كي يزيد من تأثير المشهد المأساوي أولاً، ويؤكد سوداوية القصف ثانياً، والتأكيد على أن هذه الكارثة قلبت نهار القرية إلى ليلٍ ببشاعتها، مما يؤكد على أن بيكاسو عمد إلى خلق حالة الإثارة لدى المتلقي ووضعه مباشرة أمام مآسي العدوان ليثير رغبته في إدانة كل حرب تدمر الوجود الإنساني، من هنا يمكننا القول أن القبح والجمال يتساويان في الظهور في اللوحات الفنية، وأن القبح يمكن أن يظهر من خلال جماليات الفن .

إنّ المتلقي وهو يندوق العمل من خلال عملية حيّة ومتفاعلة ومباشرة إنّما يعيش حالة الموقف الجمالي الذي يعرف به ستولينيز حين يقول أنّه انتباه وتأمّل متعاطف ومنزّه عن الغرض لأي موضوع كان، أي أنّ المتلقي يستطيع ادراك أنّ اللوحة كانت مثيرة بما فيها من ألوان منتقاة وبالكيفية المقدّمة بها، وما تحتويه من دلالات، مع ملاحظة أنّ تقديم موضوع اللوحة يختلف من فنان إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، وربما يكون تقديم الموضوع القبيح فنياً يحمل قصدية الفنان على إشعار المتلقي بوظيفة الفن التظهيرية {حسب ارسطو} من جهة، ولأنّه يذم القبيح ويستنكره من جهة ثانية، وليست هذه هي الوظيفة الوحيدة للفن بل أنّه يساعد المتلقي على فهم قيم الجمال والقبح وتذوقها، كما أنّه يعمل على إثارة وتطوير وتوجيه القدرات الإبداعية الكامنة لدى كل إنسان بما تسمح به امكاناته، يضاف إلى ذلك أنّ الفن يساعد المتلقي على تكوين منظومة معرفية حول الفن وخصائصه ومدارسه وتياراته .

تمثّل القبح في الكثير من الأعمال الفنية، وعلى سبيل المثال لا الحصر يمكن أن نذكر أعمال الدادائيين التي أظهرت القبح أكثر من إظهارها للجمال، فالفنان مارسيل دو شامب وضع شوارب لموناليزا دافنشي، كما أنّ الفنان الفرنسي دي لاكروا قدّم مشهداً قبيحاً في لوحته { مذبحه شيو } التي قام بها الأتراك رداً على المذبحة التي قام بها اليونانيون، يضاف إلى ذلك لوحة جورنيكا لبيكاسو التي رسمها عام ١٩٣٧ م بعد أن قصف الطيران النازي الألماني قرية جورنيكا الاسبانية، وقتل الكثير

الخاتمة

ان المفهوم الاوضح للثنائيات المتقابلة هو مصطلح العكس ، وال ضد (فالضد يظهر حسنة الضد ... وبضدها تتبين الاشياء) ، فعكس القوة هو الضعف ، وعكس العدل هو الظلم ، وعكس الجمال هو القبح ، ولكن يبقى تفسير الثنائيات قاصراً عند هذا المفهوم ، ولتوضيح احد طرف الثنائية لا بد وان نستعين بالطرف الآخر لتسهيل ملاحظة الفرق بين المعنيين المتقابلين ، وفي عموم الثنائيات ينتفي مفهوم التناظر والتماثل ، ولكن يتحقق نوع من التوازن النسبي الذي تم الاعتقاد به على انه ضروري بالتسليم ، او الاثبات ، فالحياة لا تساوي الموت ، والرجل لا يماثل المرأة والشر لا يمكن ان يكون متمماً للخير ، والجمال ليس درجة من القبح ، والسلم لا يكون كذلك من الحرب . ولا العلم من الجهل والجوهر لا يتماثل مع الشكل والسالب لا ينتج السكون بلفائه مع الموجب ، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن التخلي عن احد طرفي ثنائية المكون ، فلا توجد حياة بجنس واحد ولا يوجد خير مطلق ولا جمال دون ان يتأنيه قبح . وعليه فان القبح ليس نقيضاً للجمال ، بل هو طرف ثنائية نسبية لا بد من وجود الشرح مضمون متكامل .



الهوامش

درجة الماجستير في الأدب العربي الحديث، سنة ١٩٦٣، ودرجة الدكتوراه في النقد الأدبي الحديث سنة ١٩٦٦. المؤهلات العلمية حصل على الليسانس الممتازة من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب، جامعة القاهرة، عام ١٩٦٠. ثم حصل على ماجستير في الأدب العربي الحديث، عام ١٩٦٣. ثم نال الدكتوراه في النقد الأدبي الحديث، عام ١٩٦٦. كما حصل على دبلومة عامة في التربية وعلم النفس سنة ١٩٦١، ثم ليسانس في الآداب الكلاسيكية اليونانية واللاتينية سنة ١٩٨٥، من جامعة عين شمس. عمل معيدا بقسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب، جامعة القاهرة، حتى سنة ١٩٦٧، وتدرج بالقسم نفسه من مدرس إلى أستاذ مساعد فأستاذ، ثم رئيس قسم من سنة ١٩٩٤ حتى سنة ١٩٩٧.

(١٢) تليمة، د. عبد المنعم: مقدمة في نظرية الادب، دار العودة، بيروت، ٢٠١٩.

(١٣) يعتبر شارل لالو (Ch. Lalo ١٨٧٧-١٩٥٣) أحد مؤسسي الأستيتيكا الفرنسية الحديثة كفرع علمي يأخذ بالمعيارين الإمبري والسوسيولوجي. ودرس لالو الفلسفة ثم قام بتعليمها في المدارس الفرنسية. وفي عام ١٩٠٨ نال درجة الدكتوراه على دراستين كرسهما للأستيتيكا المعاصرة والموسيقى. وفي عام ١٩٣٣ ترأس قسم الأستيتيكا في السوربون. وكانت حصيلته العلمية أكثر من خمسة عشر كتابا صارت اليوم مصدرا موسوعيا لعلم الجمال. وتراس لالو الجمعية الفرنسية للأستيتيكا، وتحرير مجلة (ريفو أستيتيك - العرض الأستيتيكي).

(١٤) لالو، شارل: الفن وتلاخلاف، تر: د. عادل العوا، الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر، دمشق، د.ط، ١٩٦٥، ص ٥٨.

(١٥) هوغو، فكتور، مقدمة كرومويل (بينان

(١) ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مجلد رقم ٣، ١٢٠١٤، ص ٣٥٠٨.

(٢) منكور، ١٩٧٩، ص ٦٢.

(٣) ابن مظهر، ص ٦٩٥.

(٤) صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج ٢، ١٩٨٢، ص ١٨٧.

(٥) ستيس، ولتر، ت: منى الجمال، نظرية في الاستطيقا، تر: د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨١، ص ٩٣.

(٦) كان اليونانيون يرون أن للفنون ربات حيث تذكر الأسطورة اليونانية أنه كان لكبير الآلهة زيوس القابع على جبل الأولمب تسع بنات هنر ربات الفنون وتسميهن الأسطورة the muses وكل ربة من هذه الربات تختص برعاية فن من الفنون، فللشعر ربة، وللخطابة ربة، وللدراما ربة، وللكوميديا ربة وهكذا، وكانت مدرسة أفلاطون تحتفل بعيد هذه الربات كل عام، ويقوم تلاميذ المدرسة في الأكاديمية بطقوس شبة دينية موجهة إلى الربات. ينظر: المصدر السابق، ص ٩.

(٧) نجم عبد حيدر، علم الجمال الفاهه وتطوره، مصدر سابق، ص ١٧.

(٨) نجم عبد حيدر، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٩) عقيل مهدي، الجمالية بين الذوق والفكر، مطبعة سلمى الفنية الحديثة، ط ١٩٨٨، ص ١٤.

(١٠) نجم عبد حيدر، مصدر سابق، ص ٣٥.

(١١) خرج عيد المنعم تليمة من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب، جامعة القاهرة، سنة ١٩٦٠، ثم حصل من الجامعة نفسها على

”رسالة إلى غوغل“ حكم الأقلية والكنيسة
 الاورثوذكسية. و عارض الرواية
 الرومانسية ودعا إلى الواقعية].
 (٢١) بلوز، د. نايف، علم الجمال، منشورات
 جامعة دمشق، المطبعة التعاونية، دمشق، ط٢،
 ١٩٨٢-١٩٨٣،
 (٢٢) د. عفيف بهنسي، علم الجمال عند ابو حيان
 التوحدي، مطبعة القاهرة، ١٩٨٠، ص٧٢ .
 (٢٣) حيدر، نجم عبد، علم الجمال (افاقه
 وتطوره)، ط٢، دار الكتب للطباعة والنشر،
 جامعة الموصل، ٢٠٠٠ .
 (٢٤) رياض، عبد الفتاح، التكوين في الفنون
 التشكيلية، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة
 ١٩٧٣،
 (٢٥) جورج بيركلي: George Berkeley
 مارس ١٦٨٥ - ١٤ يناير ١٧٥٣)
 كان فيلسوفاً بريطانياً - إيرلندياً
 وأسقفاً أنجليكانياً يعتبر من أهم مساندي الرؤية
 الجوهرية في القرن الثامن عشر الميلادي،
 ادعى بيركلي انه لا يوجد شيء اسمه مادة على
 الإطلاق وما يراه البشر ويعتبرونه عالمهم
 المادي لا يعدو ان يكون مجرد فكرة في العقل
 بفعل الإدراك بغيب الإدراك تغيب المادة.
 (٢٦) أومبيرتو إكو (بالإيطالية: Umberto Eco)
 ٥ يناير ١٩٣٢ - ١٩ فبراير ٢٠١٦م فيلسوف
 إيطالي، وروائي وباحث في القرون الوسطى،
 ويُعرف بروايته الشهيرة اسم الورد، ومقالاته
 العديدة. وهو أحد أهم النقاد اللادينييين في العالم.
 (٢٧) برنارد بوزانكيث (١٨٤٨ - ١٩٢٣ م)
 [١٠] هو فيلسوف إنكليزي من أتباع الهيكلية
 الجديدة
 (٢٨) ولد في لندن عام ١٨٨٦، ودرس في كلية
 (fettes) بأدنبرة، وفي كلية الثالوث (trinity)
 بدبلن، حيث نال شهادة التخرج في الفلسفة.

الرومانتيكية) تر: د. علي نجيب ابراهيم، دار
 الينابيع، دمشق، دط، ١٩٩٤م، ص١٠٨ .
 (١٦) بينيديتو كروتشه (١٨٦٦ - ١٩٥٦)
 (فيلسوف إيطالي من أتباع المدرسة
 الهيكلية الجديدة (أنظر الهيكلية الجديدة)
 وأستاذ نابولي (١٩٠٢-١٩٢٠)، وقد ظهر
 كروتشه قرب نهاية القرن التاسع عشر بنقد
 للنظريات الفلسفية والاقتصادية للماركسية .
 (١٧) كروتشه، بنديتو، علم الجمال، تر: ثريه
 الحكيم، مر: بديع الكسح، المجلس الاعلى
 لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية،
 المطبعة الهاشمية، ١٩٦٣، ص١١٤ .
 (١٨) غوتهولد إفر ايم ليسينغ (بالألمانية: Gotthold
 Ephraim Lessing) كاتب، وفيلسوف،
 وكاتب مسرحي، وناقد فني ألماني (٢٢
 يناير ١٧٢٩- ١٥ فبراير ١٧٨١) هو أحد
 أهم ممثلي عصر التنوير، مسرحياته وكتابات
 النظرية أثرت بصورة كبيرة على تطور الأدب
 الألماني.
 (١٩) حمودة، د. عبد العزيز : علم الجمال والنقد
 الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
 القاهرة، د. ط، ١٩٩٩، ص٦٨ .
 (٢٠) فيساريون جريجوريفيتش بلينسكي (١١
 يونيو ١٨١١ - ٧ يونيو ١٨٤٨) ،
 هو ثوري وناقد أدبي وعالم جمال روسي.
 ولد بلينسكي في سفيا بورج في أسرة طبيب،
 ودرس الأدب في جامعة موسكو من ١٨٢٩
 حتى ١٨٣٢، ثم التحق عام ١٨٣٣ بمجلة
 «تلسكوب» التي نشرت أول مقالة هامة له،
 وتولى تحرير مجلة «موسكوفسكي نابوداتل»
 (مراقب موسكوبي)، ثم انتقل عام ١٨٣٩
 إلى مدينة سان بطرسبورج وعمل في مجلة
 «اوتيتشستفتنيه زابيسكي» (مفكرة الوطن)،
 وفي ١٨٤٦ أصبح الناقد الرئيسي لمجلة
 «سوفريمنيك»، وانتقد بلينسكي في مقال له

الموصل ، ٢٠٠٠ .
 رياض ، عبد الفتاح ، التكوين في الفنون التشكيلية
 ، ط١ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
 -ستيس، ولتر، ت: منى الجمال، نظرية في
 الاستطيقا، تر: د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية
 للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨١،
 -صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، ج١ ، دار الكتاب
 اللبناني ، لبنان، ١٩٧٩ .
 -صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، ج٢، دار الكتاب
 اللبناني ، لبنان ، ١٩٨٢ .
 -عفيف بهنسي ، علم الجمال عند ابو حيان
 التوحيدي، مطبعة القاهرة ، ١٩٨٠ .
 -عقيل مهدي ، الجمالية بين الذوق والفكر، مطبعة
 سلمى الفنية الحديثة ، ط ١٩٨٨ .
 -كروتشنة ، بنديتو، علم الجمال، تر: ثرية الحكيم،
 مر: بديع الكسح، المجلس الاعلى لرعاية
 الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية، المطبعة
 الهاشمية، ١٩٦٣،
 -الكية، فردينان: فلسفة السريالية، تر: وجيه العمر،
 وزارة الثقافة دمشق، د» ١٩٧٨م،
 -لالو، شارل : الفن وتلاخلاف ، تر: د. عادل
 العوا، الشركة العربية للصحافة والطباعة
 والنشر، دمشق، دط، ١٩٦٥ .
 -مذكور، ابراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة
 لشؤون المطابع الاميرية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
 -نادو ، موريس تاريخ السريالية، تر: نتيجة
 الحلاق، مر: عيسى عصفور، وزارة الثقافة ،
 دمشق، دط، ١٩٩٢م .
 -هوغو، فكتور، مقدمة كرومويل (بينان
 الرومانتيكية) تر: د. علي نجيب ابراهيم ، دار
 الينايبع، دمشق، دط، ١٩٩٤ م .

وعمل بعد ذلك في وظائف خدمية كان منها
 منصب رئيس بلدية كولومبو عام ١٩٢٩ .
 حصل ستيس على شهادة (d.litt) من كلية
 الثالوث بدبلن عام ١٩٣٢، وعمل محاضراً
 في جامعة بريستون، ثم أستاذاً للفلسفة منذ
 عام ١٩٣٥ حتى تقاعده.

(٢٩) فريد الدين العطار النيسابوري (٥٤٥-
 ٦٢٧هـ) ، من اهم اعلام التصوف الفارسي
 ، كان مؤمناً بمبدأ : الاستغراق في الله ، ولم
 يذهب الى الحلولية كما الحلاج ، ولم يأخذ في
 وحدة الوجود رغم انه عاصر ابن عربي .

(٣٠) انظر : نادو ، موريس تاريخ السريالية، تر:
 نتيجة الحلاق، مر: عيسى عصفور، وزارة
 الثقافة ، دمشق، دط، ١٩٩٢م، ص ١٢ .

(٣١) انظر: الكية، فردينان: فلسفة السريالية، تر:
 وجيه العمر، وزارة الثقافة دمشق، د» ١٩٧٨م،
 ص ٨٢ .

المصادر

- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين، لسان
 العرب، دار صادر، بيروت، مجلد رقم ٣،
 ١٢، ١٤ .

-بلوز، د. نايف، علم الجمال، منشورات جامعة
 دمشق، المطبعة التعاونية، دمشق، ط٢،
 ١٩٨٢-١٩٨٣،

-تليمة، د. عبد المنعم : مقدمة في نظرية الادب، دار
 العودة، بيروت، د٢، ١٩٧٩ .

-حمودة ، د. عبد العزيز : علم الجمال والنقد
 الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
 القاهرة، د. ط ، ١٩٩٩ .

-حيدر ، نجم عبد ، علم الجمال (افاقه وتطوره)
 ، ط٢، دار الكتب للطباعة والنشر ، جامعة

Ugliness and Beauty in Plastic Art

Kamal Khaled Shalash
M.A. of Fine Arts

Abstract:

The best way to understand binary opposites by..opposite, and the opposite (the opposite shows the good of the opposites ... and by its very nature the things are found), the opposite of force is weakness, the opposite of justice is injustice, and the opposite of beauty is ugliness, but the interpretation of the binaries is limited to this concept To clarify one side of the bilateral relation must use the other party to facilitate the observation of the difference between the opposing parties, and in all binaries, the concept of symmetry and asymmetry is not met, but there is a kind of relative balance which is believed to be necessary to submit or prove , life is not equal to death, and men are not equal to women and evil can not be complementary to good, beauty is not a degree of ugliness, peace is not from war. nor knowledge to ignorance and essence is not identical with form and negative does not produce silence by meeting with the positive, but at the same time can not give up one of the two ends of the component, there is no life for one sex and there is no absolute good and beauty without ugliness as an opposite . Therefore, ugliness is not an antithesis to beauty, but a relative bilateral party .



توحيد الصفات عند الميرزا محمد جمال الدين بن عبد الصانع - دراسة تحليلية

أ.د. علي حسين الجابري (*)

الباحث باقر جمعة حسن (**)

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٢ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ
وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١﴾

ومنها: ﴿هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (٢)

ومنها ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ
الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ
الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ٢٣ هُوَ اللَّهُ
الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى
يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٣)

و لما كان الخط الكلامي عند الفرق
الإسلامية قد تعقد بسبب اختلاف التأويل،
حصل جدل وصل ذروته في فهم معنى
الصفات والعلاقة بينها وبين الذات، فتراوحت
الآراء بين مثبت؛ حذراً من تعطيل فهم معناها
واستجابة للنصوص المتقدمة و بين نافي؛ خوفاً
من تشبيهها بالصفات الإمكانية وتنزيه الذات
الإلهية، ليست بين الفرق الإسلامية فحسب

الحمد لله والحمد لله كما يستحقه، والصلاة
والسلام على من لا نبي بعده، البشير النذير
والسراج المنير أبي الزهراء محمد بن عبد الله
وآله الغر الميامين الطيبين الطاهرين

الحديث

يُعد بحث الصفات من المباحث الموضوعية
و الشمولية، التي نالت أهمية الفكر الإمامي
و منهم الميرزا محمد جمال الدين الأخباري.

و هو الذي لا يقل في الأهمية عن أصل
وجود الله تعالى، لذا وصف القرآن الكريم
الباري تعالى بطائفة من الصفات في آيات
عديدة.

منها: قوله تعالى ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ١ لَهُ مُلْكُ

(*) كلية الامام الكاظم للعلوم الاسلامية الجامعة

(**) كلية الامام الكاظم للعلوم الاسلامية الجامعة

مفهوما (...))^(١٠)

الأمر الثاني: الفرق بين الصفة و الاسم

١ - إن الفرق بينهما كما جاء عن الطباطبائي إذ قال : ((إن الصفة تدل على معنى من المعاني يتلبس به الذات أعم من العينية والغيرية ، و الاسم هو الدال على الذات مأخوذة بوصف))^(١١) أي أن الصفات كالعلم والقدرة والحياة ، صفات لوحظت مجردة عن الذات ، بينما الأسماء كالعالم والقادر والحيّ ، أخذت الصفات بما تتصف به الذات، أي لا يمكن فهمها مجردة عن الذات ، كما لو نظرنا إلى زيد والعلم مثلاً- كذات وصفة ، بنحو مستقل، ثم ننظر أولاً وبالذات إلى زيد متصف بصفة العلم ، سيكون عالماً وهذا الاتصاف يكون اسماً لزيد ، وثانياً وبالعرض ننظر إلى العلم بلحاظ تجرده عن الذات يكون صفة^(١٢)

٢ - إن الصفة لا تحمل على موضوع القضية فلا يقال: (زيد علم)، بخلاف الاسم فإنه يحمل على الموضوع ويقال (زيد عالم)، وعلى ذلك جرى الاصطلاح في أسمائه وصفاته تعالى، فالعلم، والقدرة، والحياة، صفات ، والعالم ، والقادر، والحيّ، أسماء^(١٣)

٣ - إن الصفة مبدأ الاشتقاق مثل العلم والقدرة و الاسم مشتق مثل عليم وقدير و غيرهما^(١٤)

إذاً يتضح مما تقدم أن الفرق بين الصفة و الاسم فرق لحاظي واعتباري، و مما يؤيد ذلك الحديث الشريف الوارد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: ((سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْإِسْمِ مَا هُوَ ؟ قَالَ: صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ))^(١٥)

، بل داخل الفرقة الواحدة ، و بحسب تنوع وجهات نظر المتكلمين ؛ لاختلاف الاجيال و الازمنة والامكنة ، فالمطلوب تنزيه الله تبارك وتعالى عن حدّي التشبيه والتعطيل ، و هو ما قادنا إلى توحيد الصفات .

ولمعرفة توحيد الصفات عند الميرزا محمد جمال الدين الأخباري وبيان المراد منه نقف في ذكر مطلبين آتيين :

المطلب الأول: في المصطلح و حدوده وفيه أمور

الأمر الأول: حدّ الصفة و الاسم

الصفة في اللغة: هي الأمانة اللازمة للشئ، من تحليته ونعته^(١٦)

الصفة في الاصطلاح: ((إن الصفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخص الموصوف و ما شاركه فيه))^(١٧)

الاسم في اللغة : هو سمة من وسم بمعنى العلامة التي توضع على الشئ و تميزه عما سواه ، أو من السّمو بمعنى العلو و الارتفاع^(١٨).

لقد ذهب الميرزا محمد جمال الدين إلى الرأي الأول القائل : إن الاسم مشتق من وسم قائلاً^(١٩) ((الاسم هو سمة أي العلامة من الوسم لا السّمو، فكل ما بان بالوجود من الموجود فهو اسم يعرف بالوجود، قال تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾)^(٢٠)

ومما يؤيد هذا المعنى قول الامام الرضا A: ((... فَقُلْتُ لَهُ: مَا السِّمَةُ ؟ فَقَالَ : الْعَلَامَةُ))^(٢١)

الاسم في الاصطلاح: ((عبارة عما يبنى عن المسمى ، سواء كان ملفوظا او مكتوباً او

الأمر الثالث: أقسام الصفات

قسّم المتكلمون^(١٦) صفات الله تعالى إلى قسمين:

صفات ثبوتية: هي التي يتصف بها الله تعالى , المسماة بصفات الجمال و الإكرام^(١٧).
و هي على قسمين :

أ- صفات ثبوتية ذاتية : و هي كل صفة اتصف الله تعالى بها و لم يتصف بضعها , كالعلم و القدرة ضدّهما الجهل و العجز^(١٨)

ب- صفات ثبوتية فعلية : و هي كل صفة اتصف الله تعالى بها و بضعها , كالرضا و البسط ضدّهما الغضب و القبض^(١٩)

صفات سلبية: و هي كل صفة لا تليق بالله تعالى و يجلُّ و يتنزّه عن الاتصاف بها^(٢٠)

وقد أخذَ هذان الاصطلاحان من الآية المباركة ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾^(٢١) فصفة الجلال ما جلّت و تخلت ذاته عن الاتصاف بها , و صفة الاكرام ما تكرمت و تحلّت ذاته بالصفات .

المطلب الثاني: العلاقة بين الذات والصفات

اختلف متكلمو المسلمين في الصفات الذاتية ، هل بينها علاقة مع الذات أم لا؟ وهذه العلاقة علاقة وحدة أو كثرة أم غير ذلك ؟

ولهذه المسألة آراء عديدة ، وردت على لسان المتكلمين و لما كان ظهور الجماعات الكلامية مترتب زمنياً من الخوارج , و المعتزلة , و الأشاعرة , مع المحافظة على وجود الخط

الإمامي في صدر الإسلام , أقف على ما ذكره الميرزا محمد جمال الدين من عقائد المسلمين المتعلقة بمسألة الصفات , مقدماً رأي الأشاعرة ؛ لعدم تطرقه لرأي الفرق في الصفات الذين سبقوا الأشاعرة في ذلك .

أولاً: عقيدة الأشاعرة : زيادة الصفات على الذات

ذهب الميرزا محمد جمال الدين إلى تنزه الذات عن مطلق الصفات إذ قال:

((أول الكلام الاعتقاد والتصديق والإذعان بالوجود الواحد فانض البركات واجب الوجود من جميع الجهات خارجاً وذهناً وتنزهه وتقدهه عن الصفات الممكنة ، بل مطلق الصفات التي تنتزع من ذاته الطاهرة ؛ لأن البراهين القاطعة العقلية والأدلة النقلية الساطعة قائمة على هذا المطلب ، إن القول بالصفات الزائدة مستلزم...))^(٢٢)

وقال في موضع آخر: ((وإذا وصف بالصفة خارجة من ذاته فالصفة والموصوف شيان... وهو الذي قالت به الأشاعرة وهذا يلزم محذورات ...))^(٢٣)

ذهب الأشاعرة^(٢٤) إلى أن الصفات الذاتية زائدة على الذات ، ولكنها قديمة بقدمها ، بمعنى أن الصفة غير الموصوف ، وأما الذات الإلهية -أي الموصوف - غير عالمة ولا قادرة ولا حيّة ، بل عالمة بالعلم لا بذاتها ، وقادرة بالقدرة لا بذاتها ، وحيّة بالحياة لا بذاتها ، فهو قائم بالصفة .

واحتج الأشعري على ما ذهب إليه من أن الصفات زائدة على الذات إذ قال :

ومنها: ما يستلزم التركيب أو تعدد الآلهة
وكل ذلك خلف))^(٢٨)
توضيح ذلك:

إن القول بزيادة الصفات على الذات
خارجاً، لازمها أن تكون واجبة الوجود فيؤدي
إلى تعدد الواجب والقول بقدماء ثمانية و
البرهان قائم - كما أسلفنا - على نفي قدماء
غير الذات الإلهية .

القول بالزيادة يستلزم عدم رجوع الوحدة
إلى الكثرة .

القول بالزيادة يستلزم احتياج الذات إلى
الصفة و به تكون الذات ناقصة و غير كاملة
فيلزم صيرورة الواجب ممكناً .

القول بالزيادة يستلزم تركيب حقيقة
الواجب من الصفة و الموصوف أو يستلزم
تعدد الإلهة و ما يلزمه من نواقص ، كالحاجة
والحدوث .

**ثانياً: عقيدة الكراميّة : الصفات الذاتية
زائدة على الذات حادثة :**

قال الميرزا محمد جمال الدين : ((و إذا
وصف بالصفة خارجة عن ذاته فالصفة و
الموصوف شيان ... لا يخلو إما أن تكون قديمة
أو حادثة))^(٢٩)

ذهبت الكراميّة^(٣٠) إلى أن الصفات زائدة
على الذات و حادثة , أي مسبوقة بالعدم و كل
حادث يحتاج إليه الله تعالى في الإيجاد فهو قائم
بذاته و احتجوا بذلك على أنه تعالى سميع بصير

و قالوا لا تتصور هاتان الصفتان مثلاً إلا
بوجود المسموع و المبصر , و هما حادثان ,
فيجب حدوث الصفتين أيضاً^(٣١)

((و مما يدل على أن الله تعالى عالم بعلم
أنه لا يخلو أن يكون الله عالماً بنفسه أو بعلم
يستحيل أن يكون هو نفسه ، فإن كان عالماً
بنفسه كانت نفسه عالماً لأن قائلاً لو قال: إن
الله تعالى عالم بمعنى هو غيره لوجب عليه أن
يكون ذلك المعنى عالماً ، ويستحيل أن يكون
عالمًا، أو العالم عالماً ، أو يكون الله تعالى بمعنى
الصفات ... وهذا الدليل يدل على إثبات صفات
الله تعالى لذاته كلها من الحياة والقدرة والسمع
والبصر وسائر صفات الذات))^(٣٥)

وقال أيضاً: ((لو كان علم الله هو الله فقل يا
علم الله اغفر لي وارحمني))^(٣٦)

إن الأدلة التي سيقت لإثبات دعوى الزيادة
الأشعرية إن كانت مفهومية لم أجد أحداً من
المتكلمين يصرح بعينية المفاهيم ، بل العكس
خلافه ، وإن كانت مصداقية نقول هذا الحكم
في الممكنات دون الواجب جلّ جلاه ؛ للدليل
الخاص القائم على نفي الزيادة عن الذات ،
وهذا ما سنتناوله لاحقاً .

و قد انبرى الميرزا محمد جمال الدين في
الرد على عقيدة الأشاعرة قائلاً :

((إن القول بالصفات الزائدة مستلزم القول
بتعدد القدماء و عدم انتهاء الكثرة بالوحدة الذي
هو خلاف الضروري))^(٣٧)

وقال أيضاً : القول بزيادة الصفات على
الذات يستلزم محذورات منها :

((تعدد القدماء لأن البرهان قد نفي قدماء
غير الذات الواجب تعالى شأنه .

ومنها: إما احتياج الذات إليها ونقصها
بدونها و عدم كمالها في ذاتها فيلزم صيرورة
الواجب ممكناً أو الاستغناء عنها واستقلالها
بذاتها فيلزم العبث في القول بالصفات

ورد الميرزا محمد جمال الدين قول الكرامية قائلاً: ((فرض الحدوث يستلزم كون الذات محلاً للحوادث و ناقصة قبيل حدوثها متصفة بالجهل و العجز مثلاً و كل ذلك خلف (...)) (٣٢)

و توضيح ذلك يأتي من ناحيتين :

بناء على حدوث الصفات , فيلزم أن تكون الذات محلاً للحوادث , و عليه تتحقق الجهة الامكانية و قد بينا استحالته – كما اسلفنا – مضافاً إلى لزوم تعدد الإلهة و هذا يتنافى مع بساطته و وحدانيته تعالى .

لو كانت الصفات الذاتية حادثة , لزم أن تكون الذات جاهلة و عاجزة ؛ لنقصه قبيل حدوثها و لازمه تحقق الجهة الامكانية فيه أيضاً , و هذا خلاف كمالها من جميع الجهات .

ثالثاً : عقيدة الإمامية

الصفات الذاتية عين الذات

ذهب مشهور الإمامية إلى أن صفات الله الذاتية هي عين ذاته المقدسة , فعلمه و قدرته و حياته و هكذا سائر صفاته الذاتية هي عين ذاته مصداقاً و أن اختلفت مفهوماً , فهي جميعاً تحكي عن ذات واحدة بسيطة التي كلها علم و كلها حياة و كلها قدرة , و من النصوص :

ما قاله الشيخ المفيد : ((إن الله عز وجل اسمه حي لنفسه لا بحياة ، وأنه قادر لنفسه و عالم لنفسه ... وهذا مذهب الإمامية كافة و المعتزلة إلا من سميناه وأكثر المرجئة و جمهور الزيدية و جماعة من أصحاب الحديث و الحكمة)) (٣٣)

و قال العلامة الحلي : ((إنه تعالى موصوف بصفات الكمال , لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة و إن كانت مغايرة لها

بالإعتبار)) (٣٤)

و خالف الميرزا محمد جمال الدين هذا الرأي قائلاً: ((و القول بالصفات العينية مع قطع النظر عن التغاير اللفظي و المعنوي و الجوهر و العرض و سط الذات و الصفات يستلزم (...)) (٣٥)

و قال أيضاً : ((اعلم أن القول بالصفات الحقيقية لله تعالى لا يخلو عقلاً من أن تكون عيناً للذات أو غيرها ... و على الأول يلزم محذورات عديدة (...)) (٣٦) سنشير لها لاحقاً .

أما استدلال القائل بالعينية يقع بدليلي النقل و العقل .

أولاً: الدليل النقلی

هناك روايات كثيرة (٣٧) استدلت بها الإمامية على عينية الصفات نذكر بعضاً منها :

١- عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع أَنَّهُ قَالَ فِي صِفَةِ الْقَدِيمِ :

((إِنَّهُ وَاحِدٌ صَمَدٌ أَحَدِي الْمَعْنَى لَيْسَ بِمَعَانِي كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَزُغُمُ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ أَنَّهُ يَسْمَعُ بِغَيْرِ الَّذِي يُبْصِرُ وَ يُبْصِرُ بِغَيْرِ الَّذِي يَسْمَعُ قَالَ فَقَالَ كَذَبُوا وَ الْخَدُوا وَ شَبَّهُوا تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ سَمِيعٌ بِصِيرٍ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَ يُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ...)) (٣٨)

٢- ما ورد عن أبي عبد الله الصادق ع أنه قال عندما سئل أتقول إنه سميع بصير؟

قال ع: ((هُوَ سَمِيعٌ بِصِيرٍ سَمِيعٌ بِغَيْرِ جَارِحَةٍ وَ بِصِيرٍ بِغَيْرِ آلَةٍ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ لَيْسَ قَوْلِي إِنَّهُ سَمِيعٌ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ بِصِيرٍ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ شَيْءٌ وَ النَّفْسُ شَيْءٌ آخَرٌ وَ لَكِنْ أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِي إِذْ كُنْتُ

مَسْنُؤًا وَإِفْهَامًا لَكَ إِذْ كُنْتَ سَائِلًا فَأَقُولُ إِنَّهُ
سَمِيعٌ بِكَلِمَةٍ لَا أَنَّ الْكُلَّ لَهُ بَعْضٌ وَ لِكَيْ يَأْتِيَ أَرَدْتُ
إِفْهَامَكَ وَ التَّعْبِيرُ عَنِ نَفْسِي وَ لَيْسَ مَرْجِعِي فِي
ذَلِكَ إِلَّا إِلَى أَنَّهُ السَّمِيعُ النَّصِيرُ الْعَالِمُ الْخَبِيرُ بِلَا
اِخْتِلَافِ الذَّاتِ وَ لَا اِخْتِلَافِ الْمَعْنَى ((^(٣٩))

٣- ما ورد عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا
عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقَ A يَقُولُ: ((لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ
جَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ
لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ
ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ))^(٤٠)

ما ورد عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى
أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ ع فَقَالَ لِي: أَتَنَعْتُ اللَّهَ؟

فَقُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ ع: هَاتِ، فَقُلْتُ: هُوَ السَّمِيعُ
الْبَصِيرُ، قَالَ: هَذِهِ صِفَةٌ يَشْتَرِكُ فِيهَا الْمَخْلُوقُونَ،
فُلْتُ: فَكَيْفَ نَنَعْتُهُ؟ فَقَالَ ع: ((هُوَ نُورٌ لَا ظِلْمَةَ
فِيهِ وَ حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ وَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ
حَقٌّ لَا بَاطِلَ فِيهِ)) فَخَرَجْتُ مِنْ عِنْدِهِ وَ أَنَا أَعْلَمُ
النَّاسَ بِالنُّوجِيدِ ^(٤١).

٥- ما ورد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَرَفَةَ قَالَ: قُلْتُ
لِلرَّضَا ع خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ أَمْ بِغَيْرِ
الْقُدْرَةِ؟

فَقَالَ ع: ((لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَلْقُ الْأَشْيَاءِ
بِالْقُدْرَةِ لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ فَكَأَنَّكَ
قَدْ جَعَلْتَ الْقُدْرَةَ شَيْئًا غَيْرَهُ وَ جَعَلْتَهَا آلَةً لَهُ
بِهَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَ هَذَا شِرْكٌ وَإِذَا قُلْتَ خَلَقَ
الْأَشْيَاءَ بِقُدْرَةٍ فَإِنَّمَا تَصِفُهُ أَنَّهُ جَعَلَهَا بِإِفْتِدَارٍ
عَلَيْهَا وَ قُدْرَةٌ وَ لَكِنْ لَيْسَ هُوَ بِضَعِيفٍ وَ لَا
عَاجِزٍ وَ لَا مُحْتَاجٍ إِلَى غَيْرِهِ بَلْ هُوَ سُبْحَانَهُ قَادِرٌ
لِذَاتِهِ لَا بِالْقُدْرَةِ))^(٤٢)

٦- عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَمِعْتُ

الرِّضَا عَلِيِّ بْنِ مُوسَى ع يَقُولُ: ((لَمْ يَزَلِ
اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَالِمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا
بَصِيرًا)) فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ: إِنَّ قَوْمًا
يَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِعِلْمٍ وَ قَادِرًا
بِقُدْرَةٍ وَ حَيًّا بِحَيَاةٍ وَ قَدِيمًا بِقَدِيمٍ وَ سَمِيعًا بِسَمْعٍ
وَ بَصِيرًا بِبَصَرٍ.

فَقَالَ ع: ((مَنْ قَالَ بِذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدْ
اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وَ لَا يَتَنَا عَلَى
شَيْءٍ، ثُمَّ قَالَ ع: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَالِمًا
قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا
يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشْتَبِهُونَ غُلُوبًا كَبِيرًا))^(٤٣)

ثانياً: الدليل العقلي

وأعني به دليل المنطق، و الحسن، و
والقياس، و البرهان و غيرها، فقد تقدم أن الله
تعالى بسيط لا يقبل التعدد و التركب مطلقاً، و
فوحده غير عديدية و احديته صرفة لا تقبل
التثني و التكرار، و هو أمر سبق و وقفنا عنده
في الصفحات السابقة.

و كيفما كان، لو لم تكن الصفات الذاتية
عنده لزم تركبه من وجدان و فقدان، أي واجد
لبعض الكمالات و فاقد لبعضها و عليه لكانت
ذاته محدودة بالكمال، و الحد الخارجي لازمه
التغاير الخارجي، و هذا يتصور في أمرين حدّ
احدهما غير حد الآخر و الله تعالى ليس كذلك؛
لأنه فوق الحد^(٤٤).

قال الله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ
وَالْبَاطِنُ﴾ (٤٥) و قال الإمام محمد الباقر A:
((لَا شَيْءَ غَيْرُهُ))^(٤٦)

هذه الأسماء و أمثالها تشير إلى أنه كمال
مطلق من جميع الجهات و على القول بالعينية

لا يستلزم الفقر إلى الكمال و الافتقار إليه نقص إذا فالصفات الذاتية هي عينه لا تنفك عنه و لا تزيد عليه.

هذا مضافاً إلى نقض قول الأشاعرة القائل بالزيادة فإن الأدلة التي سيقت - كما أسلفنا - لرد هذا القول الذي لازمه التركيب و الامكان و تعدد القدماء و بنفي ذلك تثبت العينية و البساطة و هذا ما فصله قول الإمام الباقر ع: ((إِنَّهُ وَاجِدٌ صَمَدٌ أَحَدِيٌّ الْمَعْنَى لَيْسَ بِمَعْنَايَ كَثِيرَةٌ مُخْتَلِفَةٌ))^(٤٧)

تبين للقارئ الفاضل مما تقدم من الأدلة ظهور عينية الصفات , و نفي الزيادة عن الذات, إلا أن الميرزا محمد جمال الدين لم يرتض العينية, بل مطلق القول بالصفات, و أثبت عدة محاذير على القائلين بالعينية حيث قال^(٤٨):

الأول: خلاف بديهية فإنها حاكمه بكون الصفة غير الذات لفظاً ومعنى ويؤيده وينبه عليه قول امير المؤمنين ع في بعض خطبه المروية في النهج وغيره ((لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ))^(٤٩).

الثاني: لو كانت الصفات عين الذات فلا يخلو من ان يكون عليها حقيقة فيفد الحمل بالمعنى الثاني الذي هو المقصود اذ لا يجوز ان يقال زيد زيد في غير محل التقرير أو اعتباراً فيستلزم كون الذات محلاً للاعتبارات فينقلب الواجب ممكناً وهف^(٥٠).

الثالث: لو كان عين الذات فلا معنى للتعدد ويلزم كون العلم والقدرة والحياة والإرادة الفاظاً مترادفة وهذا خلاف اللغة والعرف؛

لتباين معانيها.

الرابع: لو كانت الصفات عين الذات لما صح سلب احدهما عن الاخرى فلا يقال زيد انسان وليس ببشر وبالعكس .

الخامس: اما ان يراد بالصفات الثمانية الثبوتية اسماء الصفات من الالفاظ الحادثة من العين والالف واللام والميم والقاف والالف والبدال والراء مهملتين في العالم والقادر فلا معنى لكونها عين الذات؛ لاستلزام صيرورة القديم وهو الذات الواجب ممكناً او صيرورة الحادث و هو الالفاظ الحادثة الممكنة قديماً واجبه وهف

او يراد المعاني التي وضعت هذه الالفاظ للدلالة عليها فلا معنى لكونها ثمانية لان المفروض كونها عين الذات وهي لا تعدد فيها لا عقلاً ولا وهماً ولا اعتباراً لا خارجاً ولا ذهنياً.

السادس: إنها إما امور سلبية عدمية فلا معنى لعينيه العدميات بالشيء الوجودي بل حاق الوجود الحقيقي وهو الذات المقدسة لإحالة اجتماع النقيضين من الوجود والعدم وإما امور وجودية فلا يتصور عينيتها الا على سبيل الحلول والاتحاد أو الوحدة والكل باطل لأن الحلول إما من الذات في الصفات أو العكس ويستلزم التركيب والامتزاج والتمكن وكل ذلك من صفات الإمكان فيلزم صيرورة الواجب ممكناً أو العكس وهف والاتحاد محال؛ لإحالة صيرورة الشئيين الوجوديين شيئاً واحداً لان التعدد لا يتحقق الا بالفصل و لا يحصل الاتحاد الا بعد رفعه , والتركيب من الفصل ذاتاً يستلزم التحري وهو من صفات الممكن. و عرضاً يستلزم المعروضية وهي

كك^(٥١) فيلزم الانقلاب وهف و الوحدة غير معقولة عند الميرزا ؛ لعجز العقل الذي هو مناط التكليف عن درك وحدة الاشياء لما فيها من اجتماع المتناقضين فتدبر جميع هذه الشقوق المفروضة في صورة عينية الصفات للذات فاسدة برهاناً لا يدرك بالعقل كالاستواء الحقيقي مع التنويه والرؤية^(٥٢)

توضيح ذلك : يقع في ستة اقوال :

الأول : القول بالعينية يخالف الأمور البديهية ؛ لأن البداهة و الوجدان حاكمة بكون الصفة غير الموصوف ، و هذا ما نبّه عليه أمير المؤمنين A في قوله أنف الذكر ، لو كانت الصفة عينه لما صحت المغايرة بين الصفة و الموصوف و عليه فإنها ليست عينه .

الثاني : لو كانت الصفات عين الذات

إما أن تكون الصفات لها تحقق ، وإذا كانت كذلك صح الحمل ، و عليه تحصل المغايرة بين الذات و الصفة ، و هو خلاف العينية

و إما أن تكون أموراً اعتبارية و هي عينه في نفس الوقت ، يلزم أن يكون الله تعالى محلاً للاعتبارات ، فيقلب الواجب ممكن ، و هو خلاف كونه واجباً .

الثالث : لو كانت عينه ، فلا معنى لتعدد الصفات ؛ للترادف بينهما ، و العرف و اللغة ينكران ذلك ؛ لأن كل صفة تغاير الأخرى ، و عليه فلا معنى للقول بالعينية .

الرابع : لو كانت عينه لما صح سلب صفة عن أخرى ، فلا يقال : العلم ليس هو القدرة ، و القدرة ليست هي العلم كما لا يقال زيد إنسان و ليس ببشر و بالعكس و التالي باطل فالمقدم مثله .

الخامس : بيانه في موردين

الصفات الثبوتية الذاتية اسمائها الفاظ

حادثة ، فلا معنى لكونها عينه ؛ لاستلزام كون الواجب القديم تعالى ممكناً ، أو كون الألفاظ الحادثة واجبة و خلاف كونها عينه .

معاني تلك الألفاظ الثمانية التي وضعت بإزائها ، لو كانت عينه أي الذات و الصفات واحدة ، فلا معنى لكونها ثمانية ؛ لأن الذات لا تعدد فيها و لا تركيب مطلقاً ، و التالي باطل فالمقدم مثله .

السادس : يقع في موردين

إن الصفات أمور عدمية فلا معنى لعينية العدميات مع الشيء الوجودي ؛ لاستلزامه اجتماع النقيضين من الوجود و هو الذات المقدسة و العدم و هي الصفات العدمية .

إن الصفات أمور وجودية ، فلا معنى لعينية الوجوديات مع الشيء الوجودي ؛ لأنه لا يمكن تصوره إلا على نحو الحلول و الاتحاد أو الوحدة و الكل باطل .

أما الحلول فإما أن تحل الذات في الصفات أو تحل الذات في الصفات و لازمه التركيب و الامتزاج و هما من صفات و خصائص الممكن فيلزم صيرورة الواجب ممكناً أو العكس .

و أما الاتحاد فهو محال ؛ لأنه يلزم أن يكون الشئان الوجوديان شيئاً واحداً و التالي باطل فالمقدم مثله ؛ لأن التعدد يتحقق بالفصل بينهما و الاتحاد يحصل برفعه و عليه لا يمكن أن تكون الصفات عينه .

و أما الوحدة بين الذات و الصفات فغير معقولة ؛ لعجز العقل عن درك وحدة الأشياء ؛ لأن طبيعة العقل البشري تجزئة الأشياء كـ تجزئة الإنسان للحيوان و الناطق- الذي يحصل به التركيب ، فالعقل عاجز ، وإذا كانت الصفات عين الذات حصلت الوحدة ، و عليه لا يمكن إدراكها لما فيها من اجتماع المتناقضين ،

باعتبارها وحدة لا يمكن دركها ، والعقل يدرك ويحلل ، فصار واحداً وليس بواحدٍ ، كذلك العقل لا يدرك حقيقة الاستواء كما في قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (٥٣) وقوله تعالى ﴿ إِنَّ رَبِّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ (٥٤)

وجميع هذه الشقوق المفروضة في العينية فاسدة بناء على ما ذهب إليه الميرزا محمد جمال الدين و عدم الزيادة أيضاً كما اسلفنا .

فتحصل بالبرهان العقلي عدم جواز القول بالصفات مطلقاً؛ لأن القول بها يستلزم التشبيه (٥٥) وقد قال الله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (٥٦) وقال سبحانه وتعالى ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (٥٧)

وقال أمير المؤمنين ع : ((أَوْلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْجِيدهُ وَ كَمَالُ تَوْجِيدهُ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ نَتَأَهُ وَ مَنْ نَتَأَهُ فَقَدْ جَرَّاهُ وَ مَنْ جَرَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ)) (٥٨)

فإن قلت: ما معنى إطلاق الله تعالى أسماء الصفات عليه في كتابه العزيز (٥٩) ؟

يعقب الميرزا محمد قائلاً: ((قد يطلق اللفظ ويراد به المعنى المطابق ، وقد يراد المعنى الإلتزامي بالدلالة الإلتزامية فنحن إذا قلنا زيد عالم دل لفظة عالم على ثبوت معنى العلم وهو الاء الوجودي في ذات زيد وهذا معناه المطابقي فلو نقول بمثل هذا في قولنا الله عالم لوقعت المحذورات التي مضت أنفاً لأن إثبات الكمال الكامل نقص فإن الزيادة في الشيء كالنقصان فيه وقد نقول زيد عالم في رد

من يقول بجهله ويريد ذمه وتنقيصه)) (٦٠)

وقال أيضاً: ((القول في اطلاق الأسماء عليه تعالى بالاشتراك مطلقاً و كذا ملاحظة الحقيقة و المجاز خالٍ عن الحقيقة إذ الاطلاق تبع المطلق عليه إن محضاً فمحض و إن مطلقاً فمطلق و إن مقيداً فمقيد، فحيث لا قيد و لا اطلاق لا مجال لتباين و لا اشتراك ؛ إذ التباين و الاشتراك فرع الكثرة و هي فرع التعدد و هو فرع السنخية ، فحيث لا سنخية لا تعدد و حيث لا تعدد لا كثرة و حيث لا كثرة لا نسبة و حيث لا نسبة لا تباين و لا اشتراك و لا حقيقة و لا مجاز ، ليس كمثله شيء (٦١) وحده لا شريك له (٦٢) و غيرها من الشواهد النقلية.

رابعاً: عقيدة محدثي الإمامية : الصفات الذاتية هي سلب النفاص عن ذات الله :

ذهب بعض محدثي الشيعة الإمامية و من حدا حذوهم (٦٣) ، الذين رووا الأخبار المتقدمة في الصفات الإلهية إلى معنى آخر للعلاقة بين الذات والصفات، وهو ضد الصفة أي سلب النقص عنه تعالى ، بمعنى أنه عالم أي ليس بجاهل ، وحيّ ليس بميت ، وقادر ليس بعاجز و ما إلى ذلك من الصفات .

قال الشيخ الصدوق: ((كل ما وصفنا الله تعالى به من صفات ذاته ، فإنما نريد بكل صفة منها نفي ضدها عنه عزّ وجلّ ... فمتى قلنا: أنه حيّ نفينا عنه ضدّ الحياة وهو الموت، ومتى قلنا: أنه عليم نفينا عنه ضدّ العلم وهو الجهل ومتى قلنا: أنه سميع نفينا عنه ضدّ السمع وهو الصمم ومتى قلنا: بصير نفينا عنه ضدّ البصر وهو العمى...)) (٦٤)

وقال الشيخ الكليني: ((وصفات الذات تنفي عنه بكل صفة منها ضدها يقال: حيّ وعالم وسميع وبصير... فالعلم ضدّ الجهل والقدرة ضدّ العجز والحياة ضدّ الموت...)) (٦٥)

الله الخوئي^(٧٠)

إذ أرجع القاضي القمي الصفات كلها إلى سلب نقائصها من دون ثبوت معنى قائم بذاته تعالى حذراً من الوقوع في التشبيه^(٧١)

و ذهب إلى بطلان العينية عندما جاء إلى بيان الروايات الأتفة الذكر المتعلقة بعلم الله تعالى حيث قال : ((هذا الخبر و أمثاله من عمدة ما استدل به أصحابنا المحققون على عينية الصفات , و وجه الاستدلال ظاهر لا ستر فيه و عندي أنه ليس بذلك))^(٧٢) أي ليس بالعينية.

و منشأ الخلاف في الحقيقة وقع في الاشتراك المعنوي و اللفظي فإن أصحاب مدرسة الحكمة المتعالية يذهبون إلى الاشتراك المعنوي في الوجود و يحمل على موضوعاته في معنى واحد و الاختلاف تشكيكي يقوم على اساس الشدة و الضعف و النقص و الكمال و هذا يجري في صفات الله تعالى فهي عينه للاشتراك المعنوي .

بينما ذهب القاضي إلى معارضة هذا الرأي و رفضه ؛ لأن قبول مبدأ الاشتراك المعنوي يستلزم القول بالسنخية بين الخالق و المخلوق و هذا لا ينسجم مع تنزيهه الله تعالى مما دعاه إلى القول بالاشتراك اللفظي في الوجود و عليه تكون المباينة في مقام الذات و الصفات بين الله تعالى و الوجودات الممكنة^(٧٣)

و أما حبيب الله الخوئي حذا حذو مشرب المحدثين في وصف الله تعالى بصفات الذات فهو حي , عالم , سميع , بصير , قادر , هي بمعنى أجلّ و أعلى و أشرف من الذين من دونه مطلقاً سواء كانت صفة نقصان كالعجز أو كمال كالعلم فهما يشتركان في اللفظ دون

وقد ذهب المقداد السيوري إلى هذا الرأي قائلاً : ((... إن إثبات قدرته ، باعتبار سلب العجز عنه ، وإثبات العلم باعتبار سلب الجهل عنه ، وكذا باقي الصفات ، وفي الحقيقة المعقول لنا من صفاته ليس إلا السلوب والإضافات . و أما كنه ذاته وصفاته فمحبوب عن نظر العقول ولا يعلم ما هو إلا هو))^(٦٦)

الذي جعل الأعلام يتمسكون بهذا الرأي صراحة الأخبار المروية عن أهل بيت العصمة% في سلب ضد الصفات الذاتية.

فقد ورد عن أبي هاشم الجعفي قال : كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي مُحَمَّدِ الْجَوَادِ ع فَسَأَلَهُ رَجُلٌ ... ((فَقَوْلُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَبِرْتُ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَتَفَيَّتُ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتُ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا تَفَيَّتُ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتُ الْجَهْلَ سِوَاهُ وَ إِذَا أَفَنَى اللَّهُ الْأَشْيَاءَ أَفَنَى الصُّورَةَ وَ الْهَجَاءَ وَ النَّقْطِيعَ وَ لَا يَزَالُ مَنْ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا فَقَالَ الرَّجُلُ فَكَيْفَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا سَمِيْعًا؟

فَقَالَ ع: لِأَنَّهُ لَا يَحْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَسْمَاعِ وَ لَمْ نَصِفْهُ بِالسَّمْعِ الْمَعْقُولِ فِي الرَّأْسِ وَ كَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ بَصِيرًا لِأَنَّهُ لَا يَحْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَمْ نَصِفْهُ بِبَصَرٍ لِحُظَّةِ الْعَيْنِ))^(٦٧)

و أما الروايات التي أستفيد منها العينية أو ظاهرة فيها غير متصورة ؛ لأن أكثر الأخبار تدل على نفي الزيادة و أما كونها عين الذات فلا يوجد نص في الروايات يدل على ذلك وإن وجد ظهور في بعضها^(٦٨)

ومن الذين ذهبوا إلى هذا الرأي وبطلان القول بالعينية ، من العرفاء والفهاء والمتكلمين، القاضي سعيد القمي^(٦٩) و حبيب

المعنى , و في التعبير عن الحق تعالى بأنه شيء لا كالأشياء فوصف الشيء من ضيق المجال و الخروج من حد التعطيل , و بأنه لا كالأشياء للتنزيه و نفي التشبيه^(٧٤)

وقد ناصر الميرزا محمد الأخباري هذا القول من أن اطلاق الصفات على الله تعالى فهي بمعنى نفي أضعادها و سلب النقائص الإمكانية , حيث قال:

((نريد من اطلاق لفظة عالم عليه دلالة هذه اللفظة على نفي نقيضه الجهل الذي هو ضد مدلول العلم وهو معنى عدمي من باب الدلالة الالتزامية , وهذا الذي نريده في اطلاقنا الأسماء الحسنى على ذاته تعالى ... ولا يستلزم التركيب و التعدد في حمل الأشياء العدمية على الذات المقدسة , كما يلزم في حمل الأشياء الوجودية , كما في المعنى المطابقي فإن النفي لا تعدد فيه فتأمل))^(٧٥)

و يؤيد هذا المعنى الأخبار المروية عن أهل بيت العصمة ع

فقد جاء عن الإمام الرضا ع: ((إِنَّمَا سُمِّيَ اللهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَ الْمَخْلُوقَ اسْمَ الْعَالِمِ وَ اختلف المعنى على ما رأيت و سُمِّيَ رَبُّنَا سَمِيْعًا لَا يَخْرُبُ فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتِ وَ لَا يُبْصِرُ بِهِ كَمَا أَنَّ خَزَنَتَنَا الَّذِي بِهِ نَسْمَعُ لَا نَقْوَى بِهِ عَلَى الْبَصْرِ وَ لَكِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَصْوَاتِ لَيْسَ عَلَى حَدِّ مَا سُمِّيْنَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ بِالسَّمْعِ وَ اختلف المعنى وَ هَكَذَا الْبَصْرُ))^(٧٦) على سبيل الحوار.

هذا مضافاً إلى نص أبي هاشم الجعفري المتقدم المروي عن أبي جعفر الثاني محمد الجواد ع .

فإن قلت : لو كانت الصفات أمور عدمية فما معنى قول الإمام : ((يا مَنْ لَهُ الصِّفَاتُ الْعُلْيَا، ... يا مَنْ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى))^(٧٧)

قلت : ((المراد بالصفات العليا و الأسماء الحسنى شيء واحد , كما يدل عليه العطف التفسيري و هم الأئمة/ لقولهم نحن الأسماء الحسنى , ثم نقول هذا عليك لا لك ؛ لأنه ورد يامن له الصفات العليا لا يامن هو الصفات العليا , و اللام تفيد الغيرية بجميع معانيها و انت لا تقول بها و غير مذهب الأشاعرة))^(٧٨)

و أخيراً قال الميرزا محمد جمال الدين^(٧٩) : ((مع قطع النظر عن نصوص أهل العصمة ع و تفريع أساطين الحكمة ... فإن القول بإثبات الصفات يلزم منه الاشتراك المعنوي الذي لا ينفك عنه التشبيه و التحديد المستحيل عقلاً , قال الله تعالى ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾^(٨٠) ذلك هو المنهج الموضوعي للميرزا محمد الأخباري و المنظور الشمولي معتمداً مثلث الآية , و الحديث , و الرواية , و ما بعدها لواحق , تابعة للحقائق الإلهية الوحيانية .

الخاتمة

قد خاض الميرزا محمد جمال الدين في بحث الصفات في كتبه و رسائله العربية و الفارسية , حتى نالت أهميتها عنده ؛ لإختلاف الفرق الإسلامية في فهم النص , مما جعل الميرزا يخالف مشهور المتكلمين , من عدم القول بزيادة الصفات عند الأشاعرة و لا عينيتها عند مشهور الإمامية , بل وافق محدثي الإمامية بأن الصفات الذاتية هي سلب النقائص عن ذات الله .

الهوامش والاحالات

١٣٥- الميزان في تفسير القرآن، (مؤسسة الأعلمي
ط/١، بيروت - لبنان، ١٤١٧/هـ/١٩٩٧م)، ٣٥٧/٨،

(١) سورة الحديد: الآيات، ١ - ٣

(٢) سورة البقرة: جزء من الآية، ٢٥٥

(٣) سورة الحشر: الآيات، ٢٣-٢٤

(٤) الفراهيدي: الخليل بن احمد (ت ١٧٥/هـ/٩١م)

: كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي
و د. إبراهيم السامرائي، (منشورات مؤسسة
الأعلمي للطبوعات، ط/١، بيروت- لبنان،
١٤٠٨/هـ/١٩٨٨م) ١٦٢/٧؛ ابن فارس: ابو
الحسن أحمد (ت ٣٩٥/هـ/١٠٠٤م): معجم مقاييس
اللغة، (دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان
١٤٢٩/هـ/٢٠٠٨م) ص ١٠٥٤.

(٥) المفيد: محمد بن محمد بن النعمان (ت

٤١٣/هـ/١٠٢٢م): أوائل المقالات، ضمن
سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، تحقيق: إبراهيم
الأنصاري (دار المفيد، ط/١، قم - إيران
١٤٣١/هـ/٢٠٠٩م) ٥٥/٤.

(٦) يرى بعض الكوفيين ان الاسم مشتق من (وسم)

و بعض البصريين انه مشتق من (سمو). ينظر:
الأزهري: محمد بن أحمد (ت ٣٧٠/هـ/٩٨٠م):
تهذيب اللغة، (دار إحياء التراث العربي، ط/١،
بيروت - لبنان، ١٤٢١/هـ/٢٠٠١م) ٧٩/١٣؛
الطريحي: فخر الدين (ت ١٠٨٥/هـ/١٦٧٤م): مجمع
البحرين، تحقيق: احمد الحسيني، (مؤسسة التاريخ
العربي، ط/٢، بيروت- لبنان، ١٤٢٩/هـ/٢٠٠٨م)
١٤٤/١.

(٧) الأخباري: محمد (ت ١٢٣٢/هـ/١٨١٦م): نجم الولاية

لمن أراد الهداية، مخطوط، موجود في مكتبة السيد
مرتضى جمال الدين في محافظة كربلاء، ق ٩٠.

(٨) سورة البقرة: جزء من الآية، ٣١.

(٩) الصدوق: التوحيد، تحقيق: وسام الخطاوي، (دار و

مكتبة الهلال، ط/١، بيروت-لبنان، ١٤٣٠/هـ/٢٠٠٩م)
ص ٢٩٩

(١٠) الهمداني: حسين بن محمد تقي (ت

١٣٤٣/هـ/١٩٢٤م): شرح الأسماء الحسنی، تحقيق
: محسن بيدار، (منشورات بيدار، ط/٣، قم - إيران
١٤٣٤/هـ/٢٠١٣م) ص ٢٤.

(١١) الطباطبائي: محمد حسين (ت ١٤٠٢/هـ/١٩٨١م):

(١٢) ينظر: الحيدري: كمال: معرفة الله، (دار

المحجة البيضاء، ط/١، بيروت - لبنان،
١٤٢٩/هـ/٢٠٠٨م) ٢٤٤/١.

(١٣) السبحاني: الإلهيات، (دار إحياء التراث

العربي، ط/١، بيروت - لبنان، ١٤٢٦/هـ/٢٠٠٥م)
١٣٣/١، (بتصرف).

(١٤) ينظر: البيهاتلي: أحمد: محاضرات في

العقيدة الإسلامية، (دار الصفاة، بيروت -
لبنان، ١٤٢٥/هـ/٢٠٠٤م) ١٥٣/٢.

(١٥) الكليني: محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩/هـ/٩٤٠م):

الكافي (دار التعارف للطبوعات، ط/٢، بيروت-
لبنان، ١٤٣٠/هـ/٢٠٠٩م)، ١/١٦٥.

(١٦) من المعلوم أن قسمة الأشياء تتبع اختلاف الجهات

الملاحظة لدى المُقسّم والأسماء والصفات باعتبار
دلالتها على الذات غير قابلة للتقسيم؛ لعدم انقسام
الذات مطلقاً، ولكن التقسيم إنما يكون بسبب
مبادئ اشتقاق الاسماء لا بسبب ذاتها التي يستحيل
انقسامها. ينظر: البيهاتلي: محاضرات في العقيدة
الإسلامية، ١٥٣/٢-١٥٤.

(١٧) ينظر: الخرازي: محسن: بداية المعارف الإلهية

في شرح عقائد الإمامية، (مؤسسة النشر الإسلامي
ط/١٦، قم - إيران، ١٤٢٨/هـ/٢٠٠٧م)، ٤٣/١.

(١٨) ينظر: الريشهري: محمد: موسوعة العقائد

الإسلامية، (دار الحديث للطباعة والنشر، ط/١، قم-
إيران، ١٤٢٥/هـ/٢٠٠٤م) ١١/٢٤.

(١٩) ينظر: الكليني: الكافي، ١/١٦٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ١/١٦٣.

(٢١) سورة الرحمن: الآية، ٧٨.

(٢٢) الأخباري: محمد (ت ١٢٣٢/هـ/١٨١٦م): تحفة

جهان باتي، تحقيق: حسن الموسوي، (د.ط، ط/١،
قم-إيران، ١٤٢٧/هـ/٢٠٠٦م) ص ٢٩. استعان
الباحث بترجمتها إلى اللغة العربية بمساعدة الشيخ
الأستاذ قاسم الشميلوي بتاريخ ١٥/٣/٢٠١٨م.

(٢٣) الأخباري: محمد (ت ١٢٣٢/هـ/١٨١٦م): معراج

التوحيد و الدر الفريد، مخطوط، موجود في مكتبة

السيد مرتضى جمال الدين في محافظة كربلاء ، و نسخة أخرى موجودة في مؤسسة كاشف الغطاء في محافظة النجف ، المرقمة (١٧٩٢٣) ق ٢ / أ - ١/٣ .

(٢٤) ينظر: النفتازاني : مسعود بن عمر (ت ٥٧٩٣/هـ ١٣٩٠م) : شرح المقاصد ، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة ، (منشورات الشريف الرضي ، ط/١ ، قم - إيران، ١٩٨٩/هـ ١٤٠٩م) ، ٦٩/٤ .

(٢٥) الأشعري : ابو الحسن علي بن إسماعيل (ت ١٣٣٠/هـ ٩٤١م) : للمع في الرد على أهل الزيغ و البدع. تصحيح و تعليق: د. حموده غرابية ، (مطبعة مصر ، القاهرة -مصر ، ١٣٧٥/هـ ١٩٥٥م) ص ٣٠-٣١ .

(٢٦) الأشعري : ابو الحسن علي بن إسماعيل (ت ١٣٣٠/هـ ٩٤١م) : الإبانة عن أصول الديانة ، (دار ابن زيدون ، ط/١ ، بيروت - لبنان ، د.ت) ص ٤٢ .

(٢٧) الأخباري، تحفة جهان باني ، ص ٢٩ .

(٢٨) الأخباري: معراج التوحيد ، مخطوط، ق ١/٣ .

(٢٩) المصدر نفسه، ق ١/٢ - ١/٣ .

(٣٠) الكرامية : أصحاب أبي عبد الله محمد بن كزّام ، أصله من سجستان و بعد ذلك ورد نيسابور ، أحدث مذهباً و تبعه على بدعته من سواد أهل نيسابور و هم طوائف بلغ عددهم اثنتي عشر فرقة و أولها ستة : العابدية ، و التونية ، و الزينية ، و الاسحاقية ، و الواحديّة ، و أقربهم الهيصمية ، و لكل واحد منهم رأي ، و عده الشهرستاني من الصفاتية ؛ لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم و التشبيه ، توفي سنة (٢٥٦/هـ ٨٦٩م) ينظر : البغدادي : عبد القادر بن طاهر (ت ٤٢٩/هـ ١٠٣٧م) : الفرق بين الفرق ، تحقيق: لجنة احياء التراث العربي ، (دار الأفاق الجديدة ، ط/٥ ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٢/هـ ١٤٠٢م) ص ٢٠٢ ؛ الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨/هـ ١١٥٣م) : الملل و النحل، تحقيق: أمير علي مهنا ، (دار المعرفة ، ط/٣ ، بيروت - لبنان ، ١٤١٤/هـ ١٩٩٣م) ، ١٢٤/١ .

(٣١) ينظر: الحنفي : رمضان بن محمد أفندي (ت ٩٧٩/هـ ١٥٧١م) : المجموعة السننية على شرح

العقائد النسفية ، (دار نور الصباح ، ط/١ ، مديات - تركيا ، ١٤٣٣/هـ ٢٠١٢م) ص ٢٦٧ ؛ النفتازاني : مسعود بن عمر (ت ٥٧٩٣/هـ ١٣٩٠م) : شرح المقاصد ، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة ، (منشورات الشريف الرضي ، ط/١ ، قم - إيران، ١٩٨٩/هـ ١٤٠٩م) ، ٦٢/٤ .

(٣٢) الأخباري: معراج التوحيد ، مخطوط، ق ١/٣ .

(٣٣) أوائل المقالات ، ٥٢/٤ .

(٣٤) العلامة الحلي: أبو منصور الحسن بن يوسف (ت ٥٧٢٦/هـ ١٣٢٥م) : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي ، ط/١٣ ، قم - إيران، ١٤٣٢/هـ ٢٠١١م) ، ص ٤١٠ .

(٣٥) الأخباري، تحفة جهان باني ، ص ٢٩

(٣٦) الأخباري: معراج التوحيد ، مخطوط، ق ١/٢

(٣٧) ينظر: الصدوق: التوحيد ، ص ١٧١ ؛ المحسني : محمد أصف : صراط الحق ، (منشورات ذوي القربى ، ط/١ ، قم - إيران ، ١٤٢٨/هـ ٢٠٠٧م) ١٢٠/٢ .

(٣٨) الكليني : الكافي ، ١٦٠/١ - ١٦١

(٣٩) الكليني : الكافي ، ١٦١/١ .

(٤٠) الصدوق : التوحيد ، ص ١٧١ .

(٤١) الصدوق : التوحيد، ص ١٨٢ .

(٤٢) الصدوق: محمد بن علي (ت ٣٨١/هـ ٩٩١م) : عيون أخبار الرضا (منشورات الشريف الرضي، ط/١ ، قم-إيران، ١٣٧٨/هـ ١٩٥٨م) ١٠٨/١ .

(٤٣) الصدوق : التوحيد ، ص ١٧٣

(٤٤) ينظر: الطهراني : هاشم (ت ٤١١/هـ ٩٩٠م) : توضيح المراد ، (دار زين العابدين A ، قم - إيران ، ١٤٣٣/هـ ٢٠١٢م) ، ٥٣١/٢ .

(٤٥) سورة الحديد: جزء من الآية ٣ .

(٤٦) الكليني : الكافي ، ١٥٩/١ .

(٤٧) الطبرسي: أبو منصور أحمد بن علي (ت ٥٦٠/هـ ١١٦٤م) : الاحتجاج ، تحقيق : إبراهيم البهادري و محمد هادي ، (دار الأسوة ، ط/٧ ، قم - إيران ، ١٤٣٠/هـ ٢٠٠٩م) ، ١٦٧/٢ .

(٤٨) معراج التوحيد ، مخطوط ، ق ١/٢ .

(٤٩) الشريف الرضي: محمد بن الحسين الموسوي (ت ٤٠٦/هـ ١٠١٥م) : نهج البلاغة: جمع و اختيار

خطب و رسائل أمير المؤمنين A, ضبط نصه:
د.صبحي الصالح, (دار الحديث, ط/ ٣, قم -
إيران, ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م): ص ٢٠, الخطبة ١

(٥٠) كلمة (وهف) تعني (و هو خلف) قابل
الباحث مخطوطة معراج التوحيد مع نسخة أخرى
محفوظة في مؤسسة كاشف الغطاء الواقعة تحت
الرقم(١٧٩٢٣)

(٥١) كلمة (كك) تعني (كذلك), المامقاني: محمد
رضا: معجم الرموز و الإشارات, (دار مهر,
ط/١-قم-إيران, ١٤١١هـ/١٩٩٠م)ص ١٦٣

(٥٢) معراج التوحيد, مخطوط, ق ٢ - ٣/أ

(٥٣) سورة البقرة: الآية ٢٩.

(٥٤) سورة الأعراف: جزء من الآية, ٥٤.

(٥٥) الأخباري: معراج التوحيد, ق ٣/أ.

(٥٦) سورة الشورى: جزء من الآية, ١١.

(٥٧) سورة الصافات: الآية, ١٨٠.

(٥٨) نهج البلاغة: ص ١٩-٢٠, الخطبة ١.

(٥٩) سورة البقرة: الآيات, ١١٥, ٢٢٤, ٢٥٥.

(٦٠) الأخباري: معراج التوحيد, ق ٣/أب

(٦١) إشارة إلى قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ سورة
الشورى: جزء من الآية, ١١

(٦٢) الأخباري: نجم الولاية, مخطوط, ق ١٠٣.

(٦٣) المقداد السيوري و القاضي سعيد القمي و حبيب
الله الخوئي, و سنقف على بيان آرائهم.

(٥٤) ينظر: الصدوق: محمد بن علي (ت ٣٨١هـ/٩٩١م):
الاعتقادات, (دار الجوادين, ط/١, بيروت-
لبنان, ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)ص ٥٥-٥٥؛ التوحيد ص
١٨٦.

(٦٥) الكليني: الكافي, ١/١٦٤.

(٦٦) السيوري: مقداد بن عبد الله (ت ٨٣٦هـ/٤٢٢م)
: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي
عشر (مؤسسة الأعلمي, ط/١, بيروت-لبنان,
١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)ص ١١٧.

(٦٧) الكليني: الكافي, ١/١٦٨.

(٦٨) ينظر: المجلسي: محمد باقر (ت ١١١١هـ/١٦٩٩م)
: امرأة العقول في شرح أخبار آل الرسول, تحقيق:
مصطفى صبحي, (شركة الأعلمي, ط/١, بيروت
- لبنان, ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م) ٤١٩/١؛ بحار الأنوار
الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار, (مؤسسة الوفاء
ط/٢, بيروت - لبنان, ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) ٦٢/٤
(٦٩) هو محمد سعيد بن محمد مفيد القمي (١٠٤٩هـ/

١١٠٧هـ), من أعظم علماء الحكمة والأدب والحديث
، تتلمذ في العلوم العقلية وما إليها من فنون على يد
الملا محسن الفيض الكاشاني, والحكيم المحقق عبد
الرزاق اللاهيجي, والعارف العالم الملا رجب علي
التبريزي. له مصنفات فائقة, منها شرحه على
كتاب توحيد الصدوق في مجلدات, و للمزيد ينظر
: الخوانساري: محمد باقر (ت ١٣١٣هـ/١٨٩٥م):
روضات الجنات, (الدار الإسلامية, ط/١, بيروت
- لبنان, ١٤١١هـ/١٩٩١م) ٩/٤؛ القمي: عباس
(ت ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م): الكنى و الألقاب, (مؤسسة
النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين, ط/٢, قم
- إيران, ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م) ٥٣٢/٢.

(٧٠) هو حبيب الله بن محمد الخوئي عالم فاضل أديب
متكلم ولد في بلدة خوى في من بلاد آذربيجان سنة
(١٢٦٨هـ/١٨٥٢م) ثم سافر إلى النجف الأشرف
و حضر أبحاث الأعلام: و حبيب الله الرشتي,
والسيد محمد حسن الشيرازي, له مصنفات عديدة
منها كتاب منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة,
توفي سنة (١٣٢٤هـ/١٩٠٦م). و للمزيد ينظر:
السبحاني: موسوعة طبقات الفقهاء, ٩٣٢/١٤؛
كحالة: معجم المؤلفين, ١٨٨/٣.

(٧١) ينظر: القاضي: محمد سعيد (ت ١١٠٧هـ
/١٦٩٥م): شرح توحيد الصدوق, (وزارة الثقافة
و الإرشاد الإسلامي, ط/١, طهران - إيران,
١٤١٦هـ/١٩٩٥م) ١١٠/٣ و ما بعدها

(٧٢) المصدر نفسه, ٤٦٦/٢

(٧٣) ينظر: الديناني: غلام حسين: حركة الفكر
الفلسفي في العالم الإسلامي, (دار الهادي, ط/٢,
بيروت - لبنان, ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م) ٤٨٧/٢ و ما بعدها.

(٧٤) ينظر: الخوئي: حبيب الله (ت ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م):
منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة, (دار إحياء التراث
العربي, ط/١, بيروت - لبنان, ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)
١٤٦/١٣ و ما بعدها.

(٧٥) الأخباري: معراج التوحيد, مخطوط, ق ٣/ب.

(٧٦) الكليني: الكافي, ١/١٧٢-١٧٣.

(٧٧) المجلسي: بحار الأنوار, ٩١/٣٩١

(٧٨) الأخباري: معراج التوحيد, ق ٣/ب

(٧٩) الأخباري: تحفة جهان باني, ص ٣١.

(٨٠) سورة الصافات: الآية, ١٨٠

The Unification of AQualities by Mirza Mohamed Gamal

El Din Bin Abdel sanaah- Analytical study-

Baqir Jumaah Hassan

Supervised by: Prof Dr.Ali Hussein Al-Jabri

abstract:

In his Arabic and Persian books and letters, Al-Mirza Mohamed Gamal El Din had dealt with qualities, so that they became important to him; because of difference among Islamic parties in understanding the text, which made the Mirza contradicted with famous theologians, about the increased qualities in Al-Ashaara and not by-it-self of the famous imamate, but he agrees with the Imamiyah tutors that self-features deny the imperfections of God .

- **Method:** Does the author accurately explain how the data was collected? Is the design suitable for answering the question posed? Is there sufficient information present for you to replicate the research? Does the article identify the procedures followed? Are these ordered in a meaningful way? If the methods are new are they explained in detail? Was the sampling appropriate? Have the equipment and materials been adequately described? Does the article make it clear what type of data was recorded; has the author been precise in describing measurements?
- **Results:** This is where the author/s should explain in words what he/she discovered in the research. It should be clearly laid out and in a logical sequence. You will need to consider if the appropriate analysis has been conducted. Are the statistics correct? If you are not comfortable with statistics please advise the editor when you submit your report. Interpretation of results should not be included in this section.
- **Conclusion/Discussion:** Are the claims in this section supported by the results do they seem reasonable? Have the authors indicated how the results relate to expectations and to earlier research? Does the article support or contradict previous theories? Does the conclusion explain how the research has moved the body of scientific knowledge forward?
- **Tables/Figures/Images:** Are they appropriate? Do they properly show the data? Are they easy to interpret and understand?

Final Comments:

- All submissions are confidential and please do not discuss any aspect of the submissions with a third party.
- If you would like to discuss the article with a colleague please ask the editor first.
- Please do not contact the author directly.
- **Ethical Issues:**
 1. **Plagiarism:** If you suspect that an article is a substantial copy of another work please let the editor know citing the previous work in as much detail as possible.
 2. **Fraud:** It is very difficult to detect the determined fraudster but if you suspect the results in an article to be untrue discuss it with the editor.
- **Scope** – Is the article in line with the aims and scope of the journal?

Synthesis (Review Articles):

- Submissions should be a critical systematic review of literature concerning issues that are relevant to the delivery of health care. Reviews should be focused on one topic.

Next Steps:

- Please complete the “Reviewer’s Comments” form by the due date to the receiving editorial office. Your recommendation regarding an article will be strongly considered when the editors make the final decision and your thorough honest feedback will be much appreciated.
- When writing comments please indicate the section of comments intended for only the editors and the section of comments that can be returned to the author(s). Please never hesitate to contact the receiving editorial office with any questions or concerns you may have.

Guidelines for Reviewers

The Responsibility of the Peer Reviewer:

The peer reviewer is responsible for critically reading and evaluating a manuscript in their specialty field and then providing respectful, constructive, and honest feedback to authors about their submission. It is appropriate for the Peer Reviewer to discuss the strengths and weaknesses of the article, ways to improve the strength and quality of the work, and evaluate the relevance and originality of the manuscript.

Before Reviewing:

Please consider the following:

1. Does the article you are being asked to review match your expertise?

If you receive a manuscript that covers a topic that does not sufficiently match your area of expertise, please notify the editor as soon as possible. Please feel free to recommend alternate reviewer.

2. Do you have time to review the paper?

Finished reviews of an article should be completed within two weeks. If you do not think you can complete the review within this time frame, please let the editor know and if possible, suggest an alternate reviewer. If you have agreed to review a paper but will no longer be able to finish the work before the deadline, please contact the editor as soon as possible.

3. Are there any potential conflicts of interests?

While conflicts of interest will not disqualify you from reviewing the manuscript, it is important to disclose all conflicts of interest to the editors before reviewing. If you have any questions about potential conflicts of interests, please do not hesitate to contact the receiving editorial office.

The Review:

When reviewing the article, please keep the following in mind:

- Content Quality and Originality.

Is the article sufficiently novel and interesting to warrant publication? Does it add to the canon of knowledge? Does the article adhere to the journal's standards? Is the research question an important one? In order to determine its originality and appropriateness for the journal, it might be helpful to think of the research in terms of what percentile it is in? Is it in the top 25% of papers in this field? You might wish to do a quick literature search using tools such as Scopus to see if there are any reviews of the area. If the research has been covered previously, pass on references of those works to the editor.

Organization and Clarity:

- Title: Does it clearly describe the article?
- Abstract: Does it reflect the content of the article?
- Introduction: Does it describe what the author hoped to achieve accurately and clearly state the problem being investigated? Normally, the introduction should summarize relevant research to provide context and explain what other authors' findings, if any, are being challenged or extended. It should describe the experiment, the hypothesis(es) and the general experimental design or method.

CONTENTS

Editorial	
Editor.....	12
Research and Studies	
The concept of mind and its use in Aristotelian philosophy	
Prof. Dr. Jamil Helil Naama, Laila Younis Saleh.....	17
Martin Heidegger: From the Critique of Metaphysics to the Thought of Being The Third Copernican Revolution	
Dr. kareemAl-jaf.....	27
The Metaphysics Revolution:A Study of Engels' Discourse	
Dr. Qassim Juma.....	45
The philosophical Dimension in the Study of the Human Soul According to Alalama Alhilli	
Dr. Hussein Hamza Shahid.....	63
The Attitude of Islamic Philosophical Thought Towards the World: "Ibn Rushd" as an Example	
Dr. Mohammed Hassan Mohammed, d. Batal Rida Abbas.....	83
The Philosophical Criticism of the Theological Interpretation of History	
Dr.talib Mohamed Karim.....	103
The Moral Foundations of State according to Jean Bodin	
Dr. Mohamed Samary Rahima.....	121
Ugliness and Beauty in Plastic Art	
KamalKhaledShalash.....	139
The Unification of AQualities by Mirza Mohamed Gamal El Din Bin Abdel sanaah- Analytical study-	
prof .Dr.ali AL-jabri,Baqer Juma Hassan	153



Philosophical Studies

Bi-annual journal issued by Department of Philosophical Studies In Baytulhikma
No.(43) Baghdad-2019

Editorial in chief

Assist.Prof. Mohammed H.Al Najim(Ph.D.)

(Baytulhikma- Super visor of the Depar timent of PhilosophicalStudies)

Editorial Manager

Muhannad Abdul-Hasan(M.A.)

(Bait al Hekma)

Editorial board

Prof. Ibrahim al-Aati (Ph.D.)World University of Islamic Sciences-London)

Prof. Moreen Lincher ((Ph.D.)Machiga univ.usA)

Prof. Zaid Abbas Al-Kubaisi ((Ph.D.)Univrsty of Kufa)

Prof.Raed Jabbar Kazim ((Ph.D.) Mustansiriyahuniv)

Prof. Munther Glob ((Ph.D.) Univrsity of Kufa)

Assis. prof. Ihsan Haidari ((Ph.D.) Baghdad univ)

Ali Rasoul al-Rubaie ((Ph.D.) University of Aberdeen London)

Assis.Prof. Rahim Mohammed Salem Al Saadi ((Ph.D.) University of Mustansiriyah)

Ahmed Alwashah((Ph.D.) University of California-Los Angeles)

Assis. Prof. Kareem Hussain Al-jaf ((Ph.D.) university ofMustansiriyah)

Assis. Prof. Iyad KareemAbd al-Salah ((Ph.D.) University of Wasit)

Assis. Prof. Dr. Sally Mohsen Lataif ((Ph.D.) university ofMustansiriyah)

Assis. Prof. Aqeel. S. zalan((Ph.D.) University of Basra)

Assis. Prof. Mohammed A. Al-AlKalidi ((Ph.D.) University of Baghdad)

Assis. Prof. Jawad Kazem Samari ((Ph.D.) University of Kufa)

Linguistic Correction

Dr. Wisam MajeedALbakry(Ph.D.)

English Checker

Nadim jabar Ali(M.A)