دراسات فلسفية

مجلَّة نصف سنوية محكَّمة تصدر عن قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة ـ بغداد
العدد (٤١) لسنة ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م

رئيس التحرير
أ.م.د. محمد حسين النجم

سكرتير التحرير
أ.م.د. اياد كريم الصلاحي

الهيأة الإستشارية

أ.د. ناصيف نصار
أ.د.عفيف عثمان
أ.د. عبد الامير الاعسم
أ.د. محمد المصباحي
أ.د. فتحي المسكيني
أ.د. عبد الرحمن بوقاف
أ.د. يوسف سلامة
أ.د. الزواوي بغورة
أ.د. عبد الله الفلاحي
أ.م.د. محمد جابر الانصاري
أ.د. مهدي محقق
أ.د. أنور مغيث

المراجعة اللغوية
د. عوني صبري غايب

...

....

أهداف وضوابط النشر

اهداف بيت الحكمة

بيت الحكمة مؤسســة فكرية علمية ذات شــخصية معنوية واســتقلال مالي واداري مقره في بغداد ومن اهدافه:-

* العناية بدراسة تأريخ العراق والحضارة العربية والاسلامية .

* ارســاء منهج الحوار بين الثقافات والاديان بما يســهم في تأصيل ثقافة السلام وقيم التسامح والتعايش بين الافراد والجماعات .

* متابعة التطورات العالمية والدراسات الاقتصادية وآثارها المستقبلية من العراق والوطن العربي

* الاهتمــام بالبحــوث والدراســات التي تعزز من تمتع المواطن بحقوق الانســان وحرياته الاساســية وترسيخ قيم الديمقراطية والمجتمع المدني .

* تقديم الرؤى والدراسات التي تخدم عمليات رسم السياسات .

ضوابط النشر

- تنشــر المجلة البحوث التي لم يســبق نشــرها ويتم اعلام الباحث بقرار المجلة خلال ثلاثة اشــهر من تاريخ تسلم البحث .

- ترسل نسخة واحدة من البحث باللغة العربية مع ملخص له باللغة الانجليزية لا تزيد كلماته عن ٢٠٠ كلمة شريطة ان تتوافر فيه المواصفات الاتية :

أ- ان يكون البحث مطبوعاً على قرص مرن (CD) بمسافات مزدوجة بين الاسطر وبخط واضح .

ب- ان لا يتجاوز عدد صفحات البحث (٢٠) صفحة بقياس(A4) عدا البيانات والخرائط والرسوم.

ج- ان تُجمع المصادر والهوامش كلها متسلسلة في نهاية البحث وبمسافات مزدوجة بين الاسطر .

- يحصل صاحب البحث المنشور في المجلة على نسخة مجانية من العدد الذي ينشر فيه البحث .

- تعتذر المجلة عن اعادة البحوث سواء نشرت أم لم تنشر .

- يحتفظ القسم بحقه في نشر البحث طباعياً والكترونياً على وفق خطة تحرير المجلة .

المحتويات

البحوث والدراسات

كلمة العدد

رئيس التحرير ٧

عطش الأبدية والقلق ... دراسة في فلسفة اونامونو الوجودية

أ.د.هبة عادل العزاوي ١١

معمارية الهوية الفكرية الإسلامية عند الفيلسوف محمد باقر الصدر ودورها في تفكيك التغريب

أ.م.د. رحيم محمد الساعدي ١٩

الخطاب الفلسفي المعاصر ... الحدود والامكانات

أ.م. د. كريم الجاف ٤٧

الثقافة والتنوير الثقافي في الفكر العربي المعاصر

أ.م.د. حسين عبد الزهرة الشيخ ٥٧

ألخطاب الديني في فلسفة كانط

أ.م.د. فلاح عبد الزهرة لازم ٧١

مفهوم العدالة الموضوعية عند أمارتيا سن

أ.م.د. محمد عبد الله الخالدي ٨٥

البحوث والدراسات

محاورات افلاطـون

أ.م. د.غادة عبد الستار مهدي ١١٩

المنهج الرمزي عند ابن طفيل

أ.م.د. فائزة تومان الشمري..... ١٣٥

نظرية المعرفة وأمكانياتها في الفكر الإنساني

د. سدير طارق علي العاني ١٤٩

...

...

كلمة العدد

حاولنا في عددنا هذا ان نغرف من بحر الفلسفة اللجي بعضا من دروه، محاولين ان نلم بطرف لبعض حقبها، ولابد ان البحث في همومنا الفلسفية المعاصرة غربية كانت ام عربية اسلامية كان لها الحصة الاكبر، دون اغفال لبعض الجوانب المضيئة التي ترسخ الرؤيا من التاريخ الفلسفي العتيد، فلاشك ان الانشغال بهمّ العدالة كان الدافع الاكبر الذي جعل افلاطون يشحذ همته لتلمس امكانياتها ومساراتها عند اليونان مثلما دفعت امارتيا سن في يومنا هذا ليبحث عن ذلك المفهوم حول العدالة الموضوعية ، وهو اذ يعبر عن الهم المشترك للإنسان قديمه ومعاصره فهو ايضا يوضح احد اهم مرتكزات العدالة وهو الاقتصاد حين يسعى امارتيا سن للبحث عنها في حقل اختصاصه (الاقتصاد) ليخلق التعاشق بين الفلسفة والاقتصاد بالإضافة الى الاجتماع، وهو ما يشترك بها فلاسفة ومفكرو المعاصرة والقدم، بحثان حولها نقدمهما هنا. وفي اطار المفاهيم تحظى نظرية المعرفة وامكانياتها في الفكر الفلسفي باهتمام احد باحثينا ، مثلما ينشغل عددنا بهمين اخرين يرتبطان بواقعنا المعاصر عربيا وغربيا ، في الاول يتم البحث عن الهوية الفكرية الاسلامية ومعماريتها لدى فيلسوف عربي مسلم هو محمد باقر الصدر كونها الاساس الذي يمكن ان ننطلق منه لتفكيك التغريب في مجتمعنا في حين ينشغل الاخر بذلك العطش نحو الابدية والقلق المرافق له كما يتجلى عند فيلسوف وجودي معاصر هو اونامونو. فيما تحظى دراسة الخطاب الفلسفي ببحثين يبحث الاول حدوده المعاصرة وامكانياته ، فيما يتناوله الثاني بصفته الدينية عند عمانوئيل كانط. في الوقت الذي تكون دراسة المنهج الرمزي عند ابن طفيل مدار بحث اخر. وفي اطار الفكر العربي المعاصر يدرس احد باحثينا الثقافة والتنوير الثقافي فيه .

نأمل ان نكون قدمنا بعضا مما يهم قارئنا ويزيد افقنا بانفتاح فلسفي مأمول.

رئيس التحرير

البحوث والدراسات

..

..

عطش الأبدية والقلق

دراسة في فلسفة اونامونو الوجودية

أ.د.هبة عادل العزاوي(*)

خلاصة البحث

الفيلسوف الاسباني اونامونو حاول حل مشكلة القلق التي يعاني منها الانسان بسبب رغبته في الخلود. الحلول التي قدمها لحل هذه المشكلة كانت (معرفة الله، الحب، الفن).

المقدمة:

سيفيل دي اونامونو (١٨٦٤-١٩٣٦) فيلسوف وشاعر وروائي ومسرحي اسباني، اتسمت أعماله المنقولة إلى العربية بالندرة، مما جعل الدراسات العربية فيه شحيحة بالتالي ويمكن أن نضع العنوان العريض لفلسفته بأنها - فلسفة في القلق- قريبة من فلسفة طبيب الأعصاب والطبيب النمساوي اليهودي فيكتور فرانكل (١٩٠٥-١٩٩٧) الذي تأثر باونامونو، خاصة في مؤلفه (بحث الرجل عن المعنى).

ان الذي أثر في فلسفته تجربة المجتمع الاسباني في حربه التي خاضها ضد الولايات المتحدة ١٨٩٨ وانهزم فضلاً عن تجربته الدينية الخاصة وقراءته لباسكال وكيركيجارد، إذ كلاهما آمن بصراع القلب والعقل مما أفضى إلى أولوية القلب[١].

المشكلة التي يحاول بحثنا البحث فيها هي قلق اونامونو، وسبب المشكلة الرئيس بحسبه هي الرغبة في الوجود والخلود، يقول ((معركة الإنسان المأساوية كلها من اجل خلاص نفسه، من اجل هذه الرغبة الملحة الخالدة في الخلود))[٢].

أما معالجة هذه المشكلة فهي من خلال الطروحات التي طرحتها فلسفة اونامونو في الوسائل التي يمكن للإنسان إذا ما اخذ بها بلوغ الخلود والتخلص من حالة القلق بالآتي:

(*) كلية الآداب / جامعة بغداد

الإنسان المنفعل

في حديثه عن الإنسان وطبيعته، صور لنا اونامونو الإنسان ((خليفة الله في الأرض، لا يرى إلا نفسه، لا يدور إلا حول نفسه، هو مركز الكون، مسير السحاب، ومنزل المطر، ومقدر الرزق))[٣] وأضاف ان هذا الإنسان يختلف عن باقي الموجودات، إلا ان اختلافه ليس بالعقل، كما أشار الكثير من الفلاسفة والمفكرين من قبل، بل بالإحساس فقد نرى الحيوانات، على سبيل المثال، تفهم لكننا لا نراها تنفعل ببكاء أو ضحك. لذلك قيل انه استبدل كوجتو ديكارت أنا أفكر إذن أنا موجود إلى انا انفعل فانا إذن موجود))[٤]. وكما كل الوجوديين أكد اونامونو، ان حياة هذا الإنسان عبثية تحركها الصدفة إذ أشار في روايته الضباب الى أن الحياة كلها يكتنفها الضباب وان ((الصدفة هي الإيقاع الحميمي لهذا العالم))[٥]. ويقول ((نسير في غابة متشابكة، لا تروض، ليس بها دروب، الدروب نصنعها نحن بأقدامنا حسب سيرنا على طريق المغامرة))[٦].

وهنا اشارة منه إلى الأفكار المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين بأن الإنسان يلقى به في الحياة ثم يخط بنفسه طريقه بعد ذلك. إلا انه يتخبط في سيره بالحياة ما لم يضع له هدفاً. ففي حديثه عن اوغوستينو بطل روايته أشار إلى انه كان متجولاً في الحياة قبل عثوره على هدفه، إذ كان في حالة عبثيه واضحة ((سأنتظر ان يمر كلبٌ- قال مخاطبا نفسه- وسأسير في اتجاهه))[٧].

هذه العبثية لا بد وان تولد لدى الإنسان الملل، وهذا ما شخصه او نامونو، ووجد أنه اوجد لنفسه لهواً يمكن به ان يدرأ ذلك الملل بقوله ((الملل هو عمق الحياة، والملل هو الذي اخترع اللعب والملاهي، والروايات، والحب))[٨]. لكن السمة الأبرز والأقوى التي شخصها في الإنسان نتيجة هذه العبثية، وحاول إيجاد الحلول لها هي القلق، وهو موضوع فقرتنا اللاحقة .

الإنسان القلق

القلق أو الشعور المأساوي بالحياة كما اطلق عليه اونامونو معنوناً اهم مؤلفاته به هو سمة الإنسان الوجودي بعامة ومصدره ان الإنسان مريض بالوعي ((لم يثبت احد ان الإنسان ينبغي له ان يكون فرحاً بالطبع. بل اقول أكثر من ذلك، ان الإنسان لكونه إنسانا، لكونه يمتلك الوعي هو- قياساً بالحمار أو السرطان- بين ناحيتين حيوان مريض والوعي مرض))[٩]. هذا الشعور القلق لا يقتصر على فرد وأفراد بل هو شعور شعوب بأكملها، الشعوب المثقفة التي لا تعاني حماقة عقلية[١٠].

لكن ما الذي يسببه؟ أكد اونامونو في اكثر من موضع في كتاباته بان العدم هو السبب الرئيس لذلك الشعور ((ان محاولة فهم الأمر يسبب دواراً مقلقاً غاية القلق. لا نستطيع أن نتصور أنفسنا من غير وجود))[١١].

والحق ان الموت والعدم عناصر جوهرية في الفلسفة الوجودية تكشف عن نفسها عبر تجربة القلق التي يمر بها الإنسان[١٢]. فاونامونو لم يتفرد في رأيه هذا ولم يكشف لنا سراً جديداً، لكنه برّز لنا الموضوع والمعالجة في مؤلف

خاص. يصور لنا لسان حال الإنسان الواعي لعدم خلوده وفنائه إذ يتعدى حالة الشعور بالقلق مغاليا في الرغبة بلو لم يكن وكان نسياً منسياً ((يقنع دون أدنى ظل من شك، دون أدنى ذرة من عدم يقين منقذ بان نفسه ليست خالدة، فيؤثر ان يكون بلا روح (ياليت!) وان يكون لا عقلانيا أو أحمق، يؤثر ألا يكون قد ولد))[١٣]. إذاً مشكلة الإنسان هي مشكلة الخلود الأزلية التي حاول جلجامش بلوغه حتى استسلم لحتمية الفناء. لكن تشخيص الفلاسفة لمشاعر الإنسان جاء ليؤدي بان تلك الحتمية سببت له أزمة لم يستوعبها حتى يومنا هذا إذ يقول ((لا أريد ان اريد الموت، أريد ان أحيا حياة دائمة، دائمة، دائمة، ان يعيش الأنا، هذا الأنا البائس الذي هو وجودي ان أحس باني موجود الآن وهنا))[١٤]. بل يؤكد لنا اونامونو بان فكرة الجحيم التي صورتها الأديان، لم تقلق الإنسان وتجعله بائساً مثلما فعلت فكرة فنائه فهي كانت الجحيم الحقيقي بالنسبة له ((وينبغي لي ان اعترف ، مهما يكن هذا الاعتراف مؤلماً، ان وصف عذاب الجحيم على قسوته لم يكن يجعلني ارتعد قط خوفاً أيام ايماني الساذج في يفاعتي ، وكنت أحس بان العدم أبعث على الرعب منه))[١٥].

ان جوع شره للوجود، وجد ان الإنسان سيكون افضل حالاً لو تمكن منه منفلتاً من مصير العدم. يقول ان الخلود رغبة الإنسان وغايته "ونحن نسمي خيراً كل ما يدعم هذه الغاية[١٦]. حتى انه يرى ان الرغبة في الخلود لا تعُلل فهي بديهية وكالفطرة فيه يقول ((ولأي شي تريد ان تكون خالداً .. لأي شيء ؟ بصراحة انا لا افهم السؤال، لانه كسؤال العقل عن العقل والغاية عن الغاية والمبدأ عن المبدأ))[١٧].

ولكل ذلك، هو يدعو الإنسان إلى تحقيق رغبته هذه عبر العمل عليها من جهة، ووسائل طرحها لبلوغها من جهة أخرى. وسائل هي اشبه بالحلول لتذليل اشكالية القلق الإنساني كذلك. يقول ((اعمل على شكل تستحق فيه الأبدية حسب رأيك، وحسب رأي الآخرين))[١٨]. ويقول ((اعمل وكأنك ستموت غداً كيما تبقى بعد الموت وتصبح خالداً))[١٩]. وفي ما يأتي وسائله التي قدمها لإشباع عطش الأبدية في الإنسان.

الله وعطش الأبدية

آمن اونامونو بوجود الله وأهمية ذلك الوجود للإنسان، مثلما آمن بالإنسان ووجوده الفردي بالحياة، وأكد حب الإنسان للحياة من رغبته في الخلود فيها، وعّد كل ما دون أو فوق الحياة خديعة يقول ((لا تكلموني عن الخديعة ودعوني أحيا))[٢٠].

لكنه بين ان وجود الله يمكن له ان يكون سبيلاً لارواء عطش الأبدية عند الإنسان. فأكد بان الإنسان اوجد الله ليكون ضمانته للأبدية! يقول ((إن كان الله ضمانة خلودنا الشخصي موجوداً، فلسوف نوجد نحن وجوداً حقا. وأما لا، فلن نكون))[٢١]. فالعطش إلى الأبدية يفضي بالإنسان إلى العطش لله وحبه! ((هَمُ البقاء بعد الموت، همُّ ان نكون مخلدين: الهم يكشف لنا عن الله ويجعلنا نحبه))[٢٢].

ويقول ((نحن لا نحتاج إلى الله من اجل

ان يعلمنـا حقائـق الأشـياء، ولا ليطلعنـا على جمالـه، ولا ليضمن لنا الأخلاق المرافقة بالألم والعقاب، وإنما نحتـاج إليه كيما يخلصنا، كيلا يدعنا نموت موتاً تاماً))[٢٣] .

مـن كل ذلـك يصل الـى نتيجـة مفادها ان ((ليست الضرورة العقلية اذاً، بل القلق الحيوي ما يحملنا على الإيمان))[٢٤]. من الواضح نظرة اونانومـو الأحادية إلى موضـوع الإيمان بالله والعطـش للأبدية. فكثيـر لديهم العطش لتحقيق العدالـة مثلا والتي لا يمكـن ان تتحقق في هذه الحياة وحدها، على حد قول بعض الفلاسفة.

او العطش لملـذات لا ترويها ملذات الحياة هذه ....

وكل ذلك يرتبـط بالأيمان بحياة أخرى ولا يرتبط بوجود الله بالضرورة. وإشارة اونامونو الـى ان ذلك العطش للأبديـة أو أي عطش من أي نوع يرتبط بتفكيرنا بوجود اله هو تسليم منه بـان الله خالق الحياة والحيـاة الأخرى- الأبدية -وهنا يثبت الضرورة العقلية التي أنكرها!!

والحق ان التسـليم بوجـود الله هو ضرورة منطقية يؤيدها المنطق الذي يسـير الكون وفقه فـان برزت بعض الأحداث التـي تتقاطع وذلك المنطق فذلك سـيكون من الشواذ التي هي لكل قاعدة.

نعـم فـي الإنسـان عطـش للأبديـة يتجلى بصـورة او بأخـرى إلا ان في ربطها بشـعور الإنسان المأسـاوي بالحياة مغالاة. وفي اقرانها بوجـود الله مغالاة اكبر وبخاصة ان ولا واحدة مـن الأديان الدالة على وجود الله أكدت بان كل إنسان خالد دون قيد أو شرط.

يقول:

فالله داخلي، قد خلقني الله

والله يقيني

الله مشتمل بي، وبقلبي

لن ابلغ نفسي قبل مروري

بجوهره الأسنى

حين أموت سيكشف سري

سأعرف الله حين أموت[25].

ان معرفة الله حين يحيا الإنسان هي الأقرب الـى الصواب والمنطق فالوجـود يعلمنا والعدم يعـدم مداركنا. معرفة الله حين الموت والإيمان بـه لضمـان الخلود فحسـب يجعلنـا ننظر إلى اونامونو على انه براغماتي ملحد.

الحب وعطش الأبدية

أشـرنا كيف صور اونامونـو عبثية الحياة حينما تخلو مـن الهدف، وبينا كيف صور حال اوغسـطينو بطل روايتـه الضباب ، اذ كان في تيه وسير عشوائي يخلو من الأهداف. لكن حاله أنقلـب عندما التقى بفتاة واحبها اذ وضعت حداً للتيـه الـذي كان عليه، يقول بعـد لقائها ((انني اعـرف إلى ايـن ذاهـب، ولـدي الآن إلى اين أتوجه!))[٢٦].

ومثلما يضع الحب حداً لعبثية الحياة، بحسب اونامونو، فانه احد الوسائل التي من الممكن ان تـروي عطش الأبدية برايـه. اذ يرى ان ((من يحبب آخر فانما يريد ان يتخلد فيه))[٢٧].

أي ان الحـب هنـا لن يكون هدفـاً لذاته بل

وسيلة لإرواء عطش الأبدية ((لقد قيل عن الحب انه انانيه متبادلة في الواقع، كلا المحبين يسعى إلى امتلاك الآخر. ومن خلاله يسعى إلى الاستمرار في البقاء من غير ان يفكر في ذلك حينئذ، او يصمم عليه، ومن ثم هو يسعى من اجل لذته. كلا المحبين ((هو اداة لذة مباشرة للآخر واستمرار في البقاء بصورة غير مباشرة))[٢٨].

ويقول ((الحب يبحث بغضب من خلال المحبوب عن شيء فيما وراء هذا المحبوب، واذا لم يجده يصاب باليأس))[٢٩] فالحب، والمثمر منه بخاصة، هو من يوجد العالم الآخر.

أي عالم الأبدية الذي يخلقه استمرارية الكائن الارضي ((نحن نبحث في الحب وبالحب كيما يدوم ولندوم على الارض فقط))[٣٠].

ويقول ((لا شيء يجعل الامل والايمان بعالم آخر يتغلغل فينا اكثر من استحالة ان يثمر حبنا اثماراً حقاً في هذا العالم))[٣١].

والحقيقة ان فلسفة اونامونو في الحب أُحادية ومختزلة كذلك. اذ تجرد الحب من كل رغبات ومشاعر وتختصره في إرواء عطش الأبدية، وتجرد المحبوب من كل صفات وتفردات وتجعل منه وسيلة لبلوغ الأبدية فقط. فربما نتفق معه في ان احد اهداف الحب غير المباشرة وغير المقصودة هي الخلود بواسطة الآخر، لكننا لا نتفق ومغالاته في جعله هدفه الأوحد.

الفن وعطش الأبدية

كانت وسيلة اونامونو الثالثة لإرواء عطش الأبدية هي الفن، فالإنسان- في رأيه- يسعى إلى الفن على مختلف أنواعه بل وكل ما يحقق له الشهرة وذياع الصيت في حياته وبعد مماته لا لشيء الا لتحقيق رغبته في الخلود. فهو لا يؤمن بنظرية الفن للفن، وانما الفن عنده وسيلة تخلده.

يقول((فمن يقل لكم انه يكتب ويرسم وينحت او يغني للتسلية فقط ، ثم يعرض على الجمهور ما ينتج فهو كاذب، كاذب اذا وقع كتابته ورسمه ونحته او غناءه. فهو يريد على الاقل ان يخلد ظلا من روحه، أو شيئاً ما يبقى بعده))[٣٢]. أي ان الإنسان حتى لو آمن بفنائه فانه ارتضى الخلود المعنوي لنفسه اسما وظلاً، ويعلل اونامونو هذه الرغبة الجامحة في تخليد الاسم بالقول((هذا ليس غروراً وانما هو رعب من العدم))[٣٣] .

ان الإنسان في مقابل خلود اسمه يقدم الكثير من التضحيات غير المنطقية، يضحي بحاضره في سبيل المستقبل، ويضحي بواقع معاش في سبيل وهم يقول((في سبيل الاسم يضحي بالسعادة وليس بالحياة فقط، ومن ثم بالحياة. فلأمت انا، وليعش فرعي!))[٣٤]. ان الإنسان، بحسب اونامونو، أبدل فرضية الصراع من اجل الحياة بالصراع من اجل ما بعد الممات((الرغبة في تخليد الاسم والشهرة تكتسب القاً ودفعة مؤلمة، لبلوغ ظل من الخلود ايا كان.

ومن هنا هذا الصراع للتفرد والبقاء بشكل ما في ذاكرة الآخرين والأجيال المقبلة، وهذا الصراع اشد رهبة الف مرة من الصراع في سبيل الحياة))[٣٥].

وهنا باتت فلسفة الفلاسفة الوجوديين في التفرد وأهمية بلوغ الإنسان مرحلة الوجود الاصيل الذي يبتعد به عن وجود العامة أو ثقافة القطيع . بات كل ذلك وسيلة فحسب لبلوغ الخلود[٣٦].

والحقيقة ان في الكاتب او الفنان او أي صاحب عمل آخر دوافع عدة ان كان حب تخليد اسمه من خلال عمله واحداً منها فلن يشكل دوافعه كلها. كالرجل الذي يرغب في أنجاب الأبناء فهو قد يسعى لتخليد اسمه في هذا الأمر لكننا نجانب الصواب ان قلنا ان جل هدفه من الخلفة هو هذا. الفن بالذات رسالة سامية تحمل معاني ومضامين روحيه وإنسانية يراد إيصالها من الظلم اختزلها في شره الإنسان للخلود فقط.

الخاتمة

بالقلق والشعور المأساوي عند الإنسان، والذي صورته فلسفة اونامونو بات ذلك الألم وتلك المعاناة عالمية. هذا الفيلسوف القلق ربما أراد نقل عدوى قلقه إلى الآخرين.

وربما كان حثاً غير مباشر منه للإنسان على العمل المخلد لأنه العمل الوحيد الذي يمكن ان يكون جاداً وحقيقياً، ذلك انه خبر طبع الإنسان وانه يهتم بشكل رئيس ودقيق بالعمل العائد إليه اكثر من العمل العائد الى غيره. لكنه لا يمكن لاحد ان يتقبل فكرة ان تكون الأبدية والخلود هاجساً وتتخذ هدفاً وحيداً للحياة. فكثير من الاهداف المهمة في الحياة التي قد نقلق ان لم نصل اليها.

بل وحتى عدم الوصول اليها لم يحول حياتنا إلى جحيم العبثية، وذلك ان دل على شيء فانه يدل على تعددية الاهداف وتنوعها من جهة، ومن ثم عدم بلوغ احدها لن يؤثر في السير الطبيعي لحياتنا.

ومن جهة أخرى يدل على ان الشعور المأساوي لا يمكنه ان يكون عالميا، وهذا ما أشره الواقع، فالبشرية ليست كائنات بائسة يائسة تسعى الى تذليل بؤسها ويأسها بالصراع من اجل إرواء عطش الأبدية.

هوامش البحث

١. كمال الدين، محمد :-اونامونو والمعنى التراجيدي للحياة، مجلة الفكر المعاصر، العدد السابع والعشرون، مصر ١٩٦٧، ص ٤٠ .
٢. اونامونو، ميغيل ده :-الشعر الماساوي بالحياة، ترجمة علي ابراهيم أشقر، دمشق، ٢٠٠٥، ص٢٤.
٣. حنفي، حسن :- اونامونو والمسيحية المعاصرة، مجلة الفكر المعاصر العدد السابع والاربعون، مصر، ١٩٦٩، ص٢٣ .
٤. المصدر نفسه، ص١٧ .
٥. اونامونو، ميغيل دي:- الضباب، ترجمة ادريس الجبروني، محمد القاضي، طنجة، ٢٠١٣، ص١٢.
٦. المصدر نفسه، ص ٤١ .
٧. المصدر نفسه، ص ٥ .

٨. المصدر نفسه، ص ٢٥ .

٩. اونامونو، ميغيل ده :-الشعور الماساوي بالحياة، ص ٢٨ .

١٠. المصدر نفسه، ص ١٥٩ .

١١. المصدر نفسه، ص ٥٣ .

١٢. كمال الدين، محمد :- اونامونو والمعنى التراجيدي للحياة، ص٣٩ .

١٣. اونامونو، ميغيل ده :- الشعور الماساوي بالحياة، ص ١٣٠.

١٤. المصدر نفسه، ص٦٢ .

١٥. المصدر نفسه، ص٦٠ .

١٦. المصدر نفسه، ص٢٦٩.

١٧. المصدر نفسه، ص ٦٦.

١٨. المصدر نفسه، ص٣١٤.

١٩. المصدر نفسه والصفحة نفسها.

٢٠. المصدر نفسه، ص٦٥.

٢١. المصدر نفسه، ص١٥٤.

٢٢. المصدر نفسه، ص٢٥١.

٢٣. المصدر نفسه، ص٣٧٩.

٢٤. المصدر نفسه، ص٢٢٥.

٢٥. اونامونو، ميغيل دي:- روح تهيم عبر الفيافي وحيدة، ترجمة محمد عيد ابراهيم مجلة الثقافة الجديدة، العدد٢٨٧، ٢٠١٤.

٢٦. اونامونو، ميغيل دي:- الضباب، ص١٤.

٢٧. اونامونو، ميغيل ده :- الشعور الماساوي بالحياة، ص٥٤.

٢٨. المصدر نفسه، ص١٦٩.

٢٩. المصدر نفسه، ص١٦٨.

٣٠. المصدر نفسه والصفحة نفسها.

٣١. المصدر نفسه، ص١٧٢.

٣٢. المصدر نفسه، ص٧٠.

٣٣. المصدر نفسه، ص٧٦.

٣٤. المصدر نفسه، ص٧٥.

٣٥. المصدر نفسه، ص٧١.

٣٦. المصدر نفسه، ص٧٣.

المصادر

- اونامونو، ميغيل دي: الشعور المأساوي بالحياة، ترجمة علي إبراهيم اشقر، دمشق، ٢٠٠٥.
- اونامونو، ميغيل دي: الضباب، ترجمة أدريس الجبروني ومحمد القاضي، طنجة، ٢٠١٣.

الدوريات

١. اونامونو، ميغيل: روح تهيم عبر الفيافي وحيدة، ترجمة محمد عيد إبراهيم، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٨٧، ٢٠١٤.

٢. حنفي، حسن: اونامونو والمسيحية المعاصرة، مجلة الفكر المعاصر، العدد٤٧، مصر، ١٩٦٩.

٣. كمال الدين، محمد: اونامونو والمعنى التراجيدي للحياة، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٢٧، مصر، ١٩٦٧.

Eternal thirst and anxiety – study in the existential of onamono philosophy

Professor Heba Adel AL Azzawi

Conclusion

Spanish philosopher Onamuno try solving the anxiety problem which man suffers because of his desire for immortality. solutions to solve this problem are : (knowledge of God, love and Art)

معمارية الهوية الفكرية الإسلامية

عند الفيلسوف محمد باقر الصدر

ودورها في تفكيك التغريب

أ.م.د. رحيم محمد الساعدي(*)

مقدمة

تنتمي الهوية الى الهوى والأهواء أما الهُوية، فهي منظومة صلدة تمثل نواة محورية تستقطب وفق مجموعة قواعد لها، العديد من الأفراد الذين يدورون في فلك تلك القواعد، ربما يؤمنون بها او تبعوها بطريقة الوراثة او عن طريق البيئة وما يدخل في دائرة الوراثة ينتمي بصورة او بأخرى الى صورة البيئة، فالتأثير المتدفق من المحيط غالبا يقود الى الهويات .

إن وصف الهوية بكونها النواة الصلدة يعني انها تحافظ على وجودها بطريقة دفاعية بحتة، سواء أكان هذا الوجود هو الفرد أو الجماعة أو الأمة أو المدينة أو الحضارة وكأني أصفها بالقلعة التي تحاول إحكام منافذها لكي لا تخترق من جيوش من التأثير البيئي المحيط .

والهوية هي السيستم أو المنظومة الابستيمية التي تتألف من أسس ربما تنمو أو يثلم بعض نظامها الابستيمي، وهي تنمو وتكبر إذا رصفت عناصرها التي تتألف منها وتموت إذا تعرضت الى عوامل إنهاك متعددة فتصبح مثل الأرض التي لا يمكنها تقديم ناتجها الخصب الى الغير، فلا روح أو جذوة يمكن ان نجدها في الهوية الباردة بعكس الهويات الساخنة أو الهويات الحيوية .

وعلى هذا فالهوية أشبه بالكائن الحي، تنمو وتموت، وهي تمثل الوجود فيما إذا تم قياسها بماهية الإنسان التي تمثل وجوده المادي، على انها ترتحل مع الإنسان الى عالمه الآخر فتمثل نسخة تختلف عن غيره، وقد يصح القول ان الهوية هنا هي ماهية الإنسان التي ترافق وجود.

وربما أمكننا الانفلات من صورة واحدة لمفهوم الهوية فهناك المحلية والعامة والخاصة والمتزمتة والمعتدلة، فيمكن على هذا الأساس وصف الإنسان بمجموعة هويات منها العامة التي تجمع مجموعة صفاته العامة وتعطيه

(*) كلية الآداب / الجامعة المستنصرية

الصـورة التـي تحـدد ملامحـه أمـا الهويات الخاصـة فهي انتمائه المتعدد في غالب الأحيان فهـو ينتمي لبلده بقبالـة مقارنته مع آخر من بلد مغايـر وهو ينتمي الى عقيدته أو طائفته أو الى جماعتـه أو الى تخصصـه أو الى ميوله أو الى وظيفته...الخ .

ولا يوجـد بذرة لوجود ليس له هوية ، فهي امـا ان تكون تعريفه أو حيزه الذي تواجد به أو ربما كانت ما تركه وانصرف من أفكار ، وهذا لا يعنـي تركيـز الهويات على مـن لديه الحياة أو العقل ، فالجبل والشـجرة وحتى الرسومات والشخوص المعمارية لديها الهوية التي تميزها عن غيرها فهي ليسـت إلا ماهية الشـيء التي تحيلـه من لا معنى له الى وجود له أسسـه التي يزاحم به ليكون شيئا في هذا العالم .

والقـول ان الهويـات هـي (مرحلـة وقـد انتهت)، يجانـب الواقعية والصـواب على حد سـواء ، بل هي سفسطة ما بعد الحداثة، فالهوية هـي حاجـة نفسـية واجتماعيـة وعقليـة معا، يخترعها الإنسان ان لم توجد، وتشير الى صفة ان الإنسـان كائن اجتماعي، وقد تنقرض بعض الهويـات العامة لتولـد محلها هويـة أخرى، والهويات تتسـق وكليات سقراط، فهي تعريف وجـودي ان لم توجد فذلك يعنـي وجود منطق وخريطـة سفسـطائية تريـد تفتيـت الكليات او الهويات، وتذكرني قضية الهوية بصورة توالد الحضارات وفق رأي شـبنكلر والذي يدل على حيويـة الهويـة إلا ان تبـدل الهويـة قد يخضع لتحدي واسـتجابة إذا ما وظفنـا منهجية توينبي فـي فهم تجـاذب التاريـخ، ولو تركنا السـؤال الملـح جدا، لمـاذا تنقرض الهويـات أو الهوية فـان الأسـئلة التي تقفـز الى مشـهد البحث هو هل الهويات في فلسـفة التاريـخ هي الحضارة أم الدولـة أم القبلية؟ وهل انقاد فلاسـفة التاريخ لهوياتهم الخاصة أم العامة؟ وهل تعتمد الهوية علـى العصبيـة أم العكس؟ وربما سـيطول الحديث الذي تسـاوق مع فلسفة التاريخ، إلا ان كل فرد سـواء فيلسـوف التاريخ أم غيره يستند الـى أفكار معينة فان خلعها فانه يتجه الى هوية أخرى جديدة، وهو توجـه جديد قد يكون مرده النفـع أو الحاجة أو التأثـر بالآخرين أو الانقياد الـى مواكبـة التغير، أو عدم اسـتيعاب أفكاره الأساسـية وربما الشـعور بالخجـل منها وذلك يعنـي انه طـارئ على ما امن به سـابقا، ولم يمحصه كما يجب، ومع هذا فانه سـوف يتقلب كثيـرا بهويات أخرى، ومرد ذلك الى التجريب ومحاولة الاكتشاف وطلب التغيير.

إن ما نلمسـه اليوم من تفتـت الهويات أو انزياحها ، بالنسبة لقلة من الأفراد أو الجماعات سبب الميل للاكتشـاف أو لضعف الأدوات أو للرغبـة بالتحرر مـن القيود أو محاولـة تقديم المغاير الجديد والمختلف – كما يتخيل- وهي مغامـرة تقود الى صناعة فـرد واحد، في حين إن هويات الأمم أو الأفراد أو الجماعات ستبقى الأكثـر قوة دائما ، حتـى وان كانت هوية الفرد التـي يسـعى الى صنعها هي نسـخة مبتكرة أو غيـر مبتكـرة، ولا اعتقد ان هذا العالم سيسـير يومـا مـن دون اتـكاء الأفراد والشـعوب على الهويات.

وعند الحديث عن احد مثبتي الهوية الشاملة وهو الفيلسـوف الشـهيد محمد باقـر الصدر ، فانـه حديث عن الهويـة الفكرية، والسياسـية، والاقتصادية، والفلسـفية، والدينية والاجتماعية وغيرهـا، وهو منهج هندسـي لصـد التغريب وبناء المشتركات الخاصة بالوجود الإسلامي.

وبغـض النظـر عـن جملـة مسـائل منها استمرار هذه الهوية او تجريب بعض جزئياتها او السـؤال عـن جـدوى نتائجهـا فـان الهوية

لـدى الصدر ليسـت خريطـة لهويـة جغرافية او تاريخيـة او دينيـة، وهـي ليسـت اما هوية عموديـة او هوية أفقية، بمعنى تتعلق بالسـماء او بالأرض فقط (الامتداد السوسيولوجي للناس والشعوب)، باعتبار ان الجانب العمودي يخص الامتداد الواقعي على هذه الأرض اما العمودي فهو الأسـس الربانية او الإلهية ، ان الهوية لدى المفكر الصدر تشـتمل علـى كلا الجانبين فهي شاملة عامة.

ان وصـف الهوية لـدى الصدر بالشـمول ينتمي الى توزيع فكره الممتد الى مباحث عديدة فرضها عليه الواقع المعاصر، فهو يهتم بالبناء الاجتماعـي العام، وهي ليسـت هوية لغوية او فكريـة او إيديولوجية او ثقافيـة فقط، بل هوية أبويـة شـاملة، مـع ملاحظتي انه قـد توصف بالانتلجنسـيا او بالذاتية في بعض الأحيان (اذا أردت ان انتقدهـا بموضوعية) فهـي تقدم الهم والعلاج الإيديولوجـي والفكري لمحيطها الذي تراه مقيدا او محاطا بهويات ضاغطة، ومعالجة الصـدر وتبنيـه الأبوي للهوية التـي يعيش في كنف مجتمعها كان بفعل شـعوره بالمسـؤولية والأبـوة الفكريـة. ومع انها ليسـت متزمتة الا انها تشـعر بالضيق والخوف من الاسـتئصال الذي اسـتوعبته من آثار التاريخ المتكررة التي تسـتأصل الهويات الضعيفـة او غير المحصنة في مجتمعات عديدة.

– ضـوء علـى مفهـوم الهويـة والتغريب

الهوية موضوع إنسـاني خالص، فالإنسان هـو الذي ينقسـم على نفسـه وهو الذي يشـعر بالمفارقة او التعالي او القسـمة بين ما هو كائن ومـا ينبغـي ان يكون بيـن الواقـع و المثال او الحاضر و الماضي او الحاضر والمستقبل، وقد يعد بعض الوجوديين الهوية هي البدن لرفضهم ثنائيـة النفـس والبـدن او كمـا يقـول جابريل مارسيل انا جسمي وعن طريقه أتحرك وأنتشر في العالم وأعاشر جنسيا وأصارع [١] .

في المعجم الفلسفي تعرف الهوية بأنها:

حقيقة الشـيء من حيث تميـزه عن غيره، و صراع الهوية يعكس دائرة الشعور بالانتماء ومعارضـة الثقافة الغربية[٢] وقـد تعني الغربة النـزوح عن الوطـن اما الاغتـراب فله مداليل عديـدة منها مثلا لدى اليونان حرمان الإنسـان مـن حقـه القانونـي أو الطبيعـي وتعنـي عند أفلاطـون ابتعاد الإنسـان عن عالمـه الأصلي وهو عالـم المثل فصار في عالـم طارئ بدون إرادته بانتقاله الى الأرض[٣].

و يـراد بـ التغريـب، فـي اللغـة العربية، النفـي والإبعاد عن البلد والتغْريـب: النّفْي عنِ البلـد... ومنه الحديثُ: أنّه أمَرَ بتَغْريب الزّاني، والتّغْريـب: النّفي عن البلد الذي وَقعَت الجِنايةُ فيه. يُقال: أغْربْته وغَرّبْته إذا نَحّيْتـه وأبعدْته... وغَرَّبـه وغَـرَّب عليْه: تَركه بعدًا و يسـتعمل علمـاء اللغة (الإغْـراب) و(التغريـب) بمعنىً واحـدٍ، وهو التنْحية والإقصاء من الوطن، وإذا مـا اقتصرنا علـى الدلالة المعجميـة للتغريب، فلابد مـن ربْط هـذا المعنى بالدلالة السياسـية والإيديولوجيـة والحضارية للكلمـة فالتغريبُ انتقـال إجْبـاري وابتعاد اضطـراريّ، لا يَملك الإنسـانُ السلطة لرَدِّه أو دَفْعه، بل يُفرَض عليه فرْضًـا، ويسـمّي بعض الدارسـين هـذا النمطَ مـن الارتحال بـ غربة القهـر والواقعُ أن دلالة التغريب تتغيـر بانتقالنا من الإطار اللغوي إلى الأطر الثقافية والسياسية والاجتماعية، وتتشعّب معانيه مع توالي الأيـام، فالتغريب، كما ندركُه في الوقت الحاضر، ليس هو التغريب الذي كان يَعرفه الجوهري أو ابن منظور[٤].

وفي المجال الفلسفي في العصور الحديثة المصطلح يدل على التنصل من الدين فالاغتراب الديني عند هيجل هو اغتراب الإنسان عن ذاته وواقعه بشكل وهمي وهو الدين أو الإله وهكذا عند فيورباخ [٥].

ويتخذ التغريب أشكالا مختلفة، لعل أخْطرها (التغريب الثقافي)، لأنه إبْدال ثقافي يبغي إحْلال ثقافة أجنبية محلّ الثقافة المحلية الأصلية، مع ما يرافق ذلك من مظاهر التبدُّل والتغيير، وعندما يتحدث الباحثون والمفكرون المسلمون عن التغريب، فإنهم يشيرون إلى واقع يومي مشاهَد في الحياة المادية والاجتماعية والنفسية والثقافية والحضارية، واقعٍ صنَعَته ظروفٌ تاريخية عصيبة، وتضافرت على نسْج خُيوطه عواملُ كثيرة، وبالنظر إلى عُمق ظاهرة التغريب في حياتنا الثقافية المعاصرة، فإننا نرى هؤلاء الباحثين يستعملون عددًا من المصطلحات للدلالة عليه، نحو (الاغتراب الثقافي)، و(الإلحاق الثقافي) و(الاسْتِلاب الثقافي)، و(المَسْخ)، ... ومن المؤكّد أن مصطلح (التغريب) بدلالته المعاصرة المعروفة، من نَتاج الفكر الغربي، ويرتبط بالحركة الإمبريالية الأوروبية التي انطلقت في القرن التاسع عشر. يقول محمد مصطفى هدارة إن (اصطلاح التغريب) ليس من ابتكارنا في الشرق، ولكنه ظهر في المعجم السياسي الغربي باسم (Westernyation) وكانوا يعنُون به نشْر الحضارة الغربية في البلاد الآسيوية والإفريقية الواقعة تحت سيطرتهم عن طريق إزالة القُوى المضادّة التي تحفظ لهذه البلاد كِيانَها وشخصيتها وعاداتها وتقاليدها، وأهمّها الدين واللغة، وفي زوال هذه القوى ضمانٌ لاستمرار السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية حتى بعد إعلان استقلال هذه البلاد وتحرُّرها من نَيْر الاستعمار الغربي ظاهريًا[٦]، وهنا نلمس دور السياسة في استخدام الفكر وخطر ذلك على مصالح الشعوب .

ولا انفصام بين التغريب والاغتراب فهناك اتحاد في الجذر وتباعد في الدلالة كلما اتسعت مجالات الفكر ومن معاني الاغتراب أيضا هو التحول الى الآخر سواء أكان من الذات لتغترب عنها كآخر أو انفصام الذات عن العالم أو المجتمع الذي تعيش فيه. والتغريب مصدر تغرب وهو مطاوعة الفعل غربة فتغرب ويكون بفعل فاعل وباستدراج مستدرج[٧]

وربما قاد الاغتراب الى التغريب فعندما لا تكون الذات منسجمة مع واقعها النفسي أو الفلسفي أو الديني فهي مهيأة للاغتراب، والتغريب يطلق على حالات الانبهار والتعلق والإعجاب والتقليد والمحاكاة للثقافة الغربية والأخذ بالقيم والنظم الغربية[٨].

التغريب بوصفه تحديا للهويات

لا شك في أن الظروف السياسية والوقائع الاجتماعية التاريخية هي التي تقرّر مسيرة الحضارة، والفعل الثقافي فيها على الخصوص، إن كان في نهوضها، أو في جمودها، وحتى في اضمحلالها وزوالها ، والعوامل التاريخية، والتاريخ يدلّنا على أن ظروف نشوء الحضارة وازدهارها، أو اضمحلالها، متعلقة بعلاقتها مع بيئتها وموقعها ونشأتها، وطرائق تعاملها مع ماضيها وحاضرها، وكيفية نظرتها إلى مستقبلها، مستمدة من روحيتها وإيمانها بعناصر الوعي لموقعها في العالم، ولبناء علاقاتها مع الآخرين وترسم مستقبلها مع الآخرين لتأمين مصالحها، باعتبارها مصالح مجتمعاتها، أو مصالح كل فرد فيها أو باعتبار

مصالح المجتمع هي محصّلة مصالح الأفراد، أو باعتبار مصلحة المجتمع تتجاوز مصالح الأفراد[٩].

ويعلل بعض الباحثين بأن الأسلوب المنظَّم الإيجابي الذي ينطوي عليه سلوك إنسان واحد يمكن أن يكون مؤثراً على آلاف البشر الآخرين سواء بشكل مُباشر أو غير مباشر، فكيف إذا ارتبطت الحالة بمجتمع إسلامي كبير، من هُنا نتفهم عدم غفلة الاتجاهات الأخرى المعادية وسعيها الدائب (كما تعترف بنفسها) في الكيد لإطفاء شعلة النور التي يأبى الله لها الانطفاء[١٠].

وعندما شعر الغرب بخطورة المد الإسلامي في القرن الراهن توجس خيفة ، فاخذ يخطط بجد لتحجيمه والقضاء عليه من موقع القوة والغرور والتعالي، ولقد عالج المفكرون الغربيون الكثير من القضايا السياسية التي ترتبط بمفهوم تأصيل وجودهم اوتقويض الهوية الخاصة بالأمم الأخرى وربما كان آخرها في ١٩٨٩م نظرية نهاية التاريخ في أعقاب سقوط الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة[١١].

وبرزت تيارات الفكر العربي الإسلامي حتى نهاية الحرب العالمية الأولى بشكل عام تتمثل بتيار التجديد الديني والتيار الثقافي الذي يمزج بين الشرق والغرب كما عند الطهطاوي وخير الدين التونسي والتيار الثقافي الغربي لليسوعيين وتيار الجامعة الإسلامية للأفغاني والكواكبي وتيار الجامعة العربية[١٢]. على انه يلاحظ ان التيار المازج بين الشرق والغرب أراد الاقتباس من الغرب بالترجمة والتعريب وخلق الرأي العام وتنبيهه بالصحافة ورفع مستوى الشعب بالتربية والتعليم وتبسيط اللغة العربية وتحريرها من السجع والزخرف والدعوة الى تعليم المرأة وتصحيح المناهج[١٣].

إن الغرب نفسه يطرح مفهوم تحدي الهوية المتداخلة وحضارته فقد وجد (ريتشار كوك) و(كريس سميث) في كتابهما (انتحار الغرب) أن الغرب مهدّد بالتلاشي والاندثار، ليس بموجب قوى خارجية تهدّده، بل بموجب تقاعس الغربيين عن نصرة حضارتهم الملهمة والرسولة في نشر عقيدتها الليبرالية على صعيد العالم كله، ولا بد من تدارك الموقف، والعودة بالحضارة الغربية إلى مجدها التليد، ويحدد المؤلفان المرتكزات الأساسية للحضارة الغربية ومنها أهمية وعي الغرب لذاته، ولهويته، فبالإضافة إلى الفردانية والليبرالية والإحساس بهوية الجماعة، وهي صبغة الغرب، المركّبة بسحر ساحر من أوروبا كهوية قومية إقليمية وأميركا كهوية حليفة، ولا بأس من جمع أستراليا ونيوزيلندا، وبهذا الخليط، تقع مسؤولية تحضير العالم ورفعه، بالتبعية اللازمة، إلى المصاف الذي يقترب فيها من الغرب والحضارة الغربية، وان أي بديل (للهوية الغربية هو إما شكل من أشكال الهوية التي تقسّم الغرب وتقود إلى عالم كريه وخطر، أو هي هوية ليست هوية جماعية مشتركة)[١٤] .

وهذا الالتفات الى الهوية نجده عند هيجل عندما يقسم الحضارات الى أصناف عديدة منها الحضارات القديمة قبل اليونان والتي يرى فيها ان الوعي فيها ضعيف لفقدانها الحرية بسبب حكم الملوك الاستعبادي ثم الحضارة اليونانية والرومانية التي امتلكت الوعي والحرية ولكنها استعبدت غيرها اما العنصر المرضي عنه بحسب هيجل فهو الجرمان وهو انحياز لهوية موطنه[١٥].

وهو امر لم يبتعد عن فكر شبنكلر وتوينبي، فالكتابة لدى فلاسفة التاريخ مثلا إنما هو عملية إحياء لأممهم أو للفكر الإنساني ومن ثم فهو

وان دخل تحت مسميات النهضة أو الإصلاح او الوعي، فان مرده الى مفهوم الهوية او بناء الصورة العامة المتشحة بمجموعة أسس وقواعد يتفق على أهميتها وضرورتها مجموعة من الناس وهؤلاء الفلاسفة والمفكرين يدافعون عن تلك الأسس، بتلافي الأخطاء ومحاولة استقراء أفضل الأفكار وتقديم كل ما يمكنه من تعزيز وجودهم وهوياتهم .

ولا شك في ان مفهوم صراع الحضارات لهنتكتون يمثل جرس الإنذار المهم للفكر والسياسية الغربية ، والذي أشار الى دراسة استشرافية لصدام يخص حضارات لها وجود على الأرض و ضرورة الانتباه الى خصائص كل امة او خصائص كل حضارة من هذه الحضارات وان الصدام هو صدام هوياتي او صدام الهوية بشكل أدق .

وربما ترد إشكالية، ان هناك من تفزعهم عملية التجديد المستوحاة من الغرب، ويعدونها حركة تمرد وشقاق على الأمة وهدفها الإطاحة بتراث الأمة وهويتها، لكنهم برأيهم هذا إنما يصدرون عن فهم يقرن التجديد بالاغتراب الفكري والإيديولوجي وهو فهم ينطلق من تشبع بعض النخب بالقيم والمفاهيم الغربية وانبهارها بكل شيء وافد من أوربا ودعوتها للتخلي عن الموروث وقطيعة الماضي وسلخ القيم والأفكار والتاريخ لاستبدالها بالقيم الوافدة من خارج الوطن[١٦].

إلا ان الانغلاق على الذات هي إشكالية تعم كلا الحضارتين فالتعالي والفوقية الذين ابتليت بهما الحضارة الغربية لا تسمح لها بالانفتاح على الحضارات المناوئة، وعلينا نحن أيضا ان لا ننغلق على الذات الى حد رفض كل ما لدى الغرب[١٧].

فان من المسلمين من يدعو الى الالتحاق بالحداثة الغربية وهناك من يدعو الى حداثة إسلامية ملائمة لخصوصية الإسلام وضرورة الانفتاح على الغرب وبينهم من يشجب مفهوم الحداثة بالكامل ويصر على إقامة النظم الإسلامية بمعزل عن كل التجارب، وتميز مفهوم الحداثة للشهيد الصدر بالأصالة والشمول والهيكلية فهو ليس نهجا تحديثيا غربيا بل تضمن نقدا شاملا للحداثة الغربية في أسسها الفكرية والفلسفية وتجليات ذلك في السلوك والعقيدة ، فنهجه لم يكن منغلقا بل يساجل ويحاور الفكر الغربي وضمن بعض أفكارهم، ولم يكن انتقائيا تجميعيا فمنهجه يختلف لأنه يتوافق و الترابط العضوي والبناء الهرمي الذي ميز كيانا حيا ناميا[٨١]

ومع وجود هذا التخوف فان بعضهم يحاول ان يؤطره بعدد من القواعد أو الأفكار الراهنة التي تفسر النزوع الغربي ومحاولته إثبات هويته بانتزاع أو جذب هويات الحضارات الأخرى.

ولقد عرضت قيادة العالم والمسيرة الحضارية الإنسانية، الاحتمالات الممكنة لنوعية العلاقة بين (الغرب والبقية) في ستة نماذج عقلية، يمكن أن تتلخّص بما يلي[١٩]:

١. الشمولية الغربية، وهو الرأي الذي يقول بأن الغرب يمثل الحداثة، وأن العالم سيصير غربيًا لا محالة.

٢. الاستعمار الإمبراطوري الليبرالي الذي عليه أن يصنع من العالم صورة عن الغرب ولو بالقوة.

٣. العالم المبني على الطريقة الأميركية، بسلامه واقتصاده، وبمنطقه المعَوْلم.

٤. الغـرب (القلعــة) الذي عليــه أن يحمي نفسه ويتخلى عن رسالته تجاه العالم.

٥. العالــم الكوزموبوليتانـــي الــذي لا بدّ أن يحلّ في حضارته الواحدة الغالبة.

٦. العمــل علــى دفــع إســتراتيجية التعايش إلــى الأمام بتشــعّباتها الأربعة: الاحترام المتبــادل للحضــارة، والقناعــة التامــة بالعيش المشــترك، وتجديــد المثل العليا الغربية، وجذب العالم إليها بدون قسر أو شعور بالتبعية.

فــي هذا النمــوذج الأخير، يمكــن أن ينبني العالم على التفاهم والتعاون وترسيخ الاستقرار، بتبادل المصالح من دون استعلاء أو تبعية.

ومن مجــالات التغريــب فــي المنهج وهو اخطــر مجــالات التغريــب لا سـيما مناهــج الدراســات الإنســانية ومحاولة فــرض مناهج العلــوم المرتبطــة بدراســة الإنســان والعلوم المرتبطــة بالطبيعــة، والتعليم وهــو ما أدركته القوى التغريبية فاســتثمرته ونظمت له المناهج والأموال لصياغة عقلية الأمة وروحها صياغة تتخلى فيها عن مقوماتها الشــخصية الأساســية في الديــن والقوميــة والعادات واللغــة وتتعلق بمقومات حضارية طارئة[٢٠].

ولابد من القــول ان ثنائية التغريب والهوية تبــادلا الشــد والجذب فــي اغلــب الحضارات والمجتمعــات، وربما تداخــلا أو دخلا بصورة نســبية لأنهما يعتمدان أحيانا على فهم جغرافي أو اجتماعي أو سياسي فالشرق باتجاهه للغرب ربما مكننــا من تحديد التغريــب إلا ان القضية ســتختلف عنــد الحديــث عــن نســبة الجنــوب والشمال.

على كل حال فالمعنى يتضح هنا في وجود كيــان قوي يحاول الســيطرة على آخر فيه نوع من الضعف وإذا فمســالة التغريب هي سياسية كما يلــوح لي، وقد صنعتها عوامل شــتى منها الاستشراق والعامل السياسي بمحاولة السيطرة على البلــدان الإســلامية وغير الإســلامية اما مســالة الهويــة والاســتماتة بالدفــاع عنها فهي إيديولوجيــة بشــكل واضــح. منظومــة الصدر الفكرية وتأسيس الهوية الفكرية الإسلامية

قــد تكون الصــورة التــي رســمها الصدر الأول لتأســيس الهوية الإسلامية العامة مأخوذة من تصور الفيلســوف الألماني هيجل ، والذي انتقــده الصدر في كتابه فلســفتنا، فهيجل شــيد بنيــة فلســفية أساســها المنطق وهــي مدعومة بالفلسفة والميتافيزيقا والدين وتتداخل مع فلسفة التاريخ والمجتمع، ولا تختلف مقارنتي هذه الا باختلاف في جوانــب الفن والأدب، وهو الأمر الــذي لم يعطــه الصدر المجــال الكافي، كما لم يعطي لمفاهيم إســلامية الوقت الكافي في بحثه مثل العرفان والكلام.

لقــد أراد المفكر الصــدر التحرك باتجاهين وهو النظر الى الخــارج ومرة الى الداخل ففي الأول نقد المذاهب الاجتماعية القائمة والمؤثرة في عالم اليوم وتحديدا الرأســمالية والاشتراكية والماركســية مع التشــديد على نقد الماركسية ، والأمــر الآخر صد المد الشــيوعي الذي شــهد صعودا في العراق في الخمســينيات من القرن الماضي وشكل تحديا فكريا مستفزا داخل البيئة الإسلامية فهو يقول[٢١] :

إني أنا الآن أشــعر بألم شــديدّ لأن العراق مهدد شــيوعياً ، لكن هل أني سوف اشعر بنفس هذا الألم... بنفس هذه الدرجة لو ان هذا الخطر وجــه الى إيران بدلاً عن العراق... لو وجه الى باكستان بدلاً عن العراق وإيران... لو وجه الى

بلد آخر من بلاد المسلمين الكبرى. بدلاً عن هذه البلاد؟. هل سوف اشعر بنفس الألم أو لا أشعر بنفس الألم؟ أوجه السؤال الى نفسي حتى امتحن نفسي لأرى ان هذا الألم الذي أعيشه لأجل تغلغل الشيوعية في العراق هل هو الم لخبزٍ سوف ينقطع عني؟ لمقام شخصي سوف يتهدم ؟ لكيان سوف يضيع؟ لانَّ مصالحي الشخصية مرتبطة بالإسلام الى حد ما ، فهل ان ألمي لأجل ان هذه المصالح الشخصية أصبحت في خطر؟ إذا كان هكذا... إذن فسوف يكون ألمي للشيوعية في العراق اشد من ألمي للشيوعية في إيران... أو اشد من ألمي للشيوعية في باكستان، وأما إذا كان ألمي لله تعالى، إذا كان ألمي لأني أريد ان يعبد الله في الأرض... وأريد ان لا يخرج الناس من دين الله أفواجا. فحينئذٍ سوف ارتفع عن حدود العراق وإيران وباكستان. سوف أعيش لمصالح الإسلام. سوف أتفاعل مع الأخطار التي تهدد الإسلام بدرجة واحدة دون فرق بين العراق وإيران وباكستان وبين أرجاء العالم الإسلامي الأخرى. ونحن إزاء هذا النص أمام الدعوة لهوية تبدأ من المحلية وتنطلق للعالمية، وقد وضح الصدر مشروعه الفكري في كتابه اقتصادنا حيث تحدث بان ما يريده من الدراسات الإسلامية هو ان تكتمل في نهاية المطاف كما يقول (صورة ذهنية كاملة عن الإسلام بوصفه عقيدة حية في الأعماق ونظاما كاملا للحياة ومنهجا خاصا في التربية والتفكير)[٢٢]. وعند الحديث عن خصائص فكر المفكر محمد باقر الصدر ينبغي بيان خريطة لبنية مفاهيمية تتصل بالمفكر الصدر وتعتمد على تفسير المفهوم والمصطلح ثم المباشرة بتثبيت الأفكار التي تشكل أهم آراء الشهيد الأول وهي الأفكار اللاتقليدية والتي تعد دوائر خصبة يمكن للمفكرين تناولها أو تشكيلها وإعادة تكريرها أو تحليلها بطريقة مغايرة أو مركبة[٢٣].

.كما انها تمثل الفرادة التي يتمتع بها مفكر ما لتفسر قوة حضوره في ساحته الثقافية (الهوية) بالقياس الى ساحة أخرى (التغريب) والتي يعمد كل فيلسوف أو باحث أو حتى السياسي والعقائدي والأديب...الخ الى تصنيع نوع من التوازن الذي يحافظ به على وجوده وهويته التي لا يريدها ان تثلم، وهو ما يفعله مفكرو البيئات المختلفة، أو أصحاب منظومة حماية الأمم أو ما يفعله القادة والمنظرون على تحمل المسؤولية. ولتأكيد الهوية الفكرية فان الصدر الأول اخذ يرسم صورة التحول من الاستيراد الفكري الى التصدير، في الأسس المنطقية للاستقراء ذكر الصدر ان مرحلة الاستيراد في العالم الإسلامي من الغرب يجب ان تنتهي وان علينا ان نصدر إبداعنا الى الغرب[٢٤].

ونجد ان من عناصر بناء الهوية الفكرية للمفكر الصدر الآتي:

١. بناء هوية المصطلح والمفهوم .
٢. الشمولية في المنهج .
٣. بناء الهوية والخطوط الفكرية الإسلامية العامة بنقد الفكر الغربي .
٤. الإصلاح .
٥. البدائل باعتبارها من أسس الهوية .

اولا- بناء هوية المصطلح والمفهوم

ان بناء هوية الاصطلاح والبنية المفاهيمية انما إجراء علمي فكري يستند الى إبراز الماهيات الثابتة في النسيج الإسلامي، وتلك الماهيات هي البنية المصطلحية والمفاهيمية التي تثبت النظريات والأفكار والمشاريع المختلفة التي تستند على الفكر الإسلامي . والعروج إلى المصطلح عند الشهيد الصدر الأول يشير إلى مجموعة من العلوم تناولها

المصطلح أو تشكل المصطلح وفق تناوله لهذه العلوم ومن المصطلحات المستعملة في منظومة المفكر الصدر والتي شكلت احد أركان هويته المعرفية وهوية مشروعه الفكري[٢٥] نجد:

١. المصطلح والمفهوم السياسي
٢. المصطلح والمفهوم الأصولي والفقهي
٣. المصطلح والمفهوم الفلسفي والفكري
٤. المصطلح والمفهوم الاجتماعي
٥. مصطلح التاريخ وفلسفة التاريخ والسنن التاريخية
٦. مصطلحات ومفاهيم علم النفس
٧. المصطلحات والمفاهيم الاقتصادية
٨. مصطلحات فلسفة الدين
٩. مصطلحات ومفاهيم علم الكلام الإسلامي
١٠. المصطلحات والمفاهيم العلمية
١١. مصطلحات ومفاهيم الفكر المستقبلي
١٢. المصطلحات والمفاهيم الأخلاقية والتربوية والأخلاق التطبيقية.
١٣. المصطلحات والمفاهيم المنطقية .

خصائص (الهوية المفاهيمية) التأسيسية للصدر

في الوقت الذي توصف بأنها مفاهيم وأفكار ومصطلحات وفرضيات ونظريات مهمة، إلا انها من زاوية أخرى مثلت الجهد الكبير الذي قام به الشهيد الصدر والذي يعد أيضا البناء الفكري له والبنى الأساسية التي شكلت شخصيته الفلسفية والفكرية والفقهية الأصولية، وبشكل موجز يمكن وصف خصائص هذه الأفكار التي تمثل بنية المفكر الصدر العامة والتي شكلت نتاجا مهما للإنسانية وللإسلام بالقول:

١. ان ابتكار مصطلح أو مفهوم معين إنما صفة تأتي بعد مرحلة تراكم العلوم، والتمكين المعرفي، والانتقال من مساحة القراءة إلى ساحات التنظير والابتكار، فالنشاطات الفكرية للصدر المنتج قادته إلى تقديم أفكار جديدة لقدرته وسرعته باستيعاب العلوم المختلفة وإضافة الجديد إلى تلك العلوم .
٢. المفهوم والمصطلح عند الصدر يمثل صورة ملخصة لمشروع أو فكرة معينة، أو توصف أهميتها بأنها جزء من فرضية أو نظرية أو مشروع، المفهوم .
٣. يتسم مصطلح ومفهوم المفكر الصدر بالتنوع والموسوعية والامتداد فهو لا يكتفي بعلوم إنسانية أو فلسفية أو دينية أو اجتماعية واقتصادية وغير ذلك من العلوم بل يشملها كلها بطريقة موسوعية .
٤. التشاركية أيضا صفة ملازمة لفكر الصدر ومفهومة ومصطلحه فالتبادل والتداخل بين مصطلحات العلوم كافة، انما تشير الى ان منظومة الصدر المعرفية ثابتة القوة والابتكار ومتداخلة وموضوعية.

فمثلا في مجال الأصول تمّ توظيف المصطلحات الفلسفية والمنطقية نفسها كالوجوب والإمكان والضرورة والعلة والمعلول والوحدة والكثرة والمقتضي والشرط والمانع واعتبارات الماهية والجامعية والمانعية والعرض الذاتي والغريب والعدم الأزلي والسنخية والقوة والفعل والذاتي والعرضي والكلي والجزئي[٢٦].

١. المشروع الصدري المفاهيمي كان عراقيا من زوايا الفكر والمعالجة وإسلاميا من زاوية الفلسفة والاقتصاد والفقه والأصول وعالميا من زاوية النقد وابتكار المصطلح وطرح المشاريع الفكرية .

٢. المفهوم لديه يوصف بالمفهوم الشمولي الموضوعي لا الذاتي ،فعندما نتحدث مثلا عن مفهوم للفلاسفة بشكل مفردة ابستيمية تعد بمثابة جزء من منظومة معرفية إلا انها في نهاية المطاف تعبر عن خيال ومعرفة خاصة كما في الآراء والمفاهيم التي وظفها فوكو ونيتشة وشوبنهاور وغيرهم الكثير .

٣. عبقريته تكمن في قدرته الخلاقة على توليد الأفكار الجديدة واطلاعه على المعارف الغريبة وفي انجازه الفكري المبكر[٢٧].

٤. من خصائص مفهوم إسلامية المعرفة عنده هو مشروعه الذي لم ينطلق من دراسة بل من ذات عقدية ومعرفة صالحة لقيادة البشرية، فهو لا يعتقد بالاستقلال الصوري ولا سبيل إلا بإيصال الأمة إلى الاستقلال والذاتية، ولم يكن يفكر برد فعل مرحلي مقابل ثقافة الآخر بل أسس لاستجابة واعية تأسيسية تتكامل عبر مشروع معرفي انطلاقا من الإسلامية فهو وان لم يستعمل مصطلح إسلامية المعرفة أو أسلمتها إلا انه مارس هذين النشاطين المعرفيين من خلال حلقات مشروعه المعرفي وهو ما يتبن بالضمير (نا) في فلسفتنا واقتصادنا[٢٨].

٥. ابتكر على مستوى التجديد الفكري في علم الأصول مفاهيم حجية القطع وانتهى بان حجية القطع ليست ذاتية للقطع كما هو معروف عند الأصوليين واعتبرها تدور مدار مولوية المولى، وأنكر صحة ما يعرف بالبراءة العقلية، ومن ابتكاراته بحث حجية السيرة وحجية الإجماع وبحثه في ما يعرف بموافقة الكتاب ومخالفته في باب التعارض وبحثه في تفسير نشوء اللغة في نظرية القرن الأكيد وأيضا إسهامه في مباحث الألفاظ عند الأصوليين[٢٩]. وكلّ ذلك جعله مدرسة تميّزت بعدّة أمور ذكرها تلميذه السيد محمود الهاشمي، منها[٣٠] : (الشمول والموسوعيّة، الاستيعاب والإحاطة، الإبداع والتجديد، المنهجيّة والتنسيق).

ثانيا- الشمولية في المنهج

لقد عالج الشهيد الصدر إشكالية المنهج في كتابات متعدّدة لا سيّما في كتابيه اقتصادنا والأسس المنطقية للاستقراء وبخصوص الأخر فقد قدم منهجاً في الابستمولوجيا ألقى بظلاله على مختلف صنوف المعرفة، الدينية واللاهوتية، والفلسفية وقضايا العلوم، وحقّ له أن يتربّع على عرش المعرفة إلى جانب المناهج والنظريات الأخرى[٣١]. والمنهج هو الآلية المنضبطة التي قدم بها مشروعه الفكري بجعله نسيجا واحدا يستند الى حملة من الثوابت التي شكلت هويته العامة.

ثالثا - بناء الخطوط الفكرية الإسلامية العامة بنقد الفكر الغربي.

أسس الشهيد الصدر لنسخة من الهوية الإسلامية ليست ناقدة للفكر الغربي فقط، بل وطموحة الى درجة انها قدمت نظرية بديلة في المعرفة سماها بالانتزاع وهي توفيقية بين الآراء التي تناولت نظرية المعرفة سابقا، كما وانتقد الفكر الغربي في كتابه فلسفتنا، وأيضا

فـان البدائـل التـي تبعت النقـد يمكـن رؤيتها واضحة في كتاب اقتصادنا والأسـس المنطقية للاستقراء.

ان محمد باقر الصدر عمل ضمن مشروعه علـى الصعيد الفكـري، الحركـي، المرجعي، فعمل على استيعاب تراث الأمة ونقده وتقويمه واستخلاص عناصره الحية وتوظيفها في بناء أسـس نظرية تلبي حاجات المجتمع الإسـلامي ودراسة النظريات التي تنتمي الى بيئات فكرية أخرى لاكتشاف نقاط ضعفها ليقوم بتقوية الفكر الإسـلامي كمـا قدم جـذور نظريات إسـلامية برؤية قرآنية[٣٢].

والتي نضجت في سـياق مسيره الشاق إلى العلـم والفكر والإصـلاح والتغييـر والتحرير والشـهادة، برزت أفكار عديدة(تعـد أيضا من المفاهيـم لأنهـا تمثل أفكارا جوهرية) تشـعبت أيضا إلى صـور فكرية متنوعة تشـكل النظام العـام لفكر الصدر وفلسـفته التـي يثبتها بعدها منظومة الأصالة الإسلامية الفكرية ومنها على سبيل المثال:

١. إدارة المسـتقبل بيـن التنظيـر والتخطيط والتطبيـق والاسـتيعاب والتنظيـر إلـى المستقبل.

٢. تكويـن منظومـة فكريـة لمعالجـة العلم والاقتصـاد والفلسـفة والدين والسياسـة وتقديمه الى الشارع الإسلامي .

٣. فهم التاريخ وفلسـفته و السـنن التاريخية وتطبيقاتها للسيطرة على المستقبل.

٤. المشروع الإسلامي العام واعتماد مشروع الهويـة الخاصـة (الموعود المسـتقبلي). فهـو يقول بهـذا الصدد ... هذا الشـخص المتوغِّـل فـي التاريخ، له هيبـة التاريخ، وقـوّة التاريخ، والشـعور المفعَـم بأنَّ ما حوله من كيانٍ وحضارةٍ وليد يوم من أيام التاريخ، تهيّأتْ له الأسباب فوُجد، وستتهيّأ الأسـباب فيزول، فلا يبقى منه شيء، كما لم يكن يوجد منه شيء بالأمس القريب أو البعيد، وإنَّ الأعمار التاريخيّة للحضارات والكيانات مهما طالت فهي ليست إلّا أيَّاما قصيـرة في عمـر التاريخ الطويـل ، إنّ عمليّة التغيير المدَّخرة للقائد المنتظَر عجل الله تعالى فرجه الشريف تقوم على أساس رسـالة معيَّنة هي: رسـالة الإسلام، ومن الطبيعـيّ أنْ تتطلَّب العمليّة في هذه الحالة قائداً قريباً من مصادر الإسلام الأُولى، قد بُنِيتْ شخصيَّته بناءً كاملاً بصورةٍ مستقلَّة ومنفصلـة عـن مؤثِّرات الحضـارة الّتي يُقـدَّر لليوم الموعود أنْ يحاربها[٣٣]. وهذا النص الاسـتراتيجي يحمل (مصدا) للفهم التغريبـي، وتقريبا وتواصـلا مع الهوية الإسلامية.

٥. محاولـة إعادة إنتـاج النظرية السياسـية الإسلامية، وفرضها على الواقع .

٦. محاولـة تجديـد الفكر القرآنـي، الفكري، الاجتماعـي، النظـم الإداريـة، الفقهي، القانوني، الديني و السياسي.

رابعا ـ الإصلاح

وفضـلاً عـن الخريطة الإصلاحيـة للفكر الإسـلامي والذي أراده ان يكـون بداية لعصر النهضـة المعاصر، فان مفهـوم الإصلاح لديه يتأسـس على أساس تغيير النمط وتبديل الركود وتقديـم اللانمطي والمغاير في الفكر والفلسـفة والديـن والمنطق والاقتصـاد، وهناك مجالات أخرى للإصلاح منها إصـلاح النظام الإداري للحـوزة العلميـة وإصـلاح النظـام التعليمـي وإصلاح ثقافة الحوزة العلمية[٣٤] .

وإيجاد تغييرات بناءة في برامج وأساليب التعليم والتربية في كل من الحوزات العلمية ومراكز التحقيق الإسلامية، وطرح الإسلام بشكله الصحيح والذي يمثل رؤية للكون والحياة ونظاما للفرد والمجتمع ومنهجا في المعرفة والتغيير ومواجهة الأفكار المضادة للإسلام وأيضا تربية أجيال فعالة وحركية ومتفكرة وتربية جيل من العلماء في الحوزات العلمية والجامعات والأكاديميات يملكون روح التجديد في الأفكار والعلوم[٣٥].

خامسا ـ البدائل باعتبارها أساسا للهوية

ان الانتقال من النقد إلى البديل، يؤدي إلى تعزيز ثقة الإنسان المسلم بهويته ودينه، .. وتهميش تلك الأفكار وتحسيسها بفاعلية الفكر الإسلامي، لتحسب لهذا المارد الجديد حساباً وألف حساب، فتراجع نفسها وتعمل على تطويرها أمام هذا الخصم العنيد [٣٦].

إذا رصدنا السيد الصدر سنجده اشتغل على ملفَّيْ نقد الآخر ونقد الذات، والقسم الثاني يحتاج إلى محاربة (الأنا)؛ لأنَّك تقوم في نقد الذات بمحاربة ذاتك للوَهْلة الأولى، فحينما يقوم السيد الصدر بنقد الأمّة الإسلاميّة فهو ينتقد ذاته الجماعيّة، وحين ينتقد المؤسَّسة الدينيّة فهو ينتقد ذاته أيضاً، وحين ينتقد الحركة الإسلاميّة فهو ينتقد نفسه أيضاً، وحين ينتقد الحوزات العلميّة فهو ينتقد نفسه أيضاً، وكذا البرامج التعليميّة[٣٧].

١. إنّ الرجوع النقدي إلى التراث وتفسير القرآن الكريم في أفق اجتماعي وتأريخي، كما يتجلى في كتابات الصدر، فتح مجالا فلسفياً جديداً وواسعاً أمام الفكر الإسلامي المعاصر، ويتجلّى ذلك فيما يأتي[٣٨]:

٢. محاولة الصدر إعادة صياغة الفكر الإسلامي ورفعه إلى مستوى التحديات، أي مستوى مجابهة الفكر الغربي بكلّ تياراته، وطرح البديل الإسلامي في المجال المعرفي والمنهجي والاجتماعي والحضاري.

٣. تأثر الصدر في تنظيره للرؤية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الإسلامية بالشريعة لا بالفلسفة، فالمفاهيم التي تمّ من خلالها التنظير في المجالات السابقة هي مفاهيم متضمنة في الأحكام الشرعية، لذلك يمكن القول: بأنّ الصدر تجاوز القطيعة بين الفقه والفلسفة، كما تجلّت في الفكر الإسلامي قديماً، وأحدث العملية التركيبية بين الفقه والفلسفة .

٤. انطلق الصدر في كلّ ذلك من مبدأ تعبدي وعقائدي وإبستمولوجي في ذات الوقت، فالإسلام ليس مجرّد موضوع للفلسفة، فالصدر أعتمد على منهج في معالجته لعلاقة العقل بالدين، في حين أن الفلاسفة المسلمين انطلقوا من مسلمة الدين حق والفلسفة حقّ، والحقّ لا يتناقض مع الحقّ، أو «الفلسفة والشريعة أختان رضيعتان» كما يقول ابن رشد.

إن التفكير النقديّ يرفع المشكلة ويضع البديل معاً، ولا يعيش رغبة النقد فقط لأجل النقد، فالنقد ليس للنقد، وإنّما للتغيير والإصلاح وتحسين الأمور والتصويب، وقد يحتاج النقد إلى الخطوة اللاحقة، وهي وضع البدائل، وهذا ما فعله السيد الصدر حينما كان ينتقد المدارس الأخرى؛ حيث كان يضع بديلاً، ففي الفصل الأوّل والثاني من اقتصادنا حينما انتقد المدارس الأخرى تجده قد وضع في الفصل الأخير البديل، وفي الأسس المنطقيّة للاستقراء حينما

انتقد المدارس التجريبيّة والعقليّة والوضعيّة فقد وضع بديله المتمثّل بالمذهب الذاتي للمعرفة، وهذا البديل جدُّ ضروري في بعض الأحيان[٣٩].

ومن البدائل الأصيلة التي جاء بها الصدر الأول هو المفهوم الابستيمي المبتكر (منطقة الفراغ) والتي تصلح بوصفها قاعدة زئبقية يمكن للقوانين والأفكار التحرك من خلالها بشكل مرن ومنتج.

وقد توهّم البعض أنّ فكرة(منطقة الفراغ) تعبّر عن وجود نقصٍ وقصور في التشريع الإسلامي, إلا أنّ هذه الفكرة تعبّر عن كمال الإسلام وثرائه الفكري والتشريعي، بحيث استطاع أن يعالج العناصر الثابتة والمتطوّرة من متطلّبات النظام الاجتماعي الكامل الصالح للتطبيق في مدى العصور والأجيال, ولولا وضع الحلّ المناسب من قبل الإسلام للعناصر المتطوّرة من خلال فكرة (منطقة الفراغ) لما كان النظام الإسلامي صالحاً للتطبيق على مدى العصور والأجيال[٤٠].

من جانب آخر لم يستسلم محمد باقر الصدر للهيبة التاريخية للمنطق الأرسطي رغم كل التعديلات التي أدخلها عليه المفكّرون الإسلاميون وقطع مع هذا التراث الطويل بأطروحته المتميزة (الأسس المنطقية للاستقراء) والذي قال عنها باقر الصدر نفسه.. أنها استطاعت أن تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة البشرية لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفي سنة[٤١]. وهو ما يشكل تصورا من الشهيد الصدر لنوع مغاير من تقديم هوية منطقية تحمل بصمة المشروع التجديدي الذي قدمه باتجاهات فكرية متنوعة .

وفضلاً عن البناء العقلي وتكوين العقل الفلسفي والمنطقي وكشف قصور المنطق الأرسطي، فقد قدم في المعرفة مشروع المذهب الذاتي وتفسير نشاط الذهن البشري بمرحلتي التوالد الموضوعي والذي يسير فيه الفكر من المفردات الجزئية ويتصاعد في القوة الاحتمالية، ومن ثم التوالد الذاتي ومحاولة صنع اليقين العلمي بالأمور وأعطى للاستقراء دور المعرفة في مقابل التيارات الشكية والترجيحية وفيها يأخذ الذهن نشاطا مستقلا عن القواعد الرياضية الصارمة لكنه وفق بنيته الذاتية يقفز من مرحلة الى أخرى[٤٢]. وعندما يطرح المفكر الصدر مفهوم الاقتصاد الإسلامي مثلا فانه يقدمه بوصفه فكرا محليا مهما يمكن التواصل معه من دون الاتكاء على الفكر الغربي فهو يقول... هناك من يسال هل هناك اقتصاد في الإسلام وبحوث كما لآدم سمث وريكاردو وغيرهما، لان عناصر تكامل الاقتصاد اكتملت فيما بعد، ولهذا علينا التمييز بوضوح بين طبيعة الاقتصاد الإسلامي وكونه مذهبا اقتصاديا لا علما للاقتصاد، هنا يمكننا دحض اكبر العقبات التي تحول دون الاعتقاد بوجود اقتصاد في الإسلام[٤٣].

نقد المفكر محمد باقر الصدر للبنية التحتية الغربية (تفكيك التغريب)

منذ فجر النهضة العربية في القرنين الماضيين نشأ صراع الهويات، فالهوية الإصلاحية ومثلها الافغاني ومحمد عبدة ورشيد رضا وبن باديس والجزائري عبد القادر والهوية الليبرالية ومثلها الطهطاوي وخير الدين التونسي وطه حسين والعقاد وهيكل وقاسم امين والهوية العلمية العلمانية ومثلها شبلي شميل وفرح انطوان و نيقولا حداد وسلامة موسى[٤٤] .

لعلّ المطالعة الاستقرائية للكتابات التي تعاطت مع فكر الغرب توقفنا على اتجاهات

ثلاثــة انطلقت في تعاطيها مــع المنجز الغربي بأبعاده المختلفة من إشــكالية مزمنة، هي أزمة الهوية وعقدة الشعور بالنقص[٤٥] :

الاتجاه الأول: ينظر أصحاب الاتجاه الأول إلى الغرب ككل بأنه غير قابل للتفكيك والتجزئة؛ فهو هوية واحدة موحّــدة، تمثل عنوان الغازي المســتعمر، الذي تجب مجافاتُه والقطيعةُ معه، والتعامل مع عطائه بحذر الشعوب المقهورة.

الاتجــاه الثانــي: ينظــر برؤيــة معاكســة للاتجــاه الأول حيث يذهــب أنصار هذا الاتجاه إلى ضرورة التعامــل مع هوية الغرب الواحدة الموحــدة بوصفهــا كلاً غيــر قابــل للتجزئــة والتفكيــك، ولكنــه المنقذ المســتنير الذي يجب إتباعــه حــذو القذّة بالقــذّة، فحتــى نواكب حياة هــؤلاء (كمــا يقولون) لا بد لنــا من الأخذ بكل إنجازاته ومنتجه .

الاتجــاه الثالــث: وانطلق من أزمــة الهوية نفســها التي صدر منهــا الاتجاهــان الآخران، ولكنــه - وهــو اتّجــاه احتــل مســاحة واســعة فــي العالم الإســلامي- دعا إلــى تجزئة عطاء الغــرب ومنجــزه، فلم ينظــر للغــرب ككل لا يقبــل التجزئة، وإنما دعا إلــى الأخذ بمنجزاته العلميــة والتكنولوجيــة والحياتيــة ونبذ عطائه وتجربتــه السياســية والاجتماعيــة والقيميّــة . ولعل الرأســمالية والاشــتراكية مــن التيارات الفكرية المهمة التي اســتفزت الفكر الإسلامي، فانبــرى الكثيــر من المفكرين بنقد الرأســمالية والاشــتراكية، ومــن أبــرز هــؤلاء المفكرين (محمــود الطالقانــي) فــي كتابــه (الإســلام والملكية) المنشــور ١٩٤٤، و(سيد قطب) في كتابه (الإســلام والرأسمالية) المنشور ١٩٥١، و(محمد حســين الطباطبائي) في كتابه (أســس الفلســفة والمذهــب الواقعي)المنشــور١٩٥٣، و(محمد الغزالي) في كتابه (الإســلام والمناهج الاشــتراكية) المنشور١٩٥٤، و(ســعيد لبيب) في كتابه(الشيوعية والإسلام) المنشور ١٩٦١، و(عبــد الحميــد صديقــي) فــي كتابه (تفســير التاريخ) المنشور١٩٦٩، و(محمد باقر الصدر) في مجموعــة مؤلفــات انحصرت بيــن عامي (١٩٥٨ -١٩٧٩)، إلا أن نقــد هؤلاء المفكرين لم ترقَ إلى نقد السيد الشهيد محمد باقر الصدر، إذ اقتصــر أحدهم إما على انتقاد تيار واحد فقط (كالرأســمالية) مقابل(الإســلام) كما فعل (سيد قطب)، أو (الماركسية) فقط مقابل الإسلام كما فعــل او ينتقد(الفلســفة الماركســية) فقط مقابل الإســلام كما فعل (الطباطبائــي)، أو(الاقتصاد الماركســي) فقط مقابل الإسلام كما فعل(محمد الغزالي) فــي كتابه المذكــور، أو يقتصر على مفصل أو جزءٍ فقــط كأن ينتقد(حركة التاريخ) مــن الفلســفة الماركســية مقابــل الإســلام كما فعل(صدّيقي) فــي كتابه، أو ينتقد(الملكية) فقط من الاقتصادين (الرأسمالي، والماركسي)مقابل الإسلام كما فعل (الطالقاني)، كما أن هذه النقود لــم تكن بذلك العمق والســعة، بينمــا امتاز نقد الشهيد الصدر بالعمق والسعة والشمول، بحيث لم يضمها كتاب واحد وإنما امتدت إلى سلســلة كتب مكونة من عــدة حلقات اختصت كل حلقة بجانــب معين مــن النقد ولكلا التيارين لتشــكل بذلك نقداً مقارناً لهما مقابل الإسلام[٤٦].

ان ما يميز منهج الســيد الصــدر بالإيجابية فــي نقد الخصــم، بمعالجته للخطــأ الذي وقعت فيــه الأنظمــة الغربيــة والــذي عمق المشــكلة الاجتماعية أكثر فأكثر، مبرهناً على فشــل هذه الأنظمــة الوضعية في إســعاد البشــرية، مثبتاً (قــدس) أن (النظام الاجتماعي الإســلامي) هو الخيار الوحيد الصالح لإســعادها وامتاز منهجه المقارن بالنقد الشديد، في كشف الخطأ المنهجي للفكر الغربي في اختزاله لحقيقة الكون والحياة والإنسان في الجانب المادي فقط[٤٧].

وفيه رد الاعتبار (للأنا) والقضاء على عقدة النقص مقابل الآخر، حيث وقع العديد من المفكرين في فخ المدنية الغربية، فأصبحوا غير، قادرين على اكتشاف الأنا إلا من خلال مرآة الآخر[٤٨].

فقد تتحول الهوية الى اغتراب عندما تنقسم على نفسها وتتحول من إمكانية الحرية الداخلية الى ضرورة الخضوع للظروف الخارجية بعد ان يصاب الإنسان بالإحباط وضعف الارادة وخيبة الأمل ثم يسيطر الاغتراب على موضوع الهوية، ويقود ذلك الى الانزواء والعزلة وانتشار العنف[٤٩]. ففي واحدة من حالات تماس المفكر الصدر مع حاملي القدرة على الغرابة ومن ثم التغريب يقول... وبدت هذه الفكرة غريبة على تلك الذهنيات الممتلئة بروح التبعية والملتصقة بالواقع الفاسد والمشبعة بتصورات الإنسان الغربي عن الحياة ومؤسستها الاجتماعية، وقد عبر إنسان مسلم جعلت منه مسيرة الانحراف في عالمنا الإسلامي وزيراً في بلده عن هذه الغرابة، إذ قال لي شخصياً بكلّ طفولة وسذاجة: إنّي اندهشت حينما سمعت باسم البنك اللاربوي، تماماً كما أدهش حينما أسمع أنساناً يتحدث عن الدائرة المربعة[٥٠] وكان نقد الصدر يبنى على التعارف بدلا من الإقصاء والتمركز على الذات والنظر الى الشعوب الأخرى من موقع العقلانية الاستعلائية فمقولة نهاية التاريخ تعبر عن أزمة الفكر الغربي. كما امتاز المنهج المقارن في النقد عند الشهيد الصدر بالرصانة، إذ شرع في مشروعه النقدي بنسف الأسس الفلسفية(للماركسية) مبتدأ بنظرية المعرفة- الحجر الأساس في الفلسفة – ومنتهياً بمفهومها الفلسفي للعالم ومقارنته بالمفهوم الفلسفي الإسلامي للعالم ونظريته في المعرفة، وأكمل هذا النقد بهدم البناء الاقتصادي والمتمثل (بتوزيع الثروة) في كلا المذهبين(الماركسي) و(الرأسمالي) مبرهناً على عدالة المذهب الاقتصادي الإسلامي في توزيع الثروة، وأخيراً ختم مشروعه النقدي بالإجهاز على الأنظمة الاجتماعية لكلتيهما مثبتاً بطلان كل من (النظام الاشتراكي) و(الشيوعي المفترض) و(النظام الديمقراطي الرأسمالي)، مبرهناً على أن النظام الاجتماعي الإسلامي هو الأصلح لإسعاد البشرية[٥١] .

فانتقاد الصدر للعقلانية الغربية كانت انطلاقا من عقلانية تستمد جوهرها من الإسلام وهي عقلانية مفتوحة للتطور والحركة والتاريخ ونقد الرؤية الغربية نفي التقدم[٥٢].

واذ يقدم الصدر أطروحة إنسان العالم مقابل الإنسان الأوربي فهي ليست من موقع الكراهية او النوايا المسبقة كما يتجلى بكتابات فوكوياما مثلا بل من اختلاف الظروف الاجتماعية والتاريخية والقيمية من مجتمع الى آخر[٥٣]. وبكلمة أخرى يقول المفكر الصدر، علينا فهم الإسلام في نفسه لأجل أن يكون هذا قوّة بأيدينا في مقام ترويج الإسلام وإعلاء كلمته وتبليغ أحكامه والوقوف في وجه التّيارات الكافرة الّتي تكتنف حياة المسلمين وتغزو عالم الإسلام من كلّ جهة وصوب[٥٤].

ان الصدر نظر الى الفكر الغربي على ان له هوية وأساس واحد وهو لا يعترف بحق الاختلاف او ممارسة الحرية النابعة من ثقافة الشعوب الإسلامية ودينها، وعلى الصعيد النظر الابستمولوجي فان الرؤية الى فلسفة الى التاريخ عند الصدر اقرب الى الموقف العلمي من الرؤية الغربية، فالصدر يتعامل مع الفكر الغربي من خلال المفاهيم العلمية والمنهج العلمي اما الفكر الغربي فلم يتحرر من الخلفية المعرفية والأخلاقية لأطروحات الفكر الوضعي[٥٥].

ويشير المفكر الصدر إنّ من يدرس النهضة الأوروبيّة الحديثة ـ كما يسمّيها التاريخ الأوروبي ـ بفهم يستطيع أن يدرك أن اتّجاهها العامّ في ميادين المادّة كان يختلف عن اتّجاهها العامّ في الحقل الاجتماعيّ والمجال التنظيميّ للحياة، فهي في ميادين المادّة كانت علميّة، إذ أقامت أفكارها عن دنيا المادّة على أساس الملاحظة والتجربة أمّا في الميدان الاجتماعي، فقد تكوّن العقل الغربيّ الحديث على أساس المذاهب النظريّة، لا الأفكار العلميّة، فهو ينادي مثلاً: بحقوق الإنسان العامّة، الّتي أعلنها في ثورته الاجتماعيّة، ومن الواضح أنّ فكرة الحقّ نفسها ليست فكرة علميّة، لأنّ حقّ الإنسان في الحريّة مثلاً ليس شيئاً ماديًّا قابلاً للقياس والتجربة، فهو خارج عن نطاق البحث العلميّ، وإنّما الحاجة هي الظاهرة الماديّة الّتي يمكن أن تُدرس علميًّا [٥٦].

ولتأكيد الصدر على هويته الإسلامية فانه انتقد النظامين الاشتراكي والرأسمالي كما اشرنا فبين، ان سقوط النظامين الغربيين الاشتراكي والرأسمالي (والذي توقعه) هو تعبير عن حالة مرضية تنبئ عن دخول البشرية في مرحلة تاريخية جديدة تقتضي إعادة النظر بصورة جذرية في الفكر الغربي من الأساس، وفي كل جوانبه المعرفية والاجتماعية والأخلاقية، إن هذه المرحلة التاريخية الجديدة ستتحقق عندما يتم ربط الحياة الاجتماعية بالروحانية كما تتجلى في الإسلام، أي ربط التاريخ بالمثل الأعلى المطلق (الحقيقي)[٥٧].

ونفهم انه في هذا النقد يحاول توجيه منظومة الخلل الغربي وتقوية ضعف الموقف الفكري الإسلامي، وما نقد الفكر الغربي الا صورة من صور تثبيت الهوية الفكرية الإسلامية وقطع الطريق على مرحلة من الشتات الفكري والترهل في منظومة المبادئ الإسلامية الفكرية والتي قد يخلفها النتاج الفكري والثقافة الغربية مما يجعل تأثيرها نافذا في الساحة والهوية الإسلامية

وقد وقع العالم الإسلامي بمرحلة النظر الى تجارب الأنظمة، فالتجارب وجدت نفسها أمام خيارين لا ثالث لها: إما الأخذ بالاقتصاد الحر أو الاقتصاد الاشتراكي فاخذ بعضهم بالحر والآخر بالاشتراكي لأنها وجدت فيه النقيض للاقتصاد الأوربي، وهو ما يدعمها في كفاحها في سبيل التخلص من السلطة السياسية التي تحكم البلدان الرأسمالية، أن أصحاب هذه التجارب، وبسبب الشعور بالنفي الذي عاشته الشعوب الإسلامية تجاه الاستعمار وما استتبعه من شك وريبة واتهام وخوف وتوجّس من كل شيء يمت للغرب بصلة، ناتج عن تاريخ مرير ولكفاحهم الطويل ضد الاستعمار، أصابهم الانكماش من كل شيء يرتبط بدول الاستعمار حتى فيما يتعلق بالجانب التنظيمي الحياتي في البلاد الأوربية مها كان صالحاً وجيداً في نفسه ومنفصلاً عن الاستعمار سياسيًّا، وقد أفرز هذا الانكماش عدم تفاعل أصحاب تلك الحركات التحرّرية مع كل النظام الحياتي والتنظيمي في الغرب، ووجدوا أن يقيموا نهضتهم التحرّرية وكيانها على نظام لا يمت لبلاد أوربا والاستعمار بصلة ، فاتخذوا من القومية فلسفةً وقاعدةً في البناء الاجتماعي والتنظيم السياسي، ولكنّهم وجدوا أن القومية ليست سوى رابطة دم ولغة[٥٨].

ويمكن القول ان الفلسفة الاجتهادية التي صاغها الصدر هي فلسفة متحررة إلى درجة كبيرة من العوامل الذاتية ومن ثقل الواقع، هذا في إطارها العام على الأقل وهو إطار مستمد من الدين ومن العقل معاً أو من العوامل

الاجتماعيــة والتاريخية، إن قوة فلســفة الصدر تكمن في استيعابها لأزمة الحضارة المعاصرة مــن حيث هــي أزمة قيــم وفــي تجاوزها لكل المذاهب الفلســفية عن طريــق طرحها لنموذج حضاري بديل، ويرى أنّ سقوط الايديولوجيات الوضعية أمر لا مفر منه في الحضارة الغربية، فمصــدر الأزمــة يكمن فــي الحداثة نفســها لا الحداثــة فــي ذاتها، أي مــن حيث هــي عملية تغيير كل ميادين الحياة الاجتماعية، بل الحداثة فــي صورتها الغربية وهــي صورة تتميز بنفي الجانب الروحي في الإنســان وما ينتج عن هذا النفــي من فصل السياســة عن الديــن، واعتبار القضايــا الميتافيزيقية مجرد رواســب لمرحلة تاريخيــة قــد انقضت، وقــد أدى نفــي أو إبعاد الروحانيــة عن الحيــاة الاجتماعية إلى نفي أي أســاس للقيم الأخلاقيــة، فأصبحت هذه الأخيرة مجــرد انعــكاس للواقع بــدلاً من تغييــر الواقع وتوجيهه[٥٩] .

وفي نقده المزدوج لكل من مناهج التغريب الــواردة الى العالم الإســلامي ونقــد الحضارة الغربيــة يــرى الصــدر ان الكثير مــن النماذج التقدميــة ذات المنشــأ والأصــول الغربيــة في العالم الإســلامي قد فشــل، ويرجع هذا بحسب تحليــل الصدر فــي مقدمة كتــاب اقتصادنا إلى التناقــض بيــن نماذج التقــدم المقترحــة وواقع الشــعوب الإســلامية، بمعنى أن هنــاك تناقضاً بــن الأدوات الفكرية للتحليــل وعلاج الأزمات والحلــول المقترحة وبــن الواقع النفي والفكري والسوسيولوجي للشعب المسلم، كان هو السبب في فشــل النماذج التقدميــة والتحديثية، ذلك أن من أهــم عوامل نجــاح القوانين والتشــريعات والنمــاذج المقترحــة التــي تتخذ لتنظيــم الحياة الاجتماعية احترامُ الناس لها وتجاوبهم العاطفي مع أهدافها، وإيمانهم بحقها في التنفيذ والتطبيق، وهــذا ما لا يتوفر فــي مثل هذه النمــاذج، ولذا حصلت قطيعة وتناقض بن الواقع والمشــاريع، أمــا نموذج الحل المقترح بحســب الصدر، فهو اكتشــاف الذات والعــودة إليها، فهوية الشــعب الحقيقية هي المنطلق في النهوض[٦٠] .

وهنا نلاحظ اســتعمال الذات بعدها منظومة الوعــي ومن ثم القاعدة التي يســتند إليها مفهوم الهويات.

ان انتقــاد الصــدر للنظاميــن الرأســمالي والاشــتراكي بوصفها نموذجيــن للتنمية لكونه أنهمــا لا يصلحــان في العالم الإســلامي طريقاً للخروج من التخلف معتمدا على الحقل النظري الذي أنتج الفكر الغربي[٦١].

ويــرى الصــدر ان فشــل تجــارب التنمية المســتمدة مــن التجــارب الأوربية يعــود الى علاقة التناقض والصراع بين الأمة الإسلامية والاســتعمار الغربــي مما يجعل كل شــكل من أشكال التبعية لهذا الاستعمار مصدرا لحساسية الأمة وعدم اســتجابتها ، لذلك فان منهج الشهيد الصــدر للبديل الإســلامي لمشــروع النهوض والتنمية اتســم بطابع الســجال الشامل مع الفكر الغربي ومناهجــه واطره[٦٢]. فالصدر، يرفض إســلاميًّا المذهب الفرديّ أو مذهب عدم التدخّل المطلَق (أصالة الفرد) والمذهب الاشتراكيّ أو (أصالة المجتمع)[٦٣].

وفي اغلــب تنظيراته الفكرية، نلحظ تحذير المفكر الصدر من الاغتــراب الخاص المتعلق بتضييع الهوية داخل الكيان الإســلامي، هذا مع انتقاده للجانب القومي أيضا سواء أكان الغربي أم العربي الإســلامي، فالبدائل التي لديه تتيح له التحرك بحرية .

وهناك نقطتان أساسيتان في تعاطي الصدر مــع فكر الغرب ومنجــزه الحضاري وصرحه الفكري، تتمثلان في تجاوز أزمة الهوية وعقدة

الشعور بالنقص والانبهار، والاستقلال في المنهج، ليتجاوز بذلك إشكالية التبعية المنهجية، وعلى وفق ذلك فعندما نتحدث عن نقد الصدر للغرب، فإننا نتحدث عن العقلانية التي يشرك فيها الصدر مع الحداثة، بمعنى إعطاء قيمة للعقل ولمدركاته والوثوق بها، وكذلك عن العودة للذات وإبراز الأنا، بكل ما يعنيه ذلك الإبراز من استعمال العقل وتفعيل قيمته وحركيته، فضاً عن نقد الآخر نقداً حراً يتجاوز أزمة الهوية والانبهار(٦٤).

لقد حلل الصدر الحداثة في الفكر الغربي تحليلاً علمياً، وتبين بأن جوانب الحداثة ظهرت في الغرب بوصفها تمرداً ضد الماضي وضد القيم المرتبطة بالكنيسة ، يقول آلان تورين... لقد نظر الغرب إلى الحداثة وعاشها ثورةً، وأصبح العقل لا يعترف بأي شيء بصورة مسبقة سواء في ميدان العقيدة أو في ميدان التنظيم الاجتماعي والسياسي ما لم يكن قائماً على أدلة علمية، فمن العناصر الجوهرية لإيديولوجية الحداثة أنّ المجتمع هو مصدر القيم وأن الخير هو ما ينفع المجتمع، والشر هو ما يضر بوحدة المجتمع ، لقد انتقد الصدر البعد المادي للحداثة، وما ينتج من سعي للمنفعة واستغلال للشعوب... وكانت الحداثة في بداية ظهورها ثورة محررة للإنسان إلا أنها - في نظر الصدر- وبدلاً من أن ترتبط بالجانب الروحي الذي تصبح بفضله مفتوحة على المطلق وقد ألهت الحداثة الإنسانَ والواقعَ، فلا مرجعية خارج الإنسان وخارج الواقع، فالقيم كلها تستمد وجودها من الإنسان ومن الواقع، ولذلك أصبحت المنفعة هي الغاية القصوى، كما أصبح الإنتاج والاستهلاك غاية تطلب لذاتها، وأصبح(٦٥).

كان نقد الصدر لنظم الحضارة الغربية وإبرازه في مقابل ذلك لنظم النهوض الإسلامي، قد كرر تلك الثنائية التي صارت معبودة في كتابات من يعرفون بالمتنورين في العالم الإسلامي، ثنائية القديم والجديد، والتراث والمعاصرة، والتي استُلت من الرؤية الغربية للتاريخ والتراث، وهي ثنائية قضت بأن تكون الحضارة الغربية بعاداتها وقيمها وخصوصياتها مرجعية كونية يجب على كل الشعوب الاندماج في مساراتها وسياقاتها وتتبع كل خطواتها وآثارها، وهذا يعني وفق المنطق الذي يطرحه الصدر أن مفاهيم القديم والجديد والتقدّم مفاهيم نسبية وليست كونية عابرة للحدود والقارات وكل الأوضاع الثقافية والقيم المختلفة في العالم(٦٦) . ان الإنسان وفق فهم الصدر للفكر الغربي أصبح لعبة في يد حركة التاريخ التي تتمحور في البعد المادي المتمثل في الإنتاج والاستهلاك، فالإنسان بدلاً من توجيه حركة التاريخ نحو أهداف أخلاقية وإنسانية، أصبح فريسة لهذه الحركة، فهي التي توجهه بحسب منطقها الذي أنتج الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، فضلاً عن استغلال الغرب للشعوب المستضعفة والعلاج ان يكون الإنسان هو الموجه للتاريخ، ويجب التمييز- في نظر الفيلسوف الصدر بين الحداثة بوصفها تقدماً وبين التغريب، أي تقليد الحضارة الغربية بصورة آلية دون إعادة النظر في أسس وقيم هذه الحضارة؛ فالعقلانية والحرية والعدالة واحترام إنسانية الإنسان، ليست قيماً غربية، بل هي قيم كونية تستمد وجودها من تطلع الإنسان عبر التاريخ إلى الكمال، وهكذا فالغرب قد أعطى للحداثة صورة خاصة انتهت إلى أزمة حضارية شاملة، ويمكن لحضارة أخرى أن تعطي صورة أخرى واتجاهاً آخر للحداثة وللتقدم، وظهرت النفعية والماركسية والبرجماتية والوجودية، كل هذه المذاهب قد فقدت عنصري الموقف النقدي وقوة التجاوز، تجاوز الواقع لتغييره، فالفلسفة تتميز بالموقف النقدي الذي يمنحها قوة تجاوز الواقع الفاسد لتصور واقع أحسن منه إن فصل السياسة عن

الدين، وحصر الفلسفة في مجال فلسفة العلوم دون طرح للمشكلة الميتافيزيقية، جعل الفكر الغربي- على غرار المجتمع الغربي- لايهتم بمشكلة المصير، فما هو مصير الحياة البشرية ؟ وما هو مصير الثقافة؟ وما هو الهدف الذي تسعى نحوه[٦٧].

ومرجع هذا التناقض إلى أن الحضارة الغربية نابعة من واقع الإنسان الغربي نفسه، وبالتالي فهي محدّدة بحدود التجربة التي عاشتها شعوب الغرب، في حدود الزمان والمكان والروابط الموضوعية والاقتصادية والسياسية، التي تمخّضت عنها تلك الحضارة، ومن ثمّ فمها امتلكت حضارة الغرب من تفوّق مرحلي على بقية الشعوب إلا أن ذلك لا يبرّر لها منطقيًّا أن تنتزع إرادة الإنسان وأن تسيطر عليه بالقوة في سبيل تطويره، ولا أن تمارس الضغوط السياسية والاقتصادية على شتى البلدان لأجل إجبارها على الأخذ بنظمها ورؤاها في إدارة الحياة[٦٨].

ان الديمقراطية الرأسمالية وفق فهم الصدر نظام محكوم بالفشل والانهيار المحقق في نظر الإسلام ولكن لا باعتبار ما يزعمه الاقتصاد الشيوعي من تناقضات رأس المال بطبيعته وعوامل التي تحملها الملكية الخاصة في ذاتها، بل الى مفاهيمها المادية الخالصة[٦٩].

والنظام الرأسماليّ ماديّ بكلّ ما للّفظ من معنى، فهو إمّا أن يكون قد استبطن الماديّة، ولم يجرؤ على الإعلان عن ربطه بها وارتكازه عليها، وإمّا أن يكون جاهلاً بمدى الربط الطبيعيّ بين المسألة الواقعيّة للحياة ومسألتها الاجتماعيّة، وعلى هذا فهو يفقد الفلسفة، الّتي لا بدّ لكلّ نظام اجتماعيّ أن يرتكز عليها، وهو ـ بكلمة ـ نظام مادّيّ، وإن لم يكن مقاماً على فلسفة ماديّة واضحة الخطوط [٧٠].

كان توجه الصدر في تعاطيه مع فكر الغرب قائما على مسلّمة أن الإنتاج الداخلي (إبراز الأنا) هو المنهج الأسلم والطريقة الفضلى في التعاطي مع فكر الغرب، وأن هذا الإبراز هو الذي يتجاوز أزمة الهوية، أما عقدة الشعور بالدونية أمام الآخرين فتجاوزها يكون من خلال التعاطي النقدي والحوار الفكري مع الآخر، وعى أساس نقدي[٧١].

وقد تشمل تلك الصورة، ذات الواقع الغربي الذي تعرض الى تحدي الهوية، ولكن بصورة مختلفة، فالإنسان الأوربي الحديث في بدايات عصر النهضة وضع مثلاً أعلى وهو الحرية، لأنه يرى أن الإنسان الغربي كان محطماً ومقيداً... سواء كان مقيداً في عقائده العلمية والدينية بحكم الكنيسة وتعنتها... أو أراد الإنسان الأوربي الرائد لعصر النهضة أن يحرر هذا الإنسان من هذه القيود... وهذا شيء صحيح، إلا أنّ الشيء الخاطئ في ذلك هو التعميم الأفقي، فإن هذه الحرية بمعنى كسر القيود هي قيمة من القيم، وإطار القيم، ولكن هذا وحده لا يصنع الإنسان، ليس هذا هو المثل الأعلى... هذا الإطار بحاجة إلى محتوى وإلى مضمون، وإذا جرّد هذا الإطار عن محتواه سوف، يؤدي إلى الويل والدمار الذي تواجهه الحضارة الغربية اليوم[٧٢].

إن الصدر بين إنّ النظام الاجتماعيّ الّذي آمنت به أوروبا والمبادئ الاجتماعيّة الّتي نادت بها وطبّقتها، لم تكن نتيجة لدراسة علمية تجريبيّة، بل كانت نظريّة أكثر منها تجريبيّة ومبادئ فلسفيّة مجرّدة أكثر منها آراء علميّة مجرّبة، ونتيجة لفهم عقليّ وإيمان بقيم عقليّة محدودة، أكثر من كونها نتيجة لفهم استنتاجيّ وبحث تجريبيّ في حاجات الإنسان وخصائصه السيكولوجيّة والفسيولوجيّة والطبيعيّة[٧٣].

والحرية الفكرية في هذا النظام ولدت

نتيجة الشك الجارف الذي سيطر على التفكير الأوربي بسبب الثورات الفكرية من تاريخ أوربا الحديث، ولما حققته التجربة في الميدان العلمي من اكتشافات انهارت بها جملة من العقائد العامة التي لم تكن قائمة على أساس منطق عقلي أو دليل فلسفي فجعل هذا للتجربة قدسية في العقلية العامة وأخذ الناس ينصرفون عن الحقائق التي لا تثبت بالحس والتجربة وساعد هذا التوجه تبرم الناس من الدين والسخط عليه بسبب استغلال الكنيسة له واتخاذه أداة لتحقيق أغراضها، فأخذ الإنسان الغربي ينظر إلى الكون والحياة بمنظار جديد وإلى تراثه الفكري نظرات شك وارتياب ومن هنا ولدت الحرية الفكرية من رحم الشك الثوري والقلق العلمي الذي حطم كل المسلمات الفكرية، ومن ثم فإنه لا توجد في ظل هذه الحرية حقائق عليا لا يباح إنكارها والشك فيها مهما كان نوعها[٧٤].

لقد انتقد الشهيد الصدر رأي(لينين)[٧٥] واعترافه بوجود حقيقة مطلقة (المادة حقيقة موضوعية) بأنها يتعارض مع (الديالكتيك)[٧٦].

الذي تؤمن به الماركسية، أما إذا كانت هذه الخاصة للمادة بأنها (حقيقة موضوعية) ليست حقيقة مطلقة وخاضعة لقانون الديالكتيك ومن ثم سوف تنزع المادة هذه الخاصة عنها لأن ((المادية الجدلية لا تسمح للينين أن يعترف بحقيقة مطلقة، لأن ذلك يتنافى مع الجدل القائل بتطور جميع الحقائق طبقاً للتناقضات المحتواة فيها، فهل الخاصة الأساسية للمادة في مفهومها اللينيني الجديد خاصة مطلقة لا تتطور ولا تخضع لقانون الجدل وتناقضاته، فان كانت كذلك فقد وجدت إذن الحقيقة المطلقة التي يرفضها الديالكتيك ولا يقرها أصول الجدل الماركسي، وإن كانت هذه الخاصة خاصة جدلية ومحتوية على التناقضات الدافعة لها إلى التطور والتغير كسائر حقائق العالم، فمعنى ذلك أن المادية تشكو هي أيضاً من التناقض وتضطر لأجل ذلك إلى التغير والتبدل ونزع الصفة الأساسية للمادة عنها)) . كما انتقد الشهيد الصدر الضربات الديالكتيكية التي ادعى المنطق الجدلي أنه أسقط بها أسس المنطق الكلاسيكي بأن مفهوم الوجود ليس ملتقى للنقائض والأضداد على وفق (مبدأ التناقض) الذي فسر به هيجل حركة الأشياء في الطبيعة، وإنما هو مفهوم عام قابل لأن يكون كل شيء ولكن لا يعني هذا أن يكون الوجود موضعاً لاجتماع النقائض والأضداد، فيقول: ((إن هيجل لم يفهم مبدأ عدم التناقض حق الفهم حيث ألغاه ووضع موضعه مبدأ التناقض... وفي مفهوم الوجود، إن مفهوم الوجود مفهوم عام دون شك، وهو لذلك قابل لأن يكون كل شيء قابل لأن يكون نباتاً أو جمادا، أبيض أو أسود، دائرة أو مربعاً، ولكن هل معنى هذا أن هذه الأضداد والأشياء المتقابلة مجتمعة كلها في هذا المفهوم، ليكون ملتقى للنقائض والأضداد؟ طبعاً لا، فأن اجتماع الأمور المتقابلة في موضوع واحد شيء، وإمكان صدق مفهوم واحد عليها شيء آخر، ومفهوم ليس فيه من نقاط السواد أو البياض، أو النبات والجماد شيء، وإنما يصح أن يكون هذا أو ذاك، لا انه هو هذا وذاك معاً في وقت واحد))[٧٧].

ولم يكن النقد الذي مارسه الصدر ووجهه للفكر الغربي إلا لتأكيد وتقوية الهوية الفكرية الإسلامية ، فالقوة الفكرية الناقدة تتيح للأمم الشعور بالقوة الوجودية قبل القوة الحضارية، ومن هنا فان المرحلة التي تحمل مسؤوليتها الفيلسوف الصدر الأول أشارت الى انه كافح بشكل وصل الى حد الموت لإثبات ليس هويته الوجودية فحسب بل وهوية امة كاملة ما زالت اليوم تسير بذات الأسس الفكرية مع ان أفكاره لم تأخذ الحيز المهم أو الواسع من تفكير وتحليل المفكرين العرب أو المسلمين .

الملخص

ان الهوية أشبه بالكائن الحي، تنمو وتموت، وهي تمثل الوجود فيما إذا تم قياسها بماهية الإنسان التي تمثل وجوده المادي، على انها ترتحل مع الإنسان الى عالمه الآخر فتمثل نسخة تختلف عن غيره، وقد يصح القول ان الهوية هنا هي ماهية الإنسان التي ترافق وجوده.

وعند الحديث عن احد مثبتي الهوية الشاملة وهو الفيلسوف الشهيد محمد باقر الصدر، فانه حديث عن الهوية الفكرية، والسياسية، والاقتصادية، والفلسفية، والدينية والاجتماعية وغيرها، وهو منهج هندسي لصد التغريب وبناء المشتركات الخاصة بالوجود الإسلامي.

ان وصف الهوية لدى الصدر بالشمول ينتمي الى توزيع فكره الممتد الى مباحث عديدة فرضها عليه الواقع المعاصر، فهو يهتم بالبناء الاجتماعي العام، وهي ليست هوية لغوية او فكرية او إيديولوجية او ثقافية فقط، بل هوية أبوية شاملة، ونجد ان من عناصر بناء الهوية الفكرية للمفكر الصدر الآتي:

١. بناء هوية المصطلح والمفهوم.

٢. الشمولية في المنهج.

٣. بناء الهوية والخطوط الفكرية الإسلامية العامة بنقد الفكر الغربي.

٤. الإصلاح.

٥. البدائل باعتبارها من أسس الهوية.

ان بناء هوية الاصطلاح والبنية المفاهيمية انما هو إجراء علمي فكري يستند الى إبراز الماهيات الثابتة في النسيج الإسلامي، وتلك الماهيات هي البنية المصطلحية والمفاهيمية التي تثبت النظريات والأفكار والمشاريع المختلفة التي تستند على الفكر الإسلامي .

وكلّ ذلك جعله مدرسة تميّزت بعدّة أمور منها (الشمول والموسوعيّة، الاستيعاب والإحاطة، الإبداع والتجديد، المنهجيّة والتنسيق) .

لقد حاول الصدر إعادة صياغة الفكر الإسلامي ورفعه إلى مستوى التحديات، أي مستوى مجابهة الفكر الغربي بكلّ تياراته، وطرح البديل الإسلامي في المجال المعرفي والمنهجي والاجتماعي والحضاري.

فهو يحاول توجيه ونقد منظومة الفكر الغربي وتقوية ضعف الموقف الفكري الإسلامي ، وما نقد الفكر الغربي الا صورة من صور تثبيت الهوية الفكرية الإسلامية وقطع الطريق على مرحلة من الشتات الفكري والترهل في منظومة المبادئ الإسلامية الفكرية والتي قد يخلفها النتاج الفكري والثقافة الغربية مما يجعل تأثيرها نافذا في الساحة والهوية الإسلامية

وفي اغلب تنظيراته الفكرية، نلحظ تحذير المفكر الصدر من الاغتراب الخاص المتعلق تضييع الهوية داخل الكيان الإسلامي، هذا مع انتقاده للجانب القومي أيضا سواء أكان الغربي أم العربي الإسلامي، فالبدائل التي لديه تتيح له التحرك بحرية.

ولم يكن النقد الذي مارسه الصدر ووجهه للفكر الغربي إلا لتأكيد وتقوية الهوية الفكرية الإسلامية، فالقوة الفكرية الناقدة تتيح للأمم الشعور بالقوة الوجودية قبل القوة الحضارية، ومن هنا فان المرحلة التي تحمل مسؤوليتها الفيلسوف الصدر الأول أشارت الى انه كافح بشكل وصل الى حد الموت لإثبات ليس هويته الوجودية فحسب بل وهوية امة كاملة ما زالت اليوم تسير بذات الأسس الفكرية مع ان أفكاره لم تأخذ الحيز المهم أو الواسع من تفكير وتحليل المفكرين العرب أو المسلمين.

المصادر

١. متولي موسى، الهوية الإسلامية في الغرب (المشكلة والحل)، مجلة الرائد، العدد٢٠١، ١٤١٩ هـ ١٩٩٨.

٢. شلتاغ عبود، الثقافة الإسلامية، بين التغريب والتأصيل، دار الهادي، ط١، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١.

٣. د. فريد محمد أمعضشو، التغريبُ.. مفهومًا وواقِعًا، مجلة الوعي الإسلامي العدد٥٥٣ السنة٢٠١١م،الكويت.

http://www.alwaei.com/site/index.
٤٨٧=php?cID

٤. مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد٢، السنة١٤٣٧،٢هـ٢٠١٦م، بيروت .

٥. محمد باقر الصدر، البنك اللاربوي في الإسلام، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي الإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم،١٢٤٥ق – ١٣٨٣هـ.

٦. محمّد باقر الصدر، السيرة والمسيرة, دار العارف للمطبوعات، بيروت .

٧. السيد محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي (عج)، تحقيق د.عبد الجبار شرارة، مركز الغدير للدراسات، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٨. الكلمات القصار للشهيد السيد محمد باقر الصدر، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، مركز نون للتأليف والترجمة _ الطبعة الأولى، ٢٠١٠م- ١٤٣١هـ . .www almaaref.org

٩. محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، تقديم زكي الميلاد، دار الكتاب المصري، القاهرة – بيروت ،٢٠١١م .

١٠. محمد حسين الطباطبائي، الإسلام والأديان الأخرى، مجلة الاستغراب- العدد٣- ٢٠١٦م-بيروت .

١١. ماجد الغرباوي، إشكالية التجديد، دار الهادي، ط١٤٢١،١هـ٢٠٠١م .

١٢. أنور الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين ١٩٢٠-١٩٤٠م، دار الاعتصام.

١٣. د.حسن عيسى الحكيم، السيد محمد باقر الصدر بين فلسفة الفكر وأصالة المعرفة التاريخية، المركز الإسلامي الثقافي، ٢٠١٦م.

١٤. حيدر حب الله، معالم الإبداع الأصولي – عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر، موقع الشيخ حيدر حب الله.

http://hobbollah.com/articles

١٥. محمد الحسيني، محمد باقر الصدر، حياة حافلة وفكر خلاق، دار المحجة البيضاء،٢٠٠٥م .

١٦. حسن العمري، إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر، ط١، دار الهادي، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م

١٧. مازن المطوري، مدخل الى منهج لنقد الغرب، قراءة في دراسات الشهيد الصدر، مجلة الاستغراب، السنة الأولى، ٢٠١٥م- ١٤٣٦هـ .

١٨. إسماعيل اسماعيلي، الشهيد الصدر وإصلاح الحوزة العلمية مطالعة في الرؤى والأعمال، ترجمة صالح البدراوي، نصوص معاصرة، العدد٢٧ السنة٢٠١٢،٧م-١٤٣٣٣هـ.

١٩. د.عامر عبد الأمير حاتم ،آفاق الحداثة في فكر الإمام محمد باقر الصدر، مجلة الأستاذ، العدد٢٠٣ السنة١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م .

٢٠. محسن الاراكي، الشهيد الصدر والمنجز الفكري والحضاري، مجلة نصوص معاصرة، فصليّة تعنى بالفكر الديني المعاصر، العددان الأربعون والواحد والأربعون، السنتان العاشرة والحادية عشرة، بيروت، خريف٢٠١٥م، ١٤٣٦هـ ؛ وشتاء ٢٠١٦م، ١٤٣٧هـ .

٢١. حيدر حب الله، التفكير النقدي محمد باقر الصدر أنموذجا، هناك مستويات للنقد منها السطحي والموضوعي والبنيوي ، مجلة نصوص معاصرة ، فصليّة تعنى بالفكر الديني المعاصر، العددان الأربعون والواحد والأربعون، السنتان العاشرة والحادية عشرة، بيروت، خريف٢٠١٥م ،١٤٣٦ هـ ؛ وشتاء ٢٠١٦ م، ١٤٣٧ هـ .

٢٢. حيدر حب الله، مكونات المشروع الإسلامي، مجلة نصوص معاصرة، العدد٢٦، السنة٧، بيروت،٢٠١٢م- ١٤٣٣هـ .

٢٣. حسين جويد الكندي، البعد الفلسفي في صناعة التاريخ عند محمد باقر الصدر(قد)، موقع كتابات في الميزان،

http://www.kitabat.info/subject.php?id

٢٤. علي الأكبر الحائري، منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، النجف، ١٤٣٤ هـ .

٢٥. محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، المجمع العالمي للشهيد الصدر، مج٤ .

٢٦. محمود عبد الحسين عبد علي الثعالبي، الماركسية والرأسمالية في المنهج المقارن للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس) (دراسة فكرية) أطروحة دكتوراه مخطوط، كلية التربية/ابن رشد- قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية، إشراف أ.م.د ثائر إبراهيم خضير الشمري، ٢٠١٦-١٤٣٧هـ.

٢٧. محمد حسن الأمين مع مجموعة باحثين، محمد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره، دار الإسلام، ط١، دار العارف، بيروت١٤١٦هـ - ١٩٩٦م .

٢٨. محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار(عرض لسيرته الذاتية ومسيرته السياسية والجهادية): توزيع مكتبة آل الصدر/قم،(د.ت).

٢٩. هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،١٩٨٦.

٣٠. محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهدها، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة لمؤتمر العالمي الشهيد الصدر، مطبعة شريعت/ قم، الناشر المؤتمر العالمي للشهيد الصدر، ط/٢، ١٤٢٤هـ.

٣١. - مدخل إلى الفكر الكلامي عند الشهيد الصدر: عبد الحسن آل نجف، دار الهادي للطباعة والنشر/ بيروت، ط/١، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م

٣٢. د. محمد عبد اللاوي ضمن كتاب محمد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره، دار الإسلام، ط١، دار العارف، بيروت١٤١٦هـ - ١٩٩٦م .

٣٣. حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة .

الهوامش

١- حسن حنفي ، الهوية ، المجلس الاعلى للثقافة،ط١، القاهرة ، ٢٠١١م ، ص١١. ولاحظ قوله في ص٩ الهوية موضوع فلسفي عالجه المثاليون والوجوديون وحولوه الى قانون وأصبحت الهوية عند فخته القانون الأول في الفكر والوجود .

٢- متولي موسى ، الهوية الإسلامية في الغرب (المشكلة والحل) ، مجلة الرائد ، العدد : ٢٠١ ، ١٤١٩ - هـ ١٩٩٨ .

٣- شلتاغ عبود ، الثقافة الإسلامية ،بين التغريب والتأصيل ، دار الهادي ،ط١، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١، ص٢٥.

٤- د. فريد محمد أمعضشو ، التغريبُ .. مفهومًا وواقِعًا، مجلة الوعي الإسلامي العدد ٥٥٣ السنة ٢٠١١م، الكويت.

http://www.alwaei.com/site/index.php?cID=487

٥- شلتاغ عبود ، الثقافة الإسلامية ،بين التغريب والتأصيل ، ص٢٦ .

٦ - د. فريد محمد أمعضشو ، التغريبُ .. مفهومًا وواقِعًا ، مجلة الوعي الإسلامي ،المصدر السابق .

٧- شلتاغ عبود ، الثقافة الإسلامية ،بين التغريب والتأصيل ، ص٣٩٠

٨ - شلتاغ عبود ، الثقافة الإسلامية ،بين التغريب والتأصيل ، ص٣١ .

٩- مجلة الاستغراب ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ،العدد ٢، السنة ٢ ،١٤٣٧هـ -٢٠١٦ م ، بيروت ، ص٧٥ .

١٠- محمد حسين الطباطبائي ،الإسلام والأديان الأخرى، مجلة الاستغراب- العدد ٣ - ٢٠١٦م- بيروت ص٣٠٧ .

١١ - ماجد الغرباوي ، إشكالية التجديد ، دار الهادي ، ط١٤٢١،١هـ - ٢٠٠١م ، ص٤٨ .

١٢- أنور الجندي ، تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين ١٩٢٠-١٩٤٠م ، دار الاعتصام ، ص٢٧ .

١٣- أنور الجندي ، تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين،ص٣١ .

١٤- مجلة الاستغراب ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ،العدد ٢، السنة ٢ ،١٤٣٧هـ -٢٠١٦ م ، بيروت ،ص٨١ . يصف بعضهم ملامح الثقافة الأوربية ، بالمركزية أو التمحور حول الذات والعدوانية أو الدموية ثم المكر والخداع والحقد واللادينية وأيضا الجنبة اللاخلاقية انظر شلتاغ عبود، الثقافة الإسلامية ،بين التغريب والتأصيل،ص٥٠ – ص٧٣ .

١٥- حول آراء هيجل في فلسفة التاريخ ينظر هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، ترجمة خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،١٩٨٦.

١٦- ماجد الغرباوي ، إشكالية التجديد ، ص٦.

١٧- ماجد الغرباوي ، إشكالية التجديد ، ص٥١ .

١٨- محمد حسن الأمين مع مجموعة باحثين ، محمد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره ،دار الإسلام، ط١ ،دار العارف ، بيروت١٤١٦هـ - ١٩٩٦م ، ص١١٨-١١٩ .

١٩- مجلة الاستغراب ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ،العدد ٢، السنة ٢ ،١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م،ص٩٢.

٢٠ - شلتاغ عبود ، الثقافة الإسلامية ،بين التغريب والتأصيل ، ص٨٣- ٨٨.

٢١- محمد باقر الصدر ، المدرسة الإسلامية ، تقديم زكي الميلاد دار الكتاب المصري،القاهرة – بيروت،٢٠١١م ،ص٤١-٤٣ .

٢٢ - محمد باقر الصدر ، المدرسة الإسلامية ، تقديم زكي الميلاد ،ص٤٠ .

٢٣- وهي أفكار بثت في كتبه ونتاجه الفكري والفلسفي ومنها :

غاية الفكر في علم الأصول وفدك في التاريخ.

فلسفتنا، وهو كتاب يناقش المذاهب الفلسفية وخاصةً الفلسفة الماركسية .

اقتصادنا، وهو كتاب يتحدث فيه عن الاقتصاد الإسلامي ويناقش فيه النظريات الاقتصادية مثل الرأسمالية

البنك اللاربوي في الإسلام.

المدرسة الإسلامية.

المعالم الجديدة للأصول.

الأسس المنطقية للاستقراء.

بحوث في شرح العروة الوثقى(أربعة أجزاء).

موجز أحكام الحج.

الفتاوى الواضحة.

دروس في علم الأصول(٢جزء)، وهو كتاب يدرس كمنهج في علم الأصول في مرحلة السطوح.

بحث حول الولاية.

بحث حول المهدي، وهو مقدمة لموسوعة السيد الشهيد محمد محمد صادق الصدر عن الإمام المهدي .

تعليق على رسالة بلغة الراغبين.

تعليق على منهاج الصالحين.

الإسلام يقود الحياة، وهو عبارة عن بعض المواضيع الإسلامية.

المدرسة القرآنية، وهو عبارة عن محاضرات عن التفسير الموضوعي.

أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف.

٢٤- محمد باقر الصدر ، المدرسة الإسلامية ، تقديم زكي الميلاد ، ص٣١ .

٢٥- حول حياة الفيلسوف محمد باقر الصدر ينظر مقدمات كتبه الفكرية وأيضا محمد رضا النعماني ، الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار(عرض لسيرته الذاتية ومسيرته السياسية والجهادية)، مكتبة آل الصدر/قم،(د.ت).

محمد رضا النعماني ، شهيد الأمة وشاهدها، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة لمؤتمر العالمي الشهيد الصدر، مطبعة شريعت/ قم ، الناشر المؤتمر العالمي للشهيد الصدر ، ط/٢، ١٤٢٤هـ.

د.حسن عيسى الحكيم ،السيد محمد باقر الصدر بين فلسفة الفكر وأصالة المعرفة التاريخية ،المركز الإسلامي الثقافي ، ٢٠١٦م ، ص١٥- ٤٥ .

٢٦- حيدر حب الله ، معالم الإبداع الأصولي – عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر ، موقع الشيخ حيدر حب الله ، http://hobbollah.com/articles/

٢٧ - محمد الحسيني ،محمد باقر الصدر ، حياة حافلة وفكر خلاق ، دار المحجة البيضاء ، ٢٠٠٥م،ص٦٤

٢٨- حسن العمري ، إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر ،ط١، دار الهادي ،١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص٧٩-٨٢.

٢٩ - محمد الحسيني ،محمد باقر الصدر ، حياة حافلة وفكر خلاق ، دار المحجة البيضاء ، ٢٠٠٥م،ص٣٦٦ .

٣٠ - الكلمات القصار للشهيد السيد محمد باقر الصدر، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية ، ط١، مركز نون للتأليف والترجمة www.almaaref.org_ ، ٢٠١٠م- ١٤٣١هـ ، المقدمة .

٣١- مازن المطوري ، مدخل الى منهج لنقد الغرب ، قراءة في دراسات الشهيد الصدر ،ص١٢٤

٣٢- ماجد الغرباوي ، إشكالية التجديد ، ص١٢٨-١٢٩.

٣٣- السيد محمد باقر الصدر ، بحث حول المهدي (عج)، تحقيق د.عبد الجبار شرارة ،مركز الغدير للدراسات، الطبعة الأولى ،١٩٩٦م ، ص ٨٦- ٨٨.

٣٤ - إسماعيل اسماعيلي ، الشهيد الصدر وإصلاح الحوزة العلمية مطالعة في الرؤى والأعمال ،ترجمة صالح البدراوي ،نصوص معاصرة،العدد ٢٧ السنة٧ ، ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ،ص٤٤

٣٥- محسن الاراكي ، الشهيد الصدر والمنجز الفكري والحضاري ، مجلة نصوص معاصرة ، فصليّة تعنى بالفكر الديني المعاصر ، العددان الأربعون والواحد والأربعون، السنتان العاشرة والحادية عشرة،بيروت ، خريف ٢٠١٥م ، ١٤٣٦ هـ ؛ وشتاء ٢٠١٦ م، ١٤٣٧ هـ ، ص٤٠.

٣٦- مدخل إلى الفكر الكلامي عند الشهيد الصدر: عبد الحسن آل نجف، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م، ص١٨٨.

٣٧- حيدر حب الله ، التفكير النقدي محمد باقر الصدر أنموذجا ، هناك مستويات للنقد منها السطحي والموضوعي والبنيوي ، مجلة نصوص معاصرة، فصليّة تعنى بالفكر الديني المعاصر ، العددان الأربعون والواحد والأربعون، السنتان العاشرة والحادية عشرة،بيروت ، خريف ٢٠١٥م ، ١٤٣٦ هـ ؛ وشتاء ٢٠١٦ م، ١٤٣٧ هـ ، ص٨-٩ .

٣٨- حسين جويد الكندي ، البعد الفلسفي في صناعة التاريخ عند محمد باقر الصدر (قد) ، موقع كتابات في الميزان،

http://www.kitabat.info/subject.php?id=63299

٣٩ - حيدر حب الله ، التفكير النقدي محمد باقر الصدر أنموذجا ، هناك مستويات للنقد منها السطحي والموضوعي والبنيوي ، مجلة نصوص معاصرة،ص٢١٢ .

٤٠- علي الأكبر الحائري ، منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي ، مجمع الفكر الإسلامي ، النجف ، ١٤٣٤ هـ ، ص٢٠.

٤١- محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، المجمع العالمي للشهيد الصدر، مج٤، ص١٤٠.

٤٢- حيدر حب الله ، مكونات المشروع الإسلامي ،مجلة نصوص معاصرة ، العدد ٢٦، السنة ٧ ، بيروت ، ٢٠١٢م- ١٤٣٣هـ ،ص٥ .

٤٣- محمد باقر الصدر ، المدرسة الإسلامية ، تقديم زكي الميلاد، ص١٧٥ .

٤٤- حسن حنفي ، الهوية ،ص٣٠ .

٤٥ - مازن المطوري ، مدخل الى منهج لنقد الغرب ، قراءة في دراسات الشهيد الصدر ،ص١٢١- ١٢٢. ويضيف الباحث ، بان هذا الاتجاه تمثّل في كتابات قطاع كبير في العالم الإسلامي من الذين دعوا إلى اللحوق بركب حضارة الغرب على كافة الأصعدة، حتى عرفوا بدعاة التغريب ، وفي تصور هؤلاء الباحثين أن المرجع الوحيد لخروج البلاد العربية والإسلامية من واقعها المرير والمتخلّف في شتى المجالات هو اللحوق بالغرب ، واعتبار مفاهيمه الملاذَ الآمن في ذلك النهوض المنشود ، فالحداثة والتحديث والتنمية والنهضة في فكر هذا النمط من الناس يجب أن تكون امتداداً للغرب ، وهو مرجعية كل ذلك ، وقد أثبتت الوقائع والأحداث أن هذا النمط من التفكر طوباوي وبعيد عن واقع الشعوب الإسلامية سيوسيولوجيًّا وتاريخيًّا ، ذلك أن جزءاً كبراً من حداثة الغرب تحقق عن طريق استعمار الشعوب وقهرها ونهب ثرواتها وامتصاص دمائها، ومثل هذا الأمر لا يمكن أن يحدث في العالم الإسلامي ، وفضاً عن ذلك فإن أفكار وتجارب الغربيّن تشكلت في أرض ثقافية مناسبة لها وبالتالي فا يمكن تعميمها على كل الشعوب والبلدان ، وما يشهد على ذلك أن الشعوب والدول الغربية نفسها مختلفة بينها فيرتبط بالممارسة والتجارب السياسية والاقتصادية ومنظومات القيم والأفكار وإن جمعتها أُطر عامة.

٤٦ - محمود عبد الحسين عبد علي الثعالبي ، الماركسية والرأسمالية في المنهج المقارن للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس) (دراسة فكرية) أطروحة دكتوراه مخطوط ، كلية التربية / ابن رشد - قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية ، إشراف أ.م.د ثائر إبراهيم خضير الشمري ، ٢٠١٦- ١٤٣٧هـ،ص٣.

٤٧ - محمود عبد الحسين عبد علي الثعالبي ، الماركسية والرأسمالية في المنهج المقارن للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس) (دراسة فكرية) ، ص ٣٠٨ .

٤٨- حسن العمري ،إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر ،ص٦٨ .

٤٩ - حسن حنفي ، الهوية ،ص٢٤ .

٥٠- محمد باقر الصدر ، البنك اللاربوي في الإسلام ، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي

الإمام الشـهيد الصدر ، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيـة للشـهيد الصـدر ، قـم ، ١٢٤٥ ق – ١٣٨٣هـ ، ص١٢.

٥١- محمود عبد الحسـين عبد علي الثعالبي ، الماركسية والرأسـمالية في المنهج المقارن للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس) (دراسة فكرية) ،ص٣٠٧ .

٥٢- د.محمـد عبد اللاوي مع مجموعـة باحثين ، محمد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره ،ص٢٧١

٥٣- د.محمـد عبد اللاوي مع مجموعـة باحثين ، محمد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره ،٢٧٢

٥٤ - محمّد باقر الصدر، السيرة والمسيرة , دار العارف للمطبوعات ، بيروت ، ج١ص٢٩٥ .

٥٥- د.محمـد عبد اللاوي مع مجموعـة باحثين ، محمد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره ،ص٢٠٣ .

٥٦- محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية ص: ٣٤.

٥٧- د.عامـر عبـد الأمير حاتـم ،آفاق الحداثـة في فكر الإمام محمد باقر الصدر ،مجلة الأستاذ ،ص٤٥

٥٨- مـازن المطوري ، مدخل الى منهـج لنقد الغرب ، قراءة في دراسات الشهيد الصدر ،ص١٢٥

٥٩- د.عامـر عبـد الأمير حاتـم ،آفاق الحداثـة في فكر الإمام محمد باقر الصدر ،مجلة الأستاذ ،ص٤٣

٦٠ - مـازن المطوري ، مدخـل الى منهج لنقد الغرب ، قراءة في دراسات الشهيد الصدر ،ص١٣٦

٦١ - د.محمـد عبد اللاوي ع مجموعـة باحثين ، محمد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره ،ص٢٦٩ .

٦٢- محمـد حسـن الامين مع مجموعـة باحثين ، محمد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره ،ص١٢٢.

٦٣- محمّد باقر الصدر(السـيرة والمسيرة),دار العارف للمطبوعات جزء ١ ص ٢٧٢.

٦٤ - مـازن المطوري ، مدخـل الى منهج لنقد الغرب ، قراءة في دراسات الشهيد الصدر ،ص١٢٨

٦٥ - د.عامـر عبد الأميـر حاتم ،آفـاق الحداثة في فكر الإمام محمد باقر الصدر ،مجلة الأستاذ ،ص٤٣ .

٦٦ - مـازن المطوري ، مدخـل الى منهج لنقد الغرب ، قراءة في دراسات الشهيد الصدر ،ص١٣٦.

٦٧ - د.عامـر عبد الأميـر حاتم ،آفـاق الحداثة في فكر الإمام محمد باقر الصدر ،مجلة الأستاذ ،ص٤٤.

٦٨ - مـازن المطوري ، مدخـل الى منهج لنقد الغرب ، قراءة في دراسات الشهيد الصدر ،ص١٢٨

٦٩ - محمـد باقر الصدر ، المدرسـة الإسـلامية ، تقديم زكي الميلاد ، ص٨٧ .

٧٠- محمد باقر الصدر ، المدرسة الإسلامية ص: ٤٩ .

٧١ - مـازن المطوري ، مدخـل الى منهج لنقد الغرب ، قراءة في دراسات الشهيد الصدر ،ص١٢٩

٧٢ - د.عامـر عبد الأميـر حاتم ،آفـاق الحداثة في فكر الإمام محمد باقر الصدر ،مجلة الأستاذ ، العدد ٢٠٣ السنة ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م ،ص٣٧ - ٤٠.

٧٣ - محمد باقرالصدر ، المدرسة الإسلامية ص٣٣.

٧٤ - محمد باقر الصدر ،المدرسـة الإسـلامية ، تحقيق اللجنـة التابعـة للمؤتمـر العالمي للشـهيد الصدر، مطبعة شريعت/ قم، ط٢، ١٤٢٤هـ، ص٤١–٤٤ .

٧٥ - محمود عبد الحسين عبد علي الثعالبي ، الماركسية والرأسـمالية في المنهج المقارن للسيد الشهيد محمد باقر الصدر ، ص٥٣.

٧٦ - الديالكتيـك: هـو (علم القوانيـن العامة للحركة في الفكر البشري أو العالم الخارجي).

٧٧ - محمود عبد الحسين عبد علي الثعالبي ، الماركسية والرأسـمالية في المنهج المقارن للسيد الشهيد محمد باقر الصدر ،٦٩.

The architecture of the Islamic intellectual identity of the philosopher Muhammed Baqer al–Sader and its role in the dismantling of relegation

Assistant professor Dr. Rahim Mohammed alsaaidi

Summary

Identity is like a living organism, growing and dying, and it represents the existence of whether it is measured by the human being that represents its material existence.

When talking about one of the creators of the comprehensive identity, the martyr philosopher Mohammed Baqir al-Sadr, it is a talk about the intellectual identity, political, economic, philosophical, religious, social and others, an engineering approach built by the thinker to repress Westernization and build participants of the Islamic presence

The identity of the philosopher al-Sadr is comprehensive and extends to many studies imposed by the contemporary reality, he is interested in building the public social, and building an identity is not only linguistic, intellectual, ideological or cultural, but a comprehensive parental identity, we find that one of the elements of building the intellectual identity of the thinker Sadr:

- Building the identity of the term and concept.
- Inclusiveness in the curriculum.
- Building the identity and Islamic intellectual lines of public criticism of Western thought.
- Reform.
- Alternatives as a foundation of identity.

Sadr tried to reformulate Islamic thought and raise it to the level of challenges, namely, the level of counteracting Western thought in all its currents, and introducing the Islamic alternative in the field of knowledge, methodology, social and cultural.

All of which made him a school characterized by several things comprehensiveness and objectivity, absorption and briefing, innovation and innovation, methodology and coordination

الخطاب الفلسفي المعاصر
الحدود والامكانات

أ.م. د. كريم الجاف (*)

المستخلص

يستهدف البحث إلى تقديم رؤية معاصرة، لأهم منتوج أنتجته كيمياء العقل البشري ألا هو الفلسفة. ولاشك إن تقديم رؤية جديدة يعني تقديم فهمٌ وتفسيرٌ يختلفان اختلافا جذريا عن المنظورات التي طرحت من قبل. لقد تضمن البحث تناول الفلسفة من خلال حدودها،وإمكاناتها وخصائصها، فضلا عن الميزات الاساسية للنقد الفلسفي المعاصر. أرجو أن تكون لهذه المحاولة أهميتها في حقل الدراسات الفلسفية والمهتمين بالشأن الفلسفي.

الكلمات المفتاحية:المعاصرة،النقد،حدود، الامكانات

المقدمة

شكَّل الخطاب الفلسفي المعاصر حدثا فريدا ميزه بوضوح، عن الخطابين الفلسفيين الذين سادا في الفلسفة القديمة، والفلسفة الحديثة وتميزا بمفاهيم قارة من قبيل المفارق، والمطلق، والكوني، واللاتناهي، والابدي، والخطية في فهم حركة تاريخ العالم،وقد سعى ذلك الخطاب الجديد الى تقويض تلك المفاهيم وإزاحتها من دائرة خطابها التفكري،واستبدالها بمفاهيم تقول الحدث،والموجود على نحو يتناسب مع القوى الحيوية للبشر، وتتكيف مع طريقة حياتهم في سياق الحس التاريخي لا الابدي، وعلى قاعدة الاختلاف والمغايرة،وليس على قاعدة التمثل،والمماهاة،والهوية المغلقة. يستهدف البحث إلى تقديم رؤية معاصرة، لأهم منتوج انتجه كيمياء العقل البشري، ألا هو الفلسفة. ولاشك إن تقديم رؤية جديدة يعني تقديم فهم وتفسير يختلفان عما سبقه من رؤى. لقد تضمنَ البحثُ تناول الفلسفة من خلال حدودها، وإمكاناتها وخصائصها، فضلا عن الميزات الاساسية للنقد الفلسفي المعاصر. ارجو أن تكون لهذه المحاولة أهميتها في حقل الدراسات الفلسفية والمهتمين بالشأن الفلسفي.

اولاً : الفلسفة بمفهومها المعاصر

لا شك في ان الفلسفة في جوهرها فن تحديد مسار الكينونة وضبطه في العالم، وتشخيص امراضها بقدر طاقة الانسان.واعني بالكينونة

(*) كلية الآداب / الجامعة المستنصرية

كيفيــة انفتــاح الكائــن واســلوب انتشــاره فــي العالــم الذي يتواجد فيه، إذ أن الانفتاح ينشــغل بطريقــة وعي حضور ذلك الكائــن للعالم على نحــو ذاتي وراهنــي. واما انتشــاره فيعني فهم كيفية بســطه لكيانــه في العالم علــى نحو كلي. لقــد اهتمت الفلســفة منذ نشــأتها بالانفتاح على مشــكلات عصور تاريــخ العالم وانشــغالاته، فالفلاســفة الذين يشتغلون بالحقل الفلسفي ليسوا من سكنة الابراج العاجية كما يحلو لبعضهم أن ينعتهم، إنما هم يسكنون الواقع الذي ينتمون إليه بالفعــل، ويُفكرون بأحداثه من موضع المحايث لذلك الواقع. فالفلســفة اذاً، ميدان معرفي يتجدد باســتمرار، وهذا يعني أنها لا تتقيد بماهية ثابتة وراسخة، ولا على يقينات مطلقة ومتعالية، إنما تبدعها باســتمرار، فهي- منذ نشــأتها- في حالة من الدينامية المستمرة، ولذا فهي دائمة التحول والتجدد، ســواء أكان هذا التحول أو التجدد في ذاتهــا أم في المفاهيــم التي تبدعهــا فضلاً عن المفاهيــم التــي تقرأها أو تعيد قراءتها بحســب مقتضيــات تحــولات عصــور تاريــخ العالم، فالفلسفة كما يرى ميرلوبونتي (١٩٠٨-١٩٦١) ليست ((التأمل في حقائق قبلية الوجود أو سابقة على الوجود، بقدر ما هي نشاط يجذب الحقائق نحو الوجود))[١] أي الوجود الفعلي الذي ينتمي إليه الموجــود بوصفه كائنا في عصر ما يعيش تحولات العصر الذي ينمتي اليه.

وبســبب طبيعة العالم التي تتسم بالسرعة، والتحــولات الجذرية، فأنــه لا يمكن إخضاعه لمقــولات أو حقائــق مجــردة أو مفارقــة، وان الفلسفة بوصفها خطاباً عنه لم تعد تدركه بالمثال كما فعل أفلاطون، بالمبادئ والعلل الأولى كما فعل أرسطو ولا تدركه بوصفه مجموع الوقائع لا الأشــياء[٢] مثلما فعل فتجنشتين، وفضلاً عن ذلك فان وجود العالم لم يعد طلاســما أو الغازاً ينبغي حلها وفهمها لغوياً كما يرى هيدغر وإنما هي التفكير في الواقع المعاصر له، ذلك الواقع الذي يتســم بالتحول والتغير الســريعَين، فضلا عن تجديد معرفتنا لنظرتنا في العالم وإشكالاته.

فالفلســفة أذاً لم تعد تعنى باختزال الأشــياء إلى مفاهيم وكليات مجردة، بل أن أشــياء العالم أضحت بالنسبة للفلاسفة أحداثا تقرأ عبر مفاهيم مبتكــرة تفصح عن ذاتها عبر المفهوم،وبتعبير آخــر لقد اصبحــت الفلســفة فنــاً لرســم العالم بالمفاهيــم، فضلاً عن أنها لم تعــد تتحدد بهوية معينة،لاســيما تلك الهوية التــي تدعي التمركز فــي اللوغوس. لذلك فأنها لم تعد ظاهرة تقتصر علــى إلاغريق أو الغرب، بل تخطت الجغرافيا لتشــكل حالة فريدة من الفكر الإنســاني لا تثبت في خطاب معين، أو في شكل معين، أو صورة محــددة، لأنها عبارة عن تاريــخ من التحولات والاســتقصاء وتجديد النظر الى العالم وأشيائه ووقائعه، ومشــروع ثقافي يقــدم ويبدع مفاهيم جديــدة تتجــاوز المفاهيم القديمة أو الراســخة، فهي اي الفلسفة تســتند إلى منظورات منهجية أو معرفية وانطولوجية وقيمية نابعة من صميم العصر الذي تنتمي أليه.

ولاشــك ان مايميــز الخطــاب الفلســفي المعاصــر، أو ما يطلق عليــه راهنا بـ (الوضع ما بعد الحداثــي) هو تفكيك المقولات التي تقلل من فاعلية الوجود الفعلي للإنسان في العالم،اي تلك المقولات التي تقيد قواه الحيوية، فضلاً عن أنها ليست معنية بتقديم إجابات قاطعة وحاسمة فــي عصر تتميز جميــع موجوداتــه بالتداخل، ولا خطيــة المســارات، والا حســم، وعــدم التماســك، وســرعة التغير، وهذا يعود بســبب هيمنة التكنولوجيا على جميع مفاصل، لا ســيما تكنولوجيــا الاتصــال والمعلومــات والإعلام، والتكنولوجيا الحيوية.

وذلــك نجــد ان سياســة التفكيــر مــا بعــد الحداثــي تقــوض كل تفكيــر يؤدي إلــى تنميط الاشــياء وقولبتها في صيغــة خطية، ونظامية،

وجوهرية، وماهوية، كيما تبرز المختلف والمغاير واللاخطي الذي همشته الحداثة وأقصته من فضاء التفكير عبر سياسة التمثل التي تميزت بها تلك الحداثة.

لقد قوض الخطاب الفلسفي المعاصر في حلته الجديدة(ما بعد الحداثة) كل تفكير يدعي قدرته على إعطاء معان ثابتة وراسخة للأشياء، كما هو الحال في التفكير الذي صاحب النظم الفلسفية في عصور ما قبل الحداثة وعصر الحداثة، واستبدله بتعدد المعاني المستند إلى الفلسفة الظاهراتية، ونظرية الألعاب اللغوية التي أرسى قواعدها لودفيغ فتجنشتين في كتابه الشهير (أبحاث فلسفية ،١٩٥٢) والتي أصبحت مفهوما أساسيا عند مفكري ما بعد الحداثة، لاسيما فرانسوا ليوتار (١٩٢٤-١٩٩٨) الذي وظفها في كتابه (الوضع ما بعد الحداثي)، فضلا عن المقاربة التفكيكة التي إسسها جاك دريدا لتقوض قواعد الميتافيزيقا التقليدية.

ثانيا : حدود الفلسفة وإمكاناتها:

لاشك في ان حدود المقاربة الفلسفية وامكاناتها تختلف باختلاف العصور التاريخية للعالم، وهذا ما نجده بوضوح عبر تاريخ الفلسفة. فمفهوم الفلسفة في الوضع ما قبل الحداثي يختلف عن مفهومه في الوضع الحداثي فضلا عن اختلافه عن الوضع ما بعد الحداثي، ذلك لأن ماهية الفلسفة لم تعد حقيقية ثابتة خارج تأثير الزمن، والتاريخ، والأحداث، بل أنها اندرجت وتحايثت فيها، وأصبحت تتشكل، على وفق التغيرات والتحولات المستمرة لعصور تاريخ العالم. ولذلك أرى أن الفلسفة في كل تحول حضاري كبير تسعى لتقديم رؤية للعالم بشكل مثالي ومختلف أو على نحو أفضل في اقل تقدير عند حدوث اي تحول كبير يطرأ على طبيعة العالم الذي يعيش فيه الانسان، لأجل تحسين طريقة حياته، وتعزيز وجوده في عالم العيش الذي يتواجد فيه على نحو كلي.

فالبشرية في كل عصر تحتاج الى التفكير الفلسفي من أجل فهم عالمها بما يتلاءم مع الطبيعة الراهنة لواقع ذلك العالم ومشكلاته. لذلك فإن أية محاولة لوضع تعريف للفلسفة من خارج واقعها المعاصر محكوم عليه بالفشل مسبقا لأن السؤال عن الفلسفة هو السؤال الذي ينبع من صميم الواقع المعاصر للذي يفكر على نحو فلسفي، وإذا ما بحثنا في دوائر الفكر الفلسفي فإننا سوف لا نجد تعريفاً موحداً للفلسفة، بل نجد أنفسنا أمام مقاربات عديدة تعكس وعياً معيناً وأسلوباً في التشخيص والاقتراح، لان كل مقاربة تنطلق من منظور إيديولوجي أو منهجي معين. لذا يمكن القول أن مسالة تعريف الفلسفة مفتوحة على الاحتمالات كافة .

إن المقاربة التي نميل إليها لفهم حقيقة الفلسفة والمفاهيم هي المقاربة الظاهراتية، إذ إنها تدرك الواقع المعاصر للعالم بعقل منفتح و محايث لحقائق ووقائع ذلك العالم، فضلاً عن أنها تخلو من التصورات والمفاهيم المسبقة.

ومما تقدم، يمكن القول إن الفلسفة في الوضع ما بعد الحداثي خطاب عن العالم من جهة واقعه المعاصر[٣] ومن هذا التعريف – الذي يتفق ويتلائم مع طبيعة بحثنا – سننطلق لفهم الفلسفة ودورها في قراءة مشكلاتها انطلاقا من راهنيات العالم، ومستجداته التي تؤشر بروز عصر جديد.

فحين نقول إن الفلسفة (خطاب) فإننا نعني بهذه اللفظة الطريقة التي يقدم بها العالم من أجل فهمه. فكما هو معلوم أن لكل معرفة طريقة معينة في تقديم موضوعاتها تتلاءم مع طبيعة هذه الموضوعات وخصائصها. أما في ما يتعلق بالخطاب الفلسفي، فنجد انه مع

احدث تحديد له يركز على انه نشاط فكري يقدم أحداثه عبر المفاهيم (Concepts)، وهو بذلك الطريقة التي نفهم بها العالم واحداثه.

إذاً فالمعرفة الفلسفية تكون مستحيلة من دون إبداع المفاهيم، فهي أي المفاهيم تؤدي دوراً مهماً في تطوير الفلسفة وتحولاتها[٤]، فضلاً عن فهم العالم، إذ إن الفلسفة من منظورنا ليست إبداعا للمفاهيم فحسب، بل هي ايضا خطاب عن الواقع المعاصر للعالم. ومن الجدير بالذكر أن المنظور الفلسفي الذي ساد في عصر الحداثة وما قبله كان يفهم المفهوم بعده تصورا مجردا وكليا ينتزعه العقل بفعل قدرته التجريدية من الأشياء الجزئية، وذلك عبر عمليتي الاستقراء والاستدلال المنطقيتين مما أفقد حيوية ذلك المنظور وخصوصيته و زمنيته في تحسس الواقع. لقد كانت المفاهيم في الخطاب الفلسفي التقليدي تتميز بميزة التعالي على موضوعاتها، إذ تسعى الى فهمها بطريقة لا تتناسب مع خصوصياتها، وهو ما أدى إلى حدوث بونٍ شاسع بينهما – أي بين المفهوم وموضوعاته – وخَلق نوع من الاغتراب بين الوعي والعالم الذي ينتمي إليه الإنسان على نحو زماني، وفي سياق الحس التاريخي بالتعبير النيتشوي.

فالفلسفة إذن أضحت تقدم خطابها في هيئة مفاهيم تقول لنا الحدث، وهي راهناً لم تعد تنتزع الماهيات من الموجودات كما كانت تدعى الفلسفة القديمة، بدعوى قدرة العقل ذي الطبيعة الجوهرية والسماوية لفعل ذلك وإنما تبدع المفهوم ليقول لنا «الحدث وليس الماهية أو الشيء»[٥]، فالمفهوم تكثف مجازي[٦] ينتجه كيمياء الدماغ البشري لكي يفهم به الإنسان الوضع الراهن لوجوده الفعلي في العالم الذي يتصف بالتغير السريع، إذ لا يمكن قراءته بمقولات تسعى لتجميد واقعه، مثلما فعلت الفلسفة القديمة والسابقة لعصر ما بعد الحداثة وإنما عبر مفاهيم تضيء لنا الحدث لندركه في حدثيته.

إن المفهوم بوصفه تكثفاً (تكثيفاً) مجازياً هو من إفرازات الدماغ وليس من إبداعات عقول مفارقة وروحانية وهذا ما تؤكده النظريات العلمية المعاصرة لفسلجة الدماغ الإنساني، التي يستند إليها مفكرو ما بعد الحداثة فالدماغ هو الذي يفكر وليس الإنسان، إذ يغدو الإنسان مجرد تبلور دماغي[٧]. ومن ثم فإن الفلسفة الوجه الذي يغدو به الدماغ ذاتا والتفكير طبقا لذلك يغدو نشاطا دماغيا يتحسس به العالم وأحداثه في صيرورته وتحولاته، وليس في ثباته وسكونه.

لقد أسست نظمنا الثقافية التقليدية،وثقافتنا الفكرية قواعد تفكير حجبت عن أدمغتنا حيوية العالم الذي ننتمي إليه، لذا سعت نظريات ما بعد الحداثة إلى تفكيك تلك النظم وتقويضها، من أجل إعادة اللحمة بين العقل الذي هو وجه آخر من وجوه الدماغ والعالم كي تمكنه من إبداع المفاهيم لفهم العالم ووقائعه بطريقة تتناسب مع طبيعة عصر العالم الذي ينتمي إليه الفيلسوف بخاصة والناس عامة، إن المفهوم هو أداة المعرفة وبه يفكر الفيلسوف بواقع عالمه وإدراك أحداثه[٨].

أما العالم الذي يقدمه الخطاب الفلسفي الراهن، فهو المجال أو الأفق الذي يمارس الإنسان فيه تجربة الوجود, وأعني بذلك تحقيق الإمكانات على وفق شروط العصر الذي يوجد فيه بوصفه موجوداً يوجد بالفعل في العالم ويعيش واقعه الراهن، وهذا بالتأكيد يمثل الجوهر الأساس للسؤال عن الوجود في فلسفة ما بعد الحداثة، ولذا فأن الواقع المعاصر في الخطاب الفلسفي، لم يعد يتناول من جهة كونه صورة مجردة ومفارقة، أو شيئا مكتملا.

وأمـا مـن جهة كونـه صيـرورة تعبر عن حراكه المسـتمر وتحولاته اللا نهائية، فالواقع، إذاً وفـق المنظـور الفلسـفي الراهـن لا يفهـم بوصفه حقيقة مجردة أو عالما موحدا للأشـياء طبقا لقوانين شـاملة، إنما هـو الأفق أو المجال الحيـوي للتجربـة التاريخية العالـم. إن تاريخ العالم هو الصيـرورة الدائمة واللا متناهية من الأحوال والوضعيات، والظروف غير المتوقعة التي يمر بها، وتشـكل تحولاً كبيراً لما هو سائد مـن وضعيات ثابتة وراسـخة، إذ تسـعى هذه الصيرورة إلى إحلال وضعيات تتخطى ما هو سائد، نحو ما هو ممكن عبر تلك التحولات التي تطرأ على العالم.

أما العصـر (Age) فيمثل اللحظة المتكثفة لذلـك التاريـخ – أي تاريخ العالـم – من حيث هو حقبـة منبثقة عنه، إذ تسـود فيها وضعيات وشـروط إمكان تحدد آفاق البشـر واهتمامهم. إن عصـر تاريـخ العالـم هـو مشـهد يتصف بالثبـات النسـبي، ويعكس صـورة حضارية، لأي عصر يعيش الإنسـان فيـه بالفعل ليمارس تجربـة الوجود بوصفه موجودا ينتمي الى عالم يخضـع لاشـتراطاته التاريخيـة. يمكـن القول إن عبـارة (عصـر تاريـخ العالـم) تجمع بين بارمنيـدس وهيراقليطـس وهيدغـر في وحدة فريـدة ، فالعصر بثباته النسـبي يمثـل الكينونة البارمندية، في حيـن أن تاريخ العالم وتحولاته يمثل الصيرورة الهيراقليطية، وأما العالم فيمثل الأفـق التاريخي، الـذي يقيم الإنسـان فيه كيما يحقـق إمكاناته الاصيلة كمـا علمنا هيدغر. إن عصر تاريخ العالم لا يفهم إلا انطلاقاً من ظرفه الراهـن، إذ لا يمكن فهمه انطلاقا من الماضي، مثلما سـعت الفلسفات التقليدية، ولا انطلاقا من المسـتقبل مثلما فعلت الحداثـة التنويرية، وهي بذلـك تعـد سـتراتيجية جديدة للفهم، تسـتجيب لإمكانات ومتطلبـات الطبيعة الراهنة للعصر، وقواعد ألعاب تؤسس لدلالاته الراهنة.

ثالثا : الدور الراهن للفلسفة

لاشـك في أن للفلسـفة دوراً مهماً يكمن في رصـد التحـولات التي تحدث عبـر العصور، (تاريخ العالم), ويمكن عدها من الحقوق المهمة التـي تتلمس حيويـة ونبض الواقـع المعاصر للعالم عبر رصد مشـكلاته في سـياقه الثقافي، والاجتماعـي، والبيئي، والتقنـي ... الخ فضلاً عـن أنها تروم «البحث في كل شـيء يمكن أن يكون قابلاً للتسـاؤل» [٩] على حد تعبير نيتشه. والفلسـفة بوصفها إحدى أشكال الوعي البشري فـأن دورها ليـس تثبيت ما هو سـائد في العالم وفـي وعي النـاس، وإنما هو خـرق كل ما هو سـائد وتقليدي. فالنشاط الفلسـفي الذي يمارسه عـددٌ مـن الناس راهنـا قد أصبح أكثر إشـكالا وإثارة، فالسؤال حين ينبثق يطلب الإجابة بقدر ما يمثل استجابة لوجود شيء ما متلبس ويحدث إشـكالا من خـلال رصد العلامات التي تشـير إلى وجود مشكلات جدية في الواقع المعاصر، فالمشكلة على حد تعبير جاك دريدا «هي شيء موجود أمامنا، ولأنها أمامنا وجب التصدي لها ومواجهتها في الوقت ذاته ، وبطريقة مباشـرة بغـرض معالجتها»[١٠] ، وذلـك لان كل تحول حضـاري كبير يقودنـا إلى مشـكلات جديدة، وطرائق جديدة لحلها، فضلاً عن انه يفتح إمامنا آفاقـاً جديدة للفهم. وتأسيسـاً على ما تقدم يمكننا القول أن الفلسـفة خطاب تشخيصي عن العالم، انه خطاب يشـخص المشـكلات عبر المفاهيم، وان هـذه المفاهيم كما يقـول جيل دولوز يجب أن تكون على علاقة مع مشكلات هي مشكلاتنا ومع تاريخنا وخاصة مع صيرورتنا[١١]، ولكن مـاذا يعني ذلك؟ انه يعني أن الخطاب الفلسـفي الراهـن لا يقرأ مشـكلات الواقع قـراءة عقلية مجـردة ومتعالية عليه بـل قراءة محايثة، إذ إن المفهوم يتلازم مع مشـكلته، مع حدثه وقراءته مشروطة بشرط عصره انطلاقا منه، وهذا نابع بالتأكيد من طبيعة التفكير الفلسفي الراهن.

فالفيلسوف لا يتبنى المقاربات التي تعزل الوعي عن العالم، إنما يؤكد على المقاربات التي تلازم بينهما ، وهذا ما ينعكس على طريقة التعامل مع المشكلات وبما يتناسب مع طبيعتها، فالفلسفة لا تقدم رؤية شاملة وكلية الفهم الظواهر المختلفة في العالم بقدر ما تقدم خطابا تشخيصياً لمشكلات الراهن الذي تتعامل معه نابعة من خصوصية الواقع الإشكالي لا من اجل التطابق معه من أجل إثارة الأسئلة، ومن أجل خرق شروط إمكانه وابطال قواعد العابه التي لم تعد فاعلة انطلاقاً من وجود الانسان الفعلي في العالم, حيث لا ينفصل فيه الوعي عن المشكلات التي توجد فيه, وهنا تتحول المشكلة من كونها مشكلة مجردة ومعزولة إلى إشكالية Problematic)) موضوعة في عصر فعلي من عصور تاريخ العالم, وما ينبثق عنه من مناخات فكرية وثقافية, وتأثير في الوضعية الحضارية لذلك العصر. وهكذا, فإذا كانت الفلسفة في الوضع ما قبل الحداثي قد أفرزت إشكالية (المعقول/المحسوس) و(الديني/ الدنيوي) و(الثبات/التحول)، و(الوحدة/الكثرة)، (التناهي/اللاّتناهي) بوصفها موضوعات للنظر الفلسفي, وأفرزت في الوضع الحداثي إشكالية (المثالية/الواقعية), و(العقلانية/ التجريبية)، و(الذات/الموضوع)، وفي الوضع ما بعد الحداثي المبكر اشكالية (الذات/الآخر)، فأنها في الوضع ما بعد الحداثي المتأخر الذي يعد من التحولات العميقة للوضعية الحضارية، قد أفرزت إشكالية (الواقعي/ الافتراضي) و (المحلية/ العولمة)، و(الفوضى/الاستقرار) بوصفها موضوعات للاشتغال الفلسفي الراهن. لقد احتلت المشكلات المتصلة بالفلسفة، من قبيل الوجود، والحقيقة، والذات، والعالم، والحدث،..... الخ حيزاً كبيراً من تفكير الفلاسفة في كل عصر تحل فيه، لكن منظورات طرق التفكير بها تكون مختلفة كما يظهر ذلك من خلال قراءتنا لتاريخ الفلسفة، لأنه من غير الممكن استعارة مفاهيم وانتزاعها من عصور غير راهنة لقراءة الواقع العاصر.

ولكن إذا أردنا- وبحسب تعبير جيل دولوز- أن نكون "أفلاطونيين أو ديكارتيين أو كانطيين فذلك لأنه يحق لنا أن نفكر بان مفاهيمهم يمكنها أن تستعيد فعاليتها عبر مشكلاتنا وأن تلهمنا هذه المفاهيم التي ينبغي إبداعها"[١٢]، وبالتأكيد فإن المشكلات هي الدافع الأساس لإبداع المفاهيم، أما ما يتعلق بالفلاسفة غير المعاصرين فان أفضل طريقة لإتباعهم ليست في تكرار مقولاتهم وإنما ((القيام بما قد قاموا به، أي أبداع مفاهيم لمشكلات تتغير بالضرورة))[١٣].

يمكن القول إن أسئلة الخطاب الفلسفي الراهن تكمن في المواجهة، والانخراط والاستجابة لمشكلات الواقع المعاصر، وإن هذه الأسئلة لا تتطلع إلى إجابات قاطعة وحاسمة لوقائع عصر تتسم كل أحداثه بطبيعتها اللاخطية، واللاحتمية والكيوسية، ويعود السبب في ذلك إلى السرعة الفائقة التي تجري فيها أحداث العالم، مما يستدعي إبداع مفاهيم مؤقتة لها تعكس مشهد الحدث في ديناميته وحيويته كي تسهل قراءاته انطلاقا من إشكالاته الراهنة وأطره الثقافية والاجتماعية، ففي المشهد المقروء يقول المفهوم الحدث لأنهما نتاج الراهن ويتلازمان كتلازم المادة والصورة عند أرسطو.

رابعا : خصوصية النقد الفلسفي الراهن :

شكلت الفلسفة في طورها الراهن، منظورات ومقاربات ترصد بعين نقدية وفاحصة ما يحدث في الواقع المعاصر، ولاشك في أن فعل الفلسفة يكمن في الاستجابة باهتمام شديد لمشكلات ذلك الواقع عبر التفكير النقدي للمشهد الحضاري في تحولاته الكبرى وفي الوضع الأساسي للإنسان واقصد بالوضع الأساسي الحالة الوجودية التي تتشكل للإنسان

عبـر أي تحـول عميـق يطرأ علـى الحضارة ونقدهـا انطلاقاً من راهنها، لذلـك يمكن القول أن كل فلسـفة تظل ((انعكاسا لوضع حضاري وثقافـي واجتماعـي محـدد لكنه منسـوب منذ البداية بزعم شـمولي وكونـي يتعين تقييم مدى صدقة))[١٤] انطلاقا من روح العصر ومهيمناته التي تحدد اطر التفكير.

ولأن «الفلسـفة نظرة معينة للعالم ، نظرة تنشـأ في ظـل سـياق اجتماعي وثقافـي محدد يفرض علينا أن نتخذ موقفـاً نقدياً-بالضرورة- تجاه أية فلسـفة لإبراز خصوصيتها ونسـبيتها وتاريخيتهـا ولتقييـم مـدى شـموليتها»[١٥]، وانسـجامها مـع عصر العالم الذي يتشـكل فيه نمط جديد من أنماط الوجود الذي يحدد شـروط الإمكان للكائن البشري.

أن أي تحول عميق وجذري لأنماط الوجود لا يصبحه تغيير وانتظام في الماهية الإنسـانية والتفكيـر الفلسـفي، سـيؤدي إلـى نـوع مـن الاغتـراب بين الوعي الإنسـاني وعالمه، لذلك ينبغي العمـل على إبراز العلاقـة الجديدة التي تظهـر كنتيجة لهذا التحول بيـن الوعي والعالم عبر النقد الفلسـفي لها، فالفلسفة بوصفها خطاباً نقديـاً هي الشـكل الوحيـد القادر على دراسـة إشـكالية العلاقة بين الوعي الإنسـاني وعالمه، وفحصهـا كي تتخطى العوالق التي تحجب عن الوعي حقيقة العالم، وهذا لا يقوم إلا بالنقد .

ومن الجدير بالذكر أن أي فيلسـوف ما هو إلا إسـهام نقدي للمشكلات التي يفرزها العصر الذي ينتمي إليـه ، فالنقد كما يصفه كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤) «دم الحيـاة للفلسـفة.... وان المهمة الرئيسـية للفلسـفة هي التأمل النقدي في الكون وفي موقفنا في الكون, بما في ذلك قدرتنا على المعرفـة[١٦], وإمكانيتنا في ابتكار مواقف تأويلية لفهم العالم, مع تخطي المواقف التأويلية التي تعجز عن فهمه. فالنقد, إذاً مسـعى للتحرر مـن مواقـف تأويلية تحجـر الوعي الإنسـاني وتجعله غير قادر على فهم عالمه فهما مناسـبا, فالوعي الإنسـاني يمكنه تحقيق دوره المنشـود عبر وصلـه بالواقع المعاصـر للعالم, وان هذا الوصل سـيمكّن الوعي الحصول على الفهم أو التأويل المناسب لمعطيات هذا الواقع وفي نطاق عصر تاريخ العالم الذي يكمن فيه الفيلسوف.

ومما لاشك فيه أن الخطاب الفلسفي النقدي تختلـف مهمتـه وصيغـه باختـلاف العصور التاريخية للعالـم, ففي العصور ما قبل الحداثية نجد أن النقد الفلسـفي كان ينصب على الأشياء, فالأشـياء التي تتميز بالزوال والتغير والتحول وعـدم التجوهـر والثبات, كانـت أكثر عرضة للنقد لاعتقاد الفلاسـفة إنها غير قابلة لان تكون معرفة يقينية, فضلاً عـن أنها لا تكون صالحة بوصفها موضعاً فلسفياً. أما في العصر الحديث, فان النقد لم يعد ينصب على الأشـياء, إنما على قدرة العقل في إدراكها, فالنقد – على حد تعبير كانـط – هو نقد لقدرة العقل بعامة بالنسـبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع أليها بمعزل عـن أي تجربة, زمن ثـم الفصل في إمكانية أو لا إمكان الميتافيزيقـا بعامة و تعيين مصادرها ونطاقهـا وحدودهـا[١٧], وذلـك لتحديـد ميدان وحـدود التجربـة الممكنة. فالشـيء كيما يكون قابلاً للمعرفة –بحسـب شروط الحداثة – ينبغي له الخضوع لشـروط التجربة الممكنة, واعني بذلك أن يدرك حسـياً ويندرج تحت مفهوم على أن يتطابـق هـذا المفهـوم مع الشـروط العقلية للتجربة الممكنة, والعقل كما نرى ملكة تتصف بالديناميـة وهي تمدنا بشـروط مبادئ المعرفة فـي كل عصر مـن عصور تاريـخ العالم, وبه يتكـون الموقف التأويلي الذي يتبناه الفيلسـوف لقراءة وقائع عصره, وأحداثه.

أما فلاسـفة ما بعد الحداثـة، فنجد ان نقدهم ينصب علـى المواقـف التأويلية التـي يقر بها العالـم, والموقف التأويلي (Hermeneutical Situation) مجـاز اقترحـه مارتـن هيدغر, لكل بحـث انطولوجي ممكن لقراءة العالم وفهم

الوجود, وان هذا البحث لا يكون ممكناً إلا إذا أدرك الموجود ذاته من ناحية وجوده أي بوصفه [وجوداً- في-العالم]، وانطلاقاً من تجربته فيه أي [في العالم]، وعبر أفعال الوعي ألقصدي الذي يتحرك بمنطق الاهتمام الذي يقوم به الموجود بوصفه موجوداً في العالم، وعليه فان الموقف التاويلي بوصفه "جمله الافتراضات المسبقة (رؤية، مفاهيم، امتلاكات) لا يكون ممكنا وموثوقا به، الا اذا كان موضحاً في ضوء التجربة الانسانية وبلغتها"[١٨]، وهو بمثابة قواعد اللعبة التي يلتزم بها الفيلسوف.

ومن الجدير بالذكر ان تلك الفعالية النقدية نجدها اليوم تحيا تحت اسم التفكيك (Deconstruction) وهي التي يمارسها فلاسفة ما بعد الحداثة – وعلى راسهم جاك دريدا (١٩٢٨-٢٠٠٤)- لزحزحة ما هو ثابت ومتعال من المفاهيم التي تقف عائقاً أمام التجربة الإنسانية الحية في ابتكار مفاهيمها الخاصة بأحداث أو تأهيل مفاهيم سابقة لقراءتها.

إن النقد راهناً بوصفه فاعلية فكرية تنبثق عنه امكانات جديدة للقول والتفكير... وتشكيل مفاهيم جديدة أو باستعادة المفاهيم القديمة بغية توسيعها أو ترميمها أو تطعيمها[١٩]، فضلاً عن ذلك فانه يؤهل المواقف التأويلية ويمكنها من التزود بنماذج إرشادية (Paradigms) تجعلنا ندرك عصرنا الذي نعيش فيه إدراكاً مناسباً. إذاً فالفلسفة بوصفها خطاباً نقدياً تسعى لتأهيل الوعي لإدراك أفضل العوالم الممكنة للتجربة الإنسانية، وبالتحديد في كل عصر يطرأ عليه تحول حضاري جذري يؤدي إلى ظهور نمط جديد من أنماط الوجود، فضلا عن انه يسعى لإعادة تقييم وفحص مبادئ وآليات الموقف التأويلي الذي نقرأ به مشاهد العالم المتنوعة، لمعرفة صلاحيتها (Validity) ومدى ملاءمتها لتلك المشاهد التي نتفكر بها، والتي تعكس ما يحدث في واقع عالمنا الراهن.

إذاً، فالفلسفة اليوم لم تعد منشغلة بموجودات عالم ما بعد فلك القمر ولا بما هو ابدي خارج الزمان والمكان، وبتعبير آخر ان سؤالها لم يعد يهتم بالموجود ((الخالد وسط هذا العالم))[٢٠] الذي تتعرض موجوداته على الصعد كافة الى عمليتي الكون والفساد، والتحولات الجذرية الحادة، بقدر ما أصبح سؤالها يهتم براهن ذلك العالم وحاضره، وما الذي يحدث راهنا، ومن نحن الذين نعيش فيه.

ان الاشكالية الاساسية والمسألة الجوهرية للفلسفة اليوم هي ((مسالة هذا الحاضر الذي هو نحن))[٢١] الذين نعيش على نحو تاريخي في عالم ثقافي واجتماعي يحدد طريقة نظرتنا الى العالم، وكيفية حضورنا فيه.

إذاً، بالنقد الفلسفي ايضاً يمكن تخطي المواقف والمفاهيم التي تقف عائقا امام دينامية الوعي الذاتي في إيجاد دلالات جديدة تتناسب مع الوضعية الأساسية والحضارية لحال الكائن في كل عصر من عصور تاريخ العالم ،فضلا عن التفكر في العالم بشكل أفضل وهذا بالتأكيد هو المقصد الأسمى للخطاب النقدي لفلاسفة عصر ما بعد الحداثة،فلاسفة الاختلاف الذي يرفضون التطابق والمماهاة، وفتح هوية وذاتية الموجود نحو المغايرة والاختلاف،لاجل احتمال ماهو غير متوقع وممكن في العالم.

الخاتمة

تأسيسا لما تقدم نجد أن الفلسفة هي اخطر منتوج أنتجته كيمياء الدماغ الإنساني كي يفهم على قدر طاقته الواقع الفعلي للعالم الذي يوجد فيه، وهي في الوضع ما بعد الحداثي تقدم طريقة جديدة لفهم واقع العالم بطريقة مغايرة تماما للطريقة التفكرية للوضع الحداثي الذي تأسس على مبدأ التمثل، وتوسّل المفاهيم المفرطة بالكلية، والشمولية، والمركزية لفهم أشياء

وموجـودات العالم من دون أن يهتم أو ينشـغل بسـياقاتها الثقافيـة والاجتماعية، وبخصائصها التي تتميز بالدينامية، والتحول، والفوضى وهو ما ركزت عليه فلسفة ما بعد الحداثة.

وتبقى مهمة الفلسـفة دائماً إعداد وتأسـيس مشـروع ثقافي أنسـاني يلائـم أي عصر فعلي لعصـور تاريـخ العالـم لاسـيما فـي عصور تحولاتـه الكبرى، وهي تسـتجيب لمسـتجدات عصرهـا، وعصرهـا هـو الوضـع المعاصر وظروفـه والفعليـة، وما يفرزه من إشـكالات ينبري اليها الفلاسـفة بوصفهم اطباء الحضارة على حد وصف نيتشه لتشخيص امراضها. أما الفيلسوف فسـيبقى ذلك الكائن الذي ينخرط في همـوم عصـره وقضاياه. انه مفكـر يفكر بقدر طاقتـه العقلية، وتناهيه، وحـدود الوضع الذي يتعايـش فيه، فضلاً عن الامكانات التي توفرها اوضاعـه لتحقيـق ممكناته على نحـو ابداعي وأصيل.

الهوامش والاحالات

* شـاركت هذه الورقة في نـدوة اليوم العالمي للفلسـفة التي انعقدت في كلية الاداب/الجامعة المسـتنصرية بتاريخ ٦ -١٢ -٢٠١٧ ...

1- Mreleaw- pointy (M.): phenomenology of perception,(Trans.by:colin smith), collier books , N.y ,1962, p.xx

٢- لودفيغ فتجنشـتين: رسالة منطقية فلسفية، ت: عزمي أسـلام, مكتبة الانجلـو مصرية, القاهـرة, ١٩٦٨, ص٦٣.

للمزيد عن الفلسفة وتعريفاتها ينظر:

3- Donald C.Abel: fifty Readings of philosophy ,McGraw Hill , U.S.A,1994.

٤- جيل دولوز: ماهي الفلسـفة, ت:مطاع صفدي, مركز الإنماء القومي, بيروت, ص٣٠

٥- جيل دولوز: المصدر نفسه, ص٤٣.

٦- نقصـد بالمجاز أي معلم ذهني يسـتدل بـه على كلية الأشـياء, وحالات الكائن, وأوضاعه الأساسية التي لا يمكن وصفها حرفياً.

٧- جيل دولوز: ماهي الفلسفة, ص٢١٥.

٨- افهـم الحدث انه اقتران فعل بعصر معين من عصور تاريـخ العالـم, ذلـك الفعل الـذي يغير مـن طريقة وجودنـا, ومواقفنـا تغييـراً جذريـاً ازاء ظروفنـا ووضعنا في العالـم الذي نتواجد فيه على نحو فعلي وراهن.

9- Nietzsche: Ecce Home,(Trans.by:R.J Collingdale), penguin books, U.S.A, 1986, p.34

١٠- بنظـر جـاك دريدا: انفعـالات, ت:عزيز توما, دار الحوار للنشـر والتوزيع, اللاذقية, ٢٠٠٥, ص٤٧-٤٨.

١١- جيل دولوز : ماهي الفلسفة, ص٤٩.

١٢- جيل دولوز : المصدر نفسه, ص٤٩.

١٣- المصدر السابق: ص ٤٩.

١٤- محمد سـبيلا : مدارات الحداثة، منشـورات عكاظ، الرباط، ص٤٥.

١٥ – المصدر السابق : ص٤٥.

١٦ – كارل بوبـر : بحثـاً عـن عالم أفضـل، ت: احمد مستجير، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص٢٢٥-٢٢٦.

١٧- إمانوئيـل كانـط : نقـد العقل المحض، ت: موسـى وهبه، مركز الأنحاء القومي، بيروت، ص٢٦-٢٧.

18 - Martin Heidegger: Being and time (Trans.by:john Macquarie and Edward Robinson),Harper perennial, new York, p.275

١٩ – علـي حرب : الفكر والحدث ، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ص ١١، ١٩٩٣، ص٢٣٥.

٢٠- ميشـيل فوكو: همّ الحقيقة، ت:مصطفى المسـناوي وآخـرون، منشـورات الاختـلاف، الجزائر، ط١ ، ٢٠٠٦،ص٥٥ .

٢١- المصدر نفسه: ص٥٥.

Contemporary Philosophical Speech

the Limits and the possibilities

Dr. Kareem Aljaf

Abstract

((Contemporary philosophical discourse: limits and possibilities))

The paper aims to present a contemporary vision of the most important product produced by the chemistry of the human mind, philosophy. The introduction of a new vision means providing an understanding and interpretation, that is radically different from the perspectives presented before. The research included addressing philosophy through its boundaries, the basic features of contemporary philosophical criticism. I hope that this attempt may to be an important effort in the field of contemporary philosophy.
Keywords: Contemporary, Criticism, Limits, Possibilities

الثقافة والتنوير الثقافي
في الفكر العربي المعاصر

أ.م.د. حسين عبد الزهرة الشيخ (*)

ملخص بحث

يمثـل هذا البحث محاولة تهدف إلى تأصيل البعـد الثقافي فـي الفكر العربـي المعاصر من وجهـة نظر مفكري العـرب المعاصرين الذين يشـتركون في وضع إسـتراتيجية تهـدف إلى تجديـد الثقافـة العربيـة من الداخـل من خلال النهـوض والتطـور والتقدم لمواجهـة الركود الثقافي والتبعية والتخلف الذي يعاني منه الواقع العربي... لذلك حاولنا تسـليط الضوء في بحثنا هـذا إلى هذه المسـألة المهمة والتـي تمثل بعداً أساسـياً وركناً متيناً من أبعـاد النهضة العربية الشـاملة التي هي محط أنظـار المخلصين من أبناء هـذه الأمة . وقد ركزنـا على رؤى ثلاثة مفكرين بارزين عالجوا هذه المسـألة بأسـلوب واضـح ورؤيـة اتسـمت بالعلميـة والواقعيـة والنضـج . فبعـد أن أعطينـا فكـرة بسـيطة ومختصـرة عن مفهوم الثقافـة لغةً واصطلاحاً وطرحنـا تعريفاتهـا عند نماذج مـن المفكرين العـرب ومن ثـم بدءنا بتوضيح الـدور الثقافي لبنـاء المجتمعـات عند مالك بن نبـي الذي يبدأ عنـده الوعـي الثقافي من الفـرد ويكون بثلاث مسـتويات (المسـتوى المعرفـي، المسـتوى السلوكي، المسـتوى الوجداني) وعندما ينهض الفـرد ينهـض المجتمع المتكون مـن مجموعة مـن الأفـراد، والثقافـة التي تكونت لـدى هذه المجموعـة هـي الطريق إلـى الرقـي والتقدم والتمدن، وبعدها انتقلنا إلى المفكر الماركسـي سـمير أمين ووضحنا عنده كيف تمزقت الثقافة العربيـة لما عانتـه من تهميش وتشـويه ثقافي مـن الخارج (تهميش أوروبـا لثقافة العرب من خلال سلبها مكانة العرب الثقافية) ومن الداخل (السـلفية ذات الطابـع الرجعـي الميتافيزيقـي يرفـض التطور والتقدم وفـق منهجها الخرافي المتمسـك بالرجعيـة والعـودة إلـى القـرون الوسـطى والمنغلقـة على نفسـها) كذلك يدعو المثقف اليسـاري إلى النهوض بالواقع العربي للتخلـص من التبعية الرأسـمالية ومن السـلفية الرجعيـة وبناء المجتمعـات بطريقة متحضرة

(*) كلية الآداب / جامعة بغداد

من خلال التنوير الثقافي، وبعدها انتقالنا إلى الثقافة وإشكالية النهضة عند محمد عابد الجابري، فهو يرى أن الثقافة العربية تعاني من مأزق استعماري يهدف إلى فصل المجتمع عن ماضيه وحضارته وصرفه عن حاضره لذلك يرى أن التمدن الحضاري والتنوير الثقافي يكون بربط التراث الإسلامي العربي بالحاضر من خلال إعادة بناءها بطريقة تجعل منها مرجعية للثقافة عند العرب، وأعطى دوراً مسؤولاً عن النهضة الثقافية للمثقف. لذلك يحاول هذا البحث معالجة مشكلة الثقافة وكيف النهوض بها، من خلال عرض وجهات نظر المفكرين العرب المعاصرين (نماذج مختارة).

المقدمة

يمثل البعد الثقافي جانباً من جوانب الحياة الاجتماعية، ويُعد النواة الأولى لبنية المجتمع الأساسية، وأصبح موضوع اهتمام كثير من المفكرين العرب الذين نادوا بغرس البذرة الأولى لإعادة تشكيل الوعي العربي المعاصر عبر ربطه بحتمية التقدم لمواجهة الركود الثقافي والتبعية والتخلف في الواقع العربي.

ويعد هذا البحث محاولة تهدف إلى تأصيل البعد الثقافي في الفكر العربي المعاصر من وجهة نظر مفكري العرب المعاصرين الذين يشتركون في وضع استراتيجية تهدف إلى تجديد الثقافة العربية من الداخل من خلال النهوض والتطور والتقدم لمواجهة الركود الثقافي والتبعية والتخلف الذي يعاني منه الواقع العربي... لذلك حاولنا تسليط الضوء في بحثنا هذا إلى هذه المسألة المهمة والتي تمثل بعداً أساسياً وركناً متيناً من أبعاد النهضة العربية الشاملة التي هي محط أنظار المخلصين من أبناء هذه الأمة. وقد ركزنا على رؤى ثلاث مفكرين بارزين عالجوا هذه المسألة بأسلوب واضح ورؤية اتسمت بالعلمية والواقعية والنضج. فبعد أن أعطينا فكرة بسيطة ومختصرة عن مفهوم الثقافة لغةً واصطلاحاً وطرحنا تعريفاتها عند نماذج من المفكرين العرب بدأنا بتوضيح الدور الثقافي لبناء المجتمعات عند مالك بن نبي الذي يبدأ عنده الوعي الثقافي من الفرد ويكون بثلاث مستويات (المستوى المعرفي، المستوى السلوكي، المستوى الوجداني) وعندما ينهض الفرد ينهض المجتمع المتكون من مجموعة من الأفراد، والثقافة التي تكونت لدى هذه المجموعة ستكون الطريق إلى الرقي والتقدم والتمدن، وبعد ذلك انتقلنا إلى المفكر الماركسي سمير أمين وحاولنا ان نبين كيف تمزقت الثقافة العربية بسبب ما عانته من تهميش وتشويه ثقافي من الخارج (تهميش أوروبا لثقافة العرب عبر سلبها مكانة العرب الثقافية) ومن الداخل (السلفية ذات الطابع الرجعي الميتافيزيقي الذي يرفض التطور والتقدم وفق منهجها الخرافي المتمسك بالرجعية والعودة إلى القرون الوسطى المنغلقة على نفسها) كذلك بينا دعوته إلى النهوض بالواقع العربي للتخلص من التبعية الرأسمالية ومن السلفية الرجعية وبناء المجتمعات بطريقة متحضرة عبر التنوير الثقافي، وبعدها انتقلنا إلى الثقافة وإشكالية النهضة عند محمد عابد الجابري، الذي يرى أن الثقافة العربية تعاني من مأزق استعماري يهدف إلى فصل المجتمع عن ماضيه وحضارته وصرفه عن حاضره لذلك يرى أن التمدن الحضاري والتنوير الثقافي يكون بربط التراث الإسلامي العربي بالحاضر عبر إعادة بنائه بطريقة تجعل منه مرجعية

للثقافة عند العرب، وأعطى دوراً مسؤولاً عن النهضة الثقافية للمثقف. لذلك يحاول هذا البحث معالجة مشكلة الثقافة والتنوير الثقافي في الفكر العربي المعاصر، وكيفية النهوض بها عبر استعراض رؤى متعددة تكون دليلاً لنا في عملية التشخيص والعلاج.

مفهوم الثقافة

تُرَد كلمة الثقافة في اللغة العربية إلى معانٍ عدة منها الحذق والفطنة، وسرعة أخذ العلم وفهمه، يُقال : " ثقف الرجل ثقافة صار حاذقاً، وثقفت الشيء حذقتهُ ؟ والرجل المثقف الحاذق الفهم، وغلام ثقف :أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه"[١].

أما ابن منظور، فيذكر " ثقف : ثقف الشيء ثقفاً وثقافاً وثقوفة، حَذقَه، ورجل ثُقْف وثِقِفٌ ثَقُفَ : حاذق الفهم"[٢].

ويُقال : ثقف الشيء وهو سرعة التعلم، ثَقْفت الشيء حذقتهُ، وثقفتهُ إذا ظفرتُ به قال تعالى: ((فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون)) [٣].

ويذكر جميل صليبا للثقافة معنييْن: أحدهما خاص، والآخر عام، فالثقافة بالمعنى الخاص هي تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل، وتثقيف البدن، وضمن ذلك، الثقافة الرياضية والثقافة الأدبية أو الفلسفية، أما الثقافة بالمعنى العام، فهي ما يتصف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوق وحس انتقادي، وحكم صحيح[٤].

وبعد أن بيّنا المعنى الدلالي اللغوي للثقافة بشكل موجز، سنعرض للجانب الاصطلاحي للثقافة عند المفكرين العرب، وللتقرب أكثر من هذا المفهوم لا بُدَّ أن نشير إلى أن التعريفات الاصطلاحية للثقافة قد تعددت، وربما يرجع ذلك إلى جانبين: أحدهما ما تمثلهُ الثقافة من اتساع وشمول يمس جميع جوانب الحياة، والآخر هو اختلاف وجهات النظر للثقافة تبعاً لاختلاف نظرة كل واحد عن الآخر، وهذا يتبع وفقاً لمجاله وتخصصهِ الفكري .

قبل أن نعرض تعاريف المفكرين العرب لا بد لنا من وقفة لتوضيح أول من استعمل مصطلح الثقافة وبماذا وصفها. إنَّ أول من استعمل مصطلح الثقافة في الغرب هو أدوار تايلور الذي أدخل الثقافة في عنوان كتابه «الثقافة البدائية عام ١٨٧١م» وهو أهم كتاب في هذا الباب وأقدمه، إذ عرّف الثقافة بأنها ذلك «المركب الكلي المعقد الذي يشتمل على المعرفة والعادات الأخرى التي يكسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع»[٥].

وبالرجوع إلى الفكر العربي نجد أن هنالك تعريفات عدة لهذا المفهوم فيعرفها مالك بن نبي ، فيقول الثقافة هي «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعورياً، العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، فهي على هذا المحيط الذي يشكل في الفرد طباعه وشخصيته»[٦].

أما محمد عابد الجابري يعرف الثقافة «مفهوم حديث يرتبط بظاهرة عامة، حديثة أيضاً، هي نضال الشعوب المستمرة من أجل سيادتها الوطنية وتحررها القومي»[٧].

أما برهان غليون فيعرفها «بأنها نظام

أو بنيــة خاصة من المفاهيم والقيم التي تســمح بتحقيــق التكيف وحل المشــكلات المطروحة، بمعنــى آخر تنجح الثقافة كلمــا وفقت في إيجاد حلول للصــراع القائم والتوتر الحاد بين الوعي والواقــع أو بيــن الــذات والموضــوع أو بيــن الماضــي والحاضر»[٨] . في حين يرى ســمير أميــن « إن البعد الثقافي هو البعــد الأول تقدماً في المعرفة العلمية، لدرجة أنه لا يزال محفوفاً بالأسرار الخفية، والأحكام العاطفية أو المسبقة والرؤى الرومانتيكية وســوف يظل الأمر على هذا النمط إلــى أن تقطع المعرفة العلمية لمجال الثقافة خطوات بعيدة لم تقطعها بعد»[٩].

الدور الثقافي لبنــاء المجتمعات عند مالك بن نبي

تؤدي الثقافة دوراً أساسياً ومحورياً في بناء المجتمعات الإنسانية، و أياً كان تجاهل البعض لهذا الدور فإنه يبقى دوراً مهماً لترســيخ حقوق الفرد والقاعدة الأساسية لبناء الدول، ويعد مالك بن نبي من أبــرز المفكرين الذين عنوا بالبحث العميــق في جــذور البناء الحضــاري، فقد قدم تصوراً خاصاً للثقافة يشــتمل على البعد النفسي والاجتماعــي، يقول: « إنّ النشــاط الاجتماعي والثقافــي لفكرة مــا، مرتبط فــي الواقع ببعض الشــروط النفســية الاجتماعية التي بدونها تفقد الفكــرة فاعليتهــا»[١٠]. إن مالك بــن نبي يعزز الــدور النفســي والاجتماعي لفكرة مــا ويربط فاعلية الفكرة بالشروط النفسية الاجتماعية التي ينطبع بها مســتوى الحضــارة في المجتمع، أما الفكرة التي لا يوجد أو لا يذكر لها دوراً اجتماعياً فهــي حتماً فكــرة لا وجــود لها فــي المجتمع. فالثقافة تشتمل بما تتضمنه من عادات متجانسة، وعبقريــات متقاربــة وتقاليد متكاملــة، وأذواق متناســبة وعواطف متشــابهة، وبعبارة جامعة، هي ما يعطي الحضارة ســمتها الخاصة ويحدد قطبيتها، وتركت لها أثراً يذكر في المجتمع، من عقلية (ابن خلــدون)، وروحانية (الغزالي)، أو عقلية (ديــكارت)، وروحانية (جان دراك)[١١]. وهذا يمثل البعد التاريخي للثقافة عند (مالك بن نبــي) أما هدفهــا فيقول: إنّ الثقافة ليســت علماً خاصــاً لطبقة من الشــعب دون أخرى، بل هي دســتور تتطلبه الحياة العامة، بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي، ولاســيما إذا كانــت الثقافة هي الجســر الذي يعبره الناس إلــى الرقي والتمــدن، فإنها أيضــاً ذلك الحاجز الذي يحفظ بعضهم الآخر من السقوط من أعلى الجسر إلى الهاوية[١٢].

يشــبه مالك بــن نبي وظيفــة الثقافة بوظيفة الدم، فيقول «يتركب الدم من الكريات الحمراء والبيضاء، وكلاهما يســبح في ســائل واحد من (البلازما) ليغذي الجســد، والثقافة هي ذلك الدم فــي جســم المجتمع يغــذي حضارتــه، ويحمل أفــكار (الصفوة) كمــا يحمل أفــكار (العامة)، وكل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاســتعدادات المتشابهة، والاتجاهات الموحدة، والأذواق المناسبة»[١٣].

فالثقافــة عند مالك بن نبــي بوصفها (جواً) يمتــص الفــرد تلقائيــاً عناصــره مــن ألــوان وأصوات وحــركات وروائح وأفــكار، يتلقاها لا بوصفهــا (معاني) و(مفاهيم مجــردة) وإنما بوصفهــا صوراً مألوفة يستأنســها منــذ مهده، وتذوب هذه العناصر فــي كيان المجتمع لتطبع أسلوب حياته[١٤].

فالثقافــة عند مالك بن نبي هي المحيط الذي يشــكل فيه الفــرد طباعه وشــخصيته، المحيط

الـذي يعكـس حضـارة معينـة، ويتحـرك في نطاقه الإنسان المتحضر، وهذا التعريف، يضم بين دفتيه فلسـفة الإنسـان، وفلسـفة الجماعة، أي مقومـات الإنسـان ومقومـات الجماعـة، والمقصود بفلسفة الإنسان، تلك النزعة الفردية الحاكمـة علـى الثقافـة الغربيـة، والمؤثرة في تكويـن رؤيـة الجماعـة للثقافـة، ففـي الغرب يقـول ابن نبي يعرفون الثقافـة على أنها تراث الإنسـانية الإغريقية، بمعنى أن مشـكلتها ذات علاقة وظيفية بالإنسـان، والثقافـة برأيهم هي فلسفة الإنسـان، أما المقصود بفلسفة الجماعة، تلـك النزعـة الاجتماعية الحاكمة علـى الثقافة الاشتراكية، والمؤثرة في تكون رؤيتهم للثقافة، ولهـذا يعرفـون الثقافة فـي البلاد الاشـتراكية كمـا يقول هـذا المفكـر على أنهـا ذات علاقة وظيفية بالجماعة، والثقافة في رأيهم هي فلسفة المجتمع[١٥]. إنَّ هذين التعريفين مشـتملين على فكرة عامـة عن الثقافـة. لكن طبيعة المشـكلة الثقافيـة فـي المجتمعـات العربية والإسـلامية تختلف كلياً من الناحيـة التاريخية والحضارية عن غيرها في المجتمعات الغربية والاشتراكية، لـذا لا يمكـن الأخـذ والاكتفـاء بتعريـف تلك المجتمعـات للثقافـة والاكتفـاء بـه، ولهذا نجد أنفسـنا كما يقول هذا المفكر منساقين مع طبيعة المشـكلة الخاصة بالبلاد العربية الإسلامية إلى تطبيق منهج آخر، والمقصود بهذا الشيء المعقد عنـد مالك بن نبي هو أننـا لا يمكننا أخذ الثقافة بصورة واحدة ولا يكفي أن تكون صورتها لدينا مجموعة من الأفكار والأشـياء علـى الطريقة الأمريكيـة، كمـا لا يكفـي أن تكـون انعكاسـاً للمجتمع على الطريقة الماركسية، لذلك – وهو ما يريد أن يصل إليه مالك بن نبي – نجد أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر الى المشكلة الثقافية في اتجاهين أو ثلاثة اتجاهات، حتى يتسنى لنا ضم عناصرها النفسية وعناصرها الاجتماعية ومن ثم تحديد العلاقـة الضرورية بين هذه العناصر جميعاً، وأخيراً لكي نصوغ هذه العلاقة صياغة تربوية وافية، تجعـل التعريف قابلاً للتنفيذ[١٦]. فالتعريـف الذي يضعه مالك بن نبي للثقافة كما ذكرناه في التعريفـات الاصطلاحية يقوم على عناصر ومكونات تعتمد في الأساس على:

أولاً – مجموعة من الصفات الخلقية:

وهـذا بالضـرورة مركـب مـن الأخـلاق والفلسفة الأخلاقية وهذه بدورها أولى المقومات في الخطة التربوية لأية ثقافة.

ثانياً – القيم الاجتماعية:

يعتقـد مالك بـن نبي أن العالـم المكون من الأشخاص لا يمكن أن يكون ذا نشاط اجتماعي فعّـال، إلاّ إذا نظم وتحول إلـى تراكيب، وهذا تعزيز للدور الاجتماعي كما ذكرنا سابقاً للفكرة أن تكـون ذات دور فعـال اجتماعي ونفسـي، والفـرد المنعـزل – في رأي هـذا المفكر – لا يمكن أن يستقبل الثقافة، لأن الشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة ليس لها معنىً أبداً[١٧].

إن مفهـوم الثقافة عند مالك بن نبي يكسـب الصفـة العمومية ويرى أن هناك علاقة متبادلة ما بين الفرد والمجتمع، فالفرد يكسب عناصره ومكوناتـه النفسـية والاجتماعية مـن المجتمع الـذي يعيـش فيه ومـن ثم يعكس ما كسـبه من المجتمع إلى المجتمع ذاته.

فالثقافـة عنـد مالك بن نبي هـي ((تركيب متآلف من الأخلاق، والجمال، والمنطق العلمي، والفن الصياغـي)) وهذا التركيب هو من يحدد

الثقافة والمجتمع هو من يحدد ثقافته من خلال الاختيار من هذا المركب، ويستعرض مالك بن نبي الاختيار الثقافي الذي انتهت إليه الحضارة الغربية، بتقديمها للذوق الجمالي على المبدأ الأخلاقي في سلم ترتيب القيم، وهذا التقديم بالذوق على الأخلاق أحدثَ انفصالاً بين الثقافة الغربية والثقافة الإنسانية وليس انفصالاً فقط وإنما أيضاً أحدث خللاً منهجياً أدّى إلى قلب القيم، وإلى نتائج خطيرة على مصير الحضارة الغربية نفسها، وعلى الإنسانية عموماً[١٨]. فالنزعة الجمالية في الثقافة الغربية أدّت إلى الاستعمار والإباحية، والعبثية، وتفكيك الروابط التي تحفظ المجتمع من الأغلال، وإلى تمركز الإنسان، وهذا يعبِّر عن الاستعمار بوصفه (ظاهرة ثقافية) تعبر عن نمط ثقافة معينة قائمة على السيطرة[١٩]. فالثقافة الأوربية هي ثقافة تسود فيها القيم الجمالية على القيم الأخلاقية وهذه السيادة في القيم أثرت في علاقة الإنسان الأوربي بالإنسانية عموماً، فالثقافة الأوربية أصبحت ثقافة سيطرة، وهذه السيطرة بدورها هي سبب التخلف الذي يعيشه العالم العربي والإسلاميين فنحن نعاني من مشكلة الحضارة والثقافة، لذلك لا بُدَّ من التغيير الثقافي وهذا التغيير يكون وفق (مشاريع التنمية) على مستوى الفرد أو المجتمع، ومشروع التنمية عند مالك بن نبي يمكن تحديده على ثلاثة مستويات (المستوى المعرفي، المستوى السلوكي، المستوى الوجداني) وهذا المشروع ثلاثي الأبعاد لابد أن يؤسس وتكون وحدته الأساس الأخلاقي المتصل بالقيم الجمالية، فالمستوى المعرفي تتم معالجته من الاستعمار عبر تجاوز التكديس للأفكار المرسخة وهدمها، فهذه الأفكار يعدها مالك بن نبي هي المسيطرة والمستعمرة على الفرد، ومن هذه الأفكار (الفكرة الميتة) وهي الفكرة التي خذلت أصولها وانحرفت عن نموذجها المثالي ولم يعد لها جذور في محيط ثقافتها الأصلي وتعبر عن الجانب الذي يسميه بالاستعمار والجانب الذي يطلق عليه القابلية للاستعمار»[٢٠].

ومن الأفكار الأخرى هي (الفكرة القاتلة) هي الفكرة التي فقدت شخصيتها وقيمتها الثقافية بعد أن فقدت جذورها التي ظلت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي (أي تلك الأفكار التي نستعيرها من الغرب)[٢١].

أما المستوى السلوكي فيحدده مالك بن نبي من خلال المنطق العملي والصناعة وتحقيق الفائض في الواجبات على حساب الحقوق وتوجيه رأس المال والفاعلية في المجتمع (أي توجيه العمل في المجتمع)، فالثقافة هي التي تحدد السلوك الفعال في المجتمع والذي يحقق بدوره الانسجام بين سلوك الأفراد وأسلوب الحياة في المجتمع، وتنشأ رقابة بين الطرفين، وهذه الرقابة تعمل على تتبع سلوك الأفراد لتعالج الانحراف والخطأ في السلوك الذي ينعكس بدوره على المجتمع، وتكوين السلوك ينشأ مع الطفل؛ لأن توجيه سلوكه ينعكس بدوره على المجتمع[٢٢].

المستوى الوجداني هذا المستوى يعتمد على التوجيه الأخلاقي والعناية بالذوق الجمالي واستحضار الفكرة الدينية المركبة التي يمكن لها أن تبني الإنسان ليقوم بدوره في بناء الحضارات، والمجتمع يقوم على المبدأ الأخلاقي والذي بدوره يعمل على بناء عالم الأشخاص، الذي لا يتصور من دونه عالم الأشياء ولا عالم المفاهيم، فالمجتمع الذي تأسس

وتكونت وحدته، يتطلب صورةً ومظهراً، أي يتطلب تنظيمه الشكلي من حيث ملبسه ومعاشه وترتيب أشياء بيته، أي الأشياء التي تتصل بالقيم الجمالية[٢٣]. وهنا ربط بين الجانبين الأخلاقي (بوصفه نفسياً) والقيم الجمالية أي الجمالي (بوصفه اجتماعياً)، لذا نجد أن الثقافة عند مالك بن نبي هي أساس البناء الحضاري للمجتمعات وهي تقوم على جانبين مهمين هما الجانب النفسي والجانب الاجتماعي والتنوير الثقافي يتم عبر معالجة المستوى الأخلاقي والسلوكي والمعرفي، للتخلص من التخلف والاستعمار وبناء مجتمع حضاري وثقافي متطور ومتقدم يكفل للجميع حرياته وحقوقه.

بعد أن عرضنا لنظرة مالك بن نبي في الثقافة وعرفنا بالأسباب التي أدّت إلى الركود الثقافي في المجتمع العربي سوف ننتقل إلى مفكر آخر ماركسي النزعة لبيان موقفه ومعرفة الأسباب التي تقف وراء التخلف العربي وكيفية النهوض بالواقع العربي هو المفكر العربي سمير أمين.

ازدواجية الثقافة والتشويه الثقافوي عند سمير أمين

يعد سمير أمين من ابرز المفكرين العرب الذين أسهموا مساهمة فعالة في إثراء الفكر العربي المعاصر وصاحب مشروع فكري يسعى لمعالجة الأبعاد الاجتماعية من المخاطر الأيديولوجية، ويرى أن العالم المعاصر يشهد دعاية واسعة لفكر غربي عبر ظاهرة العولمة، إذ اجتاحت رياح هذه الظاهرة الفكر العربي في جميع مجالاته الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية أراد مؤسسوها أن تكون ثقافة كونية تتلاشى أمامها كل الثقافات. من هنا جاء اهتمام سمير أمين بقضية الثقافة والتشويه الثقافوي محاولاً إثارة الجدل في مسألة اعتماد النظر العلمي في دراسة البعد الثقافي وأيديولوجيا التمركز الأوروبي. فالثقافة عنده هي نواة المجتمع، ومجتمعاتنا العربية تعاني من تهميش داخلياً وخارجياً، وهذه إحدى سياسات النظام الرأسمالي العالمي، فالثقافة الأوربية أقيمت على أساس خرافة من خرافات سياسة المراكز والتي استندت إليها ومفادها «الادعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوربية وإبداع جذور قديمة وهمية للتضاد بين هذا التاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة التي تقع على الشواطئ الجنوبية، وهذا هو مضمون التمركز الأوربي في الثقافة الغربية، وهو مضمون يعكس التطور الحديث الذي جعل من البحر المتوسط الحدود الفاصلة بين المراكز والأطراف في النظام العالمي»[٢٤]. وفرضيتها – أوربا – قائمة على أساس استمرارية تاريخية تمتد من اليونان القديم ثم روما إلى القرون الوسطى الإقطاعية ثم الرأسمالية العالمية»[٢٥].

يرفض سمير أمين هذه الخرافة بالاستمرارية ويقول أن هناك مرحلة خمسة عشر قرناً تفصل النهضة عن اليونان القديمة، فكيف يمكن أن يُعدُّ التاريخ الأوربي متسلسلاً على الرغم من طول هذا الفصل؟ وما هي الأسس التي يمكن اللجوء إليها من أجل تأكيد هذه الاستمرارية المزعومة؟ ويضيف بأن التطورات الحديثة التي طرأت على المجتمع الأوربي بعد الحرب العالمية الثانية أسهمت في تقوية الشعور بالوحدة الثقافية الأوربية، فضلاً عن نسب الفكر الأوربي إلى المسيحية خصوصيات خاصة ومزايا لا مثيل لها في الأديان الأخرى بحيث أنها تفسر التفوق الأوربي اللاحق وفتحه العالم، هنا يظهر الطابع الغائي لهذه العملية التعسفية[٢٦].

لكـن هـذا المنهـج الـذي يجعل المسـيحية قاعـدة ثابتة ودائمة (للذاتية) الأوربية إنما هو منهج خرافي لا تأريخـي لأنه ((يؤكد تعارضاً وهمياً بيـن مختلف الأديـان أو يبالغ في أهمية هـذه الخصوصيـات، كمـا هو منهـج يفترض أيضاً أن هذه السـمات هي جوهرية بمعنى أنها هـي التي تحدد في آخر الأمر تباين المسـيرات التاريخية لمختلف الشعوب))[٢٧]. وتكميلاً لذلك قـام الفكر الغربي باختراع اصطناعي للشـرق وهو يلائم احتياجات التمركز الأوربي، ويقصد سمير أمين بهذا ((مساهمة الاستشراق في بناء الأيديولوجيـا الغربيـة، فقـد كوَّنَ الاستشـراق صـورة أيديولوجيـة غير صحيحة عن شـرق خرافي يتسم بسمات معاكسة لتلك السمات التي تميز الغراب، وتؤدي هذه الصورة المعكوسـة المناظرة اثراً أساسـياً فـي تأكيد جذور خرافية لتفوق الغـرب))[٢٨]. ويقصد بالاستشـراق هنا (تلـك البنية الأيديولوجية التي اقامت) شـرقاً خرافياً يتسـم بسـمات ثابتة هي بالتحديد عكس سـمات الغـرب المزعـوم وهـي الأخرى عن سـمات ثابتة، فيتواجد الاستشراق بينما تتواجد هذه الصورة المعكوسة والتضاد المزعوم [٢٩].

يتوصل سـمير أمين بالتدريج إلى النظرية الاجتماعية التي أنتجتها الرأسـمالية بالإشـارة إلى الخصوصية المطلقة لتاريخ أوربا، فذهبت إلى أنها لم يكن من الممكن أن تظهر الرأسمالية (والعالم المعاصر) فـي مكان آخر، غير أوربا استناداً الى نظرية التمركز الأوربي التي انتقدها سـمير أمين وأطلق عليها بـ (التشويه الثقافوي) كمـا أن هـذه النظريـة توصلـت إلى اسـتنتاج تكميلي وهـو أن المجتمعات الأخرى مضطرة إلـى أنْ تضاهـي النموذج الأوربـي إذا أرادت أن تواجـه التحـدي، وأن المضاهـاة تفتـرض أن تتخلـص من خصوصياتهـا الثقافية، إذ هي المسـؤولة عن تخلفهـا طبقاً لهـذه النظرية[٣٠]. هـذا التمركـز الأوربـي واضح حـول ذاتها، وهـو تمركز يوظف في الحـرب الأيديولوجية الرامية إلـى تعميم التفـوق الغربي في مختلف أصعـدة الحياة. هذا من جانب ومن جانب آخر، نحن نعانـي من أزمة خطاب بصورة رئيسـية بسـبب وجود ثقافة غيـر منتجة أو قلـة الثقافة المنتجة، إذ أنّ الغـرب لا ينفرد في اللجوء إلى المـأوى الثقافوي، بل يشـاركه الجنوب في هذا التطـور السـلبي أي بمعنـى أدق التكور حول الخصوصيـات الذاتيـة، وهـذا التكـور هو ما ينقده سـمير أميـن لأنه يـرى أن الديانات تقوم على فرضية (مرونـة الأديان وقابليتها للتكيف والتطـور الاجتماعـي) والمسـيحيون مـروا بمراحـل التطـور، بينما المسـلمون لا يزالون يرفضون هذا التطور، (يقول سـمير أمين هنا: (المسيحيون) و(المسلمون) ولا يقول (المسيحية والإسـلام)، ويعود تطور المجتمع الأوربي إذ إنه خطا خطوات حاسمة بينما المجتمع العربي توقـف في تطوره، وهـذا التوقف لا يرجع إلى السمات الخاصة بالعقيدة الدينية بل إلى القائمين علـى هذه العقائـد الدينية وهم مـن يرجع إليهم هـذا التوقف، ويقول هذا المفكر: " نحن العرب نواجه إذاً تحدياً مزدوجاً تحدي النضال من أجل تقدم الأوضـاع الاجتماعية من جانب والتحدي على جبهـة الفكر من أجل الخـروج من مأزق الفكـر الوسـيط مـن الجانـب الآخـر، ولا يقل هـذا البعد الثاني الثقافـي أهمية عن بعده الأول الاقتصـادي والسياسـي"[٣١]. فالمد السـلفي لا ينادي بالقيام بالثورة الثقافية المطلوبة، بل على النقيـض من ذلك يبذل أقصى المجهود من أجل إبعاد هذا (الخطر) بناءً على أيديولوجيا رجعية

تدعـي أن هناك (تراثاً) عربياً إسـلامياً يمكن الحديث عنه بصيغة المفرد، أي بمعنى آخر، أن هناك فكراً عربياً إسـلامياً موحداً وادعاؤها أن السـمة الخاصة التي تطبع هـذا الفكر هي كون أصله الإيمان الإسلامي على أساس أنه العنصر الموحـد لهـذا الفكر، فضـلاً عـن أن العنصر الدينـي هو الذي يغلب على جميع الممارسـات ذات النشـاط الفكري والمجتمعي، وادعاؤها أن هـذا الفكر الموحد لم يناسـب هذا الفكر الموحد لم يناسـب ظروف المجتمع الإسـلامي الوسيط فقـط بل يتضمـن على مـا يكفي مـن المبادئ الأساسـية لمواجهة مشكلات عصرنا[٣٢]. لذلك يـرى سـمير أميـن أن اللجوء إلى هـذا المنهج دليـل في ذاته على عدم الخروج من آفاق الفكر الغيبي الوسـيط، ويعتقد أنـه لا يمكن عد التيار السلفي بـ (صحوة إسلامية)، لأنه مجرد امتداد للفكر الذي سـاد في عصـور انحطاط المجتمع العربـي الإسـلامي، فهو تواصـل الركود، أي عكس اليقظة، فيسـتحق أن يتصف بأنه (موجة رجعية) وليـس (صحوة) بالمرة[٣٣]. وللتخلص من المأزق السـلفي يتطلب الكفـاح على جبهة الفكـر والخـروج من هذا المـأزق في مجالات الحيـاة الاجتماعيـة والاقتصادية والسياسـية، والتحـرر في ميدان الحيـاة الاجتماعية هو في حد ذاته انهيار للفكر الميتافيزيقي إذ يصبح فكر الفقر والعجز[٣٤].

ومن أجـل إنجاز الثـورة الثقافيـة اللازمة للتحرر من التبعية الرأسمالية من جهة، والتحرر من الفكر السلفي من جهة أخرى، فلابد من هذه الثورة التـي تقع على عاتـق المثقفين ودورهم في إنجاز (الثورة الوطنية المطلوبة) وعلاقتهم بالجماهيـر (الطبقـات الشـعبية) المطلوبة في الوطـن العربي[٣٥]. فلابد من (التحالف الوطني الشعبي) الذي يكون فيه للمثقف الدور الأساسي في التنسـيق والتفعيـل والتوجيه بيـن الطبقات أو الفئـات فـي المجتمع، وهـذا التحالف يكون ذا طابع ديمقراطي، والـذي يقوم بدور الموجه فيه (المثقف) الذي يشـترك في إنتاج المشروع المجتمعـي عبر طرح المشـروع والقدرة على بثه في المجتمع، والقدرة على القيادة السياسـية المطلوبـة لإنجـاز الهـدف، فضـلاً عن طرح القيـم والأفكار والتصورات الفنية المطلوبة من أجـل التقدم والتطـور[٣٦]. فالمثقفون هم ضمير المجتمع وضمير طبقاتهـم فهم يحملون الوعي الاجتماعي لهذه الطبقات ومن ثم مهمتهم توجيه فئات المجتمع.

الثقافـة وإشـكالية النهضة عند محمد عابد الجابري

يعد محمد عابد الجابري من المفكرين الذين اهتمـوا بالثقافة العربية ودورهـا في النهوض الحضاري والتنوير الثقافي، ويرى أنه لا توجد ثقافة واحدة وإنما ثقافات متنوعة ومتعددة كونها مركباً متجانساً من الذكريات والتصورات والقيم والرمـوز والتعبيرات والإبداعـات والتطلعات التـي تحتفظ لجماعة بشـرية، تشـكل أمة، في إطـار ما تعرفه مـن تطورات بفعـل ديناميتها الداخليـة وقابليتها للتواصـل والأخذ والعطاء، وبعبارة أخـرى، إن الثقافة عنـده هي "المعبر الأصيل عـن الخصوصيـة التاريخية لأمة من الأمـم، عن نظرة هذه الأمـة إلى الكون والحياة والموت والإنسـان ومهامـه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل"[٣٧].

يرى محمد عابد الجابري أن الثقافة العربية شـكلت تاريخيـاً مقومـاً أساسـياً مـن مقومات الشـخصية العربية وأنها تشـكل كذلك عنصراً

أساسـياً في وحدة الأمة العربية[٣٨]. لكن الثقافة العربية تعاني من تسلط حضاري – ثقافي مكملاً للغزو الثقافي الاسـتعماري يهـدف إلى طمس معالـم الثقافة الوطنيـة عبر نفـوذه الامبريالي "فالغـرب عندما يفكر فـي مصالحه العاجلة أو الآجلة وعندما يرى أن (الآخر) الذي قد يضايقه أو ينافسـه أو لا يطاوعه، بصورة من الصور، فـي تحقيقها، هذا الشـعب أو ذلك أو هذه الدولة أو تلـك، فإنـه لا يفكـر ولا يتعامـل معه تحت توجيـه القيـم الليبرالية التي يؤمن بها كأسـاس للمعاملـة داخـل بلدانـه وبين بعضهـا بعضاً، كالحرية والإخاء والمسـاواة والعدل... الخ، بل يفكـر فيه ويتعامل معه بواسـطة ما يختزنه في ذاكرتـه الثقافيـة الجماعية من ذكريات سـلبية وتصـورات تعنـي الهيمنة والاسـتحواذ بدافع المنفعة)[٣٩]. فنحن نعاني من مأزق اسـتعماري في الجانب السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافـي، سـعى الاسـتعمار إلـى إقامـة بناء ثقافـي جديد يكيف البلاد وشـعبها لطمس معالم شـخصيتها، وإعـداد فريق من أبنائهـا ليكونوا سـنداً للاسـتعمار، وأدوات لخدمـة مصالحـه والحفاظ على نفوذه وسـيطرته، وبعبارة أُخرى ((إنَّ الثقافة الاستعمارية تستهدف دوماً غايتين متكاملتيـن: فصل الشـعب المسـتعمَر (بالفتح) عن ماضيه وحضارتـه وصرفه عن حاضره، بتفكيـك كيانـه المـادي والمعنـوي مـن جهة، والعمل على إدماجه في كيان الدولة المستعمرة إدماجـاً يجعل منـه أداة لها ومطيعـة من جهة أُخرى))[٤٠]. فعندما قامت الشـعوب المستعمرة بانتفاضتهـا التحررية التي توجت بالاسـتقلال السياسـي، وجدت نفسها مفصولة عن ماضيها، بعيدة عـن ثقافتها، مشـدودة بالرغـم منها إلى ثقافة المستعمر وحضارته، فالمستعمر لم يعمل على نشـر الثقافة العصريـة لذاتها، بل فقط من أجـل أن يخلق فـي الوطن المسـتعمَر الأدوات المحلية اللازمة له لتعميم سـيطرته الاقتصادية ونفـوذه السياسـي وضمـان الاسـتمرار لهما، ويرى الجابري أن المسـتعمِر (بالكسر) لا ينقل كل ثقافة بلاده إلى الشـعب المستعمَر (بالفتح)، ولا ينقـل العلـم والخبـرة الفنيـة، ولا الفلسـفة الثوريـة، وإنما ينقل فقط مـا يجعل هذا الأخير يرتبط به دون شـعور ليعمل بصفة نفسها كأداة تخدم مقاصـده وأهدافه[٤١]. وأمام هذا الحضور البـارز والمتواصـل لثقافة المسـتعمر بقي رد الفعـل الوطني ضـد الثقافة الأجنبيـة متواصلاً هـو الآخر، لكـن رد الفعل هذا الـذي يمجد فيه محمد عابد الجابري ليـس المقصود به الاتجاه التقليـدي الذي يمجـد الماضي ويقدسـه ويرى فيـه الصـورة النموذجية التي يجب أن تتجسـد في الحاضر والمسـتقبل، تلك الرؤية هاربة إلى الوراء لعجزها عن مواجهة الحاضر والمستقبل ومشاكلها؛ لأنه يرى أنها رؤيا صادره عن وعي مزيف مسلوب، وعي يجسم ظاهرة (الاغتراب فـي الماضي) بكل ما في هذه الظاهرة من آفاق سـلبية وأبعاد رجعية[٤٢]. وإنما يريده الجابري هو تيارً ثقافي وطني تحديثي يجمع بين التراث والمعاصـرة وهـو يعطـي دوراً مسـؤولاً عن النهضة الثقافية للمثقف يقول: "إني أتحدث عن نوع محدد من المثقفين، عن المثقف الذي يمكن تعريفه بأنه المثقف الحالم بغد أفضل، والمشرع للمسـتقبل في إطـار هذا الحلم وبوسـائل الحلم النهضـوي اقصـد الفكر النظري، انـه المثقف الـذي يحمل هم بلده ووطنه هـم أمته كهم عام، دون تخصـص"[٤٣]. ويقول أيضاً أن الهم الذي يحملـه المثقـف النهضـوي يمكـن أن يلخصه فـي كلمـة واحـدة وهـي التمـدن : أن ننهض

معنــاه أن نتمدن، وأن نتمــدن معناها أن نواكب عصرنا، أن نســاير تطــوره وتقدمه، أن نقتبس مــن منجزاته الفكرية والمادية ... الخ[٤٤]. إنَّ محمــد عابد الجابري يــرى أن البعد الثقافي هو مكــون من مكونــات الأمة العربيــة ووجدانها، وان لــكل مجتمع ثقافتــه المميزة. ولكن ما يميز الثقافة العربية أنها تعاني من مأزق الاســتعمار والاحتلال الثقافي، ولمواجهة هذا المأزق لا بُدَّ من النهوض والتمدن والتحضر ومواكبة حركة العصر لاستعادة مجدنا العربي المسلوب .

الخاتمــة

لابــد لنا في خاتمــة البحــث ان نبين بعض الاســتنتاجات التــي توصلنا لها عبر دراســتنا لمسألة الثقافة والتنوير الثقافي في الفكر العربي المعاصر أبرزها :

- إن الثقافــة عند مالــك بن نبي تمثــل بعداً مهمــاً من البناء الحضــاري لأي مجتمع، وهي جانب جوهري وأساسي من جوانب الحياة الاجتماعية.
- يــرى ايضاً أن الثقافة هــي المحيط الذي يشــكل فيه الفرد طباعه وشخصيته وهي المحيــط الــذي يعكــس حضــارة معينــة ويتحرك في نطاقه الأنسان المتحضر .
- ويــرى مالك بن نبــي أن الثقافة تقوم على جانبيــن مهميــن همــا : الجانب النفســي والجانب الاجتماعــي وأن التنوير الثقافي يتــم عبــر معالجــة المســتوى الأخلاقــي والسلوكي والمعرفي للتخلص من التخلف والاستعمار من أجل بناء مجتمع حضاري وثقافــي متقــدم ومتطــور يكفــل للجميــع حرياته وحقوقه.
- إن التشــوه الثقافي الذي تعاني منه الثقافة العربيــة ســببه الايديولوجيــا الغربية من ناحيــة والســلفية الأصوليــة مــن ناحيــة أخرى. واذا اردنا النهوض وإنجاز الثورة الثقافيــة اللازمة لابد لنا مــن التحرر من التبعية الرأســمالية من جهة والتحرر من الفكر الســلفي مــن ناحية أخــرى. هذا ما رشح لنا من موقف سمير امين.
- امــا الجابري فقد ربط بيــن تدهور الواقع العربــي وثقافــة المســتعمر التــي تهدف الى فصــل الفرد عن ماضيــة وحضارته وصرفــه عــن حاضــره ودعا الــى ربط التــراث بالمعاصــرة عبــر إعــادة بنائها بطريقــة تجعل منها مرجعيــة للثقافة عند العــرب، وأعطــى دوراً للمثقــف العربي للنهــوض بالواقــع ودفعــه نحــو التنوير الثقافي.

هوامش البحث

(١) صليبــا، جميل: المعجم الفلســفي، ج١، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٨٢، ص٣٧٨-٣٧٩.

(٢) ابن منظور: لســان العــرب، دار بيــروت للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط١، ١٩٥٥،ص١٩.

(٣) سورة الأنفال : الآية :٥٧.

(٤) يُنظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ص٣٧٩.

(*) أدوار تايلــور (١٨٣٢-١٩١٧م) هو انثروبولوجي إنكليــزي، ســاعدت دراســاته علــى تحديــد مجال الانثروبولوجيــة وتطور الاهتمام بذلــك العلم، كان أستاذاً للانثروبولوجية بجامعة أكسفورد (١٨٩٦ – ١٩٠٩م) أهــم كتبه ((الثقافــة البدائية)) ١٨٧١م، والانثروبولوجية١٨٨١م.

(٥) خريسان، باسم علي: العولمة والتحدي الثقافي، دار

الفكر العربي، بيروت– لبنان، ط١،٢٠٠١،ص٣١.

(*) مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣م) : مفكر جزائري، أحد رواد النهضة الفكرية الإسلامية في القرن العشرين، من أعلام الفكر الإسلامي العربي، ويعد من أكثر المفكرين المعاصرين الذين نبهوا إلى ضرورة العناية بمشكلات الحضارة.

(٦) خريسان، باسم علي : العولمة والتحدي الثقافي، ص٣٤ – ٣٥.

(*) محمد عابد الجابري (١٩٣٦-٢٠١٠م) : مفكر فيلسوف عربي من المغرب، له ثلاثين مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر.

(٧) الجابري، محمد عابد: إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط٢، ١٩٩٠، ص٥.

(*) برهان غليون (١٩٤٥- ....): مفكر سوري واستاذ علم الاجتماع السياسي ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون بالعاصمة الفرنسية باريس، ورئيس المجلس الوطني السوري السابق.

(٨) يُنظر: غليون، برهان: اغتيال العقل(محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)، مركز الثقافة العربي، بيروت – لبنان، ط٢، ١٩٨٧، ص٨٨-٨٩.

(*) سمير أمين (١٩٣١- ....): مفكر واقتصادي مصري، وهو من أهم أعلام مدرسة التبعية وهو من أهم مؤسسي نظرية المنظمات العالمية.

(٩) أمين سمير: نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، دراسات الفكر العربي، ط١،١٩٨٩، ص٧.

(١٠) بن نبي، مالك: مشكلة الثقافة، ت: عبدالصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، دمشق–سوريا، ط٤، ٢٠٠٠، ص٤٦.

(١١) يُنظر : المصدر نفسه، ص٧٧.

(١٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(١٣) بن نبي، مالك : مشكلة الثقافة، مصدر سبق ذكره ص٧٨.

(١٤) يُنظر: المصدر نفسه، ص٩٠.

(١٥) يُنظر: المصدر نفسه،ص٧٤.

(١٦) يُنظر: بن نبي، مالك :مشكلة الثقافة، مصدر سبق ذكره ، ص٤٦.

(١٧) يُنظر: المصدر نفسه، ص٧٧-٧٨.

(١٨) يُنظر: بن نبي، مالك: قضايا كبرى، دار الفكر، دمشق – سوريا، ط١، ١٩٩١، ص٨٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص١١١.

(٢٠) يُنظر: بن نبي، مالك : شروط النهضة، دار الفكر، دمشق – سوريا، ط٤، ٢٠٠٠، ص١٥٦.

(٢١) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٥٧-١٥٨.

(٢٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص١١٣.

(٢٣) بن نبي، مالك: مشكلة الثقافة، مصدر سبق ذكره، ص٧٧-٧٨.

(٢٤) أمين، سمير: بعض قضايا للمستقبل، مكتبة مدبولي، القاهرة – مصر، ط١، ١٩٩١، ص١٦٨.

(٢٥) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٧٣.

(٢٦) يُنظر: أمين، سمير: بعض قضايا للمستقبل، مصدر سبق ذكره، ص١٧٦؛ يُنظر: أمين، سمير: نحو نظرية للثقافة، ص٦٣.

(٢٧) أمين، سمير: نحو نظرية للثقافة، ص٧٣.

(٢٨) أمين، سمير: بعض قضايا المستقبل، ص١٧٧.

(٢٩) أمين، سمير: نحو نظرية للثقافة، ص١٠٠.

(٣٠) يُنظر: أمين، سمير: بعض قضايا المستقبل، ص١٧٨.

(٣١) أمين، سمير: نحو نظرية للثقافة، ص١٣٦-١٣٧.

(٣٢) أمين، سمير: نحو نظرية للثقافة، ص١٣٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص١٣٩.

(٣٤) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣٥) أمين، سمير: بعض قضايا المستقبل، ص٦٤، ٦٩.

(٣٦) أمين، سمير: بعض قضايا المستقبل، ص٧٦.

(٣٧) يُنظـر: الجابري، محمد عابـد: الفكر العربي بين الخصوصيـة والكونيـة، دار المسـتقبل العربـي، القاهرة – مصر، ط٢، ١٩٩٢، ص٣٨-٣٩.

(٣٨) يُنظر: المصدر نفسه، ص٤٠.

(٣٩) الجابـري، محمـد عابد : مسـألة الهوية والعروبة والإسـلام... والغـرب، مركـز دراسـات الوحـدة العربية، ط٤، ٢٠١٢، ص١٤٣-١٤٤.

(٤٠) الجابري، محمد عابد: المسـالة الثقافية في الوطن العربـي، محاضرة ألقيت في ندوة السـنوية لجريدة الاتحاد الإماراتية، ٢٠٠٧/١٠/٢٣، ص٥-٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص٦-٧.

(٤٢) الجابري، محمد عابد: المسـالة الثقافية في الوطن العربي ، ص٨.

(٤٣) الجابـري، محمـد عابـد: إشـكالية الفكـر العربي المعاصر، ص١٠١.

(٤٤) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٠٢.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن منظور: لسـان العـرب، دار بيروت للطباعة والنشر– لبنان، ط١،١٩٥٥.

٢. باسـم علي خريسـان: العولمة والتحدي الثقافـي، دار الفكـر العربـي، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠٠١.

٣. برهـان غليـون: اغتيـال العقـل (محنة الثقافـة العربية بيـن السـلفية والتبعية) المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط١٩٨٧،٢.

٤. جميل صليبا: المعجم الفلسـفي، ج١، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٨٢.

٥. سمير أمين: بعض قضايا للمستقبل، مكتبة مدبولي، القاهرة – مصر، ط١٩٩١،١.

٦. سـمير أمين: نحو نظريـة للثقافة، معهد الإنماء العربي، دراسـات الفكر العربي، ط١، ١٩٨٩.

٧. مالك بن نبي: شروط النهضة، دار الفكر، دمشق – سوريا، ط٤، ٢٠٠٠.

٨. مالك بن نبي: قضايـا كبرى، دار الفكر، دمشق – سوريا، ط١، ١٩٩١.

٩. مالـك بن نبي: مشـكلة الثقافـة، ت: عبد الصبور شـاهين، دار الفكـر المعاصر، دمشق – سوريا، ط٤، ٢٠٠٠.

١٠. محمـد عابـد الجابـري: إشـكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط٢، ١٩٩٠.

١١. محمد عابد الجابـري: الفكر العربي بين الخصوصيـة والكونيـة، دار المسـتقبل العربي، القاهرة – مصر، ط٢، ١٩٩٢.

١٢. محمـد عابد الجابـري: المسـألة الثقافية فـي الوطن العربي، محاضـرة لقيت في ندوة السـنوية لجريدة الاتحاد الإماراتية، ٢٠٠٧/١٠/٢٣.

١٣. محمـد عابـد الجابـري: مسـألة الهويـة والعروبـة والإسـلام... والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ٢٠١٢.

Culture and cultural enlightenment in contemporary Arab ideology

Assistant professor Dr . Husein Abdul Zahraa Alshikh

This research represents an attempt to consolidate the cultural dimension in contemporary Arab ideology from contemporary Arab thinkers' point of view of whom share a strategy aimed at renewing the Arab culture from within through advancement, development and progress to face the cultural stagnation, subordination and underdevelopment which Arab reality suffered of. Thus we have tried to shed a light on this important issue, which represents a fundamental dimension and a firm pillar of the comprehensive Arab renaissance that is the focus of attention's the faithful in this nation. We have focused on the visions of three eminent thinkers who have addressed this issue in a clear manner and a scientific, realistic and mature vision. After we gave a simple and brief idea of the concept of culture as a language and terminology and cast it's definitions in models of Arab thinkers and then began to clarify the cultural role of building communities in the Malik bin Nabi, who starts the cultural awareness of the individual which contain of three levels (cognitive level, behavioral level, emotional level). When the individual rises up, the society that is made up of a group of individuals rises in turn because the culture that formed this group is the path to progress and development. After that, we moved to the Marxist thinker Samir Amin and explained how Arab culture was torn apart because of its suffering of cultural marginalization and distortion from outside by (the marginalization of Europe to the Arab's culture through its plundering the Arab cultural status) and from inside because of (Salafism which get retrospective and metaphysical character which reject development and progress in accordance with the mythical approach which adheres reticence and the return to the Middle Ages that closed on itself), the left intellectual also calls to promote the Arab reality to get rid of the dependence of capitalism and The reactionary Salafism and to build societies in civilized manner through cultural enlightenment, then we turn to culture and the problem of renaissance in Mohammed Abed Al-Jabri, as he believes that the Arab culture suffers from a colonial impasse aims to separating the society from its past and civilization and distract it from its present, so that, he believes that urban civilization and cultural enlightenment are linked to the Arab Islamic heritage in the present by reconstructing it in such a way as to make it a reference to the culture among the Arabs, and he gave a responsible role to intellectual to be responsible for the cultural renaissance. Therefore, this research attempts to address the problem of culture and how to promote it, by presenting the views of contemporary Arab thinkers (selected models)

الخطاب الديني في فلسفة كانط

أ.م.د. فلاح عبد الزهرة لازم (*)

ملخص البحث

يعنى هذا البحث ((الخطاب الديني في فلسفة كانط ... دراسة تحليلية)) بدراسة فلسفة كانط الدينية ، عبر بيان أن مفهوم الدين لديه متميز عن غيره من الفلاسفة الذين سبقوه ،اذ انه معتمد على الشعور الأخلاقي أو الحس الخاص أو الباطني، والقائم على الحرية، وقد عالجنا الموضوع من خلال، منهج تحليلي يبين العلاقة بين المفاهيم الأساسية لفلسفة كانط، وعلاقتها بالدين عنده وهي، الدين والأخلاق، والدين والعقل، والدين والحرية، وكذلك أبرزنا نقده للأديان لبيان خطابه الديني الداعي إلى دين أخلاقي عقلي كوني، ليس خاصاً بشعب بعينه أو جنس معين، وإنما لجميع الإنسانية بدون استثناء، وأيضاً بينا نقده لأدلة وجود الله عند من سبقوه من الفلاسفة، وتقديم دليله على وجوده والقائم على الحرية وحدها.

المقدمة

عمانوئيل كانط الفيلسوف الالمأني الكبير(١٧٨٤-١٨٠٤م)[١]، وأحد أعمدة فلسفة الأنوار الغربية[٢] ولد، ومات في كونيغسبرغ (بروسيا الشرقية) في ٢٢ نيسان ١٧٢٤م – ١٢شباط ١٨٠٤م، تأثر في بدايات تفكيره الفلسفي بفلسفة ليبنتز(١٦٤٦م- ١٧١٦م)، وفولف (١٦٧٩م- ١٧٥٤م)، ثم بفلسفة روسو(١٧١٢- ١٧٧٨م) وهيوم (١٧١١م- ١٧٧٦م ، اما أهم، مؤلفاته فهي: نقد العقل الخالص (١٧٨١م) وأسس ميتافيزيقا الأخلاق (١٧٨٥م) ونقد العقل العملي (١٧٨٨م) ونقد ملكة الحكم (١٧٩٠م) والدين في حدود مجرد العقل (١٧٩٣م) ومشروع للسلام الدائم (١٧٩٥م)[٣] وانه ثمة موقف محدد من الدين، جلياً كان أو مستتراً، تتضمنه كل منظومة فلسفية، فالفلسفة كانت على الدوام تبدي اهتماماً فائقاً بالدين، وبمشكلات أهمية الدين وفحواه، ودوره في الحياة الفردية، وفي الوجود الاجتماعي، من ذلك فقد ظل الدين مسألة موجهة لتفكير الفلاسفة المحدثين، ابتدأ من بيكون وديكارت وهوبز،

(*) كلية الآداب / جامعة واسط

ومروراً بباسكال وسبنوزا ومالبرانش وليبنتز ولوك، وانتهاء ببركلي وهيوم وفولتير وكنط[٤] من ذلك جاء ت هذه الدراسة لتسلط الضوء على فلسفة كانط الدينية، التي لها الأثر الكبير في فلسفته النظرية ، فضلاً عن العملية منها ، وقد أبرزنا خطابه الديني الذي دعا عبره إلى تبني دين متميز عن الأديان الموجودة، سواء منها السماوية القائمة على الوحي، أو الوضعية القائمة على رؤية فردية خاصة، ألا هو الدين الكوني أو الإنساني أو الأخلاقي أو العقلي، وقد تم معالجة موضوعاتها وفقاً للمنهج التحليلي، ابتغاء الوصول الى صورة واضحة عن فلسفته الدينية، وكانت موزعة إلى: مقدمة، وعدد من المحاور تضمنت موضوعات، الدين لغةً واصطلاحا بصورة عامة، والدين عند كانط بصورة خاصة، والعلاقة بين الدين والأخلاق من جهة، والدين والعقل، من جهة أخرى، والدين والحرية، من جهة ثالثة، ونقد كانط للأديان التاريخية، ونقده لأدلة وجود الله عند الفلاسفة من قبله، ونهاية البحث كانت خاتمة لأهم نتائجه.

اولاً : الدين لغة

للدين في معجمات اللغة العربية المختلفة معاني متعددة يمكننا أن نذكر ابرزها: الجزاء والمكافاة والعادة والشأن والطاعة والسلطان والعبادة والحال والشريعة والحساب والسيرة السياسة والرأي والحكم[٥] وفي اللغات الاخرى، مثل الانجليزية، والالمانية، والفرنسية، تدل لفظة الدين على فكرة الربط، سواء الربط الواجب اتجاه بعض الممارسات، أو الربط الجامع بين الناس، او بين البشر والآلهة[٦]

ثانياً : الدين اصطلاحاً

للدين في تاريخ الفلسفة دلالات متعددة، منها: عند الفلاسفة القدماء يطلق على وضع الهي يسوق ذوي العقول إلى الخير،[٧] أما في الفلسفة الحديثة، فله عدة معانٍ، أهمها: الدين جملة من الادراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله وعبادتها إياه وطاعتها لأوامره، وهو أيضا الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم، أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية، والدين من دلالاته الأخرى، الدين الطبيعي الذي أطلق في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود الله وخيريته، وبروحانية النفس وخلودها، وبإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل، والفرق بين الدين الطبيعي والدين الوضعي، إن الأول قائم على وحي الضمير والعقل، في حين أن الثاني قائم على وحي الهي يقبله الإنسان من الأنبياء والرسل والدين مؤسسة اجتماعية تضم افرادا يتحلون بالصفات منها قبولهم ببعض الاحكام المشتركة، وقيامهم ببعض الشعائر، وإيمانهم بقيم مطلقة وحرصهم على توكيد هذا الإيمان وحفظه، اعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية اعلى منه مفارقة لهذا أو سارية فيه كثيرة أو موحدة[٨] ويعرف علماء الاجتماع الدين بأنه ((منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف اخلاقي واحد، يدعى جامعاً كل الذين ينتمون اليه))[٩]، ويعرفه يونغ – احد علماء النفس - بأنه ((الملاحظة الدقيقة المتحوطة ببراعة الخارق للطبيعة))[١٠]

ولعل ما يقدمه لالاند في موسوعته الفلسفية من تعريفات للدين يبين حقيقة المعاني المختلفة للدين في العصور المتباينة إذ يقول إنه :

١. مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين بأداء بعض العبادات المنتظمة...، وبالاعتقاد في قيمة مطلقة... وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه، وبتنسيب الفرد إلى قوة روحية ارفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما بوصفها قوة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله.

٢. نسق فردي لمشاعر واعتقادات مألوفة، موضوعها الله، فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم.

٣. الاحترام الضميري لقاعدة عادة الشعور – الدين: كلام شرف – إن هذا المعنى الذي قد يكون الأكثر قدماً، كان في الماضي أكثر تداولاً مما هو عليه اليوم[١١].

وهذا إن دل إنما يدل على أن النظرة لمعنى الدين، ليست واحدة في تاريخ الفكر الفلسفي، وإنما هي متغيرة، مع تغير التفكير الإنساني وتقدمه، وهذا يعتمد أيضا على اتجاه الفيلسوف الخاص، سواء كانت نظرته اجتماعية، ام فردية، ام أخلاقية، وهذا الاختلاف في معنى الدين، أدى إلى وجود أديان كثيرة، متعددة ومتنوعة.

ثالثاً :الدين والاخلاق عند كانط

تنبه كانط مبكراً الى اهمية الدين في مراحل فلسفته المختلفة ، ففي المرحلة قبل النقدية كانت المشكلة الدينية غير غائبة عنه، وكان الله لديه حاضراً حتى في مشكلاته المنطقية، فهو مبدأ المعرفة والأخلاق يظهر عنده في الشعور بالجليل، وفي غائية الطبيعة. أما في المرحلة النقدية، فقد أعلن صراحة، انه يفسح المجال للدين بعد هدمه للمعرفة، لذلك يقول عن الدين بأنه « معرفة الواجبات باعتبارها أوامر إلهية، وهو ليس إلا ضرباً من الاستعمال العمومي لحريتنا وفقاً لواجبات أخلاقية نريد لها إن تعامل بوصفها أوامر إلهية، وبالتالي مقدسة[١٢]، وهو لذلك ضرب من النوع العمومي المدني الذي يهدف إلى نوع من التربية الأخلاقية المدنية للإنسان والتي تنقلنا من المواطن السلبي إلى المواطن النشيط[١٣]. من ذلك يتبين أن كانط الفيلسوف المتدين القانت كما يبدو من كتابه الدين في حدود العقل وحده، ومن تدينه خرجت الفلسفة النقدية، على الرغم مما أعطى لها من طابع علمي رياضي وميتافيزيقي، وهذا لا يؤيد الرأي الذي يذهب إلى إن إعمال كانط الثلاث النقدية متصلة، وان هدفه النهائي بناء نظرية للمعرفة ليس إلا، عبر كتابه نقد العقل النظري، أو أن هدفه إقامة فلسفة الأخلاق في كتابه نقد العقل العملي، أو أن هدفه بناء فلسفة للجمال عبر كتابه نقد ملكة الحكم، وإنما هو قصد بيان القيمة النسبية للمبادئ العقلية ورسم حدود المعرفة النظرية في كتابه نقد العقل النظري، وفي كتابيه نقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم قصد إلى تشيد الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة راسخة فوفق بهذا بين نزعتين أصيلتين عنده هما اتجاه العقلي وإيمانه الأخلاقي[١٤]. والدين عنده هو الدين الأخلاقي، دين الفطرة يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، الذي هو عنده الحس الخاص أو الداخلي أو الباطني[١٥] ولهذا كانت الأخلاق افتراضاً مسبقاً وأساسا لوجوده، ويستعمل كانط الدين بمسميات مختلفة، منها: الدين الأخلاقي و الدين العقلي النقي، ودين الفطرة، ولا خلاف بينها جميعا والمعنى واحد عنده[١٦] فالدين يفترض الأخلاق مسبقاً، لذلك يؤكد كانط، على ان كل دين لا يفترض الأخلاق مسبقاً إنما هو دين العبادات الخارجية، والخدمات والمدائح، وكل الأديان الوثنية هي من هذا النوع التي لا تؤسس على الأخلاق[١٧].

ويؤكد كانط «إن الأخلاق لا تحتاج إلى الدين ليخدمها لكنها كافية بذاتها بفضل العقل العملي[١٨] من ذلك أقام كانط الدين على الأخلاق العملية ولم يقيمها على العقل النظري، وعلى أساس الشعور بالواجب الأخلاقي[١٩]، وهذا رأي أخذه كانط عن روسو الذي ذهب إلى انه إذا أمكن للعقل إن ينقض العقيدة في الله، وان ينكر الخلود، فأن الشعور يؤيدهما، فلماذا لا نصدق الشعور الفطري هنا بدل إن نستسلم إلى هذا الشك الجارف الذي يؤدي إليه العقل... فذهب إلى تفضيل الشعور على العقل[٢٠] .

وإذا كان الدين قائم على الأخلاق فإن الأخلاق قائمة على العقل المجرد وحده في استعماله العملي، وقوانين هذا الدين قبلية مطلقة لا تستند إلى أي واقع تجريبي أو وقائع تاريخية، والذي يسري في كيانه القانون الخلقي ويحركه، أنما هو مؤمن بإله واحد دون حاجة إلى وحي أو دليل[٢١] مما يعني انه الدين الواحد الحق القائم على أخلاق العقل[٢٢].

إن الواجب الأخلاقي هو الجوهر الحقيقي للدين، وإن الله هو مشرع هذا القانون الأخلاقي، وان الإنسان يعرف هذا القانون الأخلاقي من خلال طريقين:-

الأول:- ان المشرع الإلهي يأمر من خلال القانون الأخلاقي، وهذا الأمر الأخلاقي يعرفه كل إنسان بعقله المجرد الخاص في استعماله العملي، بل إن مفهوم الالوهية أو تصورها ينشا عند الفرد ببطء من الوعي بهذه القوانين الأخلاقية، ومن حاجة العقل العملي التي يسميها كانط الوحي الداخلي[٢٣] من ذلك عد الواجب « هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون[٢٤]. والأخلاق هي موضوع للاحترام الأعظم، والاحترام هو شعور ايجابي لا يكون مصدره تجريبياً ، بل هو شعور معروف قبلياً ، لذلك فأن احترام القانون الخلقي هو شعور ناتج عن سبب عقلي... فاحترام القانون الأخلاقي كشعور أخلاقي ناتج بموجب العقل فهو لا يستعمل في تقدير الفعل ، ولا بوصفه اساساً للقانون الأخلاقي ، ولكنه دافع يجعل القانون الأخلاقي ذاته قاعدته[٢٥] والقانون الأخلاقي تجعله الإرادة قاعدة لإحكامها، إذ إنه البوصلة التي تستطيع بها الإرادة في كل ما يعرض لها من حالات أن تميز تمييزاً تاماً بين ما هو خير، وبين ما هو شر[٢٦] وهو الباعث الأساسي للإرادة المجردة بينما الخير الأقصى موضوعها[٢٧]. وهكذا يؤدي القانون الأخلاقي إلى الدين، وذلك عبر فكرة الخير الاسمى التي هي غاية العقل العملي، والقانون الأخلاقي هو المبدأ المعين للإرادة من اجل تحقيق الخير الاسمى، فالأخلاق هي التي تعلمنا كيف يجب علينا إن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة، وحين يضاف اليها الدين يدخل فينا الأمل، ويبدأ منه السعادة[٢٨]. ومما سبق، فان الدين عند كانط يجب أن يرتكز على دعامة من الأخلاق[٢٩] فهو لا يجوز أن يقام الدين على أساس من العقل النظري، بل يجب أن يبنى على الأخلاق العملية[٣٠] وان جوهر الدين الأخلاقي هو الواجب الذي ينطوي على مفهوم الإرادة الحرة، أو الخيرة والتي تعمل على وفق قانون الواجب وحده بغض النظر عن أي باعث آخر[٣١]. من ذلك فإن الأخلاق الكانطية إنما تقود على نحو لابد منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسع إلى حد مشرع خلقي في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية لخلق العالم[٣٢] ولهذا يمكن أن نقول إن أخلاق كانط متفوقة جداً على كل منطقه، أو فلسفته العقلية من خلال إعلانه أنه لا يملك دليلا قاطعا على وجود الله، ولكنه اعترف بوجوده واعتبره بديهية أخلاقية[٣٣].

رابعاً : الدين والعقل عند كانط

« إن كانـط يجد في العقـل من جهة تكوينه ووظيفته جميع الشروط الأساسية لكل من العلم والديـن[٣٤]. وان العقـل عنده نظـري وعملي، والنظـري منـه تفسـيري للأسـباب والكليات، أو للمبـادئ (الحياة ، العقل، الـروح، المادة) التي هي الأعم و الأشـمل، مـن حيث إن العقل النظري نظـر في النظر، وقول فـي الفكر، أو فـي العقل... وفي كل ذلك يصبح العقل النظري تفسيراً للعلم أو المعرفة... أما العقل العملي فهو الجانـب الثاني للعقـل يهتم بما يجـب و ينبغي أن يكـون عليـه الإنسـان... وفي هـذا المعنى للعقل يطرح سـؤال الفضيلـة والقيمة، والخير والسـعادة، الفـن والجمـال، ومعاييـر العمـل وموازينـه[٣٥]. والنظري يمثل الجانب السـلبي لفلسـفة كانط الذي يمهـد للجانب الايجابي وهو العقـل العملي، والنظري يعالـج الموضوعات الخاضعة للتجربة فقط، ولا يعالج الموضوعات التي تتعـدى التجربة مثل، الله والنفس والحرية والخلود والعالم، لأنها من مجالات العقل العملي التـي هي موضوعات للإيمان، من ذلك يقترح كانط فتح العقل على الدين، والدين على العقل، بحيـث نسـتطيع إن نعتبر احدهما دائرة أوسـع للإيمـان ينطوي فـي ذاته علـى الأخر بوصفه دائـرة أضيق من الأولى، وهـذا الاقتراح مبني عنده على فرضية وجود دين عقلي محض[٣٦] .

لذلـك لا يمكـن أن يقـام الدين علـى العقل النظري عند كانط، وإنما على الأخلاق ولنترك العقل ونشـيد الإيمان علـى الأخلاق لأنها فوق العقـل، ولكـن يجـب أن تكـون قاعـدة الديـن الأخلاقية مطلقة مستقلة بذاتها غير مستمدة من التجربة الحسـية المعرضة للشك، وإلا يفسدها العقل ببحوثه وقضاياه، ويجب إن تستمد القاعدة الأخلاقية من باطن النفس مباشـرة، وإذن فلابد أن تكـون لدينا مبادئ أخلاقية فطرية تنشـأ في الإنسـان بطبيعته فيسـتلهمها ويسـتوحيها دون أن يلجأ في تحديد سـلوكه إلى علم أو تجربة... وإن قانـون الأخلاق ناشـئ فينا قبـل التجربة، وان الأوامـر الأخلاقيـة التـي لا مندوحة عنها لتكـون قاعدة للديـن عامة مطلقة مسـتمدة من فطرة الإنسـان وان تجارب الحياة لتنهض دليلاً قوياً على وجود هـذا الباعث الفطري للأخلاق وهو يـدل على ((مجرد فكرة علـة فاعلة تعين وفقـا لسـلوكنا إزاءه حلاً متناسـبا طرديا بدقة، إمـا في هـذه الحياة وإمـا في حيـاة أخرى مع أسـمى غاياتنـا))[٣٧]. ولأن الفلسـفة هي تفكير في معنى الدين داخل حدود العقل وحده، وليس بـإرادة إحداث تغيير في العقائـد الإيمانية، فإنه يجب رفـض أية وصاية علـى تفكيرنا العقلي حتى فـي مسـائل الدين، لأن الشـيء الوحيد الكونـي فينا هو عقولنا مـن حيث، هي ما تعبر عن ملكات الطبيعة الإنسانية[٣٨]، فالإنسان يجد في نفسـه ملكـة تميزه عن سـائر الكائنات هي ملكـة العقل، والعقل هو فاعليـة تلقائية خالصة يرتفع فوق مسـتوى ملكة الفهم... ولكن الفهم لا يسـتطيع أن ينتج إلا التصـورات أو المقولات التي تسـتعمل في ربط التمثلات الحسـية... أما العقل فيظهر ما يسـمى بالأفـكار هي متجاوزة لكل ما تسـتطيع الحساسـية أن تقدمـه تجاوزاً بعيـداً، ومن ثم فالعقل تنحصر مهمته الرئيسـة فـي التمييـز بيـن العالـم المحسـوس والعالـم المعقـول، ومن ثم تعيين الحـدود التي لا ينبغي لملكة الفهم أن تتجاوزها... فالإنسـان بوصفه كائنـاً عاقلاً منتمياً إلـى عالم معقول لا يتصور إلا إرادتـه الذاتيـة عبر فكـرة الحرية، وفكرة الحريـة مرتبطـة بتصـور الاسـتقلال الذاتي ارتباطـاً لا ينفصم، والاسـتقلال الذاتي مرتبط بالمبدأ الشـامل للأخلاق، فهو الأساس الفكري الذي تقـوم عليه جميع أفعـال الكائنات العاقلة، مثلمـا يعد القانون الطبيعي الأسـاس الذي تقوم

عليــه جميع ظواهر الطبيعة[٣٩]، فهو يدعو إلى الخروج من دين الشــعائر إلــى دين العقل، من الديــن التاريخي خاص بشــعب معيــن إلى دين عقلي كوني لكل الشــعوب عبر تأســيس فلسفة عقلانيــة للدين تقوم على العقــل وحده[٤٠] اذ إن الدين من منظور العقل هو المنظومة الأخلاقية المحضــة التي يســتمدها الإنســان مــن ماهيته الأصليــة من حيث هو كائن حــر[٤١] وان كانط عبر ذلك أعــاد الى العقل مكانتــه في المجالين التجريبي والعملي الأخلاقي[٤٢].

خامساً : الدين والحرية عند كانط

إن لمفهوم الحرية مكانة خاصة في فلســفة كانــط بعامة، والدينية منها خاصة، ذلك انطلاقاً من ((أن أصل حاجة البشــر إلى الدين لا يكمن في أي نوع من العبودية، بل في قدرتهم الرائعة على الحرية، وبالتحديــد حرية المصير، حرية اقتــراح غايــة نهائيــة لوجودهم علــى الأرض تليــق بعقولهم، أي بقدرتهم على إعطاء قيمة أو معنى لسيرتهم الخاصة في تدبير أنفسهم))[٤٣]. وانــه ينبغي علينا بالضــرورة ان نضيف فكرة الحرية إلــى كل كائن عاقــل ذي إرادة،... وأن يعد نفســه حراً[٤٤]، وليست حرية الإرادة سوى الاســتقلال الذاتي أي الخصيصة التي تتميز بها فتجعل منها قانوناً لنفســها، فــالإرادة في جميع أفعالها هي القانون الذي تصطنعه لنفســها، ذلك القانــون الذي يقول إن علينا ألا نفعل فعلا حتى يكــون مطابقا للمســلمة التــي يمكنهــا أن تتخذ مــن نفســها موضوعاً يعــد قانوناً كلياً شــاملاً، وهــذه هي صفة الأمر الأخلاقــي المطلق، مبدأ الأخلاقيــة وقانونها، ومــن ثم فــالإرادة الحرة الخاضعــة لقوانيــن أخلاقيــة هي شــيء واحد بالــذات، فــالإرادة الحرة خصيصــة تتميز بها جميــع الكائنات العاقلة، والإنســان لا يســتطيع إن يفعل فعــلا إلا تحت تأثير فكــرة الحرية[٤٥] وليســت الإرادة بالضــرورة إرادة خيــرة عند الإنســان لان الإنســان موجود مزدوج، له من ناحية طبيعة عاقلة، وله من ناحية أخرى طبيعة حيوانيــة، ويقصد بالإرادة الخيــرة هي وحدها التي يمكن إن تعد خيراً في ذاتها مطلقاً أو خيراً غير مشــروط، ويجب أن تكــون خيرة في كل الظــروف ولها عند كانط خصائص أهمها، هي العمل بمقتضى الواجب[٤٦]. والإرادة عند كانط هي « نوع من العلية تتصف به الكائنات الحية، من حيث هــي كائنات عاقلة، إمــا الحرية فهي الخصيصــة التي تتميز بها هــذه العلية فتجعلها قــادرة علــى الفعل[٤٧]. ويربط كانــط بين الدين والحرية، ولا يعتبر ذلــك تعبيراً عن العبودية، وإنما هــو تعبير عن الحريــة، وحرية المصير بالتحديــد، أو الغائيــة النهائيــة لوجود حر على الأرض[٤٨]. ويرجــع أصل الشــر والخير عند كانط إلى الحرية التي يمتلكها الإنســان ويقصد بذلك كل الطبيعة الإنســانية وليس إنســاناً بعينه لأنه ينتمي إلى إمكانية الطبيعة البشــرية، وذلك يعني في الوقت نفســه أن الشر جذري فينا لأنه جزء من الطبيعة البشرية، وهذا بسببنا، لأنه لا وجود لشر أخلاقي من دون حرية، ويرجع ذلك إلى هشاشــة الطبيعة البشرية لان الشيطان فينا أو العقل الخبيث هو أكثر من اللازم لحريتنا.

وإذا سألنا كانط كيف الخلاص من هذا الشر أو الشــيطان أو العقــل الخبيــث؟، فهــو يجيبنا: لا يكفــي ان نصلــح طريقة إحساســاتنا بميولنا ورغباتنــا، بل ينبغــي القيام بثــورة في طريقة تفكيرنا، ولا يكفي أن نصلح أخلاقنا من خارج، بــل ينبغي القيــام بثورة في طريقــة تفكيرنا في اســتعمال حريتنــا، وان تغييــر ما بأنفســنا هو خروج من الشر و دخول في الخير[٤٩].

وإذا عدنــا وســألناه كيف نحافــظ على هذه الحريــة؟، فيبين لنا إن الضمــان الوحيد للحرية

هو الاستعداد الخلقي في أنفسنا، والذي لا نجد أفضل طريقة للتعبير عنه سوى العقل.

وإذا استفهمنا منه عن حرية الإيمان؟ لوجدناه انه يذهب إلى أن أبرز تعبير عن حرية الإيمان كونه لا يتم من اجل إي غاية أخرى غير ذاته، بمعنى آخر أن يؤمن المرء بشكل حر لا يعنى سوى إن يغير حياته إلى حياة جديدة مطابقة لواجبه... وذلك لأنه ليس ثمة واجب على الأرض أقدس من سيرة حسنة وفقاً لقوانين الحرية. وعندما عرض كانط آراءه في الدين تعرض الى مضايقة الدولة، وبعثوا له برقية استفسار عن موقفه الديني، فرد عليهم بأنه يجب أن يكون لكل عالم الحق في تكوين أحكامه في الأمور الدينية، وان تكون له الحرية في إذاعة أرائه في الناس[٥٠]. وتعد هذه دعوة لحرية التفكير والتعبير من جانب كانط في زمن قيدت فيه حريات التفكير والتعبير بأشكال مختلفة منها الدين والسياسة.

سادساً : نقد كانط للأديان التاريخية

بداية لابد من الإشارة إلى ان كانط فرق بين الإيمان الأخلاقي الفلسفي، وبين الإيمان الديني الموحى به، فالأول مؤسس على العقل العملي، أي انه دين مؤسس على الأخلاق، والثاني مؤسس على الوحي الإلهي[٥١]، من ذلك بدأ كانط رأيه الخاص بالأديان عبر تأويلها عقلياً ومنها، الدين اليهودي والمسيحي، أما الإسلام فعبر عن إعجابه به و ذلك بقوله: «أما دين محمد فهو يتميز بالكبرياء، آذ بدلاً من المعجزات، قد وجد التأييد الخاص بإيمانه بالانتصارات، وقهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلها من نوع شجاع[٥٢]. أما عن الدين اليهودي، فرأي كانط فيه يمكن تلخيصه كما يأتي: إن اليهودية تؤمن بالله بوصفه حاكما زمنياً للشعب المختار الذي هو شعب اليهود، دون عن سائر الشعوب، إذ يعتبرون أنفسهم أسياد العالم الذي لا تعدو طوائفه أن تكون خادمة لهم، والإله الزمني هذا رب الشعب اليهودي وحده، لأنه اختاره ليكون له إلهاً يؤثره بفضله وحبه، أما باقي شعوب الأرض فهي خارجة عن ملكوت الله، وهي تدخل في نطاق سيطرة الملائكة والأرواح، ثم إن هذا الإله لا يطالب بإصلاح النية الباطنية، وكل ما يؤكد عليه هو مجرد الالتزام الظاهري بالأوامر، ومن ثم فإن اليهودية تفتقر إلى أهم تصور ديني لان الإله الذي يرغب فقط في طاعة الأوامر التي لا تحسن مطلقا من النية الأخلاقية كما هو مطلوب هو في الواقع بعد كل هذا ليس هو الكائن الأخلاقي الذي نحتاج الى تصوره من اجل الدين،... وان مفهوم الإلوهية أكثر اتساعا من أن يكون خاصا بشعب دون شعب، أو بجنس دون جنس، ولذا فإن اليهودية تفتقر الى مفهوم رب العالمين، ومن ثم فهي تقف على مسافة لانهائية من التصور الديني كما يفهمه كنط، لأنها لم تقم الكنيسة الكلية في زمانها، ولم تُلبِّ إي شرط من شروطها، إذ أخرجت من دائرتها سائر إفراد النوع الإنساني ولم تسمح بدخول احد من غير جنسهم إلى ملتهم، ونظرت إلى افرادها باعتبارهم شعبا خاصا، اختاره الله، فلا يوجد في اليهودية إيمان بالله بوصفه كائنا أخلاقيا ومنبعا للضمير الإنساني، وحريصا على إصلاح النية الأخلاقية للبشر، ورب للناس أجمعين[٥٣]. أما عن الدين المسيحي فقد تركز نقده له على الأسس التي يقوم عليها، من ذلك سيكون اهتممنا أكثر به، عبر مقارنة بين الدين الكانطي والدين المسيحي.

إن الدين العقلي المحض المؤسس على الأخلاق والمنتهي إليها الذي ينادي به كانط دين مختلف عن الأديان الأخرى بعامة، والمسيحية بخاصة، فهو دين يقيم نفسه على الأخلاق، ويقيم الأخلاق على العقل، بخلاف الدين المسيحي الذي يقيم الأخلاق على ملكوت الله، فدين كانط

ليس يوضع قبل الأخلاق ويعينها، بل هو قائم على الأخلاق، والتي بدورها قائمة على العقل، فليس الدين عبارة عن الاعتقاد اليقيني المطلق برمز من الرموز، فوجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس ليست معارف نظرية يمكن إثباتها، إنما هي اعتقادات وفق الدين العقلي المحض تعطي معاني لأفكار يمكن إن تؤدي بالعقل المحض إلى تصورها دون ان يستطيع إثباتها، فلو كان لدينا عن الله وخلود النفس معرفة يقينية نظرية تامة لكان من المستحيل ان تشيد هذه الاعتمادات بإرادتنا[٥٤].

فالدين المسيحي يدعونا إلى معرفة شيء ما على انه أمر الهي، كي اعرف انه واجبي، بينما الدين العقلي الأخلاقي، فهو يبين لنا أن شيئاً ما هو واجبي كي أتمكن من معرفته على انه أمر الهي من ذلك تكون ضرورته أخلاقية[٥٥].

وإن الدين المسيحي دين عبارات خاضع لقوانين نظامية ليس له صلاحية سوى صلاحية إحكامه المفروضة، بينما الدين الخلقي المحض، فهو نابع من حاجة العقل البشري إلى عناية نهائية لمصير البشر على الأرض، أما تفكيرنا بإله واحد فهو نابع من أن الجنس البشري واحد، لذلك لا يمكن لنا إلا أن نفكر في إله واحد، ومن ثم لا يمكن إن يوجد لعقولنا إلا إله واحد، وهذا إيمان تاريخي، ومعرفته لا يمكن ان تكون إلا بالوحي والذي يكون منقولاً عبر الأجيال، أما الدين العقلي فهو إيمان عقلي محض يمكن لأي كان إن يبلغ إليه بواسطة عقله الخاص، وذلك انطلاقا من إن إرادة الله مكتوبة في قلوبنا على نحو أصلي، وهو أمر يرغب ((كل دين نظامي في التغافل عنه))[٥٦]. وكذلك لان الإيمان يجب ان يكون إيمانا حراً مؤسسا على نوايا من القلب خالصة[٥٧]. وان ابرز تعبير عن هذا حرية الإيمان انه لا يعني سوى إن الإنسان يغير حياته إلى حياة جديدة[٥٨].

ومن أهم الانتقادات المباشرة للدين المسيحي انتقد كانط فكرة التجسد الإلهي في الإنسان، حيث يعتقد إن النظر إلى المثل الأعلى الأخلاقي بوصفه إنساناً، يحبط قيام الأخلاق، لأنه ليس من المنطقي ان نطلب من الإنسان الطبيعي حذو إنسان آخر يتمتع بموهبة إلهية، لذلك يتحول المسيح من حجة على إمكانية قيام الأخلاق إلى حجة على استحالتها[٥٩]. أما الفكرة الأخرى التي تعرض لها كانط بالنقد، فهي الفداء التي تحتل مكانا جوهريا في المسيحية التاريخية، وهي تعني ان المسيح يفتدي المؤمنين به من الإثم والخطيئة، حيث تم استبدال الذبائح غير العاقلة بالذبيحة الشخصية المتمثلة بشخص المسيح[٦٠]. لذلك يرفض كانط فكرة الفداء، لأنه يعتبر الخطيئة مسؤولية فردية، لا يمكن توارثها، لذلك يبين كانط إن التوبة في ترك الشر والدخول في الخير يتجرد من الإنسان القديم، ويصبح انساناً جديدا وفقا للعدالة[٦١]. أما نقده لفكرة قيامة المسيح التي هي وفقا للمسيحية التاريخية، ان المسيح بعد وقت قصير من دفنه، تمم وعده من القيام من بين الأموات، وأصبحوا يروه لمدة أربعين يوما ويعلمهم الكتب، وختم حياته على الأرض يوم الخمسين، وبعد ذلك تم النصر النهائي، إن الله قد جعل يسوع هذا الذي صلبتموه انتم رباً ومسيحا[٦٢]. ويرد كانط على هذه الفكرة و يصرح بأن العقل لايستسغيها، ويعتبرها لا تعدو مجرد صورة تمثيلية ترمز لقيام الأخلاق وبداية حياة جديدة في ضوئها[٦٣].

أما فكرة ملكوت الله التي يتحدث عنها المسيح في الأناجيل، فيعطيها كانط معنى رمزياً، فهو ليس عالماً آخر، وإنما هو ملكوت الأخلاق القائمة على العقل المحض، والذي يحكمه الدين الخالص، والذي يفتح ذراعيه للإنسانية جمعاء. إما عن المعجزات، فان كانط يرفضها لأنها تعارض العقل، وقوانين الطبيعة المطردة[٦٤].

سابعاً : نقد كانط لأدلة وجود الله

لابد من بيان علم اللاهوت عند كانط قبل الدخول في نقده لأدلة وجود الله فهو يعرفه بأنه ((علم معرفة الموجود الأول أو الموجود الأسمى أو نسق معرفتنا بالموجود الأسمى... ويقسمه إلى لاهوت عقلي مؤسس على العقل، ولاهوت تاريخي مؤسس على الوحي))[٦٥]، واللاهوت العقلي يقسم عنده إلى ثلاثة انواع، النوع الأول، يسمى اللاهوت الترنسنتدالية، او التأملي، أو النظري، او اللاهوت الكسمولوجي او اللاهوت الانطولوجي، وعندما يكون هدف اللاهوت استدلال وجود الموجود الاسمى من الخبرة العامة من دون اي اشارة دقيقة للعالم الذي تخصه هذه الخبرة، يسمى في هذه الحالة باللاهوت الكسمولوجي، أما محاولة استدلال وجود الموجود الاول عبر التصور المجرد للعقل من دون مساعدة الخبرة فيسمى باللاهوت الانطولوجي، يبحث عن وجود الله من مجرد مفهومه أو تصوره، ولهذا هو لاهوت مفارق يعتبر الله مبدأ لكل ممكن، والنوع الثاني من اللاهوت العقلي يسمى اللاهوت الطبيعي أو الفيزيقي، نصل فيه إلى معرفة الله من تأليف وتنظيم العالم الحاضر أمامنا ونستدل منه على وجود مبدع العالم وصفاته، أما النوع الثالث منه، فهو اللاهوت الأخلاقي الذي يقوم على علية الحرية، بينما اللاهوت الطبيعي على علية الطبيعة[٦٦]. ويرى كانط استحالة إثبات وجود الله أو البرهنة على وجوده نظرياً في ميدان العقل النظري، ولكنه يسلم بوجوده من ناحية الأخلاق أو من ناحية السلوك العملي، أي ميدان العقل العملي، ومن هذا المنطلق اتجه إلى نقد أدلة وجود الله التقليدية، لأنها براهين تبدأ من العالم، وهذه بداية غير مشروعة في نظر كانط ، إذ تسأل عن ما هو العالم؟ إن كلمة العالم تدل عنده على الكون في صورته الشاملة الكلية، ولكنه يقول إن أي حكم نصدره على الكون في هذه الصورة حكم باطل، ومن ثم فلن نستطيع أن نقول عنه انه موجود، أو غير موجود ، وذلك لان الاحكام التي في استطاعتنا إن نصدرها تتعلق بنوع واحد فقط من الموجودات، وهي تنتمي إلى عالم الظواهر إي الأشياء التي تبدو لنا في التجربة الحسية، اما عدا ذلك من موجودات، مثل العالم والله والنفس، فلا نستطيع إن نحكم عليها لأنها لا تدخل في نطاق عالم الظواهر، بل تنتمي إلى عالم أخر هو عالم الأشياء في ذاتها، وفيما يتعلق بالعالم، فيذهب كانط إلى إننا لا نرى منه إلا الظواهر، أو سلسلة متعاقبة من الظواهر، ولكننا لا نراه أبداً في صورته الكلية الشاملة التي يطلق عليها اسم العالم، ولذلك من الخطأ أن نصدر احكاماً تتعلق بموجود نقول عنه انه واجب الوجود، لأننا لا نرى في عالم التجربة الحسية او عالم الظواهر إلا الممكنات[٦٧] .

وقد تعرض بالنقد للدليل الانطولوجي على وجود كائن أسمى، الذي يذهب إلى الاستدلال من الواقع الأسمى على الضرورة في الوجود بقوله « بهذا الدليل الانطولوجي الديكارتي الشهير جداً والذي يزعم التدليل بأفاهيم على وجود كائن أسمى، لا نفعل إذاً سوى إن نضيع كل جهدنا وعملنا، وليس بوسع أي إنسان أن يصبح أكثر غنى في المعارف بمجرد أفكار مثلما ليس بوسع تاجر ان يصبح أكثر غنى لو أضاف بقصد زيادة ثروته بعض الأصفار إلى دفتر حسابه[٦٨].

أما الدليل الكسمولوجي فإنه يحافظ على الضرورة المطلقة مع الواقع الأسمى ويستدل على ذلك من الضرورة اللا مشروطة المعطاة سلفاً عن كائن ما، على واقعة اللامحدود وقد انتقده كانط بقوله « إن في هذا الدليل الكسمولوجي إنما تختبئ أجمة كاملة من المزاعم الديالكتيكية التي يمكن للنقد الترنستندالي ان

يكتشفها بسهولة ويبددها[٦٩]. أما نقده للدليل اللاهوتي الطبيعي فعنه يقول)) الدليل اللاهوتي الطبيعي في التدليل على وجود كائن أصلي وحيد بوصفه كائناً أسمى يتأسس على الدليل الكسمولوجي الذي يتأسس بدوره على الدليل الانطولوجي، وبما انه خارج هذه الطرائق الثلاث، لا يوجد إي طرائق أخرى مفتوحة امام العقل النظري، فان الدليل الانطولوجي المستمد حصراً من أفاهيم عقلية محضة هو الدليل الوحيد الممكن، هذا إذا كان ثمة من دليل ممكن على قضية بمثل هذا العلو عن كل استعمال تجريبي للفاهمة[٧٠].

ويقدم كانط دليله الخاص على وجود كائن أسمى، والذي يعتمد على الحرية في قوله: إن «الوحدة النظامية في الغايات في عالم العقول هذا والذي إن كان لا يمكنه بوصفه مجرد طبيعة ان يسمى سوى عالم محسوس يمكنه مع ذلك بوصفه نظاماً للحرية ان يسمى عالماً معقولاً، أعني خلقياً هذه الوحدة تؤدي حتماً إلى وحدة غائية أيضاً لكل الأشياء المؤلفة لهذا الكل الكبير تتطابق ووحداته مع القوانين الكلية للطبيعة مثلما تتطابق الوحدة الأولى مع قوانين الأخلاق الكلية والضرورية وتوحد بين العقل العملي والعقل النظري، ويجب ان نتصور العالم بوصفه صادراً عن فكرة إذا كان يجب عليه إن يتفق مع ذاك الاستعمال العقلي الذي من دونه سنتصرف نحن بشكل غير جدير بالعقل، اعني مع الاستعمال الخلقي الذي يستند استناداً مطلقاً إلى فكرة الخير الأسمى، وكل بحث في الطبيعة يتلقى بذلك توجيهاً تبعاً لنظام الغايات، ويصير في توسعه الأعلى إلهيات طبيعية، لكن هذه الأخيرة، إذ تنطلق من النظام الأخلاقي بوصفه وحدة مؤسسة على ماهية الحرية وليست قائمة عرضياً، بناءً على أوامر خارجية، تعيد غائية الطبيعة إلى مبادئ يجب ان تكون مربوطة ربطاً لا ينفصم، وقبلياً بالإمكان الجواني للأشياء ومن ثم، بإلهيات ترنستندالية تجعل من أمثلية الكمال الانطولوجي الأسمى مبدأ للوحدة النظامية صالحاً لكل ربط للأشياء بموجب قوانين الطبيعة الكلية والضرورية، لان لها جميعاً مصدرها في الضرورة المطلقة لكائن أول وأوحد[٧١].

الخاتمة

لمبحث الدين في فلسفة كانط أهمية كبيرة، اذ انه مؤثر في فلسفته كلها، والذي حاول عبره الدعوة إلى دين متميز عن الأديان الموجودة، السماوية منها، أو الوضعية، عبر خطاب ديني يتميز بطابع عقلاني، مستند إلى الأخلاق، ومنطلق من الحرية بوصفها أساساً للدين، وقد أفرزت هذه الدراسة عدداً من النتائج يمكننا ان نبين أهمها عبر النقاط الآتية:

١- إن مفهوم الدين في اللغة، قد اتخذ معاني متعددة، وردت في المعجمات والقواميس اللغوية في مراحل زمنية مختلفة، وذلك يدل على تطور المعنى اللغوي للدين.

٢- إن المفهوم الاصطلاحي للدين، قد برزت له مجموعة من الدلالات الاصطلاحية، ولم يتخذ دلالة واحدة، وذلك تبعاً، للاتجاهات الفلسفية المختلفة للفلاسفة والمذاهب، وكذلك بحسب استعمالاته، سواءً، كانت فلسفية أم اجتماعية، أم نفسية، أو غيرها.

٣- يتميز مفهوم الدين عند كانط، عن غيره من الفلاسفة، بأنه ينظر إليه بوصفه، واجباً يعامل كأمر صادر عن إله، من ذلك يجب إطاعة أوامره، ولكن الاختلاف يكون بالنظرة إلى هذا الإله، فهو ينطلق في نظرته إلى الدين من منطلق عقلي، مستند إلى الأخلاق، وقائم على الحرية.

٤- طرح كانط نظرية في الدين تختلف عن

سابقتها من النظريات، فهو لم يقل بدين موحى، ولـم يعرض ديناً طبيعياً، وإنما قال بدين كوني، إنسـاني، قائم على الشـعور الأخلاقي، ومستند إلى الى الحرية، دين لا يخص شـعباً معيناً، ولا مكاناً محدداً، ولازماناً معيناً، وإنما هو دين لكل الناس، ولكل مكان، ولكل زمان، دين عبر عنه الدكتور عثمان أمين بقوله « لا أقول عالمية، بل إنسانية[٧٢]، فهو لكل الإنسانية من دون تمييز.

٥- للدين عند كانـط علاقة قوية بالاخلاق، فهي الأسـاس الذي يقـوم عليـه والأخلاق في أساسـها تقوم علـى العقل، وللديـن علاقة قوية بالعقل، بوصفه شـرط أساسـي لقيام الأخلاق، فمنه تستنبط الأخلاق والدين أصولهما.

٦- ولـم يقنع كانـط عن الأديـان المختلفة الموجـودة، سـواءً كانـت السـماوية، منها أو الوضعية فتعـرض بالنقد لكلٍ منهـا، عبر أدلة عقلية، ومبرراً ذلك بعدم قناعته العقلية فيها، إذ إنها غير مقنعـة للعقل الكانطي، من ذلك حاول إن يؤلها تأويلاً عقلياً، وخاصة الدين المسيحي.

٧- وكذلك لم يقنع كانط بالأدلة على وجود الله عنـد الفلاسـفة من قبلـه، مثل عـدم قناعته بالأديـان المختلفة، فتعرض لهـا بالنقد، وبيان عـدم قناعـة العقل بهـا، واعتمد دليـل الحرية لإثبات وجود الله.

٨- انتقد كانط وجود الشعائر والطقوس في الأديان المختلفـة، ودعا إلى إبعادها عن الدين، واعتمـاد الديـن العقلي، أو الكونـي القائم على الأخـلاق، فهو لا يحتاج إلى طقوس أو شـعائر تمارس في أوقات معينـه، وإنما هو دين يعتمد علـى الالتـزام بالواجبات، من خلال الشـعور الأخلاقي الداخلي للإنسان، القائم على الحرية، فالأخلاق هي أسـاس للدين، وليس الدين أساس للأخلاق كما هو في بقية الأديان.

٩- رفـض كانـط أفـكار الدين المسـيحي الأساسـية، مثل فكـرة الفـداء، وفكـرة القيام، وفكرة التجسد، وغيرها، وبين أنها، عبارة عن قصص تاريخية سـردية يصعـب إثباتها عقلياً، ولا تؤدي إلـى المعاني الأخلاقيـة التي جاءت مـن اجلها، مثل فكرة تجسـد المسـيح الإلهي، فهي صعبة التصور وتؤدي الى صعوبة تحقيق أهدافها بالنسـبة إلى الإنسان الاعتيادي وتشبهه بالإنسان الإلهي، وغيرها.

١٠- لا يعـد مـا طرحـه كانـط مـن فكرة عـن الدين العقلـي أو الأخلاقـي أو الكوني أو الإنساني، ديناً بمعنى الكلمة، فهو مجرد تصور فلسفي للدين ليس إلا، ولا يمكن أن يعد ديناً بأي حـال من الأحوال، فهـذا الخطاب الديني ما هو إلا لبيـان «صلة الدين بالطبيعة الإنسـانية»[٧٣] وفق رؤية كانط النقدية.

هوامش البحث

١- راكيتوف، أسـس الفلسـفة، ترجمة: موفق الدليمي، دار التقـدم، موسـكو، الاتحاد السـوفيتي، ١٩٨٩م، ص٨٩.

٢- العبيدي، د. حسـن مجيد، مـن الآخر إلى الذات، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٢١ .

٣- بـووي، اندرو، الفلسـفة الألمانيـة – مقدمة قصيرة جـداً -، ت محمـد عبد الرحمن سـلامه، م. هبه عبد المولى، مؤسسـة هنداوي للتعليـم والثقافة، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠١٥م ، ص ١٣.

وينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط٣، ٢٠٠٦م، ص٥١٣- ٥١٦ .

وينظـر أيضـا: إمام، د. إمام عبد الفتاح ، مقدمته لكتاب كانط ، لمؤلفه- كرسـتوفر وانت، وزميله، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ط١ ، ٢٠٠٢م ، ص ٥ .

وينظـر للمزيـد: تدهونـدرت ، دليـل أكسـفورد للفلسـفة،ج٢، ت نجيب ألحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ٢٠٠٣م ، ص ٧٦٢ .

وأيضـا: الموسـوعة الفلسـفية المختصـرة، نقلهـا عن الانجليزية، فؤاد كامل وآخرون، مراجعة وإشـراف

د. زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان، (ب- ت) ص ٣٢٩ وما بعدها.

٤- الخشت، د. محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء، القاهرة،١٩٩٧، ص٧ .

٥- صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، ط١، ١٣٨٥هـ، ص٥٧٢ .

٦- الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م ، ص٧- ١٣.

٧- الجرجاني ،علي بن محمد الشريف، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م، ص١١١.

٨- صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، ص٥٧٣ .

٩- الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، ص١٥

١٠- فروم، اريك، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، الفجالة، ٢٠٠٣م،ص٢١ .

١١-لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت– باريس، تعريب خليل احمد خليل، إشراف احمد عويدات، ط٢، ٢٠٠١م، ص١٣٣.

١٢- كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ت د. فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٢م ، ص٣٠٠.

١٣- المسكيني، الزين بنشخه، كانط راهناً أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي، العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، ص٦٠.

١٤- عثمان أمين، مقدمته لكتاب– مشروع للسلام الدائم – لمؤلفه – كانط – ترجمة وتقديم د.عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة،١٩٥٢م، ص١٠- ١١.

ينظر: أمين، عثمان، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، مصر، ١٩٦٧م،ص٥٩ .

١٥- خليفه، فريال حسن، الدين والسلام عند كانط ، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م، ص٨٠.

١٦-المصدرنفسه، ص٨٢.

١٧- المصدر نفسه، ص٨٢.

١٨- كانط ،إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ص٤٥.

وينظر: وانت، كريستوفر، كليموفسكي، انذرجي، أقدم لك كانط، ترجمة إمام عبد الفتاح أمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٥٣ .

١٩- ينظر: الجابري، د. صلاح، قراءة – كانت – على ضوء الفلسفة الإسلامية (إمكان الميتافيزيقا أنموذجا)، مجلة الأستاذ، العدد٢٠١، ٢٠١٢م، ١٤٣٣هـ، ص١٨٨.

٢٠- ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث – الفلسفة الحديثة – ت . د.محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٢٩٩.

٢١- خليفه، د.فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، ص٤٤.

٢٢- المصدر نفسه، ص٤٣ .

٢٣- كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص١٧٦ .

٢٤- كانت، أمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ت تقديم وتعليق، د .عبد الغفار المكاوي، م.د.عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، كولونيا، المانيا، ٢٠٠٢م، ص٥١.

٢٥- كانط، امانويل، الدين في حدود مجرد العقل ص٥٠

٢٦- كانط، امانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص٥٨

٢٧- خليفه، د.فريال حسن، مصدر سابق، ص٧٥ .

٢٨- بدوي، د.عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م، ص٢٨٧.

٢٩- خليفه، د.فريال حسن، مصدر سابق، ص٨٢ .

٣٠- محمود، د. زكي نجيب، وزميله، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف الترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م، ص٣٠٤.

٣١- ينظر: الطائي، د. حسن حمود، فكرة الواجب بين كونفوشيوس وكانت، مجلة دراسات فلسفية، العدد٢١ ، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، قسم الدراسات الفلسفية، بيت الحكمة، بغداد، ص٤٦.

٣٢- كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص٤٨ .

٣٣- العشري، د. فتحي، مفكرون لكل العصور، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م، ص١٥ .

٣٤- بوترو، اميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ت د. احمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٧٣م ، ص٢٤.

٣٥- زيغـور، د.علـي، النظريـات فـي فلسـفة الوجود والعقل والخير، دار النهضة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٧- ١٨.

ينظر : زيدان، محمود، كنط وفلسـفته النظرية، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٧٩م ص ٣٤٩.

٣٦- كانـط، امانويـل، الديـن فـي حـدود مجـرد العق ،ص٥٦.

٣٧- كانط، نقد العقل المحض، ص٣٨٨- ٣٨٩ .

٣٨- المسـكيني، فتحي، مقدمته لكتاب كانط – الدين في حدود مجرد العقل-، ص١٤.

٣٩- كانط، امانويل تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق،ص١٥٩ .

٤٠- ينظر:كانط امانويل، في حدود مجرد العقل ص٧٥ .

٤١- ولد اباه، السـيد، الدين والسياسة والأخلاق، جداول للنشـر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط٢٠١٤،١م، ص٢٨٥.

٤٢- بوعزة، د. الطيب، العقل والذاتية في فلسـفة الحداثة مـن ديـكارت الى كانـط، مجلة مؤمنـون بلا حدود مؤسسـة دراسـات وأبحاث، قسـم الفلسـفة والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ص٨.

٤٣- المسكيني، د. فتحي ،مقدمته لكتاب- الدين في حدود مجرد العقل- لمؤلفه كانط ، ص١٢.

٤٤- كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص١٥٠ .

٤٥- المصدر نفسه، ص ١٤٩.

٤٦- الطائـي، د. حسـن حمـود ، فكـرة الواجـب بيـن كونفوشيوس وكانط، ص٥١.

٤٧- كانط، امانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق،ص١٤٥.

٤٨- المسكيني، د. فتحي، مقدمته - لكتاب الدين في حدود مجرد العقل، لمؤلف كانط ،ص١٢.

٤٩- كانـط، امانويـل، الديـن فـي حدود مجـرد العقل، ص١٣٤.

٥٠- محمـود، زكـي نجيـب، وزميلـه، قصة الفلسـفة الحديثة، ص٣٠٧- ٣٠٨ .

٥١- كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص ١٠٨ .

٥٢- كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص٢٨٩.

٥٣- كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص٢٠٧ .

٥٤- المصدر نفسه ص٨٢.

٥٥- المصدر نفسه، ص٧٠ .

٥٦- المسـكيني، د.فتحي، مقدمتـه لكتاب كانط الدين في حدود مجرد العقل، ص٢١.

٥٧- المسـكيني، د.فتحي، مقدمته لكتاب كانط الدين في حدود مجرد العقل،ص٢٥.

٥٨- محمـود، د. زكـي نجيـب وزميله، قصة الفلسـفة الحديثة، ص٢٥٨- ٢٥٩.

٥٩- كانط، الدين في حدود مجرد العقل،ص١٢٠-١٢٣ .

٦٠- الخشـت، د. محمد عثمان، مدخل الى فلسفة الدين، ١٥٧.

٦١- المصدر نفسه، ص١٥٨ .

٦٢- المصدر نفسه، ص١٥٩.

٦٣- محمـود، د. زكـي نجيـب وزميله، قصة الفلسـفة الحديثة، ص٢٩٧.

٦٤- خليفـه، فريال حسـن، الدين والسـلام عنـد كانط، ص٨٩.

٦٥- المصدر نفسه، ص١١ .

٦٦- الخشـت، محمـد عثمان، مدخل إلى فلسـفة الدين، ص١٢٠.

٦٧- هويـدي، د. يحيى، مقدمة في الفلسـفة العامة، دار الثقافة، القاهرة، ط٩، ١٩٨٩م، ص١١٠-١١.

٦٨- كنـط، عمانوئيـل، نقـد العقل المحـض، ت وتقديم موسـى وهبـه، مركـز الانمـاء القومـي، بيروت، ١٩٨٨م، ص٣٠٠.

٦٩- ينظـر: زيـدان، محمـود، كنـط وفلسـفته النظرية،ص٣٣٣-٣٣٥.

٧٠- ينظر: المصدر نفسه، ص٣٣٥- ٣٣٧ .

و.ينظـر: رسـل، برتراند، تاريخ الفلسـفة الغربية، الكتاب الثالث–الفلسفة الحديثة- ص٣٢١-٣٢٢.

٧١ - كانط، نقد العقل المحض، ص٣٨٨-٣٨٩.

٧٢- أميـن، عثمـان، مقدمته لكتاب – مشـروع للسـلام الدائم – لمؤلفه – كانط – ص٢١.

٧٣- كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص١٠.

Religious Speech in the Kant Philosophy

Assistant professor Dr. Falah Abdul Zahra Lazim

Abstract

Research is ((the religious speech in Kant philosophy … analytical study)) It focus on the Kant›s Religious philosophy and his private vision for the subject by displaying that the concept of religion for him is defend from other philosophers because he relied on the ethical sense private sense and in eternal sense and based on freedom .

مفهوم العدالة الموضوعية عند أمارتيا سن

أ.م.د. محمد عبد الله الخالدي (*)

الملخص

ينتقد امارتيا سن النظريات التي تحاول رسم عالم متكامل من العدالة، ويرى ان العدل هو رفع للظلم، اذ إن ادراك المظالم التي يمكن رفعها يدفعنا الى التفكير في العدل والظلم، وان تشخيص الظلم غالبا يكون نقطة بداية للوصول الى العدل، فعند التعامل مع المجاعات والكوارث البيئية ونقص الرعاية الطبية فما نحتاج اليه هو الانخراط في تفكير موضوعي في الخيارات الاكثر عدالة للجميع، هذا يعني ان الدور الحقيقي للعدالة يتحقق عملياً وذلك بمقارنة موضوعية عمومية نصل من خلالها للخطط والقوانين والسياسيات الممكنة لتحقيق العدالة للجميع، وان هدف فكرته عن العدالة هو كيف يمكننا الانتقال من تقديم حلول للمسائل التي تمس طبيعة العدالة الكاملة إلى تشخيص مسائل إعلاء العدل ورفع الظلم.

المقدمة

يشكل السؤال عن العدالة اليوم انعطافاً مهماً في المسيرة التاريخية الفكرية والحضارية للإنسان، لما أحدثه من تغيير معرفي في الوعي البشري، إذ تعد العدالة الموضوع الأهم في الفلسفة والانظمة السياسية، وتتجسد هذه الأهمية في السؤال التالي: ماذا ينبغي فعله؟ لحل المشكلات الحاصلة في المجتمع من ظلم وفقر وقمع للحريات.

وتُعد العدالة السمة الاكثر أهمية من سمات البيئة الاجتماعية والسياسية، وتطبق فكرة العدالة بالأساس على المظاهر الاساسية للبيئة الاجتماعية التي تتحدد في ضوء الامتيازات وحالات الحرمان من الامتيازات في المجتمع من دون أن تحدد طبيعة العلاقات بين الناس، ونحاول في هذه الدراسة رصد محاولات الفيلسوفين المعاصرين جون رولز وأمارتيا سن فيما يخص تطويرهما لتصورٍ سياسيٍّ للعدالة.

(*) كلية الآداب / جامعة بغداد

شـكلّ مفهـوم العدالــة عنـد امارتيــا سـن موضوعاً دافعاً للاهتمام به بوصفه دراســة لما لــه من أثر فعّال في الجدل السياســي المعاصر ولمــا تحتويه قضية العدالة اصــلاً من مركزية فــي هواجس كل انســان. ومن هنا تنبع الحاجة إلى دراسة العدالة، وفق منهج فلسفي معاصر، يتناول أهم أسســه الفلسفية عبر منهجية تضمن تبيــان ميــدان الجدل فــي العدالة والظلــم. كما ترتبــط اهميــة الدراســة بأثرهــا فــي المجتمع والمســاهمة فــي تنميــة قدراته لتجــاوز وقائع التفاوت واللاعدالة وإن كانت بشكل يبدو مثالياً.

ويتوقع من هذه الدراسة أن تفيد كلاً من :

- السياسيين في اتخاذهم القرارات التي تحد من قمع الحريات وتطبيق العدالة.
- والمؤسســات الاجتماعيــة في تشــخيص حالات الظلــم في المجتمــع والعمل على ايجاد سبل لمعالجتها حتى تتحقق العدالة.

ويعتمــد الباحــث في هــذه الدراســة منهجاً تاريخيــاً وصفيــاً وتحليلياً في بعــض الاحيان، لكونه يتناسب وطبيعة الموضوع.

إن هــدف هــذه الدراســة يكمن في تســليط الضوء على أهم المفاهيم التي أســهم بها كل من جــون رولز وأمارتيا ســن فــي تطوير نظرية العدالة ، وتلخيص الأفكار التي اســتعان بها كل من الفيلســوفين في نقدهما، ومعرفة الاســاليب البرهانيــة والقواعد الاســتدلالية التي اعتمداها فــي خطابهمــا ومشــروعهما النقــدي، والخط الفكــري الفلســفي عندهمــا في مجال الفلســفة الغربية المعاصرة.

إن الإشــكالية التي سنحاول الإجابة عنها في هذه الدراسة يُمكن صياغتها بالشكل الآتي:

- مــا أهميــة نظريــة العدالــة فــي المجتمع الامريكــي الديمقراطــي الليبرالي، وهل يمكــن تطبيقها في المجتمعــات الاخرى؟ ولاسيّما وفق نظريتي رولز وسن.
- كيــف يمكــن المقاربة بين مفهــوم العدالة والحريــة والمســاواة عنــد كل مــن الفيلسوفين؟.

ويمكــن تقديــم فرضيــة البحث فــي ضوء الســؤال الآتي: هــل للعدالة دورٌ مهــمٌ في بناء المجتمــع الانســاني وكيــف يمكــن لنــا معرفة هــذا الدور؟، وأي عدالة يعتقــد بها جون رولز وامارتيا ســن، هل هــي مثاليــة أم واقعية؟، إذ يمكن التوصل إلى الاجابة عن هذه الاســئلة في ضوء النتائج التي توصل إليها الباحث.

تمهيد

ولــد أمارتيــا كومــار ســن (Amartya Kumar Sen) فــي الهنــد ودرس فــي كليــة بريزيدنســي (Presidency College) فــي كالكوتــا ، ثــم فــي كليــة ترينيتــي (Trinity College) فــي كامبــردج، وهــو اســتاذ في الاقتصاد والفلســفة فــي جامعــة لامونت وفي جامعة هارفرد، وعمل رئيساً لجمعية الاقتصاد القياسي، والجمعية الاقتصادية الهندية والجمعية الاقتصاديــة الامريكيــة والجمعيــة الاقتصادية الدولية، ومنصب أســتاذ في الاقتصاد السياسي فــي جامعــة أكســفورد (Oxford)، وأســتاذ فــي الاقتصاد في جامعة دلهــي وفي كلية لندن للاقتصــاد، ومــن بيــن الجوائــز التــي حصل عليهــا جائــزة بهــارات راتنــا (وهــي أعلــى تكريــم مدنــي فــي الهند، يمنــح للخدمــة غير

العادية فـي الفنون والادب والعلـوم، واعترافاً بالخدمـة العامة من الدرجـة الاولى)، وميدالية أيزنهـاور، وجائـزة جـورج س. مارشـال، ووسـام الاسـتحقاق البرازيلي العلمي، وزمالة الشـرف (المملكة المتحـدة)، ومدالية أدنبرة، وجائزة نوبـل في الاقتصاد، ترجمـة كتبه إلى أكثـر من ثلاثين لغة، ومن أهـم كتبه: الاختيار والرفـاه الاجتماعي، اللامسـاواة الاقتصادية، الفقـر والمجاعات، الاختيـار والرفاه والقياس، المـوارد والقيـم والتنميـة، السـلام والمجتمع الديمقراطي، عن الاخلاق والاقتصاد، مستوى المعيشة، اللامساواة تفحص مجدداً، التنمية بما هي حرية، العقلانية والحرية الهندي المحاجج، الهوية والعنف: وهـم المصير، وفكرة العدالة، وكتب اخرى[١].

عند قراءة كتابات سـن عن العدالة والحرية نجدها في الغالب تتناول دراسة ونقد في الوقت نفسه للعديد من الطروحات والمفاهيم الرولزية، ويثبت ما قدمته هذه المفاهيم التأسيسـية لنظرية العدالة الرولزية من مسـاعدة وفهم لمشـكلاته البحثية المكرسـة لقضية العدالـة، ولذلك نجدهُ يقـر بـأن أعمال رولـز المختلفة مثلـت تحولاً مهماً وكبيراً في الفلسـفة السياسـية والأخلاقية المعاصرة[٢].

يعترف سـن أيضـاً بـأن اطروحـة رولز ستشـكل المنطلق والقاعـدة النظرية التي عليها ستتأسـس نظريته أو فكرته عـن العدالة، لذلك فـإن نقده لنظرية العدالة عند رولز لا يعني ابداً هـدم وجهة نظره أو تقويضهـا ، بقدر ما يكون محاولة جدية لاسـتثمار مكتسباتها والتنبيه على المغالطـات التي تعتريهـا[٣]، ولكن على الرغم من ذلك التقارب فهناك الكثير من نقاط التقاطع والاختلاف بينهما، والتي سـوف نبينها في هذا الفصل عند شرح فكرة العدالة عند أمارتيا سن.

المبحث الاول: دور العقل والموضوعية في تحقيق العدالة

علـى الرغم مـن أن أمارتيا سـن واحد من اصحـاب الفكـر الاقتصـادي المعاصـر فـإن نقـد جون رولـز لكل من النزعتين (الحدسـية والبرغماتية) لمفهوم العدالة كان مسيطر على جوه الفكـري في الاجابة عن السـؤال المتعلق في العدالة[٤].

يـرى سـن ان العدل هـو رفـع للظلم، ولا يحاول التوصل الى العدل عن طريق رسم عالم متكامـل من العدالة، وما يحاول سـن اثباته هو ان ادراك المظالـم التي يمكن رفعها يدفعنا الى التفكيـر في العدل والظلم، وهذا هو لُب نظريته فـي العدالة، فإن تشـخيص الظلـم غالبا يكون بوصفه نقطة بداية للوصول إلى العدل، ويصف سـن نظريته بالرحبة جداً، إن الهدف السـامي منها هو كيـف يمكننا الانتقال مـن تقديم حلول المسـائل التي تمس طبيعة العدالـة الكاملة إلى تشخيص مسائل إعلاء العدل ورفع الظلم[٥].

ويقدم سـن سـؤالاً وهو كيـف يمكننا تمييز الظلـم؟، ويجيـب عـن ذلك بـان هـذا المفهوم فـي هذه القضيـة صعب ويجـب ان يعنون هنا لتحديـد كيفيـة اختبار العدالة والظلـم في العالم بدقة، وهنا سـتكون الحاجة الى فلسـفة سياسية عامة، والى نظرية العدالة بشـكل خاص، وهذا سـيقودنا الى السؤال الآتي، ما هو نوع النظرية الـذي يجب ان تكونه نظريـة العدالة، وما الذي سـتحتاجه مـن نظريـة العدالـة؟[٦]. يقدم سـن منظـوراً مقارنا للعدالـة، إذ يعتقد أننا لا نحتاج

إلى نظرية مثالية في العدالة، فعند التعامل مع المجاعات والكوارث والبيئة ونقص الرعاية الطبية وموت الملايين من الاطفال في العالم والتلوث البيئي ما نحتاج اليه هو الانخراط في تفكير موضوعي في الخيارات الاكثر عدالة للجميع، هذا يعني ان الدور الحقيقي للعدالة يتحقق عملياً وذلك بمقارنة موضوعية عمومية نصل عبرها الى الخطط والقوانين والسياسيات الممكنة لتحقيق العدالة للجميع[٧]. رؤية سن بأن العدل هو رفع للظلم، يوضحها لنا عبر الامثلة التي يضربها لنا حتى يثبت لنا رؤيتهُ هذه فيقول ((إن الباريسيين ما كانوا ليقتحموا الباستي، وغاندي ما كان ليواجه الامبراطورية التي لم تكن تغيب عنها الشمس، ومارتن لوثر كينغ ما كان ليكافح سيادة العرق الابيض في ارض الاحرار ووطن الشجعان، لولا احساسهم بالمظالم الواضحة التي يمكن رفعها.

لم يكونوا يحاولون التوصل إلى عالم من العدالة الكامل))[٨]. يدُل هذا على عدم مقدرتنا بالتحدث عن العدالة بما هي عدالة، إنما عن عدالات مختلفة بحسب الثقافات، وبما ان العدالة هي مطلب بشري تاريخي ويعدُّ من أهم القيم لدى الانسان فإنها تبقى هدفاً يسعى الانسان لتحقيقه، وهذا يعني أن الصراع في تحديد معاييرها لن يتوقف بين الافراد والجماعات والثقافات والاديان والايديولوجيات والدول، فما يعده عدالة في حق المرأة الهندية والاسلام يعدَّ ظلماً في نظر الثقافة الغربية، وما يعده عدلاً في حقها في الثقافة الغربية المعاصرة يُعدَّ انحلالاً وخروجاً عن القيم الاخلاقية والتعاليم الدينية السامية لدى بعض الاتجاهات الاسلامية والهندوسية المتشددة، هذا يعني عدم وجود اتفاق على معنى العدالة بين الثقافات، ولكن الجميع يدعي باسمها ويرغب في تحقيقها كأفق أعلى، وحتى يتحقق ذلك وعلى اقل تقدير يجب ان تقوم العدالة على الحرية والعقل والحق والإنصاف والمساواة والحق في الاختلاف[٩].

أولاً _ دور العقل في تحقيق العدالة

إن غاية سن من التفكير في العدالة هو الوصول إلى تحديد مظاهرها وتجلياتها في نفس الامكنة والطرائق الثقافية المتباينة التي تظهر فيها، وذلك عن طريق التركيز بشكل خاص على المظاهر المضادة للعدالة كالظلم والحيف والغضب والبغي والإثم والتجاوز وإقصاء وهدر للحق واعتداء عليه، أي البحث عن طرق وحيل وكيفيات تطور العدل وتقلص الجور قدر المستطاع، وبهذا يكون فكر سن في مفهوم العدل والظلم يتمركز حول القضايا التي تتصل بالعقل العملي، أي بطرائق عملية لا نظرية، تدرس أحوال السلوك الملموسة وكيفيات ممارسة الناس لحياتهم الخاصة، إذ يعطي هذا مرونة أكثر للعقلانية في النظرية الخاصة به عن العدالة[١٠]. وهنا نجد سن يتساءل عن انواع التفكير المعتبرة في تقييم المفاهيم الاخلاقية والسياسية كالعدل والظلم ، وكيف يكون تشخيص الظلم، أو تحديد ما الذي يحد منه أو يرفعه موضوعياً، وهل يتطلب هذا انفصال المرء عن مصالحه الخاصة؟ وهل يتطلب إعادة نظر في بعض المواقف حتى لو لم تكن مرتبطة بالمصالح الخاصة، أي تعكس بعض الافكار والآراء المسبقة المحلية، مما لا يمكنها من الصمود امام اختيار المواجهة المنطقية مع الآخرين غير المقيدين بضيق الافق نفسه؟ فما هو دور العقلانية والمعقولية في فهم متطلبات العدالة؟[١١]. يجيب سن من

عبـر التطرق الى قـول الفيلسـوف والخطيب السياسـي «إدمونـد بـورك»* وهـو جزء من خطبـة القاهـا أمـام برلمـان لندن فـي ٥ مايو ١٧٨٩م قبل شهرين ونصف من اقتحام الباستي بباريس وكان هذا الحدث بداية الثورة الفرنسية « لقد وقع حدث، يصعب الخوض فيه ويستحيل السـكوت عنه»[١٢]، يوضح سـن في هذا القول بأن ((اسـتحالة السـكوت عـن الموضوع قول يصح في الحـالات العديدة للظلم الواضح الذي يدفعنـا إلى الغضب على نحـو تعجز اللغة عن وصفـه. ومع ذلك يتطلب أي تحليل للظلم كذلك تعبيراً واضحاً وتدقيقـاً عقلانيا))[١٣]، ويوضح سن ذلك اكثر بقوله « الشيء المهم هنا أن نشير أليه بصفتـه مركزيا للعدالة، هـو إننا يمكن أن يكون لدينا إحسـاس قوي بالظلم يستند إلى كثير مـن الأسـس، ومع ذلك لا نتفق علـى أن يكون اساساً واحداً معيناً هو السبب المهيمن لتشخيص الظلم»[١٤].

يدل هـذا على إن العدل عند سـن لا ينتمي إلـى مجـال الاسـتدلال والتفكيـر وإنمـا إلـى الحساسية والشعور، ولكن ينبغي التسلح بالعقل للانتقال من مستوى الإحساس والشعور بهِ إلى مسـتوى تشـخيصه العقلـي[١٥]، ولكي يوضح إدراك الفرق بين الشعور بالظلم وتحليله تحليلاً عقلياً، يضرب جملـة من الامثلة، من بينها هذا المثـال المعاصر وهو قرار المحكمة الامريكية بشن حملة عسكرية لغزو العراق سنة ٢٠٠٣م مستندة الى حجج مختلفة والتي يعدّها سن خطأ سياسـي، وتعدّ في الوقت نفسـه انتقادات تتمتع بقدر معين مـن المعقولية[١٦]، ومن هذه الحجج « أولاً، إن الاستنتاج القائل بأن الغزو كان خطأ يمكن أن يستند إلى ضرورة وجود اتفاق عالمي أوسـع، لا سـيما عبر الامـم المتحـدة. الحجة الثانية يمكـن أن ترتكز على أهمية الاسـتعلام بشـكل جيد، مثلاً، عن الحقائق المتعلقة بوجود أو عدم وجود أسـلحة دمار شامل في عراق ما قبل الغزو، قبل اتخاذ هكذا قرارات عسـكرية، يكون من شـأنها حتماً تعريض عـدد كبير جداً مـن الناس لخطر الهلاك والتشـوه او التهجير، وأما الحجة الثالثة فيمكن أن تتعلق بالديمقراطية مـن حيـث هي حكـم بالنقـاش..... أمـا الحجة الرابعـة فقد لا تـرى القضية الرئيسـية في أي مما سـبق، بل في العواقب الفعليـة للغزو: هل سيجلب السـلام والنظام للبلد المغزو او للشرق الاوسـط او العالم، وهـل كان يُتوقع لهُ أن يقلل مخاطر العنف والارهاب في العالم أم يزيد هذه المخاطر؟»[١٧].

تفسـيراً لما سـبق بـان ليس مـن المهم أن نشـعر بالسخط الشـديد بسـبب احتلال امريكا العراق وما ترتب عليه من خراب ودمار للبنى التحتية، بل المهم ان ننتقل من الشعور الانفعالي بالسخط الى تحليل العدوان الامريكي بالوسائل العقليـة حتى نتفـادى وقوع مثل هكـذا عدوان وحشي في المسـتقبل[١٨]. وهناك وظيفة اخرى للتشـخيص العقلـي يوضحها سـن مـن خلال مثال المجاعـة، وهي وظيفة التوقع والتي تمهد لتفاديها في المسـتقبل، فعند انتشـار مجاعة في بلد ما فمن غير اللائق الانخراط في مناقشـات عقلية متشـعبة في طبيعة العـدل والظلم، وإنما يحتـم علينا الواجب أن نحتج ونشـجب من كان وراء هـذه المجاعة، ولكـن عندما يتقاعس من كان يتوقـع حدوثها ولم يحرك سـاكناً ولم يفعل شيئاً لتفاديها ذلك الظلم العظيم، وبذلك يستوجب إدخال الاسـتدلال العقلي بطرائق عدة للانتقال من الشعور بالظلم إلى تشخيصه، وهذا الانتقال من الشعور الانفعالي الى التحليل العقلي هو ما يسمى ((نظرية العدالة))[١٩].

يتهم سـن مـدة التنويـر الاوربي بالسـخط الفكري وذلـك لاعتمادهم الفكـر الغربي فقط، مما يجعل ممارسـة الفلسفة السياسية بشكل عام ومتطلبات العدالة بشكل خاص محدودة وضيقة الافق نوعاً ما، بينما نجده في كتابه هذا ((فكرة العدالـة)) يعمـل علـى المقارنة مـع الكتابات الاخرى في نظرية العدالة، واسـتعماله الواسع لأفكار مستمدة من المجتمعات غير الغربية ولا سـيِّما التاريـخ الفكري الهندي وغيـر الهندي، لاحتوائهـا تقاليد عظيمة للجـدل العقلي الذي لا يعتمد الدين والمعتقدات غير العقلية[٢٠].

ومـن هذه الأفكار فكـرة النيتي niti وفكرة النيايـا nyaya * والتي تعود إلى الفكر الهندي القديـم، وإن كلا هذيـن الاصطلاحيـن يمكـن تفسـيرهما على أنهمـا ((العدالة))، على الرغم من ان (نيتي) تشير إلى الإجراءات الصحيحة والاحكام الرسمية والمؤسسات، في حين يكون مفهوم نايايا اوسع وأكثر خصوصية فهي تركز علـى العالـم الذي ينبثـق من المؤسسـات التي تُنشـئها، والمركزيـة في خلق مجتمـع عادل، وأنها موضوع للحكم على الروابط الاجتماعية نفسـها، فسن يريد الوصول إلى مواطنة عالمية لا تسـعى إلى تحقيـق مجتمع عـادل بمثالية أو عمـل ترتيبـات اجتماعية، ولكنها تسـعى لمنع المظالـم القاسـية، فعند تحرك الشـعوب حول العالم لإقامة عدالة عالمية اكبر فهم لا يطالبون بحد ادنى من الانسـانية، كما انهم لا يتحركون من اجل ((عدالة مثالية)) في المجتمع العالمي، ولكنهـم يتحركـون لإنهـاء بعـض الترتيبـات الظالمة الشنيعة[٢١].

يقتبـس سـن مقولة أحـد الأباطـرة ويدعى « فريبنانـد» لعمل مقارنة أوربيـة وهي (لتعم العدالـة حتى لو هلك العالـم اجمع) وهذا البيان فـي الحقيقـة يخص (نيتـي) في عمل الشـيء الصحيـح حتى لو انتهى العالم، بينما سـتخبرك النايـا، ان هلك العالم فمهمـا تفعل فانت بالتأكيد لم تقر العدالة للشـعوب الهالكة، وهذا هو الفرق الكبير بين النيتي والنايا[٢٢].

مزج سـن بين الأفكار الغربية والشرقية لا يعنـي تخليه عن العقل التنويـري الاوربي، بل على العكس فهو يعتز بتحليله للعدالة مُسـتلهما من سـبل التفكيـر في العصـر الثائـر للأنوار الاوربيـة، كفكـرة كانـط عن الاخـلاق والتي يعتبرهـا الفكـرة الملهمـة لمشـروعه، فالعقل بالنسـبة لسـن يجب ان يكون كليا، ولكن يمكن ان يتخـذ صوراً واسـتعمالات مختلفـة، ولكنه عندمـا يدعو إلـى ضرورة الاعتـراف بوجود عقـول أخرى غيـر العقـل التنويـري الغربي لا يعنـي وجود هنـاك تنافر جـذري بين الفكر الغربي والفكر الشرقي أو غير الغربي في هذه الموضوعات[٢٣].

في عصر التنوير تلقت العدالة دفعة معرفية قويـة جداً، بسـبب التغييـر المناخي السياسـي والتحـول الاجتماعي والاقتصادي الذي حصل فـي أوربـا وامريـكا[٢٤]، ممـا أدى الى ظهور تيارين اساسيين متباعدين للتفكير في العدالة في تلك المدة، ويركز سـن على أحد هذين التيارين لتحديـد الفهم الخاص لنظرية العدالة والتي كان رائدها توماس هوبز في القرن السـابع عشـر، اتبعـه بطرائق مختلفة مفكـرون كبار كـ (جان جاك روسو) على تعريف الترتيبات المؤسسية العادلـة للمجتمع، وكانت لهـذه المقارنة والتي يسـميها سـن المـا فوقيـة (transcendentl institutionalism) سمتان مختلفتان، الأولى

أنهـا تركـز على ما تراه عدالـة كاملة، لا على المقارنـات النسـبية للعـدل والظلـم، ولا تهتم للمقارنة بين المجتمعات الفعلية وكلها بعيدة عن الكمـال، أما الثانية ففي بحثها عن الكمال تركز في المقام الاول على الوصول إلى المؤسسـات العادلة، ولا تُعنى مباشـرة بالمجتمعات الفعلية التي تنبثق في النهاية من تلك المؤسسات[٢٥].

نُسجت هاتان السمتان حول فكرة افتراضية «العقـد الاجتماعـي» وبكيفيـات مختلفـة ومسـاهمات كبـرى تجسـدت في هـذا المنجز الفكـري، والذي من اهم مفكريـه هم (توماس هوبـز _ جـون لوك _ جـان جوك روسـو _ وإيمانويـل كانط)، وكان لهذا المنظور الفكري تأثير مهيمن في الفلسفة السياسية المعاصرة[٢٦]، يوضح سن العقد الاجتماعي على انهُ مثالي ولا يتعلق بالمجتمـع الواقعي إذ يقول: «يدور العقد الاجتماعـي» الافتراضي، المفترض انه يُختار (بالاتفـاق)، وكما هو معـروف في بديل مثالي للفوضى إذ لولاه لسادت الفوضى هذه المجتمع، ولَما كانت أبرزُ العقود الاجتماعية التي نوقشت تتعلـق باختيار المؤسسـات. فقد كانـت النتيجة النهائيـة أن ظهرت نظريات فـي العدالة تُعنى فـي المقام الأول بالتحديد المافوقي لمؤسسـات مثالية»[٢٧].

ويُشـير سـن إلـى أن هـذا المذهـب القائل بالمؤسسـية الما فوقية والباحث عن مؤسسـات عادلـة قدم أحيانـاً تحليلات مضيئـة في مجال الواجبـات الاخلاقية أو السياسـية التي ينطوي عليهـا السـلوك المناسـب اجتماعيـاً، ويقصد بذلك كانط ورولز إذ شـارك كلاهما في البحث المؤسسـي الما فوقي، لكن مـا قدموه كان بعيداً عـن متطلبـات المعاييـر السـلوكية، وبعكـس المؤسسـية الما فوقية فهناك عـدد من منظري عصـر التنوير يتخـذ مقاربات نسـبية متنوعة تُعنـى بالواقع الاجتماعي، إنهـم كانوا يقارنون مجتمعـات موجودة أصـلاً أو يمكـن أن تنبثق عالميـاً، بدل الاقتصار علـى التحليل في بحثهم عن المجتمـع العادل، وكان تركيزهم في المقام الاول على رفع الظلم الواضح من العالم[٢٨].

يضع سـن سـؤالاً عـن كيف يمكـن إعلاء العـدل؟ بـدلاً مما كان يُسـأل عن كيـف تكون المؤسسـات العادلة؟، ولهذا السؤال اثر واضح علـى الفلسـفة السياسـية المعاصـرة، إذ يُتخذ فيه المسـار النسـبي بدل المسـار المـا فوقي، ويتعلـق بالحاجة إلى التركيـز على الانجازات الفعلية بـدلاً من التركيز علـى إقامة ما يعرف بالمؤسسـات والقواعد الصحيحة، ويركز على الواقع الفعلي للمجتمعـات المعينة بدل التركيز على المؤسسات والقواعد[٢٩].

وكما بينا سـابقا أن نظرية العدالة تستوجب ضـرورة اسـتعمال العقـل لتشـخيص العـدل والظلم، ووضع قواعد عقلية تمكننا من الانتقال التدريجـي من الشـعور بالظلم إلى التشـخيص العقلي للحالة الواقع فيهـا الظلم، ولكن توصلنا إلـى أن العقـل لا يقـال بمعنى واحـد ولا لغاية واحدة، فهنـاك عدة انواع مختلفـة من المنطق للعـدل يمكنها ان تتصـدى للنقـد، لكنها تنتهي جميعها إلى نتائج مختلفة، وهذا يؤدي إلى فشل نظرية رولز إذ لم تسـمح «وضعيتها الاصلية» بانبثاق عقـول متعددة، لذلك اسـتوجب التخلي عن الادعاء بأحادية مبـادئ العدالة ، طالما ان هناك تعدداً في العقول والأنوار[٣٠].

ولتوضيـح ما سـبق يضـرب لنا سـن هذا المثـال وهو الذي يدور حول نزاع ثلاثة اطفال

(آن - بـوب - كارلا) للحصـول علـى الفلولت (النـاي)، فكانـت حجة آن فـي الحصول على الناي لأنها الوحيـدة بين الاطفال الثلاثة تعرف العزف عليه، وباعتـراف الاطفال الباقين، فلو منعت منه سـيكون ذلك من الاجحاف، وتعتبر حجتها قوية، أمـا بوب فكانت حجته بأنه الفقير الوحيد بين الاطفـال وليس لديه العاب تخصه، ويقر الاطفـال الباقون بأنهم أغنـى منه ولديهم الكثير من أسـباب الرفاهية، فلو أُسـتُمِع لبوب فحسـب مـن دون غيره لوجـدت أن حجته هي الاقوى، أما كارلا فكانـت حجتها بانها هي من صنعت هذا الناي وتعبت شـهوراً حتى اكملته، ويؤكد الطفلان هذا الشـيء، وتشتكي على أنها عنـد الانتهاء من صنعه أتـى الطفلان الآخران ليصادروا منها الناي، فإذا استمعت إليها بمعزل عن الاطفال الباقيـن لوجدت ان الحق معها في احقيـة تملك الناي، اعترافـا بحقها المعقول في الحصول على نتاج عملها[٣١].

نلاحظ في هذا المثال ثلاث حجج لو فصلتها علـى كل واحده منها على حده لا يمكن رفضها رفضـاً عقليـاً، فالحجـة الاولـى ترتكـز على قيمة التفتح والسـعادة وتمثل النظرة الليبرالية، والثانيـة في أهمية الإنصاف الاقتصادي وتمثل النظـرة النفعيـة، والثالثة في حـق التمتع بثمار العمل وتمثل النظـرة المركزية، وترتكز جميع الحجج على مبدأ نزيه[٣٢].

ويثبت سن أن التضارب القائم بين المطالبات الفرديـة المتنافسـة للعدالة لا يمكـن حلها بأي شـكل من أشـكال العدالة المثالية، وبالفعل فإن كلاً من المطالبات ذات صلة مثل تنمية القدرات البشـرية والسـعادة والحاجة والمساواة قد تبدو مؤسسة بشكل جيد، ومن الصعب أن نرى كيف يمكـن حل الصراع بطريقة لا تقبل الجدل، فإن كل تسـوية ممكنة للصراع ستؤدي إلى السماح لاثنيـن من الأطفال بالذهاب خالي اليدين، وهذا يمكن أن يكـون بالضبط ما تطلبه العدالة، ومن ثَمَّ يمكن أن تدعى بالكاد حلاً مثالياً[٣٣].

أمـا بالنسـبة إلـى أهميـة العقل فـي تحديد الثقافـات المختلفة فـي المجتمع الواحد يضرب لنـا سـن مثـالاً عن أحـد مماليـك الهنـد وهو الامبراطـور أكبر، إذ كانت من أولى اهتماماته تحديد العلاقـات بين الثقافات المختلفة والحاجة الملحة للسـلام الاجتماعي والتعاون المثمر في الهند المتعددة الثقافات وذلك في القرن السادس عشـر[٣٤]، وكان يصدر بيانات حول التسـامح الديني مثل قوله: ((لا ينبغي التدخل في شـؤون أحد بسـبب الدين، وأي شـخص مسموح له أن ينضـم إلى الدين الذي يروقه))[٣٥]، ويعني ذلك أن أكبـر يعتقد أن من واجـب الدولة ضمان ألا يحـال بين المرء ودينه، وأن يسـمح لكل امرئ بالانتقـال إلـى الدين الذي يعجبـه طوعاً وغير مكره أو مجبور.

يصـرُ أكبر على ترتيـب حوارات منهجية بيـن الاديـان المختلفـة فـي عاصمتـه بيـن الهندوس والمسلمين والمسيحيين والجاينستيين والفارسـيين واليهـود وغيرهـم، بل توسـعت هـذه الحوارات فيمـا بعد وشـملت اللاإداريين والملاحـدة، وسـبب هـذا التنوع الدينـي أتخاذ الدولة أسـس العلمانية والحيـاد الديني بمختلف الطرائـق، ويفسـر العلمانيـة على انها شـرط أن تكـون الدولـة علـى مسـافةٍ متسـاوية من جميـع الأديـان وألا تراعـي أي ديـن مراعاة خاصـة، وهذه هي أطروحته فـي تقييم العرف الاجتماعي والسياسـة العامة، وكان يركز فيها

على ضـرورة إتباع طريق العقل بدل الخوض فيما أسماه مستنقع التقليد، وهو الطريق لمعالجة المشكلات الصعبة لحسن السلوك وتحديات بناء مجتمع عادل[٣٦].

وإن دفاع أكبر عـن مجتمع متعدد الثقافات وعلمانـي يرتبـط بالدور الذي منحـهُ للفكر في مشـروعه، فقد أعطى أكبر للعقل المقام الأول، إذ إنه حتى لو أردنا أن نشـك في العقل يتوجب علينـا تقديم أسـباب عقلية لذلـك، ولا مانع في وجوب إتباع العقل لا النقل، وإن سبيل الارشاد (أتباع العقل) يجب أن يكون هو المحدد الاساسي للسـلوك الجيـد والصائب والإطـار المتعارف عليه للواجبات والحقوق القانونية[٣٧].

يعترف سـن بأحقية أكبر في الإشـارة إلى ضـرورة العقل، وبالعقـل يمكننا تفسـير حتى أهمية المشاعر، فالعقل والعاطفة يؤديان دورين متناميين في التفكير البشـري، إذ من السـهل رؤيـة الاحكام الاخلاقية تتطلـب إعمال العقل، لذلك يتبادر إلى ذهننا سؤال لِمَ يتعين علينا قبول أن العقل يجـب ان يكون هو الحكم الفاصل في المعتقدات الاخلاقية؟، فللإجابة على هذا السؤال بالقـول بما إن اغلب البحـوث الصارمة أو اي موضوع معرفي آخر ما تزال عرضة للفشـل، فـإن التدقيـق العقلي لم يوفر نوعـاً مِن ضمانة التوصل إلى الحقيقـة، إذن فبإمكاننا التفكير في اختيار افضل منهج عقلي، على الرغم من عدم ضمان ان يكون صواباً حتماً، ولا حتى ضمانة فـي ان يكون دوما اكثر صوابيةً من منهج اخر اقـل عقلانية منه، فاعتمـاد التفكير في الاحكام الاخلاقية يسـتدعي ان نكـون موضوعيين قدر الامـكان، اي اعتبار الاعتقـاد العقلاني منهجاً إلـى الحقيقـة، لذلك فهنـاك حاجة إلـى التفكير الموضوعـي عند التطـرق الى مسـائل العدل والظلم[٣٨].

إن هذه الاهمية الكبيرة للعقل في تشـخيص العدالـة لا تلغـي دور الانفعـال والعاطفة واللا عقل في التحديد النظري للعدالة، ويتسـاءل سن هنا إلى أي حد يمكن أن يقدم الاسـتدلال العقلي أساسـاً موثوقاً لنظرية العدالة؟ لذلك بدأ بالبحث عن نقطة التقاء بين الانفعال والعقل، إذ ان هناك دوافـع اخرى للقيام بأفعـال العدالة غير العقل، والعقل نفسـه يعترف أحياناً بهـذا العجز، لذلك يجب أن لا نستبعد الجوانب العاطفية والغريزية من دائرة البحث عن العدالة، بل لا يوجد سـبب مقنع لإنكار الدور المهم للسيكولوجيا الغريزية، فالمظهران متكاملان[٣٩].

ولتوضيـح ما سـبق نجـد أن آدم سـميث* ناقـش الدور المركزي للمشـاعر والاسـتجابة النفسـية في كتابه (نظرية المشاعر الاخلاقية (the theory of moral sentiments ١٧٥٩م، إذ عـدَّ التفكيـر والشـعور نشـاطين مرتبطيـن ارتباطاً عميقا الواحـد بالآخر، لكن حاجـة المواقف النفسـية إلى التدقيـق العقلاني لا تـزول حتى بعـد الاعتراف بقـوة العواطف وامتـداح الدور الايجابي لكثير من ردات الفعل الفطرية، مثل الإحسـاس بالنفور من الوحشية، يعطي سـميث العقل دوراً كبيراً جـداً في تقييم مشـاعرنا وهمومنا النفسية، وحتى هذه الردات للفعـل الغريـزي على سـلوك معين لا يسـعها إلا الاعتماد ولو بشـكل ضمنـي الفهم العقلاني للروابط السببية بين السلوك والعواقب[٤٠].

ثانياً _ دور الموضوعية في تحقيق العدالة

قبـل ان نبيـن ما هـو دور الموضوعية في

مفهوم العدالة لسن، نود التوضيح أولاً العدالة في الحقبة التنويرية في أوربا، يتحدث سن في أحد محاضراته في مسرح الشيخ زايد مبنى الاكاديمية الجديد في لندن عن تشكي توماس هوبز من حياة الناس الوحشية والشريرة والقصيرة، وضرورة فعل شيء حيال ذلك وظهرت فكرة العقد الاجتماعي، وبهذا يكون قد توصل إلى وضع يوافق عليه جميع الناس انه موقف عادل، ويعلق سن على هوبز إذاً انت تبحث عن مجتمع عادل ولا تسأل ما الذي قد يجعل من المجتمع اقل ظلما مما عليه الآن ثم لتسأل ما هي العدالة؟، وأن هذا الذي بين يدي هوبز هو مناقشة في المجتمع العادل الذي يمكن تحقيقه عبر العقد الاجتماعي، وهو نوع من الاهداف المنشودة الكبيرة التي توسعت بيد جون لوك وروسو وكانط، فنظريات العدالة في العالم موروثة لهذا التقليد عند السؤال كيف سيبدو العالم المثالي؟، بدلاً من أن يسألوا كيف يسير العالم العادل المثالي؟[٤١]. فالموضوعية هي من سوف تجيب عن هذا السؤال وكما سنلاحظ الآن عند شرحها.

إن ما يعطي المعقولية والعقلانية أهميتهما في المعرفة والحياة البشرية هو الموضوعية أو النزاهة، ولكن أي موضوعية؟، يرى سن هنا أن الموضوعية المقصودة هي التي تُستعمل في العقل العملي، لا في العقل النظري، أي التي تتخذ معنى التجريد والنزاهة في الحكم، يعني أن تتخذ أحكامها بعيداً عن الأهواء والولاء والتعسف، يقتبس سن فكرة النزاهة من رولز إذ كانت تشكل ركنا أساساً في « العدالة كأنصاف»، إذ أدت بعد ذلك إلى استحداث مفهوم مرادف لفكرة النزاهة وهو مفهوم «حجاب الجهل»، وهو كالعقد الاجتماعي، حالة افتراضية تطلب من الأفراد المتفاوضين في إنشاء مؤسساتهم ومبادئهم العادلة أن يقوموا بذلك ضمن شروط متساوية داخل ما يسميه «الوضع الاصلي»، إلا أن سن استعار هذا المفهوم حتى يقوم بتعديله مما يجعله ملائماً مع منظوره للعدالة، إذ لاحظ أن أهم مأخذ يمكن ان يأخذه على مفهوم النزاهة هو أنها ((نزاهة مغلقة))، لأنها محدودة في أعضاء جماعة سياسية محددة، ولأنها لا تأخذ بعين الاعتبار النتائج التي يمكن أن تترتب عليها النزاهة في جماعات اخرى[٤٢].

فالموضوعية يتم النظر إليها الآن على أنها معايير موضوعية ذاتية، لا يتفق عليها من قبل أعضاء المجتمع لأنها موضوعية، ولكن في الواقع تصبح موضوعية لأنها مقبولة بصورة مشتركة[٤٣]، ويتفق سن مع رولز في مسألة الموضوعية، إذ يعدُّ الأخير ان موضوعية العدالة هي بوصفها إنصافاً، ولكن سن لا يفرق بين ما يسميها رولز عقلاء وبين البشر الآخرين، إذ يقول: ((إننا جميعنا قادرون على أن نكون عقلاء بأن نكون منفتحي الذهن في تقبل المعلومات والتفكير في الحجج الآتية من أوساط اخرى، إلى جانب قيامنا بمداولات ونقاشات تفاعلية في كيفية وجوب النظر إلى القضايا الاساسية))[٤٤].

وهذا الرأي لا يختلف عن نظرة رولز للأشخاص الاحرار والمتساوين ولديهم قدرات اخلاقية، وبهذا نجد أن سن لا يكتفي بهذا النمط من التفكير الموجود عند جون رولز كشرطاً للموضوعية متمثلاً في ((حجاب الجهل))، وإنما نجده يميل إلى نمط آخر من التفكير قدمه آدم سميث وهو نمط ((المشاهد النزيه أو المشاهد المحايد))[٤٥].

ويعني آدم سميث بالمشاهد المحايد هو أن نعاين سلوكنا كما لو أن مشاهداً آخر منصفاً ومحايداً يعاينه، يستدعي سميث هذه الاداة للتفكير والمسماة المشاهد المحايد لتجاوز التفكير الذي قد يكون مقيداً بالاصطلاحات الفكرية المحلية، وكان آدم سميث يسعى إلى توسيع النقاش لتجنب ضيق أفق التفكير المحلي في القيم، والذي قد يؤدي إلى تجاهل بعض الآراء ذات الصلة غير المألوفة في ثقافة معينة، حيث الحاجة إلى استدعاء عددٍ كبير من الآراء والرؤى المتنوعة استناداً إلى تجارب متنوعة من البعيد والقريب بدل الاكتفاء بالمواجهات مع الاخرين الذين يعيشون في الوسط الثقافي والاجتماعي نفسِه، ويحملون النوع نفسه من التجارب والاحكام المسبقة والقناعات في ما هو موضوعي وما هو غير موضوعي، بل ذات المعتقدات في ما هو ممكن وما هو غير ممكن[٤٦]، إذ « يسمح هذا الاحتضان لوجهات النظر المختلفة بتعايش المواقف المتضادة، من دون أن تكون مضطرة الى ان تكون منسجمة. وضمن هذا المنطق التعايشي، يحتاج كل تواصل، وكل تفكير عمومي في مجال الاخلاق، إلى متطلبات أكثر خصوصية للموضوعية والنزاهة»[٤٧].

بعد أن وضحنا الحاجة إلى الموضوعية للتواصل وللغة النقاش العام يأتي دور بيان متطلبات أكثر تحديداً، هي متطلبات موضوعية التقييم الأخلاقي، ومن ضمنها مطلب الحياد، أي التي تشتمل على شروط النزاهة[٤٨]، يميز سن بين النزاهة المفتوحة والنزاهة المغلقة وذلك « في مقابل « النزاهة المغلقة « والمحصورة في نخبة هلامية لا هوية ولا شكل ولا مكانة لها ولا مستقبل تتطلع اليه ولا مصالح تسعى لتحقيقها، اقترح أ. صن ((نزهة مفتوحة)) لا تنحصر في جماعة بعينها توجد في « وضع أصلي « افتراضي متساوي الاطراف، بل في جماعة منفتحة على منظورات الجماعات القريبة والبعيدة، وتكون قراراتها قابلة للنقد والمساءلة وإعادة نظر من لدن الخبراء من مختلف المجالات والحساسيات»[٤٩].

إذاً يجب أن يكون للعدالة مفهوماً عالمياً لا مفهوماً خاصاً يتم تطبيقه لحل مشكلات فئة معينة من الناس، وما يهم سن هو الموضوعية ومن يريد الوصول إلى قرارات الخير والعدالة عليه أن يراعي وجهة نظر المشاهد النزيه، وإن القرارات التي تصمد أمام الفحص الدقيق للمشاهد النزيه هي التي تميل الى ان تكون أفضل لأن المشاهد النزيه يساعد على التغلب على المحاباة، ومن ثم تأتي بعدها مرحلة الحساسية اتجاه العواقب، ولهذا يهتم سن بما أسماه النواتج الشاملة، والتي تتضمن افعالاً مُتخذة ووساطات مشتركة واستعمال عمليات ووكالات وعلاقات، فالعواقبية عند سن لا تتعلق بأفضل النتائج في القرار الخاص أو العمل، ولكنها تتعلق بكيفية تحقيق العمل، مع الاخذ بالاعتبار الشخصية أو العلاقة التي يقف المرء الى جانبها، وتتأثر هذه في قرار العمل ومساره ، ومثال ذلك فعلى المرء الا يضحي بشخص بريء من أجل زيادة معدل الانتفاع، ولكن زيادة حاجات الانتفاع يجب أن يتم وزنها أمام العوامل الاخرى بوصفها استقلال الفرد الذاتي، ويوضح سن ذلك بان العواقب والقرارات والاعمال تكون مهمة بالطبع وليست هناك حاجة لمراعاتها، ولكن هناك عوامل اخرى يجب أن تؤخذ بالاعتبار[٥٠].

وعبر ما تم ذكره آنفاً نستنتج بأن سن قد منح مكانة كبيرة للعقل والعقلانية والموضوعية في تفكيره للعدالة، فالعقل عنده ضروري لكشف الظلم الحاصل بطريقةٍ عقلانيةٍ وللتعبير عن العدالة بطريقة معقولية وممكنة، عبر ممارسة نقد شامل للتقليل من أسباب الظلم ومظاهره، مما يجعل الحياة ممكنة وفاضلة.

المبحث الثاني: العدالة بين الأشخاص والمؤسسات ونظرية الخيار الاجتماعي

سنوضح في هذا المطلب دور الاشخاص والمؤسسات في اعلاء العدالة وأيهما يؤدي الدور المهم أو الثانوي، وبمن يجب أن نهتم أولا، وكيف يمكننا أن نستفيد من نظرية الاختيار الاجتماعي بعد أن تم نسيانها، وهل يمكن أن تكون إطاراً للتفكير لتشخيص الظلم ورفعه حتى يتحقق العدل.

أولاً _ دور المؤسسات والأشخاص في إعلاء العدالة

إن صلاح المجتمع لا يرتبط بذكائه كما كان يعتقد لودفيج فتجنشتاين* في رسالته إلى بول إنغلمان والتي كتبها سنة ١٩١٧م « أعمل بدأب شديد وأتمنى لو كنت أفضل وأذكى»، إذ يساعدنا التفكير على التصرف بشكل أفضل نحو الآخرين، فإن مصدر الافعال الرّدية يرتكبها أناس موهومون بشكل معين في الموضوع المعني، فالافتقار إلى الذكاء يمكن ان يكون أحد مصادر فشل المرء أخلاقياً في أن يسلك سلوكاً حسناً، إذ إن الذكاء يساعد على فهم المصلحة الشخصية، ويساعد على التأثير في الآخرين عبر أفعاله، وهذا ما يساعدنا على التفكير بصورة اوضح في شؤوننا ومسؤولياتنا الاجتماعية الخاصة[٥١].

قَدَّمَ هذه المسألة مفكرون على مدة من الزمن ليست بالقصيرة وإن لم تكن كتلك الحدّية التي اقامها ويتغنشتاين بين الصلاح والذكاء، ومن الامثلة التي يقدمها سن والمثيرة للاهتمام مثال أشوكا، ذلك الامبراطور الهندي في القرن الثالث ق.م، صاحب وصفات في السلوك الصالح والقويم، المنقوشة على ألواح واعمدة حجرية متينة في الهند وخارجها، وكان له رأي متشدد ضد التعصب ويتفق مع الحوار بين الديانات وواجب الاحترام فيما بينها[٥٢]، وكان يؤيد الفهم القائل « عندما تجد طائفة اجتماعية أو دينية ما متعارضة مع طوائف أخرى، لا بد لها من تأدية الاحترام الواجب للطوائف الاخرى بكل الطرق الممكنة وفي جميع الاوقات.....، إن الذي يراعي طائفته ويستخف بطوائف الآخرين نائياً (بنفسه) وطائفته عنها تماماً، إنما يوقع بهذا السلوك في الحقيقة أفدح الضرر بطائفته هو[٥٣]. إذ إن تعصب المرء اتجاه المعتقدات والديانات الأخرى المخالفة يساعد على عدم توليد الثقة في سماحة معتقدهِ ودينهِ، وهذه الغفلة تؤدي إلى الضرر الفادح بطائفته بدل أن يعلي شأنها كما كان يريد أو يتوقع، ويكون مثل هذا السلوك وبهذا المنطق غير جيد وغير ذكي، وبعكس ذلك يكون السلوك الجيد الطوعي للمواطنين أنفسهم من دون اكراههم عليه بالقوة، والذي يؤدي إلى الدعم الاجتماعي وتحسين صلاح حال المجتمع وحرية الناس عموماً، وهذا ما انطوى عليه فكر أشوكا في العدالة الاجتماعية[٥٤]، وأن قوله بأن جميع ((الطوائف الاخرى من الناس كلها تستحق الاحترام لسبب أو لآخر))[٥٥]، هو من بين أقدم الدفاعات السياسية عن التسامح في أي مكان.

وبخلاف اشوكا الذي ركز على السلوك البشري، نجد أن كوتيليا وهو المستشار الاول لجد اشوكا قد شدد على بناء واستخدام المؤسسات الاجتماعية، إذ كان اقتصاده قائماً على فهمه ان للمؤسسات دوراً في نجاح السياسات وكفاءة الاداء الاقتصادي، على الرغم مما تحمل من سمات القيود والمحظورات، إلا انها تسهم في السلوك القويم وتحد الحرية السلوكية، وهذه النظرة تعدَّ حركة مؤسساتية مباشرة لإعلاء العدالة، كما كان يعتقد كوتيليا بان الناس تحركهم الحوافز المادية والضغوط والعقوبات للقيام بالأعمال الجيدة، فلم يُسَلِم كثيراً بقدرة الناس وهذا ما يتناقض تناقضاً حاداً مع إيمان اشوكا المتفائل بإمكانية جعل الناس يسلكون مسلكاً حسناً عبر اقتناعهم باستعمال العقل أكثر، وحثهم على إدراك أن من الغباء الميل إلى السلوك الفظ، وهذه العلاقة بين السلوك الفعلي واختيار المؤسسات يناقشها سن عبر افتراض رولز أن الناس ما ان يتوصلوا إلى العقد الاجتماعي حتى يتخلوا عن أي فعل خاص بالمصلحة الشخصية ويتبعوا قواعد السلوك اللازمة لعمل العقد الاجتماعي، ويتحول هذا السلوك المعقول إلى سلوك فعلي بعد تأسيس المؤسسات التي أُختيرت بالاجماع في الوضع الأصلي[٥٦]. فلا يمكن اتهام نظرية رولز بالتناقض والقصور، ولكن كيف سيتم تطبيقها على ارض الواقع؟ يقول سن: « لا يمكن اتهام راولز ، إذن، بأي شكل من الأشكال بالتناقض أو القصور في عرض نظريته. لكن تبقى، مع ذلك، مسألة كيف سيُترجم هذا النموذج السياسي المتسق والمترابط إلى دليل لأحكام العدالة في العالم (الفعلي)الذي نعيش فيه، لا العالم المتخيل الذي يُعنى به راولز هنا في المقام الاول[٥٧]، وهذا يدُل على ان سن يعطي دوراً رئيساً للسلوك الفعلي، أما المؤسسات فتؤدي دوراً ثانوياً مهماً في السعي إلى تحقيق العدالة، يعبر سن عن هذا الدور بقوله « إذا كنا نحاول مقارعة الظلم في العالم الذي نعيش فيه، بكل ما في المؤسسات من فجوات وما في السلوك من نواقص، وجب علينا كذلك ان نفكر في الكيفية التي يجب ان تقام بها المؤسسات حالياً لإعلاء العدالة عبر تعزيز الحقوق والحريات الاساسية وصلاح حال الناس الذي يَحيْون اليوم ويقضون غداً. ها هنا بالضبط تصبح القراءة الواقعية للمعايير والضوابط السلوكية مهمة لاختيار المؤسسات والسعي للعدالة»[٥٨]. وفي ضوء ما تم ذكره نستنتج إن سن عمل على عكس رولز الذي أعطى للمؤسسات الدور والأهمية الكبرى وجعلها هي من ترسم خارطة سلوك الفرد، في حين إن سن منح الدور المهم لسلوك الفرد عبر سلوك وحياة الاشخاص يتم تحديد عمل المؤسسات والتي منحها الدور الثانوي في تحديد العدالة.

ثانياً _ نظرية الاختيار الاجتماعي كإطار تفكير

تعود هذه النظرية في أسسها إلى القرن الثامن عشر، إذ كانت العقلانية الأنوارية مسيطرة على الفكر في ذلك الوقت، وكانت تطمح إلى إنشاء ركائز نظام اجتماعي معقلن، وبخاصة بعد الاهتزازات العميقة التي خلخلت ثوابت المجتمع الفرنسي بعد ثورته السياسية، سعى منظرو الاختيار الاجتماعي إلى عقلنة الحياة الاجتماعية عبر عقل قانونها الذي بمقتضاه يمكن تجنب عدم الثبات في الطرائق المعتمدة في مجال الاختيار الاجتماعي[٥٩]، ويتحدد المجتمع الحديث بحسب ماكس فيبر*

بنزوع عام نحو العقلانيــة والفعل العقلاني في مجــالات أكثــر تنوعــاً كـ(القانــون والاقتصاد والاخلاق الشخصية)، وعليه فجوهر المجتمع الحديــث هــو العقلانيــة[٦٠]، مما جعــل عملهم ينصب علــى تطوير اطــار لاتخــاذ القرارات العقلانيــة والديمقراطية لمجموعــة من الناس، مــع مراعــاة مصالح باقــي افــراد المجموعة، ولكن كانت نتائج بحوثهم تؤدي إلى التشاؤمية، لذلــك ظهر مجموعــة من المنظريــن في المدة المعاصرة المهتمين بمسألة العدالة، عملوا على تجديدهــا وإعــادة الاعتبار اليهــا[٦١]، ومن بين هؤلاء كنــث أرو Kenneth Arrow * الذي اعطى لنظريــة الاختيار الاجتماعــي صيغتها المؤسســة والتحليليــة، وذلك بعد تشــديده على إمكانية تلاؤم كل قــرار اجتماعي مع جملة من الشروط القابلة للتطوير[٦٢].

وكان يمكــن وصــف نظريــة الاختيــار الاجتماعــي بأنها عقلانيــة وديمقراطية، وعلى تعبيــر أرو (على قدر من المعقولية)، ولكن بعد تفتح طموحــات العقلانيــة الاجتماعية في فكر التنويــر بدأ موضــوع القــرارات الديمقراطية العقلانية يصاب بالفشــل الحتمي، وقد أســهمت كل من نظرية أرو مضافا اليها كتلة من النتائج الرياضيــة الجديــدة التــي اعقبــت طرحــهُ مع المناقشــات العامة المتنوعة في التأثير المساعد الكبيــر فــي الخيــار الاجتماعي بوصفــه فرعاً علمياً، ولكن بسبب البعد الظاهر لنظرية الخيار الاجتماعي عن مســائل الاهتمام المباشر، أدى بالكثيــر عدّها غيــر قابلة للتطبيــق أو محدودة التطبيــق للغاية، فضلاً عــن الطبيعة الرياضية المُحكمــة لنظرية الخيــار الاجتماعــي، والتي أدت إلى بعدها بوصفها فرعاً معرفياً عن الفكر العملي القابل للتطبيق[٦٣].

ولكن نجد ان ســن أصر علــى إعادة النظر فــي أهميــة تلك النظريــة، لتصوره بــأن هناك جوانب عديدة في نظريــة الاختيار الاجتماعي يمكــن أن تحصــد منهــا نظريــة العدالــة فائدة كبيرة، ويتضح ذلك في تعريفه لنظرية الاختيار الاجتماعــي بعدّها تخصصاً معيارياً على انها» تهتــم بالأســاس العقلاني للأحــكام الاجتماعية والقرارات العمومية التــي ينبغي أن تجمع بين آراء عديــدة»[٦٤]، ولتوضيح هذه النظرية أكثر يعمل ســن علــى مقارنة هــذه النظريــة والتي تعتمــد آراء الافــراد المعنييــن، مع تلــك التي تبحــث عن معيار مثالــي للعدالة كالتي جاء بها هوبــز ورولــز، إذ يرى ســن إن محاولة رولز في الاجابة عن السؤال: ما هو المجتمع العادل؟ ما هي إلا محاولــة ذات طابع متعالٍ مثالي[٦٥]، ويعبر ســن عن تلك المقارنــة بقوله ((وانيٍ في مَيْلــيَ إلــى مقاربة الخيــار الاجتماعي بدلاً من مقاربة العقد الاجتماعي، لا أنوي بالطبع إنكار مــا ولدَّتْه المقاربةُ الأخيرة إلــى العدالة من فهم وإنــارةٍ فكرية. لكنْ بالرغم مما فــي تقليد العقد الاجتماعــي مــن تنويــر، أرى أن قصورَه عن توفير أســاسٍ لنظريةٍ في العدالة ذاتِ باعٍ كافٍ شــديدٌ إلى حد يحوِّله في النهاية إلى حاجزٍ أمام التفكير العملي في العدالة))[٦٦].

يعني هذا ان النظرية الما فوقية لا تستطيع وحدهــا معالجــة المســائل المرتبطــة بإعــلاء العدالة فــي المجتمع أو خفض نســبة اللاعدالة فيــه، فالأجوبــة التي تقدمهــا نظرية مــا فوقية للعدالــة مختلفة عن ما يشــغل الناس عند بحثهم عــن العدالــة، والتي تدفعهم إلى المشــاركة في النقاشات في العدل والظلم في العالم كـ (مظالم الجوع والفقــر والأمية والتعذيــب والعنصرية واستعباد الإناث والاعتقال التعسفي والاستبعاد الطبــي) بصفتها ظــروف اجتماعية تحتاج إلى معالجة[٦٧].

وعلى ما تقدم نستنتج من موقف سن النقدي مـن النزعة المـا فوقية، إنما يريـد» المراجعة الشـاملة لتاريـخ الفكـر السياسـي والاخلاقي الحديـث وللتقليد الذي ينتمـي اليه، والذي ينهل مـن مختلف روافد تلك النزعـة. لذلك يبقى من البيـن بذاته أن سـجال صـن مع روادهـا إنما عبـر عن محاولته الرامية إلـى مراجعة واحدة من المسـلمات التي ظل الفكر السياسي الحديث يصدر عنها في بلورتـه لمفهوم العدالة، وتبقى مسلمة المقاربة المتعالية من أظهرها، إذ تستمد شرعيتها من اعتبارها مسلمة كافية وضرورية للوصـول إلى فهم معقول لمفهـوم العدالة. فهي كافيـة، في نظـر أصحابها، لأنها لا تسـتدعي غيرها من الافكار والمسـلمات فـي بلورة هذا المفهـوم، وضرورية لأن هـذا الاخير ليس من شـأنه ان يكون بدونها، فهـي مقوم من مقوماته الذاتية»[٦٨].

وفي ضـوء فرضيتي الضـرورة والكفاية وعبـر قراءة نقدية لهذيـن المفهومين يتضح لنا ضعف النظرية التي تعتمد عليهما، ويبين سـن لنا ذلك عبـر المقارنة مع الما فوقية ويتسـاءل هـل المقاربة مع الما فوقية تُقدم نتائج تؤدي إلى إعطاء قدر أكبر مما يُتوقع لها، يوضح سن ذلك فـي ضوء تعريف المـا فوقية والذي لا يقدم اي وسيلة لمعالجة المشكلات الحاصلة في المجتمع للتوصل إلى رفع مسـتوى العدل فيه[٦٩]، وعلى الرغم مـن اعتمادها طريقة مقارنة الاختلافات والفـوارق، وتحقيقهـا بعـض النتائـج الجزئية فإنهـا ظلـت عاجـزة عـن تقديـم فهـم معقول لكيفيـة التعامـل مـع الاختلافـات الاجتماعية التـي يصدر عنها الافراد فـي وعيهم بالعدالة، كمـا هو الحال في نظرية رولـز التي ارتكزت على فرضيـة التعاقد التأسيسـي، والتي تبحث عن المجتمع العادل بامتياز، فهي بذلك تسـعى الـى المطلق الذي لا مكان له فـي عالم الناس، لذلك فـان النظرية التي تفيدنا هي النظرية التي تعلمنا كيف نقيس مقدار تطور مسـتوى العدالة ومنسوبها في المجتمع[٧٠].

وبتوضيـح أكثر إن مسـائل كيفية الحد من حالات الجور المنتشـر في هذا العالم تنتقل إلى تعريـف مجال تطبيق تحليل العدالة، إذ لا مكان للقفز إلى الكمال الما فوقي، وإن تشخيص الظلم لا يتطلب تعريفاً فريداً للمجتمع العادل، فالعدالة المـا فوقيـة يمكن أن تكون تمرينـاً فكرياً جذاباً لكنـه لا يخبرنـا عن الفضائل النسـبية لمختلف الترتيبات الاجتماعية[٧١].

وبهـذا يكـون العيـب الرئيس الـذي يلازم التصور الما فوقي المتعالي هو سعيه إلى تحديد قبلي ربما لماهيـة المجتمع العادل، في حين ان ما نحتاج اليه اليوم هو التفكير في سـبل ناجحة للتقليل من حجم اللاعدالة في المجتمع، مما يفهم أن العدالة تعرف عبر نقيضها، ومعيار توافرها فـي المجتمع هو مقدار نقص ذلك النقيض وهو اللاعدالـة، إذاً ان البحـث عـن تصـور مطلق للعدالـة ليس أمراً ضرورياً لإقامة نظرية فيها، وبذلك تفقد هـذه النظرية خصيصتي الضرورة والكفايـة، ومـن خـلال نقد سـن للنزعـة الما فوقيـة وميله للتصور المقـارن يدل على وجود قطيعة تامـة في ما بينهما[٧٢]، ويعبر سـن عن تلك القطيعة بقولـه: « وهكذا، تبدو الفجوة بين المقاربـة النسـبية والمقاربة المـا فوقية للعدالة واسـعة جـداً. وبالرغـم مـن أهميتـه الفكرية الخاصة، ليس السؤال « ما المجتمع العادل؟»، فـي رأيي، بداية جيدة لنظرية مفيدة في العدالة. ولا هو نقطة نهايـة معقولة لها كذلك، يجب أن

نضيف. فلا حاجة بنظرية منهجية في العدالة النسبية إلى الاجابة على السؤال ((ما المجتمع العادل؟)) ولا هي تعطي هكذا جواب[٧٣].

هذا هو الاطار النظري الذي ستتحرك فيه مقاربة سن لمفهوم العدالة ، وهو إطار نظرية الاختيار الاجتماعي والتي رغم النقود التي وجهت لها إلا إنها تبقى نظرية يمكن استثمارها في فتح أفق جديد للنظر إلى العدالة بعيداً عن اوهام النظريات المتعالية، ويوضح سن ذلك عبر جملة من المعطيات المهمة والتي يجب على نظرية العدالة الإفادة منها حتى تكون نظرية نافعة وفعالة[٧٤].

أهم سمة في الخيار الاجتماعي يمكن الإفادة منها في نظرية للعدالة هي اهتمامها بالتقييمات النسبية، إذ يركز هذا الإطار النسبي التفكير العقلي والذي يقوم عليه خيار ما يجب اختياره وما القرارات الواجب اتخاذها بدل التأمل في ما يكون عليه المجتمع العادل تماماً، والذي قد يكون او لا يكون موضع اتفاق[٧٥]، فضلاً عن انها تتسم باعترافها للمبادئ المنافسة لها في النظر إلى العدالة، تنتج عن تصور منفتح على التعدد والاختلاف مما يتيح أمامها رسم أفق تأويلي شاسع، فضلاً عن ذلك قدرتها على إعادة المراجعة والفحص المستمر، وهذا يؤدي إلى عدم التمسك بقناعات نهائية تحرمنا من معرفة التطورات الحاصلة على مستوى الواقع، لذلك فهي بحاجة إلى حلول جزئية على وفق متطلبات آلية عملها، وهي بذلك تقابل الحلول الشمولية والمتعالية وما يدخل في مجالها من كلام عن اتفاق تأسيسي كلي، وبهذا تظهر أهمية التفكير العمومي وهو روح الممارسة الديمقراطية التي انبتت نظرية الاختيار الاجتماعي في ارضها[٧٦]، فهذه النظرية تمنح الاولوية للنقاش العمومي كما يقول سن: ((وبما أن المطالب المتصلة بالسعي للعدالة في النقاش العام، وأحياناً حتى في نظريات العدالة، غالباً ما تترك فسحة كبيرة للتعبير الأدق والدفاع الاكمل، فإن هذا الوضوح بحد ذاته يمكن أن يشكل إسهاماً))[٧٧].

وعلى الرغم من أن من أطلق نظرية الخيار الاجتماعي في الأصل علماء رياضيات إلا أن هذه النظرية تعطي الأولوية للنقاش العام[٧٨]، وهذا ما يستدعي الحاجة إلى التدقيق في اللغة لان النقاش العمومي في العدالة يمر من عبرها، الامر الذي أثار انتباه نظرية الاختيار الاجتماعي بتشديدها على تدقيق الالفاظ المستعملة في مثل هذا النقاش لتجنب كل اشكال المغالطات التي يمكن أن تنبع من سوء فهم لهذه الكلمات او تلك[٧٩]. في ضوء هذا العرض الموجز نلاحظ ان في مقاربة سن للعدالة من نظرية الخيار الاجتماعي يبتعد عن كل التصورات المثالية والمطلقة، ويحدد إطاراً عملياً، مع تثبيته لمبدأ العقل ويعدّه تأسيسياً لكل نظرية عن العدالة، وذلك في ضوء البحث عن طرائق تمكننا من تقليص حضور اللاعدالة والعمل في الوقت نفسه على رفع من مستوى العدالة في المجتمع.

المبحث الثالث: الحيوات والحرية بوصفها قدرةً

يناقش سن في هذا الموضوع الحاجة إلى نظرية لا تقتصر على اختيار المؤسسات ولا على تعريف الترتيبات المثالية، وإنما على فهم قائم على فكرة أن العدالة لا يمكن إلا أن تهتم في الحيوات التي يمكن ان يحييها الناس بالفعل، وان المؤسسات والقواعد مهمة جداً في التأثير

في مجريات الامور وهي جزء لا يتجزأ من العالم الفعلي، ولكن الحقيقة الواقعية تتخطى الصورة الهيكلية التنظيمية وتشمل انماط الحياة التي يستطيع الناس _ أو لا يستطيعون _ اتباعها[٨٠]. ولفهم الحرية بوصفها تنمية يضرب لنا سن مثالاً توضيحياً لامرأه تدعى ((أنابورنا)) تبحث عن شخص لينظف لها الحديقة، فتقدم إليها ثلاثة عمال ((دينو وبيشانو وروجيني)) وكان جميعهم في أمس الحاجة إلى هذا العمل، ولكنها لا تستطيع ان تقسم العمل عليهم، لذلك توجب عليها ان تختار واحداً منهم، فتساءلت في نفسها يا ترى أيهم الشخص المناسب الذي يستحق تعيينهُ؟، فذهب فكرها إلى أنهُ إذا كان الجميع فقراء فإن دينو أفقرهم ويقر الجميع بذلك، ولهذا السبب مالت إلى استئجاره للعمل لديها، ولكنها تساءلت في نفسها أي شيء أهم من مساعدة أفقرهم؟، وكان بيشانو قد طحنهُ الفقر مؤخراً وبات لهذا السبب يعاني اكتئاباً نفسياً وقلقاً بسبب ما تعرض اليه، وهذا على عكس دينو وروجيني اللذان عاشا حياتهما فقيرين واعتادا هذه الحياة، ويتفق الجميع على ان بيشانو هو اكثر الثلاثة تعاسة، وأن العمل سوف يوفر لهُ قدراً من السعادة اكثر من الاثنين الاخرين، وهذا التفكير جعل أنابورنا تميل إلى فكرة منح الوظيفة لبيشانو وقالت في نفسها مؤكد أن إزاحة التعاسة عن النفس أمر لهُ الاولوية قبل كل شيء آخر، ولكنها علمت أن روجيني اصابها الوهن بسبب سوء التغذية، ومن ثم بوسعها ان تفيد نفسها بهذه النقود وتنقذها من هذا المرض العضال، فتساءلت أنابورتا أليس الاصوب منح الوظيفة لروجيني لأنها ستكون سبباً في أن تحظى بحياة مختلفة تماما من حيث النوع ومن حيث التحرر من المرض[٨١].

احتارت أنابورنا بما يتعين عليها عملهُ، فإنها لو كانت تعلم واقع حياة كل واحد منهم على حده من غير معرفة واقع حال الاخرين لكانت المهمة أسهل عليها ولكن لديها المسوغ البسيط والحاسم لكي تمنح احدهم الوظيفة المطلوبة، وبهذا يكون من الافضل النظر إلى المبادئ الاساسية في ضوء الاسس المعلوماتية الخاصة بكل منها، وإن حالة دينو القائمة على المساواة في الدخل تركز على الفقر من حيث الدخل، ولكن حالة بيشانو وهي حالة نفعية كلاسيكية تركز على قياس اللذة والسعادة، أما حالة روجيني المقترنة بنوعية الحياة تتمركز حول نوعيات الحياة التي يمكن أن يعيشها كل من الثلاثة[٨٢]. ففي هذا المثال يعرض سن نظريات العدالة الاقتصادية والاهمية الحاسمة للأسس المعلوماتية للحاجات الاقتصادية للفرد مؤسسة على انقاض هذه النظريات منهجاً معلوماتياً يعتمد منطق القدرة، ومن هذه النظريات نظرية المنفعة بوصفها أساساً معلوماتياً، بأن منفعة شخص ما رهن تقدير ما للذتهِ وسعادتهِ، وتنتهي الفكرة هنا بإعطاء الاهتمام لرفاهية كل شخص[٨٣]، ونظرية النزعة التحررية إذ ((تحاول هذه النظرية في بعض صياغاتها أن تعرض فئات شاملة للحقوق تتراوح بين حريات شخصية وحقوق ملكية باعتبار أن لها أسبقية سياسية كاملة على السعي لتحقيق أهداف اجتماعية. وليست هذه الحقوق على قدم المساواة مع الامور التي يمكن لنا الحكم عليها بأنها أمور مرغوب فيها مثل المنافع والرفاه وتساوي النتائج أو الفرص.... الخ))[٨٤].

ويشير سن الى الفقر على أنه حرمان من القدرات الاساسية وليس مجرد تدن في الدخل، وهو المعيار السائد لتحديد الفقر ولا يتضمن

منظور فقر القدرة أي افكار للنظرة المعقولة التي ترى الدخل المنخفض أحد الاسباب الرئيسة الواضحة للفقر، ما دام نقص الدخل يمكن أن يكون سبباً رئيساً لحرمان الشخص من القدرة، وإن الحرمان النسبي من حيث الدخل يمكن أن يؤدي إلى حرمان مطلق من حيث القدرات[٨٥]. فالفقر المدقع يمكن أن ينتج التحريض على تحدي القواعد والقوانين الراسخة، وليس بالضرورة أن يعطي الناس الدافع والشجاعة والقدرة الفعلية على فعل اي شيء شديد العنف، ويمكن ان يصحب الفقر عجز سياسي فضلاً عن العجز الاقتصادي، فعندما يكون الفرد تعيساً جائعاً شديد الضعف وموهَن العزيمة يكون فاقد القدرة على النزاع والحرب بل حتى على الاحتجاج والشكوى، لذلك فان حالات الإجهاد الشديد وانتشار المعاناة والبؤس تصاحبها حالة من السلام مدهشة[٨٦].

إن العلاقة بين الموارد والفقر متغيرة وشديدة الاعتماد على خصائص الناس المعنيين والبيئة التي فيها يعيشون، ويقصد البيئة الطبيعية والاجتماعية معاً، ولتوضيح تلك العلاقة المتغيرة من خلال بيان اختلاف اشكال تحويل الدخل إلى انواع من الحياة يمكن أن يحياها الناس وهي نتيجة لأنواع الامكانات، ولهذا الاختلاف مصادر وهي كالآتي:[٨٧].

١ _ التباينات الشخصية: تختلف الناس في خصائصها البدنية وذلك لاختلافها في العمر والجنس والإعاقة والتعرض للمرض وما شابه، مما يجعل احتياجاتهم تتباين تباينا حاداً، فالشخص المعاق او المريض يحتاج الى دخل اكثر مما يحتاج اليه الشخص المعافى للقيام بالأشياء الاساسية ذاتها.

٢ _ تباين البيئة الفيزيائية: تدخل الظروف البيئية في الدخل، ومن هذه الظروف المناخ، مثل تغيرات درجة الحرارة أو الفيضان، فعلى الانسان الفرد يتعين عليه التعامل مع كثير من الظروف البيئية بوصفها ثوابت في تحويل الدخول والموارد الشخصية إلى وظائف ونوعية حياة.

٣ _ تفاوت المناخ الاجتماعي: ان تحويل الموارد الشخصية الى وظائف يتأثر في الظروف الاجتماعية، كالرعاية الصحية العامة والأوبئة وترتيبات التعليم العام وتفشي الجريمة والعنف في المنطقة المدروسة او خلوها منها، وقد تكون طبيعة العلاقات المجتمعية مهمة جداً، وهو ما تشدد الادبيات الحديثة في» رأس المال الاجتماعي».

٤ _ اختلاف منظور القيم: إن تغير انماط السلوك السائدة في مجتمع ما يؤدي إلى الحاجة إلى الدخل أكبر لتؤدي الوظائف الاساسية نفسها، فقد يتطلب الظهور أمام الناس من دون خجل معايير أعلى للملابس والاستهلاك الظاهر في مجتمع أغنى مما يتطلب ذلك في مجتمع أفقر منهُ، وذلك أيضاً في الموارد الشخصية اللازمة للمشاركة في حياة المجتمع ولتلبية الشروط الاساسية لاحترام الذات كذلك.

ويرى سن أن الدخل يعد وسيلة مهمة للحصول على القدرات، وأن القدرات المعززة لكي تبني حياة تنزع طبيعياً إلى توسيع قدرة المرء ليكون أكثر إنتاجية واقدر على الحصول على دخل أكبر، وكذلك إن التنمية البشرية بديل للقضاء على فقر الدخل، وإن توافر تعليم أساسي أفضل ورعاية صحية أفضل من شأنها أن تؤدي إلى تحسين نوعية الحياة البشرية ومن

ثَـمَّ يزيدان من قدرة الشـخص علـى الحصول على الدخل والتحرر من فقر الدخل أيضاً[٨٨].

امـا فيما يخص حرية اختيار طريقة العيش يتطرق سـن إلى غوتاما والذي عُرف فيما بعد باسـم بوذا، ذلك الشـاب الذي تـرك بيته الفخم الواقع على سفوح الهيمالايا بحثاً عن الاستنارة وطريـق الحقيقة، وإن مـا دفعهُ لذلك هو ما رآه من موت ومرض وعجز، فقد أثر ذلك في نفسه سلباً، فمن السهل فهم بواعث ألم بوذا، والناتجة عن أشـكال الحرمان وافتقاد الحياة البشرية إلى الامـان، لذلك فقد كانت طبيعة الحيوات _ جمع حيـاة وهي طـرق عيش الناس _ التـي يحياها النـاس موضـع اهتمام بوذا ومـن أتى بعده من المحللين والاجتماعييـن على مر العصور[٨٩]، وبذلك يكون من المنطق الاهتمام فيما نملك من حرية اختيار بين مختلف أنماط الحياة الممكنة، فحريـة اختيار حياتنا تسـهم إلى حـد كبير في صـلاح حالنا، ولكن سـن يذهب ايضـاً إلى ما هـو أبعد من صلاح الحال وهـي امكان اعتبار الحريـة ذاتها مهمة ايضـاً، فعندما يكون المرء قادراً علـى التفكير والاختيـار فهذا جانب مهم من الحياة البشـرية، فهذه الحريـات والقدرات التي نتمتع بها ذات قيمة بالنسـبة لنا، فنحن من يقرر كيفية استعمالها[٩٠].

يشـير سـن إلى العامل الاقتصادي ودورهُ في تقديم الافضل للحيوات البشـرية التي تمسها بصورة مباشـرة أو غير مباشرة، إذ إن الوفرة الاقتصاديـة والحريـة الاساسـية بالرغـم من اتصالهمـا القـوي إلا انهما ينفصـلان مراراً، ويوضح سن ذلك بدلالة التحرر وهو مما يَحول دون عيش حياة طويلة نوعاً ما، أي التحرر من الداء الذي يمكن الوقاية منهُ وغيره من أسـباب الموت المبكر، فإن ارتفاع الدخل سـاعد بشكل عـام على التحرر من المـوت المبكر، وإن هذا التحرر يعتمد سمات اخرى للتنظيم الاجتماعي كالرعايـة الصحيـة العامة والضمـان الصحي ونـوع المـدارس والتعليـم ومقـدار الترابـط والانسـجام الاجتماعي، فهنا سن لا يركز على وسـائل العيش فحسـب وإنما ينظر مباشرة إلى الحيوات التي يسـتطيع الناس ان يحيوها فعلاً، فعنـد تقييم حيواتنا يسـتدعي منـا الاهتمام ليس بنـوع الحياة التي نسـتطيع ان نحياها فحسـب بـل بما نملك مـن حرية الاختيار بين اسـاليب وطرائـق العيـش المختلفـة[٩١]، فيقـول سـن: ((فحريـةُ تحديد نوع الحياة التـي نريد أن نحيا هو أحـدُ الجوانب القيمة للعيش التي يكون لدينا لتقديرها سبب))[٩٢].

يضع سـن قيمة للحريـة وذلك لِمـا تمنحنا مـن فـرص أكبر للسـعي لأهدافنـا كلما زادت حريتنا، وتسـاعدنا على القدرة في ان نحيا كما نريد ونعمـل على إعلاء الغايـات التي نرغب بإعلائهـا، أي ان الحريـة في جانبهـا هذا تهتم بقدراتنا على تحقيـق ما نعتبرهُ ذات قيمة لدينا، بغـض النظر عن الطريقة التي يتحقق بها ذلك، واننـا قد نولـي أهميـة لعملية الاختيار نفسـه، حتـى نتيقن باننا لا نوضع رغمـاً عنا في حالةٍ ما بسـبب قيود فرضها آخـرون، ولتوضيح ما سـبق يطرح سـن مثالاً يبين فيه الفرق فيما بين الفرصـة والعمليـة من الحرية، هناك شـخص يُدعـى كيم قـرر في يـوم عطلتـه ان يبقى في المنـزل وفعـلاً قد قضـى عطلته فـي المنزل، يسـمي سن هذا الاختيار بالسيناريو «أ»، ولكن هجمـت عصابـة على كيـم وقامـت برميه في بركة ماء وعكرت عليه هدوءه، يسمي سن هذا الاختيار بالسـيناريو «ب»، ونتخيل لو أن هذه

العصابة فرضت على كيم البقاء في المنزل وإلا تعرض لعقاب أليم ، ويسمي سن هذا الاختيار بالسيناريو «ج»[٩٣].

يرى سن أن حرية كيم في السيناريو «ب» قد تعرضت لإساءة بالغة، إذ حيل بينهُ وبين ما يريد ولم يعد أمرهُ بيدهِ، بعد أن ذهبت حريتهُ في أن يقرر لنفسه ما يفعل، ومن ثَمَّ فحسب رؤية سن هناك خرق لجانبي حرية كيم كليهما معاً، جانب الفرصة _ حيث حد ذلك من الفرصة _ وجانب العملية _ إذ لم يعد أمرهُ بيده _، أما السيناريو «ج» فيرى سن ان جانب العملية في هذا الاختيار قد تأثر، وإن كان قد فعل ما كان يريد أن يفعل وهو بقائه في المنزل لكن خياره لم يعد بيده في ظرف الاحتجاز الاضطراري، فلم يكن في استطاعته القيام بأي شيء آخر من دون المجازفة بالتعرض للعقاب، أما في جانب الفرصة من حرية كيم فنرى أنهُ واحد في الاختيارين «أ» و «ج» لأنه في الحالتين سيفعل الامر نفسهُ وهو البقاء في المنزل، ولكن يسأل سن هل يمكن القول إذن إن جانب الفرصة من حريته واحد في الحالتين؟[٩٤]، يجيب سن: « إذا كان للفرصة التي يتمتع بها الناس أن تقَّيمَ بتوصلها إلى القيام بما كانوا سيقومون به دون قيد، عندئذٍ لا بد من القول إنه لا فرق بين «السيناريو أ و السيناريو ج». فلم يتأثر جانب الفرصة من حرية كيم في هذه النظرة الضيقة إلى الفرصة، لأنه استطاع البقاء في المنزل في الحالتين، تماماً كما أراد «[٩٥].

لدى سن نظرة أخرى للفرصة تختلف عن هذه النظرة التي نفهمها، وهي لو كان هناك اختيارات اخرى نرغب في اختيارها لو أردنا ذلك، كالذهاب في نزهة مثلاً، وهذا يبين لنا فوارق بين السيناريو((أ)) والسيناريو((ج)) من حيث الفرصة، فلو كانت تلك المقترحات جدية فمن المعقول القول إن جانب الفرصة من حريته في السيناريو «ج» تأثر أيضاً، وإن لم يكن بنفس شدة التأثر التي تأثرها في السيناريو(ب)[٩٦]، ففي هذه النظرة لسن يقول « يتقوض جانب الفرصة من حرية كيم في السيناريو «ج»، بأن يُفرض عليه البقاء في البيت فرضاً(ولا يكون في وسعه اختيار أي شيء آخر). أما في السيناريو «أ»، في المقابل، فأمام كيم فرصة التفكير في بدائل مختلفةٍ ممكنة ثم يختار هو البقاء في البيت إن شاء، بينما لا يملك في السيناريو «ج» تلك الحرية[٩٧].

التمييز بين النظرة الضيقة إلى الفرصة والنظرة الواسعة لها هو تماماً مثل الانتقال من الفكرة الاساسية للحرية إلى المفاهيم الأدق لها، كالقدرات التي يمتلكها الشخص، فهل ينبغي لنا ان نقيم قدرة الشخص على العيش بالطريقة التي يحب، أم باستعمال مقاربة أوسع تأخذ في الحسبان كيفية الاختيار ذاتها، ولا سيِّما تلك البدائل التي يمكن ان يختارها ضمن قدرته على الاختيار[٩٨].

وقد تطورت فكرة القدرة عند سن وأصبحت إطار عمل نظري لتقييم رفاه الفرد والترتيبات الاجتماعية، وكذلك في توجيه المؤسسات والسياسات، وتأثيرها الذي يمتد إلى اقتصاديات الرعاية الاجتماعية والسياسية الاجتماعية والفلسفية السياسية والتنمية الدولية، ويستعمل سن الاساس المعياري للتقييم الذي يحدد نهج القدرة لنقد قواعد المعلومات ومن ثَمَّ الجدارة المعيارية للمناهج الفلسفية الرئيسة الاخرى للعدالة في التقليد الليبرالي، وان نهج القدرة

يؤكد تعدد وعدم تجانس حياة البشر في الواقع وقد يكون سبباً في التقييم، وهذا يتطلب اخذ تدابير المزايا الفردية والمجتمعية في الحسبان، وان نهج القدرة لا يسعى إلى فرض مفهوم موضوعي واحد في مبدأ الخير للجميع، فإنهُ يركز على الحرية الموضوعية الفعلية لكل فرد في الاختيار وتحقيق مفهومها الخاص للخير، وان تقييم حالة الأفراد والمجتمعات يجب ان تتجاوز الدخل والمنفعة والحقوق والموارد لتذهب إلى الحياة الفعلية التي تؤديها وحرية الاختيار[٩٩].

بذلك تكون القدرة قد وضعت قيمة للمنفعة الفردية ، حيث قدرة الشخص على عمل أشياء يكون لديه سبب لتقديرها، فالتركيز هنا على ما يكون لدى الشخص من حرية لعمل هذا الشيء أو ذاك، وفكرة الحرية هي ان نكون احراراً في تحديد ما نريد وما نقدر ان نختار في النهاية، وهكذا يكون مفهوم القدرة مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بجانب الفرصة من الحرية[١٠٠]، فالقدرة إذن بحسب مفهوم سن هي حرية إنجاز عمل ذي قيمة، فهي ترتكز مباشرة على مفهوم الحرية وليس على وسائل تحقيقها، فمطالب الافراد لا تُقاس بما يملكون من مواد أساسية، وإنما بحريتهم في اختيار الحياة التي يرون أنها ذات قيمة، وبذلك تظهر العدالة مستندة إلى القدرة كأساسٍ لها، فالقدرة تمثل الحرية[١٠١].

نقاشات سن في أهمية القدرات تأخذنا إلى التفكير في العدالة الاجتماعية، بل أنها تعطينا حساً عاماً في ما يجب أن تسعى المجتمعات إلى تحقيقه، وان عدم المساواة الجوهرية الموجودة في المجتمع يعالجها سن لكي تكون أكثر تحديداً للعدالة، وذلك على وفق عدم قوله فيما ينبغي ان يكون لتحقيق المساواة، وانما يعطي دوراً مهماً للقدرة بأن تكون هدفاً اجتماعياً، أو كيف ينبغي أن تتواجد جنباً إلى جنب مع القيم السياسية الاخرى في السعي لتحقيق العدالة الاجتماعية[١٠٢].

المبحث الرابع: الديمقراطية والعدالة

بعد أن اختار سن نظرية الاختيار الاجتماعي إطاراً للتفكير توصل إلى أهمية النقاش العام وعلاقته الوثيقة بالديمقراطية، سنوضح في هذا المبحث هذه العلاقة وما علاقتها بالعدالة العالمية ، وما هو دور الاعلام في ذلك.

أولاً:- النقاش العام والديمقراطية

يبدأ سن في توضيح الديمقراطية بحسب مفهومه، وذلك بنقده للقول القائل بأن التجربة الديمقراطية لم تزدهر في أي مكان آخر في العالم إلا في الغرب، ويؤكد من يقول هذا القول وذلك باللوم في الفشل والمصاعب والمشكلات التي واجهت عراق ما بعد الغزو لا على الطبيعة الغريبة للتدخل العسكري سنة ٢٠٠٣م، بل يوعزون الفشل والصعوبة بأن الديمقراطية والنقاش العام غير ملائمين لثقافات وتقاليدها البلدان غير الغربية[١٠٣].

تسبب هذا باختلاف الآراء في فرض تطبيق الديمقراطية في البلدان غير الغربية، ويصب هذا من وجهة نظرهم في صالح هذه البلدان من عدم فرض تطبيقه، وذلك لاحترام الطرق الخاصة لهذه البلدان في الحكم، ولكن رأي سن في كلتا حالتي الفرض هذه بانها فاسده إلى حد يدعو إلى العجب لأنها تتضمن افتراض على أن الديمقراطية تنتمي إلى الغرب فحسب، اي انها

فكرة غربية الجوهر ولم تنشأ ولم تزدهر إلا في الغـرب[١٠٤]، ويقول سـن إذن علينا:«الالتفاف إلى تاريخ المشـاركة الشعبية والنقاش العام في مختلف أرجاء العالـم، وأن نتجاوز التفكير في الديمقراطية على انهـا تطور اوربي وامريكي محض»[١٠٥].

ولكـن على الرغـم من هذا التحفـظ إلا أن سـن لا ينكـر العلاقـة التاريخية الوطيـدة بين الغـرب والديمقراطية، إذ يـدرك ان الدور في بناء بنية مؤسسـية للديمقراطية المعاصرة يعود إلـى نتائج تجربة أوربيـة وأمريكية في القرون القليلـة الاخيرة، وهـذا ايضاً لا يسـمح بالنظر اليه على أن يحصر تلك الممارسات في الغرب دون غيـره، ولـو فهمنـا الديمقراطيـة بمعناها الصوري المتجسـد في الانتخابات يمكننا القول على أن الحضارة الغربية كانت الأهم في نحت مفهومهـا، ولكن هـذا الفهم يبقـى قاصراً على الاحاطة بكل ابعاد الديمقراطية، إذ ان جوهرها هـو تدبيـر للشـأن العمومـي بواسـطة النقاش والحـوار والتواصل، وبذلك يمكن القول ان لها حضور لدى الشعوب الاخرى[١٠٦].

يوضـح لنـا أهميـة النقـاش العـام لفهـم العدالـة الصلة مـا بين فكرة العدالة وممارسـة الديمقراطيـة، ودليـل ذلـك التعريـف الشـائع للديمقراطيـة في الفلسـفة السياسـية المعاصرة وهو الحكم بالنقاش، وهو تعريف اوسـع عكس المنظـور الاقدم للديمقراطية التي يصفها بدلالة الانتخابـات والاصوات، ويعبر سـن عن دور النقـاش العام فـي ممارسـة الديمقراطية حتى يوثـق العلاقة بيـن الديمقراطيـة والعدالة[١٠٧]، بقولـه:((إن الـدور الحاسـم للنقـاش العـام فـي ممارسـة الديمقراطيـة ليجعـل موضوع الديمقراطية ككل ذات صلـةٍ وثيقة بالموضوع المركـزي لهذا العمـل، أي العدالـة. فإن أمكن تقييم متطلبات العدالة بالاسـتعانة بالنقاش العام وحسب، عندئذ تكون الصلة حميمية بين العدالة والديمقراطيـة، بمـا لهـا مـن سـماتٍ منطقيةٍ رشيدة))[١٠٨].

يركز سـن كثيراً علـى دور النقـاش العام فـي إقامة مـا مِنْ شـأنه أن يجعـل المجتمعات أقل ظُلْمـاً[١٠٩]، ويسـاعدنا علـى التخلص من التصور الشـكلي للديمقراطيـة وعدم حصرها في الممارسة السياسية الغربية من دون غيرها مـن التقاليـد المختلفـة عنها[١١٠]، ففـي طريقة عمل النقـاش العام فـي المجتمـع الديمقراطي فـإن للأصوات دوراً مهماً حتى في التعبير عن كفـاءة عملية النقاش العام، لكنها ليسـت وحدها المهمة ولكن يمكـن اعتبارها جزءاً مهماً، واما كفـاءة التصويت نفسِـه فيعتمـد مجرياته، مثل حريـة الكلام والوصول إلـى المعلومات وحق الاختـلاف أي المعارضة، وفي بعض الاحيان يكـون التصويـت جـزءاً مـن عمليـة خاطئة يُمكْن عبرهـا الطواغيت الحاكميـن الانتصار فـي الانتخابات، كما في كوريا الشـمالية مثلاً، فالضغط السياسي الذي يُمارس على المقترعين في عملية الاقتراع ليسـت هـي فقط ما يُمارس ولكـن هناك امور اخرى تمكـن كثير من طغاة العالـم في تحقيق انتصـارات انتخابية من دون أي اكراه مكشـوف في عملية التصويت، وذلك من خـلال قمع النقاش العام وحرية الاسـتعلام فـي المقام الاول، وتوليد جو من القلق والخوف من شـر مرتقب[١١١]، يعبر عن ذلك سن بقوله: « الطريقـة التي تُكتم وتحبط بها آراء الجمهور بالرقابة، وتحجب المعلومات عن الناس، ويُبَث الخـوف إلى جانب قمع المعارضة واسـتقلالية

وسـائل الاعـلام، وغيـاب حقـوق الإنسـان الاساسـية والحريات الفردية السياسية. كل ذلك يجعـل من اليسـر جداً على السـلطات الحاكمة اسـتخدام القوة الزائدة لضمان التطابق التام في فعل التصويت نفسِه»[١١٢].

فالديمقراطية بالنسـبة إلى سـن ليست شيئاً مجزئاً فحسب، أو أنها تعمل عبر حكم الاغلبية، ولكنهـا بوصفها مشـاركة جماعية فـي التفكير العملـي، وعلى هذا الاسـاس فأنهـا ترتبط في العدالة ارتباطاً وثيقاً[١١٣]، لذلك نجد سـن ينظر إلى الديمقراطية بوصفها حواراً عقلانياً عمومياً شـرط العدالـة الاول إن لم يكـن جوهرها فان الديمقراطيـة هـي التفكير العمومـي والفحص الدقيـق، وهي حكومة النقـاش بالحجة والدليل، بعـد الحصـول على الحـق في الوصـول إلى المعلومة[١١٤].

وفي أحد المناقشـات مع سـن طُـرح عليه المناقش سـؤال الـى أي حد تقـوم الديمقراطية بقيادة العدالة، وهل أن الديمقراطية هي المسار الوحيد للعدالة، أو بشـكل عام ماهي العلاقة بين العدالـة والديمقراطية؟، فيُجيب سـن على ذلك السؤال بنعم ان الديمقراطية تقود العدالة بمعناها الواسع، وهناك إشارات تعتبر جزءاً رئيساً من الممارسـة في المحيط البشـري كإشـارة البقاء للأصلح، ويعتقد سن ان المشكلة تكمن في البقاء للأصلح ليسـت نظرية معيارية بل هي وصف لما يحدث في الطبيعة وعلينا احياناً مواكبة ذلك، وقد يسأل شخص ما ان كان البقاء للأصلح فمن هـو الأصلح، هـل ان المحيط البشـري هو ما يجب ان نحافظ عليه، وهذه ليسـت القضية، فقد تظهر محيطات مناسـبة اكثر منا، اي اكثر من المحيط البشـري إذ سـيصبح المجتمع البشري ضحيـة للتغيير وبقاء الاصلـح، وداروِن لم يقم بإنقـاذ اي من المحيطـات كما انه قدم القليل في المناقشـة التي تتحدث عن المحيطات، إذ كانت تلك الامور تنقرض في نظام داروِن، وهذه هي طريقة طبيعية[١١٥].

ويتطـرق سـن إلى بحث مصغـر قرأه قبل سـنوات يتحدث عـن داروِن، وانـه لا يتحدث عن الاخلاقيـات فقط بل تحدث عن اي سـياق حـدود البقاء للأصلح سـيكون ضعيفـاً، فالبقاء هو مـا نحاول القيام به حتى لو كان الناس غير صالحيـن فنحن نعدَ العدالة هـي من تعتني بهم وهو السـبب الذي جعل الناس عاجزين، وعلى الرغـم من ذلك نحن لا نفكر فـي اقصائهم ولا نحاول القيام باختبار(IQ) اختبار الذكاء حتى يتـم إنهـاء القبائل قليلـة الذكاء، فنحـن لا نتبع برنامجاً نازياً فالبرنامج النازي يسـتند الى تلك الفكرة، فكرة البقاء للأصلح والتي تمت رؤيتها مبـدأً أخلاقياً ودع الضعفاء يُدفنون[١١٦]، وأنا لا اعتقد ان هناك عدالة في ذلك.

وبهذا يكون سن قد اعتمد في مفهومه للعدالة النقاش العام وعدم إقصاء الاخرين لأنهم أقلية، ولكن وجوب مشـاركة الجميع فـي نقاش عام، وهذا هو مفهوم الديمقراطية بالنسبة لهُ.

ثانياً:- العدالة العالمية والديمقراطية

إذا كان النقـاش العـام مهماً إلـى هذا الحد لممارسة العدل، فهل يسـعنا التفكير في العدالة العالميـة عندما يكون فـن النقاش العـام جزءاً مـن الديمقراطيـة؟، ولكن يجـب أن يُنظر إلى الديمقراطيـة بصـورة أكثر عموميـة بصفتها القدرة على إغناء المشـاركة العاقلة عبر تعزيز المعلومـات والإمكانيـة العمليـة للمناقشـات

التفاعليــة، ويمكــن أن تؤثــر هــذه الطريقة في النظــرة إلى الديمقراطية على الســعي لها على المســتوى العالمي لا في الدولة الأمة فحســب، فإن مهمة إعــلاء الديمقراطية العالمية والعدالة العالميــة يمكن النظر إليها بوصفها أفكاراً عامة يفهما القاصي والداني[١١٧].

فــي أحد محاضرات ســن التــي ألقاها عبر تلفزيون جامعــة كاليفورنيا والتي تحمل عنوان العدالــة العالمية يتطرق إلى قــول مارتن لوثر كينــغ *(إن الظالــم فــي أي مــكان هــو تهديد للعدالة في أي مكان) إذ ســجن بســبب محاربته للظلــم الذي وقــع على الأفارقــة الامريكان في الولايــات المتحــدة، فقد ســجن بســبب فعالياته السياســية، أي بســبب محلــي، ثم قتــل على يد شخص كان يعارض معتقداته السياسية، لذا فأن ســن كان مقتنعــاً بأن كينــغ كان يعرض قضايا الظلم الامريكية بوصفــه قائداً يبحث عن الظلم بمعناه الواســع من اي مكان من العالم لأزالته، إذ تعالج هذه المقولة المفهوم الذي يمكننا تحديد التزاماتنــا في محاربة الظلــم ليكون في الوطن فقــط مع اعتبار ان الظلم خارج الوطن ليس من شأننا[١١٨].

يجــب أن لا نقف امــام المظالــم الخارجية مكتوفــي الايــدي بدعــوى أنهــا لا تخصنا ولا تعنينا، لــذا وجب علينا الاعتراف وعدم تجاهل المظالم فــي العالم، فليس مــن العدل أن يموت آلاف النــاس فــي آســيا وافريقيــا مــن الجوع والامــراض ولا يُنظــر لهــذا على أنــه جريمة كبرى في حق الانســانية، في حين يتم الاهتمام بشــكل مفــرط بأحــداث أضرارهــا منخفضــة جداً، فالضمير العالمــي اليوم يجب أن يعلم أنهُ يســتطيع أن يجد الحلول المناسبة للكوارث التي تحصل في العالم، وهي حلول أســهل بكثير من الحلول العســكرية التي يتم اللجوء إليها كثيراً، وأن تجارب ســن فــي الهنــد وبنجلاديش تثبت لــهُ وللعالم أن مســاعدات مالية بســيطة للناس تســاعد في حل كثير من الازمــات القاتلة التي يعيشون فيها[١١٩]. إن المشكلة الحقيقية تكمن في البقــاء والمرونة تجاه الاحــداث المروعة التي تحــدث في العالم، ولكي يتم الاعتراف بالمظالم واعادة توجيه ادعائنا سوف نكون في حاجة إلى الفلسفة السياســية عموماً ونظرية العدالة بشكل خــاص[١٢٠]، ففكــرة العدالة عند ســن تريد أن تشــكل ضميراً عالمياً جديداً يشــعر بالمسؤولية تجــاه مظاهــر الظلم بمســتوياتها كافــة، وتريد القول إننا بإمكاننا عمل الكثير فقط علينا أن نفتح عقولنــا وقلوبنا أكثر ونحاول أن نرى العالم من جديد ونؤمن بأنفسنا[١٢١].

ثالثاً:- دور الصحافة والإعلام الجماهيري في تحديد مضمون الديمقراطية

يُشــجع ســن علــى دعــم الصحافــة الحرة والمســتقلة ويعدّها من المســائل المركزية التي يمكن غبرها تقديم نقاش العام في العالم، فالعالم بــات بحاجة لوســائل إعــلام جماهيريــة حرة وقوية يمكن ان تُدرَك بســرعة في شــتى انحاء العالم، وان هذه الصحافة غير المقيدة بقيد هامة لعدة اســباب مختلفة، إذ تُســهم اســهاماً مباشراً فــي حريــة التعبير عمومــاً وحريــة الصحافة خصوصاً في تحسين نوعية الحياة، وإن لحرية وســائل الإعلام أهمية تمكننــا من التواصل مع بعضنــا البعض وفهــم العالم الــذي نعيش فيه، وإن غياب وســائل الإعلام الحر يؤدي إلى منع الناس من التواصل مع بعضهم البعض ويسيء من نوعية الحيــاة، حتى لو كان نظام الحكم في البلد اســتبدادياً ويغيب حريــة الإعلام ويفرض

هكذا كبت غني جداً ولديه فائض كبير من الناتج الوطني[١٢٢].

وللصحافة دور إعلامي أساسي آخر وهو نشر المعرفة والإفساح في مجال النقد، وترتبط الوظيفة الإعلامية للصحافة بإبقاء الناس على علم وإطلاع على مجريات الاحداث على وجه العموم، ويمكنها أن تكشف معلومات ما كانت لتُكشف لولاها، ولها دور أيضاً في إعطاء صوتٍ للمهمشين في وجه سلطان الدولة وقراراتها، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتزامها بواجب تدبير الأزمات كما هي الحال في المجاعات، وهذا ما يسهم إسهاماً كبيراً في الامن المجتمعي[١٢٣]، ويوضح سن ذلك بقوله: « فحكام البلد غالباً ما يكونون منعزلين، في أبراجهم العاجية، لا يشعرون ببؤس العامة. وفي استطاعتهم النجاةُ بأنفسهم من الكوارث الوطنية، كالمجاعة أو غيرها من كارثة، وترك ضحاياها لمصيرهم، لكنهم إذا اضطروا إلى مواجهة انتقاد الرأي العام في وسائل الإعلام ومواجهة الانتخابات بصحافةٍ حرة من قيد الرقابة، يصبح على الحكام أن يدفعوا هم ثمناً ايضاً، وهذا ما يعطيهم دافعاً قوياً لاتخاذ إجراءٍ ما في الوقت المناسب لتجنب هكذا أزمات»[١٢٤]، هذا يعني عندما تكون هناك صحافة حرة تكون الحكومة مجبورة على تنفيذ واجباتها اتجاه الشعب، ولا يمكنها التملص من هذه المسؤولية، لان الإعلام سوف يفضح تقصيرها ويعرضها للمساءَلة والمحاكمة ايضاً، أما اذا كانت الحكومة متجبرة ومسيطرة فسوف لن يكون هناك إعلام حر وإنما إعلام مطبل لها، وستتمكن من التخلي عن مسؤولياتها اتجاه الشعب.

فلهذا فإن لوسائل الاعلام من تكنولوجيا الاتصالات وغيرها من وسائل الاتصال تأثيراً كبيراً في المساعدة على تشكيل الرأي العام ومشاعره، فالصحف والتلفاز والمذياع كلها مصادر مهمة للمعلومات الاساسية عن الناس الآخرين والأماكن الأخرى، وإن هذا يساعد على تولد تفاهم إذا ما عُرضت المعلومات عرضاً منصفاً وعادلاً وغير تحريضي، فالاعلام هو آلية مساءلة ذات شأن فهو يطرح قضايا قيمة، مثل الفساد الذي ليس من المحتمل أن يُطرح لنقاش علني، وللأعلام دور مهم في تحفيز الحكومات لاتخاذ إجراءات في السياسة الاجتماعية، ولكن قد يصبح الاعلام في بعض الحالات أداة نشر الرسائل الكاذبة والتحريضية والقيم التي لا تعزز الحوار الهادئ والنقاش[١٢٥].

يدعو سن إلى تشكيل القيم من دون فرض من نظام معين وتكون بانفتاح وتواصل ونقاش، ولحرية الصحافة دور حاسم لإتمام هذا التشكيل، إذ لها (الصحافة) دور كبير في جعل هذه التفاعلات ممكنة، فعبر النقاش العام تنشأ معايير وأولويات جديدة، مثل أُنموذج الأُسر الصغيرة الاقل انجاباً، فإن حماية حقوق الاقليات من قبل الاغلبية واللذان يشكلان جزءان لا ينفصلان عن الممارسة الديمقراطية، وتعتمد هذه العلاقة بين الاغلبية والاقليات اعتماداً قوياً على تشكيل قيم متسامحة[١٢٦]، فوسائل الإعلام مهمة للسعي للعدالة أيضاً ليس للديمقراطية فقط[١٢٧]، ويوضح سن تلك العلاقة بين النقاش العام والإعلام والديمقراطية وذلك بـ ((تبرير فقدان النقاش العام ببلدٍ ما، غالباً ما يكون أسوأ بكثير – من حيث قدرتُه على إعطاء تفسيرٍ متماسك - مما يمكن تحصيله من الفهم الأوفى لكيفية عمل الاستبداد الحديث – ووسائلُه الرقابة واخضاعُ

الصحافة وكبتُ الرأي المخالف وحظرُ تشكيل الاحزاب المعارِضة واعتقالُ المنشقين (أو القيامُ بما هو أسوأ من ذلك ضدهم). إن رفع تلك الحواجز ليس أقل المساهمات التي يمكن أن تقدمَها فكرةُ الديمقراطية. صحيح أنها مساهمة مهمة بحد ذاتها ، لكنها ذاتُ أهمية مركزية في السعي للعدالة ايضاً))[١٢٨].

إذن سن يركز على الاعلام لما يحمله من دور رئيس في نقل وجهة رأي الضعفاء ونقل معاناتهم للحكام والرأي العام، مما يؤدي الى سرعة في تحقيق معالجة لمشكلات المهمشين والمستضعفين وكشف المقصرين، وخوف الحاكم من ثورة الشعب عليه.

رابعاً:- الديمقراطية والتنمية

يفتح سن آفاق جديدة أمام مفهوم العدالة، من خلال العلاقة بين الديمقراطية والتنمية، وعلى عكس ما يعتقد سن يرى بعضهم أن الديمقراطية وحدها ليست طريقاً آمن نحو التنمية، وعدّوا الديمقراطية والتنمية هدفين جيدين لكنهما مختلفان ومنفصلان كثيراً الواحد عن الآخر، ويوعزون رأيهم هذا إلى ما حققتهُ أنظمة دول الحكم الفردي من تعزيز النمو الاقتصادي من دون اتباع طريق الديمقراطية، مثل (كوريا الجنوبية وسنغافورة وتايوان وهونغ كونغ والصين)، لذلك وجب علينا بحسب رأي سن بالاهتمام لمضمون التنمية ولتفسير الديمقراطية، اما التنمية فلا يمكن فصلها عن الحيوات التي يمكن أن يحييها الناس وعن الحرية الحقيقية التي بها يتمتعون عند تقييمها، إذ لا بد أن تعتمد قيمتُها على مقدار ما تقدمهُ لحيوات وحرية الناس المعنيين، وان هذا الفهم الواسع للتنمية مع التركيز على الحيوات البشرية تتطلب على الفور وجوب النظر إلى العلاقة ما بين التنمية والديمقراطية، على ما تضمه من صلة تأسيسية جوهرية لا صلة خارجية فقط[١٢٩].

يجمع سن بين مقتضيات التنمية الخاصة بالناحية الاقتصادية ولوازم الديمقراطية التي تأتي على رأسها الحريات السياسية والحقوق المدنية، وان هذا الترابط الجوهري بين الديمقراطية والتنمية يدفعنا إلى التساؤل عن مفارقات الديمقراطية نفسها، إذ لا يمكن اختصارها في الحريات السياسية او الحقوق المدنية، وان تقدم الوعي السياسي الحديث كشف عن وجود حقوق وحريات اخرى كالحماية من الفقر والتغطية الصحية وهي لا تقل اهمية عن الحريات السابقة لها[١٣٠]. وان هذا الاهتمام بالفقر الاقتصادي يفتح لنا المجال للاهتمام بالنمو الاقتصادي، ويوضح سن ذلك بقوله: ((وجود علاقة عامة بين النمو الاقتصادي وإزالة الفقر، تكملها الشواغل التوزيعية. ففضلاً عن توليدها دخلاً لكثير من الناس، تميل عملية النمو الاقتصادي إلى زيادة حجم الدخل العام، الذي يمكن استخدامهُ للأغراض الاجتماعية، كالتعليم والخدمات الطبية والرعاية الصحية وغيرها من التسهيلات التي تحسن مباشرة حيوات وقدرات الناس))[١٣١] .

وضح سن العلاقة ما بين التنمية والديمقراطية عبر تسليط الضوء على الحريات والحقوق التي كشفها الوعي السياسي مثل الفقر والتغطية الصحية، وهذا ما يؤدي بنا إلى الاهتمام في النمو الاقتصادي والذي سيزيد من الدخل العام والذي يساعد بدوره إلى تطوير التعليم وتسهيل الخدمات الطبية والتي تساعد على تحسين الحياة البشرية وقدرتها على اختيار العمل، ومن بعدها زيادة حريتهم والتي سوف تزيد من

نسـبة تحقق ديمقراطية عادلة، وبهذا يكون سن قـد وفق في توثيق العلاقة ما بيـن الديمقراطية والتنمية وتوحيد المصلحة والهدف بينهما.

الخاتمة والنتائج

يعتـرف سـن فـي أن اطروحة رولز ستشـكل المنطلق والقاعدة النظرية التي عليها ستتأسـس نظريتـه أو فكرتـه عن العدالة، لذلـك فإن نقده لنظرية العدالة عند رولز لا يعني ابداً هدم وجهة نظره أو تقويضها، بقدر ما يكون محاولة جدية لاسـتثمار مكتسـباتها والتنبيه على المغالطات التـي تعتريها، وقـد أنتج هذا التقـارب نظرية والتي سـماها بـ (فكرة العدالـة) والتي توصلنا في ضوئها الى مجموعة نتائج وهي الآتي :

١. تبيـن لنا أن نقطة التحول في فكرة العدالة عند سـن هي تشـخيصه للظلم بوصفه نقطة بداية للوصول إلـى العدل، والهدف منها هو الانتقـال من تقديم حلول للمسـائل التي تمس طبيعـة العدالة كاملة إلى تشـخيص مسـائل إعلاء العدل ورفع الظلم.

٢. قدَّمَ سن منظوراً مقارناً للعدالة ، ويعتقد أننا لا نحتاج إلى نظرية مثالية في العدالة، فإن ما نحتاج إليه هو الانخراط في تفكير موضوعي في الخيارات الاكثر عدالة للجميع.

٣. وجدنـا فـي ضوء هـذه الدراسـة بأنه لا يمكننـا التحـدث عـن العدالة بما هـي عدالة إنمـا عن عـدالات مختلفة بحسـب الثقافات، وبمـا أن العدالة هي مطلب بشـري تاريخي وتُعـدُّ من أهـم القيم لدى الانسـان فإنها تبقى هدفـاً يسـعى الانسـان لتحقيقه، وهـذا يعني أن الصـراع في تحديـد معاييرها لن يتوقف بين الافراد والجماعـات والثقافات والاديان والايديولوجيات والدول، وهذا يدل على عدم وجود اتفاق على معنى العدالة بين الثقافات.

٤. تبيـن لنا عبـر هذه الدراسـة أن الخروج من طابـع التفكير الغربي المتفـرد في فكرة العدالـة عند سـن، والمتمثل فـي مزجه بين الافكار الغربية والشرقية، لا يعني تخليه عن العقل التنويري الاوربي، بل على العكس من ذلـك فهو يسـتلهم تحليل العدالـة من طرائق التفكيـر في عصـر التنوير مثـل فكرة كانط عن الاخلاق والتي يعدُّها الملهمة لمشروعه، فالعقـل عند سـن يجـب ان يكون كليـاً تأثراً بـكانط.

٥. ان أهميـة العقلانية فـي المعرفة والحياة البشـرية نابعـة مـن الموضوعيـة، وان الموضوعية المقصودة هنا هي التي تُستعمل في العقل العملي لا في العقل النظري.

٦. كشـفت لنا هذه الدراسة إعطاء سن دوراً رئيساً للسلوك الفعلي، أما المؤسسات فتؤدي دوراً ثانويـاً مهمـاً فـي السـعي إلـى تحقيق العدالة.

٧. توصلنـا في ضـوء هذه الدراسـة اعتماد سـن نظرية الخيار الاجتماعي إطاراً للتفكير لاهتمامهـا بالأسـاس العقلانـي للأحـكام الاجتماعيـة والتـي تعتمـد آراء الافـراد المعنيين.

٨. توصلنـا إلـى أن انتقـاد سـن للنظريات المثالية بسبب سـعيها إلى تحديد قبلي لماهية المجتمـع العادل، في حين أن مـا نحتاج إليه اليوم هـو التفكير في طرائـق ناجحة للتقليل من حجم اللاعدالة فـي المجتمع مما يفهم ان العدالـة تعـرف على وفق نقيضهـا، ومعيار توافرهـا فـي المجتمع هو مقـدار نقص ذلك النقيـض وهـو اللاعدالـة، إذاً ان البحث عن تصـور مطلق للعدالـة ليس أمـراً ضرورياً لإقامة نظرية عنها.

٩. يدعـو سـن إلـى الحاجـة إلـى نظرية لا تقتصـر على اختيـار المؤسسـات ولا على تعريف الترتيبـات المثاليـة، وإنما على فهم قائـم علـى فكـرة أن العدالة لا يمكـن إلا أن تهتم في الحيوات التي يمكن ان يحياها الناس بالفعل، فحرية تحديد نوع الحياة التي نريد أن

نحياهـا هو أحد الجوانب القيمـة للعيش التي يكون لدينا سبب لتقديرها.

١٠ . تبيـن لنـا أن الصلـة بين فكـرة العدالة وممارسـة الديمقراطيـة مبنية علـى النقاش العـام، على عكس ما كان يُعرف سـابقاً عن الديمقراطية بانها انتخابـات واصوات وانها تعمـل عبر حكـم الاغلبية، ولكنهـا بوصفها مشـاركة جماعية في التفكيـر العملي وعلى هذا الاسـاس فإنها ترتبط في العدالة ارتباطاً وثيقاً.

المصادر والمراجع

١. بورك, إدموند: فرنسا وسويسيولوجيا الاسلام الكلاسـيكية١٧٩٨ _ ١٩٦٢, ترجمـة: يونـس لوكيلـي, مراجعـة فاطمـة انكنطـور, مؤسسـة مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث, ٢٠١٤م.

٢. سـن, أمارتيا: التنمية حرية: مؤسسـات حرة, وإنسـان متحـرر مـن الجهل والمـرض والفقر, ترجمة: شـوقي جلال, المجلس الاعلى للثقافة _ عالم المعرفة, الكويت, ب ط.

٣. سـن, أمارتيا : الهوية والعنـف وهم المصير الحتمـي, ترجمة: سـحر توفيق, عالـم المعرفة, الكويت, ب ط, ٢٠٠٨م.

٤. سـن, أمارتيـا : فكرة العدالـة, ترجمة: نازل جندلي, الـدار العربية للعلوم ناشـرون, بيروت, ط١, ٢٠١٠م.

٥. السـيد رضـوان: نظريـة العدالـة فـي الفكر الغربـي المعاصـر, مجلـة التسـامح, العدد ٢٨, ٢٠١٠م.

٦. الشـامي, شـيماء عبدالعزيز, نظريـة العدالة عند جون رولز الأبعاد السياسية والأخلاقية, دار الرافدين, لبنان, ط١, ٢٠١٦م.

٧. فازيـو, نبيل: العدالـة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة), مجلة رباط الكتب, ٢٠١٣م, متاح على الرابط التالي:

http://ribatalkoutoub.com/?p=1042 .

٨. كامـل وزنة, ادم سـميث: قراءة فـي اقتصاد السوق, معهد الدراسات الاسـتراتيجية, بيروت, ط١, ٢٠٠٧م.

٩. المصباحـي, محمـد: العدالـة وتعـدد العقـل والعقلانيـة عنـد أمارتيـا أ . صن, مجلـة رباط الكتب, ٢٠١٣م, متاح على الرابط التالي:

http://http://ribatalkoutoub.com/?p=1036

١٠. المطيـري, عبد الله: أمارتيا سـن وما نريده من نظرية العدالة, جريدة العرب الدولية الشـرق الاوسط, ٢٠١٣م, متاح على الرابط التالي:

https://aawsat.com/home/article/11471

11- Douglas B. Rasmussen and Douglas J. Den Uyl : Why justice ? Which justice ? Impartiality or Objectivity? , THEFFL INDEPENDENT INSTITUTE .

12. Joshua , Anderson : sen and the Bhagavad Gita _ Lessons for a Theory of Justice , Asian Philosophy , 2012 .

13. Shakuntala , rao : Amartya sens value to media scholars , INSIGHTS .

14. Shakuntala , rao : Amartya sens value to media scholars , INSIGHTS .

15. Sharath srinivasan : N0 Democracy Without Justice , Journal of Human Development , 2007 .

16. Wilfried , Hinch : Ideal Justice and

Rational Dissent , Lucius & stuttgart , 2011.

17. Amartya Sen : Justice: Local and Global , https://www.youtube.com/watch?v=EhQqupgfL7s&t=780s

18. Amartya sen : The Demands of justice , www.youtube.com/

الهوامش

١. ينظـر: مجموعـة مؤلفيـن: السـلام والمجتمـع الديمقراطـي, تحريـر: أمارتيا سـن, ترجمة: روز شـوملي مصلح, مراجعـة: غيث الضيقـة, المركز العربـي للأبحـاث ودراسـة السياسـات, بيـروت, ط٢٠١٦,١م, ص ١٧٣ _ ١٧٤.

٢. ينظر : الشـامي , شيماء عبدالعزيز , نظرية العدالة عنـد جون رولز الأبعاد السياسـية والأخلاقية , دار الرافدين , لبنان , ط١ , ٢٠١٦م , ص ١٢٩.

٣. ينظـر: فازيو, نبيل: العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقـات العدالة), مجلة ربـاط الكتب, ٢٠١٣م, متاح على الرابط التالي:

http://ribatalkoutoub.com/?p=1042 .

٤. ينظر: فازيو , نبيل : العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

٥. ينظـر: سـن, امارتيا: فكـرة العدالـة, ترجمة نازل جندلي, الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت, ط١, ٢٠١٠م, ص٩_ ١١.

6- See : Amartya sen : The Demands of justice , www.youtube.atch?v=elboUDp4pUg&t=1758s .

٧. ينظـر: المطيري, عبـد الله : أمارتيا سـن وما نريده من نظرية العدالة, جريدة العرب الدولية الشرق الاوسط, ٢٠١٣م, متاح على الرابط التالي :

https://aawsat.com/home/article/11471 .

٨. سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص٩.

٩. ينظـر: المصباحـي, محمـد: العدالـة وتعـدد العقـل والعقلانيـة عنـد أمارتيـا أ. صـن, مجلة ربـاط الكتب, ٢٠١٣م, متاح على الرابط التالي:

http:// http://ribatalkoutoub.com/?p=1036

١٠. ينظـر: المصباحـي, محمـد: العدالة وتعـدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن.

١١. ينظر: سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص١٠_١١.

* إدمونـد بورك: مؤرخ أمريكي أسـتاذ التاريخ بجامعة كاليفورنيـا، سـانتا كـروز، حيـث يدير، أيضـا، مركز التاريخ العالمي، وهو مؤلـف لعدد من الكتب والمقالات حول إفريقيا الشـمالية، والعالم العربي والتاريخ العالمي. حصل على الدكتوراه من جامعة برينسـتون سنة١٩٧٠ بأطروحـة حـول «الاسـتجابات السياسـية المغربيـة تجـاه الاختـراق الفرنسـي ١٩٠٠-١٩١٢. شـارك في تأليف كتـاب «حفريات الاستشـراق: التاريخ والنظرية والسياسـات». وله تحـت الطبع «الدولـة الإثنوغرافية: فرنسـا والإسـلام والمغـرب ١٨٩٠-١٩٣٠م. بـورك, إدمونـد: فرنسـا وسوسـيولوجيا الاسـلام الكلاسـيكية ١٧٩٨ _ ١٩٦٢, ترجمـة: يونـس لوكيلـي ,مراجعـة فاطمة انكنطور, مؤسسـة مؤمنون بلا حدود للدراسـات والابحاث, ٢٠١٤م.

١٢. سن, أمارتيا: فكرة العدالة , ص٣٥.

١٣. سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص٣٥.

١٤. المصدر نفسه, ص٣٧.

١٥. ينظـر: المصباحـي, محمـد: العدالة وتعـدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن .

١٦. ينظر: سن أمارتيا: فكرة العدالة, ص٣٧.

١٧. المصدر نفسه, ص٣٨.

١٨. ينظـر: المصباحـي, محمـد: العدالة وتعـدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن.

١٩. ينظر: المصدر نفسه.

٢٠. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص١٧.

* النيتـي وهي كلمة تتعلق بأشـياء مثل الحكم العادل أو المؤسسـات العادلة, أو السـلوك العادل. وكلمة نايايا هي كيفية سـير العالم بعدل, ومن الممكـن بالطبع ان تحاول القيام بكل الاحكام الصحيحة ولكنك تجد ان العالم لا يسير بشـكل صحيح أو قد يسير بشـكل صحيح ولكن لأسباب عديدة لا تتعلق باختيارك الامثل للنيتي.

See : Amartya sen : The idea of justice , www.youtube.com/watch?v=9Zy7b1twFxw&t=482s .

21. See , Shakuntala , rao : Amartya sens value to media scholars , INSIGHTS , p 215 _ 216 .

22. See , Amartya sen : The idea of justice , www.youtube.com/watch?v=9Zy7b1twFxw&t=482s .

٢٣. ينظـر : المصباحـي, محمد: العدالـة وتعدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن.

24. See , Book TV Amartya Sen : «The Idea of Justice» , www.youtube.com/watch?v=67pZnaYIQ4I&t=19s .

٢٥. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص٤١.

26. See , Book TV Amartya Sen : «The Idea of Justice» , www.youtube.com/watch?v=67pZnaYIQ4I&t=19s .

٢٧. سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص٤١.

٢٨. ينظر: سن, امارتيا: فكرة العدالة, ص٤٢.

٢٩. ينظر: المصدر نفسه, ص٤٥.

٣٠. ينظـر: المصباحـي, محمـد: العدالة وتعـدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن .

٣١. ينظر: سن, امارتيا : فكرة العدالة , ص ٤٩ _ ٥٠.

٣٢. ينظـر: المصباحـي, محمـد : العدالة وتعـدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن .

33. See : Wilfried , Hinch : Ideal Justice and Rational Dissent , Lucius & stuttgart , 2011,p 377 .

٣٤. ينظر: سن, امارتيا : فكرة العدالة, ص٧٩ _ ٨٠

٣٥. سن, امارتيا : الهوية والعنف وهم المصير الحتمي, ترجمة: سـحر توفيق, عالم المعرفة, الكويت, ب ط, ٢٠٠٨م, ص٦٢.

٣٦. ينظر: سن, امارتيا : فكرة العدالة, ص٨٠.

٣٧. ينظر: المصدر نفسه, ص٨٢.

٣٨. ينظر: المصدر نفسه, ص٨٣ _ ٨٤.

٣٩. ينظـر: المصباحـي, محمـد: العدالة وتعـدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن .

* ادم سميث Adam smith (١٧٢٣ _ ١٧٩٠) مفكر اقتصـادي انجليـزي, ولد في اسـكوتلندا عـرف بوضع أُسـس الاقتصاد السياسـي ومن ابرز منظـري الليبرالية الاقتصادية, من أهم كتبه « ثروة الامم « الذي عرف من خلاله وطرح فيه نظريته, وأولى اهتمامه في هذا الكتاب بتحديـد مصـدر الثـروة وطـرق توزيعها فـي المجتمع ووسـائل تنظيـم التجارة وكيفية تقسـيم العمـل وتقييمه. ينظر: كامل وزنة, ادم سميث: قراءة في اقتصاد السوق، معهد الدراسـات الاسـتراتيجية, بيـروت, ط١, ٢٠٠٧، ص١٣.

٤٠. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص٩٦ -٩٧.

41. See : Amartya sen : The idea of justice , www.youtube.com/watch?v=9Zy7b1twFxw&t=482s

٤٢. ينظـر: المصباحـي, محمـد: العدالة وتعـدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن .

43. See : Douglas B. Rasmussen and Douglas J. Den Uyl : Why justice ? Which justice ? Impartiality or Objectivity? , THEFFL INDEPENDENT INSTITUTE , p 441 .

٤٤. سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص٨٨.

٤٥. ينظـر: المصباحـي, محمـد: العدالة وتعـدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن .

٤٦. ينظر: سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص٨٩ _ ٢٠١

٤٧. المصباحـي, محمد: العدالـة وتعدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن.

٤٨. ينظر: سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص١٩٦.

٤٩. المصباحـي, محمد: العدالــة وتعدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن.

50. See : Joshua , Anderson : sen and the Bhagavad Gita _ Lessons for a Theory of Justice , Asian Philosophy , 2012 , p 64 .

* ولـد لودفيج فتجنشـتاين في فيينا، أبريل ١٨٨٩، لأب مـن أثريـاء النمسـا، وكان مفتونًا منذ صغـره بالآلات, فاهتماماته وتعليمه منذ الصغر كانا يدفعانه بقوّة للاهتمام بالرياضيـات والهندسـة، وفـي خريف عـام ١٩٠٨ قيّد نفسه طالباً بقسم الهندسة بجامعة مانشستر, وخلال ثلاث سـنوات ظل مشـغولاً بالملاحة الجوية وإجراء تجارب الطائـرات الشـراعية، واتجهـت اهتماماته خـلال تلك المدة للرياضيات البحتة وأُسـس الرياضيات، فقرأ كتاب برتراند رسـل «أسس الرياضيات» وفُتن به، فتخلى عن الهندسة واتجه لدراسة أسس الرياضيات على يد برتراند رسـل، وبالفعل التحق بكامبردج، وتطورت العلاقة بينه بين راسـل، فناقش معه المنطق والفلسفة مناقشة عميقة, وكانـت لتلك المرحلـة أثر بالغ في حياتـه, ويُعدّ من أهم فلاسفة القرن العشرين؛ إذ إن فلسفتَيْه -المبكرة والمتأخرة – كانتا بمثابة تحوّل رئيس في الفلسـفة المعاصرة، أشبه بالثورة على الفلسـفة التقليدية؛ حيث غيّرت من مفهومها ووظيفتهـا ومجالهـا، كما كان لـه بالغ الأثر فـي التيار الوضعي والتحليلي في القرن العشرين, لم يُنشر لهُ سوى كتاب وحيد في حياته هو «رسـالة منطقية فلسفية»، وقد اعتقد أنه قام في «الرسـالة» بحلّ كل المشكلات الفلسفية الأساسـية التي طال الجدل فيها, والحق أن هذه الرسـالة تركـت بالـغ الأثر فـي موضوعات المنطـق في جامعة كامبـردج، وأضحت النصّ الأكثر إعجابًا عند مشـاهير حلقـة فيينا. خالد, هشـام: كيف رأى لودفيج فتجنشـتاين فلسـفة اللغة؟, موقع إضاءات, ٢٠١٧, متاح على الرابط الآتي.

www.ida2at.com/how-did-ludwig-wittgenstein-see-the-philosophy-of-language .

٥١. ينظر: سن, امارتيا: فكرة العدالة, ص ٧٢ _ ٧٤

٥٢. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص١٣١.

٥٣. المصدر نفسه, ص١٣١.

٥٤. ينظر: المصدر نفسه, ص١٣٢.

٥٥. سـن, أمارتيا: الهوية والعنف وهم المصير الحتمي, ص٦٢.

٥٦. ينظر: سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص١٣٣ _ ١٣٥

٥٧. المصدر نفسه, ص١٣٦.

٥٨. المصدر نفسه, ص ١٣٨.

٥٩. ينظـر: فازيو, نبيل: العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

* ماكـس فيبـر (Maximilian Weber ١٨٤٦ _ ١٩٢٠) مفكر وعالم ألماني في الاقتصاد والسياسة, وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسـات الدولة, وهو من أتى بتعريـف البيروقراطية, وعمله الاكثر شـهرة هو كتاب « الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسـمالية «, وقد ترك فيبر مجموعة كبيرة من الأعمال في شـكل دراسـات نظرية وامبريقية في شـكل مقـالات ومحاولات منها ما نشـر وهو علـى قيد الحياة ولكـن هناك بعض الأعمال التي نشـرت بعد وفاته حيث جمعتهـا زوجته ماريان وعمدت على نشـرها كما قامت بنشـر كتاب يتضمن سيرته وأعماله. ينظر: مقدمة محمد جديـدي لكتاب فيليب راينو: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديـث, ترجمـة: محمد جديدي, منشـورات الاختلاف ودار الكلمة, الجزائر والامارات, ط١, ٢٠٠٩م, ص٧.

٦٠. ينظر: المحمداوي علي عبود: الإشـكالية السياسـية للحداثـة (من فلسـفة الذات إلى فلسـفة التواصل), كلمة للنشر والتوزيع ومنشورات ضفاف ودار ومكتبة عدنان, تونس الامارات بغداد, ط١, ٢٠١٥م, ص ٤٨.

٦١. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص١٥٣.

* كينيـث اروKenneth Arrow (٢٣ أغسـطس ١٩٢١)، اقتصـادي أمريكي حصل على جائزة نوبل في الاقتصاد في عام ١٩٧٢م.

http://www.marefa.org/%D9%83%D9%86%D8%AB_%D8%A3%D8%B1%D9%88 .

٦٢. ينظـر: فازيو, نبيل: العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

٦٣. ينظر: سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص١٥٥ _ ١٥٧.

٦٤. فازيـو, نبيـل: العدالـة ومآزقهـا (أمارتيـا صـن ومفارقات العدالة).

65. See , Amartya sen : The idea of justice , www.youtube.com/watch?v=9Zy7b1twFxw&t=482s .

٦٦. سن أمارتيا: فكرة العدالة, ص٥٧١.

٦٧. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص١٦٠.

٦٨. فازيو , نبيل: العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

٦٩.ينظر: سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص١٦٤

٧٠. ينظر: فازيو, نبيل: العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

71. See : Amartya sen : The Demands of justice , www.youtube.com/wch?v=elboUDp4pUg&t=1758s .

٧٢. ينظر: فازيو, نبيل: العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

٧٣. سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص١٧٢.

٧٤. ينظر: فازيو , نبيل: العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

٧٥. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص١٧٣.

٧٦. ينظر: فازيو, نبيل: العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

٧٧. سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص١٧٧.

٧٨. ينظر: المصدر نفسه, ص١٧٨.

٧٩. ينظر: فازيو, نبيل: العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

٨٠. ينظر: سن, أمارتيا: فكرة العدالة, ص٥٦.

٨١. ينظر: سن, أمارتيا : التنمية حرية: مؤسسات حرة, وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر, ترجمة: شوقي جلال, المجلس الاعلى للثقافة _ عالم المعرفة, الكويت, ب ط, ٢٠٠٤.

٨٢. ينظر: سن, أمارتيا : التنمية حرية

٨٣. ينظر: حمودي, احمد جميل: عرض كتاب - التنمية حرية - امارتيا صن رؤية شاملة للتنمية, الحوار المتمدن العدد٢٣٢٢, ٢٠٠٨, متاح على الرابط التالي:

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=138739 .

٨٤. المصدر نفسه.

٨٥. ينظر: سن, أمارتيا : التنمية حرية.

٨٦. ينظر: سن, أمارتيا : الهوية والعنف وهم المصير الحتمي, ص١٤٥.

٨٧. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص٣٦٩ _ ٣٧٠.

٨٨. ينظر: حمودي, احمد جميل: عرض كتاب -التنمية حرية- امارتيا صن رؤية شاملة للتنمية.

٨٩. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص٣٢٩.

٩٠. ينظر: المصدر نفسه, ص٥٧.

٩١. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص٣٣٢.

٩٢. المصدر نفسه, ص٣٣٢.

٩٣. ينظر: المصدر نفسه, ص٣٣٤.

٩٤. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص٣٣٥.

٩٥. المصدر نفسه, ص٣٣٥.

٩٦. ينظر: المصدر نفسه, ص٣٣٦.

٩٧. المصدر نفسه, ص٣٣٦.

٩٨. ينظر: المصدر نفسه, ص٣٣٧.

99. See : Sharath srinivasan : N0 Democracy Without Justice , Journal of Human Development , 2007 , p 459 _ 460 .\

١٠٠. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص٣٣٤_٣٣٩

١٠١. ينظر: السيد رضوان : نظرية العدالة في الفكر الغربي المعاصر, مجلة التسامح, العدد ٢٨ , ٢٠١٠م.

102. See : Sharath srinivasan : N0 Democracy Without Justice , p 461 .

١٠٣. ينظر: فازيو, نبيل: العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

١٠٤. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص٤٥٤

١٠٥. المصدر نفسه, ص٤٥٥.

١٠٦. ينظر: فازيو, نبيل : العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

١٠٧. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص ٤٥٦

١٠٨. المصدر نفسه, ص٤٦٠

١٠٩. ينظـر: السـيد رضوان: نظريـة العدالة في الفكر الغربي المعاصر.

١١٠. ينظـر: فازيـو, نبيل : العدالـة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

١١. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص٤٦١

١١٢. المصدر نفسه, ص٤٦١.

113. See : Douglas B. Rasmussen and Douglas J. Den Uyl : Why justice ? Which justice ? Impartiality or Objectivity? , p 451 .

١١٤. ينظـر: المصباحـي, محمد: العدالـة وتعدد العقل والعقلانية عند أمارتيا أ. صن .

115. See : Amartya Sen : The Nature of Justice , www.youtube.com/atch?v=rdiHWBVwuOM&t=36s .

116. See : Ibid .

١١٧. ينظر: سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص١٦_٤٦٢.

* مارتن لوثر كينغ هو الزعيم الأمريكي ذو الأصول الأفريقية، والناشط السياسي الذي نادى بإنهاء التمييز العنصري ضد السود عام ١٩٦٤، وهو أصغر حائز على جائزة نوبل للسـلام، ويعد من أهم الشـخصيات المناضلـة للحصول على حقـوق الزنوج الأمريكيين والمساواة حتى اغتيل عام ١٩٦٨. ابراهيم, غاده: من هو مارتن لوثـر martin luther king ؟, ٢٠١٥, متاح على الرابط التالي :

www.almrsal.com/post/235252

118. See : Amartya Sen : Justice: Local and Global , https://www.youtube.com/watch?v=EhQqupgfL7s&t=780s .

١١٩. ينظـر: المطيري, عبـد الله: العدالة الدولية وجديد أمارتيا سن, متاح على الرابط التالي:

http://www.alwatan.com.sa/Articles/Detail.aspx?ArticleId=5133 .

120. See : Amartya Sen : Justice: Local and Global , https://www.youtube.com/watch?v=EhQqupgfL7s&t=780s .

١٢١. ينظـر: المطيري, عبـد الله: العدالة الدولية وجديد أمارتيا سن.

122. See , Shakuntala , rao : Amartya sens value to media scholars , p 218

١٢٣. ينظـر: نبيل ينظر: فازيو, نبيل : العدالة ومآزقها (أمارتيا صن ومفارقات العدالة).

١٢٤. سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص٤٧٣.

١٢٥. ينظـر: سـن, أمارتيـا : السـلام والمجتمـع الديمقراطي, ص١٢١.

١٢٦. ينظر : سن , أمارتيا : فكرة العدالة , ص٤٧٤ .

127. See , Shakuntala , rao : Amartya sens value to media scholars , p 218 .

١٢٨. سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص ٤٧٥.

١٢٩. ينظر: المصدر نفسه, ص٤٨٧ _ ٤٨٨.

١٣٠. ينظر: فازيو, نبيل : العدالة ومآزقها (أمارتيا سن ومفارقات العدالة).

١٣١. سن, أمارتيا : فكرة العدالة, ص٤٨٨.

The Concept of Objective Justice at Amartyasen

Assistant professor Dr. Mohammed Abdulla AlKhalidi

Abstract

Amartya Sen criticizes the theories that try to draw an integrated world of justice, and believes that justice is a lifting of injustice. The realization of injustices that can be raised leads us to think about justice and injustice. The diagnosis of injustice is often a starting point for justice. And the lack of medical care What we need is to engage in objective thinking in the most equitable choices for all, that means that the real role of justice is achieved in practice by a general objective comparison through which we get the plans, laws and policies possible to achieve justice for all, and the goal of his idea of justice is how we can To move from solutions to issues affecting the full nature of justice to the diagnosis of issues of justice and injustice .

محـــاورات أفلاطـــون

ـ نصوص مختارة ـ

ـ دراســـة تحـــليلية ـ

أ.م. د.غادة عبد الستار مهدي (*)

تمهـــــــيد

يتنــاول هذا البحــث الموســوم (محاورات أفلاطــون) مجموعــة من المحــاورات، عددها أربع هي:(محاورة أوطيفرون – محاورة الدفاع – محــاورة أقريطــون – ومحــاورة فيدون أو الخلود الروح). وقد عملت على تحليل نصوص تلك المحاورات وتقديمها بشكل مختلف ومغاير كاشــفة من وراء هذا العمل حقيقة أهدافها.. فقد تبــدو وللوهلة الاولــى أنها محاورات بســيطة وليس فيها الا الأفكار البسيطة والواضحة. لكن لــو اســتقرينا وأمعنا في حقيقــة تلك النصوص فإننا ســوف نجد مدى المهارة والدقة التي كتبت بهــا تلك المحاورات وما هــي مكامنها وأهداف الحــوار المخفية، مبينة في الوقت نفســه ظاهر الحوار وباطنة.. وسوف أكشف بحسب رؤيتي الخاصــة مدى الجوانب والحقائــق المهمة التي وردت فيهــا وماهــي العناصــر التــي احتوتها المحاورات بشكل عام...

ان الســبب المهم الــذي دعاني الــى تحليل تلــك النصــوص أو نصوص تلــك المحاورات التــي كتبهــا أفلاطون هو إنهــا تعكس الجوانب الإنســانية والأخلاقيــة التــي وضــع أســسها الفيلســوف اليونانــي القديم ســقراط.. صاحب العقل الابداعي الخلاق الذي جابه الكثيرين من مدعي العلــم والمعرفة زيفا. فقــد كان صاحب المبــادرة الاولــى فــي احداث ثــورة كبرى في أثينــا زعزعــت عــروش ساســة أثينــا ونالت من السفســطائيين وكشــفت زيفهم وعــدم فائدة وجدوى علومهم. كما انه ـ سقراط ـ قد غير من مجرى الفكر الانساني وتاريخه من خلال جعله للفكــر فكرا خلاقا وقادرا على الانجاز والتفكير لا التســليم بالمعتقدات البالية التي لا جدوى ولا نفع فيها.. فالعقل المستسلم والخاضع عقل عقيم غير نافع لا يقدم شــيئاً ولا يطور أمرا بل يبقى عقــلا مراوحاً ما بين التمســك بالماضي وعدم القدرة على تغييــر الحاضر ويبقى عاجزا على التقدم للمســتقبل في الوقت ذاتــه. فما ورثه من الأقدمين هو مجــرد تحصيل حاصل ولا يجوز تغييره أبدا لأنه خروج عن المألوف.

(*) كلية الآداب / جامعة بغداد

وكانت تلك المحاورات بطابعها المتهكم ـ الساخر الذي عمد سقراط الى استعماله في الكشف عن زيف الطغاة والمتاجرين بالقيم والمبادئ والأخلاق وغيرهم، كانت الدافع والحافز الأول في ظهور الفكر النقدي المبدع والخلاق . وهذا ما أسس له سقراط حين وضع الأرضية المناسبة التي من المفترض أن تسير عليها المجتمعات وتعتمد عليها في بناء مؤسساتها.

ذلك البناء الذي لا يمكنه أن يحيى ويستمر من دون الاعتماد على التحليل والنقد والحوار والنقاش بهدف الكشف عن الحقائق الزائفة ووضع الأسس السليمة للحقائق والمعارف الأصيلة التي تمكن الآخرين من الوقوف على مدى أهميتها وادراك تلك الأهمية بالفعل لتعود بالنفع عليهم وتسعفهم في تقديم المزيد لهم والى الأجيال القادمة... فالعقل الفعال هو العقل القادر على الابداع وتحقيق العديد من الانجازات والمعارف والعلوم.. لذا ان تلك المحاورات كانت الحافز الاول في انبثاق الطريق والمنهاج السليم الذي ينبغي للعقل ان يسير على نهجه لكي ترتقي الشعوب وتتقدم نحو الأمام.. فالمحاورات كشفت عن الكثير من الأفكار والحقائق المهمة فهي لم تكن محاورات عادية تعكس حديثا يدور بين شخصين أو مجموعة من الأشخاص، بل كانت في جوهرها حقائق ينطق بها الفيلسوف سقراط على لسان كاتب المحاورات تلميذه أفلاطون ، تلك الحقائق التي سوف نقوم بالكشف عنها عبر تحليلنا للمحاورات. وقد مثلت حقائق المحاورات نقطة ارتكاز مهمة يستطيع العقل البشري أن يستثمرها في تقديم الكثير للبشرية والعمل على تطويرها ودفع علومها وأخلاقها نحو الرقي والتقدم شيئا فشيئا..

وسوف نتوصل عبر تلك المحاورات الى العديد من التعريفات ومفهوم الحد والتعريف ذاته. وماهي حقيقة التهم التي ألصقت بسقراط؟ وهل كان بالفعل محقا في دفاعه عن نفسه، أي هل كان على حق فعلا ودفع الثمن حياته إصراراً على تأكيد ذلك الحق؟

المحاورات الأفلاطونية:

لا أحد ينكر أننا قد عرفنا شخصية سقراط عن طريق الفيلسوف العبقري أفلاطون.. فقد كان أفلاطون شخصية متمكنة في ميدان التأليف والرواية والشعر ومن كتاب القصص البارعين ممن أسهمت رواياتهم ومؤلفاتهم في الكشف عن الكثير من جوانب الفكر الفلسفي والعلمي لليونان، فضلاً عن الجانب الأخلاقي والمثالي[١]. وقد تجسد ذلك الابداع على هيئة محاورات فلسفية ذات الأصالة العالية والابداع الراقي، فقد روى أفلاطون محادثات ممتدة تملأ الحياة وتسودها ألقا ونورا فكريا جسد إنتاجا في غاية الأهمية مثل قيما وأفكاراً سامية ما زالت تنير فكر البشرية والى يومنا هذا[٢].

ولد أفلاطون في أثينا في القرن الخامس ق.م. وقد صنفت أثينا على أنها أروع مكان متحضر في العالم، فهي موطن علماء الفلك وعلماء البيولوجيا والمناطقة وعلماء الهندسة والرياضيات وجميع محبي الحكمة من الحكماء والفلاسفة[٣]. وجاء أفلاطون من عائلة أرستقراطية غنية ومتميزة. فهو ربيب أسرة عريقة كان بعضاً من أفرادها يحتلون المقام الأول في الحزب الارستقراطي، أما عن أسرة امه فقد كانت تنتسب الى صولون أحد الحكماء السبعة والمشرع اليوناني المشهور الذي كان أحد المحاور الأساسية التي انبثقت منها الفلسفة اليونانية[٤].

وباعتباره أحد أولاد النبلاء فقد تعلم الفروسية واكتسب معلومات عامة على أيدي مدرسين أكفاء، كما أنه تتلمذ في حداثته على يد أحد الهرقليطيين يدعى قراطيلوس. وقد تأثر بالعديد من الفلاسفة الذين سبقوه ومنهم أستاذه سقراط وبارمنيدس وفيثاغوروس وهيرقليطس. ويعد أفلاطون مؤسس الاتجاه المثالي التقليدي الذي وجد أقوى صدى له فيما بعد في الاوساط الدينية والسياسية والاجتماعية ومنها الديانة المسيحية[٥].

ويمثل أفلاطون ثمرة المجتمع الغربي في نتاجه وغزاره أفكاره. فقد شيد العلم والفلسفة وطبق مثاليته على السياسة فقدم لنا جمهورية أفلاطون وحلل النظم الاجتماعية وعرف نظمها. محاولا اصلاح المجتمع بالسياسة المثالية خوفا على تأثر ذلك المجتمع وانزلاقه في مهاوي الفوضى. وقد دافع أفلاطون مرات متتالية وعديدة عن قضية المدنية والمجتمع الانساني مؤكدا على أهمية الدولة في صياغة أخلاق الفرد[٦]. ولم تقتصر أثار الفلسفة الأفلاطونية على الفكر الغربي المسيحي بل امتد هذا التأثير الى الحضارة العربية الاسلامية. وقد تجلى ذلك التأثير في فلسفة الكندي وفي أراء أبو نصر الفارابي الذي جمع بين رأيي الحكيمين والذي بدا تأثير مثالية أفلاطون واضحة جدا في ثنايا فلسفته فوضع على أثر ذلك كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة . كما بدا تأثيرها واضحا عند الناطقين بالضاد، فاليوم نحن نسمع ونقرأ عن الحب الأفلاطوني والفكر المثالي والحب العذري. وهذا بأكمله من نتاج الفكر الأفلاطوني وتأثيراته[٧].

ولم تتدفق عبقرية أفلاطون هذه أكثر فأكثر إلا بعد أن التقى وهو في سن العشرين بفيلسوف ساحر كان أستاذه سقراط ٤٧٠ ـ ٣٣٩ هـ فالأخير كان له الفضل الكبير في تغيير مجرى حياة أفلاطون كثيراً.

كان سقراط شخصية فذة تجسدت فيها روح الحماسة والتحدي والجرأة في الحوار والمناقشة وكانت آراؤه الفلسفية على الرغم من أهميتها موضع سخرية لدى مناوئيه لأنها كانت تطرح بأسلوب هو أقرب الى اسلوب المفارقات والألغاز، وهو ذاته الاسلوب الذي اعتاد عليه سقراط[٨]. نظر الى الفلسفة على أنها موقف فكري لا يمكن تعليمه، فهي أكثر من أن تكون معرفة من المعارف انما هي نشاط ذهني ومقدرة عقلية. كما أنه كان يشجع على النمط المتمرد في الاسلوب والسلوك الذي يكرهه الحكام عموما.

ان هذا الأمر دفع بالساسة وغيرهم ممن كانوا يحملون غيضا على سقراط الى محاكمته واتهامه بإفساد عقول الشباب وعمل على دفعهم نحو التمرد على المعتقد الديني الذي كان سائدا في أثينا، بالإضافة الى عدم تركهم ـ تلاميذ سقراط ـ للموروث السائد على حاله فقد أقحموه في مناقشاتهم وسلطوا عليه أدوات النقد والتمحيص ليكشفوا عن زيفه مما ولد ذلك تياراً غاضباً إزاء حكام وساسة أثينا على أثر تلك الحركة المتمردة[٩]. لذا حكموا عليه بالسجن وتجرع السم الى ان مات. وقد واجه الموت رغما عنه فهو فيلسوف شجاع كان له مقدرة فائقة وشجاعة عالية في مواجهة المفسدين وتحديهم، لذا كان ضحية مبادئه وأخلاقه الرفيعة. وسوف أعمل على تقديم وعرض أهم محاورات أفلاطون وتقديمها بشكل مختلف عما عرفناه انطلاقا من تحليلنا ونظرتنا اليها. وهذه المحاورات هي:

أوطيفرون، الدفاع، اقريطون، فيدون

تحليل محاور أوطيفرون :

هذه المحاورة في شخصية سقراط يناقش فيها شخصاً من أثينا كان قد التقى به في دهليز كبير القضاة. وان سبب اللقاء كما تصوره المحاورة هو وجود سقراط هناك على إثر التهمة التي وجهها اليه بعضُ أهالي أثينا لا سيما رجال السياسة منهم وأبرزهم ميليتس.

فقد وجهوا إليه العديد من التهم، منها: إفساد عقول الشباب وتغيير إلهة أثينا فضلاً عن كشف زيف بعض الصناع (أرباب الحرف) ورجال الساسة والشعراء من الذين ضللوا أهالي أثينا والتلاعب بالألفاظ وخداعهم وإيهامهم بأنهم على حق وصواب . فمن هنا عمل سقراط على التصدي لهؤلاء والعمل على كشف زيفهم.

أما عن أوطيفرون فقد كان متواجدا في المكان ذاتها إزاء قضية تتعلق بتهمة قتل كان قد أقامها ضد والده كون الأخير قتل عبدا يعمل لديه بعد أن تركه في قبو من دون طعام وماء فمات على أثر ذلك من شدة الجوع والعطش. وان ملخص هذه القضية مفاده:(أن رجلا فقيرا من أتباع أسرة أوطيفرون قتل عبدا من عبيدها في ناكسوس، فأمر أبو أوطيفرون بالقاتل فشد وثاقه وألقي في خندق ريثما يستفتي علماء الدين في أثينا عما ينبغي أن ينزل بهذا المجرم من صنوف العقاب. لكن المنية لم تمهل الجاني حتى يعود الرسول من أثينا يحمل الفتوى، فقضى نحبه لما أصابه من الجوع والبرد، فلم يتردد أوطيفرون في أن يتهم أباه بجريمة القتل)[١٠] . ان الشيء المهم في هذه المحاورة هو اعجاب سقراط بشخصية أوطيفرون التي وجد فيها جانباً مهماً من العدالة بحيث دفعت أوطيفرون الى القيام بعمل شكوى ضد والده بتهمة القتل العمد على قاتل. فقد أعجب به سقراط بعد أن تصور أن أوطيفرون كان مدركا لمعنى التقوى بدليل أنه قد قدم الشكوى ضد والده وهو أقرب الناس اليه، ولهذا السبب حاول أن يعرف ويتعلم منه. وحاول أيضا أن يحاوره عن قضية مهمة في العقاب: فهل العقاب واحد بين الآلهة وعامة الناس. فأجابه أوطيفرون:(ان الآلهة والناس أجمعين لا يختلفون في وجوب عقاب القاتل). وان سقراط يوافق على ذلك لكنه اشترط على ضرورة أن ينزل العقاب بالقاتل في حالة أن يثبت فعلا أنه قاتل. وألا يقوم الاتهام على مجرد الظن. لهذا عدَّ فعل أوطيفرون وعمله عملا تقيا يرضي الآلهة. وفي نهاية هذا الحوار يتفق الاثنان معا على الوصول الى نقطة مهمة هي التعريف . وبناءاً على ذلك تكون التقوى هي ما تجمع الآلهة على حبه ويكون بذلك تقياً، وإن ما تجمع على كراهيته فهو يكون عملا غير تقي أو كما أطلقوا عليه في المحاورة عملا فاجرا. ثم يستطرد بالحديث ويقول سقراط:(لا أريد أن تشرح لي وبالأمثلة المتعددة الفكرة العامة التي من أجلها تكون الأشياء التقية كلها تقية. ألا تعتقد بأن هنالك فكرة واحدة من أجلها كان الفاجر فاجرا والتقي تقيا يا أوطيفرون؟)

بما أن الفضيلة هي كل عمل تقي تحبه الآلهة، فالآلهة تفضل أن يتقرب إليها الإنسان بالطاعة والعمل على ارضائها بالقول والعمل.. فيتفق كل من أوطيفرون وسقراط على هذا التعريف ليطرح بعدها سقراط قضية أخرى هي: لو كان إرضاء الآلهة يعتمد على ما يقوم به الانسان من خدمات يقدمها للآلهة وارضائها بالقول والعمل تصبح هنا عبادتنا لها قائمة على المنفعة؟ وبذلك يكون سقراط قد أفحمه في هذا السؤال. ويبدو ان عدم قدرة أوطيفرون في الرد

على هـذا يعود الـى أن أوطيفرون نفسـه كان رجلاً من رجال الدين وكان له ما للسفسطائيين من الغرور الكاذب والاعتداد بالنفس، فلم يدخله الشـك أول الأمر فـي أنه على حـق حين تقدم الى القضاة باتهـام أبيه، في حين أنه كغيره من السفسطائيين يعجز في أن يصوغ تعريفا جامعا لمـا يظن أنه على أتم العلم بـه، بل كان عاجزاً أن يتابع اقامة البرهان لأثبات سلامة ما يقول.

وفـي موضع آخـر مـن المحـاورة حاول أفلاطون أن يبين أسـباب سخرية السفسطائيين منـه بقولـه: ليـس ضحكهم ـ على سـقراط ـ يا عزيـزي أوطيفرون بذي خطـر، فقد يقال عن رجـل أنه حكيم، ولكن الأثينيين فيما أحسـب لا يكلفون أنفسـهم عناء بشـأنه إلا إذا أخذ يبث في الناس حكمته، عندئذ يأخذهم الغضب لسبب ما، وقد يكـون لغيرة فيهم، كما تقـول أنت) ويقول أيضا:(أنا تعودت على أن افرغ ما بنفسـي لكل انسـان.. وإني لأخشـى أن يظـن الأثينيون أني كثير الثرثرة واكتفوا بسخريتهم مني)[١١].

وتتضح براعة سـقراط أيضـا في محاربة المتناقضـات في التعريف فالآلهـة عند اليونان تختلف فـي تعريف مفهـوم العدالـة والظلم أو الجور والعادل والفاجر.

ويتابع سـقراط الحوار بالقول لأوطيفرون: ان الآلهة يا صديقي ليسـت متفقة فيما بينها في اعتبـار أن الفعل الـذي ترضى عنه تقيا والفعل الـذي لا ترضى عنه ليـس بالعمل التقي.. وهذا يولد أمراً مهما عند سـقراط في أثناء المحاورة ألا وهو التناقض في حكم الآلهة على ذلك.. فما دامـت مختلفة فيما بينها وهـي في صراع دائم فأحكامها تكون نسـبية تبعا لذلك. فهي تتشـاجر وتتشـاحن وو....الخ. يقول سـقراط:(يرجح يا أوطيفـرون أن عقابك لأبيك فاعـلاً ما يرضى ''زيـوس''، ومـا يغضـب» كرونـوس» أو «أورانـوس» ومـا يقبلـه» هفيسـتوس» ومـا يرفضـه «هرى»، وقد يكـون هنالك من الآلهة الاخرين من يكون بينهم خلاف في الرأي شبيهاً بهذا)[١٢].

تحليل محاورة الدفاع

إن محـاورة الدفـاع ماهـي إلا قصة نثرية تسـرد جملة مـن الحوادث والأحـداث، وتمثل تصويـرا صادقا لما تعرض له سـقراط الحكيم مـن ظلم وجور واتهام من بعض فئات المجتمع الأثيني. ولا يمكن أن ننكر الاسلوب الرائع الذي عـرض خلاله سـقراط جوانب تلـك المحاورة عرضا متماسـكا وتصويرا ذهنيا في نقل حقيقة دفاع سقراط عن نفسه وشجاعته في الدفاع عن تلـك الروح النقية التـي حاولت جاهدة تغيير ما يمكن تغييره من مشـاهد واعتقادات سلبية كان المجتمع الأثيني مخدوعاً بها.

تنقسم محاورة الدفاع الى ثلاثة أقسام هي:

١ – الدفاع وإنكار التهمة.

٢ – خطـاب قصيـر يطلـب فيـه تخفيـف العقوبة.

٣- عتاب وتقريع.

إن التهم التي وجهت الى سـقراط في وقتها انقسـمت الى قسـمين لأنها كانت في الأسـاس موجهة إليه من فريقين.

الفريق الأول: يمثل الـرأي العام وهو في الغالـب من دون شـخوص محـددة أو من دون أسـماء إن صـح التعبيـر. وان اتهامهـا مبنـي فـي الأسـاس على السـمع أي الى الاشـاعات المغرضة التي ألصقت بسقراط عنوة.. فقد سمع عن سقراط ومنذ سنوات طويلة أنه يفسد الشباب بتعاليمه، كما شـهدوا كيف مثله أرسـتوفان في رواية '' السحاب '' تمثيلا شائناً.

الفريـــق الثاني: فهم رجـال نابهون أرادوا وقصـدوا اتهـام سـقراط بهـدف التعبيـر عما يختلـج في صدور الناس وانتهزوا هذه الفرصة لاتهامه بدورهم لتفريغ حقدهم عليه بحجة اتهام الـرأي العام له. ويبدو لي هنا وبحسـب تحليلي الشـخصي أن القضية ملفقة بالكامل ولا أساس لها من الصحة.

أما عن التهم الموجهة الى سقراط فقد كانت أو صنفت على النحو الآتي:

التهـم الأولى التي وجهت اليـه من الفريق الأول مفادهـا (إن سـقراط فاعل للشـر، وهو رجل طلعـة يبحث فيما تحت الارض وما فوق السـماء، ويلبس الباطل ثوب الحق، ثم هو يعلم هذا كله للناس).

وأما الفريق الثاني فقد كانت تهمته تتمثل بـ (أن سـقراط فاعل للشر، ويفسـد الشباب، وهو لا يعتـرف بالآلهة التـي اعترفت بهـا الدولة، ويسـتبدل بها معبودات جديـدة) وكانت العبارة الأخيرة ـ حسـب ما يشير نص المحاورة ـ هي بعينهـا فحوى وملخص الدعوى التي قدمها الى القضاة أصحاب الدعوى[١٣].

وبعد ما عرف سقراط فحوى التهم الموجهة إليـه يبـدأ بالإجابة والدفاع عن نفسـه إزاء تلك التهم لاسـيما أن أحـد الفرق وهم الشـعراء قد اتهموه بأنه كان أحد الفلاسفة الطبيعيين وهو من رجال السفسـطائيين.. سقراط أنكر ذلك وحاول إسقاط تلك التهمة عن نفسه فقد وضح أنه لم يقل كلمة بخصوص الفلسـفة الطبيعية مع احترامه لجميع أراء الفلاسـفة الطبيعيين. كما أنه لم يكن سفسـطائيا على الرغم مـن احترامه لبعضهم، فهو في هذه المحاورة يشـيد بأحدهم ويحترمه، كان يدعـى افينـوس لأنه يعلم النـاس الفضيلة وبأجـر معقول فهو لم يتقاض أكثر من خمسـة دراهم. وسقراط يعرض دفاعه بأسلوب تهكمي وساخر أمام القضاة لدحض تهم خصومه. يقول سقراط:

(إن القـول بأني معلم أتقاضـى عن التعليم أجـرا فباطل ليـس فيه من الحق أكثـر مما في سـابقه، على أننـي أمجـد المعلـم المأجور ان كان معلمـا قديـرا علـى تعليم البشـر، فهؤلاء جورجيـاس الليونتي، وبروديكوس الكيوسـي وهبيـاس الأليزي. يطوفـون بالمـدن يحملون الشـباب على ترك بني وطنهـم الذين يعلمونهم ابتغـاء وجه الاله ليسـعوا اليهـم ويأخذوا منهم اجورا عالية)[١٤].

ويقـول أيضـا فـي مـدح غيرهـم مـن السفسطائيين ممن كانوا يتقاضون أجرا معقولا وهو أفينس:(لقد سـمعت عن فيلسوف بار يأخذ أجرا معقولا على تعليمه الشـباب، وكان أجره خمسـة دراهم)[١٥]. كما أن بعضـاً من العلماء آنـذاك كانـوا قد أضمـروا العداء في نفوسـهم لسـقراط لأنـه اسـتطاع أن يجذب اليـه أثرياء الشبان وتمكن من زج فراغهم الطويل النابع من التـرف الى امتحان أدعيـاء الحكمة واختبارهم وكشـف زيف أكثرهـم. لذا صور هـذا لهم أنه كان يستدرج الشـباب ويحرضهم ويدفعهم الى ما يصنعون دفعا، لذا أرادوا أن يثأروا لأنفسهم فأطلقـوا عليه اسـم مفسـد الشـباب أي مفسـد لعقولهـم. ثم ازدادوا في النكاية فأخذوا يوهمون الناس أنـه القائل بالآراء الطبيعية القديمة، وأنه مـادي ملحد وأنه سفسـطائي المذهـب ، وهذا بعينـه الـذي ما يفتأ الناس فـي كل عهد يرمون به الفلاسـفة لكي يسـيئوا اليهم ويظهروا لعامة الناس زيفا أنهم ـ أي الفلاسفة ـ غير جيدين[١٦].

وبعـد أن اقتنع القضـاة ومنهم أنيتس ـ كبير قضـاة أثينـا آنذاك ـ بأن سـقراط مذنبا لا محال أصـدروا عليه حكمـا يقضي بإعدامـه بتجرّع

السم. ولم يكترث سقراط بهذا الحكم لأنه كان إنسانا كما يبدو زاهدا وفيلسوفا شجاعا.. فالفيلسوف كما نقلت لنا المحاورة لابد أن يكون شجاعا.. وكان مدركاً تماما أنه شخص غير مفسد، فضلاً عن أنه ـ كما أعتقد ـ أراد أن ينال الشهادة فهو رجل شارف على السبعين من عمره فأراد أن يموت شهيدا بدلا من أن يموت وهو مثلا مريض وكهل. فالحياة تقاس بالمواقف والأعمال لا بطول سنوات العمر.. وأراد أيضا أن يؤدي رسالة انسانية، وقد أدى بالفعل تلك الرسالة وأصر على أدائها مهما كانت النتائج مؤلمة بحيث لم تحتسب لصالحه. فالموت ليس شرا من وجهة نظر سقراط انما هو خلاص وتخليد للفلاسفة. يقول بصدد ذلك: (يخطئ من يظن منا أن الموت شر)[١٧].

تحليل محاورة أقريطون

ان المحور الأساسي لهذه المحاورة هو إن سقراط وبعد صدور الحكم عليه بالإعدام سوف يتم تنفيذ الحكم عليه خلال أيام. وخلال تلك الأيام أي قبل تنفيذ الحكم بساعات زاره وقت الفجر أحد أصدقائه. وكان شيخاً كبيراً في السن أيضا ومقارباً لعمر سقراط يدعى أقريطون. وقد تفاجأ لحضوره في الوقت المبكر من الصباح متسائلاً عن أسباب قدومه وكيف دخل الى السجن؟ عندها علل سبب قدومه في أنه راغب بمساعدته لأجل الهرب. ثم ان السجان كان يعرف أقريطون وان الاخير صاحب فضل كبير على السجان لذا سيسهل له عملية الهروب من السجن، وقبل تنفيذ حكم الاعدام عليه بوقت قصير... فلنتابع الآن ماهي الأفكار التي دارت في هذه المحاورة. يقول سقراط لأقريطون متعجبا:(ما لذي أتى بك الساعة يا أقريطون؟ انها الآن جد باكرة، وكم هي على التحديد؟ وعجيب أن يأذن لك حارس السجن بالدخول؟ يجيبه أقريطون:الفجر في البزوغ يا سقراط وجئت لمساعدتك على الهروب فحارس السجن يعرفني لأنني جئت مراراً ولأني فوق ذلك ذو فضل عليه)[١٨]. وبعدما تعجب سقراط لذلك الأمر رفض الهرب من السجن على الرغم من أن بينه وبين الموت ساعات قليلة وهو يحاول أن يقنع صديقه أقريطون بمدى تفاهة الحياة وأنه لن يهرب احتراما لإرادة المدينة أثينا وجور حكمها عليه. كما أنه لم يرد مجابهة الشر بالشر لأن هذا ليس من أخلاقه بل من أخلاق الدهماء. سقراط يسأل أقريطون :

(يا صديقي يجب أن لا نفعل الخطأ .. وإذا أصابنا الضرر فلا نرده بضرر مثله، كما تتخيل كثرة الناس، لأنه يجب أن لا نصيب أحدا بضر.. فرد الشر بالشر من أخلاق الدهماء وان ذلك العمل ليس بالعمل العدل. اذن لا ينبغي لنا ان نثأر ولا أن نأخذ بالثأر، ولا نرد الشر بالشر لأحد ما كائنا ما كان الشر الذي ابتلانا به)[١٩].

وان احترامه لآلهة أثينا وقوانينها جعله يرفض الهرب الى مدينة تساليا وهي موطن صديقه أقريطون حيث الملذات والسعادة والترف والخلاص من التهديد الذي يلاحق سقراط. وأن سقراط يعترض على الهرب بقوله لأقريطون: (إن هربت ستقول لي القوانين: اعلم يا سقراط، إن صح هذا، انك بهذه المحاولة انما تسيء الينا، لأننا بعد إذ أتينا بك الى الدنيا وأطعمناك وانشأناك وأعطيناك كما أعطينا سائر أبناء الوطن قسطا من الخير، ما استطعنا للخير عطاءاً، فقد أعلنا فوق ذلك على رؤوس الأشهاد أن من حق كل أثيني أن يرحل الى حيث شاء حاملا متاعه معه، اذا هو نفر منا بعد أن تقدمت به السن فعرفنا حق المعرفة وعرف على أي الأسس تسير المدينة وليس فينا نحن القوانين ما يحول دونه ان يتدخل معه

فـي امره فلكل منا اذا مـا كرهنا وكره المدينة، واراد الرحيـل الى احدى المسـتعمرات او الى ايـة دولـة اخـرى، ان يذهب حيث يشـاء وان ينقـل متاعه معه، أما ذلك الـذي عركنا فعرف كيف نقيـم العدل وكيف نديـر الدولة ثم رضي بعـد ذلك المقام بيننا، فهو بذلـك قد تعاقد ضمناً علـى انه لا بد فاعل ما نحن به آمرون ... بماذا نجيب عن ذلك يا أقريطون ألسنا مضطرين الى التسـليم؟)[٢٠]. وبذلك يقول سـقراط بعد رفضه الهروب من السـجن.. دعني يا صديقي اذن أن أتبع مـا توحي به إرادة الآلهة. ثـم أخبره لماذا أتيت مسـرعاً؟ هل السفينة وصلت؟ أقريطون: (ربمـا قـد تصل اليـوم ياصديقـي العزيز، فقد أنبأني أنـاس جاؤوا من صونيـوم أنهم خلفوها هناك. واذن فآخر يوم من حياتك يا سـقراط هو الغد)[٢١]. لكن سقراط يرد :(مرحى يا أقريطون بالمـوت، ان كانت هذه ارادة الاله فمرحبا بها، ولكنـي أعتقد أنـه سـيؤجل الأمر يومـاً آخر. أقريطون: ومن أنبأك بهذا؟ سـقراط لقد عرفت ذلك من رؤيا رأيتها ليلة أمس وكانت رؤيا جلية وواضحة. وهاك الخبر، جاءتني شـبيهة امرأة جميلة وسـيمة، تدثرت بثوب أبيض، وصاحت بي قائلة: يا سـقراط انـك ذاهب الى آخرتك في اليوم الثالث منذ الأن)[٢٢].

تحليل محاورة فيدون

تـعرف هذه المحاورة باسم محاورة فيدون أو خلـود الـروح. فبعـد أن حكم على سـقراط بالإعـدام بتجرع السـم وبقي مـدة ينتظر لتنفيذ ذلـك الحكـم. كان يتـردد عليـه مجموعـة من أصدقائـه وتلامذته في السـجن يتحاورون معه وهم في الوقت ذاته يشعرون بالألم على فراقهم لـه بعد فترة وجيزة. ففي اليـوم الأخير توافدوا عليه كالعادة بحيث أقبل التلاميذ في ساعة باكرة لكي يحاوروا سقراط الحوار الأخير، وكان من بيـن الحاضريـن ((سـمياس)) و ((سـيبيس)) و((أقريطـون)) وحارس السـجن أيضاً. وعلى الأرجـح وكمـا تصور لنـا المحـاورة ذلك أن فيـدون كان هنالـك يوم تجرع سـقراط السـم . وفي أثناء ذلك اللقاء كانوا يتحدثون مع سـقراط فـي العديد من الامور، منها: موضوع الفضيلة والموت من وجهة نظر الفيلسوف وانه لا يجب أن يخشـى فناء الروح اذا ما فارقت جسدها كما يتلاشـى الدخان أو كمـا يتبعثر الهـواء. وتبدأ المحاورة عندما يسـأل المدعو اشكراتس، وهو احـد أهالي مدينـة فليوس (فيـدون) عن صحة تواجـده في السـجن آنذاك قبيل اعدام سـقراط. فيجيبـه فيـدون: نعـم كنـت حاضـراً... اذاً ما دمـت كذلك فـأرو لنا ما جـرى بالتفصيل. قال اشكراتس لـ فيدون: (أود أن تحدثني عن موته ـ يقصد سـقراط ـ وماذا قال في ساعاته الأخيرة؟ لقـد أنبئنا أنه مـات باجتراعه السـم، ثم لم يعلم أحد منا فوق ذلك شيئا، فليس ثمة اليوم بين بني فليـوس من يذهب الـى أثينا، كمـا أن أحدا من الأثينيين لم يجد سبيله الى فليوس منذ عهد بعيد، لذا لم يأتنا عنه نبأ صريح ..)[٢٣].

فيدون:(رافقـه من أصدقائـه طائفة كبيرة.. وأنا لا أتذكر ما اعتراني من احسـاس عجيب، إذ كنـت الى جانبه، وشـعرت بغلاظة القلب يأ اشـكراتس، لأني لم أكد أصدق أني انما أشـهد صديقا يلفظ الروح. إن كلماته وقسـماته سـاعة المـوت كانت مـن النبل والجلـد، بحيث بدا في ناظـري كأنه رافل في نعيم، فأيقنت أنه لابد أن يكـون بارتحاله الـى العالم الآخـر ملبيا لدعوة من ربه، وأنه سـيصيب السعادة اذا ما بلغ ذلك العالم، ان كان لأحد أن يعيش ثمة سـعيداً.. ولم أجد في الحوار الفلسفي أية متعة آنذاك فقد كنت متألمـا ومغتبطاً.. فقد علمت أنه لن يلبث طويلا حتى يموت)[٢٤].

ويقول أيضاً: (لقد غلب على أمره وتخاذلت قـواه، وأنا نفسـي، بل وكلنا جميعـا، قد بلغ منا التأثر مبلغاً عظيماً)[٢٥].

ويبين أفلاطون في المحاورة أن سقراط لم يكن محبوبا من قبل أصدقائه وتلامذته فقط. بل حضر محـاورة فيدون العديد من الغرباء أيضا ممن أحبوا سقراط وسمعوا بأخلاقه.

فعندمـا سـأل أشـكراتس فيـدون عـن الحضـور.. قائلاً: (أكان ثمة أحد من الغرباء؟) أجابه فيدون: نعم، كان هناك سـيمياس الطيبي، وسـيبيس، وفيدونديس، وأقليدس، وتربيزون، الذين جـاؤوا من ميغارا..)[٢٦]. وبعد أن نفذ في سقراط حكم الإعدام بتجرع السم.. وصف فيدون حالة سـقراط وهو يوضح تأثير السم فيه ومدى سـريان مفعوله في جسـده. يقـول فيدون:(كان العديد من مسؤولي السجن معه وهم الأحد عشر مع سـقراط، يرفعون عنه الأغـلال، ويأمرون بأن يكون اليوم قضاؤه المحتوم، وكانت زوجته ـ أكزانثيـب ـ من ضمن الحضـور تضع ولدها الصغيـر بين ذراعيها وهي تبكـي عليه.. وفي تلك الأثناء أمره كبير السـجانين بتجرع السم.. فنفذ ما أمر به.. ويسـتطرد فيـدون بالقول: لقد غلب على أمره وتخاذلت قواه، وانا نفسـي ـ أي فيدون ـ، بل وكلنا جميعاً، قد بلغ منا التأثر مبلغاً عظيماً)[٢٧].

وبعدها سـأله بعضٌ من الحضور وكان من تلامذتـه خارج أثينا وهو سـيبيس:(فيم قولك يا سـقراط ان الانسـان لا ينبغي أن يستل حياته، وأنه يجب على الفيلسـوف أن يعد نفسـه ليلحق بالموتـى؟) فأجـاب سـقراط:(ولكنك يجب أن تحاول الفهم ما اسـتطعت ولابـد أن يأتي اليوم الـذي تفهم فيه، أحسـبك تعجب لماذا تشـذ هذه الحالة وحدها، ومعظم الشرور قد تجيء بالخير عرضـا لأنه أليس من الجائـر أن يكون الموت كذلـك أفضل مـن الحياة في بعـض الظروف؟ واذا كان خيـراً للإنسـان أن يمـوت، فما الذي يمنع أن يقدم لنفسـه الخير بنفسـه ألزام عليه أن ينتظـر من غيره يد الاحسـان؟). فقال سـيبيس اي وحق جوبيتر؟ ويسـتمر سـقراط في حواره بالقول:(يجـب احتـرام المـوت فهنـاك مذهب جـرت بـه الألسـنة فـي الخفـاء بأن الانسـان سـجين، وليس له الحق في أن يفتح باب سـجنه ليفر هارباً، ان ذلك اشـكال عظيم لسـت أفهمه فهمـا دقيقـا ولكني أعتقد مع ذلـك أن الالهة هم أولياؤنـا وأننا ملك لهم، أفلسـت ترى ذلك..؟)، واذن فقد يكون في القول بأن الانسـان يجب أن ينتظر، وألا يهلك حياته بنفسه حتى يقضي الاله أمرا، كما فعل الان، سـند مـن العقل.... أما أن يرغب مـن هم أبلغ الناس حكمـة في ترك هذا العمل الذي تحكمه الالهة، وهم خير الحاكمين، فلا يسـلم به العقل، لأنه يسـتحيل على صاحب الحكمـة أن يظن بنفسـه المقدرة لـو أطلقت له حرية العمل على أن يعنى بنفسه أكثر مما تعنى بـه الآلهة.... أمـا الرجل الحكيم فـلا أخاله الا راغبـا في أن يكـون أبدا مع من هـو خير منه فيغلب فيما أرى أن يسـيء الناس الظن بطالب الفلسفة الصحيح، لأنهم لا يدركون أنه أبدا دائب السـعي وراء الموت والموتى. وان صح أنه ما بـرح راغبا في الموت طوال حياته ففيم الجزع اذا مـا تهيـأت له غايته التي كان لا يفتأ سـاعيا اليها راغبا فيها)[٢٨]. ويبين سـقراط الفرق بين الفيلسـوف أو الحكيـم محب المعرفـة والحقيقة ويصفه بأنه محب للموت وبين الانسان العادي غير الحكيم وغير المحب للفلسفة إذ تجده متعلقا بالجسد ومحبا للمال والقوة وكارها للموت.

ويختـم حواره مـع أصدقائه وهـم يعتريهم الحـزن والألم على رحيل سـقراط القريب من هـذا العالم بقوله انـه لا يكتـرث بالرحيل لأنه سـيجد الأفضل والأسـمى وما هو خالد وأبدي

حيث اللـذة الأبدية المتمثلة بالسـعادة القصوى التي يطمح اليها جميع الفلاسفة والحكماء. يقول سـقراط لـ سـمياس وسـيبيس:(لقد أجبت بهذا علـى أولئـك الذين يؤاخذونني بعـدم الحزن أو الجزع لفراقكم وفراق سـادتي فـي هذا العالم، فقد اصبت بعدم الخوف لاعتقادي بأنني سـوف أجد فـي العالم الأدنى أصدقاء وسـادة أخرين، يعدلونكم خيراً، ولكن الناس جميعا لا يسـيغون هذا، وانه ليسـرني أن تصـادف كلماتي عندكم قبـولا أكثر مما صادفت عنـد قضاة الأثينيين). ويتابع سـقراط حواره مع أصدقائه في مشـكلة أرواح النـاس بعـد الموت. يقول سـقراط:(ان مشـكلة أرواح الناس بعد الموت: أهي موجودة فـي العالـم الأدنـى أم غيـر موجـودة؟ يمكـن مناقشـتها على هذا النحو: يؤكـد المذهب القديم الذي كنت أتحدث عنه، أنها تذهب من هذا العالم الـى العالـم الأخر، ثم تعود الـى هنا حيث تولد مـن الميت، فـان صح هـذا وكان الحي يخرج مـن الميت، للـزم أن تكون أرواحنـا في العالم الآخـر، لأنها ان لـم تكن، فكيف يمكـن لها أن تولد ثانية؟ ان هذا القول الحاسـم، ولو كان ثمة شاهد حقيقي على أن الحي لا يولد الا من الميت ، فلا بد من سـوق أدلة أخرى لإثبات ذلك.. ان كل شيء يكون فيه التوالد، ليس بالنسبة للإنسان فقط بل كذلك بالنسـبة للحيوان والنبات. أليست كل الأشياء التي لها أضداد تتولد من أضدادها؟ أعني الأشـياء التي كالخير والشـرير، والعادل والجائـر. وهناك مـن الأضداد التـي تتولد من أضدادها عدد ليس الى حصره من سبيل..

فالأضعف يتولد من الأقوى والأسـرع من الأبطأ؟ والأسـوأ مـن الأحسـن، والأعدل من الأظلم؟ اذاً فجميع الأضداد ناشئة من أضداد[٢٩].

بمعنى أدق أن الموت من الحياة والحياة من المـوت كونهما ضدين متناقضين لا ينفكان عن بعضهما البعض.

نتائج تحليل المحاورات الأربعة (أوطيفرون ـ الدفاع ـ أقريطون ـ فيدون):

كان سـقراط رجلا فاضلاً فكيف يتهم بتلك التهـم؟ نخلص من ذلك مـا يأتي: من المؤكد أن التهم كانت في معظمها تهما تلفيقية ومبالغ فيها أو تـم تزيـف حقيقتهـا أو ربما تكـون قد نقلت بطريقـة أخرى مزيفة بعيدة كل البعد عن حقيقة التهم التي اتهم بها سقراط فعلاً.

١. تحديد معنى الفضيلـة والرذيلة أو التقوى والفجـور، ثم العمـل على تحديـد مفهوم التعريـف لـكل منهمـا. فالهـدف الأول والأخير من هـذه المحادثة هـو التوصل الـى مفهـوم الحـد أو التعريـف وجوهر الأشـياء. أي تعريـف وتحديـد ومقارنـة اختلاف معانـي أضداد المبادئ والمفاهيم الأخلاقيـة. وان عمـوم المحـاورة يطغى عليها الطابع الفلسـفي، ذلـك الطابع الذي يمكن أن نطلق عليه تسمية فلسفة الماهيات المتعلـق بتحديد المفاهيـم بطريقة الحد أو التعريف.

٢. حاول سـقراط التوصل الى تعريف جامع وشـامل لكل من التقوى والفجور وسـائر الفضائـل الأخلاقيـة وأضدادهـا. فهو لا يريـد أن تضـرب الأمثلـة لأنـه لا يهتـم أصـلا بالكـم ولا بالعدد بل جـل اهتمامه كان منصبـا علـى المضمـون، فقد بحث عن الفكـرة العامة أو المطلقـة. وفي هذا الأمر جانب اخر يحسـب لصالح سقراط. اذ ان هـذا الجانب يؤكد على أن سـقراط حارب الأفكار والنظرة النسبية التي نادى بها معاصـروه مـن السفسـطائيين. وان الفضيلـة هي كل عمل تقـي تحبه الالهة، والآلهـة تفضـل أن يتقرب اليها الانسـان بالطاعـة والعمـل على ارضائهـا بالقول

والعمـل.. ان فـي ذلـك محاولـة لتحديـد مفهـوم الفضيلـة والوصول الـى تعريف لهـا. فيتفـق كل من أوطيفرون وسـقراط على هذا التعريف ليطرح بعدها سـقراط قضية أخرى هي: لـو كان ارضاء الالهة يعتمد على ما يقوم به الانسان من خدمات يقدمهـا للآلهة وارضائهـا بالقول والعمل تصبح هنا عبادتنا لها قائمة على المنفعة؟ أي الأخذ والعطاء. وبذلك يكون سقراط قد أفحمه في هذا السؤال. ويبدو أن عدم قدره أوطيفـرون فـي الرد على هـذا التعريف يعـود الـى أن أوطيفـرون كان رجلا من رجال الدين وكان له ما للسفسـطائيين من الغـرور الـكاذب والاعتـداد بالنفس، فلم يدخله الشـك أول الأمر فـي أنه على حق حين تقدم الى القضاة باتهام أبيه، في حين أنـه كغيره من السفسـطائيين كان عاجزا فـي صياغة تعريـف جامع لمـا يظن أنه علـى أتم العلم به، بـل عجز أيضا عن أن يتابع اقامة البرهان على سلامة ما يقول.

٣. وهـذا الامر يظهـر لنا قدرة سـقراط في كشـف زيـف أحـد السفسـطائيين وهـو أوطيفرون مـن ناحية، ومن ناحية أخرى يبين لنا قدرة أفلاطون أيضا في نقل وقائع هـذه المحاورة وكشـفه هـو الآخر لزيف السفسـطائيين من الذين عرف عنهم خطأ الرأي وضيق الفكر والثقة الزائدة والزائفة في النفس كما في شخص أوطيفرون.

٤. وهنا يوضح سـقراط أن الحكمة اذا احتفظ بها لنفسـه فلا بأس لن يجنـي من ورائها العناء ولا المشـقة لكن اذا بثها الى الناس عندها سوف تهدد مصالحهم لأنها تكشف زيف رجـال الساسـة والحـكام والقضاة وغيرهم.

٥. وتتجلى شجاعة سقراط في هذه المحاورة كعادتـه عبر تأكيـده على أهميـة الحكمة وضـرورة العمل على إيصـال المعارف الـى الآخريـن ومـن دون مقابـل سـواء غضبوا وسخروا منه واتهموه بالثرثرة أم لم يفعلوا ذلك. وهنا قد تبين لي مدى روعة هذه الشخصية، شخصية سقراط فهو بحق فيلسوف ومدرك تماما أنه صاحب رسالة انسـانية لابد من أن يؤديها مهما كلفه ذلك الأمر ولو كان الثمن حياته. ان هذه النقطة تجعلنـي أعقـد مقارنة وأربط بين سـلوك سقراط وقربه من سلوك الأنبياء والأناس الأتقيـاء ممـن يحملـون أخلاقـا فاضلـة وأهدافـاً عظيمة وسـامية. وتتضح براعة سقراط أيضا في محاربته للمتناقضات في التعريـف فلآلهة عند اليونـان تختلف في تعريفها لمفهوم العدالـة والظلم أو الجور والعادل والفاجر.

٦. إن اشـارة سـقراط للفعـل الفاضل وعدم اتفـاق الآلهة علـى أن ما يفعله الانسـان وكان يرضـي الآلهة فهو فعل فاضل وان مـا لا ترضاه هو فعل غيـر تقي نابع من صراعهـا الدائـم كونها متعـددة وتختلف فيمـا بينها. يحاول من خلال ذلك التوصل الـى حقيقة التقـوى أو الفضيلة، لاحظ أن الحقيقة نسـبية لأن الفعـل الواحد تختلف عليه الآلهة. وفـي نهاية تحليلي للمحاورة وجدت أن سقراط وأوطيفرون لم يتوصلا الى تحديـد مفهـوم التقوى وبقـى تعريفاً واحداً قائماً وظل سـقراط يحـاول جاهدا أن يثير الأسـئلة بهدف اثـارة التفكير في الخصم أو المتحاورين معه.

٧. يتضح في محاورة الدفاع أن سـقراط كان بريئا لكن حواره السـاخن – السـاخر في

الكشف عن زيف الكثير من المفسدين جعل منه ندا وعدوا لهم حتى أنهم بالغوا في توجيه تلك ألتهم . فمرة يتهموه بأنه كفر بآلهة المدينة ويستبدلها بآلهة اخرى ثم لم يكتفوا بذلك بل قالوا أنه أنكر الالهة انكاراً تاما. فضلاً عن أنه اعتبر الشمس والقمر ـ يبدو ان اهل اليونان كانوا يعبدونها كآلهة – ما هي الا صخور وتراب وهي في الحقيقة اراء تعود لأنكساجوراس الذي يسبقه بسنوات. فالتهمة تلفيقية ومحكمة وفيها تناقض أيضا وكيف يمكن لشعب مترف وذكي ومتعلم مثل الشعب الأثيني أن يكون بهذا المستوى من السذاجة بحيث يمكن أن يصدق الكثير منه تلك التهم والأقاويل التي وجهت ظلما الى سقراط؟!.

٨. إن تحليلي لموقف سقراط هنا ، يؤكد لي أنه إنسان صاحب مبدأ مطلق. وان مبدأه هذا جعل منه رمزا خالدا على مر الأزمان فلو كان انسانا صاحب مصلحة كان من الممكن أن يتنازل عن موقفه فتسقط التهمة عنه وأنفق سني حياته في تعليم الشباب وغيرهم تعليما مجانيا لم يؤجر عليه. وبعد أن اقتنع القضاة ومنهم أنيتس ـ كبير قضاة أثينا آنذاك ـ بأن سقراط مذنباً لا محال أصدروا عليه حكما يقضي بإعدامه بتجرع السم. ولم يكترث سقراط بهذا الحكم لأنه كان انسانا كما يبدو زاهداً وفيلسوفاً شجاعاً.. فالفيلسوف كما نقلت لنا المحاورة لابد من أن يكون شجاعاً.. وكان مدركاً تماما أنه شخص غير مفسد، فضلاً عن أنه ـ كما أعتقد ـ أراد أن ينال الشهادة فهو رجل شارف على السبعين من عمره فأراد أن يموت شهيداً بدلا من أن يموت مريضاً وكهلاً مثلاً. فالحياة تقاس بالمواقف والأعمال لا بطول سنوات العمر.. وأراد أيضا أن يؤدي رسالة انسانية، وقد أدى تلك الرسالة وأصر على أدائها مهما كانت النتائج مؤلمة بحيث لم تحتسب لصالحه. فالموت ليس شراً من وجهة نظر سقراط انما هو خلاص وتخليد للفلاسفة. يقول بصدد ذلك:(يخطئ من يظن منا أن الموت شر).

٩. إن هدف سقراط في الكشف عن فساد الساسة والقضاة وأصحاب الحرف والصناع جاء عرضا ومن دون قصد مما أدت حواراته معهم الى كشف زيفهم وابتعاد الشباب عنهم بل وقيام الشباب بدورهم بإفحامهم عبر ما تعلموه من الحوارات التي دارت بين سقراط وخصومه. كما اني أجد شخصية سقراط تبدو لي وكأنه شخصية ذكية في حوارها فقد حاول هذا الفيلسوف ان يدحض خصومه و متهميه بالأدلة والأمثلة الواقعية على الرغم من الطابع المثالي الذي كان يؤمن به والذي طغى على مجمل اخلاقياته. اذاً، هو مثالي بروحه وسلوكه وواقعي في تحليله وحواره ونقده في الوقت ذاته.

١٠. السفسطائيون أفضل ومنهم الذي مدحه سقراط نفسه الفيلسوف " انتنستيس" والذي كان يتقاضى خمسة دراهم فقط على تعليمه الشباب. لا يجوز ان يكون الانسان مثاليا الى حد التطرف كما هو الحال مع سقراط إذ كيف يمكن أن يقوم حياته ويديمها. ولا أن يكون في كسبه جشعا لا يرى سوى المال أمامه ويأخذ بغير حسبان. فالوسط الذهبي للفلاسفة هو لا إفراط ولا تفريط. فكلاهما كان مخطئا في هذه الناحية أعني سقراط والسفسطائيين.

١١. يبدو من مستهل محاورة اقريطون أن سقراط عندما تفاجأ بقدوم صديقه لمساعدته على الهرب. ان سقراط من المؤكد كان غير متفق معه مسبقا على ذلك. وان تدبير أمر الهروب رتبه أصدقاء وتلاميذ سقراط فيما بينهم بعدما كانوا يزورونه ويرونه في حالة لا يستحق أن يكون فيها كشخص مثله. لذا دبروا ذلك سرا وأرسلوا كبيرا لهم أقريطون ليحاول أن يقنعه بالهرب قبل وصول السفينة التي كانت قد أقلعت من صنيوم باتجاه أثينا وبعد أن شوهدت تقلع من ذلك المكان وقبيل وصولها الى أثينا سوف ينفذ حكم الاعدام بسقراط.

١٢. تأكد لي وعبر ما يرويه سقراط من معرفته بيوم وفاته بعد أن أبلغه ملاك من السماء بذلك. أنه – أي سقراط - كان يؤمن بحتمية الموت وانه قادم لا محالة وهو راحة له ورحب بقدومه مادام أن الآلهة ترحب بدورها بذلك - وهذا ايضا دليل يدحض الاتهام الذي وجه لسقراط كونه ينكر وجود الآلهة، كما أنه قد صدق بالرؤيا التي رآها ورواها لصديقه أيضا. وفي ذلك دليل واضح على أن سقراط يؤمن بوجود عالم آخر سوف تذهب روحه إليه. كما أنه يؤمن بالأحلام وتحققها وهذا الاعتقاد ترسيخ واضح لنزعته المثالية التي ما انفك يؤمن بها والتي تسربت بعينها الى الفكر الأفلاطوني فيما بعد.

١٣. إن رفض سقراط الهروب من السجن يرجع الى اعتقاده بأن ذلك سيحقق الانتصار للقضاة واثباتا لصحة ألتهم الموجهة اليه. في حين ان رفضه الهرب هو إثبات أن قضيته التي يدافع من أجلها هي قضية حق ولا داعي للهرب ثم ان هناك اله سيعمد الى فهم سقراط بعد الموت وسقراط فرح جدا بالموت الذي يخشاه الكثير من البشر والى يومنا هذا. فأراد بإصراره أن يثبت صحة قضية هو متهم فيها باطلاً.

١٤. يبدو أن سقراط في محاورة فيدون أنه كان شخصية معروفة وذات صيت واضح في ميدان الأخلاق والزهد. والدليل أنه قد تردد عليه الكثير من الأصدقاء والتلاميذ ممن عرضوا عليه المساعدة. وحتى الغرباء أيضا قبل تنفيذ حكم الاعدام على سقراط. لذا فان هذا الأمر يؤكد على أن سقراط كان محط تقدير وإعجاب من الكثير من الناس داخل أثينا ومن خارجها أيضاً. فقد كان العديد ينظر اليه بعين الرأفة والرحمة والرثاء. والحقيقة ان طابع الرثاء هو الطابع الذي كان سائدا في هذه المحاورة بالذات. فقد عز في أعين محبيه أن تكون نهايته مأساوية لم يكن بيده الحيلة للخلاص منها على الرغم من الفرص الكثيرة التي عرضت عليه ومنها مساعدته في الهرب بهدف الخلاص من حكم أثينا الجائر.. لكنه أبى ذلك تأكيدا وتأصيلا لمبادئه واقداما منه في سبيل اثبات صحة قضيته.. وهذا يعد أروع موقف يُحسب لسقراط.

١٥. سقراط محترم ولا يستحق مثل تلك الميتة أبداً وهذا هو مصير كل انسان منذ القدم والى اليوم.. ذلك المجتمع الذي ظلمه بعاداته وتقاليده.. فكم من انسان دفع حياته ثمنا من أجل آراء ومعتقدات بالية لا سبيل الى تغييرها إلا بالنزر القليل.

١٦. إن الفيلسوف اذا كان فعلا صاحب قضية واضحة ويشعر أنه صاحب مبدأ وقضيته حق.. وهو يزدرئ الحياة والأشياء الحسية، لأنها من وجهة نظره ليست بأشياء حقيقية.. لذا يجب عليه أن ينشد الموت لا الحياة ففي الموت ترى الروح حقيقة الأشياء وجوهرها بعد أن تتحرر من أغلال المادة وعوائق الحس. بمعنى أنها سوف تنكشف لها الحقائق انكشافاً تاماً كما هي في حقيقتها. وننتهي من تحليل ذلك بالقول أن المثالي وحده هو الحقيقي وليس الحسي. وأن طريق أو سبيل المعرفة هو العقل وما الجسد الا طريق شر وعناء ومصدرهما يعيقان المعرفة وتحصيلها.

١٧. إن فضيلة الشجاعة تعد من أهم الفضائل وبما أن الفيلسوف مولع بالموت وراغبا فيه فذلك يتطلب منه أن يتصف بهذه الفضيلة. بالإضافة الى ضرورة اتصافه بالاعتدال والهدوء في مواجهة المحن وضبط النفس في تسوية المشكلات مع الخصوم.

١٨. أراد سقراط في ختام محاورة فيدون أن يثبت نظريته في الأضداد مؤكدا على أن الموت يتوالد من الحياة والحياة بدورها وليدة الموت وهكذا دواليك، فالحي من الميت والميت من الحي.. وكذلك جميع الأضداد.. وأن أرواح الموتى مستقرة في مكان ما وهي بدورها ستعود منه مرة أخرى..

قائمة المصادر

١ـ أدلف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه وعلق عليه عن الالمانية عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م.

٢ـ أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون (نوابغ الفكر الغربي)، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١١١٩ م.

٣ ـ أفلاطون: محاورة أقريطون عربها عن الانجليزية زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون سنة نشر..

٤ـ أفلاطون: أوطيفرون، عربها عن الانجليزية زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون سنة نشر.

٥ـ أفلاطون: محاورة الدفاع، عربها عن الانجليزية زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون سنة نشر..

٦ـ أفلاطون: محاورة فيدون او خلود الروح، عربها عن الانجليزية زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون سنة نشر..

٧ ـ الالوسي، حسام محي الدين: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٩١م.

٨ ـ أميل برهييه: تاريخ الفلسفة(الفلسفة الهلنيستية والرومانية)، ج ٢، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٢م.

٩ ـ جيمس فينيكان اليسوعي: أفلاطون سيرته، أثاره، مذهبه الفلسفي، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

١٠ ـ ديف روبنسون وجودي جروفز: أقدم لك أفلاطون، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المجلس الأعلى للثقافة، بدون سنة طباعة.

١١ـ كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م.

١٢ ـ هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مطبعة نهضة مصر، العجالة ـ القاهرة، ١٩٧٥م.

المصادر الانجليزية

13. Copleston, Frederick, S, j: A history of Philosophy Volume 1, Publishers to the Holy See, 1961.

14. ENCYCLOPIDA OF PHILOSOPHY, Volume 7.

الهوامش

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت ـ لبنان، ١٣٥٥هـ ـ١٩٣٦م، ص٢٤٣.

(٢) أدلف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه وعلق عليه عن الالمانية عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م. ص١٢٣. وللمزيد ينظر: أميل برهييه: تاريخ الفلسفة (الفلسفة الهلنيستية والرومانية)، ج٢، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٢م، ص١٨ـ١٩.

(3) ENCYCLOPIDA OF PHILOSOPHY . Volume 1 . page12 .

(٥) الالوسي، حسام محي الدين: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٩١م، ص١٧٥. وللمزيد ينظر هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مطبعة نهضة مصر، العجالة ـ القاهرة، ١٩٧٥م، ص٢٣.

(٦) جيمس فينيكان اليسوعي: أفلاطون سيرته، أثاره، مذهبه الفلسفي، دار المشرق، بيروت، ط ١، ١٩٩١م، ص٣١.

(٧) أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون (نوابغ الفكر الغربي)، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١١١٩م، ص٨.

(٨) ديف روبنسون وجودي جروفز: أقدم لك أفلاطون، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المجلس الأعلى للثقافة، ص٨ـ١٢.

(9) Copleston, Frederick, S, j : A history of Philosophy Volume 1 . Page .134 , Publishers to the Holy See , 1961

(١٠) أفلاطون: أوطيفرون، عربها عن الانجليزية زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون سنة نشر، ص٩ـ١٠.

(١١) محاورة أوطيفرون، ص٢٠ـ٢١.

(١٢) اوطيفرون، ص٣٢.

(١٣) أفلاطون: محاورة الدفاع، عربها عن الانجليزية زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون سنة نشر، ص٥٧ـ٥٨.

(١٤) الدفاع، ص٧١.

(١٥) الدفاع، ص٧٢.

(١٦)الدفاع، ص٦٠ – ٦١

(١٧) الدفاع، ص١١٠.

(١٨) اقريطون ص١٢٠.

(١٩) أقريطون ص١٣٤ـ ١٣٥.

(٢٠) أقريطون، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢١) المصدر نفسه ص١٢١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٢٢ـ ١٢٣.

(٢٣) أفلاطون: فيدون أو خلود الروح، عربها عن الانجليزية زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون سنة نشر، ص١٦٣.

(٢٤) فيدون، ص١٦٧.

(٢٥) المصدر نفسه ص١٦٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٦٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٦٧ ـ ١٦٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٧٧ ـ ١٨٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٩٠ ـ ١٩٥.

Discussions of Plato

Assistant professor Dr. Gada AbdulSattar Mahdi

Abstract

Plato is one the most important philosophers in the history of philosophy. He was born in Athens and come from a distinguished and rich family .One Philosophers said that the all history of philosophy is a serious of footnotes to Plato. He was a followers and disciple of Socrates and his philosophy constitute a first of creating of western philosophy. Plato›s philosophy is Aesthesis of many ideas of pre-Philosophers of Socrates. His interest in Mathematics and played an important role in his philosophy. He put many conversations and dialogic which tries to explain many truths and concepts of philosophy .

المنهج الرمزي عند أبن طفيل

أ.م. د. فائزة تومان الشمري(*)

خلاصــة

اعتمد الفيلسـوف ابن طفيل المنهج الرمزي في فلسـفته لاسيما في رسـالته الشهيرة حي بن يقظـان التي ينظر اليها علـى انها قصة رمزية لمسـار تطـور التاريخ ثقافة وحضـارة . وابن طفيـل جيد الأسـلوب ، صحيـح اللغـة ، كاتبا ومؤلفـا، واضح العبارة، وكان مكتفيا بذاته ولم يكن دلقا يتكسـب بالفلسـفة وإلا لكتب عشـرين كتابـا فيهـا. وكانت أخلاقـه رصينـة وألا لما أرتضاه الأمير في بلاطه، فكان أميري الملبس والمأكل والتصرف وهو الذي قدم ابن رشد الى أمير المؤمنين اذ كان يقوم بوظيفة مدير الديون في اسـتجذاب العلماء والأدباء ، وثبت تاريخيا انـه متـزوج وله أبنـاء ومنهم ابنـه يحيى وهو الذي أنشد من شـعر أبيه لعبدالواحد المراكشي مؤلـف كتاب المعجب في أخبار أهل المغرب، الـذي يعد وثيقة أولى من الطراز الأول بشـأن أخبـار الموحديـن والمرابطيـن. وعندما نحلل قصة حي نجـد ابن طفيل رافضا للغزالي جملة وتفصيلا وكأنها مصممة لنصرة ابن رشـد قبل أن يشتهر.. ان ابن طفيل فيلسوف متمذهب اتبع سبيل الجمع بين الأستقراء والأستدلال في طلب المعرفـة متوخيا الأرتقاء من عالـم الواقع الى عالم المثل .

لاشـك ان قصة حـي بن يقظـان هي رمز صوفي وهـي تندرج في إطار الأدب الرمزي، وقـد حـاكا فيها ابـن طفيل ابن سـينا رمزيا او اسـتعمل ذات الرموز تجنبا لسخط رجال الدين ولكـن «حي» عند ابن طفيل يختلف عن نظيره عند ابن سينا. فهو عند الأخير اسم للعقل الفعال في قصة رمزية سيكولوجية تدور حول ملكات وقوى النفس والعقل، فيستمر اسما للعقل الفعال من بداية القصة حتى نهايتها. أما عند ابن طفيل فأنه شـخصية روائية، يمثل نفسـه بفعل تطور خبراتـه المتصاعدة في مراقي التطور حسـب تطـور وتفاعل قدراته العقلية التي تتطور بفعل البيئة والظروف، محدثـة بهذا التطور تطويرا للبيئة وتحسـينا للظـروف والمواقف من النفس والطبيعة.

(*) كلية الآداب / الجامعة المستنصرية

ويعـود الفضل في شـهرة ابـن طفيل لهذه القصـة الفلسـفية التـي هـي المصـدر الوحيد للأطلاع على آراء هذا الفيلسوف والتي تحتوي على آراء فلسفية تتعلق بمعرفة الباري وصفاته والنفس الأنسانية ومراتبها وخلق العالم وبعض المباحث الأخرى. لم يكن للفيلسـوف ابن طفيل مؤلفـات كثيرة لأنـه لم يكن بحاجـة للأرتزاق من الخلفـاء في تأليف الكتب فـكان موجزا في القول. وقد بث اسرار الحكمة في كتابه حي بن يقظان الذي لخص فيه كل الصفات الألهية التي تنازعها علماء الـكلام في كل مذاهبهم ، ووجد في هذا الكتاب الصغير الحجم الكبير الشأن من الفلسـفة مايغني الباحـث والقارىء عن مذاهب ونظريات فلسفية.

والـذوق عند ابـن طفيل وسـيلة الى أرقى درجـات المعرفة والاتصال بـالله. ولهذا كانت فلسـفته ابن طفيل أقرب الى الحكمة الأشـراقية منها الى الفلسـفة النظريـة العقلية الخالصة، او التصـوف الدينـي القائم على الوجـود والذوق وحدهمـا، لأنهـا فـي المعرفة تجمـع بين نظر العقل وذوق القلب، والناس عند ابن طفيل عامة وخاصـة. والعامة لايحتاجون الى الفلسـفة قدر حاجتهم الى الدين والشريعة(**)

المقدمـــــــة

اعتمد الفيلسوف ابن طفيل المنهج الرمزي في فلسـفته لاسيما في رسـالته الشهيرة حي بن يقظـان التي ينظر اليها علـى أنها قصة رمزية لمسـار تطور التاريـخ ثقافةً وحضـارةً. وابن طفيـل كاتبـاً ومؤلفـاً، جيد الأسـلوب، صحيح اللغة، واضح العبـارة، وكان مكتفياً بذاته، ولم يكن دلقا يتكسـب بالفلسـفة وإلا لكتب عشـرين كتابـاً فيهـاً. وكانت أخلاقـه رصينـة وإلا لما ارتضاه الأمير في بلاطه، فكان أميري الملبس والمأكل والتصرف وهو الذي قدم ابن رشد الى أمير المؤمنين اذ كان يقوم بوظيفة مدير الديوان في اسـتجذاب العلماء والأدبـاء، وثبت تاريخيا انه متزوج وله أبناء ومنهم ابنه يحيى وهو الذي أنشد من شعر أبيه لعبدالواحد المراكشي مؤلف كتـاب. المعجب في أخبـار أهل المغرب، الذي يعد وثيقة أولى من الطراز الأول بشـأن أخبار الموحدين والمرابطين.

وعندمـا نحلل قصة حي بن يقظان نجد ابن طفيل رافضـا للغزالي جملـة وتفصيلا وكأنها مصممة لنصرة ابن رشـد قبل أن يشـتهر.. ان ابن طفيل فيلسـوف متمذهب اتبع سـبيل الجمع بين الاسـتقراء والاسـتدلال في طلب المعرفة متوخيا الارتقاء من عالم الواقع الى عالم المثل .

أولاً: مفهوم المنهج:

يعرف عبدالرحمن بدوي المنهج فلسفيا بأنه "الطريـق المؤدي الى الكشـف عن الحقيقة في العلوم بواسـطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سـير العقل وتحدد عملياته حتى يصل الى نتيجـة معلومة"(٢). ويتناول عبد الأمير الأعسم مناهج البحث بتفصيل دقيق وشـامل في كتابه (مـن تاريـخ الفلسـفة العربية في الإسـلام) اذ يقـول: ان علم المنهج هو مـن معطيات القرن التاسع عشر، وهو علم يدرس المناهج المختلفة للمعارف والعلوم لكي يضع لها قوانين وقواعد شـاملة على الرغم من تنـوع المعارف والعلوم فـي هذا العصر)(٣) ويضيف ايضاً إن دراسـة مناهـج البحث في التراث العربي الإسـلامي

هي مسألة تحتاج الى توضيح لأن المناهج البحثية المعاصرة لا تتفق مع طبيعة اعمال الفلاسفة العرب... وليس من الصحيح القول بأن مناهج البحث في التراث العربي الإسلامي كانت مختلفة منظورا اليها من مفهوم المنهج المعاصر، وان التبرير الفلسفي لتنوع المناهج في البحث انما يرجع الى المشكلة الأساسية للمنطق الذي اعتبرته الفلسفة القديمة والإسلامية وحتى اللاتينية منهجاً للبحث الفلسفي في العلوم والمعارف.[٤]

وخلاصة القول هي ان مناهج البحث في درس الفلاسفة العرب لا تخرج عن كونها نظرية وعملية من ناحية المنهج النظري ميتافيزيقيا أو رياضيا أو هندسيا، وهو اتجاه تحليلي في الدرس الفلسفي، أما من ناحية المنهج العلمي، فهو إخضاع المعارف لفحص الحواس، وتراكم الخبرات الفعلية للتقدم العلمي، لا التقدم العقلاني فحسب؛ لأن العلم هو الذي يتقدم عبر الاستكشافات والاختراع، وليس العقل الذي يتقدم على هذا المعنى، بل تتأكد معانيه الاستشراقية في التحليل والتركيب وعليه تقوم التجريبية العقلية [٥]. ويرى عبد الأمير الأعسم ان المناهج التي سار عليها المشرقيون سابقة عن مناهج المغربيين. ولا احد يستطيع من مؤرخي الفلسفة العربية في الإسلام أن يذهب الى ان الفلسفة المشرقية متأثرة بالفلسفة المغربية. بل العكس صحيح[٦].

ثانيا: مفهوم الرمز وأسبابه:

الرمز علامة تدل على شيء ما له وجود قائم بذاته، فتمثله وتحل محله. فالكتابة واستعمال الرموز عمليتان من العمليات الرمزية. ويعمد العلم الى استعمال الكثير من الرموز بقصد الإيجاز، كما هو الحال في الرموز الكيمياوية. وفي الفن يكون الرمز متميزا بوجه عام عما يشبهه من أشخاص او موضوعات. ولقد استعملت الرموز في الدين من ايام موغلة في القدم.... ولقد أفاضت دراسات فرويد في علم النفس عن استعمال الرموز في الكلام. كما تكلم الفيلسوف كاسبرر عن الرمز في كتابه "فلسفة الأشكال الرمزية" فذهب الى ان الأسطورة والدين واللغة والفن والتاريخ والعلم انما تمثل رموزا للحضارة الإنسانية.[٧]

إن اقدم تعريف لغوي للرمز هو تعريف أرسطو إذ قال: «الكلمات رموز لمعاني الأشياء، أي رموز لمفهوم الأشياء الحسية اولا ثم التجريدية ثانيا، وان الكلمات المنطوقة رموز لحالات النفس، والكلمات المكتوبة رموز للكلمات المنطوقة» [٨] وكان ارسطو اول من قسم الرمز الى ثلاثة مستويات رئيسة هي الرمز النظري والرمز المنطقي والرمز العملي. وهو لم يفرق بين الرمز والاشارة والرمز في صيغته العامة عنده هو أداة تعبير عن المعرفة وإيصالها الى الآخر، كذلك هو اداة للتعبير عن معاني القيم السامية الثلاث "الحق والخير والجمال" وكأنه يساوي على مستوى التعبير بين التفكير المنطقي والتفكير الرمزي.[٩] إذاً معنى الرمز هو وجود معان هاجعة خلف الدلالة الحرفية للعبارة وان هذه المعاني تفيق على قدر قدرة السامع او القارئ على الإيقاظ وان العبارة الرمزية تمتد وتمتد على قدر ثقافة المشاهد او القارئ بغض النظر عن ثقافة المؤلف سواء كان نحوياً او فيلسوفاً.

ان الرمز هو شرط من شروط خلود الأدب، فالرمـز يعطي للأدب العالمية والكونية وسـعة الانتشـار، وهو الذي يخرج بالأدب من الحدود الضيقة الـى الآفاق الواسـعة، وبعض الرموز طبيعيـة مثل الغيث والقمر والشـمس وبعضها اسـطورية مثـل شمشـون رمـز للقـوة ودليلة للغواية وهناك رمـوز اخرى مثل الكلب للوفاء والأسد للقوة والثعلب للمكر.

وهناك رموز روائية مثل شخصية شايلوك في تاجر البندقية كرمز للمرابي. وايضا رموز تاريخيـة كهتلر رمـز للطاغية وحاتـم الطائي للكرم وعنترة بن شداد للشجاعة. وان بعض هذه الرموز محلي وبعضها عالمي مثل الأسـد أكثر عالمية من الجمل. ويخلد الكتاب قدر اسـتعماله للرمـوز ، وهكذا يُعد كتاب "حـي بن يقظان" رمزاً روائياً نموذجياً نال شهرة واسعة.

أما اهم الاسـباب التي تؤدي الى اسـتعمال الأسـلوب الرمـزي هو الخـوف من السـلطة ورجـال الدين وجمهور العـوام واحيانا قصور اللغة فـي التعبير عما يراد التعبيـر عنه. ويعد الصوفيون اكثر من غيرهم لجؤا الى الغموض والإبهام واستعمالاً للرمز في كتاباتهم واحاديثهم خوفـا على حياتهم لما تعرضوا له من اضطهاد دائـم وكانت اصغر عقوبة تنزل بهم هي الشـتم والاسـتهزاء وابو منصور الحلاج هو من اكثر الشواهد على ذلك.[١٠]

ثالثـا: القوى الرمزيـة في قصة حي بن يقظان[١١]

إن كتاب "حـي بـن يقظان" صغير الجرم، عظيم الشـأن ، وهو كتاب فلسـفي مهم مليء بالرموز والمعاني الفلسـفية سواء في نظرية المعرفة او نظرية التطـور او الميتافيزيقيا و التصوف. وهو رمز لكل تطور المجتمع.

وقد عـرض ابـن طفيل كل فلسـفته في قصة "حي بن يقظان " وقد اسـتعمل فيها اللغة الرمزية **كمنهج فلسفي** من اولها حتى آخرها.[١٢] ويقول في مقدمتها انـه يريد أن يبث فيها اسـرار الحكمة المشـرقية[١٣] التي تلقاها او التي ينقلها من خزائن درر الرئيس ابن سـينا ويخبرك ان من اراد الحق الذي لامجمجة فيه فليطلبها عند ابن سينا، ولكن ليس في كتبه التي كتبها علـى الطريقة المشـائية ، بل في كتابه (أسرار الحكمة المشـرقية)، أي ان ابن طفيل يريد ان ينقل اسـراراً مكنونـة الا على الذين يفقهون قولا ويحفظون سراً.[١٤] فابن طفيل لم يكتب قصته بالأسلوب المباشر لأنه لم يرد بها ان تكون رواية فنية او قصة أدبية والا لضمنها عناصر وأدوات الرواية كأن يجعل مع (حي) في الجزيرة امرأة او جعل "حي" يتعلم السباحة او يصنـع له زورقاً. بل جعل من (حي) يعيش منفرداً وحيداً منـذ طفولته في جزيرة معزولة وتاريخ صفحة حوادثها أبيض.[١٥]

ونحن نحـاول في هذه الدراسـة لمنهج ابن طفيـل الرمـزي ان نسـعى لاسـتخراج القوى والمعاني الفلسفية التي تناولها ابن طفيل رمزيا عبر هذه القصة وعلى النحو الآتي:

١. **جزيـرة سـلامان وآسـال :** وترمز الى المجتمع الإنساني والى المدينة المحافظة المتزمتة، هذا من جهة ومن جهة اخرى انها أنموذج للمدينة الإسـلامية الأندلسية

الموحديـــة، ويصح ان تكـــون رمزاً لكل مدنيـــة منغلقـــة ولكل مدينـــة لا ترضى سلطتها بالغوص في المعاني.

علاقة سلامان وآسال : وترمز الى العلاقة ما بين الحكمة والشـــريعة او الفلســـفة والدين، بيـــن العقل والنقل وبين النـــص والاجتهاد بين الحرفيـــة والتأويـــل. أي ترمز الـــى محاولة التوفيق بين الفلســـفة والديـــن. وهنا نصل الى نقطة هامـــة مفادها: **هل هناك تعـــارض بين ما** يقول به العقل وما يصل اليه بنفســـه، وبين ما جاء في الكتب المقدسة، أي بين العقل والنقل؟؟ ان آسال الذي اعتبره ابن طفيل من الذين أخذوا علمهم من الملة لم يشك في جميع الأشياء التي وردت في شـــريعته من أمـــر، فالله عز وجل وملائكته ورســـله واليوم الآخر وجنته وناره، وبعد ان تقابل مع (حي) وتطابق عنده المعقول والمنقول، ولم يبق عنده مشـــكل في الشرع الا تبين له، وعند ذلك نظر الى (حي) بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فالتزم خدمته والاقتداء به، والأخذ بإشـــاراته في ما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها فـــي ملته... وحاول حي بـــن يقظان بدوره أن يستفحصه عن امره وشأنه. فجعل آسال يصف له شـــأن جزيرته وما فيها.. ووصف له جميع ما ورد في الشـــريعة من وصف العالم الالهي، والجنة والنار، والبعث والنشور، ففهم حي بن يقظان ذلك كله، ولم ير فيه شـــيئا على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم[١٦]. والخلاف بينهما يذكرنا بخلاف الغزالي مع الفلاسفة.

ان اللقـــاء الذي جرى بين (حي) و(آســـال) يعـــدُّه بعـــض النقـــاد مـــن الباحثين والدارســـين لقـــاءً متشـــخصاً بين فيلســـوف متمثـــلا بـــ(حي) ولاهوتـــي متمثـــلا بـــ(آســـال) وبخاصـــة انهـــم قـــد وجدوا فـــي شـــخصية كل منهمـــا مؤهلات الفيلســـوف واللاهوتي. وقصد ابـــن طفيل عبر الحـــوار بينهما الى تقريب نتائج العقل والمنطق الى نتائج الوحي الإلهي[١٧].

٢. **هجرة آســـال الى جزيرة حي بن يقظان:** هـــي لتطبيق المبـــدأ الأفلاطونـــي ومعناه الرمـــزي أن الفلاســـفة يجـــب أن يخرجوا مـــن الكهـــف. وتذكرنـــا بهجـــرة الغزالي أيضـــاً، وفـــي عودتـــه يذكرنـــا بعـــودة افلاطـــون والغزالي. وهـــذه الهجرة تمثل ارتقاء من المحســـوس الى المعقول. وهي اشـــبه بالخروج من الكهـــف الأفلاطوني. وكأن ابـــن طفيـــل يريـــد ان يعترض على عبارة أرســـطو (الإنســـان مدني بالطبع) وأن الأنســـان قادر علـــى أن يعيش خارج المجتمع.

٣. اقتراح آسال على حي بن يقظان بضرورة الذهاب الى جزيرة ســـلامان هو اقتراح رمزي يدل على أمرين: **الأول:** ضرورة العودة الى كهـــف افلاطون بغية إصلاح المجتمع. **والثانـــي:** ممانعة (حي) وعدم استجابته بســـرعة يدل على ترجيح رأي بأنه ليس افلاطونياً ولا أرسطياً.

٤. **حـــي بن** يقظان هو بحـــد ذاته رمز لكل تطور المجتمع.

افتراق آســال عن سلامان يرمز الى تباعد الهوة بين الفلسفة والدين[١٨].

٥. **آسال :** رمز للذي اختلف مع الفقيه، ويمثل في الوقت ذاته أمير المؤمنين في الأندلس والحاكم في جميع الأقطار الأخرى.

٦. **لقــاء آســال (بحي)** هو رمــز للقاء بين فيلســوف متنور ومتصوف كان قد غادر الفلســفة. وعندما تقابل آسال مع حي بن يقظــان كانت هناك مطابقة، كأن يريد ان يقول: ان العقل يقبل المشاهدة.

٧. ان قصة حي بن يقظان تحتمل أن النشــأة الطبيعية نشــأة لا غبار عليها وانها نشأت بلا تدخل اجتماعي، أي التعلم من السلوك وليس من الموعظة مثــل (النار والطفل) امــا ان يحترق بها الطفــل فيتعلم او يرى قرينه يحترق. أي التعلم من السلوك وليس من الموعظة.

٨. انفضــاض الناس من حول حي بن يقظان عندمــا خطــب بهم فــي جزيرة ســلامان يشــير الى تســليم حي بالأمر الواقع ومن ثم عودته الى جزيرته التي لم تطئها أقدام بشر أي لم يكن هناك فيها أي تجريب.

نســتخلص من محاسبة ابن طفيل للفلاسفة الفارابي والغزالــي وابن باجة، ان لابن طفيل موقفاً نقدياً من الفلســفة في المشــرق العربي، ومن الفلســفة في المغرب العربــي ... ومن التمذهب الفلســفي على وجه العموم، وموقفه النقــدي هذا يدل علــى ان لديه القــدرة على الاستيعاب اولا والقدرة على الانتقاء ثانيا) إنه كان ناقــدا مدققا وقارئا يتوخى الدقة التي بلغها كما لم يبلغها قبله فيلسوف اشارة وتدقيقا، وتراه مسكونا بالبحث عن التناقض. فمثلا كان يعتقد بأن النفس تعود للجسد ومن ثم رأى أن الخلود يعود الى النفس العارفة[١٩].

التصــوف[٢٠] هروب من الموجودات الى الوجود. وهو معرفة مباشرة، وكشف ومكاشفة، وتفهم بظواهر العشق الحادة الشاملة. الصوفي عنده ان الله هو المحبــوب الذي يبوح له بكل شيء فحالة المتصوف هي حالة عشق قوية. ان التصوف هو مأساوي تراجيدي اكثر من كونه الهياً كوميدياً.. ولا مجــال للاتفاق بين الحكمة والشريعة والفلسفة والعلم الا بالتصوف.

إن اللقاء بين آســال وحــي بن يقظان هو لقاء بين المتأله والمتصوف. لقاء بين الحضارة والمدنية والثقافة في وســط ديني مســلم اذا ما شــئنا التخصيص، وفي وســط ديني نصراني اذا مــا أردنا التعميم. **قصة «حي بن يقظان» هي رمز لتطور الحضارة:** انها تلخص التطور الحضاري من البدائيــة الى بداية التاريخ، بما فــي ذلك تطور المعرفة من المعرفة الحســية الــى المعرفــة العقلية، ومن المعرفــة العقلية الــى المعرفة الحدســية والوجدانية عند "حي بن يقظان" رمــز الحيثية والطاقة الإنســانية بكل نزوعها وطبعها وتطلعها وملكاتها حســية وعقلية وجمالية ووجدانية.. انها تلك الطاقة التي لم يرد لها ابن طفيل حداً بتعريف إلا بفاعليتها التطورية عبر "حي بن يقظان" ينمو ويتطور.. **وما مرحلة التفلســف الا مرحلة مرت بها هذه الطاقة المتطورة ثقافياً** وحضارياً في شخص "حي بن يقظان".. وكان التفلســف مرحلة من

مراحل نمو "حي بن يقظان" وتطوره وتكامله وفاعليته التاريخية.. لكن التفلسف لم يكن كل المراحل في سلسلة تطور «حي» **رمز الطاقة الانسانية النامية المتطورة نحو التكامل.. ان «حي» حينئذ لا** يمثل شخصا في قصة إنما يمثل بقوة الرمز كل مجمل أدوار التطور الثقافي في تاريخ الحضارة.[٢١]

٩. ترمز القصة الى تطور المجتمع كذلك فهي تلخص اكتشاف النار اولا وتقليد الحيوانات ثانيا وبداية الزراعة ثالثا وبداية الشواء وتدجين الحيوانات رابعا وبداية الملاحظة التجريبية المنظمة (العلم التجريبي) خامسا.

فيها من الدلالات الرمزية ما يعبر عن الفضيلة التربوية الأخلاقية فالأخلاق عند ابن طفيل هي من حيز العقل والطبيعة لا من حيز الاجتماع، فالأخلاق الحميدة عنده ألا «يعترض الإنسان الطبيعة في سيرها» فإن لكل موجود في هذا العالم، سواء أكان نباتاً ام كان حيواناً، غاية خاصة به. فمن طبيعة الفاكهة مثلا ان تخرج من زهرتها ثم تنمو وتنضج ثم يسقط نواها على الارض ليخرج من كل نواة شجرة جديدة، فاذا قطف الانسان هذه الثمرة قبل ان يتم نضجها فإن عمله هذا يعد بعيدا عن الاخلاق لأن عمله هذا يمنع هذا النبت لكي يحقق غايته في هذا الوجود. وكذلك تقضي الأخلاق الكريمة على الأنسان بأن يزيل العوائق التي تعترض النبات والحيوان في سبيل تطوره وتحقيق غايته من الوجود. هكذا فهم ابن طفيل الاخلاق وهو ان تجري الطبيعة في كل شيء مجراها.[٢٢]

رابعا: نظرية المعرفة:

إن قصة حي بن يقظان هي بحد ذاتها كتاب في نظرية المعرفة وكلها عبارة عن رموز ابتداءً من حي بن يقظان الذي يرمز الى العقل البشري الساعي الى المعرفة وادراك حقيقة الطبيعة وما بعد الطبيعة حتى إدراك الحقيقة الإلهية. فـ(حي) ولد في جزيرة نائية خالية، وترقى لوحده في مدارج المعرفة، الطبيعية اولا ومن ثم الميتافيزيقية، وصولاً الى العلة الأولى والفناء فيها فناء الصوفية القائلين بوحدة الوجود. "وعندما بلغ حي بن يقظان أشده، في أطوار حياته السبعة، ترك العالم المحسوس، وانتقل الى البحث في ماهية العالم المعقول، ولما بدأ بإدراك المعقولات، أي الصور المجردة المطلقة، علم انه لم يدركها بحواسه، إذ انها غير محسوسة فلا تقع تحت الحس، ولكن يجب ان يكون قد أدركها بشيء من جنسها، أي بشيء غير محسوس، أي أدركها بذاته. حينئذ اراد ان يعرف اذا كانت "ذاته" ستفنى اذا مات. ولكنه يؤكد ان هذه الذات بما أنها قد أدركت اشياء غير محسوسة ولا متصلة بجسم فيجب أن تكون أيضا غير محسوسة ولا متصلة بجسم، ولذلك يستحيل عليها الفناء.»[٢٣]

اذاً المعرفة عنده تتدرج من المحسوس الى المعقول ومن الجزئي الى الكلي، ومن البسيط الى المركب، ومن العرض الى الجوهر ومن المعلول الى العلة، وصولا الى العلة الأولى. وفي هذا التدرج تتحدد رؤية ابن طفيل للوجود في تناظر تام مع مراتب المعرفة بأنواعها الحسية والعقلية والصوفية.[٢٤] "إن في وسع

الانســان ان يرتقي بنفســه من المحسوس الى المعقول بحيث يســتطيع بعقلــه ان يصل الى معرفــة العوالــم المجردة والــى معرفة الله (سبحانه وتعالى).

وبناء على هذه النظرية فان المعرفة تنقسـم الــى قسـمين، معرفة حدسـية ومعرفــة نظرية او بعبــارة اخــرى، معرفة مبنية على الكشــف والالهــام كالتــي عنــد الصوفية والاشــراقيين، ومعرفة مبنية على المنطق والاستدلال العلمي كالتــي عند العلماء. أما الأولى فيمكن الوصول اليهــا برياضة النفس، وكلما أمعن الإنســان في هــذه الرياضة تجلت له المعارف وانكشــفت له الحقائق كأنها نور واضح. وأما النوع الثاني من المعرفة فهو مبني على الحواس ومنها تســتنتج النتائج العلمية وطريق الوصول اليها ينحصر في البحث والاستدلال. وابن طفيل يسلك في قصته هاتين الطريقتين فتارة يصل حي بن يقظان الى معرفة الأشياء بحواسه ومركباتها، وتارة يصل اليها بطريق الكشف والإشراق.»[٢٥] فالمعرفة ترمز باختصار الــى الانتقال من الحيوانية الى الإنسانية. ونحن هنا لسنا بصدد عرض تفاصيل نظريــة المعرفة الفلســفية التي تضمنتها قدر ما نشــير الى عبقرية ابن طفيــل التي تكمن في ان الرموز عنده متحركة.

الخاتمــة

لاشــك في ان قصة حي بن يقظان هي رمز صوفي وهــي تندرج في إطار الأدب الرمزي، وقــد حــاكَ فيها ابن طفيــل ابن ســينا رمزيا او استعمل ذات الرموز تجنبا لسخط رجال الدين، ولكــن «حي» عند ابن طفيل يختلف عن نظيره عند ابن سينا. فهو عند الأخير اسم للعقل الفعال في قصة رمزية ســيكولوجية في ملكات وقوى النفس والعقل، فيســتمر اســما للعقل الفعال من بداية القصة حتى نهايتها.

أما عند ابن طفيل فإنه شخصية روائية، يمثل نفسه بفعل تطور خبراته المتصاعدة في مراقي التطور بحسب تفاعل قدراته العقلية التي تتطور بفعــل البيئة والظــروف، محدثة بهــذا التطور تطويرا للبيئة وتحســينا للظروف والمواقف من النفس والطبيعة.[١٢] ويعود الفضل في شهرة ابن طفيل الى هذه القصة الفلسفية التي هي المصدر الوحيد للاطلاع على آراء هذا الفيلسوف والتي تحتوي على آراء فلســفية تتعلق بمعرفة الباري وصفاتــه والنفــس الإنســانية ومراتبهــا وخلق العالــم وبعض المباحث الأخــرى. ومن المآخذ على حي بن يقظــان انه كله فضائل لأنه يعيش وحــده في الجزيرة وحكــم الخطأ يأتي عادة من تقريــر الاخرين بذلك (لا يوجــد مجتمع) حينئذ يعتقد حــي ان الطبيعة صالحة. وايضا لا توجد في القصــة مفردات مثل ''أميــر المؤمنين'' او ''الخليفة'' بل فيها شيء من التعميم.

لم يكن للفيلسوف ابن طفيل مؤلفات كثيرة لأنه لم يكن بحاجة للارتــزاق من الخلفاء في تأليف الكتب فــكان موجزا في القول. وقد بث اســرار الحكمة في كتابه حي بن يقظان الذي لخص فيه كل الصفــات الإلهية التي تنازعها علماء الــكلام في كل مذاهبهم ، ووجد في هذا الكتاب الصغير الحجم الكبير الشأن من الفلسفة ما يغني الباحث والقارئ عن مذاهب ونظريات فلسفية. والذوق عند ابن طفيل وسيلة الى أرقى درجات المعرفة والاتصال بالله.

ولهذا كانت فلسفة ابن طفيل أقرب الى الحكمة الإشراقية منها الى الفلسفة النظرية العقلية الخالصة، او التصوف الديني القائم على الوجود والذوق وحدهما، لأنها في المعرفة تجمع بين نظر العقل وذوق القلب، والناس عند ابن طفيل عامة وخاصة. والعامة لا يحتاجون الى الفلسفة قدر حاجتهم الى الدين والشريعة.[٧٢]

المصادر والمراجع

١. الأعسم ، عبد الأمير : من تاريخ الفلسفة العربية في الإسلام: الطبعة الأولى ، دار الفرقد ، سوريا – دمشق ، ٢٠١١.

٢. ديريكي، هيفرو محمد علي: جمالية الرمز الصوفي: الطبعة الاولى، دار التكوين للنشر، دمشق – سوريا، ٢٠٠٩.

٣. سرور ، طه عبدالباقي: (الحلاج .. شهيد التصوف الإسلامي) الطبعة الأولى ، دار العالمية ، القاهرة، ١٩٦١.

٤. سعدييف، آرثور و سلوم، توفيق : الفلسفة العربية الإسلامية، ط ١ ، دار التكوين للنشر، سوريا- دمشق.

٥. شرف، محمد جلال ابو الفتوح: المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي ، الطبعة الأولى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢.

٦. الشيبي، مصطفى كامل: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الاسلامي، الطبعة الاولى، دار المناهل، بيروت – لبنان، ١٩٩٧.

٧. صالح، مدني: (ابن طفيل .. قضايا ومواقف)، الطبعة الثالثة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦.

٨. فتوح، محمد أحمد: الرمز والرمزية قي الشعر المعاصر، دار المعارف بمصر، القاهرة ، ١٩٧٧.

٩. محمود، عبدالحكيم ، فلسفة ابن طفيل ورسالته ''حي ابن يقظان'' دار الكتاب اللبناني، لبنان – بيروت ، ١٩٨٢.

١٠. مزور، اشريف: ابن طفيل ورؤيته للعالم من خلال قصته «حي بن يقظان» . الموقع الإلكتروني

١١. الموسوعة العربية الميسرة : المجلد الأول ، دار النهضة ، لبنان – بيروت ، ١٩٨٧.

١٢. نصر، عاطف جودة: الرمز الشعري عند الصوفية، ط٣، دار الأندلس، بيروت- لبنان، ١٩٨٣.

الهوامش

** الموسوعة الميسرة: ص ٢٠.

١ ابن طفيل ، ابو بكر محمد بن عبدالملك القيسي الأندلسي. ولد في اوائل القرن الثاني عشر الميلادي، قرب غرناطة وتوفي في مراكش عاصمة دولة الموحدين سنة ١١٨٥. هو فيلسوف وطبيب عربي، اشتغل حاجبا لدى حاكم غرناطة، ووزيرا وطبيبا لأبي يعقوب يوسف أمير الموحدين بمراكش، اشتغل بالطب وله مجلدان في هذا العلم، وله مصنفات فلسفية كثيرة منها '' رسالة في النفس''، ولما تقدمت به السن ، وكان الأمير قد رغب اليه في شرح كتب أرسطو ، اعتذر، فقدم اليه ابن رشد ليقوم بهذا الشرح. وترجع شهرة ابن طفيل في الفكر الإسلامي بخاصة والفكر الفلسفي عامة، الى قصته الفلسفية المعروفة '' حي بن يقظان '' التي تعد من اعجب كتب العصور الوسطى، وفيها عرض فلسفته

عرضــا قصصيا رمزيا. انظر: الموســوعة العربية الميســرة : المجلــد الأول ، دار النهضــة ، لبنــان – بيروت، ١٩٨٧، ص ٨٧٩. وايضا: د. محمد جلال ابو الفتوح شــرف: المذهب الإشــراقي بين الفلســفة والديــن في الفكر الإســلامي، الطبعــة الأولى، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢، ص ١٠٧.

٢ عبدالرحمن بدوي: مناهج الفلاسفة: ص١٥

٣ عبد الأمير الأعســم: من تاريخ الفلســفة العربية في الإســلام: الطبعــة الأولــى، دار الفرقد، ســوريا – دمشق، ٢٠١١، ص١٣.

٤ المصدر السابق: ص١٣

٥ الأعسم: المصدر السابق : ص

٦ للأعســم رأي جديــر بالاعتبار بهذا الشــأن إذ يرى ان دور التبعيــة التفسـيرية لآراء المستشــرقين في مناهج الفلاســفة والعلماء العرب التي نتج عنها سيل من الآراء التي إتســمت بالفوضى المنهجية ، وتبعا لذلــك، ظهرت اجتهادات وفق هــذه الصيغ مجتمعة عند كل مؤرخي الفكر الفلسفي والعلمي بلا استثناء؛ إذ ينظــر الى مشــكلة مناهج الفلســفة بمعايير أملتها عليهــم نتائج الفلســفة الحديثــة والمعاصــرة فكانوا يجحدون حقوق هؤلاء العرب من الفلاسفة والعلماء وهذا ما كان يهدف اليه الاستشــراق الكلاســيكي في استلاب استقلاليتنا العقلية في معالجة تراثنا الفلسفي والعلمي في الإسلام؛ او يُنظر الى المشكلة بحسبانها مشــكلة منهجية فعلا، وهي ليســت كذلك، فنظروا، بوصفهم مؤرخين للفلاســفة والعلماء وفق تصنيفات فلســفية علميــة قديمــة، يونانيــة ولاتينيــة متقدمة، ولاهوتية فلســفية عملية لاتينية وســيطة وما عاصر تأســيس العلم في عصر النهضــة الأوربية الحديثة. و يؤكد ايضا على ان مؤرخي الفلســفة بحاجة فعلية لقراءة منهجية؛ فالفلاسفة العرب والمشرقيون منهم بخاصة يُدرســون على أساس مناهج مثالية وواقعية وغنوصية؛ وهذه كلها اتجاهات وليســت مناهج كما ندرك اليوم. ويتابع هناك بعض من مؤرخي الفلسفة العربية يدرس الفلاسفة المشرقيين على انهم عقليون أو ماديون، او إشراقيون، مثلا، وهذه كلها خصائص لأعمال الفلاسفة وليست مناهج فلسفية عملية. ونجد بعضــاً آخر من هؤلاء المؤرخين يقرأون الفلاســفة العرب، والمشــرقيين منهم بخاصــة، منظورا إليهم من النصوص المنسوبة إليهم بلا تمحيص دقيق بين الصحيح والمنحول منهــا وهذا ما تعرض له الكثير من الفلاسفة منهم جابر بن حيان والكندي والفارابي والــرازي وابــن ســينا والغزالــي حتــى ابن رشــد والمســؤول عن أغلاط الباحثيــن وفق مناهج تلفيقية مــرة أو توفيقيــة مرة أخرى – كما يقول الأعســم – هــي في حقيقتها ليســت من المناهج بــل هي إما أن تكون فلســفة صحيحة أو فلســفة منحولــة. والعجب العجاب أن نجد كل ما ينسب الى الفلاسفة في البحث عــن مناهــج، هي ليســت مناهج بل إنهــا اجتهادات وتفسيرات، أو ادراكات تقع ضمن خصائص عصر كل فيلسوف. ومن ثم نجد ادعاءات كثيرة عند بعض مؤرخي الفلســفة بالقــول بالمنهــج الأفلاطوني عند الفارابــي، أو المنهــج الأرسطوطاليســي في منطق الفارابي أو المنهج الفيثاغوري عند الرازي. راجع: عبد الأمير الأعســم : من تاريخ الفلســفة العربية في الأسلام، ص ١٣- ٢٨.

٧ الموســوعة العربية الميســرة: المجلــد الأول ، دار نهضة لبنان/ بيروت، ١٩٨٧، ص ٨٧٩.

٨ محمــد أحمــد فتــوح: الرمــز والرمزية قي الشــعر المعاصر، دار المعارف بمصر، القاهرة ، ١٩٧٧، ص ٣٦.

٩ عاطف جودة نصر: الرمز الشــعري عند الصوفية، ط٣، دار الأندلــس، بيــروت - لبنــان،١٩٨٣، ص ١٨-١٩.

١٠ هيفرو محمد علي ديريكي: جمالية الرمز الصوفي، ص٦١- ٦٣. انظــر ايضــا تفاصيل قصــة الحلاج المأســاوية وتداعياتهــا في كتاب (الحلاج .. شــهيد التصوف الإسلامي) للمؤلف: طه عبدالباقي سرور، الطبعة الأولى ، دار العالمية، القاهرة، ١٩٦١.

١١ اســتخرج ابن طفيل قصته الشهيرة (حي بن يقظان)

من درر ابن سينا. واول من أظهرها مخطوطةً سنة ١٦٧١ باللغـة العربية ادوارد بكوك اسـتاذ التاريخ الاسلامي واللغة العربية في جامعة أكسفورد. وهي رسـالة فلسـفية في معانيها ومراميهـا وتدور حول اسرار الحكمة. وقد انتشر الكتاب في الغرب اللاتيني إذ تزايد اهتمام الناس في ذلك الوقت بروايات العزلة وابطالهـا المعزولين عن العالـم وكان العصر الفني والأدبـي طاغيـا، وقصـص المتاهات فـي الأبحر وغـرق السـفن ونجاة بعضهـا الآخر. ومـن الذين اهتموا به اسبينوزا، وقد ترجم الكتاب الى الإنكليزية جـورج كيـث وهـو مـن مشـاهير قـادة الهزازين (كوكيرز) الذي قال في المقدمة ان ابن طفيل مسـلم احسن بكثير من النصارى. ومن أعجب الأمور عند هـؤلاء انهـم جعلوا من قراءة كتـاب حي بن يقظان فرضا في طقوسـهم. وقصة ابـن طفيل هذه تعرض الى كيفية بدء الخلق أو بيان أصل النوع الإنسـاني، وكيف يكتشـف الأنسـان بعقله مراتب الوجود حتى يصـل الى التعرف على الموجـود الواجب الوجود. انظـر لمزيد من التفاصيـل: مدني صالح: ابن طفيل قضايا ومواقف، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق – بغداد، طبعة ١٩٨٠. وايضا: محمد جلال أبو الفتوح شـرف: المذهب الإشـراقي بين الفلسـفة والديـن في الفكـر الإسـلامي، ط ١، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢. ص ١١٥.

١٢ يمكـن الرجوع الـى تفاصيل هذه القصـة في كتاب (فلسـفة ابن طفيل ورسالته "حي ابن يقظان" تحقيق عبدالحكيـم محمـود، دار الكتاب اللبنانـي، لبنان – بيروت، ١٩٨٢. وكذلك كتـاب (ابن طفيل.. قضايا ومواقف) للمؤلف: مدني صالح: الطبعة الثالثة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦.

١٣ ماذا اراد ابن طفيل ان يخبر صاحبه عندما اراد منه أن يبث اسـرار الحكمة المشرقية. وما هذه الأسرار التـي اراد ابن طفيل ان يبثها بلسـان حي لصديقه ؟ ولماذا هي أسـرار، واذا ماعرفنا ان في اذاعة السر اذى وضرر يؤذينا ويؤذي آخرين، او ان حفظ السر أمانة وافشائه خيانة.

وقـد اطلـق ابـن طفيل على هـذه الفلسـفة "الحكمة المشـرقية" "فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهـم من خلقه فيؤدي اليهم بهذا الإشـراق علما حقيقيـا صحيحا ومعرفة بالغيب ايضا ويطلعهم على حقائـق الأمور كلها".راجع د. موسـى الموسـوي: المرجع سابق: ص ٢٠٩-٢١٠.

١٤ بعد ان عاد "حي " من جزيرة سـلامان بخفي حنين وبعد ان اسـتعصى عليه اصلاح احوال المجتمع في هـذه الجزيـرة ، رأى أن السـعادة الحقيقـة لا يصل اليها الا نفر قليـل ممن هم قادرين على الغوص في المعاني وهم اصحاب الحكمة مثل آسال. وهنا يقول ابـن طفيـل "ان الديـن ليس سـوى وازع اجتماعي للعامة، وان اكثر النـاس انما ينتفعون به في حياتهم الدنيـا ليسـتقيم لهم معاشـهم .. وهو يفضـل العبادة العقليـة التي عرفها حي بن يقظان مسـتقلاً عن كل تأثير آخر على العبادة التي وصفها الأنبياء للناس». انظـر: د. محمـد جلال ابو الفتوح شـرف، المرجع السابق: ص ١٣٥- ١٣٧.

١٥ تـدور أحداث هذه القصة فـي جزيرتين يعيش على إحداهما مجتمع إنساني له شرائعه وتقاليده الخاصة، وعلـى الأخرى يعيش رجل متوحـد بلغ من الكمال الروحـي أقصـى درجاتـه بعيـدا عـن كل محيـط اجتماعـي ودون ان يكون له معلم بشـري يمد له يد العـون. أما الرجـال الذين يؤلفـون مجتمع الجزيرة الأولى فهـم يتبعون قانونا يضـاف على ذواتهم من الخارج وعقيـدة دينية تنحصر طريقـة تعبيرها في مستوى العالم المحسوس، إلا أن رجلين يمتازان من بينهم هم سـلامان وابسال، وهذان الرجلان يسموان في وجدانهما الى مقام رفيع. فتكيف سلامان وهو ذو الفكـر العلمي الاجتماعي بحسـب مقتضيات العقيدة الشـعبية وتدبر أمره في إدارة الشـئون العامة حتى أصبـح ملكا للجزيرة، اما آسـال وهو ذو طبع تأملي

صوفي فانه لم يستطع أن يتكيف بحسب مقتضيات الظروف، ووجد نفسه معزولا في بلده، فقرر أن يهاجر الى الجزيرة المقابلة وهي في اعتقاده، خالية من البشر. ولكن الجزيرة كان يسكنها إنسان يدعى حي بن يقظان، وظهور حي في هذه الجزيرة سر عجيب، فإما أن يكون بالتوالد الذاتي من مادة قد نفخ العقل الفعال فيها قوة روحية من عنده واما ان يكون قد القي في اليم طفلا فقذفه الموج الى شاطيء الجزيرة. وفي كلا الحالين فقد قامت غزالة من غزلان الجزيرة بالاعتناء به فأرضعته وربته. وهي ههنا مثال حي لذلك التعاطف الذي يجمع بين المخلوقات الحية جميعا. ثم ابتدأت بعد ذلك عملية في التعليم عجيبة ليس فيها معلم ظاهر، ينتقل حي بموجبها كل سبع سنوات الى درجة من المعارف أرقى وأرفع حتى يصل في النهاية الى نضج الفيلسوف الكامل. راجع: موسى الموسوي : المرجع السابق: ص ٢٠٤-٢٠٥.

١٦ د. محمد جلال ابو الفتوح شرف: المرجع السابق: ص ١٣٥-١٣٧.

١٧ مدني صالح: المرجع السابق: ص ١٣٥.

١٨ يحكى أن سكان جزيرة سلامان أخذوا بإحدى الملل الصحيحة المتواترة عن احد الأنبياء القدماء، فيتفاهم "حي" مع أحدهم يدعى "أبسال» الذي كان أشد غوصاً على باطن الشريعة، مما أقنع حيا باتفاق الحكمة مع الشريعة في حال التأويل الصحيح للعقائد الدينية، كما ويعرض لخلافه مع سلامان رئيس الجزيرة، وقومه الذين كانوا من أتباع الظاهر، مما بين لحي ان العامة ليسوا بحاجة الى النظر الفلسفي، وانما يكفيهم التزام حدود الشرع الظاهرة، وأن على الخاصة ان يظنوا بعلمهم على الجمهور، حرصا عليه وخوفا من إفساد عقائد أولئك. ولذا عاد حي، ومعه أبسال، الى جزيرته، ليستأنفا حياة المتوحد وعبادته وتأمله. د. آرثور سعدبيف ود. توفيق سلوم: الفلسفة العربية الأسلامية، ط ١ ، دار التكوين للنشر، سوريا- دمشق، ص ١٣٣-١٤٣.

١٩ مدني صالح : المرجع السابق: ص٢١-٦٠.

٢٠ كتب د. كامل الشيبي عن كل التفاصيل الجزئية التي تخص التصوف في الفلسفة الأسلامية وهو بهذا يختلف عن عبدالرحمن بدوي الذي تناول موضوع التصوف في الدراسات الفلسفية الاسلامية من حيث الأفكار.

٢١ مدني صالح: المرجع السابق: ص ١٣٧-١٣٨.

٢٢ موسى الموسوي: المرجع السابق: ص٢١٠-٢١١.

٢٣ د. محمد جلال الدين ابو الفتوح: المرجع السابق، ص ١٢٧- ١٢٨.

٢٤ اشريف مزور: ابن طفيل ورؤيته للعالم من خلال قصته "حي بن يقظان" . الموقع الألكتروني.

٢٥ موسى الموسوي: المرجع السابق: ص٢٠٥-٢-٦

٢٦ مدني صالح: المرجع السابق: ص١٤١.

٢٧ الموسوعة الميسرة: ص ٢٠.

Symbolic Forms «, arguing that myth, religion, language, art, history and science were symbols of human civilization .

The oldest linguistic definition of the symbol is the definition of Aristotle as he said : « Words are symbols of the meaning of things, ie symbols of the concept of sensual objects first and then the abstract second, and that the spoken words are symbols of self states, written words and symbols of spoken words « Aristotle›s first division of the code into three main levels was the theoretical code, the logical symbol and the practical symbol . He did not differentiate between the symbol and reference, and the symbol in the general formula has isan expression of knowledge tool and deliver them to the other, as well as is a tool to express the meanings of the three noble values «truth,goodness and beauty», like equal to the level of expression between logical thinking and symbolic thinking.

Therefore, the meaning of the symbol is the presence of meanings behind the meaning of the literal meaning of the phrase and that these meanings rise to the extent of the ability of the listener or reader to wake up and that the symbolic statement extends as much as the culture of the viewer or reader regardless of the culture of the author, whether a sculptor or philosopher .

The symbol is a condition of the immortality of literature, It gives the literature of the world and the capacity of proliferation, who comes out literature from the narrow border to the wide horizons, and some natural symbols such as rain, moon , sun and some mythological like Samson , a symbol of strength and Delilah to lure and there are other symbols such as dog to loyalty , Lion of power and fox to slyness, there are characters such as Shylock›s character in the Venetian Merchant as a symbol of loan shark . As well as historical symbols such as Hatem al-Tae of generosity and Antar ibn Shaddad of courage . Some of these symbols are local and some are universal, such as the lion is more universal than camel. Thus that book has been eternal when it has used symbols, so the book « Hay Ibin Yazzan « is considered a novelistic icon get widely famous .

Symbolical Method of Ibn Tufail

Assistant professor Dr. Faiza Toman AlShamari

The philosopher Ibn Tufayl adopted the symbolical Method in his philosophy, especially in his famous letter,Hay Bin Yaqthan, which is seen as a symbolic story of the course of history, culture and civilization . Ibn Tufayl is a good scholar, true speaker, writer and author, clear phrase, and he did not have many works because he did not need to get money of the caliphs in the writing of books was a summary in the saying . He was also self-sufficient, and he was not a scholar of philosophy, or else he wrote twenty books in it .

He was the one who brought Ibin Rushd to the faithful as he was the director of the bureau in attracting scholars and writers, and historically proved that he was married and had sons, including his son Yahya, who sang the poetry of his father to Abdul Wahid Al-Marrakeshi is the author of the book «The Fan of the News of the People of Morocco,» which is a first-class document on the news of the Almohads and Almorabits .

The secrets of wisdom were broadcast in his book, the Hay Ibn Yazzan, in which he summed up all the divine qualities that the theologians in all their doctrines disputed, and found in this small book the great and great of philosophy, which enriches the reader and the reader from philosophical doctrines and theories .

When we analyze the story of Hay, we find Ibn Tufail rejecting at Ghazali as a whole designed to support Ibn Rushd before he became famous . Ibn Tufail is a philosopher who followed the path of combining extinction and seeking knowledge, .

The concept of the symbol and its causes : Symbol sign that something has self existing which in replace its. In Writing and using symbols are two symbolic processes . Science tends to use many symbols for concise purposes, as in chemical symbols . In art, the symbol is generally distinct from similar people or subjects . Also the symbols used in the religion in the past centuries .... I have elaborated Freud ‹s studies in psychology to speak about the use of talking about the use of symbols. The philosopher Karl Jaspers also spoke of the symbol in his book «The Philosophy of

نظرية المعرفة

وإمكانياتها في الفكر الانساني

د. سدير طارق العاني (*)

المقدمـــــــــة

السـؤال عن إمكان المعرفة هو سؤال عن جوهـر المعرفة ومضمونها ، وهو سـؤال عن الحقيقة - أي هل يمكننا أن ندرك الحقيقة؟ - ولو عدنا إلى جذور الجدل الفلسفي لوجدنا تساؤلات أبعـد وأعمق من مدى إمكانية المعرفة، كوجود الحقيقـة وإمكان إدراكها، فأصبح السـؤال عن إمـكان المعرفـة هو سـؤال عـن المعرفة التي توصـل إلى جوهـر الوجـود الحسـي، وغير الحسـي وحقائقه، فالحقيقـة إذا هي الهدف لكل باحـث في مجال نظرية المعرفة. ومن ثمّ يكون الخوض في نظرية المعرفة من حيث طبيعتها، وأدواتها، ومصادرهـا مبنياً على تثبيت فرض إمكانية المعرفة.

وتقودنـا بداية البحث في الإبسـتومولوجيا أو ما يسـمى بـ « نظرية المعرفة « إلى البحث فـي مفهوم العقـل، إذ على مفهـوم العقل يعتمد كل مـا يتعلق بالمعرفـة ومصادرهـا. إذ تمثل نظريـة المعرفة في المنظـور الأكاديمي إحدى المحاور الأساسـية للدراسات الفلسفية الحديثة. كمـا أنهـا فـي المنظـور المنهجـي تسـهم في معالجة معظم القضايا النظرية سـواء من ناحية مسـتوياتها أو مصادرها أو رسـائلها. ويتباين ذلك بتباين المجـال الموضوعي كما هو الحال في علـم الـكلام أو التصـوف أو التفسـير في العلوم الشرعية، أو في الفلسفة أو علم النفس أو اللغـة في العلوم الإنسـانية أو في علم الاجتماع أو التربية أو المكتبات فـي العلوم الاجتماعية، أو فـي علم الجيولوجيـا أو الفيزياء و الفلك في العلوم الطبيعية.

ونظريـة المعرفـة كانت وماتـزال موضع اهتمـام المفكريـن والباحثيـن الراغبيـن فـي الوصـول إلـى حقيقة السـعادة الدنيويـة. ولقد أسـهمت في ذلـك المجال عقـول المفكرين في معظـم الحضـارات على مـر العصـور وفي جميع مراحلها التاريخية وقد تميزت الحضارة الإسلامية بمنظومتها الفكرية التي تجعل الوحي الإلهي وخلافة الإنسـان فـي الأرض منطلقين أساسـيين لأي وحـدة نظرية تسـتهدف البحث عن الحقيقة، وتحصيل سـعادتي الدنيا والآخرة

(*) الجامعة المستنصرية

على حد سواء. وقد تتبعت في بحثي المتواضع هذا نظرية المعرفة وإمكانياتها وأدواتها على مدار تاريخ الفكر الإنساني وكيف يمكن أن يدرك الإنسان الحقيقة أو أن يصل إليها واضعا لكل مرحلة من يمثلها من فلاسفة ومفكرين في تعريف نظرية المعرفة وأدواتها وإمكانياتها وسبل الوصول إليها, ومن الله التوفيق والسداد...

المعرفة وعلاقتها بالعلم

قد يتداخل معنى المعرفة مع معنى العلم فيكون مرادفاً له ، من حيث أن كلاً منهما يعني: إدراك صور الأشياء أو صفاتها أو علاماتها أو إدراك المعاني المجردة سواء أكان لها وجود خارج الذهن أم لم يكن، فيقال: عَلِمَ الشيء بمعنى عرفه. وقد عرّف التهانوي في كشّافه العلم على أنه معنى من معاني المعرفة فقال ومنها (أي المعرفة) العلم مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً.[١]

ومن هنا يستعمل المتكلمون في تعريف العلم كلمة المعرفة , فيقول الباقلاني في تعريف المعرفة إنها معرفة المعلوم على ما هو به.[٢]

وللجويني تعريف آخر يقول فيه: العلم عقد يتعلق بالمعتقد على ما هو به.[٣] والقدماء يفرّقون بين المعرفة والعلم فيما يقول د . صليبا بالعموم والخصوص والإحاطة في الإدراك أو عدمه: فالمعرفة إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي، وأن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات، ولذلك تقول: عرفت الله دون علمته، لأن من شرط العلم أن يكون محيطاً بأحوال المعلوم إحاطة تامة، ومن أجل ذلك وصف الله بالعلم لا بالمعرفة، فالمعرفة أقل من العلم، لأن للعلم شروطاً لا تتوافر في كل معرفة، فكل علم معرفة، وليست كل معرفة علما[٤] وبحيث يمكن القول بأن العلم مجموع معارف والمعرفة جزء من العلم. ولقد اعتنى علماؤنا ـ من محدثين ومفسرين وفقهاء وعلماء كلام وفلاسفة ـ بموضوع المعارف الإنسانية عناية بلغت من الاهتمام بها مبلغاً جعلهم يفتتحون مصنفاتهم بموضوع العلم وحقيقته ومعناه، وما يحصل به العلم من النظر والاستدلال وأحكام النظر، مما يعني اهتمامهم البالغ بنظرية المعرفة في مسمّاها الحديث. أما المحدّثون فلفظ المعرفة عندهم له أربعة معان: الأول: الفعل الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان حصولها مصحوباً بالانفعال أو غير مصحوب به. والثاني هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم الحقيقة.. والثالث مضمون المعرفة بالمعنى الأول، والرابع مضمون المعرفة بالمعنى الثاني.[٥]

ينبغي أن نلفت النظر إلى أن هذا التقسيم قاصر، لأن الوجود الخارجي ليس محصوراً في الوجود المادي، أو كون الأشياء في الأعيان، بل يشمل الموجودات المفارقة في المقام الأول، مثل: الله، ومثل العقل والنفس، بل الوجود الإلهي هو أول وأولى في مرتبة الوجود الخارجي من وجود الأشياء المادية، فالوجود الخارجي يجب أن يعرّف بأنه الخارج عن الذهن، والخارج عن الذهن لا ينحصر بالضرورة في الموجودات المادية بل يشملها ويشمل الموجودات المفارقة أيضاً.

وتعنى هذه النظرية بالبحث في طبيعة المعرفة وماهيتها ومصادرها وموانعها وشرائطها وقيمتها ووسائلها، ويذهب بعضهم إلى : أن نظرية المعرفة قسم من علم النفس النظري الذي يصعب فيه الاستغناء عن علم ما بعد الطبيعة، لأن غرضه البحث عن المبادئ

التـي يفترضها الفكر متقدمة على الفكر نفسـه، ومعنـى ذلـك أن نظريـة المعرفة هـي البحث في المشـكلات الفلسـفية الناشـئة عـن العلاقة بيـن الذات المدركـة والموضـوع المدرك، أو بين العارف والمعـروف[٦] وبما أن الذات لابد وأن يتجه تفكيرها إلى شـيء ما، ولا تسـتطيع أن تفكـر في العدم، كان الوجـود هو موضوع المعرفة، والوجود بوصفه مفهوما فلسفيا يقصد بـه مطلـق الواقع ويقابلـه العدم، وهـذا الواقع قـد يكون فـي الخارج أو في الذهـن , فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشـيء في الأعيان، وهو الوجود المادي[٧]، والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي أو المنطقـي.[٨] إن العلاقـة ـ التي يتحدث عنها هؤلاء تتطلب وعي الـذات العارفة بالمعروف لتصبـح المعرفـة عملية تجمع فـي داخلها بين شـكل من أشـكال الاتحاد وشـكل من أشـكال التفريـق أو التمييز في الوقت نفسـه بمعنى أن الذات المدركة إذا عرفت شيئاً وانطبع فيها ذلك الشيء أصبحت متحدة به، في الوقت الذي لابد وأن تتصف تلك الذات فيه بالوعي لكي تستطيع أن تعرف.[٩]

المصدر الأساسي للمعرفة

يعد المصدر الأساسـي للمعرفة أو للإدراك مـن أهـم الموضوعـات التـي ثـارت حولهـا مناقشات كثيرة وشديدة في الفلسفة قديماً وحديثاً . ولذلك فالفلسـفات في إطار تقسـيمها للإدراك إلى تصور وتصديق فإنها وضعت نظريات في التصور ابرزها الاتي:

١ ـ **نظريـة الاسـتذكار الأفلاطونية:** التي تقوم على اسـتذكار النفس للمعلومات السـابقة التـي كانت قـد عرفتها في عالمها السـابق في تجردهـا، وقبـل هبوطهـا إلـى عالـم الأبدان والأجسـام، واسـتذكارها لما أدركته من حقائق مجردة ثابتة في ذلك العالم الذي سماه أفلاطون (عالـم المثل) فهذه النظريـة ترى أن النفس في عالم المادة «تسترجع إدراكاتها بصورة مفاهيم كلية، وعلـى ذلك فليـس لأدوات المعرفة دور سـوى إلفات النفس إلـى العالم الذي هبطت منه لتستذكر ما كانت قد نسيته.

٢ ـ **النظريـات العقليـة:** وتعـود الى كبار فلاسفة أوربا مثل ديكارت وكانت وغيرهما .

وتتلخـص فـي الاعتقـاد بوجـود منبعيـن للتصـورات: أحدهمـا الحس والآخـر الفطرة، بمعنى أنّ الذهن البشري يملك معاني وتصورات لم تنبثق عن الحـس، وإنما هي ثابتة في صميم الفطـرة. والنفس تسـتنبط من ذاتهـا ... وهناك اعتراض فلسفي مؤداه أن هذه النظرية لا تفسر لنا صدور التصورات الكثيرة أو اللانهائية عن النفس كمصدر بسيط لا كثرة فيه ...

٣ ـ **النظرية الحسية:** وتقوم على الاعتقاد بـأن المصـدر الوحيد الذي يمد الذهـن ويموّنه بالتصـورات والمعانـي هـو الحس. أمـا القوة الذهنية فهي القوة العاكسة للإحساسات المختلفة فـي الذهن، والذهـن ليس لـه إلاّ التصرف في صور المعاني المحسوسة بالتركيب أو التجزئة أو التجريد والتعميم .

وهـذه النظرية نشـأت كـردّ فعـل لنظرية الأفكار الفطرية التي مثّلها الفيلسـوف الفرنسي «ديـكارت»، وأول من تبنى النظرية الحسـية ـ فـي المعرفـة ـ الفيلسـوف الانجليـزي جون لـوك، الذي قضـى ـ إلى حد مـا ـ على نظرية الأفكار الفطرية، واقتفى أثره بعد ذلك وواصل مهمتـه وطوّر مـن نظريته الحسـية هذه طائفة من الفلاسـفة الانجليز في مقدمتهم الفيلسـوفان باركلي وديفيد هيوم ...

نظريــة المعرفــة بيــن العقل والحواس

ونقطــة البدايــة فــي هــذا الموضــوع هي في تحديــد أصل المعرفــة التصديقية والركائز الأساسية التي يقوم عليها صرح العلم الإنساني، هذا الأصل أو الأســاس أو المبدأ الذي تنتج عنه المعــارف البشــرية هل هو العقــل بمفاهيمه أو الحس بمداركه أو هو العقل والحس معاً ؟

وفــي الإجابــة عــن هــذه الأســئلة ، ظهر اتجاهــان: الأول: المذهــب العقلــي، وســمي بذلــك لاعتمــاده على العقل، والثانــي: المذهب التجريبي، لاعتماده على الحس والتجربة .

أمــا المذهــب العقلــي: فهو المذهــب الذي ترتكز عليه الفلســفة الإسلامية وطريقة التفكير الإسلامي وفي هذا المذهب تنقسم فيه المعارف إلــى طائفتيــن: الأُولى: معــارف ضرورية أو بديهية لا تحتــاج إلى دليل وبرهان مثل: (النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شــيء) (لا حادث بلا سبب محدث) (الكل أكبر من الجزء) .. الخ من أمثلة القضايا الضرورية، والثانية: معارف نظرية تســتمد صحتها مــن معارف ومعلومات ســابقة تســتنبط منهــا، مثــل (الأرض كروية) (الحركة سبب الحرارة) (التسلسل ممتنع)، ولو لا تلك المعارف السابقة الضرورية أو البديهية، لما استطاع الذهن البشري التوصل إلى معارف نظرية علــى الإطلاق . إذن فالركن الأساســي للعلم بصفة عامة هو المعلومات العقلية الأولية، أو العلــل الأولى للمعرفة، وهــي على نحوين: أحدهما ما كان شرطاً أساسياً لكل معرفة إنسانية بصــورة عامة وهو مبدأ عدم التناقض، والآخر ما كان ســبباً لقســم من المعلومات وهو ســائر المعــارف الضروريــة والعملية التي تســتنبط بها المعرفة النظرية من المعارف الســابقة هي التي يطلق عليها اســم الفكــر والتفكير(١٠). وأما المذهب التجريبي: فهو الذي يرى أن الإنســان إذا كان مجــرَّدا من التجــارب، فلن تكون عنده معرفــة لأي حقيقة من الحقائــق. فالتجربة هي المصــدر الأول لجميــع المعــارف، ولا توجد معارف عقلية سابقة على التجربة .

ان المعرفة الإنسانية إذا كانت مستنتجة من بعضهــا البعض ســواء في ذلك بالاســتنباط أو بالاستقراء; «فيجب أن تكون لهذه المعرفة بداية تتمثل فــي معارف غير مســتنتجة بأي صورة من صور الاســتنباط أو الاســتقراء، لأننا لو لم نفترض هذه البداية لواجهنا متراجعة لا نهائية، ولتوقف التوصل إلى معرفة على حصول عدد لا نهائي من المعــارف ومن ثم تصبح المعرفة مستحيلة:

١ ـ المذهــب العقلــي: وهــو المذهب الذي يثبــت العقــل, بــل والتجربة ـ أيضــاً ـ على أنه المذهب الصحيح في تفسيره لمصدر المعارف بأنهــا ترتكــز على معــارف قبلية ســابقة أو ما يســميها بالقضايا الأولية، وأن القائلين بالتجربة هم أنفســهم لا يســتطيعون أن يؤكــدوا قاعدتهم القائلة «التجربة هي المقياس الأساســي لتمييز الحقيقــة» لأن هــذه القاعدة إن كانــت خطأ فقد تهاوى مذهبهم من الأســاس، وإن كانت صواباً فما الســبب في صوابها؟ فــإن كان صوابها بلا تجربة فمعنى ذلك أنها بديهية وهذا يهدم مذهبهم في إنكار معارف سابقة على التجربة، وإن كان صوابها بتجربة ســابقة عليها فهذا أمر مستحيل لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها .

٢ ـ المذهــب العقلي يرى أن ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحس والتجربة، اذ إنه ينطلق إلى مــا وراء المادة من حقائق وقضايا، وبذلــك يتحقــق للميتافيزيقــا إمــكان المعرفة، وليست الحقائق الميتافيزيقية وحدها التي تحتاج فــي إثباتها إلى العقل، بل المادة، والتي لا يمكن

الكشـف عنها بالتجربة الحسية الخالصة تحتاج فـي إثباتهـا إلـى العقـل أيضاً، فضـلا عن أن التجربة ـ في المذهب التجريبي ـ لا تتعلق بنفس المـادة وحقيقتهـا، أو بالجوهر المـادي، وإنما تتعلق بظواهر المادة وأعراضها، مما يعني أن المذهـب التجريبي عاجز حتى عن إثبات المادة نفسها .

٣ ـ المذهـب العقلي يؤمن بأن الفكر يسـير دائماً من العام إلى الخاص، أي من الكليات إلى الجزئيات (الاسـتدلال القياسـي)، أما المذهب التجريبـي فإن الفكر أو حركـة الذهن فيه تنتقل مـن الجزء إلـى الكل، ومن الخـاص إلى العام (الاستدلال الاستقرائي)،.

٤ ـ يؤمـن المذهـب العقلـي بالاسـتحالات العقلية، أما المذهـب التجريبي فلا يدخل الحكم باسـتحالة وجـود شـيء أو عدم إمـكان وجود شـيء في نطاق التجربة عنـده «وقصارى ما يتاح للتجربة أن تدلل عليه هو عدم وجود أشياء معينة، ولكن عدم وجود شيء لا يعني استحالته ومـن الطبيعي أن يجوز التناقض في ظل عجز المذهـب التجريبي عن إثبات الاسـتحالة، وإذا جاز التناقض فإن جميع المعارف والعلوم تنهار من الجذور ومن الأساس، ولا يمكن معه إثبات قضية علمية أو حسية أو عقلية.(١١)

٥ ـ يؤمـن المذهـب العقلـي بقيـام علاقـة السـببية (العليـة) فـي المعرفـة البشـرية بين بعض المعلومات وبعضها الآخر . أما المذهب التجريبـي فـلا يمكـن أن يثبـت مبـدأ العليـة والضرورة القائمة بيـن ظاهرتين، بل قصاراه إثبـات ظاهرتين فقط دون مـا بينهما من علاقة وارتبـاط عِلّي، ومـع انهيار مبـدأ العلية تنهار أيضاً جميع العلوم الطبيعية كما يقرر.

٦ ـ وأخيراً فإن المذهب لا ينكر دور التجربة في العلوم والمعارف البشـرية وفضلها العظيم على الإنسـانية، ومدى خدمتها في ميادين العلم وما كشفته من أسرار الكون وغموض الطبيعة، ولكـن المذهب العقلي يرى أن التجربة بمفردها لا تستطيع أن تقوم بدورها على أكمل وجه، بل هـي تحتاج إلى القضايا الأولية البديهية بوصفه مبدأ أساسـيا تنطلق منـه. وتبقى نقطة مهمة في هذا الموضوع وهي اعتراض قد يوجه للعقليين مـؤداه: أن العقليين إذا كانوا يؤمنون بمعلومات ومعـارف أولية سـابقة يصفونهـا بالضرورية ويدعون أن هـذه المعارف الأوليـة هي بمثابة الطريق الأساسـي في المعرفـة: فكيف تأخرت تلـك المعلومات الأولية عن ولادة الإنسـان مع الادعاء بضرورتها أو ذاتيتها؟

ويؤكد علماء الكلام على هذه المسـالة، فقد جاء في تفسـير الفخـر الرازي للآيـة الكريمة ((واللّه أخرجكـم من بطـون اُمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشـكرون ((أن النفس الإنسـانية لما كانت في أول الخلقـة خالية عن المعـارف والعلوم باللّه، فـاللّه أعطاه هذه الحواس ليسـتفيد بها المعارف والعلوم... وتمام الكلام في هذا الباب يسـتدعي مزيد تقريـر فنقول: التصـورات والتصديقات إمـا أن تكون كسـبية وإنمـا أن تكـون بديهية، والكسـبيات إنمـا يمكـن تحصيلهـا بواسـطة تركيبات البديهيات، فلابد من سـبق هذه العلوم البديهيـة، وحينئذ لسـائل أن يسـأل فيقول: هذه العلـوم البديهية إما أن يقـال أنها كانت حاصلة منذ خلقنا أو ما كانت حاصلة. والأول باطل لأنا بالضـرورة نعلم أنا حين كنا جنيناً في رحم الاُم ما كنـا نعرف أن النفي والإثبـات لا يجتمعان، وما كنا نعـرف أن الكل أعظم من الجزء، وأما القسم الثاني فإنه يقتضي أن هذه العلوم البديهية حصلت في نفوسـنا بعد أنهـا ما كانت حاصلة، فحينئـذ لا يمكـن حصولها إلاّ بكسـب وطلب، وكل مـا كان كسـبياً فهو مسـبوق بعلوم أخرى فهـذه العلـوم البديهية تصير كسـبية ويجب أن

تكون مسبوقة بعلوم أخرى إلى غير نهاية. وكل ذلك محال. وهذا سؤال قوي مشكل وجوابه أن نقول: الحق أن هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا ثم إنها حدثت وحصلت، أما قوله فيلزم أن تكون كسبية، نقول: إنها إنما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر.[١٢] ولابن حزم الظاهري في هذه المسألة وجهة أخرى، يرى فيها أن هذه البديهيات حاضرة في نفس الطفل، وأنه يستعملها في تمييزه دون أي معرفة سابقة، فهو يستعمل علمه بأن الجزء أقل من الكل وأن المتضادين لا يجتمعان وأن الجسم لا يوجد في مكانين في آن واحد دون أن يشعر بأنه يعلم هذه القضايا أو يلاحظ أنه يدركها بطريق العقل، يقول ابن حزم في التدليل على ارتكاز هذه القضايا في نفس الطفل: «فإن الصبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى، وإذا زدته ثالثة سر، وهذا علم منه بأنه الكل أكثر من الجزء، وإن كان لا يتنبه لتحديد ما يعرف من ذلك، ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادان فإنك إذا أوقفته قسراً بكى ونزع إلى القعود علماً منه بأنه لا يكون قائماً قاعداً معاً، ومن ذلك علمه بأن لا يكون جسم واحد في مكانين، فإنه إذا أراد الذهاب إلى مكان ما فأمسكته قسراً بكى... علماً منه بأنه لا يكون في المكان الذي يريد أن يذهب إليه ما دام في مكان واحد. ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد، فإنه تراه ينازع على المكان الذي يريد أن يقعد فيه علماً منه بأنه لا يسعه ذلك المكان مع ما فيه فيدفع من في ذلك المكان الذي يريد أن يقعد فيه ويستطرد ابن حزم في ذكر تلك البديهيات التي يعلمها أو يدركها الصبي الصغير، والتي تدل على أن البديهيات فطرة وموجودة في النفس البشرية منذ أول لحظة في وعيها .

قيمة المعرفة

تتمثل قيمة المعرفة إجمالاً في مدى درجة اليقين الذي تصل إليه إدراكاتنا تصوراً كانت هذه الإدراكات أم تصديقاً، أو بمعنى آخر في مدى إمكان كشف المعرفة عن الحقيقة، كما تتمثل من ناحية أُخرى في الإيمان بإمكانية المعرفة، وهذا اليقين الذي يعتبر معياراً لقيمة المعرفة أو الإيمان بها ينقسم ـ فيما يرى الصدر ـ إلى أنواع ثلاثة :

١ ـ اليقين المنطقي أو الرياضي: وهو الذي يقصده منطق البرهان عند أرسطو، ومعناه العلم بقضية معينة، والعلم بأن من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علمت عليه . فاليقين المنطقي مركب من علمين، وما لم ينضم العلم الثاني إلى العلم الأول لا يعتبر يقينا في منطق البرهان، واليقين الرياضي يندرج في اليقين المنطقي لأنه يعني تضمن إحدى القضيتين للأخرى

٢ ـ اليقين الذاتي: وهو جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها. وليس من الضروري في اليقين الذاتي أن يستبطن أي فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم. فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه فيجزم بأن وفاته قريبة.. ولكنه في نفس الوقت لا يرى أي استحالة في أن يبقى حياً، لأن كونه غير محتمل لا يعني أنه مستحيل .

٣ ـ اليقين الموضوعي: وهو يستلزم الصحة في مطابقة القضية التي تعلق بها اليقين، مع الواقع إضافة إلى الصحة في درجة التصديق من حيث مطابقته لمبررات موضوعية تفرض درجة التصديق تلك «ومن هنا نصل إلى فكرة التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي.

فاليقين الذاتي: هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، سواء كان هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا.

واليقين الموضوعي: هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية، أو بتعبير آخر: إن اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية إلى الجزم .

والأمر الثاني الذي يُعنى به علم المعرفة:

هو إمكان المعرفة والعلم بوقوعها، وهو أمر لا يقبل الإنكار ولا الشك، ولا يتردد في الاعتراف به أي إنسان سوي عاقل لم تؤثر الشبهات على ذهنه وتفكيره، وبالرغم من ذلك فقد ظهرت في تاريخ الفلسفة مذاهب تنكر العلم مطلقاً، ولا تعترف بإمكان المعرفة مثل: السوفسطائيين والشكاك واللاأدريين. وقد صنفهم بعض علمائنا على أنهم مرضى نفسيون، وأن ابتلاهم بالوسواس الذهني الشديد، وبخاصة أن قسماً منهم أنكروا الوجود ذاته ناهيك عن المعرفة. كما أظهر تاريخ الفلسفة[١٣] ـ أيضاً ـ طائفة تدعي نسبية المعرفة بمعنى أنه لا توجد في نظرهم قضية صحيحة بشكل مطلق، واليقين عند هؤلاء لا يتعدى اليقين الذاتي. وربما كان هذان التياران هما أبرز التيارات التي ظهرت لتشكك في إمكانية وقوع المعرفة أو تؤمن بوقوعها; لكنها لا تؤمن بقدرة المعرفة على كشف الحقيقة، وذلك فضلا عن المذهب الذي ينكر الحقيقة إنكاراً تاماً, ويمكن استعراض الفلسفات القديمة في العصور اليونانية اذ ظهرت السفسطة في القرن الخامس قبل الميلاد، وظلت ردحاً من الزمن إلى أن ظهر سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين حاربوها. ووضع أرسطو منطقه المعروف لكشف مغالطات السفسطة. «وخلاصة مذهبه في نظرية المعرفة أن المعلومات الحسية والمعلومات العقلية الأولية أو الثانوية التي تكتسب بمراعاة الأصول المنطقية هي حقائق ذات قيمة قاطعة. وظل مذهب اليقين مسيطراً على الموقف الفلسفي حتى القرن السادس عشر الميلادي، اذ نشطت العلوم الطبيعية واكتشفت حقائق لم تعرف من قبل ، وبخاصة في الهيئة ونظام الكون، فبعثت تلك التطورات مذاهب الشك والإنكار من جديد.

ثم ظهر في هذا الجو منهج العقليين على يدي ديكارت الذي بدأ فلسفته بالشك الجارف المطلق، ولم يستثن من شكه إلا فكره الذي يرى أنه حقيقة واقعة ، هذا الفكر الذي يعد نقطة الانطلاق إلى اليقين الفلسفي ((أنا أفكر فأنا إذن موجود)).[١٤]

ومن هذا الجانب الذاتي الذي أثبته ديكارت في تأملاته الفلسفية ، راح يثبت جانباً آخر هو الجانب الواقعي الموضوعي ، ثم رتب الأفكار الإنسانية وصنّفها في ثلاثة أنواع :

١ ـ أفكار فطرية مغروزة في طبيعة الإنسان ، وهي هذا النوع الشديد الوضوح والجلاء من الأفكار ، ومن هذا النوع : فكرة «الله» والحركة والامتداد في الطبيعة .

٢ ـ أفكار لا تتمتع بالوضوح السابق ، وهي الأفكار الغامضة التي تنتج في الذهن كثمرة لتعامل الحواس مع الواقع الخارجي . وهذه الأفكار ليست لها أصالة النوع الأول ، بمعنى أنها ليست فكراً إنسانياً خالصاً كما هو الحال بالنسبة للطائفة الأولى .

٣ ـ أفكار مختلفة كتلك التي يصطنعها الإنسان ويخترع صورتها اختراعاً ، وإن كان في اختراعه إياها يستمد عناصر الصورة من وقائع حسية موجودة بالفعل ، وذلك مثل أن

يتصور «إنساناً» له رأسان. أما جون لوك الذي يعد الممثل الرئيسي ، أو الناطق الرسمي باسم النظرية الحسية ، فهذا الفيلسوف كان يرى أن الإدراك كله بل حتى المعارف البديهية ترجع إلى الحس والتجربة ، وبالرغم من ذلك فهو يرى أن هذا الحس ليس له قيمة فلسفية قاطعة في نظرية المعرفة .

اما أهم المدارس الحديثة في نظرية المعرفة:

المثالية الفلسفية: ويمثلها باركلي الذي لا يقرّ بوجود شيء ما لم يكن ذلك الشي مُدركاً يقول : «أن يوجد هو : أن يُدرِك أو أن يُدرَك» . والشيء المدرك هو النفس ، والأشياء المدركة هي التصورات والمعاني القائمة في مجال الحس والإدراك ، أما الأشياء الموضوعية المستقلة عن حيز الإدراك فليست موجودة .

المثالية الفيزيائية: وهي التي تحاول الاستغناء عن إضافة أي حقيقة جوهرية للمادة، إذ العالم مرده إلى حركة خالصة كما قال كارل بيرسون: «المادة هي اللامادي الذي هو في حركة» وهذا الاتجاه المثالي الفيزيائي استهوى كثيراً من الفيزيائيين فقالوا : مادام العلم يقدّم في كل يوم براهين جديدة ضد القيمة الموضوعية للمعرفة ، وضد الصفة المادية للعالم ، فليست الذرات أو البنيات الأساسية للمادة ، بعد أن تبخرت على ضوء العلم إلاّ طرقاً مناسبة للتعبير عن الفكر ، واستعارات وإشارات لا تتضمن من الحقيقة الواقعية شيئا .

المثالية الفسيولوجية: وهي اتجاه ينطلق من أن الشكل الذاتي للإحساس البشري ناتج ومتوقف على تركيب الحواس والجهاز العضوي بصورة عامة للإنسان، بمعنى أن الأشياء في العالم الخارجي ليست هي التي تعطينا الإحساس بالشيء ، إنما الذي يحددها هو جهازنا العصبي ، والأشياء الخارجية دورها يكون في أنها سبب أولي في إثارة العمليات الحسية في أعضائنا ، والجهاز العصبي هو الذي يبلور عملية الإحساس في الكيفية التي يعبر بها عن نفسه .

أنصار الشك الحديث : وهذا المذهب يعود في الأصل إلى مذهب الشك القديم الذي كان يعلن عن (لا أدرية) مطلقة ، أي أن الإنسان لا يستطيع أن يعطي حكماً على الأشياء .

وكما قدمت اللاأدرية القديمة نفسها بوصفها حلا وسطا للصراع بين المذاهب السوفسطائية والفلسفة التحقيقية ، زعمت مدرسة الشك الحديث أنها تقوم بالدور نفسه بوصفها حلا للصراع بين المثالية الحديثة التي زعمت بأن الواقع ليس أمراً مستقلاً عن شعور الإنسان وإدراكه ، وبين الواقعية التي تؤكد على أن الواقع حقيقة موضوعية خارجية ومستقلة في ذاتها عن الإنسان بكل مشاعره وإدراكاته.[١٥]

وقد وجدت طائفة تؤمن بقيمة المعرفة وموضوعيتها ، ولكن نتيجة نظرياتهم العلمية أدت بهم إلى الشك في المعرفة الذي أطلق عليه اسم الشك العلمي . ويمكن الوقوف على أهم تلك الاتجاهات في هذا المذهب وهي :

أ ـ السلوكية: التي اتخذت من سلوك الكائن الحي وحركاته الجسمية ـ التي يمكن إخضاعها للحس العلمي والتجربة ـ موضوعاً لعلم النفس دون الاعتراف بما وراء ذلك من عقل وشعور، ومن ثم هذا الاتجاه يؤدي حتماً إلى موقف سلبي تجاه قيمة المعرفة وإلى عدم الاعتراف بقيمتها الموضوعية .

ب ـ مذهب التحليل النفسي عند فرويد ، ويعتمد السلوك في نظريته على العناصر الشعورية وهي مجموعة الأفكار والعواطف

والرغبات التي نحس بها في نفوسنا ، وعلى اللاشعور في العقل وهي شهواتنا وغرائزنا المختزنة .

ج ـ المادية التاريخية المعبرة عن نظرة الماركسية إلى التاريخ والمجتمع والاقتصاد وربطها للمعرفة الإنسانية عموماً بالوضع الاقتصادي ورؤيتها لفكر الإنسان ، على أنه انعكاس عقلي للأوضاع الاقتصادية وما ينشأ عنها من علاقات.

د ـ النسبيين : وهم الذين يعترفون بوجود حقيقة ويؤمنون بإمكان المعرفة البشرية لها، ولكن هذه المعرفة أو الحقيقة التي يمكن للفكر الإنساني أن يحصل عليها هي معرفة أو حقيقة نسبية «بمعنى أنها ليست حقيقة خالصة من الشوائب الذاتية ومطلقة ، بل هي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء ، والناحية الذاتية للفكر المدرك ، فلا يمكن أن تفصل الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية .

نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة

لقد دشن الفيلسوف البريطاني فرانسيس بيكون جهود إعادة بناء مفهوم العقل الذي حمل كتابه ((الآلة الجديدة)) الجانب الفطري من العقل مسؤولية «ارتكاب الأخطاء وتشويه الحقائق»؛ لأنه «أكثر جنوحاً للخطأ من الأحاسيس». لم يلبث بعد ذلك أن استبعد أقطاب المدرسة الوضعية مثل: جون لوك (١٧٠٤م) وديفيد هيوم (١٧٧٧م) مفهوم المعرفة الفطرية (العلم الضروري) جملةً وتفصيلاً، وكان هيوم يعمل جاهداً لأخذ المنطق الوضعي إلى نهايته؛ لينكر أن مبادئ وعمليات العقل بحد ذاتها ليست فطرية وإنما هي مكتسبة . لكن إنكار هيوم أدى إلى إنكار الرابطة الضرورية بين السبب والمسبب، وتحويلها إلى رابطة شكلية ظاهرية ناتجة من مجرد الألفة والعادة .. وهو ما يؤدي بالفكر الوضعي إلى نسبية مطلقة . فالعقل لم يعد ينطوي على مبادئ ثابتة ، بل على مجموعة من القواعد المستمدة من العادة والألفة .

غير أن أفكار كانت ـ التي قدر لها أن تصوغ الفكر الغربي- أعادت بعض التوازن للفكر الغربي بإعادة مفهوم المبادئ الفطرية والضرورية ، لكنها كرست النظرة الوضعية في الوقت نفسه ؛ إذ جعلت استخدام هذه المبادئ الفطرية في غير المحسوس أمراً مستحيلاً، مما جعل العقل يقتصر في إدراكه على «الحقائق الجزئية» إلى حقيقة كلية متمثلة في إله خالق مهيمن ، على الرغم من اعترافه بضرورة رد عالم الظواهر المحسوسة إلى عالم علوي ماورائي .

المفارقة المذهلة التي يلاحظها بعض الباحثين تتمثل في إنكار كانت قدرة العقل النظري (الخالص) على الوصول إلى معرفة راسخة للحق العلوي ، في الوقت الذي يؤكد فيه لزوم مفهومي الله واليوم الآخر لتأسيس فعل أخلاقي عند الحديث عن العقل العملي .

لقد أسست هذه النظرة الكانتية للشرخ ألأعتقادي للدين، والذي تحول بذلك إلى مسألة نفسية ذاتية خارجة عن مفهوم الحقائق . كما أسست في الوقت ذاته لتطويع الوقائع لخدمة الأغراض الشخصية بدلاً من اعتماد العقل للبحث عن حقائق الأشياء ، مما أدى لإلغاء الضوابط التي تتدخل في عملية نقل المعارف من مستوى الحدس إلى مستوى التفكير، وتحول دون تطويع الاستدلال لتحقيق مآرب شخصية.

وإذا كانت المعرفة الدينية من منظور وضعي تحتاج إلى إيمان ميتافيزيقي (غيبي) غير ممكن البرهنة عليه دومًا ؛ فإن المعرفة الغربية الوضعية المادية ليست أقل ميتافيزيقيةً من المعرفة الدينية، فهي تنتهي في المحصلة إلى الجزم بمرجعية المادة وحدها في الوقت الذي تشكل هذه النتيجة أحد الاحتمالات الممكنة فحسب. وفيما يرى «كولبة» فإن مصطلح نظرية المعرفة يطلق ويراد منه أحد معنيين: معنى عاماً ، ويراد به العلم الذي يحث في مادة العلم الإنساني ومبادئه الصورية ، ومعنى خاصاً ويراد به العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادئها المادية(١٦) وعليه فالمعنى الواسع لهذا المصطلح يشمل كل البحوث الفلسفية الهامة التي تتعلق بظاهرة المعرفة مثل المنطق وعلم النفس وعلم وظائف الأعضاء وعلم الاجتماع والتاريخ وميتافيزيقا المعرفة . أما المعنى الضيق فيراد به العلم الذي يبحث في ماهية المعرفة ومبادئها ومصدرها ومنابعها وشروطها ونطاقها وحدودها .

أما بداية ظهور نظرية المعرفة فمرتبطة بالفيلسوف الانجليزي جون لوك١٧٠٤م , حيث يعدّ هو المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة في العصر الحديث ، لأنه وضع المعرفة في صورة العلم المستقل كما كان كتابه (مقالة في العقل البشري) الذي صدر عام ١٦٩٠م أول بحث علمي منظم في أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها ,إلاّ أن المصطلح ذاته لم يعرف إلاّ في وقت متأخر عليه في عام ١٨٦٢م عند تسلر وذلك في كتابه (أهمية نظرية المعرفة ووظيفتها) ، وبعض الباحثين يرى أن هذا المصطلح ظهر على يد «رينهد» في عام ١٨٣٢م في كتابه (نظرية ملكة المعرفة الإنسانية والميتافيزيقا .

ولا يعنينا هنا تتبع الآراء العديدة حول بداية ظهور نظرية المعرفة كمصطلح يطلق على مبحث من مباحث علم الفلسفة أو المنطق ، بقدر ما يهمنا من مصادر المعرفة وقيمتها ومدى مشاركة كل من الذات المدركة والموضوع المدرك في المعرفة . وهي من أُمهات المسائل في نظرية المعرفة التي تفرقت حولها المدارس قديماً وحديثاً ، وبرغم كثرة هذه المدارس واختلافها حول المصدر الأساسي للمعرفة فإن من الممكن تصنيفها إلى المدارس أو المذاهب التالية :

١ ـ المذهب التجريبي أو الواقعي وهو المذهب الذي يرجع المعارف جميعها إلى التجربة أو الواقع ، وينظر إلى العقل على أنه مرآة تعكس الحقائق الخارجية .

٢ ـ المذهب العقلي الذي يرجع المعارف كلها إلى العقل باعتباره الأصل لكل معرفة .

٣ ـ المذهب النقدي ، وهو مذهب توفيقي بين المذهبين السابقين ، ويرى أن العقل يشارك الحس ومدركاته الحسية في الحصول على المعرفة .

نظرية المعرفة عند الغزالي

جمع الإمام الغزالي (ولد ٤٥٠ هـ = ١٠٥٨م ـ وتوفي٥٠٥هـ = ١١١١م) بين الريادة الفلسفية والموسوعية الفقهية والنزعة الصوفية الروحية، اتسم بالذكاء وسعة الأفق وقوة الحجة وإعمال العقل وشدة التبصر، مع شجاعة الرأي وحضور الذهن، كل ذلك أهّله ليكون رائدا في تلك العلوم المختلفة والفنون المتباينة؛ فكان الغزالي فيلسوفا وفقيها وصوفيا وأصوليا، يحكمه في كل تلك العلوم إطار محكم من العلم الوافر والعقل الناضج والبصيرة الواعية والفكر الراشد، فصارت له الريادة

فيها جميعـا، وأصبح واحدا مـن أعلام العرب الموسـوعيين المعدوديـن. والمعرفـة في نظر القـرآن باب من أبـواب الوجود، لأنهـا تتعلق بإثبات الحقائق والأشياء والتعامل معها. وطرق هذه المعرفة من إحسـاس وعقل ووحي، ليست إلا مخلوقات لله سـبحانه جعلها مسبحة بحمده، وخلق الله لهذا الإنسـان عقـلا أو قلبا يمكنه من التصـدي والإيمـان، وإرادة تمكنه من الاندفاع للعمـل. فالمعرفة تقوم بالتعـرف على الوجود. ومن ثم فالمطلوب من الإنسان _من وجهة نظر القرآن _ الإيمان بالله سـبحانه وتوحيده وإفراده بالعبـادة. فالإيمـان معرفة بوجـود الله ومعرفة بوحدانيتـه وصفاتـه وأفعاله، ومعرفـة بالنبوة ومعرفة بالغيب وسائر أركان العقيدة، والإسلام استسـلام لهـذه المعرفـة وعمـل بتكاليف هي تحتاج أيضا إلى معرفة بالمأمورات والمنهيات وعلـى ذلك فالمعرفة تتوقـف على الوجود،[١٧] ولا يتوقف الوجود على المعرفة. ولكن تنعكس هـذه النظرة في الشـك المنهجي ذلـك لأن هذا الشـك يقتضي طرح كل الأفكار السـابقة حتى ولـو كانـت هذه الأفـكار إيمانا بوجـود حقيقي للأشـياء، ثـم تمحيـص أدوات المعرفة وبحث مدى قدرتها على معرفة الأشياء والوقوف على معرفة بديهية يثبت بعدها التسليم بوجود الأشياء والحقائق. وأن هذا الباب من الشـك مهما ادعى صاحبه بأن هناك أدلـة يمكن أن يعتمدها بيقين في إيمانـه أو اعترافه بوجود الأشـياء، فإنه لا يمكن له بحكم تكوينه البشرى أن يحكم على أن هنالك وسـيلة موثوقا بها تماما، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

وكان الغزالي في فلسـفته يعبر عن شـغفه بالعلـم والبحث عـن الحقيقة ، وقـد اتبع منهجا عقليا يقوم على فكرتين أساسـيتين هما: الشك، والحـدس الذهني للانطلاق منهما للوصول إلى حقائـق اليقين. وقد عبر عـن ذلك بوضوح في قولـه: «إن العلـم اليقيني هو الذي يُكشـف فيه المعلوم انكشـافا لا يبقـى معه ريب، ولا يقارنه أمكان الغلط والوهم».

ويعبر عن تجربة البحـث عن الحقيقة التي تبدأ عنده بالشك فيقول: «فأقبلت بجدٍّ بليغ أتأمل فـي المحسوسـات والضروريـات وأنظر: هل يمكنني أن أشكك نفسـي فيها؟ فانتهى بي طول التشـكيك إلى أن لم تسمح نفسـي بتسليم الأمان في المحسوسـات أيضا». وهو يفسـر ذلك بأنه «من لم يشـك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر يبقى في العمى والضلال».

وهـذا المنهـج الـذي اتبعـه الغزالـي منذ أكثر من تسـعة قرون شـديد التشـابه بما قدمه الفيلسـوف الفرنسـي ديـكارت وهو مـا يؤكد تأثره بالفيلسـوف الإسلامي الكبير وأخذه عنه؛ فقد عاش الفيلسـوفان التجربـة المعرفية ذاتها، وإن كان فضـل السـبق والأصالـة يظل للامام الغزالي، فعبارة الغزالي الشـهير «الشـك أول مراتـب اليقين» التي أوردهـا في كتابه «المنقذ مـن الضـلال» هي التـي بنى عليهـا ديكارت مذهبـه، وقـد أثبت ذلـك العديد مـن المفكرين والباحثيـن الذين درسـوا فكر ومنهـج كل من الامـام الغزالـي وديكارت,حتـى إن ديـكارت قد اعتمـد تلك المقولة (الشـك أسـاس اليقين) بوصفهـا قاعـدة أساسـية فـي منهجـه ومن ثم الانطلاق منها إلى بقية قواعد المنهج. وبعد ذلك تحول الغزالي من الفلسفة إلى التصوف بعد أن درس الفلسفة ومذاهبها واتجاهاتها وأصحابها، ولم يجد فيها ضالته المنشودة, فألف بذلك كتابه الأشهر (تهافت الفلاسفة)، وبعد أن استقر في وعيـه ووجدانه أن الصوفية هم السـابقون الى طريـق الله تعالى، خاصة أن سـيرتهم أحسـن السـير، وطريقتهم أصوب الطـرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق كما جاء في كتبه.

ورأى أن التصـوف هو المنهج الأفضل في تلقي المعرفة اليقينية الملائمة، وهو في تصوفه لا يهمّـش العقل، ولا يقلل مـن دوره، بل على العكـس من ذلك؛ فإن للعقل عنده دورا أساسـيا في سـلوك طريق التصوف؛ إذ إن العلم أللدني عنـده لا يتأتـى إلا بعد اسـتيفاء تحصيل جميع العلـوم، وأخـذ الحـظ الأوفر منهـا والرياضة الصادقـة للنفـس والمراقبـة الصحيحة لله مثل التفكـر الذي يفتح للمتفكـر أبواب العلم ويصير به مـن ذوي الألبـاب. والغزالي يحتـج بالعقل على بعض الصوفيـة القائلين بالفناء والاتحاد، ويرى أنه قد ينكشف للصوفي ما لا يمكن للعقل إدراكـه، ولكن ليس من الممكن أن ينكشـف له شـيء يحكم العقل باسـتحالته، فالعقل عنده هو الميـزان الـذي قيضه الله للإنسـان لقياس مدى صـدق معارفه ووضع الحدود لها، ومن ثم فإنه ليس ثمة تعارض بين مقتضيات العقل، وشؤون الإيمـان الديني. ويرى أن مـن لم تكن بصيرته ثاقبة فلن يعلق به من الدين إلا قشـوره. أما في مسـائل الإلهيات والغيب فيقـرر أنه ليس للعقل دور أكثر من تقبلها والتسليم بصدقها.

ومما لا شـك فيه أن الغزالي قد أسـهم في تلك العقلية الواعية في تنقية التصوف من كثير مـن البـدع والانحرافـات، وأعطـى التصوف والحيـاة الروحية بعدا عقليـا جديدا،وهكذا فإن الإمام الغزالي قد أكد للإسلام قوة الحياة الدينية بتقرير الاعتـراف بما نبت فيهـا من تصوف، وأسسـه تأسيسـا فلسـفيا، بعـد أن درس علوما وفلسفات وديانات شتى وفهمها فهما عميقا ومن ثـم بيان رأيـه فيها وكل ذلك نابـع من منهجيته من أن (الشـك اول مراتب اليقين) ، الشك ليس من اجل الهدم والرفض وإنما من اجل الوصول إلى اليقين .

اليقين الذي أراده الغزالي :

ويصف الغزالي ذلك بقوله في صفة اليقين الذي يريده : « أن ينكشـف المعلوم انكشـافا لا يبقـى معـه ريـب ، ولا يقارنه امـكان الغلط ، والوهـم بحيث لو تصدى بإظهـار بطلانه مثلا مـن يقلب الحجر ذهبـاً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شـكاً وإنـكارا «واسـتمر الغزالي شـاكاً، يطرح الأسـئلة على نفسـه، ويحـاول أن يعيد الثقـة بالعقل ، ولكن شـيئاً من ذلـك لم يحصل فقد فقـد الثقة به تماماً، وبدأ يحاول التفتيش عن مصدر آخر : « ثم فتشـت عن علومي فوجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة، إلا في الحسـيات والضروريـات، فقلت : الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسـيات والضروريات اتجـه الغزالـي اذا إلـى الحواس هـذه المرة ، ليجيب على سؤاله هل تمكنني هذه الحواس من المعرفـة ؟ [١٨]ولكنه وصل إلى الطريق نفسـه الـذي أوصله إليـه العقل، إذ انه اكتشـف مدى خداع الحواس، واسـتمر من سـؤال إلى آخر، مما ولـد لديه ما يشـبه الداء، شـفي منه أخيرا فعـادت نفسـه إلى مـا كانت عليه مـن صحة: «وتعـود الأوليات العقليـة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلـك بنظم دليل وترتيب كلام، بل، بنور قذفه الله تعالى في الصدر،وهذا النور لـدى الغزالي مسـتمد كما يقول هـو ، من قول رسـول الله صلـى الله عليه وسـلم : « هو نور يقذفه الله تعالى فـي القلب ، فقيل وما علامته ؟ فقال: التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلـود» و « إن لربكم فـي أيام دهركم نفحات ألا فتعرضـوا لها» وهكـذا كأنني بالغزالي قد وضـع يده على موضـع الألم ، ووجـد ضالته المنشـودة ، على أن شـك الغزالـي بالعقل، هو نفسـه تقديرٌ للعقـل وليس حطاً مـن قيمته، بل انه قد عده من الأشـياء التي يُحترم بها الإنسان

عن سائر المخلوقات الأخرى، بما يهيئهُ العقل للإنسان من أسباب الحيل التي تجعله يسخر سائر الحيوانات الأخرى لخدمته، ولفظة العقل التي يستعملها الغزالي، والتي استخرجها من حديث العقل المشهور الذي دارت حول وضعه وضعفه الشكوك ، ولسنا بصدد إثبات صحة هذا الحديث أو ضعفه بل سنقدمه كما قدمه الغزالي، لأنه اعتمد عليه في إثبات : « إن العقل جوهر، لأنه أول مخلوق لله، ولا يمكن أن يكون عرضاً، لان العرض لا يكون مستقلاً عن الجوهر بل هو تابع له وموجود به، وإنما عنينا بالحديث هو حديث: أول ما خلق الله العقل، فقال له اقبل فاقبل، وقال له أدبر فأدبر .. الخ، وقد عرف الغزالي العقل لدى الفلاسفة ولدى الجمهور. فلدى الفلاسفة وهو ما يهمنا هنا، فأسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معان مختلفة، العقل الذي يريده المتكلمون، والعقل العملي، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد، والعقل النظري، والعقل الهيولاني، والعقل بالفعل ، والعقل الفعال ،ويعرف الغزالي كل عقل من هذه العقول ويحدد مكانته مما سوف نستبعده لننتقل إلى الكيفية التي يتم بها تحصيل المعلومات .[١٩]

كيف تتم المعرفة؟

فعملية تحصيل المعارف لدى الغزالي تشترك فيها الحس والوهم والتباين ، فالحس يكون بإمرة العقل والحس ، يدرك التعدد والتباين بتباين الزمان أو المكان ، فإذا رفعا جميعا عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حاصلة في ماهو في حيز واحد. أي أن هاتين الصفتين ، واعني بهما التباين والتعدد بالنسبة للزمان هي ((القبل والبعد)) أما بالنسبة للمكان فهي « التباعد والتقدم والتأخر والقرب والبعد» ولننظر إلى رأي الغزالي في وظيفة كل من الحواس والمتخيلة - والقوة المفكرة - فبالنسبة للحواس فان لكل حاسة منها وظيفة بالنسبة للعقل مستقلة عن وظائف الحواس الأخرى. أما وظيفة المتخيلة ووظيفة كل حاسة من الحواس في نقل المعلومات إليها فيرى الغزالي ان القوة الخيالية المودعة في مقدمة الدماغ تجري من العقل مجرى صاحب بريده إذ تجتمع أخبار المحسوسات عندها وتجري القوة الحافظة التي مسكنها مؤخر الدماغ مجرى الخازن لهذا البريد، ويجري الحواس الخمس مجرى جواسيسه، فيوكل كل واحد منها بأخبار صقع من الأصقاع، فالغزالي اذا شرح لنا سبيلاً لتشكل المعرفة بواسطة عمليات تجري بين أعضاء الجسم والموجودات في خارجه، ثم ينبهنا الغزالي على مسألة النظر التي يحث عليها بقوله إن النظر هو الاستبصار أو الاعتبار أو التفكر أو التذكر أو التأمل أو التدبر.. والاعتبار هو إحضار معرفتين للعبور منهما إلى معرفة ثالثة .[٢٠] ونلاحظ هنا إن الغزالي يعتمد على المنطق في تسلسل معرفي للوصول إلى الحقائق، أما كيف تحصل هذه المعرفة، أي العبور من معرفتين إلى معرفة ثالثة فانه لا يكتفي بالقول إن المعلومات التي يكون منها العقل المعارف والعلوم تأتي عن طريق الحواس، بل يريد أن يتقصى كيفية حصولها في النفس من خلال حوار مصطنع هو عبارة عن أسئلة وأجوبة: فان كانت النتيجة صادرة عن المقدمات، نتيجة لمقدمات سابقة، والمقدمات السابقة نتيجة لما قبلها .. وصولاً إلى حقيقة مفادها إن العلم لا يدرك إلا بعلم سابق ويستمر الغزالي بتضخيم معارفه بهذه الطريقة، مؤكداً في الوقت نفسه إن العقل يرى الأشياء كما هي ، وانه يصلح معياراً لا يخطيء عندما نروم التمييز بين الحق والباطل والخطأ والصواب بشرط أن يتجرد عن غشاوة الوهم

فان العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل رأى الأشياء على ماهي عليه وفي تجريده عسر عظيم ويطلعنا الغزالي على كيفية حصول المعرفة في النفس في المثال البسيط الآتي: والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته، تتأدى منه صورة أخرى إلى الحس والخيال، فأن من ينظر إلى السماء والأرض، ثم يغض بصره، يرى صورة السماء والأرض في خياله، حتى كأنه ينظر إليها ولو انعدمت السماء والأرض .ويمكننا ملاحظة البون الشاسع بين فكرة الخيال عند الغزالي، ومثيلتها لدى الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه ، فهي لديه لا تعدو أن تكون ((ذاكرة)) بالمعنى الدارج بينما جعلها الفارابي مثلاً، المظهر الأكمل لتطور النفس حتى تصبح مستعدة للأخذ عن العقل الفعال .[٢١]

لا بد من صفاء النفس للتعلم :

والغزالي يشترط تصفية النفس كما هو حال سابقيه لحصول المعرفة ولكن ليس بالكيفية التي قالوا بها، وهي أن يكون دور الإنسان هو دور الأخذ وليس دور المتلقي ، فالغزالي يقرر أن الله يرسل ملائكة تحمل هذه المعارف لتزرعها في قلوب المؤمنين :ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب إلا بواسطة الملائكة، وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء .ويرى الغزالي إن النظر في هذه الآية يكشف عن إن هنالك وسائط ((ملائكة)) تنقل المعرفة، ولاسيما إن الغزالي في موضع آخر قد أطلق على العقل تسمية « الملاك» : لا يمكن أن يكون العرض أول مخلوق، بل يكون عبارة ذات ملك من الملائكة ، يسمى عقلاً» .واستعارة الغزالي في تسمية العقل بالملاك ، ذلك لأنه هو من يوصل المعرفة لنا ، والعقل المعني هنا أو الملك ، هو الملاك جبريل، على انه أحد الوسائط وأشار الغزالي إلى ذلك : انه هو الذي علم الرسول استعمال القسطاس المستقيم وان واضع هذا القسطاس هو الله سبحانه وتعالى .وجبريل الملاك هو العقل الفعال لدى ابن سينا ، فالغزالي اذا يؤكد إن كل ظرف أو كل وسيلة تحصل بها المعرفة هي ملك :فسبب الخاطر الداعي إلى الخير يسمى ملاكاً، وسبب الخاطر الداعي الى الشر يسمى شيطاناً[٢٢]. وكانت قد شاعت في أوساط فلاسفة الإسلام مسألة إن العقل ماهو إلا أداة تكون في الأكثر « منفعلة» تتلقى العلم أو المعرفة دون أن يكون لها أي دور ايجابي ذو فاعلية، أو انه يكون بحسب التعبير الفلسفي « كالمرآة» وهذا ما لاحظناه لدى أكثر الذين أخذناهم بالبحث. بينما أعاد الغزالي للعقل مكانته، وذلك في كلامه عن علم الحساب، ذلك العلم الذي لا يمكن إغفال دور العقل في تركيز دعائمه، فهو وإن رد هذا العلم أو غيره إلى الأنبياء والمرسلين، يؤكد انه على من تعلم هذا العلم بالطريق السالف، يمكنه العودة إلى العقل في الحكم على صدقية ما تعلمه أو خطأها وهل كان المعلم الذي علمه الحساب قد أتقن تعليمه ام لا ، وإنما يختلف الناس في المقدمات، لان الفطرة غير كافية في تعريف الترتيب لهذه المقدمات ، بل لابد من تعلمها من الأفاضل، وذلك الفاضل لابد أن يكون تعلم أكثرها ، أو استأثر باستنباط بعضها وهكذا ينتهي الأمر إلى معلم معصوم هو نبي موحى إليه من جهة الله تعالى، هكذا تكون العلوم كلها.. ولكن بعد إفاضة الله علم الحساب، في ما بين الخلق استغنى في تعلمه عن معلم معصوم.. ولكن يحتاج إلى حاسب ينبه عن طريق النظر.[٢٣] وهكذا يتبين لنا اختلاف مفهوم العقل لدى الغزالي عن مفهومه لدى الفلاسفة، فهو ليس مرآة صقيلة تنعكس فيها المعارف

بحسب صقالتها بل هو دور حاكم مستنبط فعال فعالية بعيدة ومتسعة ونرى الغزالي انه قد وسع سلطان العقل، وآمن به ايماناً ليست له حدود، وصولاً إلى تأكيد مصداقية الأنبياء: « والعقل يهديك إلى صدق النبي، ويفهمك موارد إشارته بل وصل الأمر إلى إثبات النبوات بالعقل، ولكن لابد من الاستعانة بالشرع والانقياد له لإدراك ما ضاق عنه سلطان العقل من الحقائق الدينية: أو لا يعلم إن خطى العقل قاصرة، وان مجاله ضيق مختصر.[٢٤] وهذا يجعل عملية الفهم او العلم قائمة على كل من الحس والعقل وهذا ابراز لدور الحواس في المعرفة , اذ انه لا يمكن التعلم او الفهم من غير الاحساس , فان المحروم حاسة محروم من المعارف المتعلقة بها . وتفسير المعرفة عنده هو اخراج ما بالقوة الى ما بالفعل ذلك انه لابد للعقل وهو بالقوة من شئ هو بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل فيخرجه من القوة الى الفعل اي « يجب ان يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصورة في المادة , وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث انه يصير جميع المعقولات . ومن جهة اخرى العقل المماثل للعلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعا .[٢٥]

ب- الكندي وتفسير المعرفة

ان الكندي وان ابتدأت فلسفة المسلمين تتخذ طابعها العقلي , عنده سواء في الوجود او المعرفة الا ان نظريتي الفيض والخلق المستمر لا في زمن , لم تظهرا عنده بوضوح بل انه في حديثه عن هاتين المسألتين كان ما زال قريبا من التصور القراني اذ وصف عملية الخلق والابداع بأنها « اظهار الشئ عن ليس « اي اخراج الشئ الى الوجود من العدم كما عرف النفس تعريفا اخر فضلا عن تعريف ارسطو الذي اشتهر بعد ذلك عند فلاسفة المسلمين , عرفها بانها جوهر عقلي متحرك من ذاته بعدد مؤلف , وهو بهذا يقرر روحية النفس ويصرح بخلودها ولا يتعرض لمسألة وجودها قبل البدن او معه , ولكنه يؤكد ان علاقتها بالبدن علاقة عارضة مع انها لا تفعل الا به متحدة به رغم انها تبقى بعد فنائه . وحقيقة الامر اننا مهما حاولنا ابعاد الكندي عن نظرية الفيض والاشراق بصورة تفصيلية , الا اننا نجد شرحه للوجود والمعرفة كان متأثرا الى حد ما بالفلسفة اليونانية , موفقا بينها وبين الدين , وهو يفرق بين نوعين للوجود , وجود الواجب ووجود الممكن . ومن ثم يجعل المعرفة لهذا الواجب هي المعرفة اليقينية كما يجعل هذا الواجب وهو وموضوع المعرفة . ويجعل العقل طريقا لمعرفة الواجب اليقينية ويجعل الحواس طريقا لمعرفة العالم المحسوس المتغير ومن ثم فهي لا تتصف بالثبات واليقين بل بالظن , ولكن فكرة العقول العشرة وفيضها واشراقها بصورة تبدو فيها الروح الافلاطونية , لم تتضح تماما الا بعد الكندي وعلى وجه الخصوص عند الفارابي وابن سينا , اذ جعلا العقول العشرة اساسا لتفسير نظرية الخلق ونظرية المعرفة . أما الكندي بعد ان جعل الخلق اظهارا لوجود الشئ بعد عدم , جاء ففسر المعرفة على اساس ما أعطى الانسان من استعداد وطرق لها بعضها ظاهرة هي الحواس والعقل والبعض الاخر داخلية هي القلب .ومن ثم فالمعرفة عنده لا تحصل بطريق الاشراق المعرفي وانما تحصل بثلاثة طرق :[٢٦]

أولها: الحواس وهي موجودة في الانسان منذ ان خلقه الله والانسان يباشر حواسه في

وجـوده مباشـرة قريبـة جدا منه ومـن ثم فهي مرحلـة وجود انسـاني اولى . والمحسوسـات لهـا وجـود خارجي عنـده منفصل عـن الذات العارفـة اذ يقول : ((فالمحسـوس ابـدا جرم)) ويجعل في النفس الانسـانية فضلا عن الحواس مـا يطلق عليه القوة الحساسـة وهـي تلك التي تشعر بالتغيير الحادث في كل واحد من الاشياء فـي الخارج العيني . واعتراف الكندي بالوجود الخارجـي على هـذه الصـورة يجعلـه مخالفا لأرسطو الذي جعل الاسـبقية للوجود المنطقي بينما جعلها الكندي - بدافعه الديني - اسبقية في الزمن . واذا كان الحس يؤكد الوجود الخارجي عند الكندي فانـه بحاجة الى ان يعمل مع العقل الذي هو الطريق الثاني للمعرفة .[٢٧]

ثانيهما: العقـل وهو مباين للحس والوجود الخارجـي يحتـاج العقـل لأعمـال الفكـر فيه ومواصلـة معرفتـه بعد الحواس لتبيـن حقيقته وكشـف قوانينـه ويوجد في هـذا العقل الاوائل العقليـة المعقولة اضطـرارا . وحقيقة الامر ان العقـل والحس يعمـلان معا فـي المعرفة عنده يقـول الكنـدي : ((.... والاشـخاص الجزيـة الهيولانيـة واقعة تحت الحـواس واما الاجناس والانواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيا بل تحت قوة من قوى النفس التامة اعني الانسانية هي المسماة العقل الانساني)) .

ثالثهمـا: القلب وهو طريـق للايمان عنده يعمـل فوق حـدود العقل والحس مـن الغيبيات وان كان لا يتعـارض مع العقل الا ناه يتجاوزه فيما يعجز عنه هذا العقل . فالعقل يثبت الغيبيات والقلب يؤمن بما جاء به الرسول ويؤمن بالنبوة على هذا الاساس دونما اشراق .

نظريـة المعرفـة بيـن العقـل والحواس

لقد أخطأت الفلسـفة عموما في فهم العقل ، اذ قـررت أن تبحث في مـكان المعرفة العقلية أهي في العقل أو لا؟ وأين موضع هذا العقل هل هـو المخ أو الدماغ؟ وهـذا الخطأ مترتب على تعريفهـم للنفـس وعلى القـول بجوهرية العقل سواء كان مفارقا أم متصلا بالبدن .

يجعـل العقـل نوعـا من الحـواس كما في الاتجاه القديم ، ويجعله انعكاسـا أو أثراً للمادة، كما فـي الاتجاه الجديد. وعلى ذلك فان الأهمية إنما هـي للحواس والتجربـة، والعقل جزء من هـذه التجربـة الحسـية، ومعنى مـن معانيها. وترجـع عمليـات العقل إلـى تداعـي المعاني القائمة على الآثار الحسـية فـي التجربة. ولعل نظرية الظاهـرة الثانوية تتفق مع هذا المذهب. تلك النظرية التـي مفادها أن العلاقة بين الذهن والجسـم أو بين العقل والحواس علاقة سـببية، غير أن هذه السببية ليست متبادلة بينهما، وإنما يكـون التأثير فيهـا من جانب فحسـب، أي أن الحـواس تؤثر في العقل أو التغيرات الجسـمية تـؤدي إلى حدوث تغيرات ذهنية. ومن ثم فليس النشاط العقلي إلا نتاجا ثانويا لعملية فيزيائية أو حسية بحت.[٢٨]

فيقدمـون العقـل علـى الحـس وإن كانـوا يعترفـون بـأن الحس يقـدم صورة عـن العالم الخارجـي ولكن هذه الصـورة لا قيمة لها عند أفلاطـون أكثر من أنها تذكرنا بمثالها في العالم العقلـي والحـواس، فالعلاقة علاقـة مصاحبة وليسـت علاقة تأثيـر، ولكن يتميـز العقل بأنه هـو الإدراك السـليم، ذو المعرفـة الواضحـة المتميـزة بينما تتميز الحـواس بإدراك غامض ومبهم. ويرى أرسطو كما تبعه في ذلك فلاسفة المسـلمين: أن العلاقـة بيـن العقـل والحواس

تقوم على التأثير المتبادل فالحواس تقدم للعقل صورا عن الأشياء من خلال الحواس الظاهرة والباطنة ، ويقوم العقل بتجريد وانتزاع الصور العقلية من معطيات الحواس بإشراق العقل الفعال عند ابن سينا والفارابي، وباتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني عند ابن رشد.

والفكرة قائمة على نظرية اتحاد النفس بالبدن ، فالعقل والحواس متحدان كذلك ومن ثم فإننا لا نستطيع التفكير دون صورة حسية ، كما أن الإحساسات تبقى متفرقة دونما عقل يجمعها ويجرد منها الصورة العقلية.

والقرآن في نظرته للمعرفة العقلية أو للمعرفة الإنسانية المميزة للإنسان عن الإدراك الغريزي في الحيوان ، لا يجعل العقل جوهرا بل يجعله عرضا أو صفة مميزة للإنسان ذلك أن الإدراك وظيفة الروح سواء كان الإدراك عقلياً أم حسياً ، ولا يمكن حصر الإدراك بصورة دقيقة في جزء معين دون غيره في الإنسان ، لان الإنسان مخلوق من مادة وروح، وتعمل كينونته الإنسانية بشكل متكامل ومتناسق وبسر لا يعلمه إلا الله سبحانه. وإن كان لنا ثمة علم فلا يعدو أن يكون وصفا لهذا الإدراك بحسب المدركات، المحسوسان والمعقولات. وبحسب ما بين القرآن من أوصاف وعمليات. فالقرآن مثلاً لم يتحدث ولا في كلمة واحدة عن العقل بصيغة العقل وإنما ذكر التعقل أي الوظيفة أو العملية التي هي: تعقلون ويعقلون وعقلوه ونعقل، وقد ذكرت هذه الوظيفة للانسان في القرآن في تسعة واربعين موضوعا ، ولم يعن بها أبداً عضوا أو جوهرا اسمه العقل بل نجد أنه لم يعز التعقل الى عضو في الرأس وانما عزاه الى جهة أخرى سماها القلب وهي ليست طبعا تلك الغدة الصنوبرية المادية وإنما هي الوظيفة المدركة فقال سبحانه: (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) .

كما ذكر القرآن كذلك وظائف للعقل مثل: التذكر والتفكر والنظر والذكر والفقه والتدبر، لتدل كلها على ما يدل على التعقل، من وظائف للإنسان، بما هو إنسان مميز على سائر المخلوقات، ويقوم بدور القيادة والاستخلاف في هذا الوجود المحسوس أو في عالم الشهادة والحياة الدنيا.[٢٩]

كما ذكر القرآن أعضاء نسب إليها هذه الوظائف. كالقلب والفؤاد وذكر ألفاظا تدل على حقيقة الإنسان كاللب، والحلم وتدل على أنه فيه قوة رادعة، كالنهي والحجر. ومدح أولي الألباب وأولي النهي، وإن كانت الكلمتان تدلان على ما يتميز به الإنسان على غيره، وعلى ما يطلقه جمهور الناس من وقار وهيبة وهيئة محمودة للإنسان، وعلى ما يحسنون اكتسابه من علم ينفع وعلى ما يدل على صحة الفطرة واستقامتها. ولا أظن أن نسبة التعقل والفقه إلى القلب، وجمع الفؤاد إلى البصر والسمع، يدل على نسبة مادية فيكون المقصود من القلب هو العضو المادي ومن الفؤاد هو وسط القلب كموضع مادي كذلك، بل إن لذلك توجيها مفاده أن القلب موضع أعمق الأفكار وأصدقها وأوثقها، ودلالة على المعرفة العميقة، ولاحتمال أن حركة القلب بالدم الذي ينبض يدل على الحياة، فترتبط المعرفة أو الإدراك أو عمل الكينونة الإنسانية بحياة القلب. وأن التعبير بالفؤاد الذي هو «وسط القلب وهو من القلب كالقلب من الصدر»، كما قال تعالى: (فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور)، إنما يدل على عمق المعرفة وأنها راجعة إلى حقيقة الإنسان المميز بها. ويطلق على قلب كل حي ذي قلب إنسانا كان أو غيره وجمعه أفئدة. ولكن القرآن لم يستعمله إلا في الإنسان في مواضعه الستة عشر التي ذكره فيها، ومن ثم جمع الله بينه وبين السمع

والبصر لما فيه من الحرارة والحركة أو التوقد الذي يجعل هـذه الحواس تعمل، فتؤدي مهمتها معـه فـي الإدراك، ولذا فقـد جـاء الجمع بين الحواس والفؤاد في القرآن في معرض الامتنان بالنعمة المذكرة لنا بأن الله سـبحانه هو الواهب لنا ما يميزنا عن سائر الحيوانات فقال سبحانه: (وجعـل لكم السـمع والأبصار والأفئـدة لعلكم تشكرون). أما المتكلمون، فقد كانوا أكثر حيطة في معنـى العقل إذ عرفوه بأنـه مناط التكليف. وفسر الأشعري مناط التكليف بأنه العلم ببعض الضروريـات. كمـا عرفه القاضـي: بأنه العلم بوجـوب الواجبـات واسـتحالة المسـتحيلات ومجاري العادات أما الرازي فقد فسره بأنه صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سـلامة الآلات. فاعتباره عندهم صفة أو ميزة غريزية فيه ابتعاد عن اعتباره عضواً أو تسميته جوهرا. إلا مـا كان مـن متأخريهـم إذ سـموه بالجوهر وإن شـرحوا مقصودهـم بالجوهر فقال السـيد الجرجاني عنه أنه «موجود ممكن ليس جسـما ولا حالا في جسـم ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن عن الآلات الجسمانية». نعود فنقرر أن القرآن حينما تحدث عن المعرفة العقلية لم يكن يعنيه أن يعطينا نظرية في العقل، وإنمـا همـه أن يعطينـا العقل من جهـة وظيفة الإنسـان العقليـة أو القلبيـة، أو حتى نكون من أولي الألباب وأولـي النهي. ولذلك فإذا ما جئنا لوظائف الإنسان بصفته مفكرا وعاقلا ومنوطا به وظيفة الاسـتخلاف في الأرض، وجدنا أننا إذا عبرنا عنها باستعمال العقل فإنها لا تنحصر في العقل الذي هو مناط التكليف، وإنما تتجاوزه إلى العقل الـوازع والعقل المدرك والعقل الذي يناط بـه التأمل الصادق والحكـم الصحيح،[٣٠] بـل يعم الخطاب القرآني كل ما يتسـع له الذهن الإنسـاني مـن خاصـة أو وظيفة. فمـن دعوة القـرآن إلى التعقل عامة قوله سـبحانه: (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السـماء من مـاء فأحيا به الأرض بعـد موتها وبـث فيها من كل دابـة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقـوم يعقلون). (وتلـك الأمثال نضربها للناس ومـا يعقلها إلا العالمـون). ومن خطابه إلى التعقل بمعنى أن يكون للإنسـان عقل وازع يردعه عن الشـر: قوله سبحانه: (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير). (ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفـس التي حـرم الله إلا بالحق ذلك وصاكم به لعلكم تعقلون). ومن خطـاب القرآن الذي يريد به وظيفة الادراك قوله سـبحانه: (والراسخون فـي العلم يقولون آمنا به كل مـن عند ربنا وما يذكـر إلا أولوا الألبـاب). أما خطابه الذي يريد بـه التعقل بمعنى التفكير والاسـتنتاج، فقد ورد بعبارات التفكر والفكر والنظر والبصر والتدبر والفقـه والذكر والعلم وسـائر العمليات الذهنية ذلـك قولـه سـبحانه: (قل هل يسـتوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون). لذلك كله فان القرآن الكريـم ينظر إلـى أن ثمة علاقـة واضحة بين العقـل والحـواس، إذ إنهما مشـمولان بطبيعة الإنسان المزدوجة، المادية والروحية المخلوقة لله سـبحانه والتي تحيا بقدرة الله وتؤدي دورها المعرفـي بما آتاها مـن اسـتعدادات وطاقات. والعلاقة بين العقل والحواس في القرآن تقوم:

أ: على عدم الاقتصار على كل واحد منهما بعينه، وعدم تفسـير الآخر به، فلا الحس عقلاً، ولا العقـل حسـا، وإنما كلاهمـا مخلوق لله في طبيعة الإنسان المخلوقة لله سبحانه، والمشمولة برعايته وعنايته.

ب: يجتمـع على الحس والعقل معا، فالحس ليس طريقا وحيدا، كما أنه ليس طريقا مستقلا، وإنما تعمل الحـواس والعقل معا. كما يقول الله

سبحانه: (ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا. (الاسراء ٣٦).

ج: الحواس والعقل معا في مجال المحسوسات فحسب، وإن كان العقل منفردا بقوانينه في معرفة ما وراء عالم الشهادة.[٣١]

المراجع والمصادر

--القران الكريم

١- أنور خالد الزعبي؛ مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي.- فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي ، ٢٠٠٠ ,.-(سلسلة الرسائل الجامعية ؛ ٣٤.

٢- أحمد مصطفى الحار، المنهج الفلسفي ونظرية المعرفة عند الغزالي –الحكمة (طرابلس).-س١، ع١ (١٩٧٦) .-ص -٩٥.

٣- ابن منظور - دار صادر - بيروت - ٢٠٠٠

٤- أبو العلاء عفيفي , المدخل الى الفلسفة, لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٢م.

٥- جميل صليبا - المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت ط ٢ - ١٩٨٢ ،

٦- الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨م.

٧- عبد الله حسن زروق، نظرية المعرفة عند الغزالي.- المسلم المعاصر (بيروت) .-س١٢، ع٤٨(١٩٨٧).

٨- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف بمصر، الإسكندرية، ط١٩٦٦م

٩- البرهان في أصول الفقه ، تحقيق د . عبد العظيم الديب - ط قطر ١٣٩٩ هـ ،ج ١

١٠- محي الدين احمد الصافي ، نظرية المعرفة عند الغزالي؛ إشراف عبد الحليم محمود.-القاهرة: جامعة الأزهر كلية أصول الدين، ١٩٦٦ .-رسالة دكتوراه.

١١- التمهيد ، تحقيق محمد يوسف موسى - مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٩٥٠م ،

١٢- محمود حمدي زقزوق - دراسات في الفلسفة الحديثة - دار الطباعة المحمدية - ط- ١٩٨٨.

١٣- محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٧٣م

١٤- مصطفى النشار، الغزالي ونظرية المعرفة.- عالم الفكر (الكويت).-مج١، ع٤(١٩٨٩).

١٥- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط/١، ١٩٧٨م.

الهوامش

١. نقلاً عن د . جميل صليبا - المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت ط ٢ - ١٩٨٢ ،ج ٢ : ص٣٩٢ .

٢. التمهيد ، تحقيق محمد يوسف موسى - مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٩٥٠م ، ص ١٢ .

٣. البرهان في أصول الفقه ، تحقيق د . عبد العظيم الديب - ط قطر ١٣٩٩ هـ ،ج ١ : ص١٢٠.

٤. ابن منظور - دار صادر - بيروت - (مادة عرف)، ٩ : ٢٣٦ .وانظر أيضا جميل صليبا : المعجم الفلسفي ج ٢ : ٣٩٢ - ٣٩٣

٥. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ,ج٢ ,ص ٤٧٨

٦. د . جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي ٢ : ٥٥٩

٧. د . محمود زقزوق ـ دراسات في الفلسفة الحديثة ـ دار الطباعة المحمدية ـ طـ ـ القاهرة ١٩٨٨م ص ١٨٥ ..

٨. انظر: المدخل إلى الفلسفة ـ ترجمة د . أبو العلاء عفيفي ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٤٢م ص ٣٧

٩. د . محمود زقزوق ـ تمهيد للفلسفة ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ طـ ٢ ـ ١٩٧٩م ، ص ١١٦ .

١٠. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، القاهرة، ١٩٥٦م. ص ٧٥ وما بعدها

١١. الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨م.

١٢. النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف بمصر، الإسكندرية، ط١٩٦٦م ,ص٧٠ ومابعدها

١٣. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط/١، ١٩٧٨م ,ص١١١ ومابعدها

١٤. زقزوق، محمود حمدي، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٧٣م , ص٧٢ ومابعدها

١٥. الطويل :توفيق- أسس الفلسفة، ص٣٠٦

١٦. د . محمود زقزوق ـ تمهيد للفلسفة ، ص ١١٥

١٧. زقزوق، محمود حمدي، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٧٣م,ص١٢٠

١٨. النشار:مصطفى, الغزالي ونظرية المعرفة.- عالم الفكر ,الكويت ,ج١، ١٩٨٩, ص ١٥٧-١٧٢

١٩. المصدر نفسه,والصفحة نفسها

٢٠. المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها

٢١. النشار: مصطفى, الغزالي ونظرية المعرفة, عالم الفكر الكويت,١٩٨٩,ص١٧٣-١٧٥

٢٢. الحار:احمد مصطفى ,المنهج الفلسفي ونظرية المعرفة عند الغزالي,دار الحكمة, طرابلس,١٩٧٦,ص٨٣-٩٥

٢٣. زورق :عبد الله حسن ، نظرية المعرفة عند الغزالي.- المسلم المعاصر , بيروت , ١٩٨٧, ص ٢٧-٥٢.

٢٤. الزعبي :انور خالد ؛ مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي.- فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي ، ٢٠٠٠,ص٣٧٤, سلسلة الرسائل الجامعية ٣٤.

٢٥. الصافي :محي الدين احمد ، نظرية المعرفة عند الغزالي؛ إشراف عبد الحليم محمود.-القاهرة: جامعة الأزهر كلية أصول الدين، ١٩٦٦.-رسالة دكتوراه.

٢٦. منهج البحث عند الكندي .- فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩٨.-٤٢٨ص.- (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٣.

٢٧. منهج البحث عند الكندي .- فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩٨.-٤٢٨ص.- (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٣. وما بعدها

٢٨. الطويل :توفيق, اسس الفلسفة,ص١٤٩ومابعدها

٢٩. الكردي :راجح عبد الحميد,نظرية المعرفة بين القران والفلسفة , دار الفرقان للنشر والتوزيع, الرياض ,السعودية,ط١ ,٢٠٠٤ ,ص٧٥ومابعدها

٣٠. المصدر نفسه ,ص٨٥

٣١. الكردي :راجح,نظرية المعرفة بين القران والفلسفة ,مصدر سابق,ص٩٠ومابعدها

lems arising from the relationship between self-perceived and the subject perceived, or between the knower and known as the self must be headed thinking to something, and can not think of nothingness, the presence is the subject of knowledge, existence as a concept philosophical intended its absolute reality and the offset of nowhere, and this fact may be abroad or in the mind, existence is a fact that the external thing in the Senate, a physical presence, and the presence of a mental thing is the fact that in mind, a mental or logical presence

The relationship started talking about these require self knowledgeable Virtue consciousness to become a knowledge-gathering process within the form of the Union and form of distinction or discrimination at the same time in the sense that self-conscious if you know something and impressed where this thing has become united it, at a time It must be those which are characterized by self-awareness to be able to know.

Has been traced in my research this humble theoretical knowledge and capabilities and tools throughout the history of human thought and how can that man realizes the truth or be up to it and knock each stage represented by philosophers and thinkers in the definition of the knowledge, tools and capabilities and access to the theory, and God help and guide ...

error follows from their definition of the same and to say Bjohrah mind whether it is paradoxical or connected to the body.

It makes the mind a kind of senses, as in the old direction, and makes it a reflection or the impact of the material, as in the new direction. Therefore, the importance but is of the senses and experience, the mind is part of the sensory experience, and the meaning of sense. Mind operations due to the collapse of meanings based on sensory effects in the experiment. Perhaps the secondary phenomenon theory consistent with this doctrine. That theory to the effect that the relationship between the mind and the body or between the mind and the senses causal relationship, but this causality is not reciprocal between them, but have influence on the part only, meaning that the senses affect the mind or physical changes cause mental changes. And then mental activity is not only a by-product of the process is purely physical or sensory.

Who provide the mind to sense even though they acknowledge that sense provides a picture of the outside world, but this picture is worthless when Plato more than it reminds us by its example in the mental world and the senses, relationship accompany a relationship, not a relationship effect, but characterized the mind that is common sense, with a clear knowledge while distinct senses characterized realize fuzzy and vague. In the opinion of Aristotle also followed the philosophers of Muslims: that the relationship between the mind and the senses are based on the mutual influence senses progress of the mind images of things through the senses both outward and inward, and the mind stripping and grab the mental images of data senses brightly effective mind when Ibn Sina and al-Farabi, and contact Active Intellect Alheiolana mind when Ibn Rushd. The idea is based on the theory of self Union to the body, the senses and the mind is united as well and then we can not think without sensory image, and the sensations remain dispersed without mind collected and stripped them mental image.

This theory means research into the nature of knowledge and the nature and sources and Mwanaha and Hraitha value and means, some go to: the knowledge of the Department of Theoretical Psychology in which it is difficult to dispense knowledge beyond nature, because the purpose of the search for the principles assumed by advanced thought the same thought, meaning theory the theory of knowledge is to look at the philosophical prob-

The Theory of Knowledge and its potential in human thought

Dr. Sader Tariq Ali AlAni

Summery

If we go back to the roots of philosophical debate, we will find questions farther and deeper than the possibility of knowledge, as the existence of truth and the possibility of recognizing, bringing the question about the possibility of knowledge is a question about the knowledge that reach to the core of sensuous existence, and is sensuous and realities, the truth, therefore, is the goal for every researcher in the field of epistemology . And then have to go into the theory of knowledge in terms of nature, tools, and resources based on the installation of the possibility of the imposition of knowledge.

And lead us in the beginning of the search Alabstomologia or so-called "theory of knowledge" to search concept in mind, since the concept of mind depends everything related to the knowledge and resources. It represents the theory of knowledge in the academic perspective, one of the main themes of the modern philosophical studies. It also contributes in a systematic perspective in most theoretical issues to address in terms of both levels or sources or their messages. And it contrasts this contrast thematic area, as is the case in theology or mysticism or interpretation in forensic science, or philosophy or psychology, language in the humanities or sociology, education, libraries, social science, or geology or physics and astronomy in the natural sciences.

And the theory of knowledge was and is of interest to scholars and researchers who are interested in access to the reality of earthly happiness. It has contributed to the minds of thinkers field in most civilizations throughout the ages and in all historical stages were characterized by intellectual Bmnzawmtha that make divine revelation and succession rights in the land, and went essential for any unit theory aimed at searching for the truth of Islamic civilization, and the collection of the world happiness and the Hereafter alike.

I made the mistake in understanding the general philosophy of mind, so I decided to look at the place of rational knowledge whether it is in the mind, or not? Where is the subject of this mind Is it the brain or the brain? This

Research and Studies

Discussions of Plato

Assistant professor Dr. Gada AbdulSattar Mahdi 119

The Symbolic approach of Ibn Tufail

Assistant professor Dr. Faiza Toman AlShamari 135

The Theory of Knowledge and its potential in human thought

Dr. Sader Tariq Ali AlAni 149

Contents

Research and Studies

Editorial

Editor 7

Eternal thirst and anxiety - study in the existential of onamono philosophy

Professor Heba Adel AL Azzawi 11

The architecture of the Islamic intellectual identity of the philosopher Muhammed Baqer al-Sader and its role in the dismantling of relegation

Assistant professor Dr. Rahim Mohammed alsaaidi 19

Contemporary Philosophical Speech ... the Limits and the possibilities

Dr. Kareem Aljaf 47

Culture and Cultural enlightenment in Contemporary Arab thought

Assistant professor Dr. Hussein Absul Zahra Alshaikh 57

Religious Speech in the Kant Philosophy

Assistant professor Dr. Falah Abdul Zahra Lazim 71

The Concept of Objective Justice at Amartyasen

Assistant professor Dr. Mohammed Abdulla AlKhalidi 85

The Goals and Standard Publishing

The goals of Baytul Hikma

- Baytul Hikma is antellectual and scientific institution with moral entity and financial and administrative independence . Baytul Hikma is in Baghdad . Its goals;
- Studying the history of Iraq and the Arab and Islamic civilization.
- Laying the approach of dialogue between cultures and religions . Thus contributing to concolidate the culture of peace and the values of tolerance and coexistence between individuals and groups.
- Following- up the politiceal and economic global developments and their future effects on Iraq and Arab world.
- Paying attention to reserches and studies related to the issuses of social ، economic and political phenomena
- Interesting in reserches and studies that enhance the citizen rights and fundamental freedoms and the consolidation of democracy and civil society values.
- peoviding insightsand studies that serve policy and decision - making processes.

Puplishering standard

-The joumal puplishes researches that have not been puplished before . rhe researcher will be informed of decision of puplishing within three months from the date of receipt of the reserch- one copyof the resercher should be sent in Arabic with a summary in Enghlish of no more than (200) words. (provided that.

A -The researcher must be printed and saved on CD disk ،double - spaced and printing.

B -Pages should not exceed 200) pages ، (double-spaced and printing.

C -All sources and margins should be serially numbered at the end of the paper in double spaces printing.

-The researcher gets a free copy of the Journal that puplished the research.

-Researchers will not to be resturned whether puplished or not.

-The department has the right to puplish the research in accordince with the plan of the Journal edition.

Philosophical Studies

Quarterly journal issusd by Department of Philosophical Studies In BaytulHikma
No.(**41**) Baghdad-2018

Chief Editor
Asst.prof. Muhammed H.AlNajem

Secretary Editor
Asst. prof. Ayad K.Alsalahi

The Advisory Committee

Prof. Dr. Nassif Nassar
Prof. Dr. Afif Authman
Prof. Dr. Muhammed Al Musbahy
Prof. Dr. Fatehi Al Masskeiny
prof. Dr. Abid AlRahman Bokaf
prof. Dr. Youssif Salama
prof. Dr. AlZawawe Bagorra
prof. Dr. Abid Allah AlFalahy
Asst. prof. Dr. Muhammed J.AlAnssary
prof. Dr. Mahdi Muhakik
prof. Dr. Anwar Mugheeth

Linguistic Correction
Dr. Aoni Sabri Ghayeb