دراسات فلسفية

مجلَّة فصلية محكَّمة تصدر عن قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة ـ بغداد
العدد (٣٩) لسنة ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م

رئيس التحرير
أ.م.د.محمد حسين النجم

سكرتير التحرير
أ.م.د.اياد كريم الصلاحي

الهيئة 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. انور مغيث

المراجعة اللغوية والطباعية
د. عوني صبري غايب

أهداف وضوابط النشر

أهداف بيت الحكمة

بيت الحكمة مؤسسة فكرية علمية ذات شخصية معنوية واستقلال مالي واداري مقره في بغداد ومن اهدافه:-

* العناية بدراسة تأريخ العراق والحضارة العربية والاسلامية .
* ارساء منهج الحوار بين الثقافات والاديان بما يسهم في تأصيل ثقافة السلام وقيم التسامح والتعايش بين الافراد والجماعات .
* متابعة التطورات العالمية والدراسات الاقتصادية وآثارها المستقبلية على العراق والوطن العربي
* الاهتمام بالبحوث والدراسات التي تعزز من تمتع المواطن بحقوق الانسان وحرياته الاساسية وترسيخ قيم الديمقراطية والمجتمع المدني .
* تقديم الرؤى والدراسات التي تخدم عمليات رسم السياسات .

ضوابط النشر

- تنشر المجلة البحوث التي لم يسبق نشرها ويتم اعلام الباحث بقرار المجلة في خلال ثلاثة أشهر من تاريخ تسلم البحث .
- ترسل نسخة واحدة من البحث باللغة العربية مع ملخص له باللغة الانكليزية لا تزيد كلماته عن ٢٠٠ كلمة شريطة ان تتوفر فيه المواصفات الاتية :

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

ب-أن لا تتجاوز عدد صفحات البحث (٢٠) صفحة بقياس(A4) عدا البيانات والخرائط والمرتسمات.

ج- أن تُجمع كل المصادر والهوامش مرقمة بالتسلسل 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 .

كلمة العدد

في عددناالحالي حاولنا ان نقدم لقارئنا طبقاً شهياً متنوعاً يمتد في عمق تاريخ الفلسفة ليسبر وسيطها وحديثها وصولاً الى معاصرها. الا اننا نبدأها ببحث في اركيولوجيا الانسنة الغربية التي تحاول الحفر في تلك النظرية التي ترفض تبني كل اشكال الاغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامةالانسانية وحق الاشخاص في ان يعاملوا كغايات في ذاتها.

وارتباطاً بما سبق نلاحظ ان البحث الثاني يعالج (اشكالية الحرية في فلسفة كانط بين الفهم الترانسنتدالي والفهم العملي) حيث يدرس تلك الطبيعة الاشكالية لمفهوم الحرية عند كانط والمتمثلة بعلاقة الحرية بالسببية والطبيعة من جهة وعلاقتها بالارادة وبالقانون الاخلاقي والواجب من جهة اخرى .

البحث الثالث يتعلق بـ (نقد دليل الزمان بين يحيى النحوي والغزالي- دراسة مقارنة-)حيث يركز البحث على الجدل الذي اثارته فكرة قدم العالم بالذات وبالزمان بدايات تاسيس اللاهوت المسيحي ,وينشغل باطروحات الفيلسوف اليوناني النصراني الاسكندراني يحيى النحوي المناهضة لفكرة قدم العالم.

لاتغيب بغداد ,فتلك المدينة التي تعد من اهم واعرق العواصم العربية والعالمية عن محتويات عددنا حيث نجد في البحث المعنون (تطور بغداد عبر الازمنة)انشغالاً باصل التسمية والتطور الذي شهدته المدينة عبر العصور وصولاً الى تناول البعد الفلسفي لهذا التطور .

ولايغفل عددنا الحقبة المؤسسة للفلسفة والمتمثلة بالفلسفة اليونانية حيث يتناول البحث الموسوم(الفن ومحاكاة الطبيعة بين فلسفة افلاطون وارسطو)الفن بما يلعبه من دور مهم في المجتمع الانساني ليرتقي به الى المستوى اللانق معنوياً.

للفلسفة المعاصرة حصتها ايضاً في عددنا هذا حيث نجد بحثاً حول (مدرسة فرانكفورت واطروحاتها الفكرية) والذي يهدف للتعريف بهذه المدرسة الفلسفية واتجاهاتها الفكرية واسسها الايدلوجية .

في حين حاول البحث في (النظرية الرمزية عند جوتلوب فريجه) التطرق الى جزء من فلسفة فريجه وارثه الرياضي الذي وجد الباحث انها ليست باليسيرة لقربه لفلسفة الرياضيات مستعرضاً اهم مصطلحات الرياضي المنطقي.

اما بحث (حدود العقلانية وملامحها في فلسفة هيلاري بوتنام)الذي يرتكز على اساس ان هناك بعداً علمياً في الرؤية العقلانية التي اراد بوتنام من خلالها النظر الى قضايا الفلسفة ككل.

وآخر بحوثنا (فلسفة ما بعد الانسان، الابعاد الميتافيزيقية لوضع عالمنا المعاصر الذي يحاول تحديد المفاهيم الاساسية لهذا الحقل الجديد في الفلسفة بالاضافة الى هناك مناقشة الاشكالات النظرية لتلك الفلسفة.

املنا بان يجد القارئ متعة وغنى في التنوع الذي يقدمه عددنا هذا.

رئيس التحرير

المحتويات

البحوث والدراسات

كلمة العدد

رئيس التحرير ٥

أركيولوجيا الانسنة الغربية

أ.د. عامر عبد زيد ١١

اشكالية الحرية في فلسفة كانط بين الفهم الترانسدنتالي والفهم العملي

أ.م. د. زيد عباس الكبيسي..... ٢٧

نقد دليل الزمان بين يحيى النحوي والغزالي

أ.م.د. فوزي الهيتي - د.غيداء محمد ٦١

تطور بغداد عبر الازمنة

أ.م.د.سالي محسن لطيف..... ٧٧

الفن ومحاكاة الطبيعة بين فلسفة افلاطون وارسطو

م.د. ساهرة حسين فيصل ٨٩

مدرسة فرانكفورت وأطروحاتها الفكرية

م.د. جواد كاظم..... ١٠٣

النظرية الرمزية والمنطقية عند جوتلوب فريجه

د. ليث يوسف..... ١٢١

حدود العقلانية وملامحها في فلسفة هيلاري بوتنام

م.م. عمار محمد علي..... ١٣٣

فلسفة مابعد الانسان الابعاد الميتافيزيقية لوضع عالمنا المعاصر

أ.م.د. كريم الجاف - أ.م.نوزاد جمال..... ١٤٩

البحوث والدراسات

أركيولوجيا الأنسنة الغربية

أ.د.عامر عبد زيد(*)

الملخص

لغة أَنْسَـنة: (اسـم) أَنْسَـنة : مصدر أَنسنَ أنسنَ يُؤَنْسِن ، أَنْسَنةً .

أمـا كلمـة (Humanisime) هنـاك من يرى ان هذه الكلمة عالمية وقع نحتها في القرن التاسـع عشـر من المؤرخين الألمان (التاريخ الدقيق لانطلاقها هـو ١٨٠٨) وبيار دو نولاك (Piee de Nolhac) صاحـب كتاب بيترارك و الإنسانوية " نسب إلى نفسه شرف إدخال هذه الكلمة في اللغة الرسـمية للمجامع الفرنسية عام ١٨٨٦ عـن طريق الدرس الـذي كان يلقيه في مدرسـة الدراسات العليا " ِقد كانت هذه الكلمة ايضـا تنطبق على مجموعـة من رجال معينين أطلقوا على أنفسـهم هذه التسـمية فـي القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

أن(Humanisime) تقوم على الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة، و أن خلاصه يكـون بالقوى البشـرية وحدها، و هـذا اعتقادً يتعارض بشـدة مع المسيحية، بل يتعارض مع جميـع الأديان لأنها تعتقد في خلاص الإنسـان بـالله وحده، و هـو نفس المعنى الـذي ورد في «قامـوس الفلسـفة» حيـث تـم تحديـد مفهوم النزعة الإنسانية بأنها: هي نظرية ترفض تبني كل أشـكال الاغتـراب و الاضطهـاد و تطالب باحترام الكرامة الإنسانية و حق الأشخاص في أن يعاملوا كغايات في ذاتها .

يمكن أن نعرف التزعة الإنسانية في عصر النهضـة بشـكل عام بأنهـا الثقافـة التي ميزت إيطاليا فـي القرنين الرابع و الخامس عشـر و التي نقلت إنجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى سـرايا أوروبـا كافـة، و هي تتمثل في دراسـة الأدب الإغريقـي و اللاتينـي بوصفهمـا نمطـا مثاليا مـن التربيـة و الحضـارة، إن الموقف الفكري (المركـزي للنزعة الإنسـانية هو الرجوع إلى أصالة نصوص القدامى)

(*) كلية الآداب / جامعة الكوفة

تصدير

إنَّ المعنى في اشكالية الخطاب الانسي يتطلب في البداية تبيان المعنى الدلالي في اللغة والمعنى المفهومي بعد ذلك ،فان المعنى اللغوي في العربية : أَنْسَنة: (اسم) أَنْسَنة : مصدر أَنسنَ أنسنَ يُؤَنْسِن ، أَنْسَنةً ، فهو مُؤَنسِن ، والمفعول مُؤنسَن أنسنَ الإنسانَ ارتقى بعقله فَهَذَّبه وثَقَّفه ، أو عامله كإنسانٍ له عقل يميّزه عن بقيّة المخلوقات " لابد من تثقيف المواطن وأنسنته للرقي بهذا المجتمع النامي[1] ,اننا في اطار المعنى اللغوي يحيل الى استخدام العقل بوصفه ملكة تميز بها في مقابل الحيوان .

اما المعنى الحديث والمعاصر فاننا أمام مفهوم يحيلنا الى المعارف التي تتخصص بدراسة العلوم الانسانية وفي هذا المجال نحن أمام أمرين :

الاول الجذر اليوناني الذي يتعلق بتعليم المهارات الخطابية والمنطقية, نلاحظ عبارة معينة تشير إلى (التعليم المتوازن) وهي (Enkiklia Paedia)وفكرة التعليم لدى اليونان تشير إلى المعارف الإنسانية القديمة المتمثلة في : القواعد اللغوية، البلاغة، المنطق، علم الأعداد، الفلك، التجانس الصوتي (Harmony)وهي معارف قدَّمتْ تقنية للتعليم و النقاش في عالم من دون كتب,يعتمد في سبله للمعرفة على المهارات الجدلية, والدقة في التفكير, و التمكن من اللغة , وهذا موجود في جهود السفسطائين الذين منحوا البيان اهتمامهم الاول واذا كان ارسطو اول من وضع كتاباً منظماً في الخطابة فقد سبقه الى ذلك محاولات في كثير من المهتمين بفن الخطابة وممارسيه، فهذا الجانب التقني من التعليم أشار اليه شيشرون حين وضع مصطلحاً لفكرة التعليم المتوازن اليونانية هي(Humanitas) وأصبح مصطلح عصر النهضة الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية, هو (Studia-Humanitatis) ومدرّس تلك الدراسات كان يسمى (Humanist) إنساني, وكانت الدراسات (الإنسانية)[2] .

نشير في القرن الخامس عشر إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية، و هي كانت تتكون من قراءة النصوص اللاتينية الخاصة بالعصر الكلاسيكي ما قبل المسيحي، وتشتمل أيضاً على الترجمات اللاتينية اليونانية، و النصوص اليونانية القديمة نفسها .

أما كلمة (Humanisime) هناك من يرى ان هذه الكلمة عالمة وقع نحتها في القرن التاسع عشر من المؤرخين الألمان (التاريخ الدقيق لانطلاقها هو ١٨٠٨) وبيار دو نولاك (Piee de Nolhac) صاحب كتاب بيترارك و الإنسانوية (نسب إلى نفسه شرف إدخال هذه الكلمة في اللغة الرسمية للمجامع الفرنسية عام ١٨٨٦ عن طريق الدرس الذي كان يليه في مدرسة الدراسات العليا),وقد كانت هذه الكلمة ايضا تنطبق على مجموعة من رجال معينين أطلقوا على أنفسهم هذه التسمية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.[3]

إنَّ (Humanisime) تقوم على الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة، و أن خلاصه يكون بالقوى البشرية وحدها، و هذا اعتقاد يتعارض بشدة مع المسيحية، بل يتعارض مع جميع الأديان لأنها تعتقد في خلاص الإنسان بالله وحده، و هو نفس المعنى الذي ورد في

«قامـوس الفلسـفة» حيـث تـم تحديـد مفهوم النزعة الإنسانية بأنها: هي نظرية ترفض تبني كل أشـكال الاغتـراب و الاضطهـاد و تطالب باحترام الكرامة الإنسانية و حق الأشخاص في أن يعاملـوا كغايات في ذاتهـا[٤]، لكن يبدو أنً هذه الكلمة كانت تطلق بنسبة متنوعه على حقب متنوعـة من تاريخ الغرب وهـذا يبين تاريخية كل حقبـة وتنوعات في نسـب انطباق كل حقبة بحيث يمكن القول الحديث على مستوى التاريخ ، عن إنسـانوية القـرن الثاني عشـر « وتعني ضمنياً السـكولائية» وعن إنسانوية النهضة أو الإصلاح وعن إنسـانوية الثورة الفرنسية التي اتسـمت بغناهـا و طرافتها أو لكـي نتبنى كلمة مـؤرخ معاصر(إنسـانوية كارل ماركـس أو ماكسـيم غوركي)[٥] .وسـوف تبقى تشير هذه المفـرده الى الدراسـات المتخصصـه بالتراث القديم الغربي سـواء كان يوناني او لاتيني وهو ماسـوف يعـرف بالنصوص الكلاسـيكية التي تعبـر عن نزعه محافظة على الروح والاخلاق الغربية ، لكن سـرعان ما سوف تواجه مواقف نقدية من هذا التصور المحافظ[٦]

و هكـذا يمكن أن نعرف النزعة الإنسـانية في عصر النهضة بشـكل عام بأنها الثقافة التي ميزت إيطاليا في القرنين الرابع و الخامس عشر و التي نقلت إنجازاتهاالفريدة بعد ذلك إلى سرايا أوروبـا كافـة، و هي تتمثل في دراسـة الأدب الإغريقـي و اللاتينـي بوصفهمـا نمطـا مثاليا مـن التربيـة و الحضـارة، إن الموقف الفكري (المركـزي للنزعة الإنسـانية هو الرجوع إلى أصالـة نصـوص القدامى)[٧] تضـارع النزعة الإنسانية التي ظهرت في أوربا في القرون من الرابع عشر الى السـادس عشر ، وذلك بإحياء التـراث اليوناني من جديـد ومعاناة تجربة حية عن طريقه وهو مايتم بتمثله ونقله من الماضي إلـى التطبيق ، علـى الحاضر ؛ كما في النزعة الانسانية الحديثة في إيطاليا.

أمـا المعنـى المذهبـي فيتردد كثيـراً على ألسـنة وأقـلام المذهـب القائم برأسـه في فهم الوجـود علـى أسـاس أن مركز المنظـور فيه هو الإنسـان,و ان الوجود الحـق او الوحيد هو الوجود الإنسـاني ,[٨] وبحسـب هـذا المذهب فأن الأنسنة تمثل «قطيعة حاسمة مع كل نظرة: لاهوتيـة قروسـطية صـادرت كيان الإنسـان باسـم الإيمان! و تمثل في الوقت نفسـه تأسيسا لفلسفة جديدة –لرؤية جديدة- تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه»[٩]

الأنسنة اركولوجيا المفهوم وتأصيل الظاهرة

أن هذا النمط من التعليم ارتبط الى حد كبير برهان المذهب الانساني القائل :

(بأن انسان هو أعلى قيمة في الوجود) منذ البداية وشكل بلاغة سياسية مختلفه متنوعة الا انها تبقى اشكالية تتسـم بالديمومة والديناميكية ،لكن يبقى محورها الانسان على رغم من تنوع رهاناتهـا الخطـاب الفكـر للانسـنية ورهاناته بتنـوع التاريخية إذ ويشـير مصطلح الأنسـنة إلـى طـرق قديمة ومعروفـة في الإنسـانيات تتبـع من وجود تصـوّر معين لإبداع الإنسـان الأدبي ولهويتـه وللمحيط المـادي الذي يعيش فيه ويتفاعل ضمن حدوده ,سوف نتعامل بتقديم تحليل تكويني نتابع من خلال تحولات المذهب وتغيراته بحسـب الرهان وطبيعة الاشـكالية ثم نعمل على تحليل بنية التحول الانسـنة بوصفها

مذهب المعاصره اليوم .

١ : تحليل تكويني لمذهب الانسنة :

١-١: فنجدها مع السفسطائية:

التي ظهرت ضمن اشكالية « الاستبداد – الديمراطية» في بحثها عن حل دفعها الى ان جعلت من الانسان هو محل اهتمامها الاول وقدم تصور متقدم في وقتها التي ارتبطت جدليتهم " بالحرية مقابل قول سقراط بهيبة الدولة " تلك البداية في جدلية الانسان بوصفه مقياساً ومركزا للوجود فلابد أن يتمتع بالحرية وهذا ما جعل بروتاجوراس يقول : أن القانون وليد العقل والمسوغ هو حماية الامن والنظام الاجتماعي الذي يستمد مشروعيته من المجتمع حصرا ،عبر العقد الاجتماعي[١٠]،وبهذا تم انسنة القانون بوصفه الضمانة الحقة من اجل الامن فليست القوانين من عمل الآلهة أو الطبيعة، وإنما نتيجة مترتبة على اتفاق الرأي بين المواطنين وكفالة الحرية فضمان احترام القوانين نابع من كونها حازت احترام تلك القوانين التي حازت اتفاق الناس[١١]،وهذا الاحترام قوامه المعرفة بالخير والفضيلة وليس خوفا من العقاب فهيبة القانون مستمدة من معرفة الخير ,لكن تلك الاشكالية ولدت ردود عنيفه توارت خلف نقد فلاطون –ارسطو .

١-٢: اما مهيمنة الكنيسة :

كانت بداية ولادة المهيمنة الدينية التي كانت قد انطلقت من الرؤية الدينية ، فالدين هو نظام يقوم على الاعتقاد واللا إعتقاد أي نظام يشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية تنفي ما عداها ، فالانظمة الدينية تشتغل أو تمارس فعلها على هيئة الحقائق المطلقة التي لا يمكن تجاوزها[١٢] , يبدو ان الظاهرة الدينية تلك حسب تفسير روني جيرار و(١٩٢٣م) (René Girard) حول نشأة الدين بأنّه حلّ لأزمة المحاكاة(la crise mimétique)، هي الحالة الأنتروبولوجيّة التي استنتجها جيرار من دراسته للأديان الأوّليّة، والأديان الكبرى التاريخيّة، حالة عنف أصليّ، متضخّم ككرة الثلج، بآليّة التقليد أو المحاكاة المنطلقة من الرغبة الفرديّة في التملّك، التي فسّر بها روسو نشأة اللاّمساواة , تعمل آليّة المحاكاة على دفع الجميع في اتّجاه التنازع على المصلحة، وسرعان ما تنسّي المحاكاة موضوع الرغبة أو المصلحة، ليتحوّل النزاع إلى صراع يغذّي نفسه بنفسه من دون موضوع، إلى درجة تهدّد المجموعة في وجودها , وهنا بالذات تتدخّل آليّة المحاكاة أيضا لتقدّم حلّها المنقذ من دورة الحرب الفارغة، فتحوّل محور الأزمة، من مركز المجموعة إلى هامشها، إلى واحد منها أو جهة، تتألّب بقيّة المجموعة ضدّها، فتشبع نهمها للعنف من خلالها، وتنهيه , هكذا تخلق المجموعة الدين أو تخضع له بوصفه السرديّة التي تقود آليّة المحاكاة نحو خلاص المجموعة من العنف المهدّد لوجودها[١٣].

فهذه الظاهرة تمخض عنها في الغرب مهيمنة الكنيسة التي كانت بالاساس تقوم على الفصل بين الدين والسلطة تحتكر بمقتضاها الكنيسة الشرعية المتعالية فيما تمارس الدولة السلطة الزمنية ؛ الا ان الكنيسة حاولت تجاوز هذا الامر في العصر الوسيط ففرضت وصايتها على السلطة الزمنية مما جعل منها سلطة متعالية يكون بمقتضاها الغموض المسيطر على الأدمغة غموض العالم الإلهي , إنّ هذا الارتهان إلى المسار القديم لمجريات عمليّة

الفهـم الميتافيزيقـي، تظهر ملامحـه في أكبر مقولات التفكير الكنسـي مع اوغسطين وانسلم ويمكن تكثيف العلية في ذلك الوقت لست أسعى للفهـم لكي أعتقد، بل إني أعتقـد لكي أفهم"[١٤] ,المنطق الذي اسس له اوغسطين والذي يوجب أن يكـون هنـاك اعتقـاد بأمر الدين قبـل الفهم او الدفـاع العقلي عن ذلك الاعتقـاد تحول هذا المبدء الى شعار أطلقه انسلم في القرن الحادي عشـر ، هذا المبـدأ التأويلـي "الهرمونطيقي" الذي يؤسـس لرؤية منهجية تسـعى إلى تثبيت المقـولات الدينية وليس إلى فهمهـا فهذا المبدأ الـذي أكد أن الايمان يسـبق الفهم: لا تحاول أن تفهم لكي تؤمن بل آمن لكي تفهم[١٥].

لكـن هذه الرؤية الكنسـية ولدت ردود فعل من داخل المؤسسـات التعليمية من الفصل بين اصبحت الرغبـة بالعقل والانفتاح على الحقيقة التـي تختلف الطـرق المؤدية اليهـا يجعل هنا فسـحة امام العقل وهو مطلب الاساتذه من غير أهل اللاهوت في الجامعات الفرنسية التي كانت تبحث عن متنفس لها سـواء كان هذا في كليات الفنون ام الرشـدية اللاتينية والردود على دليل الاحمق الذي قدمه انسـلم فـي اثبات الله[١٦] وقد ازداد الاهتمـام بالعقل في القرن الثالث عشـر حتـى جاءت النهضة ,بحيث كانت هناك رغبة في محـاكاة التراث القديم سـواء كان مترجماً عبر الاسلام ام جاء من اليونانية.

١-٣: عصر النهضة :

وقد تعمقـت هذه الرغبة فـي المحاكاة لكن هـذه المـرة ارتبطـت بجملـة مـن التحـولات الاقتصادية والسياسـية والاجتماعية سـاهمت الدول التي ظهرت في ايطاليا وفرنسـا وانكلترا وغيرهما في بزوغ حركة النهضة التي رافقت ظهور الدولة فكات مطالب الحركات الاحيائية للتـراث اليونانـي والتـراث الانسـاني مطلب حيـوي من أجل خلق منافذ اخرى غير سـرود الكنيسة المتعالية ومن هنا جاءت حركة الاحياء التي وصفها إسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٨) بالنشـورية بمعنى البعـث ، ومن ثم هي الأكثر تعبيـرا عمـا صد إليـه المصطلـح الغربي من إحيـاء الآدبية القديمة وبعث الإنسـان من رقاد القـرون المظلمـة[١٧] تلك القرون التـي تمثلها القرون الوسطى في ظل هيمنة الكنيسة وهيمنة اللاهوت على حسـاب الانسـان ,فهذه الحركة النسوية كان تمذهب حول الانسان والتحرر هي شـاغلها الاكبر وان اتخذت وسائل تعبير اوسع مـن تلـك التي في مـدارس الفنون فـي باريس فـي العصـر الوسـيط لكن هـذه المـرة تعكس تحـول اقتصادي وفنـي وثقافي اتخذ مسـارب متنوعـة في التعبير عن تمذهبه الانسـاني وان كان التوجه الأسـاس لهم أدبي وفني, دعوا إلى بعث الإنسان من رقاد القرون المظلمة, وأحياء الاداب والعلـوم اليونانية القديمـة, بما تنطوي عليـه من أفـكار عقلانية وطبيعيـة, وقد كانت تمثـل حتى عصر النهضـة ذروة ما وصل إليه التفكير الإنسـاني, وكذلك دافعَ إنسانيو النهضة عـن حرّية الفكر والنشـاط الإبداعـي, و دعوا إلى استقلال السياسـية, و المجتمع, والثقافة, و العلم, عن الكنيسـة ورجـال الدين ,[١٨] بالنزعة الإنسـانية المؤمنـة, أي تلـك التـي تجمـع بين الكتابات الدينية من جهة، وكتابات أدباء اليونان والرومان وفلاسـفتهم من جهـة أخرى وكذلك المفكـر الإنكليزي توماس مور Sir Thomas More(١٤٧٨-١٥٣٥) فـي تيمـة تصـور يوتوبـي يعبر فيه عـن ارادة مجتمع بديل يتمتع بالتحـرر مـن ارادة الكنيسـة , ولكـن حروب

المذاهـب داخـل المسـيحية بيـن الكاثوليكيين والبروتسـتانتيين وكل المجـازر التـي رافقتها وضعت حـداً للنزعـة الإنسـانية المتفائلة جدا بنيات الإنسـان وإمكانياته, كذلك أضعفت بشدة تلك النزعة المؤمنة ، فقد كشـف الإنسـان عن وجهـه القبيـح في أثنـاء هذه الحـروب الأهلية المدمـرة, وبـدا أنه قـادر على ارتكاب أبشـع الأعمـال والمجازر, وعندئذ طـرأ تحول على مفهوم النزعة الإنسـانية, وأصبح أكثر واقعية, وهذا ما يتجلى في كتابات الفيلسـوف الفرنسي مونتيني (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) الذي صور الإنسان كما هو عليه, لا كما نحلم أن يكون , فالإنسـان المثالي الـذي يرتقي عن الصغائر ولا يفعل إلا الخيـر لم يعد له وجود لديه, وإنما بدا الإنسـان على حقيقته بخيره وشره، بعجزه وجبره, فبقدر مـا هو قـادر على صنـع المعجـزات وتحقيق التقـدم، بقـدر ما هو قـادر على ارتـكاب أكبر المجـازر والحماقات في حق أخيه الإنسـان إذا مـا اختلف عنه في العقيدة أو المذهب , لقد كان هناك (قطيعة حصلت في أوروبا بعد الاصلاح الدينـي وعصـر النهضـة فقد حصلـت قطيعة بالقيـاس الى الماضي ، بالقيـاس إلى العصور الوسيطى , ثم توسـعت هذه القطيعة وازدادت بعـد عصر التنويـر حتى وصلـت أوروبا إلى مرحلـة الفصل بين الكنيسـة والدولـة في بداية القـرن العشـرين , وكان ذلك نتيجـة التنافس الهائـج والحامي بين الكنيسـة والدولة من أجل امتلاك السلطة السياسية).[١٩]

هـذا النص المهـم الذي يكشف فيـه أركون الصـراع واليـات الحـذف والاقصـاء الـذي مارسـته مـن قبـل الكنيسـة عندمـا تجاوزت حدودهـا المعنويـة والشـرعية المتعاليـة نحو الهيمنة على السـلطة الزمنية إذ اختفى الانسان وهيمن المطلق وتجلياتها في سلطة رجال الدين التـي ترفض ان تكـون تاريخية بـل متعالية ، جاء رد الفعل هذه المرة من الدولة التي حاولت هي الاخرى حـذف الدين من الفضاء العمومي واحتلال الدولة الشريعة المطلقة الزمنية وحلت الفلسفة محل الكنيسة واصبحت الفلسفة هي التي تقدم تصوراتها وتسبغ الشرعية على الدولة بدل الديـن ، ومن هنا جـاءت التحولات الجديد تقدم حذف واقصاء للاخر الديني وتحارب التغريب الذي يعاني منه الانسـان في ظل المطلق والذي اعتمـد على الخطـاب السياسـي والديمقراطية الحسابية بعرف هابرماس[٢٠] لكن الصراع الذي اشـتد بين الكنيسة والدولة قدمت الفلسفة حلولها فقد اسـتعاد هوبز تصورات بروتاجوراس كما سـبق تناولها فيما يتعلق بالسـلطة والشـرعية والعقـد ؛ لكن ضمن اشـكالية جديدة ولدت فيها الدولـة فقد قال توماس هوبس(١٥٨٨-١٦٧٩) إنّ الدولـة كانـت حلاّ للعنـف الأصليّ، لحرب الكلّ ضدّ الكلّ، هذه فكرة أساسـيّة لنشأة الدولة ولاسـتمرارها -على الرغم من بدايتها الداعمة للسـلطة الفرديّة الملكيّة- في العمل على تجسيد الديمقراطيّة في شـكلها التمثيلي خاصّة , ورغم انطلاقهـا من فرضيّة ذات مضمـون اختباري ضعيف، فإنّها كانت حلاّ نظريّا، لواقع تاريخي عمليّ، هو واقع خـروج أوروبا من حقبةعنف شـامل سـبّب حربا تعرف بالحـروب الدينيّة، وحرب المائة عام، وحـرب الثلاثين , النظريّة كانت في سياق الإنسيّة العامّة انقلابا في مفهوم الشـرعيّة، حاولت افتكاكه من احتكار السـلطة الدينيّة، لتمنح إلى الإنسان، كان الدين في أوروبا وإلى حدود تلك الفترة، أكبر أداة شرعنة للوجود والسلطة، وكان هو الحلّ للفوضى ولحرب الكلّ ضدّ الكلّ الذي أراده هوبس أن يكون في الدولة

, ومـن ههنا كانت الإنسـيّة العامّة هي المدخل لحوار المتنازعين حول المشـروع المجتمعي، فخلّصته بتمحورها حول الإنسـان من تعارض مسـاري التفسـير الميتافيزيقـي المتواجهيـن، ولكنّهـا خلّصته أيضا ممّا كان سـببا في نظرها في دورة العنف الفارغة أي الدين.[٢١]

١-٤ :الحداثة والتنوير :

لقد جاءت التحولات الحداثوية التي شـكلت تحـولاً مهمـاً مـن بنية ثقافيـة الى أخـرى لقد جاءت الحداثة بوصفها خطابا فلسـفيا محطما " الاصنام " هو الذي تسـرب الـى التاريخ بغاية أن ينحـت تدريجيا هذه الظاهـرة الخارقة التي أجمـع المفكرون على تسـميتها "ازالة الصبغة السحرية عن العالم[٢٢] عبر منعطف ثقافي يقف بين عصرين ما قبل الحداثة والعصر الذي يؤدي الى الحداثة كما وصفه «ماكس فيبر :بالشـرخ الكبير بين عالمين عالم الأسطورة وعالم إزاحة الأسـطورة وقد قـاد هذا التحـول مجموعة من المثقفيـن وكما يقول «سـروش»:فان المثقفين يولدون في مرحلة التحول والتغيير, ويربطون بالعصـور التي يوجد فيها قطيعـة تاريخية في المجتمع البشـري وفي مرحلة العبور من العقل التراثـي الى العقـل الحداثوي ظهـر المثقفون فـي الغـرب مـن قبيـل : فولتيـر ، وبيـدرو ، ولمـا تـم التحـول تحـول المثقفون الـى كتاب ومفكريـن وعلماء وفلاسـفة ... بسـبب انتهاء مرحلـة العبور[٢٣] ويمكن رصد العبور هذا في المجالات الآتية :

١-٤-١: في مجال المعرفة:

لقد طـورت طـرق وأسـاليب المعرفة من خلال الانتقـال التدريجي مـن المعرفة التأملية الـى المعرفة التقنية الاداتيـة ,المعرفة التأملية بوصفهـا معرفـة كيفيـة ، ذاتيـة وانطباعية ، وقيميـة, فهي اقرب اشـكال المعرفة الى النمط الشـعري, و الاسـطوري القائم علـى جماليات الاشـياء ,وتقابلاتهـا ومظاهرهـا و التناسـق الازلي القائم فيها ,امـا المعرفة التقنية الاداتية فهـي معرفة مختلفـة قائمة على اعمـال العقل بمعناه الحسابي وهي معرفة عمادها الملاحظة والصياغـة الرياضيـة والتكميـم والنمذجـة ,فالمعرفـة التقنيـة غايتهـا السـيطرة الداخلية والخارجية على الإنسـان والبيئة ، فهي سيطرة على الطبيعة عبر السيطرة على الإنسان.

١-٤-٢: في مجال الطبيعة :

لقد كان نشـوء العصر العلمي –التقني هو الحـدث الأبرز في القرن السـابع عشـر ، وقد كان له اثر في التحول الأسـاس في نظرتنا إلى الطبيعـة ففـي الوقت الـذي كانـت الطبيعة في العصـر الوسـيط "نظاما متكاملا من التناسـق الازلـي الذي يعكس الحكمة العلوية " اصبحت الطبيعـة تعني امتداداً Rex extensa متجانس للعناصـر لا فرق ولا تميـز بين مكوناتها ، ولا تخضـع لتراتب انطولوجي كمـا كان الامر في الفكـر القديـم والوسـيط , فالمـكان عبارة عن وحدات أو نقط متجانسـة والزمان بدوره آنات متجانسـة ، هـذا التصـور مهـد الـى التصور الميكانيكي للطبيعة وهي كم هندسـي ممتد قابل للحسـاب وخاضع لقوانيـن الرياضية ,إذ تعبر الطبيعة كما قـال غاليلو :"كتـاب مفتوحا بلغة المثلثات والمربعات والاشكال الهندسية "[٢٤].

١-٤-٣: في مجال الزمان والتاريخ :

إنً تحول الكينونة إلى فعل وصيرورة ابتدأ

في الطبيعة ثم سرى إلى التاريخ ,فقد أصبح التاريخ سيرورة Processus وصيرورة Devenir أي مسارا حتميا تحكمه وتحدده وتفسره عوامل ملموسة كالمناخ والحاجات الاقتصادية للناس ،أو حروبهم وصراعاتهم من أجل الكسب ، وكالصراع العرقي ، أو القبلي أو المذهبي أو غيره ,من هنا فان زمن الحداثة زمن متجه نحو المستقبل الذي يكتسب بالتدريج دلالات يوتوبية عبر تجربة تتنامى فيها المسافة بين الحاضر والمنتظر ، وتطغي على قاموسها مصطلحات التطور ، والتقدم والتحرر و الأزمة .

١-٤-٤: في مجال الانسان :

المفارقة الكبرى في تصور الحداثة للانسان - التي يشير اليها محمد سبيلا - هي : انه عندما يجعل الانسان مركزاً مرجعياً للنظر والعمل ، وينسب اليه العقل الشفاف ، والارادة الحرة والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ ، فهو بالوقت نفسه يكشف بجلاء عن مكوناته التحتية ، ومحدداته العضوية الغريزية ، والسيكولوجية ودوافعه الاولية : الجنس ، العدوان ، البحث عن الربح ، التغذية.

النتيجة :هي أن نظرية الحداثوية للإنسان تلتقي من حيث إضفاء صيغة طبيعية على الإنسان ، بإضفاء صيغة تاريخية على الطبيعة ، وإضفاء صبغة طبيعية على التاريخ ، والفلسفة ومعظم العلوم الطبيعية تنخرط في هذه الحركة ابتداء من الفيزياء الفلكية الى الانتروبولوجيا الإحيائية[٢٥] , وهذا المنعطف المهم عبر عن الفكر الجديد وليد مرحلة الانسنة التي تقوم على أصالة الإنسان وحريته واختياره ، فالإنسان ودع العالم القديم وأصبح متحررا في أفكاره وفي إرادته ويعتمد على نفسه.

ثمرة لعصر التنوير و الانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم و الإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية و محصلة فلسفة ، علمانية و دهرية، ذا ت المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة.[٢٦]

لكن في ظل هذا التحول الذي حدث كانت هناك ولادة الى هيمنة جديدة هي الدولة التي توسعت سلطاتها وشملت اقصاء كل ماهو ديني وحلت الفلسفة بدل الكنيسة في منح المشروعية السياسية وهذا المسار الذي سلكته الحداثة جعلها تصل الى حالة من الاصطدم بالمؤسسة الدينية معرفيا وأيديولوجيا،اذ جعل من الحداثة بوصفها مشروعا معاديا للدين، حيث كان هدفها تقديم فهم جديد إذ يخرج علي ثوابت الدين ومقدساته، بحسب الفهم الوسيط ويجعل الدوله بديل عن سلطة الكنيسة لكنها من ناحية اخرى (أن الحداثة ارتبطت بالإصلاح الديني في الغرب)[٢٧]

هذا أحد مفكري الحداثة(ماكس فيبر) أكد أن الأخلاق والعقيدة البروتستانتية المسيحية هي التي خلقت المجتمع الرأسمالي المتطور الذي يرتكز علي العقلانية ويتقاطع مع السلطة الكاريزمية والسلطة التقليدية التي تعتمد على الانفعالات والعادات والتقاليد والولاءات الشخصية والعشائرية والأسرية والقبلية، فالسلطة العقلانية هي رمز للتقدم والتحضر والكفاءة والعلم والعدالة والمساواة ,

بدأ عدد متزايد من المفكرين الأحرار, والفلاسفة الأكاديميين, استخدام مصطلح «Humanism»,في ذلك الوقت عقب الحرب

العالمية الأولى, نمت التوجهات الإنسانية داخل الحركات الإلحادية والعلمانية, وكذلك في الأوساط الأكاديمية، حتى تم تأسيس الزمالة الإنسانية في عام ١٩٢٧ في جامعة شيكاغو، والتي أصبحتْ نقابة الصحافة الإنسانية في ١٩٣٠, ولاحقاً ١٩٤١ تحولت لرابطة الإنسانيين الأمريكيين , أما في عام ١٩٣٣ فقد صدر لأول مرّة في التاريخ "الوثيقة الإنسانية", وهو البيان الإنساني الأول, تضمنت تلك الوثيقة صياغة مبادئية للنزعة الإنسانية, كتبها (روي وود سيلرز) و (ريمون براغ), وتم نشرها بواسطة ثلاثة و أربعين موقعاً, منهم رائد الفلسفة البراغماتية (جون ديوي), وبعكس البيانات والصياغات اللاحقة, أفادتْ تلك الوثيقة بـ «دين جديد», و أوضحت أن الإنسانية حركة دينية جديدة, تفوق و تستبدل الديانات القديمة, المؤسسة على إدعاءات غيبية فائقة للطبيعة, بيد إن هذه الوثيقة الإنسانية الدينية, بالوقت عينه, أكدت على أن العقلانية و العلم هما السبيلان دون غيرهم, لتقدم وتطور البشرية, و تخلصها من آلام الوجود, وبدت «الوثيقة الإنسانية»متفائلة جداً, تستشرف مستقبلاً زاهراً للأمة الإنسانية, وبصدد التدين الإنساني فإن الإنسانيين الدينين ينطلقون في ذلك من قناعة مفادها: أن الدين يؤدي دوراً وظيفياً في حياة الإنسان أقوى من الدور الذي تؤديه الآراء الفلسفية. أن البيان السابق كان متفائلاً جداً, لكن تجاوزات النازية و أفعالها الوحشية إضافةً إلى قمع الدول الشمولية لحقوق الإنسان وتفشي العنصرية وازدياد الفقر بإطراد, هو ما دعا إلى إيجاد صيغة جديدة واقعية في آمالها وأكثر دقة مفاهيمياً , ووضعت هذه الوثيقة أبرز ملامح النزعة الإنسانية الملحدة, وتجاهلت تحديدها بأنها حركة دينية أم علمانية, وارتكزت إلى رفض الفكر الديني التقليدي و الخارق للطبيعة « لا يوجد إله ينقذنا لذا يجب علينا ان ننقذ أنفسنا» , وإلى مفهوم الفردانية بصياغته الإنسانية وهو في تأكيدها على استقلالية الفرد إلى أقصى حد ممكن بالتناغم مع المسؤوليات الاجتماعية, وإلى السُبل العلمية و العقلانية باعتبارها الطريق الوحيد المؤكد لمعرفة الوجود وتحسين ظروف الحياة وتطوير أساليب العيش, كذلك توجهت نحو الدعوة إلى مجتمع عالمي قائم على السلام ورفض العنصرية والاحتكام إلى محكمة دولية في حالات النزاع دون اللجوء إلى العنف, وحددت موقفاً يقف على مسافة واحدة من كلا التوجهين الاقتصاديين الرئيسيين الشيوعية والرأسمالية . أما في نهاية القرن العشرين وفي عام ١٩٩٦, اعتمدت الجمعية التشريعية العامة للاتحاد الإنساني و الاخلاقي الدولي, بيان الحد الأدنى من الإنسانية, وهو بيان تعريفي يوضح بالحد الأدنى معنى كلمة الإنسانية ونصه: «الإنسانية هي الديمقراطية، والموقف الأخلاقي في الحياة، والذي يؤكد أن للبشر الحق والمسؤولية لاختيار شكل و معنى معينيين لحياتهم , إنها تقف من أجل بناء مجتمع أكثر إنسانية من خلال الأخلاقيات المنبنية على أساس الإنسان والقيم الطبيعية الأخرى في روح من المنطق والتساؤل الحر من خلال القدرات الإنسانية, وليس الموافقة على الظواهر الخارقة المتبناة», وهذا البيان يمثل أول تعريف عالمي للنزعة الإنسانية.

٢ : بنيــة الخطــاب الأنســني والتحــولات المعاصرة (من المحاكاة الى التخيل)

في هذا المطلب اردت ان اتناول سمة مميزة في الفكر الانســي هي كونه كان يحاول محاكاة رموز مهمــة في تاريخ الفكــر والادب الغربي كنت اجـد انها رسـمت هيمنة علــى المفكرين الانســين حتى اصبحت قــارة وانا هنــا أُحاول رصــد جملــه من الملاحظــات ترد فــي تاريخ الافكار عن الانســنة حتى اســتوطنت في ذهن الدارســين لايمكن الاحاطة بهــا وضمها جميعا في ثنايا هذه الورقة البحثية .

تــرد فــي الدراســات الانســية موضوعــة المحــاكاة بمعنى محاولة تمثــل أومحاكاة افكار انســانية التي بها ادباء أو فلاســفة من اصحاب النزعة الانســانية او الانســنة ،فهذا يفترض بنا أن يقوم بتاصيل المفهوم ثم تدبر الاستخدام بعد ذلك .

٢-١: على الصعيد الاول

نجــد ان مفهــوم المحــاكاة يرتبــط برؤية فكرية تعــود الى افلاطون وهــذا ما يتجلى من خــلال التصريحات التي قــام بها افلاطون عن الفن بشــكل عام والشــعر بشكل خاص اذ اعتقد بأن " الفنــان الخالق يحاكي العمل الذي يخلقه، ويكتســب شــيئا من طبيعته ، أو يكســبه (ذلك العمــل) شــيئا من طبيعتــه الخاصــة"[٢٨]. هذه العلاقة بين الشيء والفنان مهمة في كون بينهما تاثيــر وتاثــر كل منهما يمنح الاخر شــيء من سماته أو طبيعته.

٢-٢: لكنها عند ارسطو

تتخذ طابعا تاصيليــا عند الفنان فهي صفة اصيلــة وعميقة الحضور لكون ارســطو اعتبر المحاكاة ، بالإضافة إلى كونــها مبدأ سببيا للشعر والفن، فهي أيضا، وقبل ذلك، مبدأ غريزيُ في الإنسان، يرتبط به تهيؤ الإنسان لتقبل المعارف الأولية، كما يرتبط به الشعور باللذة الناجمة عن حصول المعرفة والتعلم لدى الإنسان[٢٩].

اذا هــي ســمة أصيلة في الانســان لكن هذا الامر لا يبدو محدد بشكل واضح عند ارسطو ، فكل (شيء في كتاب الشعر يرتبط أساساً بفكرة المحاكاة، والإشــارات كثيرة إلــى هذه الفكرة، ولكننــا لا نجــد لها تعريفاً ولا شــرحاً واضحاً) [٣٠], فهذا الامر يدفعنا الى تقديم تعريف لمفهوم المحــاكاة لانه مهم في ســياق بحثنا فهناك تقابل بيــن المحــاكاة والتقليد فهل المحــاكاة هي تقليد يبدو أن المفهومين (يؤديان معنى واحداً، فالذي يحاكي أو الذي يقلد ينحو نحو تحقيق عمل يشبه النمــوذج الــذي يحاكيه أو يقلــده)[٣١] ثم ان هذا المفهــوم كان غير محدود فــي موضوع محدد من سواه بل يرى الفارابي ان هذا المفهوم شمل الفنــون الاخرى اذ يقول (فــإن محاكاة الأمور قد تكــون بفعل , وقد تكون بقــول، فالذي بفعل ضربان: أحدهما أن يحاكي الإنســان بيده شيئا مــا ، مثل ما يعمــل تمثالا لا يحاكي به إنســانا بعينه، أو شــيئا غير ذلــك، أو يفعل فعلا يحاكي به إنسانا ما أو غير ذلك)[٣٢] .

٢-٣: **نقد تودروف**:

قــد تعرض المفهوم الــى المراجعة والنقد حيــث ظهر كونه مفهوماً اشــكالياً قلقاً ، كما هو الشــأن بالنســبة للمترجمين الفرنسيين الحديثين لكتاب الشــعر روزلين روك وجان لالو، اللذين يعرضــان اقتراحا باســتبعاد معنــى التقليد عن المحــاكاة، والأخذ بمعنى التصويــر أو التمثيل , فالازاحة كبيــرة بين المحــاكاة و التمثيل كما

يتجلـى في الفهم المعاصـر في ملفوظات مابعد الحداثة ،اننا في هـذا التاصيل نود تبيان طبيعة العلاقـة التي اقامها الانسـانويون مـع التراث الكلاسيكي إذ نجد من يرصد اشكال هذه العلاقة كما فعل» فرنان بروديل» الذي يستعير تعريفا يقول (يمكن أن نشير باسم الإنسانوية إلى إيتقيا قائمة على النبل الإنسـاني ، وهي إيتيقيا تهدف في الوقت نفسه إلى الدراسة و العمل ، وتعترف بعظمـة العبقريـة الإنسـانية و قـوة إنتاجاتهـا وتثمنهـا عاليا و تتصدى بقوتها إلى القوة الفظة للطبيعة الجامدة , ويظل مجهود الفرد أساسـيا لكي لا يضيع أي شيء مما يؤدي إلى الرفع من شـأن الانسان ومن عظمته) يبدو ان هذا النص يدعم هـذا المذهـب بوصفه اخلاقيـات تحاول محاكاة الابداع الانسـاني مقابل الطبيعة ، والى نفـس الهدف نرصـد هذه الاحـوال في وصف هذا المذهب الانسـاني إذ يقـول غوته Goeth في مسـتهل فاوسـت الثاني أن الإنسـانوية هي (النـزوع ضمـن مجهـود لا يكل ، نحـو أعلى مراتـب الوجود) ويقول سـتاندال Stendhal (فالانستنوية تؤسـس لأخلاق فردية وجماعية وتؤسس لتشريع و لاقتصاد وتفضي إلى سياسة معينـة ، وتغـذي فنا وأدبـا معينيـن)[٣٣]، فاذا كانـت تلك الاقوال مادحة فـان هناك من صب نقـده عليها مثل لإيتيان جلسـون الـذي قال ما معناه أن إنسـانوية النهضة هي العصر الوسيط الـذي لا ينحني إلى الاتجـاه الطبيعي و الواعي أو غيـر الواعي لأي إنسـانوية ، فهي ترفع من شـأن الإنسـان وتعتقه وتقلـص من نصيب الله حتـى و لو تغفله تماما[٣٤]لكن يبدو أن هذا النمط مـن المحاكاة يجعلنا نقف عند تودروف اذ يقول : فـإن الـذات المبدعـة التي تحملت مسـؤولية الكشـف عن الكينونة الإنسانية المنسية، بتعبير ميلان كونديـرا ,كما يصنع مع مصطلح الأدب أو الفـن، الذيـن عـادة ما يحـدد بأنـه محاكاة، غيـر أن تودوروف يرى أننـا لا نحاكي الواقع ضـرورةً، بل نحاكي كذلك كائنات وأفعالاً ليس لها وجود، لذلك فإن الأدب تخيّل[٣٥] .

يبـدو ان المحـاكاة هنـا تقوم علـى محاكاة افعـال واقـوال وافكار ومن ثم الانسـانوية هي تحفيز مناضل علـى طريق الانعتاق التدريجي للإنسـان ، واهتمـام ثابـت بمـا للإنسـان من إمكانـات لتحسـين مصيـره أو لتغييـره [٣٦] , يبـدو انهـا محاوله مـن اجل اقامـة رؤية بديلة تحفـز عالم انسـانوي علماني بامتيـاز يتمركز حول نصـوص غربية قديمة بوصفها بديل عن النصوص الدينية المهيمنـة ,لكن هذا التصور للأدب تزعزع خلال العصور الحديثة، حسـب تـودروف، وذلك عبر طريقتيـن ترتبطان معًا بالنظرة الجديدة إلى العلمنـة المتزايدة للتجربة الدينيـة، ممـا أدى إلـى تقديـس الفـن. ترتبط الطريقة الأولى باسـتعادة صـورة قديمة ترتبط بالفنان المبدع الشـبيه بالإلـه المبدع الذي ينتج مجموعات متناسـقة ومنغلقة على ذاتها , لقد تم الاحتفـاظ بفعل المحاكاة، لكن تم الانتقال به من محـاكاة الأدب للعالـم إلى محـاكاة ترتبط بفعل الإنتاج نفسه، محاكاة الفنان المبدع للإله المبدع فـي القدرة علـى الإبداع، وليس فقـط في نوع وطبيعة الإبداع ,[٣٧]ترتبط الطريقة الثانية بقطع الصلة بالرؤية الكلاسـيكية، وذلـك عبر القول إن هدف الشـعر ليس محاكاة الطبيعة، بل إبداع الجمال باعتباره تجسـيدًا للكمال، وهكذا لم يعد المبدع في حديثه هو الذي تتم مقارنته بالإله بل العمل الأدبي في كماله[٣٨] .ينطلق تودروف من ربط روح عصر الأنوار، القائمة على استقلال الفرد، بالمنظـور الجديد للفن الذي دخل ضمن

هذه السيرورة الفكرية الجديدة، إذ أصبح ينظر للفن في استقلاله، وكذلك ينظر لقيمة الفنان في تحرره وتحرر عمله الفني [٣٩]،من هذا المنظور يعتبر تودروف أن مفكري القرن الثامن عشر كانوا يسعون إلى التمييز بين طريقتين؛ طريقة الشعراء، وطريقة العلماء والفلاسفة، وقد ميز، في هذا السياق، الفيلسوف والبلاغي ''جامبتستا فيكو'' بين اللغة العقلية واللغة الشعرية، وهما لغتان تتعارضان مثلما يتعارض العام مع الخاص[٤٠] .

٢-٤: نقد ادوارد سعيد :

في هذه الرؤية التي اضاءت جزءاً من الخطاب الإنسانوي نجد ادوارد سعيد في تاصيل الخطاب الإنسانوي يقدم تحليلا الى كتاب « محاكاة» لإريش آورباخ في هذا الكتاب يظهر ان الكاتب هذا ما يمكن فهمه من تحليل ادوارد سعيد لهذا الكتاب يستثمر مرجعيتين في النظر الى المحاكاة بوصفها خطاباً انسوياً في التعامل مع النصوص الكلاسيكية الاول يعود الى أواخر القرن التاسع عشر بدأ الفيلسوف النابغ ومؤرخ الادب «فيلهلم دلتاي W ,Dilthey يرى في الهرمنيوطيقا أساسا لكل «العلوم الروحية»Geisteswissens-Chaften أي الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية ،أي كل تلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان سواء كانت هذه التعبيرات إيماءات أو أفعالا تاريخية أو قانونا مدونا أو أعمالا فنية أو أدبية[٤١]، نجد أن تلك المقولة إذا ما عطفناها على هذا التوصيف يمكن ان نتناول المسيرة الفكرية لـ''دلتاي '' من خلال تبيان موقفه من الموجهات الثقافية والتاريخية إذ يخضع لهما التأويل :العلاقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية :يظهر من خلال : التحولات العلمية من الخطاب الآلي إلى خطاب جديد مع القرن التاسع عشر التصورات المثالية التي كانت لها جذورها في الفكر التاريخي بين الوضعية والمثالية ، فهي قد تعود إلى الاختلاف بين ''ديكارت'' و''فيكو'' ولعل هذا يظهر في ان دلتاي كان متأثرا بـ''فيكو'' G Vico, حول دراسة الطبيعة البشرية بوصفها ظاهرة طارئة (حادثة)Contingent تاريخية اذ كان فيكو هو الخصم الأول لمنظور ديكارت للعلم والنصير الأساسي لعلم تاريخي في كتابه ''العلم الجديد'' إذ يرى أن هناك هوة لا يمكن اجتنابها بين البشري والطبيعي ، بين ما شيده البشر وما هو معطى في الطبيعة ,لم يصنع الإنسان الأعمال الفنية والقوانين وحسب ، وإنما صنع التاريخ ، ومن هنا يؤكد فيكو إلى أن الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تفهم إلا من خلال تحليل اللغة والأسطورة والطقوس , كان فيكو يؤمن بان''علمه الجديد'' ,ذلك انه حتى في المجتمعات التي لا يوجد بينها أي اتصال توجد نفس المشاكل الوجودية[٤٢] بين دلتاي ومحاولة استعادة تجربة المؤلف من القارئ فيكو الذي يفصل بين التاريخ والطبيعة فيرى ادوارد سعيد (يحاجج فيكو أن البشر كائنات تاريخية من حيث أنهم يصنعون تاريخهم بأنفسهم ،أو ما يسميه ''عالم الأمم'', من هنا فالتاريخ قابل للفهم والتفسير فقط لأن «البشر قد صنعوه» طالما أننا لا نستطيع إدراك ما قد صنعنا بأنفسنا (تماما مثلما الله يعرف الطبيعة لأنه هو مبدعها) [٤٣].

المصادر :

- حازم خيري ، مقالات في الفكر الأنسي ، دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،ط١ ، بيروت ، ٢٠١٠ ,
- فـران بروديـل ، قواعد لغة الحضـارات ، ت: الهادي التيمومي ، مركز دراسـات الوحـدة العربية ، ط١، بيروت ، ٢٠٠٩
- إدوارد سـعيد, الأنسـية والنقـد الديمقراطي ، ت: فواز طرابلسي ، دار الآدب ،ط٢، بيروت ،٢٠٠٥ .
- عبـد الرحمن بدوي ، الإنسـانية والوجودية في الفكر العربي ، دار القلم ، بيروت ،١٩٨٢ .
- عبد الإله بلقزيز ، العرب و الحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسـات الوحدة العربية، بيروت ط ١، عام ٢٠٠٧ ,
- فلاطون، محاورة بروتاجوراس،ترجمة : شـوقي داود تمـراز ،المجلد الثالـث الاهلية للنشـر والتوزيع ، بيروت ، (د ,ت).
- محمد اركون ، نزعة الأنسـنة في الفكر العربي ، ت: هاشم صالح ، دار الساقي ،ط١، بيروت ، ١٩٩٧ ,
- يوسـف كـرم ، تاريـخ الفلسـفة الاوربية فـي العصر الوسيط ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، ١٩٤٦ ,
- محمد اركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة ،هاشم صالح ،دار الساقي ، ط١، بيروت ،١٩٩٧ ,
- تومـاس هوبز ، اللفياثان الاصول الطبيعية والسياسـية لسـلطة الدولة ، ت: ديانا حبيب حرب ، دار كلمة ، ط ١ ، بيروت ، ٢٠١١ .
- داريوش شـايغان : ما الثـورة الدينية ، ترجمة : محمد الرحمونـي، مـروان الدايـة، دار السـاقي للطباعة والنشر ، ط١، بيروت ، ٢٠٠٥.
- سروش ، عبد الكريم ، السياسة والدين ، ترجمة : احمد القبانجي ، دار الفكر الجديد ،ط١، النجف الاشـرف .
- علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة و مآزق الهوية، المركز الثقافي العربي،ط٢، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤.
- فلاطـون : الجمهورية الكتـاب ٣ الفقـرة ٣٩٢-٣٩٣ دراسـة وترجمة د , فؤاد زكريـاء الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط١، مصر ١٩٧٤.
- أرسطو : فن الشعر ت: عبد الرحمن بدوي دار الثقافة ، بيروت ،١٩٧٣.
- عبـاس أرحيلـة ، الأثر الأرسـطي في النقـد والبلاغة العربيين, مطبعـة النجاح الجديدة، الـدار البيضاء، ط١، ١٩٩.
- إسـماعيل الصيفي ، المحاكاة مـرآة الطبيعة والفن, ٥، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية, ط١، ١٩٨٩ ,
- الفارابـي ، مقالة فـي قوانين صناعة الشـعراء كتاب فن الشـعر ت: عبد الرحمن بـدوي ط١، دار الثقافة بيروت .
- تزفيتان تودروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، تر: عبود كاسـوحة، دمشق، منشـورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٢ .
- تزفتان تودروف، الأدب في خطر، ترجمة ، عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، ط ١، ٢٠٠٧ .
- عـادل مصطفى ، فهم الفهـم مدخل الى الهرمنيوطيقا ، دار ؤوية ، ط١،القاهرة ، ٢٠٠٧
- ماكيـل كـو ، علم النفـس الثقافي – ماضيه ومسـتقبله ، ترجمـة كمال شـاهين د- عـادل مصطفى ، دار النهضة العربية ،ط١، بيروت ، ٢٠٠٢.
- إدوارد سعيد ، الأنسية والنقد الديمقراطي ،ترجمة فواز طرابلسي ،ط١، بيروت .
- رشـيد الإدريسـي : الحداثة: الأخلاق والسياسة،م فكر ونقد ، الدار البيضاء .
- عوض القرني،الحداثة في ميزان الإسلام،جريدة الشرق الأوسط، الخميس ٦٢ مايو ٢٠٠٥-ع ٩٦٧٦ .

-NOELLA, BARAQUIN et autres، dictionnaire de philosophie, Armond Colin Editeur, Paris, 1995

الهوامش

(1)http://www ,almaany ,com

(٢)الانسانيات بوصفها مادة الدراسات الجامعية التي تُعنى باللغات والفنون والآداب والتاريخ ،أو بمعنى أكثر حصرا باعتبارها دراسات المقالات الاكلاسيكية الإغريقية والرومانية ,ينظر : حازم خيري ، مالات في الفكر الأنسي ، دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،ط١ ، بيروت ، ٢٠١٠، ص٩ , وهذا الفرع من الدراسات قديم موجود في الجامعات الغربية في العصر الوسيط يقابله دراسات مهتمه او متخصصة باللاهوت ،لكن هذا ولد مواقف نقدية من التراث المسيحي وميل الى العلانية وكانت هذه بداية حركة التحرر الانسية في عصر النهضة .

(٣)فران بروديل ، قواعد لغة الحضارات ، ت: الهادي التيمومي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١، بيروت ، ٢٠٠٩، ص٣٨٦ .

(٤) NOELLA, BARAQUIN et autres، dictionnaire de philosophie, Armond Colin

Editeur, Paris ,١٩٩٥ , P : ١٥٤

(٥) فران بروديل ، قواعد لغة الحضارات ، ص٣٨٧ ,

(٦) هنا يشير ادوار سعيد الى المواقف المحافظة التي كانت ترفض الادب الذي جاء بموقف ضد الادب الكلاسيكي اذ يشير انموذجا منهم هو صول بلو ١٩١٥ روائي وكاتب امريكي انظر للمزيد :إدوارد سعيد الأنسية والنقد الديمقراطي ، ت: فواز طرابلسي ، دار الآدب ،ط٢، بيروت ،٢٠٠٥، ص٣٥ ,

(٧) المصدر نفسه ،٧٧

(٨)عبد الرحمن بدوي ، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، دار القلم ، بيروت ،١٩٨٢،ص١٥-١٦ ,

(٩)عبد الإله بلقزيز، العرب و الحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط ١، عام ٢٠٠٧ ، ص ٦٢

(١٠) أفلاطون، محاورة بروتاجوراس، المرجع السابق ، صـ ٦١

(١١) أفلاطون، محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٢٦، صـ ٦١

(١٢) محمد اركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ت: هاشم صالح ، دار الساقي ،ط١، بيروت ، ١٩٩٧، ص١٧

(١٣) أنسنة المعرفة وأزمة المحاكاة عندنا، موقع مؤمنون بلا حدود ،

(١٤) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، ١٩٤٦،ص٨٤ .

(١٥) المصدر نفسه ،ص ٨٤-٨٦

(١٦) دليل انسلم والرد عليه : وهي الرسالة التي نشرها جونيلون رسالة أسماها « الدفاع عن الاحمق « وقد رد عليه انسلم « رداً على جونيلون « ص٨٧-٨٨

(١٧)حازم خيري ، مقالات في الفكر الانسي ، ص١١

(١٨)ينظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوربية ٨٤-٨٦

(١٩)محمد اركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة ،هاشم صالح ،دار الساقي ، ط١، بيروت ،١٩٩٧ , ص٢١

(٢٠) حاول هابرماس ان يعالج هذا السلم الاجتماعي وحذف الدين من الاطار العمومي فيما بعد

(٢١) ينظر : توماس هوبز ، اللفياثان الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، ت: ديانا حبيب حرب ، دار كلمة ، ط ١ ، بيروت ، ٢٠١١، ص وانظر : أنسنة المعرفة وأزمة المحاكاة عندنا، موقع مؤمنون بلا حدود ، المصدر السابق

(٢٢)داريوش شايغان : ما الثورة الدينية ، ترجمة : محمد الرحموني ، دار الفكر الجديد النجف الاشرف ، ص١٧ ,اذ يصف هذا التحول بالاتي : فستبدأ في القرن الثامن عشر الميلادي في الغرب، وهي طفرة كيفية ونوعية، أحدثت قطائع ثقافية على مستوى التاريخ البشري , ملمحها الأول كان هو الثورة الكوبرنيكية، المتمثلة في إحلال مركزية الشمس محلّ مركزية الأرض، أو من العالم المغلق المحدود إلى الكون اللانهائي بتعبير الفيلسوف Alexandre Koyré

(٢٣) سـروش ، عبد الكريم ، السياسـة والدين ، ترجمة : احمـد القبانجي ، دار الفكر الجديـد ،ط١، النجف الاشرف ،ص١٩٩، ص١٠

(٢٤) رشـيد الإدريسـي : الحداثة: الأخلاق والسياسة،م فكر ونقد ، الدار البيضاء ،ص٣٥

(٢٥) المصدر السـابق ،ص ,وانظر: داريوش شايغان : ما الثورة الدينية ، ص٢٨

(٢٦) علـي حرب، حديـث النهايات، فتوحـات العولمة و مـآزق الهوية، المركز الثقافـي العربي، بيروت، المغرب ط: ٢، عام ٢٠٠٤ ، ص ٧٣

(٢٧)عـوض القرني،الحداثة في ميزان الإسـلام،جريدة الشـرق الأوسـط، الخميـس ٦٢ مايـو ٢٠٠٥-ع ٩٦٧٦ ,

(٢٨)أفلاطون : الجمهورية الكتاب ٣ الفقرة ٣٩٢-٣٩٣ دراسـة وترجمة د , فؤاد زكريـاء الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر ١٩٧٤ ط١ ص ١٥٩

(٢٩) أرسـطو : فن الشـعر ت: عبد الرحمن بدوي دار الثقافة ، بيروت ،١٩٧٣ ص ١٢

(٣٠) عباس أرحيلة ، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين, مطبعـة النجاح الجديدة، الـدار البيضاء، ط١، ١٩٩،ص ٢٠٤

(٣١) المحاكاة مـرآة الطبيعة والفن، للدكتور إسـماعيل الصيفـي, ٥، دار المعرفـة الجامعية، الاسـكندرية, ط١، ١٩٨٩،ص٥

(٣٢)الفارابي ، مقالة في قوانين صناعة الشـعراء كتاب فن الشـعر ت: عبد الرحمن بدوي المشار إليها فيما سبق ص ١٥٠

(٣٣) فرنان بروديل ، المصدر السابق، ص٣٨٧

(٣٤) المصدر نفسه ، ٣٨٩

(٣٥) تزفيتان تودروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، تـر: عبـود كاسـوحة، دمشـق، منشـورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٢، ص ٨

(٣٦) فرنان بروديل ، المصدر السابق، ص٣٨٨

(٣٧) تزفتان تودروف، الأدب في خطر، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، ط ١، ٢٠٠٧،، ص ٢٤

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٢٥

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٢٩

(٤٠) المرجـع نفسـه، ص ٣٥ ,اذ يشـير تـودوروف : وحضر هذا التصور نفسـه مـع "باومكارتن" الذي تصور الشـعر إبداعًا لعالـم ممكن بين عوالم أخرى , وقد اهتم "ليسـينغ" بهـذا المنظور حينما اعتبر أن العمـل الفني يطمح إلى إنتاج الجمال الذي لا يخضع لغرض خارجي , ويصل تودروف إلى "كانط" من خلال كتابه "نقد ملكـة الحكم" الصادر عام ١٧٩٠ الـذي أثر على مجموع التفكير المعاصر حول الفن، حينما أكد على أن الجمال منزه عن الغرض , يعتبر تـودروف أن علم الجمال الرومانسـي، الذي فرض نفسـه خلال مرحلة القرن التاسـع عشـر، لـم يأتِ بقطيعـة، فقد حول مركز ثقل المحـاكاة إلى الجمال وأكد اسـتقلالية العمل الفني، هذا من جهة، ولم يكن، مـن جهة أخرى، يجهل العلاقـة التي تربط الأعمال الأدبية بالواقع , لكن الأمر الجديد لدى الرومانسيين هـو حكم القيمة الذي يصدرونـه على مختلف صيغ المعرفـة، والتـي يمكـن بلوغها عن طريـق الفن، حيث تبدو لهـم متفوقة على صيغة المعرفة العلمية، باعتبارها تخلق واقعًا جديدًا محظورًا على الحواس وعلى العقل

(٤١)عادل مصطفى ، فهم الفهم مدخل الى الهرمنيوطيقا ،ص١١٦

(٤٢) المرجع نفسـه ص١٢٤-١٢٥ , ونقلاً عن : ماكيل كو ، علم النفس الثقافي – ماضيه ومستقبله ، ترجمة كمـال شـاهين د- عـادل مصطفـى ، دار النهضة العربية ،ط١، بيروت ، ٢٠٠٢، ٥١-٥٨

(٤٣)إدوارد سـعيد الأنسـية والنقـد الديمقراطي،ص١١٤-١١٥

Western anthropology

Prof. Dr. amer Abd Zaid

Abstract

The word humanisime sees that it has appeared in the 19th century by historians of the Germans (year 1808) and we find that Bir du is the owner of the book Bitryou and humanity) attributed himself to the introduction of this word in the official language of the French university in 1886, where he was studying at the Graduate school.

That Humanisime is based on the recognition that human is the source of knowledge and that the abstract is in the power of the human being alone, a belief that is strongly contrary to Christianity and even to all religions that believe that the salvation of the human being is in God alone. This meaning is also found in the Dictionary of Philosophy which defines the concept of humanitarianism as the theory that rejects the adoption of all forms of alienation and oppression and demands respect for human dignity and the right of persons to be treated as ends in themselves.

In the Renaissance, humanism can be defined as the culture that marked Italy in the fourth and fifteenth centuries. Spread to all of Europe, which consisted of studying the Greek and the Atini literature as an exemplary style of education and civilization.

اشـكالية الحريــة في فلســفة كانط بين الفهم الترانسندنتالي والفهم العملي

أ.م.د.زيد عباس الكبيسي(*)

المقدمة

يتناول هذا البحث مشــكلة فلسفية مهمة ، تتعلق بمفهوم الحرية، عند الفيلسوف أيمانوئيل كانط، وهي المشكلة التي اتخذت طابعا إشكاليا، بين نوعين مــن الحرية هما (الحرية العملية، والحرية الترانســندنتالية), فالحرية عند كانط هــي مفهــوم ميتافيزيقي لا يمكن تفســيره أو تســويغه من خــلال الواقع, وهــي في الوقت نفســه وردت في النقائض العقليــة الكانطية، حيــث أحتلت الحريــة مكانة النقيضــة الثالثة بينهــا، بوصفها مفهوماً علّياً يجب التســليم به لتفسير السببية في (القضية)، ولكن في (نقيض القضية) فأنه ليس هناك من حرية، وأن كل ما يحصل انما يحصل وفقاً للطبيعة.

ولما ورد تحليــل كانط الأكثر تفصيلا عن الحرية في كتابه (نقد العقل العملي)، وحاول من خلالــه البرهنة علــى أن معرفتنا للقانون الأخلاقي توجب علينــا أن نكون أحراراً (من وجهة نظر العقل العملي), فأن النقد الأول (نقد العقل النظري) والــذي يصف قوانين الطبيعة والشــروط الترانســدنتالية للتجربة، صار ما يمكن ان نعــده تمهيداً لذلك المطلب, ولأجل الحفاظ على حجته حول حقيقة الحرية من وجهة نظر العقل العملي، توجب على كانط أن يُظهر أن الحرية ليست مستحيلة من وجهة نظر العقل المحض، على الرغم من استحالتها في نقيض القضيــة الثالثة , لذا كان علــى النقد الأول ان يؤدي دوراً جوهرياً في فلســفة كانط الأخلاقية من خلال توظيف المثالية الترانسندنتالية لإثبات أمكانية التوافق بين الحرية الترانســندنتالية مع الطبيعيــة، والعلاقة الســببية التجريبية, ولكن هذا الفهم الترانســندنتالي للحرية يصطدم مع تصور اخــر لمفهوم الحريــة يعارض الاول تمامــا، يورده كانط في النقــد الثاني، هو ذلك المفهوم مــن الحرية المتصور مــن ارتباطه بــالارادة والممارســة الاخلاقيــة المحكومة

(*) كلية الآداب / جامعة الكوفة

بالواجب الاخلاقي , تلك الطبيعة الاشكالية لمفهوم الحرية عند كانط والمتمثلة بعلاقة الحرية بالسببية والطبيعة من جهة، وعلاقتها بالإرادة ، وبالقانون الأخلاقي والواجب من جهة اخرى، حفزتنا للبحث عن ما يمكن ان يوصلنا إلى طريقة تصور لمفهوم الحرية عند كانط يمكن ان تحل به تلك الاشكالية من خلال الكشف عن طبيعة تلك العلاقات التي ارتبط بها مفهوم الحرية مع المفاهيم الاخرى المؤسسة للنص الفلسفي عند كانط .

السببية وعلاقتها بالحرية والطبيعة:

قسم كانط ميدان الفلسفة إلى مجالين هما الطبيعة والحرية[١] , فيقول :((أن لتشريع العقل البشري (الفلسفة) موضوعين :الطبيعة والحرية،فهو يتضمن بالتالي قانون الطبيعة مثلما يتضمن قانون الأخلاق،في البداية في نظامين خاصين وفيما بعد في نظام فلسفي واحد,وتدور فلسفة الطبيعة على ما هو كائن، وفلسفة الأخلاق فقط على ما يجب أن يكون))[٢], وقد أنعكس مفهوم الحرية عند كانط من خلال مفهومه للنقد، فالنقد ليس رفضاً لجميع القيود وتخطياً لجميع الحدود ، بل أنه أثبات للحدود, فهو لا يهدف إلى التوسيع بقدر ما ينشد شروط الصلاحية , ولا يتعلق الأمر هنا بالرقابة، وإنما بنقد العقل, وهذا النقد لا يكتفي بإثبات حدود لعقلنا، بل يبين نهايات معينة, فلا يكتفي ببيان جهل العقل فيما يتعلق بهذه النقطة أو تلك و أنما يعين جهالته فيما يتعلق بجميع المسائل التي هي من نوع معين[٣].

و يجب التفكير بالحرية الترانسدنتالية بوصفها مستقلة عن كل ما هو تجريبي، وعن الطبيعة بشكل عام ، فننظر لها بوصفها موضوعاً للحس الداخلي في الزمان أو موضوعاً للحس الخارجي في كل من الزمان والمكان معاً , وبدون الحرية الترانسدنتالية بمعناها المناسب الذي هو فقط عملي قبلي فلا قانون الأخلاق ولا المسؤولية يكونان ممكنين[٤]

لقد كانت المشكلة الأساسية في الفلسفة المتعالية،هي دراسة إمكان وجود أحكام فيزيائية ذات طبيعة تركيبية أولية, وأهم هذه الإحكام التي توصل إليها كانط هي(السببية) , فالسببية عنده حكم تركيبي لا تحليلي، لأن التجربة لها دور في صياغة هذا الحكم الذي يركب معرفة جديدة من عناصر توجد بالخارج, وعند كانط كل قضية يُنظر لها على أنها ضرورية فهي حكم أولي, وكل قضية يُنظر لها على أنها كلية (أي لا تأتي من التجربة) فهي حكم أولي أيضاً[٥] , و لهذا فالسببية مبدأ تركيبي أولي ، وكل التغيرات تتم وفقاً لهذا المبدأ , إذن مادامت التجربة لا تعطي المشروعية المطلوبة لمبدأ السببية ، إذن سيفرضها الذهن البشري نفسه[٦].

إن مفهوم السببية كضرورة طبيعية غير مماثل لمفهوم السببية بوصفها حرية, فالضرورة الطبيعية تختص فقط بوجود الأشياء كونها محددة في الزمان، ومن ثم بوصفها علتها, فأن افترضنا أن الأشياء الموجودة في الزمان هي صفات الأشياء بذاتها (على ما يفعل اسبينوزا) فالضرورة في العلاقة السببية لا يمكن على أي نحو أن تكون متحدة بالحرية، ذلك لأن كليهما في تناقض مع الآخر, فعلاقة السببية تدل على أن كل حدث، أو فعل يحدث في لحظة

معينة من الزمان هو فعل ضروري بمقتضى شرط سابق له، وطالما لا نقدر على التحكم في الماضي فكل ما نفعله بالضرورة بسبب شروط محددة لا تكون في قدرتي, (أي أننا في الوقت نفسه نفعل و لا نكون أحراراً ..) فإذا كنا نصف الفرد الموجود في الزمان بالحرية، فإن ذلك يعني أن وجوده متضمن في أفعاله، وأفعاله بأعتباره موجوداً في الزمان لا يمكن أن تكون مستثناة من قانون الضرورة الطبيعية، فالحرية تكون تصوراً مستحيلاً[٧].

وفي هذا يرى كانط أن : ((لا علاقة لمفهوم السببية بوصفها ضرورة طبيعية، مقابل مفهوم السببية بوصفها حرية ، بوجود الأشياء إلا من حيث إن هذا الوجود للأشياء هو قابل للتعيين في الزمان كظواهر بمقابل علّيتها كأشياء في ذاتها, والآن ، لو أخذنا تعيينات وجود الأشياء في الزمان على أنها تعيينات للأشياء في ذاتها (وهي صيغة تمثّلها الأكثر شيوعاً)، لكان من المحال عندئذٍ الجمع بين الضرورة والحرية بعلاقة العلّية بأي شكل من الأشكال ؛ بل على العكس هما معارضان الواحد للآخر بوصفهما متناقضين ، لأنه ينتج عن الأولى أن كل حدثٍ وبالتالي أيضاً كلُّ فعلٍ يحصل في نقطةٍ من الزمن إنما يقع حتماً تحت شرط ما كان في الزمن السابق عليها , و الآن ، ولم يعد الزمن الماضي تحت سيطرتي ، فإن كل فعلٍ أقوم به لا بد من أن يتم بالضرورة بأسباب معيّنة ليست تحت سيطرتي ، أي إنني في اللحظة التي أفعل فيها لست أبداً حراً , وبكل تأكيد ، حتى لو أعتقدت أن وجودي بأكمله هو مستقل عن أي علةٍ غريبة (مثل الله) ، بحيث لا تكون الأسباب المعيّنة لعليتي ، وحتى لوجودي بأكمله من خارج عني على الإطلاق، فإن هذا لن يحوّل ولا بأقل شئ تلك الضرورة الطبيعية إلى حرية , والسبب في ذلك هو أنني ما أزال أقف في كل نقطةٍ من الزمن تحت ضرورة أن أكون معيناً لأن أفعل بما ليس تحت سيطرتي ، أي إن سلسلة الأحداث اللا متناهية من جهة ما قبل (Priori Parte) لا يمكنني إلا أن أكملها وفق نظامٍ محددٍ مسبقاً ، وهي لا تستطيع أبداً من عندها ، فتكون سلسلة طبيعية متواصلة ، ولهذا السبب تكون الحريةعليتيإطلاقاً))[٨].

وبناءً على ذلك سيكون هنالك نوعان من السببية، واحدة وفقاً للطبيعة وأخرى بناءاً على الحرية:-

الأولى هي اقتران حالة بحالة سابقة تليها بموجب قاعدة في العالم المحسوس, (لكن بما أن سببية الظاهرات تستند لشروط زمنية ، وكذلك الحالة السابقة ما كانت لتولّد مسبّباً يرى النور لأول مرة في الزمان لو كانت قائمة دائماً ، فسببية سبب ما يحدث أو يتولد تكون هي الأخرى قد تولدت أيضاً وتحتاج بدورها وفقاً للمبدأ الفاهمي إلى سبب).

والثانية على العكس ، نفهم بحرية (بالمعنى الكسمولوجي) قدرة الواحد على البدء من ذاته حالة لا تخضع سببيتها بدورها لسبب آخر يُعيّنها من حيث الزمان وفقاً للطبيعة, فالحرية كما يقول كانط : ((بهذا المعنى فكرة ترنسندنتالية محضة لا تتضمن بدءاً أي شئٍ مستمد من التجربة، و لا يمكن لموضوعها ثانيا ، أن يعطى بتعيّن في أي

تجربة، لأن (كل مـــا يحصل يجب أن يكون له سبب) و (ســـببية السبب التي هي نفسها حاصلة أو متولدة، يجب أن يكون لها بدورها ســـبب) قانون كلي ، بل قانـــون إمكان كل تجربة ؛ وبـــه يتحول كامل حقـــل التجربة، وباعـــداً ما بَعُد، إلى جملـــة من مجرد طبيعة))[٩], وبمـــا انه لا يمكن التوصل لأكتشـــاف أي جملة مطلقة للشـــروط في العلاقة السببية ، فالعقـــل يبتـــدع فكرة عن تلقائيـــةٍ يمكن أن تبدأ من نفســـها الفعل،من دون أن يسبقها سبب آخر يُعيّنها بدورها للفعل وفقاً لقانون الاقتران السببي[١٠].

إذن يقدم كانط تفسيراً سلبياً للحرية يرى انه لا يثمر في فهـــم ماهيتها بقوله : ((إن الإرادة نوع مـــن العلية تتصف به الكائنات الحية، من حيث هي كائنات عاقلة، والحرية ســـتكون هي الخاصيـــة التي تتميز بها هـــذه العلية فتجعلها قـــادرة على الفعل وهي مســـتقلة عـــن العلل الأجنبية التـــي تحددها : مثلمـــا أن الضرورة الطبيعيـــة هي الخاصية التـــي تتميز بها العلية لدى جميع الكائنات غيـــر العاقلة والتي تجعل فاعليتها تتحدد بتأثير العلل الأجنبية عنها))[١١], فالحريـــة يمكن أن تُعرّف ســـلبياً بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مســـتقلة عن العلل الأجنبية ، أي أن الحرية هي الصفة التي تتصفُ بها الإرادة العاقلة في قُدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية , ويُمكن أن تُعرّف الحرية إيجابياً بأنها تشـــريع الإرادة لنفسها بنفسها[١٢].

ولكن هناك تصـــوراً ايجابياً عن الحرية ينبثـــق عن ذلك التصور الســـلبي ، ويفوقهُ في غناه وخصوبته, حيث يقـــول كانط :((انهُ لما كان تصور العلية ينطوي على تصور القوانين التـــي تقتضي بالضرورة أن نســـلم عن طريق شيء نسميه علة ، بشيء آخر نسميه نتيجة ,فأن الحرية على الرغم من أنها ليســـت في الحقيقة خاصيـــة تتصف بهـــا الإرادة وفقـــاً لقوانين الطبيعة ، لا يمكن أن توصف لهذا السبب بأنها مجردة عن كل القوانيـــن ، بل الأولى أن يُقال أنها يجب أن تكون علية تسير في أفعالها وفقاً لقوانين لا تتحول ، وان كانت هذه القوانين من نوع خاص ، و ألا لكانت الإرادة الحرة شـــيئاً محالاً))[١٣].

فالفهـــم الايجابي للحرية يجب ان لا نعطيه للاســـتخدام النظري إذ ليس من المفروض أن تُبين الحرية الإيجابية أن الشـــر الأخلاقي ليس عقلانياً جداً بحيث إنهُ مُستحيل ,في الحقيقة ، لا يقترح كانط إننا يجب أن نشرح الأفعال نظرياً بإحالتها إلى الخيار الحـــرّ للبديهيات في عالم ذكي , أن دور فكرة الحرية والعالم الذكي هي بالأحرى دور عملـــي , ذلك يعطي مفهوماً لنا يدفعنـــا نحو طاعة القانـــون الأخلاقي, فحرية الإرادة عند كانـــط لا يمكن تثبيتها نظرياً , أن تثبيتها يعني تحقيق معرفة العالم الشـــيئي وهذا شـــئ لا نملكه , يتم تأكيد حرية الإرادة و لكن كتفسير عملي وبذلك فقط من وجهة نظر عملية و لكن بالتأكيد ، هناك إغراء بالقول ببســـاطة لا يمكن مّرد ذلك إلـــى العامل الأخلاقي الذي يجب تحفيزه بهذا المفهوم سواء كان الشخص في الحقيقة الفعلية حراّ أم مُصمّماً ميكانيكياً[١٤].

ولعل ردّ كانط على هذا القلق الموجود في فكرة حقيقة العقـــل , يكمن في أن حقيقة العقل هي وعينـــا بالقانون الأخلاقي كأرضية مُحددَّة الإرادة , إذ يـــرى كانط أنـــه يمكن أن نعرف

المبادئ العملية الخالصة بالصورة نفسها التي نعرف بها المبـادئ النظرية الخالصة بصلتنا بالضرورة التي يوجبها العقل لنا ولإزالتها من الشروط العملية التجريبية التي يوجهها العقل, وبذلك فإن القانون الأخلاقي يُقدم لنا بوسـاطة العقل حالما يُنشئ البديهيات للإرادة وهي التي تكشف حريتنا لنا , ويُظهر ذلك لنا بأننا قادرون على العمـل حتى ضد أقوى ميولنا ورغباتنا ، لأن هناك حالات مفروضة علينا, وأن الشخص الذي يدرس هكذا حالة (يحكم ... بإنه يستطيع عمل شئ ما لأنه يعرف أن عليه أن يقوم بذلك وهو يدرك بأنه حرّ – وتلك حقيقة بدون القانون الأخلاقي كانت ستبقى مجهولة بالنسبة لنا), لو وضعنا هذا سويّةً مع الجدل من العمل الأساس حول العمل بموجب فكرة الحرية فأننا سنصل إلـى الإمكانية الأخلاقية ذات البنيّة المُعقدة في إننا :

يجب أن نعمـل بموجب فكرة الحرية (في الأقل السلبي منها)

لذلـك يجـب أن نعمل على بديهيـات نعتبر أنفسـنا قـد أخترناها بالجدل مـن التلقائية (أو بإزالة كل الاوضـاع العمليـة التجريبية كما يوجهنا العقل) فأننا ننقاد إلى القانون الأخلاقي (المفهوم الإيجابي للحرية) تعلمّنا قدرتنا على العمل حسـب القانون الأخلاقي بأننا (سـلبياً) أحرار لـو كان الأمر كذلك ، فأننا أعضاء في العالم الذكي ولنا نداء باطني أعلى من إرضاء رغباتنـا يعطينا هذا الحافـز بأن نكون أحرار إيجابياً – و ذلك أمر أخلاقي, و لكن كل هذا لا يزال عند مسـتوى التفسير العملي , تعني (٤) و (٥) سابقاً ، أننا يجب أن نُصدق بتلك الأشياء من أجل إطاعة المقولات[١٥].

ولكن هنالـك ثمة عقبة تترصد الحرية من حيث أنها لا بد أن تكون متحدة مع آلية الطبيعة في كائـن ينتمي للعالم الحسـي ، وهذه العقبة لا تـزال تهدد الحرية بالدمـار الكامل , ولكن هنالك دائما أملٌ بمخرج سعيد لإقرار الحرية ، كما يقول كانط , أي ((أن هذه العقبة نفسـها تضغط بشـدة كبيرة على المنظومة التي يُعتبر فيها الوجود القابل للتعيين في الزمان والمكان هو وجود الأشـياء في ذاتهـا، فهي من هنا ، لا تُرغمنا على التخلي عن أفتراضنا الرئيسي لمثاليـة الزمان مجرَّد صورةٍ للعيان الحسـي وهكـذا مجرَّد طريقة لتمثُل الأشـياء الذي هو خاصٌ بالفاعل بوصفه ينتمي إلى العالم الحسي، وهكذا فإن هذه العقبة لا تطلب منا سـوى أن نوحد هذا الأفتراض مع فكرة الحرية))[١٦]

و لإزالـة هـذه العقبة كتب كانـط قائلا : (الآن لكـي يرفع مظهـر التناقض في الحالة التي أمامنا بين آلية الطبيعة والحرية في الفعل الواحد بعينه ، يجـب على المرء أن يتذكر ما قيـل في نقـد العقل المحض أو مـا ينتج عنه مـن أن الضرورة الطبيعيـة التي لا يمكن لها أن تعيش سـوية مع حرية الذات ، هي ليست مرتبطة إلا بتعيينات الشـئ الخاضع لشروط الزمـان وبالتالي فقط لهذا (الشـيء) الذي هو بمثابـة ظاهرة للـذات الفاعلة ومـن هنا فإن الأسـباب المعينة لكل فعل للذات إنما يقع حتى الآن فـي ما ينتمي إلى الزمان الماضي ، وهو لم يعد تحت سيطرتنا ....)[١٧], ولكن من ناحية أخـرى فالذات عينها تعي وجودها كشـئ في ذاتـه محدد فقط عن طريـق القانون المعطى لذاتـه خلال العقـل، أي القانـون الأخلاقي , وفي وجوده لا شئ يكون متقدماً عليه ومحدداً لإرادته , ((وعندما يكون السـؤال عن قانون

وجودنا المعقــول القانون الأخلاقي ، العقل لا يسلم بأختلافات زمنية ويسأل فقط عما إذا كان الحــدث ينتمي لي بوصفه فعــلاً لي ، وعندئذ يرتبط بشكل أخلاقي بالشعور عينه، سواء كان الحدث يجــري الآن أم منذ زمن ماض طويل فهو ليــس إلا ظاهرة فردية فــي عين الوعي المعقول بوجودهــا أي الوعي بالحرية ، وهذه الظاهرة تتضمن مظاهر الاســتعداد الذي هو خاص بالقانون الأخلاقــي فلا يجب أن يكون محكوماً بالضرورة الطبيعية التي هي مختصة به بوصفه مظهــراً أو ظاهرة ، ولكن محكوماً وفقاً للتلقائية المطلقة للحرية))[١٨].

و لا يدعــي كانط أننا نســتطيع أن نعرف أننــا كمدركين بالعقل أو مواضيع شــئ بذاته (نومين) نكون أحراراً بصورة ترانسندنتالية (أننا لا نكون نحاول أن نؤسس حقيقة الحرية) وفــي الحقيقة يدّعي كانط أننا (لا نحاول حتى أن نبرهن الاحتمالية للحرية) , وعلى الأرجح يأمل فقط أن يؤســس أن (الطبيعة على الأقل لا تتعــارض بصورة ســببية الحرية تماماً) ، وهو لا يهدف إلى التأكيد على أن مفهومنا عن الحرية الترانســندنتالية محتمل في الواقع ، بل فقط أن هذا المفهوم ممكن منطقياً[١٩].

ويرى من جانب آخــر، أن إمكان الحرية وأن كانت تُهم الســيكولوجيا ، إلا أنه لا يوجد إلا الفلسفة الترنسدنتالية لتهتم بحلها ، ذلك لأنها تســتند لأدلة ديالكتيكية للعقل المحض وحسب , ولأجل جعل هذه الفلســفة قادرة على إعطاء جــواب لا يُرفض حول المســألة ، يجب أولا ً تحديــد المنهج الذي يجــب إتباعه[٢٠], ويرى أيضاً انه إذا كان لدى الوجود في العالم الطبيعي القدرة على تحقيق التغييــرات في العالم فذلك مدرك بالعقل فقط ، وليس موضوعاً للفطرية والعفوية , فإذن قدراته الســببية وعلاقاته ربما تبحث من خلال مظهريين (كشــيء بذاته) له القدرة على الفعالية، وذلــك هو مدرك بالعقل فقــط (وربما كظاهراتي) ، و ســتكون أفعاله محددة أو مقررة ســببياً فــي العالم الطبيعي . ويتابــع كانط بان هكذا وجود ســيملك كلا من الصفة التجريبية والتي تحدد كيف إن تصرفاته تتبع الشــروط القبلية المؤقتة ، ويملك الصفة المدركة بالعقل فقط التــي تقود فعاليته العقلية كأنه شــيء بذاته , وفي صفته المدركة بالعقل فقط فان أفعاله ســوف لن تتبع السببية الناتجة من الشــروط الســابقة المؤقتة وفقــاً للقوانين التجريبيــة , وبمــا أن له القــدرة على أن يبدأ أفعالــه بدون تحديد بشــروط قبليــة مؤقتة ، فان هذا الوجود ســوف يفي بشروط التعريف للحرية الترانسندتالية[٢١] .

واعتماداً على هذا المبدأ يبني كانط البرهان التالي في التوضيح أو التفسير :

بما أن المبدأ للســببية الطبيعية ينطبق بدون اســتثناء على كل الحوادث ، فان الإرادة الحرة ممكنــة أو محتملة فقط إذا أفعال الإنســان يمكن أن تكون معتبرة ، تحت مختلف الوجوه ، كأنها نتائج أو آثار لكل من التســبيب الطبيعي والقوة الحرة

إذا كان الوجود في العالم الطبيعي له القدرة على أحــداث أو أنتاج تغيرات فذلك هو مدرك بالعقل فقــط وليس موضوع للفطرة أو العفوية ، وقدراته الســببية ربما تكون مدروسة تحت وجهين وسوف يملك كلا من الصفة التجريبية والصفــة المدركــة بالعقل فقط ، كشــئ بذاته تصرفاته ســوف تكون موضحة في معنى من

صفته التجريبية, بل كالشـــيء بذاته ، نشاطه سوف يكون مسترشداً بوساطة المدرك بالعقل فقـــط (مثال المبادئ المعيارية أو القياســـية) ، ووفقـــاً لصفتـــه المدركة بالعقـــل في صفته المدركة بالعقل ، هذا الوجود سيكون له القدرة على أن يبدأ الأفعال بصورة مستقلة عن الأمر بوساطة خضوعه لشروط قبلية مؤقتة ، ولهذا سيكون حراً بصورة ترانسندنتالية .

الكائنـــات البشـــرية تمتلك قـــدرات عقلية تلـــك هي المدركـــة بالعقـــل ولا تتعارض مع الفطرة, وهذه تبدو أنها تحصر القدرة أن تقود اختياراتهـــا وأفعالها بمبادئ عقلية _ وذلك هو أنها تبدو بقدر ما (عقل يمتلك السببية) ، وهو القـــدرة على أحداث تغيرات فـــي العالم ، إذن كذلك ، الكائنات البشـــرية تمتلك قدرة السببية تلك هي المدركة بالعقـــل وأنها ترضي المبدأ في (٢) ســـابقاً ، أن قدراتها السببية والعلاقات ربما تدرس تحت مظهرين وســـوف تملك كل من الصفة التجريبية والعقلية .

من المفترض أن العقل هو القدرة السببية التي تستطيع أن تقود إلى الفعل (كما في ٤ أعلاه) ، أن الكائنات الحية هي حرة بصورة ترانسدنتالية في صفاتها العقلية (المدركة بالعقل), ولديها القدرة (الإمكانية) أن تباشـــر أفعال خلال الممارسة لإمكانياتها العقليـــة ، البرغم من أن هذه أفعال متشابهة يمكن كذلك أن تكون معطاة تفسيرات تجريبية بمعنـــى الحقائق الســـايكولوجية عن الوسيلة أو الأداة[٢٢].

ولعل مـــن أهم المتناقضات الكانطية أهمية وخطـــورة هو التناقض الموجـــود بين الحرية والحتميـــة, إذ حاول كانط حل هـــذا التناقض بالرجوع إلى تفرقته المشهورة بين (الظواهر) الخاضعة للزمان والمكان , فالحياة الإنســـانية مزدوجة في رأي كانط فهناك :

الوجود الحســـي المتمثل بالأفعال الخارجية والتـــي تندرج تحـــت عالم التجربـــة ، ولذا هي مترابطـــة كســـائر الظواهـــر ، متسلســـلة وفقـــاً لقوانين الحتمية ، ومن ثم يمكن اعتبار الإنســـان مجرد ظاهرة .

لكن فـــي ملاحظة أن هذه الأفعال ليســـت ســـوى رموز تعبر عن الخلق الباطن أي عن الذات الحقيقية ، فان هذه الذات أو الأنا ليســـت باطنة في الزمان ، بل هي عالية عليه ، أذن أننا نخضع لقوانين الضـــرورة في جانبنا الخاضع للزمان ومتحقق بالتجربة ، ولذلك ترتبط أفعالنا بالبواعث والدوافع السابقة عليها[٢٣].

فالحرية لا يمكن أن تشبه أي ظاهرة أخرى من أي نوع كانت ، فهي من طراز مختلف كل الاختلاف , أما كيفية معرفتها ؟ فـ :(معلوم أن من المسائل الرئيسية في فلسفة كانط أن الإنسان ليس قادراً على معرفة تجاوز حدود التجربة.. إننا لا نســـتطيع أن نصل إلا إلى موضوعات واقعـــة في الزمان والمـــكان ، وبعبارةٍ أخرى أنـــه ليس لدينا من منبع آخر للمعرفة الصحيحة سوى الحدس الحسي الخارجي أو الداخلي)[٢٤], وهنا يجب دراســـة مناقشـــة كانط للفجوة بين الطبيعة والحرية ، وضرورة وجود إنتقال من طريقتنـــا في التفكير حول الطبيعة إلى طريقتنا في التفكير حول الحرية, فيرى كانط أن مفاهيم العقـــل قد تجعل من الممكن الإنتقال من مفاهيم الطبيعة إلـــى المفاهيم العملية ، وبتلك الطريقة قد تدعـــم الأفكار الأخلاقية نفســـها و تربطها بالإدراك التأملي للعقل[٢٥].

ويرى أننا نصـــادف في مســـألة الطبيعة والحريـــة، صعوبـــة في معرفة مـــا إذا كانت الحريـــة بعامـــة ممكنـــة فقط ، وهـــل يمكنها إن كانـــت ممكنة، أن تتلاءم مـــع كلية القانون الطبيعي للسببية , وعليه يتسائل كانط : ((هل القضية التالية هي قضية شرطية منفصلة بدقة : كل مســـبب في العالم يجب أن يصدر إما عن الطبيعة و إما عن الحرية وإما يمكن بالأحرى للأثنين ، في صلـــة مختلفة ، أن تفعلا معاً في حادث واحد بعينه : وصحـــة هذا المبدأ القائل بترابط كل أحداث العالم الحسي ترابطاً شاملاً ً وفـــق قوانين الطبيعة الثابتة ســـبق أن أثبتت بقوة ، بوصفه مبدأ للتحليلات الترنســـدنتالية لا يحتمل أي عبث ؟))[٢٦], إذن المســـألة تنحصر في ((هل يمكـــن للحرية أن توجد على الرغم من هذا المبدأ، وبالنظر للمســـبب نفســـه الذي يتعين وفقاً للطبيعة أم أنه يجب إستبعادها نهائياً بتلك القاعدة التي لا تنتهك))[٢٧].

فيرى كانط أن افتـــراض الواقعية المطلقة للظاهرات هـــو افتراض عامي يظهر ســـوء تأثيره في تشويش العقل , فلو كانت الظاهرات أشـــياء في ذاتها لما كان هناك من وسيلة لإنقاذ الحرية, إذ أن الطبيعة ســـتكون الســـبب التام والمعيَّن في ذاته لكل حدثٍ، وســـيكون شرط كل حدث متضمناً فقط في سلســـلة الظاهرات الخاضعـــة مع مســـبباتها بالضـــرورة لقانون الطبيعـــة، والعكس لن لم نحمل الظاهرات إلا على ما هي عليه بالفعل من دون زيادة ، أي لا كأشياء في ذاتها بل مجرد تصورات مترابطة وفقاً لقوانين أمبيريقية، ومن ثم يجب أن يكون لها أصول ليست بظاهرات, ويمكن للمعلول أن يُعد معلولاً ًحراً بالنظر لعلته المعقولة وان يُعد في الوقت نفسه بالنظر إلى الظاهرات ، كنتيجة لها وفقاً لضرورة الطبيعة[٢٨].

وعليه يقول كانط : ((يســـتحيل الجمع بين العليَّة كونها حرية وبينها كونها آلية طبيعية من حيث تثبت ألأولـــى بالقانون ألأخلاقي والثانية بقانون الطبيعة ، وذلك في ذات واحدة ، أعني الإنسان ، إلا بتصوّر أن الإنسان بوصفه كائناً في ذاته هو على علاقـــة بالقانون الأخلاقي ، لكنه على علاقة بالثاني بوصفه ظاهرة ، الحالة الأولى في الوعي المحض والثانية في الوعي التجريبي , ومن دون ذلك يكون تناقض العقل مع نفسه محتَّماً))[٢٩].

إن قانون الطبيعة بوصفه قانوناً تخضع له موضوعات العيان الحسي، يجب أن يقابله شيماً (أي أسلوباً عاماً للمخيلة), أما قانون الحرية فلا يمكن أن يخضع له أي عيان، وأي شيماً، ومن ثم لا يخضع لمفهوم الخير – غير المشـــروط أيضاً مـــن اجل تطبيقه في الواقع, والنتيجة أنه ليس للقانون الأخلاقي ســـوى الفهم الذي يمكن بوساطته أن يُطبق على موضوعات الطبيعة ، وما يضعه الفهم تحت فكرة للعقل ليس شـــيماً للحساســـية بل قانون ، وهو قانون الطبيعة من حيث الصورة لا غير، لذا يقرر كانط ان :

((هـــذا القانون هو ما يمكن للفهم أن يضعه تحت فكرة العقل لمصلحة ملكة الحكم ، ومن هنا نستطيع أن نسميه نمط القانون الأخلاقي))[٣٠].

وأن بيـــن الحرية (كما هـــي موصوفة في النقد الأول ومســـتنبطة في النقد الثاني) ، وبين الطبيعـــة فجوة ، يحاول كانط ســـدها في النقد الثالـــث ، مدعياً أن اســـتعدادنا الطبيعي للحكم التأملي يجعلنا مدركين لوحدة أو انسجام قوانين الطبيعة والحرية , ففي النقد الثالث يستنتج كانط

، أن الطبيعــة هي تابعــة أو خاضعة بصورة غائية إلى الاستعمال الأخلاقي للحرية, فمفهوم الحرية يصلــح ليكون مرتكــز لمخطط كانط البنيوي[٣١].

ويستند كانط إلى حقيقة أن لمقولات الحرية ميزة واضحــة بمقابل مقولات الطبيعة ، كون مقولات الطبيعة ليســت سوى صور للأفكار، أمــا مقولات العقل العملــي والإرادة المحضة فأنها تتجه نحو تعييــن تحكُم حرّ، ولها مفاهيم أولية عمليــة ، بدلاً من صور العيان (الزمان و المكان) التي ليســت قابعة في العقل نفسه ، أنمــا يجب أن تأتي من مــكان آخر، أي ((من الحساســية)) كما يقول كانط ، فهي: ((صورة إرادة محــض كونها معطاة فــي العقل ، ومن ثم في ملكة التفكير نفســها، وبهذا يحدث أنه، بمــا أن أوامر العقل المحــض العملي كافة لا صلة لها إلا بـ تعيين الإرادة وليس بالشــروط الطبيعية (لمهارة عملية) لـ تنفيذ غاياتها ، فأن المفاهيــم العملية قبلياً التي علــى علاقة بمبدأ الحرية الأســمى تصبح حالاً معارف من دون أن تكون بحاجة إلى انتظار عيانات لكي تتقبل المعنى ، وهذا يحدث لســبب جدير بالملاحظة ، هو أنها تُنتج هي نفســها حقيقة ما ترجع إليه (نية الإرادة) والذي ليس فيه إطلاقاً أي شــأن للمفاهيم النظرية))[٣٢] , ولكن ينبغي ملاحظة كون هذه المقــولات لا تعني العقل العملي إلا بعامــة ، وبالتالي فهي تمضي بترتيبها من تلك التــي لا تزال غير معينة أخلاقياً ومشــروطة حسياً نحو تلك التي كونها غير مشروطة حسياً ، هي معينة بالقانون الأخلاقي وحده[٣٣].

فيأتــي كانط بالنقد الثالــث لإعطاء طريقة فهم كيف أن شكلي (القوانين السببية والقانون الأخلاقي) قد تتناســب بطريقة مكملة لبعضها وليــس متنازعة[٣٤], من أجل أن يحقق الترابط بين عالم الضــرورة وعالم الحريــة، أو بين مجال العلم ومجال الميتافيزيقا، ذلك لأن ملكة الحكــم تصبح الواســطة بين الذهــن والعقل، ويصبح الشعور باللذة هو الواسطة بين المعرفة والإرادة[٣٥], فالإرادة كمــا يقول كانط : ((بما هــي ملكة الرغبة ، هي بالفعل أحد الأســباب الطبيعيــة الكثيرة في العالم ، من بين تلك التي تفعل وفق مفاهيــم ؛ وكل ما يتصور على إنه ممكن بواســطة الإرادة (أو أنــه ضروري) يســمى عملياً – ممكنــاً (أو ضرورياً) ، وهذا بخلاف إمكانية أو ضــرورة فعاليةٍ طبيعية لا يكون ســببها معيناً بمفاهيم ترجع إلى السببية (وإنمــا بآلية كما هي الحال في المادة الجامدة ، وبغريزة كما لــدى الحيوانات) , وهنا يبقى من دون تعيينٍ ما إذا كان المفهوم الذي يعطي القاعدة لسببية الإرادة مفهوماً طبيعياً أو مفهوم الحرية))[٣٦].

وفي هــذا الفرق لو كان المفهــوم المعيّن للسببية مفهوم الطبيعة، لكانت المبادئ تقنية – عملية, أما ان كان مفهوم الحرية، فستكون عندئذٍ أخلاقية – عملية, وبما أن الأمر في تقسيم علم العقل يعود بكاملــه إلى اختلاف الموضوعات التي تحتاج معرفتها إلى مبــادئ مختلفة ، لذا فتكون الأولى من باب الفلســفة النظرية (كعلم الطبيعة) ، بينما تشــكل الأخرى وحدها بشكل كامل الفلسفة العملية (كعلم الأخلاق)[٣٧].

والآن هــل يســتطيع العقــل المحض أن يكون عملياً ، وأن يشتمل بذاته على الشروط الضرورية الكافية لقانون أصيل غير القوانين الميكانيكيــة للطبيعة ، وعلى شــروط توجيه

للإرادة مطابق لهذا القانون[٣٨] ؟

يرى كانط أن: ((تشـــكل الأوامر العملية – أخلاقياً ، القائمـــة كلياً على مفهوم الحرية ، بالإضافـــة إلى أقصائها اقصاءً تاماً الأســـباب المعيّنـــة للإرادة ، الآتية عـــن الطبيعة ، نوعاً خاصاً من الأوامر يســـمى أيضاً بكل بســـاطة قوانيـــن ، ومثلها في ذلك مثل تلك القواعد التي تخضع لهـــا الطبيعة ، إلا إنها تختلف عنها في أنها لا تقوم على شروط حسية ، بل على مبدأ فوق – المحســـوس ، و تطالب بأن يكون لها ، إلى جانب القسم النظري من الفلسفة ، قسم آخر خاص بها وحدها بشكل كامل تحت أسم الفلسفة العمليـــة)) [٣٩], إذن فمجموعة القواعد العملية التي تعطيها الفلسفة ، والتي مبدأها غير مستمد بأي شـــكل من الأشـــكال من مفهوم الطبيعة – المشـــروط دوماً حســـياً – فلا بد أن يقوم على فوق – المحســـوس الذي يمكننا ، هو وحده من معرفة الحرية على وفق قوانين شـــكلية ؛ وهذا يعنـــي إذاً أن الأوامر والقواعد لا تكون عملية – أخلاقيـــاً نظراً لهذا القصـــد أو ذاك ، وأنما بغض النظر عن أية علاقة مســـبقة بغاياتٍ أو مقاصد[٤٠].

وبذلك ســـيكون لملكة المعرفة الخاصة بنا حقـــلان، بحســـب وجهة نظر كانـــط : (حقل المفاهيم الطبيعية و حقل مفهوم الحرية) لأنها فـــي كل منهما تكون واضعـــة للقوانين قبلياً , وبناءً على ذلك تقسم الفلسفة إلى نظرية وعملية , أما التشريع الذي يتم بمفاهيم الطبيعة بوساطة الفهم (فهو تشريع نظري)، والتشريع الذي يتم عن طريق مفهوم الحرية ويتم بوســـاطة العقل (وهو تشـــريع عملي بحت), إذن للفهم والعقل تشـــريعان مختلفان في حقـــل التجربة الواحد، دون أن ينـــال أحدهما مـــن الآخر ، وذلك لأنه بالقـــدر الزهيد الذي يؤثر بـــه مفهوم الطبيعة على التشـــريع عـــن طريق مفهـــوم الحرية - بهذا القدر ذاته- يعطل مفهوم الحرية تشـــريع الطبيعة, ويتمثل مفهـــوم الطبيعة موضوعاته بالتأكيد في العيان، ولكن ليس كأشياء بحد ذاتها ، بل كظواهر، في حيـــن يتمثل مفهوم الحرية فـــي موضوعه بالتأكيد شـــيئاً بحد ذاته ، وإنما ليس في العيان، لذا فليس بوسع أي من الأثنين تحقيق معرفة نظرية عن موضوعه كشيء بحد ذاته , وبالتالي يكون فوق – المحســـوس، الذي علينا من دون شـــك أن نضع فكرته أساساً لكل مواضيـــع التجربة ، لكننا لن نســـتطيع أبداً أن نسمو بها ونوسعها فتصبح معرفة[٤١].

والآن بعد أن رســـخت بين ميداني مفهوم الطبيعة (بما هو حسي) والحرية (فوق حسي) هوة لا يســـبر غورها، بحيث يستحيل معه أن يقوم معبر بيـــن طرفيها ، كأننـــا بين عالمين مختلفين كل الاختلاف ، فـــلا يمكن لأي منها التأثير في الآخر، مـــع أنه ينبغي أن يؤثر هذا فـــي ذاك (أي ينبغي علـــى مفهوم الحرية أن يحقـــق في عالـــم الحواس الغايـــة المكلف بها بحسب قوانينه) ومن ثم فلا بد أن يكون التفكير بالطبيعـــة ممكناً بطريقة تتوافق بها شـــرعية صورتها على الأقل مـــع أمكانية الغايات التي يجب أن تتحقق فيها وفوق قوانين الحرية , إذن لا بد من وجود أساس لوحده فوق – المحسوس الذي يكمن في أســـاس الطبيعة، مع ذلك الذي يتضمـــن مفهوم الحرية عمليـــاً يجعل مفهومه الانتقال من نوع تفكير الواحد وفق مبادئ إلى نوع تفكير الآخر علـــى وفق مبادئ أيضاً أمراً ممكناً ، حتى و أن لم يصل لا نظرياً و لا عملياً ، إلـــى معرفته ، فيكـــون بالتالي من دون حقل

خاص به[٤٢].

طـور كانط – بعيداً عـن علاقة التضحية بين الفهم والعقل – إمكان فكرة الحرية كشيء في ذاتـه , وأيضاً الذات التـي تفكر في هذه الفكرة والتي هي من ثم عضو في مجتمع فوق حسي[٤٣].

لقد قامـت مفاهيم الطبيعـة التي تتضمن أسـاس كل معرفة نظرية قبلياً على تشـريع الفهم, وقام مفهوم الحرية المتضمن قبلياً أساس جميع الأوامر العملية المستقلة عن الحسي على تشـريع العقل, إذن لكل من الملكتين تشـريعه الخاص به من حيث المضمون، و لا يوجد فوق هذا التشريع، تشريع آخر (قبلياً) ، الأمر الذي يسوغ تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية[٤٤].

جدلية العلاقة بين الحرية والقانون الأخلاقي:

الحريـة وحدها قادرة علـى إيجاد ارتباط بيـن فكرة الإرادة الخيّرة خيرية مطلقة ، وبين فكرة الإرادة التي قاعدتهـا قانون كلي , فيبدأ كانـط بالتمييز بيـن الإرادة بوصفها نوعاً من عليّة الكائنات الحية ، من حيث كونهم عقلاء ، وبين الحرية بوصفها الخاصية التي لهذه العليّة مـن حيث هي قادرة على العمل مسـتقلةً عن العللِ الأجنبية التـي تحددها وتعيّنها ، كما أن الضرورة الطبيعية هي الخاصية التي لعليّة كل الكائنـات العديمة العقل في أن تتحدد في فعلها بوساطة تأثير هذه العلل الأجنبية[٤٥].

إننا نتصور أنفُسـنا أحراراً فـي إرادتنا، إلا أن هذه الحرية ليسـت تصوراً منتزعاً من التجربة، لأنـهُ - أي هذا التصور - يظل باقياً دائماً، مع أن التجربة تكشف عكس ما يجب أن يحدث أن افترضنا أنفُسنا أحراراً, وضروري أيضاً حدوث كل شـيء وفقاً لقوانين الطبيعة، والضرورة الطبيعية كالحرية ليسـت تصوراً مسـتمداً من التجربة ، فتصورها يتضمن في ذاتـه تصور الضـرورة ، ويتم هـذا بمعرفة قبلية سـابقة على التجربة بان شيئاً يحدث عن علة سـابقة ، وهذا ما تدل عليه التجربة ، أما ضرورة هذا فهو أمر يـدرك قبل التجربة أي بالعقل المحض المحض[٤٦].

فيرى كانط أن فعل احترام القانون الخلقي يمثل جانباً من جوانب الاستعداد الأصلي للخير في الطبيعة الإنسـانية ، أي ذلك الجانب الذي يسميه كانط اسـتعداد الشخصية ، وهو القدرة على احترام القانون الأخلاقي كما هو في ذاته , وهذه القدرة هي شعور أخلاقي في داخلنا، ذلك الشعور هو قوة دافعة للإرادة باعتبارها إرادة حرة ، وسـمة الإرادة الحرة هي سمة الخير، والخير مكتسب و اكتسابه يتطلب إمكانية القدرة علـى احترام القانون الأخلاقـي ، و أن تكون هذه الإمكانية في طبيعة اسـتعداد الشخصية، والشـخصية ذاتها هي فكرة الإنسانية معقولة تماماً، والاستعداد هو الأساس الذاتي، هو تبني أو اختيـار مبدأ أو قاعـدة باحترام وقوة دافعة ، فيبدو مكتسباً يناصره الاستعداد ويعززه[٤٧].

ويرى كانط أننا عندما نقوم بخيارنا فأننا لا بد و أن نعمل بموجب فكرة الحرية ، ويفسّـر ذلـك بأننا لا نسـتطيع اسـتيعاب العقل الذي يستجيب بوعي لارتباط من الخارج فيما يتعلّق بأحكامه ، ربما طبعاً نختار العمل برغبة ولكن إلـى الحدّ الذي نعتبر بـه العمل الخاص بنا ، فأننا نعتقد أننا قد جعلنا المبدأ الأساس هو العمل على أسـاس هذه الرغبة, لو نشعر بأن الرغبة تدفعنـا نحو هذا العمل ، فأننـا لا نعتبر العمل

ناتجاً عن إرادتنا و إنمّــا طوعيّاً , النقطة هي ليست إننا من المهم أن نؤمن بإننا أحرار ولكن يجب علينا أن نختار و كأننا أحرّار(٤٨).

وهكــذا فأن العقــل الذي أفــكاره دائماً قد أصبحت غامضة عندمــا بدأت بصورة تأملية يمكن أن يُعطى للمرة الأولى واقعية موضوعية رغم إنهُ لا يزال عملي فقط ، و أن اســتعماله الغامض المتعالي يتغيّر إلى اســتعمال متأصلّ حيث يصبح العقل في ميــدان التجربة، وذلك ســبب كافي من خلال الافكار, فيصبح العقل ســبب كافٍ بإخبارنا كيف أن الشــخص الحرّ ســيعمل وبتوفير المفهوم الباطني الأعلى مما يحفزنّــا للعمل بتلك الطريقة, إذ لو أن القانون الأخلاقي بالفعل يعطينا المفهوم الإيجابي للحريّة عندها ســنعرف كيف أن شخصاً ذا إرادة حرّة بالكامل سيعمل, وذلك بالتحفيز لفكرة النداءات الباطنية العالية التي تعطينا إياها الحرّية ، فإننا يمكننا أن نعمل بتلك الطريقة بأنفســنا , و لكن لو استطعنا العمل بالضبط كما لو كنا في حالة إننــا أحرار تحت تأثير فكــرة الحرية ، حينها نحن أحرار, وأن الإرادة في الجدل من التلقائية عندما تؤشر خيارها الأصلي لا يمكن أن تفعل أكثر من ذلك , فتختار أن تفعل حســب القانون الأخلاقي مــن أجل تحقيق حريتها و يمكننا أن نقوم بنفس الشــئ بفعلنــا الأخلاقي ، يمكن أن نجعل أنفسنا أحراراً(٤٩).

ويتســاءل كانط مــاذا تكــون إذن حرية الإرادة أن لــم تكــن هــي الاســتقلال الذاتي (Autonomies)، أي الخاصيــة التي تتميز بها الإرادة فتجعل منها قانوناً لنفسها ؟ فالقضية التي تقــول أن الإرادة في جميــع أفعالها هي القانون الذي تصنعه لنفســها ليست ألا صيغة أخرى مــن المبدأ الذي يقول أن علينا ألا نفعل فعلاً حتى يكون مطابقاً للمســلمة التي يمكنها أيضاً أن تتخذ من نفسها موضوعياً يعد قانونا كلياً شاملا, وهذه هي صيغة الأمر الأخلاقي المطلــق ، كما هي مبدأ الأخلاقية : وعلى ذلك فــالإرادة الحــرة، والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد بالذات(٥٠).

فالاستقلال الذاتي للإرادة هو المبدأ الوحيد للقوانين الأخلاقية والواجبــات المطابقة لها ، والمبدأ الوحيد للأخلاقية يقوم في الاســتقلال عن كل مــادة ، وفي الوقت نفســه في تعيين التحكُّــم بمجرد صــورة تشــريع قانون كلي يجب أن تكون المســلمة قادرة عليه, ولكن كما يقــول كانط :((إن ذلك الاســتقلال هو الحرية بالمعنى الســلبي ، في حين أن هذا التشــريع الخاص بالعقل المحض ، ومن حيث كذلك هو عملي، هو الحرية بالمعنى الايجابي ، فالقانون الأخلاقي إذاً لا يعبر عن شــيء آخر ســوى الاســتقلال الذاتي للعقل المحض العمليّ ، أي الحريَّة ، وهذه نفســها هي الشــرط الصوري لكل المسلمات ، شرط يمكنها بموجبه وحده أن تكون متوافقةً مع القانون الأخلاقي الأعلى))(٥١).

وتُعرف الإرادة الحرّة بحســب كانط بأنها ((سببيّة عقلانية تكون مؤثرة بدون أن يُقررّها سبب خارجي, أن أي شئ خارج الإرادة يعتبر ســبب خارجــي دخيل بما في ذلــك الرغبات والميول للشخص ,يجب أن تكون الإرادة الحرّة من تقرير الذات , مع ذلك و لأنها سببيّة، يجب أن تعمل حسب قانون ما، وبما أن مفهوم السببية يقتضي مفهوم القوانين ... فذلك يعني أن الحرية هي بلا قوانين، لذلك فأن الإرادة الحرّة يجب أن يكون لها قانونها الخاص بها)) (٥٢).

ويتضح من ذلك أن الحرية لا يمكن أن تمثل العالم المحسوس له، وهذا هو السبب الذي لا نستطيع من أجله أن نصل إلى كنهها وطبيعتها عن طريق المعرفة النظرية على نحو ما بين ذلك نقد العقل المحض , وشأن الحرية في ذلك شأن وجود الله ، وخلود النفس ، وكلية العالم ، التي لا يقابلها جميعاً موضوع تجريبي أو عيان حسي ، و لا تقع في إطار الزمان والمكان ، وهما الشرط الأول لكل معرفة ممكنة , فنحن لا نستطيع بالعقل المحض أن نعرف عن طبيعتها شيئاً ، وإن وجب علينا مع ذلك ألا ننكر وجودها ، بل نفترضها كأفكار (تنظيمية) للتجربة , ومن ثم كان العقل العملي يكمل ما عجز عنه العقل المحض ، وكانت له بذلك الأولوية عليه[٥٣].

وفي المقدمة للطبعة الثانية للنقد الأول ، قدم كانط وصفاً لنظريته آخذاً بالاعتبار العلاقة بين الأفكار للقوانين الطبيعية (ميكانيكية الطبيعة) ، والعلاقة بين الحرية والأخلاقية , ويشدد على الأهمية لبيان أن الفكرة أو الرأي عن الحرية هو ليس مناقضاً أو منكراً للعقل التأملي ، على الرغم من أن العقل التأملي لا يمكنه أثبات وجوده[٥٤].

ولما كانت الأخلاقية لا تصلح قانوناً لنا إلا من حيث أننا (كائنات عاقلة) فينبغي لها كذلك أن تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة ، و لما كان من الواجب أن تستمد من خاصية (الحرية) وحدها ، فإن من الواجب كذلك أثبات أن (الحرية) خاصية تتصف بها إرادة جميع الكائنات العاقلة ،ولايكفي البرهان عليها باللجوء إلى تجارب مزعومة للطبيعة الإنسانية ، لتعذر الأمر ولا سبيل إلى البرهنة عليها إلا بطريقة قبلية ، بل ينبغي إثبات أنها تتصل بفاعلية الكائنات العاقلة التي وهبت الإرادة[٥٥].أن مفهوم الأخلاقية على وجه الاستقلال كان تجديدا في فلسفة كانط الأخلاقية, وفي تطوير رأيه عن البشر كأنه قوة مستقلة بذاتها فان كانط طور أفكارا جديدة حول الحرية وطبيعة الفعل, وان فكرته كذلك لها مضامين مهمة لحالات باقية حول تركيب ومحتوى الأخلاقية, واحد هذه المضامين يفسر مدى الأهمية الكبيرة لهذه الفكرة الكانطية في المناقشات الحاضرة, أنها تعني أن لا مبدأ لسعادة الإنسان يمكن أن يكون أساساً للأخلاقية أو يبين هدفها[٥٦].

وبتتبع نتائج هذه الفكرة الكانطية ، نجد أن الأفعال الإنسانية يمكن إعتبارها ضرورية من وجه ، وحرة من وجه آخر : فأي فعل من الأفعال بما هو ظاهرة من الظاهرات ، واقعة في نطاق الطبيعة ، يكون محدداً تحديداً مطلقاً بالنسبة إلى سوابقه في الزمان ، كما بالنسبة لحركة الجسم الجامد , لكن الفعل نفسه يمكن أن يُتصور حراً ، من حيث صدوره من كائن أنساني ناطق ، وينتمي إلى عالم لا زماني (أي يقع خارج الزمان) ، ومن ثم فللإنسان طبيعتان :

طبيعة ظاهرية – وتقع في قبضة تجربتنا وظاهرة لطبيعتنا الحقيقية .

طبيعة باطنية – وليست في زمان (خارج الزمان)[٥٧].

إذن وكما يرى كانط ، ((أن كل كائن لا يمكنه أن يفعل فعلاً إلا تحت تأثير فكرة (الحرية) ، فهو من وجهة النظر العملية كائن حر حقاً ، أي أن جميع القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطاً لا ينفصم تصلح للانطباق

عليــه تماماً كما لــو أن إرادته فــي ذاتها و لأســباب تقرها الفلســفة النظرية فأنه يعترف بحريتها اعترافاً صحيحاً))[٥٨].

وبعــد أن يــرد كانــط التصــور المحدد للأخلاقيــة إلى فكرة الحرية فأنه يقول : ((لم يكن في مقدورنا أن نقيم الدليل على وجود هذه الحرية كشــئ واقعي ، لا في أنفســنا و لا في الطبيعة الإنسانية، رأينا فحسب أن من الواجب علينــا أن نفرض وجودها إذا أردنا أن نتصور كائنا مزودا بالعقل وبالشعور بعليته فيما يتصل بالأفعــال (التي يقــوم بهــا)، أي كائنا مزودا بالإرادة ، وهكذا نجد أن علينا لهذا السبب نفسه أن ننســب إلى كل كائن مزود بالعقل والإرادة هذه الخاصيــة التي تجعلهُ يعين نفســه للفعل تحــت تأثير فكرة الحرية)) [٥٩], لكنهُ يرى أن افتراض وجود هذه الأفكار ينبثق عنه الشعور بـ (قانون للفعل) ، وان المبادئ الذاتية للأفعال ، أي المســلمات ، ينبغــي دائماً بمقتضى هذا القانون أن تؤخذ بحيث تكون صالحة كذلك من الناحيــة الموضوعيــة ، أي بحيث تصلح لأن تكون مبادئ كلية وشــاملة ، ومن ثم لأن تكون تشريعاً شاملاً ينبع من أنفسنا[٦٠].

إن إدعاء كانط بأننا يجب أن نعمل في ظل فكــرة الحرية هو أمر معــروف جداً بحيث لا نحتاج لاستشــهادات حوله , وفي (الأخلاقية كحرية) ، نجد إشــارات يُشــير بها كانط إلى إنهُ حتى لو تعلمنا أن الحتمية حقيقة عند تقرير ما يجب عملــه ، فإن ذلك يخلــق اختلافا في إعتباراتنــا ، حتى لو كان علينــا أن نتعلم أن الحتمية حقيقية ، فإن علينا أن نتصرف و كأننا أحرار[٦١].

لكن هناك ســؤال مهــم يطرحهُ كانط : ما الذي يحتم عليَّ أن أخضع لهذا المبدأ ، بوصفي كائنــاً عاقلاً بوجه عام ، و ما الذي يحتم تبعا ً لذلــك على جميع الكائنــات الأخرى المزودة بالعقل أن تخضع لهُ؟ يُريد كانط هنا أن يُســلم بأنهُ ما من منفعة تدفعــهُ إلى ذلك ، إذ لو كان هناك منفعة لمــا أمكن قيــام الأمر الأخلاقي المطلق ، ولكن يجب عليه مع ذلك إيجاد منفعة ومعرفة كيفية حدوث ذلك, وكما يقول : ((ذلك لأن (يجب عليَّ) هذه هي في حقيقة أمرها

(أنني أريــد) التي تصلح لكل كائن عاقل ، بشــرط أن يكون العقل عنده عملياً دون ما عقبات تمنعه من ذلك، أما بالنسبة للكائنات التي تتأثر مثلنا بالحساســية ، أي التي تتأثر بدوافع مــن نوع آخر و لا يحدث لهــا دائماً ما يفعله العقــل وحده وبدافع من ذاتــه ، فأن ضرورة الفعــل تلك يعبر عنها عندئــذ بفعل (ينبغي) ، كمــا تميز الضــرورة الذاتية مــن الضرورة الموضوعية))[٦٢].

و ذلــك يعني أن الضــرورة التي تخضع لهــا الإرادة الحــرة وفقاً لنظــام الوجود، هي الإرادة نفســها، مــن حيــث أن هــذه الإرادة والعقل شــيئاً واحداً, أنما الإرادة وحدها تضع ضرورة القانون, وبالتالي ترتبط الضرورة و الحرية، دون أن يكون في الحرية شيء يذكرنا بالضــرورة الطبيعيــة, فهذه الضــرورة هي الضغط الواقع على شيء من شيء آخر خارج عنه، أمــا ضرورة الإرادة الأخلاقية هي ذاتها من صنع الإرادة الحرة[٦٣].

أذن وكمــا يبــدو كأن كانــط أقتصر على افتراض وجود القانون الأخلاقي بوجه خاص (أي مبــدأ اســتقلال الإرادة نفســه في فكرة الحريــة) دون أن يتمكــن من أثبــات واقعيته

وضرورته الموضوعية في ذاته, فكما يرى أن مجرد كون الإنســـان جديراً بالسعادة يمكن أن يكون شـــيئاً نافعاً في ذاته حتى لو لم يكن هناك دافع إلى المشـــاركة في هذه الســـعادة , ولكن هذا الحكم ليس في الحقيقة إلا النتيجة المترتبة علـــى الأهمية التي يفترضها كانط في القوانين الأخلاقية (حين نتجرد عن طريق فكرة الحرية من كل منفعة تجريبية)[٦٤].

فكانط يحول أنظارنا إلى المجال الأخلاقي الذي قوامه فكرة (الواجب) , فالحياة الحســـية ليست كل شيء، فنحن نحيا حياة أخلاقية وهذه هـــي الحياة الحقيقية فـ (ذاتنـــا) الحقيقية تتمثل فـــي حياتنا الأخلاقية, و(الواجب) هو الشـــيء الوحيد الذي يمكن اعتباره يقيناً مباشراً مطلقاً, وفي نظر كانـــط فالواجب هو صوري محض ، طابعه النزاهة المحضة، ورائده التعبير عن صوت العقل، دون الخضوع لأي شئ آخر, و أن كل ما عدا الواجب قد يحيطه الشك ويحتمل النقاش لأنه (شـــرطي)، أمـــا الواجب فوحده يتصف بطابـــع الأمر المطلق، أي طابع اليقين الذي لا يقبل جدالاً و لا نقاشاً [٦٥].

ولو كان الإنسان ينتمي إلى العالم المعقول وحده، لجاءت كل أفعاله مطابقة لمبدأ التشريع الذاتي للإرادة المحضة, ولـــو كان ينتمي إلى العالم المحسوس وحده ، لجاءت كل أفعاله وفقا ً لقانون الرغبات والميول ، فالإنسان إذن ينتمي إلى كلا العالمين معاً المعقول والمحسوس[٦٦] .

أذن يفضـــي بنا الأمر إلـــى التفرقة بين (عالـــم محســـوس و عالم معقـــول) ، فنجد أنَ عالم الحس يتفاوت وفقاً لتفاوت الحساسية لدى المشاهدين للعالم ، بينما نجد عالم المعقول يبقى دائماً بذاته لا يتغيـــر, أي يمكن القول أنه فيما يتعلق بالإدراك الحســـي البسيط وبالقُدرة على تلقي الإحساســـات يمكن أن يعد الإنسان نفسه عضواً في (عالم محسوس) ، بينما ينبغي عليه بالقياس إلى ما يصل إلى الشعور لا عن طريق تأثير الحواس بل بطريق مباشر، أن يعد نفسه عضواً فـــي (عالم معقول) , وهذه النتيجة التي يصل إليها الإنسان المتأمل، يمكن أن يجدها في الفهم الشـــائع الذي يغلب عليه الميل, والإنسان في الحقيقة يجد في نفســـه ملكة يتميز بها عن ســـائر الأشياء، بل عن نفســـه ذاتها، من حيث تأثره بالموضوعات، وهي (مَلكة العقل)[٦٧].

والعقل يتجاوز كل ما تســـتطيع الحساسية أن تقدمـــهُ إليه، وأيضاً يجعل مهمتهُ الرئيســـة تنحصـــر في التمييـــز بين العالم المحســـوس والعالـــم المعقـــول ومن ثم فـــي تعيين الحدود التي لا ينبغي للفهم نفســـه أن يتعداها, وبحسب كانط فان هذا السبب يتحتم على الكائن العاقل، بوصفه عقلاً أن يعد نفســـه منتمياً لعالم معقول لا لعالم محســـوس، وبالتالي لديه وجهتي نظر يمكنه أن يتأمل نفســـه من خلالهما وأن يعرف قوانين ممارسة ملكاته، و قوانين أفعاله جميعاً :

فهـــو من ناحيـــة انتمائه لعالم محســـوس يخضع لقوانين الطبيعة (التبعية).

وهو من ناحية انتمائه لعالم معقول يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة، غير تجريبية، بل قائمة على أساس العقل وحده[٦٨].

وتعمل جدلية العالمين هذه ، بصورة أفضل في كتاب نقد العقل العملي عما هو في التأسيس، إذ يريد كانـــط أن يجادل بأن فكرة وجودنا في العالـــم العقلي تقترح الحريـــة لنا ، وأن قدرتنا على النشـــاط العفوي التلقائي التي تكشف عن

نفســها في إنتاج العقل للأفكار تجعلنا أعضاء فــي العالم العقلــي , بذلك ، قد نعتبر أنفســنا أحراراً, وفي النقد الثاني ، طورَّ كانط المجادلة المعاكسة بأن الحرية تقودنا إلى مفهوم وجودنا في العالم العقلي, وعليه ، فالأخلاقية هي التي تعلمنا بأننا أحرار, لذلك، فأن الأخلاقية نفســها (تشير لنا) نحو العالم العقلي, على أن جدل نقد العقــل العملي يكون مُتفوقاً لأن الحرية تتطلب ليس فقــط أننا لدينــا إرادات، وبأننا يمكن أن نتحفــزّ ونندفع من هناك كمــا يمكن أن نقول, في حين أن جدل التأسيس يضع قدرتنا النظرية لتشــكيل أفكار خالصة في العالم العقلي، ولكن ذلك بحد ذاته لا يعني إنّها يمكن أن تُحركنا, و الأخير هو ما يجــب أن تُظهره المجادلة, تبدأ الجدليــة في النقد الثاني بحزم مــن حقيقة أننا يمكن أن نتحفز و نندفع بأفكار خالصة, إمكانية أن نتحفّز ونندفع بهذه الصورة هي ما يســميها كانط حقيقــة العقل, ولكن وظيفة فكرة وجودنا العقلي كباعث هي بالأساس نفسها في الكتابين , أن المخاطبة الشــهيرة للواجب في نقد العقل العملي مثل التأســيس تتطلــب معرفة مصدر الاستحقاق الخاص الذي نخصصه للأخلاقية , والجواب ثانيةً هو أن إحترام القانون الأخلاقي ينتــج من فكرة طبيعتنا العقلية, فيرى كانط أن باعث العقل العملي الخالص هو لا شــيء آخر أكثر من القانون الأخلاقي الخالص نفسه طالما أن ذلك يسمح لنا بفهم و استيعاب سمّو وجودنا الفائق الإحساس[٦٩].

فمن ناحيــة انتماء الكائــن العاقل بوصفه عقلاً إلى العالم المعقول فهو يخضع إلى قوانين مســتقلة عن الطبيعة قائمة على أســاس العقل وحده ، وســبق أن ذكرنــا أن الحرية تخضع لقانــون من نوع خاص ولا تخضع إلى قوانين الطبيعــة، و أنها مــن أفعال العقــل و ترتبط بالكائن العاقل، أذن فالحرية تخضع إلى قانون يقوم على أساس العقل وحده .

أذن بعد هذا العرض الــذي يقدمه كانط ، تزول الشــبهة التي أثارها فيما ســبق ، حول الحلقة المفرغة التي تستتر خلف الطريقة التي يســتدل بها من الحرية على وجود الاستقلال الذاتي، ومن الاســتقلال الذاتــي على وجود القانــون الأخلاقي ، فيقــول : ((وأننا ربما لا نكــون في الحقيقة قد جعلنا مــن فكرة الحرية مبــدأ إلا بالنظر إلى القانــون الأخلاقي ، لكي نعود بعد ذلك فنســتنتج هذا القانون الأخلاقي من الحرية و أننا قد لا نســتطيع نتيجة لذلك أن نعلل هذا القانون أي تعليل على الإطلاق، و أن ذلك لم يزد في الواقع على أن يكون مطالبة بمبدأ تســلم لنا به طائعة نفوس طيبة الطوية[٧٠]، وإن لم يكن في إســتطاعتنا أبداً أن نجعل منه قضية تقبل إقامة البرهان عليها, و لكننا نرى الآن كيف أننا حين نتصور أنفســنا أحراراً ، نضع أنفسنا في العالم المعقول كأعضــاء فيه، وأننا نتعرف الاستقلال الذاتي للإرادة مع النتيجة المترتبة عليه ، ونقصــد بها الأخلاقيــة، و لكننا حين نتصور أنفسنا ملتزمين بالواجب نحسب أننا أعضاء في العالم المحسوس كما نحسب أننا في الوقت نفسه أعضاء في العالم المعقول))[٧١].

في الحقيقة أن برهان كانط (بأن الأشخاص أحــرار) تتضمــن مرحلتين , ففــي نقد العقل المحض ، يبرهن أن الإمكانية للحرية ليس لها مانع من الطبيعة لتجربتنــا في العالم ، أو من المتطلبات للمعرفة العلمية ، أو من أي نظريات ميتافيزيقية مسوغة , وهذا البرهان يعتمد على المثالية المتعالية عند كانط , أن كانط يدّعي أن

التجربة مبنية اســتناداً إلى شكلين من البديهة –المكان والزمان – والمقولات ألاثني عشر ، أحدها الســبب والنتيجة , و لأن هذه البديهيات والتصنيفــات توفر البنيــة لتجربتنا ، ويعرف أي شــخص ســابقاً أن أي تجربة لنا ستكون (زمكانية Time-Space) وسوف تلائم سلسلة من أســباب طبيعية تعــارض أمكانية حصول التجربة – وعلى أية حال وبسبب هذه البديهيات والتصنيفات تبنى تجربتنا ، و لا يســتطيع أحد ما تطبيقها لكي يعرف الأشــياء بنفســها وفي سياق البرهان أو النقاش لهذه المثالية المتعالية فــأن كانط يقــدم بعض المتناقضــات ، ثالثها تأكيدات الخلاف أو الصراع بين الادعاءات أو المطالب التي تقر بوجود حرية أو بعدم وجود حرية(٧٢).

ففي نقد العقــل المحض ، كان هدف كانط ببساطة هو فتح الفضاء للحرية , أما في المرحلة الثانية من البرهان، فأن كانط يبرهن على حقيقة الحرية , وفي النقد الثاني ، فأنه يدّعي أن حقيقة العقل هي بأن الناس لديهم التزامات أخلاقية ، ويعمل على هذه الحقيقة التي بها نكون مدركين مباشرة لتأييد الحقيقة للحرية , و أكثر من ذلك فــأن هذا الالتزام الأخلاقــي لا يعتمد على أي تفاصيل عملية حول نفس المرء أو ذاته(٧٣), لقد أبتكر كانط طريقة جديدة في التفكير بالأخلاق وفي أنفسنا بصفتنا كائنات أخلاقية, و أدرك أن كل المحاولات الســابقة حول توضيح المبادئ الأخلاقية لم تكن صحيحة , ففي تأســيس ميهنا كيــف الأخلاق يقدم كانط المبــادئ الجوهرية لمختلف التصورات الأخلاقية(٧٤).

ولكن الســؤال هنــا كيف يصبــح الأمر الأخلاقي ممكناً وفقا لتلك المبادئ الجوهرية ؟

إن الكائن العاقل جزء من العالم المعقول، و لا يُسمي علته (إرادة) إلا لمجرد كونه علة فاعلة في هذا العالم, إلا أنه يشــعر من ناحيةٍ أخرى بأنه جزءٌ من العالم المحسوس، الذي تكون فيه أفعاله مجرد ظواهر لتلك العلية, و لكن لا يمكن أن نُــدرك إمكانية هذه الأفعال عن طريق هذه العلية, بل نفهمها من ناحيــة تحددها بظواهر أخرى، وهي (الرغبات والميول), أذن وكما يقول كانط : ((لما كان العالم المعقول يحتوي على الأساس الذي ينبني عليه العالم المحسوس كما تنبني عليه تبعــاً لذلك قوانينه ، وكان إذن بالقياس إلى إرادتي ، المبدأ المباشــر للتشريع ، ولما كان من الواجب كذلك أن يتصور على هذا النحو، فسوف يكون عليَّ ، بوصفي عقلاً ، وإن أكن من ناحية أخرى كائناً ينتمي إلى العالم المحســوس ، أن أعرف أننــي خاضع لقانون العالم الأول - العالم المعقول - ، أي للعقل الذي يحتــوي على هذا القانون فــي فكرة الحرية ، ومن ثم الاستقلال الذاتي للإرادة ، كما سيتعين عليَّ تبعاً لذلك أن أعــد قوانين العالم المعقول أوامر أخلاقية بالنســبة لي والأفعال المطابقة لهذا المبدأ واجبات))(٧٥).

اذن ما دامت فكرة الحرية تجعلني عضواً في عالم معقول، فأن الأوامر الأخلاقية تصبح ممكنة, فلو لم أكن عضواً في هذا العالم وحده ، لأصبحت جميع أفعالي مطابقة دائماً للاستقلال الذاتي للإرادة، ولكني لما كنتُ أرى نفسي في الوقت نفسه عضواً في عالم محسوس فأفعالي يجب أن تكون مطابقة له , وهذا الواجب يعبر عن قضية – تركيبية قبلية – من حيث الإرادة الواقعة تحت تأثير الشــهوات الحسية تضاف إليها فكــرة هذه الإرادة نفســها (من جهة أن هذه الإرادة تنتمي إلــى العالم المعقول) ، أي

كونها إرادة خالصة وعملية تحتوي في ذاتها على الشرط الأعلى للإرادة الأولى بما يتفق مع العقل(٧٦).

و أما علاقة الحرية بالاختيار والضرورة، فالحرية لا يمكن أن تختلط بحرية الاختيار، فوظيفتها هو أن تستبعد من كينونتنا كل ما هو فردي وتعسفي وحادث, أما الحرية والضرورة، فرغم أن كانط عرف الحرية أحياناً بأنها (إرادة ضرورية) ، فليس صحيح التوحيد بينها وبين الضرورة ، لأننا حينئذ نقع في تصور للحرية شبيه بالتصور الذي وجده كانط عند ليبنز ، والذي رفضه رفضاً باتاً, الحرية تتوافق مع القانون الأخلاقي و لا ترتد إليه, أنما بالاستنباط، أي بالانتقال من فكرةٍ إلى أخرى ، يسير الإنسان من القانون إلىالحرية(٧٧).

و يرى أن الناس جميعاً يتصورون أنفسهم أحراراً في إرادتهم، لذا فجميع الأحكام على الأفعال تأتي كما كان ينبغي لها أن تحدث, و مع ذلك فليست هذه الحرية تصوراً مستمداً من التجربة و لا يمكن أن تكون كذلك لأن هذا التصور يبقى دائماً على ما هو عليه، بينما تبين التجربة عكس تلك المطالب المتمثلة في افتراض الحرية على أنها مطالب ضرورية, ومن الجانب الآخر فمن الضروري لكل ما يحدث أن يتحدد حتماً وفقاً لقوانين الطبيعة، وهذا تصور ينطوي على تصور الضرورة، وبالتالي تصور معرفة قبلية, وتصور الطبيعة هذا تؤيده التجربة و لا مفر من افتراضه إذا قدر للتجربة أن تصبح أمراً ممكناً, لذلك كانت الحرية فكرة من أفكار العقل يحيط الشك بحقيقتها الموضوعية في ذاتها، بينما الطبيعة تصور من تصورات الفهم، يثبت حقيقته الواقعة، و لا بد له أن يثبتها، بالأمثلة التي تقدمها التجربة(٧٨).

و لأن التجربة مبنية وفقاً لقوانين السببية فلا أحد يستطيع أن يكون مجرباً باستثناء لو كان محدداً بأسباب قبلية, لهذا لا شيء يستطيع أن يكون مجرباً كأنه حر , و لكن ما يمكن تصوره أن الأشياء الحرة بذاتها تهيء أو توفر الأرضية أو الأساس للسلسلة من الظواهر التي هي مرتبة أو مقدرة وفقا ً للقوانين الطبيعية ، وان هذه الأشياء الحرة لا تحتاج لا إلى سماح بتوضيح أبعد منظوراً له من زاوية الأسباب و لأن هذه الأشياء بذاتها ليست مبنية وفقاً للتصانيف المصممة من المعرفة الإنسانية ، التي لا تستطيع أن تكون لها الاهتمام بالأهداف الممكنة من تجربتنا(٧٩), ويقول كانط : ((سواء كان هذا هو الأصل الذي ينشأ عنه ديالكتيك العقل إذ كنا نجد فيما يتعلق بالإرادة، أن الحرية التي ننسبها إليها تبدو متناقضة مع الضرورة الطبيعية ، و أن العقل وهو يقف في مفترق الطرق هذا ، يجد من وجهة النظر التأملية أن طريق الضرورة الطبيعية معبد وعملي أكثر بكثير من طريق الحرية ، فإننا نجد مع ذلك من وجهة النظر العملية أن درب الحرية هو الدرب الوحيد الذي نستطيع ونحن نسير عليه أن نستخدم عقلنا في كل ما نأتي وما ندع من أفعال ، وهذا هو السبب الذي يتعذر معه على أدق الفلسفات كما يتعذر معه على أكثر العقول الإنسانية جهالة أن يجادل في حقيقة الحرية جدلاً سفسطائياً))(٨٠).

إذن علـــى العقل أن يفتـــرض مقدماً عدم وجود تناقض حقيقي بين (الحرية والضرورة الطبيعيـــة) لنفس الأفعال الإنســـانية ، وذلك لأن العقل وكما يرى كانط لا يستطيع التخلي عن تصور الطبيعة كما لا يستطيع أن يتخلى عن تصـــور الحريـــة , و علـــى الرغم من ذلـــك يجب أن يمحي التناقـــض الظاهري ، حتى وان لم نفهم كيـــف تكون الحرية ممكنة ، فلو كانـــت فكـــرة الحرية تناقض نفســـها أو الطبيعـــة توجب التضحية بها في ســـبيل الضـــرورة الطبيعية[٨١], فنحـــن أحرار إذا نظرنا إلـــى ذاتنا العالية على الزمان , ونحن مجبـــرون إذا نظرنا إلى أفعالنـــا التي تتحقق في الزمان , ولكن الضرورة التي تســـود في نطـــاق الظواهر لا تثبت بحـــال أن (الذات) المعقولة ليســـت حرة , ولا نســـتطيع التحقق مـــن وجود تلك الحرية بالرجوع إلى التجربة السيكولوجية لأن التجربة نفسها ليست ممكنة إلا بالقياس إلى ما يتعاقب ويتسلسل ضرورة وفي العـــودة للذات نجد بواعـــث ودوافع قد تتســـبب في تحقق الفعـــل , و لا يمكن أثباتها (أي الحرية) بالبرهان المنطقي ، لأن الحرية إذا اندرجت في أقيسة ، وبالتالي إذا أصبحت نتيجة ضرورية لشـــيء آخر ، فقد استحالت إلـــى ضرورة ، ومن ثم فإنها لن تكون حرية علـــى الإطلاق , وللخروج مـــن هذا المأزق فلا ســـبيل إلا الأخلاق، لأن الأخلاق وحدها قادرة على حل هذا الإشكال بعد فشل المنهج المنطقي والمنهج الســـيكولوجي, وشـــعورنا بالواجب هـــو القانون الذي يحـــدد ما ينبغي أن يكـــون، ولو كنا نحيا مجـــرد حياة زمانية محسوســـة ، لما كان بوسعنا التحدث إلا عما كان، وما هو كائن، وما سوف يكون، أي عن الظواهـــر الماضية والحاضرة والمســـتقبلية فقـــط ، مـــن دون أن يكون بوســـعنا التحدث عما ينبغـــي أن يكون، أو تصور ما يجب أن يكـــون[٨٢].

ويبدو أنه لا ســـبيل للإفلات من التناقض إذا تصـــورت الـــذات التي تعتقد في نفســـها الحريـــة، أنها حيـــن تزعم لنفســـها الحرية بالمعنـــى نفســـه والعلاقة نفســـها التي تكون عليهما حين تســـلم بالقياس إلى الفعل نفســـه بخضوعهـــا للقانون الطبيعـــي , إذن المهمة التي تلقى على الفلسفة التأملية ، هي ان تبين في اقل تقدير أن الوهم الذي تقع فيه بســـبب هذا التناقض القائم على وصفنا الإنســـان بأنه حـــر (نتصوره بمعنى وفـــي علاقة) مختلفة عما لو نظرنا إليه كقطعة من الطبيعة تخضع لقوانينها، والأمـــران يوجدان معاً بل ويجب تصورهمـــا متحدين في الذات الواحدة اتحاداً ضرورياً، ولـــو كان الأمر على خلاف ذلك لما استطعنا تفسير : ((لماذا ينبغي علينا أن نرهق العقل بفكرة ، وإن يكن من الميســـور لها مـــن دون أن تقع فـــي التناقض أن تتحد بفكرة أخرى تثبت صحتهـــا إثباتاً كافياً ، إلا أنهـــا تلقى بنا في مـــأزق يضايق العقل وحده في ميدان إســـتعماله النظري))[٨٣].

وتبعـــا لذلـــك فلو دخلـــت الحرية مجرى ظواهر العالم فأنهـــا تحتمل أمراً من اثنين :

أما لن تكون حرية بل طبيعة : وستقع في التناقض مع نفســـها.

أو أنهـــا ســـتحطم القواعـــد التـــي تجعل التجربـــة ممكنة : وســـتقع فـــي التناقض مع الطبيعـــة, وبالتالـــي فإمكان وجـــود الحرية

مرتبـط بوجودهـا في عالم آخـر غير عالم الظواهـر[٨٤].

ولذلـك ، فهـل يمكن أن ننسـب الحرية إلى عالـم العقل أو المفاهيـم المجردة التي تكـون قائمة بذاتها ، غير محتاجة إلى تجربة تؤكـد وجودها أو تقيم الدليل عليها ؟ وهل تجلي الحرية في عالـم العقل يبعدها عن الارتباط بعالم الظواهر ؟ وهل يعني كانط من معنـى افتراض الحرية هو افتراضها في عالم الظواهـر ، لا نفي وجودها من العالـم العقلـي ؟ وما هي وظيفـة العقل التأملـي ؟ يـرى كانط أن كل مـا تطلبه الفلسـفة العملية من العقل التأملي هو أن يضع حداً للمنازعـات التي يقع فيها عند بحثه في المشكلات النظرية ، ليتيسر من ثمَ للعقل العملي إيجاد الاطمئنان والأمان لمواجهـةالهجمـاتالخارجيـة[٨٥].

للإنسـان بحسـب كانط طبيعتـان ، إذ أن وحدة طبعنا (التجريبي) مَنبعها (طبع عقلي) و لا زمانـي ، وهـو محصـل حريتنا,فـكل شـخص منا قد حدد طبعه مـرة واحدة خارج الزمـان ، بفعـل مـن أفعـال إرادة حـرة ، وأفعالنـا أنما هـي تجليات لفعـل الإرادة هذا , إذن فوجـود طبع عقلي متـرأس على وحدة الطبـع التجريبي لا يناقض القانون العام الذي تجـري عليـه العلية الميكانيكيـة , وتقع وحدة الطبـع التجريبـي تحت طائلة تجربتنا ليسـت إلا الظاهـرة لطبيعتنـا الحقيقية خارج الزمان ، فالإنسـان كمـا يـرى كانـط مـن حيث هو إنسـان ليس إلا ظاهرة لنفسـه [٨٦], لكن وكما يقول:((أن مطالبة العقل الإنسـاني المشترك نفسـه بحقه المشـروع في حرية الإرادة يقوم على أسـاس الشـعور والافتراض المسـلم به باسـتقلال العلـل المعينـة تعييناً ذاتيـاً خالصاً والتي يؤلـف مجموعها ما يتعلق بالإحسـاس وحـده وبالتالـي ما يعـرف بوجه عام باسـم الحساسـية))[٨٧].

وان خضوع أي شـيء في عالم الظواهر لقوانيـن معينة، واسـتقلاله عنها من حيث هو شيء أو ماهية في ذاتها ، أمر لا ينطوي على تناقض , وتفكير الإنسـان وتصوره عن نفسه علـىهـذاالنحـوالمـزدوج،يقـومعلـى:

الشـعور الذي لديه عن نفسه من حيث هو موضـوعيتأثـرعـنطريـقالحـواس.

شـعوره بنفسـه من حيث هـو عقل مستقل عن الانطباعات الحسية[٨٨].

وهنا يذهب الإنسـان إلى أن له إرادة تتصـور أن الأفعـال تكـون ممكنة عن طريقها بل وضروريـة, وعليّة مثل هذه الأفعـال قائمة فيه بوصفـه عقلاً كما هي قائمة فـي قوانين النتائـج والأفعال التي تطابـق مبادئ عالـم معقـول، لا تزيد معرفتـه به فـي الحقيقة علـى أن العقل وحده (العقـل المحض) هو الذي يضع له القانون , و هـذه القوانين تخص العقل بشـكل مباشر ومطلق بحيث لا يتسنى لما تحث عليـه الميول والدوافـع أن تخرق قوانيـن إرادتـه بوصفها عقـلاً, بل أن العقل: ((لا يتحمل مسـؤولية هذه الميول والدوافع ، ولا ينسبها إلى ذاته الحقيقية ، أعني إلى إرادته ، وإنما ينسب إليها (أي إلى ذاته) التسـامح الذي يمكن أن يحمله لها في نفسـه إذا هو سـمح لها بأن تؤثر

علـى مسـلماته بما يعـود بالضرر على القوانيـن العقليـة للإرادة))[٨٩].

ويقرر كانط إن العقل العملي لا يتجاوز حدوده المرسـومة له على الإطلاق حين يندمـج بالفكر في عالم معقـول ، ولكنه يتجاوزها حيـن محاولته لمعاينة نفسـه وأن يحس بنفسـه فيها , وهذه الفكرة لها جانبان أحدهما سـلبي و الآخر ايجابي :

فهي سلبية بالنسـبة للعالم المحسوس ، الذي لا يقدم للعقـل في تحديده للإرادة أيـة قوانيـن.

وهي فكرة ايجابية مـن ناحية واحدة فحسب ، وهي (أن الحرية من حيث إنها تعيين سـلبي، مرتبطة في الوقت نفسـه بملكـة ايجابيـة) ، وعلى وجـه التحديد بعليـة للعقل نطلق عليها اسـم الإرادة ، أي بملكـة الفعل ، على نحـو يجعل مبدأ الأفعال مطابقاً للشرط الذي يتيح للمسلمة التـي ارتفعـت إلى مسـتوى القانون أن تكون صالحة صلاحية شـاملة[٩٠].

ولكـن إذا أراد العقل أن يسـتمد من العالم المعقـول موضوعـاً لـلإرادة، أي دافعاً لها ، فهـو بذلك يتعدى حدوده ويدعي العلم بشـيء لا يعـرف عنـه لا قليلاً و لا كثيـراً , ومن ثمَ كمـا يرى كانط فأن تصور عالم معقول ما هو إلا وجهة نظر يضطر العقل للتسـليم بها وراء الظواهـر ، لأجـل أن يتسـنى لـه أن يتصور نفسـه عقلاً عمليـاً ، وهو أمرمسـتحيل لو أن مؤثـرات الحساسـية كانت معيَّنة للإنسـان ، ومع ذلـك يكون ضروريـاً أن لـم ننكر عليه الشـعور بذاتـه بوصفـه عقـلاً ، وبالتالي من حيـث هو علة عاقلـة تصدر فـي أفعالها عن طريـق العقل ، أي علة حرة في أعمالهـا[٩١].

إذن ينطـوي هـذا التصـور علـى فكـرة نظـام وتشـريع يختلفـان عن نظام وتشـريع الآليـة الطبيعيـة المتعلقـة بالعالم المحسـوس ، كمـا ويجعل تصـور عالم معقـول تصوراً ضروريـاً ، دون أن يدعـي انـه يجعل فكره مطابقاً لغير شرطه الصوري ، أي ((لشمول مسـلمة الإرادة بوصفهـا قانونـاً ، وبالتالـي للاسـتقلال الذاتي للإرادة الـذي يمكنه وحده أن يكـون على أتفاق معها ؛ في حين أن جميع القوانيـن التـي تتحدد بعلاقتهـا بموضوع من الموضوعـات تعطي تبعية لا نصادفها إلا في القوانيـن الطبيعيـة و لا يمكـن أن تتعلق بغير العالم الحسـي))[٩٢]

إلا أن العقـل يتعـدى جميـع حـدوده المرسـومة له إذا ما حاول تفسير كيف يصبح العقـل المحـض عمليـاً, و هـذه المحاولـة تتسـاوى تسـاوياً تاماً مع محاولته في تفسير كيف تصبح الحريـة ممكنة، ذلك لأننا لا نستطيع تفسير شـيء بدون إرجاعه إلى قوانين يمكـن أن يعطـي موضوعها في تجربـة ممكنـة, أما فكـرة الحريـة فهي فكرة خالصـة، لا يمكـن إدراك طبيعتها، ولا يمكن إخضاعهـا لقوانين الطبيعـة، أو التجربة، فما هـي إلا افتـراض ضروري للعقـل عند كائن يعتقد نفسـه يمتلـك إرادة , ولكن تعطل تحديد هـذه الفكرة عـن طريـق قوانيـن الطبيعة لا يعني إعلان اسـتحالة الحرية[٩٣]

لا نجـد كانـط هنـا ينفي وجـود الحرية ، بل كانـت غايته من هـذا التحليـل الدقيق هو لبيان التصور السـائد لفكرة الحرية المفترضة

، لبناء أساس جديد يقوم على حل المشكلة عقلياً كما سيتضح لنا لاحقاً .

ويرى كانط أنه من الطبيعي أن يؤدي عزل علّية الإنسان (أي إرادته) عن جميع القوانين الطبيعية التي تحكم العالم الحسي في شخص واحد بالذات إلى التناقض ؛ وعلى الرغم من ذلك يزول هذا التناقض أن أراد المرء تدبر الأمر ، وأن يعترف منصفاً بأنه لابد من وجود الأشياء في ذاتها وراء الظواهر ، تؤسس هذه الظواهر، و لا يستطيع المرء أن يطلب من القوانين التي تتحكم في أفعالها أن تكون هي القوانين نفسها التي تخضع لها ظواهرها[٩٤].

من كل ما تقدم ، يريد كانط توضيح الحد الأقصى لكل مبحث أخلاقي ، و تكمن أهمية هذا الحد في:

إنَ العقل لا يظل من ناحية في العالم الحسي ، بطريقة تضر بالأخلاق ، بحثاً عن الدافع الأسمى ، وعن منفعة قريبة للإفهام وان كانت تجريبية.

وأن لا يظل من ناحية أخرى يرفرف عاجزاً بجناحيه من دون أن يتحرك من موضعه في فضاء من التصورات المتعالية يحمل اسم العالم المعقول .

ولكي لا يضيع في خرافات ذهنية موهومة[٩٥].

وفكرة العالم المعقول الخالص ، الجامع لكل العقول ، تظل دائماً فكرة نافعة يمكن أن تحقق عقيدة عقلية ، وأن كانت كل معرفة تنتهي عند حدود هذا العالم ، و لا نستطيع أن نكون أعضاء في مملكة شاملة للغايات في ذاتها (للكائنات العاقلة) ، حتى نحرص على الاهتداء بسلوكنا بمسلمات الحرية كما لو أنها قوانين طبيعية ، لكي نستطيع عن طريق هذا المثال الرائع لمملكة شاملة للغايات ,, إثارة الاهتمام الحي بالقانون الأخلاقي في نفوسنا[٩٦].

إنَ العقل العملي وحده يُحدد مفهوم الحرية من خلال إعطائهِ حقيقة موضوعية, ومفهوم الحرية كفكرةٍ للعقل ، فأنهُ يتمتع بامتياز على كل الأفكار الأخرى ، لعدم إمكان تحديده عملياً ، فيكون المفهوم الوحيد الذي يعطي الأشياء في ذاتها معنى ، ويجعلنا ندخل بالفعل العالم المعقول[٩٧].

القانون الأخلاقي بوصفه قانوناً للحرية:

إنَ العلاقة بين الحرية والقانون الأخلاقي أساسية في فلسفة كانط الأخلاقية ، فإن من الصعب غالباً أن نفسر بدقة طبيعة هذه العلاقة في عمله هذا ، وكيف تطورت فكرته في هذه القضية من كتاباته قبل النقدية إلى عمله الأخير[٩٨].

تبدأ فلسفة كانط من حيث الأخلاق، نازعة نزوعاً صريحاً إلى الحرية ، فهي لا تريد أن يكون الفعل الأخلاقي أخلاقياً ما لم يكن صادراً عن الإرادة الحرة , فنتائج الفعل مهما كانت أخلاقية لا تُعد أخلاقية أن صدرت عن خضوع لإرادة خارجية , فأخلاقية الفعل عنده تنبثق من (ناموس الفعل الذاتي)، وصدوره عن كياننا الداخلي، أي إن بعض الأفعال يجب أن تعتبر أوامر إلهية، لأنها ملزمة لنا إلزاماً داخلياً، و لا ينبغي أن

ينظـر إليها علـى إنها ملزمة لنـا لأنها أوامر إلهيـة[٩٩].

فتقـوم الأخلاق عنـده إذن علـى الحرية, والشرط الأول الذي يجب توافره حتى يصبح المثـل الأخلاقـي حقيقـة واقعية هـو الحرية, وحيـث لا تكون حريـة لا تكون أخلاق، و لا أخلاقيـةمـنغيـرحريـة[١٠٠].

وأن كان مذهـب كانـط الأخلاقـي مذهباً اجتماعيـا ، يُنظـر إلـى الفـرد فيه مـن جهة علاقاتـه بأفـراد المجتمـع، لا أن الفرد ينبغي أن يكـون حراً وليس لأحد عليه سـلطان ، ما لـم يلحق ضرراً بالآخرين ومـن ثم فالحرية عبارة عن الاسـتقلال الذي يملكه الفرد إزاء المجتمـع الذي هو جـزء منه من حيث أن هذا الاسـتقلال حـق من حقوقـه ، وفقـاً للتعريف الكانطـي : ((الحـق هو جملة الشـروط التي تجعل الإرادة الخاصة لشـخص مـا متفقة مع إرادة آخر ، طبقاً لقانون كلي للحريـة))[١٠١].

يعتقد كانط أن القانون الأخلاقي هو قانون الإرادة الحرة، و أننا يجب أن ننظر إلى أنفسنا كأحـرار، فالحرية عنده تخضع للقوانين ولكن ليسـت قوانين الطبيعة التي يخضع لها الكائن العاقـل، أي أن الحريـة لا تعنـي عشـوائية السلوك، بل هي خاضعة لإرادة الكائن العاقل القادر على السـلوك بحسـب تصور القوانين , أي أنهـا تخضـع للعقـل وقانـون العقـل, فـ ((كل شـيء فـي الطبيعـة يخضـع لقوانين , الكائـن العاقل وحـدهُ هو الذي يملـك المقدرة على السـلوك بحسـب تصـور القوانين ، أي بحسـب مبادئ ، أو بعبارة أخـرى هو الكائن الـذي يملـك الإرادة لذلـك , ولمـا كان العقل مطلوبـاً لأجل اسـتنباط الأفعال من القوانين ، فليسـت الإرادة سـوى عقل عملي , وإذا كان العقل بغيـر نزاع هو الذي يعين الإرادة، فإن الأفعـال التـي تصدر عـن مثل هـذا الكائن ، والتي تعرف مـن الناحيـة الموضوعية بأنها ضرورية، هي كذلك من الناحية الذاتية أفعال ضروريـة))[١٠٢].

و بمـا أن الإرادة هـي ملكـة العقـل -كما يـرى- والإرادة خاصية الكائـن العاقل، أذن يمكـن القـول أن أصل (الحريـة) هو العقل ويمكن أن نطلـق عليها (الحرية العقلية), أي أنهـامـنالأفعـالالضروريـةللعقـل.

فـي كتاب نقـد العقل العملـي يدّعي كانط أن موضوع الشـيء بذاتـه (النومن) يقدم كل شـيء في الماضـي الذي يحـدد أفعالنا الحرة لكن الموضوع المشـابه الذي من جهة أخرى مـدرك كذلـك لوجوده الخاص به كأنه شـيء بنفسـه، كذلـك يعرض وجوده بقـدر ما أنه لا يصمـد أو يقف تحت شـروط مؤقتة ولنفسـه كأنـه ممكـن تصـوره فقـط بالقوانيـن التـي يعطيهـا لنفسـه مـن خـلال العقل, وفـي هذا الوجود لا شـيء سـابق إلى التحديد لأرادته، كل فعـل وبصورة أعم كل تحديـد متغير لهذا الوجـود وفقـاً للوعي الداخلي، حتـى التاريخ الداخلي لوجوده ككائن حسـي, هو ملحوظ في الوعـي لوجوده المدرك فقـط كنتيجة ، وليس كأساس محدد لسببيته كشيء بذاته[١٠٣].

ونتيجـة (الواجـب) المطلـق الـذي يمليه العقـل، هـي القـدرة و الإسـتطاعة في رأي كانـط , فـأن كان ينبغـي أن لا أكـذب، إذن كان مـن الممكـن إلا أكذب, فأن كان لديّ هذا الدافـع أو ذاك، ممـا ترتب عليـه بالضرورة تفوهـي بتلـك الكذبة، لكن هـذا لا يصدق إلا

على المجال الزمني, أما من وجهة نظر العقل، فالحق كان ينبغي إلا أكذب، وكذبي وليد حرية معينة، حرية ليست خاضعة للزمان، ولكنها حقيقة واقعية, وحتى أن لم يفهم الإنسان طبيعة تلك الحرية، فإنه لا بد أن ينسب لنفسه مبدأً حراً يفسر به ما عليه من التزامات خلقية، وهذه الحرية التي يتحدث عنها كانط ليست مجرد حرية ظاهرية مستندة لإرادة خاضعة للضرورة العلية، بل هي حرية (ترانسندنتالية) تعبر عن قدرة حقيقية في توجيه ذواتنا، في استقلال تام عن سائر المعطيات التجريبية ، والواقع أن طابع الواجب اللامشروط يفترض تلقائية لا مشروطة لدى الموجود الذي يعمل هذا الواجب، ومن ثم علينا التسليم بثنائية باطنة في الإنسان، ما دامت أفعالنا تندرج من ناحية في سلسلة الظواهر العلية فتتصف بأنها تجريبية ، نسبية ، قابلة للتفسير، ومن ناحية أخرى تعبر عن اختيار أصلي لا زماني ، طابعه معقول ، فتخلع على الإنسان صفة الحرية وتجعل منه موجوداً مسئولاً, أي أن كل فعل أخلاقي يفترض لدى الإنسان حرية أصلية هي الشرط المطلق الذي بدونه لن يكون للشعور الأخلاقي أي وجود, أذن فكانط ينتهي إلى الإيمان بالحرية ، تلك الحرية التي بدونها لن يكون ثمة واجب ، هو في حد ذاته واجب، إن لم يكن أول الواجبات[١٠٤].

و الحرية كما يرى هي أيضاً الوحيدة من بين جميع أفكار العقل التأملي التي نعرف قبلياً بإمكانيتها ، ولكن من دون أن ندركها ، لأنها شرط القانون ألأخلاقي الذي لنا معرفة به, فمفهوم الحرية ، باعتبار أنهُ تمَّ البرهان على حقيقته بقانونٍ ضروريٍ للعقل العملي ، إنما يشكل الآن حجرَ الغلق في بناء منظومة العقل المحض بكاملها ،حتى التأمليّ ، و المفاهيم الأخرى كافة (مفهوم الله والخلود) التي تبقى فيها مجرد أفكار من دون قوام ، أما الآن فهي تتصل به وتنال معه وبه قواماً وحقيقة موضوعية ، أي إن إمكانيتها قد حصلت على برهانٍ بأن الحرية هي حقيقية ، لأن هذه الفكرة تتجلَّى عبر القانون ألأخلاقي[١٠٥].

إنَ القانون الأخلاقي بالنسبة لإرادة الكائن الكلي الكمال هو قانون القداسة، إلا أنه بالنسبة لكلّ كائن عاقل مخلوق هو قانون الواجب، وقانون تعيين أفعال هذا الكائن نفسه بواسطة احترام القانون وعن تهيبٍ أمام واجبه, ويجب ألا يؤخذ أي مبدأ ذاتي آخر كونه دافعاً ، و إلا يكون من الممكن أن ينتهي الأمر بالفعل إلى أن يكون مطابقاً لما يأمر به القانون فعلاً، لكنه لا يكون قد تمَّ بدافعٍ من الواجب حتى ولو تمَّ وفقاً له ، إذ لا تكون نيةُ القيام بالفعل أخلاقيةً، و هذا ما يعود إليه الأمر حقيقةٌ في هذا التشريع, أما الواجب والالتزام المستحق هما التسميتان الوحيدتان اللتان يليق بنا أن نطلقهما على علاقتنا بالقانون الأخلاقي , صحيح أننا أعضاء مشرعون في مملكة الأخلاق الممكنة بواسطة الحرية ، والتي تقدم لنا كونها موضوع احترام بالعقل العملي، لكننا في الوقت نفسه رعايا فيها ولسنا أصحاب السلطان، و ما تجاهلنا لمرتبتنا الأدنى بوصفنا مخلوقات، ورفضنا بدافع الغرور لهيبة القانون المقدس ، سوى خيانة له ، بحسب روحه ، حتى ولو كان قد أوفى حرفه كل الحق[١٠٦].

إذن السؤال عن كيفية إمكان قيام الأمر الأخلاقي المطلق ؟ فيقول كانط : ((يمكن الإجابة عليه بمقدار ما نستطيع بيان الافتراض الوحيد الذي يمكنه أن يقوم على أساسه، ونعني به فكرة الحرية، وبمقدار تفهمنا للضرورة التي ينطوي عليها هذا الافتراض، الأمر الذي يكفي لضمان الاستعمال العملي للعقل، أي للاقتناع بصلاحية هذا الأمر المطلق، وصلاحية القانون الأخلاقي تبعاً لذلك، أما كيف يصبح هذا الافتراض نفسه ممكناً ،فذلك ما لا سبيل لعقل بشري أن يفهمه أبداً))[١٠٧].

لكن وكما يشرح لنا بقوله : ((لكن لما كانت التجربة لا تقدم لنا علاقة بين علة ونتيجة إلا إذا كانت هذه العلاقة قائمة بين موضوعين من موضوعات التجربة ، وكان على العقل المحض هنا بوساطة أفكار بسيطة (لا تقدم أي موضوع للتجربة) أن يكون هو علة لمعلول موجود بغير شك في التجربة ، فأن من المستحيل علينا نحن بني الإنسان تمام الاستحالة أن نفسر كيف ولماذا يحقق لنا المنفعة شمول المسلمة بوصفها قانوناً ، و لا كيف ولماذا تحقق الأخلاقية تبعاً لذلك المنفعة))[١٠٨].فالشيء المؤكد هو أن الأخلاقية تكون لها قيمة بالنسبة لنا لمجرد أنها تحقق مصلحة, فتكون قيمتها عندنا من حيث إننا بشر ، فهي تنبع من إرادتنا بوصفها عقلاً، أي من ذاتنا الحقيقية، وفيما يتعلق بالظاهرة الخالصة ، فأن العقل يدرجه بالضرورة تحت طبيعة الشيء في ذاته[١٠٩].

فأن القانون الأخلاقي، بصفته قانون الحرية كما يقول كانط : ((إنما يأمر بمبادئ معيَّنة عليها أن تكون مستقلة استقلالاً ً تاما ً عن الطبيعة، وعن توافق هذه مع ملكة الرغبة عندنا (بصفتها دوافع) لكن الكائن العاقل الفاعل في العالم ليس هو نفسه في الوقت عينه، على الرغم من ذلك ، علة العالم والطبيعة، فإذن لا يوجد في القانون الأخلاقي أيُّ سببٍ، مهما كان صغيراً، لارتباطٍ ضروري بين الأخلاقية والسعادة المتكافئة معها لدى كائن ينتمي إلى العالم كجزءٍ منه وبالتالي تابع له ، و لا يستطيع لهذا السبب بالذات أن يكون علَّة هذه الطبيعة، كما أنه لا يستطيع، بقواه، فيما يتعلق بسعادته، أن يجعل الطبيعة متفقة باستمرار مع مبادئه العملية))[١١٠].

يأمرُنا العقل بطاعة القانون الأخلاقي، ويكون هذا الأمر متناقضاً أن لم يكن لدينا إمكانية الاستجابة له, ومن ثم فلا حاجة لنا بالالتفاف إلى اتساق الفكر مع نفسه إتساقاً ضرورياً ، من أجل استخلاص تصور الحرية من تصور الواجب, ولمعرفة طبيعة الحرية و إمكانيتها يمكن تبسيط هذا التدليل الأساس:

ماذا ستكون الحرية مستخلصة على هذا النحو ؟ يُعبرْ عن الأمر الأخلاقي بكلمة (يجب) لا بكلمة (يتعين) ، أي أنه الالتزام بالمعنى الدقيق لا ضرورة قاهرة و آلية, فالقانون الأخلاقي لا يُنتج آلياً آثاراً لا مناص منها، كما هو حال القوانين الطبيعية, و الأفعال التي يأمر بها قد لا تتحقق, فهي متصَورة على أنها إمكانية أنجاز ما يأمر به القانون، أذن هي صورة من صور العلية, وفكرة العليَّة متضمنة فكرة القانون، وبالتالي

فالحريــة يجــب أن يكون لها قانــون ما ملائم لطبيعتهــا, أن الحرية لا توجد عندنا إلا محددة بالقانون الأخلاقي, فلا نكون أحراراً، إلا بقدر ما نكــون خاضعين للقانون الأخلاقي, أذن أن كانــت الحرية من جهة هي الاســتقلال بإزاء قوانيــن العالم الطبيعــي، فهي من جهة أخرى التبعيــةبالقياس إلى القانــون الأخلاقــي(١١١).

هــل يمكن تصــور الحريــة ممكنة ؟ كيف نوفــق بيــن الحريــة التــي يفترضهــا القانون الأخلاقي وبين الضــرورة الآلية التي تفرض نفســها علــى جميع أفعالنــا ؟ لاحظ كانط في فلســفة ليبنــز قــد تحل هــذه الصعوبــة, وهي نظريــة الحريــة باعتبارهــا (عفويــة الذهن) وطبقــاً لهــذه النظرية فالفعل الحــر محدداً هو أيضــاً ، وفي الوقت الــذي تكون فيه الظواهر الطبيعيــة محــددة بظواهــر طبيعيــة أيضــاً ، فتكــون أفعالنا الحــرة محددة بتمثــلات الفهم, إذن الحرية والآليــة لا تختلفان إلا في طريقة التحديد, وهذا الحل في نظر كانط حل وهمي, ((فالســبب الذي لأجله تكون الحرية مستحيلة فــي الطبيعــة يوجد آخــر الأمر فــي الزمان, فنظريــة ليبنتــز تحــت شــرط المــكان تركت شــرط الزمــان ، لأنه أنمــا تتعاقــب تمثيلات الفهــمفــيالزمــان))(١١٢).

الخاتـــمة

اخيــرا يمكن أن نقــول ان الخطوة الاولى لحــل تلــك الاشــكالية التــي لازمــت مفهــوم الحريــة عند كانط، هي الاخــذ بنظر الاعتبار تلــك العلاقــة الجدليــة التي ارتبط بهــا مفهوم الحرية مع كل من مفهومي الســببية، والقانون الأخلاقي, حيث أن الســببية التــي مثلت حكما ً تركيبيــاً أوليــاً ً عنــد كانــط وليــس تحليلياً ً، هــي من اهم الأحكام التي توصل إليها، والتي كان للتجربــة دور فــي صياغتهــا, علــى ان مفهــوم الســببية بوصفه ضــرورة طبيعية، لا علاقة له بمفهوم الســببية بوصفه حرية, وهذا يعني وجود نوعين من الســببية، تمثل الأولى اقتران بحالة ســابقة بموجــب قاعدة في العالم المحسوس, وتمثل الثانية قدرة الفرد للبدء من ذاته، أي لا تخضع سببيتها لسبب آخر من حيث الزمان ووفقاً للطبيعة .

ومن خلال البحــث في ميتافيزيقا الأخلاق عند كانط وجدنا أن القاعدة الأساســية لأفعالنا يجــب أن تحكمها الأخلاق أي إننا نســتند إلى قاعــدة الأخلاق فــي الفعــل الحــر، فالأفعال المحكومــة بقوانيــن وضعيــة أو محكومــة بالدين ليســت أفعــالاً ً أخلاقية بذاتهــا, فمثلاً ً (الغــش فــي البيع، فلو غش أحدهــم في البيع فــإن القانون الوضعي يحدد له عقوبة، والدين يحاســبه، أيضــاً، ومن ثم فأنــه أن ترك الغش فســيكون خوفاً مــن العقاب) هــذا ما يرفضه كانــط ويعتبر أن تركه الغش ليس خيراً بذاته، لأنه لم يبنى على اســاس الأخــلاق, فلو ترك الغش لأنه فقــط يجده فعلاً غير أخلاقي ومن ثــم لا يرضاه ، وليس خوفاً من العقاب، حينها فقــط يكون الفعــل أخلاقياً بذاتــه، ومحُققاً في ذات الوقت الغايــة الدينية والقانونية معاً ً, لذا

يحـرص كانط على أن يكـون القانون والدين مبنييـن على قاعدة الأخـلاق، وليس العكس, فالأخلاق تسـبق الدين وتسـبق القانون, وبناءً علـى هـذه الأخـلاق الميتافيزيقيـة الكانطية، كان ينبغي على الحرية أن تكون مسـتندة الى ذات القاعـدة , فحين أمـارس حريتي في فعل مـا، يجـب أن أُخضع نفسـي لقانون الأخلاق وهـذا الإلزام أخلاقي بحت, و قاعدة الأخلاق تتمحور حول (الواجـب), وقيمة هذا الواجب بأنه لا عقوبـة تتبعه كما في القانون الوضعي أو الديـن, فحيـن أخضـع للواجـب الأخلاقي فإنـي أمـارس الفعـل الأخلاقـي أو الحريـة بذاتهـا, ومن خلال التمييز بين ما يشـير إلى عالم الأشـياء في ذاتها ، وبين ما يشـير لعالم الظواهـر، نصل الى ان الإنسـان مجبر كونه ظاهرة ، وحر كونه شـيئاً في ذاته, وهذه هي الخطـوة الثانية التي ينبغي تظل شـاخصة في الذهـن اثناء قـراءة النـص الكانطـي، وهي تفرقة أشـار لها كانط منذ البداية بين الشـيء لذاته والشيء في ذاته، وهذه التفرقة هي التي من شأنها ان تحل اشكالية هذا البحث، بل هي التي تفسـر الكثير من تناقضات هذا العالم.

وإذ وجدنا أنَ هناك امكانية لحل اشـكالية الحريـة من جانـب واحد، وواحـد فقط ، هو بحثها في حـدود العقل الخالص، من حيث ان تصـور الحرية وتصـور السـببية لا يناقض احدهما الاخر، فهي حرية ترانسـندنتالية، في مقابل اسـتحالة تصورها فـي عالم الظواهر، لـذا كان ينبغـي البحث عنها في حـدود العقل العملـي الـذي مـن شـأنه ان يعطـي للحرية حقيقـة موضوعيـة عمليـة دون الخـوف من الوقوع فـي تناقض مع الضـرورة الطبيعية, الا ان اشـكالية فهـم الحريـة في فلسـفة كانط بمجملها تظل قائمة، وذلك من خلال ظهورها فـي تأسـيس متافيزيقا الاخـلاق بوصفها اداة للتفسير الذاتي للارادة التي يتميز بها الانسان عن طريق خضوعـه للقانون الاخلاقي، وفقا للواجـب , فـي مقابـل ظهورها في نقـد ملكة الحكـم بوصفه مسـنداً لحل التناقـض الظاهر بيـن عالـم الطبيعة وعالم الاخـلاق ، أي بين العقـل النظري والعقـل العملـي , ليصل الى نتيجـة مفادها ان كل ما في الطبيعة من جمال ونظام وانسـجام، مـن جهة ، ومبـادئ عقلية مـن جهة اخرى، لا يمكن ان يُفهم كل ذلك الا عـن طريق الاخـلاق وحرية خالصـة يملكها الانسـان والايمان بوجود الله , وهذا يحيل الى مفهـوم اخـر للحرية يتحرك في حـدود الدين والذي هو عند كانـط مجال للحوار الحر لانه قائـم علـى اتصـال ارادي اختيـاري , وهو مفهـوم يصعـب تصوره في مقابـل التصور السياسـي لمعنى الحرية بوصفها الحق الاول للانسـان الذي يرجع اليـه لتحقيق الخير العام داخل المجتمع، فالحرية هنا هي مفتاح تحقيق السـلام في المجتمع ، وهو المفهوم الذي ظهر في مشـروع كانط للسـلام الدائم .

المصـــــــــادر

- إليـاس بلـكا ، الوجود بين السـببية والنظام ، المعهـد العالمي للفكر الاسـلامي – هرندن – فرجينيـا – الولايات المتحـدة الامريكية، مكتب التوزيع في العالـم العربي بيروت – لبنـان ، ط ١ ، ٢٠٠٩,
- أمانويـل كانت ، تأسـيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمـة د, عبد الغفـار مـكاوي ،مراجعة عبدالرحمن بدوي ، منشـورات الجمل ، ط١ ، ٢٠٠٢ ,
- إمانويـل كنت ، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنـا ، المنظمـة العربية للترجمـة ، ط١ ، بيـروت–لبنـان،٢٠٠٨,
- أمانويـل كنت،نقـد ملكـة الحكم،ترجمة غانم هنا،المنظمـة العربيـة للترجمة،الحمـراء– بيـروت–لبنـان،ط١،٢٠٠٥,
- أميـرة حلمي مطر ، فلسـفة الجمال – اعلامها ومذاهبها ، دار قبـاء – القاهـرة ، ١٩٩٨,
- إميل بوترو ، فلسفة كانط ، ترجمة عثمان أمين ،مصـر :الهيئـةللكتـاب، ١٩٧٢,
- جيـل دولوز ، فلسـفة كانط النقديـة ، تعريب أسـامة الحاج ، ط٢ ، ٢٠٠٨,
- زكريـا إبراهيـم ، مشـكلة الحرية ، سلسـلة مشـكلات فلسـفية ، ط ٣ ، مكتبـة مصر، ١٩٧٢,
- عبـد الرحمن بـدوي ، الأخلاق عنـد كانط ، وكالـةالمطبوعـات–الكويـت، ١٩٧٩,
- عبدالسـلام بنعبـد العالـي ، الميتافيزيقا العلم والايديولوجيا ، دار الطليعة – بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٠,
- عثمـان أميـن ، رواد المثاليـة في الفلسـفة الغربيـة، دار المعـارف، ١٩٦٧,
- عمانويـل كانط ، نقد العقـل المحض ، ترجمة موسـى وهبة ، مشـروع مطاع الصفدي ، مركز الإنماء القومي ، رأس بيروت – لبنان ، ١٩٨٨ ,
- فريال حسـن خليفة ، الدين والسلام عند كانط ، مصر العربية للنشـر والتوزيع – القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠١ ,
- كريسـتوفر وانت ، أندزجى كليموفسكي ، أقدم لـك كانط ، ترجمـة أمام عبدالفتـاح أمام ، المشـروع القومي للترجمة ، أشـراف جابر عصفور ، العدد ٤٣٠ ، الناشـر – المجلس الأعلـىللثقافـة، ط١، ٢٠٠٢,

د) مصادر باللغة الأنكليزية

Christine M,Korsgaard , Creating The Kingdom Of Ends , Kant‹s Moral Philosophy - 6 , Morality As Freedom , Harvard University , Cambridge University Press,

Graham Bird , A Companion To Kant ,Part Lll : The Moral Philosophy: Pure And Applied , 18, Andrews Reath , Kant› S Critical Account Of Freedom,2006 ,

Henry E,Alison , Kant‹s Theory Of Taste ,A Reading Of The Critique Of Aesthetic Judgment , Modern European Philosophy , Cambridge University Press,

Imanuel Kant ,Groundwork For The Metaphysics Of Morals , Edited And Translated By Allen W ,Wood , With Essays By J ,B ,Schneewind , Marcia Baron , Shelly Kagan , Allen W, Wood , Yale University Press , New Haven And London,2002 ,

Michelle kosch , freedom and reason in kant , schelling , and kieregaard, pub-

lished in the united states by oxford university press inc , new York , first published,2006 ,

Patrick R,Frierson , Freedom And Anthropology In Kant‹s Moral Philosophy, Cambridge University Press ,2003,

المجلات (بحوث ومقالات)

Derk Pereboom , Kant On Transcendental Freedom , Philosophy And Phenomenological Research , Volume73 ,Issu , 3 November , 2006 University Of Vermont,

Sergio Tenenbaum , The Idea Of Freedom And Moral Cognition In Groundwork Iii , University Of Toront0 ,In Philosophy And Phenomenological Research , Vol , 84,Issue , 3 May, 2012 Pages.589 – 555

رسـائلوأطاريح

Eilert Sundt – Ohisen , Kant And The Epistemology Of Metaphysics , King Of College London,

Timothy James Aylsworth ,Freedom In Kant‘s Critical Philosophthe Keystone Of Pure Reason , Texas A&M University, 2010 ,

خلاصة :

هذا البحث الموسوم (اشكالية الحرية في فلسـفة كانت بين الفهم الترانسدنتالي والفهـم العملي) هو محاولـة للوصول لحـل اشـكالية الحرية عنـد كانط الذي اقتـرن عنده معنى الحرية بالمعنى الجديد للميتافيزيقا في محاولة أنتاج مفهوم جديد للحريـة, ثم الخـروج بنتائج حول مفهوم الحرية انطلاقا من الميتافيزيقا الكانطية , فـقد خضع هذا المفهوم عنده كما خضعت الميتافيزيقـا عامةً للنقد والتحليل والبناء، إذ أن أفتراضـات كانـط للمفهوم ما هي إلا جزء من محاولـة بناء جديدة للمفهوم الذي يشـغل حيـزاً كبيراً في فلسـفته عامـةً ، و ميتافيزيقـاه بصورة خاصةً , وفي بناء مفهـوم الحرية نجد أن كانط قد ميز بين نوعيـن من الحرية بدايةً هما (الحرية العملية ، والحرية الترانسـندنتالية) وكلاهمـا ينطوي تحـت مفهوم الحرية الأعم وهو (الحرية السـيكولوجية), الا أن القول بان الحرية عند كانط هي مفهوم ميتافيزيقي لا يمكن تفسيره أو تبريره من خلال الواقع ,أمـا في النقائـض العقلية الكانطيـة ، فقـد أحتلت الحريـة مكانة النقيضة الثالثـة بينها ، بكونها علّية يجب التسـليم بها لتفسير السـببية في القضية ، أمـا فـي نقيضها فأنه ليـس من حرية وأن كل مـا يحصل هو وفقـاً للطبيعة , والوصول الى حـل للقضية ونقيضها من خلال أشـتراط أن القضية تشير إلى عالم الأشـياء في ذاتها ، بينما نقيضها يشـير لعالـم الظواهر , فالإنسـان مجبر كونه ظاهرة ، وحر كونه شـيئاً في ذاته .

الهوامش

1-Henry E,Alison , Kant's Theory Of Taste , A Reading Of The Critique Of Aesthetic Judgment ,Modern European Philosophy , Cambridge University Press , P, 201 , 202,

٢ -عمانويل كانط ، نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، مشروع مطاع الصفدي ، مركز الإنماء القومي ، رأس بيروت – لبنان ، ١٩٨٨ ، ص ٤٠٠ ، ٤٠١

٣- عبدالسلام بنعبد العالي ، الميتافيزيقا العلم والايديولوجيا، دار الطليعة – بيروت ، ط٢ ،١٩٨٠، ص ٤١ ، ٤٢

٤- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع – القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ص ٦٦

5-Timothy James Aylsworth, Freedom In Kant's Critical Philosophy: Keystone Of Pure Reason , May 2010,P,1,

٦- إلياس بلكا ، الوجود بين السببية والنظام ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي – هرندن – فرجينيا – الولايات المتحدة الامريكية ، ط ١ ، مكتب التوزيع في العالم العربي بيروت – لبنان، ٢٠٠٩ ، ص ١٢٧ – ١٢٩

٧ - فريال حسن خليفة ، الدين والسلام عند كانط ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٦

٨- إمانويل كنت ، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا ، المنظمة العربية للترجمة ، ط١ ، بيروت – لبنان ،٢٠٠٨، ص ١٧٣ ، ١٧٤

٩- عمانوئيل كانط ، نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣

١٠- المصدر نفسه ، ص ٢٧٣

١١- أمانويل كانت ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د, عبد الغفار مكاوي ،مراجعة عبدالرحمن بدوي ، منشورات الجمل ، ط١ ، ٢٠٠٢ ، ص ١٤٥

١٢- عبد الرحمن بدوي ، الأخلاق عند كانط ، وكالة المطبوعات – الكويت ، ١٩٧٩ ، ص ٩٥

١٣- أمانوئيل كانت ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

14 -Christine M,Korsgaard , Creating The Kingdom Of Ends , Morality As Freedom , Harvard University, Cambridge University Press, P, 174 , , 175

15 -Christine M,Korsgaard , Creating The Kingdom Of Ends , Op,Cit,P175 ,

١٦ -إمانويل كنت ، نقد العقل العملي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨١ ، ١٨٢

١٧- المصدر نفسه ، ص١٧٨

١٨ - فريال حسن خليفة ، الدين والسلام عند كانط ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٧ .

19-Derk Pereboom,Kant On Transcendental Freedom , Philosophy And Phenomenological - Research , Volume , 73 Issu , 3 November, 2006 University Of Vermont , P, 7 , 6 ,

٢٠- عمانوئيل كانط ، نقد العقل المحض ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧٤ ,

21-Graham Bird , A Companion To Kant ,Part Lll : The Moral Philosophy: Pure And Applied , 18, Andrews Reath , Kant› S Critical Account Of Freedom , 2006 , P,281,

22-Graham Bird , A Companion

To Kant, Part Lll : The Moral Philosophy,Op,Cit , P,282 , 281,

٢٣- زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، سلسلة مشكلات فلسفية ، ط ٣ ، مكتبة مصر، ١٩٧٢ ، ص ٣٦

٢٤ - إميل بوترو ، فلسفة كانط ، ترجمة عثمان أمين ، مصر : الهيئة للكتاب ، ١٩٧٢ ، ص ٣٦٦ ,

25-Henry E,Alison , Kant‹s Theory Of Taste , Op,Cit , P,198 ,

٢٦-عمانوئيل كانط ، نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧٤

٢٧ - المصدر نفسه ، ص ٢٧٤

٢٨ -عمانوئيل كنط ، نقد العقل المحض ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧٤

٢٩ -إمانويل كنت ، نقد العقل العملي ، ترجمة غانم هنا ، مصدر سبق ذكره ، من هامش توضيحي لكانط، ص٤٧

٣٠- إمانويل كنت ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣٧، ١٣٨

31-Timothy James Aylsworth , Freedom In Kant‘s Critical Philosophy, Op,Cit, , P,2 ,1,

٣٢- إمانويل كنت ، نقد العقل العملي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣٣

٣٣ -المصدر نفسه ، ص ١٣٣

34 -Michelle kosch , freedom and reason in kant , schelling , and kieregaard ,published in the united states by oxford university press inc , new York, first published, 2006,Cit,p,17,

٣٥- أميرة حلمي مطر ، فلسفة الجمال – اعلامها ومذاهبها ، دار قباء – القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ١٠٩

٣٦ - إمانويل كنت ، نقد ملكة الحكم ، ترجمة غانم هنا ، المنظمة العربية للترجمة ، الحمراء – بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٥ ، ص ٦٨

٣٧-المصدر نفسه ، ص ٦٨ ، ٦٩ ,

٣٨ - إميل بوترو ، فلسفة كانط ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٠٩

٣٩ -إمانويل كنت ، نقد ملكة الحكم ، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠

٤٠- المصدر نفسه ، ص ٧٠

٤١-إمانويل كنت ، نقد ملكة الحكم ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧١ ، ٧٢

٤٢ -المصدر نفسه ، ص ٧٣

٤٣-كريستوفر وانت ، أندزجى كليموفسكي ، أقدم لك كانط ، ترجمة أمام عبدالفتاح أمام ، المشروع القومي للترجمة ، أشراف جابر عصفور ، العدد ٤٣٠ ، الناشر – المجلس الأعلى للثقافة ، ط١ ، ٢٠٠٢ ، ص ١١٢ ,

٤٤ - إمانويل كنت ، نقد ملكة الحكم ، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤

٤٥- عبد الرحمن بدوي ، الأخلاق عند كنت ، مصدر سبق ذكره ، ص ٩٤ ، ٩٥

٤٦ - المصدر نفسه ، ص١٠٠ ، ١٠١

٤٧ - فريال حسن خليفة ، الدين والسلام عند كانط ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٨

48-Christine M,Korsgaard , Creating The Kingdom Of Ends , Op,Cit, P, ,162

49 Ipid, P, 176,

٥٠-امانوئيــل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٤٦

٥١ -إمانويل كنت ، نقد العقل العملي ، مصدر ســبق ذكــره ، ص ٨٦ ، ٨٧

52 -Christine M,Korsgaard , Creating The Kingdom Of Ends , Op,Cit ,P163,

٥٣ - إمانويل كنت ، نقد العقل العملي ، مصدر ســبق ذكــره ، هامــش المترجــم (٨٠) ، ص ١٤٧

54 -Eilert Sundt – Ohisen , Kant And The Epistemology Of Metaphysics, King Of College London ,P9 ,

٥٥ -امانوئيــل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٤٩

56-Imanuel Kant ,Groundwork For The Metaphysics Of Morals , Edited And Translated By Allen W ,Wood , With Essays By J ,B ,Schneewind , Marcia Baron , Shelly Kagan , Allen W, Wood , Yale University Press , New Haven And London ,2002 , P88 ,

٥٧ - عثمان أمين ، رواد المثالية في الفلســفة الغربية ، دار المعــارف ، ١٩٦٧ ، ص ١٢٠ ، ١٢١

٥٨-امانوئيــل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٤٩

٥٩ - امانوئيل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٥١

٦٠ - المصدر نفســه ، ص ١٥١

61 - Sergio Tenenbaum , The Idea Of Freedom And Moral Cognition In Groundwork Iii , University Of Toronto , Philosophy And Phenomenological Research , Vol , 84,Issue, 3 May , 2012 Pages , 589 – 555 P,558,

٦٢ -امانوئيل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٥١، ١٥٢

٦٣--إميل بوترو ، فلســفة كانط ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٧١

٦٤ -امانوئيــل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٥٣

٦٥ -زكريا إبراهيم ، مشــكلة الحرية ، مصدر سبق ذكــره ، ص ٣٨، ٣٩

٦٦ - عبدالرحمن بدوي ، الأخلاق عند كنت ، مصدر ســبق ذكره ، ص ٩٩

٦٧- امانوئيــل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٥٦ ، ١٥٧

٦٨ - امانوئيل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٥٨ ، ١٥٩

69 - Kingdom The Ends Of ,Op ,Cit ,P ,Christine M,Korsgaard , Creating 170

٧٠ -الضميــر

٧١ - امانوئيل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٦٠

72 -PatrickR ,Frierson ,Freedom AndAnthropologyInKant ‹sMoral Philosophy ,CambridgeUniversity Press ,2003 ,P ,14 ,

73- Ipid, P,15.

74 -Imanuel Kant ,Groundwork For The Metaphysics Of Morals , Op,Cit ,P, ,83

٧٥ - أمانوئيل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٦١ ، ١٦٢

٧٦ المصدر نفســه ، ص ١٦٢ ،١٦٣

٧٧ إميل بوترو ، فلســفة كانط ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٧٠ ، ٣٧١

٧٨ - أمانويــل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٦٥ ، ١٦٦

79 - patrick R,Frierson , Freedom And Anthropology In Kant‹s Moral Philosophy , Op,Cit, P,14,

٨٠-أمانويــل كانــت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٦٦

٨١ -المصدر نفســه ، ص ١٦٧

٨٢- زكريا إبراهيم ، مشــكلة الحرية ، مصدر سبق ذكــره ،ص ٣٨

٨٣ -أمانويــل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٦٧ ، ١٦٨ ٨٤

المصدر نفسه ، هامش المترجم رقم (١٠٤) ص ١٦٨

٨٥ - المصدر نفســه ، ص ١٦٩

٨٦-إميل بوترو ، فلســفة كانط ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٦٩ ، ٣٧٠

٨٧ -أمانويــل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٦٩

٨٨ -أمانويــل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٦٩ ، ١٧٠

٨٩ - المصدر نفســه ، ص ١٧٠ ، ١٧١

٩٠-المصدر نفســه ، ص ١٧١

٩١ - المصدر نفســه ، ص ١٧٢

٩٢ - المصدر نفســه ، ص ١٧٢

٩٣- أمانويــل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٧٢ ، ١٧٣

٩٤ - المصدر نفســه ، ص ١٧٤

٩٥- المصدر نفســه ، ص ١٧٩

٩٦ -المصدر نفســه ، ص ١٧٩

٩٧ - جيــل دولوز ، فلســفة كانط النقديــة ، تعريب أســامة الحاج ، ط٢ ، ٢٠٠٨ ، ص ٥١

98-Sergio Tenenbaum , The Idea Of Freedom And Moral Cognition In Groundwork Iii , Op,Cit , P,555,

٩٩--عثمان أمين ، رواد المثالية في الفلســفة الغربية ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٢٢

١٠٠- المصدر نفســه ، ص ١١٩

١٠١- المصــدر نفســه ، ص ١٢٥ ، ١٢٦، نقلا عن كانط : (نظرية الحق) مدخل ب ، ترجمة فرنسية بقلــم برنــي باريــس١٨٥٣

١٠٢-أمانويــل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر ســبق ذكره ، ص ٧٧ ، ٧٨

103-Derk Pereboom , Kant On Transcendental Freedom , Op,Cit , P, 30,

١٠٤ -زكريا إبراهيم ، مشــكلة الحرية ، مصدر سبق ذكــره ،ص ٣٩

١٠٥ -إمانويل كنت ، نقد العقل العملي ، مصدر سبق ذكــره ، ص ٤٤

١٠٦- المصدر نفســه ، ص ١٥٧ ، ١٥٨

١٠٧ -امانوئيل كانت ، تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق ، مصدر ســبق ذكره ، ص ١٧٦ ، ١٧٧

١٠٨ -المصدر نفســه ، ص ١٧٦

١٠٩-المصدر نفســه ، ص ١٧٦

١١٠- المصدر نفســه ، ص ٢١٨

١١١- إمانويل كنت ، نقد العقل العملي ، مصدر سبق ذكــره ، ص ٣٦٧ ، ٣٦٨.

١١٢-المصدر نفســه ، ص ٣٦٨ ، ٣٦٩

The Problem of Freedom in Kant's Philosophy between Transcendental Understanding and Practical Understanding

Prof. Dr. Zaid Abbas Kadhim

Abstract

This research is an attempt to provide an understanding of the concept of freedom, stem from Kantian philosophy that tries to define the limits of the human knowledge, show the characteristics of abstract thinking and its subjective contradiction to reality, Like metaphysics, freedom is subjected to criticism, analysis and creation as Kant's postulates are only parts of his attempt to rebuild this concept that occupies a great part in his philosophy in general and his metaphysics in particular, In his rebuilding of the concept, Kant distinguishes between two types of freedom: practical freedom and transcendental freedom, Both types fall under the psychological freedom which is the concept of freedom in general, For Kant, freedom is a metaphysical ,concept that cannot be interpreted or justified through reality

In Kantian antitheses, freedom comes third for it's: causality according to the laws of nature, is not the only causality operating to originate the world, A causality of freedom is also necessary to account fully for these phenomena, and in the antithesis there is no freedom and all that occurs is directed by nature, Kant solves the thesis and its antithesis by the condition that the thesis refers to the nomenon whereas antithesis refers to the phenomenon, Man is , obliged as a phenomenon and free as a nomenon

نقد دليل الزمان بين يحيى النحوي والغزالي –دراسة مقارنة–

أ.م.د.فوزي الهيتي(*)
د.غيداء محمد حسن(*)

مقدمة

مع بدايات تأسيس اللاهوت المسيحي أثارت فكرة قدم العالم بالذات وبالزمان جدلا واسعاً وكانت محور الانشغال الفلسفي في ذلك العصر ,وقد برزت أطروحات الفيلسوف اليوناني النصراني الإسكندراني يحيى النحوي[1] John Philoponus(٤٩٠-٥٧٠م) المناهضة لفكرة قدم العالم من خلال نقده لحجج الفيلسوف الافلاطوني المحدث برقلس[2] Proclu(٤١٢-٤٨٥م) المثبتة للفكرة , فضلا عن تعليقاته على أرسطو Aristoteles (٣٨٤- ٣٢٢ ق . م) و معارضته الشديدة لأطروحات معاصره سمبليقوس[3] simplicius (٤٩٠-٥٦٠م) , وهدفنا في هذا البحث هو التركيز على تقديم ودراسة النقد الذي قدمه الفيلسوف المسيحي يحيى النحوي لحجة الفيلسوف الوثني برقلس والمتعلقة بفكرة قدم الزمان والاستناد إليها لإثبات فكرة قدم العالم ,كذلك التركيز على تقديم ودراسة النقد الذي قدمه الفيلسوف العربي المسلم أبو حامد الغزالي لدليل الزمان المتبنى من قبل فلاسفة الإسلام الفيضيين الفارابي (٨٧٠م/٢٥٧هـ - ٩٥٠م/٣٣٩هـ) وأبن سينا (٩٨٠م/٣٧٠هـ - ١٠٣٧م/٤٢٨هـ) , واجراء المقارنة بين النقدين وتبين مسألة الحضور الفكري أوالأثر والتأثرمن قبل الفيلسوف الغزالي (٤٥٠هـ\ ١٠٥٨م-٥٠٥هـ\١١١١م) بأفكار يحيى النحوي .

المبحث الأول : مفهوم العالم بين القدم والحدوث

المقصد الأول : أصل العالم : مواقف الفلاسفة بعامة

تنقسم أفكار الفلاسفة والمفكرين القدامى حول أصل العالم بعامة على اتجاهين رئيسين هما:

الاتجاه المادي: وأتباعه يّرون أن العالم قديم

(*) كلية الآداب / الجامعة المستنصرية

من حيث المادة والصورة والتراكيب والزمان، وليس له إله أو خالق أو مبدأ أول[٤] ، كما أنه لا يسير نحو غاية معينة ومن النادر أن نجد لهذا الاتجاه أتباع في العصر اليوناني القديم، إذ إن عفوية الإيمان الديني كانت شائعة آنذاك ,لكن وعلى سبيل المثال لا الحصر يمكن أن يعد ديمقريطس (٤٧٠-٣٦١ ق ,م) من أبرز ممثليه في العصر القديم حيث ذهب إلى القول بأن كل شيء هو امتداد وحركة حتى النفس الإنسانية والآلهة[٥] , ولم يقل أبداً بوجود شيء روحي ، والعالم إنما نشأ عن حركة الذرات في الخلاء[٦].

الاتجاه الرّوحي:

وأتباعه يرّون وجود قوة روحية قديمة مع العالم إما ان تكون مبدأً له ، أو أنها أوجدته (خلقته، صنعته) , وإما أن تكون قديمة معه ولكنها تشمله بالعناية والتدبير[٧] , وهذا يعني أن أتباع هذا الاتجاه يتفقون على القول بقدم القوة الروحية (الله) ويختلفون حول قدم العالم فمنهم من يقول بقدمه ومنهم من يقول بحدوثه , وهذا الاختلاف أدى إلى بروز مشكلة العالم بين القدم والحدوث بوصفها من أهم المشكلات الفلسفية وخصوصاً في الفلسفة الإسلامية لما يترتب عليها من مسائل إثبات الخالق والعقيدة والمعاد وحشر الأجساد وغيرها.

والآن لنستعرض وبإيجاز أهم الأفكار الفلسفية التي تتمحور حول مشكلة العالم بين القدم والحدوث[٨] عند فلاسفة اليونان وعلى النحو الآتي:

أولاً: العالم قديم بصورته ومادته وزمانه

يمكن تحت هذا المعنى أدراج كل الفلاسفة اليونانيين الأوائل القائلين بإرجاع أصل العالم إلى مادة واحدة كالماء والهواء والنار وغيرها.

وكذلك يمكن أن يعد أرسطو من أبرز ممثلي هذا الرأي ، إذ يرى أن العالم فضلاً عن قدمه من حيث المادة والصورة والزمان فانه يتحرك على سبيل العشق نحو (الله) غايته وعلته في الوقت نفسه[٩].

ثانياً: العالم حادث من مادة أولى قديمة

ويعد أفلاطون Platon(٤٢٨-٣٤٨/٣٤٧ ق , م) من أبرز ممثلي هذا الرأي، إذ يرى أن الله (الصانع) قد صنع العالم من حيث الأساس، أي صور الأشياء الأولى وتراكيبها من مادة أولى قديمة هي الهيولي[١٠].

أما الأفلاطونية المحدثة فقدمت رؤية توفيقية تلفيقية بين القدم والحدوث , لكنها تنطلق من القدم لتعود إليه , وبالعودة إلى صفحات تاسوعات أفلوطين[١١] plotinus (٢٠٥/٢٠٤-٢٧٠م) نجده يقرر أن الله أبدع العالم، أي أوجده بعد أن لم يكن لكن، ليس من مادة قديمة أولى، إنّما أبدعه على سبيل الفيض، أي أن العالم قديم بالزمان لكنه حادث بالذات أي بالصورة والمادة والتراكيب , فقد قال أفلوطين :(ذلك لأنَّ الواحد، مادام كاملاً (فإنه لا يسعى وراء شيء، ولا يملك شيئاً، ولا يحتاج إلى شيء) فإنه يفيض، وفيضانه هو الذي يبدع شيئاً مختلف عنه))[١٢] , وهذا يعني أن الله عند افلوطين لم يخلق العالم من العدم، بل إن العالم والوجود فاض عنه، لأنه كائن تام الكمال والوجود والفيض وهو في ديمومة مستمرة تحكمها الضرورة , لذلك يستمر العالم بالوجود دائماً مع كل التغيرات التي تحدث في داخله وتقود موجوداته في رحلات مستمرة

للوجود والفناء وذلك لأن ((الإرادة الربانية , قادرة على أن تحفظ للعالم كله بقاءه))[١٣]

والسؤال الذي يثار هنا هو: لماذا نفى أفلوطين عمل الخلق عن الله وتخلى عن وفائه لإلاهيات أفلاطون ؟

موجز الإجابة يكمن في نظرة أفلوطين السلبية لعملية الخلق، إذا لم ينظر إليها نظرة ايجابية بوصفها ميزة فريدة يتميز بها الله، إنما وجد فيها ما يبعد الله عن التنزيه والوحدة يوسمه بصفات الصيرورة الزمانية، كذلك يجعله يرتبط بالمادة والكثرة والحركة والتفكير والميل وإلى ما إلى ذلك من الأمور التي تتصل بالإنسان وبالموجودات الأرضية , فتخلى أفلوطين عن وفائه لإلهيات أفلاطون من أجل هدفه الأسمى وهو إثبات وحدانية الله وتعاليه وتنزيهه عن كل اتصال بالمادة , لكن هذا الحل الفيضي ,كما يرى بعض الباحثين قد أوقعه في عالم الصيرورة والكثرة الذي أراد الخلاص منه وذلك لأنه أكد الحلولية الإلهية في العالم[١٤].

المقصد الثاني : أدلة قدم العالم

تعدُ مسألة قدم العالم من أهم المسائل التي تركز عليها النقد من جهة الفيلسوف المسيحي يحيى النحوي تجاه برقلس في كتابه « الرد على برقلس في قدم العالم», ومن جهة الغزالي تجاه الفلاسفة الفيضيين في كتابه « تهافت الفلاسفة» , وكلاهما النحوي والغزالي يبدأ نقده بعرض الرأي المناهض , ولهذا سنتبع نحن أيضاً هذا السبيل , فنعرض لرأي برقلس والفلاسفة الفيضيين مع الإشارة إلى المفترقات أن وجدت ,ثم نعقب عليه بإيراد نقد يحيى النحوي والغزالي , لقد رأى برقلس وتابعه الفلاسفة الفيضيون في ذلك ,أن العالم قديم , وانه لم يزل موجوداً مع الله وأنه مساوق له غير متأخر عنه بالزمان, والله يتقدم على العالم كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة , لا تقدم بالزمان ,[١٥] وقد قدم برقلس لإثبات ذلك ثماني عشرة حجة[١٦] أثبت من خلالها قضايا مهمة تقوم عليها فكرة قدم العالم منها , استحالة صدور حادث من قديم ,ومنها استحالة تسلسل العلل إلى ما لانهاية , ومنها حجج لإثبات قدم الزمان والحركة والإمكان وقدم المادة , وقد أستقى فلاسفة الإسلام أدلتهم على قدم العالم منها ,إذ أن أدلة برقلس الرئيسة على قِدَم العالم هي ذاتها أدلة الفلاسفة المسلمين والتي يذكرها الغزالي في» تهافت الفلاسفة « بعد أن يحذف منها ما يجري مجرى التحكم أو التخيل , ويقتصر على إيراد ما وقع في النفس ,[١٧] وهي أربعة أدلة لها حضور في بعض كتب فلاسفة الاسلام ومفكريه كالكندي(ت٢٥٦/هـ/ ٨٧٣م) و أبن سينا(ت٤٣٨هـ/ ١٠٣٧م) وأبن رشد(ت٥٩٥هـ/١١٩٨م) وأبن سبعين(ت٦٦٩هـ/١٢٦٩م) وأبن ميمون(ت٦٠٣هـ/١٢٠٥م) وأبي البركات البغدادي(ت٥٤٧هـ/١١٥٢م), وكذلك في بعض كتب المتكلمين كالشهرستاني(ت٥٤٨هـ \ ١١٥٣م) والرازي(ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) وغيرهما,[١٨]ويمكن إيجازها كالآتي:

دليل العلة التامة : استحالة صدور حاث عن قديم .

دليل الزمان

دليل الإمكان

دليل قدم مادة الإمكان

ونحـن لا نزعم هنا أننا سـنقدم هذه الأدلة وكل الحجـج بردودهـا من قبـل يحيى النحوي ,وكل النقـاش حولهـا , فهذا غيـر ممكن , إنما سـنركز دراسـتنا على أهم الأدلـة التي أرتكز عليها برقلس والفلاسـفة لإثبات قِـدَم العالم ألا وهو دليل الزمان , وكذلك سـنعرض نقد يحيى النحـوي والغزالـي لهذا الدليـل بالاعتماد على المقارنة بين نصـوص النقد ليحيى النحوي في الرد على برقلس وأرسـطو في قدم العالم ,وبين نصـوص النقـد للغزالي فـي الأعتراض على الفلاسفة في « تهافت الفلاسفة « ,وبالطبع فأننا لن نستغني عن الإشـارة إلى بعض الآراء عند متكلمي وفلاسفة الإسلام الآخرين .

المبحث الثاني : دليل الزمان بين يحيى النحوي والغزالي

المقصـد الأول : رؤيـة برقلس والفلاسـفة المسلمين الفيضيين

لقـد تبنى برقلس والفلاسـفة الفيضيون مـن بعده القول بقِدَم الزمان وقِدَم الحركة كأدلة رئيسـة على قِدَم العالم , حيث ذهب برقلس إلى القـول : أن « السـماء والزمان معـاً»[١٩], ولا وجود للسـماء بدون الزمان , ولا وجود للزمان بدون السـماء , ولم يوجد أبداً ثمة حينٌ(آن)[٢٠] لـم يكن فيه زمـان , لأن الحين يدل أصلاً على وجـود الزمان ,وبمـا أن الحين موجـود دائماً و» الحيـن دالُ علـى زمان – فالزمـان إذاً أبداً موجود ,[٢١] وقد أعتمد في بناء حجته على ثلاثة مرتكزات تعود بالأساس إلى أرسطو, هي:

الزمـان قديم لأن هنالـك دائماً « قبل» و « بعد» لكل حادث

الزمان قديم لأنه لا يمكن تصوره من دون " حيـن " و" الحين" موجود دائماً , لأنه نقطة وسـطى بين ما كان (الماضي وما سوف يكون (المستقبل) .

الزمان قديم لأنه مقدار حركة السماء , كما أن القِدَم هو مقدار حياة الحي بذاته(الله تعالى).[٢٢]

أما الفلاسـفة الفيضيون فذهبوا إلى القول بأن الزمان قديم ويسـتحيل القول بحدوثه , لأن الله تعالـى إذا كان خالـق العالم ؛فهـو إما متقدم عليـه بالـذات فيكون كلاهما قديـم , وإما متقدم عليـه بالزمان فيكـون الله قديماً ويكـون العالم حادثـاً , مما يعني وجود زمان قبل وجود العالم يمتـد إلى مـا لانهاية , أي زمـان قديم , وحين نقـول بذلك فلابد لنـا أن نقول بِقِدَم الحركة ,إذ أن الزمـان هو مقدار الحركة والتحرك , وعليه فلابـد من القـول بقِدَم المتحـرك (العالم) لأن الزمـان يدوم بدوام حركته , إذن العالم قديم لأن الزمان قديم والحركة قديمة .[٢٣]

وبهذا فقد أقام برقلس والفلاسفة الفيضيون أدلتهـم على قِـدَم الزمان بالاعتمـاد على أفكار أرسـطية بحتة , كان الهدف منها عند أرسـطو تفسـير بنية العالـم والحركة فيـه وليس إثبات قِدَمه .

المقصد الثاني : نقد يحيى النحوي

تقـدم يحيـى النحوي لنقد الحجة الخامسـة من حجج برقلس والمتعلقـة بالزمان بتفنيد ودحض المرتكـزات التي تقوم عليهـا , فذهب بداية إلى القول : أن برقلس يؤكد بشكل سوفسطائي وغير واف علـى تعابير الزمان التي يوظفها في حجته مـع عدم معرفتـه الدقيقـة لما تعنيـه, ذلك لأن تعبيـرات الزمان مثل «كان»و « قبل»و «بعد»

و « الحين « وغيرها , لا تشير في كل سياق إلى جزء من الزمان , وهي ليست دائماً مؤشر على الزمان , إذ إننا نفهم هذه الكلمات بشكل ملائم لطبيعة الذات ومقصدنا الدلالي الذي قد لا يعني أنها جزء من الزمان, وإنما نوع من الوجود الأزلي الذي لا يرتبط بالزمان أصلاً ,وحتى إذا ما سلمنا مع برقلس أن القدم نموذج (مثال) للزمان , فليس هنالك أي ضرورة لوجود الزمان دائماً كوجود القِدَم دائماً .[٢٤]

ويستمر يحيى النحوي بنقده لمعنى النص في هذه الحجة ووصفها بأنها سوفسطائية جداً عن طريق مهاجمة مفرداتها فيقول : « إذا كان برقلس يقول , إن كان هنالك زمان لا يوجد فيه زمان أصلاً , فأن ذلك يعني وجود زمان عندما كان الزمان غير موجود , فأننا نقول ببساطة ليس هنالك زمان دائماً , إنما هنالك زمان له بداية ونهاية لوجوده , أي يبدأ وينتهي «[٢٥],وهذا القول ينطبق على كلمة « الحين « فهي لا تعني كما ذهب برقلس جزء من الزمان موجود دائماً , وإنما تعني زمان لا يوجد دائماً , لأنه زمان ليس موجوداً دائماً ؛كما أنه ليس أبداً غير موجود ,بل يوجد في زمان خاص معين وقد لا يوجد في زمان آخر[٢٦] ,ونلاحظ هنا أن كلا الفيلسوفين قد أسس نقاشه بطريقة الجدل السوفسطائي الذي يقوم على الافادة من معنى معين من المعاني المختلفة التي تدل عليها كلمة « الحين « لإثبات أطروحة حول قِدَم الزمان وحدوثه هي غاية في الأهمية,لأنها تتعلق بمجالين مهمين هما: الميتافيزيقا والطبيعيات ,فلا عجب فيما بعد أن نبذت التيارات الفلسفية المعاصرة القضايا الميتافيزيقية ووصفتها بأنها مجرد بناءات نظرية تعتمد ألفاظ اللغة أساساً لها .

لقد رأى يحيى النحوي أنه من المضحك القول : أنه من غير الممكن الإشارة إلى أن للأشياء بداية ونهاية في وجودها بالاعتماد على ألفاظ تدل على الزمان مثل « الحين» , والفيلسوف المتلهف للحقيقة يجب أن يأخذ بنظر الاعتبار أن استخدام هذا التعبير أو ذاك من تعبيرات الزمان لا يخدم في كل سياق فكرة الزمان , وعلى سبيل المثال فأن تعبيرات مثل « كان» و « سيكون « لا تعبر عن الزمان دائماً وفي كل سياق تستخدم فيه, فإذا قال أحدهم : « حتى قبل أن يوجد الناس , أو حتى قبل أن يعرف أي واحد منهم الله , كان الله موجوداً» فهل أن كلمة « كان»المسندة إلى الله هنا تشير إلى الزمان أو تعبر عنه كبداية ونهاية ؟[٢٧].

موجز الإجابة التي قدمها يحيى النحوي على هذا التساؤل هي :النفي , لأن كلمة « كان « في هذا السياق لا تعبر عن الزمان , وإنما تشير فقط إلى وجود الله , وإن القول بذلك مستحيل لأن « المقدس ليس في زمان»[٢٨]
The divine is not time

ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن أرسطو قد ذهب , وتابعه في ذلك الأفلاطونيون المحدثون وفي مقدمتهم برقلس بالتأكيد ,إلى أن الزمان يجب أن يكون أزلياً ,وقدم ثلاثة أدلة أنتقدها يحيى النحوي تباعاً ونقضها في كتابه « الرد على أرسطو في قِدَم العالم» هي :

الدليل الأول : يجب أن يكون هناك دائماً زمان , لأنه يوجد دائماً « قبل» و « بعد»لكل حادث.

وينتقد النحوي هذه الأطروحة مبيناً أن ألفاظاً مثل « قبل» و « بعد» لا تشير ضرورة

إلى حضور الزمان,ويستند في ذلك إلى دليلين نظريين هما :

أن عقول الملائكة والأرواح لا ترتبط في تفكيرها بالزمان ,إذ إن الزمان هو عدد حركات الأجسام وهي ليست بأجسام .

لا يوجد الله في زمان , ومع ذلك فهو يعلم ما " قبل " وما " بعد " الأحداث في الزمان , لذا فأن التفكير الزماني يعود إلى قصور العقل البشري , وإذا كان الله يتأمل الأشياء الزمانية على نحو لا زماني , فأن العقل البشري لا يستطيع التفكير في الأشياء اللازمانية من دون الإحالة على الزمان.[٢٩]

والسؤال الذي يثار هنا هو : من أين استمد يحيى النحوي تصوره الذي يقول فيه : « ان الله ليس في زمان» ؟؟

لقد أستمد النحوي هذا القول من أرسطو الذي أستعار صفات الزمان من صفات الأمتداد أو المكان , حيث رأى أن وجود الشيء في زمان لايعني أن الزمان معه بل يحتويه كما يحتوي المكان المتمكن , لذلك فالأشياء التي توجد أبداً؛ ليست في زمان , لأن الزمان لا يحتويها ولا يؤثر فيها , فالزمان بعد للحركة , والله هوالمحرك الذي لايتحرك ,[٣٠] ونجد صدى هذا القول يتردد في مؤلفات بعض المتكلمين كالأشعري « مقالات الإسلاميين» والباقلاني « التمهيد « وأبن حزم» « الملل والنحل», وكذلك نجده عند الفيلسوف أبن سينا في «النجاة» .[٣١]

ويطرح الآلوسي في هذا الصدد في مؤلفه : « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين « رأياً جديدا أعتبره من جهتي حلاً فريداً لتفسير علاقة الله بالزمان والعالم , إذ يصف القول « أن الله ليس في زمان قائلاً : إن هذا قول غير صحيح لأن الله وإن لم يكن متحركا ذا زمان مثل العالم , فان له زماناً مطلقاً هومقياس وجوده الدائم ,فإذا كان الله أزلياً والعالم موجود قبل مدة زمنية معينة (٥٠٠٠٠٠ سنة) مثلا , فقبل وجود العالم كان هناك زمان سرمدي مطلق هو زمان الله الثابت أو زمان وجوده الثابت وكان الله فيه غير خالق ولا فاعل» ,[٣٢] وبذلك يميز بين زمانين أحدهما زمان الله المطلق الثابت والسرمدي والآخر زمان العالم الذي أحدثه الله مع العالم ومن أجله.

الدليل الثاني : يقول أرسطو أن الزمان أزلي على أساس أن جميع الفيزيائيين تقريباً على رأي واحد ويؤكدون هذه الحقيقة.

ينتقد النحوي هذا الدليل بالقول : أن الحقيقة لا يتوصل إليها باستطلاع الآراء عبر وسيلة الديمقراطية , ولو كان الأمر كذلك لوجب أن تكون أفكار أرسطو عن الأثير وأزلية الكون مرفوضة.[٣٣]

الدليل الثالث : يرى أرسطو أننا لا يمكننا أبداً أن نتصور الزمان دون «آن» و « الآن» هو وسط أو نقطة وسطى بين الماضي والمستقبل , ومادام ثمة زمان دائماً فأن « كان» و « سيكون» على طرفي « الآن»ولذلك يجب أن يكون الزمان أزلياً .

وينتقد النحوي هذا الدليل بالقول : أن هذه الفرضية هي مصادرة على المطلوب , لأن فرضية كون « الآن « وسط الزمان مساوية لنتيجة أن الزمان أزلي[٣٤]، فتعبير « الآن « يشير إلى الحاضر وهو موجود دائماً .

والواقـع أن الفكـرة التـي أكدعليها يحيى النحـوي مراراً وتكـراراً وضـرب العديد من الأمثلة عليها هي: أن تعبيرات الزمان لا تشـير دائماً إلى الزمان , وأن برقلس مع اعتماده على أفـكار افلاطون, إلا انه لم يتحرَ الدقة في فهمها ومعرفتها وتوظيفها في سـياقات حجته , فعندما قـال أفلاطون عـن الله : «كان خيراً was He good»[٣٥] فانه لم يقصـد أن يموضع المقدس (الله)فـي الزمـان , ولا أن يقسـم وجوده على أجـزاء الزمـن , وفي الزمن الماضـي تحديداً, وإلا لأنتهـى وجـود الله ووجـود الخيـر الآن , لأن الزمن الـذي وجدا به قد أنتهى وهو الزمن الماضي , والأمر قطعاً يختلف كثيراً حين يقال « كان سـقراط خيراً » فأن هذا القول يشير إلى شـخص لم يعد موجـوداً الآن , لا هو ولا صفة الخيريـة التـي كان يتمتـع بها , إذن اسـتخدام تعبيرات الزمان مع الموجودات الثابتة الأبدية كالله مثلاً تختلف في سـياقاتها عن اسـتخدامها مع الموجودات المتغيرة , وتعبيرات الزمان لا تشير دوماً إلى الزمان في كل سياق ترد فيه.[٣٦]

أما بالنسـبة لقول برقلـس في حجته :أن « الزمان هو مقدار حركة السـماء , كما أن القدم هو مقـدار حيـاة الحي بذاتـه»[٣٧] فـإن يحيى النحـوي انتقـده قائـلاً : « إذا مـا كان القِدَم هو مقـدار حيـاة الحـي بذاتـه , أي بمعنـى مقدار حياة الموجودات الأبديـة , فان هنالك افتراض وحيـد هـو : أن ضـرورة القِدَم سـتكون نوعاً مـن الإضافة , وإذا ما سـلمنا أن القِـدَم كذلك , فأنه سـوف يتشـارك بالوجود مـع الموجودات الأبدية»[٣٨] وهذا محـال , فالقِدَم ليس كالزمان الذي يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء متنوعة سنوات ؛ أشـهر وأيام وليال , وهذه الأجـزاء المختلفة ليسـت إلا صـوراً ذهنيـة ونوعاً مـن الترتيب والإضافة , نحن مـن نضيفه إلى الحركة وهي ليسـت موجودة بالفعـل , والأمر ذاته لا يمكن أن ينطبـق على القِدَم , فعلى الرغم من أن القِدَم هو مقدار وجـود الموجودات الأبديـة , إلا انه ليست هنالك حركة بالمعنى الدنيوي , والقِدَم ما هو إلا حالة من الإضافة الذاتية ترتبط بوجودهم بالفكر.[٣٩]

وإذا كان برقلس قد قال : أن القِدَم هو نموذج للزمـان , لذلك الزمـان أزلي قديـم , فأن يحيى النحوي قد أنتقده بالقول : إذا كان قِدَمُ الحي بذاته نمـوذج لقِدَم العالم ,على اعتبـار أن القِدَم مقدار لحيـاة الحي بذاته , لذلك القِدَم هو نموذج للزمان الـذي هو مقـدار الوجود في العالـم , فأننا نقول بوضوح (يحيـى النحوي):« أن الحي بذاته لا يحوز وجوده في الوجود بوصفه نموذجاً للعالم , ومـن ثم , لا يكون القِـدَم الذي هو مقدار حياة الحي بذاته مرتبط وجوده بوصفه نموذجاً للزمان «[٤٠],إذ لـوكان ذلك جائزاً لتعلق الزمان بالعالم كتعلق القِدَم بحياة الحي بذاته, وبالأسـتعاضة , سـوف يتعلق القِدَم بالزمان كتعلـق حياة الحي بذاته(الله) بالعالم وهذا غيرجائز وقد بيّنا في نقد الدليل الأول أنه ليسـت هنالك ضرورة لوجود العالم , فقط لأن الحي بذاته موجود , أو فقط لأن نمـوذج العالم متوفر لديـه , وكذلك فأن وجود القِـدَم لا يعنـي بالضرورة المطلقـة أن الزمان يجب أن يوجد أيضاً وبشكل أزلي ودائم.[٤١]

وينبغـي أن نعي هنـا أن كلا الفيلسـوفين (برقلـس والنحـوي) ينطلقـان فـي إثبـات أدلتهمـا من تفسـيرهما لأفـكار افلاطون في محـاورة تيمـاوس, برقلـس يدعـي أن العالم عنـد أفلاطون وجد بخلق أبـدي , أي ليس له بدايـة مما يلزم عنه قِـدَم الزمان وأزليته ,[٤٢]

ويحيى النحوي يدعي ان أفلاطون قد حدد بداية للعالم ولخلقه, مما يعني نفي القِدَمِ عن الزمان وحدوثه, وقد عمد النحوي إلى أيراد بعض آراء افلاطون بخصوص الزمان كأدلة وردود دامغة خلال تفنيده للحجة السادسة من حجج برقلس ,إذ قال :« أنني أعتقد أن لاتعليق يمكن أن يكون أوضح من فكرة افلاطون حين رأى أن الأيام والليالي والأشهر والسنوات هي أجزاء الزمان التي لم يكن لها وجود قبل وجود العالم»,[٤٣] وهذا يدل بوضوح على ان العالم والزمان لديهما بداية من نوع ما,ويدل أيضاً على حدوثهما ,بحيث أنهما (العالم والزمان) خلقا سوية ,ويمكن أن يصيبهما الفناء سوية , إذا ما أراد الخالق ذلك, فالزمان وجد نتيجة لنية وتخطيط الله ولأجل حدوثه , وجدت الشمس والقمر والكواكب لتحديد وترتيب وحفظ أجزاء الزمن.[٤٤]

ويؤكد يحيى النحوي من خلال نقده, أن الجميع بأستثناء المجادل البائس(ويقصد بقوله برقلس) يفهمون فكرة افلاطون حول أن الزمان قد أتى بمعية العالم ,ويمكن أن يفنى بفنائه ,إذا ما قدر لفنائهم أن يحصل,وأفلاطون قصد بوضوح - أن الزمان لم ياتِ إلى الوجود مع العالم كشيء منفصل عنه,وإنما أتى الزمان إلى الوجود بصحبة العالم - حين أضاف العبارة « ولانهما خلقا سوية , سيفنيان سوية»[٤٥], لانه وبقدر تعلق الأمر بفلسفة افلاطون , فأن لكل شيء مخلوق بداية في الوجود وهنالك أيضاً حالة فناء لاحقة , حيث رأى في محاورة « فايدروس » بأن « التلاشي » او الفناء هو ضرورة لكل شيء مخلوق أو حادث , لذلك وبحسب رأيه؛ فأن الأبدية هي صفة لما ليس له بداية في الوجود , وهذا ينطبق فقط على الله[٤٦] ,وأستنادا إلى ذلك يبين يحيى النحوي رأيه بوضوح في أن العالم مخلوق وحادث وله بداية في الوجود, ووفقاً لقوانين الطبيعة سوف يتوقف عن الوجود حتماً, أما الزمان فهو حادث مخلوق وأجزاءه مجرد تصورات ذهنية يضيفها العقل البشري مع الحركة ولا وجود موضوعي لها , « قبل ان يخلق الله العالم , لم يكن مادة ولا زمان ولا حركة , العالم له بداية ونهاية , فهو ليس ابدياً , إنما وجد من لاشيء وسينعدم الى لا شيء »[٤٧].

المقصد الثالث : نقد الغزالي

أما الغزالي فقد بدأ نقده من الفكرة التي أنتهى إليها النحوي حول خلق الزمان وحدوثه و أنكار الوجود الموضوعي للزمان فذكر في التهافت ما مفاده : إن الزمان حادث مخلوق مع العالم وإن معنى القول بأن الله متقدم على العالم والزمان , أنه كان الله موجوداً ولم يكن لا عالم ولا زمان في الوجود , ومن ثم , كان الله موجوداً ووجد معه العالم والزمان ,ومعنى القول ,كان الله ولا عالم معه ,يدل على إثبات لذات الله في الوجود وإنكار لوجود ذات العالم , أما معنى القول , كان الله ومعه العالم , فيدل على إثبات ذاتين في الوجود هما الله والعالم , ولا يلزم عن ذلك ضرورة وجود شيء ثالث هو الزمان , وإن كان الذهن البشري ينزع إلى تقدير ذلك, فأنه من أغاليط الوهم[٤٨].

وقد سبق الغزالي في القول : « أنه لا زمان قبل وجود العالم » العديد من المتكلمين , نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر , الشهرستاني وأبي البركات البغدادي وأبن ميمون وأبن سبعين وسعديا الفيومي ,[٤٩]ويرد ذات القول

ايضــاً بعــد قرون عنــد القديس أوغســطين في مؤلفــه « مدينــة الله», إذ يقول مامفاده : إن الله قد خلق الكون والزمان معا.[٥٠]

ويتعــرض الغزالــي فــي نقــده كذلــك إلى تعبيــرات الزمــان , لكنــه لايبني نقــده كما فعل يحيى النحوي على السياقات التي ترد فيها ومتى تشــير إلى الزمان ومتى لا تشير , وإنما بنى نقده على المعنى اللفــظ ودلالته , فأعتبر أن « قبل»و «بعــد» هــي تعبيــرات يضيفها الذهن البشــري ,أي أن الماضــي والمســتقبل ليــس لهما وجود موضوعي فــي الخارج , وماهما إلا تصورات ذهنية يضيفها العقل البشري مع الحركة , وذلك لعجز الوهم عن تصور مبتدأ لا « قَبل» له , أي غير مسبوق بزمان , وتصور الذهن هنا يشابه تماما تصوره حول تناهي الجسم (جسم العالم) ,إذ يتصور الذهن ضرورة وجود شيء بعد حد العالم؛ إما أن يكون جســماً آخر ؛ وإما خلاء,[٥١] وهذه الفكــرة بتمامها تعود إلــى يحيى النحوي وقد ذكرناه في معرض تقديمنا لنقده في ماسبق.

ولقد تعرض الغزالي في نقده لمسألة المكان والزمان , ورفض أن يجعل بينهما فرقاً كما فعل الفلاســفة حين أعتقدوا أن العالم له نهاية , وأن المكان محدد,أمــا الزمان فلا مبدأ له ولانهاية , وقد أنتقد الغزالي هذه الأعتقاد ورأى أن لا فرق بين المكان والزمان, إذ قال في التهافت : « كما أن البعــد المكاني تابع للجســم , فالبعد الزماني تابــع للحركة , فأنه أمتداد الحركة , كما أن ذاك امتــداد اقطــار الجســم , , ,فلا فــرق بين البعد الزماني الذي تنقســم العبــارة عنه عند الاضافة إلــى « قبل « و «بعد» وبين البعد المكاني الذي تنقســم العبارة عنه عند الاضافة إلى « فوق »و «تحــت » ,[٥٢] وهذه الفكرة نجدها بالضبط عند يحيــى النحوي في تعليقاتــه على كتاب الطبيعة لارســطو, وكذلك عند ســعديا الفيومــي وأبن ميمــون[٥٣], كما أنهــا تقرب كثيراً مــن الفكرة التــي طرحها كانط بعد قــرون لاحقة حين قرر أن الزمان والمكان مفهومان ذاتيان وصورتان قبليتان يضيفهما الذهن على المعطيات الحســية التي ترد إليه من الخارج, وليس لهما أي وجود موضوعي واقعي, ونحن نســتعين بهما لإدراك العالم الخارجي.[٥٤]

وأنتقد الغزالي الفلاسفة وحاججهم في نفيهم لوجود شيء خارج حدود العالم حين ذهبوا إلى القــول بأن العالم متناه في أمتــداده , وأن الوهم هو من يصور للعقل البشري وجود شيئ خارج حــدود العالــم , فذهب إلى القول متســائلاً : لِمَ لا يكــون الوهم أيضاً هو مــن يصور للعقل قِدَم الزمان ووجوده قبل وجود العالم ؟

ويجيــب عل تســاؤله محاججاً الفلاســفة بالقــول : إن « صريــح العقــل إذا لــم يمنــع وجود جســم متناه بحكم الدليل ,لــم يلتفت إلى الوهــم , فكذلك صريح العقــل لا يمنع وجوداً مفتتحــاً ليــس قبلــه شــيء؛ وإن قصــر الوهم عنه فــلا يلتفت إليــه, لأن الوهم لمــا لم يألف جســماً متناهياً إلا وبجنبه جسم آخر ,أو هواء تخيلــه خلاء, فكذلك لم يألــف الوهم حادثاً إلا بعد شــيء آخر ,»[٥٥] وعليه فإذا كان الجســم (جســم العالم أو الجــرم) متناهياً , والزمان متناهياً وجــب أن تكون الحركة أيضاً متناهية لأن الزمــان هو مقدار الحركــة ,وهكذا ينفي الغزالــي قِدَم الزمان ويثبت حدوثه عن طريق الأســتناد الى التلازم الضــروري بين الجرم والزمــان والحركــة , ولابد لنا أن نشــير هنا أن هــذا الأســتناد ليس بجديــد , إذ أن كلاً من

أرسطو والافروديسي وأبن سينا وأبن رشد قد أستندوا الى هذا التلازم بين الزمان والحركة والجرم لإثبات قدم العالم ,وهم قد أثبتوا قِدَم الحركة والجرم بالأستناد الى قِدَم الزمان وبالعكس ,بينما أستند الكندي إلى التلازم نفسه لإثبات حدوث العالم وتناهيه[٥٦] عن طريق الاستدلال مباشرة على خلق العالم من أستحالة وجود زمان لا متناه أو عدد لا متناه من الحركات , وقد وافقه في ذلك سعديا الفيومي و النظام والأسكافي و الباقلاني والبغدادي وعبد الجبار المعتزلي والجويني والغزالي.[٥٧]

بالعودة إلى استعراض نقد الغزالي نجد أنه يرفض الصياغة الثانية التي قدمها الفلاسفة لإثبات قِدَم الزمان حين ذهبوا إلى القول بوجود فترة زمنية بين الله وبين العالم اللاحق له في الوجود , أي وجود زمان قبل أي زمان ممكن أن نفترضه لوجود العالم ,والغزالي لا ينتقدهم هنا على أساس مسألة الترجيح بلا مرجح , أي لِمَ قد أختار الله هذا الزمن دون غيره لوجود العالم ؟ ,إنما يقدم العديد من المعارضات والحجج التي تبدو في الظاهر ملزمة , وهي في حقيقتها معارضات سوفسطائية لا تقول إلا ما قرره سابقاً :أن ذلك من عمل الوهم.[٥٨]

الخاتمة

لعل أهم ما يمكن استخلاصه من حضور أفكار يحيى النحوي النقدية حول دليل الزمان في نقد الغزالي للفلاسفة هو الأفكار الآتية :

- التقرير بأن الله ليس في زمان
- المقابلة بين المكان والزمان والتقرير بأن لا فرق بينهما؛ فكلاهما محدود ومتناه, ومن ثم ,حادث ومخلوق
- اعتبار أجزاء الزمان تصورات ذهنية يضيفها الذهن مع الحركة , إذ لا وجود موضوعي للماضي والمستقبل
- التقرير أن لا زمان قبل وجود العالم

وحضور هذه الافكار النقدية وبهذا الوضوح عند الغزالي في نقده للفلاسفة يدل على أن معرفة واطلاع الغزالي على يحيى النحوي وأفكاره هو أمر أكيد, لكن غير المؤكد والملتبس هو طبيعة ذلك الاطلاع, أكان ذلك بصورة مباشرة عبر الاطلاع على مؤلفات يحيى النحوي التي كانت شائعة ومعروفة في عصر الغزالي؟ أم بطريقة غير مباشرة عن طريق الاطلاع على من تأثروا به واستخدموا أفكاره من الفلاسفة والمفكرين المسلمين؟, وهذا أمر لا يمكن حسمه اليوم لأن الغزالي لم يشر صراحة إلى يحيى النحوي في أي من مؤلفاته, والغزالي قد قدم نقده تعبيراً عن نمط جديد من العقلانية الإسلامية يختلف في منطلقاته وآلياته عن العقلانية اليونانية التي أنطلق منها يحيى النحوي في نقده, إذ إنَ يحيى النحوي بنى مرتكزات النقد على فكرتي المادة والصورة , والإمكان والواقع, بينما بنى الغزالي مرتكزات نقده على فكرتي الجوهر والعرض, والواجب والممكن, وبناءاً عليه فلايعود هنالك أي قيمة لمسألة الأثر والتأثر, من قبل الغزالي بيحيى النحوي, لأن أختلاف منطلقات النقد وآليات اشتغاله بين الفيلسوفين ينفي ذلك ويأخذه بعيداً عن دائرة الاهتمام.

الهوامش

(١)يحيى النحوي Philoponus John (٤٩٠-٥٧٠): فيلسوف مسيحي أسكندراني تتضارب حوله المعلومات كثيراً في مؤلفات السريان القديمة وفي المؤلفات العربية القديمة ,كما يعاني من الأهمال والتجاهل في المؤلفات العربية الحديثة , إذ لا يذكر اسمه إلا نادراً وبإشارات بسيطة , و الثابت حوله تاريخياً هو أنه ولد بالأسكندرية وتتلمذ على الفيلسوف الأفلاطوني المحدث أمونيوس بن هرميا Ammonius Hermiae(٤٤٠-٥٢٠م) ,وقد بدأ بدراسة علم النحو؛ فبرع فيه وأشتهر ولقب نفسه به (النحوي (Grammaticosوهو لقبه الأشهر عند العرب, كما لقبه تلاميذه (فيلوبونس philoponus) أي محب العمل ويشتهر عند الغرب ,له العديد من الشروحات على مؤلفات أرسطو فضلا عن العديد من المؤلفات الفلسفية واللاهوتية أشهرها " الرد على برقلس في قدم العالم " و" الرد على أرسطو في قدم العالم " قدم عددا من النظريات العلمية والاطروحات الفلسفية النقدية , فضلا عن اطروحات لاهوتية حول الطبيعة الواحدة ومثلث الإيمان مما دفع الكنيسة إلى لعنه وتكفيره.

(٢)برقلس Proclus (٤١٢- ٤٨٥م): فيلسوف افلاطوني محدث ولد في القسطنطينية وأصبح رئيساً للأكاديمية الأفلاطونية في اثينا ولقد لقب((ديادوخس)) أي عقيب أفلاطون (خليفته) , تميز بنزعته الدينية الشديدة واهتمامه بمراسم وطقوس العبادات القائمة على الاسرار Mysteres , كذلك كان كثير الإنتاج المعرفي ومتنوع الاهتمامات كتب العديد من الشروح لمحاورات أفلاطون وكتب عديدة عن الطقوس والسحر والأناشيد، بعامة يمثل دائرة معارف علوم القرن الخامس الميلادي بشكلها المنتظم , ينظر: بدوي ،عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة ، ج١،ذوي القربى , قم ١٤٢٩هـ, ص٣٤٥ ,

See: Cleary,J ,John:Studies On Plato,Aristotle And Proclus,edited by : John Dillon,Brendan Obyrne and Fran Orourke, Brill Leiden-Boston,2013,p:201

(٣)سمبلقيوسsimplicius (٤٩٠-٥٦٠م) فيلسوف أفلاطوني محدث ومن كبار شراح أرسطو ، كان زميلاً ليحيى النحوي في الدراسة عند أمونيوس بن هرميا Ammonius Hermiae وكان من ضمن الفلاسفة الوثنيين الذين اضطهدوا من قبل الأمبراطور جوستينيان في أوائل القرن السادس له شروحات عديدة على ارسطو وافق فيها برقلس وعارض فيلوبونس، لا بل هناك حديث عن عداوة شديدة بينهما .

ينظر: John,philoponus: And void place Furtey David :by translated,Eternity philoponus Against :simplicius wibh translated ,word the of ternty E the on cornell ,verg wild christion :by newYork ,press, Ithaca university ١٩٩١`

(٤) ينظر : الآلوسي، حسام الدين: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٨٦، ص١٣

(٥) ينظر: كرم، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية،دار القلم , بيروت بلا تاريخ , ص٤٠

(٦) ينظر : بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة ج١، ص٥٠٨

(٧) ينظر : الألوسي، حسام الدين: حوار بين الفلاتسفة والمتكلمين ,ط٢و دار الشؤون الثقافية العامة , بغداد١٩٨٦, ص١٣

(٨) نرى من المفيد أن نقدم تأصيلاً اصطلاحياً لكل واحد من المفاهيم الآتية ((العالم)) و ((القدم)) و ((الحدوث)) ولنبدأ بـ ((العالم)) : وهو يمثل كل ما هو موجود في لزمان والمكان أما القدم : فهو من أسماء القديم، والقديم: هو لفظ يطلق على كل ما موجود لا يكون وجوده من غيره وهو القديم بالذات ويطلق أيضا على الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقاً بالعدم وهو القديم بالزمان وبالطبع فإن القديم بالذات وبالزمان هو الله تعالى الذي لا أبتداء لوجوده , أما الحدوث: فهو وجود الشيء بعد عدمه وينقسم إلى

حدوث ذاتي : أي أفتقار الشيء في وجوده إلى غيره وحدوث زماني: بمعنى أن الشيء مسبوقاً بالعدم من ناحيــة الزمان , = ينظر: لالاند، اندريه: موســوعة الفلســفية ، تعريــب: خليــل أحمــد خليل، أشــراف: احمد عويدات ، عويدات للطباعة والنشــر ، بيروت ٢٠٠٨, ص٢١٩ وص٣٧٠ وينظر : صليبا، جميل: المعجم الفلســفي ، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، ١٩٨٢، ص١٨٩ وص ٤٣٣و ص٤٥ وينظــر: الجرجانــي، علي بن محمد: كتــاب التعريفات، دار الفكــر للطباعة والنشــر والتوزيع بيــروت ٢٠٠٥، ص١٠٤ وص٦٠ وص١٢٣

(٩) ينظر : الآلوســي ، حسام الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ،ص١٤

(١٠) ينظر : المرجع نفسه، الصفحة نفسها

١٠ ,أفلوطين plotinus (٢٠٤/٢٠٥-٢٧٠م): فيلسوف يونانــي ولــد في مصر ونســبه غير معــروف على وجــه الدقة , كتب حياته وأرخ له تلميذه فرفوريوس الصــوري في بدايــة كتابه " التاســوعات " ,عاش فــي بداية حياته بالإســكندرية وتتلمذ على أمونيوس ســاكاس لســنوات ثم تعرف على الأفكار الفارســية والهندية عبر التحاقه بالجيش الروماني وبعد هزيمة هذا الجيش في العراق رحل أفلوطين إلى روما وأقام بها حتى وفاته ,كان تعليمه شــفويا عبارة عن شــرح لنصوص أفلاطون و ارســطو الرواقية وردود على أسئلة , وهو لم يدون أفكاره إلا متأخراً فجاءت عبارة عن رســائل غير منظمة , لمعرفة التفاصيل الدقيقة عــن حياته يراجع : أفلوطين : تاســوعات أفلوطين، ترجمــة : فريــد جبــر، مراجعــة : جيــرار جهامي وســميح دغيم،مكتبــة لبنان، بيــروت، ط١، ١٩٩٧ و, Copleston , Fredrick : A History of Greece and ,١ Philosophy ,Volume Rome ,Image book ,Doubleday , New York , ١٩٩٣, p: ٤٦٤ - ٤٧٥

(١١) أفلوطين : تاسوعات أفلوطين ص٤٣٦

(١٢) , أفلوطين : تاســوعات أفلوطين، ص١١٥

(١٣) ينظر: خالد، غسان، أفلوطين ،ص٨٠-٨٣

(١٤) ينظر : الغزالي : تهافت الفلاسفة , ، تحقيق وتقديم : ســليمان دينــا، دار المعــارف ، ط٨، القاهــرة بلا تاريخ, ص ٨٨

(١٥) يدعوها بعض مفكرينا العرب القدامى شُــبَه ومنهم الشهرســتاني الذي يكتب عنها فصلاً بعنوان((شُبه برقلس في قدم العالم)) ,ينظر: الشهرســتاني: الملل والنحــل، تحقيــق: محمد بــدران، القاهــرة ١٩٥٦، ص٣٤٠

(١٦) ينظر : سعادة , رضا : مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين , الدار العالمية , بلا تاريخ , ص ٣١

(١٧) ينظر : الآلوسي , حسام الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين , ص١١١

(١٨) برقلس : نقلاً عن : بدوي , عبد الرحمن : الأفلاطونية المحدثة عند العــرب, ، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، ص ٣٨

(١٩)في كتاب الطبيعة لارســطو يترجمها أســحاق بن حنيــن (الآن) بينمــا يترجمها عبــد الرحمن بدوي عــن المخطوطــة التــي أعتمدهــا فــي الافلاطونية المحدثــة عند العرب (الحيــن), بينما ترد الكلمة(sometime) فــي الترجمة الانكليزية لكتاب يحيى النحوي " الرد على برقلس في قدم العالم "

(٢٠) ينظر : برقلس : نقلاً عن : بدوي , عبد الرحمن : الأفلاطونية المحدثة عند العرب , ص ٣٨

(٢١) ينظــر : برقلــس : المرجــع نفســه, ص ٣٨و Philoponus;Against Proclus On the op , cit,,(١-٥) Eternity Of the World pp:٧٨- ٧٩ وقارنه مع أرسطو طاليس : الطبيعة , ج١, ج١، ترجمة : حنين بن اسحاق، وحققه وقدم له : عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤, ص٤٤٨,ص٤٦٢ومابعدها.

(٢٢) ينظــر : الغزالــي : تهافــت الفلاســفة , ص١١٠ و : الآلوســي , حســام الديــن : حوار بين الفلاســفة والمتكلمين , ص١٧١

(23)See : Philoponus;Against Proclus On the Eternity Of the World(1-5) ,translated by :Michael share ,cornell

university,Ithaca,NewYork ,2005,p79 :

(24)Ibid

(25) Ibid

(26) See :Ibid,p: 81

(27)Ibid

(28) See : Philoponus ,John:Against Aristotle on the Eternity of the World, translated by :christian wildberg ,Duck worth ,London, 1987 ,pأيضـاو133: وايلدبرغ , كريسـتيان : جوامع كتاب يحيى النحوي في " الرد على ارسطو طاليس "," ترجمة : سعيد البوسكلاوي , مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث , الرباط ٢٠١٥, ص٢٣ ,

(٢٩)ينظر : بدوي, عبد الرحمن : أرسطو, مكتبة النهضة المصرية، ط٤, القاهرة ١٩٦٤,ص٢٢٠والآلوسي , حسـام الديـن : حوار بيـن الفلاسـفة والمتكلمين , ص١٧٤ ,

(٣٠)ينظر: الآلوسـي , حسام الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين , ص١٧٤هامش رقم (٨)

(٣١)ينظر : المرجع نفسه , ص ١٧٤-١٧٥

(32) See : Philoponus, John: Against Aristotle on the Eternity of the World, op , cit ,p :137 وأيضاً وايلدبر غ , كريستيان : جوامع كتاب يحيى النحوي في " الرد على أرسطو طاليس , ص 23 ,

(33)See : Philoponus , John :Against Aristotle on the Eternity of the World ,op, cit, p: 139 وأيضاً وايلدبر غ , كريستيان : جوامع كتاب يحيى النحوي في " الرد على أرسطو طاليس , ص ٢٤

(34) See : Philoponus; Against Proclus On the Eternity Of the World (1-5),op , cit, p: 81 ,

(35) Ibid

(٣٦) ينظر : برقلس : نقلاً عن : بدوي , عبد الرحمن : الأفلاطونية المحدثة عند العرب , ص ٣٨.

(37)Philoponus;Against Proclus On the Eternity O f the World (1-5),op , cit, pp:78- 79

(38) Ibid, p: 85

(39)Ibid

(40) Ibid , p:87

(41)Ibid

(٤٢) ينظـر :حـول قـراءة برقلس لمحـاورة تيماوس لافلاطون

(43) See: Cleary,J ,John:Studies On Plato,Aristotle And Proclus,op ,cit, p: 525 ,

(44) Philoponus;Against Proclus On the Eternity O f the World (6- 8),op , cit, pp:141-142

(45)Ibid

(46) Ibid, pp:143- 144

(47) Ibid

(48) Philoponus;Against Proclus On the Eternity O f the World,(6-8) op , cit, p, 144:

(٤٩) ينظـر : الغزالـي : تهافت الفلاسـفة , ص ١١٠-١١١و الآلوسـي , حسام الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين , ص١٧٢

(٥٠)ينظر : بن ميمون , موسـى القرطبي الاندلسـي : دلالة الحائرين , تقديم : حسـين اتاي , مكتبة الثقافة الدينيـة , القاهرة , بلاتاريـخ , ص ٣٠٦والفيومي , سـعديا : الأمانات والاعتقادات ,بدون مكان وتاريخ الطبع, ص ٧٢

(٥١) ينظر : الآلوسي ,حسام الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين , ص١٧٢

(٥٢)ينظـر : الغزالـي : تهافـت الفلاسـفة, ص١١١و الآلوسـي , حسـام الديـن : حـوار بيـن الفلاسـفة والمتكلمين , ص١٧٦

(٥٣) الغزالي , أبو حامد : تهافت الفلاسفة , ص ١١٢

(٥٤)ينظر : أرسطو : الطبيعة , ج١, ص ٤٤٤وبن ميمون , موسى القرطبي الأندلسي : دلالة الحائرين , ص٢٥٤و الفيومي , سعديا : الأمانات والاعتقادات , ص٧٢

(٥٥)ينظر : ابراهيم , زكريا : كانت أو الفلسفة النقدية , مكتبة مصر , بلا تاريخ , ص٥٤.

(٥٦)الغزالي : تهافت الفلاسفة , ص١١٣

(٥٧)ينظر : الآلوسي , حسام الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين , ص ١٧٢-١٧٣ ,

(٥٨)ينظر: ديفيدسن ,هربرت , أ : يحيى النحوي مصدراً لأدلة الخلق الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط , ترجمة وتقديم : سعيد البوسكلاوي , الرباط ٢٠١٥, ص١٣٠

(٥٩) ينظر : الغزالي : تهافت الفلاسفة , ص١١٦و الآلوسي , حسام الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين , ص١١٨ .

المصادر والمراجع

- الآلوسي، حسام الدين: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ط2، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد 1986.

-أرسطو طاليس : الطبيعة , ج١, ج١، ترجمة : حنين بن اسحاق، وحققه وقدم له : عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤ ,

- أفلوطين : تاسوعات أفلوطين، ترجمة : فريد جبر، مراجعة : جيرار جهامي وسميح دغيم،مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٧ .

- بدوي ،عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة ، ج١،ذوي القربى , قم ١٤٢٩ه .

- بدوي , عبد الرحمن : الأفلاطونية المحدثة عند العرب, ، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧ .

- بدوي , عبد الرحمن : أرسطو, مكتبة النهضة المصرية، ط٤, القاهرة ١٩٦٤ .

- -بن ميمون , موسى القرطبي الاندلسي : دلالة الحائرين - , تقديم : حسين اتاي , مكتبة الثقافة الدينية , القاهرة , بلاتاريخ.

- الجرجاني، علي بن محمد: كتاب التعريفات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ٢٠٠٥ .

- خالد، غسان: أفلوطين رائد الوحدانية، منشورات عويدات، ط١, بيروت- باريس ١٩٨٣ .

- ديفيدسن ,هربرت , أ : يحيى النحوي مصدراً لأدلة الخلق الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط , ترجمة وتقديم : سعيد البوسكلاوي , الرباط ٢٠١٥, ص١٣٠ .

- سعادة , رضا : مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين , الدار العالمية , بلا تاريخ ,

- الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد بدران، القاهرة ١٩٥٦ .

- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي ، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، ١٩٨٢ .

- الغزالي : تهافت الفلاسفة , ، تحقيق وتقديم : سليمان دينا، دار المعارف ، ط٨، القاهرة بلا تاريخ ,

- الفيومي , سعديا : الأمانات والاعتقادات ,بدون مكان وتاريخ الطبع .

- كرم، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية،دار القلم , بيروت بلا تاريخ .

- لالاند، اندريه: موسوعة الفلسفية ، ، تعريب: خليل أحمد خليل، أشراف: احمد عويدات ، عويدات للطباعة والنشر ، بيروت ٢٠٠٨ .

- وايلدبرغ , كريستيان : جوامع كتاب يحيى النحوي في « الرد على ارسطو طاليس «,», ترجمة : سعيد البوسكلاوي , مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث , الرباط ٢٠١٥.

- Cleary,J ,John:Studies On Plato,Aristotle And Proclus,edited by : John Dillon,Brendan Obyrne and Fran Orourke, Brill Leiden- Boston,2013

Copleston , Fredrick : A History of

Philosophy ,Volume 1, Greece and Rome ,Image book ,Doubleday , New York , 1993

- Philoponus, John:Against Aristotle on the Eternity of the World, translated by: christian wildberg, Duck worth, London, 1987.
- Philoponus;Against Proclus On the Eternity Of the World (1-5), translated by: Michael share, cornell university,Ithaca,NewYork,2005 .
- philoponus,John: place void And Eternity,translated by: David Furtey wibh simplicius: Against philoponus on the E ternty of the word, translated by: christion wild verg, cornell university Ithaca ,newYork ,press 1991` .

ملخص البحث

يتنـاول هذا البحث دراسـة النقد الذي قدمه الفيلسـوف المسيحي يحيى النحوي لأهم الأدلة على قدم العالم ,ألا وهو دليل الزمان المقدم من قبـل الفيلسـوف الافلاطوني المحـدث برقلس , بهـدف مقارنـة هـذا النقـد بالنقد الـذي قدمه الفيلسـوف الغزالـي لهـذا الدليل ,ويبـدأ هذا البحث بدراسـة مفهوم العالم ومواقف الفلاسفة حـول أصل العالـم , إذ تنقسـم وجهات نظرهم بعامة إلـى أتجاه مادي وأتجاه روحي , ومن ثم يعرض بايجاز وعمـوم أدلة قدم العالم المتبناة من قبل الفيلسـوف برقلس والفلاسفة المسلمين , كذلـك يركز على تقديم عرض تفصيلي لدليل الزمـان علـى قدم العالـم , ومن ثم دراسـة نقد يحيى النحوي ونقد الغزالـي لهذا الدليل وتبيان مشتركات ومفترقات النقد بين الفيلسوفين , ومن أهم مشـتركات النقد ,التقرير بـان الله ليس في زمان , والمقابلة بيـن المكان والزمان وأعتبار أن لافرق بينهما, فكلاهما محدود ومتناه , ومن ثم حـادث ومخلوق ,وكذلـك اعتبار أن اجزاء الزمـان تصـورات ذهنية يضيفهـا الذهن مع الحركـة ,حيـث لا وجود موضوعـي للماضي والمستقبل,وأخيراً التقرير بأن لا وجود للزمان قبل وجـود العالم ,أمـا مفترقات النقـد فتتمثل فـي أن يحيى النحوي قد بنـى نقده على فكرتي المـادة والصورة و الإمـكان والواقع العائدتين لارسـطو , بينما بنى الغزالي نقده على فكرتي الجوهـر والعرض و الممكن والواجب , أي أنه عبر عـن نمط من العقلانية الإسـلامية يختلف عـن العقلانيـة اليونانيـة مما لا يعطـي اهمية لفكرة الأثر والتأثير بين الفيلسوفين .

Criticism of the time guide between Yahya Al-Nahawi and Ghazali

Prof. Dr. Fawzi Al-Hiti - Dr. Ghaida Mohamed

ABSTRACT

This research study the criticism made by the Christian philosopher Yahya AL-Nahwi for the most evidences presented about the eternity of the world, that is, the time evidence which is provided by the Neoplatonic philosopher Proclus , In order to compare this criticism by the criticism made by the philosopher Al-Ghazali of this evidence , the search begins with the study of the concept of the world and the positions of philosophers about the origin of the world ,which their views are divided generally as to the direction of the material and spiritual direction and then displays briefly the evidences of the eternity of the world which presented by the philosopher Proclus and Muslim philosophers , Also focuses on providing detailed about the evidence of time on the eternity of the world, and then study the criticism of Yahya AL-Nahwi and the criticism of AL- Ghazali for this evidence in order to show the participants and junctions of criticism between the two philosophers , One of the most important participants of criticism that God is not in time ,comparison between space and time, considered that no different between them ,because both are limited and infinitely and then ,come to be and creating ,as well as considered the the parts of time as a mental mind perceptions added from mental mind with movement , that is, where no objectively existence of the past and the future , finally , that there was no time before the existence of the world , Either the junctions of criticism , that Yahya AL-Nahwi was built his criticism on the thoughts of Aristotle in form and matter , potentiality and actuality , While AL- Ghazali built his criticism on the notions of substance and symptom ,probability and imperative , that is , he was expressed the style of Islamic rationalism differs from Greek rationalism, which gives no importance to the idea of impact and influence.

تطور بغداد عبر الازمنة

أ.م.د.سالي محسن لطيف(*)

المقدمة:

تعدُ بغداد من اهم واعرق العواصم العربية والعالمية،ففيها نشأ العلم وفيها نشأ العمران ومن أحضانها خرج الفلاسفة والفقهاء والعلماء وهي تمثل رمزا للحضارات الاسلامية الراقية،فقد تغنى بها الشعراء واصبحت مصدراً تجارياً اقتصادياً لكل تجار العالم من مختلف الجنسيات لكن على الرغم من اصالة وعراقة هذه المدينة ظلت عبر الازمنة السالفة في خط منحدر تاره ومرتفع تارة اخرى وذلك بسبب الاطماع الاستعمارية التي استغلت اناسها وثرواتهم ابشع استغلال من هنا برز الهدف الذي دفعني الى كتابة هذا البحث اذ ان بغداد تعدٌ لؤلؤة العواصم العربية، كما إنَ لديها الكثير من المؤهلات التي تؤهلها لهذا اللقب فهي تحطيها الانهار والجبال والزرع والموارد النفطية وغيرها من الخيرات ولديها ايضا عقول فذة تستطيع ان تستغل هذه الخيرات لتصبح بحق لؤلؤة الشرق .

وقد قمت بتقسيم بحثي على ثلاثة محاور:

المحور الاول

تناولت فيه بغداد معنا وتاسيسا:عرضت فيه معنى بغداد واصل تسميتها ومن الذي قام ببناء هذه المدينة؟وما هي صفات أفرادها ومجتمعها الاخلاقي؟

المحور الثاني

تناولت فيه تطور بغداد في مجالات الحياة المختلفة:وقد بينت فيه تطور بغداد من الناحية الزراعية والتجارية والاقتصادية والتعليمية والعمرانية والسياسية عبر الازمنة السابقة .

المحور الثالث

تناولت فيه البعد الفلسفي لهذا التطور: تبنت في هذا المحور البعد الفلسفي هو النظام والبناء التشييد فكل ما فعله الإنسان العراقي من تطور في سالف الأزمان ماهو ألا ويقع في مصب

(*) كلية الآداب / الجامعة المستنصرية.

بنـاء عقلي-معرفـي لنشـاطه فـي مجـالات الحيـاة المختلفة،فالفلسـفة تأخـذ مـن التاريـخ الواقعية(واقعيـة الحـدث) ويأخـذ التاريخ من الفلسـفة مهارات الحياة وعبره أذن كيف تم هذا التطور وما هي سـماته؟وهل يستطيع الانسان العراقـي ان يعمـر مـا خربـة المعتدي؟وهـل يسـتطيع ان يتطور ماتم تطويـره منذ الازمان السالفة هذا ما سـتعرف عليه في اثناء عرضنا لهذا البحث ان شاءالله تعالى .

اولا:بغداد معنى وتاسيساً

تعدُ بغداد من اهـم واعرق العواصم والمدن العربية إذ إنَ لها امجاد شامخة وحضارات ذات جـذور عربيـة اصيلة فهي سـيدة بلاد الشـرق والغرب ،وقد تغنى الشعراء بها ورويت الحكايات عنها، فبغداد عظيمة باصالتها وتاريخها ,

يرى بعض المؤرخين أنَ اصل كلمة(بغداد) يرجع الى الاعاجـم والعرب وتختلف في لفظها اذا لـم يكـن أصلها من كلامهم ولامن اشـتقاقها من لغاتهم،وقال بعض الاعاجم: تفسـيره بستان رجـل، فباغ بسـتان وداد اسـم رجـل وبعضهم يقول:بغ اسم للضم،اذ ذكر انه اهدي الى كسرى خصيَّ من المشـرق فقطعة ايـاه،وكان الخصي من عبـاد الاصنام ببلده،فقل:بـغ داد أي الضخم اعطاني،وقيل:بغ هو البستان ودادا اعطى،وقيل ان بغـداد اسـم فارسـي معـرب عـن تاريـخ دادويـة،لان بغـداد رقعة لمدينـة المنصور كان باغا لرجل من الفرس اسمه دادوية،ويشيد بعض الباحثين الى أن كلمة بغداد سميت(بمدينة السلام) وفـي بغداد سـبع لغات:بغداد وبغـدان , وايضا مغداد ومغدان،وحكـي انمارزنجي:بغداد بدالين مهملين وهي في اللغات كلها،نذكر وتؤنت[1].

ويذكر بعض المؤرخين وأهل اللغة ان لفظة بغداد اعجمية الاصل وقد اختلفوا اختلافا كبيرا في ضبط حروفها ،فقالوا بغداد،وبغداذ ،وبغذاذ، وبغـذاذ، وبغـدان، وبغديـن، ومغدين،وبغدام، ومغـدام ،وبغـذان، وبهـداد، وهـذا الاختلاف ناشـئ عن أصل لفظها الاعجمي،وقد ورد بعد ذلـك الكثير مـن التحريفات العامـة لغرابة هذا الاسـم على السـنتهم،وقد زعـم بعضهم الاخر ان هـذا اللفـظ مركـب مـن كلمة((بـغ)) وهو البسـتان و((داد)) وهو اسم صنم للعجم،وجملة المعنى((بسـتان صنم))، وقـال بعض المثقفين ان الاشـتقاق الصحيـح لهذا الاسـم جاءت من الكلمتين الفارسـيتين القديمتين(بغ) تاسسـت او تاسـيس، فتكون جملة لمعنى ''اسسـها الله'' او ''مؤسسـة الله[2] وقيل ايضا ان بغـداد كانت منذ زمـن بعيد سـوقا يقصدهـا تجار اهـل الصين بتجاراتهـم يربحون الربح الواسـع،وكان اسـم ملك الصين(بغ) فكانوا اذا انصرفوا الى بلادهم قالوا:بـغ٠ داد أي ان هـذا الربح الـذي ربحناه من عطية الملك،وسـميت(بمدينة السلام)* لان السلام هو الله فارادوا (مدينة الله)[3] .

ويعدُ ايضا هذا الاسـم من الاسـماء العربية أذ فيه اشـارة الى الاية الكريمة''لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهـم بما كانوا يعملون'' حيث عدت بغداد(جنة فردوس الارض) وبنوا قصرا أسـموه''قصر الخلـد'' فـي مـدة زمنيـة معينة عبـر التاريـخ اشـارة الى(جنـة الخلد)،واخر سـموه''الفردوس'' اشـارة الى جنـة الفردوس وكان العرب ينادون الرجـل البغدادي بـ(تبغدد الرجـل) أي انتسـب الـى العرب،وقيل:تبغـدد الرجـل علينـا أي تكبـر وتعاظـم وفيه اشـارة الـى ارتفـاع مكانـة بغداد،والبغداديين في ذلك الزمان[4] .

أسس الخليفة المنصور مدينة بغداد المدورة بالقرب من الضفة الغربية من نهر دجلة وكان تصميمها على غرار حصن أقام في وسطها القصر العباسي،وتوافد على المدينة الحكام منذ ذلك الحين وتغيرت معالمها وجاوزت قبل وفاة المنصور،وهذا ساعد على رسم حدود لها فاتسعت وشملت بقصورها ومساجدها ومبانيها العامة[٥] .

وبدا ابو جعفر المنصور ببناء المدينة واهتم كذلك بانشاء الاسواق حيث اتخذ من المنشآت التجارية ويروي (اليعقوبي) ان الخليفة المنصور قدر للحوانيت والاسواق مساحات مناسبة في كل مكان وأمرهم ان يوسعوها ويذكر ايضا ان الطاقات التي شغلتها اسواق بغداد كانت مقببة بالطابوق المفخور والحصى والزخارف التي كانت تزين جدران وسقوف هذه المنشآت مصنوعة من الآجر،وقد جعل الخليفة المنصور عرض السوق اربعين ذراعا وخصص لكل غرفة سوقا خاصا وأكد على ضرورة جعل سوق للقصابين في اخر الاسواق[٦] .

اما في مجال العلم فقد ظهر كوكبة من العلماء في شتى الاختصاصات منهم(سيبويه) الذي وضع أصول النحو والصرف و(الخليل بن احمد الفراهيدي) في البصرة و(الكسائي) في الكوفة و(الاصمعي) المتبحر في العلوم اللغوية وغيرهم[٧] .

وبهذا بدات ايام الصفاء والنماء في بغداد سنة(٧٦٣م-١٤٦هـ) وامتدت حوالي(٥ سنة) ولقد تم خلالها بناء(المدينة المدورة) حيث سمح ابو جعفر المنصور ان ينقل دواوين الحكومة اليها،ومنذ سنة(٨١٣م-١٩٨هـ) اخذت المدينة سلسلة من الحصارات المتتابعة والمدة المذكورة سابقا تقع في شطر من حكم ستة خلفاء وهم:(المنصور وابنه المهدي،وحفيدة الهادي ثم هارون الرشيد فالامين والمامون) وفي هذا العهد ارتفع شآن المدينة خلال نصف قرن،بعد ان كانت عاصمة بسيطة محدثة تصنف سكانها حتى أصبحت المدينة الثانية في الدنيا[٨] .

لكن جنة الفردوس(بغداد) لم تظل بهذا الازدهار إذ سرعان ما قام الطامعون بتخريب وطمس معالمها،الأصلية على يد(هولاكو التتري) عند استيلائه على المدينة في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي،إذ احترقت قصورها ونهبت مبانيها العامة ودمرت خزائن الكتب فيها ورميت مخطوطاتها النادرة في نهر دجلة،ودمرت سدودها وقنواتها المشيدة منذ الآف السنين وبهذا اصبحت تلك الاراضي الخضراء المنتجة بحقولها وبساتينها الى صحراء جرداء، ونهضت المدينة بعد ذلك من كبوتها وعاودت ازدهارها لكن في اواخر القرن الرابع عشر واجهت ضربة مغولية على يد(تيمورلنك)واصبحت بغداد مرة اخرى تحتوي على ضرائب وانقاض تحاول طمس معالمها الحضارية والثقافية الاصلية[٩] .

وامتدت هذه الضربات والكبوات الى يومنا هذا لكننا، نقول إنَ أصالة بغداد لايمكن ان تنطمر وتنتهي لأن اساس بناءها متين منذ ان خلقها الله سبحانه وتعالى والاحداث التي تمر بها هي أمراض وقتية يجب ان تتعافى منها باذن الله تعالى.

وعلى الرغم من كل هذه الاحداث نجد ان اهل بغداد لهم خصال حميدة قد اتفق عليها الباحثون والمؤرخون المختصون بدراسة تاريخ بغداد،فالبغداديون يمتازون باخلاق

كريمة وسجايا فاضلة ياتي في مقدمتها:

١ ـ الظـرف:كان البغداديـون مضرب مثل بالظرف فـكان الناس يقولون:ظرف بغدادي ولو حاول الكاتب ان يسـتقضي الظرفاء والظريفات من البغداديين والبغداديات لإجتمع لديه كتاب يعد من الطرافة.

٢ ـ الميـل للطرب:عـرف البغداديـون بهذه الخصلـة وكان الاكابـر منهـم يأخذون أنفسـهم بضروب من اللهو البريء كما يقول المعاصرون وقد رويت روايات وحكايات حكايات عن الطرب وصنـوف الملهيـات وهـذا امـا جاء فـي كتاب ''الاغاني لابـي فرج الاصفهاني'' وكتاب ''العقد الفريد'' لابن عبد ربه ''والليلة الثامنة والعشرين'' مـن كتـاب ''الامتـاع والمؤانسـة'' لابـي حيان التوحيدي[١٠].

٣ ـ العناية بالنظافـة:كان البغداديون يعتنون بنظافة الاجسام والثياب والمساكن والطرق، ولقد كانت تكثر في بغداد لحمامات والانهار والسواقي والبرك وكل وسـائل التنظيف والتطهير والاناقة في الملابس والمطاعم والمساكن

٤ ـ السـخاء والاريحية: لقد كان اهالي بغداد يتصفون بالكرم والسـخاء،إذ نقل عن(ذي النون المصري) انـه قال:''مـن اراد ان يتعلم المروءة والظرف فعليه بسقاة الماء ببغداد..الخ''[١١].

٥ـ الفصاحة: يمتاز البغداديون(الخاصة منهم) المقام الاول في فصاحة الالسن ونصاعة البيان[١٢]

٦ ـ حسـن المناظرة:كانت مجالس المناظرة تعقـد في بغداد فـي مختلف الفنـون وكان الناس يندفعون اليها ليتطلعوا على ما يدور فيها من حسن الحـوار واحتكاك الافكار بالافـكار وكان الادب الرائع يسود تلك المجالس.

٧ـ الجـد والجهـد فـي طلـب العلـوم:كان البغداديون موصوفون بالجد في طلب العلم على اختلاف ضروبه وتنوع فروعه.

٨ ـ العصبية الوطنية:كان البغداديون لايرون بلـدا من بلاد الله يسـاوي بلدهـم،وكان أحدهم اذا فارق بغداد يذكر باستمرار جانبا من مباهجها وقد نظم أحد الشعراء بعض الابيات في وصف بغداد قائلا:

استودع الله في بغداد لي قمرا
بالكرخ من ذلك الازرار مطلعه
ودعته وبودي لو يودعني
صفو الحياة واني لا اودعه[١٣]

هكذا يظهر لنا مدى اصالة بغداد وسمو تاريخها وأمجادها فهي كما لقبها الكثيرون(مدينة السلام) و(جنـة الارض) تزهو بخيراها وانـاسـها وعلى الرغم من كل عقبات الطامعين والحاسـدين،اذن على مر الزمن اتسـمت بغـداد بالرفعة والتطور والازدهار كيف كان ذلك؟هذا ما سـنتعرف عليه في المحور الثاني ان شاء الله تعالى.

ثانيا:تطور بغداد في مجالات الحياة المختلفة

لقد كانت بغـداد في حقب معينة عبر التاريخ مزدهرة تاره ومتدهوره احوالها تارة أخرى،وذلك وكما نوهنا في صفحات سـابقة بغداد تعدُ محطة اطماع المسـتعمرين من كافة انحـاء العالم كافة وحتى وقتنا الحاضر فخيرات بلدنا العظيم كثيرة فهـي كما وصفهـا أحـد الباحثين جنـة الله على الارض واذا مـا اسـتثمرت خيراتها تكون اقوى تحديا للمسـتعمرين واكثر تطـورا مقارنة بمدن العالم الان اذن ما هذه الخيرات التي لازمت حياة

البغدادي بشكل يومي ,وهل التمست بعض التطور عبر التاريخ ولو لمدة وجيزة في نواحي متعددة من الحياة، هذا ما ستتعرف عليه في الصفحات القادمة ان شاء الله تعالى ومن أبرز النواحي هي:

الناحية الزراعية

الناحية الاقتصادية والتجارية

الناحية التعليمية

الناحية العمرانية

الناحية السياسية- العسكرية

أ - الناحية الزراعية: ان بغداد مدينة زراعية من الطراز الاول لا بل العراق ككل، فالكثير من منتوجاتنا المحلية تفوق المنتوجات المستوردة من البلدان الاخرى،فبلدنا بلد زراعي تتوفر فيه العوامل المساعدة على الانتاج من موارد مائية وتربة وبيئة منعشة .

ويشير أحد الباحثين الى ان اسم(العراق) قد جاء من عرق الاشتباك عروق النخل والشجر في أرضه إذ يرجع التشجير في وادي الرافدين الى حدود سبعة الاف سنة قبل الميلاد، والعراق بتاريخه الطويل مثمر في مجال استثمار الاراضي وزراعتها حول مختلف المدن وعلى طرق ومحطات القوافل لذا تميزت الحضارة الآشورية والبابلية بالاهتمام بالتشجير وكانت اعمال التشجير في مقدمة اهتمام مؤسسي المدن وهذا ما حصل عندما تأسست الكوفة والبصرة وبغداد[١٤]

ولقد كانت مدة ظهور الحدائق في بلاد الرافدين تعود الى عصر العبيد في الالف الخامس ق.م،بعد ان عرف العراقيون اشجار الفاكهة والبساتين فزرعوها وتفننوا بهندستها وبذلك يكون اول تاريخ لظهور البساتين في بلاد الرافدين وخير مثال على ذلك هو ظهور الجنائن المعلقة والتي استخدموها في زراعة الفاكهة والازهار والرياحيين[١٥] .

لقد كانت الاشجار والانهار التي في الجانب الشرقي من بغداد ودار الخلافة تسقى من ماء النهروان اما الجانب الغربي فيشق اليه من الفرات نهر عيسى قرب الانبار تحت قنطرة دماء،وتنحدر من النهر صبابات تجتمع فتصير نهرا يسمى الصراة يتحرك نحو بغداد عند المحلة المعروفة بباب البصرة[١٦].

وباجتماع هذه الخصائص الطبيعية لمدينة بغداد كان هذا العامل الاساس لنشوء المدينة وتطورها،فقد لقبها الخطيب البغدادي،بـ(السواد الاخضر) وذلك لخضرة السواد في النخيل والشجر والزرع وقد جعل العرب لون الخضرة بالسواد فتوضع أحدهما موضع الاخرى ,وكانت بغداد قبل بناءها ارضا زراعية لسكانها تسمى المباركة وكانت المزرعة ملكا لستين شخص من اهل بغداد فاعطاهم المنصور نقدا عوضا عنها[١٧].

ويرى الباحثون الجغرافيون ان التربة التي انشات عليها مدينة بغداد كانت تربة غرينية رسوبية صالحة للزراعة وان موضعها كان بين مجموعة من القرى مسكونة ومزدهرة آنذاك وهذا ادى الى نموها وتطورها حضاريا[١٨] .

ونظرا لتوفر العوامل الاساسية لنجاح الزراعة في انحاء العراق عامة وفي بغداد خاصة نلاحظ توفر الكثير من انواع المحاصيل الزراعية التي تعد ذات جودة نوعية ممتازة فالعراق ثروة زراعية يحتل مركز الصدارة في هذا المجال ان استغلت هذه الثروة واستثمرت على أكمل وجه فلا حاجة بعد اليوم لاستيراد المنتجات الزراعية من البلدان الاخرى فمنتجاتنا المحلية لاعوض عنها .

ب- الناحية الاقتصادية والتجارية

تعـدُ بغـداد من ابرز المـدن العراقيـة الفنية بمواردهـا الاقتصاديـة والتجاريـة حيث برزت الاسـواق الضخمة التي تحتـوي على العديد من البضائع التجارية .

ولقد تحدث الخطيب البغدادي عن الاسـواق التي شيدها ابو جعفر المنصور فقد اهتم بالتجارة وبالاسـواق حيث قال:خير الاسـواق في طاقات مدينته من كل جانب[١٩] وجعل المنصور من قطائع القادة والجند مساحات محددة للتجار يقومون ببناء الاسواق للناس ولاهل البلدان،وقد وزعت اسواق المدينة على اربع مجموعات بجانب ابواب المدينة الاربعة ووصفـاً في طاقات مخصصة وتقع هذه المجموعات بين السور الداخلي والرحبة الواسعة ومن الاسواق التي كانت في ذلك الوقت هو سوق القصابين،وبنى لأهل الاسواق مسجدا يصلون فيه الجمعة لعزلهم عن المدينة[٢٠]

إنَ موقـع مدينة بغداد الحيوي قد منحها ميزة تجارية واسعة،اذ انها تتوسط بين المناطق الشمالية والجنوبية من العراق،وهذا جعلها سوقا للبضائع المنتجة فـي مختلف المناطق في شـمال العراق وجنوبه،وهـي تقع على خطوط التجارة والقوافل على طريق البصرة والموصـل وديار بكر وتقع على طريق الشام العراق والخليج العربي فتمر بها معظم القوافل التجارية والبرية والنهرية مما جعل من بغداد مدينة ذات موقع تجاري مرموق[٢١] .

ج - الناحية التعليمية:

تعتبر بغداد عاصمة للثقافة العربية-الاسلامية منذ سالف الازمان،إذ انبثق منها العلماء والفقهاء والفلاسفة في شتى الاختصاصات واذا ما تصفحنا سـجل التاريخ لوجدنـا أنَ الخلفاء والـوزراء قد اهتموا بالجانب التعليمي،اذ كان العلماء يحتلفون بانجازاتهـم ودراسـاتهم فقد شـيدت لهم مكتبات ضخمـة لحفظ مؤلفاتهم ومن اهـم المكتبات التي شـيدت(مكتبة بيت الحكمة) التي انشأت في بغداد في زمن الخليفة الرشيد[٢٢]

ومن العوامل التي سـاعدت على نمو التعليم في بغداد وهي تاهيل مكان للدراسة والتعلم،فقد تم تاجيـر البيوت من الحكومة وبعد ذلك قامت ببناء المـدارس للاولاد والبنات فيها سـاحات واسـعة للعب وصفوف صحية واسعة،وكان ذلك في عهد الملـك فيصل الاول إذ قام بتسـجيل نفسـه معلما في المدرسـة المامونية الابتدائية بالميدان وسجل ابنه الامير غازي في فرقة كشـافة في المدرسـة المذكورة وسـموها (فرقة الامير غـازي)، امام الثانويـات فلم تكن في بغداد سـوى اثنين أحدهما الثانويـة والثانية هي الثانوية الشـرقية في محلة السنك[٢٣]

وكان هنـاك محاور دينية فـي الجوامع مثل مدرسة عبد الوهاب افندي النائب،ومدرسة محمود شكري الالوسي،ومدرسة يوسف العطا ومدرسة عبد السـلام افندي الشواف،ومدرسة الشيخ شكر والسيد حيدر الحيدري[٢٤].

وقد استمر كذلك ارسال البعثات الى اوربا بعد الانتهاء من دراسة الثانوية لمختلف الاختصاصات العلمية والانسانية[٢٥]

وبهذا ظهر الكثير مـن العقول العراقية الفذة والتي سـاهمت بناء وتطور بغداد لمدة من الزمن ولهم الفضل كذلك في بناء اجيال عظيمة لهم دور كبير في نشر العلم والثقافة والمعرفة .

د - الناحية العمرانية:

ان الشــكل الدائــري الذي اختــاره المنصور للمدينة يعــد من افضل ما بلغه من تخطيط المدن في العالم،اذ ليــس المقصود به مضمون الدائري بقدر ما يعني شكل حلقات متتالية تتوسع بالاتبعاد عن المركز اضافة الى الحصون الدفاعية القائمة على الســور المحيط بالشــكل الدائري لايســمح بوجود ايــة زاوية يمكن التحلل بهــا أو النفاذ من خلالهــا حيث لا توجد منطقــة لاتقع عليها انظار افراد الحرس الموزعين في حصونهم لقد جاءت المدينة باســتعمالات متراتبة هرميا من اية جهة كانت وباداء معماري مخطط له وهي كما يأتي:

موقع الخلافة

موقع الوزراء والقادة والامراء

موقع المســجد الجامع والخدمــات التجارية والمحلات العامة

موقع السكن العام لعموم سكان المدينة

مواقع الأسوار والأبواب والحصون الدفاعية والخنادق ان هذا النســق من استعمالات الأرض دون الدخول في تفاصيله الدقيقة، يعكس تحديدات وظيفية تجعل ســكان المدينة فــي اوضاع حياتية ملائمة جدا لمتطلبات الوقت والجهد والامكانيات التي يحتاجها الفرد والجماعة لتحقيق ضرورات حياتهم الانسانية[٢٦]

كان أول مــن جعلها مدينة هو المنصور بالله ابو جعفر عبدالله بن محمد ابن علي بن عبدالله بن عباس ثاني الخلفاء،وانتقل اليها من الهاشمية وهي مدينــة كان قــد اختطها أخوه ابو العباس الســفاح قــرب الكوفة،وشــرع في عمارتها ســنة(١٤٥) ونزلها(١٤) وكان سبب عماراتها ان اهل الكوفة كانوا يفســدون جنده فبلغه ذلــك من فعلهم فانتقل عنهم يرتاد موضعا[٢٧].

وقــد خط البناء وقدر المدينة ووضع أول لبنة بيده فقال:بســم الله والحمدلله والارض يورثها من يشاء من عبادة والعاقبة للمتقين،ثم قال:ابنوا على بركة الله،وذكر ســليمان بن مختار ان المنصور استشــار دهقان بغداد،وكانت القرية في المربعة المعروفــة بابــي العبــاس الفضــل بن ســليمان الطوسي،وما زالت دارة قائمة على بنائها الى ان خرب كثير مما يجاورها البناء،وواجهة المنصور حشر الصناع والفعلة من الشام والموصل والجبل والكوفة وواسط فاحضروا وامر باختيار قوم من اهل الفضــل والعدالة والفقــه والأمانة والمعرفة بالهندســة فجمعهــم وامرهــم بالبنــاء وكان ذلك عام(١٤٥)[٢٨].

ولقــد بنى المنصــور مدينة على شــكل قلعة مدورة تحيط بها ســوران رئيسيان تفضل بينهما ارض خاليــة من البنــاء أعدت لحــركات الدفاع تســمى «الفيصل» وكان مفصول عن العمارة او فاصل للسور عن العمارة[٢٩]

وقالوا:انفق المصنور على عمارة بغداد ثمانية عشر الف دينار،وقال الخطيب في رواية انه انفق على مدينته وجامعها وقصر الذهب فيها والاسواق والابواب اربعة الالاف وثمانمائة وثلاثة وثمانين الف درهم[٣٠]

بهذه الصورة ازدهرت بغداد عمرانيا واستمر ازدهارهــا علــى الرغــم مــن الانتكاســات التي تعرضت لها،وكان سبب ازدهارها هو ان الانسان البغدادي ظل يشعر بالامان والاعتزاز والانتماء الاجتماعي والانضباط لذلك اتسع عمرانها خارج حدود مخططها وانتقل هذا التطور الحضاري الى مناطق الكرخ الواقع جنوب منطقة العطيفية الحالية على اســاس الموضع الذي اختير لمدينة الســلام المدورة وبعد ذلك توسعت باتجاه الجانب الشرقي

مـن نهر دجلـة واطلـق عليه(جانـب الرصافة) وقد تم ربط جانبي مدينة بغداد بجسـر سمي فيما بعد(بالجسـر الكبيـر) وكان هـذا الجسـر الاول الـذي يربط بين الجانبين،كمـا ظهرت العديد من النشاطات الحضرية في منطقة الاقليم الذي يحيط بمدينة السـلام ومن بين هذه النشـاطات(الجامعة المسـتنصرية اسـواق الحرف اسـواق المتاجر والبضائع المتشـابهة المحلة الواحدة(نظام محلي في الحياة) (عملية التكيفي والتكيف البيئي)[٣١].

وبهذا تم بناء مدينة السلام وبقيت على الرغم من انتكاساتها وستبقى ان شاء الله الى يوم يبعثون بأهلها الطيبين الغيورين .

هـ - الناحية السياسية العسكرية

إنَ موقـع بغداد القديم يتميز بانـه ذات موقع سوقي عسـكري مهم جذب الكثير من رؤساءها فقد جذب المنصور لتكـون مدينة له ولجنده ولقد كان الهدف من بناء المدينة هدفاً عسكريا ولقد هيأ تها جميـع مرافق الحياة ووسـائل الدفاع،وجميع الاسـتعدادات للسـلم والحـرب[٣٢] .وبعـد مرور سنوات عديدة تم تأسيس الجيش العراق العسكري حيـث تطور تطورا ملحوظـا خاصة في مرحلة العشـرينات وبداوا ببناء نوادي في بغداد واسس بعد تكويـن الجيش العراقي بسـنة واحدة وقاموا بتأسيسـه مجموعـة مـن الضبـاط الذيـن كانوا يجتمعون في استنبول او الضباط الذين كانوا في اسر الجيش البريطاني واتخذوا البناية العسكرية في شريعة الميدان محلا لهم وكان هذا النادي في ومن الملك(فيصل) حيث كان يسكن تجداه النادي في محل مجلس النواب والأعيان[٣٣].

واسـتعمل هذا التطـور لمدة معينـة لكن لو استثمر اعداد الجيش وتنظيمه اعدادا قوامه القوة هدفـه حب الوطـن والدفاع عن ارضـه والعناية بافراد الجيـش وحفظ حقوقهم لأصبح جيشـا أو قياداته السياسية هم الأهم في العالم اجمع.

المحور الثالث:البعد الفلسفي لتطور بغداد

سـابحث في هذا المحور أسباب هذا التطور الذي لحق ببغداد منذ الازمان السالفة في مجالات الحياة المختلفة وسوف اقوم بتحديد بعض المفاهيم التـي تمثل ادوات فعالة نداولها في معرض بحثنا هـذا وهي(التاريـخ الفلسـفة الحضاريـة) وهذه المفاهيم تشـكل البنى الاساسية لهذا التطور وفي البدء يجب تسليط الضوء على معنى البعد الفلسفي فنقول البعد الفلسفي هو النظام والبناء والتشييد فكل نشاط انساني هو موضع بحث التاريخ وهو تحليل وتطوير النشاط الانسـاني بكافة ميادين،فالفلسفة تاخذ من التاريـخ الواقعية(واقعية الحدث) وياخذ التاريخ من الفلسـفة مهـارات الحيـاة وعبره ان الانسـان العراقي اخذا على عاتقـة حمل المهمة وبنـاء حياة كريمة في ميادين الحيـاة كافة وهذا يرجع الى البنية العقلية والتركيبة التي يمثلها بداخله ونحـن عندما نتحدث عن بغداد تاريخيا يعني اننا نتحدث عن فلسفة التاريخ إذا فلسفة التاريخ تحاول ان تفهم الظاهرة الانسانية في مسيرتها التاريخية ومعناها،فالفلسـفة تندرج مـع الحدث،وهي اليوم دخلت علوم الحياة واستعادت وظيفتها التوجيهية والمعيارية ،لذا يستطيع الانسان العراقي ان يبني ويعيـد بناء أمجاده من خلال عقله الذي يعد الاداة الاساسـية لبناء التفكير الفلسفي الذي يساعده في الوصول الى دائرة مركزية هي دائرة المسـتقبل لان التفكير فيه يساعدنا على ان نعرف؟اين نحن الان،ولماذا وصلنا الى هذا النمط من الحياة؟وكيف يمكـن للتفكير ان يخلص الجريان الانسـاني من العدمية والقول المتعالي الى اسـتعادة القيم وانقاذ

المستقبل من كثافة الحاضر[٣٤].

وهذا ما نحتاج اليه اليوم وفالفلسفة هي عبارة عن نظر وتطبيق لبناء اطر مؤسسات تدعم دور الانسان في الحياة وفي الفهم الصحيح لدوره في تنظيم علاقاته بين بني مجتمعه في هذا الكوكب ضمن الكون الاكبر ولولا الفلسفة لما استقرت الحضارات وتطورت الدول وتوصلنا الى ما نحن عليه الان من تقدم هائل في مجال العلوم النظرية والتطبيقية والاكتشافات الكونية والتطور الذي نشهده اليوم في مجالات الحياة ماهو الا انعكاسا للدور الفلسفي في تطوير الحضاره الانسانية الى ان وصل الى هذه الدرجة الراقية من التقدم الذي نلمسه في واقعنا الراهن[٣٥].

اذن في ضوء مفاهيم (الفلسفة-التاريخ-الحضارة) نستطيع ان نصل الى نتيجة مهمة تؤثر بشكل ايجابي على واقعنا ومستقبلنا المعاصر وهي ان الانسان العراقي قادر على بناء مؤسسات حيايتة بحيث يستطيع ان يؤمن حياة كريمة له لكل افراد المجتمع من خلال استغلاله لثروات وخبرات هذا البلد كما حدث في الازمان السابقة لان العراق هو اغنى بلد في العالم، فكيف لبغداد مدينة السلام ان تكون عاصمة التطور والتقدم من بين عواصم العالم .

إنَ البعد الفلسفي لتطور بغداد يمكُن في العقول التي فتحت قدراتها وافاقها لبناء صروح من العلم والمعرفة والاقتصاد والسياسية والعمران ...وغيرها .

فالفلسفة اذن هي قوة تاريخية حاسمة تطرأ على أي تغير يحدث للحضارة واختلاف الحضارات نابع من اختلاف الفلسفات فالفلسفة هي سبب نمو الحضارات البشرية وارتقائها وتطورها[٣٦] وهي تعاش كتجربة ملمسها الابداع تنطلق من مشكلات عصرها وترتبط بالسياق الاجتماعي والتاريخي للامة التي نشأت فيها،كما ترتبط بالسياق اللغوي والادبي الذي يتناسب مع مقتضايتها البنوية والدلالة فضلا على الاختلاف الفكري بين الفلاسفة والتصنيف القومي لهم[٣٧].

الفلسفة اذن هي تاريخ افكار وتمرين حياة على التفكير وفقا للقيم الفكري لها(النقد المساءلة-الفحص-الشك-المنهجية-الحوار-التدمير) وهي التزام اخلاقي تجاه ماهو مخالف للفطره الانسانية بما هي البيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الانسان ويكون الغرض من هذا الوصول الى الحق[٣٨].

ولقد كان دور الانسان في تمهيد الطريق لايجاد قوانين تنظيم ونظم حقوق وواجبات الانسان داخل مجتمعه وينظم علاقاته وكشف السبل العميقة المساعدة لبناء مجتمع فاضل نموذجي يقوم على اسس فلسفية رصينة تعتمد العدل والحق فلا ضرر ولاضرار لا بالفرد ولا بالمجتمع،مع الاعتراف باشراقية ودور العقل الفلسفي في تنظيم المجتمع وابراز طاقاته المبدعة في تطوير الحياة نحو الافضل والارقى للوصول الى مبدئية التطور الحضاري،فالميزات الفلسفية الصحيحة فعالية عقلية في ضوئها يستطيع الانسان بموجبة ان يميز بين الخير والشر والحسن والقبيح والخطا والصواب[٣٩].

الخاتمة:

إنَ تطور بغداد عبر الازمنة يمثل تطور بين الصعود والهبوط وذلك بسبب الاستعمار والحروب التي لحقت بالعراق لكن مع كل هذه الكبوات التي تعرضت لها نستطيع ان نقول ان بغداد وقد مرت بمراحل ازدهار وتطور في

نواحي الحياة المختلفة وبالتالي يعود هذا الازدهار الى التنظيم العقلي-الفكري للانسان العراقي والذي استطاع ان يستغل ثرواتها وخيراتها احسن استغلال وبهذا تصل الى ان:

تمتلك بغداد مدينة السلام وعاصمة الدنيا ثروات طائلة وخيرات واسعة لو استغلت جيدا لوصلت الى أرقى معالم التطور الحضاري ,

إنَ الفرد العراقي هو وحده القادر على البناء والنهوض من جديد لانه يمتلك عقلية فذة وقيم رفيعة يستطيع من خلالها الوصول الى التطور المتمناة .

يجب ان يكون الفرد العراقي مسئولاً تجاه وطنه اتجاه أرضه أتجاه تعامله مع أخيه ، لأن هذه المسؤلية هي التي ستولد شملنا فالعراق أصيل بأصالته ، فلكي تبقى بغداد عاصمة الحضارات العريقة يجب علينا ان نشعر بهذه المسؤولية (المسؤولية اتجاه وطننا) لأن الوطن هو البيت ان لم تحافظ على أساسه هدم ذلك البيت

الهوامش:

(١) البغدادي، شهاب الدين ابن ابي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي:معجم البلدان،دار صادر، بيروت، ج١، ١٩٧٧، ص٤٥

(٢) الراوي طه:بغداد مدينة السلام، مؤسسة المدى للاعلام والثقافة والفنون،العراق-بغداد، ٢٠٠٥، ص٧-ص٨

* لقد سميت بـ(مدينة السلام) لان السلام اسم من اسماء الله الحسنى وهي دار امان للغازي والرائح ولان دجلة كما يقال لها(وادي السلام) راجع بغداد(مدينة السلام) ابحاث الندورة التي اقامها مركزا احياء التراث العلمي العربي بجامعة بغداد اوبالتعاون مع امانة بغداد،ببحث ق ,م من قبل:شاكر محمود عبد المنعم، عنوانه بغداد تطور الحياة الفكرية من خلال العصر العباسي الاول، ١٩٩٠، ص٤٤١

(٣) البغدادي، شهاب الدين بن عبدالله، البلدان، ج١، ص٤٥٦

(٤) , الراوي،طه:بغداد مدينة السلام، ص٨-ص٩

(٥) درور، ليدي:في بلاد الرافدين حور وخواطر،ت فؤاد ,جميل،مطبعة شفيق , بغداد، ١٩٦١، ص١٠٩

(٦) بغداد(مدينة السلام) ابحاث الندوة التي اقامها مركز احياء التراث العلمي العربي، بحث مقدم من قبل:خليل حسن الزركاني ،بعنوان :الاسواق في بغداد، ص١٢٥

(٧) المصدر نفسه بحث مقدم من قبل ، عبد المنعم، شاكر محمود، بعنوان:بغداد وتطور الحياة الفكرية فيها خلال العصر العباسي الاول،ص٤٤٤

(٨) كورك، ريخارد:بغداد مدينة السلام، ت فؤاد جميل،مطبعة شفيق، بغداد، ١٩٦٢،ج١، ص٥٨

(٩) درور، ليدي:في بلاد الرافدين صور وخواطر، ص١١١

(١٠) الراوي، طه: بغداد مدينة السلام، ص١٣

١١) الراوي، طه: بغداد مدينة السلام ، ص١٤

(١٢) المصدر نفسه، ص١٦-ص١٧

(١٣) المصدر نفسه، ص١٧-ص١٨

(١٤) بغداد(مدينة السلام) ابحاث الندوة التي اقامها مركز احياء التراث العلمي،بحث قدم من قبل (خليل حسن الزركلي) بعنوان:المتزهات في مدينة بغداد، ص١٥٧

(١٥) المصدر نفسه،بحث بعنوان(الاسواق في بغداد)،خليل حسن الزركلي، ص١٣٥

(١٦) ناجي والبهادلي ، عبد الجبار وحسين داخل : بغداد في كتابات الرحلة العرب والاجانب من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر،بيت الحكمة ، العراق – بغداد ، ٢٠٠٣ ص١٣١

(١٧) الاحوال الحضارية لمدينة بغداد اعتمادا على الخطيب البغدادي، ص٨٣

(١٨) المياح ،عبد الرحمن: الاحوال الحضارية لمدينة بغداد اعتماد على الخطيب البغدادي،سلسلة الدراسات الاسلامية، العراق، بغداد، ٢٠١٢، ص٨٤

(١٩) المصدر نفسه، ص١٣٩

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٣٩-ص١٤٠

(٢١) المياح،عبد الرحمن:الاحوال الحضارية اعتمادا على الخطيب البغدادي ص١٧٨-١٧٩

(٢٢) بغداد(مدينة السلام) ابحاث الندوة التي اقامها مركز احياء التراث عنوان البحث(خزائن الكتب في عصر الحضارة العباسية ومصيرها عبر العصور،تاليف د ,علي البكري، ص٣٢

(٢٣) عبـاس ،بغـداد، بغداد في العشـرينات، المؤسسـة العربية، للدراسات والنشـر، بيروت، لبنان، ١٩٩٩، ص٢٩٥

(٢٤) المصدر نفسه، ص٢٩٨

(٢٥) بغدادي،عباس: بغداد في العشرينات، ص٢٩٨

(٢٦) السـعدي وحمزة،سعدي ونسرين:التصميم الوظيفي والاداء الخدمـي لمدينـة السـلام وبغـداد الحاضـر والمستقبل، بحث مقدم سـن قبل اعمال الندوة،ص٩٦ للمزيد راجع ص٩٦-ص٩٨، المصدر نفسه

(٢٧) الديهادلي وناحي،حسـن داخل، عبد الجبار بغداد في كتابات الرحال العرب والاجانب من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر الميلادي وصف ياقوت الحموي لمدينة بغداد، ص٢٢٤

(٢٨) المصدر نفسه، ص٢٢٥

(٢٩) المياح، عبد الرحمن: الاحوال الحضرية، ص١٩٣

(٣٠) البهادلي وناجي،حسين داخل وعبد الجبار، بغداد في كتابات الرحالة العرب، ص٢٢٦

(٣١) السعدي وحمزة، سعدي ونسرين: بغداد مدينة السلام، ابحاث الندوة، ص٩٩-ص١٠٠

(٣٢) المياح، عبد الرحمن: الاحوال الحضرية لمدينة بغداد اعتمادا على الخطيب البغدادي، ص١٧٦-ص١٧٧

(٣٣) بغدادي، عباس: بغداد العشرينات، ص٢٠٩

(٣٤) بلعقروز،عبد الرزاق:السـؤال الفلسـفي ومسـارات الانفتـاح (تاويلات الفكـر العربي للحداثـة وما بعغد الحداثة،منشـورات الاختـلاف، الجزائـر،٢٠١٠، ص٩٥-ص٩٦

(٣٥) السـعيدي،حميد خلف: الفلسـفة غايـة , , , وهدف، منشـورات مكتبة عـادل، العـراق، بغـداد، ٢٠١٢، ص٣٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٦١

(٣٧) بلعقروز،عبد الرزاق:السـؤال الفلسـفي ومسـارات الانفتاح، ص١١٠

(٣٨) بالعقروز ، عبدد الرزاق:السـؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، ص١١٠

(٣٩) السـعيدي،حميد خلـف: الفلسـفة غاية.....وهـدف، ص٣٢

المصادر والمراجع:

- البهادلـي وناجي، حسـن داخل وعبد الجبار ,بغـداد في كتابات الرحالة العرب والاجانب من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر الميلادي بيت الحكمة ، العراق – بغداد ، ٢٠٠٣
- الراوي،طه:بغداد مدينة السلام،مؤسسـة المدى للاعلام والثقافة والفنون،العراق، بغداد، ٢٠٠٥
- السعيدي، حميد خلف:الفلسفة غاية ... وهدف ،منشورات مكتبة عادل، العراق بغداد، ٢٠١٢
- المياح، عبد الرحمن: الاحوال الضحارية اعتمادا على الخطيب البغدادي ،سلسلة الدراسات الاسلامية العراق بغداد، ٢٠١٢
- بلعقـروز، عبد الرزاق:السـؤال الفلسـفي ومسـارات الانفتاح (تاويلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة منشـورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٠)
- درور ،ليدي:فـي بلاد الرافدين صور وخواطر، ت ,فؤاد جميل، مطبعة شفيق،ط١، ١٩٦١
- عبـاس ، بغدادي:بغـداد فـي العشـرينات، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ١٩٩٩
- كورك، ريخارد: بغداد مدينة السلام، ت , مطبعة شفيق، بغداد، ١٩٦٢

المعاجم والموسوعات

١ -البغدادي،شـهاب الديـن ابـن ابي عبدالله ياقـوت بن عبد الله الحموي:معجم البلدان،دار صارد ،بيروت، ج١، ١٩٧٧ .

أعمال المؤتمرات والندوات:

- بغداد (مدينة السلام) ، أبحاث الندوة التي أقامها مركز أحياء التراث العلمي العربي بجامعة بغداد بالتعاون مع أمانة بغداد ، ١٩٩٠

The evolution of Baghdad through the times

Prof. Dr.Saleh Mohsen Latif

Abstract:

Baghdad is one of the most important and oldest in the Arab and world capitals, in which the science grew and there was the rise of the urbanism and its embrace the philosophers and scholars and scientists, a symbol of high-end Islamic Civilizations, may be sung by poets and become an economic source of trade for all traders the world of different nationalities, but despite the authenticity and the name of this city, it has been through the past times in a steep and high-altitude line, due to the the colonialist ambitions that exploited their people and their riches are the ugliest exploit of here the goal that prompted me to write this search emerged as Baghdad is a pearl Arab capitals, as they do not have a lot of qualifications to qualify for this title, they put the rivers, mountains and planting, oil resources and other goods she also has brilliant minds who can exploit these things to become the pearl of the east.

My research has been divided into three axes:

The first one was in Baghdad with us and Tasisa: I offered the meaning of Baghdad and continued to name it and who would build this city? What are the qualities of individuals and their moral community?

The second theme dealt with the development of Baghdad in various spheres of life: the development of Baghdad has been reflected in agricultural, commercial, economic, educational, physical and political terms over the past few times.

The third axis dealt with the philosophical dimension of this development: adopted in this axis the philosophical dimension is the building and construction system all that the Iraqi man has done in the past times is what is located in the mouth of a mental-cognitive structure for its activity in different spheres of life, philosophy takes from the history realistic (realistic event) The history of philosophy takes life skills and morale so how did this evolve and what are its features? Can an Iraqi man build what has been sabotaged by the aggressor? Can he evolve since the previous times? What you will know in our offer of this research is that God Almighty.

الفـن ومحـاكاة الطبيعـة بيـن فلسـفة افلاطون وأرسطو

م.د.ساهرة حسين فيصل(*)

المقدمة

يـؤدي الفـن دوراً مهمـا فـي المجتمع الانسـاني ليترقى به الى المسـتوى اللائق به معنويا، فتكـون المجتمعـات والحياة كلها مع الفـن احلـى ,ويتضح دور الفنـون في قدرتها على تحقيق السـلامة النفسية للانسان وتحقيق التوازن بين حاجاته النفسـية والمعنوية,لانها وسـيلة الفنـان بلـورة ما يـدور فـي وجدانه وشـعوره تجاه الناس والمجتمع وشتى مظاهر الطبيعـة وامـور الحياة من حـب وفرح والم وحـزن وسـرور وغيرهـا ، ومـن ثـم يقوم بالتعبيرعنهـا واخراجها للآخر بما يختار من مظاهر الفن شـعرا او نثرا او رسـما او نحتا ,وهذا امر يدفع بالجميع الى ممارسة الفن من جانب ما,وكل حسب قدراته تحقيقا لبعض من الرضا النفسـي , ان الفن بهـذا المعنى يعكس صـورة واقع الحياة الانسـانية من جانبه لذلك دخل سـاحة البحـث الفلسـفي فاصبح محورا مهمـا في فلسـفة افلاطـون وأرسـطو , ففي فلسـفة افلاطون كان المفهوم الذي اخذ به في طرح فلسـفته الاصلاحيـة, اذ كان يعتبر الفن محاكاة والمحاكاة بفلسـفته هـي اصل العلاقة بيـن العالم الحسـي وعالم المثـل , فضلا عن الحـوار الادبي الـذي كان منهجـه في طرح هذه الفلسـفة , ولاتقل أهمية الفن مع ارسطو إذ عـد هذا ان الـروح الفنية ترتقـي بالطبيعة الى مسـتوى اعلى واحلى من الطبيعة , فضلا عـن ان الفن برأيه عنصـر علاجي واخلاقي لانـه يخاطـب الاحسـاس والوجـدان , لكـن عالرغم من اتفاق الفيلسـوفين على أهمية الفن كل مـن جانبـه الا انهما يختلفـان في جوانب اخـرى , وهـذا البحث دراسـة مقارنة حول الفن ومحاكاة الطبيعة بين افلاطون ارسـطو , لتوضيح الفـارق بينهمـا حـول الموضـوع:

يدور البحث حول تمهيد ومبحثين

(*) كلية الآداب / جامعة بغداد

التمهيد ـ في معنى الفن

المبحث الاول ـ الفن ومحاكاة الطبيعة في فلسفة افلاطون

المبحث الثاني ـ الفن ومحاكاة الطبيعة في فلسفة أرسطو

الخاتمة والاستنتاجات

تمهيد

في معنى الفن:

أنَ الفن نشاط أو ظاهرة انسانية فردية وعاطفية بحتة لأنه تعبير صادق عن احاسيس الفرد وانفعالاته ازاء الآخرين وازاء الطبيعة ، سواء كان هذا التعبير شعرا أم نثرا أم رسما أم نحتا[١] ،وهذه الظاهرة قديمة قدم الحياة الانسانية ، ونشأ مع نشوء الانسان وتطورت بتطور العقل الانساني ،وقد اختلفت الآراء في تحديد هذه النشأة التاريخية للفن فهناك من ارجعها الى اثر الغريزة في اللاشعور وفي مكونات العقل الباطني ، وفي نظرية اخرى قيل ان الفن نشاط ارستقراطي لا هدف له الا اللعب وشغل اوقات الفراغ ، وفي نظرية اخرى قيل ان الفنون كلها نشأت عن الدين ، فرجال الدين والسحرة في العصر البدائي يتصدرون حفلات الاعياد ومراسيم الزواج ويقيمون الندوات ، ويظهر الفن في هذه المناسبات من خلال مشاهد الرقص البدائي ونغمات الموسيقى الجنائزية[٢] ،وبهذه النظرة الى نشاة الدين اقبل اليونان منذ القدم على الاهتمام بالجمال والفن ،باعتبار ان الفن هو ساحة الجمال ،فقد حرصوا على تمجيد ربات الفنون وعبادتها وتقديم القرابين لها ايمانا منهم بتقديس مظاهر الجمال الخالدة ولقوة الشعور الديني عندهم ولارتباط هذا الشعور بالفن ، باعتباره وسيلة للتعبير عن الحياة الدينية[٣] في اغلب الاحيان،وهذا ما قال به افلاطون : ان الفن أمر ديني اخلاقي وهبة مقدسة جاءت من الآلهة والفنان انسان ملهم من قوة عليا اطلعته على الحقيقة القصوى لينبئ عنها وعليه فهو اشبه بالرسل والانبياء[٤] وقد اعتبر الفن من اقوى عناصر الحضارة اليونانية إذ استطاع ان يشبع الحاجات الجمالية عندهم حتى امتد هذا الاشباع الى الحضارات الاخرى والعصور اللاحقة ، ذلك ان هذا الفن تميز بنوع خارق من الدقة والانسجام وبمزيج من النبل والاعتدال الاخلاقي وبنزعة انسانية تستخدم قدرات البشر بقصد التخلص مما هو غيربشري ولا انساني او قبيح[٥] , وهنا تأتي عملية الخلق الفني التي تعبر عنها طبيعة الفن , ولسنا هنا بصدد البحث في مفهوم الفن او في نظريات تأريخه او ادواته او مواده لكننا نبحث في ما هو الفن في عقل الفيلسوف اليوناني ؟ وماهو الاطار النظري الذي اطر الفن في عقول هؤلاء الفلاسفة ؟ وقد اخترنا افلاطون وارسطو من بين فلاسفة اليونان ليكونا موضوعا لبحثنا ,ذلك ان هذين الفيلسوفين اتفقا على ان الفن عبارة عن محاكاة سواء كانت محاكاة الطبيعة ,الداخلية أو الخارجية,بمعنى ان الفنان يعيد ايجاد ماهو موجود بالطبيعة وفقا لامكانياته[٦], لكنهما يختلفان في تفسير او في فهم المحاكاة او عملية التقليد هذه ,وقد اتخذوا من الفن موضوعا وحكموا عليه , وبينوا ماهيته كما انهم كانوا كالوسيط بين الفنان والمتذوق ليتعلم هذا (المتذوق) كيف يدرك جماليات انتاج الفنان من خلال مبادئهم النظرية , واذا كان الفنان يتعامل مع صورة الواقع فيقوم

بتزيينها وتقديمها للمتذوق , فان الفيلسوف يأخذ صورة الفن ويطرحها على ميزان العقل ليحكم عليها : هل كانت جميلة ام لم تكن ؟ وهل هدفت لغاية اجتماعية فحققتها ومن ثم لقيت استجابة وتقدير وتقييم ومشاركة المجتمع لها, ام كانت تلك الصورة بدون غاية وظلت لصيقة احساس الفنان الذي انتجها فقط بمفرده ؛ وبهذه الدراسات التاملية التي يقدمها الفيلسوف عن الفن نتج فرع آخر من فروع الفلسفة وهو فلسفة الفن أوعلم الجمال ,وليس هناك من خلاف ولا تضاد ولا تعارض بين الفلسفة والفن انما هناك صدى للفن في الفلسفة باعتبارها مرآة الواقع والفن جزء من هذا الواقع , ولننظر الآن ماهو الفن برأي كلا من افلاطون وأرسطو وكيف وظفه الاول على وفق مثاليته وكيف وظفه الاخر وفق واقعيته ,وكيف نقلاه من اطار الامنية والظاهرة الانسانية الى اطار الفحص الفلسفي ليتنجا محورا جديدا في الفلسفة وهو علم الجمال او فلسفة الفن التي تعمل على فحص الاعمال الفنية وتحديد قيمتها من الجمال او عدمه عن طريق التحليل العقلي؟ :

الفن ومحاكاة الطبيعة

اولا ـ في فلسفة افلاطون:

ان الفن يسبق الفلسفة في شخص افلاطون باعتباره كان شاعرا ثم تحول الى الفلسفة ,وقد ظل الاسلوب الفني الادبي ملاصقا له وهو يطرح افكاره الفلسفية باستخدامه المنهج الجدلي أو الحوار الذي البس فلسفته برونقه بشكل لم يسبقه أحد فيه ولم يلحقه[٧],ولم تكن الروح الفنية او الشاعرية هي التي دفعته لينهج هذا الاسلوب انما اعتقد بانه الاسلوب الوحيد الذي يصل بالعقل الى أصدق النتائج والى الحقيقة الكاملة[٨] والمحاورة بنظر افلاطون ليست بالكتابة التعليمية انما هي نوع من العمل الفني الذي ينطوي على ارفع انواع المحاكاة وهي محاكاة الحقيقة فتعمل على اثارة العقل للبحث عنها[٩] ,ان الحقيقة هي الاهم في فلسفة افلاطون وليست محاكاتها , ذلك ان الخط العام لفلسفته هو التمييز بين عالمين , عالم الصور الثابتة او المثل , , وبين عالم التجربة الحسية , اليومي , الذي لا يستمر على وتيرة واحدة , والعلاقة بين العالمين هي علاقة الصورة بشبحها , والأشياء في هذا العالم ما هي إلا ظلالاً وأشباحا ونسخا تقريبية ناقصة من الجواهر التي تحصل منها على قسماتها المميزة[١٠]وعالم المثل قائم بذاته مستقل أزلي ,ابدي ضروري غير فانٍ ولا متغير لا يمكن ادراكه إلا بالفكر وليس موجوداتة (المثل)مجرد مسميات لا وجود لها ,بل هي حقائق موضوعية للأشياء اذ يوجد مثال لكل شيء , وليس للأشياء فقط بل للكيفيات والعلاقات والأفعال والأشياء الطبيعية والفنية أنها علة كل شيء[١١] ويعلو هذه المثل جميعا مثال الخير موضوع المعرفة الحقة والعلم اليقيني , لا يدركه إلا العقل , وكل شيء يستمد من هذا المثال قيمته وخيريته[١٢] ومن هنا يتبين مستوى ومهمة الفن عند افلاطون لانه ينتمي الى هذا العالم الحسي غير الحقيقي فالفن ليس للفن انما هو من اجل الحقيقة وفي خدمتها ,اما الفلسفة فلها الدور الاكبر في الامساك بالحقيقة ومعرفتها ,لأن مهمتها النقد والتحليل , ومن هنا يقع الفن في دائرة النقد الفلسفي الافلاطوني وخاصة فن العصر الذي عاشه هذا الفيلسوف

ذو النزعــة العقليــة الصوفيــة الدينية ,ان هذه النزعــة لاتجعــل منــه رافضــا للفــن ذلك ان الفنان والفيلســوف يعتمدان على الحب كجزء من منهج في التعبير عــن الحقيقة ومعرفتها , فالفنــان يصبح فنانا بدافــع الحب الذي يحركه نحــو الجمال كمــا هو محرك الفيلســوف نحو الحــق[١٣],ان الحب في حقيقتــه عند افلاطون هــوس مقــدس لانــه الهام مــن الالهــة لايقل تاثيرا في اصلاح النفس البشــرية عن وظيفته فــي معونتهــا علــى معرفــة الحقيقة الفلســفية والامتزاج بها[١٤] وهــذا الحب أو هذا الهوس ضروري جدا بنظــر افلاطون للفنان فالهوس نــوع من الالهام ياتي للبشــر مــن الالهة وهو اقوى مــن كل مهارة واتــزان عقلي او حكمة بشــرية , ولا يمكــن للشــاعر أو أي فنــان ان يتقن فنه الا بالالهام لذلك كان شــعر الملهمين اقــوى من شــعر المتعقليــن لأن الملهــم ياخذ فنــه عن طريــق ربات الالهــام اللواتي يلهمن البشــر الحقيقــة فينطلق هذا معبــرا عنها بفن يرتبط فيــه الجمال بالحقيقة[١٥] ان الحب جدل ومنهج الروح نحو الحقيقة , ويســتطيع الفنان ان يحقــق وجودا على قدر ارتباطــه بالحقيقة فطبقا لفلسفة افلاطون ان الفن في نهاية الامر يســتمد وجوده من مثــال الجمال , تلك الوحدة المتعالية عن الحس والمســتقرة في عالم وراء عالمنــا هو العالــم المعقول ,وعليــه يجب ان يســتمد الاثر الفني, بنظر افلاطون جماله من مثــال الجمــال بالــذات , وقيمته تتحــدد بقدر مشــاركته المثال الموضوعي المعقول لا عن ذات الفنــان أو فرديتــه , وهــذه النظــرة هي التــي جعلت افلاطــون في مطــاف الجماليين الموضوعييــن المثاليين ,امــا الفنــان الــذي لايســتلهم أثره الفني من عالم المثل فهذا على وجه الخصوص سيكون محط النقد الافلاطوني , ولــم يبقي افلاطــون من الفــن المعاصر له, حتى لو كان مهما, الا وطرحه للنقد ,فالشــعر مثــلا كان في اول القائمة, وما كان انتقاده الا لان الشــعراء هبطوا بوظيفة الشــعر السامية الى أرذل المســتويات فلم يوظفوه لمدح الالهة والابطــال او حث الناس على الفضيلة والخير ولم يســتعملوه لهذه الوظيفة انما وقفوا به على احــداث اللذة والطــرب , وجعلــوا منه مجرد محــاكاة للمشــاعر الانســانية[١٧] فــي عنفهــا وصخبها, لذلك كان مفسدة للاخلاق لاهتمامه بملاحظــة الواقع الجزئي الحســي وباتصالها بالواقــع المحســوس فنــزل مــن عليائــه فــي تصويــر الحقيقة العليــا الى هذا الواقع اليومي بكل تفصيلاتــه خاصة في تصوير المشــاعر البشرية ووصف الغرائز[١٨], ويمكن تلخيص الاســباب التــي ينتقــد افلاطون مــن اجلها كل انواع الفنون بما يأتي :-

تصويــر الالهة على انها تســلك الســلوك الشــائن على انها علة الشر والتعاسة والعقاب أو ترتشــي أو تكره أو تتحــول عن مقاصدها تبعاً لميولها العاطفية ٠ أو على انها مجسمة .

تبث في نفس الســامع أو القارىء الخوف من الموت فتفســح لهم الطريــق ليكونوا عبيداً للحيــاة الدنيا ، مهما كانت ، خوفاً من الموت .

تصــف الالهة والابطال برخــاوة العاطفة وخفــة الطــرب والقهقهة العاليــة وغير ذلك مما يســتطيع المعلم بعده ان يؤنب تلميذه على خفة طربه ٠

فيهــا فقرات تعلي من شــأن المآدب الغنية بمآكلهــا واخــرى تصــف شــهوات الالهة ٠

ومثـل هذه الفقرات لا يشـجع علـى الاعتدال ، هذا فضـلاً عن الفقرات التي تصور شـقاء الاخيار وسـعادة الاشـرار[١٩] وهـذا ما دفع افلاطـون الى ان يرفض وجود الشـعراء في مدينته الفاضلة ولا يسـمح بوجود فنان متعدد المنـازع في مدينتـه كي لايعمل علـى تفتيت شـخصية المتذوق, وان وجـد فيها واحد منهم فـان افلاطـون يـرى ان ((نبدي نحـوه كل الاحترام بوصفه انسـاناً مقدسـا فتانا، فنخبره انه لايقطن مدينتنا شخص نظيره ، وان قانوننا المدنـي يقضي باقصاء من كان على شـاكلته ، فنرسـله الـى بلد آخـر بعد ان نسـكب على رأسه الادهان والطيوب ونزين راسه بعمامة صوفية بيضاء دليل على الاكرام ،ونسـتعمل بدلا منه شـاعرا بسـيطا ميثولوجيا ، اقل فتنة واكثـر ترصنا فيفرغ قصصه في القالب الذي وصفناه في مسـتهل حديثنا عندمـا تكلمنا فيما يتعلق بتهذيب جنودنا))[٢٠] , وما هذا الرفض الا لان الفـن مـن حيـث الصورة يقـوم على المحاكاة ، ويخلق المحاكاة ، والشـعر بالفاظه واوزانه يحاكي كل شـيء : القـوى الطبيعية ، الحيوانية، والبشـر ، والنزعـات الرفيعة ، والشـهوات الدنيئـة ، فيبعث فـي النفس مثلما يصـف مـن مشـاعر وافعـال ، والمحـاكاة المتصلـة تصيـر عـادة تتأصل فـي الانسـان شـيئا فشـيئا , لذلك كان تلقيـن الاولاد حماة المسـتقبل – القصص القديمة مفسدا لطبيعتهم ، لان الفواصـل بيـن الحق والباطـل تنمحي امـام بصرهم[٢١] وكما تعلمهم هذه الاسـاطير باساليبها , ومادام الفن محاكاة وتقليد للطبيعة فلن يصل الى مسـتواها في اجادتها واتقانها , فضلا عـن ان اطبيعة هي اصلا تقليد وشـبح لا اصل مثالي , وهذا ما دفعه الى الاسـتغناء عـن الفـن باعتباره عبثا لاجـدوى منه , هذا فضـلا عن ان الفن لايناسـب المنهج التربوي الصارم الـذي وضعه افلاطـون لتربية القائد الفيلسوف في مدينته الفاضلة الذي ينصُ على وجوب طاعة المرؤوس لرئيسه طاعة عمياء امـا الفن فلايعلـم الا حرية النفـس وانطلاقها وثورتهـا علـى كل القيـود[٢٢] الروحية وهذا مالايريـده افلاطون, انـه يبحث عن الخلاص من قيود العالم المـادي تحقيقا للحياة الروحية ومن هنا يتبيـن الفرق بين الفنان الذي يحاكي عالـم المـادة وبيـن الفيلسـوف الـذي يحاكي الحقيقـة لانـه يعرفهـا امـا الفنـان فمحاكاته خالية من هـذه المعرفة لانها قائمة على الظن وعليه فان الفيلسـوف يحاكي الحقيقة لاغيرها والفنـان قـد يحاكـي المثال وقـد يحاكي عالم المـادة ولكن شـتان مابين المحاكتيـن , المهم ان الحـق في محاكاة المثـال[٢٣] , وكما ينتقد افلاطـون فن الشـعر فانـه ينتقد فـن الخطابة ذلك الفن الـذي اتخذه السوفسـطائيون منهجا للحياة السـعيدة, باعتباره مركز قوة للانسـان فبرأيهم انه اذا أراد الانسان أن يتجنب وقوع الظلـم عليه ويكون سـعيدا, فلابد أن يكون ذا سـلطان أو قريباً مـن السـلطان ، ولمـا كـان السـلطان فـي الديمقراطية , فـلا سـبيل إذن إلا بالبيـان (الخطابـة) لمسـايرة أهـواء الشـعـب ورغباتـــه فهـو بالخطابـة يدفع عن نفسـه مـا يمكن ان يلحق بهـا من ضَرَرٌ أو ظلـمٌ[٢٤] وهـم يـرون ان الخطابة ليسـت بالعلـم القائم على أصول ثابتة ودقيقة انما هي الكلام البليغ المقنع الذي يسـاعد رجال الحكم علـى الظفر بالقـوة التي بها يسـيطرون على أعضـاء المجالس النيابية في أثينا ذات النظام الديمقراطي ولايحتـاج المرء في الخطبة الى

أي منطق أو جدل لأنه لا يخاطب فرد واحد بل جمهـور من السـامعين وموضوعها هو الحق والباطل على السـواء[٢٥] وكما يبدو بالنسـبة لـي ولـك ٠ ويفتخر غورغياس بانه خطيب ، وانـه يجيد كل الفنون عن طريـق فن الإقناع الـذي يدعيه ، فهو يظهر في جوانب الفن كلها إنـه فنان ، إذ يسـتطيع أن يعبر عن الأشـياء نفسها بأقل الألفاظ ، أي بإيجاز عما هو العدل وما هي الموسـيقى وما هو فن النسـيج ، لأن موضـوع فنه هو فـن الكلام (الأقـوال)[٢٦] اما افلاطون فانه يرفض الجدل السوفسـطائي وينتقده لأن المسـالة ليست بالنسـبة له مسالة اقـوال انمـا مسـالة بحـث عـن حقيقـة ثابتة وتوكيد وجودها, ولذا اسـتعمل الجدل بصورة اخـرى وبوصفه منهجاً وعلمـاً, فهو بوصفه منهجـاً لـه طريقان : الجـدل الصاعد والجدل النـازل ، الجدل الصاعـد يرتفع فيه العقل من المحسـوس الى المعقـول او بالاحرى يرتفع من الكثرة المحسوسـة الى الواحد المعقول ٠ اما الجدل النازل فهو الطريق الآخر ، الهابط من عالم العقل الـى المحسوسـات ليفسـرها بعـد ان شـاهد مثالها في عالـم الحقيقة[٢٧] ٠ والجدل بوصفه علمـاً يقابل نظرية المعرفة ، بمعنـى اشـمل يضـم المنطق والميتافيزيقا[٢٨] وبالضرورة سـيكون جميلا, وعليه لم تصبح الخطـاة فنـا نفعيا مع افلاطـون كما كانت مع السوفسطائيين , انما اصبحت علما له معاييره وأسسـه الثابتة ذلك ان الثبـات والاطلاق في فلسـفة افلاطون هوالغاية من كل فلسفته وكل شـيء عنده لايخضع لهذا الثبات الموجود في عالـم المثـل يكون باطـل سـواء كان الفن أم غيـره ,فلا يكون الفـن فنا جميلا الا اذا ارتبط بقسـمات عالم المثل مـن خير وحق وكان في خدمة الفلسـفة أم العقل .

ثانيا ـ في فلسفة أرسطو

اذا كان افلاطـون فيلسـوفا خياليـا مثاليا اعتمد على الاسطورة والحوار ليعطي فلسفته رونقا جماليا مؤثرا, فان ارسـطو ليس هكذا , انما كان على العكس ولم يابه بجمال الاسلوب وكان واقعيـا علميا في طرح فلسـفته , اذ كان يسـتخدم في اسـلوبه اربع مراحـل :اولها ان يقـوم بتعيين موضوع البحث , ثم يقوم بسـرد الآراء الخاصـة بهـذا الموضوع , ثم يسـجل الصعوبـات التي تواجهـه ,ومن ثم يبحث عن حلـول تلـك الصعوبات[٢٩],والموضوع الان هـو الفن , والمشـكلة هـي كيف يكـون الفن جميلا؟ هنا سـيبدا ارسطو بوضع الحلول لهذه لمشـكلة.

إنَ الفـن عنـد ارسـطو, مبدئيـا , كمـا كان عنـد افلاطـون عبارة عن محـاكاة , الا انـه يختلـف عـن افلاطون فـي طبيعـة هذه المحـاكاة ليسـت بالضـرورة تكـون محاكاة المثال كـي تعبر عن الجمـال[٣٠] انما الجمال هـو التنيسـق والعظمـة[٣١], وبمـا يتصف به الشـيء من ترتيب وتناسـب ووضـوح وفي مايتضمنه الموضـوع بتعدد مفرداته وتغيرها من انسـجام وتناظـر ووحدة ونظـام[٣٢] وبذا لايكـون موقف ارسـطو مـن الفـن بالموقف الموضوعـي المثالـي كافلاطـون انمـا كان واقعيـا كما فـي كل جوانب فلسـفته ٠ فالتقليد او المحاكاة تكون نقـل وتعديل لنماذج واقعية مـن دون ان تجـري عليهـا تغييـرا جوهريا يخرجها من طبيعتها الحسـية ويلحقها بنموذج مثالـي ,انما يكون تعديلا ينبئ عن قدرة الفنان على الخلـق والابداع الفني في نطاق الواقع ,

فكانما ثمة تدخلا لشخصية الفنان كي يسوغ الواقع بصورة اقرب للكمال العقلي وهذا ما جعل موقف ارسطو من الفن واقعيا[٣٣] وليس التقليد ان ينقل الفنان المظهر الحسي للاشياء كما تبدو له في الواقع فيكون كالمصور الفوتوغرافي للمرئيات , انما يكون معبرا عن حقيقتها الداخلية أي لواقعها التي تنبض به داخليا فيقدم الفن لنا نماذج مشتقة من القوانين العامة التي تحكم الطبيعة[٣٤] وهكذا تكون المحاكاة جيدة في ذاتها ويمكن ان تتصف بالجمال والكمال حتى لو كانت محاكاة لما هو ناقص وقبيح , لانها قد تكون محاكاة للحياة الانسانية بما فيها من خير وشر[٣٥] لان الفن برأيه تصوير للواقع ووظيفته الحقة بان لا يتناول الكلي المجرد بحد ذاته انما يتناول الكلي كما يظهر في الجزئي , وبهذه النظرة نجد أنَ أرسطو ينتقد كل الفلاسفة الذين طرحوا فلسفاتهم باسلوب شعري موزون بمعنى انه يرى ان الحقيقة المطلقة لايعبر عنها بالشعر لان الفن وإن تناول الكلي من جانب ما فلابد ان يخالطه بشيء من الحس , وعليه لا يمكن ان نكيف الفن من اجل الفلسفة[٣٦] فالفن ليس فلسفة ولا تاريخ فليست مهمة الشاعر ان يروي تفاصيل الاحداث لانه بهذ الاسلوب يحمل العمل الفني الكثير من الهشاشة والتفاهة لانه على العكس يسعى الى التعبير عن معاناة تجربة انسانية وليعطيها معناها ولا يكون كالمؤرخ او الفيلسوف[٣٧] فلكل منهما واجبه الخاص به ولكل منهما شكله ومحتواه , والشكل في الفن العنصر الاساسي والاهم عند ارسطو لان المادة تتجه لتذوب فيه , اما المحتوى فهو بمثابة العنصر الثانوي الناقص الذي لايتمكن من الاحاطة بكل جوانب الواقع[٣٨].

وكما ربط افلاطون بين الفن ونظريته الفلسفية في المثل, فان ارسطو يفعل ذلك أي انه يربط الفن بجوانب فلسفته الاساسية سواء مفهوم الغاية أم القوة والفعل او غيرهما , فنظرا الى مفهوم القوة والفعل , مثلا ,وهي ركيزة مهمة في فلسفته , يرى ان الفن عبارة عن قوة محركة, فكما ان الطبيعة مبدا حركة تساعد الموجودات على الخروج من القوة الى الفعل ,فكذلك الفن ,انه القوة التي تكسب الاشياء صورتها الجميلة التي تملك القابلية على التصور والتشكل بها[٣٩] وهذه مايكسب الفن اهميته او مايكسبه الاحترام في فلسفة ارسطو وعدم الاستهانة به لانه يسهم في التربية الشخصية للانسان باعتباره وسيلة لادراك العالم[٤٠],لان الفن محاكاة والمحاكاة هي الاساس الذي يقوم عليها كل ابداع شعري او فني لانها مبدأ غريزي واستعداد فطري للانسان يساعده على اكتساب المعارف الاولية لارتباطه بالشعور باللذة والالم عند الحصول على المعرفة[٤١] فضلا عن كونه يعبر عن غايات الموجودات الدنيا التي تمثل جزءا عضويا لايمكن استئصاله في وجود الموجودات الارقى[٤٢] ,فليس الامر اذن كما كان مع افلاطون ذلك ان ارسطو يعطي للفن باعتباره محاكاة اهمية كبيرة لان المحاكاة تجعل الواقع احلى او تقدمه بصورة احلى , لان الفن عند رسطو لايحاكي الطبيعة محاكاة الصدى و يقوم بعملية نقلها كالآلة فهذا قتل للابداع ولعظمة الفن انما تقوم عظمة الفن بانه يفوق الطبيعة[٤٣] فهذه خاصيته الاساسية ان يقوم باخراج الطبيعة عن طبيعتها[٤٤] , وهو فضلا عن لك يمثل جانباً تعليمياً

وتربوياً وعلاجياً ونفسياً وجمالياً , وبوصفه مادة تعليمية يجب يتلقاها الصغار والكبار على السواء وعليه أكد أرسطو على ضرورة فرض الرقابة الاخلاقية على الانتاج الفني لما يحمل من واجبات تربوية وجمالية فالانسان يتعلق باول ما يعرفه او يتعلمه لذلك كانت هذه المرحلة وكل مراحل العمر تحتاج الى العناية والتوجيه والارشاد أوهذا لا يكون الا من خلال وضع رقابة على من يعرض عملاً فنياً للناس وخاصة الاطفال فلا يقبل منها الا ما اتصف بطابع الحشمة واللياقة , ومتى ما خالف الفنان هذه الضوابط فانه يعاقب بالأهانة والضرب[٤٥]،وفي هذا الموضوع نجد ان أرسطو يتفق مع افلاطون في ضرورة متابعة المادة التربوية وتهذيبها قبل تقديمها للمتعلم.

إنَ أرسطو يقصر مهمة المحاكاة على الفنون الجميلة التي سماها فنون المحاكاة تميزا لها عن باقي الفنون الاخرى التي غايتها انتاج مايستعمل أويفيد الانسان , على العكس ماكانت مع افلاطون تعني مصطلحا واسعا شمل كل انواع الابداع , سواء الابداع الفني او الفلسفي[٤٦] وهذا الابداع له وسيلته وطرقه الخاصة التي يقوم عليها مثلا ان وسيلة المحاكاة في الشعر هي اللغة الموزونة التي تتفق مع نزعة الانسان وينسجم فيها الايقاعواللحن[٤٧].

إنَ الرفض الذي قوبل به الشعر والموسيقى من افلاطون سوف لاتلاقيه ذاته من قبل ارسطو , بالعكس ان الأسطو سوف يعدُ ان الشعر الجيد هو الذي يرتفع عن المعاني المحسوسة المبتذلة فلايصف الامور التي تجري في واقعها السهل التناول , لكنه يتسامى بهذه الامور الى مستوى عال جدا من الاداء العقلي والفني , وبذلك يكون الشعر برأي ارسطو اكثر ايغالا في الفلسفة من التاريخ[٤٨] اما الموسيقى فليست هي بنظر ارسطو كما كانت بنظر افلاطون ,انها الان تهدف الى التسلية اولا ثم الى التربية الاخلاقية ثم الشغل وقت الفراغ باللذة ثم الى اهم شيء وهوالتطهير[٤٩] فالموسيقى بماتحمل من الحان وايقاع وكلمات محاكاة لشخصين في الوقت ذاته ، هماالسامع والفنان الذي قدم عملاً فنياً له, وهذا العمل اما ان يسر السامع ويستخرج أحزانه وهمومه وآلامه واما ان يثير فيه الالم والحزن أو الإنتقام فهو اذن انتاج فني او وسيلة للترف والتثقيف وهذا ما جعل ارسطو يبحث في انواع الالحان كما بحث في الاوزان فوجد ان الالحان ثلاثة اقسام : تثقيفي يؤثر على الحواس الاخلاقية وعملي يثير النشاطات والحيوية داخل الانسان , وحماسي لاثارة الطرب وقد اعتبر ارسطو احسن هذه الالحان هو اللحن التثقيفي[٥٠] لانه تربوي , وكل هذه الالحان تؤثر على النفس ايجاباً وسلباً وحسب لون اللحن فمنها ما يجلب للنفس الانقباض والحزن واخرى ما يرق لها القلب واخرى تسكن لها الروح سكوناً تاماً كاللحن الدوري أو ينقلها الى التحمس والى ضد السكون كما هو الحال في اللحن الفريجي[٥١] فالموسيقى اذن ليست للتسلية فقط ,ان لها جانبا تربويا واخلاقيا لانها تمثل أنعكاساً للأيقاع الذي يسود الكون وعلى ذلك فأذا تمكن الأنسان من الأستماع الى الأيقاعات الموسيقية الصحيحة دون سواها عندئذ

يستطيع أن يتعلم كيف يعيش وفقاً لقانون الطبيعة ويتحد معها[٥٢] ومن هنا يأتي الدور الثاني الذي تلعبه الموسيقى فضلاً عن دورها التربوي والذي لا يمكن تجاهله وهو التطهير الاخلاقي والنفسي والجسدي فالموسيقى لها وضعها الكبير على النفس الانسانية وقد تبدو صورة للنفس أو هي النفس وهذا ما قاله بعض الحكماء من أن النفس لم تكن الا لحناً[٥٣] وهذا رأي الفيثاغوريين في النفس.

الخاتمة

قدمنا في هذا البحث دراسة مقارنة حول الفن في فلسفة افلاطون وأرسطو أي عن الفن بين المثالية والواقعية ,وكانت دراسة عامة ومباشرة عن الفن عند هذين الفيلسوفين , ولم نعرض للخطوط العليا لفسفتيهما ,وعلمنا افلاطون يرفض الفن باعتباره محاكاة لانه يرفض المحاكاة اصلا باعتبارها نقلا حرفيا لما هو موجود وعليه فهي بنظره تخلو من الابداع ,اما عند ارسطو وجدنا أنَ الفن ايضا محاكاة لكنه ينظر للمحاكاة من جانب آخر,فهي عنده عنصر ابداعي وهي ليس نقلا حرفيا لما هو موجود,وعليه لم يرفض الفن ولا المحاكاة , ويبدو أنَ السبب في رفض افلاطون للفن وللمحاكاة هو رفضه للادراك الحسي او لعالم الحس المتغير باعتباره ينأى عن الحقيقة المتمثلة بعالم المثل , فضلا عن انه وضع نصب عينيه الفن الشعري الذي قدمه هوميروس وهزيود فهذه الاشعار كان لها اثرا سلبيا على الجانب التربوي بما تحمل من سلبيات اخلاقية ودينية فكان قصده من رفضه للفن هو رفض هذه الاشعار بالذات التي شكلت له عقدة نفسية وفلسفية , اما ارسطو فقد طرح فلسفته بلا مشاكل نفسية انما اعطى رأيه بالفن بشكل عام , فوجده عنصرا جماليا علاجيا تربويا بقدرته على التأثير على المزاج النفسي ومن ثم تعديله .

وجدنا في نهاية البحث ان الفيلسوفين لم يفترقا عن بعضها بشكل تام , فكلاهما اتفق مع الاخر بان الفن محاكاة , ثم اختلفا في تفسير هذه المحاكاة ' واتفقا في انه عنصر تربوي واختلفا فيما يقدم من مادة تربوية , وبينما اغلق افلاطون نظرته عن الفن حول هوميروس وهزيود , انفتح ارسطو على الفن بشكل عام فكانت نظرته اوسع حول الفنون من نظرة افلاطون.

الهوامش

(١)ابو ريان ،محمد علي :فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة,دار المعرفة الجامعية,ص١٨٦

(٢) ابو ريان ،محمد علي :فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة،ص١٦٥١٦٦

(٣) ابو ريان ،محمد علي :فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة, ص٧ - ٨

(٤)مطر, اميرة حلمي :فلسفة الجمال اعلامها ومذاهبها دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ,القاهرة ١٩٩٨ ص١٨

(٥)عوض ، رياض :مقدمات في فلسفة الفن, لبنان ،الطبعة الاولى ١٩٩٤ص١٦٩

(٦)هيغل ::المدخل الى علم الجمال فكرة الجمال,ترجمة طرابيشي , جورج ص٣٦ ,كذا مطر ,اميرة حلمي:المقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن , دار المعارف, القاهرة ١٩٩٨,الطبعة الاولى,ص١٦

(٧)ديورانت ,ول :قصة الفلسفة(ديورايت , ول :

ص٢١

(٨)افلاطون :رجل الدولة ,ترجمة اديب نصور ,دار صادر ,بيروت١٩٥٩ص٢٦٦

(٩)مطر , اميرة حلمي :فلسفة الجمال ص٤٥ ,

(١٠) سعفان، حسن شحاتة : الموجز في تاريخ الحضارة والثقافة مطبعة دار التأليف ,١٩٥٩ , ص١١٤ وكذا لويس جون : المدخل إلى الفلسفة دار الحقيقة بيروت ط٣ ١٩٧٨ ص ٢٨ كذا عون ,فيصل بدير , وسعد عبد العزيز حياتر , دراسات في الفلسفة الخلقية جامعة عين شمس , مكتبة سعيد راقي ١٩٨٣ ص٢٣/٢٢

(١١) الالوسي، حسام الدين : ألفلسه اليونانية قبل ارسطو،ساعدت جامعة بغداد على طبعه ١٩٩٠, ,ص٩١/٩٠للمزيد حول الطبيعة المثل ينظر النجم، محمد حسين: السوفسطائية في الفكر اليوناني، اطروحتها ونقدها، ط١، بغداد، ٢٠٠٨، ص٢٦٣-٢٦٦

(١٢) أفلاطون فايدروس : ترجمة وتقديم أميره حلمي مطر الطبعة الأولى دار المعارف بمصر بدون تاريخ ص٧٣ كذا صليبا جميل : المعجم الفلسفي ، دار الكتب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الاولى ، المجلد الاول ، ١٩٧١م٠ ص ٥٤٩

(١٣)مطر ,اميرة :فلسفة الجمال ص٣٨,كذا ابو ريان ,محمد علي :فلسفة الجمال ونشاة الفنون الجميلة ص٩

(١٤) افلاطون :المادبة ترجمة علي سامي النشاروالاب جورج شحاتة ,دار الكتب الجامعية,١٩٧٠,ص٢٠٢

(١٥)افلاطون :فايدروس ص٦١-٦٢, كذا مطر : اميرة حلمي :فلسفة الجمال ص٣٧

(١٦)ابوريان , محمد علي: فلسفة الفن ونشاة الفنون الجميلة ص١١

(١٧)سالم, نظمي ومحمد عزيز : الفن بين الدين والاخل,مؤسسة شباب الجامعة ،الاسكندرية,ج١,اق قراءات في علم الجمال,ص٤

(١٨)مطر , اميرة حلمي :فلسفة الجمال ص٤٦.

(١٩) افلاطون : الجمهورية، ترجمه حنا خباز، مطبعة بابل، بدون تاريخ ص٧٣-٨٤ رسل ، برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٥٤م , ص١٨٣-١٨٤ ٠ وكذا حسين,ساهرة :الاخلاق في فلسفة افلاطون, رسالة ماجستير , كليةالاداب,جامعةبغداد,ص١١٤

(٢٠)الجمهورية ص٩٠ رسل، برتراند : تاريخ الفلسفة الغربيةص١٨٤-١٨٥

(٢١)كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ ص١٠١ ,محمود ، زكي نجيب فلسفة وفن , ترجمة , باسم السقا بيروت١٩٧٥,ص٢٣٠-٢٣١

(٢٢)ابو ريان ,محمد علي :فلسفة الجمال ونشاة الفنونالجميلةص١٣

(٢٣) مطر, اميرة حلمي:فلسفة الجمال ص٤٩

(٢٤)الأهواني ، احمد فؤاد : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة نللكتاب، ٢٠٠٩م , ص٢٨٩-٢٩٠

(٢٥)المصدر نفسه ، ص٢٨٥

(٢٦)مطر ، أميرة حلمي : الفلسفة اليونانية تأريخها مشكلاتها ، دار المعارف ، مشر ، ١٩٨٨ ، ص١٢٩ وكذلك ينظر ، أفلاطون : جورجياس ،، ترجمة محمد حسن ظاظا، راجعها علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠م , ص٣٤-٣٦ ٠

(٢٧) التكريتي، ناجي : الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية

عنـد مفكـري الاسـلام ،، دار الشـؤون الثقافيـة العامـة ، الطبعـة الثالثـة ، ١٩٨٨م٠ د ص٥٤-٥٥ ٠ وكذا حسـين ,سـاهرة :الاخلاق في فلسـفة افلاطـون ص١١٠

(٢٨)غالـب ، مصطفى : افلاطون ،، منشـورات دار الهلال، ١٩٨٧م ص٣٤ ٠ وكذا حسـين ,سـاهرة :الاخلاق في فلسـفة افلاطون ص١١٠

(٢٩)النشـار , مصطفـى :نظريـة المعرفـة عنـد ارسـطو,الطبعة الثالثـة ,دار المعـارف ,القاهـرة,١٩٩٥ص١٩

(٣٠)مطـر , اميـرة حلمـي :مقدمـة في علـم الجمال ص١٦ , وفلسـفة الجمال ,ص٦٨

(٣١) ارسـطو :الشـعر ترجم وتحقيـق , عبد الرحمن بـدوي,بيـروت ١٩٧٣,ص١٢

(٣٢)بـاوز ,نايـف :علـم الجمـال , دمشـق ,ط١ ,٢٠٠٣,ص١٣

(٣٣)ابـو ريـان , محمـد علي :نشـاة الفنـون الجميلة ص١٧

(٣٤)ابـو ريـان ,محمد علي : فلسـفة الفنـون الجميلة ص١٥

(٣٥)مطـر , اميرة حلمي : دراسـات في الفلسـفة اليو نانيـة,القاهـرة,دار الثقافـة,١٩٨٠ص١٩٠

(٣٦)ارسطو : فن الشعر , عبد الرحمن بدوي ص٢٦ ـ٢٧ , كذا , سـتيس وولتر :تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٦٧

(٣٧)سـتيس , وولتر : تلريخ الفلسفة اليونانية ,ترجمة مجاهـد عبـد المنعم مجاهـد، المؤسسـة الجامعية للدراسـات والنشـر، ١٩٨٧م,ص٢٦٦

(٣٨) مطر , اميرة حلمي : فلسـفة الجمال ص٦١

(٣٩) ابراهيـم ,وفاء محمد:علم الجمال قضايا تاريخية ومعاصـرة,مكتبـة غريـب,ص٢٨

(٤٠)سـعيد , نبيل رشاد : مدخل الى علم الجمال , دار الهـادي , بيروت ,لبنان , الطبعة الاولـى ,ص٢٨

(٤١)ارسـطو : فـن الشـعر , ترجمـة وتحقيـق عبد الرحمـن بـدوي ص١٢

(٤٢)ستيس ,وولتر :تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٦٧

(٤٣)رمضـان ,كريـب :بـذور الاتجـاه الجمالي في النقد العربي القديم , دار العرب للنشـر والتوزيع , الجزائـر ,٢٠٠٤,ص٢٩

(٤٤)هوسـيمان ,دنيس :علم الجمـال , ترجمة اميرة حلمـي مطر ,مراجعة فـؤاد الاهواني , دار احياء الكتـب العربيـة ص٢٥

(٤٥)ارسـطو : السياسـة , ترجمـة الى الفرنسـية , بارتلمـي سـانتهلير , ترجمة احمد لطفي السـيد , القاهـرة , ١٩٤٧ ١٣٣٦

(٤٦)مطر, اميرة حلمي :فلسـفة الجمال ,ص٦٧

(٤٧)ارسـطو : فن الشـعر ص١٨

(٤٨) ابـو ريـان ،محمد علي :نشـاة الفنـون الجميلة ص١٥ـ١٦

(٤٩)ابـو ريـان ،محمد علي :نشـاة الفنـون الجميلة ص١٦

(٥٠) ارسـطو : السياسـة , ترجمـة الـى الفرنسـية , بارتلـي سـانتهلير , ترجمـة احمـد لطفـي السـيد , القاهـرة ١٩٤٧ ك ٥ ب ٧ ف ٤ , وكـذا اوفسـيانيكوف , م , سـمير , نوفـا ,ز : موجـز تاريـخ النظريات الجمالية, ترجمة , باسـم السـقا بيـروت ١٩٧٥ , ص ١٢٩

(٥١) ارسـطو : السياسـة , ك ٥ ب ٥ ف ٨

(٥٢) ارسـطو : السياسـة , ك ٥ ب ٥ ف ٩

(٥٣) يورتنـوي, جوليـوس : الفيلسـوف وفـن الموسـيقى,ترجمة فؤاد زكريـا, القاهرة ,١٩٧٤, ص٢١٧ .

المصادر:

(١)ابـوريـان،محمـدعلـي

(٢)فلسـفة الجمال ونشـأة الفنون الجميلة, دار المعرفة لجلمعيـة

(٣)افلاطـون:

(٤)رجـل الدولـة ,ترجمـة اديب نصـور ,دار صادر ,بيـروت

(٥)فايـدروس : ترجمـة وتقديـم أميـره حلمـي مطر الطبعـة الأولى دار المعارف بمصر بدون تاريـخ

(٦)المادبة ترجمة علي سـامي النشاروالاب جورج شـحاتة ,دار الكتب الجامعية١٩٧٠

(٧) الجمهورية، ترجمه حنا خباز، مطبعة بابل، بدون

(٨)جورجياس ،، ترجمة محمد حسن ظاظا، راجعها علـي سـامي النشـار، الهيئـة المصريـة العامة، ١٩٧٠م

(٩)ارسـطو:

السياسـة , ترجمة الى الفرنسـية , بارتلمي سـانتهلير , ترجمة احمد لطفي السـيد , القاهرة ,

السياسـة , ترجمة الى الفرنسـية , بارتلي سـانتهلير , ترجمـة احمد لطفي السـيد , القاهرة ١٩٤٧ ك ٥ ب ٧ ف ٤ ,

(١٠)فن الشـعر , ترجمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي

(١١)الشـعر ترجـم وتحقيـق , عبد الرحمـن بدوي , بيـروت١٩٧٣

(١٢) الالوسـي، حسـام الدين : ألفلسـه اليونانية قبل ارسطو ،سـاعدت جامعة بغداد على طبعه ١٩٩٠

(١٣)الأهوانـي،احمـدفـؤاد:

(١٤)فجـر الفلسـفة اليونانيـة قبـل سـقراط، الهيئـة المصريـةالعامـةنللكتـاب،٢٠٠٩

(١٥)ابراهيـم,وفـاءمحمـد:

(١٦)علـم الجمـال قضايا تاريخية ومعاصـرة , مكتبة غريـب

(١٧)اوفسـيانيكوف , م , سـمير , نوفا ,ز :

موجز تاريخ النظريات الجمالية, ترجمة , باسـم السقا بيـروت١٩٧

(١٨)بـاوز,نايـف:

علم الجمال , دمشـق ,ط ,٢٠٠٣

(١٩)ديورانت ,ول :قصة الفلسـفة(ديورايت , ول :

(٢٠)هوسـيمان ,دنيس :

علم الجمال , ترجمـة اميرة حلمي مطر ,مراجعة فؤاد الاهوانـي,داراحيـاءالكتـبالعربيـة

(٢١)هيغـل:

المدخـل الـى علـم الجمـال فكـرة الجمال,ترجمـة طرابيشـي,جورج

(٢٢)حسين,سـاهرة:

الاخلاق في فلسـفة افلاطون, رسـالة ماجسـتير , كلية الاداب,جامعـةبغـداديورتنـوي,جوليـوس:

الفيلسوف وفن الموسـيقى,ترجمة فؤاد زكريا, القاهرة , ١٩٧٤,

(٢٣)كرم ، يوسـف :

تاريـخ الفلسـفة اليونانيـة، دار القلـم، بيـروت، بدون تاريـخ

(٢٤)سـالم, نظمي ومحمد عزيز

: الفـن بيـن الديـن والاخل,مؤسسـة شـباب الجامعة ،الاسـكندرية,ج١, قراءات في علم الجمال

(٢٥)لويـسجـون

: المدخل إلى الفلسـفة دار الحقيقة بيروت ١٩٧٨

(٢٦)كرم ،يوسـف

: تاريـخ الفلسـفة اليونانية، دار القلـم، بيروت، بدون تاريـخ

(٢٧)مطـر,اميـرةحلمـي
:فلسـفة الجمال اعلامهـا ومذاهبها دار قبـاء للطباعة والنشـر والتوزيع ,القاهرة ١٩٩٨
(٢٨)مطـر,اميـرةحلمـي:
المقدمـة في علم الجمال وفلسـفة الفن , دار المعارف, القاهـرة١٩٩٨,الطبعـةالاولـى
(٢٩)مطـر،أميـرةحلمـي
: الفلسـفة اليونانية تأريخها مشـكلاتها ، دار المعارف ،مشـر ١٩٨٨
(٣٠)محمـود،زكـينجيـب:
فلسـفةوفن , ترجمة , باسـم السـقا بيروت ١٩٧٥
(٣١)النجم، محمد حسـين:
السوفسـطائية في الفكر اليونانـي، اطروحتها ونقدها، ط١، بغداد، ٢٠٠٨ النشـار , مصطفى :
نظريـة المعرفـة عنـد ارسـطو,الطبعة الثالثـة ,دار المعارف ,القاهرة ,١٩٩٥ سـعفان، حسن شـحاتة
: الموجـز فـي تاريـخ الحضارة والثقافـة مطبعة دار التأليـف,١٩٥٧
(٣٢)سـتيس, وولتر
: تاريـخ الفلسـفة اليونانية ,ترجمة مجاهـد عبد المنعم مجاهد، المؤسسـة الجامعية للدراسـات والنشـر، ١٩٨٧م
(٣٣)سـعيد, نبيل رشـاد:
مدخل الى علـم الجمال , دار الهادي , بيروت ,لبنان , الطبعـةالاولـى, عـوض،ريـاض
:مقدمات في فلسفة الفن, لبنان ،الطبعة الاولى ١٩٩٤
(٣٤)عون ,فيصل بدير , وسـعد عبد العزيز حياتر:
دراسـات في الفلسفة الخلقية جامعة عين شمس , مكتبة سـعيدراقي١٩٨٣
(٣٥)صليبا جميل
: المعجـم الفلسـفي ، دار الكتـب اللبنانـي ، بيروت ، الطبعـةالاولـى، المجلـدالاول، ١٩٧١م٠
(٣٦)رمضـان,كريـب
:بـذور الاتجـاه الجمالي في النقـد العربي القديم , دار العرب للنشـر والتوزيع , الجزائر ٢٠٠٤ ,
(٣٧)رسـل، برتراند
: تاريـخ الفلسـفة الغربيـة، ترجمـة نجيـب محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشـر، القاهرة، ١٩٥٤م ,
(٣٨)التكريتـي،ناجـي:
الفلسـفة الاخلاقيـة الافلاطونيـة عند مفكري الاسـلام ،، دار الشـؤون الثقافيـة العامـة ، الطبعـة الثالثة ، ١٩٨٨م ٠
(٣٩)غالـب،مصطفـى
: افلاطون ... منشـورات دار الهلال.

Art and the simulation of nature between the philosophy of Plato and Aristotle

Dr. Saher Hussein Faisal

SUMMARY

We have provided in this research stud compared about art in the philosophy of Plato and Aristotle or the art between idealism and realism ,this study is directly about art at these two philosophers,Without access to the details of these philosophies ,we know with this study that Plato rejects art as simulation because he refuses simulation originally as quoting literally what exists and That's why he see it devoid of creativity while with Aristotle we and found that art also simulate but he seen to simulate the other hand ,he has a creative element which is not quoting verbatim what is exists ,and he did not reject art, nor simulation.

it seems that the reason for rejections Plato the Art and simulation is his refusing to Perceptible sensory unstable or to the world of sense changing as distanced from the reality of the world of ideals ,as well as he put his in front of him the poetic art presented by Homer and Hazeeod This notice has had aNegative effectson the educational side,because it was including of Mistakes and shortcoming moral and religiousPlato was accidentally of the refusal of art is to reject this particular set up a psychological and philosophical Problem either Aristotle has put his philosophy without any psychological problems but gave his opinion in art in general, and found it element aesthetically therapeutically educationally for his ability to influence the psychological mood and and then modify it.We found in the end of the research that philosophers did not Not fully in hand With their opinen abuot the art ,both agreed with each other that art simulator ,and then disagreed on the Explanation of this simulation .

and they agreed to it(art) an educational element and disagreed with offers of educational material, and while closed Plato outlook about art about Homer and Hazeeod, we found Aristotle opened up to art in general was a broader outlook on the arts from the look of Plato.

مدرسة فرانكفورت وأطروحاتها الفكرية

م.د.جواد كاظم محسن(*)

ملخص البحث

يهدف هذا البحث التعريف بمدرسة فرانكفورت الفلسفية واتجاهاتها الفكرية وأسسها الإيديولوجية ومساهمتها في حركة الفكر الفلسفي الغربي ومدياته الاجتماعية والسياسية، كما أنَ هذا البحث عالج طروحات اهم مؤسسي مدرسة فرانكفورت وتوضيح لأعمالهم وتأثيرهم في المسار الفكري لهذه المدرسة ودورهم في التأثير على بنية المجتمع الغربي المعاصر ونقدهم المستمر لآثار وسلبيات النظام البرجوازي والرأسمالي على وجه العموم .

المقدمة

يعد هذا البحث محاولة للاسهام في التعريف باحدى أبرز المدارس الفلسفية الغربية المعاصرة، الا وهي مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي اكتسبت أهمية بالغة، ولعل ما يميز هذه المدرسة الفلسفية يتحدد في كونها اتخذت النقد منهجاً وحاولت القيام بممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية قصد إعادة النظر في أسسها ونتائجها نتيجة للتحولات الكبرى التي افرزتها الحداثة الغربية وخاصة منذ عصر الأنوار، وتكمن أهمية البحث من حلال مدرسة فرانكفورت وكيفية نقدها لاهم موضوعيين هما: العقل والحداثة والتنوير، وكذلك الهدف منه هو توضيح نشأة مدرسة فرانكفورت وتجدر الاشارة إلى ان دراستنا النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت في هذا البحث لن يشمل كل مفكري هذه المدرسة وانما ستنصب على المفكرين الأساسيين من خلال ما تقدم هؤلاء المفكرين تحليلاً نقدياً للمجتمعات وأسسها الايديولوجية قصد الكشف عن الاليات وعليه استخدمت الدراسة المنهج التاريخي والتحليلي لوصف ودراسة وتحليل بعض الشخصيات ودراسة

(*) كلية العلوم السياسية / الجامعة المستنصرية.

النشــأة التاريخية لمدرســة فرانكفورت وتحليل مفهوم نقد العقل والحداثة والتنوير عند مدرســة فرانكفورت، اما فرضية الدراســة افترضت ان مدرســة فرانكفورت احدى المــدارس الفكرية المعاصــرة والمهمة في الفكر السياســي والتي قامت على أســس نقدية للواقع القائم خاصة في عصر الحداثة ومارافقها من تفسيرات سياسية، اقتصادية ... اما هيكلية الدراسة فقد قسمت على ثلاثة فصول .

الفصل الاول

النشأة التاريخية لمدرسة فرانكفورت

الفصل الثاني

أهم فلاسفة مدرسة فرانكفورت

الفصل الثالث

أولاً: مفهوم النقد والنظرية النقدية ,

ثانياً: نقد العقل

ثالثاً: نقد الحداثة والتنوير ,

الفصل الاول

النشأة التاريخية لمدرسة فرانكفورت

ظهــرت مدرســة فرانكفــورت إلــى حيــز الوجود – كما يذكــر مارتن جاي- عند صدور قرار من وزارة التربيــة والتعليم بالمانيا في ٣ فبرايــر ١٩٢٣م بالموافقة على انشــاء «معهد فرانكفورت للابحاث الاجتماعية» وهو الاســم الاصلي لمدرسة فرانكفورت لان عبارة مدرسة فرانكفورت لم تســتخدم الا فــي مرحلة متأخرة من تاريخ المعهــد، وبالتحديد بعد عودة المعهد من منفاه الاختباري في امريكا إلى فرانكفورت مرة أُخرى عام ١٩٥٠[١]

لقد اختلفــت الاراء وتباينت وجهات النظر بشــأن هــذه المدرســة فهــي عند مارتــن جاي M ,JAY تحولــت مــن مدرســة ماركســية قبــل هجرتها مــن المانيا إلى نــادي ماكس بعد عودتهــا إلــى فرانكفــورت، وحيــث هنالك في المهجــر فقــد الحــرف (R) الذي تبــدأ به كلمة ثــورة (Revolution) ولدى جان ماري تمثل مواصلــة للتقليد العظيم للفلســفة الالمانية ونقداً صارماً للبرجوازية[٢]

امــا الباحــث الأمريكــي ترنت شــروي T Schroyed, فيــرى ان النتيجة هي التي انتهت اليها هذه المدرســة تبــدو متناقضة مع بداياتها، وهو مــا يعد قريباً ممــا يذكره عالــم الاجتماع الانجليزي توم بوتومور T ,Bottomor حيث ذكــر انهــا تمثل ظاهــرة مركبة، جرى شــرح وتفســير نمــط الفكــر الاجتماعي الــذي ارتبط بها طرق شــتى، فيمــا يراها جــان جراندان J Grandin, اخــر معقل مع الفن لعالم إنســاني يكتفي برسم اسود للتشيؤ الغربي[٣]

ومهمــا اختلفــت الاراء فــأن منشــأ هــذه المدرســة يعــود إلى مبــادرة من فيلكــس فايل F ,Weil لتأســيس معهــد الالمــان الاجتماعية مروراً بمرحلــة هوركهايمر وتبلــور النظرية النقديــة انتهاء بهابرماس الذي دافع عن الحداثة بوصفها مشروعاً غير مكتمل[٤]

امــا اليــوم فيمثــل مدرســة فرانكفــورت الفيلســوف والسويســولوجي الالمانــي اكســل هونيــث الذي يمثل الجيل الثالث لهذه المدرســة ما يســميه بالحلقة الداخلية التي تضم الفلاســفة المركزيــون ولاســيما هوركهايمــر واودرنــو

وماركـوز والحلقة الخارجية التي تضم كل من فلتر بنيامين واريك فروم[٥]

لقد نشأت مدرسـة فرانكفورت في بداية عقد العشـرينات من القرن العشرين وكان أعضاؤها الأساسـيين ثلاثـة هـم هوركهايمـر واودرنـو وماركوز، وضمت إلى جانبهم ايضاً ولتر بنجامين الذي توفى في اثناء الحرب العالمية الثانية واريك فروم وليو لوفنتال اللذان انفصلا عنها لاحقاً[٦]

في عام ١٩٢٤ التقى عشرون مفكراً في احد فنادق فرانكفورت وعقدوا اول ندوة حول ''احياء الماركسـية'' وبدأت الندوة بنقاش حول اشـكالية الازمـة التي اصبحـت بعد عـام واحد موضوع اول سيمينار يفتح به معهد البحث الاجتماعي في جامعة فرانكفورت ابوابه[٧]

قام المعهد بعدة نشاطات من أهمها[٨]:-

اصدار مجلة البحث الاجتماعي التي عبرت عـن الرؤية النقديـة التي تبناها اعضـاء المعهد وقـد صدر العدد الاول منها عام ١٩٣٠ وتضمن مجموعة من البحـوث والدراسـات الاجتماعية القيمة.

اجراء مجموعة بحـوث اجتماعية (ميدانية) حول الطبقة العاملـة وفئات الموظفين في المانيا والدول الاوربية الأُخرى وخاصة الدول الصناعية منها، وجمع الاحصائيات والمعلومات والمصادر اللازمة للبحوث.

تأسيس فرع للمعهد في جنيف بسويسرا كانت مهمتـه جمع المعلومـات والاحصائيات اللازمة لدراسة وضعية الطبقة العاملة في اوربا والعالم.

الاهتمام بالبحـوث الامبريقية- النقدية التي تعتمد على الاحصائيـات العلمية الموثوقة التي تربط المعرفة بالممارسات الصحيحة.

وعرفت المدرسـة في المرحلة التأسيسـية توجهاً جديداً تحت مسمى النظرية النقدية، تلك النظرية التي موضوعها المركزي نقد المجتمع الحديث وتوجهاته البربرية – الوحشـية فضلاً عن نقـد النظرية الماركسـية بأعتبارها نظرية غير مطابقة وغيـر كامنة للعمليات الاجتماعية القائمة[٩]

وبحسـب العديـد مـن الدارسـين إلـى ان اصطلاح ''المدرسـة'' يمكـن ان يكون مضللاً للقـارئ، وذلـك لان اعضـاء المدرسـة لا يشـكلون دائماً منظومة فكريـة موحدة هذا من طرف , ومن طرف آخر فأن بعض الدارسـين يحصرون اصطـلاح ''مدرسـة فرانكفورت'' عـل كل من، هوركهايمـر، ادورنو، ماركوز، لونثال، وبلوك[١٠]

كون اعضاء مدرسـة فرانكفـورت النقدية جيلين من المفكرين وعلماء الاجتماع وعدد من المنظرين السياسيين وعلماء النفس ونقاد الادب، حيـث مثل الجيـل الاول كل مـن هوركهايمر- ثيودور اودرنو- هربرت ماركوز- اريك فروم، أما الجيل الثاني فكان معظمهم من تلامذة الجيل الاول , ولعـل من اشـهرهم يورغن هابرماس وكذلك البرشت فالمر والفرد سشمدت[١١]

نجـد هوركهايمـر يحـدد مهمات مدرسـة فرانكفورت بثلاث مهمات، هي[١٢]

ضـرورة بلورة وعي متكامـل بكل نظرية لها توجه اجتماعـي، والنظر في محدداتها وما يتمحور حولها.

تتمثل النظرية النقدية في التحرر والانعتاق

عن طريـق عقلنة الواقع، او فـي الاقل البحث عن العناصـر العقلية في هـذا الواقع ومحاولة توظيفها واستنفاذ حيويتها .

تتمثل النظرية النقديـة في النظر إلى العقل نظـرة تفكيكيـة حتـى تتمكن من تمثـل أوجهه المختلفـة، وفهـم الاسـباب الحقيقيـة التي ادت بالفعل المعاصر إلى السقوط في براثن اللاعقل , وقـد عالـج هوركهايمـر هـذا الموضوع في كتابـه افـول العقـل (كُسُـوف العقـل بترجمة أُخـرى)، مميـزاً فيه بين نوعين مـن العقل هو العقل الاداتي البراغماتـي والذي يتلخص همه الوحيد في انتاج النجاح، وعقل موضوعي وهو عقل اصيل فعال، وان اي نكران للعقل الاصيل يؤدي إلى تراجع الأنوار وتدميرها .

ويتمثـل النشـاط الأساسـي لهذه المدرسـة فـي نشـر مجلة وكتاب فـي فرنسـا والولايات المتحدة حول السـلطة والعائلة، ثم نشـر كتاب نظري بعنـوان (ديالكتيك العقلانية) كان يحمل اسـم كل من هوركهايمر وادورنو ويدور حول العلاقة الجدلية القائمة بين الخصائص الايجابية والنقدية والخصائص السـلبية المشـجعة للقمع والسيطرة التي تبشر بها الفلسفة التقليدية[١٣]

إنَ مدرسة فرانكفورت قد اشتملت في مرحلة نضوجها على ثلاثة عناصر مترابطة[١٤]:

أولاً: نقـد معرفـي ومنهجـي للوضعيـة، او النزعـة العلميـة المغالية عمومـاً في العلوم الاجتماعية .

ثانياً: موقف نقدي بازاء التأثير الايديولوجي للعلـم والتكنولوجيا، باعتبارهـا عاملين مهمين في خلق شـكل تكنوقراطـي بيروقراطي جديد للتسلط

ثالثـاً: اهتمام خـاص بصناعـة الثقافة، او عموماً بالاوجه الثقافية للتسلط

ان هـذه العناصـر المختلفـة لم تكـن تنفرد بهـا مدرسـة فرانكفـورت وحدها، بـل كانت ترتبط بصلـة وثيقة بتيارات أُخـرى عديدة في الفكر الاجتماعي والفلسفي الاوربي على طول الحقبة الممتدة من الحـرب العالمية الاولى إلى الستينات[١٥]

وقـد اصدر المعهد مجلة البحث الاجتماعي التـي عبرت عن الرؤيـة النقديـة الجديدة التي تبناهـا اعضاء المعهـد , وقد صدر العدد الاول منها عام ١٩٣٠ وتضمن مجموعة من البحوث والدراسات الاجتماعية القيمة[١٦]

كتـب هوركهايمر في افتتاحـه العدد الاول مـن المجلـة ((ملاحظات حول العلـم والازمة الفكريـة)) عالـج فيهـا ازمـة علـم الاجتماع وارتباطهـا بازمـة النظـام الاجتماعـي القائم، موضحـاً ان البحـث الاجتماعـي يختلـف عن البحـث فـي علم الاجتمـاع الشـكلي المتبع في الجامعات الالمانيـة، وان علم الاجتماع النقدي يحمل خصوصية علم النفس الاجتماعي ودوره فـي التخلص من الهوة القائمـة التي تفصل بين الفرد والمجتمع وبالنسـبة لازمة علم الاجتماع قـال هوركهايمـر ان التطـور الحضـاري والتكنولوجي وضع للعلم قيوده[١٧]

وقـد بـذل هوركهايمـر وأدورونـو جهـداً مميـزاً مـن أجـل تفسـير وتوضيـح عناصر العقلانيـة البرجوازية التـي اختص بها العصر الليبرالي ومهدت السبل بطريقة غير محسوسة للدخول المفاجئ لهذا المجتمع نحو الدكتاتورية ((الكليانية- الشمولية- التوتاليكارية)) في ألمانيا

أحدى البلدان الأكثر تقدماً في مضمار الحضارة الصناعيــة، كما جعلــت بالامكان التســليم بهذا التطور من البرجوازية الالمانية وبدرجة معينة من قبل الطبقــات المهيمنة في البلــدان الغربية الأُخرى[١٨]

امــا هربرت ماركيز فبعــد ان درس تاريخ الفلســفة بطريقة تفصيلية وعبر خطوطه العامة حــاول هــو الآخر ان يبيــن ما كانــت تتضمنه الفلســفة المثالية من تســليم بالعالم البرجوازي القائــم على القمــع والاســتغلال، ولكنه اوضح بشــكل يفــوق مفكــري مدرســة فرانكفــورت الآخرين أهمية الخاصية النقدية التي تتمسك بها هذه المدرسة[١٩]

و هنالك اختلاف بين ماركيوز و هوركهايمر، فبدت فــي تأســيس ماركيوز النظريــة الجدلية وبشــكل أكثر مباشــرة، على فلســفة فردرشين هيجــل Hegel, H التــي شــكلت لُــب اعماله كلهــا، اضافة إلــى ان ماركيــوز عمل بصورة اكبــر على تحويــل فكر ماركس إلــى الهيجلية الراديكالية، على انه قصر اهتمامه على اصول الفلسفة الوضعية والعلم الاجتماعي كما وردت في اعمال اوجســت كونت Conte, A وشتال Stahl وفون شتاين Von stein خلال النصف الاول مــن القرن التاســع عشــر، فيمــا تجاهل الاشــكال الحديثة للوضعية ومــا ارتبط بها من فلسفات للعلم ومن علوم اجتماعية حديثة[٢٠]

امــا اودرنــو فان موقفــه الفلســفي مختلف تماماً عــن موقــف هوركهايمــر أو ماركيوز، حيث حاول كل منهما صياغة نظرية اجتماعية ايجابية على أســاس التصــور الهيجلي للعقل, كمــا كان بعيداً عن الماركســية بدرجة اكبر من بعد زملائه عنها[٢١]

وقد وضعت مدرسة فرانكفورت، عدداً من الماركسين الساخطين على الاعتقاد الماركسي الشــائع يومــذاك، ولذلــك كانــوا يحســبون ان بعضــاً مــن اتباع ماركــس تحولوا إلــى ابواق دعائية، تردد منظومة محددة من أفكار ماركس "نشــيداً مدرسياً" يدافع عن الاحزاب الشيوعية الارثوذوكسية[٢٢]

ولعل ما يميز منظري مدرسة فرانكفورت، هــو انهم كتبوا نصوصهم الفكريــة الداعية إلى التجديد في الاطروحة والمنهج الماركسي، بعد اختيار النظرية الماركسية التقليدية والتطورات الجديــدة فــي المجتمعات الرأســمالية، وتجربة الاشــتراكية في الاتحــاد الســوفيتي , مما كان الحاصل هو اكتشــافهم ان النظرية الماركســية التقليديــة، نظريــة غيــر كافيــة لتفســير هــذه التطورات الحاصلة في المجتمعات الرأســمالية فــي القن العشــرين ولهذا تميــز خطابهم بكونه خطاب نقدي لكل من الرأســمالية والاشــتراكية الســوفيتية كمــا أنَ القــارئ يشــعر وهــو يقرأ كتابهم بــان يدعون إلى طريق بديل في التطور الاشتراكي[٢٣]

اما بخصوص اسهامات مدرسة فرانكفورت الايجابيــة فإن ماركيــوز يذكر تنبؤهــا وفهمها للفاشــية، في علاقتها مع الرأسمالية، كما يذكر نهجهــا المتكامل في دراســة مشــاكل العصور الاجتماعيــة والسياســية، كونهــا توظف علوم الاجتمــاع والنفــس والفلســفة فــي فهــم عملية تطور تلــك المشــاكل، واخيراً يثيــر ماركيوز إلــى ما يعتبره اهم اســهام ايجابي قامت به هذه المدرســة، الا وهو تحديد طبيعــة العطب الذي اصــاب الحضــارة الغربية التي شــهدت، إبان بلوغهــا أوج مراحل التقــدم التقني، اضمحلالاً

في التطور البشـري، ثمة خيبة أمل يستشعرها ماركيوز بسـبب كون الثـورة الاجتماعية التي نجمت عـن الحضارة الغربية وقـد وظفت في الحلـول دون اقامة مجتمع إنسـاني أكثر جدارة بالاحترام[٢٤]

الفصل الثاني

أهم فلاسفة مدرسة فرانكفورت

اولاً: أرنست بلوخ (١٨٨٥- ١٩٧٧)

فيلسـوف المانـي ومـن مؤسسـي مدرسـة فرانكفورت العقلانية النقديـة، وله قراءة خاصة للفلسـفة الماركسـية ترك مثل زملائه المانيا بعد صعود النازية للحكم، وانتقل إلى سويسرا والنمسا وفرنسا والولايات المتحدة وتشيكوسلوفاكيا، من مؤلفاته الرئيسـة فكر اليوتوبيا ١٩١٨، أرث هذا الزمن ١٩٣٤ .[٢٥]

بحث في سـيكولوجيا الجماهير الفاشية على نحـو ظاهراتي، مبـدأ الامـل ١٩٥٤، تمايزات في مفهوم التقـدم ١٩٥٧، أنطولوجيا الوجود في المستقبل ١٩٦١، وحول كارل ماركس ١٩٦٨، ولـه مؤفـات أُخرى منقولة للعربية وهي فلسـفة عصر النهضة، كما له اهتمام بالفلسفة الاسلامية وقـد كتب عن ابن سـينا بحثاً بعنوان: ابن سـينا والإرث الأرسطي[٢٦].

ثانياً: فالتر بنيامين (١٨٩٢- ١٩٤٠)

احد المؤسسـين لمدرسـة فرانكفـورت، من دون ان ينتمـي لهـا تماماً، وقد كـرس اطروحته الفلسفية لدراسة مفهوم النقد الفني في الرومانسية الالمانية، بإشـراف الفيلسوف ريتشارد هربرتز، وقد اكتشف الماركسـية من خلال قراءته لكتاب لوكاش الماركسية والوعي الطبقي، اقام في حياته الفكرية واحدة من افضل الصيغ في الفكر النقدي للأدب والتي أسست بعد ذلك الاتجاه التوليدي في اعمال لوسيان جولدمان[٢٧]

ثالثاً: ماكس هوركهايمر (١٨٩٥- ١٩٧٣)

فيلسـوف المانـي وزميل أدرونـو في معهد البحوث الاجتماعية بمدرسة فرانكفورت الفلسفية، وثانـي مدير لهذا المعهد وهو الضامن الرئيسـي لحركـة الهويـة التاريخية والنظريـة التي قامت عليهـا هذه المدرسـة حيـث حـدد توجهاتها في النظرية النقدية، وهو الاسـم الذي صاغه للدلالة على مسعاها النظري[٢٨]

نلاحظ ان مدرسـة فرانكفـورت خلال فترة إدارة هوركهايمر، وبخاصة في سـنوات المنفى قد شهدت توسـعاً وتطوراً في موضوعات النقد، واستطاعت ان تبلور بصورة فعلية نظرية نقدية متكاملة الملامح[٢٩]

تحصـل هوركهايمـر علـى الدكتـوراه عام ١٩٢٢، بإطروحته بعنوان مسـاهمة في تناقض ملكة الحكم الغائبة، غادر فرانكفورت عام ١٩٣٣، إلى جنيف في سويسرا، كما وحصل على الجنسية الأمريكية وعاد إلى المانيا ١٩٤٨، واصبح رئيساً لقسم الفلسفة ورئيساً للجامعة ١٩٥١- ١٩٥٣، من ابرز اعماله الفلسفية:-

جـدل العقـل او جدل التنوير بالاشـتراك مع ادورنـو ١٩٤٧، والنظريـة التقليديـة والنظرية النقدية ١٩٧٠، وكسوف العقل ١٩٤٧، ودراسات في الفلسـفة الاجتماعية ١٩٧٢، وبدايات فلسـفة التاريخ البرجوازية ترجم الكتاب إلى العربية من محمد علي اليوسفي، بيرروت ١٩٨١ [٣٠]

رابعاً: هربرت ماركوز (١٨٩٨- ١٩٧٩)

فيلسوف الماني تجنس أمريكياً، مشهور في الاوساط الفلسفية العالمة والعربية بخاصة، بسبب كثرة نتاجاته الفلسفية المنقولة إلى العربية مع مطلع ستينات القرن المنصرم، ويعد ماركوز من مؤسسي مدرسة فرانكفورت مع زملائه الآخرين هوركهايمر وأدورنو، بعد هروبه من المانيا استقر نهائياً في امريكا[٣١]

وقد أسس ماركوز بعد رحيله إلى الولايات المتحدة مباشرةً، وبالاشتراك مع زميله ماكس هوركهايمر، معهد البحوث الاجتماعية، او لنقل في الاصح انهما نقلا هذا المعهد من مقره في فرانكفورت إلى جامعة كولومبيا في نيويورك[٣٢]

نال ماركوز أطروحته للدكتوراه ١٩٣٢، باشراف هيدجر وكانت بعنوان نظرية الوجود عند هيجل أساس الفلسفة التاريخية أو بعنوان آخر هو: عالم الوجود عند هيجل وعلاقته بفلسفته عن التاريخ , اما كتبه المترجمة للعربية، وهي: العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية النقدية: فلسفة النفي أو مذاهب رافضة ١٩٦٨، والحب والحضارة أو ايروس والحضارة عام ١٩٥٥، والإنسان ذو البعد الواحد ١٩٦٤ – نحو التحرر ١٩٦٩- نقد التسامح المطلق ١٩٦٥- والثورة المضادة او بعنوان اخر الثورة المضادة والتمرد ١٩٧٢- الماركسية السوفايتية ١٩٥٨- ودراسات في الفلسفة النقدية عام ١٩٧٢ – عن الماركسية والوجودية[٣٣]

وعمل ماركوز في برلين في أحد دور النشر ثم عاد إلى فرايبورغ لدراسة الفسلفة علي يد عدد من الاساتذة بينهم هومرل وهايدجر الذين مارسا تأثيراً فكرياً واضحاً عليه في تلك المرحلة- لينهي من انجاز اطروحته التاهيل (Habilitations iftchr) المكمل للدكتوراه عام ١٩٣٢ (انطولوجيا هيجل والنظرية التاريخية)[٣٤]

خامساً: أريك فروم (١٩٠٠-١٩٨٠)

فيلسوف وعالم نفسي الماني، ولد في مدينة فرانكفورت وهاجر إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٣٤، ويمثل فروم الاتجاه النفسي التحليلي في مدرسة فرانكفورت، وهو اتجاه يعتمد على مرجعيات ماركسية، ودرّس في جامعة المانيا هايدلبرج وفرانكفورت وميونخ وقد شارك فروم مدرسة فرانكفورت بدراسة حول السلطة عام ١٩٣٦، لكنه انهى علاقته بالمدرسة عام ١٩٣٩، قبل أنْ يؤكد استقلاله النظري عنهم في كتابه الخوف من الحرية عام ١٩٤١ [٣٥]

وقد عرف أريك فروم في العالم العربي بمؤلفاته النفسية والفلسفية منذ سبعينيات القرن المنصرم، ومن مؤلفاته الخوف من الحرية ١٩٤٢، والإنسان من أجل ذاته، أو الإنسان بين الجوهر والمظهر ١٩٤٧، والتحليل النفسي والدين ١٩٥٠، واللغة المنسية ١٩٥١ وغيرها من المؤلفات، وقد تأثر فروم بكل من الفلاسفة سبينوزا وماركس وكير كجارد وفرويد وغيرهم[٣٦]

سادساً: ثيودور أودرنو (١٩٠٣- ١٩٦٩)

فيلسوف الماني وأحد أبرز مؤسسي مدرسة فرانكفورت الفلسفية في عشرينات القرن المنصرم، ولد في فرانكفورت وهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ايام النازية ثم عاد إلى فرانكفورت بعد سقوطها[٣٧] درس ادورنو الموسيقى وعلم الاجتماع وبسبب تردده المبكر

على الاوساط الفنية والموسيقية في فينا واهتمامه الخاص بتقنيات الموسيقى "الروديكافونية" ذات نظام اثني عشر هوناً صوتاً، التي طورها شونبرغ منذ عام ١٩٢٢، اصبح ادورنو رئيساً لتحرير مجلة "الموسيقى" النمساوية منذ ذلك الحين عرف أدورنو ناقداً ومنظراً للموسيقى الحديثة , ويعدُ أدورنو إلى جانب آرنست بلوخ وماكس هوركهايمر في مقدمة الفلاسفة الالمان الشموليين لما بعد الحرب العالمية الثانية[٣٨]

من اهم اعماله ديالكتيك العقل او جدل التنوير عام ١٩٤٧، بالاشتراك مه هوكهايمر، وقد صدرت له ترجمة عربية بقلم د , جورج كنوره، وكتابه الشخصية المستبدة ١٩٥٠، وفلسفة الموسيقى الجديدة، والديكالتيك السلبي ١٩٦٦ والنظرية الجمالية الجدلية الذي يهدف إلى توحيد النظرية بالممارسة العملية وتقديم نظرية نقدية للمجتمع تستطيع الوقوف امام فكرة التسلط، العنف[٣٩]

سابعاً: يورغن هابرماس (١٩٢٩- ؟)

وهو فيلسوف الماني ولد عام ١٩٢٩، في دوسلدورف الالمانية، و يعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت المعروفة بالمدرسة النقدية، وأكثرهم شهرة فيها في الحقبة المعاصرة، والذي عاصر حتى الانظمة الاستبدادية في القرن العشرين، وهي النازية[٤٠]

وهو آخر فلاسفة مدرسة فرانكفورت ومطورها وصاحب فلسفة العقل التواصلي، ومن ابرز المعبرين عن الاتجاه العقلاني النقدي ونقد الطابع التقني والوضعي القمعي للعقل في الممارسات الرأسمالية والاشتراكية[٤١] حصل على الدكتوراه عام ١٩٥٣ عن أطروحته (الصراع بين المطلق والتاريخ في فكر شلبخ) واصبح بين عامي ١٩٥٦- ١٩٥٩ مساعداً لأستاذه ادورنو في معهد الابحاث الاجتماعية، ثم قدم عام ١٩٦١ اطروحته المؤهلة للاستاذية (التحول البنيوي) للمجال العام، الذي يتناول فيها موضوع الاركيولوجيا الاجتماعية التاريخية للرأي العام كنمط من الهيمنة المؤسساتية داخل مجتمعات الرأسمالية المعاصرة , هذه الاطروحة مكنت هابرماس من ان يكون استاذاً للجامعة في جامعة هايدلبرغ بين عام ١٩٦١- ١٩٦٤، وتعرف هنالك على الفيلسوف الالماني (هانز غادامير، Gadamer, H) الذي اثر فيه[٤٢]

انتقل هابرماس بعد ذلك إلى فرانكفورت ليشغل وظيفة استاذ الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتها، واصبح زميلاً لاستاذه القديم ثيودور ادورنو، حتى وفاة الاخير عام ١٩٦٩، بعد ذلك انتقل هابرماس عام ١٩٧٢ إلى معهد ماكس بلانك، بستادنبرج استاذاً ثم مديراً للمعهد، عاد بعدها إلى جامعة فرانكفورت عام ١٩٨٣ فكانت الحصيلة من ذلك نتاجاً فلسفياً ظهر في كتب هابرماس والتي كانت اهمها[٤٣]:

(التحول البنيوي للمجال العام -١٩٦٢)، و(النظرية والممارسة- ١٩٦٣)،(حول منطق العلوم الاجتماعية- ١٩٧٠) و(المعرفة والمصلحة- ١٩٧١) وغيرها[٤٤] .

الفصل الثالث

أولاً: مفهوم النقد والنظرية النقدية

النقد

إن اصل كلمة النقد يرتد إلى اللفظ الاغريقي

Xpivier وتعني الحكم، وهو ما يعنيه تعريفها القاموسي في لغات اوربا القديمة والوسيطة ويحدد لنا بوتومور دلالتين للمصطلح في اللغة الانجيليزية الاولى في Criticism ويعني النقد بمعناه الشائع بمعنى الكشف عن الأخطاء، كما يعني فاعلية النظرية واداة اجرائية رئيسة في النظر والتفكير تستهدف مسألة الطرق التي تتكون بها القناعات، بأظهار زيفها ونقصها وتجريحها(٤٥)

وقد عرف القرن الثامن عشر الاوربي باسم قرن النقد، وقد ارتبط هذا النقد بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت في انجلترا وفرنسا بتكسير الشكل التقليدي للمعرفة الفلسفية، أي شكل النسق الميتافيزيقي وهو برفع شعار محاربة اللاهوت والخرافات التي تكبل تفكير الإنسان الأوروبي وتقيد عقله(٤٦)

وهذه الحركة نادت باعطاء الحرية للعقل ونقد شامل لكل الاشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم، وإخضاع كل هذه الموضوعات لمحك العقل ومن ثم الخروج بأوربا من ظلام الجمود والظلم والأساطير إلى أنوار العقل والتقدم والحرية(٤٧).

والنقد يعني عند هوركهايمر المجهود الفكري والعملي لعدم تقبل الأفكار المهيمنة وصيغ السلوك الجاهزة والعلاقات الاجتماعية بمقتضى العادة من دون تفكير، فالجهد يجب أن ينصب على ربط مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية بالأفكار العامة(٤٨).

والنقد هو فعالية بني عليها كانط مشروعه النظري والفلسفي الذي أسس للاتجاه النقدي في الفلسفة الغربية، ورآها هيغل كسلب جدلي يتجاوز الموجود دائماً، وبعدها ظلت هذه الفعالية مستمرة من خلال صيغ نظرية وعملية مختلفة(٤٩).

النظرية النقدية

العبارة مأخوذة أصلاً من عنوان كتاب هوركهايمر، لنشير إلى ذلك الركام النظري الذي خلفه اعلام مدرسة فرانكفورت، ونلخص تطلعاتها وتشكل برنامجها الفكري عند بداية نشأتها(٥٠).

يعد اسم (مدرسة فرانكفورت) اصطلاحاً فضفاضاً كما يقول فيل سلتير، اما الاسم الذي اطلقه فريق هوركهايمر على انفسهم فقد كان (النظرية النقدية للمجتمع)، وقد تم عرض طبيعة هذه النظرية بوضوح أكثر عندما نشر هوركهايمر سنة ١٩٣٧ مقاله التأسيسي (النزرية التقليدية والنظرية النقدية)(٥١).

وفي العام نفسه نشر ماركيوز مقال (الفلسفة والنظرية النقدية) الذي أعيد نشره عام ١٩٤١، ونشر ماركوز مقالات أُخرى بعنوان (السلب)، او (مقالات في النظرية النقدية) وقد شرح ماركوز النظرية النقدية على انها النظرية الاجتماعية القائمة على الفلسفة الجدلية ونقد الاقتصاد السياسي(٥٢).

عرض هوركهامير في كتابه مفهوم النقد الذي يجب ان ينصب على المجتمعات الغربية المعاصرة وعلى ابراز وتحليل التناقضات الأساسية التي تعرفها هذه المجتمعات، قصد الكشف عن أسس واليات السيطرة التي اصبحت تتحكم في الافراد للعقل، بقدر ما هي بمعنى المفهوم في النقد الجدلي للاقتصاد السياسي(٥٣).

الأمر الذي دفع ماركوز إلى القول ((ان النظرية النقدية نظرية اجتماعية تزعم تحليل

المجتمعات القائمة في ضوء وظائفها وامكانياتها وتحدد الاتجاهات الممكنة التي تستطيع ان تؤدي إلى ما وراء الوضع الراهن للامور))[٥٤].

والنظرية النقدية ميزت نفسها بقوة من الفلسفة التقليدية وعلم الاجتماع الوضعي والمنهج الامبريقي والتزمت بمنهج جدلي نقدي يربط النظرية بالممارسة، ولذلك رفضت النظرية النقدية مثالية هيجل وتفسيره الميتافيزقي للتاريخ ومفهوم الحقيقة المطلقة وفكرة التماثل بين الذات والموضوع، مثلما رفضت مادية الماركسيين التقليديين التي أكدت أولوية المادة على الفكرة ورفعها إلى مستوى نظرية المعرفة التي تدعي اليقين المطلق[٥٥].

إن رواد مدرسة فرانكفورت في المرحلة الاولى من تأسيس النظرية النقدية توجهوا إلى نقد المجتمع الصناعي الكبير ونظامه التكنوقراطي وكان هذا النقد جزءاً من النضال ضد النظام الرأسمالي، حيث توجهوا إلى نقد الاقتصاد السياسي وتحليل التناقضات في المجتمع الرأسمالي واعتقدوا ان تفجير هذه التناقضات سوف يقود إلى بناء الاشتراكية , اما في المرحلة الثانية، وهي مرحلة المنفى وما بعدها فقد وجهوا اهتماماتهم إلى نقد النظم السياسية والثقافية وتحولوا عن فكرة الصراع الطبقي التي فقدت معناها كاداة تحليلية، وذلك بسبب تزييف وعي الطبقى العامة وتطورها إلى اداة بيروقراطية، كما توصلوا إلى شبة اجماع في الرأي، وهو ان الصراع الطبقي والتناقض الاجتماعي يجب ان يحلا[٥٦] .

ثانياً: نقد العقل والعقل الاداتي

إن النظرية النقدية للمجتمع حسب مؤسسيها مرتبطة أساساً بالمادية ولا يعني هذا انها لا تشيد نفسها كمذهب فلسفي متعارض مع المذاهب الفلسفية الأُخرى وهنالك عنصران رئيسان يرتبطان بالنظرية الاجتماعية الصحية: الاهتمام بالسعادة الإنسانية والاعتقاد بان هذه السعادة لا يمكن الحصول عليها الا من خلال تبديل الأوضاع المادية للوجود , والمجرى الفعلي للتبديل والمقاييس الرئيسية التي يجب الاخذ بها للوصول إلى تنظيم عقلاني للمجتمع انما يشخصها تحليل الاوضاع الاقتصادية والسياسية في الموقف التاريخي المحدد , وعندما حدث ادراك للعقل على انه التنظيم العقلاني للبشرية، فأن الفلسفة تركت بدون موضوع وذلك لان الفلسفة إلى المدى الذي هي عليه حتى الان باعتبارها شيئاً أكثر من مجرد انتقال أو تنظيم داخل القسم المعطى للعمل قد استمدت حياتها من واقع العقل الذي لم يوجد بعد[٥٧]

فالعقل: هو اداة المعرفة الأساسية عند الفلاسفة العقليين اما الحواس فدورها ثانوي .

اما مفهوم العقل الاداتي الذي يستعمله فلاسفة النظرية النقدية في مؤلفاتهم واهمهم هوركهامير وأدورنو في كتابهما (جدل التنوير) عام ١٩٤٤ وكتاب هوركهامير (أفول العقل) عام ١٩٤٧، وكتاب ماركوز (الإنسان ذو البعد الواحد) ١٩٦٤، ان العقل الاداتي لدى هولاء هو منطق في التفكير واسلوب في رؤية العالم، أي إن العالم الاجتماعي اصبح له طبيعة ثانية واصبح كالطبيعة غير قابل للتغير مستقلاً عن افعالنا بمعنى اخضاع العالم الاجتماعي لجملة من القوانين شأنها شأن الطبيعة ليتحول بدروه إلى اسطورة ولكن في المجتمعات الرأسمالية[٥٨]

يذهب هوركهامير في كتابه (أفول العقل) إلى ان العقل الاداتي هو العقل المهيمن في المجتمعات

الرأسمالية الحديثة التي فقد فيها العقل دوره كملكة فردية وخلص إلى مجرد أداة لتحقيق أهداف معينة وبالتدريج فقد العقل رؤيته للهدف واصبح مجرد اداة لتوفير الوسائل مما ادى إلى فقدانه القدرة على ادراك الحقائق في ذاتها[٥٩] .

وتحول العالم والابديولوجية والفلسفة إلى ادوات في خدمة السيطرة التي هي بمعنى من المعاني جوهر المجتمع الذي نشأ عنه هذا الاستعمال للعقل والاصح ادخلت العقل في دائرة الاسطورة مع العلم والدولة والطبيعة، ولما كانت العقلانية كما فهمها ماكس فيبر تعني ممارسة السيطرة البيروقراطية للدول الحديثة[٦٠], حتى خرج هابرماس من نقد ماركوز لماكس فيبر هذا إلى الاستخلاص الآتي ((ربما كان مفهوم العقل الاداتي ذاته ايديولوجيا ... إنما النقدية ذاتها سيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان، سيطرة منهجية، علمية، محسوبة وحاسبة))[٦١]

إن ظاهرة العقلنة تشكلت في المجتمعات الحديثة وقد استعملها ماكس فيبر في سياق تشخيصه لواقع الاقتصاد الرأسمالي وتحديد شكل النشاط الاقتصادي الرأسمالي، وشكل علاقات القانون المدني البروجوازي والسيادة البيروقراطية , والعقلنة تعني بداية توسيع المجالات الاجتماعية التي تخضع لمقاييس القرار العقلاني هذا ما يوافقه تصنيع العمل الاجتماعي ومن ثم تغلغل مقاييس العقل الاداتي في مجالات الحياة الأُخرى[٦٢]

ان العقل الاداتي انشأ داخل المجتمع الصناعي عالم الانشاء المغلق الذي يتأسس باعتماد لغة ادارة شاملة[٦٣]

كما وجد ماركوز قائلاً: ((اننا هنا لنواجه واحداً من أكثر مظاهر المجتمع الصناعي المتقدم مدعاة للأسف، الطابع العقلاني للعقلانية، فهذه الحضارة منتجة ناجحة، قادرة على زيادة الرفاه وتعميمه وعلى اضفاء صفة الحاجة على ماهو زائد عن الحاجة وعلى تحويل الهدم إلى بناء))[٦٤]

وإن الرأسمالية كما يقول ماركوز بكل عقلانيتها (أو بسبب عقلانيتها الخاصة) تنتهي برأس لا عقلاني (عرضي) لا في الاقتصاد فقط، بل ايضاً في سيطرة الادارة البيروقراطية نفسها، في الادارة الحكومية[٦٥]

فالمجتمعات المتقدمة صناعياً وتكنولوجياً تأسست على المشروع التنويري الذي قام على تحرير الإنسان من التعصب والخوف والسلطة المطلقة وتحرير العالم لصالح المعرفة العلمية[٦٦]

كما وجد هوركهايمر وأدورنو في التنوير "تعبير عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيداً , اما الارض التي تنورت كلياً، فشجع بشكل يوحي بالانتصار وان برنامجه يهدف إلى فك السحر عن العالم , لقد اراد التحرر من الأساطير وان يجعل للمخيلة سند العلم"[٦٧]

ان مثل هذا الهدف لم يتحقق تلك هي ازمة السؤال التنويري للعقل الاداتي فالمشروع التنويري امن وتحسن للعقلانية والحرية والتقدم الإنساني بهدف تحرير الإنسان (الغربي)، بوساطة هذه القيم وتحسين احوال حياته إلى الافضل الا ان هذا المشروع قد تراجع وفشل تأريخياً بحسب فلاسفة النظرية النقدية، ولاسيما حين ارتبط بفكرة السيطرة على الطبيعة والإنسان، مع علمنا ان العقلانية ومنذ عصر التنوير، قد تضمنت الطبيعة موضوعاً للسيطرة والتحكم فيها واستغلالها واخذت طابعاً استعمالياً واداتياً، وارتبطت بالقوة والسلطة المعرفية واصبحت غايتها الأساسية

تحقيق السيطرة على الطبيعة، اما الإنسان فقد اصبح بدوره موضوعاً للسيطرة بعده جزءاً من الطبيعة او ظاهرة من الظواهر تخضع بدورها للتعيين والتنظيم والتوجيه[٦٨]

إنَ خيبة الامل التي استشعرها فلاسفة النظرية النقدية ناشئة عن تحول المعرفة إلى أداة للسيطرة بدلاً من ان تكون اداة للتحرر ومن ما يؤكده هوركهايمر في كتابه (بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية) بقوله:

(لكن هذا المجتمع لا يعتمد على الطبيعة بالمعنى الضيق وعلى ابتكار وسائل جديدة للانتاج واختراع الآلات وبلوغ مستوى معين فحسب، انه يقوم على سيطرة بعض الناس على أناس آخرين وعلى مجمل الوسائل التي تؤدي إلى هذه السيطرة، وعلى الاجراءات التي تستعمل للمحافظة على هذه السيطرة، هي ما ندعوه السياسة[٦٩]

وهذا ما يجعلنا نقول: بأن السيطرة أصبحت تعتمد العقلانية وتحديداً العقلانية الاداتية , والجدير بالذكر هو ان نقدهم ليس موهماً لتنوير العقل انما موجه للمغالاة في استعمالها واساءة فهمها وتحريفها عن أهدافها السامية هذه المغالاة بلغت اقصى مظاهرها في المجتمعات الصناعية المتقدمة وظهرت طرق استعباد جديدة هي اخطر ما لقيه الإنسان في تاريخه الطويل فهو استعباد يستند إلى العقل والعلم والتكنولوجيا[٧٠]

ويشير ماركوز إلى أن تنشئ الإنسان الغربي الرأسمالي المتقدم بقوله: (عن طريق التكنولوجيا على وجه التحديد يصبح الإنسان والطبيعة موضوعيين للتنظيم قابلين لان يحل احدهما محل الاخر)[٧١]

ثالثاً: نقد الحداثة والتنوير

الحداثة

استلهمت النظرية النقدية كلامها عن الحداثة من ماكس فيبر ونقد هوركهايمر وأدورنو للعقل الاداتي واعتبار ازمات الحداثة واخفاقاتها بالغة السوء لهذا العقل يستند جوهرياً على نقد ماكس فيبر للحداثة , فالعقل الاداتي، كعقل للحساب والتكنيك كما قلنا من قبل، حشر الطبيعة والبشر والمعرفة كوسائل لتحقيق غاياته وبذلك اصبح عقلاً للسيطرة , وهو ايضاً ما استندت إليه نظرية الحداثة عند هابرماس , ويتفق هابرماس مع فيبر في تصوره للحداثة كتمايز بين المجال الموضوعي والمجال الاجتماعي والمجال الذاتي ولكن يختلف معه ويتجاوزه بالنقد في امر شديد الأهمية، فقد رأى فيبر ان ما يميز الحداثة هو ان العقل الاداتي هو العقل السائد في المجالات الثلاثة المذكورة، وان الحداثة هي سيادة هذه العقلانية الاداتية بينما هابرماس يميز بين ثلاث مركبات من العقلانية تتطابق مع هذه المجالات الثلاثة ومع ثلاثة انماط أساسية من السلوك [٧٢]

أما ادورنو فأن موقفه ارتبط بنقده لمفهوم الحداثة في الانتاج الفني بنقده الحداثة في مفهومها التكنولوجي والذي جاء في اطار نقده لمرحلة المجتمع الصناعي المتقدم إذ قام بتحليل ونقد التقدم التكنولوجي بوصفه تعبيراً عن نموذج الحداثة، فالتكنولوجيا لا تزال أداة لترسيخ المجتمع الاستهلاكي والفن والادب الذين كان لهما في القرن التاسع عشر طابعاً فردياً بفضل التكنولوجيا بالاتصال الجماهيري بما يسميه ادورنو صناعة الثقافة وقد اختلف أدورنو مع بنامين في تفسيره لعلاقة الفن بالتكنولوجيا بنيامين يرى في التكنولوجيا اداة لتحول الفن كحدث جماعي وحتى

بتخلص من اليات السوق[٧٣]

والحداثة عند أدورنو تعني الا نجعل من هذه القيم المتبادلة للسلع هي المعيار الذي نحكم به على الاشـياء، ومن ثم فـأن الحداثة بهذا المعنى تكون ارادة اكتشاف لكل شـئ، ويشير أدورنو إلى هذه الإرادة بقوة المقاومة الجمالية أو الفنية، وتتجسـد هـذه الحداثة التي يتحمس لهـا أدورنو في الفنون التي تحدث صدمة لدى المتلقي .[٧٤]

ولقد اعتمدت نظريـة الحداثة عند هابرماس على التداولية الكلية Universal Pragmatics لتحقيق آمرين: فتح العقلانية على التعدد وتأسيس قيـم الحداثة أي الحرية والمسـاواة والديمقراطية وحقوق الإنسـان والعدالـة، واعتمدت بذلك على اللغة كأحد أهم خصائص تكوين النوع الإنسـاني وإمكاناتـه وقدراتـه , فقـد اعلـن هابرماس، في محاضرتـه الافتتاحية في جامعة فرانكفورت في يونيـو عـام ١٩٦٥: إن اللغة هـي التي اخرجت الإنسان وفصلته عن الطبيعة (مقابل ان العمل في الماركسية هو الذي اخرج الإنسان عن الطبيعة). [٧٥]

ومن خلال بنية اللغة طرحت على الإنسان قيم الاستقلال والمسؤولية والجملة الاولى التي نطق بها الإنسـان اياً كانت فهي تعبر بوضوح لا لبس فيه عن الرغبة في اجماع كل غير قسري [٧٦]

التنوير

التنوير: هو اتجاه اجتماعي سياسي وفلسفي، ساد في اوربا في القرن السابع عشر والثامن عشر، ويتميز بفكرة التقدم، وعدم الثقة بالتقاليد والتفاؤل والايمـان بالعقل، والدعوة إلى التفكير الذاتي وقد حاول ممثلوه ان يصححوا نقائض المجتمع القائم، وان يغيروا اخلاقياته واساليبه وسياسته واسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية[٧٧]

لقـد قامـت النظريـة النقدية منذ نشـأتها في الثلاثينـات مـن القـرن العشـرين بنقـد جذري لمشـروع التنوير بما هورمز للحداثة الغربية هنا ما يظهر بصورة جليـة في كتاب (جدل التنوير) الذي اشترك في تأليفه كل من ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو [٧٨]

وأفضـل تعريف للتنوير نجـده عند إيمانويل كانت (١٧٢٤- ١٨٠٤) إذ يقول: (إن التنوير هو خروج الإنسـان من حالة القصور التي يبقى هو المسـؤول عن وجوده فيهـا , والقصور في حالة العجـز من اسـتعمال الفكر عند الإنسـان خارج قيادة الآخرين , والإنسـان القاصر مسـؤول عن قصوره لان العلة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنما في انعدام القـدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته دون قيادة الآخرين لتكن تلك الشجاعة على استعمال فكر بنفسك: ذلك هو شعور التنوير)[٧٩].

ويعدُ موضوع التنوير هو من أكثر المسـائل التي حاولت مدرسـة فرانكفورت ان تجعل منها موضوعاً اثيراً، خاصة من الناحية النقدية بأعتباره مسألة مركبة من ابعاد اجتماعية وسياسية ودينية وفكرية، وللتنوير أساس فلسفي عميق، هو التحكم في طريقة اشتغال على موضوعاته المتعددة يمثل هذا الأساس في مفهوم مركزي، وهو مفهوم العقل إذ سعت مدرسة فرانكفورت إلى تحليله وتشريحه، لانه في نظرها هو المفهوم، المفتاح في مشـروع التنوير [٨٠]

إن الغاية الأساسـية من تأليـف كتاب ((جدل التنويـر)) هو اعادة مسـاءلة مشـروع التنوير،

ووضعه امام محكمة النقد، بغرض تحليله وتقنينه من حيث منطلقاته وادواته ومقولاته ونتائجه , وبعد تحليل عميق لمشروع التنوير[٨١] وصلا إلى نتائج بينت بشكل لا لبس فيه ان التنوير سقط في الهيمنة بعد ما كان ينادي بالتحرر، وقام في الوقت نفسه بانتاج أساطيره الخاصة به مثل اسطورة التقدم التقني والعلمي، وإمكانية السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالح البشر، والتحكم في قدر ومصير ومستقبل الإنسان، بعدم كان يتشبث بمحاربة الأساطير، وشجع من حيث لا يدري الايديولوجيات اللاعقلانية المتسلطة والهيمنة التي تحاول دوماً ان تتسربل برداء العقلانية، بعدما كان يرى في التنوير الفضاء الحقيقي لسير العقل سيراً حتمياً نحو التقدم، الذي يبدو عقلانياً في بنيته الخارجية[٨٢]

الخاتمة

عالجت هذه الدراسة بعض آفاق مدرسة فرانكفورت الفلسفية من حيث نشاتها ومساراتها التاريخية واهم اعلامها ومفكريها واتجاهاتها النقدية والاجتماعية وموقفها في الفكر الفلسفي الغربي بصورة عامة، وشخصت الدراسة ايضاً نظرياتها الاجتماعية والاقتصادية ومحاور اهتماماتها ولعل الدراسة وقفت على بعض النتائج ذات الصلة بمدرسة فرانكفورت ومن اهم هذه النتائج:-

ان مدرسة فرانكفورت شكلت حدثاً فكرياً وفلسفياً هاماً في خارطة الفكر الغربي المعاصر وضمنت مدرسة فرانكفورت مكاناً متميزاً في التحولات الفكرية التي عصفت بالغرب عموماً وواكبت التطورات الواضحة في بنية المجتمعات الاوربية بعد الحرب العالمية الاولى وتحديثاتها الرأسمالية وحاولت مدرسة فرانكفورت وضع تصورات جديدة لبحث الامكانيات التي تؤدي إلى تغيير النظام الاجتماعي القائم وصولاً إلى إرساء مقدمات نظرية نقدية جديدة كانت اللبنات الاولى لفلسفة اجتماعية حديثة تحاول انتاج حياة إنسانية جديدة عبر نقد الايديولوجية البرجوازية المهيمنة .

كما أن البحث توصل إلى ان مدرسة فرانكفورت أسست مواضيع جديدة متمثلة بالمنهج النقدي الجدلي الذي يهدف إلى توحيد النظرية بالممارسة العملية، اضافة إلى رفض المجتمع القمعي ونبذ العنف وتأكيد دور العقل في حياة الإنسان واتجاه عكس بعداً نفسياً تحليلياً يبدأ من مقدمات اجتماعية للتحليل النفسس واتجاه أخير يتجسد في نمط فلسفي انثروبولوجي، يؤكد عن دراسة الرأسمالية المتاخرة لمجتمع صناعي عقلاني ذي ايديولوجية تكنوقراطية كما صاغها هابرماس في السلوك الاتصالي .

الهوامش:

(١) حسن حماد، الصراع بين الفلسفة والسلطة، الطبعة الاولى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٤ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧- ١٥٨ .

(٣) ايسر عبد الرحمن، فلسفة الجمال عند مدرسة فرانكفورت، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب قسم الفلسفة، الجامعة المستنصرية، ٢٠١٣، ص٥ .

(٤) ايسر عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره ، ص ٦ .

(٥) كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوريكهايمر إلى اكسل هونيث، الطبعة الاول، المطبعة العربية للعلوم، بيروت، ٢٠١٠، ص ١٣٩.

(٦) عبد الرضا الطعان وآخرون، الفكر السياسي الغربي المعاصر، الجزء الثاني، ص ١٦٧ .

(٧) ابراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة ومابعد الحداثة، الطبعة الاولى، دار الساقي، بيروت، لبنان، ٢٠١٢،

ص١٢٧ .

(٨) ابراهيم الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٤ .

(٩) حسن مجيد العبيدي، فلاسفة مدرسة فرانكفورت، مجلة كتابات.

. php/٢٠١٤/Kitabat ,com/ar/dpf

(١٠) محمد جلوب فرحان، مدرسة فرانكفورت النقدية واتجاهاتهالفكرية.

www ,http://phlospaper ,world press ,com/ , /category

(١١) المصدر نفسه

(١٢) حسن مجيد العبيدي ، مصدر سبق ذكره

(١٣) عبد الرضا حسين الطعان واخرون، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٥- ١٦٨

(١٤) توم بوتمور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، الطبعة الثانية، دار اويا للطباعة والنشر، لبنان، ٢٠١٤، ص ١٠٠- ١٠١.

(١٥) توم بوتودور، مصدر سبق ذكره، ص ١٠١ .

(١٦) ابراهيم الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص١٣٣.

(١٧) ابراهيم الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣ .

(١٨) عبد الرضا حسين الطعان واخرون، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٨.

(١٩) حسن حقي، الاستغراب، المؤسسة الفنية للنشر، القاهرة، ١٩٩١، ص ٥٦٠- ٥٦١ .

(٢٠) توم بوتمور، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧- ٤٨ .

(٢١) المصدر نفسه، ص٤٨ .

(٢٢) د , محمد جلوب، مصدر سبق ذكره .

(٢٣) د , محمد جلوب فرحان، مصدر سبق ذكره .

(٢٤) مقدمة في الفلسفة الغربية المعاصرة، تحرير: براين ماجي، ترجمة: نجيب الحصادي، دار الكتب الوطنية، بنغازي، الطبعة الاولى، ١٩٩٨، ص ٢٦

(٢٥) حسن مجيد العبيدي، مصدر سبق ذكره .

(٢٦) حسن مجيد العبيدي وأخرون، مدرسة فرانكفورت الفلسفية ونشاتها وفلاسفتها كتاب عن واقع الفلسفة في اواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، الطبعة الاولى، بيت الحكمة للنشر، بغداد، ٢٠١١، ص ٣٠٦- ٣٠٧ .

(٢٧) حسن مجيد العبيدي، مصدر سبق ذكره، ص٣٠٧- ٣٠٨ .

(٢٨) حسن مجيد العبيدي، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٠٥

(٢٩) د , حسن حماد، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٨ .

(٣٠) حسن مجيد العبيدي، مصدر سبق ذكره .

(٣١) المصدر نفسه .

(٣٢) د , فؤاد زكريا ، كراسات الفكر (هربرت ماركوز)، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، الكراسة الثانية، القاهرة، اغسطس، ١٩٧٨، ص٦

(٣٣) حسن حنفي، مدرسة فرانكفورت (علم الاستغراب)، المؤسسة الفنية للنشر، القاهرة، ١٩٩١، ص ٥٥٤

(٣٤) هربرت ماركوز: نظرية الوجود عند هيجل، (أساس الفلسفة التاريخي)، ترجمة ابراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٤٨

(٣٥) ابراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، الطبعة الاولى، دار الساقي، بيروت، لبنان، ٢٠١٢، ص ٢١٧

(٣٦) حسن مجيد العبيدي، مصدر سبق ذكره

(٣٧) حسن مجيد العبيدي واخرون، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠٤

(٣٨) ابراهيم الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٣

(٣٩) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص١٩٢

(٤٠) د , علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية (كشف لما هو كائن وخوض في ما ينبغي للعيش معاً كلية الاداب قسم الفلسفة، جامعة بغداد، الطبعة الاولى، دار الروافد للثقافة، ٢٠١٥

(٤١) حسن مجيد العبيدي، مصدر سبق ذكره

(٤٢) خضر دهو قاسم: قراءة مدرسة فرانكفورت لفلسفة ماركس، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب، قسم الفلسفة، الجامعة المستنصرية، ٢٠١٢، ص ٢٩

(٤٣) حسن حنفي، حصار الزمن (مفكرون)، بيروت، ط٢، ١٩٩٤، ص٦٢

(٤٤) حسن حنفي، الاستغراب، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥٤

(٤٥) توم بوتمور، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٥

(٤٦) أبو النور حمدي ابو النور حسن (يورجن هابيرماس، الاخلاق والتواصل)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩

(٤٧) أبو النور حمدي ابو النور حسن، مصدر سبق ذكره، ص

(٤٨) حسن مصدق: يورغن هابيرماس ومدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية التواصلية)، الناشر، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥، ص ٤١

(٤٩) توم بوتمور ، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٥

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦

(٥١) فيل سليتر: مدرسة فرانكفورت (نشأتها ومغزاها)، ترجمة: خليل كلفت، الطبعة الاولى، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤

(٥٢) د , حسن حماد، مصدر سبق ذكره، ص١٦٧

(٥٣) ايسر عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره، ص ١٤

(٥٤) كمال بو منير، مصدر سبق ذكره، ص ٦٥

(٥٥) ابراهيم الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٨

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠

(٥٧) هربرت ماركوز: فلسفات النفي (دراسات في النظرية النفسية)، ترجمة: مجاهد غبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، الطبعة الاولى، ٢٠١٢، ص ١٤٤

(٥٨) ابو النور حمدي ابو النور حسن، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣

(٥٩) ايسر عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره، ص ١٩

(٦٠) يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا- المانيا، الطبعة الاولى، ٢٠٠٣، ص ١١٢

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٤- ٤٥

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٧

(٦٣) هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الاداب، بيروت، البطعة الثالثة، ١٩٨٨، ص٢٧

(٦٤) هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سبق ذكره ، ص٤٥

(٦٥) هربرت ماركوز: فلسفة النقد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٢

(٦٦) كما بو منير، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦

(٦٧) ايسر عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢

(٦٨) كمال يو منير، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦- ٦٨

(٦٩) ايسر عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣

(٧٠) المصدر نفسه ، ص ٢٣- ٢٤

(٧١) هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٣ .

(٧٢) هشام عمر ابو النور: تجاوز الماركسية إلى النظرية النقدية، الطبعة الاولى، رؤية للتشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢.

(٧٣) رمضان بسطويسي محمد: علم الجمال عند مدرسة فرانكفورت (أدورنو نموذجاً)، الطبعة الاولى، مطبوعات نصوص ٩٠، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٦٤ .

(٧٤) د , رمضان بسطوسي محمد، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٦ .

(٧٥) هشام عمر النور، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٢ .

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٧٧) توم بوتومور، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٨

(٧٨) كما بو منير، مصدر سبق ذكره، ص١١

(٧٩) ايسر عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره، ص ١٦

(٨٠) مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرير والتواصل والاعتراف، الطبعة الاولى، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ٢٠١٢، ص ٤٨٢

(٨١) مجموعة مؤلفين: جدل التحرير والتواصل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨٣

(٨٢) مجموعة مؤلفين: جدل التحرير والتواصل، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٨٤

قائمة المصادر

الكتب

- أبو النور حمدي ابو النور حسن (يورجن هابيرماس، الاخلاق والتواصل)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩ .
- ابراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة ومابعد الحداثة، الطبعة الاولى، دار الساقي، بيروت، لبنان، ٢٠١٢ .
- توم بوتمور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، الطبعة الثانية، دار اويا للطباعة والنشر، لبنان، ٢٠١٤ .
- حسن مصدق: يورغن هابيرماس ومدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية التواصلية)، الناشر، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥ .
- حسن حماد، الصراع بين الفلسفة والسلطة، الطبعة الاولى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٤ .
- حسن حنفي، مدرسة فرانكفورت (علم الاستقراب)، المؤسسة الفنية للنشر، القاهرة، ١٩٩١.
- حسن مجيد العبيدي وأخرون، مدرسة فرانكفورت الفلسفية ونشأتها وفلاسفتها كتاب عن واقع الفلسفة في اواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، الطبعة الاولى، بيت الحكمة للنشر، بغداد، ٢٠١١.
- رمضان بسطوسي محمد: علم الجمال عند مدرسة فرانكفورت (أدورنو نموذجاً)، الطبعة الاولى، مطبوعات نصوص ٩٠، القاهرة، ١٩٩٣ .
- عبد الرضا الطحان وآخرون، الفكر السياسي الغربي المعاصر، الجزء الثاني .
- د .علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية (كشف لما هو كائن وخوض في ما ينبغي للعيش معاً كلية الاداب قسم الفلسفة، جامعة بغداد، الطبعة الاولى، دار الروافد للثقافة، ٢٠١٥ .
- د. فؤاد زكريا ، كراسات الفكر (هربرت ماركوز)، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، الكراسة الثانية، القاهرة، اغسطس، ١٩٧٨ .
- فيل سليتر: مدرسة فرانكفورت (نشأتها ومغزاها)، ترجمة: خليل كلفت، الطبعة الاولى، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤ .
- كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوريكهاير إلى اكسل مونيث، الطبعة الاول، المطبعة العربية للعلوم، بيروت، ٢٠١٠ .
- مجموعة مؤلفين: مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرير والتواصل والاعتراف، الطبعة الاولى، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ٢٠١٢ .
- مقدمة الفلسفة الغربية المعاصرة، تحرير: براين ماجي، ترجمة: نجيب الحصادي، دار الكتب الوطنية، بنغازي، الطبعة الاولى، ١٩٩٨ .
- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الاداب، بيروت، البطعة الثالثة، ١٩٨٨
- هربرت ماركوز: فلسفات النفي (دراسات في النظرية النفسية)، ترجمة: مجاهد غبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، الطبعة الاولى، ٢٠١٢
- هربرت ماركوز: نظرية الوجود عند هيجل، (أساس الفلسفة التاريخي)، ترجمة ابراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٤٨
- هشام عمر ابو النور: تجاوز الماركسية إلى النظرية النقدية، الطبعة الاولى، رؤية للتشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢
- يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيديولوجيا، ترجمة: حسث صقر، منشورات الجمل، كولونيا- المانيا، الطبعة الاولى، ٢٠٠٣

الرسائل والاطاريح

- ايسر عبد الرحمن، فلسفة الجمال عند مدرسة فرانكفورت، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب قسم الفلسفة، الجامعة المستنصرية، ٢٠١٣
- خضر دهو قاسم: قراءة مدرسة فرانكفورت لفلسفة ماركس، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب، قسم الفلسفة، الجامعة المستنصرية، ٢٠١٢

المجلات

-حسن مجيد العبيدي، فلاسفة مدرسة فرانكفورت، مجلة كتابات

php/٢٠١٤/Kitabat ,com/ar/dpf

-محمد جلوب فرحان، مدرسة فرانكفورت النقدية واتجاهاته الفكرية

www ,http://phlospaper ,worldpress ,com/ /category

Frankfort School and its intellectual treatises

Dr. Jawad Kazem

Abstract

This paper deals with the Frankfurt school and its contribution in the western thought, also we discuss the principles of its philosophical school and explain the important of it founders and their ideas in criticism ,reason , history, society , and culture.

النظرية الرمزية والمنطقية عند جوتلوب فريجه

د.ليث اثير يوسف(*)

خلاصة البحث:

إنَ الخوض في فلسفة فريجه وارثه الرياضي حسب رأيي مهمة ليست باليسيرة كون هذا الرياضي أقرب لفلسفة الرياضيات وهذا ماتدل عليه اعماله ومؤلفاته بل حتى في موضوع الرياضيات اقترن اسمه بموضوع الرياضيات التحليلية وموضوعات الاعداد اللانهائية والحقيقية وغيرها من الموضوعات وتندرج ضمن علوم الرياضيات المحضة (pure mathematics) وقد تناول الدكتور ياسين خليل قبل وفاته عام ١٩٨٥ فريجه ونظريته المنطقية واشار اليه ضمن كتابه (محاضرات في المنطق الرياضي) في موضوع الدالات والحدود في الفصل الثاني من كتابه ولكن ليس بالتفصيل الدقيق كما رأيته في كتابات كلا من مايكل دوميت (Michael Dummett)(١)و (جان فان هايجنورت) (Jean Van Heijenoort)(٢)و(دوف كابي) (Dov M , Gabbay)(٣) ومعظم الذين كتبوا في موضوعات فريجه في الوقت الحاضر انما اعتمدوا على هؤلاء كونهم حللوا معظم نصوصه في لغته الاصلية والحقيقة حتى في عالمنا العربي لم يتناول أحد ارث فريجه بصورته الرياضية والمنطقية الا ياسين خليل في كتابه (محاضرات في المنطق الرياضي) و بحوث نشرها في مجلة الاداب سنة ١٩٦٤ اسماها نظرية جوتلوب فريجه المنطقية وهي افضل بحث كتب في عالمنا العربي لحد الان كونه سلط الضوء على مصطلحات مثل الدالة والحد والمفهوم الا ان البحث كان يحتاج الى بعض الايضاحات حول القضية المحكمة (judgmental proposition) ولماذا كتب فريجه الخط العمودي للرابطة الخاصة بمنطقه في بداية الرابطة وماهي اهمية هذا الخط وايضاً خلا بحث الدكتور ياسين من مصطلح التصور (concept) فقد إستُعمل هذا المصطلح في موضعين(عند فريجه) احدهما في موضوع مقارنة المنطق بعلم النفس وثانيا في علاقته بالدالة

(*) كلية الاداب / الجامعة المستنصرية

(function) فالامر يختلف هنا فمصطلح المفهوم استعمله بوجهين تارة في موضوع الرياضيات والاخر ارتبط بالفرق بين استعماله في المنطق وعلم النفس والحقيقة لم اجد لهذا المصطلح تعريفاً أو توضيحا من د ياسين خليل وقد بينت في بحثي المتواضع هذا ارتباط المفهوم بالدالة وكيف يستعمل ثم عرضت لمفهوم اللوجسزم باعتبار ان فريجه هو اول من انشأ هذا المفهوم بغية ارجاع واختزال كل العلوم الرياضية الى المنطق وكذلك مفهوم التبرير فهو مفهوم غريب وغامض استطعت التوصل الى نتيجه في نهاية بحثي كونه الية استدلالية عقلية (قبلية وبعدية) قد تعتمد على الحدس وعلى مفاهيم قبلية (مبرهنة بذاتها) اي لاتحتاج الى برهنة بل لايمكن البرهنة عليها وتسمى بالقوانين المنطقية الاساسية عند فريجه ومنها سنصل الى الحكم (judgment) وهو التعبير النهائي على القضايا التي نحكم بصدقها او كذبها ومنها ينطلق فريجه في تأسيس نظامه الرمزي فلا صحة لقضية منطقية أو حكم منطقي لم يخضع لقانون التبرير أو الحكم ولايمكن اقامة قضية ما عن طريق الملاحظة والتجربة ,

, ,ارجو ان اكون قد عرضت ماهو مفيد وجديد لحقل المنطق وعلمي بأن عملي هذا هو غيض من فيض فهذا الفيلسوف والرياضي الشهير لديه الكثير من الطروحات والنظريات وبحاجة للدراسة ومن الله التوفيق , ٢٠١٥

المقدمة

يعدُ البعض فريجه بأنه "مؤسس للمنطق الرياضي" فلقدأسهم في تقديم نظرية رمزية متكاملة ورموز وروابط متميزة إضافة الى اسهامه في اختراع مفهوم اللوجسزم (مذهب المنطقانية)(٤)

في رد الرياضيات وعلومها الى المنطق وفي محاولة حل مشكلة الاعداد اللانهائية ومعالجة الاعدادبأعتبارها(موضوعات)(objects)ولعل أهم شيء تميز به فريجه عن غيره من الفلاسفة والرياضيين هو في تمييزه للدوال (functions) والحدود (arguments)(٥) وكذلك مصطلح (المفهوم)(concept) المرتبط بتفسير الدالة وفهم الحدود والشروط لها وقد طرحت بشكل مختصر ايضاً في بحثي هذا مصطلح التبرير (justification) وهو مصطلح ارتبط بألية البرهنة المنطقية وفي النظام الاستدلالي للمنطق الرياضي ويختلف عن التفسير (explanation) المرتبط بعلم النفس وغيره وقد قدمه فريجه تقديما مشابها لما قدمه (اقليدس) في الهندسة المستوية فأستعمل مصطلحات مثل (واضح ومبرهن بذاته)(self-evident) مبيناً الى ان القضايا التي لاتحتاج برهنة هي المسلمات وقوانين الاستنتاج (rules of inference) وقد بدأت البحث بسيرة ذاتية مختصرة لهذا الفيلسوف ومن ثم عرضت لموضوع (لغة المنطق ومكوناتها عند فريجه) فصلت فيها مفاهيم فريجه في الدوال والحدود والمفاهيم ومن ثم اثرت وضع مذهب المنطقانية او اللوجسزم لما فيه من الاهمية ولحقته بعنوان مهم اخر اسميته(النظام الرمزي عند فريجه مبينا الالية الرياضية والمنطقية لمنهجه في المنطق الرياضي وكتابة الروابط المنطقية وختمت بحثي ببيان العبارات المسورة ولعرض الية التبرير عند فريجه ومن الله التوفيق.

جوتلوب فريجه , سيرته

ولد فريجه سنة ١٨٤٨ في مقاطعة فايسمار الالمانية من اب الماني وام بولندية ,تأثر في مجال اللغة منذ صباه واقتبس تأملاته من ابيه (كارل

فريجه)(Karl frege) مؤسس المدرسة الثانوية للبنات في فيسمار الالمانية حيث اختص اباه في مجال اللغة للاعمار من (٩-١٣) وأصدر كتابا جامعا بهذا الخصوص جمع اللغة والمنطق وعندما توفي والده ادارت المدرسة والدته السيدة (اوجست فايلهلماين)(Auguste Wilhelmine) ,درس فريجه اللياقة البدنية وتخرج سنة ١٨٦٩ في مدينته ثم التحق بجامعة ينا الشهيرة (university of Jena) لدراسة الرياضيات والفيزياء ومن ثم التحق بجامعة كوتنجن الالمانية الشهيرة سنة ١٨٧١ التي تضم مشاهير الرياضيين والفيزيائيين في مواضيع الفيزياء التطبيقية والتحليل الجبري والهندسة وغيرها من العلوم الرياضية والفيزيائية وبعد عامين أكمل فريجه اطروحته في الدكتوراه الموسومة بـــ ''التمثيل الهندسي للاشكال التخيلية في السطوح ''(On a Geometrical Representation of Imaginary Forms in a Plan) والتي كان يهدف الى حل المشاكل الجوهرية في علم الهندسة ,وعلى الرغم من خلفيته الرياضية والهندسية الا ان فريجه أثر الرجوع الى المنطق من خلال مؤلفه الشهير (Begriffsschrift((التصور) كتبه(بلغتة الخاصة) وعمد في هذا الكتاب الى بيان تطور الرياضيات والمنطق خارج الاطار الارسطي والرواقي مخترعاً منطقا جديداً سمي بمنطق المحمولات الاكسيوماتيكي والذي اصبح بعدها من ضمن الموضوعات الاساسية في المنطق والرياضيات وساعد في حل مشكلة التعميم(٦) وتميز منطق فريجه عن المنطق الكلاسيكي الارسطي بأنه منطق استيعابي قادر على التعامل مع مبرهنات رياضية كمبرهنات اقليدس والاعداد الاولية على عكس المنطق القديم الذي يبدو عقيما وبلافائدة وفيما يخص الفلسفة فقد ساهم فريجه في تأسيس الفلسفة التحليلية كما لديه اسهامات في فلسفة اللغة وتشتمل على مايأتي(٧) :

١-الوظيفة –تحليل القضية والعبارة

٢-التمييز بين التصور والموضوع في القضية والتمييز بين المعنى (sense) والمرجع (reference) للاسماء وبقية التعبيرات الاساسية في المنطق والرياضيات ,ومن ابرز مؤلفات فريجه في المنطق والحساب كانت (اساسيات الحساب)(The Foundations of Arithmetic) نشره سنة ١٨٨٤ وكتاب (القوانين الاساسية في الحساب (Basic Laws of Arithmetic) نشره عام ١٩٠٣ أما في مجال الدراسات الفلسفية فأبرز مؤلفاته كانت تدور حول الفرق بين المعنى والمفهوم والموضوع وهي بالحقيقة اساسيات مهمة في فلسفة اللغة والمنطق ومنطق القضايا وغيرها فمنها نشر سنة ١٩١٨ وكان يحمل عنوان (تحقيقات منطقية) (Logical Investigations) وهذا المؤلف كان مهيئا لضم ابحاث كثيرة سابقة نشرها فريجه مابين (القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين)في فلسفة اللغة والمنطق وفيما يخص علم الهندسة فقد نشر مقالة مهمة في اساسيات الهندسة سنة ١٩٠٣ أسماها (Jahresbericht der deutschen Mathematiker)(اساسيات الهندسة) ,توفي سنة ١٩٢٥ في المانيا تاركا ارثا منطقيا ورياضيا ضخما وقد اقترنت احدى لغات البرمجة الحاسوبية باسمه (Frege programming language) .(٨)

لغة المنطق ومكوناتها عند فريجه

يعدُ كتاب فريجه السابق الذكر (Begriffsschrift) من اهم مؤلفاته فلقد احتوى

على مفاهيم وتعريفات مهمة في المنطق والرياضيات وناقش مفهوم الدالة والحد والقضية وغيرها من المفاهيم المنطقية والرياضية وحاول التقريب مابين الرياضيات والمنطق الى حد القول بأن الرياضيات ماهي الا جزء أو فرع من المنطق[٩] وقبل أنْ نبدأ ببيان مكونات المنطق عند فريجه وتفصيلاتها في مؤلفاته نود ان نبين امراً هاما قام به فريجه قبيل ان يشرع بتفصيل مكونات منطق القضايا والعلاقات الا وهو ضرورة التفريق مابين التسويغ (Justification) ومابين التفسير (Explanation) فالتبرير يختلف عن التفسير مثل قولنا انك تفسر لاحدهم امر ما بسبب وتبني كل تفسيراتك وفق العلاقة مابين السبب والمسبب كما يحدث في علم النفس وغيره أما التسويغ فهو جزء من عملية عقلية استنتاجية يستخدمها المنطق والرياضيات بإعتبارهما يستخدمان مقدمات مبرهنة وقوانين اساسية تستعمل في البراهين المنطقية والرياضية اما علم النفس فيستعمل التصورات وشتان مابين التصورات التي لاتخضع للبرهان ومابين الافكار أو كما يسميها فريجه (Begriff) وهذا المصطلح ترجمه د ,ياسين خليل[١٠] بالفكرة تارة وتارة اخرى أسماها باللغة الرمزية التي تتألف من افكار ارتبطت بطريقة معينة أما الاستاذ بيتر سوليفان (Peter M , Sullivan) في كتابه الشهير (Handbook of the history of logic) فقد اسماه بالنظام فهو يقول "ان فريجه بمصطلحه ومؤلفه هذا قد اقام نظاما رمزيا جديدا ومنطقاً حديثاً فالذي لديه خلفية ومعرفة وتساؤولات في تقنيات المنطق الحديث سيجد ضالته في هذا النظام ففيه أطروحات مختلفة وتفسيرات متنوعة وكأن فريجه كتبه بذهن خالص ومن دون تأثير خارجي ولعل اروع مافي هذا المنطق هو في خلوه من التفسيرات فهو في اساسه نظاما صارما ولهذا يعتبر البعض ان فريجه هو مؤسس المنطق الرياضي الحديث[١١]

ويحوي مؤلفه السابق الذكر على مصطلحين مهمين اسمى فريجه المصطلح الاول بالدالة (function) والمصطلح الثاني بالمقولة أو الحد (argument) والحقيقة ان هذين المصطلحين يمثلان التركيب الاساسي لكل قضية رياضية كانت أم منطقية,ويقسم فريجه المصطلحات والصيغ المنطقية (صحيحة البناء) والمستخدمة في منطقه الى ثلاثة اقسام[١٢] وكما يأتي :

١-موضوعات بسيطة مثل (٢) و (π)

٢-مصطلحات معقدة وتشير ايضاً الى الموضوعات مثل (٢٢) و (٣+١)

٣-جمل وهي ايضاً معقدة فالمصطلحات في النقطة السابقة (٢) و(٣) ستساعد في تكوين مايسميه فريجه بالتعبيرات الغير مكتملة (incomplete expressions) وتشير الى مفهوم الدالة عند فريجه أما المفهوم المهم الاخر عند فريجه وهو الحد (argument) فيستعمل عند فريجه داخل مجال محصور فمثلا عندما نريد ان نكتب الحد يجب حصره داخل قوسين ( ) فمثلا دالة الرفع الاسي ٢( ) تعبر عن دالة وحدها وتسمى (دالة احادية) أما الصيغة ( )+( ) فهي تعبير عن دالة (إثنينية) وهذا يعني اننا اذا اردنا كتابة صيغة رياضية وفق منطق فريجه (تحوي الدالة والحد) ستكون على النحو التالي ٢(٢) و(٧)+(١) اي إن كل الاعداد السابقة المحصورة بين الاقواس هي الحدود (arguments) حسب راي فريجه ولايختلف النظام المنطقي لفريجه عن باقي الانظمة فهو نظام ثنائي القيم (صادق أو كاذب)(True or false) فالعبارة السابقة =٤ (٢٢) صادقة أما =٦ (٢٢) فهي كاذبة ويضيف فريجه الى نظامه مصطلحا أخر الا وهو المفهوم (concept) ويستخدمه فريجه في مجال منطق المجموعات فيكتب الدالة الاحادية بالشكل f(x) ,فعندما تتساوى المجموعتان تكتب بالشكل التالي $f(x) = y$ (أي ان (x)=(y) أو الحد

(x) يساوي ويماثل الحد (y) ومن الممكن كتابة دالة تحوي حدين مثل $f(x,y)$ (دالة ثنائية تحوي حدين أو متغيرين) أما مفهوم التصور هنا فيكمن عند فريجه في رسم شكل الدالة ويفسرها فمثلا عندما نكتب الصيغة ( )>٢ فنعني بها المفهوم (أكبر من ٢) وهذا يعني اي موضوع او عدد يصح وضعه شريطة ان يكون اكبر من العدد ٢ أما الصيغة (( )٢ = ٤ فتحوي مفهوماً وهو (ان الموضوع عندما يرفع للقوة (٢) يجب ان يماثل العدد ٤) ولكي لايحدث خلطا بين مفهوم الدالة وبين مصطلح المفهوم (concept) يعمد فريجه الى استخدام الحروف اللاتينية الصغيرة لكتابة وللتعبير عن الدالة f(x) أما الحروف اللاتينية الكبيرة فيستخدمها في كتابة المفهوم وقد تفرد فريجه في كتابة مفهوم رياضي للدالة الخاصة بالاعداد الاولية واختار لها الحرف (P) المشتق من الكلمة (Prime) وتعني الاولي وصاغها بالشكلp[١٣] اي ان مابداخل الاقواس يصدق فقط مع الاعداد الاولية وفي مجال منطق الاسوار والمحمولات فقد اختار فريجه مفاهيم جديدة سنتطرق اليها لاحقًا بعد ان نعرض الية النظام الرمزي ولمفهوم اللوجسزم أو (المنطقانية) لديه .

المذهب المنطقانـــي (LOGICISM) عند فريجه :

هذا المذهب (Logicism)[١٤] أسسه كلٌ من فريجه ورسل ويُقصد به ارجاع كل الرياضيات وفروعها مثل الحساب والتحليل الرياضي (باستثناء الهندسة) الى المنطق والحقيقة أن هذه النظرة أو المذهب لايتفق عليه الكثير من الرياضيين كونه لايمثل طبيعة الرياضيات فهذه الاطروحة التي تعود لفريجه بنى عليها الاعتقاد بأن المبرهنات الرياضية في النظام البديهي (Axiomatic system) يمكن اعتبارها (عبارات ذات نتائج منطقية) فالاثنان (فريجة ورسل) لاحظا بأن كل الثوابت المستخدمة في الرياضيات من الممكن تعريفها في مصطلحات وضمن اطار (الثوابت المنطقية)[١٥] كما يمكن اختزال خطوات البرهنة والاستنتاج في علوم مثل حساب الاعداد وسهولة الوصول الى اصغر عدد (لانهائي) أو مايقاربه[١٦]

ويبدو أن الفيسلوف والرياضي لايبنز قد سبق فريجه في هذا المجال فيقول فريجه بهذا الصدد "إن المعالجات في موضوعات التفاضلات والتكاملات الرياضية الخاصة بلايبنتز كانت تهدف بصيغها الرمزية والشاملة إلى اخضاع كل العمليات الرياضية الى المنطق ولكن العملية على مايبدو كانت تسير ببطء والسبب يعود الى صعوبة بعض التطبيقات الرياضية ولكن مع ذلك الامر ليس بالمستحيل ولربما سيتخطى هذا البطء بعملية (خطوة بخطوة) تدريجياً ويوما سيمكن تطبيق القواعد المنطقية الشاملة على فروع الكيمياء والهندسة وغيرها" ويلخص هامبل في بحثه (On the Nature of Mathematical Truth) (في طبيعة الحقيقة الرياضية) كل مايتعلق بالمنطقانية أو اللوجسزم ضمن نقطتين وكما يأتي :

١-كل المفاهيم في الرياضيات (الحساب والجبر والتحليل) تُعرف في مصطلحات ضمن المنطق الخالص (Pure logic)

٢-كل المبرهنات في الرياضيات يمكن استنباطها من تلك التعريفات بواسطة مباديء المنطق (وتتضمن بديهيات اللانهائية والاختيار (choice) .[١٧]

اي ان المفاهيم في الرياضيات وفي المنطق اصبحت متكافئة واحداهما سيستخلص من الاخر[١٨] ولكن الامر عند فريجه ومحاولاته الجدية في جعل الرياضيات منطقا افضت الى متناقضة في موضوع نظرية المجموعات اكتشفها برتراند رسل وسميت بمعضلة رسل (Russell paradox)[١٩]

النظام الرمزي عند جوتلوب فريجه :

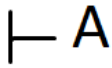
دون فريجه نظامه المنطقي في كتابه الشهير

السابق الذكر التصور (Begriffsschrift) واخترع روابط منطقية فريدة وكذلك ساعد في حل معظلة الاسوار الجزئية وكتابتها رمزياً وأختار لها رمزا سنبينه لاحقاً وسنبدأ اولا بسرد نظامه الرمزي وسنبدأ بالروابط والدوال المنطقية البسيطة ومن ثم المعقدة وأول هذه الروابط والدوال هي :

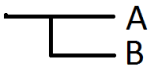
١-القضية البسيطة أو الذرية كما يسميها ويرمز لها بالرمز ( ) _

وهي تعبير ان هذه القضية تحتمل الصدق أو الكذب ويمكن كتابتها بالشكل التالي (- A) اي ان القضية (A) إما صادقة أو كاذبة .

٢-رابطة النفي :ويشير فريجه لها بـ()T والحقيقة إن فريجه اختار الخط العمودي للدلالة على ان القضية البسيطة منفية بأكملها ويمكن كتابتهابالشكل



٣-رابطة الالزام :ويشير فريجه لها بالرمز

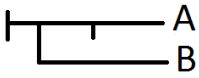


ويعني إن هذه الرابطة تمتد من القضية

البسيطة الى قضية اخرى لازمة عنها وتكتب بالشكل الآتي:

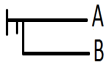
أي أن القضيتين السابقتين (A) و(B) اقضيتين بسيطتين ربطت برابطة الالزام فأصبحت تقرأ بالشكل التالي :القضية (B) تلزم القضية (A) ومن هذه الرابطة تنشأ اربعة احتمالات[٢٠] وهي على التوالي :إما القضية (A) صادقة والقضية (B) صادقة كذلك والثانية إما القضية (A) صادقة والقضية (B) كاذبة والثالثة إما القضية (A) كاذبة والقضية (B) صادقة والاخيرة هي كذب القضيتين .

ووفق ماصرح فريجه بأن حالة واحدة فقط ستصدق من بين الاربع حالات السابقة وعليه إذا اردنا ان نكتب الصيغة الصحيحة وفق ماسبق سيكون على النحو الاتي :

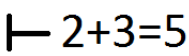


ولايصدق على الحالة الاتية (٢١)

كون النفي شمل القضيتين (A) و (B) معاً



ولكن ماذا يعني الخط العمودي في مقدمة القضيتين (على يسارهما) ؟ وهل لهما دور في اثبات صحة القضيتين أو نفيهما ؟ يجيبنا الاستاذ (نيكولاس سميث) في كتابه (Frege's Judgement Stroke and the Conception of Logic) (مفهوم خط فريجه وتصوره للمنطق) إن فريجه استعمل الخط العمودي الذي يسبق الخط الافقي للدلالة على ان القضية اصبحت محكمة (Judgment) أي اننا لايمكن ان نستعمل هذا الخط من دون التحقق من القضية كقولنا أن (٢+٣=٥) تصدق عندنا كقضية حسابية صحيحة لكنها وفق رأي فريجه غير متحققة ولم نتأكد منها لذا يجب وضعها بالشكل التالي لتصبح صحيحة ومتحققة كقولنا :



وقد تعمد فريجه في كتابة منظومته المنطقية ان يكتب الخط العمودي والافقي على يسار القضايا لإثبات مصداقيتها وشرعيتها فكان يقول "دعونا نسميها الخطوط المحكمة" فهذه الخطوط تربط بطورين الاول (الخطوط الخارجية التي يمثلها الخط العمودي في نقطة البدء) ومن ثم

الخـط الافقي (ماقبـل القضية) ويسـمي فريجه هـذه الخطـوط بالخطوط الخارجيـة التي ترتبط مـع الخطـوط الداخليـة بعملية يسـميها بالحكم (judgment) والتي تمر بالمراحل الاتية :

١-مرحلـة مسـك أو قبض الفكر ويسـميها مرحلة التفكير (thinking)

٢-مرحلـة اثبـات أو توكيـد الصـدق للفكر ويسميها فريجه (فعل الحكم)

٣-ايضاح الحكم السابق وتوكيده[٢٢]

العبـارات المسـورة (Quantified statements) ومبدأ التبرير عند فريجه

اسـتخدم فريجه نظاما فريداً لكتابة الاسـوار (الكلي والجزئي) يختلف كليا عن النظام الرمزي المتعارف عليـه فلقد اختار لكتابة السـور الكلي الرمز

$$\overset{\mathfrak{a}}{\frown}\; M(\mathfrak{a}) \;\rightarrow\; P(\mathfrak{a})$$

) وهو تعبيـر عن الكلية الموجبة كقولنا (كل انسـان فـان) واختار للكلية السالبة الرمز

$$\overset{\mathfrak{a}}{\frown}\; M(\mathfrak{a}) \;\wedge\; P(\mathfrak{a})$$

وهـي تعبير عن قولنا (ليس كل انسـان فان) اما القضية الجزئية السالبة فقد اختار فريجه الرمز الاتي:

$$\overset{\mathfrak{a}}{\frown}\; M(\mathfrak{a})$$

أما القضية الجزئية الموجبة فقد اختار التعبير ( ) كقولنا (بعض الناس فانون)[٢٣] أما السابقة فعلى عكسها كقولنـا (ليس بعض الناس فانـون) وقد وضع فريجه العمود الصغير الذي يسـبق المتغير (a) للدلالة على نفي السـور ونفي المحمول ايضـاً وأعتمد فريجه في برهنة القضايا وربطها وفق قانون الاستلزام المنطقي (Modus ponens)[٢٤] ويصاغ رياضياً بالشكل

$$(\quad P \rightarrow Q,\ P \ \vdash\ Q\ )$$

ونسـتطيع على وفق النظام الرمـزي لفريجه ان نستخدم هذا القانون في موضوع التسويغ الذي اشرنا اليه سـابقا ونسـتخدمه ايضا في الية (برهنة منطقية استنتاجية) كما في المثال الاتي الذي ذكره مايكل بوتر (Michael Potter) في كتابه (The Cambridge companion to frege) وهي البرهنة على العبارة أو الضرب (Barbara (والذي ينص على مايأتي:

اذا كانت كل الحيتان لبائن وكل الحيتان فقريات فإن كل اللبائن فقريات

١-نبدأ الخطوة الاولى بإعطاء المتغيرات وتحديد الاسوار والصيغ الرياضية الصحيحة فنرمز للقضية الكلية الاولـى ب ((∀F)والقضيـة الثانية ب (∀G والقضية الثالثة ب(∀H)

٢-نكتب القانون بصيغته الرمزية متضمناً الدوال التي شرحناها سـابقاً فتكون الصيغة الرياضية على الوجه الاتي :

$$\forall F)(\forall G)(\forall H)[(\forall x)(Fx \rightarrow Gx) \rightarrow)$$
$$\rightarrow (((\forall x)(Gx \rightarrow Hx$$

$$[((\forall x)(Fx \rightarrow Hx)$$

٣-بواسـطة قانون الاسـتلزام المنطقي السابق سنتوصل الى النتائج الآتية :(إذا كانت كل الحيتان لبائن وإذا كانـت كل البائن فقريات فإن كل الحيتان فقريات)[٢٥]

٤-سـنتوصل الـى النتيجـة النهائية عـن طريق القانون السابق بقولنا (إذا كانت كل اللبائن فقريات فإن كل الحيتـان فقريات , , وهو المطلوب بعد إثبات إن الحيتان لبائن) وقد اسـتعمل فريجـه قانون أو رابطة

التماثل (الذاتيــة) (identity) وأعطاها الرمز (≡) وهو يشابه رمز المساواة المستخدم في الحساب فيمكن ان نقول وفق المثال السابق (كل الحيتان لبائن إذا وفقط اذا كل الحيتان لبائن) ونكتبها رياضياً بالشــكل الاتي [٢٦]

$$\forall x)(Fx \rightarrow Gx) \equiv (\forall x)(Fx \rightarrow) (Gx$$

هذه الاســتنتاجات الســابقة هــي التعبير عن مبدأ التســويغ (justification) عنــد فريجــه أي الانتقال من الاســتنتاجات اللاحقة الى الاســتنتاجات الســابقة (اي اللاحق متضمن في الســابق) والحقائق المنطقية في المقدمــات انما هي حقائق قبلية (Apriori) حيث لايمكننا استخدام التسويغ دون الاستعانة بتلك الحقائق القبلية فهي حقائق تجريبية غير قابلة للنقاش والشــك (undefeatable)ولو ســألنا فريجه عن الاساســات وقواعــد تلــك الحقائق المنطقيــة اضافة الــى النتائج المستقاة من الحقائق الرياضية ايضاً لاجابنا ''اننا ندرك جميع الحقائق الاخرى ونحكم بها عن طريق ابرازنا لمبدأ التسويغ والسؤال حول سبب اعترافنا بهذا القانون أو المبــدأ ومامدى صحته يرجــع عن طريق إختزاله بقانون منطقــي اخر فالامر ليس مســتحيلا ,المنطق لايســتطيع اعطاء الاجوبة ''[٢٧] ولعــل هذا الموقف الســابق يضع فريجه في خانة الفلاسفة العقليين الذين يؤمنون بأن الحقائق المنطقية الاساســية هي مبرهنة بذاتها ولاتحتاج الى تسويغ والقضايا المنطقية المبرهنة لاتحتاج الى برهان وكذلك قوانين الاستنتاج والعريفات (Definitions) جميعها (مبرهن وجلي بذاته)(self-evident and demonstrated) ولعل هذه النظرة حسب قول كونشا مارتينيز (Concha Martínez) استاذ الفلسفة في جامعة سانتاياغو الاسبانية في بحثه الشهير (Frege and Field on the Justification of Logic)(فريجــه وحقــل تبرير المنطق) تُشــابِه منهج اقليدس في الهندســة فالتســويغ يكمن في عمق البناء البرهانــي (proof structure) كلغة ونظرية مستقلة وله (تجرد وموضوعية وينتظر ليكتشفه احد ما) فالبناء البرهاني يتطلب حقائق اساسية مبررة في نفســها ولاتحتاج الى برهان وتحوي مفاهيم بســيطة غير مبرهنة ومبرهنة في الوقت نفسه ويتطلب ايضاً ان تكون قوانين الاســتنتاج (rules of inference) والتعريفــات الرياضية(definitions) على شــاكلة الحقائق الاساسية السابقة الذكر [٢٨]

ولكــن الســؤال الذي يطرح نفســه وهــو مافائدة المنهج الاســتدلالي والاســتقرائي ومافائــدة التجربة وأقصد ادوات المعرفة حسية كانت ام عقلية الا يكون لهــا دور في قانون التبرير الســابق ؟يجيبنا فريجه إن قانون التســويغ يحــوي تلــك المناهج الســابقة وهي مهمــة في صياغته اساســاً فلايوجد تســويغ من دون تلــك الادوات الســابقة بــل قد يحصل نتائــج منطقية بأستخدام الادوات او المناهج السابقة دون التسويغ لكن المشــكلة هنا ان التحصيل النهائي ليس نهائيا وقطعياً وكأنما مر بمعرفة قبلية ضعيفة (على حد تعبيره) فقد لايتســاوى رأي او ظن الفيلسوف المنطقي حتى ولو احتوى قواعد تجريبيــة رصينة مع الحقائق المنطقية العامة ولهذا سعى فريجه الى وضع الحقائق المنطقية الاساســية في مرتبة اعلى مــن من الحقائق التجريبية والدليل التجريبي (empirical evidence) فالاخير لايصل الى الحقائق المنطقية عن طريق الملاحظة أو نقول بأنه'' سيضعها في مرتبة ادنى ''وهي اي المعرفة التجريبية أو البعدية (aposteriori) أو يسميها فريجه بالتحليلية (analytic) حسب رأيه تحتاج الى التبرير ليثبت صحتها وســتمر هذه القضايا التحليلية بنفس الطــرق البرهانيــة وذلك بإرجاعها الــى حقائق أولية واخضاعها الى مباديء التعريف ومن ثم سيكون من الممكن تســميتها حينئذ بالحقائق التحليلية (analytic truths)[٢٩] اي كمــا قلنا ســابقا لاتوجد حقيقة لاتمر عبــر البديهيات والاليات الســابقة الذكر وهذه العملية (ارجاعية)(backward process)[٣٠]

وهكــذا فــكل القضايا ســتمر بهذا الاجــراء عند

فريجه وللاسف لم يتسنى لفريجه رغم عمله المثابر ولسنين عدة ان يكمل المتعلقات والمشاكل التي اثيرت حول الموضوعات بل هنالك بعض المسائل لم تكتمل وخصوصاً في كتابه (اصول الحساب) فيما يخص التحليل الرياضي وكذلك مشروعه في موضوع الاعداد الحقيقة[٣١] ولكنه مع ذلك ابقى الكثير من الموضوعات التي ما زالت تثير اعجاب الرياضيين والفلاسفة الى يومنا هذا .

الهوامش والمصادر

(١)(١٩٢٥-٢٠١١) استاذ الفلسفة وفلسفة الرياضيات والمنطق واللغة في جامعة اكسفورد يعتبره البعض المفسر والمترجم لفلسفةفريجه

(٢)(١٩١٢-١٩٨٦) من اشهر من كتبوا في تاريخ المنطق الرياضي وهو سياسي ناشط واستاذ بجامعة نيويورك له مؤلفات عديدة في الرياضيات والمنطق الرياضي

(٣)ولد سنة ١٩٤٥ ,كتب في مجال المنطق الرياضي وتاريخ المنطق والحاسوب وغيرها من العلوم وقد وصلت مؤلفاته الى قرابة ٤٠٠ مؤلف واربعين بحثاً

(٤)هذا المصطلح متداول في معظم الكتب المنطقية العربية ولو انني ارى من الافضل تسميته باللوجسزم فهو (مصطلح عالمي)

(٥)لهذا المصطلح معان عديدة منها القضية و(الحجاج) وغيرها لكنني التزمت بنفس التعريف عند د ,ياسين خليل (ينظر د ,ياسين خليل ,محاضرات في المنطق الرياضي ,مطابع دار الحكمة,بغداد ١٩٩٠,ص ٦٧

(6) Siobhan Chapman, Christopher Routledge, Key Thinkers in Linguistics and the Philosophy of Language, Oxford University Press, UK 2005 , P ,93-97

(7)Constantin V , Boundas, Columbia Companion to Twentieth-Century Philosophies, Columbia University Press, US 2009,p 203

(٨)هذه اللغة ليست لغة برمجة عادية كونها تحمل مايسميه ماتي تيدر(Matti tedre) الافكار الرياضية الخالصة ينظر (Matti Tedre The Science of Computing, CRC Press,US ٢٠١٤ ,p,٢٥) الفصل الاول يطرح مفهوم اللغة الرياضية والمنطقية الحديثة ,

(٩)يقول باتريك هارلي (patrick Hurley) في كتابه (A concise introduction to logic) (مقدمة مختصرة للمنطق) أن ماقام به وايتهيد في كتابه اصول الرياضيات في مطلع القرن العشرين ماهي الا لاكمال مهمة فريجه في ارجاع الرياضيات الى المنطق ينظر (Patrick Hurley,A Concise Introduction to Logic,carneige publishing US ٢٠١٤ ,p,٧)

(10) ينظر بحث للدكتور ياسين خليل بعنوان (نظرية جوتلوب فريجة المنطقية , المنطق واللغة، مجلة كلية ,بغداد ,1964 ص345

(11) Peter M , Sullivan, Handbook of the History of Logic (frege logic) , Elsevier publishing ,Holland ,2004,p 661

(12) Guillermo E Rosado Haddock, A Critical Introduction to the Philosophy of Gottlob Frege, Ashgate Publishing, Ltd ,UK, 2012 ,p (10-12)

(13) Gottfried Gabriel, Frege ‹s lectures on logic, Open Court Publishing,us 2004, P 65

(١٤)تزامن عمل ديدكند الرياضي الشهير مع فريجه ويعد ايضا من مؤسسي هذا المذهب خلال عمله بإرجاع نظرية الاعداد الحقيقة الى نظام الاعداد الجذرية بواسطة استعماله لآليات منطق المجموعات ينظر (Paul Ernest,Social Constructivism as a Philosophy of Mathematics, SUNY Press, Us ١٩٩٨ p,٢٠٥

(15) HASKELL B , CURRY, foundations of mathematical logic , DOVER

PUBLICATIONS,New York 1976,p 17

(١٦)ان هذا هو الهدف الاساسي من العملية الا و هو المساهمة في حل معظلات رياضية كثيرة ومنها مشكلة الاعداد اللانهائية

(17) CARL G , HEMPEL, On the Nature of Mathematical Truth, American Mathematical Monthly 52,US 1945 ,under title "logicism"

(١٨)يقـول جاكو هنتيكا فـي كتاب فلسـفة الرياضيات الصفحة ٢٧١ ان النظـام الرياضي والنظام المنطقي ليسـا متكافئين في طبيعتهمـا وفي توجههما فالنظـام الرياضي يتعامل مع الحقائق والموضوعات المؤكدة كالاعداد الحقيقية والطبيعية أمـا المنطقي فتتعامل مع الحقائق المنطقية وقد تبدو للبعض انهما متشابهان من حيث المنهج على اساس اشتقاق اللاحق من السابق ينظر(Dov M , Gabbay, Paul Thagard, John Woods, Andrew IrvinePhilosophy of Mathematics, Elsevier, US٢٠٠٩, p,٢٧١).

(١٩)الغريب بالامـر ان صاحب كتاب اصول المنطق الرياضي (محمد ثابـت الفندي) في الفصل الثالث صفحة ٤٩ أسـماه (المنطق وعلم النفس (لوجسزم) شرح هذه النزعة (لوجسزم (logicism) بطريقـة بعيدة ومختلفـة بالكامل عن حقيقتها وخـاض بموضوع المقارنة مابين علـم النفس والمنطق أي أبعاد النزعة السايكلوجية في المنطق .

(20) Jean Van Heijenoort, From Frege to Gödel, Harvard University Press, Us 1967 ,p 13

(21) Dov M , Gabbay, John Woods, The Rise of Modern Logic: from Leibniz to Frege: from Leibniz to Frege, Gulf Professional Publishing,Uk 2004,p ,664

(22) Nicholas J ,J , Smith, Frege's Judgement Stroke and the Conception of Logic as the Study of Inference not Consequence, Australasian Journal of Philosophy 06/2000,p ,1

(23)Michael Dummett - Frege, Philosophy of Language, Frege: Philosophy of Mathematics, Harvard University Press, US 1991,206-209

(٢٤)ويختصـر ب(mp) وهـي بالحقيقـة اربعة قوانين ترجـع الـى الحقبـة الاغريقيـة وتحديـداً ارسـطو والمدرسة الرواقية وتسـمى ايضاً بمصطلح القياس الافتراضـي (hypothetical syllogisms) ,تقول سـوزان بوبزيان في كتابها (تطور الاستلزام المنطقـي منذ القـدم)(The Development of Modus Ponens in Antiquity) ان أرسـطو والمدرسـة الرواقية لم يتفقا أساسـا على تسمية هذه القوانين بقوانين القياس الافتراضي وقد ظهر العمل بها في القرن العشـرين واسـتعملها الرياضيون في البرهنـة ينظـر: (Susanne Bobzien, The Development of Modus Ponens in Antiquity, BRILL,US ٢٠٠٩, p ٣٦٠)

25) Michael Potter, The Cambridge Companion to FREGE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS,2010,p 81-83

(٢٦) هذا القانون استعاره فريجه من الفيلسوف والرياضي لايبنز في تعريفه للمبدأ (salva veritate) وتعني (إظهار الحقيقة باللاتينية وقد عرفها لايبنـز بأن المتغيرين أو المصطلحين أذا امتلـكا نفس الصفـات والهيئة بحيث اذا تبـادلا مواقعها لاتتغير حقيقتهما ,ينظر بحث الدكتور روبرت ماي اسـتاذ الفلسفة في جامعة كاليفورونيا المسمى (العبارات الذاتية عند فريجـه (Robert may, FREGE ON IDENTITY STATEMENTS, Cambridge,UK ,٢٠٠٦ p,٢٨)

(27) Wolfgang Carl, Frege's Theory of Sense and Reference: Its Origin and Scope, Cambridge University Press, UK 1994,p ,19

(28) Concha Martínez, Frege and Field on the Justification of Logic, University of Santiago de Compostela,mlag ,spain 2010,p ,8

(٢٩)ولهذا يعد فريجه مؤسـس للمدرسـة التحليليـة فهو أول من تناول الشرح المفصل عن تلك القضايا وتشريحها وتفصيلها

بصورة دقيقة

(30) Gottlob Frege, The Foundations of Arithmetic, Northwestern University Press,US 1980,p 4

(31) Michael Beaney, Frege's philosophy of mathematics, Taylor & Francis,New york 2005,p 179

المصادر والمراجع

- د ياسين خليل , نظرية جوتلوب فريجة المنطقية , المنطق واللغة، مجلة كلية بغداد ,١٩٦٤

-CARL G , HEMPEL, On the Nature of Mathematical Truth, American Mathematical Monthly 52,US 1945,

-Concha Martínez, Frege and Field on the Justification of Logic, University of Santiago de Compostela,mlag ,spain 2010

-Constantin V , Boundas, Columbia Companion to Twentieth-Century Philosophies, Columbia University Press, US 2009

-Dov M , Gabbay, John Woods, The Rise of Modern Logic: from Leibniz to Frege: from Leibniz to Frege, Gulf Professional Publishing,Uk 2004

-Gottfried Gabriel, Frege 's lectures on logic, Open Court Publishing,us 2004

-Gottlob Frege, The Foundations of Arithmetic, Northwestern University Press,US 1980

-Guillermo E Rosado Haddock, A Critical Introduction to the Philosophy of Gottlob Frege, Ashgate Publishing, Ltd ,UK

-HASKELL B , CURRY, foundations of mathematical logic , DOVER PUBLICATIONS,New York 1976

-Jean Van Heijenoort, From Frege to Gödel, Harvard University Press, Us 1967

-Matti Tedre, The Science of Computing, CRC Press,US 2014

-Michael Dummett - Frege, Philosophy of Language, Frege: Philosophy of Mathematics, Harvard University Press, US 1991

-Michael Potter, The Cambridge Companion to FREGE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS,2010

Nicholas J ,J , Smith, Frege's Judgement Stroke and the Conception of Logic as the Study of Inference not Consequence, Australasian Journal of Philosophy 06/2000

-Patrick Hurley,A Concise Introduction to Logic,carneige publishing US 2014,

-Paul Ernest,Social Constructivism as a Philosophy of Mathematics, SUNY Press, Us 1998

-Peter M , Sullivan, Handbook of the History of Logic (frege logic) , Elsevier publishing ,Holland ,2004

-Siobhan Chapman, Christopher Routledge, Key Thinkers in Linguistics and the Philosophy of Language, Oxford University Press, UK 2005

- Wolfgang Carl, Frege's Theory of Sense and Reference: Its Origin and Scope, Cambridge University Press, UK 1994

The theory of symbolism and logic at Jutlop Frege

Dr.laith atheer yousif

Abstract

Many publications and books have been written on Gottlob frege around the world exploring his formal theory but we can find a few of them can reach clearly to his views about his formal and axiomatic system and what are the basic principles to achieve results .these principles like function,concept and justification represent all the (born cord) of his formal theory …I started my research exposing the freegan basic terms and its applications through statements and also exposing his theory of Logicism and what is the concept of (justification) and what is its role in fregean formal & logical system including all the apriori and posteriori statement which all play an important role for establishing this system depending on Michael Dummett and Jean Van Heijenoor works who are both specialized in frege and his logical inheritance ….2015

حدود العقلانية وملامحها في فلسفة هيلاري بوتنام

م.م.عمار محمد علي (*)

مدخل:

من هو بوتنام وعلى ماذا ترتكز عقلانيته؟

يعد (هيلاري و , بوتنام) (Hilary W , Putnam) واحداً من الفلاسفة الاميركيين ذوي الأهمية البالغة منذ الحرب العالمية , وُلد في شيكاغو في (١٩٢٦)، وهو إبن للمؤلف والمترجم الأشهر (صاموئيل بوتنام) (Samuel Putnam) وقد عاش والداه في فرنسا حتى بلوغه الثامنة، وعندما انتقلوا إلى فيلادلفيا ، أكمل بوتنام درجة البكلوريوس في جامعة بنسلفانيا، أما الدكتوراه فأكملها في عام ١٩٥١ في جامعة كاليفورنيا، في لوس أنجلس عندما عمل مع فيلسوفي العلم البارزين هانز رايشنباخ (*Hans*Reichenbach) (١٨٩١-١٩٥٣) – وهو من أشرف على أطروحته – ورودلف كارناب (Rudolf Carnap) (١٨٩١-١٩٧٠) ,وقد كان عنوان أطروحته هو (معنى مفهوم الاحتمالية في التطبيقات على السلاسل المتناهية) (The Meaning of the Concept of Probability in Application to Finite Sequences)وقد درّس بوتنام بضع سنين في جامعة ويسترن نورث، برنستون، ومعهد ماساتشوستسللتكنولوجيا (Massachusetts Instute of Technology)، قبل انتقاله إلى هارفارد في العام ١٩٦٥، إلى العام ٢٠٠٠ وهو الآن استاذ فخري فيها بعد تقاعده في العام الأخير المذكور آنفاً , وقد تزوّج من روث آنا بوتنام (Ruth Anna Putnam) وهي فيلسوفة مشهورة أيضاً .

وينبغي في البدء الاشارة إلى أن لهذا البحث أساس يرتكز على أن هناك بعداً علمياً في الرؤية العقلانية التي أراد بوتنام من خلالها النظر الى قضايا الفلسفة ككل، وأظن بأن وجهة النظر هذه لم يسبقني إليها أحد ممن درسوا فلسفة بوتنام وذلك لأن بوتنام وقف في

(*) كلية الاداب / جامعة الكوفة

مواقف عديدة ضدّ ما يسمى بالعقلانية العلمية، فقد اعتقد بأن "الحقيقة السوسيولوجية لها علاقة بالبروز المتزايد للمفهوم المفيد أن العقلانية تعادل العقلانية العلمية"[1] ، ويعلم القارئ طبعاً أن العامل السوسيولوجي ينتسب بوضوح إلى مجتمع الثورة الصناعية بشقيه الرأسمالي والماركسي , هذا البروز هو ما جعل بوتنام يقرّر بأن «مطابقة العقلانية مع العقلانية العلمية كما تم وصفها سيكون من قبيل(المصادرة على المطلوب)[*] [2] ؛ إلا أن عبارة (كما تم وصفها) المشار إليها سابقاً هي التي دعتني للاعتقاد بأن بوتنام هو عبارة عن فيلسوف يعمل في ضوء البعد العلمي، ولكنه بعدٌ علمي يؤمن بأمرين هما:-

١- عدم اتباع التنظير الوضعي المنطقي أو التنظير الذي وضعه توماس كون حول فلسفة العلم –وهذا ما سنوضّح تفاصيله في المبحث الخاص بالجانب النقدي-.

٢- منح القيم الأخلاقية حيّزا كافياً يسمح لها بأن تؤدي الدور المهم الذي اعتقد بوتنام ويعتقد دائماً بأنها تشغله[*].

ثانياً: حدود العقلانية عند هيلاري بوتنام

ومن خلال ما سبق فضّلت بأن أضع كلمة (حدود) كعنوان لهذه النقطة، وذلك لأننا إذا فهمنا الحدود التي يريد بوتنام أن يضعها للعقلانية يمكننا أن نفهمها حقاً.

لقد وضع بوتنام مجموعة ميّزات للعقلانية التي يريد أن يتبناها، ويمكن أن نوجز هذه الميّزات في النقاط الآتية[3]:-

١- تمتلك عقلانية بوتنام ارتباطاً شديداً مع فكرة الصدق، وذلك لأنه اعتقد بأن المعيار الوحيد لما هو واقعة حقيقية هو القبول العقلي.

٢- لا يعني القبول العقلي لشيء صدقه دائماً وذلك لأن هناك العديد من القضايا التي تتصف بالقبول العقلاني في وقت ما، إلا أنها غير صادقة .

٣- لا تعرّف عقلانية بوتنام في ضوء مجموعة من المبادئ أو القواعد، وذلك لأن تلك القواعد ترتبط بنظرتنا إلى العالم على اساس اننا جزء منه .

٤- لا يميل بوتنام إلى أن تصور العقل يعني المزج بين (النسبية الثقافية والبنيوية)[*] كما فعل الفلاسفة الفرنسيون .

٥- لا يؤمن بوتنام بمفهوم العقلانية الذي آمنت به الفلسفة الوضعية المنطقية، ذلك المفهوم الذي مفاده –كما يقول بوتنام- هو أن العقلانية محصورة في علم المختبرات، وأنها تختلف جوهرياً عن العقلانية التي تعد خارجة عن تلك المختبرات؛ على الرغم من أن بوتنام يظن بأن المعطيات الحسية يمكن أن تقدم أرضية لقسم من المعرفة البشرية .

٦- وعلى أساس ما سبق لا يكون دور العقل عند بوتنام مجرّد شيء يقوم بوظيفة النسخ للعالم، كما أنه لا يقوم بإنشاء العالم، وإنما يعتقد بوتنام بأن اجتماع العقل والعالم هو من ينشيء العقل والعالم[*].

٧- وأخيراً يعتقد بوتنام بأن العقلانية تمثّل جزءاً من مفهومنا عن الازدهار الانساني، وفكرتنا عن ما هو جيد، وذلك لأن الصدق أصبح يعتمد اليوم على ما صار يُدعى حديثاً

بـ(القيم).

وأظن بأن وجهة نظر بوتنام السابقة تعتمد اعتماداً كلياً على النقطتين (١) و (٦)، وذلك لأننا إذا جعلنا المقبولية العقلانية مرتبطة بالصدق، فإن الصدق هو أساس بناء العالم، وبالتالي يمكننا أن ننشيء العالم والعقل إعتماداً على المقبولية العقلانية ذاتها .

لذا نجد أن بوتنام اهتم اهتماماً بالغاً بمسألة العلاقة بين المقبولية العقلية والصدق , فقد اعتقد بوتنام بأن الصدق لا يمكن أن يكون ببساطة مقبولية عقلية، وذلك لأن صفة المقبولية العقلية هي التسويغ، في حين ان القضية إذا اتصفت بالصدق فينبغي أن لا تُسلب منها تلك الصفة، وهذا يعني أننا يمكن أن نقول عن قضية ما بأنها مقبولة عقلياً لأنها مسوغة، ولكن لا يمكننا أن نطلق عليها صادقة في الوقت ذاتها، «فالقضية (الأرض منبسطة) كانت مقبولة عقلياً منذ ٣٠٠٠ عام، ولكنها ليست بمقبولة عقلياً اليوم , ومع ذلك من الخطأ القول أن القضية (الأرض منبسطة) كانت صادقة منذ ٣٠٠٠ عام ، لأن ذلك معناه أن الأرض غير شكلها»[٤] ، وهذا هو ما يجعل المقبلولية العقلية نسبية، وقد تكون على شكل درجات .

وعلى الرغم من أننا أشرنا إلى أن بوتنام حاول رسم صورة للعقلانية تعدّ بعيدة كل البعد عن ما تصوره الوضعيون، إلا أن بوتنام لم يهمل الاستفادة من الآراء التي رسمها فلاسفة الوضعية في الجانب؛ فقد استعار بوتنام مفهوم التحقق الوضعي وسحبه إلى ميدان العقلانية والصواب الذي يؤمن به، وذلك لأن «ما يمكن تحققه بالمعنى الوضعي، يمكن التحقق من كونه صائباً، أو أن يكون ذا احتمال بأن يكون صائباً، أو أن يكون علماً ذا نجاح كبير، وإن الادراك العام لصواب (نظرية علمية فائقة النجاح) أو لاحتمال صوابها، يمثّل ويعزّز صوراً من المعرفة والمعايير الخاصة بالمعقولية الباقية والمحفوظة في ثقافتنا»[٥] , وهذا يدلّ بمعنى من المعاني على رغبة بوتنام بتوظيف التحقق الوضعي في ميدان العقلانية الذي آمن به بوتنام.

وعلى هذا الاساس تعد العقلانية أمراً يمكن حدوثه في الواقع، ليتوصل إلى أن هناك معايير تحدد عقلانية المعتقد، إلا أن هذه المعايير ليست خاصة بهذه الثقافة أو تلك، وإنما «هي نظرية مثالية عن العقلانية، نظرية تقدّم الشروط الضرورية والكافية ليكون المعتقد عقلانياً، في أي عالم ممكن»[٦].

ولكن –وكما تساءل بوتنام- ما هي الفرص التي أمامنا لكي نعثر على مثل تلك الشروط، أو لكي نمنح التسويغ للمعتقد العقلاني؟ وهنا يقرّ بوتنام بأن الفرص قليلة، لكن قلّة الفرص خيرٌ من عدم وجودها، مستعيناً في رأيه ذلك بوجهات نظره في ميدان الأخلاق , وهذا ما يتضّح من قوله: «ففي الأخلاق، على سبيل المثال، نبدأ من أحكام تفيد أن أفعالاً فردية صائبة أو خاطئة، لنقل (بيانات ملاحظة)، ونصوغ تدريجياً قواعد عملية مبنية على تلك الأحكام ...وتؤثّر هذه القواعد العامة بالسلوك، بدورها، على تغيير احكامنا المتعلقة بالحالات الفردية، بحيث يمكن أن تظهر قواعد سلوك جديدة تكمّل أو تعدّل القواعد السابقة» [٧] ؛ ولكن على أي أسس بُنيت تلك الأحكام؟ وهذا ما يجيب بوتنام عنه وفق النقاط الآتية[٨]:-

١- الرغبة في أن يكون للافتراضات الأساسية في الأقل، جاذبية واسعة .

٢- الرغبة في أن يكون نظام الانسان قادراً على الصمود اما النقد العقلي .

٣- الرغبــة في أن تكون الأخلاق الموصى بها قابلة للحياة .

ونتيجــة لاســتعانة بوتنام بالجانــب القيمي والاخلاقــي من أجل الوصول إلــى الغاية التي يصبو إليها، والمتمثلة بالإقرار بوجود المقبولية العقلية، ومن ثم العقلانية، نجده يسعى إلى بلورة معايير جديدة للعقلانية لا تجعلها ترتبط بصدق القضايــا أو كذبهــا، وإنمــا ترتبــط بكفايــة تلك القضايا وســهولتها، وهــذا اصطلح عليه بوتنام بفكــرة الصِلة (notion of relevance)، وقد اتضح رأيه هذا بقوله: ''إن همّ العلم الدقيق ليس مجرّد اكتشــاف القضايا الصادقــة، أو القضايا الصادقــة والكلية على صــورة (قوانين)، وإنما همّه اكتشــاف القضايا الصادقــة وذات الصلة، وفكرة الصلة تجلب معها مجموعة واســعة من الفوائــد والقيم''[٩]، وما تنطوي عليه هذه الفكرة هــو أن العقلانية لا ترتبط بالصــدق فقط وإنما ترتبط بصلتها بالواقع أيضاً، فلكي يكون الحكم عقلانيــاً لا يكفــي أن يكــون صادقاً فقــط وإنما ينبغي أن يحمل بعض القيم والفوائد التي تتصل بالواقع الذي يولد فيه هذا الحكم.

إلا أن بوتنام لم يغفل الاشكالات التي أثيرت على القيم، والمتمثلة بأن بعض القيم ليست ذات منشــأ عقلي، «فإن القول بوجود أسباب لأحكام القيمة –اســباب جيدة ليضع بعض الناس أحكام قيمــة معينــة- لا يعني طبعــاً أن جميــع أحكام القيمــة عقلي»[١٠] ، وهذا ما دعاه إلى التصريح بــأن بعض أحكام القيمة هــي أحكام أيديولوجية مستعينا برأي (فوكو)[*] في هذا المجال , فهناك –وبحسب وجهة نظر بوتنام- عوامل اقتصادية وسياســية من جهــة وعوامل ســيكولوجية من جهــة أخرى هي من يؤدي بــه إلى الابتعاد عن الاحكام القيمية العقلية .

لقد حاول بوتنام ابعــاد العقلانية عن بعض التفســيرات التي مــال إليها فلاســفة العلم بغية وضعهــا بالصورة الشــمولية التي تســتطيع أن تســتوعب القيم فــي ميدانها، ويمكننــا اختزال المفاهيم التي حــاول بوتنام ابعاد العقلانية عنها في النقاط الآتية:-

١- لــم يؤيّــد بوتنام مــا اتجّه اليــه (ماكس فيبر) من تفســير للعقلانية[*]، وذلك عندما قرن العقلانية بالنتائج مــن جهة وقبول الأكثرية من جهــة أخرى، وهــذا ما قاده إلى ربــط العقلانية بالعلــم فقط , فقــد اعتقد بوتنام بــأن هناك نوعاً من المغالطة في وجهة النظر تلك وذلك لسببين هما[١١]:-

أ- لا يعــد مــن الصائب القول بأن الانســان يســتطيع الحصــول علــى اتفاق ســاحق حول صــدق النظريــة العلميــة المقبولــة، وذلك لأن أغلــب الناس يجهلون معرفة العلوم الدقيقة التي تتطلب الكثير من الرياضيات لاستيعابها، وهذا مــا يجعــل الاتفاق علــى القبول هــو اتفاق بين العلماء فقط.

ب- لا تعد قيمة العلم قائمة فقط على أســاس تطبيقاتها العملية فحســب، فالوســائل كثيرة في العلــم والغايــات أيضاً كثيرة، وهــذا ما يفرض ومن ثــم نوعاً من الاختيــار القيمي بين غايات العلم ذاته ,

ومــن ثــمّ فــإن الالتــزام بهــذا المعنى من العقلانية ســيجعلها ذات مــدى ضيق جداً –من وجهة نظر بوتنام- .

٢- ظهـرت هنـاك وجهـة نظر تقـول بأن قيمـة العقلانية الحقيقية تتمثـل في اتباع المنهج العلمـي، وذلك لأن المنهج هو من قاد العلم إلى هـذه النجاحات البارعة، إلا أن بوتنام لم يرغب بـأن تكون هويـة العقلانية عبارة عـن المماثلة بينهـا وبيـن المنهج العلمي، وإنما قـدّم اقتراحاً خالياً من التطرف يقول:»كان هناك منهج علمي لكنه افترض مفاهيم مسبقة للعقلانية»[١٢] ؛ وقد كان بوتنام يقصد من المفاهيم المسـبّقة أن هناك عقلانيـة اتصفت بها معالجـة العلماء للظواهر اختلفـت عن عمليـة معالجة تلـك الظواهر من قِبل الناس الاعتياديين، وهذه المعالجات العلمية وضعت لمسـات مهمة علـى العقلانية، ولكنها ليست هي العقلانية ذاتها.

٣- لـم تخـلُ معالجـة بوتنـام للعقلانية من بعد علمي واضـح تمثّل في الدعوة إلى تنقيحها باسـتمرار، والقـول بأنها قابلة للتعديل بشـكل متواصـل , هـذا الرأي دفـع بوتنام إلـى إبعاد العقلانية نهائياً من تأثيـرات القبلية، فقد رفض بوتنـام الاعتقـاد بقبليـة العقلانية بقولـه: «أنا لا أرى بأنـه يوجـد هنـاك أي مبـرر للاعتقاد بـأن طبيعة العقلانيـة يمكن أن تكـون مفهومة قبليـاً»[١٣], ولـم يقـف بوتنام عند حـد الاعتقاد بالعقلانية فقط وإنما وسّع ذلك من خلال الدعوة الـى أن أجزاءها أيضاً قابلـة للتعديل، حتى لو كانت عقلانية علمية، وهذا ما جعله يجيب على التسـاؤل الآتي: هل من الملائـم القول بأن اي رسـم تخطيطي لنظرية العقلانية أو لأجزاء من نظريـة العقلانيـة يمنحنا الحق دائمـا بقبول ما دعاه بيرس (Peirce) (بمذهب القابلية للخطأ) (Fallibilism)(*) بـروح تجريبية ومنفتحة؟ بالجواب: نعـم[١٤] , وبالنتيجة قال: «إن القول، إننا نقدر أن نكون عقلانيين، يختلف عن القول، إننا معصومون عن الخطأ»[١٥].

ويمكـن القول بأن ما عرضناه سـابقاً حول العقلانيـة يبيّن، بمعنـى من المعانـي، الحدود التـي يجب أن تقف عندهـا العقلانية من وجهة نظر بوتنـام , فالعقلانية فكرة ذات علاقة مهمة وأساسـية مع الصدق، حتـى وإن كانتا فكرتين متمايزتيـن، وهي موضـوع له قواعده أسـوة بالأمـور الواقعيـة الأخرى، فكمـا أن للنحاس خصائص – على سـبيل المثـال- فإن للعقلانية خصائص، مضافاً إلـى أنها موضوع يقف من العلم والفلسـفة بمسافة واحدة، فهي فكرة تخلّت عـن مفهومها القديـم القائم على أسـاس قبلي، والمسـتند على أفكار سـابقة على التجربة، ولم تتمسـك بالعلم المعاصر كونه الهوية الأساسية لهـا، على الرغم مـن أنها أخذت منـه أفكارها الأساسـية المسـبّقة، وهويتها المتمثلة بقابليتها الدائمة على التنقيح والتعديل .

ثالثاً: ملامح العقلانية عند هيلاري بوتنام

بعد أن اسـتعرضنا سـابقاً حـدود العقلانية يأتي الدور الآن إلى الملامح، والسؤال هنا: هل ظهرت ملامح العقلانية بوضوح في إسـهامات بوتنام الفلسفية؟ والجواب: نعم بكل تأكيد .

لقـد ظهرت العقلانية بصـورة واضحة في الكثير من آراء بوتنام الفلسفية، وبما أنني لا أود أن اسـلّط الضوء على الجانب القيمي الأخلاقي –لأنه سيؤدي بنا إلى الخروج من الفكرة العامة للبحث- فسأشـير إلى بعض آراء بوتنام مشيرا إلى أبرز الملامح من خلال النقطتين الآتيتين:

١- هيئـة المعرفـة (body of Knowledge)

لقد وظّف بوتنام مصطلح هيئة المعرفة في موارد استطاع من خلالها الاعتراف بقضايا قريبة جداً من ميدان بحث الفلاسفة العقلانيين , فقد ناقش بوتنام مفهوم الاقرارات الضرورية(necessary statements) من خلال أمثلة قام بعرضها ومنها الاقرار القائل: (إذا قام أحد ما بالفعل x ومن ثم بالفعل y فيجب أن تتم الـx بزمن أسبق من y)، والقضية القائلة: (لا يمكن لأحد ما أن يصل إلى المكان الذي أتى منه من خلال السفر بعيداً في خط مستقيم واستمرارية بالحركة بالمعنى الثابت لتلك الاستمرارية)، فقد وضع بوتنام القضية الثانية مثلاً ضمن الاقرارات الضرورية في القرن التاسع عشر، وذلك لأن المكان كان مفسّرا على ضوء هندسة اقليدس، الأمر الذي جعله يعتقد بأنه مفسّرٌ في ضوء هيئة المعرفة التي كانت مهيمنة في ذلك الوقت، وهذا هو ما قاده إلى القول: "ودعني أقول، عن الإقرارات التي تنعم بالمنزلة المرتبطة بهيئة المعرفة (body of knowledge) التي تنعم بها الإقرارات قبل القرن التاسع عشر والإقرارات التي تلمّح للتنعّم بتلك الهيئة اليوم، إنها ضرورية نسبة لهيئة خاصة من المعرفة , إن مفهوم الضرورة نسبة لهيئة المعرفة هذا يعد مفهوماً تقنياً أُدخِل هنا لأغراض معينة ومن أجل أن يمنحنا سمات معينة , لا سيما، عندما نقول بأن الإقرار ضروري نسبة إلى هيئة المعرفة، فإننا نشير ضمناً بأن تلك الإقرارات متضمنة في هيئة المعرفة تلك، وإنها تنعم بدور معين في هيئة المعرفة تلك"[١٦] , وتكاد هيئة المعرفة هذه تشبه النموذج الارشادي (paradigm) الذي كان يؤمن به توماس كون، إلا أن بوتنام يختلف عن كون في مسألة كيفية تفسير مثل هذا النموذج –كما سنشير إلى ذلك في مبحث النقد-.

وعلى الرغم من أن بوتنام يقرّ بصعوبة مقترحه السابق، إلا أنه يعتقد بأن المخطط العام لهيئة المعرفة واضحٌ عند المختصين، وهذا ما جعله يعتقد بوجهة النظر التي تتضمنها العبارة القائلة: "إن التمييز بين الاقرارات الضرورية نسبة لهيئة المعرفة والاقرارات العارضة (contingent) نسبة الى هيئة المعرفة تلك هو تمييز منهجي مهم ويجب أن لا يتم التخلي عنه (jettisoned) , ولكن التمييز الفلسفي التقليدي بين الجمل الضرورية بالمعنى الازلي (eternal) والجمل العارضة بالمعنى الازلي هو تمييز يفتقر إلى التطبيق"[١٧] ، وهذا يعني بأن التطبيق هو من صيّر المعيار في تمييز الضروري من غيره وليس وجهة النظر الفلسفية ذات الطابع النظري الصرف؛ ويمكن أن يعد هذا دليلاً على عقلانية بوتنام العلمية .

وقد ظهرت فكرة (هيئة المعرفة) ايضاً في مجال مناقشة مفهوم القبلية عند كواين[*] من قِبل بوتنام , إذا على الرغم من أن الأخير اعتقد بوجود بعض القضايا القبلية، ولا سيّما ما يرتبط بقوانين المنطق منها –وهذا ما ظهر من قوله: «من الممكن وبشكل كامل أن لا تكون كل القوانين التقليدية للمنطق قبلية ، ولكن يوجد هناك بعض منها»[١٨] ، وهذا ما جعله يقرّ أيضا بأنه (يوجد هناك على الأقل حقيقة قبلية واحدة)- إلا أن بوتنام صرّح بأن نوع القبلية الذي يميل إليه هو ما أطلق عليه اسم -(القبلية السياقية) (contextual apriority)، وقد عرّفها بأنها: "قبلية نسبة إلى هيئة المعرفة، وإن الاطروحة القائلة بأنه لا توجد هناك حقائق قبلية أصبحت الاطروحة القائلة بأنه لا توجد

هناك حقائق قبلية مطلقة ...وهذا ما يمثل الفكرة المرتبطة بالحالات القبلية السياقية"[١٩] , وهذا يوضّح قبول بوتنام بالقبلية بمعناها المعتدل وليس بمعناها المتطرّف .

٢- الخبرة (experience):

لقد قرأ بوتنام الخبرة في آراء الفلاسفة السابقين عليه قراءة يمكن الاستدلال من خلالها على أن بوتنام يميل إلى الجانب العقلي أكثر منه إلى الجانب التجريبي، سيما وإنه اعتقد بأن هناك طورين في تفسير الخبرة، كان الاول منهما سطحياً وقد مثّله فلاسفة التجريب، أما الآخر فقد كان عميقاً وقد مثّله الفلاسفة العقليون.

وعلى أساس ما سبق كتب بوتنام: "إننا نجد واقعاً تصورين مختلفين للخبرة في مجموعتين، وبالأخص في فلسفة هيوم وليبنتز , (وما هو غير مُلاحظ بصورة صحيحة غالباً هو أن هيوم، التجريبي الذي جعل الخبرة تحت مسمى (الانطباعات والأفكار)(**)–أساس وغاية فلسفته-، والذي افتخر بنفسه لأنه كان نوعاً من السيكولوجيا النيوتنية، هو أقل ذكاءً في وصفه للخبرة من ليبنتز(*)»[٢٠] , وقد ارتبط السبب في تفضيل بوتنام للعقلانية ليبنتز على تجريبية هيومبالمحتوى الفكري للعالم، تلك المسألة التي افتقرت فلسفة هيوم إليها من خلال مماثلة هيوم بين الانطباعات والأفكار، ذلك لأن «المحتوى (content) يعدّ، على أساس هذه المماثلة السيمانطيقية، مسألة ساذجة , فالفكرة الواسعة عن الواقع التي لا يمكن أن تُصوَّر حسياً كانت فكرة مستبعدة من قِبل هيوم , أما نوع المحتوى الآخر الوحيد فيظهر فقط من الاقتران (association) – ولا سيما اقتران المشاعر (الأحاسيس والعواطف) مع الصور"[٢١].

ولم يكتفِ بوتنام باستعراض اهمية ليبنتز مقارنة بهيوم وإنما أشار إلى أهمية ما طرحه كانط أيضاً، وذلك عندما اعتقد بأن كانط استطاع الاجابة على السؤال: كيف ولماذا نستطيع التفكير بالانطباعات والأفكار على أساس أنها تحدث بصورة يتلو بها أحدهما الآخر بزمن موضوعي؟ في حين أن هيوم لم يستطع، وهذا هو ذاته ما جعل كانط يقرّ بمفاهيم اساسية للخبرة مثل الزمان، المكان، والعلية(*), وقد عرض بوتنام تحليله للخبرة عند كانط بشكل جميل من خلال قوله: «إن سؤالنا، على أية حال، مرتبط بكيفية خبرتنا بالأشياء وليس بكيفية تصورنا لها , إلا أن كانط تساءل بشكل متناسق عن هذه الثنائية , فنحن لا نختبر الأشياء والاحداث المألوفة –مثل القط يشرب الحليب، تمايلت الشجرة بفعل الرياح- على أساس أنها مجموعات من النقاط الملونة على شبكة ذات حيز معين,فنحن لا نمتلك فقط أحاسيس مجرّدة عن التصور، أياً ما كانت تلك الاحاسيس، وإنما تراكيب من الخبرات والأفكار التصورية، أفكار الزمان، المكان، والعلية»[٢٢] .

مضافاً إلى أن بوتنام ظنّ بأن وجهة نظر كانط من الأنا (ego)(**) تعدّ أعمق من فهم هيوم لها، على الرغم من أن الأول تأثّر بالأخير وهذا ناتج عن «أن هيوم يستنتج بأن الذات هي وهم، في حين يرى كانط بأن الخبرة تتعالى عن الانطباعات الهيومية , حيث تعد الخبرة بالنسبة إلى هيوم صورة سيكولوجية مطلقة، أما بالنسبة إلى كانط فنجد أن أبسط المدركات الحسية تربطنا مع الافكار العميقة وتجعل تلك الافكار حيوية كما في أفكار الزمان، المكان، العلية والذات»[٢٣] , وهذا ما يُظهر لنا بأن بوتنام يسعى إلى إضفاء العمق التركيبي الكانطي على

تفسير الخبرة أكثر من إضفاء تجريبية هيوم الساذجة عليها.

الخاتمة والاستنتاجات:

أولاً: على الرغم من أن بوتنام أراد أن يجرّد العقلانية التي يميل اليها من سيطرة البعد العلمي عليها، إلا أن منهجه ينبئ بوجود هذه الروح العلمية بوضوح ولكنها روح تتصف بصفتين مهمتين وهما:-

١- عدم اتباع التنظير الوضعي المنطقي أو التنظير الذي وضعه توماس كون حول فلسفة العلم –وهذا ما سنوضّح تفاصيله في المبحث الخاص بالجانب النقدي- .

٢- منح القيم الأخلاقية حيّزا كافياً يسمح لها بأن تؤدي الدور المهم الذي اعتقد بوتنام ويعتقد دائماً بأنها تشغله .

ثانياً: ترتبط عقلانية بوتنام ارتباطاً شديداً مع فكرة الصدق، وهذا ناجم عن اعتقاده بأن المعيار الوحيد لما هو واقعة حقيقية هو القبول العقلي، مضافاً إلى أن ذلك القبول لا يعني الاقرار بصدق الشيء دائماً وذلك لأن هناك العديد من القضايا التي تتصف بالقبول العقلاني في وقت ما، إلا أنها غير صادقة .

ثالثاً: لا تعرّف عقلانية بوتنام على ضوء مجموعة من المبادئ أو القواعد، وذلك لأن تلك القواعد ترتبط بنظرتنا إلى العالم على اساس اننا جزء منه .

رابعاً: يعد ايمان بوتنام بعدم وجود ارتباط مطلق بين الصدق والمقبولية العقلية هو من المسائل الفكرية المهمة، وذلك لأن صفة المقبولية العقلية هي التسويغ، في حين ان القضية إذا اتصفت بالصدق فينبغي أن لا تُسلب منها تلك الصفة، وهذا يعني أننا يمكن أن نقول عن قضية ما بأنها مقبولة عقلياً لأنها مسوغة، ولكن لا يمكننا أن نطلق عليها صادقة في الوقت ذاتها .

خامساً: يمكن القول بأن لعقلانية بوتنام ملامح ظهرت بوضوح في العديد من المسائل الفلسفية التي عالجها والتي يعد من ابرزها موضوع الخبرة وموضوع المعرفة الانسانية .

المصادر والمراجع:

أولا: المصادر العربية:

(١) بوتنام، هيلاري، العقل والصدق والتاريخ، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: هيثم غالب الناهي، ط١، ٢٠١٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ,

(٢) كنط، عمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت ,

(٣) كواين، ويلارد فان أورمان، من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية فلسفية، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، ط١، ٢٠٠٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ,

(٤) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، بيروت، منشورات عويدات ,

(٥) هيجل، ج , ف , ف ,، محاضرات في فلسفة التاريخ ٠العقل في التاريخ)، ترجمة: د , إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، ٢٠٠٧، دار التنوير، بيروت .

ثانياً: المصادر الانجليزية:

(1) Baert, Patrick, & Da Silva, Filipe Carreira, Social Theory in the Twentieth Century and Beyond, (2010) UK: Pol-

ity Press ,

(2) Craig, Edward, The shorter routledge encyclopedia of philosophy, edited by: 1st published, 2005, Routledge, London & New York ,

(3) Follesdal, Dagfinn (ed ,), Philosophy of Quine: General, Reviews, and Analytic, USA: Garland Publishing ,

(4) Gutting, Gary (ed ,), The Cambridge Companion to Foucault, (2005), UK: Cambridge University Press ,

(5) Hausman, Carl, R ,, Charles S , Peirce's Evolutionary Philosophy, (1993), UK: Cambridge University Press ,

(6) Hanson, F , Allan, Meaning in Culture (2004) UK: Routledge ,

(7) Hookway, Christopher, Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce, (2000) Oxford: Clarendon Press ,

(8) Hume, David, The Philosophical Works of David Hume, V , 4, (1826), London, Adam Black & William Tait ,

(9)Jolley, Nicholas (ed ,), The Cambridge Companion to Leibniz, (2006), UK: Cambridge University Press ,

(10) Koshul, Basit Bilal, The Postmodern Significance of Max Weber's Legacy, (2005) USA: Palgrave Macmillan ,

(11) Mall, R , A ,, Experience and Reason The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy, (1973), Netherlands: MartinusNijhott ,

(12) Marias, Julian, History of Philosophy, Translated by: Stanley Appelbaum& Clarence C , Strowbridge, (1967) USA: Dover Publication ,

(13) Putnam, Hilary:

- Mathematics, Matter and Method Philosophical Papers, V , 1, (1975), USA: Cambridge University Press ,

- Meaning and the Moral Sciences, (1978), USA: Routledge ,

- Realism and Reason, Philosophical Papers Vol , 3, (1983), USA: Cambridge University Press ,

- Philosophy in an Age of Science Physics, Mathematics, Skepticism, (2012), Ed ,: Mario De Caro & David Macarthur, London: Harvard University Press ,

(14) Rabinow, Paul (ed ,), The Foucault Reader, (1984), USA: Pantheon Books ,

(15) Swedberg, Richard, The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts, (2005), USA: Stanford University Press ,

(16) Tito, Johanna Maria, Logic in the Husserlian Context, (1990) USA: Northwestern University Press ,

(17) Vanheste, Jeroen, Guardians of the Humanist Legacy, (2007)m Netherlands: Koninklijka Brill ,

الهوامش

(١) بوتنـام، هيـلاري، العقل والصـدق والتاريخ، ص ٢٨١

(*) المصادر على المطلوب: خطأ منطقي قوامه اعتبار الاطروحـة المطلوب البرهان عليهـا كأنها مقبولة، مسـلّم بها في صورة مختلفة قليـلاً , لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية , ص٩٦٩.

(٢) بوتنـام، هيـلاري، العقل والصـدق والتاريخ، ص

(*) لقد قدّم بوتنام اطروحات مهمة جداً في مجال فلسفة الأخلاق والقيم الخلقية، حتى وصل به الحال إلى أن يعتقد بأن من الممكن التحقق عملياً من القيم الخلقية، وذلك لأنني يمكن أن أنتقل من القضايا جون طائش، جون قاسٍ، وجون أناني جداً إلى القضية التي تعد بمثابة النتيجة اللازمة والمتحققة وهي: (جون انسان سيء)، فهناك خطوة فكرية وبحسب اعتقاد بوتنام هي من يوجد الروابط الفكرية بين المحمولات الأخلاقية، ومن شاء التوسعة فليراجع:

Moral the and Meaning ,Hilary ,Putnam Sciences, (١٩٧٨) ,USA :Routledge, P , ٨٣-٩٤

(٣)بوتنام، هيلاري، العقل والصدق والتاريخ، ص١٩-٢٠

(*) يمكن فهم المزج بين النسبية الثقافية (cultural relativism) والبنيوية (structuralism) من خلال فهمنا لمعنى ودلالة هذين المصطلحين

إذ تدّعي النسبية الثقافية بأن اعتقاداتنا والسلوك ينبغي أن يُفهما من الداخل، طبقاً لمقولات ومفاهيم الثقافة التي تعود إليها تلك الاعتقادات , وعلى هذا الأساس تعد النسبية الثقافية محاولة لتقديم توضيح لكيفية معرفتنا بالثقافات الأخرى، وقد توصّل المفكرون الذين يؤمنون بها إلى أننا إذا أردنا أن نفهم المعنى الحقيقي للمؤسسات فإننا سنجد بأن ذلك المعنى يستلزم موقفاً نسبياً

Culture in Meaning ,Allan , F ,Hanson ٢٥ , P ,Routledge :UK (٢٠٠٤)

أما البنيوية، فقد أقر الباحثون في مجال البنيوية بصعوبة وضع تعريف محدد وشامل لها بسبب سعتها ووجودها في مجالات معرفية واسعة، وهو ما دعى باتريك (Patrick) وزميله فيليب (Filipe) إلى وضع اربعة خصائص للبنيوية من أجل تحديد هويتها، ويمكن اختزال هذه الخصائص على وفق الآتي:

١- تؤمن البنيوية برؤية شمولية، وتقترح شموليتها بأننا لا ينبغي أن نبحث الأجزاء المتنوعة من النظام بصورة تجعله عبارة عن أجزاء يستقل احدها عن الآخر , وقد ولّدت هذه الشمولية نظرية المعنى الشمولية

٢- تتجه البنيوية إلى تحديد الأولويات على مدى قصير قابل للزوال , فهي وفي الوقت الذي تقلل من شأن تدفق الافعال والحوادث وتنظر بدلاً من ذلك إلى بُنى المجتمع الأكثر ثباتاً، فهي تفترض بأن عدم التغير النسبي للبُنى الاجتماعية إما أن تكون قوى علّية حقيقية تقع خلف الأفعال والحوادث، أو أنها تحسم مسألة منح المعنى للظاهرة محل الملاحظة ,

٣- تقابل البنوية الاتجاه الوضعي، وذلك لأن الاخير يركز على الحوادث القابلة للملاحظة فقط، في حين أن البنيوي يعتقد بوجود واقع أعمق من الظاهرة محل الملاحظة .

٤- أقرّت البنيوية بالطبيعة المقيّدة للبُنى الاجتماعية , ذلك أن البنيوي يعتقد بأن أفعال الناس وأفكارهم مقيدة بقوة ومحددة تبعاً لبُنى أساسية .

Baert, Patrick, & Da Silva, Filipe Carreira, Social Theory in the Twentieth Century UK: Polity Press, (٢٠١٠) ,and Beyond P , ١٢-١٤

ويتضّح مدى الارتباط بين النقطة الرابعة المذكورة انفاً ومفهوم النسبية الثقافية، فعلى الرغم من أن الميزات السابقة لم تتعرض إلى المقارنة بين المجتمعات من وجهة نظر البنيوية، إلا أنها وضّحت بأن هناك تراكيب أو بُنى اجتماعية، ولكل بنية قيد يقيدها، وهذا يشير إلى البعد النسبي الثقافي في رؤيتهم .

وهو الأمر ذاته الذي دفع جيرون (Jeroen) إلى الاعتقاد بأن اتجاه ما بعد البنيوية الذي ظهر في أواخر ١٩٦٠، مع أعمال دولوز (Deleuze)، فوكو (foucault)، ودريدا (Derrida) احتفظ بالنسبية الثقافية للبنيوية على حالها، إلا أنه رفض توجهها العلمي .

Humanist the of Guardians ,Jeroen ,Vanheste Koninklijka :Netherlands m(٢٠٠٧) ,Legacy Brill, P , ٣٥٠ ,(□) يمكن القول بأن هذه الصورة

التي أشـار إليهـا بوتنام بوجه أو بآخـر إلى عقلانية هيجل، تلـك العقلانية التي حاولت إزالة الحدود بين العقـل مـن جهة والعالـم من جهة أخـرى، وجعلت العقـل هو المسـيطر، وهذا ما يظهـر جلياً من قوله هيجل: "إن العقل يسـيطر علـى العالم , وإن تاريخ العالم، بالتالي، يمثل امامنا بوصفه مسـاراً عقلياً , , ,ففي الفلسـفة تتم البرهنة بوسـاطة المعرفة النظرية علـى أن العقـل جوهـر مثلما هـو فـوة لا متناهية، ويكون مضمونـه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية أو روحية ينشؤها كما تكمن صورته اللامتناهية في تحـرك هـذا المضمـون" , هيجـل، ج , ف , ف ،، محاضرات في فلسـفة التاريخ ٠العقل في التاريخ)، ترجمـة: د , إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، ٢٠٠٧، دار التنوير، بيروت، ص٧٨.

ومـا قصدته من الارتباط بيـن وجهة نظر بوتنام ووجهة نظـر هيجـل هـو الارتبـاط بالمعنـى العـام وليس بالمضمـون الخـاص، وذلـك لأن هنـاك اختلافات كثيرة وواضحة بين المضمون، فلا يوجد هناك عقل مسـيطر على العالم عند بوتنام بل هو متعاون معه، كمـا لا وجود أيضاً لعقل ينشـئ الصور اللامتناهية عند بوتنام .

(٤) بوتنـام، هيـلاري، العقل والصـدق والتاريخ، ص ١٠٠

(٥)المصدرنفسه، ص ١٧٥ .

(٦)المصدر نفسه ص١٧٢ .

(٧) المصدر نفسه، ص١٧٣.

(٨) المصدر نفسه ص١٧٣ .

(٩)المصدر السابق، ص٢٢١ .

(١٠)المصدر نفسه، ص٢٤٦ .

(*) يبـدو أن اسـتعانة بوتنـام بـآراء ميشـيل فوكـو (Foucault Michel) (١٩٢٦-١٩٨٤) –كمـا صـرّح- قد اعتمدت علـى فهمه لوجهات نظر فوكو بصـورة عامة، واسـتخلص مـن فهمه هـذا مقدار تأثيـر الايديولوجيا على احـكام القيمة , وإن القارئ لفلسـفة فوكو بعمق يمكنه أن يصل إلى النتيجة التي أرادهـا بوتنام، فقـد ظهر تأثير العناصـر الخارجة عـن الإطـار العقلاني فـي مواضع عدّة من فلسـفة فوكـو، فقـد توصّل فوكو إلـى أن تاريـخ الذاتية لا ينبني على اسـاس الانقسامات بين الحمق وعدمه أو الجنوح وعدمه، أو المرض وعدمه، وإنما من خلال تحولات في ثقافتنا نفسـها تعتمد بصورة أو بأخرى على ما يسـمى بـ(الحاكميـة)، ويعني حاكمية الذات عن طريـق ارتباطها بالآخر، وتتجلى هذه الحاكمية في أمثلـة يمكن أن يجدها الفرد في التربية، ارشـاد السلوك، والتوجيه الروحي .

Gutting, Gary (ed ,), The Cambridge Companion to Foucault ,(٢٠٠٥) ,UK: Cambridge University Press, P , ١٢٧ ,

وتظهـر وجهة نظر فوكو اللاعقلانية أيضاً في أثر الفكر على تشـكيل الخبرة، وذلـك لأن ما قصده فوكو من الفكـر هو ليـس ما يُفهم في ضوء الفلسـفة أو العلم، وإنما يمكن كل شيء يمكن تحليله بأي طريق مناسب سـواءً أكان حديثاً، فعلاً أم سلوكاً يمارسه الفرد على اساس أنه موضوع مدرك له وللآخرين .

Reader Foucault The ,(, ed) Paul ,Rabinow, ,(١٩٨٤) ,USA :Books Pantheon ,P , ٣٣٤

ومن المثالين السابقين يمكن أن نستنتج الدور الذي يمنحه فوكـو للذات أو للبيئة في تشـكيل أي شـيء مرتبط بالانسـان أو المجتمـع سـواءً أكان أحـكام قيمة أو غيره، مما يدل على وجود أحكام قيمة خارج الاطار العقلاني .

(*) ماكس فيبر (Weber Max) (١٨٩٤-١٩٢٠) عالم الاجتماع والفيلسـوف الألماني المعروف , اهتم هذا الرجـل بفكـرة العقلانيـة اهتماماً بالغـاً حتى عدّها الدارسـون لأفـكاره الموضوع الرئيس فـي أفكاره , وتمثـل العقلانيـة بالنسـبة إليه –كما حددها سـام ويمسـتر (Whimster Sam) بأنهـا "الخضـوع الفكري للتماسـك والمجموعـة المنظمة من الأفكار التي تتخذ من العالم موضوعاً لها" .

:Dictionary Weber Max The ,Richard ,Swedberg Concepts Central and Words Key ,(٢٠٠٥), :USA Stanford University Press, P , ٢٢٣ .

وعلى الرغم من أن العقلانية موضوع له امتداد واسع في اسهامات فيبر إلاّ أن هناك ثنائية واضحة في طرح فيبر لمفهوم العقلانية هذا، فالعقلانية إما أن تكون ذرائعية أو قيمية في المجتمع من وجهة نظر فيبر، وتظهر هذه الثنائية بوضوح في الاقتصاد أيضاً فهناك عقلانية صورية والتي تعني الحساب أو العد الكمي، وعقلانية جوهرية وتعني التموين للمجموعات البشرية وفقاً لقيم معينة.

Ibid :P, 224

وعلى الرغم من أن فيبر لم يهمل أهمية العقلانية القيمية إلا أنه فصلها عن سابقتها، وتشير الدراسات لفلسفة فيبر إلى أن فيبر أولى العقلانية العلمية الأهمية مقارنة مع الأخلاقية منها، إذ يميل فيبر إلى العقلانية العلمية في فهم الكون أكثر من الدينية منها، وذلك لأن العلمية تهمل أي منهج ديني، فلسفي أو ميتافيزيقي، يسأل بطريقة أو بأخرى عن معنى الحوادث العالمية الفطرية، فالعقلانية العلمية تمكننا من اكتشاف أي معنى علمي في العالم، لأن مفهوم العليّة الطبيعية يتخذ اجراءات مسبقة ضد اي محاولة من هذا النوع.

Koshul ,Basit Bilal ,The Postmodern Significance of Max Weber‹s Legacy, (2005)USA :Palgrave Macmillan ,P136

,

وهذه المعالجة للعالم –التي اخترتها كمثال- تُظهر بوضوح ترجيح كفة العقلانية العلمية في عقل فيبر على الأنواع الأخرى من العقلانية

(١١) أنظر: بوتنام، هيلاري، العقل والصدق والتاريخ، ص٢٧٨-٢٧٩

(١٢)المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(13) Putnam, Hilary, Realism and Reason, P , 135 ,

(*) مبدأ القابلية للتكذيب (Fallibilism): وهو المعتقد الذي ارتبط بالفيلسوف الامريكي تشارلز س , بيرس (Charles S , Peirce) (١٨٣٩-١٩١٤) , ويشير هذا المبدأ إلى المحافظة على أن ادعاءاتنا بالمعرفة العلمية هي عرضة دائماً وقد تتحول إلى أن تكون كاذبة , إن النظريات العلمية لا يمكن أن تكون مؤكّدة بوصفها صادقة بشكل قاطع، وإنما فقط بوصفها تمتلك احتمال كينونة الصدق.

Craig, Edward (ed ,) The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, P , 266 ,

يرتبط مبدأ القابلية للتكذيب ارتباطاً -يكاد يكون مباشراً- بنظرية الصدق ولكن ليس بمعناها الكلاسيكي، ذلك أن هناك مناظرة بين الاقرار العلمي وتناظره مع شيء آخر؛ مضافاً إلى أن هناك دعوة في هذا المبدأ إلى تصحيح الاعتقاد العلمي من خلال جعله غير معصوم من التصحيح.

Hookway, Christopher, Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce, (2000) Oxford: Clarendon Press, P , 50 ,

هذه الشمولية لكل المعتقدات العلمية جعلت من باحثين مثل كارل (Carl) يعتقدون بأن القابلية للتكذيب عند بيرس

والرغبة للتخلي عن جميع الاعتقادات لا يتناسق مع رفض بيرس للشك الديكارتي , وهذا يعني أن كارل يعتقد بوجود وجه شبه بين هذا المبدأ والشكل الديكارتي حتى ولو هاجم بيرس الشك الديكارتي .

, S Charles ,, R ,Carl ,Hausman Philoso- Evolutionary s‹Peirce Uni- Cambridge :UK ,(1993) ,phy 28 , P ,Press versity

[14]) Putnam, Hilary, Realism and Reason, P , 136 ,

([15]) بوتنام، هيلاري، العقل والصدق والتاريخ، ص٢٦٣ .

[16])) Putnam, Hilary, Mathematics, Matter and Method, P , 240 ,

([17]) Ibid: 248 ,

([*]) لم يكن للقبلية بحثٌ مستقلٌ ومنفصل في فلسفة كواين، سيّما وأن كواين يعد نفسه من دعاة المذهب التجريبي كما صرّح بذلك في العديد من كتبه، وإنما يوجد هناك علاقة بين (التحليلي) (Analytic) الذي تعرّض له كواين بالشرح من جهة والقبلية من جهة أخرى، وهو الأمر ذاته الذي دعا ريتشارد (Richard) في بحثه: The Initial Reception of Carnap›s) (Doctrine of Analyticity إلى القول: ''إن ما يُستخلص من المحاضرة يدافع عن الادعاء المتمثل بأن القبلية هي تحليلية , , ,ولا يوجد تمييز يمكن أن يُرسم بين القبلية والتجريبية'' .

Follesdal ,Dagfinn) ed ,(, Philosophy of Quine :General ,Reviews ,and Analytic, USA :Garland Publishing ,P, 324-325

وقد كان حديث ريتشارد السابق غي موضع تحليل لإحدى محاضرات كواين , فإذا سلّمنا بالعلاقة بين التحليلي والقبلي، يمكننا أن نفهم ما هو مقدار الاعتراف بالتحليلي عند كواين، فعلى الرغم من أن كواين سعى إلى تهديم الاعتقاد بوجود ثنائية فاصلة بين التحليلي والتركيبي في بحثه (عقيدتان جامدتان في المذهب التجريبي)، إلا أنه لم ينكر وجود الأحكام التحليلية على الاطلاق وإنما أراد معالجتها من خلال قوله: ''لا وجود لقضية ذات مناعةضدالمراجعة'',

أنظر: كواين، ويلارد فان أورمان، من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية فلسفية، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، ط١، ٢٠٠٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص١٠٩

فالتحليلي موجود ولكنه غير معصوم عن المراجعة، ويصعب فصله عن التركيبي

[18])) Putnam, Hilary, Realism and Reason, P , 100

([19]) Ibid: P , 99

([**])تنتمي الخبرة عند ديفيد هيوم (David Hume) (١٧١١-١٧٧٦) إلى حيّز الأفكار، التي تعود بطبيعتها إلى الانطباعات , ذلك أن هيوم صرّح بأنه سيقسّم كل المدركات الحسية إلى صنفين: منح الأول القوة الأقل وأطلق عليه اسم (الافكار)، ومنح الثاني مرتبة أعلى من السابق وأطلق عليه اسم (الانطباعات)، وجعل أول تابع للثاني بقوله: ''إن كل أفكارنا أو مدركاتنا الحسية القابلة للشعور هي نسخ من انطباعاتنا أو أكثر حيوية منها'' , وتعد الخبرة والمعاني عند هيوم حسية لأنها مجموعة من الافكار المتشكلة في العقل

Hume ,David ,The Philosophical Works

of David Hume ,V ,(1826) ,4 , London, Adam Black & William Tait ,P, 18-19

ولقد وصف الباحثون تفسير هيوم للخبرة بأوصاف عديده يمكن أن نجمل منها اثنين –كما أشار مَل (Mall)-:

١- تعد الخبرة عند هيوم نتيجة لنشاطات عقولنا، وذلك لأنها تضمنت فعل التفكير كاجراء فيها، وبالتالي فهي غير ناتجة عن عمليةميكانيكية.

٢- إن تفسير هيوم للخبرة ليس أكثر من مجرد نظرية سيكولوجية، أو حديث عن عناصر سيكولوجية فقط، ومن ثمّ فهو تفسير وصفيللخبرة

Mall, R , A ,, Experience and Reason The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume›s Netherlands: ,(١٩٧٣) ,Philosophy ١٠٧ , MartinusNijhott, P

(*)لم يكن لمفهوم الخبرة صورة محددة ومحصورة في مجال من مجالات الفلسفة عند جوتفريد ليبنتز (Gottfried Wilhelm von Leibniz) (١٦٤٦-١٧١٦)، كما هي عند هيوم، ومن الممكن أن هذا هو ما جعل بوتنام يعتقد بأن معالجة ليبنتز للخبرة تعد أكثر عمقاً من سابقه , ويمكن أن نذكر بعضاً من المعاني التي أراد ليبنتز أن يمنحها للخبرة والمجالات التي أراد أن يوظفهاقيهاوهي:-

١- ظهر مفهوم الخبرة عند ليبنتز في المسائل الفلسفية التي تناول فيها موناد (Monad) كعنصر للتميز بين الكائنات البشرية والكائنات الحيوانية، ذلك أن الكائنات الحيوانية تتصرف وفقا لعادتها أو خبرتها، الأمر الذي يجعل تصرفها امبريقياً محضاً، أما الكائنات البشرية فإنها تمتلك عقولاً عاقلة تجعلها قادرة على معرفة الحقائق الضرورية , وهذا لا ينفي الخبرة عن الانسان، وإنما هو توضيح إلى أن أعلى ما يصل إليه الحيوان هو خبرته أما الانسان فإنه فيتجاوز هذه المرحلة.

٢- عندما رسم ليبنتز صورة المعرفة لديه، بدأ من نقطة تتمثل في الفصل بين الظواهر والجواهر، فجل الظواهر قابلة للانقسام، وجعل الجواهر غير قابلة له –كما هو الحال عند أغلب الفلاسفة العقليين-، ولكنه وجد نفسه إزاء إشكال يتمثل بالسؤال الآتي: كيف يمكن أن تجتمع الوحدة مع الكثرة؟ إذ أن الجواهر البسيطة ينبغي أن تتميز عن طريق كيفياتها الداخلية، وتلك الكيفيات متعددة بطبيعتها؛ وهنا استخدم ليبنتز الخبرة كدليل على إمكان اجتماع الكثرة مع الوحدة، وتحديداً خبرتنا في ادراك الأشياء، فالتعدد في الوحدة هو ميزة الادراك الحسي

٣- استخدم ليبنتز الخبرة بمعناها المباشر كدليل على الادراك الواعي (apperception) للذات ونشاطاتها , فجعل تصورنا لذلك الادراك مشابها لخبرتناالمباشرةبالأشياء

Jolley ,Nicholas) ed ,(, The Cambridge Companion to Leibniz ,(2006) ,UK: Cambridge University Press ,Pages,142 : , 189 & ,179

20) Putnam, Hilary, Philosophy in an Age of Science, P , 569 ,

(21) Putnam, Hilary, Philosophy in an Age of Science, P , 570 ,

(*) لقد وضع كانط قوة تعالج الموضوعات الوافدة للمعرفة الشبرية أطلق عليها اسم الحساسية، وربطها بالحدس الذي قسّمه بدوره إلى قسمين: يرتبط القسم الاول بالحدس الذي له صلة بالموضوع المُدرَك وهو ما أطلق عليه إسم الحدس الامبريقي، أما الثاني فهو الحدس المحض الذي يعد قبلياً إذا ما قارناه بسابقه , فإنك تستطيع أن تدرك جميع الظواهر عن طريق علاقات معينة قبلية في الذهن، وهنا يأتي دور الزمان، المكان، والعلّية بوصفها علاقات قبلية للهبرة البشرية .

ينظر: كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ص -59 60 .

(22) Putnam, Hilary, Philosophy in an Age of Science, P , 571-572 .

(**) ارتبط مفهوم الأنا (ego) بالذات التي يردّ إليها كل مواضيع الشعور والادراك، هذا في الفلسفة عموماً، أما عند كانط فلم تخلُ الأنا الكانطية أيضاً من الثنائية بين التجريبية والترنسندنتالية، إلا أن الملاحظ أن الانا الترنسندنتالية –وعلى الرغم من طابعا النظري المحض- تتخذ من البعد العملي وسيلة إلى ظهورها عند كانط، وهذا هو ما اكتشفه الكثير من الباحثين سيّما ما ارتبط بمفهوم الاخلاق عند كانط , هذا المفهوم هو ما وضّحه جوليان (Julian) بقوله: "إن الشخص الاخلاقي، الأنا المحض عند كانط، يحدد نفسه عملياً وبصورة غير مشروطة , فالتحديد الذاتي للأنا الناتج عن العقل العملي يُرى بوضوح بالشكل الذي يمكن أن يكون مُعطى للضرورة الحتمية : افعل ما شئت".

Marias ,Julian ,History of Philosophy, Translated by :Stanley Appelbaum& Clarence C , Strowbridge (1967) ,USA: Dover Publication ,P, 308 .

تشكل الأنا الترنسندنتالية عند كانط الفكر العلمي الموضوعي مباشرة-والذي يتشكّل من خلال الحياة الجارية , هذا المفهوم جعل الباحثين يتوقفون عند الأنا الكانطية تلك، فقد اعتقدت جوهانا (Johanna) بأن "الأنا الترنسندنتالية، التي تبناها كانط على أساس أنها أنا صرفة، تلجأ الى المعنى الذي لم يدركه بوتنام".

Tito ,Johanna Maria ,Logic in the Husserlian Context (1990) ,USA :North-western University Press ,P, 80 ,

والمعنى الذي لم يدركه بوتنام –كما اشارت جوهانا- هو الربط بين الأنا الصرفة والحياة، فالعيش والحياة يقتضيان (أنا) عملية، امبريقية وليست صرفة.

(23) Putnam, Hilary, Philosophy in an Age of Science, P .573 ,

The limits of rationality and its features in Hilary Putnam's philosophy

m.m. amar muhammad ali

Abstract

Firstly, I have to say that the rationality regards an important philosophical field in viewpoints of old, modern, and contemporary philosophers, then it has limits, issues, and contents , Therefor Hilary Putnam –(1926-) a new-pragmatism philosopher- try to analyze and explain the meaning of rationality .

Putnam thinks that the rationality has a good relationship with a truth and rational acceptability; moreover he believes that we and the world make the universe, then the rationality don't have a determine rules or laws, but it can be regard it as a flexible explanation to the world, and this explanation depends on the world itself in the same time .

Additionally, Putnam finds features to the rationality, and refers to these features in his philosophy.

Thus, my research will show and explain the limits of rationality in Putnam's philosophy, and, in the same time, the features of this rationality, but I will concentrate just on two issues: the first one is (the body of knowledge) and the second is (the experience) in Putnam's philosophy.

فلسفة مابعد الانسان الأبعاد الميتافيزيقية لوضع عالمنا المعاصر

أ.م.د.كريم الجاف (*)
أ.م.نوزاد جمال(**)

الملخص

يشهد عالمنا اليوم تقدما تكنولوجيا مذهلا وعلى نحو جد سريع.ان ذلك التقدم قد أحدث تغييرا جذريا في حضارتنا الراهنة،وأحدث ايضا ونتيجة لذلك التقدم تحولا عميقا في طريقة حضورنا في العالم الذي نعيش.وقلما نجد من لم يدرك تأثير التكنولوجيا المعاصرة على الحياة اليومية للوجود الانساني،ولكن هذا لايعني بالضرورة هناك احاطة تامة بتلك التغيرات واثرها على الانسان في العالم من المنظور الفلسفي.لذا جاء بحثنا كمحاولة لتحديد المفاهيم الاساسية لهذا الحقل الجديد في الفلسفة،والذي يطلق عليه»فلسفة مابعد الانسان»،فضلا عن مناقشة الاشكاليات النظرية لتلك الفلسفة،من خلال طرح الاسئلة حول الابعاد الميتافيزيقية للوضع التكنولوجي المعاصر،ورؤية الانسان لذاته،وللعالم الذي ينتمي اليه راهنا.

الكلمات المفتاح: مابعد الانسان،الميتافيزيقا ,التكنولوجيا،المعلومات،الوجود.

المقدمة

يشهد عالمنا اليوم تطورا تكنولوجيا على نحو جد سريع.وقد ادى ذلك التطور الى حدوث تحولات جذرية لايمكن تصورها بطريقة وجودنا في العالم ، إذ احدثت ادوات الثورة العلمية المعاصرة تغييرا عميقا بكيفية حضورنا في ذلك العالم وانتشارنا فيه.. وقلما نجد من لايدرك تأثيرات التكنولجيا المعاصرة،وأثرها على الحياة اليومية للوجود الانساني،ولكن ذلك لايعني بالضرورة أن كل واحد منا على معرفة تامة بتلك التغيرات، وبالعلاقة الجوهرية في مابين التكنولوجيا والأنسان والعالم، لاسيما على وفق المنظور الفلسفي.

(*) كلية الاداب / الجامعة المستنصرية
(**) كلية الاداب /جامعة صلاح الدين

لذا جاء هـذا البحث, بوصفه محاولة اولية للتعريف بالمفاهيم الأساسـية لهذا الحقل الجديد فـي الفلسـفة، والذي يطلـق عليه فلسـفة مابعد الانسـان(*) . فضلا على انه يناقش اشـكاليات نظرية من خلال طرح بعض الأسئلة عن الأبعاد الميتافيزيقيـة للوضع التكنولوجي الحديث الذي غير رؤية الأنسان تجاه ذاته، وتجاه العالم الذي يعيش فيه .

لاشـك ان تأثيـرات التكنولوجيـا الحديثـة علـى حياة الانسـان فـي عصرنـا الراهن، قد انعكسـت ايضا على النظرة الفلسفية والعلمية، والأجتماعيـة، والثقافيـة. وتعد هـذه التأثيرات ايضا نقطة تحول في تطور البشـرية. من هنا, يمكـن القـول أن التكنولوجيـا بماهيتهـا اليوم منفصلة عن سابقاتها، فمرحلة ماقبل التكنولوجيا لا تشـبه مطلقـا مابعدهـا. مـن هـذا المنظور, لابـد ان نبيـن: ماهي فلسـفة مابعد الأنسـان؟ وماعلاقتها بالميتافيزيقا؟ وماهي التغيرات التي طرأت عليها نتيجة التقدم التكنولوجي الحديث؟ وكيف يمكن للفلسـفة مناقشـة تلـك التغيرات؟ وماهي التغيـرات الأبسـتمولوجية التي حدثت فـي الفلسـفة؟ هـل يمكـن الحديث عـن تحول براديمي(=نموذج ارشادي) والولوج في براديم جديد في الخطاب الفلسفي نتيجة لذلك التقدم ؟

مـن البديهـي, إنَ انعكاسـات التأثيـر التكنولوجـي وأثره في شـتى مجـالات الحياة، اصبحـت واضحة المعالم، لاسـيما فـي كيفية حضور الانسان في العالم على نحو (وجودي، ومعرفـي، واكسـيولوجي)، وغيرهـا مـن المجالات. لكن, السـؤال المهـم الذي ينبغي ان نطرحه: ماهي الأبعاد الميتافيزيقية التي ستحدثه التكنولوجيـا المعاصرة؟ بتعبيـر آخر: الى أي مـدى أثـرت التكنولوجيا المعاصـرة في تغيير المفاهيـم المتداولة والمؤثرة في الميتافيزيقا من حيث المضمـون، واعطائهـا دلالات مختلفة؟ وكيف نفسر ونشـرح هذه التغيرات المفاهيمية من جديد، ومن خلال وضعية تأويلية تتناسـب وحجم التحول الحضـاري الكبير الذي يحصل في عالمنا راهنا؟

إن تأثيـر التكنولوجيـا وأثرهـا، بلا شـك، سـتضعنا امـام اسـئلة ميتافيزيقـة مختلفة: هل مفهوم الوجود ينحصر بالمعنى الأرسـطي في الوجود بالقـوة والوجود الفعـل؟ ام ان الوضع الوجـودي تحـت تأثير تكنولوجيـا الأتصالات علـى سـبيل المثال سـيتحول بالضـرورة من الوجـود بالقـوة والوجـود بالفعل الـى الوجود التواصلـي؟ اذن, ماذا يعنـي الوجود بالفعل في الوضـع التكنولوجـي الراهـن: هل هـو ماهو كائن(=موجود)؟ وبأي معنى؟

للأجابـة على هذه الأسـئلة, ولأجل شـرح المتغيـرات الضروريـة الناتجـة عـن التقـدم البشـري في مجال العلم والتكنولوجيا المتقدمة، وأثرها على طبيعة الوجود الانسـاني، لابد من وضع خطوات منهجية لعرض تلك المتغيرات.

ستكون الخطوط الأساسية للبحث في ثلاث ةمباحث: المبحث الأول, سـيتم مناقشة المفاهيم الرئيسـية للبحث،والمصطلحـات الميتافيزيقية التـي تأثرت بالتحـول التكنولوجي فـي تاريخ البشـرية. ثـم بعـد ذلك نتحـدث عـن الأبعاد، والنتائـج المترتبة على الرؤية الميتافيزيقية بعد التطور التكنولوجي. وأمـا في المبحث الثالث، سـيتم مناقشة الموقف الفلسـفي تجاه المؤثرات التكنولوجيـة مـن خـلال عـرض آراء بعض الفلاسفة

المبحث الأول:

مقدمة تعريفية بالمفاهيم

بداية، لابد من نبذة تاريخية ودلالية لمفهوم التكنولوجيا عبر التطور التاريخي لها . لذا سنقسم هذا المبحث الى عدة محاور رئيسة، وكل محور سيكون مدخل الى اشكالية البحث،فضلا عن تناول مختلف ابعادها.

أولا: معنى التكنولوجيا عبر المراحل التاريخية

قبل أن نعرج على مراحل تطور معنى التكنولوجيا, لابد من الأشارة الى معنى مفردة»تكنولوجيا». تدل كلمة تكنولوجيا الى «الجزء الظاهر المادي(Hardware) والنظام» معا[١] ،أي ألاجزاء الصلبة ونظام التشغيل في الآلة. فالالات المستخدمة لدى الأنسان لها اهمية حيوية لأدارة امور حياته اليومية. لكن, مع ان كونها بلاحياة ومادة جامدة,الا ان لها موقع حيوي المهم في وجوده. لذلك نجد ان التكنولوجيا تعبر عن الميول والدوافع الغائية للأنسان في انتاجه بهدف توجيه وتغيير الواقع[٢] . أو المحيط الذي يعيش فيه في الوقت نفسه[٣]. فالهدف من استخدام التكنولوجيا, هو تنظيم ميولات ورغبات الأنسان على نحو تقني، وبشكل متطور، وعلى نحو يناسب طبيعة تفاعله مع بيئته التي يعيش فيها.

أنَ التكنولوجيا لاتقع خارج نطاق الوعي الثقافي للأنسان,بل هي جزء لايتجزأ من نشاطه الثقافي ونتاجاته[٤]. ولابد من الأشارة الى حقيقة أن التكنولوجيا لاتنتج او توجه الثقافة فحسب, بل ان الثقافة توجه التكنولوجيا ايضا[٥]. وحصيلة ذلك, يمكن القول ان دلالات مفهوم التكنولوجيا متغيرة وغير ثابتة عبر الثقافات والأزمنة[٦]. فضلا عن انه يمكن القول أن التكنولوجيا نشاط واع للبشر في الحياة من اجل مايريدون، وهذا سيؤدي الى تغير أهداف ومضامين التكنولوجيا حسب نشاط الوعي البشري ووفقا لحاجاته ومصالحه التي تنشأ بموجب تحولاته الحضارية الكبرى وتحدياتها.

يمكن القول إن التكنولوجيا نشاط يمكّن الأنسان من السيطرة والتحكم في العالم الذي يعيش فيه. لذلك يمكن عدها غائية وتتبع سلوك الأنسان أزاء العالم الذي يعيش فيه[٧]. ويرى البعض ان التطور التكنولوجي والعلمي يخلو من بعد «المستقبل» أو «المآل» أو نهاية المطاف[٨]. لأن النهاية كمحطة ختامية لاتحدد كظرف زمني او كمرحلة أخيرة. لذا فأن التفكير في المرحلة النهائية، والمحطة الأخيرة في عالم التكنولوجيا اصبح بلامعنى. لكن على الرغم من ذلك, فان تاريخ التقدم العلمي ليس بخاف علينا، إذ نعي أن الأبداعات المتطورة والسريعة للتكنولوجيا تعطينا اشارة أن المستقبل لاوجود له لأن كل شيء دائم التحول والتغيير الجذري، وعلى نحو جد سريع.

كما أنَ التكنولوجيا تعطينا الأحساس أن الحقيقة مجرد حدث يقع»الآن»، وهو ليس ذات كثافة انطولوجية تتميز بالدوام، والاطلاق، والتجريد، والابدية . وبما أن التكنولوجيا عبارة عن مرحلة من مراحل التطور العلمي, فأن الثورة الصناعية الرابعة تعد احدى حلقاتها في تاريخ التطور العلمي، والتي نعيشها راهنا. لذلك يمكن ذكر المراحل التأريخية للثورة الصناعية بايجاز:

الأول: (١٧٨٤) كشف البخار و استخدام

الماء في الأنتاج الميكانيكي.

الثاني: (١٨٧٩)تقسيم العمل و الأدوار, الكهرباء في عملية الأنتاج العملاق(Mass Production).

الثالث:(١٩٦٩)اكتشاف الألكترونيات,والذكاء الصناعي،والأنتاج الأوتوماتيكي.

الرابع: (العام غير محدد), الثورة التكنولوجية بوصفها حصيلة دمج بين الجانب الطبيعي والرقمي بالنظام البايولوجي والنظام السايبرينتيكي(الشبكي), وظهور البايوتكنولوج يا،والنانوتكنولوجيا والخ[٩] .

اذن، فالتكنولوجيا عبر مراحلها التاريخية، تشكل ثورة كبرى في تاريخ البشرية، إذ ان الأنسان حقق من خلالها قفزة كبرى على المستوى الكيفي والكمي في وجوده الحضاري. وفي الوقت ذاته, فأنها تسعى لتحقيق يوتوبيا السيطرة وتجسيد لقرارات الأنسان الواعية على نحو تقني. أن حضور التكنولوجيا في مجالات الحياة مؤشر واضح أن الأنسان لايمكنه تخطيها، ان لم يكن مستحيلا الأستغناء عنها، لأنها اصبحت جزءاً لايتجزء من نسيجه الوجودي. فحضور التكنولوجيا راهنا امتد الى كافة مناحي الحياة ومجالاتها بلا استثناء، لذلك قلما نجد مكانا لاتتواجد فيه الآلات التكنولوجية، ولم تصل اليه التطورات التقنية، فضلا عن اننا نجد ان الوصول الى المعلومات السرية،والأستكشافات الجديدة فتح بابا واسعا أمام وعي الأنسان المعاصر للأنفتاح بشكل مختلف في العالم الذي ينوجد فيه، إذ ان التكنولوجيا تمثل نمطا جديدا من انماط الوجود التي تجعل الموجود الانساني الحضور في عالمه والانتشار فيه على نحو غير تقليدي.

ثانيا: فلسفة مابعد الأنسان

كما اشرنا في بداية بحثنا أن مفهوم فلسفة التكنولوجيا-مابعد الأنساني- على المستوى النظري، هو مجال حديث يتموقع ضمن ميدان الفلسفة المعاصرة[١٠] . لكن على المستوى العملي فهو موضوع خاص يقع ضمن ميدان الفلسفة التطبيقية(Applied Philosophy)، أي الفلسفة العملية. لذا فأن فلسفة التكنولوجيا-مابعد الأنساني- بمثابة بحث في الجذور الأبستمولوجية والميتافيزيقية للتكنولوجيا ومشتقاتها ومفاهيمها. كما انها تبحث في كيفية تأثير التكنولوجيا على الوعي الأنساني وسلوكياته، وتتوغل في مناقشة مفاهيم من قبيل: «الوجود النساني((Dasein, والفعل (Action), والذكاء الصناعي(artificial intelligence),وغيرها.

بيد أنَ النقاش سوف لايكون على نحو معياري (Normative)،رغم وجود نقاط تماس وتواصل مع الفلسفة الأخلاقية، والسياسية، والميتافيزيقا، وفلسفة العلم[*] . اذن, فأن فهم وتحليل التكنولوجيا من خلال فلسفة مابعد الأنساني تعني الاهتمام بوجود الأنسان من زاوية امتداداته الوجودية وتوسعاته، لكن في نطاق التاريخ ومستقبل الأنسان، وفي اطار تطورات ادوات الثورة العلمية المعاصرة[١١].

وهناك مصطلح آخر ايضا يتم تداوله يتقارب مع مقاربة فلسفة مابعد الأنساني في الأستخدام, الا وهو مصطلح «فلسفة التكنيك» الذي استخدم من قبل «فريدريك جوزف هربرت»(١٨٨١-١٩٦٣)(١٢) ، وبعده

الفلاسـفة «مارتن هايدغر»(١٨٨٩-١٩٧٦)، و»جـاك ايلـول»(١٩١٢-١٩٩٤) وغيرهـم ك»بيتر سلوترداياك»(١٩٤٧- ...) .

ان هذا المجال الفلسـفي لفلسـفة التكنيك يبحث في بنية، واواصر التكنولوجية التي تتشـكل من خلال الالآت، والأجهـزة المتطورة التي تعزز كفاءة الأنسان، إذ انها اصبحت العامل المساعد في تقوية الأنسـان وامكاناته كيما ينشط وتعزز امكانياته ليكون اكثر فعالية في مختلف نشاطاته فـي عالم العيـش. ان التطـور التكنولوجي هو تجسـيد فعلي لآمال الأنسان وطموحاته،ووعيه الذاتي،فضـلا عـن تعزيـز سـلوكه فـي كيفية التفاعـل والتعامـل مـع التكنولوجيا فـي بيئته العلمية والثقافية[١٣].

ومن الجديـر بالذكر، ان بعـض المقولات والمفاهيـم التكنولوجيـة ليس بجديـدة في حقل التداول الفلسفي، لاسـيما في الفلسفة الأغريقية التي تداولت مفـردة تكنيـك(techne)، والتي اسـتخدمت بمعنـى علـم او خبرة الأسـتعمال، وكيفيـة الصنـع او الصناعـة اليدوية[١٤].لقـد كانت كلمـة تكنيك عند افلاطـون, تأتي بمعنى التقليد،ومحـاكاة الطبيعة[١٥]. لكن عند ارسـطو لاتأتـي بمعنى المحـاكات انما تكملـة لنواقص الطبيعـة حالما تكون الطبيعة غيـر مكتملة في ذاتها[١٦]، لاسيما فأن ارسطو يفرق هنا فيما بين الطبيعي والمصطنع، إذ يرى المصنوع لايمكن ان يكون طبيعيا, مثلا عندما تقطع قطعة خشب من الشـجرة, فأنها لاتتحول من تلقاء ذاتها الى سـرير النوم، بل لابد مـن خطة و تقنية لصنعه والأيفاء بالغاية المطلوبة لكي يكون سـريرا[١٧] كما أن ارسطو اشار الى التكنيك من خلال ذكر العلـل الأربعة(المادة،والشـكل،والفعالية،والغا ية) ايضا[١٨] .

أما فـي الخطاب الفلسـفي المعاصر فهناك حيز واسـع لموضـوع التكنولوجيـا ،إذ تطرق اليهـا فلاسـفة معروفيـن مـن قبيـل: مارتـن هايدغـر, وجـاك ايلـول, وفلاسـفة مدرسـة فرانكفورت,وجان بودريار,وبيتر سـلوترداياك وغيرهم. بيد ان في الثمانينات القرن المنصرم، لاسيما في المانيا اصبحت التكنولوجيا موضوعا هامـا بحيث تطور الى حقل مسـتقل،وأصبحت مـن المسـائل الحيويـة للأشـتغال الفكـري والفلسـفي. لذا ومن هذا المنظور تناقش علاقة الفلسفة بالتكنولوجيا، إذ تعد فلسفة التكنولوجيا\ مابعد الأنساني باراديما(نموذجا ارشاديا) جديدا في النقاش الفلسفي، لاسيما أن هذا النمط الجديد من الفلسـفة, يعد جزءا مـن التحولات الجذرية في حلقة النقاش الفلسفي على مدى التاريخ، أي تاريخ الفلسفة[١٩].

ومن الجدير بالذكر, إنَ التحولات الباراديمية الكبرى في الخطاب الفلسفى قد دشنها ايمانوئيل كانـط (١٧٢٤ – ١٨٠٤) عبـر التحـول مـن الميتافيزيقا الى الابسـتيمولوجيا,وبعدها ادموند هوسـرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨)عندمـا طـرح سـؤال المعرفة فـي ضوء القصديـة والتجربة المعاشـة،وبعدها يتم العودة الى نقد الميتافيزيقا كباراديم لدى مارتـن هايدغر من خلال مفهوم الانطولوجيـا الاساسـية, ومـن ثـم الباراديغم اللغـوي، أو الانعطافـة اللغويـة فـي الفلسـفة التحليليـة لدى فيتغنشـتاين, حيـث التحول من الميتافيزيقـا والأنطولوجيا الـى تحليل اللغة في طوري (اللغة-الصـورة) و(اللغة-العبة)، ومن ثم فلسـفة مابعد الأنسـان وظهـور التكنولوجيا ومباحثها كمجال للأشتغال الفلسفي .

اذن، يمكـن اعتبـار التكنولوجيا المعاصرة

باراديما جديدا, لأنها أحدثت قطيعة مع ماقبلها من النقاشات،والاشكاليات،والمسائل الفلسفية. فالتكنولوجيا بوصفها فاعلاً وعاملاً جوهرياً في تشكيل الوعي الأنساني, تركت أثرا على توجهات الأنسان وموجهاته الفكرية، وافعاله وعلاقته بذاته والعالم على حد سواء .ويمكن القول ان فلسفة مابعد الأنسان تعني:

١- نهاية الأنسانوية(Humanism) كمذهب مسيطر على الفكر الأنساني لعدة قرون . وهذه اشارة الى التحول الجذري في التصور الذي ساد منذ قرون بأن الأنسان مركز الكون وركيزته،وتؤشر مرحلة جديدة في تأريخ الفكر والفلسفة .

٢- تأتي فلسفة مابعد الأنسان أيضا،بمعنى ان الجانب البايولوجي اصبح لاينفصل عن الجانب التكنولوجي, فالبيئة والمحيط الحيوي للأنسان،ليس شيئا منفصلا عن التكنولوجيا، بقدر ما اصبحت امتدادا له[٢٠] ،كما يتجلى بالأنسان السايبورغ

ان ما يسمى بالوضع مابعد الأنساني يدل ايضا على الحالة الوجودية الجديدة للأنسان المعاصر[٢١] . فالمقصود من مفهوم «مابعد الأنساني» ليس نهاية نهاية الأنسان ككائن وانما نهاية مركزيته الكونية التي هيمنت في قرون العصر الحديث كمذهب يطلق عليه المذهب الأنساني الذي اصبح موجها وايديولوجيا لأنسان عصر الحداثة الذي تأسس مع تجربة فرنسيس بيكون(١٥٦١ - ١٦٢٦)، وكوجيتو ديكارت (١٥٩٦ –١٦٥٠) . كما أن دلالة مابعد الأنساني تشير الى التطور الحاصل والمستمر في الفكر الفلسفي وبأن الحياة عبارة عن عملية تطورية خلاقة ولامتناهية بذاتها وهذا لايتم الا بفضل التكنولوجيا.

بألأضافة الى ذلك, تدل فلسفة مابعد الأنساني على كيفية التعاطي مع الحياة ومع الموجودات الأخرى ليس فقط في المستقبل, انما راهنا[٢٢] ، لاسيما ان هناك موجودات ذكية بجانب الأنسان لايمكن الأستغناء عنها في الأمور الحياتية والحيوية وتفرض علينا كيفية التعامل وانشاء علاقة معها من منظار جديد خارج الثنائيات الدوغمائية التي سادت الخطاب الفلسفي الحديث الذي استند الى موجهات(المثالية/ الواقعية) في عملية التفكير بوجوده. ان الآلات أو هذه الكائنات الجديدة ستشاركنا في الحيز الوجودي و تؤثر فينا شئنا ام ابينا، لاسيما ان تلك الموجودات الذكية لاتشكل خطرا علينا, اذا فكرنا بشكل صحيح عن دورها واهميتها بشكل سليم، فهم بدورهم ايضا سيفكرون فينا . وبتعبير آخر: اذا اردنا ان تفكر هذه الموجودات الذكية فينا, لابد ان نفكر فيها ونفهم نوعية وكيفية استخدامها في عالمنا،عالم العيش[٢٣] ،على نحو نظري وعملي.

ثالثا: علاقة الميتافيزيقا بالتكنولوجيا

ربما يطرح سؤالا علينا: ماعلاقة الميتافيزيقا بالتكنولوجيا الحديثة؟ ان الميتافيزيقا عند اشتغالها وطوال تاريخها تطرح الأسئلة الضرورية عن الوجود, وعن مصير الأنسان, فما علاقتها بالتكنولوجيا اذن؟ لكي نوضح العلاقة لابد من الأشارة الى عدة نقاط:

١-إن السرعة ومايانتج عنها بفضل التكنولوجيا تصبح حالة مثيرة للأهتمام ،إذ ينشغل العقل بها كونها تهيمن على الوعي الانساني وتؤثر فيه في هذا العصر . لذا

علينا ان لانتعجل في الأستنتاج بأن السرعة تساوي العدم،أو ان الوجود اصبح «عدما» نتيجة السرعة الفائقة. فهذا العصر الذي يتسم بالسرعة, يمكن تسميته بعصر العدم المتكرر ايضا . وبتعبير أوضح: نتيجة السرعة يصبح الوجود عدما مستمرا ولامتناهيا . ففي عصر التكنلوجيا الحديثة،ومن دون السرعة فأنه لايمكن للوجود ان يكون وجودا كائنا له حضور في الواقع . لقد احدث مفهوم السرعة تغييرا في كيفية فهم ما يتعلق بالمفاهيم السائدة في الميتافيزيقا ايضا, هناك تغير في المدلول, فالمفاهيم السائدة من قبيل: الوجود, والزمن, والمكان والتغير اصبحت بحاجة الى اعادة تعريف،نتيجة لهيمنة عنصر السرعة على موجودات العالم .

٢- الفلسفة والعلم هما دائما في تفاعل دائم . ففي بعض المحطات التاريخية كانت الفلسفة رائدة في ابداع وطرح الأسئلة العلمية ومبادرة في تفعيل الأسئلة عن مواضيع ومشاكل علمية .ومن جانب اخر, ربما يمكن القول ان رأي مؤرخ العلوم غاستون باشلار(١٨٨٤ -١٩٦٢) عن الثورة العلمية جد صائب,حينما قال ان العلم ينتج الفلسفة ويحققها في الوقت ذاته . لذا, ان التكنولوجيا الحديثة والعلم المتطور يشكلان ارضية جديدة للأسئلة الفلسفية . في وعلى عكس المقاربات التي تم ذكرها نجد ان مارتن هايدغر يرى أن الفلسفة تتقدم العلم وتؤسس الأسئلة اللازمة كمقدمات نظرية[٢٤] ،لأن العلم لايفكر . لكن مهما اختلفت الآراء, فالتفاعل بين الفلسفة والعلم لايمكن الشك فيه .

٣- نتيجة للتطور المستمر في قطاع التكنولوجيا, فلم تتغير اساليب الحياة فحسب, بل وتغيرت طبيعة المفاهيم الميتافيزقية المتداولة من قبيل: الوجود, والعدم, والحضور, والفرد،والهوية،والقوة،والسلطة, والأنسان،و الآلة،والزمن,واللاوجود, الخ .....قد تغيرت دلالاتها على نحو جذري . اذن, اصبحت المفاهيم نتيجة التطور السريع للتكنولوجيا, تحت تأثير سرعة حركة الآلات والمكائن،ومن ثم, أثرت هذه التحولات على الوعي وسبب نوعا من الأرباك في فهم الأبعاد والمسافات وقصور الزمن وتقلصه . إن التحول في مفهومي الزمان والمكان,قد غيرت نظرة الأنسان الى الوجود والكينونة ايضا . فضلا عن انه بدأ يشعر بغياب الكثافة الانطولوجية للزمن، وسعة الوجود معا،وهذا مايعد من مفارقات عصرنا الراهن.

اذن, فنحن مقبلون على عصر سوف لا تسبب التكنولوجيا المشاكل والأزمات الأخلاقية والثقافية والأقتصادية والعلمية فحسب, بل ايضا ستكون ضمن البنية الاساسية للميتافيزيقا ومن ثم ستكون جزءاً اساسيا في عملية احداث تحولات في الوعي الذاتي واللاوعي .

من هنا نجد أن فلسفة مابعد-الأنسان بوصفها مجالا فكريا وحيويا ستناقش الآثار والتحولات القادمة التي ستحصل بالتكنولوجيا ومعها . ان هذا البحث الذي نقدمه, سيدرس الجانب الميتافيزيقي الذي يصاحب التغيرات التي تطرأ على المفاهيم والدلالات المتداولة لها منذ قرون،وسنكشف الجانب الميتافيزيقي لبعض المفاهيم الراهنة من قبيل: الزمن، والمكان، والحركة، والأتصال . لأن هذه المفاهيم تشكل المحتوى الرئيسي للميتافيزيقا، ولطبيعة عالمنا الراهن .

المبحث الثاني :

الأبعاد الميتافيزيقة للتكنولوجيا

إن تأثير الوسائل التكنولوجية في الحياة اليومية،أصبحت من البديهيات الواضحة, لكن قلما يحس الناس بتأثيراتها من الجانب الميتافيزيقي . فاذا اعتبرنا من الناحية الفكرية، ان عصر الهيمنة التكنولوجية،هو عصر نهاية الميافيزيقا بمعناه المتداول فأننا نعني بذلك ان الوعي الأنساني، لم تعد نظرته تجاه الوجود ورؤيته تجاه الكون كما كان سابقا,وذلك لأن تلك الهيمنة احدثت تحولات دلالية في معاني: الواقع, والوجود, والحدث, وحرية الأرادة, والضرورة،والحتمية, وطبيعة هوية الأنسان فضلا عن ان البعد الزماني والمكاني للوجود، فقد محتواه الفيزيقي- المادي . كل ذلك يحدث نتيجة للتحولات الحضارية الكبرى التي تحصل راهنا،وبسبب المتغير الكبير الذي برز بفعل هيمنة ادوات الثورة العلمية المعاصرة المتمثلة بتكنولوجيا المعلومات،والاتصال،والأعلام.

يمكن القول اننا نحتاج الى دراسة وتحليل ومراجعة جديدة لتلك المفاهيم الميتافيزيقية،ومناقشة علاقة التكنولوجيا بالفلسفة،وسنقوم ايضا بتحديد التغير الحاصل في معاني المفاهيم ودلالاتها السائدة راهنا .

أولا: التواصلية و «الوجود» و «الوجود في»:

لاشك ان تكنولوجيا الأتصال بوصفها نظاما شاملا لجميع المؤسسات الانسانية، تغطي الأحداث والاشياء المتباعدة زمنيا ومكانيا, وتضعها في شبكة تواصليةNetwork)) متداخلة مع بعضها،ويتحول الأتصال والتواصل من حركة شاردة وعرضية او مبرمجة الى حالة وجودية،ونمط من انماط الكينونة.إن الوجود في عصر الشبكة لايعني الوجود في نقطة او مركز معين في زمان ومكان محدد في علم الأتصال,بل عبارة عن حالة التواصل،والبقاء في الأتصال . لذا نجد أن احد الأبعاد الميتافيزيقية للتكنولوجيا وتاثيراتها, تكمن في مفهوم (العلاقات التواصلية)، اي العلاقة المستمرة غير المنقطعة .وهذا يعني ان مفهوم الوجود اصبح يتسم بسمة التواصل،والعلاقة التزامنية, ويخرج من حيزه التقليدي كما ادركته الفلسفة القديمة الحديثة،عندما احتملته بوصفه وجودا مفارقا(=افلاطون)،او وجودا بالقوة ووجودا بالفعل(=ارسطو)، او الوجود لذاته أو الوجود بذاته(=سارتر).

إن مفهوم «الوجود» و»الوجود في» قد اصبح مرتبطا ببعد اخر ومختلف, وهو البعد التواصلي والأتصالي . ولانبالغ اذا قلنا, أن مصطلح التواصلية،سيكون هو الوجه الجديد لمفهوم الوجود في ظل هيمنة التكنولوجيات المتقدمة راهنا . اذن, التواصل والعلاقة التواصلية, عبارة عن وضع انطولوجي جديد للوجود البشري . وهذا الوضع الوجودي الجديد, عبارة عن حالة نوعية تجسد التواجد الكلي والدائمي في شبكات التواصل تجعل من الكائن الأنساني في حالة ثابتة من «اللاوجود» . ورغم ذلك, فأن هذه الحالة تعد نوعا من التناقض النوعي,إذ إنَ كينونة الأنسان لها وجود عندما تكون في حالة التواصل والوجود على شبكات الأتصال،ويستخدم تواجده ضمن نشاطات معينة . اذن, الوجود يدل على الحضور في شبكة التواصل والانتشار فيها .

وتعني التواصلية ايضا العلاقة المباشرة التي تضعنا في خضم التغيرات والتحولات والحركات اللامتناهية في نشاطاتنا اليومية،وذلك لأن التواصل الدائم «مع» و «في», تنتج حركة دائمة ومستمرة،وبدورها تؤدي الى تواصل غير منقطع . لقد ادى هذا التطور الحديث الى دينامية لامثيل لها في وعي الأنسان وسلوكه، واعطى سمة كينونية جديدة لوجوده ،وهي الوجود الافتراضي في العالم برمته،متخطيا الحدود التقليدية للزمان والمكان المتعارف عليها .ان هذا الوضع الجديد للكائن البشري قد منحه ايضا بعدا جديدا في تعريف الوجود والكينونة . وهذا ما سيمكننا من صياغة كوجيتو جديد له يتأسس بأشتراطات تكنولوجيا التواصل ومن خلال العبارة الأتية: «انا اتواصل, اذن انا موجود» . ان وجود الانسان سيتكثف حضوره حسب قدرته على التواصل، وانتشار حضوره على الشبكة،وصلته بالآخر،وتعبير اخر أن ماهو تواصلي موجود،وماهو موجود فهو تواصلي.

اذن،لابد من ادراج مفهوم التواصلية(connectivity) في الفلسفة،لاسيما في مبحث الميتافيزيقا،لأن ادوات ووسائل الأتصال اعطت كينونة الأنسان بعدا آخرا وغير مالوف يمكن تسميته بالوجود الافتراضي . «فالوجود الافتراضي», اذن هو وضعية جديدة للأنسان المعاصر الذي حول وجوده الفعلي من السلبية(غير فعال) الى وجود متحرك ومتواصل . فالوجود الفعلي لايتحدد فقط بقوته الضمنية والذاتية, انما بفعاليته الحدثية[من الحدث] داخل الشبكة التواصلية،لأن كينونة كل كائن ليس لها حالة ثابتة حسب تعبير فلسفات السيرورة المعاصرة(Process Philosophy) التي تـرى انه لايوجد جوهر ثابت وماهيات مطلقة مفارقة في عالم الوجود على الأطلاق.

إن عالم الوجود في حالة حركة،وفي حالة متغيرة وهو عبارة عن سلسلة العمليات المتغيرة[٢٥]. وان الكينونة، او حال الكائن عبارة عن فاعل ديناميكي ضمن شبكة ضخمة وفي حالة من الفعل المستمر.اذن,وحسب آراء فلاسفة فلسفة السيرورة المعاصرة والبراغماتية الذين يخالفون نظرة «امانوئيل كانط» القائلة:ان ملكاتنا المعرفية لاتعمل الى من خلال المعطيات التي تصدم حواسنا،ويعتبرون أن الأنسان يدرك أولا العلاقات التواصلية بين الكائنات,ومن ثم يربط فيما بينها داخل عقل»[٢٦] . وهذا بدوره سيؤثر على الفهم واستنتاج الحقيقة والتفاعل مع الزمن والواقع والوعي،فضلا عن تشكيل الهوية .ان التواصل هو في الحقيقة السمة ألاساسية والجوهرية والوجودية للأنسان المعاصر،والذي تشكل تحت تأثير أدوات الثورة العلمية المعاصرة.

ثانيا: التحول الدلالي في مفهوم الواقع والمكان والزمن

لقد أصبح الواقع الذي نعيشه واقعا أفتراضيا ومصطنعا(simulation Reality) وفي نطاق الشبكة الالكترونية . لذا وبقدر ما اصبح الواقع الافتراضي حقيقة يومية،الا انه في الوقت نفسه لايجسد الحقائق بالفعل[٢٧] وعلى المنوال ذاته,فقد تغيرت ايضا مفاهيم الوطن، والعالم، وعالم العيش الراهن كما يراه «يورغن هابرماس»، والذي يعتبر ظهور او هيمنة التكنولوجيا على التواصل, سببت الغموض وجففت مصادر اليوتوبيا و منابع الأمل التي يعيش عليها الانسان[٢٨] .

يمكـن القـول انـه بهيمنـة تكنولوجيـا المعلومات،والاتصال،والاعـلام لـم يعد هناك شـيء اسمه «الواقع الموضوعي» كما تصوره العلمـاء والفلاسـفة سـابقا . لقد مـات الواقع وابتلعتـه الثقوب السـوداء المتمثلة بالوسـائط والادوات الأعلامية،الافتراضية،والمرئية التي تنشـط راهنا .وهـذا يعني ان ادعاء «فردريك نيتشـه»(١٨٤٤-١٩٠٠) بموت الأله،او موت الأنسـان لدى «ميشيل فوكو»(١٩٢٦-١٩٨٤) او موت المؤلف لدى «رولان بارت»(١٩٥١-١٩٨٠) ومـوت الحكايـات الكبـرى لـدى «فرنسـوا ليوتـار»(١٩٢٤-١٩٩٨)، وعنـد مفكـري مابعـد الحداثة قد حسـم نهائيا واصبح تحصيـل حاصـل, وان الموت الحقيقـي اليوم هو مـوت الواقع كما أشـار الفيلسـوف «جان بودريـار»(١٩٢٩-٢٠٠٧)، اذ لـم يعد معنى الواقع اليوم كما هو في السـابق . وذلك بسـبب تغيـر كيفيـة التواصـل والأتصـال فيـه .لقـد أصبحـت معايشـة الوقائـع والاحـداث وباقي الأمور،لاتتم بشـكل مباشـر انما عبر الوسائل والوسـائط الاعلامية التي تعد وسيطا تقنيا بيننا وبيـن الواقع المعـاش . وبتعبيـر آخر, هناك عائـق او جـدار خفي وغير مرئي متجسـد في وسائل الأتصال .

لقـد اصبـح وجودنا وجـودا اعلاميـا اكثر مـن كونـه واقعا معاشـا وفعليا فـي الحقيقة،اذ حصل تحول من الوجـود بالفعل الى «الوجود الأفتراضـي» داخـل شـبكات التواصل،وذلك نتيجـة لأسـتخدام ادوات الثـورة العلميـة المعاصـرة . لقـد اصبحنا موجـودات في بيئة افتراضية تتواصل بالشبكة الالكترونية الكونية . إن احـدى النتائج الحتمية لهذا الأسـلوب في التواصـل مـع الـذات والاخر،هـو الشـعور بالاغتـراب فـي العالم الذي نعيـش فيه. فضلا عـن أن كل الأحـداث الواقعـة, تحصل ضمن تسلسـل ممل ورقمـي. ازاء ذلك يمكـن القول ان المفهوم الهيغلي والفويرباخي والماركسـي السائد للأغتراب, لم يعد يعبر عن حالة الأنسان الوجودية في عصر هيمنة التكولوجيا.

إنَ عبارة «موت الواقع» عند جان بودريار تـدل علـى ان مفهوم الواقع لايمكـن ان يعرف ويوصـف او يعـادل الواقع الحقيقـي والفعلي، بل اصبح علامـة لما هو مصطنع ومرئي عبر الشاشة. لذا نجده يستخدم عبارة اخرى لتوضيح دلالة ومعنـى ذلك الواقع، وهي عبـارة الواقع المفـرط(Hyper- Real)، ليعبر به على ذلك اللاّواقـع الـذي يعيشـه الانسـان المعاصر.ان الواقـع اليوم يختفـي وراء واقـع مصطنع من انتاج قوى الأعلام ووسـائل الأتصال الحديث. من هنا تظهر اسـطورة خلق واستنساخ الواقع بحرفيـة . ومن جراء ذلك لايبقى شـيء بأسـم الرصانـة والأصالـة, بـل كل ما يوجـد عبارة شـبكة مصطنعة باتقان وأحترافيـة عالية، وان كل شيء من اجل بقائه على نفس الشكل, يتحول الى ضد نفسـه،والى غير ذاته.ان ضرورة بقاء القانون يشـترط خرقه والخـروج عنه، واذا لم يكن هناك خرق للقوانين,يمكن الاسـتغناء عنها ولايبقى حاجة لوجودها! فالخروج عليها يضمن بقاءها،فنحن على الـدوام في عالم اخر ليس له اخـر[٢٩]! والحـال ذاته ينطبق علـى ضرورة بقـاء النظام وتجـدده عندما تلجأ السـلطة الى تشويهه وكسر قوامه . لأنه بهذه الطريقة يتسنى لهـا المطالبة بالسـلطة المطلقـة واحتكاره . ان التكنولوجيا الحديثة, اذن خروج وكسـر للواقع الموجـود مع ايجـاد بديل نوعي لـه . فالواقع اصبـح هو مايتطلـع اليه الأنسـان التكنولوجي

ومايرغبه اليه, وليس ماهو معطى امامه من دون طلبه.

إن انقطاع الوجود الأنساني عن ابعاده التقليدية،اقصد بعدي الزمان والمكان، ذلك الانقطاع الذي احدثته ادوات الثورة العلمية المعاصرة جعلت وعيه يتطلع الى تجاوزهما, وذلك بسبب محدوديتهما على توسيع طموحاته في ايجاد معنى آخر لوجوده . ربما يكون الأنسان الكائن الوحيد الذي يعي الزمان والمكان الذي يحدد وجوده، إذ إن بحثه عن معنى الحياة ناتج عن حقيقة النهاية الأبدية(الموت) . لذا يلجأ الى فضاء جديد وبديل كي يواصل مسيرته بحرية و ذكاء ووعي مع كل احاسيسه ومشاعره بشكل واعي او لاوعي[٣٠]. فهذا الفضاء الجديد الذي هو الواقع الأفتراضي والمرئي, اصبح حقيقة واقعة،ويمكن ان يكون بديلا لكل الأعتقادات الدينية الراسخة والأيديولوجيات اليوتوبية الواعدة،لتأسيس مجتمع ونظام سياسي متكامل وواقع افضل.

ثالثا:من موت الواقع الى موت الوجود

لاشك ان مفاهيم كالعدم،والبقاء،والوجود في الحياة اليومية والميتافيزيقا ليس بشيء جديد. لكن ماينبغي معرفته هو ان في عالم التكنولوجيا فأن هذه المصطلحات لم تعد تحمل ذات المعاني السابقة،وذلك لأن وسائل التكنولوجيا تجدد نفسها ومن ثم ينعكس ذلك ليس فقط على الأستخدامات اليومية بل على مدلول ومغزى الكلمات والمفاهيم المتداولة ايضا.إن مفاهيم الوجود والعدم تتجدد بالوتيرة نفسها او تندثر لتأتي غيرها،إذ إن الأبداع والتجدد لايقتصر فقط على الآلات ووسائل الأنتاج،بل تشمل المفاهيم الفكرية،والوضعيات التأويلية التي تسعى ايضا الى فهم حقائق الاشياء في ضوء تلك التحولات الجذرية،وذلك ان الرؤية المتأثرة بالتكنولوجيا المعاصرة تفهم الكون والحياة في دائرة استخداماته والمفاهيم المتداولة فيه.

إن عملية فهم واستيعاب الوجود تتماشى بالتوازي مع تاريخ المتيافيزيقا . ففي الفلسفة اليونانية ظهر نقاش شهير في تاريخ الميتافزيقا بين «بارمنديس»(٥٤٠ ق.م - ٤٨٠ ق.م) و «هيراقيلطس»(٥٣٥ ق.م-٤٧٥ ق.م) عن الوجود والتغير،إذ كان ذلك النقاش مرتبط بالأحداث داخل الطبيعة ذاتها وعلاقة اللوغوس بها، وهذا دليل أن تداول وتعريف هذه المفاهيم من البداية وحتى الان قد استخدم بشكل مختلف، في كل عصر من عصور تاريخ العالم،لاسيما العصر الذي يحدث فيه تحول حضاري كبير[٣١]. ان التكنولوجيا راهنا قد غربلت هذه المفاهيم الميتافيزيقية مرة اخرى وعلى نحو جذري،إذ لم يعد ممكنا تعريف الشيء وتحديده على نحو نهائي ومطلق .

من هنا نجد أنَ مفهوم الوجود في الوضع التكنولوجي المعاصر يعني الأستمرارية،والسرعة،والتواصل في ومع الاشياء والاخرين. وهذا قد أثر ايضا على التطلع الى المستقبل وترقب احداثه.

اذا كان الوجود هو الحضور الدائم والمطلق للموجود (ousia) في الفلسفة اليونانية[٣٢] ،فضلا عن اعتباره الجوهر والمكون الرئيس والأول في مقولات تحديد العالم وموجوداته. فان جوهر العالم الآن والذي يؤسس وجوده هو التكنولوجيا الحديثة . فاذا اعتبر هيغل العقل هو الروح المطلق في تاريخ البشرية, فيمكننا ان

نقول ايضــا ان التكنولوجيا هي التجسـيد لذلك الـروح المطلق للوجـود الحقيقـي الذي اصبح حضورنا فيه كبشـر هو ظل لسـرعة،وحركة، وتواصـل الآلات، والوسـائل المتطـورة الآن . ونتيجـة لهذا التحول, اصيبـت الحالة الذهنية والنفسية للأنسـان المعاصر بوعي او من دون وعي منـه بارتباك وقلق ذهني,لاسـيما بعد ان اختزلـت التكنولوجيـا المتقدمة بعـدي الزمان والمـكان على نحو مفاجىء وغير مسـبوق في عالمنـا المعولـم راهنا . ومن جانـب آخر فان هـذا الأرتباك الذهني سـنجد ايضـا في ادراك الانسـان لدلالة الوجود والذاتيـة والفردانية، إذ انه مرتبط بشـكل وجـودي بالزمـان والمكان الذي يحـدد طريقة حضوره فـي العالم،والذي يؤثر ايضا على كيفية ادراك المسائل الوجودية والمصيرية في العالم الذي يوجد فيه.

وأمـا الجانب الآخـر للتطـور التكنولوجي وتأثيره على وجود الانسان الحديث, فتظهر ان التمييـز الأنطولوجي بيـن الطبيعة والمصطنع اصبـح بلا معنـى[٣٣] . يمكن القول إنه بسـبب تأثيـرات تكنولوجيـا الأتصـال اصبـح مفهوم الأنقطاع بيـن الطبيعة والمصطنـع كمعطيات ميتافيزيقية غير ذي فائدة، وذلك لأن تكنولوجيا المعلومـات والأتصـال الغـت كل مسـافة بين الأبعـاد المختلفة ووصلت بعضهـا ببعض[٣٤]. ان هـذا العامـل الجديد رفع السـتار الخفي بين الواقع والمصطنع وبين الأبعاد والمسـافات في الوقت نفسـه. فلم تعـد الطبيعة تفهـم بوصفها مبرمجـة على نحو الهـي أو كوني اوعلى نحو ثابـت وقبلي، بل اصبحت في متناول الأنسـان وبمقدوره الوصول الى مكوناتها واسرارها.

اذن, فـأن تكنولوجيـا المعلومـات علـى وفق ماتقـدم هـو تركيـب (syntheses) بين الطبيعة (Thesis)واللاطبيعة(Anti-thesis) [٣٥]. وإن الأنقطـاع بيـن الطبيعـة والأنسـان والمصطنـع لـم يعد مقبولا علـى نحو منطقي، وعلـى نحـو عملـي[٣٦]. كما لايخفـى علينا أن طبيعـة فهـم وتحليـل الواقع يفـرض علينا بأن لانفسره بوصفه»شيئا» بحتا,بل يجري تفسيره على وفق منطق «الأحتمال» حسب رأي العالم الفيزيائـي فيرنر هايزنبـرك(١٩٠١-١٩٧٦) [٣٧]. اي ان الواقـع لـم يعـد محددا مسـبقا, انما هـو احتمالي ومفتوح لـكل حدث وتغيير يطرأ عليـه. لـذا فـأن التمييز بيـن الجسـد والوعي الديكارتي يبقى بلا معنى. فالأنسان بوصفه بنية كليـة غير قابل للفصـل والتجزءة،وذلك بفضل التكنولوجيـا المعاصرة التي جعلتـه متنقلا في عالم متحرك، وفي شـعوره الذاتي نجده يجرب الفوضى،وحالة اللاأسـتقرار وعـدم الثبات في نقطـة أو مركز معيـن في العالـم الأفتراضي. اما فـي مايتعلق بمسـألة الحريـة فنجد الطرح الكانطـي المعـروف ب «الحرية والأسـتقلال الذاتي»في القرار لم يعد ممكنا, وذلك لأن الفرد كفاعل اخلاقي هنا مرتبط بالآخر، وبالوسـائل المتاحة لديه والفرص التي توفرها له تكنولوجيا الأتصال في عالمه الذي يوجد فيه[٣٨]. وحسـب رأي «ماتيوكرافورد» لم يعد بأمكاننا ان نفسـر ونفهـم العالم الخارجي كمعطيـات بعيدة المنال عـن التحليـل، بل يمكننـا ان نفهمـه من خلال تفاعله ضمن نشـاطاته مـن الداخل وفي نطاق بيئتـه التواصلية. لذا ان معرفتنا لهذا العالم ينبع من الداخل و ليس من خارجه، وبوصفه متصل الأجزاء[٣٩].

ان التمييـز بيـن الأنطولوجيـا والعلـم, او مابيـن الأنطولوجيا والطبيعـة غير ممكنة بعد

الآن. ومع ان مفهـوم الأنطولوجيا يدل ظاهريا علـى وجود مفـارق,الا ان العلم الذي هو تقننة الطبيعة وتناولها واستخدامها من جوانبها شتى، سـيجعل مـن الانطولوجيا تشـتغل مـن موقع المحايثـة. اذن, فأن التميز السـائد بين الطبيعة والتكنولوجيـا حسـب رأي «بوريـس كريس» عفى عليـه الزمن[٤٠]. ولم يعد ممكنا في عصر انفجـار ادوات الثورة العلميـة المعاصرة التي جعلـت العالم متصـلا بجميع جوانبـه واحداثه الحديث عن المفارقة الميتافيزيقة شيئا ممكنا.

إن الانزياح الدلالي في مفهوم موت الواقع, هو مؤشر التغير الموضوعي للوجود والوجود فيـه. فما هو معروف لدى هيغل عن الوجود او الموجود كأشـارة الى الحضور الكلي والمطلق للوعي فـي الحقيقة(حسـب التعبيـر الهيغلي), أو ال»دزايـن» الهايدغري, تغيـر نتيجة تأثير التكنولوجيـا[٤١]. ومن هنا يمكننـا الحديث عن مسـتويان للوجود نتيجة تأثير التكنولوجيا على الوعي:

-الوجود الذي يتميز بمركزية الأنسان

-الوجود الذي يتميز بمركزية التكنولوجيا.

ان التحول الحاصـل في طبيعة عالمنا، هو جـزء من تطور التكنولوجيا،لاسـيما في مجال الأتصال، والمعلومات،والميديا والذي ادى الى صيـرورة متواصلة.فنحن مقبلـون على تحول من عصر مركزية الأنسان الى عصر مركزية التكنولوجيـا وهيمنتهـا. من هنا فأنـه ينبغي ان نفكر بالاشياء في نطاق التكنولوجيا، إذ لايمكننا دراستها من الخارج كِأشياء مستقل عن ادراكنا لأننـا اصبحنا جـزءا منها، وفي الوقت نفسـه ان تفكيرنـا ووعينـا مرتبط بنتائجهـا وابعادها المختلفة. اذن, فأن فهم الحقيقة،والوجود،والواقع مرتبط بتماسنا وعلاقتنا بالتكنولوجيا في الوقت ذاتـه،أي ان ادراكنا لوجودنا,قد اصبحت عبارة عن ظاهـرة تكنولوجية تجسـد حقيقتنا كما هي عليه . فوعينـا بذواتنا وعالمنا, ليس فقط عملية واعيـة بحتـة داخل المخ, بل ايضـا عبارة عن كيفية تعاطينا مـع التكنولوجيا وآثرها علينا في عملية التفكير والممارسة في عالم العيش.

رابعا: الحقيقة بوصفها ظهورا للتكنولوجيا

اذا اعتبرنـا تكنولوجيـا الأتصـال احـدى انجـازات ادوات الثـورة العلميـة المعاصـرة, فاننـا ايضا يمكـن ان نعتبر سـؤال «الحقيقة» احـدى نتائجها.لذلك فأن السـؤال المطلوب هنا هو:هـل ان تكنولوجيا الأتصال وسـيلة للتفاهم ام للأتصال فحسـب؟ ان التكنولوجيا لاتشـترط دائمـا حصـول التفاهـم عبـر الأتصـال،وان الحقيقـة تصبح واقعا عندما تنتقل وتنشـر عبر شـبكات التواصل.فعندمـا تكون مرئيـا, عندئذ تصبـح قضية تناقش وتنتـج صلات وعلاقات، اي عندمـا تثيـر النقـاش وردود الفعل, تصبح حادثـة اعلامية ومـن ثم تصبح واقعـة حقيقية فـي وعي الناس واذهانهـم. بالأضافة الى هذا, ان ظهـور الكومبيوتـر والبرامـج الألكترونية في غضون العشـرين السنة الماضية, جعل من العالم المرئي, حقيقة واقعة وملموسـة[٤٢]. ومع انها ظهرت بشـكل آخـر, الا ان تأثيراتها على ذهنية الأنسـان لاتقل اهمية عـن العالم المادي الملموس .

اضافـة الـى ذلك,نجد ان جوهـر الأتصال والتواصـل في الأعلام تفرز واقعـا مغايرا لما هو كائن، لأنها تخبرك بشـيء وتبرز موضوع مـا لكـي تخفي واقعـة اخرى في الوقـت ذاته.

فالحقيقة تصبح واقعة بارزة عندما تكون على شبكات التواصل وتثير قضايا مختلفة،فضلا عن ان النقاشات وردود الافعال تصبح ذات بعدا وجوديا وذات معنى قابلة للقبول والرفض

خامسا:مسألة الهوية أو من الروبوت البشري الى الأنسان الروبوتي

إن تاثير التكنولوجيا لاينحصر فقط في كيفية مانعرف،ومانعمل، ومانأمل, بل امتدت تلك التأثيرات والتغييرات الجذرية الى تصوراتنا تجاه هويتنا وفي كيفية تشكلها,وطرح السؤال عن كينونتنا «من نحن؟». لقد انعكس تأثيرالتكنولوجيا على العلاقات العامة والأجتماعية المتداخلة.أن احدى تأثيرات تلك التحولات تكمن في فهم مفهوم الهوية وتعريف الأنسان. فالسؤال الملح على المستوى الميتافيزيقي: هل مفهوم الأنسان يشترط وجود الآخر؟ سواء كان الآخر ذاتا روبوتيا ام لا؟ وهل يشترط في تعريف الأنسان بنفسه,التميز عن سائر الموجودات الأخرى كما فعلت الفلسفات القديمة؟

ان المفهوم اللغوي السابق حول تعريف للأنسان, دل على الفرق بينه وبين الآلة . فما هو انساني, ليس بآلي والعكس صحيح. لذلك ظهرت ثنائية لغوية: الأنسان والآلة كحقيقة ثابتة في القاموس البشري.بيد ان هذه الثنائية اصبحت اقل قبولا عندما ظهرت الموجودات الذكية في عصرنا الراهن. فلم يعد يرمز لهوية الأنسان في كونه الكائن الوحيد، الذكي، والعاقل، والناطق في الكون.لقد قهرت تكنولوجيا الروبوتات والآلات الذكية, المفهوم الأرسطي القائل أن الأنسان هو الكائن العقلاني الناطق والذكي الوحيد على المعمورة التي يتواجد فيها[٤٣].

لقد أصبح الأنسان نوعا من الآلة تحت الأستخدام المركز للتكنولوجيا.وهذا ليس بالمعنى الأجتماعي السائد الذي تم فيه توصيف الأنسان في المجتمعات الصناعية بأنه تحول الى آلة نتيجة كثرة العمل، بل ان هناك تطورات حديثة تحاول ادخال اجهزة الى جسم الأنسان لكي تضاعف امكانياته ونشاطاته المتعددة في العالم الذي يوجد فيه[٤٤]. لذا ان الأنسان سيتحول الى آلة متطورة،لكن ليس مرادفا لمصطلح الآلة او كائن غير عاقل منذ الآن، بل على العكس تماما . ان الآلات التكنولوجية من الموبايل الى التطبيقات الالكترونية عبارة عن كائنات ذكية وعاقلة وقادرة على التفكير. يرى «بوريس غرويس», انه مع ان هذه الآلات عاقلة وذكية ومتطورة جدا, لكنهم لايعرفون متى يتوقف تشغليهم. لذلك قام غرويس بعقد مقارنة بين المكائن والآلات ومصير آدم في الجنة. فحسب الروايات لم يكن آدم يعرف شيئا عن مصيره وموته الى ان اخرج من الجنة وعاش في الأرض! والشيء نفسهء يصح القول على تلك الآلات, فهم لايعرفون شيئا عن تعطيلهم، وايقاف تشغيلهم[٤٥] .

وعلى المنوال نفسه يرى»ف. فرناندو» المختص في مجال الروبوتات والتكنولوجيا: ان الفرق بين الأنسان والسايبورك(cyborg) حتى من ناحية المعنى والدلالة (سيمانتيك) اصبح ضعيفا[٤٦].لأن الأنسان اصبح كائنا تكنولوجيا واننا لم نعد نعيش في عالم يتسم بمركزية الأنسان, بل وصلنا الى مرحلة مابعد مركزية الأنسان تماما،اذ لم يعد هناك شيء بأسم الآخر- الماكنة(machine)، بل اصبح هو ذاته

بمثابة الآخر لذاته التاريخية. من هنا فان مفهوم هوية الأنسان والماكنة, لم يعد واضحا وشفافا اذا اردنا الفرق بينهما كذوات وهوية مستقلة عن البعض . اضافة الى ذلك, وفي هذا العصر الذي نعيشه، نجد ان مفهوم الهوية اصبح متعدد المكونات (Hybrid)، اي ظهور مانطلق عليه بالهوية المهجنة. إن المفاهيم المتداولة كالهوية, والوجود، والكينونة اصبحت متعلقة بغيرها وذات خصال هجينية. وهذا بدوره أثر على مفهوم استقلالية (autonomy) الذات التي كانت سائدة في فلسفة الذات لعصر الحداثة .وتبعا لهذا التحول المفاهيمي للهوية ظهرت رؤية جديدة تمثلت بالحركة النسوية والتي كان لها ابلغ الاثر في ثمانينات العصر المنصرم على جيل كامل. ان صاحبة هذه الرؤية هي «دونا هوروي» التي اصدرت مانفيست(اعلان) السايبورغ(اي عندما يصبح المرء سايبورغ) في (١٩٨٣)وذلك في مقال جد مشهور[٤٧]. حيث اكدت فيه, أن الحد الفاصل بين الأنسان والحيوان, وبين الكائن الأنساني والآلة, وبين الحياة الطبيعية والمصطنعة اصبح بلامعنى[**]. وذلك لأن تأثير التكنولوجيا الحديثة على العلاقات الأجتماعية,وخاصة من ناحية الجنس والتكاثر لم تعد كما كان سابقا. فالفصل بين الجنس الأنساني على اساس الذكر والأنثى, انتهى.وحسب تعبير هوروي: لقد»دخلنا مرحلة مابعد الجندر» التي غيرت وستغير من الطبيعة الحيوية للجنس البشري(***). لقد أختفى الحد الفاصل بين الكائن الطبيعي والكائن الصناعي، وان الآلات الحديثة اصبحت تتمتع بذكاء فائق وقدرة فعالة تنافس الذكاء الطبيعي للأنسان في بعض المجالات العملية والحياتية[٤٨] .

لاشك ان هذه التطورات الفكرية والتقنية ستؤثر بدروها على مفهوم الهوية والوعي والسؤال الفلسفي القديم: من نحن وأين نقع؟ لقد كانت من الأسئلة الأشكالية في الفلسفة حول موقع الوعي؟ هل في الجسد ام في العقل ام في الواقع؟ومن المعلوم أن اجابة المذهب المثالي يكمن في ان الوعي قابع في العقل،واما المذهب المادي التاريخي يعتبر الوعي ضمن الواقع والطبيعة[٤٩]. لكن اليوم لايمكن الفصل بين الوعي والجسم, لأن الوعي يمتد الى الموجودات التي يدركه. اذن,فأن التمييز بين الأنسان والآلة يفقد معناه اذا ادركنا جيدا أن الآلات لها ذكاء و قدرة على التفكير[٥٠] . كما ان ثنائية الجسد والعقل لم تعد مناسبة. من هنا فان نظرية ديكارت المعروفة بالثنائية «العقل/ الجسد» وأن كل كائن ماعدا الأنسان يعتبر موجودا ميكانيكيا وذات نظام ميكانيكي, لم يعد مناسبا التفكير فيه في عصر مابعد الانسان[٥١] .

اذن, لقد اصبحت حياتنا بفضل التكنولوجيا تعمل على نحو صناعي[٥٢]. وان التميز الشفاف بين ماهو اصلي وماهو مستنسخ, وبين ماهو عضوي وميكانيكي, وبين ماهو طبيعي و مصطنع لم يعد مناسبا[٥٣]. وبتعبير آخر, لايمكننا التمييز بشكل مطلق ومحض بين الجسد والبيئة كما لايمكننا التميز بين الجسد والفكر. فثنائية ديكارت انتهى زمنها[٥٤]. من هنا سنجد ان وجود الأنسان لم يعد معطى خارجيا ومحدودا, بل لايمكن ان يحدد ايضا مستواه وثقله[٥٥] ، ولايمكن ايضا ان يحدد الوعي والفكر في نقطة او بؤرة عضوية محددة[٥٦]. ان ذلك يخالف كليا فكرة ديكارت عندما تصور أن الوعي والتفكير ميزة خاصة بالمخ. وعلى الرغم من ذلك فان المخ له دور في عملية الشعور والتفكير, ويشارك في الوعي

لكن ليس بمقدوره تحديده[٥٧], وذلك لان الوعي هو شـيء لايخص المخ وحده ، وذلك لأنه ليس بعضو مسـتقل عـن امتدادته فـي العلم الحديث الذي يشكل نسيج الوجود الانساني الراهن[٥٨].

إنَ الجواب على السؤال الفلسفي: من نحن؟ مرتبـط بذكريات سـابقة ومخزونـة في الذهن . فمثلا وجـد افلاطون أن المعرفـة عبارة عن تذكر واسـترجاع معرفة موجودة ومعطى قبلا فـي العالم المثالي. فهذا الـرأي يتفق مع التذكر الرقمـي(memorizing) الـذي يخـزن على «فـلاش ميموري»ويحمل معلومـات وبيانات. فبمجرد أعطاء أمر يمكن استرجاع كل البينات. فتحصيـل العلم عبـارة عن اسـترجاع معلومة مخزّنة سابقا. وكما يقول العلماء, ان الأنسان له قدرة على اعادة كل شيء مرات, حتى اذا نساه ايضا . فمثلا عندما يسـألك شـخص عن اسمك و يصافحك ثم ينسـى بعد ذلك, يمكن اسـتجاع ماحـدث بفعل التذكير. لذا, وعلى المنوال ذاته، فـأن الآلات لها قـدرة في الخزن و اسـترجاع المعلومات والبيانات[٥٩].

ان الوعـي يشـتغل بوصفـه برنامجـا للتحميـل(upload) عن طريق البرمجة، وهذا مانـراه في الفيلـم المشـهور «ماتريكس» عن كيفية تصوير وتجسـيد الأحـلام و يصبح المخ كمتحـف ذهني. لذا لانبالغ اذا قلنا أن مسـتقبلنا عبارة عن ماتركس وان اتصالاتنا في المستقبل تجـري من خـلال العدسـة اللاصقـة وتحمل في داخلنا كجزء من شـخصيتنا. فـاذا قرأ احد مـا آلاف الكتب قبل (٣٠) عام يمكنه بسـهولة الرجـوع الى الصفحة والسـطر المطلوب وفي أي وقـت قرأه وأي سـاعة وأي لحظة بالتحديد مامكتوب فيه . وحتى الذين اصابهم النسـيان, يمكن تحميل الذكريات والمعلومات في اذهانهم وتعليمهم اشـياء يصعب عليهم تعلمه في الحالة الطبيعية[٦٠].

وهذا سـيؤثر على اشكالية فهم الوعي. لكن يبقى مفهوما الوعي واللاوعي بوصفهما اجزاءً مهمة للذهن البشـري, لاتوجـد لهما حتى الآن تحديـدا محددا لهما . فنجـد مثلا, على الغوغل (٢٠) الف من التعاريف المختلفة من الفلاسـفة الى العلماء ورجال السياسة[٦١]. لكن يبقى القول ان التغييـر في تعريفات الوعـي واللاوعي, قد احـدث تغييرا جذريا في في طريقة رؤيتنا الى ذواتنا والى العالم الذي نعيش.

المبحث الثالث: مواقف الفلاسـفة وتداعياتها على فهم التكنولوجيا

سـنناقش في هذا المبحث أثـر التكنولوجيا المعاصـرة وتأثيرهـا من خلال نماذج فلسـفية ناقشـت بشـكل نقدي هيمنـة التكنولوجيا على الواقع.

اولا: النتائج والتداعيات

سـنناقش في هذا المحور الجوانب والأبعاد المؤثـرة للتكنولوجيـا علـى الوعي الأنسـاني . مما لاشـك فيه أن التطور التكنولوجي لايمكن ان يكون من دون نتائج، كما انه ليس من الممكن ان يحـدث من دون مقدمات، لذا سـنتحدث عن تلك التأثيرات على الوجود الانساني.

أ- تكنولوجيا المعلومات كموجه للوعي

من الواضـح أن المعرفـة والمعلومات في عصـر ثـورة الادوات العلميـة المعاصرة تعد من موجهات العقل الأنساني ووعيه،فضلا عن ان تأثيراتهـا لاتنفصل عن التطورات الحاصلة

فـي التكنولوجيـا الحديثة. فعصـر التكنولوجيا يعني ايضـا: ان كل المعلومات الموجودة تريد الوصـول والتحرر من القيود فـي اثناء عملية التواصـل[٦٢]. وذلـك لأن احـدى انجـازات التكنولوجيا الوصول الى المعلومات وتوفيرها بكافة انواعها ومجالاتها، وهذا بالتأكيد لايحصل في سياق المعنى ألارسطي الذي يدرك المعرفة بأعتبارهـا معرفة العالـم والوصول الى درجة الحكمة الفلسـفية، او في سـياق المعرفة حسب التعبيـر «الكانتـي» التـي هـي قـدرة التحكم والقـرار. انمـا المعرفة والمعلومـة في عصر التكنولوجيا ماهي الا نسـخة مستنسخة لصورة موضوع مـا. لذلك نجد ان مصـدر الموضوع واصالتـه ضاع في عملية توليـف المعلومات، فطريقة تحصيله من الناحية الأبسـتمولوجية,لم يعـد موضوعـا للتسـاؤل . اذ لم تعـد المعرفة عبـارة عن اثـراء العقل والوعـي, انما توجيه التفكيـر نحو هدف مبرمج سـابقا. فالمعلومات ماهـي الا نوع من تشـكيل للتفكير وتأطيره من ناحية اخرى[٦٣].

اذن, خلافـا لمـا نتصور فـان المعلومات لاتعني اعطـاء قدرة للتفكيـر ووضوح الرؤية والتقييـم. لأن معنـى «المعلومـة» قبل ان تدل على معنى الأعلام والوعي او الخبر, فهي اطار تعطي شـكلا للتفكير و سيرورته في المستقبل. كما تجدر الأشـارة,ان معنى كلمة المعلومة في اللغة الفرنسـية والأنكليزية مشـتقة من مصدر (informer) اي الـذي يعطـي المعلومـة. ومن ثـم فهو الموجه والمحدد للمسـتخدم،وهي ايضا تعني(شـكلّ وكيفّ)، وفي الفلسـفة تعني اعطى شـكلا وهيئة وتكوينا وصنعا ومعنى[٦٤] . ومـن هذه الناحية, لابد من الأشـارة الى آثار تكنولوجيا المعلومات والأتصالات الحديثة على عمليـة التفكير. فالعالم الافتراضي يمثل شـبكة عملاقة تربط بعضنا ببعض برابط شفاف وغير مرئي ايضا. ولكن آلية التواصل لاتنحصر فقط في تحصيـل المعلومـات او المعرفة الصرفة, وانمـا هنـاك نوع مـن التبجح والظهـور تجاه الآخرين.

لقـد حصـرت الشـبكة الافتراضيـة كل مستخدم في نقطة محصورة على ذاته وابقت له نقطـة او ممر للتواصـل. من هنا نجد ان فضاء الشـبكات وأطرافها المترامية لاتساوي الحرية والكثافة الوجودية للمسـتخدم الذي يروم الى ان يـرى العالم والناس من خلال النافذة الذي يطل منهـا على خارجه من دون الخروج الفعلي الى العالـم. ان هذه النافذة التي يشـرف من خلالها المسـتخدم على العالم, يعـد في حد ذاته انقطاع عن الأخرين والعالم على نحو مباشر.

ب - ضبط الأنسان والتحكم بتوجهاته

لاشك ان تحت تأثير تكنولوجيا الأتصالات اصبحـت كل نشـاطاتنا،وحتى كل خليـة مـن اجسـادنا جـزءا مـن الشـبكات التواصلية الى درجـة ان الأنسـان لايمكنـه الأسـتغناء عنها بسـهولة. لكن هذا, التعلـق والأضطرار يوجه ويحدد وجهة الأنسان،فالأنسـان مرغم على ان يسـتخدم الآليات والتطبيقـات التكنولوجية التي حددت مسـبقا من دون اختياره[٦٥]. فالمسـتخدم يحـق له التواجد في اي مـكان اذا اتيح له, لكن ليـس لـه الخيار المطلـق أو مايسـمى بالحرية الأنطولوجيـة, إذ يفقـد حريتـه الأصلية ضمن الشـبكات والمواقع، لاسـيما ان توالي الأحداث وتسـارعها التـي تحصـل داخل الشـبكات او المواقع, تأخذ سلسـلة رقميـة بحتة وهي خارج سيطرة المستخدم.

إن المعرفة التكنولوجية هي معرفة استهلاكية بالدرجة الأولى والهدف منها هي توظيفية مصطنعة. لذا فأن هذه المعرفة ليست بمعرفة علمية تراكمية تكشف حقيقة ما أو تثري الأدراك الكلي بالموجود[٦٦], انما هي معرفة استهلاكية بالدرجة الأولى . كما ان مفهوم الحرية يتغير هنا ويبتعد عن المعنى الميتافيزيقي او ماهو سائد في الفلسفة الأخلاقية. ففي دنيا التكنولوجيا تكون الحرية عبارة عن حال او وضع غير متوقع وطاريء اذ ان الفرد حر,لايمكننا التنبوء بسلوكياته وقرارته غير المتوقعة[٦٧]. ان حرية اي شخص ليست هي عبارة ما يستطيع او يفعله، انما هي ما لا يمكن التنبوء ومعرفة مايقوم به. وهذا مايؤكده التواصل في العالم لافتراضي.

ج - الحركة وديناميكية الانسان أو من الذات الى الفرد

ان احدى المظاهر الملفتة في التكنولوجيا هي الحركة والديناميكية في التواصل ونقل المعلومات والبيانات بين الأقطاب على نحو تواصلي. فالعالم او الوجود بأكمله بوصفه شبكة مترامية الأطراف ليس لها حدود جغرافية محددة. فالوجود داخل العالم الافتراضي, يبدو اكثر تجريدا من كل التحديدات والمؤثرات المتناهية .لذا نجد في الشبكات التواصلية ظهور ثقافة الجسد والصورة بشكل فعال ومرئي، اذ تأخذ طابعا ديناميكيا. فالشبكة تكون المكان المناسب للشهرة والبطولة والنجومية وتتيح ثقة بالنفس والغرور والتفنن بعرض المظهر الجسداني بطريقة –السيلفي-التي هي احدى المظاهر السائدة راهنا، والتي تؤكد انانية الفرد.

إن «الفرد» وليس «الذات» بالمعنى الفلسفي هو الذي يدل اليوم على الأستقلالية الشخصية المصاحبة بهوية مميزة. فالفرد يعتقد بمجرد ظهوره ووجوده داخل شبكات التواصل سيجد معنى لوجوده الذاتي. لكن الشبكات تعمل بمعايير الحركة والسرعة الفائقة. لذا فالتأكيد على السيلفي يقع على الجسد ومظاهره المتحركة وليس الهوية الذاتية والأصيلة والمميزة، اي ان الشبكة تستبدل حقيقة الانسان من الجوهر الى العرض. بالأضافة الى هذا, كل فرد له فرصة التمظهر بدون فرق, فحتى ابسط شخص مجهول يتمكن ان يظهر كبطل على مستوى علاقاته من دون ان يتمتع بشخصية مميزة او يكون مبدعا. فالكل, يحصل على الأنتباه والأهتمام قليلا أو كثيرا عندما يوجد على الشبكة الافتراضية.

ان ظهور التكنولوجيا الحديثة وبروز القوى الاجتماعية المستقبلية فيها لها اهمية كبيرة في العالم الافتراضي. فالفرد اصبح فيه معلق، ومحلل، وخبير . وهذه الميزة, جعلت من جيل الثمانينات يختلف كليا عن مابعده. لأن, كل جيل له اهتماماته الخاصة به. وحسب رأي الكاتب المعروف «كيربي» بعد ظهور تكنولوجيا التواصل مات فكر مابعد الحداثة وانتهى امره. بلاشك ان هناك آراء اخرى ترى ان شبكات التواصل الأجتماعي احد مصادر التفكير المعاصر لكونها ترمز الى أهداف ثقافية واجتماعية غير مسبوقة.

لكن النقطة المهمة هنا ان التكنولوجيا اصبحت علامة فارقة ونقطة التحول الى مرحلة مابعد «مابعد الحداثة». وهذا مايؤكدانه الكاتبين المعروفين «كيربي» و»راول ايشلمان» في قراءتهما لسمات المجتمع المطبوع

بتكنولوجيـا التواصل . ان احـدى خصائل هذا العصر, حسب «ايشلمان» وصوله الى مرحلة (performance, performaticism) أي الأدائيـة الضحلـة والسـطحية[٦٨]. فالأحداث، والأفراد والمعاني, تبدو كأداء واجراءات رقمية مجردة . وعلى النسـق ذاته يرى «كيربي» ان ظاهـرة مابعـد الحداثة ماهـي الا حداثة مزيفة ومسـخية، اي انها حداثة بدائية وظاهرية اكثر مـن كونهـا ذات محتوى، لأن كل فـرد عادي يخلـو من شـخصيته المميزة والخاصـة به[٦٩] . والـكل يـؤدي دور البطل مـن دون ان يتمتع بمواصفات البطل،لاسـيما اذا استطاع ان يقوم بأجراء بعض التطبيقـات او برامج معينة. اذن فـان ثقافة العالـم الافتراضي هـي احدى نتائج ظاهرة التحول السـطحي فـي الحياة المعاصر . ففي سياق تأثير التكنولوجيا, لايظهر كل شيء كمـا هو في حد ذاته, انما يظهر حسـب تعريفه والشـكل المعيـن الذي حدد له مـن قبل[٧٠]. اي ان طريقة أسـتخدام البرامـج وتطبيقاتها, تحدد مستوى مضمونه ورسالته.

د ـ العدمية

سـنناقش هنا مفهوم العبـث والعدم كمفاهيم فلسـفية بعيدا عن ابعادها الأدبيـة والأجتماعية والنفسية لهما. لايخفى علينا أن العدمية والعبثية يعـدان من نتائـج التطـور التكنولوجي وعالمه الـذي يطـل علينا، وفـي ظلها تقوضـت عديد من القيـم والمعايير وفقدت معانيها. فالأشـياء التي تبدو تافه وحتى بذيئة تظهر بشكل مختلف واحيانا في شـكل أشـياء طريفـة وذات اهمية. اضافة الى ذلك فـان الجانب الآخر للتطور هو الشـفافية ووضـوح الواقـع الذي يبـدو كحقيقة ثابتة, لكـن في الواقـع الأفتراضي والمصطنع نجد انه لايبقى في ظله فرقا بين الواقع المعاشي والمرئي . بتعبير آخر لقد زال الفرق بين ماهو واقع وماهو ظاهر.

لقـد كان هنـاك فـي تاريخ الفلسـفة رؤية طاغيـة تمتد مـن افلاطون الـى هايدغر يعتبر «الوجـود» كمفهـوم كلـي يختلـف انطولوجيا عـن الظاهـر (appearance). لكـن فـي ظل التكنولوجيـا الجديـدة فـأن هـذا التمييز اصبح شيء بلامعنى وزائد، لأننا في عالم التكنولوجيا اصبحنا نتعاطي مع ظاهرة اخرى وهي ظاهرة التشـظي, وتشـرذم الواقع/الوجـود الى اجزاء متفرقة ومنقسمة.ان الوجود او الواقع في الوضع التكنولوجي الراهن يتحول الى وقائع متشـظية يتـم فرزها عن طريق التصميم وبوصفه عملية متسلسلة ورقمية. لذا فأن الوجود/الواقع لم يفقد فقـط معناه المـادي والطبيعي, بـل ضاع ايضا بعده الميتافيزيقي ومعناه.

وعلـى الرغـم من غلبـة نوع مـن العدمية وروح العبثيـة والأغتراب في هذا العصر,لكن الأنسـان اصبـح معتادا على مـا انجزه وابدعه من الآلات ووسـائل حديثـة .صحيح ان هناك مبالغة في التعلق بالمنتوجات التكنولوجية التي فرضت قناعة مفادها أن الأنسان لايمكنه العيش مـن دون الأعتماد علـى التكنولوجيا،وكما قال «نيتشه»: تأتي مع كل آلة حاجة غير ضرورية الى حد لايمكن الأستغناء عنها[٧١] . وهذا القول يصح ايضا بالنسبة الى التكنولوجيا، لأنه في هذا الزمن لانجد انفسنا اما خيار الرفض او القبول، لأننـا بـدل ان نمتلكه في حياتنا, فهـو يمتلكنا . اذن لقـد اصبحنا جزء لايتجزء منها،واصبحت من صميم ماهيتنا.

من هنا, يمكننا الحديث عن الموقف الفلسفي

تجاه التكنولوجيا وآثارها وابعادها المختلفة. ان الأحساس بمخاطر وتوجسات تجاه التكنولوجيا, يشعرنا بالغربة, واللامكان وفقدان الأستقرار الداخلي فينا،اي الشعور بالأنقطاع والنفي الذي يصفه «هايدغر» بالوحشة (Unheimlich) التي تبعد الناس عن المود[٧٢]. اننا نجد هذا الأحساس اكثر في عصر هيمنة التكنولوجيا ونتعرف عليه عند استخدام وسائل الأتصال المعاصرة. أننا نجد انفسنا في فضاء افتراضي يشعر فيه الأنسان أنه لم يعد يملك ذاته ووجوده, ولم يعد حارسا وراعيا لوجوده كما علمنا هيدغر[٧٣].

لاشك ان السرعة والحركة التي تهيمن على الوجود الانساني، احدثت نوعا من الشعور بفقدان المكان والزمان، او ما يمكن تسميته بالتقلص الوجودي للعالم الواقعي لصالح تمدد العالم الافتراضي، مما ادى الى اختفاء قيمة العالم الواقعي وافتقادنا لمعناه بسبب هيمنة الطابع التقني على وجوده. فالعدمية حالة ونتيجة حتمية لهيمنة التكنولوجيا وتقدمها في الحياة. فالأنسان بسبب تقدم التكنولوجيا دخل الى عالم آخر ومن جراء ذلك مات الواقع وظهر الواقع الكاذب او غير الأصيل، وتحول الواقع الى فوق الواقع يصل الى درجة الدمار و الأنهيار ايضا[٧٤].

ثانيا: الموقف الفلسفي تجاه التكنولوجيا

مما لا شك فيه ان هناك مواقف وآراء متضاربة في مايتصل بالموقف الفلسفي من التكنولوجيا: فهناك الموقف الأيجابي المتفائل وهناك الموقف السلبي المتشائم .
وعلى الرغم من ذلك, فان كلا الموقفين يحملان سؤالا محددا: هل التكنولوجيا محايدة؟ ام تحمل معاييرا وقيما خاصة بها؟ ام انها من دون معايير تذكر؟ لا شك ان المقصود هنا المعايير المتافيزيقية وليست الأخلاقية والأجتماعية.

إن التكنولوجيا سواء أكانت وسيلة أم غاية بذاتها, فبأستخدامها تغيرت رؤيتنا لذواتنا وللعالم الذي نعيش،ومن ثم فأن التأثيرات التي تتركها فينا سواء كانت ايجابية ام سلبية،لا تخلو من معايير وقيم ذاتية. ولا شك ان الأنسان الواعي هو الذي يرى سلبيات وايجابيات استخدامه لها فهو،عند استخدامه للتكنولوجيا لايتطور من تلقاء ذاته اذا لم تكن لديه قابلية ذاتية وعلمية للتطور[٧٥]

فضلا عن انها اصبحت ثقافة متمزة يمكن تسميتها بالثقافة التكنولوجية فالمفاهيم والمصطلحات الجديدة من قبيل(البايوتكنولوج ي,والنانوتكنولوجي,والتقنيات النووية) وغيرها اصبحت هي التي تشكل السمات البارزة لهذا العصر الذي توجد فيه.

الى جانب ذلك, فهناك الموقف المعترض للتطور التكنولوجي ورفضه ،فمثلا هناك عديد من الناس يلومون التكنولوجيا بعدها السبب الرئيسي للأنحراف والأنقطاع عن الطبيعة السوية للحياة،فضلا عن المخاطر التي تسببها للوجود الانساني.لكن هذا النوع من الموقف كان معروفا ايضا لدى فلاسفة اليونان قديما، لاسيما عند كل من «سقراط, وارسطو»،وقد عرف هذا الأعتراض بمفهوم (akrasia) اي الأشياء التي تعارض مصالحنا واهدافها الذاتية التي وجدت من أجلها،ولكن وعلى الرغم من ذلك, فان هذه الأشياء او التكنولوجيا لم تزل تشكل بيئتنا،وأساليب حياتنا في الوقت ذاته, وعلى نحو سريع[٧٦].

أن التكنولوجيا لاتتغير تلقائيا وفي حد ذاتها فحسب, بل لابد ان نعرف كيف تتغير نمط حياتنا عند استخدامنا لها. فهناك توجس وحذر كبير تجاه الوسائل المستخدمة في حياتنا وتأثيراتها الجانبية علينا.لذا,فأن القلق ازاء التكنولوجيا جاءت نتيجة التغيير الجذري الذي تشكله في حياتنا، وسببا رئيسا في ظهور مايطلق عليه المختصون ب»فوبيا التكنولوجيا»(Technophobia). ان هذا القلق والخوف قد طال العلماء والفلاسفة على السواء. فالعالم الفيزيائي المعروف ''ستيفن هوكينغ'' يرى أن الخوف من تطور الروبوتات ناتج من ان ذلك سيؤدي الى صنع كائنات مستقلة وخارجة عن ارادتنا وسيطرتنا،لذا فأن الخوف والقلق هما رد فعلان طبيعيان من تلك التطورات غير المسبوقة،والتي لاتحتملها عقلية البشر التقليدية[٧٧]. انها صدمة المستقبل على حد تعبير المفكر الاميركي الفن توفلر (١٩٢٨ -٢٠١٦).

أ: الأتجاه الهايدغري في فهم التكنولوجيا:

يعرف مارتن هيدغر بموقفه الصارم تجاه هيمنة التكنولوجيا على الوجود الأنساني . فمواقفه صادرة عن قلق وجودي وفلسفي بحت،لاسيما في اعماله الفلسفية التي كتبها في الثلاثينات من القرن الماضي وفي سلسلة محاضرات القاها بعد عام (١٩٤٩)[٧٨]. ففي لقاء صحفي يضع هيدغر النقاط على الحروف عندما اعرب عن قلقه البالغ حول آفة التكنولوجيا وعواقبها الوخيمة، والتي يمكننا قراءتها في مستويين:

الأول: يرى متابعو هايدغر أنه كان ضد التكنولوجيا،إذ انه حملها مسؤولية الدمار والخراب التي لحقت بالعالم. كما انها اصبحت عالما بذاته شتت الوعي الوجودي،اي قوضت السمة الاساسية لوجود الانسان بوصفه كينونة-في-العالم.

الثاني: ويرى البعض الآخر بعكس الرأي الاول ويعلقون على آراءه بالقول أن التكنولوجيا ليست المسؤولة عن الدمار والتطور اللآمسؤول في العالم،بل يرى أن التكنولوجيا هي علامة اساسية للمجتمع الحديث الذي فقد صلته بسؤال معنى الوجود.

لكن لابد من الأشارة الى حقيقة, ان احتجاج هيدغر واعتراضه لم يكن من باب رفض التكنولوجيا اصلا, وانما كانت قراءة متأنية للمخاطر والتأثيرات السلبية التي تتركها التكنولوجيا[٧٩]. فالتكنولوجيا الحديثة عند هايدغر ترفض الانطولوجيا فهي ليست فقط عبارة عن آلات مختلفة في الحياة اليومية،بل هي اكثر من ذلك عبارة عن السلوك والموقف الذي يتخذه الأنسان تجاه الوجود والكون. كما ان مفهوم التكنولوجيا تأتي عنده بمعنى الظهور, أي التجسيد لشيء ما بدل حقيقة ما .
اذن, ان نقد هايدغر للتكنولوجيا يسعى لأبراز والتركيز على مكانة الكائن الأنساني في الوجود وسؤال الوجود في وعي وفكر الأنسان. لذا, كان رفضه للتكنولوجيا لايأتي بمعنى رفض الأنجازات العلمية والتطورات الناتجة عنها كليا. بل انما كيفية تجاوز المشكلات الناجمة عنها وآلية اجتيازها[٨٠]. ان معضلة التكنولوجيا لدى هايدغر تنحصر في «السؤال عن معنى الوجود» بوصفه سؤالا رئيساً يعتمد عليها الأنسان في الوجود[٨١].

إن طرح هايدغر لسؤاله عن التكنولوجيا

من خلال البحث عن جوهرها او ماهيتها وليس التركيز على معناها المتداول بحصرها في المكائن والأنتاج[٨٢]. لذلك يمكن فهم ماهية التكنولوجيا عنده في نقاط اربع:

-إن ماهية التكنولوجيا ليس بالشيء الذي نصنعه, بل هي نمط من انماط الوجود أو انكشاف الوجود.

-مع ان التكنولوجيا تطغي على الوجود كقوة قاهرة, لكننا لانعي تأثيرها مثلما نعي تأثير التاريخ والآلهة.

-ان جوهر التكنولوجيا يشير الى التكنولوجيا الصناعية الحديثة وليس القديمة.

-ببساطة ان التكنولوجيا ليس التطبيق العملي للعلوم الطبيعية . لأن العلوم الطبيعية تفهم الطبيعة بطريقة علمية وضمن منظومة حسابية تقوم على قواعد العلوم الوضعية والبحتة[٨٣] .

أن التكنولوجيا عند هيدغر تدل على نفي(negation) الأنطولوجيا .انها فقدان وضياع الوجود في ظل هيمنة التكنولوجيا .على حين ان سؤال الوجود,هو ضرورة لأكتشاف سر الكون والوجود معا[٨٤] . فعند حديثه عن مفهوم التكنولوجيا, يرجع هايدغر الى الجذور اللغوية للكلمة في اليونانية، وبعكس المعنى المتداول للكلمة التي تفسرها بالفن والصناعة اليدوية, يرى هايدغر ان جذور الكلمة (techne) لاتأتي فقط بمعنى الفن او الحرفة اليدوية. بل تأتي بمعنى كيفية أو اسلوب المعرفة(Mode of Knowing) .ومن هنا, يفسر هايدغر هذا المفهوم من جديد من خلال ربطه بمصطلح الحقيقة (aletheia) . اذن, التكنولوجيا تعني اسلوب المعرفة, واللآتحجب (Unconcealment) . اي انكشاف الموجود في حقيقة الوجود،وانها تعنى بأسباب انهيار وفشل الأبداع والذي يرجع هيدغر سببه, نوعا ما الى هيمنة التكنولوجيا . ومن اجل تأكيد مسؤولية التكنولوجية على ذلك, يستخدم كلمة (enframing)،أي القولبة التي ضيقت ألأهتمام بالسؤال الوجودي والأبعاد الوجودية للأنسان . فلدى رجوعه الى استخدام مفهوم التكنولوجية لدى الأغريق, ومقارنتها بما هو سائد في العالم الحاضر, تظهر المشكلة. أن كلمة (techne) في اليونانية تعني كشفة سر الوجود وادراك ماهيته. لكن المعنى الثاني لكلمة التكنولوجيا هي الآلة, ووسائل الأنتاج . لذا لايوجد اي تفكير وجودي خلف استخدام الآلات والوسائل التكنولوجية, وان كانت تسهل امور الحياة . بتعبير آخر,ان التكنولوجيا هي موت الأبداع[٨٥]،لأن الشغل الشاغل في عالم التكنولوجيا هو الأنتاج وليس الأبداع اصلا[٨٦] .

ولذلك يرى هايدغر اننا اينما نكون,فأننا لسنا احرار وسنكون محكومين بالتكنولوجيا شئنا ام ابينا[٨٧]. فالتقدم والتطور الحاصل في التكنولوجيا, جعل كل شيء في الحياة آليا وأوتوماتيكيا،وفي الوقت ذاته توجه السلوك و التفكير معا . بالنتيجة, خرج الأنسان عن مسار الحقيقة والسؤال المطلوب, الذي هو سؤال الوجود الذي قد تم نسيانه . اذن,لقد احتلت التكنولوجيا الوجود واصبحت نظاما شموليا في الحياة نفسها . فالوجود بوصفه سؤالاً جوهرياً للفلسفة يقع بعد التكنولوجيا،ولانبالغ اذا قلنا أن الوجود يصبح ظلا للتكنولوجيا،وتكون تلك التكنولوجيا الأساس الرئيسي لوجود الأنسان نفسه بدلا عن السؤال عن مصيره .

لاشك ان هايدغر (وجاك ايلول ايضا الذي سنشرحه لاحقا) يبحث عن جوهر وماهية التكنولوجيا لكي يحملها مسؤولية التداعيات السلبية التي تحصل للواقع الانساني الراهن[٨٨] . لذا فهو ينطلق من منطلق حتمي وجوهري ثابت للقضية. وهذا ما يشكل اشكالية فلسفية اذا اردنا ان نبحث عن جوهرثابت لكل ظاهرة اوموضوع .لقد وجد هايدغر ان التكنولوجيا الحديثة تحدد الوضع الأنساني كما فعله الدين في القرون الوسطى عندما قلصت نظرة الأنسان تجاه العالم والكون[٨٩]. والأنسان ليس هو الذي يتحكم بالتكنولوجيا, بل على العكس تماما،أن التكنولوجيا تحدد مصير وقدر الأنسانية بالكامل . ان هذه النظرة العميقة عند هيدغر, اعطته نوعا من الحتمية في الرؤية الفلسفية .

ب: جاك ايلول

في التراث الفلسفي الفرنسي يمكننا ذكر جاك ايلول (١٩١٢-١٩٩٤) كاحد الاصوات النقدية والرافضة لهيمنة التكنولوجيا على الوضع الانساني . فهو يتصور أن التكنولوجيا الحديثة, اصبح ظاهرة شاملة غطت الحضارة الأنسانية كليا . اضافة الى ذلك, فقد اصبحت نظاما اجتماعيا جديدا،لاسيما, عندما تركز على الفعالية(efficiency) في الأنتاج والأستهلاك . لذا, اصبحت التكنولوجيا من دون هدف ومعنى خاص، إذ ان اهتمامها واهميتها منصب على الفعالية فقط، ومع ذلك فأنه لايوجد لدينا خيار آخر تجاه ظهور التكنولوجيا،لأنها غطت النشاطات الحيوية للأنسان بأكمله[٩٠] وهذا يعني ان اردنا التمييز بين التكنولوجيا واستخداماتها ستبقى بلا فائدة وبلا معنى .ان اهوالها وآفاتها تمس احوالنا النفسية والأجتماعية لأنها تشكلت قوة فرضت نفسها علينا من خارج ميولنا وخياراتنا[٩١].

ومن الجدير بالذكر,ان جاك ايلول ينتمي ايضا الى دائرة الرؤية الحتمية كما اعتقد هيدغر أي الحتمية التكنولوجية(Techno logicalDeterminism) . فحسب هذه النظرية, ان التكنولوجيا هي شيء حتمي ولابد منها،وانها تطال كل الوجود الأنساني وتتحكم فيه[٩٢] . فالوعي بالنسبة للوجود البشري لايقع خارج مؤثرات التكنولوجيا،بل التكنولوجيا كحالة وجودية تسيطر على الأنسان وتشكل بيئته السياسية وتحجم معرفته الأجتماعية معا . اذن فلا مناص منها ولامخرج عنها .

ج - محاولة جديدة لفهم التكنولوجيا فلسفيا

إن السؤال المطلوب راهنا هو: هل التكنولوجيا تساعدنا لكي نجعل من العالم مكانا افضل واسهل واقل خطورة على واقعنا؟ في الحقيقة,ان مضمون هذا السؤال هو اخلاقي بالدرجة الأولى[٩٣] ، لكن مايشغل فلسفة التكنولوجيا هي النظرة الشمولية والتحليلية لمظاهر وآثار التكنولوجيا على الوجود الانساني . لذا تشمل فلسفة مابعد الأنسان مسائل ومواضيع جمة[٩٤] . فالبعد الأجتماعي والأخلاقي يتوقف على الوظيفة التي تقوم بها التكنولوجيا من خلال وسائلها وآلالاتها المتقدمة . اضافة الى ذلك, فان فلسفة مابعد الأنسان عند المشتغلين بها يرون ان التكنولوجيا هي القوة المغيرة للوجود الأنساني نحو الأفضل والأحسن[٩٥] .في حين هناك رأي مقابل يرى التكنولوجيا عنصرا محايدا، اي مستقل عن ارادة وتحكم الأنسان، الذي يمتلك منطق وحياة خاص به[٩٦] .

لاشـك أن التكنولوجيا هي عالـم قائم بذاته وبأدواتـه وجميع اسـتخداماته المتنوعة . لكن هـذا العالـم هو مـن صنع الأنسـان نفسـه[٩٧] . لـذا يمكـن فهـم وتحليـل كل تأثيـر العامـل التكنولوجي من خلال منظارين:

- الرؤية البنيويـة التي تنظر اليه من خلال بنيته .

- الرؤية الوظيفية التي تنظر اليه من خلال وظيفته و كيفية ادائه[٩٨] .

ان الرؤية الاولى تشرح التكنولوجيا وتنقدها من خلال البنية الذاتية وعن طريق تحليل ادائها . علـى حيـن ان الرؤيـة الثانيـة تشـمل البعد الأنسـاني للتكنولوجيا . لذا لايمكن الأعتقاد أن كل الفلاسـفة والمفكريـن يتخذون موقفا سـلبيا ورافضـا للتكنولوجيـا وابداعاتها فـي الحياة، فمثـلا وعلى سـبيل المثـال يـرى كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤) ذلك الفيلسوف المعروف في مجال فلسـفة العلم أن العالم بفضل التكنولوجيا اصبـح اكثـر غنى ورفاهيـة، وانها فـي الأقل لديها القدرة الكافية لتجاوز الفقر ان لم تسـتطع تحويله الى جنة على الارض[٩٩] . ويرى ايضا فـي ضوء مقاربته العقلانية النقدية التي ترفض الانغلاق وتتبنـى فرضيات الانفتاح في التفكير (وبعكـس ماقدمه مارتن هيدغـر وجاك ايلول) ان التاريخ الانسـاني يتأثر في سـيره تأثرا قويا بنمـو المعرفة، ومن ثم اننـا لايمكن ابدا التنبؤء بسـير حركة التاريخ الانساني(١٠٠)من خلال نظرتنا الحتمية التي تقد تخلق تشاؤما في طريقة تفكيرنا،وفي كيفية وجودنا في العالم .

الخاتمة

ربمـا الحديث عـن ادوات الثـورة العلمية المعاصرة وآثارها يعد مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الفلسـفي والعلمي . ان هذا المجال يطلق عليه راهنا بفلسـفة مابعد الأنسـاني او فلسـفة التكنولوجيا . وهناك مسـألة مهمة وهي حقيقة لايمكن انكارها وهي أن تطور العلم الذي احدث التكنولوجيـا ليس بخال مـن الجوانب الايجابية والسلبية في آن واحد، وهو ايضا يشكل مرحلة ومحطة تاريخيـة متقدمة لايمكن الرجوع عنها بتاتا . فالتكنولوجيا تخلق نوعا من السيولة في الحركـة والمكان والزمن وتجعل من الأنسـان متنقـلا عبـر فضائـه الافتراضي .
فـاذا كان التنقـل والتواصل السـريع والسـهل احدى سـماتها الاساسـية, فهي في الوقت نفسه تـؤدي ايضا الـى التقوقع فـي المجـال الذاتي وتضييق للحيز الفردي . فهذه احدى المفارقات المصاحبـة والمتزامنـة للتطـور التكنولوجـي والذي يتجسد ويشكل واقعا جديدا للأنسان .

وهـذا ماوجدنـاه عنـد مارتـن هيدغـر وجـاك ايلول عند تحليلهـم للوضع التكنولوجي . علما ان كل منهم يبني تصوره الفلسـفي تجاه تاثيـر التكنولوجيا من نظرة حتميـة . فالجانب السـلبي للتكنولوجيـا يشـكل البـؤرة الرئيسـة لتقييمهـم،إذ يـرى هـذان الفيلسـوفان ايضا أن التكنولوجيا تحدد ماهية الثقافة والمجتمع بشكل يستحيل التخلص من براثنه .

إن تأثيـر التكنولوجيا هي حقيقة واقعة على الوجود الأنسـاني, لكـن في الوقت نفسـه فأنه لايمكن اهمال التطور والتقدم العلمي الذي كان سـببا اساسـيا في تطـور ذلـك الوجود،ذلك ان التقدم التكنولوجي يجسـد حضور العلم بشـكل

فعلـي وواقعـي في حياة الأنسـان . لـذا ارتأينا في هـذا البحث الجواب على السـؤال الرئيس: كيف تصبح التكنولوجيا موضوعا ميتافيزيكيا؟ وماهي الأبعاد الميتافزيقية للتطور التكنولوجي؟

لقد وجدنا ان المفاهيم الميتافزيقية المتداولة اتخـذت منحنا دلاليـا مختلفا، غيـرت المفاهيم الميتافزيقيـة القديمـة نتيجة لذلـك التطور الذي حصل في العلم والتكنولوجيا. ان رؤية الأنسان التكنولوجـي تجاه العالـم, والمـكان، والزمن, والهويـة, والحركة, والوعـي، والذات تغيرت ايضا من الناحية الكمية والكيفية . لذا ان مفهوم الأنسـان اليوم يحتاج الى اعـادة تعريف مغاير لما سبق وان حدد به من طرف الفلسفات القديمة والحديثة، فضلا عـن ان التميز بينه وبين الآلة اصبح مسألة هامشية .

يمكـن القول ان النظرة الفلسـفية المعمقة, تتطلـب موقفـا عقلانيـا نقديـا جديـدا، وليـس موقفـا انفعاليا وردود فعل متشـائمة . فالتطور التكنولوجـي هـو حقيقـة وامر واقـع، وهذا ما يتطلـب منا فهم وادراك التحول الذي ننجزه في حياتنا وتصوراتنا، وليس النظرة السطحية التي تكتفي فقط بالقبول او الرفض .

المصادر و المراجع:

- Bloomfield ,Masse› .tmule‹The Automated Society, *Masefield Books, 1995*
- Heidegger: Zijn en Tijd, p 53-60 . Sun . 1998
- Heidegger; letter over Humanism, pp 98-104 . Boom
- Raoul Eshelman: Performatism, or the End of Postmodernism . Anthropetics 6, no . 2(fall 2000/ winter 2001) .
- Matthew Craford: De Wereld buiten je hoofd . Een filososfie van de aandacht De Bezig Bij, Amsterdam 2015Habermas: De Niewe Onoverzichtelijkheid en Andere Opstellen . Vert . en redactie, selectie en inleiding Michiel Korthals . Boom 1989 .
- Henk Oosterling: Radicale Middelmatigheid. Boom essay 2000 Amsterdam
- K . J . Brons&R Sonderegger: Geschiedenis van de Filosofie . Cursus Teksboek 2001/2002 . Universiteit van AmsterdamWilliam Richardson: Heidegger, Through Phenomenology to Thought . Preface by M . Heidegger . Martinus Nijhoff/ The Hague 1963 .
- Jean Baudrillard: De Vitale Illusie Vert . Maarten Doude van Troostwijk . Klement . Kampen 2002George Pattison: The Later Heiddegger . Routledge Philosophy Guidebook to London 2000A Philosophy of Technology: from Technical Artefacts to Sociotechnical System. Pieter Vermaas and others . Morgan & Claypool Publishers 2011
- The Postdigital Membrane: Imagination, Technology and Desire . Robert Pepperll & Michael Punt . Intellect books 2000 England by Cromwell Press, Wilshire .
-The Posthuman Condition: Consciousness beyond the Brain . Intellect Books . Great Britain by Cromwell Press, Wilsthire 2003
- K . J . Brons&R . Sonderegger: Geschiedenis van de Filosofie . Cursus Teksboek 2001/2002 . Universiteit

van Amsterdam

- Val Dusek: Philosophy of Technology . An Introduction . Blackwell Publishing 2006

- *Haraway, Donna Jeanne (1991) . "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" . Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature . Routledge . ISBN 0415903866 .*

- Simon Blackburn: Oxford Dictionary of Philosophy . P361 . Oxford University press 2005

انترنت

-Philosophy of Technology**: Stanford Internet Encyclopedia .** *First published Fri Feb 20, 2009; substantive revision Fri Dec 13, 2013* **.**

-Karl Popper, 'All Life is Problem Solving' . www .sup .org/books/ subject Philosophy / Etshics and Moral Philosophy

-Siegfried Zielinski & Boris Groys . Thinking Media and the Man-Machine Relation . Published on Oct 27, 2014 . https://www .youtube.com/watch?v=6_9NA9ktorU

-http://www.critical-theory.com/heidegger-explained-with-video-games/

-Michio Kaku» (2014) The Future of the Mind .«**Published on Apr,2 2014** https://wwwyoutube.com/watch?annotation_id=annotation_3036128301&feature=iv&list=PLxBFJMtDfCXmmFSRQswNCiA6o4HSWjkZP&srcvid=XWzPmK8KdL0&v=OUVw6Pn6GTg

-جـان بورديـار: المصطنـع و الاصطناع . ترجمـة د . جوزيـف عبـدالله . المنظمـة العربية للترجمـة . مركز دراسـات الوحـدة العربية لبنان ٢٠٠٨

-كارل بوبر:عقـم المذهـب التاريخي،ت:عبدالحميـد صبرة،دار المعارف،الاسكندرية،١٩٥٩

الهوامش

(*)حاليا يعمل في هذا الموضوع كمجال خاص كثير من الفلاسفة و المفكرين و لديهم مواقع و مجلات بحثية خاصـــة . لمزيد من المعلومـــات يمكن زيارة الموقع التالي: http://www .theposthuman /.org

Val Dusek: Philosophy of Technology . An Introduction . Blackwell Publishing 2006, P . 31

(2) The Postdigital Membrane: Imagination, Technology and Desire . Robert Pepperll & Michael Punt . Intellect books 2000 England by Cromwell Press, Wilshire . P . 7

(3) Ibid . 21

(4) ibid . P . 24

(5) ibid .

(6) Ibid . p . 16

(7) Robert Pepperell and Michael Punt: The Postdigital Membrane . P . 24

(8) Robert Pepperell and Michael Punt: The Postdigital Membrane . P . 19

(9) Michio Kaku (2014) "The Future of the Mind" . Published on Apr 2, 2014 https://www .youtube.com/watch?annotation_id=annotation_3036128301&feature=iv&list=PLxBFJMtDfCXmmFSRQswNCiA6o4HSWjkZP&srcvid=XWzPmK8KdL0&v=OUVw6Pn6GTg . & Bloomfield, Masse . 'tmule'The Automated Society, Masefield Books, 1995

- Val Dusek: Philosophy of Technology . An Introduction . P . 1 . Blackwell Publishing 2006

(*)مع ان هذا الحقل الفلسفي يتعامل مع موضوع التكنولوجيا و تأثيراته المختلفة بطريقة تقيمية(normative) و نقديـــة, الا ان الغاية من هـذا البحث ليس الولوج في الجوانب الســلبية و الأيجابية التي تتركها الأبداعات التكنولوجيـــة في الحياة اليومية للأنســـان،بقدر ماهو توصيف لوجود الانسان المعاصر .

(10)Robert Pepperell: The Posthuman Condition . P . 152

(11)Friedrisch Joseph Hubertus Dessauer: Streit um die Technik . Frankfurt am Main : Knecht, 1958. http://www .worldcat .org/title/streit-um-die-technik/oclc/781953403?referer=di&ht=edition#relatedsubjects

(12Willemse :pp417-418

(13)Simon Blackburn :Oxford Dictionary of Philosophy .P . 361 .Oxford University press2005

(14)Stanford Encyclopedia :philosophy of Technology

(15)Ibid.

(16)A Philosophy of Technology :from Technical Artefacts to Sociotechnical System .Pieter Vermaas and others .Morgan & Claypool Publishers2011 .P8 .

(17)Stanford Encyclopedia :philosophy of Technology.

(18)Peter Sloterdijk :Media Tijd. Vert . Paul Beers en Hans Driessen .Pp . 75-90 . Boom Essay1999

(19)Robert Pepperell :The Posthuman Condition . P4 .

(20)Ibid

(21)Robert Pepperell :The Posthuman Condition . P. 172

(22)Robert Pepperell :The Posthuman Condition . P177 .

(٢٣)مارتنهايدغر:التقنية،الفكر،الميتافيزيقا:(كتاب من النسق الى الذات) ترجمه:د . عمر مهيبل،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط١،٢٠٠٧،ص٢٤١

(24)Process Philosophy :Stanford Encyclopedia of Philosophy.
First published Mon Oct& 2012 ,15
Val Dusek :Philosophy of Technology .Blackwell Publishing . P.
2006 . 209

(25)Ibid.

(26)Jean Baudrillard :De Vitale Illusie , .pp& 45-26 .

27) Robert Pepperell and Michael Punt: The Postdigital Membrane.
P41 .

(٢٨)جـان بوردیار: المصطنـع و الاصطناع . ترجمة د . جوزيـف عبدالله،مركـز دراسـات الوحـدة العربية،بيروت،ط١، . ص ٢٠٠

(29) Artificial Life and Virtual Reality . Edited by Nadia . M . Thalmann and Daniel Thalmann . John Wiley& son Ltd, England(1994), p. 16

(30) Ibid . , p . 17

(31) K . J . Brons&R . Sonderegger: Geschiedenis van de Filosofie . Cursus Teksboek 2001/2002 . Universiteit van Amsterdam,pp .20-45

(32) Harry Willemesen(red .) p . 492

(33) Henk Oosterling: Radicale Middelmatigeheid . Pclopedia of Philosophy: The Philosophy of Technology

(34) Henk Oosterling: Radicale Middelmatigeheid . P . 13 & Robert Pepperell: The Posthuman Condition . P . 1

(35) The Posthuman Condition: Consciousness beyond the Brain . Intellect Books, Cromwell Press, Wilsthire, Great Britain, 2003, pp . 20- 50

(36) Robert Pepperell: The Posthuman Condition . P . 161

(37) Ibid . P . 162

(38) Matthew Craford: De Wereld buiten je hoofd . Een filososfie van de aandacht . De Bezig Bij, Amsterdam 2015,p . 15

(39) Ibid .

(40) Siegfried Zielinski & Boris Groys . Thinking Media and the Man-Machine Relation . Published on Oct 27, 2014 . Video link: https://www .youtube .com/watch?v=6_9NA9ktorU

(41) William Richardson: Heidegger, Through Phenomenology to Thought . Preface by M . Heidegger . Martinus Nijhoff/ The Hague 1963 . Pp . 331-3360

(42) Artificial Life and Virtual Reality . Edited by Nadia . M . Thalmann and Daniel Thalmann . John Wiley& son Ltd, England(1994), p . 15

(43) Val Dusek: Philosophy of Technology . Blackwell publishing . P . 127 . 2006

(44) Michio Kaku (2014) "The Future of the Mind" .Published on Apr 2, 2014 . https://www .youtube .com/watch?annotation_id=annotation_3036128301&feature=iv&list=PLxBFJMtDfCXmmFSRQswNCiA6o4HSWjkZP&srcvid=XWzPmK8KdL0&v=OUVw6Pn6GTg Bloomfield) Masse ' :(.tmule'The Automated Society ,Masefield Books1995 ,

(45) Siegfried Zielinski & Boris Groys . Thinking Media and the Man-Machine Relation . Published on Oct 27, 2014 . Video link: https://www.youtube .com/

watch?v=6_9NA9ktorU

(46) Francesca Ferrando: "THE BODY" IN POST- AND TRANSHUMANIS . https://nyu .academia .edu/FrancescaFerrando

(**)لسـايبورغ :مجاز يطلق على الانسان الذي يتفاعل مـع محيطه وعالمه عبر اجهـزة الكترونية محمولة على جسـده، لتمد مـن ادراكه الى مـاوراء الحدود المجردة لعالمه المحلي .

(***)فـي الحقيقـة تتحـدث دونـا هروي عـن عواقب التقـدم التكنولوجي و تأثيراتـه على الجنس الأنثوي . لكـن, فـي البحث نفسـهنجدها تبـدي رأيـا مفاده أن الثنائيـات المسـتخدمة كالذكر/انثـى, الطبيعـي/ والمصطنع،الأنسـان/والآلة كلهـا مفاهيـم بالية في العصـر التكنولوجي،وذلك لأن الانسـان المعاصر يفكـر خـارج هـذه الثنائيـات المتواجـدة وينظـر بشـكل مختلف الـى عواقب التغيـرات والتطورات التكنولوجية.

(٤٧)لقراءة النص الكامل راجع الرابط الآتي:

_ *Cyborg Manifesto* (an archived copy, in the Wayback Machine) . It is the full text of the article: *Haraway, Donna Jeanne (1991) . "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" . Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature . Routledge . ISBN 0415903866*

(48) Robert Pepperell and Michael Punt: The Postdigital Membrane . P . 30

(49) Ibid . P . 71

(50) Robert Pepperell: The Posthuman Condition . P 10

(51) Robert Pepperell and Michael Punt: The Postdigital Membrane . P . 81

(52) Robert Pepperell: The Posthuman Condition . P . 10

(53) Ibid . P . 11

(54) Ibid . P . 22

(55) Ibid .

(56) Ibid . P . 29

(58) Ibid .

(59) Ibid . p . 178

(60) Michio Kaku (2014) "The Future of the Mind" . Published on Apr 2, 2014 https://www.youtube.com/watch?annotation_id=annotation_3036128301&feature=iv&list=PLxBFJMtDfCXmmFSRQswNCiA6o4HSWjkZP&srcvid=XWzPmK8KdL0&v=OUVw6Pn6GTg

(٦١)المصدر نفسه

(62) Robert Pepperell and Michael Punt: The Psotdigital Membrane . P . 22

(63) Henk Oosterling: Radicale Middelmatigheid . Boom/Amsterdam. 2000 . P . 44

(64)Ibid . p29 .وينظـر جان بودريار:المصطنع والاصطناع:ص٢٩-١٣

(65) ibid . P . 60

(66) A Philosophy of Technology: from Technical Artefacts to Sociotechnical System . Pieter Vermaas and others . Morgan & Claypool Publishers 2011 . P . 60

(67) Artificial Life and Virtual Reality . Edited by Nadia . M . Thalmann and Daniel Thalmann . John Wiley& son Ltd, England(1994), p . 25

(68) Raoul Eshelman: Performatism, or the End of Postmodernism . Anthropetics 6, no . 2(fall 2000/ winter 2001)

(69)Alana Kirby: https://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodern-

ism_And_Beyond .

(70) Jean Baudrillard: De Vitale Illusie . P . 52

(71) Henk oosterling: Radicale middle matigheid .p . 29 . Boom Amsterdam 2000

(72) Heidegger: Zijn en Tijd. Pp. 53-60 . Sun 1998

(73) Heidegger: Letter over Humanism . Pp . 98-104 . Boom 2004

(74) http://www .reinventinghorizons .org/?cat=12#sthash .M8sJsyat .dpuf

(75) https://en .wikipedia .org/wiki/Akrasia .

(76) http://www .dailymail .co.uk/sciencetech/article-3810182/Will-mankind-leave-Earth-Stephen-Hawking-warns-human-race-no-future-doesn-t-space .html

(77) George Pattison: The Later Heiddegger . Routledge Philosophy Guidebook to . London 2000,p .49

(78) Mark Blitz: understanding Heidegger on Technology . The New ATLANTIS . A journal of Technology & Society . 2014 . www .TheNewAtlatntic .com

(79)George Pattison: The Later Heiddegger. Routledge Philosophy Guidebook to . London 2000,p .49

(80) Ibid . , p .49-53

(81)Mark Blitz . P . 68

(82) Mark Blitz . P . 71

(83) Ibid . p . 64

(84) Val Dusek. , p 27

(85)مقطع فيديو على الموقع الآتي: http://www .critical-theory.com/heidegger-explained-with-video-games .

(86) Mark Blitz , p 75

(87) Val Dusek , p 76

(88) Jacques Ellul: The technological society . Translated by John Wilkinson . Vintage Books- New York 1964, pp . 65-80

(89)Philosophy of Technology: Stanford Internet Encyclopedia . https://plato .stanford .edu/entries/technology/

(90) Wllemsen(red .) Pp . 418-419

(91)Pieter Vermaas and others: A Philosophy of Technology: from Technical Artifacts to Sociotechnical System, Morgan & Claypool Publishers, 2011 . , 86

(92) Ibid . p, 1

(93) Robert Pepperell& Michael Punt: The Postdigital Membrane, imagination, Technology and Desire . Intellect . Uk . 2000 ,p 20

(94) Robert Pepperell: The Posthuman Condition . Consciousness beyond the brain . Inttellet . P 170

(95) Val Dusek , p 105

(96) Pieter Vermaas and others: A Philosophy of Technology: from Technical Artifacts to Sociotechnical System, Morgan & Claypool Publishers, 2011, p 5

(97) Pieter Vermaas and others: A Philosophy of Technology: from Technical Artifacts to Sociotechnical System, Morgan & Claypool Publishers, 2011, p 5

(98) Ibid . p, 14

(99)Karl Popper, 'All Life is Problem Solving' . www .sup .org/books/subject Philosophy / Etshics and Moral Philosophy

(١٠٠) كارل بوبر:عقم المذهب التاريخي،ت:عبدالحميد صبرة،دار المعارف،الاسكندرية،١٩٥٩،ص٥-٦

The philosophy of post-man metaphysical dimensions to put our contemporary world

Prof. Dr.karim aljaf, a.m.nuzad jamal

Abstract:

Our world today witness`s a rapid sophisticated technology progress . The technological developments, made radical changes in our civilization, and how the way of being in the modern world profoundly changed as a result of modern scientific revolution . We rarely find someone, does not aware the effects of modern technology, and its impact on the daily life of human existence, but this does not necessarily, mean there are fully aware of those changes and their impact on man and the world from a philosophical perspective . So this paper came, as a previews attempt to determine the basic concepts of this new field of philosophy, which is called "the philosophy of the post-human" as well as discusses its problematic theory, by posing some questions about the metaphysical dimensions of the Contemporary technological situation and the human vision towards itself, and towards the world, which he live .

Keywords: post-human, metaphysics, technology, information, being

Contents

Research and Studies

Editorial
Editor 5

Western anthropology
Prof. Dr. Omar Abdel Zaid.....11

The Problem of Freedom in Kant's Philosophy between Transcendental Understanding and Practical Understanding
Prof. Dr. Zaid Abbas Kadhim.....27

Criticism of the time guide between Yahya Al-Nahawi and Ghazali
Prof. Dr. Fawzi Al-Hiti - Dr. Ghaida Mohammed..... 61

The evolution of Baghdad through the times
Prof. Dr.Saleh Mohsen Latif 77

Art and the simulation of nature between the philosophy of Plato and Aristotle
Dr. Saher Hussein Faisa 89

Frankfort School and its intellectual treatises
Dr. Jawad Kazem.....103

The theory of symbolism and logic at Jutlop Frege
Dr.laith yousif.....121

The limits of rationality and its features in Hilary Putnam's philosophy
m.m. amar muhammad ali.....133

The philosophy of post-man metaphysical dimensions to put our contemporary world
Prof. Dr.karim aljaf, a.m.nuzad jamal 149

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 issued by Department of philosophical Studies In BaytulHikma
No.(**39**) Baghdad-2017

Chief Editor

Asst.Prof. Muhammed H.Al Najem

Secretary Editor

Asst.Prof.Ayad k.Alsalahi

Consulative Commision

Prof.Dr.Nassif Nssar
Prof.Dr.Afif Authman
Prof.Dr.AbidALAmeer AL Aassim
Prof.Dr.Muhammed AL Musbahy
Prof.Dr.Fatehi Al Masskeiny
Prof.Dr.Abid Al Rahman Bokaf
Prof.Dr.Youssif Salama
Prof.Dr.Al.zawawe Bagoraa
Prof.Dr.Abid Allah Al Flahy
Asst.Prof.Muhammed J. Al Anssary
Asst.Prof.Mahdi Muhakik
Prof.Dr.AnwarMugheeth

Linguistic Correction

Dr.Aoni Sabri Ghayeb