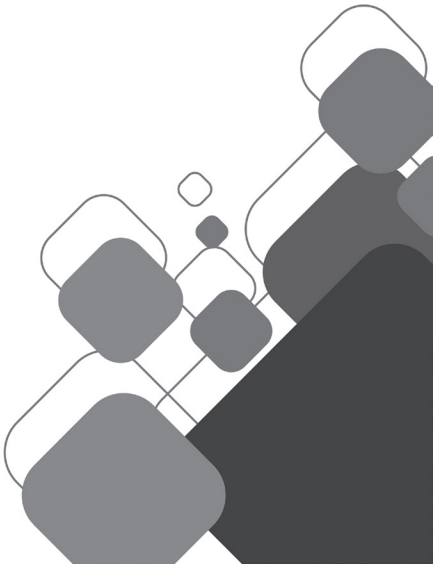
العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

جوهر الغرب

دراسات نقديّة في المباني التأسيسيّة لحضارة الحداثة

مجموعة باحثين

تقديم وتحرير: د. محمود حيدر



جوهر الغرب : دراسات نقدية في المباني التأسيسية لحضارة الحداثة / مجموعة باحثين.-
الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات
الاستراتيجية، ١٤٤٣ هـ. = ٢٠٢٢.
٥٧٤ صفحة ؛ ٢٤ سم.-(سلسلة المشروع التاسيسي لعلم الاستغراب)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٥٧٢ - ٥٧٤
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٠٣٣
١. الحضارة الغربية--تاريخ. ٢. الثقافة--اوروبا. أ. العنوان.

LCC : CB245 .J39 2022
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

فهرس الكتاب

المقدِّمة: في الكلام على جوهر الغرب
محمود حيدر ٧

الديمقراطيّة
دراسة تحليليّة نقديّة للمفهوم ومذاهبه ومساراته
هاشم الميلاني ١٧

العِلْمَويّة
دراسة نقديّة في المنشأ والتوظيف والمآلات
خنجر حمية ٦٣

التقنيّة
آثارها وتداعياتها على جوهر الحضارة الغربيّة المعاصرة
حميد لشهب ١٣٣

الوضعيّة
دراسة مفهومها ومنزلتها في علم المعرفة المعاصر
سامر توفيق عجمي ١٦٣

النسبيّة
دراسة تحليليّة نقديّة لنسبيَّات المعرفة والأخلاق في الغرب الحديث
غيضان السيد علي ٢٢٣

فهرس الكتاب

الإنسانويّة

حكم القيمة ينقضُه حكم التجربة الواقعيّة

هادي قبيسي ٢٥٣

الليبراليّة

نقد المفهوم والتجربة التاريخيّة في الغرب الحديث

شهريار زرشناس ٢٧٧

العقلانيّة

دراسة نقديّة لمفهومها ومبانيها المعرفيّة

نور الدين السافي ٣١٩

المواطنة

إستقراء المفهوم ونقده من خلال تجارب الغرب

شريف الدين بن دوبة ٣٥٣

الشكوكيّة

نقد إمكان المعرفة في الفكر الغربيّ

عبد الحسين خسروبناه ٤١١

الفردانية

استقراء تحليلي نقدي للمفهوم ومنزلته التأسيسية لحضارة الغرب الحديث

أحمد ماجد ٥٣١

المقدِّمة

في الكلام على جوهر الغرب

يندرج هذا الكتاب كحلقة متصلة في مشروع فكري إنتقادي يُتاخم البناء الحضاري للغرب بالاستقراء والتحليل والنقد. وإذا كنا قد ابتدأنا هذه السيرورة بتناول التأسيسات الأولى لحضارة الغرب منذ اليونان إلى أزمنة الحداثة، فلأجل أن نحيط بمجمل تاريخها المديد الممتلئ بمشكلات معرفية وفلسفية وثقافية، لم تقتصر مفاعيلها وآثارها على أرض الحداثة، وإنما جاوزتها إلى سائر الفضاءات الحضارية العالمية.

قصدُنا من هذا العمل الذي أقمناه تحت عنوان «**جوهر الغرب**»، هو بلورة مقتضيات التأسيس لمنهج معرفي يتناول بالمراجعة والنقد للمبادئ المؤسِّسة للنظام الأنطولوجي والثقافي للتجربة التاريخية الغربية الحديثة. وإنطلاقاً من هذه الغاية، فإن مجمل المباني التي افترضناها أصولاً جوهرية لحضارة الغرب الحديث، هي على اتصال وثيق بالميراث اليوناني والروماني والمسيحي الذي سبق ظهور الحداثة. فلو استقرأنا سيرورة هذا الاتصال، سيظهر لنا مدى تأثيرها وسطوتها على حضارة الحداثة بأطوارها الثلاثة الكبرى: النهضة – التنوير – والعصر التكنولوجي. ولسوف يتبين لنا من وجهٍ آخر، أن جلَّ فلاسفة ومفكِّري الحداثة استلهموا كلياتهم المفاهيمية مما أسَّسه الأسلاف في علم الوجود. وهو التأسيس الذي قام في الأصل على مبدأ الفصل التام بين الموجودات وأصل صدورها.

تبعاً لهذه السيرورة يصح القول بوحدة العقل المعرفي الغربي في أحقابه وتحوّلاته

التاريخية المتعاقبة. ومن هذا النحو بالذات –على سبيل المثال يصير الاستفهام عن «ماهية الحداثة» اليوم، أكثر شَبَهاً بالاستفهام عن «ماهية اليونان» قبل عشرات القرون. ومع أن لكلٍ من الإستفهامين سمْتَهُ المخصوص، إلا أنهما يشتركان ويتقاطعان على دعوى التأسيس لتاريخ البشرية. من أجل ذلك بدا السؤال عن ماهية الغرب، وجوهره، ودوره الحضاري، بمثابة استئناف للسؤال البَدئي والمؤسّس عن ماهية اليونان وجوهرها في تاريخ البشرية. وسيكون لهذه المعادلة الأثر المبين في مدِّ الفلسفة الأوروبية الحديثة بالغذاء المعرفي المتحدِّر من الحقل اليوناني الأول. وذاك ما نلقاه سارياً في أعماق ما أنجزه الروَّاد المؤسِّسون للحداثة من ديكارت إلى كانط، مروراً بهيغل وهوسِّرل وهايدغر، وصولاً إلى سائر المتأخِّرين. أولئك الذين تصدّوا لتظهير الدلالة الأنطولوجية للذات الغربية فجعلوا من هذه الذات معياراً للتفكير الجوهري في ماهية الإنسان المعاصر. ربما لهذا الداعي سنرى كيف ترتقي الأطروحة الغربية لدى أكثر هؤلاء إلى رتبة مقوِّم من مقوِّمات جغرافية الروح على حد تعبير هيغل، والتي صارت تتحكم اليوم في بنية الإنسانية الحالية.

* * *

منذ الإرهاصات الأولى للوعي الغربي بالحداثة، كان ثمَّة استشعارٌ بخطرٍ داهمٍ يُحدِقُ بالمباني المؤسِّسة التي قامت حضارته الحديثة عليها. ومن الجدير بالذكر في هذه المنزلة، أن رائد فلسفة الحداثة رينيه ديكارت لم يغاير القاعدة حين اتخذ ميراث الأسلاف منهجاً لتوليف الكليات الجوهرية لمنظومته. ولأنه توقف صاغراً تلقاء تناقضات المفاهيم الموروثة، فقد آثر الرجوع إلى ذاته، لعله يُؤتَى بيقين ينجيه من حَيْرته الأنطولوجية. ثم انه لم يكن ليهتدي إلى «الكوجيتو» لولا أن غَلَبته شَقْوَةُ فَقْدِ الوجود، ثم سعى ليعثر عليه عن طريق «الأنا» المكتفية بذاتها. الخَيارُ سيكون بالنسبة إليه شاقاً، بل ويحتاج من المكابدة أقصاها. لقد وَقَعَ الرجلُ في معثرةِ الجمعِ المستحيلِ بين نقيضين غير قابلين للتواؤم: الإيقان بالألوهيّة الذي لزومُهُ التّسليم والإيمان، والبرهان بالفكر الذي مقتضاه الشك المنهجي من خلال السؤال، والسّببيّة، والعلَّة المفضية إلى ظهور المعلول والتعرُّف عليه. لم يجد ديكارت ما ينفذُ به إلى مجاوزةِ هذه المَعْثَرة الممتدّةِ جذورُها إلى الميراث اليوناني إلّا أن يلوذَ بـ «الأنا» لكي

ينجز مبتغاه. وهكذا قرّر الرّجوع الى نقطة البداية؛ ليكشف لنا أنّ الشّيء الوحيد الذي كان واثقاً منه، أنّه هو نفسه كائن يشكُّ، وجوهرٌ يفكر. وها هنا يمكث الظنُّ الذي سيحمله على الاعتقاد بأنّ الإنسان ذهنٌ محضٌ، وأنّ معرفتَه بنفسه وبغيره منحصرةٌ بهذا الكائن العجيب الذي يسأل عن كلّ شيء، ويشكِّك بكلّ شيء.

من مفارقات فكر ديكارت أنّه كان ناطقًا باسم الجديد ومتمثِّلًا للقديم في الآن عينه. ولمّا رغب أن يبدأ من جديد، ويشيّد الفلسفة على أساسٍ متينٍ، كانت جذوره عميقةً وراسخةً في التّقليد الفلسفي للّاهوت المسيحي. وحقيقة الأمر، أنّ ديكارت لم يكن لينأى قيد أنملةٍ من شريعة الإغريق وهو يستغرق هموم «الكوجيتو». ونميل إلى القول إنّه لم يقطع مع أرسطو، بل جاءت نظريّته في المعرفة امتداداً جوهريًّا لمنطِقِه؛ حيث خضعت لوثنيّة الأنا المفكِّرة. وسيجوز لنا أن نلاحظ، أنّ الكوجيتو الديكارتي إن هو إلّا استئناف مستحدث لـ «دنيويّة المقولات العشر الأرسطيّة». وبسببٍ من سطوة النّزعة الدنيويّة هذه على مجمل حداثة الغرب لم يخرج سوى «الندرة» من المفكّرين الذين تنبهّوا إلى معاثر الكوجيتو وأثره الكبير على تشكّلات وعي الغرب لذاته وللوجود. وعليه فقد جاء نقدهم للديكارتيّة ليشكّل ترجمةً مستحدثةً للميراث الأرسطي بمجمله.

* * *

لقد شكّل مبدأ الذات المؤسِّس للحداثة إنعطافةً أبستمولوجيّةً نحو الأنا، الأمر الذي استلزم من ثمة انعطافةً أنطولوجيّةً، أعقبتها انعطافةٌ أبستمولوجيّةٌ منطقيّةٌ مجَّدت الذات الفردية وحوَّلتها إلى ركن جوهري في الوعي الثقافي للغرب. وعلى هذا النحو من النّظر إلى «العقل الأناني» المستكفي بذاته، ترسَّخت أنطولوجيا العصر الحديث وثقافاته. لقد استنبت هذا العقل الأصل الميتافيزيقي الذي أقامت الحداثة عليه أركانها. عنينا به الفردانيّة (individualisme) التي ستعني الإنكار لأيّ مبدأٍ أعلى منه. لقد شكلت هذه الأخيرة إحدى أبرز الأسس والمرتكزات التي أحكمت قبضتها الصلبة على حضارة الغرب الحديث. بل جاز القول، أنها شكلت السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، لا سيما من جهة كونها الدافع الحصري لظهور المنازع السفلى

للحياة الإنسانيّة المعاصرة. ومن البديهيّ حالئذٍ أن يكون إنكار الحدس العقليّ، أوّل قيمة تستهدفها الفردانيّة لكونه أساساً، مَلَكَةً فوق فرديّة (supra-individuelle)، وبالتالي إنكار مرتبة المعرفة التي هي المجال الخاص بهذا الحدس.

مثل هذا الواقع سيدفع بسيرورةٍ من عدم اليقين، أفضت في كثير من الأحوال إلى ضربٍ من الضلال المعرفي. وسيكون لهذه السيرورة تداعياتٌ مزلزلةٌ ليس على ميتافيزيقا الحداثة وحسب، وإنّما على مجمل العلوم الإنسانيّة في العصور اللّاحقة.

* * *

الخصيصة الأهم في جوهر الغرب تكمن في وضعانيته وفلسفته ورؤاه الوجودية التي أخلدت نفسها إلى فيزياء التاريخ. لم يكن إيمانويل كانط ومن تلاه من فلاسفة ومفكري الحداثة، سوى امتداد لتلك الخصيصة الجوهرية. الوجهة الأصلية في فكر كانط كمؤسس ثانٍ للحداثة، وجدت تمثُّلاتها في الاهتمام بالكمال اللّامتناهي الذي يكون الله بمقتضاه تماماً فوق العالم الذي خلقَه. لقد حصر وجهته الأساسية في الموارد الباطنية للذات الفردية للإنسان، والتي من خلالها تستطيع تجاوز الوقائعية المجردة للتجربة، وتحوّلها إلى كونٍ منظّم وأخلاقي. وعلى الرغم من أنّ هذه النظرة تفتحُ المجال لإثبات وجود الله، لكنها في ذاتها ظلت تميلُ نحو اعتبار هذا الإثبات مصدراً مُحتملاً للوهم والعزلة. وسنلاحظ كيف كشف كانط عنَ موارد هذين الوهم والعزلة عبر ثلاثة مبادئ:١) تقديم الإلهيات الطبيعية على المعرفة النظرية بالله؛ ٢) تقديم الذات الإنسانية بما هي الأساس، والمبدأ المحفّز للأخلاق؛ و٣) نقد الاعتقادات والممارسات التقليدية للدين.

* * *

مجمل الأركان المؤسِّسة لجوهر الغرب جرت على الجملة تحت ظلال مقولة العقلنة، ومدَّعى «إزالة السحر عن العالم». (désenchantement) وعليه لم يكن ظهور العقلانية سوى حصيلة منطقية للتأسيسات التي مرَّ ذكرها. وسيتبوَّأ هذا المكون الجوهري المرتبة الحاكمة على مجمل المكونات المؤلفة لجوهر الغرب. فالمفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى ما يعرف به هو

المجهول الذي قد يصبح يوما ما معلوماً، ولا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة، ولا محل في عقله للاستسلام الغيبي لعقيدة ما، وإذا كانت معرفة ما يبغضه فكر معين أشد البغض تفيدنا في تحديد معالم هذا الفكر فإن أبغض شيء إلى العقلاني هو ذلك المزاج الفكري الذي تعبِّر عنه عبارة «أؤمن به لأنه مستحيل» Credo Quia Impossible .

على هذا المبدأ مضت العقلانية إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون، وأبقت فقط على الطبيعي، الذي يؤمن الفكر العقلاني أنه قابل للفهم في النهاية، وأن سبيلنا إلى فهمه في الغالب الأعم الوسائل التي يعرفها أكثرنا باسم مناهج البحث العلمي. ويبدو واضحاً من الناحية التاريخية أن نمو المعارف العلمية والقدرة المزايدة على استخدام المناهج العلمية، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنمو الاتجاه في النظر إلى الكون والكوزمولوجيا العقلانية. والحقيقة أن أغلب المفكرين العقلانيين كان لهم نظرة كاملة إلى العالم، وأسلوب حياة مرتبط بإيمانهم بالعقل، العلماء الممارسين كانوا عقلانيين، وكل من يذهب من العلماء إلى أن المعارف الصحيحة هي فقط تلك التي نصل إليها عن طريق المنهج العلمي إما أن يكون بالضرورة عقلانياً أو شككا، ولكن من المهم جداً أن نتذكر أن العلم والعقلانية، وإن كانا قد تداخلا وارتبطا فيما بينهما على مرَّ التاريخ، ليسا شيئاً واحداً على الإطلاق.

وهكذا اعتُبرت النزعة العقلانية بالصورة التي نمت بها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في الغرب نسقاً ميتافيزيقياً كاملاً. بل وأكثر من هذا، أنها كانت وما زالت بالنسبة لقليل من الناس بمثابة البديل للدين. ونظراً لأن النزعة العقلية أخذت بوضعها هذا صورة مذهب شبه ديني، فقد كان من الأفضل وصفها بأسماء محدَّدة مثل المادية والوضعية وما شابه ذلك من تسميات تشير بدقة أكثر إلى مركب كامل من المعتقدات والعادات والتنظيم المتصلة بذلك.

* * *

المسألة الأكثر استدعاءً للنقاش في هذا الموضع، تتمثل في التأسيس الميتافيزيقي لاستعلاء الفكر الحداثي حيال الغير. فقد كان للتنظير الفلسفي في القرنين الثامن عشر

والتاسع عشر مفعولاً حاسماً في ترسيخ ثقافة الإقصاء وعدم الاعتراف بما قدمته الحضارات غير الغربية من معارف. وعلى سبيل التبيين، ثمة من المؤرخين من يعزو اختفاء أثر فلسفة آسيا وأفريقيا من صرح الفلسفة الغربيّة إلى تظافر عاملين:

الأول: الذهنية الحصرية لبعض مدوِّني الفلسفة لمَّا عمدوا إلى تظهير الفلسفة كخطٍّ ينتهي امتداده عند نقد المثاليّة الكانطيّة للميتافيزيقا.

العامل الثاني: التفكير الاستعلائي لدى مفكري وفلاسفة أوروبا الذين حصروا الفلسفة بالعرق الأبيض. ومما ينبغي أن يذكر في هذا المنفسح ما انبرى إليه إيمانويل كانط حين قارَبَ مسألة الأعراق بتراتبيّةٍ هي أشبه بالطريقة التي قوربت فيها كائنات الطبيعة. فلقد صنّف كانط المجموعات البشرية وفق مراتبَ وصفاتٍ يمكن إجمالها كالآتي:

- **في المرتبة الأولى:** يتصف العرق الأبيض حسب كانط بجميع المواهب والإمكانيات.
- **في المرتبة الثانية: يتصف** الهنود بدرجةٍ عاليةٍ من الطمأنينة والقدرة على التفلسف، وهم مفعمون بمشاعر الحب والكراهية، ولديهم قابليّةٌ عاليةٌ للتعلم. وأما طريقة تفكير الهندي والصيني فإنها تتسم بحسب كانط بالجمود على الموروث، وتفتقد القدرة على التجديد والتطوير.
- **في المرتبة الثالثة: يتصف** الزنوج بالحيويّة والقوة والشغف للحياة، والتفاخر، إلا أنهم عاجزون عن التعلم رغم كونهم يحوزون على قابليّة التدريب والتلقين.
- **في المرتبة الرابعة:** يأتي سكان أميركا الأصليون (الهنود الحمر)، وهؤلاء غير قادرين على التعلم ولا يتسمون بالشغف، وهم ضعفاء حتى في البيان والكلام.

هذا هو رأي كانط الذي يُعتبر بداهةً من بين أشهر أربعة أو خمسة فلاسفة في تاريخ الغرب الحديث. سوى أنّ الأمر لم يقتصر عليه أو على من وافقوه على مدرسته من بعد، بل ثمة من يؤيّد هذا الرأي من المعاصرين الذين يجهرون بعدم وجود فلسفةٍ غير غربيّةٍ، وأنّ الموروث الفكري لتلك الشعوب إنّما هو محض صدفةٍ تاريخيّة.

* * *

لقد شكلت الذهنية الإقصائية إحدى أبرز الظواهر التي أنتجها جوهر الغرب الحديث. فلو اتخذنا مساراً تفكيرياً مفارقاً للتقليد في النظر إلى الحداثة بأحقابها المختلفة، ربما لَظَهر لنا بيسر ما يمكن أن ننعته بالذهنية الإقصائية. فلقد شكلت هذه الذهنية علامات فارقة لمجمل أزمنة الحداثة وما بعدها. بل ثمة من يذهب أبعد من ذلك ليرى أن ذهنية الإقصاء لم تكن حالة عارضة، وإنما تجد مرجعيتها في القاع العميق لفلسفة التنوير. ولو كان من استدلالٍ أوّليٍّ على هذا المدّعى لتيسّر لنا ذلك في ما درج عليه عدد من الرواد المؤسِّسين. فقد انبرى جمعٌ من فلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه (kARL VON LINNE) إلى هيغل (HEGEL) ، وإلى من تلاهما من فلاسفة ومفكِّري الحداثة الفائضة، ليضعوا تصنيفاً هَرَميًّا للجماعات البشريّة، على مبدأ الأرقى والأدنى وجدلية السيد والعبد، الشيء الذي كان له عظيم الأثر في تحويل نظريّة النشوء والارتقاء الداروينيّة -على سبيل المثال- إلى فلسفةٍ سياسيّةٍ عنصريّةٍ في الأزمنة المعاصرة. أما أحد أكثر التصنيفات حدةً للمجتمعات غير الغربية، فهي تلك التي تزامنت مع نمو الإمبرياليات العابرة للحدود وتمدُّدها نحو الشرق، وتحديداً باتجاه الجغرافيات العربية والإسلامية. من تمظهرات هذا التمدد على وجه الخصوص، ملحمة الاستشراق التي سرت كترجمةٍ صارخةٍ لغيريّةٍ إنكارية لم تشأ أن ترى إلى كلّ آخرَ حضاريٍّ إلا بوصفه كائناً مشوباً بالنقص. لهذا ليس غريباً أن تتحول هذه الغيرية الإنكارية إلى عقدة «نفسٍ حضاريةٍ» صار شفاؤها أدنى إلى مستحيل. وما جعل الحال على هذه الدرجة من الاستعصاء أنّ العقل الذي أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل في أكثر وقته على خطٍّ موازٍ مع السلطة الكولونياليّة، ليعيدا معاً إنتاج أيديولوجيا كونيّة تنفي الآخر وتستعلي عليه.

فلقد تكوَّنت رؤية الغرب للغير على النظر إلى كلّ تنوعٍ حضاريٍّ باعتباره اختلافاً جوهرياً مع ذاته الحضارية. ولم تكن التجربة الاستعماريّة المديدة في الجغرافيا العربيّة والإسلاميّة سوى حاصل رؤيةٍ فلسفيّةٍ تمجّد ذاتها وتُدنئ من ذات الغير. من أجل ذلك سنلاحظ كيف أنشأ فلاسفة الحداثة وعلماؤها أساساً علمياً معرفياً لشرعنة الهيمنة على الغير، بذريعة تمدينه وتحديثه.

من هذا المحل بالذات ستساهم غيرية الحداثة في توطيد الأساس المعرفي والثقافي لفلسفة الإنكار التي توغّلت عميقاً في الحقلين الأنطولوجي والتاريخي لثقافة الحداثة، الأمر الذي أفضى إلى تحويل الغرب الحديث إلى حضارةٍ إمبرياليةٍ شديدة الوطأة على العالم كله. فلقد عُدَّتِ الحداثة الغربية في المخطط الأساسي للتاريخ وفي الإيديولوجيّات الحديثة، وحتى في معظم فلسفاتِ التاريخ بوصفها الحضارة الأخيرة والمطلقة، أي تلك التي يجب أن تعمّ العالم كلّه، وأنْ يدخلَ فيها البشر جميعاً. في فلسفة القرن التاسع عشر يوجد من الشواهد ما يعرب عن الكثير من الشك بحقّانيّة الحداثة ومشروعيّتها الحضاريّة. لكنّ هذه الشواهد ظلّت غير مرئيّةٍ بسبب من حجبها أو احتجبها في أقل تقديرٍ، ولذلك فهي لم تترك أثراً في عجلة التاريخ الأوروبي. فلقد بدا من صريح الصورة أنّ التساؤلات النقديّة التي أُنجزت في النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الرغم من أنّها شكّكت في مطلقيّة الحضارة الغربيّة وديمومتها، إلا أنّها خلت على الإجمال من أيّ إشارةٍ إلى الحضارات الأخرى المنافسة للحضارة الغربيّة. حتى إنّ توينبي وشبنغلر حين أعلنا عن اقتراب أجلِ التاريخ الغربيّ وموته، لم يتكلّما عن حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهة الحداثة الغربيّة، ولم يكن بإمكانهما بحث موضوع الموجود الحضاري الآخر. ففي نظرهما لا وجود إلا لحضارةٍ واحدةٍ حيّةٍ ناشطةٍ هي حضارة الغرب، وأما الحضارات الأخرى فهي ميتةٌ وخامدةٌ وساكنةٌ ...

* * *

ما أنجز في هذا العمل من «**جوهر الغرب**» هو مقاربات تحليلية نقديّة لطائفة من المباني التي تؤلف بنية الغرب. وقد تضمن هذا الجزء الذي نضعه في متناول القارئ العزيز مجموعة من الدراسات والأبحاث شارك فيها عدد من الباحثين والمفكّرين المتخصّصين، وقد جاءت على الترتيب التالي:

- الباحث الإسلامي السيد هاشم الميلاني يكتب حول مبنى الديمقراطية مؤسِّساً رؤيته على تحليل نقدي للمفهوم ومذاهبه واختباراته التاريخية.

- الدكتور خنجر حمية قدَّم دراسة عن العلموية وتناولها بالتحليل التاريخي مبيِّناً معاثرها البنيوية في المنشأ والتوظيف والمآلات .

- الباحث المغربي حميد لشهب كتب حول مبنى التقنية في مفهومها الإصطلاحي والمعرفي وبيَّن آثارها وتداعياتها على جوهر الحضارة الغربية المعاصرة.

- الباحث الإسلامي سامر توفيق عجمي كتب عن مبنى الوضعية وقد درس مفهومها ومنزلتها في علم المعرفة المعاصر .

- عن مبنى النسبية يكتب الأكاديمي المصري غيضان السيد علي دراسة تحليلية نقديّة لنسبيَّات المعرفة والأخلاق في الغرب الحديث.

- الباحث الأستاذ هادي قبيسي قدم دراسة حول مبنى الإنسانوية وضعها تحت عنوان: حكم القيمة ينقضُه حكم التجربة الواقعية.

- دراسة حول مبنى الليبرالية قدَّمها المفكِّر الإيراني شهريار زرشناس نقد المفهوم والتجربة التاريخية في الغرب الحديث.

- حول مبنى العقلانية يكتب الباحث التونسي نور الدين السافي: دراسة نقديّة لمفهومها ومبانيها المعرفية.

- أما حول مبنى المواطنة فنقرأ دراسة للباحث الجزائري شريف الدين بن دوبة تحت عنوان: استقراء المفهوم ونقده من خلال تجارب الغرب الحديث.

- بصدد مفهوم الشكوكية كتب الباحث الإيراني البروفسور عبد الحسين خسروبناه حول إمكان حصول المعرفة في الفكر الغربي تحت وطاة امتلائه بالشكوكيّة.

- الباحث والأكاديمي اللبناني أحمد ماجد كتب حول مبنى الذاتية (الفردانية) دراسة تحليلية نقديّة حول نشأتها وأثرها على بنية الحضارة الغربية الحديثة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة

الديمقراطيّة

دراسة تحليليّة نقديّة للمفهوم ومذاهبه ومساراته

هاشم الميلاني*

عُدَّت الديمقراطيّة المفهوم الأكثر حضوراً في تاريخ الفكر السياسيّ منذ اليونان إلى أزمنة الحداثة وما بعدها. وما من ريب أنّ هذا المفهوم هو كذلك وأساساً، الأكثر حيويّة في ميادين التطبيق في المجتمعات العالميّة عموماً وفي المجتمع الغربيّ على وجه الخصوص.

في هذه الدراسة مقاربة تحليليّة نقديّة معمَّقة لنشأة المفهوم من جذوره الإغريقيّة، إلى التجديدات التي طرأت عليه في بدايات عصر النهضة في أوروبا بدءاً من القرن الثاني عشر وصولاً إلى عصر التنوير ودخوله في تنظيرات الفلسفة السياسيّة حتّى غدا جوهراً مكوِّناً للفكر الغربيّ الحديث.

«المحرّر»

١. في منشأ المصطلح وتاريخه

عُدَّت الديمقراطيّة من أقدم الأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة التي شهدتها البشريّة، والظاهر أنّ أوّل من وضع هذا الاصطلاح واستعمله في الواقع هم اليونانيّون في مدينة

* مدير عام المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة - العراق.

أثينا، ومن بعدهم استمرّ شيئاً فشيئاً تارة بالشدّة وتارة بالضعف، إلى أن وصل إلينا وأصبح نظاماً عالميّاً؛ وذلك بعد ما جرّبت البشريّة أنواع النظم السياسيّة.

بصدد المصطلح ودلالاته يرى ديفيد هلد أنّ الديمقراطيّة وإن دخلت الإنجليزيّة في القرن السادس عشر عبر كلمة ديمقراطيّ الفرنسيّة، غير أنّ جذورها إغريقيّة، إنّها متحدّرة من ديمقراطيا (demokratia) المركّبة من كلمتي ديموس (demos) وكراتوس (kratos) اللتين تعنيان الشعب والحكم على التوالي أي حكم الشعب. فالديمقراطيّة تعني صيغة للحكم تكون فيها السلطة للشعب بدلاً من الملوك والطبقات الأرستقراطيّة[١]. شهد هذا المصطلح كسائر المفاهيم والمصطلحات تحوّلات كثيرة، وتزامناً مع هذه التحوّلات صيغت أنواع جديدة من الديمقراطيّة.

يقول أرسطو في هذا الصدد:

«إنّ وجود أنواع من الديمقراطيّة له علّتان: إحداهما اختلاف سيرة الناس في حياتهم الاجتماعيّة؛ لأنّ بعض الأقوام يعيش على الزراعة، وبعضها الآخر يتكوّن من عمّال وأرباب عمل، والديمقراطيّات المتولّدة من كلّ قوم من هذه الأقوام ستختلف بالطبع عن الأُخرى، ولو اجتمعت المجموعة الأُولى إلى الثانية وشكّلوا فيما بينهم مجتمعاً ثالثاً، فإنّ الاختلاف بين هذا المجتمع الثالث الجديد لن يكون على شكل اختلاف حكومة ديمقراطيّة أفضل أو أتعس، بل ستكون حكومة ديمقراطيّة من نوع جديد.

وأمّا العلّة الثانية فتتمثّل في أنّ التركيبات المختلفة للمنظّمات المختصّة بالديمقراطيّة هي السبب في ولادة أنواع من الديمقراطيّة؛ لأنّه ربّما يحوز نوعاً من أنواع الديمقراطيّة هذه الخصائص بمقياس أقلّ والآخر بمقياس أكبر، والثالث جامع لجميع تلك الخصوصيّات، وقراءة كلّ واحدة من هذه الخصوصيّات يساعدنا على إيجاد أنواع جديدة من الديمقراطيّة، وكذلك يساعدنا في إصلاح الأنواع الموجودة فعلاً»[٢].

وكذلك «آنتوني آربلاستر» يؤيّد هذا ويقول: «إنّ الديمقراطيّة قبل أن تكون حقيقة

---

[١] نماذج الديمقراطيّة – ديفيد هلد: ١٢.

[٢] السياسة: ٢٦٠.

واقعيّة هي مفهوم من المفاهيم، وبما أنّها مفهوم فليست لها معنى دقيق ومتّفق عليه، فالديمقراطيّة لها معانٍ مختلفة كثيرة، ومفاهيم ضمنيّة متعدّدة في طول تاريخها، وفي هذا العصر هناك أشكال مختلفة للديمقراطيّة ضمن الأنظمة الاجتماعيّة والاقتصاديّة المختلفة»[١].

فمن الصعب إذاً تحديد المعنى الاصطلاحيّ بدقّة، نعم بإمكاننا أن نتكلّم عن الديمقراطيّات الموجودة على أرض الواقع، وتقويمها وتبيين أسُسها وأركانها، وهذا العمل سيعيننا في الخروج بقاسم مشترك بين هذه الأنواع المختلفة، وجعله المحور الأساسيّ في تحديد المصطلح.

وأعتقد أنّ هذا المحور المشترك يتكوّن من ركنين أساسيّين: ١. سيادة الناس في نصب الحاكم وعزله. ٢. سيادة الناس في التقنين والتشريع.

وأمّا الأمور الأخرى، من قبيل: الأحزاب، الانتخابات، فصل سلطات البرلمان، الحرّيّات المتنوّعة و... فهي كلّها فروع وامتدادات للديمقراطيّة، قابلة للزيادة والنقصان حسب الظروف التي تتولّد فيها وتنمو في ضوئها.

وهناك سؤال مهمّ يُطرح بجدّ، ويحدّد مسير بحثنا في إمكانيّة الجمع بين الدين والديمقراطيّة أو عدمه، وهو أنّ الديمقراطيّة هل هي نظام ذو أيديولوجيّة وفلسفة معيّنة مادّيّة بحيث تتقاطع مع النظرة الإلهيّة للمجتمع؟ أم هي مجرّد آليّة للعمل السياسيّ لا تحمل في طيّاتها أيّ محتوى فلسفيّ أو أيديولوجيّ يتقاطع مع النظرة الإلهيّة، شأنها شأن سائر الآليّات التي يستخدمها الإنسان لنيل مآربه المختلفة تحمل في طيّاتها الركنين الأساسيّين اللذين ذكرناهما آنفاً.

فإن فسّرنا الديمقراطيّة بما يتوافق مع المنهج الأوّل، فهنا لا نتمكّن من التوفيق بين الدين والديمقراطيّة إلّا بالتنازل عن أحدهما وتحريفه، أمّا لو فسّرناها بالمعنى الثاني، فيمكننا حينئذٍ الكلام عن إمكانيّة الجمع بينهما.

---

[١] الديمقراطيّة: ١٤.

والذي أذهب إليه في هذا البحث، وسأتكلّم عنه بتفصيل أكثر، هو هذا التفسير الثاني؛ أي أخذ الديمقراطيّة كآليّة بحتة للعمل السياسيّ، وهي بهذا المعنى لا تحدّد محتوى المجتمع ولا تعطيه نظرة أيديولوجيّة مخالفة للنظرة الإلهيّة، بل تكشف لنا ما عليه المجتمع من تديّن أو تحلّل، فهي كعلم المنطق في كونه آلة تعصم مراعاتها الذهن من الوقوع في الخطأ، فالمنطق يصحّح لنا شكل القياس لا مادّته، وكذلك الديمقراطيّة.

فهي إذاً: «آلة قانونيّة أو سياسيّة تعصم مراعاتها المجتمع من الوقوع في متاهات الاستبداد والدكتاتوريّة». وعلى هذا، فهي تأخذ على عاتقها تصحيح شكل المجتمع لا محتواه، فالمحتوى قد يكون دينيّاً وقد يكون إلحاديّاً، ولا دخل لها لمصلحة أحدهما أو ضرره، وهذا المعنى هو المدار في تقويم الآراء الواردة هنا وتصنيفها ومناقشتها، وهو المعوّل عليه.

لا يقال: على هذا التفسير لا معنى لقولكم «الديمقراطيّة الدينيّة أو الإسلاميّة»؛ لأنّ الوصف سيكون زائداً، لأنّنا نقول: إنّ الغرض من هذا المصطلح وصف المحتوى، فهو لمّا كان دينيّاً أمكن وصف الشكل بالدينيّ أيضاً تبعاً له، فالديمقراطيّة الدينيّة تعني أن يكون الشكل ديمقراطيّاً والمحتوى دينيّاً لا إلحاديّاً.

تطوّرات الديمقراطيّة:

حول نشأة الديمقراطيّة وأقسامها، والتطوّرات التي لحقتها والثقافات التي امتزجت معها، يمكن القول: إنّها تنقسم إلى:

أ. ديمقراطيّة أثينا.

ب. الديمقراطيّة الليبراليّة.

ج. الديمقراطيّة الاشتراكيّة.

د. الديمقراطيّة الإسلاميّة.

أ: ديمقراطيّة أثينا[١]

نبتدئ بحثنا هذا بكلام للمعلّم الأوّل أرسطو، حيث يقول: «إنّ على المحقّق أو الباحث الذي يريد أن يتعرّف إلى أفضل شكل من أشكال الحكومة، يجب عليه أوّلاً أن يعيّن أفضل أسلوب ومنهج في حياة الناس؛ لأنّه ما دامت هذه الفقرة غامضة فإنّ طبيعة الحكومة الكاملة والمطلوبة أيضاً سوف تكون مبهمة وغير واضحة، فالمفروض أنّ افضل أسلوب لحياة الناس إنّما يتحصّل في ظلّ أفضل حكومة ممكنة، ومن هذا يجب أن نبحث في البداية ما هو أفضل أسلوب في الحياة يمكن أن يختاره الناس من كلّ صَنف وطبقة. . . فيجب ابتداءً التسليم بهذه الحقيقة، وهي أنّ أفضل أسلوب في الحياة سواء على مستوى الأفراد والدول والحكومات هو التحرّك باتّجاه الفضيلة، والمشاركة في الأعمال الخيّرة بالوسائل والأدوات الكافية»[٢].

فتحصّل إذاً، أنّ الحياة الفاضلة مطلوبة لكلّ إنسان صالح، فلا بدّ من أن نعرف كيفيّة حكومة أثينا قبل هذا التحوّل، لنرى أنّ الشعب في ذلك العصر، وفي تلك المدينة لماذا ثار ضدّ حكومته واختار شكلاً آخر لها، وحسب زعمه أفضل؟!.

تنقسم منطقة «أثينا» إلى عدّة مناطق صغيرة منفصلة بعضها عن بعض وأحياناً يعادي بعضها بعضاً، وفي كلّ منطقة من هذه المناطق تعيش قبيلة وطائفة كبيرة من الناس، وتدار هذه المناطق على يد شيوخ هذه الطوائف، وبعد مدّة دخلت هذه المناطق في ظلّ حكومة واحدة، فكانت أثينا مركزاً لها، وتدار بواسطة ملك يعتبر رئيساً للجيش أيضاً، ويترأّس كذلك المناسك الدينيّة، ويستعين في إدارة هذه الدولة بمجلس مشكّل من رؤساء وشيوخ الطوائف الكبيرة.

واستمرّ الحال بهذه الحكومة عدّة سنوات، ولكن كانت النزاعات والمخاصمات قائمة على قدم وساق بين السلاطين والملوك وبين رؤساء الطوائف، وبالتدرّج اشتدّت حدّة النزاع إلى أن جرى سلب القدرة والسلطة من يد الملك، ومنذ عام «٧٥٠» قبل الميلاد جرى القضاء على النظام الملكيّ في أثينا.

---

[١] مقتبس من كتاب: تاريخ ملل الشرق واليونان، تأليف: آلبرماله، زوال ايزاك، القسم المتعلّق بمدينة أثينا.

[٢] السياسة أرسطو: ٢٨٣- ٢٨٥.

ومن ذلك الحين، أصبحت إدارة أُمور الشعب في يد تسعة أشخاص من الأمراء، ودامت حكومتهم سنة واحدة، وهؤلاء الأمراء جرى انتخابهم من بين النبلاء من أعضاء الأسر القديمة.

هذه الحكومة عملت على تشديد الضغط على الشعب الذي يتكوّن أفراده من العمّال والفلّاحين، بحيث أصبح أفراد الشعب غالباً مُعطّلين من أعمالهم اليوميّة، واضطرّوا إلى الاقتراض من الملّاكين المتموّلين يعني أشراف البلد، وبما أنّهم لم يتمكّنوا من أداء ديونهم، فإنّهم وفقاً لقوانين ذلك العصر وتقاليده أصبحوا عبيداً للأغنياء وأحياناً يجري بيعهم في السوق، وهذا الحال أدّى في النتيجة إلى زيادة نقمة الناس.

أضف إلى ذلك، تطوّر الصناعة والتجارة وتكاملها؛ بسبب الانفتاح النسبيّ الذي حصل آنذاك، ممّا أدّى إلى ظهور مشاحنات ومشاجرات جديدة بين التجار وبين الأشراف والحكّام، ولذلك كانت تقع انتفاضات بين الحين والآخر، إلى أن حدثت إصلاحات «سولون» في عام «٥٩٤» قبل الميلاد، فتحسّن الوضع المعيشيّ للناس قليلاً.

وكان «سولون» الذي يعتبر أعلم الناس في تلك الديار، قد قام بإصلاحات واسعة، أهمّها: ما كان متعلّقاً بالقروض، وشكّل الحكومة والقضاء، فقد وجد سولون نفسه مضطرّاً إلى تخفيف الضغط عن أكتاف الناس عامّة، ولذلك، لم يهتمّ لغضب الأشراف، وأصدر أمراً بإبطال جميع الديون السابقة، وقام كذلك بتحرير المدنيّين الذين أصبحوا عبيداً للأغنياء مقابل ديونهم.

وقد قسّم سولون المواطنين على أساس الثروة أو مالكيّتهم للأموال إلى أربع طبقات، بحيث إنّ المناصب السياسيّة التي كانت حكراً على الطبقة العليا سابقاً، قد استطاع أفراد الطبقات الدنيا أن يشغلوا هذه المناصب، ويكونوا في المجلس أو «ايكلسيا» ويشكّلوا لهم هيئة أخذت على عاتقها إصدار الأحكام تجاه الأفراد، وكذلك تجاه أحكام المحكمة، ولم تكن هذه الصلاحيّات واسعة ومفضية إلى زيادة القدرة، ولكنّ التغييرات اللاحقة أدّت الى زيادة هذه القدرة للأشخاص.

وأمّا المصلح الآخر لمدينة أثينا فهو «كليستن» الذي تزعّم البلاد عام «٥٠٧» قبل

الميلاد، وعمل على إيجاد إصلاحات عميقة في جميع مفاصل الحكومة والمجتمع، وفي الواقع كان كليستن قد أسّس أوّل حكومة عامّة وسلّم الشعب زمام الأمور.

والمقصود بالحكومة العامّة، هو: أنّ الأفراد من أصحاب الحقوق لا يمدّون يد الطاعة لشخص واحد، ولا يقبلون أوامر فئة معيّنة من الناس، بل إنّهم يطيعون القوانين التي وضعوها بأنفسهم، مضافاً إلى أنّ عامّة الناس يشتركون بالسويّة في الحكومة.

إنّ أصحاب الحقّ هؤلاء، يعقدون اجتماعات في كلّ ثلاثة أشهر أو أربعة أشهر مرّة واحدة، والهدف من تشكيل هذه الاجتماعات عادة هو وضع القوانين، فكان شخص يقوم بقراءة لائحة معيّنة، ثمّ بعد ذلك يدخل أصحاب الحقوق في مناقشات ومحادثات، وهذه الاجتماعات إضافة إلى وضعها للقوانين، تتكفّل بأمور السياسة الخارجيّة، الحرب والصلح، انتخاب أولياء الأمور، وأخيراً إصلاح الدولة.

وبما أنّ الشعب لم يتوفر له الاجتماع كلّ يوم، ولم تكن الفرصة كافية أيضاً لمطالعة جميع اللوائح والقوانين بدقّة كافية، وكذلك لم يكونوا قادرين على حلّ جميع المسائل فيما بينهم خلال الفواصل التي تفصل بين الاجتماعات، لذلك شكّلوا شورى مركّبة من ذوي الحقوق، وعلى هذا الأساس يُنتخَب خمسمائة شخص بالقرعة، ويقسّمون إلى عشر شعب، وكلّ شعبة تأخذ على عاتقها إدارة الأمور في عُشر السنة، وحين تنتهي السنة تُجدّد الانتخابات مرّة أخرى.

وكان أفراد الشعب يدقّقون جيّداً في أعمال أولياء الأمور وتصرّفاتهم، وكان لهم حقّ عزل هؤلاء الأشخاص، وكلّ فرد من أفراد الشعب يستطيع أن يقيم الشكوى ضدّهم، وعندما ينتهي دور أولياء الأمور تجري محاسبتهم.

ولم يتسلّم أفراد الشعب زمام الأمور فحسب، بل أخذوا على عاتقهم إحقاق الحقوق أيضاً، ففي كلّ سنة يُنتخَب ستّة الآف شخص بالقرعة من أهل النظر وذوي الحقوق لتكفّل منصب القضاء، ثمّ يقسّمون إلى شُعب وأقسام فيكون خمسمائة شخص لكلّ شُعبة.

ولا يخفى أنّ المواطنين من أصحاب الحقوق في مدينة أثينا كانوا من الرجال البالغين المواطنين فقط، وكانت النساء والعبيد والأجانب محرومين، وعلى كلّ حال فإنّ الخصّيصة الرئيسة لهذه الديمقراطية، تتمثّل في مباشرة الشعب فرداً فرداً ومشاركتهم في تأسيس الدولة وتعيين الحاكم، وتتمثّل هذه المشاركة بشكلين:

فمن جهة، كان هناك مجلس أو (ايكلسيا) حيث يستطيع كلّ فرد من أفراد الشعب أن يحضره، وكانت التصميمات والقرارات الأخيرة تؤخذ في هذا المجلس بالنسبة إلى سياسات الحكومة تجاه أهل المدينة، فالمجلس كان بمثابة الهيئة الحاكمة، ويتشكّل من جميع أفراد الشعب.

الشكل الثاني والمهمّ لمثل هذا النظام الشعبي، هي أنّ جميع المناصب الحكومية من التنفيذيّة، ومقام الإشراف على القوانين، هي بيد المواطنين.

وأفضل وصف بقي من حكومة أثينا هو ما نجده ضمن كلام لـ«بريكلس» الذي أورده باسم شهداء الحرب لتلك المدينة، حيث نقرأ بعضاً من مقتطفاته:

«إنّ حكومتنا لا تتمنّى حالة ووضع سائر الأقوام والشعوب، هذه الحكومة ستكون أسوة للآخرين ولا تكون مقلّدة لإحدى الحكومات، ويطلق على هذا الوضع «حكومة العامّة»؛ لأنّ هدفها إيصال الخير إلى الأكثريّة لا مصلحة فئة قليلة.

وبالنسبة للأمور الشخصيّة، فإنّ الجميع سواء أمام القانون، والشخص الذي يكون له شأن ومقام هو من كان يتمتّع بفنٍّ ممتاز، فإنّ ما يستوجب علوّ المقام هو اللياقة أكثر من المنزلة الاجتماعيّة. إنّ أفراد الشعب في هذه المدينة يراقبون في آنٍ واحد منافع الدولة، وكذلك يراقبون منافعهم... وكلّ شخص من ذوي الحقوق يترك المشاركة في أمر الجمهور فإنَّه لا يكون طالب راحة فقط بل إنّ وجوده سيكون عقيماً وغير مفيد، فنحن نستطيع أن نقرّر ما يناسب حال الدولة بأنفسنا، ونقرّر ذلك بالعقل السليم»[١].

وهكذا استمرّت حكومة أثينا على هذا المنوال إلى أن دبّ فيها الضعف بسبب الفرقة

[١] تاريخ ملل الشرق واليونان آلبرماله: ٢٥٣.

والاختلاف من جهة، وهجوم الأعداء من الدول المنافسة من جهة ثانية، حتّى عام «٣٢٢» قبل الميلاد حيث جرى إسقاط هذه الحكومة على يد الجيش المقدونيّ.

وطبعاً، فإنّ الحدث الّذي وجّه ضربة قاصمة أكثر من أيّ شيء آخر إلى ديمقراطيّة أثينا، هو محاكمة سقراط وإعدامه في سنة «٣٩٩» قبل الميلاد باتّهام الكفر وبأنّه ادّعى ألوهيّة جديدة، ولم يكن يحترم آلهة البلد، وبذلك أخرج الشباب عن دينهم، وهذا أدّى إلى ردود فعل قويّة عند المفكّرين وعند بعض الناس، حتّى يقال إنّه أحد الأسباب الرئيسيّة في خصومة أفلاطون الحكيم للديمقراطيّة.

ب: الديمقراطيّة الليبراليّة

هناك عوامل مختلفة أدّت إلى ولادة الديمقراطيّة من جديد، وذلك بعد ما مرّ التاريخ البشريّ بأزمات حقيقيّة، وبعدما شهد المجتمع تطوّرات مختلفة على ساحة الفكر والعقيدة، وسنشير الى بعضها في السطور الآتية.

إنّ اصطلاح الديمقراطيّة الليبراليّة هو من تلفيق اصطلاحين: أحدهما جديد والآخر أقدم منه، وهما: الليبراليّة والديمقراطيّة.

الليبراليّة عبارة عن الاعتقاد بأنّ الإنسان جاء إلى الدنيا حرّاً، وهو صاحب حرّيّة واختيار وإرادة، ويجب أن يسمح له بأن يربّي نفسه بصورة حرّة بأيّ مقدار ممكن، ويكون آمناً من تدخّل الدولة.

أمّا الديمقراطيّة فهي تعني أنّ التصميمات والقرارات السياسيّة تتّخذ بصورة جماعيّة وبالانتخاب الحرّ للأفراد، والجمع بين هذين المصطلحين أفرز نظريّة: الديمقراطيّة الليبراليّة.

الديمقراطيّة الجديدة وليدة الليبراليّة، وأغلب المجتمعات الغربيّة قبل أن تكون ديمقراطيّة كانت ليبراليّة، برغم أنّ هاتين المفردتين لن تكونا ثابتتين في حركة التاريخ، بل شملتهما تغييرات مختلفة لا يسع المجال للحديث عنها مفصّلاً، ولكن على أيّ حال فهاتان النظريّتان تجاوزتا مشكلات كثيرة وتغييرات مختلفة حتّى وصلتا إلينا بهذه الصورة الفعليّة.

ومن أجل أن نتعرّف إلى هذا المنهج من الديمقراطيّة بجميع ما حدث له من تغييرات لا بدّ لنا من إلقاء نظرة مختصرة إلى الليبراليّة؛ لأنّ: «وحدة فهم انبثاق التقليد الليبراليّ؛ وجملة الأسئلة التي طرحها حول طبيعة السيادة، سلطة الدولة، الحقوق الفرديّة، وآليّات التمثيل؛ من شأنه أن يوفّر إمكانيّة الإمساك بأسس جملة النماذج الديمقراطيّة الليبراليّة التي بدأت تظهر على الساحة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»[١].

ويوضح «هارولد جي لاسكي» مجموعة التحوّلات التي أدّت إلى الليبراليّة، وأفضت إلى الانتقال من العالم القديم إلى العالم الجديد بهذه الصورة:

١. **في الحقوق:** حيث أخذت القوانين مكانها بدل التقاليد الطبقيّة.

٢. **في العقيدة:** حيث جرى تبديل المذهب الواحد إلى عقائد مختلفة، بحيث إنّ الشكّاكين أيضاً حانت لهم الفرصة لإظهار رأيهم.

٣. **في السياسة:** فقد استبدلت بالحاكميّة الإلهيّة والحاكميّة الطبيعيّة الحاكميّة الوطنيّة.

٤. **في الاقتصاد:** حيث حلّت الأموال المنقولة مكان الأرض ومالكيّتها التي كانت منشأ قدرة الاقطاع والملوك والأمراء المحلّيّين.

٥. **في الهدف:** حيث حلّ الاعتقاد بالتعالي والتقدّم في هذه الدنيا على أساس العقل، محلّ الاعتقاد بالعصر الذهبيّ في الزمن السابق، والإثم الذاتيّ، أو الإحساس بالخطيئة.

٦. **في العمل:** حيث حلّ السلوك الفرديّ محلّ السلوكيّات والنشاطات الاجتماعيّة.

ثم إنّه يستنتج من ذلك: إنّ الشرائط المادّيّة الجديدة أدّت إلى ظهور روابط اجتماعيّة جديدة، وفي النتيجة ظهرت فلسفة أخذت على عاتقها مهمّة توجيه حقّانيّة العالم الجديد، وهذه الفلسفة الجديدة هي الليبراليّة[٢].

---

[١] نماذج الديمقراطيّة ديفيد هلد: ١٣٧.

[٢] سير آزادى در اروپا لاسكي: ١٣ ١٤.

عوامل النهضة الليبراليّة:

ولعلّه يمكننا أن نرسم سير التحوّلات التي أدّت إلى الليبراليّة في عدّة عوامل أو تيّارات، أفضت جميعها إلى الديمقراطيّة الليبراليّة في أوروبا، وهذه العوامل أو الحوادث عبارة عن:

١. **الاقتصاد.**

٢. **نهضة الإصلاح الدينيّ.**

٣. **السياسة.**

ونحن هنا نشير بشكل مختصر إلى كلّ واحدة من هذه العوامل.

أوّلاً العامل الاقتصاديّ[١]:

كانت الروابط الاقتصاديّة الحاكمة على المجتمعات الغربيّة في القرون الوسطى هي روابط قائمة على الإقطاع، فالإقطاعيّة نشأت وقويت بعد انحلال الإمبراطوريّة الرومانيّة، وأدّت إلى تأثيرات عميقة في المؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة في القرون الوسطى.

وطبعاً، قد لا يمكننا تعريف الاقطاع في عبارة أو جملة واحدة؛ والسبب في ذلك هو التنوّع الكبير الذي شهدتها مؤسّسات الإقطاع في نقاط مختلفة من أوروبا، وكذلك الاختلاف والتنوّع في أسلوب الأنظمة الإقطاعيّة وعملها في الأزمنة المختلفة.

ولكن، بشكل عامّ، فإنّ جذور الإقطاع في الحقيقة يجب أن نبحثها في المراحل التي مرّت بها أوروبا من عدم النظم والفوضى، وانعدام إمكانيّة تشكيل القدرات السياسيّة والاقتصاديّة الكبيرة، ولهذا سعت الحكومات إلى الاقتصار على الحدّ الأدنى من القدرة، وفقاً للموازين الروميّة أو الموازين الجديدة في ذلك العصر.

وفي تلك الحقبة، كانت الأرض والمياه هي التي تعتبر محور الثروة والحجر الأساس

[١] اقتبسنا هذا القسم من الكتب الآتية: تاريخ فلسفه سياسي بهاء الدين پازارگاد ٣٠٨:١، تاريخ فلسفه سياسي غرب عبدالرحمن عالم ٢٤٤:١، سير آزادى در اروپا هارولد جي لاسكى .

للتموّل، حيث كانت حياة الأفراد في كلّ طبقة من الناس من الملك إلى الجنديّ وسائر الطبقات، مرتبطة مباشرة بمحاصيل الأراضي الزراعيّة، وأمّا إدارة أُمور الأرض والمياه فقد كانت بيد فئة صغيرة من الشعب حيث يحكمها قانون العادة، ووظائف حراسة هذه الفئة الصغيرة كانت بعهدة أفراد القرية أيضاً.

وكانت العلاقات الحكوميّة والاجتماعيّة أساساً تأخذ الشكل المحلّيّ، ولكن مع وجود حالة الفوضى المستمرّة وبسبب فقدان وسائل الارتباط السريع، والاعتماد على وسائل بدائيّة في النقل والمواصلات، فلم تكن الحكومة المركزيّة قادرة على أداء وظائفها الأوّليّة، من قبيل حفظ حياة الناس وأموالهم.

وفي مثل هذا الوضع، كان من البداهة أن يقوم المالكون الصغار، أو الأشخاص الذين يتمتّعون بقدرة قليلة، في سلوك طريق واحدٍ فقط لحفظ حياتهم واستمرار معاشهم، وهو عبارة عن الارتباط بشخص مقتدر يمكنه أن يعينهم في تحقيق هذا الهدف.

إذاً، فهذه الحالة كانت بمثابة عملة ذات وجهين: أحدهما الرابطة الشخصيّة، والآخر الرابطة الماليّة والملكيّة، فقد كان الأشخاص الضعفاء يجدون أنفسهم مجبرين على العمل كأُجراء لخدمة الأشخاص المتموّلين والأقوياء، وبإزاء ذلك كانت مهمّة الأقوياء هي حفظهم والدفاع عنهم من الأخطار المحتملة.

وكانت هذه الطريقة هي المعمول بها في المجتمعات الغربيّة حينذاك، حيث أخذ المجتمع شكل معادلة المالك والمملوك، أو السيّد والرعيّة.

والأهمّ من ذلك، هو أنّ السيّد الكبير كان له غالباً حقّ التدخّل في دائرة إمارته وحكومته، فنجده يتقمّص دور الأمير والحاكم تارة، ودور القاضي تارة أُخرى، وترجع إليه حلّ النزاعات والخصومات في الوقت نفسه، وكانت له حصانة خاصّة أيضاً من تدخّل القوّة العسكريّة للملك ونوّابه في دائرة إمارته، وفي المقابل كان على الأمراء والأشراف وظائف تجاه الملك، من قبيل لزوم إرسال مجموعة من الجنود من إمارتهم إلى الحكومة المركزيّة لخدمة الملك والدولة.

وكان الإقطاعيّون قد أحكموا سلطتهم السياسيّة والاقتصاديّة على المجاميع الاجتماعيّة من خلال الثروة والقدرة والتسلّط السياسيّ.

وكانت الأيديولوجيّات في ذلك الزمان لها دور مهمٌّ في تقوية هذه السلطة وترسيخها واستمرار النظام الإقطاعيّ؛ حيث كانت أيديولوجيّة الإقطاع المقتبسة أساساً من العقائد المسيحيّة مسخّرة لحفظ موقعيّة النبلاء والإقطاعيّين.

والكنيسة أيضاً بدورها تحوّلت إلى إقطاع كبير بالاستفاده من هذه الأيديولوجيّة الإقطاعيّة، وبالوعد بالجنّة بعنوان الثواب الإلهيّ في مقابل الصبر على الألم والمشقّة التي كان يعانيها الفلّاحون، بحيث كانت هذه الأيديولوجيّة تصدّهم عن المطالبة بحقوقهم والنهوض أمام الأسياد، فكانت الكنيسة تسعى إلى تعميق روحيّة العبوديّة إلى الأسياد بين الفلّاحين، مضافاً إلى أنّ ضعف الملك والحكومة المركزيّة أدّى أيضاً إلى تقوية النظام الإقطاعيّ ودوامه.

النظام الإقطاعيّ الذي نشأ منذ القرن الخامس الميلاديّ، وبلغ الذروة في القدرة من القرن الحادي عشر حتّى الخامس عشر الميلاديّ، هذا النظام قد أخذ الضعف يدبّ في أوصاله في القرن السابع عشر، وبالتدرّج انحسر ليفسح المجال للنظام البروجوازيّ والرأسماليّ ليحلّ محلّه، وطبعاً كان ذلك بعد انتفاضات ونهضات سياسيّة كثيرة، من أهمّها حركة أنصار (جان هوس) الكبيرة.

فهذه الحركة أخذت تسميتها من مواطن شجاع باسم «جاك جان هوس»، ففي هذه الانتفاضة التي قامت ضدّ الكنيسة الكاثولوكيّة، والأسياد الإقطاعيّين، وإمبراطور ألمانيا، اشترك فيها طبقات وفئات مختلفة من المجتمع من قبيل الفلّاحين، وسكّان المدن الفقراء، فكان نضال أنصار هوس «الهوسيّة» وسيلة إلى إشعال نيران الحركات الثوريّة في الكثير من الدول الأروبيّة.

وهناك عوامل مختلفة أدّت إلى زوال النظام الإقطاعيّ، من قبيل: توسعة التجارة، كشف القارّات، التقدّم العلميّ ومن ثمّ التقدّم الصناعيّ، زيادة قدرة الملك، قيام المحرومين والمظلومين ضدّ الإقطاع، وجميع هذه العوامل اتفقت وأدّت الى إسقاط هذا النظام القديم.

وبالتدرّج سرى هذا الفكر في أوصال المجتمعات الغربيّة، وهو أنّ أفضل وسيلة لتحصيل الرفاه في المجتمع هو حرّيّة الابتكار والنشاطات الفرديّة، فعندما يفسح المجال للابتكارات الفرديّة تزول حينئذٍ الأفكار القديمة المتعلّقة بالقرون الوسطى، والقائلة بفكرة الطبقات، وإنّ لكلّ طبقة مهمّة معيّنة ووظيفة خاصّة.

يقول هارولد جي لاسكي: «لقد حلّ مكان هذه العقيدة السائدة في نهضة تبدّل النظام الإقطاعيّ إلى الرأسماليّ -وهي أنّ رفاه المجتمع وتقدّمه يحصلان من خلال إشراف المجتمع على أعمال الفرد- هذه الفكرة التي راجت وسادت تلك المجتمعات، وهي أنّ تقدّم المجتمع يجب أن يكون من خلال احترام الحرّيّة الفرديّة ونشاطات الأفراد وابتكاراتهم، وفي النتيجة أدّى هذا التغيير الفكريّ إلى ثورة حصيلتها هو الحرّيّة الفرديّة»[١].

وقد كان من المسلّم لدى الناس في تلك المجتمعات، أنّه كلّما كانت الأمور بيد الأفراد وأعطيت لهم الحرّيّة أكثر، فإنّ تطوّر المجتمع والرفاه الاجتماعيّ سيتحقّق أكثر، وبتبع هذه النظريّة كان التصوّر في دائرة الاقتصاد، هو أنّ الفرد يجب أن يكون حرّاً في الاستفادة من المنابع الطبيعيّة، ومستقلّاً عن تدخّل الدولة.

أجل، هكذا تولّدت الليبراليّة الاقتصاديّة، وكما يقول «لاسكي»: «إنّ الليبراليّة هي المظهر المنطقيّ للشرائط التي كانت البرجوازيّة بحاجة إليها لإظهار وجودها وتقدّمها، وفي النتيجة فإنّ كلّ هذه العوامل أدّت إلى وضع أُسس الليبراليّة»[٢].

ثانياً نهضة الإصلاح الدينيّ:

بعد أن أخذت المسيحيّة زمام الأمور في المنتصف من القرن الرابع الميلاديّ خلال حكومة «قسطنطين» عام ٣٢٣ م، واعترف بهذه الديانة رسميّاً، وتولّت المسيحيّة مسؤوليّة دين الناس بشكل رسميّ، بدأت الاختلافات بين الملك والبابا في الظهور، واستمرّت على هذا المنوال وبمرور الزمن آخذة في الشدّة والضعف.

---

[١] سير آزادى در اروپا لاسكى : ٣٤.

[٢] المصدر نفسه.

وكلّما اقتربنا من نهاية القرون الوسطى، كانت الخلافات والنزاعات تشتدّ بين الملك من جهة والبابا من جهة أُخرى، وإثر ذلك تزداد جرأة الموالين وأتباع كلّ طرف ضدّ الطرف الآخر.

فكان أتباع الكنيسة والبابا يقولون: إنّ القدرة السياسيّة مصدرها هو الله والمسيح، وإنّ البابا هو نائب المسيح، ومشروعيّة قدرة الملك أيضاً هي من المسيح، في حين أنّ أتباع الملك والحكومة يرون أنّ جميع القدرات مصدرها هو الله تعالى، والسلطة الملكيّة أيضاً من الله وغير قابلة للفسخ، ويقولون: إنّ الملك مسؤول أمام الله فقط.

وكان القدّيس «توماس آكويناس» يرى أنّ الحكومة يجب أن تؤمّن لأتباعها السعادة المادّيّة وكذلك السعادة المعنويّة، ولكنّه كان يرى أنّ الكنيسة وحدها هي التي تدرك سرّ السعادة المعنويّة، ومن ذلك فإنّ من حقّ البابا الإشراف على المواطنين ليرى هل أدّوا ما عليهم من الوظائف والمسؤوليّات في سبيل تحقيق ذلك الهدف أم لا؟ كما يستطيع البابا أن يفتي بطرد وتكفير الأفراد الذين يستخدمون قدراتهم في طرائق غير صحيحة ووسائل غير مشروعة.

ولكنّ قدرة الكنيسة الكاثولوكيّة أخذت في الانحسار والضعف بسبب الفساد، الظلم، التجبّر، جمع الأموال وأمثال ذلك إلى أن فقدت نفوذها بشكل كامل؛ بسبب نهضة الإصلاح الدينيّ.

إنّ أكبر شخصيّة من شخصيّات نهضة الإصلاح الدينيّ وأشهرها «مارتين لوثر»، فقد تهجّم لوثر على الكنيسة في مسألة شراء الجنّة وصكوك الغفران التي كانت تباع من قبل الكنيسة في مقابل المال، وقد نشر رسالته المضادّة للكنيسة والتي تحتوي على «٩٥» سؤالاً من الأسئلة الموجّهة للكنيسة في هذه الموضوعات، وعلّقها على باب كنيسة «ويتنبرغ» في سنة ١٥١٧م، وفي سنة ١٥٢٠م صدر حكم كفره على يد البابا لؤى العاشر، ولكنّه أقدم على حرق بيان البابا أمام الناس.

وكان لوثر يرى أنّ المسيحيّ الواقعيّ هو الذي تربطه رابطة شخصيّة وعلاقة مباشرة بالله تعالى، وبسبب هذه العُلقة يستطيع الشخص أن يفهم كلام الله من خلال التفكّر والتأمّل في الكتب المقدّسة.

وكان يعتقد أنّ جميع أفراد البشر سواء أمام الله تعالى، ويستطيعون فهم كلام الله بصورة متساوية، فعلى هذا الأساس فإنّ موقعيّة رجال الدين لم تفقد معناها بالنسبة إلى الواسطة بين الإنسان والله فحسب، بل إنّ موقعيّة رجال الدين تصدّ الإنسان عن إيجاد رابطة معنويّة صحيحة بينه وبين الله تعالى، وكما يقول «ديفيد هلد»:

«إنّ الصراع الذي أفرزته حركة الإصلاح الدينيّ لم يكن العامل الوحيد الذي مارس تأثيراً باقياً في الفكر السياسيّ. فتعاليم لوثر وكالفن تضمّنت في العمق والجوهر تصّوراً مقلقاً للشخص بوصفه فرداً. في العقيدة الجديدة، جرى تصوّر الفرد وحيداً أمام الله بوصفه القاضي صاحب السيادة فيما يخصّ سائر أنواع السلوك والمسؤول المباشر عن تفسير إرادة الله وتفعيلها.

كان هذا مفهوماً ذا عواقب بالغة العمق والديناميكيّة. أدّى أوّلاً إلى تحرير الفرد من الدعم المؤسّسيّ المباشر للكنيسة، وساهم في حفز مفهوم كون العنصر الفرديّ سيّد مصيره، جوهر جزء من كبير من التأمّلات السياسيّة اللاحقة. يضاف إلى ذلك أنّه أفضى إلى تكريس استقلال النشاط العلمانيّ في سائر الميادين غير المتضاربة تضارباً مباشراً مع الممارسة الاخلاقيّة والدينيّة، وما لبث هذا التطوّر حين اقترن بزخم التغيير السياسيّ الذي أطلقه الصراع بين القوى الدينيّة ونظيراتها الدنيويّة (العلمانيّة) أن شكّل حافزاً رئيسيّاً جديداً لإعادة معاينة طبيعة الدولة والمجتمع، ثمّ اكتسب الحافز قوّة إضافيّة جرّاء وعي متنام في أوروبا لحشد متنوّع من الترتيبات الاجتماعيّة والسياسيّة الممكنة، وهو وعي تحقّقَ غداة اكتشاف العالم غير الأوروبيّ»[1].

وفي نهاية القرن ١٦م أصبحت المسائل المتعلّقة بنظام المجتمع بيد الحكومة، ولم يكن للكنيسة تدخّل فيها، فالحكومة أخذت على عاتقها اختيار الأصول والمناهج التي تتكفّل هذا الغرض.

ولا يخفى أنّ نهضة الإصلاح الدينيّ لم تفتح الطريق إلى الليبراليّة، بل كانت في صدد إحياء العيسويّة والمسيحيّة، ولكنّ الليبراليّة استفادت كثيراً من هذه النهضة بشكل غير

[١] نماذج الديمقراطيّة ديفيد هلد: ١٣٣-١٣٤.

مباشر؛ لأنّ كسر طوق الحاكميّة الكنيسيّة ساعد في إيجاد معتقدات وإلهيّات جديدة، وهذه الإلهيّات ساعدت أولاً على كسر الحقيقة المذهبيّة الواحدة المتمثّلة بالكنيسة، وثانياً: أمّنت الحرّيّة للتفكير الدينيّ في العالم.

البروتستانت هو المذهب الذي أعطى فرصة للناس لأن يشكّكوا في ادّعاء الكنيسة بوجوب إطاعتها من قبل الجميع بصورة مطلقة، وأعطى لهم الحقّ في التفكير الحرّ والتحقيق والبحث في جميع الموارد، وبهذا حلّ التعقّل الدينيّ في أمور الاعتقادات محلّ مرجعيّة الكنيسة.

يقول هارولد جى لاسكي: «إنّ كلّ من يقرأ كتاب «الحكومة غير الإلهيّة» لمؤلّفه هوكر -وهو أحد رجال الدين- سوف يلتفت جيّداً إلى تغيّر الأفكار... يقول هوكر: «إنّ المعيار الطبيعيّ للحكم على الأعمال هو العقل والمنطق، وهذا المعيار هو الذي يعيّن الحقّ من الباطل»... ولم يكتف هوكر بذلك، بل قرّر أنّ القوانين الإلهيّة أيضاً قابلة للتغيير... إنّ الأحكام الإلهيّة برغم أنّها أمر إلهيّ، ولكنّها بسبب تغيّر الزمان والأفراد، فإنّ هذه الأحكام التي صدرت في ظرف خاصّ وغاية معيّنة لا تكفي لتحقيق المقصود الجديد، وسوف تفقد اعتبارها وصلاحيّتها»[١].

إنّ رواج العقلانيّة ونفي الجزميّة الدينيّة، والتقدّم العلميّ أدّى إلى إبطال النظريّات الدينيّة في تفسير منظومة الكائنات والقوانين السماويّة، ومن ذلك تحرّر العقل والمنطق من قيود هذا الالتزام الدينيّ، الذي يحتّم على الفكر أن يوفّق نفسه مع النظرات الموجودة عن القوى الميتافيزيقيّة التي يعتقد بها رجال الدين، وقد استبدل العلماء والمحقّقون بهذه النظرات الرؤية العلميّة الجديدة للعالم والكون، والتي تقضي بقيام العلم والمعرفة البشريّة بوضع أسس هذه المعرفة.

ثالثاً: العامل السياسيّ:

مع انهدام النظام الإقطاعيّ، ونموّ الرأسماليّة، ومع اندحار حاكميّة الكنيسة بعد نهضة الإصلاح الدينيّ، شمل التغيير النظريّات السياسيّة أيضاً.

---

[١] سير آزادى در اروپا لاسكى : ٨٧ ٨٩.

فالملك بعد أن رأى زوال الإقطاعيّة وضعف الكنيسة، اتّحد مع التّجار والرأسماليّين بهدف تقوية حكومته، واستطاع بذلك مدّ سلطانه وحكومته، ولم يجد الناس غضاضة من هذا التغيّر؛ لأنّهم كانوا يشعرون بالتعب من الفوضى والحروب الدينيّة، فكانوا يرون أنّ من الأفضل إعطاء زمام الأمور لحكومة قويّة وجديرة متمثّلة في شخص الملك، ولكن تدريجيّاً ومع مرور الزمان، وتعدّي الملوك وظلمهم وانتهاكهم للحقوق، تعالت نداءات الحكومة المشروطة وكبح جماح قدرة الملك المطلقة، وكان «جان لاك» المتوفّى عام ١٧٠٤م من جملة المنادين الأوائل للحكومة البرلمانيّة.

ويعتقد جان لاك بأنّ المعيار لموجوديّة ومشروعيّة النظام الاجتماعيّ والمدنيّ ليس أكثر من رضى الناس، والحكومة موظّفة بحفظ حرّيّة الناس في أنفسهم وأموالهم، وفي غير هذه الصورة فأفراد الشعب لهم الحقّ في عزلها، وطبيعيّ فإنّ مثل هذه القدرة لا تكون مطلقة بل مشروطة برضى أفراد الشعب عنها.

وطبعاً، فإنّ البحث عن النظريّات السياسيّة في تلك المرحلة واسع جدّاً، ولا يمكن إيراده في هذا المختصر، ولكنّ محورها هو تحديد قدرة الدولة لمصلحة المواطنين.

٢. ولادة الليبراليّة وأركانها:

وبسبب كلّ هذه التحوّلات، وعلى أثر تغيير النظرة الكونيّة لدى الإنسان، فقد تولّدت الليبراليّة واستمرّت في حياتها في صور وتجلّيات مختلفة باختلاف الزمان والمكان إلى يومنا هذا.

وتهدف الليبراليّة إلى تأمين ذلك حقوق جميع الأفراد ورعايتها مع قطع النظر عن المذهب، القوميّة، الطبقة، العرق، الجنسيّة وأمثال ذلك، فالجميع سواسية أمام القانون.

والحقوق الأساسيّة للمواطنين في نظر الليبراليّة، عبارة عن: حرّيّة العقيدة والفكر، حرّيّة البيان، حرّيّة الاجتماع، حقّ المالكيّة، حرّيّة المشاركة في الحياة السياسيّة أعمّ من الانتخاب ونيل المناصب وغير ذلك.

يقول «ديويد هلد» عن الليبراليّة: «من المهمّ التحلّي بالوضوح في معنى الليبراليّة،

مع أنّها فكرة مكتسبة مثيرة للجدل، ومعناها شهد تحوّلاً تاريخيّاً فإنّها مستخدمة هنا للدلالة على المحاولة الرامية إلى الدفاع عن قيم حرّيّة الاختيار، العقل والتسامح في مواجهة الطغيان، نظام الاستبداد والتعصّب الدينيّ، متحدّية سلطة الإكليروس والكنيسة، من ناحية، وجملة صلاحيّات الأنظمة الملكيّة الاستبداديّة من الناحية الأخرى، سعت الليبراليّة الى تقييد سلطات الطرفين وتحديد دائرة فريدة بخصوصيّتها مستقلّة عن كلّ من الكنيسة والدولة.

وفي مركز هذا المشروع، كان هدف تحرير الكيان السياسيّ من قبضة الدين وتحرير المجتمع المدنيّ: الحياة الشخصيّة، العائليّة والعمليّة من تدخّلات السياسة. بالتدرّج ما لبثت الليبراليّة أن اقترنت بالعقيدة التي تقول بوجوب تمتّع الأفراد بحرّيّة اتّباع ما يفضّلونه من سائر الشؤون الدينيّة، الاقتصاديّة والسياسيّة. في معظم المسائل المؤثّرة في الحياة اليوميّة في الحقيقة، في حين أنّ بدائل مختلفة من الليبراليّة فسّرت هذه الغاية بأساليب متباينة، فإنّها كانت جميعاً موحّدة في الدفاع عن الدولة الدستوريّة، الملكيّة الخاصّة واقتصاد السوق القائم على المنافسة بوصفها الآليّات المركزيّة للتنسيق فيما بين مصالح الأفراد.

من المهمّ التأكيد أنَّ الأفراد كان يجري تصوّرهم في أقدم المذاهب الليبراليّة وأوسعها نفوذاً بوصفهم أحراراً ومتساوين وذوي حقوق ثابتة نزلت عليهم من السماء عند الولادة»[١].

ويمكن تلخيص أهمّ أركان الليبراليّة بما يلي[٢]:

أ. فصل السلطات:

يُعتبر «منتسكيو« ١٦٨٩- ١٧٥٥م الفيلسوف الفرنسيّ الكبير، اوّل منظّر لمفهوم فصل السلطات والقانون الأساسيّ للحكومات، ففي نظر منتسكيو فإنّ الأجهزة المختلفة في الحكومة في الأنظمة الديمقراطيّة وبعض أنواع الحكومات الأخرى، وهي جهاز التقنين، التنفيذ، القضاء، لا بدّ من الفصل فيما بينها على المستوى السياسيّ لإيجاد إشراف أكبر على عمل الحكومة.

---

[١] نماذج الديمقراطيّة ديفيد هلد: ١٣٥-١٣٦.

[٢] اقتبسناه من: درسهای دموکراسی برای همه حسين بشيريه: ٢١.

ويعتقد منتسكيو أنّه لا يمكن الاعتماد على شخصيّة الحاكم وخصوصيّاته الذهنيّة والأخلاقيّة لحفظ حرّيّة الأفراد والفكر، بل إنّ الطريق لذلك منحصر في إيجاد التوازن والتعادل بين المصالح والقوى العاملة في الساحة السياسيّة والاجتماعيّة.

ب. المجتمع المدنيّ:

إنّ الحكومة البرلمانيّة والمقيّدة بالقانون، وكذلك حرّيّة المواطنين، بحاجة إلى وجود مجتمع مدنيّ متنوّع على مستوى المنظّمات والأحزاب والمجاميع الفكريّة والفلسفيّه والدينيّة والثقافيّة والسياسيّة، ونفس وجود المجتمع المدنيّ وقوّته يوجب تناثر منابع القدرة في المجتمع وتشتّتها.

وحضور المجاميع والمنظّمات في المجتمع المدنيّ في الساحة السياسيّة وميدان القدرة من خلال المنافسة الموجودة، يمنع تشكيل حكومة فرديّة ومستبدّة بتوسّط أحد هذه المجاميع ضدّ الآخرين.

ج. إشراف الشعب:

يقول «جان لاك» الفيلسوف البريطانيّ: إنّ السياسيّين هم وحوش بالقوّة، فلا يمتنعون من تسلّم القدرة وتسخيرها لمنافعهم الشخصيّة، إذاً فالطريق الوحيد لكبح جماحهم هو تقوية المنظّمات، والموانع العينيّة، والإشراف المستمرّ للشعب، وعلى هذا الأساس فإنّ السياسيّين يجب أن يكونوا تحت نظر الناس وانتخابهم، وإلّا فإنّهم سيميلون نحو الفساد والإفساد.

د. تقدّم الحرّيّة الفرديّة على العدالة الاجتماعيّة:

تؤكّد الليبراليّة على تقدّم الحرّيّة على المساواة والعدالة الاجتماعيّة، يعني أنّ الحرّيّة هي الهدف الأصيل، والمساواة والعدالة وسيلة لتحقيق ذلك الهدف، وبعبارة أُخرى: لا يمكن سحق الحرّيّات الأصيلة أو تحديدها بحجّة إيجاد المساواة والعدالة الاجتماعيّة.

هـ. التمايز في الدائرة العامّة والخاصّة:

ترسم الليبراليّة دائماً حدود الدائرة العامّة والخاصّة في حياة الأفراد، وتعتبر أنّ الحياة الخاصّة والشخصيّة محترمة ومقدّسة، ويجب أن تكون مصونة من تدخّل القدرة السياسيّة الحاكمة.

و. التساهل بالنسبة إلى العقيدة والفكر:

بدت الطلائع الليبراليّة بالظهور في أوروبا في مرحلة ما بعد عصر الإصلاح الدينيّ ـأي القرن السابع عشرـ حيث أدّت الحروب الدينيّة في تلك المرحلة إلى إيجاد الأرضيّة اللازمة لتحديد قدرة الحكومة، وبالتالي فإنّ أصحاب المناصب السياسيّة منعوا من تحميل عقائد دينيّة معيّنة على الناس، والتدخّل في أمورهم المذهبيّة والدينيّة.

ز. مقاومة الحكومة:

وعلى أساس نظريّة «جان لاك» فإنّ الحكّام إذا قرّروا إعمال قدرتهم بدون حقّ، فسيكونون في حالة حرب مع أفراد الشعب، وعلى هذا الأساس فإنّ لأفراد الشعب عندما يواجهون نقض حقوقهم وحرّيّاتهم، الحقّ في مقاومة الحكومة والانتفاضة ضدّها.

«ماركى دو كندورسة» ١٧٤٣-١٧٩٤م الفيلسوف الفرنسيّ المعروف في عصر النهضة والريسانس كان يعتقد بأنّ الليبراليّة هي العامل الأساس لتضعيف أيّة قدرة، سواء كانت قدرة الدولة أو الكنيسة أو العرف والتراث.

ح. حقّ الملكيّة الخصوصيّة:

الملكيّة الخصوصيّة في نظر الليبراليّة إحدى الأدوات الأصليّة لحفظ الحرّيّة السياسيّة وإدامتها، فالملكيّة الخصوصيّة أحد المنابع الأصليّة لاستقلال الأفراد ومقاومتهم في قبال قدرة الحكومة.

٢. أنواع الديمقراطيّة الليبراليّة

لا يخفى أنّه بسبب تغيير النظرة بالنسبة للفرد، الإنسان، المجتمع، الدولة والاقتصاد، يمكن إيجاد أنظمة سياسيّة وفكريّة متنوّعة.

وقد رأينا أنّ الليبراليّة لا تطلق على معنى ومفهوم واحد، بل إنّ كلّ متفكّر يمكنه تفسيرها وتعريفها بالمسبوقات الذهنيّة والمعارف السابقة، ولذا فنحن نشاهد اختلافاً في هذا المجال، وبالنظر إلى ذلك فإنّ النظريّة الديمقراطيّة الليبراليّة شهدت تحوّلات متنوّعة أيضاً.

يقسّم «مكفرسون» في كتاب «حياة الديمقراطيّة الليبراليّة» الديمقراطيّة الليبراليّة إلى ثلاثة أنواع:

١. الديمقراطيّة الدفاعيّة ٢ـ الديمقراطيّة التكامليّة ٣ـ الديمقراطيّة التعادليّة «أو ديمقراطيّة النخبة والتكثّر». ويقول في شرحها:

أوّلاً: الديمقراطيّة الدفاعيّة:

والمقصود بهذا النظام هو تحديد القدرة الحاكمة دفاعاً عن المواطنين، كيما يتمكّنوا في ظلّ هذه الحماية من نيل منافعهم وتحصيلها، فهم أحرار في مشاركة المبادلات الاقتصاديّة، العمل والتجارة في السوق، تقسيم الثروات بصورة خصوصيّة.

وقد بلغت نظريّة الديمقراطيّة الليبراليّة الدفاعيّة كمالها المطلوب على يد «جرمي بنتام» ١٨٦٣- ١٧٤٨م و«جيمز ميل» ١٨٣٦ -١٧٣٣م.

يرى جرمي بنتام في هذا الصدد أنّه يتوقّع من الحكومة الديمقراطيّة أن تعمل على حماية المواطنين في مقابل استبداد القدرة السياسيّة، سواء كان الاستبداد بواسطة الملك أو النخبة من الأشراف والنبلاء أو من سائر المجاميع، والطريق الوحيد لذلك هو الانتخابات، القرعة، المنافسة بين الوكلاء السياسيين بالقوّة، فصل السلطات، حرّيّة البيان والصحافة، وتشكيل الاجتماعات العامّة التي بإمكانها حفظ منافع المجتمع بصورة عامّة[١].

ثانياً: الديمقراطيّة التكامليّة:

الديمقراطيّة الدفاعيّة وقعت في تقابل مع موضوع بديل: الموضوع الذي يمكن أن يعطينا مفهوماً جديداً من العلاقة والمناسبة بين المواطنين والحكومة، بحيث يأخذ بعين الاعتبار ظروف تكامل الفرد من الناحية الأخلاقيّة والاجتماعيّة من كلّ جهة...

---

[١] نماذج الديمقراطيّة ديفيد هلد: ١٧٠ النقل بتصّرف.

جان استوارت ميل ١٨٧٣- ١٨٠٦م ذكر كلاماً وبياناً يعتبر أفضل بيان ممكن عن الفكر الديمقراطيّ التكامليّ... فالنموذج الذي يراه «ميل» يتبنّى سلسلة من المسائل الأخلاقيّة التي غفل عنها أصحاب نظريّة الديمقراطيّة الدفاعيّة أو وضعوها في الهامش[١].

إنّ ما يراه (مِل) في نموذجه السياسيّ وما يميّزه عن النموذج السابق، هو أنّ هذا النموذج يعطينا تصويراً أخلاقيّاً عن إمكان ارتقاء الإنسان والمجتمع الحرّ نحو المراتب التي يفتقدها المجتمع فعلاً..

إنّ الرقيّ المتوقّع في هذا النموذج يأخذ بعين الاعتبار التقدّم الحاصل في كيفيّات أفراد المجتمع، وكما يقول جان استوارت ميل: إنّ تقدّم المجتمع يكمن في التعقّل، الطهارة والفاعليّة.

والدليل الذي يورده ميل لهذا النظام الديمقراطيّ، هو أنّ هذا النظام يعمل على تطوير الحالة الاجتماعيّة أفضل من أيّ نظام سياسيّ آخر.

وهذا المعنى يلفت أنظارنا إلى الأسس التي يقوم عليها نموذج ميل للديمقراطيّة، فالأساس في هذا النموذج يقوم على تصوير خاصّ للإنسان يتفاوت مع النموذج السابق كثيراً، فالإنسان هو كائن له قابليّة على تطوير قواه وترشيد طاقاته وقابليّاته.

فالإنسان يجب أن يتحرّك على مستوى تفعيل هذه الطاقات والقدرات وترشيدها، وهو أساساً لا يصرف ويتصرّف (كما رأينا في النموذج الأوّل) وحسب بل هو كائن فاعل وله قابليّات بالقوّة، والمجتمع الجيّد هو المجتمع الذي يفسح المجال لأفراده على أساس أنّهم فاعلون ولهم حقوق، ويعمل على ترغيبهم للاستفادة من هذه الحقوق والطاقات[٢].

وهذا النموذج استمرّ حتّى النصف الأوّل من القرن العشرين، وإلى أن جرى إبطاله بواسطة النموذج الثالث.

---

[١] نماذج الديمقراطيّة ديفيد هلد: ١٧٠ النقل بتصّرف: ١١٧، ١١٩.

[٢] زندگی وزمانه دموكراسی ليبرال مكفرسون: ٨٦.

ثالثاً: الديمقراطيّة التعادليّة «ديمقراطيّه النخبة والأكثريّة»:

النموذج الثالث الذي ساد في العقود الوسطى من القرن العشرين في بلاد الغرب، حلّ محلّ النموذج الثاني الفاشل... وهذا النموذج يأخذ بعين الاعتبار جهة التعادل في الديمقراطيّة، بعنوان أنّها نظام وظيفته إيجاد التعادل بين العرض والطلب في الدائرة السياسيّة.

المسبوقات الفكريّة والأسس المعرفيّة لهذا النموذج عبارة عن:

١. إنّ الديمقراطيّة ما هي إلّا أداة ووسيلة من أجل انتخاب الحكومة واختيارها، لا أنّها نوع من أنواع المجتمع، ولا مجموعة من الأهداف الأخلاقيّة.

٢. إنّ هذا المنهج يعتمد أساساً على المنافسة بين طرفين أو أكثر من السياسيّين أو «النخبة»، التي تتكوّن من الأحزاب السياسيّة الداخلة ميدان المنافسة لكسب الآراء من أجل الوصول الى دفّة الحكم مدّة معيّنة حتّى تحين الانتخابات الأخرى[١].

وهذا النموذج بدوره يواجه مطبّات وخللاً من جهات عديدة، وكما يقول مكفرسون: «إنّ عجز هذا النموذج على مستوى العمل اتّضح أكثر من السابق»[٢].

ومن أجل الاطّلاع الأوسع على مطبّات هذا النموذج يمكن مراجعة كتاب «بيان ونقد نظريّة الديمقراطيّة الليبراليّة» لمؤلّفه البروفسور آندرولوين.

رابعاً: الديمقراطيّة الاشتراكيّة

الاشتراكيّة مأخوذة من مفهوم اشتراك أفراد المجتمع، ولها معان عديدة، ولكنّ التعريف المتعارف والسائد في الأوساط السياسيّة حديثاً هو: أنّ «الاشتراكيّة هي نظريّة وسياسة، تهدف إلى مالكيّة المجتمع وإشرافه على وسائل التوليد، رأس المال، الأرض، الثروات الأخرى بشكل عامّ، وبالتالي إدارتها بما يكون فيها نفع للجميع»[٣].

وبعضهم يرى أنّ جذور الاشتراكيّة تمتدّ نحو أوّل نظريّة أخلاقيّة ودينيّة عملت على ترغيب الناس للتعاون الاجتماعيّ، كما يُنسب ذلك إلى افلاطون.

---

[١]زندگی وزمانه دموكراسی ليبرال مكفرسون: ١٢٥ ١٢٦.

[٢] المصدر نفسه : ٥٠.

[٣] دانشنامه سياسی داريوش آشوری : ٣٠٤.

أمّا الاشتراكيّة الجديدة فهي في الواقع من نتاج الثورة الصناعيّة بشكل مباشر: «إنّ ظهور الاشتراكيّة كان على شكل ردّ فعل للظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة السائدة في أوروبا، وعلى أثر نموّ الرأسماليّة والإمبرياليّة الصناعيّة، حيث إنّ ولادة الأفكار الاشتراكيّة ترتبط بالدرجة الأُولى بفكرة إيجاد طبقة جديدة من العمّال الذين كانوا يعيشون الفقر والتحقير والمحروميّة، التي تعتبر من سمات عصر النهضة الصناعيّة في أوروبا»[١].

وقد استخدم هذا المعنى للاشتراكيّة أوّل مرّة عام ١٨٢٧م من قبل (رابرت آون) في بريطانيا، وقد ورد هذا الاصطلاح في عام ١٨٣٢م في الصحيفة الناطقة بلسان أتباع (سن سيمون) وبعد ذلك ساد استخدامه في فرنسا وبريطانيا وألمانيا وأميركا.

ويرى الاشتراكيّون أنّ من الممكن التغلّب على أشكال التبعيض الاجتماعيّ والاقتصاديّ، من خلال إلغاء الملكيّة الخصوصيّة واستبدال نوع من أنواع الملكيّة العامّة بها.

وبعد الحرب العالميّة الأُولى، وظهور بعض المنادين بالإصلاح في صفوف الماركسيّين، وانكشاف عجز هذا النموذج الذي وضع جميع اهتماماته في سبيل تقسيم الثروة ولم يلتفت إلى عنصر القدرة السياسيّة، بحيث كانت النتيجة عملاً هي الاستبداد والدكتاتوريّة، فمن ذلك ذهب بعض الاشتراكيّين إلى مزج الديمقراطيّة بمعنى التوزيع الصحيح للقدرة والاشتراكيّة بمعنى التوزيع الصحيح للثروة ـ

لأنّهم يعتقدون أنّ الديمقراطيّة تعمل على زيادة الثروات الطائلة، أمّا الاشتراكيّة فتعمل على تقوية القدرة المطلقة والاستبداد السياسيّ وترشيدهما، وعلى هذا الأساس فإنّ السبيل إلى إصلاح المجتمع وتقدّمه هو العمل على إدغام الاشتراكيّة والديمقراطيّة وتلفيقهما.

وبشكل عامّ، فإنّ السمة الأصليّة للديمقراطيّة الإشتراكيّة، هي: الحكومة غير الطبقيّة، ضمان الحرّيّة لجميع الأفراد، إيجاد المساواة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، مضافاً إلى وجود حقّ الرأي العامّ حيث يكون هو الضامن الأصليّ لحقوق الأفراد ومنهم العمّال.

---

[١] در آمدی بر ایدئولوژیهای سیاسی اندروهی وود: ١٩٠.

إنّ أنصار الديمقراطيّة الاشتراكيّة أعلنوا أهدافهم في عام (١٩٥١م) بهذه الصورة:

«الاشتراكيّة تهدف إلى إحلال نظام بدل النظام الرأسماليّ، يكون فيه النفع العامّ مقدّماً على النفع الخاصّ، والأهداف الأوّليّة للسياسة الاشتراكيّة هي عبارة عن القضاء على العطالة بصورة كاملة، الإنتاج الأكثر، رفع مستوى المعيشة، الأمن الاجتماعيّ، والتوزيع العادل للثروات والأرباح.

ومن أجل تحقّق هذه الأهداف يجب وضع خطّة لكي يكون الإنتاج منظّماً بشكل نافع للجميع، ومثل هذا النظم يتنافى مع تمركز القدرة الاقتصاديّة في أيدي فئة قليلة، ولازمها الإشراف الديمقراطيّ المؤثّر في الاقتصاد، فعلى هذا الأساس فإنّ الديمقراطيّة الاشتراكيّة تتقاطع مع النظام الرأسماليّ، وكذلك مع كلّ نوع من النظام الشامل والكلّيّ «توتاليتر»؛ لأنّ كلا هذين النظامين يمنعان الإشراف العامّ على الإنتاج والتوزيع العادل للثروات.

ومن أجل التخطيط الاشتراكيّ فليس من الضروريّ تملّك الدولة لجميع وسائل الإنتاج، بل إنّ مثل هذا النظام يتلاءم مع الملكيّة الخصوصيّة في الموارد المهمّة، من قبيل: الزراعة، الصناعات اليدويّة، التجارة والصناعات المتوسّطة.

فالحكومة يجب أن تضع حدّاً للاستفادة غير المشروعة من القدرة للقسم الخاصّ، ومن جانب آخر فالحكومة يمكنها بل يجب عليها أن تمدّ يد العون إلى هذا القسم من أجل زيادة الإنتاج والرفاه في إطار البرنامج الاقتصاديّ»[١].

وطبعاً، فبعضهم يرى أنّ الديمقراطيّة الاشتراكيّة هي بنفسها نظريّة الديمقراطيّة الليبراليّة، ولكن مع بعض الإصلاحات الأخلاقيّة.

«ادوارت برنشتاين» ١٨٥٠- ١٩٣٢م الذي يعتبر من الإصلاحيّين الكبار في النظام الماركسيّ، والصديق الحميم ل (انجلز) يقول: «إنّ الديمقراطيّة الاشتراكيّة ليست الوريث المشروع للّيبراليّة على مستوى الامتداد التاريخيّ وحسب، بل في خصوصيّاتها المعنويّة

[١] دانشنامه سياسى داريوش آشورى: ٢٠٨.

أيضاً». وهذا يعني أنّ الديمقراطيّة الاشتراكيّة لا تقوم بحذف الليبراليّة، بل إنّها توسّع دائرتها فحسب[١].

وكذلك يقول البروفسور اندرولوين: «أنا أدّعي أنّ نظريّة الديمقراطيّة الاشتراكيّة المعاصرة في النتيجة هي بنفسها نظريّة الديمقراطيّة الليبراليّة المحوريّة، مع ارتباطها بالقيم في مجال التوزيع للثروات»[٢].

ويقول مكفرسون أيضاً في كتاب حياة الديمقراطيّة الليبراليّة بعد أن يذكر ثلاثة نماذج للديمقراطيّة: (الدفاعيّة، والتكامليّة، والتعادليّة) وبعد أن يذكر شواهد على ضعفها، يشير إلى نموذج رابع يسمّيه (ديمقراطيّة المشاركة) ويرى أنّ تحقّق هذا النموذج يستلزم أنّ المفروضات المبتنية على السوق تتنزّل في مورد ماهيّة الإنسان والمجتمع أو تطرح جانباً، ويجب الابتعاد عن الفكرة القائلة بأنّ الإنسان هو كائن استهلاكيّ، وينبغي التقليل من التفاوت الطبقيّ في الدائرة الاقتصاديّة والاجتماعيّة....

وهذه التحوّلات في النظر المنطقيّ لا تنفي صفة الليبراليّة عن النموذج الرابع (ديمقراطيّة المشاركة) فما دام هناك إدراك قويّ بالنسبة إلى القيم العليا والحقّ المساوي للنموّ والتطوّر، فإنّ النموذج الرابع هو الأفضل والمناسب للديمقراطيّة الليبراليّة[٣].

وعلى أيّ حال، فهذا النموذج الاشتراكيّ لم يتجاوز إلى الآن إطار النظريّة، ولم ينزل إلى أرض الواقع، ولا سيّما بعد انهيار الاشتراكيّة في العالم.

خامساً: الديمقراطيّة الإسلاميّة

يمكن تقسيم الآراء التي قدّمها العلماء المفكّرون المسلمون في هذا الصدد إلى قسمين كلّيّين: القسم الأوّل يبحث عمّن يعتقد بأنّ أمر الحكومة وتعيين الحاكم من شؤون الله واختياراته، والقسم الثاني يبحث عمّن يعتقد بأنّ أمر الحكومة وتعيين الحاكم شأن من شؤون الناس وهم الذين ينتخبون شخصاً لتدبير أمورهم.

---

[١] انديشههاى ماركسيستى حسين بشيريه: ٥٧.

[٢] طرح ونقد نظريه ليبرال دموكراسى اندرولوين: ٢٥.

[٣] زندگى وزمانه دموكراسى ليبرال مكفرسون: ١٧٦.

وفي ما يلي بيان ذلك على وجه الإجمال:

١. سيادة الله تعالى:

إنّ أمر الحكومة وتعيين الحاكم تابع لله تعالى بدليلين:

أ: إنّ العقل يحكم بأنّ تأسيس الحكومة، بحيث ينبغي لجميع الناس متابعتها، لا يجوز إلّا لمن كان مالكاً لجميع أمور الناس، بحيث يعدّ ايّ تصرّف في أمورهم تصرّفاً فيما هو له وملكه، وهذا لا يكون إلّا لله تعالى المالك لجميع الكائنات، فلذا لا تحقّ الحكومة لأحد غيره تعالى، وكلّ حكم بدون إذنه يكون غصباً وغير مشروع، فالله -بحكم العقل- لا بدّ من أن يعيّن الحاكم بنفسه.

ب: يُبنَى التوحيد الخالص على أنّ حقَّ التقنين لله تعالى وحده، ولا يحقّ لأحد غيره التقنين والتشريع.

إنّ فلسفة وجود الحكومة هي تقنين القوانين، ووضع الأحكام طبقاً لمصالح الناس ومفاسدهم الواقعيّة، ودعوة الناس إلى إجرائها والعمل بها، ومعاقبة المتخلّفين عنها.

إنّ الله تعالى هو العالم الحقيقيّ بمصالح الناس والمجتمع الواقعيّة، وهو المالك لهم، فلذا لا يحقّ التقنين لأحد غيره، فلو كان معنى الديمقراطيّة نقل هذا الحقّ الى الناس، فهذا خروج عن التوحيد الخالص ودخول في الشرك.

مضافاً إلى أنّ قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾[١] وقوله:﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾[٢] يؤيّدان ذلك.

١. ١: بعد ما علمنا أنّ المشرّع للحكومة والمقنّن هو الله تعالى، فهو الذي أرسل الرسل لأجل هذا، وفي الحقيقة أنّ أهمّ وظائف الأنبياء تأسيس نظام عادل يجري القوانين والأحكام الإلهيّة في المجتمع، وبناء على اعتقاد الشيعة الإماميّة انتقلت هذه الوظيفة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلى الأئمة الاثني عشر.

---

[١] سورة الأنعام: الآية ٥٧.

[٢] سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

١. ٢. ١: ذهب بعض فقهاء الشيعة إلى نظريّة ولاية الفقيه المطلقة في زمن غيبة المعصوم؛ لأنّنا نعلم أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو خاتم الأنبياء، وأنّ دينه أتمّ الأديان وأكملها، بحيث ما ترك أيّ حاجة من حوائج الناس إلّا ذكرها، فلو لم يُعيّن أمر الحكومة في زمن الغيبة، كان ذلك نقصاً فاحشاً في ساحتي التشريع والتقنين.

فالعقل والنقل يحكمان بلزوم بقاء الحكومة الإسلاميّة، وبما أنّ الحكومة الإسلاميّة هي حكومة القانون الإلهيّ، يجب أن يتّصف الوليّ بصفة: ١. العلم بالقانون. ٢. العدالة. فالشخص الوحيد الذي يستحقّ تولّي هذا الأمر هو الفقيه العادل.

١. ٢. ٢: إنّ أمر الحكومة بعد رحيل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بناء على اعتقاد أهل السنّة وبعد غيبة الإمام الثاني عشر: بناء على رأي بعض الفقهاء مفوّض من قبل الله تعالى إلى الناس، وهم الذين يختارون شخصاً لتولّي أمر الحكومة.

لذا يقول العلّامة الطباطبائي: «ولكن على أيّ حال أمر الحكومة الإسلاميّة بعد النبيّ» وبعد غيبة الإمام -كما في زماننا الحاضر- إلى المسلمين من غير إشكال...» ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[١] .

وقد بيّن أصحاب هذا القول معتقدهم بطريقين متقاربين:

ألف: نظريّة خلافة الإنسان المؤمن:

إنّ الله تعالى هو المالك الحقيقيّ وهو الذي جعل الإنسان خليفته في الأرض، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٢]، وقال أيضاً: و﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٣].

---

[١] سورة الرحمن، الآية ٢٩.

[٢] سورة النور: الآية ٥٥.

[٣] سورة البقرة: الآية ٣٠.

وتدلّ هذه الآية على خلافة الإنسان عن الله تعالى في إعمار الأرض، والإنسان تحمّل هذه المسؤوليّة باختياره: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا﴾[١] فالإنسان يقوم بأداء هذه المهمّة في إطار الشريعة الالهيّة وأصل الشورى.

ب: ولاية الأمّة على نفسها:

إنّ الولاية لله تعالى، وهو الذي جعل هذه الولاية في زمن الغيبة للشعب؛ ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿والْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٢]، والشعب يستعمل هذه الولاية من طريق أصل الشورى، وفي دائرة القوانين الثابتة الالهيّة.

إنّ أصل الشورى شُرّع من قبل الله تعالى في آيتين محكمتين: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[٣]، ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾[٤]، كلمة «الأمر» هنا بمعنى الأمور العامّة المرتبطة بالحكومة وسائر الشؤون الاجتماعيّة للناس.

٢. سيادة الناس:

بمعنى أنّ الحاكم يأخذ شرعيّته من الناس، وهم الذين ينتخبونه لتدبير الحكومة. وأهمّ الأقوال في هذا القسم أربعة:

ألف: إنّ الحكومة من فروع الحكمة العمليّة، ومشتقّة من التدبير والحكمة، ولم تكن بمعنى الأمر والولاية والقيّوميّة.

---

[١] سورة الأحزاب: الآية ٧٢.

[٢] سورة التوبة: الآية ٧١.

[٣] سورة الشورى: الآية ٣٨.

[٤] سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

هذه النظرية تعتمد على ركنين أساسيّين: ١ الملكيّة الشخصيّة الانحصاريّة. ٢ الملكيّة الشخصيّة المشاعة.

١. الملكيّة الشخصيّة الانحصاريّة: إنّ القانون الطبيعيّ الذي فُطر الإنسان عليه يقتضي أن يختارّ كلّ شخص مكاناً لسكنه، وهذا المكان سيكون متعلّقاً ومختّصاً به وهو المالك له، كما تدلّ عليه القاعدة المعروفة: «من سبق إلى مكان فهو أحقّ به».

وهذه القاعدة وإن كانت مستخرجة من الروايات، ولكنَّها في الحقيقة إرشاد الى ما تقتضيه حياة الإنسان الطبيعيّة والفطريّة النابعة من احتياج كلّ إنسان إلى مكان ليسكن فيه، ولا تخضع لأيّ جعل وتقنين اجتماعيّ أو شرعيّ أو عقلانيّ.

٢. الملكيّة الشخصيّة المشاعة: إنّ الإنسان يدرك بفطرته أنّه لو بقي في مكانه الانحصاريّ لا يتمكّن من إدامة الحياة، فلذا تحكم طبيعة الحياة بالخروج من هذا المكان الخاصّ إلى مكان أوسع لرفع حوائجه وبقائه حيّاً. فيحصل حينئذٍ ارتباط بين المكان الخاصّ والمكان الثاني غير الخاصّ به، وهذا الثاني مع كونه ملكاً شخصيّاً لكنّه غير انحصاريّ بل أصبح مشاعاً بينه وبين الآخرين، وهذا أيضاً لا يخضع للوضع والتقنين بل ينتج من ضرورة الحياة الطبيعية. وبناء على هذا، فالعقل العمليّ لهؤلاء يرشدهم إلى تعيين وإيكال شخص ينوبهم في تنظيم حياتهم الاجتماعيّة.

ويدلّ قولُه تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[١] على أنّ وظيفة الأنبياء التعليم والإرشاد، أمّا القيام بالقسط والعدل وإجراء العدالة فموكول إلى الناس، وليست وظيفة الإجراء من شأن الأنبياء ومنزلتهم.

ب. للحكومة معنى مستقلّ عن الدين، وينبغي أن تبحث خارج دائرة الدين أنَّ للإنسان بمجرّد كونه إنساناً حقوقاً وتأسيس الحكومة من جملة هذه الحقوق. إنّ مفهوم الحكومة غير مفهوم الصلاة، إنّ الدين هو المؤسّس والواضع للصلاة، ولكنّ الحكومة ليست كذلك.

[١] سورة الحديد: الآية ٢٥.

الحكومة الدينيّة منبعثة من المجتمع الدينيّ، والحكومة اللادينيّة منبعثة من مجتمع لا دينيّ.

ج. إنّ الديمقراطيّة ضرورة من ضرورات عصرنا، وليس المطلوب منها مراعاة المعنى اللغويّ لها، إنّما المطلوب منها إحداث انقلاب في شتّى المجالات الفكريّة والاجتماعيّة، ومن جملة هذا الانقلاب القول بالشرك في الحكم، وإحلال الولاء للحزب محلّ الولاء للشخص وإحلال التنظيم الحزبيّ محلّ التنظيم الطائفيّ.

د. ليست الديمقراطيّة بدعة غربيّة، أو مذهباً مستورداً، أو نظاماً واحداً، بل هي روح الشريعة وأساس نظامها، ولكن حصلت هناك أزمة لتحقّقها في وجداننا المعاصر، ولهذه الأزمة جذور يمكن فرزها في خمس مجموعات أساسيّة: ١. حرفيّة التفسير. ٢. تكفير المعارضة. ٣. سلطويّة التصوّر. ٤. تبرير المعطيات. ٥. هدم العقل. ولأجل حلّ هذه الأزمة يجب من اقتلاع هذه الجذور من أساسها.

الملاحظات:

الذين اعتقدوا بأنّ أمر الحكومة وتعيين الحاكم إنّما هو لله تعالى أوّلاً وبالذات، لما واجهوا مسألة الديمقراطيّة انقسموا ـكما مرّـ إلى قسمين: قسم منهم خالفها مطلقاً، والقسم الثاني خالفها أيضاً ولكن وضع شروطاً لقبولها، من قبيل أنْ تكون في الجزئيّات التي لا نصّ فيها، أو من قبيل تشخيص الموضوع المفوّض أمره إلى الناس، أو فيما لا يتقاطع مع النصوص الثابتة الدينيّة، أو جعلها بمثابة الشورى.

وعمدة الأدلّة في مخالفة هؤلاء، أنّ الديمقراطيّة تعطي حقّ السيادة وحقّ التشريع للشعب، وهذا ما لا يتوافق مع النظرة التوحيديّة الدينيّة حيث ترى اختصاص هذين الحقّين بالله تعالى.

والملاحظ على هؤلاء أنّهم أعطوا رؤية أحاديّة للديمقراطيّة وفسّروها بتفسير واحد، واعتقدوا أنّها ذات أيديولوجيّة ونظام يعتمد أساساً على فصل الدين عن السياسة، أو على نظرة مادّيّة للعالم وللإنسان، فلذا لا يمكن التوافق بينها وبين الدين إلّا بتمحّل وعناء.

ولكن -كما قلنا- إنّ للديمقراطيّة معانٍ مختلفة، وكلٌّ حاول تفسيرها بما يتوافق مع أيديولوجيّته ونظرته الكونيّة، فبالإمكان إعطاء تفسير لها يتوافق مع مبادئنا ونظرتنا الكونيّة للعالم وللإنسان، فالمفاهيم ليست حكراً على أحد.

وقد يقع أرباب هذا القسم في خطأ آخر، وهو الخلط بين الديمقراطيّة وبين ما امتزجت به من فلسفات مادّيّة وإلحاديّة كالليبراليّة والماركسيّة أو غيرهما.

ولكن هذه الفلسفات والايديولوجيّات شيء والديمقراطيّة حسب تفسيرنا شيء آخر، ولا يصحّ مزجهما وإعطاء حكم واحد لهما. فنحن لو فسّرنا الديمقراطيّة بأنَّها آليّة ووسيلة للعمل السياسيّ، وأفرغناها من محتواها الإلحاديّ الذي امتزجت به نتيجة الظروف والشرائط التي تولّدت فيها، أمكننا الأخذ بها ودمجها مع ثقافتنا الدينيّة، كما أشرنا إليه في الفصل الأوّل.

أمّا الذين ذهبوا إلى أنّ أمر الحكومة إنّما هو للناس خاصّة، فنظرتهم هذه تُبنَى على فصل الدين عن السياسة، والاعتقاد بأنّ أمر الحكومة وتعيين الحاكم من حقوق الناس الخاصّة، ولا يخضع لأيّ جعل شرعيّ.

والملاحظ عليهم: أنّهم نظروا إلى أمر الحكومة وضرورة تأسيسها نظرة مادّيّة بحتة، وأعطوها تفسيراً أحاديّاً أيضاً، فجعلوا مهمّة الدولة قضاء حوائج الناس المادّيّة والآنيّة فقط، من قبيل: تأمين الرفاه، السكن، الأمن، العمل وما شاكل.

ومن جهة أُخرى، أعطوا للدين أيضاً تفسيراً خاصّاً، وأحجموه في الجانب الآخرويّ والشخصيّ للإنسان وحده، ولذا خرجوا بهذه النتيجة وبالطبع خضعوا للديمقراطيّة بجميع أنواعها وتفاسيرها.

ولكن إذا وسّعنا الدائرة، وتعدّينا هذه النظرة الأحاديّة للدين والدنيا، أمكننا مدّ جسور بينهما، وعقد الصلة بين الأرض والسماء، وهذا ما نتبنّاه في بحثنا هنا، ونحاول شرحه وإيضاح معالمه ضمن النقاط الآتية:

١. إنّ نظرتنا إلى العالم نظرة إلهيّة، تعتمد على اعتقاد وجود خالق ومدبّر للعالم،

له الأمر والخلق، وهو المبدأ والمنتهى. هذه النظرة هي الأساس في جميع أعمالنا وأفكارنا واتجاهاتنا، فإذا كان كلّ إنسان يعمل على شاكلته كما قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً﴾[١]. وهذه الشاكلة هي التي تحدّد مسير الإنسان ومنهجه في حياته، فشاكلتنا التي تحدّد مسيرنا ومنهجنا هي هذه النظرة الإلهيّة.

٢. نعتقد أنّ الإنسان خلق ليكون خليفة الله تعالى في أرضه، ولهذا الإنسان حوائج معنويّة وحوائج ماديّة، وبإشباعهما معاً بصورة صحيحة يصل الإنسان الى أعلى المراتب.

ومن أهمّ هذه الحوائج نيل السعادة في الدارين، ولا يخفى أنّ الوصول إلى هذه السعادة صعب المنال، ويحتاج إلى برنامج واسع وشامل لجميع أبعاد الإنسان سواء المعنويّة أو المادّيّة، وسواء عرفها الإنسان وانتبه إليها أو لم يعرفها.

ومن البديهيّ أن لا يتمكّن أيّ شخص رسم هكذا برنامج شامل لنفسه أو لغيره؛ لأنّه فرع معرفته بجميع أبعاد وجود الإنسان وحوائجه، وما لم تشبع هذه الحوائج ولم تتحقّق بصورة صحيحة وواقعيّة، لن يصل الإنسان إلى السعادة.

٣. نعتقد أنّ الدين والشرع الالهيّ هو القادر الوحيد على رسم هذا البرنامج الشامل، وهو المتكفّل لإيصال الإنسان إلى السعادة الكاملة، سعادة الدنيا والآخرة، فالله سبحانه وتعالى لمعرفته بجميع أبعاد وجود الإنسان وحوائجه: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[٢] له الحقّ في تعيين مصيره ورسم برنامجه السلوكيّ، وهذا ما تحقّق على يد الأنبياء.

٤. هذا البرنامج الإلهيّ لا يمكن أن يبقى ويستمرّ وينتشر ما لم يقترن بنظام سياسيّ يأخذ على عاتقه نشره والدفاع عنه وتبيين معالمه، فبقاء الدين رهن اقترانه بالنظام السياسيّ، ويؤيّده ما ورد عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «اللهم إنّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنردّ

[١]سورة الإسراء- الآية ٨٤.

[٢] سورة الملك: الآية ١٤.

المعالم إلى دينك، ونُظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، وتُقام المعطّلة من حدودك»[١].

وهذا يدلّ بوضوح على أنّ الحفاظ على معالم الدين وإقامة حدود الشريعة، لا يتأتّى إلّا بنظام سياسيّ شامل ومقتدر.

وطبعاً، عندما نتكلّم عن الحكومة وضرورة تأسيسها، لا نقصد جانبها المادّيّ والدنيويّ الذي يتكفّل بتأمين حوائج الناس المادّيّة وحدها، فلو كانت حوائج الإنسان مقتصرة على الحوائج المادّيّة وحدها، واقتصرنا على تأمين سعادته الدنيويّة، فهذا لا يحتاج إلى جعل إلهيّ، بل هو متروك للناس شأنه شأن سائر ما يحتاجون إليه من الضروريّات الأوّليّة كالأكل والنوم...

لكنّنا -كما قلنا- ننظر إلى الإنسان نظرة ثنائيّة، ونعتقد أنّ الإنسان كما يحتاج الى تأمين الجانب المادّيّ في حياته، كذلك يحتاج إلى تأمين البُعد المعنويّ أيضاً وهو أهمّ وأخطر، وتأمين هذين البُعدين خارج عن قدرة الإنسان ويحتاج إلى برنامج إلهيّ كما قلنا، وهذا هو الذي دعانا للقول بلزوم الترابط بين الدين والسياسة، وبالتالي إلى تأسيس الحكومة الدينيّة.

٥. إنّ الآليّات والوسائل التي يستعملها الإنسان لنيل ما يرومه لا تؤخذ من الدين، بل هي لتغيّرها وعدم ثبوتها تابعة للظروف والشرائط التي يعيشها الإنسان، فكلّ عصر يقتضي آليّة ووسيلة معيّنة، فالشريعة هي المتضمّنة للثوابت الدينيّة، وأمّا الآليّات والوسائل فتعدّ من المتغيّرات التابعة لشرائط الزمان والمكان.

يقول الشهيد المطهّريّ: «ليس معنى القانون الإسلاميّ والقانون الدينيّ، أنّ الناس يرجعون إلى الكتاب والسنّة لمعرفة حكم جميع جزئيّات حياتهم، وعلى سبيل المثال: إنّ أوضاع المدن تتغيّر، والناس يستعملون وسائل جديدة للانتقال من مكان إلى مكان آخر، فيحتاجون إلى قوانين المرور لتنظيم أمر المواصلات، والّا فستحدث الفوضى، فهذه الأمور ممّا تركها الإسلام وفوّض أمرها إلى الناس»[٢].

---

[١] نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٣١.

[٢] اسلام ومقتضيات زمان ١٦٣:٢ ١٦٤.

ويشير في مكان آخر إلى أنّ التزاماتنا الدينيّة على نوعين: نوع منها له إطار مشخّص عيّن الإسلام جميع خصوصيّاته وشرائطه، وأراد منّا أداءه بنحو خاصّ. ونوع آخر منها أراد الإسلام منّا أداءه ولكن ترك الوسائل الموصلة إليه لنا، وهذه الوسائل والسبل تختلف باختلاف الزمان والمكان.

وعلى سبيل المثال، قد فرض علينا الدفاع عن حوزة الدين، ولكن من دون تعيين الوسائل والآليّات التي تستعمل لحفظه، بمعنى أنّها متروكة لتشخيصنا وانتخاب الأحسن منها حسب الشرائط والظروف المحيطة بنا، وكذلك بالنسبة الى آليّات قيادة الناس وهدايتهم، فالإسلام لم يرسم لنا آليّات معيّنة مائة بالمائة بجميع أجزائها ومقدّماتها ومقارناتها وموانعها؛ لأنّ هذه الوسائل والآليّات متغيّرة وغير قابلة للتعيين، فآليّات قيادة الناس ليست أمراً تعبّديّاً، كالصلاة مثلاً[١].

ولذا، نرى أنّ العلامّة الطباطبائيّ يقول بالنسبة إلى كيفيّة الحكومة: «إنّ الشريعة تتضمّن الثوابت الدينيّة فقط، أمّا كيفية الحكومة [أي آليّات عملها] فقابلة للتغيير والتبديل حسب التقدّم الحضاريّ الطارئ على المجتمع»[٢].

٦. الديمقراطيّة في أحد تفاسيرها ـكما مرّ ـ ما هي إلّا آليّة للعمل السياسيّ، وليست نوعاً من أنواع المجتمع، ولا مجموعة من الأهداف الأخلاقيّة والأيديولوجيّة، وهدفها بلورة رأي الناس وإيضاحه كما هم عليه لا أكثر، فهي كما قلنا: «آلة قانونيّة تعصم مراعاتها المجتمع من الوقوع في متاهات الاستبداد والدكتاتوريّة».

هذه الآليّات والوسائل لا تعطي أيديولوجيّة ونظرة كونيّة، ولا تنفي أيضاً أيّ أيديولوجيّة ونظرة كونيّة عن المجتمع اللهمّ إلّا النظرة الاستبداديّة.

فالديمقراطيّة كالكأس يمكن أن يُشرَب بها الماء الحلال، ويمكن أن يُشرَب بها الخمر الحرام، فالكأس وضع للشرب لا أكثر، وهذا الإنسان هو الذي يُلبسها ثوب الحلّيّة أو الحرمة بحسب استعماله لها.

---

[١] ده گفتار: ١٩٣ ١٦، ملخّصاً.

[٢] ولايت وزعامت: ٩٨.

وفي هذا يقول الشيخ المطهريّ: «إنّ أصول الديمقراطيّة لا تقتضي نفي الأيديولوجيّة عن المجتمع أبداً، نحن نرى الأحزاب عادة لا تأبى الانتساب إلى أيديولوجيّة معيّنة، بل تفتخر بهذا الانتساب فضلاً عن أن تراه مغايراً للأُصول الديمقراطيّة، إذاً لا مانع من أن نكون متديّنين وديمقراطيّين في الوقت نفسه»[١].

فبالإمكان إذاً، تأسيس حكومة تقوم في شكلها وقالبها على أساس الديمقراطيّة وانتخاب الناس لرئيس الحكومة، ويكون محتواها دينيّاً وإسلاميّاً، فلا تضادَّ ولا تعارض بين الدين وبين الديمقراطيّة بهذا المعنى، وليس لنا طريق آخر للجمع بين الدين والديمقراطيّة سوى هذا الطريق، أي اتخاذ الديمقراطيّة كوسيلة وآليّة للعمل السياسيّ في هذا الزمان، أمّا سائر الطرق فتشكو من تعارضات معرفيّة تؤدّي الى نفي الدين وانحساره عن العمل السياسيّ، أو نفي الديمقراطيّة.

وبناءً على هذا التفسير، لا فرق بين زمن حضور المعصوم أو غيبته، ولا فرق بين الفكر الإماميّ والفكر السنّيّ، بعد ما عرفت أنّها آليّة للعمل السياسيّ لا أكثر، نعم إلّا أن يصدر من قبل المعصوم تصريح بنفيها.

هذا، ولكن لو اعتقدنا أنّ الدين يتدخّل حتّى في رسم الآليّات والوسائل التي يسلكها الإنسان لنيل مآربه وحوائجه تدخّلاً تامّاً، وقلنا إنَّ للإسلام طريقة حكم وآليّات خاصّة فريدة تختلف عن سائر الطرق والآليّات، فهنا لا يمكننا الجمع بين الدين والديمقراطيّة وبين أيّ نظام آخر، ولا نتمكّن من استعمال مُصطلح «الديمقراطيّة الدينيّة» للتنافر الحاصل بينهما.

هذا هو رأينا المختار، وما نعتقده ونلتزم به من إمكانيّة الجمع بين الدين والديمقراطيّة بالمعنى الذي ذكرناه، وبالتالي تأسيس حكومة دينيّة ديمقراطيّة.

نعم، تبقى هنا عدّة تساؤلات تجول في الذهن، وتبقى كعقبة أمام قبول هذا التفسير والجمع، كان لزاماً علينا الإشارة إلى أهمّها والإجابة عنها.

---

[١] پيرامون انقلاب اسلامى: ٨٣.

فمن تلك الإشكالات، القول: إنّ الديمقراطيّة تعني الخضوع أمامَ رأي الأكثريّة، والأكثريّة لا تكون مع الحقّ غالباً، بل ورد ذمّها في العديد من الآيات القرآنيّة، من قبيل قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[١]. ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاء مَا يَعْمَلُونَ﴾[٢] ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾[٣].

ونقول في الجواب:

أوّلاً: إنّ القرآن الكريم عندما يذمّ الأكثريّة لا يريد إعطاء رؤية فلسفيّة وحقوقيّة لهذه اللفظة، بمعنى أنّ الأكثريّة تساوي الباطل دائماً، ولو تدبّرنا الآيات الواردة في ذمّ الأكثريّة ـ سواء التي ذكرناها أم التي لم نذكرها ورأينا صدرها وذيلها لرأينا أنّ الذمّ متوجّه لمن ترك الحقَّ وجعله وراء ظهره، وهم كانوا يشكّلون الأكثريّة آنذاك فورد الذمّ بهذه الصيغة.

وعلى سبيل المثال: الآية الأُولى والثانية، تدلّان على أنّ أهل الكتاب لو آمنوا وأقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم، لكانوا أكثريّة مؤمنة ولورد المدح بحقّهم، ولكن بما أنّهم رفضوا صاروا أكثريّة مذمومة، وكذا الحال في أيّ مجتمع آخر.

والشاهد على كلامنا ما ورد من مدح الكثرة في آيات أُخرى، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُواْ لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا اسْتَكَانُواْ وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِين﴾[٤].

---

[١] سورة آل عمران: الآية ١١٠.

[٢] سورة المائدة: الآية ٦٦.

[٣] سورة المائدة: الآية ٤٩.

[٤] سورة آل عمران:الآية ١٤٦.

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[١] حيث تساوت النسبة.

يقول الميرزا النائينيّ في الردّ على من جعل الأخذ بالأكثريّة من البدع: إنّ من لوازم الشورى الثابتة بنصّ القرآن الأخذ بالترجيحات عند التعارض، والأكثريّة عند الدوران من أقوى المرجّحات النوعيّة، والأخذ بالطرف الأكثر أرجح عقلًا من الأخذ بالشاذّ، وعموم التعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة يشعر إلى هذا[٢].

ولفظ المقبولة: (..ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه)[٣] ويؤيّده ما ورد عن زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام عند تعارض الأحاديث: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر»[٤].

وهذا ربّما هو السبب في العمل بالشهرة الفتوائيّة، فالشهرة وإن لم تعيّن الصواب والحقّ في الأمر نفسه، فإنّ الحقّ حقّ سواء وافقته الأكثريّة أم خالفته، فالمعتبر هو الكيف لا الكمّ، ولكن عندما يتساوى الكيف يرجع إلى الجانب الكمّيّ من باب أنّه عنصر موجب لتصاعد الجانب الكيفيّ.

قال المظفّر: «من المعروف عن المحقّقين من علمائنا أنّهم لا يجرأون على مخالفة المشهور، إلّا مع دليل قويّ ومستند جليّ يصرفهم عن المشهور، بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه، ولو كان الدالّ على غيره أولى بالأخذ وأقوى في نفسه، وما ذلك من جهة التقليد للأكثر ولا من جهة قولهم بحجّيّة الشهرة، وإنّما منشأ ذلك إكبار المشهور من آراء العلماء سيّما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر.

---

[١] سورة الحجّ: الآية ١٨.

[٢] تنبيه الأمّة: ١١١.

[٣] الكافي للكلينيّ ١:٦٧.

[٤] البحار: ٢ ٢٤٥ ح ٥٧.

وهذه طريقة جارية في سائر الفنون، فإنّ مخالفة أكثر المحقّقين في كلّ صناعة لا تسهل إلّا مع حجّة واضحة وباعث قويّ؛ لأنّ المنصف قد يشكّ في صحّة رأيه مقابل المشهور، فيجوّز على نفسه الخطأ ويخشى أن يكون رأيه عن جهل مركّب، ولا سيّما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط»[١].

وثانياً: كما قال العلّامة الطباطبائيّ: «إنّ رأي الأكثريّة يتّبع دائماً نوع الثقافة والفكر والتربية التي نشأت عليها الأكثريّة، وهذا الأمر بعد إشباعه بالبحوث الاجتماعيّة والنفسيّة وصل إلى حدّ البداهة، فالأجواء التي يُنشِئها الإسلام من معرفة الله والتقوى الدينيّة، لا يمكن معها إخضاع الأكثريّة عقلهم السليم للأهواء والميول، فيكون حينئذٍ رأي الأكثريّة دائماً موافقاً للحقّ.

ولا تختصّ هذه الخاصّة بالمجتمع الإسلاميّ، ففي أيّ مجتمع آخر مُنحطّ أو متقدّم لا يمكن أن يتكوّن الرأيّ العامّ من دون أن يتأثّر بالتربية الأخلاقيّة والعادات والثقافة العامّة في المجتمع»[٢].

فتلخّص أنّ الأكثريّة في نفسها لا تدلّ على مدح ولا على ذمّ، فلا بدّ في تقويمها من مراجعة المحتوى الذي اختلطت به، فإذا كان حسناً كانت حسناً وإذا كان سيّئاً كانت سيّئة.

ومن الإشكالات أيضاً: مسألة تهميش دور الأقلّيّة، فنقول: إنّ هذه المشكلة قائمة وموجودة وأثارت جدليّات كثيرة، ولكنّها أوّلاً لا تمسّ أصل النظريّة من إمكانيّة الجمع بين الدين والديمقراطيّة، وثانياً بالإمكان رسم خطط وبرامج تفسح المجال للأقلّيّة بإبداء رأيها عبر الصحف والمجلّات ووسائل الإعلام، وتقف أمام استبداد الأكثريّة.

ومنها أيضاً: احتمال مصادرة الآراء والأصوات من قبل أصحاب الثروة والقدرة الذين بيدهم وسائل الإعلام. فنقول: هذا أيضاً من المشاكل الحقيقيّة، ولكنّه لا يمسّ أساس

---

[١] أُصول الفقه: ٢ ١٦٧.

[٢] ولايت وزعامت: ٨٧ ٨٨.

النظريّة، ويمكن وضع حلول للصدّ عن هذا الأمر، من قبيل تشديد الرقابة، وفسح المجال لإشراف الناس وتفعيل دورهم، وإعطائهم صلاحيّات كافية، وغير ذلك.

ومنها: أنّ الدين يعطي حقّ التشريع والتقنين لله تعالى، والديمقراطيّة تعطيه للإنسان، فكيف يمكن الجمع بينهما؟

الجواب: أوّلاً -كما قلنا مراراً-: إنّ تفسيرنا للديمقراطيّة ليس تفسيراً أيديولوجيّاً، بل جعلناها آلة ووسيلة للعمل السياسيّ، يمكن أن تجتمع مع التقنين الإلهيّ.

وثانياً: قلنا إنّ رأي الأكثريّة يتبع دائماً نوع الثقافة والفكر والتربية التي نشأت عليها الأكثريّة، فالأجواء التي يُنشئها الإسلام من معرفة الله والتقوى الدينيّة لا يمكن معها إخضاع الأكثريّة عقلهم السليم للأهواء والميول، إلّا بعوامل خارجيّة أُخرى من تهديد وتطميع وتمويه للحقيقة.

وثالثاً: هذه الأكثريّة المؤمنة لما تريد أن تعمل بالدين وتصغي إلى أوامر الله تعالى، ولمّا تريد التشريع والتقنين لنفسها سترجع إلى القوانين الإلهيّة، وتستنبط برنامجها العمليّ منه بدل رجوعها إلى الحقوق الوضعيّة أو الطبيعيّة والماديّة، وبهذا يجري التقنين والتشريع وفقاً للأُصول الدينيّة والديمقراطيّة.

ومنها: وهو أهمّها، أنّ هذه الأكثريّة لو انحرفت يوماً ما، وأرادت التحرّر من الإلزامات الدينيّة، فما هو الحلّ؟ هل نلتزم بمبادئ الديمقراطيّة وندع الأمور لهم، ونتنازل عن مبادئنا؟ أم نقف بوجههم ونمنعهم من ذلك ولو باستعمال العنف؟

الجواب: في الحقيقة أنّ هذا من أهمّ إشكالات المتديّنين على الديمقراطيّة والباعث القويّ لنفيها، وأعتقد شخصيّاً أنّ الأمر تابع للمباني الفكريّة والثقافيّة التي نعتقد بها ونستلهمها من واقع الدين.

فلو توصّلنا في فهمنا الدينيّ إلى أنّ للحكومة الدينيّة إجبار الناس وإكراههم بشتّى الوسائل على الالتزام الدينيّ وعدم التخلّي عنه، فهذا ما لا يمكن جمعه مع الديمقراطيّة، وبالتالي يجُرّنا إلى رفضها وإلغاء مصطلح «الديمقراطيّة الدينيّة» نهائيّاً.

ولكن لو قلنا: إنّ الدين لا يسمح بإجبار الناس على الالتزام الدينيّ، حتّى لو فرضنا انحرافهم عن جادّة الحقّ، فمقتضى العدل والدين والعقل عدم إجبارهم على شيء، فإنّ الإجبار ينتج عكس المطلوب، ويبقي الشعب محجوراً عليه غير قادر على انتخاب الأحسن بعد خوض التجارب والنقد والتمحيص.

يقول الشهيد المطهّريّ: «إنّنا لو أردنا رقيّ الإنسان نحو الكمال، فلا بدّ أن ندعه حرّاً في أعماله وانتخابه وإن أخطأ في بداية أمره، فلو سلبنا حرّيّات الشعب بحجّة عدم رشده وبلوغه وأجبرناه على شيء، فسيبقى هذا الشعب غير رشيد الى الأبد، إنّ رشده في إعطائه الحرّيّة ولو أخطأ فيها مائة مرّة....

إنّ الإسلام الذي رفض التقليد، وقال إنّي لا أقبل منكم اعتناق أصول الدين إلّا إذا كان عن وعي وإدراك حرّ، فدين كهذا هل يمكن أن يجبر الناس على اعتناق الإسلام؟! إنّ ما فعله الإسلام هو رفض العقائد الخرافيّة التي لا تمتّ الى العقل والفكر بصلة، بل كبّلت العقل وقيّدته بقيودها، فجاء الإسلام ورفع هذه القيود ليفكّر الإنسان بحرّيّته وينتخب»[١].

فلو كانت نظرتنا الدينيّة وفهمنا الدينيّ مبنيّاً على هذه الأسس والمباني، فبالإمكان الأخذ بالديمقراطيّة والجمع بينها وبين الدين، وبطبيعة الحال لو تحقّق هذا الأمر ورفض الناس القيم الدينيّة، فلن يكون هذا المجتمع مجتمعاً دينيّاً بل سيكون مجتمعاً علمانيّاً أو إلحاديّاً، ويبقى على عاتق علماء الدين والبقيّة الباقية من المؤمنين استغلال الديمقراطيّة، والشروع مرّة ثانية بالتبليغ والإرشاد، عسى أن يفتح الله لهم من جديد.

ولا بأس هنا وفي ختام هذا البحث بالإشارة إلى ما ذكره الأستاذ مصباح اليزديّ في جوابه لمن سأله عن احتمال رجوع الناس عن النظام الإسلاميّ، حيث قال:

«إنّ احتمال عدم مقبوليّة النظام الإسلاميّ من قبل الناس يمكن تصويره بصورتين:

الأوّل: أن لا يقبل الناس من البداية بالحكومة الدينيّة إطلاقاً، ففي هذه الحالة

[١] پيرامون جمهورى اسلامى: ١٢٢، ١٢٥.

وبرغم وجود الإمام المعصوم أو الفقيه الواجد للشرائط، لا تتحقّق الحكومة الدينيّة؛ لأنّ شرط تحقّقها قبول الناس....

الثاني: أن تكون حاكميّة الحاكم الشرعيّ متحقّقة فعلاً، ولكن بعد برهة يرفضه جمع من الناس ويبدأون بمخالفته، هذا الفرض له حالتان:

الحالة الأُولى: أن يكون المخالفون هم الأقلّيّة، وغرضهم الثورة على الحكومة الشرعيّة التي أرادها الأكثريّة، فهنا لا شكّ في أنّ الحاكم الشرعيّ يجب عليه مقابلة هؤلاء، وإلزامهم بالانقياد للحكومة الشرعيّة، كما فعل أمير المؤمنين عليه السلام مع أصحاب الجمل وصفّين والنهروان؛ لأنّه لا ينبغي للحاكم الشرعيّ أن يفسح المجال لمن يريد الثورة على الحكومة الحقّة المؤيّدة من قبل أكثريّة الناس.

الحالة الثانية: أن تقوم الأكثريّة الساحقة بمخالفة الحكومة الشرعيّة ويرفضوها، فهنا يبقى الحاكم حاكماً شرعاً، ولكن مع عدم وجود المقبوليّة لا يتمكّن من أعمال حاكميّته المشروعة، كما حصل للإمام الحسن عليه السلام في صلحه مع معاوية، حيث لم يكن حاكماً فعلاً لعدم إقبال الناس»[١].

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّنا مع إعطاء تفسير معيّن للدين، ومدى إمكانيّة إجباره الناس على التديّن، وإعطاء تفسير خاصّ للديمقراطيّة وجعلها بمثابة وسيلة وآليّة للعمل السياسيّ، يمكننا الأخذ بالديمقراطيّة والجمع بينها وبين الدين، ورفع شعار «الديمقراطيّة الدينيّة» وإلّا فلا.

هذا آخر ما أردنا إيراده هنا، وما توصّلنا إليه من إمكانيّة الجمع بين الدين والديمقراطيّة، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّد المرسلين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

---

[١] پرسشها وپاسخها:١ ٢٨ ٢٩.

لائحة المصادر والمراجع

١. أُصول الفقه: محمّد رضا المظفر، دار الكتب العلميّة، قم.

٢. أصول الكافي: محمّد بن يعقوب الكلينيّ دارالكتب الإسلاميّة قم الطبعة السادسة عام ١٣٧٥ ش.

٣. آفاق فلسفه: گفتگوهائ با مهدى حائرى يزدى انتشارات فرزان، ط الاولى عام ١٣٧١ ش، طهران.

٤. الإسلام والمدنية الحديثة: أبو الأعلى المودودي طبع في القاهرة عام ١٤٠١ هـ

٥. الحكومة الإسلاميّة: أبو الأعلى المودودي دار المختار الإسلاميّ القاهرة الطبعة الأولى عام ١٣٦٧ هـ

٦. الخطاب الإسلاميّ المعاصر محاورات فكريّة: إعداد جودت سعيد، وحيد تاجا دار فصلت، الطبعة الأُولى عام ١٤٢٠ هـ

٧. الخطاب العربيّ المعاصر: محمّد عابد الجابريّ مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الخامسة عام ١٩٩٤ م، بيروت.

٨. الخلافة والملك: أبو الأعلى المودودي دار القلم الكويت الطبعة الأُولى عام ١٣٩٨ هـ

٩. الديمقراطيّة وحقوق الإنسان: محمّد عابد الجابريّ مركز دراسات الوحدة العربيّة الطبعة الثانية عام ١٩٩٧ م، بيروت.

١٠. الدين والثورة في مصر: حسن حنفي مكتبة مدبولي، مصر.

١١. السلام العالميّ والإسلام: سيّد قطب دار الشروق مصر طبع عام ١٤١٥ هـ

١٢. العدالة الاجتماعيّة في الإسلام: سيّد قطب دار الشروق مصر عام ١٤١٥هـ

١٣. العرب والعولمة: إعداد اسامة امين الخولي.

١٤. الفقيه والدولة، الفكر السياسيّ الشيعيّ: فؤاد إبراهيم دارالكنوز الأدبيّة بيروت الطبعة الأُولى عام ١٩٩٨ م.

١٥. القضايا الكبرى: مالک بن نبي دارالفكر المعاصر بيروت طبع عام ١٤٢٠ هـ

١٦. الكامل في التاريخ: عزّ الدين عليّ بن أبي كرم (ابن الأثير) دار صادر بيروت طبع عام ١٣٩٩ هـ

١٧. المسلمون والصراع السياسيّ الراهن: أبو الأعلى المودوديّ طبع في القاهرة عام ١٤٠١ هـ

١٨. امامت ورهبرى: مرتضى مطهرى منشورات صدرا، طبع عام ١٣٦٨ ش، طهران.

١٩. امدادهاى غيبى: مرتضى مطهرى منشورات صدرا، طبع عام ١٣٦٨ ش، طهران.

٢٠. انديشه‌هاى ماركسيستى: حسين بشيريه منشورات ني، ط الثانية عام ١٣٧٨ ش، طهران.

٢١. آئين شهريارى وديندارى: عبدالكريم سروش مؤسسه فرهنگى صراط ط الاولى عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٢٢. بحار الأنوار: محمّد باقر المجلسيّ، الطبعة الثانية ١٤٠٣، مؤسّسة الوفاء، بيروت.

٢٣. بيست گفتار: مرتضى مطهرى منشورات صدرا، طبع عام ١٣٦٨ ش، طهران.

٢٤. پرسشها وپاسخها: محمد تقى مصباح اليزديّ مؤسسة آموزشى امام خمينى، ط العاشرة عام ١٣٧٩ ش، قم.

٢٥. پيرامون انقلاب اسلامی: مرتضی مطهری منشورات صدرا، ط الرابعة عشرة عام ١٣٦٨ ش، طهران.
٢٦. پيرامون جمهوری اسلامی: مرتضی مطهری منشورات صدرا، طبع عام ١٣٧٨ش، طهران.
٢٧. تاريخ فلسفه سياسی غرب: عبدالرحمن عالم منشورات الوزارة الخارجية، ط الاولی عام ١٣٦٢ ش، طهران.
٢٨. تاريخ فلسفه سياسی: بهاء الدين پازارگاد الطبعة الرابعة، ١٣٥٩ ش، طهران.
٢٩. تاريخ ملل شرق ويونان: آلبرماله وزوال ايزاک انتشارات علمی، ط الاولی عام ١٣٦٢ ش، طهران.
٣٠. تحرير الوسيلة: الإمام الخمينيّ مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ الطبعة الأولى عام ١٤٢١ هـ قم.
٣١. تفسير الميزان: العلّامة الطباطبائيّ الطبعة الثالثة عام ١٣٩٤ هـ مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
٣٢. تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة: الشيخ محمّد حسين النائينيّ، الطبعة التاسعة عام ١٣٧٨ ش، منشورات شركت سهامی انتشار، طهران.
٣٣. جاذبه ودافعه علی٨: مرتضی مطهريّ منشورات صدرا عام ١٣٧٩ ش، طهران.
٣٤. حق وباطل: مرتضی مطهری منشورات صدرا عام ١٣٧٩ ش، طهران.
٣٥. حقوق وسياست در قرآن: محمد تقی مصباح اليزدي مؤسسه آموزشی امام خمينيّ، ط الثانية عام ١٣٧٩ ش، قم.
٣٦. دانشنامه سياسی: داريوش آشوری منشورات مروارید ط السادسة عام ١٣٧٩ ش، طهران.
٣٧. درسهای دموكراسی برای همه: حسين بشيريه منشورات مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ط الاولی عام ١٣٨٠ ش، طهران.
٣٨. دموكراسی: آنتونی آربلاستر منشورات آشيان ط الاولی عام ١٣٧٩ ش، طهران.
٣٩. ده گفتار: مرتضی مطهری منشورات صدرا، طبع عام ١٣٧٩ ش، طهران.
٤٠. زندگی وزمانه دموكراسی ليبرال: كرافورد برومكفرسون منشورات ني، ط الاولی عام ١٣٧٦ ش، طهران.
٤١. سياست نامه: عبدالكريم سروش مؤسسه فرهنگی صراط ط الثالثة عام ١٣٧٩ ش، طهران.
٤٢. سياست: ارسطو، منشورات شركت سهامی كتابهای جيبی عام ١٣٥٨ ش، طهران.
٤٣. سير آزادی در اروپا: هارولد جی لاسكی منشورات شركت سهامی كتابهای جيبی ط الثانية عام ١٣٥٣ ش، طهران.
٤٤. سيری در نهج البلاغه: مرتضی مطهری مركز مطبوعاتي دارالتبليغ سال ١٣٥٤ ش.
٤٥. صحيفه امام (مجموعه گفتهها وپيامهای امام خمينی ١): مؤسسه تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، ط الاولی عام ١٣٧٨ ش، قم.
٤٦. طبايع الاستبداد ومصارع الاستعباد: عبد الرحمن الكواكبي دار الشروق العربيّ بيروت، الطبعة الأُولى عام ١٤١٦ هـ
٤٧. طرح ونقد نظريه ليبرال دموكراسی: اندرو لوين، منشورات سمت عام ١٣٨٠ ش، طهران.

٤٨. فربه‌تر از ايدئولوژی: عبد الكريم سروش موسسه فرهنگی صراط ط السادسة عام ١٣٧٨ ش، طهران.

٤٩. في الثقافة السياسيّة: حسن حنفي دار علاء الدين الطبعة الأولى عام ١٩٩٨ م.

٥٠. كتاب البيع: الإمام الخمينيّ مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام قم الطبعة الأولى عام ١٣٧٩ ش.

٥١. كتاب الرسائل: الإمام الخمينيّ مطبعة اسماعيليان قم عام ١٣٨٥ هـ.

٥٢. كشف الأسرار: امام خميني، بدون ناشر.

٥٣. مدارا ومديريت: عبد الكريم سروش، منشورات مؤسسه فرهنگی صراط ط السادسة عام ١٣٧٦ ش، طهران.

٥٤. مسألة شناخت: مرتضى مطهرى منشورات صدرا عام ١٣٧٩، طهران.

٥٥. معالم في الطريق: سيّد قطب دار الشروق مصر، الطبعة السابعة عشر عام ١٤١٣ هـ .

٥٦. نظام حقوق زن در اسلام: مرتضى مطهرى منشورات صدرا عام ١٣٧٩ ش، طهران.

٥٧. نظريّة الإسلام السياسيّة: أبو الأعلى المودودي طبعة بيروت عام ١٣٨٩ (ضمن مجموعة: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون).

٥٨. نظريه سياسى اسلام: محمد تقى مصباح اليزدي، منشورات مؤسسه آموزشى امام خميني، ط الثانية عام ١٣٧٨ ش، قم.

٥٩. نماذج الديمقراطيّة، ديفيد هلد، معهد الدراسات الاستراتيجيّة، بغداد عام ٢٠٠٦م.

٦٠. نهج البلاغة: جمع الشريف الرضيّ، دار الهجرة.

٦١. هموم الفكر والوطن: حسن حنفي دار قباء عام ١٩٩٨ م، القاهرة.

٦٢. ولايت فقيه: الامام الخميني مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام ط العاشرة عام ١٣٧٩ ش، قم.

٦٣. يادداشتهای استاد مطهرى: نشر صدرا ط الاولى عام ١٣٧٩ش طهران.

العِلْمَويّة

دراسة نقديّة في المنشأ والتوظيف والمآلات

خنجر حمية*

تتخذ النزعة العلميّة أو ما عُرِّف بـ «العلمويّة» (Scientism) مكانة محوريّة في النظام الفكريّ للحداثة الغربيّة. بل يمكن القول إنّ العلمويّة تحوَّلت إلى نزعة حاكمة على العقل الغربيّ وناظمة لكلّ حقل من حقول نظريّة المعرفة التي يعتمدها. وهناك فرضيّتان تفصحان عن هذه الوضعيّة: الفرضيّة الأولى، مبنيّة على الاعتقاد بأنّ العلم والتفكير العلميّ قادران وحدهما أن يحدّدا ما هو حقيقيّ وما هو غير حقيقيّ. وأنّ كلّ شيء يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والتجربة الواقعيّة، أمّا الفرضيّة الثانية فترى أنّ الهدف من تحصيل العلم هو التحكُّم بالطبيعة والعالم الخارجيّ.

هذه الدراسة تقارب مفهوم العلمويّة، ونشأته التاريخيّة، وتبيّن الاختلالات المنهجيّة التي يقوم عليها والآثار المعرفيّة التي ترتّبت عليه.

«المحرّر»

١. العِلمويّة في ماهيّتها

العِلمويّة والعلمويّ، (scientism, Scientist) مصطلحان مولدان شديدا الالتباس،

---

* باحث في الفلسفة وأستاذ دراسات عليا في الجامعة اللبنانية – لبنان.

وقد أسيء استخدامهما على نطاق واسع، لكنّهما في أصلهما كانا يحملان معنى التبخيس. والتهمة المبرّرة بالعلمويّة كانت تركن في العادة إلى مفهوم مقيّد في العلوم ومفهوم تفاؤليّ تجاه الفنّ... ولأجل ذلك قد لا يكون هناك تحديد مفرد لأشياع العلمويّة لهذين المصطلحين، غير أنّ دليل اكسفور للفلسفة يعتبر أنّ الالتزام بواحد أو أكثر ممّا يأتي يجعل المرء عرضة لتهمة العلمويّة:

- إنّ العلوم أكثر أهمّيّة من الفنون لفهم العالم الذي نعيش فيه، أو أنّها هي كلّ ما نحتاج لفهمه.

- إنّ المنهج العلميّ وحده هو المقبول فكريّاً.

- إنّ الإشكاليّات الفلسفيّة إشكاليّات علميّة، ولا يتوجّب التعامل معها إلا على هذا النحو[١].

ويقول لالاند: «إنّ مصطلح العلمويّة استعمل للدلالة إمّا على فكرة أنّ المعرفة العلميّة التجريبيّة القابلة للقياس، أو المنهج العلميّ، يدركان الأشياء كما هي، ويحلّان كل المسائل الواقعيّة، ويكفيان لإشباع حاجات العقل البشريّ المشروعة، وإمّا للدلالة على فكرة أنّ العقل أو المناهج العلميّة التجريبيّة يشتملان بسلطتهما كلّ ميادين الحياة بلا استثناء»[٢].

وبالتالي، فالعلمويّة نزعة في الأساس، أو اتجاه، يعتبر العلم التجريبيّ الوسيلة الوحيدة لمعرفة الواقع على ما هو عليه والطريقة الوحيدة الموضوعيّة التي على المجتمع تحديد القيم المعياريّة والمعرفيّة استناداً إليها[٣]. وأنّه المنهج الذي استناداً إليه يمكن الإجابة على كلّ الأسئلة المتعلّقة بوجودنا، بما في ذلك الأسئلة التي كابدت الفلسفة في مدى تاريخها بلا جدوى من أجل حلّها، وأنّها المعيار الذي من خلاله يمكن وضع حلّ لكلّ مشكلاتنا الراهنة أو تلك التي ستواجهنا في المستقبل.

---

[١] دليل أكسفور للفلسفة، تحرير: تدهوندرتش. تح. نجيب الحصادي، ليبيا: المكتب الوطنيّ للبحث والتطوير، ٥٠٣، ج١، ص ٦١٣، مادّة ع.

[٢] موسوعة لالاند الفلسفيّة، ط٢، تج خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، ٢٠٠١م، ج٣، ص ٢٥١.

[3] Robert A. Delfino, the cultural danger of scientism and common sense solutions, studio gilsoniana, vol. 3: supplement, 2014. P.P. 485-496.

ويستخدم هذا المصطلح كذلك تبخيساً في ميادين متنوّعة، منها: استعماله للإشارة إلى محاولات تطبيق مناهج العلوم الخبرويّة في سياقات جدّ واسعة لا يمكن بحال تطبيق مثل هذه المناهج عليها، أو إخضاعها للمعايير المتّبعة في مجال العلوم التطبيقيّة[١].

ومنها: استعماله لانتقاد النظرة الشموليّة للعلم التجريبيّ كما لو كان قادراً على وصف كلّ الواقع والمعرفة، أو كما لو كان الطريقة الوحيدة الحقيقيّة لاكتساب المعرفة حول الواقع وطبيعة الأشياء، ومنها: استعماله للإشارة إلى الطريقة التي تنتهك بها الحدود بين مجالات العلم، حيث تطبّق معايير مجال على مجال آخر بشكل غير ملائم، تجريبيّاً كان أو غير تجريبيّ. ومثال هذا الاستخدام إطلاق وصف العلمويّ على من يطالب باعتبار العلم التجريبيّ مصدراً وحيداً وأساسيّاً للقيم الإنسانيّة، التي هي مجال أخلاقيّات تقليديّ، أو مصدراً للمعنى والدلالة والقصد، وهي مجال تقليديّ للدين وللرؤى الكونيّة كذلك.

وتنصّ أقوى صيغة للعلمويّة على اعتبار أنّ العلم التجريبيّ ليس له حدود، وأنّ جميع جوانب المساعي البشريّة سيتمّ التعامل معها وحلّها عن طريق العلم التجريبيّ وحده في الوقت المناسب، وهي صيغة ستدرج ضمن ما أسماه ميكائيل ستنمارك: «الأسطورة الحديثة للتقدّم»[٢].

ويستخدم كذلك للتدليل على الصيغ الأكثر تطرّفاً للوضعيّة المنطقيّة منذ شليك وحتّى كارناب، وعلى المصادقة الدوغمائيّة غير المبرهنة للمنهجيّة العلميّة، واختزال العلم بما يمكن قياسه.

ويبدو أنّ أوّل من استعمل المصطلح للتدليل على الإيمان المطلق بالعلم كان فرنسيس بيكون، وأنّ أوّل من استعمله للتحقير كان فردريك هايك؛ عندما اعتبره «التقليد العبوديّ لمنهج العلوم التجريبيّ ولغتها»[٣].

---

[1] Robert A. Delfino, the cultural danger of scientism and common sense solutions, studio gilsoniana, vol. 3: supplement, 2014. P.P. 485-496..

[2] Giovanni Monastro and Mehadad Zarandi, science and the myth of progress, US: world wisolom, 2003, p10.

[3] Fridrich Hayek, The counter revolution of science, USA: liberty fund. Inc. 2010. P5.

ب. العلمويّة، كأيديولوجيا طبيعانيّة

وعلى كلّ حال، تتضمّن العلمويّة، في مقاصدها، التطبيق المفرط للعلم التجريبيّ في ميادين الحياة كافّة، حتّى في السياقات التي لا تتلاءم مع العلم التجريبي، أو تقع خارج الممارسة المنهجيّة للعلوم الطبيعيّة، حين لا يوجد ما يكفي من الأدلة التجريبيّة لتسويغ استنتاج علميّ في مجالها كما هو الحال -مثلاً- في تطبيق مناهج العلم الخبرويّ على العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، ومحاولة إخضاعها لما كان يسمّى بالعلم الصلب، أو ادعاءات العلوم اليقينيّة، وهو شيء واضح الاستحالة حسب هايك؛ لأنّ مثل ذلك سيقضي على الفاعل البشريّ، الذي تقوم عليه مثل هذه العلوم[١].

وهي تتضمّن كذلك في مفهومها الاعتقاد بأنّ مناهج العلوم الطبيعيّة أو التصنيفات والأشياء المعترف بها في هذه العلوم تشكّل العناصر الملائمة الوحيدة في محاولة الإجابة على أيّ تساؤل فلسفيّ[٢]، وأنّ العلم الطبيعيّ وحده هو الذي يصف العالم كما هو في حدّ ذاته مستقلّاً عن أيّ منظور، مستبعداً كلّ الحالات النفسيّة والروحيّة المصاحبة للتجربة العلميّة[٣].

فالعلمويّة إذن عند أولئك المتحمّسين لها المؤمنين بها الداعين إليها، نزعة ذات قيمة عالية جدّاً في مقابل فروع المعرفة الأخرى، وهي تجعل العلم التجريبيّ المصدر الوحيد الموثوق للمعرفة[٤]، وأنّ النظريّة العلميّة هي النظريّة الأكثر موثوقيّة حول العالم والجزء الأكثر قيمة في العلم البشريّ، وبالتالي هم يستبعدون استبعاداً تامّاً وجهة النظر التاريخانيّة والفلسفيّة والدينيّة... إلخ فيما يتّصل بالواقع أو بالحقيقة... بالإنسان أو المجتمع؛ إمّا لأنّها أقلّ موثوقيّة من العلم وأدنى نفعاً، وإمّا لأنّ العلم يغني عنها بالكلّيّة لجهة أنّ الأساليب الخاصّة المميّزة للعلم الطبيعي تشكّل المصدر الوحيد للمعرفة الحقيقيّة عن الإنسان والمجتمع والتاريخ، في اختزال مفرط للمعرفة الإنسانيّة.

[1]Hayek, Ibid. p35.

[2]Simon Blacklaurn, the oxford dictionary of philosophy,oxford university press, 2016, p 331

[3] Robert Bannister Behaviorism, scientism and the Rise of the export, 1998, p20

[4] John H. evans, Morals Not knowledge: Recasting the contemporary U.S. conflict between religion and science, university of california press. 2018.

ومنذ بداية المشروع العلميّ وجد علماء وفلاسفة أعجبوا بقدرة العلم الطبيعيّ على تطوير المعرفة، مؤكّدين أنّها الطريقة الوحيدة الصحيحة للبحث في كلّ الميادين بما فيها ميادين الاجتماع الإنسانيّ.

ح. العلمويّة كدين طبيعانيّ

وتبرز العلمويّة نفسها كدين جديد يقوم على العلم ويستند إلى كشوفاته، وذلك حين يربط العلم التجريبيّ ربطاً لا فكاك منه بأيديولوجيا اختزاليّة، كما مرّ، تشعر أولئك المؤمنين بها بسبب أغرائها أنّهم وحدهم المؤهّلون للكلام فيما يتّصل بما هو ميتافيزيقيّ مثل الأساقفة، وأنّهم يملكون موهبة الكشف عمّا هو محتجب ومخبوء، والوقوف على سرّ الحياة والطبيعة، كما هو حال العرّافين في الثقافات القديمة، وأنّهم يحيطون بكلّيّة الحقيقة كحكماء. ثمّة إذن عودة لظهور شكل من الإيمان، بوضعيّة القرن التاسع عشر، وهو يتجسّد الآن في صورة كون العلم التجريبيّ قد اكتشف، أو على وشك اكتشاف، جميع الحقائق المهمّة عن حياة البشر، استناداً إلى حسابات صارمة ومقاييس دقيقة... ستشكّل أساساً لحلّ جميع المشكلات الأخلاقيّة والميتافيزيقيّة[١].

ولقد قاد مثل هذا النمط من التفكير إلى معتقد مشترك، هو صورة عن الطبيعانيّة الملحدة القديمة، تبدى في شكل إيمان أعمى ومندفع بتجسّد الحقيقة في الطبيعة، بما في ذلك البشر وأفعالهم، وبأنّ العلم التجريبيّ وحده كاف لتوجيه حياة البشر وتحقيق آمالهم والإجابة على الأسئلة المتّصلة بوجودهم وبعلاقتهم بالعالم من حولهم، وبتحليل كلّ ميادين الخبرة البشريّة أو الظواهر الاجتماعيّة والنفسيّة بما في ذلك الدين نفسه، الذي يجب أن يخضع لتحليل علميّ بغية تفهّم طبيعته بشكل أفضل. ويرى دانييل دينيت أنّ الدين ظاهرة طبيعيّة كغيره من الظواهر، وأنّ علم الأحياء التطوّريّ وعلم التطوّر الثقافيّ يسمحان لنا باكتشاف أصل الدين وطرائق تطوّره، وأن ليس من شيء بما في ذلك الدين يقع خارج سياق البحث العلميّ. ومثل هذا الاعتقاد يدحض نفسه؛ لأنّه يتطلّب الموافقة على معتقدات تنتهك متطلّباتها المعلنة كلّ تجربة علميّة.

---

[1] T. J. Jackson Lears, «Get Happy» the nation, 6, Nov. 2013.

وبالرغم من ذلك، فالعلمويّة تحاول أن تلعب أحد أهمّ الأدوار الخاصّة بالدين أو الميتافيزيقا من خلال محاولة تقديم تصوّر شامل حول الوجود، وتوفير إجابات على الأسئلة الجوهريّة للبشريّة، لتتحوّل إلى دين طبيعيّ يحمل دعاته شعلة التنوير والمعرفة والهداية كما يقول هوكينغ في كتابه التصميم العظيم: «ما هي الحقيقة الحقّة؟ من أين أتى كلّ هذا؟ هل يحتاج الكون إلى خالق؟ تقليديّاً هذه أسئلة فلسفيّة، لكن الفلسفة ماتت، ولم تواكب التطوّرات الحديثة في العلوم، خاصّة الفيزياء، وأصبح العلماء التجريبيّون حاملي شعلة الاكتشاف في سعينا للحصول على المعرفة»[1].

كان العالِم الطبيعيّ فيما مضى شخصاً يتمتّع بمعرفة واسعة لزاوية صغيرة من العالم الطبيعيّ، ولعلّه كان يعرفها أكثر من كلّ الذين يحيطون بها حين تكون ميدان خبرته ومجال عمله الدؤوب، ولم يكن يملك شجاعة أن يعلن رأياً أو يتّخذ موقفاً خارج مجال اختصاصه أو ميدان خبرته المقيّدة، وكان يتردّد في التعبير عن رأي موثوق في مجالات كهذه، كان مثل هذا الموقف يوحي بالثقة، ويشير إلى شكل من أشكال التواضع، ويعبّر عن طريقة في فهم العالم تقف حيث لا تملك قدرة الفهم.

لكن ذلك بات اليوم متناقضاً مع دعاوى العلمويّة، حين يُمنح العلم الطبيعيّ وممارسوه سلطات معرفيّة لا حدود لها، وحين يعطون حقّ احتكار امتلاك الحقيقة والواقع والتعبير عنهما في صورة علم كونيّات جديد يقوم على الخبرة التجريبيّة ويؤمن بالطبيعة واقعاً نهائيّاً لا شكّ فيه، ويدّعي حقّ إطلاق الكلام حول كلّ الأسئلة التي حيّرت البشر على مدى الزمن، وعجزوا عن حلّ مغاليقها في مدى مسيرة تأمّلهم وتفكيرهم.

مثل هذا التجاوز للحدود مضرّ، ويبدو أنّه اليوم واسع الانتشار في المناقشات حول العلم سواء في عمل علماء محترفين أو في الكتابات الشعبيّة لعلماء. وكثيراً ما يُزعم هناك أنّ العلوم الطبيعيّة تشكّل، أو ستشكّل قريباً جدّاً، مجال الحقيقة الكامل. وهو موقف أصبح أكثر انتشاراً إلى حدّ أنّ الحصول على درجة علميّة متقدّمة يمنح الشخص حقّ الإدلاء بالحكمة في أيّ موضوع وفي كلّ الموضوعات... وبالتالي، سيوحّد نهائيّاً بين العلم

[1] T. J. Jackson Lears, «Get Happy» the nation, 6, Nov. 2013.

والعقل، بالرغم من أنّ العلمويّين يصرّون على أنّ العلم التجريبيّ يمكنه أن يفعل ما لا يستطيع العقل نفسه أن يفعله.

وإذا كانت الاكتشافات العلميّة، كما يقول هيوز، يمكن أن يكون لها آثار مهمّة على الميتافيزيقا، نظريّة المعرفة أو الأخلاق، وأن يكون جميع المهتمّين بهذه الموضوعات يحتاجون إلى معرفة علميّة، فإنّ الادّعاء بأنّ العلم التجريبيّ وحده القادر على الإجابة على الأسئلة القديمة في هذه المجالات دعوى تثير مشاكل لا حصر لها[١].

إذ كانت هذه هي الصورة التي تتبدّى عليها العلمويّة في صورتها الأكثر عموميّة، فإنّ ظهورها لم يكن صدفة، ولا هو ارتبط بالتقدّم الذي أحرزته العلوم التجريبيّة في مسار تطوّرها، ولا بالإخفاقات التي راحت الفلسفة ترفل فيها في ما بات يعرف بأزمة المعرفة منذ كانط وصولاً إلى هيدغر.

لقد تبدّت العلمويّة في جوهرها منذ أوغيست كونت كمحاولة للعودة إلى ما قبل النقد الكانطيّ للمعرفة، وهو انتقال كان حاسماً في اتجاه استبدال نظريّة علم علمويّة بنظريّة المعرفة التي لم تعد كافية لتوجيه العلم ووضع مساراته وتنسيق طرائقه، وهو تجاوز واضح كذلك للجدل الذي ولده نقد العقل المحض في سياق المثاليّة الألمانيّة، خاصّة عند هيغل وماركس، أو هو استثمار لإعادة تعريف نظريّة المعرفة، بما هي فينومينولوجيا للروح أو بما هي وعي النوع لذاته أو بما هي نظريّة مجتمع، بغية الإجهاز عليها نهائيّاً. ولأجل ذلك فمن غير الممكن فهم الأصول الفلسفيّة للعلمويّة، في ظهورها الأوّل عند كونت وماخ وصولاً إلى الوضعانيّة المنطقيّة في صورتها الأكثر تطرّفاً، إلا في سياق التجاوز الهيغليّ – الماركسيّ لكانط من جهة في صورة فينومينولوجيا للروح أو في صورة أيديولوجيا ترنستدنتاليّة للعمل، وعلى ضوء الأسس التي رسّختها الوضعانيّة القديمة على ضوء إيمانها المطلق بالعلم.

ما سأحاوله هنا هو اختبار وضع نقد المعرفة الكانطيّ في السياق الهيغليّ – الماركسيّ

[1] Mario Bunge, in defense of scientism, Free inquiry, v. 35, N.1, Dec. 2014.
William hittidr, the Essential sayyed Hosseim nasr,World wisdom, 2007.

كمسار سمح لنظريّة العلم أن تحتلّ الموقع الذي كانت نظريّة المعرفة تقيم فيه قبل أن تخلّيه تحت ضربات الذاتيّة الترنستدنتاليّة للنقد الكانطيّ ولنقد النقد الهيغليّ، أو تحت ضربات التفكيك الماركسيّ للذاتيّة لصالح نظريّة في المجتمع.

٢. الخلفيّة التاريخيّة الفلسفيّة للعلمويّة «في النقد الفلسفيّ للمعرفة»

أ. في النقد الكانطيّ للمعرفة[١]

تبدّى السجال الفلسفيّ الحديث، في جملته، على صورة محاولات للإجابة على سؤال: كيف يمكن بلوغ معرفة موثوقة يمكن الاعتماد عليها؟ أو كيف يتأتّى لنا أن نبلغ الشروط الأساسيّة لمعرفة ممكنة؟

والسؤال هذا كانت تبلورت على أساسه صورة نظريّة للمعرفة منذ القرن التاسع عشر في صورة مذاهب تطمح إلى إعادة بناء منهج العلم، والأدوات التي على أساسها أو من خلالها يمكن صياغة رؤية للمعرفة تستند على أساس قبليّ بديهيّ كما هو الحال مع ديكارت.

والشيء الأبرز في السجال الذي ولّده هذا المفهوم حوله، هو أنّ الجهد النظريّ للفكر العقلانيّ منذ ماكس فيبر وللتجريبيّة خاصّة عند ماخ، قد توجّه نحو بناء تصوّر ميتافيزيقيّ لعالم الموضوعات الممكنة، ونحو تأكيد تسويغ منطقيّ – سيكولوجيّ لمصداقيّة علوم الطبيعة باعتبارها علوماً تتميّز بلغة محكمة وتقوم على الخبرة المباشرة. وسيقود ذلك في النهاية إلى اعتبار الفيزياء الحديثة، التي وحّدت بين الرياضة الصارمة والتجربة الموجّهة والمسيطر عليها، مثالاً يحتذى باعتبارها معرفة تتمتّع بجلاء تامّ وتتصف بالمصداقيّة والدقّة.

---

[1] E.bréhier, Histoire de LA philosophie, paris: P.u.f. Tom.2, p525.

Heidegger, Kant and the problem of metaphysics, tras. By.richard taft, Indiana unv. Press, 1997.

Heidegger, phenomenological interpretation of kant,s critique of pure reason,trans. By. Parvis emad, Indiana unv. press, 1997.

ستعترف الفلسفة في السياق بمكانة العلم هذه من غير مناقشة، قادها إلى ذلك نجاحاته والآفاق التي فتحها أمام الإنسان، وكشوفه فيما يتعلّق بالطبيعة وأسرارها، لكنّها سوف لن تتخلّى بسهولة عن نظريّة في المعرفة لصالح نظريّة في العلم حصريّة، ولن تسلم بوظيفة أن تكون فقط مجرّد شارح للمعرفة المرتبطة بالعلوم الطبيعيّة ومفسّر للغة العلم، ولن تستسلم ببساطة لما ولّده العلم في سياق نجاحاته من رؤى أو نظريّات.

وبالرغم من هذه الممانعة التي كانت تبديها الفلسفة لتحافظ على وجودها ولتؤكّد حقّها في أن تبني رؤية تأمّليّة حول شروط المعرفة الممكنة، فإنّ الميتافيزيقا الحديثة النسقيّة بدت كأنّها في موضع شكّ فيما يتعلّق منها برؤاها حول نظريّة معرفة كلّيّة ومطلقة؛ ذلك أنّ المعرفة وصلت مع كانط وفي سياق نقده للعقل الخالص إلى وعي ذاتها استناداً إلى تساؤله الترنسندنتاليّ، في محاولة منه لتأكيد بعدها الخاصّ والذاتيّ. وهو بنفسه كان قد ادّعى للمعرفة الفعليّة موقعاً مستقلّاً قائماً بذاته في مقابل العلم[١]، وسيحاول عبر نقد المعرفة إعادة تركيبها وفق نسق من قدرات، يندمج فيه عقل عملي وملكة حكم متأمّلة، بمعنى إعادة التفكير فيها استناداً إلى عقل نظريّ قادر على أن يتثبّت من نفسه جدليّاً. ليس فقط في مجال حدوده والميادين التي يهيمن عليها، بل كذلك في مجال صورته الخاصّة ذاته، متجاوزاً بذلك مفهوم العقلانيّة القائمة على عقل يجعل من ذاته شيئاً تامّ الوضوح ونهائيّاً.

منذ ديكارت وحتّى كانط، أخذت الفلسفة على عاتقها تقديم أساس عامّ للعلوم الطبيعيّة الجديدة خاصّة الفيزياء، من حيث ما يقدّمه من تطوّر للطبيعة ومن حيث المنهج الذي يستخدمه عندما يحاول بناء صورة ميتافيزيقيّة للعالم أو يدخل في علاقة معها، مثل هذا الهدف جعل من ديكارت أباً للفلسفة الحديثة وهو الهدف الذي سخّر له كانط كلّ حياته العلميّة... حتّى لقد كان مشروعه آخر أعظم محاولة لتحقيق أهداف ديكارت عبر تدشين طريقة جديدة لبلوغها تؤدّي إلى تحوّل جذريّ في الأهداف نفسها[٢].

[1] R.Daval, la métaphisique de kant, paris: P.u.f., 1950.

[2] J. La croix, kante et LA kantisme, paris: p.u.f.1966. P31.

لقد تصوّر كانط أنّ وضع أساس علم الطبيعة هو وظيفة الميتافيزيقا كما هو الحال في كلّ بحث عقليّ حول المساعي الإنسانيّة، لكنّ الطريقة التي كانت مدخله إلى بلورة ميتافيزيقاه حول أساس العلم، كشفت مدخلاً جديداً كلّيّاً للفلسفة أسماه المدخل الترنسندنتاليّ، وهو راح يفهم استناداً إليه الميتافيزيقا في سياق أبستمولوجيّ، بمعنى أنّها لكي تحقّق أغراضها لا بدّ أن تفترض أنّ الطبيعة هي ما يعرف عن طريق الخبرة الحسّيّة، ومن ثمّة ستكون الميتافيزيقا، لا العلم بمنظومة الموضوعات التي تدرسها العلوم، بل بالوضع الأبستمولوجيّ لمبادئها[1].

وفي الخلاصة، كان كانط يرغب بتحويل الميتافيزيقا من علم أعمى يسير على غير هدى إلى علم حقيقيّ، من خلال تجديد مجاله وتأسيسه على منهج عقليّ متسق ومفهوم.

والعلوم الطبيعيّة سيتحدّد مدخل كانط لتأسيسها من خلال قناعة راسخة بأنّها تتطلّب أساساً ميتافيزيقيّاً؛ بسبب استخدامها في مجمل مراحل عملها واشتغالها مفاهيم ومبادئ غير تجريبيّة لا يمكن تبريرها بالخبرة الحسّيّة. أمّا نقد المعرفة، فقد كان في حقيقته اختباراً لوسائل المعرفة، ذلك يتطلّب بحسبه أن ينطلق النقد من نموذج معرفيّ من شأنه تأكيد إمّا تلقّي حدث المعرفة أو فاعليّة الذات العارفة، أمّا المعرفة نفسها فستظهر بحسبه من خلال الأداة التي تمّ تشكيل الموضوعات بمساعدتها، أو من خلال وسط يدخل العالم إلى الذات.

وكلا التصوّرين يؤكّدان على أنّ المعرفة تتحقّق بواسطة وسائل ممكنة ترنسندنتاليّاً، وأنّه لا يمكن أن يوجد مفهوم معرفة يقبل الإيضاح بمعزل عن الشروط الذاتيّة لموضوعيّة معرفة ممكنة، وسيتبدّى ذلك عند كانط في مبدئه الأساسيّ حول الوحدة التركيبيّة للإدراك كمبدأ أعلى لكلّ حالات استخدام الذهن البشريّ.

والفهم الترنسندنتاليّ هذا للمعرفة يتضمّن وسيطاً هو الأرغانون؛ ذلك أنّ وظائف الأداة هي التي تكون نسق المرجعيّة الذي يتحقّق ضمنه موضوعات المعرفة الممكنة

[1] Kant, prolégomènes à toute métaphisiques future, TRD.gibelin, paris: Vrin, 1941.

إجمالاً، والأورغانون بالتالي سيتبع العالم الذي يمكن أن يتجلّى ضمن واقعيّته، وهو لا يمكنه أن يكشف العالم إلا ضمن شروط وظيفته، وسيحصل عند ذلك إقرار العلاقة بين الواقعيّة وحدث المعرفة باستقلال عن الأداة.

والنقد الذاتيّ الذي يدرك المعرفة متوسّطة من خلال الأورغانون عليه أن يعرض تصوّرات معيّنة حول الذات العارفة كما حول مقولة المعرفة الصحيحة نفسها؛ لأنّه يعيد تكوين تنظيم قدرة المعرفة، كمفهوم كلّيّ، إلى الشروط الترنسندنياليّة التي تصبح معها المعرفة ممكنة. من حيث إنّنا ننطلق من جهة من الأحكام التي لها الصلاحية، ومن جهة ثانية من الأنا التي يوجد اليقين لأجلها، على أنّنا في النقد الذاتيّ، نخضع منذ البداية للنقد مفهوماً محدّداً عن العلم والذات العارفة[1].

وفي بداية النقد لا يوجد شيء سوى الهدف الراديكاليّ لشكّ لا بدّ منه. وهو شكّ لا يحتاج إلى تعليل منذ ديكارت؛ لأنّه يأخذ شرعيّته من حيث إنّه لحظة من لحظات العقل. ويحتاج العقل الناقد إلى أن يتمرّن فقط على الشكّ المنهجيّ؛ لأنّه الوسيلة الوحيدة التي يتأسّس فيها الوعي من حيث إنّه وعي يقينيّ يعي ذاته.

ولأنّ مثل هذا النقد لا يستقيم بلا شرط أوّل تبدأ منه المعرفة ويشكّل مفهوماً معياريّاً عمّا هو العلم أو مقولة محدّدة عمّا هي المعرفة يجده النقد أمامه ويعتبر له الصلاحية الكلّيّة بما هو نمط معرفة أولي، فإنّ كانط، في نقد العقل الخالص، يستند بصورة محدّدة إلى الرياضيّات والفيزياء الحديثة معتبراً أنّهما يتميّزان عن طريق التقدّم المتواصل لنتائجهما، وهما يحقّقان معياراً يشكّل الصياغة النمطيّة لمسار أكيد للعلم. وهو كان يرغب في تحقيق ثورة في السياق استناداً إلى نموذج الهندسة ونموذج العالِم الطبيعيّ؛ لأنّه وجد في مثال علماء الطبيعة الذين اعتقدوا أنّ العقل لا يدرك إلا ما يخلقه هو ذاته طبقاً لمشروعه نموذجاً منحه شجاعة أن يحاول تحويل الميتافيزيقا طبقاً للقاعدة ذاتها ومن خلال قناعة، مفادها: إنّ نقد المعرفة الخالي ظاهريّاً من الشروط يجب أن يبدأ مع معيار سابق لصدقيّة المضامين العلميّة غير المثبتة، وأنّه يقبل على أنّه

[1] Kant, critique de la raison pure, trad. Pacaud, paris: P.u.f. 1968; p17.

شيء ملزم[١]. ووجود معرفة منجزة أو مفهوم معياريّ للأنا، تكون مقبولة، أراد منه كانط أن يقيم محاكمة للضلالات التي يتقاسمها العقل مع نفسه عندما يصدر حكماً لا يستند إلى الخبرة، لكنّ محاكمة كهذه لم تتحقّق؛ لأنّه لم يبد له شيء أكثر يقينيّة من الوعي الذاتيّ؛ إذ في الوقت الذي أكون فيه معطى كـ (أنا أفكّر) المصاحب لتصوّراتي كلّها عندها يمكن أن نفهم الوحدة الترنسندنتاليّة للوعي الذاتيّ[٢].

وفي مسار التقصّي عن إنجازات الإدراك الأوّليّ، يجب أن تقوَّم عالياً هويّة الأنا على أساس التجربة الترنسندنتاليّة الموثوقة للتأمّل الذاتيّ. وهذا هو الشرط الثاني الذي سيعتبر هيغل أنّه عنده سيصبح النقد إشكاليّاً؛ ذلك أنّ الشرط الأوّل سيكسب المنهجيّة الحديثة قوّة معياريّة؛ لأنّها تعتبر المقولة المعيّنة حول المعرفة الموروثة نمطاً أوّليّاً للعلم، لكي تعمّم أشكال الطرق التي تمكّننا من إعادة تكوين هذه المعرفة وتطبيقها في تحديد العلم، مع أنّ المعرفة التي تتجلّى كعلم -حسب هيغل- إنّما هي معرفة جليّة. وضمانتها مصداقيّتها، والعلم الذي يظهر أوّلاً لا يصبح أكثر مصداقيّة؛ لأنّ الثقة إنّما تمنح للضمانة لا للأولويّة[٣].

أمّا الشرط الثاني، فهو يوحي بأنّ كانط يبدأ نقده المعرفيّ بالوعي غير الشفّاف فيما يخصّ الذات العارفة، على خلاف الوعي الثابت للفينومينولوجيا الذي يعرف ذاته متضمّنة في تجربة التأمّل نفسه.

من هذه الزاوية، سيصبح نقد المعرفة موضع شكّ فيما يتّصل بالأساس الذي يقوم عليه... وبالشروط التي تكفله وسيدفع باتجاه إعادة تأويل شامل لنظريّة المعرفة سيقود مع هيغل أوّلاً، إلى تصوّر جديد للمعرفة كتأمّل ذاتيّ فينومينولوجيّ.

---

[1] Gottfried martin, science modern et entologie traditionnelle chez kant, trad. Piguet, paris: p.u.f. 1963. p7, 23, 30- 32.

[2] Critique, p55.

[3] Ibid, p61- 62, 201.

ب. نظريّة المعرفة كفينومينولوجيا[١]

لم يكن نقد هيغل لتساؤل كانط الترنسندنتاليّ سيولّد نتائج مفارقة[٢]؛ لأنّ الفلسفة معه ليس فقط ستبدّل موقعها من العلم بل ستتخلّى عنه بصورة إجماليّة. وسيظهر معه أنّ إدراك العلم فلسفيّاً لم يعد أمراً مطلوباً انطلاقاً من نظريّة المعرفة، بل فقط كمقولة معرفة ممكنة ما دامت المعرفة ليست موضوعة على قدم المساواة مع المعرفة المطلقة لفلسفة كلّيّة.

ولقد حاول هيغل أن يبرهن على أنّ التأمّل الذاتيّ الفينومينولوجيّ للمعرفة هو ضرورة راديكاليّة لنقد المعرفة، لكنّه أقام ذلك على تحيّز واضح لشروط فلسفة الهويّة ولم يبلغ بالمسألة نهايتها المنطقيّة. وهو جادل بأنّ الفلسفة الكانطيّة تتطلّب من الذات العارفة أن تتأكّد من الشروط الضروريّة لمعرفة ممكنة، قبل أن تبدي أيّة ثقة بمعارفها المكتسبة؛ لأنّنا لا نستطيع أن نختبر معارفنا إلا بمساءلة المعايير الموثوقة التي تبرّر مصداقيّة أحكامنا. لكن حسب هيغل فإنّه يمكن استقصاء قدرة المعرفة نقديّاً مثل التعرّف، خاصّة إذا كان النقد شيئاً تتطلّبه المعرفة نفسها[٣].

تتعثّر إذن نظريّة المعرفة منذ البداية بهذه الحلقة المفرغة، وهي حلقة تتبدّى في صورة أنّ كلّ نقد ينطلق من شروط تبدو مؤقّتاً غير إشكاليّة، غير أنّها تبقى في الأساس مورداً لإشكالات كثيرة. وهو يستحضر هذه الحلقة -التي كان على الفلسفة أن تعالج نظريّة المعرفة من خلالها وعيها الخاطئ والتي كان يمكن أن تستحضر ذاتها من خلالها كتأمّل- على أنّها علامة على خواء الفلسفة النقديّة.

إنّ حجّة هيغل تقصد إلى تذكيرنا بأنّ نقد المعرفة ليس قادراً على تأكيد بداهة الأصل، وإنّما يبقى بما هو تأمّل – معتمداً على ما سبقه كأنّه يتّجه نحو ما ابتدأ منه

---

[1] Heideger, Hegel,s phenomenology of spirit, trans. By. Parvis Emad, Indiana Unv. Press, 1988.

[2] Hegel, werke in zwaring bänden, vol. 10. Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse (1830), 1970, pp202-203.

Hegel, Differenz des fichteschen und schelingschen systems, 1801.

P 20.

[٣] هيغل، فينومينولوجيا الروح، تج.ناجي العونلي، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٦م. ص ١١٧.

أصلاً... من هنا، ارتبط نقد المعرفة بتشكيلات الوعي التي تتلقّى هذا النقد على الصعيد التجريبيّ؛ لأنّ اختيار نقطة الارتباط أو البدء ليس مجرّد اصطلاح، ولأنّ اليقين الحسّيّ هو عنوان الوعي الطبيعيّ لعالم الحياة اليوميّة، وهو العالم الموضوعيّ؛ لأنّ القدرة التي تذكّرنا بالتأمّل تنطلق من وظيفة الخبرة التي تتبصّر دوغمائيّتها. ولأجل ذلك فإنّ العلم لا يستطيع استناداً إلى مثل هذا التأمّل أن يجعل شيئاً ما شفّافاً، اللهمّ إلا حالة نشوئه الخاصّة[١].

مثل هذه الحلقة التي يعتبرها هيغل تناقضاً سيّئاً بالنسبة إلى نظريّة المعرفة، يحاول بنفسه أن يسوغها في الخبرة الفينومينولوجيّة، كصورة للتأمّل ذاته وتعود إلى بنية معرفة تقوم على مبدأ أنّ على المرء أن يعرف لكي يستطيع أن يتعرّف بصورة واضحة، وهي صورة هدفها بلوغ معرفة أنكرتها النقديّة الكانطيّة من غير توسّط.

وهيغل في الحقيقة، ينتقد الشروط غير المعترف بها في نظريّة المعرفة ويطالب بإخضاعها للنقد في سياق استراتيجيّة شكّ ضروريّة، وهو حاول أن يؤسّس وجهة نظر في الشكّ الذي تتجاوزه نظريّة المعرفة على أنّه طريق يُعاد بناؤه، ليتحوّل -بنظره- كلّ ما هو نقد محايث إلى نفي مجرّد.

وفي الوقت الذي يتبصّر فيه كلّيّة نظريّة معرفة قائمة على شروط غير متأمّلة ويبرهن على توسّط التأمّل من خلال ما هو سابق ويستبعد تحديد الفلسفة على أساس ترنسندنتاليّ، فهو يحاول تجاوز النقد، لكنّ الأخير سيتسلّل خلسة؛ لأنّه سيعتبر منذ البداية أنّ معرفة المطلق معطى، وأنّ إمكانيّة المعرفة هذه يدلّل عليها بمقاييس نقد المعرفة[٢]. ثمّة إذن ما لا يقنع يلازم الفينومينولوجيا؛ لأنّ إنتاج وجهة نظر معرفة مطلقاً ينبغي أن تتحقّق في الخبرة الفينومينولوجيّة، مع أنّها كمطلق لا تحتاج إلى تسويغ من خلال التأمّل الذاتيّ.

ثمّ إنّ وجود أرغانون للمعرفة كنموذج توسّط تصل من خلاله الواقعة الحقيقيّة إلى

---

[١] هيغل، فينومينولوجيا الروح، تج.ناجي العونلي، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٦م. ص١٩١.

[٢] م.ن فينومينولوجيا الروح. صص٢٠٥- ٢٢٣.

الظهور في ذاتها يبدو أمراً متهاوياً حسب هيغل؛ ذلك أنّ التفهّم التأمّليّ للنظريّة يجب أن يعاد النظر في وظيفته من قبل المسألة الخاصّة بنقد المعرفة، يعني الأورغانون. لكن مهمّة الفلسفة النقديّة تتجلّى بالتأكّد من وظيفة الأداة والوسيلة لعزل ملحقات الذات التي لا محيد عنها عن المحتوى الموضوعيّ للحكم ولسيرورة المعرفة[١].

واعتراض هيغل هذا لا يجد مصداقيّته، في الحقيقة، إلا ضمن الشرط الذي يمكن أن يوجد فيه شيء ما مثل المعرفة في ذاتها أو المعرفة المطلقة، دون ارتباط بالشروط الذاتيّة للمعرفة الممكنة؛ لأنّه يلحق نظريّة المعرفة بمفهوم خاصّ عن معرفة قائمة ذاتيّاً أو معرفة مطلقة. مثل هذا التجاوز للكانطيّة يعود تحديداً إلى علاقة الذات والموضوع في نسق المرجعيّة الهيغليّ، التي يكون فيها توسّط الأروغانون سبباً للفكر الذاتيّ المعتم. لكنّ نقد هيغل لا يسير محايثاً؛ لأنّه يشترط مسبقاً ما وضعته نظريّة الأرغانون ذاتها تحت المساءلة، أعني إمكان المعرفة المطلقة.

لكن ثمّة في نقده ما يقنع؛ ذلك أنّ ما يدّعيه كانط من الوضوح حول الشروط الضروريّة لمعرفة ممكنة، كأن يعرض تصوّرات محدّدة حول الذات العارفة وحول المعرفة الصحيحة وتنظيم قدرة المعرفة من خلال الشروط الترنسندنتاليّة التي تبدو المعرفة في ضوئها ممكنة وحول العلم وطبيعته واعتبار الشكّ شرطاً وحيداً يقوم عليه الاختبار باستقلاليّة تامّة من غير حاجة إلى تعليل.. إلخ، ادعاءات وضوح لم تعد مقنعة كمسلّمات أساسيّة لأيّة عقلانيّة، خاصّة فيما يتعلّق بالشكّ الراديكاليّ الذي لم يعد يعطى له هذا الدور الترنسندنتاليّ بل صارت تسند إليه وظيفة سيكولوجيّة تلتزم أسس الفلسفة العقلانيّة[٢].

وبحسب هيغل، فإنّ نقد المعرفة الكانطيّ يسمح بإعطاء مفهوم تجريبيّ عن العلم في صورة فيزياء معاصرة، ويكشف بذلك إجمالاً المعايير الممكنة للعلم. لكنّ نقد المعرفة ينبغي أن يتنازل عن شروط من هذا النوع وأن يسمح بانطلاق معايير نقد من خلال تجربة التأمّل.

---

[1] Kant, werausgabe, 12 vols. hrsg.von Wilhelm weischedel, suhrkamp, traschenbücher wissenschoft; 55, Frankfort am main: suhrkamb, 1974, vols.3-4: kritik der reinen vernunft.

[٢] كارل بوبر، المجتمع المفتوح، تج. سيّد نفادي، بيروت: دار التنوير، ج٢، ص ٦٠ وبعدها.

ومع هذا، سيبقى نقد المعرفة الكانطيّ خيط التجربة الفينومينولوجيّة فيما يتّصل بالتشكيلات التي كوّنها الوعي الطبيعيّ والتي نجد أنفسنا في خضمّها، وفي الوقت الذي يكون فيه الوعي الظاهر هو موضوع النقد ستؤخذ قواعده كما تقدّم نفسها غير متوسّطة، و بذلك[١] سيتجنّب النقد الهيغلّي لنقد المعرفة الكانطيّ الوقوع في الوثوقيّة؛ لأنّ نقده سيتّجه ضدّ ذاته دونما تحفّظ ونحو اختبار معاييره بمساعدتها ذاتها. إنّ النقد الكانطيّ للمعرفة يبدأ -حسب هيغل- بوعيه غير الشفّاف لذاته. بينما الوعي الفينومينولوجيّ يعرف ذاته كعنصر مندمج في تجربة التأمّل.

بدايةً، يجب على التكوّن الذي ينطلق من الوعي الطبيعيّ أن يُعاد إنجازه من وجهة النظر التي يأخذها المراقب الفينومينولوجيّ كموقف مؤقّت ومن ثمّ يمكن لموقع نقد المعرفة أن يتطابق مع الوعي المؤسّس الذي يعرف صيرورة تكوّنه من خلال تقنين وعي، لا تملك الذات الخاصّة -عبر نقد المعرفة الذي يذهب مباشرة إلى الاختبار- إنّه جاهز وتحت الطلب، هو وعي معطى مباشرة مع نتيجة تأكّده الذاتيّ. وبالتالي، يصبح نقد المعرفة الذي تتّصل فيه المفاهيم المعياريّة للعلم، كما للأنا، في شكّ راديكاليّ مدلّلاً على التجربة الفينومينولوجيّة التي تتحرّك وسط وعي يتميّز تأمّليّاً بين الذات والموضوع وبين الذات نفسها والموضوع المعطى لها، ويصبح الانتقال من النظرة الساذجة للموضوع في ذاته إلى المعرفة التأمّليّة للوجود ذاته شيئاً، يسمح للوعي أن يصنع تجربة مع ذاته على موضوعه[٢].

ومن خلال ذلك، سيتبدّى الشرط الأخير المتضمّن في النقد الكانطيّ، والذي يبدو معه النقد المجرّد للمعرفة كأنّه وهم؛ إذ هو يبدأ -حسب هيغل- من راديكاليّة مفرطة؛ لأنّه يخضع شروطه لنقد ذاتيّ، مدمّراً بذلك الأساس الذي قام عليه الوعي الترنسندنتاليّ الذي منه يبدأ التحديد القبليّ بين التعيّنات الترنسندنتاليّة والخبرويّة، أو المصداقيّة والتكوّن. بينما تبدأ التجربة الفينومينولوجيّة في ذلك البعد الذي تتكوّن فيه التعيّنات الترنسندنتاليّة ذاتها[٣]. وهنا، لا توجد أيّة نقطة محايثة. فقط ثمّة تجربة تأمّل يمكن

---

[١] فينومينولوجيا الروح، ص ٢٥٧.

[٢] م.ن. ص ٢٦٧.

[٣] م.ن. ص ٢٧٨.

توضيحها تحت عنوان سيرورة التكوّن. ويُعاد تكوين مراحل التأمّل، التي عبرها يتسامى الوعي النقديّ الصاعد إلى ذاته من خلال تكرار نسقي لتجارب تكوين خاصّة بتاريخ النوع. وفينومينولوجيا الروح تحاول أن تحدّد السيرورة هذه في ثلاثة مسارات، في العبور من خلال الحدث الاجتماعيّ للفرد، وفي التاريخ الكلّيّ للنوع، ومن خلال تاريخ النوع البشريّ الذي يعكس ذاته في أشكال الروح المطلق في الدين والفنّ والفكر... إلخ

وحين ينتج الوعي النقديّ ذاته، تذهب معه نظريّة المعرفة إلى الاختبار كنتيجة للخبرة الفينومينولوجيّة، فيصبح تكوين موقفها الخاصّ من تملّك سيرورة النوع شفّافاً إزاءها. ويؤكّد هيغل في نهاية فينومينولوجيا الروح على أنّ الوعي النقديّ إنّما هو معرفة مطلقة، لكنّه لم يستطع أن يسير بحجّته الخاصّة بذلك إلى نهايتها؛ لأنّه لم يستطع أن يحقّق الشرط الشكلانيّ لعبور فينومينولوجيّ عبر تاريخ الطبيعة، وستصبح المعرفة المطلقة نتيجة لمنطلق استقصاء فينومينولوجيّ معقولة فقط؛ باعتبارها نتيجة لتكرار نسقيّ لسيرورات تكوّن النوع البشريّ والطبيعة في آن واحد[١].

وإذا كانت التجربة الفينومينولوجيّة توجد بصورة مستديمة في وسط حركة مطلقة للروح وبالتالي تتحدّد في المعرفة المطلقة، يصبح حينها نقد المعرفة الكانطيّ غير ذي جدوى.

لكنّ التحرّر التامّ من شروط فلسفة الهويّة الهيغليّة سيحرّرنا من هذه الرابطة بين نقد المعرفة والتجربة الفينومينولوجيّة، وسيتحوّل حينها بناء الوعي الظاهر إلى شكّ حتميّ، في الظاهر فقط، حين نضفي الراديكاليّة على منطلق نقد المعرفة الترنسندنتاليّ عند كانط، وسيصبح مستحيلاً أن يضمن هذا النمط من التأمّل الولوج إلى العلم المطلق؛ لأنّ التجربة الفينومينولوجيّة ليست خبرة أمبريقيّة تتحدّد في مخطّط مترسخ ترنسندنتاليّاً، وستدخل التجارب الأساسيّة في بناء الوعي الظاهر، وهي تجارب تتجسّد فيها تغيّرات مثل هذا المخطّط حول الموقف من العالم والفعل في ذاته، وستترسّخ في تجربة التأمّل هذه تلك اللحظات التي ترى فيها الذات نفسها من فوق كتفيها، والتي

[١] فينومينولوجيا الروح، ص ٣٦٢.

تدرك فيها كيف تتسلّل من وراء ظهرها العلاقة الترنسندنتاليّة بين الذات والموضوع، وهي تستحضر مراحل تكوّن النوع كما يقول هابرماس[١]، على أنّ ذلك سوف لن يزيح البواعث المحسوبة بالنسبة إلى التاريخ الترنسندنياليّ للوعي. ويمكن للشروط التي يتكوّن منها في كلّ مرّة إطار ترنسندنياليّ لظاهرات الموضوعات الممكنة المنتجة من قبل الذات نفسها أن تنتج في خلال تقدّم القوى المنتجة كما ينظر ماركس مثلاً، ومن ثمّة لن يكون عناء تحديد وحدة مطلقة بين الذات والموضوع، تولّد وعياً نقديّاً لتشكّل معرفة مطلقة تلخّص في نهايتها الذاكرة الفينومينولوجيّة.

عندما تنتج الفينومينولوجيا وجهة نظر في المعرفة المطلقة لا تتطابق مع موقع العلم الفعليّ، عند ذلك لا يستطيع بناء الوعي الظاهر ذاته أن يزعم موقع حالة العلم، وستتجدّد الاستحالة التي كشف عنها هيغل للتعرّف قبل التعرّف، وهي الحلقة التي اتّهم وقوع الكانطيّة في إسارها، في صورة استحالة أن تكون فيها الفينومينولوجيا علماً مثل أيّ علم آخر.

وهيغل حين نشر فينومينولوجيا الروح كجزء أوّل من نسق العلم كان على قناعة تامّة بأنّ هيئات الوعي الظاهر سوف يتلو بعضها بعضاً بالضرورة، وأنّ ذلك سيقود إلى أن تصبح الطريق إلى العلم علماً على شكل ضرورة، في مسار التجربة الفينومينولوجيا، تتبدّى كعلاقة بين المنطق وفينومينولوجيا الروح، ولكنّ الاستقصاء الفينومينولوجيّ سيُختزل بعد ذلك إلى مستوى فلسفة واقعيّة للروح عندما تقوم سيرورة التقدّم الفينومينولوجيّ للوعي على العلاقة المنطقيّة بين الماهيّات الموجودة في ذاتها ولذاتها. والفينومينولوجيا لا تعرض فقط سيرورة تطوّر الروح بل تملكها من خلال الوعي الذي يجب أن ينتج نفسه من خلال تجربة التأمّل... ابتداء من اليقين الخارجيّ وصولاً إلى المعرفة الخالصة؛ ولأجل ذلك لا يمكن للفينومينولوجيا أن تكون علماً[٢].

ويتوصّل هيغل إلى مفهوم عن العلم التأمّليّ؛ لأنّه لا يفكّر منطقيّاً، بل هو يبني نقد المعرفة ضمن الشروط الخاصّة بفلسفة الهويّة. وأمام هذا المعيار لا تستطيع العلوم

[١] يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تج. حسن صقر، القاهرة: المشروع القوميّ للترجمة، ٢٠٠٢م. ص ١٣ وما بعدها.

[٢] فينومينولوجيا الروح، ص ٣٦٩- ٤٠٥.

تحسبه سواء علوم الطبيعة أو علوم الروح أن تكون عقبات أمام المعرفة المطلقة... وهذا ليس موقفاً مكشوفاً للفلسفة مقابل العلم؛ ذلك أنّه في الوقت الذي تؤكّد فيه الفلسفة ذاتها على أنّها فعليّة علم، فهي تخفي إجمالاً علاقة الفلسفة بالعلم وتنحّيها جانباً، وسيتبدّى المطلب الذي ينادي به التأمّل الفينومينولوجيّ ضدّ الفهم المجرّد كأنّه اغتصاب لحقّ العلوم بالاستقلال، من خلال فلسفة تقدّم نفسها كأنّها علم كونيّ.

سيكشف التقدّم العلميّ المستقلّ عن الفلسفة القناع عن مثل هذا الزعم، الذي تحوّل إلى مجرّد أوهام. وستبنى الوضعيّة العلمويّة موقعها على سوء فهم عميق لهذا الوهم. ماركس وحده سيجعل الزعم هذا قابلاً للمراجعة من خلال نقد هيغل لكانط، دون أن يشترك مع هذا النقد في المسلّمة الأساسيّة لفلسفة الهويّة، لكنّ ماركس -كما سنرى- سيسيء فهم مفهومه الخاصّ. وبالتالي، سيكمل الإجهاز على نظريّة المعرفة تماماً ليفتح الطريق أمام الوضعانيّة لتتخطّى جذريّاً فكرة هيغل، التي أتمّها ماركس بنفسه محوّلاً دلالاتها، حول تداخل منهجيّة العلوم مع سيرورة التكوّن الخاصّة بالنوع البشريّ، وأن تقيم منهجيّة كلّيّة على قاعدة الكبت والنسيان كما يقول هابرماس[١].

ج. نظريّة المعرفة، كنظريّة مجتمع[٢]

- أولويّة الطبيعة

الطبيعة هي الأولويّة عند ماركس، وهي لا تدرك إلا كآخر بالنسبة إلى الروح الذي لا يكون ذاته إلا في آخر مراحل سيرورته... ولو كانت الطبيعة، كما يقول هيغل، هي الروح في حالة تخارجه الكامل لما تملّكت الطبيعة جوهرها، ولكان بالإمكان قيام ضمانة مسبقة بأنّ الطبيعة لا تكون في الحقيقة إلا التي يتذكّرها الروح العائد إلى ذاته تأمّليّاً[٣].

---

[١] المعرفة والمصلحة، ص٢٩ وبعدها..

[٢] حول أصول نظريّة المجتع عند ماركس: توم بوتومور، نقد علم الاجتماع الماركسّي، تج.محمّد علي محّمد وعلي عبد الرزّاق حلبي، الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٤م. ص. ٣٧- ٥٩. وهابرماس، بعد ماركس، تج. محمّد ميلاد، دمشق: دار الحوار، د.ت. ص٤١.

[٣] الروح عند هيغل يحيل الطبيعة إلى شرطه، وله بذلك الأولويّة المطلقة عليها، هنا تكون الطبيعة قد اختفت، ويكون الروح قد أنتج ذاته كفكرة وصلت إلى وجودها من أجل ذاتها. هيغل، موسوعة العلوم الفلسفيّة، ج١؛ تج. إمام عبد الفتّاح إمام، ط٣، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧م. ص١٣٧.

عبر هذه الحجّة سيفترض ماركس أنّه حطّم الختم الخاصّ الذي تقيمه فلسفة الهويّة على المعرفة المطلقة... ذلك أنّ الطبيعة، سواء الموضوعيّة أم الذاتيّة، ليست خارجيّة في الظاهر فقط بالنسبة إلى الوعي الذي يجد فيها نفسه وإنّما هي التي تحدّد فعليّة المادّة الخام التي يتعلّق بها الروح، ومن ثمّة تكون الطبيعة سابقة على الروح الذي يفهمه ماركس لا بمعناه المثاليّ إنّما بمعنى سيرورة الطبيعة التي تنتج من ذاتها جوهر الطبيعة الإنسانيّة والمحيط.

يمتلك الإنسان عند ماركس، إضافة إلى خصائص الجسد، قدرات تكيّفيّة وتعبيرات حياة. وهو جوهر طبيعيّ فعّال مرتبط بالمحيط الذي يوجد فيه... ولأجل ذلك تتحوّل فعاليّته الموضوعانيّة إلى فعاليّة نوع، من غير أن يقصد من ذلك أنّ الإنسان كائن موضوعانيّ بالمعنى الأنتروبولوجيّ بل بمعنى أنّه يحقّق معناه انطلاقاً من نظريّة المعرفة... أو بمعنى أنّ الفعاليّة المادّيّة تكتسب معنى نوعيّاً لما هو تكوين موضوعانيّ يتقاسم مع الطبيعة لحظة الوجود ذاته ويحمل من الفعاليّة لحظة المادّيّة المنتجة ذاتها[١].

مثل هذه الفعاليّة المادّيّة سيفهمها ماركس بوصفها إنجازاً ترنسندنياليّاً في جانب منها؛ لأنّها تناظر بناء العالم الذي تظهر فيه فضمن شروط موضوعيّة الموضوعات، ويحقّق النوع الإنسانيّ مثل هذا الإنجاز الترنسندنياليّ من خلال إعادة إنتاج حياته في الشروط الطبيعيّة.

- العمل كشرط للنوع البشريّ

ثمّ إنّ سيرورة تحوّل المادّة تأخذ شكل سيرورات عمل اجتماعيّ، وترتبط بقوى الكائن الفيزيائيّة وثوابت محيطه الطبيعيّ، ولذا كان العمل هذا شرط الوجود الإنسانيّ المستقلّ عن كلّ الأشكال الاجتماعيّة الأخرى، والضرورة الطبيعيّة للحياة الإنسانيّة لتوسّطه تحوّل المادّة ولكونه يشكّل السيرورة التي يكون فيها الإنسان وسيطاً بين الطبيعة نفسها وبين أنحاء تشكّل المادّة وتبدّلها من خلال فعله الخاصّ ليجعلها قابلة للاستخدام من أجل حياته الخاصّة[٢].

---

[١] إريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، تج. محمّد سيّد رصاص، دمشق: دار الحصاد ١٩٩٨م. ص ١٠٥- ١٠٩.

[٢] ماركس، رأس المال، تج. فالح عبد الجبّار، ط١، بيروت: دار الفارابيّ، ٢٠١٣م. ج١، ص١٩٨،٥٧-١٩٩.

والعمل هذا ليس مقولة أنطولوجيّة بل يتصل بنظريّة المعرفة نفسها، لجهة أنّ الطبيعة المحيطة تتكوّن فقط من خلال التوسّط مع الطبيعة الذاتيّة للإنسان من خلال سيرورة العمل الاجتماعيّ، كطبيعة موضوعيّة، ويخلق نسق الفعاليّات المادّيّة الشروطَ الفعليّة لإعادة إنتاج الحياة الاجتماعيّة الممكنة، وفي الوقت نفسه، الشروطِ الترنسندنتاليّة للموضوعيّة الممكنة، وما دام ماركس يرى في الإنسان صانع أدوات، فهو إذن مخطّط لفعل ولموقف من العالم في آن واحد، وينظّم من خلال العمل سيرورة المادّة ويخلق بذلك عالمه، ويؤكّد ذاته ويفعلها في وجوده ومعرفته، ليس ككائن طبيعيّ فحسب، بل ككائن موجود لأجل ذاته[١].

فالإنسان إذن، يتميّز لا من خلال تكوينه الطبيعيّ الثابت أو الترنسندنتاليّ بل فقط من خلال آليّة إعادة إنتاج العمل الاجتماعيّ كسيرورة للنوع ارتبطت بتاريخه.

في مقابل هذه اللحظة التي تتجلّى فيها إنجازات الفرد لا يمكن لجوهر ثابت للنوع أن يوجد لا كصورة حياة ترنسندنتاليّة ولا في هيئة تجريبيّة لنموذج ثقافيّ مشروط بيولوجيّاً؛ لأنّ مثل هذه الإنجازات المتبقيّة وقوى الإنتاج المتراكمة تغيّر العالم من جانبها، وضمنها تتفاعل الذوات مع موضوعاتها.

لقد أدرك ماركس سيرورة العمل في أهمّيّتها البالغة، لكنّه لم ينظر إليها بصورة مستقلّة عن أيّ شكل اجتماعيّ محدّد بل كأرضيّة لتأسيس بنى المعنى اللامتغيّر لعوالم الحياة الممكنة، وكمقولة تتوسّط بين الطبيعة الموضوعيّة والطبيعة الذاتيّة، وتشكّل آليّة تطوّر تاريخ النوع وكذلك الطبيعة المحتاجة إلى الذوات العاملة ذاتها من خلال ناتج العمل، وبالتالي لا الطبيعة موضوعيّاً ولا الطبيعة ذاتيّاً تعادل الكائن الإنسانيّ؛ ذلك أنّه إذا كان ما هو طبيعيّ يحتاج إلى أن يتكوّن، فإنّ الكائن الإنسانيّ كذلك يملك فعل تكوّنه الخاصّ الذي هو التاريخ المعلوم الذي يتجاوز ذاته بالوعي.

---

[١] حول الإنسان عند ماركس: إريك فروم، م.س، ص٤٣-٤٥.

- العمل الاجتماعيّ كتركيب

يتّخذ تطوّر نسق العمل الاجتماعيّ شكل علاقة تاريخيّة[١]، وتتعينّ مراحل الوعي الظاهر من خلال القواعد الترنسندنتاليّة لإدراك العالم والعقل على حدّ سواء، وتُعطى الطبيعة الموضوعيّة في هذا الإطار في كلّ مرة لذات اجتماعيّة محدّدة، وهو إطار يتغيّر تاريخيّاً بالارتباط بطبيعة ذاتيّة تشكّل خلال ناتج العمل الاجتماعيّ.

وسوف لن يدرك التأمّل الذاتيّ الفينومينولوجيّ البنى التي تشكّل أساس العمل الاجتماعيّ، والتي ينكشف فيها تركيب جوهريّ بين طبيعة الإنسان الفاعل مادّيّاً والطبيعة المحيطة به.

من مثل هذه الإشارة يمكن أن نفهم كيف يكون العمل الاجتماعيّ ذاته تركيباً، وأن نستوعب من مثل هذا المفهوم المادّيّ تركيب العناصر اللازمة لنقد المعرفة بما هو نقد راديكاليّ، من خلال الاستناد إلى نقد هيغل لكانط. لكن مثل هذه العناصر -كما سيأتي- ستبدو عاجزة عن أن تتكامل لصالح بناء نظريّة معرفة كعادته[٢]؛ لأنّ التركيب هنا لا ينتج علاقة منطقيّة، -على خلاف كانط وهيغل-؛ لأنّه ليس إنجاز الوعي الترنسندنياليّ ولا هو نتاج أنا مطلقة ولا نتاج حركة الروح، بل الإنجاز التجريبيّ لذات نوع تنتج ذاتها تاريخيّاً.

كان كلّ من كانط وهيغل يعودان إلى مادّة الجمل المنطوقة وإلى شكل الحكم المنطقيّ من أجل تأكيد وحدة الموضوع والمحمول كنتيجة نموذجيّة لهذا التركيب بما هو ممارسة للوعي كفاعليّة (الأنا أو الروح)، ويستخدم المنطق المادّة؛ باعتبارها شيئاً ترسّبت فيه الإنجازات العاملة على التركيب...

كان كانط اقتفى أثر المنطق الصوريّ الذي يستقي مقولات الذهن من لائحة الأحكام، أمّا هيغل فاقتفى أثر المنطق الترنسندنتاليّ سواء من أجل إعادة حدث فعل الأنا في الإدراك المحض، أو من خلال إعادة تكوين حركة ديالكتيك المفهوم المطلق من

[١] رأس المال، ج١، ص٧٣،٨٦-٩٠.

[٢] رأس المال، م.س، ص٥٤، ٣٨٢-٤٠٧.

تناقضات العقل المحض لكن عندما لا يتحقّق التركيب في الفكر إنّما في العمل عندها تكون القاعدة التي يتجسّد فيها هي نسق العمل الاجتماعيّ لا علاقة الرموز المنطقيّة، وتكون نقطة الوصل بالنسبة إلى إعادة تكوين الإنجازات التركيبيّة ليس المنطق بل الاقتصاد[١].

وما يقدّم المادّة التي فيها يبدأ التأمّل من أجل عقد صلة بين الإنجازات التركيبة وبين الوعي الفلسفيّ ليس الربط الصحيح بين الرموز بل سيرورات الحياة الاجتماعيّة والفعل المادّيّ، ومن هنا لا يتجلّى التركيب، بعدُ، كفاعليّة للفكرة بل كفاعليّة إنتاج مادّيّ. والنموذج الذي يقتفي في تحديد سيرورة إعادة الإنتاج الاجتماعيّ بتناميها الطبيعيّ إنّما هو إنتاجات الطبيعة لا إنتاجات الروح.

ومثل هذا التركيب عبر نسق العمل الاجتماعيّ بين الإنسان والطبيعة ليس مطلقاً[٢]، كما صنع هيغل من خلال التفكير فيه ضمن شروط فلسفة الهويّة في نموذج الروح الذي يتعرّف ذاته في الطبيعة كما في غيرها، عندما جعل علاقة التأمّل اثنتين، علاقة مخلوقة في التأمّل الذاتيّ للذات المعزولة مع نفسها، وعلاقة مخلوقة في المشاركة لذات أخرى. وفي التماهي المطلق الهيغيليّ بين الروح والطبيعة تكون لحظة الاختلاف مترسّخة في العلاقة الأولى في صورة وحدة، وفي الثانية تترسّخ لحظة الوحدة في صورة الاختلاف؛ إذ الروح المطلق هو تماهي الروح والطبيعة بالطريقة التي تدرك فيها الذات أنّها متماهية مع ذاتها في الوعي الذاتيّ، لكن في مثل هذه الوحدة يكون اللاتماهي مخلوقاً بطريقة تدرك فيها الذات أنّها مختلفة بالمطلق، ممّا ينتج أنّ الاختلاف المطلق يجب النظر إليه كعلاقة بين ذوات.

لكنّ ماركس لا يدرك الطبيعة تحت مقولة ذات أخرى بل العكس هو الصحيح، ولأجل ذلك فإنّه يدرك وحدة الاثنيتن، من خلال ذات، لا كوحدة مطلقة؛ لأنّ الذات هي في الأساس جوهر طبيعيّ، وبالتالي على الوحدة التي يرجع فيها الفضل إلى فعاليّة الذات أن تبقى مفروضة من قبل الذات على الطبيعة، التي تدركها الذات الطبيعيّة ضمنها

[١] رأس المال، م.س، ص٣٩٢-٣٩٣.

[٢] ويقارن: هنري لوفيفر، الماركسيّة، تج.جورج يونس، بيروت: نوفل، د. ت. ص٢٦ وبعدها. م.ن، ص٥٧،٨٥، ٩٣.

وليس مستقلّة عنها، مثلما تدرك الذات نفسها على أساس الاعتراف المتبادل لتفهّم ذوات أخرى[١].

والوحدة التي تنتج ذاتها بين الذات الاجتماعيّة والطبيعة لا تستطيع أن تلغي استقلال الطبيعيّ، من جانب آخر، الملازم لحقيقتها، وتحتفظ كمعادل للعمل الاجتماعيّ بنوع من الاستقلال والخارجيّة ضدّ الذات التي تتحكّم فيها.

أمّا استقلاليّتها فتتجلّى في أنّنا نعلم سيرورة التحكّم فيها بمقدار خضوعنا لها. وأمّا خارجيّتها فتتبدّى في حساب ثوابته الأخيرة؛ ذلك أنّ ثمّة نواة أساسيّة في الطبيعة لا تمنحها أسرارها مهما امتدّت قدرات تحكّمنا التقنيّة وهيمنتنا عليها.

وإذا كانت الطبيعة عند ماركس لها الأولويّة كما مرّ على عالم الإنسان نفسه، فذلك ناتج في الحقيقة لجهة أنّها تشكّل تحديداً أساس الذات العاملة كجوهر طبيعيّ ولأنّها تدخل في سيرورات العمل الخاصّة بها. وهي كطبيعة -ذاتيّة أو موضوعيّة- تمثّل جزءاً من نسق العمل الاجتماعيّ من غير أن يكون لدينا مدخل إليها إلا ضمن البعد التاريخيّ الذي تتخذه سيرورة العمل الذي فيه تتوسّط الطبيعة ذاتها في علاقة الهيئة الإنسانيّة مع ذاتها، وهي، أي الطبيعة، تجريد نضطر للتفكير فيه؛ لأنّنا نواجهها دائماً في أفق تكون النوع من منظور التاريخ العالميّ[٢].

هنا يتبدّى الشيء في ذاته الكانطيّ ثانية تحت عنوان طبيعة سابقة على التاريخ الإنسانيّ تقع عليها الوظيفة الخاصّة بنظريّة المعرفة، وهي تثبت الطبيعة من حيث هي متحقّقة بالكامل، وتصون حقيقتها الثابتة بالرغم من ترسّخها التاريخيّ في علاقة التوسّط بين الذوات الفاعلة ضدّ مسعى المثاليّة لتذويبها في الوجود خارج الذات للروح.

وإذا كان التركيب لا ينتج أيّة علاقة منطقيّة فهو لا يحقّق وحدة مطلقة كذلك بين الإنسان والطبيعة، وكما هو الحال في الإدراك الكانطيّ الأوّليّ فإنّ الاختلاف بين الشكل والمادّة يترسّخ في المفهوم المادّيّ للتركيب. وتصبح بالتالي الأشكال المقوليّة للذهن مقولة

[١] رأس المال، م.س، ج١، ص١٩٢.

[٢] يلاحظ حول نقد هابرماس: جاك بيدييه وأوستاشكوفيلاكيس، معجم ماركس المعاصر، بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة،٢٠١٥م. ص٥٠٥.

للفاعليّة المادّيّة، وتصبح الوحدة الموضوعيّة للموضوعات الممكنة تسلسلاً يتكوّن في دائرة وظائف الفعل الأداتيّ لا في الوعي الترنسندنتاليّ؛ لأنّ المادّة المعطاة تتشكّل في سيرورة العمل كما في سيرورة المعرفة، وتعرض سيرورة العمل نفسها هنا كتشكيل، كإخضاع للموضوعات لهدف نفع ذاتيّ، وهي تحوّلها بنفسها إلى نتائج لفعاليّتها.

وعندما نوازن بين عناصر صيرورة العمل وعناصر صيرورة المعرفة (مادّة، أدوات، العمل، مقولات العقل... إلخ) يتجلّى واضحاً الاختلاف الفعليّ الجذريّ بين كانط وماركس؛ ذلك أنّ تركيب مادّة الحدس من خلال المخيّلة عند كانط تأخذ وحدتها الضروريّة الطبيعيّة ضمن مقولات الذهن، وهي مقولات ترنسندنتاليّة للتركيب تتبدّى كمفاهيم محض داخليّة وغير مؤثّرة في الوعي بصورة كاملة، أمّا تركيب مادّة العمل عند ماركس فهي تأخذ وحدتها ضمن مقولات الإنسان العامل. وقواعد التركيب التقنيّة هنا تتخذ، كأدوات بالمعنى الواسع، وجوداً حسّيّاً وتنتمي إلى محتوى متغيّر تاريخيّاً[١].

سيحتفظ هذا المفهوم المادّيّ للتركيب بالإطار الثابت الذي تشكّل الذات ضمنه مادّتها والذي رسّخته الكانطيّة، باعتباره إطاراً يترسّخ من خلال تجهيز القوى الترنسندنتاليّة أو من خلال تجهيز الإنسان كصانع أدوات، لكنّ ماركس يضع في حسابه قواعد التركيب المتوسّطة تجريبيّاً التي تموضع نفسها في قوى الإنتاج والتي تغيّر موقع الذوات تاريخيّاً بالنسبة إلى الطبيعة المحيطة. ما يوجد من الكانطيّة في التصوّر التاريخيّ للمعرفة هو هذه العلاقة المتغيّرة للنوع بالطبيعة المحيطة والتي تترسّخ من خلال دائرة وظائف الفعل الأداتيّ، وهو فعل تنشأ شروطه في التطوّر الطبيعيّ للنوع بصورة محسوبة. ومعرفتنا بالطبيعة تدفع بالضرورة إلى مصلحة التحكّم التقنيّ الممكن بسيروراتها. وموضوعيّة التجربة تتأسّس ضمن مخطّط إدراك، متعيّن من خلال بنى أفعال راسخة أنتروبولوجيّاً، وملزم بشكل يتساوى بالنسبة إلى الجميع في صورة عمل ذوات متمسّكة بحياتها. وهي موضوعيّة مشدودة إلى تنظيم جسديّ للإنسان مؤسّس على الفعل وليس على وحدة أوّليّة للإدراك يضمنها -طبقاً لكانط- تطابق الوعي اللاتاريخيّ إجمالاً مع

[١] رأس المال، ج١، ص٣٢٨،٣٣٤.

ضرورة ترنسندنياليّة؛ ولأجل ذلك تتغيّر هويّة الذوات الاجتماعيّة أكثر مع اتساع قوّة سيطرتها التقنيّة وامتدادها[١].

مثل وجهة النظر هذه غير كانطيّة بالكامل؛ لأنّ المعرفة المنتجة ضمن إطار الفعل الأداتيّ ستدخل كقوّة إنتاج إلى الوجود الخارجيّ. والطبيعة المتحوّلة وكذلك الذوات الفاعلة ستتغيّر تبعاً لذلك من خلال سيرورات العمل. ومرحلة تطوّر قوى الإنتاج الفعليّة ستجدّد المرحلة التي يجب على كلّ جيل فيها أن ينتج من جديد صورة لوحدة الذات والموضوع[٢].

مع ماركس كان يمكن للحظة الكانطيّة للتركيب من خلال العمل الاجتماعيّ أن تتحوّل إلى نظريّة معرفة أداتيّة، وكان يمكن لمثل هذه النظريّة أن تجعل العلاقة الترنسندنياليّة لصيرورات العمل واعية، وضمنها فقط يكون تنظيم التجربة ممكناً وكذلك موضوعيّة المعرفة من وجهة نظر قابليّة التحكّم في الطبيعة، لكنّ الرجل لم يدفع بذلك إلى خواتيمه، وهو لم يضع إلا بضع إشارات سيتمّ صياغتها فيما بعد في البراغماتيّة خاصّة عند بيرس[٣].

- العلاقة بين علوم الطبيعة وعلم الإنسان[٤]

لكن مثل هذه الإشارات المتواضعة ستكون كافية لجعل العلاقة الإيجابيّة المادّيّة مع علوم الطبيعة قابلة للفهم؛ لأنّ المعرفة المقيّدة تقدّميّاً -حسب ماركس- والتي تُنتج وتختبر في سيرورات العلوم الطبيعيّة تنتهي إلى ذات المقولة التي تنتهي إليها المعرفة البراغماتيّة للحياة اليوميّة المكتسبة بالتجربة في مجال عالم الفعل المحكوم بالنجاح.

وبنظر ماركس فإنّ القوانين لا تستطيع إجمالاً أن تزعم لنفسها المصداقيّة الكلّيّة؛ لأنّ شروط الموضوعيّة الممكنة للمعرفة والمرتبطة بعلوم الطبيعة تبقى راسخة في بنية فعل متغيّر، ويرتبط الشكل المتغيّر تاريخيّاً بحالة قوى الإنتاج وهي حالة تعيِّن سيرورة تعلم

---

[١] رأس المال، ج١، ص٣٥٨.

[٢] م.ن، ٤٠٧.

[٣] المعرفة والمصلحة، ص٨٩ وبعدها.

[٤] رأس المال، ج١، ص٥٧، ٨٥، ٩٣، ١٩٢..

تراكميّة، وتجدّد بذلك الشروط التي تنشأ ضمنها معرفة تقنيّة جديدة ستصبح بنفسها قوّة إنتاج لها تأثيرها على الذات عبر الطبيعة المعالجة[١].

وهو بذلك يحارب في الحقيقة ضدّ فلسفة الهويّة، لكن سيتبدّى الأساس الفلسفيّ لمادّيّته غير كاف من أجل تأمّل ذاتيّ للمعرفة لا يرقى إليه شكّ ويعمل على الوقاية من التشويه الوضعيّ لنظريّة المعرفة؛ والسبب هو اختزال فعل الإنتاج الذاتيّ للنوع في العمل. وماركس يتبنّى الإطار المؤسّساتي وعلاقات الإنتاج إلى جانب قوى الإنتاج التي يترسّب فيها الفعل الأداتيّ كنسق مرجعيّة فلسفيّة، وهو لا يخفى عليه علاقة التفاعل المتوسّط رمزيّاً ودور الموروث الثقافيّ، لكنّه يفترض أنّ ذلك لا يدخل في النسق، وأنّه من خلاله يمكن إدراك حضور السلطة والأيديولوجيا وأثرهما[٢]، ويدرك أنّه في مثل هذا التوسّط الذي لا يعطي نفسه في قياسات العقل الأداتيّ تتحرّك التجربة الفينومينولوجيّة الهيغليّة، ومن خلالها وفيها تدخل هيئات الوعي الظاهر التي يسمّيها ماركس (أيديولوجيا)، وفيها تتصل التشيآت تحت القوّة الخفيّة للتأمّل.

يدرك ماركس في تحليلاته تاريخَ النوع ضمن مقولات الفاعليّة المادّيّة والتجاوز النقديّ للأيديولوجيا، وضمن مقولات الفعل الأداتيّ والممارسة المتغيّرة، وضمن مقولات العمل والتأمّل في آن. لكنّه يفسّر ذلك في التطوّر المحدود للتكوّن الذاتيّ للنوع فقط من خلال العمل... هنا نقع على إعادة تفسير للفينومينولوجيا الهيغليّة لتكون دليل عمل لترجمة أداتيّة لمفهوم الفلسفة الترنسندنتاليّة عند كانط. ولأجل ذلك تبدّت فكرة التكوّن الذاتيّ للنوع من خلال العمل كمدخل لتحليل فينومينولوجيّ منزوع الأسطرة. أمّا افتراضات فلسفة الهويّة عند هيغل فقد انحلّت في أساس مادّيّ خالص، لكنّ ماركس لم يتمكّن من إدراك مقصد أبحاث هيغل الخاصّة بصورة حاسمة؛ لأنّه فهم آليّة التقدّم في تجربة التأمّل المحض عند هيغل عندما يحول الأخير تكون الوعي الظاهر إلى غرض يرمز إلى النوع الذي ينتج ذاته، وهذا يقود إلى افتراض أنّ إطلاق القوى المتبقيّة هو الذي يعطي في كلّ مرّة الحافز لتجاوز تشكّل الحياة المتّصلة في وضعيّتها ثمّ تحويلها

[١] رأس المال، ج١، ص٣٨٢.

[٢] م.ن، ص٥٦-٥٧، ١٢٠-١٢٢.

إلى تجربة، لكنّ ماركس يخدع نفسه حين يختزل التأمّل ذاته في العمل، مطابقاً التجاوز بحركة موضوعانيّة مع تملك القوى الجوهريّة المتخارج في معالجة مادّة ما. وحين يختزل ماركس حدث التأمّل إلى مستوى الفعل الأداتيّ؛ فلأنّه يرجع الخلق الذاتيّ للأنا المطلقة إلى الإنتاج العيانيّ للنوع[١].

وماركس لا ينكر الفرق بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان. ومبادئ نظريّة المعرفة القائمة على الأداتيّة تتيح له مفهوماً براغماتيّاً ترنسندنتاليّاً للعلوم الطبيعيّة، التي تمثّل منهجيّاً شكلاً مؤكّداً يعرض معرفة تراكميّة في نسق العمل الاجتماعيّ.

وهو يقف فيما يخصّ تسويغ العلوم الطبيعيّة انطلاقاً من نظريّة المعرفة إلى جانب كانط؛ إذ بالنسبة لهما معاً يمثّل تقدّم المعرفة الذي يضعه المنهج معياراً صحيحاً لعلميّتها، لكنّ ماركس لا يقرّ هذا التقدّم ببساطة على أنّه حقيقيّ، ويرغب في أن يعرف إلى أيّ مدى تدخل المعلومات الخاصّة بالعلوم التطبيقيّة طبقاً، لمعناها من المعرفة المفيدة، في دورة الإنتاج.

وهو لم يدفع من جانب آخر بالمعنى المحدّد لعلم إنسان[٢] متحقّق كنقد أيديولوجيّ إلى مداه الأقصى بالتمايز مع المعنى الأداتيّ لعلم الطبيعة، ومع أنّه حاول تأسيس علم إنسان على شكل نقد فهو كان يميل دائماً إلى وضع علم الإنسان جانباً، أو كان يطمح إلى تأسيس وحدة علم الإنسان مع علوم الطبيعة. ومثل هذا المسعى الذي يتسم بالوضعيّة غريب؛ لأنّ العلوم الطبيعيّة تقع تحت مطلب الشرط الترنسندنتاليّ لنسق العمل الاجتماعيّ الذي ينبغي أن يعكس علمُ الاقتصاد تحوّلَه البنيويّ. ولحظة التأمّل هذه تفتقد قيمة العلم بالمعنى الصارم، والتي يتميّز من خلالها النقد الذي يستقصي السيرورة الخاصّة بتاريخ الطبيعة عن الإنتاج الذاتيّ للذات الاجتماعيّة، والذي يحقّق لهذه الذات ما يقودها إلى الوعي.

وإذا كان علم الإنسان تحليلاً تكوينيّاً، أعني تحليلاً لتكون سيرورة النوع، فلا بدّ أن

---

[١] رأس المال، ج١، ٢٢.

[٢] إريك فروم، م.س، ص٣٧-٤٥.

يتضمّن بالضرورة تأمّلاً ذاتيّاً لنقد معرفيّ للعلم. لكنّ التفهّم الذاتيّ للاقتصاد كعلم طبيعة إنسانيّ يخفي ذلك؛ لأنّه ينتج بالضرورة من نسق مرجعيّة يقتصر على العقل الأداتيّ.

- في التكوّن الذاتيّ للنوع وصراع الطبقات

إنّ مفهوماً مادّيّاً للتركيب من خلال العمل الاجتماعيّ يدفع كلّاً من معرفة العلوم الطبيعيّة القابلة للاستخدام تقنيّاً ومعرفة قوانين الطبيعة ونظريّة المجتمع وكذلك معرفة قوانين تاريخ الطبيعة الإنسانيّ إلى الانتماء إلى العلاقة الموضوعيّة ذاتها للتكوّن الذاتيّ للتنوّع؛ ذلك أنّ معرفة الطبيعة ينطلق أوّلاً من معرفة الحياة اليوميّة البراغماتيّة، لتصل في النهاية إلى علم الطبيعة الحديث، بقدر واحد من التفاعل للإنسان مع الطبيعة.. ثمّ تقود هذه المعرفة نفسها لتؤثّر كقوّة إنتاج على نسق العمل الاجتماعيّ نفسه.. وبالمثل يمكن إدراك معرفة المجتمع التي تحدّد الوعي الذاتيّ للذوات الاجتماعيّة بدءاً من مرحلة التفهّم الذاتيّ البراغماتيّ للفئات الاجتماعيّة وصولاً إلى نظريّة مجتمع مناسبة وتتكوّن هويّة الذوات في كلّ مرحلة من تطوّر قوى الإنتاج من جديد[١].

وما دام الإنتاج يخلق الإطار الوحيد الذي يمكن أن يفسّر نشوء وظيفة المعرفة فسوف يتجلّى علم الإنسان ضمن مقولات المعرفة التي تمكّننا من التحكّم بسيرورات الطبيعة التي تنتقل في مرحلة الوعي الذاتيّ للذوات الاجتماعيّة نفسها، وبالتالي ستتحوّل المعرفة التأمّليّة إلى معرفة إنتاج وتملّك، وتنقلب معرفة الطبيعة إلى تقنيّات تدفع بالذات الاجتماعيّة إلى معرفة متواصلة لسيرورات تحوّل المادّة في الطبيعة بصورة دائمة، لتحوّل نفسها في النهاية من كونها معرفة حول توجيه سيرورات المجتمع إلى شيء آخر هو علم طبيعة حول قوى التحكّم التقنيّ.

ثمّة صيغة عند ماركس الأوّل تربط تاريخيّاً النوع الإنسانيّ بتحوّل تلقائيّ لعلم الطبيعة والتقنيّة (في العقل العامّ) يتحكّم بسيرورة الحياة المادّيّة، وطبقاً لهذا التكوّن فلن يتسجدّ في تاريخ الوعي الترنسندنتاليّ سوى تاريخ التقنيّة، وهو تكون سيبقى متروكاً فقط للتطوّر التراكميّ للعقل الذي يتحكّم به النجاح.

---

[١] رأس المال،ج١، ص٩٦.

يكتمل -حسب ماركس- فعل الإنتاج الذاتيّ للنوع البشريّ، حالما يهيمن عليه العلم، وتأخذ سيرورة الإنتاج المادّيّة حينها شكل اتباع الحاجات. مثل هذا التصوّر الذي تتحوّل فيه سيرورة العمل إلى سيرورة علم، يمكن له أن يضع تحوّل طاقة البشر بواسطة الطبيعة تحت سيطرة نوع بشريّ متحرّر من العمل الضروريّ[١].

وفي مواجهة هيغل فيما يتّصل بنظريّة المجتمع يرى ماركس أنّ تحوّل العلم إلى الآليّة لا يمكن أن يعني تحرّر الوعي لذات جماعيّة تعي ذاتها وتسعى إلى تملّك سيرورة الإنتاج المسيطر عليها كنتيجة. وطبقاً لصيغة أخرى يتحقّق التكوّن الذاتيّ للنوع ليس فقط من خلال علاقة الفعل الأداتيّ مقابل الطبيعة، وإنّما في تغيّر علاقات السلطة؛ وبالتالي ليس الإطار المؤسّساتيّ الذي يتحصّن ضدّ مرحلة جديدة ضروريّة من التأمّل خلال تقدّم العلم كقوّة إنتاج هو نتيجة مباشرة لسيرورة العمل، بل علينا أن ندركه كشكل حياة متصلّب وقابل للتجربة -كما مرّ- أو كهيئة للوعي الظاهر لا تشمل مباشرة مرحلة التطوّر التقنيّ وإنّما علاقة سلطة اجتماعيّة، سلطة طبقة على أخرى، علاقة قوّة تعبّر عن نفسها في شكل سياسيّ، وبالتالي فلا تؤدّي العلميّة المتقدّمة للإنتاج إلى تحرير الذات الواعية لذاتها العارفة بسيرورة الحياة الاجتماعيّة المدركة لها[٢].

وهاتان الصياغتان تتأسّسان في المنطق النظريّ ذاته، حين يأخذ ماركس مفهوم العمل الاجتماعيّ في تصوّر النوع الذي ينتج ذاتيّاً، من أجل تحليل تطوّر تشكيلات المجتمع الاقتصاديّة. وبالتالي يصبح التكوّن الذاتيّ من خلال العمل مدركاً على المستوى المقولاتيّ على أنّه سيرورة إنتاج وفعل أداتيّ، ويصبح العمل بمعنى الفاعليّة الإنتاجيّة محدّداً للبعد الذي يتحرّك فيه تاريخ الطبيعة.

وماركس يضع في حسبانه صورة أنّ الممارسة الاجتماعيّة التي تشمل العمل والتفاعل والسيرورات الخاصّة بتاريخ الطبيعة ستصبح متوسّطة من خلال الفاعليّة المنتجة للفرد، ومن خلال تنظيم تواصلها فيما بينها. وهو تواصل يتقرّر ضمن معايير قوّة المؤسّسات التي تنهض بعبء كلّ ما يتعلّق بالتدبير الاجتماعيّ.

[١] حول العمل الضروريّ: رأس المال، ج١، ٢٣١-٢٣٤.

[٢] م.ن، ٧٣، ٨٦-٩٠.

ويناظر، بحسبه، الفعل الأداتيّ قسرَ الطبيعة الخارجيّة، وتعيّن فيه حالة قوى الإنتاج مقياس التحكّم التقنيّ بقوى الطبيعة، وينشأ في إثر ذلك تناظر ما بين الفعل الأداتيّ وقمع الطبيعة الخاصّة؛ لأنّ الإطار المؤسّساتيّ يعين مقياس القمع من خلال القوّة المتنامية طبيعيّاً للتبعيّة الاجتماعيّة وللسيطرة السياسيّة، ويصبح تحرير المجتمع من قوّة الطبيعة الخارجيّة مترتّباً على سيرورات العمل، وتحديداً على إنتاج معرفة قابلة للاستغلال تقنيّاً بما في ذلك تحويل علوم الطبيعة إلى قوّة تقنيّة، ويصبح التحرّر من قسر الطبيعة الداخليّة ناجحاً بمقدار استبدال المؤسّسات التي تملّك القوّة بواسطة تواصل اجتماعيّ يربط وحده بالتواصل الخالي من السيطرة. وهذا لا يحدث فقط من خلال الفاعليّة الإنتاجيّة وإنّما من خلال الفاعليّة الثوريّة للطبقات المكافحة والفاعليّة النقديّة للعلوم التأمّليّة[١].

ومن أجل السؤال عن تعليل تاريخ تكوّن النوع المرتبط بالنقد المعرفيّ يجب أن يأخذ توسّع نسق المرجعيّة، الذي يتناول العمل والتفاعل ضمن الممارسة الاجتماعيّة، أهمّيّة حاسمة عندما لا يُخضع الإطار المؤسّساتي أعضاءَ المجتمع كلّهم إلى أشكال القمع ذاتها. حينئذ تفقد الذات الاجتماعيّة وحدتها بانقسام النسق الاجتماعيّ إلى طبقات تُخلق بصورة دائمة من خلال الإطار المؤسّساتيّ.

وفي الوقت الذي يتجلّى فيه تكوّن النوع في بعد العمل خطّيّاً كسيرورة إنتاج وتشكّل طبقات يتجلّى بنفسه في بعد صراع الطبقات كسيرورة قمع وتحرّر ذاتيّ. وفي كلا البعدين تتميّز خصائص كلّ مرحلة من مراحل التطوّر من خلال التحرّر من قسر الطبيعة الخارجيّ في البعد الأوّل، ومن قمع الطبيعة الخاصّة في البعد الثاني[٢]. والتحديدات المرحليّة ستخطّ طريق النقد العلميّ التقنيّ، وستبقى من خلالها وظائف الفعل الأداتيّ في مستوى الآلة، وتتحد كقيمة لهذا التطوّر. ولن يعين تنظيم المجتمع أوتوماتيكيّاً والتقنيّات الجديدة طريق سيرورة التكوّن الاجتماعيّ وإنّما ستحدّدها مراحل التأمّل التي تتصل من خلالها دوغمائيّاً أشكال السيطرة المجاوزة والأيديولوجيّات. أمّا ضغط

[١] رأس المال، ج١، ٧٧٨.

[٢] م.ن، ص ١٩٢.

الإطار المؤسّساتيّ فسيبقى راسخاً في الفعل المتواصل بما هو كذلك، وسيتماثل إغناء المعرفة القابلة للاستغلال تقنيّاً، التي تقود إلى الاستغناء الكامل عن الإنسان في جوّ العمل الضروريّ اجتماعيّاً، التأمّلَ الذاتيّ للوعي الظاهر وصولاً إلى النقطة التي يكون قد تحرّر فيها وعي ذاتي للنوع وارتفع إلى مستوى النقد من العماء الأيديولوجيّ. وهذان الشكلان من التطوّر لا يجتمعان في الحقيقة؛ إذ يوجد ارتباط متبادل حاول ماركس أن يدركه عبثاً في ديالكتيك قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج؛ لأنّ مغزى هذا الديالكتيك يجب أن يبقى مبهماً ما دام المفهوم المادّيّ للتركيب بين الإنسان والطبيعة سيبقى مقتصراً على الإطار المقوليّ للإنتاج، وعندما ينبغي أن تدمج فكرة التكوّن الذاتيّ للنوع بتاريخ الطبيعة بجانبيها، الإنتاج الذاتيّ في خلال الفاعليّة والتكوّن من خلال الفاعليّة النقديّة الثوريّة، عند ذلك يجب أن يأخذ مفهوم التركيب بعداً ثانياً لا يخدمه التوحيد البارع من قبل ماركس بين كانط وفختة[١]؛ ذلك أنّ التركيب يتوسّط من خلال العمل بين الذات الاجتماعيّة وبين الطبيعة كما مع موضوعها، غير أنّ سيرورة التوسّط هذه تتشابك مع تركيب ما من خلال صراع. على أنّ هذا التركيب يتوسّط من جانبه ذاتين جزئيّتين اجتماعيّتين تحولان بعضهما البعض إلى موضوع[٢]، وتحديداً إلى طبقات اجتماعيّة. وفي كلتا سيرورتي التوسّط تكون المعرفة كتركيب مادّة التجربة إضافة إلى أشكال الروح مجرّد لحظة، وهناك يتمّ تفسير الواقعيّة تحت وجهات نظر تقنيّة، أمّا هنا فتحت وجهات نظر علميّة، أي أنّ التركيب من خلال العمل يُنتج من علاقة الذات بالموضوع نظريّة تقنيّة تصبح بنفسها مع الصراع نظريّة علميّة، هناك تتكوّن معرفة إنتاج وهنا معرفة تأمّل.

وماركس يدرك الكلّيّة الأخلاقيّة كمجتمع ينتج فيه الناس لكي يعيدوا إنتاج حياتهم من خلال تملّك الطبيعة الخارجيّة، وهو يعتبرها إطاراً مؤسّساتيّاً مصنوعاً من الإرث الثقافيّ لكن من أجل سيرورات الإنتاج. وديالكتيك الأخلاق الذي يتحقّق على قاعدة العمل الاجتماعيّ هو قانون حركة لصراع محدّد بين أطراف يدور بصورة مستمرّة حول تنظيم تملّك الموارد المنتجة اجتماعيّاً في الوقت الذي تتعيّن فيه قوى الصراع من خلال

[1] Fichte, grundlage der gesammten wissenschaftslehre, 1974, in: Fichte, worke, vol. 1.

[٢] رأس المال، ج١، ص٢٢، ٦٧٣.

موقعها في صيرورة الإنتاج كطبقات وكحالات اغتراب، وبالتالي، فإنّ ديالكتيك الأخلاق هو حركة التناقض الطبقيّ نفسها مربوطة بتطوّر نسق العمل الاجتماعيّ، وسيشكّل تطوّر القوى المنتجة السبيل الوحيد ليتجاوز التصالح الثوريّ النقديّ للأطراف المغتربة[١]. وحينها يأخذ الإطار المؤسّساتيّ قسْر الطبيعة الخارجيّة، الذي يعبّر عن نفسه من خلال درجة التحكّم في الطبيعة وفي مقياس العمل الضروريّ اجتماعيّاً وفي العلاقة مع البدائل الموضوعة تحت التصرّف للمتطلّبات المتطوّرة اجتماعيّاً ثمّ يترجمه من خلال قمع رغبات الدوافع في صورة قسر للطبيعة الداخليّة وبالتالي إلى صورة قسر للمعايير الاجتماعيّة.

ومع ذلك كلّه، فلن يصل ديالكتيك الأخلاق إلى الاستقرار. وما سيبقيه في عالم الحركة ليس هو ما يتحرّك بالحاجة، بل بالإرضاء المازوخيّ للسيطرة التي تحاصر التدجين الممكن للصراع حول الوجود. مثل هذه السيطرة المعاد إنتاجها من أجل ذاتها تمنع من تغيّر حالة المجتمع بما هو تجمع تاريخ الطبيعة، وتمنع الانتقال إلى التاريخ المتحرّر من ديالكتيك الأخلاق الذي يمكن أن يتحرّك على قاعدة إنتاج معنى من العمل البشريّ.

وديالكتيك التناقض الطبقيّ هو حركة التأمّل، وهو شيء يختلف عن التركيب من خلال العمل الاجتماعيّ؛ لأنّ العلاقة الثنائيّة للتوحيد المتكامل، للذوات المتناقضة أخلاقيّاً المعاد إنتاجها، إنّما هي علاقة المنطق والممارسة اليوميّة في مسار الحياة. وهذا يتجلّى في ديالكتيك العلاقة الأخلاقيّة التي أطلقها هيغل تحت عنوان الصراع من أجل الاعتراف. وفيه يعاد تكوين القمع وتجديد الموقف الحواريّ من حيث إنّه تجديد لعلاقة أخلاقيّة.

يتبدّى هنا شكل المجتمع الذي لم يعد يؤسّس التناقض الطبقيّ في هيئة تبعيّة سياسيّة مباشرة وقوى اجتماعيّة، في شكل مؤسّسة تعاقد حرّ للعمل يعيد للفاعليّة المنتجة تشكّل الناتج على شكل بضاعة، يعني على شكل مظهر موضوعيّ؛ لأنّه يجعل طرفي معادلة الصراع (رأسماليّين، ومأجورين) غير واعين بموضوع صراعهم، بل يتبدّى على شكل أيديولوجيّة تخبئ قمعاً مترسّخاً مؤسّساتيّة لأيّة علاقة حوار حرّ، ينقسم المجتمع في ظلّه إلى طبقات تناسب تعتيم كلّ علاقة اجتماعيّة حقيقيّة[٢].

[١] رأس المال، ج١، ص٢٠-٢٢.

[٢] رأس المال، ج١، ص٣١٦، ٤٥١.

ومثل هذا التغيّر المدرك للإطار المؤسّساتيّ الماركسيّ، من حيث إنّه حركة تناقض طبقيّ، هو ديالكتيك الوعي الظاهر للطبقات؛ ولأجل ذلك فإنّ نظريّة المجتمع التي تدرك التكوّن الذاتيّ للنوع ضمن وجهة نظر مزدوجة للتركيب، من خلال صراع الطبقات ومن خلال عملها الاجتماعيّ، لا تستطيع أن تحلّل التاريخ الطبقيّ للإنتاج إلا في إطار إعادة تكوّن الوعي الظاهر لهذه الطبقات، وسيصبح العمل الاجتماعيّ غير ممكن التطوّر إلا من خلال علاقة موضوعيّة مع هذا التناقض، وبالتالي فإنّ إطلاق قوى الإنتاج سيتشابك مع تاريخ الثورات. لكنّ مثل هذا الصراع، والذي تترسّخ نتائجه في كلّ مرّة في الإطار المؤسّساتيّ لمجتمع ما، هو، مثل ديالكتيك الأخلاق، سيرورة تأمّل في الأغلب فيه تتكوّن أشكال الوعي الطبقيّ، لكنّه لم يعد مثاليّاً في الحركة الذاتيّة لروح مطلق كما عند هيغل، بل مادّيّاً. وعلى أساس تموضعات التملّك الطبيعيّة الخارجيّة يتمّ إطلاق مثل هذا التأمّل الذي يتحقّق عبره في كلّ مرّة شكل حياة يصل إلى تجريده من خلال العمل الاجتماعيّ. ومن خلال ذلك تضفى عليه الثوريّة استناداً إلى القوّة المتنامية للتحكّم في سيرورات الطبيعة المتموضعة في العمل.

وإطلاق القوى المنتجة يزيد في كلّ مرّة من اختلاف العلاقة بين القمع المطلوب مؤسّساتيّاً وبين القمع الضروريّ موضوعيّاً، ممّا يجلب إلى الوعي اللاحقيقة الموجودة كأيديولوجيا، ويرسّخ التمزّق المحسوس للكلّيّة الأخلاقيّة.

في مثل هذا السياق سيتبدّل العرض الفينومينولوجيّ للوعي الظاهر عند هيغل إلى نسق المرجعيّة عند ماركس، وسيبقى عنده تحليل تاريخ النوع مشدوداً إليه؛ ذلك أنّ الأخير لم يتصوّر هذا التاريخ، الذي يجب أن يدرك مادّيّاً، ضمن النظرة المرتبطة بنظريّة المعرفة عندما لا تراكم الممارسة الاجتماعيّة نجاحات الفعل الأداتيّ، وإنّما هو تاريخ ينتج ويتأمّل من خلال علاقة المظهر الموضوعيّ مع التناقض الطبقيّ، عند ذلك يكون تحليله كجزء من هذه السيرورة ممكناً، لكن في تشكل موقف منكسر فينومينولوجيا حسب هابرماس[١].

[١] المعرفة والمصلحة، ص٤٧ وبعدها. ويقارن: إيزايا برلين، كارل ماركس، تج. عبد الكريم أحمد، القاهرة: دار القلم، د.ت، ص٢٩.

ويمكن للوعي النقديّ من خلال التركيب، الذي يسمح بتكوّن الوعي الظاهر، أن يتّخذ موقفاً يسمح بتجنيب نظريّة المجتمع الانكسار الخاصّ بنظريّة المعرفة الخاصّة بالتأمّل الذاتيّ الفينومينولوجيّ، وذلك عندما يتمّ تناول هذا الوعي كتركيب مطلق... من هنا، تصبح نظريّة المجتمع ملازمة لإطار فينومينولوجيّ يتخذ ضمن الشروط المادّيّة شكل نقد أيديولوجيّ.

ولو تأمّل ماركس الشروط المنهجيّة لنظريّة المجتمع الخاصّة به، من غير أن يضيف إليها تفهّماً ذاتيّاً فلسفيّاً يقتصر على الإطار المقولاتيّ للإنتاج لما أمكن عنده حجب الفرق بين العلم التجريبيّ والنقد. ولو أنّه لم يطرح الفاعليّة الإنتاجيّة للعمل تحت مفهوم الممارسة الاجتماعيّة لأمكنه أن يرجع المفهوم المادّيّ للتركيب إلى إنجازات الفعل الأداتيّ وإلى ترابطات فعل التواصل بصورة متساوية، ولمّا كان من الممكن عندها تعتيم فكرة علم الإنسان نفسها من خلال محاولة مطابقته بعلم الطبيعة[١].

وقد غدا واضحاً في سياق الاستغلال الأيديولوجيّ للنقد الهيغليّ لكانط، بأنّ نقداً معرفيّاً تضاف إليه الراديكاليّة لا يمكن أن يتحقّق إلا في صورة إعادة تكوّن لتاريخ النوع، وأنّه لا يمكن لنظريّة مجتمع أن تكون ممكنة إلا في صورة تأمّل ذاتيّ للوعي العارف، لكن ضمن وجهة نظر تشرط تكوّناً ذاتيّاً للنوع في وسط العمل الاجتماعيّ والصراع الطبقيّ، وسيتمّ شرح موقع الفلسفة من العلم على هذا الأساس بصورة تفصيليّة، لتصبح الفلسفة متضمّنة في العلم كمجرّد نقد -لكن نظريّة المجتمع التي تتطلّب تأمّلاً ترنسندنياليّاً ذاتيّاً حول تاريخ النوع لن تستطيع تجاوز الفلسفة بهذه البساطة- وسيتحوّل إرث الفلسفة إلى مجرّد موقف نقديّ أيديولوجيّ يعين منهج التحليل العلميّ ذاته، ولن يبقى للفلسفة خارج النقد أيّ حقّ في الوجود. وبمقدار ما يصبح علماً لإنسان نقداً معرفيّاً مادّيّاً تأخذ الفلسفة، التي جرّدت، كنظريّة معرفيّة محضة، من كلّ المضامين طريقها إلى الأسئلة المادّيّة، ليصبح العلم الذي أرادت أن تكونه أسير الحكم المدمّر للنقد.

---

[١] إريك فروم، م.س، ص٣٧.

خاتمة:

يسيء ماركس فهم مفهوم هيغل الخاصّ وسيكمل بالتالي، استناداً إلى سوء فهم كهذا، نسف نظريّة المعرفة من جذورها، وستتابع مثل هذه العلمويّة المادّيّة الآفاق التي بلغتها المثاليّة بعد هيغل، وهو إلغاء نظريّة المعرفة لصالح علم كلّيّ متحرّر من قيودها، لكن لا في صورة معرفة مطلقة كما هو الحال مع هيغل، بل في صورة مادّيّة علمويّة.

وتأسيساً هنا، ستستطيع الوضعانيّة في صورها المختلفة أن تستبعد تداخل منهجيّة العلوم مع سيرورة التكوّن الذاتيّ للإنسان لتقيم على أساس ذلك منهجيّة كلّيّة صرف على قاعدة النسيان والكبت، وسيحتاج أوغست كنت كأوّل وضعانيّ في نزوعه نحو علميّة نسقيّة إلى علم طبيعة ماركس، وسيتمسّك بالقصد الذي اعتقد ماركس الاجتماعيّ أنّه تتبّع خطاه، لكن سيفعل كونت ذلك شكليّاً فقط، وسيدير ظهره حقيقة لنظريّة المعرّف التي دفع كلّ من هيغل وماركس إلى تجاوزها الذاتيّ الفلسفيّ، وبذلك سيستثمر الانتكاسة التي ولدها التأمّل الذاتيّ للنقد الكانطيّ ليتجاوزه إلى الخلف، من خلال اقتفاء أثر التقليد ما قبل النقديّ، وستتمسّك الوضعانيّة التي سيرسّخها بمهمّة واحدة هي التأسيس لمنهجيّة خاصّة بالعلوم تحلّ محلّ نظريّة المعرفة التي كانت تخلّت عن هذه المهمّة. ومع العلمويّة التي تستند إلى وقائع تستمدّها من مراكز البحوث بصورة اعتباطيّة، سوف تصبح المسألة متعلّقة بالبعد الذي يمكن أن يتكوّن فيه مفهوم للعلم قابل للفهم، يأخذ شرعيّته من صميم أفق المعرفة الممكنة. وفي مقابل كلّ معرفة مطلقة ستبدو المعرفة العلميّة محدودة الأفق؛ إذ ستكون أمامها مهمّة وحيدة هي الإلغاء النقديّ للعقبات التي تقف أمام نظريّة معرفة وضعيّة خالصة... وبذلك سيغيب مفهوم التعرّف الذي يتجاوز العلم الحائز على المصداقيّة، ليستسلم بالتالي نقد المعرفة لنظريّة في العلم تستند إلى التنظيم المعياريّ للبحث المؤسّس، وسيتمّ إفراغ الفلسفة من مضمونها في مقابل العلم من خلال حركة الفكر ذاته؛ لأنّ نظريّة المعرفة وجدت نفسها مضطرّة بمرور الزمن للتخلّي عن موقعها لمنهج موثوق من قبل الفلسفة ذاتها (منذ ديكارت وصولاً إلى هسرل) لتتحوّل إلى منهجيّة ممارسة في التفهّم الذاتيّ للعلوم.

وإذا كان جوهر العلمويّة هو الإيمان بالعلم ذاته، فستترسّخ عندها قناعة بأنّه لن يكون بوسعنا بعد الآن أن نفهم العلم على أنّه شكل معرفة ممكنة، بل أن نطابق بينه وبينها بإطلاق. والوضعانيّة التي طرحت مشروعها بوضوح منذ كونت ستستقدم عناصر الإرث التجريبيّ والعقلانيّ معاً لترسّخ إيمان العلم بمصداقيّته الكاملة، وستحمل الوضعانيّة الجديدة فيما بعد عبء شرح بنية العلوم على قاعدته بدل أن تتأمّل هذا الإيمان ذاته ليصبح كلّ النقاش حول شروط المعرفة الممكنة متمحوراً حول الحالة المنجزة لنظريّة علم تحليليّة، وهو لا يمكن أن يتحقّق إلا بعودة موسّعة إلى البعد المتعلّق بالبحث الخاصّ بنظريّة المعرفة، الذي تقفز عنه الوضعيّة متجاوزة كلّ إرث التأمّل الذاتيّ حول المعرفة لتسقط خلف مرحلة النقد الكانطيّ ونقد النقد الهيغليّ – الماركسيّ، ولتقدّم لنا نفسها وعقيدتها ومراحل تكوّنها قبل أن نتمكّن من ربطه بتاريخ نقد المعرفة نفسه كما عرضنا له من كانط إلى ماركس.

٣. الأسس الوضعيّة للعلمويّة

أ. من نظريّة المعرفة إلى وضعانيّة علمويّة

لم تكن الوضعيّة مجرّد موقف إيجابيّ متحمّس للعلم ومنجزاته، ولا إيماناً واثقاً بقيمة منجزات العلم في ذروة اندفاعه مرسّخاً على الخبرة، بل هي تبدّت في هيئة فلسفة جديد للتاريخ؛ لأنّ مضمونها العلمويّ، الذي ستكون على أساسه معرفة شرعيّة ممكنة فقط في نسق العلوم التجريبيّة، سيتناقض جذريّاً مع الشكل الفلسفيّ التاريخيّ الذي نشأت فيه.

لقد حدّد قانون أوغست كنت حول المراحل الثلاث قاعدة ينبغي أن يتحقّق طبقاً لها التطوّر العقليّ للأفراد والنوع بصورة كاملة، وسيعطى هذا القانون شكلاً منطقيّاً لا يماثل حالة الفرضيّات القانونيّة الخاصّة بالعلوم التجريبيّة؛ ذلك أنّ المعرفة التي يحتاجها كونت لتفسير أهمّيّة المعرفة الوضعيّة لا تقع ضمن تقنيّات العقل الوضعيّ[١]. لكنّ

[1] Karl popper, the porety of Historism, London, 1957, p31.

مثل هذه المفارقة تنحلّ عندما نعرف قصد الوضعيّة وأهدافها أعني الدعاوى العلميّة لاحتكار المعرفة من قبل العلم.

سيستعاض إذن عن نظريّة المعرفة بنظريّة في العلم لكن بتوسّط فلسفة للتاريخ تتكشّف من خلالها ظاهرة التقدّم العلميّ – التقنيّ بما هي شيء بالغ الأهمّيّة، وإلا سيزول المفهوم الفلسفيّ للمعرفة كلّيّاً وسيصبح معنى العلم لاعقلانيّاً وسيتبدّى الاستقصاء التاريخيّ للفلسفة استقصاء لعلاقة تجريبيّة، أقصد لتحليل كلّ من تاريخ البحث الحديث والتبعات الاجتماعيّة للتقدّم العلميّ المماسس، بدلاً من تأمّل الذات العارفة لذاتها.

وعندما تصبح المعرفة محدّدة بمثال العلوم التجريبيّة فلا يمكن للعلم حينها أن يدرك من خلال أفق معرفة ممكنة ومتأمّلة مسبقاً، بل في أفق سيرورة نشوء البحث العلميّ، وفي الوظائف الاجتماعيّة لممارسة بحث يضفي الثوريّة على علاقات الحياة.

منهج بحث من هذا القبيل، وعقلنة ممارسات الحياة يجب أن يفسّر أحدهما بالآخر؛ لأنّ مفهوم المعرفة يصبح لا عقلانيّاً، ومن هنا تتكوّن قضيّة الوضعيّة فعليّاً معلّلة الاعتقاد العلمويّ بالعلوم في ذاتها من خلال تاريخ النوع كتاريخ لتحقّق العقل الوضعيّ[١]. وكان ماركس -كما مرّ- قد حلّل دور التقدّم العلميّ -التقنيّ بالنسبة إلى التكوين الذاتيّ للنوع لكنّه كان بناه على المفهوم المثاليّ للمعرفة وأرجعه إلى التركيب الخاصّ من خلال العمل الإجماعيّ وعلّل التحكّم التقنيّ بالطبيعة والتطوّر الاجتماعيّ – الثقافيّ انطلاقاً من نظريّة معرفة، لكنّ كونت يربطه بالظرف المحسوب للتقدّم العلميّ، ولفلسفة تاريخ يمكن أن تضمن مفهوماً للعلم ملتبساً بدل نظريّة المعرفة.

وسيتبيّن تراتب التسلسل النسقيّ لعلوم الأساس الستّة، الذي يحدّد من خلاله كونت المفهوم الموسوعيّ للعلوم كشبيه لتكوّن النوع الذي يجتاز فيه روح الأفراد والنوع معاً طورين، لاهوتيّ وميتافيزيقيّ، قبل أن يبلغ العقل الوضعيّ.

ومن المؤكّد أنّ وضعيّة كهذه قد أضفت طابقاً ثوريّاً على موقع الفلسفة بالنسبة

[1] A. comte, Discours sur l,esprit positive,paris,1844, p8-10.

إلى العلوم، على أنّ إنجازها النوعيّ يقوم تحديداً على استنباط أسس نظريّة للمعرفة ما قبل النقديّة من نسق المرجعيّة الخاصّ بذات تدرك الأحكام ثمّ تخفضها إلى مجرّد محدّدات لمنهج العلم، من جهة أنّها تضع مكان نظريّة المعرفة ذاتها التقدّم العلميّ – التقنيّ كتاريخ فلسفة علمويّ[١]، وستسمح نسقيّة العلوم المؤقّتة والتي يدخلها كونت كقانون موسوعيّ -كما مرّ- بإرجاع الأسس المنهجيّة التي ستصبح مستقلّة في قبال علاقتها الخاصّة بنظريّة المعرفة، إلى سيرورة انطلاقة العلوم الحديثة وإلى عقلانيّة متقدّمة للعلاقات الاجتماعيّة.

وبالتالي، لم يكن من الممكن لنظريّة العلم أن تحقّق ذاتها إلا من خلال فلسفة تاريخ علمويّة؛ لأنّه لم يكن بالإمكان إلغاء علاقة الارتباط بنظريّة للمعرفة من غير تعويض مفهومها، الذي اعتبر منتقصاً كميتافيزيقا، من خلال شرح مفصّل لمغزى العلم. وسيفترض كونت أنّ نظريّة العلم التحليليّة ستحرّر نفسها من هذا المفهوم المنتقص بمجرّد أن تتأمّل المنهجيّة ذاتها، وأن تجد مكانها أو مأواها في نظريّة التقدّم العلميّ[٢].

ولا يعود البعد الذي تتطلّبه الوضعيّة إلى مجرّد واحدة من علاقات النشوء الخارجيّة لنظريّة العلم وهو يخطّ طريقاً محدّداً من أجل إزاحة نظريّة المعرفة واختزالها؛ لأنّه سيجد نفسه مضطرّاً إلى أن يضعها ثانية في الاتجاه المعاكس عندما يجد نفسه ملزماً بالتأمّل الذاتيّ.

وحالما تتبدّى رغبة الاختزال هذه، فإنّ كونت سيرجع نظريّة العلم إلى القواعد المنهجيّة التي يجب أن تبرز نفسها بكلمة وضعيّ، وسيربط العقل الوضعيّ نفسه بإجراءات عمليّة لها ضمانتها، ثمّ سيوحّد بين الوضعيّ والحقيقيّ والعقليّ مقابل ما هو متخيّل... أي بين ما يتمتّع باليقين في قبال ما هو غير محسوم، التامّ في قبال ما هو غير معتمد، النافع في مقابل الفضول، وأخيراً ما يتطلّب النسبيّة في مقابل المطلق، وستصبح المواجهة بين ما هو فعليّ وبين ما هو متخيّل معياراً للفصل تماماً بين العلم والميتافيزيقا، وبالتالي ينبغي أن يتوجّه سعينا نحو موضوعات بحث قابلة للتناول فعليّاً، مع إقصاء

[1] comte, Discours sur l,esprit positive , p8-10.

[٢] المعرفة والمصلحة، ٧٥- ٧٧.

الألغاز غير القابلة للتعليل وألغاء طرح الأسئلة القديمة عديمة المعنى وغير القابلة للحسم؛ لأنّ مجال موضوعات التحليل العلميّ الممكنة يجب أن تقتصر على الحقائق.

وكونت لا يحاول التمييز بين الحقائق والأخيلة بصورة مباشرة من خلال تحديد أنطولوجيّ لما هو حقيقة، بل سيعتبر أنّه يصبح حقيقة كلّ شيء يمكن أن يصبح موضوعاً لعلم صارم، ولهذا يصبح تحديد موضوع العلم مرتبطاً بالسؤال عن العلم ذاته. والأمر لا يمكن تحديده على المستوى الذي تقبل به الوضعيّة إلا من خلال القواعد المنهجيّة التي يسير طبقها[١].

وعلى كلّ معرفة أن تبرهن نفسها حسب التعيين الحسّيّ للمشاركة بين الذوات في الملاحظة النسقيّة الحاسمة والمؤكّدة، وهذه قاعدة لكلّ تجريبيّة. ومن زاوية الواقع وحده يمكن للإدراك أن يتمتّع بالوضوح، وستكون الملاحظة تبعاً لذلك هي الأساس الممكن للمعارف القابلة للفهم والمناسبة لحاجاتنا الفعليّة.

أمّا طريق الحقائق، فيتحدّد بتجربة الحواسّ. والعلم الذي يضع أقوالاً حول ما هو فعليّ سيكون بالضرورة علماً تجريبيّاً.

لكن الوضعيّة ترى المعرفة مؤكّدة ليس فقط من خلال الأساس التجريبيّ، بل من خلال الكيفيّة التي تكوّن فيها اليقينيّة الحسّيّة يقينيّة منهجيّة. وإذا كانت المعرفة الميتافيزيقيّة تعلّل نفسها من خلال وحدة الموجود فإنّ وحدة المنهج هي التي ستضمن موثوقيّة المعرفة العلميّة؛ لأنّ العلم يتوجّه نحو تنوّع الحقائق التي لا يمكن إغفالها والتي لا تدرك في كلّيّتها، وبالتالي فلا يمكن أن تترسّخ علاقة معرفة موضوعيّاً في عالم تمّ تحويله في ذاته إلى نسق، بل يجب أن تحلّل هذه العلاقة ذاتيّاً في حدث نسقيّ للباحث، وبهذا المعنى لا يعود لدينا وحدة أخرى لنبحث عنها سوى وحدة المنهج؛ ولأجل ذلك يؤكّد العلم أسبقيّته على الشيء؛ لأنّ الأخير لا يمكن أن تتلمّس معلومات حوله بشكل موثوق إلا بمساعدة الطرق العلميّة. والتعيّن الذي تطالب به الوضعيّة ليس سوى يقين تجربة الوضوح الحسّيّ ويقين المنهجيّة بصورة ضروريّة[٢].

---

[١] المعرفة والمصلحة، ٧٥- ٧٧.

[٢] إلهام محمّد شاهين، الفلسفة الوضعيّة عند أوغست كونت، جامعة الأزهر، مجلّة كلّيّة الدراسات الإسلاميّة، عدد ٣٦. ص ٦٥٥ وبعدها.

لكن مطلب الوضعيّة القاضي بدقّة المعرفة يهدف، أكثر ممّا مرّ، إلى تأكيد أنّ وضوح معارفنا إنّما يكتسب ضمانته من خلال البناء الملزم شكليّاً للنظريّات العلميّة التي تبنّى على حقائق العلم المتراكمة وتسمح بانشقاق فرضيّات قانونيّة، أمّا أقوال الوجود حول الحقائق فتكتسب قيمة علميّة فقط عندما يتمّ ربطها بشكل صحيح مع أقوال نظريّة؛ لأنّ من يؤكّد صحّة معارفنا إنّما هو العلاقة التحليليّة لقضايا كلّيّة والربط المنطقيّ لأقوال الملاحظة مع هذه النظريّات، ولا يمكن حسب كونت الوصول إلى تناغم ما بين تصوّراتنا وبين الملاحظات إلا عن طريق كهذا، وهو يعرّف نفسه كوريث للإرثين التجريبيّ والعقلانيّ ويوازن بحثه عن المنهج ببحث ديكارت، ويحاول ربط تجربة الأسس العقلانيّة مع الأسس التجريبيّة؛ لأنّ المسألة عنده تدور حول قواعد معياريّة من أجل إجراء العلم، الذي يتحدّد العلم ذاته من خلالها[١].

وسيعود إلى مثل هذا التوحيد لكلا الإرثين المتعارضين الفضل في ما استفاده كونت من نظريّة المعرفة؛ إذ سيأخذ من التجريبيّة وجهة نظرها القائلة بأنّ المعارف العلميّة يجب أن تدخل في مجال الاستخدام التقنيّ، وهو كان على ثقة من أنّ كلّ نظريّاتنا الصحيحة ترجع إلى تحسين متواصل لشروط حياتنا. ويأخذ عن بيكون الأساس القديم من أجل بناء علوم طبيعيّة على منهج موثوق ثمّ يوسّع دائرته ليشمل العلوم الاجتماعيّة... مفترضاً أنّه فقط باتباع أسس عقلانيّة لتطوير النظريّات وتوحيدها يمكن رفع قوّة التحكّم بالطبيعة والمجتمع، معرفة القوانين التي تتيح أن نشرح الحقائق وننتفع بها.

وعندما يكون كلّ من اليقين والاستخدام النفعيّ معيارين علميّين لأقوالنا عندها يمكن أن نستبطن لا نهائيّة معارفنا ونسبيّتها التي تناسب الطبيعة النسبيّة للفكر الوضعيّ، بمعنى أنّه انطلاقاً من التجربة تكون معارفنا القانونيّة المتحكّم بها والمتحقّقة منهجيّاً والقابلة للتحوّل إلى نبوءات نافعة يقيناً ومعرفة نسبيّة في الوقت نفسه، إلى الحدّ الذي لا تعود فيه قادرة على أن تطالب الموجود في جوهره أن يُتعرّف عليه كمعرفة أوّليّة.

ويقصد كونت من نسبيّة المعرفة أنّها سؤال يتأسّس عليه عالم تموضعات ممكنة

[١] الفلسفة الوضعيّة عند أوغست كونت، جامعة الأزهر، م. س، ص ٦٥٥ وبعدها.

في الواقع وهو إذ يؤكّد على التناقض التامّ بين مسعى العلم وبين الميتافيزيقا، فهو يتمسّك وبصورة غير نقديّة بتقسيم العالم المتعيّن مسبقاً من قبل الميتافيزيقا نفسها إلى مجال الموجود فعلاً ودونما تفسير، وإلى مجال الظاهرات المتغيّرة والخاضعة للمصادفة، ثمّ تعلن الوضعيّة أنّها على النقيض من الميتافيزيقا التي توجّه اهتمامها نحو جوهر الأشياء، أو مجال الماهيّات المنكشف كمظهر (كتخيّلات) بينما يمثّل حقل الظاهرات الذي أهملته النظريّة المحضة للمعرفة، كمجال، موضوعاً للعلم[١].

وتحت اسم الوضعيّة ستجري المطالبة بواقعيّة حصريّة بالنسبة إلى ظاهرات خاوية من المعنى، وستبدو ماهيّات الميتافيزيقا كأوهام في قبال الحقائق الواضحة والعلاقات فيما بينها. وهكذا ستحافظ الوضعيّة على ما كان التقليد الميتافيزيقا يتمسّك به، فقط سيتبدّل موضع الأهمّيّة في المماحكات الوضعيّة، بأن تقدّم الظاهرات على جوهر الأشياء، وبأن تصبح موضوع العلم باعتبارها حقائق بدل الماهيّات باعتبارها أوهاماً، وسيستعاض عن النظريّات التي تصوّر الموجود بالكامل بالنظريّات التي تشرح القوانين العلميّة، وستستبدل مفاهيم العلاقة بمفاهيم الذات الميتافيزيقيّة. لكنّ التفسير الوضعيّ لمثل هذه الواقعة في عمومها يبقى يستقي هو ذاته من الميتافيزيقا؛ إذ في الوقت الذي قرّرت فيه أن تجعل تناظر الكون والروح في تماثل مع تناظر كوسموس الوجود ولوغوس الإنسان.. تباهت الوضعيّة بأنّها تضع النسبيّة في أيّ مجال كحقيقة مطلقة[٢].

ومقابل كلّ ميل نحو التأمّل تقيم الوضعيّة من جهتها تناسباً مختلّاً من الوجود والوعي؛ إذ عندما يتعرّف المرء على سلاح الاكتمال الضروريّ لوسائلنا النظريّة فلا بدّ أن يرى أنّنا بعيدون عن إمكانيّة البحث بصورة كاملة عن وجود فعليّ ما. ما هو مفارق أنّ الوضعيّة تجد نفسها ملزمة بأن تتحرّك ضمن الثنائيّات الميتافيزيقيّة، مع أنّها تعلم مسبقاً أنّ مثل هذه المواقع في الميتافيزيقا معطاة مسبقاً كمفاهيم خالية من المعنى، ولن يقود نقد الميتافيزيقا في السياق هذا إلى جدل مضمونيّ حول صدقيّة

[1] Carnap," the elimination of metaphysics through the logical analyses of language, in: logical positivism. A.j. ayer (ed.) a division mac Millan publishing co.inc. n. York, 1959. P. 10- 13.

[2] A.j. ayer (ed.) a division mac Millan publishing co.inc. n. York, 1959. P. 10- 13.

نظريّات الفلسفات الكبرى النسقيّة؛ لأنّ كونت يرفض ولوج العتبة التي عندها تناقش الأسئلة التي تطرحه الميتافيزيقا، ويندفع إلى قمعها كلّيّاً وإزاحتها باعتبارها ما ليس قابلاً للبحث وسحب البساط من تحتها، ليقتصر مجال الأسئلة القابلة للحسم على مجرّد شرح الحقائق[١].

والمفارقة الظاهريّة هذه سيمكن فهمها في سياق المحاججة؛ ذلك أنّ التفهّم العلميّ للعلوم الذي وصل إلى السيطرة كنظريّة علم، سيعوّض عن المفهوم الفلسفيّ للمعرفة، وستصبح المعرفة مطابقة للمعرفة العلميّة. أمّا العلم فينفصل، عبر مجال موضوعه، عن مجالات أخرى إدراكيّة. وهو سيتحدّد من خلال قواعد منهج البحث التي تكون جديرة بتحديد العلم عندما تكون قد اختبرت ضمن تفهّم مسبق لتضمن للعلم نفسه. هذا التفهّم المسبق سينطلق نقديّاً من صميم التحديد الذاتيّ للعلم ضدّ الميتافيزيقا المسقط من قبل تصوّر محدّد لنظريّة معرفة ما قبل نقديّة، وسيبدو معه أنّ التمييز الدقيق بين العلم والميتافيزيقا لن يجد نسق مرجعيّة سوى الخطّ الميتافيزيقي نفسه الذي رسمه تواصل التراث[٢].

ونحن رأينا مسبقاً كيف أنّ قانون المراحل الثلاث يدخل مفهوماً معياريّاً للعلم من منظور فلسفة التاريخ، وهو قانون سيتبدّى في صورة أيديولوجيا خلفيّة مكّنت من إحلال نظريّة العلم محلّ نظريّة المعرفة بعد أن تأسّست في صورة منهجيّة للعلوم. وبالتالي، فإنّ وضع حدّ -في صورة تعين نسقي للعلم- بين العلم والميتافيزيقا هو الذي سيتيح فقط إمكان شرح معنى الموضوعيّة؛ ذلك أنّ طريق التأمّل في معنى المعرفة قد انقطع؛ ولأنّ معنى العلم قد صودر عليه مسبقاً طبقاً لتصوّر ميتافيزيقيّ للعالم والحقيقة، يميّز بين الحقائق وعلاقاتها من جهة والماهيّات من جهة أخرى. لكن مثل هذا التمييز كيف يتأتّى له أن يعلّل موضوعيّة الحقائق؟ وكيف يمكن تبرير الثنائيّة الميتافيزيقيّة التي على أساسها تقام فكرة الموضوعيّة أصلاً؟

تبقى هذه المشكلة، غير المنجزة الحلّ المؤسّسة على أنطولوجيا محدّدة لما هو فعليّ،

[1]A.j. ayer (ed.) a division mac Millan publishing co.inc. n. York, 1959. P. 10- 13.

[٢] المعرفة والمصلحة، ص٦٧ وبعدها.

قائمة. ومحاولة إرنست ماخ[١] لتجاوزها، عبر فكرة للعناصر ميتافيزيقة، لن تبلغ نهاياتها.

عند ماخ تعتبر نظريّة العناصر مثالاً ممتازاً لتسويغ الوضعيّة مجالَ موضوعات العلم، من حيث إنّه الحيّز الذي يتشكّل منه الواقع حصريّاً، ولا يأخذ المفهوم الوضعيّ للحقيقة هيئته الأنطولوجيّة إلا من خلال أنّ عبء البرهان النقديّ يلغي عبء العالم الخلفيّ للمظهر الميتافيزيقيّ. من جهة ينبغي أن يزال المجال الذي تتطابق فيه أشكال جوهريّة وبنى محضة، جوهر الأشياء بالفارق مع الأشياء ذاتها، ويختزل إلى حيّز ظاهرات، ومن جهة أخرى يمكن لهذا الحيّز المتغيّر والخاضع للصدفة أن يتميّز على أنّه الواقع الحصريّ وذلك بمساعدة المقولات التي لم يعد لها مفعول، وسيعبر المأزق عن نفسه في مفهوم ما هو حقيقيّ وما هو واقعيّ، حيث جمع الاثنان قسراً. إنّ الأهمّيّة للمعطى مباشرة وللمعنى المؤكّد للوجود الحقّ، الذي يتهاوى أمامه الجوهر إلى مجرّد ظاهر عدميّ، يجد في الوضعيّة تنويعاً غير ملحوظ، وطبقاً ليموريس شليك[٢] توجد حقيقة فعليّة واحدة، وهي دائماً جوهر في المفهوم الوضعيّ للحقيقة يجري تأكيد وجود ما هو أمامنا مباشرة على أنّه الجوهريّ، وليست نظريّة ماخ في العناصر سوى محاولة لشرح العالم كمفهوم كلّيّ للحقائق ولشرح الحقائق كجوهر ما هو فعليّ[٣]. تعطى حسب ماخ الحقائق بصورة واضحة في التجربة الحسّيّة وهي تملّك في الوقت ذاته رسوخاً وعدم قابليّة دحض. وما هو قائم أمامنا تتشاركه الذوات. وفعليّة الحقائق تؤكّد يقينيّة الإدراك الذاتيّ، كما تؤكّد الوجود الخارجيّ لواقعة ما ملزمة لكلّ الذوات. وهناك لحظتان تلازمان الحقائق، قوّة التأكّد المباشر للإحساسات في أنا ما، وهيمنة حضور أجساد وأشياء مستقلّة عنا.

ولأجل ذلك يبحث ماخ عن أساس الحقائق الذي يسمح بتكوين مفهوم ما هو فعليّ داخل الظاهراتيّة؛ لأنّ الإحساسات والأجساد تؤكّد الحقيقة، وهي تتألّف من عناصر غير مختلفة مقابل تمييز ما بين ما هو نفسيّ وما هو فيزيائيّ. والأشياء التي تنتمي إلى ما هو

---

[1] 77 Ernst Mach, Stanford Encyclopedia of Philosophy First published Wed May 21, 2008; substantive revision Sun Mar 3, 2019

[٢] مريس شليك، «الوضعيّة والواقعيّة»، ضمن: كيف يرى الوضعيّون الفلسفة، تح. نجيب الحصادي، ليبيا: الدار الجماهيريّة. وكذلك: «نقطة التحوّل في الفلسفة»، م.ن.

[3] Ernst Mach, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

جسد تتكوّن من العناصر ذاتها كما الإحساسات التي تلازم الجسد والتي تماهيها في كلّ مرّة على أنّها (أنا)[١].

ويستخدم ماخ (إحساس، عنصر) بمعنى واحد، غير أنّ منطلقه التوحيديّ هذا يتفكّك لجهة أنّ العناصر في علاقتها مع الأنا إنّما هي إحساسات، غير أنّها في علاقتها فيما بينها هي سمات الجسد نفسه[٢].

ولو كانت العناصر التي تتكوّن منها الحقيقة الفعليّة إحساسات، كما تقرّ بذلك التجريبيّة، لكان من الصعوبة إنكار وظيفة الوعي الذي تعطى الإحساسات في أفقه، ولكان من الممكن أن تتدخّل وجهة نظر (محايثة الوعي) التي انطلاقاً منها تظهر استنتاجات مثاليّة كما هو الحال مع بركلي الذي كان له تأثير حاسم على تطوّر ماخ[٣]، لكن كان ينبغي أن تتبدّى قاعدة المعطى المباشر من حيث إنّه الواقعيّ فعلاً، ذاك الذي تدفع باتجاهه الوضعيّة، من خلال الإحساسات بما هي عناصر الحقيقة الفعليّة، ولكان ينبغي أن تتثبّت الحقائق على تكوُّنٍ ما خلفها، أي أن تفسّر ميتافيزيقيّاً، وسيكون على ماخ عندها أن يعود إلى نظريّة المعرفة على طريقة النظريّة الحسّيّة.

وتظهر الأسبقيّة للذات العارفة أمام الموضوعات بالنسبة إلى الوضعيّة على أنّها سقوط، إذ عندما تمثّل الحقيقة الفعليّة كلّيّة الحقائق فعلينا أن ننظر إلى الأنا على أنّها مركّب من أحاسيس، ولكنّه خاضع للصدفة وناشئ عن مجموعة من العناصر مثل كلّ الأشياء المستقلّة عنّا... وبالنسبة لماخ فإنّه لا يصحّ أن نستسلم للفكر الخاصّ بنظريّة المعرفة لندرك مركّب الأنا المحلّل كوحدة وكأساس للإحساسات المبدئيّة[٤].

وهو سيجعل الذات العارفة حقيقة بين الحقائق لكي لا تضطر إلى إدراك الحقائق من خلال إعادتها كأنّها مستنبطة، وهو جادل في اختزال الوعي إلى العناصر التي ينشأ

---

[1] Ernst Mash, Knowledge and Error, tras. by Erwin hierert, USA. Reidel publishing company, 1936, p. 28.

[2]Ernst Mach, The Analysis of the sensations Antimetaphysical, oxford journals ox. Un. Oct. 1890, vl. 1,N1, p 48 – 68.

[3] The analysis, p 40.

[4] Ibid.

منها شيء ما مثل الأنا، ومن ثمّة لا يمكن أن تدرك هذه العناصر ثانية كترابطات وعي، أي كإحساسات. ومن المؤكّد أنّ حقيقة العناصر يبرهن عليها من خلال اليقين الحسّيّ، وهكذا يصبح ضروريّاً أن يحفظ المفهوم الوضعيّ للحقيقة، كما تراه الوضعيّة، للعناصر شكل الوضوح الحسّيّ ضمن الذوات المدركة[١].

أمّا الحقيقة الفعليّة فهي توجد في ذاتها كمجموع للعناصر ولترابطاتها، وهي بالنسبة إلينا توجد ككتلة من الأجسام بالتناظر مع أنانا. ضمن هذه الرموز (جسم أنا) نوجز نسبيّاً ترابطات عناصر مستديمة من أجل أهداف عمليّة محدّدة، ومثل هذا التقسيم ينتمي إلى الإدراك الطبيعيّ للعالم لكنّه ضروريّ من أجل توجيه مؤقّت للفكر. ولا يمكن بحال أن نجرّد الجسم والأنا نهائيّاً من كتلة العناصر وترابطاتها؛ لأنّ الإدراك العلميّ للعالم لا يدرك إلا الحقائق فقط والعلاقات التي يجب أن يختصر ضمنها الوعي العارف[٢].

لم تستطع نظريّة العناصر عند ماخ أن تحقّق المهمّة التي وضعتها الوضعيّة نصب عينيها، وهي تعليل علم مفهوم موضوعيّاً في أنطولوجيا الحقيقيّ، ليس بسبب أنّها تتجه ماديّاً؛ بل لأنّ ماديّتها المخطّطة تقطع المساءلة الخاصّة بنظريّة المعرفة عن الشروط الذاتيّة لموضوعيّة المعرفة الممكنة.

والتأمّل الوحيد الذي تسمح به يوضع في خدمة الإضفاء الذاتيّ للتأمّل في الذات العارفة، وتحلّ بدل ذلك استراتيجيّة (أنا) لا تعير انتباهاً لشيء، وتحلّ بدل الشيء ذاته ارتباط مؤقّت لعناصر متبدّلة[٣].

والتفريق بين الجوهر والظاهرة عند ماخ، يتناسب مع طمس فكرة الذاتيّة؛ ذلك أنّه لا يوجد شيء سوى الحقائق، والأخيرة هي الإحساسات المتجسّدة لعناصر بناء عالم الجسد والوعي، وبهذه الإحساسات يكون العالم ممتلئاً بصورة متساوية وبلا ثغرات، وهي المعطى يقيناً ومباشرة، في المستوى الأخير، والموضوعيّ الراسخ الذي لا جدال فيه.

---

[1] The analysis, Ibid. p66.

[2] The Analysis of the sensations Antimetaphysical, p. 66.

[3] Knowledge and erron, p.32.

وماخ يموضع الإحساسات بما هي في ذاتها ويجعل فعليّة الحقائق عالم الوعي المشيّأ كاملاً، وبذلك يكون التعالي موجوداً ضمناً في كلّ شكل له أهمّيّته. أمّا الفعليّة المنكشفة فهي لا تعرف أيّ تناقض بين الجوهر والظاهرة أو بين الوجود والمظهر؛ ذلك أنّ الحقائق رفعت هنا إلى مستوى كونها ماهيّات[١].

وكيف كان، فإنّ نظريّة العناصر الحقيقيّة الفعليّة تقدّم على أنّها كلّيّة الحقائق، حيث تنكشف وحدة الأشياء ووحدة الوعي لجهة أنّهما موجودتان دائماً لخدمة الحياة، ومن ثمّة لا يعود بإمكاننا خداع العلم ذاته الذي يصف العلاقات القانونيّة بين الحقائق؛ لأنّه شيء أوّليّ لا يمكن تجاوزه من خلال التأمّل في شروط موضوعيّة العلم. والإطار المقولاتيّ الذي يقدّمه ماخ من أجل تكوين المفهوم العلمويّ يتضمّن تحييد العلم من أن تُضفى عليه الإشكاليّة والاعتقاد بأنّ موضوعيّة المعرفة لا تدرك من أفق الذات العارفة وإنّما تشتقّ من مجال الموضوعات. أمّا نظريّة العناصر فهي تعلّل أوّليّة العلم على التأمّل الذي لا يكون مفهوماً إلا عندما ينفي ذاته[٢]، وسيكون تعيّنّ مجال الموضوع كافياً كمعيار لتحديد العلم مقابل الميتافيزيقا؛ لأنّ القضايا تأخذ علميّاً مصداقيّتها من حيث إنّها تصف الحقائق والعلاقات طبقاً لهدفها... وليس معيار التحديد هنا سوى تصوّر الحقائق.

وفي الوقت الذي يلقي ماخ فيه الضوء على مفهوم الحقيقة بواسطة نظريّة العناصر تبقى وظيفة المعرفة قابعة في الظلام؛ لأنّه يستطيع من أجل تحديد الحقيقة أن يقيم الأساس الموضوعيّ في الحقائق الحسّيّة بصورة كاملة[٣]، وهو لا يتطلّب التأمّل إلا لأجل أن يوجّهه ضدّ ذاته ويفكّك الشروط الذاتيّة للميتافيزيقا ويدمّر النمذجات ما قبل العلميّة. وفي إطار أنطولوجيا للفعليّ يمكن تحديد المعرفة سلبيّاً فقط لجهة أنّ تراكم ما عليه الحال لا يصحّ تفكيره من خلال تدخّلات ذاتويّة، وفعل المعرفة ذاته لا يبقى منه سوى أقوال مبتذلة حول الواقعيّة المتوارثة «كلّ علم، حسب ماخ، ينطلق نحو تمثيل

[1] ibid, p.25, and the analysis, p 58.

[2] Knowledge and erron, p.25.

[3] The analysis, p 50.

الوقائع في أفكار»[١]، أو نحو تكييف الأفكار مع الوقائع (الحقائق)، كتكثيف أفكار قصدي كما يسمّيه[٢]، وهو يعني به تكييف الأفكار مع الحقائق في المعنى لا تكييفها عضويّاً مع محيطها.

ومن الواضح أنّ نظريّة العناصر تقدم تفسيراً إضافيّاً للحقيقة الفعليّة يكتفي بمجرّد تحديد ذاتيّ للمعرفة. من هنا كانت حالتها الخاصّة مليئة بالتناقضات، وفي الوقت الذي تحدّد فيه العلم كتراكم للحقائق مقابل الميتافيزيقا فهي لا تستطيع أن تسوّغ تأمّلاً يتجاوز العلم، وبالتالي أن تسوّغ ذاتها. هي شكل من التأمّل في العلم لكنّه تأمّل يلغي أيّ تأمّل آخر يتجاوز حدود العلم، وبالتالي فهو يمثل الفعليّة كمفهوم كلّيّ لما عليه واقع الحال ويعين معنى وقائعيّة (facticity) الحقائق ليتمكّن من إلغاء كلّ الأقوال التي لا تتطلّب حالة العلم جذريّاً. من هذه الزاوية يمكن فهم هذه النظريّة على أنّها التأمّل الذي يدمّر التكوّنات الضبابيّة للتأمّل ذاته، وبالتالي تنتصر المعرفة على العلم، ويمكن لمثل هذا التأمّل أن يلغي ذاته فقط، لجهة أنّه يعترف للعلم بمجال موضوعات مشروع فلا يمكنه حينها أن يكون علماً، إذ كيف يمكن لنظريّة في العناصر أن تضع في كلّ علم أقوالاً حول مجال موضوعيّة العلم ضمن الشروط العلمويّة للوضعيّة التي تقيس المعرفة على الإنجازات الفعليّة للعلوم عندما لا تتحصّل على معلومات عن الموضوع نفسه إلا من خلال العلم؟ ونحن كذلك لا يمكننا أن نميّز هذه المعلومات بصورة موثوقة عن مجرّد التأمّلات إلا عندما نكون في وضع يسمح لنا بالتمييز في كلّ وقت بين العلم المكوّن للحقائق والميتافيزيقا انطلاقاً من معرفة سابقة لمجال الموضوع، وفقط عن طريق أنطولوجيا فعليّة تقود نظريّة العناصر إلى تعليل علمويّ للعلم يستبعد كلّ شكل من أشكال الأنطولوجيا لجهة أنّها بلا قيمة. مثل هذه الحلقة المفرغة تغطّى بشيء من الموضوعيّة التي تعبّر عن نفسها في منع غير متأنّ للتأمّل الذاتيّ للمعرفة، وبذلك تحصّن نظريّة معرفة للفهم الإنسانيّ الصحيح غير مصنوعة بصورة دقيقة، تراكم وفقها معرفة حقيقيّة فعليّة، مثل الحقائق في أفكار، ضدّ كلّ شكّ ممكن.

---

[1]The analysis, p 50.

[2] Ibid.

وماخ سيختار الفيزياء وعلم النفس نموذجين لمثل هذه المعرفة؛ لأنّ حالتهما العلميّة تبقى مؤكّدة بما يكفي من خلال الإجماع الذي تناله. وهو يسقط العلمين على مستوى واحد لكي يكسب نسق مرجعيّة يكون فيه العلمان متساويين. أمّا نتيجة هذا التكامل الخاصّ بالتعيينات الأكثر عموميّة لموضوعات ممكنة في هذين العلمين فهي الفرضيّات الأساسيّة في نظريّة العناصر. وهي تحدّد عنده مجموع الحقائق التي يمكن أن تصنع لموضوع تحليلاً خاصاً بالعلوم التجريبيّة، وتخدم في وضع خطٍّ فاصل مع الميتافيزيقا. لكن بدلاً من استقصاء ارتباط مجال موضوع تلك العلوم بالإطار المقولاتيّ وبعمليّات القياس، وبالتالي تتبع تكون الحقائق من خلال المنهج وتقنيّة البحث، يعرض ماخ أنساق مرجعيّته معمّمة على أنّها إدراك للحقيقة الفعليّة ذاتها، وبالتالي تسقط القواعد المنهجيّة لإدراكها في لجّة الحقيقة نفسها ليعاد تفسيرها كأنطولوجيا لما هو فعليّ.

هذا الحدث يمكن تسويغه فقط عندما نقرّ بعتبة العلوم النموذجيّة التي يوجد إجماع حول علميّتها، والتي تصف الحقيقة الفعليّة كما هي بما هي الفرضيّة الأساس للموضوعيّة التي تستند إلى التأكيد على أنّ التقدّم الفعليّ للعلوم هذه إنّما هو وحده الذي يؤكّد مصداقيّة مقولة موثوقة عن المعرفة.

والاعتقاد العلمويّ شجّع على قبول الفرضيّة الموضوعيّة القائلة بأنّ المعارف العلميّة تعبّر عن الحقيقة وصفيّاً، إلا أنّ مثل هذا الاعتقاد لا يسمح بأن نبيّن بشكل معقول كيف ندرك موضوعات البحث التجريبيّ وكيف ندرك الشروط الترنسندنتاليّة للموضعة مقابل مجال الموضوع كشيء مستقلّ. ومع اشتراط الموضوعيّة كثيراً ما تعطى أنساق المرجعيّة المعمّمة لعلوم نموذجيّة، موجودة ومفسّرة أنطولوجيّاً، القاعدة التي يمكن إرجاع الذات العارفة إليها تجريبيّاً مع جميع إنجازاتها المعرفيّة.

والموضوعيّة التي تضفي الدوغمائيّة على التفسير ما قبل العلميّ للمعرفة، باعتبارها تراكماً للحقيقة الفعليّة، تقصر الدخول إلى هذه الحقيقة على البعد الذي يترسّخ من خلال الموضعة المنهجيّة للحقيقة في نسق مرجعيّة خاصّ بالعلم، ثمّ تمنع من التبصّر بقبليّة نسق المرجعيّة هذا لسبر أغواره، كما تمنع طرح أيّة مساءلة إزاء احتكارها

للمعرفة. وحالما يحدث ذلك تنهار الصورة الموضوعيّة لنظريّة العلم. وحينما نطرح جانباً إضفاء نسق أنطولوجيا مضلّلة على نظريّة العلم نستطيع أن نفهم كيف يكون نسق مرجعيّة علميّ شكلاً للتفاعل بين الذات العارفة والحقيقة الفعليّة.

ب. الوضعانيّة المنطقيّة ومعيار العلم

لم يكن اهتمام الوضعانيّة المنطقيّة منصبّاً على الإيمان المطلق بالعلم الطبيعيّ، ولا بيان أهمّيّته في الكشف عن خصائص الواقع وحصريّة طريقته في بلوغ الحقيقة، لقد باتت عندها مثل هذه القضايا مفروغاً منها كما بدا منذ فتجنشتاين وشليك؛ لأنّ الإيمان بالعلم في مطلع القرن جارفاً لا يقبل التشكيك ولا التساؤل.

ما بات موضوع انشغال الوضعانيّة هذه هو المعيار الذي تكون على أساسه المعرفة علماً أو الذي يبيّن لنا الكيفيّة التي يميّز بها -في نشاط العقل- بين العلم واللاعلم... لكن الجهد الذي اندفعت الوضعانيّة إلى ترسيخه، في سبيل تكوين تصوّر معيار العلميّة، انفرط عقده... وبانت كلّ المشكلات التي آثارها في صورتها الأكثر بروزاً... ولم يتمكّن دعاة المذهب هذا من إقامة رؤية مقنّعة خالية من الشكوك حتّى عند أولئك الذين آمنوا بوجودها إيماناً مطلقاً ثمّ تخلوا عنها، مثل كرنب ونويراث وقبلهما فتجنشتاين..

كيف تشكّلت هذه النزعة العلمويّة المتطرّفة وعلى أيّة أسس قامت وما المشكلات التي حرّكتها في سياق بحثها عن معيار للعلم لا يرتاب فيه؟ ثمّ كيف تحوّل سعيها في سبيل ذلك إلى أكثر أشكال الصراع ضراوة بين أقطابها وبينهم وبين من خالفهم الرأي من العلماء والنقّاد والفلاسفة، وهو صراع ستنتهي على خلفيّته الوضعانيّة إلى صورة من صور الإخفاق لأكثر أشكال ميتافيزيقا العلم تطرّفاً.

والوضعانيّة المنطقيّة، كمذهب فلسفيّ علمويّ، قام على دعامتين الأولى هي العلم الحديث، والثانية هي المنطق الرياضيّ. وهي تشكّلت على صورة جماعة برئاسة موريس شليك الذي ورث إرنست ماخ في كرسيّ المعرفة التجريبيّة في جامعة فيينا، وقام تفكيرها على قناعة راسخة بأنّ العلم وتحليله المنطقيّ هو فقط النشاط العقليّ الوحيد الذي يتمتّع بالمصداقيّة. فهي مذهب وضعيّ إذن لأنّها تقتصر على الواقع الحسّيّ باعتباره

الموضوع الفعليّ الحقيقيّ للخبرة، وهي مذهب منطقيّ؛ لأنّه ينظر إلى الموضوع الحسّيّ من فضاء المنطق من خلال فحص العبارات التي تصف الواقع في لغة العلم وتحليلها تحليلاً منطقيّاً لجعلها أكثر وضوحاً وأقلّ التباساً. ولعلّ الرسالة المنطقيّة لفتجنشتاين والمؤثّرات الحتميّة للوضعيّة الكونتيّة فضلاً عن العقلانيّة الأداتيّة التي رسّخها فيبر والنزعة التجريبيّة القديمة كانت كلّها وراء نشوء هذه الجماعة في سياق تأريخيّ كان قد بلغ فيه العلم مرحلة عالية من التقدّم.

وبالرغم من اختلاف أعضاء هذه الجماعة في منازعهم والصراع الذي وقع فيما بينهم فيما بعد، فإنّ دعائم أساسيّة ثابتة كانت موضع اتفاقهم المطلق وشكّلت علامة فارقة على مذهبهم، أوّلها: تبنّيهم للتحليل أو للفلسفة التحليليّة منهجاً- وهي فلسفة بدأت ثورة في المنهج والمضمون، على إثر مقال لجورج مور عام ١٩٠٣م اعتبر فيه أنّ مشكلات الفلسفة كلّها إنّما نشأت من جهلنا بطبيعة الأسئلة التي ولّدتها وأنّنا لو أمكننا أن نفهمها فستختفي معظم هذه المشكلات وتزول بما هي أوهام... أمّا كيفيّة التحليل عنده فهي استبدال العبارات الغامضة بما هو أوضح منها... وسيشارك برنراد رسل زميله مور في مثل هذا الاتجاه، وهو رأى أنّ التحليل هو ردّ العبارات كلّها إلى لغة منطقيّة؛ لأنّ اللغة العاديّة مضلّلة[١]، وسيكون الرائد الثالث للتحليل، والذي اكتملت به حلقات هذه الفلسفة، هو فتجنشتاين الذي وقف جهده كلّه على الدراسة المنطقيّة للغة منذ رسالته المنطقيّة. ولأجل ذلك فإنّ التحليل هذا الذي قصر الاهتمام على اللغة ردّ الفلسفة كلّها إلى البحث الفلسفيّ في دلالات الألفاظ بما هي علامات وفي قواعد التركيب والبناء اللغويّ، ثمّ فكّك كلّ المشكلات الفلسفيّة لتعالج كأجزاء اقتداء بالعلم ومناهضة للاتجاه الشموليّ للأنساق الميتافيزيقيّة- وثانيها: اعتبار الفلسفة علماً؛ ذلك أنّ الفلسفة لمّا لم تحدّد ميدانها وتوسّعت بلا وضوح رؤية في مجالات لا حدود لها، فقد أزيحت عن الاهتمام ولم يبق منها سوى المنطق والعلوم المعياريّة والميتافيزيقيا، أمّا الأخيرة فهي جلبة أصوات بلا معنى، وأمّا العلوم المعياريّة فهي عبارات وجدانيّة انفعاليّة لا ترقى إلى أن تكون علماً، فلا يبقى إلا المنطق الذي يجب على الفلسفة التحليليّة أن تتمسّك

[١] حول اللغة: كارناب، «علم النفس في اللغة للطبيعيّة» ضمن: كيف يرى للوضعيّون الفلسفة؟ م.س.

به وتجعله شغلها الشاغل، وإذا أرادت الفلسفة أن تبقى فعليها تطبيق منطقها على العلم لتصبح مجرّد فلسفة علميّة، أو منطقاً للعلم. وثالثها: التفريق بين القضايا التركيبيّة والقضايا التحليليّة، وهو تفريق كان راسل قد رسّخ مداه في فلسفة الرياضة في محاولة لحلّ المشكلة التي واجهت التجريبيّة في مسارها؛ ذلك أنّ مبدأ التجريب معناه أنّ أيّة قضيّة مفهومة ولها محتوى معرفيّ فلا بدّ أن تكون قائمة على الخبرة، لكنّ قضايا الرياضة ضروريّة الصدق، فكيف تنسجم مع مبدأ كهذا؟

لقد افترض مِل أنّ قضايا الرياضة تعميمات تجريبيّة لكنّ الوضعانيّة تبنّت نزعة راسل الذي افترض أنّ قضايا الرياضة قضايا تكراريّة أو أنّها تحصيل حاصل، أو هي قضايا تحليل لا تضيف إلى معارفنا جديداً ولا تخبر شيئاً عن الواقع، وهي بالتالي عكس القضايا التجريبيّة التي هي قضايا تركيبيّة إخباريّة تفيد معنى عن الواقع، وهو تقسيم كذلك ستؤسّس عليه رسالة فتجنشتاين الفلسفيّة المنطقيّة.

من هنا، جاء تقسيم الوضعانيّة للجمل والعبارات إلى عبارات ذات معنى، وهي عبارات التحليل أو عبارات المنطق والعلم وعبارات الرياضة، وإلى عبارات غير ذات معنى، وهي عبارات الميتافيزيقا والعبارات المعياريّة، ثمّ اقتصر جهدها بعد استبعاد عبارات الميتافيزيقا على نوعي العبارات ذات المعنى التحليليّة والتركيبيّة. والأولى يقينيّة تكراريّة ضروريّة لا تخبر شيئاً عن الواقع، طرفها الثاني يفيد نفس ما يفيده الأوّل ونصل إليها بالاستنباط. وعلى الرغم من ذلك فهي عبارات اتفاقيّة بحتة؛ لأنّها تقوم على اللغة، وهي اتفاقيّة، فالضرورة إذن لقوانين اللغة لا للفكر لا للواقع. والثانية نسبيّة عرضيّة وهي تخبر شيئاً عن الواقع وتضيف جديداً إلى معارفنا ونصل إليها بالاستقراء[١]. ثمّ إنّ التحليل المنطقيّ يردّها إلى سلسلة من قضايا ذرّيّة تشير إلى وقائع محدّدة حتّى ينتهي التحليل إلى المعطيات الحسّيّة التي تولدها الواقعة، ويكون المرجع حينها في قيمة صدقها خبرة الحواسّ.

ورابعها: اعتبار الميتافيزيقا لغواً[٢]، وهو شيء قامت الوضعانيّة أساساً بغية النهوض

[١] حول اللغة: كارناب، «علم النفس في اللغة للطبيعيّة» ضمن: كيف يرى للوضعيّون الفلسفة؟ م.س.

[٢] حول الفلسفة والميتافيزيقا: موريس شليك، «نقطة التحوّل في الفلسفة» ضمن: كيف يرى الوضعيّون الفلسفة؟ م.س.

بإثباته من أجل تأكيد أنّ العالم ينبغي أن ينفرد به العلم وحده، وسيبني الوضعانيّون رؤيتهم تجاه قضايا الميتافيزيقا كلّها على فكرة تحليل القضايا، لجهة أنّه إذا كانت القضايا الواضحة المفهومة هي التي تقوم على الخبرة وإذا كانت عقبة المعرفة الرياضيّة قد حلّت ولم تكن قضايا الميتافيزيقا لا قضايا رياضيّة ولا قضايا خبرة، فهي غير ذات معنى ولا هي واضحة ولا مفهومة ولا يحكم عليها بصدق ولا بكذب وهي تناقض نفسها حين تدّعي الإخبار عن العالم في الوقت الذي لا يمكنها فيه الإخبار عنه.

وهذه الأفكار على أهمّيّتها في سياق التفكير الوضعانيّ فهي بقيت أفكاراً عامّة غير جوهريّة في ما يشكّل أساس المذهب في حقيقته. موضوع واحد سيكون العمود الفقريّ للتيّار هذا كلّه على تعدّد مشاربه وهو البحث عن المعيار الذي به يتميّز العلم عن غيره؛ ذلك أنّه إذا كانت الوضعيّة في عمومها تؤمن بالعلم إيماناً راسخاً وتنبذ كلّ نشاط غير علميّ وتنادي بالعلم ومنطقه نشاطاً عقليّاً وحيداً لا نشاط سواه، فكيف تنقّح إذن ميادين النشاط العقليّ ليصبح مقتصراً على العلم وحده وليتجنّب أيّ شكل آخر من أشكال النشاط الفارغ من المعنى؟

لا بدّ إذن من معيار يميّز بين العلم واللاعلم – والمعيار هذا هو معيار التحقّق... الذي جرّ وراءه المذهب كلّه[١]، وأثار صراعات لا حدود لها في الوضعانيّة نفسها، وحرّك مشكلات لا حلّ لها وتناقضات، وسيحدّد تاريخ الوضعانيّة اللاحق كلّه في محاولات حلّ المشكلات التي أثارها التعويل على مبدأ التحقّق كمعيار للمعرفة العلميّة[٢]. لكن ما معيار التحقّق؟

يعني المعيار هذا أنّ كلّ حقيقة تركيبيّة تستمدّ من الملاحظة، وأنّ كلّ ما يسهم به العقل في المعرفة فهو ذو طبيعة تحليليّة، وبالتالي فالجملة التي ليست تحليليّة لكي تكون ذات معنى فلا بدّ أن تعبّر عن واقع حسّيّ تجريبيّ وأنّ الجملة التي لا يمكن تحديد صدقها من ملاحظات حسّيّة ممكنة فهي لا معنى لها[٣]. وبالتالي، إذا كان العلم

[١] آير، «التحقّق والخبرة» ضمن: كيف يرى الوضعيّون الفلسفة؟ م.س.

[2] م.ن.

[٣] هانز رايشنباخ، نشأة المعرفة العلميّة ترجمة فؤاد زكريّا، دار الكاتب العربيّ، القاهرة، ١٩٦٨م.

هو المعنى واللاعلم هو اللامعنى فإنّ «للجملة معنى حرفيّاً فقط، إذا كانت تعبّر عن قضيّة تحليليّة أو قضيّة ممكنة التحقّق تجريبيّاً»[١].

ويشمل معيار التحقّق هذا المفاهيم والكلمات، وبالتالي فالعبارة لن تقبل التحقّق إلا إذا كانت المفاهيم الواردة فيها قابلة للتحقّق.

ولقد أثار هذا المعيار الكثير من النقاش حتّى أنّ رسل، الذي كان يتّفق مع الوضعيّة في الكثير من أفكارها والذي تعاطف معها كمذهب وكان واحداً من الذين مهّدوا لها الطريق، لم يكن يوافقهم في إيمانهم بمبدأ التحقّق معياراً لتمييز العلم عامّة؛ لأنّه هو نفسه ليس قضيّة تحليليّة ولا قضيّة تركيبيّة تقبل التحقّق، ولأجل ذلك عرضه الوضعانيّون على أساس براغماتيّ. ثمّ إنّ من القضايا ما لا تقبل التحقّق لأسباب منطقيّة أو لأسباب فنّيّة، تقتصر على الوقت الراهن، أو لأسباب فيزيائيّة، فأيّ من هذه الوجوه يحمل معنى الخلوّ من الدلالة؟

مثل هذه المشكلات وضعت مبدأ التحقّق أمام أسئلة محرجة، ودفعت بالوضعانيّين إلى طرح أفكار تسمح بتجاوز مبدأ التحقّق، فلا يعود هو الحلّ الوحيد المطروح... ومن جملة هذه المحاولات التي ستبوء كذلك بالفشل فكرة التمييز بين التحقّق المباشر والفعليّ والتحقّق للقضايا التي لا تقع في سياق مدركاتنا الحاليّة... أو التحقّق بالمعنى القويّ والتحقّق بالمعنى الضعيف.

والقضيّة يتحقّق منها بالمعنى الأوّل إذا كان من الممكن تأسيسها بصفة حاسمة قاطعة على الخبرة، أمّا القضيّة التي تجعلها الخبرة فقط ممكنة فهي يتحقّق منها بالمعنى الضعيف. وهذا لا يعني أكثر من التمييز بين القابليّة للتحقّق كأمر فعليّ والقابليّة كإمكانيّة[٢]...

لكن ثمّة مشكلة أخرى بدت على جانب عال من الأهمّيّة والخطورة، وهي أنّ معيار التحقّق لن يلغي الميتافيزيقا بل العلم نفسه كذلك؛ لأنّ قوانين العلم بطبيعة الحال

[1] A.j. Ayer, Language, trath and logic, penguin books, London, 1974, p 7.

[2] Ayer, Language, trath and logic, p. 2.

ليست قابلة للتحقّق، ولأنّ أيّة مجموعة خبرات مكتسبة لن تكافئ صدق القانون العلميّ... فإذا كانت قوانين كهذه لا تقبل التحقّق فهي غير ذات معنى شأنها شأن عبارات الميتافيزيقا. واقترح فتجنشتاين في الرسالة حلّاً من خلال اعتبار أنّ كثيراً من العبارات العامّة في العلم ليست دالّات صدق للقضايا الأوّليّة؛ لأنّها ليست تجريبيّة، وبالتالي فهي ليست قضايا بالمعنى الدقيق للكلمة بل مجرّد توصيات لمنهج تمثيل فئة معيّنة من الظواهر[١] ومثله فعل شليك حين اعتبر القوانين العلميّة قواعد استدلال لا عبارات... لكن كارنب ونيوراث رفضا الحلّ هذا مستندين إلى فكرة أنّ القاعدة يستحيل تكذيبها بخلاف قوانين العلم، والأخيرة إخباريّة وليست مجرّد قواعد.

والخطورة في مثل هذا الموقف من فتجنشتاين على القوانين العلميّة التي قام المعيار أصلاً لتمييزها واضحة لا لبس فيها... ولأجل ذلك انقسم إزاءه الوضعيّون انقساماً سيكون علامة فارقة في تاريخ المذهب[٢].

وقصور هذا المعيار في الحقيقة أمر لا نقاش فيه؛ لأنّ التحقّق يميّز العلم لكنّه لا يميّز درجات العلم نفسها، ولا يمكن للعالم مثلاً إبان اختياره للفروض المتنافسة أن يقبل واحداً؛ لأنّه أكثر قابليّة للتحقّق ويرفض آخر لأنّه أقلّ قابليّة.. لأنّ ذلك لا معنى له ولا يجدي العالم في شيء، فكيف يكون أساساً لفلسفة هي في الأساس فلسفة علميّة؟ من هنا سيتخذ مبدأ التحقّق صوراً أخرى لن تكون أكثر منه إقناعاً.

منها: فكرة قابليّة التأييد ومبدأ قابليّة الاختبار، والثاني يعني أن نعرف قبل تفنيد تجربة ما الإجراءات المعنيّة التي من شأنها تأييد الجملة أو نفيها... أمّا الأوّل، فيقصد منه أنّه إذا أمكن منطقيّاً لأيّ نوع من الأدلّة التجريبيّة أن تؤيّد عبارة ما فهي قابلة للتأييد حتّى لو لم نكن نعلم مسار إجراءات الحصول على هذه الأدلّة[٣].

فقابليّة الاختبار إذن ليست سوى صورة قويّة من صور قابليّة التأييد، ويصبح الفارق

---

[1] James griffin, wittgenstein's logical atomis, oxford unv. Press.1965. pp.102 – 103.

[2] Norton white, the Age of analysis 20th. Centary philosophies, New York, 1952, P.206.

[3] Encyclopedia for philosophy, vol.7 -8, p 243.

بينهما كالفارق بين التحقّق بالمعنى القويّ والتحقّق بالمعنى الضعيف... ولأجل ذلك سيرفض همبل مبدأ التحقّق من أساسه، استناداً إلى رفضه للاستقراء[١]، وهو أعلن أنّه لا يمكن اعتبار النظريّة علميّة ما لم تكن قابلة للاختبار التجريبيّ ومؤيّدة بالبيّنات التجريبيّة كذلك. أي ما لم نتمكّن من اشتقاق قضايا لزوميّة اختياريّة معيّنة معها... وحينما تكون النظريّة علميّة فلا يمكن أن يفضي الاختبار إلى تأكيد حكم بل فقط إلى بيّنة تؤيّده، ولأجل ذلك يمكن اعتبار القابليّة للاختبار والتأييد شاملة للفروض، فتؤيّد الفرض الأكثر قابليّة للتأييد على أساس دقّة البيّنة المؤيّدة ونوعها وكمّها.

لكن تصوّر همبل هذا لا يستقيم مع رفضه للاستقراء ما دمنا نبحث عن البيّنات المؤيّدة إيجاباً وعن كون التأييد هو صورة ضعيفة من التحقّق.

أمّا **آير** فسيتمسّك بالتأييد معياراً للمعنى على أساس مبدأ الوضعيّة في المطابقة بين العلم والمعنى، ولأجل ذلك افترض أنّه لكي تكون العبارة ذات معنى ينبغي أن تتصل بفئة من عبارات الملاحظة تعطيها فقط درجة من التأييد وليس تحقيقاً قاطعاً. لكن آير عاد وافترض أنّ مثل هذا المعيار لا يمثّل العلم وهو يسمح لأيّة عبارة خالية من المعنى أن تتجاوزه، فإذا كان لدينا العبارة الآتية الخالية من المعنى: (المطلق لا نهائيّ)، وعبارة ملاحظة أساسيّة هي: (الجوّ ممطر).. فإنّه يمكن وضعهما معاً في صورة منطقيّة، هي: (إذا كان المطلق لا نهائيّاً كان الجوّ ممطراً، لكن المطلق لا نهائيّ فالجوّ ممطر)، فتفضي عبارة خالية من المعنى إلى عبارة تجريبيّة ممّا يسمح لأيّة قضيّة ميتافيزيقيّة أن تجتاز المعيار.

ولأجل ذلك سيكون البديل من مبدأ التحقّق مبدأ أضعف منه هو معيار التأييد الذي لم يستطع كذلك الصمود أمام ما يثيره من مشكلات ولا أن يقوم بوظيفته.

سيتخلّى كارنب عن مبدأ التحقّق هذا، ليختار معياراً جديداً تحت تأثير **بوبر** وانسجاماً مع نزعته اللغويّة هو معيار لغة العلم. وفي حاولته لبناء هذا المعيار دعا إلى الاستناد إلى لغة الفيزياء التي تقوم على الأنا وحدّيّة المنهجيّة التي عرضها رسل بقوله: «هي ذلك

[١] كارل همبل، فلسفة العلوم الطبيعيّة، تج. محمّد جلال موسى، دار الكتاب العربيّ، القاهرة، ١٩٧٦م. ص ٤٥.

الاعتقاد القائل بأنّني لا أستطيع أن أعرف شيئاً على أنّه موجود إلا ذاك الذي يقع في خبرتي أنا»[١]. وهذا يعني اتخاذ خبرات الشخص الفرديّة أساساً تبنى عليه مفاهيم العلم من خلال بناء العالم من أفكار أوّليّة ترتبط ببعضها عن طريق علاقات أوّليّة وهذا اقتضى من كارنب أن يقتطع من الخبرة اقتطاعاً ليقدّم لنا مثل هذه الأفكار الأوّليّة ويبتدع حيلاً فنّيّة ليحقّق هذا الغرض بأن ربط مثلاً بين شظايا الخبرة على أساس تماثلها المسلم به، ثمّ ردّها إلى فئات الكيف لينهيها عند الفئة الحسّيّة نفسها إذا ما ارتبطت بسلسلة من المتماثلات، معتبراً أنّ فئات الحسّ تقع كلّها في مجال الحسّ، وهو مجال قابل لأن يُعرّف في مصطلحات الأبعاد. فمجال الحسّ البصريّ مثلاً ذو أبعاد خمسة والسمعيّ ذو بعدين... وهكذا تعرّف مجالات الحسّ بشكل بنائيّ تماماً، فيعرف اللون الأحمر مثلاً بأنه فئة متماثلات لها موضع معيّن في نسق خماسيّ الأبعاد. وهكذا راح يقترح رسماً تخطيطيّاً من خلال مصطلحات عامّة للإجراءات التي يمكن من خلالها بناء الأشياء بوصفها متميّزة عن الكيفيّات بناء صوريّاً. لكنّه عدل فيما بعد عن هذا المشروع مقرّاً بأنّ المعرفة العلميّة العامّة لا يمكن أن تتكوّن من قطاع عرضيّ من الخبرات الخاصّة والفرديّة، وبتأثير من نويراث راح يفكّر في لغة الفيزياء كمعيار للمعرفة العلميّة مفترضاً أنّ أيّة لغة لأيّ مجال علميّ يمكن أن تترجم إلى لغة العلم هذه ليصبح عندها نسق العلم نسقاً واحديّاً تكامليّاً ومركزيّاً[٢] يقوم على الفيزياء وتشكّل باقي العلوم أفرعاً له أو أجزاء، لغة كهذه تتمتّع بخاصّيّة تجعلها كلّيّة، وهي أنّ كلّ شيء فيها له معنى وأنّها تتحدّث عن الأشياء وحركاتها في الزمان والمكان ولأنّ كلّ شيء يمكن ترجمته في حدود هذه اللغة. وهي صوريّة لا ترتدّ إلى أيّة أصول لغويّة أخرى، والجمل فيها تقارن بجمل لا بالخبرة، أي أنّ التحقّق منها لا يستند إلى خبرة حسّيّة كما يدعى معيار التحقّق وإنّما بواسطة جمل البروتوكول التي تصف خبرات أو ظواهر، وهي لا تحتاج تبريراً وتخدمنا كأساس لبقيّة جمل العلم وتشكّل المحكّ الذي منه نبدأ اختبار بقيّة الجمل. وهي جمل أساسيّة غير قابلة للتعديل. سيثير تصوّر كارناب للبروتوكول حفيظة نويراث صاحب الفكرة أساساً؛

---

[١] عزمي إسلام، فتغنشتاين، ص ١٤٧.

[2] Rooloff carnap, logical syntax of language, routledge, 2010. P. 320.

حول قصور اللغة الطبيعيّة عند الوضعيّين يراجع: j.ayer, A Division, 33

لأنّه لم يكن يقبل أيّ شيء غير قابل للتعديل، وهو سيصف كارناب بأنّه الميتافيزيقيّ الباحث عن المطلق... وما وسع دائرة الخلاف هو افتراض كارناب بأنّ جمل البروتوكول لا تقع داخل حدود لغة العلم، بالرغم من وجود قواعد لترجمتها بلغة علميّة، وهو شيء كان رفضه نويراث رفضاً كلّيّاً[١].

ولقد أثارت لغة البروتوكول هذه -بعض النظر عن موقف نويران- مشكلات جمّة، منها مشكلة ما إذا كانت قابلة أصلاً لأن تضاف بلغة الفيزياء؛ لأنّها تشغل في الحقيقة خبرات خاصّة فكيف يكون أساساً للعلم؟[٢].

ومعيار التحقّق الذي سيتخلّى عنه كارناب من غير أن يعثر ببديل مقنع، يسحب البساط من تحت فتجنشتاين كذلك، الذي نادى في أحدث صورة لفلسفته[٣] بأنّ التحليلات اللغويّة المقطوعة الصلة بالخبرة الحقّة والتي تعول على القواعد المصطلح عليها، هي قواعد التحليل الفلسفيّ، فليس هناك لغة خاصّة تعبّر عن خبرات خاصّة، اللغة كالمباريات الرياضيّة ينبغي أن نتعلّم قواعدها. أمّا لماذا نتعلّمها؟ فلنميّز بين اللغو والكلام الذي له معنى أي العلم[٤].

لقد كانت محاولة فتغنشتاين بديلاً لسائر محاولات الوضعيّة ولمحاولته هو المبكرة في الرسالة، لكنّها كانت محاولة متهافتة جدّاً وتفنيدها يسير كما يقول مونز (Munz) لأنّها أوّلاً خاطئة ولأنّها من النوع الذي يستحيل إثبات خطئه، أي أنّه تصوّر ميتافيزيقيّ لا معنى له، ولأنّ فتجنشتاين نفسه يدرك أنّها خاطئة[٥].

وإذا تأمّلنا الصراع الذي انتهت إليه الوضعيّة، والإخفاق الذي بلغته فهمنا الموقف الذي أطلقه بوبر في مواجهة فتغنشتاين وكلّ الإرث الوضعيّ منذ شليك والذي تبدّى في رفضه

---

[1] logical syntax of language, p. 378.

[٢] Ibid. وكذلك: كارناب، «علم النفس في اللغة الطبيعيّة» ضمن: كيف يرى الوضعيّون الفلسفة، تج. نجيب الحصادي، ليبيا : الدلر الجماهيريّة. وحول جمل البروتوكول عند نويراث: نويراث، «الجمل البروتوكوليّة»، ضمن: م.ن.

[3] L. wittgnestein, philosophical investigations, trans. by. G. E. Anscombe, oxford, 1986, P. 5.

[4] Antony Fenny, Wittgenstein, Harfard unv. Press 1978, pp. 69 – 104.

[5] peter munz» ,popper and wittgenstein ,«in :mario bunge ,critical approach to science ***en*** philosophie,routledg e,1999. P. 64.

الحادّ والعنيف لمبدأ التحقّق من الأساس وفي اعتقاده الراسخ بأنّ المشكلات الفلسفيّة مشكلات ذات مغزى وأنّها مشكلات أصيلة على وجه الدقّة وأنّ العلم في سيرورته يحتاج إلى موقف نقديّ على الدوام وهو شيء لن يتّسع لعرضه هنا مجال هذه الدراسة[١].

٤. العلمويّة، كأيديولوجيّة وضعانيّة

تشير الوضعيّة العلمويّة إلى نهاية نظريّة المعرفة لتظهر بدلاً منها نظريّة العلم، وإذا كان التساؤل من منظور المنطق الترنسندنتاليّ يهدف إلى شرح معاني المعرفة إجمالاً، فإنّ الوضعيّة ستقطع السؤال من أساسه؛ لأنّه لم يعد بالنسبة إليها ذا معنى من خلال حقيقة العلوم الحديثة، وأصبحت المعرفة تتحدّد في أنّها متضمّنة من خلال إنجاز العلوم.

لذلك، لم يعد للسؤال الترنسندنتاليّ حول المعرفة وشروطها أيّ معنى. وإذا كان لا بدّ من طرحه فهو يطرح في صيغة سؤال منهجيّ عن قواعد بناء النظريّات العلميّة واختبارها. لقد كان كانط يسمح في السياق بقبول مفهوم معياريّ عن العلم من خلال الفيزياء المحاصرة، لكنّه أخذ شكل العلم الحديث كنقطة انطلاق لتكوين موضوعات ممكنة لمعرفة تحليليّة شبيهة. ومثل هذا البعد في النقد الكانطيّ يغيب عن الوضعيّة؛ لأنّ حقيقة العلم بالنسبة إليها لم تتخلَ عن سؤال المعرفة فحسب بل كذلك أصدرت حكمها عليها مسبقاً.

والوضعيّة العلمويّة تعبّر عن موقع الفلسفة من العلم؛ ذلك أنّ التفهّم الذاتيّ العلمويّ للعلوم الذي يبيّنه لا يتطابق مع هذه العلوم مطلقاً، وفي الوقت الذي ترفع فيه إيمانها بذاتها إلى حدود العقيدة تعود لتحتلّ الوظيفة المعرقلة، بأن تحجب البحث حول التأمّل الذاتيّ الخاصّ بنظريّة المعرفيّة. ما يوجد فلسفيّاً في العلمويّة ليس سوى تلك اللحظة التي تجعل تحصُّن العلم ضدّ الفلسفة أمراً ضروريّاً[٢].

---

[1] Karl R. Popper, Logic of Scientific Discovery, eighth impression, Hutchinson, London, 1976.
Karl R. Popper, The Open Society and its Enemies, Vol. I, The Spell of Plato. Vol. II, The High Tide of Prophecy: .Hègel, Marx and the Al-termath, George Routledge and Sons Ltd, London, 1945. Oxford, 1976

[٢] هيدغر، «مسألة التقنيّة»، ضمن: الفلسفة في مواجهة العلم والتقنيّة، تج. فاطمة الجيوشّي، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٨م. صص. ٦١-٩٢.

ولإنجاز ذلك، لا يكفي أن تمارس المنهج، بل عليها أن تؤكّد ذاتها كنظريّة معرفة، أو أن تستعيد إرثها الموثوق والمشروع. والوضعانيّة تقوم وتنهار على قاعدة العلمويّة؛ ذلك أنّ المغزى من المعرفة يتحدّد عندها من خلال ما تحقّقه العلوم، ولذلك فإنّه يمكن شرحها بما يكفي على طريقة التحليل المنهجيّ لأشكال الطرق العلميّة، وتسقط نظريّة المعرفة التي تتعالى على المنهجيّة في حكم المبالغة واللامعنى كما وصفت الميتافيزيقا من قبل.

ويتجلّى استبدال نظريّة العلم بنظريّة المعرفة، في أنّ الذات العارفة لم تعد تمثّل نسق المرجعيّة، كما كان الأمر حتّى ماركس، حيث كانت تدرك المعرفة كوعي، كذات، كنوع. ولذلك، فقد كان إمكان حسم مشكلة صدقيّة الأقوال إنّما يتحقّق بالعودة إلى تركيب ما. وهو تركيب كان يتحوّل مع طبيعة فهم الذات نفسها. وكان شرح صدقيّتها كبناء من خلال الرجوع إلى تكوين الشروط التي لا تقع في البعد ذاته كالوقائع التي تمّ تقويمها والنطق بها، وكان يجاب عن السؤال حول المعرفة الممكنة بواسطة تاريخ النشوء العامّ. كلّ تاريخ كان يخبر عن أفعال ذات ما ومصائرها، حتّى لو كانت مثل هذه الأفعال والمصائر، تكوّن بنفسها الذات لتصبح ذاتاً. غير أنّ نظريّة العلم تتنازل عن السؤال عن الذات العارفة بشكل تامّ، وتتجه مباشرة إلى العلوم المعطاة كمنظومات من القضايا والطرق، أو كمركّب من القواعد التي تبنى النظريّات على أساسها ويختبر طبقاً لها، وستخسر الذوات التي تسير حسب هذه القواعد أهمّيّتها بالنسبة إلى نظريّة مقتصرة على المنهج، وتعود الأفعال والمصائر هنا إلى سيكولوجيّة ذوات مخفضة القيمة ومحوّلة إلى مجرّد شارح محايث لسيرورة العلم لن تمنح له أيّة أهمّيّة. ونظريّة العلم تشترط مسبقاً، كمنهجيّة بحث، صدقيّة المنطق الصوريّ والرياضة، وهي كعلوم أوّليّة ستكون مقطوعة الصلة من أحد أبعادها، الذي يمكن أن يصنع فيه تكوين عمليّاتها الأساسيّة ليصبح موضوعاً لها[١].

لكنّ نظريّة معرفة محوّلة إلى مجرّد منهجيّة سيغيب عنها تكوين موضوعات الخبرة الممكنة، كما سيغيب عنها نظر علم شكلانيّ يستنبط من أصل التأمّل الترنسندنتاليّ تكوين القواعد بالنسبة إلى الربط بين الرموز.

[١] هابرماس، العلم والتقنيّة كأيديولوجيا، تج. حسن صقر، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣م. صص. ٤٣- ٩٤.

وإذا تحدّثنا كانطيّاً نقول بأنّ نظريّة كهذه تتجاهل الإنجازات التركيبيّة للذات العارفة، لكنّ الموقف العلمويّ سيغطّي إشكاليّة تكوّن العالم. ومعنى المعرفة ذاته سيصبح لاعقلانيّاً باسم معرفة صارمة. ويتحوّل التصوّر الساذج فقط وسيلة للسيطرة؛ ذلك أنّ المعرفة إنّما تصف الواقعيّ، ومقابل ذلك يجب الإمساك بنظريّة تصوّر الحقيقة وما ينتج عنها من التنظيم الواضح والقابل لأن ينعكس في أقوال ووقائع، وستبقى الموضوعيّة حتّى يومنا رمزاً لنظريّة علم، حلّ فيها محلّ التساؤل الترنسندنتاليّ عن معنى المعرفة التساؤل الوضعيّ عن معنى الحقائق التي توصف علاقاتها من خلال قضايا نظريّة.

لقد كبتت الوضعانيّة العلميّة التقاليد واحتكرت التفهّم الذاتيّ للعلوم، ومنذ الإلغاء الذاتيّ لنقد المعرفة مع هيغل وماركس لم يعد المظهر الموضوعيّ يتحقّق من خلال العودة إلى كانط إنّما فقط من خلال منهجيّة مكرهة على التأمّل الذاتيّ وتابع لمشكلاتها الخاصّة والتي تعكس للعلم ما في ذاته من حقائق مبنيّة قانونيّاً وتحجب أي تكون سابق لهذه الحقائق[١]. مثل هذه النظريّة سوف لن يكون ممكناً التغلّب عليها بفعاليّة من الخارج كما يقول هابرماس[٢] من موقع نظريّة معرفة مستعادة، وإنّما فقط من خلال منهجيّة تحاول أن تتجاوز عقباتها الخاصّة، وهي منهجيّة ستبقى بالرغم من طابعها النقديّ رهينة الوضعيّة كذلك.

[1] Karl, R. Popper, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Routledge and Kegan Paul, reprinted fourth edition, London, 1976.

- Karl R. Popper, Objective Knowledge: An Evolutionary Approach fourth impression, Clarendon Press, Oxford, 1976.

[٢] المعرفة والمصلحة، ص٨٨. ويقارن: العلم والتقنيّة كأيديولوجيا، ص ٨٠.

خاتمة

لا تتبدّى إخفاقات العلمويّة في تجاوز النظر إلى تراث نقد المعرفة في السياق الغربيّ، أو الإرث الفلسفيّ المتراكم في كلّيّته، في مغازيه ودلالاته، ولا كذلك في التعثّر المريع للوضعانيّة العلميّة التي شكّلت الأساس النظريّ لدعواها وجملة تصوّراتها فيما يتّصل بالعلم وبالمعرفة على السواء منذ كونت ووضعيّته الساذجة وماخ وتأمّلاته الأنطولوجيّة حول العناصر وعالم الطبيعة... وصولاً إلى الوضعيّة المنطقيّة واضطراب رؤاها فيما يتّصل بالحقيقة العلميّة ومعيار صدقها وتمييزها عن غيرها من المعارف، بل كذلك في السطحيّة الفجّة والتناقض المريع، وفي دعاواها الإطلاقيّة غير الموثوقة والمرتجلة.

فلقد تجاوزت العلمويّة التكفير الغائيّ الذي هيمن على العالم القديم لتصبح نظرتها إلى الطبيعة لا باعتبارها نظاماً ذا هدف بل كفضاء ميكانيكيّ خالص من دون حجّة مقنعة. ولقد افترض فيرايند أنّ مؤسّسة العلم فوضويّة أساساً وجادل بأنّ العلم التجريبيّ لا يملك حقّ احتكار التعامل مع المعرفة، وأنّ العلماء التجريبيّين لم يعملوا ضمن تقاليد متميّزة ومحدّدة ذاتيّاً، وهو في مقالته (ضدّ المنهج) وصف عمليّة التعليم العلميّ المعاصر بأنّها شكل آخر من التلقين يهدف إلى جعل تاريخ العلم مملّاً، وأبسط وأكثر اتساقاً وموضوعيّة، ويمكن الوصول إليه بسهولة عن طريق قواعد صارمة لا تتغيّر، وسيصبح العلماء الطبيعيّون في مكانة خاطئة بواسطة أولئك الذي جعلوا منهم أوصياء العقلانيّة الوحيدين، والذين جعلوا العلم المصدر الأساسيّ والوحيد للحقيقة وللقيم في العالم الحديث[١].

وممّا لا شكّ فيه أنّ للعلم أهمّيّته، لكن لا يمكن كذلك إنكار أهمّيّة الوقائع الأكثر جوهريّة التي تمنح العلم التجريبيّ معناه ودلالاته[٢].

ثمّ إنّ العلمويّة تبدو غير عقلانيّة؛ لأنّها تدّعي أنّ العلم التجريبيّ قد حلّ إشكالات تتجاوز بطبيعتها قدرته المنهجيّة على الإجابة، وأنّ منهجه قادر على الإحاطة بالواقع في كلّيّته بما هو حقيقة. وبذلك تبدو العلمويّة أكثر خطورة من كلّ أوجه السذاجة الإنسانيّة

[1] Paul feyrabend, Aganst Method, London: verso, 1993, p. 42.

[٢] وليام برود ونيكولاس واد، خونة الحقيقة، تج. خالد بن مهدي وآخرون، مركز براهين للدراسات والنشر ٢٠١٨م. ص ٣٧١.

بكلّ مظاهرها، من علم الكونيّات الخياليّ إلى نظريّة العلم التطوّريّة والأخلاقيّات؛ لأنّها تدّعي أنّها شيء مختلف تماماً عمّا هي عليه حقّاً، ولأنّها حصلت على التزام واسع النطاق وغير منتقد؛ ذلك أنّ الإصرار على الكفاءة العالميّة للعلوم التجريبيّة سيؤدّي إلى تقويض مصداقيّة العلم نفسه، وستكون النتيجة زيادة الشكوك الجذريّة حول قدرة العلم التجريبيّ على معالجة حتّى الأسئلة التي تقع في إطاره[١].

والعلم التجريبيّ يقوم في الأساس على فرضيّات قبليّة متعالية، وهو لذلك لا يمكن له بحال أن يعطينا شيئاً أكثر وثوقاً من الإيمان بالفرضيّات الأساسيّة التي يقوم عليها.

والعلمويّة، في الوقت الذي تدّعي فيه اختزال جميع تجارب الوعي في الخواصّ الموصوفة في الفيزياء وفيما يمكن قياسه ووزنه[٢]، فإنّها مجهود غير مكتمل لشرح ظواهر الوعي نفسه وكيفيّة وقوع الخطأ في المعرفة وطبيعة الخطأ ذاته... إلخ. وعلماء الطبيعة عرضة لأخطاء المنطق الأوّليّ كباقي البشر. وهي أخطاء لا يمكن اكتشافها من خلال عمليّة مراجعة الأقران في الأعمّ الأغلب... من يكتشفها جهد نقديّ مفارق يستطيع وحده ابتكار طريقة لفهمها وتصحيحها، ويجيب على الأسئلة التي لا يمكن للعلم التطبيقيّ وحده أن يجيب عليها ليتمكّن من القيام بإجراءاته على وجه صحيح. ومن جملة هذه الأسئلة تعريف العلم نفسه وكيفيّة التمييز، فيه، بين ما هو حقيقيّ وما هو زائف.

ثمّ إنّ العلمويّة نزعة غير متّسقة تماماً؛ لأنّ التزامها بتقليص الظواهر إلى حدود خصائص العلوم الطبيعيّة واختزالها فيما يمكن اختباره، يعتمد في الواقع على افتراض خطير ودوغمائيّ يتعلّق باعتبار كيانات العلوم الطبيعيّة كيانات شاملة.

ويميل العلمويّون إلى شكل للعلم يتقوّم من تصوّر محدود يسبغون عليه الشرعيّة من خلال علوم نموذجيّة كالفيزياء والكيمياء والأحياء... ثمّ يختزلون كلّ المعرفة وجميع العلوم في علم الوجود النهائيّ للفيزياء المعاصرة، وهو اختزال مبالغ لا يكاد يصمد أمام التدقيق؛ لأنّ النظريّة العلميّة تبدأ بافتراضيّات محدّدة من قبيل وجود وحدة للطبيعة تسمح بجعل

[1]Austin Hughes, the folly of scientism, the new atlantism, 2012, p. 15.

[2] Stanford environmental literacy eduction stifle earth matter.

قوانينها، التي يكشف عنها العلم، تعمل في جميع الظروف، ومثل هذا الافتراض مقبول في ذاته، لكنّ مشكلة العلمويّة أنّها لا يمكنها التحقّق من ذلك أساساً ما دام العلم الموثوق هو الذي يخضع للاختبار التجريبيّ، وبالتالي يجب اعتبارها صحيحة بشكل دوغمائيّ.

ويتعيّن على العلمويّة اعتبار تجارب الفرد الحسّيّة جديرة بالثقة من أجل حساب نجاح الفرضيّة العلميّة أو فشلها. فعندما يحلّل العالم نتائج تجربته ويصوغ استنتاجاً حول ذلك، فإنّها تفترض صحّة مدخلاتها الحسّيّة كنموذج دقيق عن الواقع، وهذا شيء لا يقبل بنفسه أن يختبر علميّاً[١].

ويقترح (Uybadin) أنّ العلم في النهاية مجرّد عدسة تمكّننا من رؤية العالم بطريقة معيّنة. كلّ نظرة علميّة هي منظور والمراقب المحايد الموضوعيّ خرافة، وهو كان يعتبر من قبل نقطة انطلاق كلّ بحث علميّ، بمعنى أنّ العلم كان جهداً منظّماً للعديد من البشر، يمرّرون عبره وجهات نظرهم حول ما ينظرون إليه، وتحقيق اتساق داخليّ حول النتائج المبرّرة. وهم كانوا يقومون بذلك بدعوى الحياد والموضوعيّة. وتحاول الطريقة العلميّة نفسها القضاء على التحيّز أيضاً. لكنّ تدابيرها لا تقضي تماماً على احتمال الخطأ في الافتراضات التي يتمّ تأكيدها قبل بدء عمليّة البحث.

وحسب Uybadin «فإنّ الشخص الذي يلتزم بالعلمويّة ويتسق مع التزامه لن يعترف بالتاريخ معرفة، لكن من المثير للاهتمام أنّ العلم التجريبيّ نفسه يحتضن الحاجة إلى المراجعة وبالتالي إلى تاريخ العلم نفسه»[٢].

إنّ النظرة الأحاديّة العلمويّة إلى المعرفة تدحض نفسها على وجه الدقّة؛ لأنّ مثل هذه النظرة هي نوع من التفلسف خارج العلم، هي فكرة فلسفيّة في الحقيقة قد يدّعيها عالم أنطولوجيا، لكنّه لن يستطيع أن يعرِّف ذلك خبرويّاً؛ لأنّ التفكير هذا ليس تفكير علم بل تفكير فلسفة[٣].

---

[1] Maxim uybadin, A Critique of Scientism, its implications and limitations, Florida Atlantic University, p.1.

[2] Ibid.

[3] A Critique of Scientism, p. 5.

ونتائج العلوم في الواقع غير متوافقة. والعلم مثل الفنّ له مدارسه العديدة التي تعلن عن نتائج تكاد تكون متناقضة. وما تنشره المجلّات العلميّة يستحيل أن يكون يقيناً، ذلك تصوّر مغرق في السذاجة، وبالتالي يبقى العلم الطبيعيّ دائماً قابلاً للمراجعة. وكثير من الأبحاث التي تنشرها مجلّات مرموقة يتبيّن فيما بعد أنّها مليئة بالأخطاء، وثمّة ما يقوم منها على معلومات مزيّفة وتنشر ثمّ يتبيّن زيفها. فمن المبالغة تصوير العلم الطبيعيّ بأنّه عمليّة منطقيّة موجّهة دائماً باختبارات موضوعيّة مدفوعة فقط بدافع البحث العلميّ[١]. ومن الخطورة بمكان كذلك الحديث عن برهان علميّ؛ لأنّ ذلك يعزّز فكرة أنّ الاستنتاجات العلميّة نهائيّة.

يقول Uybadin إنّه يجب أن نعترف بأنّ هناك تاريخاً واسعاً قدّمت فيه أدلّة علميّة لدعم تحيّزات بائسة أو لإقامة أيديولوجيا عنصريّة كما كان الحال مع صمويل مورتون وعلم قياس الجماجم الذي قاد إلى موقف عنصريّ جدّ خطير يميّز البشر على أساس حجم الجمجمة وشكلها.

وبالتالي، فالسعي وراء العلمويّة قد يعرض صاحبه لحدس غير منطقيّ ولتحيّز مثل أيّة محاولة أخرى لتوسيع قاعدة معارفنا على الرغم من أنّ العالم الطبيعيّ يبذل جهداً لتجنّب مثل هذه المزالق في منهجيّته استناداً إلى تقاليد العلم في مفهومه المعياريّ[٢].

وغالباً ما كان ينظر إلى الأحياء التطوّريّة على أنّها وثيقة الصلة بالأخلاقيّات، وكانت الدارونيّة الاجتماعيّة، في تفسيرها اللاحق خصوصاً، أيديولوجيا تسوغ للرأسماليّة المتطرّفة، استناداً إلى فكرة الصراع من أجل الوجود، كامل مشروعيّتها. وفي كتابات سبنسر العلميّة مثلاً يسوغ تراكم الثروة في يد الأقلّيّة، في قبال الذين هم أقلّ حظّاً، على أنّه طريق الطبيعة[٣].

---

[١] خونة الحقيقة، ص ٢٧.

[2] A Critique of Scientism, p. 2.

[3] Ndubuisi c. Ani, does scientism undermine other forms of knowledge?, verbum Eccles,vol.37.n.1.2016. p. 5.

لائحة المصادر والمراجع

١. إريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، تج. محمّد سيّد رصاص، دمشق: دار الحصاد ١٩٩٨م.

٢. إلهام محّمد شاهين، الفلسفة الوضعيّة عند أوغست كونت، جامعة الأزهر، مجلّة كلّيّة الدراسات الإسلاميّة، عدد ٣٦.

٣. إيزايا برلين، كارل ماركس، تج. عبد الكريم أحمد، القاهرة: دار القلم ،د.ت.

٤. ج، أ، آير، «التحقّق والخبرة» مجلّة الفكر المعاصر المصريّة- العدد ٢٣- ١٩٦٧م.

٥. جاك بيدييه وأوستاشكوفيلاكيس، معجم ماركس المعاصر، بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠١٥م.

٦. حول أصول نظريّة المجتع عند ماركس: توم بوتومور، نقد علم الاجتماع الماركسيّ، تج.محّمد علي محمّد وعلي عبد الرزّاق حلبي، الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٤م. وهابرماس، بعد ماركس، تج. محمّد ميلاد، دمشق: دار الحوار، د.ت.

٧. حول اللغة: كارناب، «علم النفس في اللغة للطبيعيّة» ضمن: كيف يرى للوضعيّون الفلسفة؟ م.س.

دليل أكسفور للفلسفة، تحرير: تدهوندرتش. تح. نجيب الحصادي، ليبيا: المكتب الوطنيّ للبحث والتطوير، ٥٠٣، ج١، مادة ع.

٨. الفلسفة الوضعيّة عند أوغست كونت، جامعة الأزهر،م. س.

٩. كارل بوبر، المجتمع المفتوح، تج. سيّد نفادي، بيروت: دار التنوير، ج٢.

١٠. كارل همبل، فلسفة العلوم الطبيعيّة، تج. محمّد جلال موسى، دار الكتاب العربيّ، القاهرة، ١٩٧٦م.

١١. ماركس، رأس المال، تج. فالح عبد الجبّار، ط١، بيروت: دار الفارابيّ، ٢٠١٣م. ج١.

١٢. م١٢. وريس شليك، «الوضعيّة والواقعيّة»، ضمن: كيف يرى الوضعيّون الفلسفة، تح. نجيب الحصادي، ليبيا: الدار الجماهيريّة. وكذلك: « نقطة التحوّل في الفلسفة»، م.ن.

١٤. موسوعة لالاند الفلسفيّة، ط٢، تج خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، ٢٠٠١م، ج٣.

١٥. هابرماس، العلم والتقنيّة كأيديولوجيا، تج. حسن صقر، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣م.

١٦. هانز رايشنباخ، نشأة المعرفة العلميّة ترجمة فؤاد زكريّا، دار الكاتب العربيّ، القاهرة، ١٩٦٨م.

١٧. هايدغر، «مسألة التقنيّة»، ضمن: الفلسفة في مواجهة العلم والتقنيّة، تج. فاطمة الجيوشيّ، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٨م.

١٨. هنري لوفيفر، الماركسيّة، تج.جورج يونس، بيروت: نوفل، د. ت. م.ن.

١٩. هيغل، فينومينولوجيا الروح، تج.ناجي العونلي، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٦م.

٢٠. هيغل، موسوعة العلوم الفلسفيّة، ج١؛ تج. إمام عبد الفتّاح إمام، ط٣، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧م.

٢١. وليام برود ونيكولاس واد، خونة الحقيقة، تج. خالد بن مهدي وآخرون، مركز براهين للدراسات والنشر ٢٠١٨م.

٢٢. يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تج. حسن صقر، القاهرة: المشروع القوميّ للترجمة، ٢٠٠٢م.

23. John H. evans, Morals Not knowledge: Recasting the contemporary U.S. conflict between religion and science, university of california press. 2018.

24. 77 Ernst Mach, Stanford Encyclopedia of Philosophy

25. A. comte, Discours sur l,esprit positive,paris,1844,

26. A.j. ayer (ed.) a division mac Millan publishing co.inc. n. York, 1959

27. A.j. Ayer, Language, trath and logic, penguin books, London, 1974,

28. Antony Fenny, Wittgenstein, Harfard unv. Press 1978,

29. Austin Hughes, the folly of scientism, the new atlantism, 2012,

30. Ayer, Language, trath and logic,

31. Carnap," the elimination of metaphysics through the logical analyses of language, in: logical positivism. A.j. ayer (ed.) a division mac Millan publishing co.inc. n. York, 1959.

32. comte, Discours sur l,esprit positive.

33. E.bréhier, Histoire de LA philosophie, paris: P.u.f. Tom.2,

34. Encyclopedia for philosophy, vol.7 -8,

35. Ernst Mach, Stanford Encyclopedia of Philosophy

36. Ernst Mach, The Analysis of the sensations Antimetaphysical, oxford journals ox. Un. Oct. 1890, vl. 1,N1, Ernst

37. Mash, Knowledge and Error, tras. by Erwin hierert, USA. Reidel publishing company, 1936,

38. Fichte, grundlage der gesammten wissenschaftslehre, 1974, in: Fichte, worke, vol. 1.

39. First published Wed May 21, 2008; substantive revision Sun Mar 3, 2019

40. Fridrich Hayek, The counter revolution of science, USA: liberty fund. Inc. 2010.

41. Giovanni Monastro and Mehadad Zarandi, science and the myth of progress, US: world wisolom, 2003,

42. Gottfried martin, science modern et entologie traditionnelle chez kant, trad. Piguet, paris: p.u.f. 1963. Hegel, Differenz des fichteschen und schelingschen systems, 1801.

43.Hegel, werke in zwaring bänden, vol. 10. Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse (1830), 1970.

44. Heideger, Hegel,s phenomenology of spirit, trans. By. Parvis Emad, Indiana Unv. Press, 1988.

45. Heidegger, Kant and the problem of metaphysics, tras. By.richard taft, Indiana unv. Press, 1997.

46. Heidegger, phenomenological interpretation of kant,s critique of pure reason,trans. By. Parvis emad, Indiana unv.press, 1997.

47. J. La croix, kante et LA kantisme, paris: p.u.f.1966.

48. James griffin, wittgenstein's logical atomis, oxford unv. Press.1965.

49. Kant, critique de la raison pure, trad. Pacaud, paris: P.u.f. 1968.

50. Kant, prolégomènes à toute métaphisiques future, TRD.gibelin, paris: Vrin, 1941.

51. Kant, werausgabe, 12 vols. hrsg.von Wilhelm weischedel, suhrkamp, traschenbücher 52. wissenschoft; 55, Frankfort am main: suhrkamb, 1974, vols.34-: kritik der reinen vernunft.

53. Karl R. Popper, Logic of Scientific Discovery, eighth impression, Hutchinson, London, 1976.

54. Karl R. Popper, Objective Knowledge: An Evolutionary Approach fourth impression, Clarendon Press, Oxford, 1976.

55. Karl R. Popper, The Open Society and its Enemies, Vol. I, The Spell of Plato. Vol. II, The High Tide of Prophecy: Hègel, Marx and the Al-termath, George Routledge and Sons Ltd, London, 1945.

56. Karl, R. Popper, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Routledge and Kegan Paul, reprinted fourth edition, London, 1976.

57. L. wittgnestein, philosophical investigations, trans. by. G. E. Anscombe, oxford, 1986,

Mario Bunge, in defense of scientism, Free inquiry, v. 35, N.1, Dec. 2014.

58. Maxim uybadin, A Critique of Scientism, its implications and limitations, Florida Atlantic University, p.1.

59. Ndubuisi c. Ani, does scientism undermine other forms of knowledge?, verbum Eccles,vol.37.n.1.2016.

60. Norton white, the Age of analysis 20th. Centary philosophies, New York, 1952,

61. Paul feyrabend, Aganst Method, London: verso, 1993,.

62. peter munz, "popper and wittgenstein", in: mario bunge, critical approach to science *en* philosophie, routledge, 1999

63. R.Daval, la métaphisique de kant, paris: P.u.f., 1950.

64. Robert A. Delfino, the cultural danger of scientism and common sense solutions, studio gilsoniana, vol. 3: supplement, 2014.

65. Robert Bannister Behaviorism, scientism and the Rise of the export, 1998,

66. Rooloff carnap, logical syntax of language, routledge, 2010.

67. Simon Blacklaurn, the oxford dictionary of philosophy,oxford university press, 2016

68. Stanford environmental literacy eduction stifle earth matter.

69. T. J. Jackson Lears, «Get Happy» the nation, 6, Nov. 2013.

70. The Analysis of the sensations Antimetaphysical.

71. William hittidr, the Essential sayyed Hosseim nasr,World wisdom, 2007.

التقنيّة

آثارها وتداعياتها على جوهر الحضارة الغربيّة المعاصرة

حميد لشهب*

تحوّلت التقنيّة إلى أطروحة فكريّة وطريقة عيش باتت تفرض نفسها على طريق التفكير وأنماط الحياة الإنسانيّة المعاصرة. ومن البيِّن كما يؤكّد جمعٌ وازن من المفكّرين وعلماء الاجتماع أنّ دخول العالم في عصر التقنيّة ولَّد اختلالات هائلة في أنظمة القيم على الصُعَد الأخلاقيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والنفسيّة، كما وضع الحضارة الغربيّة بأجمعها أمام مأزق وجوديّ وأسئلة مصيريّة لا إجابات واضحة عليها.

هذه الدراسة سوف تلقي الضوء على التقنيّة بوصف كونها عنصراً مكوِّناً لجوهر الحضارة الحديثة، وعاملاً من عوامل تهافتها في الآن عينه.

«المحرّر»

تمهيد

تعرّف الموسوعات المعاصرة كلمة «الوثنيّة الجديدة» التي وسمت الكثير من أوجه الحياة في الغرب على النحو الآتي: «الوثنيّة الجديدة أو الوثنيّة الحديثة، والمعروفة أيضًا باسم الوثنيّة المعاصرة، هي كلمةٌ جامعة «لحركات دينيّة جديدة» متأثّرة بالعقائد

* أكاديمي ومترجم مغربي مقيم في النمسا.

«الوثنيّة القديمة» في أوروبا القديمة و»شمال إفريقيا» والشرق الأدنى، أو مشتقّة منها»[١]. وعلى الرغم من أنّ هذا التعريف قد يوحي بالوحدة، إلا أنّ واقع الأمر مختلف؛ بحيث إنّ هناك مجموعة كبيرة من الحركات الوثنيّة. ووصفت الأنثروبولوجيّة كاثرين رونتري الوثنيّة بكاملها على أنّها «ظاهرة دينيّة جديدة»[٢]. عام ١٩٨٨م تأسّست «الهيئة التشريعيّة الوثنيّة العالميّة»، لكنّها غيّرت هذا الاسم إلى «المؤتمر الأوروبيّ للأديان القوميّة»؛ لأنّ أغلبيّة الحركات الوثنيّة تتحاشى تسميتها بـ «الوثنيّة». وهناك من يعتبرها «وثنيّة جديدة»، ولا علاقة لها بوثنيّات الشعوب القديمة ولا وثنيّات الشعوب الأصليّة إبان فترة الاستعمار، علاوة على هذا فإنّها تعتبر نفسها أوروبيّة المركز.

وعبَّرت الباحثة كريمة دوز على هذه «التقلعة» بكونها: «الترجمة البائسة والمتأزّمة، لوضعيّة الإنسان الحاليّ في ظلّ الحضارة الغربيّة المادّيّة [...] وثنيّة، تحاكي في جوهرها وثنيّة العصور القديمة، لكن بروح جديدة، متساوقة مع ما وصلت إليه المدنيّة الغربيّة من تقدّم تقنيّ وتكنولوجيّ [...] فما كان لهذا العالم الجديد الشجاع إلا أن يستغني عن الدين، ويستبدله بالعلم والميكنة والطبّ، وتكون سعادة الإنسانيّة في حدود ما تقدّمه لها الحضارة المادّيّة من وسائل المتعة المتاحة»[٣].

إنّ الاستشهاد بالنصّ الأخير يقودنا مباشرة إلى صميم موضوعنا، فما يهمّنا ليس الحديث عن الوثنيّة الجديدة التي تتمظهر في أشكال متعدّدة ومختلفة، أي ما نسمّيه شخصيّاً «تقلّعات» التديُّن ما بعد الحداثيّ، حيث يحدّد كلّ شخص أو كلّ مجموعة من الأشخاص ميدان «إيمانها» كما يحلو لها، وتحدّد بذلك ليس فقط مضمون هذا «الإيمان»، بل أيضا «موضوعه»، أي الجهة التي تعتبر «مُخَاطَبا» في الطقوس الوثنيّة الممارسة وفي صلواتها ودعواتها، ولربّما أيضا شطحاتها وإيقاعاتها الموسيقيّة. ليست هذه هي الوثنيّة التي تهمّنا في هذا المقام، بل الوثنيّة الأكثر خطورة والأكثر فتكاً هي تلك المرتبطة بالتقنيّة، التي «بسحرها» فجّرت كلّ الجوانب «البدائيّة» في النفس الإنسانيّة

[١] ويكيبيديا (wikipedia.org)، تصفّح يوم ٤ أبريل ٢٠٢١.

[٢] ذكر في المرجع السابق.

[٣] كريمة دوز: «الوثنيّة الجديدة الأشكال الجديدة لعبادة الإنسان الحديث»، راجع النصّ الأصلّي في الموقع الآتي:
الوثنيّة الجديدة: الأشكال الجديدة لعبادة الإنسان الحديث مركز يقين (yaqenn.com)

وعطّلت جلّ قدراته العقليّة، بل قلّصت هذا الأخير واختزلته في العقل الأداتيّ[١]، الذي يعتبر المحرّك الأوّل لتطوير التقنيّة، بل ودفعها لـ «تجود» بأوثانها على الإنسان المعاصر، وترجعه في عمليّة ارتداد وانتكاس نفسيّ إلى ما قبل ظهور الأشكال الحقيقيّة للتديّن في تاريخ البشريّة.

لا ندّعي أيضاً السبق في دراسة الموضوع[٢]، بقدر ما نودّ المساهمة في توسيع قاعدة دراساته، بالتطرّق إلى تمظهرات الوثنيّة أو الوثنيّات التقنيّة المعاصرة في الحياة الاجتماعيّة المباشرة للمجتمعات الغربيّة بالخصوص، وتبيان أسسها وأهدافها وتطبيقاتها. ولن يفوتنا أيضا التطرّق إلى نتائجها على المجتمعات «غير التكنولوجيا»، وبالأخص العربيّة والمسلمة منها. وما نقصده هنا هو أنّ هناك مجتمعات تنتج التكنولوجيا وأخرى تستهلكها، ولا تنتج فيها إلا بقدر ما يسمح به الغرب.

١. الأطروحة العامّة والأطروحات الفرعيّة للبحث

إنّ الأطروحة العامّة الرئيسة التي سنحاول البرهنة عليها في هذا البحث تكمن في كون الغرب الحديث والمعاصر لم يتجاوز عتبة الاعتقاد في الأوثان، بل عزّز هذا الاعتقاد بتحويل فكره من **فكر دينيّ ميتافيزيقيّ أسطوريّ**، إلى **فكر تقنيّ وثنيّ أسطوريّ**. بل أكثر من هذا، أسّس لوثنيّات متعدّدة انطلاقاً من التقنيّة[٣] وبناء ما قد نصطلح عليه «ثقافة الفراغ واللامعنى». لربّما يلاحظ المرء بأنّ أطروحتنا تتكوّن من ثلاث أطروحات فرعيّة: عدم تجاوز الغرب الاعتقاد في الأوثان. تحويل فكره من فكر دينيّ ميتافيزيقيّ أسطوريّ إلى فكر دينيّ وثنيّ. وأخيراً بناء «ثقافة اللامعنى». ولكي لا نبقى في عموميّات لا تضرّ ولا تنفع، علينا أيضاً أن نحدّد بالضبط -قدر المستطاع- ما نقصده من كلّ أطروحة فرعيّة.

---

[١] حميد لشهب، دائرة فيينا، (الوضعيّة المنطقيّة) نشأتها وأسسها المعرفيّة التي قامت عليها، العتبة العبّاسيّة المقدّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، بيروت لبنان، ١٤٤٠هـ ٢٠١٩م.

[٢] من بين الدراسات الرصينة التي صادفناها في هذا الإطار هناك دراسة محمود حيدر. وثن التقنيّة أو عبادة الشيء، المنشورة في الكثير من المنابر، منها مثلاً: وثن التقنيّة أو عبادة الشيء – كوة – couua . وكان العدد ١٥ من مجلّة «الاستغراب» (جناية التقنيّة الحكاية الكبرى لعالم بلا روح» حافل بدراسات قيّمة في هذا الإطار.

[٣] من أجل فهم جيّد لمصطلح تقنيّة، انظر: خضر إ، حيدر، مفهوم التقنيّة، دلالة المصطلح، ومعانيه، وطرق استخدامه، مجلّة الاستغراب، عدد ١٥، ربيع ٢٠١٩م، ص ٢٨٤ وما بعدها.

بشهادة الكثير من المفكّرين الغربيّين أنفسهم[١]، فإنّ الدين المسيحيّ الغربيّ، وبالضبط الكاثوليكيّة ابتعدت كلّ البعد عن أساسها اللاهوتيّ الميتافيزيقيّ الأصليّ، وتطوّرت مع العصور بطريقة أنطولوجيّة -ميتافيزيقيّة أضرّت بها أكثر ممّا خدمتها، وبالخصوص في العصور الوسطى مع من تعتبرهم أقطاب تنظيراتها الثيولوجيّة، مثل: طوماس الأكوينيّ وغيره. ويؤكّد فروم بأنّ ما يهدّد الدين ليس هو العلم، بقدر ما هي الممارسات السائدة في الحياة اليوميّة. فلم تكن المواقف المناهضة للدين، في نظره، في ظاهرها ضدّ الدين في حدّ ذاته، بل ضدّ المؤسّسات الدينيّة، التي كانت تدّعي امتلاكها للحقيقة المطلقة وميلها إلى تقديس مؤسّساتها، مسبّبة في تعطيل العقل وتحريم التفكير النقديّ الحرّ. وكبت التفكير النقديّ من شأنه إيقاف القدرات العقليّة في مجالات أخرى. وهذا ما حذا في نظرنا بنيتشه مثلاً إلى إعلانه الشهير حول «موت الله»، وهو تعبير مجازيّ يحاول توضيح الانزلاقات الميتافيزيقيّة للمسيحيّة الغربيّة. ويتمظهر الجانب الوثنيّ لهذه الأخيرة في تحوّل بعض الطقوس الدينيّة إلى نوع من عبادة الأصنام، بل إنّ الطقس ذاته أصبح صنماً، وبهذا تمّ الابتعاد التدريجيّ عن «موضوع التقديس» في المسيحيّة، أي الله، إلى «الطقس – الصنميّ». ومن هنا تأسيس مجموعة من الأساطير الطقوسيّة في المسيحيّة الغربيّة، لا زالت ذات مفعول جزئيٍّ إلى اليوم. نموذج الانزلاق نفسه حدث في (ومع) التقنيّة، فبعدما نصّبت «إلهاً/صنماً» لها، والمتمثّل في العقل الأداتيّ، بدأت في صناعة طقوس وأوثان، معتبرة نفسها (أي التقنيّة) «موضوع تقديس» شامل وكامل. ولكي تضمن استمرار هذا المعتقد، خلقت من حولها أساطير معاصرة لا حصر لها، تتجلّى في الكثير من منتوجاتها «فائقة القوّة» و»فائقة الذكاء» و»فائقة الأداء»[٢]. فبعدما كانت التقنيّة في خدمة الإنسان، أي أنّ هذا الأخير كان سيّدها؛ يظهر أكثر وأكثر في عصرنا الحاليّ، بأنّ التقنيّة تحكم سيطرتها على الإنسان، منتجة «ميتافيزيقا» خاصّة بها،

[١] إيريك فروم: فشل الدين: «بما أنّ للدين دورين مزدوجين، فإنّ فشله مزدوج كذلك، فالدين المعروف عندنا والمؤسّس على التقليد اليهوديّ المسيحيّ له مهمّة شرح الطبيعة وكذا مهمّة المبادئ الأخلاقيّة. وليس هناك شيء يجمع هاتين الوظيفتين؛ لأنّ الطريقة التي يشرح بها الدين الطبيعة هي شيء، والمبادئ والمثل الأخلاقيّة لهذا الدين هي شيء آخر. في بداية الأمر لم تكن هاتين الوظيفتين متميّزتين عن بعضهما لأسباب كثيرة؛ السبب الأوّل: هو أنّ فكرة خلق العالم من طرف إله ما، يمثّل أعلى ذكاء وأعلى حكمة وأعلى قوّة، كانت بالفعل فرضيّة جيّدة وعقليّة». انظر كذلك أعمال مارتين هيدجر في هذا الإطار.

[٢] راينر فونك، الأنا والنحن، التحليل النفسّي لإنسان ما بعد الحداثة، ترجمة حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر والترجمة، بيروت، لبنان، ٢٠١٦م.

تتمثّل في اعتدادها بنفسها، ناشرة وهم قدرتها على إنتاج أشياء وعوالم ساحرة، إن لم نقل سحريّة: «هناك شيء جديد قد حصل، شكل جديد لعبادة الأصنام وجد طريقه، متمثّل في كون التقنيّة قد أصبحت الإله الجديد، أو كون الإنسان نفسه قد أصبح إلهاً، وربابنة الفضاء الفقهاء الأجلّاء لهذا الدين. ولهذا السبب أصبحوا محطّ إعجاب»[١].

فيما يخصّ الفرضيّة الثانية، نعتمد على فروم، الذي يحلّل كذلك الموقف الدينيّ في المجتمع الغربيّ المعاصر[٢]، موضحاً بأنّ هناك رجوعاً إلى أشكال بدائيّة للدين ويعتبر بعض الظواهر الموجودة في هذا المجتمع أمراضاً عصابيّة، مُضمرة في أشكال من الدين البدائيّ، مثل: عبادة الأسلاف والطوطميّة والفتشيّة والطقوسيّة وعبادة الطهارة وغيرها. فالتثبيت العصابيّ ليس سوى شكل من أشكال عبادة السلف، والحبّ الأعمى للدولة أو فرد منها هي شكل من الطوطميّة المعاصرة. وبعض الأنواع من العصاب القهريّ يكون فيها الاغتسال القهريّ تعبيراً عن شعور عميق بالذنب والحاجة إلى الكفّارة. لكن فروم يؤكّد بأنّ هناك فرقاً بين الموقف الدينيّ والموقف العصابيّ، فالعصابيّ إنسان معزول ووحيد، بينما الدين يسمح لأكبر عدد من الناس المشاركة فيه، و هذا ما يعطي الفرد الشعور بالانتماء والقوّة والأهمّيّة. بعبارة أوضح ما يمكن استنتاجه من قول فروم هو أنّ الإنسان الغربيّ الحاليّ، الممارس لطقوس مسيحيّة، يخضع لعصاب جماعيّ، لا يتركه يرى حقيقة وجوده، ولا السبب من وجوده هذا.

تعتبر الأطروحة الفرعيّة الأخيرة في بحثنا هذا نتيجة مباشرة لانفراد التقنيّة «كموضوع تقديس» بالسيطرة على الإنسان، انطلاقاً من إحكام سيطرتها على الطبيعة. فالهدف الأساس للتقنيّة ليس هو السيطرة على الطبيعة، فهذه الأخيرة هي فقط أداة للسيطرة على الإنسان. ولإحكام هذه السيطرة، تعمل التقنيّة جاهدة على إنتاج

---

[١] إيريك فروم، المرجع السابق: «منذ عصر النهضة ركّز الإنسان فكره على دراسة أسرار الطبيعة لكي يتحكّم فيها. والهدف العميق لم يكن فقط ملاحظة الطبيعة، بل إنتاجها كذلك. وإذا دفعنا التحليل إلى أقصى الحدود، فإنّه بالإمكان القول (على الرغم من أنّه من الصعب إيجاد تعبير دقيق): إنّ الإنسان كان يريد أن يصبح إلهاً. ما كان بإمكان الله أن يعمله، كان بإمكان الإنسان أن يعمله كذلك. أعتقد بأنّ ما شاهدناه في اللحظة التي وطأ فيها رائد الفضاء بجزمته القمر كانت عبارة عن ممارسة دينيّة-وثنيّة، وخطوة أولى في طريق أن يصبح الإنسان إلهاً، ويتجاوز حدوده. وحتّى في الجرائد المسيحيّة كان بإمكان المرء أن يقرأ تعليقات، مثل: إنّ هذا هو أكبر حدث بعد خلق العالم. لكن هذا الاستنتاج كان نوعاً ما متهوّراً من طرف المسيحيّين الذين اعتبروا خطوة الإنسان لكي يصبح إلهاً أهمّ خطوة بعد الخلق».

[٢] إيريك فروم، المرجع السابق نفسه.

«ثقافة اللامعنى»، لإفراغ الإنسان من أهمّ شيء يملكه: ملكة الحكم العقليّ على الأمور. ويتمظهر هذا الإفراغ في تفريغ كمّ هائل ممّا يُرجع الإنسان، أو بالأحرى يقزّمه، ويختزله في شخص يكون فريسة شهواته ورغباته البدائيّة والبذيئة، أي إلى «أنا نرجسيّ»، لا يشبع من رضع «ثدي التقنيّة» وطلب «رضاها» وعنايتها به، تماماً كما يطلب أيّ صبيّ آدميّ ذلك من أمّه[١].

٢. فرضيّات الأطروحة

لقد أسّسنا أطروحتنا العامّة على فرضيّتين رئيسيّتين، سنحاول التحقّق منهما فيما سيأتي:

- إنّ ثقافة الاستهلاك على النمط الغربيّ هي بمثابة ممارسة لطقوس وثنيّة.

- تتضمّن الرياضات الشعبيّة في الغرب، وبالخصوص كرة القدم، أبعاداً وثنيّة حقيقيّة.

أوّلاً: الاستهلاك في بعده الوثنيّ

اشتغل الكثير من الباحثين على الاستهلاك، وبيّنوا إيجابيّاته وسلبيّاته، ولعلّ أبرز باحث غربيّ في هذا الإطار كان هو المحلّل النفسانيّ إيريك فروم، الذي أفرد لهذا الموضوع طاقة فكريّة هائلة وخصّه بالتحليل والنقد على مدى سنوات. في كتابه «مخارج من مجتمع مريض»[٢] مثلًا. يناقش مشكلة الإنسان الحديث في مجتمع يركّز كلّ همّه على الإنتاج الاقتصاديّ والتقنيّ ولا يهتمّ بتطوير العلاقات الإنسانيّة الصحيحة بين أفراد مجتمعه. يؤكّد فروم بأنّ النظامين الرأسماليّ والاشتراكيّ المادّيّ قد فشلا في قيادة المجتمع في الطريق الصحيح (التضامن، التسامح، وعي المصالح العامّة إلخ) وسبّبا للفرد فقراً وجوديّاً وخيبة أمل ضمنيّة أو صريحة في تحقيق مُثُل إنسانيّة سامية، تجعل من الرفاهية المادّيّة و

[١] إيريك فروم، فشل الدين: «لدين التقنيّة مظهران. المظهر الأوّل هو النعيم، يعني تمثّل تحقيق الرغبات دون حواجز ودون حدود. وهذه الرغبات تنتج بطريقة مستمرّة، ليست لها نهاية، ينتظر الإنسان كرضيع بفم مفتوح لكي يغذّى أكثر فأكثر. والجنّة هو معاش اللذّة المطلقة والفائض عن الحاجة الخاطىء، الذي يقود إلى الخمول والكسل. وهدف التقنيّة هو إقصاء التعب».

[٢] نشر فروم هذا الكتاب، و هو أهمّ كتاب مبكر له، عام ١٩٥٥م، وأعيد نشره في أعماله الكاملة بميونيخ سنة ١٩٨٩م، المجلّد الرابع: «النظريّة الاجتماعيّة» إلى جانب كتابه الشهير الآخر: «ثورة الأمل. من أجل أنسنة التقنيّة».

المعنويّة هدفها الأخير. كما أنّه يشخّص أمراض المجتمع ويعرض ما يراه من نواقص وعيوب. ثمّ يشرح ما اختاره المرء من حلول للمشاكل التي يعانيها المجتمع، وهي حلول تركّز كلّها على تأمّل تطوير النظام الرأسماليّ وقيام حكم ديكتاتوريّات مختلفة جرّاء ذلك والتنبّأ بانهيار الشيوعيّة المادّيّة.

من النتائج المؤسفة والخطيرة لحضارة الاستهلاك والتقنيّة حسب فروم هناك الاغتراب أو الاستيلاب، وهو بمثابة مرض نفسيّ للإنسان الحديث، يشبه إلى حدّ ما الذهان، كما يتّضح ذلك من بعض الأمثلة الإكلينيكيّة التي اشتغل عليها. يكون الاستيلاب إذن مغلّفاً بفقدان الأمل والسقم، وهي ديناميكيّات نفسيّة سلبيّة، تحول دون رؤية الواقع كما هو. وما يلمّح له فروم في هذا الإطار هو أنّ حضارة التقنيّة، المؤسّسة مبدئيّاً ورئيسيّاً على الاستهلاك، جعلت من العواطف الإنسانيّة النبيلة والسامية بضائع تباع وتشترى، أصبح الحبّ مثلاً سلعة أيضاً، تروّج بين المستهلكين، «يستعمله» المرء لمدّة ويرميه به في «سلّة المهملات» عندما يسقم منه.

ما ينطبق على الحبّ، ينطبق كذلك على الفكر في عرف فروم. جلّ الناس في الثقافة الحديثة يعتقدون بأنّهم يستعملون ملكة تفكيرهم الطبيعيّة، لكنّهم في العمق لا يُغذُّون هذا الفكر بالأمل المعرفيّ الدقيق، بل بما سمّاه «أوثان الرأي العامّ» والصحافة البخيسة وأيديولوجيّات الحكومات والقادة السياسيّين ورجال الدين إلخ. يتقمّص المرء دون وعي الأفكار الرائجة أو تلك الموجّهة له عن قصد وكلّه يقين بأنّها تعبّر عن أفكاره. فسوق المعلومة، هو حاليّاً في العمق «سوبر ماركت» كبير، تستولي عليه شركات عابرة للقارّة، تستعمل أحدث التقنيّات التكنولوجيّة لإنتاج ما تريد ترويجه من الأخبار وتفرض ما يحلو لها من ثقافة عبر المحطّات الفضائيّة. ولم تنج صناعة الأخبار والثقافة من منطق التقنيّة ولا من منطق الاستهلاك: فالسرعة في إنتاج الأخبار وتوزيعها على نطاق واسع في وقت قياسيّ، تسبّب في نوع من الفائض عن الحاجة. ولم يعد لهذه الأخبار أهمّيّة كبيرة، على الرغم من أنّها لا تفقد من قيمتها فيما يخصّ الهدف منها: إلهاء الناس عن أهمّ شيء في الحياة وتوجيههم بدقّة متناهيّة، على المستوى القصير والمتوسّط والطويل، إلى ما يرضي التكنولوجيا الإعلاميّة والثقافيّة. بمعنى نسف الإنسان، لا يهمّ في أيّة قارّة، من كلّ

مقوّماته الإنسانيّة ليصبح أداة طيّعة في يد التقنيّة المعلوماتيّة، سالبة إيّاه كلّ ما يجعل منه إنساناً[١]. فالإنسان الآليّ الحقيقيّ الذي تجد وتجتهد التكنولوجيا لإنتاجه ليس هو فقط «روبو المختبرات» بل الإنسان الآدميّ من لحم ودم.

يرى فروم بأنّ التكنولوجيا قد تغلغلت بطريقة مهولة لدواخل النفس الإنسانيّة ذاتها، فحتّى الأمل الذي يتحوَّل فيه المستقبل إلى موضوع عبادة تمّ استلابه. والمقصود هو أنّ الأنظمة الغربيّة، لا يهمّ على أيّة أيديولوجيّة تتّكأ، تعمل جاهدة منذ قرون على كتابة تاريخ خاصّ بها، تُطعمه بعناصر تقديسيّة لا غبار عليها، ومن بين هذه العناصر في نظرنا، هناك الدفاع عن المركزيّة الأوروبيّة تاريخيّاً، حتّى أصبحت هذه المركزيّة تمثّل طقساً قائماً بذاته عند الكثير من كتبة التاريخ الأوروبيّ، يرقى إلى مستوى «وثن» حقيقيّ ترثه الأجيال المتعاقبة للمؤرّخين والمفكّرين، في نرجسيّة جماعيّة وإرادة قوّة عمياء، لا تعترف إلا بنفسها وبقدراتها وأحقّيّتها في الحياة من الشعوب الأخرى.

إنّ عبادة الأصنام مستمرّة، مع تغيير طفيف عند إنسان المجتمع الصناعيّ، الذي غَيَّر صورتها وأصبح بذلك موضوع قوى اقتصاديّة عمياء تتحكّم فيه. إنّه يقدّس الآلة بطريقة لاشعوريّة وهي من صنع يده، تماماً كما كان يعمل عندما كان يصنع تماثيل وأيقونات ويعبدها. وهذا ما يذهب إليه محمود حيدر عندما يقول: «ليس ثمّة ما يدعو الى الاستغراب، حين يُرى الى حداثة الغرب وهي تنتقل بلا روية من تقديس العقل إلى تقديس الشيء الذي صنعه العقل. هذه الفرَضيّة موصولة بالتساؤل عن حضارة استهلّت رحلتها بعبادة العقل المحض، ثمّ هوت إلى عبادة الفرد، وفي هذه الحال، كيف لهذه الحضارة ألا تنتهي الى عبادة الآلة؟»[٢]. ومشكلة استيلاب الإنسان في المجتمع الصناعيّ ليست أطروحة عمل ولا فرضيّة يجب التحقّق منها، لكنّها واردة بدرجات متفاوتة. إنّها نتيجة اختيارات سياسيّة بعينها، تختبأ وراء التقدّم العلميّ والتقنيّ، لتحكم سيطرتها

[١] انظر في هذا الإطار: صابرين زغلول السيّد، التقنيّة والعزلة. دراسة في الأنثروبولوجيا الفلسفيّة عند برديائيف. من بين ما يقوله: «علاوةً على أنّ التقنيّة (في جوهرها) وسيطٌ مزدوجٌ، فقد تكون وسيطاً إيجابيّاً يعمل على رفاهية الإنسان وراحته وتقلّل من الوقت والجهد، إلا أنّها في الوقت نفسه قد تكون وسيطاً سلبيّاً يعمل على اغتراب الإنسان عن ذاته وعن مجتمعه، فيتحوّل الإنسان من سيّدٍ لنفسه إلى عبدٍ للآلات والتقنيّات، التي هو في الأساس من صنعها وطوّرها. ما يُفضي لأن يفقد الإنسان استقلاليّته وسيادته لذاته وللطبيعة من حوله، ويساعد على عزلته ووحدته في عالمٍ صنعه هو بنفسه». مجلّة الاستغراب، عدد ١٥، ربيع ٢٠١٩م، ص ١٨٦/١٨٧.

[٢] محمود حيدر، وثن التقنيّة وعبادة الشيء، مجلّة الاستغراب، عدد ١٥، ربيع ٢٠١٩م، ص ٧.

على كلّ شيء، وتوهم الإنسان بأنّه حرّ في تصرّفاته وتفكيره، لكنّه في الحقيقة مشدود بآلاف الأوثاق المرئيّة والمضمرة، تقوده في آخر المطاف إلى فقدان هويّته الإنسانيّة.

إذا كان هذا هو حال الإنسان في المجتمعات المنتجة للتكنولوجيا والتقنيّة والمصدّرة لها، فلا داعي للتذكير بأنّ الإنسان المستهلك لها في الدول المستورِدة لها، يعيش أضعافاً مضعفة استيلابها له؛ لأنّ شروطاً إضافيّة تساهم في هذا الاستلاب[١]. المشكل الحقيقيّ للتقنيّة هو أنّها تُستغلّ، تماما كما يُستغلّ الدين مثلاً، من أجل إيهام البشر بأنّ حالهم سيتحسن باستعمالها و«الاعتقاد» في قدراتها. والمسكوت عنه هو أنّ حالة الإنسان تتحسّن بطبيعتها بانشغاله بالأعمال الخلّاقة التي تساهم في تطوّره الداخليّ الوجوديّ أكثر من أيّة آلة. من هذا المنطلق، فإنّ العيب ليس في التقنيّة في حدّ ذاتها، بل في كون الإنسان لم يع بعد بأنّها تكبّله وتقتل فيه روح النقد الذاتيّ والمجتمعيّ وتستغلّ لا وعيه للتأثير في وعيه. وهنا بالضبط تكمن إشكاليّة الاستيلاب عند فروم.

في الاتجاه نفسه، ذهب المـؤرّخ فرانك ترنتمان Frank Trentmann، ولو بحدّة أقلّ عمقاً من فروم. ويعدّ كتابه «إمبراطوريّة الأشياء Empire of Thinks» تأريخاً شاملاً للاستهلاك[٢]، يقدّم فيه روايتين للاستهلاك المعاصر، طبقاً للجهة الراوية له: فـ «انتصار» الولايات المتّحدة في الحرب الباردة فُهم في عموم الغرب الرأسماليّ كنجاح «للديمقراطيّة» وللحرّيّة الفرديّة، وبالتالي انتشار الرأسماليّة الاستهلاكيّة. أمّا الديموقراطيّون الاشتراكيّون والتقدّميّون، فإنّ الرأسماليّة هي عبارة عن رغبات زائفة، حوّلت المواطن إلى مستهلك فارغ داخليّاً.

يرفض ترنتمان هذه الثنائيّة، مؤكّداً على ضرورة الرجوع إلى الماضي السحيق (القرن الخامس عشر) لتتبع خيوط تطوّر الاستهلاك كما نعرفه اليوم. ويركّز في القسم الثاني بالخصوص على التوجّهات العامّة في سياق تاريخيّ، محاولاً تقديم تفسيرات حول تأثير الاستهلاك على الجانب الروحيّ (الدينيّ بالخصوص) للإنسان، وعلى الأخلاق الموروثة،

---

[١] سنرجع إلى هذه النقطة فيما سيأتي في هذا البحث.

[2] **Frank Trentmann**, Herrschaft der Dinge: Die Geschichte des Konsums vom 15. Jahrhundert bis heute. Klaus-Dieter Schmidt und Stephan Gebauer (Übersetzer), **Deutsche Verlags-Anstalt,** Mai 2017.

وبصفة عامّة، على هويّة المجتمعات والأمم المختلفة. ومن الأمور المهمّة التي قام بها في هذا الإطار، هي: تمييزه بين «الاستهلاك» و»الاستهلاكيّة»، التي تعبّر في نظره عن مصطلح أيديولوجيّ، يستخدم عموماً لوصف تكديس السلع، وبالتالي فرض نوع من التبذير اللاأخلاقيّ. في حين أنّ الاستهلاك هو جزء لا يتجزّأ من سلوك الإنسان.

نستشفّ من خلال كتاب ترنتمان الآنف الذكر -دون أن يشير هو نفسه صراحة لذلك- بأنّ الاستهلاك هو أيديولوجيّة قائمة بذاتها؛ لأنّ دراسته وفهمه لا يستقيمان بالتطرّق لأحوال الناس فقط، بل من الضروريّ أخذ أحوال الدول في الحسبان بسياساتها، وطرق تفاعلها مع المستهلك وتأثيرها على تشكيل اختيارات الأفراد والمجموعات البشريّة المختلفة؛ بل أيضاً على الحياة والموت والحرّيّة والمساواة وتوزيع الخيرات إلخ.

يرفض ترنتمان الحديث عن مجتمع الاستهلاك بصيغة المفرد (ويقصد ضمنيّاً الولايات المتّحدة الأميركيّة)، بل يرى أنّ هناك الكثير من الدول في قارّات مختلفة انخرطت في سيرورة تطوّر ثقافة (أيديولوجيّة) الاستهلاك منذ النهضة الإيطاليّة في القرن الخامس عشر ميلاديّ، وشملت هذه السيرورة الصين وهولّندا وإنجلترا، عندما ازدهرت التجارة العالميّة بسبب الحركات الاستعماريّة المبكرة للأوروبيّين: «إنّ انتشار الأسواق وتقسيم العمل الذي صاحبها أتاح المجال لأعداد متزايدة من الناس شراء سلع لم يصنعوها بأنفسهم»[١]. لكنّه يؤكّد بأنّ الاستهلاك كما نعرفه الآن هو بكلماتنا الخاصّة «صناعة أميركيّة»، بل أصبح صفة تميّز المواطن الأميركيّ، بل يتفاخر بها، إلى درجة افتراض أنّ هذه الصفة أصبحت جزءاً لا يتجزّأ من هويّته. وحذت الدول الغربيّة الأخرى، بالإضافة إلى اليابان، الحذو نفسه، كلّ بطريقته. فألمانيا مثلاً شجّعت على الادخار، في حين أنّ دولاً أخرى -كفرنسا مثلاً- اهتمّت بالرعاية الصحّيّة والتعليم العامّ وتوسيع البنية التحتيّة وتحسينها، وكلّها أمور تشجّع على الاستهلاك، ولربّما يكون الشعار، هو: أدخر لأستهلك أكثر، أو بما أنّني لا أنفق على صحّتي وتعليم الأطفال، فإنّه يكون بإمكاني الاستهلاك أكثر.

من ميكانيزمات الخداع والمخادعة، بل اعتبار الآخرين بلداء، نجحت أيديولوجيّة

[1] **Frank Trentmann**, Herrschaft der Dinge: Die Geschichte des Konsums vom 15. Jahrhundert bis heute. Klaus-Dieter Schmidt und Stephan Gebauer (Übersetzer), **Deutsche Verlags-Anstalt,** Mai 2017.

الاستهلاك الغربيّ في مراوغة الثقافات الأخرى عندما تلاحظ بأنّ منتوجاً ما لا يلاقي إقبالاً في بلدان هذه الثقافات، كما حدث مثلاً مع دمى «باربي»، التي حظرت في السعوديّة وإيران مثلاً، وكان ردّ فعل الشركة المصنّعة لهذه الدمية، تعويضها في مثل هذه الدول بدمية «فلّة» بمواصفات الثياب المحلّيّة مثل العباءة والحجاب. مثل هذا التسلّل هو نموذج على الطريقة التي تستعمر بها الأيديولوجيّة الاستهلاكيّة بطريقة ناعمة عقول وأرواح من لا ينتمي لها مباشرة. بل إنّه سلب لإرادة المستهلك غير الغربيّ أيضاً.

إنّ سياسة دعم سلع بعينها لما يسمّى الدولة المعاصرة، منذ بداية القرن العشرين، تدخل في إطار سياسة تعزيز الاستهلاك والاستهلاكيّة وتقويتها وتوسيعها، كأداة للمراقبة والتحكُّم في رقاب العباد. ويتمّ دعم الاستهلاك بطرق عدّة، بما ذلك المساعدات الاجتماعيّة والبنية التحتيّة، التي تساهم مباشرة في الإنتاج والتسويق، والمساعدة الحكوميّة للحصول على عقار، وكلّ الخدمات الأخرى التي تقدّمها الحكومات لمواطنيها بصورة تظهر مجّانيّة، لكنّها تضمر في عمقها استغلالهم. فالادّخار مثلاً، الذي كان من مقوّمات الثقافة الاقتصاديّة للشعوب الغربيّة قبل الحرب العالميّة الأولى، لم يعد كذلك؛ لأنّ «اليوم الأسود» الذي كان يُرهب العائلات الأوروبيّة قد ولّى، ما دامت هناك مساعدات من طرف الدولة. كلّ ما في الأمر هو أنّ الحكومات الغربيّة، وبالخصوص عندما تقوت التيربو-ليبراليّة، انتبهت إلى الأهمّيّة الكبيرة للاستهلاك كأسلوب حكم، وترحِّب بكلّ الوسائل التي تشجّعه وتقوّيه.

٣. الوثنيّة المُضمرة في الرياضات المختلفة

لا يهمّ أيّ ميدان رياضيّ نأخذ؛ ذلك أنّ نظرة خاطفة على العالم الرياضيّ الغربيّ يُظهر بما فيه الكفاية بأنّ هناك نواة ونوايا لتأثيث الرياضات المختلفة بآرائك وثنيّة لا حصر لها، سواء تعلّق الأمر بأنواع الرياضات التي تستعمل فيها الكرة (كرة القدم، السلّة، اليد، التنيس، المضرب إلخ)، أو بألعاب القوى على اختلاف أنواعها. وتتمظهر الوثنيّة التقنيّة في المهرجانات الكبيرة للأنواع الرياضيّة المختلفة وطريقة تنظيمها و«تسويقها» واستهلاكها» و«أدلجتها». وبما أنّ الميدان شاسع، اخترنا لأسباب منهجيّة «الألعاب

الأولمبيّة» كنموذج للتظاهرات الرياضيّة الكبرى، و»كرة القدم» كنموذج للرياضات الأخرى. الألعاب الأولمبيّة؛ لأنّها هي أصل الرياضات الوثنيّة الغربيّة، كما سنرى، وكرة القدم؛ لأنّها النموذج الساطع لتغلغل الوثنيّة التقنيّة في عالم الرياضة.

أ. الوثنيّة «الكامنة» في الألعاب الأولمبيّة

بما أنّ الغرب الحاليّ يعتزّ بأصل حضارته وثقافته الإغريقيّ، فإنّ هذا سيساعده بالكاد في تبيان مدى وثنيّة الرياضات الجماهيريّة في الغرب، وبالخصوص في كرة القدم. وقبل هذا نرجع ولو في عجالة إلى الألعاب الأولمبيّة، لنذكر بأصلها الوثنيّ، الممارس بطرق شتّى إلى اليوم.

تقول الأساطير بأنّ رئيس الآلهة الإغريق «زيوس Zeus» كان يسكن «جبل أولمبيا Olymp»، حيث كانت تنظّم دورات ألعاب كلّ أربع سنوات على شرفه. كانت هذه الألعاب تفتتح بذبح القرابين لهذا الأخير»، بعدها يتبارى الرجال عُراة في بعض ألعاب القوى. كان الفائز يتوَّج بعقال من أوراق الزيتون «المقدّس» التي كانت تنبت في محاذات هيكل «زيوس»، كانت رسولة الآلهة «نايك Nike»[١] تحمله للفائز.

أعلن الحاكم الرومانيّ «ثيودوسيوس الأوّل» عام ٣٩٣م إلغاء الألعاب الأولمبيّة بعد اعتناقه للمسيحيّة واعتباره أنّ هذه الألعاب تتنافى مع تعاليم المسيح، لما فيها من حمولات وثنيّة واضحة. وفي القرن التاسع عشر، ومع تقدّم وسائل التنقيب اكتشف علماء الآثار معالم مدينة «أولمبيا» التي دمّرت بسبب حروب كثيرة. واقترح البارون الفرنسيّ «بيريه دي كوبرتين Pierre de Coubertin» إحياء الألعاب الأولمبيّة، وتمّ ذلك بالفعل عام ١٨٩٦م في أثينا[٢]. وتمّ تطوير تنظيم هذه الألعاب وسُمح لمشاركة بلدان كثيرة فيها ليصبح اليوم من أكبر المهرجانات الرياضيّة العالميّة. عوّضت «الرياضة الأولمبيّة» حاليّاً «إله زيوس»، لكنّها ورثت كلّ خصوصياته الوثنيّة، وبهذا أصبحت بطريقة واعية أو غير واعية «وثنيّة جديدة»، بالنظر إلى طريقة تنظيمها ومضمون هذا التنظيم وتشعل

[١] انتبه إلى التسمية: منها جاءت تسمية حذاء رياضّي بالاسم نفسه.

[٢] من ٦ إلى ١٥ أبريل عام ١٨٩٦م.

«شعلة الأولمبياد» للتذكير بشعلة النار للإله بروموثيوس. وتسمح «حفلات الافتتاح» بالرجوع الفعليّ لبعض ما كان يقام قديماً كاستعراض «الأبطال العراة» المطليّين بالطين أو بتاج ورق الزيتون «المقدّس».

والرموز الأولمبيّة الحاليّة هي أيقونات وأعلام من بينها الشعلة والبوق والحلقات الملوّنة، التي تستعمل كشعار أولمبيّ «هنديتريس CTTUS ALTIUS FORTIUS» وتعني «أسرع، أعلى، أقوى». وينطبق هذا الشعار بالضبط على التقنيّة المعاصرة، بل أصبح شعارها، وبهذا حدث نوع من الانزلاق السيميائيّ للشعار من الأولمبياد إلى التكنولوجيا، ومن ثمّ حدث انزلاق من وثنيّة إلى أخرى أضرّ منها.

ب. كرة القدم: الوثنيّة الجديدة بامتياز

إلى جانب المهرجانات الموسيقيّة الكبيرة، التي دأبت المدن الكبرى في الدول الغربيّة وبعض الدول المسلمة على تنظيمها بانتظام وبإمكانيّات ماديّة وبشريّة ضخمة لتكون بذلك في خدمة وثنيّات التقنيّة؛ فإنّ مباريات كرة القدم لا تخلو أيضاً من عناصر واضحة تؤكّد على خدمتها للوثنيّة التقنيّة، بل تعتبر هي ذاتها وثنيّة حقيقة. وهناك دراسات كثيرة في هذا الميدان، وبالخصوص في الدول التي بها فرق كرويّة قويّة، تؤكّد على الطابع «الدينيّ»[١] -أي الوثنيّ في نظرنا، لكرة القدم[٢]. بل

[١] «لكن بالطبع هناك مبادئ توجيهيّة وأهداف وتطلّعات مشتركة، مثال: لكرة القدم علاقة بالحياة، بالقيود، بالفرح، بالمعاناة، بالسعادة، بالصدفة، بما لا يمكن التنبّؤ به ... لها جوانب دينيّة وبالطبع هناك نغمات دينيّة. لكن يتعلّق الأمر هنا بحقيقتين بدون أدنى شكّ حقيقتان. ذهبت أيضًا إلى فريق اتحاد برلين عشيّة ليلة عيد الميلاد، حيث شاركت في قدّاس الكنيسة في الملعب بحضور ٢٩٠٠٠ متفرّج. هنا أيضًا يتّضح بأنّ هناك نقاط اتصال الحياة، أشواق الحياة والجماعة. لكن هذا لا يعني أنّ كرة القدم هي دين» كان هذا جزء من جواب رئيس أساقفة برلين كوخ Koch في حوار له لراديو الكاتيدراليّة الألمانيّة بعد مشاركته في نقاش حضره كريستوف ماركشيز Christoph Markschies، عميد كلّيّة اللاهوت البروتستانتيّة بجامعة هومبولت، ورئيس النادي الأوّل لبرلين ديرك تسينغلر Dirk Zingler.

على العكس من هذا، يؤكّد لوتار لوشن: «عندما تُلعب كرة القدم في ألمانيا أو إنجلترا أو حتّى في البرازيل ، يلعب الدين دورًا. حتّى في نهائيّات كأس العالم التي تبدأ الخميس في روسيا. كرة القدم والدين والدين وكرة القدم، هناك علاقة ببعضهما البعض، لكن الاثنين ليسا متساويين في القيمة» (Lothar Leuschen, Was Fußball mit Religion zu tun hat wz.de)

[2] Bromberger, Christian 1998: Fußball als Weltsicht und Ritual. In: Belliger

Kopiez, Reinhard & Brink, Guido 1998: Fußball-Fangesänge. Eine FANomenologie. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Hansen, Klaus 2000: Gott ist rund und der Rasen heilig.

Bieger, Eckhard: Die Fußball-Religion. Erschienen auf: http://www.kath.de/religionundfussball/die-zahl-11.htm (28.09.2006).

Leißer, Thorsten 2004: Fußballfans und Heiligenkult. Begegnung mit einer anderen Wirklichkeit. In: Noß, Peter (Hrsg.): Fußball verrückt. Gefühl, Vernunft und Religion im Fußball. Münster: LIT-Verlag.

ظهرت معاهد جامعيّة تهتمّ بالبحث العلميّ في ميدان تأثير كرة القدم في المجتمع[١]. وهناك تجلّيات كثيرة لكرة القدم كوثنيّة.

في مقابلة الأرجنتين وسويسرا للوصول إلى ثمن نهائيّات كأس العالم الأخيرة، كانت الأرجنتين متقدّمة بهدف للاشيء، في «معركة» حامية الوطيس بين الفريقين. كاد لاعب سويسريّ تسجيل هدف بضربة رأسيّة، لكنّ عارضة المرمى حالت دون ذلك. وفي اليوم الموالي كتبت الجريدة الأرجنتينيّة «اولا Ole» („El Palo de Dios”) أي «عارضة الله»، إشارة إلى أنّ الله ساعدهم على الانتصار.

يذكّرنا هذا أيضاً بلقب اللاعب البرازيليّ بولي Pele «كإله كرة القدم» وبتصريح اللاعب الأرجنتينيّ مارادونا في ربع نهائيّات كأس العالم لعام ١٩٨٦م ضدّ الإنجليز، وكان وقتها دفع الكرة بطريقة ذكيّة بيده موهماً الحكم (ولربّما العالم كلّه) بأنّها كانت ضربة رأسيّة، بأنّ اليد كانت «يد الله»[٢]. واللاعبون الأرجنتينيّون عموماً معروفون بتديّنهم، يظهرونه للملأ بعد كلّ هدف لهم. كانوا يلبسون تحت القميص الرسميّ، قميصاً إضافيّاً برسائل مسيحيّة، يظهرونها بعد تسجيل كلّ هدف في مبارة ما. وتعمّمت هذه الممارسة، من طرف بعض اللاعبين المسلمين أيضاً -الذين كانوا يركعون على عشب الملعب وكأنّه سجّاد صلاة المسجد- قبل أن تمنعه (الفيفا). ومع ذلك لم يُقض بالكامل على «إقحام» الدينيّ في كرة القدم، لتشويههما معاً؛ ذلك أنّ الكثير من اللاعبين المعتنقين للمسيحيّة يقومون بحركات رسم الصليب قبل المبارات وبعدها، وهناك من ينظر إلى السماء وكأنّه في صلاة يدعو «قوّة غيبيّة» لمساعدته على الفوز.

إنّ المباراة نفسها تحمل العديد من المكوّنات الوثنيّة، المقتبسة من الأديان، وبالخصوص المسيحيّة. فالطقوس المختلفة أثناء التدريب، وقبل المباراة وأثنائها حافلة بهذا، إلى درجة أنّ المتخصّصين في الأخلاق لا يتورّعون في الحديث عن «قواعد أخلاقيّة» في كرة القدم، يسهر حَكَم المباراة على تطبيقها بسلطة ليس بعدها سلطة، فما يقرّره

---

[١] كمركز التكوين العالي بمدينة دورتموند الألمانية مثلا Zentrum für Hochschulbildung, Dortmund، وهناك الكثير من الأكاديميين الذي يهتمّون بهذا الموضوع في جامعات مختلفة، منها مثلاً: قسم السوسيولوجيا بجامعة هابرورغ الألمانيّة.

[٢] قال بالحرف: «لقد كانت قليلًا من رأس مارادونا، وقليلًا من يد الله».

لا يناقش، بل يطبّق فقط: «يتّخذ قرارات واقعيّة لا يمكن التشكيك فيها مثل البابا»[١].

ويذهب هانس جيرالد هودل Hans Gerald Hödl، الأستاذ بمعهد العلوم الدينيّة بجامعة فيينا إلى اعتبار المتفرّجين/المشجّعين أيضاً مشاركين في طقوس: «إنّ اللاعبين فاعلون في حدث طقوسيّ، لكنّ المشجّعين هم أولئك الذين يكون هذا الحدث الطقوسيّ مهمًّا لحياتهم. بدون مشاركة الجماهير، وبدون أهمّيّة كرة القدم في حياتهم، لن تكون هناك جماعة»[٢]. بل أصبح المشجِّع «حاجّاً»، بما أنّ الكثير من الباحثين يعتبرون الملاعب كنائس حقيقيّة[٣]، بل هناك الكثير من الملاعب في الغرب تحمل أسماء قدّيسين مسيحيّين، وبالخصوص في ألمانيا والنمسا.

يشارك المشجِّعون في طقوس رفع شعارات الفرق الكرويّة ويتغنّون بـ «روحانيّة» بأغاني خاصّة بفريقهم المفضل، وتحوّلت الصلاة لله، إلى الصلاة للفريق عند الكثيرين، فقبل كلّ مباراة، يغنّي اللاعبون والمشجّعون بترنيمات شبه دينيّة، فالفريق الألمانيّ شالكا ٠٤ Schalke مثلاً، عوض مقطع صلاة مسيحيّ حقيقيّ «أبونا»: بـ «شالكانا Schalke Unser»[٤]. وسبق للمنشط التلفزيّ فرانك إلستنر Frank Elstner أن اعتبر رئيس بايير مونيخ السابق أوّليّ هونيس Uli Hoeneß في لقاء تلفزيّ يوم ٢٦ شتنبر ٢٠١١م «إله كرة القدم». والغريب في الأمر أنّ المقابر نفسها أصبحت تدور حول موضوع كرة القدم، وهكذا تمّ إنشاء أوّل «مقبرة لكرة القدم» بمواصفات عجيبة بجانب ملعب أرينا Arena بمدينة هامبورغ الألمانيّة Hamburg: تشبه هندسة المقبرة ملعباً لكرة القدم، استعمل عشباً خاصّاً بالملاعب، وعندما يكون هناك دفن شخص ما، يمّر المشيّعون من باب يشبه مرمى كرة القدم[٥].

---

[١] هلى حدّ تعبير ليوبولد نويهولد Leopold Neuhold ، مدير معهد الأخلاق والتعاليم الدينيّة بجامعة غراتس Graz النمساويّة في مقابلة له في برنامج religion.ORF.at للتلفزة النمساويّة.

[٢] المرجع السابق نفسه.

[٣] «ملاعب كرة القدم كاتدرائيّات رياضيّة» طوماس فيلر Thomas Wheeler، «كرة القدم – دين تقريباً»، ٣١ يناير ٢٠٢١م، deutsch-landfunkkultur.de.

[٤] يغنّي فريق ليفيربول منذ ١٩٦٣م قبل كل مبارة أغنية: « You'll never walk alone لن تمشي أبداً وحدك». غنّى الأغنية الكثير من المغنّين أيضاً وكانت في الأصل أغنية لمسرحيّة «دوامة الخيل» (١٩٤٥م)، وهي في الحقيقة مستوحاة من التوراة (إشعياء).

[٥] انظر مجلّة فوكوس focus online 02.11.2008.

تتمحور جلّ أسئلة الباحثين حول ما إذا كانت كرة القدم ديناً قائماً بذاته، أو نوعاً جديداً من التديّن، أو أنّها تقتبس من الدين؟ ومثل هذه الأسئلة تعبّر بجلاء على البعد الوثنيّ لكرة القدم، على الرغم من أنّ هناك دراسات جدّيّة ورصينة تدافع على الأطروحة القائلة بأنّها دين[١]. ويتّضح التجليِّ الوثنيّ لكرة القدم في وضعها موضع إله بميكانيزمات جليّة: «يشمل هذا أيضاً الأسلاف أو الأشخاص المؤلَّهين، مثل أبطال اليونان القديمة، أو القدّيسين الكاثوليك في» الديانة الشعبيّة «أو بعض آلهة غرب إفريقيا»[٢]. وعندما يُحضى بعض اللاعبين، نظراً لإتقانهم للعب، وبالتالي ذيع شهرتهم، مستوى «العبادة»[٣]، فإنّهم يحصلون بذلك أيضاً على تقديس وتأليه، تماماً كما نلمس ذلك في الميكانيزمات الداخليّة للوثنيّات.

الغريب في الأمر هو أنّ الكنائس الغربيّة، سواء الكاثوليكيّة أو اللوثيريّة، وبعد تيقّنها من أنّ كرة القدم قد تجاوزتها بكثير، بل أصبحت المنافسة الرئيسة لها، وجدت نفسها في مأزق وعدم حيلة، وأصبحت تتحدّث عن كيفيّة استفادتها من كرة القدم للمحافظة على مريديها ولربّما الرفع من عددهم[٤]. ويعدّ كتاب رئيس الأساقفة السابق في ألمانيا فيرنر تيسن Werner Thissen «٩٠ دقيقة. دفعات محبّ» مهمّاً للغاية، حيث يقول مثلاً: «إنّ دخول الفرق الملعب يذكّرنا بموكب Prozession؛ وعندما يدخل اللاعبون البراعم، يمكن للمرء أن يتذكّر المساعدين الكهنوتيّين Ministranten، وتذكر الأغاني/الأناشيد في

---

[١] درس الباحثان ماتياس ومايك شيفر Mathias und Mike S. Schäfer عام ٢٠٠٩ وظيفة كرة القدم بالنسبة للمشجّعين وأكّدا على أنّ هناك وظائف بعينها مثل «الانتماء إلى جماعة» -أي الهويّة- و«تنظيم الحياة اليوميّة» و«تقديم نظام معنى» تشترك فيها كرة القدم مع الدين. للمزيد انظر:

Brandt. Fabian Hertel, Christian Gesellschaftsspiel Fußball. Eine sozialwissenschaftliche Annäherung. Christian .Stassek. Springler, 2012

ويضيف ليوبولد نويهولد آنف الذكر في هذا الإطار: «على أيّ حال، يشترك متعصّبو كرة القدم Fußballfantum في الوظيفة الكلاسيكيّة للأديان، والتي سبق أن وصفها إميل دوركهايم، وهي إنشاء روابط جماعيّة». للمزيد من الشرح: أتت كلمة «فان Fan من الكلمة اللاتينيّة fanaticus والتي تعني طبقاً للقاموس الألمانيّ دودن Duden: «استولى عليه الإله ودفعت إلى الحماسة المجنونة» (ص ٢٠٤).

[2] ليوبولد نويهولد، المرجع السابق نفسه.

[٣] «كانت أمسية صيفيّة حارّة في يونيو ٢٠٠٠م. عندما تمّت ترقية فريق إنرجي كوتبوس Energie Cottbus إلى الدوري الألمانيّ، قابلت أوّل إله كرة قدم لي. اسمه: ديتليف إيرغانغ Detlef Irrgang. غنّى له الجمعهور وهتف. عشقه عشّاق إنرجي في ذلك الوقت؛ لأنّ المهاجم أوصل نادي مدينة لاوزيتس Lausitz عام ١٩٩٧ أولا إلى القسم الثاني ثمّ بعد ذلك إلى القسم الأوّل»، طوماس فيلر Thomas Wheeler، مرجع سابق.

[٤] غيضان السيّد علي، الانتهاك التقنيّ للمقدّس، وهم الفردوس الأرضّي وتشيّؤ الإنسان، مجلّة الاستغراب، عدد ١٥، ربيع ٢٠١٩م.

ملاعب كرة القدم بآياتهم الكاسحة -تماماً كما في الكنيسة». ويذهب كريستوف شتورمر القسّ المدير Hauptpastor الذي كان رئيس القساوسة اللوثريّين لسنوات طوال بمدينة القدّيس بيتري St. Petri إلى الشيء نفسه، عندما يقول: «إنّ كرة القدم بالنسبة للكثيرين هي جزء من إعطاء المعنى وهي موطنهم. هناك شيء يحدث هناك تريد الكنيسة أيضًا تحقيقه، وهو الوصول إلى الناس عبر الأجيال ودون اعتبار لمدخولهم». ومن الطرائف أنّ هناك بعض رجال الدين، ممّن وُلعوا بكرة القدم أيضاً، مثل طوماس شالا Thomas Schalla، الذي يعتبر الشكل الكرويّ (الدائريّ) للكرة كمالاً إلهيّاً: «إنّ الدائرة ترمز إلى الكمال الإلهيّ، إنّها ترمز إلى الخلق، إلى اللانهاية»، ولهذا السبب بالضبط لا يُسمح لمس الكرة باليد عند اللعب. كان القسّ الإيطاليّ ألويزيوس سكروسوبي Aloisius Scrosoppi (توفّي عام ١٨٨٤م)، شفيعًا لجميع لاعبي كرة القدم منذ عام ٢٠١٠م، أعلن البابا يوحنّا بولس الثاني عام ٢٠٠١م قداسته.

يؤكّد هذا من طبيعة الحال مدى استحواذ وثنيّة كرة القدم على العقول والأفئدة، حتّى في الدوائر التي لا تخطر على بال، وبهذا تمارس سحراً خاصّاً على البشر. إذا أتممنا «جنون» طوماس شالا في «تأمّله» للكرة، يمكن اعتبار حارس المرمى الذي يحمل عادة الرقم ١ رئيس القساوسة أو الأساقفة، حسب الفرقة المسيحيّة، أو شامان Shaman له علاقة بقوى فوق طبيعيّة. وحارس المرمى هو الوحيد الذي يحقّ له لمس الكرة بيده، بل يتمتّع بحماية خاصّة في مربّع خمسة أمتار (المذبح الكنسيّ) لملعب كرة القدم. كما أنّ الشكل الدائريّ للكرة يذكّر أيضاً بديانات وثنيّة قديمة، كما نجدها عند قبائل المايا القديمة مثلاً في جنوب أميركا[١]. فقد كانت هذه القبائل تُنهي ألعابها قبل ١٠٠٠ عام بكرة[٢] كانت تصنع من المطّاط. وكان الهدف من اللعب هو تحديد من سيُقدّم قرباناً للآلهة بعد نهاية المباراة.

---

[1] QUAND LES MAYAS MYTHIFIAIENT LE FOOTBALL“, ÉRIC CARPENTIER. 28 JUILLET 2015.
Quand les Mayas mythifiaient le football / Amérique du Sud / Football Maya / Mais qui es-tu le pok-ta-pok ? / 28 juillet 2015 / SOFOOT.com
”ERIN BLAKEMORE, „Quelles sont les origines du football ? L’archéologie au service du sport :انظر كذلك
Quelles sont les origines du football ? L’archéologie au service du sport | National Geographic

[2] pok-ta-pok.

على العموم، لربّما لم يكن بإمكان كرة القدم أن تصل إلى مستوى اعتبارها وثنيّة، لو لم تتدخّل التقنيّة بقوّة في «رياضة المساكين». فالإمكانيّات التقنيّة الهائلة التي تُوظّف في كرة القدم، تكون بهدف استجلاب «المؤمنين» و«تسليتهم» و«تخذيرهم» وسلبهم إرادتهم، بهدف استغلالهم مادّيّاً وتغذية فروع اقتصاديّة وتجاريّة وصناعيّة مختلفة لها علاقة بكرة القدم. ما يدخل كرة القدم ميدان الوثنيّة هو بالضبط اختزالها في عالم استهلاك يقود المستهلك إلى تبعيّات مختلفة، ومنها بالخصوص التبعيّة الوجدانيّة للسوق. ورسالتنا في هذا الإطار ليست هي الوقوف ضدّ كرة القدم كرياضة، بل النداء إلى الحرص على عدم السقوط في مخالب وثنيّتها بالتهريج لهذا الفريق أو ذاك، ولو كان غير وطنيّ أو غير محلّيّ، أو اعتبار لاعب ما أكثر من بشر، بـ «تقديسه» وتبجيله وتشريفه؛ فقط لأنّه يقوم بمهنته كلاعب قدم، ويتقاضى على ذلك في الأندية الكبيرة ما يناهز ميزانيّة بعض الدول الفقيرة سنويّاً.

إذا حاولنا تعميق التحليل فيما يخصّ التمظهرات الوثنيّة لكرة القدم، وألقيا نظرة ولو في عجالة على جانب آخر مرتبط بكرة القدم، ألا وهو الماركات التجاريّة التي تعمّق «الانتماء» وتعتبر أنماط حياة ورموز وثنيّة قائمة بذاتها، فإنّنا نجد بأنّ هذه الماركات توفّر وتقترح -لربّما تفرض- أساطير معيّنة، لها وظيفة أو وظائف معيّنة.

أنتجت المجتمعات البشريّة أساطير شتّى، تقوم بوظائف شتّى في ميادين نشاط شتّى. والأسطورة باختصار هي حكايات بسيطة، خياليّة في عمقها، تساعد الناس على التعامل مع مشاكلهم اليوميّة. وإذا تأمّلنا بهدوء العلامات أو الماركات التجاريّة على اختلاف أهمّيّتها وقوّتها، فإنّنا نستنتج بأنّها لا تقدّم الأساطير وتخدمها، بل أصبحت هي أساطير، تحاك حولها أساطير كثيرة. وما يساعد في خدمتها للوثنيّة هو تحوّل بعضها إلى رموز، تغذّي أسطورتها على الدوام وتوغّلها في وثنيّة معاصرة سنأتي على ذكر خصائصها ومكوّناتها الداخليّة. وبحر الوثنيّة الذي تصبّ فيه العلامات التجاريّة هو الاستهلاك والتسويق[١]، وتقييد المستعمل بالسلع التي يثير رمزها التسويقيّ لها. ومن نافلة القول التذكير هنا بأنّ «تقنيّة صناعة رموز الماركات التجاريّة» هي تقنيّة قائمة بذاتها، تطوّرت

[١] راينر فونك، المرجع السابق.

بفعل التطوّر التقنيّ الهائل في هذا الميدان. ومن ثمّ علاقتها المباشرة في إنتاج وثنيّات العصر الحاليّ.

خلقت الماركات التجاريّة عوالم خاصّة بها، بل «فرضت» نماذج وأنماط حياة في الأكل واللباس والأكسيسوارات التقنيّة المختلفة: السيّارة، التلفزة، التليفون إلخ. فرمزيّة العلامة التجاريّة تستمدّ قوّتها من واقع كون المستهلك يَعْبُر من خلالها إلى عيش الأساطير المؤسّسة للعلامة التجاريّة، بمعنى أنّ العلامة التجاريّة تبيع الأسطورة (الخيال) وتجني من هذه التجارة أرباحاً طائلة، على حساب إغماس المستهلك في جهل مُتعمد وسلبه ملكة الحكم والتلاعب بدواخله الوجدانيّة، بل استغلالها لتحبيب أشياء لم تكن تهمّه أصلاً[١]. وبهذا قد يمكن أن نتحدّث أخلاقيّاً على نوع من الخداع الواضح للعلامات التجاريّة.

إذا كان الرمز في كرة القدم هم أشخاص من لحم ودم، فإنّ الرمز في العلامات التجاريّة هي بضاعة تُستعمل، لا يجد التسويق أيّ حرج في استغلال أشخاص أو أحداث أو حفلات رمزيّة لتقوية الإقبال على السلعة المراد ترويجها. وهنا بالضبط نلمس البعد الوثنيّ للماركات التجاريّة: عندما يُعتبر لاعب كرة قدم أو ممثّل أو مغنّي «إلهاً»، فإنّ «أتباعه/المعجبون به» يدخلون حلبة ما يسمّى بالنشاط الشعائريّ، ويحاولون التقرُّب أكثر من «إلههم» الوثنيّ بمحاكات ما يقوله ويلبسه ويأكله ويشربه[٢]. ويتقوّى هذا بالإعلانات الدعائيّة لهؤلاء «الآلهة» الأسطوريّين المعاصرين.

والنتيجة هي «خلق» أسواق وثنيّة، تباع فيها أساطير حقيقيّة، بدعم -وكذا منافسة شرسة- بين الماركات التجاريّة لإنتاج الرموز المختلفة، وتقوية الأساطير، وبالتالي الوثنيّات. وما يعزّز بناء الوثنيّات في هذا الإطار هو بيع أساطير خرق الحدود وتجاوزها[٣]، أي ما كان آلهة الأساطير الإغريقيّة مثلاً قادرين فعله، للمرور من حال إلى آخر، نفسيّاً ومادّيّاً واجتماعيّاً. ويكون هذا المرور عامّة من حال أدنى، إلى آخر أعلى: فأغلبيّة لاعبي كرة القدم

[١] رايز فونك، المرجع السابق.

[٢] رايز فونك المرجع السابق.

[٣] رايز فونك، الإنسان اللامحدود، ترجمة حميد لشهب، جاهز للطبع.

مثلاً ينحدرون من أوساط اجتماعيّة عاديّة أو بسيطة، إن لم نقل فقيرة؛ لكنّهم بربحهم للكثير من المال يغيّرون كلّ شيء في حياتهم، وهذا ما يُدخلهم كـ «آلهة» حلبة الأسطورة.

بهذا المعنى، فإنّ الماركات التجاريّة هي تعبير واضح على تفكيك -ولربّما تشتيت- الثقافات الوطنيّة وإعادة تركيبها بطرق مختلفة، لكنّ هذا التركيب لا يكون قارّاً ونهائيّاً ومستقرّاً، بقدر ما يقود رموز الماركات -بفعل التنافسيّة العمياء للاستحواذ على جزء من الأسواق- إلى زعزعة حقيقيّة، يختفي بعضها ويظهر البعض الآخر، وتضاعف الأقوى مجهوداتها لتبقى صامدة. هذا الصراع والتنافس الحادّ بين الماركات، يذكر أيضاً لصراع الآلهة الإغريق فيما بينهم للحفاظ على سيطرتهم. إذا تمعّنّا مثلاً شعار شركة «نايك Nike»، فإنّه يحملنا إلى عالم الإلهة اليونانيّة فيكتوريا (النصر عند الرومان).

٤. العواصف العاتية للوثنيّة التقنيّة في العالم المسلم

لا يستقيم هذا البحث إلا إذا ربطناه بمصير أمّتنا ومحاولة تعرية بعض جوانب آثار ومخلّفات التقنيّة عليه، سواء أكان ذلك إيجابيّاً أم سلبيّاً. وسنستعرض في عجالة اهتمام المفكّر المغربيّ محمّد سبيلا بهذا الموضوع، قبل أن نتطرّق لنتائج التقنيّة في العالم المسلم.

أ. التقنيّة في التفكير الغربيّ المعاصر

سبر سبيلا أغوار المفعول السحريّ للتقنيّة على الإنسان عامّة، وعلى العالم الثالثيّ خاصّة، وعلى العربيّ على وجه الخصوص. وبالنظر إلى هذا المفعول السحريّ، بل لنقل التخديريّ، للتقنيّة، يرى سبيلا بأنّ جوهرها مدسوس بتصوّر خاصّ عن الإنسان والعالم والكون برمّته، وبهذا فإنّها تمتلك كلّ المقوّمات التي تمتلكها كلّ أيديولوجيا قائمة بذاتها. ويشخّص سبيلا أوّل وأكبر خطر للتقنيّة كأيديولوجيا في المرور من التحكّم في الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان وتدجينه وتعليبه والتحكّم فيه. ويحطّ سبيلا الأصبع على ازدواجيّة صارخة للإنسان اتجاه التقنيّة، ترقّى إلى مستوى اعتبارها صنماً، جذير بالعبادة: «يبدو أنّ الإنسان سيّد الآلة ومكتشفها، لكنّ هذه تعود لتتحكّم فيه وتستبعده، بل لعلّه هو الذي يجعل نفسه عبداً لها بعد أن كان سيّدها، إنّ الآلة كأداة تستجيب لحاجات معيّنة

لدى الإنسان في السيطرة على الأشياء وتسخيرها، لكنّها سرعان ما تستجيب لحاجة الإنسان إلى سيّد أو حاجته إلى أن يصبح عبداً لمخلوقاته، وكأنّ الإنسان لا يتحرّر إلا ليخطو خطوة في العبوديّة». بتعبير أوضح، لربّما انقلب السحر على الساحر، كما توحي قراءة متأنّية لفكر سبيلا في هذا الإطار: أراد الإنسان استعمال التقنيّة للسيطرة على الطبيعة أكثر ويتحرّر من إكراهاتها المتعدّدة، فإذا بهذه التقنيّة تضمن له شبه حرّيّة في ظلّ سيطرة كاملة عليه. وبهذا أضاف إنسان العصرين الحديث والمعاصر تبعيّة لتبعيّة أخرى.

يستشهد سبيلا بهايدغر للتأكيد على أنّ التقنيّة هي نمط تفكير قائم بذاته، تشمل كلّ مناحي الحياة، وتفرض تصوّرات معيّنة بطرق شتّى، منها ما هو ناعم ومنها ما عنيف. من هذا المنطلق يعتبرها سبيلا «الأداة الخالصة» التي تساهم مباشرة ودون رحمة ولا شفقة في تلقيح كلّ ما لمسته بلقاح التشيّؤ: «تسهم التقنيّة في جعل العلاقة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والأشياء علاقة أداتيّة ونفعيّة. لم تعد الآلة استمراراً وامتداداً لحواس الإنسان وقدراته، بل أصبح الإنسان ذاته امتداداً للآلة إلى حدّ ما. لقد اكتسبت الآلة خصائص إنسانيّة بينما اكتسب الإنسان خصائص آليّة». وكما نبّه إيريك فروم إلى ذلك، فقد حوّلت التقنيّة الإنسان إلى مجرّد بضاعة تباع وتشترى، وأفرغته من محتواه اللّامادّيّ ليصبح أداة في يد التقنيّة، بعدما كان العكس هو الصحيح.

من بين الطبقات السميكة للتقنيّة كأيديولوجيّة التي خدشها سبيلا، وارتباطاً بما سبق، وبالخصوص باعتبارها نمط حياة، فإنّه يؤكّد على أنّ التقنيّة دكّت في مختلف حقب تطوّرها نظام قيم المجتمعات التي اجتاحتها وأتت بقيم جديدة، بل فرضت معنى حياة لم يسبق له مثيل في تاريخ البشريّة. وبهذا نجحت في التغلغل إلى دواخل الإنسان لتقوم بتغييرات جوهريّة في إدراكه لذاته وللعالم الخارجيّ، بل غيّرت حتّى الميكانيزمات العميقة -النفسيّة/الوجدانيّة والمعرفيّة-، طبقاً لما تحتاجه. وإذا دفعنا بالتحليل إلى أقصاه، قد يصح القول بأنّ التقنيّة لم تعد في حاجة إلى نمط التفكير التأمّليّ العميق، بما فيه جانبه النقديّ، بل فرضت نمط تفكير آليّ، سطحيّ، شكليّ، نمطيّ، من خرج عن سكته يُقصى بآليّات متعدّدة. ويعري سبيلا عن «انحراف» نظريّات كان الإنسان يعتبرها «نقديّة، تقدّميّة»، «تناضل من أجل تحرير الإنسان»، مؤكّداً على أنّ أقطاب الماركسيّة

مثلاً، انزلقوا بوعي أو دون وعي في ايديولوجيّة التقنيّة، بل روّجوا لها كلّ بطريقته، منبهرين بتحقيقها يوتوبيّات كثيرة ومتوهّمين بأنّها أداة تحرّر في المقام الأوّل. فبقدر ما توهّم التقنيّة بأنّها تحارب الوهم، بقدر ما تُنتج أوهاماً أكثر تعقيداً وخطراً على الإنسان ومحيطه الطبيعيّ العامّ.

من حيث إنّها أيديولوجيا، نجحت التكنولوجيا، طبقاً لسبيلا، في تعميم نهاية الأيديولوجيّات، وبهذا قوت وهماً كانت في حاجة إليه لتحقّق ذاتها كأيديولوجيا بديلة. وعلى الرغم من أنّ خطاب نهاية الأيدولوجيا فارغ من أيّ محتوى، فإنّ التقنيّة ماضية في تقوية أيديولوجيّتها في إنتاج إنسان نمطيّ خاضع، منبهر أمام تمثال التقنيّة، وبهذا رجع الإنسان إلى عبادة الأوثان التي يصنعها بيده، وفي هذا المعنى العميق فهم إيريك فروم الخطر الحقيقيّ للتقنيّة. فباحتلالها للبعد الروحيّ للإنسان، تقدّم التقنيّة نفسها كدين جديد، بمقوّمات جديدة وأماكن عبادة متعدّدة ومختلفة: سلاسل السوبر ماركات، ملاعب كرة القدم، فضاءات الاستجمام والراحة إلخ. بل أعمق من هذا، رجعت عبادة «الثور الذهبيّ» بكلّ ثقلها، لتجثم على صدر العالم؛ لأنّ هذا الثور هو المحرّك الذي لا يتحرّك للتقنيّة، بل هو قلبها النابض وقوّتها الحقيقيّة.

يؤكّد سبيلا[١]، بأنّ تلاحق «الثورات التقنيّة» بهذه السرعة الفائقة منذ منتصف القرن التاسع عشر، روفقت بإعادة تشكيل الفكر والمعرفة، بل وأيضاً تصوّر الإنسان للعالم وللكون قاطبة: «هذه الثورات العلميّة التقنيّة هي تحوّلات معرفيّة وفكريّة نوعيّة غيّرت وتغيّر صورتنا عن العالم والأشياء، لكنّها بالوقت نفسه أحدثت وتحدث تحوّلات عمليّة في سلوكنا وعلاقتنا بالأشياء وبالعالم». فبفضل هذه الخطوات العملاقة للعلم التقنيّ، أصبح بالإمكان طبقاً لسبيلا إعادة نظر الإنسان ليس فقط في مفهومي الزمان والفضاء (المكان)، بل في تداخل المفهومين في الواقع، إلى درجة ذوبان بعضهما في البعض الآخر، لخلق واقع ثالث زمكاني، إن صحّ التعبير[٢].

إذا كان المرء يقول قديماً بأنّ «الأخبار تطير» (يعني أنّها تنتشر بسرعة)، فإنّ هذا

[١] محمّد سبيلا: الثورات العلميّة التقنيّة الكبرى وتخومها الفلسفيّة والأخلاقيّة، حرّيّات، ٢٦ مارس ٢٠١٢م.

[٢] فونك، الإنسان اللامحدود، مرجع سابق.

التعبير المجازيّ أصبح مع ثورة المعلوميّات واقعاً ملموساً. وما نعرفه عن هذه الثورة هو شيء قليل حسب سبيلا، بالمقارنة مع الإمكانيّات الهائلة التي لم تفصح عن نفسها بعد: «إنّ الثورات المعلوماتيّة الآن تخطو خطواتها الأولى، والبشريّة لم تستوعب بعد عمق التحوّلات الفكريّة المصاحبة لها». وكالثورة في وسائل التنقّل، فإنّ ثورة المعلوماتيّة روفقت أيضا بتصوّر جديد للمكان حسب سبيلا: «قوامه التداخل بين المكان واللاّموقع (أو اللاّمكان) أو ما يطلق عليه بعض الباحثين: نزع الطابع المكانيّ أو الانقلاع المكانيّ la deterritorialisation». لم يعد الخبر «حكراً» على جهة معيّنة، بل أصبح بإمكان أيّ كان وفي أيّ مكان إنتاج أيّ خبر ونشره في دقائق معدودات في كلّ بقاع العالم. وبهذا يغيب مصدر الخبر، المرتبط بمكان معيّن، ليتبخّر في الأثير الذي يحمل هذا الخبر، أي ما يسمّى العالم الإفتراضيّ: «إنّه ضرب من الوجود يندغم فيه المرئيّ باللاّمرئيّ، والداخل بالخارج، والحضور بالغياب، والوجود باللاّوجود، والمكان باللاّمكان». بكلمة شعبيّة متداولة بالخصوص في «حلقات الفرجة» في الساحات العامّة الكبرى لمدننا، أصبحت عبارة «برق ما تقشع[١]» ذات مضمون. بمعنى أنّ سبيلا يلمس تجاوز هذا النمط الجديد من الوجود لتصوّراتنا الذهنيّة التقليديّة، ممّا يؤدّي إلى بناء تصوّر جديد للزمان والمكان، بل وأيضاً للمادّة نفسها. ما هو مُبهر هو هذا التداخل القويّ بين الوجود بالقوّة والوجود بالفعل، وتبادل الأدوار بينهما. وفي هذا الصدد يقول سبيلا: «إنّ الواقع الافتراضيّ واقع أنطولوجيّ جديد، واقع مرئيّ لكنّه غير ملموس، واقع «يقع « بين الخيال المحض والواقع الفيزيائيّ الصلب».

إنّ السلبيّة المذكورة أعلاه للتكنولوجيا هي نتيجة وليست علّة، فما يغذّيها هي واقعة كون العلم التقنيّ الحديث، بالمقارنة مع نظيره القديم، الذي كان تحت سيطرة الإنسان، قادر على التطوّر التلقائيّ المباشر وغير المباشر، يعني تحرّره من الإنسان الذي كان يتوهّم بأنّه سيّده والمسيطر عليه. هذا الاستقلال من شأنه أن يؤدّي إلى قلب المعادلة، لتصبح الآلة هي السيّدة، والإنسان هو العبد: «فتطوّر العلم هو أشبه ما

[١] تعبير دارج مغربيّ مشهور، يستعمله «صنّاع الفرجة» في ساحات الفرجة في المدن الكبيرة كفاس أو مراكش وغيرهما، للتعبير عن براعتهم في الخداع وإيهام المتفرّج بأنّ ذلك يدخل أيضاً في قدرة المُفَرِّج في القيام بأشياء سحريّة، أي خارقة للطبيعة، «برق»، يعني انظر، شاهد، انتبه و «ما تقشع»، يعني ولن ترى، ولن تفهم.

يكون بانحدار سيل يمكن توجيهه لكن لا يمكن إيقافه». وهنا بالضبط تكمن المعضلة الأخلاقيّة والفلسفيّة الكبرى والتحدّيات القانونيّة والأخلاقيّة، التي تلغي بجرّة قلم الكثير من الأمور التي كان الإنسان يعتبرها بديهيّة فكريّاً وقيميّاً: «والثورة البيوتكنولوجيّة مثلاً تسهم في مصادمة الحدود الميتافيزيقيّة التقليديّة بين الخلق وإعادة الخلق والصنع والإنتاج، وتدخل مجال المعجزات المتمثّلة في الإشفاء من الأمراض المزمنة أو من الإقعاد، والإبراء من الإعاقة المزمنة». ومن الأمور السلبيّة الواضحة المعالم في هذا الإطار هو أنّ البيوتكنولوجيّة، حسب سبيلا، تمشي بخطى حثيثة على درب المسح النهائيّ للعلاقات الإنسانيّة الضيّقة: «الأبوّة والأمومة والأخوّة والبنوّة والعمومة والخؤولة ...».

لا يمكن عرض أكثر ومفصّل لما اشتغل عليه سبيلا في هذا الموضوع، استحضارنا له يأتي من باب تعميم الفائدة؛ لأنّه تطرّق للموضوع من جانب فلسفيّ عميق. كما أنّ استحضاره سيساعدنا أيضاً على تأمّل بعض نتائج «وثنيّة التقنيّة» على واقعنا العربيّ-الإسلاميّ.

ب. نتائج وثنيّة التقنيّة على العالم المسلم

بما أنّ ما أثار انتباهنا في دراستنا هذه هو الجانب «الروحيّ»، وإلى حدّ ما الجانب الفكريّ والفلسفيّ، لوثنيّات التكنولوجيا؛ فإنّ نتائج هذه الوثنيّات تضرب في العمق ومباشرة عالم القيم المسلمة وروحانيّاته وأسسه الفكريّة والفلسفيّة والميتافيزيقيّة. وهذه أخطر نتيجة للتبعيّة التقنيّة، خاصّة وأن تمثّل التقنيّة عندنا لم يتغيّر بعد منذ عقود: «فلا تزال نظرة العرب إلى التكنولوجيا بأنّها عبارة عن «انتقال الآلات والمعدّات من العالم الصناعيّ المتقدّم، مع الخبراء والفنّيّين، إلى الأقطار العربيّة». وبالتالي يسود الاعتقاد بأنّه يمكن شراء كلّ هذه الأمور بالأموال إذا ما توفّرت. وهذا ما يؤكّد أنّ العرب -شعوباً وحكومات- لا يزالون يعيشون في حالة «جاهليّة أو أمّيّة تكنولوجيّة» وبأنّنا «بحاجة حقّاً إلى جهد تنوير اجتماعيّ كبير وعمليّة محو أمّيّة تكنولوجيّة مجتمعاتنا»[١]. وهذا ما نلاحظه إلى اليوم، وإلا كيف نشرح «تهافت» بعض الحكّام العرب بالخصوص على دفع مليارات الدولارات «للوصول إلى الفضاء» وشراء

[١] د. أنطونيوس كرم، العرب أمام تحدّيات التكنولوجيّ، عالم المعرفة، عدد ٥٩، ١٩٨٢م. ص ١٤٨.

معدّات حربيّة تكنولوجيّة، «يستوردون» معها متخصّصين ومهندسين لتشغيلها، لغياب متخصّصين محلّيّين وقطريّين للقيام بذلك. ما برعت فيه الدول العربيّة التي أنعم الله عليها بثروة البيترول هو براعتها في التكنولوجيا الاستهلاكيّة على كلّ الأصعدة. تستورد تكنولوجيا متطوّرة فيما يخصّ الاتصالات والسفر والتحويلات المصرفيّة ومراقبة «الرعيّة» (بما أنّ مفهوم المواطنة غائب)، لكنّها لا تملك[١] حقّ التكنولوجيا المنتجة[٢]: «يسأل كثيرون في عالمنا لماذا لا ينتقل إنتاج التكنولوجيا الداعمة وابتكارها لإقامة صناعات متطوّرة في الدول العربيّة رغم استثماراتها الضخمة التي تقدّر بنحو ٢,٤ تريليون دولار في الدول الصناعيّة والصاعدة حسب تقديرات مجلس الوحدة الاقتصاديّة التابع للجامعة العربيّة. آخر هذه الاستثمارات توقيع صندوق الاستثمارات السعوديّ على صفقة بقيمة مليار دولار لإنتاج سيّارة كهربائيّة في ولاية أريزونا الأميركيّة. وسبق ذلك اتفاقيّات مع شركات أجنبيّة بعشرات المليارات من قبل جهات عربيّة خاصّة وعامّة لتجميع معدّات وأجهزة عالية التقنيّة وإنتاجها في مجالات الطاقة والاتصالات والأمن والدفاع والصحّة وغيرها»[٣].

بما أنّ التقنيّة قابلة «للتصدير» في الحدود التي يسمح بها الغرب، ويكون هذا التصدير في صالحه، فإنّ سلبيّاتها قابلة للتصدير أيضاً من دون حدود. فوثنيّة التقنيّة، التي شغلتنا في هذه الدراسة، سارية المفعول أيضاً في المجتمعات العربيّة والمسلمة؛ بل إنّ التقنيّة تعتبر وثناً في حدّ ذاتها، نظراً لمفعول السحر الذي تمارسه على العقول والأفئدة، وبالخصوص عند فئة الشباب واليافعين: «يعيد التغيّر التكنولوجيّ السريع الذي يحدث غالبًا بوتيرة هائلة يعيد تشكيل الطريقة التي نواجه بها العالم من حولنا بدءًا من كيفيّة إنتاج السلع والخدمات ونقلها إلى الطريقة التي نتواصل بها مع حكوماتنا أو نتعاون

[١] لربمّا لا تريد أن تملك؛ لأنّ ذلك يتطلّب، بل يفترض نظام حكم قار، في حين أنّ أغلبيّة الدول الخليجيّة مثلًا، تعرف بأنّ سلطتها لن تدوم، وبأنّها معرّضة للسقوط في أيّة لحظة، يكفي أن تتخلّى عنها الدولة الغربيّة التي «تحميها» لتصبح في مهبّ الرياح. لذا، تعمل أغلبيّتها على تهريب خيرات أوطانها، تحت ذريعة الاستثمار، إلى الغرب. في حين أنّ الاستثمار الحقيقيّ يكون في الوطن الأمّ أو في الأوطان الشقيقة؛ لأنّها أحوج إلى ذلك وأهل لها للمساهمة في تنميتها الاقتصاديّة.

[٢] «حتّى الآن، لم تتمكّن أيّ دولة عربيّة من نقل التكنولوجيا العالية إليها وإقامة صناعة تقوم على الابتكار رغم الغنى الفاحش لبعضها. لماذا هذا التصحّر التكنولوجيّ في العالم العربيّ رغم توفّر كفاءات فرديّة واستثمارات ضخمة في الخارج؟» العالم العربيّ- غنيّ بالمال لكنّه فقير في التكنولوجيا | سياسة واقتصاد | تحليلات معمّقة بمنظور أوسع من DW | DW | 14.10.2018

[٣] المرجع السابق نفسه.

بها معها أو حتّى ننتخبها»[١]. لا تقتصر إرادة قوّة الغرب على الاستعمار السياسّي والاقتصاديّ للدول العربيّة وجزء كبير من الدول المسلمة، بكلّ الوسائل ومنها الديون[٢]، بل يتغلغل في قيم هذه الدول وفكرها وروحانيّاتها، لـ «إغنائها» باللامعنى ورميها في براثن وثنيّاته التكنولوجيّة وغير التكنولوجيّة.

إنّ الوثنيّة التقنيّة التي تحدّثنا عنها فيما يخصّ كرة القدم، «صُدّرت» أيضاً إلى الدول المسلمة. فالجماهير التي «تحجّ» للملاعب لتحظر المباريات، أو التي تتابعها على شاشة من الشاشات (التلفزة، الحاسوب إلخ)، تنتظر بشغف «روحيّ» دخول اللاعبين، وبفعل تقنيّة الضوء (الأضواء البيضاء الكاشفة) يصبحون أنصاف آلهة، إن لم نقل آلهة.. ويلاحظ المرء توجّه الأيادي نحو السماء في أدعية جماعيّة لجلب حسن الطالع والحظّ؛ على غرار المتفرّج الغربيّ الذي يرسم إشارة الصليب لدعوة الربّ للاستجابة. ويُلاحظ أيضاً قيام الكثير من المتفرّجين في الملاعب المسلمة بحركات تحاكي الاستعداد إلى الصلاة. وإذا حدث أن سجّل هدفاً، وبالخصوص إذا سجد لاعب من اللاعبين، فإنّ جنبات الملعب تهتزّ ويغيب الجمهور للحظة في «نيرفانا» «روحيّة»، لربّما تُشبه بما يحدث «للدراويش» في رقصاتهم الروحيّة.

السؤال الذي يقلق كلّ من لا يعتبر روح وهويّة وأصالة الأمّة الإسلاميّة قيمات مضافة فقط، بل أساس وجود المسلم عامّة، هو: كيف ولماذا وصل العالم المسلم في استلابه إلى هذه الدرجة، ولم تعد أغلبيّة أبنائه تعير الاهتمام الكافي لما تستهلكه ولا إلى الغزو الثقافيّ والحضاريّ الذي غُمّست فيه منذ سنوات خلت؟ إذا كان الجواب على مثل هذه الأسئلة معروف نسبيّاً، فإنّ معرفته لا تعني وعيه والتصدّي له، بقدر ما تعني حمل فكرة عنه وقبوله، بما أنّ المرء لا يظهر أيّ مقاومة تذكر، لتحرير ذاته أولا وقبل كلّ شيء، وإن تحرّر الأفراد، لربّما تتحرّر الأمّة بكاملها. قد يكون هذا الاقتراح طوباويّاً، بعيد المنال ويتطلّب تكوين أجيال مستقبليّة قادرة وتربيّتها، ليس فقط على الصمود، بل على الانخراط الواعي في المساهمة في بناء

---

[١] خوان خوسيه غوميز كاماتشو، الممثّل الدائم للمكسيك لدى الأمم المتّحدة.
الحفاظ على الوتيرة مع العالم المتسارع: جلب التغيّر التكنولوجيّ السريع إلى جدول أعمال الأمم المتّحدة | الأمم المتّحدة (un.org).

[٢] «إنّ بلدان العالم الثالث المدينة، ومنها الدول العربيّة، تتعرّض «لمؤامرة ماليّة دوليّة» بعد أن تمّ توريطها في مديونية مفرطة. وتأخذ هذه المؤامرة شكلاً خطيراً تمثّل في احتلال المستثمرين الأجانب للأصول الإنتاجيّة الاستراتيجيّة التي بنتها هذه الدول عبر جهودها الإنمائيّة المضنية خلال عقود من الزمن على نحو يعيد لها السيطرة الأجنبيّة». الآثار السياسيّة والاقتصاديّة للديون العربيّة (aljazeera.net).

أسس مجتمعات مسلمة -وخاصّة في الدول العربيّة- لا تضحّي بمقوّماتها الروحيّة والدينيّة والأخلاقيّة والثقافيّة، ولا تضحّي باجتهادها للانخراط في العصر وتعلم ما يخوّل لها المشاركة في العلوم التطبيقيّة، بما فيها التكنولوجيا، بما أنّها أصبحت السلاح «الفتّاك» الذي يغزو به الغرب الحضارات والثقافات الأخرى؛ كما تعتبر السلاح الذي يُرهب الغرب أيضاً، عندما تنجح أمم أخرى في الحصول عليه (الصين أو إيران مثلاً). فالغرب لا يعترف إلا بمن يضاهيه في القوّة تكنولوجيا، ولا يهاب ويحترم إلا من يتجاوزه في هذا الميدان. ولا يمكن محاربة الوثنيّة التكنولوجيّة في أوطاننا العربيّة والمسلمة إلا بمساعدة الشرطين آنفي الذكر.

خاتمة

تختلف الوثنيّة التقنيّة عن الوثنيّات الجديدة، بل ترجع إلى الوثنيّات القديمة، وبالخصوص الإغريقيّة منها. كهذه الأخيرة لا حرج للوثنيّة التقنيّة في «عبادة» أكثر من «إله»، بل يُعدُّ هذا من خصوصيّاتها الباطنيّة. وكالوثنيّات الإغريقيّة أيضاً فإنّها «تصنع» آلهتها بيدها، وتُعتبر هي نفسها «رئيسة» الآلهة -أي زيوس العصر الحاضر- بكلّ المقاييس. كما أنّ الآلهة الذين «تُبدع» يتنافسون فيما بينهم إلى حدود «قتل» بعضهم البعض من أجل «الإله الأكبر»، المتمثّل في «المال».

ما يلاحظ حاليّاً، هو «مزج» الوثنيّات التكنولوجيّة بالديانات المؤسّساتيّة، بما فيها الإسلام، وهو مزج مرحليّ بعيد الأهداف، لا تهمّه الأديان التاريخيّة للإنسانيّة، بقدر ما يهمّه تسخيرها لإحكام قبضته أكثر على البشريّة. فركوع لاعب كرة القدم المسلم على عشب ملعب كرة قدم ما، لا يعتبر رجوعاً لله، بل هو تدنيس لقداسته على كلّ المستويات. ولا يعتبر أيضاً شكراً لله على مساعدته للاعب من أجل تسجيل هدف، بل هو سجود غير واعي للكرة كوثن، باستغلال حركات السجود المعهودة في صلاة المسلمين. وإذا كانت أوروبا الغربيّة في مرحلة معيّنة طالبت بالتمييز بين ما «لله وما للقيصر» والتفريق بين «السياسة والدين»، فإنّ ما على أبناء الأمّة المسلمة المعاصرين القيام به هو المطالبة بالتمييز بين وثنيّات التكنولوجيا والأديان التاريخيّة، وبالخصوص الإبراهيميّة، وبالأخصّ الإسلام. أن أكون معاصراً لا يعني أن أنخرط وأشارك بعمى وجوديّ وفقر روحيّ في عبادة وثنيّات التقنيّة،

بل بإعمال العقل للتمييز بين «العجل الذهبيّ» و«أضحية إبراهيم»عليه السلام . إذا كان الله في التراث الروحيّ والفكريّ والفلسفيّ والدينيّ الإسلامي فدى الإنسانيّة وحرّرها من عبوديّات شتّى، فإنّ التقنيّة تطالب الإنسان المعاصر الحاليّ حيثما وجد بتقديم قرابين لها، وهي كبالوع، كلّما قدّم المرء، كلّما طلّب وطالبت بالمزيد.

إنّ الوثنيّة التقنيّة في بداياتها الأولى على ما يبدو؛ ذلك أنّ إمكانيّات تطوّرها لتزيد من تمكّنها من الإنسان واردة ومحتملة وممكنة، بل تعمل التكنولوجيا على ذلك بكلّ الوسائل المتاحة. وللحدّ من أضرار «إرادة القوّة» للتكنولوجيا، التي فاقت بأضعاف مضعفة «إرادة القوّة الهتليريّة» في نظامها النازيّ، على الإنسان تحمّل مسؤوليّته اتجاه نفسه إن كان يريد أن يبقى سيّد الطبيعة وسيّد نفسه. وعلى الرغم من أنّنا نتحاشى قدر الإمكان في تحليلاتنا عدم السقوط في الاستنتاجات الكاريثيّة (الأبوكاليبسيّة)، فإنّنا نرى بأنّ القبضة الحديديّة التي طوّرتها التقنيّة للتحكّم في رقبة الإنسان، تقوده بالكاد إلى حتفه النهائيّ؛ لأنّ كلّ المؤشّرات الحاليّة تشير إلى أنّ مختلف الآلهة الوثنيّين لا يبحثون عن سلام دائم للبشر والأرض، بقدر ما يحفرون قبر الإنسانيّة. ولربّما هذا الاستنتاج هو الذي دفع بهيدجر في زمانه أن يقول: «وصلنا متأخّرين للآلهة، وقبل الأوان بكثير بالنسبة للكينونة »[1].

لائحة المصادر والمراجع

١. أنطوان زحلان: «مشكلة هجرة الكفاءات العربيّة»، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٨١م.

٢. إيريك فروم، الامتلاك أو الوجود، الأسس النفسيّة لمجتمع جديد، ترجمة حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر والترجمة، بيروت، لبنان، ٢٠١٩م.

٣. راينر فونك، الأنا والنحن، التحليل النفسيّ لإنسان ما بعد الحداثة، ترجمة حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر والترجمة، بيروت، لبنان، ٢٠١٦م.

٤. مجلّة الاستغراب، عدد ١٣: «الدين والعلم: تكامل في الأصل مايز في الحضور» خريف ٢٠١٨م.

٥. مجلّة الاستغراب، عدد ١٥: «جناية التقنيّة: الحكاية الكبرى لعالم بدون روح»، ربيع ٢٠١٩م.

٦. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧م.

[1] "Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn". M. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen 1965 قيل أصلاً في آخر حوار لهايدغر لمجلّة شبيغل .

٧. محمد سبيلا، في تحوّلات المجتمع المغربيّ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ٢٠١٠م.

٨. محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م.

9. Bott Dieter. Lernort Stadion: Sexismus, Fußball und Politik. In: Gillich, Stefan (Hrsg.): Bei Ausgrenzung Streetwork. Handlungsmöglichkeiten und Wirkungen. Gelnhausen: Triga. S. 112–143.Google Scholar, 2008.

10. Christian Danz, Christlich-religiöse Tradition und moderne Gegenwartskultur. Problemfelder und Aufgaben einer theologischen Kulturhermeneutik. In: Wiener Jahrbuch für Theologie 5 (2004), Wien 2005, S. 7993-. Nick Hornby, Ballfieber. Die Geschichte eines Fans, Hamburg 1996.

11. Gerhard Vinnai: Fußballsport als Ideologie. Vorwort zur Wiederveröffentlichung 2006. In: Ders. (2006): Fußballsport als Ideologie.

12. Hermann Bausinger, Sportkultur. Tübingen: Attempto. 2006

13. Jaroslav Kostenko. Fußball als ein zeitgenössisches Phänomen von religiöser Erfahrung Taschenbuch, GRIN Verlag; 1. Edition 2015

14. Kurt Wachter, (2005): Fußball und (Post-)Kolonialismus in Afrika. Von der Disziplinierung zur Befreiung zur strukturellen Ungleichheit. In: Fanizadeh, Michael; Hödl, Gerald; Manzenreiter, Wolfram (Hrsg.) (2005): Global Players. Kultur, Ökonomie und Politik des Fußballs. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel. S. 117–132.

15. Norbert Seitz: Kohl und Maradona. Politik und Fußball im Doppelpass. Frankfurt a. M. Eichborn. 1990.

16. Roman Horak und Wolfgang Maderthaner . Mehr als ein Spiel. Fußball und populare Kulturen im Wien der Moderne, Löcker Verlag 1997.

17. Susanne Seewald. Fußball. Texturen einer Begegnung. (Vorwort Peter Stöger), (Im Kontext: Beiträge zu Religion, Philosophie und Kultur), Taschenbuch – Herausgeber: Mueller-Speiser, U; 1., Edition 2008.

الوضعيّة

دراسة مفهومها ومنزلتها في علم المعرفة المعاصر

سامر توفيق عجمي*

يتناول هذا البحث أحد أبرز المذاهب الفكريّة والفلسفيّة في بنية الحداثة الغربيّة. ويمكن القول إنّ الوضعيّة كمذهب للتفكير في العالم تفكيراً أنطولوجيّاً وكمنهج في فهم ظواهره، إنّما تدخل دخولاً عميقاً في التكوين الأصليّ لجوهر الغرب. وعليه، فإنّ أيّ متاخمة علميّة للمنظومة الفكريّة التي تقوم عليها الحضارة الغربيّة الحديثة تبقى ناقصة ومثلومة إن لم تكن الوضعيّة في مقدّم المفاهيم والمذاهب التي ينبغي درسها وتفكيك عناصرها المؤسِّسة.

في ما يلي إحاطة تحليليّة نقديّة لمفهوم الوضعيّة وبيان لأهمّ المرتكزات النظريّة التي قام عليها.

«المحرّر»

يُشكِّل البحث عن الوضعيّة [E. Positivism- F. Positivisme] كمنهج تفكير وطريقة استدلال عموماً، وكمدرسة لها نسقها المعرفيّ الخاصّ، محطّة رئيسة في تاريخ الفكر الغربيّ الحديث والمعاصر، إذ يمكن اعتبارها بصفتيها الكلاسيكيّة والمنطقيّة الجديدة، من أهمّ مراكز الثِّقل المعرفيّ والمنطقيّ والفلسفيّ للحضارة الغربيّة كما

* باحث في الفكر الفلسفي- لبنان.

نُعايشها اليوم، كونها الأقرب مسايرة للروح العلميّة، كما يفهمها العلماء (Scientists) الذين يخلقون أسباب الحضارة ويحرِّكون عجلة التقدّم التقنيّ في مختبراتهم ومعاملهم.

١. الوضعيّة جذراً ومفهوماً

نشأت الوضعيّة في ظلّ بيئة حاضنة لنموّها، ففي القرن ١٩ م، شهد التيّار التجريبيّ حضوراً قويّاً في الغرب، نتيجة العناية الخاصّة بالعلوم الطبيعيّة والآليّة وتطبيقاتها، كعلم الفلك والفيزياء والبيولوجيا والطبّ...، وبفعل التقدّم في الاختراعات التقنيّة والآلات، فاتّسعت أمام الإنسان آفاق السماء والأرض، باسطاً سلطته على الطبيعة، متحكِّماً بمواردها وثرواتها، شاعراً باستكناه أسرارها، فارتفع منسوب إحساسه بفائض القوّة والتفوّق، وأصبح كأنّه محور الكون وربّه الذي ليس فوقه ربّ[١]. كلّ ذلك، مهّد لتجدّد ميلاد التصوّر المادّيّ للكون، وبروز التيّارات الإلحاديّة واللاأدريّة...

وثمّة أفقي نظر إلى الوضعيّة، تارة كمنهج تفكير من زاوية معرفيّة بحتة، فتشمل جميع التيّارات التي تقوم على أطروحة أنّ المعرفة العلميّة التي تستند إلى الملاحظة الحسّيّة والاستقراء، وحدها يمكن أن تمدّنا باليقين، أو تتمتّع بقيمة منطقيّة.

وبهذا المعنى تمتدّ جذورها إلى فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م)، وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م)، وديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م)، وكوندياك (١٧١٥-١٧٨٠م)... وغيرهم.

وأخرى، كمذهب فلسفيّ خاصّ، تنفّذ منظومته في ميادين الحياة البشريّة كافّة: نظريّة المعرفة، علم النفس، الاجتماع، التربية، الأخلاق، الفنّ، الجمال، السياسة[٢]...

وقد تبلور مصطلح الوضعيّة بصورته المذهبيّة، على يد أوغوست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م). مع مجموعة من أعماله، مثل: محاضرات الفلسفة الوضعيّة (١٨٣٠-١٨٤٢م)، خطاب حول العقل الوضعيّ (١٨١٤م)، البيان الوضعانيّ (١٨٥٢م)، ونظام السياسة الوضعيّة (١٨٥٢-١٨٥٤م).

---

[١] أنظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، ص٧.

[٢] أنظر: ج. بنروبي، مصادر وتيّارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م، ج١، ص٧.

هذا، لا يلغي مساهمة من سبقه في نحت المصطلح، فيرى بعض مؤرّخي الفلسفة -ج. بنروبي، وأندريه لالاند وغيرهما- أنّ سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥م) هو أوّل من استعمل كلمة وضعي بالمعنى المذهبيّ[١]، حيث تحلّ عنده النزعة العلميّة محلّ الأفكار الخارقة للطبيعة، طارحاً كلّ تفكير نظريّ ميتافيزيقيّ، مُطالِباً بسياسة فيزيائيّة وفسيولوجيا للمجتمع، موضوعها دراسته بطريقة علميّة خالصة، راغباً في استبدال النزعة التأليهيّة بنزعة طبيعيّة، كنوع من دِيْن العلم، مُلقِّباً نفسه بـ «البابا العلميّ للإنسانيّة»[٢].

أمّا وفق إميل ليتريه[٣] (١٨٠١-١٨٨١م)، فالوضعيّة بالنسبة إلى سيمون، ليست سوى اسم نوع لمُجمل العلم، ومن المحتمل أنّها كذلك بالنسبة إلى كونت، في كتيّبه Le Catechisme des industriels de Saint- Simon (١٨٢٢)، وعلى الأقلّ لا يذهب الكتيّب إلى أبعد من ذلك، أمّا الوضعيّة كمذهب، فهي معلنة في كتب كونت الأخرى[٤].

وبالعودة إلى الجذر اللغويّ للوضعيّة، يرى ليتريه في معجمه أنّها مأخوذة من مادّة positif، وتفيد معنى ما يمكن وضعه، أي التأسيس عليه، واعتماده كشيء ثابت ومؤكّد.

وفي الإنجليزيّة، وردت -في قاموس أكسفورد- positive، مرادفة لـ: sure, certain، بمعنى ما هو ثابت، موجِب، موثوق، مؤكّد، محتوم...

وباعتبار وجهة نظر الوضعيّين، أنّ ما يمكن تأكيده كواقع ثابت، إنّما يحصل على ضوء الملاحظة الحسّيّة والتجربة، يكون استعمال مفردة «وضعيّة»، تعبيراً عن طبيعة رؤيتهم المعرفيّة، خصوصاً أنّ كونت استخدمها بمفهومها الأقدم والأعمّ[٥]،

---

[١] **أنظر: لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط١، ١٩٩٦م، ج٢ H-Q، ص١٠٠١.**

[2] ج. بنروبي، مصدر سابق، ص9.

[٣] إميل ليتريه (١٨٠١-١٨٨١م): فيلسوف فرنسّي، وهو مؤلّف معجم اللغة الفرنسيّة الشهير، تأثّر بوضعيّة كونت، معترفاً بأنّ كتاب «مذهب الفلسفة الوضعيّة» الذي قرأه عام ١٨٤٠م، أثّر في فكره تأثيراً بالغاً، فكتب في سنة ١٨٦٤م: «مضى اليوم أكثر من عشرين سنة منذ أن أصبحتُ من شيعة هذه الفلسفة». ومن بين أعماله المُميِّزة لوضعيّته: «المحافظة والثورة، والوضعيّة (١٨٥٢م)»، «شذرات في الفلسفة الوضعيّة وعلم الاجتماع المعاصر» (١٨٧٦م)، «العلم من وجهة نظر الفلسفة» (١٨٧٣م)، وفي هذا الكتاب سعى لعرض تصوّره للوضعيّة مواصلاً عمل كونت. وفي سنة ١٨٦٧م أنشأ لتريه «مجلّة الفلسفة الوضعيّة»، التي استمرّت حتّى سنة ١٨٨٣م. أنظر: بنروبي، ج١، ص١٦ وما بعد.

[4] **Littre, E. Auguste Comte et la philosophie positive, Paris, Librairie De L. Hachette Et c18. 1863, p. 31, 83.**

[5] Aug, Comte, Discours sur l esprit positif, § 31.

لتدلّ على ما هو واقعيّ مقابل الوهميّ[١]، أي الدينيّ والميتافيزيقيّ والمطلق والعالي transcendant[٢].

وفي المحصّلة، تكون الوضعيّة -بمبدأ اشتقاقها positif- نزعة الأخذ بالمعطيات التي يقدّمها الاختبار الحسّيّ والاستقراء في دراسة ظواهر الطبيعة قصراً، كوقائع ثابتة ومؤكّدة، وعدم تجاوزها إلى جوهر الأشياء في ذاتها، باستبعاد الميتافيزيقا والمنهج الاستنباطيّ[٣].

الفلسفة الوضعيّة عند كونت

لعبت وضعيّة كونت دوراً كبيراً في سير الفلسفة وتطوّرها في النصف الثاني من القرن ١٩م في فرنسا، وربّما في أوروبا كلّها، ويمكن تلخيص رؤيته المعرفيّة في مجموعة أفكار:

الأولى: أنّ الذهن البشريّ لا يدرك سوى شيئين: أوّلاً: الظواهر المحسوسة. وثانياً: القوانين الطبيعيّة، أي ما بين هذه الظواهر من روابط وعلاقات.

الثانية: أنّ الاختبار الحسّيّ هو السبيل الوحيد إلى المعرفة العلميّة.

الثالثة: وعليه، يجب التخلّي عن البحث عن طبيعة الأشياء في ذاتها وجوهرها.

الرابعة: منع العقل المجرّد -قدر المستطاع- من التدخّل في عمل المعرفة العلميّة، فيُحرِّم كونت على العالِم أن يتجاوز الوقائع التجريبيّة ويعمل بالفروض النظريّة.

الخامسة: أنّ المعرفة نسبيّة وليست مطلقة.

والعلوم الواقعيّة أو الوضعيّة عند كونت، ستّة: الرياضيّات، علم الفلك، علم الطبيعة، علم الكيمياء، علم الحياة، علم الاجتماع. وهي مكتسبة بالاستقراء، حتّى العلوم الرياضيّة إنّما قد يعتبرها البعض عِلماً عقليّاً لغفلته عن أساسها الاستقرائيّ.

---

[١] لعلّ ما تقدّم من سياق معنائيّ، دفع بعض مؤرّخي الفلسفة العرب -يوسف كرم- إلى ترجمة [Positivisme] إلى: «الواقعيّة» و «المذهب الواقعيّ». أنظر له: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣١٤ وما بعد.

[٢] ج. بنروبي، مصدر سابق، ج١، ص١١.

[٣] أنظر: لالاند، مصدر سابق، من ص٩٩٨ إلى ص ١٠٠٣.

قانون الأطوار الثلاثة

هذه الرؤية، تستلزم رفضاً مزدوجاً للتفسيرات الدينيّة-اللاهوتيّة، والفلسفيّة-الميتافيزيقيّة للكون والطبيعة، ولكن، كيف برَّر كونت ذلك؟ من الأفكار الرئيسة في منظومة كونت -والتي استمدّها من سان سيمون، آخذاً لها بدوره عن الطبيب بوردان Burdin-، هي تقسيم تاريخ العقل الإنسانيّ إلى ثلاثة أطوار[١]:

١. الطور اللاهوتيّ، حيث بحث العقل عن أصل الكائنات والعلاقات بينها، مُرجعاً لها إلى قوى ما ورائيّة غير منظورة حسّيّاً، سواء أكانت آلهة أم أرواحاً، والمنهج المُتّبع خياليّ أسطوريّ، لا علاقة له بالواقعيّة وضدّ المنطق العلميّ.

٢. الطور الميتافيزيقيّ، حيث تطوّر العقل خطوة، فهو وإن كان مُشترِكاً مع المرحلة اللاهوتيّة في استكناه ماهيّات الأشياء، إلا أنّه استبدل العلل المفارِقة للطبيعة بعلل ذاتيّة، توهمها في صميم الماهيّات، كالعلّة الفاعليّة والنفس، إلا أنّه وهم مقرون بالاستدلال الكلّيّ غير القائم على الملاحظة الحسّيّة.

٣. الطور الوضعيّ، هنا، أدرك العقل عجزه عن الحصول على المعارف المطلقة، فقصر هدفه على معرفة الظواهر واستكشاف قوانينها، وترتيبها من الخاصّ إلى العامّ.

يقول كونت: «كلّ العقول الجيّدة، تقرّ اليوم، أنّ دراستنا الواقعة مقصورة على تحليل الظواهر لاكتشاف قوانينها العقليّة، أعني علاقاتها الثابتة في التوالي أو التشابه، ولا يمكن حقّاً أن تتعلّق بطبيعتها الباطنة، ولا بعلّتها الأولى أو الغائيّة، ولا النحو الجوهريّ الذي عليه تَحدُث»[٢].

وحسب تعبير ليتريه، النظر إلى العالم برؤية محايثة، والمحايثة هي النظرة العلميّة التي تفسّر الكون على أنّه مجموع مركّب، توجد علله بشكل قوانين، في حين يفسّر اللاهوت أو الميتافيزيقيا الكون على أنّ له علل مفارِقة أو داخليّة في جوهر الأشياء[٣].

---

[١] أنظر: ماشيري، بيار، كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة سامي أدهم، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ص١٧-٣٩.

[٢] **كونت، أوجست، دروس في الفلسفة الوضعيّة، درس ٢٨، نشره ليتريه سنة ١٨٦٤م، ج٢، ص٢٩٩. نقلًا عن بنروبي، ج١، ص١٣.**

[٣] **ليتريه، إميل، أقوال في الفلسفة الوضعيّة، ص٥٣ وما يليها. نقلًا عن المصدر السابق.**

إذن، في هذا الطور، تحلّ الملاحظة الحسّيّة والاستقراء محلّ التفسيرات الدينيّة الساذجة، والاستدلالات الفلسفيّة الكلّيّة، ويُستعاض عن العلل المفارِقة، أو الصميميّة، بالقوانين الطبيعيّة، أي العلاقات المطّردة بين الظواهر، بحيث تصل البشريّة إلى طور بناء «الفلسفة العلميّة»[١]، التي تعالج المشكلات والموضوعات بأسلوب يقتبس روح العلم دون أساليب الفلسفة التقليديّة.

فكلّما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار، انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم، واعتبر حلّها نهائيًّا. أمّا المسائل التي لا تقع تحت الملاحظة، فهي خارجة عن دائرة العلم الوضعيّ المُتّصف بالموضوعيّة، مقابل ذاتيّة الفعل الفلسفيّ؛ لأنّ العلم يستند إلى التجريب والعلاقة المباشرة مع الطبيعة، والجزئيّ، والمحسوس، أمّا الفلسفة تعتمد التجريد، وميدانها هو المجرّد، والكلّيّ، والجوهر والماهيّة. وعليه، تكون الفلسفة مجرّد ترف ذهنيّ أو عمل فنّيّ أدبيّ، ينبغي هجرانه وتركه في بطون كتب التراث يأكلها الغبار[٢].

فقدان تقسيم كونت للضابط الموضوعيّ

هذا، لكنّه تقسيم جزافيّ، لا يتمتّع بأيّ ضابط موضوعيّ؛ لأنّ الباحث في تاريخ الفكر البشريّ، إذا أراد أن يقسِّم أطواره، يجعل المعيار هو حركة نموّ آراء النخبة الذين ساهموا في إنتاج المعرفة ودفع عجلتها، لا عامّة الجماهير، ولا نلاحظ مثل هذه المراحل الثلاث المزعومة، خصوصاً أنّ كونت يقرّ بأنّ الرياضيّات أوّل ما وجدت واقعيّة، مضافاً إلى أنّ الإنسان منذ القدم استفاد من القوانين العلميّة في اختراعات وصناعات متعدّدة.

وثانياً: إنّ هذه المراحل الثلاثة ليست عاموديّة، فقد تجتمع في فرد أو مجتمع أو عصر واحد، بحيث يقنع بتفسيرات لاهوتيّة في بعض الأشياء، وبفلسفيّة في أخرى، وقد يستند إلى الملاحظة الحسّيّة في ثالثة[٣].

---

[١] بنروبي، مصدر سابق، ص٧.

[٢] أنظر: كرم، مصدر سابق، ٣١٧ وما بعد.

[٣] المصدر نفسه، ص٣٢٩.

لذا، يمكن طرح أسلوب رابع -كما يرى مرتضى مطهّري- يجمع بين هذه المناهج الثلاثة، فيمتلك فرد واحد أو مجتمع أو عصر، أسلوباً فكريّاً إلهيّاً وفلسفيّاً وعلميّاً معاً[١]، باختلاف ما تستدعيه الموضوعات من منهج دراسة يتناغم معها، كيف لا؟! وسيأتي أنّ التفسير العلميّ القائم على أساس الاستقراء يحتاج إلى القوانين الميتافيزيقيّة، وأنّه يقود إلى إثبات الحقيقة اللاهوتيّة.

هذا، والمنهج الذي اعتمده كونت ينطوي على ميتافيزيقيا مستترة؛ إذ الاقتصار على ملاحظة الوقائع حسّيّاً لا يقود إلى مجموعة من النتائج التي يعتقد بها، فمن المستحيل -كما يقول بنروبي- «أن نفسّر بهذه المصادر للمعرفة وحدها النتائج الرئيسيّة التي ينتهي إليها، باليقين والقطع اللذين يعزوهما إليها، مثل: عقيدة ثبات قوانين الطبيعة، قانون الأطوار الثلاثة، الامتداد الكلّيّ لفكرة الوضعيّة... وما يخوِّل لنا أن نتحدّث عن ميتافيزيقيا مستترة عند كونت، هو كما يقول -إميل- بوترو فكرة الارتباط الضروريّ، والمذهب، والنظام، والانسجام، والتركيب الفلسفيّ، وبالجملة فكرة العقل المجرّد، على الأقلّ في عناصرها الشكليّة، بوصفه يُسهِم مع فكرة الواقع في تكوين مبدأ الوضعيّة»[٢].

وتبقى النقطة الأهمّ التي تدلّ على قصور تفكير كونت، تصوّره عن الله، ذلك؛ أنّ الله تعالى ليس x المجهول في معادلة الكون، نبحث عنه لتغليف جهلنا، بإسناد العلل المجهولة إليه، بحيث إذا تمّ اكتشاف القوانين الطبيعيّة أدّى ذلك إلى تراجع الله خطوة إلى الوراء، بعد أن يكون قد استنفذ غرض الإيمان به، أو -كما نقل فلاماريون عن كونت- يؤدّي العلم إلى عزل أب الطبيعة عن عمله، بعد أن يكون قد قدّر له خدماته المؤقّتة[٣]!!

فعلاقة الله تعالى بالكون والطبيعة واقعيّة- تكوينيّة على نحو الإضافة الإشراقيّة أو المعنى الحرفيّ، غير خاضعة لعلم الإنسان وجهله، فاللّه تعالى لا يقف على خطٍّ موازٍ مع العلل الطبيعيّة، ليقع الترديد بينه وبينها على نحو المنفصلة الحقيقيّة، من أنّ هذه

---

[١] أنظر: مطهّري، مرتضى، الدوافع نحو المادّيّة، ترجمة محمّد علي التسخيريّ، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص٣٩ وما بعد.

[٢] بنروبي، مصدر سابق، ج١، ص١٢.

[٣] نقلًا عن: مطهّري، الدوافع نحو المادّيّة، ص٣٢.

الظاهرة هي إمّا صنع الله وإمّا العلة الطبيعيّة المعيّنة، فهو الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى، فهذه الأسباب الطبيعيّة تستمدّ علّيّتها من علّيّته، فتؤثّر فيما تؤثّر فيه بإذنه تعالى، فالظواهر في عين انتسابها إلى عللها الطبيعيّة تستند إلى الله تعالى في قانون طوليّ.

النظريّة الاجتماعيّة لوضعيّة كونت

طبّق كونت رؤيته على المجتمع، اعتقاداً منه أنّه يخضع للقوانين العلميّة ذاتها التي تقوم عليها العلوم الطبيعيّة كونه علماً وضعيّاً، فخصَّص لعلم الاجتماع Saciologie ثلاثة مجلدات من كتابه «دروس في الفلسفة الوضعيّة»، وكثيرًا ما يسمّيه بـ Physique Saciale ليدلّ على منهجه الاستقرائيّ.

وتتلخّص نظريّة كونت الاجتماعيّة، بأنّ المجتمع البشريّ في حالة تدهور، ممّا يستدعي ضرورة العمل على إعادة تنظيمه بنحو يضمن تقدّمه، ولا يتمّ ذلك إلا بسلطة روحيّة توحِّد بين العقول، وهي ليست الدين أو الفلسفة، بل العلم، الذي يضع حدّاً لفوضى الأفكار، ويوفِّر أسباب التنظيم والتعمير، وقد نشر بهذا المعنى كتاباً، بعنوان: «مشروع الأعمال العلميّة الضروريّة لإعادة تنظيم المجتمع» (١٨٢٢م)[١].

وهذا، يستدعي -من وجهة نظره- ولادة دِيْن جديد، قادرٍ على قيادة الحياة الإنسانيّة نحو كمالها، ليس هو إلا الوضعيّة، كما يوحي بذلك كتابه «مذهب في السياسة الوضعيّة أو كتاب في علم الاجتماع يضع ديانة الإنسانيّة» (١٨٥١-١٨٥٤م) واختصره في كتاب «التعليم الدينيّ الوضعيّ» (١٨٥٢م).

في طرحه الدينيّ هذا، يخالف كونت منهجه العلميّ؛ باعتباره ثمرة عاطفته وخياله الأدبيّ، وليس الدليل الاستقرائيّ، ولذا اتّهمه إميل ليتريه بأنّه خرج عن منهج الفلسفة الوضعيّة الخالصة، مُشكِلاً عليه -في إرادته ابتداع دين الإنسانيّة- بأنّ الدِين كان المرحلة الأولى من مراحل العقل، وقد انقضت دون رجعة[٢].

---

[١] أنظر: كرم، مصدر سابق، ص٣١٤ وما بعد، وص ٣٢٣ وما بعد.

[٢] أنظر: كرم، المصدر نفسه، ص٣٧٠.

فكونت، ومعه سائر الوضعيّين حتّى الجدد منهم، يعتقدون أنّه بالعلم، يمكن تكوين النظام الاجتماعيّ الأصلح لقيادة الحياة البشريّة. وحسب تعبير أرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢م) -وهو من أنصار وضعيّة كونت- في كتابه (مستقبل العلم، ص٣١)، أنّ العلم هو الذي يقدّم إلى الإنسان الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها أن يصلح أحواله والشيء الذي لا تستطيع أن تعيش بدونه، أي الرمز والناموس[١]. فيجب أن يحلّ العلم محلّ الدين؛ لأنّه مجرد خرافة، أو بتعبير ألطف هو فرض مفيد يرفع النفس[٢].

نعم، لا شكّ في أنّ أيّ فكرة فلسفيّة أو عقيدة دينيّة أو رؤية علميّة ما لم تقترن بنظام اجتماعيّ يعبّر عنها كشكل من أشكال الحياة، ستفقد قيمتها في الواقع، وتذبل، وتموت.

لعلّ هذا، دفع السيّد الصدر، لتصدير كتابه فلسفتنا -والذي من المفترض أنّه دراسة موضوعيّة في معترك الصراع الفكريّ القائم بين مختلف التيّارات الفلسفيّة-، بالبحث عن المسألة الاجتماعيّة في حدود (٥٠ ص) مبتدئاً بالقول: «إنّ مشكلة العالم التي تملأ فكر الإنسانيّة اليوم، وتمسُّ واقعها بالصميم، هي: مشكلة النظام الاجتماعيّ، التي تتلخّص في محاولة إعطاء أصدق إجابة عن السؤال الآتي: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانيّة، وتسعد به في حياتها الاجتماعيّة؟»[٣].

لا يمكن نفي دور العلم في تقدّم حياة الإنسان وتسهيلها، وحلّ العديد من المشكلات التي يواجهها، إلا أنّ هذا لا يستدعي أن يكون العلم الأطروحة الفاضلة لقيادة المجتمع البشريّ نحو كماله الطبيعي. هذه رؤية تختزل أبعاد هويّة الإنسان، وتضغطه ككيان بيولوجيّ في قالب مادّيّ نفعيّ محض، وتعزله عن كلّ علاقة خارج حدود المادّة والطبيعة، أطروحة تمارس تغريب الإنسان بإقصائه عن الإيمان بالله، بدل أن توفّر له سعادته الواقعيّة بتحقيق الهدف الوجوديّ الذي صمّم تكوينه لأجله. وإذا استطاعت البشريّة أن تقضي على هذه الفكرة فإنّها تكون قد وضعت حدّاً فاصلاً للمؤامرة على الإنسان وحركته نحو سعادته وكماله. لأنّ النظام الاجتماعي الأصلح لقيادة حياة الإنسان، هو

---

[١] أنظر: كرم، المصدر نفسه، ص٣٧٠.

[٢] **كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص٣٧٠.**

[٣] الصدر، محمّد باقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١٠، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص١١.

-النظام التوحيديّ الدينيّ[١]- ذلك أنّه يعبّد له الطريق في كدحه نحو هدفه، ويكافح كلّ المثل المصطنعة والمنخفضة والتكراريّة، التي تريد أن تُحوِّل مسيرة البشريّة من أعلى إلى أسفل، بقطع صلة الإنسان بأشواقه العليا، وتحويل مساره إلى كومة مادّيّة نفعيّة، محدودة الأشواق والطموحات[٢].

٢. مسار الوضعيّة الجديدة أو الوضعيّة المنطقيّة

لم يجمد المنطق الوضعيّ عند المعطيات التي قدّمتها فلسفة كونت، بل شهد تطوّراً في مساره التاريخيّ، مدّ ظلّه على كافّة أرجاء القارّة الأوروبيّة، فاستمرت الوضعيّة بقوّة في فرنسا بعد كونت عند ليتريه وغيره، وحضرت في إيطاليا عند جوسيِّي فراري (١٨١٢-١٨٧٦م)، وأنريكو مُرسللي (١٨٥٢-١٩٢٩م)، وروبرتو أريجو (١٨٢٨-١٩٢٠م)، وكان الممثّل القويّ للوضعيّة بنحو أصبحت التيّار المسيطر على الحياة العقليّة الإيطاليّة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين[٣].

وأخذت الوضعيّة في النموّ، حتّى نشأ التيّار الأكثر تشدّداً في منطق العلم، والذي عُرِف باسم «الوضعيّة الجديدة» أو «الوضعيّة المنطقيّة» -وهو الاسم الأكثر شيوعاً صاغه بلومبرج وفيجل عام ١٩٣١م- أو «التجريبيّة المنطقيّة» -وهو اسم يفضّلونه كما يذكر هنتر ميد-[٤]، وقد وصفها رودلف كارناب بـ «الوضعيّة المنهجيّة»[٥].

وهي منطقيّة باعتبار سلوكها منهج التحليل المنطقيّ، ووضعيّة أو تجريبيّة باعتبار اعتقادها بحصريّة الخبرة الحسّيّة كمصدر للمعرفة العلميّة، بنحو يمكن القول بأنّها

---

[١] أنظر: اليزديّ، محمّد تقي المصباح، النظرة القرآنيّة للمجتمع والتاريخ، ترجمة عبد المنعم الخاقانيّ، دار الروضة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م. ومطهّري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، دار المرتضى، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م

[٢] الصدر، محمّد باقر، السنن القرآنيّة للمجتمع والتاريخ، دار المرتضى، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

[٣] **استفدنا في هذا العرض التاريخيّ من كتاب: إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٥، ترجمة عزّت قرني، ربيع أوّل ١٤١٣هـ-أيلول ١٩٩٢م، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص٧٩-١٠٣.**

[٤] أنظر: ميد، هنتر، الفلسفة- أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريّا، دار النهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٩م، هامش ص٢٣٧.

[٥] يقول كارناب في كتابه (الفيزياء كلغة عامّة، ص٤٢٠): «إنّنا نقصد بكلمة منهجيّة التعبير عن أنّنا نشير إلى نظريّة تتحدّث فقط عن الإمكانيّة المنطقيّة لبعض التحوّلات اللغويّة المُستخلصة، ولا تتحدّث أبداً عن الواقع والمظهر أو الوجود والعدم للمعطيات». أنظر: هويدي، يحيى، ما هو علم المنطق؟ دراسة نقديّة للفلسفة الوضعيّة المنطقيّة، مكتبة النهضة المصريّة، ط١، ١٩٦٦م، ص١٧١.

المدرسة الوحيدة التي تمثّل الاتجاه التجريبيّ تمثيلاً خالصاً في الفلسفة الغربيّة في القرن العشرين.

وقد ظهرت الوضعيّة الجديدة عام ١٩٢٩م، من حلقة بحث كان يقوده موريتس شليك (١٨٨٢-١٩٣٦)، تحت اسم حلقة فيينا، -وهو الاسم الأصليّ لهذه المدرسة- مع ظهور كتيّب لها، يعرض برنامجها أو المانيفستو، بعنوان: «النظرة العلميّة إلى العالم- حلقة فيينا».

ففي العام ١٨٩٥م، قرّرت جامعة فيينا إيجاد كرسيّ لفلسفة العلوم التجريبيّة[١]، أوّل من شغله إرنست ماخ، وفي العام ١٩٢٢م، استدعت جامعة فيينا شليك من ألمانيا ليشغل هذا الكرسيّ، وكان قد حصل عام ١٩٠٤م على الدكتوراه تحت إشراف ماكس بلانك أبي الكوانتم، ورغم كونه أستاذاً في الفيزياء، كانت له اهتمامات فلسفيّة، فصدرت له كتب، مثل: «النظريّة العامّة للمعرفة-١٩١٨م»، و«مستقبل الفلسفة-١٩٣٢م»، وغيرهما.

وما أن حطّ شليك رحاله في فيينا، حتّى تحلّق حوله جمع من علماء -لهم ميول فلسفيّة قويّة- ورياضيّين وفيزيائيّين ومنطقيّين، عقدوا لقاءات دوريّة استمرّت منذ العام ١٩٢٢ حتّى ١٩٣٨م، لمناقشة قضايا فلسفة العلم ومفاهيمها، وصاغت مناقشاتها الوضعيّة المنطقيّة.

وكان قد أوصى بتشكيل هذه الحلقة عالم الرياضيّات هانزهان (١٨٨٠-١٩٣٤م)، والفيزيائيّ فيليب فرانك، وعالم الاجتماع أوطو نويراث (١٨٨٢-١٩٤٥م).

والفلاسفة المهمّون في هذه المدرسة من الألمان، أمثال: هربرت فيغل ووايزمان وغوستاف بيرجمان وفيكتور كرافت. وفي مقدّمتهم رودلف كارناب[٢]، الذي أصدر كتابه «الإعراب المنطقيّ للغة- عام ١٩٣٤م»، ودرّس الفلسفة في جامعات فيينا وبراغ وشيكاغو على التوالي، وهو يظهر على هيئة المنظّر المنطقيّ للمدرسة، بل ورئيسها بمعنى ما.

---

[١] الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٦٤، تصدر عن المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان ١٤٢١- كانون الأوّل ٢٠٠٠م، ص٢٩٢-٢٩٣.

[٢] **للاطلاع على فكر كارناب، أنظر: محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقيا، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٩٩٣م، ص ٢٠١ وما بعد.**

ويعتبر نفسه مديناً لبرتراند رسل، حيث يقول: « أمّا فتجنشتين، فيقال إنّ له تأثيراً كبيراً على دائرة فيينا، لكنّ هذا التأثير مبالغ فيه، لقد كان تأثيره في شليك ووايزمان واضحاً، لكنّ تأثيره عليّ أنا وعلى نوراث أقلّ بكثير، ولهذا أودّ أن أقول إنّني مدين لرسل أكثر بكثير ممّا أشعر به من دين نحو فتجنشتين»[١].

ولودفيج فتجنشتين[٢] -تلميذ رسل وجورج مور وصديقهما- قد درس الفلسفة في كمبردج بإنجلترا، وهو من الشخصيّات المحوريّة في الوضعيّة الجديدة، يحتوي كتابه «رسالة منطقيّة فلسفيّة»[٣] (ظهرت عام ١٩٢١م)، على القضايا الرئيسة التي سوف تقدّمها الوضعيّة الحديثة من بعد، وقد اعتمد الوضعيّون الجدد على أفكاره وبنوا على أساسها نظريّة شديدة التخصّص، بل لعلّ رسالته عدّت إنجيل الوضعيّة تدارساً وتطبيقاً.

وتعاونت مع جمعيّة برلين للفلسفة التجريبيّة برجالها هانز رايشنباخ وجريلنج وليفين وفردريك كراوس وكارل همبل وريتشارد فون ميزس صاحب النظريّة المُهمّة في حساب الاحتمال.

وهانز ريشنباخ[٤] -يبرز إلى جانب كارناب وفتجنشتين-، وقد كان أستاذاً في برلين وفي استامبول، ثمّ أخيراً في لوس أنجلس بالولايات المتّحدة، وقد شارك في تأسيس حلقة فيينا، وساهم في تحرير مجلّة المعرفة.

وكان يوزف بتزولت (١٨٦٢-١٩٢٩م)، نقل رئاسة المجلّة السنويّة للفلسفة إلى حلقة فيينا، وخرجت منها بعد ذلك مجلّة «المعرفة»، أهمّ صحيفة تُعبِّر عن الوضعيّة الجديدة بين عامي ١٩٣٠ و ١٩٣٨م، وحلّت مكانها عام ١٩٣٩م «مجلّة العلم الموحّد».

---

[١] لخّص كارناب حياته في رسالة طبعت في الكتاب الذي نشره وليم آلستون وجورد ناكنيكيان تحت عنوان: «مطالعات في فلسفة القرن العشرين» ١٩٦٣، مشتملاً على ثلاث دراسات لكارناب، كانت قد نشرت في مجلّة المعرفة، هي: «لغة علم الفيزياء باعتبارها اللغة العامّة للعلم»، «الفلسفة والتركيب المنطقيّ»، «الحقّ والتحقيق».

[٢] للاطلاع على حياة فتجنشتين وفلسفته العامّة، انظر: إسلام، عزمي، فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر العربّي، ١٩، دار المعارف بمصر، القاهرة.

[٣] أنظر: فتجنشتين، لودفيج، رسالة منطقيّة فلسفيّة، تقديم برتراند رسل، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٨م.

[٤] أنظر كتابه: هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلميّة، ترجمة د. فؤاد زكريّا، دار الوفاء للطباعة والنشر، الأسكندريّة، ٢٠٠٦م.

عقدت حلقة فيينا مؤتمرات عدّة متعاقبة، أوّلها في براغ عام ١٩٢٩م، وكونجزبرج عام ١٩٣٠م، وفي براغ مرّة ثانية عام ١٩٣٤م، وباريس عام ١٩٣٥م، وكوبنهاجن عام ١٩٣٦م، وفي باريس أيضاً عام ١٩٣٧م، ثمّ في كامبردج بإنجلترا عام ١٩٣٨م، ثمّ في كامبردج بالولايات المتّحدة الأميركيّة عام ١٩٣٩م.

هذه الحركة الحيويّة والنشاط المفعم بالحياة، كافٍ في الدلالة على ديناميكيّة المدرسة الجديدة، وعلى طابعها العالميّ.

وقد طارد الحكم النازيّ أهمّ ممثّلي المدرسة، فتفكّكت دائرة فيينا، وهاجر أعضاؤها إلى إنجلترا وأميركا، حاملين معهم أفكارهم من الإطار الجرمانيّ في ألمانيا والنمسا إلى الإطار الأنجلو-أميركي في إنجلترا والولايات المتّحدة وأستراليا أيضاً، وفي أميركا أنشأوا «دائرة معارف العلم الموحّد»، وكان تأثيرهم قويّاً في منتصف القرن العشرين الميلاديّ.

وفي إنجلترا، نهضت مجموعة مجلّة «التحليل»، وهي تعبّر عن حلقة قريبة من أفكار الوضعيّين الجدد، وقد ظهرت في المؤتمر الدوليّ للفلسفة في براغ عام ١٩٣٤م، ومن أعضائها سوزان استبنج (ت ١٩٤٣م) التي كان لها فضل على المنطق الجديد، بفضل كتابها «مقدّمة حديثة في المنطق» الذي ظهر سنة ١٩٣٠م، ودنكان جونز، وماس جلبرت رايل، وهم يمثّلون تيّارات مختلفة بعض الشيء، ولكنّها قريبة من الوضعيّة الجديدة.

هذا إلى جانب ألفرد آير الذي يعلن صراحة عن انتمائه لتلك المدرسة، والذي كان له دور مهمّ فيها.

والاتجاه التحليليّ[١] نتاج فلسفة جورج مور (١٨٧٣-١٩٥٨م) الفيلسوف الإنجليزيّ،

---

[١] حول تحليليّة جورج مور وبرتراند رسل، وفتجنشتين، وكارناب، والوضعيّة، أنظر: محمود، من زاوية فلسفيّة، ص١٧٥ وما بعد. ومحمود، موقف من الميتافيزيقيا، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٩٩٣م، ص١٤٠ وما بعد. وزيدان، محمود، مناهج البحث الفلسفيّ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، الإسكندريّة، ١٩٧٧م، ص٨١ وما بعد. ومهران، محمّد، محمّد مدين، مقدّمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٤م، الفصل الخامس. ومدين، محمّد، جورج إدوارد مور بحث في منطق التصوّرات الأخلاقيّة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦م. وكامل، أحمد فؤاد، جورج مور، سلسلة نصوص فلسفيّة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦م. وإبراهيم، زكريّا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، البابين الرابع والخامس. والديدى، عبد الفتّاح، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٥م، الطبعة الثانية، الباب الخامس.

وصديقه رسل، بالإضافة إلى فتجنشتين، وكان مور ثائراً على المثاليّة الألمانيّة كونها لم تعد تتفق مع منطق العلم.

أمّا في فرنسا فلا نكاد نجد أيّ ممثّل قويّ للوضعيّة الجديدة، اللهمّ إلا لوي روجييه والجنرال فويلمان الذي حاول التعريف بحلقة فيينا في فرنسا.

ولا ريب في أنّ أصول الوضعيّة المنطقيّة تعود إلى الوضعيّة الكلاسيكيّة عند كونت، لكن يمكن القول أيضاً إنّها تمتدّ عميقاً أبعد من ذلك إلى استقرائيّة فرنسيس بيكون، وتجريبيّة ديفيد هيوم، وحسّيّة جون لوك، وجون استيوارت ميل، وعموم المدرسة التجريبيّة الإنجليزيّة في القرن الثامن عشر، ويمكن اعتبار المذهب الحسّيّ عند كوندياك والنوازع العلميّة لأصحاب الأنسكلوبيديا الفرنسيّة في القرن الثامن عشر ومدرسة نقد العلم الفرنسيّة والمدرسة التجريبيّة النقديّة الألمانيّة بمثابة روّاد الوضعيّة التجريبيّة[١] ومن مصادرها الأساسيّة.

ومن العناصر المؤثِّرة فيها، تطوّرات المنطق الرياضيّ، خصوصاً مع جورج بول، وفريجه (١٨٤٨-١٩٢٥م)، وبيانو (١٨٥٨-١٩٣٢م)، وهويتهد (١٨٦١-١٩٤٧م)، ونظريّات رسل، وفيزياء آينشتين.

يمثِّل الوضعيّون الجدد نموذجاً فريداً للعقل الجمعيّ المنطقيّ والفلسفيّ، فيكوّنون جماعة ذات خصائص متميّزة، تجمعهم أطروحات مشتركة، ويعالجون المشكلات العلميّة والمنطقيّة والفلسفيّة بالمناهج ذاتها أو المتقاربة. انطلقوا بنشاط وحماسة، نتيجة اعتقادهم بصوابيّة أفكارهم وتصوّراتهم، حتّى أنّ هانز رايشنباخ وهو أحد مؤسّسي الوضعيّة المنطقيّة، لاحظ عليهم أنّ موقفهم تحزّبيّ طائفيّ متعصّب. ولذا، كان أكثر تسامحاً، بنحو يمكن اعتبار مرحلته طوراً ثالثاً من الوضعيّة، يتميّز بانحدار الخطّ البيانيّ الديجماطيقيّ عمّا كانت عليه حلقة فيينا[٢].

وثمّة أطروحات كثيرة ناقشها المنطق الوضعيّ، لا يسعنا معالجتها في هذه المقالة

---

[١] بنروبي، مصدر سابق، ج١، ص١٢.

[٢] بوشنسكي، مصدر سابق، ص١٠٢.

المختصرة، لذا سنحاول أن نسلّط الضوء على بعضها: مشكلة الاستقراء، بداية المعرفة البشريّة، مبدأ القابليّة للتحقّق، القضيّة التركيبيّة والتحليليّة، القضايا الطبيعيّة، القضايا الرياضيّة، العبارات الفلسفيّة، العبارات الأخلاقيّة، العبارات اللاهوتيّة.

٣. مشكلة الاستقراء Problem of Induction

يرى فلاسفة المنطق الوضعيّ أنّ الإنسان يولد خالي الذهن من أيّ لون من ألوان المعارف الفطريّة، بخلاف ما يعتقده ديكارت أو كانط، وأنّ كلّ المعارف تحصل بالتراكم التدريجيّ، بواسطة الاستقراء كمصدر وحيد لتموين الذهن البشريّ بالمعرفة العلميّة المنحصرة بعالم الطبيعة، فالعلوم الطبيعيّة القائمة على الملاحظة الحسّيّة والتجربة هي حصراً التي تعرّفنا على عالم الواقع.

وقد كان الاستقراء بالإضافة إلى القياس والتمثيل- منذ أن دوّن أرسطو المنطق، أحد المناهج الثلاثة العامّة للتفكير البشريّ، وينتقل فيه الذهن من الخاصّ إلى العامّ، معاكساً حركة الاستنباط Deduction من الكلّيّ إلى الجزئيّ، مواجهاً في إنتاجه ثغرة بنيويّة في تكوينه المنطقيّ، أطلق عليها اسم **مشكلة الاستقراء**[١]، تتمحور حول أنّ الاستقراء ليس مجرّد عمليّة تعداد كمّيّ لحالات جزئيّة وخاصّة، فهذا لا يفيد العلوم الطبيعيّة المطلوب فيها التقنين العلميّ شيئاً، بل هو استدلال يقوم على فحص الجزئيّات بنحو تكشف لنا عن نتيجة يمكن صياغتها بصورة قانون عامّ، يصطلح عليه: التعميم الاستقرائيّ.

والمُلاحَظ، أنّ نتيجة الاستقراء هي دائماً قضيّة عامّة تتجاوز ميدان الملاحظة الحسّيّة والتجربة، فتكون أكبر من المقدّمات التي ساهمت في تكوينها، وغير مستبطنة فيها، فمهما بلغت الحالات المُستقرَأة من الكثرة لن تصل إلى حدّ المسح الشامل (الاستقراء التامّ)، إذ تحُول ثنائيّة الزمكان بين العالِم وملاحظة سائر الجزئيات، التي سبقت في الماضي، أو التي ستأتي في المستقبل، ولنفترض صدق الحالات المُستقرأة، فالمشكلة: ما هو

[١] أنظر: بوبر، كارل، منطق الكشف العلميّ، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمّد علي، دار النهضة العربيّة، بيروت، ص٦٣ وما بعد. والصدر، محمّد باقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٥، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص٦ وما بعد. وأبو رغيف، عمّار، منطق الاستقراء، مجمع الفكر الإسلاميّ، ط١، ١٤١٠هـ. ومطهّري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج١، ص٤٣٥-٤٥١. وقاسم، محمود، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط٢، ص٥١-٥٢، وما بعد. ومحمود، المنطق الوضعيّ، مصدر سابق، ص٤٨٨ وما بعد.

المبرّر المنطقيّ لاتخاذها سبباً كافياً للاعتقاد بصدق النتيجة الشاملة للحالات التي لم تخضع للاختبار الحسّيّ في أفق الزمان وعاموده، وفي كلّ مكان، وما لا يتناهى من التطبيقات؟!! وعلى -حدّ تعبير برتراند رسل- على فرض أنّ القوانين الطبيعيّة كانت قائمة في الماضي باطّراد تامّ، فهل لدينا ما يُبرّر الفرض بأنّ هذه القوانين ستظلّ كذلك قائمة في المستقبل[١].

وخلاصة المشكلة: كيف جاز للذهن البشريّ هذه الطفرة المنطقيّة بالقفز من خبرة محدودة (هذا و ذاك، أو بعض= قضيّة جزئيّة = حاصل التركيب بين مجموعة من القضايا الشخصيّة المخصوصة) إلى تعميم الحكم (كلّ= قضيّة كلّيّة)، مُفترِضاً أنّ جميع الحالات المتشابهة لها الحكم ذاته، مع أنّ صدق «هذا» أو «بعض» لا يستلزم منطقيّاً ورياضيّاً صدق «كلّ» و «جميع» بحكم قانون التداخل؟!!

٣. التجربة على ضوء المنطق العقليّ

يقول العلّامة الطباطبائيّ: «إنّ التشريح مثلاً، إنّما ينال من الإنسان أفراداً معدودين، قليلين أو كثيرين، يعطي للحسّ فيها مشاهدة أنّ لهذا الإنسان قلباً وكبداً مثلاً، ويحصل من تكرارها عدد من المشاهدة يَقلُّ أو يكثر، وذلك غير الحكم الكلّيّ في قولنا: كلّ إنسان فله قلب أو كبد، فلو اقتصرنا في الاعتماد والتعويل على ما يستفاد من الحسّ والتجربة فحسب، من غير ركون على العقليّات من رأس، لم يتمّ لنا إدراك كلّيّ، ولا فكر نظريّ، ولا بحث علميّ»[٢].

لا يواجه المنطق العقليّ عقدة في معالجة مشكلة الاستقراء؛ إذ يمكنه حلّها على ضوء أمرين: القبليّات العقليّة -كقانون التناقض، والعليّة، والأمثال، ونفي تكرّر الصدفة-، والمنهج الاستنباطيّ في التفكير[٣]، المبنيّ على التعليل، والمركّب من قياسين خفيّين[٤]: استثنائيّ

[١] رسل، برتراند، مشكلات الفلسفة، ترجمة سمير عبده، دار التكوين للتأليف والترجمة، ط١، ٢٠١٦م، ص٦٧-٧٠.

[٢] الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلاميّة، تهران، ١٣٧٢هـ.ش، ج١، ص٤٦.

[٣] انظر: ابن سينا، الشفاء- المنطق، البرهان، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق أبو العلا عفيفي، نشر وزارة التربية والتعليم الإدارة العامّة لثقافة بمناسبة الذكرى الألفيّة للشيخ الرئيس، المطبعة الأميريّة، القاهرة، ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م، ص٩٥. والطباطبائيّ، محمّد حسين، تقديم وتعليق مرتضى مطهّري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ترجمة عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ج١، ص٤٣٢.

[٤] وصف القياس المتضمّن في التجربة بالخفيّ؛ لأنّ الذهن البشريّ بحكم ممارسته الذاتيّة المستمرّة من الجزئيّ إلى الكلّيّ اعتماداً على

واقترانيّ، بجعل نتيجة الاستقراء، صغرى في قياس، تتمثّل كبراه في قانون نفي تكرّر الصدفة، فيكون ثمّة مبرّر منطقيّ للانتقال من مجموعة قضايا خاصّة إلى قانون عامّ[١].

وهذا القياس بما يتضمّنه من ثالوث: استقراء، وقوانين عقليّة، وقياس، يسمّى في عرف المنطق العقليّ بـ: «التجربة».

يقول الملّا هادي السبزواريّ: «التجريبيّات منوطة بأمرين: أحدهما: تكرّر المشاهدة، والآخر: القياس الخفيّ، وهو أنّه لو كان اتفاقيّاً ما كان دائماً ولا أكثريّاً، ثمّ يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدّم»[٢].

نموذج: لو جرّب باحث طبّيّ لقاح (أ) في ظروف مختلفة، على أفراد بشريّة متعدّدة، ولاحظ في كلّ مرّة أنّ أثر هذا اللقاح هو الوقاية من كوفيد ١٩ مثلاً، يؤلّف قياساً خفيّاً مركّباً:

قياسه الأوّل: استثنائيّ اتصاليّ:

المقدّم	التالي
لو كان حصول هذا الأثر (الوقاية من كوفيد١٩ على إثر تناول لقاح أ) اتفاقيّاً لا لسبب يوجبه (وهو أخذ لقاح أ)	لما تكرّر كثيراً
استثناء نقيض التالي:	لكنّه، تكرّر كثيراً
يُنتِج نقيض المقدَّم:	إذن: تكرر هذا الأثر ليس اتفاقيّاً، بل معلول لسبب. التعليل: لأنّ الاتفاق لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً، بحكم نفي تكرر الصدفة.

الأصول الكلّيّة المستقلّة عن التجربة يغفل عنها، كما يغفل عن النور لشدّة ظهوره، فيتخيّل الإنسان أنّ المشاهدة والحركة من الجزئيّ إلى الكلّيّ ومن الداني إلى العالي هي العامل الحصريّ والوحيد، وأنّه يسير سيراً صعوديّاً، بينما يحصل هذا السير والصعود على أساس أصول أكثر كلّيّة. مطهّري، المصدر نفسه، ص٤٣٧.

[١] **انظر: المظفّر، محمّد رضا، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٥م، ص٢٨٤-٢٨٥.**

[٢] السبزواريّ، ملاّ هادي، شرح المنظومة (اللئالي المنتظمة)، قسم المنطق، تحقيق وتعليق حسن حسن زاده آملّي، ص٣٦٥.

وقياسه الثاني: اقترانيّ حمليّ من الشكل الأوّل:

الصغرى (نتيجة القياس السابق)	الكبرى
تكرّر هذا الأثر معلول لسبب	كلّ معلول لسبب يمتنع تخلّفه عنه
النتيجة:	تكرّر هذا الأثر يمتنع تخلّفه عنه التعليل: لأنّ المعلول يدور مدار علّته وجوداً وعدماً.
إذن، لا بدّ من وجود علاقة سببيّة ضروريّة بين اللقاح (أ) والوقاية من كوفيد 19[1].	

وثمّة ثلاثة أمور مهمّة على ضوء المنطق العقليّ:

الأوّل: أنّ التجربة شيء وراء الاستقراء[١]؛ إذ إنّه ليس إلا تكراراً لمشاهدة الجزئيّات، ولذا لا يفيد تعميماً ولا يقيناً بالنتيجة. أمّا التجربة فشكل من أشكال الاستنباط، وليست أسلوباً مستقلّاً مقابله.

الثاني: أنّ التجربة معيار لكثير من القضايا، إلا أنّها مقياس من الدرجة الثانية، وتمّ تصنيفها من البديهيّات الثانويّة ضمن أصول اليقينيّات الستّة؛ وذلك، لأنّ مقدّمات القياس الاستثنائيّ وكبرى الاقترانيّ قضايا بديهيّة، وتشكّل البديهيّات الأوّليّة مقياساً من الدرجة الأولى، وتتفرّع عنها معياريّة التجربة وتتكأ عليها، وما لم تتدخّل هذه القضايا إلى جانب الاستقراء في صورة قياس عقليّ، لا يتوفّر أي علم تجريبيّ على القوانين العلميّة الكلّيّة ولا تُفضي مشاهداتنا وملاحظاتنا الحسّيّة إلى التعميم[٢].

والثالث: أنّ يقينيّة التجربة هو على مستوى الأطروحة النظريّة في بنائها المنطقيّ مع فرض صدق المقدّمات جميعها. وهذا، لا يستلزم كونها كذلك في الممارسة العمليّة، لفرض الخطأ والقصور نتيجة كثير من الظروف والملابسات التي تحفّ بالمُلاحِظ والملاحَظ.

يقول الشيخ محمّد رضا المظفّر -بعد عرضه الدليل على يقينيّة التجربيّات-: «... ثمّ

[١] انظر: السبحانيّ، جعفر، نظريّة المعرفة- المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيّات، بقلم الشيخ حسن محمّد مكّيّ العامليّ، الدار الإسلاميّة، بيروت، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ص١٦١-١٧٣.

[٢] **مطهّري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج١، ص٤٢٨-٤٣٨.**

لا يخفى أنّا لا نعني من هذا الكلام أنّ كلّ تجربة تستلزم حكماً يقينيّاً مطابقاً للواقع»، وذلك لمجموعة عوامل تدخل في التجريب، مثل: حسبان ما ليس بعلّة علّة، أو جعل العلّة الناقصة تامّة، أو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، ويتابع قائلاً: «وسرّ خطئهم، أنّ ملاحظتهم للأشياء في تجاربهم، لا تكون دقيقة على وجه تكفي لصدق المقدّمة الثانية للقياس الاستثنائيّ المتقدّم؛ لأنّه قد يكون حصول الأثر في الواقع ليس دائميّاً، فظنّ المُجرِّب أنّه دائميّ، اعتماداً على اتفاقات حسبها دائميّة، إمّا لجهل، أو غفلة، أو لقصورِ إدراكٍ، أو تسرع في الحكم، فأهمل جملة من الحوادث ولم يُلاحِظ فيها تخلّف الأثر...»[١].

نعم، رغم خطأ التجربة يمكن أن يستفاد منها ثمرة عمليّة، وقد عالج الشيخ مرتضى مطهّري -وهو من المتشدّدين في المنطق العقليّ- هذه المسألة تحت عنوان: لماذا لا تكون العلوم التجريبيّة يقينيّة؟ قائلاً: «يرجع عدم اليقين في العلوم التجريبيّة البحتة إلى أنّ فرضيّات العلوم لا تستند إلى أيّ دليل وشاهد سوى انسجامها مع الواقع العمليّ وثمرتها العمليّة، والإثمار العمليّ لا يشكّل دليلاً على صحّة الفرض ومطابقته مع الواقع؛ إذ من الممكن أن تكون الفرضيّة خاطئة تماماً، ومع ذلك يمكن استلال نتيجة عمليّة منها، كما هو الحال في نظريّة بطليموس الفلكيّة، فقد قرّرت أنّ الأرض مركز الكون وأنّ جميع الأفلاك والكواكب والشمس تدور حولها، ورغم خطأ هذه النظريّة أمكن أن تفاد منها نتائج عمليّة بشأن الخسوف والكسوف وغيره»، ثمّ يضرب أمثلة من الطبّ القديم، مبرّراً كيفيّة إنتاج الخطأ لنتيجة صحيحة وواقعيّة، بقوله: «يحصل أحياناً أن يكون لأمرين أو أكثر خصوصيّة واحدة ونتيجة واحدة، فإذا كان لأحد هذين الأمرين وجود، وافترضنا وجود الأمر الآخر، ورتّبنا حسابنا على أساسه، فسوف نستنتج من حسابنا النتيجة»[٢].

مثلاً: سواء فرضنا الشمس تدور حول الأرض كما في نظريّة بطليموس المتقدّمة، أم كانت الأرض تدور حول الشمس كما كشف العلم الحديث خطأ النظريّة السابقة، يلزم أن يَحُول القمر بينها في يوم معيّن ويتحقّق الكسوف، وعندئذ سواء أرتّبنا حسابنا على أساس حركة الأرض حول الشمس أم حركة الشمس حول الأرض فسوف نستنتج

[١] المظفّر، المنطق، ص٢٨٥-٢٨٦

[٢] مطهّري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج١، ص٢١٦-٢١٧.

في المحصّلة تَحقُّق الكسوف في دقيقة ٣٠ من الساعة الواحدة ظهراً، يوم الأربعاء من سنة كذا.

وتتقارب وجهة نظر مطهّري مع رؤية كارل بوبر حول قابليّة التكذيب، فيقول: ليس في العلوم التجريبيّة فرض ثابت ومستمرّ، «فالفرض يظهر في ميدان العلم، ويتّخذ لنفسه صورة القانون العلميّ، ثمّ يترك الميدان بعد مدّة من الزمن، فاسحاً المجال لفرض آخر يحلّ محلّه، إنّ العلم المعاصر لا يعرف قانوناً علميّاً ثابتاً لا يتغيّر ولا يعتريه الخطأ في عالم الطبيعة»[١].

الاستقراء على ضوء المنطق الوضعيّ

فهل يعقل أن تستغني المعرفة البشريّة عن أوّليّات فكريّة ومنطلقات ما وراء-تجريبيّة؟ وهل يمكن أن يؤدّي الاستقراء إلى توليد نتيجة ما لم يستند إلى قبليّات عقليّة؟

في المنطق الوضعيّ، ثمّة أطروحتان نظريّتان:

أطروحة برتراند رسل[٢]

الأولى: أنّ التعميم الاستقرائيّ لا يستغني عن افتراض وجود مصادرات تسبق الاستقراء، وتثبت بصورة مستقلّة عن التجربة. لكن، لا بالمعنى الذي يذهب إليه المنطق العقليّ. وقد تبنّى بعض الوضعيّين الجدد هذا المبدأ.

وقد صرّح رسل بضرورة إرجاع الاستقراء إلى أساس غير تجريبيّ، سمّاه «**مبدأ الاستقراء**» Principle of Induction، بأنّ ما يَصْدُق على بعض أفراد النوع الواحد، يصدق كذلك على بقيّة أفراده، أو ما يسمّيه رسل «الاطّراد في وقوع النمطيّة الطبيعيّة»[٣] -ليس هو إلا قانون الأمثال الفلسفيّ بصياغة ثانية-، وبعبارة أخرى: إذا وُجِد شيئان

---

[١] مطهّري، المصدر نفسه، ص٢١٨.

[٢] للاطلاع على حياة برتراند رسل وأبرز معالم فلسفته أنظر: محمود، زكي نجيب، برتراند رسل، نوابغ الفكر الغربيّ، ٢، دار المعارف بمصر، القاهرة. ومهران، محمّد، فلسفة برتراند رسل، دار المعارف بمصر، القاهرة.

[٣] رسل، مشكلات الفلسفة، مصدر سابق، ص٦٩.

مقترنان مرّات كثيرة، ولم تُعرَف أيّ حالة لا يقترن فيها حدوث أحدهما بحدوث الآخر، يتيح حدوث أحدهما توقّع حدوث الآخر، وبذلك يمكن التعميم، ولا بدّ من وجهة نظر رسل، من قبول هذا المبدأ على أساس التسليم بصحّته مسبقاً، فنعتبره دالّاً على صدق نفسه بنفسه، وإلا ما لم نفترض صحّة هذا المبدأ فإنّنا نبحث عبثاً عن تفسير يبرّر لنا التعميم، وتوقّع حوادث المستقبل قبل وقوعها على أساس خبرة الماضي[١].

يقول رسل: «... لكن، هذا المبدأ غير قابل أيضاً لأن تثبت صحّته باللجوء إلى التجربة، ويمكن تصوّر أنّ التجربة تؤكّد صحّة المبدأ الاستقرائيّ فيما يخصّ الحالات التي امتُحنت وغُربلت قبلاً، أمّا فيما يخصّ الحالات غير المغربلة، فإنّ المبدأ الاستقرائيّ وحده هو الذي يمكن أن يُسوِّغ الوصول إلى استدلال حول تلك الحالات غير المغربلة، بناء على الحالات التي تمّ غربلتها، فجميع ضروب التدليل التي تحكم على المستقبل اعتماداً على التجربة أو على ما لم يمكن من أجزاء الماضي أو الحاضر، تفترض صحّة المبدأ الاستقرائيّ، ومن ثمّ لا نستطيع أن نستخدم التجربة لإثبات المبدأ الاستقرائيّ من دون أن نفرض صحّة ما نريد إثباته. ولذلك، يلزمنا أن نُسلِّم بالمبدأ الاستقرائيّ بناء على صحّته ذاتها، وإمّا أن نتجاوز كلّ تبرير لتوقّعاتنا عن المستقبل... وعلى هذا، فإنّ كلّ معرفة تنبئنا بناء على التجربة، بأمر ما عن شيء ما لم يقع في تجاربنا، هي معرفة قائمة على اعتقاد لا تستطيع التجربة أن تثبته أو تدحضه، ومع ذلك فهو اعتقاد يبدو، على الأقلّ في تطبيقاته الخاصّة الحسّيّة شديد الرسوخ فينا، مثل شدّة رسوخ كثير من حقائق التجربة نفسها»[٢].

أطروحة هانز ريشنباخ

الأطروحة الثانية: ليس من الضروري أن يكون للمعرفة البشريّة بداية أوّليّة تنطلق منها، وبعبارة أخرى، يمكن أن نعتمد في أحكامنا الاستقرائيّة على التجربة الحسّيّة وحدها دون الرجوع إلى أيّ مبدأ لا تكون التجربة منبعه؛ وذلك أنّ العلوم الطبيعيّة كلّها قائمة على قانون الترجيح لا اليقين، حيث لا يمكن تحصيل اليقين إلاّ في القضايا

[١] كما جاء في كتابه: our knowledge of the external world, p226.. أنظر: محمود، المنطق الوضعيّ، ص٤٩٠-٤٩١. والصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص٨٣-٨٨.

[٢] سل، مشكلات الفلسفة، ص٧٤.

التكراريّة -سيأتي بحثها- التي لا تقول شيئاً جديداً؛ كقضايا الرياضة، أمّا القضايا الخبريّة فصدقها احتماليّ[١].

ويظهر من تتبّع كلمات الوضعيّين أنّ التعميم الاستقرائيّ لا يتمتّع باليقين الرياضيّ أو المنطقيّ وإنّما أقصى ما يفيده هو اليقين العمليّ، أو الصحّة الأمبريقيّة على حدّ تعبير كارناب، ولذا يقول فايجل: «الحكم الاستقرائيّ يعبّر عن الجانب الوقائعيّ العامّ للواقع، وهذا الحكم نقبله كفرض»، ويقول شليك: «الاستقراء لا شيء في ذاته، ولكنّه من الناحية الميثودولجيّة يعتبر مُرشِداً للتخمينات في العمليّات السيكولوجيّة والبيولوجيّة التي لا يستطيع المنطق أن يفعل إزاءها شيء ما»[٢].

قد يقال، بناء عليه، ثمّة حدّ أدنى من التوافق بين المنطقين العقليّ والوضعيّ في لا يقينيّة التجربة، والجواب، أنّ البحث ليس في الممارسة العمليّة، بل في تكوينها المنطقيّ، فالعقليّون يعتقدون أنّه مع فرض صدق المقدّمات فالتجربة تفيد اليقين، أمّا الوضعيّون فيفترضون لا يقينيّتها في بنائها المنطقيّ.

وقد عارض ريشنباخ ما يذهب إليه كارناب وزملاؤه الآخرون حين يحاولون البحث عن اليقين، فبرأيه إنّ الاستقراء لا يمكن له توليد اليقين، بل أقصى ما يفيده الترجيح وتنمية قيمة الاحتمال. [وقد تبنّى زكي نجيب محمود من الوضعيّين العرب هذه الأطروحة ودافع عنها بقوّة][٣].

وفي هذا السياق، ينظر ريشنباخ إلى المنطق التقليديّ على أنّه خطأ كلّه؛ لأنه يفرض أنّ الكلام إمّا صادق مطلقاً وإمّا كاذب مطلقاً، مع أنّه لا وجود لهما في القضايا العلميّة، وإنّما يصدق الكلام أو يكذب بدرجة معيّنة من درجات الاحتمال، فما الصدق والكذب إلا حدّان أعلى وأدنى، تقع بينهما درجات الاحتمال المتفاوتة، دون أن يكون الحدّان الأعلى والأدنى درجتين من تلك الدرجات، فلا بدّ من هدم المنطق القديم ذي القيمتين

---

[١] انظر: بوبر، منطق الكشف العلميّ، ص٦٤ وما بعد.

[٢] المصدر نفسه، ص٢٢.

[٣] محمود، المنطق الوضعيّ، ص٤٩٠ وما بعد.

-الصدق والكذب المطلقين- وبناء منطق جديد يتّسع للتفاوت في قيم الاحتمالات؛ وهي كثيرة[١].

احتماليّة المعرفة البشريّة

حاول ريشنباخ وضع نظريّة منطقيّة تقوم على الاستغناء عن وجود بداية للمعرفة البشريّة، بافتراض وجود متراجعة غير متناهية، وتتمحور أطروحته حول ثلاث قضايا:

الأولى: أنّ جميع المعارف البشريّة احتماليّة لا موقع لليقين فيها.

الثانيّة: أنّه يمكن تفسير هذه المعرفة الاحتماليّة على ضوء نظريّة الاحتمال.

الثالثة: أن يؤخذ الاحتمال بمعنى التكرار، ويفترض أنّ نسبة التكرار في الماضي ثابتة في المستقبل[٢].

وبناء على هذه الفروض الثلاثة، «يصبح أيّ احتمال معبّراً عن نسبة تكرار معيّنة وتحديد تلك النسبة يقوم على أساس الاحتمالات، هي بدورها تعبّر عن نسب تكرار معيّنة، وهكذا نتراجع باستمرار دون حاجة إلى افتراض نهاية لهذا التراجع»[٣].

مناقشة أطروحة ريشنباخ

النقطة الأولى التي يمكن تسجيلها على أطروحة ريشنباخ أنّها محاولة إعادة إحياء للمنطق السوفسطائيّ بمعناه الواسع.

وتستدعي معطى يخالف ما يمارسه الإنسان السويّ في تجاربه الحياتيّة اليقينيّة، «وماذا عسانا نقول لمن ينكر علمه بأنّه إذا أكل فسوف يشبع، وإذا قطع رقبة ابنه فسوف يموت، وإذا وضع كوباً من ماء على الموقد المشتعل فلن يحدث فيه الانجماد؟!... ويرى أنّ الاستقراء المديد في تاريخ البشريّة لا يكفي للعلم بذلك، إذا لم يكن الإنسان مسرفاً في اعتقاده!»[٤].

---

[1] Weinberg, J.R, An Examination of Logical Positivism, p109.519 نقلًا عن: المنطق الوضعيّ، ص

[٢] يراجع: رسل، برتراند، المعرفة الإنسانيّة Human Knowledge، ص٤٣٣.

[٣] الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص٤٦٣.

[٤] المصدر نفسه، ص٨٥-٨٦.

والثانية: أنّ قوله: كلّ معرفة بشريّة احتماليّة، قانون عامّ يشكّل مصادرة قبليّة، إلا إذا فرض أنّ احتماليّة المعرفة احتماليّة أيضاً، فيدور في فضاء الاحتمالات.

وتبقى النقطة الأساس في مناقشة أطروحة المتراجعة غير المتناهية، بافتراض امتناعها المنطقيّ ذاتاً، أو لا أقلّ امتناعها الوقوعيّ، بمعنى عدم إمكانيّة تحقّق المعرفة البشريّة رأساً دون منطلقات قبليّة؛ لأنّها إذا فُرضت على نحو التوليد والاستنتاج -سواء أكانت بطريقة استنباطيّة أم استقرائيّة-، فما لم نفترض أيضاً بداية حقيقيّة للمعرفة (أ)، لا يمكن أن توجد تلك المعرفة (أ) أصلاً، لتوقّف تحقّقها على حصول عدد لا نهائيّ من المعارف، فتتسلسل المعارف من دون التوصّل إلى نقطة تنتهي عندها، لتبدأ منها، وهذا يساوق عدم حصول أيّ معرفة.

لذا، افترض المنطق العقليّ استحالة التسلسل في المعارف البشريّة ما لم تتوقّف عند بداية بديهيّة أوّليّة. مضافاً إلى أنّ المعرفة الاحتماليّة كما أثبتت مباحث السيّد الصدر حول الاستقراء لا يمكن تصوّرها إلا إذا كانت مسبوقة بعلم إجماليّ[١]؛ لأنّه لا يمكن تفسير المعرفة الاحتماليّة إلا إذا كانت قائمة على أساس نظريّة الاحتمال بما تتضمّنه هذه النظريّة من بديهيّات يؤدّي تطبيقها إلى إعطاء النتيجة المطلوبة، وهذا ما لا يحصل إلا إذا كان هناك علم ويقين إجماليّ[٢].

وفي المحصّلة، ثمّة قسمان من المعرفة يشكّلان بداية المعرفة، ومن دونها لا تحصل أيّ معرفة حتّى الاحتماليّة.

الأوّل: المعرفة التي تفترضها بديهيّات نظريّة الاحتمال.

والثاني: المعرفة بالخبرة الحسّيّة ذاتها، فالإنسان عندما يحسّ بموضوع ما، كأن يشاهد الشمس، فإنّ الشمس موضوع المشاهَدة مُستدَلّ على تحقّقها بطريقة استقرائيّة، أمّا المشاهدة ذاتها فهي معرفة ابتدائيّة أوّليّة، وليست مستدلّة استقرائيّاً.

---

[١] ناقش السيّد الصدر التعريف المشهور المعتمد عادة لمفهوم الاحتمال، والتعريف الثاني على أساس التكرار الذي قامت على أساسه «نظريّة التكرار المتناهي»، مستبدلاً لهما بتعريف جديد قائم على أساس نظريّة العلم الإجماليّ، مستلهماً ذلك من بحث مهمّ أبدعه العقل الأصول-فقهي الشيعيّ في العصور المتأخّرة حول العلم الإجماليّ، لتفصيل نظريّته يراجع: الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص١٧٤ وما بعد. وحول العلم الإجماليّ يراجع المصدر نفسه، ص٤٧ وما بعد.

[٢] المصدر نفسه، ص ٤٦٥.

٤. القضيّة العلميّة بين المنطقين الوضعيّ والعقليّ

تبيّن ممّا تقدّم أنّ القضيّة العلميّة في الاتجاه الوضعيّ إمّا أن تتمتّع باليقين أو بدرجة من الاحتماليّة العالية في التصديق تتناسب طرديّاً مع تراكم الشواهد المتمركزة حول محور واحد. وتحظى القضيّة العلميّة -مع فرض صدق المقدّمات- على ضوء المنطق العقليّ بدرجة قد تبلغ اليقين. وهذا يعني، أنّ الاحتمال الأعلائيّ يشكّل نقطة التقاء بين العقليّين والوضعيّين على الحدّ الأدنى من درجات التصديق لقضايا العلوم الطبيعيّة.

والسؤال: على ضوء أيّ المنهجين يمكن إيجاد تبرير منطقيّ لهذا الحدّ الأدنى من التصديق[١]؟

يقوم المنطق الوضعيّ على أساسين: الأوّل: نظريّة الاحتمال.

الثاني: تطبيق هذه النظريّات في ميدان الاستقراء.

وتحتاج نظريّة الاحتمال إلى نوعين من القضايا: رياضيّة، وغير رياضيّة.

والقضايا غير الرياضيّة، إمّا أن تُفترض:

١. مستمدّة من التجربة كما هو رأي الوضعيّة. وهنا ستعجز عن تطبيق نظريّة الاحتمال؛ لأنّ ما فرض قواعد قبليّة يعتمد عليها الدليل الاستقرائيّ كبديهيّات لمنطق الاحتمال تصبح هي ذاتها بحاجة إلى أسس لتنمية قيمها الاحتماليّة، فيدور الأمر في حلقة مفرغة، أو يتسلسل لا نهائيّاً بنحو لا يمكن توليد المعرفة كما تقدّم.

٢. فيبقى، أنّها بديهيّات مستقلّة عن التجربة. وهذا لا يتناغم إلا مع المنطق العقليّ، فيكون هو الأقدر على إعطاء صيغة منطقيّة لتفسير التصديق بالقضايا العلميّة الطبيعيّة.

أمّا افتراض هذه المصادرات على الطريقة التي اعتمدها رسل بأنّها مستقلّة عن التجربة ولكنّها غير عقليّة بالمعنى الذي يذهب إليه المنطق العقليّ بل أقرب ما تكون حدسيّة، فهو مجرّد تفنّن أدبيّ في التعبير لا يغيّر الوقائع.

---

[١] المصدر نفسه، ص٤٤٤ وما بعد.

حصريّة معيار التجربة يلزم من وجوده عدمه

هذا مضافاً[١]، إلى أنّ قضيّة: التجربة هي المصدر الأساس لكلّ المعارف البشريّة، إمّا أن نعتبرها معرفة عقليّة أوّليّة مستقلّة عن التجربة، وبذلك ينهار أساس المبنى الوضعيّ. وإمّا أن نفترضها مستمدّة من التجربة، وهذا يعني وجود مصادرة قبليّة مفترضة، تستلزم أن تكون التجربة برهاناً على صحّة ذاتها!! وكيف يمكن ذلك ما دامت التجربة السابقة غير مضمونة الصدق حسب الفرض؟!!

وإذا اعتبرها المنطق الوضعيّ قضيّة محتملة تنمو بتراكم الشواهد، فحينها لا يمكن له تأكيدها بنحو تامّ؛ لأنّ أيّ تعميم لمعطيات التجربة المُنطلِق من قضيّة احتماليّة لن يحظى إلا بدرجة احتماليّة من التصديق، وهذا يعني في الوقت عينه احتمال أن يكون المنطق العقليّ على حقّ[٢].

فمع فرض إنكار المنطق العقليّ لا يكون ثمّة قيمة منطقيّة لأيّ قضيّة طبيعيّة أو قانون علميّ؛ لأنّه لا يمكن عزل إنتاج المعرفة في العلوم الطبيعيّة عن بعض القضايا الأوّليّة والضروريّة.

فلولا قانون التناقض لكان ناتج كلّ استدلال تجريبيّ حاملاً لبذرة نقيضه في داخله، بمعنى أنّه لا يمكن أن تتمتّع أيّ نظريّة بالصدق -ولو النسبيّ-؛ لاحتمال كذبها بنحو مساوٍ، والنقيضان كما لا يجتمعان يقيناً لا يجتمعان احتمالاً.

ولولا قانون الأمثال، لما كان حصل التقنين العلميّ في العلوم الطبيعيّة؛ لأنّ القانون بمعنى إعطاء حكم جزئيّ خضع للملاحظة، لجزئيّ آخر لم يخضع لها، لا يمكن أن يقوم إلا على أساس قانون الاطّراد في الطبيعة، وليس هو إلا تعبير آخر عن قانون الأمثال الميتافيزيقيّ.

ويتأكّد الأمر بالنسبة لقانون السببيّة بمفهومه العقليّ، يقول السيّد الصدر: «إذا

---

[١] أنظر: مطهّري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج١، ص٤٣٤ وما بعد. والصدر، فلسفتنا، ص٧٤ وما بعد.

[٢] الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص٤٥٤.

انطلقنا في دراسة الدليل الاستقرائيّ من مفاهيم المنطق التجريبيّ، فسوف يؤدّي بنا ذلك لا إلى إنكار العلم بالقضيّة الاستقرائيّة فحسب، بل إلى إنكار أيّ درجة من درجات الترجيح للقضيّة الاستقرائيّة على أساس الاستقراء. [فـ] حساب الاحتمال لا يمكن أن يؤدّي إلى ازدياد قيمة احتمال القضيّة الاستقرائيّة واقترابه من اليقين، إلّا إذا أدّى في الوقت نفسه وبالدرجة نفسها إلى ترجيح فرضيّة السببيّة بمفهومها العقليّ، أي أنّ المفهوم العقليّ للسببيّة الذي يستبطن الضرورة شرط أساسيّ لنموّ الاحتمال بالقضيّة الاستقرائيّة»[١].

وعليه، يكون المنطق الوضعيّ أمام تردّدين لا يجتمعان: إمّا الإقرار بقانون السببيّة بمفهومه العقليّ، وإمّا العجز عن تبرير التعميم الاستقرائيّ منطقيّاً.

القضيّة على ضوء المنطق الوضعيّ

من الأبحاث المهمّة في المنطق التقليديّ تحديد معنى القضيّة كونها الوحدة الأولى للتفكير، وهي: المركّب التامّ الخبريّ الذي يصحّ وصفه بالصدق أو الكذب. وبذلك تخرج المفردات، والمركّبات الناقصة وشبه الجملة، وجميع العبارات الإنشائيّة وإن كانت مركّبات تامّة، كالسؤال والتمنّي والأمر والنهي... عن كونها قضايا بالمعنى المنطقيّ. ويظهر من المنطق الوضعيّ تبنّيه هذا المفهوم للقضيّة، إمّا وقع النقاش في معنى قيمتي الصدق والكذب، الداخلتين في التعريف، وتحديد معاييرهما.

القضايا التركيبيّة والتحليليّة

تنقسم القضيّة إلى أقسام كثيرة، ركّز المنطق الوضعيّ على اثنين منها كان قد اعتمدهما عمانوئيل كانط[٢]:

الأوّل: القضيّة التركيبيّة، وهي ما لا يكون المحمول فيها من أجزاء الموضوع وعناصره،

---

[١] الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص٨٧.

[٢] أنظر: مطهّري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبّار الرفاعيّ، قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٣هـ ج١، ص١٣٧ وما بعد. ومحمود، المنطق الوضعيّ، ص ١٣ وما بعد. وبدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوريّ والرياضيّ، دار الذخائر للمطبوعات، قم- إيران، ط١، ١٣٦٨هـ.ش، ص١٣٤ وما بعد.

بحيث إذا عرّفنا الموضوع لا يكون مشتملاً على مفهوم المحمول، ولذا فإنّها تضيف إلى الإنسان معرفة جديدة عن الموضوع، مثل: هذه القطعة من الحديد تمدّدت بالحرارة، فالتمدّد بالحرارة لا يدخل في مفهوم الحديد إذا أردنا تعريفه، بل هو خارج عنه مضاف إليه، وكافّة قضايا العلوم الطبيعيّة تركيبيّة.

والثاني: القضيّة التحليليّة، ويستخرج فيها المحمول من بطن الموضوع بالتحليل، بنحو يكون أحد أجزائه أو عناصره، ففرض الموضوع يستلزم المحمول، كما في قولنا: «الخطّ كمّ»، فإنّ الكمّيّة جزء مفهوم الخطّ وليست شيئاً جديداً أضيف إليه، وبالتالي لا تكوّن القضايا التحليليّة معرفة جديدة عن الموضوع، وإنّما هي مجرّد عمليّة تكرار لعناصره كلّاً أو بعضاً، وإبراز لها بشكل صريح.

ولذا، تكون القضايا التحليليّة عند الوضعيّة تحصيل حاصل Tautologeis، وهو عبارة عن تكرار شيء واحد مرّتين، أي وضع ما نعرفه عن الموضوع في صياغة جديدة، دون أن يحتوي معرفة جديدة عن شيء ما في الطبيعة حتّى يجوز أن يصيبها أو يخطئها[١]، وعليه فهي يقينيّة، وليست في معرض الخطأ من باب السالبة بانتفاء المحمول.

معيار الصدق والكذب في القضيّة التركيبيّة

يرى المنطق الوضعيّ أنّ الخبرة الحسّيّة هي الأساس في تكوين معنى القضيّة. وقد ربط ذلك بثلاثة طرق:

الأوّل: أنّ كلّ مفردة لا تمكن الإشارة إليها حسّيّاً، هي غير مفهومة. وبالتالي، إذا دخلت هذه المفردة في تركيب جملة ما، تكون سبباً في خواء معناها، وهذا يعني أنّ القضيّة إنّما تكتسب معناها فيما لو كانت جميع المفردات المركّبة منها لها مدلول في الخبرة الحسّيّة[٢].

وهذا الطريق ليس جديداً، بل هو تعبير عن طبيعة المذهب التجريبيّ منذ أن اعتبر ديفيد هيوم أنّ كلّ فكرة هي نسخة من انطباع حسّيّ.

---

[١] محمود، زكي نجيب، من زاوية فلسفيّة، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٩٩٣م، ص١٩٣.

[٢] محمود، المنطق الوضعيّ، ص١٦.

وقد التفت المنطق الوضعيّ إلى إشكاليّة هذا المعيار -إذ بإمكان الذهن البشريّ تركيب مجموعة تصوّرات مستمدّة من الحسّ في جملة واحدة، وإن لم يكن لها مصداقاً واقعيّاً في الطبيعة، فإمّا أن يبطل هذا المعيار، وإمّا أن يكون للعبارات الميتافيزيقيّة التي لها مناشئ حسّيّة معنى-، ولذا، رمّمه بالطريقين الثاني والثالث.

الثاني: أن يختلف ما نتصوّره في خبرتنا الحسّيّة من معنى القضيّة التركيبيّة حال صدقها عنه حال كذبها، وإلا كانت الجملة كلاماً فارغاً.

وكنموذج على ذلك: الحديد يتمدّد بالحرارة، فالواقع له كيفيّة حسّيّة خاصّة مع فرض صدق هذه الجملة، ويكون له معطى آخر لو فرض كذبها. أمّا إذا قلنا: إنّ للبرتقالة جوهراً ثابتاً في ذاته غير ما نختبره بحواسنا من لونها وطعمها ورائحتها... فعلى فرض صدق هذه العبارة لو حاولْتَ أن تتصوّر البرتقالة في حالة وجود جوهر لها غير ما تدركه حواسك، ثمّ حاولت أن تتصوّرها في حالة عدم وجود هذا الجوهر، فلن تجد اختلافاً بين الصورتين الذهنيّتين، وعليه لا معنى لهذه العبارة؛ لانعدام الصورة التي تمكّننا من تبيّن صدقها أو كذبها، ما دمنا لم نجد في الصورة التي رسمناها لحالة الصدق شيئاً يميّزها عن الصورة التي رسمناها لحالة الكذب.

وعليه، يتمايز الطريق الثاني عن الأوّل، فلو افترضنا هذه القضايا الثلاثة المستمدّة من الخبرة الحسّيّة ذات معنى: زيد له حياة، زيد غير خالد، هناك جسم، ثمّ ركّبنا منها جملة جديدة ليس لها مصداق في خبرتنا الحسّيّة: هناك حياة بغير جسم، فبناء على الطريق الأوّل تكون هذه العبارة الميتافيزيقيّة ذات معنى، أمّا بناء على الثاني فلا يكون لها معنى.

معيار التحقّق Criterion of Verification

الطريق الثالث: ويشكّل المعيار الجوهريّ، حاصله: أنّ القضيّة التركيبيّة إنّما تكتسب معناها منطقيّاً فيما إذا كانت تحمل إمكانيّة التحقّق منها وإثباتها حسّيّاً، وكلّ مركّب لفظيّ خلاف ذلك فهو كلام غير مفهوم.

فما دام قد اشترط في تعريف القضيّة إمكانيّة وصفها بالصدق أو الكذب، فلا بدّ

من توفّر طريقة ممكنة للتحقّق من ذلك، فقولنا: «إنّ الحديد يتمدّد بالحرارة» قضيّة منطقيّة؛ لأنّه يمكن للإنسان أن يمتلك معياراً يمكّنه من الحكم على هذه الجملة صحّة وخطأً، وذلك بأن يلجأ إلى الطبيعة في نطاق خبرته الحسّيّة فيضع حديدة على درجة حرارة معيّنة ثمّ يتأكّد من تمدّدها أو عدمه، فإن طابق مضمون القضيّة ما هو واقع في الطبيعة كانت القضيّة صادقة، وإلا فهي كاذبة.

إذاً، يمكن تصوّر أن يكون للجملة معنى على هدي الطريقين الأوّل والثاني، كما في قولنا: هناك نجمة انطفأ ضوؤها منذ ملايين السنين، ولكنّها لا تكون ذات معنى بناء على هذا المعيار الثالث؛ لأنّه لا يمكن التثبّت من هذه القضيّة بالخبرة الحسّيّة المباشرة.

وهكذا يكون معنى القضيّة، وكيفيّة إثبات صدقها مترادفان، وهو ما يعني حسب مبدأ ليبنتز «اللامتمايزات» إنّ طريقة التحقّق والمعنى هما شيء واحد والأمر ذاته[١]. «فما يستحيل علينا أن نثبت صدقه من القضايا، لا يكون ذا معنى على الإطلاق، إنّنا إذا سألنا: ما معنى هذه العبارة؟ كان سؤالنا معناه بصيغة أخرى: كيف يمكن أن نحقّق هذه العبارة؟ أي ما نوع الحاضرات الحسّيّة التي نتقبّلها من الخارج لو كانت العبارة صادقة؛ ذلك لأنّ أيّة قضيّة تركيبيّة هي «صورة للواقع»»[٢].

نعم، اعتبر هانز ريشنباخ بناء على نظريّته السابقة، أنّ القضيّة إنّما تعتبر ذات معنى حين يكون ممكناً تحديد درجة احتمالها، أي التحقّق من احتمالها.

وقد ميّز كارناب بين نوعين من التحقّق، المباشر، وغير المباشر.

ومعيار التحقّق المباشر هو الإدراك الحسّيّ المباشر، فإذا كان ثمّة ما يقابل العبارة في عالم المشاهَدة فهي صادقة، وإلا فكاذبة، فمثلاً عبارة: «هذا المفتاح بيدي لونه أحمر»، فأنظر في يدي، فإذا وجدته أحمر، فالعبارة صادقة.

أمّا التحقّق غير المباشر، فيحصل في العبارات التي ليس لها مدلول مطابقيّ مباشِر

[١] أنظر: بوشنسكي، مصدر سابق، ص٩٩.

[٢] محمود، المنطق الوضعيّ، ص١٧.

في عالم المشاهدة، كعبارة: «هذا المفتاح مصنوع من الحديد»، ومع ذلك، هناك وسائل تجريبيّة عدّة للتحقّق من صدق العبارة، كأن أُقرِّب المفتاح من مغناطيس ما، فأشاهد انجذابه إليه، وأقيم استدلالاً منطقيّاً على ذلك، مركّباً من عدّة مقدّمات، للوصول إلى النتيجة، ثمّ أكرّر استخدام هذه الوسيلة، باستخدام مغناطيس ثانٍ وثالث...، ثمّ أستعمل وسائل تجريبيّة أخرى، من أجل التحقّق من صدق هذه العبارة.

يقول كارناب (في مقاله: الفلسفة والتركيب المنطقيّ، ص٤٢٦): «إذا كانت نتائج جميع هذه التجارب إيجابيّة، فإنّ يقين القضيّة أو العبارة يتزايد تدريجيّاً، وقد نصل بسرعة في تجاربنا إلى حدٍّ نكتفي معه باليقين نُشداناً لتسهيلات عمليّة، لكنّنا لن نصل إلى اليقين المطلق أبداً... ولهذا، فهناك دائماً إمكانيّة قائمة، وهي إمكانيّة أن نجد في المستقبل مثالاً سلبيّاً، مهما كانت درجة احتمال العثور على هذا المثال صغيرة»[١].

القابليّة للتحقّق بين الإمكانين المنطقيّ والفعليّ

ويصرّح موريتز شليك (في مقاله: المعنى والتحقيق، ص٤٥)[٢] ، أنّ ما يقصده الوضعيّون بالتحقّق هو مجرّد «إمكانيّة التحقيق»، ويفرّق بين نوعين من الإمكانيّة: التجريبيّة أو الحسّيّة، والإمكانيّة المنطقيّة، ويختار أنّ المقصود هو المنطقيّة، أي إمكانيّة وصف الواقعة في جملة أو جمل[٣].

إذاً، لا يشترط في اكتساب القضيّة لمعنائيّتها أن تكون طريقة التحقيق فعليّة، بل يكفي أن تكون هنالك طريقة ممكنة للتحقيق من الوجهة النظريّة، لكي يكون الكلام مقبولاً منطقيّاً، فقضيّة: إنّ تربة المرّيخ تتكوّن من العناصر أ+ج+د، هذه قضيّة منطقيّة؛ لأنّه لو افترضنا افتقاد الوسيلة التي تمكّننا من التحقّق من صدقها لحظويّاً وفعلاً، فبإمكاننا تصوّر المعطيات الحسّيّة التي تحصل للمشاهِد لو كانت القضيّة صادقة، فما دام تكوين الصورة المتوقّعة ممكناً نظريّاً، فمن الناحية المنطقيّة لا يهمّ

[١] أنظر: هويدي، مصدر سابق، ص١٧٤.

[2] Moritz Schlick, Meaning and Verification, The Philosophical Revie, Vol, 45, 1936.

[٣] أنظر: هويدي، ص٣٢ وما بعد.

كثيراً بعد ذلك أن يكون إمكان مطابقة الصورة المرسومة للواقع ممكناً فعلاً أو غير ممكن[١].

بين العبارات الكاذبة والعبارات الزائفة

فكذب القضيّة القابلة للتثبّت من خطئها في الطبيعة، لا يخرجها عن كونها قضيّة بالمعنى المنطقيّ؛ لأنّها ذات معنى.

وهنا، ينفتح باب التمييز بين القضيّة العلميّة الكاذبة، والجملة الزائفة والفارغة من المعنى، فالمنطق الوضعيّ يرى وجود نحوين من العبارات التي تتمثّل في صور نحويّة:

الأولى: العبارات ذات المعنى "meaningful"وليس "has a meaning" أي لها معنى، فالأولى تُظهِر أنّ المعنى ليس شيئاً يضاف إلى العبارات، بل صفة تتّحد بطبيعة العبارة. وهي إمّا العبارات التركيبيّة Analytic كقضايا العلوم الطبيعيّة، وإمّا العبارات التحليليّة Synthetic كالمنطق والرياضيّات.

والثانية: العبارات الزائفة، أو الخالية من المعنى meaningless،، ومنها جميع العبارات الفلسفيّة والأخلاقيّة واللاهوتيّة- الدينيّة والنفسيّة- الوجدانيّة، فهي ليست قضايا كاذبة، بل كلاماً غير مفهوم أصلاً؛ لأنّه ليس من الممكن فيها اللجوء إلى الطبيعة للتحقّق منها بالخبرة الحسّيّة.

وهكذا، تخرج التجربة الدينيّة والحدس الأخلاقيّ عن أن تكون مصادر للمعرفة، كما يخرج علم النفس الفلسفيّ بل عموم الدراسات النفسيّة غير القائمة على منطق الملاحظة الحسّيّة من حقل العلوم، وتكون الوضعيّة فيما يتعلّق بموضوعات علم النفس أقرب إلى المدرسة السلوكيّة.

وبناء عليه، -إذا أردنا أن نستعير تعبير تشارلز بيرس[٢]- يحصل التمييز بين المشكلات

---

[١] محمود، المنطق الوضعيّ، ص١٨.

[٢] في هذه الفكرة يلتقي بيرس -ويمكن اعتباره الأب المؤسّس للفلسفة البراجماتيّة الأميركيّة- مع الوضعيّة المنطقيّة، ولا يُعلَم هل هو مجرّد تصادف أفكار، أم أنّ المناخ التجريبيّ العامّ أنتج أطروحات مشتركة، أمّ أنّ أحدهم استمدّ جذور أفكاره من الآخر؟؟؟

الحقيقيّة والمشكلات الزائفة، بأنّ الأولى تحتمل الحلّ، إن لم يكن الآن، فقد يكون ذلك في المستقبل؛ لأنّها تصاغ في عبارات يكون لها دلالة في عالم الطبيعة، أمّا الثانية فيستحيل حلّها؛ لأنّها تحتوي عبارات غير ذات معنى؛ لأنّ موضوعها لا يدخل في ميدان الخبرة الحسّيّة فعلاً أو إمكاناً. ولذا، يعتبر أنّ كلّ عبارة ميتافيزيقيّة هي إمّا خالية من المعنى أو أنّها مضلّلة، وبالتالي ينبغي استبعادها، بحيث لا يبقى في الفلسفة إلا المشكلات التي يمكن البحث عنها باستخدام منهج الملاحظة الحسّيّة[١].

الفلسفة هي: التحليل المنطقيّ للغة العلم التجريبيّ

بهذه الروحيّة، تفحّص الوضعّيون الجدد المشكلات الفلسفيّة، واصفين لها بالزائفة، وأنّ محاولة حلّها مضيعة للوقت، معتبرين الفلسفة -كما يقول فتجنشتين- هي: «التوضيح المنطقيّ للأفكار»[٢]، وبالتالي لا تكون الفلسفة علمًا، بل مجرّد نشاط، ينحصر في تحليل لغة العلم باستخدام المناهج المنطقيّة.

فإنّ كان ثمّة نشاط للفلسفة خارج العلم فهو نشاط خادم،-كما يرى رسل- يقتصر على فتح المجال أمام العلم في بحث المشكلات التي لم يتوصّل بعد إلى دراستها دراسة علميّة، فعلى الفلسفة أن تثير المشكلات لا أن تجد حلّاً لها[٣].

وبالتالي، إنّ اللغة الوحيدة التي يمكن أن تكون ذات معنى هي لغة علم الطبيعة، وينبغي توحيد كلّ العلوم تحت هذا اللواء، من هنا تأتي فكرة الوضعيّين الجدد عن اللغة الموحّدة أو العلم الموحّد.

فثمّة نوعان من المعارف المشروعة عند الوضعيّة: الأولى ترتبط بصور الفكر ومنشآت اللغة، والثانية ترتبط بظواهر الواقع ومعطيات التجربة، وبما أنّ المعارف العلميّة ترتدّ إلى ما نقوله عن الأشياء الواقعيّة، يصبح من الضروريّ إخضاع اللغة، أي حديثنا عن الأشياء لتحليل منطقيّ صارم، حتّى تعبّر عمّا تقدّمه لنا التجربة بشكل دقيق وواضح

[١] إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ص٩٨-٩٩.

[2] **L. Wittgenstein. Tractatus Logic-Philosophic, trans by C. K. Ogden,Kegan Pani, London. 1933. 4. 112.**

[٣] بوشنسكي، مصدر سابق، ص٨٦.

ومحدّد، وعليه يصبح موضوع الفلسفة لا الأشياء نفسها والواقع ذاته، بل الكيفيّة التي نتحدّث بها عنها، ممّا يجعلها «فلسفة علميّة»، أو «منطق العلم»، أي تحلّل لغة العلم منطقيّاً، فالتفكير الفلسفيّ يقتصر على فحص اللغة التي تعبّر بها العلوم التجريبيّة، فحصاً منطقيّاً دقيقاً لفهمها ورفع أيّ التباس معنائيّ فيها[١].

وقد أخذ منهج التحليل حيّزاً مهمّاً في الوضعيّة، ويقوم التحليل عند جورج مور على ترجمة العبارة الغامضة المراد تحليلها إلى عبارة أخرى مرادفة لها أوضح منها. وهنا، يختلف مع صديقه رسل الذي يرى أنّ التحليل هو ترجمة العبارة إلى صيغ منطقيّة. فمور يهدف إلى الأوضح باللغة، أمّا رسل يريد الأدقّ بالمنطق.

لذا، يُرجِع مور المشكلات الفلسفيّة إلى «سبب غاية في البساطة؛ وهو محاولة الإجابة عن الأسئلة المطروحة دون أن نتبيّن أوّلاً، وعلى نحو دقيق، حقيقة السؤال الذي سنجيب عنه»[٢]، مؤكّداً على أنّ الفلاسفة لو حاولوا قبل الشروع في الإجابة بتحليل الأسئلة التي يطرحونها لاكتشاف معناها الحقيقيّ، لكانت هذه المحاولة كافية لضمان النجاح، وسوف تختفي معظم المشاكل الخادعة والخلافات الفلسفيّة، فغموض المعنى هو مصدر اضطراب في البحث الفلسفيّ.

هكذا، جعل الوضعيّون المنطقيون العلم هو النشاط العقليّ الأوحد، محاولين الحيلولة دون اختراقه ميتافيزيقاً، بحيث يتسلّل إليه أيّ مفهوم غير تجريبيّ. وينقسمون بين فئتين: فئة العلماء، وفئة فلاسفة العلم، الأولى وظيفتها جمع المعطيات ووضع النظريّات، والثانية تقوم بالتحليل المنطقيّ لمساعدة العلم على التقدّم والتطوّر، فتغدوا الفلسفة بأسرها علم لا متّسع فيها للميتافيزيقيّ والأخلاقيّ والجماليّ[٣]...

يقول كارناب (في مقاله: دائرة فيينا لا تمارس الفلسفة) ما معناه: إنّنا نرفض معالجة المشاكل التقليديّة التي درج الفلاسفة على مناقشتها، فالمذاهب الفلسفيّة القديمة:

---

[١] الجابريّ، محمّد عابد، تطوّر الفكر الرياضّي والعقلانيّة المعاصرة، ص٢٢-٢٣.

[٢] الخولّي، مصدر سابق، ص٢٨٧.

[٣] الخولّي، مصدر سابق، ص٢٩٥.

واحديّة أو ثنائيّة أو كثريّة، روحيّة أم ماديّة، كانت كلّها تعالج ماهيّة الوجود والواقع والطبيعة أو جوهرها. لكن هذه الأسئلة كلّها لم يعد لها وجود، أو مبرّر، عند الوضعيّين. ونرفض كذلك الأسئلة التي كانت تدور حول المعرفة وقيمتها، والتي كانت تتولّى الإجابة عنها مدارس الواقعيّة، والمثاليّة، على اختلاف أنواع هذه الأخيرة: الذاتيّة منها والموضوعيّة والشارطة (الترنسندنتاليّة) والوضعيّة. ونرفض أيضاً الأسئلة التي كانت تدور حول تقييم المعايير الأخلاقيّة، والتي اهتمّت بها مدارس المثاليّة ومدارس المنفعة ومدرسة الحدس الأخلاقيّ[١].

إذاً، ما هي الفلسفة عند الوضعيّة المنطقيّة؟ يجيب كارناب، بأنّها علم المنطق، أي المنطق الرمزيّ والرياضيّ، منطق العلوم، والذي هو عبارة عن تحليل الحدود والقضايا والنظريّات الموجودة في مختلف العلوم التجريبيّة تحليلاً منطقيّاً، كتحليل الاحتمال والحتميّة والسببيّة لا في صورتها الميتافيزيقيّة بل المنطقيّة، بل حتّى الإبستمولوجيا والأسئلة المعرفيّة ينظر إليها كارناب على أنّها فرع من التحليل المنطقيّ.

العبارات الأخلاقيّة ليست قضايا

بناء على ما تقدّم، حذفت الوضعيّة العبارات الأخلاقيّة عن أن تكون قضايا، وبالتالي أخرجت الأخلاق من ميدان العلوم[٢]؛ وذلك لأنّها تتناول مضامين إنشائيّة تتعلّق بالأمر والنهي والوجوب واللاوجوب، فهي لا تحكي ما هو كائن في الطبيعة، بل ما ينبغي أن يكون أو لا يكون من الأفعال الإراديّة للإنسان، وبالتالي ليس ثمّة واقع وراءها تطابقه كي يصحّ وصفها بالصدق أو الكذب، إذ معنى الصدق هو: ما يطابق الواقع، والكذب بخلافه.

يقول فتجنشتين: «إنّ كلّ شيء في العالم هو كما هو واقع، يحدث كما يحدث، وليس بين الأشياء الواقعة شيء اسمه القيمة. ومن هنا، استحال أن يكون ثمّة قضايا أخلاقيّة؛ لأنّ القضايا لا تصف ما هو أسمى من الواقع»[٣].

---

[١] أنظر: هويدي، ص١٥٩.

[٢] محمود، المنطق الوضعيّ، ص٢٦.

[3] Tractatus Logico- Philosophicus,6,41-42: ص26: نقلًا عن المنطق الوضعيّ،

لذلك، يخاطب كارناب الذين يؤمنون بعلم الأخلاق وضرورة البحث الفلسفيّ فيه: لا تخدعونا؛ لأنّ القيمة التي تقول: «القتل شرّ»، ليست إلا صيغة أخرى للأمر الذي يقول: «لا تقتل»، والأمر شبيه بهذا في القيم الجماليّة[١].

العبارات الأخلاقيّة على ضوء المنطق العقليّ

إن كان مقصود المنطق الوضعيّ، أنّ العبارات الأخلاقيّة لا واقع لها في الوجود العينيّ، فقد سبقهم إلى ذلك فلاسفة المنطق العقليّ، ولذا صنّفوها في المنطق في باب المشهورات بالمعنى الأخصّ، وهي القضايا التي لا عمدة لها في التصديق بها إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها[٢].

مع ذلك، هذا التصنيف بنفسه دليل على أنّ الجمل الأخلاقيّة هي قضايا منطقيّاً، بحكم كون الجمل الإنشائيّة ليست قضايا عندهم، وإلا، كيف جاز تصنيفها كقضايا في باب الصناعات الخمس؟!

وذلك، لأنّ المنطق العقليّ ينظر إلى لوح الواقع بسعة مفهوميّة تتضمّن المادّيّ (الطبيعيّ) والمجرّد، والحقيقيّ والاعتباريّ، فيرفض أن تكون ثمّة علاقة مساوقة بين الواقع والطبيعة كما عند الوضعيّة، بحيث يكون كلّ ما هو واقعيّ طبيعيّ، وتنعكس بالنقيض الموافق: كلّ ما ليس بطبيعيّ ليس بواقعيّ.

فالجمل الأخلاقيّة وإن كانت قد تبدو إنشائيّة صوريّاً، إلا أنّها قضايا خبريّة مضمونيّاً، فهي تخبر عن واقع وراءها، وإن لم يكن هو الطبيعة، بنحو تكون خبريتها ليست مجرّد عمليّة تفنّن أدبيّ في العبارة، بل يحكي مضمون القضيّة عن واقع وراءه يطابقه أو يخالفه، بحيث يصبح ثمّة معيار لقياس صدقها أو كذبها[٣].

فقد عرّفوا القضيّة المشهورة، بأنّها «لا واقع لها وراء تطابق الآراء عليها، بل واقعها

---

[١] **هويدي، ص١٧٧.**

[٢] أنظر: المظفّر، المنطق، ص٢٩٣ وما بعد.

[٣] أنظر: اليزديّ، محمّد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمّد عبد المنعم الخاقانيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ط٤، ١٤١٦هـ ج١، ص٢٠٠-٢١٠، وص٢٦٤-٢٧٥.

ذلك»، فلم يقل لا واقع لها مطلقاً، بل لا واقع لها بمعنى الوجود العينيّ، فالقضيّة الأخلاقيّة وإن كانت اعتباراً عقلائيّاً، لها واقع وراءها، هو الاعتبار العقلائيّ نفسه، والذي هو غير متمحّض في الاعتباريّة والاتفاق العقلائيّ، بل لها ملاكات واقعيّة تكون منشأً لاعتبار وجوبها ولا وجوبها، كالكمال والنقص والمصلحة والمفسدة، وهي أمور واقعيّة نفس أمريّة وراء ظرف الاعتبار من الحسن والقبح العقلائيّين[١].

وحينها، يكون الفرق بين القضيّة الأخلاقيّة والقضيّة العلميّة أو الفلسفيّة، مع أنّ كلّاً منها تفيد تصديقاً جازماً، أنّ المُعتَبَر في النحو الثاني أن تكون مطابقة للواقع العينيّ، سواء أكانت الطبيعة، أم مطلق الوجود، أمّا القضايا الأخلاقيّة، فمطابِقة للاعتبار العقلائيّ الذي هو واقعها[٢]، فيمكن وصفها بالصدق أو الكذب بهذا اللحاظ.

بل أكثر من ذلك، يمكن مطابقتها مع الواقع العينيّ بالدلالة الالتزاميّة، بلحاظ منشأ الاعتبار الذي هو أمر واقعيّ وثابت[٣]، فالمفاهيم القيميّة وإن كانت لا تحكي حقائق عينيّة- فلسفيّة ولا ذهنيّة- منطقيّة، لكنّها أوصافاً واقعيّة للأعمال الاختياريّة للإنسان بلحاظ ما تحقّقه من أهداف في النفس البشريّة كمالاً ونقصاً[٤].

وبعبارة أخرى: «إنّ الملاك في صدق وكذب القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة أو صحّتها وخطئها، هو مدى تأثيرها في الوصول إلى الأهداف، ذلك التأثير الذي لا يكون تابعاً لرأي أحد ولا لسليقته ولا لرغبته، وإنّما هو من الواقعيّات الموصوفة بنفس الأمر، ومثل سائر الروابط العلّيّة والمعلوليّة»[٥].

---

[١] أنظر: عجمي، سامر توفيق، التربية بنظرة فلسفيّة، مركز الأبحاث والدراسات التربويّة، دار البلاغة، بيروت، ط١، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م، ص١٢٥-١٢٦. والسبحانيّ، جعفر، نظريّة المعرفة، مصدر سابق، ص٣٣٧. والمظفّر، محمّد رضا، أصول الفقه، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ج١، ص١٩٤ وما بعد.

[٢] **المظفّر، المنطق، ص٢٩٤.**

[٣] انظر: اليزديّ، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص٢٦٥-٢٦٦.

[٤] **الطباطبائيّ، محمّد حسين، نهاية الحكمة، تعليق محمّد تقي مصباح اليزديّ، دار الكتاب الإسلاميّ، بيروت، ج١، ص٢٥.**

[٥] اليزديّ، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص٢٦٥-٢٦٦.

العبارات الفلسفيّة ليست قضايا

الأمر الثاني الذي يستدعيه معيار القابليّة للتحقّق، هو حذف العبارات الفلسفيّة من حقل العلوم؛ لأنّها تفتقد شرط القضيّة، وهو إمكان أن يوصف الكلام بالصدق أو الكذب، إذ الإمكان يعني قدرة الإنسان على تصوّرها تصوّراً واقعيّاً، وهو محدود في دائرة خبرته الحسّيّة، فمعنى الواقع في مفهوم الصدق -لأنّه مطابقة الواقع- المأخوذ جزءاً في تعريف القضيّة: ما هو كائن في الطبيعة، فما ليس داخلاً في الطبيعة لا واقع له، والعبارات الفلسفيّة -بحكم تعريف الميتافيزيقيا بأنّها تعالج موضوعات ما وراء الطبيعة- معقولة، كلّيّة، مجرّدة، في حين أنّ ما هو واقع في الطبيعة، محسوس، جزئيّ، مجرّب... فتكون العبارات الفلسفيّة ألفاظاً غير ذات معنى أصلاً.

أمّا القول، بأنّ أقصى ما يذهب إليه المنطق الوضعيّ، ليس هو إنكار مضمون العبارات الميتافيزيقيّة، بل عدم القدرة على إثباتها، فهو تفنّن في العبارة أدبيّاً ليس أكثر؛ لأنّه في المحصّلة يشطح أكثر من باقي التيّارات التجريبيّة في مكافحة المنطق العقليّ والميتافيزيقيّ؛ إذ إنّ إنكار القضيّة فرع تصوّر معناها؛ لأنّ التصديق إثباتاً ونفيّاً فرع تصوّر المعنى، فيكون للقضيّة الميتافيزيقيّة مدلول مفهوميّ، لكنّه غير ثابت واقعاً، أمّا بناء على المنطق الوضعيّ فلا يكون للقضيّة معنى أصلاً، كي تقع موضعاً للإثبات أو النفي، بل السؤال ذاته خطأ.

فبعد تمييز كارناب (في مقاله الفلسفة والتركيب المنطقيّ، ص٤٢٩) بين تصوّرين للواقع: أحدهما يردّ في العبارات التجريبيّة، والآخر في العبارات الفلسفيّة، التي تتناول إقرار الواقعيّة الطبيعيّة أو مطلقاً، يتساءل -كارناب- عن السبيل إلى ذلك؟ ويجيب: بأنّه لا سبيل إلى ذلك، بل السؤال نفسه لا معنى له. قائلاً: «أُسيءَ فهم أفكار دائرة فيينا أحياناً، فظُنَّ أنّها تنادي بإنكار واقعيّة العالم الطبيعيّ، لكنّنا لا ننكر هذه الواقعيّة، حقّاً، إنّنا نرفض القول بحقيقة هذا العالم الطبيعيّ، إلا أنّنا لا نرفضها باعتبارها كاذبة، بل باعتبار أنّها لا تحمل معنى... فنحن إذن لا نؤكّد ولا ننكر هذه النظريّات، إنّنا نرفض السؤال»[١].

وسنعود إلى هذه النقطة في نهاية المقالة، فابقى على ذكر منها.

---

[١] أنظر: هويدي، ص١٧٧.

مناقشة معايير معنى القضيّة

وقع معيار قابليّة التحقّق على مشرحة التحليل عند عديد من فلاسفة الشرق والغرب، وثمّة بعض الملاحظات التي يمكن تسجيلها عليه:

الأولى: أنّ هذا الطريق يحتوي على تناقضين داخليّين:

الأوّل: أنّ قابليّة التحقّق من صدق قضيّة ما حسّيّاً، يفترض في الرتبة السابقة أن يكون للقضيّة صدق وكذب، بحيث يمكن إثباتها في بعض الحالات أو لا يمكن ذلك، «وبالتالي أن يكون لها معنى؛ إذ لا صدق ولا كذب بدون معنى، وهذا يعني أنّ القضيّة لا يمكن أن تستمدّ معناها وصورتها في الذهن من إمكان إثبات صدقها وكذبها، ما دام هذا الإمكان يفترض مسبقاً معنى لقضيّة وصدقاً وكذباً «[١].

وقد حاول الفيلسوف البريطاني ألفرد جوليوس آير (١٩١٠-١٩٨٩م) -والذي يمكن اعتباره مستورد الوضعيّة المنطقيّة من فيينا إلى بريطانيا- الإجابة عن هذا التناقض ودرء هذا الاتهام، بالتمييز بين الجملة Sentence، والعبارة Statement، والقضيّة Proposition، ويكون معيار التحقّق هو لتمييز العبارات التي تنتمي لفئة القضايا عن تلك التي لا تنتمي إليها، على الصورة التالية: «تكون العبارة ذات معنى حرفيّ فقط إذا ما كانت تحليليّة أو كانت ممكنة التحقّق تجريبيّاً»[٢].

وفي الحقيقة، إنّ آير يحلّ المشكلة كأنّها لو كانت اصطلاحيّة محضة، مع أنّ النقاش في الحقائق والمعاني لا الألفاظ والتراكيب اللغويّة، ولكنّ هذا ليس مستغرباً من فيلسوف تبنّى مذهباً متطرّفاً في اللغة[٣].

والتناقض الآخر، أنّ اعتقاد الوضعيّة بالقضيّة الكلّيّة: «كلّ ما لا يمكن التعرّف عليه بواسطة الحواس فارغ المعنى»، هو بذاته -أي هذا التعميم- شيء وراء التجربة، فيكون

---

[١]أنظر: هويدي، ص٤٥٧.

[2] **A. J. Ayer, Language, Truth And Logic (1936), Penguin Books, London, 1974. P. 8-11.**

[٣] الخولي، مصدر سابق، ص٣٠٢.

كلاماً لا معنى له وفارغ المضمون[١]؛ لأنّ كلّ تعميم هو حالة فكريّة تتجاوز نطاق الخبرة الحسّيّة الخاصّة بالجزئيّات.

وهذه النقطة بالتحديد قد أثارت نقاشاً واسعاً حول معيار التحقّق، من أنّ منطوق هذا المعيار ذاته ليس قضيّة تحليليّة كي يكون يقينيّاً وضروريّاً، كما أنّه غير ممكن التحقّق منه تجريبيّاً كي يكون قضيّة تركيبيّة، وبالتالي يكون هذا المعيار كالعبارات الميتافيزيقيّة كلاماً لا معنى له.

والخطأ الكبير الذي وقعت فيه الوضعيّة بنحو انقلب فيه السحر على الساحر، هي التكافؤ بين العلم والمعنى/ واللاعلم واللامعنى، والتي جعلت مناقشاتهم عن المعنى تتضمّن مجموعات متناقضات بنحو تصبح فيه لغواً بغير معنى؛ لأنّ أطروحتهم تقوم على قضايا هي ذاتها عبارات غير تجريبيّة؛ لأنّها لا يمكن التحقّق منها وتأييدها بالملاحظة الحسّيّة أكثر ممّا تقبله العبارات الميتافيزيقيّة.

وقد التفت فتجنشتين وغيره إلى هذا التناقض الذاتيّ، لذا ذهبوا إلى القول بأنّه لا يجب أن نأخذ معيار التحقّق بوصفه قضيّة أو عبارة كي يتمّ البحث عن صدقه أو كذبه، وأنّه ذات معنى أم لا، بل فقط بوصفه اقتراحاً أو مجرّد توصية، بأن لا نقبل القضيّة إلا إذا كانت ممكنة التحقّق.

ثمّ يتصدّى رودلف كارناب لينصح بأن نقبل معيار التحقّق على أساس قريب من البراجماتيّة؛ لأنّه يُمكِّن من تحقيق الهدف، وهو تمييز المعرفة العلميّة واستبعاد الميتافزيقا[٢].

ولكن هذا أشبه ما يكون هروباً بصياغة فنّيّة أدبيّة، نتيجة العجز عن فكّ شيفرة هذا التناقض وحلّ رموزه، وإلى هنا يلاحظ القارئ فنّ الألعاب اللغويّة الذي يمارسه الوضعيّون كوسيلة هروب أمام المشكلات.

والثالثة: يواجه المنطق الوضعيّ مشكلة عويصة في العبارات العلميّة التي تتصل بعالم الطبيعة من جهتين:

[١] انظر: الصدر، موجز في أصول الدين، المُرسِل- الرسول- الرسالة، تحقيق عبد الجبّار الرفاعيّ، مطبعة شريعت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص١٣٢.
[٢] الخولّي، مصدر سابق، ص٣٠١.

الأولى: أنّ قوانين العلم كتعميمات استقرائيّة، مستحيلة التحقّق في الطبيعة، كما تقدّم في مشكلة الاستقراء؛ لأنّه مهما فرضنا الخبرات الحسّيّة كثيرة، لا يكون اكتسابها متكافئاً ومتعادلاً مع صدق القانون العلميّ العامّ، كما عبّر عن ذلك هنري بوانكاريه (في كتابه قيمة العلم، ص١٤٣) بقوله: «إنّ القانون يصدر عن التجربة، لكنّه لا يصدر عنها مباشرة، التجربة فرديّة، والقانون المستخلص منها عامّ»[١].

وقد تنبّه فتجنشتين -كما أشرنا سابقاً- إلى هذه الإشكاليّة في مقدّمة رسالته الفلسفيّة، فأكّد أثناء بحثه عن القيمة المنطقيّة للقضايا العلميّة على أنّ الكثير من العبارات العامّة في العلم لا ينبغي التعامل معها على أنّها دالات صدق للقضايا الأوّليّة؛ لأنّها ليست تجريبيّة، أي ليست قضايا بالمعنى الدقيق، بل توصيات بمنهج معيّن لتمثيل فئة معيّنة من الظواهر[٢].

وكذلك ادّعى شليك أنّ القوانين العلميّة ليست عبارات، بل هي رخص للاستدلال[٣].

لكن، رودلف كارناب ونويراث اعترضا على هذه المعالجة؛ لأنّ القواعد لا يمكن اختبارها، وقوانين العلم ليست هذه صفتها، وهذه النقاشات قسمت جماعة فيينا إلى شعبتين.

والجهة الثانيّة: أنّه مع افتقاد الإنسان للوسائل التجريبيّة التي تمكّنه من التثبّت من صحّة العبارة أو خطئها، يتساءل السيّد الصدر: «هل يمكن أن تعتبر هذه القضيّة خاوية لا معنى لها؟ مع أنّنا نعلم جميعاً أنّ العلم كثيراً ما يطرح قضايا من هذا القبيل على صعيد البحث قبل أن يملك التجربة الحاسمة بصددها، ويظلّ يبحث عن ضوء ليسلّطه عليها حتّى يجده في نهاية المطاف أو يعجز عن الظفر به، فلماذا كلّ هذا الجهد العلميّ لو كانت كلّ قضيّة لا تحمل بيدها دليل صدقها أو كذبها من التجربة خواءً ولغواً من القول؟!»[٤].

---

[١] بنروبي، مصدر سابق، ص٢٩٤.

[2] James Griffen, Wittgensteins Logical Atomism, Oxford University prees, 1965, p. 102-103.

[٣] انظر: رسل، برتراند، حكمة الغرب- الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريّا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٧٢، ديسمبر ١٩٨٣م، ص٢٢٤ وما بعد.

[٤] الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص٤٥٩.

إذن، ثمّة قضايا ليس من الممكن إثبات صدقها أو كذبها بالخبرة الحسّيّة، ومع ذلك يتيقّن الإنسان من صحّتها، كقولنا: هناك حشرات ماتت ولم يرها إنسان، فهذه القضايا رغم صدقها الجزميّ لا يمكن التثبّت من صحّتها بالخبرة الحسّيّة.

ولكن، لعلّ هذه الجهة لا ترد على مبنى الوضعيّة؛ إذ بإمكانهم أن يجيبوا بما ذكروه سابقاً من التمييز بين الإمكان الفعليّ والإمكان المنطقيّ، فضلاً عن أنّهم قد ميّزوا -كما أشرنا سابقاً- بين التحقّق المباشر للقضايا التي تقرّر شيئاً ما بمعطيات لحظويّة حاليّة، وبين التحقّق غير المباشر لبقيّة القضايا العلميّة ذات المعنى[١]، وبما ذكره آير من التمييز بين التحقّق القويّ والفوريّ والقاطع، والتحقّق الضعيف كمجرّد إمكانيّة، وهذا هو المطلوب من العلم.

القابليّة للتأييد Conformability

هذه الإشكاليّات، دفعت بعض فلاسفة الوضعيّة للاستجابة للنقد بتعديل المبدأ، إلى مبدأ آخر وهو «القابليّة للتأييد»، ويعني أنّ القضيّة لا تكون ذات معنى إلا إذا أمكن تأييدها وليس التحقّق منها، ومعنى تأييدها أن يمكن منطقيّاً لأيّ نوع من الأدلّة التجريبيّة أن يؤيّدها، حتّى لو كنّا نجهل المسار المعيّن لإجراءات الحصول على هذه الأدلّة، وقد اعترف كارل همبل (١٩٠٥-١٩٩٧م) بأنّ مبدأ التحقّق يؤدّي إلى مشكلات منطقيّة يستحيل الخروج منها، طارحاً نظريّة أسماها درجات القابليّة للتأييد لما لها من فائدة كبيرة على المنهج وإجراءات البحث العلميّ[٢].

وإن كان يمكن تتبّع جذور هذه النظريّة في نصوص كارناب، حيث يقول: «إذا كان المقصود بالتحقيق التأسيس النهائيّ للصدق، إذن فإنّه لن توجد قضيّة تركيبيّة قابلة للتحقيق أبداً... يمكننا فقط تأييد القضيّة بدرجة أكبر، ونحن نميّز بين اختبار القضيّة وتأييدها»[٣].

---

[1] Norton White, The Age of Analysis: 20th, Century Philosophers, Mentor books, New York, 1957, p. 210.

[٢] همبل، كارل، فلسفة العلوم الطبيعيّة، ترجمة جلال موسى، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، ص٤٥.

[٣] بوبر، منطق الكشف العلميّ، ص٢٣.

ويرى البعض أنّ همبل استجاب لنقد كارل بوبر[١] مبدأ التحقّق، والذي تقوم أطروحته على معيار القابليّة للتكذيب Falsifiability Criterion[٢]، ومفاده أنّ الميزة المنطقيّة للعلوم التجريبيّة هي إمكان تكذيب عباراتها، أي قابليّة القضيّة العلميّة للفحص المستمرّ والمراجعة المستدامة، على هدي المعطيات الحسّيّة والأدلّة التجريبيّة، واكتشاف الأخطاء، والتعديل والتصويب، من أجل الاقتراب من الصدق والوصول إلى الأفضل، فتترك العبارة الأولى وتحلّ مكانها عبارات أفضل، وهكذا... وكلّ عالِم يدّعي أنّ عباراته العلميّة أصبحت متحقّقة بصورة نهائيّة ولم تعد بحاجة إلى اختبار فقد انسحب من ميدان المباراة، وهنا تكمن الحاجة إلى منطق الكشف والتقدّم المستمرّ دون منطق تبرير المعرفة العلميّة.

فطريقة المعالجة هذه، استدراك من الوضعيّة على طريقة التمييز بين الإمكان الفعليّ والإمكان المنطقيّ، لكن، هذا يورّط الوضعيّة فيما أرادت الهروب منه، فالإمكان المنطقيّ معقول ثانٍ فلسفيّ، غير تجريبيّ، وبالتالي تكون الوضعيّة قد استعارت واستعانت بمفهوم ميتافيزيقيّ لترمّم الثغرة المنطقيّة في بنائها الذي من المفترض أنّها أسّسته لنقد الميتافيزيقيا، ولا يمكن القول بأنّه مفهوم منطقيّ تحليليّ؛ لأنّ التحليليّة وصف للقضيّة دون المفاهيم الكلّيّة البسيطة غير المستمدّة من الحسّ.

والرابعة: نتوقّف عند دراسة معنى الخبرة الحسّيّة التي جعلت معياراً لمنح القضيّة معنى منطقيّ، لنطرح السؤال الآتي: ما هو المراد بالخبرة الحسّيّة؟ هل هي الخبرة الشخصيّة؟ أم النوعيّة؟ بمعنى أنّ إمكان التحقّق المفترض لمنح القضيّة معنائيّتها عند شخص معيّن هل ينبغي أن يقع بخبرته الحسّيّة المباشرة؟ أم يمكن أن يقع بأي خبرة حسّيّة لشخص آخر؟

---

[١] تربط كارل بوبر علاقات قويّة بدائرة فيينا مثل: كارناب وفيجل وويزمان وفيكتور كرافت وكورت جودل صاحب مبرهنة اللااكتمال، كون أعضائها إمّا أساتذته وإمّا زملائه، حيث كان بين العامين ١٩١٨-١٩٢٨م يدرس في جامعة فيينا، وحضر بعض الاجتماعات الفرعيّة للدائرة وألقى محاضرة فيها ينقد فيها الوضعيّة المنطقيّة، حتّى لقُّبه نويراث بالمعارض الرسميّ، ومع ذلك أصدرت دائرة فيينا كتاب بوبر «منطق الكشف العلميّ» ضمن سلسلة منشوراتها، وكان موريتس شليك وفرانك هما اللذين أعداه للطبع. ومع ذلك، ثمّة نقاش واسع عن الدور الذي لعبه كتاب كارل بوبر في تفكّك جماعة فيينا فكريّاً، وقد تكفّل فيكتور كرافت وهو من أقطاب الوضعيّة المنطقيّة في مقال له تحت عنوان «بوبر وحلقة فيينا»، ببيان طبيعة العلاقة بين بوبر وحلقة فيينا.

[٢] بوبر، منطق الكشف العلميّ، ص١١٥.

بناء على الفرضيّة الأولى، فهذا يعني أنّه ثمّة قضايا تكون غير ذات معنى، لمجرّد عدم تأكّدي من صدقها بخبرتي الخاصّة، مع كونها ممّا لا شكّ في واقعيّتها وصدقها، كما في قولي: «هناك حشرات عاشت في البرازيل قبل ١٠٠ سنة».

أمّا الفرضيّة الثانية، فتكمن نقطة ضعفها بأنّها وإن أمكن التحقّق من القضيّة بواسطة خبرة حسّيّة لشخص آخر، إلا أنّها لا تدخل ضمن نطاق خبرتي الخاصّة، وإنّما هي مستدلّة استقرائيّاً بتطبيق نظريّة الاحتمال، «وعلى هذا الأساس، تصبح كلّ قضيّة بالإمكان تحقيقها، ولو استدلاليّاً، ذات معنى، فالسببيّة بمفهومها العقليّ الذي يستبطن الضرورة واللزوم، وإن كُنتُ لا أستطيعُ أن أثبت صدقها بالخبرة الحسّيّة المباشرة...، ولكنّي قد أستطيع أن أثبت صدقها بصورة مُستدلَّة وبطريقة استقرائيّة، تعود في النهاية إلى خبرتي الخاصّة... ويكفي هذا لكي تكون ذات معنى»[١].

والنقطة الخامسة، ندرس أطروحة «المعنى»، المسلوبة عن العبارة الميتافيزيقة، فنسأل: ما هو مراد الوضعيّة من «المعنى»؟

من الواضح أنّه ليس مراد الوضعيّة من المعنى هو إمكانيّة إيجاد تفسير للعبارة في المعاجم اللغويّة، فإنّ العبارة الميتافيزيقيّة لها تفسير في المعاجم اللغويّة يفهمه الذهن، بل مقصود الوضعيّة كما تقدّم، وأكّد ذلك آير، بأن تكون العبارة تحمل إمكانيّة التثبّت من صدقها أو كذبها في نطاق ما تسمح به الملاحظة الحسّيّة والتجربة[٢].

لكن، إذا أردنا تحليل هذه القضيّة: «القضيّة الميتافيزيقيّة لا معنى لها»، تكون مساوية للقضيّة الآتية: «القضيّة الميتافيزيقيّة لا تخضع للتجربة لكونها تعالج موضوعات ما وراء الطبيعة»، وهذه العبارة حقّ يراد به باطل؛ وذلك لأنّ الفلاسفة العقليّين يعتقدون بهذه القضيّة أيضاً، فهم لا ينكرون أنّه لا يمكن للتجربة أن تثبت القضايا الميتافيزيقيّة، كما أنّهم يعتقدون في الوقت عينه بأنّها غير قادرة على النفي، فالتجربة لا كلمة لها في ميدان القضايا الميتافيزيقيّة لا إثباتاً ولا نفياً، هذا أوّلاً[٣].

---

[١] الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص٤٥٩.

[٢] أنظر: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ط٧، ١٩٧٩م، ص ٢٧٧ .

[٣] أنظر: اليزديّ، محمّد تقي مصباح، الإيديولوجيّة المقارَنة، ترجمة عبد المنعم الخاقانيّ، دار المحجّة البيضاء – دار ومكتبة الرسول الأكرم، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص ٣٤.

ويطرح سؤال على شكل مانعة الخلو: ما هي الظروف الحسّيّة والملابسات الواقعيّة التي ترتبط بها معنائيّة القضيّة صدقاً أو كذباً؟ فهل شرط القضيّة أن يكون مدلولها المباشر هو حاصل المعطيات الحسّيّة؟ أم يمكن أن يكون للعبارة معنى فيما لو فرض لها معطيات حسّيّة بصورة غير مباشرة؟

أمّا بناء على الفرضيّة الأولى: فإنّ المنطق الوضعيّ لا يسقط من حسابه القضايا الميتافيزيقيّة فقط، بل جملة من القضايا العلميّة الطبيعيّة -كما أشرنا سابقاً-؛ لأنّ القضايا العلميّة على قسمين: الأوّل: مستفاد من المعطيات الحسّيّة المباشرة، والثاني: قضايا مستنتجة من المعطيات الحسّيّة بصورة غير مباشرة كقانون الجاذبيّة.

أمّا بناء على الفرضيّة الثانية، فإنّه ثمّة رزمة من القضايا الميتافيزيقيّة التي يمكن إثباتها بواسطة المعطيات الحسّيّة غير المباشرة على حدّ قانون الجاذبيّة، كما في قضيّة: «العلّة الأولى للعالم موجودة»، فالفيلسوف بإمكانه أن يصل إلى استنتاج هذه القضيّة كحاصل عن المعطيات الحسّيّة، فالدليل الاستقرائيّ القائم على أساس الملاحظة الحسّيّة يوصل إلى قانون العلّة الأولى[١].

نعم، يمكن للوضعيّة أن تقول: إنّ التجربة هي التي برهنت على قانون الجاذبيّة، وهذا بخلاف قانون العلّة الأولى، فهو ليس محض استنتاج قائم على أساس تجريبيّ بل استعان بقبليّات عقليّة وإن كانت المعطيات الحسّيّة تقع في مقدّماته.

وقد تقدّم نقاش هذه النقطة تفصيلاً، فإنّه لا يمكن تعميم أيّ قانون بناء على التجربة الصّرفة ما لم تتمّ الاستعانة بمجموعة من القبليّات العقليّة، وحينها يكون وزان القضيّة الميتافيزيقيّة كالقضيّة العلميّة التي لم ترتبط بمعطيات حسّيّة مباشرة عيناً بعين.

وتجدر الإشارة، إلى مقاربة معرفيّة مهمّة جدّاً، لا يسع المقام للتفصيل فيها، وهي أنّه لو لم يعتمد العقل البشريّ إلا على المعطيات التي يستمدّها من الخبرة الحسّيّة، لم يستطع الذهن البشريّ أن يمارس عمليّة التفكير رأساً؛ وذلك لأنّ التصوّرات الحسّيّة بل المعقولات الماهويّة منعزلة ومستقلة، فلا يمكن أن تولّد معرفة بعالم الطبيعة إلا على

[١] انظر: الصدر، فلسفتنا، ص١٠١.

هدي مفاهيم تقوم بعمليّة الربط وتشكّل جسر العبور في الذهن، ومنه إلى الخارج، وليست هي إلا المعقولات الثانيّة الفلسفيّة والمنطقيّة، فالمعطيات الحسيّة التي تأتي إلى الذهن كصور جزئيّة منعزلة، ما لم تلبس لبوس الكلّيّ، وتمتزج مع المعقولات الثانية، وتتفاعل معها بطريقة خاصّة في الذهن البشريّ، لا يمكن أن تتشكّل أيّ معرفة بشريّة عن أيّ موضوع في عالم الطبيعة[١].

معيار الصدق والكذب في القضيّة التحليليّة

في الحين الذي كان فيه معيار الصدق في القضيّة التركيبيّة تطابق الصورة الذهنيّة مع الواقع الكائن في الطبيعة، تختلف القضيّة التحليليّة عن ذلك، فبما أنّها تحصيل حاصل كونها لا تحكي شيئاً جديداً عن الواقع[٢]، يكمن معيار صدقها في عدم الانطواء على تناقض ذاتيّ بين أجزاء القضيّة بعضها مع بعض، ويتوفّر ذلك إذا اتسقت تعريفات الألفاظ المستخدمة في تكوين القضيّة بنحو لا تؤدّي إلى التنافر[٣].

فالصدق فيها متوقّف على تعريفنا للألفاظ التي تتألّف منها القضيّة، فلو عرّفت الكوكب بأنّه الجرم السماويّ الذي يتحرّك حول الشمس، كانت القضيّة القائلة بأنّ كلّ الكواكب تدور حول الشمس يقينيّة؛ لا لأنّنا طابقناها مع الطبيعة بخبرتنا الحسّيّة، بل لأنّنا لم نزد شيئاً على التعريف الذي اتفقنا عليه لكلمة كواكب، بل إنّ التجربة الحسّيّة يستحيل أن تنقض مثل هذه القضيّة، فلو تمّ اكتشاف جرم سماويّ لا يدور حول الشمس، فلا يطلق عليه اسم كوكب، إلاّ مع التواضع على استخدام جديد للمفردة.

مفارقة اليقين في قضايا المنطق والرياضة

ثمّة وجهة نظر شائعة منذ القدم حول يقينيّة القضايا الرياضيّة، فلا أحد يشكّ في أنّ ١+١=٢ أو أنّ ٢×٢=٤، أو أنّ المثلّث شكل هندسيّ له ثلاثة أضلاع، وكذلك يقرّ

---

[١] مطهّري، شرح المنظومة، ج٢، ص ٤٦ وما بعد، وج٣، ص٢١٩ وما بعد، والصدر، فلسفتنا، ص٧٠ وما بعد.

[٢] بوشنسكي، ص٩٧.

[٣] محمود، المنطق الوضعيّ، ص١٢-١٤.

الوضعيّون كما تقدّم، أنّ قضايا المنطق تتمتّع باليقين والضرورة، وقد واجه التجريبيّون عموماً مشكلة في كيفيّة إيجاد تبرير منطقيّ لليقين الرياضيّ أو المنطقيّ على ضوء منطق الاستقراء؟

فهل قضيّة ٢×٢=٤ هي حاصل خبرة استقرائيّة -كما تقدّم عن أوغست كونت-؟! فلماذا تمتاز عن قضايا العلوم الطبيعيّة رغم أنّ قضايا الحقلين استقرائيّة؟؟

وإذا كانت القضايا الرياضيّة والمنطقيّة تتمتّع بميزة خاصّة عن القضايا الطبيعيّة، فهذا لن يجد له تبريراً منطقيّاً إلا بالتسليم بكونها غير استقرائيّة وأنّها مستقلّة عن التجربة!

إلا أن يقال بأنّها تتمتّع بالدرجة ذاتها التي تتمتّع بها القضايا الطبيعيّة؛ فقد زعم جون ستيوارت ميل بأنّ القوانين الكلّيّة في الرياضة والمنطق كالقضايا الطبيعيّة وليدة التجربة الجزئيّة، أي خاضعة لما نتعلّمه في التجربة أنّ في الطبيعيّة نظام تعاقب[١]، فهي قضايا لا يقينيّة ولا ضروريّة، وإنّما تعميمات استقرائيّة، قائمة على عدد كبير من الشواهد الجزئيّة يجعلنا نعتقد بيقينيّتها وضروريّتها.

مع أنّ هذا خلاف عدم تصوّر الشكّ في القضايا الرياضيّة والمنطقيّة -كما يصرّح الوضعيّون- رغم اختلاف الشروط والظروف مثلاً، بخلاف قضيّة الماء يغلي على درجة حرارة مئة، فإنّه بشرط أن يكون نوعاً خاصّاً من الماء وبشرط أن تكون العمليّة حاصلة على مستوى سطح البحر، فلو اختلف ثقل الماء أو اختلف الارتفاع عن مستوى سطح البحر تختلف المعادلة، فقضايا الطبيعيّات لا تتمتّع بدرجة الثقة نفسها التي تتمتّع بها القضايا الرياضيّة.

مضافاً، إلى أنّ قضايا العلوم الطبيعيّة محصورة في دائرة العالَم الذي تجري فيه التجربة، فهو تعميم مشروط بعالم خاصّ، ولا يمكن تعديته إلى عالم آخر لو أمكن وجوده، فغليان الماء على درجة حرارة مئة على مستوى سطح البحر، هو حكم عامّ خاصّ بالمياه على الكرة الأرضيّة، لكن لا يمنع العقل تصوّر عالم آخر تجري فيه التجارب

[١] انظر: كرم، مصدر سابق، ص٣٤٨. ومحمود، المنطق الوضعيّ، ص٢٣-٢٤.

ويكون للماء حكماً آخر، الأمر الذي لا يمنحنا تبريراً منطقيّاً لتعميم نتائج التجربة إلى خارج عالمها الخاصّ الذي جرت فيه، وهذا بخلاف قضايا الرياضيّات، فإنّ المعادلة الرياضيّة ١+١=٢، صادقة المضمون في أيّ عالم يتصوّره العقل البشريّ، ولا يمكن للعقل أن يتصوّر عالماً يكون فيه حاصل جمع ١ مع ١ هي ٥ مثلاً، وهذا يعني أنّ كلّيّة القضايا الرياضيّة يتجاوز حدود الواقع الذي نعيشه ليشمل أيّ واقع آخر مفترض الوجود.

إلا أن يكابر ميل، ويقول: «ومن يدرينا؟ لعلّ في الكون مناطق توجد فيها معلولات بدون علل، وتكون فيها ٢+٢ مساوية لخمسة»[١]، إلا أنّ سفسطة تلغي العقل والمنطق والعلم معاً.

لكن، يبقى أنّ تعدّد التجارب المشتركة وتكرّر تشابه الحالات يرفع درجة اليقين في القضايا الطبيعيّة، بينما لا تحتاج القضايا الرياضيّة أو المنطقيّة إلى ذلك، فلو حصل أن جمع إنسان غرضاً ما إلى جانب آخر فيعتقد بأنّ مجموعهما ٢، يحكم بكلّيّة هذا القانون بأنّ ١+١=٢ في جميع الأغراض دون تكرر التجارب وتراكمها، كي يلاحظ قانون التعاقب، ولا يزيده تراكمها يقيناً إلى يقين.

هذه الفوارق المعرفيّة، لا يعايشها المنطق العقليّ؛ وذلك لأنّه بفعل اعتقاده بوجود قضايا قبليّة مستقلّة عن التجربة، وإيمانه بالقياس الاستنباطيّ، يمكنه إعطاء التبرير المنطقيّ والتفسير الممكن لحلّ تلك المشكلة ببيان تلك الفروقات الثلاثة.

٦. القضايا المنطقيّة والرياضيّة تحليليّة

لم يشهد الفكر الغربيّ منذ العصور الوسطى تقديساً للمنطق كما هو الحال عند الوضعيّة، فقد استطاعت الوضعيّة مع رسل[٢] -وفتجنشتين خصوصاً في كتابه «الرسالة المنطقيّة للفلسفة»- «صبغ فلسفة القرن العشرين بالصبغة المنطقيّة، تقنيناً وتنضيداً للغة، وإحكاماً وضبطاً للتفكير بواسطة قصر اللغة على صياغة العبارات التجريبيّة

[١] انظر: كرم، مصدر سابق، ص٣٤٨. ومحمود، المنطق الوضعيّ، ص٢٣-٢٤.

[٢] انظر: رسل، برتراند، أصول الرياضيّات، ترجمة محمّد مرسي أحمد، أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨م.

والعلاقات المنطقيّة»[١]. فمع الوضعيّة التحم المنطق بالرياضيّات -بل أسهم فتجنشتين في ردّ الرياضيّات كلّها إلى المنطق- فانفتح الطريق أمام صياغة التجريبيّة بلغة منطقيّة دقيقة تكون لغة للعلم الموحّد.

وقد خالفت الوضعيّة المنطقيّة أوجست كونت، وكذلك جون ستوارت ميل وصلابته التجريبيّة بزعمه أنّ الرياضة أيضاً تستند إلى تعميمات استقرائيّة[٢]، وقامت بمحاولة سدّ هذه الثغرة في بناء المذهب التجريبيّ، بتصنيف قضايا الرياضة والمنطق في خانة مختلفة عن قضايا العلوم الطبيعيّة، فالأولى تحليليّة، والثانية تركيبيّة، فبدل التراجع أمام المشكلة إلى الوراء تقدّمت خطوة إلى الأمام، فالوضعيّ يحتفظ بمبدأ التجريبيّ، لكنّه أضاف إليه فقط مبدأ الهوهويّة، فقضيّة: (أ) هي (أ) مثلاً، قضيّة ذات معنى إلا أنّها تحليليّة.

وعلى ضوء هذا المعيار، صنّف فتجنشتين قضايا المنطق والرياضيّات صادقة دائماً -حيث قسم القضايا إلى ثلاثة أقسام: صادقة دائماً، وكاذبة دائماً وهي التي تحتوي على تناقض مثل: السماء ممطرة وغير ممطرة»، وقضايا تحتمل الصدق والكذب وهي التي تصف وقائع تجريبيّة-، فقولنا: إمّا أن تكون السماء ممطرة أو غير ممطرة، قد جمعت كلّ الاحتمالات الممكنة، لكنّها لا تخبر عن الواقع ولا تضيف معرفة على الإطلاق[٣].

ويكون المنطق الوضعيّ قد اتخذ موقفاً وسطيّاً بين المنطقين التجريبيّ العامّ، ومنطق كانط، حيث إنّ الأوّل يذهب إلى كون المنطق بعدي أي تالٍ على التجربة، وأنّه ينحصر في كونه تعميماً يعتمد على وقائع جزئيّة تمّت ملاحظتها كما ذكرنا عن ستيوارت ميل، وكانط يرى أنّ هناك قوانين قبليّة ولكنّها مع ذلك تركيبيّة أي أنّها ليست تحصيل حاصل في علاقة موضوعها بمحمولها. أمّا الوضعيّة الجديدة -خصوصاً دراسات فتجنشتين- ترى أنّ قضايا المنطق قبليّة، أي نحكم بصدقها قبل مراجعة الطبيعة تجريبيّاً.

فمثلاً القضيّة المنطقيّة الآتية: أ تساوي ج، وج تساوي د، إذن أ تساوي د، تحمل

---

[١] الخولّي، مصدر سابق، ص٢٦٤.

[2] A. J. Ayer, Language, Truth And Logic (1936), Penguin Books, London, 1974, p100.

[٣] أنظر: هويدي، ص١٣١-١٣٢.

معها دليل صدقها بمعنى عدم انتظار مراجعتها في الطبيعة حتّى يتأكّد صدقها، إلا أنّها مع ذلك مجرّد تحصيل حاصل، لا تعني شيئاً ولا تدلّ على شيء في التجربة، فما قوانين المنطق إلا قواعد نحويّة تنظّم تنظيماً ميسّراً المعطيات الحسّيّة، وهي قواعد اختبرت بطريقة تحكّميّة يمكن اختيار غيرها، لكنّها طالما وضعت كمبادئ استنباط فإنّ النتائج تلزم عنها بالضرورة، ولكن أساس كلّ منطق يبقى اتفاقيّاً محضاً[١]. و٦+٤=١٠ معناه قد اتفقنا على أن نستعمل رمزين بمعنى واحد «٦+٤» و«١٠»، كما اتفقنا مثلاً على أن نستعمل لفظتي الليث والأسد بمعنى واحد، فلا فرق بين أن تقول إنّ عندي «٦+٤» غرام من الذهب وأن تقول إنّ عندي «١٠» غرامات[٢].

وقضايا المنطق كذلك تحدّد طريقة استعمالنا للألفاظ والرموز ولا تنبئنا بشيء جديد عن العالم، وعلى حدّ تعبير آير إنّها «تنبئنا بما هو مفروض فينا العلم به من قبل»[٣].

وقولنا: «ق تلزم عنها ك» بمثابة التحليل لعناصر ق، وإبراز ك باعتبارها عنصراً ملازماً. فكلّ قضيّة يحكم المنطق بضرورتها يكون معنى الضرورة فيها أنّها قد سبق إثباتها «فإذا وجدنا أنّ قضيّة ما لا بدّ لنا من تصديقها بالضرورة، كان معنى ذلك أنّه قد سبق بالفعل إثباتها»[٤].

لكن، مع فرض كون هذه القضايا تحمل شواهد صدقها معها بشكل مستقلّ عن التجربة قبل مراجعة الواقع، ألا تؤكّد معطيات الواقع صدق هذه القضايا؟!!

نعم، قسّم المنطق الوضعيّ القضايا الرياضيّة إلى قسمين:

الأوّل: الرياضيّات غير البحتة أو التطبيقيّة.

والثاني: الرياضيّات البحتة. واعتبروها قضايا تحليليّة ضروريّة ويقينيّة.

أمّا بالنسبة إلى الأولى، كهندسة إقليدس، هنا يختلف الموقف، فهي وإن كانت تتضمّن

---

[١] انظر: بوشنسكي، ص٩٨.

[2] A.J,Ayer, Language, Truth and Logic, p114.

[3] A.J,Ayer, ibid, p91.

[4] Prall, D.W, Implication, Univ- of California Publications in Philosophy, 8, P155.

إخباراً جديداً عن الموضوع، [كقضيّة الخطّ المستقيم أقصر خطّ يصل بين نقطتين، فإنّه لا يمكن اعتبارها قضيّة تحليليّة؛ لأنّ موضوع القضيّة وهو الخطّ المستقيم لا يتضمّن محمولها وهو أقصر خطّ يصل بين نقطتين، فهذه القضيّة لا ينطبق عليها معيار القضيّة التحليليّة وهو أن يكون المحمول مجرّد تكرار للموضوع بإظهار ما هو متضمّن فيه] إلا أنّها ليست قضايا ضروريّة ويقينيّة، ولا تتمتّع بالدرجة ذاتها التي تتمتّع بها قضايا الرياضيّات البحتة.

أمّا القضايا من النوع الثاني، فمع فرض التسليم بوجهة النظر في افتراض قضايا الرياضيّات البحتة وكذلك القضايا المنطقيّة تحليليّة وتكراريّة، لا يكفي في حلّ المشكلة المعرفيّة لبيان المائز بين القضايا الطبيعيّة والقضايا الرياضيّة والمنطقيّة؛ لأنّ المنطق الوضعيّ مطالب بأمرين[١]:

أوّلاً: ببيان معنى الضرورة واليقين في القضايا التحليليّة، إن من حيث كون مفهوم الضرورة ليس مفهوماً تجريبيّاً، وهو يتنافى مع كون مصدر المعرفة البشريّة هي التجربة.

فمثلاً هل القضيّة المنطقيّة التحليليّة الآتية: أ هي أ، هل تعادل: أ من الضروري أن تكون أ؟ أو تعادل أ هي أ دون الحكم بالضرورة؟ فعلى الأوّل، هي قضيّة تركيبيّة؛ لأنّها تخبر عن شيء جديد، فعنصر الضرورة الذي هو جزء المحمول، غير متضمِّن في مفهوم الموضوع، الذي هو أ. وإن كانت تساوي الثاني، فقد نقد المنطق الوضعيّ اعتقاده بضرورة هذه القضيّة، وتصبح القضيّة المنطقيّة على وزان القضيّة الطبيعيّة.

وثانياً: بقانون التناقض؛ لأنّ الاعتقاد بأنّ ١+١ كموضوع هو =٢ أو ٢ كمحمول، متوقّف على الإيمان المسبق بمجموعة قوانين فوق تجريبيّة، مثل قانون التناقض، فما لم يتمّ التسليم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان بحكم العقل على موضوع واحد، لكان من الممكن افتراض هذه القضيّة صادقة كما يمكن افتراضها كاذبة، أو افتراض ١+١=٢ وافتراض عكسها؛ إذ لا يمكن تفسير اليقين الذي لا يجامعه احتمال الخلاف إلا بالإيمان بقانون التناقض.

---

[١] انظر: الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص٤٥٣.

وحينها يكون قانون التناقض هو الذي يمنح القضايا التكراريّة يقينيّتها وضروريّتها، فيطرح السؤال الآتي نفسه: بما أنّ فاقد الشيء لا يكون معطيّاً له فمن أين استمدّ هذا المبدأ ضروريّته ويقينيّته؟

ولا يستطيع المنطق الوضعيّ أن يجيب بأن قانون التناقض قضيّة تحليليّة؛ لأنّ محموله وهو الحكم بامتناع الاجتماع غير مستبطن في موضوعه وهو مفهوم التناقض، فهذه قضيّة خبريّة تحكي عن واقع قائم بين محمول خارج عن ذات الموضوع، ومن المؤشّرات على ذلك، أنّ قولنا اجتماع النقيضين محال، يغاير قولنا: اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين[١].

وبناء عليه، تعود المشكلة، فهل هذه القضيّة الخبريّة أوّليّة مستقلّة عن التجربة؟ إذاً، ناقض المنطق الوضعيّ ذاته!! أم أنّها قضيّة مستلهمة من التجربة على حدّ القضايا الطبيعيّة الأخرى؟ وحينها: يعجز المنطق الوضعيّ عن إعطاء تبرير منطقيّ لهذا الفرق بين قانون التناقض المتّصف بالضرورة واليقين، وبين باقي القضايا الطبيعيّة التي تخلو من هاتين الصفتين؟!

الوضعيّة وسؤال: «هل الله موجود؟»

يبقى ثمّة نقطة أخيرة محوريّة جديرة بالبحث، وهي: هل الوضعيّة إلحاديّة أو لاأدريّة؟

ثمّة ثلاثة مواقف في تاريخ الفلسفة من سؤال -الهلّيّة البسيطة-: «هل الله موجود؟»، قبل بيانها، نذكر مقدّمة منطقيّة تُمهِّد لفهم المسألة، وهي أنّ كلّ قضيّة بالنظر الأوّليّ تحتمل الصدق والكذب، أي تتكافأ فيها قيمتي الصدق والكذب بنحو التساوي، فلا ترجح إحداهما على الأخرى، وهذا يعني أنّ الموقف المبدئيّ من أيّ قضيّة هي الشكّ فيها، بمعنى تعادل نسبة الإثبات والنفي لدى الذهن البشريّ، ولا يترجّح أحد الطرفين على الآخر -على نحو تامّ (اليقين) أو ناقص (الظنّ)- إلا بوجود دليل على إثبات المحمول للموضوع أو نفيه عنه، وعليه:

[١] نظر: الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص٤٥٢.

إمّا أن يقوم دليل على الإثبات، فتصدق قضيّة: «الله موجود»، ويكذب نقيضها، وهذا هو موقف الإلهيّين والربوبيّين.

وإمّا أن يقوم دليل على النفي، فتصدق قضيّة: «الله غير موجود» وتكافئ «الله معدوم»، ويكذب نقيضها، وهذا هو موقف الملحدين.

وإمّا أن لا يقوم دليل عى الإثبات، ولا على النفي، فتبقى القضيّة متكافأة الطرفين، وهذا هو موقف اللاأدريّين. فاللاأدريّ هو الشخص الذي وإن لم يملك دليلاً على وجود الله، إلا أنّه في الوقت عينه لا يملك دليلاً على النفي، فهو لا يقول: «الله غير موجود»، بل يقول: لا أعلم بأنّ الله موجود؛ لأنّ عدم الدليل ليس دليلاً على العدم.

وقد تبنّى رسل الأطروحة الثالثة، حيث يقول بأنّه إذا أراد أن يتحدّث بلغة شعبيّة فهو ملحد، أمّا إذا أراد أن يتكلّم بلغة منطقيّة علميّة فهو لاأدري؛ لأنّ عدم وجود الإله لا يمكن البرهنة عليه[١]، وإن كان يظهر من بعض عباراته أيضاً أنّه مخلص للوضعيّة فيعتقد بما سيذكره آير في الفقرة اللاحقة.

وقد حاول فلاسفة الوضعيّة الكلاسيكيّة تقديم أنفسهم بأنّهم ليسوا مذهباً إلحاديّاً بالمعنى المنطقيّ للكلمة، إلا أنّ ميولهم المادّيّة غير خافية[٢]، فهم بين فريقين: منكر للأديان التقليديّة، محاولاً تأسيس دين جديد كما هي نزعة أوجست كونت. وفريق أقرب إلى الشكّ البراجماتيّ كما هو حال أرنيست رينان.

فرينان رغم وجهة نظره التي عرضناها فيما سبق، إلا أنّه في طوره الأخير اعتنق نوعاً من الشكّ البراجماتيّ، حيث يقول: «إنّ الموقف الأكثر منطقيّة للمفكّر بإزاء الدِّين هو أن يعمل وكأنّ الدِّين حق، وينبغي أن يفعل وكأنّ الله والنفس موجودتان، وهكذا يدخل الدِّين في عداد تلك الفروض الكثيرة، مثل الأثير، والسيالات الكهربيّة، والضوئيّة والحراريّة والعصبيّة، والذرّة نفسها، ونحن نعلم جيّداً أنّها ليست إلا رموزاً ووسائل ميسرة لتفسير الظواهر، ولكنّنا مع ذلك نتمسّك بها»[٣].

---

[١] رسل، برتراند، لماذا لست مسيحيّاً، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للتأليف والترجمة ، ط١، ٢٠١٥م، ص٢٠٣-٢٠٤.

[٢] كرم، ص٣٧٢.

[3] Renan, Ernest, EXAMEN DE CONSCIENCE PHILOSOPHIQUE, Paris, CHEZ A. FRANCK, LIBAIRE, 1889,P432.

أمّا الوضعيّة المنطقيّة، فلا ينسجم أيّ موقف من المواقف الثلاثة المعروضة سابقاً مع منهجهم المنطقيّ، وأدقّ تعبير نجده عن هذه القضيّة ما ذكره آير (اللغة، الحقيقة والمنطق-١١٥-١١٦)، حيث يقول: « إنّ السّمة الأساسيّة في موقف اللاأدريّ Agnostic، هي أنّه يتصوّر أنّ وجود إله يُمثّل «إمكانيّة»، بمعنى أنّه لا يوجد في تصوّره أسباب وجيهة للإيمان بوجود الله أو عدم الإيمان بوجوده.

أمّا السّمة الأساسيّة في موقف الملحد atheist، فهي أنّه يأخذ بإمكانيّة «عدم وجود إله».

أمّا وجهة نظرنا، فإنّنا نرى أنّ كلّ العبارات التي تقال عن طبيعة «الله»، هي في حقيقتها عبارات «لا معنى لها» non-sensical، ومن ثمّ فإنّ نظرتنا لهذه العبارات لا تتطابق -بحال- مع أيّ من هاتين النظرتين، ولا تقدّم دعماً لإحداهما دون الأخرى، وإنّما هي -في الحقيقة- متعارضة معهما؛ لأنّه إذا ما كان التقرير الذي يقول «بوجود إله» تقريراً لا معنى له، فإنّ تقرير الملحد الذي يقرّر فيه أنّه «لا يوجد إله» هو -بالمثل- تقرير لا معنى له، طالما أنّه لا يزيد عن كونه تقرير يناقض التقرير الأوّل.

أمّا فيما يتعلّق بموقف اللاأدريّ، فنستطيع أن نقول: إنّه بالرغم من امتناعه عن تقرير «وجود إله»، أو «عدم وجود إله»، فإنّه لا ينكر أنّ السؤال عمّا إذا كان يوجد إله مفارق أم لا، سؤال له معنى أو سؤال أصيل. فهو لا ينكر العبارتين «يوجد إله مفارق» و «لا يوجد إله مفارق»، يعبّران عن قضايا إحداهما صادقة بالفعل والأخرى كاذبة. فكلّ ما يقوله: إنّنا لا نملك وسائل تمكّننا أن نقرّر أيّهما هي القضيّة الصادقة، وأيّهما هي القضيّة الكاذبة، ومن ثمّ فلا يجب أن نلزم أنفسنا بإحداهما.

ولكنّنا قد تبيّنّا كيف أنّ هذه العبارات لا تعبّر بحال عن قضايا، ممّا يعني أن نستبعد -بالمثل- النزعة اللاأدريّة أيضاً.

وينطبق على موقف «الملحد» ما ينطبق على موقف « الأخلاقيّ» فتأكيداته ليست «صحيحة» أو «غير صحيحة». فطالما لا يخبر بشيء عن العالم، فلا يمكن -من ثمّ- إدانته بأنّه يقول شيئاً كاذباً أو شيئاً لا يملك عليه أدلّة كافية»[١].

[1] A. J. Ayer, Language, Truth And Logic, p115-11.207-206،

كلمة أخيرة: المنهج العلميّ يقود إلى الإيمان بالله

وممّا يؤسف له، أنّه ثمّة مفارقة عجيبة في الوضعيّة والتجريبيّة عموماً، بين منهج البحث العلميّ، والنتيجة التي توصّلوا إليها، جواباً عن سؤال :»هل الله موجود؟»: نفياً أو شكّاً أو إفراغاً للمعنى، ففي اللحظة التي كان ينبغي فيها أن يعتمد الاستقراء دليلاً لدعم الإيمان بالله في اكتشاف ما تحتويه الطبيعة من إحكام هندسيّ وإتقان ذكيّ[١]، استُخدِم الاتجاه الحسّيّ والتجريبيّ لضرب فكرة الإيمان بالله تعالى، فما دام الله تعالى لا يخضع للخبرة الحسّيّة، فهو غير موجود، أو لا أقلّ لا طريق إلى التثبّت من وجوده، «وعلى هذا الأساس لو قلت: «الله موجود»، لكان بمثابة أن تقول: «ديز موجود»، فكما لا معنى لهذه الجملة، كذلك تلك؛ لأنّ وجود الله لا يمكن التعرّف عليه بالحسّ والتجربة»[٢].

هذا التناقض المصطنع بين العلم -كمنهج قائم على الاستقراء والتجربة- والإيمان بالله، عاشه الشهيد الصدر كهمّ فكريّ، فدوّن أطروحته في كتابه: «الأسس المنطقيّة للاستقراء»، لا بصفته فيلسوف علم أو منطقيّ، وإنّما ليؤكّد على حقيقة عقائديّة في غاية الأهمّيّة، «**هذه الحقيقة** -كما يقول السيّد الصدر-، هي أنّ الأسس المنطقيّة التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلميّة المستمدّة من الملاحظة والتجربة، هي الأسس المنطقيّة نفسها التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم، عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإنّ هذا الاستدلال كأيّ استدلال علميّ آخر، استقرائيّ بطبيعته، وتطبيق للطريقة العامّة التي حدّدناها للدليل الاستقرائيّ في كلتا مرحلتيه.

فالإنسان بين أمرين:

فهو إمّا أن يرفض الاستدلال العلميّ ككلّ.

---

[١] **عرض السيّد الصدر الدليل الاستقرائيّ على وجود الله بشكل تفصيلّي، تحت عنوان: «الاستدلال العلميّ لإثبات الله تعالى»، في كتابه: «المُرسِل، الرسول، الرسالة». وانظر: الطباطبائيّ، ومطهّري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، المجلّد٣، المقالة ١٤، ص٢٠٣-٣٠١.**

[٢] انظر: الصدر، موجز في أصول الدين، ص١٢٥.

وإمّا أن يقبل الاستدلال العلميّ، ويعطي للاستدلال الاستقرائيّ على إثبات الصانع القيمة نفسها التي يمنحها للاستدلال العلميّ.

وهكذا نبرهن على أنّ العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقيّ-الاستقرائيّ، ولا يمكن من وجهة النظر المنطقيّة للاستقراء الفصل بينهما».

لائحة المصادر والمراجع

١. إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٥، ترجمة عزت قرني، ربيع أوّل ١٤١٣هـ-أيلول ١٩٩٢م، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

٢. ابن سينا، الشفاء- المنطق، البرهان، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق أبو العلا عفيفي، نشر وزارة التربية والتعليم الإدارة العامّة لثقافة بمناسبة الذكرى الألفيّة للشيخ الرئيس، المطبعة الأميريّة، القاهرة، ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م.

٣. أبو رغيف، عمّار، منطق الاستقراء، مجمع الفكر الإسلاميّ، ط١، ١٤١٠هـ.

٤. إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١.

٥. إسلام، عزمي، فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر العربيّ، ١٩، دار المعارف بمصر، القاهرة.

٦. آملي، جوادي، نظريّة المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، دار الصفوة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٧. بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوريّ والرياضيّ، دار الذخائر للمطبوعات، قم- إيران، ط١، ١٣٦٨هـ.ش.

٨. بوبر، كارل، منطق الكشف العلميّ، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمّد علي، دار النهضة العربيّة، بيروت، ص٦٣ وما بعد.

٩. ج. بنروبي، مصادر وتيّارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م، ج١.

١٠. الجابريّ، محمّد عابد، تطوّر الفكر الرياضيّ والعقلانيّة المعاصرة.

١١. الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٦٤، تصدر عن المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان ١٤٢١- كانون الأول ٢٠٠٠م.

١٢. رسل، برتراند، أصول الرياضيّات، ترجمة محمّد مرسي أحمد، أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨م.

١٣. رسل، برتراند، حكمة الغرب- الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريّا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٧٢، ديسمبر ١٩٨٣.

١٤. رسل، برتراند، لماذا لست مسيحيّاً، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للتأليف والترجمة ، ط١، ٢٠١٥م.

١٥. رسل، برتراند، مشكلات الفلسفة، ترجمة سمير عبده، دار التكوين للتأليف والترجمة، ط١، ٢٠١٦م.

١٦. السبحانيّ، جعفر، نظريّة المعرفة- المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيّات، بقلم الشيخ حسن محمّد مكّيّ العامليّ، الدار الإسلاميّة، بيروت، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

١٧. السبزواريّ، ملّا هادي، شرح المنظومة (اللئالي المنتظمة)، قسم المنطق، تحقيق وتعليق حسن حسن زاده آملي.

١٨. الصدر، محمّد باقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٥، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٩. الصدر، محمّد باقر، السنن القرآنيّة للمجتمع والتاريخ، دار المرتضى، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٢٠. الصدر، محمّد باقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١٠، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٢١. الصدر، موجز في أصول الدين، المُرسِل- الرسول- الرسالة، تحقيق عبد الجبّار الرفاعيّ، مطبعة شريعت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٢٢. الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلاميّة، تهران، ١٣٧٢هـ.ش، ج١.

٢٣. الطباطبائيّ، محمّد حسين، تقديم وتعليق مرتضى مطهّري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ترجمة عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ ج١.

٢٤. الطباطبائي، محمّد حسين، نهاية الحكمة، تعليق محمّد تقي مصباح اليزديّ، دار الكتاب الإسلاميّ، بيروت، ج١.

٢٥. الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ط٧، ١٩٧٩.

٢٦. عجمي، سامر توفيق، التربية بنظرة فلسفيّة، مركز الأبحاث والدراسات التربويّة، دار البلاغة، بيروت، ط١، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.

٢٧. فتجنشتين، لودفيج، رسالة منطقيّة فلسفيّة، تقديم برتراند رسل، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٨م.

٢٨. قاسم، محمود، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط٢.

٢٩. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت.

٣٠. كونت، أوجست، دروس في الفلسفة الوضعيّة، درس ٢٨، نشره ليتريه سنة ١٨٦٤م، ج٢، نقلاً عن بنروبي، ج١.

٣١. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط١، ١٩٩٦م، ج٢ H-Q.

٣٢. ماشيري، بيار، كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة سامي أدهم، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٣٣. محمود، زكي نجيب، من زاوية فلسفيّة، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٩٩٣م.

٣٤. محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقيا، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٩٩٣م.

٣٥. مطهّري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج١.

٣٦. مطهّري، مرتضى، الدوافع نحو المادّيّة، ترجمة محمّد علي التسخيريّ، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٣٧. مطهّري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، دار المرتضى، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م
٣٨. مطهّري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبّار الرفاعيّ، قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٣هـ ج١.
٣٩. مظفّر، محمّد رضا، أصول الفقه، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ج١.
٤٠. مظفّر، محمّد رضا، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٥م.
٤١. ميد، هنتر، الفلسفة- أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريّا، دار النهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٩م.
٤٢. هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلميّة، ترجمة د. فؤاد زكريّا، دار الوفاء للطباعة والنشر، الأسكندريّة، ٢٠٠٦م.
٤٣. همبل، كارل، فلسفة العلوم الطبيعيّة، ترجمة جلال موسى، دار الكتاب العربيّ، القاهرة، ١٩٧٦م.
٤٤. هويدي، يحيى، ما هو علم المنطق؟ دراسة نقديّة للفلسفة الوضعيّة المنطقيّة، مكتبة النهضة المصريّة، ط١، ١٩٦٦م.
٤٥. اليزديّ، محمّد تقي المصباح، النظرة القرآنيّة للمجتمع والتاريخ، ترجمة عبد المنعم الخاقانيّ، دار الروضة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٤٦. اليزديّ، محمّد تقي مصباح، الإيديولوجيّة المقارَنة، ترجمة عبد المنعم الخاقانيّ، دار المحجّة البيضاء – دار ومكتبة الرسول الأكرم، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٤٧. اليزديّ، محمّد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمّد عبد المنعم الخاقانيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ط٤، ١٤١٦هـ ج١.

48. A. J. Ayer, Language, Truth And Logic (1936), Penguin Books, London, 1974.
49. Aug, Comte, Discours sur l esprit positif, § 31.
50. James Griffen, Wittgensteins Logical Atomism, Oxford University prees, 1965.
51. L. Wittgenstein. Tractatus Logic-Philosophic, trans by C. K. Ogden,Kegan Pani, London. 1933. 4. 112.
52. Littre, E. Auguste Comte et la philosophie positive, Paris, Librairie De L. Hachette Et c18. 1863.
53. Moritz Schlick, Meaning and Verification, The Philosophical Revie, Vol, 45, 1936.
54. Norton White, The Age of Analysis: 20th, Century Philosophers, Mentor books, New York, 1957.
55. Prall, D.W, Implication, Univ- of California Publications in Philosophy, 8,
56. Renan, Ernest, EXAMEN DE CONSCIENCE PHILOSOPHIQUE, Paris, CHEZ A. FRANCK, LIBAIRE, 1889

النسبيّة

دراسة تحليليّة نقديّة لنسبيَّات المعرفة والأخلاق في الغرب الحديث

غيضان السيد علي*

تسعى هذه الدراسة إلى الإحاطة التحليليّة النقديّة بمفهوم النسبيّة كجوهر حاكم على البنية العامّة لفكر الحداثة ومعارفها في الحقول الأنطولوجيّة والإبستمولوجيّة المختلفة. ولتناول هذا المبنى في تاريخ الحضارة الغربيّة تناولاً نقديّاً حاولت الدراسة أن تجيب عن سؤالين محوريّين يمثّلان العمود الفقريّ لها، وهما: إلى أيّ مدى سيطرت النسبيّة المعرفيّة والأخلاقيّة على الفكر الغربيّ منذ تاريخه وحتّى عصرنا الراهن؟ وإلى أيّ مدى أثّرت هذه النسبيّة فيما يعانيه المجتمع الغربيّ الراهن من أزمات حول المعنى والقيم؟

«المحرّر»

نسبيّة المعرفة والأخلاق لا تُعدّ مَيزة تدعو للتفاخر بقدر ما تُعدّ مَثلبةً تهدّد كلّ مبادئنا ومعارفنا ومعتقداتنا؛ فمع شيوع النسبيّة المعرفيّة لن تكون هناك حقيقة واحدة مُصدَّقة يرجع إليها الجميع ويجعلونها معيارًا للصدق العامّ، وإنّما ستكون هناك آراء متعدّدة بعدد البشر عن الموضوع الواحد، وذلك حسب اختلافهم في فَهم هذا الموضوع. ومن ثمَّ ينعدم اليقين، ولا يصبح هناك صوابٌ أو خطأ، ويصبح الشكُ هو السمةَ السائدة

* باحث وأستاذ الفسلفة في جامعة بني سويف- مصر.

في الحياة والمعرفة الإنسانيّة عامّة. كما أنَّ نسبيّة الأخلاق تؤدّي إلى تفكّك البناء الأخلاقيّ للإنسانيّة عامّة؛ حيث تتحطّم المعايير وتظهر الأخلاقيّات الجزئيّة المتغيّرة، ويصعب التمييز بين ما هو خير وما هو شر. فالمعرفةُ والأخلاق ينبغي أن يكون لهما ماهيّة ثابتة متّفق عليها ولا يمكن أن يكونا نسبيّين يختلفان من شخص إلى آخر.

فالنسبيّة المعرفيّة أو الأخلاقيّة تستند إلى التشكيك ورفع اليقين عن كلّ معنى ومقياس؛ فالنسبيّة المعرفيّة تنزع الثقة عن كلّ شيء، وتنهار معها كلّ اليقينيّات المطلوبة لقيام حياة هادئة خالية من القلق والاضطراب؛ إذ معها يموت المعنى الحقيقيّ لكلّ شيء، لتبقى معانٍ كثيرة تحتمل الصواب والخطأ. كذلك قد تؤدّي النسبيّة المعرفيّة إلى الإلحاد وإنكار وجود الله، فمتى كانت معرفتنا نسبيّة لزم أنّنا لا ندري شيئًا عن المطلق، بل لعلّنا لا ندري إن كان موجودًا أو غير موجود. كذلك النسبيّة الأخلاقيّة تتحطّم معها المعايير والمقاييس الخلقيّة، وتظهر من خلالها الأخلاقيّات الجزئيّة المتغيّرة التي تتغيّر بتغيّر المواقف الاجتماعيّة وبتغيّر الزمان والمكان. ولا يبقى معها معيار ثابت يبيّن ما هو خير وما هو شرّ.

معنى النسبيّة في اللغة والاصطلاح:

النسبيّ في اللغة يقال في مقابل المطلق، فإذا دلَّ المطلق على الموجود في ذاته وبذاته، دلَّ النسبيّ على ما يتوقّف وجوده على غيره. وإذا دلَّ على الخالص من كلّ تعيّن أو تحديد دلَّ النسبيّ على التابع لإحدى وحدات القياس أو لإحدى نقاط الارتكاز. وإذا دلّ المطلق على التامّ أو الكامل المتعرّي عن كلّ قيد، أو حصر، أو استثناء، دلَّ النسبيّ على المقيّد، أو الناقص، أو المحدود[١].

ونسبيّة المعرفة Relativity of Knowledge هي مذهب من يقرّر أنّ المعرفة الإنسانيّة معرفة نسبيّة متغيّرة. والنسبيّة الأخلاقيّة Relativity of Moral مذهب من يقرّر أنّ فكرة الخير والشرّ تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، من غير أن يكون هذا التغيّر مصحوبًا بتقدّم معيّن. ومن ثمّ فالمقصود بالنسبيّة المعرفيّة أنّ المعرفة الإنسانيّة نسبة

[١] جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، الجزء الثاني (ط-ي)، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، ١٩٨٢م، ص٤٦٥.

بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأنّ العقل الإنسانيّ لا يحيط بكلّ شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صبَّها في قوالبه الخاصّة. ولنسبيّة المعرفة عند (هاملتون) ثلاثة معان، وهي قوله: **أوّلًا**- إنَّ معرفتنا لا تتناول إلا ظواهر الوجود ولا تحيط إلا بالنسب التي بين الأشياء. **ثانيًا**- إنَّ الذات العارفة لا تستطيع أن تدرك أحوال الوجود إلا إذا كانت مزوّدة بعقل قادر على إدراكها، فالنسبيّة بهذا المعنى ترجع إلى التحديد، وأعني بالتحديد أنّ بين الذات العارفة والموضوع المعروف نسبة تجعل كلًّا منهما مشروطًاً بالآخر. **ثالثًا**- إنَّ العقل الإنسانيّ لا يدرك صور الوجود إلا بعد تبديلها ومزجها بفاعليّته الخاصّة[١].

ولنسبيّة المعرفة عند **جون ستيوارت مل** معان أخرى، فيقول: **أ**- إنَّا لا نعرف الشيء إلا من جهة ما هو متميّز عن غيره من الأشياء. **ب**- ولا نعرف الطبيعة إلا من خلال أحوالنا الشعوريّة. ولهذا القول الثاني نتيجتان: **الأولى**، هي إرجاع الأشياء إلى أحوالنا الشعوريّة. **والثانيّة**، هي القول بوجود شيء في ذاته، لا يمكن أن يكون بطبيعته موضوع معرفة عقليّة أو تجريبيّة.

والخلاصة: إنّ نسبيّة المعرفة ترجع إلى القول: إنَّ العقل لا يستطيع أن يعرف كلّ شيء، فإذا عرف شيء غابت عنه أشياء. وما من فكرة في العقل إلا كان إدراكها تابعًا لمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها[٢].

أمَّا النسبيّة الأخلاقيّة فهي تلك التي ترى أنَّ صواب الفعل أو الحكم عليه إنّما يكون بالنسبة للظروف الخارجيّة التي جرى فيها الفعل أو صدر في إطارها الحكم، وأنَّ الأخلاق مجرّد قواعد غير ملزمة لغير المعتقدين فيها، وأنَّ من المستحيل تبرير أيّ فعل أخلاقيّ، وأنّه ليس في الأخلاق مُطلقات، ولا يمكن أن يكون لها أساس علميّ، ولا يمكن الحكم على فعل أخلاقيّ بالصحّة أو بالخطأ، ويؤدّي ذلك منطقيًا إلى تبرير اللا أخلاقيّة[٣].

---

[١] جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، الجزء الثاني (ط-ي)، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، ١٩٨٢م، ص٤٦٦.

[٢] المرجع السابق، ص ٤٦٧.

[٣] عبدالمنعم الحفنيّ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مطبعة مدبولي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م، ص٨٧٥.

أوّلًا- المنشأ التاريخيّ للنسبيّة المعرفيّة والأخلاقيّة في الغرب

يحاول هذا المبحث التأصيل التاريخيّ لنشأة النسبيّة في المعرفة والأخلاق في الفكر الغربيّ عبر الوقوف على البدايات الحقيقيّة لهذه النسبيّة عند السفسطائيّين والقورينائيّين والأبيقوريّين والشكّاك والإرتيابيّين سواء القدامى أو المُحدثين وصولًا إلى بدايات عصر النهضة الأوروبيّة مع ميكيافيللي الذي دشَّن أبرز الرؤى النسبويّة في مجالات الأخلاق والسياسة.

١. نسبيّة المعرفة والأخلاق عند السوفسطائيّين:

تظهر النسبيّة في المعرفة والأخلاق واضحة وجليّة عند السوفسطائيّين، فمن السهل للقارئ المتصفّح أن يضع يده على تلك النزعة بمجرّد أن يطالع تلك الشذرات التي بقيت من تراث السوفسطائيّين. فما أن نقف مع تلك الشذرة الوحيدة التي بقيت من كتاب بروتاجوراس Protagoras (٤٨١-٤١١ ق.م) المعنون بـ «عن الحقيقة»، والتي تقول: «الإنسان مقياس كلّ شيء، فهو مقياس أنَّ الأشياء الموجودة موجودة، وأنّ الأشياء غير الموجودة غير موجودة»[1]، حتّى تتبيّن لنا تلك النزعة النسبيّة بوضوح وجلاء؛ حيث إنّ بروتاجوراس يقصد هنا بالإنسان، الكائن الفرد، الذي يُدرك العالم وحده منفردًا بواسطة حواسه الخاصّة فقط، وليس الإنسان العامّ الذي يمثّل الإنسانيّة كلّها بالمفهوم العقليّ. وما دام أفراد الإنسانيّة مختلفين باستمرار فيما بينهم من حيث الحواس والعقول والأجسام والبيئات، وكلّ شيء تقريبًا، إذن لن تكون هناك حقيقة واحدة مصدّقة يرجع إليها الجميع ويجعلونها معيارًا للصدق العامّ، وإنّما ستكون هناك آلاف من الحقائق المختلفة عن الموضوع الواحد، وذلك حسب اختلاف الأفراد في فهم الموضوع. إلى جانب أنَّ الإدراك الحسّيّ نفسه غير ثابت ولا موحّد بين الأفراد جميعًا، ولا حتّى طول حياة الفرد الواحد، بل إنَّه في تغيّر مستمرّ. وما دامت المعرفة قائمة على الإدراك الحسّيّ المتغيّر، فإنّها ستكون -بلا شكّ- متغيّرة من إنسان لآخر، بحسب إدراكاته الحسّيّة الخاصّة، وأنّ كلّ ما يدركه المرء إنّما هو صحيح بالنسبة له. ويمكن لكلّ منّا أن يبرهن على صحّة ما

[1] (Freeman(K)., The Pre-Socratic Philosophers, Oxford Basil Blackwell, 1946, p. 348.

يعتقد وبحجج متساوية إذا كان كلّ منّا يملك نفس القدرات الجدليّة!![١]. ومن ثمّ تكون المعرفة عند السوفسطائيّين نسبيّة خالصة.

وعلى نسبيّة المعرفة وذاتيّتها عند السوفسطائيّين تقوم النسبيّة الأخلاقيّة؛ فما دام الإنسان الفرد هو مقياس كلّ شيء، مقياس الصواب والخطأ، فهو أيضًا مقياس الخير والشرّ. ومن ثمَّ كانت الأخلاق بكلّ قيمها ومبادئها نسبيّة متغيّرة تخضع للنواميس أو للعادات والتقاليد الجارية في الاستعمال حسب ما يوافق كلّ جماعة وأمّة على حدة؛ فالأخلاق تنشأ مع المدنيّة وتنحدر مع التقاليد. ولذلك يقول «بروتاجوراس» بنسبيّة الأخلاق تبعًا لاختلاف شرائع المدن وتقاليدها[٢]. ومن ثمَّ ينتفي ما يسمّى بـ«الخير الموضوعيّ» أو «الشرّ الموضوعيّ» الذي يتفق عليه الناس أو جميع الأفراد. فما يكون خيرًا في عصر من العصور يمكن أن يصبح شرًّا في عصر آخر، وما هو فضيلة في مجتمع ما يمكن أن يتحوّل إلى رذيلة في مجتمع آخر[٣]. وهكذا تعبرّ المعرفة والأخلاق عند السوفسطائيّين عن نزعة نسبيّة واضحة.

٢. نسبيّة المعرفة والأخلاق عند القورينائيّين والأبيقوريّين

تعدّ المدرسة القورينائيّة The Cyrenaic School من أهمّ المدارس السقراطيّة في بلاد اليونان القديمة، وقد أسّسها أرستبوس Aristippus (٤٣٥-٣٥٠ ق.م) وإليه تعود معظم تعاليمها، وقد بدت نزعتها النسبيّة في نظريّة المعرفة؛ إذ رأت أنَّ الحواس هي التي تزوّدنا بالمعرفة اليقينيّة. ومن ثمّ كانت النسبيّة الأخلاقيّة عند أنصار هذه المدرسة، الذين أقاموا الأخلاق على اللذّة، وأعلنوا أنَّ اللذّة هي الخير الأقصى، وهي غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقيّة. وصرّحوا بأنّ اللذّة نداء الطبيعة، وأنَّ على الإنسان أن يعيش وفقًا للطبيعة، ولذلك يكون من الضلال أن نستحي من إشباع اللذّات أو التردّد في إرضائها، وإذا كان العرف الاجتماعيّ لا يبيح المجاهرة بإشباعها، وجبّ احتقار العرف والاستخفاف بالأوضاع الاجتماعيّة المألوفة. بل زاد القورينائيّون وعلى

[١] مصطفى النشّار، تاريخ الفلسفة اليونانيّة من منظور شرقيّ، الجزء الثاني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م، ص٤٨.

[٢] أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م، ص٢٧٢.

[٣] إمام عبد الفتّاح إمام، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص ٦٨.

رأسهم أرستبوس الذي تصوّر اللذّة حسّيّة عاجلة، وأصبح المثل الأعلى عنده قائماً في إرواء ظمئها حاضرًا دون الأسف على ما فات ولا القلق توقّعًا لما هو آت، وهذا يقتضي الحرص على إشباعها دون التعلّق بها أو التفكير في نتائجها؛ مخافة أن يترتّب على هذا قلق يشوّش صفاء الشعور بها! بل زاد فطبق مثله الأعلى في حياته، وكانت صديقته المستهترة «لاييس Lais» رمزًا للشهوة التي كانت عنده موضع تقدير وإكبار. وهكذا أنكر القورينائيّون لذات العقل والروح واقتصروا على القول بأنّ اللذّة الحسّيّة العاجلة هي الخير الأقصى، وعدُّوا ما عاق إرواءها شرًّا محضاً[١].

وهكذا بدت النسبيّة المعرفيّة عند القورينائيّين في ردّ المعرفة إلى الحسّ وليس إلا العقل، كما تبدّت النسبيّة الأخلاقيّة في جعلهم اللذّة معيار خيريّة الفعل الأخلاقيّ، ومن ثمّ أصبحت الحقائق عندهم نسبيّة متغيّرة وليست مطلقة ثابتة، كذلك كانت القيم والمبادئ الأخلاقيّة نسبيّة متغيّرة تختلف باختلاف الظروف والأحوال، وإذا أدّت بنا هذه الحال إلى نوع من الفوضى، اقتضتنا الحكمة أن نؤثّر في مجال العمل ما يبدو لنا نافعًا.

ومن نسبيّة القورينائيّة إلى نسبيّة الأبيقوريّة، وتنسب المدرسة الأبيقوريّة إلى أبيقور Epicurus (٣٤١-٢٧٠ ق.م) الفيلسوف الأشهر في هذه المدرسة، وقد عبّرت الأبيقوريّة عن نزعة نسبيّة واضحة سواء أكانت في المعرفة أو في الأخلاق؛ فقد اعتمد الأبيقوريّون على الحواس ووثقوا في المعرفة الحسّيّة ثقةً مطلقةً، فكلّ حقيقة -عندهم- إنّما تُدرك عن طريق الحواس، والحسُّ صادق دائمًا، ويرى لوكريتوس Lucretius»أنّه لا شيء يستحقّ ثقتنا أكثر من الحواس»[٢]، وكلّ عمليّة من العمليّات الحسّيّة إنمَّا هي في الواقع -كما يصوّرها أبيقور- عمليّة ملامسة أو مصادمة ماديّة، وتكون هذه الملامسة أو المصادمة مباشرة بالنسبة لحاسّتي اللمس والذوق. واعتمدوا بجانب الإحساسات كمصدر للمعرفة على: الهوى، والمشاعر والانفعالات، والتأمّلات الذهنيّة، وكلّ هذه تعبّر عن النسبيّة، فالإحساسات مختلفة من فرد إلى آخر. فإذا كانت الحقائق وليدة الإحساسات أو ما يعتمد عليها من هوى ومشاعر وتأمّلات ذاتيّة فحينئذ يبطل القول بوجود حقيقة موضوعيّة مستقلّة عن الفرد وظروفه،

---

[١] توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة، نشأتها وتطوّرها، القاهرة، دار النهضة العربيّة، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م، ص٥١.

[2]) (Lucretius, De Rerum Nature, Trans. By Cyril Bailey, Vol.1, Oxford, At The Clarendon press, 1947, p.387.

فتتعدّد الحقائق تبعًا لتعدّد مدركيها والحالات التي تطرأ عليهم، ومتى امتنع القول بوجود حقّ في ذاته أو باطل في ذاته، أمكن أن يَصدُق النقيضان وأن يمتنع الخطأ!

وقد عبَّر الأبيقوريّون عن نسبيّة أخلاقيّة تقوم على نسبيّة المعرفة؛ حيث عدَّ الأبيقوريّون اللذّة غاية الحياة ومعيار القيم، وحوّلوها إلى منفعة شخصيّة، وتصوّروا الفضائل في ظلّ هذه المنفعة فسلبوها قيمتها الذاتيّة، وجعلوها مرهونة بما تحقّقه من منافع ولذّات. وفي ضوء هذه النسبيّة الأخلاقيّة القائمة على اتخاذ اللذّة معيار القيم تمّ **إباحة عصيان القوانين متى حقّق هذا منفعة لنا ولم يصبنا من وراء العصيان أذى!** وفي ضوء هذا أباح أبيقور الخروج على مبدأ العدالة، وإيقاع الظلم بالناس متى ترتّب على هذا نفع، وكان صاحبه بمأمن من انتقام الناس. أليست طمأنينة النفس هي أقصى أماني الإنسان! وهكذا ضربت النسبيّة الأخلاقيّة عند الأبيقوريّين بأقصى أماني الإنسان عرض الحائط. وعبّرت خير تعبير عن الذاتيّة والنسبيّة التي وسمت عصر ما بعد الأرسطوطاليسيّة فجعلت الفرد مقياس الحقّ والباطل، ومعيار الخير والشرّ، ومن ثمَّ تمّ رفض القول بموضوعيّة الحقائق وثبات القيم الأخلاقيّة.

٣. مذهب بيرون الشكّيّ ونسبيّة المعرفة والأخلاق

نبتت مدرسة الشكّ في الوقت نفسه الذي نشأت فيه الأبيقوريّة والرواقيّة، وهي المدرسة التي شكّكت في كفاية الحواس والعقل في الوصول إلى ماهيّة الأشياء. ونادى روّادها بوجوب الإمساك عن الإثبات، ووجوب تعليق الحكم. وكان الأساس المشترك لهذه المدرسة هو الهجوم الإبستمولوجيّ على جميع الفلسفات التي كانت دوغماطيقيّة، أي التي زعمت أنَّها قد كشفت عن الحقيقة[١]. فبشرَّ بيرون Pyrrho (٣٦٥-٢٧٥ ق.م) بالشكّ الحقيقيّ المطلق، وحاول أن يجيب على الأسئلة الشهيرة في عصره، والتي تتلمّس إجابتها تحقيق السعادة للإنسان إذا استطاع أن يجيب عليها، وهي: ما حقيقة الموجودات وما طبيعة تكوينها؟ وما هو اتجاهنا الذي ينبغي أن نتّخذه حيالها؟ وما النتيجة التي تنشأ عن هذا الاتجاه؟

---

[١] جوناثان . ري، وج. أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، ص١٩٢.

ومن خلال إجابة بيرون عن هذه الأسئلة ظهرت نزعته النسبيّة في المعرفة والأخلاق معًا بشكل واضح وجليّ؛ إذ شكّ بيرون في أدوات المعرفة من عقل وحسّ فأنكر إمكان التوصّل إلى حقائق الأشياء؛ لأنّ الحواس تبدي الأشياء كما تظهر لها لا كما هي في الواقع. ورأى أنّ المعرفة العقليّة ليست بأحسن حالاً من المعرفة الحسّيّة؛ لأنّ مردّها آخر الأمر إلى الحسّ، وهي تقوم في مجال الأخلاق على العرف والعادات، والناس في كلّ الحالات مختلفون في تصوّرهم لحقائق الأشياء، وهذا الخلاف بين الناس يتمثّل في تفكيرهم في الموضوع الواحد؛ ذلك لأنّ كلّ حقيقة تقبل السلب والإيجاب بقوّة متعادلة، فنحن نعرف ظواهر الأشياء ونجهل حقائقها[١].

وهكذا، يؤكّد بيرون على أنّنا لا نعرف من الأشياء إلا ظواهرها، وأنّنا نجهل إدراك ماهيّاتها وتصوّر حقائقها، فماذا ينبغي أن يكون موقفنا حيالها؟ إذا كنّا لا نثق في الحسّ ولا في العقل أداةً لإدراك الحقائق، ولا نطمئنّ لوجود مقياس دقيق نميّز به بين حقيقة الصواب والخطأ، فكيف يتأتّى لنا إقرار حقيقة أو عقيدة؟ إنّ كلّ ما يبدو في نظر الإنسان صحيحًا يمكن أن يكون ضدّه بنفس القوّة صحيحًا، فإذا قلت عن شيء أنّه موجود صحّ لك أن تقول بنفس القوّة إنَّه غير موجود، أو أنَّه موجود وغير موجود، أو أنّه لا موجود ولا غير موجود! كلّ هذا صحيح طالما كنت تصدر أحكامك على حقيقة الشيء لا على ما يظهر منه. ومن هنا تبدو الحقائق نسبيّة وليست مطلقة، وعندئذ يجوز لك أن تقول إنّ الأشياء «تبدو» على هذا النحو ولا تستطيع أن تتجاوز ظاهرها إلى الحكم على حقيقتها[٢].

الغريب في الأمر، أنّ «بيرون» يرى في هذا الموقف الذي يقصر الحكم على ظاهر الأشياء وتعليقه فيما وراء هذا الظاهر هو الذي يحقّق في نفوسنا الطمأنينة وهدوء البال! فيقول: «سيّان عندي أن يكون الأمر على هذا النحو أو على أيّ نحو آخر»[٣]. فأيّ طمأنينة هذه وأيّ هدوء للبال في ظلّ تلك الآراء المتعارضة والمتناقضة التي تثير في

---

[١] توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة، نشأتها وتطوّرها، ص١١٨.

[٢] المرجع السابق، الموضع نفسه.

[٣] المرجع السابق، ص١١٩.

نفوسنا القلق؟! **فالأحكام النسبيّة المتغيّرة من شخص لآخر تضلّلنا أكثر ما تهدينا وتهيّج عواطفنا وأهواءنا أكثر ما تطمئننا وتريحنا**. كما أنّه إذا كان يقصد بموقفه السلبيّ هذا تجاه المعرفة أو المبادئ الأخلاقيّة اللامبالاة وعدم الاكتراث فإنّ هذا الموقف أسوأ من سابقه؛ لأنّه قد يُسلم معتنقيه إلى التوقّف عن العمل وينتهي بالموت. وهنا لم يجد بيرون وأتباعه من الشكاك -الذين رأوا في التوقّف عن المعرفة أو البحث في مكارم الأخلاق سبيلاً لتحقيق السعادة المنشودة- مفرّ من الاستجابة للعرف السائد دون اهتمام بمدى صواب أحكامه، وهو العرف النسبيّ المتغيّر من مدينة لأخرى ومن عصر إلى آخر. ومن ذلك قولهم: «إنّنا نحن الشكّاكون، نصطنع أساليب الناس في حياتنا العمليّة، دون أن يكون لنا رأي فيها؛ فترانا نتحدّث عن الآلهة بأنّها موجودة ونعبدها، ونقول إنَّ زمام الأمر بيدها، لكنّنا إذ نقول ذلك لا نعبّر عن عقيدة لدينا، ونجتنب اندفاع المتعصبّين لمبادئهم تعصّبًا أعمى»[١].

٤. النسبيّة عند الشكّاك والارتيابيّين في عصر النهضة

يمضي بنا تيّار الشكّ الذي يقطع بالعجز عن إدراك الحقيقة، ويعلن عن تعليق الحكم، حتّى يصل إلى عصر النهضة. وهو ذلك العصر الذي ابتدأ بالشكّ الذي ظهر في فرنسا وانجلترا إبان القرن السادس عشر مع: كورني أجريبا C. Agrippa (١٤٨٦-١٥٣٥م)، وسانشيه Sanchez (+ ١٦١٠)، ومونتاني Montaigne (١٥٣٣- ١٥٩٢م)، ومن خلال هذا التيّار الشكّي ظهرت العديد من صور النقد والهدم وزعزعة التصوّرات والحقائق التي كانت توحي للإنسان اليقين في العلم، فتلاشت المعايير المألوفة للحكم والاختبار حتّى ضلَّ الإنسان في عالم أصبح قلقًا، وانتفى منه اليقين وصار فيه كلّ شيء ممكنًا[٢].

وأعلن هؤلاء الشكّاك أنَّهم لا يستطيعون الوصول إلى حقيقة تتعلّق بهذا الكون، اللهمّ إلا الشكّ والارتياب فهما الحقيقة الوحيدة التي يصلون إليها؛ فكلّ شيء ممكن،

---

[١] نقلاً عن: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، (الكتاب الأوّل- الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠١٢م، ص ٣٧٢.

[٢] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربيّة، الطبعة السابعة، ١٩٧٩م، ص٣١٠.

وكلّ شيء محتمل، وليس هناك يقين من الممكن أن نتوقّف عنده. فاستعرض أجريبا جميع العلوم، ثمّ أعلن عام ١٥٢٧م شكّه فيها، وتناول سانشيه بالنقد قوّتنا الفكريّة ثمّ أعلن عام ١٥٦٢م أنّنا لا نعلم شيئًا بل لا نستطيع أن نعرف شيئًا -لا العالم ولا أنفسنا- ويجيء مونتاني فيعلن أنَّ الإنسان لا يعلم شيئًا؛ لأنَّ الإنسان نفسه ليس شيئًا! ترك مونتاني البحث في العالم الخارجيّ؛ لأنّه عالم ظنّ، وراح يلتمّس اليقين في نفسه فانتهى من دراساته لها إلى الشكّ والفراغ والانتهاء والموت[١].

وقد أدّى هذا الشكّ العارم إلى الشكّ التامّ في كلّ شيء والفوضى الأخلاقيّة، فكلّ الآراء متاحة في المعرفة والأخلاق، كلّها مرفوضة وكلّها مقبولة، كلّ الآراء خاطئة وكلّ الآراء صحيحة في الوقت ذاته! لا مجال هناك لحقيقة واحدة مطلقة، كلّ شيء نسبيّ قابل للتغيّر، كلّ حقيقة -إن وجدت- قابلة للنقض ببساطة شديدة.

والإنسان الطبيعيّ عند «مونتاني» كتلة من الضعف والفساد يخفيهما غروره الهائل. وقد عمل من خلال مقالاته على تبديد أيّة أوهام متعجرفة عن قوّة الإنسان وكرامته. فالعقل الإنسانيّ غير كفء للحصول عن معرفة دقيقة عن الوجود؛ لأنّه يعتمد تمام الاعتماد على الحواس التي تعمل دائمًا على تشويه الموادّ التي تتلقّاها من العالم. وما دامت الحواس لا تكشف شيئًا موثوقًا فيه عن الأشياء، وإنّما عن انطباعاتنا الخاصّة فحسب، فإنَّ العقل وبراهينه المزعومة جميعًا تظلّ حبيسة داخل الذاتيّة الإنسانيّة. وما التفكير البرهانيّ إلا نوع من التعقّل، ولا تعكس أفضل جهودنا لبلوغ الموضوعيّة سوى عواطفنا الخاصّة، وما في تركيبنا من وضاعة. وما من شيء نبيل إلا وننزل به إلى مستوانا، ليخدم غاياتنا الأنانيّة. حتّى الدين لا يستثني من هذا الدافع الأنانيّ النفعيّ الذي يسيطر على الطبيعة الإنسانيّة[٢].

فالإنسان غير قادر بعقله أو بحواسه عن الوصول لأيّة معرفة يقينيّة عن العالم أو الله أو الإنسان نفسه، فالطبائع الحقيقيّة للأشياء تند دائمًا عن منال الفيلسوف، حتّى أفكارنا الفطريّة العقليّة لا تتمتّع بأيّة صحّة موضوعيّة. وهنا، ينتفي أيّ وجود للمعرفة

[١] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربيّة، الطبعة السابعة، ١٩٧٩م، ص٣١١.

[٢] جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ص٧١.

المطلقة أو للأخلاق الثابتة، فكلّ شيء نسبيّ، وكلّ شيء متغيّر ما دام كلّ شيء قابل للشكّ.

٥. ميكيافيللي والنسبيّة الأخلاقيّة

كان نيقولا ميكافيللي Niccola Machiavelli (١٤٦٩- ١٥٢٧م) من أبرز مفكّري عصر النهضة الأوروبيّة الذين امتلأت نفوسهم بالنزعة الفرديّة، والذي من الممكن أن نلتمس في تفكيرهم نزعة نسبيّة واضحة، خاصّة في مجال الأخلاق؛ إذ إنّه رأى أنّ الحكم على الفعل بكونه يقع ضمن فئة الرذيلة أو الفضيلة لا يرجع إلى الفعل في ذاته وإنّما يرجع إلى الظروف. والظروف متغيّرة من حين إلى آخر. ومن ثمّ كان شعاره الأشهر «الغاية تبرّر الوسيلة».

وقد سار ميكافيللي على خُطى السوفسطائيّين في ردّ الطبيعة إلى الشهوة والهوى، فالناس عنده مفطورون على الأنانيّة، وقواعد الأفراد قد وضعت من أجل الأفراد وليس للساسة والحكّام، فإنّ السياسة تقوم على الحذر مقرونًا بالقوّة، وللحاكم أن يتخلّى عن مبادئ الأخلاق إذا عاقته عن تحقيق أهدافه، وأن يلجأ إلى الجريمة والخداع والمكر والدهاء والالتواء متى أعانته هذه الصفات على تقوية نفوذه ونفع بلاده! وللحاكم الذي يريد أن يخفّف من أنانيّة شعبه، وأن يردّه إلى العدل والإنصاف أن يستعين بالقوّة والإرهاب ونحوه، وأن يمكن للدين في نفوس رعاية وإن لم يؤمن بصحّته![١].

وإذا رجعنا إلى كتاب «الأمير» نجد أنّ ميكافيللي ينكر صراحة الأخلاق المعترف بصحّتها فيما يختصّ بسلوك الحكّام، فالحاكم يهلك -من وجهة نظره- إذا كان خيّرًا دائمًا، فيجب أن يكون ماكرًا مكر الذئب وضاريًا ضراوة الأسد. ولا يجب أن يحافظ على العهد إلا حين يعود عليه بالفائدة، ليس إلا. فالأمير يجب عند الاقتضاء أن يكون غادرًا[٢].

وهكذا عاد ميكيافيللي بالأخلاق إلى نزعة نسبيّة خالصة، يعود الحكم فيها على الفعل بأنّه أخلاقيًّا أو لا أخلاقيًّا بحسب الظروف التي تحيط بالفعل لا وفقًا لطبيعة

---

[١] توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة، نشأتها وتطوّرها، ص١٣٣-١٣٤.

[٢] برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، (الكتاب الأوّل- الفلسفة القديمة)، ص٢٩.

الفعل في ذاته، فالمتمدينّون أنانيّون بطبعهم، والبدائيّون وسكّان الجبال مخلصون لم يلحقهم الفساد بعد، ولكلّ منهم أخلاق لا يمكن الخلط بينها، والحكم عليها بالفضيلة أو الرذيلة لا يتمّ إلا بالنظر إلى أيّ فئة ينتمي صاحب هذا الفعل، فأخلاق المدينة غير أخلاق البادية. فإذا كان الإنسان أنانيًّا يهدر المبادئ الأخلاقيّة، فإنّ أحكم خطٌّ لسلوكه مرهون بالناس الذين عليه أن يتعامل معهم. ويعدّ الفكر الأخلاقيّ لميكافيللي مثالاً صارخًا لنسبيّة عصر النهضة في مجال الأخلاق.

ثانيًا: الفلسفة المادّيّة ونسبيّة الخير والشرّ في عصر الحداثة

بزغ عصر الحداثة كنتيجة حتميّة وكتطوّر طبيعيّ لعصري الاصلاح الدينيّ والنهضة في مطلع القرن السابع عشر، فانصرف مفكّروه عن إحياء التراث القديم -الذي كلّف به عصر النهضة- وتطلّعوا إلى الابتكار والإبداع في كفّة المجالات، وسارت الأخلاق موازية للاتجاه المعرفيّ فحدث تضافر بين المعرفة والأخلاق، فالنسبيّة المعرفيّة تتبعها نسبيّة أخلاقيّة، والإطلاقيّة المعرفيّة تتبعها إطلاقيّة أخلاقيّة، وتقاسم هذا العصر التجريبيّون والعقليّون. وقد برز من التجريبيّين توماس هوبز وجون لوك وديفيد هيوم ومن العقلانيّين ديكارت وسبينوزا.

١. سيكولوجيا الأنانيّة ونسبيّة توماس هوبز

يعد توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩م) من أهمّ الفلاسفة التجريبيّين الإنجليز الذين درسوا في أكسفورد وتأثّر كثيراً بفرنسيس بيكون. ورغم أنّه عرف دور العقل والحسّ في المعرفة إلا أنّه بقى في نزعته مادّيًّا، وقامت نظريّته المعرفيّة على أنّ الخبرة الحسّيّة هي مصدر المعرفة، ووسيلتها هي الحواس. فاعتنق النزعة المادّيّة وفسّر العالم وأحداثه بالمادّة وحدها، واستبعد الروح ولواحقها وأنكر وجود النفس مستقلّة عن الجسم، وردّ العواف والوجدانات إلى اللذّة والألم، وأرجع هذين إلى الدورة الدمويّة، وبهذا ردّ سلوك الإنسان إلى حركات في جسمه تنشأ عن مؤثّرات خارجيّة، وصرّح بأنّ الشهوة أو الرغبة ترمي دائمًا إلى تحقيق لذّة أو تفادي ألم، وجاهر بأنّ جميع الدوافع

الإنسانيّة تهدف إلى حبّ الذات، ولهذا ذهب في نظريّته «في السيكولوجيا الأخلاقيّة» إلى أنّ شهوات الإنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته[١]. ولذلك كانت المعرفة عنده نسبيّة ما دامت تعتمد على الحواس.

ومن نسبيّة المعرفة إلى نسبيّة الأخلاق؛ إذ يقرن هوبز الخير باللذّة، والشرّ بالألم، يقول هوبز:»إنّ الخير Good هو كلّ ما كان موضوعًا لشهوة الإنسان أو رغبته، والشرّ Evel هو كلّ ما كان موضوعًا لكراهيته أو نفوره»[٢]. والخير والشّر لا يكتسبان دلالتهما بالنسبة إلى الشخص الذي يستخدمهما بطريقة مجرّدة مطلقة، فليس هناك قاعدة مشتركة للخير والشرّ يمكن استخراجها من طبيعة الموضوعات ذاتها، بل كلّ شيء يتوقّف على شخص الإنسان نفسه[٣].

ومعنى ذلك: أنّ هوبز يقول صراحة بنسبيّة الأخلاق، ونسبيّة الخير والشرّ؛ فليس ثمّة خير مطلق أو شرّ مطلق؛ لأنّه لا سبيل إلى استخراج قاعدة أخلاقيّة تنبع من طبيعة الموضوعات نفسها. وما دام خيرنا يرتبط في نظرنا دائمًا بما هو نافع لنا، وشرّنا يرتبط في نظرنا دائمًا بما هو ضارّ لنا، فلا حرج علينا إذا قلنا إنَّ المنفعة هي قاعدتنا الأخلاقيّة الوحيدة، وحسبنا أن نراجع شتّى أهوائنا وعواطفنا، لكي نتحقّق من أنّها ترتدّ دائمًا في نهاية الأمر إلى غريزة المحافظة على البقاء، وإرادة القوّة وحبّ السيطرة من جهة أخرى. ومهما كان من تنوّع الأهواء البشريّة فإنّها جميعًا تخفي ضربًا من الشعور بالأنانيّة أو حبّ الذات[٤]. ومن ثمّ فإنّ نسبيّة الأخلاق عند هوبز تقوم على أنّ كلّ ما يكون موضوع لرغبة الإنسان واشتهائه يسمّى من جانبه خيرًا، وكلّ ما هو موضوع لنفوره وكراهيّته يسمّى شرًّا. فالإنسان الفرد هو مقياس أن يكون الفعل خيرًا أو شرًّا. أي أنَّه ليس هناك قاعدة أخلاقيّة عامّة تنبع من طبيعة الأفعال نفسها. وتتعضد رؤية هوبز النسبيّة في ظلّ «سيكولوجيا الأنانيّة» التي تتميّز بها فلسفته، والتي تعني أنَّ المرء في أفعاله البشريّة

---

[١] توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة، نشأتها وتطوّرها، ص١٧٨-١٧٩.

[2] T. Hobbes, Leviathan, (Vol. 3), The English Works of Tomas Hobbes of Malmesbury: Edited by Sir William Molesworth, London, Second Reprint , 1966, p.90.

[3] Ibid, p. 41.

[٤] إمام عبد الفتّاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانيّة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م، ص٢٤٨.

يفعل دائمًا ما فيه مصلحته الخاصّة، ووفقًا لهذه المصلحة يتحدّد الصواب والخطأ، والخير والشرّ.

فقد أرجع هوبز كلّ عواطف الخير وكلّ الفضائل لعاطفة الأَثَرَة التي لا ترعى شيئًا سواها، وبذلك غلا غلوًّا واضحًا في تقرير الأنانيّة. فليس في مذهبه مكان للغيريّة؛ إذ إنّ هذه تستند عنده على الأنانيّة، فالعطف على الغير والإحسان إليه ليس فضيلة مجرّدة عن الهوى؛ بل إرضاء لنزعة أنانيّة طبيعيّة هي اللذّة في إحساس المرء بأنّه قويّ يستطيع أن يعمل لسعادته وسعادة غيره، وأنّ كلّ ما يسمّى إيثارًا أو عملًا أخلاقيًّا نجده بعد الفحص الدقيق نتيجة رغبة في منفعة شخصيّة يراد تحصيلها عاجلًا أو آجلًا.

٢. نسبيّة الخير والشرّ عند سبينوزا

يتعامل باروخ بيندكت سبينوزا B.B.Spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧م) -وهو فيلسوف عقلانيّ ذو منهج عقليّ استنباطيّ وليس شكّيًّا أو تجريبيًّا- مع هذين الموضوعين الكلاسيكيّين تعاملًا خاصًّا به، ويربط بينهما ربطًا منطقيًّا، فالخير عند سبينوزا هو في ذاته شيء نسبيّ وكذلك الشرّ، «إنَّ الخير والشرّ يقالان بمعنى نسبيّ، حتّى أنّ شيئًا يقال إنّه حسن أو قبيح حسب الزاوية التي نعتبره منها[١]، فنحن نسمّي خيرًا ما نعرف تمام المعرفة أنّه نافع لنا، أمّا هو في ذاته فليس خيرًا ولا شرًّا[٢]. فنحن لا نسعى إلى شيء ولا نريده ولا نرغب فيه لكوننا نعتقده خيرًا، بل نحن على العكس من ذلك، نعتبره خيرًا لكوننا نسعى إليه ونريده ونشتهيه[٣]. ولذلك فليس هناك شّر في ذاته، لكن هناك ما هو سيء بالنسبة لنا، فكلّ ما هو متوافق معنا ونرغب فيه فهو خير بالنسبة لنا، وكلّ موضوع يسئ إلينا، حتّى لو كان متوافقًا مع أغراض الآخرين يكون بالنسبة إلينا شرًّا [٤].

---

[١] سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د.ت، ص٣٠؛ وانظر أيضًا: بيار فرانسوا مورو، إسبينوزا والإسبينوزيّة، ترجمة جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ٢٠٠٨م، ص ٦٢.

[٢] جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ص ١٨٤، (مادّة سبينوزا).

[٣] سبينوزا، علم الأخلاق،، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص ١٥٨.

[4] Gilles Deleuze, Spinoza : Practical Philosophy, Translated by Robert Hurley, First Edition in English, City lights Books, San Francisco,1988, p.33.

وهكذا، يحكم كلّ امرئ على الأشياء وفقًا لانفعاله الخاصّ، مُقدّرًا أيّها جيّد وأيّها رديء، أيّها أفضل وأيّها أسوأ. ولذلك، يرى سبينوزا أنَّ الإنسان ذو الأفكار الكاملة يربط كلمة خير ربطًا ملائمًا بما يزيد من مقدرته على الفعل، أمّا الإنسان السلبيّ فيربطها بما يرى -خطأ- أنّها وسيلة لتحقيق أغراضه. وعلى ذلك، فإنَّ الإنسان الخيِّر عند سبينوزا سيكون خيّرًا بالمعنى المألوف لهذه الكلمة؛ فالإنسان الطموح لا يرغب في شيء أكثر من المجد ولا يخشى شيئًا أكثر من العار. أمّا الحسود فلا شيء يفرحه أكثر من شقاء الآخرين، ولا شيء يشقيه أكثر من سعادتهم[١]. لذلك ترى الرجل الحكيم متسامحًا مع الآخرين لا يتدخّل في معتقداتهم ما دامت لا تضرّ، سواء في السياسة أو في الدين، وهو يرى أنَّ العقيدة الدينيّة تكون حسنة ما دامت تعمل على الحياة الفاضلة.

٣. نسبيّة جون لوك وغياب القوانين الأخلاقيّة

يعدّ جون لوك John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤) أحد روّاد المنهج التجريبيّ؛ إذ تتميّز فلسفته بأنّها تجريبيّة خالصة أي أنّ معرفتنا تأتينا من الحسّ، ولا نجد لديه مكانًا للأفكار الفطريّة، فالعقل مجرّد صفحة بيضاء تمامًا والتجربة هي التي تخطّ عليه سطورها»؛ إذ ليس في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده بالحس أوّلًا». ويعني رفض لوك للأفكار الفطريّة أنّه ليس هناك مبادئ نظريّة تأمّليّة أو أنّ هناك مبادئ أخلاقيّة فطريّة، فمبادؤنا الأخلاقيّة -تمامًا مثل المبادئ المعرفيّة- تنبع من خبرتنا الحسّيّة. وعندما نحصل على مبادئنا بالتجربة العمليّة فيمكن عندئذ تفحّصها وانتقائها، والموافقة عليها أو رفضها، وهذه هي مقاييس لوك للقوانين الأخلاقيّة.

لذلك، لا يوجد في فلسفة لوك قوانين أخلاقيّة Moral Rules على الأفراد أن يتّبعوها. ونجد فلسفته الأخلاقيّة واضحة في تعريفه للخير والشرّ. والخير هو ذلك الشيء الذي يسبّب أو يزيد من متعة العقل أو الجسم ويبعد الألم. أمّا الشرّ، فهو ذلك الذي يسبّب أو يزيد الألم ويبعد اللذّة. وهنا تنتفي كلّ قاعدة لتأسيس قواعد أخلاقيّة مطلقة عند لوك، فما يسبّب اللذّة عند شخص قد يسبّب في الآن نفسه الألم عند شخص آخر، وكما يقال: مصائبُ قومٍ عند قومٍ فوائدُ».

---

[١] سبينوزا، علم الأخلاق، ص ١٨٥.

وهكذا، يمتدّ نطاق نسبيّة جون لوك المعرفيّة حتّى يشمل الأخلاق، فيرفض لوك القول بوجود قواعد عمليّة للسلوك ترجع إلى فطرة العقل، وأنكر وجود أحكام خلقيّة عامّة يلتقي عندها الناس في كلّ زمان ومكان، فالناس مختلفون في أحكامهم الخلقيّة على الفعل الواحد، يشهد بهذا ما نراه من خلاف بين الهمج والمتمدّنين. هذا إلى جانب أنّ الكثيرين من الناس من يعصون مبادئ الأخلاق في غير مشقّة ولا عناء، وهذا يتنافى مع الزعم الذي يجعلها فطريّة موروثة.

٤. نسبيّة ديفيد هيوم القائمة على أساس المنفعة

يعدّ ديفيد هيوم David Hume (١٧١١-١٧٧٦) من أهمّ الفلاسفة الذين استطاعوا أن يصلوا بالفلسفة التجريبيّة إلى نتائج منطقيّة، حيث تميّز تفكيره الفلسفيّ بأنَّه تفكير علميّ يستنتج المعرفة من التجربة. ورفض فكرة وجود الأفكار الفطريّة المطلقة كطريق للمعرفة مؤكّدًا أنّ المعرفة تأتي بطريق التجربة والملاحظة. وقد حاول أن يطبّق تفكيره الفلسفيّ هذا على الأخلاق فراح يرى أنّ العقل عبد للعواطف وموضع خدمته وطاعته.

إنّ الأخلاق في فلسفة هيوم لا تأتي من العقل بل تتوقّف على الشعور. لقد كرَّس هيوم جهده لتحليل الجانب العاطفيّ من الطبيعة الإنسانيّة باعتبارها سبب أفعالنا. وقسَّم العواطف إلى قسمين: عواطف مباشرة، وعواطف غير مباشرة. الأولى تأتي رأسًا من تجربة اللذّة أو الألم مثل المرح والأمل والخوف. أمّا العواطف غير المباشرة فتأتي من الشعور باللذّة والألم نتيجة العلاقة بين الانطباعات والأفكار مثل الاعتزاز والحبّ والكراهية. ولذلك، يعرّف هيوم الفضيلة بأنَّها فعل ذهنيّ أو نوعي يعطي شعور اللذّة. إنَّ اللذّة تتسبّب من الفضيلة، والألم من الرذيلة. لقد اتجه هيوم إلى دراسة الحياة الأخلاقيّة عن طريق التجربة العمليّة[١].

ومن ثمّ كان هيوم متّسقًا مع ذاته في نظريّته الأخلاقيّة حين رأى أنَّ سلوك الإنسان عمل آليّ محض يخلو من حرّيّة الإرادة، وأنَّ الدافع الأساسيّ لسلوكه هو الحصول على

[١] نوال الصّراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفيّ- نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقيّ والتفكير العلميّ، دار الفكر العربيّ، د.ت، ص ١٩٨.

اللذّة واجتناب الألم، فالإنسان يميّز بين الخير والشرّ عن طريق شعوره باللذّة والألم، وأنَّ للفضيلة ثوابها الآنيّ كما للرذيلة -أيضًا- عقابها الفوريّ، فثوابها هو الشعور باللذّة، وعقابها هو الشعور بالألم. وأيًّا ما كانت مشاعرنا وانفعالاتنا؛ فإنّ موضوعاتها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمدى ما تحقّقه من منفعة لنا. وجميع الفضائل لا تعد خيرًا إلّا إذا حقّقت منفعة أو مصلحة عامّة لنا؛ فإذا قلنا إنَّ الغيريّة أسمى من الأنانيّة، فليس ذلك لصفات ذاتيّة في الغيريّة؛ بل لأنَّ الغيريّة تحقّق منافع أكثر وأشمل من الأنانيّة. الأمر نفسه ينطبق على العدالة التي ليست لها قيمة في ذاتها ولكن لما تحقّقه من منافع مشتركة للأفراد والجماعات على حدّ سواء. وهكذا ينتهي هيوم إلى نتائج تؤكّد نزعته النسبيّة في القيم والأخلاق.

ثالثًا: نسبيّة المعرفة والأخلاق في القرنين التاسع عشر والعشرين

غلبت النزعة التجريبيّة على الفلسفة الغربيّة في القرنين التاسع عشر والعشرين، اللذان يمثّلان عصر الثورة الصناعيّة والتوسّع الاستعماريّ ووضع العلم في خدمة المشاريع الاستعماريّة. وبعد أن حقّق العلم انتصارات واسعة نتيجة لمنهجه التجريبيّ أراد فلاسفة هذين العصرين أن يجعلا من الفلسفة عمومًا، والأخلاق على وجه الخصوص، علمًا واقعيًّا يدرس الظواهر الخلقيّة دراسة وصفيّة تقريريّة تستند إلى مناهج البحث التجريبيّ. ومن ثمَّ كانت النسبيّة في المعرفة والأخلاق هي السمة الغالبة على فكر هذه المرحلة، والتي يمكن مقاربتها فعليًّا مع التيّارات الفكريّة الآتية:

١. مذهب المنفعة العامّة ومهاجمة المبادئ المطلقة

هاجم النفعيّون المبادئ المُطلقة حيث إنّهم رأوا أنَّ هذه المبادئ المطلقة لا تعر اهتمامًا للنتائج. وتنكّروا للأسئلة الميتافيزيقيّة المطلقة، وبدت نسبيّتهم الأخلاقيّة في أوضح صورة من خلال تأسيسهم الأخلاق على مبدأ اللذّة أو المنفعة. حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ المنفعة هي المبدأ الأخلاقيّ الذي يقضي بتحقيق أكبر سعادة ممكنة، فالخير على مذهبهم ما هو نافع لنا، والخير الأقصى هو ما يحقّق أكبر قدر من النفع

لأكبر عدد من الناس، فباتت الأخلاقيّة مرهونة بنتائج الأفعال وآثارها. وكان أشهر من عبَّر عن هذا الاتجاه هما الانجليزيّان جيرمي بنتام Geremy Bentham (١٧٨٤-١٨٣٢م) وتلميذه جون ستيوارت مل J.S. Mill (١٨٠٦-١٨٧٣م).

فقد رأى أنصار هذا الاتجاه أنَّ اللذّة «أو المنفعة» هي الخير الأقصى أخلاقيًّا، أي أنّ الغاية الأساسيّة في الأخلاق هو تحقيق الخير الأقصى، وهو السعادة التي نحاول تحقيقها باستمرار، ويُقصد بالسعادة عند أنصار هذا الاتجاه كلّ فعل يحقّق لصاحبه أو يتوقّع أن يحقّق لصاحبه أكبر قدر ممكن من اللذّة أو المنفعة. ومن ثمّ جعل هذا المذهب من الأنانيّة مبدأً للحياة الإنسانيّة؛ فالإنسان يبحث بطبيعته عن سعادته الخاصّة، ولذّته الشخصيّة، ويتفادى تلقائيًّا ما يسبّب له الضرر أو الألم دون حاجة من توجيه الآخرين؛ لأنّ الإنسان بفطرته أنانيّ نفعيّ. ونتائج الأفعال هي التي تحدّد قيمتها، فالأخلاقيّة -عند أصحاب مذهب المنفعة- تفتقر -دائمًا- إلى جزاء يغري بالتزامها[١].

وقد وضع بنتام علم حساب اللذّات وضمَّنه سبعة مقاييس تُقاس بها اللذّة، التي تمثّل عنده غاية السلوك الخيّر والباعث الوحيد على إتيانه؛ فأخضع الحياة الأخلاقيّة كلّها للتكميم وخلصها من عناصرها الكيفيّة والميتافيزيقيّة والدينيّة ونحوها، ممّا يبعدها عن نطاق العلم ومناهجه، بل استغنى في دراستها عن الأساس السيكولوجيّ الذي يلحّ في توكيده المشتغلون بالدراسات الأخلاقيّة من الإنجليز[٢]. وأضاف مل إلى مذهب أستاذه بنتام عدّة تعديلات ينقذ بها مذهب أستاذه من الوقوع في فخّ الأنانيّة، فرأى أنّه لا بدّ من مراعاة «كيف» أو نوع اللذّات حتّى ينقذ مبادئ نبيلة، من قبيل: «التضحية- الغيريّة- الإخلاص» التي أطاح بها مذهب بنتام بعيداً عن الأخلاقيّة.

وقد وُجِّهت كثرة من الانتقادات إلى مذهب المنفعة العامّة، وهي في أغلبها انتقادات وجيهة جدًّا، لا يتّسع المجال لذكرها، إلا أنّ ما يهمّنا هو تأسيس الأخلاق على مبدأ اللذّة، وهو الأمر الذي يؤكّد على نسبيّة الأخلاق وعدم تأسيسها على مبدأ موضوعيّ ثابت. فضلاً عن أنّ تأسيس الأخلاق على مبدأ اللذّة وهو مبدأ مشترك بين

[١] انظر، توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة، نشأتها وتطوّرها، ص١٩٥-٢١٧.

[٢] المرجع السابق، ص١٩٨-١٩٩.

الإنسان والحيوان، وهو خطأ شنيع، فالأخلاق تكون إنسانيّة بقدر ارتباطها بما يميّز الإنسان عن الحيوان.

٢. نسبيّة الوجدان في مذهب الحاسّة الخلقيّة

ظهر الاتجاه الوجدانيّ الحدسيّ كردّ فعل على الاتجاه التجريبيّ الذي سيطر على كافّة الأجواء الغربيّة في المعرفة والأخلاق منذ أن وضع فرنسيس بيكون مبادئه في عصر النهضة. وأراد أتباع هذا الاتجاه الرجوع إلى الوجدان الإنسانيّ والعاطفة البشريّة. وجعلوا الحدس هو وسيلة الإدراك الصحيح دون الحواس والعقل، وردّوا الإلزام الخلقيّ إلى الوجدان والعاطفة وأصبح الحدس عندهم وسيلة التمييز بين الخير والشرّ.

وكان اللورد إيرل شافتسبري Shaftesbury أحد المفكّرين الارستقراطيّين الذين رفضوا ردّ الإلزام الخلقيّ إلى الحواس واحتياجات الجسم وظروف المجتمع. وجعل السلوك الأخلاقيّ مستقلًّا بذاته، ونابعًا من إلزام داخليّ، عبر حاسّة خلقيّة باطنيّة تمثّل قوّة حدسيّة تميّز الطبيعة الإنسانيّة من الطبيعة الحيوانيّة، وظيفتها تمييز الخير من الشرّ، وبفضلها يقبل الناس على الخير، وينفرون من الشرّ من غير جزاء[١]. ووصف هذه الحاسّة بعدّة سمات، منها أنّها: معنويّة باطنيّة، فطريّة عامّة، يمكن تنميتها بالتربية الحسنة والبيئة الطيّبة، تلقائيّة في تمييز الخير، مستقلّة بذاتها، تحمل جزاءها في باطنها[٢].

ومن ثمَّ يعبّر هذا الاتجاه عن نزعة نسبيّة واضحة؛ فالوجدان نسبيّ متغيّر. وتأسيس الأخلاق على الوجدان يؤدّي إلى أن تصبح الأحكام الخلقيّة فرديّة نسبيّة متغيّرة؛ لأنّ العاطفة نسبيّة والوجدان متغيّر، والفرد متعدّد.

٣. المذهب الاجتماعيّ الوضعيّ ونسبيّة الأخلاق وتغيّر مبادئها

استخدم المذهب الاجتماعيّ الوضعيّ الذي حمل لواءه ثلاثة من علماء الاجتماع الفرنسيّين هم أوجيست كونت A. Comte (١٧٩٨-١٨٥٧) وإميل دور كايم E. Durkheim (١٨٥٨-١٩١٧م) وليفي بريل L. Bruhl(١٨٥٧-١٩٣٩)، الأسلوب العلميّ

[١] توفيق الطويل وآخرون، مشكلات فلسفيّة، القاهرة، مطبعة جريدة الصباح بمصر، طبعة وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٤م، ص٦١.

[٢] انظر، توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة، ص ٣١٧-٣٢٠

الوضعيّ في دراسة الظواهر الاجتماعيّة والأخلاقيّة؛ باعتبار أنّ العقل البشريّ وصل حاليًّا إلى قمّة نضجه في المرحلة الثالثة الوضعيّة من مراحل تطوّره التي بدأت بالمرحلة الدينيّة اللاهوتيّة، ثمّ المرحلة الفلسفيّة الميتافيزيقيّة، ثمّ المرحلة الوضعيّة التي قرّرت نقل مبحث الأخلاق من الفلسفة التأمّليّة إلى علم الاجتماع التجريبيّ، ومن ثمّ اهتمّت بدراسة ما هو قائم بالفعل من ظواهر أخلاقيّة في المجتمع، وطرحت جانبًا دراسة ما ينبغي أن يكون من سلوك أخلاقيّ. فأصبح الإنسان، وفقًا لهذا المذهب كما كان عند السوفسطائيين، وحدة قياس الأشياء، ممّا يعكس نسبيّة واضحة.

إذ إنَّ المجتمع هو الذي يحدّد القيم الأخلاقيّة، فالقيم الأخلاقيّة هي ثمار تظهر نتيجة ظروف معيّنة في المجتمع الذي ينشأ فيه الفرد، ومن ثمّ فهي ليست أخلاقًا مطلقة، وإنّما هي نسبيّة تختلف من مجتمع إلى آخر حسب اختلاف ظروف هذه المجتمعات، فالفضيلة في مجتمع ما قد تكون رذيلة في مجتمع آخر، والسلوك الخيّر هنا قد يكون سلوكًا شرّيرًا هناك، وذلك وفقًا لما يحدّده كلّ مجتمع حسب ظروفه الخاصّة[١].

ويؤكّد أنصار هذه المدرسة أنّ نسبيّة القيم الأخلاقيّة لا تعني زوال الأخلاق أو انحطاطها؛ لأنّها ترى أنّ ذلك تعبير عن الواقع الحقيقيّ للمجتمع الإنسانيّ من جهة، ولأنّ اختلاف معنى الخير مثلًا من مجتمع إلى آخر لا يعني انتفاء الخير تمامًا، وإنّما هو موجود في معان أخرى متعدّدة.

لكن ردّ الإلزام الخلقيّ حسب هذه المدرسة إلى المجتمع يعني جعل الفرد دمية يحرّكها المجتمع وفقًا لظروفه الخاصّة، فالأخلاق مجرّد ظواهر اجتماعيّة ترجع إلى ظروف المجتمع، والضمير الفرديّ يحمل داخله ضمير الجماعة، والسلوك الأخلاقيّ مجرّد انعكاس لرغبات الجماعة، وكلّما تغيّرت ظروف الجماعة تغيّر معها الفرد. أي أنّها تؤكّد على نسبيّة الأخلاق وتغيّر مبادئها من مجتمع لآخر.

---

[١] انظر، وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيّد أحمد، تقديم ومراجعة إمام عبد الفتّاح إمام، المشروع القوميّ للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م، ص ٤٢٢-٤٢٧. وانظر أيضًا، برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثالث- الفلسفة الحديثة، ترجمة محمّد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠١٢م، ص٣٥٧-٣٦٧. فيصل بدير عون، دراسات في الفلسفة الخلقيّة، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، د.ت، ص ٢١٢-٢٤٢ .

٤. نيتشه والنسبيّة الفجّة

يعدّ فريدريك نيتشه F. Nietzsche (١٨٤٤- ١٩٠٠م) من أهمّ المعبّرين عن نسبيّة المعرفة والأخلاق في تاريخ الفلسفة الغربيّة في القرن العشرين، ففلسفته تعدّ أكبر دعوة إلى اللامعقول في المعرفة، وإلى التحلّل من كافّة الأخلاق الفاضلة السائدة. ولا شكّ في أنّ هذا يعود إلى طبيعة العصر الذي عاش فيه نيتشه، حيث ضاقت نفسه بالمثل السائدة، لكنّها لم تدر إلى أين تسير، لينتهي به المطاف إلى الانعزال والدعوة إلى الفرديّة وتمجيد الأرستقراطيّة والترفّع.

ومن ثمَّ رأى نيتشه أنَّ الأصل في الحقيقة هو نفع الحياة وتقديم الشروط اللازمة لنموّها، فالغرض الأساسيّ من كلّ حقائقنا هو استمرار حياتنا ونموّها، فهي إذن ليست حقائق أزليّة، خالصة، مطلقة، بل هي وسائل لغاية لا تربطها بالعالم العقليّ الخالص صلة، أعني الغاية الحيويّة. وهنا، يسارع نيتشه إلى استخلاص النتيجة الضروريّة لهذا التسلسل في التفكير، فيؤكّد أنّ أصل الحقيقة هو البطلان، ما دامت الحقائق تدوم بقدر ما تنفع الحياة[١].

وعلى الأساس نفسه، بنى نيتشه موقفه من الأخلاق، فقد كانت كتاباته تعبّر عن ثورة على الأخلاق، بل ربّما كانت أعنف حملة تعرّضت لها الأخلاق في تاريخ الفكر البشريّ، فنيتشه لا يعترف بالقيم الأخلاقيّة السائدة ويحاول مراجعتها. فلا يعترف بما نسمّيه خيرًا أو شرًّا، وإنّما يتّخذ له موقفًا يخرج عن نطاق القيم الشائعة وينظر إليها من الخارج فحسب، وتلك -في رأيه- هي النظرة الموضوعيّة الصحيحة.

فالفكرة الأساسيّة في الأخلاق عند نيتشه تقوم على فكرة القوّة؛ والتي جاءت نتيجة لاقتناع نيتشه بنظريّة التطوّر التي انتهت إلى فكرة «البقاء للأقوى»، ومن ثمّ تكون «القوّة» هي الفضيلة السامية والضعف هو النقيصة والشرّ. وبناء عليه، إنّ كلّ ما نريده في معركتنا الحياتيّة: القوّة لا الطيبة، الكبرياء لا الخنوع، الذكاء لا الإيثار. أمّا المساواة والمبادئ الديمقراطيّة فهي تعارض نظريّة بقاء الأقوى. فالكلمة الأخيرة في كلّ مواضيع الخلاف -عند نيتشه- للقوّة لا للعدالة[٢].

---

[١] فؤاد زكريّا، نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربيّ (١)، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت، ص ٦٤.

[٢] إمام عبد الفتّاح إمام، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص٢١٨.

ويفرّق نيتشه بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد؛ فيرى أنّ كلّ ما تعارفت عليه شعوب الأرض من أخلاق كريمة، مثل: التسامح، والشفقة، والرحمة، والتعاون، والإيثار، والحبّ، والغيريّة...إلخ إنّما هي أخلاق العبيد؛ لأنّها تقوم على الخضوع، والخضوع يُولّد الضعف والضعة. أمّا أخلاق السادة فهي التي تقوم على إرادة القوّة، ومقياس أخلاقيّة العمل فيها أن يعبّر عن روح القوّة التي يستشعرها المرء في ذاته، وأن يلائم تلك النفوس الزاخرة التي تشعر بأنّها هي مانحة القيم وخالقتها، وإذا ما صدر عنها الخير فهو لا يصدر عن خوف أو إكراه، وإنّما يصدر عن إحساس بالامتلاء والقوّة[١].

أي إنّه ليس هناك قيمًا أخلاقيّة في حدّ ذاتها، وإنّما تتحدّد قيمة الفعل الأخلاقيّ على حسب خروجه عن إرادة القوّة أو عن إرادة الضعف، فإذا خرج الفعل عن إرادة القوّة كان خيّرًا، وإذا خرج عن ضعف وضعة كان شرًّا. إذن، نحن هنا بصدد نسبيّة فجّة تناسب شريعة الغاب لا شريعة البشر.

٥. البراجماتيّة ونسبيّة المنفعة

تعدّ الفلسفة البرجماتيّة أوّل إسهام فلسفيّ أميركيّ أدلى بهم مفكّروا العالم الجديد في البناء الفلسفيّ المعاصر، وقد تبلورت هذه النزعة على يد ثلاثة مفكّرين، هم: تشارلز بيرس C. H. Peirce (١٨٣٩-١٩١٤)، وليم جيمس W. Games (١٨٤٢-١٩١٠)، جون ديوي J. Dewy (١٨٥٩-١٩٥٢).

وكان أوّل من حاول توضيح الطبيعة النسبيّة للبراجماتيّة في المعرفة والأخلاق هو بيرس، فقد ذكر في مقاله المشهور المعنون بـ: «كيف نجعل أفكارنا واضحة»: أنّنا لكي نحدّد معنى فكرة ما، فكلّ ما نحتاج إليه فقط هو تحديد أيّ سلوك عمليّ تصلح هذه الفكرة لإنتاجه. إنّ الفعل أو السلوك العمليّ الناتج عنها هو مغزاها الوحيد الذي يعوّل عليه. فلكي نبلغ الوضوح التامّ في أفكارنا عن موضوع ما، فإنّنا لا نحتاج إلا اعتبار ما قد يترتّب عليه من آثار ذات طابع عمليّ يمكن تصوّرها متضمّنة في هذا الموضوع. فالطريقة البراجماتيّة هي اتجاه إلى تحويل النظر بعيدًا عن الأشياء الأوّليّة: المبادئ، النواميس،

[١] نيتشه، بمعزل عن الخير والشّر، نصوص مختارة بكتاب فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربيّ، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت، ص ١٦٦-١٧٣.

الفئات، الحتميّات المسلّم بها، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة: الثمرات النتائج، الآثار، الوقائع، الحقائق. ومن ثمّ فإنّ «الحقيقيّ باختصار جدًّا ليس سوى المطلوب النافع الموافق في سبيل تفكيرنا، تمامًا مثلما أنّ «الصحيح» ليس سوى المطلوب النافع الموافق في سبيل سلوكنا[١]. وبناء عليه، ترفض البراجماتيّة رؤية المثاليّين لما هو «حقيقيّ بإطلاق» لصالح الحقيقيّ النسبيّ الذي يتغيّر مع المنفعة صوابًا وخطأً.

إذا كان ذلك هو موقف البراجماتيّين من نظريّة المعرفة؛ فإنّ الأمر هو نفسه في الأخلاق، ولذلك يمكننا القول: إنّ وليم جيمس ورفاقه من البراجماتيّين يرفضون نظريّات القيم العقليّة المطلقة، والتي تقدّم نظريّات مذهبيّة محدّدة ومغلقة؛ فهم ينكرون -على سبيل المثال- علم الأخلاق العقليّ المطلق الذي يتضمّن مواعظ وإرشادات عن النضال وترك الرذائل، أو تلقّي الإنسان لقواعد خالدة وقوانين ثابتة.

فهم يرَوْن أنّ مثل هذا العلم لا معنى له، وإنّما المصدر الحقيقيّ لعلم الأخلاق -من وجهة نظره- هو الإنسان، ذلك الكائن الخلقيّ الوحيد في العالم. ولذلك، كان الإنسان هو مصدر الخير والشرّ والفضيلة والرذيلة، ومن ثمّ فهو مصدر القيم ومنبعها، ولذلك يقول جيمس: «إنّ الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم وليس للأشياء من قيمة خلقيّة إلا باعتباره هو»[٢]. وما دام الإنسان هو مصدر القيم عند البراجماتيّين، فإنّ القيم بمختلف صورها خلقيّة أو جماليّة أو منطقيّة أو اقتصاديّة تعتبر عند جيمس وأتباعه من البراجماتيّين نسبيّة تتوقّف على الأغراض التي تستهدفها؛ إذ إنّها مجرّد وسائل لتحقيق غايات قيّمة في ذاتها، هي الخيرات بوجه عامّ. ومن هنا تحدّدت نظرتهم النفعيّة للقيم عمومًا. وهنا نلاحظ أنّ البراجماتيّين قد اتفقوا مع السفسطائيّين في ردّ القيم إلى الإنسان، لكنّهم خالفوهم في جعل الإنسان وليس الفرد معيار هذه القيم، فقصدوا بهذه التجربة الإنسانيّة، وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعيّة. هذا إلى أنّ البراجماتيّين قد صنّفوا المنافع فكان منها العليا ومنها الدنيا، وفي ضوء هذه التفرقة ميّزوا بين قيم الأفعال وفق اختلافها فيما يترتّب عليها من وجوه النفع.

---

[١] وليام جيمس، البرجماتيّة، ترجمة محمّد علي العريان، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠٠٨م، ص٢٦٢.

[٢] محمود زيدان، وليم جيمس، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨م، ص ١٨٢-١٨٣.

رابعًا: نتائج نسبيّة المعرفة والأخلاق في عصر ما بعد الحداثة

ممّا سبق، تبيّن لنا أنّ الحداثة الغربيّة اتسمت بسمتين أساسيّتين، هما: الذاتيّة، والعدميّة. وتعني الذاتيّة التي اتسم بها الفكر الغربيّ في عصر الحداثة: أولويّة الذات وانتصارها ونجاحها في تكوين رؤية ذاتيّة عن العالم، ليصبح العالم صورة، أي وجودًا قابلًا لأن نتمثّله فنعزوه ونحوّله إلى موضوع، بعد أن تناوله الإنسان بمقاييسه الحسابيّة؛ ونتج عن ذلك أنّ وضع الإنسان قيمًا جديدة وفق مقاييس نفعيّة، وأصبح الفرد يخضع لنظام قيمه الذاتيّة النسبيّة. أمَّا العدميّة فهي السمة التي تجلّت بوضوح عند نيتشه في نهايات عصر الحداثة، ويقصد بالعدميّة أنّه لا قيمة للقيم، تلك النزعة التي ستجد أرضًا خصبة ومناخًا ملائمًا لتنمو وتتغلغل في عصر ما بعد الحداثة.

فقد جاءت ما بعد الحداثة لتحطّم ما بقي من مقولات مطلقة في الثقافة الغربيّة، فاستخدمت في ذلك آليّات التشتيت والتشكيك والاختلاف؛ ولذلك اقترنت ما بعد الحداثة بفلسفة الفوضى والعدميّة والتفكيك واللامعنى واللانظام، وتميّزت نظريّاتها بقوّة التحرّر من قيود التمركز، والانفكاك عن اللوغوس والتقليد وما هو متعارف عليه، وممارسة كتابة الاختلاف والهدم والتشريح[١].

ومن هنا، قامت ما بعد الحداثة على التقويض والتشكيك والعدميّة، كما اعتمدت أيضًا على التناص واللانظام واللاانسجام، وإعادة النظر في الكثير من المسلّمات والمقولات المركزيّة التي تعارف عليها الفكر الغربيّ، فتزعزّت في ذلك العصر جميع المفاهيم التقليديّة، فظهرت الفلسفات اللاعقلانيّة، مثل: السرياليّة، والوجوديّة، والفرويديّة، وغيرها. وظهر مسرح اللامعقول (صمويل بيكيت، وأداموف، ويونسكو، وأرابال). وهكذا، عبرت ما بعد الحداثة عن اللاعقلانيّة والفوضويّة والتشويش، ونسبيّة كلّ شيء.

نتوقّف في عجالة عند ما آلت إليه تلك النسبيّة في المعرفة والأخلاق في الحضارة الغربيّة في عصر ما بعد الحداثة، التي قامت على تغييب المعنى وسيادة الإبهام والالتباس، وتقويض العقل والمنطق والنظام وكلّ ما هو مطلق. لذلك لم يكن غريبًا

[١] جميل حمداوي، النقد الأدبيّ في عصر ما بعد الحداثة، المغرب، دار المثقّف، ٢٠١١م، ص١٥.

أن تنتهي إلى نوع من انهيار اليقينيّات التي أدّت إلى العدميّة والعبث وضياع الأخلاق، ومن أهمّ ما انتهت إليه تلك النسبيّة في المعرفة والأخلاق من مخاطر سيادة النسبيّة في أيّ فكر، فكان من أهمّ ما أدّت إليه هذه النسبيّة في الفكر الغربيّ ثلاث مخاطر مهمّة؛ نتوقّف عندها بإيجاز:

١. موت الإله: وهو ما أعلنه نيتشه في نهاية القرن التاسع عشر عبر عبارته الصادمة الشهيرة: «لقد مات الإله، ونحن من قتلناه»، وهو الأمر الذي ظهر -أيضًا- مع فويرباخ الذي أمات الإله لحساب الإنسان. ليعلن بذلك أنّ الإنسان هو من يحدّد كلّ شيء، الإنسان القويّ السوبرمان، فلا شيء فوقه، وكلّ شيء تحته، هو من يضع المعايير، معايير المعرفة والأخلاق، ومن ثمّ ينتهي عصر المعارف المطلقة ومبادئ الأخلاق المطلقة التي يمكن أن يعود إليها الناس في كلّ زمان ومكان لتسود المعارف والأخلاق النسبيّة المتغيّرة في كلّ زمان ومكان. فبموت الإله يتمّ القضاء على كلّ معيار عامّ وشامل، ولم يبق سوى النسبيّة في المعرفة والأخلاق.

٢. موت الإنسان: تلك الفكرة التي أفصح عنها «رولان بارت» من خلال نظريّاته عن «موت الكاتب» أو «موت المؤلّف»، فالكاتب بعد أن ينشر نصّه تنقطع علاقته التفسيريّة المطلقة له، ويصبح التفسير من حقّ القارئ، وكلّ قارئ له الحقّ في تقديم رؤيته المختلفة وتفسيره الخاصّ. وحول موت الإنسان دارت العديد من الفلسفات المعاصرة؛ فالإنسان عند هيدجر وجود من أجل الموت، وعند مارسيل هو وجود لشخص يموت، وعند سارتر صار الوجود الإنسانيّ عدمًا وغثيانًا، وعند كامي سخف وعبث فهو موجود بلا غاية أو هدف، مصيره الانتحار، وعند ميرلوبونتي الوجود الإنسانيّ جسم، والنفس أحد أبعاده، ومنذ كيركجور الوجود الإنسانيّ تناقض وفضيحة وعار[١].

٣. موت المعنى المُطلق: بموت الإله وموت المؤلّف ينهار كلّ معنى لوجود المطلق، ويصبح كلّ معيار يمكن فهمه بأكثر من معنى، فالكتابة عند بارت تبدأ من الصفر

[١] حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنّيّة، ١٩٩١م، ص٧١٤.

وتنتهي إلى الصفر، فنحن أمام متاهات لفظيّة لا معنى واحد لها، بل نحن بصدد تفسيرات لا نهائيّة بعدد المفسّرين. ويتمّ رفض المنطق الأحاديّ المعنى وكلّ منطق يبغي الدقّة والوضوح، ويضع رموزًا تعبّر عن معنى محدّد بدقّة. ثمّ دعا أنصار ما بعد الحداثة للهرمنيوطيقا التي تعتمد على المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية، وكلّ أساليب البلاغة في الخطاب، حتّى لم يعد هناك حقيقة ولا محكم ولا مبيّن ولا مقيّد. وأصبح الكلام قابلًا لما لا نهاية له من التفسيرات والمعاني الاحتماليّة النسبيّة.

خاتمة:

إنّ التأكيد على نسبيّة المعرفة والأخلاق الذي يشكّل الخطوط العريضة للتاريخ الفكريّ الغربيّ، وإنّ محاولة الدفاع عن تلك النسبيّة بوصفها حقيقة واقعيّة، لا تعدّ ميزة تدعو للتفاخر لا في مجال خاصّة في مجال الأخلاق؛ لأنّ النسبيّة تؤدّي إلى تفكيك البناء الأخلاقيّ للإنسانيّة عامّة، حيث تتحطّم المعايير وتظهر الأخلاقيّات الجزئيّة المتغيّرة بتغيّر المواقف الاجتماعيّة، ويصعب التمييز بين ما هو خير وما هو شرّ. فالإنسانيّة تحتاج إلى مبادئ عامّة وقيم مشتركة وفضائل أخلاقيّة ثابتة، تهتدي بها كلّ أفراد البشريّة في مختلف العصور وشتّى المجتمعات. وهذه هي المهمّة الأساسيّة في علم الأخلاق في صورته المعياريّة المثاليّة الملائمة لمنهجه الفلسفيّ التأمّليّ، دون أن يعيبه هذا في شيء إطلاقًا. فالقائلون بنسبيّة المعرفة والأخلاق قد أطفأوا الشعلة التي تضيء الطريق أمام المعرفة والأخلاق الإنسانيّة.. وجعلوها تعيش في ظلمات النسبيّة ودهاليزها. فعلى المستوى المعرفيّ، تكون العدميّة هي النتيجة النهائيّة؛ حيث إنكار إمكانيّة التوصّل إلى أيّ معرفة موضوعيّة عن الواقع، وغياب أيّ أسس لفكرة الحقيقة والكلّ؛ إذ إنّه لا يمكن أن نعرف شيئًا، وما نصل إليه من معرفة لا قيمة له، فهي مجرّد أحاسيس غير مترابطة، وكلّ معارف الإنسان نسبيّة. وهذا يعني أيضًا إنكار القيم الأخلاقيّة والدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وإنكار إمكانيّة الدفاع عنها بشكل عقلانيّ، وكلّ هذا يؤدّي إلى إنكار كلّ الثنائيّات: حقيقيّ/ غير حقيقيّ، معرفة/ خطأ، وجود/ عدم، خير/ شرّ، كما يؤدّي إلى إنكار إمكانيّة التمييز بينها. فالوهم مساوٍ للحقيقة، والخطأ مساوٍ للصواب، والخير والشرّ سواء، والوجود مساوٍ للعدم، فالعالم كلّه بلا معنى، وهو -في التحليل الأخير- لا شيء.

ومع نسبيّة المعرفة والأخلاق يكون بداية الانهيار الحضاريّ، فالقول بالنسبيّة تعبير حقيقيّ عن أزمة القيم والوضع الإنسانيّ في العالم. كما يشير إلى اختفاء الجوهر الحقيقيّ للإنسان لتحلّ المادّة محلّه، لتصبح هي الأصل والأساس، ويصبح الإنسان لا قيمة له ولا معنى؛ لأنّ القيمة أصبحت نسبيّة في عصر اللامعنى؛ حيث لا قانون ثابت، ولا أساس ولا منطق، ولا معنى محدّد ونهائيّ لكلمة إنسان. ومن ثمّ لم يكن غريبًا في ظلّ هذه الحضارة أن تميت الإله بحجّة صالح الإنسان، ثمّ لا تلبث حتّى تميت الإنسان من بعده لصالح المعنى، ليلحق بهما المعنى في عبثيّة غير مبرّرة. ومن ثمّ تبدو الحضارة الغربيّة في لحظتها الراهنة حضارة العبث والعدميّة والموات العامّ.

وأخيرًا، يمكننا القول بأنّ النسبيّة في المعرفة والأخلاق هي أمرٌ مرفوض يعبّر عن أزمة حقيقيّة في القيم، تؤدي إلى تفكيك البناء الأخلاقيّ للإنسانيّة عامّة، حيث تتحطّم المعايير وتظهر الأخلاقيّات الجزئيّة المتغيّرة بتغيّر المواقف الاجتماعيّة، وحيث يصعب التمييز بين ما هو خيّر وما هو شرّ. فما أحوج الإنسانيّة إلى مبادئ عامّة وقيم مشتركة وفضائل أخلاقيّة ثابتة، يهتدي بها كلّ أفراد البشريّة في مختلف العصور وشتّى المجتمعات، وهذه هي المهمّة الأساسيّة لعلم الأخلاق في صورته المعياريّة المثاليّة وبمنهجه الفلسفيّ التأمّليّ.

ولا يمكن فهم هذه النسبيّة على أنّها تلك النزعة التي تحترم اختلاف وجهات النظر حول مسألة ما، فالاختلاف يعبّر عن الثراء والتنوّع؛ لأنّه اختلاف في ظلّ مبادئ ثابتة يتفق حولها الجميع. أمّا النسبيّة المطلقة اللانهائيّة، فهي إحدى علامات الانهيار الحضاريّ؛ فالقول بأنّ جميع المعارف البشريّة، أو كلّ القيم الأخلاقيّة، وجميع المفاهيم نسبيّة، فهذا يعني العدميّة والفوضى والتشويش، ولا ينطوي على فائدة أو مصلحة عمليّة. وفي الحقيقة تؤدّي هذه النظريّة خطيرة إلى الفراغ والعدميّة المعرفيّة، والإلحاد، والفوضى الأخلاقيّة. وعودة إلى عالم السفسطائيّين الذي لا وجود فيه لأيّ شيء ثابت، فكلّ شيء قابل للتغيّر والنسبيّة، ومن ثمّ تمثّلت نتائج كلّ هذا في عالم نيتشه السائل الذي لا مركز له، أو عالم دريدا الذي مُحيت منه ظلال الإله؛ حيث الاستسلام الكامل للرؤية السائلة التي لا تتمركز حول شيء، يتساوى فيها الإنسان بالأشياء، فلم تعد تفرقة كانط حول الإنسان والشيء -الإنسان الذي له كرامة، والشيء الذي له ثمن- محلّ اهتمام من أحد،

في عالم تحكمه مبادئ السوق وقواعد الاستهلاك، عالم شعاره الأنانيّة ويبحث فقط عن اللذّة والمنفعة الخاصّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط، القاهرة، دار احياء الكتب العربيّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م.

٢. إمام عبد الفتّاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانيّة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

٣. إمام عبد الفتّاح إمام، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.

٤. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، (الكتاب الأوّل- الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠١٢م.

٥. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثالث- الفلسفة الحديثة، ترجمة محمّد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠١٢م.

٦. بيار فرانسوا مورو، إسبينوزا والإسبينوزيّة، ترجمة جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ٢٠٠٨م.

٧. توفيق الطويل وآخرون، مشكلات فلسفيّة، القاهرة، مطبعة جريدة الصباح بمصر، طبعة وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٤م.

٨. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربيّة، الطبعة السابعة، ١٩٧٩م.

٩. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة، نشأتها وتطوّرها، القاهرة، دار النهضة العربيّة، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

١٠. جميل حمداوي، النقد الأدبيّ في عصر ما بعد الحداثة، المغرب، دار المثقّف، ٢٠١١م.

١١. جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، الجزء الثاني (ط-ي)، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، ١٩٨٢م.

١٢. جوناثان . ري، وج. أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

١٣. جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.

١٤. حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنّيّة، ١٩٩١م.

١٥. سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د.ت.

١٦. سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

١٧. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مطبعة مدبولي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

٨١. فؤاد زكريّا، نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربيّ (١)، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت.

١٩. فيصل بدير عون، دراسات في الفلسفة الخلقيّة، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، د.ت.

٠٢. محمود زيدان، وليم جيمس، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨م.

٢١. مصطفى النشّار، تاريخ الفلسفة اليونانيّة من منظور شرقيّ، الجزء الثاني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.

٢٢. نوال الصرّاف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفيّ- نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلميّ، دار الفكر العربيّ، د.ت.

٣٢. نيتشه، بمعزل عن الخير والشرّ، نصوص مختارة بكتاب فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربيّ، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت.

٢٤. وليام جيمس، البرجماتيّة، ترجمة محمّد علي العريان، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، ٢٠٠٨م.

٢٥. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيّد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتّاح إمام، المشروع القوميّ للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م.

26. (Freeman(K)., The Pre-Socratic Philosophers, Oxford Basil Blackwell, 1946.

27. Lucretius, De Rerum Nature, Trans. By Cyril Bailey, Vol.1, Oxford, At The Clarendon press, 1947.

28. T. Hobbes, Leviathan, (Vol. 3), The English Works of Tomas Hobbes of Malmesbury: Edited by Sir William Molesworth, London, Second Reprint , 1966.

29. Gilles Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, Translated by Robert Hurley, First Edition in English, City lights Books, San Francisco,1988.

الإنسانويّة

حكم القيمة ينقضُه حكم التجربة الواقعيّة

هادي قبيسي[١]

تهتمّ هذه الدراسة بالإنسانويّة (Humanism) كنظريّة وحدث معرفيّ شلّت واحدة من أبرز المباني التي يتألّف منها الجوهر الحضاريّ للغرب الحديث. والأهمّ في الأطروحة هو أنّها تأتي في سياق عصر التنوير الأوروبيّ الذي انقلب على قيم الكنيسة وأنكر كلّ ما تختزنه المنظومة اللّاهوتيّة المسيحيّة حيال ظاهرة الإنسان.

في هذه الدراسة للباحث اللبنانيّ هادي قبيسي نتوقّف عند منشأ الإنسانويّة كمفهوم ومصطلح ثمّ نقرأ تحليلاً نقديّاً معمّقاً لاختباراتها في أزمنة الحداثة الغربيّة.

«المحرّر»

بدأ استخدام كلمة الإنسانويّة (Humanism) في النصوص الإنجليزيّة المطبوعة في القرن التاسع عشر، حيث وردت في قاموس لغويّ ألّفه مؤرّخ الشؤون الثقافيّة الأديب والشاعر جون أدينغتون سيموندس[٢]، وفي كتابات مؤرّخ الفنون السويسريّ جاكوب بوركهارت[٣]، لتشير إلى الاتجاه المهتمّ بالقضايا الإنسانيّة من منظار غير دينيّ، لتتحوّل لاحقاً إلى ديانة لها أنبياء ونصوص شبه مقدّسة وقواعد فقهيّة شبه متّفق عليها[٤].

---

[١] باحث في الفلسفة الحديثة- لبنان.

[2] J. A. Symonds.

[3] Jacob Burckhardt.

[4] Andrew Copson, The Wiley Blackwell Handbook of Humanism, 2015.

١. معنى المفهوم

في مفهومها المعاصر، تُعرِّفُ الجمعيّة الأميركيّة الإنسانويّة[١] بأنّها «فلسفة تقدّميّة للحياة تؤكّد، بدون الإيمان بالله أو المعتقدات الخارقة للطبيعة، قدرتنا ومسؤوليّتنا على عيش حياة أخلاقيّة لتحقيق الذات التي تتطلّع إلى الصالح العامّ»، تقوم الإنسانويّة إذن على نفي الإيمان وما وراء هذا العالم وتؤكّد ذاتها وتوجد خصوصيّتها من خلال هذا النفي الذي يفتح المجال لتحقيق الذات بدلاً من تحقيق الاتصال بمنبع الوجود. في بريطانيا تعرّفها مجموعة بريستول للإنسانويّة[٢] بأنّها «نهج للحياة يقوم على العقل وإنسانيّتنا المشتركة، مع الاعتراف بأنّ القيم الأخلاقيّة مبنيّة بشكل صحيح على الطبيعة البشريّة والخبرة وحدها»، وهنا لم يرد التعريف من خلال النقيض بل من خلال حصر المرجعيّة في الخبرة والتجربة بما يعنيه ذلك من نفي المرجعيّة كحاجة أو كإمكانيّة من خلال التسلسل اللّامتناهي للتجارب، أمّا مؤسّسة الإنسانويّة الدوليّة[٣] فتعرّفها بأنّها «مظهر ديمقراطيّ وأخلاقيّ يؤكّد أنّ البشر لهم الحقّ والمسؤوليّة في إعطاء معنى وشكل لحياتهم. إنّه يمثّل بناء مجتمع أكثر إنسانيّة من خلال أخلاق تقوم على القيم الإنسانيّة وغيرها من القيم الطبيعيّة بروح العقل والتحقيق الحرّ من خلال القدرات البشريّة. لا تقبل الإيمان ولا تقبل الآراء الخارقة للطبيعة حول الواقع»، فالتحقيق الحرّ هنا يحمّل الإنسان المسؤوليّة الكاملة؛ فهو لم يعد بحاجة لمرجعيّة كونيّة، وتتهرّب جمعيّة الإنسانويّة لغرب نيويورك[٤] من التفسيرات المسبقة لتؤمّن البهجة والسعادة للإنسان، حيث عرّفت الإنسانويّة، بأنّها :»بديل مبهج للأديان التي تؤمن بإله خارق للطبيعة والحياة في الآخرة. يعتقد أنصار الإنسانويّة أنّ هذه هي الحياة الوحيدة التي لدينا معرفة معيّنة بها وأنّنا مدينون لأنفسنا وللآخرين بجعلها أفضل حياة ممكنة لأنفسنا ولجميع من نشارك معهم هذا الكوكب الهشّ. اعتقاد بأنّه عندما يكون الناس أحرارًا في التفكير بأنفسهم، باستخدام العقل والمعرفة كأدوات لهم، فإنّهم يكونون أفضل قدرة

[1] American Humanist Association.

[2] The Bristol Humanist Group.

[3] Humanists International.

[4] The Humanist Society of Western New York.

على حلّ مشاكل هذا العالم. تقدير للفنّ والأدب والموسيقى والحرف التي هي تراثنا من الماضي والإبداع الذي، إذا تمّ تغذيته، يمكن أن يثري حياتنا باستمرار. إنّ الإنسانويّة، باختصار، هي فلسفة أولئك الذين يحبّون الحياة. يتحمّل الإنسانويّون المسؤوليّة عن حياتهم الخاصّة ويستمتعون بمغامرة كونهم جزءًا من الاكتشافات الجديدة، والبحث عن معرفة جديدة، واستكشاف خيارات جديدة. فبدلاً من إيجاد العزاء في إجابات مسبقة الصنع لأسئلة الحياة العظيمة، يتمتّع الإنسانيّون بالانفتاح الذي ينطوي عليه البحث وحرّيّة الاكتشاف».

في المفاهيم المتداخلة

عصر النهضة، عصر الأنوار، الحداثة، العلمانيّة، الإلحاد، العدميّة.. لكلّ من هذه المفاهيم سياق تاريخيّ في النشأة وتطوّر المعنى التداوليّ الخاصّ به، وهي تحمل منظوراً خاصّاً بها لناحية تفسير أو النظر إلى أبعاد التحوّل الأوروبيّ المتزامن مع استخدام مفردة الهيومانيسم للتعبير عن نفس التحوّل من زاوية خاصّة، لذلك سنرى أنّنا أحياناً نستخدم في هذا النصّ هذه المفردات بشكل متسامح، دون أن يعني ذلك التسامح في التفاوت فيما بينها، بل للإضاءة على انعكاسات الإنسانويّة في تلك الأبعاد، بما يمثّله ذلك الانعكاس من تظهير لحقيقة حركتها وفعاليتها وطبيعة تأثيرها الواقعيّ والفعليّ كمعرّف عنها وموضح لها.

على أنّ هذا الاستخدام في نفس الوقت الذي يستفيد من التداخل التاريخيّ للمفاهيم، في توضيح واحد منها، فإنّه يحتاج إلى التمييز فيما بينها، وإنّ تعدّد التسميات لمسألة واحدة، من زوايا متعدّدة، يساهم، عند تفسيرها وتوضيحها، في توضيح المسألة، وما رضي المتكلّمون لها من توصيفات متنوّعة، وكيف تفاعلوا معها من مواقعهم وتطلّعاتهم المختلفة، غير أنّ ذلك يخرج عن اختصاص هذه المقالة المختصرة.

يضمّ مرجع أوكسفورد للإلحاد مفهوم الإنسانويّة إلى المفاهيم الإلحاديّة، لكنّه يذهب في الجدال على أساس أنّ الإنسانويّة تيّار فكريّ يتبنّاه بعض الأفراد والجماعات بشكل واعٍ ويقدّمون أنفسهم على أنّهم حزب ثقافيّ محدّد، لا على أنّها مبنى عامّ في الثقافة

الغربيّة ولا على أنّها بنيّة تحتيّة للاجتماع الثقافيّ الغربيّ ككلّ، فيختار بعضهم أن يكون أداتيّاً وبعضهم يرفض ذلك، وبدلاً من الكلام عن الإنسانويّة كفكرة يستعمل مفردة الإنسانويّين، الذين يمكن أن يرفضوا الانتساب إلى اتجاه العلمويّة، أو الطبيعانيّة حيث ينقسمون بين مؤيّد ورافض، أو حتّى يمكن أن نجد منهم من يرفض المادّيّة كاتجاه[١].

هذه المقاربة التي تميل إلى السوسيولوجيا أكثر من الفكرة، تدفعنا للبحث حول حالة الإنسان «ما بعد الإيمان»، والتشظّي الشامل للفكرة والمرجعيّة والمعنى، وفقدان الإمكانيّة للتعريف. وفي الإشراف على هذا التداخل الفوضويّ في التجربة نرى أيضاً أنّ الإنسان يبقى يقاوم بفطرته ويحاول إيجاد التوازن بين ندائه الداخليّ الفكريّ ومحاولة الانتماء إلى تيّار فكريّ ذي إطار اجتماعيّ، كما نرى كذلك أنّ تلك التمايزات داخل هذا المبنى لا تنفي ولا تؤكّد على وجودها الحاسم، فما يتبقّى من المعنى بعد نهاية الإيمان يمكن أن يكون شيئاً طفيفاً لا يذكر، فيما تبقى الحياة الروحيّة والنفسيّة منسحقة تحت ظلّ الانغلاق والانطواء عن الحقيقة، والانقطاع عن جذرها الوجوديّ.

من جهته، يرى هايدغر في هذا المفهوم شيئاً من انعدام الجدوى، فبشكل غير مباشر يحاول القول إنّ «الإنسانويّة» هي فكرة سطحيّة تفتقر الصلة بقضيّة وجود الإنسان، وتتحرّك في مستوى الفكر التقنيّ، ففي جوابه على سؤال: كيف نعطي من جديد معنىً للإنسانويّة؟ يقول: «يكشف هذا السؤال نيّة الإبقاء على هذه الكلمة. أتساءل ما إذا كان ذلك ضروريّاً. أم أنّ النفاق يدفعنا لإغفال صوت الاحتماليّة. ألم ينجل بما فيه الكفاية الأثر الناجم عن هذا النوع من التسميات؟ بالتأكيد، كنّا حذرين من المذاهب منذ وقت طويل. ومع ذلك، فإنّ سوق الرأي العامّ يتوق إلى مذاهب جديدة. ونحن دوماً على استعداد لتلبية الطلب مرّة أخرى»[٢]. يذهب هايدغر في مطالعته للتأكيد على أنّ الفكر، متحرّراً من العقل التقنيّ، إنّما ينتمي إلى الوجود وينبغي أن ينصرف للتأمّل فيه، وبالتالي لا يجدر به أن يتأطّر في مذهب فكريّ ويتخلّى عن حرّيّته. هنا، يعرض هايدغر مذهبه وخصوصيّته الفلسفيّة من خلال استهداف الإنسانويّة في نقاط ضعفها، ويدعو

[1] The Oxford Handbook of Atheism, 2013.

[2] Martin Heidegger, LETTER ON HUMANISM, Translated by Miles Groth, PhD, p 3.

إلى الإعراض عن المذهبيّة واللجوء إلى الوجوديّة كمأوى. لا يهمّنا رأي هايدغر هنا بقدر ما يمثّل نقاشه نموذجاً عن الفوضى الغاربة التي رمت قواعد الأفق ما بعد الدينيّ العقول بها، إلى حدّ الدعوة للتحرّر من أيّ التزام فكريّ. وإن كانت الإنسانويّة باعتراف مؤيّديها لم تبحث عن روح الإنسان وعمق وجوده واكتفت بحلّ المشكلات العمليّة، فهل خرجت الوجوديّة بإجابة شافية وحلّ يتوافق مع الفطرة والأسئلة الدفينة؟ أم أنّها طافت في ذات الفضاء لكن بنمط تحليق مختلف؟ وإن كانت أكثر اجتهاداً في المحاولة، بالمقارنة مع الإنسانويّة التي بنت على نقض المعتقد الدينيّ وتشييد أركانها من خلال العمل بعكسه، بحيث أن لا هويّة لها إلا في انعكاس مرآة الدين ورفضها له، كما يظهر في سائر التعاريف التي يقدّمها المؤيّدون لها.

مراجعة وجيزة

استُهلك هذا الموضوع بما لا يحصى من الأبحاث والمقالات، لكن بعد التأمّل يثبت وجود زوايا مظلمة نسبيّاً قد تستحق الاهتمام وإظهارها باللغة العربيّة. بالأساس، فإنّ انتقال شعوب متقاربة ثقافيّاً من التديّن العامّ إلى حالة التخلّي عن الإيمان بشكل جماعيّ مسألة تستحقّ البحث عن الزوايا المظلمة. لقد حصل تحوّل تاريخيّ وقد أشبع من الناحية الفلسفيّة والثقافيّة بالتأمّلات والتحليلات، لكن الزاوية المظلمة التي سنحاول إضاءتها في هذا النصّ هي الآثار النفسيّة التي تركها زلزال جاليليو على الجسم الدينيّ في أوروبا، على الأفراد الكنسيّين؛ حيث يذكر التاريخ انتشار الأزمات النفسيّة الجماعيّة في خمس وأربعين دير وكنيسة في أوروبا في تلك الفترة[1]. الصدمة الهائلة التي حصلت داخل المؤسّسة الكنسيّة هي جزء من الأزمة النفسيّة التي أصابت المجتمع المتديّن في تلك المرحلة، ومهّدت للتحوّل التاريخيّ والمفصليّ الذي حصل في أوروبا باتجاه الابتعاد التدريجيّ عن الإيمان والاستسلام لولادة إنسان جديد فاقد للإيمان، بل ولادة حضارة تفتقر للإيمان ولا تعتنق شيئاً.

مشكلة الصدام بين العقل والإيمان من جهة، وبين الأدلة الحسّيّة والاستنتاجات

[1] Moshe Sluhovsky, The Devil in the Convent, ***The American Historical Review***, Vol. 107, No. 5 (December 2002).

العقليّة البسيطة التي تنتزع منها من جهة أخرى، مشكلة عميقة الأثر وقد أدّت إلى تمزّق وتفكّك الإنسان المؤمن في المرحلة الأولى، ولاحقاً أدّت إلى إعادة بناء إنسان آخر. عوامل كثيرة ساهمت في إذكاء هذا الصراع الداخليّ وتحويله إلى صراع اجتماعيّ وحروب دامية، لكن المرتكز الأوّل والانفعال الابتدائيّ للتحوّل هو تلك الوهدة العميقة المليئة بالشكوك التي حفرت داخل الإيمان المسيحيّ الفرديّ.

الوهدة تلك هي التي ستمهّد للإنسان المادّيّ الذي يمتلك الهاجس المركزيّ، وهو إعادة تعزيز الذات المدمّرة والمفكّكة بين الحاجة للإيمان والعقل ذي الرؤية الكونيّة، وبين الاضطرار لاستعمال آليّات الدفاع الأساسيّة، مثل: الإنكار؛ لتجاوز الآثار العميقة والهائلة للصراع الداخليّ.

لم يكن الصراع سهلاً أو سريع النتائج، لكن البركان أتيح له الخروج من تحت القشرة الكنسيّة ليصل إلى المجتمع والقارّة بأكملها، فالكنيسة والدير الرهبانيّ كانا المرتكز المعرفيّ للمجتمع وتحوّلتا إلى مكان موبوء بالأزمات ومرعب.

للاقتراب من هذه الحالات المأزومة ينبغي الالتفات إلى عمق العلاقة مع الإنجيل داخل الكنيسة وفي المجتمع في تلك المرحلة، والالتفات كذلك إلى البيئة الكنسيّة وظروفها النفسيّة والاجتماعيّة، وخصوصاً حالة العزلة والرهبانيّة والآثار النفسيّة والذهنيّة المصاحبة لها. نظريّة التنافر المعرفيّ هي احدى الأدوات التي ستفيدنا في هذا السير الفاحص عن حالة الانقلاب والتغيّر في الجماعيّة الدينيّة؛ ذلك أنّ طرفي المشكلة المعرفيّة غير قابلين للإنكار أو النفي في الوقت نفسه الذي ينقض أحدهما مرجعيّة الآخر، وهذا ما أدّى إلى تولّد حالة من الشكّ المستمرّ دون الوصول إلى نتيجة.

متاهة جاليلو

لقد احترق جاليليو في حمأة الجدال والصراع الداخليّ بين إيمانه بالإنجيل وبين إيمانه بما توصّل إليه عبر رصده للنجوم والكواكب والأقمار، وقد حاول الخروج من هذه الإشكاليّة العميقة، من خلال اللجوء إلى التأويل، وإعادة قراءة عبارات الإنجيل بما لا يتعارض مع الاكتشافات الفلكيّة، مستنداً إلى حكمة واهية تقول بضرورة وضع النصّ

فوق العقل عند الضرورة. يقول في رسالته الشهيرة إلى دوقة توسكانيا السيّدة كريستينا دي لورين، عام ١٦١٥م، معتمداً سلاح التأويل «السبب الذي تمّ تقديمه لإدانة دوران الأرض وثبات الشمس هو أنّ الإنجيل يذكر في عدّة مواضع أنّ الشمس تتحرّك بينما الأرض ثابتة. بما أنّ الإنجيل لا يُخطئ، فإنّ ذلك يستلزم بالضرورة أن يكون موقف كلّ شخص يؤكّد على أنّ الشمس ثابتة والأرض متحرّكة مخطئاً ومهرطقاً. فيما يتعلّق بهذه الجدليّة، أعتبر أوّلاً أنّه من الصلاح والحكمة أن أؤكّد بأنّ الإنجيل المقدّس لا يُعبِّر أبداً عن باطل -وذلك حين يُفهم بمعناه الحقيقي. ولكن أعتقد بأن لا أحد يُنكر غموضه في الكثير من الأحيان وأنّه يقول أشياءً تختلف تماماً عمّا تدلُّ عليه كلماته البحتة. وعليه، إذا قام أحدٌ لدى تفسير الإنجيل بالاقتصار على المعنى النحويّ المحض فإنّه قد يقع في الخطأ. وعليه، لا يُخيَّل فقط وجود التناقضات والفرضيّات البعيدة عن الصحّة في الإنجيل بل حتّى الهرطقات والسخافات الخطيرة»[١]. لكن المشكلة التي واجهته كانت عصيّة على هذا العلاج، فالنصّ هنا بسيط وواضح يتعذّر تأويله، والاكتشاف الفلكيّ كذلك لا يمكن دحضه، ولا تشبه هذه الإشكاليّة مسألة الثالوث، في تجريدها وقابليّتها للتفسير والتأويل.

حاجج قائلاً في الرسالة ذاتها مبيّناً حجم التناقض القائم وحدة الصدام بين المقولة الدينيّة كما يراها الإكليروس والنتائج العلميّة: «إنّهم يصنعون درعاً من حماسهم الدينيّ المنافق من أجل تحقيق هذه الغاية، ويستشهدون بالإنجيل الذي يستخدمونه لأهدافهم المخادعة. على النقيض من معاني الإنجيل ومقاصد الآباء المقدّسين، فإنّهم مستعدّون -إن لم أكن مخطئاً- لتوسعة هذه الحجج لكي تُحيط بالمسائل الفيزيائيّة المحضة التي لا دخل للإيمان بها، وبالتالي يُريدوننا أن نتخلّى كلّيّاً عن العقل والأدلة التي تُقدّمها حواسّنا لصالح فقرة من الإنجيل قد تحمل كلماتها معنىً مختلفاً في طيّاتها»[٢]، إمّا العمى والتخلّي عن الحواسّ والعقل والمعرفة الظاهريّة، وإمّا العمى عن النصّ والتغاضي عنه وإغفاله، هذان هما الخياران اللذين وضعهما رجال الإكليروس في محاججاتهم أمام

[1] Letter to Madame Christina of Lorraine, Grand Duchess of Tuscany.

[2] Letter to Madame Christina of Lorraine, Grand Duchess of Tuscany.

جاليليو، لقد كانوا مضطرّين إلى حسم الجدال بطريقة صفريّة، إمّا غالب وإمّا مغلوب، إمّا كافر وإمّا مؤمن؛ لأنّ الحلول كانت صعبة ومعقّدة في الاتجاهات الأخرى.

في موضع آخر من نفس الرسالة يظهر هذا الصراع الداخليّ العنيف، في سياق إثبات إيمانه، يعرض عقله للفناء والتمزيق «إذا وُجد شيءٌ ينفع الكنيسة المقدّسة في اتّخاذ قرارٍ حول المنظومة الكوبرنكيّة فليؤخذ ويُستخدم كما يُناسب أصحاب المقام العالي. وإذا لم يُمكن ذلك، فليمزَّق وليُحرق كتابي لأنّني لا أنوي أو أتظاهر باكتساب ثمرةٍ ليست إيمانيّة أو كاثوليكيّة منه»[١]. لكنّه يعود ويتراجع في تردّد عميق وسير شائك نحو الحلّ، فهو يحاول الآن تحييد النصّ الدينيّ، تحييد الإنجيل، فأيّ من المرجعيّتين يريد تحييدها؟ في التفاوض القائم، حاول أن يبدي استعداده للتخلّي عن اكتشافاته، فليمزّق الكتاب، لكنّه لم يكن جادّاً في ذلك، فالنصّ الدينيّ ليس مرجعيّة في الأمور العلميّة: «أعتقد أنّه لدى مناقشة الإشكالات الفيزيائيّة لا ينبغي أن نبدأ من حجّيّة نصوص الكتاب المقدّس بل من التجارب الحسّيّة والبراهين اللازمة؛ وذلك لأنّ الإنجيل المقدّس والظواهر الطبيعيّة تنبثق من الكلمة الإلهيّة»[٢]، عبارة غير واضحة، فما معنى أنّ الإنجيل والظواهر واحدة في الانبثاق؟ وهل أنّ اتحادها في المصدر يستطيع أن يرأب الصدع الواضح البيّن؟ ينتقل هنا إلى مستوى إضافيّ في المواجهة، فلا بدّ أن تنتصر الحواس على الإنجيل، على الحروب المكتوبة، لا تستطيع الحروف التي تنقل معنىً أن تحارب موجوداً حاضراً بعينه أمامنا: «يبدو أنّ أيّ شيءٍ مادّيّ يظهر أمام عيوننا عبر التجربة الحسّيّة أو تُثبته البراهين اللازمة لا ينبغي التشكيك به (فضلاً عن إدانته) بناءً على وجود فقراتٍ إنجيليّة قد تحمل معنى مختلفاً في طيّاتها. لا تتقيّد تعابير الإنجيل بشروطٍ صارمة كتلك التي تحكمُ على كلِّ الآثار الفيزيائيّة، وكذلك فإنّ الله لا يتجلّى بشكلٍّ أقلّ تميُّزاً في ظواهر الطبيعة من تجلّيه في العبارات المقدّسة للإنجيل»[٣]، من يعبرّ عن الخالق أكثر؟ المخلوقات أو النصّ؟ من هنا ستنشأ النقاشات حول التفويض الإلهيّ للمخلوقات، فقد ظهر النصّ الإلهيّ منفصلاً عن العالم الخارجيّ، وعدم تدخل الإله في شؤون الدنيا، وكذلك ستنتقل لاحقاً

[1] Letter to Madame Christina of Lorraine, Grand Duchess of Tuscany.

[2] Ibid.

[3] Ibid.

إلى الحلوليّة وذوبان الإله في القوانين الطبيعيّة، وأخيراً نحو الإلحاد، ولكن في نقلات طويلة زمنيّة، في ظروف وحروب وصراعات فكريّة واجتماعيّة كلّها دفعت إلى هذه الضفّة المعتمة. لم يخطُ جاليليو أيّ خطوة في هذا الاتجاه، لكنّه لمس الثقب الأسود الذي ستهوي فيه نجوم الحضارة القائمة في عصره، مدفوعة بالاكتشافات الاستعماريّة وتدفّق المعادن الثمينة بكمّيّات أسطوريّة من أميركا المكتشفة حديثاً.

حاول جاليليو أن يحدّد للإنجيل حقوقه ومساحة صلاحيّته، نزع السلطة المطلقة للنصّ الإلهيّ، وإخضاع جزء منه للتجربة الحسّيّة، هرباً من الجنون «لا أجد ما يدعوني إلى الاعتقاد بأنّ الإله نفسه الذي وهبنا الحواس والعقل والفكر كان يقصد أن نتخلّى عن استخدامها وأن نصل بطريقةٍ أخرى إلى المعرفة التي يُمكن حيازتها عبر هذه الوسائل. لا يمكن أن يطلب الله منّا أن ننكر الحسّ والعقل في الأمور المادّيّة الماثلة أمام أعيننا وأذهاننا عبر التجربة المباشرة أو البراهين اللازمة»[١].

وأخيراً، تأتي الجملة الحاسمة، العبارة التي ستمنع القبول بإمكانيّة اجتماع المتناقضين، والتي ستحمي العقل البشريّ في نظر جاليليو بشكل نهائيّ، «على ضوء هذا، وبما أنّه يستحيل تناقض حقيقتين، فإنّه يقع على عاتق المفسّرين البحث عن المعاني الحقيقيّة للنصوص المقدّسة، ومن دون شكّ فإنّها سوف تتطابق مع الاستنتاجات الفيزيائيّة التي أثبتتها لنا البراهين الحسّيّة الجليّة اللازمة في وقتٍ سابق»[٢]، إنّ هذه العبارة كان يراد لها أن تحمي جاليليو، لكنّها لم تفعل، ولم تبعده عن الإقامة الجبريّة؛ ذلك أنّ علماء الدين ربّما يتوصّلون إلى وجود تفسيرات للعبارة الفلكيّة المعضلة في الإنجيل، لكنّهم لن يستطيعوا إقناع العوام بهذا التأويل المفرط في تفكيكه. البراهين الحسّيّة الجازمة ستولد زلزالاً لا يمكن كبحه، حيث سيقف الإنسان الغربيّ عاجزاً عن التخلّي عن الإيمان، وعاجزاً عن التخلّي عن الحواس والعقل والعلم، في الآن عينه.

لا تزال الكنيسة تعاني من هذه الإشكاليّة حتّى اليوم، وقد لجأت إلى أسلوب أكثر مرونة في التعامل مع المجتمع العلميّ، ففي تقرير صادر عن الجامعة البابويّة للعلوم

[1] Letter to Madame Christina of Lorraine, Grand Duchess of Tuscany.

[2] Ibid.

في الفاتيكان عام ٢٠٠٣م، نرى فصلاً كاملاً بعنوان «جاليليو، الرجل الإلهيّ»، مخصّص للكلام عن مآثره وإنجازاته، وهو تعبير واضح عن المنتصر الأخير في هذه الحرب، على أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة أقرّت عام ١٩٩٣م، بعد أكثر من ثلاثة قرون على وفاته، بعد تحقيق رسميّ دام لسنوات، بأنّ جاليلو كان على حقّ في اكتشافاته وطروحاته[١]. يرد في فصل آخر كلام عن دوره في التأسيس للعلوم الحديثة من داخل الكنيسة: «انطلقت أكاديميّة لينسي على يد فيدريكو سيسي كتجمّع للباحثين المنخرطين جماعيّاً في الأبحاث الطبيعيّة، ثمّ جاء جاليلو ليعطيها موقعاً متميّزاً وليدخل الميكروسكوب كأداة في عمليّات البحث الجارية فيها. عام ١٨٤٧م ضمّ البابا بيوس XI أكاديميّة لينسي كمؤسّسة رسميّة للولاية البابويّة وصار اسمها الأكاديميّة البابويّة للينسي الجديدة. عام ١٩٣٦م حوّل البابا بيوس IX الأكاديميّة إلى الحالة الآنيّة (الأكاديميّة البابويّة للعلوم)، لتصبح المجلس العلميّ للكنيسة الكاثوليكيّة»[٢]. إلى جانب التكريم والحفاوة تمّ اتباع منهج الاستماع و«المزيد من البحث» والحوار الدائم، وفي ١٩٧٩م «دعا البابا جون بول الثاني إلى تشكيل لجنة من المؤرّخين، علماء الدين، وعلماء الطبيعيّات، لإعادة تجديد البحث في قضيّة جاليلو، لأجل القضاء على حالة فقدان الثقة التي لا تزال هذه القضيّة تولدها في عقول الناس، ولوضع الإشكاليّات في طريق التعاون المثمر بين العلم والدين»[٣]، فنرى حواراً مستمرّاً ينبئ عن مصالحة، وفي أرشيف الجامعة البابويّة نصادف صور لحفل تكريم لستيفن هاوكينغ، عالم الفيزياء الذي كرّس حياته لمواجهة الطرح الدينيّ في تفسير العالم، احتواء مبالغ فيه لجاليليو معاصر آخر.

سايكولوجيّات دير لودان

يقول ميشال دي سيرتو الذي ألّف كتاباً حول الأزمات النفسيّة في دير فرنسيّ في بلدة اسمها لودان في القرن السابع عشر، وخلال العقد الأخير من حياة جاليليو، أي بعد طرحه

[1] Alan Cowell, After 350 Years, Vatican Says Galileo Was Right: It Moves, ***New York Times,*** Oct. 31, 1992.

[2] Cabibbo, Nicola / The Meaning of The Pontifical Academy of Sciences / From : The Four-Hundredth Anniversary of the Pontifical Academy of Sciences /2003/ P : 115.

[3] Cabibbo, Nicola / The Meaning of The Pontifical Academy of Sciences / From : The Four-Hundredth Anniversary of the Pontifical Academy of Sciences /2003/ P : 115.

لاكتشافاته وبدء النزاعات والجدالات التي أدّت إلى بقائه في الإقامة الجبريّة حتّى وفاته، أنّ المشكلة لم تكن تلبّساً شيطانيّاً للراهبات، بل «إنّها المواجهة (من بين عدّة مواجهات، لكن هذه أكثرها وضوحاً) بين مجتمع وبين الاعتقادات والثوابت التي خسرها وتلك الاعتقادات التي يرغب بامتلاكها»[1]، ويقول كافين هايمان الباحث في الشؤون الدينيّة معلّقاً على كلام سيرتو: «واحدة من اليقينيّات التي خسرها ذلك المجتمع هي الإيمان بالله»، وهذه الحالة بنظر سيرتو هي تعبير غير مباشر عن القلق المكبوت والخوف من الشكّ والتجديف.

العلمانيّة هي ذلك الانهيار العظيم للصلة الطبيعيّة بين العقل البسيط والإيمان البسيط، هي ذلك الوادي المظلم من الحيرة التي وصلت إلى حدّ الجنون، هي غربة ذاتيّة هائلة، وجاءت الإنسانويّة لتقدّم نفسها كمنقذ للبشريّة من هذا الهذيان، وعصر الأنوار هو محاولة مرهقة للخروج من ظلمات ذلك الانهيار الذي سببه جاليليو، وكان قطعة الدومينو الأولى فيه.

الصدمة الهائلة التي حصلت مع جاليليو، كانت في نقطة شديدة التأثير، جزء من المشهد الكونيّ الخارجيّ، اصطدم النصّ مع الكون والفضاء الذي كان متاحاً للتأمّل في جمال الخلق الإلهيّ، أصبح النصّ على خصام معه، لقد أصبح المقدّس على خصام مع العالم.

٢. موت الإنسان الأوّل

يحتاج الإنسان إلى تحديد علاقته مع ذاته والعالم، وهذه العلاقة تؤمّن له الملجأ والمهرب من القلق، حيث إنّ سؤال الزمن الملحّ الذي يطرق باب الوعي في كلّ لحظة، والذي ينتهي إلى الموت، وسؤال الغاية والعبث، وسؤال الانتظام الأخلاقيّ، كلّها تفرض ذاتها على إرادة الإنسان واندفاعه الذي لا يتوقّف نحو طلب الكمال في تمثّلاته المتعدّدة: الخلود، الامتلاك، الطمأنينة، المعرفة، وغيرها من الخصائص الكماليّة.

تيّار الأسئلة المقلقة حين يلتقي ويتفاعل مع اندفاعة الكمال يولّد الإشكاليّة الكبرى

[1] Michel de Certeau, The Possession at Loudun, (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p. 2.

للإنسان. فهل يستطيع أن يتخلّى عن نظام معرفيّ يؤمّن له حلّ هذه الإشكاليّة، دون الدخول في أزمة شاملة؟ ما حصل في الأديرة هو تحوّل في الفكر هدَّد النظام المعرفيّ، وأوجد ذلك الانكسار العظيم والفراغ العميق، وحلّ الشكّ والحيرة مكان الاستقرار الذهنيّ والنفسيّ والاجتماعيّ، وأتاح المجال للقوى الاجتماعيّة التي أرادت إضعاف سلطة الكنيسة للتحرّك بقوّة.

تشير الاختبارات النفسيّة التجريبيّة إلى أنّ ازدياد قوّة العامل الدافع نحو تغيير المعتقدات يخفّف من أزمة التنافر المعرفيّ، ومن ناحية أخرى كلّما كانت المقاومة الفرديّة أعلى، كلّما كان التنافر أكثر حدّة، فالمقاومة تشير بالتالي إلى وجود واستمرار عامل التغيير الخارجيّ وفعاليّته وبالتالي ضرورة بذلك الجهد عند مقاومته، استمرار المقاومة يولّد التنافر المعرفيّ، أي الصراع الداخليّ والقلق المعرفيّ[١].

الانتقال من اعتقاد إلى آخر وتغيير الالتزام الدينيّ هو انتقال من نظام إلى نظام معرفيّ وسلوكيّ آخر، وحين تكون العناصر المشتركة بين النظامين أساسيّة تتراجع حدّة آثار الانتقال، وكذلك حين تكون عمليّة التغيير منصبّة حول الجزء السلوكيّ لا الاعتقادي، إمّا بسبب طبيعة التغيير نفسه، أو بسبب طبيعة الفرد واهتماماته السلوكيّة والمعرفيّة. هذه الشروط الثلاث كانت مفقودة خلال أزمة لودان ومثيلاتها، كان الانتقال المقترح من النظام إلى اللانظام، إذن ليس هناك انتقال بل عمليّة هدم حادّة جدّاً، وهي عمليّة مركّزة في البعد الإدراكيّ حيث ليس هناك اقتراح حول البدائل السلوكيّة والفرديّة والاجتماعيّة، والجماعة التي تعرّضت لحافز التغيير الاعتقاديّ هي جماعة منصرفة إلى الاهتمامات المعرفيّة بشكل حادّ داخل دير مغلق.

كان للانهيار المعرفيّ هذا أن يطال هويّة الإنسان بكلّ أبعادها، فهي أزمة شاملة وعميقة وحادّة في الآن عينه، والحلّ المطلوب ينبغي أن يهدف إلى استعادة التلاؤم وإعادة بناء الصلة بين العقل والمعتقدات والعالم الخارجيّ[٢]. إنّ عدم وجود مقاربة للحلّ، سيدفع الإنسان لاتخاذ موقف حياديّ منعزل عن العقل والمعتقدات والعالم الخارجيّ لحين

[1] Timothy C. Brock, Implications of Conversion and Magnitude of Cognitive Dissonance, ***Journal for the Scientific Study of Religion***, Vol.1, No.2 (Spring, 1962).

[2] Joshua Russo, Religious Conversion as a Resolution of Cognitive Dissonance, Written at Brown University, 2005.

بناء نظام معرفيّ جديد، حالة انسلاخ معنويّ تشبه الموت وهي مقدّمة لولادة الإنسان الجديد، الإنسان القائم بذاته والمسؤول عن ملاءمة نظام معرفيّ مع العناصر الثلاث، إنسان عاجز وضعيف يقف وحيداً في مواجهة الكون وفي خضوع تامّ لبحر الشكوك والأسئلة، إنسان منغلق على ذاته في احتضان المشروع المعرفيّ الجديد، هارباً من حالة الانسجام التي كانت قائمة قبل جاليليو؛ لأنّها تفعّل محركات التنافر المعرفيّ.

يقول ريتشارد نورمان المتخصّص في الدراسات الإسلاميّة والأنتروبولجيّة من جامعة أوترخت: «إذا كانت المعتقدات التي من المفترض أن تشكّل معنى الحياة فكرة غير مقبولة، إلى أين يتّجه الإنسانيّون؟ خطوة مألوفة في هذه المرحلة أن نقول إنّ معنى الحياة ليس شيئًا يمكننا اكتشافه، ولكن شيء نخلقه. نحن نصنع معنى لأنفسنا. هذا أقوى من التأكيد على أنّنا نختار مشاريعنا وأغراضنا، ممّا يعني ضمنًا أنّ هذه كافية. يبدأ من الاعتراف بأن تراجع المعتقد الدينيّ وزوال النظرة الغائيّة للعالم يمثّل فقدان المعنى، ويتطلّع إلى الإبداع البشريّ ليحلّ محلّه»[١].

قامت الإنسانويّة بإلغاء فكرة الانسجام مع العالم والفطرة، واستبدلتها بإشباع القوّة، كتب نيتشه عام ١٨٨٢م: «الإله مات. يبقى الله ميتًا. وقد قتلناه... ليست عظمة هذا الفعل بالكثير بالنسبة لنا. ألا يجب أن نصبح نحن أنفسنا آلهة لمجرّد أنّنا نبدو نستحقّ ذلك؟ ... هذا الحدث الهائل لا يزال في طريقه، لا يزال عابراً، ولم يصل بعد إلى آذان الرجال»[٢]، نصّ نيتشه مهمّ جدّاً، ولكن لا مساحة هنا للتفصيل في عباراته، لكنّه يستحقّ التأمّل منفرداً بحدّ ذاته، يتحدّث النصّ عن لسان رجل مجنون في السوق يرمي هذا التجديف، وهو يميل إلى وصف مأساويّ لحالة الحياة المعرفيّة في الغرب، في نفس الوقت الذي يفتح الباب للجنون والتحدّي، والدخول في نفق لا نهاية له.

الواقعيّة، بحسب نيتشه، تقضي بالاعتماد على الإبداع في تحدّي العالم بدءاً من الله. تمّ الاستناد إلى العلم للقيام بمهمّة إخضاع العالم ودفعه للانسجام مع الرغبات من خلال التكنولوجيا، وهكذا يتحقّق الإنسان من خلال الإنسجام العكسيّ، فبدلاً

[1] ***Life Without Meaning?*** In: The Wiley Blackwell Handbook of Humanism, 2015, p 332.

[2] Friedrich Nietzsche, ***The Gay Science*** (1882), p. 203.

من انسجام الإنسان بإرادته مع العالم وخالقه، يتمّ إخضاع العالم لنزعات ورغبات الإنسان.

العلم بدوره يستند إلى افتراض وجود النظام كمبدأ ثابت ومعطى حتميّ، فالعلم يقوم حصراً باكتشاف النظام، لكن في المنظور الإنسانويّ تمّ استثناء مسألة مركزيّة بقيت خارج هذه الحتميّة وهي علاقة الإنسان بالوجود، تمّ التعامل مع العالم المنتظم بدقّة والإنسان الفائق الحساسيّة، كموجود عاقل وقادر على إدارة شؤون العالم، على أنّهما عنصرين فوضويّان في ارتباطهما، حيث يمكن اللجوء للإبداع ولنظريّات فلسفيّة وأخلاقيّة متكثّرة للاختيار منها في تنظيم تلك العلاقة.

لقد سمحت حرّيّة الاختيار بتجاوز حالة الانتظام لصالح القوّة والتحكّم وتجاوز الحدود الزمنيّة والمكانيّة من خلال التكنولوجيا، التي ستتحوّل إلى الأداة المركزيّة للاستعمار واستعباد الشعوب من قبل الفرد الإنسانويّ «الأبيض» الساعي للحلول مكان الإله. لقد تمّ قتل الإله نتيجة الصراع مع ممثّليه الأرضيّين الكنسيّين، وتمّ انتزاع الألوهيّة عبر وهم التكنولوجيا شيئاً فشيئاً، لكن في الوقت عينه يخضع الإنسان في المنظور الإنسانويّ أمام الموت ويتخلّى عن ألوهيّته مسلماً نفسه للعدميّة النهائيّة.

يقول هايدغر في مقالة بعنوان «عبارة نيتشه: لقد مات الله»، محاولاً توضيح مفاعيل حركة نيتشه وموضعتها في سياق التاريخ الفكريّ لأوروبا: «من خلال الانقلاب الذي أنجزه نيتشه على الميتافيزيقيا، لم يبق لها سوى التنحّي جانباً بفقدان الجوهريّة والفوضى. تحوّل ما فوق المحسوس إلى منتج غير مستقرّ للحواس. ومع مثل هذا الانحطاط من قبل نقيضه، ينكر الحسّيّ جوهره. التخلّص ممّا هو فوق المحسوس يلغي أصل الحسّ وهذا بالرغم من الاختلاف بينهما. لقد تتوّج خلع ما فوق الحواس في «لا هذا ولا ذاك» فيما يتعلّق بالتمييز بين الحسّيّ واللامحسوس. ثمّ يصل كلّ ذاك إلى ذروة اللامعنى. يبقى، رغم ذلك، الافتراض غير المدروس والذي لا يقهر من محاولات عمياء للتخلّص من اللامعنى من خلال مجرّد التنازل عن المعنى والشعور»[1]، هذا بالتحديد هو لبّ متاهة جاليلو وعمقها الحقيقيّ.

[1] Martin Heidegger, The Word of Nietzsche: “God is Dead”, in: The Question Concerning Technology and Other Essays, London, 1977.

يقول هايدغر في المقالة ذاتها في مورد آخر: «إذا كان الله هو أساس كلّ ما هو فوق الحسّيّ، وغاية كلّ الواقع، ميتًا، إذا كان العالم فوق الحسّيّ للأفكار قد عانى من ضياع سلطته الواجبة، وفوق كلّ شيء انتهاء تنشيطها وبنائها، فلا شيء بعد ذلك يمكن للإنسان أن يتشبّث به، ويمكنه من خلاله توجيه نفسه»[١]، وهذا بالتحديد، وفق رأي هايدغر، ما حاول نيتشه قوله، حيث يورد سؤالاً في نفس النصّ على لسان المجنون ذاته، قائلاً: ألا نسير نحن، بفعل موت الله، إلى اللاشيئيّة الأبديّة؟

«لقد مات الله» هو إعلان انتصار الإلحاد على الإيمان وعدم حدوث ردّ فعل من الربّ تجاه هذا الانحراف، إنّه تعبير عن قيامة الإنسان المنفرد والمختزل في المحسوس، عن نجاح مشروع الخلاص من الصراع بين عين جاليلو المسلّحة بالتلسكوب وبين عقل جاليلو المؤمن بالله والإنجيل، لقد انتصر الحسّ في النهاية، هكذا يبشّر نيتشه، انتصرت عيناه على عقله. يعتبر هايدغر أنّ فكرة نيتشه تلغي ذاتها؛ لأنّها تقدّم فكرة مجرّدة تهدف إلى إلغاء الفكر المجرّد، ميتافيزيقيا ترمي إلى إنهاء الميتافزيقيا[٢]، لكنّها في الحقيقة فكرة تسجد للحسّ؛ لأنّ العين أخضعت العقل، وأيّ صراع عنيف وجارف هو هذا، حيث إنّ مصدر المعرفة الحسّيّة يفني مرجعه في الإدراك ويقضي عليه. هذا هو الإنسان الذي تمّ استيلاده، إنسان ضحيّة الصراع المعرفيّ، إنسان ينحدر نحو العدميّة بلا أيّ أمل ولا بديل.

في الرؤية الدينيّة المقابلة، والإسلاميّة تحديداً، الإنسان هو علّة وجود الكون، لكنّه ليس قطب العالم الأوحد، بل هو الخليفة الإلهيّ الحامل للصفات الكماليّة والجماليّة الفطريّة، والشريعة هي طريق إظهار تلك الصفات وتثبيتها، والخليفة الكامل هو قطب عالم الإمكان، لكن حكومته الباطنة، خلال غيبته، تسري لتكميل البشر، لا بهدف السيطرة على الكون، وفي حال ظهور الحكومة في عالم الأرض، فإنّها تظهر في توازن بين إدارة الكون واكتمال صفات الإنسان، وفي تنظيم العلاقة الكلّيّة بين الإنسان والوجود على أنّه غاية الخلق، وهو ليس الكائن الطامع بالكون والسيطرة عليه بل هو المكتمل بصفاته وأخلاقه والمتوجّه نحو الحقّ المطلق ليشبع رغباته اللامتناهية عبر العبوديّة له.

---

[1] Martin Heidegger, The Word of Nietzsche: “God is Dead”, in: The Question Concerning Technology and Other Essays, London, p 61.

[2] Martin Heidegger, The Word of Nietzsche: “God is Dead”, in: The Question Concerning Technology and Other Essays, London, p 61.

٣. معرفة الإنسان الجديد

نايجل توب أستاذ الفلسفة والتربية الإنجليزيّ المعاصر طرح السؤال الكبير حول معرفة النفس، والذي سنتناوله لاحقاً في هذه الورقة، لكن كلامه يناسب السياق عن موت الإنسان ومحاولة الاسترجاع التي قام بها في ظلّ الحداثة «في بعض الأحيان، يمكن للفرد في الحداثة أن يشعر بأنّه مجرّد من إنسانيّته من خلال العمل، من خلال الإدارة والتكنولوجيا والسلطة السياسيّة. تجربة التجرّد من الإنسانيّة يمكن أن تأخذ الفرد إلى وعي وجوديّ بأولويّة الوجود على المادّة. لكن ماذا تعني هذه التجربة الوجوديّة؟ هل هناك طرق يمكن للتجربة من خلالها أن تعيد ربط الفرد بكونه إنسانًا، أو باسترجاع جزء من إنسانيّته؟»[١].

في بدايات الأزمة، رأى البعض في الهيومانيسم حركة ارتداد نحو الوثنيّة الإغريقيّة، إلى سقراط، وتحديداً إلى مقولته التي نقلها المؤرّخ كزينوفون: «اعرف نفسك». الفيلسوف الفرنسيّ ميشال دي مونتاني[٢] وهو من أهمّ رجالات النهضة في فرنسا القرن السادس عشر، ارتكزت كلّ فلسفته على فكرة سقراط، وحاول أن يبني عليها نظاماً للأخلاق العلمانيّة، وطرح فكرة الرجل النبيل الذي يعتمد على نفسه في تحديد المثال الأخلاقيّ المناسب له[٣]. استخدمها توماس هوبس في منتصف القرن السابع عشر في كتابه الشهير الليفياذان، بصيغة «اقرأ نفسك»، معتبراً أنّ من خلالها يمكن للفرد معرفة الآخرين. استخدمها كذلك الشاعر الإنجليزيّ الكسندر بوب في القرن الثامن عشر، وله ترجمة خاصّة لهوميروس تعكس صلته بالتراث الوثنيّ، في قصيدة خاصّة حول معرفة الإنسان يقول فيها «حين تعرف نفسك، افترض أن لا إله للبحث عنه، فالبحث الأصليّ للجنس البشريّ هو الإنسان نفسه، مقيّد في هذه الحالة البرزخيّة، كائن حكيم وقاتم بوقاحة.. يتردّد في الشكّ بين العمل أو الكفّ عنه، يتردّد بين أن يعتبر نفسه إلهاً أو وحشاً، محتار

[1] Nigel Tubbs, Existentialism and Humanism: Humanity—Know Thyself!, ***Studies in Philosophy and Education***, volume 32, 2013.

[2] Michel de Montaigne.

[3] Elaine Limbrick, Montaigne and Socrates, ***Renaissance and Reformation***, 1973, Vol. 9, No. 2 (1973).

هل يفضّل عقله أو جسده، ولد لكي يموت وأعطي العقل ولكنّه يخطئ»[١]، القصيدة طويلة وهي وثيقة أدبيّة مهمّة للبحث في قضيّتنا وتعبّر عن الاضطراب العظيم كما سيسمّيه لاحقاً فرانسيس فوكوياما في عنوان كتاب له.

وردت عبارة سقراط ذاتها في كتاب كارل لينايوس[٢] عالم الطبيعيّات السويديّ، وهو بعنوان «النظام الطبيعيّ» حيث يعرّف الإنسان بعبارة سقراط نفسها. بنيامين فرانكلين في القرن الثامن عشر، قال: إنّ أشد ثلاثة أشياء، هي: الحديد والألماس ومعرفة الإنسان لنفسه. جان جاك روسو كذلك أوردها في كتاب «خطاب في أصل التفاوت». في القرن التاسع عشر شاعر إنجليزيّ آخر كتب قصيدة بعنوان «معرفة النفس»[٣] هو صامويل كولريدج[٤] يقول فيها :»اعرف نفسك، وهذا هو القول المأثور من الزمن الجميل»، ويختمها بعبارة «اجهل نفسك.. واجتهد في السعي لمعرفة ربّك». وفي نفس السياق يأتي النموذج المتفلسف لآلان كارديك[٥] الكاتب والأديب الفرنسّي في «كتاب الأرواح»، حيث يسأل عن كيفيّة معرفة الصواب والخطأ وفي الإجابة يعود إلى الفيلسوف القديم سقراط وحكمته الوجيزة.

ورود العبارة على لسان هؤلاء، وبما لهم من موقع فكريّ في المحطّات المختلفة، يشير إلى فائدتها في تفسير المرحلة ومتطلّبات الإنسان خلالها، ولا شكّ في أنّ الورود الحرفيّ يوحي كذلك بوجود الارتداد نحو الماضي من قبل تيّار حارب الماضويّة، لينتقل لا إلى الحداثة لكن إلى ما قبل الماضويّة الدينيّة، أي الوثنيّة. من ناحية أخرى فإنّ تداولها لدى هذه الرموز المهمّة يؤكّد مدى أهمّيّة القضيّة خصوصاً إذا تقصّينا المفهوم لا الحرف، لنجد أنّ التيّار الإنسانويّ رجع إلى الحالة الإغريقيّة وتدويناتها المتوفّرة ووصل إلى ضرورة معرفة الإنسان لنفسه بنفسه منفصلة عن خالقه.

---

[1] An Essay on Man :Epistle II ,Alexander Pope.

[2] Carl Linnaeus.

[3] Self Knowledge.

[4] Samuel Coleridge.

[5] Allan Kardec.

انتقلت معرفة النفس إلى التجربة وتمّ هدم فكرة المرجعيّة والحاجة إليها، لم يعد هناك من مرجعيّة معرفيّة نقيّة ومحفوظة من الخطأ، كلّ إنسان عليه أن يعرف نفسه، أمّا ماذا يعني ذلك فهناك ما لا يحصى من الإجابات، وصحيح أنّ في الثقافة الدينيّة سنجد آراءً كثيرة في هذا الشأن كذلك، لكنّها قابلة للارتباط بمرجعيّة واحدة وهي تنسجم بناءً على هذه الصلة الوثيقة. تحوّلت فكرة المرجعيّة إذن إلى فكرة غريبة وحلّ مكانها فكرة البحث المستمرّ، الحيرة المستمرّة باللغة البسيطة وغير المنمّقة، وسط التردّد والقلق والتجارب المتنوّعة الكثيرة للفرد أو للجماعة والمؤثّرات البيئيّة الهائلة التي تحكم هذه التجارب ومخرجاتها.

عالم الاستياء

لا بدّ من قراءات تاريخيّة محايدة وأخرى مندفعة نحو الإنسانويّة وأخرى معارضة لها، حتّى نستطيع التطلّع إلى الأبعاد المختلفة لمسألتنا. الكاتب الكنديّ تشارلز تايلور ينتمي إلى الفئة المعارضة، في كتابه «عصر علمانيّ» طرح سؤالاً حول كيفيّة تشكّل بدائل عن الدين وتوفّرها في العصر الحاضر، في معرض الإجابة يقول تايلر إنّ العالم تغيّر، فالعالم في عام ١٥٠٠م يختلف عن العالم عام ٢٠٠٠م. ثمّة ثلاثة عناصر كانت تشكّل عالماً يدفع الناس نحو الإيمان قبل خمسة قرون بحسب تايلر، هذه العناصر هي: ١) كانوا يرون العالم محكوماً بالغاية الإلهيّة ومتأثّراً بالعناية الإلهيّة، ٢) الحضور الإلهيّ في تركيب المجتمع حيث تأخذ الممالك مشروعيّتها منه، ٣) الإله المسيحيّ كان هو الضمانة بأنّ الخير سوف ينتصر في النهاية[١].

تبدّلت هذه العناصر الثلاث بالتدريج، ويرى تايلر أنّ عامل التحوّل المركزيّ خلال القرون الخمس الفائتة هو نظرة الإنسان الغربيّ إلى مفهوم الكمال الإنسانيّ، مصدره الإلهي تمّ تبديله إلى مصادر متعدّدة ومخالفة للإيمان بوجود الإله[٢].

انتشر شعور بأنّ الوصول إلى هذا الكمال غير ممكن من خلال العلاقة مع الله، فتمّ

[1] Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, 2007, p 26.

[2] Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, 2007, p 27.

استحداث قطب روحيّ ومعنويّ ملهم للكمال، الإنسانويّة الحصريّة، أسماها تايلور، كانت ذلك القطب.

اعتبر تايلور بأنّ العلم فتح المجال لخروج الإنسان من العالم المحكوم بالخاتمة الخيرة إلى عالم تمّ فيه بناء الإنسان الجديد (الإنسان المحصّن)[١]، ويشير إلى نقطة مهمّة، وهي أنّ بناء الإنسان المحصّن هذا احتاج إلى ثقة معنويّة كبيرة، ثقة بقدرات الإنسان والنظام الأخلاقيّ الجديد[٢].

يقول تايلور: «ندرك بشكل واسع أنّنا نعيش في عالم (الاستياء)، واستخدامنا لهذه المفردة ينطوي على مغزىً يشير إلى أنّ العالم لم يكن في السابق مسكوناً بحالة الاستياء في نظر الناس. ندرك كذلك ليس فقط أنّ هذه المفردة لها هذا المعنى، بل كذلك بأنّ ثمّة إنجاز قد تمّ في الوصول إلى حيث نحن الآن، ومن ناحية أخرى الاعتراف بهشاشة هذا الإنجاز»[٣].

في نهاية عام ١٩١٧م، وخلال مؤتمر في جامعة ميونيخ، قدّم عالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠م) تصريحاً بارزاً قال فيه: «إنّ مصير زماننا يتّصف بالعقلانيّة والرشد، وفوق كلّ ذلك، بالاستياء». إنّ ترجمة هذه المفردة[٤] له معنى آخر غير «الاستياء»، وهو التخلّص من الوهم والسحر، وهو يناسب الانتقال من العصور الوسطى الأوروبيّة التي كانت مشبعة بالتفسيرات السحريّة والوهميّة، لكن هذا تكرار للعنوان الأوّل الذي ذكره فيبر في خطابه، أي العقلانيّة والرشد، وعندما أشار للمفردة الأخيرة، لفت إلى أنّها أهمّ من كلّ ما سلف، وهذا ما يرجّح أن تتضمّن هذه المفردة كذلك معنى الاستياء والتخلّص من الرؤى الحالمة والأفق الخيّر للحياة ككلّ، وهو سمة بارزة للزمن الذي تحدث فيه فيبر، أي خلال الحرب العالميّة الأولى، وهو الزمن الذي امتدّ بتأثيره حتّى الحرب الثانية، ولا تزال تداعيات تلك الحقبة المرعبة تمارس تأثيرها من خلال الانعطافات التي أحدثتها

---

[1] Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, 2007, p 27.

[2] Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, 2007, p 27.

[3] Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, 2007, p 28.

[4] Disenchantment. ***Entzauberung.***

على مستوى الإيمان والتعبيرات الفنّيّة والفلسفيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، حيث أتت على ما تبقّى من مرتكزات للحياة الروحانيّة في الغرب.

٤. تهافت الإنسانويّة

الإنسانويّة هي تعبير عن بحث الإنسان عن الخلاص من الأسر، هي انطلاق نابع من دوافع فطريّة لا تتخلّف أثبتها الحقّ تعالى في قلوب جميع البشر، فالحرّيّة أمر تلقائيّ في المسعى البشريّ، لكن هذا التيّار الذي اختار الخلاص من خلال التخلّي عن الرؤية الكونيّة اضطرّ في النهاية للخضوع للمادّيّة والقيود الحياتيّة الدنيويّة. يقول السوسيولوجيّ مالكولم ماكينون في مقارنة بين مساعي كانت وإحباط فيبر «اعتبر كانت أنّ القدريّة والتسليم المسبق بالنهاية الكونيّة الخيّرة تؤدّي لتعطيل العقل وأسر حرّيّة الإنسان، لكن فيبر اكتشف أنّ البديل، وهو الحتميّة المادّيّة، قد أدّى إلى النتيجة ذاتها»[1]. وصلت هذه الاندفاعة إلى حدّ اعتقاد هيدغر أنّ الإنسان يسير في اتجاه واحد للتقدّم والكمال هو «جوهر التقنيّة»، التقنيّة الخاوية الواقعة خارج الإنسان صارت جوهراً، وذلك نتيجة فراغ الإنسان بشكل نهائيّ، لم تعد ذاته متّصلة بكمالها ولا قابلة له، أصبح الكمال في الخارج. إنّ عقدة جاليلي التي بدأت من خارج الإنسان، من الفضاء الخارجيّ، من الشاهد الكونيّ الماثل أمام النصّ الإنجيليّ، قد أوصلت في النهاية إلى المادّيّة الخارجيّة البحتة، لكن يا للعجب أنّ العنوان هو الإنسانويّة، وقد ترك الإنسان ميتاً منسيّاً، وأصبح الاقتدار المادّيّ هو الحتميّة الوحيدة التي يسير مقيّداً نحوها.

الإنسانويّة هي المسعى للهروب من المعنى، وهذا ما قصده فيبر بالتحديد، فالمعنى سيشكّل القيد ويسبّب الصراع الداخليّ، ولذلك تمّ إنكار الداخل المأزوم، تمّ قتله وإبعاده لأجل أن يموت الشيطان معه، الشيطان الذي ظنّ أهل لودان أنّه قد تلبّس الراهبات. تمّ اللجوء إلى الخارج في النهاية، إلى الفضاء الخارجيّ وعلم الفلك الذي انتصر على الداخل الإنسانيّ، وتمّ إطلاق إنسان متّجه نحو الخارج، مجتذباً إيّاه نحو ذاته، يريد امتلاك

[1] MALCOLM H. MACKINNON, Max Weber's Disenchantment: Lineages of Kant and Channing, ***Journal of Classical Sociology*** VOL 1(3) 2001.

العالم، تلك هي العلاقة الوحيدة التي استطاع بناءها، أن يكون قطب العالم، فذاته المضطربة الخائفة تبحث دوماً عن السكينة، والسيطرة على كلّ ما حولها قد تؤدّي إلى الاطمئنان، فتمّ استيلاد هذا الإنسان الجديد الهارب الباحث عن البديل، قطباً للعالم.

الولادة المتأتية من هذا الاختلال لم تكن بنائيّة بقدر ما كانت مستندة إلى إغلاق الباب على البنى الماضية، وتمّ تأصيل ما هو حديث بالتدريج، ويلفتنا أنّ كلمة حداثة وردت في محاججات جاليليو عدّة مرّات، في سياق دفاعه المستميت عن آرائه، متهمّاً المعارضين بأنّهم رفضوا نتائج أبحاثه الفلكيّة نظراً لحداثتها بالمقارنة مع معتقداتهم التقليديّة، ولا يزال هذا الاحتجاج مستخدماً حتّى اليوم في الدفاع عن الإنسانويّة بما هي فكرة حديثة مقابل الطروحات الأخرى بصفتها إرثاً ماضويّاً رغم أنّها عادت إلى الوثنيّة في النهاية. إغلاق الباب على الماضي الدينيّ استدعى هدم أسس عقلانيّة ضروريّة وأخلاقيّات جوهريّة، ومرجعيّات معرفيّة مفصليّة، حيث اعتبرت غير صالحة ولا مناسبة باعتبارها مؤيّدات للطرح الإنجيليّ حول الفلك، وباعتبارها تشكّل المقالة الفكريّة التي تعطي الشرعيّة للسلطة الحارسة لقدسيّة الإنجيل[١]. لم تخرج الهيومانيّة من رحم التفكّر والتأمّل الموضوعيّ بقدر ما خرجت بفعل الظرف التاريخيّ، ولذلك حين وضعت الإنسان في مركز قطب العالم لم تلتفت إلى ضرورة تشكيل معرفة كلّيّة بالعالم وغاياته النهائيّة، بل وضعته في القطب من عالم فوضويّ عبثيّ، ولذلك كان مشروعها صداميّاً في نتائجه كما كان في ولادته.

اعتبر ماكس فيبر أنّ الحتميّة الميكانيكيّة والالتزام الصارم تجاه البيروقراطيّة هو نسخة معدّلة عن الزهد المسيحيّ البروتستانتيّ[٢]، وإذا نظرنا اليوم إلى حياة المجتمعات المادّيّة التي ابتعدت بمقدار ما استطاعت عن الروحانيّة، سنجد ذلك الانغماس الكامل في العمل البيروقراطيّ أو في السوق الديناميكيّ، وكلا الساحتين استغرقتا الحياة البشريّة حتّى الثمالة، لكن هل يمكن أن يكون للأفكار والميراث البروتستانتيّ كلّ هذا الأثر؟ لا شكّ في أنّ حمل الإنسان لكلّ هذا العبء وإخضاعه للتعليب داخل المصنع المادّيّ تحت عنوان «الإنسانويّة» يعني أنّ الحرّيّة المنشودة وطلب الانعتاق من الشكّ الذي زرعه

[1] See: Jonathan Israel, Radical Enlightenment, 2002.

[2] Max Weber, ***The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*** 1904 ,.

جاليلو تطلّبت بديلاً وديناً آخر، نظاماً وهدفاً وطريقاً وغاية، وبغضّ النظر عن تأثير البروتستانت اللاحق في هندسة الحداثة والذهاب نحو الاستغراق العملانيّ والتقنيّ، فإنّ النتيجة هي قيام ديانة قائمة على البيروقراطيّة والتقنيّة كبديل عن المنظومة الدينيّة، فالبيروقراطيّة في الحقيقة تتضمّن ما يشبه الطقوس الكاملة للدير أو الرهبانيّة.

في الحقيقة، حافظ هذا البديل على بعض خصائص الحالة التي أراد الحلول مكانها، سلطة الكنيسة المترفة حلّ مكانها سلطة البرجوازيّة التي سيطرت ولا تزال على الدولة بطرق كثيرة وغير مباشرة، وما اعتبرته الحداثة انعداماً للعقلانيّة في الصلة الشعبيّة مع بعض مقولات النصّ الدينيّ في العرف الكنسيّ تمّ استبداله بانعدام العقلانيّة أمام البيروقراطيّة وروح الاستهلاك، الالتزام الصارم تجاه السلطة الدينيّة استبدل بالتزام ذاتيّ صارم تجاه أولويّة التكنولوجيا والحياة العملانيّة. لم تستطع الإنسانويّة إخراج الإنسان ممّا حاولت الهرب منه، وبحسب فيبر فإنّ ما جرى كان عمليّة استنساخ لنفس الأفكار المسيحيّة الأوروبيّة في رداء لغويّ وسياق حضاريّ تكنولوجيّ ومؤسّساتيّ مختلف مع مصاديق ومتعلّقات ماديّة حسّيّة.

خاتمة

بناءً على ما تقدّم، يمكن القول إنّ الإنسانويّة حالة انجراف تاريخيّ غير مخطّط له في انطلاقته، لكن شيئاً فشيئاً تولّدت منه تيّارات وأحزاب وقوّة اجتماعيّة واقتصاديّة، مدفوعة باهتمامات ورغبات متنوّعة وكذلك محفّزة بالصراعات التي جرت حول قدسيّة النصّ الدينيّ ومشروعيّة ملحقاته المؤسّساتيّة والسياسيّة المستندة إليه. لكنّه ما هو أهمّ من كلّ هذا السياق التاريخيّ، أنّ هذه النزعة التي بنيت على أساس الخيبة من التعويل على النصّ السماويّ، والهبوط الحادّ إلى الأرض المادّيّة، ذهبت بشكل تلقائيّ نحو إنسانيّة غرائزيّة، غرائز القوّة والرغبة والشهرة والقدرة العمليّة أصبحت بدون قيود شيئاً فشيئاً، لم يكن التغيير فجائيّاً وسريعاً، حيث كان أمامه قيود اجتماعيّة وعائليّة وعاطفيّة وقوانين ناظمة، لكن كلّ هذه الضوابط والكوابح جرى تليينها بالتدريج لتواكب وتحاكي الاندفاعة الغرائزيّة الهائلة.

لائحة المصادر والمراجع

1. Alan Cowell, After 350 Years, Vatican Says Galileo Was Right: It Moves, New York Times, Oct. 31, 1992.
2. Alexander Pope, An Essay on Man: Epistle II,.
3. Andrew Copson, The Wiley Blackwell Handbook of Humanism, 2015.
4. Cabibbo, Nicola / The Meaning of The Pontifical Academy of Sciences / From : The Four-Hundredth Anniversary of the Pontifical Academy of Sciences /2003/.
5. Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, 2007, p 26.
6. Elaine Limbrick, Montaigne and Socrates, Renaissance and Reformation, 1973, Vol. 9, No. 2 (1973).
7. Friedrich Nietzsche, The Gay Science (1882).
8. Jonathan Israel, Radical Enlightenment, 2002.
9. Joshua Russo, Religious Conversion as a Resolution of Cognitive Dissonance, Written at Brown University, 2005.
10. Letter to Madame Christina of Lorraine, Grand Duchess of Tuscany.
11. Life Without Meaning? In: The Wiley Blackwell Handbook of Humanism, 2015.
12. MALCOLM H. MACKINNON, Max Weber's Disenchantment: Lineages of Kant and Channing, Journal of Classical Sociology VOL 1(3) 2001.
13. Martin Heidegger, LETTER ON HUMANISM, Translated by Miles Groth, PhD.
14. Martin Heidegger, The Word of Nietzsche: "God is Dead", in: The Question Concerning Technology and Other Essays, London, 1977.
15. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* 1904.
16. Michel de Certeau, The Possession at Loudun, (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p. 2.
17. Moshe Sluhovsky, The Devil in the Convent, The American Historical Review, Vol. 107, No. 5 (December 2002).
18. Nigel Tubbs, Existentialism and Humanism: Humanity-Know Thyself!, Studies in Philosophy and Education, volume 32, 2013.
19. The Oxford Handbook of Atheism, 2013.
20. Timothy C. Brock, Implications of Conversion and Magnitude of Cognitive Dissonance, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol.1, No.2 (Spring, 1962).

الليبراليّة

نقد المفهوم والتجربة التاريخيّة في الغرب الحديث

شهريار زرشناس*

ما هي الليبراليّة، وما الأسس المعرفيّة والنظريّة التي قامت منظومتها الفكريّة عليها، وإلى أيّ مدى شكّلت بنيتها الفكريّة واختباراتها العمليّة مكوِّناً جوهريّاً للغرب الحديث؟

هذه الدراسة سوف تلقي الضوء على منشأ الليبراليّة كمفهوم، كما تتناول بالتحليل والنقد مساراتها التاريخيّة والنتائج المترتّبة عليها في المجالات الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة.

"المحرّر"

تمهيد:

الليبراليّة هي الأيديولوجيا الأولى والأقوى في العالم الحديث. ولقد تحوّلت الليبراليّة منذ العقود الأخيرة من القرن العشرين إلى ما يُسمّى بـ "نيوليبراليّة Neoliberalism" أو"الليبراليّة الحديثة"، وأصبحت هي الأيديولوجيا المُهيمنة على العالم الغربيّ وكذلك العالم الحداثويّ المتأثّر بالغرب. لا شكّ في أنّ الليبراليّة هي الأيديولوجيا الرائدة والأساسيّة

* مفكر وباحث في الفكر الاجتماعي الغربي- إيران.

في الفكر الحداثويّ، ويبدو أنّها أقدم نظريّة في الفكر الغربيّ وأكثرها صموداً. إنّها تمثّل الأيديولوجيا الرئيسة في النظام الرأسماليّ الغربيّ الحديث وهي أكثر نظريّة تتطابق وتتواءم مع مصالح الطبقة الرأسماليّة الحديثة والعلمانيّة.

لقد تمخّضت النظريّة الليبراليّة عن الفكر الغربيّ في القرن السادس عشر وأصبحت أيديولوجيّة واضحة المعالم ومهيمنة في القرن السابع عشر، وانتشرت بشكل متدرّج ولعبت دوراً أساسيّاً ومهمّاً في المجال السياسيّ طوال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، وكانت سبباً في تحوّلات اجتماعيّة وسياسيّة عظمى في المجتمعات الغربيّة. وفي سياق تطوّرها التاريخيّ أصبحت لليبراليّة أقسامٌ مختلفة، ويمكن تلخيص هذه العناوين وتمييزها في الأنواع الثلاثة الآتية:

١. **الليبراليّة الكلاسيكيّة:** التي نشأت في القرن السادس عشر وكانت كهيئة الجنين الذي لم يكتمل، وبرزت في القرن السابع عشر بهيئة أيديولوجيّة متكاملة ومؤثّرة، ولعبت دوراً بارزاً وأساسيّاً طوال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر خدمةً للمصالح الرأسماليّة الحديثة في المجتمعات الغربيّة، وكذلك لتأمين الأهداف الاستعماريّة التي رسمها المستعمرون الغربيّون في البلدان والدول غير الغربيّة. كما استمرّت حياة الليبراليّة الكلاسيكيّة إلى حدّ ما طوال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين. ولكن تراجع دورها المؤثّر بالتدرّج بتوسع الأيديولوجيّات الفاشيّة والاشتراكيّة ذات التوجّه الماركسيّ، والاشتراكيّة ذات التوجّه الديمقراطيّ.

٢. **الديمقوراطيّة الاشتراكيّة** التي تعود نشأتها للنصف الثاني من القرن التاسع عشر تمثّل الجانب المعتدل من الليبراليّة، إذ تبلورت إثر الأزمات والانتكاسات التي واجهتها الليبراليّة الكلاسيكيّة، واعتُمدِت كمنهجٍ لإنقاذ الرأسماليّة الغربيّة.

لقد صعد نجم الديمقراطيّة الاشتراكيّة في السنوات التي أعقبت الحرب العالميّة الثانية واستمرّت حتّى العقد الثامن من القرن العشرين، وتراجع دورها لاحقاً مع نشوء الليبراليّة الحديثة.

تقدّم الديمقراطيّة الاشتراكيّة قراءةً ليبراليّة للنظريّة «الاشتراكيّة»، وهي تعمل وفق المنظومة الفكريّة الليبراليّة ولا تحيد عن الغاية النهائيّة في دعم المصالح الرأسماليّة

وفق المعايير الليبراليّة الرئيسة. ولكنّها تسعى في الوقت ذاته للتقليل من ضغط أصحاب رؤوس الأموال على الأوساط العمّاليّة في المجتمعات الغربيّة، وغالباً ما تخدع هؤلاء بتقديمها بعض الامتيازات (التي تكون أقلّ بكثير من استحقاق العامل والمستضعف في المجتمع الغربيّ)، وبذلك تدفع خطر الاحتجاجات والمظاهرات والإضرابات العمّاليّة، وتحافظ على الهيمنة الاستعماريّة والرأسماليّة ذات التوجّه العلمانيّ والحداثويّ.

على الرغم من أنّ الديمقراطيّة الاشتراكيّة تستعير مفاهيمها ومصطلحاتها وشعاراتها من الاشتراكيّة الحديثة إلّا أنّ نسقها العامّ يعتمد النظريّة الليبراليّة وتلتزم بالغايات الليبراليّة بصورة غير مباشرة.

٣. الليبراليّة الحديثة (Neoliberalism): تمثّل أحد أنماط المدرسة الليبراليّة، إذ تشكّل أساسها النظريّ في بدايات القرن العشرين، (ويمكن إرجاع ذلك إلى أواخر القرن التاسع عشر). ولكنّ تنظيرها الحقيقيّ والمنسجم بدأ بعد النصف الثاني من القرن العشرين، وبرزت منذ أواخر السبعينيّات بصفتها الأيديولوجيا المهيمنة والمتنفّذة في الفكر الغربيّ، وهي الآن تعدّ النظريّة الرائدة والحاكمة بلا منازع في العالم الحديث.

١. تأصيل النظريّة الليبراليّة ومعناها اللغويّ

إنَ النواة الأساسيّة في النظريّة الليبراليّة تعتمد «الحرّيّة الفرديّة». إنّ كلمة (Liberalism) مأخوذة من الأصل اللاتينيّ (Liber)[١] بمعنى (الحُرّ)، وعليه، يمكن القول: إنّ الليبراليّة في اللغة تعني «الدعوة إلى الحرّيّة»؛ على أنَّ هذا المنظور للحرّيّة يجب أن يخضع لدراسة تأويليّة.

إنّ كلمة «ليبرال» هي ككلمة (Liberty/ الحرّيّة) مأخوذة من الجذر اللاتينيّ (Liber) بمعنى «الحُرّ».[٢] ولكن لفهم معنى الليبراليّة بصفتها أيديولوجيّة واضحة المعالم يجب البحث والتنقيب في مفهوم «الحرّيّة الفرديّة»، وقد لا يتحصّل ذلك إلّا بالمنهج التأويليّ.

---

[١] نظراً لبحثي المفصّل عن مفهوم (الحرّيّة) سأتجنّب تكراره هنا. ينظر: شهريار زرشناس، درباره آزادی، كانون انديشه جوان، ١٣٩١هـ.ش.

[٢] هارولد لاسكي، الحرّيّة في أوروبّا، رحمة الله مقدم مراغه أي، شركت سهامي كتابهاي جيبي، ١٣٤٧هـ.ش، ص٩٤.

ولتقديم قراءة تأويليّة لمفهوم «الحرّيّة الفرديّة» يجب الوقوف على مفهومَي «الحرّيّة» و«الفردانيّة»[١]. عندما نتحدّث عن الحرّيّة نجد أمامنا سؤالَين مهمَّين: «الحرّيّة من أيّ شيء؟ أو ممّن؟» و«الحرّيّة مِنْ أجل ماذا ومِنْ أجل مَنْ؟»

إنّ حقيقة وجود الإنسان هو عين الربط والتعلّق، فلذلك نجد البشر في العالم الواقعيّ (وليس في عالم الأوهام الخاصّ بالنفس الأمّارة المستقلّة في العالم الحديث) في ساحة العبوديّة والتعلّق والتبعيّة من الولاية. فلذلك، لا يمكن الحديث مطلقاً عن حرّيّة مطلقةٍ للفرد (سواء كان ذلك ممكن الحدوث، أو مسألة حاصلة فعلاً). ثمّة تعلّق وعبوديّة موجودة دوماً وراء أيّ حرّيّة. وعليه، ينبغي الانتباه إلى أنّنا عندما نكون بإزاء الحرّيّة وشعاراتها يفترض بنا أن نعلم أنّ هذه الحرّيّة تكون من أيّ شيء أومِمَّن؟ وما هي النتائج المطلوبة من هذه الحرّيّة، وإنّ الفرد المتحرّر يفترض أن يكون تحت إمرة من؟ إنّ البحث في مفهوم الحرّيّة لا يستفسر عن وجود العبوديّة أو عدم وجودها، بل يريد أن يعرف من الذي يتحرّر منه الفرد عندما يكون حرّاً وإلى من ينقاد بعدئذ؟ فعندما نتحرّر، هل نتحرّر من عبوديّة الحقّ لنكون عبيداً للطاغوت والشيطان؟ أم نتحرّر من عبوديّة الشيطان والطاغوت لنصل إلى عبوديّة الحقّ واتباع الولاية الإلهيّة؟ إنّ الليبراليّة بصفتها نظريّة ذات طابع حداثويّ تدعو إلى اتباع النفس الأمّارة، ولكنّها في شعاراتها الداعية للحرّيّة تدعو إلى تحرير الفرد من كلّ الأمور التي تناوئ النفس الأمّارة. إذن، إنّ أحد المطالب الجوهريّة في الشعارات الليبراليّة الداعية للحرّيّة هي الخضوع لهيمنة النفس الأمّارة والقبول بالعبوديّة لها[٢].

إنّ هذه النواة الأساسيّة في متبنيات الليبراليّة (أي: الحرّيّة الفرديّة) تقدّم قراءةً حداثويّة لمفهوم «الفرد»؛ إذ تبلورت هذه القراءة في المنظومة الفكريّة الليبراليّة تحت عنوان (الفردانيّة - Individualism). تَعدُّ الليبراليّة «الوجهَ الفرديَّ للنفس الأمّارة»

---

[١] Individualism، الفرديّة أو الفردانيّة، هي موقف أخلاقيّ، وفلسفة سياسيّة، وأيديولوجيا، أو تلك النظرة الاجتماعيّة التي تؤكّد القيمة المعنويّة للفرد. تدعو الفردانيّة إلى ممارسة أهداف الفرد ورغباته لتكون قيمه مستقلّة ومعتمداً على نفسه. ترى الفردانيّة إنّ الدفاع عن مصالح الفرد مسألة جذريّة يجب أن تتحقّق فوق اعتبارات الدولة والجماعات، في حين يعارضون أيّ تدخّل خارجيّ في مصلحة الفرد من قبل المجتمع أو المؤسّسات مثل الحكومة. وغالباً ما تتناقض الفرديّة والديكتاتوريّة أو الجماعيّة.

[٢] آلبر هيرشمن، هواهای نفسانيّ ومنافع، محمّد مالجو، شيرازه، ١٣٧٩هـ.ش، ص٣٥،٤٠،٤١،٤٢

حقيقة الإنسان؛ إذ جرى تعريف الإنسان في هذه المنظومة الفكريّة وفقاً لهذا المنظور الذي يعدّ الإنسان كائناً نفسانيّاً قائماً بذاته، (أي: إنّه كائن يتحرّك ويتحفّز بأمياله وآماله غير المحدودة وغير المقيّدة وغير المشروعة والنفعيّة والباحثة عن التلذّذ والسلطة والتكبّر والاستثمار)، وهو في ذاته لا يملك أيّ حسّ وحافز إيجابيّ تجاه نظيره الآخر، بل إنّ ما يقرّبه من الآخرين بصورة مؤقّتة، أو يبعده عنهم هو عوزه وميله لتحقيق الرغبات والهيمنة على الآخر. إنّ البُنية الداخليّة في الفردانيّة التي تُعدّ من أساسيّات الليبراليّة، والتي قد يمكن أن نسمّيها الفردانيّة الليبراليّة تستبطن نظرةً نفعيّة بحتة للإنسان وللحياة. ويمكن القول، إذن: إنّ مصداق «الفرد» وفق المنظور الليبراليّ هو الفرد الحداثويّ الحائز رأس المال. يقول هارولد لاسكي [١] بهذا الصدد:

إنّ الفرد في هذه الحقبة هو مظهرٌ للتاجر الحداثويّ، أو ربُّ عملٍ حديث، أو مكتشف حديث [من صنف هؤلاء المغامرين القساة الذين كانوا روّاد الاستعمار الغربيّ في البلدان الآسيويّة والغربيّة وأميركا اللاتينيّة] يستهوي الأخطار بأفكار جديدة.[٢]

يعتمد مفهوم الفردانيّة في النظريّة الليبراليّة مفهوماً آخر نسمّيه «الفرد المنتَشَر»؛ إذ يمثّل المظلّة العامّة لمحور الفردانيّة في النظريّة الليبراليّة. إنّ مفهوم الفرد المنتَشَر يشير إلى تلك الصورة المثاليّة التي ترسمها الحداثة عن الإنسان. إنّ الحداثة تريد أفراداً سطحيّين ومتناسقين في نمط الحياة والسلوك والهويّة العامّة، ليتكوّن مجتمعاً يتواءم مع المصالح الرأسماليّة؛ فهي تروّج النظرة النفعيّة والسالبة للهويّة كنموذج لنمط العيش وتدعو الجميع لاتباعه. إنّ البنية الأساسيّة للفردانيّة الليبراليّة تتقابل مع الفردانيّة الإنسانيّة الأصيلة (التي تؤكّد الرجوع إلى الصورة الإنسانيّة الثابتة والحقيقيّة)، وإنّ الحرّيّة الليبراليّة أيضاً تتعارض مع الكمال والحقّ والعدالة، وتتماشى مع التبعيّة والعبوديّة الخالصة للنفس الفرديّة الأمّارة. إنّ الليبراليّة بصورها المختلفة هي الأيديولوجيا المدافعة عن الرأسماليّة في إطارها الحداثويّ والعلمانيّ والمبرّرة لها، ولا تقدّم شيئاً للمحرومين

---

[١] Laski Harold Joseph (١٨٩٣م -١٩٥٠م) واحد من أهمّ المنظّرين السياسيّين وأساتذة الاقتصاد في القرن العشرين.

[2] Lazarov، Veladimer/ The Political and Social Ideas in modrn age/ press/ 1992/ P.186.

والمستضعفين سوى الفقر والظلم. إنّ الليبراليّة تنشد الحرّيّة لمصلحة الفرد المنتَشَر، وإنّ الأخير هو الأنموذج الليبراليّ والمتزلزل للكائن البشريّ الحداثويّ، وهو النموذج المطلوب والأنسب وفق المنظور الليبراليّ؛ إذ يمثّل صورة مشوّهة وممسوخة عن الفردانيّة الحقيقيّة ذات البُعد الإنسانيّ الأصيل. إنّ الفرد المنتَشَر يمثّل تلك الصورة الكاذبة التي ترسمها النظريّة الليبراليّة عن المجتمع الخاضع لسلطة رأس المال.

ما هي ملامح الفرد المنتَشَر في النظام الليبراليّ الرأسماليّ؟

١. إنّه يمثّل إنساناً وسطيّاً عامّيّاً يعتمد العقل الجمعيّ المشترك (common sence).

٢. إنّه أسير عقل معيش. أي العقل المنقطع عن عقل الهداية، والذي لا يكترث أبداً بالمعاد وعالم المعنى والملكوت، ويمضي غارقاً في النفعيّة الليبراليّة.

٣. إنّ الفرد المنتَشَر هو فردٌ فاقدٌ لأيّ غاية وهدف، وتتلخّص حياته ومعناها في توفير المستلزمات المادّيّة لحياة حداثويّة برجوازيّة.

٤. إنّه كائنٌ فاقدٌ للمسؤوليّة الاجتماعيّة والشعور الإنسانيّ، ولا يستمع لنداء «الضمير الذي يدعو إلى الحُبّ والروحانيّة».

٥. يمثّل الفرد المنتَشَر الصورة الحقيقيّة للفردانيّة الليبراليّة. إنّه يعيش وفق نمط الطبقة الرأسماليّة.

٢. مراحل نشوء الليبراليّة الكلاسيكيّة

تمثّل الليبراليّة الكلاسيكيّة -كما أسلفنا- الصورة الأولى من صور النظريّة الليبراليّة، وفي الوقت نفسه تُعَد النظريّة الرائدة والمهيمنة في العالم الحديث. يمكن تعقّب الجذور النظريّة الأولى التي سبقت نشوء الليبراليّة الكلاسيكيّة في القرن الخامس عشر، وذلك في آراء أصحاب النزعة «المركنتيليّة»[١] الاقتصاديّة. ولكنّ التبلور النظريّ الأوّل لليبراليّة الكلاسيكيّة بصفتها نظريّة واضحة المعالم يعود إلى القرن السادس عشر.

---

[١] Mercantilism الاتجاريّة أو مذهب التجاريّين أوالمركنتيليّة، يعرّفها المعجم المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة بأنّها «نزعة للمتاجرة من غير اهتمام بأيّ شيء آخر»، وهي مذهب سياسيّ- اقتصاديّ ساد في أوروبا فيما بين بداية القرن السادس عشر ومنتصف القرن الثامن عشر.

قد يُطرح سؤالٌ يفيد: ما هي الأسباب الرئيسة التي أدّت إلى نشوء الليبراليّة الكلاسيكيّة في القرن السادس عشر؟ وما هي العوامل التي أدّت إلى صعود نجمها في القرنَين السابع عشر والثامن عشر؟ للإجابة على هذين السؤالين يمكن الولوج من عدّة محاور. فعلى الرغم من أنّ هذه المحاور مندمجة تماماً في الإطار التاريخيّ ولا يمكن تجزئتها، ولكن لتبسيط الإجابة نبادر إلى تفكيكها:

أ. تكوّن الإنسان الحداثويّ

ب. نشوء الاقتصاد الرأسماليّ الحداثويّ

ج. نشوء الأفكار الحداثويّة التي مهّدت لنشوء النظريّة الليبراليّة

إنّ الأحداث التي وقعت في التاريخ الأوروبي إبّان القرنَين الثالث عشر والرابع عشر، وإنّ القراءة التأويليّة للتطوّرات الكبيرة التي حصلت على مستوى التفكير والسلوك الغربيَّين منذ أواخر القرن الثالث عشر تشير إلى بزوغ عالَم جديد في ذلك الحين. إنْ شئنا قراءة الأمر من وجهة نظر فلسفة التاريخ المعنويّة، وإنْ اعتمدنا الفهم التأويليّ في هذه القراءة فسنرى أنّ هذا العالم الجديد (أي العالم الغربيّ الحداثويّ) هو عالم أصالة الإنسان وعالم استقلاليّته، حيث تكون الأصالة التامّة والمطلقة للإنسان الحداثويّ، ويكون مهيمناً على العالم بدلاً من الله.

إذن، يمكننا أنْ نتحدّث عن ظهور عالم جديد منذ القرن الرابع عشر، وهو عالم تهيمن عليه النفس الأمّارة، وتتمثّل روحه الباعثة لتوحيده في النظريّة الإنسانيّة (Humanism)[١]. إنّ الإنسانيّة هي من جوهر العالم الحداثويّ ومن داخل ذاته، وإنّ سائر الخصائص والصفات والمظاهر هي من مظاهر هذه الذات الجوهريّة. إنّ العالم الغربيّ الحديث هو عالم «الاستكبار الإنسانويّ»، فبظهور الاستكبار الحديث اقترن تاريخ الغرب الحداثويّ بالنفس الأمّارة وبكلّ ما فيها من صفات وخصائص وجوانب مختلفة ليتكوّن بعد ذلك عالمٌ تكتنف حقيقته بهيمنة هذه النفس على المستوى النظريّ (كالفكر

[١] الإنسانيّة هي مجموعة من وجهات النظر الفلسفيّة والأخلاقيّة التي تركّز على قيمة الإنسان وكفاءته، سواء كان فرداً أو جماعة، وتفضّل عموماً التفكير والاستدلال (العقلانيّة، التجريبيّة) على المذاهب أو العقائد الثابتة أو المنزّلة.

والفلسفة والفنّ والأدب والعلوم والشعر والخطابة والكلام، حتّى إن كان ذلك في إطارٍ دينيّ) وعلى المستوى العمليّ (كنمط العيش والعلاقات الاقتصاديّة والنظام الأُسَريّ والنسق المعماريّ وتخطيط المدن ونظام التعليم والجيش والحروب وسائر المظاهر التكنيكيّة وغيرها من وجوه الحياة المادّيّة المتنوّعة والمعقّدة). إنّ العالم الحديث هذا قد تورّط وانهمك بالعدميّة والعلمانيّة بصورة أشدّ وأعمق ممّا هو كان في العالم الغربيّ الإغريقيّ والرومانيّ.

إنّ العالم الحديث الذي ولد في أحضان النفس الأمّارة والروح الداعية للنظريّة الإنسانويّة يتبلور في إطار التعريف الجديد لعلاقة الإنسان مع هذا العالم. إنّ العالم الإنسانويّ المستقلّ ليس بمعزلٍ عن الإنسان المستقلّ صاحب النزعة النفسانيّة.

بناءً على ما تقدّم يمكن أنْ نعرّف إنساناً جديداً ظهر منذ أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر، وهو ما سمّي بالإنسان الحداثويّ (الإنسان المنتمي للنظريّة الإنسانويّة)، وبناءً على العلاقة الموجودة بين هذا الإنسان والعالم، واستناداً إلى طبيعة قراءته لنفسه ولله وللعالم يتعرّف العالم الحديث.

أوّلاً: تكوّن الإنسان الحداثويّ

يتبلور عالم الإنسان بناءً على ذلك العهد الذي يبرمه الإنسان مع معبوده. إنّ التاريخ الغربيّ الحديث قد تكوّن في إطار النفس البشريّة، لذلك إنّ صورة الإنسان النوعيّة تعبد النفس الأمّارة. لطالما كانت الصورة الإنسانيّة المثاليّة في مختلف الحِقَب التاريخيّة تتّبع الشيء أو الذات التي يعبدها الإنسان. إنّ الصورة المثاليّة للإنسان الحداثويّ هي ماهيّة سُمّيَت بـ «الإنسان البرجوازيّ». إنّ القصد من الإنسان البرجوازيّ ليس تلك الطبقة التي سمّاها «كارل ماركس» الطبقة البرجوازيّة. إنّ الصورة المثاليّة للإنسان البرجوازيّ هي ماهيّة لا يحدّها المفهوم الطبقيّ (وفق المنظور الماركسيّ)، بل هي تشير إلى حقيقة الإنسان الحداثويّ وبواطنه، أي (الطبيعة التاريخيّة للإنسان الحداثويّ). إنّ الطبقات والفئات الاجتماعيّة والأفراد في العالم الحداثويّ يُدرَجون تحت تلك الصورة المثاليّة للإنسان الحداثويّ. إذن، لمعرفة الذات والطبيعة التاريخيّة للإنسان الحديث يجب دراسة ماهيّة

«الصورة المثاليّة للفرد البرجوازيّ». وهنا، يجب التأكيد على أنّ مفهوم (البرجوازيّ) في دراستنا هذه هي بمعنى «Borg» أي «المدينة» أو «المدينة العصريّة». عندما أصبح الإنسان الحداثويّ في أوروبا خلال القرنَين الثالث عشر والرابع عشر يسكن في المدن الحديثة، وجعل من المدن مركزاً لنشاطاته اليوميّة أطلق عليه «البرجوازيّ» (أي ساكن المدينة الحديثة)، وبعبارة وجيزة سُمّيَ كلّ من يعيش في العالم الحديث، وكلّ من يروّج ويجسّد الآمال والأهداف النفعيّة والاقتصاديّة والنفسيّة للعالم الحديث سُمّيَ بـ «البرجوازيّ».

إنّ الصورة المثاليّة للإنسان البرجوازيّ تمثّل الحقيقة النوعيّة للإنسان الحداثويّ الغربيّ والمغترب الذي نشأ خلال العصور الحديثة وفي المجتمعات الغربيّة الحديثة أو المستغرَبة بمختلف الصور والمستويات والوجوه وفي الطبقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة المتنوّعة كالرأسماليين والعمّال والطبقات الوسطى حتّى الريفيّين والرعاع (اللومبنبروليتريا Lumpenproletariat)[١]. يمثّل الإنسان البرجوازيّ الصورة المثاليّة لكلّ إنسان حداثويّ، لا ينتمي بالضرورة لطبقة اجتماعيّة محدّدة. على الرغم من ذلك، فإنّ التجلّيات المثاليّة للفرد البرجوازيّ تختلف من طبقةٍ وفئةٍ اجتماعيّة إلى أخرى.

لنا أن نتساءل هنا: ما هي الخصائص الأصليّة للفرد البرجوازيّ الذي يمثّل الصورة المثاليّة للإنسان الحداثويّ؟ إنّ علاقة الفرد البرجوازيّ مع العالم وسائر الأفراد تتعرّف في نطاق مفاهيم النظريّة الإنسانويّة، فإنّه يتعامل باستقلاليّة مع ذاته والطبيعة وسائر الأفراد. إنّ الفرد البرجوازيّ بصفته موضوعاً نفسانيّاً يمثّل «حيواناً اقتصاديّاً» أكثر من أيّ شيء آخر. بعبارة أخرى إنّه حيوان نفعيّ يبحث عن الأرباح فقط، ولا يحدّه أيّ شيء ولا يردعه في سبيل جني الأرباح. إنّ باطن الفرد البرجوازيّ قد يتأسّس على جني الأرباح بصورة غير مشروعة وغير محدودة، وهي نزعة استثماريّة تعود جذورها إلى علاقة الإنسان الذاتانيّة[٢] مع العالم والآخرين.

---

[١] اللومبنبروليتريا (Lumpenproletariat) ما تعرف بـ (دون، أو تحت البروليتاريا)، هو مصطلح أطلقه كارل ماركس في بيان الحزب الشيوعيّ لوصف تلك الطبقة التي تحت الطبقة العاملة والذين لا يحظون بنوع من الوعي وغير مفيّدين في العمليّة الإنتاجيّة أو اجتماعيّاً، ولا فائدة ممّن هم في النضال الثوريّ.

[٢] الذاتَانِيّة (Subjectivism) مذهب فلسفيّ يرى أنّ «المعرفة كلّها ناشئة عن الخبرة الذاتيّة» (م).

يمكن تلخيص ملامح الصورة المثاليّة للفرد الحداثويّ التي عبّرنا عنها بـ «الفرد البرجوازيّ» في النقاط الآتية:

١. محوريّة جني الأرباح في نطاق الحيوان الاقتصاديّ.

٢. النظرة الاستثماريّة والأدواتيّة لسائر الأفراد وللبيئة الاجتماعيّة، (سواء كانت عن وعي أو عن غير وعي)، وهي نزعة مبنيّة على رؤية تنمو من التكبّر، وهي راسخة في فكر الإنسان الحداثويّ وفي سلوكه وكلامه، وهي في الأساس جزء من عالمه الخاصّ الذي يعيشه.

٣. الانهماك بالاستغراب والتورّط به؛ الأمر المتجذّر في الجانب الإنسانويّ من الفرد الحداثويّ وفي طبيعة علاقته مع الكون، وهو ما يكشف مدى ابتعاد هذا الإنسان عن الحقّ والحقيقة.

٤. الانهماك بالبُعد الرأسماليّ واعتماد ثالوث المال والربح ورأس المال (وفق المنظور الحداثويّ والعلمانيّ)، وهو ما يكشف عن نزول الإنسان إلى مستوى بات يُعَبَّر عنه بـ «الحيوان الاقتصاديّ النفعيّ المتاجر».

٥. اعتماد العقل الحداثويّ [العقل ذو النزعة الإنسانويّة] الذي غالباً ما يكون رافضاً للقضايا الغيبيّة، ويميل للاستقلاليّة في التفكير، الأمر الذي يؤدّي إلى إنكار الولاية الإلهيّة بمختلف الأشكال والأساليب؛ إذ يتباهى بإعراضه عن الحقّ والحقيقة. وهو أشبه ما يكون بالنزعة الفكريّة التي اعتمدها الفلاسفة في عصر التنوير؛ إذ تؤكّد مخالفتها ومجابهتها للتعاليم الدينيّة، وكتعريفِ «كانت» بالتنوير، إذ يعدّه معادلاً لنبذ العبوديّة لأيّ موجودٍ بمن فيهم الله، أو كالآراء الفلسفيّة والأيديولوجيّة التي اعتمدها الحداثويّون والكثير من أتباع نظريّة ما بعد الحداثة المعاصرون.

إنّ العقل الحداثويّ لا يؤمن بالغيب والأمور القدسيّة والولاية الإلهيّة على الإنسان، ويسعى جاهداً للاستيلاء على العالم والإنسان لتسيير أغراضه النفسانيّة. إنّ العقل

الحداثويّ التي تبلور بصورٍ شتّى في عقلانيّة[١] ديكارت، وفي تفسير كانت، وبشكلٍ ما في تعريف «هيغل»، ولكنّه في المحصّلَة النهائيّة يشترك في منهجٍ واحد؛ إذ يفكّر بطريقة «كمّيّة»، ويعجز تماماً عن فهم ماهيّات الأمور، ويبادر في بعض المَواطن إلى تخطئة السير نحو معرفة الماهيّات، وقد ينكر وجودها في بعض الحالات.

إنّ «الإنسان البرجوازيّ» بصفته الصورة المثاليّة للفرد الحداثويّ، حاضرٌ بصورةٍ أو أخرى في كلّ فردٍ ينتمي للعالم الحديث ويتنفّس فيه؛ إذ إنّ الخصائص آنفة الذكر مهيمنة (بمستوياتٍ متفاوتة) على كلّ هؤلاء، وإنّ الأفراد كلّهم بمختلف فئاتهم الاجتماعيّة الحديثة من قبيل العامل والتاجر والتكنوقراط وصاحب المصنع والفلّاح والمثقّف و... ينتسبون بدرجاتٍ متفاوتة لهذه الصورة المثاليّة، ويبلور كلٌّ منهم من موقعه الوجوه المختلفة والمتفاوتة للإنسان البرجوازيّ.

إنّ باطن «الإنسان البرجوازيّ» الذي يفصح عن روحه وحقيقته هو بمثابة علامة فارقة نعرفها بـ«الحيوان الاقتصاديّ». إنّ الإنسان البرجوازيّ قبل كلّ شيء هو حيوان نفعيّ اقتصاديّ، وإنّ هذه المنفعة التي يمكن أن نعبّر عنها بـ «منفعةٍ علمانيّة إنسانويّة» أو «منفعة ذاتانيّة» أو «منفعة حداثويّة» تتعارض في ماهيّتها مع ما يعبَّر عنه في المنظور الإسلاميّ بالمنفعة أو بما يطلق عليه بـ «العلم النافع». إنّ النفعيّة الحداثويّة هي نفعيّة بعيدة تماماً عن الحدود الشرعيّة والأخلاقيّة؛ إذ لا يحدّها حدٌّ ولا قيد؛ ولأنّها مبثوقة عن النزعة الإنسانويّة فتكون لها صبغة علمانيّة، وبالتالي تكون ذات توجّه استثماريّ وأدواتيّ.

إنّ المحتوى الرئيس في النفعيّة الإنسانويّة هو الجانب الاقتصاديّ أكثر من أيّ شيء آخَر؛ إذ تتجلّى في المجتمعات الغربيّة في إطار تنافس مصالح الطبقات والفئات الاجتماعيّة، وكذلك في نطاق الصراع بين مصالح الشعوب والدول الحديثة.

لقد اتخذ مفهوم الربح والمنفعة طابعاً اقتصاديّاً منذ بداية عصر الحداثة وبتأثير من الصورة المثاليّة التي فرضها الفرد البرجوازيّ؛ إذ كان كنز الأرباح يعتمد النهج الرأسماليّ وبتوجّهٍ علمانيّ، واتسع هذا المنظور خلال القرنَين السابع عشر والثامن عشر. يقول

[١] Rationalism في نظريّة المعرفة (الابيستمولوجيا)، العقلانيّة (أو العقليّة) تطلق على أيّ فكرٍ يحتكمُ إلى الاستنتاج (أو المنطق) كمصدرٍ للمعرفة أو للتفسير. بمعنى أدقّ، المنهج (أو النظريّة) الذي يتّخذ من العقل والاستنباط معياراً للحقيقة بدلاً من المعايير الحسّيّة.

ألبيرت إيريشمان[١] حول تغلّب مفهوم المنفعة والربح (بمعناه الرأسماليّ والحداثويّ) واختزال هذين المفهومين في الإطار الاقتصاديّ:

«عندما بدأت الأفكار واللغات تتطوّر انحسر معنى «منفعة» الأشخاص والفئات في النطاق الاقتصاديّ، ولم يكن في اللغة الدارجة واليوميّة فحسب، بل أصبح مصطلحاً تخصّصيّاً في علم الاجتماع واشتقّت منه مفاهيم أخرى كـ «المنفعة الطبقيّة» و«الفئات المنتفعة». وقد تجاوز معنى المنفعة الحاكمَ ليشمل سائر الفئات الخاضعة للحاكم في كلٍّ من فرنسا وبريطانيا. وفي هذا السياق، حقّقت رسالة «مصالح الأمراء والممالك المسيحيّة» للدوق هنري أثراً كبيراً، وقد تُرجمَت فوراً للغة الإنجليزيّة وأثارت ردود أفعالٍ واسعة. إنّ أحد أكثر العبارات تأثيراً في هذه الرسالة تكمن في الصفحات الأولى، التي تقول: إنّ المنفعة هي الوحيدة التي لا تغيب أبداً...؛ وهي عبارة تعود للمثل القائل: «المنفعة لا تكذب أبداً»، وقد راج هذا المثل كثيراً في بريطانيا خلال القرن السابع عشر. وقد نوقشت هذه العبارة أو هذه الرؤية كثيراً -بحسب الحاجة الاقتصاديّة لها- طوال هذا القرن؛ وذلك خلال المناقشات والمباحثات الرامية إلى التهدئة السياسيّة وإيجاد نوع من التسامح الدينيّ رعاية لمصالح الفئات الاجتماعيّة. يقول «فليكس روب» في نهاية هامشه على رسالة طويلة حول «المنفعة»:

في نهاية هذه الحِقبة، أي في نهاية القرن السابع عشر، اتخذت المنفعة معنى اقتصاديّاً بحتاً. يقول «جي.اي.غان» بعبارة أشمل: إنّ المنفعة انتقلت سريعاً من غرف الاجتماعات والمجالس إلى الأسواق. وفي بدايات القرن الثامن عشر نجد «اللورد شافتسبري»[٢] يعرّف المنفعة أو (الربح) بـ «نزعة لإيجاد تسهيلات» تمكّننا من البقاء والاستمرار، ويعدّ كنز الثروات «أهواءً نفسيّة» تكون نافعة جدّاً. لذلك يرى «**هيوم**»[٣] أنّ «الميل النفسيّ لتحقيق المنفعة» أو «العاطفة المرتكزة على المنفعة» هي مترادفة مع «الحرص لكسب المال والمنال» أو مع «حبّ الربح». إنّ فكرة المنفعة (بمعنى الربح) التي تشكّلت في الأدبيّات السياسيّة بعد ميكيافيلي -أي المعرفة المنضبطة لكلّ شيء

[١] Hirschman ،O Albert (١٩١٥- ٢٠١٢م)، خبير اقتصاديّ مؤثّر وكاتب للعديد من الكتب حول الاقتصاد السياسّي والفكر السياسّي. كانت له مساهمات في وقت مبكر في مجال اقتصاديّات التنمية حيث شدّد على الحاجة إلى النموّ غير المتوازن.

[2] Anthony Ashley Cooper7 ،th Earl of Shaftesbury.

[٣] ديفيد هيوم (David Hume) (١٧١١ – ١٧٧٦م)، فيلسوف واقتصاديّ ومؤرّخ اسكتلنديّ وشخصيّة مهمّة في الفلسفة الغربيّة.

يضيف من السلطة والثروة والهيمنة- اعتُمدَت بشكلٍ عامّ في فرنسا في بدايات القرن السابع عشر، وخلال فترة وجيزة أقبل منظّرو الأخلاق البارزون وغيرهم من الكتّاب على هذه الفكرة وتناولوها في دراساتهم المعمّقة حول طبيعة الإنسان[١].

يعود نشوء الإنسان الحداثويّ إلى أواخر القرن الثالث عشر، وتتمثّل صورته المثاليّة بالفرد البرجوازيّ. أمّا الصورة المثاليّة للفرد البرجوازيّ، فقد انبثقت طوال المدّة من القرن الرابع عشر حتّى القرن السادس عشر وهيمنت على جوانب حياة الأفراد كلّها في المجتمعات الحديثة، وقد شرعت الجهود الفكريّة منذ بدايات القرن السابع عشر لتبرير هذه الهويّة، بل تمجيدها. من هنا، تحوّل «هوى النفس» إلى قضيّة ممدوحة، وأصبح الخضوع لهوى النفس أمراً معقولاً ومطلوباً. ومع صعود نجم النظام الرأسماليّ إبّان القرن السابع عشر تبلورت هذه الرؤية وصُرّح بها في النصوص الفكريّة، وأمسى «جوهر هوى النفس» يُعرَّف في سياق الحديث عن المنفعة الاقتصاديّة المنشودة[٢]. ومن هنا، بات الإنسان الحداثويّ يتباهى بكونه حيواناً اقتصادياً داعياً لجني الأرباح وتحقيق المنفعة، وأنّه «إنسان يتبع المال» (حتّى إنْ أدّى ذلك إلى تجرّده عن الإنسانيّة). بهذا نشأ نظام أخلاقيٌّ يعدّ الأنانيّة والنفعيّة والربح غير المشروع وغير المُنصِف أمراً مقبولاً؛ وليس هذا فحسب، بل يعدّه أمراً معقولاً ومطلوباً، معرّفاً الحقيقة الإنسانيّة بهذه الخصال والخصائص النفعيّة والربحيّة. إنّ الإنسان من منظور العالم الغربيّ هو تجسيدٌ لـ«النفس الأمّارة»، وإنّ العقل والإرادة يتبعانها، بل يتعدّيان ذلك ويصبحان عين شهوات النفس الأمّارة (وفي مقدّمتها شهوة المال والربح في الإطار العلمانيّ الإنسانويّ، ومن ثمّ الشهوة الجنسيّة المشروعة وغير المشروعة وغير المحدودة). وقد صرّح بذلك «ديفيد هيوم» -الفيلسوف الإنجليزيّ في عصر الظلمات، أو العصر الذي يُطلَق عليه «عصر التنوير»- إذ يقول: «إنَّ العقل هو ستارة الأهواء النفسيّة (الشهوات)، ويجب أنْ يكون كذلك»[٣].

إنّ النفعيّة غير المحدودة وغير المقيّدة بشرط وغير المشروعة (النفعيّة العلمانيّة

[١] آلبرت هيرشمن، هواهاى نفساني ومنافع، ص٢٦.

[٢] روبرت هايلبرونر، بزرگان اقتصاد، احمد شهسا، انتشارات آموزش انقلاب اسلامى، ص١٦.

[٣] اي.ك.هانت، تكامل نهادها وايدئولوژى هاى اقتصادى، سهراب بهداد، آگه، ١٣٨١هـ.ش، ص١٧و١٨.

الإنسانويّة) هي ظاهرة جديدة ظهرت في التاريخ الغربيّ، ولم تكن لها أيّ سابقة في سائر الحضارات القديمة ولا سيّما الشرقيّة منها وغير الحداثويّة. يقول روبرت هيلبرونر[١] بهذا الصدد:

إنّ هذه النفعيّة وهذه الفكرة القائلة: «على الجميع البحث عن الطرائق الكفيلة بتحسين وضعه المادّيّ»، هي فكرة لم تكن موجودة لدى الطبقات الدنيا والوسطى في المجتمعات البشريّة القديمة كالمصريّة والإغريقيّة والرومانيّة. فضلاً عن ذلك، فإنّ هذه الفكرة لم تكن موجودة أيضاً في القرون الوسطى الأوروبيّة، بل ظهرت واتّسعت خلال عصر التنوير وانتشرت طوال فترة الإصلاحات في حين يمكن تأكيد غيابها في المجتمعات الشرقيّة. إنّ هذه الظاهرة الاجتماعيّة البارزة في كلّ مكان هي ظاهرة جديدة وتشبه حرفة الطباعة من حيث حداثتها[٢].

إنّ نشوء مفهوم «المنفعة أو الربح» من المنظور العلمانيّ والإنسانويّ؛ هو من نتاجات الغرب الحداثويّ. فكما جرت الإشارة لم يكن للفكرة أيّ حضور أو هيمنة قبل عصر الحداثة، بل على العكس تماماً؛ إذ كانت تُقَبَّح بشدّة كلّ محاولة في كنز المال والأرباح بالطرق غير المحدودة وغير المشروعة[٣]، وكان يُعَبرَّ عن ذلك بأسوأ الأهواء النفسيّة وفي مقدّمة الذنوب الكبيرة[٤].

ثانياً نشوء الاقتصاد الرأسماليّ الحداثويّ

إنّ الليبراليّة الكلاسيكيّة وغيرها من صور الليبراليّة هي الأيديولوجيّة الخاصّة بالنظام الرأسماليّ، وتمثّل فكر الطبقة الرأسماليّة. إنّ الليبراليّة بأقسامها كافّة (الليبراليّة الكلاسيكيّة، والليبراليّة الجديدة، والليبراليّة الديمقراطيّة ذات الطابع الاشتراكيّ) هي للذود عن مصالح الطبقة الرأسماليّة العلمانيّة، وتتصدّى كلّ فكرة أو نظريّة تخالفها في الأسس والمتبنيات وتقارعها.

---

[١] L. Heilbroner Robert (١٩١٩ ٢٠٠٥م)، كاتب ومنظّر اقتصاديّ أميركيّ شهير.

[٢] آلبرت هيرشمن، هواهای نفسانی ومنافع، ص٤٦.

[٣] هارولد لاسكي، سير آزادی در اروبا، ص٢٦،٢٧،٢٨،٣٠،٣١و٣٦.

[٤] ينظر: تقرير مفصّل حول الحياة الثقافيّة والفكريّة في عصر التنوير:

Breisach ،Ernest/ Renaissance Europe: 1300-1517/ New York: Macmilan/1973.

ما هو النظام الرأسماليّ الحداثويّ؟ قبل الخوض في الحديث عن النظام الرأسماليّ، يجب أنْ نؤكّد على أنّ (النظام الرأسماليّ العلمانيّ الإنسانويّ الحداثويّ) يتفاوت في ماهيّته مع سائر الأنظمة الدّاعية إلى كنز المال؛ إذ إنّ «رأس المال» هو مفهوم يختلف عن مفهوم «الثروة». إنّ مفهوم «رأس المال» هو واقع اقتصاديّ واجتماعيّ ينتمي إلى عصر الحداثة، وبعبارة وجيزة، يمكن أنْ نقول: إنّ رأس المال هو الوجه الاقتصاديّ للذاتانيّة (Subjectivism) والإنسانويّة (Humanitarianism). إنّ ثروة الحُكّام والملوك والعصور السابقة للحداثة على عظمتها لم تُعَد «رأس مالٍ». إنّ رأس المال تكوّن في عالمٍ اتخذ من استقلاليّة الذات البشريّة محوراً وأساساً، وأصبح -أي رأس المال- الوجه الاقتصاديّ للحداثة، مثلما تكوّن النظريّة الميكيافيليّة[١] الوجه السياسّي للحداثة. بعبارة أخرى: لا يمكن أنْ نطلق على أيّ ثروة مفهوم «رأس المال». إنّ رأس المال هو ثروة سيّالة لتحقيق غايات النزعة النفعيّة، وإنّ قيمته هي في اعتماده لكنز المزيد من المال، ومن ثمّ جني المزيد من الأرباح من خلال استثمار الموارد الطبيعيّة والإنسانيّة وكلّ ما هو متاح في هذا العالم. إنّ رأس المال من خلال هيمنته على العالَم والإنسان، وباعتماده قوّة داخليّة تتمثّل بالطمع والجشع اللامتناهيين، يصنع لنفسه مسارات توصله إلى غاياته النفعيّة ومشاريعه التي تهدف إلى جني الأرباح من دون الاكتراث بأيّ مبدأ دينيّ أو حكم شرعيّ أو أخلاقيّ، ويستمرّ بكنز المزيد من الأموال وبلا انقطاع.

إنّ محفّز رأس المال الرئيس في هذا المسار هو النفعيّة الإنسانويّة، (لا الربح المحدود والمشروع والأخلاقيّ الذي أقرّته الشريعة الإلهيّة)، وإنّ رأس المال يجسّد العلاقة الإنسانويّة الذاتانيّة الموجودة بين الإنسان والعالم في الوجه الاقتصاديّ. ولأنّ رأس المال يتّبع النزعة النفعيّة غير الشرعيّة، ولأنّه يتّخذ من استثمار الموارد الطبيعيّة والإنسانيّة بصورةٍ هدّامة (وليس بصورة عقلانيّة) فسيكون افتقاره للشرعيّة موجوداً في ذاته. إنّ رأس المال هو وجه اقتصاديّ طاغ على الإنسان الحداثويّ (الذي يعرّف نفسه موضوعاً

---

[١] Machiavellism، المكيافيليّة أو القناع المكيافيلّي، وفقاً لتعريف قاموس أوكسفورد الإنجليزيّ، هي «توظيف المكر والازدواجيّة (الخداع) في الكفاءة السياسيّة أو في السلوك العامّ»، ومصطلح يعبّر عن مذهب فكريّ سياسيّ أو فلسفيّ يمكن تلخيصه في عبارة «الغاية تبرّر الوسيلة» وينسب إلى الدبلوماسيّ والكاتب «نيكولو مكيافيلي» الذي عاش في عصر النهضة الإيطاليّة.

نفسانيّاً، وإنّ حقيقته الوجوديّة هي النفس الأمّارة). وبعبارة أخرى: إنّ رأس المال هو الوجه الاقتصاديّ للنفس الأمّارة البشريّة؛ إذ تأصّل وهيمن وتسلّط في إطار النزعة الرأسماليّة في العالم الحداثويّ.

إنّ النظام الرأسماليّ مبنيٌّ على مبدأ «أصالة رأس المال»، وسيطرته على كلّ شيء. إنّه نظام اقتصاديّ -اجتماعيّ بنزعة إنسانويّة؛ إذ نشأ في بدايات القرن الرابع عشر الميلاديّ (وحسب رأي بعض المؤرّخين في أواخر القرن الثالث عشر)، وتحوّل طوال بضعة قرونٍ إلى النظام الاقتصاديّ المُيهمن على العالَم. على الرغم من أنّ الثروة وكنز المال كانا أمرَيْن متداولَيْن قبل عصر الحداثة، ولكن ما كان للمبادئ الرأسماليّة أيّ وجودٍ قبل عصر الحديث، فهي -أي هذه المبادئ- من نتاجات العالم الغربيّ الحداثويّ ومن صلب ذاته الإنسانويّة. ولأنّ النظام الرأسماليّ خاضعٌ لهيمنة رأس المال (بمعناه الحداثويّ)، لذا فسيكون نظاماً استثماريّاً منتهكاً وعلمانيّاً وغير عادل. إنّ غلبة المنظور الربحيّ المُعَلْمَن والإنسانويّ في النظام الرأسماليّ، وكذلك توجّهه الاستثماريّ الذاتيّ يتبلور في علاقاتٍ اجتماعيّة واقتصاديّة غير عادلة، وكلّما تكاثَرت أرباح أصحاب رؤوس الأموال أصبح سائر أفراد المجتمع أشدّ فقراً، ويتخبّطون في بؤس وعوزٍ أكثر من قبل. إنّ الظلم والعلاقات المبنيّة على تهميش بعض الفئات هي من الصفات الذاتيّة في الرأسماليّة والملازمة لها، فمن دونها ما كان للإنسان الحداثويّ أنْ يظهر للوجود، ولَمَا هيمنت النزعة النفعيّة الإنسانويّة العلمانيّة، ولَمَا نشأت الرأسماليّة أصلاً. إنّ الرأسماليّة الحداثويّة، ورأس المال نفسه يمثّلان تجسيداً للرؤية الإنسانويّة، ولذلك يتّصفان بمعارضتهما للدين والتديّن والعالَم الدينيّ. يقول «**هارولد لاسكي**» حول نشوء الرأسماليّة الحداثويّة في الغرب:

كانت طريقة التفكير الرأسماليّة مترسّخة في الأذهان وبشكلٍ ملحوظ إبّان القرن الرابع عشر الميلاديّ، ولذلك تولّدت نزعة كنز المال والثروات وأصبحت الحافز الرئيس للنشاط البشريّ. قبل هذه الفترة وتحديداً في القرون الوسطى كانت القواعد الأخلاقيّة التي يروّج لها رجال الدين عاملاً في تقييد نزعة كنز المال. ولكن تضاءلت قوّة هذه المحدّدات بعد عام (١٥٠٠م). الملحَظ الهامّ في هذا السياق، هو أنّ أثر نزعة «كنز المال» قبل القرن الخامس عشر لم تهيمن مطلقاً على فكر الأفراد. لم يُعَد كنز المال [رأس المال]

قبل هذه الحقبة سبباً لمشروعيّة سلوك الأفراد وأحقّيّته، بل كانت الأعمال تقيَّم وفق أصول وقواعد أخلاقيّة، وكانت الأصول الأخلاقيّة مقدّمة على الأصول الاقتصاديّة. لقد كانت المُنتِج خلال القرون الوسطى في نشاطاته الاقتصاديّة كافّة (كالتجارة والصناعة) يراعي الأصول الأخلاقيّة ليضفي الشرعيّة على نشاطه. بالطبع، كان يحقّ للفرد بأنْ يسعى لتحقيق راحته وسعادته، ولكنْ كان عليه تحقيق ذلك وفق القواعد الأخلاقيّة، فمثلاً: ما كان مسموحاً له بأنْ يحدّد سعر بضاعته بناءً على نسبة العرض والطلب، وما كان يستطيع تحديد الأجور بحسب قيمة العمل الحقيقيّة. لقد كانت ساعات العمل وجودة المُنتج وطريقة البيع وآليّة الربح تابعة لأصول ومبادئ أخلاقيّة كان على الفرد مراعاتها لينال السعادة الروحيّة والمعنويّة. لقد كانت هذه الأمنية من الأمور المتعارَف عليها في القرون الوسطى؛ إذ على الفرد مواءمة أفعاله وسلوكيّاته في هذا العالم الفاني مع تلك المبادئ والأصول المعنويّة لينال سعادةً أسمى وفلاحاً في العالم الأخرويّ. إنّ كنز الثروات (جمع رأس المال/ جمع الأرباح غير المشروعة) يتعارض مع هذه المبادئ. لقد كانت الثروات المادّيّة في القرون الوسطى بمثابة ثروة المجتمع ورأس ماله؛ إذ لم يكن الفرد هو المالك الحقيقيّ، ولَم يستغلّ الثروة من أجل راحته فقط، ولم تنحصر همومه بتحقيق المنفعة الشخصيّة، بل كان يعدّ ما عنده ملكاً للمجتمع، ويعدّ نفسه أميناً على ذلك. وبهذا، كان الفرد يحدّد نفسه من جهتين: مرّةً من جهة صرف المال الذي حصل عليه، وثانية من جهة الطرائق التي يكسب بها هذا المال. كانت هذه القضيّة هي التي تشكّل أساس الأخلاق الاجتماعيّة في القرون الوسطى. ولكن انحسرت هذه الرؤى والتوجّهات بالتدرّج مع صعود الرأسماليّة واستبدلت نظريّة «الملكيّة الجماعيّة» بنظريّة «الملكيّة الفرديّة»، وغاب الاعتقاد بوجود قوّة إلهيّة ناظرة على أعمالنا وسلوكيّاتنا الفرديّة، وتبلورت رؤية تفيد بأنّ كلّ عملٍ عندما تكون فيه منفعة فإنّه مشروع... لم يكن للرأسماليّة أيّ حضور في الثقافة السائدة في القرون الوسطى، ولذلك ارتأت الرأسماليّة أن تخلق مناخاً فكريّاً وثقافيّاً يتلاءم مع آرائها وتوجّهاتها. لا شكّ في أنّها فعلت ذلك بكلّ هدوء وصمت ولم تنجح إلّا بعد مضيّ ثلاثة قرون، وبعد أنْ تمكّنت من رفع الحواجز. كانت الرأسماليّة تحاول أنْ تسجّل حقّاً لرأس المال، وأنْ تصونه من تدخّل أيّ قوّة خارجيّة. وبهذا، أصبحت الرأسماليّة في ذاتها نظريّة فلسفيّة، وإنّ المؤمنين

بها لا يحتاجون إلى أدلّة من خارج منظومتها الفكريّة ليبرّروا بها سلوكهم، ولذلك أصبحت الشؤون الفرديّة والسلوكيّات كافّة منطوية تحت مظلّة الرأسماليّة المتمثلّة بـكنز الأرباح والثروات. إنّ الحركة الاجتماعيّة التي قادت إلى إزالة النظام الإقطاعيّ وانتشار النظام الرأسماليّ دحضت المنظور القائل بأنّ السعادة الاجتماعيّة تتحقّق من خلال مراقبة أعمال الفرد من قبل المجتمع، وجلبت منظوراً جديداً يفيد بأنّ السعادة الاجتماعيّة تحصل من خلال تحرير الأعمال والابتكارات والنشاطات الفرديّة من أيّ رقيب)[١].

مع ظهور النظام الرأسماليّ واتساع رقعته أصبحت الحاجة ملحّة لإنشاء نظريّة تروّج لهذا النظام وتدافع عنه. ومن هنا، انتشرت البذور الأولى للآراء الليبراليّة إبّان القرن السادس عشر، وأينعت هذه البذور في تربة المدرسة الإنسانويّة الغربيّة، وظهرت في القرن السابع عشر في آراء «جون لوك»[٢] على شاكلة النظريّة الليبراليّة الكلاسيكيّة.

٣. الممهّدون للنظريّة الليبراليّة وآراؤهم

كما جرت الإشارة آنفاً، إنّ ماهيّة النظريّة الليبراليّة الكلاسيكيّة وكذلك الليبراليّة ذات التوجّه «الديمقراطيّ الاشتراكيّ» و«الليبراليّة الحديثة» منطبقة مع أسس المدرسة الإنسانويّة. تعود أصول آراء المدرسة الإنسانويّة إلى كتابات «**بيير دوبوا**»[٣]، و«**مارسيليوس من بادوا**»[٤]، و«**فرانشيسكوبترارکا**»[٥]، و«**جيوفاني بوكاتشيو**»[٦]، و«**لورنزوفالا**»[٧]،

[١] عبد الرحمن عالم، تاريخ فلسفه سياسي غرب (از آغاز تاب ايان سده هاى ميانه)، دفتر مطالعات سياسي وبين المللي، ١٣٨١هـ.ش، ص٢٩٥

[٢] جون لوك- فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي أنكليزي (١٦٣٢-١٧٠٤م).

[٣] Pierre Dubois كاتب ومفكّر فرنسّي (١٢٥٥ -١٣٢١م)

[٤] Marsilius of Padua، (١٢٧٥-١٣٤٢)، باحث إيطاليّ وشخصيّة مهمّة في سياسة القرن الرابع عشر. تعدّ أطروحته السياسيّة ديفنسور باسيس أوحامي السلام من قبل البعض الأطروحة السياسيّة الأكثر ثوريّة في العصور الوسطى. من أهمّ أعماله: كتابه الذي يناقش فيه سلطة البابا الزمنيّة. وكان ذلك موضوعاً شائكاً طوال سنين عديدة في القرون الوسطى. وقد جرّ عليه هذا الكتاب عداوة الكنيسة والبابا يوحنّا الثاني والعشرين الذي رماه بالحرم الكنسيّ.

[٥] Francesco Petrarca (١٣٠٤- ١٣٤٧م) باحث إيطاليّ وشاعر وأحد أوائل الإنسانيّين في عصر النهضة. يسمّى بترارك أحياناً كثيرة «أب الإنسانيّة.

[٦] Giovanni Boccaccio (١٣١٣- ١٣٧٥م)، كاتب وشاعر إيطاليّ وصديق وطالب لبترارك، الذي بدوره أحد أهمّ إنسانيّي النهضة ومؤلّف عدد من الأعمال البارزة

[٧] Valla Lorenzo (١٤٠٧ -١٤٥٧م)، خطيب ومعلّم إنسانويّ إيطاليّ.

و«**نقولاس الكوزاني**»[١]، و«**بيكوديلا ميراندولا**»[٢]، و«**مارسيليوفيسينو**»[٣] و«**نيكولو مكيافيلي**»[٤]، و«**مارتن لوثر**»[٥]، و«**جان كالفن**»[٦]، و«**دسيدريوس إيرازموس**»[٧] وغيرهم من الكتّاب والمفكّرين. لقد تبلور في كتابات هؤلاء (خلال القرنَين الرابع عشر والخامس عشر) التعريف الإنسانويّ للبشر؛ إذ انتشرت هذه النظريّة للتتكوّن روح الرأسماليّة وكلّ ما يلحق بها من سياسةٍ وأخلاق وآدابٍ وفنون. لقد روّج الكاتب الإنسانويّ الإيطالي في القرن الخامس عشر «**ليوناردو بروني**»[٨] في كتابه (**الإنسانويّة**) المنظور المادّيّ والنهج الرأسماليّ في كنز الأرباح واتّباع الملذّات، كما فعل ذلك الكاتب المعاصر له «لورنز وفالا» من قبل، وقد قام « فرانشيسكو بتراركا» بذلك قبلهما بقرنٍ؛ إذ مدح في نصوصه جمع الأرباح والأموال. وفي القرن الخامس عشر نفسه كتب «**بوجيوبرا شيوليني**»[٩] في عام ١٤٢٨م رسالةً في (الجشع)، مروّجاً ومشجّعاً للروح النفعيّة الحداثويّة. وقد تبعهم في ذلك الفيلسوف الإنسانويّ الإيطاليّ « **ليون باتيستا ألبيرتي**»[١٠] وروّج للروح الرأسماليّة، متناولًا

---

[١] Cusa of Nicholas (١٤٠١ -١٤٦٤م)، نيكولا كوزايي أونيكولاس كوسانوس، فيلسوف ولاهوتيّ ورياضيّ ألمانيّ.

[٢] Mirandola Giovanni Pico della (١٤٦٣- ١٤٩٤م)، فيلسوف، لاهوتيّ ومفكّر إيطاليّ.

[٣] Ficino Marsilio، (١٤٣٣ -١٤٩٩م)، أحد الفلاسفة الإنسانيّين الأكثر نفوذاً في أوائل عصر النهضة الإيطاليّة وأحد علماء الفلك ومحيّي الأفلاطونيّة الحديثة وكان على اتصال مع كلّ مفكّر أكاديميّ وكاتب رئيسيّ في يومه، وكان أوّل مترجم لأعمال أفلاطون إلى اللغة اللاتينيّة. وكان صاحب أكاديميّة فلورنسا التي كانت محاولة لإحياء مدرسة أفلاطون ذات تأثير كبير في اتجاه عصر النهضة الإيطاليّة وفحواها وتطوّر الفلسفة الأوروبيّة.

[٤] Machiavelli Niccolò (١٤٦٩ -١٥٢٧م)، مفكّر وفيلسوف وسياسّي إيطاليا إبّان عصر النهضة.

[٥] Luther Martin، (١٤٨٣ـ ١٥٤٦م)، راهب ألمانيّ، وقسّيس، وأستاذ للاهوت، ومُطلق عصر الإصلاح في أوروبا، بعد اعتراضه على صكوك الغفران.

[٦] John Calvin، (١٥٠٩- ١٥٦٤م)، مصلح دينيّ ولاهوتيّ فرنسّي، مؤسّس المذهب الكالفينيّ المنتشر في سويسرا وفرنسا، وهو من القلائل من الفلاسفة الذين استطاعوا أن يطبّقوا ما أنتجه من الفلسفة.

[٧] Desiderius Erasmus Roterodamus، (١٤٦٦- ١٥٣٦م)، فيلسوف هولنديّ، من روّاد الحركة الإنسانيّة في أوروبا، ومن الخدمات التي أسداها للتعليم علاوة على نشره الكتب التربويّة اتصاله المباشر بالطلبة والمراسلات الشخصيّة، وقد تناول في مؤلّفاته معظم مظاهر التربية وقضاياها المهمّة، مثل: الطريقة والمحتوى وآداب الطفولة وتعليم اللغة.

[٨] (١٣٧٠ -١٤٤٤م)، كاتب ومفكّر ومؤرّخ وسياسّي إيطاليّ.

[٩] Bracciolini Poggio Francesco Gian، (١٣٨٠ـ ١٤٥٩م)، إنسانويّ من بدايات عصر النهضة الإيطاليّة. نجح في استرداد عدد كبير من النصوص اللاتينيّة الكلاسيكيّة حيث كان أغلبها طيّ النسيان في مكتبات الرهبانيّة الألمانيّة والفرنسيّة ونشر نسخاً مخطوطة بين المتعلّمين.

[١٠] Alberti Battista Leon، (١٤٠٤- ١٤٧٢م)،مهندس معماريّ وعالم رياضيّات وشاعر إيطاليّ، إنسانويّ، كما كان أيضاً مختصّاً بعلم التشفير، فهو لغويّ وفيلسوف وعالم آثار وموسيقار، ويعدّ أحد أكثر الشخصيّات متعدّدة الجوانب الفنّيّة في عصر النهضة. كثيراً ما يعرف باسمه الأول ليون، وخاصّة في اللغات الأجنبيّة.

إيّاها من جوانب أخرى.[١] وإنْ شئنا ذكر كلّ هذه الشخصيّات المهمّة والمؤثّرة فستطول القائمة. لذا، رعايةً للاختصار، نتناول في ما يلي وبشكلٍ موجز بعضاً من هذه الشخصيّات الفكريّة التي أثّر نتاجها لاحقاً في القرن السادس عشر في ظهور النظريّة الليبراليّة. وسنتناول بهذا الصدد الممهّدين للنظريّة الليبراليّة (بدءاً من ١٣٠٠م ولغاية ١٦٠٠م).

أ. بي ير دوبوا

بي ير دوبوا (المولود في سنة ١٢٥٥م والمتوفّى سنة ١٣٢١م) هو مفكّر سياسيّ وحقوقيّ فرنسيّ. كان دوبوا مستشاراً قانونيّاً ومنظّراً سياسيّاً في بلاط الملك الفرنسيّ «**فيليب الرابع**»[٢]، ويمكن أن نعدّ آراءه السياسيّة والقانونيّة من أقدم الآراء التي أنتجها الفكر السياسيّ الغربيّ في العصر الحديث وفي ظلّ حكومة ملكيّة مطلقة؛ (وهنا يجب ألّا ننسى أنّ أوّل نموذج للدولة الحديثة في الغرب الحداثويّ هو الدولة المطلقة).

كان دوبوا من أشدّ المناوئين للكنيسة الكاثوليكيّة، وكان من مروّجي النموذج الفرنسيّ للعلمانيّة[٣] ومن دعاة هيمنة الملك على الكنيسة ومن المطالبين بإجراء إصلاحات برجوازيّة في الأراضي الزراعيّة.

قد لا يمكن أنْ نطلق على دوبوا عنوان (الليبراليّ) بصورةٍ دقيقة؛ إذ لم تتبلور في القرن الرابع عشر البيئة المناسبة لنشوء الليبراليّة، ولا يمكن البحث عن هذه المدرسة الفكريّة في هذه الفترة)، ولكن «النظريّة الليبراليّة الكلاسيكيّة» قد أعادت لاحقاً بعض جوانب أفكاره وآراءه. فعلى سبيل المثال: كانت رؤية دوبوا المناوئة للكنيسة، ومطالبته بتحديد صلاحيّاتها، وكذلك جهوده لإرساء نظام قانونيّ دوليّ معلمَن ومحاولاته في إيجاد تغييرات علمانيّة في النظام القضائيّ لإزالة طابعه الدينيّ، أو تأكيده تقويض أسس الاقتصاد الإقطاعيّ، كلّ ذلك هي من القضايا التي تطرحها الليبراليّة الكلاسيكيّة، وكذلك الثورات

---

[١] اتش، اي، بارنز، وهري بكر، تاريخ انديشه اجتماعي، ج١، جواد يوسفيان وعلي اصغر مجيدي، اميركبير، ١٣٨٩هـ.ش، ص٣٣٣و٣٣٤.

[٢] Philip IV of France، (١٢٦٨- ١٣١٤م)، تحت حكمه، بلغت مملكة فرنسا أوجّها السياسّي والاقتصاديّ في القرون الوسطى. كانت فرنسا بسكّانها البالغين البالغة آنذاك ١٣ مليون نسمة، أكبر الدول المسيحيّة سكّاناً، ويعتبر المؤرّخون فيليب الرابع أوّل ملك يرسي دعائم دولة حديثة بسلطة مركزيّة قويّة، معتمداً على مجموعة من المستشارين الذين كانوا يسمّون آنذاك بالقانونيّين.

[3] Laïcité أوFrench secularity أي العلمانيّة الفرنسيّة.

الليبراليّة. على الرغم من أنّ «بي ير دوبوا» لم يُعَد من منظّري الليبراليّة الرئيسيّين، ولكنّ لا شكّ في أنّ آراءه القانونيّة والسياسيّة ساهمت في توجيه البوصلة الفكريّة على مدى ثلاثة قرون لاحقة، لتنتهي إلى النظريّة الليبراليّة.

كان دوبوا عدوّاً لدوداً للمسلمين، وكان يفكّر دوماً في كيفيّة الاستيلاء على بيت المقدس (الذي لم يكن تحت هيمنة الصليبيّين في القرن الرابع عشر)، وقد قدّم بهذا الصدد خططاً عديدة لتنصير المسلمين الشرقيّين، وللحدّ من نفوذهم وتقليل أعدادهم، وإطلاق حملات التبشير ونشر المسيحيّة، (التي أصبحت في ما بعد من الأساليب الخاصّة لتوسيع المستعمرات). ومن الخدَع التي استعملها بهذا الصدد الاعتماد على الإغراءات الجنسيّة؛ إذ اقترح تدريب مجموعة من النساء الأوروبيّات ليتمكّن من إغراء الرجال المسلمين الشرقيّين والزواج بهم، ولا سيّما رجال الدين المسلمين، ليتحوّلوا تدرّجاً إلى الديانة المسيحيّة. وممّا قيل في هذا الموضوع: (إنّ دوبوا كان يقول: درّبوا مجموعة كبيرة من ذوات الجوارب الأزرق (كناية عن الفتيات المسيحيّات الأروبيّات) ليتزوّجن برجال الدين الشرقيّين. بعد الزواج يستطعن تنصير الشرقيّين وتحويلهم للمسيحيّة)[١].

ب. مارسيليوس من بادوفا

مارسيليوس (المولود في عام ١٢٧٠م والمتوفّى في عام ١٣٤٣ للميلاد) كان من أهالي مدينة «بادوفا»[٢] في إيطاليا. درس في الكنيسة وتعلّم الطب، وأصبح رئيساً لجامعة باريس مدّةً من الزمن، وعيّنه البابا (يوحنّا الثاني والعشرون)[٣] قاضياً شرعيّاً في كنيسة بادوفا. كان مارسيليوس (الذي يُعرَف أيضاً بـ «مارسيليو البادافي») يستلهم آراءه الفلسفيّة من كتابات «ابن رشد»، وكان يرى -كسائر المتأثّرين بابن رشد المعاصرين له- إمكانيّة قيام دولة غير دينيّة تستطيع توفير سبل العيش الوفير والسعادة للأفراد، وكتب مع «جان جاندون»[٤] وهو من المتأثّرين بابن رشد أيضاً كتاب «**حامي السلام**»[٥].

[١] هري امرسون فازديك، مارتين لوتر، ت:فريدون بدره أي، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٨٣هـ.ش، ص٤.

[٢] Padova، مدينة إيطاليّة بإقليم فينيتوشمال البلاد. أقرّ مواطنوها دستوراً في بداية القرن الحادي عشر، يتكوّن من مجلس عامّ أو جمعيّة تشريعيّة وهيئة تنفيذيّة (credenza).

[3] Pope John XXII(1244 1334م).

[٤] Jandun of John، (١٢٨٥- ١٣٢٣م)، كاتب ومفكّر سياسّي فرنسّي.

[5] Defensor pacis.

كان مارسيليوس من دعاة «الديمقراطيّة الإنسانويّة»، وتوجد في آرائه ملامح من النزعة الفرديّة والنفعيّة، الأمر الذي نعدّه تمهيداً مُتدرّجاً لنشوء الليبراليّة على الصعيد النظريّ.

إنّ القراءة التي قدّمها مارسيليوس عن الإنسان في بدايات القرن الرابع عشر أصبحت فيما بعد من أساسيّات الرؤية الليبراليّة للإنسان. لقد عرّف مارسيليوس حقيقة الإنسان في إطارٍ فرديّ ونفعيّ. يقول «بارنز»[١] و«بيكر»[٢] في كتابهما المعنَون (Social thought from lore to science)[٣] حول الجوهر الليبراليّ في قراءة مارسيليوس للإنسان:

«اتّبع مارسيليوس طريقة **الأبيقوريّين**[٤] وبدت آراؤه متشابهة مع آراء اللاحقين من أمثال «ميكيافيلي» و«**هوبز**»[٥] و«**بنثام**»[٦] في تناوله قضيّة الفردانيّة والنفعيّة. فالأفراد -وفق رؤيته- يتعاونون أو يتخاصمون معاً وفقاً لعقولهم النفعيّة. يقول «آلن» حول آراء مارسيليوس في النفعيّة والفردانيّة التي تخالف تماماً آراء باباوات الكنيسة ولا سيّما آراء «**توما الأكويني**»[٧]: إنّ هذا الرأي الذي ينقد بشدّة المسيحيّين الأصلاء في العصر الوسيط يشبه رأي ميكيافيلي، وهو قريب من رأي هوبز. إنّه يترك الأساس الأخلاقيّ السامي وينتصر «للنفعيّة»، ولا يرى أيّ علاقة لثنائيّة الحقّ والباطل مع الحياة الأخرويّة، ولا توجد لها أيّ آصرة مع نظم الكون)[٨].

---

[١] Harry Elmer Barnes، (١٨٨٩- ١٩٦٨م)، أستاذ في جامعة كولومبيا الأميركيّة. متخصّص بعلم التاريخ والاجتماع.

[٢] Howard S. Becker، (١٩٢٨ إلى الآن)، أستاذ في جامعة شيكاغو الأميركيّة، ومتخصّص في الفلسفة وعلم الاجتماع.

[3] Social Thought From Lore to Science، two volumes، Heath ،c. 19383 ،rd edition published in three volumes، Dover.1961 ،

[٤] الأبيقوريّة أو المذهب الأبيقوريّ: يُنسب إلى الفيلسوف اليونانيّ أبيقور (٣٤٠ ق.م ٢٧٠ ق.م)، الذي أنشأه وقد ساد ستّة قرون، وهو مذهب فلسفيّ، مؤدّاه: أنّ اللذّة هي وحدها الخير الأسمى، والألم هو وحده الشرّ الأقصى، والمراد باللذة في هذا المذهب -بخلاف ما هو شائع- هو التحرّر من الألم والاهتياج العاطفيّ.

[٥] Hobbes Thomas، (١٥٨٨- ١٦٧٩م)، أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا وأكثرهم شهرة خصوصاً في المجال القانونيّ حيث كان بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ، فقيهاً قانونيّاً ساهم بشكل كبير في بلورة كثير من الأطروحات التي تميّز بها هذا القرن على المستوى السياسيّ والحقوقيّ.

[٦] Bentham Jeremy، (١٧٤٨- ١٨٣٢م)،عالم قانون وفيلسوف إنكليزيّ، ومصلح قانونيّ واجتماعيّ، وكان المنظّر الرائد في فلسفة القانون الأنجلو-أميركيّ. ويشتهر بدعواته إلى النفعيّة وحقوق الحيوان.

[٧] Saint Thomas Aquinas، (١٢٢٥ -١٢٧٤م)، قسّيس وقدّيس كاثوليكيّ إيطاليّ من الرهبانيّة الدومينيكانيّة، وفيلسوف ولاهوتيّ مؤثّر ضمن تقليد الفلسفة المدرسيّة.

[8] Sanders، Thomas، protestant concepts of church and state.Historical Backgrounds and App roaches for the future، New York .Holt. Reinehart and Winston، p.p 82-85.

إنّ مصدر السلطة والقانون وفق قراءة مارسيليوس هو الإنسان، وهذه رؤية إنسانويّة اعتمدها في تنظيم أفكاره وفي نقده للكنيسة الكاثوليكيّة. لذا، يمكن أنْ نعدّ مارسيليوس من روّاد النظريّة الديمقراطيّة ذات الطابع الإنسانويّ والعلمانيّة والإصلاح الدينيّ وغيرها من المفاهيم الأساسيّة في النظريّة الليبراليّة خلال النصف الأوّل من القرن الرابع عشر الميلاديّ.

ج. نيكولو مكيافيلي والتأسيس لليبراليّة الانتفاعيّة

ولد مكيافيلي عام ١٤٦٩م وتوفّي عام ١٥٢٧ للميلاد. تعود أصوله لمدينة فلورانسا الإيطاليّة، وجاءت شهرته بـ«مكيافيلي»؛ بسبب آرائه السياسيّة التي طرحها في نصوصه. فضلاً عن اشتغاله في الفكر السياسيّ، فإنّه كان شاعراً ومسرحيّاً أيضاً؛ إذ تُعَدّ مسرحيّته (**ماندارك**)[١] من المسرحيّات الكوميديّة الشهيرة في إيطاليا حتّى الآن، فهو من المؤثّرين في السرد القصصيّ والنثر. إذ يمكن أن نعدّ ذلك دليلاً على اتّباعه لنهج «جيوفاني بوكاتشيو» الذي رسمه في الأدب الغربيّ خلال القرن الرابع عشر، وقد تطوّر لاحقاً في القرنين السابع عشر والثامن عشر وتبلور في إطار «الرواية».

كان مكيافيلي مفكّراً حداثويّاً وأنموذجاً لطبيعة النفس البشريّة في الغرب إبّان عصر التنوير. إنّ الجانب السياسيّ هو الجانب الأنضج والأبرز في مجموعة نصوصه وآرائه، ويمكن أنْ نقول: إنّ الفلسفة السياسيّة **المكيافيليّة**[٢] تمثّل الوجه الظاهريّ والباطنيّ للسياسة الغربيّة الحديثة، وإنّ العُنف والرذيلة والخداع وحبّ الهيمنة الكامنة فيها تروي الجوهر الباطنيّ والخفيّ في حقيقة السياسة التي تبنّتها الحداثة.

تحدّث مكيافيلي في كتابَيه «**الأمير**»[٣] و«**نقاشات حول ليفي**»[٤] عن الروح النفسانيّة

[1] The Mandrake.

[٢] المكيافيليّة (Machiavellianism) أو القناع المكيافيلّي (Machiavellian mask)، وفقاً لتعريف قاموس أوكسفورد الإنجليزيّ، هي «توظيف المكر والازدواجيّة (الخداع) في الكفاءة السياسيّة أو في السلوك العامّ»، وهو أيضاً مصطلح يعبّر عن مذهب فكريّ سياسيّ أو فلسفيّ يمكن تلخيصه في عبارة «الغاية تبرّر الوسيلة» وينسب إلى الكاتب مكيافيليّ.

[3] The Prince.

[٤] Discourses on Livy، كرّس مكيافيلي كتاب الأمير لتقديم المشورة لحاكم الإمارة، وبعبارة أخرى: نوع الملكيّة، بينما هدف كتاب نقاشات حول ليفي إلى تفسير بنية الجمهوريّة وحسناتها، وهو شكل من أشكال الحكم القائم على مستوى معيّن من القبول والسيطرة الشعبيّة.

في السياسة الحديثة، وينحاز تماماً للمنظور الحداثويّ عن السلطة، متّخذاً من ذلك أساساً لنظرته السياسيّة للعالم والإنسان.

كان مكيافيلي كاتباً علمانيّاً، وهو من أرسى قواعد النظريّات السياسيّة الحديثة بقراءته الحداثويّة عن السلطة السياسيّة، وهي قراءة تتمحور حول هيمنة النفعيّة ذات المنحى الإنسانويّ، وبهذا أصبحت السلطة وفق المنظور الذي أرساه مكيافيلي حاضرةً في السجالات الفكريّة والأيديولوجيّة الحديثة كافّة بما فيها الليبراليّة التي تُعدّ تحصيلاً لآراء مكيافيلي؛ إذ تطرح النشاط السياسيّ في إطار المنظور الحداثويّ لمفهوم السلطة (الذي بيّنه مكيافيلي).

إضافة إلى القراءة الجديدة لمفهوم السلطة، فإنّ مكيافيلي بلور قراءة جديدة وحداثويّة أخرى تتناول مفهوم الحرّيّة؛ إذ تكون مبنيّة على نوعٍ من الهيمنة الإمبرياليّة، وإنّ هذه القراءة الاستعماريّة والاستثماريّة لمفهوم الحرّيّة لدى مكيافيلي هي من أسس الدعوة للحرّيّة التي تبنّتها الليبراليّة؛ إذ تبلور ذلك في الليبراليّة الكلاسيكيّة وفي سائر الليبراليّات.

د- مارتن لوثر وجان كالفن، البروتستانتيّة[١] والكالفينيّة[٢] والبيوريتانيّة[٣].

ولد مارتن لوثر» في ألمانيا سنة ١٤٨٣م، وهو قسّيس وراهب مسيحيّ رفع راية المخالفة والاعتراض ضدّ البنية الفكريّة والتنظيميّة للكنيسة الكاثوليكيّة في سنة ١٥١٧م. كان لوثر ابناً لعائلة ريفيّة فقيرة في ولاية ساكسونيا[٤] في شرق ألمانيا. قاد لوثر حركة

[١] Protestantism البروتستانتيّة هي أحد مذاهب الإيمان وأشكاله في الدين المسيحيّ. تعود أصول المذهب إلى الحركة الإصلاحيّة التي قامت في القرن السادس عشر، هدفها إصلاح الكنيسة الكاثوليكيّة في أوروبا الغربيّة. وهي اليوم واحدة من الانقسامات الرئيسيّة في العالم المسيحيّ.

[٢] Calvinism، المذهب المسيحيّ البروتستانتيّ الذي أسّسه «جان كالفن». اعتقد الكالفينيّون أنّ كالفن سار على خطى بولس الرسول والقدّيس أوغسطين في تأكيد ما اعتبره سموّ الله وسيادته على كلّ شيء، وتتقاطع أفكاره مع أفكار مارتن لوثر في أنّ تبرير الخطاة والخلاص يحصل عن طريق الإيمان فقط وليس بالأعمال. ولكنّ كالفن كان يعتقد بالاختيار المسبق، أي أنّ الإنسان بعد أن يخطئ لا يستطيع أن يمتلك الإرادة الحرّة للتوبة، أمّا كلّ الذين سينالون الخلاص فإنّ الله كان قد سبق واختارهم قبل إنشاء العالم.

[٣] Puritanism أوPuritan، تطهيريّة أو البيوريتانيّة، مذهب مسيحيّ بروتستانتيّ يجمع خليطًا من الأفكار الاجتماعيّة، السياسيّة، اللاهوتيّة، والأخلاقيّة. ظهر هذا المذهب في إنجلترا في عهد الملكة اليزابيث الأولى وازدهر في القرنين السادس والسابع عشر، ونادى بإلغاء اللباس والرتب الكهنوتيّة. وتستند تعاليمهم إلى الإيمان بالكتاب المقدّس مصدراً وحيداً للعقيدة الدينيّة من دون الأخذ بأقوال القدّيسين ورجال الكنيسة. تأثّرت الحركة التطهّريّة في نشأتها بمبادئ العقيدة البروتستانتيّة ولا سيّما بتعاليم كالفن وتسفنغلي وبولينغر حتّى أطلق بعضهم على البيوريتانيّة اسم الكالفينيّة.

[4] Saxony.

الاحتجاج ضدّ الكنيسة الكاثوليكيّة، التي انتهت بانشقاق كبير في الكنيسة المسيحيّة؛ إذ أُسّست البروتستانيّة في مقابل الكاثوليكيّة.

تعدّ البروتستانيّة المسيحيّة قراءة إنسانويّة لهذه الديانة، وتعتمد التراث اليهوديّ الموجود في التعاليم المسيحيّة وأحكامها. إنّ مارتن لوثر بحركته الاحتجاجيّة التي انتهت بتأسيس البروتستانيّة، مهّد -سواء عن قصد أو من دون قصد- لانتشار الرأسماليّة الحديثة والأخلاقيّات والثقافة الرأسماليّة ذات الطابع الإنسانويّ في أوروبّا الوسطى والشماليّة، وبهذا يكون من المساهمين في إرساء قواعد الليبراليّة[١].

يرى هارولد لاسكي في سياق حديثه عن العلاقة بين البروتستانتيّة المسيحيّة ونشوء الليبراليّة أنّ البروتستانتيّة ساعدت في تطوّر الفلسفة الليبراليّة وانتشارها ولا شكّ في ذلك. كما يرى أنّ حركة الإصلاح بتقويضها سلطة الكنيسة الكاثوليكيّة أوجدت «فلسفة إلهيّة» جديدة تقوم بإحداث تغييرات واسعة النطاق في توزيع الثروات، ممهّدة بذلك لنشوء دول غير دينيّة (علمانيّة)[٢].

على الرغم من أنّ حركة مارتن لوثر لم تتميّز بمنظومة فكريّة منسجمة وواضحة المعالم، ولكنّ عمله انصبّ على خدمة التيّارات الرأسماليّة الناشئة في العالم الحداثويّ، ممهّداً لنشر الأفكار النفعيّة (وفق ما تريده الليبراليّة وتيّاراتها في القرن السابع عشر).

إنّ مارتن لوثر بمخالفته للكنيسة الكاثوليكيّة أصبح -عن قصدٍ أو من دون قصد- عاملاً لترويج الأخلاقيّات ذات التوجّه الرأسماليّ والعلمانيّ، والنزعة الفردانيّة الليبراليّة. فعلى الرغم من أنّ لوثر لا يعدّ منظّراً أو مفكّراً ليبراليّاً، ولكنّه مهّد لنشوء «الليبراليّة» في القرن السادس عشر.

تشير بعض القرائن والأدلّة التاريخيّة إلى أنّ مارتن لوثر كان يهوديّاً متخفّياً[٣] (**اليهود**

---

[1] Nestingen، James، Martin Luther: Alife، Minneapolis، MN; Augsburg Books،2005 ، P.112-114.

[٢] ر.هـ تاوني، دين وظهور سرمايه داري، احمد خزاعي، نشر مركز، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٤٥،١٤٢،١٤١،١٤٠، ١٤٩.

[٣] اليهود المُتخفّون، هم اليهود الذين يتظاهرون باعتناق دين آخر غير اليهوديّة؛ بسبب الظروف المختلفة، ويظلّون على دينهم في الواقع. تعود هذه الممارسة بشكل أساس في الأماكن والفترات الزمنيّة حيث تمّ اضطهاد اليهود أو تمّ حظر اليهوديّة، ما أدّى إلى ظهور يهود يمارسون اليهوديّة في خفية. (م)

المارانوس)[١]أي (اليهود الذين يتظاهرون باعتناق دين آخر غير اليهوديّة، بسبب الظروف المختلفة)، وفي كثيرٍ من المواطن كان يعجز عن إخفاء تعلّقه باليهوديّة؛ إذ كتب في عام ١٥٢٣م كتاباً بعنوان (عيسى ولد يهوديّاً)، أثنى فيه على اليهود واصفاً إيّاهم بـ«شعب الله المختار»، وقد أفرط كثيراً في انحيازه لليهود حتّى تسبّب بتوجيه انتقادات كثيرة له، ممّا جعله يشكو من انتقادات مخالفيه في كتابه آنف الذكر، بقوله:

(إنّي أتحدّث مع الكاثوليكيّين وكلامي موجّه إليهم. إذا تعبوا من وصفي بالكافر فبإمكانهم أنْ يسمّوني بـ«اليهوديّ»)[٢].

إنّ مارتن لوثر بطرحه الأفكار والآراء الداعية للإصلاح الدينيّ، حَـوّلَ البُنية التاريخيّة للديانة المسيحيّة لمصلحة اليهود. فمن خلال المقارنة بين آراء الكنيسة الكاثوليكيّة في القرن السادس عشر وآراء لوثر وغيره من المبلّغين البروتستانتيّين المسيحيّين يمكن أنْ نقف على الأسس العقائديّة للمذهب البروتستانتيّ الذي يعتمد عقائد يهوديّة وينصبّ في مصلحة أصحاب رؤوس الأموال اليهود (الذين يشكّلون الفئة الكبرى لأصحاب رؤوس الأموال في الغرب منذ عدّة قرون)، وبهذا تكون البروتستانتيّة حلقة وصلٍ بين اليهوديّة والنظريّة الليبراليّة؛ وذلك من خلال القراءة العلمانيّة والنفعيّة التي قدّمتها عن الإنسان والتعاليم الأخلاقيّة والعقائد المسيحيّة.

على الرغم من أنّ «البروتستانتيّة المسيحيّة» بدأت على يد مارتن لوثر، ولكنّها لم تقف عند آرائه ونهجه، بل تعدّت ذلك وتبلورت في آراء آخرين، يكون في مقدّمتهم «**جان كالفن**» الذي أرسى قواعد جديدة للبروتستانتيّة، ممهّداً بذلك وبشكلٍ ملحوظ لانتشار النزعة الرأسماليّة والنفعيّة في المجتمع الغربيّ.

من هو «جان كالفن»؟ ولد كالفن في فرنسا عام (١٥٠٩م) في عائلة كاثوليكيّة. ولكنّه تحوّل للمذهب البروتستانتيّ اللوثريّ في عام (١٥٣٣م). بعد فترةٍ ذهب إلى «**ستراسبورغ**»[٣]

[١] المارانوس مصطلح أطلق في الأصل على يهود شبه جزيرة إيبيريا الذين تحوّلوا إلى المسيحيّة طوعًا أو قسًرا، والذين ظلّ بعضهم يعتنقون دينهم اليهوديّ سرًا. عُرف المتنصرون في ذلك العصر أيضًا بالمسيحيّين الجدد، والمتحوّلين، كما عرفوا بالعبريّة بمصطلح الأنوسيم -أي المكرهين- وهوالمصطلح الذي يفضّل استخدامه أحفاد هؤلاء اليهود المتنصرين وبعض الباحثين، نظرًا للدلالة المهينة التي تمثّلها كلمة «مارانو» في اللغة الإسبانيّة حتّى اليوم.

[٢] راين هارد كونل، ليبراليسم، ت: منوتشهر فكري ارشاد، طوس، ١٣٥٤هـ.ش، ص٣٤.

[3] Strasbourg.

التي كانت مركزاً لمناصري المذهب البروتستانتيّ. ثمَّ ذهب إلى «**بازل**»[١] في سويسرا ونشر كتابه المعروف بعنوان «**تأسيس الديانة المسيحيّة**»[٢] في عام (١٥٣٦م). من ثمّ أصبح كالفن بشكل متدرّج المنظّر الرئيس والمتحدّث باسم البروتستانتيّة في كلٍّ من فرنسا وسويسرا؛ إذ أسّس في جنيف مدرسةً لترويج آرائه، وبمرور الوقت تحوّل مع أنصاره إلى السلطة الحاكمة في جنيف خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر.[٣] كانت تعاليم كالفن متشدّدة؛ إذ كان يفرض على أتباعه ضوابط خاصّة ونوعاً من الزهد في نمط العيش. اللافت للانتباه هو أنّ زهد كالفن وأحكامه الصارمة قبل أنْ تكون لغرض الهداية وتنشئة الفرد الصالح والارتقاء المعنويّ؛ كانت لغرض ترويج الالتزام بالأعمال الدنيويّة التي يرافقها الزهد، وهذا ما كان متماشياً مع نزعة كنز الأموال والأرباح ورأس المال التي كانت السمة البارزة لحياة أصحاب رؤوس الأموال في القرنَين السادس عشر والسابع عشر.

لقد تمثّل الجمهور الرئيس للحركة **الكالفينيّة** بالطبقات العاملة في المجال التجاريّ والصناعيّ الذين كانوا بمثابة أحدث فئة اجتماعيّة وقتئذٍ. كان رجال الدين الكالفينيّون المتمركزون في جنيف وفي المدن التجاريّة الأخرى، مثل: «**أنتويرب**»[٤]؛ التي كانت مدعومة من مدن صناعيّة عظمى، مثل: لندن وآمستردام، يوجّهون خطابهم لهذه الفئات، وبطبيعة الحال كانت تعاليمهم تؤيّد رأس المال والأعمال المصرفيّة والتجاريّة الواسعة وغيرها من شؤون الحياة اليوميّة في تلك البيئة. بهذا أُسِّست مبادئ جديدة تتقاطع مع التراث الدينيّ السابق الذي كان يوبّخ السعي للمنفعة الاقتصاديّة والحصول على ما هو غير ضروريّ للعيش، وتبلورت آراءٌ مغايرة عن الأفكار القديمة التي كانت تعدّ الوسيط والمُرابي لصّاً... كانت الكالفينيّة في بادئ الأمر تسعى لإدارة شؤونها الاقتصاديّة الخاصّة بها، وكانت متشدّدة في ذلك، ولكنّها لم تبدِ ضدّيّة مع سائر الغايات الاقتصاديّة، ولم تعدّ أصحاب رؤوس الأموال

[1] Basel.

[٢] Institutes of the Christian Religion، من مؤلّفات جون كالفن يعالج اللاهوت النظاميّ البروتستانتيّ. يُعدّ العمل ذات تأثير كبير في العالم الغربيّ ولا يزال يُقرأ ويُدرّس على نطاق واسع من قبل طلّاب اللّاهوت اليوم، نشر العمل باللغة اللاتينيّة في ١٥٣٦م (في الفترة نفسها التي حلّ فيها الملك الإنجليزيّ هنري الثامن الأديرة) وترجم إلى لغة «كالفن» الأمّ (اللغة الفرنسيّة) في عام ١٥٤١م.

[٣] اعتبر كالفن الكتاب المقدّس بأنّه المرجعيّة الأولى ذات الشرعيّة والسلطة والتي يجب أن تخضع لها السلطات الأرضيّة، وقد نجح من خلال هذا الفكر بتشكيل حكومة ثيوقراطيّة في جنيف عرفت بنظامها المتشدّد. (م)

[٤] Antwerp، كبرى المدن الفلمنديّة في بلجيكيا، ومركز مقاطعة تحمل اسمها وعصب الحياة الاقتصاديّة فيها.

طبقة تتسبّب في بؤس الفئات والطبقات الاجتماعيّة الأخرى. أو أنّها ما عادت تعدّ الفقر في نفسه فضيلة؛ فلعلّها هي المنظومة الفكريّة الدينيّة الأولى التي أقرّت بالأسس الاقتصاديّة الحديثة وأثنت عليها ولم تُعادِ عمليّة كنز الأموال... وبهذا، أصبحت الكالفينيّة تمثّل البنية الأخلاقيّة للمجتمع المدنيّ والتجاريّ الحديث... إنّ مثل هذه التعاليم، مع كلّ ما فيها من محاسن ومعايب دينيّة، اعتُمدَت لاحقاً كوسيلة لتحرير الطاقات الاقتصاديّة وتدعيم الطبقة البرجوازيّة الناشئة وتحويلها إلى قوّة اجتماعيّة منضبطة وفاعلة... لذا، ليس من الخيال، إنْ قُلنا: إنّ الخدمة التي قدّمها كالفن (وإن كانت بمستوى أقلّ، ولكنّها بأدواتٍ لم تكن أقلّ ضعفاً) للبرجوازيّة في القرن السادس عشر هي الخدمة ذاتها التي قدّمها ماركس للطبقة البوليتاريّة في القرن العشرين.[١]

نظراً لموائمة تعاليم كالفن البروتستانتيّة لمبادئ الرأسماليّة؛ لذا واجهت ترحيباً من الرأسماليّين الهولنديّين في القرن السابع عشر، (نظراً لحضور التجّار اليهود الكبار في هولّندا خلال القرن السابع عشر؛ لذلك أصبحت وقتئذ مركزاً للرأسماليّة الغربيّة) وأصبحت الرأسماليّة الهولنديّة من مناصري الكالفينيّة[٢]، وعُرِفَت الثورة الرأسماليّة الهولنديّة (خلال الأعوام ١٥٥٦ ١٦٠٩م) هي الثورة الحداثويّة الليبراليّة الغربيّة التي حدثت بزعامة الرأسماليّة ذات التوجّه الكالفينيّ.

كانت لكالفن (كنظيره لوثر) ميول يهوديّة، ولا سيّما أنّه كان يمجّدهم في كتاباته. إنّ التفسير الاقتصاديّ الذي يستخرجه كالفن من التعاليم المسيحيّة تضع هذه الديانة في إطار اليهوديّة. بعبارةٍ أخرى: يعتمد كالفن قراءة يهوديّة للديانة المسيحيّة، ويؤسّس منظوراً حداثويّاً لهذا الدين ليكون أكثر ميلاً لليهوديّة وأقرب للمصالح الرأسماليّة مقارنةً مع نظيره لوثر.

تشير القرائن التاريخيّة إلى أنّ الكالفينيّة مقارنةً مع سائر مذاهب البروتستانتيّة والإصلاح المسيحيّ (من قبيل البروتستانتيّة اللوثريّة أو الزوينكليّة[٣] أو حركة الإصلاح في الكنيسة الإنكليزيّة التي أسّسها «هنري الثامن»، أو تعاليم الحركة التي عُرِفَت بتجديديّة

---

[1] Armestrong، Karen/ Holy War /Mecmillian London Limited/ P.344.

[٢] نصير صاحب حق، بروتستانتيسم، بيوريتانيسم ومسيحيت صهيونيستي، هلال،١٣٨٣، ص٣٥،٣٦،٣٧.

[٣] نسبة إلى حركة الإصلاح الدينيّ التي تزعّمها «هولدريخ زوينكلي» في سويسرا.
(Zwingli Huldrych ١٤٨٤ -١٥٣١م)

العماد[١]) هي أكثر احتواءً للمضامين الرأسماليّة، وأكثر فائدة لمصالح أصحاب رؤوس الأموال، وهذا نابعٌ من روحها اليهوديّة.

إنّ انحياز كالفن لليهود وتمجيده لهم جعل بعض المؤرّخين يعدّه يهودياً متخفّياً[٢]؛ إذ يرون أنّه كان يخفي دينه الأصليّ لأسباب خاصّة.[٣] يذكر لنا التاريخ أنّ المسيحيّة الكالفينيّة باقترانها مع أصحاب رؤوس الأموال اليهود جعلت مدينة آمستردام من أهمّ المراكز الاقتصاديّة في العالم خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر، وإنّ أصحاب رؤوس الأموال الإنسانويّين العلمانيّين المنتمين للتيّار الكالفينيّ في هولندا قادوا الحداثة الهولنديّة، وروّجوا قراءتهم الرأسماليّة لنصوص التورات التي غلّفوها بالآراء البروتستانتيّة ذات التوجّه الكالفينيّ. إنّ مثل هذا المدّ الرأسماليّ لم يقتصر دوره على استغلال الطبيعة والإنسان والقوّة العاملة في أوروبّا، بل راح يؤسّس حملة استعماريّة لنهب ثروات سائر الشعوب خارج أوروبّا؛ الأمر الذي أدّى إلى أن يكون الموقع الأوليغارشيّ[٤] لليهود في النظام الرأسماليّ يتخذ طابعاً سلطوياً[٥] أكثر من قبل؛ إذ تسلّط اليهود في آمستردام على إنتاج التبغ وتجارته وكذلك حرفة الطباعة والنشر وتجارة الماس. فضلاً عن ذلك، فإنّهم (أي اليهود في آمستردام) كانوا خلال القرن السابع عشر مهيمنين على البورصة العالميّة وقتئذٍ، ونالوا دوراً أكثر من قبل في إدارة الشركات المساهمة العملاقة في تلك الفترة (من قبيل: «شركة الهند الشرقيّة الهولنديّة»[٦] و«شركة الهند الغربيّة الهولنديّة»[٧])

---

[١] Anabaptism، تجديديّة العماد أو الأنابابتست. حركة مسيحيّة إصلاحيّة، ظهرت في أوروبا في القرن السادس عشر على شكل جماعات متفرّقة في ألمانيا وهولندا وسويسرا في فترة متزامنة مع بداية الإصلاح البروتستانتيّ. دعت هذه الحركة لعدم تعميد الأطفال؛ لأنّهم عاجزون عن الالتزام الدينيّ أو على الإيمان بحرّيّة، وطالبت في الوقت نفسه بتجديد معموديّة البالغين سنّ الرشد، أي تعميدهم مرّة أخرى في حال كانوا معمّدين في طفولتهم.

[2] Crypto-Judaism.

[٣] استيون. اف. براون/ آيين بروتستان، ت:فريبرز مجيدي، نشر اديان، ١٣٩١هـ.ش، ص٦١.

[٤] Oligarchy، أو حكم الأقلّيّة، هي شكل من أشكال الحكم بحيث تكون السلطة السياسيّة محصورة بيد فئة صغيرة من المجتمع تتميّز بالمال أو النسب أو السلطة العسكريّة. كلمة «أوليغارشيّة» مشتقّة من الكلمة اليونانيّة: أوليغارخيا. وغالباً ما تكون الأنظمة والدول الأوليغارشيّة مسيطر عليها من قبل عائلات نافذة معدودة تورّث النفوذ والقوّة من جيل لآخر.

[٥] Hegemony، نوع غير مباشر من الحكومة ذات السيادة الإمبراطوريّة؛ حيث تمارس الدولة المسيطرة (Hegemon) القيادة الجيوسياسيّة على الدول المسيطر عليها باستخدام القوّة بدل السيطرة العسكريّة المباشرة.

[6] Dutch East India Company.

[7] Dutch West India Company.

وحصلوا على أضعاف ما كانوا يحصلونه من نهب الثروات والمصادر الطبيعيّة المتوافرة لدى الشعوب الأخرى. إنّ الكالفينيّة بتأثيرها وترويجها الثقافة والأخلاقيّات والتوجّهات الرأسماليّة مهّدت بشكلٍ واسع لانتشار الرأسماليّة المهيمنة، ولعبت دوراً كبيراً في ترسيخ أسس النظريّة الليبراليّة الكلاسيكيّة.

أسّس أتباع جان كالفن في بريطانيا في القرن السابع عشر حركة دينيّة عرفَت بـ «البيوريتانيّة» أو التطهيريّة، فهي حركة إصلاحيّة في الديانة المسيحيّة اعتمدت آراء جان كالفن وتعاليمه في بريطانيا، ومنحازة للديانة اليهوديّة أكثر من كالفن نفسه. لقد لعبت التطهيريّة دوراً كبيراً في صعود نجم «الرأسماليّة» في بريطانيا وأميركا، ويتّضح الأمر أكثر إذا عرفنا أنّ أقطاب الليبراليّة الرأسماليّة في بريطانيا وأميركا (من أمثال «**جون لوك**» و«**أوليفر كرمويل**»[١] و«**جورج واشنطن**»[٢] و«**بنجامين فرانكلين**»[٣]) الذين كانوا ينتمون لجمعيّات ماسونيّة، كانوا من أتباع الحركة التطهيريّة.

يمكن القول: إنّ التطهيريّة هي المذهب الرئيس لأغلب الليبراليّين الماسونيّين خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر في كلٍّ من الولايات المتّحدة وبريطانيا.

إنّ التطهيريّة (البيوريتانيّة) التي أسّست على يد «**ويليام تيندال**»[٤] في بريطانيا متأثّرة إلى حدٍّ كبير بالديانة اليهوديّة. لقد وردت كلمة «البيوريتانيّة» في دائرة المعارف اليهوديّة، كالآتي: إنّ «البيوريتانيّة» تعني التهويد على الطريقة الإنجليزيّة، وإنّ أسسها الأخلاقيّة تتفق تماماً مع تعاليم التورات. لقد أرسى قواعدها رجل كالفينيّ بروتستانتيّ يُدعى «ويليام تيندال» وانتشرت في بريطانيا، وهي فرع من فروع الكالفينيّة.

في الوقت الحاضر، يمكن أنْ نعدّ البروتستانتيّين الإنجليكيّين في الولايات المتّحدة (أتباع الكنيسة الأنجليكانيّة) امتداداً للتطهيريّة، ويقال: إنّ السياسة الخارجيّة الأميركيّة

---

[١] Cromwell Oliver، (١٥٩٩- ١٦٥٨م)، قائد عسكريّ وسياسّي إنجليزيّ.

[٢] George Washington، (١٧٣٢- ١٧٩٩م)، أوّل رئيس للولايات المتّحدة (١٧٨٩-١٧٩٧م)، والقائد العامّ للقوّات المسلّحة للجيش القاري أثناء الحرب الأميركيّة الثوريّة، وأحد الآباء المؤسّسين للولايات المتّحدة.

[٣] Franklin Benjamin، (١٧٠٦- ١٧٩٠م)، من أهمّ مؤسّسي الولايات المتّحدة الأميركيّة وأبرزهم. كان مؤلّفاً طابعاً صاحب هجاء سياسّي؛ عالم ومخترع ورجل الدولة ودبلوماسيّ.

[٤] Tyndale William، (١٤٩٤ – ١٥٣٨م) باحث ومصلح إنكليزيّ بروتستانتيّ في القرن السادس عشر.

متأثّرة إلى حدٍّ بعيد بتعاليم التطهيريّة. ولكنّ الأمر اللافت للانتباه هو ارتباط التطهيريّة باليهوديّة. إنّ دائرة المعارف اليهوديّة تعرّف التطهيريّة في الفصل المخصّص بـ «أنصار اليهود»، ولا سيّما أنّها (أي التطهيريّة) تتضمّن كاليهوديّة فلسفة دنيويّة غير أخرويّة، الأمر الذي ساهم بشكل واسع في ترسيخ الرأسماليّة (Capitalism). إنّ هذا المذهب المناصر لليهود اتخذ من الثروة ركناً رئيساً في تنظيره ودعم عمليّة تأسيس النظام البرلمانيّ وانتصر للطبقة البرجوازيّة الرأسماليّة الناشئة، وقد ساهم من قبل في ترسيخ البروتستانتيّة ذات التوجّه الليبراليّ وإنضاجها. إنّ تعلّق التطهيريّة باليهوديّة وانحيازها لها جعلها تسبق كلّ الحركات المناظرة لها في دعم اليهود. وفي حقيقة الأمر، إنّ التطهيريّة ليست إلّا تهويداً بريطانيّاً؛ إذ إنّها تطبّق تعاليم التورات بكلّ دقّة، وأعطت لـ «القدّيس بولص» (الذي كان مؤسّس التعاليم النصرانيّة لبني إسرائيل) مكانة مرموقة داخل هذه الحركة. إضافة إلى أنّ التطهيريّين كانوا يساوون بين أنفسهم واليهود، فإنّهم اكتسبوا هويّة يهوديّة جديدة، وسمّوا أبناءهم بأسماء يهوديّة، من قبيل: «صاموئيل» و«عاموس» و«سارا» و«جوديت».[١]

إثْر ظهور «البروتستانتيّة» في الديانة المسيحيّة انتشرت مذاهبها المختلفة واتسعت في أرجاء أوروبا وأميركا. إذ انتشرت تعاليم مارتن لوثر في شمال ألمانيا ووصلت إلى الدنمارك والنروج والسويد وفنلندا. أمّا أنصار «هولدريخ زوينكلي» فقد نشروا تعاليم زعيمهم في سويسرا ومناطق مختلفة في النمسا وهولندا. وفي عشيّة عام ١٥٥٠م عُرفت الكالفينيّة بصفتها المذهب البروتستانتيّ الأشهر والأقوى في أوروبّا؛ إذ انتشرت في بعض أجزاء سويسرا وهيمنت في «بازل» و«جنيف»، واتسعت رقعتها وصولاً إلى فرنسا وهولندا، ووجدت لها أنصاراً في أسكتلندا عن طريق أحد تلامذة كالفن والمسمّى بـ «جون نوكس»[٢]. أمّا «ويليام تيندال» الذي كان كالفينيّا ومتخصّصاً بترجمة الكتاب المقدّس لم يعدّ الإصلاح الحداثويّ في الكنيسة الإنجليزيّة كافياً، ودعا إلى إصلاحات أكثر وأوسع وانتهى إلى تأسيس مذهب عرف بـ « البيوريتانيّة» (التطهيريّة).

---

[١] ر.اتش. تاوني، دين وظهور سرمايه داري، ص:٢٦٧،٢٦٦،٢٥٩،٢٥٨،٢٥٣.

[٢] Knox John، (١٥١٤- ١٥٧٢م)، مصلح دينيّ إسكتلنديّ وقائد حركة الإصلاح البروتستانتيّ؛ إذ كانت له اليد الطولى في نقل البلاد من الكاثوليكيّة إلى البروتستانتيّة.

كان أتباع جان كالفن في بريطانيا يطالبون بالمزيد من الإصلاحات، وعملوا على تطهير الكنيسة، ومن هنا أُطلِقَت عليهم تسمية «ذوي الدين الطاهر» أو التطهيريّين (Puritans).[١]

لقد تحوّلت التطهيريّة في بدايات القرن السابع عشر إلى مظلّة دينيّة وثقافيّة تجمع الأوساط اليهوديّة المتموّلة والرأسماليّة البريطانيّة ذات الأطماع الاستعماريّة. ولأنّهم كانوا يشعرون بالتقارب بين الكنيسة الكاثوليكيّة والإمبراطوريّة الإسبانيّة، راحوا يعتمدون شعارات الحركة التطهيريّة ذات المضمون الدينيّ من أجل بسط إمكانات الإمبراطوريّة البريطانيّة المادّيّة والمعنويّة ولترويج «الرأسماليّة» ودعم السياسات الاستعماريّة البريطانيّة وبالتالي دحر الإمبراطوريّة الإسبانيّة الكاثوليكيّة.

كانت الطبقة الرأسماليّة العلمانيّة في بريطانيا متآلفة مع الأوليغارشيّة اليهوديّة، وقدّمت نفسها من دعاة المسيحيّة من خلال ترويجها تعاليم المذهب التطهيريّ، وبهذا النهج استطاعت أن تستقطب العواطف الدينيّة وتحفّز الطبقات الدُنيا العاملة في مجال الزراعة والصناعة للهجرة إلى القارّة الأميركيّة، متّخذةً من البيئة الجديدة (أميركا) مكاناً بكراً لترويج تعاليمها دعماً للشركات الرأسماليّة في أرجاء هذه القارّة، ولتصبح الأخيرة بعد ذلك تحت هيمنة الرأسماليّة اليهوديّة المدعومة من التيّار التطهيريّ الدينيّ. إنّ مثلّث التطهيريّة والماسونيّة والرأسماليّة في الأرض الجديدة التي عُرِفَت لاحقاً بـ «الولايات المتّحدة الأميركيّة» كان تحت قيادة الأوساط الأوليغارشيّة اليهوديّة، وهم من مهّدوا الأجواء لنشوء «الجمهوريّة الماسونيّة والرأسماليّة»، أي (جمهوريّة الولايات المتّحدة). لقد كانت الليبراليّة الكلاسيكيّة بمثابة الأيديولوجيّة الأولى للرأسماليّة الماسونيّة اليهوديّة، ومثّلت التطهيريّة (بمختلف تفرّعاتها) الوجه الدينيّ المطلوب لليبراليّة الكلاسيكيّة، بل يمكن القول: مثّلت الوجه الدينيّ الأنسب لليبراليّة وللطبقة الرأسماليّة الحداثويّة والاستعمار العابر للحدود.

يقول «**تاوني**»[٢] في أهمّيّة التطهيريّة في بريطانيا:

---

[١] ماكس فيبر، اخلاق بروتستانتي وروح سرمايه داري، عبدالكريم رشيديان، بريسا منوتشهري كاشاني، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٧٣هـ ش، ص:١٧٦،١٨٤، ١٨٩، ١٩٠.

[٢] Henry Richard "R. H" Tawney، (١٨٨٠ -١٩٦٢م)، متخصّص بريطانيّ في التاريخ السياسّي والاجتماعيّ والاقتصاديّ.

(إنّ نشوء التطهيريّة وانتصارها هو التحوّل الأبرز والأهمّ في القرن السابع عشر، فإنّها تمثّل الحركة الإصلاحيّة الدينيّة الواقعيّة في بريطانيا، وتفوق من حيث الأهمّيّة حادثة انفصال الملك ثيودور[١] من كنيسة روما، فبصمودها ونضالها تحرّرت بريطانيا من النظام القديم وأصبحت حداثويّة... يرى ناقدٌ مخالف بهذا الصدد أنّ «السبب الرئيس لنشوء التطهيريّة هي مدينة لندن (بؤرة هذه العصابة المثيرة للفتن)؛ وذلك من خلال تجارتها (الاستعماريّة) والعالميّة التي عمّت المملكة البريطانيّة. إنّ السلع المصنوعة في لندن تنقل هذا الداء المتفشّي لسائر المدن وتنشره بين مختلف الفئات الاجتماعيّة، وبهذا سمَّمَت مدن ومحافظات بأكملها». وفي لانكشر[٢]، المدن المتخصّصة بصناعة النسيج، كانت بمثابة الجزر الحاضنة للتطهيريّة في بحر الكاثوليكيّة الرومانيّة الذي كان يحيط بكلّ شيء. كما أغلب الشركات التجاريّة التي كانت عُشّاً لمثيري الفتنة. أمّا بؤسنا الراهن فإنّه ناشئ من متاجر هؤلاء الكسبة... فحتّى أفراد البلاط وطبقة الأشراف الساكنين في سائر المدن صاروا يخضعون لهؤلاء للحصول على منحة أو قرضٍ ما، وأطلقوا عليهم تسمية المرابين أو مصّاصي الدماء.

يستمرّ «تاوني»، قائلاً: (إنّ النصوص التي كُتِبَت حول الرأسماليّين المؤمنين بالتطهيريّة الذين كانوا يشتهرون بإقراض المال، كانت تُكتَب عن حقدٍ وكراهية، فمّما قيل في ذلك، هو: إنّهم كانوا يتهرّبون من دفع أيّ ضريبة أو أيّ مالٍ آخر للكنيسة وللملك والفقراء (الذين يعدّهم ذوي المشاعر المرهفة سادة أجلّاء ومن النبلاء). إنّهم كانوا يرفضون أيّ تنازلات أو ضرائب تشمل أموالهم وعقاراتهم، ويتهرّبون من أيّ عقد أو حلفٍ يفرض التزاماً أو وفاء للمصلحة العامّة. إنّ الآخرين يحترمونهم لسلوكهم المادّيّ وتفكيرهم بعيد المدى، وبالتالي ينشغلون بكلّ ارتياح بكنز الأموال والثروات ومن دون أيّ متاعب ومتظاهرين بالدين والتديّن. وكذلك بهيمنتهم على الاقتصاد يثمّنون العقار ويقنّنون السوق، وبسلطتهم التامّة على المال يديرون المناصب العليا التي حصلوا عليها، وبهذا يوسّعون بؤرهم المتمثّلة بالشركات)[٣].

---

[١] أي: هنري الثامن (Henry VIII) الذي لعب دورًا مهمّاً في انفصال كنيسة إنجلترا عن الكنيسة الكاثوليكيّة.

[٢] Lancs، من المقاطعات التاريخيّة في إنجلترا، برزت خلال الثورة الصناعيّة كمنطقة تجاريّة وصناعيّة.

[٣] جورج نافاك، فلسفه تجربه كرا از لاك تا بوبر، ت: برويز بابايي، انتشارات آزاد مهر، ١٣٨٤، ص٩و١٠.

إنّ التطهيريّة بصفتها التيّار البروتستانتيّ الأشدّ تطرّفاً في مناصرة اليهود قدّمت خدمة واسعة للرأسماليّة الإنسانويّة وللطبقة الأوليغارشيّة اليهوديّة، ولينتج من ذلك نشوء أحد أقسى الأنظمة الاقتصاديّة والاجتماعيّة في تاريخ البشريّة، المتمثّل بالرأسماليّة العلمانيّة الحداثويّة المبنيّة على بحرٍ من الدماء والاستثمار والمشاقّ والفقر والمجاعة والظلم والحرمان في بريطانيا وفي العالم الغربيّ كلّه، وأخيراً في أرجاء العالم الخاضع لهيمنة الشركات الاستعماريّة الإجراميّة. لقد لعبت «التطهيريّة» دوراً كبيراً في تحكيم هذا النظام الرأسماليّ، فمنذ نشأتها كانت تدعو إلى الفردانيّة والنفعيّة والحرّيّة المبنيّة على هذين المفهومين، ممّا جعلها مقترنة بالليبراليّة الكلاسيكيّة. إنّ «جون لوك» الذي يعدّونه المنظّر الرئيس للنظريّة الليبراليّة كان تطهيريّاً. وإنّ «أوليفر كرمويل» الذي تزعّم أوّل ثورة (برجوازيّة ليبراليّة) في إنجلترا كان تطهيريّاً؛ إذ قاد هذه الثورة بمساعدة مجموعة من التطهيريّين في البرلمان البريطانيّ خلال الأعوام (١٦٤٩م) حتّى (١٦٥٧م). إنّ الثورة الليبراليّة البريطانيّة في عام (١٦٨٨م) التي عرفت بـ «**الثورة المجيدة**»[١] كانت في الواقع انقلاباً ماسونيّاً مدبّراً قادَه مجموعةٌ من التطهيريّين المتأثّرين بآراء «جون لوك»، واستطاعوا تتويج «ويليام اورانج»[٢] ملكاً لإنجلترا الذي كان بدوره تطهيريّاً منصّباً من قبل الجمعيّات (الماسونيّة اليهوديّة) المستقرّة في آمستردام، ولتكتمل بذلك الهيمنة السياسيّة لليبراليّة والماسونيّة من خلال شعارات التيّار التطهيريّ. ثمّة أمثلة مشابهة أخرى في بعض الأحداث السياسيّة التي وقعت قبل الثورة المجيدة، (مثل الثورة الهولنديّة)، أو بعدها الثورة الأميركيّة، التي قادها ليبراليّون تطهيريّون منتمون لجمعيّات ماسونيّة.

يقدّم «**ماكس فيبر**»[٣] توضيحاً جيّداً حول العلاقة بين اليهوديّة والتطهيريّة والرأسماليّة الحداثويّة، إذ يقول:

(كان الكتّاب في تلك الفترة [القرن السادس عشر والقرن السابع عشر] يعدّون جذور التطهيريّة، (ولا سيّما جذورها في إنجلترا) «تهويداً إنجليزيّاً». إذا فهمنا قصدهم

[1] Glorious Revolution.

[٢] William of Orange أوWilliam III، ويليام الثالث ملك إنجلترا.

[٣] Weber Max، (١٨٦٤ -١٩٢٠م)، عالم ألمانيّ في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسّسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامّة في مؤسّسات الدولة.

بالطريقة الصحيحة، فيمكن أنْ نقول: إنّهم لم يكونوا مخطئين. على الرغم من ذلك يجب ألّا نعدّ هذا الوصف للتهويد الفلسطينيّ، بل هو تهويد كان يعتمد تعاليم **التلمود**[١] الصارمة على مدى قرون طويلة. إنّ انتشار التيّار التطهيريّ وقراءته لظواهر الحياة كان أكثر نفعاً وفاعليّة من الاقتصار على ترويج رأس المال وتجميعه. لقد دعمت التطهيريّة نمط الحياة البرجوازيّة التي كانت هي الأكثر عقلانيّة من الجانب الاقتصاديّ. إنّ هذا الأمر هو العامل الرئيس، بل الوحيد في تنمية هذه الحياة الجديدة، وبعبارة أخرى: كان هذا التيّار يواظب على مهد «الإنسان الاقتصاديّ» الذي وِلِدَ توّاً. لا شكّ في أنّ التطهيريّين أنفسهم كانوا يعلمون بأنّ الأهداف التطهيريّة كانت متأثّرة وتابعة لوساوس الثروة والمال. إنّ أحد العناصر البنيويّة في الروح الرأسماليّة الجديدة، بل إنّ نمط الحياة العقليّة قد ولدت من الروحيّة النسكيّة والرهبانيّة المسيحيّة التي تبنّتها التطهيريّة. إنّ أسس ذلك المنظور الذي سُمّي بالروح الرأسماليّة تتواءم مع المضامين الرهبانيّة الدنيويّة في التيّار التطهّريّ)[٢].

على الرغم من أنّ الليبراليّة الكلاسيكيّة كانت على علاقة وثيقة مع التطهريّة وتعاليمها خلال القرنَين السادس عشر والسابع عشر، وكانت تتفق مع دعوتها إلى العمل الاستثماريّ وكنز المال والربا والنفعيّة، ولكنْ واجهت هذه العلاقة الوثيقة فتوراً لافتاً إبّان القرن الثامن عشر ولا سيّما في القرن التاسع عشر عشيّة المرحلة الأولى من الثورة الصناعيّة وإنتاج السِلَع والحاجة إلى الاستهلاك والمستمرّ؛ الوضع الذي أدّى حدوث تغيير كبير في السلوك الاقتصاديّ المهيمن الذي تنشده الرأسماليّة بنسختيها الليبراليّة الحداثويّة، والليبراليّة ذات الطابع الديمقراطيّ الاشتراكي (إبّان القرن العشرين). لقد نتج من هذا التغيير انفصالاً عن التيّار التطهيريّ، وإقبالاً على المدارس الفلسفيّة كـ «الإلحاديّة»[٣] و«المادّيّة»[٤] و«الربوبيّة»[٥]

---

[١] Talmud، كتاب تعليم الديانة اليهوديّة، وهوتدوين لنقاشات حاخامات اليهود حول الشريعة اليهوديّة.

[2] Ball، T، Models of power، Journal History of the Behavioural scienes،1996 ، p.35

[3] Atheism.

[4] Materialism.

[٥] Deism، مذهب فكريّ لا دينيّ وفلسفة تؤمن بوجود خالق عظيم خلق الكون وبأنّ هذه الحقيقة يمكن الوصول إليها باستخدام العقل ومراقبة العالم الطبيعيّ وحده من دون الحاجة إلى أيّ دين.

و«اللاأدريّة»[١]، حتّى إقبالًا على بعض القراءات الماركسيّة الإصلاحيّة[٢]، وتغيّرت الثقافة الدينيّة والإطار الدينيّ العامّ بالمقارنة مع الوضع السائد في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر. ولكن هذا الأمر لا يجعلنا أنْ ننكر الدور الكبير الذي لعبته التطهيريّة في نشوء الليبراليّة الكلاسيكيّة وإسنادها في القرنَين السادس عشر والسابع عشر، وفي بعض العقود من القرن الثامن عشر.

٤. الأسس الفلسفيّة لليبراليّة الكلاسيكيّة

إنّ «الليبراليّة الكلاسيكيّة» بصفتها نظريّة (علمانيّة إنسانويّة) ناتجة من البُنية الفلسفيّة الإنسانويّة في الفكر الغربيّ، وتبلورت في إطار العقل الحداثويّ النفعيّ. إنّ حقيقة الإنسانويّة (Humanism) تستبطن الأنانيّة والجشع، وإنّ الليبراليّة الكلاسيكيّة كسائر النظريّات الحديثة متجذّرة في الفلسفة الإنسانويّة. قد تبدو بعض النظريّات الحداثويّة أقرب إلى مدارس فلسفيّة أخرى متفاوتة ومختلفة، فعلى سبيل المثال: إنّ نظريّة «القوميّة الاشتراكيّة» نابعة من فلسفة «**فيشتة**»[٣]، وقد تكون متأثّرة في بعض الوجوه بموروث المدرسة «**المثاليّة الألمانيّة**»[٤]، في حين أنّ الليبراليّة الكلاسيكيّة تعود أسسها الفلسفيّة للمنظور التجريبيّ. ولكن على الرغم من كلّ ذلك يمكن إرجاع كلّ هذه النظريّات إلى باطن الفلسفة الإنسانويّة.

يمكن سرد الأسس الفلسفيّة للنظريّة الليبراليّة الكلاسيكيّة، كالآتي:

العقلانيّة التجريبيّة الحداثويّة الناتجة عن العقل الحداثويّ (الإنسانويّ). إنّ العقل الحداثويّ الذي هو الأساس لكلّ فلسفة وتفكير في الغرب الحداثويّ هو تجسيم ومصداق لـ «النفس الأمّارة». إنّ العقل الحداثويّ يستبطن تضادّاً للعقل الحقيقيّ

[١] Agnostic atheism، Agnosticism، اتجاه أو مذهب يعتقد أنّ وجود الله، أو كيان خارق للطبيعة أكبر من الإنسان وأعظم منه قوّة غير معلوم ولا يمكن معرفة تفاصيله أو إثباته.

[2] Revisionism.

[٣] Johann Gottlieb Fichte، (١٧٦٢- ١٨١٤م)، فيلسوف ألمانيّ. واحد من أبرز مؤسّسي الحركة الفلسفيّة المعروفة بالمثاليّة الألمانيّة.

[٤] idealism German، المثاليّة الألمانيّة: حركة فلسفيّة ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. اعتمدت مفهوم «المثاليّة» والذي يجزم بأنّ خواصّ الأشياء تعتمد على مظهرها للعقل وليست ملكات من أصل الشيء موجودة خارج إدراكنا لها.

(العقل الدينيّ)، فإنّه نفسانيّ وخاضع للنفعيّة، ومهتمّ بالكمّيّات. إنّ العقل الحداثويّ ليس بعقل، بل هو وجه من أوجه الفضاعة. إنّ البحث عن الحقيقة ليست في ذات العقل الحداثويّ، بل إنّ ما هو موجود فيه هو البحث عن القوّة والسلطة والهيمنة، وإنّ أدوات هذه الهيمنة هي النفعيّة الإنسانويّة والعلمانيّة.

يمكن أنْ نعدّ العقل الحداثويّ «عقلاً تجريبيّاً» لذاته التجريبيّة الذاتانيّة. إنّ العقل التجريبيّ يمتاز بطابعٍ أدواتيّ ولا يسعه النشاط إلّا في الأمور الكمّيّة والعدديّة، وإنّ غايته النفعيّة والسلطويّة أدّت إلى اقترانه بالتجريبيّة والمنهج الحسّيّ التجريبيّ المختبريّ. إنّ العقل التجريبيّ من أجل تحقيق غاياته يقدّم صورة اعتباريّة عن الطبيعة، إذ لم تكن صورة حقيقيّة عن العالم، بل وهميّة. إنّه صورة غائيّة للعمل، ويحمل في ذاته تفكيكاً بين «الكائنات» و«ما يجب أن يكون».

التجريبيّة[١]

إنّ التجريبيّة (الفلسفة الحسّيّة التجريبيّة) هي أحد فروع الفلسفة الإنسانويّة، ولها صلة وثيقة مع الليبراليّة الكلاسيكيّة، وقد تمخّضت عنها «الوضعيّة»[٢] و«البرغماتيّة»[٣]. وإنّ الأخيرَتَين أيضاً (أي: الوضعيّة والبرغماتيّة) كانتا على صلة وثيقة مع الليبراليّة الكلاسيكيّة عند نشأتهما. لقد كانت الفلسفة الوضعيّة وكذلك البرغماتيّة في كلٍّ من بريطانيا والولايات تعملان في مجال الابستمولوجيا والأخلاق والاجتماعيّات، وتدعمان الليبراليّة الكلاسيكيّة وتمهّدان للنيوليبراليّة. يقول «**جورج نواك**»[٤] بهذا الصدد:

إنّ بريطانيا تملك أقدم تراث للرأسماليّة، وإنّ الفلسفة التجريبيّة تمثّل هذا التراث خير تمثيل. إنّ الصلة بين المنهج التجريبيّ والنظام الاجتماعيّ الرأسماليّ لم تكن مصادفة، بل هي

---

[١] Empiricism، توجّه فلسفيّ يؤمن بأنّ كامل المعرفة الإنسانيّة تأتي بشكل رئيسّي عن طريق الحواسّ والخبرة. تنكر التجريبيّة وجود أيّ أفكار فطريّة عند الإنسان أو أيّ معرفة سابقة للخبرة العمليّة.

[٢] Positivism، إحدى فلسفات العلوم التي تستند إلى رأي يقول إنّه في مجال العلوم الاجتماعيّة، كما في العلوم الطبيعيّة، فإنّ المعرفة الحقيقيّة هي المعرفة والبيانات المستمدّة من التجربة الحسّيّة، والمعالجات المنطقيّة والرياضيّة لمثل هذه البيانات والتي تعتمد على الظواهر الطبيعيّة الحسّيّة وخصائصها والعلاقات بينهم والتي يمكن التحقّق منها من خلال الأبحاث والأدلّة التجريبيّة.

[٣] Pragmatism، مذهب فلسفيّ سياسّي يعدّ نجاح العمل المعيار الوحيد للحقيقة؛ رابطاً بين التطبيق والنظريّة، حيث إنّ النظريّة يجري استخراجها عبر التطبيق.

[٤] Novack George، (١٩٠٥ -١٩٩٢م)، كاتب ومفكّر تروتسكّي شيوعيّ أميركّي.

صلة عضويّة. تعدّ التجريبيّة (بحكم محتواها النظريّ) رؤية كونيّة وتلعب دوراً اجتماعيّاً بصفتها منهجيّة فكريّة مناسبة للظروف التاريخيّة خدمةً لاحتياجات الطبقة البرجوازيّة. كما أنّ أدوارها المتلاحقة -بدءاً من الولادة والبلوغ ووصولًا للهَرَم- مرتبطة بنشوء البرجوازيّة وأفولها... إنّ التجريبيّة تمثّل الإشكاليّة الفلسفيّة التي واجهها المجتمع البرجوازيّ الكاثوليكيّ في روما. لقد اقتربت الفلسفة التجريبيّة في أبرز أشكالها من مواقف الفلسفة المادّيّة، وعُدَّت حركةً بنيويّة في حقل الفلسفة. كما عملت التجريبيّة على إحياء المادّيّة، ومهّدت الطريق لنموّ العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة)[١].

إنّ الليبراليّة الكلاسيكيّة بامتلاكها خصائص، من قبيل: «الفردانيّة» و«النفعيّة» الجشعة، ولسطحيّتها التي تتكسّب بها، اعتمدت على أبسط صور العقل المتخصّص بتأمين موارد العيش. فضلاً عن ذلك، فإنّ ميولها البرغماتيّة وصلتها العضويّة مع المصالح الضيّقة والمادّيّة للطبقة الرأسماليّة جعلتها أكثر تعلّقاً واتباعاً لآراء الفلسفة التجريبيّة السطحيّة الممتزجة بتوجّهات ذرائعيّة (برغماتيّة)، وقد كان ذلك جليّاً في تاريخ الليبراليّة الكلاسيكيّة منذ القرن السابع عشر حتّى القرن العشرين. وقد نجد أصولاً بيّنة وواضحة لآراء المدرسة الوضعيّة (Positivism) وكذلك الوضعيّة الجديدة في نصوص الليبراليّين الجدد ذوي النزعة ما بعد الحداثويّة وآرائهم، من أمثال: «**فردريش فون هايك**»[٢] و«**كارل بوبر**»[٣] و«**ريتشارد رورتي**»[٤]، أو الليبراليّين الجدد، من أمثال: «**اشعيا برلين**»[٥].

المذهب الذرّيّ

ثمّة مذهب فكريّ متجذّر في الفلسفة الإنسانويّة الغربيّة يسعى إلى تفسير الكون والوجود من مبدأ الذرّة.[٦] تمثّلت أحد فروع هذا التيّار الفكريّ بالذرّيّة الوجوديّة،

---

[1] Kant، Emanuel، Theory and practice، political writings ،ed.H.S Reiss ،Cambridge،1991 ، P.P 77-78.

[٢] Friedrich August von Hayek، (١٨٩٩- ١٩٩٢م)، اقتصاديّ ومنظّر سياسّي نمساويّ بريطانيّ من مدرسة نمساويّة، عرف لدفاعه عن الليبراليّة الكلاسيكيّة والرأسماليّة القائمة على أساس السوق الحرّ.

[٣] Karl Popper، (١٩٠٢- ١٩٩٤م)، فيلسوف نمساويّ-إنكليزيّ متخصّص في فلسفة العلوم. يعدّ پوپر أحد أهمّ المؤلّفين وأغزرهم في فلسفة العلم في القرن العشرين، كما كتب بشكل موسّع عن الفلسفة الاجتماعيّة والسياسيّة.

[٤] Richard Rorty، (١٩٣١- ٢٠٠٧م)، فيلسوف أميركّي. يُعدّ، إلى جانب هيلاري پوتنام، من أبرز مُمثّلي الذرائعيّة.

[٥] Berlin Isaiah Sir، (١٩٠٩ -١٩٩٧م)، منظّر اجتماعيّ سياسّي وفيلسوف ومؤرّخ أفكار روسّي-بريطانيّ من أهمّ مفكّري القرن العشرين والباحث الليبراليّ الأبرز من أبناء جيله.

[٦] Atomism، المذهب الذرّيّ فكرة فلسفيّة تطوّرت في اليونان خلال القرن الخامس قبل الميلاد. يعتقد الذرّيّون أنّ العناصر الأساسيّة

وتمظهرت بصورة أخرى في نظريّة «المونادات»[١] لدى «لايبنيتس».[٢] اتخذ هذا المذهب الذرّيّ في حقل السياسة والأخلاق وعلم المناهج منحى فردانيّاً، وأصبح داعياً للمنهجيّة الفردانيّة في مجال الأخلاق والسياسة.

إنّ الفردانيّة الأنطولوجيّة التي تمثّل الأساس النظريّ لقراءة الليبراليّة الكلاسيكيّة عن العالم، تنفي «الكلّانيّة الفلسفيّة»[٣] وتمنح الأصالة للجزء والذرّة. إنّ هذا المنظور ينكر وجود الماهيّات ومفاهيم أخرى كـ «المجتمع» و«الفئة» و«الطبقة» و«العالَم» ويعدّها غير علميّة؛ إذ يرى الليبراليّون والليبراليّون الجدد أنّ «التوتاليتاريّة»[٤] أو «الشموليّة» تعتمد هذه الأسس الواهية. وهذا ما يجعلهم أنْ يعطوا الأصالة للفرد، وأنْ يعدّوا المجتمع مفهوماً اعتباريّاً غير واقعيّ.

إذن، فإنّ الفردانيّة، أو بتعبيرٍ آخَر: الذرّيّة، والتفكّر المنكِر لأيّ كلّانيّة وماهيّة تمثّل إحدى الفرضيّات الفلسفيّة الأساسيّة في الليبراليّة الكلاسيكيّة التي تبلورت بصورة واضحة في القرن العشرين في آراء الليبراليّين الجُدُد من أمثال «كارل بوبر»، و«اشعيا برلين» و«فردريش فون هايك». إنّ هذه القراءة الذرّيّة مواكبة للمنهجَين التجريبيّ والوضعيّ؛ إذ تقدّم أسساً نظريّة لتبرير الجوهر الفردانيّ للإنسان والمجتمع وغيرها من الأمور السياسيّة والقانونيّة والحقوقيّة والتعليميّة والتربويّة والأدبيّة والسايكولوجيّة.

إنّ الفردانيّة التي تتبنّاها الليبراليّة الكلاسيكيّة متأثّرة في أحد جوانبها من

للحقيقة تتشكّل من الذرّة غير القابلة للانقسام والإتلاف، وهي مادّة سابحة في الفضاء. ويظنّون أنّ الذرّة لها حركة، ولكنّها تنعدم وترتدُّ بعد ارتطامها. وقد تكوّنت الدنيا نتيجة هذه الحركات. ووجدت فترة من الزمن ثمّ اختفت. وهذه العوالم والأشياء الظاهريّة التي وجدت عليها تختلف فقط في الحجم والشكل وموضع ذرّاتها.

[١] يرى الفيسلوف الألمانيّ «لايبنتس» بأنّ هناك جواهر مركّبة فلا بدّ في رأيه أن تكون هناك جواهر بسيطة. هذه الجواهر البسيطة هي التي يسمّيها «المونادات»، وهي «الذات الحقيقيّة التي تتكوّن منها الطبيعة». لقد قيل بحقٍّ أن ليبنتز هو أعظم من قال بفكرة التفرّد. يقول لايبتنس بهذا الصدد: ليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شيء أو يخرج منها. (م)

[٢] Gottfried Wilhelm Leibniz، (١٦٤٦ -١٧١٦م)، فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيّات ودبلوماسّي ألمانيّ.

[٣] Holism، الكلانيّة: هي الفكرة القائلة بأنّ الأنظمة الطبيعيّة (المادّيّة والبيولوجيّة والكيميائيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والعقليّة واللغويّة وما إلى ذلك) وسماتها، يجب أن ينظر إليها على أنّها متكاملة، وليس على أنّها مجموعة من الأجزاء. (م)

[4] Totalitarianism.

الموضوعانيّة[١] في تراث «**ديكارت**»[٢] الفلسفيّ. يرى ديكارت أنّ قراءة الإنسان بصفته موضوعاً نفسانيّاً تجري من خلال قاعدته الفلسفيّة المعروفة التي اختصرها في عبارة: (أنا أفكّر، إذن أنا موجود)، جاعلاً من ذلك مبدأ لنظام فلسفيّ ما بعد طبيعيّ؛ إذ سيكون محوره الفردانيّ من المحاور الأساسيّة والرئيسة والمهيمنة في الليبراليّة الكلاسيكيّة وكذلك في سائر تفرّعاتها. إنّ القراءة الفردانيّة للإنسان الحداثويّ (بصفته موضوعاً نفسانيّاً) تبلورت بعد ديكارت في آراء «**سبينوزا**»[٣] و«لايبنيتس» وفي آراء الفلاسفة الوضعيّين الأميركيّين والأسكتلنديّين، وأثّرت بصورٍ شتّى في الليبراليّة الكلاسيكيّة.

٥. خاتمة نقديّة

القراءة الحداثويّة للإنسان

لقد اعتمدت النظريّات الفلسفيّة الحداثويّة على الإجمال «القراءة الإنسانويّة» للإنسان. فهي قراءة تعدّ الإنسان، للوهلة الأولى، حيواناً نفعيّاً سلطويّاً شهوانيّاً. وفي القراءة الحداثويّة (التي تبلورت في أواخر القرن الثامن عشر، وظهرت في القرن التاسع عشر في إطار علم الأحياء أو «البيولوجيا»، ولا سيّما في آراء «لامارك»[٤] و«داروين»[٥] وفي نظريّة «التطوّر») يكون الإنسان نتاجاً لتطوّر بيولوجيّ؛ إذ تكون الفاصلة بينه وبين أجداده فاصلة كمّيّة (وليست ماهويّة). إنّ دور الله سبحانه في هذا التغيير البيولوجيّ حسب رأي أنصار نظريّة التطوّر (من غير الملحدين) يقتصر على الفكرة اليهوديّة القائلة بـ «الله صانع الساعة». فهي فكرة لم تقتصر على إنكار «الربوبيّة التشريعيّة» لله جلّ شأنه، بل تنكر «الربوبيّة التكوينيّة» أيضاً. إنّ هذه القراءة الحداثويّة المناوئة للدين تغفل تماماً خلقة الإنسان التي عبّر عنها النصّ القرآنيّ بـ

---

[١] Objectivism، الموضوعيّة والواقعيّة الفلسفيّة هي الاعتقاد بأنّ الواقع مستقلّ عن العقل. ابتدأ العصر الذهبيّ للإبستيميولوجيا الموضوعانيّة، التي وجدت بداية تكوينها في واقعيّة أفلاطون، مع ديكارت وفلسفته العقليّة الخالصة. وامتدّ تاثيرها إلى الفلسفة الغربيّة، والفكر الغربيّ، حتّى عصرنا الحاضر(م).

[٢] Descartes René، (١٥٩٦- ١٦٥٠م)، فيلسوف، ورياضّي، وفيزيائيّ فرنسّي، يلقّب بـ «أبو الفلسفة الحديثة».

[٣] Spinoza Baruch، (١٦٣٢- ١٦٧٧م)، فيلسوف هولنديّ من أهمّ فلاسفة القرن السابع عشر.

[4] Jean-Baptiste de Lamarck.

[5] Charles Robert Darwin.

«الفطرة» التي تستبطن جانباً ملكوتيّاً عبّر عنه الله سبحانه بقوله: «ونفخت فيه من روحي»[١].

إنّ الإنسان في المدرسة الإنسانويّة هو «حيوان يصنع الآلات»، وإنّ الآلات التي يصنعها تمنحه القوّة لتحقيق غاياته السلطويّة والنفعيّة، وقد تجسّدت عمليّة صناعة الأدوات واستغلالها لتحقيق الغايات السلطويّة في التكنولوجيا الحديثة. إنّ الفرق بين الإنسان والحيوان -وفق الفلسفة الإنسانويّة- هو فرق كمّيّ؛ إذ يتفوّق على الحيوان في الجوانب الفيزيولوجيّة وبامتلاكه العقل والذكاء فقط. ولمثل هذا الإنسان -وفق المنظور الإنسانويّ- الحقّ في السلطة والتشريع وإدارة العالَم، وهو المعيار لأيّ قيمة وحكم أخلاقيّ وحقوقيّ وسياسيّ.

إنّ الليبراليّة بنسخها (الكلاسيكيّة) و(الجديدة) و(الديمقراطيّة ذات التوجّه الاشتراكيّ) تعتمد آراء الفلاسفة الإنسانويّين الذين يعرّفون الإنسان في إطار «الفردانيّة» ويعتقدون بأنّ الإنسان لا يملك تمظهراً حقيقيّاً أصيلاً غير تمظهره الفرديّ، وإنّ المفاهيم الأخرى الجَمع والمجتمع والاجتماع هي مفاهيم اعتباريّة غير علميّة، وهي مجرّد توهّمات توتاليتاريّة. إنّ هذا التعريف الفردانيّ الحداثويّ للإنسان يمكن أن نجده في آراء «بيكوديلا ميراندولا» و«فرانشيسكوبتراركا»، وإلى حدّ ما في آراء «توماس هوبز» و«جون لوك» و«**آدام فرغوسن**»[٢]. إنّ روح الليبراليّة ونظرتها للإنسان متجذّرة في القراءة الحداثويّة للإنسان وتختلف تماماً عن القراءة الدينيّة، وهي قراءة رافضة لولاية الحقّ ومروّجة لولاية الشيطان على الإنسان الغافل والجاهل.

---

[١] سورة الحجر، الآية ٢٩.

[٢] Ferguson Adam، (١٧٢٣ -١٨١٦م)، مؤرّخ إسكتلنديّ ومفكّر متخصّص في فلسفة الأخلاق.

لائحة المصادر والمراجع

١. اتش، اي، بارنز، وهري بكر، تاريخ انديشه اجتماعي، ج١، جواد يوسفيان وعلي اصغر مجيدي، أمير كبير، ١٣٨٩هـ.ش.

٢. استيون. اف. براون/ آيين بروتستان، ت: فريبرز مجيدي، نشر اديان، ١٣٩١هـ.ش.

٣. آلبر هيرشمن، هواهاى نفساني ومنافع، محمد مالجو، شيرازه، ١٣٧٩هـ.ش.

٤. جورج نافاك، فلسفه تجربه كرا از لاك تا بوبر، ت: برويز بابايي، انتشارات آزاد مهر، ١٣٨٤.

٥. ر.هـ تاوني، دين وظهور سرمايه داري، احمد خزاعي، نشر مركز، ١٣٧٧هـ.ش.

٦. راين هارد كونل، ليبراليسم، ت: منوتشهر فكري ارشاد، طوس، ١٣٥٤هـ.ش.

٧. روبرت هايلبرونر، بزرگان اقتصاد، احمد شهسا، انتشارات آموزش انقلاب اسلامى.

٨. شهريار زرشناس، درباره آزادى، كانون انديشه جوان، ١٣٩١هـ.ش.

٩. عبد الرحمن عالم، تاريخ فلسفه سياسي غرب (از آغاز تاب ايان سده هاى ميانه)، دفتر مطالعات سياسي وبين المللي، ١٣٨١هـ.ش.

١٠. ماكس فيبر، اخلاق بروتستانتي وروح سرمايه داري، عبدالكريم رشيديان، بريسا منوتشهري كاشاني، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٧٣هـ.ش.

١١. نصير صاحب حق، بروتستانتيسم، بيوريتانيسم ومسيحيت صهيونيستي، هلال،١٣٨٣.

١٢. هارولد لاسكي، الحريّة في أوروبّا، رحمة الله مقدم مراغه أي، شركت سهامي كتابهاي جيبي، ١٣٤٧هـ.ش.

١٣. هري امرسون فازديك، مارتين لوتر، ت:فريدون بدره أي، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٨٣هـ.ش.

١٤. ي.ك.هانت، تكامل نهادها وايدئولوژى هاى اقتصادي، سهراب بهداد، آگه، ١٣٨١هـ.ش.

15. Armestrong, Karen/ Holy War /Mecmillian London Limited./1988/.

16. Ball, T, Models of power, Journal History of the Behavioural scienes, 1996.

17. Kant, Emanuel, Theory and practice, political writings ,ed.H.S Reiss ,Cambridge, 1991.

18. Lazarov, Veladimer/ The Political and Social Ideas in modrn age/ press/ 1992/.

19. Nestingen, James, Martin Luther: Alife, Minneapolis, MN; Augsburg Books, 2005.

20. Social Thought From Lore to Science, two volumes, Heath ,c. 1938, 3rd edition published in three volumes, Dover, 1961.

21. Breisach ,Ernest/ Renaissance Europe: 1300-1517/ New York: Macmilan/1973.

العقلانيّة

دراسة نقديّة لمفهومها ومبانيها المعرفيّة

نور الدين السافي*

يحتلّ مفهوم العقلانيّة في التراث الفكريّ والفلسفيّ الغربيّ مكانة استثنائيّة في حقول التداول. وإذا كان من أهمّيّة تأسيسيّة لهذا المفهوم، فهي تكمن في مرجعيّته الإغريقيّة أوّلًا، ثمّ استعادته من جانب الحداثة ليصير بالنسبة لفلاسفتها ومفكّريها معيارًا للحكم على صواب الأفكار وبطلانها.

هذه الدراسة سوف تتناول العقلانيّة بالتحليل والنقد بوصفها إحدى الأركان المكوِّنة لجوهر الغرب.

«المحرِّر»

كيف يجب أن نفكّر إذا أردنا أن نفكّر؟ هذا السؤال هو أوّل الأسئلة التي يجب على كلّ مفكّر أن يطرحه على نفسه قبل أن يُقْدِم على عمليّة التفكير؛ لأن من جهلَ أداة تفكيره كيف سيتأكّد من صدق تفكيره وما سينتهي إليه؟ ومن ثمّ فإنّ سؤال العقل والتفكير وسؤال الإنسان بما هو عاقل ومفكّر سيكون المحور المركزيّ الذي يجب أن يدور عليه تفكيرنا. أي إنّ سؤالنا **كيف يجب أن نفكّر إذا أردنا أن نفكّر** سيجد معالجته العميقة مع ما سُمّي في تاريخ الفكر الحديث **بالعقلانيّة**؛ ولهذا جعلناها محلّ

* أستاذ التعليم العالي وباحث في الفلسفة الحديثة- تونس.

نظر وتساؤل للتعرّف على معاني **العقلانيّة** ووجوهها ومجالاتها وتطبيقاتها وتطوّراتها ونتائجها على حياة الإنسان النظريّة والعمليّة وحدودها التي تمكّننا من معرفة دائرتها والدوائر الأخرى المغايرة لها. وبما أنّ نجاحات العقلانيّة في العالم الغربيّ المتقدّم علميًّا وتكنولوجيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا واقع ظاهر وجليٌّ للعيان، فإنّ العقلانيّة تثير مع ذلك أسئلة عديدة تدفعنا للنظر إليها من جهة نقديّة تمكّننا من حسن معرفة طبيعتها وحدودها في الوقت نفسه.

تثير مسألة العقلانيّة إذن مسائل عديدة ومتنوّعة تتصل جميعها بفاعلية العقل في الوجود والمعرفة والسلوك. ولأنها متصلة بالعقل كما يصرّح الاسم بذلك، فإنّ فهمها وتحليلها والنظر في أبعادها واستتباعاتها لا يكون إلّا من خلال النظر في دلالة العقل ومعانيه من جهة، ومجالات اشتغاله من جهة ثانية، وقيمة ما ينتجه من جهة ثالثة. فماذا نعني بالعقلانيّة وأيّ معنى للعقل تعبّر عنه؟ وهل كلّ قول في العقل يكون عقلانيًّا بالضرورة؟ هل العقلانيّة منهج أو مذهب؟ وأيّ صلة بين العقلانيّة العلميّة والعقلانيّة الفلسفيّة وما هي حدودها التي تتوقّف عندها ليكون لقوى الإنسان الأخرى حقّ الفعل والظهور والإبداع؟

أوّلًا: ما هي العقلانيّة؟

العقلانيّة مصطلح حديث لم يكن موجودًا قبل القرن السابع عشر. ومثّل ميلاد هذا المصطلح ميلاد الحداثة الغربيّة علمًا وفلسفة وأخلاقًا وسياسة... ولا يزال هذا المصطلح قائمًا في فكرنا المعاصر أيضًا، وفاعلًا فيه باستمرار وفي كلّ مظاهر الحياة التي تحكم العالم نظريًّا وعمليًّا وفي كلّ أبعادهما. والكلمة أي «**العقلانيّة**» ترجمة للمصطلح الأصليّ، وهو لاتينيُّ اللسان Rationalisme؛ لهذا السبب لا يمكن البحث عن دلالة «العقلانيّة» من خلال اللسان العربيّ أي «**العقل**»، فالكلمة العربيّة لا تُسعفنا بشيء في هذا السياق؛ لأنّ كلمة العقل التي عرفها تاريخ الفكر الإنسانيّ بما فيه الفكر العربيّ والإسلاميّ القديم يقابلها في اللسان اللاتينيّ كلمة «**انتلّاكت/"intellect**» ، وهي كلمة مختلفة ومغايرة عن المصطلح اللاتينيّ الجديد «**راشيو/ Ratio**» وهو المصطلح الذي سيمنح للعقل دلالة جديدة جدًّا. وبسبب هذه الدلالة صرنا نتحدّث منذ القرن السابع عشر عن العقلانيّة

التي لم تعرفها البشريّة قديمًا. والحركة النوعيّة التي عرفتها أوروبا مع مطلع الحداثة أي العصر الحديث كانت نتاج ميلاد العقل الحديث مقابل العقل القديم أي «**راشيو/ RATIO» مقابل «انتلّاكت/ INTELLECT»**؛ ولهذا السبب فإنّ تعريف «العقلانيّة» يقتضي منّا عملين: أوّلهما سالب وثانيهما موجب؛ أمّا السالب فهو التعرّف على معنى العقل قديمًا والذي تمّ نفيه للتعرّف على المعنى الثاني الذي تمّ تأكيده واستعماله، وبهذه الطريقة نستطيع أن نرسم ملامح العقلين القديم والحديث وبيان أوجه الالتقاء بينهما وأوجه الاختلاف. فالكلمة العربيّة «العقل» واحدة للمعنيين الغربيّين وهذا هو مصدر الالتباس عندنا، بينما المسألة لا لبس فيها في اللسان اللّاتينيّ؛ لأنهما يستعملان كلمتين مختلفتين للمعنيين المختلفين هما **الإنتلّاكت Intellect وراشيو Ratio**.

لقد ساد العقل بما هو **لوغوس Logos**، أي الكلمة ونظام الخطاب، والعقل بما هو **نوس Nous**، أي بما هو **الإنتلاكت Intellect** باللسان اللاتينيّ الفكر القديم والوسيط. ونستنتج من هذا أنّ العقل في الفلسفة القديمة اليونانيّة يحتلّ منزلة أنطولوجيّة وجوهريّة، لكونه يُنظر إليه بوصفه الإنسانيّ في الإنسان، ومن ثمّ فهو الجوهر المفكّر والعاقل الذي يحمل بحكم طبيعته الإلهيّة القدرة الكاملة على معرفة نظام الوجود، فالنظام الذي يسري في العالم هو نفسه الذي يسري في الإنسان، ومن ثمّ فالعقل هو النور الطبيعيّ والإلهيّ الذي تميّز به الإنسان عن الحيوان وبه صار قادرًا على المعرفة والحياة والعمل، أي على بناء الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة. هذه هي النزّعة العقليّة التي سادت عند الفلاسفة اليونانيّين القدامى والتي وجّهت مواقف الفلاسفة المسلمين والمسيحيّين في العصر الوسيط، وسيبقى هذا الجوهر العاقل إلى حدود العصر الحديث الذي ستظهر فيه أولى مظاهر تجاوز مفهوم العقل القديم في بعض مظاهره وطبيعته لبناء نظرة عقلانيّة مغايرة ستكون علامة العقل الحديث والمعاصر معًا، فما هو العقل الحديث وما هي خصائصه؟

عرف العقل تحوّلات كبيرة جدًّا في تاريخه، وأهمّها التحوّل النوعيّ الذي حصل بين التصوُّر القديم للعقل والتصوّر الحديث والمعاصر له. وقد اجتهد فلاسفة كبار لبيان هذه النقلة وتحليلها ومن أهمّهم نذكر موقفي «ليون برنشفيك» و«غاستون بشلار».

بيّن برنشفيك أنّ هذه التحوّلات رغم قيمتها، فهي تُبقي على بعض ملامح التصوّر الأوّل في التصوّر الثاني؛ لأنّ التحوّلات مهما كانت كبيرة فهي تحدث بالتدريج شيئًا فشيئًا وبصورة تراكميّة، ويرى جيل غاستون غرانجي G.G.Granger : «أنّنا نميّز نسقين من التفكير وعهدين في الذكاء، الأوّل هو عهد العقليّة البدائيّة التي حدّدها علماء الاجتماع المعاصرون لبرنشفيك والتي كشف عن آثارها في الفلسفة الأرسطيّة والوسيطة؛ أما الثاني، فهو عهد العقل بحقّ، الذي ينوّع أشكاله ووسائله. لكن محوره الرئيس ونموذجه إنّما هو **الذكاء الرياضيّ**، وأمّا الانتقال من أحد النسقين الفكريّيَن إلى الآخر، فيتمّ ضمنيًّا في العلم وصراحة في الفلسفة. صار واضحًا الآن أنّ العقل في مفهومه اليونانيّ والوسيط هو الفهم الأوّلي الذي عرفه العقل في رحلته النظريّة الواعية؛ لأنّ العقل قبل هذه المرحلة كان عمليًّا خالصًا ونفعيًّا شديد الارتباط بالحياة العمليّة الضيّقة والقريبة، بينما العقل مع اليونانيّين والعصر الوسيط عرف شكله الأوّل، أي بما هو عقل علميّ نظريّ وعمليّ، ولكنّه أولى مظاهر العقل. أمّا العقل في فهمه الحديث والمعاصر فقد عرف مفهومه الثاني أي **العقل الرياضيّ** الذي سيمنح للعقل الجديد في صيغته اللاتينيّة معنى «**راشيو/ Ratio** أي **الحساب** التي ستعطينا كلمة **(راشيونواليزم / Rationalisme)** أي العقلانيّة بما هي نظرة حسابيّة للعالم.

إلى جانب تحليل برنشفيك، بيّن بشلار Gaston Bachelard كيف يتطوّر العقل والعقل العلميّ من خلال الكشف عن الأحكام المسبقة وأشكال تقليد القدامى والرغبات اللاواعية الكامنة وراء تفكير لا يختزل أبدًا ضمن ممارسة المعرفة العلميّة ذاتها في عقل رياضيّ خالص، و»يبيّن بشلار كيف تكون مختلف توجّهات الفلسفة الساذجة حاضرة في التفكير العقليّ، وكيف أنّ تاريخ مفهوم ما، مفهوم الكتلة أو القوّة يكشف عن الانتصارات التدريجيّة للعقلانيّة. وهكذا يتقدّم العلم من خلال التجاوزات المتعاقبة لأشكال العقل البالية، فحركة التفكير العلميّ في مجملها هي إيقاع منتظم لأشكال النفي والمزايدات»[١].

[١] غرانجي. (ج.غستون) كتاب «العقل» تعريب محمود بن جماعة. ص ٧٤. راجع في هذه النقطة كتاب بشلار العقلانيّة المطبقة وكتاب تكوين العقل العلميّ... التي يوضح فيها مظاهر العقلانيّة العلميّة والفلسفيّة وخصائصها التي تميّزها عن تاريخ العقل القديم اليونانيّ والوسيط رغم أهمّيّة هذا العقل القديم في تاريخ العقل البشريّ وانتصاراته.

ما هي العقلانيّة إذن؟ أُخذ هذا المصطلح من مصطلح «العقل» في العصر الحديث، أي مصطلح **راشيو/ Ratio** ومعناها في أصلها اللاتيني **حسَب وأحصى**. ورغم القرابة المعنويّة مع الأصل الإغريقيّ **نوس ولوغوس** فإنّ **الراشيو** سينفصل ويستقلّ عن الدلالة القديمة للعقل ليقدّم نفسه في صورة **العقل الرياضيّ**، وبذلك سننتقل تاريخيًّا من العقل القديم الذي يعتبر نفسه **ملكة وجوهرًا** إنسانيًّا خالصًا، بها يتميّز عن الحيوان، إلى العقل بوصفه **بنية وفاعليّة أكسيوميّة** تفعل في الواقع وتنفعل به، أي بوصفه بنية تاريخيّة ديناميكيّة متجدّدة باستمرار. فلم يعد للعقل مبادئ مثل التي حدّثتنا عنها الفلسفات اليونانيّة والوسيطة، مثل مبدأ الهويّة وعدم التناقض والثالث المرفوع. وإنّما العقل بنية تقوم على مواضعات يضعها العقل نفسه ليفهم العالم حوله ويبني قوانينه، وسنسمّي وضع العقل لقواعده ومواضعاته «**بالعقلانيّة الصوريّة**» وعمليّة فعله في الواقع وتفسيره له وفهمه لظواهره «**بالعقلانيّة التجريبيّة**»، وهما وجها العقلانيّة المعاصرة التي تعبّر عن المنهج العلميّ والفلسفيّ الذي يستعمله الإنسان الحديث والمعاصر في بناء رؤيته للعالم. وما نعرفه اليوم من وجوه التقدّم العلميّ والفلسفيّ والتكنولوجيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ وغيرها ليس إلّا تجلّيات هذا العقل المعاصر وهذه العقلانيّة المعاصرة. وهذا لا يعني أنّ هذه العقلانيّة لن تعرف أيّ نقد علميّ وفلسفيّ؛ لأنّ كلّ النقد الذي عرفته هذه العقلانيّة هي شرط تقدّمها وتطوّرها المستمر؛ لأنّها عقلانيّة متفتّحة وليست مغلقة، وبعبارة بشلار «**عقلانيّة لا ديكارتيّة**»؛ لأنّ الديكارتيّة عقلانيّة مغلقة لكونها جسّدت أولى خطوات العقلانيّة المعاصرة التي تمّ تجاوزها.

العقلانيّة إذن **عقلانيّة حسابيّة رياضيّة**، وهي ترجمة لمفهوم العقل الذي يعني الحساب. **فأن نفكّر يعني أن نحسب**. يقول هوبز: «ماذا نعني بكلمة عقل هذه عندما نعتبر أنّها تعني عددًا من قدرات الفكر. وفعلًا فإنّ العقل في هذا المعنى ليس إلّا الحساب (أي الجمع والطرح) المُجرى لاستخلاص عدد من التسميات العامّة التي اتفقنا عليها لتسمية وتحديد أفكارنا أو للدلالة عليها لتسميتها وتحديدها عندما نحسب انطلاقًا من أنفسنا، وللدلالة عليها عندما نبرهن للآخرين على حساباتنا «[١]. بهذه العبارات

[1] T.Hobbes; Leviathan. Tr; F. Tricand. Ed. Sirey Paris 1971. P-38.

كشف هذا الفيلسوف على معنى العقل الحديث ومهمّته إنّه الحساب. والعقلانيّة هي الأسلوب النظريّ الذي يقوم بالعمليّات الحسابيّة في كلّ ما يتعلّق بأمور الإنسان العلميّة والفلسفيّة والسياسيّة وغيرها، فعندما « نقوم بعمليّة استدلال عقليّ؛ فإنّنا لا نقوم إلّا بتصوّر مجموع أجزائه، أو بتصوّر الباقي انطلاقًا من طرح نقوم فيه باستخلاص مجموع من آخر. وإذا كان ذلك يتمّ بواسطة الكلمات فإنّ ذلك يعود إلى أنّنا نتصوّر عمليّة الاستنتاج ابتداء من تسمية الكلّ، أو من تسمية الكلّ إلى تسمية الأجزاء... ومثلما أنّ الحسابيّين يعلّمون الناس كيف يجمعون ويطرحون في مجال الأعداد، فإنّ الهندسيّين يفعلون الشيء نفسه في مجال الخطوط والأشكال... كما يفعل المناطقة الشيء نفسه في مجال استخلاص واستنتاج الكلمات عن طريق تسميات معيّنة لاستخلاص إثبات معيّن... أمّا المؤلفون الذين يشتغلون بقضايا السياسة، فهم يجمعون إلى بعضها عددًا من المواثيق والمعاهدات ليبنوا الواجبات المطروحة على الناس، أمّا فقهاء القانون فهم يقومون بجمع القوانين والوقائع وإضافة بعضها إلى بعض لينتهوا إلى تبيّن ما هو عادل أو غير عادل في سلوك الأفراد»[١]. توضيح وتدقيق أحاط بكل المسائل التي يجب تناولها عقلانيًّا علميًّا وفلسفيًّا وسياسيًّا. ونعني عقلانيًّا حسابيًّا ورياضيًّا، «فإذا كان للجمع والطرح مكانهما في مجال ما، كيفما كان هذا المجال، فإنّ للعقل كذلك مكانه فيه، وهناك حيث لا يكون لهاتين العمليّتين مكان فليس للعقل ما يفعل»[٢]. هذا هو المفهوم الحديث للعقل بعد أن بدأ يستقلّ عن المفهوم القديم له الذي اعتبر عقلًا بدائيًّا قاصرًا عن إدراك حقيقة الوجود نظريًّا وعمليًّا. فبتعميم العقل الرياضيّ واستعماله تغيَّرت أساليب التفكير والقياس، وتمّ استعماله وتطبيقه ليبني أوّل ثورة علميّة حديثة وأولى الأنساق الفلسفيّة الجديدة التي أعلنت فضيلة العقل بوصفه النور الطبيعيّ والإلهيّ في مقابل التقاليد الكاثوليكيّة.

ومن أهمّ النتائج الأولى نذكر أوّلًا الثورة الكوبرنيكيّة (١٥٤٠م) التي أطاحت بالتصوّر القديم والوسيط للطبيعة وبَنت تصورًا جديدًا لها، وهو التصوّر الذي بناه العلم الحديث

[1] T.Hobbes; Leviathan. Tr; F. Tricand. Ed. Sirey Paris 1971. P-38.

[٢] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وجدّده العلم المعاصر، وسنتعرف على تفاصيل ذلك في فصل قادم عندما نتحدّث عن العقلانيّة الصوريّة والعقلانيّة التجريبيّة. ومع هذه الثورة ظهرت الثورة العلميّة والفلسفيّة، أي تمّ تشكيل العقلانيّة المعاصرة في شكلها النظريّ. ونذكر ثانيًا ظهور الفلسفات العقليّة والتجريبيّة وما تفرّع عنهما من نظريّات خبريّة ونفعيّة وبراغماتيّة وغيرها... ونذكر ثالثًا ظهور الثورة الصناعيّة وما صحبها من قدرة فعليّة بوّأت الإنسان لأوّل مرّة في تاريخه مكانة سيّد الطبيعة ومالكها حسب عبارة **ديكارت** الذي كان يحلم ببشريّة متحرّرة بالآلة. ذك أنّ تطوّر العقلانيّة المعاصرة يسير في اتجاه تكريم الإنسان نظريًّا وتحريره عمليًّا وكلّما ازداد عقل الإنسان قدرة على تفسير العالم ازداد قدرة على السيطرة عليه. وإلى جانب هذه الإنتاجات العقلانيّة الجديدة فلسفيًّا وعلميًّا وتقنيًّا ظهرت النظريّة الرأسماليّة في كتاب « **ثروة الأمم** » **لآدم سميث سنة** ١٧٧٦، مؤسِّس الاقتصاد السياسيّ الكلاسيكيّ الذي وضع أركان الرأسماليّة الأولى والليبراليّة الاقتصاديّة التي ستتّحد مع الليبراليّة السياسيّة والاجتماعيّة والتي ستبني العالم الغربيّ الجديد، وظهرت الثورة السياسيّة المتمثّلة خصوصًا في الثورة الفرنسيّة ١٧٨٩ التي جسّدت لأوّل مرة مبادئ العقلانيّة أي العقل الحسابيّ في تدبير شؤون الدولة والمجتمع، لأنّ التدبير السياسيّ ليس إلّا الوجه العمليّ للعقلانيّة الحديثة في وجهها النظريّ، ومن ثمّ تحوّلت السياسة إلى علم عمليّ. ومن أولى آثار هذه الثورة صدور ميثاق حقوق الإنسان الذي منح الإنسان الغربيّ وقتها حقّ المواطنة أي النظر إلى الإنسان بوصفه مواطنًا حرًّا له حقوق وله واجبات تجاه وطنه، ومن أهمّها حقّ المشاركة في سياسة وطنه وحمايته. وسنحاول الوقوف على أهمّ مظاهر العقلانيّة في وجهيها الصوريّ والتجريبيّ وأثر ذلك في بناء رؤية الإنسان الحديث للطبيعة من جهة وللإنسان من جهة أخرى.

ثانيًا: العقلانيّة الصوريّة والعقلانيّة التجريبيّة

بما أنّ العقلانيّة الحديثة عقلانيّة حسابيّة، فلا بدّ أن نتعرّف على طبيعتها وبنيتها ومناهجها وقيمة الحقيقة فيها. تتجلّى العقلانيّة الصوريّة في مظهرين اثنين هما المنطق والرياضيّات. وكان اليونان من الأوائل الذين برعوا في بناء أولى الأنساق المنطقيّة مع

أرسطو والرياضيّة مع إقليدس. وتحسن الإشارة إلى أنّ أرسطو واضع علم المنطق لم يعرف كلمة المنطق ولم يستعملها، وإنّما هي من صنع أتباعه وشرّاحه بعد وفاته، نذكر منهم خاصّة **شيشرون**، ثمّ **الإسكندر الأفروديسي** و**جالينوس** وغيرهم. أمّا أرسطو فقد كان يستعمل أسماء أخرى ضمّنها كتابه الأرغانون وهي «**التحليلات**»، أي تحليل الفكر إلى استدلالات والاستدلال إلى أقيسة والقياس إلى عبارات وحدود[١]. وإذا كان الفلاسفة قبله وحكماء الدنيا عمومًا يستعملون المنطق السليم في تفكيرهم، فإنّ المنطق لم يستقلّ بذاته كعلم مخصوص إلّا على يد أرسطو. وبقي هذا العلم كما هو إلى العصر الحديث لم يطرأ عليه تغيير إلّا في بعض الأمور الجزئيّة التي زادت بعض أقسامه وضوحًا، ولم يتمكّن المحدثون من التخلّص من المنطق القديم أو تطويره أو تغييره بيسر، بل كان المخاض عسيرًا للغاية عسر ميلاد العقلانيّة الحديثة نفسها.، بل إنّ **كانط** نفسه رائد العقلانيّة النقديّة الحديثة لم يتمكّن من التخلّص من سحر المنطق الأرسطيّ وقوّته ودوره في بناء العلوم والمعارف، وقد عبّر كانط عن هذا بأنّ المنطق الأرسطيّ منطق كامل ولم يضطر إلى التراجع خطوة واحدة إلى الوراء، ولم يتمكّن من أن يخطو خطوة واحدة إلى الأمام. إنّ كلّ القرائن تشير إلى أنّه علم قد تمّ واكتمل[٢]. اعتقاد المحدثين بقيمة المنطق الأرسطيّ القديم لم يمنع من ميلاد التيّارات النقديّة له، بل ومحاولة تجاوزه، وهي محاولات انتهت في الأخير إلى القضاء نهائيًّا على الصياغة الأرسطيّة للمنطق واستبداله بصيغ أخرى مغايرة مثّلت ميلاد المنطق المعاصر، وقد كان الفيلسوف الألمانيّ **ليبنيتز** أوّل من نادى بهذا المشروع الذي يمكن تلخيصه في دعوته إلى ربط المنطق بالرياضيّات بسبب التشابه الموجود بينهما، فقد تبيّن له أنّ البديهيّات الرياضيّة يمكن أن تردّ بالتحليل إلى معان منطقيّة. «ولذلك ألحّ على ضرورة البحث عن المفاهيم المنطقيّة البسيطة التي نردّ إليها البديهيّات الرياضيّة، وبعبارة أخرى البحث عن الأوّليّات المنطقيّة التي يمكن بواسطتها تعريف الأوّليّات الرياضيّة. كما أكّد من جهة ثانية على ضرورة استخدام الرموز في الأبحاث المنطقيّة التي يُراد منها استخلاص الأصول الأوّليّة للفكر. فالرموز تمكّننا من تمثيل كلّ فكرة برمز، وتمكّننا كذلك من عرض البناء الرياضيّ في صورة منطقيّة دقيقة.

[١] عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية ص ١٦٣.

[٢] راجع مقدمة كتاب نقد العقل الخالص لكانط وكتابه عن المنطق.

ومن هنا ألحّ **ليبنيتز** من جهة ثالثة على ضرورة اعتبار العمليّات العقليّة الاستدلاليّة نوعًا من الحساب، الشيء الذي يعني اعتبار **المنطق جزءًا من العمليّات الجبريّة** « [١] بل إنّه كان يسعى إلى إيجاد الأبجديّات العامّة للفكر البشريّ التي تسمح للعقل البشريّ من فهم كلّ مظاهر الوجود فهمًا عقلانيًّا كافيًا والتعبير عنه بلغة رمزيّة كونيّة توحّد البشر في لسان واحد هو اللسان الرياضيّ؛ لأنّ اللغة الطبيعيّة تبقى دومًا لغة بلاغيّة خطابيّة عاجزة عن توحيد البشر من جهة، وتمثّل عائقًا حقيقيًّا أمام فهم العالم. لفهم العالم لا بدّ من بناء لغة كونيّة هي لغة المنطق الرياضيّ؛ لهذا السبب اعتبر **لايبنيتز** المؤسّس الأوّل للمنطق الرياضيّ أو للرياضيّات الكونيّة. ومن هذا الوقت بدأت ملامح **العقل الحسابيّ** في الظهور والتكوين، **فأن نفكّر يعني منذ الآن أن نحسب**. وعوض تلك المجلّدات من الخطابات التي لا تثير إلّا الخلاف وسوء الفهم بين البشر ولا تسمح بتفسير العالم ولا إدراك قوانينه وسر الخلق فيه. والحلّ الأمثل هو التحوّل من اللغة الطبيعيّة إلى اللغة الرمزيّة، أي اللغة الرياضيّة؛ لأنّها الوحيدة لغة العقل البرهانيّ الذي تتّفق عليه عقول البشر جميعًا والأقدر على تحويل العالم إلى معادلات تسمح بفكّ كلّ رموزه وقوانينه، بل والسيطرة عليه وتسخيره للإنسان والسيطرة عليه. بهذه الصورة تمكّن **لايبنيتز** من تجاوز وضع الرياضيّات القديمة والوسيطة ووضع المنطق القديم أيضًا ليبشّر بعلم موحّد بينهما يمثّل **عقل العلم الحقيقيّ، أي العقل الرياضيّ أو العقل الحسابيّ** الذي ستعرف البشريةُ به كلَّ انتصاراتها العلميّة والتكنولوجيّة. لقد صار التفكير منذ ذلك الوقت عمليّة حسابيّة شديدة الدقّة والعمق لتستأثر الرياضيّات بمعنى البرهان وتبقى اللغة الطبيعيّة قرينة البلاغة والخطابة والجدل فقط [٢].

لقد حاول **ديكارت** قبل **لايبنيتز** تجاوز المنطق القديم كلّيًّا واستبداله بقواعد المنهج. كما حاول **بيكون** تجاوز المنطق القديم واستبداله **بالأرغانون الجديد**، ولكن المحاولة

---

[١] محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم ص ١٠٤. راجع أيضًا Louis Couturat. La logique de Leibniz الذي بيّنَ فيه حلم لايبنيتز في إيجاد المنهج الذي به يكون التفكير رياضيًّا والعقل آلة حساب عظيمة قادرة على رؤية العالم رؤية تامّة والتعبير عنه والكشف عن كل قوانينه ونظامه.

[٢] Raisonnement mathématique et formation citoyenne. Université du Quebec a Montreal Mai 2005 الاستدلال الرياضّي وتكوين المواطنة. مؤتمر بكندا سنة ٢٠٠٥. يمكن في هذا السياق مراجعة كتاب نحو نظريّة فلسفيّة في الحجاج – شاييم بيرلمان (ترجمة: أنوار طاهر)

الحاسمة التي أنهت شأن المنطق الأرسطيّ كلّيًّا وإخراجه من العلم هي محاولة **لايبنيتز** وعلماء المنطق والرياضيّات بعده، وخاصة مع العالم الرياضيّ والمنطقيّ بول الذي وضع دعائم «**الحساب المنطقيّ**» اقتداء بالحساب الجبريّ المعروف، وأسّس بذلك لأوّل مرّة في تاريخ المنطق والرياضيّات «**المنطق الجبريّ**» الذي يعتمد التعبير عن العمليّات الفكريّة برموز جبريّة، وسيكتمل هذا المشروع مع **برتراند رسل** و**هوايتهيد** لبناء ما يسمّى اليوم المنطق الرياضيّ. **Logistic** «، وهو منطق يعنى بدراسة الاستدلال الاستنتاجيّ من حيث صورته فقط، فهو لا يهتمّ بالرجوع إلى محتواه الخاصّ، بل يدرس أيّ الصور تصلح في الاستدلال دون إشارة إلى الطبيعة المادّيّة المشخّصة للأحكام «[١]. وهنا لا بدّ من التمييز بين النزعة المنطقيّة التي تردّ الرياضيّات إلى المنطق وبين **النزعة الأكسيوميّة** التي تُردّ هي الأخرى الرياضيّات إلى المنطق ولكن بشكل مختلف عن النزعة الأولى[٢]

وبهذه الصورة تمّ تجاوز اللوغوس اليونانيّ الذي بنى المنطق الأرسطيّ بكلّ تفريعاته وتجاوز كلّ العلوم القديمة والوسيطة، وتمّ استبداله بالعقل الحسابيّ **راسيو RATIO** الذي سيبني المنطق الصوريّ والرياضيّ الجديد والعقلانيّات العلميّة والفلسفيّة المعاصرة التي ستغيّر وجه التاريخ ووجه حضور الإنسان في العالم. يقول **برتراند رسل:** « كانت الرياضيّات والمنطق تاريخيًّا نوعين من الدراسة متميّزين تمامًا، فقد ارتبطت الرياضة بالعلم والمنطق باللغة اليونانيّة. ولكن كلًّ منهما تطوّر في الأزمنة الحديثة، فأصبح المنطق أكثر رياضيَّةً والرياضة أكثر منطقيّة مما ترتّب عليه استحالة وضع خطّ فاصل بينهما، إذ الواقع أن الاثنين شيء واحد. والخلاف كالخلاف بين الصبيّ والرجل، فالمنطق شباب الرياضيّات، والرياضيّات تمثّل طور الرجولة للمنطق «[٣]. وهذا يعني أنّ المنطق الصوريّ القديم لم يعد منطق العلم، بل هو لا علم حسب معايير العقلانيّة الحديثة للعلم. وقد كان التخلّي فعليًّا عن هذا المنطق وبناء المنطق الرياضيّ هو الذي أسّس شروط القول العلميّ الحديث والمعاصر، وجعل من العقلانيّة المعاصرة عقلانيّة قادرة على كشف حقيقة العالم والفعل فيه وتسخير كلّ قواه لخدمة الإنسان وتطوير حياته.

[١] محمّد عابد الجابريّ مدخل إلى فلسفة العلوم ص ١٠٥.

[٢] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[٣] برتراند رسل. مقدّمة للفلسفة الرياضيّة الفصل الخامس. ترجمة محمد مرسي أحمد (القاهرة مؤسّسة سجل العرب ١٩٦٢)

يقول **فريغ Frege** وهو من أكبر مؤسّسي المنطق المعاصر: « إنّي أوكل إلى المنطق مهمّة إيجاد قوانين الكائن الحقّ لا قوانين إبداء الرأي أو قوانين التفكير، حتى ينتفي كلّ خطأ وحتى لا تُمحى الحدود بين علم النفس والمنطق، وسيتضح من هذه القوانين ما تعنيه لفظة **صحيح / حقّ**» [١].

وبما أنّ كلّ ما يوجد في الوجود يوجد أمام العقل ضرورة، فإنّ معرفة هذا الوجود بكلّ وجوهه رهينُ معرفتنا بأداة معرفته، وهذه الأداة هي العقل؛ ولهذا سمّي **علم العقل بالعقلانيّة الصوريّة**. والأدوات الحسّيّة نفسها وعالم التجربة أيضًا لا وجود له خارج حدود العقل وأفعاله؛ لأنّ هذا العقل هو الذي يجعل الحواس مدركة والتجارب ممكنة، فلو رفعنا العقل رفعنا كلّ الوجود معه؛ لأنّ رفعه يجعلنا في عماء كلّيّ. لقد تطور العلم الرياضيّ وعرف تغييرات عديدة في مساره التاريخيّ، وعرف تعريفات عديدة حسب النقطة التي بلغها في تطوّره وقد صار ممكنًا لنا الآن نحن المعاصرين أن نعرّف الرياضيّات بأنّها «المادّة التي عندما نتكلّم فيها لا نعرف ما نتكلّم عنه، ولا ما إذا كان ما نقوله صحيحًا.” كما صاغ ذلك **برتراند راسل** أحد أكبر علماء الرياضيّات المعاصرة وآخرهم[٢]. لقد مثل هذا التعريف أدقّ التعابير الممكنة عن معنى صوريّة التفكير الرياضيّ ورمزيّته من جهة، وقيمة الحقيقة الرياضيّة وصلاحيّتها من جهة أخرى. لقد شجع هذا الوضع العديد من الرياضيّين على تعريف الرياضيّات بأنّها «ما يفعله الرياضيّون»؛ لأنّ هذا التعريف وحده يمكن أن يجمع في كلمتين بسيطتين كلّ ما يمكن للعقل الرياضيّ أن يصنعه وينجزه، كيف لا! وهو بصدد إخراج مكامن العقل وما يمكن لهذا العقل أن يفعله، فكلّ ما يفعله ليس مقصودًا لذاته وإنّما هو الذي سيتحوّل إلى أداة لتعقّل غيره من المسائل التي تعترض الإنسان في حياته كلّها من المسائل الكونيّة والإنسانيّة. صارت الرياضيّات اليوم تُعرف بموضوعها، إنّها «فنّ دراسة وتصنيف البنيات» وبمنهجها «إنّها علم فرضيّ استنتاجيّ أي أكسيوميّ». وهذا يعني أنّ موضوع الرياضيّات هو البنية، وهذا التحديد هو الذي سيسمح لكلّ ظواهر العالم ومسائله أن تكون مسائل

[1] Gottlob Frege . Bettrage Zur Philosophie des deutchen idealismus. 1918 – 1919. Pp 58.77.

[٢] راجع مؤلفه الضخم مبادئ الرياضيّات التي أحدث فيه النقلة النوعية في وجهيي العقلانيّة الصورية المنطق والرياضيّات.

علميّة أي أن تعالج وتُدرك قوانينها ومعانيها على نحو علميّ أي على نحو رياضيّ، ولما كانت ظواهر الطبيعة هي عبارة عن تحقيقات مشخّصة من هذا النوع، فإنّ مهمّة الرياضيّات تصبح: ردّ كثرة الظواهر الطبيعيّة إلى أقلّ عدد ممكن من القوانين الرياضيّة، ومن ثمّ تصبح الفيزياء هي الصياغة الرياضيّة للطبيعة[١]. الرياضيّات هي علم البنية ونعني بهذا أنّ مهمة الرياضيّات هي تنسيق جميع البنيات الممكنة؛ لأنّها قادرة على أن تشمل جميع أشكال الانتظام الذي يمكن إدراكه بالفكر. وأنّ الحياة والحياة الفكريّة خاصّة ليست ممكنة إلّا لأنّه يوجد في العالم هذا الانتظام وهذه البنية. والبنية هي الشيء الوحيد الثابت نسبيًّا في عالم التغيّر، وهذا يمنح للرياضيّات قدرتها وسلطتها على كلّ مجالات الوجود؛ لأنّها تعبر عن بنية العقل العميقة وفاعليّته.

إنّ جميع العلوم مبنية على الاعتقاد بوجود الانتظام في الطبيعة. والانتظام في كلّ شيء، وهذا يعني أنّ كلّ نظام هو نظام رياضيّ ضرورةً، أي قابل للتفسير الرياضيّ سواء أكان النظام نظام الأفلاك أم نظام الكلمات نثرًا وشعرًا، بل ونظام الإشارات والحركات والألوان في مختلف الفنون.[٢]

إذا كانت هذه هي صورة العقل وبنيته وكيفيّة اشتغاله المنطقيّ والرياضيّ، فإنه يمكن لنا النظر في كيفيّة اشتغاله الواقعيّ وكيفية اتصاله بالظواهر وتفسيرها وفهمها وضبط قوانينها، وسنسمّي هذا النوع من العقلانيّة بالعقلانيّة التجريبيّة، فبعدما بنى العقل صورته وبنيته ومنهجه سيتحوّل لبناء غيره.

نعني بالعقلانيّة التجريبيّة المجال العلميّ الذي يتّخذ من الظواهر الطبيعيّة والإنسانيّة موضوعًا له لتفسيرها ووصفها وفهمها وفق منهج علميّ صارم يتّخذ من النظريّات العلميّة إطارًا له، ومن صياغة القانون العلميّ هدفًا له، ومن السيطرة على الظواهر غاية قصوى له. إنّها نتاج عمل العقل الصوريّ في الظواهر؛ ولهذا أكّدنا على أهمّيّة العقلانيّة الصوريّة بما هي شرط كلّ عقلانيّة، وأن العلم الرياضيّ شرط كلّ علم. وبالفعل حدثت الثورة العلميّة الحديثة وأحاطت بجميع الظواهر الطبيعيّة والإنسانيّة

[1] Walter Warwick Sawyer. Introduction aux mathematiques. Petite bibliotheque. 81 Paris Payot 1966 pp 10.

[٢] المرجع نفسه ص١١.

وغيّرت من نوعيّة حضور الإنسان في العالم؛ لأجل هذا مكّنتنا البحوث الإيبستيمولوجيّة من الوقوف على أمرين مهمّين سبّبا معًا في قيام الثورة العلميّة وبناء العلم الحديث، وهما تدمير الكوسموس وهندسة المكان. أمّا **تدمير الكوسموس** فنعني به **تحطيم فكرة.** إنّها فكرة عالم ذي بنية متناهية، عالم متفاضل الترتيب ومتمايز كيفيًّا من الزاوية الأنطولوجيّة. فقد كان نظام العالم في صورته القديمة أي الإغريقيّة تقوم على أساس فكرة مركزيّة الأرض وثباتها ودوران الشمس حولها وأنّ العالم مغلق ومتناه ومتفاضل ينقسم إلى قسمين: عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر. إنّ هذه الكوسمولوجيا وإن بدأ العلماء المسلمون في نقدها وتجاوزها وبيان بعض مظاهر خطئها، إلّا أن تجاوزها فعلًّيا وتحطيم بنيتها تحطيمًا كاملًا كان مع الثورة الكوبرنيكيّة؛ لهذا السبب عبّر العلماء ومؤرّخو العلم عن هذه السِمَة الأولى لبناء العلم الحديث بتدمير الكوسموس الذي قال عنه كويري: « إنّ انحلال الكوسموس شكّل على ما يبدو لي أعمق ثورة قام بها أو انفعل بها الفكر البشريّ منذ أن أنشأ الإغريق الكوسموس، إنّها ثورة على غاية من العمق وذات التبعات الأقصى إلى حدّ أنّ البشر... لم يدركوا منها طوال قرون المدى والمعنى، وهي حتى إلى الآن لم تُقدّر حقّ قدرها في أغلب الأحيان، ولم تُدرك الإدراك الصحيح؛ لأنّ بناء العلم الحديث اقتضى استبدال تصوّر قديم بتصوّر آخر بديل ومناقض للأوّل؛ لأنّ النظريّة القديمة خاطئة وعاجزة عن تفسير ظواهر الطبيعة تفسيرًا كاملًا. إنّها عمليّةُ بلورةٍ لمفاهيم جديدة للمعرفة العلميّة، أي تجاوز المفاهيم القائمة على الحس المشترك الطبيعيّ المباشر والساذج بالمفاهيم الجديدة القائمة على أساس رياضيّ تعيد بناء الواقع على نحو علميّ» [١].

وأمّا هندسة الطبيعة، فنعني بها ترييض المكان، أي ترييض العلم، ويكون هذا من خلال استعمال **العقل الرياضيّ** لرؤية الطبيعة وتفسيرها، أي تجاوز التعامل الكيفيّ مع الظواهر الطبيعيّة والانتقال من التصوّر القديم إلى تصوّر رياضيّ هندسيّ متجانس لا تفاضلَ بين أجزائه، يحكمه قانون طبيعيّ واحد يتمّ صياغته رياضيًّا. فالمكان هندسيّ له إحداثيّات تحكمها قوانين الإحداثيّات والرياضيّات؛ لهذا تسمى القوانين العلميّة قوانين

[١] كويري. دراسات في تاريخ الفكر العلميّ ص. ١٧١.

كلّيّة وصياغتها رياضيّة، وقد تمكّن ديكارت من حسن صياغتها، وكذلك **كبلار** الألمانيّ، وخاصة **نيوتن** في كتابه «**المبادئ الرياضيّة في الفلسفة الطبيعيّة**»، بفضل ما اجتمع لديهم من تطوّر في العقل الرياضيّ، وخصوصًا **ظهور الهندسة التحليليّة وحساب الاتجاه ونظام الإحداثيّات الغاليليّ والديكارتيّ وغيرهما....**

وبما أنّ العقلانيّة العلميّة أثبتت هذا النجاح في مجال الطبيعة بكل وجوهها الحيّ وغير الحيّ، فإنّ أمام هذه العقلانيّة تحدّيًا أكبر يتمثّل هذه المرّة في تحويل أدوات هذه العقلانيّة وقدراتها لتناول المجال الإنسانيّ ومعالجة الظواهر الإنسانيّة معالجة موضوعيّة للكشف عن قوانينها وسننها دون استعمال الغيبيّات أيضًا؛ لأنّ الواقع الإنسانيّ تحكمه أيضًا قوانين وسنن لا تتبدّل وما على العقل إلّا كشفها واستعمالها للسيطرة على الظواهر الإنسانيّة في كلّ مظاهر الحياة الإنسانيّة النفسيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة واللسانيّة وغيرها... فالمجتمع يسير وفق قوانينه والاقتصاد وفق قوانينه والتربية وفق قوانينها والسياسة وفق قوانينها ...

إنّ على العلماء إذن في سياق بناء علميّة العلوم الإنسانيّة أن يوفّروا شروط القول العلميّ، وأولى هذه الشروط تحديد موضوع هذه العلوم تحديدًا علميًّا، وتحديد المناهج الملائمة لها في سياق تمكين الإنسان من تفسير هذه الظواهر تفسيرًا دقيقًا يمكّنه من التنبّؤ بها والسيطرة عليها. «العلوم الإنسانيّة تتجه إلى الإنسان من حيث هو يحيا ويتكلم وينتج. ولمّا كان الإنسان كائنًا حيًّا فإنّه ينمو، ولديه وظائف وحاجات، ويرى أمامه مجالًا ينفتح، فيعقد له في نفسه إحداثيّات متحرّكة «[١]. الإنسان بما هو كائن حيّ ومتكلّم ومنتج يحتاج علومًا تتّجه إلى هذه الأبعاد لتفسيرها أو فهمها وتأويلها وفق ما وفّرته العقلانيّة العلميّة من نظريّات وأدوات ومناهج. أي بإمكاننا « أن نحدّد موقع علوم الإنسان في جوار هذه العلوم التي تتعلّق بالحياة والعمل واللغة وعلى تخومها المباشرة وعلى مداها كلّه... ومع ذلك، فلا يحقّ لنا أن نعتبر علم الحياة أو علم الاقتصاد أو فقه اللغة أوّل العلوم الإنسانيّة ولا أجدرها بأن تعدّ أساسًا لها» [٢]؛ وذلك لأنّ العلوم

[١]كويري. دراسات في تاريخ الفكر العلميّ ص. ١٧١.

[٢] المصدر نفسه ص. ٣٦٣.

الإنسانيّة ستعرف مجالات واسعة جدًّا تشمل مختلف جوانب الإنسان وظواهره النفسيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة والاقتصاديّة واللسانيّة والسياسيّة وغيرها... وأمام هذا التنوّع في الموضوع الذي سنسمّيه علمًا إنسانيًّا سنجد أنفسنا أمام صعوبات تجعل معرفة الإنسان في وحدته وكلّيّته أمرًا صعبًا إن لم يكن مستحيلًا. وبتعبير **كارل يسبرز**: «لقد وفّرت العلوم الإنسانيّة كلّ نوع من أنواع المعرفة، ولكنّها لم توفّر معرفة عن الإنسان في كلّيّته»[١]. وهذا يعني أنّ الإنسان يمكن دراسته على نحوين اثنين «من جهة كونه موضوعًا للبحث العلميّ ومن جهة كونه حرّيّة عصيّة على كلّ علم. في الحالة الأولى نتحدّث عن الإنسان كموضوع وفي الحالة الثانية عن حقيقة للإنسان لا مردّ لها» [٢].

ثالثًا: حدود العقلانيّة:

يبدو مما تقدّم أنّ العقلانيّة في وجهها العلميّ قد بلغت أقصى إمكانيّاتها لمّا وصلت إلى الإنسان وحوّلته إلى ظاهرة لتفسّره، ثم إلى بنية لتفهمه، ثم إلى ذات وقصد لتمنح لوجوده المعنى. وهذه النتيجة هي التي تجعل العقلانيّة العلميّة تقف في خطّ مجاور للفلسفة؛ لأنّ منهج الفلسفة المعاصرة منهج تأويليّ أيضًا يسعى إلى فهم الإنسان في وحدته وتنوّعه وليس إلى تفسيره وتفتيته وتشيئته. وبما أنّها صارت أقرب إلى الفلسفة في مناهجها، فإنّ هذا يعني أنّ تطوّر العقلانيّات قد بلغ أقصاه. وها هي الفلسفة تجد نفسها من جديد مجاورة للعلوم إلى درجة أنّه صار من الصعب على قصير النظر والفهم أن يضع الخط الفاصل بين الظواهر العلميّة والمسائل الفلسفيّة، وهو أحد الأسباب الكبرى التي جعلت الإيديولوجيا تنتشر وبسرعة ظنًّا بأنّ الإيديولوجيا هي الفلسفة. فالفلسفة العقلانيّة إذن ترمي إلى رسم الخطّ الفاصل بين العلوم من جهة وبين العلوم والفلسفة والإيديولوجيا من جهة أخرى. وكأنّ العلوم التي استقلت عن الفلسفة في أوّل ظهور العلوم صارت أقرب إلى الفلسفة ومناهجها اليوم.

---

[١] كارل يسبرز. مدخل إلى الفلسفة. ص ٦٥.

[٢] المصدر نفسه ص٦٦.

لقد نجحت العقلانيّة العلميّة التجريبيّة في تحقيق أحلام البشريّة، أي تفسير العالم والسيطرة عليه بعدما كان يخشاه ويعبده، ونجحت البشريّة في إحداث الفصل بين العالمين الميتافيزيقيّ والفيزيقيّ. واعتبر هذا الفصل شرط قيام أيّ علم حقيقيّ. ومن ثمّ فإنّنا إذا نظرنا إلى العالم أي الطبيعة والإنسان والسياسة من جهة قوانينها الذاتيّة وفسّرناها بها وتعاملنا معها وفقها يكون عملنا هنا في سياق العلم ونظريّاته وقوانينه وفعله في العالم، أي نكون في سياق عقلانيّ يرى العالم ويتعامل معه وفق قوانينه. وإذا نظرنا إلى العالم من جهة موجد تلك القوانين نكون وقتها في سياق علم آخر هو الميتافيزيقا أو الدين، والفصل بينهما ضروريّ لإنجاح العلمين معًا والاستفادة منهما، أمّا الخلط بينهما، فهو مفسد لكليهما؛ لأجل هذا اعتبر الفصل بين ما هو علم وبين ما هو ميتافيزيقا شرطًا لنجاحهما. وتلك هي أوضح صور العقلانيّة قبل فسادها عند بعضهم الذين يدّعون الفصل، بينما هم ينشرون الإلحاد بين الناس قصدًا ووعيًا، وهذا ما عبّر عنه **لابلاص** نفسه حين سأله نابليون أين الله في نظام العالم أجابه إنّ الله فرضيّة لست بحاجة إليها. وهو يعني أنّ الله ليس قانونًا علميًّا نستعمله لتفسير الطبيعة، فالطبيعة تُفسّر وفق قوانينها الخاصّة فقط. واستعمل أخرون قول **لابلاص** نفسه لينكر وجود الله تمامًا وينتهي إلى الإلحاد. بهذا يبقى قول بيكون بأنّ السيطرة على الطبيعة لا يكون بالثورة ضدّها وإنّما بالخضوع لها أي بمعرفة قوانينها والسير بمقتضاها قولًا صحيحًا وبيّنَ الوضوح. **وهذا الأمر منح للإنسان فاعليّة كبيرة في الواقع الطبيعيّ والإنسانيّ، وهذه الفاعليّة تعبّر عن نجاح هذه العقلانيّة مادّيًّا وأداتيًّا، بل إنّ العقلانيّة تحوّلت إلى مؤسّسة ذات وجهين علميّ وسياسيّ.**

لقد صارت العقلانيّة بوجهيها الفلسفيّ والعلميّ مع نهاية الحرب الثانية «مملكة مجموعة من الجامعيّين قليلي العدد يُنظر إليهم بكونهم علماء ولهم منزلة رمزيّة راقية ومرموقة، ويمثّلون صوت العدالة الاجتماعيّة والحقيقة، فهم ينطقون باسم العدالة الاجتماعيّة والأخلاقيّة الكلّيّة، كما أنّهم نشيطون في الخطاب السياسيّ والإيديولوجيّ دون أن يكونوا محترفين. وعمومًا إنّ عالمهم عالم إنسانيّ. وبهذا ينظر إلى عالمهم على

أنّه مستقلّ عن عالم المهندسين ورجال الأعمال[١]. ومع الظروف السياسيّة والعسكريّة الجديدة، وفي ظلّ التأثير الأميركيّ بدأت صورة العقلانيّة تتغيّر قليلًا في اتجاه مغاير تمامًا. فالعلم والتكنولوجيا ضروريّان لأمن الأمّة وسلامتها، وبالتالي فإنّ الدولة هي التي ستأخذ على عاتقها مهمّة تسيير العلم والعلماء وقيادتهم خدمة للاقتصاد والجيش. ومع قوّة الحرب الباردة ومواجهة القوّة الشرقيّة السوفياتيّة يجب تحريك واستعمال وتوظيف كلّ المعارف والعلوم والعلماء لبناء الدولة وأمنها القوميّ[٢]. هذا التحوّل في النظرة والمنزلة والدور هو الذي جعل «**جون كريدج**» john Krige يصرّح بأنّ الحرب العالميّة الثانية قد قلبت العلاقات بين العلم والمجتمع في الولايات المتحدة الأميركيّة،[٣] والدليل على ذلك أنّ الدولة هي التي تتولّى تقديم نفقات كبرى وخياليّة في توجيه البحوث العلميّة والتكنولوجيّة إيمانًا منها بأنّ العلم والتكنولوجيا مهمّان جدًّا لضمان أمن الدولة عسكريًّا في مواجهة التهديدات السوفياتيّة. فالعلم والتكنولوجيا يلعبان دورًا أساسيًّا وأوّليًّا في هذه المعركة، وهذه الحرب الباردة لتقوية البلاد اقتصاديًّا ولتنمية الرفاهة لكلّ الأفراد ولضمان السلم الاجتماعيّ[٤].

تبيّن لنا إذن أنّ العقل والعقلانيّة والأنظمة المعرفيّة المعبّرة عنها عرفت مع مطلع الحداثة تحوّلًا نوعيًّا في الوجهة والغاية والموضوع والمنهج، أي أنّ ميلاد العصر الحديث انطلق مع نقد **الأرغانون القديم** وبناء **الأرغانون الجديد**، وشهدت الفلسفة الحديثة مع مؤسّسها الأوّل **ديكارت** بناء أوّل نظريّة عقلانيّة وفق نموذج الذات الذي عرف أرقى تعبيره وأدقّه في ما سمّاه ديكارت بالكوجيتو «أنا أفكّر أنا موجود» وهي نظريّة عقلانيّة في المعرفة تقوم على **فاعليّة الذات** بوصفها أداة المعرفة وعلى **اليقين بالوجود الإلهيّ** باعتباره ضامنَ الحقيقة وأصل اليقين. وعلى هذين المبدأين استعمل المنهج الرياضيّ لبناء نظريّته في المعرفة حتى لا تقع المعرفة الإنسانيّة في الشكّ الريبيّ الذي يحكم باستحالة المعرفة واستحالة بلوغ اليقين. إنّ الوصول إلى الحقيقة يقتضي إذن منهجًا عقلانيًّا

[1] Peter Galison les nombres la bombe H et la simulation du réel. Pp 318-319.

[2] Ibid p 336.

[3] John Krige La science et la sécurité civile de l'occident p 369.

[4] Ibid p 370.

ملائمًا جيّدَ الصنع ومحكم البناء. يقول ديكارت: « لقد كنت شغوفًا بالرياضيّات لدقّتها ووضوح براهينها، غير أنّني لم أكن ألمح بعد الاستخدام الحقيقي لها، ولاعتقادي أنّها لا تفيد إلّا في العلوم الميكانيكيّة، فقد اندهشت من أن تكون مبادئها على ذلك القدر من الدقّة والصلابة دون أن تمكّننا من أن نبني على أساسها يقينًا آخر»[1]. فالرياضيّات علم يقينيّ في ذاته ويمكن استعمالها فلسفيًّا مثلما نجحنا في استعمالها علميًّا، وهو ما قام به ديكارت فعلًا من خلال مقالته في المنهج وقواعد المنهج والتفكير وفق نور العقل. وهذه النجاحات هي التي إنتهت بالعقلانيّة الديكارتية إلى الإنغلاق والوثوقية الأمر الذي جعل الفلسفات بعده تبني نظريّاتها الفلسفيّة في اتجاه نقد الانغلاق الديكارتيّ للبحث عن عقلانيّات أكثر انفتاحًا من جهة والبحث عن ملكات أخرى في الإنسان تحدّ من هيمنة العقل الرياضيّ بما هو جوهر العقلانيّة ذاتها؛ إذ لا يمكن اختصار حقيقة الإنسان وفاعليّته في العقل والعقلانيّة. ولعلّ اجتهادات روسو الفلسفيّة من أهمّ المحاولات التي وجّهت رؤيتها لنقد الوثوقيّة العقلانيّة التي فشلت في معرفة جوهر الإنسانيّ الحقيقيّ لتغييبها قوى الإنسان الأخرى وخاصّة القلب والعاطفة والإيمان.

لم يعالج **روسو** مسألة العقل من جهة نظريّة وفي مجال المعرفة وبناء العلم، وإنّما عالجها من جهة الممارسة أي الوجه العمليّ للعقلانيّة الحديثة، فالعقل هنا ليس مجعولًا للتأمّل كما فعل **ديكارت** في تأمّلاته في الفلسفة الأولى، أو **فولتار** في كتاباته التي تكشف عن إيمانه الشديد بالعقل، وإنّما العقل مجعول للفعل، إنّه فعاليّة ذات قدرات خلّاقة تمكّن **روسو** من إظهارها في مختلف جوانبها السياسيّة والتربويّة والأخلاقيّة؛ لأنّه يرى أنّ عظمة الوجود الإنسانيّ تكمن في هذه الجهات دون سواها من الجهات التأمّليّة؛ ولهذا السبب كانت كتابات **روسو** في «**العقد الاجتماعيّ**» وفي «**لويزا الجديدة**» وفي «**إميل**» وفي غيرها كتابات عمليّة تبني المدينة والدولة وتضمن الأمن والسلام وتدافع عن حريّة الإنسان الذي مزّقته قيود الطغيان والفتن والحروب والحقد والكراهية. يقول روسو: «ليس العقل هو فنّ الاستدلال، غالبًا ما يكون هناك شطط في ذلك ومبالغة. إنّ العقل هو ملكة توجيه جميع ملكات نفوسنا على نحو صحيح ومناسب لطبيعة الأشياء

[1]John Krige La science et la sécurité civile de l'occident p 17.

وعلاقاتها بنا»[١]. ولهذا فإنّ روسو وإن كان من أبرز فلاسفة الأنوار ومن أبرز صانعي الحداثة الغربيّة، إلّا أنّه كان مخالفًا لفلاسفة الأنوار الآخرين الذين رفعوا شعار العقل وحده كحلّ وحيد للخروج من ظلمات العصور الوسطى، واعتبر أنّ ما يقوم به **فولتار** رغم أهمّيّته أمر لا يمكن قبوله كلّه، فالتعصّب للعقل يقتل ملكات أخرى في الإنسان لها دورها أيضًا في بناء الحياة الإنسانيّة. ولعلّ **العاطفة البشريّة أو القلب** له حججه التي لا يمكن للعقل أن يدركها مثلما يرى الفيلسوف والعالم الرياضيّ الفرنسيّ باسكال. لم ينتصر **بسكال** للعقلانيّة التي وضعها ديكارت، أي العقل الرياضيّ والعقل الحسابيّ والهندسيّ، أي العقل الحديث الذي أسّس العلوم وغيّر العالم. لم يعجبه موقف ديكارت، ليس لأنّه يرفض العقل الحسابيّ أي العقلانيّة **فبسكال** أحد أكبر العقول الرياضيّة؛ ولكن لأنّه لا يرى أنّ هذا العقل كافٍ وحده لمعرفة الوجود وحقيقة الله. **فالقلب** هو الذي يشعر بالله لا العقل وهذا هو **الإيمان**[٢]. لقد وضع الخطّ المميّز بين **العقل الحسابيّ والقلب المؤمن**. وما يدركه القلب قد لا يفقه حكمته العقل نفسه، فالإيمان والوحي والنبوة أقرب إلى القلب؛ لأنّها تقوم على المحبّة التي هي جوهر الإيمان، ويسخر **باسكال** من الذين يكتفون بالعقل في هذا السياق بقوله: «أَلَعلّك تبدأ بمحبّة ذاتك انطلاقًا من عقلك» [٣]. ويؤكّد **باسكال** بأنّ معرفة الله، إضافة إلى كونها خبرة حبّ هي أيضًا هبة مجّانيّة من الله وحده، الله يسمح للإنسان أن يتعرّف عليه؛ ولذا يعتبر باسكال أنّ الإنسان يبدأ بالتفتيش عن الله فقط عندما يكون الله قد وجده (إذا جاز التعبير!). يقول **باسكال** على لسان المسيح: «ما كنتَ لتبحث عنّي لو لم أكن قد وجدتُك». وفي موضع آخر: «الإيمان هو هبة من الله. لا تظنّوا أنّنا نقول بأنّ الإيمان هو هبة التفكير» [٤]. لقد أدرك روسّو هذا الجانب المهمّ من فكر العالم الرياضّي باسكال الذي لم تمنعه العقلانيّة الرياضيّة من إدراك جوهر الإيمان وأهمّيّته في حياة الإنسان وطلب الحقيقة؛ لذلك رآى روسّو أنّ العقلانيّة الحقيقيّة يجب أن تتجه توجّهًا عمليًّا تعيد بناء الوجود

---

[1] Rousseau. ***Lettres morales***, dans ***Œuvres complètes***, Paris, Gallimard, t. IV, 1969, p. 1090.

[٢] باسكال. كتاب خواطر Penseé ص ٤٧٧.

[٣] المصدر نفسه ص ٤٤٧.

[٤] المصدر نفسه ص. ٤٨٠

الإنسانيّ على أساس مدنيّ سياسيّ وتربويّ وأخلاقيّ، وهي المسائل التي شغلت أهمّ مؤلَّفاته.

أرجع **روسو** العمل الإنسانيّ وفاعليّته الواقعيّة في تاريخه الطويل إلى طبيعته الطيّبة وفطرته الخالصة؛ لأنّه يعتقد أن كلّ شيء جميل؛ لأنّه من الله خرج، وأنّ كلّ شيء يفسد عندما تمتدّ إليه يد الإنسان، وهذا لأنّ الإنسان طيّب في أصل فطرته، ولكن المجتمع أفسده، وإذا عرف الإنسان بأنّه الحيوان العاقل فإنّ من العقل أن لا يبالغ الإنسان في استعمال عقله الذي يفضي به إلى إنكار القوى الأخرى مثل قوى الفطرة والعاطفة التي تملأ كيانه وتوجّه سلوكه وتمنحه القوّة الخارقة على الفعل وطلب السعادة. « إنّ العقل يضلّنا في الغالب، ولقد بالغنا في اكتساب الحقّ في دفعه، بيد أنّ الضمير لا يضلّ أبدًا، إنّه الدليل الحقيقيّ الذي يهدي الإنسان ويرشده: الضمير بالنسبة إلى الروح كالغريزة بالنسبة إلى الجسد. ومن اتّبعه أطاع الطبيعة ولم يخشَ أن يضلّ أبدًا... وأوّل ثمن للعدل هو أن نشعر بأنّنا نمارسه. فإذا كانت الطيبة الأخلاقيّة مطابقة لطبيعتنا لن يكون الإنسان سليم الفكر ولا جيّد التكوين إلّا بقدر ما يكون إلّا خيّرًا»[1]. نفهم من هذا أنّ فلسفة روسو وإن كانت عقلانيّة في شكلها العام إلّا أنّها عقلانيّة نقديّة تمنح للعقل سلطانًا في فهم الطبيعة وتقوية سلطان الإنسان فيها، إلّا أنّ المبالغة في ممارستها يؤدّي إلى إفساد فطرة الإنسان التي تعرف الله بقلبها، فالقلب لا يشكّ في الوجود الإلهيّ ولا في محبّته، بينما العقل يشكّ في ذلك، وهي نقطة الخلاف الكبرى بين رائد فلسفة الأنوار الفرنسيّ «**فولتير**» والمؤمن بقوّة **العقل** في كلّ مجالات الإنسان، وروسو رائد فلسفة الأنوار الحامل للواء **القلب والإيمان** الذي يزكّي دور العقل ضمن حدوده الطبيعيّة. ولقد نجح روسو في وضع هذه الحدود بين مجال العقل ومجال الدين والإيمان من جهة وبين العقل النظريّ والعقل العمليّ الذي يعمل في سياق فلسفة الأخلاق والسياسة.

تبيّن لنا مع عقلانيّة ديكارت أنّها عقلانيّة رياضيّة خالصة تُقصي التجربة وتنظر إلى العقل باعتباره جوهرًا مفكّرًا حاملًا للأفكار الفطرّية التي تجعل المعرفة ممكنة ويقينيّة. إلّا أنّ المسألة ستأخذ وجهة جديدة مع أعمال فلسفة **جون لوك** الفيلسوف الإنجليزيّ

[١] جان جاك روسو، إميل والتربية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦. وخاصّة الصفحات ٣٥ -٣٦- ٣٧....

الذي سيعيد النظر في طبيعة الفهم البشريّ للكشف عن طبيعة عمله، معتبرًا التجربة أساس كلّ شيء ومنطلق كلّ معرفة؛ لأنّ العقل في حقيقته صفحة بيضاء. ويعتبر أنّ كلّ ما في العقل مصدره التجربة. أراد لوك أن يضرب بهذا الموقف النموذج الديكارتيّ المغالي في العقل وليرجع العقل إلى عالمه الذي ظهر فيه ويعمل ضمنه، فكيف بنى **جون لوك** تصوّره للعقلانيّة؟ ومن ثمّ ما هي أبرز سمات الفلسفة التجريبيّة وعقلانيّتها معه؟

انطلق **لوك** من مسلّمة أولى وهي أنّ «العقل صفحة بيضاء»، فكيف تمكّن من بناء المعرفة؟ يجيب **لوك** بقول صريح ومباشر إنّها التجربة، ومنها صُنع العقل وعَرف كلّ أشكال النظر والفهم من أقرب الأشياء إلينا إلى أكثرها تجريدًا وبعدًا. ويعني لوك بالتجربة تجربة الموضوعات الخارجيّة والأشياء الحسّيّة من جهة وتجربة العقل الداخليّة أي العمليّات الذهنيّة التي يقيمها الذهن (التفكير والشكّ والاعتقاد والإرادة...) وبالتجربة هذه في وجهها الخارجيّ ووجهها الداخليّ تُصنع المعرفة بكلّ مراتبها وأصنافها، بل وتُصنع الفضائل والخيرات جميعًا؛ لأنّ العقل عندما يربط بين فكرة الاعتقاد بوجود الله من جهة والفعل البشريّ وإرادته من جهة أخرى يتمكّن من إثبات حقيقة الفضائل التي تجعل الحياة الأخلاقيّة ممكنة، بل والحياة السياسيّة أيضًا، وذلك وفق مبدأ التسامح؛ لأنّ الأرواح المشدودة إلى الله لا يمكن أن تمنع على الأرواح الأخرى أن تعيش تجربتها الروحيّة وإن بصورة مختلفة عنها؛ لهذا السبب لا يمكن للسياسة حسب لوك أن تفرض أيّ عقيدة على مواطنيها؛ لأنّ العقيدة فرديّة وإراديّة وشخصيّة يجد فيها المؤمن سلامه الداخليّ في علاقته بنفسه وسلامه مع الله في علاقته به. إنّ **الإيمان** حسب **جون لوك** هو شرط التديّن وليس الإلزام والإكراه، ويعبّر لوك عن هذا المعنى بقوله: «إنّ كلّ اختصاص الحاكم يقتصر فقط على هذه الخيرات المدنيّة.... ولا ينبغي أو لا يكون بأيّ حال من الأحوال أن تمتدّ إلى نجاة النفوس ...لأنّه لا الحاكم المدنيّ ولا أيّ إنسان آخر مكلّف برعاية النفوس، فالله لم يكلّف بذلك؛ لأنه لا يتّضح أبدًا أنّ الله قد منح مثل هذه السلطة لأحد على آخر بحيث يُرغم الآخرين على اعتناق دينه. كذلك لا يمكن أن يكون الناس قد أعطوا الحاكم هذه السلطة؛ لأنّه لا إنسانَ قد تخلّى عن رعاية نجاته الأبديّة الخاصّة بحيث يعتنق بالإكراه عبادة أو إيمانًا يفرضه إنسان آخر.... إن الإيمان

هو الذي يعطي القوّة والتأثير الفعّال للدين الحقّ الذي يجلب النجاة، زد على ذلك أنّ الإيمان والإكراه متضادّان فإن قلنا إيمانًا استبعدنا كلّ إكراه وبأيّ صورة كانت، فالإيمان حبّ واتصال بالله، وصلة كهذه تتعارض مع كلّ اشكال الإكراه؛ لذا لا يحقّ للحاكم حسب لوك إكراه شعبه على أسلوب معيّن في الإيمان والتديّن؛ لأنّه بهذا سيكون سببًا في عصيان شعبه له الذي يرى في هذا الإكراه عقبة تحول دون رضى الله وبلوغ الجنة. ومن رآى عقيدته مهدّدة ونجاته يوم القيامة غير حاصلة يضطر للعصيان المدنيّ الذي يمسّ بجوهر الأمن الذي هو غاية الفعل السياسيّ، فالأمن المدنيّ يقتضي عدم الإكراه في الدين. إنّ الإيمان والتجربة والتسامح تضمن للعقل فعله وقوّته في توجيه حياة الإنسان وتضمن للواقع البشريّ اجتماعًا وسياسة الأمن والسلام في الحياة والنجاة في الآخرة [١].

وعلى إثر النقد الذي أقامته الفلسفة التجريبيّة الإنجليزيّة مع **جون لوك وديفيد هيوم** سيبني الفيلسوف الألمانيّ **كانط** أوّل نظريّة معرفيّة في العلم، ولنقل على نحو مختصر أوّل نظريّة في فلسفة العلم في مرحلة أولى والإيبستيمولوجيا في مرحلة ثانية. طرح كانط أربعة أسئلة كبرى وهي:

أ. ماذا يمكنني أن أعرف؟ وهو سؤال تجيب عليه الميتافيزيقا

ب. ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ وهو سؤال تجيب عليه الأخلاق

ت. ماذا يحقّ لي أن آمل؟ وهو سؤال يجيب عليه الفنّ والدين

ث. ما الإنسان؟ وهو سؤال تجيب عليه الأنتروبولوجيا.

نستنتج من هذا أنّ الميتافيزيقا عند كانط لم تعد جوابًا عن سؤالِ أصل الوجود وعلّته الأولى، وإنّما هي جواب عن سؤال ماذا يمكنني أن أعرف، فالمعرفة العلميّة موجودة حقًّا، وهي التي أتمّ بناءها **نيوتن** في كتابه «المبادئ الرياضيّة في الفلسفة الطبيعيّة»، وما على الفلسفة، أي نظريّة المعرفة (الميتافيزيقا الجديدة) أن تقوم به هو تحليل المعرفة العلميّة الواقعة فعليًّا والنظر في شروط إمكانها. وقد انتهى **كانط** بعد تحليله للمعرفة

[١] راجع جون لوك رسالة في التسامح وكتابه عقلانيّة المسيحيّة. وخاصة كتابه: في الحكم المدنيّ.

العلميّة إلى أنّ العقل النظريّ هو العقل القادر على الإجابة عن سؤال ماذا يمكنني أن أعرف، وأنّ العلم يبحث في الظواهر فقط، أي الأشياء لذاتنا (**الفينومان**)، وليس بمقدوره معرفة الشيء في ذاته (**النومان**). وأنّ الملكة القادرة على المعرفة هي **ملكة الفهم أو الذهن** وليس **العقل**، وأن **الذّهن** يبني المعرفة من خلال مصدرين اثنين؛ أوّلهما يسمّيه كانط **التمثّلات الحسّيّة** أو الحدوسات الحسّيّة، وثانيهما يسمّيه كانط **المقولات الذهنيّة** ومفهومي الزمان والمكان. وإذا كانت التمثّلات الحسّيّة من مصدر تجريبيّ، فإنّ المقولات ماقبليّةٌ، أي موجودة في الذهن قبل التجربة. مع العلم أنّ كانط يرفض تسميتها بالفطريّة حتى لا يطرح سؤال وكيف فطرت في الذهن مثلما سأل ديكارت قبله، وقال إنّ الله الذي خلق عقولنا هو الذي وضع فيها المبادئ الفطريّة للمعرفة، وأنّ مهمّة العقل التفكير في **النومان** وليس معرفته؛ لأنّ النومان أي الشيء في ذاته ليس موضوعًا للمعرفة، وإنما هو موضوع للتفكير، وبهذا يفصل كانط ويميّز بين **المعرفة والتفكير**.

والسؤال الأساس هو أنّه إذا كانت المعرفة عملًا ذهنيًّا مرتبطًا بالتجربة ومتّصلة بعالم الظواهر، فكيف يمكن أن نعرف النومان وكلّ المسائل الميتافيزيقيّة القديمة من قبيل معرفة وجود الله وخلود الروح والحرّيّة والإرادة وغيرها؟ يجيب كانط عن هذا السؤال بأنّ العقل النظريّ لا قدرة له على معرفتها، بل هي ليست موضوع معرفة وإنّما هي موضوع تفكير، وهو أقصى ما يمكن للعقل النظريّ فعله فيها، ومع ذلك فإنّ هذه المسائل مهمّة جدًّا وضروريّة وسيبقى الإنسان دومًا حاملًا لهذا السؤال، باحثًا عن جواب كاف له. ويقدّم كانط جوابًا ثانيًا عن السؤال نفسه في كتابه «**نقد العقل العمليّ**» الذي يجيب عن سؤال **ماذا يجب عليّ أن أفعل**، ويقرّ بأنّ المسائل الميتافيزيقيّة هي من مسلّمات العقل العمليّ. فتأسيس الأخلاق أي أخلاق الواجب يفرض ضرورة على العقل العمليّ أن يسلّم بوجود الله وخلود الروح والحرّيّة، وأنّه إذا ما رفض العقل العمليّ هذه المسلّمات، فإنّ تأسيس أخلاق الواجب تصير مستحيلة. التسليم بوجود الله ضرورة أخلاقيّة مع التسليم بخلود الروح والتسليم بحريّة الإنسان. إنّ الدين وحده حسب كانط هو الوحيد الذي يملك معرفة تامّة ونهائيّة ويقينيّة عن الوجود الإلهيّ، وهذا هو طريق الإيمان. وبهذا يضع كانط للدين والوحي مكانة مهمّة في نسقه الفلسفيّ، وهذا ما

بيّنه كانط بوضوح جليّ في كتابه «**نقد ملكة الحكم**» وكتابه « **الدين في حدود العقل**». ورغم محاولة كانط لبناء عقلانيّته النقديّة، فإنّ تطوّر العقلانيّة انتهى إلى بناء فلسفة وضعيّة سيكون لها الأثر الكبير على موقف الإنسان من قدراته العقليّة أوّلًا وعلى رؤيته للعالم ثانيًا.

مع بناء العلم الحديث واستقرار نظريّاته وتحقّق قوانينه، ظهرت في ساحة العلم والفلسفة مدرسة فلسفيّة غيّرت من مسار الفلسفة ووجهتها ومهمّتها ألا وهي **المدرسة الوضعيّة** التي أسّسها الفيلسوف الفرنسيّ **أوغست كونت**، وتُعتبر فلسفته من أولى فلسفات العلم نضوجًا واكتمالًا؛ لأنّه أبعد عن الفلسفة كلّ القضايا الميتافيزيقيّة أي القضايا غير العلميّة، وجعل مهمّة الفلسفة تتبّع نتائج العلم والجمع بينها في نسق فكريّ واحد. لم تعد الفلسفة مع كونت منتجة للمعرفة وإنّما محلّلة لها لا غير. يقول أوغست كونت: «أمّا اليوم فإنّ كلّ واحد من العلوم قد تطوّر بشكل مستقلّ، بحيث إنّ البحث في علاقاتها المتبادلة يعطي المكان لعمل تابع لهذا التطوّر في الوقت الذي يصبح فيه هذا النظام الجديد من الدراسات أمرًا لا غنى عنه لاتقاء توزع المفاهيم الإنسانيّة. هذه هي الكيفيّة التي أتصوّر بها مكانة الفلسفة الوضعيّة في النسق العام للعلوم الوضعيّة بمعناها الحقّ « [١]. يتّضح من هذا أنّ دور **فلسفة العلم** في معناها الوضعيّ تحديد روح كلّ علم من العلوم وإليها يرجع أمر اكتشاف العلاقات المتبادلة بين العلوم المختلفة، وعليهم أن يلخّصوا المبادئ الخاصّة للعلوم في أقلّ عدد ممكن من المبادئ العامّة، وإليهم يرجع أخيرًا أمر الربط بين كلّ اكتشاف علميّ جزئيّ وبين النسق العام للمعارف الوضعيّة. ومن ثمّ فإنّ الفيلسوف التقليديّ لا يمكن أن يقوم بهذه المهام؛ لأنّ تكوينه ميتافيزيقيّ، فهذه المهمّة الجديدة الناتجة عن بلوغ العلوم حالتها الوضعيّة تحتاج فيلسوفًا آخر يحمل تكوينًا علميًّا متميّزًا أي إنّ الفيلسوف الوضعيّ منبثق من بين العلماء ذوي الاختصاصات المختلفة لا يميّزه عنهم غير كونه يترك الاهتمام بتفصيلات العلوم ليهتمّ بأعمّ نتائجها [٢]. فالبشريّة بهذا المعنى صارت مستغنية عن الدين وعن

[١] أوغست كونت. دروس في الفلسفة الوضعيّة الجزء الأوّل: الفلسفة الأولى ص ٣١-٣٢.

[٢] راجع ما هي الإيبستيمولوجيا للدكتور محمد وقيدي. ص. ١٢٣. دار الحداثة لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٣.

كلّ البحوث الماورائيّة والغيبيّة في تفسيرها للعالم والطبيعة؛ لأنّ العقل البشريّ تجاوز هذه الحالة، وهو الآن لا يثق إلّا في التناول الوضعيّ أي العلميّ، وإذا كان لا يمكن الإحاطة بالعلوم، بحكم كثرتها وتخصّصها، الإحاطة المثلى فإنّه بالإمكان أن نبني تخصّصًا آخر تكون مهمّته جمع نتائج العلم وتحليل مناهجه وأفكاره، وخاصّة تتبّع انتصاراته ضد إنتاجات الحالة اللاهوتيّة والميتافيزيقيّة. وكلّما تطوّرت هذه الفلسفة والعلم معها كلّما تقلّص حضور الدين في حياة الإنسان، إلى أن يفقد الإنسان معنى الحضور الإلهيّ في حياته كلّها وبجميع مظاهرها. إنّ التعصّب للحقيقة العلميّة جعلت العقل يزهو بنفسه متناسيًا الحدود التي كان الفيلسوف الألمانيّ كانط قد وضعها بين العلم والدين، أي أنّ للعلم مجاله وللدين مجاله، ولا يمكن لأحدهما الاستغناء عن الآخر، فللدين عالمه وحقائقه وللدين والوحي عالمه وحقائقه؛ لهذا السبب كان الصراع المعرفيّ والفلسفيّ بين **الكانطيّة والوضعيّة** قائمًا إلى وقت الناس هذا رغم ضعف المدرسة الوضعيّة وتقلّص أتباعها وأنصارها.

إنّ فلسفة **أوغست كونت** إذن **فلسفة وضعيّة** جسّمت **فلسفة العلم** تجسيمًا كاملًا، وسيبقى أثر أوغست كونت في فلسفة العلم قائمًا مع المدرسة الوضعيّة المحدثة التي انطلقت من وضعيّة كونت الأولى لتطوّرها من أجل قراءة العلم الوضعيّ على نحو مغاير يُبعد من مجال المعرفة كلّ أشكال الدين والميتافيزيقا. فهي مجالات وهميّة لا معنى لقضاياها حسبهم. وقد كان **فيتغنشتاين وكارناب** من أشهر من مثّل هذا الاتجاه وطوّره. إنّ مهمّة **فلسفة العلم** لا تنحصر في متابعة الإنتاج العلميّ في مختلف مراحله كما أراد مؤسّس الوضعيّة، وإنّما تحليل **القضايا العلميّة** أي تحليل **لغة العلم** وتنقيتها من أيّ أثر ميتافيزيقيّ أو دينيّ؛ لأنّ الميتافيزيقا والدين يستعملان لغة لا علميّة أي وهميّة، ولا معنى لها أي خالية من أيّ معنى، فالمعنى حسبهم يكون في اللغة التي يمكن التحقّق من صدقها تجريبيًّا، فكلّ كلمة أو عبارة لا نجد لها أثرًا واقعيًّا تشير إليه فهي كلمة أو عبارة خالية من أيّ معنى، ومن ثمّ وجب التخلّص منها وتنقية القول العلميّ منها، وبهذه الصورة حكمت المدرسة الوضعيّة المحدثة على كلّ التراث الفلسفيّ والمعرفيّ منذ عصر أفلاطون إلى منتصف القرن العشرين بالزوال؛ لكونه ليس إلّا أوهامًا

تفنّن الإنسان في صياغتها وحان الوقت الآن لتعويض هذا التراث الإنسانيّ الوهميّ باللغة العلميّة ومسائل العلم ومناهجه ونظريّاته وحقائقه، فليس أمام الإنسان اليوم بعد رحلته المعرفيّة التي دامت قرونًا إلّا التخلّص من أوهام الماضي والتمسّك بالعلم ولغته فقط. لقد أضحت المدرسة الوضعيّة المحدثة مدرسة منطقيّة خالصة تهتم بمنطق العلم وتحليل لغته دون تجاوز ذلك إلى إنتاج العلم نفسه، **فإنتاج المعرفة لا يكون إلّا علميًّا؛ لأنّه لا معرفة إلّا المعرفة العلميّة**. لقد قضت بهذه الصورة الوضعيّة المنطقيّة قضاء مبرمًا على الفلسفة التقليديّة في كلّ مباحثها الأنطولوجيّة الميتافيزيقيّة والمعرفيّة والقيميّة، ووجهة اللغة والتفكير وجهة واحدة هي التفكير العلميّ، ولغة العلم لأنّه لا حقيقة فعلًا إلّا الحقيقة العلميّة، وما سواها وهم. وهذا ما عملت الفلسفة المعاصرة في بعض وجوهها على تجاوزه وبيان تهافته، ولدينا في هذا السياق النقديّ مدرستان أولى إيبستيمولوجيّة وثانية حدسيّة.

النقد الإيبستيمولوجيّ:

حاولت الفلسفة الدفاع عن وجودها ولو بصورة محتشمة أمام تطوّر العلوم الوضعيّة الهائل الذي احتكر الحقيقة كلّها ولم يعد لحقول الفكر البشريّ الأخرى ما تقول معرفيًّا، وإنّما حقّ لها أن تصمت، وهو ما جعل فلسفة العلم في صورتها الوضعيّة فلسفة عقيمة غير قادرة على إنتاج المعرفة، وإنّما فقط متابعتها وتحليلها وتنقيتها من الشوائب التي قد تلتصق بها. وأمام تطوّر العلوم وتوسّع مجالاتها وتعدّد اختصاصاتها وخاصّة في القرن العشرين مع ظهور **الفيزياء النسبيّة مع أينشتاين، والميكروفيزياء مع هيزنبرغ ولوي دي بروي، وفيزياء الكم مع ماكس بلانك**، حيث عرف العلم تغيّرًا جوهريًّا في مسائله ومناهجه، وتراجعت النزعة التجريبيّة الخبريّة، وتطوّرت المناهج الرياضيّة الأكسيوميّة، فصار العلم الرياضيّ والطبيعيّ علمًا نظريًّا أكسيوميًّا، وصارت العقلانيّة العلميّة قوّة تفسير للعالم وقوّة تفكير لا تضاهى، بل صارت هذه العقلانيّة معرفة وفكرًا هي الممثلة للعقل المعاصر والجامعة لأبرز مظاهره، وقد أحسن اينشتاين التعبير حين قال في مقال له عنوانه: العلم والدين نشره سنة ١٩٤٥: «العلم أعرج دون

دين والدين أعمى دون علم». فالحقيقة لا يمكن أن يستأثر بها العلم. هذه هي النتيجة الكبرى التي انتهت إليها النظريّة العلميّة المعاصرة. يرى بشلار بأنّ جوهر تأمّلنا أن نفهم أنّنا لم نفهم بعد شيئًا، لأنّ العلم يعيش حالة ندم مستمر يراجع نظريّاته ويراجع حقائقه باستمرار، وإنّ تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه.

لم يعد ممكنًا بعد الآن احتكار الحقيقة في سياق العلم؛ إذ ليست حقائق العلم اليوم إلّا أخطاء لم نكشفها بعد، وما على العقل العلميّ إلّا أن يتسلّح بالمرونة الكافية التي تجعله قادرًا على تغيير أفكاره باستمرار، فما هو دور الإيبستيمولوجيا إذن؟ إنّها ليست نظريّة في المعرفة، وإنّما هي حقل نظريّ جديد يتّخذ من العلم الحديث والمعاصر موضوعًا له لتحليله ونقده والوقوف على العوائق التي تحول دون ظهوره أو تقدّمه والقطيعات التي على العلم أن يقوم بها في سبيل بناء نظريّاته وتجديدها. إنّها عمليّة تحليل نفسيّ للقول العلميّ في نشأته وتأسيسه وتجدّده. إنّ للعلم تاريخًا وللحقيقة العلميّة تاريخ أيضًا، الأمر الذي يجعل القول العلميّ اليوم بما هو المعبّر على المعرفة الإنسانيّة في أسمى صورها **قولًا احتماليًّا ونسبيًّا وتاريخيًّا** بعدما كان **قولًا مطلقًا ولا تاريخيًّا** مع الوضعيّة وفلسفة العلم. لم يعد العلم دينًا كما كان يحلم الوضعيّون وكلّ من تعصّب للعلم وأنكر ما سواه.

النقد الحدسيّ:

في خضمّ تطوّر العلوم المعاصرة التي ذكرناها وظهور القول الإيبستيمولوجيّ، وفي سياق نقد القول العلميّ من جهة والقول الوضعيّ من جهة أخرى، تمّت إعادة تأسيس القول الفلسفيّ من جديد، فظهرت فلسفة الفيلسوف الفرنسي **هنري برغسون** الذي تمكّن من إعادة رسم مجالات العقل البشريّ وقدراته الذهنيّة والإدراكيّة في التعامل مع المعرفة بمختلف أشكالها ومظاهرها، فرسمُ الفروق بين **الحياة الروحيّة والحياة البيولوجيّة والدماغ البشريّ والعقل والجسم والروح** كشف ما آلت إليه الحياة الإنسانيّة نتيجة التطوّر الهائل للعلوم والتقنيات. لقد أثبت **برغسون** تضخّم الجسم البشريّ بفضل الآلة والعلوم، فانتشرت بسبب هذا التضخم **المادّيّة** بكلّ أشكالها وأبعادها، وصارت الروح في

الحياة الغربيّة المعاصرة ضعيفة هزيلة لا تكاد تُذكر، الأمر الذي زاد من مشاكل الحياة المعاصرة علميًّا وتكنولوجيًّا من جهة، وإنسانيًّا وأخلاقيًّا قيميًّا من جهة أخرى. فإذا كانت الميكانيكا حرّرت الإنسان من استعباد القوى الطبيعيّة وتمكّن من السيطرة عليها، فإنّ هذه القوّة انقلبت ضدّه، فصار عبدًا لإنتاجاتها أسيرًا لمقتضياتها، وهنا يظهر السؤال الأكبر عند **برغسون**، ما هو السبيل الأمثل لإعادة الإنسانيّة إلى الإنسان المادّيّ اليوم؟ هل الحلّ يكمن في التراجع عن منتجات العلم المادّيّة اليوم وأسباب القوّة الخارقة التي وهبها العلم للإنسان؟ يرى برغسون أنّ التراجع أمر غير ممكن، والتفكير فيه ضلال عقليّ ووهم نفسيّ يجب التخلّص منه، «فكما أنّ التصوّف يستدعي الميكانيكا، فإنّ الميكانيكا تقتضي التصوّف»[١]. أي إنّ القوّة العلميّة والمادّيّة التي أنتجتها المعرفة العلميّة المعاصرة تحتاج إلى قوّة روحانيّة تقوّم إعوجاجها وتعيد للإنسان توازنه الجوهريّ بوصفه جسمًا وروحًا. إنّ الجسد الذي أفرط في البدانة قد بقيت فيه الروح على حالها، فغدت من الضآلة بحيث لا تستطيع أن تملأه، وأصبحت من الضعف بحيث لا تملك أن توجّهه، وهذا ما يفسّر الفجوة التي حدثت بينهما، وهو ما يفسّر المشاكل الاجتماعيّة والسياسيّة الدوليّة الخطيرة التي هي جميعًا تعريفات لهذه الفجوة... إنّ الجسد حين يتضخّم يتطلّب مزيدًا من الروح، والميكانيكا تقتضي التصوّف.... ولن تسترد هذه الميكانيكا وجهتها الحقيقيّة ولن تخدم خدمات تتناسب وقدرتها إلّا إذا استطاعت الإنسانيّة التي زادت من انحنائها إلى الأرض أن تنهض بواسطتها وأن ترنو إلى السماء[٢]. بهذه الصورة تمكّن برغسون من رسم مجال العقل والعقلانيّة، أي مجال العلوم المادّيّة، لكونه الأقدر على تفسير العالم وتمكين القوى الإنسانيّة في الوجود ورسم مجال الروح، أي الحدس بوصفه قوّة إدراك روحيّة قادرة على الغوص في أعماق الإنسان وتقوية روحه. **فالحدس بوصفه معرفة مباشرة قادر على إدراك ما لا يمكن للعقل إدراكه**، فهو ينفذ إلى الباطن بيسرٍ ليدرك كنهه وهذا ما يجعل الدين مفهومًا ومدرَكًا وحاملًا لحقيقة أخرى مغايرة للحقيقة التي يبنيها العلم. فالدين بما هو أسّ ضروريّ في بناء إنسانيّة الإنسان يتحرّك ضمن مجاله ويمنح للإنسانيّة بفضل قوّة الحدس التي يمتلكها ما لا يمكن للعلم بواسطة

[١] برغسون. منبعا الأخلاق والدين. الفصل الرابع.

[٢] المصدر نفسه والفصل نفسه.

عقله أن يمنحه. ويقتضي الوجود الإنسانيّ بهذا المعنى عنده موقفًا معتدلًا يمنح للحدس الدينيّ مجاله وللعقل العلميّ مجاله وهو **تأليف بين العلم والإيمان**. يرى برغسون أنّه لا سبيل لتجاوزه إذا أراد الإنسان المعاصر إنقاذ نفسه من المادّيّة العلميّة التي قيّدته وأفقدته روحه. والإله هو ذلك المطلق الذي يتجلّى فينا، وهو **موجود كماهيّة نفسيّة لا رياضيّة أو منطقيّة**، وهو منبع كلّ شيء في الوجود، وعنه تصدر العوالم، فالخلق عند برغسون هو نبع وصدور عن الإله، لكنّ الإله مستقلّ عن الكون ومتعال عليه. نستنتج من هذا أنّ الفلسفة مع برغسون في منتصف القرن العشرين الميلاديّ رأت ضرورة العودة إلى الله والدين وتنشيط الروح والحدس الصّوفي لإحداث التوازن الضروريّ في حياة الإنسان بين مادّيّةِ العقل وروحانيّة الدين وقيمه.

لقد صار بيّنًا الآن أنّ العقلانيّة في نسختيها الحديثة والمعاصرة هي المنهج العلميّ الصارم الذي يمكّن العلماء من تفسير العالم واستعماله لصالح الإنسان وضدّه. وما الثورة التكنولوجيّة المعاصرة في كلّ وجوهها والثورة العلميّة في جميع مجالات الحياة إلّا نتيجة تحالف الرياضيّات المعاصرة والمنطق المعاصر مع واقع الظواهر الطبيعيّة والإنسانيّة، وأن الإنسان المعاصر أظهر قدرات عجيبة في الفهم والفعل أثّرت على كلّ أنحاء الحياة. إن جميع تصوّرات الفكر المعاصر ستكون نتاج هذا العقل العلميّ الأكسيوميّ. وما النقد الموجّه لهذه العقلانيّة الأداتيّة إلّا استفاقة غربيّة لسيرورتها التي انتهت إلى أزمات عديدة ومتنوّعة شملت جميع ظواهر الحياة الإنسانيّة، وإذا كانت ثمّة محاولات فلسفيّة لتجاوز أزمة العقلانيّة المعاصرة نقديًّا وإيبستيمولوجيًّا، فإنّ توجّهات فلسفيّة أخرى سقطت في العبثيّة والعدميّة وفقدان المعنى بجميع وجوهه. ولا تزال الفلسفات المعاصرة تتراوح بين هذين التوجّهين النقديّ والعدميّ، ويلتقيان تارة ويتباعدان تارة أخرى.

وأمام هذا النقد الغربيّ لتوجّهاته العقلانيّة التي تحصر العمليّات العقليّات في العمليّات الحسابيّة، فإنّ هذا لا يعني أنّ العقل التأمّليّ والإبداعيّ بما هو **لوغوس** أو **نوس** لم يعد له جدوى أو دور أو مهمّة. إنّ الدين والفنّ وجميع مجالات الحياة الإنسانيّة الأخرى تبقى دومًا بحاجة إلى هذا العقل الفاعل والنشيط إلى جانب العقل

الحسابيّ. وهذا يعني أنّ العقلانيّة بنظرتها الجديدة للعقل ومهامه وإن أظهرت نوعًا من التنافر مع بنية العقل القديم، فإنّ تاريخ العقلانيّة وما عرفته الحداثة من تغيّرات جعلتنا نقرّ بأنّ العقل التأمّليّ أو الفلسفيّ أو الدينيّ أو الفنّيّ لا يزال فاعلًا أيضًا في بناء الحياة الإنسانيّة دون أن يخلق هذا أيّ تعارض؛ لأنّ العقل التأمّليّ والمفكّر صار مسلّحًا بأدوات نظر كبرى تعود في أصولها إلى الرياضيّات والمنطق تمنع عنه السقوط في الأوهام التي حكمت البشريّة عقودًا من الزمن. لقد صار الدين والدولة والعلم والفلسفة وغيرها من أشكال النشاط الإنسانيّ أكثر فاعليّة وأكثر جدوى من الحياة العقليّة التي حكمت العصور الوسطى في شقّها الغربيّ. أمّا الشقّ الإسلاميّ، فقد أبدى استعدادات مهمّة ليبني الأصول الأولى للعقلانيّة في مظهريها الفلسفيّ والعلميّ.

الخاتمة:

تبيّن لنا في مسار تحليلنا للعقلانيّة، أنّ للعقلانيّة وجوهًا علميّة متعدّدة ووجوهًا فلسفيّة متنوّعة، وأنّها تمثّل امتدادًا للعقل القديم وتجاوزًا له في الوقت نفسه. وإذا كانت الحضارة الحديثة ذات وجه غربيّ خالص؛ فذلك لأنّ العقلانيّة في مفهومها الجديد ظهرت عندهم واستعملوها في جميع وجوه النظر والعمل، فتغيّر معهم العلم بمختلف تخصّصاته، وتغيّر معهم العمل بمختلف وجوهه، فكانت الثورات المتتالية: الثورة العلميّة والثورة الصناعيّة والثورات السياسيّة والقيميّة وغيرها. وبما أنّ العصر الحاضر هو عصر العقلانيّة بامتياز، فإنّ نموذج التفكير قد تغيَّر تمامًا والمناهج الفكرية قد تنوَّعت. وإذ بالإنسان المعاصر يعيد النظر في جميع المسائل التي كانت تُعرف قديمًا ببداهتها ولا سبيل للشكّ فيها، فتمّت إعادة النظر في الرياضيّات والمنطق والفلك والطبيعيّات فيزياء وكيمياء وبيولوجيا وعلوم إنسانيّة بجميع وجوهها النفسيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة والاقتصاديّة واللسانيّة والسياسيّة وغيرها. وصار بيد الإنسان تعدّد في أدوات النظر ومناهج التفكير جعلته قادرًا على تجديد الحياة في الأرض. ولئن أثبتت العقلانيّات اليوم جدواها وانتصاراتها في إعادة بناء حياة الإنسان، فإنّ هذا لا يعني خلوّها من النقد، وإنّما يعني أنّها عقلانيّة نقديّة من حيث الجوهر، أي أنّها لا تستقيم إلّا متى صاحبتها عمليّات نقديّة ومراجعات جوهريّة لا تهدأ. عمليّات نقديّة لتطوير العقلانيّة نفسها أو عمليات

نقديّة للكشف عن بعض جوانب حياة الإنسان التي لم تستطع العقلانيّة الإحاطة بها، فكان الاعتناء بالفنّ والدين والأخلاق والتصوّف وفنون التدبير الاقتصاديّ والاجتماعيّ، وأضحى التنوّع في الفهم والمقاربة والإدراك هو الطابع المميّز للحياة المعاصرة وأصبحت الحقيقة التي يطلبها الإنسان حقيقة إنسانيّة نسبيّة تاريخيّة متطوّرة ومتجدّدة، وأنّه لم يعد بالإمكان القول بامتلاك الحقيقة المطلقة أو الدعوة إليها. **فكلّ قول في الحقيقة هو قول بشر،** ولا سبيل اليوم لتجاوز الإنسان لحدوده الإدراكيّة ولم يعد ممكنًا اليوم قبول من يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة الكلّيّة، وفي هذا **حفظ للتعالي الإلهيّ والنسبيّة البشريّة.**

والقول بالعقلانيّة كما بيّنا لا يعني تحويل الحياة الإنسانيّة إلى معادلات رياضيّة وقوانين طبيعيّة، وإنّما أيضًا فتح المجال لجميع أشكال الإبداع الإنسانيّ دينيًّا وفنّيًّا... وغيرهما، لأنّ أشكال الإبداع لا حصر لها. ولكنّها جميعًا تشترط العقلانيّة أوّلًا لتتجاوزها إلى ما بعدها، وهذا ما لم تنتبه إليه العقلانيّة الغربيّة إلّا بعد حين من الزمن طغى فيه العقل الأداتيّ طغيانًا كبيرًا شكّل جميع أبعاد الحياة. ورغم الانتباهة الغربيّة الجديدة لحدود العقلانيّة وأداتيّتها فإنّ الواقع الغربيّ المعاصر لا يزال في أداتيّته لم يتجاوزها، وهو ما يفسّر طغيان المادّيّة وكأنّ الفلسفات المنادية بتجاوز العقلانيّة لم تفعل في الواقع ولم تقدر على تغييره، وهو ما جعل العلوم الأوروبيّة تعيش أزمتها ولم تتجاوزها كما صرّح بذلك هوسرل في كتابه «أزمة العلوم الأوروبيّة والفينومينولوجيا الترنسندنتاليّة».

وبهذا المعنى فإنّ التجربة الغربيّة في عقلانيّاتها وفلسفاتها الحديثة انتهت إلى أزمة تفكير وأزمة حياة. وتجلّت هذه الأزمة في شكل حضور الإنسان الغربيّ اليوم ورؤيته للعالم. وما أشكال العدميّة والصراع العالميّ والعولمة والهيمنة والإمبرياليّة... إلّا بعض وجوه ما آلت إليه الإنسانيّة اليوم، وهو ما يدفعنا إلى إعادة استئناف التفكير في العقل الإنسانيّ وعقلانيّته ومعقوليّته من جهة وبقية أبعاد الوجود الإنسانيّ من تأكيد للأبعاد الإنسانيّة الأخرى مثل البعد الدينيّ والإيمانيّ والفنّيّ الجماليّ إلى جانب الأبعاد الروحيّة التي صار الغرب اليوم يبحث عنها في التجارب الشرقيّة مثل البوذيّة وغيرها من التجارب الروحيّة التي تبحث عن مكان تستوطنه وسط المادّيّة المتطرّفة المغالية التي اختصرت

الوجود الإنسانيّ في بعده الحيوانيّ، أي الاقتصاديّ وشرّعت لنفسها تحت هذا العنوان انتهاك جميع الحرمات المتعلّقة بقيمة إنسانيّة الإنسان. واختصرت العقل في تفسير الطبيعة وادعاء السيطرة عليها واستعمالها لدعم المادّيّة فكرًا وممارسة وقيمًا. فأضحى العقل عاجزًا حسيرًا لا يملك أيّ قدرة على التأمّل والتفكّر وإدراك الغايات والمعنى، فصار العالَم غابة منافسة وحربًا لا يُعرف لها نهاية، بل إنّ القيم الإنسانيّة نفسها التي التفّت حولها الأنظمة الكونيَّة الرافعة لشعارات حقوق الإنسان صارت أدوات لهيمنة القوى الغالبة على الأمم المغلوبة، وصار العقل الحسابيّ عقلًا خبيثًا موجّهًا للتغلّب والهيمنة. لعلّ استئناف التفكير الفلسفيّ في سياق حبّ الحكمة وسؤال الإنسان وتجاوز العقل الحسابيّ نحو جوهر الإنسان المتسائل والباحث عن الحقّ والمعنى، بعيدًا عن غايات السيطرة والهيمنة والنفوذ، تحقيقًا لما هو إنسانيّ في الإنسان تذكيرًا بإنيّته وجوهر رسالته الوجوديّة. لعلّ الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة مستقبلًا تحمل من القدرات الجديدة التي يمكن أن تساهم في إعادة بناء إنسانيّة الإنسان بعيدًا عن واقعها الاستهلاكيّ العولميّ التي سقطت فيه اليوم، ولعلّ هذا الأمل قريب إن عرفنا قيمة الاستقلال والتفكير بأنفسنا من جديد.

لائحة المصادر والمراجع

١. ألكسندر كويري. دراسات في تاريخ الفكر العلميّ – مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث- ١٩٧٣.

٢. أوغست كونت. دروس في الفلسفة الوضعيّة الجزء الأوّل: الفلسفة الأولى – دار الفرقد – نقله إلى العربيّة: نبيل أبو صعب ومنصور الحجليّ،

٣. برتراند رسل. مقدّمة للفلسفة الرياضيّة الفصل الخامس. ترجمة محمد مرسي أحمد (القاهرة مؤسّسة سجلّ العرب ١٩٦٢).

٤. بليز باسكال. كتاب خواطر Penseé – المكتبة الشرقيّة .

٥. جان جاك روسو، إميل والتربية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦.

٦. غرانجي. (ج.غستون) كتاب «العقل» تعريب محمود بن جماعة.

٧. كارل ياسبرز. مدخل إلى الفلسفة – ويكيبيديا ٢٠١٦.

٨. محمّد عابد الجابري مدخل إلى فلسفة العلوم – مركز دراسات الوحدة العربيّة.

٩. محمّد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانيّة – عويدات للطباعة والنشر-٢٠٠٧.

١٠. محمّد وقيدي. ما هي الإيبستيمولوجيا- دار الحداثة لبنان. الطبعة الأولى ١٩٨٣

١١. هنري برغسون. منبعا الأخلاق والدين. الفصل الرابع- دار العلم للملايين- ترجمة وتحقيق: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم- الطبعة ٢.

12. Gottlob Frege . Bettrage Zur Philosophie des deutchen idealismus. 1918 – 1919. Pp 58.77.

13. John Krige La science et la sécurité civile de l'occident p 369.

Raisonnement mathématique et formation citoyenne. Université du Quebec a Montreal Mai.

14. T.Hobbes: Leviathan. Tr; F. Tricand. Ed. Sirey Paris 1971. P-38.

15. Walter Warwick Sawyer. Introduction aux mathematiques. Petite bibliotheque. 81 Paris Payot 1966.

16. Peter Galison les nombres la bombe H et la simulation du réel. Pp 318-319.

17. Rousseau. *Lettres morales*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1969, p. 1090.

المواطنة

إستقراء المفهوم ونقده من خلال تجارب الغرب الحديث

شريف الدين بن دوبة [1]

تتناول هذه الدراسة مفهوم المواطنة بما هو أحد الأركان التأسيسيّة لجوهر الغرب الحديث، وقد سعى الكاتب عبر استقراء تحليليّ نقديّ إلى بيان الأُسس والجذور التاريخيّة لهذا المفهوم، فضلًا عن فلسفته السياسيّة التي تبلورت مع قيام الدولة المركزيّة في أوروبا، وبدأت إرهاصاتها التنظيريّة مع بدء عصر النهضة في القرن الرابع عشر. ثمّ انتقلت الدراسة إلى نقد المفهوم من خلال تطبيقاته والنظرِّيات التي رافقته على مدى خمسة قرون متواصلة من عصور الحداثة في الغرب.

«المحرِّر»

١. مقدمة تعريفيّة في اللغة والاصطلاح

يشكّل الوطن في اللغة العربيّة المادّة الأصليّة التي نُحتت منها كلمة المواطن، فالوطن مكانٌ يمارس فيه الفرد نشاطاته الفرديّة والجماعيّة، وفي السياق التداوليّ للقبائل العربيّة، الوطن مقرّ الإقامة، ومكان العيش والحياة: «الوَطَنُ، مُحرَّكَةً ويُسَكَّنُ: مَنْزِلُ الإِقامَةِ، ومَرْبَطُ البَقَرِ والغَنَمِ ج: أوطانٌ، وَوَطَنَ به يَطِنُ وأوْطَنَ: أقامَ، وأوْطَنَهُ وَوَطَّنَهُ واسْتَوْطَنَهُ: اتَّخَذَهُ وَطَنًا ومَواطِنُ مكةَ: مَواقِفُها ... [2]»

---

[1] أكاديمي وباحث في الفكر الإسلامي المعاصر- الجزائر.

[2] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق مؤسّسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسّسة الرسالة بيروت الطبعة الثامنة ٢٠٠٥ ص:١٢٣٨.

الوطن محلّ ومكان الإقامة، وما يشدُّ الإنسان إلى ذلك المكان، وهذه الإشارة نلمسها في مربط البقر، فالذي يجعل الغنم والبقر ثابتًا في المكان هو ذلك القيد الذي يمثّل الإلزام. والالتزام: هو ما يترتب على المُواطن بحكم انتمائه الى الوطن.

كما يفرِّق علماء اللغة بين نموذجين للعلاقة المواطنيّة، فثمّة وطنٌ أصليٌّ يشكّل هويّة الفرد أو المواطن، ووطن الإقامة الذي تترتّب عليه الحقوق والواجبات التي تحدّد مواطَنة الفرد، وهذا ما نلمسه في النصّ التالي: «الوطن الأصليّ هو مولد الرجل والبلد الذي هو فيه، ووطن الإقامة موضعٌ ينوي أن يستقرّ فيه خمسة عشر يومًا أو أكثر من غير أن يتّخِذه مسكنًا».[١]

وفي لسان العرب: «الوطن هو المنزل الذي تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه، والجمع أوطانٌ. وأوطان الغنم والبقر: مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها.. وَطن بالمكان وأوطن أقام، وأوطنه اتخذه وطنًا يقال: أوطن فلانٌ أرض كذا وكذا أي اتخذها محلًا ومسكنًا يقيم فيها، وأوطنت الأرض ووطنتها توطينًا، واستوطنتها أي اتخذتها وطنًا.»[٢]

في القرآن الكريم لم يُستعمل لفظ «وطن»، ولكن اُستُعمِل لفظ بلد، وثمّة سورة في القرآن يطلق عليها اسم سورة «البلد» يقول تعالى:﴿لَا أُقْسِمُ بِهَـٰذَا الْبَلَدِ * وَأَنتَ حِلٌّ بِهَـٰذَا الْبَلَدِ﴾[٣] ومنها: «بلدة» و«بلاد»، كقوله تعالى: ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ﴾[٥].

كما استعملت لفظة «ديار»، حيث يقول تعالى: ﴿قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا﴾[٦] والـمَوْطِنُ: الـمشْهَدُ من مَشَاهد الـحرب. وفي التنزيل العزيز: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّـهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ * وَيَوْمَ حُنَيْنٍ * إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾[٧].

---

[١] الشريف علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلميّة، لبنان، ١٩٩٥ ص: ٥٣، ط ٢.

[٢] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، إعداد يوسف خيّاط، دار لسان العرب، بيروت، ص: ٩٤٩.

[٣] سورة البلد: الآية:١-٢.

[٤] سورة سبا: الآية: ١٥-١٧.

[٥] سورة الفجر: الآية: ٦ .

[٦] سورة البقرة: الآية: ٢٤٦.

[٧] سورة التوبة: الآية: ٢٥ .

فالمواطنة إذن كلمة لها أصلٌ عربيٌّ مرتبطٌ بموطن الإنسان وبمستقرّه وانتمائه الجغرافيّ، لكنّها كتركيبٍ ومصطلحٍ استُحدِثت للتعبير عن الوضعيّة السياسيّة والاجتماعيّة والمدنيّة والحقوقيّة للفرد في الدولة.

تشير المواطنة (Citizenship/Citoyenneté) اصطلاحًا إلى مساهمة الأفراد في إدارة الشؤون السياسيّة للدولة، عن طريق المشاركة في صياغة القرارات والأحكام التنظيميّة للدولة، هي: «صفة المواطن الذي يتمتّع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماؤه إلى وطن، وأهمّها واجب الخدمة العسكريّة وواجب المشاركة الماليّة في موازنة الدولة»[١].

ويتبيّن من هذا التعريف الوارد في الموسوعة أنّ المواطنة صفةٌ أو قيمةٌ شرطيّةٌ يمكن توفّرها ويمكن غيابها، فهي ليست صفةً جوهريّةً ذاتيّةً تكون بالوجود، بل هي صفةٌ تترتّب عن مؤشّراتٍ أهمّها الانتماء إلى الوطن، فالوطن هو الحقل العام الذي تمارَس فيه المواطنة، ولا وجود لمواطنةٍ دون وطن.

وثمّة أربع مؤشراتٍ للمواطنيّة:

سياسيٌّ يتجلّى في حقوق المواطن، الناتجة عن انتمائه لنظام سياسيٍّ معيّنٍ، مثل حقّ الاقتراع باعتباره عضوًا في المجتمع السياسيّ الذي هو المدينة.

ومؤشّر الولادة: المواطن ابنٌ له الحقّ في حيازة المواطنيّة، وهو التعريف الأقدم؛ إذ كان يُسمح للمدن القديمة مقابلة عددٍ ضئيلٍ من المواطنين مع عددٍ كبيرٍ من ساكني المدينة.

والمؤشّر الحقوقيّ يعكس المواطن على مستوى القانون، المواطنة الرومانيّة نموذجًا، والمؤشّر الاقتصاديّ الماليّ والذي به يتحدّد المواطن من خلال ما يتمتّع به من ملكيّةٍ محدِّدة، حيث يساهم في موازنة الدولة ضمن شروطٍ معيّنةٍ؛ أما دائرة المعارف البريطانيّة فتعرّف المواطنة بأنّها: «...علاقة بين فرد ودولة كما حدّدها قانون تلك الدولة، وبما تتضمّنه تلك العلاقة من واجباتٍ وحقوقٍ في تلك الدولة».[٢]

---

[١] الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مجلّد: ٠٥ المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط:٠٣ ١٩٩٦ ص:٣٧٣.

*محمد عابد الجابري (2010/1936): مفكّر مغربيّ معاصر.

[2] The New Encyclopedia Britannica, Volume3,micropaedia,Library of congress, 15th edition,u.s.a 2003,p:332.

ونلاحظ في هذا التعريف نوعًا من التفرقةً بين المواطنة والجنسيّة؛ لأنّ الجنسيّة تتضمّن حقوقًا أخرى مثل الحماية في الخارج، وهذه الحقوق لا تتولّد مع المواطنة.

فالمواطنة علاقة ولاءٍ للسلطة السياسيّة وحماية للمواطن من هذه السلطة، بما في ذلك الحماية الدبلوماسيّة للمواطن في غير وطنه، فالمواطنة مشاركةٌ في الحياة السياسيّة، وممارسةٌ للحقوق المدنيّة، فهو فردٌ ينخرط في سلطة الدولة وفي حمايتها، وبالتالي يتمتّع بحقوقٍ مدنيّةٍ ويقوم بواجباتٍ تجاه الدولة التي ينتمي إليها.

وتحيل فكرة الانتماء إلى كون المواطنة مرتبطةً بهويّةٍ وطنيّةٍ خاصّةٍ، فهي تعود إلى عناصر: أهمّها الانتماء والولاء للأرض في السلم والحرب، والتعاون مع المواطنين الآخرين لتحقيق الأمن الاجتماعيّ؛ وهي علاقةٌ بين الفرد والدولة أيضًا، يحدّدها الدستور وقوانين الدولة المتضمّنة للحقوق والواجبات، مثل حقوق الانتخاب وتولّي المناصب العامّة؛ وهي علاقةٌ بين الفرد وغيره أيضًا، وتحدّدها قواعد الاحترام الأخلاقيّ المتبادل والقوانين الجزائيّة الرادعة لكلِّ تعدٍّ، كما أنّها علاقة بين الفرد والمجتمع، وتحدّدها القواعد المثلى لخدمة الفرد لمجتمعه عبر الوسائل المتاحة سواء أكانت تقع ضمن إطار القانون أو ضمن إطار الأعراف والتقاليد المعمول بها، والتي لا تخالف القانون المطبَّق في البلاد، كما أنّها علاقة بين مؤسّسات المجتمع المدنيّ من خلال البرامج العلميّة المكتوبة والتي تشكّل خطةً للأمن والسلم الاجتماعيّ في البلاد.

فالمواطنة تستبطن أبعادًا متعدّدةً: منها القانونيّ الذي يظهر في الجنسيّة، التي تثبت العلاقة القائمة بين الفرد والدولة، والتي تخوّل للمواطن الحصول على المكاسب المادّية والمعنويّة، فهي لازمةٌ عن وضعيّة الانتماء.

ومنها السياسيّ الذي يتجلّى في الضوابط القانونيّة الضابطة لمنظومة الحقوق، والواجبات التي يملكها الفرد، من تسييرٍ وتنظيمٍ لآليّات المشاركة السياسيّة من ترشيحٍ وانتخابٍ، فهي في الأصل تقوم على الإرادة العامّة الواعية.

المواطنة والمدينة: polis

يؤرّخ الفكر السياسيّ لميلاد فكرة المواطنة بالمدينة cité)) أو الحاضرة، فهي الرحم الثقافيّ الحاضن للفكرة، حيث كانت المدينة الفضاء السياسيّ والاجتماعيّ لممارسة الحقوق والواجبات المدنيّة، فهي ملحٌ للثبات، والاستقرار المشروط في قيام المجتمع المدنيّ. ففي اللغة العربيّة نجد اللفظ القريب من المدينة هو الحضر، والتي تقابل البادية التي تستبطن معنى العارية، أي العراء، فالمدينة سياجٌ حافظ للحقوق وناظم للواجبات.

أمّا المدينة في اللغة الفرنسية «فيل(Ville) الضيعة في الأصل اللاتيني، أي الدار في الريف، وهي أيضًا تجمعٌ سكنيٌّ جغرافيٌّ واجتماعيٌّ قوامه بنايات تخترقها طرقات، سُكّانُها يعملون في التجارة والمهن، والنسبة إلى المدينة هذا المعنى (Urbin/أوربان)، ومنها (Urbanisme)، وهي من أوربس Urbus التي تعني المدينة، أمّا في الفلسفة فالمدينة سيتي Cité، وباللاتينية سيفيتاس Civitas، ومعناها الشخصيّة المعنويّة والقانونيّة التي قوامها مجموع المواطنين(Citoyens) بالفرنسيّة، و(Citizens) بالإنجليزيّة يعيشون بصورة مستقلّة، وتسري عليهم القوانين نفسها»[١].

كما أنّ التمييز بين المدينة (Ville) و(Cité) يأخذ بُعدًا ثقافيًّا، فالمدينة (Ville) مؤسّسةٌ عمرانيّةٌ مدنيّةٌ ذات بعدٍ مادّيٍّ، أمّا المدينة (cite) التي تؤسّس للمدنية، فتقوم على المواطنيّة، وليس على المؤشّرات المادّيّة، ونلمس هذا في قول روسو: «المنازل تشكّل المدينة (Ville)، أمّا المواطنون فيكوّنون السيتي (Cité)»[٢].

المواطنة والدين:

المواطنة هيئةٌ قانونيّةٌ، وعلاقةٌ بين سلطة موضوعيّةٍ، وذاتٍ قانونيّةٍ، وبالأصل اللغويّ العربيّ هي رابطةٌ بين فردٍ ووطنٍ، وفي اللسان الغربيّ هي علاقةٌ بين فردٍ ومدينةٍ، ففي الأولى تجمع بين الفرد والوطن روابطُ روحيةٌ معنويةٌ، وفي الثانية تطفو التجلّيات المادّيّة على

[١] حمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط/١,٩٩٧٠ص:١١-١٢.

[٢] جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ، ترجمة: بولس غانم، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت ١٩٧٢ ص:٢٦ د.ط.

العلاقة، وانطلاقًا من هذه الرؤية نفى الغرب وجود نموذج المواطنة في الثقافة العربيّة، متناسين أنّ المواطنة في صورتها المادّيّة هي منظومة من قواعدَ قانونيّةٍ محكومةٍ بتأصيلٍ طبيعيٍّ للحقوق والواجبات، وهي في جوهرها موقفٌ عاطفيٌّ، ومشاركةٌ وجدانيةٌ بين الفرد والوطن، وهذا الذي نلمسه كثيرًا في التراث الأدبيّ للشعوب الشرقيّة.

وانطلاقًا من هذا التأسيس ارتبطت المواطنة تاريخيًّا بالمعتقد الدينيّ، والمقولة الثابتة في الموروث الفرديّ والجماعيّ «حبّ الوطن من الإيمان» مشتركٌ ثقافيٌّ في جميع الألسن الشرقيّة، والمعنى واحدٌ، والتعبيرات مختلفة، والعلاقة بين التأصيل اللغويّ الدينيّ الثقافيّ، والممارسة السياسيّة تداخليّةٌ بين الوطن والدين، والتاريخ يثبت حضور المعتقدات الدينيّة في بلورة العلاقة المواطنيّة، وعلى قاعدة الارتباط والتلازم بين الدين والشخصيّة المؤسّسة، فالرابطة بين الدينيّ والسياسيّ، أو بين رجل الدين والرهط الذي يمثّل المجال الإنسانيّ للممارسة المدنيّة ظاهرةٌ يصعب التفرقة فيها.

واستثمار السياسة أو الأشخاص كذواتٍ أنانيّةٍ لهذا النزوع الدينيّ واقعةٌ لا يمكن نفيها من التاريخ، وقد كانت جميع الشعوب ضحيّةً له دون تمييزٍ، وحتى المجتمع الغربيّ الذي حاول تأسيس مواطنة بعيدًا عن الدين كان ضحيّةً لها في الأصل، والبحث عن مواطنةٍ متعاليةٍ على الدين هو مجرّد ردودِ أفعالٍ للاضطهاد الدينيّ الإكليركيّ، والموضوعيّة تقتضي منّا التعاطي مع الدينيّ من خلال أهدافه وغاياته، وليس من خلال ممارسة المنتمين إليه، فالدين والمعتقد الدينيّ ضرورةٌ طبيعيّةٌ ومدنيّةٌ لا يكون التوازن الفرديّ أو الاجتماعيّ إلّا بها، ومن خلالها.

ونجد هذا التأسيس المعاصر للمواطنة من خلال مراعاة الحرّيّة والاعتقاد الدينيّ في التشريع المدنيّ للأمم المتقدّمة، حيث يبرّر أحد علماء الاجتماع الأميركيّين بأهمّيّة الحرّيّة الدينيّة في المواطنة الأميركيّة باعتماد خمس مؤشّراتٍ لازمةٍ وموجبةٍ لضرورة هذه العلاقة، أوّلها: «... الحرّيّة الدينيّة أو حرّيّة الضمير، هي حقّ إنسانيّ أساسيٌّ وثمينٌ ولا يمكن التنازل عنه.. وهي حرّيّة المرء في الوصول إلى معتقداتٍ معيّنةٍ، والتمسّك بها، وممارستها بحرّيّة، أو تغييرها، بحيث لا يخضع إلّا لما يمليه عليه ضميره، ويكون مستقلًّا

عن أيَّ سيطرةٍ خارجيّةٍ خاصّةً السيطرة الحكوميّة.. فهي ليست حقًّا من الدرجة الثانية، هي حقٌّ لا يخضع لأيِّ تصويتٍ ولا يمكن لبيروقراطيّة الدولة الاعتداء عليه»[١].

إذًا، الاعتقاد الدينيّ حسب هذه الرؤية سابقٌ للتشريع، وأصلٌ قائمٌ بذاته قبل الحقوق الوضعيّة، وليس العكس، فالدولة كمؤسّسة دستوريّة لا تملك الحقّ في قمع هذا الحقّ أو تقييده، ويعتقد الباحث الأميركيّ أنّ الحماية الدستوريّة للحرّيّة الدينيّة في الولايات المتّحدة الاميركيّة هي التي حافظت على قوّة الدين، والعلاقة بين الحداثة والدين تكون دومًا عكسيّةً في النظم السياسيّة إلّا في النظام الأميركيّ تتميّز هذه العلاقة: «.. فمعظم الدول الحديثة تبدو وكأنّها محكومةٌ بمعادلةٍ صارمةٍ كلّما ازدادت حداثة الدولة أدّت إلى علمنة الناس، لكن أميركا هي استثناءٌ صارخٌ لهذا التوجّه، فهي أكثر الدول تقدُّمًا وحداثةً ولديها في الوقت نفسه أكثر الشعوب تديّنًا وحداثةً[٢]».

وخلاصة القول إنّ الدين لا يتعارض مع مبدأ المواطنة، فهو أصلٌ وجدانيٌّ للتلاحم والتكافل، وليس علامةً للفرقة بين الأفراد، واستثماره لشرذمة الأمم نابع من مصالحَ اقتصاديّةٍ بحتةٍ لا تمتّ بصلةٍ إلى حقيقة المعتقد الدينيّ.

المواطنة والجنسيّة:

تضعنا الدلالة الاصطلاحيّة للمواطنة في التباسٍ مع اصطلاح الجنسيّة، حيث إنّ الانتماء لمؤسّسةٍ سياسيّةٍ بالمفهوم الضيّق، أو لدولةٍ بالمعنى العام يمنح المواطن هيئةً قانونيّةً معيّنةً يمكن نعتها بالمواطنة تارةً، وبالجنسيّة تارةً أخرى، هذا إذا اعتمدنا التصوّر الأميركيّ المسجّل في موسوعة كولير، والذي ينطلق من انتماء الجنسيّة التي يتمتّع بها المواطن الأميركيّ، فالسلطة الأميركيّة: «...تعامل رعاياها خارج القارّة على أنّهم تابعين لها من ناحية الجنسيّة، وإن لم يكن لهم من المواطنة أي ممارسة الحقوق السياسيّة المكفولة للمواطن الأميركيّ أيُّ حقوقٍ»[٣].

---

[١] إيبرلي، دون أي وآخرون، بناء مجتمعٍ من المواطنين، ترجمة هشام عبد الله، الأهليّة للنشر، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ ص: ٣٦٤ .

[٢] المرجع نفسه، ص: ٣٦٥.

[٣] ياسر عبد التواب جابر، المواطنة في الشريعة الإسلامية، دار المحدثين، القاهرة، الطبعة الاولى ٢٠١١ ص: ٢٣٦.

كانت ولادة الشخص لأبوين، أو في منطقةٍ معيّنةٍ، هي المعيار الأساسيّ للحصول على الجنسيّة. وتأتي كلمة (nationality) الإنجليزيّة التي تعني «الجنسيّة» من الكلمة اللاتينيّة القديمة (nasci) والتي تعني: الولادة، فالجنسيّة وضعيّةٌ مرتبطةٌ بالمكان، وبالميلاد.

ويفرّق بعض رجال القانون بين المواطنة والجنسيّة باعتمادهم فروقاتٍ قانونيّةً بسيطةً، فالتقاطع قائمٌ بين المفهومين، ولكن التمتّع بالحقّ على مستوى المواطنة يكون محلّيًا، أي داخل الوطن، في حين أنّ الجنسيّة كوضعيّةٍ قانونيّةٍ تمنح الفرد حقوقًا وامتيازاتٍ خارج الوطن، أو بين دولتين تكون محكومةً وفقًا للقانون الدوليّ، فالمواطنة والجنسيّة: «تعبّران عن وجهين مختلفين لعلاقةٍ واحدةٍ، تكتسب فيها الجنسيّة السمة الدوليّة، وترتكز المواطنة على الإطار الوطنيّ، فهي تمييزٌ بين الداخل والخارج تعبّر فيه المواطنة عن العلاقة القانونيّة بين الفرد والجماعة السياسيّة التي ينتمي إليها، وتتحوّل إلى علاقةٍ بين دولتين أو أكثر بمناسبة الوضع القانونيّ للفرد من ناحيةٍ ثانيةٍ»[١].

الجنسيّة إذًا صفةٌ، وامتيازٌ قانونيٌّ مدنيٌّ يتضمّن رابطةً بين الفرد ودولةٍ ما؛ لأنّه بإمكان الأفراد الحصول على جنسيّاتٍ مختلفةٍ، أو جنسيّتين على سبيل التمثيل، فالجنسيّة تمنح الفرد بعض الامتيازات، لا كلّ الحقوق المواطنيّة، فليس من الضروريّ للحاصل على جنسيّةٍ ما أن يصبح مالكًا لحقّ المواطَنة المتمثّل في الحقوق والوظائف المدنيّة والسياسيّة.

ويذهب بعض المفكّرين إلى التفرقة والتمييز بين الجنسيّة والمواطنة باعتماد مؤشّراتٍ ضابطةٍ للمواطنة، إذ يحدّدونها في أربع محدِّداتٍ: قانونيّةٍ، وحقوقيّةٍ، وسياسيّةٍ، وثقافيّةٍ. ولحاظ التقاطع يكون في بعضها لا في كلّها، فالتقاطع بينهما يكون في البعد القانونيّ، وفي ممارسة النشاط السياسيّ، وقد: «...تُختزل المواطنة في أمرين: نمط اكتساب الحقوق من ناحيةٍ، وطرق ووسائل ممارسة الحقوق من ناحيةٍ أخرى، أيْ الاقتصار على معنَيَيْن للمواطنة؛ يحدّد الأوّل منها المواطنة كوضعٍ قانونيٍّ، بمعنى طرح الافتراضات حول من الذي تعترف له الدولة بصفة المواطن وما هي الأسس القانونيّة لحقوق وحرّيّات الأفراد داخل الدولة، بينما يتناول الثاني منهما الرؤية الأوسع للمواطنة على أنّها مجموعةٌ

[١] ياسر عبد التواب جابر، المرجع السابق، ص:٢٣٧.

من الحقوق والواجبات، وإمكانيّات المشاركة التي تعرف بحدود العضويّة السياسيّة والاجتماعيّة»[١].

والعلاقة بين الجنسيّة والمواطنة لا تقف عند حدود السجال النظريّ والجدليّ، بل تطرح إشكالاتٍ عدةً على مستوى الانتماء والهويّة، والحالات لا حصر لها، وفي النصّ التالي بعض من الإشارات: «وقد جعلت قواعد عضويّة الأمّة الحياة بائسةً، ليس بالنسبة للمهاجرين المكسيكيّين في الولايات المتّحدة فقط، وإنّما بالنسبة للأشخاص الذين لا يستطيعون إقناع حكوماتهم بقبول طلباتهم للحصول على الجنسيّة والمواطنة أيضًا، كما أوضح مؤتمرٌ عُقِد مؤخّرًا في كلّيّة بوسطن، بعنوان «في مسألة المواطنة». وقد ناقش العلماء حالاتٍ في إنجلترا والهند وإندونيسيا وساحل العاج وماليزيا وجنوب أفريقيا وتايلند وتوغو والولايات المتّحدة، والتي جَعلت فيها الحكومات مواطنيها القانونيّين أنفسهم عديمي الجنسيّة».[٢]

وتبقى المواطنة والجنسيّة مفتوحةً على الإمكانات على قاعدة الذاتيّة الثقافيّة التي تحكم التشريع المدنيّ والقضائيّ في الأمم.

المواطنة والأخلاق:

المواطنة صفةٌ ووضعيّةٌ قانونيّةٌ تربط الفرد بالوطن، والعلاقة بالأصل معطىً تجريديٌّ، فهي نسبةٌ بين تصوّرين أو معلمين، هما الفرد والوطن، فهي ليست مادّيّةً بحتةً، بل هي رابطةٌ روحيّةٌ وقيميّةٌ، وعليه نجد أنّ التقاطع بين الأخلاق والمواطنة مسألةٌ جوهريّةٌ لا انفصام بينهما، فهي صفةٌ قيميّةٌ قبل أن تكون وجوديّةً، على قاعدة الشرطيّة المتضمَّنة في القيمة، فهي الصفة التي إذا وُجدت في شيء جعلته مرغوبًا فيه وجديرًا بالطلب، فالمواطَنة تتحقّق بوجود شروطٍ تحدّدها المؤسّسة الدستوريّة لكلّ دولةٍ.

ولكنّ التصوّر الغربيّ للمواطنة يؤكّد كعادته على العنصر المادّيّ للمواطنة في

---

[١] ياسر عبد التواب جابر، المرجع السابق، ص:٢٣٨.

[٢] جاكلين ستيفينز، حول فكرة الجنسية والمواطنة، ترجمة علاء الدين أبو زينة. موقع جريدة الغد ٢٩ أيار ٢٠١٢.اريخ الدخول:٢٦ نيسان ٢٠١٨ التوقيت :١٠,٥٠.

جلّ مظاهره، دون الالتفات إلى العناصر الروحيّة والأخلاقيّة، ومن روّاد هذا الاتجاه الفيلسوف جون راولس، الذي يؤسّسها على مرجعيّة كانطيّة[١] تستنير بأولويّة الحقّ على القيمة الخلقيّة؛ لأنّ الحياة المدنيّة عنده ينبغي أن لا تُقام على الفرضيّات الأخلاقيّة، بل ينبغي بناؤها على فكرة الحقوق الطبيعيّة، يقول راولز: «ينبغي، إذًا ألّا نحاول إعطاء حياتنا شكلًا ما انطلاقًا من الخير المحدّد بطريقةٍ مستقلّةٍ. ليست أهدافنا هي التي تبرز طبيعتنا، بل تلك المبادئ التي نعترف لها بكونها هي المتحكّمة في الشروط التي يقع في سياقها تحديد هذه الأهداف والطريقة المتّبعة في تحقيقها سبب ذلك يكمن في أسبقيّة الأنا على غاياته، وتحديده لها إلى درجة أنّ الغاية السائدة نفسها يجب اختيارها من بين عددٍ من الإمكانات؛ لذلك ينبغي علينا قلب العلاقة بين الحقّ والخير كما تقترحها المذاهب الغائيّة والنظر إلى الحقّ على أنّه أوَّليّ»[٢].

وعليه تصبح المواطنة حسب رؤية هذا الموقف المادّيّ الطبيعيّ قائمةً على فكرة الحقّ الطبيعيّ، لا محكومةً بالقيم الأخلاقيّة الفطريّة، فالأنا الذي يقيم عليه راولز فكرة الحقّ هو أنا مستقلٌّ، وغيرُ مثقلٍ بالقيم الأخلاقيّة المجتمعيّة، فهو أنا مجرّدٌ، وعلى حدّ توصيف الفيلسوف طه عبد الرحمن تكون المواطنة في حدّهم: «..جملةً من الحقوق الفرديّة تحدّدها نظريّةٌ في العدل تمّ وضعها خارج نطاق الأخلاق، ذلك أنّ الأفراد، رعايةً لمصالحهم، قاموا بتحديد مبادئ هذه النظريّة السياسيّة بعد أن تجرّد كلُّ واحدٍ منهم من كلّ القيم والأغراض والأوضاع والأدوار والأوصاف التي تخصّه، وعلى هذا فإنّ الرؤية الأخلاقيّة [conception du bien] التي يرى بها المواطن حياته هي من هذه الأشياء التي ينبغي أن يتجرّد منها كلّيًّا، حتى يحصل على حقوقٍ متساويةٍ مع حقوق غيره من المواطنين، فإذًا هذه الرؤية الأخلاقيّة شأنٌ خاصٌّ مثلها في ذلك مثل العقيدة الدينيّة، في حين أنّ نظريّة العدل التي توجبها المواطنة شأنٌ عامٌّ لا غبار عليه[٣].

---

[١] (نسبةً إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط).

[٢] مايكل ج ساندل، الليبراليّة وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، المنظّمة العربيّة للنشر، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٠٩.: ٣٠٦.

[٣] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠٦ ص: ٢١٧.

وتوجد فئةٌ أخرى في الفكر السياسيّ الغربيّ تقوم بفصل القيم الأخلاقيّة وعزلها عن المواطنة، وهم الجماعاتيّون[Commu nitaiarists] الذين يعتقدون أنّ المواطنة كهيئةٍ قانونيّةٍ تتقاطع مع قيم الجماعة فقط، لا مع القيم العامّة، وعليه تكون قيم المواطنة مرتبطةً بثقافةٍ مغلقةٍ، وقيمٍ جماعيّةٍ محدّدةٍ، تعكس التوجّه المادّيّ للجماعة، وفحوى منظورهم للمواطنة يقرّ باقتران المواطنة: «..بموقعٍ من المواقع داخل المجتمع، فكلُّ مواطنٍ يرتبط بتاريخٍ وتراثٍ مخصوصين حاملًا ثقافةً معيّنةً لا يشترك فيها إلّا مع الذين ينتسبون إلى الجماعة نفسها التي ينتسب إليها ويطالب باقي المواطنين باحترام خصوصيّة ثقافته، كما يطالب الدولة بالاعتراف بالحقوق الخاصّة التي تترتّب عليها، والقيم الأخلاقيّة هي جزءٌ من هذه الثقافة المخصوصة...»[١].

١. الجذور التاريخيّة لمفهوم المواطنة

من المعالم التي يتّفق عليها أغلب الباحثين في الفكر السياسيّ اعتبارُ المواطنة اصطلاحًا وتواضعًا غربيًّا، والاتفاق على أنّ الدلالات والمفاهيم التي عرفت في الثقافات ليست إلّا ارهاصاتٍ تجسّدت على أرض الواقع، ولم تخرج عن سياق الحاكم والرعيّة (les su-jets) تغيب فيها روح المواطنة المتّفق عليها اصطلاحًا، ومن بين صيغ الإجماع التي أقرّ بها رجال الفكر عمومًا، والفكر السياسيّ خصوصًا أنّ أثينا هي الرحم الرئيس لجميع المؤشّرات الحضاريّة.

المواطنة عند اليونان:

امتازت هذه الدولة بممارسةٍ سياسيّةٍ ونموذجٍ ديمقراطيٍّ فريدٍ جعلها تكوِّن النواة الأولى في مناقشة القضايا السياسيّة واتخاذ القرارات بطريقة حرّةٍ وديمقراطيّةٍ، أي أنّها خلقت الأجواء المناسبة للمشاركة السياسيّة، وهذا بطبيعة الحال مع بعض التحفّظات حول هذه المشاركة والممارسة الديمقراطيّة، أي هل شملت جميع طبقات المجتمع أم أنّها اقتصرت على فئةٍ دون الفئات الأخرى.

---

[١] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠٦ ، ص: ٢١٨.

لم يستقر مفهوم المواطنة عند اليونان على حالةٍ واحدةٍ، بل تطوّر من نظامٍ سياسيٍّ إلى آخرَ فقبل تولِّي صولون[١] (Solon) الحكم كانت المواطنة ذات دلالة إثنيّة (Ethnique) استثنى فيه المشرّع اليونانيّ الأجانب والنساء والأطفال وغير الأحرار إذ؛ «تنكّرت المدينة اليونانيّة، كما يقول اندريه إيمار لتوسيع حدودها البشريّة وذهب المواطنون الذين يؤلِّفونها أحيانًا إلى إقصاء أبناء الزنا،وأبناء الأمهات الأجنبيّات، فلم يقبلوا في صفوفهم سوى أبنائهم، أمّا أولئك الذين لم يمنحهم نسَبُهم هذا الحقّ، فلم يحصل عليه منهم، في أغلب الأحيان، سوى أشخاص محدّدون صدرت بحقّهم قرارات خاصّة. ويقفل باب هذه المواطنيّة، كأنّهم يحرصون على إبقاء نقاوتهم العنصريّة، وعلى حصر التمتّع بالحقوق السياسيّة في إطار ذوي هذه الحقوق من الشرعيّين»[٢].

ونستشفُّ من هذا النصّ أنّ المواطنة في المجتمع اليونانيّ حيثيّةٌ وسمةٌ سياسيّة يتشرّف بها الفرد اليونانيّ وتمنحه الأهليّة للممارسة السياسيّة في مستوياتها المتعدّدة التشريعيّة والقضائيّة، وتمنح لكلِّ شخصٍ تتوفّر فيه وجوبًا الصفات التالية: «أن يكون منتميًا للمدينة أبًا عن جدٍّ ويعيش فيها، وهم المواطنون الذين تتوفّر فيهم شروط: الميلاد لأب وأمّ إثينيَّيْن حسب قانون عام ٤٥١ ق.م، وأن يكون ذكرًا، وبالغًا من العمر ١٨ عامًا، وأن يكون اسمه مقيّدًا في السجلّات المعدّة لذلك في خلال العام الأوّل لميلادهم، وتمّ التحقق من هذا القيد عند بلوغه سن ١٦ عامًا، وإضافةً إلى هذه الشروط الحرّيّة، فالمواطن الذي يملك الشرط الأوّل والثالث بالكسب والثاني والرابع بالطبيعة يخرج من دائرة الخضوع للسلطة الأبويّة، وبعد أداء الخدمة العسكريّة لمدة عامين، أي عند سن ١٨ يصبح عضوًا في الجمعيّة (Ecclésia) أي مواطنًا أثينيًّا»[٣].

وعلى هذا الأساس، ووفقًا لهذا التقسيم والهيكلة لصفة المواطنة نجد عشرةً بالمئة من سكان أثينا يتمتّعون بالمواطنة، وهي نسبة تشير إلى أنّ أكبر الشرائح في المجتمع اليونانيّ كانت تعيش التهميش، فالاستثناء هذا يشير في اعتقادنا إلى فعاليّة المواطنة،

---

[١] صولون بن اكسكستيديس: ولد حوالي.٤٠ ق، م في أثينا ويصنف ضمن الحكماء السبعة.

[٢] اندريه ايمار، تاريخ الحضارات العام ترجمة: فريد م داغر، منشورات عويدات، بيروت.اريس، ط:٠٢ ١٩٨٦ ص ١٢٤.

[٣] إبراهيم أحمد شلبي، تطوّر الفكر السياسّي، الدار الجامعيّة للطباعة والنشر، بيروت.٩٨٥.: ٧٨.، ط.

فلو كانت المواطنة مجرّد انتماءٍ ولا تعني المشاركة في اتخاذ القرارات فلِم يحرم حصول العبيد والنساء على المواطنة؟ فحصول هاتين الشريحتين على المواطنة يمنحهما الشرعيّة القانونيّة للمشاركة في العمليّة السياسيّة؛ فالتقيّد والالتزام بالقانون في المدينة اليونانيّة ووضعه في مرتبة يسمو فيه فوق الشخص الحاكم هي من الخدمات الجليلة والإسهامات اليونانيّة في الفكر السياسيّ الإنسانيّ.

وتتمثّل التعديلات التي أصدرها الحاكم صولون في «إلغاء نظام الرقّ بسبب الديون سايسسكتيًّا، أي وضع الثقل باليونانيّة، وإصدار قرار يعفي الابن من مساعدة أبيه إذا لم يكن هذا الأب قد علّمه مهنة، وجعل أساس الاشتراك في الحكم مقدار الثروة التي يملكها الفرد شريفًا كان أم غيرَ شريفٍ».[١].

كما قسّم الدستور الأثينيّ المعدّل في عهد صولون المواطنين إلى أربعة: «طبقة الأغنياء الأشراف اليوبتردا وهم من يملكون خمسمئة مديمنوس فأكثر، الطبقة الوسطى: طبقة الفرسان الهيي من يملكون ثلاثمئة مديمنوس أو من يستطيع أن يغذّي فرسًا، الطبقة الثالثة الحرفيّون الزوجيتاي وهم الذين يملكون المحراث وما يجرّه الثيران وأرضًا يزرعون. الطبقة الرابعة: المعدمون الثيتيس وهم من لا يملكون شيئًا[٢].»

ونلاحظ في هذه التراتبيّة اعتماد الثروة مقياسًا لأهليّة المواطن، وتمّ تهميش الفقراء والعبيد والنساء، فالقانون اليونانيّ يُطبّق فقط كما يقول أوسوالد شبنجلر[٣] (Oswald Spengler ١٨٨٠- ١٩٣٦ «على المواطنين أمّا الأجانب والعبيد وكُلّ من كان في العالم خارج أسوار المدينة، فإنّهم جميعًا لم يكونوا ذوي شأنٍ في نظر القانون»[٤].

«فطبقة المواطنين هي الطبقة الوحيدة التي تمتّعت بكافة الحقوق الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، وكان لأعضائها الأهليّة الكاملة لتولّي الوظائف العامّة، والمشاركة في شرف الانضمام إلى الجيش وقيادته».[٥].

---

[١] مصطفى النشار، تطوّر الفلسفة السياسيّة، الدار المصريّة السعوديّة للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٥ ص: ٣٣، ط.

[٢] أيمن بن حميد، الفكر السياسّي عند صولون، مجلس الثقافة العام، مصر ٢٠٠٦: ١١٠.

[٣] شبنغلر: ١٨٨٠-١٩٣٦ مؤرّخ وفيلسوف ألمانيّ.

[٤] أسوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربيّة، تر أحمد الشيباني ج:٠٢.ار مكتبة الحياة، لبنان، ص:٣١١ د.ط.ت.

[٥] علي أحمد عبد القادر، تطور الفكر السياسّي، مكتبة الشرق، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٠ : ١٣.

وقد كان القَدْر الذي يشارك فيه المواطن الأثينيّ في الشؤون العامّة لا يجاوز أحيانًا مجرّد حضور المواطن اجتماع المدينة، وهو اجتماع تتفاوت أهمّيّته تبعًا لمدى الديمقراطيّة السائدة، وقد يتضمّن أحيانًا أخرى صلاحيّةً متفاوتةً لتولّي الوظائف العامّة؛ ولهذا ذهب أرسطو، وفي ذهنه صورة نظام أثينا، إلى أنّ الصلاحية لتولّي وظائف المحلّفين هي أحسن معيارٍ لصفة المواطن، ويلاحظ أنّ عدد الوظائف التي يصلح المواطن لشغلها كان متغيّرًا تبعًا لدرجة الديمقراطيّة المطبّقة في المدينة[١] .

ومن الملاحظ لنا أنّ الاشتغال بالأعمال العامّة والمشاركة في أعباء الدولة كان شرفًا للمواطن الأثينيّ الذي لم يكن يبحث عن حقوقٍ قانونيّةٍ ودستوريّةٍ بقدر ما كان يسعى للحصول على شرف تأدية واجبات مجتمعه.

وبمرور الوقت ظهرت ظاهرة التفرقة داخل طبقة المواطنين نفسها، حيث تفرّعت إلى فئتين: فئة الأشراف ذوي الأصول النبيلة، وفئة العامّة؛ إذ «حاولت فئة الأشراف الاستئثار بالحقوق السياسيّة ونادى العامّة بضرورة زوال هذه التفرقة القائمة على أساس عراقة الأصل ونسبة المولد، واستُعيض عنها بمعيار الثروة، أي أنّ أرستقراطيّة المواطن أصبحت تعتمد على ماله وممتلكاته، لا على نبالة أصله وعراقة فرع أسرته، وقد كان لهذا أثره في ما بعد على التقسيمات التي سادت المؤسّسات العامّة في دولة المدينة»[٢].

لا تخرج نظريّة أرسطو في المواطنة عن النسق الأرسطيّ العام، إذ نجدها مرتبطة برؤيته العامّة للدولة، التي يعتبرها حالة طبيعيّة، مع اعتباره الإنسان حيوانًا مدنيًّا، والرابطة التي تجمع بين الإنسان والدولة إنّما تكون كذلك اقتضاءً لمنطق الطبيعة ومنطق الوجود.

المواطنة عند أرسطو هي حالةٌ ووضعيّةٌ اصطناعيّةٌ، وهي ليست طبيعيّةً على غرار الدولة، فالدولة المدينيّة عند أرسطو توجد بصورة طبيعيّة، ويعيش الإنسان فيها بفعل الطبيعة..[٣]. وهي «جماعةٌ بشريّةٌ منظّمةٌ بشكلٍ مؤسّسيٍّ، ونمط من الجماعات المدينيّة التي نشأت على شاطئ المتوسّط، التي امتازت بالقدرة على إقامة علاقات مع مواطنين

[١] جورج سباين، تطور الفكر السياسّي ترجمة: جلال العروسّي، دار المعارف، مصر ١٩٧١.:٤ د.ط.

[٢] علي أحمد عبد القادر، مرجع سابق، ص :١٣.

[٣] راسيس وولف، أرسطو والسياسة، تر أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، بيروت، ط:٠١ ١٩٩٤ ص :٧٥.

في الخارج، بمعنىً آخرَ إنّها عبارة عن الجماعة المنظّمة من مواطني المدينة مع ما يتعلّق بها من أراضٍ، بذلك تختلف عن المدينة التي هي مكان السكن»[١].

فمسألة المواطنة عند أرسطو عُولجت من جهة المفهوم السلبيّ للشيء على حدّ تعبير حاتم النقاطيّ،[٢] فتحديد المواطن يتعينّ من جهة تعيين غير المواطن والذي يعبرّ عنه أيضًا بعلاقة الاختفاء، وهو ما نلمس فيه الطابع الجدليّ الذي يحدّد القضيّة منظورًا إليها من خلال النقيض، كما نستشفّ من خلال أرسطو أنّ المواطنة كانت مسألةً اختلافيّةً قبل زمن كتابة كتابه في السياسة؛ إذ يقول:» ومن ثمّ، علينا أن نستقصي من يجب أن ندعوه مواطنًا، وما هو مواطنٌ، ومن المواطن، إذ يكثر ما يكون المواطن موضوعَ جدلٍ، من حيث إنّ الجميع لا يتّفقون على كون المواطن شخصًا واحدًا، معيّنًا»[٣].

ويمكن اعتبار هذا النصّ وثيقةً تاريخيّةً سجّل فيها أرسطو الأنظمة السياسيّة التي كانت سائدة في اليونان، وهي الديمقراطيّة الأوليغاركيّة والملكيّة، والديمقراطيّة؛ فالاختلاف في حدّ المواطنة يرجع إلى الانتماء السياسيّ للنظام الذي يبعد تعريف المواطن عن سياق الموضوعيّة.

بدأ أرسطو بنقد ودحض الحجج التي اعتمدها بعض المفكّرين في ربط المواطنة بمسالة الإقامة أي المكان أو المدينة، فيقول: «أمّا لمواطن فليس مواطنًا بمجرّد سكناه في البلاد؛ لأنّ النزلاء والأرقّاء يشاطرونه تلك السكنى «فالتسليم بعامل المكان كشرطٍ للمواطنة يمنح الأجنبيّ أيضًا الحقّ والرقيق أيضًا، ويبدو أنّ أرسطو يستبعد الشروط المادّيّة في بناء المواطنة، إذ يمكن أن يكون الوطن محلًّا للعديد من الأجانب، والمهاجرين، واللاجئين السياسيّين، فالحصول على الجنسيّة بحكم الإقامة، قد يكتسب وفقًا لقواعدَ وشروطٍ يضعها النظام السياسيّ للمدينة، وهذا ما حدث في روما بعد ذلك على يد الإمبراطور ماركس أورليوس، والذي عرف بمرسوم (Antonniana).

---

[١] جورج كتّورة، السياسة عند أرسطو، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط:٠١,١٩٨٧. :٥٢.

[٢] حاتم النقاطيّ، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط:٠١ ١٩٩٥. :٤٣.

[٣] أرسطو، في السياسة،ترجمة الأب اغسطين بربارة، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت، ط:٠٢,٩٨٠ ص :١١٥.

كما أخذت هذه الدلالة تعبيرًا جديدًا في العصر الراهن، وهو المواطنة العبروطنيّة، أي إمكانيّة التمتّع بحقوق المواطنة بمجرّد الإقامة، وهو ما يعبر عنه المفهوم الوارد في موسوعة كولير الأميركيّة الذي يعرّفها بأنها: «أكثر أشكال العضويّة في جماعةٍ سياسيّةٍ اكتمالًا»[١].

كما يطرح أرسطو تصوّرًا آخرَ للمواطن ويشرع في نقده وهو: ...الذين يشتركون في حقوق الدولة اشتراكًا فعليًّا يمكّنهم من المرافعة، ويخضعهم للمحاكمة، ليسوا هم أيضًا من قبل ذلك مواطنين...»، فقابليّة الفرد للمحاكمة من طرف السلطة، أو النظام يشير إلى نقصٍ في مبدأ المواطنة...، كما أنّ امتلاك حقّ المشاركة بالتمثيل أو النيابة يعتبره أرسطو مواطنةً ناقصةً؛ لأنّ المعاهدات قد تمنح فردًا ما بعض الصلاحيّات السياسيّة، ولكن لا تسمح له بالمشاركة الفعّالة، وعلى الأرجح أنّ اليونان كانوا يمنحون بعض التجّار أو أرباب الصنائع بعضًا من الامتيازات الاجتماعيّة حفاظًا على مصالحهم الاقتصاديّة.

فدولة المدينة ظهرت إلى الوجود السياسيّ بفعل الازدهار الاقتصاديّ، ومن بين السنن أو الحتميّات التاريخيّة توجيه الطبقة المالكة لأدوات الإنتاج والنشاط السياسيّ، وقصة إعدام سقراط تحمل بعضًا من هذه الإشارات، فالتمكّن من شراء الحارس وتهيئة الظروف لفرار سقراط هو صورةٌ لقدرة أصحاب رؤوس الأموال على التأثير على مصدر القرار السياسيّ، والعلاقة بين المال والحكم مسألة تعرّض لها الفلاسفة يالبحث، وما لم يختلف فيه الفلاسفة» وجود علاقة بين المال والحكم، فهناك فعلًا من عشاق الحكم من يحتقر المال، ولكنّه لا يكون زاهدًا فيه، لأنّه يعرف أنّ المال سندٌ للحكم، ولو لم تكن للمال قيمةٌ عنده في ذاته».[٢]

حضور المال في الممارسة السياسيّة لا يمكن إنكاره، والشروط الأرسطيّة لتحديد المواطنة هي الجنسيّة، أي الانتماء أو الميلاد لأب مواطن وأمّ مواطنة؛ الجنس، فهي حصرٌ على الذكور فقط، أمّا الإناث فلا يمتلكنَ حقّ المواطنة، كما أنّ الذكر البالغ هو

[١] لي خليفة الكواري.آخرون، المرجع نفسه ص :٣١.

[٢] عبد الله شريط،مع الفكر السياسّي الحديث، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٦.: ٣٥ د. ط ١ .

المعنيُّ بالمواطنة والتفرّغ للعمل السياسيّ. والمواطنة البديلة التي يطرحها أرسطو لجميع الأشكال الناقصة للمواطنة هي المواطنة البحتة، والتي يحدّها من جهة المشاركة، أي القدرة على التأثير والتشريع، والمساهمة في القرار السياسيّ، وللإشارة فقط نجد أنّ المواطنة في الفقه السياسيّ المعاصر تعتمد المشاركة كمعيارٍ للمواطنة الفاعلة، والتي تقابل المواطنة السلبيّة، والتي تكون فيها المواطنة وسيلةً لحماية المواطن من الدولة، في حين أنّ الإيجابيّة هي القدرة على تغيير السلطة، وتوجيهها، يقول أرسطو:» أمّا المواطن البحت، فليس له بين الحدود الأخرى حدٌّ أفضلُ من كونه يشترك في القضاء والسلطة...»

وصيغة المشاركة التي تتأسّس عليها المواطنة ليست مشاركةً مطلقةً أو ثابتةً، ونهاية مدّة المشاركة في السلطات لا تستلزم غياب مبدأ المواطنة، وهذا واضحٌ في الفقرة التالية: «من السلطات ما هي محدودةٌ بأوقات، بحيث لا يتاح لنفس الشخص أن يليها إلّا مرّة واحدة أو خلال أزمنة معيّنة، ومنها ما هي غير محدودةٍ كسلطة القاضي وسلطة العضو في مجلس الأمة»[١].

كما أشار إلى اختلاف مبدأ المواطنة في الأنظمة السياسيّة، وفي الدساتير أيضًا، فالأنظمة السلطويّة وحكومة الطغيان لا تمنح حقّ المواطنة للشعب «...فإنّ بعض السياسات لا تخوِّل الشعب شيئًا من السلطة، ولم تألف إقامة مجالس اعتياديّة للأمّة بل غيرَ اعتياديّةٍ»[٢].

والبعض منها يمنح بعض الصلاحيات لبعض الناس فقط وهي حكومة الأقليّة، وفي النتيجة يخلص أرسطو إلى القول إنّ المواطن الحقيقيّ هو المالك لحقّ المشاركة في السلطة التشريعيّة وفي السلطة القضائيّة، فالمواطنة إذن عند ارسطو «وظيفةٌ لنظام الحكم، فالأشخاص الذين يكونون مواطنين في النظام الديمقراطيّ ليسوا بالضرورة كذلك في النظام الأوليغاركيّ، ومن ثمّ فهويّة المدينة تتحدّد أساسًا عن طريق نوع نظام حكمها، ولا تتحدّد عن طريق عوامل مثل الجغرافيا أو الجنسيّة».[٣]

---

[١] أرسطو، المرجع نفسه، ص : ١١٦.

[٢] المرجع نفسه، ص : ١١٨ .

[٣] ليو شتراوس، وآخرون، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ترجمة: محمود سيد احمد، ج:٠١ المجلس الأعلى للثقافة، مصر٢٠٠٥ ص ٢٠٩ د.ط.

التطابق بين المدينة والمشاركة عند أرسطو ظاهرٌ في التصوّر الذي يقدّمه، فالمدينة عنده تتحدّد بمشاركة مواطنيها وإخضاع المشاركة لسلّم قيميٍّ تفضيليٍّ يمنح هذا الحقّ لفئةٍ معيّنةٍ من المواطنين ويسلبها عن آخرين، هو مسلّمةٌ أخلاقيّةٌ، ففي الأخلاق النيقوماخيّة أيضًا.. ما دمنا نرى أنّ كلَّ مدينةٍ هي نوعٌ من المشاركة، وكلَّ مشاركةٍ تتكوّن من أجل خيرٍ ما؛ «لأنّ كلَّ شخصٍ يفعل كلّ شيءٍ من أجل ما يتمسّك به على أنّه خيرٌ، فمن الواضح أنَّ كلّ المشاركات تهدف إلى خيرٍ ما، والمشاركة الأكثر إلزامًا والتي تضمّ كلَّ أنواع المشاركات الأخرى وتفعل ذلك بوجهٍ خاصٍّ، وتهدف إلى خير الجميع الأكثر إلزامًا، وهذا ما يسمى بمدينة المشاركة السياسيّة»[١].

فالمشاركة إذًا هي فضيلة المواطن ومعيار المواطنة، كما يبدو من خلال التحليل أن أرسطو يميل إلى النظام الأرستقراطي، نظام القلّة كنظامٍ نموذجيٍّ، وهذه الفكرة يؤكّدها (تايلور) في قوله: «...المثل الأعلى للدولة عند أرسطو هو نظام الحكم الذي يديره الأرستقراطيّون، وإن كانوا قلّةً قليلةً، إلّا أنّهم على تربيةٍ ثقافيّةٍ عاليةٍ، ويتمتّعون بالفراغ دون أن يكون هناك من يملك أو يتميز عن غيره بالثروات الكبيرة، بعيدون عن روح المغامرة والانشغال بالأعمال..»[٢]، وأوّل ما يتبادر إلى ذهن الباحث أو القارئ لأرسطو أنّه فيلسوفٌ ينظر إلى الغير من أعلى، والنصوص التي تركها حول الرّق تؤيّد هذه النظرة، ولم يترك أيُّ فيلسوفٍ نصوصًا تتعلّق بالرّق كما ترك لنا أرسطو[٣]، ولكن الموضوعيّة تقتضي التعامل مع النص الأرسطيّ في سياقه التاريخيّ، وتجنّب التأويلات العقيديّة، وصدق أحد الحكماء في قوله: والحيّ يغلب ألف ميّت، وسنحاول رفع بعض الالتباس على الموقف الأرسطيّ؛ فسلب المواطنيّة عن فئة العمّال والمزارعين والصنّاع ليس كلّيًّا بل جزئيًّا، فالمواطنة الكاملة لا تتحقّق بالفعل في الممارسة السياسيّة، وهي مستحيلةٌ منطقيًّا؛ لأنّ الفهم الشموليّ للمواطنة يقتضي ممارسة المشاركة في صنع القرار وفي تنفيذ القرار وفي السلطة القضائيّة، وهذا مستبعدٌ كلّيًّا. وجودُ مصداقٍ له في الواقع الاجتماعيّ واجتماع العقل والممارسة أو الجمع بين النظريّة والتطبيق من الأمور الإشكاليّة، وتاريخ الفلسفة والعلم يؤكّد هذه الاستحالة،

[١] ليو شتراوس، وآخرون، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ترجمة: محمود سيد احمد، ج:٠١ المجلس الأعلى للثقافة، مصر٢٠٠٥، ص:٢٠٤. د.ط.

[٢] ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط:١٩٩٢م ص: ١٢٧.

[٣] جورج كتّورة، المرجع نفسه، ص :٩٥.

فالواقع أغنى من النظريّة عند دعاة التجربة والواقع، وملكة الفهم هي عملة الإنسان الصعبة التي يخرج بها من قزميّته، ومن بين التفسيرات التي تبّرر التقسيم الأرسطيّ لحقّ المواطنة هو افتقاد فئة المزارعين والصنّاع لأوقات الفراغ التي يحتاجها المواطن لأداء واجباته السياسيّة، وهذه الفكرة يؤكّدها الفيلسوف (تايلور) الذي يقول: "هاتان الطبقتان لا تملكان فرصًا للتمتّع بوقت الفراغ اللائق؛ إذ لا يمكن أن تكونا موضع ثقةٍ لجهة حسن إدارة الدولة من أجل الغايات العليا التي وظيفة الدولة هي تحقيقها وتنميتها»[١].

ولكن للأسف نجد الكثير من الباحثين العرب يعتبرون هذا التصوّر زلةً وهفوةً لا تليق بفيلسوف أسطاغيرا (أرسطو) أمثال الأستاذ مصطفى الخشّاب الذي ينظر إلى التقسيم الأرسطيّ لمسألة المواطنة على أنّه تقسيمٌ تعسّفيٌّ، تقسيمٌ ينطلق من سلّمٍ تفاضليٍّ تقويميٍّ، ونعتقد أنّ هذه الأفكار ليست إلّا قراءات، وإسقاطات إيديولوجّية على النصّ، وليس هو المضمون المقصود عند الفيلسوف، فالسياسة إذًا عند أرسطو هي النموذج الكلّيّ الذي تنتهي عنده جميع الخيرات الإنسانيّة، والسياسة هي ممارسة وتجسيد للغايات الخلقيّة.

كانت الممارسة اليونانيّة لمبدأ المواطنة من بين الأوّليّات التي أسّست للمواطنة المعاصرة، فهي بمثابة النموذج الجينيّ لها، يقول الأستاذ علي خليفة الكواري: «وعلى الرغم من قصور مفهوم المواطنة الذي تمّ تطبيقه في أثينا، من حيث الفئات التي يشملها وعدم تغطيته لبعض الجوانب التي يتضمّنها المفهوم المعاصر للمواطنة، فإنّه قد نجح بتحقيق المساواة على قاعدة المواطنة بين الأفراد المتساوين. من وجهة نظره، وذلك من حيث إقرار حقّهم في المشاركة السياسيّة الفعّالة، وصولًا إلى تداول السلطة وتولّي المناصب العامّة»[٢].

المواطنة الرومانيّة

كان السياق الإغريقيّ للممارسة المواطنيّة محكومًا بشروطٍ إثنيّة، وإن كان المفهوم في لحظة الميلاد يبقى مشروطًا بسياقٍ ثقافيٍّ محدّدٍ، حيث عرف المفهوم في العصر الرومانيّ تغيّرًا بارزًا، والسبب الرئيس في ذلك يعود الى اتساع الرقعة الجغرافيّة للإمبراطوريّة، إذ

[١] الفرد إدوارد تايلور، المرجع نفسه، ص ١٢٦.

[٢] علي خليفة الكواري وآخرون، المواطنة والديمقراطيّة في البلدان العربيّة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط:٠١ ٢٠٠١ ص:١٦.

ضمّت الإمبراطوريّة ثقافاتٍ متغايرةً، وشرائحَ اجتماعيّةً متفاوتةً، استطاعت من خلال الجاه الذي كانت تحوزه إلى حيازة بعضٍ من الحقوق المدنيّة، كما عمل الحكم الجمهوريّ عام ٥٠٧ ق.م على فسح المجال أمام الطبقات الدنيا للمطالبة بالحقوق المدنيّة حمايةً لنفسها من جشع الأشراف والنبلاء، كما كان لحركة المنابر العامّة[١] دورٌ، حيث تمّت المطالبة فيها بحقوقهم المدنيّة وضرورة قيام الدولة بحماية ملكيّاتهم، والسعي إلى إقامة مؤسّساتٍ قادرةٍ على حمايتهم.

ومن بين دعاة العدل والمساواة بين الطبقات الاجتماعيّة سيسيرون[٢] الذي يرى أنّ الدولة لا تستطيع «أن تضمن استمراريّتها وبقاءها وهيبتها إلّا إذا اعترفت بحقوق المواطنين، لأنّها تمثّل مصلحة الناس المشتركة»[٣].

والواقع أنّ الدولة الرومانيّة منحت المواطنة بُعدًا قانونيًّا، ونظّمتها بشكلٍ دقيقٍ ومحكَمٍ عبر إجراءاتٍ إداريّةٍ مباشرةٍ تمثّلت بدايةً بإجراء أوّل إحصاءٍ سكّانيٍّ في العام ٤٤ ق.م والذي كان القصد منه تنظيم وإعداد القوائم التفصيليّة من أجل ضبط قوائم المواطنين بما يتعلق بمسائل الخدمة العسكريّة ودفع الضرائب.

وفي سنة ٤ ق. م أصدر أغسطس أمرًا بتسجيل المواليد الجدد في الدوائر الرومانيّة الرسميّة والتثبّت من حالة المواطنة منذ فترة الميلاد، وبعد ذلك إجراء كاراكلا Caracalla المرسوم القانونيّ الذي أصدره الإمبراطور ماركوس أوريليوس في سنة ٢١٢ والمعروف: constitutio antoniniana.

وهو من القوانين المعروفة في الإمبراطوريّة الرومانيّة، والذي يمنح حقّ المواطنة الرومانيّة لجميع الرجال الأحرار الذين لم يكونوا مالكين لهذا الحقّ، وهم أفرادٌ في الإمبراطوريّة الرومانيّة، ومن هنا تتبدى الصورة القانونيّة للمواطنة التي حرصت عليها الدولة الرومانيّة، وتركّزت الإجراءات حول مسار العلاقة القائمة بين قضايا المعاملات

---

[١] حركة اجتماعيّة قام بها العامة: plebeians وبالفرنسيّة La plèbe في: ٤٩٤ ق.م .

[٢] مفكّرٌ سياسيٌّ وأديبٌ رومانيٌ ولد حوالي: ١٠٦ ق م وتوفي في ٤٣/٤٢ ق، م درس الدستور والقانون الرومانيّ شغل وظيفة قنصل. من كتبه: الجمهوريّة، وكتاب القوانين.

[٣] عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر السياسّي، منشورات جامعة باتنة، ١٩٩٩ ص:٥١.د، ط.

العامّة من زواجٍ ونشاطٍ تجاريٍّ، والتي اختصّت بالمواطنين الرومانيّين تحديدًا، وامتياز المواطنة راح يتمثّل في منحه حقّ المقاضاة في مدينة روما، حتّى وإن كان قد تمّ توجيه الاتهام إليه في أيٍّ إقليم من أقاليم الدولة، فالمواطن الرومانيّ هو الذكر البالغ المنتمي إلى تراب الإمبراطوريّة، وهو ذاتٌ قانونيّةٌ تكتسب المواطنة من خلال وضعه القانونيّ لا من خلال أصله الإثنيّ، فهو يرتقي لمرتبة المواطن بتغيير وضعه القانونيّ دون اعتبار أصله الاجتماعيّ، فهي قائمةٌ على حيازة مجموعةٍ من الحقوق السياسيّة والعسكريّة والمدنيّة.

القاسم المشترك بين الإغريق والرومان في نظرتهما إلى المواطنة يكمن في كون الكلّ لا يمكنه ممارسة الوظائف السياسيّة، فهناك تراتبيّة في تركيبة المجتمع المدنيّ اليونانيّ والرومانيّ، فلا يستحقّ صفة المواطنة إلّا الممتازون والمؤهّلون، والتفاوت مسألةٌ طبيعيّةٌ لا اجتماعيّةٌ، وهذا ما برَّرَه أرسطو، حيث يقول: «...إنّ القيادة والانقياد ليسا أمرين ضروريّين فقط، ولكنّهما نافعان أيضًا، ومن الكائنات ما يُفرز منذ نشأته للرئاسة، ومنها ما يُفرز للخضوع ..»[١].

ومقاييس الاستحقاق هي الثروة والجاه والتي يمكن أن تتأتّى من بطولاتٍ عسكريّةٍ أو عن طريق الإرث، وفي الحالة المعروفة لا بدّ أن ينحدر المواطن من أبوين ينتميان إلى المدينة نفسِها وبدون اعتبار ظروف الأم، حيث يمكن للابن المنحدر من أب مواطن أن يتقلّد هذا الامتياز، وعدم مواطنة الأب الأجنبيّ أو العبد مبطلة لبلوغ الابن امتياز المواطنة، أمّا الحصول عليها في صيغة الهبة أو الهديّة فنادرة، رغم أنّ ذلك قد حصل في سنة ٤٠٦ ق.م، حيث منح حقّ المواطنة للأجانب الذين قدّموا خدماتٍ في الحروب اليونانيّة، كما نلاحظ اعتماد طريقة الإحصاء في كلٍّ من الحضارة اليونانيّة والرومانيّة للتمييز بين مختلف أعضاء المدينة حسب انتماءاتهم العائليّة والطبقيّة ولتحديد مكانتهم في المدينة، فالإحصاء يقيم تراتبيّةً بداخل الجسم المدنيّ إضافةً إلى التراتبيّة اليونانيّة التي تميّز بين الحقوق المدنيّة والحقوق السياسيّة.

أمّا المجتمع الرومانيّ فيعكس صورةَ مجتمعٍ سياسيٍّ أكثرَ ديمقراطيّةً، فالكلّ يشارك

[١] أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب أغسطين بربارة، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع،بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠،.: ١٤.

في الاقتراع، ومع ذلك يؤدي الإحصاء إلى التمييز الدقيق لأقلّيّةٍ من المواطنين مدعوّةٍ للمشاركة في الحياة المدنيّة، أولئك الذين لهم مساهمةٌ فعّالةٌ، فهي تخوّل لهم ولوج مناصبَ مهمّةٍ، وكتلةٍ مدنيّةٍ ذات تأثيرٍ سياسيٍّ ضعيفٍ، وبالعكس فإنّ اليونان الذين يعيّنون موظفيهم الكبار حسب قانون القرعة يتسلّحون بممارسةٍ سياسيّةٍ تسمح من الناحية النظريّة بتجنب تشكيل «نبل مواطنيّ» يعيش على مزايا مكتسبة، وبالنسبة للقدماء لا يمكن أن نتحدّث عن تسييرٍ ممتازٍ غير هذا المؤسَّس وفقًا لهذا المبدأ، بما أنّ اللامساواة التراتبيّة الجليّة التي يرتكز عليها معدّلةٌ بإنصافٍ مستساغٍ، وعليه فإنّ المواطنة لا تتقدّم على شكل نموذجٍ مثاليٍّ فريدٍ؛ لأنّ الواقع يدعو باستمرارٍ للحديث عن المواطنين، فهذا التمييز المواطنيّ الذي يوجد عند الإغريق كما عند الرومانّ وفق منطق الإدماج أو بالعكس وفق قوّة الإقصاء الذي يتصدّر منح صفة المواطن.

وخلاصة القول: نجد أنّ روما التي فرضت نفسها كقوّةٍ منفتحةٍ على الشعوب الدخيلة استطاعت أن تضمّ للإمبراطوريّة خليطًا من الشعوب اللاتينيّة الحليفة التي أُدمجت إلى الشعب الرومانيّ ومنح حقّ ٦٨ المواطنة دون التصويت أو الاقتراع والمعروف بـ: la civitas sine suffragio لهذه الشعوب ليس في أصله مواطنةً كاملةً كما توحي بهذا العبارة، بل هم خاضعون لمساهماتٍ متعلّقةٍ بوضعيّتهم الجديدة فقط، والأصل كما نعتقد في هذه المواطنة هو جمع أكبر قدرٍ من الضرائب، والتاريخ يؤكّد ما نقول؛ إذ احتجّ سكان هذه المستعمرات على وضعيّتهم الدونيّة المفروضة عليهم وثاروا ضدّ روما... وما جعل مجلس الأعيان يستاء من الأبعاد السياسيّة والنتائج العسكريّة لهذه المسألة اللاتينيّة، فصوّت ابتداء من ٩ ق.م على قوانين تمنحهم مواطنةً كاملةً.

المواطنة في العصر الحديث

عرف الفكر السياسيّ الإنجليزيّ كثيرًا من الأحداث الاجتماعيّة، دفعت إلى التفكير في تجديد الدستور، ومنها الميثاق الأعظم أو الماجنا كارتا ((Magne Carta التي هي من الوثائق القانونيّة في التراث الدستوريّ الإنجليزيّ، وهي وثيقة صدرت في سنة: ١٢١٥ ساهمت في سيادة القانون الدستوريّ، كما كان لهذا الميثاق الأعظم أثرٌ كبيرٌ على الدساتير

والوثائق الأخرى، مثل وثيقة حقوق دستور الولايات المتّحدة، وهذه الوثيقة كانت بمثابة الأساس لمبادئ الدستور في ما يتعلّق بحكم الملك ومحدوديّة نفوذه وسلطته، وكانت الماجنا كارتا، شِرعةً دستوريّةً ترمي إلى حماية امتيازات البارونات، أو طبقة النخبة من المواطنين، فهي وثيقةٌ تقول للملك: «لا تستطيع انتهاك حقوق هؤلاء البارونات»، في حين يعتقد البعض أنّها أوّل وثيقة تقيّد صلاحيّة الملك الإنجليزيّ في القانون الدستوريّ الانجليزيّ.

ونجد مراحلَ سابقةً للميثاق الأعظم، فهي مؤسّسةٌ جزئيًّا على أساس ميثاق الحرّيّات، ذلك الذي أعلنه هنري الأوّل ملك إنجلترا، وأصدره عند الصعود إلى العرش في سنة: ١١٠٠، وكان ملزِمًا للملك ببعض القوانين المتعلّقة بمعاملة المسؤولين في الكنيسة والنبلاء، وميثاق الحرّيّات وهو وثيقة تاريخيّة في التاريخ الإنجليزيّ، وسابقةٌ للميثاق الأعظم الماجنا كارتا.

وهي ليست وثيقةً وحيدةً جامدةً، بل مجموعةً متنّوعةً من الوثائق يُشار إليها بالاسم الشائع ماجنا كارتا، والبند الأوّل في الوثيقة ينصُّ على أن تكون الكنيسة في إنجلترا حرّةً من التدخّلات الملكيّة بشؤونها، والنص: «عاهدنا، بدايةً، الربَّ وأكّدنا بهذا الميثاق لأنفسنا ولورثتنا إلى الأبد أنّ كنيسة إنجلترا ستكون حرّة وستتمتّع بجميع حقوقها وحرّيّاتها بدون أدنى انتقاصٍ، من هنا فقط أردنا أن يُراعى ويتمّ الالتزام بما يتبع وينتج عن هذا الأمر»[١].

تتضمّن الوثيقة الأسس الأوّليّة لمبدأ المواطنة، رغم أنّها في صورتها العامّة تقعيدٌ قانونيٌّ للنبلاء، ففي المادتين:٣١/٣٠ نلمس احترامًا وحمايةً للذات الحقوقيّة للمواطن أمام جشع النبلاء: «المادة ٣٠: لن يأخذ عمدةٌ أو مشرفٌ ملكيٌّ أو أيُّ شخصٍ آخرَ جيادنا ولا عربات رجلٍ حرٍّ للقيام بعمليّات النقل إلّا بموافقة هذا الرجل. المادة٣١: لن نستولي ولن يستولي مشرفونا الملكيّون على أخشاب الآخرين لاستخدامات قصورنا، ولا لأيِّ استخداماتٍ أخرى بدون موافقة حائز هذه الأخشاب»[٢].

---

[١] دومينيك شنابر، وكريستيان شوفالييه، ما المواطنة، ترجمة: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة القاهرة الطبعة الأولى ٢٠١٦، ص: ٥٥.

[٢] المرجع نقسه، ص: ٥٩.

وقد أصبحت هذه البنود بعد ذلك مرجعًا تاريخيًّا لما يُسمى حقوق الإنسان، ومازالت أصداؤها تتردّد في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان.

المواطنة في الفكر الحديث:

تميّز الفكر السياسيّ في العصر الحديث بالعديد من المحاولات الهادفة إلى تشييد أنساقٍ سياسيّةٍ تحاكي الأنساق الفلسفيّة الكلاسيكيّة، وهذا يعود لطبيعة التماهي التي كانت موجودة بين القضايا السياسيّة والفلسفيّة، ومن بين القضايا التي استأثرت باهتمامات الفلاسفة في ذلك العصر، قضيّة أصل الدولة وكيفيّة قيامها وغاياتها وأشكالها وأركانها، ويُعَدُّ القرن السادس عشر والسابع عشر من أغنى عصور الفكر السياسيّ، حيث كانت الحوادث الاجتماعيّة والسياسيّة مصدرًا ومنبعًا استُلهِمَت منه أهمُّ وجُلُّ النظريّات السياسيّة في العصور التالية. فحركة البروتستانت ضد اضطهاد الكاثوليك، ومطالبتهم بحقّ الحرّيّة في ممارسة الشعائر الدينيّة، ترتّبت عنها الكثير من النتائج، منها الطلب بحقوق الشعوب تجاه الملوك، ومهاجمة السلطان المطلق الذي كان يملكه هؤلاء أو الرغبة في تقييده، وهذا الصراع السياسيّ استوجب الدفاع النظريّ والكلاميّ عن الرؤى والأطروحات السياسيّة.

وتعدّدت الإجابات حول البحث في مشروعيّة السلطة، والحدود التي تقف عندها، وفي مشروعيّة مقاومة الحكم من طرف الشعب وكثير من القضايا السياسيّة، وهذا الزخم المعرفيّ شكّل تراثًا فكريًّا وسياسيًّا لرجال السياسة في العصور اللاحقة.

ومبدأ المواطنة الذي يمنح الأفراد أو المواطنين صلاحيّات التسيير، والتغيير على مستوى التشريع والتنفيذ أيضًا هو وليد الحداثة عمومًا، والدولة القوميّة خصوصًا، حيث ارتبط المصطلح بالدولة الحديثة في الغرب. وفلسفة القوميّة تعني الجمع بين الوحدتين الطبيعيّة والسياسيّة، فلا تقوم وحدةٌ سياسيّةٌ على أكثر من أمّةٍ، ولا تتوزّع الأمة بين العديد من الدولٍ، فمبدأ القوميّات يقوم على فكرة أو مبدأ حقّ الأمّة في أن تتشكّل في دولةٍ مستقلّةٍ، فقيام الدولة الحديثة على أساس ارتباط الدولة بعناصرها البشريّة على أساس ترابط هذه العناصر أو المواطنين في ما بينها على أساسٍ سياسيٍّ دعامته القوميّة

لا الإثنيّه، يمنح جميع المواطنين الحقّ في المراكز القانونيّة والسياسيّة على أساس العلاقة المتبادلة بينهم وبين الدولة أو السلطة المنظّمة في الدولة.

أمّا الأفراد المقيمون في الدولة والذين لا يملكون هذا الارتباط السياسيّ، فهم أجانبُ تختلف مراكزهم السياسيّة القانونية تمامًا عن مركز المواطنين، فمبدأ المواطنة الذي تمّ إرساؤه في الدولة القوميّة يقوم على علاقةٍ متميّزةٍ بين الحاكم والمحكوم تختلف عن العلاقة التي كانت قائمةً في العصور الوسطى التي كانت تعتبر الناس ماشية مِلْكًا للحكام، يتوارثونهم ويتصرّفون فيهم كأنّهم متاعٌ يملكونه؛ إذ انتقل الارتباط بين الفرد والدولة من وضعيّة الملكيّة الخاصّة بين الفرد والعاهل إلى صعيد الارتباط السياسيّ بين المواطنين ومعقد السيادة.

الدولة تتألّف من رعايا وصاحب سيادة، والمواطنة هي الخضوع للسيادة وليس لصاحب السيادة، وقد ارتبطت المشاركة السياسيّة بالتاريخ الاقتصاديّ للدولة القوميّة منذ نشأتها، والمبدأ المشهور: «لا ضرائب دون تمثيل» يؤكّد هذا الارتباط، فتسيير جباية الضرائب يستلزم وجود تمثيلٍ نيابيٍّ لدافعي الضرائب يراقب سبل إنفاقها.. ولهذا السبب يُرجع البعض من المفكرين السياسيّين ظهور ظاهرة المشاركة السياسيّة مبكرًا في دول الشمال الأوروبيّ الفقير نسبيًّا، كالدول الاسكندينافيّة وبريطانيا يرجعها إلى الحاجة المتزايدة لملوك هذه الدول في الاعتماد على شعوبهم في تحصيل الضرائب، وبالتالي تشجيعهم على الإنتاج، وزيادة قدراتهم الضريبيّة من خلال السماح بمزيد من المشاركة السياسيّة، وبإلحاحٍ من الشعوب على التمتّع بحقوقها، وتحت ضغط الحاجة للموارد اللازمة لإدارة الاقتصاد الرأسماليّ، حدث تطوّر في آليّات الدولة القوميّة، فأصبحت السيادة للشعب أو لممثّليه، فكانت الليبيراليّة برؤيتها وفلسفتها تأسيسًا نظريًّا لهذه الرؤية بدعوتها إلى إعلاء شأن الفرد على حساب الجماعة، وحماية الملكيّة الفرديّة، ومنع تدخل الدولة.

وبما أنّ روّاد هذا الفكر كانوا ينطقون باسم الطبقة البورجوازيّة التجاريّة والصناعيّة، فإنّ تعميم الحقوق الديمقراطيّة على جميع أفراد الشعب يتناقض مع مصالحهم؛ ولذلك ظهرت احتجاجاتٌ شعبيّةٌ تطالب بالمساواة في الاقتراع لجميع المواطنين.

ونتيجة الضغوط التي مارستها حركة الحفّارين[١] في الثورة الإنجليزيّة، وأصحاب النزعة اليعقوبيّة في الثورة الفرنسيّة، اضطرّ الليبراليّون إلى القبول بمطالب الثوريّين حفاظًا على مصالحهم، ومن هنا كانت البداية لفكرة المواطنة.

البيان الأميركيّ:

يقوم البيان الأميركيّ الصادر في سنة ١٧٧٦ على قاعدة المساواة العامّة بين الأفراد المواطنين، وهي قاعدةٌ طبيعيّةٌ وغايةٌ رئيسةٌ تتأسّس عليها الحكومة ومصلحة المواطنين، فالمواطن يملك القدرة على تغيير مسار الحكومة وتوجيهها إذا انحرفت عن مسارها الصحيح، ومما جاء في نص البيان: «إنّ الناس جميعًا خُلقوا متساويين، وإنّ خالقهم منحهم حقوقًا خاصّةً لا تُنزع، وإنّ من تلك الحقوق الحياة، والحرّيّة، وطلب السعادة، وإنّه لصيانة تلك الحقوق أُنشِأت الحكومات بين الناس، مستمدّةً سلطانها المشروع من رضى المحكومين، وإنّه حينما تصبح حكومةٌ ما خطرًا على هذه الغايات، فإنّ من حقّ الشعب أن يبدّلها ويلغيها ليقيم حكومة جديدة ترسّخ قواعدها على تلك المبادئ، وتنظّم سلطانها على وجه يكفل للشعب السلامة والسعادة»[٢].

أمّا القاعدة الثانية فهي فساد المؤسّسات الحكوميّة البريطانيّة وعجزها عن تحقيق مصلحة الفرد والجماعة ما يمنح المواطن حقّ الانتفاض والثورة والاستقلال عن هذه المؤسّسات الحكوميّة، ويمكننا الاستئناس بما كتبه جيفرسون في نصّ البيان إذ يقول: «ولكن عندما تكشف سلسلةٌ طويلةٌ من سوء الاستعمال والاغتصاب عن خطّةٍ مبيّتةٍ لإخضاع الشعب ووضعه تحت حكمٍ استبداديٍّ مطلقٍ، فمن حقّ الشعب، بل من واجبه أن يقلب تلك الحكومة ويلتمس ضمانات جديدة لسلامته المستقبليّة..[٣].

---

[١] من الحركات الثوريّة التي عرفتها بلاد إنجلترا وهي على مشارف مرحلة الرأسماليّة الكبرى، وقد تبلورت حركات الحفّارين (The Diggers) وشقيقتها حركة أهل الطبقات (The Levellers).تكوّنت من إرثٍ احتجاجيٍّ وإنتفاضيٍّ وثوريٍّ طويلٍ في تلك البلاد، أبرزه ما كان ممتدًّا ما بين سنوات ١٠٦٦ و١٧١٥ وهي سنوات نهاية الاستعباد الداخليّ وتبلور الإقطاع بشكله العسكريّ الدينيّ داخل إنجلترا، ثم أفوله وبداية تبلور رأسماليّة إيلاف المال والتجارة مع توسّعات حرف وأعمال الصناعة والتمويل.

[٢] وطنيّون وأوطان، دار العلم للملايين،بيروت، الطبعة الأولى ١٩٥٢، ص: ٦٥.

[٣] أديب نصّور، المرجع نفسه ص : ٦٦.

الثورة الفرنسيّة وتأصيل المواطنة:

ساهمت حركة التنوير (Enlightment/Lumiéres) في بلورة مفهوم المواطنة، والتي لم تكن مقتصرةً أو محصورةً في فرنسا فقط، بل اكتسحت جميع المناطق في أوروبا، وقد حمل مشعل التنوير في فرنسا أدباءُ وفلاسفةٌ أمثال ديدرو (Diderot) ودالمبير (d' Alembert) وشارل دي مونتسكيو (de Montesquieu Charles) وجان جاك روسو (Rousseau) وفولتير(Voltaire) وكوندورسيه، وبابيف (Babeuf) ومارشال.

أمّا التنوير الإيطاليّ والألمانيّ فقد غلبت عليه الروح الفنّيّة والتاريخيّة، ومنهم فيكو الإيطاليّ، والألمانيّان لسنغ (Lessing) وهرد (Herder)، وفي إنجلترا نجد بيرك (Burke)، وفي أميركا: توماس بين، وبنيامين فرانكلين..

والقواسم المشتركة بين هذه الحركات التنويريّة جميعًا هي تقديس العقل، ومنحه السلطة العليا على كلِّ شيءٍ، واعتبار الدين خادمًا للعقل، فهو مقياسٌ لصحة العقائد، وأساسٌ للعلم، ووسيلةٌ للقضاء على الخرافة والجهل.

ومن أهمّ المبادئ التي أكّدت عليها حركات التنوير الإيمان بقانون الطبيعة، والحقوق الطبيعيّة، والمصلحة الذاتيّة المستنيرة، ومبدأ السيادة الشعبيّة الذي يعني أنّ الحاكم يستمدّ سلطته من الشعب، وللشعب حقّ سحب السلطة إذا أخلّ بشروط العقد، والشعب المقصود هنا هم الزعماء الطبيعيّون الذين يمثّلون المجتمع كلّه.

فالسيادة الشعبيّة تستبطن فكرة أنّ الحكم يكون لمصلحة الشعب لا أن يكون بواسطة الشعب؛ وهذا المفهوم الديمقراطيّ الجديد تبلور في الثورتين الأميركيّة والفرنسيّة من قادة الطبقة الوسطى، التي اعتبرت نفسها ممثّلةً للشعب كلّه.

ولكنّ روسو يرفض السيادة القائمة على قاعدة المساواة الكاملة بين أفراد المجتمع، وأقرّ أنّه بما أنّ الجميع أحرارٌ ومتساوون، فمن حقّهم أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، فالشعب بجميع أفراده هو معقد السيادة وصاحب السلطة ومصدرها، وهي ما يعبّر عنه بالإرادة العامّة.

وفضاء المواطنة لا يتحقّق إلّا في ظّل هذه المبادئ، وأهمّها مبدأ السيادة الشعبيّة، كما أنّ النظام الدستوريّ الذي نادت به حركة التنوير يشكّل سياقًا آخرَ لممارسة مبدأ المواطنة، فالدستور كمجموعةٍ من القواعد تحدّد مهام وحدود السلطات والهيئات القانونيّة، يمثّل الآليّة القانونيّة لمبدأ المواطنة، وهو الذي يقوم أساسًا على حماية الحرّيّات المدنيّة بالحدّ من السلطة الحاكمة، وتقييدها عن طريق توفير ضمانات قانونيّة دستوريّة، ترتبط بنظريّة فصل السلطات، و يمكن إجمال الخصائص العامّة لهذا المبدأ في نقاطٍ: أوّلها: أنّ الدستور هو الأساس الذي تقوم عليه عمليّة تنظيم الحكم، وبالتالي فالدستور سابقٌ على الحكومة، كما أنّ الدستور يحدِّد أسلوب ممارسة السلطة وتوزيعها، ومن ثمّ فهو قيدٌ على السلطة، وكلُّ تجاوزٍ لهذا القيد يجعل السلطة غيرَ مشروعةٍ.

ويُعتبر ميثاق إعلان حقوق الإنسان والمواطن، من أهمّ مواثيق الثورة الفرنسيّة، وأكثرها تعبيرًا عن فكرة الثورة، وهو الإعلان الذي صدر في ٢٦ أوغست ١٧٨٩ عن الجمعيّة الوطنيّة الفرنسيّة، وأصبح في ما بعد جزءًا من دستور الثورة الأول الذي صدر عام ١٧٩١، حيث أصبح تعبيرًا عن الرؤية الفرنسيّة للحرّيّات العامّة، وقاعدةً أساسيّةً استند إليها الفكر والتشريع الليبراليّ والراديكاليّ طوال القرن التاسع عشر، ورايةً يلتفّ حولها الأحرار في جميع أصقاع العالم، كما نلاحظ تبلور هذا الإعلان بإنشاء الأمم المتّحدة الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان.

تشيد الثورة الفرنسيّة بالحقوق الفرديّة، وتعتبرها سابقةً في الوجود على الدولة؛ إذ تنبع الحقوق من طبيعة الإنسان بالذات، فتكون مطلقةً بتقعيدها على الأنطولوجيا الإنسانيّة، فلا تفاوت في التجلّيات التي تملكها الحقوق ثقافيًّا؛ إذ «تعرف بالبداهة وصالحة لجميع الناس، ولجميع البلدان، ولجميع الأزمنة بمجرّد أنّها ولدت مع الإنسان نفسه، وإنّها موجودةٌ في ضمير كلّ فردٍ، إنّها ثابتةً أبديّةً؛ إنّ للإنسان بوصفه إنسانًا حقوقًا طبيعيّةً، تعطيه صفةً حقوقيّةً لا يمكن التنازل عنها»[١].

فالجماعة السياسيّة تهدف إلى المحافظة على هذه الحقوق الطبيعيّة التي لا يمكن أن

[١] برنارد غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسيّة، ترجمة عيسى عصفور. منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص ١٣٩.

تسقط بالتقادم، فالحرّيّة في الإعلان جاءت كسلطةٍ تقيّد المشرّع ذاته، فالقانون لا يستطيع أن يضع من القيود على حرّيّات الأفراد إلّا تلك التي يتطلّبها تمكين الآخرين من التمتّع بحقوقهم الطبيعيّة، وهذا ما ورد في المادة الرابعة والخامسة من الإعلان، ومن المواد التي تنصّ على مبدأ المواطنة الفقرة التالية: «الأمّة في جوهرها هي مصدر كلِّ سيادةٍ ولا يجوز لأيِّ فردٍ أو مجموعةٍ من الأفراد أن تزاول أيَّ سلطةٍ ما لم تكن نابعةً من الأمة صراحةً."

فالقرار السياسيّ نابعٌ من إرادة الأمة، وينبغي أن يكون متطابقًا مع أهداف الأمّة ومصالحها، والنصّ التالي يعبّر أصدقَ تعبيرٍ عن مبدأ المواطنة؛ لأنّ القانون هو التعبير عن إرادة الجماعة، وكلّ المواطنين لهم حقّ المشاركة في وضع القانون، إمّا بأشخاصهم أو عن طريق ممثّليهم، «كلّ مواطن له حقّ المساهمة في التشريع بنفسه أو عن طريق ممثّليه»[١].

ويجب أن يكون القانون واحدًا مع الجميع سواء أكان في الحماية أو في العقاب، حيث إنّ الجميع متساوون في حقّ التكريم وتولّي المناصب والوظائف بحسب قدراتهم المختلفة، ولا امتياز لأحد على أحد إلّا بالفضائل والموهبة.

يُعتبر الإعلان وثيقة ميلاد المواطن الحديث، فكلمة مواطن بدأت تستمدّ قوّتها وجذوتها من نور الثورة الفرنسيّة؛ وإن كان الإنسان المقصود في الإعلان هو الرجل البورجوازيّ، وهذه الإشارة نجدها عند هارولد لاسكي حين يقول: «إنّ هؤلاء الذين قاموا بالثورة الإنجليزيّة ١٦٨٨، والثورة الفرنسيّة ١٧٨٩ أعلنوا أنفسهم فلسفيًّا حماة حقوق الإنسان، ولكن الواقع والتحليل الصحيح لما عنوه فعلًا كان حماية حقوقهم، ومصالحهم الشخصيّة ومصالح طبقتهم البورجوازيّة ليس إلّا، وثورتهم الليبراليّة هي ثورة مطالبهم»[٢]

فالنظام السياسيّ وُجد لحماية الفرد من تجاوزات الدولة، فالدلالة التي يشير إليها الإعلان هي الدلالة السلبيّة للمواطن الذي يسعى لوضع الآليّات لحماية نفسِه من الدولة، وليس المواطن الفعّال الذي يشارك في الإدارة بإرادة وفعاليّة.

[1] La déclaration des droits de l›homme et du citoyen; publication républicaine.1é édition. lyon. 1880 .P .14.

[٢] فايز صالح ابو جابر، المرجع نفسه، ص : ٩٠ .

العقد الاجتماعيّ والمواطنة:

العقد الاجتماعيّ من أشهر المفاهيم والأدبيّات السياسيّة التي عرفها الفكر البشريّ، كما ارتبطت بالاجتماعات البشريّة عمومًا، ولا يحق لأيٍّ مجتمعٍ الادعاء بأسبقيّته في القول بفكرة العقد، ويرى بعض الباحثين أنّ المفكّر الصينيّ ماو تزو في القرن الخامس قبل الميلاد هو من أوائل من قالوا بفكرة العقد، ونشوء المجتمع السياسيّ؛ كما ضمّت الفلسفة اليونانيّة بعض الشذرات أو الإشارات إلى فكرة العقد (السفسطائيّون، سقراط، أبيقور). ولكنّ فكرة العقد تبلورت في القرنين السابع عشر والثامن عشر عند توماس هوبز وجاسندي وسبينوزا ولوك وروسو. والعقد الاجتماعيّ يحدّد طبيعة الدولة ونشأتها وبنية المؤسّسة السياسيّة التشريعيّة، القضائيّة، التنفيذيّة، وفلسفة العقد تأخذ نموذجين، نموذج أو ميثاق الاتحاد (Pactum Unionis) وميثاق الرعايا (Pactum Subjectionis)، وعليه فإنّ المواطنة المترتّبة عن هذا الاجتماع تأخذ شكلين، مواطنة الرعايا ومواطنة المواطنين، والشكل الأوّل يقوم على علاقة الولاء التامّ للحاكم من طرف الرعايا ويكون بين المواطنين والحكّام، وليس بين المواطنين، والماجنا كارتا (Carta Magna) هي نموذج لهذا العقد.

أمّا الشكل الثاني فيظهر في ميثاق الاتّحاد الذي هو «تحوّلٌ من الفرديّة.لى المواطنة، أعني أنّهم أصبحوا مواطنين بعد أن كانوا أفرادًا.. مثل الميثاق الذي اتفق عليه الآباء المهاجرون الذين أسّسوا أَوّلَ مستعمرةٍ في نيوإنجلند عام م٦٢٠ وتعهّدوا بالتجمع في مجتمع مدنيّ واحد»[١]، وإذا كانت المواطنة في الدولة المدينيّة (la cité)، ترجع أساسًا إلى الفرد أو ما يصطلح عليه في علم السياسة بالذات القانونيّة (le sujet du droit)، فإنّ نظريّات العقد الاجتماعيّ حاولت تأسيس المواطنة على المرجعيّة الجماعيّة، لتجاوز الفرديّة التي بُنيت عليها المواطنة المدينيّة. وسنحاول التعرّض لأهمّ الفلاسفة الذي عرفوا بنظريّة العقد الاجتماعيّ، وهم: توماس هوبز، جون لوك، جان جاك روسو.

---

[١] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر ١٩٨٥، ص: ٣٦٦، د.ط.

توماس هوبز:

تظهر فلسفة هوبز السياسيّة في مؤلّفاته الثلاثة: «مبادئ القانون»، و«في المواطن»، و«التنين». توجد اختلافات بين الكتب الثلاثة، ومردّ ذلك هو التطوّر الذي عايشه الفيلسوف في نظريّته اللاهوتيّة، والقصد عنده هو: «وضع الفلسفة الأخلاقيّة والسياسيّة لأوّلِ مرّةٍ، على أساسٍ علميٍّ؛ والمساهمة في تأسيس سلامٍ مدنيٍّ ومودّةٍ، وفي إعداد البشريّة لكي تفي بواجباتها المدنيّة، وهذان المقصدان النظريّ والعمليّ مرتبطان في ذهن هوبز»[١].

تقوم الطبيعة البشريّة عند هوبز على الأنانيّة، فالإنسان ذئب للإنسان، والكلّ في حربٍ ضدّ الكلّ، والواحد في حربٍ ضدّ المجموع، فهو كائنٌ شريرٌ حافلٌ بالنقائص، جبانٌ، فاسدٌ، خبيثٌ، لا يُذعن إلّا إذا خاف، ولا يضحّي بمصالحه إلّا مرغمًا، ولا يحبّ السلام للسلام، بل فزِعًا من نتائج الحرب..

هذه الوضعيّة الطبيعيّة، تحرّكها الأهواء والغرائز، فتجعل من حالة الطبيعة أمرًا لا يُطاق، وتدفع إلى تكوين المجتمع المدنيّ الذي يكون الآليّة التي ينتقل بها الإنسان من الحرب المهدّدة باستمرار، ولذا يجب تفويض المواطنين إرادةً معيّنةً لتولّي الحكم، والتنازل عن بعض الامتيازات مقابل بناء أو تأسيس سلطةٍ لحماية المصالح الفرديّة والعامة، شريطة أن يضمن كلُّ واحدٍ اضطرار الآخرين للوفاء بوعدهم، ومن المفترض أن يقول كلُّ واحدٍ لكلِّ واحدٍ: «أجيز لهذا الرجل أو لهذه الجمعيّة، وأتخلى له أوّلها عن حقّي في حكم نفسي بنفسي، شريطة أن تتخلّى له عن حقّك وأن تجيز له كلّ أفعاله بالصورة نفسها»[٢].

فسلطة الحاكم تقوم على أمرين: الأمر الأوّل: تخليّ الأفراد عن حقوقهم، والأمر الثاني: الغاية التي من أجلها تخلّوْا عن حقوقهم والتي هي السلام والعدل؛ فالدولة كشخصٍ مجرّدٍ «تكوّن شخصًا واحدًا، عندما تتمثّل بإنسانٍ واحدٍ شرط أن يتم ذلك برضى كلِّ فردٍ، وبصورةٍ خاصّةٍ برضى كلّ الذين يتكوّن منهم ذلك الشخص»[٣].

---

[١] ليو ستراوس وآخرون، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، مصر، ٢٠٠٥، الجزء الأول، ص ٥٧٣.

[٢] بيير فرانسو مورو، هوبز، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣ ص: ٦.

[٣] جان توتشار، تاريخ الفكر السياسّي، ترجمة علي مقلد، الدار العالميّة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية١٩٨٣ ص: ٢٦٢.

فالأمر الأوّل يجعل من المواطن عضوًا في العقد، والثاني يجعل من هذه العضويّة عضويّةً غيرَ قابلة للفسخ، ويجعله ملزَمًا بالخضوع والطاعة المطلقة للحاكم، وتصبح إرادة الحاكم ممثِّلةً لإرادة المواطن، كما أنّه يملك كلّ سلطة لتحقيق إرادته التي هي إرادة كلّ مواطن.

وأخيرًا في الاعتقاد السائد الذي فسّر به هوبز أنّ المواطن لا يملك حقّ مساءلة الحاكم، فهي مواطنة رعايا (Les sujets)، فالدفاع عن حقوق الأفراد وتقييد سلطة الحاكم غائبٌ في فلسفة هوبز، فهو من أنصار السلطة المطلقة، والفرد ملزَمٌ بقبول جميع التجاوزات التي تقوم بها السلطة؛ لأنّها أفضل من عدم وجود سلطةٍ قاهرةٍ تغلّ أيديهم عن أعمال العدوان، فمقاومة السلطة لا يمكن تبريرها بأيِّ شكلٍ من الأشكال.

ولكن إمام عبد الفتاح إمام يكشف لنا من خلال النصوص الواردة في كتاب «التنين» عن إشاراتٍ وضعها هوبز في ثنايا الكتاب، ويوردها تحت عنوان: التحفّظات، التحفّظ الأوّل: «لمّا كان حقّ الدفاع عن حياة المرء والمحافظة على أعضائه لا يمكن التنازل عنه لأنّه حقٌّ أساسيٌّ ولا يمكن للمرء أن يكون له وجودٌ إذا تخلّى عنه، وكلّ شيء لا يستطيع الإنسان أن يعيش بدونه فهو حقٌّ غيرُ قابلٍ للتحويل أو التنازل عنه، فإنّ ذلك يعني أنّ للإنسان الحقّ في الدفاع عن نفسه حتى ضدّ أوامر السيّد الحاكم[١].

قراءة النصّ بالخط العريض الذي هو للفيلسوف هوبز يؤكّد على أنّ ثمّة حقوقًا غيرَ قابلةٍ للتنازل عنها، فهي حقوق رئيسةٌ، ومبدئيّةٌ، مثل حقّ الحياة، ويبدو أنّ الفيلسوف تعامل بذكاءٍ مع السلطة السائدة آنذاك، فالحديث بكلِّ حرّيّة في ظل نظامٍ طغيانيٍّ استبداديٍّ مستحيلةٌ، والنصّ التالي لهوبز الذي نورده يؤكّد الرؤية التي يقدّمها إمام عبد الفتاح: «إذا أمر السيّد الحاكم إنسانًا ما بأن يقتل نفسه، حتى ولو كان لهذا الأمر ما يبرّره، أو أن يجرح نفسه، أو أن يشوّه نفسه، أو ألّا يقاوم الذين يعتدون عليه، أو أن يمتنع عن تناول الطعام أو استنشاق الهواء، أو تناول الدواء، أو أيِّ شيءٍ آخرَ لا يستطيع أن يعيش بدونه، فإنّ لهذا الإنسان الحقّ في عصيانه أو هو حرٌّ في التمرّد عليه»[٢].

[١] جان توتشار، تاريخ الفكر السياسّي، ترجمة علي مقلد، الدار العالميّة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية١٩٨٣، ص: ٣٨٤.

[٢] المصدر نفسه، ص: ٣٨٤.

وخلاصة القول إنّ المواطنة عند هوبز هي نتاجُ تعاقدٍ بين الحاكم والفرد، والأصل في العقد هو الرعاية والحماية للحقوق، فالتنازل عن الحقّ ليس اعتباطيًّا، أو تنازلًا عبثيًّا، بل من أجل تأسيس جملةٍ من الحقوق المدنيّة، فمن العبث أن أتنازل عن الحقّ لكي لا أتمتّع بأيٍّ حقٍّ؛ ولذا نجد القراءة التي قدّمها إمام عبد الفتاح إمام أقربَ إلى الصواب، فالهدف الأوّل الذي بُني عليه العقد هو التنازل عن الأنانيّة من أجل تحقيق الأمن والأمان، وغياب هذا الهدف عمليًّا يُسقط المشروعيّة عن الحاكم، ومن الغايات الرئيسة في العقد عند هوبز تحقيق العدالة والمساواة بين المواطنين: «إنّ سلامة الشعب تتطلّب من الحاكم، أو من اللجنة التي في يدها السلطة، إدارة العدالة بمساواة مع جميع طبقات الناس، أعني أن يعاملَ الغنيَّ والقويَّ بالعدالة نفسِها التي يعامل بها الشخصَ الضعيفَ والفقيرَ والمغمورَ، وبحيث لا يأمل أحدٌ مهما عَلَت درجته في الإفلات من العقوبة إذا ما ارتكب إثمًا»[١].

جون لوك

يقترن اسم جون لوك في تاريخ الفكر السياسيّ بفلاسفة العقد الاجتماعيّ، الذين حاولوا تفسير نشوء المجتمع السياسيّ من خلال نظريّاتهم المتباينة؛ التي كانت منهلًا، ومرجعًا نظريًّا لجميع الساسة في شتّى الحقب والعصور، فمنهم من وجد مشروعيّة حكمه عند هوبز، ومنهم من وجدها عند غيره، ويمكننا تلخيص فلسفة لوك السياسيّة في مجموعةٍ من النقاط أوّلها معارضته لنظريّة الحقّ الإلهيّ للملك، التي نجدها واضحة في كتابه في الحكم المدنيّ، حيث يستهلّ كتابه بتوجيه انتقاداتٍ لنظريّة روبرت فيلمر، التي يوجز لنا لوك في النصّ التالي منطقها وخلفيّتها: «يتلخّص موقف السير روبرت فيلمر الرئيسيّ في أنّ البشر ليسوا أحرارًا بالطبع، وهذا هو الركن الذي ترتكز عليه الملكيّة المطلقة عنده وتنتصب شامخةً، بحيث تصبح سلطتها فوق كلِّ سلطةٍ، تناطح برأسها السحاب وتحلِّق فوق جميع الشؤون البشريّة والدنيويّة، حتى يكاد الفكر أنْ لا يلحق بها، وحتى لتعجز العهود والأيامين التي ترتبط بالإله غير المتناهي أن تربطها، ولكن إذا انهار هذا الركن انهار معه كلّ البنيان الذي يشيّده عليه وعادت الحكومات إلى حالها الأولى..»[٢].

---

[١] جان توتشار، تاريخ الفكر السياسّي، ترجمة علي مقلد، الدار العالميّة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية١٩٨٣، ص: ٣٨٦.

[٢] جون لوك، في الحكم المدنّي، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدوليّة لترجمة الروائع، بيروت ١٩٥٩، ص: ٨٠، د.ط.

يظهر أنّ أطروحةَ فيلمر تبريرٌ للحكم المطلق، الذي يتعارض مع روح الدولة التي وُجدت من أجل حماية الحقوق والارتقاء بالمواطنين، فالحكم المطلق عند جون لوك ليس إلّا تكبيلًا وتقييدًا لحرّيّة الإنسان، وشكلًا من أشكال الطغيان، فهو: «ممارسة السلطة التي لا تستند إلى أيِّ حقٍّ قَطُّ» والتي يستحيل أن تكون حقًّا لامرئٍ ما، واستخدام امرئٍ ما السلطة التي وقعت إليه، من أجل مصلحته الخاصّة، لا من أجل خير المحكومين، حيث يجعل الحاكم إرادته قاعدةَ السلوك عوضًا عن القانون»[١].

يعتبر لوك من مؤسِّسي نظريّة الحقوق الطبيعيّة للإنسان، الحقوق التي تمنح لكلِّ فردٍ حقّ السلطة وحقّ الانخراط في عقدٍ اجتماعيٍّ بغية تكوين دولةٍ، كما كانت فكرة المِلكيّة من أهمّ التصوّرات التي طرحها لوك؛ والمجتمع السياسيّ وُجد لحمايتها وحماية الحقوق الطبيعيّة للفرد والمصالح الشخصيّة.

نشأت الدولة في رأي لوك نتيجة عقد موافقةٍ أو إيجابٍ، وعبر هذا العقد انتقل الأفراد من حياتهم الطبيعيّة إلى مجتمعٍ منظَّمٍ، وفي هذه الحالة تكون بنية العقد مركّبةً من عنصرين، سلطة حاكمة، وجماعة محكومة، والنتيجة المترتّبة عن هذا المركَّب هو الالتزامات المتبادلة بين كلٍّ منهما، فالأفراد يلتزمون بالخضوع للسلطة السياسيّة والولاء لها، بينما تلتزم السلطة بتنظيم حياة الجماعة، وإقامة العدل، وعدم المساس بحقوق الأفراد التي لن يتنازلوا عنها، «وهكذا، فحيث يؤلّف عددٌ من الناس جماعةً واحدةً ويتخلّى كلُّ منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعيّة التي تخصّه، ويتنازل عنها للمجتمع، ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمعٌ سياسيٌّ أو مدنيٌّ، وهو ما يحدث كلّما تألّب عددٌ من البشر ما برحوا على الطور الطبيعيّ في مجتمعٍ واحدٍ وألّفوا شعبًا واحدًا ودولةً واحدةً تخضع لسلطةٍ حكوميّةٍ عليا واحدةٍ، أو عندما ينضمّ فردٌ ما أو يلتحق بحكومةٍ قائمةٍ فعلًا؛ لأنّه بذلك يخوّل المجتمع أو السلطة التشريعيّة فيها»[٢].

فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقةٌ بين حاكم ومواطن، فالسلطة ملزمةٌ بمراعاة القيود الواردة في العقد، والإخلال بها هو عودةٌ للحقّ المطلق، والاعتداء على

[١] جون لوك، المرجع نفسه. ص: ٢٦٣ (د.ط).

[٢] جون لوك، في المجتمع المدنيّ، مرجع سابق ص: ١٨٩.

حقوق الأفراد، يُخِلُّ بشرط الرضى كأساسٍ لمشروعيّة الحكم، فالأفراد أو المواطنين يملكون حقّ مقاومتها وفسخ العقد معها؛ لأنّ ولاءهم للسلطة ليس وليد إكراهٍ، وإنما ترتّب على الرضى الذي عبّروا عنه بإرادتهم الحرة.

ففي الفقرة الثالثة من الرسالة الثانية يعرِّف السلطة السياسيّة فيقول: «أنا أعني بالسلطة السياسيّة حقّ سنّ القوانين، وتطبيق عقوبة الإعدام، وما دونها من العقوبات لتنظيم الملكيّة والمحافظة عليها، واستخدام قوّة المجتمع في تنفيذ هذه القوانين، وفي الدفاع عن الدولة ضدّ العدوان الخارجيّ، وكلّ ذلك ليس إلّا من أجل الخير العام»[١].

فالسلطة العليا هي السلطة التشريعيّة «التي تضع القوانين التي يجب على السلطة التنفيذيّة تنفيذها وفرضها بالقوّة، وإذا انتهكت السلطة التنفيذيّة الأمانة، فلن يكون هناك التزامٌ نحوها ويمكن عزلها»[٢]، والقانون يحمي الملكيّات وصلاحية السلطة التنفيذيّة تتحدّد بحماية ورعاية المصلحة العامّة ولا تجتمع السلطة التشريعيّة والتنفيذيّة في الأيدي نفسِها، وكلّ سلطةٍ يجب أن تكون عادلةً، كما أنّ المحكوم يملك حقّ الثورة، فأهمّ ملمحٍ لمبدأ المواطنة والذي هو المساهمة بإيجابيّة وفعاليّة في المسار السياسيّ وخضوع الحكام للقانون، فهم كما يقول لوك: «مثلهم مثل باقي الشعب، وليسوا فوق القانون، والدولة ينبغي أن تكون دولة قوانين، لا دولة شخصيّات»[٣].

إنّ أثر لوك في الفكر السياسيّ الحديث يبدو جليًّا للعيان؛ إذ اعتبرته أميركا فيلسوفها ومرجعها السياسيّ، فمن كتاباته كما يقول جون ميللر (John Miller) استمدّ الأميركيّون الحجج التي هاجموا بها الملك والبرلمان في حكمهما المتعسّف، ولو كان ثمّة رجلٌ واحدٌ قد يُقال إنّه ساد الفلسفة السياسيّة في عهد الثورة الأميركيّة، فذلك هو جون لوك، ولمْ يكن الفكر السياسيّ الأميركي إلّا تأويلًا لما كتبه لوك»[٤].

---

[١] ليو ستراوس، الجزء الثاني، المرجع نفسه، ص: ٨.

[٢] عبد الرحمن بدويّ،موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٤،.: ٣٧٩.

[٣] فايز صالح أبو جابر، الفكر السياسّي الحديث، دار الجيل، بيروت ١٩٨٥، ص: ٩٢. (د.ط).

[٤] زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية ١٩٨٢، ص : ١٤.

جان جاك روسو

جان جاك روسو (١٧١٢- ١٧٧٨) من أكثر فلاسفة القرن الثامن عشر تقريرًا لفرضيّة العقد الاجتماعيّ، وهي الفرضيّة التي تقرّر كيفيّة الانتقال من (حالة الطبيعة) إلى (حالة المدنيّة) مع ممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعيّة، وملخّص هذه الفرضيّة كما يقول الجابريّ: «أنّ الإنسان بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده، ولما كانت إرادتهم تختلف وتتضارب، فاجتماعهم لا يستقيم، إلّا إذا كان مبنيًّا على تعاقدٍ في ما بينهم، يتنازل بموجبه كلُّ واحدٍ منهم عن حقوقه كافة للجماعة التي ينتمي إليها، والتي تجسّدها الدولة كشخص اعتباريٍّ ينوب عن الناس في تنظيم ممارستهم لحقوقهم، وبذلك تتحوّل تلك الحقوق الطبيعيّة إلى حقوق مدنيّة، وتبقى الحرّيّة والمساواة هي جوهر هذه الحقوق»[١]، وهذه الشراكة المؤسّسة على فكرة العقد توجد كما يقول روسو «هيئةً معنويّةً متضامنةً، مؤلّفةً من الأعضاء مناسبةً لعدد أصوات المجلس، وهذه الهيئة تستمدّ من العقد نفسه وحدتها، وشخصيّتها المشتركة، وحياتها وإرادتها»[٢]. والمجتمع هو مصدر الحرّيّة، وخارج المجتمع لا يوجد شيءٌ أخلاقيٌّ، فالفرد هو المواطن، فالمواطنة مسألة طبيعيّة، ويوجد فرقٌ بين الوطنيّة (patriotism) والمواطنة (citizenship)، فالوطنيّة ليست هي الولاء لوطنٍ معيّنٍ ورقعةِ أرضٍ، أو حتّى مجرّد الولاء لجماعة بذاتها ينتمي إليها الفرد، وإنّما هي الولاء لجماعةٍ ذاتٍ مثلٍ عليا محدّدةٍ تحتلّ فيها حرّيّة الفرد ورفاهيّته المركز الأوّل؛ ويبدو أنّ ملامح مواطنة دولة المدينة تحضر في مفهوم المواطنة عند روسو، فهي الولاء للجماعة السياسيّة التي تسهر على الحفاظ على مجموع الحقوق والواجبات الطبيعيّة التي لا يقوم المجتمع السياسيّ المنظّم إلّا بها؛ كما أنّها المساواة بين مواطنين يكون انتماؤهم إلى جماعةٍ بشريّةٍ واحدةٍ، تؤلّف كيانًا سياسيًّا خاصًّا بها، تربط بين أعضائها مشاعرُ ومفاهيمُ مشتركةٌ، مساواةٌ في مجموعةٍ من الحقوق والواجبات، يحدوها الوعي بهذا الانتماء ويحدّدها في إطارٍ من وحدة الهدف والمصير، ويعتمد روسو على قاعدتين: القاعدة الأولى: المشاركة الإيجابيّة من جانب الفرد في عمليّة الحكم، يقول

---

[١]حمد عابد الجابري، الديمقراطيّة وحقوق الإنسان،منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٧ ص: ١٥٢.

[٢] جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ، ترجمة: بولس غانم، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت ١٩٧٢.: ٢٧ (د.ط).

روسو: «أنّه بمجرّد أن ينصرف أو يبتعد الناس عن الاهتمام الإيجابيّ بشؤون الدولة، أو إذا حيل بينهم وبين هذه المشاركة الإيجابيّة، يكون الوقت قد حان لاعتبار الدولة في حكم المفقودة»؛ والقاعدة الثانية: اعتبار جميع المواطنين أمام القانون شخصًا واحدًا، ولا يمكن التفرقة بينهم مطلقًا، فينبغي المساواة الكاملة بين أبناء المجتمع الواحد كلّهم، كما يدعو أيضًا إلى المساواة الاقتصاديّة التي رفضها كلٌّ من جون لوك، وفولتير، بحجّة التفاوت الطبيعيّ في قدرات الناس، إضافةً إلى المساواة السياسيّة والقانونيّة، فانعدام المساواة كما يقول روسو يدمّر الخير الطبيعيّ في الإنسان، ويجلب الشقاء على الكثيرين، ويجعل المجتمع في حالة تنافر متزايدة، ويُفقده وحدته، بل ومبرّر وجوده، «يجب ألّا يكون في المجتمع أيُّ مواطنٍ من الثراء بحيث يستطيع أن يشتري غيره ولا يكون أيُّ مواطن من الفقر بحيث يضطر إلى بيع نفسه».[١]

الليبراليّة والمواطنة:

الليبراليّة مصطلح مشتقٌّ من الكلمة اللاتينيّة (liber) التي تعني «حرّ»، وتمتدّ جذورها الأولى في الثورة الإنجليزيّة الثانية لعام ١٦٨٨ التي أرست أسس النزعة الدستوريّةَ والتسامحَ الدينيَّ، والتوسُّعَ في النشاط التجاريّ، والنظريّةُ الفرديّة هي القاعدة النظريّة التي قامت عليها الليبراليّة.

وجوهر هذه الفلسفة يقوم على أنّ كلَّ فردٍ يتمتّع بمجموعةٍ من الحرّيّات الطبيعيّة أو الحقوق الطبيعيّة التي تجد في الطبيعة الإنسانيّة مرجعيّتها، ومهمّة السلطة السياسيّة هو حماية هذه الحقوق وليس لها الحقّ في أن تتدخّل في نشاطات الأفراد إلّا بقدرٍ محدودٍ، وإلا أُعتُبرت متجاوِزةً للحدود أو القيود التي التزمت بها خلال عمليّة التأسيس؛ وقد ارتبطت الفلسفة الفرديّة اقتصاديًّا بالنظام الرأسماليّ وكانت تعبيرًا عن تطلّعات الطبقة الرأسماليّة التي كانت في مرحلة النمو آنذاك في التخلّص من الحكم الملكيّ المطلق، وضمان حرّيّة النشاط الاقتصاديّ أو ما يُعرف بمبدأ حرّيّة التعامل «اتركه يعمل، اتركه يمرّ».

[١] جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ، ترجمة: بولس غانم، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت ١٩٧٢. ص: ٧١.

والمواطنة في الفلسفة الليبراليّة هي النموذج الرئيس الذي قامت عليها فلسفة المواطنة في الوقت الراهن، وهي رابطةٌ سياسيّةٌ بين الفرد والدولة، تتحدّد من خلالها العلاقة بين الحقوق والواجبات؛ كما نجد أنّ المرونة هي الصفة التي ميّزت هذا المفهوم في الفلسفة الليبراليّة، فتارة يحمل دلالةً سياسيّةً، وتارةً مدنيةً حقوقيةً؛ فالفرد يمتلك مؤهّلاتٍ وإمكاناتٍ فطريّة ينبغي احترامها وتوفير الإمكانيّات لتحقيقه.

وينبغي وضع حقوق الأفراد وحرّيّاتهم الخاصّة فوق اعتبارات المنفعة الاجتماعيّة أو الضرورات السياسيّة، وقد صنّف ج. ستوارت مل (John Stuart Mill) (١٨٠٧-١٨٧٣) الحرّيّات الضروريّة للفرد إلى ثلاث: حرّيّة الضمير تتعلّق بحرّيّة العقيدة والفكر والعاطفة والتعبير قولًا ونشرًا، وحرّيّة الاختيار وتشمل حرّيّة العمل، حتى ولو اعتقد الآخرون بسخافة هذا العمل أو بعده عن الصواب، وحرّيّة تكييف الأفراد حياتهم بما يلائم شخصيّاتهم، أمّا الصنف الثالث فيتعلّق بحرّيّة الانتماء، وتشمل حرّيّة الانضمام إلى الأحزاب والجماعات، فرفعُ القيود القانونيّة على حرّيّة الفكر والتعبير ضروريّةٌ لرفع حجب الجهل واكتشاف الحقائق»[١].

واحترام هذه الحرّيّات هو المعيار الذي يعتمده جون ستوارت مل في تقويم السلطة السياسيّة والرأي العام، فالقاعدة العامّة التي تُبنى عليها المواطنة في المجتمع الليبراليّ هي: «أن يترك للأفراد أكبرُ قدرٍ ممكنٍ من حرّيّة التصرّف في كلّ الحالات التي لا يستطيعون فيها إيذاء أحدٍ غيرِ أنفسهم؛ وذلك لأنّهم خير من يقدِّر مصالحهم الذاتيّة، ولا يصبح فرض القيود ضروريًّا إلّا لمنعهم من إيذاء بعضهم، لأنّ ممارسة الحزم والشدّة إزاء الفرد في هذه الحالة تكون أمنًا للجميع»[٢]. فالمواطنة فضاءٌ يساهم في تنمية القدرات الفرديّة، مع الشعور بالمسؤوليّة الفرديّة والجماعيّة.

في الماركسيّة:

رفضت المدرسة الماركسيّة المنحى الذي تنتهجه الليبراليّة في المواطنة، والتي تربطها

[١] جون ستيوارت مل، الحرّيّة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مؤسّسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦، ص: ٣٧. (د.ط).

[٢] المرجع نفسه، ص: ٣٨.

بدفع الضرائب؛ فالمواطنة في التصوّر الماركسيّ مرتبطة بالحقوق العامّة للمواطنين، وعلى كلّ المستويات، والتنظير الماركسيّ كان يهدف إلى بناء مواطنٍ اشتراكيٍّ ديمقراطيٍّ، فالمواطن عنده هو الموضوع المجرّد غير الواقعيّ في تاريخ غير طبيعيّ.

كما أنّ التقاطع بين المواطن والحرّيّة في الحقوق السياسيّة والمدنيّة، كان يعيد النقاش حول المساواة الطبيعيّة عند البعض والثقافية عند البعض الآخر. وبقدر ما نال المواطن حقّه الكامل في التصرّف بشخصه وملكيّته ابتعد عن تلك الصورة التي رسمها روّاد الاشتراكيّة؛ فالخطاب السياسيّ القانونيّ للدولة الحديثة يتّخذ من الفرد المجرّد نقطةَ انطلاقٍ، وبذلك يحاول إخفاء انقسام المجتمع إلى طبقاتٍ وهذا التجريد هو تعبيرٌ عن فصل المنتجين عن وسائل الإنتاج، فانفصال الدولة الحديثة عن المجتمع المدنيّ حسب الرؤية الماركسيّة هو تعبيرٌ عن نشوء مواطنةٍ بعيدةٍ عن الفضاء الاجتماعيّ.

كما دعا كارل ماركس إلى إنشاء مجتمعٍ شيوعيٍّ بطريقةٍ قانونيّةٍ تخوّل له حقّ سنّ الشرائع والقوانين بواسطة الشعب والإدارة الاختياريّة للعدالة، وإلى جانب هذا يرى بأنّ تاريخ المجتمع البشريّ بأسره حتّى يومنا هذا ما هو إلّا تاريخ الصراع بين الطبقات، وكانت الطبقة العاملة هي الضحيّة الأولى للتفاوت، وبالتالي يجب الارتفاع بالبروليتاريا إلى وضع الطبقة الحاكمة لتحقيق الديمقراطيّة، والمواطنة في نظره لا تتحقّق إلّا بتحطيم نظام المجتمع البورجوازيّ، وخلق مجتمع اشتراكيّ قائمٍ على العدالة والمساواة والتمتّع بالحقوق وأداء الواجبات في ظلّ المواطنة الاشتراكيّة.

أمّا عند فريدريك إنجلز، المواطنة توازنٌ بين الحقوق والواجبات، فالمواطن له حقوقٌ اجتماعيّةٌ ومدنيّةٌ، وسياسيّةٌ، وعليه واجباتٌ اتجاه وطنه منها واجب الدفاع الوطنيّ، والمشاركة في المصاريف العامّة، واحترام القانون، وهذا الالتزام المتبادل بين الحقّ والواجب، يخلق للمواطنة مركزًا قانونيًّا متميّزًا يتمتّع بالحصانة الدستوريّة والاحترام، والنفاذ في الحياة العامّة دون معوقات إداريّة، وهذا يستلزم بالضرورة صياغة السبل والوسائل الكفيلة التي تضمن للمواطن إمكانيّة ممارسة حقوقه بشكلٍ فعّالٍ ومستمرٍّ، حيث دعا إلى النظام ضد الانتهازيّة، كما نظر إلى المساواة والإخاء في التوزيع الاقتصاديّ،

وصرّح أنّ الحرّيّة الاشتراكيّة للجميع، وبالتالي يجب اجتثاث كلِّ تفاوتٍ في الحياة داخل المجتمع الاشتراكيّ.

يورغن هابرماس:

يعتبر من أهمّ علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، كما يعدّ من أهمّ منظّري مدرسة فرانكفورت النقديّة، ويمثّل الجيل الثاني من فلاسفة مدرسة فرانكفورت، الجيل الذي قاد النظريّة النقديّة نحو مرحلةٍ من الشمول والاتساع. والمواطنة عنده هي المواطنة الديمقراطيّة أو المواطنة الدستوريّة، التي هي انسجام أفراد المجتمع السياسيّ مع المبادئ القانونيّة ذات الأهداف الكونيّة، ويتعلّق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطيّة والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان، وبها تتأسّس دولة القانون القائمة على حسابٍ عقلانيّ يقدّم لكلّ فردٍ منّا مجموعةً من الحقوق والواجبات موثّقةً بالتزاماته واستحقاقاته نحو غيره ونحو الدولة، ويكون الدستور هو المرجع الأصليّ للهويّة الجامعة، كما يتطلّب التوافق عليه كوثيقة تعاقديّة بين مواطنين متساوين في دولة.

والمواطنة الدستوريّة في حاجةٍ لثقافةٍ سياسيّةٍ ليبراليّةٍ ومدنيّةٍ وفضاءٍ عموميٍّ كونيٍّ تحكمه قيمٌ ديمقراطيّةٌ وتشريعاتٌ عالميّةٌ. والحقوق التي تميّز هذا النموذج من المواطنة هي الحقوق المدنيّة، وتحتلّ المرتبة الأولى في سلّم الحقوق وتتمثّل في حقّ المواطن في الحياة بحرّيّة، طالما أنّها لا تخالف القوانين، ولا تتعارض مع حرّيّة الآخرين؛ وحق كلِّ مواطنٍ في حماية القانون له، وحقّه في حرّيّة الفكر والدين واعتناق الآراء وحرّيّة التعبير وفق النظام والقانون.

أمّا الحقوق السياسيّة التي تلي الحقوق المدنيّة فتتمثّل في حقّ الانتخاب والمشاركة في السلطة التشريعيّة والسلطات المحلّيّة والبلديّات والترشّح، وحقّ كلّ مواطن بالعضويّة في الأحزاب والتنظيم في حركات وجمعيّات، ومحاولة التأثير في القرار السياسيّ وشكل اتخاذه من خلال الحصول على المعلومات ضمن القانون، والحقّ في تقلّد الوظائف العامّة في الدولة، والحقّ في التجمّع السلميّ.

وأخيرًا، الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، والمتعلّقة بالحقوق الاقتصاديّة

مثل حقّ المواطن في العمل، وأبرزها الحرّيّة النقابيّة، كالانضمام إلى النقابات والحقّ في الإضراب، أمّا الحقوق الاجتماعيّة والتي منها حقّ كلّ مواطنٍ في الحدّ الأدنى من الرفاه الاجتماعيّ والاقتصاديّ، وتوفير الحماية الاجتماعيّة، والحقّ في الرعاية الصحّيّة، والحقّ في الغذاء الكافي، والحقّ في التأمين الاجتماعيّ، والحقّ في المسكن وفي التنمية، والحقّ في خدمات كافية لكلّ مواطن، وتتمثّل الحقوق الثقافيّة بحقّ كلّ مواطن بالتعليم والثقافة.

توماس مارشال:

أثّر التصنيف الثلاثيّ للحقوق الذي طرحه هابرماس في مشروع العالم الاجتماع البريطانيّ توماس مارشال[١] ١٨٩٣-١٩٨١ (thomas Marshall)، الذي كانت بحوثه من الدراسات الرائدة التي أسهمت في إثراء مفهوم المواطنة في العصر الحديث، حيث استطاع أن يضع إطارًا نظريًّا شاملًا استوعب من خلاله تجربة الدولة القوميّة الحديثة ودولة الرفاهيّة، خاصّة بعد الحرب العالميّة الثانية، فهو أساسٌ مرجعيٌّ للمواطنة، استمد منه أغلب الباحثين الدلالات المتعدّدة لمبدأ المواطنة، ونلاحظ أنّ التعريف الذي قدّمه توماس مارشال للمواطنة يخرج عن السياق النظريّ والنسقيّ الذي وُضِع فيه المفهوم خلال مساره التاريخيّ الأفقيّ، فهي عنده مجموعةٌ من الحقوق تُمارَس بشكلٍ مؤَسَّسِيٍّ، فالمؤسّسات هي الإطار الذي تمارس فيه المواطنة، والدولة هي المؤسّسات، فبغيابها تصبح الدولة مجرّدَ شبحٍ، فالأعمال الخيريّة مثلًا تحمل بعدًا أخلاقيًّا، ولكنّها قد تنحرف عن الخطّ الأخلاقيّ الذي رسمته إذا لم تنظّم وتوضع في إطار مؤسّساتيّ؛ ونعتقد أنّ الصعوبات التي وقفت ولا زالت تقف أمام تجسيد القيم الأخلاقيّة الإسلاميّة هي غياب المؤسّسات القانونيّة والتنظيميّة الموضوعيّة والمستقلّة في قراراتها.

وتتكوّن المواطنة عند توماس مارشال من ثلاثِ مؤشراتٍ: المؤشّر المدني، المؤشّر السياسيّ، المؤشّر الاجتماعيّ.

المؤشّر المدنيّ يتضمّن الحرّيّات الفرديّة وحرّيّة التعبير والاعتقاد والإيمان وحقّ

[١] عالمُ اجتماعٍ بريطانيٌّ عُرف بمساهماته في المواطنة والسياسة الاجتماعيّة، من أهمّ آثاره: المواطنة والتنمية الاجتماعيّة.

الامتلاك وتحرير القيود والحقّ في العدالة في مواجهة الآخرين الذين يظلمونه في إطار المساواة الكاملة، والمؤسّسات التي تسهر على حماية هذه الحقوق هي المؤسّسات القضائيّة، فالقضاء هو المؤسّسة التي تسهر على تجسيد هذه الحقوق على أرض الواقع كما أنّ هذه المؤسّسة إذا لم تكن مستقلّةً بسلطتها ولم تكن إلّا تابعًا، فإنّها لا تقدر على تجسيد العدالة التي لا تُفهم إلّا في ظلّ تفتُّقِ هذه الحرّيّات.

المؤشر السياسيّ: يعني الحقّ في المشاركة من خلال القوى السياسيّة الموجودة في المجتمع باعتبار المواطن عضوًا فاعلًا في السلطة السياسيّة، أو كناخبٍ لهذه القوى السياسيّة، ونلاحظ أنّ أغلب القراءات المقدّمة لمبدأ المواطنة تركِّز على هذا المؤشّر أكثرَ من غيره، بحكم أنّ المواطنة هي المشاركة في الحكم عبر الانتخاب، ولكن نعتقد أنّ هذا المظهر من المواطنة ليس من المعطيات الجاهزة عند أفراد الشعب، بل هو مسألةٌ تحتاج إلى تربيةٍ وتهذيبٍ؛ ولذا نلاحظ أنّ الفلاسفة ورجال السياسة يضعون للتربية المواطنيّة حيّزًا واسعًا في مشاريعهم السياسيّة، وهو ما اصطلح عليه توماس مارشال بالمؤشِّر الاجتماعيّ.

المؤشّر الاجتماعيّ: هو الذي يتعلّق بحقّ المواطن في التمتّع بالرفاهيّة الاقتصاديّة والأمان الاجتماعيّ، والتمتّع بحياة جديرة بإنسان متحضّر وفقًا للمعايير التي تمّ التوافق عليها، والمؤسّسات المتكفّلة برعاية هذا المؤشّر هي المؤسّسات التعليميّة، والنظام الصحّيّ، والخدمات الاجتماعيّة.

المقاربة النقديّة

المواطنة مفهومٌ إنسانيٌّ، يتأثّر بالحركة الدوريّة التي يعرفها البشر، فيكون جنينًا في ذهن الفرد البشريّ منصهرًا بالقيم المأمولة حسب الطبيعة، وينمو ويتطوّر تبعًا للمتغيّرات الثقافيّة التي تعرفها الجماعة، وتقييدُ مفهومٍ بثقافةٍ أو بعصرٍ من العصور ليس إلّا مغامرةً فكريّةً، فالمواطنة القانونيّة الضيّقة ليست إلّا تعبيرًا عن انتكاسةٍ سياسيّةٍ، وهذا ما نجده سابقًا لميلاد مواطنة المدينة اليونانيّة، فالخوف من تنامي قوّة إسبرطة دفع الإغريق إلى التفكير في مواطنةٍ بالمقاس المناسب عندهم، والذي كان مقيَّدًا بالجغرافيا.

بقي مواطن المدينة مشدودًا بجغرافيّة المكان، وإن كانت مواطنته محدّدةً شكلًا بقدرته على المشاركة السياسيّة، وما يمكن ملاحظته أنّ مفهوم المواطن مرتبطٌ عضويًّا بمفهوم الدولة؛ إذ طبيعة الدولة تحدِّد جملة الوظائف السياسيّة والمدنيّة التي تتعلّق بالمواطن، فدولة المدينة عند الإغريق لم تقدر على بناء مجتمعٍ سياسيٍّ ومدنيٍّ موحّدٍ للمواطنين الإغريق، واستثناءُ النساء والعبيد والأجانب، الذي كانوا في الحقيقة من الإغريق لا من الشعوب المجاورة، خيرُ دليلٍ؛ فمفهوم المواطنة عند اليونان لم يكن شاملًا أو جامعًا لجميع المواطنين اليونان، وعليه يمكن قبول القول إن مفهوم المواطنة الإغريقيّ كان في بدايته التكوينيّة.

وتلوَّن مبدأ المواطنة في العصر الرومانيّ بالمعاني التي ترتّبت عن فتوحات الإسكندر المقدونيّ، وهي قابليّة المفهوم لإضافة بعض الصفات التي تسمح لبعض الأجانب باكتساب صفة المواطنة الرومانيّة (إجراء كاراكالا ٢١٢). وما يُلاحظ أيضًا على هذا المفهوم أنّه لم يعمَّم على جميع الشعب، بل كان الغرض من التعديل هو محاولة إدماج ومنح المواطنة لمن كان قادرًا على تقديم الخدمات للحكومة الرومانيّة، أو بتعبيرٍ أدقَّ مُنحت المواطنة للفئة المالكة لرؤوس الأموال.

أمّا في العصور الوسطى فقد ارتبطت المواطنة بالانتماء إلى المدن، وقد ارتبطت هذه المدن في أذهان الناس في تلك الفترة بكونها مناطقَ جغرافيّةً يقيم فيها الناس، ما أسّس لفكرة الدولة القوميّة، الأمر الذي تمخّضت عنه فكرة الانتماء إلى الأمّة، وقد كان ولاء المواطنين في أغلب هذه الأمم موجَّهًا للملك أو الملكة وكان يطلق عليهم اسم الرعايا.

وكانت معاهدة وستفاليا[١] بدايةً للدولة القوميّة وللسيادة القانونيّة، فكانت بذلك أوّلَ اتفاقٍ دبلوماسيٍّ في العصور الحديثة، حيث أرست نظامًا جديدًا في أوروبا الوسطى، وهو نظام مبنيٍّ على مبدأ سيادة الدول. أصبحت مقرّرات هذا الصلح جزءًا من القوانين الدستوريّة للإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة. وغالبًا ما تعتبر اتفاقيّة البيرينيه الموقّعة سنة ١٦٥٩ بين فرنسا وإسبانيا جزءًا من الاتفاق العام على صلح وستفاليا.

[١] صلح أو معاهدة وستفاليا يطلق على معاهدتي السلام اللتين دارت المفاوضات بشأنهما في مدينتي أوسنابروك ومونستر في وستفاليا واللتين تمّ التوقيع عليهما في: ١٦٤٨/٠٥/١٥ و١٦٤٨/١٠/٢٤..قد أنهت هاتان المعادتان حرب الأعوام الثلاثين في الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة وحرب الأعوام الثمانين بين إسبانيا وهولندا.

وتميّز عصر ما بعد وستفاليا بسيادة مفاهيمَ ثلاثٍ، القوميّة والليبراليّة والاشتراكيّة، وأصبحت المواطنة في الفكر الليبراليّ رابطةً سياسيّةً بين الفرد والدولة تقوم على مبدأ حقوق وحرّيّات الأفراد والتسامح والحياد القيميّ، وترسيخ الديمقراطيّة النيابيّة.

وما يمكن استخلاصه هو أنّ مفهوم المواطنة بدأ مقيّدًا بجغرافيا والتزاماتٍ سياسيّةٍ معينةٍ، ثمّ تحرّر شيئًا فشيئًا من الانتماءات والتقيُّد بالمؤشّرات العقديّة، ليصبح بعدها مرهونًا بالمصالح الاقتصاديّة، وعليه اعتقد بعض المفكّرين أنّ مبدأ المواطنة في العصر الراهن يعاني آلام الاحتضار، وسنشير إلى بعض المؤشّرات التي كانت وراء تحديد مجال المواطنة الوطنيّة، وهي المواطنة العالميّة، والمحدوديّة الناتجة عن الهجرة.

المواطنة العالميّة

المواطنة العالميّة أو الكوسموبوليت (Cosmopolite) من معالم النهاية لمبدأ المواطنة الكلاسيكيّ، فبعد أن كانت المواطنة انتماءً لجغرافيا وخضوعًا لسيادةِ سلطةٍ مدنيّةٍ أو عسكريّةٍ، أصبحت مفتوحة ومشتركةً والمواطنة العالميّة تعبيرٌ عن هذه المحدوديّة التي عايشها المبدأ القديم، والقول بمواطنةٍ عالميّةٍ ليس وليد الراهن أو التطوّرات الحداثيّة، بل هو فكرةٌ قديمةٌ قِدم الإنسان ذاته، فالمواطن العالميّ موروثٌ دينيٌّ، وثقافيٌّ مشتركٌ، وسنتطرق إلى مدرسةٍ فلسفيّةٍ تعاطت مع المبدأ بشكلٍ أخلاقيٍّ.

تعتقد المدرسة الرواقيّة أنّ الاختلاف الواقع بين المدن والمجتمعات مجرّدُ ظاهرةٍ عرضيّةٍ،.البشر هم إخوةٌ، و «.. ليس بينهم أسيادٌ أو عبيدٌ، وهم جميعًا مواطنون من حيث إنّهم متّفقون في الماهيّة، موجودون في طبيعةٍ واحدةٍ هي أمّهم وقانونهم، فوطن الحكيم هو الدنيا بأسرها، ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، فيؤسّس أسرةً ويُعنى بالسياسة، ولكنّه لا يثور على النظام القائم، ولا يحاول تحقيق مدينةٍ مثلَى، بل يعتبر النظم السياسيّة سواءً ويجتهد في حسن التصرّف بها»[١].

فكانت الرؤية السياسيّة للفلسفة الرواقيّة قاعدةً أسّس عليها فلاسفة الرومان منظومتهم القانونيّة ومنها الدولة العالميّة، وحتى فلاسفة العصر الحديث هم أبناء هذه

[١] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، مصر.٩٣٦، ص: ٣١٠، د.ط.

المدرسة. «فمذهب سبينوزا ما هو إلّا المذهب الرواقّي في ثوبٍ ديكارتيٍّ، وإنّ الأخلاق عند كانط أخلاقٌ رواقيّةٌ»[١].

دولة المواطن أو الإنسان العالميّ عند المدرسة الرواقيّة تُبنى على قواعدَ تجعل من الآلهة في هذه المدينة والرجال مواطنين، فليست الآلهة بالكائنات الوحيدة المالكة للحكمة والعقل، بل الإنسان يملك قبسًا من هذا العقل أو الحكمة، وتجعل من العقل المنزّه عن الخطأ دستورًا لهذه المدينة، فبالعقل يهتدي الناس إلى ما يجب أن يفعلوه وما يجب أن يتجنّبوه، وهو القانون الطبيعيّ، وهو المقياس المتعالي عن المكان والمطلق في الزمان الذي يصلح للتمييز بين الحقّ والباطل والعدل والظلم، وكما يقول كريسيبوس: «القانون الطبيعيّ هو الحاكم المسيطر على أعمال الآلهة والناس جميعًا، ويجب أن يكون هو الموجّه والحاكم والمرشد لما هو شريفٌ ورصينٌ، وهو الفيصل في ما هو حقٌّ وما هو باطلٌ وهو الذي يهدي الكائنات الاجتماعيّة بطبيعتها إلى ما يجب عمله ويمنعها عمّا لا يصحُّ عمله»[٢].

ومبدأ ارتباط العقل بالقانون الطبيعيّ هو أوّل المبادئ التي تقوم عليها هذه الدولة العالميّة، أمّا المبدأ الثاني الذي تؤمن به الرواقيّة في رؤيتها السياسيّة فهو التسليم بوجود قانونين: «لكلِّ إنسانٍ قانون مدينته وقانون مدينته العالميّة، أو بمعنى آخر قانون العادات وقانون العقل، فالعادات مختلفةٌ، ولكن العقل واحدٌ، ووراء هذا الاختلاف في التقاليد ينبغي أن يكون قدرٌ من الوحدة في الغرض، وتجنح الرواقيّة إلى فرض وجود نظامٍ قانونيٍّ عالميٍّ له فروعٌ محلّيّةٌ لا نهاية لها».[٣]

فالدولة الرواقيّة فضاءٌ سياسيٌّ عامٌّ يعيش فيه الناس ضمن جمهورٍ واحدٍ بدون أسرةٍ، وبدون ملكيّةٍ، وبدون امتيازٍ بسبب الجنس أو المكان، فالهدف الأساس هو تحقيق السعادة للفرد على أساسٍ أخلاقيٍّ، فالفضاء الأخلاقيّ هو مجال الحرّيّة وآليّة السعادة، والإيمان بالقدرة المطلقة لمدبّر الكون هي القاعدة في النظر إلى الحياة الفرديّة بمنظور

[١] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، مصر.٩٣٦، ، ص: ٣١٠.

[٢] جورج سباين، المرجع نفسه، ص: ٢٢٠.

[٣] المرجع نفسه، ص: ٢٢٢.

الوظيفة الرساليّة التي أُسندت إليه، فالطبيعة الإنسانيّة واحدةٌ وهي من تجلّيات الله في الخلق، وهو عاقلٌ والإله عاقلٌ، وقد أودع الله قبسًا من نوره الذي يضيء الطبيعة العامّة كلّها في طبيعته.

المواطن في مدينة الرواقيّة يختلف عن مواطن أفلاطون وأرسطو الذي هو مجرّد تابعٍ للدولة، ولا يملك الحقّ في الحرّيّة الشخصيّة، وانتماؤه السياسيّ لا يتعدّى المدينة، فهو عند الرواقيّة إنسان بالدرجة الأولى، وإنسانيّته تجعله مواطنًا عالميًّا أي تجعله مواطنًا ليس في مدينة أو دولة ما بل وطنه العالم، في دولةٍ عالميّةٍ هدفها وحدة الجنس البشريّ، و»لا يتمّ التعامل فيها بالمال ولا بالقانون ولا بالدستور، كما أنّه ليس ثمّة حاجةٌ لقيام أيٍّ مؤسّساتٍ ولا محاكمَ، ولا ضرورةَ لوجود جنودٍ؛ لأنّه مجتمع اختفت منه الحروب واستغنى عن أيٍّ تنظيماتٍ موضوعة... ولم تعد به حاجة إلّا إلى مجتمعٍ يسوده الانسجام مع غرائز الطبيعة، مجتمعٍ تختفي فيه الفروق الاجتماعيّة بين الرجل والمرأة، وبين اليونان والبرابرة والأحرار والعبيد، أي تختفي منه كلّ الفروق في الدولة الطبيعيّة الجديدة.[١]

طرح زينون[٢] تصوّر العالميّة أو حاضرة الحكيم (cosmopolis) كبديل عن المواطنة الإغريقيّة التي تنظر بعين مختلفة للمواطنين؛ لأنّ الأصل واحدٌ، والأخوّة الإنسانيّة حقيقة قطعيّة، فخارج اليونان يوجد العالم، والإنسان: «..ليس مواطنًا في مدينته فحسب، بل مواطنًا كونيًّا أيضًا، فالأنهار والمحيطات والفيافي لا تُغيِّر من واجباتنا نحو الجماعة الإنسانيّة»[٣].

وقد ذكر المؤرّخ بلوتارك[٤] مشروع الجمهوريّة التي كان يؤمن بها زينون، والتي كانت تأسيسًا لمواطنة كونيّةٍ غيرِ إثنيّةٍ أو قوميّة: «كتب زينون جمهوريّةً مقبولةً ومعجبةً، مبدؤها أنّ الناس يجب أن لا يتفرّقوا مدنًا وشعوبًا، لكلٍّ منها قوانينه الخاصّة؛ لأنّ كلّ

[١] عثمان أمين، عثمان، الفلسفة الرواقيّة، مكتبة النهضة العربيّة، مصر ١٩٥٩، ص: ٢٢٢، (د.ط).

[٢] زينون الكتيومي عاش ما بين ٣٣٦ إلى ٢٦٤ ق.م، مؤسّس الرواقيّة.

[3] Arthur Desjardins, Les Devoirs, Essai sur la morale de Ciceron, Librairie Académique Didier, 2é éd.PARIS.1893.P118:

[٤] مؤرّخ يونانيّ ولد حوالي ٤٦ بعد الميلاد، وتوفي على أغلب التقديرات في ١٢٥.

الناس هم مواطنون إخوةٌ، ولهم حياةٌ واحدةٌ، ونظامٌ واحدٌ للأشياء، كما لو كانوا قطيعًا موحّدًا في ظلّ القانون المشترك»[١].

أمّا ابيكتات (Epictète) والاسم كنية لأحد الفلاسفة الرواقيّين، وتعني في الإغريقيّة العبد أو الخادم، فتقوم فلسفته الأخلاقيّة في دعوته للحرّيّة الداخليّة، فالسيّد في نظره من هو سيّدٌ على أهوائه وآرائه، والعبد عبدٌ لأهوائه وآرائه، فأقرّ بذلك بحرّيّة الإنسان المطلقة سواء أكان على العرش أم مكبّلًا بالأغلال.

وتكمن السعادة (Ataraxie) في السكينة النفسيّة المترتّبة عن الانسجام والعمل وفق المبادئ العقليّة، أي المبادئ التي تتّفق مع قوانين الطبيعة، ويمكننا ترك ابيكتات نفسه للتعبير عن رأيه في المواطنة العالميّة التي كانت في منظوره بديهيّةً لا تحتاج للبرهنة، فتعبير أثينيّ أو كورنثيّ في نظره غيرُ مناسبٍ، فالعالميّة أو مواطنٌ عالميٌّ هي التعبير الحقيقيّ عن الذات والهويّة لا الانتماء الإثنيّ أو السياسيّ.

ماركوس شيشرون [١٠٦ ق.م/٣٤ ق.م، وهو «من أهمّ القائلين بفكرة المواطنة العالميّة، وهو فيلسوفٌ وسياسيٌّ رومانيٌّ، تأثّر في مؤلّفاته المختلفة بأفلاطون الذي حذا حذوه في جمهوريّته de respublica وأرسطو في hortensia يعود إليه الفضل في الترويج للفلسفة اليونانية في الأوساط الرومانيّة وتنقية الرواقيّة من شوائبها الخرافيّة، وعلى الرغم من ميوله الشكوكيّة بحكم تأثّره بالتيّارات الأكاديميّة، فقد تمسّك بجوهر الفلسفة الرواقيّة الخلقيّة التي كانت تعتبر الفضيلة أساس السعادة»[٢].

يقيم شيشرون في كتاب «الواجبات» بحوثًا مفصّلةً للمواطن العالميّ، ومن القواعد الأساس التي تُبنى عليها المواطنة العالميّة في نظر شيشرون، وجلّ المفاهيم الأخلاقيّة عنده هي: «يصرِّح سيبيون في الجمهوريّة بأنّ البشر اجتمعوا في جماعاتٍ أو مجتمعٍ لا لعِلَّة الحاجة أو الضعف، بل غريزة القطيع هي علّة الاجتماع»[٣].

---

[١] جان توشار، تاريخ الفكر السياسّي، مرجعٌ سابقٌ، ص٤٩.

[٢] ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١، ص: ١٧٩.

[3] Arthur Desjardins،Les Devoirs, Essai sur la morale de Cicéron, Librairie Académiques Didier, 2éd ,PARIS,189, P: 118.

ويشرح شيشرون هذه الغريزة في كتابه «الواجبات»، فيقول: «النحل لا يجتمع من أجل أن يصنع العسل، بل يصنع العسل لأنّهم يجتمعون طبيعيًّا.. والبشر يجتمعون أيضًا طبيعيًّا، يضعون أفكارهم وجهودهم في خدمة الجماعة..»[١]. أمّا واجبات الإنسان العالميّ في نظر شيشرون أو بالأحرى واجبات الإنسان نحو الإنسانيّة فهي صنفان: سلبيّة ومنها عدم إيذاء الآخر، أمّا الواجبات الموجبة فهي التعامل مع الآخر بالحسنى ومحاولة إسعاده، فالرابطة بين أبناء الإنسانيّة قائمةٌ على المنظومة الأخلاقيّة.

كما نجد الفيلسوف سنيكا[٢] الذي تأثّر أيضًا بالفلسفة الرواقيّة خصوصًا في شقّها الأخلاقيّ، يتبنّى فكرة الأخوّة العالميّة التي قال بها فلاسفة الرواق، فـ «الطبيعة تأمرنا كما يقول بأن نفيد الناس، سواء أكانوا أحرارًا أم عبيدًا، مواليَ أم مولودين أحرارًا، وحيثما وُجد كائنٌ إنسانيٌّ، فثمّ مجالٌ للإحسان»[٣].

ويقول أيضًا: «عش مؤمنًا بهذه الفكرة: إنّي لم أولد لأيٍّ جزءٍ من هذا الكون، فهذا العالم كلّه وطني، فإن لم تتضح لعينيك هذه الحقيقة، فلا غرابة إن لم تحظ بفائدة من المناظر الجديدة عندما تطوف في الآفاق، وقد أصابك الملال من المناظر القديمة، وكان من الجائز أنّ المناظر الجديدة في كلِّ مرةٍ تشرح صدرك لو أنّك آمنت بأنّها كلّها وطنٌ لك .»[٤].

كما يعتمد سنيكا في تصويره للمواطن العالميّ على حجّةٍ نفسيّةٍ مفادها الاعتياد أو العادة، فالرتابة اليوميّة التي يعيشها المواطن مع محيط مدينته، تجعله يشعر بالغربة وهو في موطنه، أما إذا كان في واقعٍ جديدٍ يمكن أن يقون أفل جملا من موطنه، ولكنه يشعره بالراحة والطمأنينة، وهذا يعود إلى التعامل الجديد مع المناظر الطبيعيّة أو لذّة الاكتشاف، فالتعلّق بالجديد يؤكّد للمواطن أنّه لم يخلق لتلك المدينة التي وجد فيها أو كان فيها مسقط رأسه.

---

[1] Arthur Desjardins.Les Devoirs, Essai sur la morale de Cicéron, Librairie Académiques Didier, 2éd, PARIS, 189, P 119.

[٢] لوقيوس أنايوس سنيكا: فيلسوفٌ لاتينيٌّ، كان فيلسوفًا رومانيًّا وسياسيًّا، صار عضوًا في مجلس الشيوخ وأوكلت إليه Agrippina تربية ابنها نيرون Néron الذي عيّنه بعد أن صار إمبراطورًا قنصلًا في سنة ٥٧ بعد الميلاد، كما كان سببًا في موته.

[٣] ماجد فخري، المرجع نفسه، ص: ٥٨٥.

[٤] جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعيّ، تونس ١٩٩٩،.: ١٣٣، د. ط.

الموطن الجديد أيضًا هو موطني، فالفرد ينتمي إلى كلِّ جزءٍ من هذا الكون، وفي الأخير يمكننا القول إنّ فلاسفة الرواقيّين غيّروا قواعد التقسيم السياسيّ والجيوسياسيّ الذي كان سائدًا في المجتمع السياسيّ آنذاك، فبعد قرنين فقط من موت أرسطو فشلت دولة المدينة، واستحال عليها البقاء منطويةً على نفسها وعلى التمييز القاسي الذي كانت تعتقد بمشروعيّته بين المواطنين والأجانب، وحصرها المواطنة في أولئك الذين يستطيعون في الواقع أن يسهموا في الحكم داخلها.

أمّا الرواقيّة فقد تجاوزت محيط المدينة الضيّق إلى أفق الإنسانيّة، فما أخذت الرواقية على عاتقها بكلِّ جرأةٍ أن تفسِّر المثل العليا بكيفيّة تناسب الدولة العالميّة، كما رسمت خطوطًا لفكرةٍ إنسانيّةٍ عالميةٍ متّحدةٍ في ظلّ العدل، وأصرّت على أنّ الدولة العالميّة إنّما هي اتحادٌ أخلاقيٌّ، فالمواطنة بمفهومها العالميّ لا تمسح أن تُلغى المواطنة بمفهومها القوميّ، فبدون تلك الأخيرة لا وجود للمواطنة بمفهومها العالميّ فكلاهما يعاضد الآخر.

المواطن العالميّ شخصٌ حضاريٌّ يعتبر العالم كلّه وطنًا له، وهو شخصٌ يمتنع عن التركيز على الولاءات القبليّة أو العرقيّة أو القوميّة، فهو يرتاب في استخدام هذه الولاءات كمعيارٍ في التدابير الأخلاقيّة، ولن يحسّ بأيِّ شعورٍ للاستعلاء لهويّته الثقافيّة أو العرقيّة، ولكنّه يرى نفسه جزءًا مركّبًا من عدة إمكاناتٍ تشكّل هويّته.

الهجرة والمواطنة:

الهجرة ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ تعمل على وجود بعض التعديلات في ظاهرة المواطنة، والشرعيّة منها، مثلًا، تمنح المهاجر بعضًا من حقوق المواطنة في البلد الجديد؛ ولذا فإنّ المواطنة كرابطةٍ قانونيّةٍ وشعوريّةٍ بين المواطن والمدينة أو الأرض تبدأ في التلاشي شيئًا فشيئًا، وتقدّر حاليًا نسبة المهاجرين في العالم حسب التقرير السنويّ للمنظّمة الدوليّة للهجرة الصادر في ٢٣/جوان /٢٠٠٥ ما بين ١٨٥ و١٩٢ مليون مهاجرٍ، وفي عام ٢٠٠٠ كان نحو ١٧٥ مليون شخصٍ يعيشون خارج البلدان التي ولدوا فيها والتي يحملون جنسيّتها.

كما أنّ عدد اللاجئين الدوليّين في ازديادٍ مستمرٍّ بسبب الحروب والتغيّرات الجيوسياسيّة التي غيّرت بنية الدول الكبرى خلال العقد الأخير من القرن العشرين

مثل الاتحاد السوفيتيّ، ويوغوسلافيا، كما أنّ الاعتماد المتبادل بين الدول نتيجة التحرير الاقتصاديّ.. وهذا التزايد، والوجود الإنسانيّ في دول أجنبيّة أفرز نماذجَ جديدةً للمواطنة أُصطلح عليها: مواطنة الأقلّيّة والتي تشمل حقوق الانضمام إلى مجتمعٍ آخرَ، ومن ثمّ البناء داخل هذا المجتمع والتمتّع بالحقوق وأداء الواجبات، ومواطنة التدفّق Citizen of Flow ؛ إذ شهدت الإنسانيّة في العقود الأخيرة الكثير من الإنجازات التشريعيّة على المستوى الدوليّ، من أجل حماية المهاجرين.

حقوق المهاجرين أصبحت مرتكزةً على اتفاقيّاتٍ ومعاهداتٍ دوليّةٍ، كما قامت الاتفاقيّات الدوليّة بتقييد سلطة الدولة في مراقبة الهجرة، ومن أبرز هذه الاتفاقيّات الاتفاقيّة الدوليّة التي تبنتها الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة في ١٨ ديسمبر ١٩٩٠ الخاصّة بحماية جميع العمال المهاجرين وأفراد عائلاتهم (قرار ١٨٥/٤٥).

فالدولة أصبحت مسؤولةً أمام المقيمين داخل إقليمها، بناءً على مبادئ القانون الدوليّ لحقوق الإنسان، فالفرد الموجود خارج حماية دولته الأصليّة يحقّ له الحصول على العضويّة في دولةٍ أخرى حتى يضمن حماية حقوقه، فإن كان للفرد الخيار بين هذه الدولة أو تلك لمطالبتها بحمايته، فإنّ الدولة على العكس من ذلك لا خيار لها في حمايته، فالدولة ملزمةٌ بقبول هؤلاء الأفراد وحمايتهم، كأن تكون حالتهم ووضعيّتهم في وطنهم من حيث الحقوق مهدّدةً بالسلب، أو أنّ دولهم عاجزةٌ عن حماية حقوقهم ومواطنتهم.

فبعدما كانت المواطنة قاعدةً قانونيّةً لاكتساب الحقوق، أصبحت الحقوق هي القاعدة التي تتأسّس عليها المواطنة، وصعوبة التمييز بين المواطن الأجنبيّ في مسالة الحقوق يفقد المواطنة قيمتها على الأقلّ بمعناها التقليديّ، مادام الانتماء إلى دولةٍ وطنيّةٍ معيّنةٍ لم يعد القاعدة الوحيدة لاكتساب الحقوق وممارستها، بل كل القاطنين، سواء أكانوا مواطنين أم لا يحقّ لهم المطالبة بحقوقهم. فالمواطنة ما بعد الوطنيّة كأساسٍ نظريٍّ تقوم كتحليلٍ وتأسيسٍ على ظاهرة الهجرة العبروطنيّة، فهذه الظاهرة تؤثّر بشكلٍ مؤكّد على الأساس التقليديّ للعضويّة في الدولة الوطنيّة، فالحقوق أصبحت تطلب على قاعدة الإقامة لا على أساس الولادة.

كما يلاحظ بعض علماء الاجتماع أمثال يوسي شان ومارتن شارمان أنّ الجماعات المهاجرة تأخذ شيئًا فشيئًا خاصّيّة الشتات، حيث أصبحت قادرةً على تعزيز فرصٍ جديدةٍ للمواطنة العبروطنيّة، فالدراسات والبحوث الميدانيّة والاستبانات المقدّمة من قبل الدارسين لمسألة المواطنة تشير إلى تآكلِ وبدايةِ احتضار المواطنة التقليديّة.

فحسب Sylvie Fortin[١]، مفهوم المواطنة بالنسبة للبعض هي مسألة إداريّة ليس إلّا، «فأغلب من قدّموا لها الاستبانة يشعرون بمحدوديّة المواطنة القانونيّة، فإحداهنّ تقول: إنّني هنا منذ ثلاثين سنةً وبمجرّد وجودنا في مكان ما يمنحنا جواز السفر، تسهيلات، ومشاركة في الحياة السياسيّة وهي مواطنةٌ إداريّةٌ، وبالنسبة لي ليست لها قيمةٌ عاطفيّةٌ، أسافر كثيرًا فأنا أملك مواطنَتَين»[٢]. فاكتساب الحقّ في المواطنة يؤدّي إلى تآكل مبدأ المواطنة التقليديّ، فالمواطنة هي أن يشعر المواطن بأنّه في بلده وأن يكون له الحقّ في أن يكون كذلك كما تقول فورتان.

ويمكن حوصلة المؤشّرات المميزة لنهاية المواطنة في جملةٍ من النقاط؛ أوّلها تغيّر الرؤية والنظرة إلى مفهوم المواطن الذي كان مرتبطًا بخصائصَ إداريّةٍ وقانونيّةٍ وثقافيّةٍ معيّنةٍ إلى أنسنة المواطنة إذا جاز التعبير، فالخصوصيّة الإنسانيّة أصبحت القاعدة التي ترتكز عليها المواطنة وليس الخصوصيّة الثقافيّة والسياسيّة، فالصفات الإنسانيّة واحدةٌ لدى الجميع سواء أكان الفرد جزائريًّا أم فرنسيًّا، فالشخصيّة العالميّة هي النموذج الجديد لمبدأ المواطنة، والتي تستمدّ شرعيّتها ومشروعيّتها في المعاهدات والقوانين الدوليّة لحقوق الإنسان، إذ أصبحت تتجه نحو نموذجٍ أكثرَ كونيّةً، يتحرّر شيئًا فشيئًا من الإقليم.

وهذا ما ذهبت إليه أيضًا أستاذة علم الاجتماع ياسمين سويسال في كتابها «نهاية المواطنة» أو «حدود المواطنة»limits of Citizenship [٣]، إذ تقارن في هذا الكتاب بين الأساليب المختلفة التي تستعملها الدول الأوروبيّة في دمج المهاجرين، وكيف تطوّرت

---

[١] أستاذةٌ جامعيّةٌ ومختصّةٌ في طبّ الأطفال بجامعة Montréal بكندا، وباحثةٌ في المجال الاجتماعيّ.

[2] www,érudit,org.

[3] Limits of citizenship :migrants and postnational membership in Europe.

هذه السياسات، وكيف تتأثّر من قبل الخطابات الدوليّة المتعلّقة بحقوق الإنسا، و تركّز سويسال على الهجرة الدوليّة بعد الحرب، مع إبداء اهتمامٍ خاصٍّ بالعمال الضيوف كما طرحت توصيفًا جديدًا لهذه الدول فرنسا وألمانيا وهولندا والسويد وسويسرا والمملكة المتّحدة، ورأت أنها تعرف ثلاثةَ نماذجَ رئيسةً من أشكال المواطنة غير التقليديّة، وتعتقد أنّ التوسّع العالميّ والسلطة المتعالية التي يملكها خطاب حقوق الإنسان إضافةً إلى سلطة هيئة الأمم المتّحدة أوجد نوعًا من الضغوط المتزايدة على الدول القوميّة في إدماج الأجانب وتوسيع رسوم وشروط العضويّة أو المواطنة للأجانب، ما أدّى إلى ظهور عدّةِ معالمَ تجعل التفرقة بين المواطن وغير المواطن من الأمور المستعصية.

لم تعد تتلاءم التصوّرات التقليديّة للروابط بين المواطن والدولة مع نموّ عدد الجماعات الاجتماعيّة والسياسيّة عبروطنيّة الناشئة عن الهجرة عبر الحدود. فإذا كانت المواطنة التقليديّة تقوم على العلاقة بين الفرد والدولة، فإنّ النموذج الجديد للمواطنة يقوم على العضويّة، فبمجرد حصول المهاجرين أو المقيمين على هذه العضويّة فإنّ المواطنة القائمة على الانسجام بين العضوّية والإقليم تبدأ في التلاشي والاحتضار على المستوى القانونيّ لا على المستوى الشعوريّ فقط.

ويلاحظ أنّ المواطنة الممنوحة للمهاجرين ليست مواطنةً كاملةً، بل مواطنةً ناقصةً، فالمواطنة تفترض ضمنيًّا المزايا والحقوق والواجبات، فالمزايا قد تكون موزّعةً بالتساوي مع المهاجرين، والحقوق أيضًا عدا بعضها، وهي حقّ المشاركة في الوظائف العامّة، وحقّ التصويت في الانتخابات الوطنيّة، فامتلاك المهاجرين للمواطنة لا يعني الحصول على المواطنة الكاملة.

فالمشاركة في الاتحادات العمّاليّة، وحرّيّة الاجتماع والكلام، وحقّ الحماية المتساوية للقوانين ممكنةٌ بالنسبة لجميع الموجودين على التراب الوطنيّ سواء أكان الفرد مواطنًا مقيمًا أو مهاجرًا شرعيًّا أو غير شرعيٍّ، فإنّه لا يختلف أمام القانون عن غيره من المواطنين، والملاحظ أن: «بعض البلدان تمكّن المهاجرين من التصويت في الانتخابات المحلّيّة، كما يتمتّعون بحقّ البقاء في البلد، حتى ولو كانوا عاطلين عن العمل ويعتمدون على المزايا

العامّة ما لم يدانوا في جرائم والفرق بين المواطنين وغير المواطنين يكمن في الواجبات، فالمهاجرون غير المواطنين لا يلزمون بالخدمة في الجيش، وهم لا يُدعون في الولايات المتّحدة للقيام بواجب المحلّفين»[١].

فالحصول على المواطنة من قبل المهاجرين لا يعني نهاية المواطنة بالنسبة للمواطن الأصليّ، بل هو رغبة في تأكيد عضويّتهم وولائهم للبلد الذي يعيشون فيه الآن [٢]، بشهادة مايروك وينر فالدافع الذي يدفع المهاجر إلى البحث عن المواطنة في نظره هو التعارض الموجود بين حضارته وحضارة البلد المضيف، فالسماح للغير بالحصول على الامتيازات القانونيّة في الوطن دليلٌ على السلوك الحضاريّ الذي يتميّز به هذا المواطن، والخوف على مواطنتي بمجرد حصول غيري على المواطنة أمرٌ يفتقر للأساس الأخلاقيّ، فهو يتضمّن الكثير من الأنانيّة، وهذا لا يعني أنّ الحصول على المواطنة من طرف المهاجرين لا يطرح أيَّ مشاكلَ، فالهاجس الأمنيّ له ما يبرّره، وعليه فالإجراءات والتشريعات لمسألة المواطنة ينبغي أن تقام على العدل والموضوعيّة، وإقصاء النظرة الإثنيّة والدينيّة للمهاجرين.

فسياسة الهجرة بدلًا من سياسة التجنّس هي نقطة النزاع للمهاجرين؛ لأنّها تقوم على خلفيّات مبيّتةٍ؛ إذ إنّ البلدان التي تجعل التجنّس صعبًا ولا تجعل أطفال المهاجرين المولودين محلّيًّا مواطنين تلقائيًّا هي بلدانٌ معرّضةٌ لخطر ظهورِ نظمٍ اجتماعيّةٍ ينطبق فيها الانقسام الطبقيّ على الانقسام العرقيّ، فتوسيع المواطنة لتشمل المهاجرين، وخصوصًا أطفالهم هي خطوةٌ نحو إدماج المهاجرين وخطوةٌ لخلق ولاءاتٍ والتزاماتٍ بين المهاجرين، ويقضي على إمكانيّة تكوين طبقةٍ غيرِ مدينيّةٍ تكون مستقبلًا موضع ازدراءٍ من قبل المواطنين الأصليّين؛ فبناء المواطنة على أساس الخصوصيّة الإنسانيّة، هو السياسة الناجحة والناجعة، فنهاية المواطنة لا تستلزم بالضرورة نهاية وضعف الدولة القوميّة، فإذا كان مصدر الحقوق ومشروعيّتها يتنقّلان من الوطنيّة إلى العبروطنيّة، فإنّها

[١] سي. بانفيلد وآخرون، السلوك الحضاريّ والمواطنة، ترجمة سمير عزّت نصّار، دار النسر للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص: ١٨٧

[٢] المرجع نفسه، ص: ١٨٨.

تبقى تمارَس في فضاء الدولة الوطنيّة، وتبقى هذه الدولة الضامن الوحيد والمحتفظ بالخصوصيّة الثقافيّة الوطنيّة.

الخاتمة

المواطنة قيمةٌ سياسيّةٌ، ومطلب مدنيٌّ نسبيٌّ، ومرحليٌّ، فهي ليست غايةً في ذاتها تطلبها الدولة أو الأمّة، بل هي مرحلةٌ انتقاليّةٌ تسعى الدولة بها إلى الارتقاء بالفرد من مرحلة الذات النفسيّة والثقافيّة إلى الذات القانونيّة الحقوقيّة التي تشكّل لبنةً رئيسةً في تلاحم بنيان المجتمع المدنيّ، ومن أهمّ الركائز التي تطلب في المجتمع المدنيّ قيمة الولاء الموضوعيّ والأخلاقيّ للسلطة، أو للدولة، فلا تماسك، ولا التزامَ قانونيًّا دون ولاءٍ أو بيعةٍ للسلطة، فالبيعة ليست للأشخاص القائمين بالإدارة السياسيّة، بل للقيمة الخلقيّة التي حازت على الشرعيّة السياسيّة بتقنينها، فالقانون بالأصل هو قيم أخلاقيّة مجرّدة، فالولاء للقانون لا يختلف عن الولاء للقيمة.

والولاء للقيم الأخلاقيّة معلم عرفته الثقافات الشرقيّة، في مقابل الحكومات المدنيّة التي يتشدّق علينا بحيازتها الغرب، حيث اختلط الولاء في الثقافة الشرقيّة بالقداسة، وهذا إن دلّ على شيءٍ، فإنّما يدّل على ارتباط الشرقيّ بالقيم المتعالية، بخلاف الغربيّ الذي يتجذّر في عالم المادّة، لدرجة أن نخبته الفكريّة ذهبت إلى تأصيل الحقوق المدنيّة على أرضيّةٍ طبيعيّةٍ ماديّةٍ. فالعلاقة الرعويّة في السياسة الشرقيّة، ليست سنخيّةً ثابتةً في الإنسان الشرقيّ، بل الظروف التاريخيّة هي التي أنتجت هذا الجور، والمواطنة مقامٌ وعلاقةٌ اجتماعيّةٌ تقوم بين فردٍ طبيعيٍّ ومجتمعٍ سياسيٍّ، وعلى أساس هذه العلاقة يقدِّم الطرف الأوّل الولاء، ويتولّى الطرف الثاني الحماية، وتتحدّد هذه العلاقة بين الفرد والدولة عن طريق القانون.

كما أنّ تاريخ الغرب السياسيّ لا يحمل إلّا القليل من الحالات المدنيّة المتحضّرة، فالدكتاتوريّة اصطلاح غربيٌّ بامتيازٍ، وجرائم الغرب الإلكليركيّ والاستعماريّ بحقّ الشعوب المستضعفة لا يمكن للشعوب أن تنساها، ولن يغفرها لها التاريخ، والادّعاء بحيازته المفاهيم الحضاريّة والحداثيّة ليس إلّا تسويقًا لوهم تقبّلته الشخصيّات المَرَضيّة.

ومن القيم التي تتغيّاها الحكومات الغربيّة من خلال المواطنة المساواة الكاملة بين المواطنين، والتي اصطدمت عمليًّا مع إشكالاتٍ نظريّةٍ واجتماعيّةٍ، فالمساواة المطلقة بين الجميع هي ضربٌ من الخيال وإشارةٌ للجنون، فالتفاوت أمرٌ طبيعيٌّ بين البشر، وليس اصطلاحيًّا. فالقابليّات الفرديّة متفاوتةٌ، والظروف الاجتماعيّة مختلفةٌ، وعليه تكون المساواة بين الجميع استحالةً عرفيّةً، لا عقليّةً، ولكن المساواة النسبيّة مقبولةٌ عقلًا وعرفًا، وهي المساواة أمام القانون، فالمواطنة الحقيقيّة هي التي تجعل من المواطنين سواء أكان أمام السلطة القضائيّة أم التنفيذيّة. ومن الأهداف المرجوّة من المواطنة أيضًا تفعيل المشاركة الجماعيّة للمواطنين في صياغة القرارات، والتي هي مطلبٌ لجميع فئات المجتمع وشرائحه، ولكن أليس من التناقض القول بمشاركة الجميع؟ والتفاوت يحكم الجميع، وتشريع القرارات ليس معطىً جاهزًا، ولا ملكًا للجميع، بل هو مسألةٌ نسبيّةٌ وحصريّةٌ، ولهذا نجد انحصار دلالة المواطنة بهذا المضمون في فئةٍ نخبويّةٍ معيّنةٍ.

ومرونة المفهوم تُنبئ عن المسار المتعثِّر الذي عرفه المفهوم، فمنطق القوّة والحروب ولّد الطبقيّة، والتفاوت الاجتماعيّ داخل المجتمع المدنيّ، الذي كان قاعدةً للمجتمع السياسيّ، فبنية المجتمع السياسيّ الطبقيّة، هي من الأمور المألوفة، والتي لا يتطرّق إليها الاستهجان إطلاقًا، وهذا ما لاحظناه في المجتمع الإغريقيّ والرومانيّ.

فأرسطو المعلّم الأول، وعقل اليونان يعكس هذا التقليد في كتابه السياسة؛ إذ الرقّ عنده من الأمور التي أوجدتها الطبيعة، وهي ليس من ابتكار الجماعة، في حين ينطلق التصوّر الإسلاميّ للمواطنة من القواعد والأسس التي تنبني عليها الرؤية الكونيّة التوحيديّة لعنصري المواطنة، وهما الوطن والمواطن، وبالتالي فإنّ الشريعة الإسلاميّة ترى أنّ المواطنة هي تعبيرٌ عن الصلة التي تربط بين المسلم كفردٍ وعناصر الأمّة، وهي الأفراد المسلمون، والحاكم والإمام، وتُتوّج هذه الصلات جميعًا الصلة التي تجمع بين المسلمين وحكامهم من جهةٍ، وبين الأرض التي يقيمون عليها من جهةٍ أخرَى.

وبمعنىً آخرَ فإنّ المواطنة هي تعبيرٌ عن طبيعة وجوهر الصلات القائمة بين دار الإسلام، وهي وطن الإسلام وبين من يقيمون على هذا الوطن أو هذه الدار من المسلمين،

وبحلول عصر الأنوار نجد أنفسنا أمام تحديدٍ حديثٍ لمبدأ المواطن، والأصل في الكلمة كان بالإحالة إلى الوطن الذي يقطنه شعبٌ معيّنٌ، وبالتالي أصبح هذا المبدأ هو قاعدة الارتباط بالوطن، وليس الدين، وأصبحت الدولة في موقعٍ واحدٍ من كلّ المواطنين، فهي لـ «كلّ» المواطنين، بغض النظر عن أديانهم واتّجاهاتهم، والمهم فقط هو أنّه ينتمي لـ «الدولة» على عكس التحديد الدينيّ الذي كان يفرض انتماء الفرد إلى الله، وبالتالي إلى الحاكم ولي الله على الأرض، فحلّ مفهوم المواطن بدل الرعيّة، بمعنى أنّ هذه المسألة تخص العلاقات في إطار «الهيكل السياسيّ» الذي هو الدولة عكس التصوّر الدينيّ كان يجعل العلاقة بين الرعايا والملك.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. إبراهيم أحمد شلبي، تطوّر الفكر السياسيّ، الدار الجامعيّة للطباعة والنشر، بيروت.١٩٨٥

٣. ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الثالث، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، .ط.ت.

٤. أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب أغسطين بربارة، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع،بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠،

٥. أسوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربيّة، تر أحمد الشيباني ج ٢. دار مكتبة الحياة، لبنان، د.ط.ت.

٦. ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزّت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط:١٩٩٢، ٠١: ١٢٧.

٧. إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر ١٩٨٥، د.ط.

٨. اندريه ايمار، تاريخ الحضارات العام ترجمة: فريد م داغر، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط:٠٢ . ١٩٨٦

٩. إيبرلي، دون أي وآخرون، بناء مجتمعٍ من المواطنين، ترجمة هشام عبد الله، الأهليّة للنشر، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

١٠. أيمن بن حميد، الفكر السياسيّ عند صولون، مجلس الثقافة العام، مصر٢٠٠٦.: ١١٠.

١١. برنارد غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسيّة، ترجمة عيسى عصفور، منشورات عويدات، بيروت، ط ١ .١٩٨٢.

١٢. بيير فرانسو مورو، هوبز، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣

١٣. جان توتشار، تاريخ الفكر السياسيّ، ترجمة علي مقلّد، الدار العالميّة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية.١٩٨٣.

١٤. جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ، ترجمة: بولس غانم، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت ١٩٧٢ د.ط.

١٥. جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعيّ، تونس ١٩٩٩، د. ط.

١٦. جورج سباين، تطوّر الفكر السياسيّ ترجمة: جلال العروسي، دار المعارف، مصر ١٩٧١.:٤ د.ط.

١٧. جورج كتّورة، السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط:٠١,١٩٨٧.

١٨. جون ستيوارت مل، الحرّيّة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مؤسّسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦،. (د.ط).

١٩. جون لوك، في الحكم المدنيّ، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدوليّة لترجمة الروائع، بيروت ١٩٥٩، د.ط.

٢٠. حاتم النقاطي، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط:٠١ ١٩٩٥.

٢١. حمد عابد الجابري، الديمقراطيّة وحقوق الإنسان، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٧.

٢٢. دومينيك شنابر، وكريستيان شوفالييه، ما المواطنة، ترجمة: سونيا محمود نجا، المركز القوميّ للترجمة القاهرة الطبعة الأولى ٢٠١٦،

٢٣. راسيس وولف، أرسطو والسياسة، تر أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، بيروت، ط:٠١ ١٩٩٤ .

٢٤. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية.١٩٨٢

٢٥. سي. بانفيلد وآخرون، السلوك الحضاريّ والمواطنة، ترجمة سمير عزت نصار، دار النسر للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٥،

٢٦. الشريف علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلميّة، لبنان، ١٩٩٥. ط ٢.

٢٧. صولون بن اكسكستيديس: ولد حوالي.٤٠ ق، م في أثينا ويصنّف ضمن الحكماء السبعة.

٢٨. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب، الطبعة الأولى٢٠٠٦

٢٩. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٤.

٣٠. عبد الله شريط، مع الفكر السياسيّ الحديث، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر ١٩٨٦- ط ١ .

٣١. عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر السياسيّ، منشورات جامعة باتنة، ١٩٩٩ د، ط.

٣٢. عثمان أمين، عثمان، الفلسفة الرواقيّة، مكتبة النهضة العربيّة، مصر ١٩٥٩، (د.ط).

٣٣. علي أحمد عبد القادر، تطوّر الفكر السياسيّ، مكتبة الشرق، القاهرة، الطبعة الأولى.

٣٤. علي خليفة الكواري وآخرون، المواطنة والديمقراطيّة في البلدان العربية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط:٠١ ٢٠٠١ .

٣٥. فايز صالح أبو جابر، الفكر السياسيّ الحديث، دار الجيل، بيروت ١٩٨٥، (د.ط).

٣٦. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق مؤسّسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسّسة الرسالة بيروت الطبعة الثامنة ٢٠٠٥ .

٣٧. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، مصر. (د.ط).

٣٨. الكيّالي وآخرون، موسوعة السياسة، مجلد:٠٥ المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط:٠٣ ١٩٩٦ .

٣٩. ليو ستراوس وآخرون، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، مصر، ٢٠٠٥، الجزء الأول،

٤٠. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١،

٤١. مايكل ج ساندل، الليبراليّة وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، المنظّمة العربية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٠٩.

٤٢. مصطفى النشار، تطوّر الفلسفة السياسيّة، الدار المصريّة السعوديّة للنشر والتوزيع، القاهرة.

٤٣. وطنيّون وأوطان، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٥٢،

٤٤. ياسر عبد التواب جابر، المواطنة في الشريعة الإسلاميّة، دار المحدثين، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١١ .

45. Arthur Desjardins, Les Devoirs, Essai sur la morale de Ciceron, Librairie Académique Didier, 2é éd.PARIS.1893.

46. La déclaration des droits de l‹homme et du citoyen; publication républicaine.1é édition. lyon. 1880. .

47. Limits of citizenship :migrants and postnational membership in Europe

48. The New Encyclopedia Britannica, Volume3,micropaedia,Library of congress, 15th edition,u.s.a 2003,

49. www,érudit,org

الشكوكيّة

نقد إمكان المعرفة في الفكر الغربيّ

عبد الحسين خسروبناه[1]*

تمهيد:

من أهم الأسئلة في علم المعرفة (الإبستيمولوجيا/نظريّة المعرفة) السؤال القائل: هل يمكن للإنسان التوافّر على المعرفة وكسب الاطلاع والوعي بنفسه وبالبيئة المحيطة به أم لا؟ وهل بوسع الإنسان الوعي بواقعيّات العالم وحقائقه أم لا؟ كان هذا السؤال مطروحًا منذ القِدم، وأُجيبَ عنه بإجابات متنوّعة. وما سيشتمل عليه بحثنا تحت عنوان إمكان المعرفة البشريّة هو استعراض الآراء والمناحي والإجابات المختلفة المطروحة حول هذا السؤال ودراستها.

منذ أن يفتح الإنسان عينيه على العالَم ويتأمل في البيئة التي تحيط به يكتشف أنّ له اطلاعه على بعض أجزاء هذا العالم، فهو يشاهد الأشياء ويكتسب علومًا، ويدرك أنّ حوله موجودات، وأنّ هذا العالم يحتوي كائنات هو أحدها، وأنّ ثمّة أنشطة وتحرّكات وتغييرات في العالم يمكنه التواصل معها ومعرفتها عن طريق الصور الذهنيّة، وبمقدوره أنْ يجد بوجدانه حقائق وراء ذاته وذهنه تحكي عنها الصورُ الذهنية. هذا الاعتراف بوجود واقعيّات وراء ذات الإنسان وذهنيّاته لا يعني التصويب المطلق؛ إذ

---

[1] مفكّر إسلاميّ- وأستاذ في الحوزة العلميّة - إيران.
* نقله عن الفارسيّة: حيدر نجف.

يجد الإنسانُ لدى نفسه أحيانًا أخطاءً، لكنّه يرى نفسه في الغالب مُصيبًا للواقع.[١] **وعلى الرغم من الوقوع في الخطأ يعتقد الإنسانُ أنّ معرفة الواقع أمرٌ ممكن بالنسبة له، وأخطاؤه التي يقع فيها أحيانًا لا تستدعي الانجراف إلى ورطة إنكار الواقع، فيبقى الإنسان واقعيّا. هذه الحالة هي الأسلوب والمنهج الذي ينهجه معظمُ البشر، وهو المنهج الذي يسمّى بالواقعيّة أو «رياليسيم».**[٢]

ولكن، في المقابل ثمّة جماعات عارضت هذا المبدأ، وأنكرت الواقع، ورفضت تطابق فكر الإنسان مع الواقع، وانحازت إلى نزعة الشكّ والنسبيّة و... إلخ، واعتبرت الصور الذهنيّة خيالًا، والحكاية عمّا وراءها أمرًا منتفيًا. أو أنّها حتى لو سلّمتْ لوجود الواقع، فقد أنكرت تطابق الصور الذهنيّة مع الواقع الخارجيّ، وهذه المدرسة تسمّى «المثاليّة».[٣]

مناحي إمكان المعرفة

قبل الدخول في البحث يبدو من الضروريّ التذكير بجملة من النقاط:

١. موضوع علم المعرفة هو المعرفة والعلم بالمعنى العام للكلمة (سواء أكان على مستوى العلم الحضوريّ أو الحصوليّ أو التصوّر أو التصديق).

٢.غاية علم المعرفة هي التوصل إلى معرفة حصوليّة، وبالتعبير الدارج «الاعتقاد الصادق المُسوَّغ».

٣. محل النزاع في البحث حول إمكان المعرفة هو المعرفة بمعناها الخاصّ، أي المعتقد الصادق المسوَّغ.

٤. مصطلح الواقعيّة يعني «الاعتقاد بإمكانيّة المعتقد الصادق المُسوَّغ»، ومصطلح المثاليّة يعني إنكار المعرفة أو إنكار ركن من أركان المعرفة.

---

[١] سبحاني، جعفر، المنشور الخالد، ج ١، صص ١٤٨-٢٩٩.

[2] Realism.

[3] Idealism.

يُصنَّفُ علمُ المعرفة (نظريّة المعرفة) على أساس مدَياته وحدوده إلى قسمين:

أ. علم المعرفة المطلق، والذي يشمل نظريّات لا تختص بحيّز معين من المسائل والقضايا، بل تشمل جميع مجالات المعرفة، وهذا العلم يشتمل على الاتجاهات الثلاثة التالية: ١. اتجاه القدماء أو علم المعرفة الكلاسيكيّ. ٢. الاتجاه الحديث (الجديد). ٣. الاتجاه المعاصر.

من ناحية تاريخيّة، أثير اتجاه القدماء (الاتجاه الكلاسيكيّ) في العالم الغربيّ بدايةً في الفكر اليونانيّ، وخصوصًا في فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو وأتباعهم، ثمّ شاع بعد ذلك في القرون الوسطى بين الفلاسفة المدرسيّين. والاتجاه الحديث الذي ظهر مع ديكارت عُرِفَ بالشكّ الديكارتيّ. ويختلف الاتجاهان الكلاسيكيّ والحديث في كيفيّة الوصول إلى اليقين. في البداية اعتبر القدماء وجود الواقع أمرًا مفترضًا، وعلى أساس هذا الاتجاه اعتبروا وجود الواقع إجمالًا وحكموا بإمكانيّة المعرفة اليقينيّة به، مضافًا إلى وجود الأخطاء وقدرة الإنسان على تمييز الحقيقة من الخطأ، والصدق من الكذب، واعتبروا كلَّ ذلك أمورًا بديهيّة. وكان الشغل الشاغل لأنصار هذا الاتجاه التوصّل إلى معيار للمعرفة وملاك لتقويم القضايا والعبارات، ومعيار لتشخيص المعتقدات والقضايا الصادقة من القضايا الكاذبة. معرفة الإنسان بالواقع حالة لا سبيل للشكّ فيها على العموم، فللإنسان على الأقلّ معرفته اليقينيّة بنفسه وحالاته وقواه. وقد كان هذا الاتجاه متعارضًا مع نزعة الشكّ والنسبيّة، وذهب أنصارُهُ إلى أن قَصْرَ المعارف البشريّة الشامخ مبنيّ على أسس وأركان متينة يقينيّة لا سبيل للشكّ والتردّد فيها.

أمّا علم المعرفة الحديث، فهو بإظهاره للشكّ في كلّ شيء يسعى للتوصّل إلى أساس يبني عليه المعرفة، وعلى الضدّ من ذلك يشدّد علم المعرفة عند القدماء على نقطة فحواها أنّه لا يمكن إنكار المعرفة اليقينيّة ببعض الأمور؛ لذلك فهو يقف بوجه الاتجاه الحديث في علم المعرفة.

ويتفاوت علم المعرفة المعاصر عن علم معرفة القدماء، وكذلك عن علم المعرفة الحديث بفوارق أساسيّة في المنهج. يحلّل ويُعرِّف علمُ المعرفة المعاصر مفردةَ المعرفة

على أساس منهج الفلسفة التحليليّة ليدرس ويحقّق حول ماهيّة المعرفة ويناقش خصوصيّات كلّ واحدة من مقوّمات ذلك التعريف، وأخيرًا يقوِّم نزعة الشكّ، ويبحث حول قضيّة: هل يمكن التوصّل إلى معرفة لها أو تعريفها أم لا؟

يختلف علمُ المعرفة المعاصر عن الاتجاهين الأوّلين اختلافًا أساسيًّا، وهو اختلاف حول مضمون ومحتوى ذلكم الاتجاهين وليس حول شكليهما ومنهجيهما. تأثّر هذا الاتجاه من علم المعرفة بتراث الفلسفة التحليليّة أو فلسفة البلدان الناطقة بالانجليزيّة، بل استُلَّ منه. في العصر الحاضر لا يقتصر علم المعرفة كلّه على هذا الاتجاه المعاصر النابع من الفلسفة التحليليّة، إنّما يتسنّى تشخيص اتجاهات أخرى في الفلسفة التحليليّة والفلسفة الأوروبيّة. وهذه الاتجاهات هي:

١. علم المعرفة المعاصر، ٢. موت علم المعرفة، ٣. الفينومنولوجيا (الظاهريّات)، ٤. النزعة النسويّة، ٥. الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، ٦. نزعة النقد، ٧. ما بعد البنيويّة.

ب. علم المعرفة المُقيَّد والذي يختص بمساحة محدودة من المسائل والقضايا، ولا يشمل كلّ المعارف البشريّة. وأبرز صنوف علم المعرفة المقيّد هي: ١. علم المعرفة الدينيّ أو النظريّات الخاصّة بالمعارف الدينيّة. ٢. علم معرفة الأخلاق أو النظريّات المتعلّقة بالمعارف الأخلاقيّة. ٣. علم المعرفة الرياضيّ أو النظريّات الخاصّة بالمعارف الرياضيّة.[١]

وفيما يلي نسلّط الضوء على الاتجاهات المختلفة لإمكانيّة المعرفة، وسيكون مسار البحث باستعراض المدارس الأصليّة في هذا الموضوع بدايةً والإشارة إلى ادعاءاتها وآرائها العامّة، ثمّ على الترتيب نفسه تُطرح أدلّة كلّ واحد من هذه الاتجاهات، فتُدرس وتُنقد.

أ. الاتجاه المثاليّ

لا نستخدم المثاليّة في هذه السطور بمعناها الأفلاطونيّ، ولا بمعناها الديكارتيّ والكانطيّ. المثاليّة الأفلاطونيّة عبارة عن تحقّق الساحة المعقولة للأعيان وراء طور

[١] راجع: حسين زاده، محمد؛ بحث مقارن في علم المعرفة المعاصر، صص ١٨-٢٨.

المحسوسات. على هذا الأساس لا يمكن معرفة ساحة المحسوسات إلّا عن طريق التعالي عن العالم المحسوس وشهود عالم المعقول في باطن المحسوسات.

تتطرّق المثاليّة لإنكار تعالي المعقول على المحسوس، وتُبيِّنُ معرفةَ المحسوس بواسطة المعرفة القبليّة للفكرة، وتفسِّر الساحةَ المعقولة للواقعيّات بشكل ذهنيّ أنفسيّ (سوبجكتيّ). المثاليّة الحديثة هي روحُ وأساسُ النزعة الذهنيّة وأصالة العقلانيّة الذاتيّة الأساس، بل هي هذه النزعة الذهنيّة نفسها، مع أنّها تحوّلت عند فيخته إلى ذهنيّة مطلقة وعند شلينغ إلى عيانيّة (أوبجكتيّة) مطلقة، وعند هيغل إلى جمعٍ وتركيب بين هذين. وهذا التفسير للمثاليّة يتعارض مع الواقعيّة الأرسطيّة أيضًا. الواقعيّة الأرسطيّة تقول بالوجود الخارجيّ الكلّيّ الطبيعي وتطابق الذهن مع العيان الخارجيّ عن طريق الحواس والبديهيّات الأوليّة مثل: مبدأ امتناع التناقض ومبدأ الهوهويّة، لكن ديكارت برفضه لحُجّيّة الحواس يفسِّر التطابق بواسطة الأفكار الفطريّة ما قبل التجربيّة، ويحكم بتقدّم الذهن على العيان.

المراد من المثاليّة في هذا البحث هو مثاليّة السفسطائيّين الذين أنكروا إمكانيّة المعرفة. المثاليّون أو منكرو إمكانيّة المعرفة ينكرون أحد المبادئ التي تقوم المعرفة عليها. حاول هذا الفريق إسباغ نظام ظاهريّ وغطاء برهانيّ على دعواهم ليثبتوها ويبرهنوا عليها، وينقسّم هؤلاء إلى فريقين؛ فريق أنكر كلّ أنواع المعرفة، وفريق أنكر المعرفة وراء حدود معيّنة فقط. وحسب هذا التقسيم يُصنَّف السفسطائيّون والمشكّكون ضمن الفريق الأوّل، والمادّيّون ضمن الفريق الثاني.[١]

١. السفسطائيّون

كانت ظاهرة السفسطة من المشكلات الكبرى في العصر اليونانيّ القديم، وأدّى شياعها في زمن سقراط إلى إغراق المجتمع يومذاك في ظلمات طويلة ومحيّرة، وثمّة فئة من منكري إمكانيّة المعرفة تسمّى بهذا الاسم نفسه، وبإنكارهم لكلّ شيء وحتّى وجودهم هم أنفسهم، قطعوا الطريق على أيّ معرفة أو وعي أو إدراك، وبعبارة أخرى لم يقيموا

[١] نظريّة المعرفة في القرآن، ص ٨٩.

أيّ قيمة ومكانة للمعرفة والعلم، لا في وجودهم ولا في خارج وجودهم، وهم ينكرون أصل الواقع، ومن البديهيّ أنّه بإنكار أصل الواقع سوف يتمّ إنكار الأركان الثلاثة: العلم والعالم والمعلوم. فبإنكار الواقع الخارجيّ يُنكَر ركنان للمعرفة، وبإنكار هذه الأركان الثلاثة أو الركنين لا يبقى مجال لتحقّق المعرفة. كان بعضهم ينكرون الواقع، وبعضهم ينكرون تطابق الفكر مع الواقع. الفئة الأولى تتقسم بحدّ ذاتها إلى ثلاثة فرق:

أ. المنكرون على الإطلاق، وهم الذين لا يتقبّلون أيّ واقع في العالم، بل ينكرون حتى وجود أنفسهم.

ب. الفريق الآخر مع أنهم كانوا يقولون ظاهريًّا بالإنكار المطلق، لكنّهم كانوا يعترفون ضمنيًّا ببعض الواقعيّات، ومنها وجود أنفسهم، وكانوا في مقام البرهنة ينسبون العقيدة إلى أنفسهم.

ج. الفريق الثالث هم الذين لم يكونوا منكرين بالمطلق، لكنّهم يحصرون الواقع في نفس الإنسان وفكره وذهنه. وبعبارة ثانية كانوا ينكرون عالم ما وراء الذهن البشريّ.

ينبغي التنبّه إلى أنّ إنكار هذا الفريق من السفسطائيّين هو إنكار أنطولوجيّ (علم وجوديّ)، وليس إنكارًا إبستيمولوجيًّا (علم معرفيّ)، وبكلمة أخرى كان إنكار هؤلاء أنطولوجيًّا، بينما إنكار الفريق الثاني كان معرفيًّا، أي إنّ الفريق الثاني يعترف بأساس الواقع، لكنّه ينكر تطابق الفكر البشريّ مع الواقع.

وجود التنوّع في الآراء المختلفة في حيّز علم الوجود والمعرفة كان من جملة العوامل التي أفضت إلى ظهور هذا المنهج، كما أنّ ظهور فنّ الخطابة وإثبات الآراء والمعتقدات من قبل المحامين المهرة في هذه الصناعة أدّى إلى التصوّر بأنّه لا يوجد في العالم واقع سوى الأفكار التي هي من صناعة الإنسان، وليست الحقائق إلّا ألعوبة بيد أفكار الإنسان وآرائه؛ لأنّ المحامي باستطاعته إثبات الطرفين المتعارضين في قضيّة ما بالأدلّة الكافية الوافية!

٢. المشكّكون

المعنى الأشهر لهذا المصطلح هو الاعتقاد بعدم إمكانيّة كسب المعرفة اليقينيّة. هذه

الفئة التي تُعرف أيضًا بـ «اللاأدريين»[١] تنكر إمكانيّة قيام معرفة يقينيّة ومتطابقة مع الواقع. كانت نزعة الشكّ موجودة منذ زمن اليونان القديمة، ولكن بظهور مفكّرين مثل أفلاطون وأرسطو، وخصوصًا بظهور المنطق الأرسطيّ، انحسر هذا المنهج وفقد مكانته ورونقه، مع أنّه يظهر إلى النور بين الحين والآخر بأشكال مختلفة. في عهد النهضة انبثقت نزعة الشكّ الحديثة وأطلق مفكّرون مثل شوپنهاور نزعة شكٍّ جديدة. كانت فحوى أدلّة هؤلاء المشكّكين وادعاءاتهم متشابهة وواحدة، فمع أنّهم كانوا يعترفون بالواقع ظاهريًّا ويحصرون شكوكهم بعنصر التطابق مع الواقع والاتصال به، لكنّهم بالمدلول الالتزامي كانوا ينتهون إلى إنكار الواقع.

جدير بالذكر أنّ الشكّ يختلف عن نزعة الشكّ. الشكّ بمعنى التردّد وعدم التأكد وهي حالة نفسانيّة، أمّا نزعة الشكّ فهي مدرسة فكريّة، ونوع من الرؤية النظريّة لا تتقبّل الاعتقاد اليقينيّ الباعث على الطمأنينة والتأكّد. إذا هبط شخص عن مرتبة الاطمئنان واليقين يكون قد دخل حيّز نزعة الشكّ، حتى لو كان متعاليًا على مرتبة الشكّ (تساوي الطرفين) أو في مرتبة دونها. وعليه فنزعة الشكّ ليست مجرّد حالة نفسانيّة، بل هي رؤية نظريّة مترافقة طبعًا مع حالة نفسانيّة (سواء أكانت هذه الحالة حالة الشكّ أو الوهم أو الظن غير المفيد للاطمئنان).

أقسام نزعة الشكّ

يمكن تصنيف نزعة الشكّ إلى أقسام عدّة من زوايا مختلفة. وبالطبع فإنّ القاسم المشترك بينها جميعًا هو عدم الثقة بإمكانيّة المعرفة، وأوجه أو زوايا هذه التقسيمات هي: الماضي التاريخيّ، المديات، المنشأ، أداء المُدرِك (فاعل الإدراك)، ومتعلّق الشكّ وغايته.

التقسيم الأول

تتوزّع نزعة الشكّ من حيث العهود التاريخيّة إلى نزعة الشكّ لدى اليونان القديمة، ونزعة الشكّ إبّان القرون الوسطى، ونزعة الشكّ في عهد النهضة الأوروبيّة، ونزعة الشكّ

[1] Agnostics.

الجديدة والمعاصرة.[١] والشبهات التي تُروى عن أشخاص مثل پيرهون[٢] وجرجياس، و... من الصنف الأوّل، أمّا الشبهات التي يسجّلها هيوم فهي من القسم الأخير.

انبثقت البارقة الأولى لنزعة الشكّ في اليونان القديمة في أفكار هيراقليطس وپارمنيدس، وهذه النقطة مشهودة تمامًا في اختلاف آراء هذين المفكّرين حول قضيّة حركة العالم وسكونه.[٣] بالرغم من أنّ هذين المفكّرين كانا مختلفين حول قضيّة اكتساب المعرفة، ولكن كانت بينهما نقطة اشتراك مهمّة هي عدم الثقة بالحواس في اكتساب المعرفة، والشكّ والتأمل في المدرَكات. وعبارة هيراقليطس التي يقول فيها: «لا يمكن النزول إلى النهر الواحد مرّتين» مبتنية على معتقده الأساسيّ المذكور. ومن وجهة نظر إغزيلايوس وكارنيادوس أيضًا لسنا قادرين على إثبات أيّ أمر من الأمور؛ لأنّ إثبات أمر ما يتطلّب أصولًا، وهذه الأصول أيضًا تستدعي أصولًا، وهكذا تستمر السلسلة إلى أن تؤدّي إلى التسلسل.[٤]

الوجوه المبرّزة الأخرى خلال تلك الحقبة هم سفسطائيّون من قبيل جرجياس، وهيپياس، وتراسيماخوس، وپروتاغوراس. يقول جرجياس: لا يوجد أيّ شيء في العالم، وإذا كان موجودًا، فهو لا يقبل المعرفة والعلم به، وإذا كان يقبل المعرفة به فهذه المعرفة لا تقبل التعبير عنها ونقلها إلى الآخرين. كذلك طرح إتزيدموس كنوسوس من فلاسفة ما قبل الميلاد تقريبًا في القرن الأوّل بعد الميلاد، وسكستوس إمپادوقليس في القرن الميلادي الثاني أدلّة وإيضاحات لصالح نزعة الشكّ.[٥] وقد انتقل السفسطائيّون من نزعة الشكّ الإقليميّة المحليّة الجزئيّة (المحدودة) إلى نزعة شكّ عالميّة شاملة. معظمهم كانوا يعملون محامين في الشؤون القضائيّة أو التعليميّة. وفي ذلك الزمن نهض سقراط للكفاح ضدّ هذا التيّار، وجمع تلميذه أفلاطون بعض مناظراته، فقد ورد في رسالة هيپياس الكبير: يقول سقراط في حواره مع هيپياس: «بوصفك عالمًا قُلْ لي ما هو الجمال؟ لقد

---

[1] Paul Edwards; Encyclopedia Of Phiosophy; Vol 7; p. 449-450: Skepticism.

[٢] «Pirrhon of Elis». نحو ٢٧٥ ق م.

[٣] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، ص ١٠٦.

[4] The Encyclopedia of Philosophy; vol 3; p 14.

[٥] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، صص ٦١١-٦١٥؛ تاريخ الفلسفة اليونانية، صص ٢٣٧-٢٤٠.

صادفتُ رجلًا عامّيًّا سألني هذا السؤال، لكنّني مهما أجبته من أجوبة لم يكن يقتنع وسجّل إشكالات على جميع الأجوبة...، فقل لي أنت ما هو الجمال؟ يقدم هيبياس تعريفًا فينقده سقراط، ويقدم هيبياس تعريفًا آخر فيأتيه نقد آخر... إلى أن يتعب هيبياس ويعترض قائلًا: ما هي نتيجة هذا الكلام؟ هذه الأفكار مخلّفات (سكراب) الكلام، فالعمل الكبير الجميل هو أن يستطيع المرءُ متى ما كان له شغله في المحاكم أو مجلس المدينة أو لدى سائر المسؤولين والمدراء الحكوميّين أن يتكلّم بشكل فصيح جميل، فيبهر المستمعين ويكسب أكبر الجوائز وليس جائزة تافهة صغيرة، فيحفظ بذلك نفسه وماله وأنفس أصدقائه وأموالهم. يجب أن يستعصم الرجل بهذه الأمور والأعمال وليس بهذه التدقيقات المضحكة التي لا معنى لها، حتى لا يبدو في أنظار الناس أبلهًا عاجزًا. فيجيبه سقراط: نعم يا هيبياس العزيز، مصيري هو أن أسمع منك اللوم والتقريع ومن ذلك الرجل العامّيّ أيضًا حيث يقول: ألا تستحي أن تتكلم عن الأعمال الجميلة وأنت لا تعرف ما هو الجمال؟! أنت الذي لا تعلم ماهيّة الجمال كيف تستطيع التمييز بين الأقوال والأفعال الجميلة والقبيحة؟! ولكن ربما كان صلاحي في هذا، وأخال أنّ مجالسة كليكما كانت مفيدة بالنسبة لي، لأنّني الآن أدرك المعنى الحقيقيّ لذلك المثل السائر الذي يقول: الجمال صعب.[١]

يمكن من خلال مثل هذه المناظرات المتبقّية عن سقراط في الآثار والكتب أن نفهم عمق نظره وأسلوبه الخاصّ في هذه القضيّة.

ومن الشخصيّات الأخرى في ذلك العصر يمكن الإشارة إلى آرسيلون مؤسّس نزعة الشكّ الأكاديميّة، فهو يتوكّأ على عبارة لسقراط يقول فيها: «أعلمُ أنّني لا أعلم شيئًا» ليطلق نزعة شكّ كونيّة شاملة.

الشخصيّة الأخرى في ذلك العهد هو پيرهون الذي كانت نزعة الشكّ لديه هو الآخر عالميّة شاملة، وقد تأثّر بديمقريطس ويعتقد أنّ العقل يدرك ظاهرًا من الكيفيّات الحسّيّة ولا سبيل له إلى إدراك الحقيقة، وهذا ما يشبه كلام كانط وتفريقه بين النومن

[١] الأعمال الكاملة لأفلاطون، ج ٢: رسالة هيبياس، صص ٥٧٤-٦٠٢.

والفينومن، وأنّ ما في الخارج لا يدخل إلى الذهن، وإنّما يستوعب الذهنُ ظاهره ورموزه فقط.

في القرون الوسطى طَرَحَتْ شخصيّاتٌ مثل «وليام أوكام» نزعة الشكّ الأكاديميّة على بساط البحث، وقد كانت شكلًا منسجمًا منظّمًا لنزعة الشكّ،[١] كما ظهرت في تلك الحقبة التاريخيّة نفسها وفي القرن الخامس عشر الميلاديّ نزعة الشكّ التي قال بها مونتين، إنّه يقول: «أستطيع فقط تأييد هذا الرأي أو ذاك ولا أستطيع أن أختار... إذا كان ثمة دين فلماذا أغيّره؟ ومع أنه لا يمكن إثبات أيّ دين لماذا يجب اعتبار الدين الثاني الذي من المفترض أن يحلّ محلَّ الدين الأوّل أفضلَ من الدين الأوّل». ولمونتين عقيدته في الأنظمة السياسيّة أيضًا.[٢] نزعة الشكّ لديه تنحو منحى نسبيًّا، فقد كان يعيش في بداية نهضة الإصلاح الدينيّ، فطرح نزعته في الشكّ دفاعًا عن الكنيسة وضدّ نهضة الإصلاح الدينيّ، في ذلك العهد كان مارتين لوثر وجون كالفن قد أطلقا نهضة الإصلاح الدينيّ، وقالا إنّه يجب أن نعود إلى الدين المسيحيّ الأصيل فالمسيحيّة قد انحرفت، وقد وردت في النصوص الدينيّة المسيحيّة الأصيلة فكرة فصل الدين عن السياسة والدولة بصراحة، وكان من التعاليم الدينيّة الأصيلة ترك ما لله لله وما لقيصر لقيصر، ولكن منذ عام ٨٠٠ للميلاد بدأت الكنيسة لأوّل مرّة التدخّل في السياسة تدخّلًا في غير محلّه، وعلينا العودة إلى ما قبل ٨٠٠ سنة وإزالة هذه الانحرافات عن وجه الدين. كما يقول المذهب الكاثوليكيّ إنّ المذنب يجب أن يطلب المغفرة عن طريق القساوسة ورجال الكنيسة ويغطّي على معصيته الذاتيّة عن طريق الارتباط بالبابا، والحال أنّ هذا كلّه تحريف وإضافات دخلت على الكنيسة، فكلّ إنسان تستطيع الارتباط مباشرة بالله ويطلب منه المغفرة مباشرة، كما أنّ تفسير الكتاب المقدّس ليس حكرًا على المفسّرين الرسميّين، وليسوا هم وحدهم من يستطيع تفسيره، فليس تفسير البابا هو معيار التفسير الذي لا يقبل النقد، وأنّ البابا هو وحده الذي يمسك بزمام القراءة الصحيحة الرسميّة للدين، إنّما تفسير أيّ إنسان للدين يمكن أن يكون تفسيرًا معتبرًا معتدًا به، و... الخ. هذه الادّعاءات

[١] ذهب فريق إلى أن منبت نزعة الشكّ عبارةُ سقراط التي يقول فيها «أعلمُ أنني لا أعلمُ أيّ شيء».

[٢] جيلسون، إتين، نقد التفكير الفلسفيّ الغربيّ، صص ١٢٥-١٢٦.

والنداءات التي نادى بها مارتين لوثر وجون كالفن حدّت من ازدهار سوق الكنيسة بدرجة معيّنة وأصابته بالكساد، وسمحت للآخرين أن يعرضوا أيّ تفسير يرتؤونه للنصوص الدينيّة. وفي هذه الغمرة شعر مونتين أن سلطة الكنيسة قد تقوّضت لذلك أطلق نزعة شك تدّعي أنّ العقل لا يمكنه إدراك الدين والعالم الواقعيّ أساسًا، وتفسير الآخرين ليس له حجّيّة واعتبار، ولا يمكن الوثوق واليقين بالتفاسير، وهكذا أراد مونتين الإيحاء بالشكّ للآخرين.

إطلاق نهضة الإصلاح الدينيّ من قبل لوثر وكالفن لم يكن بهدف إلغاء الدين وطمسه، بل كان بهدف إحياء الدين ومحو الخرافات عنه، فمن ناحية، لم يكن هذان الشخصان يجيزان أيّ تفسير فرديّ أو شخصيّ، إنّما كانا يعتقدان بوجود ضوابط وقواعد لتفسير الكتاب المقدّس، لكنّهما لا يريان هذه الضوابط والقواعد حكرًا على البابا، بل يقولان إنّ كل من يراعي ضوابط التفسير يمكنه أن يفهم الدين والكتاب المقدّس، وهذا ما يشبه الاجتهاد عند الشيعة الذين يتركون باب فهم الدين مفتوحًا وفق الضوابط والمعايير الصحيحة. وفي المجتمع الإسلاميّ اليوم ثمّة مَن يرفعون أسماء لوثر وكالفن كوسيلة لإثارة الإصلاح الدينيّ وترويجه في المجتمع، والحال أنّهم على المستوى العمليّ بعيدون عن طريق لوثر وكالفن وأهدافهما؛ ذلك أن الغرض الذي يرمي إليه هؤلاء المتظاهرون بالاستنارة المحلّيّون هو إلغاء الآيات والروايات، وليس إحياء المعرفة الدينيّة، حيث إنهم بإثارتهم لموضوع التجربة الدينيّة و... يحاولون إنكار الوحي اللفظيّ وإعجاز القرآن ومضمونه ومحتواه، فيعتبرون هذه التعاليم مختصّة بالزمن الماضي، ويطلقون على هذا النشاط اسم الدين. والحال أنّ لوثر كان يقول إنّني أروم إحياء دين ما قبل ٨٠٠ عامًا. هؤلاء يريدون إلغاء معارف صدر الإسلام ويطلقون لأجل هذا فكرة القراءات المختلفة المتعدّدة واختصاص التعاليم الدينيّة بزمن نزول الوحي كي يطمسوا الشكل الصحيح للمسألة، وبناءً عليه فإنّ إثارة نزعة الشكّ من قبل مونتين كانت بدوافع نفسانيّة ودينيّة مذهبيّة وليس بالأدلّة والمنطق.

تبدأ نزعة الشكّ خلال عهد النهضة الأوروبيّة بديكارت. وضع ديكارت التشكيك الحتميّ أو المنهجيّ كخارطة طريق لمسيرته نحو اليقين، وبالطبع تأثّر به المفكّرون من

بعده تأثّرًا كبيرًا. وتأمّلاته والمراحل المختلفة لهذه التأمّلات من أشهر العبارات في هذا المجال.[١] وقد جعل ديكارت الأمور التالية من أسباب انتهاجه نهج الشكّ: خطأ الحواس، قضيّة النوم، الشيطان الخادع، اليقين بالشكّ المطلق واليقين بالشاكّ أيْ «الأنا» المشكّكة.

والفيلسوف الآخر هو باركلي الذي ذهب في خصوص المفاهيم الكلّيّة إلى القول إنّ ظهور الكلّيّ هو بسبب اللغة، فالألفاظ العامّة هي السبب في ظهور هذه التصوّرات، وأنّ ثمّة في ذهن الإنسان فئة من المفاهيم الكلّيّة توجد وجودًا واقعيًّا إلى جانب المفاهيم الجزئيّة. والحال أنّ التصوّر الكلّيّ لمثلّث يكون متساوي الساقين، وأيضًا مختلف الأضلاع، وأيضًا متساوي الأضلاع ولا يكون في الوقت نفسه أيًّا من هذه المثلّثات، إنّما هو تصور مستحيل ويؤدّي إلى التناقض.[٢] المبادئ الأساسيّة لشبهات باركلي هي: ١. الوجود عين الإدراك، فما لم يكن الشيء مدرَكًا لن يمكن اعتباره موجودًا، ومن المستحيل وجود موجود فوق الإدراك والتصوّر. ٢. التصوّر يشبه التصوّر فقط. ٣. الكيفيّات الأوّليّة والثانويّة لا تختلف فيما بينها؛ لأنّ كلاهما غير واقعيّ. ٤. القول بالمفاهيم الكلّيّة يؤدّي إلى التناقض.

وحاول جون لوك في هذا المجال أن يردّ على نزعة الشكّ بالنحو القائل إنّ أحدًا لا يستطيع أن يتوفّر على معرفة واقعيّة خارج حدود الشهود والاستدلال (البرهنة)، ولكن في الوقت ذاته لا يستطيع أحد أن يكون مجنونًا إلى درجة أنّه يشكّ في حرارة النار. أي إنّ جون لوك كان يعدّ التجربة نافية لنزعة الشكّ.[٣]

وتابع هيوم منهج ديكارت، فأثار شبهات في هذا الحيّز.[٤] الفارق بين تشكيكيّة هيوم وتشكيكيّة ديكارت هو أنّ ديكارت خرج من التشكيكيّة وسار نحو اليقين، أمّا هيوم فبقي يراوح فيها. والمحاور الأساسيّة لشبهات هيوم هي: ١. كلُّ ما لم يكن حسّيًّا، فهو بلا معنى ومن صناعة الذهن. ٢. مفاهيم العلّة والمعلول مفاهيم غير حسّيّة، وهي

---

[١] راجع: مسار الحكمة في أوروبا، صص: ١٦٧ و ١٧٢ و ١٧٨ و ١٧٩ و ٢٣٠؛ رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة، ج ٢، صص ٧٧٧-٧٧٨؛ تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص ٦٤؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٦٥.

[٢] رسالة في أصول الفهم البشريّ، ترجمه للفارسيّة يحيى مهدويّ، صص ١٦ و ١٧ و ٢٤ و ٢٥ و ٢٦ و ٢٧.

[٣] مجلّة «ذهن»، العدد ١١ و ١٢، ص ٢٣٤.

[٤] راجع: بحث حول الفهم البشريّ، في: الفلسفة النظريّة، ترجمه للفارسيّة منوچهر بزرگمهر، الفصل ١، العدد ٧، صص ١٢٣-١٣٣ و ١٦٩ و ١٧٤.

من صناعة الذهن. ٣. لا يتسنّى إثبات الأمور الواقعيّة إلّا عن طريق مبدأ العلّيّة. ٤. المفاهيم الكلّيّة ليس لها تحقّقها ووجودها، وإنّما الموجود هو الحالات، أي إنّ ألم «الأنا» ووجعها وفرحها ليس سوى هذه الحالات.[١]

أمّا كانط فقد أخذ بنزعة الشكّ لدى هيوم إلى مرحلة جديدة. فبتأثير من أفكار هيوم طرح كانط شبهة تدخّل الذهن في الفهم والمعرفة ووافق عليها، ثمّ أدخل فكرة القوالب الذهنيّة إلى ساحة البحوث الإبستيمولوجيّة المعرفيّة. وقال إنّ الأمور التي تدخل الذهن هي فقط الأمور التي لها زمان ومكان، وبالتالي فلأنّ الأمور الميتافيزيقيّة (ما بعد الطبيعة) بلا زمان ولا مكان؛ لذلك لن تدخل الذهن في قالب العلّيّة (أحد القوالب الذهنيّة). وبهذا لا يمكن تسرية العلّيّة على الظواهر غير المادّيّة. وفي خصوص العقل العمليّ كان يعتقد أنّ البشر يدركون أحكام العقل العمليّ بوجدانهم (ضميرهم). ويضيف أنّ ضمانة تطبيق هذه الوجدانيّات تتحقّق عندما نؤمن بالله والآخرة. ومن جهة ثانية يستدعي الإيمان بيوم القيامة الإيمان بالروح، وهكذا يُثبِت كانط ما بعد الطبيعة عن طريق الوجدانيّات (وليس عن طريق العلّيّة).

وقد كانت نتيجة أفكار كانط حول الذهن في ميدان المعرفة بروز نوع جديد من نزعة الشكّ، التي أضحت أساسًا لكلّ مدارس الشكّ والنسبيّة من بعده، فنتيجة أفكاره كانت نوعًا من النزعة النسبيّة؛ لأنّه عدّ المعرفة تركيبة من الذهن والعيان الخارجيّ، وقال إنّ معرفتنا هي «فينومن» أي معرفة بالظاهر والظواهر، وليست «نومن» أو واقع الأشياء وحقيقتها، وكان يؤمن بوجود خطأ منظّم (سيستماتيكيّ). كلام كانط مع أنّه في ظاهره لم يكن كلام إنسان ذي نزعة مشكّكة، إلّا أنّ لازم كلامه عدم تطابق المعتقد مع الواقع، وعليه بالمستطاع اعتمادًا على فلسفته التشكيك في كثير من الأمور.

وشهد الزمن المعاصر خصوصًا مع تطوّر علوم الحواسيب براهينَ واستدلالاتٍ جديدةً لصالح نزعة الشكّ، من هذه الشبهات قضيّة «دماغ في الكوز = أنبوب الاختبار» التي أثيرت من قبل روبرت نوزيك.[٢] وقد جاء الشكل الكلّيّ العامّ لهذه الشبهات على النحو التالي:

[١] الفلاسفة الإنجليز، صص ٢٩٠-٢٩١ و ٣١٦ و ٣٢١؛ موسوعة الفلسفة لپول إدواردز، ج ٣، صص ٧٤-٧٩.

[2] Robert Nozik.

إذا كان k هو المعرفة، و p هو القضيّة، و a هو الشخص، و «هو الاستلزام، و q هو القضيّة، فعندها سيكون لنا هذه المعادلة:

$$kaq =](q»ka(p[+ kap$$

المعادلة أعلاه تعبّر عن مبدأ سُمّي في علم المعرفة بـ «البقاء في حدود الاستلزامات المعلومة».[١] ولا يزال ملف هذه المسألة مفتوحًا في الزمن المعاصر والنقاشات حولها جارية، تأثّرت البحوث الشائعة في نزعة الشكّ بديكارت، ونبعت خصوصًا من فكرته حول «فرضيّة الروح الخبيثة». طبقًا لهذه الفرضيّة بدل أن تشكّل الأشياء المألوفة هذا العالمَ لا يوجد لدينا سوى «الأنا ومعتقدات الأنا» وروح خبيثة شريرة. تتسبّب هذه الروح في أن أتصوّر العالمَ حولي وكأنّ كلّ متعلّقات تصوّري موجودة فعلًا وبشكل طبيعيّ. في هذه الفرضيّة إذا تصوّرنا بدل «الأنا ومعتقدات الأنا» على الترتيب «دماغًا في كوز» و«حالات الدماغ»، وبدل الروح الخبيثة حاسوبًا مرتبطًا بدماغي وتظهر فيه حالات هي نفسها الحالات التي تظهر بتأثير من الأشياء الفيزيائيّة الموجودة في العالم، عندئذ تكون فرضيّة ديكارت قد تمّ تحديثها تمامًا.[٢]

يمثّل ما بعد الحداثيّون الوجه الجديد لنزعة الشكّ والذين ولجوا ساحة علم المعرفة ببراهين واستدلالات جديدة في ظاهرها.

التقسيم الثاني

الزاوية الثانية لتصنيف نزعة الشكّ هي نزعة الشكّ من حيث المديات أو المحيط أو المنطقة[٣]، وهو تصنيف يضمّ نزعة شكّ خاصّة بجزء محدود من المعارف، ونزعة شكّ كونيّة شاملة.[٤] أحيانًا لا تشمل نزعة الشكّ سوى حيّز خاصّ وجزءٍ من المعارف البشريّة، نظير نزعة الشكّ لدى هيراقليطس وپارمنيدس، حيث لم تكن تشمل سوى المعرفة الحسّيّة بحسب رؤيتهما. أو إنّ بعض الأفراد لا يشكّون سوى في وجود الله، أو

---

[1] The Principl of Clousur Under Known Entaliment.

[٢] مجلة «ذهن»، العدد ١١ و ١٢، ص ٢٣٦؛ راجع: معلمي، حسن، ماضي علم المعرفة الإسلاميّ ومستقبله، ص ١٤٩.

[3] Local.

[4] Global.

وجود النفس، أو إنّهم يميلون إلى لون من النسبيّة في هذا الخصوص، أو يشكّون في نطاق معيّن من المعارف من قبيل الحياة والعقليّات والمجرّدات و... الخ. لكن بعض المشكّكين يشكّون في كلّ المعرفة البشريّة (الحسّ والعقل و...) ولا يرون أيّ معرفة ممكنة للإنسان. مثال ذلك جرجياس السفسطائيّ الذي كان يعتقد أنّه لا يوجد أيّ شيء، وحتى لو كان موجودًا فهو عصيّ على المعرفة، وحتى لو كان قابلًا للمعرفة، فهو عصيّ على التعريف للآخرين.[١] وقد كانت نزعة الشكّ الأكاديميّة لدى آرسيلون[٢] وبيرهون أيضًا من هذا السنخ من التشكيك.

أدّى الاختلاف بين العقلانيّين في عصر السفسطائيّين إلى قبول نزعة الشكّ المطلقة في اليونان القديمة، وقد كان أشخاص نظير جرجياس، وهيبياس وتراسيماخوس، وبروتاغوراس و... سفسطائيّين قد أنكروا كلّ ألوان الواقع والمعرفة المتطابقة مع الواقع. وقد نهض سقراط في هذه الغمرة للكفاح ضدّ هذه الجماعة، واستطاع أن يُبلي بلاءً حسنًا في مناظرتهم ومباحثتهم. ولا تزال إلى اليوم كثير من النقاط والأفكار الموجودة في الآثار المتبقيّة عنه تمثّل أجوبةً للشبهات المعرفيّة المعاصرة.

تظهر نزعة الشكّ المدياتيّة بصور متفاوتة ومتنوّعة. أحيانًا يشكّ المشكّك بفئة من القضايا، لكنّه يوافق فئة أخرى. هذا النوع من نزعة الشكّ يتشعّب إلى فروع أخرى، فعلى سبيل المثال يخصّص بعضٌ نزعة الشكّ بالقيم الأخلاقيّة، وبعضٌ آخر بالقضايا ما بعد الطبيعيّة وبعضٌ بوجود المادّيّات و... الخ.

التقسيم الثالث

نزعة الشكّ من حيث «المنبت» و«المنشأ» إمّا أن تكون ذات منشأ نفسانيّ، أو ذات طابع استفهاميّ، أو ذات صبغة استدلاليّة، بمعنى أنّ نزعة الشكّ تكون أحيانًا مزاجيّة ولا يمتلك الشخص المشكّك أيّ دليل منطقيّ لحالة الشكّ والتردّد لديه، إنّما ثمّة سبب

[١] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، ص ١٠٦.

[٢] مستلٌّ من رسالة آپولوجي لسقراط.

معيّن أدّى إلى ظهور نزعة الشكّ أو النزعة النسبيّة لديه. في مثل هذه الحالة يصاب الإنسان لأسباب نفسانيّة بحالة التشاؤم تجاه شيء معيّن، ومن الممكن أن تزول لديه حالة التشكيك أو التشاؤم هذه خلال فترة قد تطول أو تقصر.

وأحيانًا تكون نزعة الشكّ نابعة من نوع من البرهنة والاستدلال يدّعيه الفرد المشكّك، من قبيل برهنة بعضٌ على مشاهدتهم الأخطاء التي تقع فيها الحواس والعقل.

وبعض حالات التشكيك تتكوّن نتيجة الاستفهام، فقد يواجه الشخص في أفكاره أسئلة معقّدة لا يستطيع العثور على إجابات صحيحة لها، فيبدأ نتيجة ذلك بالتشكيك والتردّد ويعمِّم هذا التردّد على سائر المسائل المعرفيّة والفكريّة. على سبيل المثال في مواجهة ظواهر مثل السيول والزلازل و... قد يتعرّض الإنسان للشعور بالتناقض بين رأفة الله ورحمانيّته وبين وجود هذه الشرور، وذلك نتيجة عدم عثوره على إجابات مناسبة وكاملة، فينحدر شيئًا فشيئًا إلى وادي التشكيك. والنجاة من هذا النوع من التشكيك عمليّة دقيقة ومعقّدة يجب أن تتمّ على يد فرد واع وخبير، وبنظام وترتيب خاصّين. وغالبًا ما تكون نزعة الشكّ هذه نزعة مدياتيّة.

التقسيم الرابع

تُقسم نزعة الشكّ من حيث أداء المدرِك إلى نوعين هما: نزعة الشكّ في الفهم، ونزعة الشكّ في العلم. يعتقد بعض المشكّكين أنّ العلم غير ممكن، ولا يُتاح للإنسان سوى فهم المسائل، وفريق آخر لا يؤمن بإمكانيّة أيّ منهما لا العلم ولا الفهم، كان الوضعيون في أواخر القرن التاسع عشر يعتقدون مثلًا أنّ قضايا من قبيل «الله موجود» و«المعاد ضروريّ» لا معنى لها وغير قابلة للفهم؛ لأنّها لا تقبل التجربة ولا تعدّ معتقدًا صادقًا مسوَّغًا.

التقسيم الخامس

التقسيم الآخر لنزعة الشكّ هو تقسيمها من حيث «المتعلّق». أحيانًا يتعلّق الشكّ بالوجود، فيكون التشكيك خاصًّا بعلم الوجود، أو أنطولوجيًّا كما في المصطلح. في هذا

القسم يشكّ الفرد فيما إذا كان ثمّة في الأساس وجود أم لا، وواقع أم لا، وهل يوجد عالَمٌ أم لا، ولكن أحيانًا يشكُّ المرءُ في معرفته، فشكّه يتعلّق بمعرفته. في هذا النوع من التشكيك يشكّ الفرد في انطباق معرفته على الواقع، لكنه قد يوافق وجود أصل الواقع. والتشكيك في المعرفة على قسمين: تارة يشكّ المرء في أخذ المعرفة وكسبها وتحصيلها، وتارة يشكّ في انتقال معرفته للآخرين. كانت بعض العرفاء والمتصوّفة خصوصًا قبل ابن عربي يعتقدون أنّ الحقائق التي يشهدونها بالشهود ويتيقّنون منها ويعتبرونها صادقة مسوَّغة لا يمكن نقلها للآخرين؛ لذلك عندما كانوا يريدون التعبير عن حالاتهم العرفانيّة للآخرين عادة ما كانوا يستخدمون الألفاظ المترسّخة في عرف الفلسفة أو الشرع، وأحيانًا يقعون في بعض الشطحات.

التقسيم السادس

التقسيم السادس هو نزعة الشكّ من حيث «الغاية»، أو من حيث كونه «طريقًا»، أو من حيث «الموضوع». في نزعة الشكّ الموضوعيّة يصرُّ الشخصُ على شكّه وتردّده ويثبت عليه ويستقرّ، وفي النوع الثاني يجعل الفرد شكّه طريقًا ومعبرًا للوصول إلى اليقين، فيصل بعد مرحلة من الشكّ إلى برّ اليقين. وهذا النوع من التشكيك يكون إمّا عن علم وتعمّد أو عن غير تعمّد. يَعتبر أبو حامد الغزاليّ في إفصاحه عن معاناته مع التشكيك ونجاته منه أنّه كان من هذا الفريق الثاني، بمعنى أنّ تشكيكه لم يكن متعمَّدًا اصطناعيًّا، بل كان يشكّ حقًّا في كلّ شيء؛ أمّا ديكارت فكان يصمّم ويخطط لنزعة الشكّ بنحو عمديّ واعٍ ثمّ يصل بعد مراحل معيّنة إلى اليقين.

مواجهة المفكّرين المسلمين لنزعة الشكّ

وعلى الرغم من كل ما في المدرسة الفلسفيّة الإسلاميّة من تباين في المشارب والآراء، إلّا أنّه من الواضح أنّ نزعة الشكّ لم تستطع أبدًا إيقاع المفكّرين الإسلاميّين في شراكها، وينبغي العثور على الشاهد لهذا الادعاء في الآثار والبيانات المختلفة للفلاسفة الإسلاميّين. لقد سار المفكّرون المسلمون دومًا متقدّمين خطوة على هجمات الشكّ والتشكيك، وقبل الوقوع في شراكها كانوا يطردون منهج إنكار المعرفة من الساحة بفضل تدقيقاتهم

ودراساتهم المتينة وأجوبتهم الواضحة الكاملة. ويتسنى ملاحظة التنبّه لهذا الخطر ومواجهته في آثار الفارابيّ، فقد عمد في كتاباته إلى طرح شبهات المشكّكين أوّلًا، ومن ثمّ الإجابة عنها والردّ عليها.[١] وأسباب الوقوع في التشكيك حسب رأي ابن سينا هي وجود المغالطات والأمور المتناقضة في ظاهرها والاختلاف بين العقلاء.[٢] إنّه يدقّق في مسألة عدم الاعتماد على الإحساس بسبب حالات من قبيل المنام، ومشاهدة أمور غير واقعيّة وكأنها واقعيّة، والشخص المجنون، والظنون غير الواقعيّة، و... الخ.[٣] والغزاليّ بدوره يستعرض المراحل بدقة في شرحه لكيفيّة الشكّ وإفضائه إلى نزعة التشكيك، ثمّ يشير إلى عوامل من قبيل: تقليد الآخرين، خطأ الحواس (خداع الحواس)، احتمال وجود موجود يفشي أخطاء العقل، وقضيّة المنام والأحلام، ويدرسها ويبحث فيها.[٤] ويثير الفخر الرازيّ شبهات معيّنة ثمّ يردّ عليها، وحسب رأيه تتلخّص ركائز التشكيك في هذه الأمور:

١. أخطاء الحواس.

٢. حكم العقل في البديهيّات كحكم العقل في الوهميّات؛ فلأنّ الخطأ يتطرّق للوهميّات، إذن فهو يتطرّق للبديهيّات أيضًا.

٣. البديهيّات أربعة قضايا تبتني ثلاثة منها على القضيّة الرابعة، وهي استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما. بيد أنّ هذه القضيّة فيها مشكل، فهي مبتنية على التصوّرات التي لا تزال العقول في حيرة من فهمها.

٤. إذا كان صرفُ اليقين العقليّ كافيًا في الحكم على الشيء بأنّه بديهيّ، فيمكن الكشف عنه؛ لأنّ العقل يتيقّن من أمور تحتمل الخلاف، وعليه يجب أن لا يتيقّن منها، فالعقل يتيقّن من دون ملاك وبالتالي لا يمكن الوثوق به. وقد طرح الفخر الرازي ثمانية نقاط عن لسان المشكّكين، ثم ردّ عليها.[٥]

---

[١] الفارابي، أبو نصر؛ الفصول المنتزعة، ص ٥٢.

[٢] برهان الشفاء، صص ١١١ و ١٨٥ و ٢١٥.

[٣] التعليقات، صص ٦٨-٨٨.

[٤] المنقذ من الضلال، صص ٢١٢-٢١٣.

[٥] راجع: المباحث المشرقيّة، ج ١، صص ٣٥٠-٣٥٢؛ محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، صص ٩٣ و ١٠٢.

كما نهض شيخ الإشراق لمواجهة نزعة التشكيك العامّة وبيّن معايير وملاكات تمييز معرفة الحقّ.[١] واهتمّ صدر الدين الشيرازيّ (صدر المتألّهين) في أعماله بهذه الشبهات أيضًا، وردّ عليها ردودًا حسنة.[٢] أمّا المرحوم العلاّمة محمّد حسين الطباطبائيّ (رحمه الله)، فهو فضلًا عن تبيينه الكامل للمسائل المعرفيّة (الإبستيمولوجيّة) بشكل مستقلّ، درس شبهات وادعاءات المشكّكين ونقدها وردّ عليها.[٣] ومن بعد العلاّمة الطباطبائيّ (رحمه الله) تحدّى الشهيد مرتضى مطهّري في هذا المضمار مختلف نظريّات الماضين والمعاصرين، وردّ على كلّ واحدة من شبهات المشكّكين واستدلالاتهم، وفي هذه المواجهة طرح مطهري جوابًا نقضيًّا بالإضافة إلى الجواب الحَلّيّ:

إن اكتشاف الخطأ دليل على قبول سلسلة من الحقائق هو بحدّ ذاته، وإلّا فلا معنى لاكتشاف الخطأ.[٤]

وتطرق الأستاذ عبد الله جوادي آملي[٥] والأستاذ جعفر سبحاني[٦] والأستاذ محمّد تقي مصباح يزدي[٧] من المفكّرين الإسلاميّين المعاصرين في إيران عبر أعمالهم وكتاباتهم إلى موضوع الشكّ ونزعة التشكيك، وقدّموا الردود والنقود اللازمة.

٣. النسبيّة المعرفيّة

الاتجاه الثاني في إمكانيّة المعرفة هو النزعة النسبيّة. يتوزع الفلاسفة الغربيّون حتى العصر الحديث إلى فريقين هما المشكّكون والجزميّون؛ وظهرت في العصر الحديث مدارس أخرى تؤمن بإمكانيّة المعرفة ووجود الحقيقة، ولكن على الرغم من تطابقها مع الجزميّين في نقطة واحدة اختلفت معهم في نقطة أخرى. تعتقد هذه المدارس الجديدة

---

[١] مجموعة المصنفات، ج ١، صص ٢١١-٢١٢.

[٢] تفسير القرآن، ج ٢، صص ٧١-٧٦؛ الأسفار، ج ٣، صص ٤٩٨-٤٩٩.

[٣] راجع: نهاية الحكمة، صص ٢٥٣-٢٥٥؛ الميزان، ج ٥، صص ٢٥٤-٢٧١؛ أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ، ج ١، صص ١٣-١٤ و ٩٩ و ج ٢، ص ١٧ و ج ٥، ص ١.

[٤] م ن، ج ١، صص ١٤٥-١٤٦ و ١٤٦-١٤٧.

[٥] راجع: نظريّة المعرفة في القرآن.

[٦] كتاب نظريّة المعرفة.

[٧] دروس في الفلسفة، ج ١، صص ١٦٠-١٦٣.

أنّه ما من حقيقة يمكن معرفتها من دون التأثيرات الذهنيّة للمدرِك، والمعرفة إنّما هي حصيلة اختلاط الجهاز الإدراكيّ بالعالم الخارجيّ.

النسبيّة[١] صفة شيء نسبيّ وإضافيّ، وصدقُ أمرٍ يقاس بالنسبة إلى أمرٍ آخر. بكلام ثان ينكر هذا الفريق من منكري إمكانيّة المعرفة اليقينيّة الركن الثالث للمعرفة وهو «التسويغ»، ويدّعون أنّه لا يوجد معيار لإثبات صدق أمر وكذب أمر آخر وتبريره (تسويغه).

يذهب هؤلاء إلى أنّ جميع الصور الذهنيّة تتقبّل نوعين من التأثّر: الأوّل التأثّر بالظروف الزمانيّة والمكانيّة للمدرِك نفسه، فمثلًا قد يرى الشخص أحيانًا شيئًا على أنّه شيء قبيح في فترة معيّنة ويراه في فترة أخرى على أنّه شيء جميل حسن. والثاني التأثّر بالجهاز الإدراكيّ للإنسان نفسه. فالجهاز الإدراكيّ للإنسان يترك بصماته على ماهيّة الأشياء، فيكون الطعام مثلًا لذيذًا في مذاق إنسان سليم، ويكون الطعام نفسه غير لذيذ في مذاق إنسان مريض. وعلى حدّ تعبير پروتاغوراس الإنسان هو معيار كلّ شيء.[٢]

يعدّ النسبيّون المعرفة أمرًا نسبيًّا؛ لأنّها تتغيّر حسب العوامل والظروف المختلفة.[٣] وبكلمة ثانية لا يوجد مقياس ومعيار للقطع في الأمور وإضفاء الصفة الحاسمة القطعيّة عليها، وبهذا فإنّ الركن الركين لهذه المدرسة هو نفي المعيار الثابت في المعرفة.

يقول البعض إن جذور النسبيّة وماضيها يعود إلى أفكار پروتاغوراس. في رسالة تيتتوس يعرِّف أفلاطون پروتاغوراس بوصفه شخصًا يعتقد أنّ الإنسان هو معيار كلّ شيء، وكلّ شيء مفروض بالنسبة لي هو ما يبدو ويتجلّى بالنسبة لي، وهذا الشيء بالنسبة لكم هو ما يبدو لكم. في رسالة أفلاطون، يعرِّف سقراط نسبيّة پروتاغوراس في إطار الرؤية التالية: «ما يبدو صحيحًا من وجهة نظر أيّ شخص هو الشيء الصادق بالنسبة له». تمثّل هذه الرؤية نوعًا من النسبيّة في إدراكنا، فمن وجهة نظر پروتاغوراس لأجل

---

[1] Relativite.

[٢] ما بعد الطبيعة، ص ١٤٦.

[٣] فلسفتنا، ص ١٤٢؛ أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ، ج ١، صص ١١١-١١٤ و ٩٨؛ مسألة المعرفة، ص ١١٨.

الحكم حول الصدق والمعرفة لا يوجد معيار أرقى من الشخص نفسه، أمّا التعريف السابق،[١] فهو أعمّ من نسبيّة پروتاغوراس؛ لأنّه تعريف يجعل منبت النسبيّة على مستوى المعايير وليس على مستوى الإدراك أو الاعتقاد الشخصيّ، وهذه الميزة هي العلامة الفارقة للأشكال الأحدث من النزعة النسبيّة.[٢]

رواية ديموقريطس لنسبيّة پروتاغوراس هي: >العلم هو نفسه الإدراك الحسيّ، والإدراك الحسيّ انفعال جسمانيّ، وإذن فكلّ ما يظهر لحواسنا هو حقيقيّ. الشيء الواحد قد يبدو في مذاق شخص حلوًا وفي مذاق شخص آخرَ مرًّا. والشيء الواحد لا يكون بشكل واحد على الشخص الواحد دائمًا، ولا أحد يدري أيّ هذه الظواهر هي الحقيقة، لأنّ أيًّا منها ليس أكثر حقيقةً من الآخر، وهي من هذه الناحية متساوية، فالحقيقة لا يتاح لنا الوصول إليها وهي عصيّة على الإدراك<.[٣]

يروي إمپادوقليس نسبيّة پروتاغوراس على النحو التالي: >بتغيّر أحوالنا تتغيّر أفكارنا، فمعرفة الإنسان تزداد تبعًا لما يجري حواليه، وبمقدار ما تتغيّر البيئة المحيطة بالإنسان تخطر في ذهنه أفكارٌ متغيّرة. كما يروي پارمنيدس: كما أنّ الأعضاء المعقّدة الملتوية تتركّب فيما بينها في كلّ زمان، تتكوّن الأفكار وتظهر في الإنسان على هذا النحو، ففي كلّ بني البشر، ما يفكّر به الإنسان إنّما هو طبيعة أعضائه، وما يتغلّب في جسم الإنسان على باقي أجزاء الجسم هو الذي يوجِد أفكارَ الإنسان<.[٤]

لكنّ هذه النمط الفكريّ شاع بنحو جادٍّ بعد كانط. ولمعظم العلماء من ذوي الميول النسبيّة نظرتهم التاريخيّة للتعدّديّة وكثرة الاختلافات بين العلماء. إنّهم عندما يتابعون قضيّة من القضايا الفلسفيّة والعلميّة بنظرة تاريخيّة يواجهون اختلافات كثيرةً وكمًّا هائلًا من تشتّت الآراء، وإذا لم يكونوا يتمتّعون بركائز معرفيّة متينة ورصينة، فسوف ينجرفون نحو النزعة النسبيّة، وهذا الموقف إنّما هو في حقيقة الأمر نوع من تجاهل

[١] النظرة التي تعتبِر المعرفة أو الصدق أمرًا نسبيًّا حسب الزمان والمكان والثقافة والمجتمع والحقبة التاريخيّة والإطار أو المشروع المفهوميّ، والتربية والعقيدة الشخصيّة، بحيث يناط ما يُعدُّ معرفةً بقيمة وأهمّيّة أحد المتغيّرات المذكورة أو عدد منها.

[٢] مجلّة «ذهن»، العدد ١٠، ص ١٤٦.

[٣] ما بعد الطبيعة، ص ١٤٦.

[٤] م ن، ص ١٤٧.

محلّ النزاع، ومحوٌ لمضمون المسائل العلميّة وسط هذه الغمرة من اختلاف الآراء؛ لذلك نجد غالبيّة فلاسفة العلم، وبدافع من نظرتهم التاريخيّة للعلم ينجرّون صوب النزعة النسبيّة، بينما علماء العلوم التجريبيّة على العكس منهم لا يقعون ضحيّة شراك النزعة النسبيّة، فعلماء من قبيل أنشتاين، وماكس پلانك، ونيوتن، وغاليلو، وغيرهم، بوصفهم علماء علوم تجريبيّة لم يكونوا نسبيّين، والحال أنّ كثيرًا من فلاسفة العلوم التجريبيّة نسبيّون، فهم من ناحية يلاحظون تاريخ العلم المليء بالاختلافات، ويعرضونه ويصفونه للمتلقّين، ومن ناحية أخرى لم يكونوا هم أنفسهم لاعبين في الساحة الأصليّة لهذه العلوم، ولا يعتمدون معاييرها على نحو الخصوص، أي لم يكن هؤلاء علماء فيزياء أو كيمياء؛ لذلك يلجؤون إلى النسبيّة من أجل تبرير وتفسير الاختلافات بين العلماء.

مع أن المفكّر النسبيّ ينكر وجود معيار ثابت كلّيّ في المعرفة؛ ولهذا السبب لا يرى المعرفة مسوَّغة، فهو يعتقد أنّ المعرفة وليدة علل وأسباب وعوامل مختلفة، أي إنّ هناك عوامل كوَّنت تلك المعرفة، وتسبّبت في ظهورها؛ لذلك تُقاس علاقة (نسبة) المعرفة بذلك العامل (الباعث) الذي أوجدها؛ ولذا تتنوّع العوامل وتتنوّع النزعة النسبيّة.

بواعث النزعة النسبيّة

الأشخاص، الجماعات، الثقافات، اللغات، الأطر المفاهيميّة، النظريّات، المعتقدات الشخصيّة، الزمان، المكان، التربية، المجتمع، وجهات النظر، أساليب الحياة، الجنس، الطبقة الاجتماعيّة، الأعراف والتقاليد، الوشائج الاجتماعية، القيم، والبنى والمنظومات الفكريّة و... الخ، كلّها من عوامل الوقوع في شراك النزعة النسبيّة. التبعيّة لهذه العوامل من شأنها أن تدفع الفرد إلى تقويم المعارفَ من زاوية هذه العوامل وبفعل تأثيراتها، ويرى صدق وكذب المعارف تبعًا لتلك العوامل. وعليه فنظريّة النسبيّين[1] من وجهات النظر الأخرى في علم المعرفة وحول الحقيقة ومعرفة الحقيقة. هذا الطيف من المفكّرين (النسبيّون) ينكرون الإدراكات المطلقة، ويحكمون بنسبيّة المعرفة والفهم، ويعدّون المعرفة وليدة الامتزاج بين الجهاز الإدراكيّ والعالم الخارجيّ، إنّهم يدّعون أنّ الشيء

[1] فلسفتنا، ص ١٤٣؛ أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ، ج ١، صص ٩٨ و ١١٤ و ١١١؛ مسألة المعرفة، ص ١١٨.

الخارجيّ يؤثّر في الجهاز العصبيّ والإدراكيّ للإنسان ويؤدّي إلى تفاعلات ذهنيّة، وهذه التفاعلات هي التي تفرز المعرفة، وإذن فالحقيقة وليدة اللقاء والتأثير المتبادل بين العالم الخارجيّ والجهاز الذهنيّ والإدراكيّ للبشر، وليس المعرفة المتطابقة مع الواقع؛ لأنّ الواقع الخارجيّ لا ينعكس في الجهاز الذهنيّ للإنسان كما هو حقّه. وبهذا يتبيّن أوّلًا: أنّ اختلافات الأفكار ترجع إلى اختلافات في الأجهزة الإدراكيّة للبشر، وثانيًا: أنّها وليدة اختلاف الظروف الزمانيّة والمكانيّة التي تحتضن الأشياء الخارجيّة.

تقسيمات النزعة النسبيّة

بعض تقسيمات النزعة النسبيّة مشتركة مع نزعة الشكّ، ومنها:

أ. أقسام النزعة النسبيّة من زاوية العلّة والسبب (المزاج، البرهان، والاستفهام).

ب. النزعة النسبيّة من زاوية العصور التاريخيّة (اليونان القديمة، الحقبة المعاصرة، وما بعد الحداثة).

ج. النزعة النسبيّة من حيث المتعلّق (إبستمولوجيّة، أنطولوجيّة، علم الفهوم).

د. النزعة النسبيّة من حيث المديات والسعة (محدودة أو كونيّة شاملة).

هـ. النزعة النسبيّة من زاوية العلم والفلسفة (نزعة نسبيّة علميّة ونزعة نسبيّة فلسفيّة)، وتتقسّم النزعة النسبيّة الفلسفيّة بدورها إلى نزعة نسبيّة أنطولوجيّة ونزعة نسبيّة إبستمولوجيّة، وكذلك إلى نزعة نسبيّة تجربيّة ونزعة نسبيّة عقليّة.

و. النزعة النسبيّة في العلم: تطرح النزعة النسبيّة العلميّة في علم الفيزياء عادة، وقد كان غاليلو ومن بعده نيوتن أوّل من طرحوا نسبيّة الحركة، وتكتسب هذه النسبيّة معناها بالقياس إلى الناظر أو المشاهد. فمثلًا القطاران اللذان يتحرّكان بموازاة بعضهما وبسرعة واحدة يشاهد المشاهد الخارجيّ أنّهما يسيران، لكن الركّاب الذين في داخلهما لن يشاهدوا حركتهما، بل سيجدونهما ساكنين. بعد ذلك توسّع أنشتاين بدائرة النسبيّة لتشمل الزمان والكتلة، وقال: إذا خرج شخصٌ من على سطح الكرة الأرضيّة بسرعة واحد من عشرين ألف من سرعة الضوء، وواصل حركته لمدّة

عام واحد، ثم عاد بنفس هذه السرعة إلى الأرض طوال عام واحد أيضًا، سيشاهد أنّ عمر الكرة الأرضيّة قد انقضى عليه قرنان من الزمان، والسبب أنّ ملاك الزمان هو درجة الحركة، وقد كانت في هذا المثال مختلفة. كما أنّ كتلة الأجسام تختلف بالنسبة للأرض أو في الماء أو في كوكب آخر، بمعنى أنّ العوامل الخارجيّة مؤثّرة في اختلاف الكتلة. ويتوجّب التنبّه إلى أنّ هذا النوع من النزعة النسبيّة لا تدرس في الفلسفة أو علم المعرفة.

ز. النزعة النسبيّة من حيث الفرد والنوع، أو النسبيّة الفرديّة والنسبيّة النوعيّة: المراد بالنسبيّة الفرديّة أنّ أدوات الحس والتفكير لدى كلّ فرد من أفراد البشر تختلف عنها لدى فرد آخر، ويستدعي هذا الاختلاف أن لا تكون ثمّة عقيدة أو معرفة مشتركة بين أيّ من أفراد البشر. أمّا النسبيّة النوعيّة، فتعني أنّ كلّ ما يدركه الإنسان لا حجّيّة له إلّا على النوع الإنسانيّ، وكل ما هو شبيه في الخلقة بالنوع الإنسانيّ، أمّا الكائن الذي تختلف أدواته الحسّيّة وقواه الإدراكية عن الإنسان فلن يكون إدراك الإنسان حجّة عليه. هذه النظرة القائلة بأن إدراك الإنسان لا يعدّ حجّة على سائر الأنواع من الكائنات غير البشريّة تسمّى النزعة النسبيّة النوعيّة.

قد يدرك إنسان ما بسبب إصابته باختلال في الحواس – شيئًا، ولكنّه يكون بخلاف ما هو عليه في الواقع طبعًا، لكنّ مثل هذا الإدراك لن يكون حجّة حتى عليه هو نفسه، لأنّه بخلاف الواقع.

يبدو أنّه حتى النسبيّة النوعيّة خارجة عن محلّ البحث. فقد قيل إنّ كلّ ما يدركه الإنسان يمثّل حجّة على النوع الإنسانيّ البشريّ...، فهل المراد أنّ إدراك النوعيّ البشريّ، وبسبب المشتركات في العالم الإدراكيّ، يتطابق مع الواقع دومًا، وأنّ إدراك كلّ أفراد البشر واحد متساو؟ يبدو أنّ هذا هو المقصود.[١] في هذه الحالة لن يعود ثمّة مجال للنزعة النسبيّة، فهذه بحدّ ذاتها تأييد للحقيقة والإطلاق في المعرفة. أمّا إذا كان المراد أنّ النوع البشريّ ليس له إدراك «مونادي»،[٢] فمع أنّ المعرفة مختلفة

[١] بما أنّ الحجّة فرع للمعرفة الحقيقيّة بالواقع، وإذا أصبنا المعرفة الحقيقيّة المتطابقة مع الواقع نكون قد تحرّرنا من قبضة النسبيّة.

[٢] المونادهو الجوهر البسيط الذي لا أجزاء له ولا يقبل التجزئة؛ ليس المونادسوى الجوهر البسيط الذي يدخل في المركبات؛ البسيط

بين أفراد البشر، لكنّ هذه المعارف حجّة على النوع البشريّ، وليس على سائر أنواع الكائنات. وفي هذه الحالة أيضًا الجواب هو: بالتالي أيُّ هذه المختلفات ستجعلونها حجّة؟ ولماذا لا تكون الأخرى هي الحجّة؟ أضف إلى ذلك أنّه حين يقال إنّها ليست بحجّة بالنسبة للآخر – الأنواع الأخرى –، فالمفترض أنّ المراد من الأنواع الأخرى هو أنواع الحيوانات والبهائم، فإذا كان هذا هو المراد، فلا أحد يرى أنّ المعرفة الإنسانيّة حجّة أو ليست بحجّة على تلك الأنواع.

ح. تتّصنف النزعة النسبيّة من حيث التوجّهات والمناحي إلى الفروع التالية:

١. النزعة النسبيّة المعنائيّة (علم المعنى)، وهذا القسم من النزعة النسبيّة يطرح بمعنيين:

الأوّل: معاني الكلمات ومكانتها في لغات معيّنة، بمعنى أنّ كلّ واحدة من اللغات تعبِّر عن/ وتصنع نسيجًا ثقافيًّا فريدًا يؤدّي إلى أن تكون للكلمات معان معيّنة خاصّة، بعبارة ثانية معاني المفردات متأثّرة تمامًا بالخلفيّة (الأرضيّة) التي تستعمل فيها تلك المفردات والألفاظ، فإذا تغيّرت الخلفيّة تغيّر معنى اللفظ أيضًا. وهذا المعنى يحاكي مبحث القرائن اللفظيّة والحالية في علم أصول الفقه.

الثاني: المعنى الثاني لهذا القسم هو أنّ معنى كلّ نصّ يعتمد على مطالب القارئ وتوقّعاته وافتراضاته المسبقة، أي إنّ علاقة المعنى باللفظ لا تعتمد على خلفيّة استعمال اللفظ كما هو الحال في المعنى الأوّل، بل تعتمد على القبليّات والافتراضات المسبقة والمعلومات القبليّة والتوقّعات والترقّبات التي لدى شخص القارئ والفاهم. وهذا الموضوع ممكن المتابعة بشكل كامل في مباحث الهرمنيوطيقا.

٢. النزعة النسبيّة المناهجيّة (متودولوجيّة): هذا القسم من النزعة النسبيّة يقيمها على ركيزة المنهج وليس المعرفة، ويجب أن نعلم أنّ النزعة النسبيّة المناهجيّة هي

معناه الذي لا أجزاء له. يفترض أن تكون هناك جواهر بسيطة؛ لأنّ المركبات موجودة، فالمركّب ليس سوى تراكم أو تجمّع البسيطات؛ لا يمكن للمونادات إلّا أن تخلق وتبدأ وتنتهي بشكل فجائيّ دفعيّ. راجع: ليبنتس، غوتفريد ويلهلم فون: المونادولوجيا ودراسات أخرى، ترجمه للفارسيّة عبد الكريم رشيديان، ص ٤٣؛ للاطلاع على ماضي هذه المفردة ومؤسّسها راجع: جوادي، ذبيح الله، أبجديّة الفلسفة الحديثة، صص ٢١٢-٢١٣.

مصدر ومنبت النزعة النسبيّة المعرفيّة. في هذا القسم يُقال إنّ منهج الاستدلال والبرهنة هو في الأساس نسبيّ، ولكلّ إنسان منهجه الخاصّ في البرهنة، وهذه المناهج بدورها تابعة للثقافات والمجتمعات المختلفة و... الخ.

٣. النزعة النسبيّة الأنطولوجيّة (علم الوجود): يقال في هذا القسم من النزعات النسبيّة إنّ ما هو موجود بالنسبة للإنسان نسبيّ حسب المفاهيم التي يتوفّر عليها ذلك الإنسان، وحسب أساليب البحث التي توفّرها له ثقافته. النسبيّة في هذا القول هي وصف للوجود طبعًا، فعندما نقول هذا الكتاب موجودٌ، فهذا بالنسبة لثقافتي وأسلوب بحثي، وقد يقول الشخص الذي لا يكون على شاكلتي إنّ هذا الكتاب غير موجود! من قبيل القول إنّ الوجود متغيّر (رأي هيغل)، أو القول إنّ الله يتكامل باستمرار (رأي وايتهد مبتكر اللاهوت المتحرّك).

٤. النزعة النسبيّة الأخلاقيّة: وهي عبارة عن نسبيّة القيم الأخلاقيّة وتنوّعها بالنسبة إلى المجتمعات والعصور المختلفة. هذا الفرع من النزعة النسبيّة يُبحث أكثر ما يبحث في إطار علم معرفة الأخلاق.

٥. النزعة النسبيّة الجماليّة: وهي نسبيّة التقييم وعلم الجمال بحسب الثقافات والمجتمعات و... الخ.

٦. النزعة النسبيّة الإبستيمولوجيّة (علم المعرفة): وهي المقصودة في بحوث علم المعرفة والبحوث التي يشدّد عليها هذا العلم، والقائلة إنّ المعرفة والفكر يتبعان عوامل وعناصر مختلفة مثل الزمان والمكان و... الخ. وعلى هذا الأساس فالمعرفة وليدة التعاطي بين المدرِك والمدرَك. بعبارة أخرى المعرفة هي حصيلة التقاء الجهاز الذهنيّ والعالم الخارجيّ؛ لذلك لا توجد لدينا صور إدراكيّة خالصة، فعوامل الزمان والمكان، وكذلك فإنّ لتأثيرات الجهاز العصبيّ دور مهمّ في بلورة الصورة العلميّة؛ لذلك نرى أنّ الشيء الواحد يتجلّى في ظرف زمانيّ أو مكانيّ معيّن بشكل جميل جدًّا، لكنّه يفتقر لذلك الجمال في ظرف زمانيّ أو مكانيّ آخر. الأشياء الخارجيّة تظهر في ذهن الإنسان بألوان مختلفة، لكنّها تظهر في أعين الحيوانات باللونين الأسود والأبيض

فقط. وعليه فالصور العلميّة في الذهن إنّما هي مجرّد رموز لما في العالم الخارجيّ، وحيث إنّ العوامل المؤثّرة في الأشخاص المختلفين متفاوتة، وكذلك الأجهزة العصبيّة والنفسيّة للأفراد ليست على نمط واحد؛ لذا فالصور الذهنيّة – وهي مجرّد رموز لما في الخارج – ستكون مختلفة، ولا تكشف عن الخارج كشفًا تامًّا على الإطلاق، إنّما كيفيّة هذه الصور تابعة دومًا لمقدار تأثير العوامل الخارجيّة والنفسيّة ومستواها في الشخص.

تندرج كثير من فروع النزعة النسبيّة في هذا التقسيم ضمن النزعة النسبيّة المعرفيّة. ربما أتيح اعتبار النزعة النسبيّة المعرفيّة[١] رؤية ترى المعرفة[٢] أو الصدق[٣] أمرًا نسبيًّا حسب مقتضيات الزمان والمكان والثقافة والمجتمع والعصر التاريخيّ والإطار أو الأطروحة المفهوميّة، والتربية والعقيدة الشخصيّة. بحيث ما يُعدُّ معرفةً تابعٌ لقيمة وأهمّيّة أحد المتغيّرات المذكورة أعلاه أو عدد منها. وهكذا إذا عُدّت المعرفة أو الصدق أمورًا نسبيّة فلأنّ الثقافات والمجتمعات وسائر الأمور المتفاوتة تستوعب مجاميع مختلفة من الأصول المسبقة والمعايير لتقويم الادعاءات المعرفيّة، ولا يوجد أساسًا أسلوبٌ محايد لانتقاء إحدى مجاميع المعايير البديلة. من هنا فإنّ الادعاء الأساس للمفكّر النسبيّ هو أنّ الصدق والتسويغ العقلانيّ للادعاءات المعرفيّة[٤] أمرٌ نسبيّ تابع للمعايير المستخدمة في تقويم مثل هذه الادعاءات.[٥]

النسبيّة المعرفيّة تنطوي بحدّ ذاتها على اتجاهات فرعيّة منها:

٦ – ١ – النسبيّة المعرفيّة الخطابيّة: ويعود ماضي انبثاقها إلى النصف الأوّل من القرن العشرين، وهي من المصطلحات المرتبطة بمضمار العلوم السياسيّة والاجتماعيّة التي قُدّمت لها تقارير وشروح وإيضاحات مختلفة. أطلق فردیناند دوسوسير هذه المفردة

[1] Epistemological Relativism.

[2] Knowledge.

[3] Truth.

[4] Epistemological Claims.

[٥] مجلّة «ذهن»، العدد ١٠، صص ١٤٥-١٤٦.

عند عرضه نظريّة علم اللغة، ثمّ قدّم آخرون مثل جاك دريدا، وليوتار، وغرامشي، وفوكو، ورورتي، ولاكلاو وموف تصوّراتٍ وقراءات وتفاسير مختلفة ونماذج تحليليّة لهذا المصطلح.

بناءً على رأي إرنستو لاكلاو وشانتال موف فإنّ الأمور الاجتماعيّة متطابقة المديات مع الأمور الخطابيّة. وأنْ لا يكون للأمور ما بعد الخطابيّة أي دور بنّاءٍ في العالم الذي نعرفه، فهذا لا يعني إنكار وجود العالم ما بعد الخطابيّ، إنّما المراد هو أنّ المواد والأشياء ما بعد الخطابيّة لا شكل لها؛ ولذلك لا يمكننا تلقّيها وفهمها. الخطاب حيّز تظهر فيه مجموعة من العلامات على شكل شبكة وتتكرّس معانيها هناك. وعلى الرغم من أنّ الخطابات مثل النظام اللغويّ تمنح عناصرها الداخليّة هويّتها بواسطة «المفاصليّة»، ولكنّها من أجل اكتساب هويّتها مضطرّة لمراجعة خطابات أخرى في خارجها. تاريخانيّة الخطابات تؤدّي إلى أن تكون دومًا عرضة للتغيير والتحوّل وتتحرّر من المراوحة وعدم التطوّر.

وهكذا لن يكون من الممكن وجود عالَم ممكن المعرفة؛ لأنّه لا يوجد أمر ثابت لنقوم بواسطته بمعرفة العالم، وبالنتيجة فوجود الأمور الثابتة تابع لنوعيّة تحليلنا للعالم، وهذه التصوّرات والأفكار تختلف من فرد إلى آخر، وعليه يتعذّر ترسيم أصول لحركة فكريّة متجانسة للبشر.

وقد استخدمت مفردات أخرى في هذا المضمار لمزيد من التبيين والإيضاح، ولعبت هذه المفردات دورًا في تكريس هذه النظريّة وبسطها، وعمد صنّاع هذه النظريّة من أجل تكريسها وتمتينها إلى هندستها بواسطة مفردات معيّنة. من جملة هذه المفردات: المفاصليّة، الدالّ المركزيّ، الدالات العائمة، العناصر واللحظات، و... الخ.

أدبيّات التحليل الخطابيّ للظواهر مرفوض من منظار الفكر الإسلاميّ، ولا سيما الشيعيّ منه. لقد تشكّلت نظريّات الخطاب والتفكير السياسيّ الشيعيّ على خلفيّات متفاوتة بعضها عن بعض. نظريّات الخطاب لها جذورها في البحوث البنيويّة لدوسوسير وما بعد البنيوية لدى دريدا، وفوكو، وآخرين، أمّا الفكر السياسيّ الشيعيّ الذي يعدّ منبتًا للخطابات السياسيّة للإسلام السياسيّ في إيران، فقد ترعرع في أحضان الثقافة الإسلاميّة وبمحوريّة النصوص الدينيّة، وعلى خلفيّة الفكر العقلانيّ والفلسفيّ الإسلاميّ؛

ولهذا فمبانيهم (ركائزهم) النظريّة مختلفة تمامًا عن مباني الفكر الشيعيّ.

مثل هذه المباني غير مقبولة في الفكر السياسيّ الشيعيّ. حسب التقليد الفكريّ العقلانيّ الأرسطيّ، فإنّ الفكر الشيعيّ فكر مبدئيّ جوهريّ، وبالتالي له هيكليّته وصيغته العامّة. النصّ والعقل في هذا الفكر معياران بشريّان للتوصّل إلى حقائق عالم الوجود. الإسلاميّون الشيعة فكّروا لا على أساس علاقات السلطة، بل على أساس ما اعتبروه طريقًا صحيحًا ورسالة إلهيّة للبشر، وثاروا وكافحوا طبقًا له. اعترف بعض الباحثين الذين استخدموا هذا المدخل في تحليل الفكر السياسيّ الإسلاميّ بعدم تلاؤم مباني التحليل الخطابيّ مع بنية الفكر السياسيّ الشيعيّ.

الخلفيّات العقلانيّة في غالبية الفكر الشيعيّ وفّرت إمكانيّة اجتذاب مفاهيم وعناصر جديدة إليه، فحجّيّة الفكر العقلانيّ، وإمكانيّة إعادة النظر في التعاليم الدينيّة، وملاحظة باطن الدين وظاهره، واللغة الاعتباريّة لحقائق الدين، والعناصر الثابتة والمتغيّرة في شريعة الاجتهاد، ومديات الأطروحة وخصوصيّاتها، وغيرها من العناوين والمكوّنات المهمّة والمفتاحيّة في نظام التفكير السياسيّ عند الشيعة، تقوم كلّها على أساس إمكانيّة كشف المعرفة والاغتراف من المعارف الحاصلة من العالم المحيطيّ والداخليّ و... الخ.[١]

٦ – ٢ – النزعة النسبيّة المعرفيّة النسويّة (الفيمينيّة): يعتقد أنصار هذا الاتجاه أنّه بدل السؤال عن ماهيّة المعرفة وشروطها يجب طرح سؤال آخر مضمونه «معرفة أيّ شخص هي المقصودة؟»، وبكلمة ثانية بدل السؤال عن المعرفة ذاتها يجب السؤال عن فاعل المعرفة؛ ذلك أنّ النسويّين يعتقدون أنّ الجنس يؤثّر في المعرفة، وجواب هذا السؤال: «من هو صاحب المعرفة؟» يختلف ما إذا كان صاحب المعرفة رجلًا أم امرأة. لا يوافق النسويّون على استقلال المعرفة والعقل والذهن البشريّ عن الظروف الاجتماعيّة. وهذا الرأي يخالف علم المعرفة الرسميّ ويخالف حتى آراء بعض فلاسفة العصر الحديث مثل ديكارت.[٢]

---

[١] راجع: تاجيك، محمد رضا؛ الخطاب واللاخطاب والسياسة.

[٢] النزعة والعلوم النسويّة، ترجمة ونقد مجموعة مقالات موسوعة روتليج، صص ٤٠-٤١.

الرأي الآخر الذي يقول به النسويّون هو أنّ الفئويّات والمواقع والظروف والعلاقات الاجتماعيّة مؤثّرة في المعرفة، والجنس أحد هذه التقسيمات الفئويّة، واختلاف المرأة عن الرجل في الجنس (أهم تصنيف اجتماعيّ) يفضي إلى تفاوتٍ في معارفهما.[١]

علم المعرفة النسويّ مثل سائر طروحات علم المعرفة خلال حقبة ما بعد التنوير[٢] وما بعد الاستعمار[٣] تكوَّن من دراسة القبليّات الكلّيّة لنظريّات المعرفة في تراث الفلسفة الغربيّة. يشكّك علماء المعرفة النسويّون في إمكانيّة التوصّل إلى نظريّة عامّة حول المعرفة تبتني قيمتها العامّة على خصوصيّات المقتضيات الإنسانيّة، ويصرّون على الدور البنّاء لمكانة المعرفة في إيجاد دعاوى المعرفة وتقويمها. من وجهة نظرهم، كثيرٌ من النظريّاتِ الذاتيّةِ المحورِ (نظريّات ما بعد الوضعيّة ونظريّات العقلانيّة المحدثة) حول المعرفة الانطباعيّة، وحول العقل، وحول فاعل المعرفة، وحول العينيّة، وحول التجربة، وحول المعرفة ذاتها والتي تشكّل النواة المركزيّة لسابقاتها، تستقي كلّها مفاهيمها ونظريّاتها بشكل ضمنيّ من رؤية مثاليّة حول المعرفة تكوّنت وتمّ تقويمها من قبل احتكاريّين ذكور لهم مواقع اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة مميّزة في المجتمعات الغربيّة البيضاء العرق. التوزيع الناجم عن هذا الاعتبار المعرفيّ يفضي إلى استمرار نظام تراتبيّ وطوليّ تحتلّ فيه النساء وفئات أخرى أدنى المواقع الاعتباريّة. يتحاشى النسويّون المناحي التقليديّة والقبْليّة، ويتحاشون قيمها ومواضعاتها، ويعرضون لأجل تعيين ما يجب على فاعل المعرفة المثاليّ أن يقوم به تحليلاتٍ ناقدةً وناقدةً للذات بخصوص أعمال فاعلي المعرفة التي تجسّدت بأشكال مختلفة واكتسبت مواقعها من النواحي المادّيّة والتاريخيّة، ويسعون للوصول إلى نتائج قيميّة بدراساتهم النقديّة البنّاءة للسلوك الإبستمولوجيّ.[٤] لا يمكن تقديم صورة صائبة وحديثة للأطروحات الجارية لعلم المعرفة النسويّ عن طريق تصنيف مبسّط للمعارف النسويّة التي ظهرت على شكل طبقات متمايزة أو مصنَّفة تمامًا.[٥]

---

[١] النزعة والعلوم النسويّة، ترجمة ونقد مجموعة مقالات موسوعة روتليج، ص ٤٢.

[2] Post - Enlightenment.

[3] Post - Colonial.

[٤] النسويّة، صص ٢٠٠ و ٢٠١.

[٥] م ن، صص ٢٠٣-٢٠٤.

في دراسة هذا الصنف من علم المعرفة يجب ملاحظة أنّ أبرز الأمور المطروحة في علم المعرفة النسويّ هي: ١. تأثير الجنس في المعرفة. ٢. تفوّق رؤى النساء ومنظارهنّ على رؤى الرجال ومنظارهم.

المؤاخذة الأهمّ التي تُسجّل على علم المعرفة النسويّ هي إفضاؤه إلى النزعة النسبيّة؛ لأنّ تأثير الجنس في المعرفة يعني أن تتغيّر المعرفة حسب الجنس، كما أنّ التشديد المفرط على دور الزاوية الاجتماعيّة في المعرفة يؤدّي إلى فكرة أنّ المعرفة غير متاحة من دون الزوايا الاجتماعيّة، وأنّ كلّ معرفة نسبيّة وتتكوّن داخل زاوية اجتماعيّة معيّنة. مضافًا إلى هذا، ثمّة تناقض بين رأيين من آرائهم، فهم من ناحية يدّعون أنّ كلّ معرفة تتكوّن انطلاقًا من زاوية معيّنة أو منظار معيّن، ومن ناحية ثانية يدّعون أنّ منظار النساء يتفوّق على منظار الرجال، فالسؤال الذي يُطرح هنا هو كيف يمكن اكتشاف أنّ منظار النساء يتفوّق على منظار الرجال؟ إذا كانت كلّ معرفة تتكوّن من منظار خاصّ، فهذه المعرفة ذاتها التي تقول إنّ «منظار النساء يتفوّق على منظار الرجال» تكوّنت من منظار خاصّ هو منظار النساء، ولا تتجاوز قيمتها حدود هذا المنظار. وعليه إذا كانت كلّ معرفة ثمرة منظار معيّن، فلا يمكن القول إنّ منظار النساء مرجّح على منظار الرجال.

إضافة إلى ذلك، تعاني أدلة النسويّين من إشكالات أخرى، فيوجّه بعضٌ النقدَ لأصل دعواهم بأنّ للنساء منظارًا مختلفًا عن منظار الرجال.[١]

٧. توجد أقسام أخرى للنزعة النسبيّة، نظير النسبيّة الحقوقيّة، والنسبيّة السياسيّة، والنسبيّة الدينيّة، و...الخ تعتبر من الاتجاهات الفرعيّة للنزعة النسبيّة.

٤. التعدّديّة المعرفيّة

يتحامل أصحاب هذه الفئة من منكري المعرفة على الركن الثاني للمعرفة أي «الصدق»، أمّا المشكّكون فكانوا ينكرون العنصر الأوّل للمعرفة أي «المعتقد»، وأمّا النسبيّون فيستهدفون العنصر الثالث للمعرفة أي «التسويغ»، وتبعًا لذلك يهاجم كلا

[١] النسويّة، صص ١٩٩-٢١٨.

الفريقين العنصر الثاني للمعرفة أي «الصدق»، لكنّ التعدّديّين[1] ينكرون العنصر الثاني للمعرفة، أي كون المعرفة «صادقة».

ينبغي التذكير بأنّ التعدّديّة أو «البلورايسم» تطرح في مساحات مختلفة مثل علم الوجود، وعلم المعرفة، وعلم المناهج (الميثودولوجيا)، والأخلاق، والسياسة، والثقافة، والاجتماع، والدين. ومن المهم للغاية التفكيك والتمييز بين هذه المساحات وعدم الخلط بينها.

موضوع النقاش الآن هو التعدّديّة أو البلورالية المعرفيّة. وعلى الرغم من أنّ ثمّة كثيرًا من النقاش دار حول التعدّديّة الدينيّة أو التعدّديّة السياسيّة، خصوصًا في الفترات الأخيرة، بيد أنّ موضوع التعدّديّة المعرفيّة قلّ ما أعطيَ ما يستحقّه من الاهتمام والنقد والدراسة، ولم تظهر دراسة مستقلة ومناسبة في هذا النطاق.

النقطة المهمّة الأخرى هي التفطّن إلى المعنيَين اللغويّ والاصطلاحيّ للتعدّديّة والتفكيك بينهما في الاستعمالات، فقد وقع بعض المفكّرين الداخليّين والخارجيّين في ورطة الخلط بين المعنى اللغويّ والاستخدام الاصطلاحيّ لهذه المفردة.

المعنى اللغويّ للتعدّديّة بصرف النظر عن ماهيّة متعلّقها هو وجود التعدّديّات والحكاية عن وجود الكثرة في المعارف والمناهج والأديان والقيم والنظم السياسيّة والثقافات والحضارات. التعدّديّة بمعناها اللغويّ تشي بتحقّق التعدّديّات ووجودها، وهي قضيّة لا لبْسَ ولا غموض فيها، ولا مجال لأيّ شكّ أو تردّد فيها ولا لإنكارها.

أمّا المدلول الإصطلاحيّ للتعدّديّة، فهو القول بـ «صحة التعدّديّات وتطابقها مع الواقع»، أي إنّ التعدّديّة المصطلحة، مضافًا إلى تبنيها المعنى اللغويّ للتعدّديّة وهو تحقّق الكثرة في ميادين مختلفة، تعتبرها صحيحة صادقة ومتطابقة مع الواقع، على سبيل المثال ادّعاء التعدّديّة الدينيّة هو أنّ كلّ الأديان على حقّ، وادعاؤها على صعيد المجتمع هو أنّ كلّ الأنظمة الاجتماعيّة والثقافات والحضارات على حقّ، والتعدّديّة المناهجيّة تعدّ كلّ مناهج كسب المعرفة على حقّ، وهذا يعني أنّ التعدّديّة المصطلحة تفيد التعدّديّة الحقّيّة.

[1] Pluralists.

تذهب التعدّديّة المعرفيّة إلى أنّ المعارف البشريّة بالرغم من كثرتها وتنوّعها كلّها على حقّ وصحيحة، ولا يمكن الحديث عن خالصٍ وغير خالص وتشخيص الصحيح من السقيم، وحتى المعارف المتناقضة والمتضادّة كلّها صحيحة ومتطابقة مع الواقع. وعليه، موضوع التعدّديّة المعرفيّة هو مطلق المعرفة، وأنصارها يقولون إنّ الركن الثاني للمعرفة، أي «الصدق»، صفة لكلّ المعارف، ولا مبرّر للكلام عن معرفة كاذبة.

يقول جون هيك منظّر التعدّديّة الدينيّة: وفّر كانط عن غير قصد منه إطارًا فلسفيًا يمكن لمثل هذه الفرضية أن تتوسع وتتكامل في داخله. لقد ميّز بين العالم كما هو في نفسه والذي يسميه العالَمَ المعقول، وبين العالم كما يظهر لوعي الإنسان وشعوره والذي أطلق عليه اسم عالم الظاهر.[١]

التعدّديّة المعرفيّة عنوان يُتاح إطلاقه على ما لا يقلّ عن ثلاث أطروحات متمايزة لكنها مترابطة مع بعضها: التعدّديّة المعرفيّة التوصيفيّة، والتعدّديّة المعرفيّة القيميّة أو الأوامريّة أو التكليفيّة، والتعدّديّة المعرفيّة لفحص المفاهيم.

١. تقول التعدّديّة المعرفيّة التوصيفيّة[٢] إنّ الأفراد المختلفين أو الأفراد المنتمين لثقافات متنوّعة وأساليب متباينة نسبيًّا يمارسون البرهنة والاستدلال في تكوين معتقداتهم وإعادة النظر فيها. إذا كانت التعدّديّة المعرفيّة التوصيفيّة صحيحة، فستبرز حاجة ماسّة لمسألة فلسفيّة مهمّة وهي: يجب النظر والتأمل أيّ أساليب البرهنة ينبغي استخدامه. إذا كانت هذه التعدّديّة صائبة، فيتسنّى نسبة طائفة من الفوارق الموجودة في مناهج البرهنة والاستدلال إلى الفوارق الجينيّة ونسبة بعضها الآخر إلى المتغيّرات البيئيّة والمحيطيّة التي تختلف من ثقافة إلى أخرى.

٢. التعدّديّة الأوامريّة[٣] أو التكليفيّة ليست فكرة حول العمليّات المعرفيّة التي يستخدمها الناس، بل هي فكرة حول العمليّات المعرفيّة المعتبرة، أي العمليّات

---

[١] فلسفة الدين، ص ٢٤٥.

[2] Descriptive cognitive Pluralism.

[3] Normative Pluralism.

التي ينبغي للناس أن يستخدموها. تقول هذه التعدّديّة إنّه لا يوجد نظام حصريّ فريد للعمليّات المعرفيّة التي ينبغي على الناس استخدامها؛ لأنّ كلّ النظم المعرفيّة المختلفة والتي تتباين بعضها عن بعض تمامًا معتبرة بنفس الدرجة.

٣. تعدّديّة فحص المفاهيم نظريّة توصيفيّة، وليست أوامريّة (تكليفيّة). ترى هذه التعدّديّة أنّ مفاهيم من قبيل التسويغ والعقلانيّة التي نستخدمها للتقويم والفحص تختلف من ثقافة إلى أخرى بنحو لافت.[١]

التعدّديّة المعرفيّة نمط من النسبيّة المعرفيّة، والكثير من تعاليمها مستمدّة من النزعة النسبيّة.

جدير بالذكر طبعًا أنّ ثمّة تفاوتًا في المعنى بين تولرانس[٢] (التسامح) وبين التعدّديّة (پلوراليسم)، تولرانس بمعنى حقّيّة المعرفة غير المقبولة، أي بالرغم من أنّ هذه العقيدة لا ترى المعرفة صحيحةً، وتعتبرها باطلة من الناحية المعرفيّة الإبستيمولوجيّة، لكنّها تعدّها حقًّا من الناحية الاجتماعيّة وتعترف بها رسميًّا.

دعوى التعدّديّة المعرفيّة تختصّ أولًا بالتعدّديّات، وثانيًا تعتبر كلّ هذه المعارف حقًّا وصادقة ومتطابقة مع الواقع، وثالثًا تضفي الصفة الرسميّة سوسيولوجيًّا على كلّ المعارف. التعدّديّة اللغويّة تتعلّق بالدعوى الأولى، والتعدّديّة الاصطلاحيّة تتعلق بالدعوى الثانية، والتولرانس يتعلّق بالفكرة الثالثة.

جوهر التعدّديّة المعرفيّة ومدياتها

يتضح في ضوء ما مرّ أنّ جوهر التعدّديّة هو الادّعاء الثاني، أي المعنى الاصطلاحيّ الذي يفيد القول بصدق المعارف المتعدّدة رغم وجود الكثرة العصيّة على التوحيد والتي لا تقبل الاجتماع، هذا هو الطابع المتطرّف للتعدّديّة، لكن التعدّديّة يمكنها أن تكون ذات جوانب وأبعاد غير متطرّفة وبالمعنى الصحيح.

---

[١] راجع: محمّد رضائي، محمّد؛ مجلّة «قبسات»، العدد ١٨، صص ٤-٧.

[2] Toleranc.

١. الاعتقاد بأنّ ثمّة واقعًا في الخارج ويمكن لكلّ شخص حسب استيعابه وقدراته أن يصل إلى جانب أو نصيب من هذا الواقع، وهذا ما يسمّى بالتعدّديّة العرضيّة. طبعًا ينبغي التنبّه إلى وجود معايير أساسيّة في كلّ مضمار معرفيّ لمعرفة الصحيح من السقيم في ذلك المضمار.

٢. الصورة الأخرى هي الاعتقاد بأصول ومبادئ أساسيّة مشتركة والقول بالتعدّديّة الطوليّة للمعرفة، فنعترف أنّ أفراد البشر يستطيعون حسب قدراتهم أن يتوفّروا على معارف متفاوتة من الناحية الطوليّة.

٣. المعنى الآخر هو الذي يستخدم في الصناعات الخمس، أي باستخدام الحالات المختلفة والأشكال المتفاوتة يمكننا أن نرتّب براهين متنوّعة. طبعًا يجب أن لا ننسى أنّ ثمّة معايير أساسيّة لتشخيص وفحص كلّ واحد من هذه البراهين والأدلّة.[١]

وبالمستطاع تقسيم التعدّديّة، من حيث المديات والشمول كما هو الحال بالنسبة للنسبيّة ونزعة الشكّ، إلى تعدّديّة كونيّة شاملة وتعدّديّة محدودة، إذا قال الشخصُ في حيّز التعدّديّة المعرفيّة بالكثرة الكونيّة الشاملة، فيجب أن يقول إنّ كلّ المعارف في العالم صادقة وحقّة، أمّا التعدّديّة المحلّيّة أو المحدودة، فتطلِق هذه الدعوى على نطاق محدود وفي مجال معين.

لقد سار بعضٌ في طريق الإفراط فيما يتعلّق بمعارضة التعدّديّة، فأنكروا الكثرة والتعدّد وقالوا: حتى لو كانت هناك تعدّديّة تُلاحَظ في العالم، فهي عديمة القيمة ولا تُعدّ معرفة، والحال أنّه لا يمكن تجاهل آراء الأطراف المقابلة بوصفها واقعًا معاشًا. إنّ تعدّد المناحي والاتجاهات والأفكار والمعارف المختلفة في جميع الميادين من الوضوح بحيث لا يبقى أيّ مجال لإنكارها والشكّ فيها أو تعميتها. الاختلاف والتعدّديّة مشهود في جميع النِحَل، فالحسّيّون لهم في داخل نطاقهم اختلافات متعدّدة، وابتداءً من التجربيّين (الإمبريقيّين) إلى الوضعيّين لهم كلّهم تعدّديّات لا تقبل الاجتماع والتوحيد، وحتّى الحداثيّين الذين يتحدّثون عن العقلانيّة لا يتشاركون إلّا في لفظة العقلانيّة، بينما

[١] مجلّة «قبسات»، العدد ١٨، صص ٤-٧.

تفصلهم هوّات ومسافات شاسعة على صعيد معْنَنَة العقلانيّة وتفسيرها. بنظرة خاطفة لعالم المعرفة حوالينا يمكن مشاهدة التعدّديّة. وعلى كلّ حال من حيث الدعوى الأولى للتعدّديّة وهي الكثرة اللغويّة لا مجال للبحث والنقاش.

الاعتراف الرسميّ اجتماعيًّا واحترام المعارف الأخرى

كما لا يجري الحديث في التعدّديّة المعرفيّة عن الحيّز الثالث أي البحث الاجتماعيّ والأخلاقيّ. إنّ وجوب احترام المعتقدات والمعارف الأخرى في الحياة الاجتماعيّة والاعتراف بمعارف الآخرين طالما لم تُخِلّ بنظام المجتمع وأمنه، هو مبحث أخلاقيّ وحقوقيّ ينبغي دراسته دراسة حقوقيّة أكاديميّة، وينبغي إيضاح حدود حرّيّة إبداء الرأي والمعرفة والاعتراف بها رسميًّا عبر تعريف وعرض ملاكات حقوقيّة وقانونيّة جلية لهذا الغرض. القدر المتيقّن أنّه لا يمكن إلغاء وطرد المعارف المنافسة بالمطلق، ولا يجوز العمل على هتك الأفكار المقابلة وطمسها بمجرّد التوفّر على السلطة السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، وسيرة قادتنا الدينيّين هي الأخرى بخلاف أسلوب الإقصاء والإلغاء، فسعة الصدر مقابل الآراء المختلفة والمعارضة وعدم رمي أصحابها بالكفر والإلحاد بحث عقلانيّ ودينيّ وأخلاقيّ، وهذه الزاوية من البحث بدورها ليست محلّ نزاعنا ونقاشنا.

محلّ النزاع في التعدّديّة المعرفيّة

بالنظر للإيضاحات الماضية تجلّى أنّ ما يعدّ محلّ النزاع في التعدّديّة المعرفيّة هو الدعوى الثانية للتعدّديّين التي تقول بـ «حقّيّة» المعارف البشريّة المتعدّدة. والمهم في تحرير محلّ البحث هو أنّه في خصوص التعدّديّات يجري الكلام:

أ. على الحيثيّات المتنوّعة لواقع واحد، فقد يتحدّث أحدهم عن وزن الشيء وحجمه، بينما يتحدّث الآخر عن جماله، والثالث عن جوهره وعرضه، والآخر عن العناصر الكيمياويّة المكوِّنة له، و... الخ. وعلى الرغم من أنّ تعدّدًا في المعرفة يحدث هنا، لكن هذه التعدّديّة ليست محلّ نزاع، وقد تكون كلّ مكوّنات التعدّديّة وعناصرها صائبةً صحيحةً.

ب. وقد تكون التعدّديّة نتيجة أنّ الحقيقة الواحدة ذات مراتب وطبقات متعدّدة، وكلّ معرفة من المعارف المتعدّدة تختصّ بمرتبة وبطبقة من مراتب وطبقات تلك الحقيقة (التعدّديّة الطوليّة). من قبيل أنّ مفسّرًا يصل إلى ظاهر القرآن، ويصل مفسّر آخر إلى بطنه، ويغور مفسّرٌ ثالثٌ إلى باطنه. فعلى الرغم من أنّ التعدّديّة قائمة وموجودة، فهي ليست محل البحث والنزاع أيضًا؛ إذ من الممكن أن تكون كلّ تلك المعارف حقًّا.

ج. أحيانًا تقف العناصر المكوِّنة للتعدّديّة على عرض بعضها، فهي تصوّرات وانطباعات ومعارف لا تُمحى ولا تقبل الاجتماع لحقيقة واحدة، وهذه التعدّديّة هي محلّ النزاع بين أنصار التعدّديّة والواقعيّين. إذا كان ما يدعيه التعدّديّون هو أنّ كلّ هذه المعارف المكوِّنة للتعدّديّة متطابقة مع الواقع، فما يدّعيه الواقعيّون هو التصديق غير المحصِّل أو المحصَّل للقضايا. إذا نظر الناظر برؤية تاريخيّة ونظرة من الدرجة الثانية كانت نظرته تصديقًا غير محصّل، أمّا إذا نظر من باب كونه لاعبًا، وكانت نظرته من الدرجة الأولى، فسيكون ذا تصديق محصّل.

من الواضح أنّ مراد التعدّديّة المعرفيّة من حقّيّة كلّ القضايا المعرفيّة المتعدّدة تطابقها جميعًا مع الواقع ونفس الأمر، وإلّا فالمراد ليس أنّ معتقِدًا بمعرفةٍ ما يرى معرفته هي الحقّ. إنّها لفكرة جليّة وأكيدة أنّ الذي يتبنّى معرفةً معيّنةً ويعتقد بأمرٍ ما يعدّه حقًّا وصحيحًا. النزاع في التعدّديّة يدور حول الادّعاء بأنّ كلّ معرفة هي حقّ في نفس الأمر لا في أذهاننا.

تأسّست التعدّديّة الدينيّة في العقود الأخيرة على يد «جون هيك» في العالم المسيحيّ. هذا النوع من التعدّديّة من ثمرات ومكتسبات التعدّديّة المعرفيّة التي انتهت من اعتبار جميع المعارف على حقّ إلى اعتبار جميع الأديان حقًّا وصوابًا.[١]

ب. الاتجاه الواقعيّ

يعتقد الواقعيّون أنّ بالمستطاع التوصّل إلى المعرفة (المعتقد الصادق المسوَّغ)، ويرى هذا التيار أنّ انتقال المعرفة إلى الغير ممكن هو الآخر، وعليه فهم يفترضون قبل هذه

[١] راجع: عبد الحسين خسروپناه، الكلام الجديد، المقال الثامن: التعدّديّة الدينيّة، صص ١٦١-٢٠٧.

العقيدة (النزعة الواقعيّة) أنّ هناك أمورًا منها الواقعيّات الخارجيّة ووجود علم البشر بتلك الواقعيّات.

يقول الواقعيّون في معرض بيانهم للعقيدة الواقعيّة: إنّنا برجوعنا لوجداننا نجد أنّنا واعون لأجزاء من العالم المحيط بنا، ولدينا علمنا بالتغيّرات والتحوّلات التي تتفاعل فيه، ونجد لهذه الأمور أثرًا في وجودنا، كما أنّنا نجد بوجداننا أنّ الصور الذهنيّة الموجودة في وجودنا تحكي عن الواقعيّات الخارجيّة مع أنّها قد تخطئ أحيانًا. إنّنا لا يمكن أن ننكر أصل وجود العالم والواقعيّات الموجودة فيه إطلاقًا، إنّما نعتقد أنّ هناك واقعًا، ولدينا وعينا له، ومن الممكن أن نتوفّر على معرفة به.

تتقسّم العقيدة الواقعيّة إلى نوعين؛ الواقعيّة الخام (البسيطة) والواقعيّة المعقّدة. ويتّفق هذان الاتجاهان في أصل إمكانيّة المعرفة، لكنّهما يختلفان في كيفيّة اكتساب المعرفة.

ترى الواقعيّة الخام أنّ اكتساب المعرفة ممكن وسهل وبسيط، بينما تذهب الواقعيّة المعقّدة أو النقديّة إلى أنّ حصول المعرفة للبشر ممكن لكنّه صعب ومعقّد. أثير هذا التقسيم من قبل كارل پوپر الذي كان يعتقد أنّ الشخص إذا كان واقعيًّا وقال إنّ إثبات المعرفة غير ممكن لكن دحضها ممكن، فهو واقعيّ؛ لأنّ الدحض أمرٌ ممكن، لكنّه ذو نزعة نسبيّة في الإثبات أو الوضعيّة. الواقعيّة المعقّدة معقّدة لأنّها ترى الوصول إلى إثبات المعرفة غير ممكن؛ لذا فإنّ واقعيًّا معقّدًا مثل پوپر كان واقعيًّا في دحضه، أمّا في إثباته فهو نسبيّ. يعتقد أنصار الواقعيّة المعقّدة أنّ الواقعيّة الخام تقبّلت الواقعيّة في حيثيّتها الإثباتيّة أيضًا، بينما الواقعيّة المعقّدة لم تتقبّل سوى الدحض ورفضت إمكانيّة الإثبات. ولكن ينبغي التنبّه إلى أنّه من غير المتاح أن يكون المرء واقعيًّا باتجاه وغير واقعيّ باتجاه آخر. ينبغي في الاتجاهين أن يكون المرء إمّا مثاليًّا أو واقعيًّا.

بصرف النظر عن النزعات الداخليّة في المدرسة الواقعيّة، تتبنّى كلُّ فروع هذه المدرسة وتشعّباتها أصلَ وجودِ واستقلالِ العالَمِ عن المعرفة البشريّة، وما يشكّل موضوعًا للبحوث والنقاشات المختلفة هو كيفيّة تلقّي هذه المعرفة عن العالَم المستقلّ عن المعرفة.

من زاوية أخرى، تقول الواقعيّة الخام إنّ عالم الواقع هو كما نعرفه نحن. ينبغي عدم حصر هذا النوع من الواقعيّة بالمعرفة الحسّيّة، إنّما هي رؤية عامّة حول المعرفة البشريّة يستطيع الذهن البشريّ وفقًا لها اكتساب المعرفة التامّة، ويجب أن نعتبر الركن المحوريّ لهذا النوع من الواقعيّة «التوصيف الحرفيّ»[١] للمعرفة، والمقصود بالتوصيف الحرفيّ أنّ كلَّ جزء من المعرفة يناظر جزءًا من العالم.

باختصار، تتوكّأ الواقعيّة الخام على أربعة أركان: ١. وجود العالم المستقلّ عن المعرفة البشريّة والذي تقوم المعرفة بتوصيفه. ٢. المعرفة البشريّة هي التوصيف الحرفيّ لهذا العالم، وأشياء العالم موجودة بالضبط كما تبدو لنا في معارفنا. ٣. يمكن للإنسان أن يقف خارج الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة وخارج القبليّات والأحكام المسبقة، ويتوصّل إلى معرفة موثوقة للعالم. ٤. يمكن للمعرفة في وضعها المثاليّ أن تكون توصيفًا تامًّا كاملًا للعالم ومتطابقة معه بدقّة.[٢]

والنموذج الثاني هو الواقعيّة النقديّة؛[٣] إنّها اتجاه واقعيّ لأنّها ترى اكتساب المعرفة حول العالم الخارجيّ أمرًا ممكنًا؛ ولهذا الاتجاه ادعاءان اثنان: ١. العالم الخارجيّ موجود بشكل مستقلّ عنّا. ٢. المعرفة بهذا العالم كما هو عمليّةٌ ممكنةٌ.

والسبب في اتصاف هذا النوع من الواقعيّة بالواقعيّة النقديّة أنّها تقول إنّ المعرفة الموثوقة بالعالم الخارجي تُكتَسب فقط عن طريق التأمّلات النقديّة في التجارب التي نكتسبها عن العالم. بعبارة أخرى لدينا الكثير من التجارب الحسّيّة عن العالم، ومن بين هذه التجارب ينبغي أن نفصل التجارب الموثوقة عن غيرها بمساعدة التأمّلات النقديّة، ونصل عن هذا الطريق إلى معرفة موثوقة معتبرة.

جدير بالذكر أنّنا يجب أن لا نخلط هذا النوع من الواقعيّة بالنموذج المعرفيّ لكانط، وينبغي أن لا نعتبر كانط واقعيًّا نقديًّا؛ فهو يعتقد أنّ كلّ ما ندركه إنّما ندركه ضمن

---

[1] Literal Description.

[٢] مجلّة «ذهن»، العدد ١٤، صص ٢٧-٢٩.

[3] Critical Realism.

صور معيّنة. يضيف الذهن على مادة الإدراك صورًا، ومن دون هذه الصور لا يمكنه إدراك الأشياء والأمور في العالم الخارجيّ إطلاقًا. الذهن لا يصل إلى الأشياء في نفسها؛ لأنّ كل ما يجده مرفقٌ بصور معيّنة. من هنا يذهب كانط إلى أنّنا لا نصل إطلاقًا إلى الواقع كما هو، بينما تقول الواقعيّة النقديّة إنّ الوصول إلى عالم الواقع أمر ممكن.

وكان أيان باربور أوّل من استخدم هذا المصطلح فيما يتعلّق بقضيّة العلم والدين. ففي رأيه أنّ الواقعيّة الخام تؤمن فقط بانفعال الذهن حيال العالم الخارجيّ، بينما الواقعيّة النقديّة تخصّص إلى جانب ذلك نصيبًا لخلاقيّة الذهن وإبداعه.[١]

وبالإمكان تصنيف الواقعيّة إلى مباشرة[٢] وغير مباشرة[٣]. وفقًا للواقعيّة المباشرة يمكننا الوصول إلى العالم الخارجي مباشرة واكتشافه من دون حجب. أما الواقعيّة غير المباشرة فتنكر إمكانيّة التواصل إلى العالم الخارجي بشكل مباشر. ومن هذه الزاوية يمكن اعتبار رؤية كانط واقعيّة غير مباشرة، مع أنها نوع من اللاواقعيّة؛ لأنها ترفض إمكانيّة التوصّل إلى الشيء في نفسه والعالم كما هو في واقعه.

تكوّن في القرن العشرين نمط من الواقعيّة النقديّة في مجال النظريّات العلميّة، وكان له تأثيره البالغ في البحوث الكلاميّة والمعرفة الدينيّة، هذا النوع من الواقعيّة اتخذ عنوان الواقعيّة العلميّة. ولدت الواقعيّة العلميّة بآراء هيلاري پوتنام الذي قال: «إذا كانت الأشياء التي تشير لها النظريّات العلميّة غير موجود لكان تطوّر العلم معجزة».

ويتسنى اعتبار هذه الواقعيّة ردة فعل تجاه النزعة الذرائعيّة، ولها وجهان، فهي من ناحية لها ادعاؤها الميتافيزيقيّ وتعتقد بوجود الأشياء بنحو مستقلّ عنّا، ومن ناحية ثانية لها دعواها المعرفيّة، إذ تقول إنّ بوسعنا التعرّف على تلك الأشياء والتوصّل إلى نظريّات صادقة في خصوص العالم الخارجيّ.

وثمة اختلافات بين الواقعيّين العلميّين أنفسهم، فليسوا كلّهم على رأي واحد، وعلى

---

[١] العلم والدين، ص ٢٢.

[2] Direct Realism.

[3] Indirect Realism.

العموم تجمع بينهم ثلاثة مبادئ مشتركة: ١. تفسير العلم متقدّمٌ إلى الأمام، لذا فإنّ تفسير العلم تكامليّ. ٢. العلمُ يتيحُ معرفةَ وجهٍ للعالَم يتجاوز تجلّياته التجريبيّة. ٣. حصول المعرفة الموثوقة لا يستلزم أن نعتبر صدقها محصورًا بتطابقها مع الواقع.[١]

يختلف الواقعيّون العلميون فيما بينهم حول بعض المبادئ، ومن ذلك أن: أفضل النظريّات العلميّة الشائعة صادقة تقريبًا، والحدود والمفاهيم الأصلية لأفضل النظريّات العلميّة الشائعة هي إشاريّة في حقيقتها، ونجاح نظريّة ما يكمن في تخمينها شاهدًا على إشاريّة حدودها ومفاهيمها الأصلية، والصدق التقريبي لنظريّة ما هو التبيين الكافي لنجاحها في التخمين.

الحقيقة أن الواقعيّة العلميّة نوع من الرؤية الفلسفيّة، وقد سُمّيت علميّة لأنّ متعلّق هذا البحث الفلسفيّ هو النظريّات العلميّة. بتعبير أدقّ هذه الواقعيّة هي في الحقيقة نموذج معرفيّ أطلق حول النظريّات العلميّة.[٢]

جدير بالإشارة أنّ بعض النماذج التي تدّعي الواقعيّةَ ما هي إلّا تفسيرٌ آخر للمثاليّة؛ لذلك على القرّاء وطلّاب الفلسفة أن لا ينخدعوا بلفظة الواقعيّة، ويدقّقوا في معناها وتفسيرها أكثر.

تحليل أدلّة المثاليّة ونقدها

السفسطائيّون

مرّ بنا أنّ السفسطائيّين يتوزّعون إلى ثلاث مجاميع، وكلّ مجموعة لها مرتبة من الإنكار ولها أنصارها. ويجب التفطّن إلى أنّ إنكار المعرفة بطريقة السفسطائيّين داء فكريّ من الضروريّ علاجه على يد فرد دقيق حاذق.

هبّ الفارابيّ وتلاميذه للقيام بهذا العلاج بطريقة البرهنة والمنطق، ونزلوا إلى هذه الساحة بمنهج الاستدلال، لكن الشيخ الرئيس ابن سينا يطرح مناظرةً ليقدّم اقتراحًا معيّنًا لمعالجة هذا النمط من الأشخاص:

---

[١] مجلّة «ذهن»، العدد ١٤، صص ٣٧-٣٨.

[٢] م ن، صص ٣٨-٣٩.

«يسألون: هل أنّكم أنّ إنكاركم حقّ أو باطل أو تشكّون؟ فإنْ حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور، فقد اعترفوا بحقّيّة اعتقادٍ ما، سواء أكان ذلك الاعتقاد اعتقادَ الحقّيّة في قولهم بإنكار القول الحقّ، أو اعتقاد البطلان، أو الشكّ فيه. فسقط إنكارُهم الحقّ مطلقًا، وإنْ قالوا: إنّا شككنا، فيُقال لهم: هل تعلمون أنّكم شككتم أو أنّكم أنكرتم، وهل تعلمون من الأقاويل شيئًا معيّنًا؟ فإن اعترفوا بأنّهم شاكّون أو منكرون وأنّهم يعلمون شيئًا معيّنًا من الأشياء، فقد اعترفوا بعلمٍ ما وحقٍّ ما، وإنْ قالوا: إنّا لا نفهم شيئًا أبدًا، وننكر الأشياء جميعًا حتى إنكارنا لها أيضًا، ولعلّ هذا ما يتلفّظ به لسانهم معاندين، فسقط الاحتجاجُ معهم، ولا يُرجى منهم الاسترشاد، فليس علاجُهم إلّا أن يكلّفوا بدخول النار، إذا النارُ واللانارُ واحدٌ، ويضربوا، فإنّ الألمَ واللاألمَ واحدٌ».[١]

بمعنى أنّه إذا ابتُلي أحدٌ بالتشكيك الشامل العام وشكَّ حتّى في وجود نفسه، فلا يمكن النقاش معه، بل ينبغي تكليفه بالدخول في النار، فالنار وغير النار والألم واللذة بزعمه كلّها متساوية.

نقد أدلّة المشكّكين

طُرحتْ أدلّة وشبهات متباينة من قبل مدرسة المشكّكين تنتهي بعضها كما في نزعة الشكّ الكونيّة المطلقة إلى إنكار المعرفة، وبعضها كما في نزعة الشكّ المحدودة أفضت إلى إنكار بعض المعارف في مضمار معيّن. والخلاصة هي أنّه يمكن مشاهدة أنّ نقاط الاشتراك في الأدلّة المختلفة لصالح نزعة الشكّ كثيرة؛ لذلك نبدأ في هذه السطور بأدلّة نزعة الشكّ بالترتيب، من أدلّة نزعة الشكّ لدى اليونان القديمة، لنصل إلى أدلّة نزعة الشكّ في العصر الحديث، ومعظمها مستقاة من نزعة الشكّ والنزعة النسبيّة في اليونان القديمة.

نزعة الشكّ في اليونان القديمة

ظهر التشكيك المطلق منذ زمن پيرهون، وقبله لم يكن التشكيك إلّا في صورته المحلّيّة المحدودة، وقد كان الاختلاف بين هيراقليطس وپارمنيدس حول حركة العالم أو سكونه نموذجًا لنزعة الشكّ المحدودة والتي تستدلّ بخطأ الحواس عند الإنسان.

[١] إلهيّات الشفاء، ص ١١؛ وقد أيّد صدر المتألهين أيضًا حلّ الشيخ الرئيس ابن سينا وأكّد عليه: الحاشية على الإلهيّات، ص ٤١.

من الأدلّة الأساسيّة لنزعة الشكّ عند اليونان القديمة أنّ الحسّ والعقل يقعان في الخطأ، ولا قدرة للعقل على اكتشاف خطأ الحواس وإصلاحها؛ لذا ينبغي الشكّ في قدرات العقل.[١] التغيّر الدائميّ في كلّ شيء حسب آراء هيراقليطس هو سبب عدم اعتبار العلم وامتناع كسب العلم والمعرفة من وجهة نظره؛ لأنّ الخصائص الدائميّة والضروريّة لأيّ شيء سوف تنتفي في هذه الحالة. وكانت هذه أرضيّة جيدة لنزعة الشكّ.[٢] وكان بروتاغوراس يعتقد أنّ الإنسان معيار كلّ شيء؛ لأنّ حالات الإنسان تتغيّر باستمرار وله في الحالات المختلفة تصوّرات وانطباعات مختلفة واستحسانات متفاوتة. الإنسان هو معيار الحقيقة ومقياس الوجود في الأشياء الموجودة، ومقياس عدم الوجود في الأمور غير الموجودة.[٣] وقد فسرّ بعضٌ هذه العبارة بأنّ المراد من «الإنسان» ليس الإنسان الفرديّ، بل المراد هو الإنسان النوعيّ أي نوع الإنسان مُدرِك الحقيقة.[٤] إنّه يرى الأحكام الأخلاقيّة نسبيّة بكلّ صراحة ويقول: >في خصوص الآلهة لستُ متأكّدًا ما إذا كانوا موجودين أم غير موجودين أو أيّ شيء يشبهون في أشكالهم وهيئاتهم؛ لأنّ هناك كثيرًا من الأشياء تمنع المعرفة اليقينيّةٌ». وعلى الرغم من أنّه في هذه العبارات يقترب من التشكيك المطلق، لكنّه يوصي الآخرين قائلًا: «سلّموا للتربية والتعليم التقليديَّين، ولا تبتعدوا عن دين آبائكمٌ». إنّه لا يعتبر التقاليد الاجتماعيّة حقيقة مطلقة، لكنّه يراها حسنة ومعيارًا مناسبًا للمواطن.[٥]

ويدّعي جرجياس: «لا يوجد أيّ شيء، لأنّه لو كان شيء ما موجودًا فهو إمّا موجود منذ الأزل أو انوجد لاحقًا، لكنّه لا يمكن أن يكون قد انوجد لاحقًا؛ لأنّ شيئًا لا يمكنه أن ينوجد من العدم وليس من الوجود؛ ولا يمكنه أن يكون أزليًّا؛ لأنّه لو كان أزليًّا لكان لامتناهيًا، واللامتناهي غير ممكن بالدليل التالي: اللامتناهي لا يمكنه أن يكون في الآخَر، ولا في ذاته، إذن لن يكون موجودًا في أيّ مكان، وكلّ ما لا يوجد في أيّ مكان فهو لا

[١] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، ص ٦٥؛ موسوعة الفلسفة، ج ٣، صص ٩ و ١٤.

[٢] تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص ٢١؛ الفلسفة العامّة، ص ٥٤.

[٣] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، ص ١٠٦.

[٤] كمپرس، ثيودور؛ المفكّرون اليونانيّون، ترجمه للفارسيّة محمد حسن لطفي، ج ١، ص ٤٦٨.

[٥] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، ص ١٠٩.

شيء. ثانيًا حتى لو كان ثمّة شيء، فلا يمكن معرفته؛ لأنّ الوجود لو كان ممكن المعرفة، لكان ما يخطر في الفكر موجودًا، واللاوجود لا يمكن إطلاقًا أن يخطر في الفكر، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون هناك خطأ يتصف بالباطل واللامعنى. ثالثًا إذا كان الوجود مما يمكن معرفته، فهذه المعرفة لا يمكنها أن تنتقل للآخرين، فكلّ دالّ غيرُ المدلول. مثلًا كيف يمكن أن ننقل معرفة الألوان لشخص آخر بواسطة الكلمات، فالأذن تسمع الأنغامَ وليس الألوان.[١] كمپرتس بدوره يوضّح أدلة جرجياس بشكل آخر،[٢] وپيرهون مؤسّس نزعة الشكّ الكونيّة يعمّمها على كلّ المعقولات والمحسوسات. ومن رأيه أنّنا لا نستطيع الوثوق لا بالحسّ ولا بالعقل، بل يجب أن نبقى بلا رأي ولا نميل إلى جهة معيّنة ولا نتأثّر بشيء. ينبغي أن لا نصدِّق ولا نكذِّب أيَّ أمر مهما كان، بل يجب إمّا أن نصدّقه ونكذّبه معًا أو لا نصدّقه ولا نكذّبه معًا. وتبرِّر حياةُ پيرهون نظريّاته، فقد كان لا يحترس من شيء ولا يحفظ نفسه من أيّ شيء، ولا يتحمّل أيَّ شيء، حتى لو مرّت عربةٌ وصدمته وألقت به في حفرة و... الخ، فقد كان لا يثق عمومًا بحواسه بأيّ حال من الأحوال؛ لذلك كان هناك مرافقون يحمونه.[٣]

يقول پول فولكيه في شرحه لأدلّة پيرهون: يقول المشكّكون لا يوجد لدينا أيّ ضوابط أو ملاكات لتشخيص الصواب من الخطأ، وأحيانًا تكون التصوّرات والتصديقات الخاطئة شبيهةً بالتصوّرات والتصديقات الصحيحة إلى درجة لا يمكن معها التمييز بينهما ولا يمكن القول أيّهما صواب وأيهما خطأ... على سبيل المثال المجذاف الغاطس في الماء يبدو حقًّا كأنّه مكسور، وعنق الحمامة يبدو تحت ضوء الشمس بألوان متغيّرة، وكأنّ كلّ واحد من هذه الأشياء واقعيّ حقيقيّ كالتراب الثابت. ويتعرض الإدراك الداخليّ أيضًا لشتى الاشتباهات. في هذه الحالات يتصور الإنسان أشياءً خياليّة ووهميّة تمامًا وكأنّها واقعيّة، وهو يثق بتصوّراته في المنام والحالات المَرَضيّة بنفس درجة وثوقه بما يراه في الصحّوة والسلامة. ولا يُعدّ العقلُ بدوره ضابطة موثوقة؛ لأنّه هو أيضًا يقع في اشتباهات وأخطاء معيّنة لا يمكن اكتشافها في اللحظة والاحتراس منها. فمثلًا في حال الغضب أو

[١] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، ص ١١٢.

[٢] المفكّرون اليونانيّون، ج ١، صص ٤٩٩-٥٠٣.

[٣] الفلسفة العامّة، صص ٥٤-٥٥.

الانفعالات الشديدة يسوق الإنسان أدلّة مع أنّ الآخرين يعتبرونها هراءً وفي غير محلّها، لكنّه هو نفسه على الأقل يظنّها مقنعة بنفس درجة الأدلّة التي يسوقها في الحالات العاديّة، والمجنون الذي يستدلّ يثق تمامًا أنّ الحقّ معه وأنّ الآخرين مصابون بالجنون، إذن كيف يُثبِت الإنسانُ أنّه ليس مجنونًا وأنّه يستدلّ بطريقة صحيحة حسنة؟[١]

نقد ومناقشة

ما مرّ بنا لحد الآن هو الأدلّة الرئيسة لنزعة الشكّ في اليونان القديمة والمبتنية على أخطاء الحسّ والعقل ووجود الاختلاف بينهما، ويمكن الردّ على هذه الشبهات بأسلوبين:

أ. الردّ النقضي: تستند هذه الأدلة نفسها على عدّة معارف يقينيّة، وبعبارة أخرى شرط نزعة الشكّ الاستناد على اليقين، وإلّا فمن المتعذّر فهم أنّ يوجد شكّ من دون التوكّؤ على اليقين. ومن أمثلة اليقين المستتر في نزعة الشكّ ما يلي: اليقين بنتيجة الاستدلال، اليقين بوجود خطأ عامّ في الحس والعقل، اليقين بواقع خارجيّ، وعدم القبول بتطابق المعرفة مع الواقع، اليقين والعلم بالصور الذهنيّة، الاعتقاد اليقينيّ بوجود أداتين إدراكيّتين هما الحس والعقل يرتكبان الأخطاء، الاعتقاد بالاستدلال والبرهنة بشروط صحّة المادّة وصورتها، الاعتقاد بمعتقدات مثل استحالة اجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين؛ لأنّه لو قيل إنّ هذه المعرفة خاطئة، فلن يمكن قبول عدم الخطأ فيها في الوقت ذاته.

وعليه، لا يتسنّى طرح أيّ استدلالٍ أو برهنةٍ لصالح نزعة الشكّ من دون تبنّي هذه المعارف اليقينيّة. وبكلمة ثانية تنقض نزعة الشكّ بطرحها لهذه الأدلة والبراهين ادعاءها القائل بالتشكيك المطلق، ولنقل إنّ نزعة الشكّ تهدم نفسها بيدها.[٢]

ب. الردّ الحَلّيّ: لا بدّ من طرح سؤال على الشخص المشكّك وهو: كيف توصّلتَ إلى وقوع الحسّ والعقل في الخطأ؟ إذا لم يكن ثمّة معيار ومنطق لهذا الشيء، وما لم تكن ثمّة بديهيّات وقضايا ثابتة، فكيف يمكن اكتشاف الخطأ في بعض المعارف؟[٣] إذا

[١] الفلسفة العامّة، صص ٥٧-٥٨.

[٢] راجع، دروس في الفلسفة، ج ١، صص ١٦٣-١٦٤.

[٣] راجع: مسألة المعرفة، ص ٢٢.

كان المنطق والمعيار هنا منتِجًا، فيتوجّب أن يكون منتِجًا وله دوره في مكان آخر أيضًا، ويمكن بهذا المعيار والمعتقد التوصّل إلى يقينيّات ومعتقدات أخرى، وذلك المعيار والملاك هو إمّا العلم الحضوريّ الذي لا يترك مجالًا للشكّ والتردّد (بالبيان الذي مرّ بنا في العلم الحضوريّ) أو العلم الحصوليّ الذي تستند فيه النظريّات على البديهيّات. لقد حصلت غفلة عن هذه الفكرة وحصل هذا الاستناد بشكل غير واعٍ. والشكّ في البديهيّات الأوّليّة أيضًا عودة إلى نقطة البدء. إذا شكّ شخص في هذه البديهيّات فسيكون شكّه مصحوبًا باليقين بها. فصحيح أنّنا نقع في أخطاء، لكنّنا نمتلك دومًا معيارًا لاكتشاف الخطأ؛ أمّا في الحسّ فعن طريق الاستقراء، وأمّا في العقل فعن طريق المعتقدات الأساسيّة وارتكاز النظريّات على البديهيّات. وعلى الرغم من أنّ هذا الاستقراء نفسه لا يفيد إلّا الظنّ في معظم الحالات، إلّا أنّه كاف للخروج من التشكيك، كما أنّ الارتكاز على البديهيّات أمرٌ يقينيّ.

في الردّ على الدليل الذي أقيم بمقدمتين هما وقوع الخطأ وقابليّة تعميمه لصالح نزعة الشكّ، تتسنّى الإشارة إلى هذه النقاط:

أوّلًا: كما مرّ بنا، فلأجل إدراك وقوع خطأ ما توجد عشراتُ اليقينيّات والمعارف الحاضرة المساهمة في هذا الإدراك، كما أنّه لا مناص في كلّ تشكيك من قبول واقعيّة الصور الذهنيّة، ومبدأ العلّيّة، ومبدأ امتناع النقيضين، و... حسب التقرير السالف.

ثانيًا: المقدمة الثانية أي مبدأ قابليّة الخطأ للتعميم ليست يقينيّة. هذا المبدأ في المصطلح المنطقيّ هو نفسه التمثيل. ما الدليل على تعميم حكم القابليّة للخطأ في الظروف المتشابهة في ظاهرها من حالة إلى حالة؟ ربما كان لهذه الحالة خصوصيّة ما تفتقر لها الحالة الأخرى، الاعتقاد بهذا المبدأ هو في الواقع يقين بموقف التشكيك. وفي مقابل الشبهة القائلة إنّ «العلم ليس إلّا صورًا ذهنيّة ولا يمكن إصابة الواقع والوصول إليه، لأنّه لو كان للعلم القدرة على الكشف عن الخارج لوجب أن يكون دائميًّا وبدون استثناءات، والحال أنّه ليس كذلك، وإذن فلا يمكن الوثوق بالمعارف» يجب القول: الواقعيّون أيضًا لا ينكرون الاختلافات بين العلماء لكنّهم يعتقدون

بجملة من القضايا الأساسيّة والبديهيّات الأوّليّة التي لا خلاف عليها، وهذا الثبات يمكن أن يكون أساسًا للإدراك ومعيارًا للفهم الصحيح.

بالإضافة إلى ذلك، ليست جميع الخلافات لا تقبل الجمع والحلّ، فكثير من الخلافات ممكنة الجمع وبعضها تتسلسل طوليًّا أو أنها آراء متنوّعة لكنّها ليست عصيّة على الجمع. أضف إلى ذلك أنّ اختلافات أهل الاختصاص تتّبع دومًا ضوابط وقوانين وأطرًا محدّدة. هذا فضلًا عن أنّ التسلّح بأداة الحصانة لا يكفي وحده للحؤول دون الوقوع في الخطأ، إنّما استخدام هذه الأداة شرط لصحّة الأداء. مضافًا إلى ذلك يعاني هذا الدليل نفسه من إشكال نقضيّ، فمع أنّه أقيم لإثبات التشكيك وضدّ العقل، لكنّه هو ذاته دليل عقليّ.

نزعة الشكّ لدى الغزالي

ابتلي الغزالي في الخامسة والثلاثين من عمره وعند تدريسه للعلوم العقليّة بحالة الشكّ الكونيّة الشاملة. يقول: «ثمّ علمتُ أنّ كلَّ ما لا أعلمُهُ على هذا الوجه ولا أتيقّنه هذا النوع من اليقين، فهو علمٌ لا ثقةَ به ولا أمانَ معه، وكلُّ علم لا أمانَ معه فليس بعلم يقينيّ». ويتابع كلامه: «ثمّ فتّشتُ عن علومي، فوجدتُ نفسي عاطلًا من علمٍ موصوفٍ بهذه الصفة، إلّا في الحسّيّات، والضروريّات، فقلتُ الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلّا من الجليّات وهي الحسّيّات والضروريّات فلا بدّ من إحكامها أولًا لأتيقّن أنّ ثقتي بالمحسوسات، وأماني من الغلط في الضروريّات من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليدات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريّات، أم هو أمان محقّق لا غدر فيه، ولا غائلة له. فأقبلتُ بجدٍّ بليغ، أتأمّل المحسوسات والضروريّات، وأنظرُ هل يمكنني أنْ أشكّك نفسي فيها؟ فانتهى بي طولُ التشكيك إلى أنْ لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوساتِ أيضًا، وأخذ يتّسعُ فيها ويقول: مِن أينَ الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسّة البصر وهي تنظر إلى الظلّ فتراه واقفًا غير متحرّك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرّك، وأنه لم يتحرّك دفعة واحدة بغتة، بل بالتدريج ذرة، ذرة، حتى لم يكن له

حالة وقوف... فقلتُ: قد بطُلتْ الثقةُ بالمحسوساتِ أيضًا... فقالتْ الحواسُ: بِمَ تأمنُ أنْ تكون ثقتك بالعقليّات كثقتك بالمحسوسات؟»[١]

بعد استعراضه لمراحل تشكيكه يرى الغزالي أن انعتاقه من هذه الهاوية لم يكن عن طريق الدليل والبرهان بل عن طريق النور الإلهيّ:

«فلمّا خطرتْ لي هذه الخواطرُ وانقدحت في النفس وحاولتُ لذلك علاجًا فلم يتيّسر، إذ لم يكن دفعه إلّا بالدليل، ولم يكن نصبُ دليلٍ إلّا من تركيب العلوم الأوّليّة، فإذا لم تكن مسلَّمةً لم يمكن ترتيبُ دليل، فأعضلَ هذا الداءُ ودامَ قريبًا من شهرين أنا فيها على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفسُ إلى الصحّة والاعتدال ورجعت الضروريّاتُ العقليّة مقبولةً موثوقًا بها على أمْنٍ ويقينٍ، ولم يكن ذلك بنظم دليلٍ وتركيب كلام، بل بنورٍ قذفه الله تعالى في الصّدر، وذلك النورُ هو مفتاحُ أكثر المعارف، ومن ذلك النور ينبغي أن يُطلب الكشفُ وذلك النور المنبجس من الجود الإلهيّ في بعض الأحايين ويجب الترصّد له، كما قال عليه السلام: إنّ لربّكم في أيّام دهركم نفحات ألا فتعرضّوا لها.[٢]

يستعرض الغزالي كيفيّة الطريق ومراحل التشكيك، لكنه لا يبيّن طريق ومنهج الخروج منه، وهذا بخلاف ديكارت الذي يوضّح أطروحة التحرّر والخروج من التشكيك بالإضافة إلى استعراضه لمراحل التشكيك.[٣] كما أنّ قياس المحسوسات بالأوّليّات قياسٌ مع الفارق، فالعقل هو الحاكم فيما يتعلّق بالحسّ واكتشاف أخطائه، لكن العقل في مرتبة من العقل يكشف خطأ مساحة أخرى منه ولا يتاح القول لأننا أخطأنا في الحس إذن يمكن وقوع الخطأ عند العقل أيضًا. أضف إلى ذلك أنّ بداهة الأوّليّات تُكتسب بالعلم الحضوريّ، ولا مجال للشكّ القائل إنّنا ربما وقعنا في هذه الأمور أيضًا في الأحلام والأخيلة.

---

[١] الغزالي، محمد أبو حامد؛ ٢٦ رسالة من رسائل الإمام الغزالي «٧ مجلّدات في مجلّد واحد»: رسالة المنقذ من الضلال، ص ٢٧-٢٩؛ راجع: الشكّ والمعرفة، صص ٢٥-٢٦.

[٢] الغزالي؛ م ن، ص ٣٠.

[٣] تُعرَضُ نزعة الشكّ لدى ديكارت بعد نزعة الشكّ لدى الغزالي.

ويرتكز الغزالي أخيرًا على الشهود، وهذا الدليل لا يكفي لنقل الأفكار إلى الآخرين، إنما ينبغي الاستعانة بالعلم الحصوليّ للتعبير عن العلم الحضوريّ، وكلّ علم حصوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ؛ لذلك لا يمكن الاستغناء عن الفلسفة والكلام وسائر العلوم الظاهريّة والعامّة.

الشكّ الديكارتيّ

ربما كان ديكارت قد اغترف في شكّه الممنهج من كتاب «الإشارات» لابن سينا، وكتاب «المنقذ من الضلال» للغزالي. من الأدلّة التي أقيمت لصالح نزعة الشكّ التشكيك الممنهج (التكليفيّ) لديكارت، حيث إنّه يستعرض عشر مراحل للتشكيك يخلص منها إلى تكريس الذات، ثمّ يظفر في التأمّل الثاني بمنهج اليقين. تنطوي تأمّلاته على عشر مراحل كما يلي:

١. «كلّ ما تقبّلناه لحد الآن بوصفه أصحّ الأمور وأوضحها وأكثرها حسمًا تلقيناه إمّا بالحواس أو بواسطة الحواس، لكنّني توصّلت أحيانًا بالتجربة إلى أنّ هذه الحواس نفسها تخدعنا، والحزم والاحتياط يقتضيان أنّنا إذا خدعنا من قبل طرفٍ ما مرةً واحدة، فلن نعاود الثقة به كثيرًا».[١]

وهكذا، يرى ديكارت في خطوته الأولى أنّ الثقة بالحسّ غير جائزة.

٢. «ولكن مع أنّ الحواس تخدعنا أحيانًا فيما يتعلّق بالأشياء الدقيقة الصغيرة جدًّا والبعيدة جدًّا، فقد نواجه الكثير من الأشياء الأخرى التي نعرفها عن طريق الحواس ولكن مع ذلك لا يمكن التشكيك فيها بنحو يقبله العقل».[٢]

يَعْدِل ديكارت في هذه المرحلة قليلًا عن نزعة الشكّ.

٣. «مع كلّ هذا ينبغي هنا أن نأخذ بنظر الاعتبار أنّني إنسان، وبالتالي فأنا معتاد على النوم وأرى في المنام والأحلام هذه الأشياء التي يراها المجانين – وحتى أمورًا لها درجة أقل من الواقعيّة مما يراه المجانين –، وقد رأيتُ في الأحلام مرارًا أنّني

[١] تأملات، ترجمه للفارسية أحمد أحمدي، ص ١٨.

[٢] م ن، ص ١٨.

هنا أرتدي ثيابي وأجلس قبالة المدفئة والنار، والحال أنّني عارٍ من الثياب تمامًا في فراشي... وحين أتأمّل في هذه الأفكار أرى بكلّ وضوح أنّه لا توجد أيّ علامة حاسمة يمكنها أن تميّز تمييزًا دقيقًا بين الأحلام واليقظة. هنا أبقى حائرًا بشدّة وهذه الحيرة من الشدّة والحدّة بحيث أقتنع تقريبًا أنّني نائم».[١]

في هذه المرحلة يقطع ديكارت مرة أخرى خطوةً نحو التشكيك ويبتعد عن اليقين.

٤. «والآن لنفترض أنّنا في حالة نوم... مع هذا ينبغي أن نتقبّل على الأقل أنّ ما نراه في المنام والأحلام أشبه بلوحات وصور لا يمكن صناعتها إلّا إذا كانت تشبه الأشياء الواقعيّة والحقيقيّة، وهكذا فلا أقلّ من أنّ هذه الأشياء العامّة أي الأعين والأيدي وسائر أعضاء الجسم هي أشياء واقعيّة وموجودة وليست من صنع الخيال؛ لأنّه حتى الرسّامين في الواقع عندما يكونون في منتهى المهارة ليرسموا حوريّات البحر وأنصاف الآلهة الحربيّين بأشكالٍ جدّ غريبة وغير مألوفة وغير مأنوسة إنّما يستطيعون فقط خلط أعضاء الحيوانات المختلفة بأشكال خاصّة وتركيبها، لكنّهم يعجزون تمامًا عن منحها أشكالًا وطبائع تتسم بالبداعة المطلقة وكونها غير مسبوقة تمامًا».[٢]

هنا نرى ديكارت يبتعد عن التشكيك ويخطو خطوة نحو اليقين.

٥. «ولهذا السبب يتسنّى القول إنّ هذه الأشياء العامّة أي الأعين والرأس والأيدي وما إلى ذلك ربما كانت وهميّة، ولكن ينبغي رغم ذلك الاعتراف بوجود أشياء أخرى أكثر بساطةً وكلّيّةً منها تتّسم بأنّها حقيقيّة وموجودة، وكما أنّ بعض الألوان الواقعيّة تمتزج مع بعضها، فكلّ الصور الموجودة في أذهاننا عن الأشياء – سواء أكانت حقيقيّة واقعيّة أم وهميّة ظنّيّة – مكوَّنة من امتزاج هذه الأشياء. ومن هذا القبيل الطبيعة المادّيّة على نحو عامّ وامتدادها، وكذلك شكل الأشياء الممتدّة، وكمّيّتها أو مقدارها وعددها، وكذلك المكان الذي هي فيه، والزمان الذي هو مقياس لاستمرارها ودوامها، وأمور من هذا القبيل.[٣]

في هذه المرحلة أيضًا نراه يبتعد عن التشكيك أكثر.

---

[١] تأملات، ترجمه للفارسية أحمد أحمدي، ص ١٩.

[٢] م ن، ص ٢٠.

[٣] م ن، ص ٢٠.

٦. على الرغم من كلّ هذا، ترسّخت في ذهني منذ أمدٍ العقيدة القائلة إنّ هناك إلهًا قادرًا مطلقًا هو خالقي، وقد صنعني بهذه الصورة التي أنا عليها، ولكن من أين لي أنّ هذا الإله نفسه لم يُقدِّر أنْ لا تكون هناك أرضٌ ولا سماء ولا جسم ممتدّ ولا شكل ولا مقدار ولا مكان، ومع ذلك قدَّر لي أن أشعرَ بكلّ هذه الأشياء وأراها وكأنّها موجودة عيانًا؟! أضف إلى ذلك أنّه كما يحصل أحيانًا حينما أعتقد أنّ الآخرين على خطأ فيما يتعلّق بأمور يعتقدون حسب ظنّهم أنّ لهم بها معرفة قطعيّة تمامًا، ربما كان المقدَّر لي أن أكون على خطأ، أنا أيضًا كلّما جمعتُ الرقمين اثنين وثلاثة، أو حسبت أضلاعَ مربعٍ أو حكمتُ على شيء هو أبسط حتّى من هذه الأمور، إذا كان بالمقدور تصوّر أشياء أبسط من هذه.

يُلاحظ أنّه في هذه المرحلة يختتم البحث بالخالق ويخطو مرّة أخرى خطوة نحو الشكّ.

ويواصل كلامه: «ولكن ربما لم يشأ الله أن أقع في الخطأ هكذا، إذ من المعروف أنّه خيرٌ محض، ولكن إذا كانت خيريّة الله تتعارض مع كونه خلقني أقع دومًا في الأخطاء (أخطاء سيستماتيكيّة منظّمة)، فهذا أيضًا يتعارض حسب الظاهر مع كونه خيرًا أنْ يسمحَ بأن أقع في الخطأ بين الحين والحين. ومع كلّ هذا لا مجال للشك في أنّه سمح بمثل هذا».[١]

٧. «ربما كان هناك أشخاص يميلون إلى إنكار وجود إله بكلّ هذه القدرة أكثر من ميلهم إلى الاعتراف بأنّ كلّ الأشياء الأخرى ممكن الشكّ فيها، لكنّنا في الوقت الحالي لا خلاف لنا معهم، إنّما نضمّ أصواتنا إلى أصواتهم لنفترض أنّ كلّ ما قيل هنا حول الله ما هو إلّا أسطورة وخيال. مع ذلك، من أجل وصولي إلى هذه الحالة الوجوديّة التي أنا فيها حاليًّا مهما افترضوا من التبريرات والافتراضات -سواء نسبوها إلى التقدير أو إلى الصدفة أو قالوا إنها معلولة للتوالي والارتباط المستمر بين الأشياء- من البديهيّ لأنّ خداع الذات وإيقاعها في الخطأ هو بحد ذاته نوع من النقص، كلّما كانت قدرة

[١] تأملات، ترجمه للفارسية أحمد أحمدي، ص ٢١.

الخالق الذي يعتبرونه سببًا لوجودي أقلّ، ارتفع احتمالُ أن أكون ناقصًا إلى درجة وقوعي في الخطأ باستمرار.[١]

في هذه المرحلة أيضًا يتابع ديكارت المسألة بإنكاره لله. والواقع أن إنكاره لله يضاعف من تشكيكه، لأنّه ألغى الكلامَ عن خيرية الله وحكمته.

٨. «طبعًا ليس لديَّ أيّة إجابات لهذه الأدلّة، إنّما أنا مضطر للاعتراف بأنّ كلّ الآراء التي اعتبرتها في الماضي حقًا أصبحت الآن بالنسبة لي موضع شكّ وتردّد بنحو من الأنحاء، وهذا ليس من باب عدم التأمّل والتسرّع، بل على أساس أدلّة متقنة جدًّا ومدروسة تمامًا (التشكيك والتردّد المبرهن بالدليل، وليس التشكيك المزاجيّ النفسانيّ). وعليه، إذا أردتُ الوصول في العلوم إلى شيء ثابت موثوق، يتحتّم عليَّ من الآن فصاعدًا كما أتجنّب الحكم على الأمور الواضحة البطلان أنْ أتجنّب تصديق هذه الآراء والاعتقاد بها».[٢] وهكذا يطرح ديكارت التشكيك الجادّ الكونّي الشامل.

٩. «بيد أنّ التعبير عن هذه الملاحظات لا يكفي، إنّما يتعيّن الاهتمامُ للاحتفاظ بها في الذاكرة، لأنّ نفس تلك الآراء القديمة والمألوفة تعود إلى ذهني دومًا – لأنّ استخدامي الطويل والدارج لها يعطيها الحقّ بأن تشغل ذهني وتسيطر تقريبًا على معتقدي خلافًا لرغبتي – وطالما تصوّرتها كما هي، أي – كما أوضحتُ وأبرزتُ الآن – مشكوكًا فيها إلى حدّ ما، لكنّني أرى في الوقت ذاته أنّ احتمال صحّتها كبير إلى درجة أنّ قبولها أوثق وأقرب إلى الدليل من إنكارها، فلن أستطيع أبدًا تركَ عادتي الدارجة، وهي التسليم لها والثقة بها؛ لهذا اعتقد أن أعقل الطرق هو أن أتخذ موقفًا معارضًا وأركّز كلّ اهتمامي على تخطئة نفسي، وافترض كلّ هذه الآراء لمدة من الزمن باطلةً وهميّةً لأستطيع أن أفحص أحكامي المسبقة بحيث يستحيل الانحراف من جهة إلى جهة أخرى، ولا تتغلب العادات السيئة على أحكامي، ولا يكون من الممكن الانحراف عن الطريق المستقيم الذي يأخذ بأيدينا إلى معرفة الحقيقة».[٣]

---

[١] تأملات، ترجمه للفارسية أحمد أحمدي، ص ٢٢.

[٢] م ن، ص ٢٣.

[٣] تأملات، ترجمه للفارسية أحمد أحمدي، ص ٢٢.

وهكذا فهو يعتقد أنّه أَلِفَ هذه الآراء واستأنس بها إلى درجة أنّ ثقته بأنّه يرتدي ثيابه ويجلس قبالة المدفئة ويمسك بيده ورقة أرجحُ من أن يريد التشكيك في ذلك.

١٠. «على هذا الأساس أفترضُ أنّه ليس إلهًا واقعيًّا – وهو الينبوع الأصلي للحقيقة – بل شيطانًا شريرًا ومكارًا ومخادعًا جدًّا استخدم كلَّ مهارته ليخدعني. أفترضُ أنّ السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وكلّ الأشياء الخارجيّة التي أراها ما هي إلّا أوهام ومخادعات نصبها لي هذا الشيطان ليصطاد اعتقادي بها. أفترضُ أنّني أنا نفسي لا أمتلك يدًا ولا عينًا ولا لحمًا ولا دمًا ولا أيًّا من الحواس، واعتقد خطأً أنّني أمتلك كلّ هذه الأشياء. إنني أقفُ بكل إصرار على هذه الفكرة وإذا لم أستطع نيل معرفة حقيقة عن هذا الطريق، فلا أقلّ من أنّني أستطيع الإقلاع عن إصدار الأحكام؛ ولهذا فأنا أحذر وأراقب تمامًا بأن لا أتبنّى أيّ عقيدة باطلة، وأعدُّ ذهني لمواجهة مخادعات هذا المكّار الكبير لكي لا يستطيع مهما كان مخادعًا ماهرًا أن يسيطر عليَّ حتى بمقدار ذرة. لكن هذه عمليّة صعبة وشاقّة، وهناك نوع من التقاعس يسوقني لاشعوريًا إلى طريق الحياة المألوفة الدارجة، وبالضبط كما يستمتع عبدٌ في أحلامه بالحرّيّة الوهميّة، وحينما يفكّر أنّ هذه الحرّيّة ليست أكثر من حلم سيخاف من الاستيقاظ، ويمهّد الأرضيّة بهذه الأوهام الممتعة ليقضي مدّة أطول في استمتاعه هذا، كذلك أنا أعود لاشعوريًا ومن تلقاء نفسي إلى آرائي القديمة، وأخشى أن استيقظ من هذا النوم الخفيف، مخافة أن تكون اليقظة الشاقّة التي تتلو سكينة هذا النوم والحلم، وبدل أن تمنحني الضياء والنور لمعرفة الحقيقة، غيرَ كافية لتبديد كلّ ظلمات المشكلات التي تكوَّنت».[١]

بعد هذه المراحل العشر يدخل ديكارت في تأمّله الثاني، ويكرر هذا التعبير المكرّر: «أنا أشكُّ وأفكّر، ولكن لا أشكُّ في أنّني أشكُّ وأفكّر، بل أنا متيقّن من ذلك، فأنا إذن موجود». إنه يشبِّه فكرته هذه بعبارة أرخميدس الذي لم يطلب من أجل اقتلاع الكرة الأرضيّة ونقلها إلى مكان آخر سوى نقطة ثابتة ساكنة واحدة. يقول: إذا أعان الحظ وعثرتُ على أمرٍ واحد يقينيّ لا سبيل للشك فيه، فمن حقّي أن أتوفّر على أرقى الآمال.[٢]

[١] تأملات، ترجمه للفارسية أحمد أحمدي، ص ٢٢.

[٢] تأملات، ترجمه للفارسية أحمد أحمدي، ص ٢٤.

ولقد وجدَ هذه النقطة الثابتة؛ إذ لا يمكن الشكّ في وجود الشكّ والوهم، كما لا يمكنه الشكّ في نفسه بوصفه شاكًّا متوهمًا. وهكذا بدأ التأسيس لليقين من هذه النقطة ومنها يخلص إلى الاعتقاد بأشياء أخرى مثل الشكل والامتداد والعدد والله، ويسترسل إلى نهاية تأمّلاته، منطلقًا من هذا الأساس ليثبت ماهيّة النفس والإنسان والله.

ربما كان ديكارت قد استقى دليله هذا من «إشارات» ابن سينا، ففي النمط الثالث من «الإشارات» يقدّم ابن سينا بحثًا تحت عنوان إثبات وجود النفس، ويذكر هناك بعض الأدلّة. من أدلّته المشهورة تجربة افتراضيّة لإنسان يعيش في الهواء الطلق وهو في تلك الحالة واع لنفسه، ونفسه هي الشيء المعلوم بالنسبة له دومًا ولا تكون مجهولة لديه أبدًا.

يوضّح ابن سينا أنّ أناسًا أرادوا عن طريق البرهان الإنّيّ، أي عن طريق فعل النفس وحركات النفس وعلم النفس، إثبات وجود النفس. فبما أنّ هناك فكرًا، إذن لا بدّ من موجود مفكّر يُنتِج ذلك الفكر. يُسجِّل ابن سينا نقده على هذا البرهان ويعتبره غير تامّ؛ لأنّ مَن يقول: أنا أفكّر، يقرّر أولًا وجود «الأنا» ويفترض وجود الأنا قبل التفكير؛ لذلك لو أراد إثبات وجود «الأنا» عن طريق التفكير كان ذلك مصادرة على المطلوب.

برهان ديكارت في بوتقة النقد

لا يمكن لديكارت إثبات وجود نفس المفكّر عن طريق الشكّ؛ إذ وفقًا لرأي ابن سينا قبل أن يقول: «أنا أفكّر» أدرَكَ «الأنا» وتقبّلها، وكذلك قبل أن يقول: «أنا أشكّ» وافقَ مبدأ امتناع التناقض؛ لأنّه لا يمكنه القول أنا أشكّ وأنا لا أشكّ في الوقت نفسه. إذن، من الإشكالات «الطريقيّة» على شكّ ديكارت هي:

أوّلًا: البنية التحتيّة للمعرفة والخروج من الشكّ السابقةُ لجملة ديكارت الشهيرة هي استحالة التناقض.

ثانيًا: معرفة النفس غنيّة عن الاستدلال والبرهنة، فكلّ إنسان يجد نفسه حاضرة لدى نفسه، وإذا لم تكن هذه المعرفة قبليّة لعادت كلّ برهنة أخرى عديمة المعنى.

ثالثًا: برهنة ديكارت قائمة على أساس منطقيّ وهو قياس من الشكل الأوّل وصحّة البرهنة تتوقّف على اعتراف مسبق بصدق وإنتاج الشكل الأوّل.

رابعًا: بعد أن يعترف ديكارت بوجود النفس يبرهن على وجود الله عن طريق التفكير، فيقول: ينبغي أن يكون لفكرة «الإله» جذرها وعلّتها في الذهن، والحال أنّ هذا الاستدلال متوقّف على معرفة قبليّة تقول إنّ كلّ معلول يحتاج إلى علّة، ولا يمكن أن يوجد منفصلًا عن العلّة الموجِدة له.

خامسًا: يقول ديكارت في برهنته على وجود الله: >لا يمكنني أن أكون أنا مصدر هذا الفكر ومنبته؛ لأنّ حقيقة هذا الجوهر خارج حقيقتي وماهيّتي<. تدلّ هذه البرهنة على قبول معرفة مسبقة أخرى فحواها أن المعلول لا يكون أكمل من علته.[١]

ويسجّل الشهيد محمد باقر الصدر نقدًا على منهج البرهنة وأساسها لدى ديكارت، فهو يعتقد أنّ ديكارت لم يستخدم الشكّ، بل استعان بالفكر (وطبعًا بلون معيّن من الفكر). ويعتقد كذلك أنّ عبارة ديكارت الشهيرة تفتقر للترتيب المنطقيّ؛ لذلك يبادر إلى إصلاحها ويعيد ترتيبها على النحو التالي: أنا أفكر، وكلّ فكرة موجودة، إذن أنا موجود.[٢]

يختلف الشكّ الديكارتيّ عن الشكّ لدى الغزالي في أنّ ديكارت ينظر للشكّ ويعرفه باهتمام خاصّ وبشكل إراديّ، أمّا الغزالي فلم يأبه لمكانة الشكّ وأهمّيّته، الأمر الذي أولاه أسلاف الغزالي اهتمامًا خاصًّا واعتبروا الشكّ واجبًا للوصول إلى الاطمئنان واليقين.[٣]

نزعة الشكّ لدى باركلي

سجّل جورج باركلي[٤] شكّه في مجالين اثنين: أحدهما مجال المفاهيم الكلّيّة، والثاني

---

[١] نظريّة المعرفة، صص ٩٨-١٠٢.

[٢] راجع: فلسفتنا، صص ٩٨-٩٩.

[٣] يثربي، يحيى، نقد الغزالي، ص ٥٢.

[٤] وُلد جورج باركلي (١٦٨٥-١٧٥٣م) في إيرلندا، وحاز أستاذيّة كولج ترينيس في دبلن وهو في الثانية والعشرين من عمره، وتولّ في عام ١٧٢٤م إدارة جامعة دري. ثمّ ارتقى إلى موقع أسقفيّة كالفين. كتب جميع أعماله الفلسفيّة المهمّة قبل الثامنة والعشرين من عمره. وأبرز أعماله: مقال حول النظريّة الجديدة في الرؤية (١٧٠٩م)، رسالة حول أصول المعرفة لدى الإنسان (١٧١٠م)، ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس (١٧١٣م)، السيفرون أو الفيلسوف الصغير (١٧٣٢م). كان يدافع غالبًا عن نظريّات جون لوك وتبنّى نظريّة رمزيّة الفهم، لكنه عرضها بنحو جديد. كان يرى أنّ ما ندركه ليس في العالم الخارجيّ المادّيّ بل هو تصوّراتنا وانطباعاتنا. ثمّ تمادى في هذا الاتجاه أكثر وقال: الأشياء موجودة بمقدار ما تُدرَك، وهذا لا يعني أنه لو لم يكن هناك أحدٌ يُدرِك الأشياء، فستكون هذه الأشياء غير موجودة في الواقع، لأنّ الذهن غير المحدود أي الله يدركها دائمًا. راجع: الفلسفة والإيمان المسيحي، صص ٦٠-٦١.

العالم الجسمانيّ، فقد كان يعتقد بخصوص المفاهيم الكلّيّة أنّ ظهور التصوّرات الكلّيّة يحصل على عن طريق اللغة واللسان، والألفاظ العامّة هي السبب في بروز الظن القائل إنّه فضلًا عن المفاهيم الجزئيّة هناك مفاهيم كلّيّة موجودة في الذهن، والحال أنّ تصوّر مثلّث يكون متساوي الساقين وفي الوقت نفسه مختلف الأضلاع وفي الوقت نفسه متساوي الأضلاع أمرٌ مستحيل ويستدعي التناقض.[١] وقد ترك أسلوب تفكير باركلي تأثيره في مَن بعده من المفكّرين، حتى أنّ هيوم وظّف هذا الزاد لينظّم نزعة الشكّ بشكل أحدث.

يمكن ترتيب شبهات باركلي على النحو التالي:

الوجود هو عين الإدراك، فما لم يكن الشيء مُدرِكًا لا يصحَّ إطلاق الموجود عليه، ومن المستحيل أن يكون هناك موجود فوق الإدراك، والتصوّر مثل التصوّر فقط.

لا يوجد فرق بين الكيفيّات الأوّليّة والكيفيّات الثانويّة، مع أنّ كلاهما غير واقعيّ.

والقول بالمفاهيم الكلّيّة ينتهي بنا إلى التناقض.

نزعة الشكّ لدى هيوم

أثار هيوم[٢] في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلاديّ نوعين من النزوع إلى الشكّ. وقد طرح في البداية نوعًا من التشكيك المحدود، ثم شكّك بأدواتٍ وضعيّة وتجربيّة بكلِّ معتقد غير تجربيّ وأنكره. كان يرى مكتسبات الحسّ فقط هي الجديرة بالوثوق والاعتماد، وشكّك في القضايا الأخلاقيّة والميتافيزيقيّة والإلهيّات الفلسفيّة و... الخ.

---

[١] رسالة في أصول الفهم البشريّ، ترجمه للفارسية يحيى مهدوي، صص ١٦-١٧.

[٢] ولد ديفيد هيوم في أودينبورغ، والتحق بالجامعة هناك وهو في سن الثانية عشرة. وتركها بعد فترة ثم عمل في سفارة بريطانيا لدى فرنسا. وكان يُعرف كمؤرّخ أكثر من شهرته كفيلسوف. يعقد برتراند رسل أن الغاية من تأليفه كتاب «تاريخ بريطانيا» في عدّة مجلّدات هي إثبات تفوّق القوميّة التوريّة على باقي القوميّات والقوميّة الاسكتلنديّة على القوميّة البريطانيّة. وقد أدت «رسالة في طبيعة الفهم البشريّ» (١٧٣٩-١٧٤٠م) إلى يأسه وخيبته، فقد كان يأمل أن يطلق هذا الكتاب بحوثًا ودراسات، لكنّه لم يثر أيّ أصداء. ثمّ إنّه كتب كتاب «بحث في الفهم البشريّ» (١٧٥٢م)، ومن آثاره أيضًا كتاب «الأصول الأخلاقيّة» (١٧١٥م) و«حوار حول الدين الطبيعيّ» الذي وضعه عام ١٧٥٢ ونشر سنة ١٧٧٩م بعد موته، و«التاريخ الطبيعيّ للدين» (١٧٧٥م). من المحتمل أن يكون الشكّ لدى هيوم مفتاحًا لاستيعاب معتقداته. لقد استفاد من العقل إلى أقصى الحدود ليثبت قيوده وحدوده. وبلغ بنظريّة تصويريّة المعرفة إلى كمالها غير المحبّذ بمعنى أنّ الإنسان لا يستطيع إثبات وجود الموجودات في خارج ذاته. راجع: براون، كالين؛ الفلسفة والإيمان المسيحيّ، ترجمه للفارسيّة طاطوس ميكائيليان، صص ٦٣-٦٤.

وهاجم أكثر ما هاجم مبدأ العلّيّة، حيث اعتبره مجرّد «تعاقب ظواهر». وحيث إنّ هيوم كان حسّيًّا والعلاقة بين العلة والمعلول لا تقبل الإدراك بالحس، فقد أنكرها هيوم.[١]

واعتبر كلَّ شيء غير حسّيّ بلا معنى ومن صناعة الذهن، ومن هذه الأمور مبدأ العليّة، حيث كان يؤمن أنّ الأمور الواقعيّة لا يمكن إثباتها إلّا عن طريق مبدأ العلّيّة (المبدأ الذي كان ينكره). كان يقول بعدم وجود مفاهيم كلّيّة فـ «النفس» و«الأنا» و... لا وجود لها، والحالات فقط هي الموجودة ليس إلّا.[٢]

لقد أفضى إنكار العلّيّة إلى ضعضعة دراسات اللاهوت والفلسفة والميتافيزيقا، ولم يعمل هذا الإنكار على هدم الدين والفلسفة وحسب، بل حطّم ركائز العلم أيضًا، فبإنكار هذا المبدأ يجب إنكار كلّ القوانين (العلميّة و...)؛ لذلك تحوّلت نزعة الشكّ عند هيوم عمليًّا إلى نزعة شكّ كونيّة شاملة تسرّبت إلى كلّ المعتقدات والقضايا والعبارات العلميّة والحسّيّة.

نزعة الشكّ لدى باركلي وهيوم في ميزان النقد

تمثل نزعة الشكّ لدى باركلي نمطًا خاصًا من نزعة الشكّ يُعرِّض أمورًا كثيرة للشكّ، ولا تبقى حتى القواعد الفلسفيّة الكلّيّة في مأمن من معاوله الهدّامة. وهكذا كان منهج التفكير لدى باركلي متزلزلًا بحد ذاته من الأساس؛ لأنّه لا يمكن إطلاقًا الإيمان برأي كلّيٍّ لا يرتبط بأيّ مفهوم كلّيٍّ ولا ينبع إلّا من الألفاظ العامّة، فقد تكون ثمّة مفاهيم كلّيّة تُنتزع وتعتمد في الأدلّة والبراهين من دون استمداد من الألفاظ العامّة. أضف إلى ذلك أنّ ادّعاء باركلي هذا لا يعني نقد مطلق العلم أو مطلق الوجود، إنّما إنكار الموجودات المادّيّة لا يعني إنكار بعض الموجودات، والشكّ فيها لا يعني الشكّ في بعض المعلومات.[٣]

---

[١] بحثٌ حول الفهم البشريّ: في الفلسفة النظريّة، ترجمه للفارسية منوچهر بزرگمهر، الفصل ١، صص ١٣٢-١٣٣، ١٦٩ و ١٧٤ و ١٢٨ و ١٣٤ و ١٣٥.

[٢] الفلاسفة الإنجليز، صص ٢٩٠-٢٩١، ٣١٦ و ٣٢١.

[٣] دروس في الفلسفة، ج ١، ص ١٦٢.

ادعاء هيوم أن الحسَّ وحده هو أداة المعرفة لا دليل عليه، لأنّ هذه القضيّة نفسها لا تقبل الاختبار بالحس، وهذا الادعاء وفهمه رهن بمبدأ عقليّ هو مبدأ استحالة اجتماع النقيضين. وعليه، فحجّيّة الحسّ هي الأخرى بحاجة إلى العقل واعتبار المكتسبات الحسّيّة وقيمتها منوطة بقبول أوّليّات عقليّة، وحتى عندما نقول إنّ عالم المادة موجود ينبغي عدم الظن أنّ الحسّ وحده هو الذي أدرك هذه القضيّة، فالعقل رصيد متين لهذا الإدراك والمعرفة، وهو الذي يتقبّل أنّ هذا الإدراك صحيح. ينبغي التسليم بأنّ حلَّ قضيّة العلم غير متاح إلّا بقبول مبدأ العلّيّة القويم.

الإجابة عن شبهة الأذهان الأخرى مجرّد قطع خطوة واحدة من هذا الهجوم الكاسح على الاستنتاج الاستقرائيّ نحو قضيّة البدن. إذا كانت معرفتي الظاهريّة ببدني كما يقول المشكّكون تشبه إلى حدّ ما معتقداتنا حول الأشياء الخارجيّة في ابتنائها على الاستقراء والإدراكات الحسّيّة والإحساسات البدنيّة، ففي هذه الحالة هل أستطيع أساسًا أن أعلم بشكل مُسوَّغ أنَّ لي بدنًا؟ ألا يمكن أن أكون في حالة وهمٍ دائميّة حتّى فيما يخصّ لحمَ جسمي؟[١]

بواعث بروز نزعة الشكّ في الفلسفة الغربيّة

أ. التقليل من قيمة الحسّ

لقد أدّى هذا الباعث إلى سلب المعارف الحسّيّة سمة اليقين واتصافها بصفة الشكّ وعدم اليقين، والحال أنّ القسم الأعظم من المعارف البشريّة تتأتّى عن طريق الحسّ، إلى درجة أنهم قالوا: «من فقد حسًّا فقدْ فَقَدَ عِلمًا».

ب. النزعة التجربيّة المتطرّفة

من العوامل الأخرى المؤثّرة في الميل نحو نزعة الشكّ في الفلسفة الغربيّة هو النزعة التجربيّة المتطرفة ورفض العقلانيّة. يدل تاريخ الغرب على أنه متى ما وصلت النزعة التجربيّة إلى حدّ الذروة شاعت نزعة الشكّ وانتشرت.

---

[١] مجلّة «ذهن»، العدد ١١ و ١٢، ص ١٣٤؛ للاطلاع على نقد رؤية هيوم أنظر: جعفري، محمد تقي؛ دراسة ونقد نظريّات ديفيد هيوم في أربعة مسائل فلسفيّة، ص ٣١ فما بعد.

ج. الاعتقاد بتأثير الزمان والمكان في المعرفة

وهذا لا يعني أنّ العقليّين ينكرون في الجملة تأثير الظروف الزمانيّة والمكانيّة في المعرفة، فهم يعتقدون بعلم اجتماع المعرفة وعلم نفس المعرفة أيضًا، لكنّ الكلام هو هل يمكن بمعزلٍ عن الزمان والمكان وبعيدًا عن العلل التوفرُ على معرفة صحيحة وحقيقة صائبة؟ القول بتأثير الزمان والمكان في الإدراكات التصوّرية والتصديقيّة يمحو قيمة المعرفة ويفيد تعذّر وصول الإنسان إلى الحقيقة الواقعة المنفصلة عن الزمان والمكان. نتيجة هذه الرؤية هي الجهل بالواقع والشكّ في المعلومات الحاضرة لدى النفس، وهي معلومات حسب هذه الرؤية متأثّرة بظروف الزمان والمكان.

د. الاعتقاد بتأثير الجهاز الفكريّ في الإدراكات

هذه الفكرة أيضًا تُنتِج الجهلَ بالواقع الحقيقيّ، ذلك أنّ كافّة الصور إنّما هي نتيجة نشاط الجهاز الفكريّ، لهذا سوف يسري التشكيك في عينيّة هذه الصور وتطابقها مع الخارج على جميع المعلومات.

هـ. التفسير المادّيّ للمعرفة

إنّ تفسير المادّيّين الديالكتيكيّين المادّيَّ للمعرفة بأنّها أثر يَنتُج عن ارتباط الدماغ بالخارج حدَّ من قيمة المعرفة، بل أدّى إلى محوها. مثل هذا التفسير للمعرفة يستوجب التشكيك في تطابق المعرفة مع الواقع.

و. بصمات الوضع الاقتصاديّ على المعرفة

يفسّر هذا الرأي المعرفةَ الإنسانيّة بالوضع الإنسانيّ ففي حال تبدّل الأوضاع الاقتصاديّة تتبدل المعارف أيضًا، وغنيٌّ عن القول كيفَ يمكن لهذا الرأي أن يفضي إلى نزعة الشكّ وتبديد القيمة والاعتبار عن المعرفة؟.

ز. الاعتقاد بتأثير العوامل والضمير الواعي واللاواعي في المعرفة

عقيدة فرويد وأنصاره بتأثير الضمير اللاواعي للإنسان على الإنسان ومعارفه عامل

من عوامل التشكيك في تطابق المعرفة مع الواقع؛ إذ طبقًا لهذا التفسير كلّ ما يصدر عن الإنسان هو انعكاس لاواعٍ للشهوات الجامحة والغرائز الجنسيّة المتراكمة المكبوتة في وجود الإنسان.

نقود على أدلة النسبيّة المعرفيّة

النسبيّة المعرفيّة اتجاه أطلق في اليونان القديمة واستمر إلى اليوم، والتزم بهذا الاتجاه شخصيّات عدة مثل: پروتاغوراس، وكوهن، ويانغ، وبلور، وبارنر، وينتش، وفيتغنشتاين، وهارولد بروان، وجك ميلند، و... الخ، وكان يوجد في المقابل مفكّرون وجّهوا النقد لهذا الاتجاه المعرفيّ طبعًا. التقارير المختلفة للنسبيّة المعرفيّة هي كما يلي:

رواية پروتاغوراس للنسبيّة المعرفيّة

يعرض أفلاطون في رسالة تيتتوس[١] رواية پروتاغوراس للنسبيّة كالآتي: الإنسان هو مقياس كل شيء، إنه مقياسُ وجودِ ما هو موجودٌ وكيفَ هو، ومقياسُ عدمِ وجودِ ما لا يوجدُ وكيف لا يوجدُ. يعتقد أفلاطون أنّ معنى كلامه هو أنّ «كلّ شيء بالنسبة لي هو كما يظهر لي وكذلك بالنسبة لك كما يظهر لك، لأنّ كلينا أنا وأنت إنسان، لذلك ما أدركُهُ أنا هو الحقيقة بالنسبة لي وما تدركه أنت هو الحقيقة بالنسبة لك، لأنّ محل هذا الإدراك هو واقعي أنا أو أنت».[٢] التوضيح الدقيق لرؤية پروتاغوراس ورد في حوار سقراط مع تيتتوس.

أرسطو ينقد نسبيّة پروتاغوراس

يرى أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا» في معرض نقده لنظريّة پروتاغوراس إذا كان كلّ ظنّ لكلّ إنسان أو كلّ ما يظهر لكلّ إنسان حقيقة، إذن فكل الأحكام يجب أن تكون في آن واحد مطابقة للحقيقة ومتعارضة معها، فكثير من الناس لديهم معتقدات متعارضة

[1] Theaitetos.

[٢] الأعمال الكاملة لأفلاطون، ج ٣، رسالة تيتتوس.

فيما بينهم ويرون أنّ كلّ من لا يشاركهم العقيدة على خطأ، إذن بحكم الضرورة يجب أن يكون كلّ شيء موجودًا وغير موجود أيضًا.[١] إذن، النقد الأوّل لأرسطو على النسبيّة المعرفيّة هو أنّ هذه النظريّة تستتبع التناقض والتطابق وعدم التطابق الحقيقيّ في الأحكام في آنٍ واحد.

ويقول أيضًا إنّه من جهة ثانية إذا كان هذا الادعاء صحيحًا وجب أن تكون كلّ المعتقدات متطابقة مع الحقيقة، فالذين هم على خطأ والذين اكتشفوا الحقيقة كلّهم لهم معتقداتهم المختلفة فيما بينها، فإذا كانت الأشياء كما يدّعي أصحاب هذه النظريّة لوجب أن تكون عقائد كلّ البشر متطابقة مع الحقيقة. طبعًا يمكن أن يكون الشيء موجودًا وغير موجود في آنٍ واحد ولكن ليس من جهة واحدة؛ لأنّ الشيء الواحد يمكن بالقوة أن يكون في آن واحد شيئين متضادّين، لكن ذلك غير ممكن بالفعل. النقد الثاني الذي يسجّله أرسطو تقرير آخر لاستلزام اجتماع النقيضين تقع فيه هذه النظريّة، وهو: المعتقدات التي لها صحّتها وسقمها ثبوتًا تعدُّ حقيقةً إثباتًا، أي إنّ المعتقد الواحد هو حقيقة وهو أيضًا خطأ.

النقد الثالث لأرسطو هو أنّ هذا الفريق من المفكّرين يعودون لحلّ أسئلتهم إلى خبراء، ويراجعون الطبيب عند المرض، وهذا دليل على أنّهم لا يعتقدون بما يقولون.[٢]

النقد الرابع لأرسطو على نظريّة بروتاغوراس هو أنّهم يريدون دليلًا على شيء لا يمكن إقامة الدليل عليه، لأنّ مبدأ البرهان نفسه ليس ببرهان، إذن استحالة اجتماع النقيضين، وهي مبدأ البرهان، مطلقة وليست نسبيّة، وبالتالي فتعذّرُ أن يكون الحكْمان المتناقضان صادقَيْن في آنٍ واحد هو من أكثر الأصول والمبادئ يقينًا ورسوخًا.[٣]

خامسًا: لا يمكن أن يكون كلّ ظاهر حقيقةً؛ لأنّ كلّ ظاهر إنّما هو ظاهر لشخص ما؛ لذلك لزم على الشخص النسبيّ أن يقول إنّ كلّ شيء حقيقيّ بالنسبة إلى الظنّ والحدس

---

[١] أرسطو، ما بعد الطبيعة، ترجمه للفارسيّة محمد حسن لطفي، ص ١٤٤.

[٢] م ن، ص ١٥٢.

[٣] أرسطو، ما بعد الطبيعة، ترجمه للفارسيّة محمد حسن لطفي، صص ١٥١-١٥٢.

والإدراك الحسّيّ، وعليه، لم ينوجد شيءٌ ولن ينوجد إلّا إذا ظَّن شخصٌ ما شيئًا ما. ولكن إذا كان الأمر كذلك حقًّا أنّ شيئًا قد انوجد وسوف ينوجد، إذن لا يمكن أن يكون كلُّ شيء موجودًا كما هو بالنسبة للظنون والتخمينات.[١]

سادسًا: هو يقول إنّ الإنسان معيارُ كلّ شيء، وهذا الكلام يعني أنّ كلّ شيء هو كما يظهر لكلّ شخص، إذا صدق هذا الكلام نتج عنه أنّ كلّ شيء واحد موجود وأيضًا غير موجود، وحسنٌ وسيّئ أيضًا، وأنّ مضامين كلّ الادعاءات المتناقضة صادقة في آن واحد، وعليه سيكون مجرّد عمل صبيانيّ أن نقوّم معتقدات وأخيلة الذين يختلفون فيما بينهم؛ لأنّ أحد الطرفين هو بلا شكّ على خطأ، والإدراك الحسّيّ يثبت صحّة هذا الكلام، إذ لا يحدث إطلاقًا أن يكون الشيء الواحد حلوًا في مذاق شخص وغير حلو في مذاق آخر، إلّا إذا كانت أداة الحسّ لدى أحدهما فاسدة أو مختلّة.[٢]

تقرير ديمقريطس للنسبيّة المعرفيّة

يذهب ديمقريطس وأتباعه إلى أنّ العلم والمعرفة عبارة عن الإدراك الحسّيّ والإدراك الحسّيّ انفعال جسمانيّ؛ لذلك يعتقدون أنّ كلّ ما يظهر لحواسنا يجب أن يكون حقيقة، ويقولون إنّ الشيء الواحد قد يكون حلوًا في مذاق شخص يتذوّقه، ومرًّا في مذاق آخر، بل إنّ الشيء الواحد لا يظهر دومًا بشكل واحد لحواس شخص واحد. أمّا أيّ تلك الظواهر يتطابق مع الحقيقة وأيّها يخالفها فليس ذلك معلومًا؛ لأنّ أيًّا من هاتين الفئتين من الظواهر ليست حقيقيّة أكثر من الفئة الأخرى، بل كلتاهما متساويتان من هذه الناحية؛ لذلك يقول ديمقريطس: الحقيقة إمّا غير موجودة أو إنّنا لا يمكن أن نصل إليها.[٣]

تقريرا أمپادوقليس وپارمنيدس

يقول إمپادوقليس: «بتغيّر أحوالنا يتغيّر فكرنا؛ لأن معرفة الإنسان تزداد تبعًا لما حواليه، وبمقدار ما تتغيّر طبيعته تخطر على ذهنه أفكار متغيّرة».[٤] ويقول پارمنيدس

---

[١] م ن، ص ١٥٤.

[٢] م ن، صص ٤٢٨-٤٢٩ و ٣٨٠.

[٣] أرسطو، ما بعد الطبيعة، ترجمه للفارسيّة محمد حسن لطفي ص ١٤٦.

[٤] م ن، ص ١٤٧.

في هذا التقرير: «كما أنّ الأعضاء المتعرّجة تتركّب في كلّ زمان، تظهر الأفكار لدى الإنسان بنفس الطريقة، لأنّ الذي يفكّر عند كلّ البشر هو طبيعة أعضائهم، وما يتغلّب في جسم الإنسان على باقي الأجزاء هو الذي يكوِّن الفكر ويصنعه».[١]

وقد عَدَّ أرسطو هذا الاتجاه مبعث يأس لدى طلاب الفلسفة الشباب الجدد، حيث اعتبروا البحث عن الحقيقة أشبه بالركض وراء الطيور، وقال إنّ السبب في تحيّز أولئك المفكّرين لهذه العقيدة هو أنّهم ظنّوا عند البحث عن حقيقة الأشياء الموجودة أنّ الموجود يعني فقط العالم المحسوس، ولأنّهم رأوا أنّ عالم الطبيعة هذا متغيّر متحرّك دائمًا، ولا يمكن إصدار أحكام صحيحة حول ما هو متغير؛ لذلك استنتجوا أنّه لا يمكن التحدّث بكلام متطابق مع الحقيقة حول شيء يتغيّر دائمًا وفي كلّ مكان ومن كلّ الجهات. وقد تسبب هذا الرأي في ظهور أكثر النظريّات تطرّفًا، أي نظريّة أتباع هيراقليطس ونظريّة كراتولوس. وأخيرًا توصّل إلى الاعتقاد بأنّه يجب عدم التحدّث بأيّ كلام؛ لذلك كان يحرّك إصبعه فقط ويشكل على هيراقليطس أنّه قال «لا يمكن الدخول في النهر الواحد مرتين».[٢]

في معرض ردّه على هذا الدليل وهذا التقرير للنسبيّة المعرفيّة لجأ أرسطو إلى المنحى الأنطولوجيّ وقال: الشيء الذي يفقد كيفيّة يبقى يحتفظ بشيء من ذلك الشيء الذي يفقده، وفيه أيضًا شيء من الحالة التي تريد أن تتكوّن وتظهر. يجب أن يكون هناك شيء سابقًا، وبشكل عام ينبغي أن يكون هناك شيء لا يزال حاضرًا وموجودًا من الشيء الآخذ بالفساد، وعندما يكون الشيء في حالة تكوُّن وانوجاد ينبغي أن يكون هناك شيء يتكوَّن هذا الشيء منه. أضف إلى ذلك أنّ أصحاب هذه النظريّة يسحبون ما يرونه بخصوص عدد قليل من الأشياء المحسوسة على كلّ الكون المادّيّ، فهناك مثلًا منطقة صغيرة من العالم المحسوس المحيط بنا تتعرّض دومًا للكون والفساد؛ لذلك إذا برّأنا هذه المنطقة الصغيرة من أجل الكلّ، فهو أفضل من أن ندين الكلَّ بسبب هذه المنطقة الصغيرة.

ويقول أرسطو في جوابٍ معرفي: «أولًا: ليس كلّ ما يظهر لنا يمثل الحقيقة. ثانيًا: رأي

[١] م ن، ص ١٤٧.

[٢] ما بعد الطبيعة، صص ١٤٧-١٤٨.

الإنسان المتخصّص مثل الطبيب من حيث الصواب، لا يتساوى مع رأي شخص غريب على علم الطب. ثالثًا: أحكام الإدراكات الحسّيّة حول الأشياء المتعلّقة بميدان عمل كلّ واحدة من الحواس وما هو خارج نطاق ميدان عملها، وكذلك حول الأشياء البعيدة والأشياء القريبة ليست متساوية ولا هي معتبرة بدرجة واحدة، إنّما في خصوص الألوان مثلًا المعتبرُ هو حكم حاسّة البصر، وليس حكم حاسّة الذوق، وفي خصوص الطعم المعتبرُ هو حكم حاسّة الذوق، وليس حكم حاسّة البصر. رابعًا: حواسنا لا تقول لنا أبدًا إنّ الشيء الواحد في وقت واحد هو «كذلك» وأيضًا «ليس كذلك». حتى في الأوقات المختلفة لا تحكم الحاسّة الواحدة حول كيفيّة واحدة حكمين متعارضين.[١] خامسًا: كلّ ظاهر هو دومًا ظاهر لشخص معين، وإذن، لا يمكن لكلّ ظاهر أن يكون حقيقة.[٢] سادسًا: الأشياء المحسوسة دفعت بعض المفكّرين إلى الظنّ بأنّ الظاهر هو الحقيقة؛ لأنّ الشيء الواحد قد يظهر في مذاق شخص ما حلوًا وفي مذاق شخص آخر مُرًّا. والآن إذا تقرّر أن يكون عدد الحكّام معيارًا للحقيقة، وكان جميع البشر مرضى أو مجانين ما عدا شخصين أو ثلاثة أشخاص هم الأصحّاء فسوف يُعدُّ هؤلاء الأشخاص الثلاثة هم المجانين وليس الآخرين».[٣]

في هذه الرسالة يبدأ سقراط في حواره مع تيودوروس حوارًا مع تيتتوس، ويسأل عن ماهيّة المعرفة، ويلجأ تيتتوس إلى المصاديق، فيحذّره سقراط أنّ السؤال عن ماهيّة المعرفة غير مصاديق المعرفة. وبعد عدّة أسئلة وأجوبة يعترف تيتتوس أنْ قَسَمًا بالله إنّني أجد هذه المسألة من أعسر المسائل. يصف سقراط نفسه في هذه الرسالة بوصف القابلة، ويقول إنّني أساعد الرجال على أن يلدوا بسهولة، وأجعل أرواحهم تلد وليس أجسامهم. لقد كلّفني الله أن أساعد الآخرين في ولادتهم، لكنّه لم يهبني القدرة على أن أجعلهم حوامل، ولا أعطاني القدرة على الولادة، لذلك لا أنا نفسي عندي علم ولا الروح استطاعت لحدّ الآن أن تلد علمًا، ولكن لأنّها تجالسني تجد في داخلها علومًا جميلة. يحاول سقراط بهذا التوصيف إبعاد تيتتوس عن الاعتراف بالعجز عن إدراك المعرفة

[١] ما بعد الطبيعة،، صص ١٤٩-١٥٠.

[٢] م ن، صص ١٥٢-١٥٣.

[٣] م ن، ص ١٤٦.

وحضّه على السعي وبذل الجهد. يقول تيتتوس: الشخصُ الذي يكتسب معرفة بشيء ما يدركه بحواسه، وإذن فالمعرفة ليست من الإدراك الحسّيّ. ويقول سقراط: هذا نفسه كلام پروتاغوراس حول المعرفة حيث يقول: «الإنسان هو مقياسُ كلّ شيء، مقياسُ وجودِ ما هو موجودٌ وكيف يوجد، ومقياسُ عدمِ وجودِ ما لا يوجدُ وكيف لا يوجد» والمقصود أنّ كلّ شيء بالنسبة لي هو كما يظهر لي، وهو بالنسبة لك كما يظهر لك، لأنّنا كلانا إنسان، وبالتالي فالظاهر هو الإدراك الحسّيّ؛ لذلك عندما تهبّ الريح يجدها أحدنا باردةً والثاني حارةً. إذن، الأفضل أن أقول الريحُ باردةٌ بالنسبة للذي يجدها باردةً، وليست باردةً بالنسبة للآخر، وعليه إذا كان الإدراك الحسّيّ هو المعرفة، كان بوسعه إدراك حقيقة كلّ شيء ولا يحتمل الخطأ فيه. يواصل سقراط قائلًا: پروتاغوراس وهيراقليطس وإمپادوقليس متفقون في هذه النقطة وهي أنه لا يوجد أي شيء في نفسه ولا يمكن تعيين صفة لشيء ومعرفتها، >إنّما الشيء الذي تسمّيه كبيرًا يمكن إثبات أنّه صغير، والشيء الذي تعتبره ثقيلًا يمكن إثبات أنّه خفيف، لأنّه لا يمكن العثور على شيء يكون هو في نفسه أو له صفة معينة، إنّما كلّ الأشياء في حالة تغيّر دائمة نتيجة الحركة والتغيّر والامتزاج ببعضها، ومن الخطأ أن نقول عن شيء أنّه موجود»[١].

ينبري سقراط للرد على نظريّة پروتاغوراس فيقول: «إذا تقرّر أنْ نعتبر كلّ الظنون والعقائد صحيحة، أفلا يكون من الحماقة وإتلاف الوقت أن يتناقش الناس ويتحاوروا حول آراء ومعتقدات بعضهم، وينظروا في صحتّها وسقمها، ويطلقوا آراءً بخلاف آراء الآخرين»؟[٢]

ثم يقول سقراط لتيتتوس من منطلق الركائز الكلامية: «هل تظنّ أنّ الآلهة أقلّ من البشر علمًا»؟! عندها يشكّك تيتتوس في كلام پروتاغوراس بأنّ الحقيقة هي نفسها الظاهر، بعد ذلك ومن أجل أن لا يزعزع پروتاغوراس الركائز الكلاميّة، أي وجود الإلهة، يواصل سقراط النقاش من زاوية أخرى، فيثبت أنّ المعرفة والحقيقة ليست هي نفسها الإدراك الحسّيّ والظاهر. وإيضاح ذلك أنّ الإدراك الحسّيّ، أي النظر مثلًا، هو نفسه

[١] الأعمال الكاملة لأفلاطون، ج ٣، رسالة تيتتوس، ص ١٣٢.

[٢] الأعمال الكاملة لأفلاطون، ج ٣، رسالة تيتتوس، ص ١٣٢.

المعرفة، إذن يفترض أن تتحقّق عدم المعرفة بإغماض العينين وعدم النظر، أي إنّ الشخص الذي تعرّف على شيء عندما يتذكر ذلك الشيء سوف لن يعرفه، لأنه لا يراه، والحال أنه ليس بوسع أحد أن يقول هذا.[١]

الدليل الآخر لسقراط هو إذا كان الإدراك الحسّيّ، كالنظر مثلًا، مرادفًا للمعرفة ينبغي للإنسان عندما يغمض إحدى عينيه ويفتح الأخرى أن يرى ثوبي مثلًا ولا يراه في آنٍ واحد، ويمكن القول إنّه يعرف ثوبي ولا يعرفه في آنٍ واحد.[٢]

وثمة دليل آخر يسوقه سقراط لدحض نظريّة پروتاغوراس هو التفطن إلى المتخصّصين والعلماء، حيث لا يمكن تصوّر المساواة بين الطبيب وغير الطبيب والمزارع مع غير المزارع.[٣]

بل إن پروتاغوراس نفسه كان يعترف أنّ بعض الأشخاص أفضل وأعلم من بعضهم.[٤] وعليه حين يراجع الإنسان من هو أعلم في الأمور فلأنّه لا يعتقد أنّ تصوّرات البشر وظنونهم صائبة دائمًا بل هي صائبة أحيانًا وغير صائبة أحيانًا.[٥]

إذا كان هو نفسه مؤمنًا بهذا الكلام «ظنُّ كلّ شخص هو الحقيقة» والآخرون غير مؤمنين به، فواضح لديك أن احتمال سقم هذا القول سيكون أكثر من احتمال صوابه بآلاف المرات، لأنّ الذين لا يؤمنون به أكثر آلاف المرات من الذين يؤمنون به، فصواب الكلام وعدم صوابه منوط بقبوله أو رفضه من قبل الأفراد. وإذن، فپروتاغوراس بكلامه هذا يؤيّد عقائد معارضيه، لأنّه يزعم أنّ تصوّرات ومعتقدات كلّ شخص هي الحقيقة.[٦]

يوافق سقراط طبعًا على أنّ بعض الأشياء هي بالنسبة لكلّ إنسان كما تظهر له، ومثال ذلك الحرارة والبرودة والجفاف والحلاوة و... الخ.[٧]

---

[١] الأعمال الكاملة لأفلاطون، ج ٣، رسالة تيتتوس، ص ١٣٩٦.

[٢] م ن، ص ١٣٩٨.

[٣] م ن، صص ١٤٠٠-١٤٠١.

[٤] م ن، ص ١٤٠٤.

[٥] م ن، ص ١٤٠٥.

[٦] الأعمال الكاملة لأفلاطون، ج ٣، رسالة تيتتوس، ص ١٤٠٦.

[٧] م ن، ص ١٤٠٧.

وفي مقام البرهنة بشكل آخر، يستعين سقراط باستحالة اجتماع النقيضين، لكنّه يقول: «هل يعتبر كلّ شخص أنّه هو مقياس الأشياء المستقبليّة؟ مثلًا إذا اعتقد شخص ليس بطبيب أنّ هذا الشخص سيصاب بالحمّى وسوف يسخن جسمُهُ، وكان الطبيب على غير هذا الرأي، فهل ما سيحدث سيكون مطابقًا لرأي أحدهما أم مطابقًا لرأيي كليهما؟»[١]

يقول سقراط في خاتمة هذا الحوار: «المعرفة هي ظنّ الصواب المرفقة بمعرفة خصوصيّات محدّدة.[٢] يشير سقراط في البحوث الأولى وفي ركائز الرسالة إلى الجوانب الأنطولوجيّة طبعًا، ويتحدّث عن إثبات وتغيّر الوجود.

نقود أخرى

١. طالما كان الواقع الخارجيّ واحدًا ومتساويًا، فلا يمكن التحدّث عن نسبيّة الإدراك والحقيقة، أو القول إنّ كلا الإدراكين المتعارضين بل المتباينين والمتضادّين والمتناقضين يمثّلان الحقيقة. ويمكننا أن نسوق المثال على ذلك من نظريّتي بطليموس وكوبرنيكوس، فنعتبر النظريّة التي تقول بدوران الشمس حول الأرض ومركزية الأرض هي الحقيقة وفي الوقت نفسه نظريّة مركزيّة الشمس ودوران الأرض حولها هي الحقيقة. نعم، يمكن التصرّف على غرار المشكّكين واللاأدريّين وإعلان جهلنا بتطابق إحدى هاتين النظريّتين مع الواقع الخارجيّ، والتقلّب إلى الأبد بين أشداق التشكيك بسبب عدم التوفّر على ملاك، ولكن طبقًا لمبدأ استحالة اجتماع الضدّين والنقيضين لا يتسنّى القول بحقية كلا الفكرتين المتضادّتين المتناقضتين.

٢. إذا فسّرنا الحقيقة بمعنى نسبيّة المعرفة، وجب أن نعتبر حقّيّة هذه النظريّة نسبيّة أيضًا؛ لأنّ القول بثبات هذه النظريّة يعني اعتبار المعرفة مطلقة في الجملة ورفض نسبيّة المعرفة والحقيقة، وإذا كانت هذه النظريّة نسبيّة أيضًا وتغيّرت في يوم من الأيام، فينبغي تبديل نظريّة نسبيّة المعرفة إلى إطلاق المعرفة. وعلى كلّ حال فهذه النظريّة تناقض وتنسف نفسها.

---

[١] م ن، صص ١٤١٥-١٤١٦.

[٢] م ن، ص ١٤٦٦.

٣. الأشياء على نوعين: إضافيّة وحقيقيّة. الأمور الإضافيّة مثل مفهوم الكبير والصغير والأعلى والأسفل كلّها إضافية وغير حقيقيّة؛ لأنها مفاهيم كيفيّة وغير كمّيّة. كلام النسبيّين حول نسبيّة هذه المفاهيم صحيح؛ لأنّ هذه الأمور بذاتها ومن الناحية الوجوديّة إضافيّة ونسبيّة، لكن الأمور الواقعيّة والحقيقيّة، نظير كلّ المفاهيم الماهويّة (بالمصطلح والتعريف الدقيق)، لا يمكنها أن تكون نسبيّة.[١]

٤. يشهد تاريخ العلم بأنّنا في بعض الأحيان وبمساعدة مناهجيّة علم معيّن نكتشف خطأ طائفة من المعارف والقضايا السابقة لا أنّ تلك القضايا كانت في ظرفها صحيحة، إنّما كانت منذ ذلك الحين متعارضة مع الواقع، لكنّنا نحن البشر وقعنا فريسة الخطأ في فهمنا لها لأنّنا في دراساتنا ركّزنا على أبعاد معيّنة من الأشياء الخارجيّة، ولم تكن لنا نظرتنا الجامعة الواسعة.

٥. إنّنا بالبداهة المعرفيّة نحكم حكمًا يقينيًّا بثبات بعض المعارف، المعارف التي يؤمن بها الجميع، ومن هذا القبيل المعارف القائلة باستحالة اجتماع النقيضين أو اجتماع الضدّين أو استحالة الدور، أو... الخ، والحال أنّ أنصار نظريّة النسبيّة يقولون باختلاف ظرفي الزمان والمكان في الخارج عنهما في الجهاز الإدراكيّ للبشر.

النسبيّة العلميّة: بعد غاليلو ونيوتن التأمَت نزعةٌ نسبيّة سمّيت بنسبيّة الحركة والثقل. تقول هذه النسبيّة إنّ الحركة الواحدة قد تبدو في الجوّ في أنظار شخص ما عموديّة وفي أنظار شخص آخر بالشكل المنحني، مثلًا إذا ألقى شخصٌ من قطار يتحرّك كرةً من رصاص نحو الأرض، سيبدو سقوط هذه الكرة بالنسبة للراكب في داخل القطار على شكل خطّ عموديّ، بينما تظهر حركتها بالنسبة لشخص في خارج القطار على شكل خطٍ منحنٍ في الفضاء. أو إنّ ثقل الأجسام في القمر يختلف عن ثقلها على الكرة الأرضيّة.[٢]

لا تدخل النسبيّة العلميّة ضمن نطاق البحث الإبستمولوجيّ، وهي شيء يوافقه الجميع ويعترفون به، إنّما النسبيّة الفلسفيّة فقط هي موضوع بحثنا.

---

[١] نظريّة المعرفة، صص ٢٢٧-٢٢٨.

[٢] نظريّة المعرفة، ص ٨٥.

تقرير نسبيّة كانط

وقع كانط في نوع من النسبيّة التجريبيّة والعقلية في فلسفته؛ لأنّه مثل باركلي لا يعتبر أصل المادّة موضوعًا للإدراك والتجربة، بل ما يبدو وما يظهر لنا من المادة هو فقط ما يمكن معرفته بالحس.

اختلافه عن باركلي في أنّ باركلي أنكر أساس وجود المادة، بينما وافق كانط وجودها وأيّده. قسّم كانط الأحكام إلى سنخين: الأحكام التحليليّة والأحكم التركيبيّة، وقسّم كلّ سنخ إلى ما قبل التجربة وما بعد التجربة. الأحكام التحليليّة أحكام تتأتّى عن طريق تحليل موضوع القضيّة، والمثال على ذلك: «الجسم له بُعْدٌ» أو «المثلث له ثلاثة أضلاع». أمّا الأحكام التركيبيّة فهي أحكام يكون المحمول فيها ذا صفة زائدة على الموضوع، ومن هذه الأحكام: «الجسم ثقيل» أو «الحرارة تُمدِّد المعادن».

يستقي كانط الأحكام التركيبيّة ما بعد التجربيّة من عنصرين أحدهما تجربيّ والآخر عقليّ، أي من المادة الخارجيّة والصورة الذهنيّة. على سبيل المثال القضيّة القائلة: «المعادن تتمدّد بالحرارة» تتشكّل من حقيقتين: الحقيقة الأولى المادة الخام لهذه القضيّة وهي ظاهرة تمدّد المعادن والفلزات وظاهرة الحرارة اللتان تدخلان الذهن عن طريق التجربة، بحيث لو لم يكن هنالك حسّ وتجربة لما أمكن معرفة هاتين الحقيقتين.

والحقيقة الثانية هي قالب القضيّة أي علّيّة ظاهرة بالنسبة لظاهرة أخرى، وهذه الحقيقة ليست تجربيّة، بل هي من المقولات الفطريّة العقلانيّة التي إن لم تكن موجودة لم يتحقّق هذا الحكم وهذه القضيّة.

ولإيضاح الفكرة نقول إنّ كانط ينسب إلى الذهن جملة من المفاهيم والقوالب ما قبل التجربيّة، فيرى أنّ مفهومي الزمان والمكان يتعلّقان بمرتبة الحسّ، والمقولات الاثنتا عشرة التالية تتعلّق بمرتبة الفاهمة، وهي حصيلة المادّة الخارجيّة والصورة، أو أنّ المقولة الذهنيّة تُنتِج أحد الأحكام الاثني عشر التالية:

الكمّيّة

مقولة الوحدة: الحكم الكلّيّ مثل: كلّ إنسان يموت.

مقولة الكثرة: الحكم الجزئيّ مثل: بعض الناس فلاسفة.

مقولة الشمول: الحكم الشخصيّ مثل: سقراط حكيم.

الكيفيّة

مقولة الواقع (الإثبات): الحكم الإيجابيّ مثل: الإنسان يموت.

مقولة السلب (النفي): الحكم السلبيّ مثل: الروح لا تموت.

مقولة التحديد (الحصر): الحكم العدوليّ مثل: الروح غير مادّيّة.

الإضافة (النسبة)

مقولة الجوهر: الحكم الحمليّ مثل: زيدٌ واقفٌ.

مقولة العلّة: الحكم الشرطيّ مثل: إذا تعرّض الحديد للحرارة تمدّد.

مقولة التبادل: الحكم الانفصاليّ مثل: اليونان والروم كانا أكبر الشعوب الأوروبيّة القديمة.

الجهة

مقولة الإمكان: الحكم الاحتماليّ مثل: يمكن أن تكون في الكواكب الأخرى كائنات حيّة.

مقولة الوجود: الحكم الجزميّ مثل: الأرض كرويّة.

مقولة الضرورة: الحكم اليقينيّ مثل: العدد (٢) زوجيٌّ بالضرورة.

إذن، كما يقطع النجار الخشب إلى قطع ليصنع منها أشكالًا متنوّعة يستمدّ ذهن الإنسان في أحكامه التركيبيّة التجربيّة المواد الخام من الخارج ويمنحها صورها بمقولاته الفطريّة والذهنيّة. وهكذا يتعيّن القول إنّه من وجهة نظر كانط ثمّة فرق بين مسائل العلوم الطبيعيّة والمسائل الرياضيّة. في الأحكام الرياضيّة (أحكام الرياضيّات) لا فرق بين «الشيء في ذاته» و«الشيء عند الذهن»؛ لأنّ موطن كليهما هو الذهن، أمّا في العلوم الطبيعيّة فلأنّ

المقولات الاثنتي عشرة الذهنيّة تترك بصماتها على المواد الخارجيّة؛ لذا يتحتّم التفريق بين الأشياء الخارجيّة وظهورها للإنسان. نتيجة كلام كانط هي أنّ أحكام الرياضيّات من نوع الأحكام السابقة للتجربة (ما قبل التجربة) ولها قيمة مطلقة، وأحكام العلوم التجريبيّة والطبيعيّة أحكام تركيبيّة متأخّرة على التجربة (ما بعد التجربة) ولها قيمة نسبيّة.

ولأنّه يرى عنصري الزمان والمكان أوّل محطّة لعبور الإدراكات في العقل النظريّ، فيعتقد أنّ الحقائق الميتافيزيقيّة لا تقبل المعرفة بواسطة العقل النظريّ؛ لأن موضوعاتها ليست زمانيّة أو مكانيّة. وهو من ناحية ثانية كما سوف يأتي يثبت هذه الحقائق الميتافيزيقيّة بالعقل العمليّ.[١]

أثار كانط[٢] شبهة تدخّل الذهن في المفاهيم والمعرفة بوحي من نزعة الشكّ لدى هيوم، وصمّم القوالب الاثني عشر للذهن. وقد تحوّل إلى أحد رموز النزعة النسبيّة الحديثة وممن تسبّبوا في ظهور نزعة الشكّ الحديثة. ومع أنّه لم يكن في صدد الدفاع عن نزعة الشكّ، غير أنّ نظامه الفكريّ يستدعي نزعة الشكّ والنزعة النسبيّة.

يقول كانط: «لدينا في أذهاننا اثنا عشر قالبًا، وهذا هو الشكل الذي صنعت عليه أذهاننا. حينما تنتقل الأشياء الخارجيّة بصورها إلى أذهاننا تكون بمثابة مواد تدخل إلى الذهن من الخارج. وتتشكّل هذه المواد وتكتسب صورها في القوالب الاثني عشر،

---

[١] راجع: فلسفتنا، ص ١٤٤-١٥٠؛ دروس في الفلسفة، ج ١، صص ١٩٨-١٩٩؛ كورنر، اشتفان؛ فلسفة كانط، ترجمه للفارسيّة عزت الله فولادوند، صص ١٧٩-١٨٦.

[٢] كانت حياة كانط في ظاهرها رتيبة، فقد ولد في مدينة كونيغزبرغ في بروسيا، وكان ابن عامل صناعيّ، ونشأ على تربية دينيّة خالصة، ودرس في جامعة كونيغزبرغ. وبدأ التدريس منذ عام ١٧٥٥م وارتقى سنة ١٧٧٠م إلى أستاذيّة المنطق وما بعد الطبيعة. يكتب في رسالة إلى أحد زملائه في الجامعة حول كتابه «نقد العقل النظريّ المحض»: خطتي الرئيسيّة حول دراسة الفلسفة المحضة تتعلّق بهذه المواضيع الثلاثة: ١ – ما الذي نستطيع أن نعلمه؟ (ما بعد الطبيعة). ٢ – ما الذي يجب أن نفعله؟ (الأخلاق). ٣ – ما الأمل الذي ينبغي أن نحمله؟ (الدين). والآن يتعيّن أن نضيف إلى هذه المواضيع الثلاثة موضوعًا رابعًا هو: ما هو الإنسان؟ (علم المعرفة). وقد حاولت أن أنجز الجزء الثالث من خطتي... بسبب حبّي واحترامي للمسيحيّة، وكذلك بسبب مبدأ حرّيّة المعتقدات، حاولت أن لا أخفي شيئًا، بل على العكس سعيتُ إلى أن أشرح كلَّ شيء بنحو واضح مكشوف، لأنّ المسيحيّة حسب عقيدتي ربما تتحد اتحادًا وجوديًّا مع العقل العمليّ المحض.

انتقد ملك بروسيا شخصيًّا الكتابَ المذكور واضطر كانط عبر بيان غامض إلى القول إنّ غايته كانت تمجيد المسيحيّة وليس إدانتها. وفي الوقت ذاته كان في السابق أيضًا قد ركّز اهتمامه على الأخلاق في كتاب «المبادئ الأساسيّة لميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٨٥م) و«نقد العقل النظريّ المحض» (١٧٨٨م). وبعد ذلك وضع كتاب «نقد ملكة الحكم» (١٧٩٠م) الذي ناقش فيه علم الجمال والهدف من الكائنات. وبعدها صدر عام ١٧٩٨م كتابه بعنوان «علم الإنسان» الذي درّسه كانط في الجامعة لأكثر من عشرين عامًا. رؤية كانط حول المعرفة مزيج من النزعة العقلانيّة والنزعة التجريبيّة. لقد تتلمذ على تراث العقلانيّة، لكن قراءته لأعمال هيوم أدّت (حسب تعبيره) إلى استيقاظه من غفوة الجزم. راجع: الفلسفة والإيمان المسيحيّ، صص ٨٩-٩٢.

ومجموع هذه المواد والصور الاثنتي عشرة هو الذي يصنع المعرفة. الجدير بالذكر في هذا الخضم أنّ المعارف الحاصلة هي فينومنات وظواهر وليست نومنات وواقعيّات خارجيّة. ما يبدو للذهن هو رموز ومؤشّرات الواقع، وثمّة بين الواقعيّات الخارجيّة وما في الذهن، لا مجرّد تغاير أنطولوجي، بل تغاير معرفيّ أيضًا، وهذا ناجم عن خطأ سيستماتيكيّ منتظم في ذهن البشر، لكنّنا جميعًا نمتلك أجهزة وقوالب معرفيّة متساوية؛ لذلك نفهم بشكل واحد، على غرار ما لو كنا نرتدي جميعًا نظّارات خضراء، فنرى كلّنا العالم الخارجيّ أخضرَ.

هذه المعرفة من حيث إنّها مشتركة بيننا جميعًا ليست نسبيّة، ومن حيث إنّ ثمّة يقينًا بها، فهي ليست شكًّا، ولكن من جهة ثانية لا تنمّ هذه المعرفة عن عين الواقع ولا تعبِّر عنه، بل هي مجرّد رمز وإشارة للواقع، إشارة تتخطّى قناتَي الزمان والمكان. لهذا السبب لا تندرج المفاهيم العقليّة والميتافيزيقيّة في هذه القوالب وينبغي إثباتها عن طريق العقل العمليّ<.[١] توصّل كانط إلى نمط معينّ من علم المعرفة عن طريق علم الذهن، وترك تأثيرًا في المفكّرين من بعده، فقد استلهم الفلاسفة من بعده هذا المبنى لينزعوا إلى التشكيك أو النسبيّة السيستماتيكيّة، وذهب فريق إلى تبنّي النزعة التعدّديّة. وبالمستطاع اعتبار الوجوديّين وفلاسفة تحليل اللغة، والفينومنولوجيّين وأشخاص مثل هيغل وهوسرل وهايدغر و... الخ من جملة من تأثّر بكانط.

نسبيّة كانط في بوتقة النقد

مع أن كانط كان يبغض الشكّ والمشكّكين ويسمّي نفسه شخصًا واقعيًا لكنه اختار منهجًا في تحليل معرفة العالم قرَّبه إلى صفوف المشكّكين، بل إنّه أرسى دعائم مدرسة جديدة من نزعة الشكّ. إنّه يعتقد أنّ الشيء في الخارج غير الشيء في إدراكنا، أو لا أقلّ من أنّنا نشكّ هل الشيء في العالم الخارجيّ هو عين ما نجده في أنفسنا أم لا. وحينئذ كيف يتسنّى القول: إنّ ثمّة في العالم حقائق، ونستطيع أن نعرفها؟ يقول كانط: العالم يظهر لنا بواسطة أشكال وصور ذهنيّة وضوابط وقوانين عقليّة هي قوالب الإدراك.

[١] راجع: «نقد العقل النظريّ المحض» و«التمهيدات».

الصور والأشكال أشبه بالزجاج الملوّن في النظّارات التي نضعها دومًا على أعيننا، ولا مناص من أن نرى كلّ الأشياء بلونها. في هذه الحالة من أين لنا أن نقول إنّ ما في أذهاننا هو نفسه الموجود في الخارج؟!

ولم تكن نزعة الشكّ لدى پيرهون بأكثر من هذا، إذ لم يكن پيرهون يرفض العيانات الخارجيّة، بل كان يقول: >قد تكون للأشياء الخارجيّة كيفية خاصّة وندركها نحن بنحو آخر تقتضيه قوانا وبما يتناسب والظروف الزمانيّة والمكانيّة<. بكلام آخر الفكرة التي طرحها پيرهون بشكّ وارتيابٍ طرحها كانط بالدليل والبراهين وبنحو قاطع جازم.

شدّد الفلاسفة القدماء والفلاسفة الإسلاميّون على قضيّة الوجود الذهنيّ، وقالوا إنّ ماهية الأشياء في الخارج نفسها التي نجدها في أذهاننا، بينما يقول كانط: كلّ ما ندركه هو على النحو الذي يقتضيه ذهننا، ولا ندري هل الواقع على نفس هذا النحو أم لا! وهنا يرسي كانط دعائم مدرسة تحيي بكلّ جدّ لاأدرية پيرهون.[١]

يسجّل الشهيد محمد باقر الصدر إشكالين أساسيّين على كانط: الأوّل هو أنّ العلوم والحقائق الرياضيّة ليست بأيّ حال من الأحوال من صناعة النفس والذهن البشريّين، إنّما هذه الطائفة من العلوم أيضًا تعبِّر عن العالم الخارجيّ والحقائق العينيّة. إذا قيل إنّ «٢ + ٢ = ٤»، فمعنى ذلك أنّ هذه الحقيقة موجودة في العالم الخارجيّ، سواء أكان ثمّة مفكّر رياضيّ في العالم أو لم يكن، وسواء أدرك أحدٌ هذه الحقيقة أو لم يدركها. الحقائق الرياضيّة مستقلّة عن عالم الذهن والإدراك البشريّ؛ لذلك ينبغي في خصوص صحّتها وسقمها وتطابقها مع الخارج أن تُناقش وتُفحص كما هو الحال بالنسبة للعلوم الطبيعيّة. إذن، قطعيّة العلوم والمسائل الرياضيّة ليست من باب أنّنا نحن الذين نصنعها ونخلقها، بل لأنّ تعبيرها وحكايتها عن العالم الخارجيّ أمر ثابت بشكل ضروريّ وفطريّ.

الإشكال الثاني هو أنّ كانط اعتبر المعلومات والأحكام العقليّة قوانين للفكر وليست قوانين تعبّر عن العالم الخارجيّ، وعدّها مجرّد روابط تنظِّم الإدراكات الحسّيّة. ونتيجة

[١] المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة، صص ١٠٨-١٠٩م.

هذا الكلام هي نسبيّة الحقائق والإدراكات المتعلّقة بعالم الطبيعة، فضلًا عن أنّه يسلبنا إمكانيّة التحقيق في المسائل الميتافيزيقيّة.

والنتيجة هي أنّ المدرسة النقديّة لكانط تفضي إلى المثاليّة، ذلك أنّ الإدراكات الأوّليّة العقليّة مجرّد روابط خالصة تنشئ أواصر بين الموضوعات المستمدّة من الطبيعة، وفي هذه الحالة سنفقد حتى إثبات الواقع الخارجيّ الذي لا يمكن إثباته إلّا عن طريق مبدأ العلّيّة؛ لأنّ مبدأ العلّيّة هو الذي يحكم بأنّ كلّ إدراك وانعكاس حسّيّ يحتاج إلى علّة مؤثرة، والعلّيّة من وجهة نظر كانط موجودة فقط بين الظواهر والفينومنات، ولا تثبت الواقع العينيّ للأشياء.[١]

بعبارة أخرى، للواقعيّة شرطان: الأوّل أن نتقبّل الواقع الخارجيّ، والثاني أن نؤمن بتطابق بعض المعارف على الأقلّ مع الواقع الخارجيّ. وفقًا لتصوّرات كانط الشرط الثاني لا يتحقّق، ووفقًا لهذه التصوّرات أيضًا لا يمكن إثبات الشرط الأوّل أي الواقع الخارجيّ.

النسبيّة في فلسفة العلم

تَوفرَ المحفّزُ الرئيس لتطوّر النزعة النسبيّة في العصر الحاضر في فلسفة العلم؛ لأنّ الأركان الأساسيّة لفلسفة العلم كانت في الماضي نفسها الوضعيّة المنطقيّة والتجربيّة المتطرّفة التي تعرّضت لهجمات شديدة متوالية؛ ولهذا السبب جرى التشديد في عصر «ما بعد الوضعيّة» على نسبيّة المعرفة العلميّة. الشخصيّة الرئيسة في هذا العصر هو «توماس كوهن» الذي وضع كتاب «بنية الثورات العلميّة»، لينقد نموذج الوضعيّة الذي اقترحته للعلم وليعرض كذلك نموذجًا بديلًا، فزلزل بذلك عقلانيّة العلم وأشاع النزعة النسبيّة في العلم. ومع أنّ كوهن ينكر أنّه صاحب نزعة نسبيّة لكنّه أثار اهتمام موافقيه ومعارضيه.

---

[١] فلسفتنا، صص ١٥٠-١٥٢.

رؤية توماس كوهن في فلسفة العلم

رؤية كوهن حول ماهية العلم وتاريخه،[١] تسمّى فلسفة ما بعد الحداثة أو ما بعد الوضعيّة. وأركان نظريّته عبارة عن:

١. إنكار التصاعديّة[٢]: بمعنى أنّ العلم بمرور الزمان ليس له وتيرة تصاعديّة، ولا سياق متزايد من تراكم الحقائق. لا يتمتّع العلم في الفترات المتأخّرة بصحّة أكبر قياسًا إلى الفترات السابقة المتقدّمة، إنّما توجد حالات سَجّلت فيها مسيرة المعرفة في ميدان العلم تراجعًا إلى الوراء.

٢. تبنّي إطار مرجعيّ[٣]: كلّ الاحتكاكات والصدامات في تاريخ العلم تتعلّق بظهور الأطر المرجعيّة وأفولها. من الصعب تعريف الإطار المرجعيّ (پارادايم) بدقّة، ولكن بالمقدور القول بالسمات التالية للإطار المرجعيّ:

ـ يتمركز الإطار المرجعيّ حول محور المكتسبات العلميّة المقبولة، ويوفّر نماذجَ لطرح المسائل وحلّها.

ـ يخلق الإطار المرجعيّ علاقة خاصّة في أساليب التجربة واستعمال الأدوات والفنون لنعثر بها على حلول المسائل.

ـ يحدّد الإطار المرجعيّ الظروف اللازمة لإحراز مشاغل علميّة ناجحة ومقبولة.

ـ يُوجِد الإطار المرجعيّ شبكة من الالتزامات والتعهّدات النظريّة والأدواتيّة والمناهجيّة.

ـ يشكل الإطار المرجعيّ رؤية كونيّة ميتافيزيقيّة.

ـ الإطار المرجعيّ ليس نظريّة مع أنّه قد ينطوي على نظريّات.

ـ يكرّس الإطارُ المرجعيّ مسائل وأصولًا أساسيّة لأهل الاختصاص في مضمار اختصاصهم.

---

[١] راجع: كوهن، توماس؛ بنية الثورات العلميّة، ترجمه للفارسيّة أحمد آرام.

[2] Incrementalism.

[3] Paradigm.

كمثال للإطار المرجعيّ يُعدّ ميكانيك نيوتن أو ميكانيك أنشتاين أو كيمياء دالتون أو فلك كوپرنيكوس أطرًا مرجعيّة في علوم الميكانيك والكيمياء والفلك، وفضلًا عن أنّ كلّ واحد منها يشمل أكثر من نظريّة، فهو يعبِّر عن طريقة ومنهج بحثٍ يضمُّ في داخله النظريّات العلميّة. وعليه فالإطار المرجعيّ يحتوي نظريّة علميّة ومقبولاتٍ ميتافيزيقيّة وطريقة ومنهجًا ومعيارًا بحثيًّا.

٣. انقسام العلم إلى علم عاديّ وعلم ثوريّ: العلم العاديّ عبارة عن البحث القائم على أساس مكتسب علميّ واحد سابق أو عدّة مكتسبات علميّة سابقة. هذه المكتسبات تبدو مقبولة في فترة معينة من الزمن من قبل مجتمع علميّ معيّن كأساس لإنجاز مزيد من البحوث والتحقيقات. وهذه البحوث تتمّ بتوجيه إطار مرجعيّ معيّن؛ استمرار هذا التقليد المعيّن في البحث يوفّر شرطين لازمين للعلم العاديّ وعلمائه هما الالتزام والإجماع الظاهريّ. لا يرمي العلم العاديّ إلى الإبداع والتجديد، إنّما هو سعي صادق لإدراج الطبيعة في قالب مفاهيم معيّنة، لكنّ إنجاز بحوثٍ بإشراف ذلك الإطار المرجعيّ المعيّن يوفر فرصًا لا يتحلّى فيها الإطار المذكور بالكفاءة والفاعليّة المتوقّعة منه، بحيث تظهر تدريجيًا حالة الانفلات من القواعد. اللاقواعد عبارة عن ظرف وحالة لا يمكن تفسيرها أو تبريرها طبقًا للإطار المرجعيّ الموجود. طبعًا على امتداد النشاط العلميّ العاديّ يتمّ تجاهل عدد من اللاقواعد تعمّدًا، ووجودها لا يُعدّ مؤشرًا على ضعفٍ جادّ وأساسيّ في الإطار المرجعيّ المعتمد، ولكن عندما يصل تراكم اللاقواعد إلى مرحلة الأزمة[١] ينشب النزاع والنقاش حول الجدارة النسبيّة للأطر المرجعيّة القديمة والجديدة وهذا ما يسمّونه اصطلاحًا بحث الإطار المرجعيّ[٢]. وأخيرًا يحلُّ إطارٌ مرجعيّ جديد مكان الإطار المرجعيّ السابق وتحدث الثورة العلميّة[٣].

٤. عدم قابلية الأطر المرجعيّة للقياس: يعتقد كوهن أنّ الأطر المرجعيّة المتنافسة لا

[1] Crisis.

[2] Paradigm Debate.

[3] Scientific Revolution.

تقبل المقارنة[1]، وعليه فتغييرها عمليّة غير عقلانيّة. مصطلح >غير القابل للمقارنة< يطلق في علم الرياضيّات على كمّيتين لا يمكن قياسهما بمعيار واحد مشترك للقياس. والأطر المرجعيّة المتنافسة بدورها لا يوجد لها معيار مشترك اسمه ما فوق الأطر المرجعيّة؛ لأنّ أيّ نوع من التقويم تابع هو نفسه للإطار المرجعيّ. وهكذا عندما تكون الأطر المرجعيّة لا تقبل المقارنة والقياس لن يكون تغييرها سياقًا عقلانيًّا، وسيكون كأيّ بحث في الإطار المرجعيّ ذا طابع إقناعيّ ليس إلّا. وإذن، عدم القابليّة للإقناع يعني عدم إمكان المقارنة بين الأطر المرجعيّة المتنافسة على أساس معيار محايد. السرُّ في عدم القابليّة للمقارنة يكمن في عدم وفاق أنصار الأطر المرجعيّة المتنافسة على قدرات الأطر المرجعيّة على حلِّ المسائل، واختلاف المعايير والتعاريف وحالات سوء التفاهم والعمل في داخل عوالم متفاوتة.

٥. مراحل نمو العلم: أ – مرحلة ما قبل الإطار المرجعيّ ووجود كمٍّ كبير من المعطيات وعدم التوافق العميق على نظريّة أساسيّة. ب – تحقيق التوافق المشترك والشامل بخصوص نموذج وإطار مرجعيّ محدّد وتقليد أساليب البحث المستخدمة وتحقّق العلم العاديّ. ج – ظهور مشكلات جادّة، وعجز الإطار المرجعيّ السابق واندلاع ثورة علميّة وتغيّر المقبولات الأنطولوجيّة والتئام إطار مرجعيّ جديد.

النقطة المهمة أنّ إمكانيّة البحث المنسجم بين الأطر المرجعيّة المتنافسة يجعل مبدأ عدم القابلية للمقارنة متعذّرًا؛ إذ لو كان البحث المعقول والفحص المنسجم بين الأطر المرجعيّة المتنافسة ممكنًا للزم أن يكون ثمة منظار محايد ليمكن فحصها بشكل له معناه. إذن، ينبغي فضلًا عن المعايير الداخليّة لكلّ إطار مرجعيّ أن تكون ثمّة معايير خارجيّة ليُتاح بمساعدتها تقويم المعايير الداخليّة بنحو محايد. يؤيّد جيرالد داپلت المدافع عن نسبيّة المعرفة العلميّة التمييز بين المعايير الداخليّة والمعايير الخارجيّة، لكنّه يعتبر تعيين المعايير الخارجيّة معتمدًا على المعايير الداخليّة، ويعمِّم النزعة النسبيّة على المعايير الخارجيّة. بيد أنّ الإشكال يكمن في: كيف يمكن قبول تعيين المعايير الخارجيّة من قبل المعايير الداخليّة ومع ذلك اعتبارها معايير خارجيةً؟ على كلّ حال، إذا كان

[1] Incommesurable.

داپلت يؤيّد وجود معايير خارجيّة محايدة للحكم حول الأطر المرجعيّة، فلن يتاح الدفاع عن عدم قابليّتها للمقارنة، وإذا أنكر المعايير الخارجيّة، فلن يجوز ادّعاء إمكانيّة فحصٍ وبحثٍ له معناه. المشكلة الأخرى في رؤية كوهن وأنصاره هي أنّ أيّ رواية للنزعة النسبيّة المعرفيّة تواجه التناقض الذاتيّ والداخليّ.

المسعى الآخر لداپلت يتمثّل في التمييز بين النسبيّة المتطرّفة وبين النسبيّة المعتدلة. اختيار النظريّات في النسبيّة المتطرّفة يتمتّع بسياق لامعقول، ولكن طبقًا للنسبيّة المعتدلة يمكن توفير طابع عقلانيّ لهذا السياق. وهذا الاقتراح بدوره يعاني من النقود الواردة على النسبيّة المعرفيّة، ولا يمكن عرض رؤية عامّة شاملة حول إمكانيّة المعرفة.

المراحل الاثنتا عشرة في فلسفة العلم لدى كوهن

١. نوع التاريخ. ٢. القدرة الملحوظة للإطار المرجعيّ على حل المسألة. ٣. نجاح الإطار المرجعيّ. ٤. تكريس المبادئ الأساسيّة والنزعة النسبيّة. ٥. الالتزام (التعهّد) والإجماع الظاهريّ هما شرطان لازمان للعلم العاديّ. ٦. تكوُّن وتسجيل العلم العاديّ في ظل الإطار المرجعيّ. ٧. إصلاح الوسط والتبيين. ٨. اللاقواعد. ٩. تراكم اللاقواعد وظهور الأزمة. ١٠. بحث الإطار المرجعيّ. ١١. الثورة العلميّة واستبدالُ (طلبُ البديل مِن) إطار مرجعي جديد. ١٢. التشديد على المقاومات في الإطار المرجعيّ.

نقد النزعة النسبيّة لدى كوهن

أورد بعض فلاسفة العلم نظير شفلر[١] وشاپر[٢] وكورديك[٣] نقودًا على نظريّة كوهن. وبالمستطاع تسجيل تحدّيات على هذا المنحى من منظار علم المعرفة الإسلاميّ. وفيما يلي بعض النقود والتحدّيات التي سُجّلت على كوهن:

١. طبقًا لرؤية كوهن كلّ إطار مرجعي يضمّ نظريّاتٍ ومناهج ومعايير سائدة، فإذا

[1] Sheffler.

[2] shapere.

[3] Kordig.

كانت الأطر المرجعيّة لا تقبل الفحص والتقويم، فينبغي اعتبارها بديهيّة؛ لتكون قضيّة أساسيّة تُستنتج منها القضايا الأخرى، والحال أنّ المجموعة والأجزاء الموجودة داخل الإطار المرجعيّ، أي النظريّات والمناهج والمعايير قضايا نظريّة وغير بديهيّة، وتحتاج كلّ واحدة منها إلى تسويغ وإثبات عيانيّ.

٢. استعصاء الأطر المرجعيّة المتنافسة على المقارنة مشكلة أخرى في النظام الفكريّ لكوهن تروِّج لفكرة اللاعقلانيّة والنزعة النسبيّة. والحال أنّه يمكن الحكم على الأطر المرجعيّة المتنافسة على أساس معايير خارجيّة، وكذلك يتسنّى عن طريق التحليل الداخليّ لكلّ واحد من الأطر المرجعيّة اكتشاف النظريّات والمعايير غير الناجحة وتغييرها. على هذا الأساس تندثر النزعة النسبيّة في العلوم الحديثة. يحاول كوهن أن يبرِّئ نفسه من تهمة النزعة النسبيّة واللاعقلانيّة والفوضى والصخبيّة طبعًا، وهو يعتقد من ناحية أخرى أنّه لا يوجد أيّ قانون لاختيار النظريّات، ومع ذلك يوضّح أن رفض وجود قانون لاختيار النظريّات لا يستدعي نفي وجود دليل جيّد ومتين أو نفي وجود معيار يعتمده فلاسفة العلم في انتقاءاتهم واختيارهم مثل البساطة والفائدة. فمثل هذه الأدلّة تعمل بمثابة القيم، أي يمكن لعالِمين اثنين أن يتّفقا على قيمة البساطة كأحد العوامل الحاسمة في اختيار النظريّة، لكنّهما لا يتفقان حول: أيّ واحدة من النظريّتين المتنافستين تتمتّع بهذه القيمة؟ بيد أنّ هذه الفكرة لا تنفي وجود المعيار؛ إذ من الممكن حتى على افتراض قبول معيار واحد أن يختلف العلماء في تطبيقه على المصاديق، بمعنى أنّ اختلافهم أيضًا على أساس معيار محدّد.

لا يوضّح كوهن رؤيته ولا يحدّد معالمها، فهل يؤيد معايير فحصِ وتقويم الأطر المرجعيّة؟ عندئذ لا يتاح التحدّث عن عدم قابليّة الأطر المرجعيّة للمقارنة. وإذا كان يطرح ادّعاء عدم قابليّة الأطر المرجعيّة للمقارنة، فلا يمكن القول بوجود أدلّة متينة لانتخاب النظريّة. والواقع أنّ توماس كوهن في نظريّة >بنية الثورات العلميّة< يدافع عن عدم القابليّة للمقارنة، ويهرب في الوقت نفسه من النزعة النسبيّة! وهذا المنحى نوع من المفارقة والتناقض تعاني منه نظريّته.

النزعة النسبيّة لدى پوپر

يعتقد پوپر أنّ الحدّ الفاصل بين المعرفة والظنّ هو القابليّة للدحض. بترسيم هذا الخطّ الفاصل تندرج العلوم التجريبيّة والمختبريّة في جانب من الخطّ، والفلسفة في الجانب الآخر منه[١].[٢] إنّه يعرض ثلاثة طرق لدحض النظريّات أو النتائج العلميّة والفلسفيّة: ١ – منهج الدحض عن طريق التجربة، أي إثبات بطلان نظريّة ما بواسطة الشواهد والقرائن التجريبيّة. ٢ – الاستدلال العقليّ. ٣ – تركيبة من الاستدلال العقليّ والشواهد والقرائن التجريبيّة. والمعارف التي لا تقبل الدحض بأحد هذه الطرق الثلاثة ليست معارف يقينيّة، بل هي مجرّد معارف ظنّيّة.[٣]

يعتقد پوپر أنّه لا يوجد يقين مطلق مع أنّ اليقين الكافي لمعظم الأهداف العلميّة متوفّر ومتاح، ويجب ترك البحث عن اليقين من أجل الوصول لأساس رصين للمعرفة.[٤] التجارب الداخليّة للشعور باليقين لا يمكنها إطلاقًا تصويب أيّ قضيّة علميّة، وليس للعلم من منزلة سوى أن يكون موضوعًا للتحقيق والبحث النفسانيّ. الشعور باليقين مهما كان شديدًا لا يمكنه أبدًا تصويب قضيّة من القضايا، ولكن من زاوية معرفيّة لا يُكتَرث لشدة يقيني أو ضعفه، سواء أكان اليقين متوكّئًا على الإحراز القطعي للمعاني أم كان نابعًا من ظنّ ضعيف. هذه الأمور ليست لها أيّ علاقة بمسألة تصويب القضايا العلميّة.[٥] في الواقع يعتبر پوپر اليقين النفسانيّ النابع من التجربة الداخليّة والإيمان القلبيّ معتبرًا وممكنًا، وما يريد أن يدحضه وينفيه هو اليقين المعرفيّ وليس اليقين النفسانيّ. بعبارة أخرى إنّه يرى اليقين المطلق مما لا يمكن بلوغه والوصول إليه. وفي مقابل ذلك يجد اليقين العُرْفيّ العلميّ والداخليّ (النفسانيّ) مناسبًا وممكنًا للحياة العاديّة، لكنّه لا يرى له قيمة معرفيّة في الأساس.

---

[1] Popper, k.r; The Aim of Science, In his Objective Knowledge (Oxford University Press 1972) p.p. 191-205-193.

[٢] راجع: مورتيمر جي، آدلر؛ عشرة أخطاء فلسفيّة، ترجمه للفارسيّة إن شاء الله رحمتي، ص ١٦٢.

[٣] م ن، ص ١٦٦.

[٤] پوپر، كارل. ريموند؛ المعرفة العينيّة، ص ٤٠.

[٥] پوپر، كارل. ريموند؛ المعرفة العينيّة، منطق الاكتشاف العلميّ، صص ٦٢-٦٣.

في ضوء الشرطين المهمّين لليقين، أي «ضرورة المحمول للموضوع» و«عدم إمكان سلب المحمول من الموضوع»، يوجِّه پوپر نقده للشرط الثاني، وبسبب نفي الشرط الثاني يعتقد أنّ احتمال الخطأ جائز في كلّ الأحوال. يقول حول هذا الموضوع: «طبعًا ينبغي الاعتراف أنّ ثمّة حقيقة في نزعة الشكّ وأيضًا في النزعة النسبيّة، وهي أنّه لا يوجد أيّ مِلاك للصدق، بيد أنّ هذه الملاحظة لا تسمح باستنتاج أنّ اختيار النظريّات المتنافسة عمليّة تتبع الأهواء والرغبات، ونحن دومًا عرضة للابتعاد عن الحقيقة أو القصور في الوصول إليها، والأمر غير الميسور الوحيد بالنسبة لنا هو بلوغ اليقين، بل وحصول معرفة بدرجة عالية من الاحتمال، فنحن كائنات معرَّضة للزلل.[١] في حدود علمنا الحقيقة البسيطة هي هذه ليس إلّا، والإنسان ليس معصومًا عن الخطأ والزلل في أيّ مجال من المجالات».[٢]

نقود على النزعة النسبيّة لدى پوپر

بهذه النظرة يقع پوپر في شراك النسبيّة، وكما مرّ بنا فإنّ النزعة النسبيّة برفضها لمعيار الصدق والحقّيّة تفقد القدرة حتّى على إثبات ادعاءاتها. إذن، العجز عن إثبات القضايا يؤدّي إلى العجز عن دحضها. بالإضافة إلى ذلك، البديهيّات العقليّة مثل مبدأ استحالة اجتماع النقيضين مصداق جليّ لليقين المطلق الذي يتوجّب حتى على المشكّك وذي النزعة النسبيّة أن يكون على يقين منه، فبإلغاء هذا المبدأ لا يمكن الوثوق حتى بالتشكيك والنزعة النسبيّة.

عرض وتحليل آخر للنزعة النسبيّة

يقدّم الأستاذ عبد الله جوادي آملي تصنيفًا للنزعة النسبيّة يتضمّن خمسة صنوف لها، ثم يوجِّه نقوده لبعضها:

الصنف الأوّل: نسبيّة الحقائق الخارجيّة القاضية بعدم وجود أيّ موجود ثابت ومنطقيّ في خارج الذهن، إنّما كلّ موجود عرضة بالضرورة للتغيّر والسياليّة. الفلسفة الإلهيّة التي تتولّى إثبات الموجود المجرّد غير المادّيّ ترى وجود الثابت والمطلق أمرًا

[١] پوپر، كارل. ريموند؛ المجتمع المفتوح وأعداؤه، صص ١٢٠-١٢٨.

[٢] م ن، ص ١٢٨.

محرزًا، ففي عالم المادة والطبيعة التي تتحوّل كلّ أجزائه ومكوّناته، يبدو مبدأ قانون الحركة والخطوط الكلّيّة ثابتًا.

الصنف الثاني: نسبيّة العلوم البشريّة بمعنى تناسب النتيجة مع مقدّمات الاستدلال. هذه الفكرة صحيحة تمامًا، والدليل على حقّيّة هذا الصنف هو وجود آصرة تكوينيّة ورابطة ضروريّة بين الدليل والمدلول، سواء أكان الدليل علّةً للمعلوم أو علامة له؛ إذ على افتراض أنّ المقدّمات علامة للنتيجة، ليس القصد هنا علامة تعاقديّة واعتباريّة تختلف باختلاف الشعوب والأمم، بل هي علامة تكوينيّة غير اصطناعيّة، وتوجد بينهما قهريًّا آصرة لا انفصام لها. حكم هذا الصنف من النسبيّة هو أنّه لا يمكن توقّع أيّ نتيجة من أيّ مقدّمة، ولا تمهِّد أيّ مقدّمة الأرضيّة لظهور أيّنتيجة.

الصنف الرابع: النسبيّة بمعنى تناسب السؤال مع الجواب، بمعنى أنّ التحوّل في علم من العلوم يمهِّد الأرضيّة لطرح سؤال على علم آخر، وهذا العلم الآخر من أجل أن يجيب عن ذلك السؤال سيشهد تحوّلًا في داخله. هذه الفكرة أيضًا مع أنّها معقولة ومقبولة إلّا أنّه ليس لها من نتيجة سوى ارتباط بعض العلوم وليس كلّها ببعضها، وفي بعض المسائل وليس في المسائل كلّها، وفي بعض الصور لا في جميع الصور.

الصنف الخامس: نسبيّة العلوم البشريّة بمعنى أنّه رغم وجود واقعيّات مطلقة وثابتة في العالم الخارجيّ لا تندرج هذه الواقعيّات ضمن دائرة العلم البشريّ إلّا بنحو نسبيّ، لأنّ الفكر ليس سوى حصيلة التأثير والتأثر بين العيان والذهن، وكلّ ظاهرة خارجيّة تتسرّب عن طريق الحواس إلى المجاري الإدراكيّة تؤثّر في سلسلة الأعصاب، ومن الطبيعيّ أن يترك الجهاز العصبيّ بصماته عليها. حصيلة التأثير والتأثّر المتبادلين بين هذين يسمّى العلم. ومن المحتّم أنّه لا سبيل لأحدٍ إلى الواقع كما هو إلّا بالنسبة لجهازه العصبيّ الخاصّ. النسبيّة بهذا المعنى من مباحث علوم الدرجة الأولى التي يتولّى علمُ المعرفة جزءًا منها ويتولّى علمُ وجود المعرفة جزءًا منها... على أساس هذا المبنى لا يُتاح التيقّن من أيّ فكرة سواء أكانت عن الطبيعة أو عن ما بعد الطبيعة.[١]

[١] الشريعة في مرآة المعرفة، صص ٥٧-٦٢.

ويعرض الأستاذ جوادي آملي أربعة بيانات أخرى لنسبيّة المعرفة مُقدِّمًا تحليلاته لها:

البيان الأوّل: الإنسان موجود مادّيّ، وفكره أيضًا واقع مادّيّ يتأتّى عن طريق أدوات مادّيّة معيّنة في إطار تعاطٍ متقابل مع العالم الخارجيّ. بناءً على هذا المبنى وبغض النظر عن كون الحقيقة مطلقة أو نسبيّة، سيكون الفهم والإدراك البشريّان أمرًا نسبيًّا وعصريًّا، لأنّه لا ينطبع لدى أيّ شخص لا الواقع الخارجيّ بشكل مباشر ولا الفهم المباشر لقصد المتكلّم، إنّما تنطبع لديه محصّلة من تفاعلات دماغنا مع الظواهر الخارجيّة. كلّ ظاهرة في طريق انتقالها إلى الدماغ تواجه مئات التأثيرات والتأثّرات المتبادلة. ونسبيّة المعرفة هي الملزوم الحتميّ لهذا المبنى الفلسفيّ. وإذا كان بعض المادّيّين قد ذهبوا إلى نسبيّة الحقيقة أيضًا بناء على هذا المبنى؛ فلأنّهم لم يعتبروا الحقيقة سوى معرفة كلّ شخص للحقيقة؛ لذلك أطلقوا على المعرفة النسبيّة اسم نسبيّة الحقيقة.

البيان الثاني: هذا البيان لا يأبه لمادّيّة أو لامادّيّة الفكر، ولا يحلّل النسبيّة في نطاق تفاعلات الدماغ المادّيّة، إنّما يقول إنّ الفكر البشريّ ليس سوى بسط الفرضيّات الماضية وتوسيعها، بمعنى أنّ كلّ تلقٍّ علميٍّ جديدٍ قبل أن يظهر في وعاء الفهم ينتظم في قالب القبليّات السابقة، بل إنّ وعاء الفهم ليس سوى وعاء إعادة بناء المعطيات والتلقّيات الجديدة. وإذن، فالمعطيات الجديدة ليست على الإطلاق أصل الحقيقة الخارجيّة، بكلمة ثانية، لا تصل الحقيقة الخارجيّة إطلاقًا إلى الذهن عاريةً ومن دون لبوس الذهنيّات السابقة للأفراد. علمُ كلِّ إنسان نتيجة تركيب مزدوج بين ما في الداخل وما يصل من الخارج. من هنا كانت معرفة كلّ شخص للحقائق الخارجيّة متناسبة مع قبليّاته. والنتيجة هي أنّ الأشياء الخارجيّة كما هي في نفسها لا تصل إطلاقًا إلى ذهن الإنسان، إنّما تحضر في أذهاننا بنحو نسبيّ دائمًا بعد أن تمتزج بقوالب أذهاننا. وتتواصل هذه النظرة بالتشديد على بعض المحفزات الاجتماعية أو النفسية التي تمهّد الأرضية لبسط وتنمية الآراء العلميّة النسبيّة.

البيان الثالث: علوم البشر السابقة تتعرّض دومًا للتغيير بوفود العلوم الجديدة عليها. وعلى ذلك تتناسب معرفة كلّ شخص مع المجهولات الكثيرة التي يواجهها، لأنّ تبيين

كلّ مجهول يُعرِّض العلوم السابقة للتبديل والتغيير. الفهم المطلق لأيّ واقع خارجي لا يتيسّر إلّا إذا انكشفت كلُّ أسرار الكون، لذا، طالما لم تتكشف كل المجهولات فلن يتاح الوثوق بنحو مطلق بأيّ علم من العلوم، إنما يجب أن نبقى نترقّب تغيّر العلوم السابقة لوجود احتمال ظهور علوم جديدة.

البيان الرابع: البيان الرابع مزيج من البيان الثاني والثالث، فالمعلومات السابقة تَعتبِر احتمالات العلوم المقبلة عقبةً تحول دون التلقّي المباشر للحقيقة والواقع. على أساس مبنى القائلين بهذا البيان تفتقر المعرفة لهويّة فرديّة، فهي حقيقة وواقع جمعيّ بمعنى أنّ المفاهيم الجزئيّة تكتسب معانيها في غمرة تواصل جمعيّ مع باقي المفاهيم. هذه الآصرة والاتساق العضويّ ينقل أيّ تغيير يحصل في منظومة المعرفة البشريّة إلى جميع عناصرها ومكوّناتها الأخرى. ما يتغيّر هو بنية ونظام هذه المنظومة المؤقتة. من وجهة النظر هذه، ليس التلقّي البسيط والعريان والمجرّد للحقيقة والواقع الخارجيّ سوى خيالٍ ساذج ومعتقد تبسيطيّ. الوجه المشترك بين الآراء الأربعة المذكورة هو تأييد نسبيّة الفهم والمعرفة البشريّين.[١]

بعد استعراضه لهذه البيانات الأربعة للنزعة النسبيّة يعمد الأستاذ عبد الله جوادي آملي إلى تحليلها ونقدها وإبداء أحكامه حولها، فلا يوافق أيًّا من نماذج نسبيّة المعرفة. وفيما يلي خلاصة لبعض آرائه الناقدة:

١. الذي يقول بنسبيّة الفهم البشريّ لا يستطيع إطلاقًا الوثوق بتعبير أية قضيّة من قضاياه العلميّة عن الحقيقة والواقع الخارجيين. ومن هذا المنظار لن ينكشف أيّ سرّ من أسرار الطبيعة كما هو، ولن يُفهَمَ أيُّ حكم من أحكام الشريعة.

٢. نسبيّة الفهم البشريّ تضعضع كلّ القضايا التي تشكّل أساس أفكار من يدّعون النسبيّة من قبيل التسليم لمبدأ وجود الواقع الخارجيّ ويعرّضها للتشكيك، فهذه القضايا بدورها تكوّنت في ظل ظروف نسبيّة ويُحتمل فيها التغيير والتحوّل، وعليه لا مفرّ أمام أنصار نسبيّة الفهم مهما أصرّوا وحاولوا أن يعتبروا الحقيقة نسبيّة أيضًا.

---

[١] الشريعة في مرآة المعرفة، صص ٢٧٠-٢٧٦ بتلخيص.

٣. نسبيّة الفهم تزعزع إثبات مبدأ الواقع أيضًا، وتلقي بقائلها في هاوية السفسطة، ولا تستثني حتى وجود القائل والمستمع، ووجود البحث والبرهنة والاستدلال، ووجود الشاكّ والشكّ، وهذا أمرٌ واضح البطلان.

٤. الحكاية والكاشفيّة من الخصوصيّات الذاتيّة للعلم، وبغير ذلك سيكون جهلًا لا علمًا. بتعبير آخر، العلم ليس نسبيًّا أو زمنيًّا على الإطلاق، أي لا يتسنّى القول إنّ العلم واقع خاصّ، وهو بالنسبة إلى ظروف وزمان ما بهذا الشكل وبالنسبة لظروف وزمان آخر بشكل آخر، إلّا إذا كان لذلك الواقع أبعاد ومراتب مختلفة، وكلُّ علم يشير إلى مرتبة معيّنة من الواقع، أو إذا تبدّل علمٌ ما إلى جهل.

٥. جميع الأدلّة الفلسفيّة المقامة على تجربيّة العلم ولامادّيّته تدلّ على ثباته ولانسبيّته، ذلك أنّ المجرّدات منزّهة عن الحركة والتدرّج وتتّسم بالثبات والديمومة، مع أنّ علاقة النفس بالمعرفة السابقة تتغيّر.

٦. إذا كانت المعارف البشريّة كافّة ضيفةً على القبليّات المسبقة، حينئذ يجب أن تتناسب كلّ فكرة جديدة مع الأفكار السابقة، ويفترض أن تكون الحركات العلميّة حركات تدريجيّة وأن لا تظهر على الإطلاق فكرة جديدة لا تتناسب مع القبليّات السابقة، والحال أنّه يوجد مفكّرون هدموا بأفكارهم الجديدة كلّ القبليّات المسبقة.

٧. لا يمكن أبدًا العثور على منظومة تحمل جميع عناصرها هويةً نسبيّة، إنّما في كلّ منظومة هناك عنصر أو عناصر تتمتّع بالوجود المطلق، لأنّ كلّ نسبة تريد أن تتحقّق هي إمّا نسبة إشراقيّة تحتاج لوجودها إلى حقيقة مطلقة أو نسبة مقوليّة تتوكّأ على ماهيّتين غير نسبيّتين. وهكذا عندما تكون المعرفة البشريّة منظومة مترابطة ومنسجمة، فلن تكون جميع عناصرها بحيث تُفسَّر وتُفهم بالنسبة إلى سائر العناصر، إنّما إذا كانت هذه المعرفة معرفة شهوديّة تَكتسِب المعطيات والتلقّيات المتعلقة بها معناها وثباتها ودوامها واستقرارها في ظلّ حقيقة مطلقة، وإذا كانت معرفة حصوليّة فثمة في تلك المنظومة بلا شكّ مفاهيم ومعقولات لها فهمها النفسيّ ويمكن إدراكها بنحو مستقلّ، ومفاهيمها النسبيّة أيضًا تكتسب ثباتها واستقرارها في ظلّ ارتباطها بالمعاني النفسيّة.

٨. الدليل الآخر على بطلان ادعاء الترابط بين العلوم كافّة هو عدم العثور على ترابط بين بعض العلوم، أي بعد دراسة ومقارنة الكثير من المعارف نكتشف أن وجود أو عدم وجود بعضها عديم التأثير بالنسبة لبعضها الآخر.[١]

بواعث الميل للنسبيّة المعرفيّة

يعرض النسبيّون باعثين أساسيّين للميل إلى نسبيّة المعرفة:

الباعث الأوّل: الظروف الزمانيّة والمكانيّة: يعتقد بعضٌ أنّ الزمان والمكان لهما تأثيرهما في بلورة وحصول صور الأشياء بأنحاء شتى في الذهن، بحيث إن الشيء الواحد يبدو جميلًا في ظرف معيّن وقبيحًا في ظرف آخر، وما هذا إلّا لأنّ الظروف تؤثّر في كيفيّة إدراك الإنسان، وحيث إنّ الزمان والمكان ظاهرتان متغيّرتان مختلفتان سيتنوّع الإدراك الحاصل عنهما.

الباعث الثاني: الجهاز العصبيّ: يؤكّد دعاة النسبيّة المعرفيّة أنّ الجهاز العصبيّ للإنسان ذو دور هائل في حصول الصور العلميّة ضمن قوالب متنوعة. مثلًا تتجلّى الأشياء الخارجيّة في ذهن الإنسان بألوان متنوّعة، وقد يرى شخصٌ ما شيئًا ما في الحالات المتنوّعة بألوان مختلفة، أو أنّ بعض الحيوانات لا ترى من الألوان سوى لونين، وهذا يفيد أنّ الجهاز العصبيّ للإنسان مؤثّر في إظهار الصور الذهنيّة.

والنتيجة هي أن جميع المسائل والحقائق التي تحصل للإنسان سواء أكان في حيّز التصور أم في مضمار التصديق ليست أيّ منها مطلقة، إنّما هذه المجموعة مزيج من تأثير الأوضاع الزمانيّة والمكانيّة والجهاز العصبيّ، وليست تُسَاوي العالم الخارجيّ تمامًا ولا الذهن تمامًا. وقد شاعت هذه الفكرة بعد ديكارت شياعًا كبيرًا، وبالإمكان العثور على جذور لآراء أنصارها في كلمات المشكّكين في اليونان القديمة، وفي أفكار ديكارت خلال القرون المتأخرة، ويقول ديكارت في هذا الخصوص: >التناسب والشبه بين الإحساس (الصورة الذهنيّة) والأمر الخارجيّ الذي يثير الإحساس ليس أكثر من التناسب والشبه

[١] الشريعة في مرآة المعرفة، صص ٢٧٠-٣٠٨.

بين اللفظة ومعناها. تصوّراتنا الحسّيّة عن العالم الخارجيّ بكلّ ما له من أصوات وألوان غير معتبرة إلّا بالنسبة لنا، وهي علامات قيّمة جدًا لإرشادنا في هذا العالم، لكنّها لا تحقّق لنا بأيّ حال من الأحوال معرفةً ذات اعتبار مطلق».[١]

بيد أنّ الحقيقة هي أنّ تأثير بعض البواعث المذكورة على بعض المعارف مما لا يمكن إنكاره، غير أنّ الصيغة الكلّيّة لهذا التأثير تعاني من مؤاخذات وإشكالات:

الإشكال الأوّل: على الرغم مما يرفعه أصحاب هذه النظريّة رغم ما يرفعونه من شعارات عن الحقيقة والجزميّة يلتحقون باستدلالهم هذا بصفوف المشكّكين والسفسطائيّين؛ لأنّهم سوف يواجهون السؤال القائل: عندما لا تكون الصور الذهنيّة والقضايا البرهانيّة سوى رموز لا تحكي عن شيء من الواقع، فمن أين تكتشفون صحّة القوانين العلميّة والطبيعيّة؟[٢] بالإضافة إلى ذلك سيكون فساد النسبيّة في القضايا التصديقيّة أكثر منه في التصوّرات؛ لأنّ النسبيّة في التصديقات تستلزم أن لا تكون قضايا قطعيّة من قبيل: امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ومبدأ العلّيّة، وهي من أمّهات القضايا القطعيّة، تستلزم أن لا تكون هذه القضايا مطلقةً. وإذا خسر الإنسان مثل هذه القاعدة المتينة الرصينة في ميدان معرفته، فلن يبقى له أيّ مجال للمعرفة.

وقد تنبّه پول فولكيه للإشكال أعلاه وأراد الإفلات منه بشكل من الإشكال؛ لذلك قال: نظريّة النسبيّة مع أنّها نوع من أنواع مذهب الشكّ، لكنّها ليست مذهب شكٍّ مطلق، لأنّ أتباعها لا يقولون إنّنا لا نستطيع معرفة أيّ شيء معرفة يقينيّة، بل يعتقدون أنّ باستطاعتنا أن نصنع من الظواهر التي نعرفها للعالم عِلْمًا تترابط وتنتظم أجزاؤه فيما بينها كأحسن ما يمكن.[٣]

والردّ على نظريّة فولكيه هو أنّ نقاشنا ليس عن: هل تنتاب الإنسان حالة يقين أم لا، حتى يُقال إنّ أصحاب هذه النظريّة يقولون إنّ لنا يقيننا وجزمنا، إنّما الكلام حول: هل

---

[١] المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة، ص ٨٤.

[٢] نظريّة المعرفة، ص ١١٤.

[٣] المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة، صص ٨٤-٨٧.

بعد ظهور حالة اليقين يمكن القول إنّ العالم الخارجيّ ينعكس لنا كما هو في الخارج أم لا؟ حسب نظريّة النسبيّة تتعيّن الإجابة عن هذا السؤال بـ : لا، لأنّ كلّ إدراك، حتى الإدراك القائل: «أرسطو تلميذ أفلاطون»، تابعٌ لجهازنا الإدراكيّ، وهذا الإدراك معتبر فقط بالنسبة للذين صُنِعَ جهازهم الإدراكيّ كجهازنا الإدراكيّ، وإلّا فقد يفهموا الحقيقة بشكل آخر، وهذا النوع من الحكم حول قيمة المعلومات لا يختلف من حيث النتيجة عن حكم المشكّكين.

الإشكال الثاني: هذه النظريّة لا تزلزل الأصول العقليّة والمنطقيّة وحسب، بل تهدم هذه المدرسة نفسها أيضًا. والسبب هو أنّ المبدأ الأساس لهذه المدرسة والذي يقول: «كلّ الأدلة والبراهين والأفكار العقليّة منوطة بالبنية الفكريّة للأشخاص» لا يمكنه هو نفسه أن يكون صحيحًا على نحو الإطلاق. وعليه فهذه الفكرة هي نفسها نسبيّة من حيث الصدق والتطابق مع الواقع، وملزوم النظرة النسبيّة لكلّ الأفكار أنّ يتحلحل إطلاق هذه العقيدة نفسها على يدها. وهذا يعني أنّه ثمّة عددًا من القضايا المطلقة.[١]

إشكالات على أدلّة التعدّديّة المعرفيّة

عرض الذين يدّعون حقّيّة المعارف المتعددة في نفس الأمر ركائزَ (مبانيَ) وأدلةً لصالح دعواهم هذه. وبالمقدور توزيع هذه الركائز إلى ست فئات: ١. الركيزة الأنطولوجيّة. ٢. الركيزة الذهنيّة (علم الذهن). ٣. الركيزة الظاهراتيّة (الفينومنولوجيّة). ٤ – الركيزة المعرفيّة (الإبستيمولوجيّة). ٥. الركيزة الهرمنيوطيقيّة. ٦. الركيزة الدينيّة (علم الدين).

١. الركيزة الأنطولوجيّة

لهذه الركيزة أو المبنى تقارير متعدّدة:

التقرير الأوّل

الواقع مكوَّن من طبقات وشرائح متداخلة. والواقعيّات والظواهر الخارجيّة ليست أمورًا بسيطة ووحدانيّة، إنّما الواقع أشبه بالبصلة المتكوِّنة من طبقات وشرائح متعدّدة. والمعرفة بأيّ واقع من الواقعيّات يمكن أن تكون صحيحة في ضوء كون الواقع ذا طبقات

[١] المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة، ص ٨٨.

وعرضيًّا ومتعدّدًا. معرفة «أ» مختصّة بالطبقة الأولى من الواقع، ومعرفة «ب» مختصّة بالطبقة الثانية منه، وهكذا باقي المعارف تختصّ كلّ واحدة منها بطبقة معيّنة من الواقع وتتطابق مع تلك الطبقة. على سبيل المثال للعلماء حيال ظاهرة مثل باقة الورد آراء وكلمات مختلفة وتفريعات متعدّدة، فأحدهم يقول الوردة جوهر، والثاني يتحدّث عن العناصر المكوِّنة للوردة، وآخرٌ يتحدّث عن العمليّات الحيويّة التي تعيشها الوردة، وآخر يصف الجانب الجماليّ للوردة. وباختصار، كلّ واحد يتحدّث عن الوردة من زاوية ما، ويمكن أن تكون آراؤهم كلها صحيحةً.

نقد التقرير الأول

التعدّديّة المعرفيّة بهذا التقرير مقبولة، ولكن كما سلف القول ليس هذا التقرير محلَّ نزاع. طبعًا ينبغي عدم الغفلة عن نقطتين:

النقطة الأولى: تعدّديّة هذه المعارف وإمكانيّة صواب كلّ واحدة منها لا تستلزم حقّيّتها كلّها بالفعل. من ناحية منطقيّة لا يمكن استنتاج الحقيّة من هذه التعدّديّة، إذ من الممكن أن تكون هذه الآراء صحيحة وعلى حقّ، وقد لا تكون كذلك. في كلّ معرفة ينبغي فحص الأمور وتقويمها وفقًا للمناهج والمعايير الخاصّة بذلك العلم، وهذه النقطة على جانب كبير من الأهمّيّة؛ إذ يقال أحيانًا إنّ معارفنا المتعدّدة الكثيرة وليدة وجهات نظر متفاوتة تجاه مساحات مختلفة لظاهرة معيّنة، وهذه المعارف غير متزاحمة وغير متكافئة مع بعضها، إذن فهي كلّها صحيحة! والحال أنّ مجرّد عدم التزاحم لا يعني الحقّيّة، بل ربما كانت كلّها خاطئة.

النقطة الثانية: في الحالات التي تكون هناك معارف متعدّدة ومتضادّة حول جانب واحد من ظاهرةٍ ما، لا يمكن بالتأكيد اعتبارها كلّها صحيحة وعلى حقّ. إذا أبدى عالِمان فيزياويّان رأيين متضادّين حول شيء معيّن ومن زاوية واحدة، وعن جانب واحد لذلك الشيء، فمن الأكيد أنّه لا يمكن اعتبار كِلا الرأيين صحيحًا. في المعارف المتضادّة أو المتناقضة لا بدّ أن تكون هناك معرفة غير صائبة، مع أنّ الناظر أو الحَكَم قد لا يدري أيّها صحيح وأيّها سقيم.

التقرير الثاني

طبقًا لهذا التقرير للواقعيّات مراتبُها الطوليّة. النفس مثلًا مع أنّها واقع لكنّها ذات مراتب، ومراتب النفس عبارة عن: النفس اللوّامة، النفس العاقلة، النفس الملهَمة، النفس المطمئنة، النفس الراضية، النفس المرْضيّة، و... الخ. أو العالَم وهو وحدة حقيقيّة، لكنّه يتكوّن من مراتب متعدّدة طوليّة مثل عالم المادّة، وعالم المثال، وعالم العقل. هنا أيضًا بالمستطاع اعتبار كلّ المعارف المكتسبة من هذه التعدّديّة صحيحة.

نقد التقرير الثاني

التعدّديّة المعرفيّة بهذا المعنى مقبولة أيضًا، ولكن كما مرّ بنا ليس هذا السنخ من التعدّديّة المعرفيّة محلّ نزاع، ومع ذلك من الضروريّ التنبّه إلى النقطتين السالفتين:

الأولى: لا يمكن بطريقة منطقيّة أن نستخلص من التعدّديّة وإمكان الصحّة أنّ كلّ المعارف على حقّ، فقد تكون كلّها أو بعضها غير صائبة.

والثانية: المعرفتان المتضادّتان أو المتناقضتان بخصوص مرتبة واحدة من المراتب الطوليّة لا يمكن الحكم بصحّة كليهما، إنّما بالتصديق غير المحصّل ينبغي اعتبار إحدى المعرفتين على الأقلّ «وإنْ كان لا على التعيين» خاطئةً، ولأجل تحقيق التصديق المحصّل يجب العمل وفقًا لمناهج ومعايير ذلك العلم وكلاعبٍ وخبير من أجل الحكم بصحّة أو سقم القضايا.

التقرير الثالث

التقرير الثالث للركيزة الأنطولوجيّة هو أنّ الواقع يتغيّر ويتحوّل باستمرار ولا يوجد واقع ثابت، وكل معرفة لواقع معيّن تتعلّق بذلك الزمن ويمكن افتراض نقيض أو ضدّ لهذه المعرفة في حيّز زمنيّ آخر. هذه الركيزة أثارها الماركسيّون والديالكتيكيّون، فهم يؤمنون بنوع من الحركة المستمرّة في الوجود.

نقد التقرير الثالث

حتى لو وافقنا الحركة على نحو عامّ؛ لكانت المعرفة بالواقع المتغيّر هي الأخرى مأخوذةً على خلفيّة الزمن. للمثال: على الرغم من أنّ للإنسان حركته الجوهريّة، فإنّها لا تخرجه عن كونه إنسانًا. وعليه، حتى لو قلنا بالحركة الجوهريّة أو التغيير الديالكتيكيّ، فلن يضرّ ذلك بثبات المعالجة الكلّيّة للواقع. فالمعرفةُ مختصّةٌ بكلّ عمليّة الحركة وتستغرق كلّ هذه العمليّة.

ثمّ إنّه في كلّ حركة يجب أن يبقى شيءٌ ما ثابتًا للحفاظ على ذاتيّة الواقع، حتى في الحركة الجوهريّة لصدر الدين الشيرازيّ (الملّا صدرا) تبقى المادّة الأولى والهيولى ثابتة. كذلك النقاش حول التعدّديّة المعرفيّة يتحقّق عندما يكون لنا معارف متعدّدة حول واقع واحد في زمن واحد، والحال أنّ المفترض في هذا التقرير هو تعدّد الواقعيّات والمعارف في أزمنة متعدّدة.

٢. الركيزة الذهنية (علم الذهن)

طرح كانط لأوّل مرّة بحثًا في علم الذهن قال فيه إنّ ذهن الإنسان يتكوَّن من اثني عشر قالبًا، وهذه القوالب منقوشة في ذهن الإنسان ونفسه بنحو ذاتيّ، ولا يمكنه الفرار منها. والمعارف البشريّة وليدة تركيب والتقاء المواد الخارجيّة بالقوالب والصور الذهنيّة، هذه القوالب هي التي تشكّل وتصوغ المواد وتحوّلها إلى معرفة. وكان يعتقد أنّه لأجل الولوج في هذه القوالب ينبغي المرور بغربالي الزمان والمكان؛ لذا فإنّ المواد التي لا تكون متزمّنة (ذات زمان) ولا مكانيّة (ذات مكان) لن تدخل إلى الذهن؛ ولهذا السبب لا يمكن دراسة القضايا الميتافيزيقيّة وإثباتها بالعقل النظريّ، ولتعويض هذا الفراغ لجأ كانط إلى إثبات القضايا الميتافيزيقيّة بواسطة الوجدان والعقل العمليّ. القوالب الاثنا عشر المذكورة بمثابة النظّارات الدائميّة الموضوعة على أعين الذهن، فكلّ المعارف إنّما تُبصَر من خلف هذه النظّارات بشكل منتظم (سيستماتيكيّ)؛ ولهذا لا يجوز أبدًا ادعاء الوصول إلى عين الواقع وأصل الوجود. نظّارات كانط نظّارات منتظمة لا تنفكّ عن البشر وأذهانهم، إنّها مع الإنسان منذ بداية ولادته، والكلّ يمتلكونها بشكل متساوٍ

متكافئ. مفردة الفينومن تعادل الظواهر (الظاهريّات) التي أوضحها كانط، فهو يعتقد أنّ الذهن يرتبط بالظواهر فقط وليس بالواقعيّات في نفسها.[١]

وقد استفاد فريق من ركيزة كانط هذه، فاعتبروا هذه القوالب الذهنية شخصيّةً فرديةً، وقالوا: الذهنيّات المتعدّدة تستلزم معارف متعدّدة، ولأنّ الذهن أمر ذاتيّ في النفس، وقد أُودِع فيها بشكل سيستماتيكيّ منتظم؛ لذا كانت تعدّديّة المعرفة ذاتيّة وأمرًا لا مندوحة منه أيضًا.

علم الذهن لدى كانط لم يتسبّب أبدًا في انسياقه نحو التعدّديّة، لأنّه كان يعتقد بوحدة القوالب الاثني عشر لدى جميع الأفراد، ولم يعزُ تعدّديّة المعارف إلى هذه القوالب. بعبارة أخرى كان يرى هذه القوالب نظّارات سيستماتيكيّة منتظمة دائميّة مشتركة وواحدة بين الجميع، وحسب رأيه ليس الأمر بحيث يمتلك زيدٌ قالبًا ولا يمتلكه عمرو أو إنّه يمتلكه بنحو آخر. الجميع يتمتّعون بهذه القوالب على نحو واحد. وإذا كانت ثمّة كثرة وتعدّديّة، فهي من إفرازات علل وعوامل أخرى بالمقدور الحيلولة دونها.

٣. الركيزة الظاهراتيّة (الفينومنولوجيّة)

دفعت ركيزة كانط بعضًا صوبَ الظاهرات أو الفينومنولوجيا، فزعموا أنّه لا يوجد عالَمٌ وراء الذهن والمعرفة، فالعالَم هو من صناعة أذهاننا، والمعرفة هي التي تصنع الدنيا؛ والسبب هو أنّ الذهن ليس مرآةً للعالَم الخارجيذ، وعليه من الصواب ما قيل في المنطق من أنّ للإنسان قوة درّاكة تنقش صورَ الأشياء كما تُنقَش صورها في المرآة. فالذهن له قوالب تصوغ المعرفة وتصبّ أشكالها، والمعارف معلولة للذهن، ولا يمكن القول أبدًا إنّ ثمّة إنسانًا وكتابًا و... الخ، فالذي يوجد لدينا وعندنا هو الظاهر والفينومن.[٢]

كان كانط في الحقيقة رائد المثاليّة الجديدة، وقد استفاد هيغل من هذه الفكرة فأطلق ظاهريّات أخرى. وسار هوسرل وهايدغر والوجوديّون بدورهم على هذا الطريق، وتبنّى النسبيّون وما بعد الحداثيّين أيضًا المنهج الظاهراتيّ في المعرفة بنحو من الأنحاء،

---

[١] مورن، إدغار؛ منهج معرفة المعرفة، ترجمه للفارسيّة علي أسدي، ص ١٥٨.

[٢] راجع: هارتناك، يوستوس؛ نظريّة المعرفة في فلسفة كانط، ترجمه للفارسيّة غلام علي حداد عادل، ص ١٦.

وإذا كنا نجد في بعض الكتابات الدعوى القائلة إنّ التعدّديّة المعرفيّة لا تبتعد عن النزعة النسبيّة حتى بمقدار خطوة واحدة، فالمراد هو هذه التعدّديّة المعرفيّة التي عُرِضت بهذه الركيزة الظاهراتيّة، في حين تنادي هذه الركيزة بأنّ معارفنا ظواهر وليست واقعًا، تنادي التعدّديّة بصدق هذه المعارف. مثلًا حين نصادف عبارة فويرباخ حيث يقول: «اللهُ مِن صناعة أذهاننا»، أو حين نأخذ بنظر الاعتبار جملة نيتشه المعروفة «ماتَ اللهُ»! (معاذ الله)، فهذه العبارات تعني أنّ المعرفة الحديثة لم تعد تصنع اللهَ، اللهُ الذي كان من صناعة معرفتنا وأذهاننا قد ماتَ الآن، ليست الظاهراتيّة سوى النزعة النسبيّة، والإشكالات الواردة على النزعة النسبيّة ترد على هذا المذهب أيضًا.

نقد الركيزة الظاهراتية

أوّلًا: الركيزة الذهنيّة لكانط ادعاء لا دليل عليه، فهو ادعاء ذو طابع تقريريّ صرف، فلماذا يجب أن يكون للذهن اثنا عشر قالبًا (لا أقلّ ولا أكثر)؟ ولماذا يجب أن تكون هذه المقولات من سنخ القوالب الذهنيّة؟ لماذا لا تكون المفاهيم الذهنيّة من سنخ المعقولات الثانية؟

ثانيًا: لا تتعلّق هذه الركيزة بتعدّديّة الذهن ليمكن استنتاج تعدّديّة المعرفة.

ثالثًا: على افتراض أنّنا وافقنا أنّ تعدّديّة الأذهان تستوجب تعدّديّة المعرفة، سيكون هذا الكلام بداية البحث، بمعنى أنّه يوضّح التعدّديّة اللغوية، ولا يمكن أن نستنتج منه حقّيّة هذه المعارف وصدقها. بعبارة أخرى لا يُنتِج هذا الاستدلال الحقّيّةَ الإبستمولوجيّة (التعدّديّة المعرفيّة).

رابعًا: كما سبق القول في مناقشة النزعة النسبيّة، تقف هذه النظريّة على الغصن الذي تقطعه بمنشارها، فإذا وافق شخصٌ على هذه الدعوى، يكون قد نسف نفسه بيده، لأنّ أصل هذا الدعوى ستكون مشمولةً بنفسه وناقضةً لمفادها.

نظريّة كانط التي يعدّونها من مفاخره لا نتيجة لها سوى إشاعة التشكيك، في حين اعتبر كانط نفسه واقعيًّا أرسى دعائم مبدأ لا نتيجة له سوى الشكّ؛ لأنّه يقول إنّ الشيء

في الخارج غير الشيء في إدراكنا. إذا كانت جميع إدراكاتنا تتشكّل بواسطة جملة من القوالب الذهنيّة، فكيف يتسنّى الوثوق من أنّ ما لدينا – ولو بصورة نسبيّة – هو نفسه ما في الخارج؟ لقد أحيا كانط بنظريّته هذه الشكّ البيرهونيّ، لأنّه لم يكن ينفي العيانات الخارجيّة، بل يقول إنّ الأشياء الخارجيّة قد تكون بنحوٍ وندركها نحن بنحوٍ آخر. الفارق في هذا الخضم هو أنّ بيرهون طرح نظريّته بشكّ وارتياب، بينما طرحها كانط بأسلوب حازم جزميّ. والواقع أنّ النظام الفلسفيّ لكانط أعجز من أن يثبت الشيء في نفسه؛ لذلك انساق نحو المثاليّة، وقد أشكل المثاليّون بعد كانط نظير فيخته وهيغل على كانط، وقالوا إنّ ثمرة نظامه الفلسفيّ ليس الواقعيّة بل المثاليّة. يقول فيخته إنّ كانط يؤمن بالشيء في نفسه، أي يحكم أنّ الشيء في نفسه موجود لكنّه عصيٌّ على المعرفة، وهذه القضيّة بحدّ ذاتها متناقضة (پاردوكسيّة)، لأنّ الحكم بوجود الشيء في نفسه هو بحدّ ذاته نوع من المعرفة بالشيء في نفسه.[١]

والخلاصة أنّ التعدّديّة لا تقبل الإثبات وفق هذه الركيزة، وعلى افتراض التسليم للركيزة الذهنيّة واعتبارها فرديّة وشخصيّة أو على افتراض تأييد المنهج الظاهراتيّ فإنّ أيًّا من هذه الأمور لا يستدعي قبول كلّ المعارف وحقّيّتها وصدقها.

٤. الركيزة المعرفيّة (الإبستمولوجيّة)

البرهان الأساس والركيزة الأصليّة التي قدّمها فريق من التعدّديّين لإثبات دعواهم تعود إلى نظريّات الصدق والتسويغ. البحوث حول ما هو معنى الصدق وكيف يمكن فحص المعرفة واكتشاف الصدق والكذب، بحوثٌ يمكن أن تدرس بالتفصيل في إطار قيمة المعرفة، أمّا هنا فلإيضاح الركيزة المعرفيّة التي تعتمدها التعدّديّة نشير إجمالًا إلى أهمّ نظريّات الصدق:

أبرز نظريّة حول ماهيّة الصدق هي نظريّة «التطابق»، بمعنى تطابق الفكر مع الواقع ومع نفس الأمر. معظم المفكّرين وجميع الفلاسفة الإسلاميّين تبنّوا هذه النظريّة. والذي يتبنّى هذا المبنى للصدق وهذا التعريف لماهيّة الصدق لا يستطيع بالتأكيد الإفتاء بحقّيّة جميع المعارف.

---

[١] سبحاني، جعفر؛ التعدّديّة الدينيّة أم نزعة الكثرة؟، ص ٥٦-٥٧.

نظريّة «الانسجام والتلاؤم» نظريّة أخرى تقول إنّ المعرفة الصادقة هي التي تتلاءم وتنسجم مع المعارف السابقة. ويقول تقرير ثانٍ لهذه النظريّة إنّ المعرفة الصحيحة هي التي يتقبّلها مجتمعُ وعلماءُ الحقل العلميّ الذي تنتمي إليه، وفي تقرير آخر تفيد نظريّة الانسجام أنّ المعرفة الصحيحة هي التي تتلاءم مع أطرنا المرجعيّة وأنظمتنا الفكريّة.

إذا آمن شخص بهذه النظريّة، فسيكون باستطاعته ضمن حدود معيّنة أن يستنتج منها التعدّديّة المعرفيّة ويتقبّلها؛ لأنّنا لو كان لدينا معرفتان اثنتان حتى لو كانتا متناقضتين ومتضادّتين، فسيمكن القول إنّ كلتيهما صادقة، لأنّ كلّ واحدة منهما متلائمة مع بنيتها الفكريّة، والصدق هنا لا يعني التطابق مع الواقع طبعًا، بل يعني الانسجام والتلاؤم والتكيّف.

«البراغماتيّة» أو النفعيّة نظريّة أخرى من نظريّات الصدق تقول إنّ المعرفة الصادقة هي التي لها ثمرة عمليّة، فالصدق أساسًا هو تحقيق المنفعة والإثمار وكون الشيء مفيدًا. طبقًا لهذا المبنى يتسنّى اعتبار معرفتين متخالفتين ومتعارضتين صحيحتين معًا إذا كانت لكلّ واحدة منهما فائدتها العمليّة، فعلم الهيئة لدى بطليموس وعلم الهيئة لدى كوپرنيكوس نظريّتان متقابلتان تؤمن إحداهما بمركزيّة الأرض والثانية بدوران الأرض، وقد كانت كلّ واحدة منهما ناجحة في تشخيص مواعيد الخسوف والكسوف والتقاويم، وبالتالي يمكن القول إنّ النظريتين صحيحتان؛ وعليه يجوز اعتبار المعارف النافعة صائبة حتى لو كانت متقابلة.

نقد الركيزة المعرفيّة

أوّلًا: تبنّي النظريّات المنافسة لنظريّة التطابق فيه إشكالٌ مبنائيّ، فالصدق لا يمكن أن يكون بمعنى الانسجام أو النفعيّة. وليس من الصدفة أن معظم المفكّرين تبنّوا نظريّة التطابق، فقد كان القدماء كافة وكذلك المفكّرون الإسلاميّون من أنصار مبنى التطابق مع الواقع، وكثير من المتأخّرين الذين أطلقوا نظريّات أخرى جنحوا إلى هذه النظريّات المنافسة لمجرّد عجزهم عن الإجابة عن الإشكالات والشبهات المثارة على نظريّة التطابق،

وبعضهم يعترف أنّه لولا الإشكالات الواردة على نظريّة التطابق، لكان هذا المبنى أكثر إتقانًا وقدرة وقوة من غيره. يصرِّح وليام جيمس، مبدع النظريّة البراغماتية: >إنّ الصدق يعني التطابق، لكن طرح هذه النظريّة كان بوصفها علامةً للصدق وملاكًا للتسويغ، أو لأنّ العقليّين عندما توصّلوا إلى التطابق والصدق اعتبروا القضيّة منتهية ومفروغًا منها، لكنّني بوصفي عالم نفس لا أعتبرها منتهية، بل ينبغي أن أظفر بأدائها وثمارها العمليّة و... وهذه القضيّة بدورها يمكن التفصيل فيها تحت عنوان قيمة المعرفة<.

ثانيًا: الإشكال الثاني هو أنّ الدليل أخصّ من الادّعاء، إذ على فرض تبنّي هذا المبنى بشأن الصدق، حينما تظهر معارف جديدة في الساحة لن تنسجم مع أيّ من النظم الفكريّة الموجودة وبناها، فبأيّ معنى سيكون صدقها وكذبها؟ ثم إذا كانت الفكرة منسجمة مع نظام فكريّ وغير منسجمة مع النظم الأخرى، فهل هي صحيحة أم سقيمة؟

وكيف سيكون الحكم بشأن صحّة أو سقم نظامين فكريّين غير منسجمين داخليًّا لكنّهما منسجمان خارجيًّا؟

٥. الركيزة الهرمنيوطيقيّة

ليست هذه الركيزة في الواقع سوى بحث الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، روّاد هذه النظريّة ومنهم غادامر[١] يعتقدون أنّ النصَّ صامتٌ والقارئُ هو الذي يُنطِقُهُ بفهمه الذي هو وليد قبليّاته، اللغة في حدّ ذاتها لا دلالة لها، وحيث إنّ كلّ فهم وليد قبليّات الفاهم وهذه القبليّات متعدّدة وكثيرة، إذن ستكون الفهوم والمعارف طبعًا متعدّدة. مع أنّ غادامر اهتمّ بالهرمنيوطيقا الفلسفيّة والأنطولوجيّة، وخاض في تبيين أسئلة حول إمكان الوصول إلى الفهم ووصف أداء الفهم ووظيفته بشكل عامّ، لكنّه اهتمّ كذلك بعمليّة تحقّق الفهم من دون أيّ اهتمام لصدق الفهم وكذبه واعتباره وعدم اعتباره.[٢] إنّه يرى على غرار فيتغنشتاين أنّ أحد أهداف الهرمنيوطيقا العلاقة بين «الفهم» و«الممارسة أو الفعل» (البراكسيس)، بمعنى أنّ الفهم يتوكّأ على خلفيّة وأطر معنائيّة معيّنة ويتشكّل

[١] ولد هانس جيورج غادامر في پولندا عام ١٩٠١م وكان من تلامذة مارتين هايدغر. كتابه الأهمّ «الحقيقة والمنهج» (Truth and Method) حول الهرمنيوطيقا الفلسفيّة.

[٢] هوي، ديفيد كورتز؛ الحلقة النقديّة، ترجمه للفارسيّة مراد فرهاد پور، ص ١٤١.

من قبلها، والفهم والاستخدام لا يمكن أن ينفصلا عن بعضهما بنحو حاسم.[١] حسب الرؤية المعرفيّة لغادامر الحقيقة ذات بطون وطبقات ويمكن عبر الحوار الوصول إلى بعض هذه الطبقات.[٢] إنه يدّعي بصراحة أنّ بالمقدور أساسًا القول إنّه لا يوجد أيّ رأي أو حكم صحيح على الإطلاق.[٣] يشترط غادامر لمعرفة النص الاطلاع على الأسئلة (الجليّة والخفيّة) التي يتحتّم على النص الإجابة عنها،[٤] وعلى المفسرِّ الاقتراب من النص بتوقّعات محدّدة مسبقة،[٥] ولا يمكننا فهم أيّ موضوع أو نصّ بمعزل عن القبليّات والأحكام المسبقة.[٦] باختصار، يرى غادامر أنّ الفهم يحصل نتيجة ارتباط أفقَيْ النصِّ والقارئ والاتحاد بينهما وإقامة نوع من الحوار والتفاهم بيننا وبين النص، وفي هذه الحالة لا يبقي معنى للتمييز بين فهمٍ صحيحٍ وآخر غير صحيح.

نقد الركيزة الهرمنيوطيقيّة

أوّلًا: إذا آمن أحدٌ بدلالة اللفظ على المعنى وعمليّة وضع الألفاظ للمعاني، فلن يمكنه قبول أنّ الألفاظ لا دلالة لها، لأنّ كلّ لفظ له موضوعه ويختصّ بمعنى من المعاني (إلّا الألفاظ الهراء)، ولن يتسنّى معننة اللفظ حسب الأهواء وفي ضوء القبليّات الشخصيّة.،مثلًا لا يمكن التفوّه بلفظة (ميرزا) والادّعاء أنّنا أردنا بها الكرسيّ. اللغة مؤسّسة اجتماعيّة يتمّ التفهيم والتفاهم والحوار على أساسها، وقد وضعت على أساس قواعد.

ثانيًا: القبليّات على نوعين: ١. قبليّات الفهم. ٢. قبليّات قبول الفهم. ويتعيّن التفكيك بين هذين النوعين من القبليّات. قبليّات الفهم بدورها تنقسم إلى ثلاثة صنوف: القبليّات الاستخراجيّة والاستنباطيّة، والقبليّات الاستفهاميّة، والقبليّات التطبيقيّة والتحميليّة والتأويليّة.

---

[١] هوي، ديفيد كورتز؛ الحلقة النقديّة، ترجمه للفارسيّة مراد فرهاد پور، ص ١٥٠.

[٢] أحمدي، بالك؛ بنية النص وتأويله، ج ٢، ص ٥٧١.

[٣] ريختهگران، محمد؛ مجلّة «أرغنون»، العدد ٧ و ٨: غادامر وهابرماس، ص ٤٢٦.

[٤] الحلقة النقديّة، ص ٦٧.

[٥] م ن، ص ١٤.

[٦] هولاب، روبرت؛ يورغن هابرماس، ص ٨٨.

من وجهة نظر علميّة ينبغي عدم إشراك القبليّات من النوع الثالث في عملية الفهم، بل يتحتّم منع تدخّلها ومساهمتها، أمّا النوعان الأوّل والثاني، فلا مناص منهما، فهما حتميّان من حيث مساهمتهما واشتراكهما في عمليّة الفهم. وهذه الحتميّة لا تعني الحالة الشخصيّة والفرديّة وعدم وجود معيار، بل تفيد أنّه عند دراسة نصّ ما تبدو هذه القبليّات عامّة ومقّعدة (ذات قواعد)، ولا مناص من استخدامها وإشراكها.

بالإضافة إلى أنّنا حتى لو وافقنا هذه الركيزة الهرمنيوطيقيّة، لكان ذلك بداية البحث والكلام، ما يَثبُت هنا هو تعدّديّة المحقّقين والباحثين من دون أن يتسنّى إثبات حقّيّة هذه التعدّديّات بالهرمنيوطيقا الفلسفيّة، ولا يمكن يقينًا القفز بطريقة منطقيّة من تعدّديّة الباحثين إلى حقّيّتهم وصدقهم كافة.[١] بعض معاصري غادامر الغربيّين عدّوا رؤيته ضربًا من النزعة النسبيّة ووجّهوا لها انتقاداتهم.[٢]

٦. الركيزة الدينيّة (علم الدين)

أطلق فريق من المفكّرين بحثًا كلاميًّا جديدًا تحت عنوان جوهر الدين وصدف الدين ليستسيغوا نوعًا من التعدّديّة المعرفيّة في ميدان الدين. ادّعى هؤلاء أنّ بالمستطاع بمساعدة الظاهريّات التاريخيّة في الدين الوصول إلى نتيجة أنّ بعض القضايا والتعاليم والمعارف الدينيّة تمثّل جوهر الدين وبعضها الآخر صدف الدين. جوهر الدين ثابت لا يقبل التغيّر والتحوّل، أمّا صدف الدين فقابل للتغيير. جوهر الدين فوق التاريخ وصدف الدين تابع لزمان المتلقّي ومكانه، وممكن التبديل في الأزمنة الأخرى. النتيجة التي يخلص لها هؤلاء من هذا البحث هي أنّ كلّ ما يتغيّر ويختلف ويتعدّد لأنّه صدف الدين فهو صحيح. وعلى صعيد تحديد صدف الدين وجوهره قال بعضٌ إنّ التجربة الدينيّة تمثّل جوهر الدين، أمّا سائر التعاليم فهي القشور والصدف. وذهب فريق إلى أنّ العدالة هي جوهر الدين، لكن هؤلاء يعتقدون طبعًا أنّ معنى العدالة هو الآخر من صدف الدين وقابل للتغيير، وليس من الضروريّ في الوقت الحاضر أن يُسْتَمَدَّ معنى العدالة من الرسول الأكرم (ص)، فجوهر الدين هو لفظة العدالة، ورأى آخرون

[١] انتقد غادامر مفكّرون مثل هابرماس، وولفهات پانترغ، وويي. دي. هيرش.

[٢] لملاحظة تفاصيل النقود راجع: خسروپناه، عبد الحسين؛ الكلام الجديد، صص ١١٢-١١٧.

أنّ التوحيد هو جوهر الدين وباقي التعاليم الدينيّة من عبادات ومعاملات وسياسة هي صدف الدين، وأجازوا كلّ أنواع التصوّرات والانطباعات في حيّز الصدف واعتبروها حقيقة صائبة.

نقد الركيزة الدينيّة

أوّلًا: هذا البحث مخروم من الأساس، فالتمييز بين جوهر الدين وصدفه غير مبرَّر.

ثانيًا: لا يمكن بحال من الأحوال التوصّل من الظاهريّات التاريخيّة إلى جوهر الدين أو صدفه.

ثالثًا: على افتراض التسليم لهذه الركيزة، كيف نتحقّق من أنّ الأمور المذكورة هي جوهر الدين؟ إذا قال قائل إنّ القرب الإلهيّ أو العبادات الشرعيّة هي جوهر الدين، فما الدليل على رفض هذا القول؟ مضافًا إلى ذلك ثمّة كثير من الآيات القرآنيّة والروايات الحديثيّة ترفض هذا التفسير للدين بصراحة.

رابعًا: هذه الركيزة لا يمكنها إثبات دعوى التعدّديّة، إذ على افتراض قبول الظاهريّات التاريخيّة للدين إذا ادّعى شخص أنّ «أ» هو جوهر الدين، وذهب شخص آخر إلى أنّ «ب» جوهر الدين، فلن يمكن الحكم بصحّة وحقيقة كلا القولين. أحدهم يرى «أ» جوهر الدين والثاني يعتبر «أ» صدف الدين، فهل يتسنّى القول إنّ «أ» هو جوهر الدين وصدف الدين أيضًا؟!

النتيجة

تبيّن أنّ أيًّا من ركائز التعدّديّة لا يمكنها إثبات التعدّديّة المعرفيّة وتعاني كلّها من إشكالات. على العموم يُتاح القول إنّ قبول التعدّديّة في الحقيقة معركة ضدّ بداهة أمِّ القضايا أي استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

بالمقدور تقسيم مناهج علم المعرفة إلى منهجين هما «البِنية التحتيّة» و«البِنية الفوقيّة»، ويمكن تفكيك الاختلافات والتعدّديّة في مجال المعارف تبعًا لهذا التقسيم،

وفي المقابل قد تكون التعدّديّة متعلّقة بالمجال المعرفيّ. بعبارة أوضح اختلاف المعارف وتعدّدها وليد ثلاثة عوامل: الاختلاف في المجال المعرفيّ ذاته، والاختلاف في مناهج البنية التحتيّة، والاختلاف في مناهج البنية الفوقيّة.

في الاختلاف المعرفيّ ينبغي التفطّن إلى أنّه إنْ لم يكن ثمّة اختلاف في مناهج البنية الفوقيّة ومناهج البنية التحتيّة، فينبغي عدم الولوج في البحث المناهجيّ بل يجب التحاور في إطار المجال المعرفيّ. الفقيهان الشيعيّان اللذان يختلفان في مسألة فقهيّة إذا كانا مشتركين في مناهج البنية التحتيّة والبنية الفوقيّة، فيجب عليهما التحاور في حيّز تلك المسألة نفسها. وإذا كان الاختلاف في منهج البنية الفوقيّة، ينبغي أن يتركّز البحث في ذلك الحيّز. لا يكون الاختلاف بين فقيهين لهما فتويان مختلفتان حول مسألة معيّنة اختلافًا في منهج البنية التحتيّة أحيانًا، بل في مناهج البنية الفوقيّة، على سبيل المثال قد يكون أحدهما لا يرى مرسلات ابن أبي عُمير معتبرةً، بينما يراها الآخر معتبرة. الاختلاف في الفتاوى يكون انعكاسًا للاختلاف المنهجيّ حول الرواة، وقد يكون وليد اختلافٍ في مناهج البِنى التحتيّة أحيانًا. هنا ينبغي العودة بالبحث إلى الوراء من أجل الوصول إلى الموقف المشترك.

تُلاحظ كثيرٌ من الحالات يكون فيها العلماء ذوي آراء متعدّدة كثيرة متباينة وتراهم في مقام الحوار يناقشون أمور البنية الفوقيّة، والحال أنّ اختلافهم في حقيقته في البنية التحتيّة، وفي مثل هذه الحالات يتعيّن تشخيص محلّ الاختلاف والبدء بالنقاش من ذلك المحلّ، وفي هذه الغمرة تبدو التعدّديّة أو البلوراليّة أبسط حلّ للاختلافات، فهذا الحلّ هو في حقيقته إلغاء للمسألة وليس حلًّا للاختلاف. الحلّ الصحيح هو البحث الجذريّ في محلّ الخلاف (محلّ النزاع) ومعالجة المسألة من تلك النقطة.

الواقعيّة المعرفيّة

الواقعيّة أو الاعتقاد بإمكان اكتساب المعرفة اليقينيّة أهمّ موقف للمفكّرين الواقعيّين في مقابل منكري المعرفة. الواقعيّة المعرفيّة رؤية تشدّد على وجود العالَم بنحو مستقلّ عن ذهن الإنسان، وبوسع الإنسان عن طريق الإدراك العلمُ بالكيفيّات

والأشياء التي هي جزء من هذا العالم. هذه الرؤية على الضدّ من الرؤية المثاليّة. الذهن طبقًا للمثاليّة هو الواقع النهائيّ والعالَم الفيزيائيّ الخارجيّ صنيعة تابعة للذهن.[١] لكن الواقعيّة تعارض هذه الدعوى وتقول إنّ العالم خارجَ الذهن (غير التابع للذهن) موجودٌ ويمكن التعرّف عليه وتعريفه للآخرين. البيانات المعرفيّة للحكماء الإسلاميّين جاءت كلّها وفقًا لهذه الرؤية، وبالمقدور ملاحظة مفردة «اليقين» كثيرًا في النصوص الإسلاميّة والآثار العلميّة والمنطقيّة والفلسفيّة الإسلاميّة وما أنتجه المفكّرون المسلمون، وبمتابعة هذه النصوص سنرى أنّهم أشاروا بهذه المفردة إلى المعرفة التامّة النهائيّة، والمراد من المعرفة يعتمد في نهاية المطاف على هذا المعنى، ومن الواضح طبعًا أنّ اكتساب اليقين له شروط ومقدّمات وأصول.

تلعب هذه العقيدة دورها بين الواقعيّين المسلمين كأساس لتحصيل المعارف الأخرى، فبالتوكّؤ على مبدأ المعرفة بالعالم والموجودات خارج وجود الإنسان يُصار إلى البحث عن سائر مراتب المعرفة في ساحة المعارف الدينيّة، وكلّ المعارف المكتسبة تتبع الأصول الأوّليّة للمعرفة. بحوث معرفة الله ومعرفة الإنسان ومعرفة المعاد والآخرة وغيرها من عناوين المعارف الدينيّة تعتمد على مبدأ إمكان المعرفة والكشف عن الواقع. من ناحية أخرى تؤكّد النصوصُ الإسلاميّة وخصوصًا القرآن الكريم على هذا المبدأ بكلّ جدّيّة، وتشدّد على اكتساب المعرفة، مشيرة إلى مبادئها من قبيل «الآفاق» و«الأنفس». وفقًا لرؤية الإسلام ينتقل الإنسان من هذه المعارف إلى معارف ويقينيّات مضاعفة، فضلًا عن ضرورة ثبوت المحمول للموضوع في هذه المعارف فإنّها تنطوي على يقين باستحالة تفكيك المحمول عن الموضوع، وفي هذا السياق ترى الحقائق المختلفة مثل العلوم التجريبيّة والحسّيّة مجرّد يقين ووثاقة منهجيّة وليست يقينًا حقيقيًّا؛ لأنه في أسباب المعرفة اليقينيّة ومعدّاتها من الممكن عدم ارتقاء المعلومات إلى مستوى اليقين التامّ.

الواقعيّة المعرفيّة في الفكر الإسلاميّ

علم المعرفة أو نظريّة المعرفة في الفكر الإسلاميّ ليست بالبحث الجديد، فقد

[١] للاطلاع على صنوف النزعة الواقعيّة في الميادين المختلفة راجع: مجلّة «ذهن»، العدد ١٤، صص ١٥٩-١٧٤.

كانت دومًا موضع اهتمام المفكّرين الإسلاميّين منذ بواكير طرح البحوث العقليّة. اعتبر الفلاسفة المسلمون العلم اليقينيّ الضروريّ القطعي المتطابق مع الواقع ممكنًا دومًا، وذلك توكّؤًا على البديهيّات الأوّليّة والعقليّة، وانتقدوا كلام السفسطائيّين أحيانًا، وأشاروا إلى أقسام المعرفة، وتابعوا بحوثهم حول قضايا أخرى من قبيل الوجود الذهنيّ.

عَدَّ الكنديّ المعرفةَ اليقينيّة أمرًا ممكنًا، وأوضح أنّ الحسّ والعقل والوحي هي طرق تحصيل المعرفة اليقينيّة. وكان يعتقد أنّ الحواس الظاهريّة تجود بالإدراك الحسيّ، أمّا الكلّيّات فهي مما يُدرَك بالعقل. وقدرة العقل على الوصول إلى الواقع أمرٌ مسلّم به، والأمور البديهيّة هي التي لا يحتاج تطابقها مع الواقع إلى دليل وبرهان، وما يبحثه الكنديّ هو حدود كشف الواقع والتي يعتبرها متقنة دقيقة بمساعدة العقل وعن طريق العلل، وهو يرى للعقل وإدراكاته قيمةً أكبر من الحسّ بسبب ثبات إدراكات العقل واستمرارها.[١] ويذهب الفارابيّ إلى أنّ بداية المعرفة هي الحسّ الذي يعدّه الممهِّد للمعقولات، ويرى أنّ صورة المعقول تفتقد للمادة، والعلم الحسّيّ علم متغيّر وجزئيّ، والعلم بالكلّيّات علم عقليّ وثابت ويقينيّ.[٢] ويعتبر القضايا التي هي أساس العلوم وبنيتها التحتية قضايا يقينيّة ولا تقبل الشكّ والتردّد؛ لذلك فهو يؤمن بالأمور الفطريّة.[٣] والأساس المنتظم للواقعيّة في آثار هذا المفكّر واضح للعيان. يعتقد ابن سينا أنّ العلم يشمل صنوفًا منها العلم الحصوليّ والعلم الحضوريّ، والعلم الحصوليّ بدوره له أنواع منها العلم الحسّيّ والعلم الخياليّ والعلم العقليّ. وهو يفرِّق بين المعرفة والعلم، فالمعرفة عنده هي إدراك الجزئيّات، والعلم هو إدراك الكلّيّات؛ لذلك يرى العلم الحسّيّ معرفةً وليس علمًا.[٤] بناءً على أنّ المعرفة هي المعتقد الصادق المسوَّغ يُعدُّ ابن سينا في كلّ أعماله المعرفيّة والفلسفيّة مفكّرًا واقعيًّا ذا أفكار عميقة منتظمة. ويرى الغزالي العلمَ اليقينيّ علمًا تنكشف فيه حقيقة المعلوم،

---

[١] فلسفة الكندي، صص ٣٠ و ٣١ و ٤٥ و ٤٦؛ تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج ١، ص ٦٠٨؛ مسار الفلسفة في الإسلام، صص ٤٨ و ٤٩ و ٥٢ و ٨٣.

[٢] الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٩٨.

[٣] الفارابي، أبو نصر؛ السياسة المدنية، ص ١٤٨.

[٤] التعليقات، ص ١٤٨؛ النجاة، صص ١٦٢ و ١٦٥.

بحيث لا يبقى فيه أيّ نوع من الشكّ واحتمال الخطأ.[١] ويعتبر الحواسَ بسبب إمكان وقوعها في الخطأ مفتقرةً للمعيار، ولا يثق إلّا بالبديهيّات العقليّة. إنه يعرِّف اليقين بما يلي:

«العلم اليقينيّ هو أن تعرف أنّ الشيء بصفة كذا مقترنًا بأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا».[٢]

فترة ابتلاء الغزاليّ بالشكّ وانعتاقه منه مرحلةٌ بارزة في سيرة حياته، في استعراضه لهذه الفترة يتكلّم الغزالي اعتمادًا على عنوان الفرد الواقعيّ. ويرى الفخر الرازي بخصوص حقيقة العلم والوجود الذهنيّ أنّ العلم إضافة وليس صورة ذهنيّة،[٣] ويَعُدُّ أداةَ العلم الحسَّ والعقل، والبديهيّاتِ ركيزةَ العلوم التصديقيّة، واليقينَ في البديهيّات يساوي التطابق، ومبدأ العليّة أحد البديهيّات.[٤] أمّا شهاب الدين السهروردي (شيخ الإشراق)، ففضلًا عن طريق الفلاسفة، يخوض في العرفان والشهود أيضًا، وينتهل من منهج الإشراق للوصول إلى الواقع.[٥] إنّه يرى العقل والحسّ أدوات للعلم، ويولي العلم الحضوريّ أهمّيّة أكبر مما أولاها الفلاسفة من قبله. إنّه يتوسّع بمصاديق العلم الحضوريّ، ويعتبر العلم الحسّيّ في حال المشاهدة أو السمع أو... علمًا حضوريًّا. يذهب شيخ الإشراق إلى أنّ البداهة تساوي التطابق، ويقيم برهانه على هذه القضيّة، من جهة أخرى يهتمّ للبرهان إلى جانب اهتمامه للعرفان، ويرى البرهان من دون العرفان ناقصًا؛ لذلك ينيط الوصول إلى الحقّ بالبرهان والوجدان.[٦] خصوصيّات تفكير السهروردي تظهره مفكّرًا واقعيًّا تمامًا، فهو بمنهجه الإشراقيّ يرنو إلى الكشف عن الواقع والوصول إليه، ولا يأبه في هذا المسار للمثاليّة على الإطلاق. ويَعُدُّ الخواجة نصير الدين الطوسيّ العلومَ النظريّة مبتنية على البديهيّات الأوّليّة، وفي الحقيقة يقتدي بابن سينا مشيرًا في معظم أعماله إلى

---

[١] المنقذ من الضلال، صص ١٢ و ١٣.

[٢] معيار العلم، صص ٢٢٢ و ٢٢٣؛ محكّ النظر، صص ٩٩-١٠٠.

[٣] المباحث المشرقيّة، ج ١، صص ٤٠ و ١٠٠ و ١٠٣ و ٣٢٠ و ٣٢٣ و... .

[٤] المطالب العالية، ج ١، صص ٨٤-٨٦.

[٥] مجموعة المصنّفات، ج ١، صص ٧٠ و ٧٤.

[٦] م ن، ج ١، صص ١٣٣ و ٢٠٣؛ ج ٢، صص ١٥ و ٧٤ و ١٠٥ و... .

هذه المسائل.[١] الكشف عن الواقع والعثور على سبل الوصول إليه كان الهدف المهمّ للخواجة نصير الدين الطوسيّ في أفكاره. يقدِّم صدر الدين الشيرازيّ (صدر المتألهين) تفسيرًا فلسفيًّا ومنطقيًّا للعلم، ويَعرِض في الوقت ذاته التفسير العرفانيّ في خصوص العلم ودرجاته، ويدقّق في المراتب الثلاث لليقين (علم اليقين، وعين اليقين، وحقّ اليقين) ويؤمن بها.[٢] إنّه يعرض نظامًا معرفيًّا جديدًا، ويرسِّخ سبل الواقعيّة وأصولها بنحو بديع. ويقسِّم الملّا هادي السبزواريّ شأنه كشأن غيره من الفلاسفة العلم إلى حصوليّ وحضوريّ، ويصنِّف العلم الحصوليّ إلى تصوّر وتصديق، ويرى الحسّ منطلق العلوم التصوّرية، والبديهيّات الأوّليّة (مُدرَكات العقل) منطلق العلوم التصديقيّة.[٣] وله آراؤه أيضًا حول التطابق مع الواقع، منها أنّه يعتبر الحقّيّةَ العلمَ المتطابق مع الواقع، ويتكلّم عن التطابق في كلّ قضيّة من منظار الواقع المتعلّق بتلك القضيّة، ويعتقد أنّ واقع كلّ شيء وكلّ قضيّة بحسب ادّعاء تلك القضيّة.[٤]

وقد أُخضِعت الواقعيّة في أعمال الحكماء المعاصرين أيضًا لدراسة تفصيليّة، وتمّ تحديد المنهج اليقينيّ (الواقعيّ) كبِنية تحتيّة ومنطلق لكلّ العلوم الأخرى، مضافًا إلى تقديم ردود ونقود متينة حيال نزعة الشكّ والنزعة النسبيّة و... الخ. في أواخر المرحلة الثانية من علم المعرفة في العالم الإسلاميّ انبرى العلّامة محمّد حسين الطباطبائيّ (رحمه الله) وغيره من المفكّرين الإسلاميّين لمواجهة شبهات علم المعرفة لدى الغربيّين وقدّموا إجاباتٍ وردودًا على الاتجاهات المختلفة لمعارضي إمكانيّة المعرفة، وبالإضافة إليه أنجز الشهيد مرتضى مطهّري، والأستاذ جعفر سبحاني، والأستاذ عبد الله جوادي آملي، والأستاذ محمّد تقي مصباح يزدي أعمالًا وكتابات مستقلّة في هذا الميدان.[٥] في ضوء الآراء والنظريّات المتنوّعة للحكماء الإسلاميّين كان

---

[١] تجريد المنطق، صص ١٠-٥٣؛ أساس الاقتباس، صص ١٧ و ٣٤٥؛ شرح الإشارات، ج ١، صص ٢١٣-٢١٤؛ ج ٢، صص ٢٩٤ و ١٠ و ٣٢٣؛ ج ٣، ص ٢٠.

[٢] التفسير، ج ٦، ص ٢٨٢؛ مفاتيح الغيب، ص ١٤٠.

[٣] شرح المنظومة: المنطق، ص ٨ والحكمة، ص ١٤٢.

[٤] م ن، الحكمة، ص ٥٣.

[٥] كما سلف معنا القول فإنّ آثار هؤلاء المفكّرين تضمّ في هذا المضمار الكثير من النقاط؛ راجع: أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ، نهاية الحكمة، ص ٢٣٦ و ٢٤٠ و ٢٤ و ٢٥٩؛ حاشية الأسفار، ج ٣، صص ٢٨٠ و ٣٦٢، الميزان، ج ٦، ص ١٧١؛ و ج ٥، ص ٤٢٧ و ج ١، ص ٤٧ و ج ١٢، ص ٣١٢؛ دروس في الفلسفة، ج ١، ص ١٣٣.

هؤلاء الحكماء واقعيّين بالمعنى الصحيح والدقيق للكلمة سواء أكان قبل تدوين نظام علم المعرفة الإسلاميّ أم بعده.

إمكان المعرفة اليقينيّة

ناقشنا في مناسبة أخرى وضمن أقسام المعرفة موضوعة اليقين ومفهومه وأقسامه. السؤال الأساس الذي يُطرح بعد استعراض الاتجاهات التي عالجت إمكان المعرفة هو: هل المعرفة واليقين ممكنان منطقيًّا أم لا؟ وقد نُوقشت مناهج إنكار المعرفة ودُحضت. وعليه فإمكان المعرفة مبدأ مقبول من الضروريّ تبيينه وشرحه.

الأسئلة الأساسيّة المطروحة بعد التسليم لإمكان المعرفة هي: ما هو طريق الوصول إلى المعرفة اليقينيّة؟ وكيف تحصل هذه المعرفة؟ وما هي أدوات ذلك؟ وما هو معيار وملاك تشخيصها، وأيّ قضايا هي القضايا اليقينيّة؟

تكوُّنُ اليقينِ لدى الإنسان له عمليّته الواضحة. الإنسان في بداية ولادته يفتقر لأيّ نوع من العلم الحصوليّ، ومع أنّ له علمه الحضوريّ الداخليّ، لكنّه لا يمتلك أيّ معلوم تصوريّ وتصديقيّ.[١] مصدر تصوّرات الإنسان هو الحسّ؛ لذلك كانت إدراكاته في البداية جزئيّة ثمّ تكتسب النفسُ المفاهيمَ الكلّيّة بمساعدة العقل.

يطرح ابن سينا طريقين لتحصيل اليقين؛ أحدهما البرهان والثاني الاستقراء، وحيث إنّ المقدمات الكلّيّة للبراهين تُكتسَب هي أيضًا عن طريق الاستقراء والإدراك الحسّيّ، كان الإدراكُ الحسّيّ أوّل خطوة في كلّ علم يقينيّ اكتسابيّ وفكريّ، والحسُّ طريقًا للوصول إلى المعرفة وكشف المجهولات.[٢]

البرهان

لإيضاح الواقعيّة المعرفيّة في منطق العقلانيّة نعمدُ إلى صناعة البرهان، وقد عرَّف أرسطو

---

[١] ابن سينا؛ المبدأ والمعاد، صص ٩٦-٩٧.

[٢] التعليقات، صص ١٩٢، ١٤٨، ٨٢؛ برهان الشفاء، صص ٢٢٠-٢٢٤.

في منطقه البرهان بما يلي: «القياس المؤلَّف اليقينيّ».[١] وعرض ابن سينا التعريف نفسه.[٢] واعتبر مفكّرون آخرون البرهانَ قياسًا يتألّف من اليقينيّات ويعطي نتيجة يقينيّة.[٣]

وطالما كان المفيد في المعرفة الحقيقيّة هو اليقين، كانت القياسات البرهانيّة هي القياسات الوحيدة التي يُستفاد ويُنتفع منها في العلوم الحقيقيّة،[٤] والمراد من العلوم الحقيقيّة هنا العلوم المتطابقة مع الواقع، ومن البديهيّ أنّ هذا النوع فقط من العلوم هو المستخدم في مباحث المنطق والفلسفة والرياضيّات. في هذا الصنف من المباحث يرنو الإنسان إلى معرفة حقيقيّة متطابقة مع الواقع، وتحصيل اليقين المتطابق مع الواقع لا يكون إلّا عن طريق المقدّمات اليقينيّة والمتطابقة مع الواقع؛ لذلك فهو بحاجة إلى قياس تُستخدم فيه المقدّمات اليقينيّة المتطابقة مع الواقع، وكما سبق أن قيل مثلُ هذا القياس يسمّونه «القياس البرهانيّ»، القياس البرهانيّ قياس يتألّف من مواد يقينيّة، ويفضي بالضرورة إلى نتيجة يقينيّة.[٥] مقدّمات البرهان من حيث هي يقينيّة، ويتوقّع منها أن تنتج معرفة يقينيّة ينبغي أن تتّسم بسمات معيّنة هي: ١. اليقينيّة، أي ينبغي أن يكون اليقين صفة للمقدّمات وليس مجرّد صفة للنتيجة. ٢. محمولها ينبغي أن يكون ذاتيًّا في الموضوع. ٣. حملها على موضوعاتها يجب أن يكون حملًا أوّليًّا. ٤. مقدّمات البرهان يجب أن تكون كلّيّة. ٥. مقدّمات البرهان ينبغي أن تكون ضروريّة.

يقينيّة مقدّمات البرهان

معنى يقينيّة البرهان هو أن تكون مقدّماته يقينيّة أيضًا.[٦]

فالبرهان هو القياس الذي يكون من مقدّمات صادقة أوّليّة أو من مقدّمات يكون مبدأ المعرفة بها قد حَصَلَ من مقدّمات أوّليّة صادقة.[٧]

---

[١] منطق أرسطو، ج ٢، ص ٣٣٣.

[٢] برهان الشفاء، ص ٧٨.

[٣] المنطقيّات، ج ١، ص ٢٧٣؛ التحصيل، ص ١٩٢؛ التعريفات، ص ١٩؛ أساس الاقتباس، ص ٣٦٠.

[٤] نظريّة المعرفة في القرآن، ص ١٣٦.

[٥] برهان الشفاء، ص ٧٨.

[٦] برهان الشفاء، ص ٧٨.

[٧] منطق أرسطو، ج ٢، ص ٤٩٨.

ثمّة شرط آخر من شروط مقدمات البرهان هو ضروريّة هذه المقدّمات. الضرورة في باب البرهان غير الضرورة في باب القياس. معنى الضرورة في باب القياس عبارة عن وجوب ثبوت المحمول للموضوع بحيث يكون من المستحيل سلبه عن الموضوع، وهذه هي كيفيّة النسبة التي تسمّى الجهة، ولكن في باب البرهان يُراد من الضرورة معنىً أعمُّ من المعنى المراد في باب القياس؛ لأنّ الضروريّ في باب البرهان يشمل الضروريّ الوصفيّ والضروريّ الذاتيّ. بتعبير آخر الضرورة الذاتيّة والضرورة الوصفيّة من خصوصيّات المقدّمات البرهانيّة، وفي باب البرهان عندما يؤخذ الضروريّ بنحو مطلق، فسيشمل كلا نوعي الضروريّ، أمّا الضروريّ في باب القياس، فمتى ما يؤخذ بنحو مطلق سيشمل الضروريّ الذاتيّ فقط.[١]

أنواع البرهان

في كلّ برهان الحد الوسط هو بالضرورة علّة ثبوت الأكبر للأصغر في الذهن.[٢] وعليه تشترك كل البراهين من أيّ سنخ كانت في هذه النقطة، لكن تقسيم البراهين وتصنيفها يبدأ بعد هذه المرحلة وهي عبارة عن:

١. برهان الـ «لِم»: في هذا البرهان فضلًا عن كون الحدّ الوسط بالضرورة علّة ثبوت الأكبر للأصغر في الذهن، يعتبر الحدّ الوسط أيضًا علّة ثبوت الأكبر للأصغر في الخارج.

٢. برهان الـ «إنّ»: الحدّ الوسط ليس سوى علّة ثبوت الأكبر للأصغر في الذهن، وبرهان الـ «إنّ» بدوره على نوعين: الدليل وإنّ المطلقة.

في برهان الـ «إنّ الدليل» الحدّ الوسط في الخارج معلولُ «ثبوت الأكبر للأصغر».

وفي برهان «إن المطلق» كلاهما في الخارج معلول لعلّة ثالثة، بمعنى أنّ الحد الوسط وثبوت الأكبر للأصغر متلازمان في الخارج.[٣]

وقد أُدرجت أنواعُ البرهان باختصار في هذه الأبيات للملا هادي السبزواريّ:

---

[١] برهان الشفاء، صص ١٢١ و ١٢٢ و ١٢٣.

[٢] م ن، ص ٧٨؛ أساس الاقتباس، ص ٣٦٠.

[٣] رسالة البرهان، ص ٨٤؛ نهاية الحكمة، ص ١٠؛ مصباح يزدي، محمّد تقي؛ شرح نهاية الحكمة، ج ١، ص ٧٠.

برهانُنا باللمّ والإنّ قسم علم من العلّة بالمعلول لم
وعكسه إنّ واللم أسبقْ وهو بإعطاء اليقين أوثقْ
فالوسط الواسط الإثبات بكلْ إن ذا على الثبوت واقعًا يدلْ
لمّ وقيل الآخر الدليل درج التلازم هنا سبيل[١]

مبادئ البرهان

قيل في تعريف البرهان إنّه قياس مُكوَّنٌ من اليقينيّات ومنتِج لليقين.[٢] يُدرَس البرهانُ من أربعة جوانب: المادّة، الصورة، الغاية، الفاعل. لكنّنا في بحثنا هذا سنتطرق لجانب المادّة فقط.

القضايا التي تُستخدم في القياس على ثمانية أقسام: اليقينيّات، المظنونات، المشهورات، الوهميّات، المسلّمات، المقبولات، المشبّهات، والمخيّلات. واليقينيّات فقط من بين المبادئ الثمانية هي التي تُستخدم في القياسات البرهانيّة، أمّا سائر القضايا فتُستخدم في الصناعات الأربع الأخر،[٣] بكلمة ثانية تتقسّم مبادئ القياسات إلى قسمين كلّيّين:

اليقينيّات وغير اليقينيّات: وفي البرهان لا تنفع سوى اليقينيّات، فهذه المبادئ هي التي تأخذ بأيدينا إلى النتيجة اليقينيّة. اليقينيّات[٤] قضايا يحصل بواسطتها التصديق اليقينيّ.[٥] هذه القضايا إمّا ضروريّة أو نظريّة، والضروريّات على ستة أقسام: الأوّليّات، المشاهدات، الحدسيّات، المجرّبات، المتواترات، والفطريّات. أضاف بعضٌ لهذه الأقسام أقسامًا أخرى طبعًا منها الوهميّات أو أدرجوا بعض الأقسام تحت عنوان الحسّيّات، غير أنّ معظم هذه النزاعات لفظيّة ولا تضرّ بأصل الموضوع.[٦]

---

[١] شرح المنظومة: البرهان، صص ٩١-٩٢.

[٢] الجوهر النضيد، ص ١٩٩.

[٣] راجع: المنطق، ص ٢٨١؛ القواعد الجلية، ص ٣٩٤.

[٤] استعملت في الفكر الإسلاميّ بعدة تعابير منها «المسلّمات الواجب قبولها»، و«العلم المتعارف»، و«المقدمة الواجبة القبول»، و«مبادئ البرهان»؛ ومعادلاتها الإنجليزية:
Axins- Sureproposisions – Absolute proposisions – sensible Objects – proposisions certaines.

[٥] موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٨١٣.

[٦] م ن، ج ٢، ص ١٨١٣.

اليقين والاستقراء

تعريف الاستقراء هو:

«والاستقراء هو حكمٌ على كلّيٍّ لكونه ثابتًا في جزئيّات ذلك الكلّيّ».[١]

والاستقراء على نوعين: تامّ وناقص. الاستقراء الذي تُستوفى فيه كلّ الجزئيّات يسمّى استقراءً تامًّا. هذا الاستقراء يُنتِج اليقين بالتأكيد؛ لأنّه في الواقع يعود إلى القياس المقسِّم.[٢] في الاستقراء التام يشترط أن يكون عدد الجزئيّات الخاضعة للدراسة والاستقراء متناهية ومعدودة ومحدودة، ويكون بالمقدور دراستها كلّها واحدًا واحدًا، أمّا في الاستقراء الناقص فالجزئيّات الخاضعة للدراسة غير متناهية أو إنّها متناهية، لكنّها من الكثرة بحيث لا يُتاح فحصها كلّها واحدًا واحدًا. في هذه الحالة لن يتاح تحصيل العلم اليقينيّ وهذا النوع من الاستقراء يفيد الظن فقط ويستخدم في الجدل لا في البرهان.[٣]

ثمّة حول الاستقراء مصطلح ثالث هو الاستقراء الذاتيّ. وهذا الاستقراء، خلافًا لما ذهب إليه بعضٌ، ليس استقراءً تامًّا، بل هو استقراء ناقص له ظروف معيّنة. الاستقراء الذاتيّ باعتقاد ابن سينا هو الذي يُنتِج القضايا الخاصّة بميدان العلوم الطبيعيّة، إنه يعتقد أن مثل هذا الاستقراء يُنتِج معرفة يقينيّة، فهو غير الاستقراء الناقص العاجز عن إنتاج مثل هذه المعرفة، ولهذا يسمّونه التجربة للتمييز بينه وبين الاستقراء الناقص.[٤]

فريق من المفكّرين الغربيّين نسبوا طرح إشكاليّة الاستقراء وقضيّته لديفيد هيوم. بعبارة أخرى تصوّر هؤلاء أنّ هيوم هو الذي طرح السؤال «لماذا ينبغي أن يستغرقَ الاستقراءُ كلَّ الحالات ليُنتِج المعرفة اليقينيّة في حين تُنتِج التجربة العلمَ اليقينيّ بمشاهدة حالات معدودة؟» وهو الذي أجاب عنه. كارل پوپر من الذين نسبوا السؤال أعلاه لديفيد هيوم وسمّاه تبعًا لكانط بقضيّة هيوم.[٥]

---

[١] الجوهر النضيد، ص ١٨٨.

[٢] م ن، ص ١٨٨.

[٣] م ن.

[٤] برهان الشفاء، صص ٩٥ و ٢٢٠.

[٥] منطق الكشف العلميّ، ترجمه للفارسيّة حسين كمالي، ص ٤٨.

طرح هيوم مسألتين حول الاستقراء، إحداهما مسألة منطقيّة والثانية مسألة نفسانيّة، مسألته المنطقيّة حول الاستقراء هي كيف يمكن أن نستمدّ من الحالات التي تمّت مشاهدتها حكمًا عن الحالات التي لم تجرِ مشاهدتها وتجربتها. ومسألته النفسانيّة هي: مع هذا لماذا يتوقّع الناسُ ويعتقدون أنّ الحالات التي لم تُشاهد ولم تُجرَّب ستكون بالضبط كالحالات التي تمّت مشاهدتها وتجربتها؟[١] لكن ابن سينا بطرحه السؤال المذكور كان قد أثار مسألتي هيوم كليهما قبل هيوم بثمانية قرون، واتّبعَ أرسطو فاستعان بقاعدة «الاتفاقيُّ لا يدوم» ليجيب عنهما. إذا كانت قضيّة الاستقراء تسمّى في الفلسفة الغربيّة بقضيّة هيوم، فيجب أن تسمّى في الفلسفة الإسلاميّة باسم قضيّة ابن سينا.[٢]

الواقعيّة المعرفيّة في الفلسفة الغربيّة

عدّد مؤرّخو الفلسفة أسبابَ ظهور السفسطائيّين وأسلوب فهمهم في اليونان القديمة بما يلي:

١. تناقض آراء ومعتقدات الفلاسفة اليونانيّين الأوائل حول العالم، ومن جهة ثانية ثقتهم وعدم ثقتهم بالحسّ أو العقل.[٣]

٢. النموّ المتزايد للفكر في مظاهر الثقافة والحضارة الذي كان إلى حدّ ما ثمرة تعرّف الناس في تلك المنطقة على الحضارات الأخرى.[٤]

٣. الانتشار الكبير لفنّ الخطابة واللباقة اللسانيّة، وخصوصًا الخطابة في المحاكم القضائيّة.[٥]

٤. لم يكن السفسطائيّون يرمون إلى إدراك الحقيقة، إنّما كانوا يهدفون في بحوثهم العلميّة إلى أمور من قبيل فنّ الحياة والنتائج العمليّة والإشراف عليها وتنظيمها.[٦]

---

[1] Hume, Treatis On Human Nature, ed selby, bigge Oxford, 1978, p.91-139.

[٢] برهان الشفاء، ترجمه للفارسيّة مهدي قوام صفري، هوامش المترجم، ص ٥٢٨.

[٣] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، صص ٩٩-١٠٠.

[٤] م ن، ص ١٠٠.

[٥] م ن، ص ١٠١؛ دروس في الفلسفة، ج ١، صص ١٢٩-١٣٣.

[٦] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، ص ١٠٦.

وقد بدأت مواجهة المفكّرين للسفسطائيّين مع سقراط الذي حاول بمنهج الاستقراء والتعريف الوصولَ إلى حقيقة كلِّ شيء من الأشياء، وسعى عن طريق طرح الأسئلة والإجابات والبحوث إلى إصابة الحقّ والوصول إليه. لم يوافق سقراط نسبيّة الحقيقة ونهض لمجابهتها.[١] كان يؤمن بحقيقة ثابتة ويرى أنّ الوصول إليها كمعرفة يقينيّة أمرٌ ممكن، والمباحثة والتفكير هما خير السبل للوصول إليها، كان يعتقد أنّ متعلّق العلم هو المفاهيم الكلّيّة، أي اليقين الذهنيّ[٢] وليس اليقين العينيّ[٣].[٤] يعتقد أفلاطون أنّ متعلّق المعرفة لا يمكن أن يكون أمرًا عابرًا ومتغيّرًا؛[٥] لذلك يقترح فكرة المُثُل، ويرى أنّ المُثُل هي الموضوع الحصريّ للمعرفة الحقيقيّة، والأمور المحسوسة هي موضوع الحدس والظنون.[٦] المعارف التي لا تستوفي الشروط الثلاثة: المعتقد والصدق والتسويغ، لا تُعدّ معرفة؛ لأنّ مثل هذه المعارف لن تكون يقينيّة وحقيقيّة.[٧] وكان أرسطو يعتقد أنّ لكل علم أصوله ومبادئه الأوّليّة التي يمكن تبيينها وشرحها بواسطة علم آخر، بيد أنّ هذا السياق سينتهي في موضع ما لنصل في ذلك الموضع إلى أصول بديهيّة لا تحتاج إلى الإثبات، وكان يؤمن بالعلم العقليّ بالبديهيّات الأوّليّة التي تتّسم باليقينيّة، ويرى اليقينَ التطابقَ مع الواقع، ويحاول عن طريق تدوين المنطق رسمَ طريقة الاستنتاج الصحيح والتعريف الصحيح في المعرفة باستخدام البديهيّات الأوّليّة التصوّرية والتصديقيّة للوصول إلى العلم اليقينيّ القطعيّ، وإبراز أنّه يوجد طريق موثوق إلى الواقع الخارجيّ، شريطة أن نراعي الصحّة والبداهة والشروط اللازمة في حالات التعريف في البرهان وفي شكليهما أيضًا.[٨] وهكذا فمن وجهة نظر أرسطو العلم والمعرفة اليقينيّة تتأتّى عن طريق البرهان، والبرهان هو ملاك اليقين وميزانه. ولكن هل من الضروريّ وجود هذا

---

[١] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، صص ١٢٦-١٢٨؛ تاريخ الفلسفة اليونانيّة، صص ٥٠-٥٤.

[2] Objective.

[3] Subjective.

[٤] مهدوي، يحيى؛ المشكّكون اليونانيّون، ص ٣٩.

[٥] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، ص ١٧١.

[٦] م ن، ج ١، صص ١٧٢-١٧٥؛ روح الفلسفة في القرون الوسطى، صص ٣٧٢-٣٧٣.

[7] The Encyclopedia of Philosophy; vol 3; p 10-11.

[٨] م ن، ج ٣، ص ١٢؛ الميتافيزيقا، صص ٣-٨.

الملاك دومًا؟ البرهان القياسيّ يتألّف من يقينيّات، فهل يجب أن نأتي بالبرهان دومًا لإثبات هذه المقدّمات؟ من المتعذّر إقامة برهان على المقدّمات وأحيانًا ينتهي بنا الأمر إلى التسلسل. ليست سلسلة الوسائط لا متناهية، فهي تصل إلى معرفة لا تحتاج إلى البرهان. معرفتنا بهذه الأصول معرفة يقينيّة، فهي ينبوع اليقين والاستنتاج بمثابة المعبر والمسير إليه، والقوة العارفة بها هي العقل، والعقل لا يقودنا أبدًا نحو الخطأ.[١]

الرواقيّون الذين كانوا جزميّين ويؤمنون بأصالة المادة قالوا إنّ أداة المعرفة ونيل الحقيقة هي الإحساس فقط، وكانوا حسب رأي زنون يعتقدون أنّ الصورة الجزئيّة الخياليّة تنبع من التقاء الشيء المادّيّ مع الروح.[٢] في رأي الرواقيّين الشهود هو ملاك الصدق، ومتى ما استلمت الروحُ تأثيرًا يجب عليها تسجيله بواسطة عمليّة تسمّى التأييد، ولكن طالما لم يحصل هذا الفهم وطالما لم يؤثّر مؤثّرٌ في الروح، فلا يمكن القول إنّ هناك معرفة. التأثيرات المهمّة هي التي تضمن الحقيقة طالما لم يرد إشكال عليها.[٣]

ويرى الإبيقوريّون تبعًا لإبيقور أنّ العلم الحسّيّ هو أكثر العلوم يقينيّة، وأحكام العقل مبتنية على الحسّ، وهم ينكرون خطأ الحواس مع اعترافهم بإمكانيّة الخطأ في الحكم والتطبيق، بمعنى أنّنا عندما نحكم أنّ التصوّر الفلانيّ متطابق أو غير متطابق مع الواقع، فمن الممكن الوقوع في خطأ في حكمنا هذا.[٤]

المشكّكون والمعرفة اليقينيّة

يعتقد الواقعيّون والجزميّون أنّ الإنسان قادر على إدراك الأشياء، فهم لا يشكّون في اليقين وحصوله.[٥] ينبغي التنبيه طبعًا إلى أنّه يجب عدم الهبوط بالمشكّكين إلى مستوى السفسطائيّين، فهم يتقبّلون بالتالي وجود الشكّ والارتياب في أنفسهم ومتعلّقات المعرفة، أمّا السفسطائيّون فكانوا يستغلّون عدم اطلاع الآخرين على مختلف الحيل

[١] المشكّكون اليونانيّون، صص ٧٥-٧٦.

[٢] م ن، صص ٨٢-٨٣.

[3] The Encyclopedia of Philosophy; p 14.

[٤] المشكّكون اليونانيّون، ص ٨٥.

[٥] م ن، ص ١٠.

والمخادعات، وبعبارة أخرى المشكّكون فلاسفة والسفسطائيّون مخادعون يستغلّون بساطة الآخرين وعدم اطلاعهم.[١]

في آثار المفكّرين اليونانيّين اهتمّ المشكّكون القدماء (في القرنين الثالث والرابع قبل الميلاد) والمشكّكون الجدد (في القرنين الأوّل والثاني بعد الميلاد) بالبحوث المعرفيّة واليقين بشكل من الأشكال، وهو ما يمكن مطالعة تفصيله في دراسة تاريخ الفلسفة الغربيّة واليونان القديمة.[٢] وقد كان أفلوطين أبرزَ وجوه مدرسة الأفلاطونيّة المحدَثة، وهو الذي رسم للإدراك ثلاث مراحل هي الحسّ والفهم والعقل، وقال في إيضاح ذلك إنّ الحسّ ليس توأمًا للتفكير، والفهم يصل إلى المعرفة عن طريق دليل التفكير والاستنتاج المبتني على فرضيّات، وبعد طيّ طرق معيّنة. من وجهة نظره العلوم الحصوليّة والإدراكات العقليّة مقدّمة للوصول إلى شهود الحقيقة وإدراكها إدراكًا بلا وسائط، بمعنى أنّ الواقع موجود وطريق الوصول إليه في المرتبة الأولى هو الحسّ والعقل، وفي المرتبة النهائيّة الشهودُ وكلُّ مراتب ما قبل الشهود، والتطابق يحصل في الواقع في مرحلة الشهود وإلّا ففي المراتب السابقة للشهود قد يكون للفرد يقينه، لكنّ مشكلة التطابق لا تزال قائمة.[٣] في القرون الوسطى ذهب أوغسطين إلى أنّ علم النفس بنفسها أكثر العلوم يقينًا، فهو منزّه عن أيّ شكّ أو تردّد، واعتبر المعرفة اليقينيّة ممكنة على هذا الأساس، وشدّد كثيرًا على إمكان المعرفة.[٤] المعرفة الحسّيّة من وجهة نظره ليست معرفة حقيقيّة، وذلك بسبب التغيّر والتحوّل في متعلّقها.[٥] بدأ أوغسطين الخروجَ من الشكّ بالعلم الحضوريّ للنفس بنفسها وبحالاتها، وكان يعتقد بالبديهيّات الأوّليّة ويسلِّم بها في الفلسفة والرياضيّات والأخلاق.[٦] أمّا توما الأكويني فليست له بحوث مفصّلة في إمكان المعرفة والوجود واليقين والشكّ و...؛ لأنّه يرى كلّ هذه الأمور أكيدةً ومفروغًا

---

[1] Brochard Victor: sel Eqihposoliph eiriabil noitide Demexiue, Gereg Seuqitpes, J. parisrin. V. 1932.

[٢] المشكّكون اليونانيّون، ص ٨٦.

[٣] ياسپرس، كارل؛ ـفلوطين، ص ٤٢؛ تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، صص ٥٤١-٥٤٣.

[٤] بريه، إميل؛ تاريخ الفلسفة، ج ١، ص ٣٢٥.

[٥] روح الفلسفة في القرون الوسطى، صص ٢٧٢-٢٧٣.

[٦] ياسپرس، كارل؛ أوغسطين، صص ٢٨-٢٩.

منها، لكنّه يرى ما نُقِل عن أفلاطون وأوغسطين من أنّ المعرفة الحسّيّة لا تقبل الإثبات، وبالنتيجة لا يمكن الوثوق بها، كلامًا ليس مبرهنًا ويفتقد للإتقان. لقد حاول إثبات ثبات العلم واليقين في مرحلة الحسّ ليستطيع تصوّر الشيء المحسوس بنحو يليق بعنوان المعقول والمتيقّن.[١] أمّا روجر باكون وهو من القائلين بأصالة الحس والتجربة، فيرى أنّ أدوات الوصول إلى المعرفة هي النقل والاستدلال (البرهنة) والتجربة، ويعدّ التجربة أهمّها، ويرى حتى قضايا الرياضيّات واضحة وبديهيّة بسبب وجود التجارب المختلفة، وأنّ القضايا والبراهين العقليّة في الكشف عن المغالطات بحاجة إلى التجربة. يرى باكون معيار كلّ العلوم في اليقين والتطابق والحس والتجربة.[٢]

بدأت الواقعيّة المعرفيّة في العصر الحديث بديكارت الذي رسم ثلاث مراحل للخلاص من نزعة الشكّ التي سادت عصره[٣]: الشكّ، السير من الشكّ إلى أوّل يقين، السير من اليقين الأوّل إلى اليقينيّات الأخرى. وقد كان من همومه البارزة الوصول إلى منهج صحيح للإجابة عن أسئلته.[٤] فسرّ ديكارت اليقين بأنّه الإدراك الواضح المميّز، وكانت الحقيقة في رأيه عبارة عن الإدراك الواضح المميّز. ولم يوافق أن تكون الحقيقة بمعنى تطابق الذهن والعيان على النحو الذي قال به المتقدّمون.[٥] أمّا جون لوك الذي كان تجربيًّا قحًّا،[٦] فحاول عرض تبيين حول معرفتنا بحسب التجربة. كان يعتقد أنّ المعرفة تحصل عن طريق الحواس، وليس لدينا أيّ تصوّر معلوم بالفطرة.[٧] حاول لوك إيضاح المعارف البشريّة عن طريق «الأداة» ثم دراسة أنواع الأدوات، أي إنّه بدل أن يخوض في اليقين والتطابق مع الواقع خاض في أدوات العلم، مع أنّ البحث حول الأدوات أدّى إلى البحث حول اليقين والتطابق. في دراسة آراء لوك حول العلم والمعرفة اليقينيّة يجب متابعة هذه البحوث: ١. التصوّرات الفطريّة. ٢. أصالة الحس ومعناه. ٣. أنواع التصوّرات. ٤.

---

[١] روح الفلسفة في القرون الوسطى، صص ٣٧٩-٣٨٠.

[٢] تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، ص ١٣١.

[٣] نقد التفكير الفلسفي في الغرب، صص ١٢٥ و ١٢٦.

[٤] نقد التفكير الفلسفي في الغرب، ص ١٥٥.

[٥] تأملات، ص ٦٦.

[٦] تاريخ علم المعرفة، ص ٥٧.

[٧] بحث في الفهم البشريّ، صص ١-٧ و ٧-٩.

الكيفيّات الأوّليّة والثانويّة. ٥ . المفاهيم الكلّيّة. ٦. أنواع المعرفة. ٧. التطابق. ٨. مبدأ العلّيّة.[١]

وذهب كيركغارد رائد الفلسفة الوجوديّة إلى أنّ كلّ إنسان يمكنه في حياته أن يصاب بـ «الفزع» ويجب عليه الخلاص منه عن طريق نوع من المعرفة، وهذا الفزع يختلف عن الوحشة والخوف والتردّد؛ لأنّ الاستيحاش والخوف العاديّ له باعث خارجيّ وله موضوعه الذي يهدِّد الإنسان بشكل من الأشكال، ومتّى ما زال ذلك الموضوع الخارجيّ زال الخوف.[٢]

بالمقدور تلخيص نزعة الشكّ لدى كيركغارد بأنّه يقول بإمكان وجود نظام منطقيّ للمعرفة، أي جهاز معرفة يمكن فيه اعتبار النتائج حقائق ضروريّة من حيث هي نتائج منطقيّة للمفاهيم والتعاريف الأصليّة والأوّليّة، لكنّه من جهة أخرى يقول بعدم إمكان نظام وجوديّ أي جهاز للمعرفة الضروريّة يرتبط بالتجربة؛ لأنّه ليس لدينا القابليّة والموهبة لاكتشاف أيّ حقيقة ضروريّة حول الحوادث التاريخيّة أو المتغيّرة.[٣] والطريق الذي يقترحه للخلاص من شراك الفزع والجهل هو: إمّا أن نبقى في ظلامنا إلى الأبد حالنا حال المشكّكين، أو نتجاوز العقلَ والمنطق ونتقبّل بأعين مغمضة وبقفزة معنويّة الفكرةَ المتعارضة مع المنطق التي تقول إنّ هناك وجودًا اسمه الله يمكنه أن يضع أفعاله في وعاء الزمان والمكان، وقادرًا على أن ينيرنا في حال طلبنا وأردنا منه ذلك.[٤] إنّه يعتقد أنّ الإيمان حلّال مشكلات الإنسان وعقده. وتتجلّى هذه النقطة بكل وضوح في الصورة التي رسمها لإبراهيم عليه السلام بوصفه بطلَ الإيمان.[٥]

جنحت الواقعيّة المعرفيّة في الفلسفة الإنجليزيّة والأمريكيّة إبّان العقود الأخيرة

---

[١] لمزيد من المعلومات راجع: الفلاسفة التجريبيّون الإنجليز، ترجمه للفارسيّة منوچهر بزرگمهر، صص ٣٢-٣٣؛ بحث في الفهم البشريّ، صص ٧-١٠ و ٣٦-٣٧ و ٦٣-٦٥؛ موسوعة الفلسفة، ج ٣، صص ٢٢-٢٤؛ پاپكين، ريتشارد؛ الميتافيزيقا والفلسفة المعاصرة، ص ٦٥؛ تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ٤، صص ٩١-٩٣ و ١٠٦-١١٧.

[٢] زيبا كلام، فاطمة؛ مسار الفكر الفلسفيّ في الغرب، ص ٢١١.

[٣] كلّيّات الفلسفة، ص ٤٢٤.

[٤] م ن، ص ٤٢٥.

[٥] كيركغارد، سورين؛ الخوف والقشعريرة، صص ٨١-٨٢.

إلى التحليل واللغة، وقد كان تحليل كيفيّة بيان المفاهيم في اللغة القضيّة الأساسيّة لهاتين الثقافتين الفلسفيّتين. وُضعت أهداف متفاوتة لدراسة اللغة فلسفيًّا طبعًا. على سبيل المثال كان برتراند رسل ولودفيك فيتغنشتاين في طورهما الأوّل يعتقدان أنّ البنية الضمنيّة للغة تعكس بنية العالم. حسب هذا القول يمكن للفيلسوف عن طريق تحليل اللغة الوصول إلى حقائق مهمّة حول الواقع، أي بتحليل اللغة يتسنّى الوصول إلى اليقين فيما يخصّ الواقعيّات.[١]

وكان جورج إدوارد مور من رواد مدرسة التحليل الفلسفيّ بمعناها الجديد. باختصار أوجد مور بونًا شاسعًا بين العالَم، والقضايا التي هي مجال الصدق والكذب، وبين عالم الواقع غير القضاياتيّ (الخارجيّ). يقول: «ثمّة عدّة قضايا صدقها تعيينيّ وقطعيّ، مثلًا أنا أعلم أنّ لي بدنًا حيًّا حاضرًا هو بدني، وأعلم أنّ الأرض كانت موجودة منذ القدم. من جهة ثانية لا أعلم فقط أنّ هؤلاء الناس مطّلعون على صدق هذه القضايا، بل أعلم أيضًا أنّ كلّ واحد منهم يعلم أنّ هناك آخرين مطلعون على هذه القضايا. هذه القضايا هي متعلّق انطباعات العرف العام عن العالم. طبقًا لرأي مور يبدو أنّ هذه القضايا صادقة، وهو يعزو صدق مثل هذه القضايا إلى أسباب وأدلّة نمتلكها بالفعل للتعبير عن صدقها، وليس أسبابًا وأدلّة يدّعي الفلاسفة أنّهم يعرضونها».[٢]

ويذهب فيتغنشتاين إلى أنّ الشكّ ليس له دليل وأساس (مبنى).[٣] ويفرِز بين الحالات التي يكون فيها الشكّ غير معقول والحالات التي يكون فيها الشكّ ممكنًا منطقيًّا، لكنّه لا يرى حدودًا واضحة بينهما.[٤] الشكّ الواقعيّ ينتهي إلى شيء أكثر من إبداء الشكّ لفظيًّا، إذا شك أحد في وجود الأشياء المادّيّة، فحيث إن هذا الشكّ لا يسبب فارقًا في أعماله، فهو ليس بشك، وحتى كيفيّة تصوّر مثل هذا الفارق ليس واضحًا، وأقصى الحالات أنّه يخلق فارقًا في أقواله ومشاعره.[٥] الشكّ يستدعي السيطرة على

[١] دانلان، ك. س؛ الفلسفة التحليليّة وفلسفة اللغة، ترجمه للفارسيّة شاپور اعتماد ومراد فرهاد پور؛ مجلة «أرغنون»، العدد ٧ و ٨، ص ٣٩.

[٢] تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ٨، ص ٤٤٠.

[٣] رسالة منطقيّة فلسفيّة، المقاطع ٣٢٣ و ٤٥٨ و ٥١٩.

[٤] م ن، المقطع ٤٥٤.

[٥] م ن، المقاطع ١٢٠ و ٣٣٨ و ٣٣٩ و ٤٢٧.

لغةٍ ما. من أجل أن نعبّر عن الشكّ في القضيّة P يجب أن نعلم ما المراد من P . الشكّ الشامل غير ممكن، والشكّ محدود بألعاب لغويّة معيّنة. عدم الشكّ في الأشياء هو في الغالب الشرط المسبق لتعلّم بعض الألعاب. الشكّ الذي يشكّ في كلّ شيء ليس بشكّ.[١] الشكّ يستلزم اليقين، وهو ممكن في المواطن التي يكون فيها الاختبار والتجربة ممكنين، والاختبار يستدعي شيئًا لا يرقى إليه الشكّ والاختبار. شكوكنا تستند إلى واقع يقول إنّ بعض القضايا مصونة من الشكّ، فهي أشبه بمحاور تدور شكوكنا حولها وليس فيها. من هنا فإنّ لعبة الشكّ نفسها تستلزم اليقين.[٢]

[١] م ن، المقاطع ١٢٥ و ٣١٠ و ٣٢٩ و ١٦٠ و ٤٥٠ و ٦٢٨.

[٢] م ن، المقاطع ١٢٥ و ١٦٣ و ٣٣٧ و ٣٤١ و ١١٥.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن سينا، التعليقات، قم، دفترتبليغات اسلامى حوزه علميه، چ٣، ١٣٧٩ ش.
٣. ابن سينا، إلهيات الشفاء، ترجمه و پژوهش مهدى قوام صفرى، تهران، فكر روز، ١٣٧٣ش.
٤. ابن سينا، برهان الشفاء، ترجمه و پژوهش مهدى قوام صفرى، تهران، فكر روز، ١٣٧٣ ش.
٥. ابن سينا؛ المبدأ والمعاد، تحقيق عبدالله نورانى، تهران، دانشگاه تهران ومک گيل كانادا، ١٣٦٣ ش.
٦. أحمدي، بابک، ترديد، تهران، نشر مركز، ١٣٧٥ش.
٧. أرسطو، ما بعد الطبيعة، ترجمه للفارسية محمد حسن لطفي، تهران، طرح نو، ١٣٧٨ ش.
٨. الأسفار الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠ق.
٩. أفلاطون: دوره آثار أفلاطون، ترجمة محمّد حسن لطفي، تهران، نشر مركز، ١٣٦٦ش.
١٠. بحث حول الفهم البشريّ، في: الفلسفة النظريّة، ترجمه للفارسيّة منوچهر بزرگمهر،
١١. براون، كالين؛ الفلسفة والإيمان المسيحيّ، ترجمه للفارسيّة طاطوس ميكائيليان.
١٢. پوپر، كارل. ريموند؛ المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمى، ١٣٧٧ ش.
١٣. پوپر، كارل. ريموند؛ المعرفة العينيّة، ترجمة أحمد آرام، تهران، سروش، بلا تاريخ.
١٤. تاريخ الفلسفة في الإسلام، جمعى از مترجمان، زير نظر سيد حسين نصر و اليور ليمن. نشر حكمت.
١٥. تاريخ فلسفه، ج ٥، الفلاسفة الإنجليز، ترجمة أمير جلال الدين أعلم، تهران، سروش، ١٣٧٥ش.
١٦. تاريخ فلسفه، ج ٦، ترجمه للفارسيّة منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش، ١٣٧٥ش.
١٧. تفسير القرآن، صدرالدين الشيرازى، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٩ق.
١٨. جعفري، محمد تقي؛ دراسة ونقد نظريّات ديفيد هيوم في أربعة مسائل فلسفيّة، ص ٣١ فما بعد.
١٩. جوادي، ذبيح الله، أبجديّة الفلسفة الحديثة، تهران، ابن سينا، ١٣٤٨ش.
٢٠. حسين زاده، محمّد؛ بحث مقارن في علم المعرفة المعاصر، قم، مؤسّسه إمام خميني، ١٣٨٢ش.
٢١. خسروپناه، عبد الحسين؛ الكلام الجديد، قم، مركز مطالعات و پژوهشهاى فرهنگى حوزه علميه، چاپ دوم، ١٣٨٣ ش.
٢٢. دانلان، ك. س؛ الفلسفة التحليليّة وفلسفة اللغة، ترجمه للفارسيّة شاپور اعتماد ومراد فرهاد پور؛
٢٣. دكارت، رينيه، تأمّلات در فلسفه اولى، ترجمه للفارسية أحمد أحمدي، تهران، مركز نشر دانشگاهى، ١٣٦٩ش.
٢٤. رازى فخرالدين، المطالب العالية من العلم الإلهيّة، تخريج محمد عبدالسلام شاهين، بيروت، دارالمكتبة العلميه، ١٤٢٠ق.

٢٥. راسل، برتراند، تاريخ فلسفه، تهران، كتاب پرواز، ١٣٦٥ش.

٢٦. رسالة في أصول الفهم البشريّ، ترجمه للفارسية يحيى مهدوي.

٢٧. سبحاني، جعفر، المنشور الخالد، قم، انتشارات توحيد، ١٣٧٥ش.

٢٨. سبحاني، جعفر؛ التعدّديّة الدينيّة أم نزعة الكثرة؟، قم، مؤسسة الإمام الصادق.

٢٩. سبزواري، حاج ملاهادي، شرح المنظومة، تعليقة حسن حسن زاده آملى، مقدمه وتصحيح مسعود طالبى، قم، ناب، ١٤٢٣ق.

٣٠. صدر، سيد محمد باقر، فلسفتنا، دار الكتاب الإسلامي، بلا تاريخ.

٣١. طباطبائى، علامه محمّد حسين، نهاية الحكمة، قم، جامعه مدرسين، ١٤١٦ ق.

٣٢. طباطبائى، علامه محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم، اسماعيليان.

٣٣. طوسى، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح موسى رضوى، دانشگاه تهران، ١٣٧٦ش.

٣٤. طوسى، نصير الدين، الجوهر النضيد، نشر بيدار، ١٣٦٣ ش.

٣٥. طوسى، نصير الدين، شرح الاشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغه، ١٣٧٥ش.

٣٦. الغزالي، محمد أبو حامد؛ رسالة من رسائل الإمام الغزالي «٧ مجلّدات في مجلد واحد»: بيروت، دارالكتب العلمية، بلا تاريخ.

٣٧. الفارابي، أبو نصر؛ السياسة المدنيّة، الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري بخار، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦.

٣٨. الفارابي، أبو نصر؛ الفصول المنتزعة، تحقيق فوزى متري بخار، بيروت، دارالمشرق، ١٩٨٦.

٣٩. فروغى، محمد على، سير حكمت در أروپا، تهران، زوار، ١٣٧٦ش.

٤٠. كمپرس، ثيودور؛ المفكّرون اليونانيّون، ترجمه للفارسيّة محمّد حسن لطفي، تهران، خوارزمى، ١٣٧٥ش.

٤١. كوهن، توماس؛ بنية الثورات العلميّة، ترجمه للفارسيّة أحمد آرام، تهران، سروش، ١٣٦٩ش.

٤٢. كاپلستون، فردريک، تاريخ الفلسفة، ج١، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوى، تهران، سروش، ١٣٧٥ش.

٤٣. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار العلم، بلا تاريخ.

٤٤. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، بيروت، دار العلم، طبعة جديدة، بلا تاريخ.

٤٥. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، بيروت، دار العلم، بلا تاريخ.

٤٦. ليبنتز، غوتفريد ويلهلم فون: المونادولوجيا ودراسات أخرى، ترجمه للفارسيّة عبد الكريم رشيديان، تهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، ١٣٧٢ش.

٤٧. مجلّة «أرغنون»، مركز مطالعات وتحقيقات فرهنگى وزارت ارشاد اسلامى.

٤٨. مجلّة «ذهن»، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى.

٤٩. مجلّة «قبسات»، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى.

٥٠. مصباح يزدي، محمّد تقي؛ شرح نهاية الحكمة، قم، درراه حق، ١٣٦٣ش.

٥١. مصباح يزدى، محمدتقى، دروس في الفلسفة، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، ١٣٧٥ش.

٥٢. معلمي، حسن، ماضي علم المعرفة الإسلاميّ ومستقبله، تهران، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى، ١٣٨٦ش.

٥٣. موسوعة روتليج، النزعة والعلوم النسويّة، ترجمه عباس يزداني وبروز جندقي، قم مركز مديريت حوزه هاى علميه خواهران، ١٣٨٢ش.

٥٤. هارتناك، يوستوس؛ نظريّة المعرفة في فلسفة كانط، ترجمه للفارسية غلام علي حداد عادل، تهران، فكر روز، ١٣٧٦ش.

٥٥. هاملتن، ديويد، تاريخ علم المعرفة، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، ١٣٧٤ ش.

٥٦. هولاب، روبرت؛ يورغن هابرماس، ترجمه حسن بشيريه، تهران، نشر نى، ١٣٧٥ش.

٥٧. هوي، ديفيد كورتز؛ الحلقة النقديّة، ادبيات، تاريخ وهرمنوتيک فلسفى، ترجمه للفارسيّة مراد فرهاد پور، انتشارات روشنگران ومطالعات زنان، تهران، ١٣٧٨ش.

٥٨. يثربي، سيد يحيى، نقد الغزالي، تهران، كانون انديشه جوان، ١٣٨٤ش.

59. Brochard Victor: sel Eqihposoliph eiriabil noitide Demexiue, Gereg Seuqitpes, J. parisrin. V. 1932.

60. Hume, Treatis On Human Nature, ed selby, bigge Oxford, 1978, p.91139-.

61. Edwards Paul; Encyclopedia Of Phiosophy; Editor In Chef; Macmilan Publishing Co; Jnc; The free Press Newyurk; Macmilan Publisher London.

62. Popper, k.r; The Aim of Science, In his Objective Knowledge (Oxford University Press 1972).

الفردانية

استقراء تحليلي نقدي للمفهوم ومنزلته التأسيسية لحضارة الغرب الحديث

أحمد ماجد*

تمهيد

يشكل مفهوم الفردانية عنصرًا مدخليًا للحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة، فلا يخلو نصٌّ فكريٌّ من حديث مسهب عنه، حتى يخال من يقرأه أنّه بديهيّ كما هو حال مفهوم الوجود في الفلسفة حيث لا يحتاج إلى تعريف؛ لأنّه لا يوجد أوضح منه. ولكن عند عتبة البحث، يجدّ المرء نفسه كما لو أنه أمام جبل جليدي ما يظهر منه هو القمة، ولكن سفحه يغوص في الماء. عند هذا الحدّ تُثار التساؤلات التي تزداد إلحاحًا عند اقترابك منه، وما كنت تلمحه كمنطقة بيضاء، تنعكس عليها اشعة الشمس وتبدو لناظريك، بينما هي ليست كذلك، حيث تحمل عناصر متعددة؛ فبالإضافة إلى مثولها أمامك، فإنها تحمل في طياتها ابعادًا لا تدركها وأنت بعيد عنها.

«المحرر»

هكذا الفردانية التي تمثلُ أمامنا بشكل لفظيّ محدَّد، إلا أنّها تحمل في ذاتها أعراضًا متعددة، تجعلها تتلوّن وتختلف، وهنا فقط يبدأ المرء باستشعار أهمية العمل على

* أكاديمي وباحث في الإلهيات- لبنان.

بلورة هذا المفهوم وحركيته والتمايزات التي يحملها. فهذا المفهوم الذي يُقدم باعتباره نتاج المعجزة المعرفية للحداثة، التي وضعته بين المفاهيم المتجانسة العاكسة لصورة الإنسان باعتباره كائنًا عقلانيًا اكتشفه التنوير، ليس كذلك، ذلك بأنه متعدد الأعراض والاستخدامات. فهو أشبه بأسطورة «صندوق «بندورا»[١] اليوناني عند التلفظ به؛ يُخرج معاني لا حد لها. فيأخذك إلى الحيرة التي لا تستقر عند شاطيء، وتجعلك تُعيد النظر بما كان مستقرًا في ذهنك، فتتحرك باتجاهه، ولكن كلّما اقتربت منه ابتعد عنك، ونأى بنفسه عن معرفتك.

تبدأ المشكلة مع هذا المفهوم انطلاقًا من التسمية، حين تقف حائرًا عند اللفظ الذي ستضعه كعنوان لعملك البحثي، فهل تستخدم التفريد أو الفردانية أو الذاتية؟ تذهب باتجاه المعجم علّك تجد فيه جوبًا، وهناك تجد: التفريد تشتق من فرد، وقد ورد في لسان العرب:» الله تعالى وتقدس هو الفَرْدُ، وقد تَفَرَّدَ بالأَمر دون خلقه [... و] الفرد: الوتر، والجمع أَفراد وفُرادَى، على غير قياس[...] الفَرَدُ والفُرْدُ، بالفتح والضم، أَي هو منقطع القَرِينِ لا مثل له في جَوْدَتِه[...] والفَريدُ: الدُّرُّ إِذا نُظمَ وفُصِلَ بغيره، وقيل: الفَريدُ، بغير هاء، الجوهرة النفيسة كأَنها مفردة في نوعِها، والفَرَّادُ صانِعُها. وذَهَبٌ مُفَرَّدٌ: مَفَصَّلٌ بالفريد[...]وتأتي كلمة تفرّد بمعنى انعزل وتميّز عن غيره»[٢]، وأورد البستانيّ: «أفرد زيد بالأمر تفرّد به، وتفرد بالأمر أي كان فيه فردًا لا نظير له»[٣]، فالفرد يعني الاختلاف عن الآخرين، ويتضمن التميّز والخصوصية، وإذا أخذنا الصيغة الاشتقاقية، نلاحظ أنّ التفريد، يأخذك باتجاه ما هو جوهريّ، فيُقال تفرّد بالشيء أي خَصَّ بِهِ نَفْسَهُ ولَمْ يُشْرِكْ أَحَدًا، وتَفَرَّدَ بِاخْتِرَاعِهِ :كَانَ فِيهِ فَرْداً لاَ مَثِيلَ لَهُ. ومبدأ التفرد: «اصطلاح انتقل من ابن

---

[١] صندوق Pandora له أصله في الأساطير اليونانية التي توضح كيف **أصبح البشر بشر؟** وكيف **تم تثبيت** جميع **الشرور في الإنسانية؟** وفقًا **للأسطورة اليونانية** الموصوفة في العمل الشعري لهسيود المسمى *Theogony* والتي تعني «أصل الآلهة»، يستفز تيتان **بروميثيوس** غضب زيوس (إله أوليمبوس) من خلال **جعل النار معروفة للإنسان** . في مواجهة «عصيان» بروميثيوس، استدعى زيوس جميع الآلهة حيث أعطى كل واحد من فضائله لإنشاء باندورا من ناحية، ومن ناحية أخرى ألقى مصيبة ليتم الاحتفاظ بها في ما يمكن أن يسمى «صندوق باندورا " تم إرسال Pandora مع الصندوق إلى أرض الرجال... تزوجت بالفعل من بروميثيوس، وبسبب فضولها وسذاجتها تفتح «صندوق باندورا» في أرض الرجال، وتنشر كل الشرور التي احتفظت بها الآلهة هناك، بما في ذلك، على سبيل المثال، المرض والموت والجوع، اليأس، من بين أمور أخرى.

[٢] ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، مادة «فرد».

[٣] عبد الله البستاني، معجم وسيط اللغة العربية، بيروت، مكتبة بيروت، بابا الفاء.

سينا إلى فلاسفة القرون الوسطى عبر الترجمات اللاتينية، وهو القول بأنّ لكلّ كائن وجودًا جزئيًا، يتفرد به في الزمان والمكان، أو يتميّز به عن غيره من أفراد النوع»[١]، وأورد ابن عربي: «التفرد لدى الإنسان من حيث إنّ كلّ فرد لا يمكن أن تتكرر صفاته في الآخرين»[٢]، وهذه المعاني تدلّ على خصوصية ذاتية: «فالإنسان المتفرد، هو الذي لا يمكن أن يتكرَّر، والتفرُّد عملية أساسية عند يونغ: «وهو الإمكانية الفطرية الموجودة في كلّ فرد، والذي به تتمكن النفس الفردية من تحقيق تمام نموها وارتقائها[..] فالمقصود هو تحقيق الذات بأكثر ما فيها من شخصيّ وعصيّ عن كلّ مقاربة. يمكننا إذن ترجمة كلمة «التفرُّد» بتحقيق الفرد لذاته»[٣]. وبهذا المعنى نكون أمام وصف للفرد، لكنّه لا يطال الأبعاد الاجتماعية، فهل هذا هو المقصود من هذه الورقة البحثية؟ تجدّ نفسك مترددًا، وتترك اللفظ، وتأخذ غيره، فتتجه نحو الفردانية، وهناك ترى أنّ هذا المفهوم يأخذك باتجاه التنسيب المذهبيّ، فهو من خلال اشتقاقه، يُدخِلُك التشاركية في الانتساب إلى ما هو فرديّ، ويرى أنّ الفرد أساس كلّ حقيقة وجودية، فتقف عنده باعتبار أنّ الفردانية مذهبٌ يُفسر الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية، أو من يرى أنّ غاية المجتمع هي رعاية مصلحة الفرد، والسماح له بتدبير شؤونه بنفسه، وهذا ما يدفعك إلى تغليب هذا المفهوم، فهو لا يشير إلى الفرد بذاته وخصائصه الذاتية، بل تتكلم عنه من خلال الفعالية الاجتماعية التي يعيش فيها.

وهنا، يُطرح عليك خاطرًا، لماذا لم تذهب باتجاه الذاتية، فالذات تُعبّر عن نفس المعنى: «فذات الشيء تعني نفسه وعينه، والذات أعمّ من الشخص؛ لأنّ الذات تطلق على الجسم وغيره، والشخص لا يطلق إلا على الجسم، والذات ما يقوم بنفسه ويقابله العرض»[٤]، تقف قليلاً لتستدرك ما كنت ذاهبًا باتجاهه، وتقرر أن تفحص المفهوم، وعند هذه النقطة تجد، أنّ استخدامه قد يوقع في محاذير متعددة منها:

- الذات تذهب باتجاه الأنانية، وهي تشير إلى حضور «الأنا» في الموضوعات سواء أكانت فردية أو اجتماعية.

---

[١] جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، الجزء ١، الصفحتان ١٣٨-١٣٩.

[٢] المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

[٣] ك.غ. يونغ، جدلية الأنا واللاوعيّ، ترجمة نبيل محسن، اللاذقية، دار الحوار، ١٩٩٧، الصفحة ٨٩.

[٤] عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفيّ، القاهرة، الدار الشرقية، ١٩٩٠، الصفحة ١٢٧.

- الذاتية لا تصلح في الفكر الفلسفيّ التأمليّ.

- الذاتية استخدمت كمقابل للموضوعية، وهو وصف منهجيّ، يقتضي طرح هموم الذات على الموضوع.

عند هذا الحدّ، تُقرر الميل عن استخدام الذاتية، لتقر لفظ الفردانية، الذي يحمل بذاته مرونة، تستطيع أن تعبّر بشكل أفضل عن المفهوم الذي سيبحث في هذه الورقة، حيث تعني: «الحالة التي يكون عليها الفرد كيانًا مستقلا ومتفردًا عن الجماعات التي ينتمي إليها، وقادرًا على اتخاذ قراراته استنادًا إلى امكانياته الخاصة وقدراته المستقلة عن أفراد الجماعة الآخرين الذي ينتمي إليها الفرد. كما أنّها نوع أو سلوك يؤكد على الخصائص الذاتية للفرد وعلى سماته ومميزاته الخاصة، وذلك بما يتعارض مع ما هو جمعيّ وعام ومشترك، وهذا يعني أنّ الفردانية تؤكد ما هو خاص ومتفرد. وهذا يعني أنّ الفرد وفقًا لمفهوم الفردانية كائن إنسانيّ يمتلك وحدنه الداخلية ويؤدي وظيفته كنسق ونظام متكامل ويمتلك استقلالية خاصة في دائرة الوسط الذي ينتمي إليه»[1].

وبعد أن تحسم السؤال المتعلق بالعنونة، تنتقل إلى مرحلة جديدة من العمل، فتحضر نفسك لتجيب عن إشكالية «الفردانية»، فتجد نفسك أمام مشكلة، فما كُنت تتصوره منجزًا ومنتظمًا قوليًا، هو ليس بالبساطة التي تتصورها، ومن كنت تترقبه يفرّ منك، فيصبح الهمّ الأول، كيف ظهر هذا المفهوم، ومتى؟ فتبدأ تلك الرحلة، وقد أزمعت على استخدام المنهج الوصفيّ، الذي يسمح لك بتحليل الموضوع وفهم العناصر التي تشكله.

أولًا: منشأ الفردية في الاجتماع الأوروبي الحديث

تقف عند عتبة القول، تتأمل آلية الدخول إلى الموضوع إلى أن تجد منفذًا، حيث تقف أمام نص أو مقاربة قدمها لنا «ألكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville»(١٨٠٥-١٨٥٩)، تسمح لك بافتتاح الكلام عن الفردية. في عام ١٨٤٠ يكتب في المجلد الثاني من كتاب «الديمقراطية في أميركا»: «إنّ الفردية مصطلح حديث، وهو «كلمة صِيغت

[1] Louis Dument; Le Concept Moderne de L'individu; Revue ;février ;Paris;1978.

مؤخرًا»[١]، مما يؤشر إلى عدم حضور هذه الكلمة على مستوى معرفيٍّ من قبل، بعد ذلك بـ ١٦ عامًا، كتب «توكفيل» في كتابه «النظام القديم والثورة الفرنسية ما يلي»: «تلك الكلمة «الفردية». . . غير معروفة لأسلافنا، لسبب وجيه وهو أنّ كلّ فرد في أيامهم ينتمي بالضرورة إلى مجموعة، ولا يمكن لأحد أن يعتبر نفسه كوحدة منعزلة»[٢].

الفردية كمصطلح لم تدخل المعجم إلا في وقت متأخر من تاريخ الفكر الفلسفيّ، وهذا الكلام الذي أورده «توكفيل» دقيق، حيث يُلاحظ الباحث في تاريخ الأفكار أنّ هذا المصطلح قد ظهر خلال عشرينيات القرن التاسع عشر، عندما قام الثيوقراطي الفرنسي المناهض للثورة «جوزيف دي مايستر Joseph de Maistre»(١٧٥٣- ١٨٢١) بالهجوم على التنوع بالآراء الدينية والسياسية، الذي حلّ محل التوحيد النسبيّ في مجتمع ما قبل الثورة الفرنسية. ووفقًا لـ«ماستر» فإن هذه «الفردية المطلقة» أدت إلى «التشظيّ اللّامتناهي للعقائد»، الأمر الذي ترك انعكاسات خطيرة على الواقع، حيث حطّمت هذه الخطوة الإجماع الدينيّ الضروريّ للسلام والوئام الاجتماعي، كما أدت إلى فقدان أوروبا لاتجاهها الأخلاقيّ: «بسبب وجود قدر كبير من الحرية، مقابل عدم وجود دين كافٍ».

اعتبر «دي ماستر» أنّ هذه الكارثة التي حلّت في المجتمع الأوروبيّ، تعود بجذورها إلى الإصلاح الدينيّ البروتستانتي وما حمله معه من دفاع عن حرية الضمير، وهو تعليم أدى إلى «انقسام عقلي عميق ومخيف»[٣]، بالتالي لا بد من العمل على استعادة القارة الأوروبية للسلطة الدينية، التي تنبع شرعيتها من الدين، وأنّ هذه السلطة الدينية في أوروبا يجب أن تكون في نهاية المطاف بيد البابا؛ فالحلّ لمشكلة الفوضى والتسيّب الأخلاقيّ والتشتت المعرفيّ، لن يجدّ حلًا له إلا من خلال عودة الكنيسة الكاثوليكية إلى موقع سلطتها، مدعومة بملكية مطلقة، يمكن أن تعالج الآثار الكارثية لـ «البروتستانتية

---

[1] Alexis de Tocqueville, Democracy in America, ed. J. P. Mayer, trans. George Lawrence, Garden City: Anchor Books, 1969, p 506

[2] Alexis de Tocqueville, The Old Régime and the French Revolution [1856], trans. Stuart Gilbert, New York: Anchor Books, 1983, p96.

[٣] حول الاقتباسات السابقة، أنظر:

Steven Lukes, Individualism. Oxford: Basil Blackwell, 1973), p4; also Robert Nisbet, "Conservatism," in A History of Sociological Analysis, ed. Tom Bottomore and Robert Nisbet (New York: Basic Books, 1978), 80–117.

السياسية». وبعد تسع سنوات من التاريخ السابق، أصدر الثيوقراطي «فليستي دي لامينية Felicité-de Lamennais»(١٧٨٢- ١٨٥٤) تحذيرًا مماثلاً، فدعا إلى ضرورة يقظة العقل الأوروبيّ ومواجهة الإلحاد، الذي أنتجته فلسفة القرن الثامن عشر، فبالنسبة إليه، هذه الفلسفات لم توصل الإنسان إلا إلى الفوضى، لأنّها أدت إلى عزل الإنسان عن مصدر انضباطه من خلال إشاعة روح الفردية، هذه الروح التي تسبب «الفوضى بين العقول»، والتي ستنتج حتماً بوقت لاحق فوضى سياسية، وبالتالي تقلب «أساس المجتمع البشري». الفردانية، حسب لامينيه، هي «سلطة بلا طاعة» و«قانون بلا واجب»[١].

وتوالت بعد ذلك المواقف الرافضة للفردانية، حتى ظهرت آراء «لويس-غابرييل-أمبرواز دي بونالد Louis-Gabriel-Ambroise vicomte Bonald»(١٧٥٤-١٨٤٠) التي دعت إلى تفعيل دور الكنيسة الكاثوليكية المعصومة عن الخطأ. فالكون بونالد صيغ بكليته على شاكلتها، وهو قائم على مبدأ الثالوث المقدس، وفي الكون السبب الأول هو المحرك، والحركة كوسيلة، والنتيجة هي الأجساد؛ في الدولة، والسلطة كسبب، والوزراء كوسيلة، والمواضيع هي النتائج؛ في الأسرة، يتم تمثيل نفس العلاقة من قبل الأب والأم والأطفال، بالتالي لابد من رفض كلّ توجه، يدعو إلى مخافة هذا الأصل الباني للحياة ومنها الفردانية التي انتشرت في المجتمعات الأوروبية، وما ميّز مواقف «بونالد» هي في قدرتها التنفيذية وتأثيرها ببعض السياسات في أثناء عمله لصالح الحكومة خلال فترة استعادة البوربون للحكم[٢]. وفي عام ١٨٤٣، وضع الكاثوليكي المحافظ المتشدد «لويس فيو Louis Veuillot» اعتراضاته على الفردية على النحو التالي:

يتفق الجميع على إعطاء اسم: الفردية. كوصف للشرّ المجهول الذي ابتُلِيَت به فرنسا.

---

[1] See the quotations in Steven Lukes, Individualism (Oxford: Basil Blackwell, 1973), 4; also Robert Nisbet, "Conservatism," in A History of Sociological Analysis, ed. Tom Bottomore and Robert Nisbet (New York: Basic Books, 1978), 80–117. Although I have some disagreements with Lukes, his short book is an indispensable source on the various meanings of "individualism" and their histories.

[2] Christopher Olaf Blum, "Introduction," in Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter Revolutionary Tradition, ed. and trans. Christopher Olaf Blum (Wilmington, DE: ISI Books, 2004), xxvii.

الدولة التي تسود فيها الفردية ليست طويلة الأمد، لأنّ المجتمع هو اتحاد العقول والمصالح، والفردية هي تقسيم لهذين الأمرين.

الكلّ للكلّ، الكلّ للجميع، هذا هو المجتمع؛ بينما كلّ واحد لنفسه، وبالتالي كلّ واحد ضد الكلّ، هذه هي الفردية.[١]

يوضح المقطع التالي لـ «فيليب بينتون Philippe Bénéton» الأفكار المفتاحية للنقاد المحافظين الأوائل للفردانية: « أصرّ أعداء الثورة الفرنسية[...] بلا توقف على تقديم حجج صعبة الدحض، تتعلق بالبعد الاجتماعيّ للوجود البشري، فالإنسان لا يصنع الإنسان نفسه بنفسه، وهو يتلقى من الآخرين (أقاربه ، ومعاصروه ، والأجيال الماضية) أكثر مما يعطي. لا يعيش الانسان وحده. لديه حاجة عميقة وأساسية للآخرين لأنه كائن تشكّله علاقاته[....] من يحاول أن يعيش بأسلوب فردي يترك وراءه الروابط المهمة، ولا سيما تلك التي تنطلق من القلب. الفردانية حلم وخبيث [. . .] تعمل على تفكيك الروابط الاجتماعية، لصالح العلاقات التعاقدية والنفعية، مع العلم أنّ تلك المرفقات القوية هي تلك التي تنشأ في وسط المجتمعات، سواء كانت مجتمعات عائلية أو دينية أو محلية أو سياسية أو مهنية. لا يمكن اختزال المجتمع الجيد في مجموعة من الأفراد[٢].

كما رأينا، هاجم الثيوقراطيون الفردانية، واعتبروها مسؤولة عن تجزئة العقائد الدينية، وهذا ما أدى إلى تدمير المعتقدات الدينية التي يقوم عليها النظام الاجتماعي، وهو ما انعكس تنوعًا بالآراء السياسية، وقد جاء موقف هذا التيار في اطار الحركة الراديكالية، التي كانت تعمل على إعادة احياء الملكية والقضاء على الأفكار الثورية، التي نشأت في أوروبا خلال القرن الثامن عشر، وهي وإن اتخذت إطارًا فكريًا إلا أنّها كانت تحمل في طيَّاتها رغبة في استعادة السلطات الدينية والملكية لسلطتها التي فقدتها، ووجدت في الفردانية مدخلاً مناسبًا لها، تستطيع من خلاله مواجهة القوى االتغيّرية في المجتمع.

---

[1] Steven Lukes, Individualism, P 9.

[2] Philippe Bénéton, "Foreword," in Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter-Revolutionary Tradition, ed. and trans. Christopher Olaf Blum (Wilmington, DE: ISI Books, 2004), xi.

وهذا الموقف لم يكن محصورًا في التيار الثيوقراطيّ، إنّما نما أيضًا في الأوساط العقلانية، حيث استخدام مصطلح «الفردية» أيضًا في منتصف عشرينيات القرن التاسع عشر من قبل تلاميذ «سان سيمون Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon»(١٧٦٠- ١٨٢٥). بالنسبة لهؤلاء، كانت «الفردانية» مصطلحًا ازدرائيًا، يستهدف تهفيت النظرة التي عملت على تقويض الإنسان. وإن ذهب السان سيمونيين إلى الدعوة: «لحماية الجوهر الروحيّ لأديان الماضي، ولكن بشكل علمانيّ وإنسانيّ يقلل من أنانية عالم الجمود السياسيّ الذي اختلط بالتطور الصناعيّ التجاريّ. لهذا بدأوا في تطوير نماذج عضوية للمجتمع ووضعت الحدس فوق العقل كطريقة لمواجهة النزعة الفردية لعصر الأنوار»[١]. حسب «سان سيمون»: «كان المجتمع فوق الفرد وعضوي، وتراتبي من حيث كونه يحتاج في واقع الأمر إلى القيادة. ودينيّ من حيث لا يمكن أن يعمل بطريقة صحية دون نوع من العبادة التي يمكن أن تكون ذات نشاط رمزي مركز ومصد إلهام أخلاقي للممجتمع»[٢].

الفكرة الأساسية، التي حكمت فكر «سان سيمون» هي أنّ المجتمع ينبغي أن يكون منظمًا بأسره من أجل الإنسان وبواسطته، والمجتمع لا ينبغي أن يحكم بواسطة «الدبابير»، هؤلاء الّذين يعيشون على الريع مستفيدين من عمل الغير، إنّما يجب أن يكون كخلية النحل، يعمل بانسجام بين العناصر التي تشكله من رجال صناعة ومصرفيين وحتى العاملين الأكثر تواضعًا من عمال وفلاحين، ويجب أم تحكمهم جميعًا مثل عليا تشبه الدين ولكنّها تتيمبز بعلمانيتها.

والموقف الثوري، الذي أورده «سان سيمون، يعيدنا إلى الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وبالتحديد إلى ٢٤ تشرين الثاني من العام ١٧٩٣ حين أعلن «روبسبير» في مقر نادي اليعاقبة رفضه لقمع الكنيسة، وقال: «إنّ الإلحاد مبدأ ارستقراطي، إنّ مفهوم كائن أعلى يحمي الأبرياء المستضعفين ويعاقب المجرمين، مفهوم ثوريّ وشعبيّ تمامًا. وهكذا فإنّ روح الدين المسيحيّ ليست معادية للثورة، إنّ الأشكال والمظاهر المسيحية هي المعادية للثورة وفي النضال ضد القساوسة المعادين للثورة يجب أن نحذر وأن لا نمنح

[١] روبرت بركين، أصول ما قبل دوركهيم، ترجمة إيمان الزكيلي، ملف بحثي، مؤمنون بلا حدود، ٢٨-٨- ٢٠١٥، الصفحة ١١.

[٢] المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

من خلال ذلك سلاحًا للأعداء يحاربوننا به، حيث إنّ الجمهورية يجب أن تقام على المبادئ المقدسة للأخلاق والمثل العليا، إنّ الإطاحة بمبادئ الثورة وأسسها يعني في نفس الوقت موت الثورة ... بأيّ حقّ يمكن لهؤلاء الأشخاص غير المعروفين في صفوف الثوار أن يبادروا في خضم المعارك إلى سرقة الثورة وانتحال صفة الشعبية دافعين المواطنين إلى القيام بمبادرات خاطئة، متسببين في ارتباك وخلافات في صفوف الثوار. بأيّ حق يسمحون لأنفسهم بمنع حربة العبادات تحت شعار الحرية، بأي حقّ يقوم هؤلاء بتحويل معالم تقديس الحقيقة إلى أضحوكة ويحاربون التعصب الديني بتعصب جديد»[١]، ف«روبسبير» كان يعارض الكثلكة، ولكنّه كان يرى على غرار الأنواريين ضرورة وجود دين ما، وهذا ما يذكر بموقف «فولتير» الذي قال: «إنّ الفيلسوف قد يعتنق مذهب «سبينونزا» لكن ليس رجل الدولة الذي لن يجد فيه مبتغاه، فالطبيعة تهدينا إلى إله حكيم وعظيم، لكن المجتمع لا يستطيع أن يعيش بلا عدل، لذا فنحن نؤمن بإله عادل»[٢]، فالدولة بما هي مؤسسة اجتماعية لا بد لها من دين، ولكن محتوى هذا الدين يختلف عن سابقه بمحتواه الاجتماعي، يقول «روبسبير»: «إنّ الشعب الفرنسي يقرّ بوجود الكائن الأعلى وبخلود الروح. إنّ العبادة المناسبة للكائن الأعلى تتمثل في قيام الناس بواجباتهم المتمثّلة أساسًا في كراهية ومحاربة النوايا الخبيثة والطغاة والخونة ومساعدة البائسين وحماية الضعفاء، والدفاع عن المضطهدين والقيام بجميع أعمال الخير المستطاعة للآخرين والامتناع عن ظلم أيّ كان...إنّ الأعياد تذكّر الناس بالله تعالى، وهي أعياد تشتق اسماؤها من أحداث الانتصارات التي حققتها الثورة، ومن القيم الأكثر أهمية وإصلاحًا للناس ومن أحسن ما تقدمه الطبيعة»[٣].

كما رأينا حتى الآن، يتفق الطرفات الثيوقراطيّ والاجتماعيّ على الوقوف بمواجهة الفردية، ويعتبرونها مدمرة للمجتمع، ويختلفان في ماهية القوة الحاكمة، ففي حين أنّ الأول عمل على استعادة الملكية والكاثوليكية دعا الثاني إلى اعتبار الإجتماعيّ هو الأصل،

---

[1] J,Tulard. J.Fr.Fayard et Fierro, Histoire et Dictionnaire de la Révolution française»1789- 1799: Paris, Rabert,1987,p179.

[٢] ف.فولغين، فلسفة الأنوار، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨، الصفحة ٢٦

[3] Robespierre, Discours, Paris, Union Génèrale, 1965, pp 284- 285.

ودعا إلى إعادة تفعيل المجتمع، وجعله منسجمًا، فعملوا على علمنة الحياة، وإعادة تأويل المعتقدات الدينية بعد علمنتها، وهما أكدا على جملة من الأمور، منها:

- التأكيد على فكرة أن المجتمع هو أكثر من مجرد تجميع للأفراد المستقلين. إنّما هو نظام وهيكل قائم بحدّ ذاته، وهذا ما يجعله أكثر من مجرد مجموعات من الأفراد العاملين بشكل مستقل. وهذا يوصل إلى وجود تقاليد اجتماعية، تعطي الإنسان معناه.

- القواعد الاجتماعية والمعايير الأخلاقية للسلوك التي تنكرها الفردية مهمة، وهذا ما يجعل الفرد يقع تحت التأثير الاجتماعيّ والثقافيّ، وينعكس في الفرد من خلال سلوكياته.

- السلوك الفردي لا يمكن تفسيره بالكامل دون الرجوع إلى الظروف الاجتماعية. كما أنّ الأفراد يبنون أنفسهم على أفكار وإنجازات المجتمع، ما يميل الجماعيون التأكيد عليه، هو أولوية المجتمع على الفرد. إنّهم يؤكدون أن الإنسان منتج اجتماعي ، وليس أن المجتمع هو نتاج فردي.

وما أوردناه يشير إلى وجود تيار فكريّ، بدأ بالتحرك في المجتمع الأوروبي، ووصل إلى ذروته في القرن التاسع عشر، وعمل على تقويض بنى الحياة الاجتماعية أو على الأقل قُدِم بهذه الطريقة لأسباب سياسية من قبل اليسار واليمين، ولكن ما هو غير واضح حتى الآن، يتعلق بمصدرية هذا التيار ومرجعياته، وهذا بحاجة إلى مقاربة تحاول أن تميط اللثام عنه.

ثانيًا: الأصول التاريخية لنشوء الفردانية

بعد استعراض حضور كلمة الفردانية في القرن التاسع عشر، نبدأ بالحديث عن الفردانية، وحضورها التاريخي في المجتمع الأوروبيّ؟ وهنا نقف مع الكتاب الكلاسيكي للمؤرخ السويسري «جاكوب بوركهارتJakob Burckhardt» «حضارة النهضة في إيطاليا» (١٨٦٠). حيث كتب في الفصل المعنون «تطور الفرد»: «في العصور الوسطى، كان كلا جانبي الوعي البشري – ما كان منه انطوائيًا متجهًا للداخل وما كان انبساطيًا متجهًا للخارج- يرقد في أضغاث احلام أو نصف مستيقظ تحت حجاب مشترك يعمّ الجميع. وكان الحجاب منسوجًا من الإيمان الاعتقادي والأوهام والملكية الطفولية، والتي

من خلالها كان يُنظر إلى العالم والتاريخ على أنهما يرتديان ألوانًا غريبة. لم يكن الإنسان واعيًا بنفسه إلا بوصفه عضوًا في عرق أو شعب أو حزب أو عائلة أو نقابة - فقط من خلال فئة عامة معينة. في إيطاليا ذاب هذا الحجاب لأول مرة في الهواء. فأصبح في الإمكان قيام معالجة «موضوعية» و«تأمل موضوعي» في الدولة وفي كل شؤون هذا العالم. على أن الناحية الذاتية أبرزت نفسها في الوقت ذاته بما يقابل ذلك من تأكيد، فأصبح الإنسان فردًا روحيًا، وعرَّف نفسه على هذا النحو. . . في وقت مبكر جدًا يمكننا هنا وهناك اكتشاف تطور الشخصية الحرة. . . . ولكن في نهاية القرن الثالث عشر، بدأت إيطاليا تزدحم بالفردية؛ لقد تبدد السحر الذي أُضفي على الشخصية البشرية، ومن ثم تقابلنا صورة كلٌّ منها شكله الخاص ولباسه الخاص. . . لم يعرف الإيطاليون في القرن الرابع عشر سوى القليل من التواضع الزائف بأي شكل من الأشكال. ولم يكن أحد منهم خائفًا من التفرد، أي أن يكون ويظهر على عكس جيرانه. وكان الاستبداد، كما رأينا آنفاً، يعمل جاهدًا وإلى أقصى حدّ على تغذية وتنشيط الفردية، لا فردية المستبد أو قائد المرتزقة نفسه فحسب، بل فردية الرجال الّذين كان يحميهم أو يستخدمهم آلات في يديه ما بين سكرتير أو وزير أو شاعر أو رقيق[١].

كما نرى أرجع بوركهارت الفردية إلى التزعة الاستبدادية التي سادت المدن الإيطالية، التي شهدت تحوّلات سياسية سريعة، وتميّزت بالتقلبات، الأمر الذي يستدعي بلوغ أعلى مراتب اللذة والسعادة في الفترة القصيرة التي سيتواجد فيها الطاغية، على هذا الأساس نلاحظ وبشكل دائم مجيء الطغاة الصغار وذهابهم في تتابع سريع، لذلك تعلّم من هم في السلطة أن يستمتعوا بأنفسهم قدر استطاعتهم، يقول سعى الطغاة: «للحصول على أكبر قدر من الرضا ربما لفترة قصيرة جدًا من السلطة والتأثير»[٢]. وهذا عادة ما ينطوي على غرس الفردانية، ومن خلال هذه الرؤية، تظهر الفردانية باعتبارها تعويضًا يلجأ إليه الطغاة لعلمهم بقرب نهايتهم.

---

[1] Jacob Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy, trans. S. G. C. Middlemore (London: Penguin Books, 1990), 98.

[2] Jacob Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy, trans. S. G. C. Middlemore (London: Penguin Books, 1990), 99.

والأمر السابق، وإن كان قد برر حضور الفردانية على مستوى السلطة إلا أنّه يبقى قاصرًا عن تفسير الفردانية على مستوى العامة، وهنا يلجأ إلى تبرير يربط بين انتشار الفردانية والسياسة، فيعتبر حتى هؤلاء الإيطاليين الذين مُنِعوا من أروقة السلطة لم يجدوا العبودية السياسية حاجزًا أمام الفردية: «لأنّ العجز السياسي لا يمنع الاتجاهات والمظاهر المختلفة للحياة الخاصة من الازدهار بأقصى قدر من النشاط والتنوع». وفي هذا المجال نلاحظ أنّ الحرية الفردية الكبيرة لدول المدن، نمت جنبًا إلى جنب مع الكنيسة التي لم تتدخل بشدة مع الحكومات البلدية، حيث: «فضلت بلا شك نمو الفكر الفردي»[١]. في الواقع، عندما تمّ الإكراه وسادت مبادىء القوة، أصبحت المشاركة في الحياة المدنية أمرًا مستحيلًا، أصبح العديد من الناس غير مبالين بالسياسة وسعوا بدلاً من ذلك إلى ملذات الحياة الخاصة. وهنا نلاحظ أنّ العامة لجأت إلى الفردانية لسببين الأول نابع من ذاتية الفرد، الذي انسددت بوجهه أفق التغيّر والمشاركة السياسية، فعبر عن امتعاضه من خلال اللجوء إلى الملذات، والثاني هو عبارة عن ممارسة سياسية عادة ما تلجأ إليها السلطة السياسية والكنسية، ويتمثل في اغراق الناس بالملذات، لكي تمنعها وتحرف نظرها عن المشاركة السياسية.

من الواضح أنّ مفهوم الفردانية، لا يرتبط بالفردانية السياسية أو الاقتصادية، لأنّه كما استخدم من خلال بوركهارت، نما من خلال أنظمة الاستبداد التي سادت جميع أنحاء إيطاليا. ومن الواضح أن هذا النمو دفع الناس للذهاب باتجاهه إما لإحساسه بعدم دوام السلطة له، أو لا نسداد الأفق المدنيّ أمامه، وهو ما دفع في المقابل إلى تركيز الاهتمام على الذات الداخلية والتقييم الإيجابي للسمات الفريدة لشخصية الفرد. وهذا ضربٌ من»الليبرالية الثقافية» حيث يتمّ التسامح مع الاختلافات الشخصية، حتى أكثرها غرابة في أطوارها. وهذا النوع من الفردية قد لا يكون أكثر من أنانية باطلة، فمن نحن أمامه من مفهوم فردية، نتج عن نظام من التفاهة، جعل المستبدين قادرين على عرض شخصيتهم الفردية بهذا المعنى، ويحتمي من خلال الثروة والسلطة من السخرية العلنية.

---

[1]Jacob Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy, trans. S. G. C. Middlemore (London: Penguin Books, 1990), 99.

تلقاء هذا التعريف يعتبر «كولن موريس Colin Morris» أنّ مفهوم الفردية، ليس وليدة عصر النهضة والحداثة، إنّما هو من نتائج القرون الوسطى، وذهب إلى القول أنّ القرن الثاني عشر هو التاريخ الرسمي لـ«اكتشاف الفرد»، وفي هذا الصدر كتب: «آهارون جورفيتش Aharon Gurevich « اضاءة على هذا الموضوع، ردّ فيها على «موريس»واعتبر أنّه: «سيكون من الخطأ الخلط بين الاهتمام بـ «اكتشاف الذات» و«اكتشاف الفرد» وما تحدث عنه «أبيلارد» ومؤلفون آخرون من القرن الثاني عشر على جدية النية في مناقشة المشاكل الأخلاقية في نفس الوقت [لم يخرج عن هذا الاطارلأنّه بقي مشدودًا إلى التقليد حيث] كان «التشابه» فئة لاهوتية أساسية في القرن الثاني عشر، وقد حدث التغيير الذاتي للفرد في سياق تحدده النماذج - المسيح والرسل والبطاركة والقديسون والكنيسة. . . . لم تتم الإشارة في تلك الفترة إلى أي شيء يشبه نمط الحياة الشخصيّ، ولم يبدأ الفرد والجماعة في التباعد إلا في القرن التالي[١]، فعلى الرغم من الاعتراض الذي قدمة «جورفيتش» (وعلماء آخرين) ، فإن الكتاب الكلاسيكي لـ«كولين موريس» «اكتشاف الفرد ١٠٥٠ – ١٢٠٠» لا يزال أحد أكثر المعالجات التاريخية إثارة للاهتمام للفردانية. وفقًا لموريس، ظهرت الفردية الحديثة خلال «عصر النهضة في القرن الثاني عشر»، وليس (كما ادعى بوركهارت) من عصر النهضة الإيطالية المتأخرة، حين شهد القرن الثاني عشر «احترامًا جديدًا للإنسان والإمكانيات البشرية. . . . هناك ارتفاع سريع في النزعة الفردية والإنسانية في السنوات من حوالي ١٠٨٠ إلى ١١٥٠.[٢] « تعطينا المقاطع التالية فكرة عن منظور موريس، حيث قال: «لن يهتم هذا الكتاب بأصول. . . الفردية السياسية، ولكن مع الفردية على المستوى الشخصيّ بشكل أكثر مباشرة: مع هذا الاحترام للأفراد والذوات، وشخصيتهم وآرائهم، والتي غُرسها تقليدنا الثقافي، وما يترتب على ذلك من آثار على العلاقات الشخصية والمعتقدات. يكمن جوهر هذه الفردية في التجربة النفسية... من التميّز الواضح بين وجودي، ووجود الآخرين. وتزداد أهمية هذه التجربة بشكل كبير من خلال إيماننا بقيمة الإنسان في أنفسنا. قد لا تكون

[1] Aaron Gurevich, The Origins of European Individualism, trans. Katharine Judelson (Oxford, U.K.: Blackwell Publishers, 1995), 8.

[2] Colin Morris, The Discovery of the Individual 1050–1200 (Toronto: University of Toronto Press, 1987), 7.

النزعة الإنسانية هي نفسها الفردية. . . لكنهم على الأقل أبناء عمومة، لأنّ احترام كرامة الإنسان يقترن بطبيعة الحال باحترام الأفراد. . . . ففي هذا الفترة طوّرت أوروبا أشكالًا أدبية مكرسة بشكل خاص لاستكشاف الفرد وعلاقاته، مثل السيرة الذاتية والرواية؛ وهي أشكال غير معروفة أو غير متطورة نسبيًا في الثقافات الأخرى. . . ويُضاف إلى ذلك كان في الأدب الغربي عنصرًا قويًا في اكتشاف الذات، معبرًا عنه في شعر غنائي شخصيّ للغاية أو نشأ عن ضغوط التجربة الشخصية في الدين. كانت هذا «القناعة» أو الوعي الذاتي الحاد سمة مميزة للإنسان الغربي[١].

انطلاقًا من الكلام السابق، الفردية بالنسبة لموريس نشأت نتيجة عناصر شخصية، تتعلق باختبارات الذات على الصعيد الحياتيّ والدينيّ، وعلى عكس العديد من الروايات التي تؤكد على الجوانب العلمانية للفردانية، يؤكد موريس أن المسيحية ساهمت بقدر كبير في صعودها، يقول في هذا المجال: «من الواضح أنّ النظرة الغربية لقيمة الفرد تدين بقدر كبير للمسيحية. إنّ الشعور بالهوية الفردية والقيمة متضمن في الإيمان بالله الذي دعا كلّ رجل بالاسم، والذي سعى إليه كراعٍ يبحث عن خرافه الضالة. إنّ الوعيّ الذاتيّ والاهتمام الجاد بالطابع الداخليّ يشجعه الاقتناع بأن المؤمن يجب أن ينفتح على الله، ويعيد الروح القدس تكوينه. منذ البداية، أظهرت المسيحية نفسها على أنها ديانة «داخلية». كما أنّها تحتوي على عنصر قوي من احترام الإنسانية. إيمانها المركزي، أنّ الله أصبح إنسانًا لخلاص الإنسان، هو في حد ذاته تأكيد للكرامة الإنسانية التي يصعب تجاوزها، ومبدأها الأخلاقي الأساسي هو أن الإنسان يجب أن يحب الآخرين كما يحب نفسه. إن قيمة الفرد وكرامة الإنسان مكتوبة بشكل كبير في صفحات الكتاب المقدس، ومن المفهوم أنه في القرون التي سبقت ١١٠٠ لم يكن لهذه القناعات سوى تأثير محدود على المجتمع البدائي في أوروبا الغربية. لقد اعتمد إلى حدّ كبير على التقليد، وبالتالي لم يكن بإمكانه إعطاء مجال للفرد سوى القليل، وكما سنرى لاحقًا، لم تكن الظروف الاجتماعية تشجع على رؤية عالية للكرامة الإنسانية. ومع ذلك، وحتى في هذه الظروف غير المواتية، حافظت الكنيسة على الأقل على شهادة صامتة للعناصر الإنسانية في الإنجيل. . . . في

[1] Colin Morris, The Discovery of the Individual 1050–1200 (Toronto: University of Toronto Press, 1987), 3–4.

النهاية يمكن العثور على أصل مسيحي للعديد من العناصر في المفهوم الأوروبي للذات»[١].

إن ما تقدم، يُظهر أنّ الانتقال باتجاه النهضة والحداثة، بدأ بجملة من التحوّلات السياسية والاقتصادية، حيث ظهرت في هذه الفترة - القرن الثاني عشر ميلادي- الجامعات، كجامعة بولونيا، وجامعة باريس، وجامعة اكسفورد، تدرس اللاهوت والقانون والفلسفة والمنطق والأدب الكلاسيكي والطب والرياضيات والعلوم واللغات الشرقية (يونانية، عبرية، عربية) والموسيقى، وقد بلغ عدد الجامعات في نهاية القرن الثاني عشر حوالي ثمانين جامعة[٢]، وظهر فيه: «الحرص على إشباع غريزة الإطلاع والتحصيل الثقافي، وإنّها إلى جانب حرصها على إحياء الدراسات القديمة اتجهت كذلك إلى الابتكار والتجديد في ميادين مختلفة للنشاط الفكري، ففي مجال الأدب ظهرت أنواع جديدة من النثر والشعر، وفي الفن ظهر طراز جديد من الطراز القوطي، وفي نظم التعليم ظهرت الجامعات، أما في مضمار العلوم فقد أحرزت الهندسة والطب والفلك وغيرها تقدما كبيرا لم يعرفه الغرب الأوروبي" [٣]. ويرى مؤرخون أنّ الملمح الأساسّي للخروج من القرون الوسطى، يتمثل في ثلاث عناصر أساسية:

العنصر الأول: تطور في الحياة الاقتصادية، نتج من تفكك البنية الاقطاعية التي كانت تدعمها الكنيسة، فالحروب الصليبية، انتهت بالقضاء على كثير من الأمراء الا قطاعيين، مما أدى إلى الاستغناء عن كثير من رقيق الأرض الذين أخذوا ينشطون تزامنًا مع ذلك في التجارة والصناعة[٤]، هذا التحول في نوع النشاط الإقتصادي سوف يتطوَّر في القرن الثاني عشر نتيجة نمو التجارة والمدن، وأمام هذه الفرص المتاحة اتجه عبيد الأرض إلى ممارسة التجارة والصناعة (مختلف المهن الحرف) والإقامة في المدن[٥]، التي تمثل مراكز الحكومات للسادة الأقوياء، الذين كانوا يملكون الأرض التي قامت عليها نواة المدينة أو القلعة، وسرعان ما تطوَّرت الأمور عندما ناضل التجَّار والحرفيين والصناعيين

---

[1]Colin Morris, The Discovery of the Individual 1050–1200 (Toronto: University of Toronto Press, 1987), 10–11.

[٢] محمد سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، دون تاريخ، الصفحة ٢٦٧.

[٣] المصدر نفسه، الصفحة ٢١٥.

[٤] عمر عبد العزيز عمر، دراسات في التاريخ الأوروبي، الاسكندرية، دار المعارف الجامعية، ١٩٩٩، الصفحة ٧.

[٥] م.ن.

الوافدين على المدينة لنيل حقوقهم، وهذا ما أدى إلى ولاة نخب مدينية تعمل على إعادة صياغة السلطة السياسية.

العنصر الثاني: تحوّل في الحياة الفكرية، حيث أعيد تفعيل الأرسطية، وانتشرت آراء الفيلسوف بيير أبيلار (١٠٧٩-١١٤٢) الذي كان من أهم المشتغلين بالأخلاق في زمانه، وضع فيها كتابًا عنوانه «اعرف نفسك» هو حوار بين فيلسوف ومسيحي، يرمي به إلى استكشاف الأخلاق المسيحية بالعقل، فإنه يعتبرها مجرد «إصلاح» للأخلاق الطبيعية، وهو إذ يُرجع المسألة الخلقية إلى الضمير والنية، يرتب على ذلك أن الخطيئة شخصية، وأن لا محل لخطيئة أصلية موروثة عن أبينا آدم، وأن الخلاص أمر شخصي كذلك، وأن استحقاقات المسيح لا تعود علينا - مما كان موضعًا لاتهامه بالزيغ عن الدين، ودليلًا على ميل قوي إلى الناحية الطبيعية دون حسبان للناحية الفائقة للطبيعة[١].

العنصر الثالث: انتقال «دانتي اليغييري Dante Alighieri» باتجاه العامية أي من العام اللاتينيّ إلى الخاص الايطاليّ، وهو على المستوى السياسيّ بالرغم من حديثه عن حكومة عالمية إلا أنّه راعى الخصوصية في كلّ ما سعى إلى تحقيقه، وفي هذا رأى أنّ الإمبراطور الكليّ لا يستطيع أن يلمّ بكلّ التفصيلات الإنسانية: «فللروابط المختلفة خصائص محددة، وهي تتطلب قوانين خاصة. والملك يحكم الأفراد، والأسر، والمدن، والدول، غير أنّ لكلّ منها طبيعته الخاصة وعنايته الخاصة وغايته الخاصة، ويجب تنظيمه طبقًا لذلك»[٢].

هذه العناصر الثلاث وإن لم تقدم دليلًا حاسمًا على نشأة الفردانية انها توضح نقطة مركزية وهي علاقة هذا المفهوم بالتراث اللاتينيّ المسيحيّ، حيث أن اشتقاق كلمة فرد Individu من اللاتينية Individuum تعني الجزء الذي لا يتجزأ. وهذا يشير بدوره إلى أن مفهوم الفردانية يقوم على مبدأ الكينونة التي تمتنع على التجزئة. ومن هذا المنطلق يجري الحديث عن الفردانية بوصفها الحالة التي يكون فيها الفرد كياناً مستقلاً ومتفرداً عن

[١] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢، الصفحة ٩١.

[٢] جون إهرنبرغ، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح/ حسن ناظم، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨، الصفحة ١١٤.

الجماعات التي ينتمي إليها، وقادرا على اتخاذ قراراته استناداً إلى إمكانياته الخاصة وقدراته المستقلة عن أفراد الجماعة الآخرين الذين ينتمي إليهم الفرد. ولعلّ أول ملمح لها.

سيؤدي ظهور النزعة الاسمية مع «غيوم أوكام «Guillaume D'Ockham» (١٣٠٠-١٣٤٩) الذي أسفرت مواجهته اللاهوتية السياسية للبابوية إلى نقل «النسق الفرداني» إلى الحقل المعرفيّ والاجتماعيّ والأخلاقيّ؛ إذ بلور «فلسفة ميتافيزيقية حول الفرد» معارضة لفلسفة توما الأكويني ذات النزعة الأرسطية والجماعية: «فالكون ليس عبارة عن كوسموس (نظام أو نسق منتظم)؛ بل هو عبارة عن ركام، أو مركّب من الفرديات المعزولة. وأن ما يوجد في الواقع هو فقط ما يمكن معرفته بطريقة حدسية ومباشرة، مثل هذا الإنسان وهذه الشجرة وهذه الحجرة. أمّا المفاهيم العامّة (الكلّيات universaux، كالإنسان أو الشجرة أو الذهب، فلا وجود لها، ما هي إلا علامات وأسماء. ومن هنا لقبت الأوكامية بالاسمية؛ ومعنى ذلك أنه «لا وجود أنطولوجيًا لشيء فيما وراء الوجود الخاص؛ أي الفرد l'individuum، وهي كلمة لاتينية سكولائية حديثة العهد في تلك الفترة، قلب أوكام منطقها ليجعل منها، ليس تتويجًا لسيرورة فردنة تنطلق من الجنس أو النوع، بل موضوعًا لحدس أصلي واختباري لواقع هو بالضرورة مفرد وواحد[١]. مفاد هذا الكلام إنّ الكليّ لا وجود له إلا من خلال الجزئيات التي يتشكل منها، بالتالي هذا الكلام الذي صيغ في مواجه استبداد الكنيسة أخذ طابعه المعرفيّ والاجتماعيّ، حيث أصبح الفرد هو من يؤسس الدولة، ويعطيها المشروعية، والمعرفة لا تقوم على مسبقات متعالية تفرض عليهم، إنّما هي ناشئة عن معرفة الجزئيّ الموجود في العالم.

يُظهر الكلام الذي أرودناه حتى الآن، أنّ الفردية كمفهوم غائم غير واضح الأصول المرجعية، وهو جاء في سياق عرضيّ، ولم يتمّ التأسيس له على مستوى التنظير المباشر، وهو عندما أثير لم يتمّ التعامل معه باعتباره مسلمة عقلية واضحة المعالم، إنّما عكسته التجربة الحياتية للإنسان الأوروبيّ، حيث نجد أنّ هذا المفهوم، قد ورد في لحظة تاريخية محددة، حين كان العقل الغربيّ، يعمل للتحرُّر من نتائج الثورة الفرنسية، فاستخدم الهجوم على الفردانية لإعادة تثبيت سلطة الكنيسة والكاثوليكية، كما استخدمها

[١] عبد الله المتوكل، جينيالوجيا الفردانية، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٢، الصفحة ١٢.

الاجتماعيون لإعادة ترميم صورة الثورة، وتصويب توجهها باتجاه جعل المجتمع صانعًا للتغيّر. وهو من الموضوعات التي تمّ اكتشافها والتعامل معها عند حضورها في الواقع، وهذا ما يجعلها كقارة نائية، عدم الحديث عنها لا يعني عدم وجودها، فكيف حضرت في خريطة الفكر الأوروبيّ، وكيف توزعت التنظيرات التي تحدثت عنها.

ثالثًا: التنظيرات المؤدية للفردية:

نشأت التنظيرات المتعلقة بالفردية من مصادر متعددة، وهي وإن لم تعلن عن موضوعها بشكل صريح إلا أنّها عملت على بناء الرؤية المتعلقة بها، ويمكننا أن نرصد بداية النزعة نحو الفردانية في التشظي داخل البنية الاعتقادية التي كانت تشكل القاعدة المعرفية والإيديولوجية للحياة الأوروبية، وتمثل ذلك في حركة «مارتن لوثر Martin Luther»(١٤٨٣- ١٥٤٦) وتمرده على الكنيسة الكاثوليكية، ودعوته إلى الحرية المسيحية، وإلغاء الرقابة الكهنوتية على العقيدة وإقامة الأخلاق على الوجدان، وإعطاء قيمة للإيمان الشخصي الداخلي، عوض التركيز على المظاهر الخارجية للدين، والتخلي عن الوصاية الكهنوتية على السلطة السياسية وفصل الدين عن العلم[١] وهي في الحقيقة دعوة للاعتراف بدور العقل الانساني ومكانته في البحث الحر، وزعزعت الأستاذية العقائدية للكنيسة. فأصبح الإيمان مسألة شخصية بإمكان الإنسان بلوغه من خلال علاقة مباشرة مع الله، وتجربة دينية خاصة، ولكن آثار هذه التحوّلات بقيت محدودة، ولم تصل إلى أهدافها النهائية، فهي مثلت خطى على الطريق، كان لا بد من أن تُستتبع بجملة من الأمور، تثبت الفرادني كنمط من التفكير، ومن هذه الأمور:

١. **الفردانية السياسية:** بدأت التنظيرات للفردانية على أرضية كيفية نشوء الدولة، وفي هذا المجال سنشهد مع الفيلسوف الهولندي «هوغو غروثيوس Hugo Grotius» خطوة إلى الإمام،حين اعتبر المجتمع السياسي من طبيعة الأعضاء المكوّنين لها، ومن خلال عمله توصل إلى مجموعة من النقاط، منها:

---

[١] أحسن بشاني، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي المعاصر واشكالية الخصوصية والعالمية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، ٢٠٠٥-٢٠٠٦، الصفحو ٨٣.

أ. فصل القانون الطبيعي عن الأخلاق والسياسة، حيث اعتبره طبيعيًا وفطريًا عند جميع الناس، وهو يؤثر في ضمائر الأشخاص ووجدانهم، في حين أنّ الأخلاق لا تتعدى كونها فردية ولا تتطال النطاق الإجتماعي، بينما السياسية فتتمثل في تنظيم عاقل لشروط ومقومات وجود الدولة، وتتجلى كسلطة عُليا تفرض احترامها على الآخرين.

ب. نادى بالفردية في بناء الدولة، وهو في ذلك خالف الرؤية السابقة، التي كانت تنظر إلى الكلّ الاجتماعي، واعتبر «غروثيوس» أنّ المجتمعات الإنسانية نشأة من أجل مصلحة الفرد، الذي لا بد من الإهتمام بمصلحته ومعرفة ما له من حقوق.

ج. وضّح الفرق بين ما هو اجتماعي وما هو تجمعي، فالمجتمع عبارة عن عمل إرادي وعقلاني، وهو من هذا الجانب يتخذ الشكل الإجتماعي الواعي، في حين أنّ التجمع الإنسانيّ بذاته طبيعي وعاطفي وتشاركي، والدولة من خلال هذا الفهم أمر طبيعي ولكنّه عقلاني، أي يستند إلى الإرادة العاقلة عند الإنسان[١].

وهذا الكلام الذي صاغه «غروثيوس»، شكل نقلة نوعية في الفلسفة السياسية، لأنّه نقل الكلام من الجماعة إلى الفرد، فهو وإن لم ينتقد الحكم المطلق إلا أنّه جعله ناتجًا عن إرادة إنسانية، الأمر الذي سيسمح بإعادة نسج العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وهو مهم لأنّه يؤشر إلى حراك فكري بدأت تشهده الساحة الأوروبية، وأخذت تعبد الطريق أمام عقلنة الحياة، وهو يقدم لظهور فلسفة ببنية جديدة، تعيد تفسير العالم بشكل مختلف، إذ سيفسح المجال أمام ولادة فلسفة العقد الاجتماعي، الذي ستظهر معالمه مع «توماس هوبز Thomas Hobbes»(١٥٨٨- ١٦٧٩)، الذي انخرط «هوبز» في هموم عصره والنظرة الآلية الحاكمة عليه، وقام بتطبيق هذا الأمر على المجتمع الإنساني، فاعتبر أنّ العالم مؤلف من جزئيات مادية تتحرك ميكانيكيًا، ولتوضيح فكرته أعطى مثال الساعة، التي إذا أردنا أن نفهم كيفية عملها، علينا أن نفكّكها وندرس مكوناتها المختلفة وخواصها، ثم نجمع الأجزاء بشكل نعيد الساعة إلى العمل. على هذا الأساس، قام بتقسيم المجتمع إلى أجزاء، يشكل الفرد فيها بأهوائه وأنانيته العنصر الجوهري،

[١] أحمد ماجد، الدولة العلمانية/ البنية المعرفية والتطور التاريخيّ، بيروت، دار المعارف الحكمية، ٢٠١٩، الصفحة ٦٦.

ثم أعاد جمع هذه الأجزاء، فرأى روابطها وكيفية عملها. ثم طرح السؤال التالي: ماذا سيحدث إذا فككنا العناصر التي تربط بين هذه الجزئيات، ؟ وأجاب، بأنّ الوضعية ستكون هي الفوضى والبطش والسلب والنهب...الخ، فكلّ فرد سيتجند جرَّاء الخوف للدفاع عن نفسه بنفسه، والعمل على ضمان سلامته بكل القوة والمؤهلات التي بحوزته، ومفهوم القوة هنا أكثر سعة عند الإنسان من سائر الحيوانات؛ فهي تتألف من عناصر متداخلة، تشمل المال والذكاء والجمال والعضلات، مما سيدخل المجتمع في «حرب الكلّ ضد الكلّ»، على حد تعبير توماس هوبز نفسه، فيبرز الشر والعدوانية في الإنسان، وهو معنى عبارته المشهورة «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»[١].

لحلّ هذه المشكلة، ذهب «هوبز» باتجاه البعد النفسيّ، واعتبر أنّ الخشية من الموت والتعلُّق بالحياة بأيٍّ ثمن، جعل الإنسان يتنازل عن بعض حقوقه لصالح الآخرين، مما أدى للخروج من الحالة الطبيعة نحو صناعة الدولة، التي تقوم على مبدأ العقد الاجتماعي، وهذه الدولة: «يضمن الشخص الحاكم من خلالها سلامتهم وأمنهم بعد تنازل الناس عن حقوقهم وإرادتهم له»[٢].

وفق هذا العقد حدَّد «هوبز» مجال الحرية الفردية، التي تكون في يد الحاكم الملك، باعتبار أن الحريات الفردية المطلقة تشكل صراعات بين الأفراد: «إنّ الصراع الطبيعي بين القوى الفردية يجعل الجميع مقتنعًا بالسلم كطريق حقيقي لحياة دائمة مستقرة، لأنّ صراع القوى الخاضعة لا يسمح إلا بحياة مهدد وقصيرة»[٣]، وهو ما يتحدث عنه صراحة هوبز في كتابه المواطن.

على أساس الطبيعة الشريرة للإنسان، حاول «هوبز» تحويل الحالة الطبيعية للناس، الذي يتميز بالصراعات والاقتتال إلى حالة مدنية، تتميز بالسلم والأمن، وفق حقّ مدني يجسده العقل، والذي يسهر الملك على تحقيقه. وهذه الحالة المدنية صناعية، فهي بحاجة دائمة للصيانة، فإذا تركت لذاتها وقعت فريسة للحرب الأهلية أو الفوضى، وهو

---

[١] إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق...والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١) الصفحة ٢٦٩.

[٢] إسماعيل علي سعد، مبادىء علم السياسة، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٤)، الصفحتان ٢١٥ - ٢١٦.

[3] Hobbes, Le citoyen ou les fondements de la politique, trad. Sommoel Sorbière (Paris :Flammarion, 1982), p. 96.

في هذا الموقف رفض التراث الأرسطيّ القائم على أساس أن الدولة طبيعية، والتراث الديني القائم على أساس أن الملك هو ظل الله في الأرض، أي ما سُمي بالحق الإلهي، موجهًا السياسة نحو العلمنة، فالشعب هو من يقوم باختيار الحاكم لدواعٍ أرضية خالصة، هي ضمان الأمن والاستقرار، فبناء الدولة يبدأ من الأسفل إلى الأعلى، أي من أفراد الشعب إلى الحاكم المتكفل لهم بسبل الحياة، وإلا وجب التحرر منه والتخلي عنه.

استطاع «هوبز» من خلال تحليله، زعزعت الأسس التي يقوم عليها مفهوم الحكم المطلق، فهو وإن بقي مؤمنًا بضرورته إلا أنّه نقله من السلطة المكتسبة من الله إلى السلطة الناتجة عن الأفراد، والتي تحمل هواجسهم ومخاوفهم. وهو من خلال ما قدم كان يؤسس لفلسفة سياسية جديدة أساسها التعاقد القائم على العقل الإجتماعي الذي: «يحلّ محل العالم المسيحي، والمرجعية الكنسية، والعرف، والحقّ الإلهي للملوك، والسلطة الغاشمة، والتقاليد التراثية بوصفها أساسًا للواجب»[١]. وهذا التفكير الهوبزي، يقيم نوعًا من الفردانية المنهجية، مبنية على أسس تخيلية، تعتبر الفرد يقف خارج المجتمع والتاريخ والثقافة ومتعالي على التاريخ، بتشكل ضمن خصائص نفسية فطرية ثابتة موحدة محصنة تمامًا من أي تأثير من البيئة.

بعد «هوبز» رسم «جون لوك John Locke»[٢] الذي رأى في الدولة مجالا عامًا، يقوم على مبدأ التعاقدية، وهو في هذه النقطة وإن التقى مع «هوبز» في اعتماده على فكرة العقد الاجتماعي، إلا أنّه أعاد بنائها على أسس جديدة عمدتها الفردانية المتحررة، المنبثقة من التاريخ الطبيعي للإنسان: «لكي ندرك طبيعة السلطة السياسية إدراكًا صحيحًا، ونستنبطها من مصدرها الأصلي، ينبغي لنا أن نفحص عن الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه: وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالها والتصرف بأملاكهم وبذواتهم كما يرتأون، ضمن اطار سنّة الطبيعة وحدها»[٣]، وعليه يعي الفرد

---

[١] جون إهرنبرغ، المجتمع المدني/ التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: علي صالح وحسن ناظم، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، الصفحة١٥٣.

[٢] جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) فيلسوف إنجليزي. لقد عاش في زمن محوري شهد نهاية الحروب الدينية وبدايات العقلانية ومعارضة قوية للحكم المطلق في إنجلترا وهو أيضًا أحد مؤسسي مفهوم «سيادة القانون"

[٣] جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، (بيروت، مجموعة الروائع الإنسانية/ الأونسكو، ١٩٥٩)، الصفحة ١٣٩.

حريته الكاملة، بما فيها حرية الملكية بالعقل: «فالطور الطبيعي سنّة طبيعية يخضع لها الجميع. والعقل - وهو تلك السنة- يعلِّم البشر جميعًا لو استشاروه، أنّهم جميعًا متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضررًا بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته، لأنّ خالق البشر كافة صانع واحد قدير على كلّ شيء لا تحدّ حكمته»[١]. ولكن هذه الحرية اعترتها في بعض الأحيان هنات، فالبشر الذين كانوا يبادرون إلى أخذ حقهم بيدهم، كانوا يُبالغون في بعض الأحيان فيه، كما أنّه: «ليس من المنطق في شيء أن يكون المرء خصمًا وحكمًا في القضية الواحدة، لأنّ حبّ الذات كفيل أن يحمله على إيثار مصالحه ومصالح أصدقائه. هذا من جهة، وأما من جهة ثانية فأنّ الشر الفطري والهوى وروح الثأر لا بد أن تدفع البشر إلى الإغراق في الاقتصاص من أقرانهم، فتبيت الفوضى والتشويش النتيجة الحتمية لذلك الوضع»[٢].

على هذا الأساس طرح «جون لوك» نظريته السياسية على مبدأ العقد الاجتماعي، بمعنى إجماع الأفراد على تأسيس الهيكل السياسي المدني/الدولة، إلا أنّه انطلق من فكرة مغايرة لـ«هوبز» إذ الحالة الطبيعية عنده كانت سلمية، وكان الأفراد فيها متساوون وأحرارًا، وعليه يرى أنّ الانتقال إلى الحالة المدنية كانت من أجل تصحيح الأخطاء وبعض التجاوزات من أجل عدم الوقوع في حالة الحرب. وحمّل «لوك» مفهوم الملكية معاني جديدة وأصلية، بحيث أصبح يمثل عنده، كلّ ما يتعلق بالفرد وحياته وحريته ومصالحه وأشيائه، وهو ما يعني أنّ الإنسان له ملكية نقسه وفي الآن ذاته أعماله، وهذه الملكية لا تأتي من عند السلطة الحكمة، بل يعتبرها نتيجة العمل الشخصي والاجتهاد اليومي الذي يقوم به الفرد، وهي حقّ طبيعي له: «فعندما أعطى الله الأرض للبشر لتكون شركة بينهم أمر الإنسان، إلى ذلك، أن يكدّ ويجدّ. ثم أنّ فقر حاله دفعه إلى ذلك. فالله والعقل معًا أمراه أن يسخّر الأرض: أي أن يصلحها وينتفع بها من أجل بقائه، وأن يضيف إليها شيئًا من عنده هو عمله. فكلّ من أطاع أمر الله هذا وتولى على قسم منها، وحرثه وزرعه يكون قد أضاف إليه شيئًا هو من ملكه الخاص: فلا يحق لأحد أن ينازعه فيه أو يسلبه إياه دون إجحاف»[٣].

[١] جون لوك، في الحكم المدني، مصدر سابق، الصفحة ١٤٠.

[٢] المصدر نفسه، ١٤٤.

[٣] جون لوك، في الحكم المدني، مصدر سابق، الصفحة ١٥٦.

صحيح أنّ «جون لوك» يُظهر جانبًا إيمانيًا في نظريته السياسية، ولكن عند التدقيق في المحتوى العام للنظرية، يمكن ملاحظة أنّ «جون لوك» جعل من الدين نوعًا من أنواع الحيازة القابلة للإنتقال من فردٍ إلى آخر، بالتالي هي ملكية، يمكن التصرف بها بحسب الإرادة الشخصية، وهذا ما يجعله من العوارض التي تعرض للإنسان، ويفصح عن هذا المواقف في بعض العبارات الواردة لديه، فهو يقول: «لا يولد أحد عضوًا في كنيسة ما، ولكن الدين ينتقل إلى الإنسان بقانون الوراثة عن أبيه وأجداده، تمامًا مثل الأرض، وكلّ منا يدين بإيمانه إلى ميلاده وإلى أهله، وليس هناك ما هو أكثر عبثية من هذا الأمر. وهكذا إذن كيف علينا أن نفهم الأمور: إنّ الإنسان ليس مقدرًا عليه بالطبيعة أن يتبع كنيسة ما، وأن يرتبط بطائفة دينية، فهو يضمّ تلقائيًا إلى المجتمع الذي يعتقد أنه يمارس فيه الدين الحقّ والعبادة المقبولة عند الله»[١]. وهذا ما يبرر رفضه للكاثوليكية بما هي دينٌ يفرض على اتباعه نمطًا وعقيدة معينة، مما يعني التدخل في الملكية الفردية وهذا ما يجعل الإنسان عبدًا لإقطاعية دينية تماثل الإقطاعية بمعناها العام، فالدين الذي يقوم على سلطة كهنوتية محكوم دائمًا بمنطق التبعية للمؤسسة الدينية ومصالحها: «إنّ تاريخ إنجلترا، يُقدم لنا أمثلة حديثة تدلّنا كيف أنّه، في عهود حكم هنري الثامن (١٥٠٩-١٥٤٧)، وإدوارد السادس (١٥٤٧- ١٥٥٣)، وماري الأولى (١٥٥٣- ١٦٠٣)، بدّل رجال الدين قراراتهم، ومواد إيمانهم، وأشكال عبادتهم، وكلّ شيء، بمجرد إيماءة من الأمير. وهؤلاء الملوك اختلفت آراؤهم، وأصدروا أوامر مختلفة جدًا في أمور الدين، حتى أنّه لا يستطيع أحد إلا إذا كان مجنونًا – وكدت أقول ملحدًا- أن يؤكّد أنّه لا يمكن لأيّ إنسان شريف يعبد الله الحقّ أن يطيع أوامرهم الدينية دون أن يهين ضميره وعبادته لله»[٢].

فالدين من خلال هذا الفهم أمر يطرأ على البشر، ويعبر عن طبيعتهم المشتركة، وهذه الطبيعة تتمثل بمفهوم الملكية، وهو يرتبط بالتالي بالحيازة وكيفية التصرف بها والتعامل معها، وعلى هذا تُصبح رأسمال شخصي، يتمّ التعامل انطلاقًا من مفهوم السوق، وهو عندما رفض الملحد والكاثوليكي، كان ينظرُ إليهما من خلال هذه الخصوصية، فالملحد

[١] جون لوك، رسالة حول التسامح، ترجمة عن اللاتينية: عبد الرحمن بدوي، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، الصفحة ٧٩.

[٢] م.ن، الصفحة ٩٠-٩١.

يشكل عقبة أمام التسامح بسبب رفضه لمفهوم الإنتماء واعتباره أمرًا غير ضروري: «ويطعن مبدئيًا في فكرة الاختيار الروحيّ، ما دام يرى أنّ العقل ليس ملزمًا بالارتباط بعقول أخرى»[١]، وإذا أردنا تسييل الفكرة على ضوء الفهم الليبرالي - الذي يعتبر «لوك» مؤسسًا له – عدم وجود رأسمال مشترط، يمكن تبادله مع الآخرين، أما الكاثوليكي فلا يمكن القبول به، وبعقائده وممارسته وطقوسه، لأنّه موالي لسلطان أجنبي، فذلك الولاء يشكل عائقًا أمام اندماجهما في المجتمع.

وهذا الكلام يقود إلى عدم جوهرية الدين في البناء الاجتماعيّ، فهو انطلاقًا من رؤيته ربط بين الانسجام والمجتمع، فكلّ ما يعيق هذا الجانب لا بد من أن يستبعد، ولما كان الرابط الديني أصيل في الطبيعة الإنسانية، ولا يوجد مجتمع بلا دين، فشمولية واقع الرابط الديني قد تحوّلت إلى شمولية القانون»[٢]، بالتالي لا بد من حضوره شرط عدم تناقضه مع البُنيان العام للاجتماع المدني.

هذا ويعتبر جون جاك روسو[٣] Jean-Jacques Rousseau الحلقة الأخيرة في فكر فلاسفة العقد الإجتماعي، يقول «تزفيتان تودروف»: «النقطة المركزية لفكر الأنوار تكمن في نقد كلّ أشكال الوصاية الخارجية وتأكيد الاستقلالية، فالأنوار بمثابة حركة تحرر تقتضي من الفرد أن يمسك بزمام مصيره السياسيّ أو الشخصيّ، وليست التقاليد هي التي تتكفل بسن القوانين وإنّما يقوم بها الأفراد بأنفسهم .. إنّ الغاء الوصاية الخارجية يجرّ معه عملية التحرر من أوهام العالم، ويخضع الكون برمته لقوانين الطبيعة، ولا تجدّ الخوارق مكانًا لها، إلا الإيمان الذي يغدو مسألة خاصة»[٤]. هذه الأفكار والتأسيسات الأولى، ساهمت وبشكل كبير في بروز الأفكار السياسية والاجتماعية عند «روسو»، حيث جسد في كتابه «العقد الاجتماعي «du contrat social» السعي إلى إيجاد نظام اجتماعي، يستخدم السلطة الجماعية لحماية حقوق الفرد وحرياته ومصالحه، منطلقًا

---

[١] كاترين كنسلر، ما العلمانية؟ ترجمة: محمد الزناتي، جيوم ديفو، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٦)، الصفحة ١٨.

[٢] المصدر نفسه، الصفحة ١٩.

[٣] جان جاك روسو (١٧١٢- ١٧٧٨) وهو كاتب وفيلسوف وموسيقي فرنسي، تقوم فلسفته السياسية على فكرة أنّ الإنسان خيرٌ بشكل طبيعيّ وأنّ المجتمع هو من يفسده، يعتبر كتابه «في العقد الإجتماعي» من أهم كتب الفلسفة السياسية.

[٤] مقابلة مع تزفتان تودروف، الأنوار هي حركة تحرر، ترجمة هزرشي عبد القادر، ملحق جريدة الجزائر، العدد ١٦.

من أنّ الحالة الطبيعية، هي حياة خيرة، ويتحدث في هذا الشأن قائلا: «فالظاهر أولا [أنّ الناس وهم في الحالة الطبيعية] ليس ممكنًا أن يكونوا أخيارًا أو أشرارًا، ولا أن تكون لديهم فضائل ولا رذائل، أللهم إلا أن نستعمل هاتين الكلمتين بمعنى فيزيقي فنعدّ رذيلةً ما في الفرد من صفات قد تصيب بقاءه بمكروه، ونعدّ فضائل الصفات التي يمكنها أن تساهم في حفظ بقائه؛ وأما في هذه الحالة فيجب أن نعتبر أفضل البشر من كان أقلّهم مقاومة لاندفاعات الطبيعة»[١].

وعليه فإنّ الفرد عند روسو، يعيش وفق التعاقد الاجتماعي نتيجة تزايد السكان، بحيث يكون هذا التعاقد الوسيلة الوحيدة التي تفيد وتنظم حريات الأفراد، باعتبار أنّ الإنسان حر، ويقول: «ولد الفرد حرًا عكس ما يعتقده الناس على أنه مقيد، وعليه فإن السلطة السياسية لا تمثل سلطة الفرد أو أفراد معينين، وإنّما هي سلطة الكلّ بمعنى الأفراد، الذين يشكلون كيانًا واحدًا يمثل السيادات الفردية، وعلى هذا الأساس فإنّ الفرد يحتفظ بحقوقه على أساس قانون الطبيعة»[٢]. ويرى روسو على غرار فلاسفة عصر التنوير، بأنّ الشعب هو الذي يجب أن يصدر عنه القانون الذي يحكم بموجبه، فلا يحق لأيّ فرد مهما كان أن يسلبه هذا الحق، لأنه هو الذي يبرر وجود الدولة، فالحكم المطابق أكثر للطبيعة الإنسانية هو الحكم الذي يعطي السيادة للشعب، وبهذا يستطيع الأفراد ممارسة حرياتهم الأساسية حرية التفكير والتعبير والاعتقاد، فالعقد الإجتماعيّ جاء ليوجد حلولًا لمشكلات التفاوت في العالم الفيزيقي، ويُقيم أُسس الإجتماع على أساس أخلاقيّ، يحفظ حقوق المتعاقدين، يقول «روسو»: «الميثاق الأساسيّ بدل أن يقوّض المساواة الطبيعيّة يحلّ، على العكس ذلك، مساواةً أخلاقيةً مشروعةً محلّ ما جاز للطبيعة أن تقيمه من تفاوت فيزيقيّ بين البشر. وهكذا لئن جاز أن يكونوا متفاوتين بالقوة وبالموهبة العقلية، فقد صاروا متساوين جميعًا بمقتضى الاتفاق والحق»[٣].

من خلال هذا الفهم، تصبح الدولة: «شخص معنويّ، تكمن حياته في اتحاد اعضائه،

---

[١] جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وأسسه بين البشر، تر: بولس غانم، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١) الصفحة ٩٨.

[2] Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social (Paris : Bookking International, 1996), p. 19.

[٣] جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي، ترجمة: عبد العزيز لبيب، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١) ١٠٣-١٠٤.

ولما كانت أبلغ ضروب العناية التي للدولة، إنّما ما توليه لبقائها هي بالذات، لزم أن تكون لها قوّة كليّة جامعة وقاهرة لتحريك كلّ جزء وترتيب وضعه الترتيب الأوّلى للكلّ. وعلى نحو ما تفعل الطبيعة إذ تهب كلّ إنسان سلطانًا مطلقًا على جميع الأعضاء التي له، فإنّ الميثاق الاجتماعي يهب الجسم السياسيّ سلطانًا مطلقًا على جميع الأعضاء التي تكونه؛ وإنّ هذا السلطان بالذات، وهو الذي تسوسه الإرادة العامة[...] هو الموسوم باسم السيادة»[١]، وطالما أنّ الدولة كالكائن الإنسانيّ: «علينا الآن أن نعطيه الحركة والإرادة بواسطة التشريع. وذلك أنّ الإجراء الأصليّ الذي به يتكوّن هذا الجسم ويتّحد ما زال لم يعيّن شيئًا مما يجب على هذا الجسم أن يفعله من أجل الإبقاء على نفسه»[٢]، وهذه التشريعات يجب أن تكون بمقتضى الإرادة العامة.

انتقد هيغل قام بقوة فلاسفة العقد الاجتماعي، والنقطة الحاسمة لا تعود إلى عدم إيمان هيغل بحالة الطبيعة، التي تعتمد في افتراضاتها على الطبيعة البشرية العالمية، ولكنّ الأمر برمته، يعود إلى أنّ هذا المفهوم ببنيته العامة عبارة عن تجريد نظري لا واقع له، بينما الإنسان كائن إجتماعي وتاريخي. يتم تحديد فرديته من خلال ثقافته الخاصة، ولا يمكن أن يكون منفصلاً عن هذه الثقافة وعن الآخرين الذين يشكلون جزءًا منه، وهذا ما يجعل المجتمع يدخل في تكوين الفرد نفسه. .

٢- **الفردانية الذاتية:** وفي هذا المجال، سيظهر الفيلسوف الفرنسي «رينية ديكارت René Descartes» الذي سيعلن مرحلة جديدة من تاريخ الفكر الفلسفيّ حيث عمل هذا الفيلسوف على إزاحة مذهب «أرسطو» وتقويض فلسفة القرون الوسطى، فانتصر للعقل وأكد سلطته في مجال التدين والأخلاق، ويذكر «إميل بوترو Emile Boutroux» مزايا فلسفة ديكارت قائلا: «انصرفت عناية ديكارت إلى بناء نظرية عن المبادىء الأولى للحياة الفكرية والأخلاقية، واعتقد في أنّه وُجِد في العقل الأصل المشترك للحقائق العلمية فقط، ولكن العملية أيضًا بل الدينيّ»[٣]. فديكارت أقام منهجه في

[١] جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي، مصدر سابق، الصفحة ١١٢.

[٢] المصدر نفسه، الصفحة ١١٩.

[٣] بوترو اميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٥٨، الصفحة ٢١٧.

المعرفة على أساس يقينية العقل، إذ يرى أنّ المعرفة الحقيقية هي التي تكون متطابقة مع العقل بحيث يتمّ التوصل إليها عن طريق البرهنة والاستدلال الذي يجد نهايته العليا في المبادىء الفطرية التي لا يمكنّه أن يشك فيها لحظة بينما بقية المعارف معرضة للخطأ، وعليه يجب أن تكون عرضة للشك، ووضع جملة من القواعد التي لا بد من الإلتزام بها للوصول إلى الحقائق، وهو يقوم على الأسس التالية:

- عدم التسليم بصدق شيء ما، إلا إذا كنت أعلم ذلك؛ وهذا يعني أن أحذر من كلّ تسرع أو ميل إلى الهوى، وإلا أُدخِلُ في حُكمي شيئًا أكثر مما هو حاضرًا أمام عقلي في وضوح وتميز، بحيث لا أجد مبررًا للشك في صحته.

- تقسيم كلّ مشكلة إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء بمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلّها على أكمل وجه.

- ترتيب الأفكار من الأبسط إلى الأكثر تعقيدًا، وإذا اقتضى الحال فرض ترتيب معين بين الأفكار، وهو ما ليس من طبيعتها أن يتبع بعضها بعضًا، والمقصود من ذلك تحليل المشكلة إلى عناصرها الأولى، ثم التأليف بين عناصرها للوصول إلى نتيجة، والترتيب ليس من الضروري أن يتبع نفس الترتيب الأول، بل قد يكون الترتيب الجديد مقصودًا لذاته.

- القيام بالإحصاءات التامة والمراجعات الكاملة، والتيقن بعدم اغفال أي جانب من جوانب المشكلة[١].

إذًا، اتخذ «ديكارت» قواعدًا منهجية كمعيار للحقيقة، بحيث وضع كلّ مسألة في مجال الدراسة، ليتأكد من وضوحها ودقتها، فإذا كانت حقيقية يقينية فلا مجال للشك فيها، أما في حالة العكس، فتستوجب على الإنسان استبعادها من مجاله المعرفيّ وهو ما يسميه بالشك المنهجيّ. ويقول ديكارت في هذا الصدد في كتابه «تأملات ميتافيزيقية»: «يتبين لي، أنّني تلقيت، منذ الصغر، كمية من الآراء الخاطئة، على أنّها صحيحة وإلى أنّ ما كُنْتُ قد أسسته على مبادىء غير ثابتة، لا يمكنّه إلا أن يكون غير ثابت ومثيرًا للشك،

[١] إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، القاهرة: دار الوفاء، ٢٠٠٠، الصفحات ٨١-٨٣.

لذلك قررت أن أُحرِرَ نفسي جديًا من جميع الآراء التي كنت تلقيتها، وأن ابتدىء الأشياء من أسس جديدة، إذا كنت أريدُ وضع شيء ثابت ودائم في العلوم»[١].

فمن خلال الشك عبَّر ديكارت عن قطيعته مع الفكر المدرسي «السكولائي Scolastique» بمفاهيمه ومناهجه، معلنًا بالتالي حرية العلم والتفكير، مشددًا على قواعد الوضوح والدقة واليقين، متجاوزًا بذلك المجادلات التقليدية، التي كانت تدور بين فلاسفة العصر الوسيط، ليحلّ التفكير الحرّ محلّ الخضوع للسلطة الدينية والملكية، والعقل محل العقيدة، ويقول ديكارت مدافعًا عن العقل: «إنّ قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحقّ من الباطل، وهي القوة التي يطلق اسم العقل أو الحسّ السليم»[٢]، مما يستوجب الشك كوسيلة للوصول إلى اليقين، بحيث يرى الشك دليل على وجود الذي يشك، وعليه يقول: «أنا موجود بلا أدنى ريب، لأنّني اقتنعت، أو لأنني فكرت بشيء»[٣]، وهو ما يمثل اليقين الأول: «إنني أفكر إذن أنا موجود».

من هذا المنظور، حاول ديكارت تجاوز فكرة امتزاج الفعل الإنساني بالفعل الإلهي، المزج الذي تبناه أسلافه على خلفية بناء عالم وفق تصور دينيّ لاهوتيّ، ومن منطلق عدم وجود تعارض بين عالم الإنسان وعالم الله (المادة والروح)، وهذا الطرح الثيوقراطي تفاداه ديكارت كمحاولة منه الفصل بين المعرفة البشرية والمعرفة الإلهية، ويتحدث عن ذلك قائلًا: «بالطبع الله خالق للحقيقة وللإنسان ولكلّ شيء، إلا أنّه متعالي ومفارق للعالم الذي خلقه»[٤].

تبنى ديكارت الشك المنهجي وأثبت به الأنا المفكرة موجودة، فـ«الكوجيتو Cogito»[٥] «أنا أفكر إذن أنا موجود»، جعلت الإنسان في العالم وأمام الوقائع المباشرة

---

[١] رينية ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، ترجمة كمال يوسف الحاج، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦١، الصفحة ٣٩.

[٢] رينية ديكارت، مقالة الطريقة/ لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة: جميل صليبا، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٣)، الصفحة ٦٩.

[٣] رينية ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، مصدر سابق، الصفحة ٢٧.

[4] Descartes, Discours de la méthode, suivi. Des méditations, présentation et annotation : François Misrachi (Paris : Edition 101996/18/), p. 107.

[٥] هو مصطلح لاتيني يعني «أفكر».

دون سابق عن إنيته، فهو من خلال مواجهة الوقائع والتعامل معها من منطلقاته الفكرية يستطيع الوصول إلى النتائج الأكثر وضوحًا والأكثر يقينية، وكان ديكارت يرمي من خلال هذه الخطوة أمرين:

* التأكيد على مبدأ الفردية: «ومن خلال اليقين الأول/ الذات المفكرة يستخلص ديكارت جميع الحقائق، ومنه وجود الله، وبالتالي فهي مسألة تخضع للأنا المفكرة، دون وساطة، وليس الكنيسة من يفكر في الله وفي الإنسان وفي العالم، وعليه ديكارت يؤكد أن معرفة الله ستكون عبر العقل لا غير»[١].

* رفض كلّ المسبقات التفسيرية المتأتية من المنظومة الإعتقادية الناتجة من التعاليم الكنسية قبل إخضاعها للعقل. فقد كرست الفلسفة الديكارتية على أنها مجرى يصب في اللاهوت وعلى أنّها لاهوت جديد وعلى الرغم من وجود مختلف هذه التأويلات، إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور تأويلات أخرى اعتبرت الفلسفة الديكارتية فلسفة عقلية وعلمانية ووجودية، لقد تحدث مارتن هيدغر عن الكوجيتو الديكارتي في كتابه «الوجود والزمن» قائلا: «إنّ ديكارت قد وضع [...] أساسّ التخصيص الأنطولوجيّ للكائن داخل العالم الذي يؤسس في كينونته كلّ كائن آخر، للطبيعة المادية. فإنّما عليها، الطبقة الأساسيّة، إنّما تنبني سائر طبقات الواقع الفعلي داخل العالم»[٢]، فالكوجيتو الديكارتي تفكير في العالم وبالضبط هو الوجود أمام هذا العالم، إنّه الوجود بالقرب من الأشياء، إنّه بالضبط «الوجود هنا Dasein» فالدازاين عند هيدجر، إن مثل فهو يمثل خاتمة الكوجيتو، فهي نهاية مشروطة بمعنى التفكير، وعليه يتساءل هايدغر عن معنى التفكير Qu'appel-t-on penser؟ في كتاب يحمل عنوان التساؤل قائلا: «إنّ التفكير بمعنى الوجود في العالم، أي مثول الفكر أمام ذاته في العالم، الذي هو عالم الفكر نفسه، إنّنا لا يمكن أن تفصل الفكر عن عالميته، ولا العالم عن تعاليمه المحضة البسيطة»[٣]. فالإنسان بالنسبة لديكارت ليس إلا ما يعمل ويعتاد عليه: «فالإنسان الذي يملك أسباب الفرح،

[١] عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، مصدر سابق، الصفحة ٧٨-٧٩.

[٢] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكين، (بيروت، دار الكتاب الجديد، ٢٠١٢)، الصفحة ٢٠٥.

[3] Heidegger, Qu'appel-t-on penser ?, trad. Alays Becker et Gérard Geranel (Paris : Presse universitaire de France, 1959), p. 102.

ثم لا يواظب، رغم ذلك، إلا على مشاهدة المآسي ذات الفصول الكئيبة، ولا يعنى إلا بالأشياء المحزنة، التي يعلم حقّ العلم أنّها أساطير مختلفة[...] أقول هذا الإنسان لا بد لقلبه من أن يعتاد الانقباض والتأوه»[١].

- **الفردانية الأخلاقية:** كتب «إيمانويل كانط Emmanuel Kant» (١٧٢٤- ١٨٠٤) يتحدث عن التنوير قائلا: «هو خروج الإنسان من خانة القصور التي يبقى المسؤول عن وجوده فيها، والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر (عند الإنسان)، خارج قيادة الآخرين، فالإنسان القاصر مسؤول عن قصوره، لأنّ العلة في ذلك ليست غياب الفكر، وإنّما في عدم القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسة، دون قيادة الآخرين لتكون تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك، ذلك هو شعار عصر التنوير»[٢] فهذا الفيلسوف يعتبر الرافعة الفكرية للحداثة الغربية، التي عملت على نقل المجتمعات الأوروبية إلى مرحلة جديدة أساسها العقل بما هو خبرة.

قسم «كانط» العقل إلى نوعين نظريٌّ وعمليّ، الأول يتناول شؤون المعرفة والعلم، ويحدّد اليقين الحقيقيّ بالتّجربة الإنسانيّة، ومعطيات العقل معًا، وأمّا الثاني فيتعلق بالجانب العملي من الوجود، أي السّلوك والأخلاق، وينقسم إلى قسمين: العقل العمليّ بالمعنى الصّحيح؛ وهو يفيد من معطيات التّجربة، فيدرك علاقات الحوادث بعضها ببعض بغية استثمار ارتباطها وتعاقبها، وتحقيق هدف مّا عند توافر شروطه وأسبابه، والثاني العقل العمليّ المحض وهو الوجدان الأخلاقيّ، ويُقدِّم لصاحبه الإطار أو الشّكل العام لما يترتّب عليه فعله بمعزل عن النتائج المتوقعة منه: «افعل ما يجب عليك وليحدث ما يحدث»[٣]. وهذا النوع من العقل العملي المستند إلى ما قبل التّجربة، ينطلق من تركيب عقولنا الفطريّة، والطّريقة الطّبيعيّة الحتميّة الّتي يجب أن تعمل عليها، لأنَّ عقل الإنسان عضوٌ نشيطٌ ينسّقُ ويسبكُ الاحساسات إلى أفكار، عضوٌ يحوِّلُ ضروب التّجربة الكثيرة المشوّشة وغير المنظّمة إلى وحدة من الفكر المنظّم المرتّب[٤]. والمعرفة القائمة على هذا النّوع من

[١] كمال يوسف الحاج، رينية ديكارت: أبو الفلسفة الحديثة، بيروت، دار الحياة، دون تاريخ، الصفحة ٢٢٥.

[٢] ايمانويل كانط، ما هو عصر التنوير، ترجمة: يوسف الصديق، الفكر العربي المعاصر، الصفحة ٦٠.

[٣] معن زيادة، الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، المجلّد الثّاني القسم الثّاني، (بيروت: معهد الإنماء العربي،١٩٨٨)، الصفحة ٩٦٧.

[٤] ويل ديورانت، قصّة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٢)، الصفحتان ٣٣٤ – ٣٣٥.

الحقائق هي ما يسمّيه كانط بالمعرفة القبليّة، السّابقة على التّجربة، وهي معرفةٌ بديهيّةٌ صحيحةٌ، لا تحتاج إلى فحصٍ بواسطة التّجربة، للتّأكّد من صحّتها .

وهذه المعرفة القبلية الفطرية تعرضت للتشويش نتيجة انغماس الإنسان في العالم الخبيث الذي:» لا يُطمأن له»[١]؛ فهذا الكائن المسمى بالإنسان بدأ حياته: «بالعصر الذهبي، والحياة في الفردوس، بصحبة جماعة من الكائنات السماوية»[٢]، لكنّه ما لَبِثَ أنّ سقط في الخطيئة الأولى، التي أفقدته نقاءَهُ الفطريّ، وجعلت الفساد متأصّلاً في ذاته، ولم يعد الشّعور الطّبيعيّ يمتلك الأهليّة للقيام بأفعال الخير نتيجة انشداده للميول الذّاتيّة والرغبات الحسيّة والمنافع الشّخصيّة، فهو انغمس بالمنفعة واللذة، وفقد الإرادة والشّعور والقدرة على جعل الأفعال أخلاقيّة تتّجه نحو الخير، وأضحى يتعامل مع الأشياء المحيطة به تعاملاً خارجيًّا بوصفها وسائل لإرضاء ميوله ورغباته وغرائزه الذّاتيّة، الأمر الّذي نزع عنها أيّ غطاءٍ أخلاقيّ باعتبار أنَّ: «الأخلاق في صميمها عبارة عن الفعل تحت فكرة قانون كلّيّ، وعدم معاملة الغير كوسيلةٍ بل كغاية»[٣].

ف»كانط» أراد من خلال هذا الكلام أن يؤكد أن تاريخ الطبيعة الخيّر، لأنّه من صنع الله، بينما تاريخ الحرية بدأ بالشر، لأنها من عمل الانسان[٤]. وهذا ما أدى به إلى القول بتجذرية الشر واستبطانه في كوامن الإنسان وطبيعته البشرية من باب الشيء في ذاته (**noumenon**)، وهو ما يجعله شيئًا جوهريًا وليس عرضيًا، وهنا يتجلى نوعًا من الاتفاق مع «توماس هوبز»، ولكنّه سرعان ما يستدركه عبر العودة إلى الأصول الخيّرة في أصل الوجود، ويعتبر أنّ الإنسان، يستطيع أن يكون خيّرًا عبر اصلاح المعرفة الفطرية وتحويل الإرادة الذّاتيّة المسؤولة عن أفعالنا، وجعلها قابلة لأن تكون إرادة طيّبة، باتّحادها مع العقل، والتزامها بالقانون الأخلاقيّ، واحترامها له، وهكذا يصيرُ الشّعور شعورًا أخلاقيًّا، متى امتثل طواعية لأوامر القانون الأخلاقيّ ومقتضياته، فينتقل

[١] زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقديّة، (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٢)، الصفحة ٦٥.

[٢] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، الصفحة ٣.

[٣] ويل ديورانت، قصّة الفلسفة، المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٥ .

[٤] علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين، (بيروت: منشورات ضفاف، ٢٠١٢)، الصفحة ٨٣.

بذلك من طوره الطّبيعيّ الخاطئ إلى طورٍ أخلاقيٍّ أعلى يتّسم بالأخلاقيّة والنّبل والسّموّ، فعلى الرغم من وجود الشر الأصيل إلا أنّ الخير أكثر جذرية في الإنسان، وفي هذا ينطلق «كانط» من اعتبار الشر نزوعًا حيوانيًا، يمكن كبحه عبر الاستعداد الإنساني لفعل الخير عبر الحرية، التي تُخرِج إمكان الخير والشر في الإنسان من القوة إلى الفعل: «إنّه من أجل أن يصبح المرء إنسانًا خيرًا في خلقه، لا يكفي أن يدع بذرة الخير الكامنة في جنسنا تنمو بلا عائق، بل عليه أن يصارع علّة الشر التي توجد فينا»[١].

فالحياة الأخلاقيّة عند «كانط» تقوم على مرتكزات عدة، أهمّها الواجب والإرادة الطّيبة، والقانون الأخلاقيّ، والخير الأخلاقي، فالشّخصُ يكون أخلاقيًّا حين ينطلق من إحساسه بالواجب، وليس خشية من عقوبة أو توقّعًا لمكافأة يرجوها، فالرجل الّذي يحفظُ العهد أو يُسدّد ديونه تحاشياً لعقوبة أو خدمة لمصلحته ليس أخلاقيًّا إنّما يكون أخلاقيًّا إذا أدرك فقط أنّه ينبغي أن يحفظ العهد ويُسدّد الدّيون، بقطع النّظر عمّا يترتّب على ذلك من نتائج.

فالكائنات البشريّة إنطلاقًا من كونها كائنات عاقلة وجب عليها أن تتصرّف بطريقةٍ عقلانيّة. ف»كانط» ربط الإرادة الطّيّبة بالعقل وجعلهما على وفاق تام، بل إنَّ طاعة العقل هو الشّيء الوحيد الّذي يستطيع أن يؤسّس لانسجام الإرادات مع بعضها البعض، ولطالما أنَّ الإرادة على وفاق مع العقل، تستطيع أن تُعتبر هي المشرّعة الشّاملة للأخلاق، فتتساوى بذلك مع القانون الأخلاقيّ، وبالتّالي تجسّد الإرادة المبدأ الأعلى للأخلاقيّة، الّذي هو مبدأ استقلال الإرادة. والحقيقة أنَّ القانون الأخلاقيّ ليس شيئًا مفروضًا على الإرادة من خارجها، بل هو منبثق من الإرادة نفسها، الأمر الّذي يبرّر ضرورة إطاعته. وهذه الإطاعة إذًا هي حريّة وليست قسرًا. وهذا المبدأ يُسمّيه كانط مبدأَ التّشريع الذّاتي للإرادة[٢]

فالشّعور الأخلاقيّ هو الاحترام، والاحترام بمعناه الدّقيق ليس ميلاً نحو الموضوع الّذي يلهمه ولا نفورًا، من حيث إنّنا نحترم احترامًا أخلاقيًّا شخصًا أو قانونًا، رغم أنَّ

[١] علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين، مصدر سابق، الصفحة ١١٣.

[٢] معن زيادة، الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، المجلّد الثّاني القسم الثّاني، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٤.

الاحترام ينطوي على ميل وخوف، إنّهُ عند «كانط» شعورٌ فريدٌ في بابه، يمكن أن نسمّيه شعورًا ذهنيًّا ناتجًا عن فكرة خالصة، في حين أنَّ المشاعر الأخرى ناتجةٌ عن موضوعات.

فهنالك موقفان أساسيّان، حيال القانون الأخلاقيّ، موقفٌ شرعيٌّ يقتضي انطباق أعمال الإنسان مع مقتضيات القانون، لأنّهُ يتّفق مع أحكام العدالة الإنسانيّة. وموقفٌ أخلاقيّ يقوم الإنسان بعمل من الأعمال احترامًا للقانون. لذا فالشّيء الطّيّب أخلاقيًّا لا يكون طيّبًا من حيث مادّته وفحواه، بل من حيث إضافته إلى الفاعل الأخلاقيّ، إلى الإرادة، إلى النّيّة، وحدد «كانط» شروطًا وقواعدًا للقانون الأخلاقي، تتمثل في:

أوّلاً: الشمولية: ينبغي في القانون أن يكون شموليًا منطبقًا على جميع الكائنات النّاطقة، يرمي إلى تحقّق شرطيّ العدالة والمساواة المطلقة بين النّاس جميعاً أمام القانون، بغضّ النّظر عن أصولهم ووضعيّاتِهِم الاجتماعيّة واختلافاتِهم العرقيّة والدّينيّة والمذهبيّة والفكريّة والثّقافيّة.

ثانياً: تحوّل الإرادة إلى قانون طبيعي: لا بدَّ للإرادة أن تعمل على تيسير قيام حكم قوانين، وعليه فالقاعدة الثّانية للقانون الأخلاقي، فتنتقل من مستوى النّيّة والتصوّر إلى مستوى الفعل المتعيّن المحسوس في الطّبيعة، فالقانون الأخلاقيّ بحاجةٍ إلى توفّر الإرادة الفاعلة لتحقيق الأفكار والمبادئ الّتي ينطوي عليها .

ثالثاً: الغائية في الفعل: حين يقوم الإنسان بالفعل، يجب أن لا يوجد لديه إلاَّ غاية واحدة يمكن أن تكون شاملة بغير تناقض، لأنّهُ لا يوجد إلاَّ واحدة هي طيّبة إطلاقًا، لذا تنصّ القاعدة الثّالثة من قواعد القانون الأخلاقي على التّالي:» تصرّف بحيث تعامل الإنسانيّة دائمًا، الكائن النّاطق، سواء في نفسك أو في غيرك، على أنّهُ غاية لا على أنّهُ وسيلة أبدًا»[١].

من هنا يعود الفضل في الارتقاء بشعور الفرد من وضعيّة الحسيّة، وضعيّة الميول والأهواء، والرّغبات والغرائز، والأنانيّة والغرور، وانتهاك القيمة الأخلاقيّة، إلى وضعيّة

[١] عمانوئيل كنت، نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد الشّيباني (بيروت: دار اليقظة العربيّة للتّأليف والترّجمة والنّشر، ١٩٦٦)، الصفحة ١٣٧ .

الشّعور الأخلاقيّ، وضعيّة الالتزام بالتّعليمات والأوامر الّتي ينصُّ القانون الأخلاقيّ عليها، بدافعٍ من احترامها وتقديرها، ليس باعتبارها تعليمات وأوامر خارجيّة عنّا، بل باعتبارها نابعةً من صميم إرادتنا الذّاتيّة. وبالطّبع فالامتثال لسلطة القانون الأخلاقيّ ليس أمرًا اختياريًّا، أو خاصّاً بفردٍ دون آخر، فالإلزام والشّمول، أبرز صفات هذا القانون، مع إدراك كانط العميق لحجم الصّعوبات والمعوّقات العمليّة الّتي تحول دون تطبيقه، إلاَّ أنّه كفيلسوف يؤمن بأنَّ مهمّته الفلسفيّة والأخلاقيّة، هي الدّعوة للانتقال بالواقع من حالة العبث والفوضى، إلى حالةٍ مثاليّةٍ يُحقّقُ النّاس فيها ذواتهم الإنسانيّة والأخلاقيّة وفقاً لقيم الخير والمحبّة .

هذا التنظير الأخلاقي شكل أصلا لرؤية «كانط» السياسية، فهو وإن بدا متأثرًا بـ»جون جاك روسو» وموضوع الحقوق الطبيعية والإرادة إلا أنّه تعداها، فهو أعاد صياغتها على أساس رؤية كونية متكاملة، لا تنظر إلى الاجتماع الإنساني بحدوده الضيقة المتمثلة بالدلة القومية، إنما وسّع أفقها إلى حدود الدولة العالمية التي تقوم على أساس السلم العالميّ والتعايش بين الشعوب.

على هذا الأساس نرى الاجتماع السياسي لديه يُقسم إلى قُسمين، الأول يُسمى الدولة وهو عبارة عن تلك العلاقة بين مجموع الأفراد مع بعضهم بعض، وتُسمى لديه «بالشأن العام» إذا نُظر إلى شكلها، من حيث أنّها تُمثل مصلحة مشتركة للجميع في إطارٍ قانونيّ، والثانية تقوم على العلاقة بين الشعوب، وتُسمى القوة».

ف»كانط» الذي عاصر الثورة الفرنسية وواكبها ونظر فيها وأسهم في صياغة الأفكار حولها، رفض الاستبداد السياسي المتمثل بالحكم المطلق وقيومية الكنيسة على الناس من جهة، ومن جهة أخرى عمل على تثبيت أفكار التنوير الأوروبي القائمة على القانون والمجتمع المدني والحوكمة الديمقراطية على أساس العقد الاجتماعي، فسعى إلى خروج الإرادة الشعبية من وضع المنفعل إلى الفاعل، وعلى هذا الأساس رأى أنّ الإرادة الشعبية هي صاحبة الحقّ في التشريع، وقال: «لأنّ الشعب لا يمكن أن يضرّ بنفسه بينما الفرد الواحد حين يشرع لغيره، قد يضرّ بهذا الغير، ولا أحد يريد الأذى لنفسه، فالشعب إذا

شرع لا يريد الأذى لنفسه»[١]، وهو قي هذا الموضع يعود إلى قاعدته الأخلاقية ليستقي منها رؤيته للطبيعة الإنسانية ذات الطابع النزوعيّ، فالإنسان مهما علا مقامه لا بد من ينزع إلى تقديم مصلحته على مصالح المجموع، وبالتالي يحكم بمقتضى المنفعة واللذة التي يمكن أن يحصل عليها، وهذا ما يؤدي إلى انتشار الشر المتمثل في ضرب المساواة والعدالة، بينما مساهمة الأفراد التعاقدية الحرة، تفسح المجال للاستعدادات الخيرة للحضور فتتجسّد إرادة المبدأ الأعلى للأخلاقيّة، وهذا ما يجعل منها قانونًا ملزمًا لأنّها تشكل الخير الأسمى.

من خلال هذه الرؤية «الكانطية»، نلحظ توحيدًا للسياسة والأخلاق، فلا يمكن للسياسة أن تكون فاعلة إذا عُزِلت عن بعدها الأخلاقي، ولذلك حتى نحقق حالة إيجابية للنظرية السياسية لا بد من التفاف غطاء التنوير على الجماعة أو المشروع السياسي الأخلاقي لذلك: «على كلّ فرد أن ينظر إلى كلّ القوانين التي تربط بينهم باعتبارها أوامر ووصايا من مشروع عام للجماعة، فإذا كانت الجماعة التي يراد تأسيسها جماعة حقوقية: فإنّ الجمهور ذاته، الذي اتحد في كلّ واحد هو الذي ينبغي أن يكون المشرع لقوانين الدستور»[٢]. فالدولة لا بد أن تقوم على أساس التصورات القبلية للعقل العملي، أي الحرية والمساواة والاستقلال للناس والرعايا والمواطنين، الذين يتمتع كلّ فرد منهم: بالحرية في إطار القانون كانسان، والمساواة أمام القانون كرعية، والتقنين كمواطن»[٣]، بالتالي لا يحقّ لها أن تتدخل في سعادة الآخرين وأخلاقهم ودينهم، وإنّما منفذة للقانون فقط، وهي حافظة للتوازن والإنسجام في المجتمع لأجل تأمين حريات الأفراد فيه، لأنّ المواطن الجيد ليس عليه أن يكون جيدًا أخلاقيًا، وإنّما يعيش وفق قوانين المجتمع.

الفكر السياسيّ الكانطي بعد تأسيس المجتمع المدني قائم على أساس القانون الأساسي الديمقراطي الذي يتناغم مع قوانين الحرية، وكان موقف «كانط» ناقدًا للديمقراطية

[١] علي المحمودي، فلسفة كانط السياسية/ الفكر السياسي في حقلي الفلسفة النظرية وفلسفة الأخلاق، ترجمة: عبد الرحمن العلوي (بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٧)، الصفحة ٢١٦.

[٢] المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

[٣] المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٨.

المباشرة ومؤيدًا للحكومة الديمقراطية، وهذا يعني أن يشارك الشعب كمواطنين في النظام الديمقراطي النيابي – في السلطة التشريعية- عن طريق ممثليه في هذه السلطة، فالديمقراطية النيابية هي الأس الآخر للنظام الجمهوري»[١].

نظّر «كانط» للدولة العلمانية بكلّ ما للكلمة من معنى، صحيح أنّه يعتقد أنّ الجماعة الأخلاقية لا يمكن تصورها إلا بوصفها جماعة تحت أوامر إلهية بمعنى كونها شعب الله الموافق لطبيعة القضيلة، إلا أنّه سعى باتجاه دين أخلاقي، فهو رأى في التصورات الدينية السابقة عبارة عن ديانات تاريخية تخضع لسلطات الأحبار ورجال اللّاهوت، أخذ البشرية إلى حروب دموية، يقول «كانط»: «إنّ الوهم والتعصب الديني هو الموت الأخلاقي للعقل، وبدون العقل لا يكون هناك دين ممكن»[٢]. فالله وضع العقل في الإنسان، وجعله قادرًا على تحريره من أي شعور بالخطيئة والإثم، والواجب على الإنسان ككائن عاقل أن يسلك سلوكًا حسنًا وفقًا للإرادة الخيرة، فالله يشرع في الإنسان، من خلال ما يحمله من قوة عقلية قادرة على التشريع لنفسها، ومتى وصل الإنسان إلى الحرية.

على هذا الأساس تصبح الدولة بما هي مظهر لعقل جمعي أخلاقيّ، لا تتبنى أي رؤية إيديولوجية أو اعتقادية، بالتالي عليها أن تتحمّل مسؤولية كاملة في عدم تحوّل الدين والكتب المقدسة إلى جهاز استبدادي، يفرض إملاءاته الإلزامية القسرية على العقول الحرة، وتعمد كذلك إلى حماية عقول الناس حتى تقتدر على الإيمان بالكتاب المقدس بطريقة حرة، وعلى الدولة كذلك ألا تفرض قراراتها الزاجرة على الضمير الخلقي البشري[٣].

ولا يقف «كانط» عند حدود، إنّما يتعداها إلى مجتمع عالمي يسوده السلام ويدين الحرب، وعلى ضوء ذلك يمكننا أن نرى أنّ «كانط» تحدث عن وحدات اجتماعية مختلفة وظائفيًا، ولكنّها في جميع الحالات تجمعها القوانين الضرورية القبلية، وتقوم على أساس الأخلاق الواجبة أو المسؤولة، ولا تنسجم مع المصلحية التي تنظر إلى نتائج الأعمال ولا تقوم على المبادئ والأخلاق القبلية. وإنّ كان الواقع الإنسانيّ لم يرتق بعد إلى مستوى

[١] ايزايا برلين، أربع مقالات في الحرية، ترجمة: محمد علي موحد، القاهرة، مطبعة الخوارزمي، ١٩٨٩، الصفحة ٢٠.

[٢] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سابق، الصفحة ١٥٥.

[٣] م.ن، الصفحة ٢٣٣.

الأخلاقيّة، الّتي ينتفي فيها العداء والبغض والكراهية، والأنانيّة والغرور، والحروب، والشّرُّ بصورةٍ عامّة، فالأخلاق «الكانطيّة» سعت إلى بناء مجتمع سياسي تحكمهُ القيم الأخلاقيّة، والقانون الأخلاقيّ، يمتلكُ جميعُ أفراده إرادةً طيّبةً وشعورًا أخلاقيًّا، ينتج المحبّة والسّلام، فينتفي فيه التّنازع بين الواجبات الأخلاقيّة، واقعٌ يُصبح فيه الواحد والكثير واحدًا في الماهيّة الأخلاقيّة.

خاتمة نقديّة

يمكن القول تأسيساً على ما سبق، أن النزعة الفردانية التي سيطرت على مجتمعات الحداثة لم تكن وليدة عصر النهضة وما تلاه من تحولات عميقة، وإنما هي حالة متأصِّلة وجوهرية في تاريخ الغرب الطويل. فالفردية والفردانية في العصور اليونانية الأولى لم تكن سوى حاصل أكيد للوثنية التي قامت على تعدد الآلهة. وقد ذهب أرسطو إلى القول بأصالة الفرد باعتباره الوجود النوعي ويتألف من صورة متشابهة عند جميع أفراد النوع الواحد، ومن مادة هي التي تجعل هذه الصورة فردية. وهكذا ربما لن نجد أفكاراً يألفها العقل الحديث أكثر من فكرتيْ الفردية والشخصية. فاهتمامه بهما -كما سبق ورأينا- واسع للغاية؛ حتى لقد تحول هذا الاهتمام إلى حالة جوهرية في بنية حضارية قامت على التشظِّي وعبادة الفرد. وعلى أية حال يمكن للسرديات المتعلقة بالفردانية أن تطول، ولكن الثابت في هذا الميدان أنّ التعاطي مع هذا المفهوم ليس بالسهولة المفترضة، وهذا هو الشيء الذي دفع عالم الاجتماع الألماني «ماكس فيبر» إلى الفردانية من المفاهيم التي تحتوي الكثير من عدم التجانس ودعا إلى إجراءات منهجية بعيدة المدى من أجل التعاطي معها. فالناظر إلى هذا المفهوم سيجد هناك عدة طرق مختلفة لفهم الفردية، حيث توجد نظريات وأنواع مختلفة منها مثل الفردية الأخلاقية والفردية الذاتية والسياسية...، وهكذا تُظهر هذه الفردانيات جميعها تعقيداتها الموضوعية الكبيرة، فليس من السهل الحصول على تعريف شامل لمصطلح الفردية، بالتالي فنحن أمام مفهوم غامض لا يتقوم من خلال التعريف إنّما من خلال التجربة الحياتية، وهذا النوع من المفاهيم عندما صيغ لم يكن الهدف منه التأكيد على الحرية، إنّما العمل على

انشاء ميتافيزيقا خاصة بالفرد، يمكن الرجوع إليها وتفسيرها بحسب مقتضى المصلحة والهدف النفعي من وراء اثارته، وهذا ما يحيله إلى أسطورة من أساطير الحداثة الغربية، التي تحتاج دائمًا للمراجعة والتفسير وحتى للتأويل.

إلى ذلك تؤشر مراقبة هذا المفهوم إلى أمر آخر، وهو انتقال الحديث من العيش مع الآخر باعتباره الصورة الأخرى عن الذات، ما يعني إحداث قطيعة معه، حيث: «إنّ حقيقة العيش مع الآخرين لا يُنظر إليها عمومًا على أنها ضرورية»[١]، وهذا يفترض أنّ كلّ واحد منا فرد مستقل تمامًا، وهو يتمتع باستقلال أخلاقيّ ويتحمل المسؤولية الكاملة عن أفعاله، ولا يحاسب إلا عندما تمس أفعاله رفاهية الآخرين أو حقوقهم. فالفرد مستقل ذاتيًا وله حقّ الاستقلالية لتحقيق ذاته بشكل حرّ ومتساو ومستقل، وله سلطة تنظيم سلوكه / سلوكها، هذا الاستقلال الذاتيّ الذي وسعه كانط لتشمل الأفراد، وهو ما فسره «وولف» عندما قال: «إنّ الرجل المسؤول يعترف بأنه ملزم بالقيود الأخلاقية. لكنّه يصرّ على أنه وحده هو الذي يحكم على تلك القيود. قد يستمع إلى نصائح الآخرين، لكنّه يجعلها خاصة به من خلال تحديد ما إذا كانت نصيحة جيدة لنفسه. قد يتعلم من الآخرين التزاماته الأخلاقية، ولكن فقط بمعنى أن عالم الرياضيات يتعلم من علماء الرياضيات الآخرين (...). إنّه لا يتعلم بمعنى أن المرء يتعلم من الرياضي، من خلال قبول حساباته للأشياء التي لا يستطيع المرء رؤيتها بنفسه على أنها صحيحة. بما أن الرجل المسؤول يصل إلى القرارات الأخلاقية، التي يعبر عنها، لنفسه في شكل أوامر، يمكننا القول إنه يعطي لنفسه قوانين، أو أنه يشرع نفسه بنفسه. باختصار ، إنه مستقل»[٢]، وهذا ما يجعل الإنسان في حال صراع دائم مع الآخرين، الّذين ينازعونه على الإمكانيات، لذلك هو يحتاج دائمًا على مغالبته والعمل على مواجهته حتى يستطيع أن يحقق ذاته. والكلام السابق وإن كان تحدث عن الجانب الأخلاقيّ، ولكنّه لم يتعاطى معها باعتبارها ملكات نفسانية أو فضائل يجب أن يتحلى بها، إنّما كوقائع يدرسها الإنسان ويعطيها معنى ذاتيّ لا تتناقض مع مصالحه الخاصة، وهذه الأبعاد الأخلاق لا تضبط بالحقل إلا قانونيًا وعبر الإلزام.

إن الفردانية بما هي متقومة حول الذات ومصالحه، تولّد في الفرد روح الأنانية. وهذا

---

[1] Tzvetan, T."Living Alone Together". New Literary History, no. 27 , 1996. P43.

[2] Wolff, R. P. In Defence of Anarchism. New York: Harper and Row,1970, P13 -14

الأمر يصبح أكثر خطورة عندما تتحوّل الفردانية إلى أساس بناء الهيكل الاجتماعيّ، عند ذلك تصبح مصالح الفرد والجماعة التي ينتميّ إليها هي الأساس في العلاقات الدولية، فتبنى على أرضيتها المصالح والمنافع، التي تسمح وسمحت بقيام مجتمع الرفاهية في الدول ذات الطابع الاستعماري، التي تمتلك القوة والقدرة على حصول على الامكانيات على حساب الدول والمجتمعات الأقل قدرة، وهذا ما نلحظه في واقع الحياة المعاصرة، حين تتحوّل المقولات المتعلقة بحقوق الإنسان إلى شعارات، يتمّ التستر تحتها للقضاء على الدولة والمجتمعات الضعيفة. فالفردية بما تحمل في طياتها من ميل للتأكيد على فكرة التنمية الذاتية، تؤدي إلى انتشار الأفكار العنصرية أو التمييّزية التي تغلب منطق المصلحة النقعية على البعد الإنسانيّ.

ومن الواضح أن الفردية وإن كانت تحاول أن تقدم نفسها باعتبارها تجربة عقلانية، إلا أنّها تحمل في طياتها بعدًا لا واعياً هو حضور المسيحية فيها بشكل قويّ، حيث تمثل اللّامفكر فيه، الذي وإن ظل مستترًا إلا أنّه لا يمكن أن يحذف من الذات ومواقفها، فهي لم تخرج من لاوعيها الناشئ عن تجربة خاصة، حصلت في قارة معينة ونتيجة ظروف تاريخية تتعلق بها، بالتالي عند تقييمها للأمور، لا يمكن أن تحذف من ذاكرتها وقائع تاريخية، تبني عليها رؤيتها. وهذا الأمر شديد الخطورة خاصة بالنسبة للمجتمعات، التي عرفت صدامات مع هذه الحضارة.

لعل الوجه الأشد تأثيراً على بنية الغرب الحضارية، هو تظهيره الفردانية كنمط حياة طاول مجمل تاريخها. ويتبيَّن لنا أن تنظيرات الحداثة الغربية أفرطت في تقديس ذاتها. ومبتدأ المشكلة ظهر مع الكوجيتو الديكارتي الذي أسس للحداثة بنيانها الفلسفي وهندستها المعرفية. ثم كان لها أن تمتد إلى الكانطية بقديمها وجديدها، ولم تنته إلى يومنا هذا. الحداثات التي قامت أصلاً على الفردية والنسبية والشك المعرفي ظلت أسيرة انانيتها الفضَّة. ربما لهذا السبب وغيره، سيفقد الكوجيتو براءته، ثم لينتج بعدئذٍ عن طريق وَرَثَته من مفكري ما بعد الحداثة ثقافة الاقصاء والإستلاب والاستعلاء على الآخر. وأما الذين نقدوا تهافت الكوجيتو فقد بيَّنوا ذلك بالحجة الدامغة: قالوا إن الـ «أنا» موجود (ergo sum) التي تلي «الأنا أفكر» (Co gito)

تعبّر عن شخص «أو كيان» يريد ان يظهر نفسه بالتفكير والكينونة بمعزل عن الخالق. ولكونه عجز عن فعل هذا الفعل، فقد حُرِمَ معرفة نفسه مثلما حُرِمَ تجلّي الخالق في نفسه. وكانت النتيجة: استبدادٌ واستعداءٌ لكل مغاير أو مختلف، وخصومة لجميع ما لا يدخل تحت وصاية الأنا وسلطانها. هكذا يشكل الكوجيتو الديكارتي إنعطافة أنطولوجية ومعرفية نحو الأنا لنصبح بإزاء انانيتين نشأتا كتوأم لا انفصام له: أنانية ضد الخالق وأنانية ضد المخلوق. واما الأثر المترتب عليهما معاً، فهو ظهور ليبرالية حادة ذات نظام سياسي واقتصادي واجتماعي في غاية الانانية.

المآل الذي انتهت إليه «ذاتيات» الحداثة كانت فقدان العقل دوره في تحكيم البديهيات الأخلاقية، وعدم قبول أي شيء معياري خارج التحكيم الشخصي. هذا ما يصِفُه الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور بـ «إيديولوجية إنشراح الذات» (soi epannouissement de)، حيث بلغ اكتفاء «الأنا» بذاتها درجات الذروة.

تلقاء هذا لا يعود مستغرباً ذاك المشهد الذي تُختزل فيه الحضارة الغربية بالعناصر الدنيوية المحض. الأمر الذي كشفت عنه فردانية صمّاء شكلت السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، وباتت ـ بحسب الفرنسي رينيه غينون ـ المحرك الحصري للإمكانيات السفلى للإنسانية، والتي لا يمكنها أن تنتشر بصورة كاملة إلا بتغييب البعد المتسامي للإنسان. وما ذلك كله إلا لأن مثل هذا الصنف من الفردانية يقع على الطرف النقيض لأي غيريّة روحانية وأي عقلانية حقيقية[١].

لقد عُدَّتِ الحضارةُ الغربية في المخطط الأساسي للتاريخ وفي الإيديولوجيّات الحديثة، وحتى في معظم فلسفاتِ التاريخ بوصف كونها الحضارة الأخيرة والمطلقة. أي تلك التي يجب أن تعمّ العالم كلّه، وأنْ يدخلَ فيها البشر جميعاً. في فلسفة القرن التاسع عشر يوجد من الشواهد ما يعرب عن الكثير من الشك بحقّانية الحداثة ومشروعيتها الحضارية. لكنّ هذه الشواهد ظلّت غير مرئية بسبب من حجبها أو احتجابها في أقل تقدير. ولذلك فهي لم تترك أثراً في عجلة

[1] راجع: محمود حيدر- الغيرية البتراء- مجلة «الاستغراب»- العدد العاشر- شتاء 2018..

التاريخ الأوروبي. فلقد بدا من صريح الصورة أن التساؤلات النقديّة التي أُنجزت في النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الرغم من أنها شكّكت في مطلقية الحضارة الغربية وديمومتها، إلا أنها خلت على الإجمال من أيّ إشارة إلى الحضارات الأخرى المنافسة للحضارة الغربية. حتى أن توينبي و شبينغلر حين أعلنا عن اقتراب أجلِ التاريخ الغربيّ وموته، لم يتكلّما عن حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهة الحضارة الغربية، ولم يكن بإمكانهما بحث موضوع الموجود الحضاري الآخر. ففي نظرهما لا وجود إلا لحضارة واحد حيّة ناشطة هي حضارة الغرب، وأما الحضارات الأخرى فهي ميتةٌ وخامدةٌ وساكنة...

حين توصل جان بول سارتر إلى قوله المشهور «الآخر هو الجحيم»، لم يكن قوله هذا مجرد حكم يصدِرهُ على آخر أراد أن يسلبه حريته أو علَّةَ وجوده، وإنما استظهر ما هو مخبوء في أعماق الذات الغربية. إذ لا موضع ـ حسب سارتر ـ للحديث عن محبة أو مشاركة أو تآزر بين الذوات، لأن حضور الذات أمام الغير هو بمثابة سقوط أصلي، ولأن الخطيئة الأولى ـ حسب ظنّه ـ ليست سوى ظهوري في عالم وُجِدَ فيه الآخرون..».

ولأن غيريّة الغرب هي غيريةٌ مشحونةٌ بالخوف على الذات من الآخر إلى هذا الحد، فلن تكون في مثل هذه الحال سوى إعراب بيِّن عن ظاهرة هيستيرية لا تقوم قيامتها إلا بمحو الآخر أو إفنائه. سواء كان محواً رمزياً، أو عبر حروب إبادة للغير لا هوادة فيها.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، القاهرة: دار الوفاء، ٢٠٠٠.

٢. ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، مادة «فرد».

٣. أحسن بشاني، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي المعاصر واشكالية الخصوصية والعالمية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، ٢٠٠٥-٢٠٠٦.

٤. أحمد ماجد، الدولة العلمانية/ البنية المعرفية والتطور التاريخيّ، بيروت، دار المعارف الحكمية، ٢٠١٩.

٥. إسماعيل علي سعد، مبادىء علم السياسة، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٤).

٦. إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق...والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١).

٧. ايزايا برلين، أربع مقالات في الحرية، ترجمة: محمد علي موحد، القاهرة، مطبعة الخوارزمي، ١٩٨٩.

٨. إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٢).

٩. ايمانويل كانط، ما هو عصر التنوير، ترجمة: يوسف الصديق، الفكر العربي المعاصر.

١٠. بوترو اميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٥٨.

١١. جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وأسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١).

١٢. جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي، ترجمة: عبد العزيز لبيب، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١).

١٣. جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، الجزء ١.

١٤. جون إهرنبرغ، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح/ حسن ناظم، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨.

١٥. جون لوك، رسالة حول التسامح، ترجمة عن اللاتينية: عبد الرحمن بدوي، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨).

١٦. جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، (بيروت، مجموعة الروائع الإنسانية/ الأونسكو، ١٩٥٩).

١٧. روبرت بركين، أصول ما قبل دوركهيم، ترجمة إيمان الزكيلي، ملف بحثي، مؤمنون بلا حدود،٢٠١٥.

١٨. رينية ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، ترجمة كمال يوسف الحاج، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦١.

١٩. رينية ديكارت، مقالة الطريقة/ لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة: جميل صليبا، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٣).

٢٠. زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقديّة، (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٢).

٢١. عبد الله البستاني، معجم وسيط اللغة العربية، بيروت، مكتبة بيروت، بابا الفاء.

٢٢. عبد الله المتوكل، جينيالوجيا الفردانية، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٢.

٢٣. عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفيّ، القاهرة، الدار الشرقية، ١٩٩٠.

٢٤. علي المحمودي، فلسفة كانط السياسية/ الفكر السياسي في حقلي الفلسفة النظرية وفلسفة الأخلاق، ترجمة: عبد الرحمن العلوي (بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٧).

٢٥. علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين، (بيروت: منشورات ضفاف، ٢٠١٢).

٢٦. عمانوئيل كنت، نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد الشّيباني (بيروت: دار اليقظة العربيّة للتّأليف والتّرجمة والنّشر، ١٩٦٦).

٢٧. عمر عبد العزيز عمر، دراسات في التاريخ الأوروبي، الاسكندرية، دار المعارف الجامعية، ١٩٩٩.

٢٨. ف. فولغين، فلسفة الأنوار، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨.

٢٩. ك.غ. يونغ، جدلية الأنا واللاوعيّ، ترجمة نبيل محسن، اللاذقية، دار الحوار، ١٩٩٧.

٣٠. كاترين كنسلر، ما العلمانية؟ ترجمة: محمد الزناتي، جيوم ديفو، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٦).

٣١. كمال يوسف الحاج، رينية ديكارت: أبو الفلسفة الحديثة، بيروت، دار الحياة، دون تاريخ.

٣٢. مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكين، (بيروت، دار الكتاب الجديد، ٢٠١٢).

٣٣. محمد سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، دون تاريخ.

٣٤. معن زيادة، الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، المجلّد الثّاني القسم الثّاني، (بيروت: معهد الإنماء العربي،١٩٨٨).

٣٥. مقابلة مع تزفتان تودروف، الأنوار هي حركة تحرر، ترجمة هزرشي عبد القادر، ملحق جريدة الجزائر، العدد ١٦.

٣٦. ويل ديورانت، قصّة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٢).

٣٧. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢.

38. - Aaron Gurevich, The Origins of European Individualism, trans. Katharine Judelson (Oxford, U.K.: Blackwell Publishers, 1995),

39. Alexis de Tocqueville, Democracy in America, ed. J. P. Mayer, trans. George Lawrence, Garden City: Anchor Books, 1969.

40. Alexis de Tocqueville, The Old Régime and the French Revolution [1856], trans. Stuart Gilbert, New York: Anchor Books, 1983.

41. Christopher Olaf Blum, "Introduction," in Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter Revolutionary Tradition, ed. and trans. Christopher Olaf Blum (Wilmington, DE: ISI Books, 2004), xxvii.

42. Colin Morris, The Discovery of the Individual 1050–1200 (Toronto: University of Toronto Press, 1987).

43. Descartes, Discours de la méthode, suivi. Des méditations, présentation et annotation :

44. François Misrachi (Paris : Edition 101996/18/).

45. Heidegger, Qu'appel-t-on penser ?, trad. Alays Becker et Gérard Geranel (Paris : Presse

46. Hobbes, Le citoyen ou les fondements de la politique, trad. Sommoel Sorbière (Paris :Flammarion, 1982).

47. J,Tulard. J.Fr.Fayard et Fierro, Histoire et Dictionnaire de la Révolution française»1789-1799: Paris, Rabert, 1987.

48. Jacob Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy, trans. S. G. C. Middlemore (London: Penguin Books, 1990).

49. Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social (Paris : Bookking International, 1996).

50. Louis Dument; Le Concept Moderne de L'individu; Revue ;février ;Paris;1978.

51. Robespierre, Discours, Paris, Union Génèrale, 1965.

52. Steven Lukes, Individualism. Oxford: Basil Blackwell, 1973), also Robert Nisbet, "Conservatism," in A History of Sociological Analysis, ed. Tom Bottomore and Robert Nisbet (New York: Basic Books, 1978).

53. Tzvetan, T."Living Alone Together". New Literary History, no. 27, 1996.

54. Wolff, R. P. In Defence of Anarchism. New York: Harper and Row,1970.