http://nj180degree.com

ملاك الحقيقة المطلقة

د. مراد وهبه

http://nj180degree.com

مهرجان القراءة للجميع ٩٩

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الفكرية)

ملاك الحقيقة المطلقة

د. مراد وهبه

	الجهات المشاركة:
	جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
	وزارة الثقافة
الغلاف	وزارة الإعلام
والإشراف الفنى:	وزارة التعليم
الفنان: محمود الهندى	وزارة التنمية الريفية
المشرف العام:	المجلس الأعلى للشباب والرياضة
د. سمير سرحان	التنفيذ : هيئة الكتاب

http://nj180degree.com

على سبيل التقديم

وتمضى قافلة «مكتبة الأسرة» طموحة منتصرة كل عام، وها هى تصدر لعامها السادس على التوالى برعاية كريمة من السيدة سوزان مبارك تحمل دائمًا كل ما يثرى الفكر والوجدان ... عام جديد ودورة جديدة واستمرار لإصدار روائع أعمال المعرفة الإنسانية العربية والعالمية فى تسع سلاسل فكرية وعلمية وإبداعية ودينية ومكتبة خاصة بالشباب. تطبع فى ملايين النسخ الذى يتلهفها شبابنا صباح كل يوم .. ومشروع جيل تقوده السيدة العظيمة سوزان مبارك التى تعمل ليل نهار من أجل مصر الأجمل والأروع والأعظم.

د. سمير سرحان

http://nj180degree.com

To: www.al-mostafa.com

http://nj180degree.com

مدخل

هذا الكتاب جملة أبحاث أُلقيت فى ندوات محلية وإقليمية، أو فى مؤتمرات دولية أو عالمية، أو نُشرت فى مجلات. والكتاب قسمان: أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الإنجليزية أو الفرنسية.

وفى عام ١٩٨٤ أصدر الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية الجزء الثانى من سلسلة «فلاسفة ينقدون أنفسهم»(*) وكنت واحداً من هؤلاء. وأعتقد أن مانشرته فى ذلك الزمان يصلح موجزاً لما ورد فى هذا الكتاب من أفكار ونظريات. وأنا هنا أترجمه إلى اللغة العربية:

إن الإنسان بطبيعته حيوان مبدع. ولهذا فأن نفهم معنى كوننا بشراً يعنى أن الإبداع هو المركز. ومع ذلك فإن المنطق الصورى، حتى الآن، عاجز عن إلقاء الضوء على العملية الإبداعية وذلك لسببين:

السبب الأول: أن المنطق الصورى أدى دوراً هاماً فى القضاء على الوظيفة الإبداعية للعقل استناداً إلى مبدأ عدم التناقض الذى أصبح معياراً مطلقاً للحقيقة. ومن هذه الزاوية فإن القول بأن نظرية علمية ما هى على صواب يعنى أن التفكير فى نقيضها ممتنع.

والسبب الثانى: أن ذلك المنطق قد حصر العقل فى مجال الحجة، والحجة تفترض أننا على علم بما نريد من الآخر أن يقتنع به. ومن ثم فإن الحجة تحصر

(*) André Mercier (ed.), Philosophes Critiques d'Eux-Mêmes, Peter Lang, 1984.

http://nj180degree.com

http://nj180degree.com

الحقيقة

http://nj180degree.com

إرادة التغيير(*)

عنوان هذا المقال يذكرنى بكتابين أحدهما لوليم جيمس عنوانه «إرادة الاعتقاد» صدر عام ١٨٩٧، والآخر لفردريك نيتشه عنوانه: «إرادة القوة» أصدرته أخته إليزابيث فورستر نيتشه عام ١٩٠١ أى بعد وفاة أخيها بعام. وبذلك تقدر المسافة الزمنية بين صدورهما بأربع سنوات. وتقدر المسافة الزمنية بينهما معاً وبين الحديث عن «إرادة التغيير» بأكثر من تسعين عاماً.

والسؤال إذن:

ـ هل ثمة مبرر للحديث عن «إرادة التغيير»؟

للجواب عن هذا السؤال نؤثر الإهابة أولاً بآراء كل من جيمس ونيتشه.

فى كتاب «إرادة الاعتقاد» يقول وليم جيمس إن اتجاهه الفلسفى يمكن أن يُنعت بأنه «تجريبية راديكالية». التجريبية، عنده، تعنى أن النتائج التى ينتهى إليها فى شأن أمور الواقع ليست إلا فروضاً قابلة للتعديل فى ضوء تجارب المستقبل. والراديكالية تعنى أن مفهوم الواحدية[1] مازال مجهول الهوية. ومن شأن ذلك أن يفسح المجال للتعددية ومن بينها الإيمان الدينى بشرط أن يمتنع أصحاب هذا الإيمان عن إحداث أى إزعاج فى السوق. ذلك أن اعتقادنا بأن عقولنا مخلوقة على قد الحقيقة المطلقة ليس إلا مجرد رغبة عارمة مدعمة من النظام الاجتماعى. فنحن نرغب فى اقتناص الحقيقة، كما نرغب فى الاعتقاد بأن تجاربنا ومناقشاتنا تتجه إلى الحقيقة المطلقة. ولكن إذا سألنا أحد الشكاك عن كيفية

http://nj180degree.com

معرفتنا لكل هذه الأمور فالمنطق عاجز عن الجواب. إنها مجرد إرادة. ولهذا فإن التجريبيين ضد اليقين الموضوعى، ومع ذلك فإنهم لا يكفون عن البحث. والفارق بينهم وبين المطلقيين أن اليقين الموضوعى عند المطلقيين يقع عند البداية، أما عند التجريبيين فيقع عند النهاية. ومن ثم يمكن إيجاز التجريبية الراديكالية فى قاعدتين: الاعتقاد فى الحقيقة وتجنب الخطأ. بيد أن هاتين القاعدتين متباينتان تبايناً تاماً. وبذلك تقف التجريبية فى مواجهة المطلقية إزاء الاعتقاد فى الحقيقة. يرى المطلقيون أن فى إمكاننا معرفة الحقيقة بل فى إمكاننا معرفة متى يتم اقتناصها. أما التجريبيون فيرون أن اقتناص الحقيقة ممكن، ولكن ما ليس ممكناً هو معرفة متى يتم اقتناصها بدون أى خطأ. ذلك أن ثمة فارقا بين أن نعرف، وبين أن نعرف عن يقين أننا نعرف. والمطلقيون هم الذين يعرفون عن يقين، وهم الذين لهم السيادة لأننا جميعاً مطلقيون بالفطرة، ومع ذلك يتساءل وليم جيمس عما ينبغى فعله من قبل طلاب الفلسفة؟ هل يدعمون المطلقية أم يتناولونها على أنها ضعف بشرى ينبغى التخلص منه؟ بوصفنا عقلاء ليس أمامنا سوى الطريق الثانى، وهو الطريق الأوحد. ومما لا شك فيه أن اليقين الموضوعى هو المثل الأعلى، ولكن أين هو؟ ومن هنا فإن المطلقيين والتجريبيين ليسوا من الشكاك بل من الدوجماطيقيين وإن كانوا على درجات متباينة من الدوجماطيقية. فالمتأمل فى تاريخ الأفكار يلحظ أن التيار التجريبى هو السائد فى العلم فى حين أن التيار المطلقى هو المهيمن على المذاهب الفلسفية لأن المذهب الفلسفى بحكم طبيعته هو مذهب مغلق. والدليل على ذلك الفلسفة الاسكولائية التى تتسم بأنها فلسفة مطلقية بفضل استنادها إلى ما تسميه بـ «البداهة الموضوعية».(٢)

هذا عن إرادة الاعتقاد عند وليم جيمس فماذا عن «إرادة القوة» عند نيتشه. لقد قيل عن كتابه الموسوم بهذا المصطلح إنه تتويج لنسقه الفلسفى على الرغم من أن نيتشه لا يريد لأفكاره أن تندرج تحت نسق معين. فهو ضد الركون إلى أية رؤية كونية. ثم إن المعرفة عنده، أداة القوة، وهى تزداد بازدياد القوة. وإرادة القوة أداة للتحكم فى الواقع من أجل أن يكون فى خدمتها. والمذهب الوضعى يقنع بالوقوف عند الوقائع فى حين أن حاصل الأمر على الضد من ذلك. فليس لدينا، فى رأى نيتشه، وقائع وإنما لدينا تأويلات.(٣)

http://nj180degree.com

واحتياجاتنا هى أساس تأويل العالم من أجل التحكم فيه. ولهذا يرى نيتشه أن ديكارت قد أخطأ فى البحث عن الحقيقة عندما توهم أنه عثر على اليقين الأول وهو أن الفكر يستلزم وجود المفكر فقال عبارته المشهورة «أنا أفكر إذن أنا موجود». ويرى نيتشه أن هذا اليقين الأول ليس باليقين لأنه صادر عن عادة أجرومية وهى أن لكل فعل فاعلاً.

المعرفة إذن لا علاقة لها بالحقيقة، وإنما علاقتها بصيانة الحياة. وليس فى إمكان المعرفة مجاوزة هذه الغاية. ولهذا يسخر نيتشه من لفظ «الحقيقة». يقول: «نفترض أن الحقيقة امرأة. فماذا بعد؟ إن الفلاسفة من حيث هم دوجماطيقيون عاجزون عن فهم المرأة. ذلك أن الصلابة التى يتناولون بها الحقيقة سلبتهم القدرة على اقتناص المرأة. والمرأة لم تسمح لنفسها بأن تُقتنص». ولهذا فإن الدوجما تشعر بالحزن واليأس ومن ثم فهى تكاد تلفظ النفس الأخير. وأخطر خطأ دوجماطيقى كامن فى اختراع أفلاطون لمثال الخير. ومن هنا ينقد نيتشه «جدول القيم» السائد الذى يعبر عن أخلاق المستضعفين، ويؤسس جدولاً جديداً للقيم يستند إلى إرادة القوة، وهذه الإرادة هى الاسم الحقيقى لإرادة الحياة، لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها. ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم السائدة رأساً على عقب، فقلب القيم يلزم منه ضرورة. ومع ذلك فإن نيتشه يكشف لنا عن صعوبة نقد جدول القيم السائد وقلبه رأساً على عقب لأن السلطة تحافظ على هذا الجدول ولا تسمح أن يكون موضع نقد. فأمام السلطة كما أمام الأخلاق يجب ألا نفكر ويجب أن نتكلم قليلا. ولهذا يقول نيتشه إن كتاباتى لا تتحدث إلا عن غزواتى.(٤)

هذا عن إرادة القوة فماذا عن إرادة التغيير؟ وما مدى علاقتها بكل من إرادة الاعتقاد عند وليم جيمس وإرادة القوة عند فردريك نيتشه؟

للجواب عن هذين السؤالين ينبغى تحديد العلاقة بين إرادة الاعتقاد وإرادة القوة. كل من الإرادتين ضد الدوجماطيقية. الأولى ضدها لأن الحقيقة ليست واحدة بل متعددة. والثانية ضدها لأنها ضد الحياة. ولكن على الرغم من أنهما ضد الدوجماطيقية إلا أنهما يفترقان إزاء مفهوم الحقيقة. الحقيقة، فى إطار إرادة الاعتقاد، تقوم فى مطابقتها للواقع العينى. وهذه المطابقة تقاس بمدى نفعها أو خيريتها.(٥) أما الحقيقة، فى إطار إرادة القوة،

http://nj180degree.com

فهى بلا معنى لأن هذه الإرادة ضد العقل. يقول نيتشه «لقد حررنا أنفسنا من الخوف من العقل، من الشبح الذى هيمن على القرن الثامن عشر: نحن الآن لدينا الجرأة من جديد أن نكون عبثيين وأطفالاً وشعراء. وفى كلمة واحدة نكون موسيقيين».[٦] ومعنى هذه العبارة أن ثمة ثنائية حادة بين العقل والإرادة عند نيتشه بينما هى أقل حدة عند وليم جيمس. يقول: «من المشروع لطبيعتنا الانفعالية بل من اللازم أن تتدخل فى حسم الاختيار بين القضايا إذا اقتضى الأمر أن يكون هذا الاختيار أصيلاً إلى الدرجة التى لا يمكن بحكم طبيعته أن يستند إلى أسس عقلية».[٧] ولهذا يستعين جيمس بعبارة بسكال المشهورة «للقلب حجج لا يعرفها العقل».

السؤال إذن:

ـ هل ثمة مبرر لهذه الثنائية بين العقل والإرادة؟

تاريخياً، هذه الثنائية وغيرها من الثنائيات هى السائدة فى تاريخ الفكر الإنسانى. فثمة ثنائية بين النفس والجسم، وبين المادى واللامادى، وبين الروح والمادة، وبين الفيزيقى والعقلى. وثمة ثنائيتان هامتان فى تاريخ الفلسفة: ثنائية أرسطو بين المعرفة النظرية epistemé والمعرفة العملية teché. وثنائية ديكارت بين الأشياء المفكرة والأشياء الممتدة. ولكن ليس كل ما هو تاريخى هو أمر واجب، لأن الشك أمر لازم وإلا لما تطورت الحضارة الإنسانية. ولنجرب شكنا على الثنائية بين العقل والإرادة.

ونتساءل: ما العقل؟ وما الإرادة؟

فى اللغة العربية نقول «عَقَلَ» أدرك الأشياء على حقيقتها. وعَقَلَ الشىء: أدركه على حقيقته.[٨] وفى الفلسفة العقل من شأنه أن ينتزع الصور من الهيولى ويتصورها مفردة على كنهها، وذلك من أمره بيّن وبذلك صح أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن ها هناك معارف أصلاً. وإذا علمنا أن ماهيات الأشياء هى حقيقة الأشياء ربطنا بين العقل والحقيقة سواء فى المعنى اللغوى أو المعنى الفلسفى.

هذا عن العقل فماذا عن الإرادة؟

http://nj180degree.com

يقـول ابن رشد: «الإرادة هى شـوق الفـاعل إلى فـعل إذا فعله كـفّ الشوق وحـصل المراد».[٩] ومعنى هذا التعريف أن ثمة علاقة عضوية بين الإرادة والفعل.

والسؤال الآن:

ـ ما مدى مـشروعية العـلاقة بين العقل والحقيـقة من جهة، والإرادة والفـعل من جهة أخرى؟

ونجيب بسؤال:

ـ ما الحقيقة؟ وما الإرادة؟

عن الحقيقة ثمة نظريات ثلاث:

أولا: نظرية «الحقـيقـة صورة» أى الحقـيقة صـورة طبق الأصل. عبّر عـنها الفلاسـفة المسلمون فى قـولهم: «الحقيـقة هى مطابقة ما فى الأعـيان لما هو فى الأذهان» وعبّـر عنها الفلاسفة المسيحيون وعلى الأخص توما الأكوينى فى قوله: «الحقيقة هى المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن «ما هو مـوجود موجود، وأن ما هو غير موجود فهو غير موجـود». بيد أن هذا التعريف للحقيقة عسير المنال لأنه يفـترض مقدماً أن نعرف الأشياء مستقلة عن عقلنا، ثم نقارن بعد ذلك بين الأصل والصورة وهذا محال.

ثانيا: نظرية «الحـقيقـة قانوناً» وقد عـبّر عنها ديكـارت فى قوله بأن «سلاسل التـفكير الطويلة التى اعـتاد علماء الهندسـة أن يستخـدموها فى التدليـل على أصعب ما يفـرضونه خيلت إلىّ أن جميـع الأشياء التى تقع فى علم الناس إنما تتتابع فيـما بينها على هذا النمط وأن الإنسـان إذا كفَ عن أن يتقـبل البـاطل على أنه حق واحتـفظ دائمـاً بالنظام الواجب لاستنتاج بعضهـا من بعض لا يجد منها قصياً لا يستطيع الوصول إلـيه ولا خفياً لا يمكنه الوقوف عليه».[١٠] ومعنى هذه العبارة أن الحقيقة فى داخل أفكارنا، ولا تُعرف إلا بتلازمها المنطقى استناداً إلى قوانين العقـل. بيد أن قوانين العقل متباينة بين فيلسـوف وآخر. فقانون عدم التناقض عند أرسطو، ونقيضه أى قـانون التناقُض هو عند هيجل. وقانون العلية الذى يفضى إلى الحتمية مشكوك فيه عنـد الغزالى من متكلمى المسلمين، وعند هيوم من فلاسفة

http://nj180degree.com

الغرب على الرغم من تباين الغاية من هذا الشك. فهى عند الغزالى لتبرير المعجزة، ولكنها عند هيوم لدحض الدوجماطيقية.

ثالثاً: نظرية «الحقيقة نجاحاً» وقد عبّرت عنها البرجماتية، وعبّر عنها على التخصيص وليم جيمس فى نفيه لوجود حقيقة واحدة لأن الحقائق متعددة، وذلك بسبب التباين فى تسمية ما هو ناجح. وما هو ناجح يقاس فى إطار العلاقات القائمة. ونحن نرى أن هذا المقياس مخالف للواقع. فالواقع متطور ولهذا فالعلاقات القائمة ليست دائمة. وتاريخ العلم يشهد على ذلك. فعند أرسطو كانت العلاقة قائمة بين وزن الجسم وسرعته بمعنى أنه كلما كان وزن الجسم أثقل كانت حركته أسرع. أما عند جليليو فلا علاقة بين وزن الجسم وسرعته. فالسرعة واحدة أيا كان وزن الجسم متى أزلنا العوائق الخارجية.

وتأسيساً على هذه النظريات الثلاث ونقائضها يمكن القول بأن ليس ثمة حقيقة، وبالتالى ليس ثمة علاقة بين العقل والحقيقة.

يبقى بعد ذلك التساؤل عن مشروعية العلاقة بين الإرادة والفعل، أى هل ثمة علاقة بين الإرادة والفعل؟

ونجيب بسؤال: ما الفعل؟

إن الفعل ينطوى على التأثير، والتأثير ينطوى على التغيير، والتغيير ينطوى على وضع وسائل لتحقيق غاية، أى أن الفعل غائى. والغاية مطروحة فى المستقبل، ومن ثم فالفعل مستقبلى، ولأنه مستقبلى فهو رمز على النفى من حيث أنه رافض لواقع قائم Status quo ورمز على الإيجاب من حيث أنه محقق لواقع قادم Pro quo. والواقع القادم هو رؤية مستقبلية من تكوين العقل بهدف تغيير الواقع. إذن الفعل من حيث هو تغيير للواقع القائم هو من العقل وليس من أية ملكة أخرى. وأمثل لذلك من تاريخ العقل الإنسانى بنظرية حركة دوران الأرض التى أعلنها كوبرنيكوس فى كتابه المعنون: «فى دوران الأفلاك السماوية» (١٥٤٣) وجاءته نسخة منه وهو على فراش الموت. وهذا الكتاب يعتبر حداً فاصلاً بين نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث. ولكن هذا الحد الفاصل لم تكن

http://nj180degree.com

صناعته بالأمر الميسور. فقد أهدى كوبرنيكوس كتابه إلى البابا بولس الثالث. وقد جاء فى الإهداء أن لديه قناعة قوية بأن ثمة أشخاصاً سيطالبون بإعدامه هو وأفكاره بسبب نظريته فى حركة الأرض، وأنه بسبب هذه القناعة قد احتفظ بسرية هذه النظرية لمدة ستة وثلاثين عاماً. ثم ذكر فى خاتمة الكتاب أن فيثاغورس فى القرن الخامس قبل الميلاد، قد دعا إلى نظرية حركة الأرض التى كان يود إخفاءها عن الجمهور، ولكنه لم يفلح فأحرقت الدار التى كان يجتمع فيها الفيثاغوريون. ومعنى ذلك أن نظرية حركة الأرض استغرق إعلانها أكثر من ألفى سنة.

وثمة سؤال هنا لابد أن يثار؟

لماذا تأخر إعلان هذه النظرية أكثر من ألفى سنة؟

ـ جوابنا أن هذه النظرية تستلزم إحداث تغيير فى الواقع القائم لأنها تنقل البشرية من الثبات إلى التغير، ومن المطلق إلى النسبى. ونخلص من ذلك إلى أن هذا التغيير هو فى صميم الفكرة التى هى من صنع العقل.

ولكن أى عقل؟

ـ إنه العقل المبدع إذا أخذنا بتعريفى للإبداع بأنه «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع».

http://nj180degree.com

العقل وكيف يعمل(*)

هذا العنوان يعنى دراسة العقل وهو فى حالة فعل. والفعل يستلزم فاعلاً ومفعولاً به، وبالتالى فإن العقل ينطوى على إحداث تغيير. ومعنى ذلك أن العقل، وهو فى حالة فعل، يستلزم طرفاً آخر يُحدث فيه تغييراً، وهذا الطرف الآخر هو الكون. ومعنى ذلك أن العقل موجود ـ فى ـ الكون ومع ذلك فإن العقل وإن كان فى الكون إلا أنه مجاوز للكون، بمعنى أن العقل قادر على أن يعى الكون، ولكن الكون ليس قادراً على أن يعى ذاته. إذن قدرة العقل على الوعى بذاته هى ـ فى الوقت نفسه ـ قدرته على الوعى بـ الكون. ووعى العقل بـ الكون يعنى فيما يعنى أنه قادر على معرفة الكون. ومن هنا قيل من بين ما قيل إن الإنسان كائن عارف.

وهنا لابد من إثارة سؤالين:

ما العقل؟

وما المعرفة؟

نجيب أولا على السؤال الثانى لأن المعرفة ثمرة العقل، أى أن المعرفة هى التى تكشف لنا عن العقل وهو يعمل.

ما المعرفة إذن؟

ـ الجواب عن هذا السؤال له تاريخ تبلور فيما يسمى «نظرية المعرفة»، وقد أسهم فلاسفة فى تأسيسها انتقى منهم ثلاثة: أفلاطون، ولوك، وديكارت.

http://nj180degree.com

وضع أفلاطون المعرفة فى إطار التذكر، ومن ثم كانت عبارته المأثورة والمشهورة «العلم تذكر والجهل نسيان»، والتذكر ـ عنده ـ هو تذكر الإنسان لعالم كان يحيا فيه، وهو عالم المُثل، وهو العالم الحقيقى فى حين أن عالم المحسوسات هو عالم الظن. عمل العقل إذن، عند أفلاطون، محصور فى التذكر بلا زيادة أو نقصان، أى أن العقل سلبى فى مجال المعرفة.

أما لوك فيرفض نظرية المعانى الفطرية بدعوى أن المعانى، فى أصلها، تجريبية، والعقل فى أصله لوح مصقول لم يُنقش فيه شىء، وأن التجربة هى التى تنقش فيه المعانى. والمعانى طائفتان: معان بسيطة مكتسبة بالتجربة، ومعان مركبة ترجع إلى العقل، أى أن العقل هو الذى يصنعها. ومن هنا يمكن القول بأن العقل عند لوك سلبى وإيجابى فى مجال المعرفة.

يبقى كانط والعقل، عنده، أكثر إيجابية منه عند لوك. فالمعرفة، عنده، تتألف من عنصرين: مادة وصورة. المادة موضوع الحدس الحسى القبلى وليس لنا من حدس سواه، ويقصد بذلك كلا من الزمان والمكان. والصورة رابطة فى الفهم تسمح بتركيب حكم كلى ضرورى لأنها قبلية، ويقصد بذلك المقولات ومن أهمها الجوهر والعلية. والعقل فاعل إيجابى عندما يُدخل موضوع المادة فى الصورة فتنشأ المعرفة.

والملاحظ على نظرية المعرفة عند هؤلاء الثلاثة أنها تتناول العقل على أن له كينونة مستقلة قائمة بذاتها. أما إذا اتجهنا إلى الجسم ففى هذه الحالة تتغير وجهة النظر، إذ يصبح العقل سلوكاً، أى أن العقل يسلك على نحو معين من أجل تنظيم الحياة النظرية والعملية وتوجيهها. وفى هذا السلوك تظهر أهمية اللغة من حيث هى التى تسمح للعقل بممارسة وظيفته فى الوعى بـ الكون.

وفى بداية القرن العشرين انشغل فتجنشتين بتحليل اللغة فى كتابه:

"Tractatus - Logico - Philosophicus" وقد أرسل مخطوط هذا الكتاب إلى أستاذه برتراند رسل عام ١٩١٨ لكى يبدى رأيه فيه. وفى هذا الكتاب حاول فتجنشتين

http://nj180degree.com

التدليل على وجـود أبنية منطقـية فى اللغة، إذ أن هذه الأبنيـة، فى رأيه، هى التى تعطينا تركيب الوقائع وتركيب العالم. وأعـتقد أن كلا من رسل وهويتهد قد سبقـا فتجنشتين إلى الكشف عن هذه الأبنية المنطقية، ولكن فى الرياضيـات. وكانا قد تأثرا بفريجه الذى ارتأى أن الحساب مردود إلى المنطق، إذ حـاولا أن يستخرجا الرياضية من قوانين المنطق فـألفا معاً كتاب «مبادىء الرياضيات» الذى صدر فى ثلاثة مجلدات دللا فيها على إمكان رد الرياضية إلى المنطق.

وفى منتصف العشرينـيات من هذا القرن تأثرت الوضعية المنطقيـة بالتحليل اللغوى عند فتجنشتين، وحـاولت تطبيقه على قضايا العلم فوجدت أنهمـا صنفان: قضايا تحليلية وهى قضايا العلوم الرياضية وصدقها مردود إلى خلوها من التناقض، وقضايا تجريبية وهى قضايا العلوم الطبيعية وصدقها مردود إلى مطابقتها مع الوقائع الحسية.

وفى الثلاثينيـات والأربعينيات من هذا القرن بدأ النقـد يوجه إلى الوضعية المـنطقية فى أمريكا من قـبل جودمان وكوين، وفى أوروبا من قـبل رسل وكارناب وتارسكى. وانصب النقد على أن المعرفة لا تبدأ بالمعطيات الحسية أو الوقائع أو المعلومات، وإنما تبدأ بالقضايا، وبالتالى تشككوا فى المعنى والصدق، أى تشككوا فى أن القضيـة صادقة من معناها. وامتد الشك إلى مسألة التفرقة بين القضايا التحليلية والقـضايا التجريبية. فمبادىء اقليدس كانت تعتـبر تحليلية، ولكن بعـد ظهور الهندسات اللااقليديـة لم تعد كذلك. وتأزمت الوضعـية المنطقية فنشـأ العلم المعرفى Cognitive Science للخروج من الأزمـة. وبدأت إرهاصات هذه النشأة فى ندوة عقدت فى المعهد التكنولوجى بجامعة كاليفورنيا عام ١٩٤٨ وموضوعها «آليات الدماغ فى السلوك» وكانت القضية المحورية مطروحة على هيئة سؤال: كيف يتحكم الجهاز العـصبى فى السلوك؟ ومن ثم طُرحت قضيـتان: مقارنة بين الدماغ والكومـبيوتر، والعلاقـة بين الجهاز العـصبى والأدوات المنطقيـة لمعرفة لماذا ندرك العـالم على النحو الذى ندركه به.

وفى العام نفسه أى عام ١٩٤٨، أصدر نوربرت وينر كتـابه «السيبرنطيقا أى علم التحكم والاتصال فى الآلة والحيوان». وقد حدد جورج ميلر تاريخ نشأة العلم المعرفى فى ١١ سبتمبر

http://nj180degree.com

١٩٥٦ حيث انعقـدت ندوة بمعهد M.I.T وموضوعهـا «نظرية المعلومات». وفى هذه الندوة ألقى بحثـان هامان: أحدهمـا مشتـرك من ألن ينول وهربرت سيمـون وعنوانه «منطق نظرية الآلة» (الكومبيوتر) والآخر من تشومسكى بعنوان: «ثلاثة نماذج للغة».

وفى عام ١٩٥٨ ألف فون نويمان كتاباً بعنوان «الكومبيوتر والدماغ» ارتأى فيه أن العقل والدماغ أنسـقة رمزية. ومـعنى ذلك فحص العـقل فى إطار الكومبيـوتر، وفى إطار العلم المعرفى للبـحث عن إجابة لأسئلة مـتعلقة بطبـيعة المعـرفة ومكوناتها ومـصادرها مع تناول التصورات العقليـة بمعزل عن العوامل البيولوجيـة والسوسيولوجية والثقـافية. وانتهت هذه الرؤية إلى أن الكومبيوتر هو أساس فهم العقل وكيف يعمل. وبدأ التساؤل عن العلاقة بين العقل والدماغ، وعن مكان العقل من الدماغ، فقيل إن الدماغ هو العضو الجسمانى للعقل. وكان السؤال بعد ذلك: هل يمكن التحقق من هذا القول؟

وجوابى أنـه ليس فى الإمكان التحـقق من ذلك إلا إذا شرحّنا الدمـاغ وهو حى وليس وهو ميت. ويبدو فى الوقت الراهن أن هذا التشـريح ليس فى الإمكان. وقد يكون البديل إرسال تيارات كهربائية إلى الدماغ. ولكن التيار الكهربائى لا يسجل أى تأثير إلا فى منطقة محـدودة، وهذه المنطقـة خاصة بحـركات الجـسم وليس بحركـات الأفكار. ثم إن التـيار الكهربائى يسـتثير الخلايا العـصبية فى الدمـاغ، ولكن ليس ثمة إجابة إذا ما تسـاءلنا كيف تتولد الأفكار من نبضات الأعصاب؟

وكل هذه الإشكاليات إنما نشأت من مـجرد تصور أن الكومبيـوتر هو نموذج العقل. بيد أن ثمة اشكالاً أبعد أثراً وهو أن النموذج يستلزم استبعاد علاقة أساسية وهى العلاقة القائمة بين العقل والكون حيث أن العقل لا وجود له إلا فى الكون.

والسؤال إذن: ماذا نعنى بوجود العقل فى الكون؟

تجربة هامة شاهدتها فى يونيـو عام ١٩٦٩ فى زاجورسك إحدى ضواحى موسكو، فى مـعهـد «الصم والعـمى» التابع لأكـاديميـة العلوم التـربوية والذى يشـرف عليه عـالم متخصص فى تعليم أصـحاب العاهات الحسية اسمـه ميشركوف. وكان المعهـد وقتئذ يضم

http://nj180degree.com

خمسين فتى وفتاة كلهم أتوا إلى المعهد وهم فاقدو حاستى السمع والبصر وحاسة النطق فى أغلب الأحيان. قال لى ميشركوف: إن هذا العدد ينقسم مجموعات، وكل مجموعة مكونة من ثلاثة طلاب، والدراسة يومية وتستغرق خمس عشرة ساعة، والدرس الواحد يستغرق خمس ساعات. وهنا لمح ميشركوف الدهشة تغمر وجهى فقال: لا تندهش فالحياة هنا من غير دراسة مؤلمة. فالملاحظ أن الحالة النفسية لهؤلاء الفتية تسوء حين ينفردون بأنفسهم. ولهذا فإن مشكلة هؤلاء ليس فى أنهم لا يبصرون ولا يسمعون، ولكن فى إحساسهم بالوحدة. وهذا الإحساس إنما يتولد بعد دخولهم فى علاقات مع الآخرين، أما قبل الدخول فى هذه العلاقة فليس لديهم نفس إنسانية.

وسألت ميشركوف: إذن كيف تنشأ النفس الإنسانية؟

وكان جوابه أن ثمة خطأ شائعاً يدور على القول بأن الإنسان حيوان لغوى. وتجربتنا، فى المعهد ،تدحض هذا القول. فاللغة ليست هى نقطة البدء فى تأنيس الطفل، وإنما نقطة البدء أن يتعلم الطفل كيف «يسلك» إنسانياً لا كيف «يفكر» إنسانياً. ومن ثم يمكن القول بأن «الممارسة العملية» هى الطريق إلى التفكير على نهج إنسانى.

إذن الطفل المولود لم يتأنس بعد، وكل ما لديه حاجات بيولوجية. ويبدأ فى التعلم حين يستجيب المربى لإشباع هذه الحاجات مستنداً فى ذلك إلى استخدام أدوات إنسانية، أى أدوات من صنع الإنسان، أى أدوات وضُعت فيها خبرة منذ آلاف السنين. ولهذا فإن استخدام الطفل هذه الأدوات يعنى أنه يعيد فهم الحكمة الإنسانية المتوضعة فى هذه الأدوات. والإحساس بالطابع الإنسانى للأدوات فى مقدور الطفل وحده دون الشمبانزى، إذ لدى الشمبانزى أشكال موروثة للسلوك يمتنع معها اكتساب الجديد. والزمن الذى يستغرقه الطفل فى اكتساب العادات الإنسانية يتراوح بين أربع وخمس سنوات وبعد ذلك يتحقق تأنيسه. ووظيفة المربى، فى هذه الحالة، تعليم الطفل كيف يأكل ويلبس ويغتسل. وهى مسألة ليست هينة، ذلك أن الإفراط فى المساعدة من شأنه أن يعيق الطفل من الاعتماد على نفسه، كما أن التفريط فى المساعدة يسبب له ارتباكاً يعيقه عن اكتساب العادات.

http://nj180degree.com

وإسهام الاثنين معاً «المربى والطفل» هو السبيل إلى رفع التناقض القائم بين الإفراط والتفريط. ويضرب ميشركوف مثالاً لذلك بتعليم الطفل كيفية ارتداء السروال. فهذه العملية تتم على مرحلتين: المرحلة الأولى تعتمد على المربى كلية حين يقوم بإلباس الطفل سرواله. والمرحلة الثانية يبدأ فيها المربى بممارسة الخطوات الأولية، ثم يترك الطفل يكمل ما تبقى من خطوات. وفى هذه المرحلة تبزغ «العملية الإرادية» وفيها يتناقص دور المربى ويزداد دور الطفل.

ويخلص ميشركوف من ظاهرة «تقسيم العمل» بين الطفل والمربى إلى نتيجتين هامتين أولاهما: أن الطفل يبدأ فى اكتساب ذاتيته، وثانيهما: عملية تكوين الزموز، والرمز ديناميكى بمعنى أن الرمز، فى البداية، له علاقة بالموضوعات الحسية، ولكنه يتحول إلى رمز مجرد ثم إلى كلمة ومن ثم يتمكن الطفل من تعلم ألف باءاللغة وذلك عن طريق أصابع اليد .

والمرحلة الأولى من تعلم اللغة مرحلة عملية بمعنى خلوها من الشرح النظرى لقواعد اللغة. ولكن ثمة شرط هام فى هذه المرحلة وهو أن تكون اللغة معبرة عن الاحتياجات الخاصة للطفل، وتجاهل هذا الشرط يفضى إلى نتيجة سيئة وهى تربية طفل ثرثار يحكى عن أشياء لايعرفها.

وخلاصة رأى ميشركوف أن القائد لعملية التعلم هو الطفل، ولهذا فالمربى الردىء هو الذى يحاول أن يفرض ما يريده على الطفل. أما المربى الجيد فهو الذى يفهم ماذا يريد الطفل ثم يستجيب لهذه الإرادة. ومن ثم فالمبدأ التربوى الذى يدعو إليه ميشركوف هو القائل بأن المربى ينبغى أن يجيب عن السؤال الموجه من الطفل وليس عن السؤال الذى لم يوجه إليه بعد.

أما أنا فقد استخلصت من هذه التجربة بأن الإنسان يتميز من بين الأنواع الحيوانية بخاصية التعلم. والتعلم لا يتم إلا بشرطين: الشرط الأول أن عقل الطفل به مقولات قبلية للسلوك. والشرط الثانى أن هذه المقولات لا تتحرك إلا إذا تعاملت مع تجمع إنسانى. وهذه

http://nj180degree.com

المقولات هى: العلاقة والمعنى والاستدلال والغـاية والتناقض. مقولة العلاقة بحكم تعريفى للإبداع بأنه قـدرة العقل على تكـوين علاقـات جديدة من أجل تغـييـر الواقع. والعلاقـة المتـصـورة هنا هى العـلاقة بـين معـانٍ كليـة. إذن العـلاقـة لا تعـمل إلا فى إطار المعنى والاستـدلال يقوم بالكشف عن التسلسل المنـطقى للمعانى. والغـاية هى الوضع القادم أى الرؤية المستقبلية المطلوب تجسيـدها فى الواقع القائم الذى هو متناقض مع المعطيات الواقعية الجديدة. وهذا التناقض يشير إلى إشكالية فى حاجة إلى حل، وهذا الحل لا يتأتى إلا برفع التناقض.

ونخلص من كل ذلك إلى نتـيجة هامـة وهى أن الكومبـيوتر ليس هو النمـوذج للعقل الإنسانى لأنه لو كان كذلك لما صح قولنا بأن العقل موجود فى الكون، واكتفينا بالقول بأنه موجود ليس إلا.

http://nj180degree.com

العقـل والمطـلق(*)

عنوان هذا البحث ينطوى على سؤالين:

ما العقل؟

وما المطلق؟

وجوابى عن هذين السـؤالين لم يكن بالأمر الميسـور. فقد انشـغلت به منذ عام ١٩٦٠ حين أصدرت كتاباً بعنوان «المذهب فى فلسفة برجسون». كتبت فى مفتتحه أن «العقل ينزع بطبيعته نحو توحيد المعرفة الإنسانية. وهو من أجل ذلك يتجول فى كل مجال من مجالات المعرفة، ثم هو يضمها جميعاً ويربط فيما بينها فى وحدة عضوية بحيث لا يتيسر معه فصل عضو من الكائن إلا بالقضاء عليه كله» (١)، ومعنى ذلك أن العقل ليس فى إمكانه أن يفهم دون أن يوحد. فـهو لا يكتفى بالوقـوف عند المجموعات التـجريبيـة، وإنما هو يحاول أن يجعلهـا تتقابل فـى نقطة واحدة. وكل ما هنالك من فـارق بين فيلسـوف وآخر يكمن فى رؤيته لهذه الوحدة.

بيد أن هذه الوحـدة لايمكن فهمها إلا فى مـقابل الكثرة. وإذا كانت الـوحدة ترمز إلى المطلق، والكثرة إلى النسـبى فمعنى ذلك أن المطلق لا يمكن فـهمه إلا فى مقـابل النسبى. ومن هنا أصـدرتُ كتاباً آخـر بعنوان «قصـة الفلسفـة» (١٩٦٨) انتهيت فـيه إلى أن قـصة الفلسفة هى قصة العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى، ومفادها أن الإنسان يبحث عن المطلق دون أن يقتنصه.

http://nj180degree.com

والسؤال إذن:

ما هو المنطق الذى يحكم البحث عن المطلق دون اقتناصه؟

أو فى صياغة أخرىَ.

ما هو منطق المطلق؟

مدخلنا إلى الجواب عن هذا السؤال ما حدث فى تاريخ الفلسفة من اضطهاد للفلاسفة. فالاضطهاد لم يبدأ مع الطبيعيين الأوائل فى القرن السادس قبل الميلاد على الرغم من إنكارهم للمطلق الأسطورى الذى كان شائعاً فى أشعار هوميروس، ودعوتهم إلى مطلق طبيعى. فقد ارتأى طاليس، بتأثير من الطبيعة المحيطة، أن الماء أصل الأشياء. وذهب أنكسمندريس إلى القول بأن الأصل هو مادة لا متناهية، عنها تنشأ جميع السماوات والعوالم. وقال انكسمندريس إن الهواء هو أصل الأشياء وعنه تنشأ الآلهة وتتولد الأشياء الأخرى. أقول إن الاضطهاد لم يمس هؤلاء وإنما مسّ أولئك الذين ربطوا بين بحثهم عن المطلق وبين نظرية المعرفة.

ففى أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد نشر بروتاغوراس كتاباً بعنوان «الحقيقة» وردت فى مفتتحه هذه العبارة: «لا أستطيع أن أعلم إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة فإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة». فاتهم بالإلحاد وأحرقت كتبه وحكم عليه بالإعدام ولكنه فرّ هارباً. وجاء سقراط وفكرته المحورية أن لكل شىء ماهية. ومهمة العقل اكتشاف هذه الـ «ما»، أى اكتشاف معان تامة التعريف. فتساءل: ما الفضيلة؟ وما التقوى؟ وما العدالة؟ وما الخير؟ ولكنه كان عاجزاً عن اكتشاف هذه الـ «ما» فتركها معلقة فحكم عليه بالإعدام بتهمة إنكار الآلهة وإفساد الشباب.

وفى قرطبة فى القرن الثانى عشر أوضح ابن رشد العلاقة بين نظرية المعرفة ومفهوم التأويل. فمعنى التأويل، عنده، فى إطار النص الدينى «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من

http://nj180degree.com

تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه»[٢] ومعنى هذا التعريف ضرورة إعمال العقل فى النص الدينى لاستنباط الدلالة المجازية. وإذا أعمل العقل على هذا النحو فلا تكفير. يقول ابن رشد: «لم يجب التكفير بخرق الإجماع فى التأويل إذ لا يتصور فى ذلك إجماع. فما تقول الفلاسفة من أهل الإسلام كأبى نصر وابن سينا فإن أبا حامد قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت».[٣] ولهذا كفر ابن رشد وأحرقت مؤلفاته ونفى إلى أليسانه.

وفى القرن الثامن عشر ربط كانط ربطاً واضحاً بين المطلق ونظرية المعرفة فى كتابه «نقد العقل الخالص». يقول فى مفتتحه: «إن العقل محكوم عليه، فى جزء من معرفته، بمواجهة مسائل ليس فى إمكانه تجنبها. وهذه المسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته، ولكنه عاجز عن الإجابة عنها. وهذه المسائل المطروحة بلا جواب تدور على مفهوم المطلق سواء أطلقنا عليه لفظ الله أو الدولة. وقصة الفلسفة، فى رأى كانط، هى قصة هذا العجز. ومهما يكن الأمر فإن كانط يميز بين حالتين: حالة البحث عن اقتناص المطلق، وحالة اقتناص المطلق. وثمة محاولات عديدة فى تاريخ البشرية لاقتناص المطلق، ولكن تصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة وهَمٌ لأن المطلق، بمجرد اقتناصه، يصبح نسبياً ويتوقف عن أن يكون مستوعباً للواقع برمته. وقد حاولت توضيح ما انتهى إلى كانط فى كتابى بعنوان «المذهب عند كانط» إذ هو يرى أن غاية العقل الخالص ألا تكون له علاقة إلا بمعارف الفهم كى يمنحها الوحدة النسقية المحكمة، وهذه الوحدة هى وحدة النسق، وليست لها عند العقل إلا منفعة ذاتية، أى أن العقل لا يمد هذه الوحدة إلى خارج التجربة، وإنما هى منفعة أو جدوى ذاتية فحسب. إذن فكرة الوحدة لا يمكن أن تكون مُنشئة بحيث تفيد فى مد معرفتنا إلى موضوعات أكثر مما يمكن أن تعطيه التجربة، بل هى مُنظمة لوحدة عناصر المعرفة التجريبية المتباينة وحدة نسقية. وبهذا الشرط تكون الفكرة محايثة فى حدود التجربة. ونطلق لفظ «المحاريث» على المبادىء التى يكون تطبيقها داخل حدود التجربة الممكنة. ونطلق لفظ «المفارق» على المبادىء المنشئة، أى الخالقة. وإذا حاول الإنسان أن يجعل «المفارق مشروعاً

http://nj180degree.com

مشروعة فـإنه فى هذه الحالة يغادر أرض التجربة ليندفع بعيـداً عن هذه الأرض فى متاهات تستعـصى على الفهم. ونخلص من ذلك إلى أن وحدة المعرفـة عند كانط، لا تعنى وحدة الوجود. ولهـذا علينا أن نفصل بين المعرفة والوجـود. وأعتقد أن هذا الفـصل هو السبب الذى من أجله انتقـد كانط البرهان الوجـودى لإثبات وجود الله والمعـروف ببرهان أنسلم. فأنسلم يسـتمد برهانه من مجـرد فكرة الله التى تقول بأن الله هو الموجود الذى لا يـتصور أعظم منه فهو إذن موجود فى العقل وفى الواقع مـعاً، لأنه لو كان موجوداً فى العقل فقط لكان من الممكن تصـور أعظم منه وهذا خُلف. ولهـذا ارتأى كـانط أن البرهان الوجـودى عقيم لأن الوجود المثبـت فيه وجود متصور، ولأن هذا الوجود ليس محـمولاً ذاتياً تختلف الماهية بوجوده لها أو عدمه.

وقد كان كانط هو أول مَنْ أثار مقولة المطلق، وكان هيـجل هو أول مَنْ وضعها كمقولة محورية لفلسـفته. ففى كتـابه المعنون «مدخل إلى محاضرات فى تـاريخ الفلسفة» أثار هذا السؤال:

أين نقطة البداية فى تاريخ الفلسفة؟

وكان جـوابه بأن هذه البداية محـددة بامتناع الإنسان عن تصـور المطلق تصوراً حسـياً، وبزوغ التفكير الخالـص.. ومعنى ذلك أن ثمة علاقة عضوية بين المطلـق والتفكير الخالص المجرد من أى عنصـر حسى، ومعنى ذلك أيضـاً أن الفلسفة، من حـيث هى تجسيـد لهذه العلاقة، قد نشأت فى مرحلة متأخرة من مراحل الحضارة الإنسانية. ولا أدل على ذلك من أن المعبـد قد نشـأ مع نشأة الحـضارة الإنسـانية وسط المدينـة وبداخله المطلق. والكهنة هم المسئولون عن المعبد، أى عن المطلق فصوروه تصويراً حسـياً على هيئة حيوان كما فى مصر أو على هيئة إنسان كما هو حال زيوس كبير آلهة اليونان.

والسؤال إذن:

إذا لم يكن فى الإمكان اقتناص المطلق بالحس فهل يمكن اقتناصه بالعقل؟

http://nj180degree.com

فإذا كـان الجواب بالسلـب فليس ثمة مـشكلة، وأما إذا كـان الجواب بالإيجـاب فثـمة إشكالية كامنة فى هذه الصياغة ـ السـؤال: إذا كان فى إمكان العقل اقتناص المطلق فما هى طبيعة التصور الذى يكونّه العقل فى حالة الاقتناص؟

إن المطلق، فى هذه الحالة، إمّا أن يكون شيئـاً وإما أن يكون جوهراً. وفى الحالتين نقع فى تناقض صورى، أى تناقض غير مشـروع لأن المطلق بحكم تعريفه هو بلا حدود، ومن ثم فهو بلا تعريف. وقد يقـال إن رفع التناقض ممكن إذا ما افترضنا أن المطلق إما أن يكون مفارقاً وإمـا أن يكون محايثاً. بيد أن هذا القـول ينطوى أيضاً على تناقض صورى لأنه إذا كان المطلق مفارقاً فلن يكون موضوع معرفة، وإذا كان محايثا فلن يكون فى إمكاننا التفرقة بينه وبين النسبى.

ولكن إذا كان تصور المطلق يوقعنا فى تناقض صورى غير مشروع فهل يحق لنا استبدال التناقض الصورى بالتناقض الديالكيتكى، أى القول بأن ثمة علاقة ديالكتيكية بين المطلق من حيث هو لا محدد، والمطلق من حيث هو محدد أى بين المطلق والنسبى؟

والسؤال إذن:

كيف يمكن تصور هذهٔ العلاقة الديالكتيكية؟

جوابنا على النحو الآتى:

إن النسبى يشـير إلى أن وراءه اللامشـروط لأن فيه إمـارة على المطلق، ولكنه ليس هو المطلق. وإذا عرّفنا العلمانية بأنها التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق فمعنى ذلك أنه إذا مـا تجسـد المطلق فى الواقع فـإنه يُعلمن وأنا أوضح هذه المفـارقة على النحـو الآتى:

إن أية دوجما من حـيث هى مطلق تعتبر الدوجمـات الأخرى نسبية، وتعتـبر ذاتها هى الوحيدة المطلقة، ومعنى ذلك أن المطلق لا يقر البدائل. فإذا كان ثمة مطلق فليس من مبرر لافتراض مطلق آخر من طبيعة مبـاينة لأن المطلق بحكم طبيعته واحد وليس له ثان. ولكن استحالة البـدائل المطلقة لا يعنى نفى المطلقات ولكنه يعنى عدم قدرتها على التـعايش معاً.

http://nj180degree.com

وهذه هى المفارقة الثانية. ومن شأن هذه المفارقة أن تفضى إلى إشعال الحروب بين المطلقات، ومن ثم تدخل الحرب فى علاقة عضوية مع المطلق، أى القتل باسم المطلق، والقتل، فى هذه الحالة، يصبح مقدساً من حيث أنه ثمرة المطلق. ومن هنا التلازم بين العنف والمقدس. وهو تلازم يذكرّنا بعبارة هرقليطس بأن الإله ديونيسيوس «واهب البشر الغبطة والسعادة والموحى بالموسيقى والأغانى» هو الإله هاديس (حاكم العالم السفلى مقر الموتى والأشرار). وهو تلازم يذكرنا أيضاً باللفظ الفرنسى Le Sacré أو اللفظ الانجليزى Sacred المشتق من Sacer ويعنى المقدس والملعون فى آن واحد.

وإذا كان ذلك كذلك فالأصوليات الدينية المهيمنة، فى نهاية القرن العشرين، هى التجسيد لهذا التلازم بين العنف والمقدس. . وإذا كانت هذه الأصوليات هى التعبير عن الدوجماطيقية، أى عن توهم امتلاك الحقيقة المطلقة فمعنى ذلك أن الدوجماطيقية هى أصل التلازم بين العنف والمقدس. فإذا أردنا القضاء على الدوجماطيقية، أى على توهم امتلاك الحقيقة المطلقة، لزم التحرر من هذا الوهم. وهذا التحرر يعنى علمنة العقل.

http://nj180degree.com

ديالكتيك الحرية فى هذا الزمان(*)

عنوان هذا المقال ينطوى على مفـهومين فى حاجة إلى توضـيح وتحليل وهما «ديالكتيك الحرية»، و«هذا الزمان».

نبدأ بديالكتيك الحرية فنقول إنه إذا كان الديالكتـيك ينطوى على مفهوم التناقض فمعنى ذلك أن مفهوم الحرية ينطوى أيضاً على تناقض.

وقد أوضح كانط هذا التناقض فى الفصل المعنون «نقيضة العقل الخالص» فى كتابه «نقد العقل الخالص». والنقيضة هنا هى سمة النطق، والنطق هو الملكة الثالثة من ملكات المعرفة عند كانط وتأتى بعد الحـساسية والفهم، والتى تظهر عندمـا يتناول النطق قضايا أربع وهى وجود الله وبداية العالم والحـرية وخلود الروح. فهذه القضايا ونقائضـها سواء عند النطق. ونحن هنا نجتزىء النقيضة الثالثة الخاصة بالحرية، ونتناولها بشىء من التفصيل.

يقول كانط إن العلة الطبيـعية ليست العلة الوحيدة التى تُرد إليهـا جميع ظواهر العالم، بل من الضرورى التسليم أيضاً بعلة حرة لتـفسير هذه الظواهر، لأن كل ما يحدث بموجب العلة الطبيعـية يحدث بعد حـادث سابق بعينه، وهكذا إلى غير نهـاية. فإذا لم يكن هناك سوى هذه العلة لزم القـول بسلسلة لا متناهية من العلل لتعـيين كل ظاهرة، ومن ثم يجب التسليم بعلة حرة قادرة على أن تبدأ سلسلة ظواهر تجرى حسب القوانين الطبيعية.

نقيض القضية: ليس هناك حرية، فكل شىء فى العالم يحـدث بحسب قوانين طبيعية. ذلك بأن كل بداية فعل تفتـرض فى العلة حالة لا تكون فيها فاعلة، فـإذا صارت إلى حالة

http://nj180degree.com

هى فيها فـاعلة كان فيها حالتان مـتعاقبتان لا تربط بينهما عـلاقة علية، ولكن لكل ظاهرة علة، فالحرية معارضة لقانون العلية.[١]

ونخلص من هذه القضية إلى نتيجة مفـادها أن إشكالية الحرية تقوم فى مبدأ العلية. فإذا تشككنا فى هذا المبدأ لم يعـد ثمة إشكالية فى الحـرية. وفى تاريخ الفلسفة اشتـهر كل من الغزالى وهيوم بـتشككهما فى مبـدأ العلية مع تباين الغاية من هذا الشـك. يقول الغزالى: «الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعـتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر مثل الرى والشرب، والشـبع والأكل، والاحتـراق ولقاء النار، والنـور وطلوع الشمس، والموت وحـز الرقبـة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل».[٢]

ويقول هـيوم قولاً مـشابهـاً لما يقوله الغـزالى. ففى رأيـه أن علاقة العـلية خالـية من الضرورة، وما يزعم لهـا من ضرورة ناشىء من أن العادة تجعل العقل غيـر قادر على عدم تصور اللاحق وتوقـعه إذا مـا تصور السابق. ومن ثم يخلص هـيوم إلى القول بأن عـلاقة العلية مجرد عادة عقلية.[٣]

ونخلص من القولـين، قول الغزالى وقـول هيوم إلى أن ثمة عـلاقة عضويـة بين العلية والضرورة. فإذا انتفـت الضرورة انتفت العلية وخلت الحرية من إشكاليتـها. ومن هنا كان شوبنهور محـقاً عندما تناول الحرية فى ضوء الضرورة فى كتـاب له بعنوان «مقالة فى حرية الإرادة» (١٨٤١) فى مفتتحه يثير شوبنهور هذا السؤال:

ما الحرية؟

وجوابه بالسلب: إنهـا غياب العائق. واستنـاداً إلى مفهوم العائق يطرح شـوبنهور ثلاثة مفاهيم للحـرية: الحرية الفيزيقيـة وهى تعنى غياب العائق الفـيزيقى فنقول: سماء صـافية ومجال مـفتوح ومكان خال. ومن البـين أن هذا المعنى للحرية ليس معنى فلسـفياً وإنما هو معنى شعـبى. أما الحرية العقليـة فقد تناولها أرسطو فى كتـابه «الأخلاق النيقومـاخية» من حيث الـعلاقة بيـن الفكر وبين الإرادى واللاإرادى، وينتهى إلى أن ثمـة ترادفاً بيـن ما هو

http://nj180degree.com

إرادى وما هو حر.[٤] ولكنه يقف عند هذا الحد دون أن يتجاوزه إلى ما هو أبعد من ذلك وهو أن الإرادى ليس ممكناً من غير باعث. والباعث علة. وماله علة فهو ضرورى، ومن ثم فالإرادى ضرورى. وغير ذلك ليس بالصحيح. تبقى الحرية الأخلاقية، وهى، فى رأى شوبنهور ،مرتبطة أيضاً بالبواعث مثل التهديدات والوعود والمغامرات. الحرية الأخلاقية إذن محكومة هى الأخرى، وبالتالى فإنها ليست حرة. ويخلص شوبنهور من ذلك إلى أن القول بحرية من غير سبب كاف هو قول يبعدنا عن الوضوح ويدخلنا فى الغموض. ومبدأ السبب الكافى قد تناوله شوبنهور قبل ذلك فى رسالة للدكتوراه عنوانها «الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافى» (١٨١٣) وضع فيها نظريته عن المعرفة كأساس لمذهبه، وهى نظرية تستند إلى مبدأ السبب الكافى، وهو مبدأ قبلى بالمعنى الذى يقصده كانط، أى غير مستمد من التجربة دون مجاوزة التجربة، وهو يعنى أن أى شىء هو على علاقة ضرورية بأى شىء. وفى عام ١٨١٩ فصّل نظريته فى كتاب من جزئين بعنوان «العالم إرادة وفكرة». يقرر فيه أن ثمة حقيقة أولية هى أن «العالم هو فكرتى» بمعنى أن العالم منقسم إلى جزئين ضروريين وغير منفصلين وهما الموضوع وهو موجود فى المكان والزمان، والآخر الذات وهى ليست فى المكان أو الزمان. والعالم كفكرة هو محصلة الموضوع والذات معاً. والزمان والمكان والعلية هى الصور الكلية للموضوعات أيا كانت، وهى موجودة قبلاً فى الذات. والعلية هى أساس العلاقة الضرورية بين الموضوعات. وهنا يشير شوبنهور إلى كتابه «الأصولية الأربعة لمبدأ السبب الكافى».[٥]

وهذا التسلسل فى تأليف هذه الكتب، عند شوبنهور، يعنى أن إشكالية الحرية تكمن فى مبدأ العلية كما هو الحال عند كانط. ولكن إذا كان مبدأ العلية من المبادىء العقلية، وإذا كان البحث فى المبادىء يتم فى مجال نظرية المعرفة فإن إشكالية الحرية ينبغى بحثها فى مجال نظرية المعرفة. بيد أن نظرية المعرفة مرتبطة، تاريخياً، بمفهوم الحقيقة. فكل مطلع على تاريخ الفلسفة يعلم أن نظرية المعرفة هى المحور الذى تدور عليه المسائل الفلسفية، ويعلم أن الفلاسفة متفقون على أن المعرفة العقلية أعلى من المعرفة الحسية، ومن ثم يعلم

http://nj180degree.com

أن مسألة المعرفة هى مسألة العقل. ومسألة العقل مرتبطة جوهرياً بمسألة الحقيقة. ولهذا تساءل الفلاسفة عما إذا كان فى مقدور العقل الوصول إلى الحقيقة أو هو مضطر إلى الشك.

ولكن إذا كانت المعرفة مرتبطة، تاريخياً، بالحقيقة، فهل يحق لنا التساؤل عن مدى مشروعية هذه العلاقة بين المعرفة والحقيقة. وإذا كان لنا هذا الحق فالسؤال إذن:

ما الحقيقة؟

يعرّف أرسطو الحقيقة بأن تقول عما هو موجود أنه موجود، وأن ما ليس موجوداً فهو ليس موجوداً. وهذا التعريف يعنى أن ثمة تطابقاً بين ما يقال وما هو موجود. بيد أن هذا التطابق يفترض أن الإمكانية المنطقية لصدق العبارات مشتقة من الإمكانية الأنطولوجية للموجودات من حيث أن هذه الموجودات مطابقة لذاتها، وهذه المطابقة هى هويتها. ولهذا يقال عن الهوية إنها «طبيعة» الموجود، أى أن توجد يعنى أن تكون مماثلاً لذاتك. ولم يتوقف أفلاطون عن ترديد هذا المعنى باليونانية Auto Kath Auto. وتابعه فى ذلك أرسطو فى قوله بأن الموجود والوحدة شىء واحد، أى أن كلا منهما متضمن للآخر. ومن هنا العلاقة بين الوجود والحقيقة التى أوضحها أفلوطين فى هذه العبارة «إذا كان فى إمكاننا أن نقول عن أى شىء ما هو فإن ذلك مردود إلى وحدته وهويته». الحقيقة إذن أساسها هذه الأنطولوجيا الكلاسيكية. فإذا اهتزت هذه الأنطولوجيا اهتزت معها الحقيقة وواجهت أزمة، أى إذا اهتزت طبائع الموجودات لم يعد ثمة مبرر للقول بثبات الحقيقة. وقد اهتزت هذه الأنطولوجيا بالفعل بفضل نظريتين: نظرية التطور والنظرية النسبية. الأولى بتقريرها عن تغير الطبائع بالتطور، والثانية فى معادلتها المشهورة القائلة بأن الطاقة هى الكتلة مضروبة فى مربع سرعة الزمن فى الثانية.

والسؤال إذن:

إذا كانت الحقيقة غير ممكنة أنطولوجياً فهل هى ممكنة ابستمولوجياً، أى ممكنة إذا كانت نقطة البداية تحليل العقل وليس تحليل الوجود؟

http://nj180degree.com

إن المطلع على تاريخ الفلسفة يلحظ أن كـانط هو أول مَنْ فطن إلى أن العقل ديالكتيكى بمعنى أنه محكوم بالتفكير فى المتناقضات دون القدرة على مجاوزتها على نحو ما أشرنا فى مقدمة هذا المقـال. وإذا امتنعت المجاوزة امتنع العقل عن الوقوع فى براثن الدوجمـاطيقية، أى فى توهم امتلاك الحقيقة المطلقة. والفضل فى ذلك مردود إلى هيوم فى تشككه فى مبدأ العلية إذ يقـول كانط: «لقد أيقظنى هيوم من سـباتى الدوجماطيقـى». كان ذلك فى القرن الثامن عشر، أما فى القرن العشرين فقد رفض هيـزنبرج مبدأ العلية بفضل «مبدأ اللاتعين» الذى ينص على استحالة الدقة فى تحديد مـوقع الجسيم وسرعته فى وقت واحد، وعلى أن حاصل ضـرب درجة عدم اليـقين الخاصة بالموقـع فى درجة عدم اليقـين الخاصة بالسـرعة تساوى رقماً ثابتاً. ومـن ثم قال هيزنبرج عندما اكتشف هذا المبدأ «أعـتقد أننى قد رفضت مبدأ العلية». (٦)

وإذا كانت الحقيـقة مؤسسة على مبدأ العليـة، وإذا كان هذا المبدأ ينطوى على الضرورة النافية للحرية، وإذا كان هذا المبدأ موضع شك ورفض فما هو مفهوم الحرية إثر حذف هذا المبدأ؟

إن مبدأ العلية، فى صورته التـقليدية، يعطى الأولوية للماضى لأنه يحكم على اللاحق بالسابق. ومعنى ذلك أن الماضى متقدم على المستقبل. ولكن فى إطار تغيير الواقع فالوضع مختلف، ذلك أن التغيير ينطوى على وضع وسائل لتـحقيق غاية. وإذا كان التغيير ينطوى على الفعل فـالفعل إذن غائى. والغاية مطروحـة بالضرورة فى المستقبل. ومـن ثم فالفعل مستقبلى. ولأنه مستقبلى فهو رمز على النفى والإيجاب معاً. هو رمز على النفى من حيث أنه رافض لوضع قـائم Status quo، وهو رمز على الإيجاب من حـيث أنه محقق لوضع قـادم Pro quo أى لوضع ممكن. ومعـنى ذلك أن الوضع الممكن هو علة تغيـير الوضع القائم، أى أن العلة مطروحة فى المستقبل وليست فى الماضى، ومن ثم فالعلة ذاتها هى فى مجال «الإمكان» أى أنها لن تتحـقق وإنما هى فى الطريق إلى التحقق. الحرية إذن مطروحة فى المستقبل وليست فى الماضى. (٧)

http://nj180degree.com

ونخلص من ذلك كله إلى أن الحرية تستلزم رؤية مستقبلية، ومن ثم فالرؤية الماضوية نافية للحرية.

والرؤية الماضوية بدأت فى البزوغ «فى هذا الزمان» وأعنى فى بداية السبعينيات على هيئة «أصولية دينية». وفى تقديرى أن الأصولية الدينية، فى نشأتها، مردودة إلى مقاومة أفكار التنوير ومُثله. وقد عبر عن هذه المقاومة إدموند بيرك عميد الأصوليين أيا كانت مللهم ونحلهم فى كتابه المشهور «تأملات فى الثورة فى فرنسا» (١٧٩٠). أى صدر بعد الثورة الفرنسية بعام. الفكرة المحورية فيه تدور على الالتزام بـ «الموروث» أى الالتزام برؤية ماضوية، وعلى اتهام التنوير بأنه بربرية وجهالة. وهذا الاتهام وارد فى كل الأصوليات الدينية، لأنه مع التنوير بزغت حكومات ديمقراطية جديدة، ونشأ علم اجتماع جديد يهدد المسلمة القائلة بأن الأشكال الاجتماعية التقليدية هى انعكاس لنظام إلهى، ويحل محلها المسلمة القائلة بأن هذه الأشكال الاجتماعية إنما هى من صنع البشر وليست من صنع الله.

والأصولية الدينية، فى جوهرها، تأخذ بحرفية النص الدينى ولا تقبل تأويله لأنه، فى رأيها، يرقى إلى مستوى الحقيقة المطلقة. ومن هنا نشأت ظاهرة مأساوية جماهيرية أطلقت عليها اسم «مُلاك الحقيقة المطلقة» وهو اسم بديل عن الأصوليين الذين هم بحكم هذه الملكية يطالبون بفرض سلطانهم على جميع مجالات الحياة الإنسانية، ومَنْ يرفض فقتله واجب ووجوبه مردود إلى وجوب الدفاع عن الحقيقة المطلقة خشية اهتزازها كحدّ أدنى وإنكارها كحد أقصى.

ديالكتيك الحرية إذن مهدد بالتوقف فى هذا الزمان.

http://nj180degree.com

ابستمولوجيا إسلامية وغربية(*)

لفظ ابستمولوجيا الوارد فى العنوان مشتق من اللغة إليونانية ومكون من مقطعين Episteme بمعنى «معرفة» و Logos بمعنى «نظرية» فنقول نظرية المعرفة وهى نظرية تبحث فى أصل المعرفة وحدودها، ومدى إمكانها فى اقتناص المطلق على الإطلاق والمطلق الدينى على التخصيص. وهى فى هذا وذاك قد تستعين بالعقل منفرداً أو قد تستعين به برفقة الحس. وأيا كان الاختيار فالعقل وارد فى الحالتين. ولهذا فتحليله أمر لازم ومطلوب. وتحليل العقل ليس ممكناً إلا وهو فى حالة فعل والفعل يستلزم فاعلاً ومفعولاً به، وبالتالى فان الفعل ينطوى على إحداث تغيير. ومعنى ذلك أن العقل، وهو فى حالة فعل، يستلزم طرفاً آخر يُحدث فيه تغييراً. وهذا الطرف الآخر هو الكون. ومعنى ذلك أن العقل موجود ـ فى ـ الكون ومع ذلك فان العقل قادر على أن يعى الكون، ولكن الكون ليس قادراً على أن يعى ذاته. إذن قدرة العقل على الوعى بذاته هى، فى الوقت نفسه، قدرته على الوعى بـ الكونْ. ووعى العقل بـ الكون يعنى أنه قادر على معرفة الكون. بيد أن هذه القدرة كانت موضع تساؤل منذ بداية التفلسف.

والسؤال إذن:

لماذا هذا التساؤل؟

إن هذا التساؤل يعنى أن قدرة العقل على معرفة الكون هى موضع تشكك، والتشكك مردود إلى التساؤل عن مدى مطابقة المعرفة مع الواقع، أى عن مدى مطابقة «ما فى الأذهان

http://nj180degree.com

مع ما فى الأعيان» على حد قول الفلاسفة المسلمين. وتاريخ الفكر الفلسفى يشهد على أن ثمة توتراً فى العلاقة بين العقل والواقع.

والسؤال إذن:

لماذا هذا التوتر؟

إن العقل لا يدرك الوقائع من حيث هى وقائع وإنما يدركها من حيث هى فى «علاقة» مع بعضها، وفى «علاقة» مع العقل. وحيث أن العلاقة لا وجود لها فى العالم الخارجى فهى إذن من العقل. ومعنى ذلك أن المعرفة العقلية ليست مجرد «وصف» للواقع، وإنما هى «تأويل» للواقع. بيد أن هذا التأويل ليس مجرد تأمل نظرى وإنما هو مرتبط بالممارسة العملية حيث أن ماهية الإنسان تكمن فى تغيير الواقع. ومن ثم فإننا نعرّف العقل بأنه «ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع». وهذا التعريف يعنى أن ثمة علاقة بين العقل والتأويل والتغيير.

هذه مقدمة لازمة قبل المضى فى المقارنة بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى وإذا مضينا فى المقارنة لزم هذا السؤال: أين مكانة التأويل فى كل من الفكر الإسلامى والفكر الغربى؟

تاريخياً، يمكن القول بأن لفظ «تأويل» له ثلاثة معان فى الفكر الإسلامى. المعنى الأول يفيد الرجوع والعود وذلك لأن التأويل فى أصله الاشتقاقى يرجع إلى الأوْل. والمعنى الثانى يفيد التفسير والبيان. والمعنى الثالث هو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، أو بمعنى آخر: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ.

والذى يعنينا من هذه المعانى الثلاثة هو المعنى الثالث لأن المعنيين الأول والثانى معنيان لغويان، أما المعنى الثالث فهو مستعمل فى بيان العلاقة بين النقل والعقل أو بين ظاهر النص الدينى وباطنه. وقد دار جدل حاد حول مدى مشروعية استخدام هذا المعنى الثالث للتأويل. وقد اتضحت حدة هذا الجدل عند كل من الغزالى وابن تيميه من جهة، وابن رشد من جهة أخرى.

http://nj180degree.com

ألف الغزالى كتيباً بعنوان «قانون التأويل». وقد ألفه جواباً على أسئلة طرحت عليه حول بعض الآيات والأحاديث التى غمض معناها. وقبل الجواب عن هذه الأسئلة يقول الغزإلى إنه يكره الخوض فيها والجواب لأسباب عدة، لكن إذا تكررت فلابد من تأسيس قانون للتأويل. ثم يصنف بعد ذلك الخائضين فى التأويل إلى خمس فرق. فرقة تحزبت إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول فتمتنع عن التأويل. وفرقة تحزبت إلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول فلا تكترث بالنقل وتفرط فى المعقول حتى تكفر. وفرقة تتوسط بين هذا وذاك فتطمع فى الجمع والتلفيق ولكنها تحذر من الإبعاد فى التأويل. وفرقة رابعة تجعل المنقول أصلاً فلا تكثر خوضها فى المعقول. وفرقة خامسة جامعة بين البحث عن المعقول والمنقول وناكرة للتعارض بين العقل والشرع. وهذه الفرقة هى الفرقة المحقة ولكن مسلكها شاق عسير فى الأكثر.

ومن هذا التصنيف ينتهى الغزالى إلى نتيجة مفادها أن الخائض فى التأويل عليه موضعان: موضع يضطر فيه إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو الأفهام عنها. وموضع آخر لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلاً فيكون ذلك مشكلا عليه. ولهذا فان الغزالى يوصى بأنه إزاء عدم القدرة على الاطلاع على مراد النبى (الكريم) فإن محاولة الحكم على هذا المراد بالظن والتخمين خطر. ولهذا فالتوقف عن التأويل أسلم، لأن كلا من الظن والتخمين جهل.

هذا عن موقف الغزالى من التأويل أما موقف ابن تيميه فهو أشد وضوحاً من الغزالى. فهو يرفض التأويل إذا كان معناه التفسير والبيان أو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، لأنه يرى أن ليس ثمة آية لا معنى لها أو مصروفة عن ظاهرها، بل كل آيات القرآن واضحة فى معناها، وليس هناك خفاء. وإذا كان ولابد من استخدام لفظ «التأويل» فهو يعنى، فى رأيه، الحقيقة الخارجية والأثر الواقعى المحسوس لمدلول الكلمة. والتأويل، من هذه الزاوية، يعنى تفسير القرآن بالقرآن، فإذا تعذر فعلينا بالسنة المطهرة فإنها شارحة ومفسرة للقرآن، وإذا تعذر فبأقوال الذين عاصروا نزول القرآن وفهموه من الرسول. أما إذا أصبح القرآن كله مصروفا عن ظاهره ومؤولاً فهذا تهجم على مقام النبوة. بيد أن التأويل، من هذه الزاوية،

http://nj180degree.com

ليس تأويلا لأنه يقف عند المحسوس فلا يأذن للعقل أن يُعمل ذاته فى النص القرآنى. ولا أدل على صحة ما نذهب إليه من أن ابن تيميه نفسه يقرر أن التأويل «تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالف للغة، ومتناقض فى المعنى، ومخالف لإجماع السلف». بل إن ابن تيميه عندما سئل عن اعتقاده قال «أما الإعتقاد فلا يؤخذ منى، ولا عمن هو أكبر منى، بل يؤخذ عن الله ورسوله. وما أجمع عليه سلف الأمة».

ولفظ الإجماع الوارد فى النصين السالفين يفيد أن التأويل خروج على الإجماع. وحيث أن ابن تيميه يشترط الإجماع فالتأويل إذن ممتنع، وإذا امتنع التأويل انتفى إعمال العقل فى النص الدينى. وهذا الانتفاء يعنى عزل العقل عن الدين. بيد أن هذا العزل مرفوض حتى من قبل ابن تيميه ولكنه نتيجة لازمة من المقدمة التى التزم بها ابن تيميه وهى ضرورة الاجماع. وإذا لم تكن النتيجة مقبولة فيجب تغيير المقدمة وهذا ما قام به ابن رشد عندما قال: «إنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع فى التأويل». ومن ثم أخطأ الغزالى فى تكفيره الفلاسفة من أهل الاسلام كأبى نصر الفارابى وابن سينا فى كتابه المعروف «تهافت الفلاسفة» فى ثلاث مسائل: فى القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، وأحوال المعاد. إذ ليس يمكن أن يتقرر إجماع فى أمثال هذه المسائل.

ومع ذلك فان ابن رشد يميز بين تأويل صحيح وتأويل فاسد. والتأويل الفاسد هو الذى لايتأسس على البرهان. وإذا صرح به نشأ الكفر. وهذا ما حدث عندما أولت المعتزلة والأشعرية الآيات والأحاديث، وصرحوا بتأويلاتهم للجمهور. هذا بالإضافة إلى أن تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة من شرائط البرهان بل إن كثيراً من الأصول التى بنت عليها الأشعرية معارفها هى سفسطائية. أما التأويل الصحيح فهو الذى يستند إلى أهل البرهان، وهم «الراسخون فى العلم» ومن ثم فان ابن رشد يقسم الناس قسمين: الجمهور والراسخون فى العلم. وهذه القسمة الثنائية، وإن كانت تقليدية فى الفكر الإسلامى، إلا أنها القضية الأساسية فى منطق ابن رشد. فالمنطق، عنده، منطقان: منطق الاستقراء ومنطق القياس. منطق الاستقراء هو منطق

http://nj180degree.com

الجمهور. أما منطق الراسخين فى العلم فهو منطق القياس يقول «الاستقراء أظهر إقناعاً من القياس إذ كان يستند إلى المحسوس ولذلك كان استعماله أنفع مع الجمهور، وهو أسهل معاندة. والقياس بعكس ذلك أقل نفعاً وبخاصة عند الجمهور، وأصعب معاندة، ولذلك فان استعماله أنفع مع المرتاضين فى هذه الصناعة». ويقصد بالمرتاضين الراسخين فى العلم.

هذا عن التأويل كأساس للمعرفة الفلسفية فى الفكر الإسلامى، وهو يتراوح بين القبول والرفض، ولكن الرفض هو الأعم. ومع ذلك فان «التأويل» بمفهوم ابن رشد هو الذى انتقل إلى أوروبا كأساس للمعرفة الفلسفية. ولم يكن هذا التأسيس بالأمر الميسور فقد واجه مقاومة من السلطة الكنسية.

تفصيل ذلك:

ظهرت الأرسطاطإلية الرشدية وقامت فى كلية الآداب الباريسية بين أولئك الذين يعتبرون تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة له وأكمل مظهر للعقل. وأكبر اسم فيهم سيجير دى برابان الذى يقول عن ابن رشد إن فلسفته تمثل حكم العقل الطبيعى، وهو لهذا يتفق معه فى أن الشرع حق خطابى موضوع للجمهور، وهو أدنى مرتبة. وكلما نجم خلاف بين الشرع والفلسفة وجب تأويل الشرع وحمله على المعنى المطابق للفلسفة مع ترك الجمهور على اعتقاده. ويرى أن فلسفة ابن رشد تمثل العقل الطبيعى.

وبسبب رشدية سيجير دى برابان كانت حياته سلسلة اضطرابات عنيفة أهمها ذلك الاضطراب الذى قام حين أدان أسقف باريس القضايا الرشدية عام ١٢٧٠ فمضى هو فى تعليمه، وضم إليه فريقاً هاماً من أساتذة الكلية وطلابها وذهبوا إلى حد انتخابه عميداً لهم، والغالبية تقاومهم حتى حظر الأسقف فى ١٨ مارس ١٢٧٧ تعليم جملة قضايا عدها خطرة على الدين منها وحدة العقل الفعال التى دعا إليها ابن رشد.

وفى مواجهة هذه الرشدية اللاتينية أصدر البرت الأكبر رسالة «فى وحدة العقل» يورد فيها ثلاثين دليلاً على رأى ابن رشد ويرد عليها واحداً بعد آخر. ثم يورد ستة وثلاثين

http://nj180degree.com

دليلاً ضـد الرأى. ثم أصدر توما الأكـوينى رسالة «فى وحدة العـقل رداً على الرشديين». ودخل فى صراع مع الرشـديين. بيد أن جميع البـاباوات قد أيدوا تعاليم تومـا الأكوينى. وفى أول مارس ١٣١٨ أعلن البابا يوحنا الثانى والعشـرون أن مذهب الأكوينى معجزة من المعجزات. وفى ١٨ يوليو ١٣٢٣ أعلنه قديساً.

وفى بداية القرن السادس عشر أعلن لوثر أحقية الإنسان فى «الفحص الحر للإنجيل»، أى الحق فى إعـمـال العقل فى النـص الدينى من غيـر مـعـونة من السلطة الدينيـة. ومن ثم فالدوجماطيقية ممتنعة، ومع امتناعها تعددت المدارس اللاهوتية.

خلاصة القول أن الفصل بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى وهْم، وأن ثمة حضارتين: حضارة إسلامية وحضارة غربية وهْم كذلك، بل ثمة حضارة إنسانية واحدة تخصبها ثقافات متباينة على قدر مالدى كل منها من عقلانية لا تقع فى براثن الدوجماطيقية فتسهم فى دفع مسار الحضارة الإنسانية نحو التقدم والسلام.

أما مـا يبدو اليـوم أنه قطيعـة بين الإسلام والغـرب فمردود إلى تيـارات فكرية ترفض التأويل، أى ترفض إعمال العـقل فى النص الدينى، كما ترفض تطور العلم، ولا ترى فى التكنولوجيا سوى سلبـيات. وهذه التيارات الفكرية هى على وجه التحـديد أصوليات دينية دخلت فى صراع مع حضارة العصر فتوقف التقدم وتعثر السلام.

http://nj180degree.com

هوامش الحقيقة

• إرادة التغيير

(*) ألقى هذا البحث فى مؤتمر «التربية المقارنة» بكلية التربية جامعة عين شمس، وعنوانه «إرادة التغير لإدارة التغيير» فى يناير ١٩٩٥.

(١) الواحدية Monism لفظ ابتدعه فولف Wolff للدلالة على المذهب الذى يرد الكون كله إلى واحد كالروح المحض أو الطبيعة المحضة.

(2) William James, the Will to Believe, Longman, New York, 1917, pp. 12 - 13.

(3) Nietzsche, the Will to Power, (ed.,) Walter Kaufman, Vintage Books, New York, 1988. p. 481.

(4) Geoffrey Clive (ed.,) The Philosophy of Nietzsche, Selected from the 18 Voume, Mentor Books, New York, 1956, pp. 100, 104, 112, 122. 123.

(5) William James, Prgmatism, Longmans, New York, 1042, pp. 75 - 76.

(6) The Will to Power, p. 524.

(7) The Will to Belief, p. 11.

(٨) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ج٢، ط٣، ص٥٦٣٩.

(٩) ابن رشد «تهافت التهافت»، طبعة بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٣٠، ص٩.

(10) Descartes, Discours de la Méthode, II

• العقل وكيف يعمل

(*) ألقى هذا البحث فى مؤتمر الجمعية المصرية للتربية المقارنة والإدارة التعليمية، يناير ١٩٩٦.

• العقل والمطلق

(*) ألقى هذا البحث فى ملتقى قرطاج الدولى الثانى، تونس، نوفمبر ١٩٩٧.

(١) المذهب فى فلسفة برجسون، دار المعارف، ١٩٦٠، ص ٩.

(٢) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٣٤.

(٣) نفس المرجع، ص ٣٩.

http://nj180degree.com

• ديالكتيك الحرية فى هذا الزمان

(*) ألقى هذا البحث فى ملتقى قرطاج الدولى الأول، تونس، مايو ١٩٩٦.

(1) Kant, Critique de la Raison Pure, tr. Barni, Flammarion, Paris, II, pp. 17 - 43.

(٢) الغزالى، تهافت الفلاسفة، ١٩٨٧، مسألة ١٧، ص٢٣٩.

(3) Hume. A Treatise of Human Nature, Oxford, 1960. pp. 165 - 167.

(4) Aristotle, the Nicomachean Ethics, tr. Welloon, Prometheus Bookse. New York, 1987, Book III.

(5) Schopenhauer, the World as Will and Representation, tr. Payne, Dover Publications, New York, 1966. t. I, pp. 3 - 6.

(6) T.Powers Heisenberg's War, Penguin, 1994, p. 16.

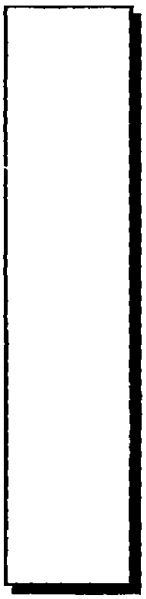
(٧) مراد وهبه، مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٤، ص١٢٨ ـ ١٢٩.

(٨) مراد وهبه، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، ١٩٩٥.

• ابستمولوجيا.. إسلامية وغربية

(*) ألقى هذا البحث فى المهرجان الوطنى للتراث والثقافة الثانى عشر بالمملكة العربية السعودية، مارس ١٩٩٧.

http://nj180degree.com



الدوجماطيقية

http://nj180degree.com

الكهف والدوجما (*)

لأفلاطون أمثولة اسمها أمثولة الكهف يعبر بها عن رأيه فى المعرفة الإنسانية وتدور على أن ثمه أفراداً وضعوا فى كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل فلا يستطيعون فكاكاً، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلم يعد فى إمكانهم الرؤية إلا أمامهم فيرون على الجدار ضوء نار وأشباح أشخاص وأشياء فيتوهمون أن العلم الحق معرفة الأشباح. فإذا أطلقنا أحدهم فإنه يضيق من الوهم ويرى الأشخاص والأشياء على حقيقتها.

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

لماذا اختار أفلاطون أمثولة الكهف وليس أمثولة أخرى؟

أغلب الظن أن هذه الأمثولة ترمز إلى الإنسان البدائى الذى اعتاد أن يحيا فى كهف محتمياً فيه من الحيوانات المفترسة، ولما يعجز عن مواجهتها يشغل نفسه بتزيين حوائط الكهف برسومات تدور معظمها على حيوانات مفترسة من غير رؤوسها متوهماً أنه بذلك يكون قد تخلص منها. بيد أن الحيوانات المفترسة لم تكن هى السبب الوحيد فى الذعر الذى ملأ قلبه، بل إن الطبيعة أيضاً بما انطوت عليه من برق ورعد، ونقلة مفاجئة من الحياة إلى الموت دفعت الإنسان إلى الإحساس بعدم الأمان.

وثمة أسطورة قديمة تحكى أن أحد الفراعين حلم ذات يوم أن الأرض زلزلت زلزالها فانهارت المنازل على أصحابها، وتصادمت النجوم فى السماء فغطت شذراتها الشمس. ثم استيقظ الملك وهو فى حالة فزع فاستشار الكهنة والعرافين وعندئذ قال أحدهم إنه قد حل

http://nj180degree.com

نفس الحلم. ومن هذه اللحظة أصبح لهذا الملك هرم مصنوع من كتل حجرية متماسكة ليس فى إمكان نار جهنم تدميرها، وليس فى إمكان فيضان النيل إذابتها. وفى الهرم[١] يشعر الملك وأتباعه بالدفء والسلامة.[٢]

وقد عرفت مصر القديمة عصراً يسمى «عصر الهرم» وهو العصر الذى يبدأ من الأسرة الثالثة حتى الأسرة السادسة. وفى هذا العصر دفُن معظم الملوك والملكات فى مقابر اتخذت شكل الهرم.[٣]

يقول برستد «إن الشكل الهرمى لمقبرة الملك له دلالة مقدسة. فالملك يُدفن فى مكان على هيئة رمز إله الشمس فى هليوبوليس. وهو الرمز الذى كان يتجلى منه الإله على هيئة طائر الفينكس»[٤]. فالهرم، فى رأى برستد، نسخة مكبرة من رمز الشمس الموجود فى هليوبوليس، ويلزم من ذلك أن هذا الرمز ـ وهو حجارة ـ كان هرمياً فى شكله. ولكن ماذا يمثل هذا الرمز؟

تنشر أشعة الشمس نورها على الأرض فيتلاحم ما هو لا مادى مع ما هو مادى. ولكن ثمة نصوص عن الأهرامات تصف الملك وكأنه صاعد إلى السماء على أشعة الشمس، وتقرر أن السماء قد جعلت أشعة الشمس قوية لكى ترفع الملك إلى السماء.

وأيا كان الأمر فقد أدى الهرم دور الكهف ولكن مع تباين طفيف وهو أن سبب بناء الكهف مردود إلى إحساس الإنسان البدائى بفقدان الأمان فيما قبل الموت أما الهرم فقد تأسس بسبب إحساس إنسان ما بعد البدائى بفقدان الأمان فيما بعد الموت. بيد أن كلاً من الكهف والهرم قد دفع الإنسان إلى سد الثغرات الناشئة من عجزه عن فهم العلاقة بين الإنسان والطبيعة بأسلوب عقلانى وعلمى. وبمجرد دخول الإنسان فى علاقة مع ما هو فائق للطبيعة ازدادت العلاقة العضوية بين الإنسان والمطلقات. بيد أن المطلقات ليس فى إمكانها التعايش سلمياً مع بعضها البعض بحكم أن المطلق واحد بالضرورة. ولهذا فإنه فى حالة تحقيق التعايش فإن المطلقات تتوقف عن كونها مطلقات. ومن ثم فإن المطلقات تتصارع من أجل البقاء، وتعى أن البقاء للأصلح على حد تعبير المصطلح الدارونى. بيد أن هذا

http://nj180degree.com

الصراع يؤديه الإنسان باسم مطلقه ونيابة عنه. ولهذا فإن الإنسان عندما يتبنى مطلقا فإنه يصارع من أجله إلى الحد الذى يكون فيه مهيأ لقتل المطلقات الأخرى. وهذا هو ما أسميه «القتل اللاهوتى».

وإذا أردت مزيداً من الفهم لهذا النوع من القتل تذكر حالة سقراط. لقد اتُهم هذا الفيلسوف بأنه ينكر الآلهة ويفسد الشباب، ومن ثم طالب متهموه بإعدامه فأُعدم. وثمة حالات عديدة مماثلة لحالة سقراط ولكننى أجتزىء منها حالة واحدة هى حالة الحروب الدينية التى أشعلها الإمبراطور شارل الخامس ضد الأمراء البروتستانت الذى كانوا قد تبنوا مطلقاً جديداً، وفى الوقت نفسه، كانوا تحت سلطان ممثلى المطلق القديم.

وقد تسأل: ما وجه المماثلة بين الحالتين؟

جوابنا أن وجه المماثلة قائم فى اعتقاد المؤمنين أن المحافظة على مطلقهم يشفيهم من «طاعون عدم الأمان». ومازال الإنسان المعاصر مهدداً بهذا الطاعون الذى ينبع من كهف جديد هو ما أسميه «الكهف التكنولوچى». فالكهف التكنولوجى يعنى احتماء الإنسان فى التكنولوچيا بمعنى أن حل أية مشكلة مردود إلى التكنولوچيا ليس إلا. ومن ثم فإن هذه التكنولوجيا تستوعب أبعاد العلاقات الإنسانية برمتها. ومن هذه الزاوية فإن الكهف التكنولوچى يماثل الكهف البدائى فى أن سحر التكنولوچيا يماثل سحر الكلمات والرسوم، أى أن الإنسان المعاصر أصبح فكره أسير خداع بصرى، مقُنّع له، أن التكنولوجيا قد تكون هى الحل النهائى لكل مشكلاته. ومن ثم فإن إنسان الكهف التكنولوچى يمطلق التكنولوچيا متوهماً أن هذه المطلقة قد تشفيه من الإحساس بعدم الأمان.

هذا عن الكهف فماذا عن الدوجما؟

يقول أرسطو فى كتابه «الميتافزيقا» إنه بسبب الدهشة يبدأ الناس فى التفلسف؛ فهم يندهشون أصلاً من المشكلات اليومية ثم يتقدمون رويداً رويداً فيواجهون مشكلات المسائل الكبرى مثل ظواهر القمر والشمس والنجوم ونشأة الكون. والذى يندهش يعرف أنه جاهل. وحيث أنهم يندهشون هروباً من الجهل فإنهم يطلبون العلم للعلم وليس لأية غاية نفعية.(٥)

http://nj180degree.com

ومن هنا يمكن القول بأنه إذا كان التفلسف وليد الدهشة، والدهشة هى الشك فالتفلسف إذن وليد الشك. وفى العصر اليونانى القديم شك بارمنيدس فى المعرفة الحسية، وشك أتباع هرقليطس فى المعرفة العقلية، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والعادات ذريعة للشك. ثم نشأت مدرسة فلسفية تستند إلى الشك كوسيلة وغاية وسمُيت «المدرسة الشكية». والمفارقة هنا أن مؤلفات أصحاب هذه المدرسة قد اختفى معظمها ولم يبق إلا النذر القليل. وهذا على الضد من مؤلفات أفلاطون وأرسطو والرواقيين والإبيقوريين التى لم تندثر. وأشهر فلاسفة مدرسة الشك سكستوس أمبيريكوس. فكرته المحورية أن لكل حجة حجة مضادة لها ومساوية لها فى القوة. والنتيجة امتناع الإنسان عن أن يكون دوجماطيقياً. ويستطرد سكستوس قائلا إنه إذا كانت «الدوجما» تعنى إقرار ما هو غير واضح فليس ثمة مذهب؛ لأن المذهب، فى رأيه، يعنى الالتزام بمجموعة من الدوجمات المتسقة فيما بينها وفيما بينها وبين الظواهر».(٦)

وإذا كانت الغاية من الشك «سكينة النفس» على حد تعبير سكستوس فإن الدوجما، فى هذه الحالة، تقف ضد هذه السكينة(٧). وهذا على غير القول الشائع بأن سكينة النفس ملازمة للدوجما.

الدوجما إذن، فى معناها الأولىّ، ضد الشك ومع الالتزام بمذهب. وابتداء من القرن الرابع الميلادى أطلقت الكنيسة لفظ «دوجما» على جملة القرارات التى يلتزمها المؤمن، والتى صدرت عن المجمع المسكونى المسيحى. ومعنى ذلك أن الدوجما سلطان وارد من مصدر آخر غيرعقل المؤمن.

ثم تبلور سلطان الدوجما فيما يُسمى بعلم العقيدة وهو فى المسيحية علم اللاهوت، وفى الإسلام علم الكلام. ووظيفة كل منهما تحديد مجال الإيمان، بمعنى أنك لا تكون مؤمنا إلا إذا التزمت بهذا المجال. وإن لم تلتزم فأنت هرطيق فى نظر اللاهوتيين أو كافر فى نظر المتكلمين تستحق التأديب كحد أدنى والقتل كحد أقصى.

وفى العصر الحديث عاد الشك فى الدوجما ابتداء من بيكون وديكارت. أسس بيكون منطقاً جديداً لأجل تكوين عقل جديد. وهو على قسمين سلبى وإيجابى. ويهمنا هنا

http://nj180degree.com

القسم السلبى وهو يدور على الكشف عـما يسميه بيكون «أوهـام العقل» وهى أربعة أنواع ويهمنا منها النوع الثانى ويسميه بيكون «أوهـام الكهف» وهى ناشئةمن الطبيعة الفردية لكل منا. وهذه الطبيـعة الفردية هى كـهف مماثل لكهف أفلاطون إذ منه ننظر إلى العـالم وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخـذ لوناً خاصاً، إما طبقا لطبيعة الفرد وخاصيتـه، وإما طبقا لتربيته وحواره مع الآخرين، وإما لمطالعته الكتب، وإما طبقا لسلطة مَنْ يوقرهم ويعجب بهم[٨]. أما ديكارت فإنه يقول «لم أكد أنهى المرحلة الدراسية التى جرت العادة أن يُرفع الطالب فى نهايتها إلى مـرتبة العلماء حتى غيّرت رأيى تماما. ذلـك لأنى وجدت نفسى فى ارتباك من الشكوك والأخطار بدا لى معها أننى لم أفد من محاولتى التعلم إلا الكشف شيئا فشيئاً عن جـهـالتى».[٩] وتأسيسـاً على هذا الشك انطلق ديكارت باحثا عن اليقـين بتأسيس منهج جديد. ثم جاء هيوم وتابع كلاً مـن بيكون وديكارت فى شكهما، ولكنه انصرف فى شكه إلى علاقه العلّية. فـهذه العلاقة هى التى تسمح لنا بالاستـدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية، وبالعلة الحـاضرة على المعلول الكامن فى المستقـبل. ولكن هذه العلاقة، فى رأى هيوم، عديمـة القيمة إذ هى ليست غـريزية ولا هى مكتسبة بالحس وإنما هى عـادة عقلية. ولهذا فـإن فكرة الضرورة الكامنة فـى علاقة العليـة ليست مـوجودة فى الأشـياء وإنما هى موجـودة فى العقل [١٠]. وتأثر كانط بهيوم فى هذه المسألـة فقال «إن هيوم قد أيقظنى من سُباتى الدوجماطـيقى». وبدأ فى تأسيس فلسفة نقدية تقف ضد الدوجمـاطيقية. وهذا هو مغزى مؤلفـاته الثلاثة: «نقد العقل الخالص» و «نقد العقل الـعملى» و «نقد الحكم». وقبل وفاته بإحدى عشرة سنة حرر مؤلفـه الأخير بعنوان «الدين فى حدود العقل وحده». فكرته المحورية تدور على تحرير الدين من الدوجـما استناداً إلى مبدئه الذى يختـزل فيه التنوير فى هذه العـبارة «كن جـريئاً فى إعـمال عـقلك»[١١]. ولما صـدر الكتـاب وجـه إليـه الملك الدوجماطيـقى فردريك وليم الثانى رسالة له يعـرب فيها عن عدم رضـاه لرؤيته التى يشوه فيها العـقيدة المسيحية ويطلب منه الكف عن نشـر مثل هذه الأضاليل. وعلى الرغم من أن كانط كـان قد أعلن أن كـتاباته فى الدين مـوجهـة فقط إلى المفكرين فى مـجال الفلسـفة

http://nj180degree.com

واللاهوت إلا أنه حاول تبرئة نفسه من التهمة الموجهة إليه فى رسالة الملك ولكن بالتواء إذ قال:

«أتعهد بعدم الكتابة أو التعليم فى الدين، سواء الدين الموحى أو الدين الطبيعى، وسواء فى المحاضرات أو فى التأليف، أتعهد بذلك بصفتى تابعاً جد أمين لجلالة الملك». وقال فيما بعد إنه تعمد وضع هذا التحفظ لأنه أراد أن يؤقت تعهده بحياة الملك. وبالفعل بعد وفاة الملك استأنف كانط الكتابة فى المسائل الدينية.(١٢)

هذه هى الدوجما، وهذه هى قصتها فهل ثمة علاقة بين الدوجما والكهف؟

واضح من عرضنا لتاريخ كل من مفهومى الكهف والدوجما أن ثمة علاقة عضوية بينهما. وإذا كان ذلك كذلك فهل يمكن الفكاك من هذه العلاقة العضوية، أو بالأدق هل يمكن مجاوزة هذه العلاقة؟

هذه المجاوزة ممكنة إذا انتفت العلة المولّدة لكل من الكهف والدوجما. وهذه العلة هى «الإحساس بعدم الأمان» على النحو المذكور آنفا. والعلة المولّدة لهذا الإحساس هى حالة اغتراب الإنسان عن الطبيعة أو بالأدق عن الكون. المطلوب إذن إزالة هذا الاغتراب. وهذه الإزالة ممكنة بفضل غزو الإنسان للفضاء استناداً إلى الفيزياء النووية. فالفيزياء النووية هى علم الكون حديثاً وهى الفلسفة الطبيعية قديماً. والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كيفى. فالفيزياء الحديثة هى بداية تحكم الإنسان فى الكون، وهذا التحكم لم يكن وارداً فى الفيزياء القديمة لأنها انشغلت بالبحث عن أصل الأشياء. بيد أن هذا التحكم يستلزم تعود الإنسان على الحياة فى الفضاء. وهذا من شأنه أن يحدث تغييراً جذرياً فى الإنسان ينبىء بظهور نوع جديد من الإنسان يكون فى مقدوره تمثل الكون ذى الأبعاد الأربعة (الزمكانى الذى تنبأ به أينشتين). ومن شأن هذا التمثل أن يسمح للإنسان برؤية الأحداث قبل أن تقع، ومن ثم يصبح اللامعقول هو المعقول فيزول اغتراب الإنسان عن الكون.

http://nj180degree.com

الديموقراطية والدوجماطيقية(*)

عنوان هذا البحث ينطوى على لفظين هما الديمقراطية والدوجماطيقية. فماذا نعنى بهما. وما العلاقة بينهما؟ وما مكانتهما فى التعددية السياسية؟

يقال إن الديمقراطية، فى نشأتها، مردودة إلى العصر اليونانى القديم، وبالذات إلى أثينا. فقد وضع بروتاغوراس، لأول مرة فى تاريخ البشرية، الأساس النظرى للديمقراطية. ونقطة البداية، عنده، كيفية نشأة المجتمع. وهذه النشأة، فى رأيه، مردودة إلى تجمع الأفراد من أجل الدفاع عن أنفسهم ضد هجمات الحيوانات. بيد أن هذا التجمع قد أفضى إلى ارتكاب الموبقات وذلك بسبب غياب فن الحياة فى اطار التجمع فى مدينة. وفن الحياة، فى رأى بروتا غوراس، هو فن السياسة. وبسبب هذا الغياب أرسل كبير الآلهة، زيوس، إلى الإثينيين فضيلتين هما: الاحترام المتبادل والعدالة، إذ هما يكونان المبادىءالمنظمة للمدن، وروابط تسهم فى تأسيس الصداقة. ومعنى ذلك أن شرط التجمع ليس هو الحاجة فقط بل أيضا قبول مبدأ العدالة فى العلاقات الإنسانية.(١)

وقد استلهم هيرودوتس هذا المفهوم فى تصويره لجدل دار بين نفر من نبلاء الفرس الذين حرروا فارس من السحرة. وقد دار الجدل على تحديد أفضل نظام للحكم من بين أنظمة ثلاثة: الديمقراطية والأوليغركية والملكية. وكان يقصد، من إثارة هذا الجدل، السوفسطائيين لأنه جدل مماثل للجدل السوفسطائى شكلاً ومضموناً من حيث أنه يستند إلى «الحجج المتناقضة».(٢)

http://nj180degree.com

وأيا كان الأمـر، فإن المطلب الأول، فى هذا الجدل، إلغـاء الملكية الفارسيـة بدعوى أن الحاكم الأوحد فى إمكانه فعل ما يحب، وأن رؤيته متقلبة، ثم هو موضع حقد وريبة. أما المطلب الثانى فهو قبول «حكم الأغلبية». وهو باليونانية. insonomia، وهو لفظ مكون من مقطعين inso ويعنى المساواة، nomia ويعنى القوانين، واللفظ ككل يعنى المساواة أمام القانون، وهو أفضل الأنظمة لأنه يخلو من عيوب الملكيـة حيث الحكام تختارهم الأغلبية، ويقدمون حسابا عن أعمالهم، والقرارات متروكة لمجلس الشعب.

والمفارقة هنا أن الاثينيين على الرغم من تقبلهم الديموقراطية لم يقبلوا التعددية الدينية، فمن كان يعلّم أن الآلهـة كذبة، أو يبحث عن بديل عنها مصـيره، فى الأغلب، هو شرب السم. وقد كان هذا هو مصير سقراط عندما اتهم بإنكار آلهة أثينا.

وإثر هزيمة أثينا من اسبـرطة تصور بعض الفلاسفة مثل أفلاطون بـأن الديموقراطية هى سبب الهزيمة. وأفلاطون فى كتابه «القوانين» يدعو إلى استبعاد ما هو خاص وما هو فردى فى جمهوريته، بل يذهب إلى حد القول بأن عيوننا وآذاننا وأيدينا ترى وتسمع وتلمس كما لو كانت تنتـمى إلى جماعة وليـس إلى فرد. كما يذهب إلى حـد القول بضرورة صيـاغة البشر فى قوالب موحدة بحيث يسعدون ويحزنون فى أمور واحدة وفى وقت واحد. وتدق القـوانين بحيث تحـقق وحـدة المدينة ـ الدولة. ومن أجل ذلك يصف أفـلاطون هذه المدينة بأنها «إلهية» وأنهـا النموذج بل «مثال» المدن. وفى فقرة أخرى من كـتاب «القوانين» يدعو أفلاطون إلى الأخذ بالنظام العسكرى ليس فقط فى وقت الحرب بل أيضا فى وقت السلم. ومن ثم يكون النظام مـحدِّداً لأسلوب الحيـاة. وهو يعنى بذلك أن يكون لكل فـرد قائد. يقول أفلاطون:

يقول أفلاطون: «فى الحـرب وفى السلم ينبغى على الإنسان أن يتجه ببـصره إلى القائد ويحتـذيه بإخلاص، بل إن الإنسـان، فى أبسط الأمور، عليـه ألا يستـيقظ أو يتـحرك أو يغتسل أو يأكل إلا إذا أُخبر بأن يؤدى هذه الأفعـال. وفى كلمة واحدة نقول إن على الفرد أن يُعلم نفسه، بتكرار العادة، ألا يحلم بأنه يؤدى أفعـاله من غير معونة الآخرين». وهكذا

http://nj180degree.com

ينكر أفلاطون مبدأ المساواة. وقد صاغ هذا الانكار فى «القوانين» فى قوله بالمساواة للمتساوين، واللامساواة لغير المتساوين.

ومن بعد أفلاطون توقف استخدام لفظ «ديمقراطية» لمدة ألفى عام. وانشغل علماء السياسة بدراسة مقولتى الملكية والارستقراطية، وإذا ذكروا الديمقراطية فإنهم لا يذكرونها كنظام للحكم.

وفى عام ١٦٨٩ نشر جون لوك «رسالة فى التسامح» وهو يقصد التسامح الدينى بمعنى «أن ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية». ومعنى ذلك أن التسامح الديني يستلزم ألا يكون للدولة دين.

وقد طور جون ستيوارت مل هذا المفهوم فى كتابه «عن الحرية» إذ يضع المنفعة كبديل عن الحقيقة المطلقة. فهو يرى أن التسامح يمتنع معه الاعتقاد فى حقيقة مطلقة، أى يمتنع مع «الدوجما».

وهنا يلزم توضيح معنى المصطلح الثانى فى عنوان هذا البحث، وهو الدوجماطيقية. والدوجماطيقية من الدوجما، والدوجما، فى أصلها اللغوى، تعنى الأمر أو القاعدة، ولا تعنى الحق. جاء فى «انجيل لوقا»: «وفى تلك الأيام صدر أمر من أوغسطس قيصر... (الاصحاح الثانى ،١). وجاء فى «دانيال». لأجل ذلك غضب الملك واغتاظ جدا وأمر بإبادة كل حكماء بابل (الاصحاح الثانى، ١٣). أما فى عهد اثناسيوس أوغسطين فقد أطلق لفظ الدوجما على قوانين المجامع المسكونية والبابوات. ومن هنا ليس من الممكن نقد الدوجما لأن نقدها يعتبر هرطقة ويعتبر كفراً. التكفير إذن ملازم لمعارضة الدوجما. وتاريخ الدوجما شاهد على ذلك. فقد أعلن المجمع المقدس أن جليليو كافر لاعتقاده أن الشمس مركز العالم، وحيث أن هذا الاعتقاد يتعارض مع الكتب المقدسة فقد حُكم على جليليو بالسجن وقراءة صلوات الندم السبع مرة كل أسبوع لمدة ثلاث سنوات. وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضة للقمع والاضطهاد من جانب السلطة أصبحوا ممتحنين لعقائد الناس، يحلون السيف محل الحجة والدليل. ويذكر الاسفراييني أن أبا هاشم «ابن أبى على الجبائى» كان

http://nj180degree.com

يكفر أباه ويتبرأ منه. والسيوطى يوافق الاسفراينى فى دعواه ويذكر أن اتباع الجبائى كانوا يكفرون اتباع أبى هاشم وبالعكس.

وأعتقد أن كانط هو الذى بلور مصطلح الدوجما، فهو يعنى به الاعتقاد الزائف فى قدرة الإنسان على اقتناص المطلق، لأن الإنسان عاجز، بحكم طبيعة العقل، عن هذا الاقتناص. ولهذا ألف كانط «نقد العقل الخالص» لكى يكشف عن هذا العجز إبستمولوجياً، أى استناداً إلى نظرية المعرفة. ووضع الفلسفة النقدية فى مقابل الدوجماطيقية. وكان يقصد بالفلسفة النقدية قدرة العقل على كشف جذور الوهم القائم فى تصور إمكان اقتناص المطلق. وتأسيساً على نظرية المعرفة هذه يمتنع تأسيس المجتمع على مطلق معين، أى على دوجما. ومن ثم تصبح الديموقراطية هى البديل عن الدوجماطيقية. وهذا هو مغزى العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية، ولكنها علاقة جدلية، أى علاقة تقوم على وحدة وصراع الأضداد. فالليبرالية تعنى تحرر الفرد من كل سلطان ماعدا سلطان الفرد على حد قول مِل. أما الديموقراطية فتعنى المساواة بين الأفراد. وهذه المساواة تعنى أن سلطان الفرد محكوم بسلطان الآخر. وبالتالى فالديموقراطية تبدو مناقضة لليبرالية. بيد أن هذا التناقض يمكن رده إلى تصور معين عن المجتمع وهو أنه عبارة عن جملة أفراد، وليس عبارة عن كل عضوى مجاوز لجملة أفراده.

وقد حاولت الماركسية رفع هذا التناقض برد الفرد إلى المجتمع، فقد عرّف ماركس الإنسان بأنه «جملة علاقات اجتماعية»، ومن ثم تراجعت ذاتية الفرد. ومن شأن هذا التراجع أن يفضى من جديد إلى بزوغ التناقض بين الفرد والمجتمع.

نخلص من ذلك إلى أن الديمقراطية فى أزمة سواء لدى الليبراليين أو الماركسيين. وقد تباينت وجهات النظر فى مجاوزة هذه الأزمة. فقد تصور نفر من المفكرين الليبراليين أن هذه الأزمة تعنى أزمة فى الايديولوجيات. ومن هنا صك ادوارد شيلز مصطلح «نهاية الايديولوجيا» عام ١٩٦٠ حيث يقول:

«إننا نشاهد، فى العشر سنوات الأخيرة، نهاية ايديولوجيات عقلية تزعم أنها حاصلة

http://nj180degree.com

على الحقيقة المطلقة بالنسبة إلى رؤاها الكونية. وتأسيساً على ذلك لم يعد ثمة فارق بين الرأسمالية والشيوعية. فإذا قيل عن الرأسمالية إنها نسق، الإنسان فيه مستغل للإنسان فالشيوعية هى معكوس هذه العبارة. والنتيجة انتفاء التناقض بين الرأسمالية والشيوعية».

وفى تقديرى أن «نهاية الايديولوجيا» لا يعنى نفى الايديولوجيا على الاطلاق وإنما يعنى نفى ايديولوجيات على التخصيص. وهذه والتى هى على التخصيص مردودة إلى أنها قد «تمطلقت» أى تحولت إلى «مطلق» فلم تعد دافعة إلى التطور، بل معرقلة للتطور، الأمر الذى يستلزم البحث عن ايديولوجيا جديدة تؤلف بين الليبرالية والماركسية. وهذا «التأليف» مشروع فى إطار قانون وحدة وصراع الأضداد، وهو من قوانين المنطق الجدلى.

وفى تقديرى أن الثورة العلمية والتكنولوجية تسهم فى هذا التأليف بين الليبرالية والماركسية، بحكم افرازها لظاهرة جديدة يمكن تسميتها بالظاهرة «الجماهيرية». فقد أصبح لدينا مصطلحات مثل«مجتمع جماهيرى» و«ثقافة جماهيرية» و«وسائل اتصال جماهيرية» وأنا قد أضفت «إنسان جماهيرى» و«ابداع جماهيرى». وما يعنينى هنا لفظى «مجتمع جماهيرى» و«إنسان جماهيرى»، فما هو المجتمع الجماهيرى؟

للجواب عن هذا السؤال يلزم التفرقة بين «جماهير» و«مجتمع جماهيرى». والذى يدعونى إلى هذه التفرقة مفهوم أورتيجا إى جاست عن الجماهير فى كتابه «تمرد الجماهير» (١٩٣٠) .فالجماهير، فى رأيه، لا تعنى جماعة من الأفراد، كما أنها لاتعنى العمال، ولكنها تعنى الكيف المتدنى من الحضارة الحديثة، وهو كيف ناشىء من غياب النخبة. ولهذا فالذوق الحديث، عند إى جاست، يمثل حكم غير المؤهلين، والحياة الحديثة ليست إلا محواً لكل ما هو كلاسيكى. بل إن الثقافة الحديثة من حيث أنها تزدرى التراث، وتبحث عن التعبير الحر عن رغباتها الحيوية، فهى مثل «طفل مدلل» غير مقيد بمعايير، أى ليس لديه حد لأهوائه.

وهذا المعنى يتردد عند الرومانسية الألمانية التى تتميز بالاحتجاج ضد الحياة الحديثة بدعوى أن التكنولوجيا تنفى الإنسانية عن الإنسان. فآليات الآلة تؤثر على الإنسان فتتسم الحياة بالدقة، والصرامة، وتنتفى المبادرات الفردية، ويختفى التباين.

http://nj180degree.com

وجاء جبـريل مارسل ووضع أساساً مـيتافزيقـياً للرومانسية. فـهو يرى أنه من أجل أن ينتمى الفرد إلى الجماهير عليه أن يتخلص من ذاته الأصـيلة، ومن جذوره الحقيقية المغروزة فى عمق وجوده. ووسائل الاعلام تسهم فى تحقيق هذه النقلة من الجذور إلى اللاجذور.

بل إن النقد الموجه إلى الجماهير قـد امتد إلى العلم ذاته. يقول إى جاست «إن الإنسان العلمى هو نموذج الإنسـان الجـماهيرى لأن تشجـيع العلم على التخصص جـعل من العالم راهباً مكتفياً بذاته وقانعاً بحدوده. ويخلص إى جاست من ذلك إلى نتيجة مبتسرة وهى أنه كلما ازداد عدد العلماء قل عدد المثقفين.

وخطأ إى جاست وأمثاله مـردود إلى تحليل مفهوم «الجماهير» بمعـزل عن الثورة العلمية والتكنولوجية، أى بمعزل عن «الجمـاهيرية» التى هى من إفراز هذه الثورة. ومن زاوية هذه الثورة يمكن القول بأن المجـتمع الجماهيرى لن يكون بمعـزل عن العلم والتكنولوجيا. ومن هنا يمكن القول بأن المجتمع الجماهيرى هو البديل عن المفهـوم الضيق للنخبة باعتبارها قمة المجتمع فى مقابل قاع المجتمع، أى لن يكون ثمة قمة أو قاع، أى لن تكون ثمة ثنائية.

وتأسيسـاً على ذلك يمكن توضيح معنى «إنسـان جماهيرى» بأنه الانسـان الفرد ـ فى ـ الجـماهيـر، أى الانسان الذى ليس له وجـود خارج الجـماهيـر، ومع ذلك فهـو مجـاوز للجماهير فى إحساسه بفرديته. فأنت أمام التليفزيون، مثلا، تشاهد ما يعرض عليك وأنت بمعزل عن الجماهير، ومع ذلك فأنت لست وحدك المشاهد بل الجماهير مشاركة لك فى هذه المشاهدة. ومن هنا يمكن القول أيضا بأن الثورة العلمية والتكنولوجية قد كشفت النقاب عن عدم مشروعية القـول بأسبقية أى من الفرد أو الجماهير، وبالتالى عـدم مشروعية القول بأن ثمة تناقضاً صورياً بين الليبرالية والماركسية، إذ هما يكونان تناقضاً جدلياً يلزم رفعه، ورفعه لا يتم إلا بتـأليف جديد بينهـما يأخـذ الإيجابيـات ويحذف السلبـيات. وهذا هو مـغزى التعددية السـياسية بشرط ألا نفهـم من هذه التعددية أنها تعددية مطلقـات، وإنما نفهم أنها تعددية نسبية، ذلك أن تعددية المطلقـات هى تعددية زائفة، لأن المطلق بحكم تعريفه واحد لا يتعدد، وإذا تعدد فصراع المطلقات حتمى. وتساير هذا القول نتائج الأبحاث التى أجريت

http://nj180degree.com

على الصراع فى مجتمعات متباينة، وهى أن الصراعات الاقتصادية تدور على الخيرات القابلة للقسمة، وهى لهذا صراعات قابلة للتفاوض، ومن ثم من اليسور حلها. وعلى الضد من ذلك الخيرات التى لا تقبل القسمة فإنها لا تقبل التفاوض. وصراع المطلقات من هذا القبيل.

ولبنان حالة صارخة فى هذا الشأن. فهو منقسم بفعل صراع المطلقات الدينية أكثر من انقسامه بفضل التناقضات الاقتصادية والسياسية. ولهذا فالصراع السياسى هو، فى المقام الأول، صراع دينى. فالقوميون اللبنانيون، ومعظمهم مسيحيون، يرون أن لبنان جزء من العرب، بل جزء من المجتمع الإسلامى. ولهذا فإن المسيحيين يلومون المسلمين بأن لديهم انتماء مزدوجاً. أما المسلمون فهم يتهمون المسيحيين بأنهم انفصاليون.. وقد عبر عن مشروعية هذه القضية «أمير حركة التوحيد الإسلامى» الشيخ سعيد شعبان و «تجمع العلماء المسلمين» حين قال «قد ظن بعض الواهمين إلى وقت قريب أن الرئيس الياس الهراوى، بموجب اتفاق الطائف، يختلف عن غيره من أبناء الطائفة المارونية الذين ربتهم المدارس التبشيرية وخلفتهم الحروب الصليبية وراءها حتى كشف بالأمس عن مكنون نفسه. والحقد على الإسلام لم يستطع أن يخفيه الرئيس الذى اختاره الغرب رئيساً لنا بتوصية من الصليبية العالمية فراح يتكلم عن أهداف الأصولية الإسلامية على أنها أهداف تقسيمية.. إن الإسلام يا فخامة الرئيس وحدَّ العالم العربى وأنتم الذين تسهمون فى تقسيمه وضرب الصيغة التوحيدية التى جمعت المسلمين والنصارى فى بيت واحد هو العالم الإسلامى. ولكن روح الحقد على الإسلام والمسلمين هى التى دعتكم لاقتطاع أرض من بلادنا العربية والإسلامية لتكون جسما غريباً معادياً لمحيطه، كما ساعدتم على إقامة إسرائيل لتكون جسماً آخر رديفاً للعنصرية المارونية». (٣)

وتأسيساً على ذلك ثمة نتيجة منطقية وهى أن حل صراع المطلقات يستلزم انتزاع المطلقية من وحدات التعددية السياسية، أى عَلْمنة التعددية السياسية. ذلك أن العلمانية، فى معناها الدقيق، هى التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق. ولكن الملاحظ أن العلمانية مرفوضة من العرب، وخاصة مع تصاعد الأصولية الإسلامية، أو بالأدق مع

http://nj180degree.com

تصاعد المطلق الأصولى الإسلامى الذى تجسد فى الثـورة الإيرانية بقيادة خومينى، ويحاول أن يتجسد فى البلدان العربية برمتها. فثـمة سمتان للحاكم فى رأى خومينى: السمة الأولى أن يحكم استناداً إلى الشريعـة الالهية، وليس إلى الإرادة الإنسانية. والسمـة الثانية أن هذا الحاكم هو الـفقيـه العادل. ومن هاتين السـمتـين يمكن القول بأن المطلق الأصـولى، عند خومـينى، متجـسد فى الفـقيه العـادل، ومن ثم يتطابق المطلق مع النسـبى، وذلك بإحالة النسبى إلى المطلق، أو بالأدق بمطلقة النسبى، وهذا تناقض فى الحدود.(٤)

http://nj180degree.com

تعليم بلا دوجماطيقية (*)

يقول أفلاطون فـى «الجمهورية»: «إننا فى العلم نبـحث من أجل معرفة مـا هو موجود أبديّاً، وليس معرفة ما هو موجود فى لحظة ثم يتلاشى، ومن ثم نتفق على أن الهندسة هى معرفة ما هو موجود أبديّا. وإذا كان ذلك كذلك، أيها الصديق العزيز، فالهندسة ينبغى أن تجذب العقل نحو الحـقيقة»[1]. ومعنى هذا النص أن المعرفة تـدخل فى علاقة جوهرية مع الحقيقة.

والسؤال إذن: هل هذه العلاقة مشروعة؟

نجيب بسؤال: ما الحقيقة؟

هناك ثلاث نظريات:

أولاً: نظرية «الحقـيقـة صورة» أى الحقـيقة صـورة طبق الأصل. عبّر عـنها الفلاسـفة المسلمون فى قـولهم «الحقـيقة هى مطابقـة ما فى الأعيـان لما هو فى الأذهان» وعبّـر عنها الفلاسفة المسـيحيون وعلى الأخص توما الأكوينى فى قوله «الحقيـقة هى المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن ما هو موجود موجود، وأن ما ليس موجوداً ليس موجوداً». بيد أن هذا التـعريف للحقيقة عـسير المنال لأنه يفترض مقدمـاً أن نعرف الأشياء مستقلة عن عقلنا، ثم نقارن بعد ذلك بين الأصل والصورة. والعُسر هنا مردود إلى أنه من المحال معرفة الأشياء كما هى فى ذاتها بمعزل عن تأثير العقل فى حالة معرفته هذه الأشياء.

ثانياً: نظرية «الحـقيقـة قانوناً» وقد عـبّر عنها ديكـارت فى قوله بأن «سلاسل التـفكير

http://nj180degree.com

الطويلة التى اعتاد علماء الهندسة أن يستخدموها فى التدليل على أصعب ما يفرضونه خيلت إلىّ أن جميع الأشياء التى تقع فى علم الناس إنما تتتابع فيما بينها على هذا النمط، وأن الإنسان إذا كفّ عن أن يتقبل الباطل على أنه حق واحتفظ دائماً بالنظام الواجب لاستنتاج بعضها من بعض لا يجد منها قصياً لا يستطيع الوصول إليه، ولا خفياً لا يمكنه الوقوف عليه».[٢] ومعنى هذا النص أن الحقيقة فى داخل أفكارنا، ولا تُعرف إلا بالتلازم المنطقى استناداً إلى قوانين العقل. بيد أن قوانين العقل متباينة بين فيلسوف وآخر. فقانون عدم التناقض عند أرسطو. ونقيضه أى قانون التناقض هو عند هيجل. وقانون العلية الذى يفضى إلى الحتمية مشكوك فيه عند الغزالى من متكلمى المسلمين، وعند هيوم من فلاسفة الغرب على الرغم من تباين الغاية من هذا الشك. يقول الغزالى «الإقتراب بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفى الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقبة، والشفاء وتسرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل».[٣] ويقول هيوم قولاً مشابهاً لما يقوله الغزالى. ففى رأى هيوم أن علاقة العلية خالية من الضرورة. وما يزعم لها من ضرورة ناشىء من أن العادة تجعل العقل غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق. ومن ثم يخلص هيوم إلى القول بأن علاقة العلية مجرد عادة عقلية.[٤] ومع ذلك فالغزالى وهيوم متباينان فى الغاية من الشك فى العلية. فهى عند الغزالى لتبرير المعجزة، ولكنها عند هيوم لدحض الدوجماطيقية.

ثالثاً: نظرية «الحقيقة نجاحاً» وقد عبّرت عنها البرجماتية، وعبّر عنها على وجه التخصيص وليم جيمس فى نفيه لوجود حقيقة واحدة لأن الحقائق متعددة، وذلك بسبب التباين فى تسمية ما هو ناجح. وما هو ناجح يقاس فى إطار العلاقات القائمة. ونحن نرى أن هذا المقياس مخالف للواقع. فالواقع متطور، ولهذا فالعلاقات القائمة ليست دائمة. وتاريخ العلم يشهد على ذلك. فعند أرسطو كانت العلاقة قائمة بين وزن الجسم وسرعته

http://nj180degree.com

بمعنى أنه كلما كـان وزن الجسم أثقل كانت حركتـه أسرع. أما عند جليليو فـلا علاقة بين وزن الجسم وسرعته. فالسرعة واحدة أيّا كان وزن الجسم متى أزلنا العوائق الخارجية.

وتأسيساً على هذه النظريات ونقائضها هل يمكن القول بأن ليس ثمة حقيقة؟

يقول أرسطو فى كتابه «الميتافيزيقا» إنه بسبب الدهشة يبدأ الناس فى التفلسف. التفلسف إذن وليد الدهشة.[٥] وإذا كانت الدهشة تعنى الشك فالتفلسف إذن وليد الشك.

فى العـصر اليـونانى القديم اتخـذ السوفـسطائيون من تبـاين المذاهب والعادات ذريـعة للشك. ثم نشأت «المدرسة الشكية» ورائدها سكستوس امبيريقوس وفكرته المحورية أن لكل حجـة حجـة مضادة لهـا ومسـاوية لها فى القـوة. والنتيـجة إمتناع الإنسـان عن أن يكون دوجماطيـقياً.[٦] ثم يستطرد سكستوس قائلاً: «إذا كانت الدوجـما تعنى إقرار ما هو غير واضح فليس ثمة مذهب»، لأن المذهب ـ فى رأيه ـ يعنى الالتزام بمجـموعة من الدوجمات المتسقة فيما بينها، وفيما بينها وبين الظواهر. وإذا كانت الغاية من الشك سكينة النفس على حد تعبير سكستوس فإن الدوجما، فى هذه الحالة، تقف ضد هذه السكينة.[٧] وهذا على غير القول الشائع بأن سكينة النفس ملازمة للدوجما.

الدوجـما إذن، فى مـعناها الأولى، ضد الشك ومـع الالتزام بمذهب، ثم تبلور مـعنى الدوجما فـيما يسمى «علم العقـيدة» وهو فى المسيحيـة علم اللاهوت، وفى الإسلام علم الكلام، فأصبحت للدوجما سلطة تحكم على مَنْ يعارضها بالهرطقة أو الكفر.

وفى العصر الحـديث عانت الدوجما من الشك مرة أخـرى ابتداء من بيكون وديكارت. أسس بيكون منطقاً جـديداً يدور، فى جانبه السلبى، علـى الكشف عن أوهام العقل وهى أربع أوهام: «أوهام المسـرح» التى هاجرت من الدوجـمات الفلسـفيـة المتنوعة إلى عـقول البشر.[٨] أما ديكارت فإنه يقول: «لم أكد أنهى المرحلة الدراسية التى جرت العادة أن يُرفع الطالب فى نهايتها إلى مرتبة العلماء حتى غيّرتُ رأيى تماماً لأنى وجدت نفسى فى ركام من الشكوك والأخطاء بدا لى معها أننى لم أفد من محاولتى التـعلم إلا الكشف شيئاً فشيئاً عن جهالتى».[٩] وبعد هذا الشك أسس ديكارت منهجاً جديداً يناقض منطق أرسطو. ثم جاء

http://nj180degree.com

هيوم وتابع كـلاً من بيكون وديكارت فى ممارسة الشك، ولكنه انصرف فى شكه إلـى سمة الضرورة فى مبـدأ العلية. وتأثر كانط بهيـوم فى هذه المسألة فقال: «لقـد أيقظنى هيوم من سُبـاتى الدوجماطيقى». وكـانط يعنى بالدوجماطيـقية الكف عن كـشف جذور الوهم فى المفاهيم المتوارثة.

وفى القرن العشرين إزداد الشك فى الدوجما بفضل نظرية «الكوانتم» التى نشأ عنها مبدأ اللاتعين لهيـزنبرج. واللاتعين يعنى اللايقين، وبالتالى يعنى عـدم مشروعية ملكية الحـقيقة المطلقة. والنتيجة بزوغ اللادوجماطيقية فى مواجـهة الدوجماطيقية. وهذه النقلة الكيفية من الدوجماطيقيـة إلى اللادوجماطيقية من شأنها نفى المحرمات الثـقافية. وقد واكب هذا النفى بزوغ ثلاث ظواهر: الكونية والكوكبـية والاعتماد المتبادل. الكونيـة تعنى تكوين رؤية علمية من الكون استناداً إلى الثورة العلمـية والتكنولوجية. فقـد أصبح من الممكن أن يرى الإنسان الكون من خلال الكـون، وذلك بفضل غزو الفـضاء. وكان من قـبل ذلك يرى الكون من خلال الأرض. كـما أصبح من الممكن أن يرى الإنسـان الأرض من خلال الكون فتـبدو له وكأنها وحدة بلا تقسيمات. الأمر الذى يلزم منه الاعتماد المتبادل بين الشعوب والأمم. وقد ورد فى تقرير «نادى روما» (١٩٩١) أن عالم اليوم يمـر بمرحلة الثورة الكوكبية الأولى وهى ثورة متمـيزة من الثورة الزراعيـة والثورة الصناعية فى أنهـا تخلو من وضوح الرؤية، إذ هى تموج بحركات لاعقلانية وتعصبية وأصولية ولهذا فإن التفكير التقليدى لم يُعد صالحاً لمواجهة هذه لحركات.[١٠] وتتردد النغمة نفسها فى مشروع اليونسكو عن «الديموقراطية فى العالم» (١٩٩٣). ومن هنا تأتى ضـرورة الإبداع. وإذا أضيف الإبداع كـبُعـد رابع للأبعاد الثـلاثة الأخرى وهى الكونية والكوكبية والاعتماد المتبادل كان لدينا ما أسميه «رباعية المستقبل».

وفى إطار هذه الرباعيـة ينبغى تطوير التعليم على الإطلاق، وتطويره فى كليـات التربية على التخصيص حيث أن هذه الكليات مكلفة بإعداد المعلم.

ولكن أى معلم؟

هذا هو السؤال. وحيث أن ثمة علاقة تضايف بين المعلم والطالب فثمة بالضرورة سؤال آخر:

http://nj180degree.com

أى طالب؟

إن العلاقة التقليدية بين المعلم والطالب تدور على تلقين الحقيقة من جانب المعلم، وتذكر الحقيقة من جانب الطالب. وفى إطار هذه العلاقة نشأت اختبارات الذكاء، أى أن صياغة هذه الاختبارات تمت فى إطار ما هو حادث فى العملية التعليمية من تلقين وتذكر ابتداء من الفرد بينيه وهنرى بيرون فى فرنسا، ولويس ترمان فى أمريكا، وسيرل بيرت وهانس إيزنك فى إنجلترا. وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن ثمة نسقاً تعليمياً يقوم على ثلاثية التلقين والتذكر والذكاء محذوفاً منه الإبداع. وبالتالى يصبح من حقنا القول بأن هذا النسق ليس صالحاً فى بقائه فى إطار رباعية المستقبل. وإذا كانت رباعية المستقبل لا تستقيم إلا بالإبداع كان لزاماً علينا أن نؤسس نسقاً تعليمياً جديداً يقوم على الإبداع وليس على الذكاء، وبالتالى لا يقوم على التلقين والتذكر.

والسؤال إذن:

ـ ما هو هذا النسق التعليمى الجديد؟

ـ ومَنْ الذى يؤسسه؟

أجيب عن السؤال الثانى وأتريث فى الإجابة عن السؤال الأول فأقول إنهم أساتذة كليات التربية وليس غيرهم. وهنا نواجه إشكالية حادة وهى أن أساتذة كليات التربية هم أنفسهم الذين أسسوا النسق التعليمى القديم. وإذا كانت الإشكالية تنطوى على تناقض فليس فى الإمكان رفع التناقض الكامن فى الإشكالية المطروحة إلا بأن يمارس أساتذة كليات التربية ما يسمى بـ «النقد الذاتى».

هذا عن جوابى عن السؤال الثانى فماذا عن جوابى عن السؤال الأول وقد أبديت رغبة فى التريث، وهذه الرغبة مردودة إلى أن تأسيس النسق التعليمى الجديد يستلزم جهداً جماعياً. وكل ما يمكن أن أسهم به فى هذا التأسيس هو إثارة إشكاليات، أى تناقضات من غير رفعها. وهذه الإشكاليات عددها أربع:

http://nj180degree.com

الإشكالية الأولى: قائمة بين انفجار المعرفة وانفجار السكان. فانفجار المعرفة نقلة كيفية، بينما انفجار السكان نقلة كمية.

وهنا يثار سؤالان:

- ماذا نعلّم فى ضوء انفجار المعرفة؟
- وكيف نعلّم فى ضوء انفجار السكان؟

وهنا ثمة مفارقة وهى أننا نقول عن انفجار المعرفة إنه نقلة كيفية والسؤال عنها كمى، ونقول عن انفجار السكان إنه نقلة كمية والسؤال عنها كيفى.

والإشكالية الثانية: قائمة بين تداخل العلوم من جهة ووجود أقسام فى كليات التربية لا تتجاور تخصصها الدقيق.

والإشكالية الثالثة: تقوم فى القسمة الثنائية بين التربويين والأكاديميين. النتيجة الحتمية من هذه القسمة أن التربويين ليسوا بأكاديميين. فهل التربية ليست علمًا من العلوم الأكاديمية؟

تبقى الإشكالية الرابعة والأخيرة: وهى أنه فى ضوء مبدأ اللاتعين أو بالأدق اللايقين هل تظل العلاقة قائمة بين المعرفة والحقيقة؟

هذه هى الإشكاليات الأربع. وأعتقد أن رفع التناقض الكامن فيها يمكن أن يكون إرهاصاً لتأسيس النسق التعليمى الجديد.

http://nj180degree.com

الأصولية والطفيلية معًا على الطريق

فى ٢٥ أبريل ١٩٨٤ عقدتُ ندوة بعنوان «الانفتاح الاقتصادى والنظام الاجتماعى» دعوتُ إليها نفرًا من المفكرين المصريين لإجراء حوار حول العلاقة بين الاقتصاد والثقافة فى ضوء قضية محدودة هى ما اصطلح على تسميته فى السبعينيات من هذا القرن فى بلادنا بـ «الانفتاح الاقتصادى» ومدى تأثيره على النظام الاجتماعى.

والذى دفعنى إلى اختيار عنوان هذه الندوة حوار دار بينى وبين أحد أساتذة علم الاقتصاد بجامعة هارفارد إثر دعوة تلقيتها من هذه الجامعة لإجراء حوار مع نخبة من أساتذتها فى ابريل ١٩٧٦. وهذا الأستاذ خبير فى الاقتصاد المصرى فى وضعه القائم وفى وضعه القادم.

وفى بداية الحوار أثرت ما كان يدور فى ذهنى وهو:

مع عودة أمريكا ومعونتها المالية إلى مصر إثر طرد الاتحاد السوفيتى بزغت ظاهرتان متلازمتان وهما: الأصولية الدينية والرأسمالية الطفيلية[1]. ومن ثمار هذا التلازم تفكك المجتمع. ومما هو جدير بالتنويه أنه على الرغم مما يبدو من تناقض بين هاتين الظاهرتين حيث أن كلاً منهما رد فعل ضد الآخر إلا أنهما متحدان فى الغاية وهى تدمير حضارة العصر، حضارة العلم والتكنولوجيا.

ثم تساءلت:

هل أنا محق فى هذا التوصيف وما لازمه من تأويل؟

http://nj180degree.com

فأجاب أستاذ الاقتصاد:

أنت محق، وبزوغ الظاهرتين مقصود.

فسألت:

ـ وما هو هذا المقصود؟

أجاب:

تدمير القطاع العام من أجل إفساح الطريق لعودة الاقتصاد البورجوازى الذى كان قد توقف فى فترة النظام الناصرى.

وجاء تعليقى على النحو الآتى:

ـ ليس فى الإمكان تأسيس اقتصاد بورجوازى إلا فى مناخ ثقافى يستند إلى إعمال العقل والمنهج العلمى. وهذا المناخ غائب فى حضور العلاقة العضوية بين الأصولية والطفيلية لأن الرأسمالية الطفيلية تفرز قيمًا طفيلية ملوثة بفكر لا علمى يناقض المسار العقلانى للحضارة الإنسانية. ولا أدل على ذلك من أن بزوغ الاقتصاد البورجوازى فى أوروبا قد مهدّ له المنهج العلمى الذى أسسه كل من بيكون وديكارت فى القرن السابع عشر. أسس بيكون المنهج التجريبى فى كتابه «الأورجانون الجديد» وأسس ديكارت المنهج الرياضى فى كتابه «مقال فى المنهج». والمنهجان يخلوان من النكهة الدينية، الأمر الذى أفضى إلى التحرر من السلطة الدينية الدوجماطيقية التى كانت مهيمنة على العقل الأوروبى فى العصر الوسيط. وبسبب هذه الهيمنة أصدرت حكمًا دينياً على جاليليو وأحرقت جثمان جيوردانو برونو، وأدانت أية نظرية علمية تتوهم أنها مناقضة لدوجماطيقيتها.

وفى يوليو ١٩٨٢ دعانى المعهد الافريقى الأمريكى بواشنطن لإجراء حوار مع علماء دين واجتماع وفلاسفة. ومن بين مَنْ التقيتهم المسئول عن تخطيط الدراسات اللاهوتية بالكنيسة المشيخية المتحدة بنيويورك.

سألنى فى بداية الحوار:

http://nj180degree.com

أنت أستاذ فى الفلسفة. فماذا تريد من أستاذ فى علم اللاهوت؟

فأجبت:

فى ذهنى فرض أود التحقق من صحته أو فساده وهو أن ثمة ظاهرة كوكبية مفادها أن ثمة علاقة عضوية بين الأصوليات الدينية والرأسمالية الطفيلية فى هذا الزمان. فما هو رأيك؟

أجاب:

رأيى من رأيك، وسأدلل لك على ذلك. فى لائحة كنيستنا ثمة بند ينص على قبول هبات دون شروط ولكننا الآن نقبل عن اضطرار هبات من الرأسماليين الطفيليين وبشروطهم. وشروطهم تدور على ضرورة تدخلهم فى وضع المقررات وفى تحديد البلاد التى سيذهب إليها الطلاب بعد تخرجهم.

فى هذا الإطار برمته عقدت الندوة المشار إليها آنفاً. ودعوت إليها: سيد عويس، وسيد ياسين، وعلى الدين هلال، وعلى مختار، ومحمود عبدالفضيل، ومنى أبوسنة، وملك زعلوك، ونبيه الأصفهانى.

فى بحثه عن «أثر سياسة الانفتاح على القيم الاجتماعية» يرى سيد عويس أن سياسة الانفتاح قد أحدثت تغيراً اجتماعياً لم يكن مخططاً له، فبزغت ظواهر اجتماعية غير مألوفة نذكر منها ظاهرتين هما ظاهرة الهجرة إلى الداخل والخارج. وظاهرة الازدواجية الثقافية.

ظاهرة الهجرة إلى الداخل تعنى الهجرة من الريف إلى المدينة. بيد أن هذه الهجرة أدت إلى ترييف المدينة، الأمر الذى أفضى إلى بزوغ مشكلات اجتماعية جديدة من بينها الرشوة وإدمان المخدرات وجرائم الجنس ومختلف أنواع التهريب. أما ظاهرة الهجرة إلى الخارج فهى تعنى الهجرة إلى دول النفط من أجل البحث عن المال وليس عن أى شىء آخر، فتحول البشر إلى سلع تباع وتشترى.

أما عن ظاهرة الازدواجية الثقافية فهى تعنى عند سيد عويس التعارض بين ما تقوله القيادات السياسية وما تفعله.

http://nj180degree.com

والمطلوب كعلاج لسلبيات الانفتاح الاقتصادى التحرر من الازدواجية الثقافية، الأمر الذى يتطلب تعزيز العلمانية التى تستهدف فى رأى سيد عويس الفصل بين الدين والدولة.

أما بحث سيد ياسين فعنوانه «رؤية تاريخية لسياسة الانفتاح» ويدور على تطور المشروع الثقافى القومى المصرى ابتداء من حكم محمد على، وهو تطور ينطوى على نماذج ثلاثة: الليبرالى والإسلامى والتكنوقراطى.

النموذج الليبرالى (١٩٣٣ ـ ١٩٥٢) ثمرة الحملة الفرنسية، ولهذا فإنه غربى. وهذه هى نقيصته، إذ كاد يعصف بالقيم الثقافية المصرية والعربية الإسلامية، ومن ثم كان هذا النموذج من أسباب التخلف. وهو رأى على الضد من القول الشائع بأن الحملة الفرنسية كانت بداية النهضة العربية عندما وعى المثقفون المصريون درجة تخلف المجتمع المصرى بمقارنته بالمجتمع الفرنسى. وبسبب هذا الوعى بدأ استيراد الأفكار. وبسبب هذا الاستيراد حدثت حالة بتر تاريخية لمسار الحضارة المصرية. ولولا الحملة الفرنسية لتمكّن المجتمع المصرى من إفراز فكر قومى أصيل. ويدلل سيد ياسين على صحة رأيه بما ورد فى كتاب بيتر جران وعنوانه «الجذور الإسلامية للرأسمالية» حيث يفصل القول فى هذه المرحلة الوطنية التى أجهضتها الحملة الفرنسية والتى تميزت بأنها كانت بداية لحركة رأسمالية تجارية مصرية تواكبها ثورة فكرية بقيادة الشيخ حسن العطار. وهذا الرأى على الضد مما يقوله الليبراليون المصريون من ضرورة حذف التراث العربى الإسلامى لمجاوزة التخلف، ومن ثم فشل الليبراليون فى رأى سيد ياسين.

هذا عن النموذج الأول. أما عن النموذج الثانى وهو النموذج الإسلامى فهو منافس للنموذج الأول لأنه يزعم تحديث الإسلام. وقد حورب هذا النموذج من الليبراليين وأسهمت ثورة يوليو ١٩٥٢ فى هذه الحرب وذلك باحتوائه.

يبقى النموذج الثالث وهو النموذج التكنوقراطى الذى تمثل فى إطار اشتراكى. وقد فشل أيضاً لأنه ركز على العدالة الاجتماعية وتجاهل الديموقراطية فعزل الجماهير عن المشاركة السياسية.

http://nj180degree.com

ويقترح السيد ياسين نموذجاً رابعاً يجمع بين النماذج الثلاثة السابقة فيأخذ العدالة الاجتماعية من النموذج الاشتراكى والحرية الفردية من النموذج الليبرالى والتراث الإسلامى من النموذج الإسلامى.

بيد أن الإشكالية، فى رأيى، تكمن فى أن عملية الجمع بين النماذج الثلاثة تقوم فى أن النموذج الإسلامى تحول إلى نموذج أصولى وتداخل عضوياً مع الرأسمالية الطفيلية، وفى أن النموذج الليبرالى لا ينشد الحد من الحرية الفردية فى حين أن هذا الحد قائم الآن فى التكتلات الاقتصادية الإقليمية والدولية، وفى أن النموذج الاشتراكى تبخر بعد طغيان الخصخصة.

يأتى بعد ذلك بحث علىّ الدين هلال وعنوانه «سياسة الانفتاح... بعض من الأبعاد السياسية،». وفى رأيه أن صندوق البنك الدولى قد أدى دوراً هاماً فى صياغة سياسات اقتصادية فى أبريل ١٩٧٦، وفى التوسع فى سوق العملة وخفض الإعانات. وكانت وجهته الاستهلاك لا الإنتاج فظهرت الرأسمالية الطفيلية واهتز الاستقرار الإقليمى وانتهى الأمر بتغريب المجتمع المصرى.

أما بحث محمد عبد الفضيل فعنوانه «تشريح موجز عن سياسة الانفتاح فى مصر». وهو يرى أن ثمة نوعين من الاقتصاد فى مصر «اقتصاد سرى أسود»، و«اقتصاد رسمى». الاقتصاد الرسمى يتسم بضعف الأجور، وبانخفاض أسعاره. أما الاقتصاد السرى الأسود فأسعاره عالية غير ثابتة، وأرباحه كثيرة، ولديه تدفقات هائلة من النقود السوداء. هذا بالإضافة إلى بزوغ ظاهرة أطلق عليها محمد عبدالفضيل «تجريف العمالة». فالعمالة اتجهت إلى نوعين من الهجرة: الهجرة الخارجية إلى الخليج، والهجرة الداخلية إلى الأعمال الطفيلية وإلى شركات وبنوك الاستثمار.

وقد توصلت ملك زعلوك فى بحثها بعنوان «الانفتاح والنظام الاجتماعى.. والوكلاء التجاريون فى مصر» إلى أن الرأسمالية الطفيلية التى تعمل فى نشاط الوكالة لشركات متعددة الجنسيات هى امتداد طبيعى لرأسمالية الدولة فى نظام عبد الناصر.

http://nj180degree.com

أما بحث منى أبوسنه بعنوان «مصر فى مفترق الطرق» فقد دار على تحليل الفترة الزمنية من ١٩٧٤ إلى ١٩٨٤. وهى ترى أن هذه الفترة تنطوى على ثلاثة تيارات: اللاثوزية واللاإنتاج، واللاعلمانية. وتمثل هذه التيارات نواة التخلف الحضارى. التيار اللاثورى أفضى إلى تحويل الزعامة من عبدالناصر إلى السعودية، والغاية منه تصفية القطاع العام. والتيار اللاإنتاجى تجسد فى ظهور طبقة طفيلية غير منتجة تروج لقيم لا حضارية، وشعاره أقصى ربح بأقل جهد. والتيار اللاعلمانى يتمثل فى الجماعات الإسلامية المتحالفة مع الرأسمالية السعودية، الأمر الذى أفضى إلى تأسيس بنوك إسلامية فى مصر.

وترى منى أبوسنه أن ثمة قاسماً مشتركاً بين هذه التيارات الثلاثة وهو أنها معادية للحضارة. والخروج من مفترق الطرق يكون بالتمثل المبدع للثقافة الغربية.

أما بحث نبيه الأصفهانى فعنوانه «بعض الملاحظات على سياسة الانفتاح الاقتصادى وانعكاسها على المجتمع المصرى» تقرر فيه أن سياسة الانفتاح بدأت بصدور القانون ٤٣ لسنة ١٩٧٤ فى عهد السادات، وهو بشأن تشجيع القطاع الخاص والاستثمار العربى والأجنبى. وترى نبيه الأصفهانى أن هذا القانون أفضى إلى خلق تنافس غير مشروع بين القطاعين العام والخاص لصالح الخاص، فتقلص الإنتاج وأصبح الاعتماد على الاستيراد بدون تحويل عملة فتأسست السوق السوداء وانفجر التفسخ الاجتماعى فى مظاهرة الجياع فى يناير ١٩٧٧، وظهرت الرأسمالية الطفيلية وأسهمت فى تدعيمها هجرة المصريين ـ عمالاً ومثقفين ـ إلى دول الخليج.

يبقى بعد ذلك بحث على مختار وعنوانه «الانفتاح الاقتصادى والتغيرات الاجتماعية» وهو يرى أنه مع سياسة الانفتاح برزت قيم تتناقض مع الحقبة الناصرية مثل عدم الانتماء وجمع المال إلى الحد الذى تحققت فيه ثروات خيالية وأكثرها دون عمل منتج. واشترك فى ذلك كل من القطاع العام والقطاع الخاص، ووقع الكل فى شباك هذه الأنشطة غير المنتجة. وساد الإحباط والشعور بالعجز وانعدام الرغبة فى العمل.

ثم أنهى بحثه بهذا السؤال:

http://nj180degree.com

ويقترح السيد ياسين نموذجاً رابعاً يجمع بين النماذج الثلاثة السابقة فيأخذ العدالة الاجتماعية من النموذج الاشتراكى والحرية الفردية من النموذج الليبرالى والتراث الإسلامى من النموذج الإسلامى.

بيد أن الإشكالية، فى رأيى، تكمن فى أن عملية الجمع بين النماذج الثلاثة تقوم فى أن النموذج الإسلامى تحول إلى نموذج أصولى وتداخل عضوياً مع الرأسمالية الطفيلية، وفى أن النموذج الليبرالى لا ينشد الحد من الحرية الفردية فى حين أن هذا الحد قائم الآن فى التكتلات الاقتصادية الإقليمية والدولية، وفى أن النموذج الاشتراكى تبخر بعد طغيان الخصخصة.

يأتى بعد ذلك بحث علىّ الدين هلال وعنوانه «سياسة الانفتاح... بعض من الأبعاد السياسية،». وفى رأيه أن صندوق البنك الدولى قد أدى دوراً هاماً فى صياغة سياسات اقتصادية فى أبريل ١٩٧٦، وفى التوسع فى سوق العملة وخفض الإعانات. وكانت وجهته الاستهلاك لا الإنتاج فظهرت الرأسمالية الطفيلية واهتز الاستقرار الإقليمى وانتهى الأمر بتغريب المجتمع المصرى.

أما بحث محمد عبد الفضيل فعنوانه «تشريح موجز عن سياسة الانفتاح فى مصر». وهو يرى أن ثمة نوعين من الاقتصاد فى مصر «اقتصاد سرى أسود»، و«اقتصاد رسمى». الاقتصاد الرسمى يتسم بضعف الأجور، وبانخفاض أسعاره. أما الاقتصاد السرى الأسود فأسعاره عالية غير ثابتة، وأرباحه كثيرة، ولديه تدفقات هائلة من النقود السوداء. هذا بالإضافة إلى بزوغ ظاهرة أطلق عليها محمد عبدالفضيل «تجريف العمالة». فالعمالة اتجهت إلى نوعين من الهجرة: الهجرة الخارجية إلى الخليج، والهجرة الداخلية إلى الأعمال الطفيلية وإلى شركات وبنوك الاستثمار.

وقد توصلت ملك زغلوك فى بحثها بعنوان «الانفتاح والنظام الاجتماعى.. والوكلاء التجاريون فى مصر» إلى أن الرأسمالية الطفيلية التى تعمل فى نشاط الوكالة لشركات متعددة الجنسيات هى امتداد طبيعى لرأسمالية الدولة فى نظام عبد الناصر.

http://nj180degree.com

أما بحث منى أبوسنه بعنوان «مصر فى مفترق الطرق» فقد دار على تحليل الفترة الزمنية من ١٩٧٤ إلى ١٩٨٤. وهى ترى أن هذه الفترة تنطوى على ثلاثة تيارات: اللاثورية واللاإنتاج، واللاعلمانية. وتمثل هذه التيارات نواة التخلف الحضارى. التيار اللاثورى أفضى إلى تحويل الزعامة من عبدالناصر إلى السعودية، والغاية منه تصفية القطاع العام. والتيار اللاإنتاجى تجسد فى ظهور طبقة طفيلية غير منتجة تروج لقيم لا حضارية، وشعاره أقصى ربح بأقل جهد. والتيار اللاعلمانى يتمثل فى الجماعات الإسلامية المتحالفة مع الرأسمالية السعودية، الأمر الذى أفضى إلى تأسيس بنوك إسلامية فى مصر.

وترى منى أبوسنه أن ثمة قاسماً مشتركاً بين هذه التيارات الثلاثة وهو أنها معادية للحضارة. والخروج من مفترق الطرق يكون بالتمثل المبدع للثقافة الغربية.

أما بحث نبيه الأصفهانى فعنوانه «بعض الملاحظات على سياسة الانفتاح الاقتصادى وانعكاسها على المجتمع المصرى» تقرر فيه أن سياسة الانفتاح بدأت بصدور القانون ٤٣ لسنة ١٩٧٤ فى عهد السادات، وهو بشأن تشجيع القطاع الخاص والاستثمار العربى والأجنبى. وترى نبيه الأصفهانى أن هذا القانون أفضى إلى خلق تنافس غير مشروع بين القطاعين العام والخاص لصالح الخاص، فتقلص الإنتاج وأصبح الاعتماد على الاستيراد بدون تحويل عملة فتأسست السوق السوداء وانفجر التفسخ الاجتماعى فى مظاهرة الجياع فى يناير ١٩٧٧، وظهرت الرأسمالية الطفيلية وأسهمت فى تدعيمها هجرة المصريين ـ عمالاً ومثقفين ـ إلى دول الخليج.

يبقى بعد ذلك بحث على مختار وعنوانه «الانفتاح الاقتصادى والتغيرات الاجتماعية» وهو يرى أنه مع سياسة الانفتاح برزت قيم تتناقض مع الحقبة الناصرية مثل عدم الانتماء وجمع المال إلى الحد الذى تحققت فيه ثروات خيالية وأكثرها دون عمل منتج. واشترك فى ذلك كل من القطاع العام والقطاع الخاص، ووقع الكل فى شباك هذه الأنشطة غير المنتجة. وساد الإحباط والشعور بالعجز وانعدام الرغبة فى العمل.

ثم أنهى بحثه بهذا السؤال:

http://nj180degree.com

هل ثمة تنمية مستقبلية لصالح الجماهير؟

أما أنا فقد اختزلت هذا الحوار فى عبارة واحدة:

«لا أحد يستطيع أن يفلت من الفساد».

وبعد انتهاء الندوة تابعت مسار الظاهرتين المتلازمتين: الأصولية والطفيلية لمعرفة مدى ملازمتهما كوكبياً.

قرأت تقريرا صدر عن مجلس نادى روما (١٩٩١) عنوانه «الثورة الكوكبية الأولى» جاء فيه أن قوى السوق محكومة بجنون الربح أيا كانت الظروف، وأن تجارة المخدرات أكثر ربحاً من تجارة البترول. والتعايش بين القيم أصبح موضوع تساؤل بعد بزوغ الأصولية، وأن الفوضى والهمجية والعنف من علامات العصر، وأن العنف يولد الإرهاب الذى يجذب المتعصبين.(٢)

ثم قرأت تقريراً عن حالة وسائل الإعلام العربية جاء فيه أنه حتى منتصف الثمانينيات كانت الصحف العربية ممولة من السعوديةوالعراق وليبيا ومنظمة التحرير الفلسطينية. وفى عام ١٩٨٣ طردت المنظمة من لبنان وواجهت صعوبات مالية فخرجت من لعبة التمويل. وفى عام ١٩٨٩ اتهمت ليبيا بالضلوع فى «مسألة لوكيربى». وحوصرت دولياً فتوقفت عن تمويل الصحف التى لم تقف إلى جوارها. وأجبر العراق على الخروج من لعبة التمويل بعد حرب الخليج فى عام ١٩٩١ فانفردت السعودية بالملعب وتحكمت فى الصحافة، ثم اتجهت إلى تأسيس قنوات فضائية.(٣)

وطالعت تقريراً بعنوان «تنظيف الاقتصاد الكوكبى» جاء فيه أن ثمة مالاً دولياً قذراً يقع خارج الاقتصاد الدولى الرسمى قيل إنه يصل إلى ٥٠٠ بليون دولاراً، وقيل أيضاً إنه يصل إلى ١٠٠٠ بليون دولاراً سنوياً، بعضه موضوع فى بنوك جزر سيمان.

والشركات المسجلة عددها أكثر من عدد سكان هذه الجزر الذى يصل إلى ٣٣,٠٠٠ والبنوك بها إيداعات من الأموال القذرة «المجهولة المصدر» تصل إلى ٤٦٠ بليون دولارا.(٤)

وقرأت تقريرين عن علاقة المخابرات الأمريكية بالأصولية والطفيلية. التقرير الأول عن

http://nj180degree.com

العلاقة بين هذه المخابرات والمخدرات وجاء فيه أنه فى يناير ١٩٨٥ فى عهد ريجان أصدر القضاء الأمريكى حكماً بتغريم «بنك أوف أمريكا» مبلغ ٤,٥ ملايين دولاراً لانتهاكه القوانين الأمريكية بعدم الإبلاغ عن إيداعات نقدية بمبالغ كبيرة. الأمر الذى يدل دلالة أكيدة على أن هذه المبالغ جاءت عن طريق غير مشروع، وغالباً تجارة المخدرات. أما عدا ذلك فإن التحقيقات انتهت عند هذا الحد.. وأنه ليس فى إمكان أية سلطة فى أمريكا حجب التحقيقات فى أية مخالفات من هذا النوع سوى الـ «سى. أى. إيه».(٥)

أما التقرير الثانى فهو عن العلاقة بين المخابرات المركزية الأمريكية والأصولية الإسلامية والمخدرات. جاء فيه «أن حكمتيار كان يتلقى وحده ما يوازى ٦٠٪ من المعونة الأمريكية طوال فترة الحرب والتى قدرت بحوالى ثمانية مليارات دولاراً. بل إن الأمر وصل بالمخابرات المركزية الأمريكية إلى تسهيل تهريب كميات هائلة من الهيروين. فالناقلات التى كانت تستخدم فى نقل الأسلحة من باكستان إلى أفغانستان لم تكن تعود فارغة أبداً. وكانت النتيجة أن باكستان التى لم يكن بها مَنْ يتعاطون الهيروين فى عام ١٩٧٩ قد أصبح بها أكثر من مليونى متعاطٍ قرب نهاية الحرب.(٦)

وفى عام ١٩٩٦ كشف «بيان قمة باريس» عن علاقة عضوية بين مافيا غسيل الأموال وتنظيمات الإرهاب. وتناولت «قمة شرم الشيخ» الإرهاب وقنوات التمويل غير المشروعة.

ومما هو جدير بالتنويه أن الأمم المتحدة تنشد عقد مؤتمر دولى يناقش الإرهاب الدولى لمعرفة كيفية مواجهته. وأنا أعتقد أن الإرهاب هو محصلة العلاقة العضوية بين الأصوليات الدينية والرأسمالية الطفيلية. ومعنى ذلك أن القضاء على الإرهاب لا يتم إلا بالقضاء على هذه العلاقة العضوية.

http://nj180degree.com

هل ثمة تنمية مستقبلية لصالح الجماهير؟

أما أنا فقد اختزلت هذا الحوار فى عبارة واحدة:

«لا أحد يستطيع أن يفلت من الفساد».

وبعد انتهاء الندوة تابعت مسار الظاهرتين المتلازمتين: الأصولية والطفيلية لمعرفة مدى ملازمتهما كوكبياً.

قرأت تقريراً صدر عن مجلس نادى روما (١٩٩١) عنوانه «الثورة الكوكبية الأولى» جاء فيه أن قوى السوق محكومة بجنون الربح أيا كانت الظروف، وأن تجارة المخدرات أكثر ربحاً من تجارة البترول. والتعايش بين القيم أصبح موضوع تساؤل بعد بزوغ الأصولية، وأن الفوضى والهمجية والعنف من علامات العصر، وأن العنف يولد الإرهاب الذى يجذب المتعصبين.(٢)

ثم قرأت تقريراً عن حالة وسائل الإعلام العربية جاء فيه أنه حتى منتصف الثمانينيات كانت الصحف العربية ممولة من السعوديةوالعراق وليبيا ومنظمة التحرير الفلسطينية. وفى عام ١٩٨٣ طردت المنظمة من لبنان وواجهت صعوبات مالية فخرجت من لعبة التمويل. وفى عام ١٩٨٩ اتهمت ليبيا بالضلوع فى «مسألة لوكيربى». وحوصرت دولياً فتوقفت عن تمويل الصحف التى لم تقف إلى جوارها. وأجبر العراق على الخروج من لعبة التمويل بعد حرب الخليج فى عام ١٩٩١ فانفردت السعودية بالملعب وتحكمت فى الصحافة، ثم اتجهت إلى تأسيس قنوات فضائية.(٣)

وطالعت تقريراً بعنوان «تنظيف الاقتصاد الكوكبى» جاء فيه أن ثمة مالاً دولياً قذراً يقع خارج الاقتصاد الدولى الرسمى قيل إنه يصل إلى ٥٠٠ بليون دولاراً، وقيل أيضاً إنه يصل إلى ١٠٠٠ بليون دولاراً سنوياً، بعضه موضوع فى بنوك جزر سيمان.

والشركات المسجلة عددها أكثر من عدد سكان هذه الجزر الذى يصل إلى ٣٣,٠٠٠ والبنوك بها إيداعات من الأموال القذرة «المجهولة المصدر» تصل إلى ٤٦٠ بليون دولارا.(٤)

وقرأت تقريرين عن علاقة المخابرات الأمريكية بالأصولية والطفيلية. التقرير الأول عن

http://nj180degree.com

العلاقة بين هذه المخابرات والمخدرات وجاء فيه أنه فى يناير ١٩٨٥ فى عهد ريجان أصدر القضاء الأمريكى حكماً بتغريم «بنك أوف أمريكا» مبلغ ٤,٥ ملايين دولاراً لانتهاكه القوانين الأمريكية بعدم الإبلاغ عن إيداعات نقدية بمبالغ كبيرة. الأمر الذى يدل دلالة أكيدة على أن هذه المبالغ جاءت عن طريق غير مشروع، وغالباً تجارة المخدرات. أما عدا ذلك فإن التحقيقات انتهت عند هذا الحد.. وأنه ليس فى إمكان أية سلطة فى أمريكا حجب التحقيقات فى أية مخالفات من هذا النوع سوى الـ «سى. أى. إيه».(٥)

أما التقرير الثانى فهو عن العلاقة بين المخابرات المركزية الأمريكية والأصولية الإسلامية والمخدرات. جاء فيه «أن حكمتيار كان يتلقى وحده ما يوازى ٦٠٪ من المعونة الأمريكية طوال فترة الحرب والتى قدرت بحوالى ثمانية مليارات دولاراً. بل إن الأمر وصل بالمخابرات المركزية الأمريكية إلى تسهيل تهريب كميات هائلة من الهيروين. فالناقلات التى كانت تستخدم فى نقل الأسلحة من باكستان إلى أفغانستان لم تكن تعود فارغة أبداً. وكانت النتيجة أن باكستان التى لم يكن بها مَنْ يتعاطون الهيروين فى عام ١٩٧٩ قد أصبح بها أكثر من مليونى متعاطٍ قرب نهاية الحرب.(٦)

وفى عام ١٩٩٦ كشف «بيان قمة باريس» عن علاقة عضوية بين مافيا غسيل الأموال وتنظيمات الإرهاب. وتناولت «قمة شرم الشيخ» الإرهاب وقنوات التمويل غير المشروعة.

ومما هو جدير بالتنويه أن الأمم المتحدة تنشد عقد مؤتمر دولى يناقش الإرهاب الدولى لمعرفة كيفية مواجهته. وأنا أعتقد أن الإرهاب هو محصلة العلاقة العضوية بين الأصوليات الدينية والرأسمالية الطفيلية. ومعنى ذلك أن القضاء على الإرهاب لا يتم إلا بالقضاء على هذه العلاقة العضوية.

http://nj180degree.com

حقوق الإنسان والدوجماطيقية (*)

فى عـام ١٧٩١ أصدر تومـاس بين Thomas Paine الجـزء الأول من مؤلفـه «حقـوق الإنسان». وكان هذا المؤلف رداً على مـؤلف ادموند بيرك Edmund Burke «تأمـلات فى الثورة فى فرنسا» الذى صدر فى عام ١٧٩٠، أى بعد الثورة الفرنسية بعام.

والمؤلفان يدوران على مـا نشرته «جماعة الـثورة»، للاحتفال بمرور مـائة عام على ثورة الويج. وفى مقدمة هذه الأبحاث تهنئة للجمعية الوطنية الفرنسية.

وقد رفض بيرك هذه التهنئة، وجاء رفضه على النحو الآتى:

«إننى أعلق تهنئتى الخاصة بالحرية الجـديدة فى فرنسا إلى أن أزوّد بمعلومات عن العلاقة بين هذه الحـرية، والحكومـة، وقوة الشـعب، والأخلاق، والـدين، والملكية، والسـلام، والنظام، والأساليب المدنية، والاجتماعيـة، فكل هذه طيبات وبدونها تبقى الحرية بلا فائدة على الرغم من استمراريتها، وأغلب الظن أنها لن تستمر طويلاً».

ثم إن الحـرية ـ فى رأيه ـ من ثمار الوراثة، تنتـقل من الأجـداد إلى الأحفـاد، دون ما حـاجة إلى ردّها إلى مـا يسـمى بحق عـام، أو حق مسـبق، وأن الإنسـان لن يتطلع إلى المستقبل إن لم يلق نظـرة إلى الوراء، إلى الأجداد. فالوراثة مبدأ المحافظة، كمـا أنها مبدأ الاتصال بين الأجـيال». ثم يستطرد قائلا: «إن على الخلف الخـضوع للسلف، والالتزام بما قرره هذا السلف». (١)

وتأسيساً على ذلك ينـكر بيرك على أجيال المستقبل، من الرعـايا البريطانيين، أن يكون

http://nj180degree.com

لها أى حق دستورى فى الإطاحة بملوكها.

وأما توماس بين فقد دافع عما جاء فى تلك الأبحاث بشأن حقوق الإنسان، مع إضافة أنه ليس من حق سلطة البرلمان، أو سلطة أى إنسان، أو أى جيل أن يكبلنا بالسلف إلى الأبد. ثم يختتم حججه قائلا: «إن ما قد يكون حقاً فى عصر من العصور وملائماً له، قد يكون خطأ فى عصر آخر وغير ملائم له. وفى مثل هذه الحالات: مَنْ الذى يقرر، الأحياء أم الأموات؟».(٢)

وإيا كان التناقض بين كل من ادموند بيرك وتوماس بين، فإنهما متفقان على أن قضية حقوق الإنسان فى أساسها اختيار بين الأموات والأحياء، أو بين الرؤية الماضوية والرؤية المستقبلية. الرؤية الماضوية، بعد حذفها للمستقبل، تحجر التراث، وذلك بأن تلتزم بحرفيته، فلا تقبل تأويله، فتضفى عليه القداسة، ومن ثم «المطلقية» أى الدوجماطيقية. أما الرؤية المستقبلية فمجاوزة للرؤية الماضوية، دون إلغائها، وإنما تأويلها. ومن ثم فإن الرؤية المستقبلية، من حيث هى مستقبلية، لا تلازمها الدوجماطيقية.

وتأسيسا على ذلك ينبغى تناول حقوق الإنسان فى ضوء الدوجماطيقية. وهنا يستلزم توضيح، فى تفصيل، لفظ الدوجماطيقية، وهو من الدوجما Dogma. ولفظ الدوجما، فى أصله اليونانى، اسم مشتق من الفعل Dokeo ومعناه «يفكر» أى أن الدوجما معناها «الفكر» أو «الظن» لأنه قابل لأن يتغير، ولأنه لا يستند إلى حجة منطقية أو علمية. وجمع «ظن» «ظنون» ومعناها «الأفكار الأساسية» التى تكوّن بناء الفكر، ومن ثم تكون مرشداً للفعل. وهذه الأفكار التى يتمسك بها الإنسان وتسمى باليونانية «دوجمات» صلتها بالالتزامات العملية أقوى من صلتها بالمسائل النظرية. وهى مشتقة من سلطة خارجية وليست من برهان أو قناعة. وقد كانت جذور الدوجما واضحة عند فلاسفة التنوير، ومن ثم فقد حقروّا من شأن «الدوجماطيقى» بدعوى أن قناعاته مشتقة، فى أصلها، من الخارج ومن الآخر، وذلك لأن الاعتقاد فى «دوجما» مردود إلى الآخر. وهذا المعنى واضح فى الأصل اليونانى حيث لفظ«دوجما» مرادف للفظ «أمر». فلفظ دوجما عند لوقا الإنجيلى، الذى كان

http://nj180degree.com

حقوق الإنسان والدوجماطيقية (*)

فى عـام ١٧٩١ أصدر تومـاس بين Thomas Paine الجـزء الأول من مؤلفـه «حقـوق الإنسان». وكان هذا المؤلف رداً على مـؤلف ادموند بيرك Edmund Burke «تأمـلات فى الثورة فى فرنسا» الذى صدر فى عام ١٧٩٠، أى بعد الثورة الفرنسية بعام.

والمؤلفان يدوران على مـا نشرته «جماعة الـثورة»، للاحتفال بمرور مـائة عام على ثورة الويج. وفى مقدمة هذه الأبحاث تهنئة للجمعية الوطنية الفرنسية.

وقد رفض بيرك هذه التهنئة، وجاء رفضه على النحو الآتى:

«إننى أعلق تهنئتى الخاصة بالحرية الجـديدة فى فرنسا إلى أن أزوّد بمعلومات عن العلاقة بين هذه الحـرية، والحكومـة، وقوة الشـعب، والأخلاق، والـدين، والملكية، والسـلام، والنظام، والأساليب المدنية، والاجتماعيـة، فكل هذه طيبات وبدونها تبقى الحرية بلا فائدة على الرغم من استمراريتها، وأغلب الظن أنها لن تستمر طويلاً».

ثم إن الحـرية ـ فى رأيه ـ من ثمار الوراثة، تنتـقل من الأجـداد إلى الأحفـاد، دون ما حـاجة إلى ردّها إلى مـا يسـمى بحق عـام، أو حق مسـبق، وأن الإنسـان لن يتطلع إلى المستقبل إن لم يلق نظـرة إلى الوراء، إلى الأجداد. فالوراثة مبدأ المحافظة، كمـا أنها مبدأ الاتصال بين الأجـيال». ثم يستطرد قائلا: «إن على الخلف الخـضوع للسلف، والالتزام بما قرره هذا السلف». (١)

وتأسيساً على ذلك ينـكر بيرك على أجيال المستقبل، من الرعـايا البريطانيين، أن يكون

http://nj180degree.com

لها أى حق دستورى فى الإطاحة بملوكها.

وأما توماس بين فقد دافع عما جاء فى تلك الأبحاث بشأن حقوق الإنسان، مع إضافة أنه ليس من حق سلطة البرلمان، أو سلطة أى إنسان، أو أى جيل أن يكبلنا بالسلف إلى الأبد. ثم يختتم حججه قائلا: «إن ما قد يكون حقاً فى عصر من العصور وملائماً له، قد يكون خطأ فى عصر آخر وغير ملائم له. وفى مثل هذه الحالات: مَنْ الذى يقرر، الأحياء أم الأموات؟». (٢)

وإيا كان التناقض بين كل من ادموند بيرك وتوماس بين، فإنهما متفقان على أن قضية حقوق الإنسان فى أساسها اختيار بين الأموات والأحياء، أو بين الرؤية الماضوية والرؤية المستقبلية. الرؤية الماضوية، بعد حذفها للمستقبل، تحجر التراث، وذلك بأن تلتزم بحرفيته، فلا تقبل تأويله، فتضفى عليه القداسة، ومن ثم «المطلقية» أى الدوجماطيقية. أما الرؤية المستقبلية فمجاوزة للرؤية الماضوية، دون إلغائها، وإنما تأويلها. ومن ثم فإن الرؤية المستقبلية، من حيث هى مستقبلية، لا تلازمها الدوجماطيقية.

وتأسيسا على ذلك ينبغى تناول حقوق الإنسان فى ضوء الدوجماطيقية. وهنا يستلزم توضيح، فى تفصيل، لفظ الدوجماطيقية، وهو من الدوجما Dogma. ولفظ الدوجما، فى أصله اليونانى، اسم مشتق من الفعل Dokeo ومعناه «يفكر» أى أن الدوجما معناها «الفكر» أو «الظن» لأنه قابل لأن يتغير، ولأنه لا يستند إلى حجة منطقية أو علمية. وجمع «ظن» «ظنون» ومعناها «الأفكار الأساسية» التى تكوّن بناء الفكر، ومن ثم تكون مرشداً للفعل. وهذه الأفكار التى يتمسك بها الإنسان وتسمى باليونانية «دوجمات» صلتها بالالتزامات العملية أقوى من صلتها بالمسائل النظرية. وهى مشتقة من سلطة خارجية وليست من برهان أو قناعة. وقد كانت جذور الدوجما واضحة عند فلاسفة التنويز، ومن ثم فقد حقروّا من شأن «الدوجماطيقى» بدعوى أن قناعاته مشتقة، فى أصلها، من الخارج ومن الآخر، وذلك لأن الاعتقاد فى «دوجما» مردود إلى الآخر. وهذا المعنى واضح فى الأصل اليونانى حيث لفظ«دوجما» مرادف للفظ «أمر». فلفظ دوجما عند لوقا الإنجيلى، الذى كان

http://nj180degree.com

على علم تام باللغة اليونانية لأنها كانت لغته، كان يعنى الأمر الذى يصدره القيصر: «وفى تلك الأيام صدر أمر من أوغسطس قيصر بأن تُكتتب كل المسكونة» (لوقا ٢: ١).

ثم تطور معنى الدوجما إلى أن أصبح مضاداً للهرطقة، أى أن مَنْ يتمرد على الدوجما يعتبر هرطيقاً. وتاريخ الدوجما شاهد على ذلك. فقد أعلن المجمع المقدس أن جليليو هرطيقاً لاعتقاده أن الشمس مركز العالم، وأن الأرض هى التى تدور، وأن هذا الاعتقاد يتعارض مع الكتاب المقدس.

ومن هنا أهمية كتاب لوك المعنون «رسالة فى التسامح» (١٦٨٩)، وهو يقصد التسامح الدينى بمعنى أنه «ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية»، و«فن الحكم ينبغى ألا يحمل فى طياته أية معرفة تقر بأن للدولة ديناً، لأن «خلاص النفوس من شأن الله وحده، ثم إن قوة الدين الحق كامنة فى اقتناع العقل، أى كامنة فى باطن الإنسان»[٣].

وقد طوّر مِل هذا المفهوم فى مؤلفه: «عن الحرية» إذ يطرح المنفعة كبديل عن الحقيقة المطلقة لأنه يرى أن التسامح يمتنع معه الاعتقاد فى حقيقة مطلقة، أى تمتنع معه «الدوجما». يقول: «إن الحرية الدينية تكاد تكون غير ممارسة إلا حيث توجد اللامبالاة الدينية التى تنبذ إزعاج سلامها بالمنازعات اللاهوتية. وحتى فى البلدان المتسامحة ثمة تحفظات على التسامح لدى معظم المتدينين. فالإنسان قد يتحمل الانشقاق إزاء أسلوب إدارة الكنيسة، ولكنه لن يتحمل التسامح إزاء الدوجما»[٤]. وأنا أضيف قائلا: إنه لن يتحمل التسامح إزاء الدوجما لأنه يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة. ومن ثم تنعدم لديه القدرة على التفكير الناقد.

ومن هنا ينبهنا كانط، فيلسوف التنوير فى القرن الثامن عشر، إلى أن التفكير الدوجماطيقى مناقض للتفكير النقدى.

وهنا ثمة سؤالان:

ما هى حقوق هذا الدوجماطيقى، أو هذا المالك للحقيقة المطلقة؟

http://nj180degree.com

وما هى وجهة نظر المنظمة العربية لحقوق هذا الإنسان الدوجماطيقى الذى يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة؟

من أجل الجواب عن هذين السؤالين أتطرق على سبيل المثال لا الحصر، إلى بيان المنظمة العربية لحقوق الإنسان الذى أصدرته فى السادس من مايو ١٩٩٢[٣٦] لإدانة أحداث «أعمال العنف التى اندلعت فى الرابع من مايو بقرية منشية ناصر بمدينة ديروط التابعة لمحافظة أسيوط والتى اكتسبت طابعاً طائفياً، وأسفرت عن مصرع أربعة عشر مواطناً مصرياً بينهم ثلاثة عشر من المسيحيين وأحد المسلمين.

ثم تستطرد المنظمة فى بيانها قائلة: «إنه على الرغم من أن الحادث الذى أشعل الصدام هو من الحوادث المتكررة فى النزاعات المدنية فى الظروف الاجتماعية السائدة إلا أن وقوعه من قبل عناصر متطرفة تدعى الانتماء للجماعات الإسلامية، وما انطوى عليه من إجبار مواطن مصرى مسيحى على التخلى عن ممارسة حقه فى مغاملات مدنية، قد حرّك كثيراً من كوامن القلق، خاصة فى وقت تتزايد فيه شكوى المواطنين المصريين المسيحيين من مثل هذه الظاهرة دون اتخاذ إجراءات حاسمة من جانب السلطات». ثم أعرب البيان عن اعتقاد المنظمة بأن «المعالجة الأمنية لهذه الأحداث لن تكون كافية وحدها، وينبغى أن تتزامن معها معالجة اجتماعية تنفذ إلى صلب المشكلة دون حساسيات».

من البيّن أن هذا البيان يدور على مسألتين: المسألة الأولى أن العنف[٥] ها هنا طائفى. والمسألة الثانية أن معالجة هذا العنف الطائفى ينبغى أن تتم أمنيا واجتماعياً. وفى تقديرى أن المنظمة العربية لحقوق الإنسان قد جانبها الصواب فى المسألتين. فلفظ «طائفى» هنا ينطوى على تعتيم فى إطار استخدام البيان للفظىّ مسيحى ومسلم. فلفظ «طائفة» بوجه عام يعنى «جملة من البشر» تتبع مذهبا معينا. وهو بوجه خاص وبمعنى إزدرائى يقصد به جماعة من البشر تلتزم مذهباً محدداً هو الذى يوحدّها ويعزلها عن غيرها».[٥]

وواضح من هذا التعريف أن «الطائفية» ليست بالضرورة دينية، ومع ذلك فالبيان يذكر لفظى مسيحى ومسلم. فهل البيان يقصد المضمون الدينى للفظ «طائفى»؟ وإذا كان يقصد

http://nj180degree.com

على علم تام باللغة اليونانية لأنها كانت لغته، كان يعنى الأمر الذى يصدره القيصر: «وفى تلك الأيام صدر أمر من أوغسطس قيصر بأن تُكتتب كل المسكونة» (لوقا ٢ : ١).

ثم تطور معنى الدوجما إلى أن أصبح مضاداً للهرطقة، أى أن مَنْ يتمرد على الدوجما يعتبر هرطيقاً. وتاريخ الدوجما شاهد على ذلك. فقد أعلن المجمع المقدس أن جاليليو هرطيقاً لاعتقاده أن الشمس مركز العالم، وأن الأرض هى التى تدور، وأن هذا الاعتقاد يتعارض مع الكتاب المقدس.

ومن هنا أهمية كتاب لوك المعنون «رسالة فى التسامح» (١٦٨٩)، وهو يقصد التسامح الدينى بمعنى أنه «ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية»، و«فن الحكم ينبغى ألا يحمل فى طياته أية معرفة تقر بأن للدولة ديناً، لأن «خلاص النفوس من شأن الله وحده، ثم إن قوة الدين الحق كامنة فى اقتناع العقل، أى كامنة فى باطن الإنسان»[٣].

وقد طوّر مِل هذا المفهوم فى مؤلفه: «عن الحرية» إذ يطرح المنفعة كبديل عن الحقيقة المطلقة لأنه يرى أن التسامح يمتنع معه الاعتقاد فى حقيقة مطلقة، أى تمتنع معه «الدوجما». يقول: «إن الحرية الدينية تكاد تكون غير ممارسة إلا حيث توجد اللامبالاة الدينية التى تنبذ إزعاج سلامها بالمنازعات اللاهوتية. وحتى فى البلدان المتسامحة ثمة تحفظات على التسامح لدى معظم المتدينين. فالإنسان قد يتحمل الانشقاق إزاء أسلوب إدارة الكنيسة، ولكنه لن يتحمل التسامح إزاء الدوجما»[٤]. وأنا أضيف قائلا: إنه لن يتحمل التسامح إزاء الدوجما لأنه يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة. ومن ثم تنعدم لديه القدرة على التفكير الناقد.

ومن هنا ينبهنا كانط، فيلسوف التنوير فى القرن الثامن عشر، إلى أن التفكير الدوجماطيقى مناقض للتفكير النقدى.

وهنا ثمة سؤالان:

ما هى حقوق هذا الدوجماطيقى، أو هذا المالك للحقيقة المطلقة؟

http://nj180degree.com

وما هى وجهة نظر المنظمة العربية لحقوق هذا الإنسان الدوجماطيقى الذى يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة؟

من أجل الجواب عن هذين السؤالين أتطرق على سبيل المثال لا الحصر، إلى بيان المنظمة العربية لحقوق الإنسان الذى أصدرته فى السادس من مايو ١٩٩٢[٣٦] لإدانة أحداث «أعمال العنف التى اندلعت فى الرابع من مايو بقرية منشية ناصر بمدينة ديروط التابعة لمحافظة أسيوط والتى اكتسبت طابعاً طائفياً، وأسفرت عن مصرع أربعة عشر مواطناً مصرياً بينهم ثلاثة عشر من المسيحيين وأحد المسلمين.

ثم تستطرد المنظمة فى بيانها قائلة: «إنه على الرغم من أن الحادث الذى أشعل الصدام هو من الحوادث المتكررة فى النزاعات المدنية فى الظروف الاجتماعية السائدة إلا أن وقوعه من قبل عناصر متطرفة تدعى الانتماء للجماعات الإسلامية، وما انطوى عليه من إجبار مواطن مصرى مسيحى على التخلى عن ممارسة حقه فى معاملات مدنية، قد حرّك كثيراً من كوامن القلق، خاصة فى وقت تتزايد فيه شكوى المواطنين المصريين المسيحيين من مثل هذه الظاهرة دون اتخاذ إجراءات حاسمة من جانب السلطات». ثم أعرب البيان عن اعتقاد المنظمة بأن «المعالجة الأمنية لهذه الأحداث لن تكون كافية وحدها، وينبغى أن تتزامن معها معالجة اجتماعية تنفذ إلى صلب المشكلة دون حساسيات».

من البيّن أن هذا البيان يدور على مسألتين: المسألة الأولى أن العنف ها هنا طائفى. والمسألة الثانية أن معالجة هذا العنف الطائفى ينبغى أن تتم أمنيا واجتماعياً. وفى تقديرى أن المنظمة العربية لحقوق الإنسان قد جانبها الصواب فى المسألتين. فلفظ «طائفى» هنا ينطوي على تعتيم فى إطار استخدام البيان للفظىّ مسيحى ومسلم. فلفظ «طائفة» بوجه عام يعنى «جملة من البشر» تتبع مذهبا معينا. وهو بوجه خاص وبمعنى إزدرائى يقصد به جماعة من البشر تلتزم مذهباً محدداً هو الذى يوحدّها ويعزلها عن غيرها».[٥]

وواضح من هذا التعريف أن «الطائفية» ليست بالضرورة دينية، ومع ذلك فالبيان يذكر لفظى مسيحى ومسلم. فهل البيان يقصد المضمون الدينى للفظ «طائفى»؟ وإذا كان يقصد

http://nj180degree.com

ذلك فما معنى «دينى» فى هذه الحالة. إن هذا المعنى، إذا كان هو المقصود، ينطوى أيضاً على تعتيم، لأن البيان يقول عن الحادث إنه وقع «من قِبل عناصر متطرفة تدعى الإنتماء إلى الجماعات الإسلامية». إذن البيان يبرىء الجماعات الإسلامية من العنف والتطرف. بيد أن المطلع على تاريخ «الجماعات الإسلامية» وأدبياتها، ابتداء من مؤسسها أبو الأعلى المودودى فى باكستان وسيد قطب فى مصر وخومينى فى إيران، يعرف أن «العنف» عنصر أساسى فى فكر الجماعات الإسلامية وهو لازم من أن هذه الجماعات تعتقد أنها مالكة للحقيقة المطلقة، وأن أى تهديد لهذه الحقيقة، سواء بسبب عدم الالتزم بها أو بسبب معارضتها لحقيقة مطلقة أخرى ينبغى أن يقابل بالعنف الدموى.

وتأسيساً على ذلك فإننى أوثر استخدام لفظ «العنف الدوجماطيقى» على لفظ «العنف الطائفى». وهذا الإيثار يفضى بدوره إلى تباين أسلوب المعالجة الذى يتجاوز بدوره المسألة الأمنية والاجتماعية، إلى المسألة المعرفية. والذى يبرر هذه المجاوزة ما حدث فى أوروبا عندما أرادت أن تتجاوز العصر الدوجماطيقى، أى العصر الوسيط فقد أعادت النظر فى مسألة المعرفة الإنسانية بفضل بزوغ فلاسفة عظام من أمثال: جون لوك، وديفيد هيوم، ورينيه ديكارت، وعمانوئيل كانط.

وهذه المسألة المعرفية بدورها قد تدفع المنظمة العربية لحقوق الإنسان إلى إعادة النظر فى هذه الحقوق فتميز بين حقوق الإنسان من حيث هو إنسان، وحقوقه من حيث هو دوجماطيقى يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة. وهذه التفرقة مشتقة من الحوار الذى دار بين إدموند بيرك وتوماس بين فى ضوء حديثهما عن حقوق الإنسان.

http://nj180degree.com

هوامش الدوجماطيقية

• الكهف والدوجما

(*) أُلقى هذا البحث فى المؤتمر الدولى الفلسفى الرابع الذى عُقد فى القاهرة، أكتوبر ١٩٨٢.

(١) اللفظ الأفرنجى Pyramid مشتق من اللفظ المفرد اليونانى Pyramis وجمعه Pyamides ولم يعثر حتى الآن على الاشتقاق فى اللغة المصرية، ولكن ثمة لفظ فى اللغة المصرية هو Per - em - us ومعناه «الذى يرتفع رأساً

(2) P. Kolosimo. Not of this World, Shere Books, London, 1947, p. 236.

(3) J.E.S.Edwards, The Pyramids of Egypt, Pelican, 1947, p. 16.

(4) J.H.Breasted, The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, p. 72.

(5) Aristotle, Metaphysics, Book A. 11 - 20.

(6) Sextus Empiricus, Selections from the Major Writings. Avatar Book, U.S.A.1985, p. 35 - 37.

(7) Ibid, p. 35.

(8) Bacon, A Selection of his Works, The New York Organon, New York, 1965, p. 336.

(9) Descartes, Discours de la Méthode, Editions de L'Université de Manchester, 1941, p. 6.

(10) Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford, Clarendon. Press, 1960, pp. 151 - 172.

(11) Kant, An Answer to the Question, What is Aufklarung?

- Kant, religion within the Limits of Reason Alone, Harper Torchbooks, New York, 1960, p. XXXV.

(١٢) مراد وهبه، الاغتراب والوعى الكونى، مجلة الفكر المعاصر، المجلد العاشر، العدد الأول، من ص١١٠ ـ ١١١.

• الديمقراطية والدوجماطيقية

(*) مجلة المنار، يونيو ١٩٩٠، ص٨٩.

(1) Kerferd, The Sophistic Movement, Cambridge Univ., Press, Cambridge, 1981, p. 140 - 143.

(2) ibid., p. 150.

(٣) جريدة السفير ١١/١/١٩٩٠.

(٤) مجلة المنار، عدد ٤٩.

http://nj180degree.com

ذلك فما معنى «دينى» فى هذه الحالة. إن هذا المعنى، إذا كان هو المقصود، ينطوى أيضاً على تعتيم، لأن البيان يقول عن الحادث إنه وقع «من قِبل عناصر متطرفة تدعى الإنتماء إلى الجماعات الإسلامية». إذن البيان يبرىء الجماعات الإسلامية من العنف والتطرف. بيد أن المطلع على تاريخ «الجماعات الإسلامية» وأدبياتها، ابتداء من مؤسسها أبو الأعلى المودودى فى باكستان وسيد قطب فى مصر وخومينى فى إيران، يعرف أن «العنف» عنصر أساسى فى فكر الجماعات الإسلامية وهو لازم من أن هذه الجماعات تعتقد أنها مالكة للحقيقة المطلقة، وأن أى تهديد لهذه الحقيقة، سواء بسبب عدم الالتزم بها أو بسبب معارضتها لحقيقة مطلقة أخرى ينبغى أن يقابل بالعنف الدموى.

وتأسيساً على ذلك فإننى أوثر استخدام لفظ «العنف الدوجماطيقى» على لفظ «العنف الطائفى». وهذا الإيثار يفضى بدوره إلى تباين أسلوب المعالجة الذى يتجاوز بدوره المسألة الأمنية والاجتماعية، إلى المسألة المعرفية. والذى يبرر هذه المجاوزة ما حدث فى أوروبا عندما أرادت أن تتجاوز العصر الدوجماطيقى، أى العصر الوسيط فقد أعادت النظر فى مسألة المعرفة الإنسانية بفضل بزوغ فلاسفة عظام من أمثال: جون لوك، وديفيد هيوم، ورينيه ديكارت، وعمانوئيل كانط.

وهذه المسألة المعرفية بدورها قد تدفع المنظمة العربية لحقوق الإنسان إلى إعادة النظر فى هذه الحقوق فتميز بين حقوق الإنسان من حيث هو إنسان، وحقوقه من حيث هو دوجماطيقى يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة. وهذه التفرقة مشتقة من الحوار الذى دار بين إدموند بيرك وتوماس بين فى ضوء حديثهما عن حقوق الإنسان.

http://nj180degree.com

هوامش الدوجماطيقية

• الكهف والدوجما

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الدولى الفلسفى الرابع الذى عُقد فى القاهرة، أكتوبر ١٩٨٢.

(١) اللفظ الأفرنجى Pyramid مشتق من اللفظ المفرد اليونانى Pyramis وجمعه Pyamides ولم يعثر حتى الآن على الاشتقاق فى اللغة المصرية، ولكن ثمة لفظ فى اللغة المصرية هو Per - em - us ومعناه «الذى يرتفع رأساً

(2) P. Kolosimo. Not of this World, Shere Books, London, 1947, p. 236.

(3) J.E.S.Edwards, The Pyramids of Egypt, Pelican, 1947, p. 16.

(4) J.H.Breasted, The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, p. 72.

(5) Aristotle, Metaphysics, Book A. 11 - 20.

(6) Sextus Empiricus, Selections from the Major Writings. Avatar Book, U.S.A.1985, p. 35 - 37.

(7) Ibid, p. 35.

(8) Bacon, A Selection of his Works, The New York Organon, New York, 1965, p. 336.

(9) Descartes, Discours de la Méthode, Editions de L'Université de Manchester, 1941, p. 6.

(10) Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford, Clarendon. Press, 1960, pp. 151 - 172.

(11) Kant, An Answer to the Question, What is Aufklarung?

- Kant, religion within the Limits of Reason Alone, Harper Torchbooks, New York, 1960, p. XXXV.

(١٢) مراد وهبه، الاغتراب والوعى الكونى، مجلة الفكر المعاصر، المجلد العاشر، العدد الأول، من ص ١١٠ ـ ١١١.

• الديمقراطية والدوجماطيقية

(*) مجلة المنار، يونيو ١٩٩٠، ص٨٩.

(1) Kerferd, The Sophistic Movement, Cambridge Univ., Press, Cambridge, 1981, p. 140 143.

(2) ibid., p. 150.

(٣) جريدة السفير ١١/١/ ١٩٩٠.

(٤) مجلة المنار، عدد ٤٩.

http://nj180degree.com

• تعليم بلا دوجماطيقية

(*) ألقى هذا البحث فى «ندوة الإبداع وتطوير كليات التربية»، معهد جوته بالقاهرة، مايو ١٩٩٥.

(1) Plato, The Republic, Vll, 527.

(2) Descartes, Discours de la Méthode, Editions de L'Université de Manchester, 1941, p. 6.

(٣) الغزالى، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط١، دار المعارف، ١٩٨٧، ص٢٣٩.

(4) Hume, A Treatise of Human, Oxford, 1960, pp. 165 - 167.

(5) Ross (ed). The Works of Aristotle, Vop. Viii, Metaphysica, Oxford, Clarendon Press, 1960, 982b.

(6) Sextus Empiricus, Selections from the Major Writings, Avatar Book, U.S.A, 1985, pp. 35 - 37.

(7) Ibid, p. 35.

(8) Francis Bacon, A Selection. of his Works, Odyssey Press, New York, 1965, pp. 335 - 345.

(9) Descartes, Discours de la Méthode, p. 6.

(10) Alexannder King & Bertrand Schneider, the First Global Revolution, Simon, Schaster, London, 1991, pp. 37 - 39, 215.

• الأصولية والطفيلية معاً على الطريق

(١) أعنى بالأصولية الدينية رفض إعمال العقل فى النص الدينى، وأعنى بالرأسمالية الطفيلية النمو السرطانى لرأس المال بدون إنتاج.

(2) Alexander King & Bertrand Schneider, the First Global Revolution, London, 1991, pp. 37 - 38.

(3)Financial Times, 26 Aujust, 1996.

(4) Money Laundering and the International System. JMF Working Paper, May, 1996.

(٥) الـ C.I.A والمخدرات، مجلة الكفاح العربى، عدد ٨٠٢، ١٩٩٣.

(٦) حينما سلّمت المخابرات الأمريكية فرانكشتين هذا العصر، ترجمة نورا أمين، مجلة اليسار، مارس ١٩٩٤.

• حقوق الإنسان والدوجماطيقية

(*) مجلة إبداع، يناير ١٩٩٣.

(1) E, Burke, Reflections on the Revolution in France, Penguin, pp. 90 - 91.

(2) T. Paine, Rights of Man, pp. 41 - 2.

(3) Locke, a Letter Concerning Toleration, the Liberal Arts Press, New York, 1906, pp. 17 - 18.

(4) Mill, Essential Works of J.S.Mill Bantam Book, New York, 1961, p. 261.

(٥) نشرة اخبارية المنظمة العربية لحقوق الإنسان، مايو ١٩٩٢.

http://nj180degree.com

• تعليم بلا دوجماطيقية

(*) أُلقى هذا البحث فى «ندوة الإبداع وتطوير كليات التربية»، معهد جوته بالقاهرة، مايو ١٩٩٥.

(1) Plato, The Republic, Vll, 527.

(2) Descartes, Discours de la Méthode, Editions de L'Université de Manchester, 1941, p. 6.

(٣) الغزالى، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط١، دار المعارف، ١٩٨٧، ص٢٣٩.

(4) Hume, A Treatise of Human, Oxford, 1960, pp. 165 - 167.

(5) Ross (ed). The Works of Aristotle, Vop. Viii, Metaphysica, Oxford, Clarendon Press, 1960, 982b.

(6) Sextus Empiricus, Selections from the Major Writings, Avatar Book, U.S.A, 1985, pp. 35 - 37.

(7) Ibid, p. 35.

(8) Francis Bacon, A Selection. of his Works, Odyssey Press, New York, 1965, pp. 335 - 345.

(9) Descartes, Discours de la Méthode, p. 6.

(10) Alexannder King & Bertrand Schneider, the First Global Revolution, Simon, Schaster, London, 1991, pp. 37 - 39, 215.

• الأصولية والطفيلية معاً على الطريق

(١) أعنى بالأصولية الدينية رفض إعمال العقل فى النص الدينى، وأعنى بالرأسمالية الطفيلية النمو السرطانى لرأس المال بدون إنتاج.

(2) Alexander King & Bertrand Schneider, the First Global Revolution, London, 1991, pp. 37 - 38.

(3)Financial Times, 26 Aujust, 1996.

(4) Money Laundering and the International System. JMF Working Paper, May, 1996.

(٥) الـ C.I.A والمخدرات، مجلة الكفاح العربى، عدد ٨٠٢، ١٩٩٣.

(٦) حينما سلّمت المخابرات الأمريكية فرانكشتين هذا العصر، ترجمة نورا أمين، مجلة اليسار، مارس ١٩٩٤.

• حقوق الإنسان والدوجماطيقية

(*) مجلة إبداع، يناير ١٩٩٣.

(1) E, Burke, Reflections on the Revolution in France, Penguin, pp. 90 - 91.

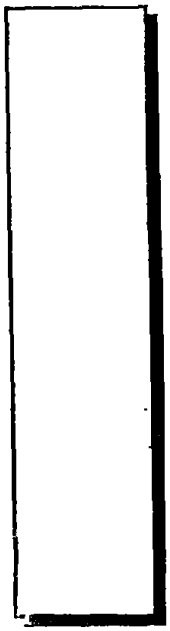
(2) T. Paine, Rights of Man, pp. 41 - 2.

(3) Locke, a Letter Concerning Toleration, the Liberal Arts Press, New York, 1906, pp. 17 - 18.

(4) Mill, Essential Works of J.S.Mill Bantam Book, New York, 1961, p. 261.

(٥) نشرة اخبارية المنظمة العربية لحقوق الإنسان، مايو ١٩٩٢.

http://nj180degree.com



التكفيـــر

http://nj180degree.com

http://nj180degree.com

مُلاك الحقيقة المطلقة (*)

إن الإنسان، منذ نشأته، ينشد الحقيقة المطلقة بحكم أن العقل الإنسانى ينزع بطبيعته نحو توحيد المعرفة الإنسانية. وهو من أجل ذلك يتجول فى كل مجال من مجالات هذه المعرفة، ثم هو يضمها جميعاً، ويربط فيما بينها فى وحدة عضوية، بحيث لا يتيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله. ونزوع العقل نحو التوحيد هو، فى الوقت ذاته، نزوع نحو المطلق[1]. والإنسان ينشد الحقيقة المطلقة كذلك بحكم إحساسه بعدم السكينة فى هذا الكون المجهول.

بيد أن اقتناص الحقيقة المطلقة لم يكن بالأمر الميسور. فقد تعددت الحقائق المطلقة. وتعدد المطلق تناقض فى الحدود بحكم أن المطلق واحد، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك، ومن ثم فالإنسان إما مالك للحقيقة المطلقة، وإما معدوم منها، وإما باحث عنها. وفى العصر اليونانى القديم تبلور هذا الثالوث فلسفياً، وكان فى حالة صراع ولكن الغلبة كانت لملاك الحقيقة المطلقة.

تفصيل ذلك:

فى القرن الخامس قبل الميلاد أنكر أنكساغوراس الطبيعة الإلهية للأجرام السماوية، وذهب إلى القول بأن القمر أرض فيها جبال ووديان، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية. ولم يطق ملاك الحقيقة المطلقة مثل هذا القول الذى قاله أنكساغوراس لاعتقادهم أن كل ما هو سماوى فهو إلهى، وأن من يتناول

http://nj180degree.com

مثل هذه الأمـور بأسلوب علمى هو مجرم فـى حق الدولة. واتهموه بالإلحـاد فاضطر إلى مغادرة أثينا حيث كان يقيم ويتفلسف.

ثم قدم بروتاغوراس إلى أثينا حوالى عام ٤٥٠ق. م ونشر كتـاباً أسماه «الحقيقة» وردت فيه هذه العـبارة: «الإنسان مقياس الأشيـاء جميعاً». ومعنى هـذه العبارة أن الحقيقة نـسبية بنسبية الإنسان. ثم رتب على هذه العبـارة عبارة أخرى هى قوله: «لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين. فـإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة»، فاتهم بالإلحاد، وأحرقت كتبه، وحكم عليه بالإعدام، ولكنه فر هارباً.

أما سقراط فكان يعتقد أن حكمته تقوم على علمه بجهله بينما غيره جاهل يدعى العلم. فمضى يحاور السياسيين فى حلقات واسـعة، فلا يلبث أن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً، وأن ما يعلمونه إما مجرد ظن، وإما إلهام إلهى، وكـلاهما مباين للعلم. فاتهموه بأنه ينكر الآلهة، ويفسد الشباب، وحُكم عليه بالإعدام، وقبل سقراط الحكم.

وفى النصف الأخير من القرن الثانى للميلاد نشأت طائفة من الشكاك بزعامة سكستوس أمبيـريقوس، أى سكستوس التجـريبى. جاء فى أحد مؤلفاته أن المبـدأ الأساسى للمذهب الشكى يدور على أن «لكل حجة حـجة مضادة لها»، ثم يستطرد قائـلا: «إننا نعتقد أن من لوازم هذا المبدأ الوصـول إلى نقطة نمتنع فيـها عن أن نكون دوجمـاطيقيـين». ومعنى ذلك على حد قوله أن «الشاك يرفض الدوجماطيقية».(٢)

والغريب فى أمر سكستـوس وأصحابه أن ترجمة مؤلفاتهم قلـيلة، ومن الصعب العثور عليها. وبسبب جهلنا بنصوص هذه المدرسـة الشكية أفرغ لفظ الشك من مضمونه. وأغلب الظن أن جهلنا بالنصوص مردود إلى سلطان ملاك الحقيقة المطلقة، أى الدوجماطيقيين.

وفى القرن الثانى عـشر فى قرطبة دعا ابن رشد إلـى حق الفيلسوف فى «تأويل» النص الدينى بما يتفق وطبيعة البرهان العقلى. ويعرّف ابن رشد التأويل بأنه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقـية إلى الدلالة المجازية»(٣) وهو يقول ذلك فى شأن العـلاقة بين الشريعة

http://nj180degree.com

والبرهان العـقلى. يقول: «فإن أدى النظر البرهانى إلى نحـو ما من المعرفة بموجـود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه فى الشـرع، أو نطق به. فإن كان مما سُكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة مـا سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيـه بالقياس الشرعى وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون مـوافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله».

ومن شأن التأويـل «أن يخـرق الإجمـاع، إذ «لا يتصور فيه إجـماع»، على حد قـول ابن رشد. ولهذا يمتنع تكفير المؤول. ومن أجل ذلك غلط ابن رشد الغزالى عند تكفير هذا الأخير لفلاسـفة من أهل الإسلام مثل الفارابى وابن سينا. ومع ذلك فقـد كُفر ابن رشد، وأحرقت مؤلفاته، وحوكم، ونفى إلى قرية أليسانه.

وفى القرن السابع عشر أعلن جليليو إنحيازه لنظرية كوبرنيكوس التى تدور على أن بقاء أكبر الأجرام ثابـتاً (الشمس)، على حين تتحرك من حـوله الأجرام الصغرى، أكثر تحـقيقاً لمبدأ البسـاطة من دوران الأجرام جميـعاً حول الأرض. فاتهم جليليـو بالخروج على الدين لانحيازه لنظريـة منافية للكتاب المقدس. وحـوكم من قبل محاكم التـفتيش، أو بالأدق من قبل ملاك الحقيقة المطلقة.

وفى القرن السابع عشر أيضاً، صدرت «رسالة فى التسامح» من غير ذكر لمؤلفها. وكان مؤلفها الفيلسوف الإنجليزى جون لوك. وفى مفـتتح الرسالة يشجب لوك «أصحاب الحمية» Enthusiasts. واللفظ الإفرنجى مرادف للفظ «المتـعصبون» Fanatics[٤]. وقد كـان هذان اللفظان هامشيين فى القرن السادس عشر، ولكنهما أصبحا محورين أساسيين فى الخلافات الفلسفـية واللاهوتية. وأيا كـان الأمر فالجـدير بالتنويه أن التسامح، عـند لوك، يستند إلى نظرية فى المعرفـة تدور على محـدودية العقل الإنسانى، ويخلـص منها إلى أن المعتـقدات الدينية ليست قـابلة للبرهنة، ولا لغير البرهنة. فهـى إما أن يعتقد بها الإنسـان أو لا يعتقد ولهذا ليس فى إمكان أحد أن يفرضها على أحد، ومن ثم يرفض لوك مبدأ الاضطهاد باسم الدين. ويلزم من رفض هذا المبدأ وجوب التسامـح. ويترتب على ذلك تمييز لوك بين أمور

http://nj180degree.com

الحكومة المدنية وأمور الدين. وفى تقديرى أن هذا التمييز أو هذا الفصل هو نتيجة العلمانية وليس سبباً للعلمانية. فالعلمانية نظرية فى المعرفة، وليست نظرية فى السياسة، لأن العلمانية بحكم تعريفى لها هى «التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق».

وفى القرن الثامن عشر ذاعت فلسفة التنوير. تبلورت فى فلسفة كانط حيث العقل، عنده، عاجز عن اقتناص المطلق الواقعى.

وهنا يميز كانط بين حالتين: حالة البحث عن اقتناص المطلق، وحالة اقتناص المطلق. وتصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة يوقع الإنسان فى الدوجماطيقية. ومهمة العقل الناقد، عند كانط، هى فى كيفية التحرر من الدوجماطيقية، وذلك بالكشف عن جذور الوهم فى اقتناص المطلق. ويترتب على ذلك امتناع تأسيس المجتمع على مطلق معين، أى على دوجما. ونقيض هذا الامتناع تأسيس المجتمع على «عقد اجتماعى». وصدر كتاب لروسو اتخذ من هذا المصطلح عنواناً له، وذهب فيه إلى أن العقد الاجتماعى ينزل بمقتضاه كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله. وبمقتضى هذا العقد يصبح الكل متساوين فى ظل القانون، ومن ثم ينتهى الحق الإلهى للحاكم.

ثم نشبت الثورة الفرنسية متخذة من التنوير أساساً لفلسفتها. والتنوير ناف لملاك الحقيقة المطلقة. بيد أن هذا النفى لم يكن بالأمر الميسور. فقد صدر كتاب لادموند بيرك، بعد عام من نشوب الثورة الفرنسية، بعنوان «تأملات فى الثورة فى فرنسا» جاء فيه أن الحريات من ثمار الوراثة، تنتقل من الأجداد إلى الأحفاد، دون ما حاجة إلى ردها إلى ما يسمى بحق عام، أو حق مسبق، وأن الإنسان لن يتطلع إلى المستقبل إن لم يلق نظرة إلى الوراء، إلى الأجداد. ومن ثم فبيرك يستخف بالإبداع. وينظر إليه على أنه ثمرة الأنانية. أما الوراثة فهى مبدأ المحافظة، كما أنها مبدأ الاتصال بين الأجيال.[٥] ومن ثم فهو ضد التعليم المدنى الذى يستند إلى معرفة الاحتياجات الفيزيقية للبشر، وإلى تأسيس الذات المستنيرة التى فى إمكانها أن تجمع بين المنفعة الذاتية، والمنفعة العامة، وهذا فى رأى بيرك ليس إلا ضرباً من الإلحاد.[٦]

http://nj180degree.com

وفى عام ١٩٥٣ صدر كتاب لكيرك رسل بعنوان «العقل المحافظ من بيرك إلى إليوت». وواضح من العنوان أن نقطة البداية عند كيرك هو بيرك. وكيرك بالفعل يعد نفسه تلميذاً لبيرك. وهو من أجل ذلك محافظ. والمحافظة عنده تتسم بالخصائص الآتية:

١ ـ القصد الإلهى يحكم المجتمع والضمير، والقضايا السياسية هى فى أساسها قضايا دينية وأخلاقية، والعقلانية لا تهتم بالحاجات الإنسانية.

٢ ـ حب الحياة التقليدية فى تنوعها وغموضها. وهذا ضد المذهب الراديكالى الذى يدعو إلى المساواة والمنفعة المتبادلة.

٣ ـ قناعة تامة بأن المجتمع المتمدن فى حاجة إلى أوامر وطبقات، وأن المساواة الحقيقية هى المساواة الأخلاقية، وأن تدمير التمايز الفطرى ـ بين البشر ـ يفضى بالضرورة إلى بزوغ أمثال نابليون.

٤ ـ الإنسان محكوم بالشهوة أكثر مما هو محكوم بالعقل، ولهذا فالتراث مطلوب لمنع الإنسان من الاستجابة إلى دافع الفوضى.

٥ ـ التغيير والإصلاح غير متماثلين، والإبداع أقرب إلى التدمير منه إلى التعمير، والبديل هو التغيير البطىء، إذ هو وسيلة المجتمع إلى المحافظة على ذاته، وأفضل منه العناية الإلهية لأنها أداة التغيير.

وأعداء المحافظين ـ فى رأى كيرك ـ هم إما عقلانيون مثل فلاسفة التنوير، وإما نفعيون مثل روسو، وإما ماديون مثل ماركس، وإما دارونيون.(٧)

وأقوى أجنحة المحافظين أو اليمينيين الجدد، هى حركة «الغالبية الأخلاقية» بقيادة القس جيرى فولول، وهو يعتبر نفسه تلميذاً لادموند بيرك. وقد أسس هذه الحركة عام ١٩٧٩، ثم تحالفت الحركة مع الكاثوليك واليهود والمورمون. وكان ينشد من هذا التحالف: «إطلاق البنادق اللاهوتية على الليبرالية والنزعة الإنسانية والعلمانية». والعودة إلى القيم التقليدية المحافظة. وقد أطلق على هذه الحركة مصطلح«الأصولية المسيحية». بيد أن هذا المصطلح قد امتد إلى أية حركة دينية تدور على المبادىء الآتية:

http://nj180degree.com

١ ـ رفض إعمال العقل فى النص الدينى، أى رفض التأويل.

٢ ـ رفض النظريات العلمية، وعلى الأخص الداروينية، المهددة لقصة الخلق على نحو ما وردت فى التوراة.

٣ ـ تأسيس المجتمع على العقيدة المسيحية على نحو ما تحددها الأصولية المسيحية؛

وقد شاعت بالفعل هذه المبادىء لدى الأصوليين فى الديانات الإحدى عشرة القائمة فى هذا العصر أو بالأدق لدى ملاك الحقيقة المطلقة.

وفى هذا الإطار يلزم إعادة النظر فيما يسمى بـ «حقوق الإنسان». ففى ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨ اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة «الإعلان العالمى لحقوق الإنسان» ويتكون الإعلان من ثلاثين مادة تشمل الحقوق المدنية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية. وتقر المادتان الأولى والثانية أن الناس يولدون أحراراً ومتساوين فى الكرامة والحقوق. ولا يجوز التمييز بين البشر بسبب العنصر، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأى السياسى، أو القومى، أو الاجتماعى، أو الملكية، أو المولد، أو أى وضع آخر.

وأنا أجتزىء من هذه المواد لفظى «الدين» و«الملكية» وأتساءل عن المقصود منهما. وجوابى أن المقصود بالدين هو العلاقة بين الإنسان ومطلق معين، أما المقصود بالملكية فهى ملكية الأرض أو المصنع وليست ملكية الحقيقة المطلقة.

ولكننا فى نهاية القرن العشرين لدينا تيار عالمى يتمثل فى الأصولية الدينية أو فيما أسميته «ملاك الحقيقة المطلقة» الذين يطالبون بفرض سلطانهم على جميع مجالات الحياة الإنسانية. فإذا تحقق فرض سلطانهم ماذا يبقى من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان؟ لا شىء، لأن هذا الإعلان هو ثمرة إعلان الثورة الفرنسية لمبادئها الثلاثة: الحرية، والإخاء، والمساواة. ومبادىء هذه الثورة هى ثمرة التنوير، والتنوير ثمرة العلمانية، والعلمانية من حيث هى التفكير فى النسبى بما هو نسبى، وليس بما هو مطلق، هى التى تتسم بالإبداع، والإبداع هو أساس الحضارة، فالحضارة بدأت عندما ابتدع الإنسان التكنيك الزراعى لتغيير الواقع من أجل مجاوزة «أزمة الطعام» التى نشأت فى عصر الصيد.

وإذا توقف الإبداع انتهت الحضارة.

http://nj180degree.com

الزمان والتكفير فى الثقافة العربية

عنوان هذا البحث يـنطوى على مصطلحات ثلاثة فـى حاجة إلى تحـديد وهى : الزمان والتكفير والثقافة.

ونسأل: ما الزمان ؟

ونجيب بأن تحـديده من تحديد نوعه. ذلك أن ثمـة زماناً لاهوتياً وزماناً انسـانياً. والذى يعنينا هنا هو الزمـان الانسانى وهو على ضـربين: زمان حى وزمـان لاحى. والزمان الحى معاش جوانياً ولهذا فهو كيف وبالتالى فهو ذاتى ولا يقبل التجزئة. والزمان اللاحى مطروح برانياً، ولهـذا فهو كم. ومن هنا ارتبط هذا الزمـان بالحركة. وقـد تناول كل من أفلاطون وأرسطو هذا الارتباط بالتحـليل. فالزمان، عند أفلاطون، لا يوجد إلا مع الحـركة. ولهذا فالمُثل ليس لها زمان لأن ليس فـيها حركة، إذ هى ثابتة. أما الزمـان، عند أرسطو، فيبدو وكأنه حركة، ولكنه ليس كذلك لأن الحركة خاصية المتحرك فى حين أن الزمان مشترك بين الحركات جميعاً. ثم إن الحركة قد تكون سريعة وقد تكون بطيئة، أما الزمان فراتب ليس له سرعة. على أن الزمان وإن لم يكن حركة فـهو، فى رأى أرسطو، يقوم بالحركة. والحركة لا تقوم إلا بمتحرك. اذن الزمان على علاقة بالمتحرك. بيد أن المتحرك قد لايكون على وعى بأنه يتـحرك، ومن ثم لا يكون على وعى بـالزمان. والانسـان هو الكائن الوحيـد من بين الكائنات الحية الذى يعى أنه يتـحرك، ومن ثم فهو الوحيـد الذى يعى الزمان. اذن الزمان يستلزم الوعى به.[1]

http://nj180degree.com

والسؤال اذن:

من أين يبدأ الوعى بالزمان ؟

إن تحديد البداية محكوم بترتيب آنات الزمان، والآنات ثلاثة، الماضى والحاضر والمستقبل. والرأى الشائع أن الأولوية للماضى بمعنى أننا نتحرك من الماضى إلى المستقبل. ومن ثم فالماضى هو السابق والمستقبل هو اللاحق. وحيث السابق واللاحق حيث مبدأ العلية. ذلك أن هذا المبدأ يدور على تحديد العلاقة بين السابق واللاحق حيث السابق هو العلة واللاحق هو المعلول. وتأسيساً على ذلك يكون الماضى هو العلة والمستقبل هو المعلول. وفى تقديرى أن المسألة ليست على هذا المنوال. فالماضى، فى أصله، مستقبل، أى هو مستقبل فات. ومعنى ذلك أن الماضى قد سُلب من سمته الأساسية وهى أنه كان مستقبلاً وأنه لم يعد كذلك. ثم إن الفعل الانسانى ينطوى على التأثير، والتأثير ينطوى على التغيير، والتغيير ينطوى على وضع وسائل لتحقيق غاية، والغاية مطروحة فى المستقبل، ومن ثم فالفعل غائى. ولأنه مستقبلى فهو رمز على النفى من حيث أنه رافض لواقع قائم، ورمز على الايجاب من حيث هو محقق لواقع قادم، أى لواقع ممكن. ومعنى ذلك أن الواقع الممكن هو علة تغيير الواقع القائم، أى أن العلة مطروحة فى المستقبل، وليست مطروحة فى الماضى. ومن ثم فالعلة ذاتها فى مجال الامكان، أى أنها لن تتحقق وإنما هى فى الطريق إلى التحقق. وهكذا نتهى إلى أن الأسبقية للمستقبل وما ينطوى عليه من واقع قادم.(٢)

هذا عن الزمان فماذا عن الثقافة ؟

إن الواقع القادم هو رؤية مستقبلية، أى ايديولوجيا. واذا تحققت الايديولوجيا فى الواقع غيرّت الواقع القائم، بمعنى أنها تحل محله فتصبح واقعاً قائماً، أى ثقافة. ثم تنزلق الثقافة إلى الماضى فتصبح تراثاً. والتراث قد يتمطلق فيمتنع تغييره، ومن ثم يمتنع تكوين رؤية مستقبلية جديدة فينتفى المستقبل ولا يبقى سوى ماض من غير فاعلية. وقد لا يتمطلق فيمكن تغييره، وتغييره ممكن بابتداع رؤية مستقبلية جديدة، أى ايديولوجيا جديدة تتغذى فى تكوينها بتأويل التراث.

http://nj180degree.com

ولكن ما التأويل ؟

يعرفه ابن رشد بأنه «اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»[٣]. ثم يشدد على ضرورة التأويل فيقول «ونحن نقطع قطعاً أن كلَّ ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهرُ الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل». وبعد ذلك يحذّر ابن رشد من اتهام المؤول بالكفر فيقول «لا يُقطع بكُفر مَنْ خرق الاجماع فى التأويل»[٤].

فاذا تساءلت بعد ذلك عما هو التكفير أمكن القول بأنه خرق الاجماع. والاجماع هنا المقصود به هو فكر السلف، ومن ثم فالتكفير هو خرق السلف. والسلف رمز على رؤية ماضوية، وخرق هذه الرؤية كُفر. والنتيجة امتناع تكوين رؤية مستقبلية جديدة تغذى ذاتها بتأويل التراث فيحذف الآن الرئيسى من الزمان وهو المستقبل.

وتأسيساً على تحديدنا للمصطلحات الثلاثة: الزمان والثقافة والتكفير يمكن إثارة السؤال التالى:

هل للثقافة العربية مستقبل؟

أنتقى الجواب عن هذا السؤال بكتابين أحدهما للشيخ على عبد الرازق والآخر لطه حسين.

الكتاب الأول عنوانه «الاسلام وأصول الحكم» (١٩٢٥) وفيه ينحاز الشيخ على عبد الرازق إلى مذهب لوك القائل بأن مصدر سلطة الخليفة أو الملك بشرى وليس الهياً. وهذا الانحياز، فى حقيقته، تأويل لنصوص دينية أجراها الشيخ على عبد الرازق.

والسؤال اذن:

ماذا حدث لتأويله؟

حدث بتر لتأويله عندما وُجهت إليه تهمة التكفير. ومما يدل على هذا البتر أن الشيخ على عبد الرازق قال فى مقدمة كتابه «إنى لأرجو ـ إن أراد الله لى مواصلة ذلك البحث ـ أن أتدارك ما أعرف فى هذه الورقات من نقص». ومع ذلك فانه لم يستطع مواصلة البحث لأنه أدين وأخرج من زمرة العلماء وطرد من وظيفته. أما لوك فلم يحدث له مثل ما حدث للشيخ على عبد الرازق بل تُرك يؤلف فى تحديد العلمانية التى كانت ملامحها قد بدأت مع

http://nj180degree.com

صدور كتاب كوبرنيكوس «عن دوران الأفلاك» عام (١٥٤٣). صحيح أن جليليو حوكم بسبب انحيازه إلى نظرية كوبرنيكوس إلا أن النظرية لم يحدث لها أى بتر بل إنها على الضد من ذلك أسهمت فى تطوير العلم تطويراً جذرياً فى أوروبا. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه ليس ثمة تماثل بين العالم الاسلامى والعالم الأوروبى.

هذا عن الكتاب الأول فماذا عن الكتاب الثانى؟

يقول طه حسين فى كتابه بعنوان «فى الشعر الجاهلى» (١٩٢٦): «أريد أن اصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث، وهو ينص على عدم التسليم بأية فكرة إلا اذا كانت واضحة ومتميزة. وقد قيل عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية لأنها نقلت أوروبا من العصر الوسيط حيث كانت السلطة الدينية متحكمة فى العقل البشرى، إلى العصر الحديث حيث بداية التحرر من هذه السلطة. وبسبب انحياز طه حسين إلى هذه القاعدة اتُهم بالكفر.

وفى عام ١٩٣٦ أى بعد عشر سنوات من صدور كتاب طه حسين، أصدر محمد محمود شاكر كتاباً عن «المتنبى» يؤكد فيه كُفر طه حسين ولكن تحت شعار «التفريغ الثقافى» وهو شعار استخلصه من قضية القديم والجديد التى أثارها طه حسين. فقد طالب محمود شاكر بحذف هذه القضية لأنها تفضى إلى شيئين ظاهرين: ميل ظاهر إلى رفض القديم والاستهانة به. وميل سافر إلى الغلو فى شأن الجديد. ثم استطرد قائلا: إنه إذا لم تحذف هذه القضية فالبديل هو التفريغ الثقافى.

وفى أواخر السبعينيات من هذا القرن بزغت الأصوليات الدينية فى البلدان العربية، وهى تتميز بانكار التأويل والالتزام بحرفية النص الدينى. وبعد ذلك أصبح من الميسور توجيه تهمة التكفير إلى المثقف العربى بل قتله.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأنه إذا كان التكفير نفياً للتأويل، واذا كان نفى التأويل يعنى نفى تغذية الرؤية المستقبلية فان الرؤية المستقبلية ذاتها لايمكن تأسيسها، وبالتالى ينتفى المستقبل. وإذا انتفى المستقبل هل يحق لنا القول بأن الثقافة العربية بلا مستقبل؟

هذا هو السؤال، بل أعتقد أنه السؤال العمدة.

http://nj180degree.com

جذور اغتيال فرج فوده (*)

عندما أبلغنى الناعى نبأ اغتيال فرج فوده دارت فى ذهنى عناوين المؤتمرات الدولية التى عقدتها فى القاهرة، فى بداية الثمانينيات أجتزىء منها مؤتمر «الشباب والعنف والدين» (ابريل ١٩٨١)، و «التسامح الثقافى» (نوفمبر ١٩٨١) أى بعد مقتل السادات بشهر، و«جذور الدوجماطيقية» (أكتوبر ١٩٨٢) أى جذور توهم امتلاك الحقيقة المطلقة، و «الفلسفة ورجل الشارع» (نوفمبر ١٩٨٣).

وكانت التعليقات على هذه المؤتمرات، فى الصحافة المصرية والعربية، روتينية إلا مؤتمر «الفلسفة ورجل الشارع» فقد كرست جريدة الأهرام صفحتها الفكرية، لمدة شهرين، لنشر ما ورد إليها من تعليقات كانت فى غالبيتها تشكل نقدا حادا تجاوز فى معظمه الحدود الأكاديمية. فقد قيل، على سبيل المثال لا الحصر إن العلاقة بين الفلسفة ورجل الشارع علاقة وهمية أسطورية، وإن اختيار رجل الشارع ليكون محل تجارب الفيلسوف المحنك يعنى وضع طبيعة ساذجة أو أرض بكر أمام مخالب فكر عويص، وإن هذا المؤتمر يعبر عن الزحف الثقافى الغريب فى منهجه، وأهدافه عن هذا البلد، وإن الفلسفة، فى هذا المؤتمر، قد ذُبحت ذبحاً، واختنقت بتراب الشارع.

ورحت أتساءل فيما بينى وبين نفسى عن دوافع هذا النقد المريب، فارتأيت أن الجواب عن هذا التساؤل وارد فى بحثى الذى ألقيته فى ذلك المؤتمر بعنوان: «حادثة بتر فى التاريخ» وأعنى بها حادثة إعدام سقراط بدعوى أنه يفسد عقول الشباب. أما السبب الحقيقى، فى رأيى، فمردود إلى محاولة سقراط إزالة القناع عن جذور الأوهام الهائمة فى عقل رجل

http://nj180degree.com

الشارع أثناء محاوراته معه فى الأسواق. ومن هنا كانت خطورة سقراط، ولهذا حوكم، وصدر حكم بإعدامه. وإثر هذا الحكم هرب تلميذه أفلاطون من أثينا، وعندما عاد إليها أحجم عن التفلسف فى الأسواق كما كان يفعل أستاذه سقراط، فأقام مبنى أطلق عليه اسم «الأكاديمية» تقوقع فيه، فانعزلت الفلسفة عن رجل الشارع.

وحادثة اغتيال فرج فوده تنطوى على شىء من هذا الذى كان يفعله سقراط. فقد أسس حزباً أسماه حزب المستقبل. وأغلب الظن أنه قد أسماه هكذا لمواجهة حزب الماضى الذى يرفض التنوير الذى يعلى من شأن العقل. وكان أثناء ذلك يجوب الشارع، ويتحدث إلى الجماهير، ويحاورهم، من أجل بثّ الاستنارة فى عقولهم فكان أن صدر حكم سرّى بإعدامه، وتم تنفيذه علانية.

http://nj180degree.com

من ابن رشد إلى نجيب محفوظ

إن محاولة قتل نجيب محفوظ لها تاريخ بدايته القرن الثانى عشر حيث كان يعيش ابن رشد.

ألّف كتاباً بعنوان «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». فكرته المحورية التأويل، ويعرفّه بأنه «اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية».[1] وهذا التعريف يذكره ابن رشد بمناسبة حديثة عن الشرع وما ينطوى عليه من باطن وظاهر، وعن ضرورة تأويل الظاهر اذا خالف برهان العقل. ويدلل على مشروعية هذه الضرورة للتأويل قائلاً: «واذا كان الفقيه يفعل هذا من كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان».

والتأويل من شأنه أن يخرق الاجماع. وحيث التأويل مشروع فتكفير مَنْ يؤول ممتنع. ولهذا يقول ابن رشد «ومَنْ يخرق الاجماع لا يقطع بتكفيره» وهذه نتيجة ينتهى إليها ابن رشد من تعريفه للتأويل. ومع ذلك فلم يسلم ابن رشد من تكفير آرائه فأحرقت مؤلفاته. وهذا النوع من الحرق مرادف لقتل العقل.

وفى النصف الثانى من القرن العشرين ألّف نجيب محفوظ رواية «أولاد حارتنا» مارس فيها التأويل لمعتقدات الانسان. نشرها مسلسلة فى «جريدة الأهرام» ولكن مُنع طبعها فى كتاب.

وعندما فاز نجيب محفوظ بجائزة نوبل جاء فى حيثيات الحكم أن «أولاد حارتنا» ظاهرة

http://nj180degree.com

استثنائية. ومع هذا الفوز مازالت «أولاد حارتنا» مصادرة. والمصادرة تعنى أن ثمة «محرماً ثقافياً» ينبغى عدم الاقتراب منه، أى ينبغى عدم تأويله. ومنع تأويله يلزم منه أن مَنْ يجرؤ على التأويل فهو كافر.

وفى القرن الثانى عشر ألّف أبو حامد الغزالى كتاباً عنوانه «تهافت الفلاسفة» وضع فى نهايته سؤالاً مصحوباً بجواب. جاء على هذا النحو:

فان قال قائل: قد فصّلتم القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم (يقصد الفلاسفة) أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟!

قلنا: تكفيرهم لابد منه.[٢]

ثم سكت أبو حامد الغزالى عن إبداء الرأى فى وجوب قتلهم.

وفى النصف الثانى من القرن العشرين وبعد انتهاء مسلسل «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ كفره ثلاثة: الشيخ محمد الغزالى والشيخ عبد الحميد كشك والشيخ عمر عبد الرحمن، وتولى ثالثهم الجواب عن الشق الثانى من السؤال المطروح على أبى حامد الغزالى فقال:

قتله واجب

وقد كان إلا أنه أُنقذ

وكان ذلك فى الخامسة والنصف من بعد ظهر يوم الجمعة الموافق ١٤ أكتوبر ١٩٩٤.

http://nj180degree.com

الفلسفة والعلم والدين

تاريخياً، ثمة توتر بين الفلسفة والعلم والدين بسبب تباين الرؤى الكونية. وقد بدأ هذا التوتر مع بزوغ الفلسفة اليونانية القديمة، فالطبيعيون الأوائل ارتأوا أن لاشئ مجاوز للطبيعة، وبالتالى حذفوا ما هو مجاوز فأطلقوا عليهم لفظ «هيلوزويستين»، أى أولئك الذين يعتقدون أن المادة حية.

فعند طاليس الماء أصل الأشياء. فالأرض قرص مسطح عائم فوق الماء، والشمس والقمر والنجوم ما هى إلا بخار فى حالة من التوهج. ثم جاء إنكسمندريس واعترض على أن الماء أصل الأشياء وتساءل: لماذا لاتكون اليابسة أو الضباب أو النار ما دامت كلها تتحول الواحدة منها إلى الأخرى. فالأفضل أن نقول بأن هذه الأصول الأربعة ما هى الا أشكال لمادة مشتركة غير محددة وغير محسوسة أطلق عليها لفظ «أبيرون» apeiron وكانت لديه جذور نظرية التطور لدارون، إذ ظن أن الحيوانات الأولى خُلقت فى الماء، وكانت محوطة عندئذ بنوع من القشور ووجدت هذه الحيوانات لها مسكناً جديداً على الأرض اليابسة فنزعت عنها أصدافها ولاءمت بين نفسها وبين الأحوال الجديدة. أما أنكسمانس فقال إن كل شئ هو ضباب إلا أنه يزداد صلابة وثقلاً كلما تزايد فى فراغ معين وذلك من ملاحظة تبخر السوائل وتكاثفها. ولهذا فان فكرته المحورية هى التخلخل والتكاثف، فالضباب المخلخل هو النار، والضباب المتكاثف يصبح ماء ثم أرضاً يابسة. والتخلخل يكون مصحوباً بالحرارة والتكاثف بالبرودة.

http://nj180degree.com

ومن بعده جاء هرقليطس، ورأى فى النار المبدأ الأول الذى منه تـصدر الأشياء، ولكنها ليست النار التى ندركها بالحواس بل نار الهية أثيـريه، وهى نسمة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم، يعتريها وهن فـتصير ناراً محسوسة، ويتكاثف بعض النار فـيصير بحراً، ويتكاثف بعض البحر فـيصير أرضاً، وترتفع من الأرض والبحـر أبخرة رطبة تتراكم سحبـاً فتلتهب وتنقدح منها البروق. أما أنبادوقليـس فالمبدأ الأول، عنده، أصول أربعة: الماءوالهواء والنار والتراب، وهى على السـواء لاتتكون ولا تفسـد، ولكل كيفـية خاصـة: الماء للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب.

وجاء انكساغوراس الذى تلقى العلم فى مدرسة أنكسمانس، وكان أكثر جسارة إذ أسس الفلسفـة فاتهم بالإلحاد (٤٣٢ ق.م) لأنه قال بأن الشـمس والكواكب من طبيعـة الأجسام الأرضية فأنكر الأثينيون هذا القول لأنهم كانوا يعتـقدون أن ماهو سماوى فهو الهى، وكان عقـابه النفى إلى مـدينة لامبـساكوس وهى مـدينة تقع على الشـاطىء الجنوبى للدردنيل. وأعتقد أنه أول إنسان يُلقب بـ«الكافر» فى تاريخ الحضارة الانسانية، وارتبط الكفر بالجسارة فى إعمال العـقل واستناداً إلى هذه الرابطة اتهم بروتاغوراس بالكـفر (٤١١ ق.م) لأنه قال بأن «الانسان مقياس الأشـياء» فأُمر الذين اشتروا كتبه بجلبـها إلى السوق لكى تُحرق. وقد قيل إنه أُقصى عن أثينا، ولكن قيل أيضا إنه حكم عليه بالموت ولكنه تمكن من الهرب.

وفى عام (٣٩٩ ق.م) وُجـهت إلى سقراط ثلاثة اتهـامات: إنكار الهـة أثينا، والقول بآلهة جدد، وافساد الشباب وذلك بتنفـيرهم من الديانة الموروثة. وأبى سقراط أن يستعطف المحلفين فى المحكمة بل قـال لهم إنه أراد تنوير مواطنيه وهدايتهم بتعاليـمه ونصائحه، ولا يبغى من ذلك عَـرضاً من أعراض الدنيـا. ومع ذلك حكم المحلفون عليـه بالإعدام وذلك بتجـرع السُّم. وقد كـان. ومغزى هذا الإعـدام أن الفلسفة عـاجزة عن قـبول المعتـقدات الشعبية. وقد بدا هذا العجز واضحاً فى فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون رفض النسق اللاهوتى السائد وذلك من خلال نقده للشعراء من أمثال هوميروس وهزيود بسبب ما يقصونه عن الآلهة من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال، وعن أكاذيبهم، وتغير أشكالهم أو تنكرهم. فأفـلاطون يرى أن الله ليس ساحراً، ثم هو لايكذب، والهدايا المعطـاة من البشر

http://nj180degree.com

إلى الاله لا يمكن أن تغير رأيه أو تبعده عن أهدافـه. إن الله بسيط تماماً وصادق فى أقواله وفى أفعاله.

وفى محاورة تيتاتوس يقول أفلاطون «وإذا كانت الروح تريد أن تكون الهية فعليها التشبه بالله، والله هنا هو النظام المعقـول والخير. ومع ذلك فان افلاطون يرى أن المعرفـة الخاصة بالله لا تقال إلا لخاصة الخاصة. ومعنى ذلك أن المناخ الثقافى لم يكن يسمح بتطهير الديانة الشعبية من التصورات الحسية خشية اتهام صاحبها بالإلحاد.

أما أرسطو فقـدحاول مسايرة الدين الشـعبى فوقع فى تناقض. فقـد قال بأن هناك إلى جانب المحرك الأول الواحد عقولاً محركـة أزلية أبدية تحرك الأفلاك. فإذا كان عدد الأفلاك يتراوح بين ٤٧ , ٥٠ فمن اللازم وجـود ما يساويها من الآلهـة. وأظن أن أرسطو قد انتهى إلى هذا القول حتى لا يكون مصيره مثل مصير سقراط.

وفى العصر الوسيط ازداد التوتر بين الفلسفـة والدين مع بزوغ المسيحية والاسلام. ففى بداية العصر الوسيط وضع أوغسطين حدوداً للعقل حتى ينتفى التناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقـة اللاهوتية فارتأى أن الايمان لا ينفر من العـقل لأن الايمان ليس له من وجود إلا فى العقل،وبعد ذلك تكون مهمة العقل فهم العقائد الدينية بحيث نقول «آمن كى تتعقل». وينطبق هذا القول على مضمون الايمان كله بما فيه وجود الله. وهكذا يجمع أوغسطين بين العـقل والايمان فى وحـدة على الرغم من تمايزهمـا. وكمـا فعل بالعـقل والايمان فـعل بالمدينتين الأرضية والسـماوية. فالأولى خاضعة للثانيـة على الرغم من تباينهما. ومع ذلك فان الأمور لم تسـتقم على نحو ما ارتأى أوغسطـين. فقد نشبت حروب عنيـفة فى القرن العاشـر عندما غزا النورمانديون فـرنسا وخربوا الأديرة والمدارس. واستـمر الاضطراب إلى منتصف القرن الحادى عشر.

وفى القرن الثالث عشر ظهر أرسطو كبديل لأوغسطين عندما صدرت ترجمات لأرسطو ولشراحه الاسلاميين. وحدث صراع حول نظريات أرسطو أدى الى صدور قرار من السلطة الكنسيـة فى عام ١٢١٠ بتحريم «كـتب أرسطو وشروحها فى الفلسـفة الطبيعـية». وعلى

http://nj180degree.com

الرغم من هذا التحريم فإن هذه الكتب حلت محل كتب أوغسطين فى فرنسا وانجلترا وألمانيا. ثم ذاعت نظريات ابن رشد الملقب بـ«شارح أرسطو» وتأسست أرسطية رشدية بفضل سيجر دى برابان الذى كان يرى فى فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد المثل الأعلى للعقل الإنسانى حيث لم يعد مفهوم المعجزة من اختصاص الفلسفة لأن اختصاصها محصور فى الطبيعيات. وفى سنة ١١٢٧ أنكر أسقف باريس القضايا الرشدية فمضى سيجر دى برابان فى تعليمها فى كليته حتى أصدر الأسقف حظراً عليها فكف عن التعليم، ولكن رئيس محكمة التفتيش أعلنه بالمثول أمامه وحكم عليه بالسجن.

وفى مواجهة الأرسطية الرشدية أو بالأدق الرشدية اللاتينية ظهر فيلسوفان مسيحيان هما ألبرت الأكبر وتوما الأكوينى. ألف الأول رسالة «فى وحدة العقل رداً على ابن رشد» وذلك باشارة من البابا عام ١٢٥٦. ولكنه لم يكن له تأثير واضح لأنه كان متأثراً بفلسفة أوغسطين فتولى الثانى مهمة الرد على الأرسطية الرشدية التى ذاعت فى كلية الفنون بباريس، وعلى الأوغسطينية التى هيمنت على أساتذة اللاهوت المسيحى، فحرر رسالة «فى وحدة العقل رداً على الرشديين»، و«المجموعة اللاهوتية» المكونة من ثمانية وثلاثين مقالة يلحق فيها العقل بالإيمان والفلسفة باللاهوت والدولة بالكنيسة.

أما فى العالم الاسلامى فقد نشأ علم الكلام مدافعاً عن الاسلام فى مواجهة العقائد الأخرى، ورافضاً للفلسفة اليونانية. فقد دافعت المعتزلة عن التوحيد فاشتبكت مع كل الملل والنحل من حولها وعلى الأخص اليهودية والمسيحية. والجاحظ فى رسالته الوجيزة المسماة «المختار فى الرد على النصارى» يقول: إن الغرض منها كسر النصرانية بالحجة والبرهان «ودينهم ـ يرحمك الله ـ يضاهى الزندقة ويناسب فى بعض وجوهه قول الدهرية وهم من أسباب كل حيرة وشبهة. الدليل على ذلك أنّا لم نر أهل ملة قط أكثر زندقة من النصارى».

ولم تتجه المعتزلة إلى أرسطو لقوله بقدم العالم لأن من شأن هذا القول أن يفضى إلى أن الله غير خالق. كما رفضت المنطق الأرسطى. وقد أورد ابن تيميه فى كتابه «نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان» النصوص المتعددة التى هاجمت فيها المعتزلة منطق

http://nj180degree.com

اليونان، ثم نقد منطق ارسطو كما نقد فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا وابن رشد بسبب تشيعهم لهذا المنطق. ونقد ابن تيميه يدور على فساد التعريف بالحد الذى يحصل بالذاتيات المشتركة والمميزة، أى بالجنس والفصل. وحيث أن هذا الحصول متعذر فالحصول على الحقيقة يصبح امراً محالاً. أما وقد أمكن الوصول إلى الحقيقة فالاستغناء عن هذا التعريف يصبح أمراً مطلوباً ولازماً. ثم إن هذا التعريف يفرق بين الماهية ووجودها، وهذه التفرقة تعنى تصور الشئ قبل وجوده، وتعنى تصور الماهيات أموراً ثابتة فى الخارج مع أنها فى الذهن، وبالتالى فهى أزلية. وقد أفضى هذا التصور الى افتراض الهيولى التى هى أساس القول بقدم العالم. وفى رأى ابن تيميه أن هذا الأساس فاسد لأنه شرك بالله. ومن ثم يواصل ابن تيميه اضطهاد الفلسفة وبين تهافتها مثلما فعل الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» وإن تباينا فى الوسيلة، ذلك أن الغزالى لم يرفض منطق أرسطو كما رفضه ابن تيميه إذ اتخذه وسيلة للتدليل على تهافت فلاسفة المسلمين. ومع ذلك فإنه لم يقبل لفظ «المنطق» بل كان يؤثر عليه لفظ «معيار العلم» أو «القسطاس المستقيم».

وقد اشتد التوتر بين علماء الكلام وفلسفة أرسطو فيما يختص بمبدأ العلية وسبب هذا التوتر مردود إلى أن هذا المبدأ، فى رأيهم، مناقض لعقيدة التوحيد حيث العلة الوحيدة هى الله، أو على حد قول ابن رشد عن المتكلمين إنهم «هربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسباباً فاعلة»، ثم يستطرد قائلاً: «والعقل ليس هو أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها فمَنْ رفع الأسباب فقد رفع العقل. هذا من جهة العقل أما من جهة الأشياء فإن مَنْ ينكر سببية المحسوسات بنفسه ينفى الأسباب الطبيعية ويرفع عن الأشياء صفاتها وذواتها. فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها». وهروب المتكلمين من القول بالأسباب هو الذى أفضى بهم الى تفريغ مبدأ العلية بما ينطوى عليه من علاقة ضرورية عقلية وإلى تصور هذه العلاقة على أنها تعاقب حادثتين إحداهما بعد الأخرى فاصطلح على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولة بدون وجود أية رابطة ضرورية بين الحادثتين.

http://nj180degree.com

أما ابن رشد فقد حاول أن يزيل التوتر بين الفلسفة والدين، وذلك لأنه كان يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الانسانى حتى إنه كان يسميه الفيلسوف الإلهى، وكان يعتبر الشرع متسقاً مع منطق هذا الفيلسوف. يقول ابن رشد: «إذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى. وبيّن أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحثّ عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهاناً». ثم يستطرد قائلاً: «واذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لايؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. وإذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه فى الشرع أو نُطق به فان كان مما سُكت عنه فلا تعارض هناك.. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فان كان موافقاً فلا قول هناك وإن كان مخالفاً طُلب هناك تأويله». ومعنى التأويل هو «اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية». بيد أن ابن رشد يقصر التأويل على الراسخين فى العلم ويحجبه عن العامة، ويشترط عدم تكفير المؤول لأنه «لايُقطع بكفر مَنْ يخرق الاجماع فى التأويل». ومع ذلك اتهم بأنه مرق عن الدين ومن ثم يستوجب لعنة الضالين، وسماه الخليفة المنصور «معطلاً وملحداً» فى المنشور الرسمى الذى كتبه كاتبه ابن عباس ونشره فى الأندلس والمغرب للتحذير من فلسفة بن رشد. وكلمة المعطل والملحد معناها الكافر. وقد ورد هذا المعنى فى القصائد التى نظمها شعراء الأندلس. ومن ثم أصدر الخليفة المنصور قراراً بنفى ابن رشد إلى قريته أليُسانه وحرق مؤلفاته.

ثم جاء ابن تيمية وقضى على استخدام مفهوم التأويل. يقول: «عدلت عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف لأن التحريف اسم جاء القرآن بذمه، ولهذا يقول ابن تيميه عن التأويل إنه «تحريف الكلم عن مواضعه كما ذمه الله تعالى فى كتابه وهو ازالة اللفظ عما دلّ عليه من

http://nj180degree.com

المعنى». وهو يعنى بالتحريف تجريح السلف، أى تجريح الإجماع. وبعد هذا القول لم يكن فى الامكان التفلسف اسلامياً، إذ لا تفلسف من غير تأويل. والمفارقة هنا أن مفهوم التأويل على نحو ما هو وارد لدى ابن رشد انتقل إلى اوروبا مع انتقال ابن رشد إليها فلسفياً. فقد اتخذ لوثر من التأويل وسيلة لتحرير العقل حيث دعا إلى الفحص الحر للانجيل، أى إلى إعمال العقل فى النص الدينى من غير معونة من أية سلطة دينية.

وكما تحرر الإيمان من السلطة الدينية تحرر العلم أيضا. ففى عام ١٥٤٣ أصدر كوبرنيكوس كتابه «دوران الأجرام السماوية» مع أنه كان قد فرغ من تأليفه عام ١٥٣٠ فلماذا التأخير. كانت السلطة الدينية تعتقد أن الأرض مركز الكون، وأنها ثابتة لا تتحرك، وكان هذا الاعتقاد مردود إلى أرسطو. فقد تصور أرسطو النظام الكونى على أساس أن الأرض هى أثقل العناصر الأربعة وموطنها القاع. وحيث أنها فى القاع فليس ثمة مبرر لتحركها حركة دورانية أو أية حركة أخرى، بينما النجوم والكواكب لم تستقر مكاناً، إذ هى دائماً فى حركات سنوية حول الأرض الساكنة. أما بطليموس فقد افترض أن لكل كوكب مداراً دائرياً يقال له «فلك الكوكب الدائر» ولم يكن الكوكب يتحرك فى هذا الفلك، بل على محيط دائرة أصغر يقال لها «فلك التدوير» مركزها يتحرك على الفلك الدائر، وبذلك تتركب حركة الكوكب الفعلية من حركتين دائريتين منظمتين، حركة الفلك الدائر وحركة الكوكب بالنسبة إليه. فكوكب المريخ مثلا يدور فى محيط دائرة مركزها أ. وهذه النقطة تدور على محيط دائرة مركزها بعيد عن الأرض. ومدة الدورة فى كل من الدائرتين مختلفة بالنسبة لكل كوكب، فعطارد والزهرة مدة الدورة للنقطة المركزية أ حول الأرض هى سنة، أما بالنسبة للمريخ فمقدارها ٦٨٧ يوماً، وللمشترى ١٢ سنة. وخلاصة النظرية أن الأرض هى مركز الكون ثم يليها فلك القمر فعطارد فالزهرة فالشمس فالمريخ فالمشترى فزحل. وكل هذه الأفلاك تدور حول الأرض دوراناً منتظماً.

ثم صدر كتاب بعنوان «الجهل العلمى» لنقولا دى كوسا برهن فيه على أن الأرض لها حركة دورانية. ثم افترض فى مستوى خط الاستواء وجود قطبين تدور حولهما الأرض مرة

http://nj180degree.com

كل أربع وعشرين ساعة. الأمر الذى أثار الشك فى نظرية بطليموس، ومهّد الطريق لكوبرنيكوس فى الاقدام على خطوة أكثر جرأة وهى أن الأرض لم تعد هى المركز ولم تعد ثابتة.

وأظن أن نظرية من هذا القبيل لابد وأن تحدث رد فعل مضاد وعنيف. ولا أدلّ على ذلك من أن كوبرنيكوس قال فى مقدمته لكتابه «فى دوران الأجرام السماوية» والمهداة إلى البابا بولس الثالث «إذا وُجد أناس أخذوا على عاتقهم، رغم جهلهم بالرياضيات، أن يحكموا على هذه الآراء وفقاً لآية من الكتاب المقدس شوهّوا صفوها حتى يوافق هواهم فإننى لا أقيم وزناً بل احتقر حكمهم الأحمق.. وإننى لأرفع بحثى فى هذا الموضوع إلى قداستكم ثم إلى أعلام الرياضيين ليحكموا فيه »، ومع ذلك فعندما انحاز برونو إلى نظرية كوبرنيكوس اتهم بالهرطقة، وحكم عليه بالسجن ثم بالموت حرقاً. وعندما نشر جليليو كتاباً بعنوان «رسول من النجوم» (١٦٠٩) أعلن فيه انحيازه لنظرية كوبرنيكوس قام ديوان التفتيش بالتحقيق معه.

وكان ديكارت منشغلاً فى ذلك الوقت بتحرير كتاب بعنوان «العالم» يؤيد فيه قول جليليو بدوران الأرض. وعندما علم بمحاكمة جليليو وادانته طوى الكتاب الذى لم تنشر منه إلا أجزاء بعد وفاته بسبع وعشرين سنة.

وفى القرن الثامن عشر ومع بزوغ عصر التنوير عادت مطاردة الفلاسفة واضطهادهم. فقد نشر ديدرو «خواطر فلسفية» فيها آراء معارضة للدين فحبس ستة أشهر. واشترك دالامبير مع ديدرو فى اصدار موسوعة على غرار «موسوعة فى الفنون والعلوم» التى ظهرت فى انجلترا، وقدّم دالامبير للمجلد الأول بمقدمة فى أصول العلوم وعدم فائدة المذاهب الميتافزيقية والدينية فكان هذا المجلد مثار جدل عنيف من قبل المتدينين فآثر دالامبير الهدوء وترك شريكه ديدرو. وألّف كانط كتابا بعنوان «الدين فى حدود العقل وحده» يؤول فيه الدين تأويلا رمزيا فلما صدر الكتاب بعث الملك برسالة الى كانط يعرب فيها عن عدم رضاه لتشويه المسيحية وينبهه إلى ضرورة الامتناع عن نشر مثل هذه الأضاليل. وفى الربع

http://nj180degree.com

الأخير من هذا القرن نشأت الأصوليات الدينية لمهاجمة التيار الذى ينقد الكتاب المقدس، وهو تيار يقرّر أن هذا الكتاب تسجيل لتطور دينى. ونقد النظريات العلمية وعلى الأخص نظرية دارون التى تنقد قصة الخلق كما وردت فى سفر التكوين. ورفض أى تأويل للنص الدينى، أى رفض إعمال العقل. وهذه هى السمات المشتركة بين الأصوليات مهما تكن سمتها الدينية يهودية أو مسيحية أو اسلامية أو بوذيه أو كنفوشية أو أية ملة أخرى غير هذه الملل. وقد تبنت الأكاديمية الأمريكية للآدب والعلوم دراسة هذه الأصوليات بتمويل من مؤسسة جون وكاترين مكارثى تحت عنوان «المشروع الأصولى» ولمدة خمس سنوات ابتداء من عام ١٩٨٨ . وقد صدرت عن هذا المشروع خمسة أجزاء تناولت كل الأصوليات فى ضوء رؤاها الكونية، وفهما الخاص للعلم، وأحكامها التى تصدر على التطبيقات التكنولوجية، ورأيها فى الأسرة وفى القانون والدستور، وفى مدى تأثيرها على الاقتصاد. وتشير إلى رفض الأصوليات للقسمة الثنائية بين الحياة الخاصة والحياة العامة، إذ هما لابد أن يكونا موضع تحكم. هذا بالإضافة إلى ضرورة تطبيق الشريعة، أى القانون الالهى.

وخلاصة القول فى هذه الأجزاء الخمسة أن بزوغ هذه الأصوليات ليس مجرد رد فعل ضد الرؤى الكونية الجديدة التى تهدد تراثها «المقدس» بل هى تهدف إلى تشكيل العالم استناداً إلى مقولات ثلاث: العنف والارهاب والثورة، وإلى السيطرة على التعليم والإعلام وتأسيس مدارس ومعاهد أصولية.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن ثمة توتراً بين الفلسفة والعلم من جهة، والدين من جهة أخرى، أو بالأدق علم العقيدة. وهذا التوتر مردود إلى أن علم العقيدة يزعم امتلاك الحقيقة المطلقة، ومن ثم فان نقده يستلزم تكفير الناقد، ويلزم من ذلك أن مقولة التكفير كامنة فى علم العقيدة، وليس فى الامكان إزالة هذا التوتر إلا بازالة مقولة التكفير، وليس فى الامكان إزالة مقولة التكفير إلا بازالة علم العقيدة.

http://nj180degree.com

هوامش التكفير

• ملاك الحقيقة المطلقة

(*) مجلة إبداع، القاهرة، يونيو، ١٩٩٢.

(١) مراد وهبه «المذهب فى فلسفة برجسون»، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨.

(2) Philip Hallie (ed), Sextus Empiricus, Selections from the Major Writinge on Scepticism, Man, God, Hackett Publishing Co., Indiana, 1985, p. 36.

(٣) ابن رشد، «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، طبعة الجزائر، ص٣٤.

(٤) لفظ Fanatics مشتق من اللفظ اللاتينى Fanaticus وهذا اللفظ مشتق من اللفظ اللاتينى Fanum أى دار العبادة.

(٥) مراد وهبه «محاكمة العقل العربى فى مؤتمر عربى»، مجلة المنار، عدد ٤٥، القاهرة، صس١٠٦.

(6) E. Burke, Refections on the Revolution in France Pen Suin, 1969, pp. 119 - 120.

(٧) مراد وهبه «ريجان والأصولية»، فى مجلة المنار، القاهرة، عدد ٢٤، ٢٥، ص٢٦ ـ ٢٩.

• الزمان والتكفير فى الثقافة العربية

(١) مراد وهبة، فلسفة الإبداع، دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٦، صر ٦٢

(٢) مراد وهبة، مستقبل الأخلاق، الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٢٨ ـ ١٢٩

(٣) الغزالى، قانون التأويل، . دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨

(٤) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الجزائر، ٣٤.

• جذور إغتيال فرج فوده

(*) مجلة إبداع، يوليو ١٩٩٢.

• من ابن رشد إلى نجيب محفوظ

(*) مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٤.

(١) ابن رشد. فصل المقال، طبعة الجزائر، ص ٣٤.

(٢) الغزالى، تهافت الفلاسفة، دار المعارف ١٩٨٧، ص ٣٠٧.

• الفلسفة والعلم والدين

(*) محاضرة ألقيت فى «مركز بحوث الشرق الأوسط» بجامعة عين شمس، ١٩٩٦/١٢/٢٣.

http://nj180degree.com

منطق جديد

http://nj180degree.com

الابداع مدخل إلى التعليم (*)

ثمة علاقة عضوية بين المنعطفات التاريخية للحضارة الإنسانية ومنهج التفكير. مثال ذلك: مع نشأة الفلسفة عند اليونان أسس أرسطو علم المنطق. وهو علم قوانين الفكر بغض النظر عن موضوع الفكر. وعلى ذلك فهو علم يُتعلم قبل الخوض فى أى علم آخر ليُعلَم به أى القضايا يطلب البرهان عليها، وأى برهان يطلب لكل قضية. ومن هذه الزاوية فإن المنطق هو آلة العلوم (أورجانون). واستناداً إلى هذا العلم أسس اقليدس علم الهندسة فى كتابه «المبادىء». وجاء تأسيس هذين العلمين من غير فكر أسطورى. فموضوع المنطق أفعال العقل الثلاثة: التصور، والحكم، والاستدلال. ولهذا جاءت كتبه المنطقية موزّعة أولاً إلى ثلاثة أقسام: كتاب «المقولات» فى التصورات، وكتاب «العبارة» فى الأحكام، وكتاب «التحليلات الأولى» فى الاستدلال. ومن البحث فى الاستدلال ألف أرسطو ثلاثة كتب: «التحليلات الثانية» و «الجدل» «والأغاليط». وهندسة اقليدس تستند إلى مقدمات البرهان على نحو ما هى واردة عند أرسطو، وهى ثلاثة أقسام: مقدمات أولية بالاطلاق وتسمى «علوماً متعارفة»، مثل مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية، ومقدمات تسمى «أصول موضوعة» ليست أولية، ولكن المتعلم يسلم بها عن طيب خاطر. ومقدمات تسمى «مصادرات» يطلب إلى المتعلم التسليم بها فيسلم بها مع عناء فى نفسه.

وبفضل مبدأ عدم التناقض ـ وهو أساس منطق أرسطو ـ لم يجرؤ أحد على التفكير فى نقيض هندسة اقليدس، على الرغم من أن المصادرة الخامسة المعروفة بمصادرة التوازى تنطوى على تناقض لم يستطع علماء الرياضة رفعه.

http://nj180degree.com

ومع نشأة الفلسفة الحديثة ظهر منهجان أحدهما من تأسيس بيكون، والآخر من تأسيس ديكارت. أصدر بيكون كتابا بعنوان «الأورغانون الجديد. . العلاقات الصادقة لتأويل الطبيعة» (١٦٢٠) وهو منطق جديد يضع أصول الاستكشاف العلمى. القسم السلبى منه يدور على مصدر الأوهام الطبيعية فى العقل وهى أربع: «أوهام القبيلة» وهى ناشئة من طبيعة الانسان حيث العقل مرآة كاذبة لأنه يشوه طبيعة الأشياء وذلك بالخلط بين طبيعته وطبيعتها. و«أوهام الكهف»، وتعنى أن لكل فرد كهفاً يشوه نور الطبيعة بسبب التربية، وبسبب سلطة أولئك الذين يزهو الفرد بهم. و «أوهام السوق» وهى ناشئة من سوء اختيار الألفاظ الذى يفضى إلى مناقشات بيزنطية. و «أوهام المسرح» تتسرب إلى عقول البشر من قبل معتقدات الفلاسفة. هذا عن القسم السلبى من المنطق الجديد. أما عن القسم الإيجابى منه فهو المنهج الاستقرائى الذى ينشد التحكم فى الطبيعة واستخدامها فى منافعنا.

أما ديكارت فقد أصدر كتاباً بعنوان «مقال فى المنهج لاجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة، وهى التطبيقات لهذا المنهج»، (١٦٣٧). ولهذا المنهج أربع قواعد أهمها القاعدة الأولى «ألا أسلم بشىء إلا أن أعلم أنه حق»، وقد قيل عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية لأنها عبارة عن إعلان حرية الفكر، وإسقاط كل سلطة.

وفى القرن العشرين يشيع مصطلح جديد هو «التفكير الجديد» أو «نهج جديد فى التفكير» فى مجال الحياة السياسية. والسؤال إذن: ما هو هذا المنهج الجديد، أو بالأدق هذا المنطق الجديد؟ ومن أجل تحديد هذا المنطق ينبغى النظر فى مبررات صياغة هذا المصطلح الجديد. وتحديد هذه المبررات من تحديد روح العصر، وتحديد روح العصر من تحديد مظاهر العصر. والمظاهر متعددة يأتى فى مقدمتها تيار علمى ينشد إلغاء الحدود بين العلوم. وقد تبنى هذا الإلغاء، فى الثلاثينات من هذا القرن فى كمبردج ماساشوستس، فريق من العلماء كان يجتمع مرة كل شهر، برياسة العالم الفريائى المكسيكى آرتورو روزنبلوث Arturo Rosenblueth ، ثم انضم إليه عالم الرياضة الأمريكى نوربرت وينرNorbert Weiner الملقب بأبى السيبرنطيقا،وقد جد كل من روزنبلوث ووينر أن الآلات تعمل على نحو ما

http://nj180degree.com

يعمل الجهاز العصبى، وأن نظرية الاتصالات عند علماء الرياضة تسهم فى دراسة دماغ الإنسان. وبذلك تتداخل العلوم البيولوجية والرياضية فتنشأ عن ذلك علوم جديدة تسمى «علوما بينية». وقد كان، فأصدر وينر كتابا يصف فيه علما جديدا بعنوان «السيبرنطيقا : التحكم والاتصال فى الحيوان والآلة» (١٩٤٨). ولفظ سيبرنطقيا مشتق من اللفظ اليونانى Kubernetes ويعنى ربان السفينة ولفظ «الحاكم» Governor مشتق من نفس الجذر اليونانى. وقد سلك وبينر هذا المصطلح لسببين: السبب الأول مردود إلى بحث للعالم الفزيائى جيمس كلارك مكسويل (١٨٣١ ـ ١٨٧٩) بعنوان نظرية «الحكام» يتناول التنظيم الذاتى أو ميكانزم التحكم Feedback mechanism. وكان جيمس وات ـ مخترع الآلة البخارية (١٧٣٦ ـ ١٨١٩) ـ قد أطلق لفظ «الحكام» على ميكانزمات التحكم. والسبب الثانى مردود إلى أن ميكانزم قيادة السفينة هو أفضل ميكانزمات التحكم. وبفضل السيبرنطقيا تمت صناعة الكومبيوتر.

وفى عام ١٩٨٢ ظهر على غلاف مجلة Time عنوان مثير «إنسان عام ١٩٨٢». ولم يكن إنسانا بل آلة تسمى «الكومبيوتر» تنبىء بثورة هى ثورة الكومبيوتر تدور على صناعة «عقل صناعى» يدلل ويبرهن. وبفضل هذا العقل نميز بين المعلومات والمعرفة، من حيث أن المعرفة هى معلومات قد صيغت وألفت وتغيرت وأحدثت تأثيراً فى الواقع. ومن هذه الزاوية المعرفة قوة. وهى عبارة سبق أن قالها بيكون، ولكنها لم تتجسد إلا فى ثورة الكومبيوتر. وبذلك تصبح المعرفة قوة إنتاجية تحدث تغييراً فى مفهوم قوى الإنتاج التى أشار إليها آدم سميث فى كتابه «ثروة الأمم». فقوى الإنتاج عنده ثلاث: الأرض، والعمل، ورأس المال. وفى تقديرى أن العمل فى ضوء مقولة المعرفة قوة، هو العمل العقلى، وبالتالى فعمال المستقبل هم عمال عقليون أو معرفيون. ومن ثم يمكن القول بأن «المعرفة تحكم» وهى عبارة وضعها دانيل بل على غلاف كتابه بعنوان «بزوغ مجتمع ما بعد الصناعى».

خلاصة القول أن العلوم البينية، وثورة الكومبيوتر، وقوة المعرفة، ظواهر جديدة تنطوى على منطق جديد يمكن تسميته «منطق الإبداع». وقد يبدو أن ثمة تناقضاً فى الحدود بين

http://nj180degree.com

المنطق والإبداع، بدعوى أن المنطق ينص على القواعد، والإبداع ينص على الخروج على القواعد. بيد أن هذا التناقض يزول بزوال الوهم الدائر على أن الإبداع ظاهرة نادرة مرتبطة بالعبقرية والعبقرية سر غامض، أو أن الإبداع قد يفضى إلى العصاب على نحو ما يذهب فرويد. يقول فرويد: «ثمة أربعة مظاهر تتميز بها الشخصية الفذة لدستيفسكى: وهى أنه فنان مبدع، وعصابى، وأخلاقى، وخاطىء»، أو أن ثمة علاقة عضوية بين الإبداع والجنون، وعلى الأخص مرض الشيزوفرينيا «الفصام». وفى تقديرى أن هذه الأوهام هى صدى لماض بعيد. فقد أرجع العلماء جميع ألوان السلوك الشاذ وسائر المظاهر العقلية الغريبة إلى تأثير قوى خفية تفوق القوى الطبيعية، فلم يميزوا بين الحكيم والمجنون. فلفظ «مانيا mania» فى اللغة اليونانية القديمة يشير إلى حماس المبدع، وهياج المجنون. ومع ذلك فثمة فارق جوهرى بين المبدع والمجنون، أو بالأدق بين الابداع السوى والابداع المرضى، وهو أن الفعل المبدع السوى يفضى بالضرورة إلى التأثير فى الواقع. أما المبدع المريض فهو عاجز عن الفعل المؤثر. هذا بالإضافة إلى أنه من غير إبداع ما كان للإنسان إلا أن يظل يقتات الكلأ، والأسماك النيئة، ويهيم على وجه المعمورة مثل القرود. ولكنه ليس كذلك. إنه حاصل على قدرة مجاوزة البيئة من أجل تغييرها. وهذه المجاوزة ليست ممكنة من غير قدرة العقل الإنسانى على تكوين علاقات جديدة تتجاوز العلاقات القائمة، وتحدث تغييراً فى البيئة. وهكذا استطاع الإنسان أن يتجاوز «أزمة الطعام» التى واجهته فى عصر الصيد، وذلك بابتداع التكنيك الزراعى من أجل تكييف البيئة طبقا لحاجاته بدلا من أن يتكيف هو مع البيئة كما كان الحال فى عصر الصيد. ومن هنا يمكن القول بأن الإبداع هو المدخل إلى الحضارة. وقد آن الأوان لكى يكون الإبداع هو المدخل إلى التعليم.

والسؤال الآن:

ما العمل لكى يكون الإبداع هو المدخل إلى التعليم؟

علينا أولاً التفرقة بين الإبداع كمهارة تعليمية موضوعة فى نهاية سلم المهارات، وبين الإبداع كمحور للمهارات، والانحياز إلى أى من الطرفين يستلزم تعريف الإبداع. إن

http://nj180degree.com

الإبداع هو قدرة العقل على تكوين علاقات جـديدة من أجل تغيير الواقع، وهذه العلاقات الجديدة ليس فى الإمكان تكوينها من غير عقل ناقد لعـلاقات قائمة، أى أنه من غيرالبحث عن الجديد ليس ثمـة مبرر للنقد. ونقد العـلاقات القائمة لا يتم إلا فى إطار الثـقافة التى أفرزت هذه العـلاقات، ومن هنا يمكن القـول بأنه ليس ثمة انفصـال بين العلم والثقـافة، ولكن ثمة تناقض بين الـعلم من حيث هو إبداع، والثقـافة من حيث هى معـقوق للإبداع لأنها تمثل واقعاً مستقراً، وهى من أجل ذلك تنطوى بالضـرورة على محرمات ثقافية يمتنع معهـا تطويرها. وتاريخ العلم شاهد على ما نقـول. مثال ذلك جليليو. ففـى المقدمة التى كتبها أينشتين لكتاب جليليو بعنوان «حوار بين نسـقين كونيين رئيسيين» يكشف لنا فيها عن العلاقـة المتوترة بين الإبداع والثقـافة. يقول عن هذا الكتاب إنه مـنجم المعلومات لكل من يهمه التـاريخ الثقافى للعالم الغربى، وتـأثيره على التطور الاقتصادى والسـياسى. إننا أمام إنسان له إرادة قـوية وذكاء وجـسارة، وممثل للتفكـير العقـلانى فى مواجهـة أولئك الذين يحافظون على سـلطانهم ويدافعون عنه مـعتمـدين فى ذلك على جهل الشـعب، وصلابة المعلمين الذين يرتدون عباءة الكهنوت. وهو قادر، بفضل ما أوتى من موهبة أدبية خارقة، على مخاطبة مثقفى عصره بلغـة واضحة وقوية للتغلب على التفكير الأسطورى الدائر على مركزية الإنسان لدى مـعاصريه، وللعودة بهم إلى ممارسة الأسلوب الموضـوعى الذى يعتمد على مبـدأ العلية، هذا الأسلوب الذى فقدته الـبشرية مع انهيـار الثقافة اليـونانية. وأغلب الظن أن الشلل الذى أصاب العقل، فى القرن السابع عشر، بسـبب التراث المتحجر للعصر الوسيط، قد انتهى بحيث لم تعد فيه القيود الملتفة حول التراث العقلى قادرة على الصمود، قد سواء كان جليليو أو لم يكن.

ويبين مما تقدم أن ثمة توتراً حاداً بين الإبداع العلمى والثـقافة القائمة أو بين هذا الإبداع والدوجما المستندة إلى السلطة. وفى زمن جليليـو كان التشكك فى صدق الآراء التى ليس لها سند سوى السلـطة كفيل بإعدام صاحـبها. ولهذا فالمسـألة الهامة هى فى كيفـية تعامل المبدع مع أصـحاب الدوجما. وفى كـتاب «الحوار» يحاول جليليـو تجنب الصدام مع الآراء موضوع الخلاف، والتى تسمح بتدخل مـحاكم التفتيش، وذلك بأن يبدو، ظاهريا، أنه مع

http://nj180degree.com

النظرية المعتمدة مع أنه، فى الحقيقة، ليس موافقاً على هذه النظرية. ومع ذلك فإن محكمة التفتيش لم تسترح إلى هذه المراوغة وقدمته للمحاكمة. هذا مثال يبين ضرورة الكشف هن البعد الثقافى للإبداع العلمى حتى يعى الطالب العلاقة بين الإبداع وتغيير الثقافة. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه إذا كان الإبداع هو المغير للثقافة، فهو بالضرورة المحور الذى تدور عليه مهارات التفكير. ومن ثم فهذه المهارات لن تكون مطروحة على النحو الذى نراه فى أدبيات علم النفس والتربية. واجتزىء من هذه المهارات ثلاث لأدلل على ما أقول، وهى: «حل المشكلة» و«تكوين العلاقات» و«التفكير الناقد».

ولنبدأ بمهارة «حل المشكلة». والمطلع على أدبيات هذه المهارة يلحظ أن ثمة انفصالاً بينها وبين التفكير الإبداعى. فعلم النفس المعرفى لا ينشغل بشكل صريح وواضح بتناول التفكير الإبداعى من حيث هو كذلك. وعلم النفس التجريبى تخلو أبحاثه من قضية التفكير الإبداعى. وأغلب الظن أن هذا الخلو مردود إلى الربط بين العبقرية والإبداع. وهذا الربط وارد ابتداء من أفلاطون حتى جيلفورد. فهؤلاء جميعاً يسلمون بأن التفكير الإبداعى من شأن الأفذاذ، بل لقد ذهب البعض إلى فحص أدمغة العباقرة من أمثال اينشتين لتحديد منطقة الإبداع فى الدماغ.

ومع ذلك فأنا أثير السؤال الاتى:

هل فى الإمكان القول بأن «حل المشكلة» هو فى صميم العملية الإبداعية؟

إن مهارة حل المشكلة تعنى أن ثمة مشكلة، وثمة حلاً. ولكن هنا ثمة سؤال لابد أن يثار: هل أية مشكلة لها حلّ. قد تكون المشكلة زائفة، ومن ثم يصبح البحث عن حل من غير وعى بهذا الزيف هو بحث عن وَهْم. والكشف عن زيف المشكلة هو فى حد ذاته إبداع، وإبداع الوضعية المنطقية يكمن فى الكشف عن زيف المشكلات الميتافزيقية.

وثمة سؤال آخر لابد أن يثار:

هل الحل يكمن فى المشكلة؟ للجواب هن هذا السؤال نثير مسألة إبداع الهندسات اللا إقليدية. فقد تم هذا الابداع بفضل عدم القدرة على حل المشكلة الخاصة بهندسة اقليدس،

http://nj180degree.com

والخاصة بالمصادرة الخامسة التى تنطوى على تناقض، والتى لم يستطع العلماء حلها، فابتدعوا هندسات أخرى تسمى بالهندسات اللاإقليدية، وفيها بدائل لمصادرة التوازى عند إقليدس. وفى هذه الحالة يكون من الأفضل القول «حل الإشكالية» بدلا من «حل المشكلة» لأن لفظ «الإشكالية» تعنى أن القضية قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة. وهى لهذا تبدو كما لو كانت قضية متناقضة. هذا التناقض هو المدخل إلى الإبداع. ومن أجل التوضيح نأتى بمثال من فكر داروين. فأثناء رحلة «البيجل» فى الفترة من ١٨٣١ إلى ١٨٣٦ سجل داروين آلافاً من الصفحات كمذكرات علمية. وقد خلت هذه المذكرات تقريبا من الإشارة إلى مفهوم التطور، إذ كان منشغلا بمسائل جيولوجية، وكان مقتنعاً بأن ثمة نظاماً طبيعياً ثابتاً ومتسقاً، الكائنات العضوية فيه متكيفة مع بعضها البعض من جهة، ومتكيفة كلها مع البيئة الطبيعية من جهة أخرى، ولكنه عندما قبل النظريات الجيولوجية الدائرة على نظام متغير فى العالم الطبيعى ارتأى أن ثمة تناقضاً على النحو الآتى:

كل نوع من الأنواع الحية يتكيف مع بيئته، ولكن البيئة متغيرة على الدوام ومع ذلك فالأنواع ثابتة. فبدأ فى يوليو ١٩٣٧، أى بعد عشرة أشهر من عودته إلى انجلترا، بكتابة مذكرات عن «تغير الأنواع». وفى سبتمبر ١٨٣٨ تكونت لديه فكرة واضحة عن دور الانتخاب الطبيعى فى عملية التطور. وقد أسهمت فى توضيح هذه الفكرة قراءته لكتاب مالثوس عن «السكان». ولكنه فى يوليو ١٨٣٨ كان قد انشغل بقضايا سيكولوجية تتعلق بتطور الإنسان والعقل، والانفعالات، والسلوك. ومن ثم بزغت فى ذهنه علاقة بين علم النفس والتطور. وكل ذلك حدث قبل تأليف كتاب «أصل الأنواع». وقبل سبتمبر ١٩٣٨ قرأ نظرية مالثوس فأفضت به إلى اكتشاف أهمية الانتخاب الطبيعى. وبعد ذلك لم يبق أمامه سوى تأسيس النسق العلمي الذى يضم كل هذه الشذرات، ولم يكن هذا التأسيس بالأمر الهين؛ فقد استغرق سنوات عديدة.

ويبين مما تقدم أن تداخل العلوم يفضى إلى تكوين علاقات جديد تفضى بدورها إلى تأسيس نسق جديد. بيد أن هذا التكوين لا ينشأ إلا استنادا إلى الكشف عن «تناقض ما»

http://nj180degree.com

وهذا التناقض يستند إلى تفكير ناقد مهيأ لعدم التسليم بما هو قائم، ومن ثم لمجاوزته. ومن هنا يمكن القول بأن التفكير الناقد هو فى صميم التفكير المبدع.

وهكذا يبين مما تقدم أن النظر إلى الإبداع كمحور للعملية التعليمية من شأنه أن يغير من مهارات التفكير التقليدية، بل من شأنه أن يغير من أسلوب التدريس وأسلوب تأليف الكتاب والتقويم. أما الاكتفاء بوضع الإبداع فى نهاية سلم المهارات فيعنى أنه مماثل للزائدة الدودية التى ليس لها علاقة جوهرية مع باقى الجسم.

http://nj180degree.com

الإبـداع والجنـون (*)

فى لقاء مع العالــم النفسى هانس أيزنك، فى ١٤ أغسطس ١٩٨٩ فى معـهد الأمراض العقلية الكائـن فى إحدى ضواحى لندن بترتيب من المجلس البريـطانى بالقاهرة، دار حوار على مشـروع «الإبداع والتعليم العام» كنت قد تـقدمت به إلى وزير التعليم الأسبق دكـتور أحمـد فتحى سـرور فى ١٩٨٨/١١/٧ فوافق عليـه فى ١٩٨٨/١١/١٣ . والمشروع، فى جملته، يدور على كيفية تدريب الطلاب على تذوق العـملية الإبداعية، فى مجال التعليم، وعلى ممارستها بهدف تخريج جيل من المبدعـين يكون مؤهلاً للمساهمة فى تطوير المجتمع المصرى على التخصيص، والمجتمع العالمى على الإطلاق. وعند هذه العبارة قاطعنى أيزنك قائلاً: إن أرفض هذا المشروع برمته لأسباب ثلاثة:

السبب الأول أن تكوين مواطنين مبدعين من شأنه أن يحيل المجتمع إلى فوضى.

والسبب الثانى أن الإبداع على علاقة حميمة مع الجنون.

والسبب الثـالث ـ وكان بمناسبـة احتسائـنا القهوة ـ أننا فى حـاجة إلى الأغبيـاء لإعداد القهوة.

وأنا بدورى رفضت هذه القسمة الثنائية للبشر بين أغبياء وأذكياء لأسباب ثلاثة.

السبب الأول مردود إلى جهل العلماء بطبيعة الذكاء، إذ هم يتحدثون عن مظاهر الذكاء وليس عن الذكاء بذاته، الأمر الذى يفضى إلى التشكك فى مفهوم الذكاء.

والسبب الثانى أن تعريفات الذكاء، أيا كانت، يـمكن أن تكون تعريفات للعقل. فمثلا

http://nj180degree.com

يعرّف العالم الفرنسى الفريد بينيه الذكاء بأنه القدرة على التكيف من أجل تحقيق الغاية المطلوبة، أو بأنه ملكة النقد الذاتى. ويعرف العالم الأمريكى لويس ترمان الذكاء بأنه القدرة على التفكير المجرد. بيد أن هذه التعريفات، سواء لبينيه أو لترمان، يمكن أن تكون تعريفات للعقل. ولهذا ثمة سؤال لابد أن يثار : لماذا هذه القسمة الثنائية بين العقل والذكاء؟ فإذا لم يكن لها مبرر فالاكتفاء بلفظ «العقل» هو المنطقى والمعقول.

وكان رد فعل أيزنك حاسما إذ قال: إن الذكاء حقيقة علمية، وهو مرتبط بالتذكر، والتعليم تذكر. ولهذا كلما كان الذكاء مرتفعاً كان التذكر كذلك.

وفى نهاية الحوار وعدنى أيزنك بإرسال بحث له عن هذه المسألة نشره فى مايو ١٩٨٣ فى مجلة Roeper Review وعنوانه: (جذور الإبداع. قدرة معرفية أم سمة شخصية) وصياغة العنوان توحى بأن ثمة رأيين:

رأى يذهب إلى أن الإبداع خاصية معرفية، أى أنه جزء من الذكاء. وتأسيساً على ذلك فإن اختبارات الذكاء مقسمة إلى اختبارات للتفكير الاتفاقى وأخرى للتفكير الافتراقى. والتفكير الاتفاقى يعنى أن ثمة إجابة واحدة هى الصادقة، وهو لهذا يعتمد على قوة الذاكرة. أما التفكير الافتراقى فيعنى أن ثمة إجابات متعددة وصادقة للسؤال الواحد. والمفارقة فى أمر العلاقة بين التفكير الاتفاقى والتفكير الافترقى أن ارتفاع نسبة الذكاء ملازم للتفكير الاتفاقى، وانخفاض هذه النسبة ملازم للتفكير الافتراقى. وأعتقد أن هذه المفارقة غير مشروعة لأن معناها أن شدة الذكاء عقبة أمام الإبداع. وإذا كان ما يترتب على غير المشروع هو بالتإلى غير مشروع، فالذكاء إذن مفهوم غير مشروع، أى غير علمى، أى وهم.

وعندئذ يبقى الإبداع سمة الإنسان أياً كان، وفى أى مجال. ومن هنا يمكن تعريف الإنسان بأنه حيوان مبدع. وهذا التعريف للإنسان هو الذى دفعنى إلى صك مصطلح Mass Creativity. أى الإبداع الجماهيرى، وهو مصطلح يضاف إلى مصطلحات أخرى نشأت بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية مثل: مجتمع جماهيرى وثقافة جماهيرية وإنتاج جماهيرى وإنسان جماهيرى (رجل الشارع).

http://nj180degree.com

أما الرأى الآخر، وهو الذى ينحاز إليه أيزنك فيذهب إلى أن الإبداع ليس من مكونات الذكاء، وإنما هو من سمات الشخصية. ومعنى ذلك أن الإبداع ليس سمة معرفية. وكل ما قام به أيزنك هو البحث عن السند التجريبى الذى يرجع الفضل فى الكشف عنه إلى علماء النفس البريطانيين. وهذا السند التجريبى مردود، فى أصله، إلى الفرضية القائلة بأن ثمة علاقة عضوية بين العبقرية والجنون، وعلى الأخص مرض الشيزوفرينيا (الفصام). وثمة أبحاث عن الوراثة دلّلت، فى رأيه، على وجود مثل هذه العلاقة. فقد اكتشف «كارلسون» (١٩٦٨ ـ ١٩٧٠) و چارفك وشادوك» (١٩٧٣) أن من بين أقارب المصابين بالشيزوفرينيا أفراداً مبدعين. ويرى «أيزيك» أن مثل هذه النتائج تدعم الرأى القائل بوجود علاقة بين خصائص الشخصية والأنماط السلوكية. وهذا بدوره يدعم الرأى القائل بأن الإبداع نتاج بعض خصائص الشخصية وليس نتاج متغيرات معرفية.

وفى هذا الإطار نشر «أيزبك» كتابا بعنوان: «استبيان أيزنك للشخصية» (١٩٧٥) استند فيه إلى الفرضية القائلة بأن ثمة تواصلا من السَّواء إلى الذهان، وأن ثمة علاقة بين الإبداع والجنون.

وفى تقديرى أن هذه الفرضية هى صدى لماض بعيد، فقد أرجع القدماء جميع ألوان السلوك الشاذ وسائر المظاهر العقلية الغريبة إلى تأثير قوى خفية تفوق القوى الطبيعية. فلم يميزوا بين الحكيم والمجنون. فلفظ مانيا Mania فى اللغة اليونانية القديمة يشير إلى حماسة المبدع وهياج المجنون. يقول أرسطو فى كتاب (المشكلات)، جـ ٣ : (كثيراً ما كان مشاهير الرجال فى الشعر والفنون مصابين بالجنون أو بالمرض السوداوى، نافرين من مصاحبة الآخرين غير واثقين بهم. وقد شوهدت مثل هذه الصفات لدى سقراط وأفلاطون وغيرهم وعلى الأخص الشعراء». . ومما دعا أرسطو إلى هذا القول نظرته إلى وظيفة الدماغ، فكان يعتقد أن عضو الفكر هو القلب لا الدماغ، وأن الدماغ لايعدو أن يكون عنده وظيفة تبريد الحرارة الصادرة من القلب. وعندما يقصّر الدماغ عن تأدية هذه الوظيفة يحدث الاحتقان وما يتبعه من هيجان وهذيان. وقد ظلت هذه النظرية الأرسطية تتردد أصداؤها فى

http://nj180degree.com

العصر الوسيط حتى العصر الحديث. ففى عام ١٨٥٩ نشر «مورو دى تور» كتابا بعنوان : «علم النفس المرضى وعلاقته بالفلسفة والتاريخ»، جاء فيه أن ما ذهب إليه أرسطو حقيقة واقعية. فالعبقرية ذات منشأ مرض عصبى. يقول: «إن العوامل العضوية الأكثر ملاءمة لنمو الملكات العقلية هى بعينها التى تولد الهذيان. وقد يؤدى التكتل غير العادى للقوى الحيوية فى عضو ما إلى نتيجتين متساويتين من حيث احتمال حدوثهما : زيادة الطاقة فى وظائف هذا العضو، وكذلك احتمال أكبر لإصابة هذه الوظائف بالاختلال والانحراف. ثم يستطرد قائلا: «العبقرية، أعلى وأسمى ما يعبر عن النشاط العقلى، ليست إلا مرضاً عصابياً». وكذلك الطبيب الإيطالى «لومبروزو» فى كتابه «الإنسان العبقرى» يقرر أن : «الصراع لا تقتصر مظاهره على النوبات التشنجية بل كثيراً ما تتخذ هذه المظاهر شكل المعادلات النفسية كالإبداع العبقرى». وإمعانا فى تدعيم نظريته أثبت وجود العبقرية لدى نزلاء مستشفى الأمراض العقلية ونشر لهم بعض القصائد وبعض الصور.

بيد أن هذا الرأى فى حاجة إلى مراجعة علمية وفلسفية. أما المراجعة العلمية فنستند فيها إلى التفرقة الجوهرية بين نوعين من الإبداع: الأبداع المرضى والإبداع السوى. ومعيار التفرقة بين النوعين مردود إلى التأثير فى الواقع أى تغييره. فالإبداع السوى، فى جوهره، ليس مجرد تكوين علاقات جديدة، وإنما تكوينها بحيث تحدث تأثيراً فى الواقع وذلك بتغييره. أما الإبداع المرضى فعاجز عن التغيير أو التأثير. وأنا قد انشغلت بقضية الهذيان الدينى وكنت مزمعاً أن تكون هذه القضية موضوعاً لنيل درجة الماجستير فى علم النفس المرضى فأمضيت سنوات عدة فى القراءة والاتصال بأصحاب الهذيان الدينى. وكان فى مقدمة هؤلاء نزيل بمستشفى الأمراض العقلية بالعباسية مصاب بـ «البارانويا» أى «جنون العظمة»؛ فكان يعتقد أنه إله الكون مدللاً على ذلك بإبداع علمى وفلسفى، ولكنه كان عاجزاً عن الفعل الإرادى الكامن فى الإبداع السَّوى لكى يباشر مهمته الإلهية؛ فهو حبيس المستشفى، وألوهيته الزائفة عاجزة عن إحداث التغيير المطلوب.

أما المراجعة الفلسفية فنستند فيها إلى العلاقة العضوية بين الإبداع ونشأة الحضارة

http://nj180degree.com

الإنسانية. فمن المعروف، أنثروبولوجياً، أن الحضارة نشأت بفعل إبداع الإنسان للتكنيك الزراعى الذى كان من شأنه تغيير البيئة، أى تحويلها من بيئة لم تكن زراعية إلى بيئة زراعية تدر كمية من الطعام تفيض عن حاجة الإنسان فيخزن الفائض. وسبب إبداع هذا التكنيك مردود إلى حدوث أزمة طعام، فى عصر الصيد، بسبب اكتفاء الانسان بالخضوع للبيئة. راجع الإنسان مسألة خضوعه للبيئة من أجل مجاوزة أزمة الطعام، فغيرّ علاقته بالبيئة، فأصبحت رأسية بعد أن كانت أفقية، أى تكييف البيئة لتلبية حاجاته المتنامية. وهذا التكييف لا يتحقق إلا بالإبداع. ومن هنا جاء تعريفى للإنسان بأنه حيوان مبدع. ومعنى هذا التعريف أن تعطل الإبداع ينطوى على تشويه لإنسانية الإنسان. وقد تعطل الإبداع بفعل المحرمات الثقافية وما لازمها من مؤسسات اجتماعية وسياسية فأصبح الإبداع يعنى الخروج على المألوف، وترادف الخروج على المألوف مع ما هو شاذ ومنحرف ومريض، أى مع الجنون.

وتاريخ البشرية شاهد على ما نقول. فقد اتهم سقراط بإفساد الشباب لأنه ينكر الآلهة ويدعو إلى آلهة جديدة، وصدر حكم بإعدامه. واتهم ابن رشد بالكفر والزندقة لدعوته إلى إعمال العقل فى النص الدينى، كما اتهم جليليو بنفس التهمة لخروجه على نظرية بطليموس المتسقة مع نسق أرسطو، واتهم لوثر بالهرطقة لخروجه على المعتقد الكاثوليكى السائد.

والغاية من هذه الاتهامات تحذير الإنسان من الخروج على المألوف. والمألوف هنا هو المعتقدالراسخ أى «الدوجما dogma» ومنه الدوجماطيقية، فيقال: إن فلاناً دوجماطيقى، أى يتوهم امتلاك الحقيقة المطلقة ويسعى إلى اخضاع الواقع لهذه الحقيقة بحيث يمتنع التغيير. وإذا كان الإبداع تغييرا للواقع فالدوجماطيقية إذن ضد الإبداع وإذا كانت الدوجماطيقية جماهيرية، والإبداع على الضد من ذلك فى الواقع الراهن، أصبح من الميسور للسلطة، إذا كانت تستمد مشروعيتها من وضع قائم، إثارة الجماهير ضد المبدعين بحكم تطلعهم إلى تغيير هذا الوضع القائم.

http://nj180degree.com

فلسفة للطفولة (*)

إن تحديد سيكولوجيا الطفولة مهمة شاقة. فقد أمضى جان بياجيه ما يقرب من أربعين عاماً فى دراسة «فكر الطفل الصغير» وهو عنوان الفصل الثانى من كتابه «ست أبحاث سيكولوجية». ومع ذلك يقر بأنه لم يكن فى إمكانه تغطية هذا المجال برمته. وأعتقد أن سبب ذلك مردود إلى أن الطفولة لم تُدرس دراسة سيكولوجية منظمة إلا ابتداء من النصف الثانى من القرن الثامن عشر، من أجل تأسيس نظم جديدة للتربية تخدم خصائص الطفولة. ثم سكنت هذه الحركة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر حتى استؤنفت بدراسات تين Taine فى فرنسا عام ١٨٧٦، وداروِن فى إنجلترا عام ١٨٧٧. غير أن الدراسات التى تناولت سيكولوجيا الطفولة من جميع نواحيها لم تتسع دائرتها إلا عند جان بياجيه وهنرى فالون. فكل منهما له عدة مؤلفات عن الطفل. وكل منهما يقف ضد الآخر. فقد ناقش فالون آراء بياجيه عن الطفل فى كتابه «من الفعل إلى الفكر» عام ١٩٤٢ وعلق عليه بياجيه فى كتابه «تكوين الرمز عند الطفل» عام ١٩٤٥. وفى يونيو ١٩٤٦ نشرت مجلة «علم النفس» لمؤسسها يوسف مراد مقالاً لـ «هنرى فالون» كتبه خصيصاً للمجلة بعنوان «أثر الآخر فى تكوين الشعور بالذات». وفى هذا المقال يحدد فالون افتراقه عن بياجيه فى مسألة الطفولة حيث يوجزه فى أن أبحاث بياجيه أشاعت الرأى التقليدى القائل بأن الشعور بالذات أمر فردى فى جوهره ومبدئه: فالطفل يبدأ حياته وهو فى حالة انطواء ذاتى تام Autisme[1]. وبعد هذه المرحلة يمر الطفل بمرحلة التركيز حول الذات Egocentrisme[2] قبل أن يتمكن من تصور الآخرين فى موقف شركاء تقوم بينه وبينهم

http://nj180degree.com

علاقات من التبادل. إذ أنهم يشاركونه الوجـود، ويسوغ لهم أن ينظروا إليه كما ينظر إليهم وإن اختلفت وجـهة النظر. وهذا الإنتقال الذى يـتم فى الشعور حوالى سن السـابعة، من حالة الاعتـقاد بأن الشخص هو وحده موجود إلـى الاعتقاد بتعدد الأشـخاص هو ما ينظم بطريقة أساسية تطور الطفل من الناحية العقلية.

وعلى الضد من هذا الرأى الشائع الذى يروج له بياجـيه يذهب فالون، فيرى أن المولود الحديث ليس نظاماً مـغلقاً. فحركاته وأسارير وجـهه ونبرات صوته هى تعبـيرات مزدوجة التأثير. تأثير صادر عندمـا يعبر الطفل عن رغباته، وتأثير وارد هو ما تثيـره هذه التعبيرات من استجابة الآخرين. وتظل هذه الـتأثيرات المتبادلة فى حالة اختلاف بحيث ينعـدم التمييز بين الذات والآخر. بيد أن هذه المرحلـة، مرحلة التأثير المتبـادل، تسمح للذات، فى نهاية المطاف، أن تتخـذ موقـفها الخـاص بصدد الآخر. وفى أغلب الأحـيان تتـخذ هذه المرحلة الجديدة شكل الأزمة الحقيقية، أزمة الشخصية التى تظهر حوالى سن الثالثة، وهو يثبت ذاته بمقاومة غيره، وبالـتميز بين ما يملكه ويملكه غيره إلى الحد الذى يصل فـيه هذا التمايز إلى حد التناقض بل إلى المقـاتلة فيعتقـد أنه كل مغلق، ويصبح الآخر غـريباً، ولكنه مع ذلك شريك، فى الوقت نفسه، لأنه هو الطرف الاجتماعى الذى امتصته الذات.

نخلص مما سبق إلى أن الخلاف بين بياجيه وفالون يدور على العلاقة بين الذات والآخر فى مرحلة الطفـولة. فالآخر عند بياجـيه يظهر متـأخراً فى حين أنه عند فالون فـى صميم الذات منذ البداية. وفى تقديرى أن هذا الخلاف يتجـاوز سيكولوجية الطفولة، لأنه إذا كان الآخر رمزاً للمجتمع، وإذا كان المجتمع من نتاج العلاقة بين الإنسان والبيئة فالسؤال إذن:

ما هى طبيعة هذه العلاقة بين الإنسان والبيئة؟

جواب هذا السؤال يسـتلزم البحث عن نشأة الحضارة، والحـضارة تتحدد نشأتهـا بعصر الزراعة وليس بعصر الصيد. فالإنسان فى عصر الصيد كان على علاقة أفقيه مع البيئة، أى أنه كان متكيفاً مـعها، إذ كان يصطاد الحيوانات ويذبحها ويأكلهـا. ولم يكن متمرساً على استئناسها فندرت الحيوانات. ومع تغـير المناخ هاجرت هذه الندرة فحدثت «أزمة طعام» فى

http://nj180degree.com

عصر الصيد لم يجد لها الإنسان مخرجاً سوى تغيير علاقته مع البيئة.، فبدلاً من أن تكون أفقيه أصبحت رأسية، أى بدلاً من أن يكون متكيفاً مع البيئة أصبح هو الذى يكيف البيئة طبقاً لحاجاته المتزايدة له، فابتدع «التكنيك الزراعى» الذى من شأنه تغيير البيئة. ومعنى ذلك أن الإبداع هو أساس نشأة الحضارة الإنسانية. وقد أدى هذا التكنيك إلى بزوغ ظاهرة «فائض الطعام» الأمر الذى استلزم ابتداع نظام يسمح بالتحكم فى الفائض وتوزيعه على البشر فنشأ المجتمع، ونشأت معه الملكية والتمايز بين مَنْ يملك ومَنْ لا يملك. ومن هنا كان لدينا تعريفان للإنسان: تعريف للإنسان بأنه حيوان مبدع، وتعريف للإنسان بأنه حيوان اجتماعى. وهو حيوان مبدع قبل أن يكون حيواناً اجتماعياً. فإذا ركزنا على الإنسان من حيث هو حيوان اجتماعى ثارت قضية العلاقة بين الذات والآخر. وإذا ركزنا على الإنسان من حيث هو حيوان مبدع ثارت أمامنا قضية كيفية تفجير طاقاته الإبداعية.

ولكن ما هو الإبداع؟

هو قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع. وهنا تحضرنى تجربة «حبيب جورجى»، فقد جمع هذا الفنان عدداً من الأطفال، وهيأ لهم وسائل التعبير التلقائى بمنأى عن أى نوع من أنواع التدريب التقليدى إلا ما يستوحونه من خيالهم متروكين لكى يستنبطوا التعبير الذاتى المبدع من أنفسهم. وهؤلاء الأطفال يعيشون جميعاً فى عالم كل ما فيه يدفع للإبداع. وقد صبغت مبادىء هذا الفنان طابع أنظمة التربية الفنية فى مصر، فسخّرت طريقة التدريس لإبراز عملية الإبداع عند الأطفال. وهنا حذّر حبيب جورجى من شحن عقل الطفل بالمعلومات، لأنها فى رأيه، تخنق الإبداع. وهذا التحذير يكشف عن التناقض بين الذاكرة المختصة بحفظ المعلومات وترديدها، وبين الإبداع المختص بتجاوز الحفظ إلى البحث عما هو جديد. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن ثمة تناقضاً بين ثقافة الذاكرة وثقافة الإبداع. وهذا التناقض كامن فى علاقة كل منهما بالزمان. فثقافة الذاكرة تدور حول الحفاظ على الوضع القائم الذى هو ثمرة وضع مضى. ومن هنا يمكن القول بأن ثقافة الذاكرة تدور على رؤية ماضوية. أما ثقافة الإبداع فتتجاوز الوضع القائم Status quo إلى وضع قادم Pro quo ومن ثم فهى تدور على رؤية مستقبلية.

http://nj180degree.com

خنق الإبداع إذن يتم عندما نكتفى بثقافة الـذاكرة. وهنا ينبغى التساؤل عن العوامل التى تدفعنا إلى الاكتفاء بهذه الثقافة. وهنا أشير إلى ما أسـميه «محرمات ثقافية» وهى محرمات ندفع بها إلى عقـل الطفل منذ بداية العملية التربوية والتـعليمية. ومما يبـرر لزوم المحرمات «الثقافـية» توهمنا أن عقل الطفل سلبى، وأنه لا يتكون إلا بـفضل ما نقدمه من مـعلومات تقف عند حد المسـتوى الحسى، ولا تتـجاوزه إلى المستوى التـجريدى بدعوى أن التـجريد عمليـة يصعب على عـقل الطفل أن يرقى إليها فى بداية تـفكيره. وهذا هو رأى بياجـيه. ولإزالة هذا الوهم يلزم البحث عن كيـفية تعلم الطفل للغة يجهلها. فـإذا كان عقل الطفل سلبيـاً وفارغاً من أى محتـوى فكيف يفهم الطفل عبـارة يجهل معنى مفـرداتها. والمعنى، بحكم طبيعته، ذو طابع تجريدى. أغلب الظن أن عـقل الطفل حاصل على مقولتين وهما: مقولة «العلاقـة» ومقولة «التجريد». وبفضل هاتين المقولتـين يمكن للطفل أن يتعلم اللغة، وأن يبدع فى تكوين العبارات، وفى الحوار مع الآخر، وفى تغيير الواقع.

التعلم إذن ليس محاكاة، وإنما هو، فى أصله، إبداع. ولولا الإبداع لما كانت المحاكاة.

http://nj180degree.com

الإبداع وسلام العالم(*)

فى عام ١٩٤٥ انعقد أول مؤتمر عن «سلام العالم» بباريس. وفى الجلسة الافتتاحية قال فردريك چوليو كورى:

«لقد التقينا هنا لا للدعوة إلى السلام، ولكن لفرض السلام على «تجار الحروب». فى هذه العبارة ثمة اشكالية وهى أن السلام ينطوى على نقيضه وهو الحرب.

والسؤال إذن:

هل فى الإمكان فرض السلام من غير حرب؟

وفى التاسع من شهر يوليو عام ١٩٥٥ انعقد مؤتمر صحفى وجه فيه برتراند رسل نداء للدفاع عن حق الجنس البشرى فى الوجود. وقد أطلق على هذا النداء فيما بعد «منفستو أينشتين ـ رسل». وقد اعتمد هذا المنفستو أعظم علماء العالم . جاء فيه ما يلى:

«فى هذا الظرف المأساوى الذى تواجهه البشرية نشعر بأن على العلماء الالتقاء فى مؤتمر. واعلان المخاطر الناتجة من تطور أسلحة الدمار الشامل، والدعوة إلى ثورة فى ضوء ما هو مكتوب فى الملحق المرفق بالمنفستو. ونحن، فى هذا الظرف، لانتكلم من حيث أننا أعضاء فى أمة ما، أو فى قارة ما، أو فى عقيدة ما، ولكن من حيث أننا أعضاء فى الجنس البشرى الذى هو مهدَّد فى وجوده».

فى هذا المنفستو ثمة اشكاليتان. إحداهما تكمن فى أن العالِم مسئول عن احتمال حدوث دمار شامل، ومسئول أيضاً عن احداث ثورة تجنبنا هذا الدمار الشامل.

http://nj180degree.com

والسؤال إذن:

هل فى امكان العالِم احداث ثورة من غير أن يكون سياسياً؟

تبقى بعد ذلك الإشكالية الأخرى وتقوم فى أن على العالِم ألا يلتزم عقيدة ما، أو أمة ما لكى يكون عضواً فى الجنس البشرى.

والسؤال إذن:

هل فى امكان العالِم الإكتفاء بأن يكون عضواً فى الجنس البشرى؟

لدينا إذن ثلاث أسئلة ناتجة من ثلاث اشكاليات وتنطوى على ثلاثة مفاهيم: السلام والثورة والجنس البشرى، يمكن صياغتها فى العبارة التالية:

«يقوم الجنس البشرى بثورة لفرض السلام»

والسؤال إذن:

كيف؟

نجيب عن هذا السؤال باثارة أسئلة ثلاثة:

ما الثورة؟

مَنْ هو الجنس البشرى؟

ما السلام؟

الثورة، فى رأيى، تغيير جذرى يجسَّد وضعاً قادماً بديلاً عن وضع قائم. والوضع القادم رؤية مستقبلية من ابداع العقل، ومن ثم فالعقل مبدع. واذا كان العقل مبدعاً لزم أن يكون الابداع محوراً لمنطق هذا العقل. ومن هذه الزاوية يمكن تأسيس منطق جديد هو منطق الابداع. وعلينا بعد ذلك تحديد مقولاته وهى أربع: التجريد والعلاقة والغاية والزمن.

مَنْ هو الجنس البشرى؟

إنه يتميز بالعقل.

http://nj180degree.com

والسؤال إذن:

كيف يعمل ؟

إن العقل لا يدرك الوقائع من حيث هى كذلك لأن ادراكه يحدث تأثيراً فى الوقائع بحيث يمكن القول بأنه لا يدركها وإنما يؤولها. بيد أن هذا التأويل ليس محصوراً فى المجال النظرى بل يمتد إلى الممارسة العملية استناداً إلى تعريفنا للإبداع من حيث هو «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع». وهكذا يمكن القول بأن العقل، فى ضوء التأويل والإبداع، هو «ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع». والعقل، هنا، إيجابى أى له دور فعال فى تأسيس المعرفة. وهذا على الضد من سلبية العقل عند كل من ديكارت ولوك وهيوم. فالأفكار الصادقة، عند ديكارت، هى الأفكار الفطرية التى ليست مستفادة من الأشياء ولا مركبة من الارادة، وإنما هى فى العقل على نحو ما نقول إن مرضاً ما فطرى فى أسرة ما، وهى فى عقل الطفل على نحو ما هى فى عقل الراشد. والعقل، عند لوك، لوح مصقول لم ينقش فيه شىء، وأن التجربة هى التى تنقش فيه المعانى والمبادىء جميعاً. وكذلك العقل عند هيوم. إنه سلبى لأنه لا يحضر فيه سوى انطباعات حسية. يقول فى مفتتح «كتاب الطبيعة الإنسانية»: إن ادراكاتنا برمتها على ضربين متمايزين: انطباعات وأفكار، ولا تباين بينهما إلا فى الحيوية»، بمعنى أن الأفكار ليست إلا انطباعات حسية باهتة.

وكان فى امكان كانط مجاوزة كل من ديكارت ولوك وهيوم لو أنه طوّر السمة الفاعلة للعقل، ولكنه اكتفى بالكشف عنها فى بداية بناء مذهبه، وليس فى مذهبه برمته. وسبب هذا الإكتفاء مردود إلى «القبلية» الملازمة لكل من ملكة الحساسية وملكة الفهم. فكل من حدوس الحساسية ومقولات الفهم قبلية وكلها موظفّة لتنظيم عالم الظواهر ليس إلا. ومع ذلك فثمة ايجابية هنا وهى أن هذا التنظيم هو من شأن العقل، وبالتالى فإن العقل لم يعد فى حاجة إلى سلطة خارجية، وأن صراعه مع الطبيعة ومع الأنسقة الاجتماعية محكوم بالعقل.

http://nj180degree.com

في هذا الإطار نبحث عن جواب للسؤال الثالث:

ما السلام المرتقب؟

هل يمكن الجواب بأنه النافي للحرب؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب فالسؤال إذن:

ما الحرب؟

إن الحرب تستند إلى مفهوم «صورة العدو، وصورة العدو مرتبطة بالمحرم.

والسؤال إذن:

ما هو أصل المحرم؟

المحرم هو مطلق تحول إلى نسبي. ونسبية المطلق تعني أنه قد أصبح محدوداً في حين أنه، بحكم طبيعته، لا محدود. ولهذا فإن هذه المحدودية للمطلق تفضي بالضرورة إلى إبتداع مطلق آخر، ومن ثم تنشأ عداوة بين المطلقيْن. ويترتب على ذلك أنه إذا أردنا التخلص من الحرب علينا التخلص من صراع المطلقات، أو بالأدق، من تحويل المطلق إلى نسبي.

كيف؟

إن مفهوم المطلق مرتبط بمفهوم الحقيقة المطلقة.

ولهذا فالسؤال:

هل في امكان الجنس البشري اقتناص الحقيقة المطلقة؟

إن كانط مرشد لنا في الإجابة عن هذا السؤال في تمييزه بين اقتناص الحقيقة المطلقة، والبحث عن اقتناص هذه الحقيقة. والجنس البشري ليس في امكانه إلا البحث دون الاقتناص فتوهم اقتناص الحقيقة المطلقة يفضي إلى الوقوع في الدوجماطيقية بينما البحث عن اقتناص المطلق يمنع الإنسان من الوقوع في الدوجماطيقية.

http://nj180degree.com

والسؤال إذن:

مَنْ المسئول عن ابتداع الدوجماطيقية؟

إنها السلطة الدينية المدعمة بعلم العقيدة. ومهمة هذا العلم منع المؤمنين من الإنحراف عن «الدوجما». وإذا حدث الإنحراف اتُهم المؤمن بالهرطقة والكفر والزندقة. ومن ثم فإن أى تأويل جديد للدوجما ممتنع. وإذا كانت الجدة ملازمة لمنطق الإبداع فعلم العقيدة إذن نافٍ لهذا المنطق.

والسؤال إذن:

ما هو منطق الإبداع؟

فى عام ١٩٣٠ أصدر سبيرمان كتاباً بعنوان «العقل المبدع» وهو يُعد أول كتاب يحاول تأسيس منطق للإبداع يستند إلى ثلاثة مبادىء:

المبدأ الأول هو مبدأ ادراك الخبرة، أى معرفة الإنسان لخبرته الذاتية. ومن شأن هذه المعرفة الذاتية أن تجعلنا على وعى بمشاعرنا. بيد أن ثمة ثغرة فى هذا المبدأ وهى أنه يمنع الذات من مجاوزة ذاتها، ذلك أن هذا المبدأ تقرير للخبرة الذاتية ليس إلا.

والمبدأ الثانى هو مبدأ العلاقات بمعنى أنه إذا كان لدى الفرد موضوعان ففى امكانه ادراك العلاقة بينهما على أنحاء شتى. بيد أن سبيرمان نفسه كان متشككاً فى النظر إلى هذا المبدأ على أنه مبدأ يفضى إلى الإبداع لأنه يستند إلى ترديد خبرة سابقة.

أما المبدأ الثالث فهو مبدأ المتضايفات بمعنى أنه إذا كان لدى الفرد موضوع وعلاقة ففى امكانه ادخال موضوع آخر فى علاقة مع هذا الموضوع. ويقول سبيرمان عن هذا المبدأ إنه أقدر المبادىء على الإبداع. وهنا يذكر سبيرمان اختبار المتضادات وهو عبارة عن قراءة كلمات بصوت عالٍ وعلى المختبر «بفتح الباء» الإستجابة بكلمة مضادة. فمثلاً الخير والطول جوابهما الشر والقصر. والمسألة هنا أن الكلمة المتضايفة هى الإستجابة. بيد أن هذا المبدأ، فى نهاية المطاف، هو أيضاً تذكر لخبرة سابقة.

http://nj180degree.com

وفى رأيى أن هذه المبادىء الثلاثة للإبداع، عند سبيرمان، يمكن ردها إلى مبدأ المعطيات الحسية الذى هـو أساس الوضعية المنطقيـة. وهذا المبدأ لا يبرر الإبداع لأن الابداع لا يمكن أن يكون محصوراً فى المعطيات الحسية. وتاريخ العلم يدلل على صحة رأينا. مثال ذلك : نظرية النسبية عند أينشتين. فقـد ساد مفهوم الزمان المطلق والمكان المطلق، عند نيوتن، فى الفزياء نظرياً وعملياً لعدة قرون. ثم جـاء أينشتين وتشكك فى هذا المفهوم، ومن ثم حدث تشويش على البناء التحتى للفزياء. ومن أجل ازالة هذا التشويش أعاد أينشتين صياغة البناء التحتى صياغة جذرية. وهذه إحدى صـور الإبداع التى تستند إلى الشك فى الدوجماطيقية التى سادت فزياء ينوتن، أو بالأدق، الشك فى الحقيقة المطلقة التى انتهى إليها ينوتن.

وصورة أخـرى من صور الابداع نتجت من تناقص خـفى كامن فى النظريات القـائمة. مثال ذلك: مصادرة التوازى عند اقليدس والتى تقرر أنه من نقطة ما يمكن رسم خط واحد فقط موازٍ لخط مـستقيم. وهذه المصـادرة تبدو لأول وهلة وكأنها وضـحة بذاته. ومع ذلك فثـمة تناقص كـامن فى هذه المصادرة لأنها تنـطوى على مفهـوم اللامتناهى. فـالقول بأن الخطين المتوازيين لا يلتقيان عند نقطة محددة يناقض تعريف اقليدس للخط المستقيم وهو أنه أقصـر مسافة بين نقطتـين. ومعنى ذلك أن الخط المستـقيم له طول محدد. ويخـبرنا تاريخ الرياضيات أن مشاهير الرياضيين، ابتداء من برقلس حتى جاوس، قد حاولوا عبثاً حل هذه الإشكالية. ولكن مع الوقت نشـأ تحول جديد عندما قيل إن هذه المصـادرة يمكن الاستغناء عنها وذلك بتأسيس هندسات جديدة هى الهندسات اللا اقليدية. ونخلص من ذلك إلى أن الكشف عن التناقص يفضى إلى ابتداع نظرية جـديدة. ولهذا فإن المنطق الصورى لا يصلح أن يكون مولّداً للابداع لأنه يستند إلى مبدأ عدم التناقص الذى قد تحوّل إلى حقيقة مطلقة. وعندئذ فإذا قيل عن نظرية إنها صادقة امتنع التـفكير فى نقيضها. وهذا الامتناع مردود إلى السمة الأنطولوجية لمنطق أرسطو من حـيث أنه يستند إلى الماهية أو بالأدق إلى ما هو ثابت ودائم. بيد أن التغير سمة ملازمة لتطور الحضارة الإنسانية، وبالتالى ليس من مبرر للاكتفاء بالمنطق الأرسطى. وقد كان . فأسس هيجل منطقاً جـديداً يرفع التغير إلى مستوى التناقص فيرى أن الوجـود ينطوى على اللا وجود. ومعنى ذلك أن منطق أرسطو ليـس صالحاً لأنه

http://nj180degree.com

يستند إلى مبدأ عدم التناقص، وليس إلى مبدأ التناقص. إلا أن هيجل طبّق مبدأ التناقض على المطلق فى تطوره فانتهى إلى تطابق المطلق مع ذاته فى نهاية المطاف فتوقف الديالكتيك، وتوهم هيجل أنه اقتنص الحقيقة المطلقة. وبذلك تساوى المنطق الأرسطى مع المنطق الهيجلى فى توهم اقتناص الحقيقة المطلقة. وتاريخ العلم، كما أوضحنا، هو على الضد من هذا الوهم.

والسؤال إذن:

هل من المشروع إقامة علاقة جوهرية بين العقل والحقيقة؟

جوابى بالسلب لسببين:

السبب الأول: أنه إذا كان اقتناص العقل للحقيقة المطلقة غير مشروع لزم القول بأن اقتناص العقل للحقيقة النسبية هو أيضاً غير مشروع، لأن الحقيقة، بحكم طبيعتها، مطلقة وليست نسبية، ثم هى كذلك بحكم علاقتها العضوية بالمطلق.

وإذا كانت الحقيقة المطلقة حقيقة دوجماطيقية كان قدامى الشكاك اليونانيين على حق فى مبدئهم القائل بأن كل حجة تقابلها حجة أخرى مضادة لها. و يلزم من هذا المبدأ أننا نقف عند نقطة يمتنع عندها الانزلاق إلى الدوجماطيقية. وهكذا تكون الدوجماطيقية على علاقة عضوية بمفهوم الحقيقة. فاذا أردنا التحرر من الدوجماطيقية كان علينا التحرر من مفهوم الحقيقة.

والسؤال إذن:

ما البديل؟

فى مقدمة كتاب «فلسفة الحق» يقول هيجل:

«أن نفهم ما هو موجود ـ هذه هى مهمة الفلسفة.. وأن نقر بأن العقل هو وردة فى صليب الحاضر، ومن ثم نستمتع بالحاضر فهذه هى البصيرة التى تصالحنا مع ما هو واقعى».

من هذا النص نخلص إلى نتيجة مفادها أن العقل على علاقة أفقية مع الواقع فى حين

http://nj180degree.com

أن علاقة العقل بالواقع هى علاقة رأسية بمعنى مجاوزة العقل للواقع من أجل تغييره. والتغيير، هنا، يعنى ابتداع علاقات جديدة. ومن ثم فالعقل محكوم عليه بالابداع إلى الحد الذى يمكن أن نقول فيه إن العقل مبدع بطبيعيه.

والسؤال إذن:

ـ ما هو منطق الابداع؟

تحديد هذا المنطق من تحديدنا للابداع وهو «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع» أو بالأدق تغيير الوضع القائم بفضل وضع قادم. والوضع القادم رؤية مستقبلية. ومعنى ذلك أن المستقبل كامن فى الابداع، والمستقبل محكوم بالغاية، وبالتالى فالفعل غائى. والغائية مطروحة فى المستقبل، وبالتالى فالفعل مستقبلى. واذا كان الفعل كذلك فهو إذن رمز على النفى لأنه ينفى الوضع القائم. ولكنه أيضاً رمز على الايجاب لأنه يجسد وضعاً قادماً هو علة تغيير الوضع القائم. ومعنى ذلك أن العلة مطروحة فى المستقبل، وبالتالى فانها لن تتحقق، ولكنها فى الطريق إلى التحقق. وهكذا تكون الحرية كامنة فى المستقبل، وبالتالى كامنة فى الابداع. والمحرمات الثقافية هى التى تحد الحرية لأن هذه المحرمات هى علة مطلقة الثقافة. وعندئذ يكون التناقص بين الثقافة المطلقة (دوجما) والابداع.

والسؤال إذن:

ما العلاقة بين منطق الابداع وسلام العالم؟

ونجيب بسؤال:

لماذا سلام العالم بالذات؟

لأن العالم مهدد بالفناء بسبب ما يسمى بـ «حرب النجوم» التى بدأ الاعداد لها فى الثمانينيات فى عهد رونالد ريجان وبتدعيم من الأصولية المسيحية بزعامة «الغالبية الأخلاقية» التى يقودها القس جيرى فولول، وذلك من أجل أن يكون لأمريكا الحق فى

http://nj180degree.com

التحكم فى الفضاء. وهنا ثمة اشكالية جديدة كامنة فى الثورة العلمية والتكنولوجية. فهذه الثورة هى من ثمار التنوير فى حين أنها مستخدمة من أجل تدمير العالم، وبالتالى فإن تجنب تدمير العالم يستلزم الدعوة إلى سلام العالم.

ولكن كيف؟

جوابى على النحو الآتى:

ليس استناداً إلى تعريف الانسان بأنه حيوان اجتماعى أو حيوان سياسى ولكن إلى تعريفه بأنه حيوان مبدع، لأن التعريف الأول يحد من مجال الابداع، وسبب ذلك مردود إلى العلاقة العضوية بين الضبط الاجتماعى والسياسى من جهة، والمحرمات الثقافية التى تولدّ صورة العدو من جهة أخرى. ونخلص من ذلك إلى أن التعريف الأول يفضى إلى ضرورة الحرب بينما التعريف الثانى يفضى بالضرورة إلى نفى الحرب.

http://nj180degree.com

وحدة المنهج العلمى (*)

وحـدة الكون تلزم منها وحـدة العلم. وإذا كـانت وحدة العلم تـعنى وحدة الطبـيعـة والمجتمع كانت العلوم الطبيعية والإنسانية محكومة بهذه الوحدة.

وكانت هذه الوحدة، فى البـداية، أسطورية. فقد قال هوميروس مـثلاً إن نهر زونتوس إستشاط غضـباً لأن أخيل ملأه بالجثث، وأن الآلهة تظهر للناس وتختـفى كما تشاء. وكان هزيود يرى أن زيوس، كبيـر الآلهة، يذل الأقوياء. وأن الآلهة هم أخـر المواليد بدعوى أن القوى الطبـيعيـة سابقة عـلى الآلهة المكلفين بتـدبيرها. ولهـذا كان أرسطو يدعو الشـعراء باللاهوتيين لمعالجتهم العلم فى صورة الأسطورة.

ثم جاء الطبـيعيون الأوائـل، ونظروا إلى هذه الوحدة بأسلوب عقـلانى بقدر الإمكان. فقـال طاليس إن الماء هو المادة الأولى، والجوهـر الأوحد الذى تتكون منه الأشـياء. ورغم معـارضة مَنْ جاءوا بعد طـاليس إلا أنهم كانوا عقـلانيين مثله. من هؤلاء أنكسـيمندريس وأنكسمانس وهرقليطس. فأنكسيـمندريس كان يرى أن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً وإلا لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه، فدعا المادة الأولى اللامتناهى. وقال أنكسيمانس إن المادة الأولى هى الهـواء اللامتناهى. وقـد آثره على الماء لأنه ألطف، ولأنه علة وحـدة النفس. فـالنفس هواء ولفظ Psyché باليونانية يعنى النفْس والنَفَس. فـالهواء نفس العالم وعلة وحدته. أما هرقليطس فعنده أن النار هى المبدأ الأول الذى عنه تصدر الأشياء وترجع إليها. ولهـذا فهى نار إلهية يعتريهـا التغير. وبفضل التـغير تصير ناراً محـسوسة، يتكاثف

http://nj180degree.com

بعضها فيصير بحراً، ويتكاثف البعض الآخر فيصير أرضاً، ويعود كل ذلك ناراً مرة أخرى، ويحكم التغير اللوغوس أو القانون الكلى.

بيد أن هذه الوحدة العقلانية لم تستمر طويلاً إذ إستحالت، فى العصر الوسيط، إلى وحدة دوجماطيقية تضيق من إعمال العقل بدعوى تعقل الإيمان كما قال أوغسطين أو أومن لأتعقل كما قال أنسلم، أى أن الإيمان شرط التعقل. وبناء على ذلك ينكر أنسلم على الجدليين محاولتهم إخضاع الإيمان للمنطق، أى مناقشة موضوعه كما لو كان من الممكن ألا يكون صادقاً.

بيد أن هذه الوحدة الدوجماطيقية قد انهارت بفضل عصر النهضة وعصر الإصلاح الدينى. فقد ذاعت فى عصر النهضة النزعة الإنسانية وما لزم عنها من ظهور فكرة الدين الطبيعى والأخلاق الطبيعية. أما عصر الإصلاح الدينى فقد تأسس على مبدأ «الفحص الحر» للنص الدينى بغير حاجة إلى سلطة دينية.

وفى القرن السابع عشر كان ديكارت الملقب بأبى الفلسفة الحديثة ينشد تأسيس فلسفة تكون بمثابة الوحدة الكلية للمعرفة، ولكن بشرط أن تكون عقلانية، ولهذا عرّف الفلسفة بأنها دراسة الحكمة، والحكمة هى المعرفة الكاملة نظرياً وعملياً قِسمها الأول الميتافزيقا. وهى تشتمل على مبادئ المعرفة التى على أساسها نفسر صفات الله وروحانية النفس كما نفسر المعانى الواضحة المتميزة الموجودة فى العقل. والقسم الثانى العلم الطبيعى وفيه نفحص عن تركيب العالم حتى يتسنى لنا استكشاف سائر العلوم النافعة مثل الطب والميكانيكا والأخلاق. ومن هذه الزاوية الفلسفة هى العلم الكلى كما كانت عند القدماء، ولكن بمنهج رياضى قاعدته الأولى تقول «ألا أتلقى على الإطلاق شيئاً على أنه حق مالم أتبين بالحدس أنه كذلك، أى أن أتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وألا أُدخِل فى أحكامى إلا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز لا يكون موضع شك، ولهذا يقال عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية لأنها عبارة عن إعلان سلطة العقل.

وبفضل هذه القاعدة إكتشف ديكارت مبدأ فلسفته المعروف باسم «الكوچيتو»، وهو لفظ لاتينى معناه «أنا أفكر» ولكنه إيجاز لحقيقة أولية واضحة ومتميزة وهى «أنا أفكر إذن

http://nj180degree.com

أنا موجـود». وقد انتهى إليـها ديكارت بعد أن شك فى كل شئ، ووجـد أن شيئـاً واحداً يبـقى فى معـزل عن الشك، وهذا الشئ هو الفكر. فـأنا أفكر حـين أشك، وأنا موجـود بالضرورة حـين أفكر. ثم هو يستنبط من هذا المبـدأ المبادئ الأخرى التى تـكوّن فى النهاية مذهبه الفلسفى.

ومن ثم يمكن القول بأن منهج ديكارت الريـاضى هو تمهيد لتأسيس المنهـج الإستنباطى الذى يستند إلى مجمـوعة من البديهيات، والمصادرات، والتعـريفات، والنظريات المستنبطة منها طبقاً لقواعد الاستدلال.

ولكن يؤخذ على ديكارت أنه حصر نفسه فى هذه الحقيقة الأولية، بمعنى أنه لم يكن فى إمكانه إدراك العـالم إدراكاً مبـاشراً، وبالتالى لـم يكن فى إمكانه إثبات وجـود هذا العالم مبـاشرة. ومن هنا إضطر إلى الإستـعانة بما يسمـيه «الصدق الإلهـى»، ومعناه أن الله هو الضامن لصـحة قواعـدنا المنطقيـة، وبعبارة أخـرى هو الضامن لصحـة المنهج الرياضى أى لصحة إستدلالاتنا. يقول: «يقين كل علم وصحـته يرجع إلى معرفة الله الحق بحيث أننى ما لم أعرف الله لا أعرف شيئاً آخر».(١)

ومن هنا كان هوسرل محـقاً فى نقده لديكارت عندما قال «إنى أكتـشف ذاتى كموجود إنسانى، وكموجود يعرف هذا العالم معرفة علمية، وأن هذه المعرفة العلمية متضمنة لذاتى، وأنا الآن أقول لنفسى إن كل ما هو موجود هو كذلك بفضل وعيى المعرفى، وهذا الذى هو موجود وله وجود بالنسبة إلىّ أى بالنسبة إلى الإنسان فهو ليس موجوداً إلا فى وعيى».

وهذا الوعى يسميه هوسرل ذاتية ترنسندنتالية. بيد أن هذه الذاتية تتحول بدورها إلى ما يسمـيه هوسرل مابين الذوات. وحـجته فى ذلك أن الأنا الترنـسندنتالى يؤسس فى ذاته أنا آخر ترنسندنتالى. ومن هذه الزاوية فإن هوسرل يحذف مشكلة الموضوعية لكى يتجنب إثارة فكرة متناقضة وبلا معنى، وأعنى بهـا فكرة وجود شئ خارج مجال الوعى(٢). ومـشكلة هوسرل هى فى كونه يتصور أن نظرية المعرفة مكافئة لنظرية العقل. بيد أن هذا التكافؤ بين المعرفة والعـقل ليس كافياً لأن نظرية العقل هى نظرية الوجـود ـ فى ـ العالم، ومعنى ذلك

http://nj180degree.com

أن الوحدة بين العقل والعالم قائمة منذ البداية. ومع ذلك فهذه الوحدة تنطوى على تضاد بين العقل كجزء من كل الذى هو العالم. ووحدة التضاد تعنى أن العلاقة بين العقل والعالم هى علاقة جدلية، بمعنى أن العقل يجاوز العالم. وهذه المجاوزة تعنى أنسنة العالم وذلك بتغييره. والعقل، بهذا المعنى، يستبعد الموضوعية الآلية التى تزعم أن العقل وظيفته وصف الواقع الموضوعى ليس إلا، كما يستبعد الأنا وحدية التى تنظر إلى العالم على أنه مجرد إنتاج من العقل. وفى كلتا الحالتين العقل ليس منخرطاً فى تغيير الواقع. فى الإستبعاد الأول العقل ليس منخطراً لأنه موضوع بالنسبة للواقع، والواقع فى هذه الحالة هو الذى يغيّر ذاته. وفى الإستبعاد الثانى، الأنا وحدية متناقضة مع مفهوم تغيير الواقع، لأن تغيير واقع متخيل هو أمر محال.

ونخلص من ذلك إلى أن هذين المفهومين للعقل لا علاقة لهما بما يحدث من تغيير للواقع. ولهذا فإن مفهوم «تغيير الواقع» يستلزم إعادة النظر فى مفهوم العقل لمعرفة ما إذا كان فى إمكان العقل أن يكون عاملاً فاعلاً فى التغيير. بيد أن هذا الإمكان لا ينكشف لنا إلا من خلال منهج. وإذا كان المنهج الرياضى، عند ديكارت، لايكشف عن «فاعلية» العقل فهل المنهج الإستقرائى يسمح بهذا الكشف؟

جواب هذا السؤال يستلزم طرح المنهج الإستقرائى عند إثنين من مؤسسيه وهما فرنسيس بيكون وچون ستيوارت مِل.

يقول بيكون فى مفتتح كتابه «الأورجانون الجديد» «إن الإنسان، من حيث هو خادم للطبيعة ومؤول لها، فى إمكانه أن يعمل ويفهم الشئ الكثير ولكن بشرط أن يكون ذلك فى نطاق ما نلاحظه، فى مسار الطبيعة، سواءفى الواقع أو فى الفكر. وفيما وراء ذلك ليس فى إمكان الإنسان أن يعرف شيئاً أو يعمل شيئاً[٣]. ومع ذلك فإن بيكون يركزفقط على تجميع الوقائع وذلك إستناداً إلى تسع قواعد:

١ ـ تنويع التجربة وذلك بإحدى وسيلتين إما بتنويع المواد التي تنتج عنها ظاهرة ما، أو بتصور مصادر أخرى لإحداث ظاهرة من الظواهر.

http://nj180degree.com

٢ ـ تكرار التجربة.

٣ ـ إطالة التجربة وذلك بأن نستمر فى جعل المؤثر ينتج أثره فى الشئ المتأثر حتى نعلم هل من شأن هذا أن يغير فى طبيعة المتأثر أو أن ينتج ظواهر جديدة.

٤ ـ نقل التجربة ومعناها محاولة تطبيق مجموعة من الإرشادات الخاصة بفرع معلوم على فرع آخر.

٥ ـ قلب التجربة وذلك بأن نحاول أن نبين أثرالعلة فى الشئ المتأثر فى وضع مقلوب.

٦ ـ إلغاء التجربة أى طرد الكيفية المراد دراستها.

٧ ـ تطبيق التجربة أى استخدام التجارب لاستكشاف خاصية نافعة.

٨ ـ جمع التجارب أى الزيادة فى فاعلية مادة ما بالجمع بينها وبين فاعلية مادة أخرى.

٩ ـ صدف التجربة أى أن تجرى التجربة لا لتحقيق فكرة معينة بل لكونها لم تجر بعد ثم ينظر فى النتيجة ماذا تكون.

وبعد إجراء التجارب.يوزعها بيكون فى قوائم ثلاث: قائمة الحضور وقائمة الغياب وقائمة الدرجات. ويوضح ذلك بظاهرة الحرارة. فى قائمة الحضور جمع بيكون سبعة وعشرين شاهداً تتمثل فيها الحرارة بالفعل، مثل حرارة الشمس واشتعال الشهب والبرق والبراكين. وفى قائمة الغياب دوّن الشواهد التى لا تغيب فيها الحرارة مثل القمر. وفى قائمة المقارنة دوّن الشواهد التى تتغير فيها الحرارة. ويخلص من ذلك كله إلى أن الحرارة «حركة تمدد معاقة تجاهد للتحقق فى جزئيات أصغر».

ولكن يؤخذ على بيكون أنه لم يفهم الإستقراء على أنه منهج القانون الطبيعى وأنه يدور على الكشف عن العلاقة الضرورية بين ظاهرة هى علة وأخرى هى معلولة. وهذا ما قد فطن إليه مِل فى كتابه "System of Logic" حيث يقول: «إننا نتعلم بالتجربة أن فى الطبيعة نظام تعاقب لايتغير، وأن كل ظاهرة فهى مسبوقة بأخرى فيدعى السابق المطرد علة، واللاحق المطرد معلولاً. وتأسيساً على ذلك وضع مِل المناهج اللازمة لإثبات العلاقة العلية

http://nj180degree.com

بين الظواهر، وهى تنحصر فى خمسة:

١ ـ منهج الإتفـاق ومفـاده أننا إذا نظرنا فى الأحـوال المولِّدة لظاهرة، ووجدنا أن ثمـة عاملاً واحداً يظل باسـتمرار موجوداً على الرغم من تغير بقيـة السوابق فمن اللازم أن نُعد هذا الشئ الثابت الواحد هو علة لإحداث الظاهرة.

٢ ـ منهج الإفتـراق وهو يُستخدم للتـأكد من صحـة نتائج المنهج الأول. وهو من هذه الزاوية مضاد فى الصورة للمنهج الأول ولكنه مؤيد للنتيجة. ومفاد هذا المنهج أنه إذا اتفقت مجموعتان من الأحداث من كل الوجوه إلا وجهاً واحداً فتغيرت النتيجة من مجرد إختلاف هذا الوجه الواحد فإن ثمة صلة علية بين هذا الوجه وبين الظاهرة الناتجة.

٣ ـ منهج الإتفاق والإفتراق وهو يجمع بين المنهجين.

٤ ـ منهج البواقى ويـطبق على معلول مركب يقع بعـد جملة ظواهر. ومـفاده أننى إذا كنت أعلم باستقراءات سابقـة أن بعض هذه الظواهر علة لأجزاء من المعلول كانت الظواهر الباقية علة الأجزاء الباقية.

٥ ـ منهج التغـيرات المساوقة ومـفاده أننا لو أتينا بسلسلتين من الظواهـر فيها مـقدمات ونتائج، وكان التـغير فى كلتا السلسلتـين ينتج تغيراً فى النتائج فى كلتا الـسلسلتين كذلك وبنسبة معينة، فلابد أن تكون ثمة علاقة علية بين المقدمات والنتائج.(٤)

وكان ابن رشد قـد سبق مِل فى بيان العـلاقة بين العلية والقانون. قـال «وإنما نرى أنّا قد علمنا الشئ علماً حـقيقياً فى الغـاية متى علمنا الشئ لا بأمر عارض له على نحـو ما يعلمه السوفـسطائيون بل متى علمناه بالعلة الموجـبة لوجوده، وعلمنا أنهـا علته، وأنه لا يمكن أن يوجد من دون تلك العلـة. ومن الدليل على أن العلم الحقيـقى هو هذا أن كل مَنْ يدعى أنه قد علم الشئ فـإنه إنما يرى أنه قد علمه بهذه الجـهة سواء علمه بالحـقيقة أو لم يعلـمه فإن كليهما إنما يزعمان أنهما علمـا الشئ بهذه الجهة. لكن الفرق بينهما أن الذى يعلم الشئ على ما هو به يظن أنه علمه بعلته وهو لم يعلمه، والذى علمه على التحقيق علمه بعلته»(٥).

http://nj180degree.com

وتأسيساً على ذلك فإن منهج الإستـقراء يسمى «البحث عن العلة» من حيث أنه يحاول حصـر علة ظاهرة ما فى ظاهرة أخرى معـينه، فإذا أفحلت المحـاولة عرفت العلة عن هذا الطريق معرفة محققة.

ولكن تطور العلم وبالأخص علم الفيزياء قد أحـدث ثغرة فى مبدأ العلية. ذلك أن من شأن العلية أن تفضى إلى الحتـمية. ولهذا ساد الإعتقاد أنه فى الإمكان تعـيين حالة جسيم تعيـيناً دقيـقاً إذا عـرفنا موضـعه وسـرعته فى الـفضاء فى لحظـة معينة. وإذا عُـرفت هذه المعلومات عن جميع جسيمات الكون أمكن التنبـؤ بالمستقبل. ولكن الفيزياء المعاصرة دللت على أن التجـربة لا تسمح لنا بالدقة المطلقـة فى تعيين مـوضع الجسيم وسرعـته فى وقت واحد، وبالتالى فإنها لاتفـضى بنا إلى وصف موضوعى عن العالم على الإطلاق، والعالم الذرى على التخصيص. وقد أوهمتنا الفيزياء الكلاسيكية بأنها قادرة على وصف العالم من غير تدخل من الإنسان. وقد أزالت نظرية الكـم، التى أسسها ماكس بلانك، هذا الوهم، وذلك بتحـديد نسبة مـعينة من الخطأ يسمى ثابت بلانك (هـ) ورتب علـيه هيزنبرج مـبدأه المسـمى «علاقـات اللا تعين». وهذا المبـدأ مـردود إلى بزوغ العـامل الذاتى وهو الملاحِظ الصانع للأجهزة التى يقيس بها موضعُ الجسـيم وسرعته، ولهذا لزم التنويه، على حد قول هيزنبرج، بأن ما نلاحظه ليست الطبيعة فى ذاتها، وإنما الطبيعة على نحو ما يحددها منهج الفحص. وقـد أفضت بنا نظريـة الكم إلى قول نيلز بوهر بأننا إذا أردنا إدخـال التناغم فى الحياة علينا ألا ننسى أننا، فى سياق دراما الـوجود، ممثلون ومشاهدون، ومن ثم فإن فعلنا له أهمية بالغـة فى علاقتنا العلمية مع الطبـيعة، وعلى الأخص فى مجالات الطبـيعة التى ليس فى الإمكان إختراقها إلا بفضل ما لدينا من أجهزة متقنة[٦].

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول بأن الفيزياء المعاصرة قد أفضت إلى إحداث ثغرة فى الحتمية المستندة إلى مبدأ العلية، وبالتـالى ثغرة فى الإستقراء. ومن ثم أثيرت قضية أساس الإستـقراء. فـالمفهوم الكلاسـيكى لأساس الإسـتقـراء الذى يخولنا الحق فى الإنتـقال من الجزئيات إلى الكلى الشامـل لها هو أن المحمول الحاصل لعدد كاف لجـزئيات موضوع كلى فى أحوال عـدة وظروف مختلفـة هو محمـول حاصل لذلك الموضـوع الكلى، بدعوى أن

http://nj180degree.com

تكرار المحمول فى الجـزئيات دليل على أن المحمول خـاصية لازمة عن الماهية المشـتركة بين الجزئيات، والثابتة فيها وسط تغير الأعراض، وإلا كان التكرار بغير علة.

والسؤال إذن :

ما تبرير الإنتقال من الجزئى إلى الكلى؟

هذا السؤال أثاره كارل بوبر فى كتابه المشهـور المعنون «منطق الإكتشاف العلمى» وصاغه على هذا النحو: كيف يمكن تأسيس صدق القضايا الكلية المستندة إلى التجربة. فى رأيه أن هذا الصدق يستلزم مقدماً تأسيس مبدأ الإستقراء. ذلك أن هذا المبدأ «هو الذى يحدد صدق النظريات العلمـية» على حد تعـبير ريشنبـاخ، وأن حذف هذا المبدأ من الـعلم يفضى إلى سلب العلم من القدرة على معرفة ما إذا كـانت النظرية صادقة أم كاذبة. ومن البين، على نحو ما يرى بوبر، أن مبدأ الإستقراء ليس حقيقة منطقية خالصة على غرار القضية التحليلية وإلا كانت الإستدلالات الإستـقرائية مجرد تحصيل حاصل. يبقى أن يكون مـبدأ الإستقراء قضية تركـيبية، أى قضية نفـيها ممكن، ومع ذلك فالمبدأ مقـبول من الكل فهل فى الإمكان تبرير هذا الـقبول الجـمعى؟ إن هذا التـبرير يستلزم بـدوره مبدأ إسـتدلالياً أعـلى من المبدأ الأول، وهكذا دواليك. وفى رأى بوبر أن الخـروج من هذا الدور المنطقى يسـتلزم منهجـاً مؤلفاً من الإستنباط والإسـتقراء يسميه «المنهج الإستنباطى للإختبـار» نقطة البداية فيه فرض جديد أو نسق نظرى نسـتنبط منه نتائج بمعونة الاسـتنباط المنطقى. ثم نختبـر صدق النسق بأربع طرق:

١ ـ مقارنة النتائج بعضها ببعض لاختبار اتساقها.

٢ ـ الكشف عن الصورة المنطقيـة للنظرية بهدف معرفة ما إذا كانت لهـا خاصية النظرية التجريبية أو العلمية أو أنها تحصيل حاصل.

٣ ـ مقارنة النظرية بنظريات أخرى بهدف معرفة ما إذا كانت تمثل تقدماً علمياً.

٤ ـ إختبار النظرية بمعونة التطبيقات التجريبية للنتائج المستخلصة منها(٧).

وهكذا يحاول بوبر التأليف بين منهجين يبدو أن كـلاً منهما يناقض الآخر، الإستنباطى

http://nj180degree.com

يبدأ من الفرض، أى من العقل، والإستقرائى يبدأ من الملاحظة والتجربة.

وفى تقديرى أن منشأ هذا التناقض مردود إلى نفى مقولة أن الإنسان موجود ـ فى ـ العالم. ومن ثم فإن نفى هذا النفى يؤلف علاقة جدلية بين المنهج الإستنباطى والمنهج الإستقرائى، أى علاقة تعنى وحدة الأضداد التى تمنع رد أحد المنهجين إلى الآخر، أوحذف أى منهما. وتاريخ النظريات العلمية يدلل على تقرير هذه العلاقة. يقول أينشتين فى تقديمه لكتاب جليليو «حوار حول نسقين رئيسيين للعالم»: «كثيراً ما يقال إن جاليليو لُقب بأبى العلم الحديث عندما أحل المنهج التجريبى محل المنهج الإستنباطى التأملى. وأنا أعتقد أن هذا الفهم يتهاوى أمام الفحص الدقيق. فليس ثمة منهج تجريبى بدون تصورات وأنشطة نظرية، وليس ثمة تفكير نظرى لايكشف عن أصوله التجريبية إذا ما فحصناه بدقة. ولهذا فمن الخطأ تصور أن ثمة تناقضاً حاداً بين الأسلوب التجريبى والأسلوب الإستنباطى. وقد كان هذا التصور أبعد ما يكون عن جليليو. والواقع أنه مع بداية القرن التاسع عشر إستبعدت تماماً الأنشطة المنطقية (الرياضية) التى كان تركيبها يتم بمعزل عن أى مضمون تجريبى، هذا بالإضافة إلى أن المناهج التجريبية التى كانت فى عصر جليليو كانت واهنة إلى الحد الذى كان فيه أصحاب الجرأة من أهل التأمل النظرى هم وحدهم القادرون على عبور الفجوات بين المعطيات التجريبية. وليس ثمة أثر لأى تعارض بين النزعة التجريبية والنزعة العقلانية فى أىٍّ من أعماله، ولم يكن يعترض على مناهج أرسطو الإستنباطية، بل هو يلح، فى صفحات عديدة من المحاورة الأولى، على أن أرسطو نفسه كان يستبعد الإستنباط إذا ما تناقض مع المعطيات التجريبية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان جليليو يستعين بالإستنباط المنطقى. وكثيراً ما كانت أبحاثه تتجه إلى الفهم الشامل أكثر من إتجاهها نحو المعارف الواقعية. ولكن هذا الفهم كان يعنى بالضرورة إستنباط النتائج من أنسقة منطقية مقبولة»(٨).

ومن شأن هذه العلاقة الجدلية بين المنهج الإستنباطى والمنهج الإستقرائى أن يمتنع معها الوقوف عند نظرية علمية بدعوى أنها حقيقة مطلقة. ولهذا كان بوبر محقاً فى قوله بمبدأ التكذيب ومفاده أن تكذيب النظرية مشروط بتناقض القضايا الأساسية المقبولة مع النظرية.

http://nj180degree.com

والقضايا الأساسية هى القضايا الجزئية. ومن شأن مبدأ التكذيب أن يحررنا من الدوجماطيقية. وقد كان دحض الدوجماطيقية محور إهتمام بوبر.

وهنا نتسائل :

ما الدوجماطيقية؟

إنها توهم إمتلاك الحقيقة المطلقة، وهذا الوهم يمتنع معه الإبداع، ولهذا فالمضاد للدوجماطيقية ليس هو التفكير النقدى على نحو ما يرى بوبر[٩]، وإنما هو التفكير الإبداعى، لأن التفكير النقدى متضمن فى التفكير الإداعى. وعكس ذلك ليس بالصحيح. والتفكير الإبداعى هو الذى يسمح لنا بتفسير كيفية نشأة الفكرة المبدعة أو النسق المبدع. ولهذا لايكفى قول بوبر بأن نقطة البداية، فى منهجه، هى الفكرة الجديدة أو النسق الجديد، إذ ينبغى تجاوز نقطة البداية إلى معرفة كيفية نشأتها، هذا بالإضافة إلى أن تكذيب نظرية لايستلزم آلياً نظرية جديدة. ذلك أننا يمكننا أن نقنع بالتكذيب ونقف عند حد الشكاك اليونانيين الذين كانت فلسفتهم تدور على دحض الدوجماطيقية ليس إلا بدعوى أن لكل حجة حجة مضادة، وأن من شأن هذا التضاد أن يفضى إلى إمتناع الدوجماطيقية.

السؤال إذن:

ما الإبداع؟

تعريفى للإبداع أنه «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع». وفى هذا التعريف ثمة مكونان «تكوين علاقات جديدة» و«تغيير الواقع» وهما متلازمان، ذلك أن الإكتفاء بتكوين علاقات جديدة من شأنه أن يساوى بين المبدع والمريض بالهوس، وتغيير الواقع لمجرد التغيير هو نوع من التدمير.

ولكن تكوين علاقات جديدة يستلزم نقد العلاقات القائمة. ونقدها ليس ممكناً إلا إذ كان الإنسان على وعى بأن هذه العلاقات القائمة تدخل فى علاقة تناقض مع الواقع المتطور.

http://nj180degree.com

والتناقض يعنى أن ثمة إشكالية ولا يعنى أن ثمة مشكلة. فالمشكلة قد تكون وهمية، كما أن المشكلة إذا لم تكن كذلك فإنها تتضمن بحثاً عن حل تقليدى. أما الإشكالية فتعنى أن ثمة تناقضاً ينبغى رفعه، ورفعه ليس ممكناً من غير فكرة مبدعة. وتكوين فكرة مبدعة يستند إلى منطق الإبداع.

فما هو هذا المنطق؟

إنه يستند إلى المقولات الآتية: العلاقة ووضوح المعنى والتسلسل المنطقى والوضع القادم والإشكالية. مقولة العلاقة بحكم تعريفى للإبداع. والعلاقة المتصورة، هنا، هى العلاقة بين معان كلية لأن هذا النوع من المعانى من مكونات القانون العلمى. ووضوح المعنى يستلزم تعريفاً للمعانى الكلية على نحو ما هو وارد فى شروط التعريف المنطقى. الأمر الذى يلزم منه إمكان التسلسل المنطقى (الإستنباط) للمعانى الكلية. والوضع القادم هو الرؤية المطروحة فى المستقبل والمطلوب تجسيدها فى الواقع لتغيير الوضع القائم والذى هو موضع نقد من أجل تغييره. وضرورة تغييره ناشئة عن تناقض الوضع القائم مع المعطيات الواقعية الجديدة. وهذا التناقض رمز على إشكالية فى حاجة إلى حل، وهذا لايتأتى إلا برفع التناقض. وهذا معنى جديد للإستقراء إذ هو يبدأ من الوضع القائم، ولكن فى ضوء وضع قادم. ومعيار سلامة الوضع القادم قدرة الإنسان على تجسيده فيتغير الوضع القائم.

ومن هنا يمكن القول بأن تاريخ العلم سلسلة من الإشكاليات تبزغ منها الإبداعات. مثال ذلك الهندسات اللا إقليدية. فقد تم إبداعها بفضل اكتشاف تناقض فى المصادرة الخامسة فى هندسة إقليدس وهى مصادرة التوازى. ولم يكن فى الإمكان رفع هذا التناقض إلا بإبداع هندسات لا إقليدية إنتهت إلى نتائج مناقضة لنتائج الهندسة الإقليدية.

ومثال آخر من فكر داورين. ففى «يوميات البيجل» فى الفترة (١٨٣١ ـ ١٨٣٦) سجل داروين آلافاً من الصفحات كمذكرات علمية. وقد خلت هذه المذكرات تقريباً من الإشارة إلى مفهوم التطور إذ كان داروين منشغلاً بمسائل جيولوجية، وكان مقتنعاً بأن ثمة نظاماً طبيعياً ثابتاً، الكائنات العضوية فيه متكيفة مع بعضها البعض من جهة، ومتكيفة كلها مع

http://nj180degree.com

والقضايا الأساسية هى القضايا الجزئية. ومن شأن مبدأ التكذيب أن يحررنا من الدوجماطيقية. وقد كان دحض الدوجماطيقية محور إهتمام بوبر.

وهنا نتسائل :

ما الدوجماطيقية؟

إنها توهم إمتلاك الحقيقة المطلقة، وهذا الوهم يمتنع معه الإبداع، ولهذا فالمضاد للدوجماطيقية ليس هو التفكير النقدى على نحو ما يرى بوبر[٩]، وإنما هو التفكير الإبداعى، لأن التفكير النقدى متضمن فى التفكير الإداعى. وعكس ذلك ليس بالصحيح. والتفكير الإبداعى هو الذى يسمح لنا بتفسير كيفية نشأة الفكرة المبدعة أو النسق المبدع. ولهذا لايكفى قول بوبر بأن نقطة البداية، فى منهجه، هى الفكرة الجديدة أو النسق الجديد، إذ ينبغى تجاوز نقطة البداية إلى معرفة كيفية نشأتها، هذا بالإضافة إلى أن تكذيب نظرية لايستلزم آلياً نظرية جديدة. ذلك أننا يمكننا أن نقنع بالتكذيب ونقف عند حد الشكاك اليونانيين الذين كانت فلسفتهم تدور على دحض الدوجماطيقية ليس إلا بدعوى أن لكل حجة حجة مضادة، وأن من شأن هذا التضاد أن يفضى إلى إمتناع الدوجماطيقية.

السؤال إذن:

ما الإبداع؟

تعريفى للإبداع أنه «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع» وفى هذا التعريف ثمة مكونان «تكوين علاقات جديدة» و«تغيير الواقع» وهما متلازمان ذلك أن الإكتفاء بتكوين علاقات جديدة من شأنه أن يساوى بين المبدع والمريض بالهوس وتغيير الواقع لمجرد التغيير هو نوع من التدمير.

ولكن تكوين علاقات جديدة يستلزم نقد العلاقات القائمة. ونقدها ليس ممكناً إلا إذا كان الإنسان على وعى بأن هذه العلاقات القائمة تدخل فى علاقة تناقض مع الواقع المتطور.

http://nj180degree.com

والتناقض يعنى أن ثمة إشكالية ولا يعنى أن ثمة مشكلة. فالمشكلة قد تكون وهمية، كما أن المشكلة إذا لم تكن كذلك فإنها تتضمن بحثاً عن حل تقليدى. أما الإشكالية فتعنى أن ثمة تناقضاً ينبغى رفعه، ورفعه ليس ممكناً من غير فكرة مبدعة. وتكوين فكرة مبدعة يستند إلى منطق الإبداع.

فما هو هذا المنطق؟

إنه يستند إلى المقولات الآتية: العلاقة ووضوح المعنى والتسلسل المنطقى والوضع القادم والإشكالية. مقولة العلاقة بحكم تعريفى للإبداع. والعلاقة المتصورة، هنا، هى العلاقة بين معان كلية لأن هذا النوع من المعانى من مكونات القانون العلمى. ووضوح المعنى يستلزم تعريفاً للمعانى الكلية على نحو ما هو وارد فى شروط التعريف المنطقى. الأمر الذى يلزم منه إمكان التسلسل المنطقى (الإستنباط) للمعانى الكلية. والوضع القادم هو الرؤية المطروحة فى المستقبل والمطلوب تجسيدها فى الواقع لتغيير الوضع القائم والذى هو موضع نقد من أجل تغييره. وضرورة تغييره ناشئة عن تناقض الوضع القائم مع المعطيات الواقعية الجديدة. وهذا التناقض رمز على إشكالية فى حاجة إلى حل، وهذا لايتأتى إلا برفع التناقض. وهذا معنى جديد للإستقراء إذ هو يبدأ من الوضع القائم، ولكن فى ضوء وضع قادم. ومعيار سلامة الوضع القادم قدرة الإنسان على تجسيده فيتغير الوضع القائم.

ومن هنا يمكن القول بأن تاريخ العلم سلسلة من الإشكاليات تبزغ منها الإبداعات. مثال ذلك الهندسات اللا إقليدية. فقد تم إبداعها بفضل اكتشاف تناقض فى المصادرة الخامسة فى هندسة إقليدس وهى مصادرة التوازى. ولم يكن فى الإمكان رفع هذا التناقض إلا بإبداع هندسات لا إقليدية إنتهت إلى نتائج مناقضة لنتائج الهندسة الإقليدية.

ومثال آخر من فكر داورين. ففى «يوميات البيجل» فى الفترة (١٨٣١ ـ ١٨٣٦) سجل داروين آلافاً من الصفحات كمذكرات علمية. وقد خلت هذه المذكرات تقريباً من الإشارة إلى مفهوم التطور إذ كان داروين منشغلاً بمسائل جيولوجية، وكان مقتنعاً بأن ثمة نظاماً طبيعياً ثابتاً، الكائنات العضوية فيه متكيفة مع بعضها البعض من جهة، ومتكيفة كلها مع

http://nj180degree.com

البيئـة الطبيعية من جهـة أخرى. ولكنه عندما قبل النظريات الجيـولوجية الدائرة على نظام متغير فى العالم الطبيـعى إرتأى أن ثمة تناقضاً على النحو الآتى: كل نوع من الأنواع الحية يتكيف مع بيئته، ولكن البيئة متـغيرة على الدوام ومع ذلك فالأنواع ثابتة. فكتب مذكرات عن «تغيـر الأنواع». ثم تكونت لديه فكرة واضحة عن دور الإنتـخاب الطبيعى فى عـملية التطور. ثم انشغل بقضايا سيكلوجيـة تتعلق بتطور الإنسان والعقل والإنفعالات والسلوك. وبعد ذلك لم يبق أمامه سوى تأسيس النسق العلمى. ولم يكن هذا التأسيس بالأمر الهين، إذ استغرق سنوات عديدة. ونخلص من ذلك إلى أن التناقض الذى واجهه داروين ثم رفعه بفضل تداخل العلوم قـد أسهم فى رفع التناقض القائم بين العلوم الطبـيعية والرياضـية من جهة، والعلوم الإنسانية من جهة أخرى، أو بين ما هو غير حى، وما هو حى.

منطق الإبداع إذن هو الذى يرفع التناقض بين منطق الإستنبـاط ومنطق الإستقراء، ومن ثم تتأسس وحدة المنهج العلمى.

http://nj180degree.com

هوامش منطق جديد

• الإبداع مدخل إلى التعليم

(*) مجلة إبداع، القاهرة، أبريل ١٩٩٢.

• الإبداع والجنون

(*) مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر ١٩٩١.

• فلسفة للطفولة

(*) ألقى هذا البحث فى ندوة «الإبداع والطفل»، معهد جوته بالقاهرة، يناير ١٩٩٤.

(١) يستخدم هذا المصطلح الذى وضعه بلولر Bleuler ليشير إلى حالة الانطواء الذاتى التام الذى يكون عليه المولود الحديث.

(٢) تقدير الأمور من وجهة نظر الذات وحدها. وهو اتجاه قريب من الأنطواء.

• الإبداع وسلام العالم

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الدولى الفلسفى الخاص عن «الإبداع وسلام العالم»، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٦.

• وحدة المنهج العلمى

(*) مجلة الجامعة الإسلامية، أول عدد، يناير ١٩٩٤.

(1) Decartes, Méditations Métaphysiques, Cinquième Méditation.

(2) Hasserl, The Paris Lectures, 2nd, ed. The Hague, 1970, pp. 30 - 31.

(3) Bacon, A Selection of his Works, The Odessey Press, New York, 1965, p. 331.

(4) Mill, System of Logic, Longman, London, 1925, pp. 553 - 283.

(٥) ابن رشد، البرهان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢، ص٣٨.

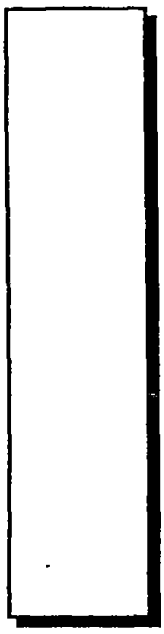
(6) Heisenberg, Physique et Philosophie, Albin Micheal, 1958, pp. 50 - 51.

(7) Popper, The Logic of Scientific Discovery. Hutchinson, London, 1959, pp. 27 - 33.

(8) Galileo, Dialogue Concerning the Two Chief World Systems, University of California Press, 1953, VXII xVII.

(9) K. Popper, Unended Question, Fontana, 1976, p. 41.

http://nj180degree.com



حضـارة مصـر

http://nj180degree.com

حكمـــة المصريـيـن (*)

ما الحكمة؟

يعرّفها الفيلســوف الإسلامى ابن سينا بأنها «صناعة نظر يستفيد منهـا الإنسان تحصيل ما عليه الوجـود كله فى نفســه، وما عليـه الواجب مما ينبغى أن يكسـبه فعله لتـشرف نفـسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً لعالم الموجود.(١)

ويعرّفها الفيلسوف الفرنسى ديكارت فيقول: «لا يقصد بالحكمة التحوط فى تدبير الأمور فحسب، بل يقصد منها معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه».

وثمة تماثل بين التعريفين من حيث أن ابن سينا يحصر الحكمة فى معرفة «الوجود كله»، وديكارت يحصرها فى «المعرفة الكاملة»، أى أن كلاً منهما ينظر إلى الحكمة على أنها «رؤية كونيـة». وبعد ذلك تتباين الرؤى الكونيـة بتباين الشعـوب والثقافات، كـما تتباين بتـباين تطورها.

ومن هنا يمكن إثارة هذا السؤال:

ماذا كانت عليه الحكمة أو بالأدق الرؤية الكونية فى قديم الزمان؟

وحيث أن مصـر القديمة كانت من أوائل البلدان التى ابتـدعت الحضارة فيمكن صـياغة السؤال السابق على النحو الآتى:

ماذا كانت عليه الحكمة أو الرؤية الكونية عند قدماء المصريين؟

http://nj180degree.com

للجواب عن هذا السؤال نبدأ بالعصر الحجرى القديم حيث كانت كفاية الانسان المصرى محصورة فى اصطياد الحيوان وأكله. ولهذا كانت علاقة هذا الانسان بالبيئة علاقة أفقية، بمعنى أنه كان متكيفاً معها. ولكن مع بداية العصر الحجرى الحديث، أى منذ أكثر من سبعة آلاف سنة واجه الانسان المصرى «أزمة طعام»، إذ ندرت الحيوانات بسبب اصطيادها وأكلها دون استئناسها، مع تغير المناخ فهاجر ما تبقى من الحيوانات ومن ثم اضطر الانسان إلى تغيير علاقته بالبيئة، فتغيرت من علاقة أفقية إلى علاقة رأسية. وهذه العلاقة الرأسية تعنى تكييف البيئة طبقاً لحاجات الانسان المتزايدة. وقد كان من شأن هذا التكييف أن تمكن الانسان المصرى من تغيير البيئة وذلك بابتداع «التكنيك الزراعى» و «استئناس» الحيوانات فتغيرت البيئة من بيئة غير زراعية إلى بيئة زراعية. وقد أسهم نهر النيل فى هذا التغيير فزرع المصريون الشعير والحنطة ونبات الكتان الذى نسجوا منه الأقمشة. ومع ابتداع الزراعة ابتدعوا التقويم استناداً إلى الشهر القمرى الذى تصوروه مكوناً من ثلاثين يوماً، وإلى السنة المكونة من اثنى عشر شهراً. وبعد ذلك ابتدعوا الكتابة وذلك باستعمال الصور للدلالة على الأفكار والأشياء. ومع التطور أصبحت الصور مربوطة على كلمات منطوقة. وكانت الكتابة، فى بداية نشأتها، نقشاً على الحجر أو المعدن، ثم ابتدع المصريون مادة ألطف وهى ورق البردى. وكان اللب يقطع فى شرائح طولية توضع متعارضة فى طبقتين أو ثلاث ثم تبلل بالماء ثم تضغط وتصقل. وترتب على ذلك ابتداع أدوات جديدة للكتابة مثل الحبر والفرشاة.

وتعتبر كل هذه الإبداعات أسلوباً علمياً، ولكنه لم يكن هو الأسلوب الوحيد، فقد زاحمه تفكير أسطورى يوهم الانسان المصرى بأنه قادر على حل المشكلات التى يعجز عن حلها بالأسلوب العلمى. والتفكير الأسطورى، فى ذلك الوقت، كان يعنى الإهابة بقوى خارقة مختصة بإدارة شئون البشر. ولم تكن هذه القوى سوى آلهة تقيم فى مدن. وكانت هليوبوليس أعظم مدينة «لاهوتية» لأن الإله رع كان يقيم فيها، وهو يمثل الرأس. وكان الإله آمون يقيم فى طيبة، وهو يمثل الروح. وكان الإله بتاح يقيم فى منف، وهو يمثل الجسد. وعندما تأتى رسالة من السماء كانت تسمع فى هليوبوليس، ويتكرر سماعها فى

http://nj180degree.com

منف، وتكتب فى طيبة. ويرسل الرد إلى السماء من طيبة، وينفذ فى طيبة أيضاً ومن هنا كانت طيبة «أقدس» مدينة لاهوتية.

ومما هو جدير بالتنويه هنا أن الإلـه آمون كان ينظر إليه على أنه مـؤسس بلدان العالم، وفى مقدمتهـا مصر. وإذا أردنا ترجمة هذا التنويه ترجمة إنسانيـة فالتساؤل عن هوية الملك الحاكم تصـبح مطلوبة ولازمة. وهنا تشير أدبيـات قدماء المصريين إلى أنهم لم يمـيزوا بين الملك من حيث هو رمـز على الإله، وبينه من حيث هو مـشارك فى الألوهية. ولهـذا كان يقال عن الملك إن أمـه امرأة أمـا أبوه فهو الاله رع. والملك، من هذه الـزاوية، وسيط بين الإله والشـعب، ولكنه أقرب إلى الإله منه إلـى الشعب. ولهـذا لم يكن يجرؤ أحـد على مخاطبته بضمير المخاطب (بفتح الطاء)، فقـد كانت المخاطبة تجرى بضمير الغائب فلا يقال للملك: هل تأذن لى ؟ وإنما يقال له «هل يأذن لى ؟». وهذا معناه أن فـرعون كان موضع رهبة وخـوف، ومن ثم كانت تعليمـاته أوامر، ومَنْ يعـصاها يعاقب. ولذلك كـان الفعل «يُعلِّم» باللغة الهيروغليفية يعنى «يعاقب».

وقد ترتب على هذه السمة الإلهية لفرعون أمران:

الأمر الأول أن فرعون كـان ملتزماً بنقاء الدم الفرعونى. ولهـذا فإنه لم يكن يتزوج إلا من أخته أو ابنتـه. وفى حالة الموت يقال عنه إنه قد ارتفع إلى السـماء، وتربع على عرش والده الإله رع. وتحكى إحدى الأساطير أنه لما أصبح الإله رع مُـسّناً رفع نفسه إلى السماء، وبالذات عندما علم أن أهـل الأرض كانوا يضمـرون السوء. وبعد ذلك خلفـه على عرش مصر ملوك أطلق على كل واحد منهم «ابن رع» أى أنه من نسل رع المقدس.(٢)

هذا عن الأمر الأول، أما عن الأمر الثانى فهـو خاص بالمصالحة بين الخلود والموت حتى لا يقـال عن ابن الاله أنه مات. وأغلب الظـن أن هذا الأمر الثـانى هو السبب فى ابتـداع أسطورة «عودة الروح». فهذه الأسطورة تعنى أن الروح لابد وأن تعود إلى جـسد صاحبها الميت. ولهذا كانت للروح أسبـقية على الجسد، بل إن الجسد كـان ينظر إليه على أنه عدو للروح. وفى هذا الإطار يقول بتـاح حوتب الذى عاصر الملك إسى من الأسرة الخـامسة :

http://nj180degree.com

«مَنْ أطاع جسده كان عدواً لنفسه». وكان يُطلق على الجسد لفظ «خت» أما الروح فيطلق عليها لفظ الـ «با»، وتصور كطائر له رأس انسان وذراعان، وترفرف على مومياء صاحبها وهو مايع فى تابوته. وعندما تفارق الـ «با» الجسد تعود، فى الفينة بعد الفينة، إلى مقبرة صاحبها لتتقبل القرابين التى تقدم فى الأعياد.

و مة روح أخرى غير الـ «با» يطلق عليها لفظ الـ «كا» التى تخلق مع الانسان، وكان يقدمها الاله «خنوم» إلى الإلهة «حفت» التى تنفث فيها الحياة. وهى تنفصل عن الجسد فوراً بعد الموت، ولكنها تبقى بجانبه. ولهذا تحنط الجثة لتتعرف عليها الـ «كا». وتبنى مقبرة مجهزة بحجرة دفن تحتوى على تابوت ضخم للمحافظة على الجثة. وتكدس هذه الحجرة بالمأكل والمشرب لكى تغتذى بهما. وكهنة الـ «كا» هى التى تقدم كل هذه القرابين. والجبانة لم تكن إلا مدينة كبيرة تسكنها «كامات» الملك وأفراد أسرته.[٣]

ومما هو جدير بالتنويه هنا هو أن المقابر كانت تُبنى على هيئة أهرامات. وقد أطلق على العصر الذى كانت تبنى فيه الأهرامات بـ «عصر الأهرام»[٤] وهو يمتد من الأسرة الثالثة إلى الأسرة السادسة. وقد وصل عددها إلى الثمانين وتقع على الضفة الغربية من نهر النيل. وفى مصر الأهرام نشأ ما يمكن تسميته بـ «الدين الرسمى» أى «دين الدولة» وهو مشتق من عبادة معبد محكوم بكهنة أقوياء، ويقع فى شمال منف عند مدينة أطلق عليها اليونان اسم «هليوبوليس». وكان اسمها عند المصريين «أون» وقد جاء ذكرها فى «سفر التكوين» وهى مركز عبادة الشمس. وأقدس شىء فى ذلك المعبد حجارة على هيئة هرم يقال إن إله الشمس قد وقف عليها فى هيئة طائر الفينكس. وفى مدينة هليوبوليس تكونت رؤية كونية لدى الكهنة مفادها أن رع ـ آتون ـ إله الشمس ـ قد ولد من «نون» وهو أول محيط فى العالم. ومن رع ـ آتون وُلد اله الهواء «شو» وإلهة الرطوبة «تفنوت»، وعنها ولد اله الأرض «جب»، كما ولدت إلهة السماء «نوت». ومن «جب» و «نوت» وُلد أوزوريس وايزيس وست ونفتيس. وهذه الآلهة التسعة تكوّن ما يسمى بـ «تاسوعات» هليوبوليس. هذا بالاضافة إلى «تاسوعات» أخرى مكونة من آلهة أقل قدراً وتحت رئاسة الإله حورس.

http://nj180degree.com

ومع هذا الدين الرسمى نشـأت القوة السحرية للكلمة المكتـوبة وتدور على التحكم فى إرادة الآلهة. وثمة أسطورة تحكى أن اسم أوزوريس كان يكتب قبل اسم الميت لكى يتحول الميت نفسه إلى إله. وهذا التأليه، فى بدايته، كـان محصوراً فى الملك وحده، إذ كان ينظر إليه، أثناء حياته الدنيـوية، على أنه تجسيد لحورس ـ ابن أوزوريس. ثم امتد هذا التـجسيد إلى أعضاء الأسرة الملكية، ثم إلى أفراد مختارين من عامة الشعب، ثم إلى الشعب برمته. وبذلك تمت دمقرطة عبادة أوزوريس.

ومع عبادة الشـمس نشأ الاعتقاد فى الحيـاة الأخرى، وكان هذا الاعتقاد مـحصوراً فى الأسرة الملكيـة. وكان على الملك ـ لكى يصل إلى الحياة الأخـرى ـ أن يعبر بحيـرة تسمى «بحيرة ليلى»، وهـناك يدخل إل «الحقول التى وُلدت فيهـا الآلهة والتى فيهـا كانت الآلهة تحتفل بأعياد السنة الجديدة». وتحكى أوراق البـردى، بعد دخول الملك إلى الحياة الأخرى، كيف يحيا. إنه يـصبح سكرتير إله الشمس. يجلس أمامه ويصـدر أوامره التى يتلقاها من الاله رع إلى رعيـته التى تحيط به وهى جالسـة عند قدميه. ومع مـرور الوقت يصبح الملك والاله رع شيئاً واحداً.

وتأسـيسـاً على ذلك يمكن القـول بأن فكرة الخلود نشـأت مع الدين الرسـمى أو دين الدولة، ومعـها نشـأت فكرة الـ «كا» التى أشـرنا إليهـا آنفا، وهى فكرة مـرتبطة بأسطورة «عودة الروح». وهكذا تنشأ وحدة عضوية بين الخلود وعودة الروح.

وبعد عصر الأهرام جاء عصر الإقطاع حيث تأسست الامبراطورية المصرية. وأهم حدث فى ذلك العصر هو ما يعـرف بـ «ثورة إخناتون». والاسم الأصلى لإخناتون هو أمنحوتب الرابع الذى اعـتلى العرش فـى عصـر الأسرة الثـانية عـشـر، وهو ابن «تى» من زوجهـا أمنحوتب الثالث. وكان الاله «آمون رع» هو إله الدولة بل إله الامبراطورية فيما بعد. ومن ثم اندمجت الآلهة الأخرى فى الإله آمون فأصـبح آمون هو «آمون ـ رع» و «آمون ـ ختوم» وهكذا. ومن هنا بدأ الصراع بين كهنة آمون وكهنة الآلهة الأخرى وفى مقدمتهم كهنة رع. واتبع الملك أسلوباً لولبياً فى إدارة هذا الصراع، فـزعم أن الاسم الحقيقى للإله رع هو الإله

http://nj180degree.com

آتون، إذ كان هذا هو الاسم الفلكى للشمس كجرم فى السماء دون أن يرتبط بأية صفة من صفات الالهة. ثم بنى معبداً للاله آتون فى حرم الكرنك وذلك بمؤازرة من أمه «تى». وغيّر اسمه من أمنحوتب (آمون راضى) إلى إخناتون (المفيد لآتون». وعندئذ اشتد الصراع فأغلق الملك معابد الآلهة الأخرى، ومحا أسماءها، وشرد كهنتها.(٥)

وقد قيل عن هذا التغيير الجذرى الذى أجراه إخناتون إنه ثورة، لأنه ثار على التقاليد التى ظلت مغروسة فى نفوس المصريين خلال ألف وخمسمائة سنة فأظهر نفسه المخلوق وليس كملك مقدس. وإذا كانت العلمانية تعنى انتزاع ما هو مقدس مما هو، فى الأصل، مدنى، فيمكن القول بأن ثورة إخناتون هى أول ثورة علمانية فى التاريخ القديم، ولكنها لم تدم إذ سرعان ما تكتل كهنة آمون بعد موت إخناتون، وعادت الآلهة الأخرى، ومات الإله آتون. والمفارقة هنا أن ضُعف حكم الامبراطورية بعد ذلك واختفت بلا رجعة. ومما هو جدير بالتنويه هنا أن اسم إخناتون اختفى من ذاكرة المصريين، إذ حُذف اسمه من قائمة الملوك.

وأغلب الظن أن إجهاض العلمانية مردود إلى سيادة أسطورة عودة الروح. ولا أدل على ذلك من نشأة علمين عمليين لخدمة هذه الأسطورة وهما الهندسة العملية والطب. فالحاجة إلى الهندسة واضحة من لزوم بناء مقابر الملوك على هيئة أهرامات حتى يمكن قطع كتل الحجر الجيرى على مقاسات مضبوطة قبل وضعها فى مواضعها المطلوبة. وأكبر هذه الكتل هى التى رتبت ترتيباً معقداً فوق المقبرة الملكية بمثابة دعامات لتحويل الضغط عن سقفها. ويوجد من هذه الدعامات ٥٦ دعامة لسقف المقبرة الملكية فى الهرم الأكبر، ويبلغ متوسط وزنها ٥٤ طناً.(٦)

هذا عن الهندسة العملية أما الطب فالحاجة إليه خاصة بالتحنيط للمحافظة على جثث الملوك. وقد استندت عملية التحنيط إلى التجفيف الكامل لجسد الميت بحيث يكون بمعزل تام عن الرطوبة المائية والحرارة، حيث أنه من المعروف أن جسم الانسان يتكون من ٧٥٪ وزناً من الماء. وكان الجسد برمته يغلف بطبقات عديدة من قماش الكتان المغموس فى راتنج

http://nj180degree.com

منصهـر فى حين أن الجـسد، من الداخل، كـان يُحشى بنشـارة الخشب مخلوطة بـالكتان والراتنج على هيئة كرات كبيرة بحيث تكون الشرائط الكتانية الخارجية مغطاة بصبغة راتنجية حمراء. كمـا كانت عملية التحنيط تسـتلزم تفريغ جمجمة الرأس ثم حـشوها بشرائح من الكتان المغمـوسة مسبقـاً فى الراتنج المنصهر من خلال فتـحة الأنف أو من خلال ثقب فى مؤخر العنق. وكان كل ذلك يدل على تقدم الفراعنة فى الجراحة.(٧)

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن العلوم عند قـدماء المصريين ظلت علوماً عملية ولم ترق إلى مستـوى العلوم النظرية. ومن هنا الفارق بين المصريين واليـونانيين. ذلك أن اليونانيين القدماء اشتهروا بتأسيس العلوم النظرية وعلى الأخص المنطق والهندسة.

صحيح أن فلاسفة اليونان تتلمذوا لكهنة مصـر. فقد جاء إلى مصر طاليس وفيثاغورس وأفلاطون. وأفادوا من العلوم العـملية، ولكنهم ابتدعوا ما لم يبتـدعه المصريون وهو فكرة «البرهـان» التى على أساسـها ابتـدع أرسطو علم المنطق الذى على أساسـه ابتدع اقلـيدس الهندسة النظرية. وأغلب الظن أن هذا التـأسيس النظرى مردود إلى عدم اعتقـاد اليونانيين فى أسطورة «عودة الروح»، وإلى نظرتـهم إلى الآلهة على أنهم أقرب إلى البـشر منهم إلى الكائنات الفائقة للطبيعة. ولهذا فإن الطبيـعيين الأوائل فى اليونان لم يتجاوزوا الطبيعة إلى ما فوق الطبيـعة. فأصل الأشياء الماء عند طاليس، والمادة غيـر المتناهية عند أنكسمندريس، والهواء عند انكـسيمـانس، والنار عند هرقليطس. وإذا كانت العلمـانية هى انتـزاع ما هو مقدس مما هو مـدنى، فالعلمانية كـامنة فى الحكمة اليونانية وذلك على الـضد من الحكمة المصرية التى لم تستطع قبول العلمانية إلا قسراً أثناء حكم إخناتون.

http://nj180degree.com

وصف مصر برؤية معاصرة (*)

وصف مصر على نحو ما هو وارد فى عنوان هذا المقال يُقصد به كتاب «وصف مصر»، وهو كتاب يضم جملة الأبحاث التى أجريت بعد الحملة الفرنسية على مصر. وقد استغرق تأليفه فيما بين ١٨٠٩ ـ ١٨٢٢ أى ثلاثة عشر عاماً ابتداء من عودة علماء الحملة الفرنسية إلى فرنسا. وقد أسهم فى تأليفه رياضيون، وفلكيون، ومهندسون، وعلماء فزياء، ومستشرقون، وأدباء، ومعماريون، ورسامون، وبلغ عدد هؤلاء أربعة وخمسين عالماً. وواكبهم عدد كبير من الخطاطين، والرسامين، ورجال الطباعة، بالإضافة إلى أربعمائة من الحفارين، ثم صدر الكتاب فى أحد عشر مجلداً. كُتب على غلاف كل من المجلد الأول والثانى أنه طُبع بأمر صاحب الجلالة الإمبراطور نابليون الأكبر. أما باقى المجلدات التسعة الأخرى فقد كُتب على غلافها أنها طُبعت بأمر من الحكومة الفرنسية. وتتناول هذه المجلدات مختلف مجالات الحياة المصرية على نحو ما شاهدها علماء الحملة الفرنسية.

وأهمية كتاب «وصف مصر» مردودة إلى أهمية مصر، إذ كانت موضع رغبة عارمة فى الاستيلاء عليها من قبل الدول الأوروبية. بيد أن هذه الرغبة العارمة فى الاستيلاء على مصر لم تكن كلها شراً خالصاً. فالمسيو فورييه فى مقاله المعنون «مصر والحملة الفرنسية» (وهو من مقالات كتاب وصف مصر) يرى أن مصر محاطة بالخرافة، وغارقة فى الهمجية، فى حين أن معارفها كانت، فى زمان غابر، تنتقل إلى الأمم الأخرى. وفى رأيه أن هذه الخرافة الغارقة فى الهمجية[1] مردودة إلى تحكم المماليك منذ القرن العاشر، وسيطرة

http://nj180degree.com

الإمبـراطورية العثـمانيـة منذ بداية القـرن السادس عشـر، وهى بداية مـشئومـة فى تاريخ مـصـر.[٢] هذا بالإضافة إلى تحـكم العادات والحكومات وجشع الملتزمـين. والعادات يأتى ترتيبهـا هنا فى المقام الأول لأنها ـ فى مصر ـ كـما فى أجزاء الإمبراطورية العثـمانية، هى التى تصنع القانون.

وتأسيساً على ذلك قرر قائد الحملة الفـرنسية أن يعيد إلى وادى النيل العلوم التى نُفيت بعيداً عـنه لوقت طويل. وكانت هذه العودة هى المشروع الفـرنسى الحضارى لمصـر. فأنشأ هذا القائـد هيئة علمـية تكون مـهمتـها اسـتزراع العلوم والفنون وتطويرها. والـبحث فى تطبيقاتها، فتوسعت الجغرافيـا بأبحاثها لتشمل الموانى والبحيرات والسواحل. وحددت بدقة مواقع الأمـاكن العامـة. ودرست الفزياء خـواص الطقس، ومجرى النهـر، ونظام الرى، وطبيعة الرى. وأُحضـرت من أوروبا كل الأدوات اللازمة للطباعة.[٣] وكان تعليق فـوريه على هذا القرار من قبل قائد الحملة الفرنـسية أنه «قد يكون من الأوفق القول بأن الأسلحة الفرنسية قد خلّصت مصـر إلا أنها قد هزمتها»[٤] وهذا القـول ينطوى على تناقض، ولكنه تناقض مشروع، لأنه تناقض ديالكتيكى، حيث يتولد من طرف واحد نقيضه. وهذا الطرف هو استغلال المستعمر «بكسر الميم» ونقيضه تحرير المستعمر «بفتح الميم».

السؤال إذن:

ماذا حدث لهذا التناقض الديالكتيكى؟

للجواب عن هذا السؤال أنتقى قـضايا محددة مشتركة بين ما كـان فى مصر بعد الحملة الفرنسية، وما هو كائن الآن. وهذه القضايا منتقاة من كتاب «وصف مصر» وهى ثلاث:

قضية الصراع الدينى.

قضية المرأة.

قضية سيكلوجية الإنسان المصرى.

من حيث الصـراع الدينى جاء فى كتـاب «وصف مصر» «أن الأقبـاط يعتبرون أنفـسهم أحفاداً للمصريين القدماء، ودليلهم على ذلك أن جنسهم استطاع أن يظل نقيا. وهم لذلك

http://nj180degree.com

طاقة منعزلة، بالرغم من الغزوات المتباينة من الرومان، والعرب، والعثمانيين وماتزال هذه الطائفة منعزلة تماماً حتى اليوم، عن بقية الأجناس التى تشكل الآن الجزء الأعظم من سكان مصر». (٥)

ويتردد هذا المعنى فى كتاب «الأقباط فى السياسة المصرية» لمصطفى الفقى، حيث يقول: «إن أكثر العوامل أهمية فى تعزيز وتقوية الانطباع الذاتى للأقباط كان اكتشاف الماضى. فقد أدى تطور اكتشاف مصر الفرعونية وعملية إلقاء الضوء على روعة الحضارة المصرية القديمة إلى تجميع شمل الأقباط كى يعثروا على هويتهم الحقيقية كمصريين ذوى تاريخ طويل». (٦)

وفى مقابل الهوية الفرعونية للأقباط بزغت دعوة القومية الإسلامية بزعامة الأفغانى ومحمد عبده. واعتبر البسطاء فى وادى النيل ـ الإسلام هويتهم. (٧) وفى سبتمبر ١٩٠٨ أعلن أخنوخ فانوس مشروع إنشاء «حزب مصر» كرد فعل قبطى على بروز الشخصية الإسلامية للسياسة المصرية». (٨)

وفى عام ١٩١١ انعقد المؤتمر القبطى فى مدينة أسيوط لمناقشة مطالب الأقباط وشكاياتهم. وفى ١١ سبتمبر ١٩٥٢ أسس محام قبطى يدعى إبراهيم فهمى هلال تنظيم «الأمة القبطية» وسرعان ما انتشرت فروعه فى أنحاء مصر حتى بلغ عدد أعضائه ٩٢ ألف عضواً أغلبهم من الشباب. والغريب فى أمر هذا التنظيم أن وزارة الشئون الاجتماعية قد منحت إبراهيم هلال ترخيصاً لإقامة جمعية دينية اتخذت لها اسماً هو، «جماعة الأمة القبطية» والغاية منها التمسك بالكتاب المقدس، وتنفيذ جميع أحكامه، وتدريس اللغة القبطية، وتاريخ الأمة القبطية، وإصدار جرائد يومية وأسبوعية للدفاع عن «الأمة القبطية». ومطالبة الحكومة رسمياً بإنشاء محطة إذاعة خاصة بـ «الأمة القبطية». (٩)

وفى ١٧ يناير ١٩٧٧ تبلور الصراع الدينى الذى كان قد ورد فى كتاب «وصف مصر». ففى ذلك اليوم انعقد مؤتمر قبطى، لممثلى الشعب القبطى بالإسكندرية، للنظر فى عدة مسائل قبطية، وفى مقدمتها حرية العقيدة، وتطبيق الشرع الإسلامى.

http://nj180degree.com

وبعد ذكـر الصراع الدينى. ينتـقل مؤلفـو كتاب «وصف مـصر» إلى أحـوال الرهبان. فيـقررون آن هؤلاء الرهبـان كانوا «يعـيشـون فى وطأة الخوف والقـهر من العـربان لأنهم متعصبون، ولأنهم أغلبية. فاخـتلاف الدين بل اختلاف المذهب هو سبب العداء فى مصر، ليس فقط بين المسيـحيين، ولكن بين المسلمين أنفسـهم، الذين يتبعون مذاهب مـتباينة فى إطار دين واحد. وكان الرهبان يسألوننا ـ أى يسألون الفـرنسيين ـ ماذا سيكون موقفكم من المسلمين؟». (١٠)

هؤلاء العربان، فى رأى مؤلفى كتاب «وصف مصـر» يتصفون بالعنف. «فرغم القوانين التى تحرم اسـتخدام العنف ضـد الفلاحين فـإنه من المعتاد أن نرى، فى المسـاء، عند عودة الناس من السوق، اثنين أو ثلاثة من الفـرسان العرب ينقضون فجـأة على الفلاحين، وهم عائدون بمواشيهم لينتزعوها منهم. فـإن أبدى هؤلاء شكلاً من أشكال المقاومة فإن الفرسان يقتلونهم، ولقد رأيت كثيراً من هذه المشاهد فى صنبو والقوصية». (١١)

والمفارقة فى هذا النص تكمن فى ذكـر قريتين من قرى مصر، وهما صنبـو والقوصية، كان الصراع الدينى دائراً فيهما فى بداية القرن التاسع عشر، ودائراً إلى الآن فيهما فى نهاية القرن العشرين، وفى غيرهما من قـرى ومدن الصعيد، إلى الحد الذى دفع الدولة إلى سن قانون جديد، هو «قانون مكافحة الإرهاب» أو بالأدق «قانون مكافحة الصراع الدينى».

وفى تقـديرى أن «الصراع الدينى» لا ينـشأ إلا فى إطار أصـولية دينيـة وهى فى مصـر أصولية إسلامية وأصولية مسيحـية. ونقصد بالأصولية الدينية رفض إعمال العقل فى النص الدينى، وبالتالى الالتزام بحرفية هذا النص، مع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة، وما يلزم عن هذا الامتلاك من تكفـير مَنْ لا يملكها، ومن ثم الإفتاء بقتله. وهذا بالـفعل ما هو حادث فى مصر الآن.

ومن حيث قضية المرأة، ذكر كتاب «وصف مصر» أن: «الشعراء العرب يتغنون للحب، ولكن لماذا؟ إن حياة النساء لا تختلف عن حيـاة العبيد، فأتساءل. هل يمكن للرجل والمرأة خاضعـة لمشيئتـه أن يجعل منها مالكة لمصـيره؟ إن النساء عند أمم الشرق يحـيون فى عزلة

http://nj180degree.com

تامة، حيث يحرّم عليهن مجتمع الرجال. وعندما يخرجن فثمة حجاب ضيق يخفيهن عن كل النظرات. ولهذا فإن كثرة وزيادة التحفظ، والاحتياطات القوية ضد أقوى العواطف، وأبعدها عن الخضوع والسيطرة، كل هذا يجعلها أكثر قوة وحدّة. فإذا ما لمح شاب أثناء لقاء عابر ملامح سيدة جميلة، أو صورها له خياله على هذا النحو، فستتأجج رغباته، وتبدأ التعبيرات الملتهبة ترسم كل ما يشعر به». (١٢)

وعن حياة ودور النساء فى مصر، وحول الطريقة التى تمضى عليها حياتهن، «فهذا الجنس هو أبعد ما يكون عن أن يحصل على نفس الامتيازات نفسها التى يحصل عليها المسلمون الرجال. فالمرأة وقد انعزلت عن المجتمع محكوم عليها بالعدم المطلق وبالعار، ويضعها المسلمون فى عداد الكائنات التى لا تحظى بقدر كافٍ من الذكاء ونعمة العقل». (١٣)

ويحكى كتاب «وصف مصر» القصة التالية للدلالة على رأى المسلمين فى المرأة. . «كنا فى قرية الرحمانية عندما لجأت امرأة وعديد من الرجال إلى منزل واحد من زملائنا، وركعت وركع الجميع على ركبهم طالبين العدل، أو بالأحرى الانتقام، حيث يفضل الشرقيون استخدام تلك الكلمة الأخيرة. وكانت المرأة ملطخة بالدم. طامن زميلنا من روعها، و اكتشف أنها مضروبة فوق رأسها، وأراد أن يخلع النقاب الذى يغطى وجهها، لكنها قاومت، فكرر المحاولة، وانتزع النقاب، لكن البائسة ـ التى كانت تتمسك وهى فى آلامها تلك بالواجبات التى تفرضها على جنسها عادات وتقاليد بلادها ـ غطت وجهها بيديها. واحتراماً من زميلنا لمعتقدات كهذه، فقد قص الجلد المحيط بالجرح، وضمده بنفسه حيث لم يكن ثمة طبيب، وربط الضمادة بقطعة من قميص مزقه لهذا الغرض. وعندما شاهده بعض المسلمين والأقباط يقوم بهذا العمل أظهروا بالغ دهشتهم علناً، بل وعبروا عن استنكارهم لقيام رجل يشغل منصباً عاماً مثله بالإنحدار لدرجة يضمد معها كائناً حقيراً. وتلك رؤيتهم للمرأة». (١٤)

ثم ترد بعد ذلك فقرة ساخرة من وضع المرأة، جاء فيها أنه «على الرغم من تلك القسوة التى يبديها المشرع ضد النساء والتى تنهض على الشك وعدم الثقة فى المرأة، فإن هذه القسوة تخف حدتها ،شيئاً ما، عن طريق الحرية التى منحت للنساء فى التجمع بالحمامات». (١٥)

http://nj180degree.com

والسخرية هنا كامنة فى أن الحرية ذات طابع نسائى، وليست ذات طابع إنسانى.

والرأى السائد، عند الأصوليين، فى هذا الزمان، هو الرأى الذى كان سائداً فى ذلك الزمان، زمان الحملة الفرنسية على مصر، عند طرح قضية المرأة. فالمرأة، عندهم، ليست موضع ثقة الرجال، بحكم طغيان عاطفتها على عقلها، وبحكم عدم قدرتها على التحكم فى المسألة الجنسية. ومن هنا ذاعت دعوة الأصوليين إلى ضرورة عودة المرأة إلى المنزل وامتناعها عن ممارسة العمل خارج المنزل، حتى تظل الأسرة متماسكة. كما ذاعت دعوتهم إلى ضرورة الالتزام بالحجاب خشية الغواية الجنسية. فقد ورد فى كتاب «المرأة المسلمة» للشيخ حسن البنا أن الإسلام يرى فى الاختلاط بين المرأة والرجل خطراً محققاً، ولهذا فإن المجتمع الإسلامى مجتمع فردى لا زوجى، وأن للرجال مجتمعاتهم وللنساء مجتمعاتهن، ومن ثم يحرّم الإسلام على المرأة أن تكشف عن بدنها، وأن تؤدى الصلاة فى بيتها. فمهمة المرأة. فى نهاية المطاف، هى المنزل والطفل، وليس لها من مهمة سواها.

أما من حيث سيكولوجية الإنسان المصرى فقد جاء فى كتاب «وصف مصر»: «ولسوف يظل المصرى عبدا بائساً سلبياً خاملاً تدور به دوامات الشك، دون أن يفكر فى وضعه المحزن.[١٦] ولربما تكون بلادته تلك هبة من القدر. و«البلادة ملحوظة فى كل بلدان الشرق».[١٧] والبلادة معوقة للإنتاج الحضارى الذى هو تغيير البيئة لمواجهة احتياجات الإنسان المتطورة. وغياب الإنتاج الحضارى يعنى تثبيت الوضع دون تغييره، أى يعنى التخلف.

والسؤال إذن:

هل حالة التخلف، هنا، عابرة أم دائمة؟

جواب كتاب «وصف مصر» هو: «كل ما كتبه الرحالة القدماء الموثوق بهم عن العرب مايزال على حاله حتى اليوم. ولو أنهم عادوا إلى الحياة اليوم ليخوضوا فى الأمر نفسه لوجدوا أنه لا ينبغى عليهم أن يغيروا اليوم شيئاً مما قالوه فى ذلك الماضى البعيد».[١٨]

ومعنى ذلك أن حالة التخلف، فى مصر، دائمة.

http://nj180degree.com

أزمة اليسار فى مصر (*)

أزمة اليسار المصرى من أزمة المجتمع المصرى. والأزمة تعنى أننا إزاء تناقض يضعنا فى مأزق. ومأزق المجتمع المصرى الآن يقع بين رؤيتين: رؤية ماضوية أصحابها الأصوليون الذين يلتزمون حرفية النص الدينى فيمتنعون عن إعمال العقل، كما يلتزمون إخضاع أية نظرية علمية لهذه الحرفية. ورؤية مستقبلية أصحابها يمكن أن ينعتوا بأنهم يساريون، لأن اليسار، بحكم تعريفه، لا ينشغل إلا بالرؤى المستقبلية.

وقد كان لليسار، فيما مضى من الزمان، رؤية مستقبلية تدور على تحقيق الاشتراكية، وعلى حتمية هذا التحقيق استناداً إلى قوانين علمية خاصة بالتغير الاجتماعى. وكانت الاشتراكية، عند أهل اليسار، تعنى فى إيجاز، إنهاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، أى إنهاء التعامل مع الآخر على أنه مجرد موضوع أو مجرد أداة لتحقيق رغبات الذات. وكانت الماركسية هى بوصلة اليسار المصرى. فقد انتقلت إليه، فى العشرينيات من هذا القرن، باعتبارها تجسيداً لنظام اجتماعى محكوم بحزب شيوعى بعد الثورة البلشفية. وكان انتقالها وقت أن كانت مصر تقاوم الاستعمار فانجذبت شرائح من المثقفين والعمال نحوالماركسية، وقيل عنهم إنهم ماركسيون مع أن الماركسية لم تكن إنتاجاً مصرياً، بل إنتاجاً من «آخر» مختلف جنسياً، إلا أن اليسار المصرى قد تلاحم مع هذا الآخر، بل كاد أن يتوحد معه. وكان من شأن هذا التوحد أن خمد العقل الناقد لليسار المصرى. ولهذا فعندما تمطلقت الماركسية عند هذا الآخر فى عهد ستالين، أى عندما تحولت إلى دوجما، أى إلى عقيدة

http://nj180degree.com

تطلقت أيضا أفكار اليسار. ومن شأن التمطلق أو الدوجما أن يدفع الفكر إلى الجمود، وإلى تحريك الألفاظ بديلاً عن تحريك الواقع، فيتوهم تحريك الواقع. فيقال مثلاً تفسيراً لظاهرة اجتماعية، ولتكن البطالة أو تدهور التعليم أو الأزمة الاقتصادية، إنها من صنع الصراع الطبقى والإمبريالية بغض النظر عن العوامل الذاتية الكامنة فى التراث المصرى من حيث هو تراث متخلف محكوم بالفكر الأسطورى منذ الحضارة الفرعونية، ولم نُعمل فيه العقل الناقد الذى من وظيفته الكشف عن جذور الوهم فيما نعتقد، وبالتالى لم نسمح للتنوير بالبزوغ، بل أجهضنا كل «متنور» حاول أن يُعمل عقله من غير معونة الآخرين. بل إن اليسارالمصرى والعربى عارض الدعوة إلى التنوير «سراً» باعتبارها دعوة برجوازية، وذلك لمجرد أن حركة التنوير فى أوروبا كانت من العوامل الحاسمة فى بزوغ الثورة الفرنسية البرجوازية. ولم يكن اليسار على وعى بأن هذا التنوير هو الذى أفرز كلاً من الليبرالية والماركسية على الرغم من تناقضهما. وثمة نصوص عديدة فى التراث الماركسى تشهد على ضرورة التنوير باعتباره نقطة بداية للفكر الماركسى، منها قول إنجلز فى كتابه «الاشتراكية المثالية والعلمية»: «إن الإشتراكية الحديثة، فى صورتها النظرية، امتداد منطقى للمبادىء التى أرساها الفلاسفة الفرنسيون فى القرن الثامن عشر. فلم يعترفوا بأى سلطان يأتى من الخارج. فكل شىء خاضع للنقد. وكل شىء عليه أن يبرر وجوده أمام محكمة العقل أو يتنازل عنه. ومن ثم أصبح العقل هو المعيار الوحيد لجميع الأشياء». ثم يستطرد قائلاً: «لقد رأينا كيف استجاب الفلاسفة الفرنسيون، فى القرن الثامن عشر، من حيث هم الممهدون للثورة، إلى العقل باعتباره الحاكم الأوحد لكل ما هو موجود. ومن ثم تأسست حكومة عقلانية وتأسس مجتمع عقلانى».

ومع ذلك لم يكن اليسار المصرى على وعى بأن التنوير غائب عن مصر، بل غائب عن المجتمع العربى برمته بحكم سيطرة ايديولوجيا الدولة العثمانية بوصفها دولة دينية تقف ضد العلمانية التى هى أساس التنوير. وليس أدل على ذلك من مصادرة كتابين، فى العشرينيات من هذا القرن، وهما كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبدالرازق (١٩٢٥) وكتاب «فى الشعر الجاهلى» لطه حسين (١٩٢٦). وسبب المصادرة أن مؤلف الكتاب الأول

http://nj180degree.com

متأثر بنظرية «العقد الاجتماعى» عند لوك والتى تدور على أن المجتمع من صنع الإنسان. وتأسيساً على ذلك برأ المؤلف الإسلام من مفهوم الخلافة. أما الكتاب الثانى فصاحبه دعا إلى الأخذ بالمنهج الديكارتى الذى يتخذ من الشك وسيلة للتمييز بين صادق الفكر وكاذبه. بل لم يكن اليسار على وعى بأن التنوير حركة فلسفية، فى المقام الأول، تبناها نفر من الفلاسفة كان ينشد إنهاء تحكم السلطة الدينية (سلطة دوجماطيقية) فى العقل الإنسانى. ولم تكن وسيلة هذا النفر من الفلاسفة فى تقويض الدوجماطيقية سوى تحليل المعرفة الذى انتهى إلى أن المعرفة الإنسانية معرفة نسبية بالضرورة، ومن ثم فإنها ليست معرفة مطلقة ولا يمكن أن تكون. وهذا اللون من التحليل وارد عند بيكون، وهيوم، ولوك، وديدرو، وفولتير، وروسو، وكوندرسيه، وكانط.

وعلى الضد من ذلك كان تفكير اليسار المصرى تفكيراً دوجماطيقياً بمطلق العوامل الموضوعية ولا يرى سواها من عوامل ذاتية لها من الفاعلية مثل مالدى العوامل الموضوعية، فيدعو إلى التأميم من غير وجود كوادر اشتراكية، ويدافع عن القطاع العام بغض النظر عن الخسائر المالية الناجمة عن السلب والنهب، ويتوهم وجود صراع طبقى فى مجتمع يخلو من الطبقة بالمفهوم العلمى. فيتحدث مثلاً عن طبقة برجوازية، والبرجوازية لا تتكون إلا فى مناخ علمانى، والعلمانية من المحرمات الثقافية فى بلادى وفى بلاد مماثلة لبلادى. وإذا انتفت البرجوازية انتفى الحديث عن الطبقة العاملة.

ثم إن اليسار المصرى كان يتجاهل نقد التفكير الأسطورى المترسب فى العقلية المصرية منذ الحضارة الفرعونية حتى الآن. وكان يتحدث عن الجماهير كما لو كانت هذه الجماهير تعى مفهوم التطور وحتمية التغير الاجتماعى. تجاهل كل ذلك واندفع إلى الصدام مع السلطة على أمل الاستيلاء عليها. وكان الأجدر به أن يتخذ من قضية تنوير الجماهير قضيته الأساسية. وهى بالفعل القضية الأساسية فى المجتمعات المتخلفة، وهى ليست قضية اليمين المحافظ فى هذه المجتمعات، لأن هذا اللون من اليمين لا يحافظ إلا على التراث من غير تحليل أو نقد.

http://nj180degree.com

وعندما حاصر الغرب الليبرالى الدوجماطيقية الماركسية اقتصادياً وعسكرياً وسياسياً ودينياً انهارت هذه الدوجماطيقية وانهار معهـا الاتحاد السوفيتى وتفكك. وهنا حدثت أزمة اليسار الماركسى. ولم يكن أمـامه سوى أحد أمـرين: إما أن يتماسك وإمـا أن يتفكك. ولكنه لم يدرب نفسه على التفكك فكان أمامـه أحد أمرين: إما أن يتمسك بالدوجماطيقـية الماركسية ويدخل فى عناد مع ذاته، وإمـا أن يتـمـسك بدوجمـاطيـقيـة أخـرى لأنه كـان يتعـاطى الدوجماطيقية. وكانت الدوجماطيقية الأخرى جاهزة ومستعدة لقبوله، وأعنى بها الأصولية الدينية. وهذا هو مغزى تحول شريحة من الماركسـيين إلى الأصولية الدينية فتركت شعارات الماركسية ودعت إلى شعارات الأصولية.

كان هذا هو موقـع اليسار فيمـا مضى من الزمان فأين مـوقعه فى مستـقبل الأيام؟ وفى صياغة أخرى يمكن إثارة السؤال التالى: ما هى الرؤية المستـقبلية لليسار المصرى بعد انتهاء الحرب الباردة وزوال الاتحاد السوفيتى؟

الجواب عن هذا السؤال يستـلزم فى البداية تحديد معنى «الرؤية المستقـبلية». وقد حدث لَبْس فى معنى هذا المصطلح. فـأنا كنت قد استحـدثته فى الستينيـات وكان يعنى عندى أن التاريخ يتحرك من المستقبل وليس من الماضى. وهذا على الضد من الرأى الشائع القائل بأن الزمان يتجه فى مساره من الماضى إلى المستقبل ماراً بالحاضر. ورأيى أن الأولوية، فى آنات الزمان الثلاثة، ليست للماضى لأنه، فى أصله، مستـقبل، أى مستقبل فات. ومعنى ذلك أن الماضى مسلوب من سمته الأساسية وهى أنه كان مـستقبلاً، وأنه لم يعد كذلك. كما أن الأولوية ليست للحاضر لأنه وَهْم. فالحاضر نهاية ماضٍ وبداية مستقبل. يبقى إذن أن تكون الأولوية للمستقـبل، ومن ثم فالمستقبل يقع فى مقدمة الآنات الثـلاثة وليس فى مؤخرتها. ومعنى ذلك أننا نحرك الحاضر فى المسار الذى يحقق الرؤية المستقبلية. بيد أن هذا التحريك عملية معقـدة، إذ يستلزم إجراء عدة استنباطات ابتداء من الرؤية المستـقبلية حتى نصل إلى النتـائج التى فى إطارها نحرك الواقع بـحيث ننتـهى من هذا التحـريك إلى تحقـيق الرؤية المستقبلية.

http://nj180degree.com

والسؤال إذن: ما هى الرؤية المستقبلية اللازمة لليسار المصرى؟

فى تقديرى أن اليسار المصرى ليس فى إمكانه تكوين رؤية مستقبلية بمعزل عن «رباعية المستقبل» وهى الكونية والكوكبية والاعتماد المتبادل والإبداع استناداً إلى تطور الثورة العلمية والتكنولوجية. فهذه الثورة قد أفضت إلى سباحة الإنسان فى الكون. ومن شأن هذه السباحة أن تسمح للإنسان بدراسة الكون دراسة علمية بحيث يمكن تكوين رؤية كونية علمية. وبفضل هذه الرؤية تتغير رؤيتنا لكوكبنا الأرضى لأننا سنراه من الكون بعد أن كنا نراه ونحن فيه. فكيف يبدو لنا هذا الكوكب فى هذه الحالة؟

أغلب الظن أنه سيبدو لنا كوحدة بلا تقسيمات، أى قرية كبيرة تبهت فيها التقسيمات الجغرافية والعرقية والدينية فتتسم بالاعتماد المتبادل بين الشعوب والأمم، ومن ثم يحل الحوار محل الصراع، والسلام محل الحرب، وأجهزة الحياة محل أجهزة الموت، والوعى بالوجود محل الوعى بالعدم. وتنشأ عن كل ذلك إشكاليات جديدة فى حاجة إلى حلول جديدة، أى فى حاجة إلى إبداع.

وكان أينشتين قد قال بعد انفجار القنبلة الذرية: «لقد تغير كل شىء ماعدا أسلوب التفكير». وها نحن الآن أمام منعطف تاريخى يستلزم أسلوباً جديداً فى التفكير. والذى يلتزم هذا الأسلوب الجديد هو الذى سيقال عنه إنه يسارى، ذلك أن اليمين هو المكلف، تاريخياً، بمنع الجديد.

ولكن ثمة عقبات أمام هذا الأسلوب الجديد فى التفكير، ويمكن إيجازها فى الوحدة العضوية الراهنة بين الأصولية الدينية والرأسمالية الطفيلية. فكل منهما ضد المسار العلمانى للحضارة الإنسانية على الرغم من تباين نسق القيم عند كل منهما. وقد بدأت ملامح هذه الوحدة العضوية فى بداية السبعينيات من هذا القرن. وقد أشار إلى هذه الملامح تقرير «نادى روما» (١٩٩١) تحت عنوان «الثورة الكوكبية الأولى» جاء فيه مايلى:

«يبدو أن الإنسانية، فى نهاية هذا القرن، محكومة بالاتجاه نحو اللاتعين ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين حيث بداية تكوين المجتمع العالمى الذى سيكون متبايناً عن

http://nj180degree.com

لثورة الزراعية والثورة الصناعية، إذ سيكون «مجتمع ما بعد الصناعى» على حد تعبير عالم الاجتماع الأمريكى دانيل بل، حيث انفجارالسكان واضطراب المناخ العالمى، وأزمة الطاقة، والتلوث، وفشل نقل التكنـولوجيا، وجنون الجرى وراء الربح المادى، وتجـارة المخدرات، والطاعون الجديد الذى يسميه تقرير «نادى روما» تجارة المخدرات وهى تجارة تفوق فى دخلها المادى تجارة البترول، وتقلص دور الدولة، وتجارة السلاح غير المشروعة. كل ذلك آدى إلى العنف الذى تولد عنه الإرهاب».

وكل ذلك من شـأنه أن يدفـعنا إلى البـحث عن عـمل دولى مـشـترك لمواجـهـة هذه الإشكاليات الكـوكبيـة. بيد أن تقرير «نادى رومـا» يتشكك فى إمكان المواجـهة، ذلك أن أنسقة القيم المتباينة أصبحت موضع تساؤل فى مواجهة صعود الأصوليات الدينية.

http://nj180degree.com

هوامش حضارة مصر

• حكمة المصريين

(*) مجلة إبداع، فبراير ١٩٩٨.

(١) ابن سينا. أقسام العلوم، رسائل، ١٠٤

(2) Maret, A.The Nile & Egyptian Civilization, Rouledge & Kegan, London , PP. 19-72

(3) Naydler, J, Temple Of the Cosmos, Vermony, 1996, pp. 32-58

(4) Edwards, I, The Pyramids of Egypt, Pelican, 1947.pp. 15-34

(5) Breasted, Ancient Times, The Athenaeum Press, Boston, 1919.pp.116-125

(٦) جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ ١ دار المعارف، ١٩٥٧، ص ٩٨.

(٧) سمير يحيى الجمال، تاريخ الطب والصيدلة المصرية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٩.

• وصف مصر برؤية معاصرة

(*) مجلة إبداع، القاهرة.

(١) علماء الحملة الفرنسية «وصف مصر» مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩، ج١، ص٢٩٨.

(٢) نفس المرجع، ص٣١٥.

(٣) نفس المرجع، ص٢٧ ـ ٢٨.

(٤) نفس المرجع، ص٣٣٣.

(٥) نفس المرجع، ص٢٥.

(٦) مصطفى الفقى، الأقباط فى السياسة المصرية، دار الشروق ١٩٨٥، ص٢٦.

(٧) نفس المرجع، ص٣٤.

(٨) نفس المرجع، ص٣٧.

(٩) جمال بدوى، الفتنة الطائفية فى مصر، القاهرة، ص٦٤ ـ ٩٠.

(١٠) وصف مصر، ج٢، ص٦٧.

(١١) نفس المرجع، ص٢١١.

(١٢) نفس المرجع، ج٢، ص٣٠٩.

(١٣) نفس المرجع، ج١، ص٨٩.

(١٤) نفس المرجع، ج١، ص٩٢.

(١٥) نفس المرجع، ج١، ص١٢٦.

http://nj180degree.com

(١٦) نفس المرجع، ج١، ص٤١.
(١٧) نفس المرجع، ص١٠٩.
(١٨) نفس المرجع، ص٩٣.

• أزمة اليسار في مصر

(*) مجلة إبداع، القاهرة.

http://nj180degree.com

كسمولوجيا

http://nj180degree.com

الفلسفة كسمولوجيا (*)

قول شائع أن الفلسفة أنطولوجيا. وبداية هذا القول عند أرسطو فى كتابه «الميتافزيقا» حيث يقرر أن الحكمة أو العلم الالهى أو العلم الأول هو أعلى العلوم النظرية لأنه يبحث فى الوجود من حيث هو وجود ومحمولاته الجوهرية بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود، ويبحث فى محمولات هذا الجزء فقط. وفى مبحث الوجود من حيث هو وجود ينبغى أن نقتنص العلة الأولى. وفيما عدا العلة الأولى فان العلل، فى رأى أرسطو، أربع وذلك فى مجال الطبيعيات. العلة بمعنى الجوهر أى الماهية، والعلة بمعنى المادة، والعلة بمعنى مصدر التغير، والعلة بمعنى الغاية. وبذلك تكون لدينا علل صورية ومادية وفاعلية وغائية. وأرسطو يتجاوز هذه العلل الطبيعية إلى العلة الأولى وهى المحرك الأول الذى يحرك ولا يتحرك. ومن هذه الزاوية فان أرسطو ينقد الطبيعيين الأوائل لأنهم ينكرون البحث فى الوجود ويتفلسفون من غير مجاوزة الطبيعة فيكتفون بعلة واحدة هى العلة المادية، ويختلفون فيما بينهم حول طبيعة هذه العلة المادية.

قال طاليس إن الماء هو المادة الأولى التى تتكون منها الأشياء ودليله على ذلك أن النبات والحيوان يغتذيان بالرطوبة. ومبدأ الرطوبة الماء. ثم إنهما يولدان من الرطوبة ذلك أن الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشىء فهو مكون منه. بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئا فشيئا كما يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهر أيونية حيث يتراكم الطمى عاماً بعد عام. وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالاجمال فانها خرجت من الماء وصارت قرصاً كافياً على وجهه كجزيرة كبرى فى بحر عظيم، وهى

http://nj180degree.com

تستمد من هذا المحيط اللا متناهى العناصر الغازية التى تفتقر إليها. وقال انكسمانس بأن الهواء هو العلة الأولى. فهو يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدث النار فالماء فالتراب فتتكون منه ومنها الأشياء بأنواعها. وقال هرقليطس بأن النار هى العلة الأولى التى تصدر عنها الأشياء وترجع إليها. هى نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية. يعتريها وهن فتصير ناراً محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير أرضاً. وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحباً فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود ناراً أو تنطفىء هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر. أما أنبادوقليس فقال إن العلة الأولى مكونة من أربعة عناصر: الماء والهواء والنار والتراب، وهى على السواء ليس بينها أول ولا ثان ولكل منها كيفية خاصة: الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب.

وأرسطو يغلط هؤلاء الطبيعيين الأوائل الذين يكتفون بعلة واحدة هى العلة المادية أيا كانت تسميتها لأنه ينبغى التساؤل عن سبب الكون والفساد. والمادة عاجزة عن الجواب عن هذا السؤال لأنها لاتغير ذاتها. فلا الخشب يستطيع أن ينتج سريراً، ولا البرونز فى امكانه أن يصنع تمثالاً. ولهذا فثمة علة غير مادية هى التى تسبب التغير. ومن ثم يتجاوز أرسطو الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، أى إلى العلم الالهى وموضوعه الوجود العام وليس الموجود. والوجود العام هو الأنطولوجيا. ومن ثم فالأنطولوجيا هى الفلسفة. والفلسفة تبدأ بالدهشة، والدهشة تفضى إلى التفلسف، والتفلسف لا يتم إلا إذا كان صاحبه لاينشد الانتاج. وأرسطو يلح، فى أكثر من موضع، على سلب الانتاج عن الفلسفة. فيقول تارة إن صاحب المعرفة النظرية أكثر حكمة من المنتج، وأن المبادىء الأولى لا علاقة لها بالانتاج. ولهذا فان التفلسف ينشأ فى البلاد التى فيها فراغ. والفراغ ليس ممكناً إلا مع الثراء.

الفلسفة اذن من حيث أنها البحث فى الوجود من حيث هو وجود هى أنطولوجيا معزولة عن الانتاج. واذا كانت الحضارة مردودة إلى ابتداع الانسان التكنيك الزراعى، أى ابتداع الانتاج فالأنطولوجيا لا علاقة لها بالحضارة. واذا كانت الحضارة من ابتداع الانسان فالأنطولوجيا لا تسمح بتأسيس انثرويولوجيا، أى علم الانسان. ودليلنا على ذلك محاولة هيدجر فى اتخاذ الأنطولوجيا أساساً للتفلسف.

http://nj180degree.com

يتساءل هيدجر عما إذا كان لدينا جواب عن معنى لفظ «الوجود»، ويجيب بالنفى ثم يعقب قائلا: إنه من الملائم التساول من جديد عن معنى الوجود، ولكنه يردف قائلا: هل نحن اليوم فى حيرة من أمر هذا العجز عن فهم معنى الوجود؟ ويجيب بالنفى ثم يعقب قائلاً: علينا أن نوقظ الفهم مرة أخرى ولكن بشرط أن نرفض القول بأن التساؤل عن معنى الوجود هو تساؤل سطحى بدعوى أن الوجود هو الأكثر كلية، وبالتالى الأكثر خواء من بين التصورات كلها، ومن ثم يصبح غير قابل للتعريف، والبحث عنه يصبح غير ضرورى. والمفارقة هنا أن هيدجر يرى أن هذه الدعوى متجذرة فى الأنطولوجيا القديمة ذاتها، وأننا لن نفهم هذه الأنطولوجيا فهماً صحيحاً إلا إذا أوضحنا التساؤل عن معنى الوجود وأوضحنا الجذور التى نشأت منها المعانى الأنطولوجية.. وجوابه عن هذا التساؤل هو أن الوجود هو الذى يحدد الكينونات من حيث هى كينونات، أى فهمها من خلال الوجود. بيد أن هذا الوجود ليس كينونة. الوجود اذن متميز عن الكينونات ومع ذلك فانه يُعرف ويتضح من خلال الكينونات. فأى الكينونات نختار؟ إننا نختار الكينونة التى تتساءل عن الوجود، وهذه الكينونة يطلق عليها هيدجر لفظ «دازين» والـ «دازين» هو تشخصن الوجود.

ومع ذلك فوجود الـ «دازين» ليس له دلالة أنطولوجية بالمعنى التقليدى للفظ «وجود» existentia لأن الوجود أنطولوجياً يعنى الوجود الذى هو «فى متناول اليد» والـ «دازين» ليس فى متناول اليد. ولذلك يحتفظ هيدجر بلفظ existence للـ «دازين»، وبلفظ existentia للوجود الذى هو فى متناول اليد، أى الوجود الأنطولوجى. إذن ماهية الـ «دازين» تكمن فى وجوده غير الأنطولوجى، أى فى ممارسة الحياة اليومية. والحياة اليومية للـ دازين تعنى الوجود ـ فى ـ العالم. وهذا الوجود يكشف عن الـ «هَم». ومن ثم فإن الـ دازين مستوعب فى الـ هم. ومن ثم فهو مُلقى. والهم هو الذى يكونّ الـ دازين ككل. وينتج عن ذلك أن الـ دازين متجه إلى تحقيق امكاناته. وغياب هذا التحقيق يمتنع معه استكمال الـ دازين لذاته ككل، وهو يعنى فناءه. أما إذا حقق الـ دازين كليته فإنه يفقد وجوده ـ فى ـ العالم، أى ينتهى. إذن ثمة علاقة بين الكلية والنهاية. ومعنى ذلك أن الـ

http://nj180degree.com

دازين متجه إلى النهاية. والنهاية تعنى المـوت ونحن نتناول الموت فى الحياة اليومية على أنه شيء مكروه، ونقول إن فلانا قـد مات ونتصور أن الموت لا علاقـة له بنا. ومعنى ذلك أن الموت ليس حاضراً بالنسـبة إلىّ، وليس مهددا لى. ومعنى ذلك أيضـا أننا نقصد الـ «هم» والـ دازين يفقد ذاته فى الـ هم. والمطلوب منه ألا يفقد ذاته حتى يكون أصيلاً.

وعندما يفـهم المرء ذاته بطريقة اسقاطيـة لما لديه من امكانات وجودية فإن المستـقبل يقع تحت هذا الفهم. والاسـقاط مستـقبلى. ومع ذلك فإن الـ دازين» فى أغلب الأحـيان يظل منغلقاً على امكاناته. ومعنى ذلك أن الـزمانية لا تتزمن دائماً بمستقـبل أصيل. بيد أن هذا التناقض لا يعنى أن الزمـانية أحيانا تفـقد المستـقبل، ولكن معناه أن تزمن المسـتقبل يتـخذ أشكالاً متعـددة. فثمة مـستقبل أصـيل ويسميه هيدجـر التوقع. ومعنى ذلك أن المسـتقبل الأصيل يجـب أن يتحرر من المسـتقـبل غير الأصـيل. والـ دازين نادراً ما يكـون فى حالة توقع.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن هيدجر قد شـعر بخيبة أمل فى استعادة الإنسان لوجوده الأصيل بسبب طغيان الـ هم فى الحياة اليومية. ولدينا دليلان على هذا القول.

الدليل الأول أن هيدجـر فى مقدمتـه للطبعة السـابعة الألمانية لكتابه «الوجـود والزمان» يقول: «إن الطبعات السـابقة مكتوب على غلافها عبـارة «الجزء الأول» إلا أننى قد حذفت هذه العبارة فى هذه الطبعة. فبعـد ربع قرن لم يكن ممكناً اصدار الجزء الثانى إلا إذا أعدت صياغة الجزء الأول من جديد». والدليـل الثانى اشارته، فى خطة بحثه، إلى أنه لم يتناول على الإطلاق بحث الجـزء الثـانى وهو الخاص بالبـحث فى الملامح الأسـاسيـة للتـدميـر الفنومنولوجى لتاريخ الأنطولوجيا مع بيان اشكالية الزمان كمفتاح. كما أنه لم يتناول بحث القسم الثالث من الجزء الأول وهو الخاص بالزمان والوجود.

وأعتقد أن الامـتناع عن اصدار الجزء الثانى مردود إلى أن الوجـود من حيث هو وجود هو نقطة البـداية، ذلك أن هذا الوجود العام لا عـلاقة له بالإنسـان، لأن الإنسان ليس له علاقة بهـذا الوجود وإنما علاقتـه بالكون لأن العقل عندما يعـمل لا يعمل إلا فى الكون،

http://nj180degree.com

ولأن العقل على الرغم من أنه جزء من الكون إلا أنه فى امكانه أن يعى الكون فى حين أن الكون لا يمكنه أن يعى ذاته. ثم إن العقل لا علاقة له بالوجود العام. والدليل الأنطولوجى يعبر عن زيف هذه العلاقة، إذ أن العقل فى هذه العلاقة يدور فى حلقة مفرغة. وقد دلل كانط على هذا الزيف فى نقده للدليل. فهذا الدليل الأنطولوجى يعتمد على تعريف الله بأنه الموجود الكامل، ولكن الوجود ليس محمولا ذاتيا تختلف الماهية بوجوده لها أو عدمه. فالماهية هى هى بالاضافة إلى مائة ريال متصورة ومائة ريال عينية. فليس من حقنا إذن اضافة الوجود إلى الموجود الكامل.

الأنطولوجيا إذن عقيمة، وعقمها مردود إلى أن الوجود العام يبتر الإنسان من الكون. وعلاقة الإنسان بالكون هى العلاقة الأساسية ذلك أن الإنسان لا يوجد ـ فى ـ العالم وإنما يوجد ـ فى علاقة ـ مع العالم أو بالأدق مع الكون. وقد كانت هذه العلاقة مغموسة فى الأساطير فى البداية إلى أن نشأت الحضارة فى وادى النيل ووادى دجلة والفرات والهند والصين. ففى هذه المناطق حدثت ثورة فى إنتاج الطعام كان من شأنها أن غيرت الأسلوب المادى والاجتماعى للوجود الإنسانى. وسبب هذه الثورة مردود إلى أزمة الطعام فى عصر الصيد التى دفعت الإنسان إلى ابتداع التكتيك الزراعى. وقد كان من شأن إبداع الحضارة أن تغيرت علاقة الإنسان بالكون فبعد أن كانت علاقة أفقية أصبحت علاقة رأسية. وهذه العلاقة الرأسية تعنى مجاوزة الإنسان للكون. وهذه المجاوزة تعنى قدرة الإنسان على تأنيس الكون وتأنيس الكون يعنى الوعى بوحدة الإنسان مع الكون. وتأنيس الكون ليس تاماً، وبالتالى فالوعى ليس تاما. وتمام الوعى هو بتمام وحدة الإنسان مع الكون. وبين أن هذا الوعى الكونى لن يكون ممكناً إلا ببزوغ إنسان كونى. وهذا الامكان ممكن استناداً إلى قانونين: قانون النشوء والارتقاء وقانون الانتقال من الكم إلى الكيف. ولكن القانون لا يعمل فى فراغ وإنما يعمل فى واقع مادى. والواقع المادى الراهن يتمثل فى الثورة العلمية والتكنولوجية وهى تدور على ثلاثة محاور:

الفزياء النووية هى علم الكون حديثاً وهى الفلسفة الطبيعية قديماً عند الطبيعيين الأوائل. والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كيفى. فالفزياء النووية الحديثة هى بداية تحكم

http://nj180degree.com

الإنسان فى الكون وهذا التحكم لم يكن وارداً فى الفزياء النووية القديمة والحاسبات الالكترونية تحتل مكان الذاكرة فلا يبقى للإنسان سوى الإبداع وبذلك يسهم فى النقلة الكيفية لبزوغ الإنسان الكونى. وغزو الفضاء الكونى يستلزم تعود الإنسان على الحياة فى الفضاء. وهذا من شأنه أن يحدث تغييراً جذرياً فى الإنسان ينبىء ببزوغ نوع جديد يكون فى مقدوره تمثلاً لكون ذى الأبعاد الأربعة الزمكانى الذى تنبأ به أينشتين. ومن شأن هذا التمثل أن يسمح للإنسان برؤية الأحداث قبل أن تقع فتزول غربة الإنسان عن الكون.

ونخلص من كل ذلك إلى أن مستقبل الفلسفة يكمن فى أن تكون كسمولوجيا وليس أنطولوجيا.

http://nj180degree.com

الإغتراب والوعى الكونى

قضية الاغتراب، فى نشأتها، مردودة إلى نظرية العقد الاجتماعى عند روسو. أما شيوعها فمردود الى نشر كتاب غير كامل لماركس عام ١٩٣٢ عنوانه «مخطوطات اقتصادية وفلسفية عام ١٨٤٤».

تعريف روسو للاغتراب وارد فى الفصل الرابع من الكتاب الأول من «العقد الأجتماعى» حيث يقول:

«إن تغترب يعنى أن تعطى أو أن تبيع. فالإنسان الذى يصبح عبداً لآخر لا يعطى ذاته وانما يبيع ذاته على الأقل من أجل بقاءحياته. أما الشعب فمن أجل ماذا يبيع ذاته؟»[1]. هذا التعريف ينبثق عنه التمييز بين العطاء والبيع. العطاء مجانى الطابع، أما البيع فينطوى على التبادل. ومن ثم يرى روسو أن القول بأن الانسان يعطى ذاته مجانا قول محال وغير متصور، استنادا الى هذه الحقيقة، وهى أن من يقوم بفعل العطاء انسان مجنون والجنون لا يولّد أى حق. اغتراب الفرد اذن، عند روسو، هو اغتراب جزئى وليس اغترابا كليا. أما اغتراب الشعب فمن الممكن أن يكون كلياً إذا أحال نفسه إلى سلطة مطلقة.

وقد تأثر هيجل بهذا الفصل من كتاب روسو، ونوه بهذا التأثر فى كتابه «محاضرات فى تاريخ الفلسفة». بيد أن هذا التنويه لم يكن خالياً من النقد. فهيجل يأخذ على روسو تناوله المجرد لمفهوم الاغتراب. ويلزم من هذا النقد أن يكون هيجل واقعياً فى تفسيره للاغتراب، فهل هو كذلك؟

http://nj180degree.com

فى الفصل المعنون «الروح المغترب عن ذاته» من كتاب «فنومنولوجيا الروح» يربط هيجل بين الثقافة والاغتراب. فالثقافة، عنده، تعنى أن يعارض الفرد ذاته، ذلك أن الذات الفردية تسلب ذاتها من أجل الحصول على حقيقتها الشاملة، وحقيقتها الشاملة هى الثقافة لأن الثقافة هى كل ما ينتجه الانسان، وانتاجه مكثف فى عنصرين: الدولة والثروة. الدولة توحد بين الأفراد من خلال «الكل»، أما الثروة فتوحد بين الأفراد ولكن من خلال «الفرد». ومن هنا يقوم التناقض بين الدولة والثروة، أى بين الشمولية والليبرالية، أى بين الخضوع للوضع القائم والثورة على الوضع القائم، ورفع التناقض أمر لازم بحكم طبيعة المنهج الجدلى عند هيجل. ومع ذلك تجاهل هيجل الرفع وآثر الخضوع على الثورة حين ربط بين الخضوع و«الوعى النبيل» ، وبين الثورة و«الوعى الدنئ».

فالدولة، عند هيجل، تنطوى على ثلاثة عناصر: الأسرة أو الدولة فى شكلها المباشر، والمجتمع المدنى أو البرجوازى أو دولة الاقتصاد الحر، والدولة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة من حيث أنها تمثل الوحدة العضوية للحياة السياسية[٢]. وهذا المعنى الثالث للدولة يقابل الفكرة الشاملة عند هيجل، أما المجتمع البرجوازى فهو مجرد ظاهرة، حيث أن الفكرة الشاملة فيه فى حالة وحدة لا واعية كامنة فى التفاعل بين الأفراد. ومع ذلك فهيجل مقتنع بأن الكل سابق على الأجزاء، وأن الاجزاء موجودة من أجل أن يحقق الكل وجوده الواقعى. ومعنى ذلك أن التناقض قائم بين المجتمع البرجوازى والحياة السياسية، قائم بين الفرد البرجوازى المنشغل بحياته اليومية، والمواطن المدرك لحقيقته الخالدة فى حياة المدينة، ولارادته المماثلة لارادة العامة. وهذا التناقض هو الذى يولد الوعى التعس أو الاغتراب.

وهذا الاغتراب السياسى، عند هيجل، يلازمه اغتراب دينى، لأن الفرد حين يغترب سياسياً يلجأ إلى الاحتماء فى طبيعة أبدية تجاوز ذاته. وقد حاول هيجل رفع هذا التناقض بين الفرد والدولة حين تصور امكان تحول الفرد إلى مواطن، ومملكة السماء إلى مملكة الأرض.[٣] وهى محاولة بلا سند واقعى، لأن التناقض ليس بين البرجوازية والدولة، وانما هو فى الصراع الداخلى للمجتمع البرجوازى، أى فى الصراع الطبقى. وقد اكتشف ماركس مفهوم الصراع الطبقى من تحليله لمفهوم الاغتراب. ولهذا يتجاوز مفهوم الاغتراب عند

http://nj180degree.com

ماركس، مفهومه عند كل من هيجل وفويرباخ.

فى المفصل المعنون «الوعى الذاتى» من كتاب «فنومنولوجيا الروح» يتصور هيجل أن الحياة ظاهرة غريبة عنا، فالوعى الذاتى هو وعى انسانى بالحياة، ولكنه يظهر كما لو كان شخصا آخر فأرى ذاتى خارج ذاتى. وهذا التخارج للذات بالنسبة إلى ذاتها هو الذى يكوّن حركة الوعى الذاتى. واللحظة الأولى لهذا الوعى الذاتى هى الرغبة فى الحياة. ولكن الحياة ليست فقط حياتى الخاصة بى كوجود جزئى، وإنما هى أيضا الحياة بوجه عام، الحياة كجنس. والحياة، فى تطورها فى الطبيعة أولاً وفى التاريخ ثانيا، تواجه الوعى الذاتى على أنه شىء خارجى. إن الحياة هى القوة الكلية أو الماهية الموضوعية. إنها صراع ضد ظاهرة الموت.

ولماركس تعليقان على هذه الفقرة، أحدهما فى كتاباته المبكرة، والآخر فى «الايديولوجيا الألمانية». يقول ماركس عن الموت إنه يبدو انتصاراً للنوع على الفرد، ويبدو إنه يناقض وحدة النوع. بيد أن الفرد الجزئى هو مجرد موجود محدد ومتطور، ومن ثم فهو فإن». والوعى، عند الانسان، ليس إلا هذا الادراك للنوع الذى ينطوى على موت الفردية الجزئية». وفى «الايديولوجيا الألمانية» يبين ماركس أن شروط الحياة، بالمعنى البيولوجى، أصبحت غريبة عنا. إننا نعثر عليها خارج ذواتنا مكثفة فى أشكال موضوعية صلبة. ولهذا فإن الاغتراب الذاتى، وهو جوهر الفرد، ليس مجرد تخارج الذات، اذ هو يكشف عن نفسه بأسلوب عدوانى من حيث أن الفرد الجزئى هو الذى يعانى الموت، وهو بالرغم من أنه ليس إلا ذاتية إلا أنه يجد نفسه مسحوقاً بواقع موضوعى. وعند هيجل الأنا هو الآخر، ومن ثم فان الآخر يبدو لى كأنه ذاتى وآخر غير ذاتى فى آن واحد. والنتيجة الصراع ضد الموت من أجل تأكيد الذات، وعلاقة جدلية بين السيطرة والخضوع. ومعنى ذلك أن الوعى الذاتى هو وعى بالآخر، وعى بالبيئة الانسانية، على حد قول ماركس، أى وعى بالتاريخ وليس وعياً بالطبيعة. ومن هنا فان الفرد يكتسب وعيه بنفسه كانسان متطور من خلال وجوده فى تاريخ المجتمع. وهكذا يصبح التداخل بين الأفراد، والسيطرة على الطبيعة وتأنيسها بفضل العمل وصراع الأفراد من أجل تأكيد ذواتهم، مجالاً خصباً للتأمل من قبل

http://nj180degree.com

الوعى الذاتى. بيد أن هذا الوعى الذاتى لايقف عند حد التأمل، ذلك أن مشروعه الأساسى، بحكم طبيعته الفعالة، هو ازالة الاغتراب بتوسط موضوع مناقض لطبيعته الذاتية.

يقول ماركس: «إن الانسان من حيث هو انسان هو من انتاج المجتمع، كما أن المجتمع هو من انتاج الانسان. فالفاعلية والعقل مضمونهما اجتماعى وكذلك أصولهما. لدينا اذن فاعلية اجتماعية وانسان اجتماعى. والدلالة الانسانية للطبيعة ليس لها وجود إلا بالنسبة إلى انسان اجتماعى، لأنه، فى هذه الحالة وفيها وحدها، تكون الطبيعة على علاقة بالانسان، وتكون أساس وجود الانسان من أجل الآخرين، ووجود الآخرين من أجله، وعندئذ، وعندئذ فقط، تكون الطبيعة أساساً لخبرة الانسان الانسانية، وعنصراً حيوياً للحقيقة الانسانية، ويصبح الوجود الطبيعى للانسان، ها هنا، وجوداً انسانياً، وتصبح الطبيعة ذاتها انسانية بالنسبة إلى الانسان. . وهكذا يصبح المجتمع هو الوحدة النهائية للانسان والطبيعة، أى هو السمة الطبيعية للانسان، والسمة الانسانية للطبيعة».

هذا النص يفيد رؤية ماركس العلمانية، وهى رؤية ترمز إلى أسلوب تحرير الانسان من الاغتراب حيث ينتمى الانسان، من جهة أنه منتج لحياته، إلى طبيعته الكلية التى كانت مغتربة عنه عند نشأة المجتمع. ويلزم من هذه الرؤية العلمانية أن ثمة ا غترابا آخر بالاضافة الى الاغتراب السياسى هو الاغتراب فى الدين. وقد تفرغ فويرباخ لنقده الدين متأثرا بمقولة «الوعى التعس» عند هيجل، وهذا النوع من الاغتراب مردود إلى مقولة «المفارق» التى تعنى أن الله هو السيد والإنسان هو العبد، ومن ثم يحال الإنسان إلى عدم وجودى يتولد منه الاحساس بالضعة.

بيد أن نقد فويرباخ هو نقد نظرى لايفضى إلى ازالة الاغتراب، الأمر الذى دفع ماركس إلى البحث عن أصل الاغتراب الدينى فى الواقع المادى للانسان. يقول ماركس:

«إن أساس النقد اللادينى هو على النحو التالى: إن الإنسان هو الذى يصنع الدين، وليس العكس. فالدين، فى حقيقته، هو الوعى الذاتى للانسان طالما أنه لم يجد نفسه أو أنه فقد

http://nj180degree.com

نفسه. بيد أن الانسان لـيس موجوداً مجرداً، جالساً على قدميـه خارج العالم، بل إنه العالم الانسانى والدولة والمجتمع، وهذه الدولة وهذا المجـتمع هما اللذان يصنعان الدين. والدين، عندئذ، يصبح هو وعى العالم مقلوباً، لأنهما عالم مقلوب. إن الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، إنه موسوعته الموجزة، إنه منطقه فى أسلوب شـعبى، إنه شرفه الروحى، إنه حميته، وازعه الأخـلاقى، أساس التـعزية والتبـرير، إنه التحـقيق المذهل للوجود الانـسانى طالما أن الوجود الانسانى يخلو من الوجود الحقيـقى. ولهذا فان النضال ضد الدين هو نضال، بطريق غير مباشر، ضد هذا العالم ذى الرائحة العطرة الروحية المتمثلة فى الدين»[٤].

ومعنى هذا النص أن الاغتراب الدينى لايزول بالنقد النظرى، وانما بالنضال ضد الظروف المادية المولدة له. ثم هو لايزول بالفلسفة المثالية الهيجلية، لأن كل ما قدمته لنا هذه الفلسفة نعيم نظرى بديل عـن نعيم الدين. ذلك أن خطأ هيجل يكمن فـى توهمه أن الوعى الذاتى يصبح وعيـاً بذاته من خلال موضوعه، وفى توهمه أنه بهـذا الاسلوب قد رد الموضوع الى ذاته. والأمر عـلى الضد من ذلك، إذ يبـقى الموضوع من غـير مـجاوزة له. والفيـلسوف الهيجلى هو وحده الذى يتصور أن مجرد التفكير فى الموضوع يكفى للتحكم فيه.

والسؤال اذن :

ما هى الظروف المادية المولدة للاغتراب عند ماركس؟

هى ظروف اقتصادية واجتـماعية تدور على فائض القيمة. فتـحليل ماركس الاقتصادى السياسى لفائض القيمـة يكشف عن التطور الجدلى والتاريخى لرأس المال. . أعظم اغتراب للانسان فى تـاريخه. ونزيد الأمر ايضـاحا بنص من كـتاب «رأس المال» . يقـول ماركس «حللنا، فى الجزء الأول، الظواهر المتعلقـة بعملية الانتاج الرأسمالى كعمليـة انتاجية بغض النظر عن التأثيـرات الثانوية الناشئة عن الظروف الخـارجة عن مجال هذه العـملية. بيد أن هذه العملية، فى معناها الدقيق، لا تستـوعب حركة رأس المال، إذ يضاف إليها فى الواقع عملية الدوران، وهى مـوضوع تحليلنا فى الجزء الثانى، وبالذات فى الفـصل الثالث. وقد أفضى بنا هـذا التحليل الى أن العمـلية الرأسمـالية للانتـاج هى خليط من عمليـة الانتاج

http://nj180degree.com

والدوران. ولكن مفهوم هذا الخليط لايمكن أن يكون موضوع بحث فى الجزء الثالث، ذلك أن الذى يهمنا هو الصور العينية التى تنشأ عن حركة الانتاج الرأسمالى ككل». إن رؤوس الأموال تتحرك وتلقى فى صور عينية إلى الحد الذى فيه تبدو صورة رأس المال فى عملية الإنتاج وصورته فى عملية الدوران وكأنها جوانب خاصة من هذه الصور العينية».(٥)

هذا النص يكشف منهج ماركس فى التحليل، ويتلخص فى الانتقال من الماهية الى المظهر، والماهية هنا هى قيمة العمل أصل فائض القيمة، أى عملية الانتاج ذاتها. أما المظهر فهو السوق وقانون العرض والطلب. والنتيجة أن البداية والنهاية فى العملية الرأسمالية للانتاج هى النقود والسلعة تقع بينهما. ويصوغ ماركس هذه النتيجة صياغة رمزية على النحو التالى: ن ـ س ـ ن١ أى أن ن د ن ١ حيث أن ن ترمز إلى النقود، س ترمز الى السلعة. والمفارقة فى هذه الصياغة أن رأس المال هو الذى ينتج الانسان، فى حين ان الانسان، فى الأصل، هو الذى ينتج رأس المال. ومن هنا اغتراب كل من العامل والرأسمالى فى العملية الرأسمالية للانتاج، على الرغم من أن كلا منهما نقيض الآخر. ويبقى بعد ذلك تحديد مكان كل منهما فى هذا التناقض. الرأسمالى مضطر إلى المحافظة على وجوده، وبالتالى المحافظة على وجود نقيضه وهو العامل. أما العامل فهو مضطر إلى إزالة وجوده، وبالتالى إزالة وجود نقيضه وهو شرط وجوده كعامل، أى الرأسمالى. والفارق بين اغتراب كل منهما أن الرأسمالى يجد فى اغترابه الذاتى قوته وخيره، ويجد العامل فى اغترابه الذاتى أنه لا حول له ولا قوة، وأن وجوده لا انسانى، ومن ثم يحافظ الرأسمالى على هذا التناقض فى حين يرغب العامل فى تدميره.

نخلص من ذلك الى أن العامل هو الشخص الأولى والأساسى لظاهرة الاغتراب، أما الرأسمالى فهو الشخص الثانوى. ومعنى ذلك أنه اذا كان ناتج العمل لاينتمى إلى العامل، وإذا كان العامل يواجه ناتجه كقوة غريبة فهذا ليس ممكناً إلا لأن ناتج العمل ينتمى إلى انسان آخر غير العامل. وهكذا ينتج العامل ـ خلال العمل المغترب ـ إنساناً غريباً عن العمل، ويقف خارجه بهذا العمل، أى أن علاقة العامل بالعمل تولد علاقته بالرأسمالى. ومن هنا يقول ماركس «إن رأس المال يصبح قوة اجتماعية مستقلة ومغتربة»(٦)، «وهذه هى عملية اغتراب عمل العامل ذاته»(٧).

http://nj180degree.com

ومن هنا تنشأ مفارقة أخرى تدور على أن فعالية كل من العامل والرأسمالى فعالية مغتربة.

والسؤال اذن :

كيف تكون الفعالية مغتربة؟

إن الفعالية تعنى التخارج، فهل التخارج يحمل فى طياته الاغتراب؟

جواب ماركس بالسلب، وهو جواب مستفاد من نقده لمفهوم التخارج عند هيجل حين يحلل ماركس الاغتراب الناشئ عن العمل على النحو الآتى:

«إن ناتج العمل هو عمل تجمد فى موضوع، اصبح ماديا، كأنه تموضع العمل، فتحقق العمل هو تموضعه. وفى مجال الاقتصاد السياسى فان هذا التحقق للعمل يبدو فقداناً للتحقق بالنسبة إلى العمال، ويبدو التموضع فقداناً للموضوع وعبودية له، ويبدو التملك اغتراباً، أو تخارجاً. . وكل هذه النتائج لازمة عن الحقيقة القائلة: إن العامل يرتبط بناتج عمله على أنه موضوع غريب»(٨).

وثمة ملحوظتان على هذا النص. الملحوظة الأولى ان اسم هيجل لم يذكر صراحة والملحوظة الثانية أنه ليس ثمة استدلال فلسفى من هذا التحليل الاقتصادى. ومع ذلك فنظرة سريعة تكشف عن نقد عميق لفلسفة هيجل، ذلك أن الاغتراب متميز من الواقع الموضوعى، ومن التموضع فى العمل. التموضع خاصية العمل على الاطلاق، وخاصية العلاقة بين الممارسة الانسانية وموضوعات العالم الخارجى. أما الاغتراب فهو لازم من التقسيم الاجتماعى للعمل فى المجتمع الرأسمالى، ومن بزوغ العامل الحر المزعوم الذى يعمل بوسائل انتاج تنتمى إلى انسان آخر، ومن ثم تبدو هذه الوسائل وناتج عمله كما لو كانت قوة مستقلة وغريبة.

خطأ هيجل اذن يقوم فى الربط العضوى بين التخارج أو التموضع والاغتراب. وتصحيح هذا الخطأ، فى رأى ماركس، هو فى التمييز بين التموضع فى العمل على

http://nj180degree.com

الاطلاق واغتراب الذات والموضوع فى الشكل الرأسمالى للعمل. يقول: «إن ماهية الاغتراب لاتكمن فى كون الانسان يموضع ذاته بصورة غير انسانية وفى تعارض مع ذاته، ولكن تكمن فى كونه يموضع ذاته فى تمايز عن الفكر المجرد وفى تعارض معه». (٩)

ويترتب على الربط بين التموضع والاغتراب أن ازالة الاغتراب تستلزم ازالة التموضع. وهذا وهم. «المهمة اذن هى فى مجاوزة موضوع الوعى. والموضوعية من حيث هى كذلك تعتبر علاقة انسانية مغتربة لاتتفق مع ماهية الانسان، ولا مع الوعى الذاتى. واعادة تملك الماهية الموضوعية للانسان المولودة فى شكل اغتراب كشئ غريب لاتعنى اذن ازالة الاغتراب فحسب، بل ازالة الموضوعية كذلك. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الانسان يعتبر موجوداً روحيا غير موضوعى». (١٠)

وبعد أن يكشف ماركس عن هذا الانسان الوهمى الناشىء من مفهوم هيجل الزائف عن الموضوعية يطرح مفهومه على النحو التالى: «حيث يوجد الانسان الواقعى الجسدى، الانسان الذى يضع قدميه ثابتة على أرض صلبة، الانسان الذى يستنشق ويزفر كل قوى الطبيعة، وحيث يتصور هذا الانسان قواه الواقعية والموضوعية والجوهرية على أنها موضوعات غريبة عن طريق تخارجها فليس فعل الوضع هو الذات فى هذه العملية، انها ذاتية القوى الجوهرية الموضوعية التى لابد، من ثم، أن يكون فعلها شيئاً موضوعياً. فالموجود الموضوعى يسلك بطريقه موضوعية. وما كان ليسلك بطريقه موضوعية لو لم تكن الموضوعية فى صميم وجوده، لأنه لا يخلق إلا موضوعات لأنه إنما يتأسس بهذه الموضوعات إذ هو فى قرارة ذاته طبيعة. ومن أجل ذلك فان هذا الموجود الموضوعى، فى فعل الخلق، لاينتقل من حالة النشاط الخالص إلى حالة خلق الموضوع، بل على الضد من ذلك، فانتاجه الموضوعى لايؤكد سوى نشاطه الموضوعى، فيؤسس نشاطه على أنه موجود طبيعى وموضوعى.. فان تكون موضوعياً وطبيعياً وحسياً، وأن يكون لك موضوع وطبيعة وحس خارج ذاتك، فى آن واحد، أو أن تكون أنت ذاتك موضوعاً وطبيعة وحساً لطرف ثالث. فالمعنى واحد.. أن موجوداً غير موضوعى هو عدم، لا ـ موجود». (١١)

http://nj180degree.com

إذن ماذا يعنى التموضع عند ماركس؟

للجواب عن هذا السؤال يميز ماركس فى «رأس المال» بين التموضع والتشيؤ. التموضع ليس إلا تأكيد الانسان لذاته فى موضوع، ليس إلا تجسيد الانسان للأنا. أما التشيؤ فهو انفصال الذات المتموضعة عن ذاتها، ولهذا فان التشيؤ سلب للإنسان، وسلب لشخصيته، وعزله عن اخوانه من بنى البشر، فيفقد الموضوع طابعه الانسانى، ويقف معارضاً للإنسان بل بديلاً عنه[١٢]. ومن هنا يمكن القول بأن التموضع لاينتهى إلى التشيؤ بالضرورة، ولكن التشيؤ يستلزم التموضع بالضرورة. ذلك ان التشيؤ يحيل الموضوع من موضوع انسانى منتمى إلى الإنسان إلى موضوع لا إنسانى ومعارض للإنسان.

ويكشف التشيؤ طبيعة الانتاج الرأسمالى، طبيعته المجنونة. إن عالم التشيؤ عبارة عن عالم علاقات اجتماعية بين أشياء تتسم بخصائص البشر، ومن ثم يصبح البشر فى حوزة الأشياء، وتنشأ علاقات اجتماعية بين الأشياء، وعلاقات مادية بين الأفراد، الأمر الذى يؤدى إلى أن يمنح البشر ثقتهم للأشياء وليس لبعضهم البعض، وإلى أن تصبح الثقة ذاتها ـ وهى من خصائص الذات الانسانية ـ خاصية للأشياء الطبيعية من حيث هى مستقلة عن الإنسان.

ويلزم من ذلك أن التشيؤ ينطوى على طابع طبقى. فتسلط الرأسمالى على العامل ليس إلا تسلط شروط العمل على العامل ذاته. واستقلال شروط العمل، بفضل العامل وعلى الرغم منه، لا يعنى إلا تسلط الشئ على الانسان، وتسلط العمل الميت على العمل الحى، وتسلط الانتاج على المنتج[١٣]. والتسلط، فى نهاية الأمر، ينطوى على تناقضات كل منها فى حال اغتراب.

إذن الطابع الطبقى للتشيؤ ينزع الطابع الطبقى للاغتراب. فالتشيؤ يكشف عن عدم التكافؤ بين مَنْ يخلق الحضارة (العامل) ومن يستثمرها (الرأسمالى)، وكل منهما يمثل أشياء متشخصة، فيغترب الانسان. ومعنى ذلك أن العامل فى الوقت الذى فيه ينتج الحضارة فإنه ينتجها فى شكلها المغترب، ويلزم من ذلك أن الحضارة فى تناقض مع

http://nj180degree.com

الانسان. وهذه النتيجة التى انتهى اليها ماركس استناداً إلى التحليل الاقتصادى والفلسفى انتهى اليها فرويد استناداً إلى التحليل النفسى.

والسؤال عندئذ:

ـ ما العلاقة بين الاغتراب والحضارة عند فرويد؟

جواب فرويد يدور على فكرة محورية أن الحضارة تأسست بفضل الانسان وعلى الرغم منه. أسسها الانسان دفاعاً عن ذاته ازاء عدوان الطبيعة، ولكنها جاءت على نحو يتعارض وتحقيق أهوائه. ومن هنا يقول فرويد إن كل فرد، فى الواقع، هو عدو الحضارة. فالحضارة تقوم على كبت الغرائز، ولهذا فهى عصابية الطابع، ويستعين فرويد للتدليل على هذه النظرية بشواهد من الماضى السحيق منقولة عن كتاب «الغصن الذهبى» لفريزر، وعن نظرية التطور لدارون.

فالمجتمع البدائى هو مجتمع القطيع محكوم بحاكم قوى الشكيمة ومطلق، وهو فى الوقت نفسه، فى مقام الأب. جميع الذكور تحت إمرته وجميع النساء فى حوزته، الأمر الذى أثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قتله وأكله، وكان لهم ما اتفقوا عليه، ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة. ففى باطن كراهتهم للأب تكمن عاطفة حب تجاهه، الأمر الذى يؤدى بهم إلى الاحساس بالذنب. وفرويد يرد هذا الاحساس بالذنب إلى ما يسميه بعقدة اوديب. وتولد عن هذا الاحساس وهذه العقدة ما يسميه فرويد«بالأنا الأعلى» وهو جملة الأوامر الأخلاقية التى تهدف إلى منع تكرار فعل القتل. الأنا الأعلى هو نواة تأسيس الدين، وذلك باحالة قوى الطبيعة الى آلهة، ومنحها خصائص الأب المتمثلة فى القسوة والحنان. وبفضل هذا الأنا الأعلى أصبح الانسان كائناً أخلاقياً واجتماعياً، ومع ذلك فهذه الكينونة ذاتها هى ضد الإنسان. وهذه الضدية تولد الإحساس بعدم الرضا. بيد أن الدين يحاول أن يقدم له التعزية ولكن بلا جدوى. ويخلص فرويدمن ذلك الى أن الدين وهم.

ولكن ما الوهم؟

إن الوهم ليس بالضرورة خطأ، بمعنى عدم تحققه أو تناقضه مع الواقع. مثال ذلك: فتاة

http://nj180degree.com

فقيرة لديها الوهم أن أميراً سيأتى ويتزوجها. هذا ممكن الحدوث. ومع ذلك فليس من السهل العثور على أوهام قد تحققت. ومن ثم يطلق فرويد على أى اعتقاد أنه وهم حين تكون رغبة التحقيق هى الدافع الأساسى إلى تجاهل علاقتها مع الواقع. ومن هذه الزاوية يقال على النظريات الدينية إنها أوهام، إذ هى لاتخضع لأى برهان، كما أنه ليس فى الامكان اجبار أى انسان على اعتبارها صادقة أو على الايمان بها، وبنفس القدر لا يمكن رفضها. إن ألغاز الكون يمكن أن تتكشف لنا تدريجيا بالبحث. وثمة اسئلة عديدة لم نجد لها جواباً فى العلم، ومع ذلك فالبحث العلمى هو الوسيلة الوحيدة إلى معرفة العالم الخارجى، وسيطرة العقل كفيلة بازالة الأوهام. ومن غير ذلك فان البشرية ستظل قابعة فى مرحلة الطفولة حيث السيطرة للاوعى دون الوعى.

ولكن ماذا يحدث عند سيطرة اللاوعى؟

منطق النسق الفرويدى يلزمنا بجواب ينطوى على مفارقة: تدمير الحضارة، بحكم أنها لاتقوم إلا على أساس من الضغط والردع وحرمان الغرائز مما قد يرضيها. ومعنى ذلك ان اغتراب الانسان عن ذاته، بحكم سيطرة اللا وعى على الوعى، ظاهرة حضارية.

هذه هى النتيجة الحتمية للعلم الذى أسسه فرويد باسم «التحليل النفسى» أو ما يمكن أن يقال عنه إنه «علم اللاوعى».

وثمة سؤال ها هنا لابد ان يثار:

هل فى الامكان تأسيس «علم الوعى»؟

بداية الحضارة دليلنا فى الجواب عن هذا السؤال. وبدايتها مردودة الى عصر التكتيك الزراعى وليس إلى عصر القنص، ذلك أن القنص لم يستلزم احداث أى تغيير فى البيئة الطبيعية، وإنما ابتداع التكنيك الزراعى هو الذى استلزم إحداث تغيير فى البيئة الطبيعية مثل الحرث وحفر الترع واقامة السدود. واذا كانت الحضارة، فى أساسها، تغييراً فى البيئة الطبيعية فالزراعة، عندئذ، هى بداية الحضارة.

وتأسيساً على ذلك فان الحضارات الأولى كانت محدودة فى وادى النيل، ووادى دجلة

http://nj180degree.com

والفرات، والهند، والصين. ففى هذه المناطق حدثت ثورة فى انتاج الطعام كان من شأنها أن غيرت الأسلوب المادى والاجتماعى للوجود الانسانى. وسبب هذه الثورة مردود إلى أزمة الطعام فى عصر القنص، وأدى به البحث إلى إبداع تكنيك الزراعة. وأدت الزراعة إلى نشأة علاقة جديدة بين الانسان والطبيعة، فلم يعد الانسان فى وحدة لا واعية مع الطبيعة، بل منفصلاً عنها..

ويفضل تكنيك الزراعة نشأ العلم. فعن الأشكال المنتجة فى عملية الغزل نشأت الهندسة، وعن عدد الخيوط التى تنطوى عليها هذه العملية نشأ علم الحساب، وعن الحركة الدائرية التى تنطوى عليها عملية النسج تأسس علم الميكانيكا، واخترعت وسائل المواصلات.

بيد أنه على الرغم من ذلك الأثر الإيجابى فقد بزغت الطقوس والأساطير لأجل تخصيب التربة واسقاط الأمطار وازدياد المحصول. وتجسدت هذه القطوس والأساطير فى حكومة ودين. ولهذا كان الكهان يتمتعون بصفة دينية ومدنية، يقضون بين الناس، ويفسرون الأحلام، ويعالجون المرضى بالشعوذة، وتلجأ إليهم العامة لاستشارتهم فى جميع الأمور. وكان الكهان هم الملوك وهم الفلاسفة، وهم العلماء، كلمتهم مسموعة وأمرهم مطاع، وحكمهم قانون.

وكانت القرية هى الوحدة الأساسية. ولكن مع ازدياد السكان، وتعقد الحياة الاجتماعية ووفرة الطعام المنتج نشأت المدينة حيث يقيم فيها من لا يشتغل بانتاج الطعام، وهم الصناع والتجار، الأمر الذى استلزم تنظيماً مركزياً ادارياً.

ولم يتحقق التمايز بين القرية والمدينة دفعة واحدة. ذلك أن سكان المدن كانوا يمتلكون أراض زراعية، ويقيمون فى أكواخ. ولكن مع التطور بدأت المدينة فى التمايز فانشئ المعبد وسط المدينة وكانت تقيم فيه الآلهة. ومن هنا ارتبطت الآلهة بحياة المدينة. ومن هنا أيضاً كان الكهان يقيمون فى المدينة لادارتها، ويتحكمون فى الأرض الزراعية، فيقومون بتوزيع الحبوب والمياه، وتحديد أوقات البذر، وجنى المحصول، وخزن الغلال. أما الأعمال التى

http://nj180degree.com

تتطلب جهداً جسمانياً مـثل البناء والنجارة والنسج فلم تكن من مهام الكهان. ومن ثم نشأ المجتمع الطبقى، ومثاله المدينة اليونانية حيث انقسم البشر إلى سادة وعبيدة.

نخلص من مفهوم بداية الحضارة الى الحقائق التالية.

ـ اللاوعى باللا اغتراب يكمن فى وحدة الانسان مع الطبيعة قبل أزمة الطعام.

ـ الوعى بالاغتراب يكمن فى انفصال الانسان عن الطبيعة.

ـ الابداع يعنى أن العلاقة بين الانسـان والطبيعة هى علاقـة رأسية وليست علاقة أفـقية وهذه العلاقة الرأسية تعنى مجاوزة الانسان للطبيعة، وهذه المجاوزة تعنى قدرة الانسان على تغييـر الطبيعة، وتغـيير الطبيـعة يعنى تأنيسهـا. وتأنيسها يعنى الوعى بـوحدة الانسان مع الطبيـعة. بيد أن هذا التـأنيس ليس تاماً، وبالتالـى فالوعى ليس تاماً، وتمام الوعى بتـمام وحدة الانسان مع الطبيعة، وتمام هذه الوحدة يعنى ازالة الاغتراب.

السؤال إذن:

ما الذى يعوق تمام الوعى؟

سلطة الأسطورة، وسلطة الطبقة.

وكيف نزيل السلطتين؟

زوال سلطة الأسطورة بالثورة العلمية.

وزوال سلطة الطبقة بالثورة الاجتماعية.

الثورة الأولى من شأنها ازالة اغتراب الإنسان عن الطبيعة

والثورة الثانية من شأنها ازالة اغتراب الإنسان عن الإنسان.

والوعى الناشئ عن هاتين الثورتين لن يكون إلا وعياً كونياً.

بيد أن الوعى الكونى لن يكون ممكنا إلا ببزوغ انسان كونى.

فهل هذا فى الامكان؟

http://nj180degree.com

ممكن استناداً إلى قانونين:

قانون النشوء والارتقاء، وقانون الانتقال من الكم الى الكيف. ولكن القانون لايعمل فى فراغ، وإنما يعمل فى واقع مادى. والواقع المادى الراهن يتمثل فى الثورة العلمية والتكنولوجية وهى تدور على محاور ثلاثة:

- الفزياء النووية.
- الحاسبات الالكترونية.
- غزو الفضاء.

تفصيل ذلك:

الفزياء النووية هى علم الكون حديثاً، وهى الفلسفة الطبيعية قديماً. والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كيفى. فالفزياء النووية الحديثة هى بداية تحكم الإنسان فى الكون، وهذا التحكم لم يكن وارداً فى الفزياء النووية القديمة، إذ اكتفت بالبحث عن أصل الأشياء فى مبدأ واحد. ومع ذلك فقد كان لها الفضل فى الكشف عن ثلاثة أفكار أساسية على حد قول نيتشه:

- أن يكون للأشياء أصل
- وأن يكون هذا الأصل معقولاً.
- وأن يكون الوسيلة إلى فهم الكون..

هكذا كان الحال عند الطبيعيين الأوائل. قال طاليس إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذى تتكون منه الأشياء. ودعم هذا الرأى بالدليل فقال: إن النبات والحيوان يغتذى بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء. فما منه يغتذى الشئ يتكون منه بالضرورة، ثم إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة. فان الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشى فهو مكون منه، بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئا فشيئا كما يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهر أيونية حيث يتراكم الطمى عاماً بعد عام. وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالاجمال فانها خرجت من الماء وصارت قرصاً كافياً على وجهه كجزيرة كبرى فى بحر عظيم، وهى تستمد من هذا المحيط اللامتناهى العناصر الغازية التى تفتقر إليها.

http://nj180degree.com

وعندما اعترض انكسمندريس (تلميذ طاليس) على آراء أستاذه دعم اعتراضه بالدليل فقال إن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً، وإلا لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه. فدعا المادة الأولى باللامتناهي، وهي مزيج من الأضداد. وأدت هذه الدعوة فيما بعد الى رد الأشياء إلى أكثر من عنصر واحد، فقال أبنادوقليدس بالعناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب. ومن بعده ارتأى ديموقرطيس أن الأشياء مكونة من ذرات غير منقسمة. وهذا هو أصل الفزياء النووية الحديثة، ولكنها تجاوزته كيفياً. فالطاقة أصل الأشياء تظهر على هيئة دقائق أولية وتصاغ خصائصها رياضياً الأمر الذى يسمح بالقدرة على التنبؤ وبالتالى التحكم. ولكن ثمة أمر آخر لايقل أهمية، وهو أنه اذا كان بنيان الكون رياضياً فلغة المستقبل لابد وأن تكون رمزية وليست لفظية، وهذا أمر جوهرى لبزوغ الانسان الكونى.

والحاسبات الالكترونية تؤيد ما نذهب اليه، فتشغيلها يستلزم تحويل اللغة اللفظية إلى لغة رمزية الأمر الذى أدى إلى أن تكون مساعدة للعقل كما كانت الآلات التقليدية مساعدة للعضلات، إذ هى تساعده فى حل المشاكل العلمية، وفى تذكر المعلومات، وفى تشخيص الأمراض، وفى تصميم مختلف الأنواع من آلات، وفى الادارة الآلية للمصانع والشركات.

والسؤال الآن:

ـ ما هو مستقبل العقل الانسانى بعد الحسابات الالكترونية؟

إن ثقافة العقل على ضربين: ثقافة الذاكرة وثقافة الابداع والفارق بينهما فارق كيفى، فثقافة الذاكرة تثبيت لما حدث، أما ثقافة الابداع فتجاوز لما حدث. والتربية البشرية تركز، حتى الآن، على ثقافة الذاكرة دون ثقافة الابداع. ومن أجل تبرير هذه القسمة الثنائية ظهر فى قاموس البشرية لفظ العبقرية، وهو يعنى التميز بقوى عقلية خارقة، أى نادرة. ولهذا لم يكن من غير المألوف الترويج للنظرية القائلة بأن العبقرية ضرب من الجنون، فلم يميز القدماء بين الهام الحكماء وهذيان المجانين. فلفظ مانيا فى اللغة اليونانية القديمة يشير الى حماس المبدع وإلى الهياج الذى يعترى المجنون. ويذهب المحدثون، وفى مقدمتهم لمبروزو، إلى الربط بين العبقرية والصرع.

http://nj180degree.com

والأمر على الضد من ذلك، فالانسان من حيث أنه فى علاقة رأسية مع الطبيعة، ومن حيث أنه حاصل على قدرة التجريد، فهو ليس قادراً فحسب على تأويل الواقع وإنما أيضاً على تغييره وذلك بالكشف عن علاقات جديدة. اذن الجدة هى فى صميم العقل الانسانى، والجدة تنطوى على الابداع. اذن فالعقل مبدع بالطبيعة، ومن ثم مغترب حين يكف عن الابداع. ومن هنا ينبغى أن تكون الثقافة السائدة هى ثقافة الابداع وليس ثقافة الذاكرة. وتتكفل الحاسبات الالكترونية بثقافة الذاكرة. الأمر الذى يستلزم احداث تغيير جذرى فى نظم التعليم بما يتفق وثقافة الابداع.

وهذا التغيير الجذرى لازم كتمهيد لبزوغ الانسان الكونى الذى سيواكب غزو الفضاء.

والسؤال اذن :

ماذا يعنى غزو الفضاء؟

نجيب بسؤال:

ما الفضاء؟

هو المنطقة الواقعة خارج جو الأرض، أو هو كل الكون وراء المجموعة الشمسية، أو هو الفضاء الكونى، والفضاء الكونى أشمل من أى فضاء آخر. غزو الفضاء اذن يتم على مراحل، بدايتها غزو الفضاء خارج جو الأرض، وهذا ما تقوم به التكنولوجيا المعاصرة، وما يستلزمه من بقاء الانسان فى الفضاء عدة أسابيع أو عدة أشهر. أما غزو الفضاء الكونى فيستلزم تعود الانسان على الحياة فى الفضاء. وهذا من شأنه أن يحدث تغييراً جذرياً فى الإنسان ينبئ بظهور نوع جديد يكون فى مقدوره تمثل الكون ذى الأبعاد الأربعة أى «الزمكانى» الذى تنبأ به أنشتين. ومن شأن هذا التمثل أن يسمح للانسان برؤية الأحداث قبل أن تقع، فتزول غربة الإنسان عن الكون.

http://nj180degree.com

هوامش كسمولوجيا

• الفلسفة كسمولوجيا

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الفلسفى الدولى الأول بجامعة حلوان تحت عنوان «الفلسفة وتحديات القرن الحادى والعشرين»، يناير ١٩٩٧.

• الاغتراب والوعى الكونى

(*) مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول.

(1) Rousseau, Contrat Social, 1931, p.239.

(2) Hegel, Principes de la Philosophie du Droit, Gallimard, 1940, troisième partie.

(3) The Phenomenology of Mind, p. 60, translated by J.B.Bailli.

(4) Ibid., p. 43.

(5) K.Marx, Capital, translated by Samuel Moore and Edward Aveling, vol. III (Chicago: Charles H.Kerr and Co., 1932) pp. 34 - 38. (Trans).

(6) Marx, Capital, vol. i, p. 608; vol III, p. 264.

(7) Ibid.

(8) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, 1967, p. 66.

(9) Ibid., p. 138.

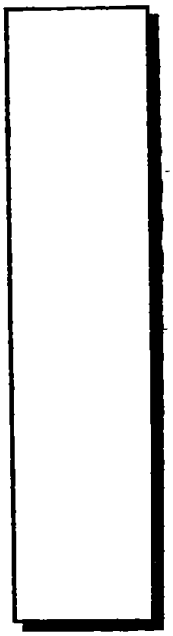
(10) Ibid., p. 141.

(11) Ibid., pp. 144 - 145.

(12) Capital, vol. I, p. 101; vol, III, 574.

(13) Marx Engels, Archives, vol, III, p. 58.

http://nj180degree.com



سلام العالم

http://nj180degree.com

الأصولية وسلام العالم (*)

ما دور الدين فى عالم اليوم؟

أو بالأدق:

ما دور الأديان الاحدى عشر[1] فى عالم اليوم؟

والجواب عن هذا السؤال يستلزم، فى البداية، تحديد ملامح عالم اليوم.

فما هى هذه الملامح؟

إن عالم اليوم محكوم فى، مساره ،بعالم الغد، لأن الغد أو المستقبل هو نقطة البداية وذلك لأن التاريخ يتحرك من المستقبل وليس من الماضى.

فما هو هذا المستقبل؟

ثمة ،صطلحات بدأت تشيع الآن من شأنها تحديد ملامح الرؤية المستقبلية وهى: الكونية universalism والكوكبية globalism والاعتماد المتبادل interdependence.

الكونية أسلوب فى التفكير يحاول فهم الكون أو بالأدق فهم الواقع فى كليته، ورد الجزئيات إلى هذه الكلية فتتأسس رؤية كونية لا تقبل الغلق، وإنما مفتوحة وناقدة لذاتها وغايتها تأسيس وعى كونى يزيل اغتراب الإنسان فى هذا الكون. وقد قدمت الأديان، على تنوعاتها، رؤى كونية. والآن بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية تم غزو الفضاء وأصبح فى إمكان العلم تقديم رؤية كونية علمية. أما الكوكبية فناشئة عن الكونية، وهى تعنى النظر إلى

http://nj180degree.com

الكوكب الأرضى كوحدة، وليس كمركب من أجزاء مستقلة. ولهذا فالاعتماد المتبادل لازم من الكوكبية، وهو يعنى نفى التبعية، ونفى المفهوم التقليدى للاستقلال، أى نفى السلطان المطلق للدولة، وبالتالى لمْ يعد فى الإمكان حل المشكلات الإقليمية، مثل الانفجار السكانى، وتلوث البيئة، وأزمة الموارد الطبيعية، إلا فى إطار الكوكبية. بيد أن الاعتماد المتبادل لم يعد مقصوراً على المشكلات الإقليمية بل امتد إلى المشكلات العلمية، إذ لم يعد فى مقدور علم أن يعمل بمعزل عن العلوم الأخرى فنشأت «العلوم البينية» التى تشكل جسراً بين علم وآخر بحيث يمكن، فى النهاية، تحقيق وحدة المعرفة فى إطار وحدة الكون.

وتحقيق هذه الوحدة يثير تساؤلاً عن مصير هذه الكثرة من الأديان، أو بالأدق يثير تساؤلاً عن العلاقة بين الوحدة والكثرة. وقد واجهت الفلسفات الدينية هذا التساؤل ولكن فى إطار العلاقة بين الله والعالم، وكان السؤال: كيف يصدر الكثير عن الواحد؟ ومع تعدد الأجوبة إلا أنه يمكن حصرها فى جوابين: أحدهما يأخذ بوحدة الوجود فلا يميز بين الواحد والكثير. ولعل الهنود أول شعب ظهر عنده هذا المذهب حيث تنبثق الموجودات عن براهما كينبوع عام. والارادة فى براهما عبارة عن شهوة التكثر والتفرد. أما الفلاسفة الطبيعيون، فى اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد، فقد ردوا الموجودات برمتها إلى مادة واحدة تباينت بتباين آراء الفلاسفة فأثر طاليس الماء، وانكسيمانس الهواء، وهرقليطس النار.

أما الجواب الآخر فهو الفيض، وقد أخذ بهذه النظرية أفلوطين، وهى تدور على أن الواحد بسيط إلى الحد الذى ينتفى عنه التعقل والفهم. فإذا جاء شىء بعده فإنما يجىء بتوجه الواحد إلى ذاته، وباتجاهه إلى ذاته يرى، وهذه الرؤية هى التعقل الكلى الذى هو كلمته. ويتأمل هذا العقل الأشياء التى فى مقدور الواحد فيلد النفس الكلية، ومن هذه الكثرة يولد العدد والكم والكيف. وقد تأثر كل من ابن سينا والفارابى بنظرية الفيض فأبدعا العقول العشرة.

كان ذلك فى سالف الزمان، أما الآن فمسألة العلاقة بين الواحد والكثير ليست مطروحة فى إطار مسألة الخلق، وإنما فى إطار مسألة سلام العالم.

http://nj180degree.com

والسؤال إذن:

ما العلاقة بين سلام العالم وهذه الكثرة من الأديان؟

للجواب عن هذا السؤال ينبغى البحث عن رؤية كل دين للأديان الأخرى فى العصر الحديث. ففى عام ١٨٦٠ انعقد أول مؤتمر للارساليات فى ليفربول خلت أبحاثه من الاهتمام بالأديان غير المسيحية بسبب هيمنة الثقافة المسيحية سياسياً. والجدير بالتنويه أنه قبل انعقاد هذا المؤتمر بثلاثة أيام قُتل عدد من المبشرين بسبب عنف الانتفاضة الهندية. وبعد المؤتمر بعشر سنوات قُتل الأسقف جون كوليردج فى ماليزيا، وقتل مائة مبشر فى الصين. وفى نهاية القرن التاسع عشر عاش المبشرون فى عزلة. وفى عام ١٨٧١ نشر ادوارد بارنت تيلر كتابه «أصول الثقافة» فى جزءين. وفى الصفحة الأولى من الجزء الأول المعنون «الثقافة البدائية» يقول: «إن مكانة الثقافة بين المجتمعات الإنسانية المتنوعة موضوع صالح لدراسة قوانين الفكر الإنسانى، وقوانين الممارسات الإنسانية. فالاتساق الذى يسود الحضارة، إلى حد بعيد، يتسم بأفعال متسقة لها أسباب متسقة فى حين أن المستويات المتنوعة يمكن النظر إليها على أنها مراحل فى مسار التطور كل مرحلة فيها هى افراز لتاريخ سابق، ولها دور خاص فى تشكيل المستقبل»[٢]. ومن ثم كشف تيلر النقاب عن وجود أفكار دينية غير مسيحية لأقوام كان ينظر إليهم على أنهم برابرة. وفى عام ١٨٧٥ أصدر ماكس موللر أول كتابه فى سلسلة «الكتب المقدسة فى الشرق» استعرض فيه أديان آسيا. وفى عام ١٨٩٠ نشر فريزر كتابه «الغصن الذهبى» فووجه بدهشة وتقدير. وسبب ذلك تدليله على أن المسيحية ليست هى الديانة الوحيدة. وفى عام ١٩٦٥ دعا البابا يوحنا الثالث والعشرون إلى عقدالمؤتمر الثانى للفاتيكان انتهى منه إلى توصيات من بينها تأسيس «لجنة الحوار مع الأديان غير المسيحية» استناداً إلى أن الله قد كشف النقاب عن ذاته فى أشكال جديدة من الإيمان. وفى عام ١٩٦٨ انعقد مؤتمر «القمة الروحى الأول لمعبد التفاهم» فى كلكتا بالهند، وكان يضم ممثلين عن الأديان الاحدى عشر، وكان موضوع المؤتمر «مغزى الدين فى العالم الحديث». دارت أبحاثه كلها على أن أى دين لا يملك الحقيقة المطلقة، وإنما يملك شكلاً من أشكالها. ولهذا ليس من مبرر لتعالى دين على آخر. ونفى هذا المبرر ينطوى على

http://nj180degree.com

اثبات مبرر آخر هو ضـرورة تلاقى الأشكال المتباينة باعتبارها وجهات نظر لحـقيقة مطلقة، وبالتالى فليس من حق أى دين تحديد هذه الحقيقة المطلقـة، لأن تحديد دين ما لهذه الحقيقة ينطوى على حـذف الأديان الأخرى. فإذا قـال دين ما إن الدين هو الإيمـان بالله والخلود فهذا القـول يعنى حذف الكنفوشيـة لأنها خالية من هذا الإيمـان. وإذا تحدد الدين بالوحى فثمة أديان خالية من الوحى.

ومفهوم الحقيقة المطلقة من شـأنه أن يثير تساؤلاً عن العلاقة بين الدين والدوجما. فهل ثمة علاقة بينهما؟ الجواب عن هذا التسـاؤل يستلزم تحديد معنى الدوجما. والدوجما، فى أصلها اليـونانى، تعنى القاعدة أو المبـدأ، ولا تعنى الحقيقـة، ولكنها استخـدمت بعد ذلك للتعبير عن قرارات المجامع المسيحية المعبرة عن الحقيقة المطلقة والتى يلزم منها أن مَنْ ينكرها يُتهم بالكفر والهرطقة. وهكذا كان الحـال فى الإسلام فنشأ علم الكلام. فإذا قيل عن علم الكلام إنه علم التـوحيد فذلـك لأنه يقف ضد علم اللاهوت الذى هو علم التـثليث. وقد ذهب المتكلمون من أجل تأكيد التوحـيد إلى «إبطال القوى الطبيعية وقوانين السبـبية باعتبار أن الله هو الفاعل الوحيد. ومن هذه الزاوية كَفّر المعتزلة الفلاسفة»[٣]. ومفارقـة التكفير، هنا، أن المعـتزلة قـدكـفر بعـضهم بعـضـاً. ومن ثم يكن القـول بأن علم الكلام هو علم الدوجما أى علم الحقيقة المطلقة، ومن شأن علم الدوجـما أن تلازمه محرمات ثقافية يمتنع البحث فيها، ومن ثم تتحجر المعرفة الانسانية وتتوقف عن التطور.

ولا أدل على ذلك من المنعطفات التاريخية التى تميزت بإبداعات قـاومتها الدوجماطيقية. ففى المنعطف الفلسـفى، فى العصر اليونانى القـديم، أعدم سقراط بدعـوى انكاره للآلهة. وفى المنعطف العلمى، فى العـصر الوسيط، حوكم جـليليو بدعوى نقضـه للمعتـقد الدينى عندمـا انحاز إلى نظرية كـوبرينكس. ومع تعدد الحـقائق المطلقـة فى علوم العقـائد للأديان الأخرى دخلت الأديان فى صراع مع بعضـها البعض، فجاء عصر التنوير كـاشفاً عن وقوع الإنسان فى وهم الاعتقاد بأنه مالك للحقيقة المطلقة. ومن هنا يمكن القول بأن التنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. وقد جاءت الثـورة الفرنسية معبرة عن روح التنوير. وكانت مقاومـة الثورة أمراً لازماً من قبل الدوجمـاطيقيين وفى مقدمتـهم إدموند بيرك الذى

http://nj180degree.com

نشر كتابه الشهير «تأملات فى الثـورة فى فرنسا» بعد الثورة بعام أى فى عام ١٧٩٠ يعارض فيه عـقلانية عصـر التنوير، ذلك أن الدولة والكنيسة، فى رأيه، كيـان واحد لأن الدين هو مصدر التشريع. والعدالة أيضاً مصدرها النظام الإلهى عبر الحكمة الجماعية والتقاليد. ولهذا فإن العقدالاجتماعى، فى رأيه، ليس على نحو مـا تصوره فلاسفة القرن السابع عشر، وإنما هو عقد أبدى وينطوى على قوة أخـلاقية دائمة. والبشر فيـه ملتزمون أمام الدولة والله لأن الدولة ذات طبيعة إلهية أخلاقية، وأنها وحدة روحية تضم الموتى والأحياء حاضراً ومستقبلاً. ومعنى ذلك أن الغاية من السـياسة، عند بيرك، هى المحافظـة على المجتمع، والذى يحكم هذا المجتمع «الارستقـراطية الطبيعية» التى تتمـيز بامتلاكها الاقطاعيات الكبـيرة، وافتخارها بالتقاليد. وبذلك يهز بيرك مفاهيم عصر التنوير أو «عصر الجهل» كما كان يسميه.

وفى عام ١٩٥٣ أصدر رسل كـيرك كتابه «العـقلية المحافظة من بيرك إلى اليـوت» وفيه يعلن تأثره بمدرسـة بيرك باعـتبـارها المدرسة الحـقة للفكر المحـافظ، إذ قد أوضـحت هذه المدرسة، لأول مـرة، الفارق بين المحافظة والإبداع، وانحـازت إلى المحافظة دون الابداع. والمحـافظة تدور على القول بأن الـقصـد الإلهى يحكم المجتـمع والضـمـيـر وأن القضـايا السيـاسية، فى أساسـها، قضايـا دينية وأخلاقيـة، وأن العقلانيـة لا تستجيب للحـاجات الإنسانيـة، لأن الإنسان محكوم بالشهـوة أكثر مما هو محكوم بالعـقل، والإبداع أقرب إلى التدمير منه إلى التعمير. ولهذا فأعداء المحافظين هم العقلانيون من فلاسفة التنوير.

وفى السبـعينيات من هذا القرن تجـسدت آراء بيرك وكيرك فـى الأصولية المسيحـية التى ترفض تأويل النص الدينى، وترفض اتخاذ العقل مرشداً للرفاهيـة الاجتماعية، كما ترفض التشكيك فى قصة الخلق على نحو ما هو وارد فى الجيولوجيا والبيولوجيا. وفى عام ١٩٧٩ تجسدت الأصولية المسيحية فى حركة دينية أطلق عليها اسم «الغالبية الاخلاقية» بقيادة القس جيرى فولول الذى يعتبر نفسه تلميـذاً لادموند بيرك. وقد أيدت هذه الحركة انتخاب ريجان حاكما لكاليفورنيا ثم رئيسا للجمهورية، كما أيدوه فى «مشروع حرب النجوم».(٤)

ولا يقف الفكر الأصولى عنـد المسيحيـة بل يتجاوزها إلى الأديان الأخـرى. وأنا أنتقى الإسلام مسايرة للحوار الإسلامى المسـيحى الراهن. وانتقى من الأصوليين المسلمين ثلاثة:

http://nj180degree.com

أبو الأعلى المودودى وسيد قطب وخومينى.

قيمة المودودى ليست فى أنه المنظِّر للأصولية الإسلامية فحسب وإنما أيضا فى أنه المؤسس للجماعات الإسلامية فى العالم الإسلامى برمته. ومؤلفه المؤثر فى هذه الجماعات عنوانه «الحكومة الإسلامية» يحدد فيه خصائص هذه الحكومة. فالحاكم الحقيقى، فى هذه الحكومة، هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده. ويترتب على ذلك أن ليس لأحد من دون الله حق فى التشريع. فجميع المسلمين ليس فى إمكانهم أن يشرعوا قانوناً، وليس فى امكانهم أن يغيروا مما شرع الله لهم. ولهذا فالقانون الذى جاء من الله هو أساس الدولة الإسلامية. والحكومات التى بيدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى فى خلقه. ومن هنا فالدولة الإسلامية دولة «ثيوقراطية ديموقراطية» على حد تعبير المودودى. وهو بذلك يعنى أن الديمقراطية مقيدة بسلطان الله. ومن هذه الزاوية فإنه يرى أن الثيوقراطية الإسلامية مباينة للثيوقراطية المسيحية التى كانت تستند إلى طبقة من الكهنة تشرع للبشر قانوناً من عند نفسها حسب ما شاءت أهواؤها وأغراضها، وتسلط ألوهيتها على أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهى. أما فى الثيوقراطية الإسلامية فالذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهى فى الأرض لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقى. ولهذا فإن الإسلام يستعمل لفظ الخلافة بمعنى أن كل مَنْ قام بالحكم فى الأرض تحت الدستور الاسلامى يكون خليفة الحاكم الأعلى. ويزيدالمودودى الأمر إيضاحاً فيقول إن الديمقراطية العلمانية الغربية تزعم أنها مؤسسة على سلطة الشعب، ولكن ليس كل الشعب مشاركاً فى التشريع أو إدارة الحكم. ثم إنها فصلت الدين عن السياسة بسبب «العلمانية» فلم تعد مرتبطة بالأخلاق(٥). هذا بالاضافة إلى أن مفهوم العلمانية غريب على الإسلام. وخطأ المودودى، هنا، هو فى تصوره أن العلمانية تعنى فصل الدين عن الدولة، ذلك أن العلمانية، فى جوهرها، هى التفكير فى الأمور الانسانية من خلال ما هو نسبى وليس من خلال ما هو مطلق، أى «التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق»، أى عدم مطلقة ما هو نسبى. والأصولية الدينية، أيا كانت، ليست إلا محاولة لمطلقة النسبى. وخطأ المودودى ناشىء

http://nj180degree.com

أيضا من تصوره أن العلمانية مفهوم خاص بالحضارة الغربية. وهذا يعنى القسمة الثنائية للحضارة إلى حضارة غربية وحضارة اسلامية فى حين أن الحضارة واحدة مع تعدد مستوياتها، ومسارها يتجه من الفكر الأسطورى إلى الفكر العقلانى، والعلمانية هى المِعْبَر إلى العقلانية.

وفى اتجاه المودودى سار سيد قطب بعد انفصاله عن حسن البنا. فالمجتمع، عنده، إما أن يكون مجتمعاً جاهلياً وإما اسلامياً. والجاهلية هى عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله. والاسلام هو عبودية الناس لله وحده بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم والتحرر من عبودية العبيد.

ويرى سيد قطب، من خلال مفهومه للمجتمع الجاهلى، أن جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلاً تدخل فيه المجتمعات الوثنية فى الهند واليابان والفلبين، وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية بتصورها المحرف للألوهية بأن تجعل لله شركاء، وتدخل فيه المجتمعات التى تزعم أنها مسلمة لأن بعضها يعلن صراحة علمانيته، وبعضها يعلن أنه يحترم الدين ولكنه يخرج الدين من نظامه الاجتماعى.(٦)

ويخلص سيد قطب من كل ذلك إلى أن الاسلام اعلان عام لتحرير الانسان فى الأرض من العبودية للعباد وذلك باعلان ألوهية الله وحده للعالمين. بيد أن هذا الاعلان لم يكن إعلاناً نظرياً فلسفياً، إنما كان إعلاناً حركياً واقعياً ايجابياً. ذلك أن الذى يدرك طبيعة الاسلام يدرك معها حتمية الانطلاق الحركى للاسلام فى صورة الجهاد بالسيف(٧) وهكذا يكون المطلق الأصولى مطلقاً معادياً للعلمانية معاداة دموية بدعوى أن العلمانية هى نفى لسلطان الله فى مجالات الحياة برمتها.

وأخيراً يأتى خومينى ويجسد هذا المطلق الأصولى الدموى فى ايران فى عام ١٩٧٩ وذلك بتأسيس الجمهورية الاسلامية الايرانية. وقد جُمعت محاضراته التى ألقاها فى النجف فيما بين ٢١ يناير، ٨ فبراير عام ١٩٧٠ وصدرت فى هيئة كتاب باللغة الفارسية بعنوان «الحكومة الاسلامية»، وهو يدور على ثلاث قضايا:

http://nj180degree.com

١ ـ الحاجة إلى ربط السلطة السياسية بالأهداف الاسلامية.

٢ ـ واجب الفقهاء تأسيس الدولة الاسلامية أو ولاية الفقيه.

٣ ـ برنامج عملى لتأسيس الدولة الاسلامية.

وهذه القضايا الثلاث تدور على فكرة محورية هى أن الأمر الالهى له سلطان مطلق على جميع الأفراد وعلى الحكومة الاسلامية، وأن الفقهاء أنفسهم هم الحكام الحقيقيون، وأن الفقيه العادل من واجبه استعمال المؤسسات الحكومية لتنفيذ شريعة الله من أجل تأسيس النظام الاسلامى العادل.

ثم يتساءل خومينى عن سمات الحاكم المسلم الذى يتولى مسئولية الحكومة الاسلامية فيرى أنها سمتان:

السمة الأولى أن يحكم استناداً إلى الشريعة الاليهة وليس إلى الارادة الانسانية.

والسمة الثانية أن هذا الحاكم هو الفقيه العادل.

ومن هاتين السمتين يمكن القول بأن المطلق الأصولى، عند خومينى، متجسد فى الفقيه العادل، ومن ثم يتطابق المطلق مع النسبى وذلك باحالة النسبى إلى المطلق، أو بالأدق، بمطلقة النسبى. وأى نسبى يتبقى بعد هذه المطلقة لابد من ازالته لأنه يشكل، عندئذ، نتوءاً فى عملية المطلقة. والازالة ليست ممكنة من غير حرب ضارية.

وقد نظّر على شريعاتى لضرورة هذه الحرب فى كتابه «فى سوسيولوجيا الاسلام» حيث يقرر أن قصة هابيل وقابيل هى قصة الخليقة ومازالت مشتعلة إلى اليوم. فقد كان الدين هو سلاح كل من هابيل وقابيل. ولهذا السبب فحرب دين ضد دين هو العامل الثابت فى تاريخ الانسانية. وإن شئنا الدقة قلنا إنها حرب الذين يشركون بالله ضد حرب التوحيد. وإذا كانت أسس الاسلام هى التقية والخضوع للامام والاستشهاد فالاستشهاد، فى رأى شريعاتى، هو أهمها لأنه المبدأ الذى يدفع المسلم إلى الحرب من غير تردد. ومن هذه الزاوية فان الموت لايختار الشهيد، وإنما الشهيد هو الذى يختار الموت عن وعى. والمسألة هنا ليست مسألة تراجيدية، وإنما هى مسألة نموذج يُحتذى لأن الشهادة بالدم أرفع درجات

http://nj180degree.com

الكمال. ومعنى ذلك أن المسلم الحق هو الشهيد.

خلاصة القول اذن أن الأصولية، أيا كانت سمتها الدينية، تمزج المطلق بالنسبى، والحقيقة الأبدية بالحقيقة العابرة، وبذلك تدافع عن حقيقة لاهوتية ما ضوية فتعجز عن التعامل مع الوضع الراهن ليس لأنها مجاوزة لهذا الوضع ولكن لأنها تتحدث عن وضع ما ضوى فتمنح مصداقية أبدية لرؤية نسبية. وفى هذا السياق تصبح الأصوليات ممهدة لما أسميه «صراع المطلقات».

وصراع المطلقات لا تستقيم معه الدعوة إلى سلام العالم. فسلام العالم ليس ممكناً إلا بسلب الدوجما من الدين، أى نفى الدوجماطيقية. وهذا النفى ليس ممكناً إلا بنفى علم العقيدة بسبب أن مفهوم الحرب كامن فى هذا العلم. ومن هنا فان الحوار الاسلامى المسيحى اذا أقيم على أساس هذا العلم فهو محكوم عليه بافراز الأصولية. ذلك أن الحوار يفترض التسامح، أى يفترض مشروعية الرأى المخالف. فاذا ارتقى الرأى والرأى المخالف إلى مستوى المطلق تحول الحوار إلى نقيضه، أى إلى صراع لأن المطلق، بحكم طبيعته، لا يقبل التعدد. والمفارقة هنا أن تعدد المطلقات مهدد للمطلقات. ومن شأن هذا التهديد أن يقضى مطلق على باقى المطلقات. وهذا هو منطق حوار الأديان وهو أقوى من القصد الطيب من هذا الحوار.

http://nj180degree.com

السـلام والتقـدم (*)

عنوان هذا المقال ينطوى على لفظين فى حاجة إلى تحديد وهما السلام والتقدم. ومن ثم نسأل:

ما السلام؟

وما التقدم؟

ثمة معنيان للسلام أحدهما سلبى والآخر إيجابى. المعنى السلبى: غياب مؤقت للحرب. والمعنى الإيجابى: السلام الدائم حيث ينتفى صراع المطلقات.

والبشرية ـ الآن ـ فى حالة انتقال من المعنى السلبى إلى المعنى الإيجابى للسلام، أى انتقال من حالة سلام مؤقت إلى سلام دائم يساير بزوغ النزعة الكوكبية التى تعنى فيما تعنى الاعتماد المتبادل بين الدول والشعوب فتنتفى صورة العدو ويحل محلها صورة المشارك فى تنمية الكوكب، وليس فقط فى تنمية جزء منه دون جزء. ولا أدل على ذلك من بزوغ إشكاليات يقال عنها إنها إشكاليات كوكبية مثل الإشكالية القائمة بين انفجار السكان والتنمية.

وإذا كانت الإشكالية تنطوى على تناقض فليس فى الإمكان رفعه إلا بأسلوب غير تقليدى وإلا لم نكن فى مواجهة إشكالية بل فى مواجهة مشكلة، لأن المشكلة بحكم طبيعتها قابلة لحل متكرر، وبالتالى تستند فى هذا الحل إلى أسلوب تقليدى على ما سبق تطبيقه فيما مضى.

http://nj180degree.com

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن الأسلوب غير التقليدى لا يستند إلى رؤية ماضوية، بل إلى رؤية مستقبلية. والرؤية المستقبلية تعنى أنها رؤية متزمنة. وحيث أن الزمان له ثلاثة آنات (الماضي والحاضر والمستقبل) فالأسبقية، فى الرؤية المستقبلية، هى للمستقبل وليس للماضى. وإذا كان الزمان لاحق من لواحق الحركة، وإذا كانت الحركة تتم عن تشوق على حد تعبير ابن رشد[1] فالتشوق إذن هو الدافع للحركة. وإذا كان التشوق مطروحاً فى المستقبل فالحركة إذن لابد وأن تبدأ من المستقبل وليس من الماضى. وهذا هو معنى التقدم، على نحو ما هو وارد لدى اثنين من فلاسفة القرن الثامن عشر وهما تورجو وكوندرسيه.

أدى تورجو دوراً هاماً فى تأسيس مفهوم التقدم فى علاقته بالمستقبل. فالتقدم ـ عنده ـ ليس مجرد واقعة مكتوبة فى سجلات الماضى، وإنما هو مبدأ يخص ما هو بشرى فى مواجهة أصحاب النظام الطبيعى، أى فى مواجهة أولئك الذين أرادوا تطبيق قوانين نيوتن على المجتمع البشرى من أمثال مونتسكيو فى كتابه «روح القوانين» وآدم سميث فى كتابه «ثروة الأمم». فمونتسكيو أراد أن يستكشف الأسباب الطبيعية للقوانين الوضعية إذ أن هذه القوانين ـ فى رأيه ـ لا تصدر عن إرادة المشرع وإنما تخضع لأسباب خارجة عنها. وهذه الأسباب هى ،من جهة، مردودة إلى طبيعة الحكومات القائمة أو التى يراد إقامتها، ومن جهة أخرى هى مردودة إلى طبيعة الأرض والمناخ والموقع الجغرافى ومساحة البلد والمدن والثروة وعدد السكان. أما آدم سميث فقد تصور أن قانون المنفعة وقانون العرض والطلب من شأنهما أن يجعلا منفعة المنتج ومنفعة المستهلك تتطابقان. وهكذا يتفق كل من مونتسكيو وآدم سميث على إمكان تطبيق المفهوم الاستاتيكى للقانون بما ينطوى عليه من رتابة وتكرار. أما تورجو فهو ضد الرتابة والتكرار. وقد عبر عن ذلك فى محاضرته الثانية من سلسلة المحاضرات التى ألقاها فى السوربون فى عام ١٧٥٠.

أما كوندرسيه فقد عبر عن مفهومه للتقدم فى كتابه «صورة تاريخية عن العقل الإنسانى» حيث قسم التقدم التاريخى للبشرية تسع مراحل مضيفاً إليها مرحلة عاشرة هى تصور المستقبل. وأنا هنا أجتزىء فقرات مما كتبه. يقول:

«لقد تابعنا العقل الإنسانى وهو ينمو نمواً بطيئاً بفعل التقدم الطبيعى للحضارة، وراقبنا

http://nj180degree.com

الخرافة وهى تتحكم فى العقل فتفسده، وكذلك الطغيان وهو يضعف العقل. وقد استثنيت أمة واحدة من الخرافة والطغيان. ومن هذه الأمة اشتعل لهيب العبقرية فتحرر العقل من قيود الطفولة، واتجه بخطى ثابتة نحو الحقيقة. بيد أن هذا الانتصار حث الطغيان إلى العودة مصحوبا بالخرافة فانغمست البشرية فى ليل دامس يبدو وكأنه لن يزول. بيد أن النهار سرعان ما انبلج فرأت العين نور الصباح بعد طول غياب فى الظلام، ولكنها لم تستطع مواصلة الرؤية، ولكنها مع الوقت اعتادت هذا النور فحملقت فيه من غير تراجع. واستطاعت العبقرية، مرة أخرى، العودة إلى الأرض من جديد بعد أن طاردتها البربرية والدوجماطيقية». (٢)

يبدو من هذه الفقرة أن ثمة صراعاً فى الفينة بعد الفينة بين التقدم من جهة والدوجماطيقية من جهة أخرى. وإذا كانت الأصولية الدينية أحد أشكال الدوجماطيقية فيمكن القول بأن ثمة صراعاً بين التقدم والأصولية الدينية. وقد دار هذا الصراع إثر نشوب الثورة الفرنسية. فبعد نشوبها بعام صدر كتاب لادموند بيرك بعنوان «تأملات فى الثورة فى فرنسا» (١٨٩٠). وهذا الكتاب هو الكتاب العمدة عند الأصوليين المسيحيين حتى يومنا هذا. فهو يقرر أن الدولة والكنيسة كيان واحد لأن الدين هو مصدر التشريع، ومن ثم فليس من حق أحد أن يغيّر التشريع. والعدالة أيضاً مصدرها النظام الإلهى عبر الحكمة الجماعية والتقاليد. وبذلك يهز بيرك مفهوم التقدم الذى هو من مفاهيم التنوير. ولهذا كان من المنطقى أن يصف بيرك عصر التنوير بأنه «عصر الجهل».

ثم جاء دور كايم وحاول أن يجهز على مفهوم التقدم عندما ارتأى أن الحداثة وإن كانت قد لازمت التقدم إلا أن التقدم لازمه أيضاً عدم الأمان وغياب الغاية من الحياة. وقد أشار إلى ذلك فى دراسته عن الانتحار حيث قرر أن التعاسة قد أصابت المجتمع من جراء تفاقم الانتحار.

ومع بداية القرن العشرين تجاوزت نظرية أينشتين نسق نيوتن ومهدت لبزوغ الفيزياء النووية التى أفضت إلى صناعة الأسلحة النووية، وبالتالى إلى تهديد الوجود بل إلى

http://nj180degree.com

«الانتحار النووى البشرى»[٣] على حد قول الفيلسوف الأمريكى جون سومرفيل، وهو يعنى قتل بعض البشر لكل البشر.

ما سبب هذا الميل إلى الانتحار النووى البشرى؟

هل هو الإنسان أم العلم؟

جوابى أنهما معاً باعتبار أن العلم إفراز إبداعى من الإنسان من حيث هو حيوان مبدع.

والسؤال إذن: ما الإبداع؟

إنه، فى رأيى، قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع. وهذا التعريف ينطوى على عنصرين: علاقات جديدة، وتغيير الواقع. بيد أن تغيير الواقع قد يكون للأفضل وقد يكون للأسوأ. ومعيار التمييز مردود إلى أنسنة الواقع أو عدم أنسنته. وأنا أعنى بالأنسنة تكييف الواقع لمواكبة الحاجات المتزايدة للبشر، أى أن يكونوا على وعى بأنهم فى وحدة وسلام فى هذا العالم.

ومن أجل مزيد من إيضاح تعريفى للإبداع أنوه بعبارة هامة جاءت فى الكتاب الذى ألفه أينشتين بالاشتراك مع انفيلد بعنوان «تطور علم الفيزياء»: «إن ثمة مفهوماً جديداً فى علم الفيزياء بل إنه أهم مفهوم ظهر حتى الآن منذ زمن نيوتن، وهو مفهوم المجال. وقد كنا فى حاجة إلى خيال جامح لكى نتأكد أن المهم ليس الشحنات أو الجزيئات، وإنما المجال فى المكان القائم بين الشحنات والجزيئات. وبزوغ أية نظرية مردود إلى مشكلات المجال. ذلك أن تناقضات النظريات القديمة وعدم اتساقها يدفعنا إلى البحث عن خصائص جديدة فى الزمان المتصل، بل يدفعنا إلى مسرح الأحداث فى العالم الفيزيقى. وقد مرت نظرية النسبية، فى تطورها، بمرحلتين: المرحلة الأولى أفضت إلى نظرية النسبية الخاصة التى لا تنطبق إلا على الأنسقة الاحداثية ذات القصور الذاتى، أى على الأنسقة التى ينطبق عليها قانون القصور الذاتى على نحو ما يرى نيوتن. وتستند نظرية النسبية الخاصة إلى مسلمتين أساسيتين: المسلمة الأولى تقول إن القوانين الفيزيائية واحدة فى كل الأنسقة التى تكون حركاتها متماثلة وعلى علاقة ببعضها البعض. والمسلمة الثانية تقول إن قيمة سرعة الضوء

http://nj180degree.com

فى كل من هذه الأنسقة واحدة. ونستنبط من هاتين المسلمتين المدعمتين من التجربة خصائص القضبان المتحركة والساعات، والتغيرات الحادثة لأطوالها والمعتمدة على السرعة». (٤)

وإثر نشأة هذه النظرية المبدعة بزغت التكنولوجيا الذرية لتغيير الواقع. لكن فى أى اتجاه؟ فى اتجاه الحرب أم فى اتجاه السلام؟

إذا انطلقنا من عام ١٩٠٥ حيث نشأة النظرية النسبية حتى خطاب ريجان فى ٢٣ مارس ١٩٨٣ الذى أعلن فيه مشروعه عن «حرب النجوم» أو ما يسمى بـ «مبادرة الدفاع الاستراتيجى» علينا أن نتساءل:

مَنْ الذى كان يساند هذا المشروع؟

إنها الأصولية المسيحية بقيادة القس جيرى فولول. وإذا كانت الأصولية الدينية أيّا كانت تتسم بالدوجماطيقية، أى تتسم بتوهم امتلاك الحقيقة المطلقة فيمكن القول بأن الدوجماطيقية هى سبب سوء استخدام العلم.

وفى هذا الإطار نثير السؤال التالى:

مَنْ هو «المذنب» المسئول عن تدمير مدينة هيروشيما بالقنبلة الذرية فى ٦ أغسطس عام ١٩٤٥؟

هل هو العالم «بكسر اللام» أم الدوجماطيقى؟

جواب هيزنبرج هو على النحو الآتى:

«إن لفظ «مذنب» لا محل له من الإعراب فى هذه المناسبة حتى وإن كنا كلنا مساهمين فى ربط الحلقات بعضها ببعض والذى أدى إلى هذه المأساة. إننا كلنا، ومعنا أوتو هان، قد أدينا دورنا فى تطوير العلم الحديث. وكنا نعلم من خبرتنا أن هذا التطور قد يفضى إلى الخير وقد يفضى إلى الشر، ولكننا كنا مقتنعين، ومعنا العقلانيون الذين سبقونا فى القرن التاسع عشر، والذين كانوا يؤمنون بالتقدم، أن نمو المعرفة يفضى بالضرورة إلى سيادة الخير والتحكم فى الشر. وقبل اكتشاف أوتو هان لم يرد بخلدنا على الإطلاق إمكان صناعة

http://nj180degree.com

قنابل ذرية، ولم تكن الفـيزياء فى ذلك الوقت تنبىء بأية إشارة فى هذا الاتجـاه. ولهذا لا يمكن أن ينطبـق لفظ «مذنـب» على أولئك الذى أدوا دوراً فى هذا التطور الحـيـوى لعلم الفيزياء». (٥)

ولكن إذا لم يكن العالم مذنباً فمن هو المذنب؟

إن المذنب، فى رأيى، هو ذلك الدوجماطيقى الذى توهم أنه قد امتلك الحقيقة المطلقة، وأراد أن يفرضها علينا مستعيناً فى ذلك بالقوة المسلحة. ومن ثم فهذا الدوجماطيقى يذكرنا بالإنسان الفاشى الذى قال «اعتقـد، طع، ثم حارب». وهذا القول بمثابة الحقنة التى غرزها موسولينى فى الجماهير الإيطالية.

وتأسيسـاً على ذلك يمكن القول بأن العقبة الأسـاسية أمام تحقـيق السلام الكوكبى هى الدوجماطيقية. والإبداع هو المضاد الحيوى للأصولية والممهد للسلام الكوكبى.

http://nj180degree.com

إعلان كوبنهاجن ورجل الشارع (*)

شاركت فى «حوار لويزيانا» بكوبنهاجن مع مثقفين مصريين وفلسطينيين وأردنيين وإسرائيليين وأوروبيين لتكوين «تحالف دولى من أجل السلام العربى ـ الإسرائيلى» عُرف إعلاميا باسم ـ «إعلان كوبنهاجن» (٣٠ يناير ١٩٩٧) ولم أكن ـ فى هذا الحوار ـ إلا ممثلاً لشخصى. أما عن أسباب قبولى المشاركة فيمكن إيجازها فى سببين:

السبب الأول: أن الحوار، على الإطلاق، هو الطريق إلى التطور، والتطور سمة الحضارة. وتاريخ الحضارة شاهد على ما نقول. فالثقافة اليونانية تطوير للثقافة المصرية القديمة. والثقافة الإسلامية تطوير للثقافة اليونانية، والثقافة الأوروبية تطوير للثقافتين اليونانية والإسلامية.

والسبب الثانى: أن الحوار ـ على التخصيص ـ فى الشرق الأوسط ضرورى بين الأطراف المتصارعة. فإذا كان الحوار سمة التطور، والتطور سمة الحضارة، فالحوار العربى ـ الإسرائيلى لازم من أجل التطور. ولهذا فإن الامتناع عن الحوار سمة غير حضارية. ومن ثم فإن شعار «لا.. للحوار الثقافى» هو شعار لا يستقيم مع مسار الحضارة. هذا بالإضافة إل أن الثقافة، بحكم طبيعتها، مخترقة للحواجز الجغرافية والعرقية والدينية. ذلك أن الثقافة من إفراز العقل فى تفاعله مع الواقع الخارجى، والعقل واحد عند جميع بنى الإنسان. وكل ما فعلته الثورة العلمية والتكنولوجية هو اختزال الزمن من أجل تسريع الاختراق. والمفارقة المذهلة، بعد ذلك، تكمن فى هذا التناقض بين هذا الذى تؤديه الثورة

http://nj180degree.com

العلمية والتكنولوجية وبين الدعـوة الهيستيرية إلى ضرورة صيانة نقاء الهـوية الثقافية وذلك بعزلها عن الهويات الثقافية الأخرى.

وتأسيساً على هذه الدعوى أصبح تطوير الهوية الثقافـية من المحرمات الثقافية منذ توقيع معاهدة السـلام المصرية ـ الإسرائيلية فى مـارس ١٩٧٩. ومن هنا تأتى الأهمية التـاريخية لإعلان كوبـنهاجن فى العبارة التى تنص علـى «أن السلام من الأهمية بمكان بحـيث يمتنع معه أن يكون مقصورا على الحكومات وحـدها، ذلك أن الاحتكاك بين الشعوب أمر حيوى لنجاح الجهد المبذول فى تحقيق السلام فى المنطقة. ومن ثم فإذا كان الأساس الشعبى ضعيفاً فإن مسار السلام قد يتعثر».

وأعتقد أن هذه العـبارة فيها من الأصالة والجدة مـا يدفعنا إلى تحليلها من أجل الكشف عن بعـدها الجـوهرى فى مسـار السـلام. فـالرأى الشائع أن مـعـاهدات السـلام تتم بين الحكومـات وليس بين الشعـوب.. أما رأى «الإعـلان» فهو أن هذه المـعاهدات محـكومة بالحكومات والشعوب معاً.

والسؤال إذن:

ما هو مبرر هذا الرأى؟

جوابى على النحو الآتى: إن عبارة «الإعـلان» تعنى ـ فى رأيى ـ أن ثمة عقلين: «عقل رسمى» وهو عـقل الدولة، و«عقل غيـر رسمى» وهو عـقل الجماهيـر، والمطلوب احداث التناغم بين عقل الدولة وعقل الجماهير. فهل هذا التناغم ممكن؟

إن حدوث التناغم مـوضع شك منذ قديم الزمان. فـأفلاطون فى «الجمـهورية» يرى أن الجماهيـر لا تميز بين اللذات الخيرة واللذات الشريـرة، وبالتالى فهى منغمسـة، يومياً، فى اللذات أيا كانت، فتنـعدم القواعد الضابطة وتنتـشر الفوضى، ويبزغ الطاغـية للتحكم فى الجماهير.

وفى هذا الاتجاه التـحقـيرى لعقل الجـماهيـر سار جوسـتاف لوبون فى كتـابه الشهـير «الجمهور» (١٨٩٥) حيث يقرر أن عقل الجمـاهير ضعيف لأنه محكوم بالغرائز، وهو لهذا

http://nj180degree.com

يحترم القوة ويستخف بالرقة لأنها رمز الضعف فيتعاطف مع الطاغية. ومعنى ذلك أن عقل الجماهير ـ فى رأى لوبون ـ مولد للطاغية. وقـدتأثر فرويد باتجاه لوبون فأصدر كتاباً بعنوان «سيكولوجية الجـماعة وتحليل الأنا» (١٩٢١). يقرر فيه أن عقل الجمـاهير محكوم بالغرائز اللاشعورية المكبوتة، ولهذا فـإن الفرد عندما ينخرط فى عقل الجماعة يصـبح بربرياً متسماً بالعنف والوحشية. وفى عام ١٩٣٠ أصدر الفيلسوف الأسبانى «أورتيجا إى جاسيت» كتاباً بعنوان «تمرد الجماهير» أعلن فيه أن زحف الجمـاهير خطر على الحضارة، لأن الجماهير بلا معاييـر. وحيث لا معايير لا ثقـافة، وحيث لا ثقافة تكون البـربرية. ومعنى ذلك أن عقل الجماهير هو اللاعقل.

والسؤال إذن: هل عقل الجماهير من النوع الذى تحدث عنه هؤلاء؟

فى عام ١٧٨٤، نشر كـانط مقالاً بعنوان «جواب عن سؤال: ما التنويـر؟» قال فيه «إذا كنا نتساءل اليوم: هل نحن نعيش فى عصر مـتنور؟ فالجواب بالسلب لأننا نعيش فى عصر التنوير». وكان كانط يعنى بذلك أن التنوير لم يصبح بعد جماهيرياً.

والسؤال إذن:

هل يمكن أن يكون التنوير جماهيرياً؟

الجواب بالإيجاب إذا فطنا إلى العلاقة بين الثورة الـعلمية والتكنولوجية ورجل الشارع. ذلك أن هذه الثورة قـد أفرزت ظاهرة جـديرة بالتنويه وهى الظاهرة الجمـاهيرية Masses فيقـال مثلا Mass-Media وسائل إعلام جـماهيرية، Mass Culture ثقافة جـماهيرية، Mass Society مجتمع جماهيرى Mass - Production إنتاج جماهيرى، Mass Man إنسان جماهيرى، وهو رجل الشـارع. ومن البين أن مصطلح «رجل الشارع» هو المصطلح الذى ينبغـى أن تدور عليه المصطلحات الأخـرى، لأن الثورة العلمـية والتكنولوجـية ـ وإن كانت من إبداع النخـبة ـ إلا أن منجزاتهـا ـ فى عصر الظاهرة الجـماهيرية ـ أصـبحت فى حوزة الجـماهيـر، وبالتالى فـإذا دخلت الجماهيـر فى علاقـة عضـوية مع الثورة العلمـية والتكنولوجـية فـإنه يكون فى مقـدورها دفع الثورة إلى التـقدم أو تحـد من تقدمـها. ومع

http://nj180degree.com

الاختيار الثانى تتفاقم المشكلات إلى الحد الذى يمكن أن يهدد مسار الحضارة الإنسانية. ومن هنا كانت الأمم المتحدة محقة عندما قررت جمعيتها العمومية فى ٨ ديسمبر ١٩٨٦ توعية جماهير العالم بما أسمته بـ «التنمية الثقافية» لمدة عشر سنوات، ابتداء من ١٩٨٨ حتى ١٩٩٧، أى حتى قبل الدخول إلى القرن الحادى والعشرين بثلاث سنوات. ومعنى ذلك أن شرط الدخول إلى القرن الحادى والعشرين هو أن تتحول الجماهير إلى مثقفين متنورين.

والسؤال التاريخى الموجه إلى «إعلان كوبنهاجن» هو على النحو الآتى:

هل فى إمكان «الإعلان» الدخول فى علاقة عضوية مع وسائل الإعلام الجماهيرية ورجل الشارع بحيث ينتهى الأمر إلى تأسيس سلام دائم وعادل فى الشرق الأوسط؟

ممكن، إذا التفت الموقعون على «الإعلان» إلى الإشكالية القائمة بين رجل الشارع والتنوير. وإذا كانت الإشكالية تعنى التناقض، فالتناقض هنا يكمن فى أن التنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، ورجل الشارع عقليته يهيمن عليها الفكر الأسطورى. والتناقض يكمن أيضاً فى أن وسائل الإعلام محكومة بسلطة الدولة، والدولة بحكم نشدانها الاستقرار هى محافظة، فى حين أن التنوير ضد المحافظة. ومن ثم فإن رفع التناقض يستلزم الخصخصة، أى تحرير وسائل الإعلام الجماهيرية من هيمنة الدولة. وعندئذ يمكن لهذه الوسائل أن تبث روح التنوير. فاذا كانت برامج التليفزيون ـ مثلا ـ تنويرية فإن رجل الشارع يمكن أن يصبح متنوراً، وإذا أصبح متنوراً فلن يكون من ملاك الحقيقة المطلقة، وإذا لم يصبح من نوع هؤلاء الملاك فإنه لن يستجيب لنداء الحرب، لأن الحرب من صنع ملاك الحقيقة المطلقة.

http://nj180degree.com

العلمانية وسلام الشرق الأوسط

فى «حـوار لويزيانا» كانت لى ملحـوظتـان على «إعلان كـوبنهاجن» إحـداهما لغـوية والأخرى ايديولوجية. الملحوظة اللغـوية تدور على عبارة وردت فى «الإعلان» تقول: «إن أمامنا شوطاً طويلاً قـبل أن نترجم الرؤية الحقيقيـة إلى واقع». وكان رأيى أن لفظ «نترجم» غير دقـيق لأن الترجمة تتم بين لغـتين، والغاية منها «نقل» فكر مـن لغة إلى أخرى، فى حين أن «الإعلان» لم يـنشد نقل فكر وإنما «تغييـر» فكر من دورانه على الحرب إلى دورانه على السـلام، ومن دورانه على الحكومـات إلى دورانه على الشـعـوب، ومن دورانه على القطيعة إلى دورانه على الحوار، ومن دورانه على الإقليمية إلى دورانه على الكوكبية، ومن دورانه على الارهاب إلى دورانه على التسامح.

هذا عن الملحوظة الأولى أما الملحـوظة الثانية فخاصـة بمصطلح «أعداء السلام» إذ هو، فى رأيى، مصطلح غامض، وتوضيحه أمر مطلوب وإلا فإن النضال من أجل السلام يصبح وهماً.

والسؤال إذن:

مَنْ هم أعداء السلام؟

جوابى عن هذا السؤال محكوم بما جاء فى «الإعلان». وبتـأويلى لما جاء فيه. فقد ورد فيه لفظ «عنف» وتأويلى هو أن العنف [الارهاب] الذى بزغ فى الربع الأخير من هذا القرن من إفراز الأصوليات الديـنية. ذلك أن هذه الأصوليات، أيا كانت سمتـها الدينية، ترفض

http://nj180degree.com

إعمال العـقل فى النص الدينى فتلتزم حرفـيته، وتتهم مَنْ يخرج علـى هذا الالتزام بالكفر والزندقة، وما يلزم عن ذلك من مـشروعية قتل مَنْ يُوجه إليه هذا الاتهـام. وتأسيساً على ذلك فإن هـذه الأصوليات ترى أن أى فـشل يلحق بأى حل أصـولى مردود إلى مـؤامرات «الشيطان»، كما ترى أن أى تنازل عن المبادىء الأساسية «خيانة للحق».

وبسبب خطورة هـذه الأصوليات على تحـقيق السلام فـقد تبنت الأكـاديمية الأمـريكية للآداب والعلوم دراسة هذه الأصوليات تحت عنوان «المشروع الأصولى» ولمدة خمس سنوات ابتداء من عـام ١٩٨٨. وقد صدرت عن هذا المشـرع خمسـة مجلدات تناولت الأصـولية الإسلامية فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وجنوب آسـيا، كما تناولت الأصولية المسيحية فى الشـرق الأوسط، والأصوليـة البوذية فى سـرى لانكا وبورما وتايلند، والأصـوليتـين الهندوسية والسيخية فى شـبه القارة الهندية. وانتهت إلى أن بزوغ هذه الأصوليات لم يكن مجرد رد فعل ضد الرؤى الكونية الجديدة التى تهـدد تراثها، بل كان بزوغها بهدف تأسيس أنظمة سياسية تستند إلى مطلق أصولى، وتتخذ من الارهاب وسيلة لتحقيق هذا التأسيس. وحيث إن المطلق الأصولى بحكم طبيعته واحد لا يقبل التعدد فإن تعدد المطلقات الأصولية بتعـدد الأصوليـات الدينية يدخلهـا بالضرورة فى صـراع أطلقت عليه «صراع المـطلقات». وتأسيـساً على ذلك يمكن القول بأن الصـراع العربى ـ الإسرائيلى هو صـراع مطلقات فى نهاية المطاف. وليس من سبيل إلى التحرر مـن هذا الصراع سوى العلمانية التى هى المضاد الحيوى للأصوليات الدينية.

ثمة علاقـة عضوية بين العلمـانية والسلام. وقد كـان هذا المعنى وارداً فى ذهنى عندما دعتنى جامعة هارفارد فى ابريل ١٩٧٦ لإجراء حوار مع أساتذة الفلسفة والدين والاقتصاد. وكان من بين هؤلاء هربرت كيلمان. ودار الحوار معه حول عدة قـضايا وفى مقدمتها قضية الصراع العربى ـ الإسرائيلى. وسألنى عن تصورى الفلسفى لحل هذا الصراع. وكان جوابى أن «العلمانية هى الحل». واندهش كيلمان قائلاً: «هذا حل أسمعه لأول مرة».

هذا كله عن ملحوظتى الثـانية فى «حوار لويزيانا». والمفـارقة فيها أن اثنيـن من أعضاء

http://nj180degree.com

الوفود قد اعتـرضا بحدة على نقدى للأصوليات الدينية أحدهمـا من «حماس» والآخر من «الليكود» الأمر الذى أفـضى بى إلى التفكيـر فى أن ثمة وحدة وصـراع بين الأضداد» فى منطقة الشرق الأوسط. فثمة «وحدة» بين الأصولية الإسلامية والأصولية اليهودية تكمن فى أن أن كلاً منهمـا يريد تجسيد مطلق مـعين فى الواقع. وثمة صراع فى الوقت نـفسه، بين هذين المطلقين.

وتأسيسـاً على ذلك كله يمكن القول بأن «إعلان كـوبنهاجن» منعطف تاريخى لازم من لزوم تجسيد السلام المنشود.

http://nj180degree.com

هوامش سلام العالم

• الأصولية وسلام العالم

(*) ألقى هذا البحث فى «الملتقى الإسلامى المسيحى»، تونس، نوفمبر ١٩٩١ بتنظيم من مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، وبمساندة من مؤسسة كونراد اديناور. وقد أعلن رئيس الملتقى فى الجلسة الختامية أن هذا الملتقى هو آخر ملتقى إسلامى مسيحى ينعقد فى تونس.

(١) الزراد شتية ـ الجينية ـ الشنتوية ـ البوذية ـ الكونفوشية ـ الهندوسية ـ السيخية ـ اليهودية ـ المسيحية ـ الاسلام ـ البهائية.

(2) E . B. Tylor, The Origins of Culture,Part 1, Primitive Culture, Harper Torchbooks, New York, 1958,p,1.

(٣) على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، جـ ١، ط٨، ١٨٩١، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٤) مراد وهبة، ريجان والأصولية، مجلة المنار ـ القاهرة، عدد ٢٤ ـ ٢٥، ص ٢٤ ـ ٣٥.

(5) Muadaudi, Islamic Government, PP. 139 - 141

(٦) سيد قطب، معالم فى الطريق، القاهرة ١٩٦٨، ٥٩ ـ ٦٤

(7) Ali Shari'ati, On Sociology, of Islam, trans. Hamid Algar, Mizan Berkeley, 1979.

• السلام والتقدم

(*) ألقى هذا البحث فى مؤتمر «أكاديمية الإنسانية»، أغسطس ١٩٩٢، في أوترخت بهولندا.

(١) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، القاهرة ١٩٥٨، ص١٢٥ ـ ١٢٨.

(2) Keith M. Baker (ed), Condorcet, Selected Writings, The Bobbs - Merril Company, Indianapolis, 1976, p. 259.

(3) J. Sommervile, Nuclear War in Omnicide, Quoted in Michael Allen Fox and Leo Groazke, Nuclear war, Peter Lang, 1985.

(4) Einstein - Infeld "The Evolution of Physics, Cambridge University Press, 1971, p. 244.

(5) Heisenberg, Physics and Beyond, Harper & Row Publishers, New York, 1971, p. 194.

• إعلان كوبنهاجن ورجل الشارع

(*) جريدة الأهرام، ١٧/٣/١٩٩٧، العلمانية وسلام الشرق الأوسط.

http://nj180degree.com

أفكار سياسية

http://nj180degree.com

الفكر السياسى عند الإمام على(*)

الغاية من هذا البحث بيان أصل الحكم عند الإمام على استناداً إلى رسالته الموجهة إلى مالك الأشتر النخعى حين ولاه الحكم على مصر. وقد كنت محكوماً، فى قراءة هذه الرسالة، بالعلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى. وهذه العلاقة مردودة إلى إشكالية المطلق. وإذا كانت الإشكالية تنطوى على تناقض فالتناقض الكامن فى مفهوم المطلق مردود إلى اعتبارين: الاعتبار الأول منطقى والاعتبار الثانى تاريخى.

عن الاعتبار الأول نقول إن البرهان على أية فكرة مطلقة يستلزم أن يتسم البرهان نفسه بأنه مطلق. وهذه مصادرة على المطلوب. أما الاعتبار الثانى فمردود إلى تاريخية العلم. مثال ذلك: منذ ثلاثة قرون كان الاعتقاد السائد أن الضوء مكون من موجات ثم تبين فى بداية هذا القرن، أنه مكون من جسيمات غير قابلة للانقسام وغير ممتدة وهى الفوتونات. وكنا على يقين فى بداية هذا القرن أن المادة مكونة من عناصر مستقلة اسمها الكترونات قال عنها عالم الفيزياء الفرنسى «لوى دى بروى» (١٩٢٣) إنها تتحرك كما لو كانت الموجات لها أبعاد زمانية ومكانية. وبعد ذلك واجهنا إشكالا عبّر عنه نيلز بوهر على هذا النحو: هل الثنائية القائمة بين الموجات والجسيمات مردودة إلى نقص فى اللغة باعتبار أننا نستعين بألفاظ بغض النظر عما إذا كنا مشاهدين سلبيين أو موثرين إيجابيين؟

هذه مجرد أمثلة الغاية منها التدليل على العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى. وفى ضوء هذه العلاقة نثنى ببيان موقف الإمام على استناداً إلى رسالته إلى مالك الأشتر النخعى.

http://nj180degree.com

يقـول الإمام عـلى ـ كرم الله وجـهـه ـ «وليكن أحب الأمـور إليك أوسطهـا فى الحق وأعمها فى العدل وأجمعها لرضى الرعـية. فإن سخط العامة يجحف برضى الخاصة، وأن سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة».(١)

والذى يلفت الانتباه فى هذا النص قول الإمام على «أعمـها فى العدل وأجمعها لرضى الرعية». وهو يعـنى أن الأولوية فى تحقيق العدل هى للعـامة وليست للخاصـة. والعامة، بمصطلح العصـر، هى الجماهير، والخـاصة هى النخبـة. والجماهير لهـا الأولوية فى ضوء الثورة الـعلمية والـتكنولوجيـة، ذلك أن هذه الثورة أفـرزت ظاهرة جديدة يمكن تسـيتـها بالظاهرة «الجمـاهيرية». فقد أصـبح لدينا مصطلحات مـثل «مجتـمع جماهيرى» و«ثقـافة جماهيرية» و«وسائل إتصال جماهيـرية». و«إنسان جماهيرى». وما يعنينى هنا هو المجتمع الجماهيـرى، وهو البديل عن المفهوم الضيـق للنخبة باعتبـارها قمة المجتمع فى مـقابل قاع المجتمع، أى لن يكون قمة أو قاع(٢). ولهذا يمكن القول بأن الإمام على كان ثاقب البصيرة عندما أعطى الأولوية للعـامة وليس للخاصة. وهذا على الضـد لما كان حادثاً فى أوروبا فى ذلك الزمان. فـقد توقف الاهتمـام بالجماهيـر، فى أوروبا، إثر هزيمة أثينا من إسـبرطة فى القرن الخامس قبل الميلاد. فقد تصور أفلاطون أن الديموقراطية هى سبب الهزيمة. ودعا فى كتاب «القوانين» إلى ضـرورة صياغة البشر فى قوالب موحدة بحـيث يسعدون ويحزنون فى أمور واحـدة وفى وقت واحد. ومن ثم ينبغى أن تسن الـقوانين بحيث تحـقق وحدة المدينة ـ الدولة. ولهذا يصف أفلاطون هذه المدينـة بأنها «إلهية». ومن بعد أفلاطون توقف اسـتخدام لفظ «ديموقراطيـة» فى أوروبا لمدة ألفى عام وانشغل علماء السـياسة بدراسة مقـولتى الملكية والأرستقراطية. وإذا ذكرت الديموقراطية فهى لا تذكر كنظام للحكم.

وكان الإمام على ثاقب البصيرة أيضا عندما راح يذكر العامة بصفات محمودة، والخاصة بصفات مذمومة. يقول «ليس أحد من الرعية أثقل على الوالى مؤنة فى الرخاء وأقل معونة فى البلاء، وأكـره للإنصاف وأسأل بالإلحاف، وأقل شكـراً عند الإعطاء، وأبطأ عذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند ملمات الدهر من أهل الخاصة»(٣). ويمكن إيجاز هذه الصفات

http://nj180degree.com

المذمومة للخاصة فى صفة واحدة هى صفة اللاتسامح، واللاتسامح مصحوب دائماً بالدوجماطيقية، والدوجماطيقية تعنى رفض إعمال العقل الناقد للكشف عن جذور الأوهام التى لدى الإنسان. ودوجماطيقية الخاصة، من هذه الزاوية، تعنى رفض إعمال العقل الناقد فى أحقية رفض الخاصة المطلق للعامة، ومن هنا يمكن القول بأن المزية الكبرى للإمام على هى فى رفضه توهم الاعتقاد فى حقيقة مطلقة فى المعاملات السياسية. ولا أدل على ذلك من قوله «ليكن أحب الأمور إليك أوسطها»(٤). والأوسط هنا ليس كالأوسط الرياضى الذى نعنيه فى المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير، وإنما الوسط بالإضافة إلينا متغير، ومن حيث هو متغير فهو نسبى. والنسبى يقال فى مقابل المطلق أى فى مقابل الدوجما. ولهذا فان السبيل إلى إصابة الأوسط ألا يكون الانسان دوجماطيقياً، أى ألا يكون متوهماً أنه مالك للحقيقة المطلقة حين يلتزم الأوسط.

وتأسيساً على ذلك فإن الإمام على يحدد الأوسط فى المعاملات السياسية فى ضوء العلاقة بين الراعى والرعية. يقول موجهاً كلامه إلى مالك الأشتر «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ممن لاتضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى فى الزلة»(٥). ومعنى هذه النصيحة أنه إذا انتفت «اللا» النافية فإن الراعى يهجر الأوسط، أى يهجر النسبى، ويقع فى المطلق. ومن ثم فى الدوجماطيقية.

وسبيل الولاة إلى تجنب هذه المساوىء المفضية إلى الدوجماطيقية هو عدم الاحتجاب عن الجماهير لأن «احتجاب الولاة عن الرعية شعبة من الضيق، وقلة علم بالأمور، والاحتجاب منهم يقطع عنهم علم ما احتجب دونه، فيصغر عندهم الكبير، ويعظم الصغير، ويقبح الحسن، ويحسن القبيح، ويشاب الحق بالباطل»(٦). ومعنى ذلك أن الاحتجاب يوقع الوالى فى ضيق الأفق وقلة العلم فيعزله عن واقع الرعية المتغير. والعزلة عن المتغير تفضى إلى الوقوع فى الثبات والجمود والتحجر، أى فى الدوجماطيقية.

ومن هذه الزاوية يمكن قبول تأويل طه حسين للرواية التالية: يروى أن علياً حين عرض عليه عبد الرحمن بن عوف أن يبايعه على أن يلزم الكتاب والسنة وسيرة الشيخين لا يحيد

http://nj180degree.com

عن شيء من ذلك، أبى أن يعطى ما طلب من العهد وقال «اللهم لا ! ولكن أجتهد فى ذلك رأيى ما استطعت». يريد أنه لا يستطيع أن يلتزم مالاسبيل إلى الالتزام به. فالقرآن مكتوب محفوظ فى الصدور، ولكنه لم يعرض لسياسة الحكم فى تفصيلها ووقائعها. وسنة النبى معروفة فى جملتها، ولكن منها ما يجهله الحاضر ويحفظه الغائب، ومنها ما ذهب مع من ذهب من أصحاب النبى فيما كان من حرب الردة والفتوح، وسيرة الشيخين كسنة النبى منها المعلوم ومنها ما قد يكون النسيان عرض لها. ولعلّى بعدُ الحقُّ كلَّ الحق فى أن يخالف سيرة الشيخين إن تغير الزمن أو رأى فى المخالفة عن هذه السيرة منفعةً ورضى للمسلمين، فلما عرض عبد الرحمن هذا العهد على عثمان قبله وأعطى مثله وقال: «اللهم نعم!» يريد أنه سيجتهد فى انفاذ كتاب الله وسنة نبيه وسيرة الشيخين، وأنه متى اجتهد فى ذلك مخلصاً فقد التزم الكتاب والسنة ونهج الشيخين. وقد أصاب علىَّ ما فى ذلك شك». (٧)

ومن هذه الزاوية يحق لطه حسين القول بأن «أمر الخلافة قام على البيعة، أى على رضا الرعية فأصبحت الخلافة عقداً بين الحاكمين والمحكومين يعطى الخلفاء على أنفسهم العهد أن يسوسوا المسلمين بالحق والعدل، وأن يرعوا مصالحهم». ثم يستطرد طه حسين قائلا: «وما من شك فى أن خليفة من خلفاء المسلمين ما كان ليفرض نفسه وسلطانه على المسلمين فرضاً إلا أن يعطيهم عهده، ويأخذ منهم عهدهم، ثم يمضى فيهم الحكم بمقتضى هذا العقد المتبادل بينه وبينهم. ومن أجل ذلك لم يورث السلطان عن النبى وراثة، ولم يرثه عنه أهل بيته، ولم يرثه عنه أبو بكر نفسه؛ وإنما تلقى هذا السلطان من الجماعة التى بايعته وائتمنته عليه». (٨)

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن هذا الذى يقوله طه حسين يصدق أيضاً على فكر الإمام على السياسى، وهو فكر يلتزم خاصية العلمانية وهى التفكير فى النسبى بما هو نسبى، وليس بما هو مطلق. ومن هذه الزاوية يكون الإمام على معيناً لنا فى فهم العلمانية على ما يضادها من تيارات فكرية دوجماطيقية.

http://nj180degree.com

بيرسترويكا.. قراءة فلسفية

فى يوليو ١٩٥٥ اجتمعت اللجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى وقررت عقد المؤتمر العشرين فى ١٤ فبراير ١٩٥٦ وتشكيل لجان للإعداد لهذا المؤتمر، ومن بينها لجنة خاصة ـ بناء على اقتراح من خروشوف ـ لتقديم تقرير عن أخطاء ستالين وانحرافاته لمناقشته فى جلسة علنية. وقد استجابت اللجنة المركزية لهذا الاقتراح بفضل مؤازرة الشباب دون الشيوخ على أن تتم مناقشة التقرير فى جلسة سرية بدعوى عدم نشر «الغسيل القذر» على نحو تعبير الشيوخ.

وفى ٢٤ ، ٢٥ فبراير ١٩٥٦ تلا خروشوف تقرير اللجنة وكان عنوانه «عبادة الفرد ونتائجها». وفى ٢٨ مارس نشرت جريدة «البرافدا» افتتاحية بعنوان «لماذا عبادة الفرد؟» انطوت على نقد لستالين ينشر لأول مرة فى جريدة الحزب. وفى ٣٠ يونيو أذنت اللجنة المركزية بنشر قرارها المعنون «التغلب على عبادة الفرد ونتائجها». بيد أن هذا القرار قد خلا من الوقائع الرهيبة التى ذُكرت فى تقرير خروشوف، ودار على مجرد اعلان أسباب عبادة الفرد وطبيعتها. وأهم ماورد فيه أن عباد الفرد لم تحدث أى تأثير فى النظام الاجتماعى السوفيتى، وأن القول بعكس ذلك هو ترديد لأقوال الأعداء الذين يرتأون أن عبادة الفرد كامنة فى النظام السياسى الخالى من الديمقراطية. وسبب ذلك أن خروشوف كان يكتفى بنقد النظام الرأسمالى دون النظام الاشتراكى بدعوى أن أى خطأ فى النظام الاشتراكى إنما هو مردود إلى خطأ فى القيادة، وليس إلى خطأ فى النظام، وأن المسألة كلها هى مسألة وفاء بالعهد الذى التزمنا به مع رجل الشارع. فرجل الشارع يقول لنا على نحو ما ارتأى

http://nj180degree.com

خروشوف: «لقد حاربت من أجل تعاليم الماركسية اللينينية فى الحرب الأهلية، وضد الألمان، وضد الفاشية. ولكن قولوا لى هل سيكون لدينا لحم أم لا؟ هل سيكون لدينا لبن أم لا؟ هل سيكون لدينا سروال جيد؟ إن هذا كله ليس ايديولوجيا، ولكن لا يمكن أن نكون فى موقف يتبنى فيه كل فرد الايديولوجيا الصحيحة وفى نفس الوقت بلا سروال».

وقد نصحه تولياتى زعيم الحزب الشيوعى الإيطالى بضرورة البحث عن جذور عبادة الفرد فى النظام الاشتراكى نفسه. ورفض خروشوف الانصات إلى هذه النصيحة لأنه توهم أن هذه النصيحة لا تعنى سوى احلال الرأسمالية محل الاشتراكية. ولكن ما كان يعنيه تولياتى هو إحداث تغيير فى نظام السلطة الفردية.

وفى أكتوبر ١٩٦٤ أقيل خروشوف من منصبه كسكرتير أول اللجنة المركزية وأصبح بعدها تقرير خروشوف عن عبادة الفرد ونتائجها فى ذمة التاريخ، وواصلت الستالينية مسيرتها بعد توقف مؤقت فى زمن خروشوف .

وفى ١٩ يونيو ١٩٨٨ قرر مؤتمر الحزب الشيوعى السوفيتى إعادة السلطة المغتصبة إلى الشعب. وكان جورباتشوف قد بلور هذا القرار فى كتاب له نشره عام ١٩٨٦ بعنوان «بيرسترويكا.. فكر جديد لهذا العصر وللعالم».[١]

فما هو هذا الفكر الجديد؟

سلباً هو ضد الدوجماطيقية، وإيجاباً هو مع ابداع الجماهير. فماذا تعنى الدوجماطيقية وماذا يعنى ابداع الجماهير؟

جوابى عن هذين السؤالين ليس مردوداً فقط إلى قراءة كتاب «بيرسترويكا» ولكن أيضاً إلى محاورات أجريتها مع الفلاسفة السوفيت فى الفترة من أكتوبر ١٩٦٨ إلى أكتوبر ١٩٦٩ فى موسكو ولننجراد. وقد نشرتها فى كتاب بعنوان «محاورات فلسفية فى موسكو». أبدأ بالمحاورات وأثنى بكتاب جورباتشوف على أساس أن هذه المحاورات تعد إرهاصات للبيرسترويكا.

http://nj180degree.com

دارت المحاورات على سبع قضايا.

- فى المذهب المفتوح والمغلق.
- فى المنهج الديالكتيكى والصورى.
- فى نظرية المعرفة: الذاتى والموضوعى.
- فى الأخلاق: الفردى والاجتماعى.
- فى العالم الثالث: الشكل والمضمون.
- الايديولوجيا والثورة والدين.
- الصراع الصينى السوفييتى.

تفصيل ذلك:

فى تقديرى أن قضية المفتوح والمغلق هى القضية المحورية للقضايا الأخرى. والذى دفعنى إلى إثارة هذه القضية هو انشغالى بها من حيث هى ظاهرة إنسانية منذ أن بدأت بقراءة مؤلفات كل من كانط وبرجسون. الأمر الذى بلور عندى أن الدوجماطيقية وهى تعنى احتكار الحقيقة المطلقة هى ظاهرة متكررة فى العصور الفلسفية الثلاثة: العصر اليونانى القديم والعصر الأوروبى الوسيط والعصر الحديث. ولهذا كان من الطبيعى أن أثير هذه القضية مع الفلاسفة السوفيت. ووقتها لمحت اتجاهاً يحاول التأليف بين الفتح والغلق بمعنى أن تنفتح الماركسية على التجارب العلمية والمشكلات التى تثيرها الفلسفة البرجوازية الغربية، وتنغلق أمام الحلول التى تقدمها هذه الفلسفة. ومن هنا كان ثمة اتجاه إلى تبرير الانغلاق فى المرحلة الستالينية بدعوى أن الاتحاد السوفيتى كان وقتها الدولة الاشتراكية الوحيدة فى عالم محكوم بالاستعمار. وفى مثل هذه الحالة ليس للدوجماطيقية من بديل. ولكن هذه الدوجماطيقية لا تعنى أنها فى صميم الماركسية لأن الماركسية مستندة إلى الديالكتيك، والديالكتيك ليس دوجما، وإنما هو مرشد للعمل على حد قول أحد الفلاسفة السوفيت. ومع ذلك فقد وقع الفلاسفة السوفيت فى براثن الدوجماطيقية فارتأوا أنهم المالكون للحقيقة

http://nj180degree.com

المطلقة. فكما توجد رياضيات واحدة، وفزياء واحدة، توجد فلسفة واحدة حقيقية. بيد أن هذه الدوجماطيقية ـ فى المرحلة الستالينية ـ دخلت فى أزمة إثر صدور كتاب أفسانكيف (١٩٥٩) بعنوان «فلسفة هيجل» يدور على نقد رأى هيجل فى المنطق الصورى. ومعنى هذا النقد المطالبة بإحياء المنطق الصورى الذى كان قد ألغاه ستالين. وهو منطق يستند إلى نفى التناقض فى مقابل المنطق الديالكتيكى الذى لا يقبل إلا التناقض. ومع ذلك فلم يكن من الممكن إحياء المنطق الصورى من غير دخول فى صراع مع الذين يعتقدون أن ليس ثمة بديل عن المنطق الديالكتيكى. والغريب فى أمر هذا الصراع أنه لم يكن دائراً فقط فى المجلات الفلسفية بل أيضاً فى داخل الحزب.

وفى تقديرى أن الثورة العلمية والتكنولوجية هى التى فجرت هذا الصراع، ذلك أن منشأ هذه الثورة مردود إلى المنطق الصورى الحديث أو المنطق الرمزى. والذى دفع بالمدافعين عن المنطق الديالكتيكى، على أنه المنطق الوحيد، إلى التخوف من الثورة العلمية والتكنولوجية وبالتالى من المنطق الصورى الحديث هى الدعوة التى شاعت فى المعسكر البرجوازى بأن التكنولوجيا وحدها من غير الايديولوجيا هى الطريق الوحيد إلى وحدة البشر.

وقد واكبت إعادة تقييم المنطق الصورى إعادة تقييم نظرية الانعكاس عند لينين. فلم تعد المعرفة مجرد انعكاس للموضوع المدرك، وإنما هى أيضاً خلق وتغيير لحالته من أجل الاستجابة إلى احتياجات الإنسان المتجددة. ومن هنا فاعلية الإنسان. أما تصور الانعكاس على أنه تحديد للذات العارفة من قبل الموضوع المعروف فمن شأنه إحالة العلاقة بين الذات والموضوع الخارجى إلى «شيئين»، ومن ثم تصبح الذات العارفة فى حالة اغتراب، وعندئذ تصبح الثورة الاشتراكية مهددة بالتدهور والانهيار. يبقى أن منع تدهور النظام الاشتراكى كامن فى البحث عن الإنسان من حيث هو ذات وليس من حيث هو موضوع، أى شىء.

ويُعد «يدف»، رائد علم الاجتماع فى لننجراد، جريئاً فى نقده للماركسية ومحاولة احداثه تعديلاً فى بعض المبادىءالماركسية. فقد كان هذا العالم البارز يتقدم مجموعة من الباحثين فى إجراء تجارب علمية على العمال والمهندسين فى بعض مصانع لننجراد بهدف

http://nj180degree.com

دراسة اتجاهات هؤلاء نحو العمل. والذى دفع هذه المجموعة إلى تحليل هذه الظاهرة ملاحظتها أن ثمة مسافة بين ما يعتقده الإنسان وما يصدر عنه من أفعال. ومن ثم ينبغى البحث عن العوامل المعوقة لتنفيذ ما يعتقده الانسان. من هذه العوامل «روح المبادرة» أى الابداع. وفقدان الابداع يفضى إلى هيمنة الدوجماطيقية. وحيث أن الدوجماطيقية تعنى احتكار الحقيقة المطلقة، فإنها قد أحدثت عدم فهم ظاهرة التلاحم بين الشيوعيين والقوى الدينية فى الحركات الثورية فى أمريكا اللاتينية. بل إن الدوجماطيقية هى التى أدت دوراً فى إحداث الصراع الصينى السوفيتى.

هذه هى الدوجماطيقية وهذا هو الابداع كما هو وارد فى «المحاورات»[٢]. فماذا عنهما فى «بيرسترويكا»؟

إن بيرسترويكا بزغت فى منتصف السبعينات بسبب فشل التخطيط الاقتصادى، وعدم الاستجابة إلى الثورة العلمية والتكنولوجية، ونقص الدخل القومى، وسعى الشباب إلى الربح بشتى الطرق، وفقر فى الأفكار الجديدة، وإهمال تلبية احتياجات الشعب، والمسافة بين النظرية والتطبيق، وقدسية القيادة السياسية، وغياب الديمقراطية فى المجالات الاجتماعية برمتها. وهذه الظواهر تعبير عن الجمود، والجمود فى نظر جورباتشوف مرادف للدوجماطيقية. والدوجماطيقية على الصعيد النظرى متمثلة، فى الكتاب الأوحد، وما يلازمه من الـ «تابو» الذى يمتنع معه الابداع، ويمتنع معه تطوير المجتمع الاشتراكى. أما على الصعيد التطبيقى فإن أشكال البناء الاشتراكى الملائمة لمرحلة معينة سرعان ما تتحول إلى دوجما. ويزيد جورباتشوف الأمر إيضاحاً فيقول: «لقد بزغت أشكال تنمية المجتمع الاشتراكى فى ظروف متطرفة حولتها سلطة ستالين إلى مطلق، ونظرت إليها على أنها الأشكال الوحيدة الممكنة للاشتراكية».

ويتخذ جورباتشوف من لينين مثالاً على قدرة الإنسان على مجاوزة الدوجماطيقية بالإبداع فيشير إلى «السياسة الاقتصادية الجديدة» التى تبناها لينين وهى توليفة من قوانين السوق والتخطيط الاشتراكى، أى توليفة من حرية التجارة والنزعة الليبرالية ومشروعات الدولة. ثم يشير إلى تدمير ستالين لهذه السياسة.

http://nj180degree.com

وفى هذا الإطار نشرت مجلة «أخبار موسكو» الأسبوعية (عدد ٤٢، ١٩٨٩) حواراً كان قد دار بين الأديب هـ. ج. ويلز وستالين فى ٢٣ يوليو ١٩٣٤. وكان ويلز قد أجرى حواراً مع لينين فى عام ١٩٢٠. ويبين من الحوارين أن ويلز يلّمح إلى هذه التوليفة المشار إليها آنفا حيث يقول إن سياسة روزفلت تهدف إلى إعادة تنظيم المجتمع من أجل خلق اقتصاد مخطط فى أمريكا، وأن ثمة تماثلاً بين موسكو وواشنطن فى زيادة الموظفين الاداريين، وخلق مؤسسات تديرها الدولة، وتنظيم الخدمات العامة. ثم يضيف قائلاً: إن لينين قد علم السوفيت التجارة على نحو ما هى عند الرأسماليين. أما ستالين فنموذجه الملتزم به هو الاقتصاد المخطط ليس إلا، ومن ثم فقد رفض قول ويلز بإمكان تجسيد مبادىء الاقتصاد المخطط فى إطار نظام رأسمالى حيث تتدخل الدولة فى البنوك والمواصلات والصناعات الثقيلة. أما ويلز فحجته تدور على أن هذا التجسيد من شأنه أن يحقق مصالح جميع الفئات الاجتماعية، وينشط دور الانتلجنسيا العلمية والفنية، ويستبعد استخدام العنف فى القضاء على النظام الاجتماعى القديم. واعترض ستالين على هذه الحجة قائلا: «إن النظام الرأسمالى قد تعفن وانتهى إلى «طريق مسدود» وأن الثورة ضرورية لاجتثاث البرجوازية، ثم اختتم قائلاً: «إن تغيير العالم عملية كبيرة ومعقدة، وأن هذا التغيير مسئولية الطبقة المهيمنة. والسفينة الضخمة فى حاجة إلى مياه عميقة». وكان جواب ويلز «إن السفينة الضخمة ليست هى الطبقة وإنما هى البشرية».

وأثبتت الأحداث بعد ذلك أن المسألة ليست بهذه البساطة إذ صدر منفستو رسل أينشتين محذراً البشرية من نشوب حرب نووية، ومحرضاً على ضرورة البحث عن أسلوب جديد فى التفكير لأنه فى حالة نشوب هذه الحرب فلا غالب ولا مغلوب، وإنما فناء البشرية برمتها.

وفى المؤتمر العالمى الفلسفى السابع عشر الذى انعقد فى مونتريال بكندا فى أغسطس ١٩٨٣ دعا الفيلسوف الأمريكى جون سومرفيل فلاسفة الشرق والغرب إلى تأسيس جمعية فلسفية لمنع «الانتحار النووى»، وهو مصطلح من ابتداع سومرفيل. وبعد ذلك تكونت لجنة دولية منظمة لأعمال هذه الجمعية. وقد دعانى سومرفيل إلى الانضمام إلى هذه اللجنة

http://nj180degree.com

وهى تضم بين أعضائها كبار فلاسفة أمريكا والاتحاد السوفيتى. وفى الأسبوع الأول من شهر مايو ١٩٨٦ انعقد المؤتمر الأول لهذه الجمعية فى جامعة سانت لويس بأمريكا وسط مجموعة من النشرات التى تصدرها الجمعيات المناضلة من أجل السلام، وهى جمعيات دينية وفلسفية وعلمية وكلها تهاجم «مبادرة الدفاع الاستراتيجى» أو ما تُسمى بـ «حرب النجوم»، وهو مشروع عسكرى تبناه الرئيس الأمريكى الأسبق ريجان بتأييد من الأصولية المسيحية فى أمريكا. والغاية من هذا المشروع عسكرة الفضاء بحيث تكون الضربة الأولى قادرة على تدمير الاتحاد السوفيتى.

وفى هذا المؤتمر ألقيت بحثاً بعنوان «الايديولوجيا والسلام»[٣] جاء فى خاتمته إن «أى نظام اجتماعى يرقى إلى مستوى المطلق أو الـ «إية» ism فإن هذا المطلق أو الـ «إيّة» يتعصب ضد مطلق آخر أو «إية» أخرى. وهكذا يصبح التاريخ البشرى صراعا بين مطلقات أو «إيّات». والنتيجة الحتمية لهذا الصراع هزيمة المطلق أو الـ «إيّة» وتدخل البشرية فى فترة نفى المطلق أو ما أسميه نفى الـ «إيّة».

والسلام يقوم فى مرحلة نفى الـ «إيّة» أو «اللا إيّة». بيد أن هذه المرحلة مؤقتة وسرعان ما يبزغ مطلق جديد أو ما أسميه «إعادة بناء الـ إية». وهكذا ليس ثمة مجال للسلام إلا فى فترات الـ «اللاإيّات». وخلاصة القول أن «الإيّات» ايديولوجيات و«اللاإيّات» نفى للايديولوجيات. وبهذا المعنى يقال إن السلام هو نفى لأدلجة الايديولوجيا. فإذا كنا نريد سلاماً دائماً علينا حذف مفهوم الايديولوجيا. وهذا الحذف ممكن إذا نظرنا إلى النشاط الإنسان ليس من منظور التعارض مع الطبيعة، ولكن من منظور الوحدة بين الإنسان والطبيعة، ومن ثم يصبح من الممكن اتحاد المجتمع والطبيعة فى نسق واحد، ويصبح النشاط الإنسانى تفاعلاً بين الجزء والكل. والثورة العلمية والتكنولوجية ارهاص لهذا التفاعل. فبفضل هذه الثورة تحرر الإنسان من قيود المكان وحلق فى الكون مفرزا «وعياً كونياً». وبدون هذا الوعى الكونى، فى العصر النووى، موت الإنسان والكون أمر محتوم. ومن هذه الزاوية يمكن تحوير العبارة الأخيرة فى المنفستو الشيوعى على النحو التالى «ياشعوب العالم اتحدوا مع الكون وليس ضد الكون».

http://nj180degree.com

وفى رأيى أن هذا التحوير لا يخص هذه العبارة وحدها وإنما هو يمتد إلى مقولات ماركسية أخرى فى مقدمتها مقولة الصراع الطبقى ومقولة التحرر الوطنى. فالصراع الطبقى دموى ويستلزم العنف المسلح. وحركة التحرر الوطنى تستند إلى تدعيم عسكرى من الاتحاد السوفيتى قد يفضى إلى نشوب حرب نووية. وعندما أثرت هذه الفكرة كان رد أحد فلاسفة السوفيت وهو الكسندر كاليادين «أن ثمة أولويات، فى هذا العصر النووى، والأولوية الآن ليست للصراع الطبقى أو حركة التحرر الوطنى؛ فهذه مسائل ثانوية بالنسبة إلى مسألة منع الحرب النووية، لأنه ماذا يفيد السوفيت إذا انتهى العالم نووياً وهم منهمكون فى أشياء أخرى. وفى ضوء هذا الترتيب للأولويات، على حركات التحرر الوطنى البحث عن وسائل أخرى غير وسيلة الحرب. والبحث عن هذه الوسائل هى مشكلتهم وليست مشكلتنا».

وهذا الترتيب للأولويات مع تراجع مقولتى الصراع الطبقى وحركات التحرر الوطنى من شأنه أن يفسح المجال لحرية الاختيار وتباين أساليب التطور الاجتماعى، وأن يخلى الساحة الدولية من الصراع الايديولوجى الذى ينشأ بسبب الدوجماطيقية لأن كل ايديولوجيا عبارة عن «قطب مستقل» على حد تعبير جور باتشوف. وتأسيساً على ذلك يدعو جورباتشوف إلى أن تكون العلاقات الدولية خالية من التعصب الايديولوجى. ولكن هذه الدعوة، عنده، لاتعنى نفى الايديولوجيا على الاطلاق. فليس من حق أحد أن يلزم الآخر بايديولوجيته لأن هذا الالزام من شأنه أن تمتنع معه البشرية عن مواجهة مشكلاتها الكوكبية.

والبديل عن التعصب الايديولوجى، فى رأى جورباتشوف، هو الحوار. والغاية من الحوار تأسيس السلام من أجل التنمية. ولهذا فإن جورباتشوف يربط ربطاً عضوياً بين نزع السلاح والتنمية. وفى رسالة له إلى المؤتمر الدولى عن «نزع السلاح من أجل التنمية» الذى انعقد فى نيويورك فى الأسبوع الأخير من شهر أغسطس ١٩٨٧ يقول جورباتشوف «إن نزع السلاح من أجل التنمية هو الذى ينبغى أن يوحد البشرية، وييسر تكوين وعى كوكبى». والوعى الكوكبى أساسه القيم الأنسانية وليس القيم الطبقية. ولينين نفسه يقول «إن أولوية

http://nj180degree.com

المصالح المشتركة للبشرية تفوق المصالح الطبقية».

وفى رأى جورباتشوف أن النخبة المثقفة الدولية هى المنوطة باجراء الحوار. وهو لهذا حريص على الانصات إلى أفكارها وعلى نقل هذه الأفكار إلى مجلس السوفيت الأعلى. يقول: «لقد أخذنا همومها وحججها بجدية لأننا قد أدركنا أن السياسة المسئولة ينبغى أن تهتم برأى أولئك الذين نقول عنهم إنهم أعلى سلطة فى الشعب». وهنا ينبه جورباتشوف، فى عبارة رمزية لها دلالة، إلى أن لفظ الحوار ليس من أصل روسى مثل لفظ بيرسترويكا، أى أن الحوار يخص البشرية برمتها. والحوار يعنى ازالة ما يسميه جورباتشوف، «صورة العدو» الداخلية أو الخارجية. ذلك أن العدو الحقيقى أو الخيالى مطلوب اذا كنا راغبين فى احداث التوتر والمواجهة. وهنا ينوه جورباتشوف بأن صورة العدو السوفيتى مازالت متحكمة فى العقلية الأمريكية، وهذا التحكم يسم هذه العقلية بأنها «عقلية أهل الكهف» على حد تعبيره(٤).

وفى تقديرى أن عقلية أهل الكهف لا تقف فقط عند حد التمسك بصورة العدو وإنما هى تتجاوزها إلى الذوجماطيقية. ولهذا يلزم البحث عن جذور الدوجماطيقية. وقد كان هذا اللزوم هو الدافع إلى تنظيمى لمؤتمر دولى فلسفى فى القاهرة فى أكتوبر ١٩٨٢ بعنوان «جذور الدوجماطيقية» ألقيت فيه بحثا بعنوان «الكهف والدوجما»(٥). فكرته المحورية أن الكهف مردود إلى عجز الانسان عن فهم العلاقة بينه وبين الطبيعة على أسس عقلانية وعلمية الأمر الذى يدفع الانسان إلى صياغة مطلق يتوهم أنه يحميه من طاعون عدم الأمان. وفى العصر الحديث ثمة كهف جديد هو الكهف التكنولوجى، أى التوهم أن التكنولوجيا قادرة على حل المشكلات البشرية. وليس من سبيل للخروج من الكهف أيا كان إلا بتنمية الوعى الكونى الذى يتجاوز الوعى الكوكبى.

اذن الوعى الكوكبى الذى يشير إليه جورباتشوف ينبغى أن يكون مرحلة فى الطريق إلى الوعى الكونى أو بالأدق ينبغى أن يكون الوعى الكوكبى انعكاساً للوعى الكون. ولهذا نحن فى حاجة إلى ثورة جديدة تتميز كيفياً عن الثورات السابقة، ومن ثم فهى فى حاجة إلى فلاسفة جدد، ذلك أن أية حركة ثورية ليست ممكنة من غير نظرية ثورية.

http://nj180degree.com

السـلطة والأخـلاق (*)

هذا العنوان يستلزم تحديد معنى اللفظين: السلطة والأخلاق، ثم بيان العلاقة بينهما.

والسؤال إذن:

مـا السلطة ؟

نعرّفها فى ضوء نظريتين، إحداهما لماكس فيبر، والأخرى لسيجموند فرويد. يرى فيبر أن السطلة على ضروب ثلاثة:

* سُلطة تُراثية أىْ سلطة تستند إلى الموروث المغلَّف بالأساطير.
* سُلطة عقلانية تستند إلى قواعد مشروعة.
* سُلطة كارزمية تنبنى على قُدسية القائد، وعلى النظام الذى يُبدِعه.

والسلطة، فى هذه الحالات الثلاث، تستلزم المشروعية، وهذه المشروعية مردودة إلى طاعة الجماهير للحاكم إرادياً. وحيث أن الطاعة مَقُـولة أخلاقية، فالسلطة مرتبِطة بالأخلاق. وفى تقديرى أن الطاعة ليست مُـمكنة من غير رجل الشارع، الذى يُشترَط فيـه ألا يكون مستنيراً. وإذا كان نفىُ الاستنارة شـرطَ الطاعة، فالطاعة إذن ضـدّ التنوير، لأن التنوير ـ فى جَوهَره ـ ضدّ طاعـة الآخَر. يقول كانط: «كُن جـريئاً فى إعمال عـقلك، من غير مَعُـونة الآخَرين. ومعنى ذلك أن المطيع لن يكون مستنيرا، بل مقّهوراً. السلطة ـ إذن ـ قاهرة.

أما فرويد، فيربط بين السلطة والإحسـاس بالإثم. وهذا الإحساس مردود إلى التوتُّر بين الأنا الأعلى والأنا الخاضع له. وهذا الإحـساس يعبِّر عن ذاته فى الحاجـة إلى العقاب. ومن ثم تتحكَّم الحَضَارة فى شهوة العُدوان لدى الفرد وذلك بإضعافها، وتأسيس وكيل عنها لمراقبة

http://nj180degree.com

هذه الشهوة.

والسؤال إذن:

ـ ما هو مصدر الإحساس الدائم بالإثم ؟

جواب فرويد أن هذا الإحساس مردود إلى نظرة الإنسان إلى نفسه، على أنه يشعُر بهذا الإحساس عندما يأتى فعلاً يُقال عنه إنه فعل سيِّىء، أو تكون لديه النيَّةُ لإتيان هذا الفِعل.

والسؤال إذن:

ـ لماذا المساواة بين الفعل والنّية ؟

جواب فرويد أن ما هو سيِّىء قد يكون مرغوباً فيه ومُمتِعاً للأنا، ولكن الإنسان يمتنع عن إتيانه خشية فُقدان حُبّ الآخَر، الذى يعتمد عليه، والذى هو أقوى منه بالضرورة، ومن ثم فهو معرَّض لخطَر معين، وهو أن هذا الأقوى يعمد إلى تأكيد تَعَاليه، وذلك بإنزال العقاب على هذا الذى يعتمد عليه، والعقاب لازم، سواء أتى الفرد الفِعلَ السيِّىء، أو كانت نيته متجهة إلى إتيانه. وإذا كان الإنسان طفلاً، فالوالدان يقومان بدور الأقوى، وإذا كان بالغاً فالمجتمع يحلّ محل الوالدين، وبالتالى فإن الإنسان فى إمكانه أن يأتى فعلاً سيئاً يجلبِ له المُتعة، طالما أن السلطة ليست على دراية بهذا الفِعل ـ أى ليس فى إمكانها اكتشافُه.

أما إذا تبطَّنت السلطة الخارجية بفضل الأنا الأعلى فالمسألة تتخذ منحى جديداً. ذلك أن الخوف من اكتشاف السلطة للنيَّة سيتوقف، لأن الأنا الأعلى هو الذى يمارس عملية الاكتشاف. وكذلك يمتنع التمييز بين الفعل والنية، لأنه لاشىء يفلِتُ مِن الأنا الأعلى. الأنا الأعلى ـ إذن ـ هو السلطة الجديدة. بيد أن هذه السلطة الجديدة تخلو مِن أى دافع لإيذاء الأنا، لأنها فى علاقة حميمة معه. ولهذا فإنه فى حالة ارتكاب الأنا للإثم فإن الأنا الأعلى يُحِيل العقاب إلى العالَم الخارجىّ، بمعنىَ أنه إذا كانت الأمور على ما يُرام، فالضمير يسمح للفرد بأن يأتى أىّ فِعل. أما إذا حلَّت على الفرد مأساة فإن القدر فى هذه الحالة يحلّ محلّ الوالدين، بمعنى أنه إذا حلَّت على الإنسان اللعنة، فذلك يعنى أنه لم يعد محبوباً مِن سُلطة أعلىَ، وأنه ـ بالتالى ـ مهَّدد بفقدان الحُبّ. وهكذا يرى فرويد أن ثَمة مصدَرين للإحساس بالإثم، أحَدُهُما ناشىء من الخوف من السلطة، والآخر ناجم عن الخوف من الأنا الأعلى.

ونخلُص مما سبق إلى أنه إذا كانت السلطة مردودة إلى الإحساس بالإثم، وإذا كان

http://nj180degree.com

الإحساس بالإثم هو إحساس أخلاقى، فالسلطة إذن أساسُها أخلاقى. بيد أن هذا الأساس الأخلاقى محكوم إما بالقدَر، أو بقُوَّة عُليا. ومعنى ذلك أن الإنسان ـ فى نهاية المَطاف ـ محكوم بسُلطة غير سلطة العقل، ومِن ثَمَّ ينتفى التنوير.

والسؤال اذن :

ما السلطة ؟

إذا اتخذنا من فيبر وفرويد سَنَداً للتعريف يُمكن القول بأن السلطة قُوَّة ضبط وكبت، ومِن ثم فهى مضطرة إلى الزعم بأنها مالكة للحقيقة المُطلَقة. وإذا كان توهُّم امتلاك الحقيقة المُطلَقة ينمِّى الدوجماطيقية فالسلطة ـ بحُكم طبيعتها ـ دوجماطيقية.

هذا عن السلطة، فماذا عن الأخلاق ؟

والسؤال إذن :

ـ ما هو موضوع الأخلاق ؟

قيل إنه الخير.

ـ ولكن ما الخير ؟

للجواب عن هذا السؤال، أنتقى ثلاثة فلاسفة : أفلاطون وفرويد ومور.

الخير، عند أفلاطون، هو المُطلَق الذى تندرج ـ تحتَه ـ جميع الموجودات. وهو ـ عنده ـ متمثل فى الدولة. والدولة مقسَّمة إلى ثلاث طبقات : الحُكام والجُند والشعب. والدولة ممثلة فى الحاكم، وعلى الأخص الفليسوف المَلِك، ووظيفتُه تحقيقُ الدولة المثالية. وإذا تحققت هذه الدولة فإنها لن تتغيَّر. ومن هنا يُنظر إلى الفليسوف على أنه شبيه بالإله. ولهذا كان مُنتسكيو مُحِقاً عندما ارتأى أنَّ قُدامى اليونان قد ارتقوا بالسياسة إلى مستوى العبادة، أى إلى مستوى الدوجماطيقية.

أما فرويد، فيرى أن الخير كامن فى الإحساس بالإثم، وهذا الإحساس ـ بدوره ـ كامن فى خوف الإنسان مِن فُقدان الحبّ، الذى هو الخوف مِن السلطة، التى تبطَّنت بفضل الأنا الأعلى. والأنا الأعلى هو وريث عُقدة أوديب، وعقدة أوديب تنطوى على المحرَّم. ففى يوليو ١٩١٥ استلم فرويد رسالة من بوتنام يقرِّر فيها أن فرويد يرى أن حاجة الإنسان إلى الأخلاق غير مفهومة. وبعد ثمانى سنوات من استلام هذه الرسالة أصدر فرويد كتابه «الأنا

http://nj180degree.com

والهُوَ» (١٩٢٣)، جاء فيه أن الأنا الأعلى هو وريث عُقدة أوديب ـ أى نشأة الأنا الأعلى مردودة إلى كبت لسُلطة خارجية قد تبطَّنت، أىْ أنَّ مصدر الأنا الأعلى مِن الخارج وليس مِن الداخل. ولهذا فإن الحضارة التى كشفت عن متطلبات الأنا الأعلى فى التاريخ، هى المُساهِم الأعظم فى نشأة العُصاب فى هذا العصر. ومعنى ذلك أنَّ كبت عُقدة أوديب قد أفضَى إلى أنَّ الأمر الخُلُقِىّ مريض ومشلول.

يبقَى ـ بعدَ ذلك ـ مور، وسؤالهُ عن مدَى إمكان تعريف الخير. ويُجيب بأن الخير لا يُعَرَّف، لأنه غير قابل للتحليل أو التدليل عليه. ثم إنَّ الخير ليس مماثلاً للظاهرة الطبيعية، لأنه لو كان كذلك لأمكن رَدُّ الأخلاق إلى العلم الطبيعى، أو إلى علم النفس. ومع ذلك نحن نتعامل مع الخير على أنه ظاهرة طبيعية، فنقع فى مغالطة يسميها مور «المغالطة الطبيعية»، وهى ناشئة من محاولات تعريف ما لا يُمكن تعريفُه. ولهذا يقول مور «إذا سُئلتُ: ما الخير ؟ كان جوابى: الخيرُهو الخير، وهذا هو كل ما فى الموضوع. أما إذا سُئلتُ: كيف يُمكِن تعريف الخير؟ كان جوابى: إنه ليس فى الإمكان تعريفه. وهذا هو ما أريد قوله.

ولكنْ: إذا كان الخيرُ هو الخير، فسؤال مور هو:

ماذا ينبغى فعله ؟

وجوابُ هذا السؤال يكمُن فى نتائج الفِعل، بمعنى أننا عندما نتساءل عن الفعل الذى ينبغِى تأديتُه فإننا ـ فى رأى مور ـ نتساءل عن نتائج هذا الفِعل. والنتائج ليست مقصورة على الفعل وَحْده، وإنما هى مرتبطة بما يحدُث فى الكون، ومن ثم فإن الأخلاق عاجزة عن تحديد فِعل معيَّن من الواجب تأديتُه.

ويبين من هذه النظريات الثلاث أن أصل الخير يقع خارج الخير ذاته. ولهذا فإنه لا يحقُّ لنا التحدُّث عن الخير ذِاتِه، أى مِن حيث أنه كينونة مستقلة، لأننا إذا تحدَّثنا عنه مِن حيث هو كذلك فإننا نُصاب بخِداع بصَرى.

والسؤال إذن:

ـ كيف بزغ هذا الخداع البصَرى أو بالأدقّ هذا الوهم ؟

إن هذا الوهم يكمُن فى الأسطورة. فإذا كشفنا عن بَواعِث ابتداع الأسطورة، كشفنا عن

http://nj180degree.com

الطريق الوهمىّ المؤدّى إلى مفهوم الخير.

وابتداع الأسطورة كامن فى ابتداع الحضارة، لأن التفكير العلمى، مع نشأة الحضارة، كان بدائياً ـ الأمر الـذى دفع الإنسان إلى التفكير الأسطورى عندمـا كان ينقُصه التـفكير العلمىّ. وقد تبنَّى الكَهَنة التفكيرَ الأسطورى، وبفضله خلقوا «المحرمات»، التى تُمثِّل قواعد السلوك، فبزغت القِسمة الثنائية بين الخير والشر، وقيل «افعَل» و «لا تَفعَل».

ومن هذه القسـمة الثنائية نشأ القـانون الخلقى أو ـ بالأدق ـ الواجب. ويتُج من ذلك أن التحريم هو أصل الواجب، أىْ أنَّ المحـرَّم هو الذى يأتى فى الصدارة وليس الواجب. وهذا المحرَّم هو فى خدمة السلطة فى ممارستها للضبط والكبت.

إذن ثمة علاقة حميمة بين السلطة والأخلاق.

والسؤال إذن:

ما هو انعكاس هذه العـلاقة على مجال التعليم، أو ـ بالأدقّ ـ على الـعلاقة بين الطالب والمعلم؟

إن العلم يمثّل السلطة بما تنـطوى عليه من ملكية للحقـيقة المُطلَقة فـيمتنع معـها تدريبُ الطالب على التفكيـر الناقد، الذى هو مُتَضَمَّـن فى التفكير الابداعى، فيتـقوقع الطالب فى ثقافـة الذاكرة التى لا تختزن إلا مـا هو مُتَّفَق عليـه. وما هو مُتَّفق عليـه رمز على الحقيـقة المُطلَقة.

والسؤال إذن:

هل فى الإمكان استمرار هذه العلاقة فى ضوء ما يُسَـمّى بـ «العصر السيبرنطيقى»، الذى يمكن القول بأن بدايته فى عام ١٩٤٨؟ ففى ذلك العام، تأسَّس علم جديد هو «السيبرنطقيا» من وضع العالـم الأمريكى نوربرت وينر، وهو فى الوقت نفسـه عنوان كتـابه، ويدور على ثلاث أفكار محوَرية:

الفكرة الأُولى، أنه ليس ثَمَّة فارق بين ما هو مادّىّ وما هو حَيَوى. والفكرة الثانية أن ثمة علاقة عكسية بين قُوى الضبط والربط Feedback والتفسُّخ أو الإنتروبى entropy ، بمعنى أنه كلما كانت قُوى الضـبط والربط متحكمة ضَعُف الإنتروبى. والفكرة الثالثـة أن الاحتمال بديل عن اليقين المطلق.

http://nj180degree.com

وفى عام ١٩٥٠، نشر وينر مُوجَزا مبسَّطاً لكتابه عن «السيبرنطيقا»، عنوانُه «الاستعمال البشَرى للكائنات البشَرية». وفى الفصل المُعَنوَن «دور المثقف والعالم»، يعبّر عن غضبه وخيبة أمله وحُزنه، لأن ثمة مدارس تعليمية عظيمة تُؤثِر ما هو مشتقّ على ما هو أصيل، وما هو متَّفق عليه على ما جديد. ومعنى ذلك أن السيبرنطيقا تستلزم الإبداع.

وفى نفس العام الذى ظهر فيه المُوجز، أعلن العالِم الأمريكى جيلفورد ـ فى مفتتَح كلمته لأعضاء الجمعية النفسية الأمريكية، والتى كان يرأسها فى ذلك الوقت ـ ضرورة الأهتمام بدراسة الإبداع. وأبدى أسفة من أنَّ بحوث الإبداع لا تتجاوز ٢٪ من جُملة البحوث الأخرى فى مجال علم النفس. وسبب ذلك مردود ـ فى رأيه ـ إلى توَهُّم أنَّ العبقرية مُندرجة تحت الذكاء ومُرتَبِطة باختبارات الذكاء، وهذه الاختبارات نَمَطية، بسبب أنها تنشُد أن تكون موضوعية، وبالتالى فإنها تتجاهل التفرُّد المميِّز للمُبدع. وهو مردود كذلك إلى أن نظريات التعلُّم تجاهَلت الإبداع، لأنها تجاهَلَت دراسة السلوك الاستبصارى. وهذا النوع من السلوك على علاقة وثيقة بالسلوك الإبداعى ـ هذا بالإضافة إلى صعوبة العثور على معيار للتعرُّف على الإبداع.

وفى عام ١٩٦٩ أصدر العالم الأمريكى بيتر دركر كتاباً بعنوان «عصر عدَم الاتصال»، سَكَّ فيه مصطلح «الخَصخَصة»، وكان تعليق مجلة «الإكونُومِسْت» اللندنية أن هذا المصطلح بلا معنى. ثم يستطرد دركر قائلا: «إنه بعد عشر سنوات من صدور ذلك الكتاب، قرَّرت مَرجرِيت ثاتْشر، عندما كانت رئيس مجلس الوزراء، أن تتخذ من الخصخصة سياسة لها. ومن يومها لم تَعُدْ الخصخصة مقصورة على المحافظين من أمثال ثاتشر فى بريطانيا، وجاك شيراك فى فرنسا عندما أصبح رئيسا للوزراء، بل امتدت إلى الصين الشيوعية.

الخَصخَصة إذن لا علاقة لها بالرأسمالية أو الاشتراكية، وإنما علاقتُها بتحجيم دور الدولة ومسئولياتها، الأمر الذى يجعل المبادرة الفردية ـ أو الإبداع ـ السمة المطلوبة للمواطِن أيا كان.

وتأسيسا على ذلك كله، نتساءل عما ينبغى أن تكون عليه العلاقة بين الطالب والمعلم. إنها لن تكون فى إطار الضبط والكبت، ولن تكون فى إطار «المحرمات» كما أنها لن تكون فى إطار ثقافة الذاكرة، وإنما ستكون فى إطار ثقافة الإبداع.

http://nj180degree.com

هوامش أفكار سياسية

• الفكر السياسى عند الإمام على

(*) ألقى هذا البحث فى مهرجان «الإمام على عليه السلام» بمناسبة مرور أربعة عشر قرنا على يوم الغدير الأغر، لندن، يوليو ١٩٩٠، أشرفت على تنظيم هذا المهرجان الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية التى أشرف بعضوية هيئتها العلمية.

(١) توفيق الفكيكى، الراعى والرعية، شرح عهد الإمام عليه السلام الموجه إلى مالك الأشتر حين ولاه مصر، شركة المعرفة للنشر والتوزيع، بغداد ١٩٩٠، ط٣، ص١٦٤.

(٢) مراد وهبه، الديموقراطية والدوجماطيقية، مجلة المنار، يونيو ١٩٩٠، ص٨٩.

(٣) توفيق الفكيكى، الراعى والرعية، ص١٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص١٦٤.

(٥) المرجع السابق، ص٩.

(٦) المرجع السابق، ص٢٣٩.

(٧) طه حسين، الفتنة الكبرى، جـ١، عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥١، ص٤٣.

(٨) المرجع السابق، ص٢٦.

• بيروسترويكا.. قراءة فلسفية

(1) M. Gorbachev, Perestroika, New Thinking for our Country and the World, U.S.A., 1987.

(٢) مراد وهبه، محاورات فلسفية فى موسكو، دار الثقافة الجديدة، ط٢، ١٩٧٧، ص٩ ـ ١٥.

(3) M. Wahba, Ideology and Peace, Presented at the First IPPO Conference, St. Louis, May 1986.

(4) M. Gorbachev, Ibid., pp. 216 - 220.

(5) M. Wahba, the Cave and the Dogma, Quoted in "Roots of dogmatism, Anglo - Egyption Bookshop, Cairo, 1984, pp. 233 - 236.

• السلطة والأخلاق

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر السنوى الخامس للجمعية المصرية للتربية المقارنة والإدارة التعليمية، يناير ١٩٩٧.

http://nj180degree.com

محتويات الكتاب

■ شخصيات فلسفية ٧

■ تعريفات ١٣

● ما العقلانية؟ ١٥

● ما العلمانية؟ ٢٣

● ما التسامح؟ ٣١

● ما الخير؟ ٣٩

■ شخصيات فلسفية ٤٧

● رويتى لـ يوسف كرم ٤٩

● رويتى لـ يوسف مراد ٥٥

● رويتى لـ زكى نجيب محمود ٦١

● رويتى لـ عبدالرحمن بدوى ٦٧

● العقاد وأفوال العقل ٧٧

● رؤية هندية لـ مهاتما غندى ٨٥

● فولتير ثمرة عصر ٩٧

■ ابن رشد ١٠٥

● ابن رشد والتنوير ١٠٧

● بوليتيكا المنطق عند ابن رشد ١١٣

■ التنوير ١٢١

● مثل التنوير فى هذا الزمان ١٢٣

http://nj180degree.com

● التنوير بالسلب ١٢٩

● التنوير ورجل الشارع ١٣٧

■ الحقيقـــة ١٤٧

● إرادة التغيير ١٤٩

● العقل وكيف يعمل ١٥٧

● العقل والمطلق ١٦٥

■ الدوجماطيقيـة ١٨٥

● الكهف والدوجماطيقية ١٨٧

● الديموقراطية والدوجماطيقية ١٩٣

● تعليم بلا دوجماطيقية ٢٠١

● الأصولية والطفيلية معاً على الطريق ٢٠٧

● حقوق الإنسان والدوجماطيقية ٢١٥

■ التكفيـــر ٢٢٣

● ملاك الحقيقة المطلقة ٢٢٥

● الزمان والتكفير فى الثقافة العربية ٢٣١

● جذور إغتيال فرج فوده ٢٣٥

● من ابن رشد إلى نجيب محفوظ ٢٣٧

● الفلسفة والعلم والدين ٢٣٩

■ الإبـــداع ٢٤٩

● الإبداع مدخل إلى التعليم ٢٥١

● الإبداع والجنون ٢٥٩

● فلسفة للطفولة ٢٦٥

http://nj180degree.com

● الإبداع وسلام العالم ٢٦٩

● وحدة المنهج العلمى ٢٧٩

■ **حضارة مصر** ٢٩٣

● حكمة المصريين ٢٩٥

● وصف مصر برؤية معاصرة ٣٠٣

● أزمة اليسار فى مصر ٣٠٩

■ **كسمولوجيا** ٣١٧

● الفلسفة كسمولوجيا ٣١٩

● الإغتراب والوعى الكونى ٣٢٥

■ **سلام العالم** ٣٤٣

● الأصولية وسلام العالم ٣٤٥

● السلام والتقدم ٣٥٥

● إعلان كوبنهاجن.. ورجل الشارع ٣٦١

● العلمانية وسلام الشرق الأوسط ٣٦٥

■ **أفكار فلسفية** ٣٦٩

● الفكر السياسى عند الإمام على ٣٧١

● بيروسترويكا.. قراءة فلسفية ٣٧٥

● السلطة والأخلاق ٣٨٥